

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

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

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

№4

Душанбе – 2021

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

Сармуҳаррир: Назар М. А. – номзади илмҳои фалсафа, дотсент

Муовини сармуҳаррир: Хайдаров Р. Ҷ. – доктори илмҳои фалсафа

Котиби масъул: Саидҷафорова П. Ш. – номзади илмҳои фалсафа

Аъзои ҳайати таҳририя:

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

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

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

Мақолаҳо тақриз карда мешаванд.

Матни мақолаҳо дар таҳрири муаллиф нашр мешаванд.

Фикри ҳайати таҳририя бо фикри муаллиф метавонанд мувофиқ набояд.

Ҳангоми истифода аз мавод ва иқтибос ҳавола ба

*“Ахбори Институтути фалсафа, сиёсатишиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А.Баҳоваддинови
Академияи миллии илмҳои Тоҷикистон” ҳатмӣ аст.*

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

МУНДАРИЧА

Ф А Л С А Ф А

Усмонова З. М. Чанбаҳои гендерии фазои иҷтимоӣ-фарҳангии Тоҷикистони муосир.....	8
Зиёев И. Ғ., Одинаев М. С. Масъалаи танобати руҳ ва ҷисм дар мероси фалсафии Афзалиддини Кошонӣ.....	16
Зикирзода Ҳ. Озодӣ ва фармонбардорӣ: таъриф, принсипҳо ва усулҳои фалсафии таҳқиқоти онҳо.....	23
Сайфуллоев Н. М. Илм ва дониш дар тамаддуни тоисломӣ.....	28
Музаффарӣ М. Тасавури атомшиносии классикӣ дар бораи шаклҳои атрибутивии фардияти инсон.....	32
Шоисматуллоева З.Ш. Асосҳои назариявӣ ва методологии омӯзиши ҳувияти иҷтимоӣ.....	39
Қодиров З.Қ. Чанбаҳои таърихӣ ва иҷтимоии ташаккули худидораи маҳаллии тоҷикон....	45
Диноршоева З. М. Хусусиятҳои ташкилшавии манзараи иттилоотии олам ҳамчун воқеияти муосир.....	51
Назар М. А. Таъмини адолати иҷтимоӣ ҳамчун гавари суботи устувории ҷомеа.....	56
Қамолов У. Н. Рисолати фалсафа ва файласуфон дар ҷаҳони муосир.....	63
Холов Ш. А. Таъсири тасаввуфи асримиёнагӣ ба андешаҳои фалсафӣ-диниӣ Ҳаким Тирмизӣ.....	67
Саидҷафарова П. Ш. Масъалаи маърифат дар осори Азизуддин Насафӣ ва Абуалӣ ибни Сино.....	72

СИЁСАТШИНОСӢ

Ҳайдаров Р. Қ. Пешвои миллат Эмомалӣ Раҳмон ва саҳми ӯ дар таҳкими рукҳои давлати миллӣ	76
Искандаров А., Сафранчук И. А., Жорнист В. М., Несмашный А. Д. Гуфтушунид бо шартҳои созмонҳои террористӣ: таҳлили муқоисавӣ.....	82
Ҳайдаров Р. Қ., Раҳимова Л. Х., Ҳайдаров А. Р. Стратегияи сиёсати берунии кишварҳои минтақа оид ба Афғонистон баъд аз хуруҷи нерӯҳои ИМА дар соли 2021	94
Муродов С. А. Таъсири омили тақсмоти ҳокимият ва қувва миёни ҷонибҳои низоъ ба муваффақият ва нобарории миёнаравӣ.....	100
Муҳаммад С. А. Истиқлолият, ҳокимият ва рушди рамзҳои сиёсӣ.....	107
Саидзода Ш. Ш. Иштироки ҷавонон дар рушди давлатдорӣ миллӣ.....	113

МИНБАРИ МУҲАҚҚИҚОНИ ҶАВОН

Аминов Б. У. Адолат аз назари Абдуллоҳи Шабровӣ.....	120
Бузургов М. А. Ақидаҳои сиёсии Аҳмади Дониш роҷеъ ба ҳокимият ва идоракунии.....	125
Зоҳири С. Ҷашни Наврӯз ва оини зардуштӣ.....	129
Муродзода М. Раванди тарбияи ватандӯстӣ ва ҳудодоҳии миллии ҷавонон.....	135
Заҳруддинов И. З. Ширкатҳои фаромиллӣ ва истиқлолияти давлатӣ дар шароити глобализатсионӣ.....	139
Сайдализода Ш. Ф. Ҳамкории бисёрҷонибаи Тоҷикистони соҳибистиқлол ва Федератсияи Россия дар доираи созмонҳои байналмилалӣ	146
Наврӯзов Ҳ. А. Таҳлили хавфи терроризм барои кишварҳои Осиёи Марказӣ дар замони муосир.....	152
Норов Б. И. Давлати дунявӣ – механизми мувофиқи ҳамзистӣ ва рушди дину эътиқод.....	156
Назаров А. А. Ташаккул ва динамикаи рушди муносибатҳои сиёсӣ дипломатии Ҷумҳурии Тоҷикистон ва Ҷумҳурии Ҳиндустон.....	163
Саггоров М. М. Шароити сиёсӣ-иҷтимоӣ ташаккули ҷаҳонбинии Низомии Ганҷавӣ.....	169
Қосимов Қ. А. Сарчашмаҳои ғоявии фалсафаи ақлгароии муътазилия	175

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

Главный редактор: Назар М. А. – кандидат философских наук, доцент
Заместитель главного редактора: Хайдаров Р. Дж. – доктор философских наук
Ответственный секретарь: Саидджафарова П. Ш. – кандидат философских наук

Члены редколлегии:

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

Ответственные

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

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

Статьи рецензируются.

Тексты статей даются в авторской редакции.

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов.

При использовании и цитировании материалов ссылка на

*“Известия Института философии, политологии и права им. А.Баховаддинова
Национальной академии наук Таджикистана” обязательна.*

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

О Г Л А В Л Е Н И Е

Ф И Л О С О Ф И Я

Усманова З. М. Гендерные аспекты социокультурного пространства современного Таджикистана.....	8
Зиёев И. Г., Одинаев М. С. Проблема соотношения души и тела в философском наследии Афзалиддина Кашани.....	16
Зикирзода Х. Свобода и послушание: определения, принципы и философские методы их исследования	23
Сайфуллаев Н. М. Наука и знание в доисламской цивилизации.....	28
Музаффари М. Классические атомистические представления об атрибутивных формах индивидуальности человека.....	32
Шоисматуллоева З. Ш. Теоретико-методологические основы изучения социальной идентичности.....	39
Кодиров З.К. Исторические и социальные аспекты местного самоуправления таджиков....	45
Диноршоева З. М. Особенности формирования информационной картины мира как современной реальности.....	51
Назар М. А. Обеспечение социальной справедливости как гарантия стабильности в обществе..	56
Камолов У. Н. Миссия философии и философов в современном мире.....	63
Холов Ш. А. Влияние средневекового мистицизма на философские и религиозные мысли Хакима Тирмизи.....	67
Саиджафарова П. Ш. Проблемы познания в творчестве Азизуддина Насафи и Абу Али ибн Сины	72

П О Л И Т О Л О Г И Я

Хайдаров Р. Дж. Лидер нации Эмомали Рахмон и его вклад в укрепление основ национального государства	76
Искандаров А., Сафранчук И. А., Жорнист В. М., Несмашный А. Д. Условия ведения переговоров с террористическими организациями: сравнительный анализ.....	82
Хайдаров Р. Дж., Рахимова Л. Х., Хайдаров А. Р. Внешнеполитические стратегии стран региона в отношении Афганистана после вывода войск США в 2021 году	94
Муродов С. А. Влияние фактора распределения власти и сил между сторонами конфликта на успех и неудачу посредничества.....	100
Мухаммад С. А. Независимость, власть и развитие политических символов.....	107
Саидзода Ш. Ш. Участие молодежи в развитии национального государства.....	113

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

Аминов Б. У. Справедливость с точки зрения Абдуллаха Шаброви.....	120
Бузургов М. А. Политические идеи Ахмада Дониша о власти и управлении.....	125
Захири С. Праздник Навруз и обычаи зороастризма.....	129
Муродзода М. Процесс обучения патриотизму и национальному самоопределению молодежи..	135
Захруддинов И. З. Транснациональные компании и государственная независимость в условиях глобализации.....	139
Сайдализода Ш. Ф. Многоаспектное сотрудничество суверенного Таджикистана и Российской Федерации в рамках международных организаций.....	146
Наврузов Х. А. Анализ рисков терроризма для стран Центральной Азии в современное время..	152
Норов Б. И. Светское государство – адекватный механизм существования и развития религии и вероисповедания	156
Назаров А. А. Становление и динамика развития политико-дипломатических отношений Республики Таджикистан и Республики Индия.....	163
Сатторова М. М. Социально-политические условия формирования мировоззрения Низами Ганджави	169
Косимов К. А. Идеиные истоки рациональной философии мутазилизма.....	175

**PROCEEDINGS OF THE BAHOVADDINOV INSTITUTE OF PHILOSOPHY,
POLITICAL SCIENCE AND LAW OF THE NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES
OF TAJIKISTAN / 2021. №4**

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

Editorial Board Members:

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

Responsible for Preparation for Printing:

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

Editing and Proofreading:

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

All articles are being reviewed.

Articles are to be submitted by the authors.

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

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

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

CONTENTS

PHILOSOPHY

Usmanova Z. M. Gender aspects of the social and cultural space of the modern Tajikistan.....	8
Ziyaev I. G., Odinaev M. S. The problem of the ratio of soul and body in the philosophical heritage of Afzaliddin Kashani.....	16
Zikirzoda H. Freedom and obedience: definitions, principles and philosophical methods of their research	23
Sayfullaev N. M. Science and knowledge in pre-Islamic civilization.....	28
Muzaffari M. Classical atomistic concepts of attributive forms of human individuality.....	32
Shoismatulloeva Z. Sh. Theoretical and methodological foundation of the study of social identity....	39
Qodirov Z.Q. The historical and social aspects of the formation of local self-government of tajiks....	45
Dinorshoeva Z. M. Features of formation of the information picture of the world as a modern reality.....	51
Nazar M. A. Ensuring social justice as a guarantee of a peaceful life in society.....	56
Kamolov U. N. Mission of philosophy and philosophers in the modern world.....	63
Kholov Sh. A. The influence of medieval mysticism on philosophical and religious thoughts of Hakima Tirmidhi.....	67
Saidjafarova P. Sh. The problem of cognition in the work of Azizuddin Nasafi and Abu Ali Ibn Sino.....	72

POLITICAL SCIENCE

Haydarov R. J. Leader of the nation Emomali Rahmon and his contribution to strengthening the foundations of the nation state	76
Iskandarov A., Safranchuk I. A., Zhornist V. M., Neshmashny A. D. Conditions of negotiating with terrorists: a comparative analysis.....	82
Haydarov R. J., Rahimova L. Kh., Haydarov A. R. Foreign policy strategies of the regional countries with respect to Afghanistan after the US forces withdrawal in 2021	94
Murodov S. A. The influence of the factor of distribution of power and forces between the parties to the conflict on the success and failure of mediation.....	100
Muhammad S. A. Independence, power and the development of political symbols.....	107
Saidzoda Sh. Sh. Participation of young generation in the development of the national statehood.....	113

ROSTRUM OF THE YOUNG RESEARCHERS

Aminov B. U. Justice from the point of view of Abdullah Shabrovi.....	120
Buzurgov M. A. Ahmad Donish's political ideas on power and governance.....	125
Zahiri S. Nowruz holiday and of the traditions of the of Zoroastrianism.....	129
Murodzoda M. The process of training in patriotism and national self-determination of youth.....	135
Zakhrudinov I. Z. Transnational companies and state independence in the conditions of globalization.....	139
Saydalizoda Sh. F. Multidimensional cooperation between sovereign Tajikistan and the Russian Federation within the framework of international organizations.....	146
Navruzov H. A. Analysis of the risks of terrorism for Central Asian countries in modern times.....	152
Norov B. I. The secular state is an adequate mechanism of the existence and development of religion and religion	156
Nazarov A. A. Formation and dynamics of political and diplomatic relations of the Republic of Tajikistan and the Republic of India.....	163
Sattorova M. M. Socio-political conditions for forming the world outlook by the Nizami Ganjavi ...	169
Qosimov K. A. The ideological sources of the rational philosophy of mu'tazilism.....	175



Ф А Л С А Ф А – Ф И Л О С О Ф И Я

ГЕНДЕРНЫЕ АСПЕКТЫ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО ПРОСТРАНСТВА СОВРЕМЕННОГО ТАДЖИКИСТАНА

Усманова З. М. – д.ф.н., главный научный сотрудник ИФПП НАНТ

В статье автор делает попытку рассмотреть ситуацию с гендером с точки зрения публикаций, посвященных «женскому вопросу» в Центральной Азии и в Таджикистане. Автор даёт оценку общественным и социально-политическим преобразованиям в период Советской власти, повлиявших на статус и положение женщин в стране. Отмечается, что сегодня в таджикском обществе, как многоуровневой и многоаспектной системе взаимоотношений, сформировалось женское социо-культурное пространство: таджикская женщина принимает активное участие (иногда в опосредованных формах) в публичной жизни общества, имеет достаточно высокий статус в семье, особенно, когда является главным добытчиком в семье; супружеских отношениях и в повседневной жизни. Это содержит в себе большой потенциал, который необходимо использовать в деле большего вовлечения женщин в публичную сферу. Современная и традиционная таджикская культура имманентным образом содержит в себе концепцию уважительного отношения к женщине. Современная наука, литература и искусство должны отражать эту идею, а также демонстрировать новые образы современных успешных женщин и девушек. Автор отмечает, что отношение к женщине во многом зависит от типа местности (сельская или городская), от уровня образования индивида, от его/её уровня ангажированности идеями патриархата, и, в конце концов, зависит от уровня внутренней свободы индивида.

Ключевые слова: гендерные исследования, гендерное равенство, «женский вопрос», таджикская культура, женщины Таджикистана.

Современный Таджикистан переживает период завершения третьего десятилетия

своей независимости. В стране происходят глубокие трансформации, касающиеся экономики, индустриального развития; строятся автомобильные дороги, открываются фабрики и заводы, строятся мощные гидроэлектростанции; страна делает большие успехи во многих областях жизни. Республика Таджикистан также вместе с другими странами-членами ООН стоит на пути достижения Целей устойчивого развития (ЦУР), одной из которых (5-я цель) является достижение гендерного равенства. На протяжении более двадцати лет Президент и Правительство страны разрабатывают и реализуют гендерную политику, которая предполагает достижение гендерного равноправия во всех областях жизни, искоренение насилия на гендерной почве, и повышение роли и статуса женщин в обществе. Несмотря на многие усилия руководства страны, всё же существуют проблемы и пробелы, которые предстоит решать нынешним и будущим поколениям. Эти проблемы связаны с устойчивостью и живучестью гендерных стереотипов, бытующих в общественном сознании, представлений о ролях женщин и мужчин, их предназначении и их отношениях.

Гендерные стереотипы продолжают «жить» в сознании людей, несмотря на то, что многие общества находятся на постиндустриальном этапе своего развития, а традиционные представления теряют силу, или, как минимум, претерпевают трансформации.

Сегодня и мужчины, и женщины, и дети имеют доступ и тратят много времени на интернет: согласно последнему отчёту «Digital 2021: Tajikistan», на январь 2021 г. в Таджикистане насчитывалось 3,36 млн. пользователей Интернета, а количество пользователей Интернета только за один год (с 2020 по 2021 г) увеличилось на 948

тыс., или на 39% [13,1]. Нам уже сложно представить себе жизнь без ежедневного общения в таких социальных сетях, как «Фейсбук»; благодаря мгновенным сообщениям, включая голосовые, можно не прерывать общение с близкими, даже когда они находятся далеко. Так, на январь 2021 г. количество пользователей социальных сетей в Таджикистане превысило 1 млн. человек, и всего за один год (с 2020 по 2021 г.) выросло на 52%, или на 340 тыс. человек [13,2]. Несмотря на столь активное развитие новых технологий, и не менее активное их внедрение в повседневную жизнь, по-прежнему в сознании некоторых людей укоренен один из самых древних стереотипов о том, что пол человека определяет его/её место в обществе. Во многих культурах и обществах женский пол ставится в подчинённое положение по отношению к другому полу. Гендер и пол отождествляются, благодаря чему в культурах возникает гендерная асимметрия. Из-за этой асимметрии в обществах и культурах мужчины воспринимаются как главный, первый и сильный пол, а женщины – как слабое, второстепенное дополнение к мужчинам. Ещё Симона де Бовуар в своё время сказала, что “женщиной не рождаются, женщиной становятся”: этим она хотела подчеркнуть, что именно отношение к женщине как ко второму полу и приписывание ей чёткой модели социального поведения не позволяет женщине состояться как человеку.

Ситуация гендерной асимметрии обеспечивает господство патриархата, - т.е., такой «социальной системы, или общественного устройства, при котором женщины являются объектом угнетения, эксплуатации и оказываются в подчинённом положении [3,1]. «Патриархатное сознание закрепляется в моделях поведения, в языке, в литературе, формирует так называемый традиционный взгляд на роли и отношения мужчин и женщин, где нормой, идеалом является мужчина, а женщину - это отклонение от нормы. Мы живём в современном мире, где люди всё больше общаются в виртуальном мире, где господствует техника и технологии, но тем не менее, гендерное неравенство до сих пор не ушло в прошлое, и общество никак не может закрыть эту позорную страницу своей истории: оно продолжает существовать не только в социальной структуре, но в общественном и индивидуальном со-

знании. Необходимо отметить, что даже появление СМИ как глобальной влиятельной системы социальной репрезентации не изменило ситуацию» [3,13]. В некоторых странах СНГ, ранее бывших республиками СССР, сегодня наблюдаются странные, порой противоречивые, тенденции. Республики провозгласили свою независимость, приняли свои конституции, в которых декларируются демократические принципы и приоритеты, государство провозглашается социальным, берётся курс на построение правового государства, поддержку гражданского общества, и т.п. Но при этом, в этих же странах и обществах можно наблюдать укрепление традиционных стереотипов, «возврат» к тем моделям поведения и ценностям, которые в Советский период было принято называть «средневековыми»; усиливается дискриминация, нетерпимое и даже порой ненавистное отношение к женщинам, особенно, к тем, кто позиционирует себя как независимых, состоявшихся женщин и девушек. Это несовместимо с декларируемыми демократическими принципами, и поэтому на первый план выходит актуальность исследования гендерных аспектов современной культуры, гендерных патриархатных стереотипов, и причин их укоренённости в массовом сознании: без гендерных исследований сложно будет понять суть социальных отношений в современном таджикском обществе, и невозможно продолжать борьбу с неравенством мужчин и женщин в обществе как с одним из главных барьеров устойчивого развития.

Гендерные специалисты в самой Центральной Азии полагают, что “Своеобразие истории Центральной Азии заключается в столкновении и взаимопроникновении европейской (в нашем случае русской и азиатской) культурно-цивилизационных систем. Для традиционных обществ Центральной Азии довольно сильным испытанием было вторжение новых технологий, а в советский период – форсированная индустриализация, полный передел системы хозяйствования, активные и все ускоряющиеся процессы урбанизации, и советский «проект эмансипации женщин». Все это напрямую было связано с изменением политических систем, каждая из которых влияла на отмеченные процессы и внедряла свою идеологию, закрепленную законода-

тельно-правовой базой” [1,217]. Все указанные аспекты важно иметь ввиду, говоря о ситуации с положением женщин в ЦА.

Собственно, изучение положения женщин с научных позиций началось с русских и европейских учёных-этнографов, которые отражали особенности жизни коренного населения в своих работах. Из-за неразработанности методологии эти работы вряд ли можно назвать гендерным анализом, но они представляют всё же ценность: «Тем не менее, мы должны быть благодарны первым европейским востоковедам, собравшим сведения об особенностях быта и положения мусульманок Центральной Азии, их сознании, культуре и поведении. С этого времени представления в европейских странах о женщинах этого региона и в целом о народах, населявших его, складывались на основе описаний очевидцев. Эти сведения носили этнографический характер. Работы Н. Ф. Петровского, Е. К. Мейендорфа, Н. С. Лыкошина, Н. Гаврилова, С. С. Вулфсона и др. формировали образ мусульманской женщины. Труды А. А. Диваева, Г. Андреева, М. Фёдоровского, И. Краузе и др. рисовали неосведомленному европейскому читателю картины свадебной обрядности и представления о женском идеале и женском поведении» [1, 213]. Труд супругов Наливкиных «Очерки быта женщин оседлого туземного населения Ферганской области» был первым специальным исследованием жизни женщин Ферганы, и именно они впервые предприняли сравнительный анализ положения женщин и мужчин. Несмотря на то, что их анализ затрагивал только вопросы семейных обрядов и домашнего хозяйства и деятельности, авторам всё же удалось показать степень гендерного неравенства в мусульманском обществе. Авторы владели местным языком, благодаря чему они смогли проникнуть в дома сельчан и, проявив большую симпатию к женскому населению Ферганы, смогли добиться расположения женщин, и получить информацию. Недаром в 1886 г. сразу после выхода книги Русское географическое общество наградило ее авторов большой золотой медалью, а А. Вамбери в своей рецензии назвал ее самой лучшей книгой о жизни женщин Востока [1, 213].

Советская власть считала женщин угнетённым классом, а основной своей целью она ставила освобождение женщин и установление их равенства с мужчинами во всех сферах общественной жизни – юридической, экономической, социальной и политической. Первая советская Конституция 1918 г. закрепляла политическое и гражданское равноправие женщин и мужчин, первые декреты предоставили женщинам всю полноту гражданских прав и свобод и уравнили их с мужчинами перед лицом закона, а более поздние декреты установили ответственность за многоженство и принуждение к браку вопреки воле женщины. Советская власть по-своему вела борьбу с традиционными и религиозными пережитками, связанными со статусом женщины: были запрещены раннее замужество, многоженство, калым, женщин старались вывести из домашнего затворничества в публичную сферу. При этом «женский вопрос» считался частью преобразования всего общества, а освобождение женщины – задачей этого процесса. Очевидно, что идеологи социализма следовали идеям К.Маркса и Ф.Энгельса, которые, «...говоря об эмансипации, обращались не столько к индивиду, сколько к массам, к массам женщин – наемных тружениц, к их мужьям, тоже втянутым в наемный труд. Им они объясняли, что за «тайнством брака» или «тайнством пола» скрываются «производственные отношения», правда, особого типа – отношения воспроизводства человеческого рода. Они являются одновременно и природными и социальными отношениями. Еще – это отношения социального неравенства, вытекающие из неравного разделения труда, при котором жена и дети являются рабами мужа... Другой новый тезис марксизма сводится к тому, что положение женщины-труженицы есть положение классовое. Она принадлежит к классу пролетариата. А потому задача ее освобождения совпадает с более общей задачей освобождения пролетариата. И пролетарий, и женщина в равной мере заинтересованы в уничтожении любых форм угнетения и эксплуатации. Только в обществе, свободном от эксплуатации и угнетения, возможны равноправные отношения между мужчиной и женщиной. Так, связав «женский вопрос» с вопросом социальным, классики марксизма отыскивали женщине место в общем потоке истории» [2, 5].

Мы уже указывали на то, что «Советский период развития таджикского общества (1917–1991) стал беспрецедентным по размаху и глубине преобразований в сфере раскрепощения и эмансипации женщин, установления гендерного равенства...» [10,225]. Говоря о достижениях советского периода в гендерной политике, необходимо также отметить, что «была достигнута всеобщая грамотность. Женщины получили доступ к образованию, здравоохранению и техническим достижениям. Была развита система бесплатного медицинского обслуживания. Создание социальной инфраструктуры и сети детских дошкольных учреждений приблизило регион больше к европейским, чем к азиатским стандартам. Законодательство, защищавшее права женщин, в советском государстве было во многом даже более прогрессивным, чем в европейских странах. Средства массовой информации воспевали образ свободной женщины-труженицы, женщины-матери. Положение женщин было одним из главных козырей советской пропаганды против капитализма...» [5,7].

Необходимо отметить публикации по гендерным исследованиям в Центральной Азии в последние два с половиной десятилетия: это работы Тохтаходжаевой М. (Узбекистан), Касымовой С. (Таджикистан), Табышалиевой М. (Кыргызстан), Коллет Харрис (Великобритания), Ш.Таджбахш и др. Данные публикации имеют огромное значение для понимания многих аспектов развития гендерных отношений и гендерной системы в странах региона. Однако в некоторых указанных работах авторы поддерживают идею неудачного «проекта» Советской власти по раскрепощению и эмансипации женщин Востока. В частности, С.Касимова пишет: «... гендерная политика советского государства реализовала проект создания «новой женщины» и «нового мужчины» в регионе, где практически не имелось социальной и экономической основы для таких преобразований... Советская модернизация... не была подготовлена всей предшествующей эволюцией таджикского общества. Она была привнесена извне ... в принудительном порядке...» [6, 46]. Автором признаются лишь некоторые достижения советской власти, такие, как преобразования в социально-

политической жизни, ослабление позиции религии, возможность приобщения к культурным достижениям других народов, появление новой интеллектуальной и политической элиты, и констатируется: «...за 70 лет советской власти фактически гендерного равноправия не было...» [6, 47].

Приведенная критика политики советской власти в отношении «женского вопроса» привела к тому, что во многих республиках, включая Российскую Федерацию, общество практически перестало воспринимать дискурс на тему о гендерном равноправии, считая его либо устаревшим советским, либо чуждым - западным «феминистским» дискурсом, подвергающим критике «национальные устои». «У населения и политиков создался своего рода «синдром сопротивления» этой теме как «надуманной», привнесенной «западными феминистками» и даже вредной для семьи и общества. Он препятствует тому, чтобы увидеть в гендерном неравенстве тенденцию, действительно, разрушительную для общества, углубляющую социальное неравенство, обостряющую проблему бедности, подрывающую общественную солидарность, в конечном счете ставя под вопрос перспективы демократического развития российского общества...» [3,16]. К сожалению, «благодаря» указанным авторам, развитие гендерных исследований и возврат дискурсов о гендере и феминизме в научный оборот в пост-советских странах достаточно проблематичны, т.к. для этого продолжают существовать препятствия интеллектуального, практического и технического характера.

По нашему мнению, советская власть действительно допустила ошибки и промахи, связанные с общими особенностями советской системы власти. Тем не менее, женщины в Центральной Азии в целом и в Таджикистане в частности обрели небывалую свободу во всех сферах жизни, хотя и не всегда осознаваемую. До сих пор те права и свободы, которые были обретены женщинами в советский период, при правильном подходе, глубоком осмыслении и аккуратном использовании могут заключать в себе большой ресурс и потенциал для дальнейших шагов государства и общества в области достижения и укрепления гендерного равенства.

Соответственно, культура и искусство, в частности, театральное искусство и кино зачастую поднимали тему эмансипации женщин, содержали критику традиционных стереотипов, предрассудков о месте и роли женщины. Особо хочется отметить фильм «Зумрад», 1961 г., (реж. Александр Давидсон и Абдусалом Рахимов, «Таджикфильм») который был довольно прогрессивным посланием о молодой женщине, сумевшей уйти от мужа-насильника, противостоять стереотипам и стигме и сделать профессиональную карьеру.

Специалисты по вопросам гендера в Центральной Азии придерживаются мнения о том, что процесс установления советской власти в регионе «был обусловлен влиянием политических социально-экономических и культурных изменений на жизнедеятельность «слабой половины», которая по этим же причинам трансформировалась в сильную часть общества, способную вынести все тяготы жизни на своих плечах. С особенной отчетливостью это проявилось на рубеже XX–XXI вв., когда разрушились привычные устои, идеология и в целом государство под названием СССР» [1, 220].

После обретения республиками Средней Азии своей независимости перед новыми странами встал вопрос о самостоятельном решении проблем, касающихся женщин. Государства начали разрабатывать новую законодательную базу в соответствии с нормами и требованиями международного права, развивать сотрудничество с появившимися международными организациями. Перед Таджикистаном, в отличие от других центрально-азиатских стран, стояла задача восстановления и преодоления социально-экономических последствий гражданской войны 1992-1997 г.г. «В период с 1995 года Правительством Республики Таджикистан были сделаны следующие четыре значительных достижения по реализации Пекинской декларации и Платформы действий:

1. Создание юридической основы по достижению гендерного равенства в РТ;

2. Внедрение вопросов гендерного равенства в качестве сквозной темы в стратегии сокращения бедности и политику национального развития;

3. Внедрение принципа равноправия мужчин и женщин в вопросах доступа к земле на уровне законодательства и политики.

4. Введение Президентской квоты на получение девушками из отдаленных регионов высшего образования в РТ» [7, 3].

Важным достижением таджикского государства были разработка и принятие политики и законодательства в области гендерного равенства и продвижения прав женщин. В 1998 году Правительство РТ приняло Национальный План действий по повышению роли и статуса женщин на 1998-2005 годы. В данном Национальном Платформе действий были предусмотрены такие меры, как проведение гендерной экспертизы законодательства, формирование резерва кадров для выдвижения в структуры управления на гендерной основе. В 1999 году Президент принял Указ «О повышении роли женщин в обществе». В этом Указе Президент поручил разработать программу о роли женщин в обществе, назначать женщин на должности руководящего состава министерств и ведомств, усилить борьбу с насилием в отношении женщин, многоженством и ограничением прав и свобод женщин и девушек, а также усилить подготовку кадров из числа женщин по таким профессиям как агроном, экономист, инженер, врач и учитель [7, 5].

Все указанные и предстоящие шаги таджикского государства, а также дальнейшее развитие таджикского общества требует разработки новых исследовательских программ по проблемам гендера и женщин. Гендерный анализ востребован и необходим для подкрепления теории строительства демократического общества.

За последние 20 лет появилось множество публикаций на темы гендера и гендерных отношений в сфере истории, экономики, философии и других общественных наук почти во всех пост-советских республиках; было проведено большое количество конференций, форумов, круглых столов и т.д. «Однако слово «гендер» в них выглядит лишним элементом, так как это, в основном, все та же оценка положения женщин без каких-либо сопоставлений с положением мужчин, без анализа других, не менее актуальных, проблем, касающихся гендерного равенства. Создавалось впечатление, что многие не понимают, что гендер – это не женщина и ее проблемы, а проблемы различия полов» [1, 223].

Необходимо отметить и ту огромную роль, которую сыграли международные организации, в частности, Программой развития ООН, Всемирный банк, Азиатский Банк развития, Институт открытого общества и другие, которые оказали активную поддержку в развитии теории и практики гендерных исследований, так и поддерживали проведение многочисленных обучений, семинаров и конференции. Все указанные мероприятия способствовали становлению гендерного академического дискурса, а также консолидировали, объединяли специалистов по данной теме.

В последнее десятилетие в Таджикистане появились исследования, заслуживающие особого внимания. В отчетах и обзорах, представленных Центром социологических исследований «Зеркало», можно найти гендерный анализ экономической сферы, анализ проблемы гендера в контексте образования, профессиональной карьеры, и социальной жизни [12]. Появились статистические сборники по различным аспектам гендера [9].

Остаётся надеяться, что благодаря трудам ведущих исследователей гендера в стране, будет формироваться национальная школа гендерных исследований в Таджикистане: всё ещё остается актуальным вопрос об основных положениях гендерной теории, о формах и методах гендерных исследований в различных областях науки, - философии, экономике, праве, культуре и др. Как верно подметила А. А. Темкина, важно то, что в современном научном знании признана сама «перспектива познания общества женщиной (женщинами)», а в методах, выработанных феминистскими критиками, видится «инструмент исследования, связанный с выбором его предмета, причем такого, который интересен именно женщинам» [8,69]. К сожалению, в философии и в общественных науках по-прежнему мало женских лиц, практически нет гендерных ретроспективных исследований, что, возможно, связано с трудностью поиска архивных материалов, для проведения сравнительного анализа положения мужчин и женщин. Разработка этой темы очень важна и для настоящего, и для будущего.

Необходимо отметить, что в современной и традиционной таджикской куль-

туре имманентным образом содержится концепция уважения и почтения к женщине, в особенности к женщине-матери, а также имеются требования соблюдения культурных норм, ограничивающих агрессивное отношение к женщине. Было бы хорошо, если упомянутые идеи, концепции, а также образы новых моделей современных успешных женщин и девушек, отражались бы в современном искусстве Таджикистана. Что касается отношения к женщине в обществе, то это также довольно неоднозначный вопрос. Отношение к женщине во многом зависит от типа местности (сельская или городская), от уровня образования индивида, от его/её уровня ангажированности идеями патриархата, и, в конце концов, зависит от уровня внутренней свободы индивида.

Что касается отношения к независимым женщинам, реализовавшим себя в жизни/профессии, то, к сожалению, таджикскому обществу пока далеко до равного и справедливого отношения ко всем мужчинам и женщинам, независимо от их возраста, социального статуса и положения, и других признаков. Обязательное присутствие мужчины рядом с женщиной, – отца, брата, мужа, сына, – мужчины, который должен «контролировать» и осуществлять «мониторинг» над «своей» женщиной, к сожалению, некоторыми считается нормой. Это означает, что женщине отказывают в самостоятельности и независимости, искренне считая, что она неспособна к ней. Надежда есть на молодое поколение, которое более открыто к новым идеям: они будут создавать таджикское общество будущего, где женщины будут равны мужчинам.

Можно констатировать, что в недрах сегодняшнего таджикского общества, представляющего собой многоуровневую и многоаспектную систему взаимоотношений, сформировалось особое женское социокультурное пространство: таджикская женщина принимает активное участие (иногда в опосредованных формах) в публичной жизни общества, имеет достаточно высокий статус в семье, особенно, когда является главным добытчиком в семье; супружеских отношениях и в повседневной жизни. Это содержит в себе большой потенциал, который необходимо использовать в деле большего вовлечения женщин в публичную сферу. К примеру, на сегодняшний день в парламенте

страны процент женщин довольно высок – 24%. Тем не менее, женщины достаточно мало представлены в политике, в правительстве, в бизнесе, в банковском секторе; нет ни одной женщины – дипломата, которая бы служила послом в иностранном государстве и на высоком уровне представляла бы страну. Это при том, что в стране много образованных, высокопрофессиональных женщин.

Идеи гендерного равенства в Центральной Азии только начинают набирать обороты. К сожалению, понимание гендерного равенства, его сути и целей довольно слабое во всём регионе: это показали события 8 марта 2020 г. в Бишкеке. Эти события также показали, насколько высок уровень влияния некоторых российских СМИ на сознание жителей центрально-азиатского региона: многие российские ТВ каналы неустанно говорят о феминизме в отрицательном ключе, о его «плохом» влиянии на российских женщин. Это несколько странно, имея ввиду 25-летнюю традицию гендерных исследований и женского движения в России. Тем не менее, негативная позиция по отношению к феминизму так или иначе оказывает влияние на сознание граждан стран региона Центральной Азии, заставляет их считать феминизм чуждым и вредным явлением и выступать против акций феминисток. Для решения данного вопроса требуется долгая кропотливая работа на самом высоком уровне; разъяснительная и образовательная работа с местными сообществами, члены которых должны понять, что гендерное равенство выгодно для сообщества, для семей и страны в целом. Такая работа должна проводиться не только в плане проведения больших красивых мероприятий: нужно проводить активную деятельность по образованию и поднятию уровня гендерной грамотности сообществ. Для этого нужно сначала обучить организации гражданского общества, как это делать, а затем их финансово поддерживать, но именно деятельностьную часть.

Подводя итоги размышлениям о проблемах гендерного равенства и гендерных исследований, необходимо отметить, что большинство современных исследователей вопросов гендера приходит к признанию полицентричности окружающего мира, множественности, плюралистичности типов мышления, многообразие методов и под-

ходов, с помощью которых можно и нужно познавать прошлое, настоящее, а также моделировать будущее, в котором каждому члену общества, независимо от пола и гендера, найдётся достойное место, а его/её права будут соблюдаться и уважаться.

Литература

1. Алимova Д. А. Существуют ли гендерные конструкции в историографии Центральной Азии трех эпох (колониальной, советской и современной)? // Гендер в истории и историографии. Журнал «Laboratorium», 2012. №3. С.212-223.
2. Айвазова С. Симона де Бовуар: этика подлинного существования. Бовуар С. де. Второй пол. Т. 1 и 2: Пер. с франц./ Общ. ред. и вступ. ст. С. Г. Айвазовой, коммент. М. В. Аристовой. - М.: Прогресс; СПб.: Алетейя, 1997. С.3-12. // <http://20v-euro-lit.niv.ru/20v-euro-lit/articles-franciya/ajvazova-simona-de-bovuar-etika.htm>
3. Здравомыслова Е. Патриархат. // https://ru.boell.org/sites/default/files/uploads/2016/11/elena_zdravomyslova._patriarhat.pdf
4. Здравомыслова О.М. Гендерные аспекты российских трансформаций. Автореф... доктора филос. наук: 09.00.11. – М.: РГБ. 2008. 48 с.
5. Исаева Ч.К. Исторические аспекты гендерного насилия в Центральной Азии. - С.71-73. // http://journals.manas.edu.kg/reforma/oldarchives/2002-4-16/14_1064-3717-1-PB.pdf
6. Касымова С.Р. Трансформация гендерного порядка в таджикском обществе. - Душанбе, «Ирфон», 2007. - 230 с.
7. Национальный обзор Республики Таджикистан по осуществлению Пекинской декларации и Платформы действий (1995 года) и итоговых документов двадцать третьей специальной сессии Генеральной Ассамблеи (2000 года) в контексте двадцатой годовщины четвертой Всемирной конференции по положению женщин и принятия Пекинской Декларации и Платформы действий в 2015 г. // https://unece.org/fileadmin/DAM/Gender/publications_and_papers/Tajikistan_Report_on_the_implementation_of_BPfA_June_30_2014_in_russian.pdf
8. Селиванова О.С. Гендерные стереотипы как способ репрезентации патриархальной культуры: социально-философский

анализ // <https://www.dissercat.com/content/gendernye-stereotypy-kak-sposob-reprezentatsii-patriarkhatnoi-kultury-sotsialno-filosofskii-/read>]:авторепф... канд.филос.наук: 09.00.11. – Москва:РГБ. 2006. 21 с. – (Из фондов Российской Государственной Библиотеки).

9. Таджикистан. Медико-демографическое исследование 2017. Атлас ключевых показателей. 24 с. // <https://dhsprogram.com/pubs/pdf/ATR18/ATR18.R.pdf>
10. Тёмкина, А. А.: Феминистская эпистемологическая критика. В: З. А. Хоткина, Н. Л. Пушкарева, Е. И. Трофимова (отв. ред.): Женщина - Гендер - Культура. - М. 1999, с. 66-82.
11. Усманова З. М. Гендерные аспекты преобразований и публичная сфера культуры в советский период истории Таджикистана // Учёные записки Худжандского госуниверситета. Серия: Гуманитарные науки, 2014. №3 (40). - С.217-228.
12. Электронный ресурс Центра социологических исследований «Зеркало»: www.zerkalo.tj
13. Digital 2021: Tajikistan. // https://datareportal.com/reports/digital-2021-tajikistan?fbclid=IwAR3K_Z7DBRVddVdNYpCYaloc6n3CE-g7_yZrnPRoRL9JJVf4GTnG4RgAR2o

GENDER ASPECTS OF THE SOCIAL AND CULTURAL SPACE OF THE MODERN TAJIKISTAN

Usmanova Z. M.

The author in her article undertakes an attempt to analyze gender situation considering publications on gender and “women’s issue” in Central Asia and Tajikistan. The author evaluates social and political transformations in the period of Soviet power, which impacted status of women and situation with women. It is noted in the article that in today’s Tajik society, which is to be considered as a multifaceted and multilevel system, a women’s cultural space is formed. Tajik woman takes an active part (although, sometimes, indirectly) in the public life of the society, has quite a high status in her family, especially when she is a main breadwinner; in the marital relations, and in everyday life. All these are fraught with a big potential, which has to be used in terms of greater involvement of Tajik women into public life.

Modern and traditional Tajik culture immanently contains an idea of a respective attitude to a woman, especially to woman-mother, and her needs. Today’s science, literature, and arts shall reflect this idea, as well as shall it demonstrate new images of modern successful women and girls. The author points out that attitude to women and girls in Tajikistan mainly depends on the type of location (rural or urban), on the education level of the person, on patriarchal thinking, and most significantly, it depends on the inner freedom of people.

Key words: gender studies, gender equality, “women’s issue”, Tajik culture, women of Tajikistan.

ҶАНБАҲОИ ГЕНДЕРИИ ФАЗОИ ИҶТИМОӢ-ФАРҲАНГИИ ТОҶИКИСТОНИ МУОСИР

Усманова З. М.

Дар мақола муаллиф талош мекунад то вазъи ҷинсиятро аз дидгоҳи наирияхое, ки ба «масъалаи занон» дар Осиёи Марказӣ ва Тоҷикистон ихтисос доранд, баррасӣ намояд. Муаллиф таҳаввулоту иҷтимоӣ ва сиёсӣ-иҷтимоӣ дар даврони иҷрариро, ки бар вазъият ва мавқеияти занон дар кишвар таъсир гузошт, арзёбӣ мекунад.

Қайд карда мешавад, ки имрӯз дар ҷомеаи Тоҷикистон ҳамчун як низоми бисёрсатҳа ва гуногунҷанбаи муносибатҳо фазои иҷтимоӣ-фарҳангии зан ташаккул ёфтааст: зани тоҷик дар ҳаёти ҷамъиятии ҷомеа фаръолона (баъзан дар шаклҳои ғайримустақим) иштирок мекунад, дар оила мақоми хеле баланд дорад, хусусан вақте, ки ӯ сарпарастии аслии оила бошад; муносибатҳои оилавӣ ва дар ҳаёти ҳаррӯза. Ин дорои потенсиали бузургест, ки барои беҳтар ҷалб намудани занон ба корҳои ҷамъиятӣ истифода бурда шавад. Фарҳанги муосир ва суннатии тоҷикон мафҳуми муносибати эҳтиромона ба занро дарбар мегирад. Илм, адабиёт ва санъати муосир бояд ин андешаро инъикос намуда, симои нави занону духтарони муваффақи муосирро нишон диҳанд. Муаллиф қайд мекунад, ки муносибат ба зан беитар аз навъи маҳал (деҳотӣ ё шаҳрӣ), ба сатҳи маълумотнокии шахс, ба сатҳи ҷалби ӯ ба гоҷҳои патриархӣ ва дар ниҳоят вобаста аст.

Калидвожаҳо: гендершиносӣ, баробарии ҷинсият, “масъалаи зан”, фарҳанги тоҷикон, занони Тоҷикистон.



ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ ДУШИ И ТЕЛА В ФИЛОСОФСКОМ НАСЛЕДИИ АФЗАЛИДДИНА КАШАНИ

Зиёев И. Г – д.ф.н., профессор ТНУ;
Одинаев М. С. – старший преподаватель ТНУ;
E-mail: falsafa-TNU@mail.ru

В статье речь идёт о проблеме соотношения души и тела в философском наследии Афзалиддина Кашани. В его произведениях используются самые разнообразные словосочетания, обозначающие человека «обу гил», джисм, тан, джон, бадан, рух, нафс и т. д. Мыслитель на первое место выдвигает субстанцию, как реальную основу всех остальных категорий, затем идёт, по значимости, количество, качество, отношение, место и т. д.

Кашани, обращая внимание на вечность души и смертность тела, пытается решить вопрос о том, что именно связывает их, почему они не могут существовать друг без друга? Почему они нуждаются друг в друге? Он концентрирует внимание на наличии божественного начала в человеке, выделяет его как божественное начало, имеющий способность совершенствоваться, переходить из состояния потенции в актуализацию или самореализацию в процессе формирования совершенного человека.

Ключевые слова: *проблема соотношения, душа, дух, тело, суфизм, античная философия, философская антропология, сущность, природа, субстанция, нематериальная субстанция.*

Специалистам известно, что проблема сущности и природы человека волновали ещё древнегреческих философов, и философская антропология, как учение о сущности и природе человека, разрабатывалась на протяжении многих веков и находила своеобразное решение в зависимости от идейной установки той или иной школы, которому принадлежал тот или иной мыслитель. Не вдаваясь в подробности, лишь отметим, что в творчестве Кашани эта проблема занимает видное место. Мыслитель большое внимание уделяет вопросу о сущности и природе человека, а

также связанными с ним вопросами. В произведениях Кашани используются самые разнообразные словосочетания, обозначающие человека «обу гил», джисм, тан, чон, бадан, рӯх, нафси т. д.

Перед тем как нам перейти к рассмотрению основного вопроса нам необходимо дать некоторые предварительное объяснение рассматриваемой проблемы, которые окажут содействие для понимания воззрений Кашани о душе и теле. Для понимания сущности учения Кашани о душе и теле крайне необходимо хотя бы вкратце познакомиться с его учением о категориях бытия. Система категорий у Кашани такая же как у Ибн Сины и Аристотеля. Он признавал разное значение и различную ценность отдельных категорий и на первое место ставит субстанцию, как реальную основу всех остальных категорий, затем идёт, по значимости, количество, качество, отношение, место и т. д.

«Дух» философское понятие, означающее нематериальное начало и вопрос о соотношении духа и материи является основным вопросом философии, и отсюда берет начало деление философов на материалистов (утверждение первичности материи, а дух производный от неё) и идеалистов (признание духа как первоначального элемента). Дух выступает при этом как понятие (панлогизм), как субстанция (пантеизм), как личность (теизм, персонализм). В рационализме определяющей стороной духа считается мышление, сознание, в иррационализме – вне мыслительные процессы: воля, чувство, воображение, интуиция и т. д.

В древней Греции понятие дух (нус, пневма и др.) первоначально мыслилось как тончайший субстрат с некоторыми признаками материи. У Платона и Аристотеля ум (нус) становится важнейшим поня-

тием – он является перводвигателем космоса и формообразующим началом. Систематическую разработку понятие дух получает в неоплатонизме, в частности у Плотина. В отличие от космологической идеалистической безличностной трактовки духа в античности, библейско-христианская традиция представляет дух, прежде всего, как личностный Абсолют и личную волю (бога), сотворившего из ничего мир и человека. Не касаясь подробности изложения дальнейшей интерпретации духа в философии нового времени, лишь отметим, что дух противопоставляется разуму и обычно употреблялся как синоним сознания или рассматривался как метафизическая проблема, то есть стоящую вне сферы научного исследования.

Наряду и понятием «дух» в истории философии имело хождение такое понятие как «душа», под которой имелось в виду психика и внутренний мир человека. В религии, психологии и философии понятие об особой нематериальной субстанции, независимой от тела. Понятие душа восходит к анимистическим представлениям об особой силе, обитающей силе в теле человека и животного (иногда и растения), покидающей его во время сна или в случае смерти. Древнегреческая натурфилософия проникнута представлениями о всеобщей одушевленности космоса (гилозоизм). Платон и неоплатонизм развивает учение о мировой душе как одном из универсальных принципов бытия. В понимании Аристотеля душа – активное цельсообразное начало (форма, энтелехия) живого тела, неотделимое от него. В ортодоксальных теистических концепциях средневековой христианской и мусульманской философии душа человека – созданное Богом неповторимое бессмертное духовное начало.

В новоевропейской философии термин душа стал употребляться для обозначения внутреннего мира человека. Дуалистическая метафизика Декарта разделяет душу и тело как две самостоятельные субстанции, Лейбниц рассматривает ее как замкнутую субстанцию (монаду), а Кант выводит её в область трансцендентальных идей, обуславливающих возможность человеческого познания. Начиная с XIX века, в экспериментальной психологии понятие душа вытесняется понятием психики.

В трёх книгах трактате «О душе» Аристотель опровергаются платоновое определение души как самодвигающего начала, позднепифагорейская концепция души-гармонии и натуралистическая теория души как тончайшего вещества. Во второй книге душа определяется в терминах акта и потенции, как «первая энтелехия естественного тела, обладающими органами» (душа, таким образом, неотделима от тела и в целом смертна). Анализ чувственного восприятия (кн. 2, гл. 5) показывает, что кроме пяти органов чувств никакого «шестого чувства» (и тем самым чувственного источника познания) нет. Главы 4-8 кн.3 посвящены уму - нусу, где Аристотель выдвигает теорию «активного» и «пассивного» ума. Пассивный ум воспринимает извне формы (представления, понятия), деятельность активного ума поясняется двумя метафорами: мастер и его отношение к материалу и свет в его отношении к освещённым вещам. Активный ум – единственная отделимая и бессмертная часть души [9, 444].

Большой интерес представляют также высказывания последователей суфизма о состоянии души и тела, в корне отличающейся от религиозного представления о независимости души и тела. По религиозному представлению, душа противопоставляется материальному миру и считается абсолютно независимой от тела. Например, у Аттара душа и тело находятся во взаимосвязи и единстве [11, 46].

В толковых словарях понятие «Рух» обычно переводится как «дух» и его синонимом выступает термин нафс («душа»). Значение каждого из этих терминов, равно как и соотношения между ними изменяются в зависимости как от толкования их теми или иными мыслителями, так и области их применения. В психологическом и психофизиологическом контексте мутакаллимы, как правило, отождествляли две эти понятия, подразумевая под ними начало физической и умственной деятельности человека, – в этом смысле толковался ими «дух» упоминаемый в аятах Корана, где повествуется о сотворении Адама (15, 29; 38, 72). Философы под понятием «рух» подразумевали дух – материальный носитель души, которую они подразделяли на растительную, животную и высшую – ра-

зумную. Суфии же эту высшую часть человеческой души называли «духом» (рух), а остальной части – «душой» (нафс).

В религиозно-философской метафизике понятия «дух» и «душа» придаётся онтологическо-космологический статус. Например, у суфиев «рух» – синоним «перворазума», «первотворения», именуемого также ар-рух ал-кудс, ар-рух ал-мукаддас, ар-рух ал-кудси, рух ал-арвох, рух Аллах, ар-рух ал-а-ъзам; нафс у философов – одна из ступеней эманации божества, представляющая собой начало движения небесных сфер [3, 200].

Как мы уже упомянули в предыдущем параграфе Кашани, обращая внимание на вечность души и смертность тела, пытается решить вопрос о том, что именно связывает их, почему они не могут существовать друг без друга? Почему они нуждаются друг в друге? Зная, что тело подвергается разложению, мыслитель подчёркивает приоритет души над телом, считает душу основным, а тело второстепенным. Дуализм человеческой сущности, величие божественного и природного, материального и божественного – исходные положения учения Кашани. Он концентрирует внимание на наличии божественного начала в человеке, выделяет его как божественное начало, имеющий способность совершенствоваться, переходить из состояния потенции в актуализацию или самореализацию в процессе формирования совершенного человека.

Сущность человека определяется как единство духовного и божественного. Душа как понятие нематериальной субстанции независимой от тела, восходит к анимистическим представлениям об особой силе, обитающей в теле человека, покидающей его во время наступления смерти и сна. Не вдаваясь в подробности освещения данного вопроса, мы лишь отметим, что в средневековой мусульманской философии душа человека есть духовное начало, созданное Богом. В новоевропейской философии и философских воззрениях Кашани понятие «душа» употребляется для обозначения внутреннего мира человека. Декарт также разделял душу и тело, рассматривал их как две самостоятельные субстанции. Вопросы, связанные с взаимодействием души и тела, обсуждаются в русле психофизической проблемы.

Противопоставление души и тела, как противоположных начал также восходит ещё к древневосточной и древнегреческой философии. Эта тема является предметом острых споров и разногласий между мыслителями, как мы уже отмечали раньше. Для некоторых из них первичное состояние формы праха или состояние воды и глины не только не приемлемо, но и считается основным препятствием совершенствованию человека. Считая тело вместилищем души, некоторые не только возражают такому постановку вопроса, но и тело считают одним из состояний души. Другие мыслители недопускают независимость души и тела, подчёркивая, что между ними существует органическая взаимосвязь. Кашани также не принимает идею о человеке, находящемся на уровне «глины и воды», необходимо перешагнуть через это состояние, он, скорее всего, рассматривает такое положение, как противоречащее истинному предназначению человека и его земной миссии, так как сам Бог вдохнул в него из своего духа.

Подчёркивая единство души и тела Кашани приходит к выводу, что Бог никогда не находится в разрыве от своих творений, он постоянно присутствует в мире, находится в постоянном контакте, подобно контакту души и тела. Душа принадлежит Богу и после расставания с телом возвращается к своему первоисточнику.

В вопросе определении соотношения души и тела, Кашани в основном исходит из традиционной классификации, состоящей в том, что мыслитель связывает его с четырьмя первоэлементами: водой, землёй, воздухом и огнём, как нами было показано в интерпретации его четверостишиях. Хотя Кашани упоминает человека, как было показано выше, употребляя разнообразные варианты словосочетаний, для него человек выражается в общем, что присуще телу и душе, то есть он выступает выражением их единства и именно поэтому с распадом тела и души человек прекращает своё дальнейшее телесное существование, однако душа не только не исчезает бесследно, но и продолжает своё существование.

Исходя из вышеизложенного, можно заключить, что Кашани подобно другим суфийским мыслителям рассматривает тело как материальное и пассивное начало, которое является смертным. Оно живёт

лишь благодаря сочетанию с душой и умирает, когда душа покидает его, тело полностью находится под властью души, и она управляет всеми его действиями. В таком случае Кашани полностью разделяет мнение других суфийских мыслителей, в учениях которых душа представляется вечным, божественным началом. Роль души в воззрениях Кашани не ограничивается лишь одним движением тела, все, что происходит с психической деятельностью человека, связано с его душой. Отсюда можно прийти к выводу, что тело приобретает жизнедеятельность только благодаря душе, и сохранение человека как единство души и тела обусловлено существованием души, ибо тело само по себе не обладает своим внутренним импульсом и это свойство придаётся ему душой. По мере удаления души, в теле человека начинается процесс приближения или наступления смерти, а душа покидает материальный мир.

Согласна суфизму, душа человека является частью божественной души, именно поэтому она извечна и после смерти соединяется с универсальной частью, к которой она принадлежала в предвечности, то есть до соединения с телом человека. Поэтому заботе о душе придаётся первостепенное значение, а тело необходимо держать в здоровом состоянии для создания необходимых условий для окончательного воссоединения.

Материальное начало рассматривается мыслителем не только как низшее, но и как отрицательное, злое, нехорошее, и, более того, как основное препятствие достижения степени совершенного человека. Однако у мыслителя своеобразный подход к проблеме соотношения души и тела: он почти рассматривает тело как темницу души, из которой должна освободиться душа для присоединения с Истиной. Наличие божественного начала есть та самая ценность, которая есть у человека, и именно оно даёт шанс подняться с земли, приобрести наилучшие моральные качества по пути достижения степени совершенного человека.

Термин джаухар означает субстанцию. В каламе под этим словом понимали единичную вещь, в которой отличали её количественные и качественные характеристики, именовавшиеся акциденциями (араз, мн. аъроз). У мутакалимов, отрицавших деление

тел до бесконечности, был синонимом термина «атом». У восточных перипатетиков словом джаухар обозначалась первая из десяти категорий, рядополагавшийся девяти акциденциями, то есть субстанция (сущность), которая могла быть единичной или универсальной (единичный предмет либо его род или вид). Бог характеризовался ни как субстанция, ни как акциденция, поэтому в философских учениях, возникших после сближения калама и фалосифа, «сущее» (алмавчуд) делилось на «необходимое» - «воджиб» и «возможное» (мумкин) и понятие джаухар (как и понятие «акциденция») считалось приложимым только к «возможному».

Понятие «Рух» переводится обычно как «дух». Синонимом рух часто выступает термин «нафс» (душа). Значение каждого из этих терминов, равно как и соотношение между ними, изменяется в зависимости как от толкования их теми или иными мыслителями, так и от области их применения, которые были рассмотрены нами в первом параграфе этой же главы. В психологическом и психоонтологическом контексте мутакалим, отождествляя две эти понятия, подразумевая под ними начало физической и умственной деятельности человека, в этом смысле толковали «дух» о сотворении Адама. Перипатетики под понятием «рух» понимали «дух» материального носителя души, которую они делили на растительную, животную и высшую – разумную. Суфии эту высшую часть человеческой души называли «духом» (рух), а остальные части – «душой» (нафс). В религиозно-философской метафизике понятиям «дух» и «душа» придаётся онтологическо-космологический статус. Например, у суфиев «рух» – синоним «перворазума», «первотворения», именуемого также священной душой – ар-рух ал-кудс; нафс у философов – одна из ступеней эманации божества, представляющая собой начало движения небесных сфер.

Не вдаваясь в подробности проблемы сущности души, мы лишь отметим, что с испокон веков эта проблема находилась в центре размышлений человечества. Люди разных времён и народов, размышляя над этим вопросом, приходили к разным представлениям о том, что мышление и ощущение есть деятельность души, а тело не имеет отношения к ним, играет роль инстру-

мента, и считали, что душа вечна, а тело подлежит распаду. При этом душа, временно находясь в теле, постоянно рвётся к освобождению от тела. В связи с этим перед ними вставали множества вопросов, которые требовали уточнения и разъяснения. Вопросы было больше, чем ответов. Прежде всего, они должны были дать ответы на вопросы: что происходит после их разделения? Что происходит с телом, и что происходит с душой? Что именно их связывает? Что такое смерть? Что она означает? Если душа вечна, то куда она должна возвращаться? Куда и зачем должна возвращаться? Если в момент наступления смерти она отделяется от тела, то куда возвращается и с чем соединяется? Что же происходит с ней? Имеет ли под собой почву представление о её бессмертии? Куда девается она? А что происходит с телом?

Все эти представления приобрели статус «тайнства жизни и смерти», «тайны жизни и смерти», «непостижимой тайны» и т. д. Философы искали ответы на эти вопросы, искали решения этих вопросов в метафизической плоскости отношений души и тела, считая тело акциденцией души.

Вокруг понятия души возникают представления, которые по истечению времени стали расширяться до уровня определённых учений. Например, для пифагорейцев душа является самостоятельной духовной сущностью, временно соединяющаяся с материей и постоянно стремящаяся её покинуть. Это состояние продолжается до момента полного освобождения её от материи и возвращения её в мировую душу. Отсюда и появилось учение о переселении души. Это представление было принято на вооружение Платоном и последователями неоплатонизма, у которых душа характеризовалась нематериальной, бессмертной, неуничтожимой, неизменной, неразложимой и т. д.

Позже эти вопросы стали расширяться в учениях других древнегреческих философов, например, в учении Аристотеля, а через него у восточных последователей, так называемых восточных перипатетиков. Благодаря таким мыслителям, как Фараби, Авиценна, Абубакр Рази и др., учение о душе распространилось на Востоке. Некоторые мыслители Востока даже пытались привести их в определённую систему.

Все вопросы, связанные с пониманием сущности жизни, развития и изменения тела, движения, ощущения, сознания, рационального познания бытия и т. д., обсуждались в рамках трактовки вопроса о душе. Другими словами, вопрос о душе стал предметом споров мыслителей в онтологическом и гносеологическом аспектах. Споры о сущности и определении её соотношения с телом стали центральными вопросами всей средневековой восточной философии.

Следовательно, взгляды Кашани о душе не могли находиться в изоляции от представлений его современников, мировоззрение которых формировалось под воздействием элементов платонизма, неоплатонизма и учения Аристотеля. На наш взгляд, его точка зрения, изложенная в его книге «Полезное для пользователя» существенно не отличается от теории души других восточных мыслителей.

Кашани во многих местах своего произведения душу открыто противопоставлял телу, подчёркивал мысль о том, что она является самостоятельной субстанцией и не является телом. По его мнению, тело занимает определённое место и не ограничено, а душа – совсем напротив – не занимает место в пространстве и неограничена. Тело принадлежит этому миру, а душа – потустороннему миру и вечна. Тело нуждается в силе, поддержке души, а душа не нуждается в теле. Все движения тела акцидентны и производны от души, а движения души субстанциональны и самостоятельны.

Кашани душу представлял частицей всеобщей души, единичная душа поддерживает связь с всеобщей душой. К сожалению, мы не смогли обнаружить доказательства, доказывающие аналогичность взглядов Кашани о его представлении о Всеобщем, так как его воззрения о душе разбросаны во всех его произведениях и не систематизированы. Мы только можем предположить, что единичная душа после отделения от тела возвращается к Всеобщей душе, также как человеческое тело, как частичное тело, возвращается к общему телу – миру, вселенной. Также, к сожалению, мы не обнаружили конкретного ответа на вопрос о цели соединения души с телом, необходимости этого соединения, хотя мы знаем, что оно временное, но по-

чему именно они соединились, в чем заключается эта необходимость.

Кашани довольно чётко пишет, что душа нуждается в познании и именно через неё (через глаза, уши, сердце, язык, мозг) происходит процесс человеческого познания, однако, целью сознания является не тело, а душа. Тело играет роль инструмента, орудия, слуги. Именно благодаря наличию души, тело приобретает качество жизни, прекращение существования души означает умирание, угасание жизни, разложение и распад [4].

Кашани, как и другие его современники, душу делит на три вида: растительную, животную и человеческую, каждой из которых присущи особые силы. К сожалению, мы также не обнаружили во взглядах Кашани признания или непризнания представлений о переселении души, телесного воскрешения человека и т. д., но в его трактовке человек – это личность деятельная, склонная к познанию, творчеству и созиданию.

Литература

1. Бартольд В.В. Работы по истории ислама и Арабского Халифата // Сочинения. Т. 2. [Текст] / В.В. Бартольд. – М.: Издательство восточной литературы, 1966. – С. 81-139.
2. Богоутдинов А.М. Очерки по истории таджикской философии [Текст] / А.М. Богоутдинов. – Сталинабад: Таджикгосиздат, 1961. – 332 с.
3. Ислам: Энциклопедический словарь [Текст]. – М.: Главная редакция восточной литературы, 1991. – 340 с.
4. Кошонӣ А. Девон ва рисолаи “Ал-Муфид ли-л-мустафид” (“Бобо Афзал”). Баррасӣ, муқобала ва тасҳеҳ аз Мустафо Файзӣ, Ҳасан Отифӣ, Аббос Баҳманиё, Алӣ Шариф. Чопи аввал, китобфурӯши зувор, 1363 ҳ.ш.
5. Кошонӣ А. Мусаннафоти Афзалиддин Мухаммад Марқии Кошонӣ / ба тасҳеҳи Мучтабии Минавӣ, Яҳёи Маҳдавӣ. Чопи дуввум, шаҳривармоҳ. – Техрон: Навбаҳор, 1366 ҳ.ш. – С. 1-52.
6. Кошонӣ А. Раҳи анҷомнома. / ба тасҳеҳи Мучтабии Минавӣ, Яҳёи Маҳдавӣ. Чопи дуввум, шаҳривармоҳ. – Техрон: Навбаҳор, 1366 ҳ.ш. – С. 53-80.
7. Кошонӣ А. Тақрирот ва фусули муқаттаъа. Мусаннафоти Афзалиддин Мухаммад Марқии Кошонӣ / ба тасҳеҳи Мучтабии Минавӣ, Яҳёи Маҳдавӣ. Чопи дуввум, шаҳривармоҳ. – Техрон: Навбаҳор, 1366 ҳ.ш. – С. 609-678.
8. Кошонӣ А. Ҷовидоннома. Мусаннафоти Афзалиддин Мухаммад Марқии Кошонӣ / ба тасҳеҳи Мучтабии Минавӣ, Яҳёи Маҳдавӣ. Чопи дуввум, шаҳривармоҳ. – Техрон: Навбаҳор, 1366 ҳ.ш. – С. 257-328.
9. Философский энциклопедический словарь. «О душе». – М.: «Советская энциклопедия», 1983. – 840 с.
10. Мухаммадходжаев А. Гносеология суфизма – Душанбе: Дониш, 1990. – 112 с.
11. Мухаммадходжаев А. Мироззрения Фаридиддина Аттара. – Душанбе: Дониш, 1974. – 116 с.

МАСЪАЛАИ ТАНОБАТИ РУҲ ВА ҶИСМ ДАР МЕРОСИ ФАЛСАФИИ АФЗАЛИДДИНИ КОШОНӢ

Зиёев И. Ғ., Одинаев М. С.

Дар мақола сухан дар бораи таносуби “нафс”, “рӯҳ” ва “ҷисм” дар осори фалсафии Афзалиддин меравад. Дар осори илмӣ-фалсафии ӯ ибораҳо ва муфрадоти зиёде аз қабилҳои «обу гил», ҷисм, тан, ҷон, бадан, рӯҳ, нафс ва ғ. ба ҷаҳим мерасад, ки дар маҷмӯъ “инсон”-ро ифода менамоянд. Кошонӣ категорияи “ҷавҳар”-ро ҳамчун замонаи воқеи дигар категорияҳо эътироф намуда, баъдан тибқи аҳамияташон дигар категорияҳо шумора, сифат, мансубият, макон ва ғ. меоянд.

Кошонӣ ба абадияти рӯҳ ва маҳкуми марғ будани ҷисм тавачҷуҳ намуда, саъй кардааст ба суоле посух гӯяд, ки рӯҳ ва ҷисмро чӣ чизе бо ҳам мепайвандад ва чаро онҳо беякдигар вуҷуд дошта наметавонанд. Ӯ пеш аз ҳама ба мабдаи илоҳӣ дар инсон тавачҷуҳ намуда, вайро дар раванди камолёбии инсонии комил ҳамчун қобилияти маҳсули инкишофёбандагӣ, аз як ҳолат ба ҳолати дигар гузаштан, аз қувва ба феъл гузаштан ҷудо менамояд.

Калидвожаҳо: *проблемаи таносуб, нафс, рӯҳ, ҷисм, тасаввуф, фалсафии антиқа, антропологияи фалсафӣ, моҳият, табиат, ҷавҳар, ҷавҳари гайри моддӣ.*

**THE PROBLEM OF THE RATIO
OF SOUL AND BODY IN THE
PHILOSOPHICAL HERITAGE
OF AFZALIDDIN KASHANI**

Ziyaev I. G., Odinaev M. S.

The article deals with the problem of the relationship between soul and body in the philosophical heritage of Afzaliddin Kashani. In his works, a wide variety of phrases are used, denoting a person "charred", jism, tan, john, badan, rukh, nafs, etc. quantity, quality, attitude, place, etc.

Kashani, paying attention to the eternity of the soul and the mortality of the body, tries to solve the question of what exactly connects them, why cannot they exist without each other? Why do they need each other? It focuses attention on the presence of the divine principle in a person, distinguishes it as a divine principle, which has the ability to improve, move from a state of potency to actualization or self-realization in the process of forming a perfect person.

Key words: *the problem of correlation, soul, spirit, body, Sufism, ancient philosophy, philosophical anthropology, essence, nature, substance, immaterial substance.*



ОЗОДӢ ВА ФАРМОНБАРДОРӢ: ТАЪРИФ, ПРИНЦИПҲО ВА УСУЛҲОИ ФАЛСАФИИ ТАҲҚИҚОТИ ОНҲО

Зикирзода Ҳ. - н.и.ф., дотсенти ДДОТба номи С.Айнӣ
E-mail: hobiljon1981@mail.ru; Тел.: 935854054

Таъриф, шарҳу тавзеҳи озодӣ ва фармонбардорӣ (итоат) дар сарчашмаҳои фалсафӣ-динӣ бо мазмуну муҳтавои мухталиф баён гардидаанд. Мақолаи мазкур низ фарогири ин масъала буда, дар он баррасӣ, тафсиру таъбирҳои мутафаккирони машиоия, маънию мазмунҳои консепсия ва мафҳуми озодӣ дар фаҳмиши муосири он дар олами ислом баҳогузори карда шудааст. Омӯзиши ин масъала дар афкори мутафаккирони машиоии Юнони қадим Арасту, мутафаккирони араб ва форсу тоҷик Ибни Ошӯр, Абдулваҳҳоб Халлоф, Абдулқодир Авда, Абунастри Форобӣ, Абуалӣ ибни Сино ва дигарон баръало мушоҳида мешавад. Зимни таҳқиқ ва омӯзиши маълум гардид, мафҳуми итоат ва масъулият дар ислом озодии инсонро инкор намекунад, баръакс, пояи ин гуна озодиро ташаккул медиҳад. Баён ва тафсири принсипи озодӣ на аз супориши амри илоҳӣ ва ё фатвои руҳонӣ-ну диндорон, балки аз мазмуну маъноҳои қонуниятҳое бармеояд, ки дар таърихи пайдарпайӣ ва боварҳои инсон инъикос ёфтаанд.

Инчунин дар мақола масъалаи моҳияти озодӣ ба ҷуз ҷанбаи динии он, ки дар дохили ҳар гуна ҷомеа қонунҳои дохилии ҳудуди дорад ва инсонии озод ба хотири манфиати умум як қисми озодияширо қурбон мекунад, матраҳ шуда, манзалати озодфикрӣ ва озодихоҳии инсон дар низоми ҳастии олам баррасӣ гардидааст.

Калидвожаҳо: озодӣ, инсон, консепсия, фалсафаи исломӣ, Худо, мутафаккирони машиоия, қонун, мантиқи Арасту, Юнон, мактабҳои ақлонии исломӣ, дин, Қуръон, қазову қадар, ваҳӣ, маърифат, ҳастӣ.

Дар байни тамоми ашъи бечон, наботот ва ҳайвотот танҳо инсон қобилияти дарки онро дорад, ки ӯ мавҷуди озод аст, яъне ӯ қобилияти идрок ва ҳушёрӣ дорад, ки барои ҳудаш дар интиҳоб ва ихтиёри сухан, амал ва рафтору кирдори худ имко-

нияти озодиро фароҳам оварда, онҳоро мувофиқи ирода ва хоҳиши ҳеш ихтиёрдорӣ кунад. Дар ҳоле ки мавҷудоти дигар ба қонунҳои офариниши худ пурра итоат мекунад ва аз ин рӯ онҳо дар фалсафаи исломӣ дар тобеият ва ихтиёри инсон вогузшта шуда, инсон дар нисбати онҳо ҳамчун мавҷуди олий аз ҷониби Худо мукаллаф шудааст. Аммо мафҳуми итоат ва масъулият дар ислом озодии инсонро инкор намекунад, баръакс, пояи ин гуна озодиро ташаккул медиҳад. Аммо уламои мусалмон ба хотири мазлум намудани тобеонашон ба масъалаи итоат бештар тавачҷух карда, консепсияи озодӣ ва масъулияти инсонро тақрибан сарфи назар намудаанд. Баён ва тафсири принсипи озодӣ барояшон гарон буд, зеро он на аз супориши амри илоҳӣ ва ё фатвои руҳонӣ-ну диндорон, балки аз мазмуну маъноҳои қонуниятҳое бармеояд, ки дар таърихи пайдарпайӣ ва боварҳои инсон инъикос ёфтаанд.

Барои баррасии тафсиру таъбирҳои мутафаккирони машшоия, ба андешаи мо, бояд аввалан ба маънию мазмунҳои консепсия ва мафҳуми озодӣ дар фаҳмиши муосири он дар олами ислом баҳогузори кард, то ки барои муайян намудани аҳамияти омӯзиши ин масъала дар афкори мутафаккирони машшоӣ дар муқоиса бо тафсири муосири озодӣ як навъ заминаи назариявӣ бунёд кард. Қайд кардан ҷои аст, ки дар забони арабӣ, ҳамчун забони илмии давраи асримиёнагии он, калимаи “озод” бо калимаи “хурр” ифода мешавад, ки он аз ду ҳарфи решагӣ – “х” ва “р” иборат буда, бар маънии зер пойдор аст: “озодӣ” ҳилофи “убудият” (“ғуломӣ, бандагӣ ё бардагӣ”) буда, мазмуни аз нуқсону камбудихо ори буданро дорад [18 ; 6-7]. Мутафаккирон ва олимону муҳаққиқони араб дар асрҳои нисбатан муосир дар вобастагӣ ба мафҳуми “хуррия (-т)” барои ифодаи

маънои озодии инсон калимаҳо ва ибораҳои дигар сохтаанд: *хуррият ур-ра'й* (“озодии андеша ё акида”), *хуррият ул-қавл* (“озодии сухан”) ва мафҳумҳои ивазкунандаи онҳо, монанди *хуррият ут-тафқир* (“озодии андешаронӣ”) -ро истифода мебаранд ва *хуррият ул-байъан* (“озодии баён”) ва ғайра[19; 44, 268]. Дар маҷмӯъ, *хуррия (-т)*, яъне озодӣ маънои дахлнопазирии шахсро аз амалҳои худсарона ва ғайриқонунии дигарон ва ҳокимиятдорон ва инчунин ҳуқуқи ӯро барои ҳаёт ва фаъолияти ихтиёрии ӯ дар ҷомеа дар назар дорад. Олими шинохта Т. Ибрагим масъалаи қазо ва қадарро дар таълимоти шайхӣ сӯфӣ - Ибн Арабӣ баррасӣ намуда, чунин навиштааст: “Бо тақия бар чунин фаҳмиши қазо ва қадар, Ибн Арабӣ масъалаи фалсафии таносуби озодӣ ва заруратро ҳаллу фасл менамояд, ки дар илоҳиётшиносӣ шакли масъала дар бораи таносуби озодии ирода ва сарнавиштро гирифта, дар адабиёти тасаввуф маъмулан дар истилоҳоти “озодӣ” (*“хуррийа”*) ва “ғуломӣ, фармонбардорӣ” (*“убудийа”*) коркард шудааст. Дар олам ҳама чиз зарурӣ, детерминӣ ва аз рӯзи азал муқарраршуда буда, аслан барои озодӣ ҳамчун имконият барои интиҳоб аз байни гуногунӣ, алтернативӣ ҷой надорад. Дар бораи озодӣ фақат ба маънои вучуд надоштани маҷбуркунии берунӣ ҳарф задан мумкин аст. Чунин озодӣ фақат дар ирфон ҳосил мегардад”[3; 110].

Дар миёни муҳаққиқони муосири арабу форс низ доир ба ин истилоҳ нуқтаҳои гуногуни назараи онҳо ироа гардидаанд. Ибни Ошӯр (1879-1973) “хуррият”-ро ҳамчун як мафҳум дар “муқобили ғуломӣ ва худхоҳии як шахси оқил барои идоракунии корхона бо хоҳиши худ” медонад; “қобилияти ӯ, ба ибораи дигар, қору фаъолиятҳои ба таври дилхоҳ, ба иродаи хеш ва бидуни муҳолифат ва душманӣ идора мекунад” ва ғайра. Ин таърифи “хуррия” ба таври возеҳ ба сӯи иродаи озод доштани инсон мутаваҷҷеҳ буда, ба ӯ имкон медиҳад, ки умури шахсии худро бидуни даҳлати дигарон идора кунад[20; 227-229, 450].

Ҷаҳеҳ ва олими забоншиноси мисрӣ Абдулваҳҳоб Халлоф (1888-1956) озодии шахсро (*ал-хуррия ал-шахсия*) ҳамчун «қобилияти идора кардани корҳои шахсии худ бидуни зулм ва даҳлати дигарон бо истифодаи амният, шараф, моликият, ман-

зил ва ҳамаи ҳуқуқҳои, ки ба ӯ тааллуқ доранд, ва ба шарте, ки тарзи идораи аъмоли шахсияш баробар ба душманӣ ё бадгумонӣ нисбати дигарон набояд”, муайян намудааст”[14; 112, 236]. Муаллифи мазкур дар баробари унсурҳои фавқуззикр, инчунин озодии эътиқод, озодии баён, озодӣ ба моликият ва ҳуқуқи таҳсил дар доираи озодии шахсро дар бар мегирад. Ҳамин тариқ, озодии шахс ба шахсе, ки аз ҳамаи ин озодиҳо бархурдор аст, дар доираи қонунҳои шаръӣ бояд таъмин карда шавад.

Мувофиқи таърифи соддатар дар ислом, ки шарқшиноси маъруф Ф.Роузентал таъриф додааст, “хуррийа” маънои онро дорад, ки шахс метавонад мувофиқи хости худ амал кунад, ба шарте ки амали ӯ ба дигарон зиён нарасонад”[13 ; 87]. Муаллифи мазкур бар он моил аст, ки тибқи назари ислом нисбати “хуррия”, инсон дар ҳама чиз аз озодӣ баҳра мебарад, ба шарте ки он ҳуқуқи дигарон ва манфиатҳои дастаҷамъӣ (мазҳабҳо) -и ҷомеаро нақз накунад. Ин акидаро ҷаҳеҳи мисрӣ Абдулқодир Авда (1906-1954) дастгирӣ намуда, қайд кардааст: “Ҳангоме ки озодӣ аз худудҳои меғузарад, он ба ҷиноят мубаддал мегардад, он зеро маҳдудият қарор мегирад ё ҳатто пурра манъ карда мешавад. Бо тақия бар ҳадисҳо ва ҳуқуқҳои шаръӣ дар ин ҳол зарар бояд расонид нашуда, мутақобилан ҷуброн карда намешавад, яъне қонун набояд ба озодии шахс даҳлат кунад ва даҳлати онро тавассути танзими ҳолатҳои зиддият бо дигар ҳуқуқҳо ва манфиатҳои дигарон маҳдуд кунад. Ҳангоме ки истифода аз озодӣ сабаби зарари дигарон мешавад, дар ин ҳолат он бояд баргараф ё маҳдуд карда шавад”[17; 29, 818]. Ҳамин тавр, муаллифи мазкур, “хуррият”-ро яке аз принсипҳои асосии ислом шуморида, “зуҳуроти ҷаззобтарин”-и онро дар шарият нишон медиҳад.

Маҳз чунин масъалагузорӣ мақоми ақро дар нисбати мақоми имони диндорон ва ё шухуди сӯфиён боло бардошта, барои зеро суол гузоштан ва бозбинии баъзе масоили фалсафӣ-динӣ замина гузошт. Ба қавли худӣ ҳамон А.В. Смирнов, мутақаллимон – нахустин “баҳскунандагон”-и Ислом ҳуқуқи ақро барои таҳқиқоти мустақилона собит намуда, тақсимооти соҳаи салоҳияти ақл ва Қонун (-и илоҳӣ – З.Х.)-муқаррар мегардад, ки дар он ақл ҳамчун довар дар масоили онтология ва гносеоло-

гия ва соҳаи ахлоқ ва ҳуқуқ мутлақо тобеи Қонуни аз олами боло муайяншуда эълон шудаанд. Дар идомаи ин ҳукмҳо, муаллиф менависад: “Албатта, чунин тақсимодро набояд қотеъан шадид ва ҳарфан қабул кард: дар баррасии масоили онтологӣ мутакаллимон дар ҳолатҳои зиёд вобастаи муқаррароти Қонун боқӣ мемонанд, ки он на дар ҳамаи масъалаҳо ба ақл имкон медиҳад, ки аз ҳуқуқҳои он истифода барад ва дар соҳаи муқаррароти қонунӣ мутакаллимон ҳуқуқи ақро барои муайян намудани меъёрҳои наво, ки дар матни муқаддас вучуд надоранд, бар асоси талаботи ақлонии таҳлили Қонуни нозилшуда тасдиқ намуда, дар айни ҳол ба муқобили *зоҳириён*, “одамони зоҳирпараст” мебароянд, ки онҳо қонунӣ будани амалӣ намудани аъмоли ақлониро барои муайян намудани меъёрҳои наво қонун инкор мекунанд” [17; 62].

Дар доираи қонуни илоҳӣ, аз нуқтаи назари мутафаккирони Ислом, минҷумла машшоӣни шарқӣ, инсон тавассути талош барои саодат, рӯ ба сӯи озодӣ ва халосӣ аз ҳар гуна зулму истибдод мениҳад. Хусусан дар фалсафаи амалии онҳо, аниқтараш дар илми ахлоқ ва ҷомеашиносии онҳо бо таълимоте вохӯрдан мумкин аст аст, ки тибқи онҳо одамони ҷомеа метавонанд ба ин камол расида, аз олами моддӣ раҳой ёбанд ва ба ин васила хушбахтии олиро пас аз марг пайдо кунанд. Ҳамин тариқ, дар шакли хеле мухтасар ва умумигардондашуда эътиқоди асосии файласуфони ислом чунин аст. Дар назария, ҳадди аққал, эътиқоди онҳо танҳо ба ақл ва иттилооте, ки аз идроки ҳиссӣ ҳосил мешавад, асос меёбад ва аз ҷониби дигар, дар низоми фалсафии онҳо ба ваҳй ва пешгӯӣҳои илоҳӣ тақрибан тавачҷуҳ нашудааст, зеро дастбӣ ба камол ва хушбахтии олий барои ҳар касе, ки омода аст ақли худро истифода барад ва онро барои ин мақсад инкишоф диҳад, имконпазир аст. Вобаста ба ин, баҳсҳо дар бораи мавқеи фалсафа ба миён омад: баҳсҳо дар бораи салоҳияти фалсафа дар масъалаҳои динӣ аз ал-Киндӣ оғоз ёфтанд. Монанди навоариҳои дигар, ғояҳои ӯ барои муосирони мо шояд инқилобӣ ба назар нарасанд, аммо дар давраи ӯ дар ин баҳсҳо салтанати ақл ва ақлониятро дар иртибот бо омезиши фалсафи исломӣ ва фалсафаи мутафаккирони давраи атиқа дар муқоиса бо илмҳои дар байни “илмҳои сирф арабӣ” – сарфу наҳв ва таълиму таф-

сири Куръон баръало эҳсос мегардид. Олими рус А.Д. Кнъш дар бораи аҳамияти омезиши ин фалсафаҳо чунин навиштааст: “Дар рисолаи машҳури худ “Дар бораи фалсафаи аввал”, ал-Киндӣ тасдиқ мекунад, ки сарфи назар аз решаҳои ғайриисломии фалсафаи Юнони қадим, мусалмонон бояд принсиҳои онро омӯзанд, зеро ба андешаи ӯ, фалсафа шартӣ зарурӣ барои дарк кардани он чизе аст, ки ӯ “ҳақиқати аввал” номидааст ва он сабаби ҳамаи сабабҳои ҳастӣ” [7; 467]. Ин хизмати файласуфони исломиро дар нақш ва аҳамияти ақл барои дастоварди донишҳои ҳақиқӣ Е.А. Фролова бо таълимоти ал-Форобӣ чунин маънидод намудааст: “Фалсафа, ки ба бурҳонҳои ақлонӣ, ба мантиқ таълим мекунад, барои маърифати ҳақиқат, моҳияти ҳастӣ бештар муҳим аст ва ба инсон оқил, ки ба ақли фаъол наздик аст, роҳи саодатро мекушояд ва нафси ӯро ҷовидон месозад” [9; 110].

Баъзе файласуфони дигари машшоӣ, ба монанди ал-Форобӣ ва Ибни Сино низ ҳангоми баррасии масъалаи вучудияти динҳо, кӯшиш кардаанд, ки дар нисбати онҳо як навъ тавзеҳҳои ақлониро пешкаш намуда, хусусияти динии онро низ нигоҳдоранд. Масалан, Ибни Сино исбот мекунад, ки нубувват ва ваҳй барои фаъолияти дурусти ҷомеа заруранд. Далели ӯ, ки дар китоби “ан-Наҷот” оварда шудааст, чунин аст: ба ақидаи вай қабл аз ҳама, инсон наметавонад ҷудо аз наздикони хеш зиндагӣ кунад ва ба хотири беҳбудӣ ва хушбахтии худ бояд дар ҷомеае зиндагӣ кунад, ки дар он бо одамони дигар ҳамкорӣ карда тавонад. Дар айни ҳол, ҷомеа ба таври муътадил кор карда наметавонад, агар он бо маҷмӯи қонунҳо ба танзим дароварда нашуда бошад ва аз ин рӯ зарур аст, ки қонунгузоре бошад, ки ин қонунҳоро мурағбат сохта, то ҷомеа расонад. Ва ин қонунгузор бояд шахс бошад, зеро танҳо шахс метавонад бо одамони дигар муошират намояд. Аз тарафи дигар, қонунгузори мазкур ин қонунҳоро ба ихтиёри хеш таҳия карда наметавонад, зеро азбаски одамон дар фикру ақидашон гуногунанд, сабабе зарур аст, ки одамон на қонунҳои баъзе ҳуқуқшиносии дигар, балки қонунҳои ӯро қабул карда тавонанд. Аз ин рӯ, қонунгузор бояд илҳами илоҳӣ дошта, бояд аз дигарон бо баъзе хусусиятҳои зехнию ақлонӣ фарқ намояд, то мардум итминон дошта бошанд, ки ӯ дарвоқеъ

илхоми илоҳӣ гирифтааст. Ибн Сино дар идомаи он навиштааст: “Бинобар ин будани пайғамбар вочиб бошад ва бояд ки он инсон бувад ва ӯро хусусияте бошад, ки дигаронро нест, то мардум дар ӯ чизеро дарёбанд, ки дар онҳо набошад ва бо ҳамин [пайғамбар] аз эшон имтиёз дошта, дар натиҷа ӯро муъҷизаҳое бошанд, ки аз онҳо хабар додем”[1; 349].

Аз нуқтаи назари қонун барои инсон озодии аҳдномаҳо ва шартномаҳо бо одамони дигар дода шудааст. Ҳеч кас барои ҳадафҳои шахсиаш каси дигарро бархилофи озодии иродаи ӯ қор фармуда наметавонад. Дар иртибот бо ин тезис, ал-Фаробӣ дар таъкид намудааст, ки ба даст овардани хушбахтӣ аз ҷониби инсон метавонад танҳо дар ҷомеае амалӣ гардад, ки ба кӯмаки ҳамкорӣ ва ҳамбастагӣ асос ёфтааст, аммо на дар ҷудои шахс аз он. Хушбахтӣ вақте ба даст меояд, ки одамон ба дарки «ҳам-оҳанг зиндагӣ қардан» мерасанд, ки ба он тарбияи дуруст, идоракунии дуруст ва нуқтаи назари дурусти одамон поя мегузоранд. Ба ақидаи ал-Фаробӣ, ноил шудан ба ҷомеаи ахлоқӣ дар натиҷаи донишҷӯи принсипҳои умумии инсонӣ, ки дар онҳо зиндагии муштараки одамон бунёд мегардад, дар паи ҳосил намудани донишҳо дар бораи некиву бадӣ, адолат ва ё ҷой надоштани он, рафтори ахлоқӣ ва ғайра имконпазир аст. Аз ин рӯ, дониш бояд барои инсон ибтидоӣ бошад ва ба ӯ имконият диҳад, ки мувофиқи он амал намояд ва пас, ба бадӣ ва беадолатӣ роҳ надиҳад, зеро онҳо тавассути ҷаҳолати одамон ба вучуд меоянд. Ал-Фаробӣ чунин мешуморад, ки инсон ва ҳам ҷомеа дар ҳоле фозила аст, ки ӯ аз сабабҳои хуб ва бад дарак дошта бошад ва аз рӯи онҳо амал мекунад, бинобар ин ӯ бояд принципҳои, ки дар асоси он одамон дар байни ҳамдигар ва роҳи ҳамдигарфаҳмӣ сохтаанд, дарк карда тавонад. Ҳамин тариқ, ӯ концепсияи ҳаёти давлатӣ ва ҳукуматро дар давлат дар асоси дониш ва парвариши идеологияи маърифатпарварӣ сохта, мардумро аз ҳолати ҷаҳолат берун мекунад. Донишҷӯи сабабҳои бунёди давлати хайр нуқтаи ибтидоӣ барои фаҳмидани он аст, ки хушбахтии шаҳрвандонашро таъмин мекунад. Давлат, мегӯяд мутафаккир, дар ибтидо аз ниёзмандии шахс барои муошират бо одамони дигар дар раванди ба даст овардани воситаҳои зарурии зиндагӣ ва дар оянда - таъмини

на танҳо шароити моддии мавҷудият, балки рушди фарҳангӣ ва маънавӣ ба миён меояд. Вай менависад: “... Барои ноил шудан ба камолоти барои ҳар як шахс дастрасбуда, ӯ ба муҳити одамони дигар, ба иттиҳоди онҳо ниёз дорад... ба ин махлуқ аз рӯи табиати ӯ паноҳгоҳ ёфтад ва дар ихтоси намояндагони дигари ҷинси худ зиндагӣ қардан хос аст. Аз ин рӯ вайро ҳайвони инсӣ ё шаҳрвандӣ меноманд»[2; 296]. Эҳтимолан, ба ақоиди ал-Фаробӣ ғояи умумии исломии шаҳр ё давлати ҳаёли таъсир расондааст ва аз ҷониби дигар, бо ин ғоя ва таълимоташ дар бораи мадинаи фозила ҳамрадифи Жан-Жак Руссо ва ҳамшабеҳи “Аҳдномаи иҷтимоӣ”-и ӯ гардидааст.

Хуллас, масъалаи озодӣ ва фармонбардорӣ яке аз масъалаҳои муҳими таълимоти фалсафии мактабҳои ақлобии исломӣ ба ҳисоб рафта, дар доираи он ғояҳо ва назарияҳои мутафаккирон ба далелҳои мантиқӣ ва ҳамчун натиҷаҳои баҳсҳои онҳо тафаккури озодпарастӣ ва озодихоро дар ҳамон давра ба вучуд оварда буданд. Дар ин майдони баҳс нақши мутафаккирони мактаби машоияи шарқӣ назаррас аст, ки онҳо на танҳо барои ба созиш овардани дин ва фалсафа, балки баланд бардоштани мақоми инсон ҳамчун ҳам падидаи онтологӣ ва ҳам иҷтимоӣ талош меварзиданд.

Адабиёт

1. Абу Алӣ ибни Сино. Осор. Ҷ.3. - Душанбе, 2007. С.349
2. Аль-Фараби. О достижении счастья // Аль-Фараби. Социально-этические трактаты / Пер. с арабского. – Алма-Ата: Наука, 1973. 400 с.
3. Ибрагим Т. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия: Проблемы и решения. – М.: Издательская фирма “Восточная литература” РАН, 1998.
4. Хайруллаев М. М. Фараби и его философские взгляды. - М.: Полиграф, 2005. 231 с.
5. Ишрак. Ежегодник исламской философии. №2. М., 2011.
6. Касымжанов А.Х. Абу Наср аль-Фараби. М.: «Мысль», 1982.
7. Кныш А.Д. Борьба идей в средневековом исламе: теология и философия // Ишрак. Ежегодник исламской философии. №2. М., 2011.

8. Смирнов А.В. Что стоит за термином “средневековая арабская философия” (рассмотрение вопроса в ракурсе проблематики истины и причинности) // Средневековая арабская философия: Проблемы и решения. – М.: Издательская фирма “Восточная литература” РАН, 1998.
9. Фролова Е.А. Арабская философия. Прошлое и настоящее. - М.: Языки Славянских культур, 2010.
10. Fazl ur-Rahman. The Status of Individuals in Islam, *Islamic Studies*, 5 (1966), p. 319-330.
11. Muhammad Asad. Principles of State and Government in Islam. Berkely (California), University of California Press, 1966, 107 p.
12. Muhammad H. Kamali. Principle of Islamic Jurisprudence. Cambridge, The Islamic Texts Society, 1991, 425 p.
13. Rosenthal F. The Muslim Concept of Freedom. Leiden, E.J. Brill, 1960. 133 p.
14. عبد الوهاب خلاف. علم أصول الفقه. القاهرة 2009. ص 236.
15. عبد الحميد متولى. مبادئ نظام الحكم فى الاسلام. الاسكندرية 1974. ص 464.
16. عبد الرحمن بدوى. من تاريخ الاحاد فى الاسلام. القاهرة 1945. ص 240.
17. عبد القادر عوده. التشريع الجنائى الاسلامى مقارنة بالقانون الوضعى. الجزء الاول. بيروت 1983. ص 818.
18. احمد ابن فارس. معجم مقاييس اللغة. الجزء الثانى. القاهرة 1979. ص 148.
19. مصطفى السباعى. اشتراكية الاسلام. دمشق 2008. ص 268.
20. محمد الطاهر ابن عاشور. مقاصد الشريعة الاسلامية. بيروت 2011. ص 450.
21. محمد ابن زكريا الرازى. رسائل فلسفية. ج.1. القاهرة 1939. ص 316-291.

**СВОБОДА И ПОСЛУШАНИЕ:
ОПРЕДЕЛЕНИЯ, ПРИНЦИПЫ
И ФИЛОСОФСКИЕ МЕТОДЫ
ИХ ИССЛЕДОВАНИЯ**

Зикирзода Х.

Описание, толкование свободы и послушание выражаются в философских и религиозных источниках с различным значением и содержанием. В данной статье рас-

сматривается этот вопрос и дается оценка дискуссии, интерпретации перипатетических мыслителей, значения концепции и концепции свободы в ее современном понимании в исламском мире. Изучение этого вопроса ярко прослеживается в сознании древнегреческих мыслителей – Аристотеля, арабских и персидско-таджикских мыслителей, как Ибн Ашур, Абдул Ваххаб Халлаф, Абдул Кадир Авда, Абу Наср аль-Фараби, Абу Али ибн Сино и другие. Исследования показали, что концепция послушания и ответственности в исламе не отрицает свободы человека, а, напротив, составляет основу такой свободы.

***Ключевые слова:** свобода, человек, концепция, исламская философия, Бог, перипатетические мыслители, закон, логика Аристотеля, Греция, исламские рационалистические школы, религия, Коран, суждение, откровение, просвещение, существование.*

**FREEDOM AND OBEDIENCE:
DEFINITIONS, PRINCIPLES
AND PHILOSOPHICAL METHODS
OF THEIR RESEARCH**

Zikirzoda H.

The description, interpretation of freedom and obedience are expressed in philosophical and religious sources with different meanings and content. This article examines this issue and provides an assessment of the discussion, interpretation of peripatetic thinkers, the significance of the concept and concept of freedom in its modern understanding in the Islamic world. The study of this issue can be clearly traced in the minds of ancient Greek thinkers - Aristotle, Arab and Persian-Tajik thinkers like Ibn Ashur, Abdul Wahhab Khallaf, Abdul Qadir Awda, Abu Nasr al-Farabi, Abu Ali ibn Sino and others. Research has shown that the concept of obedience and responsibility in Islam does not deny human freedom, but, on the contrary, forms the basis of such freedom.

***Key words:** freedom, man, concept, Islamic philosophy, God, peripatetic thinkers, law, logic of Aristotle, Greece, Islamic rationalistic schools, religion, Koran, judgment, revelation, enlightenment, existence.*



ИЛМ ВА ДОНИШ ДАР ТАМАДДУНИ ТОИСЛОМӢ

Сайфуллоев Н. М. – д.и.ф., проф., мудири Шуъбаи онтология, гносеология ва мантики ИФСҲ АМИТ

Дар мақолаи мазкур зимни маъхазу таҳқиқотҳои бунёди маъсалаи рушди илму дониш ва афкори мантикии қавмҳои эронинаҷоди давраи Сосониён мавриди таҳқиқу баррасӣ қарор гирифтааст. Муаллифи мақола вазъ ва рушди илму дониш ва афкори мантикии давраи мазкурро ба се марҳила тақсим кардааст. Муҳаққиқ ба чунин натиҷа омадааст, ки илму дониш дар ҷомеаи давраи тамаддуни тоисломӣ мавқеи махсус дошт, навобаста аз он, ки баъзе муҳаққиқони Ғарб комёбиҳои илми мутафаккирони он давраро нодидагирӣ менамоянд.

Калидвожаҳо: *Илм, дониш, мантиқ, фалсафаи Юнони қадим, Арасту, Академияи Гундишопур, Академияи Нисибин, Павли Форс, нестуриҳо, Форобӣ, Ибни Сино.*

Пеш аз он, ки оид ба илму маърифат дар давраи то исломӣ сухан ронем, лозим меояд, ки мухтасар манобеи тарҷума ва фаъолияти тарҷумонии асарҳои илми мутафаккирони тоҷику форсро мавриди баррасию омӯзиш қарор диҳем. Шубҳае нест, ки илму маърифати арабу форсизабон, мисли дигар афкори асримиёнагии арабу форс аз тамаддунҳои пешин манша гирифтааст. Лекин, ин ҳаргиз маънои онро надорад, ки мутафаккирони кишварҳои исломӣ фақат таклидкору шорехони илми Юнони қадим буданд. Чӣ хеле ки дар поён собит хоҳад шуд, онҳо дар соҳаи илмҳои гуногун ба мисли мантиқ ва фалсафа навоариҳои зиёде ба вучуд овардаанд.

Пайдоиш ва таҳаввули илму маърифати мутафаккирони арабу форсизабон аз ибтидо якҷоя бо тарҷумаи мероси илми қавмҳои дигар сурат гирифтааст. Яке аз ингуна илмҳои мантиқ ба шумор мерафт. Маҳз мантиқшиносони ислом дуруст дарк мекарданд, ки барои рушди афкори илмӣ пеш аз ҳама усули ратсионалӣ лозим аст. Бинобар ин, аксарияти мутафаккирони исломӣ новобаста аз он ки намояндаи кадом илманд,

бештар ба илми мантиқ машғул буданд, зеро вай ягона усули дурусти тафаккур махсус буд. Қонуну қоидаҳои мантиқро нахвиён (забоншиносон), файласуфон, илоҳиётшиносон, факҳони қонунбарор ва дигарон васеъ истифода мебарданд.

Таҳқиқу баррасии нақше, ки илми мантиқ дар инкишофи афкори илми халқҳои эронинаҷод бозидааст, барои омӯзиши таърихи таҳаввул ва хусусиятҳои афкори мазкур аз аҳамияти махсуси илмӣ ҳолӣ нест. Зеро аксарияти илмҳои дунявӣ, дар Шарқи исломӣ, ба мисли геометрия, алгебра, нучум, астрология, тиб, асоси ҳуқуқи исломӣ, забоншиносӣ, аз илми мантиқ бархурдор буданд.

Ба андешаи мо, таърихи инкишофи илми қавмҳои эронинаҷодро шартан ба якчанд марҳилаҳо тақсим кардан мувофиқи мақсад аст. Марҳилаи аввал – давраи тарҷумаҳои мероси илми юнониёну ҳиндуён ва аввалин таҳқиқот ба забонҳои паҳлавӣ, суриёнӣ ва арабӣ (асрҳои IV-X), ки нуқтаи баландтарини инкишофи худро дар асарҳои ёфтааст. Қобили тазаккур аст, ки «Аргунун»-и Арасту барои мутафаккирони асримиёнагии арабу форсизабон дар 9 рисола дастрас шуда буд, ки яке аз онҳо «Исоғучӣ»-и Порфирийро мутарҷимон надониста, ба Арасту нисбат додаанд. Марҳилаи дуюм (асрҳои XI-XII) – «давраи тиллоӣ», яъне давраи гулгулшукуфои илми мантиқ буда, ба мероси Абуалӣ ибни Сино рост меояд. Бе шубҳа, Ибни Сино бузургтарин олим на танҳо дар машриқзамин, балки дар кишварҳои асримиёнагии Ғарб, давраи Эҳё ва Замони нави аврупоӣ ба шумор меравад. Барои он, ки агар мантиқиён то Ибни Сино ба мероси Арасту ва машшоиёни Искандария таъя карда бошанд, пас тамоми мантиқиёни машриқзамину мағрибзамини минбаъда ба мероси мантикии Ибни Сино таъя мекардаанд. Марҳилаи сеюм (асрҳои XIII-XV) давраи мутобиқшавӣ ва мувофиқатку-

нонӣ ба шумор меравад. Дар ин давра бештар барои истифодаи илми мантиқ дар илмҳои дигар, аз ҷумла фалсафа, «илоҳиёти назарӣ», ҳуқуқшиносию забоншиносӣ диққати хосса дода шудааст. Дар ин давра илми мантиқ рӯ ба таназзул ниҳодааст.

Нисбати ворид шудани ғояҳои мантиқӣ ба афкори илмии мутафаккирони арабу форсизабон, байни онҳо ақидаҳои мухталиф ҷой дошт. Баъзеи онҳо ба чунин андеша буданд, ки мантиқ «илми бегона аст» ва истифодаи он барои эътиқоди динӣ зараровар мебошад. Мутафаккирони дигар бошанд, дастовардҳои мантиқии юнониёнро тарҷума карда, шарҳу ҳавошӣ менавиштанд ё худ тадқиқу таҳлили амиқ мебуданд.

Ба ҳамагон маълум аст, ки дар асрҳои III-IV-и мелодӣ кишварҳои Сурия, Миср, Осиёи хурд маркази фарҳангии эллинистӣ ба шумор мерафт. Зеро дар ин кишварҳо афкори фалсафӣю илмӣ-табиӣю юнониён бо зудӣ интишоргардид. Натиҷа ин буд, ки дар шаҳри Раҳо (Эдесса)-и Сурия Академия таъсис додашуд ва дере нагузашта, Академияи мазкур ба маркази илму фарҳанги суриёни табдил ёфт. Вақте ки соли 489 бо фармони императори Рим - Зенон дар шаҳри Эдесса фаёлияти Академия қатъ гардид, қариб тамоми ҳаёти мактаби илмӣ, мисли гуреза дар шаҳри Нисибини Эрон қарор гирифтанд. Амалдорону ҳокимон сабаби баста шудани Академияи Эдессаро чунин маънидод мекарданд, ки гӯё ходимони мактаби илмӣ таълимоти «бидъатӣ»-ро пеша карда бошанд. Баъди дар Байнаннаҳрайн паноҳ ёфтани олимони гуреза, фаёлияти илмии Академияи Нисибин хеле вусъат ёфт. Онҳо бештар ба масъалаҳои мухталифи фалсафа, мантиқ, тиб, нучум ва риёзиёт мароқ зоҳир мекарданд [4, 32].

Академияи афинагӣ, ки соли 529 аз тарафи императори Византия – Юстиниан баста шуд, фаёлияти худро дар маркази давлати Сосониён – Академияи Гундишопур идома дод. «Дар ин марказҳои илмӣ ғолибан илму маорифи Юнонӣ ва тарҷумаю тафсири осори бузургоне чун Арасту, Афлотун, Ҷолинус (Гален), Букрот (Гипократ) роиҷ буд ва ба ҳамин сабаб ҳам моҳияти мақоми Гундишопур ҳамчун маркази илмӣ баланд рафт» [8, 468].

Ҳамин тариқ, дар сарзамини Эрони бостон, ду маркази илмию фарҳангӣ яъне ду Академия фаёлият дошт.

Қобили тазаккур аст, ки нуфузу шуҳрати Академияи Нисибин хеле баланд буд. Аз байни хатмкардаҳои мактаби мазкур чунин шахсиятҳои маъруф, ба мисли метрополити Тикрит –Аҳу-д-Эме, Мар Обои 1, Булси Эрон, (Павели Форс) ва чанде дигаронро номбар кардан мумкин аст. А.Крымский нигоштааст, ки «осори Аҳу-д-Эме аслан таълифоти илоҳиётшиносӣ не, балки фалсафианд (рисола дар мантиқ, рисола дар озодии ирода, нафс ва муносибати он ба ҷон, инсон ҳамчун микрокосм» [3, 72].

Дар Академияи Гундишопур силсилаи илмҳои юнонӣ, ҳиндӣ ва эронӣ аз рӯи се бахш тадрис мешуданд: тиб, нучум ва риёзиёт. Ин ҷо асарҳои Ҷолинус (Гален), Букрот, ҷузъҳои алоҳидаи «Аргунун»-и Арасту, «Исоғучӣ»-и Форфуриус (Порфирий) ва дигарон тарҷума шуданд [6, 19]. Дар Академияи Нисибин низ омӯзиш, тарҷума ва тафсири осори мантиқии Арасту, намояндагони мактаби Искандария ва Порфирий идома ёфт. Аз мутафаккирони эрониноҷод, маъруфттарин олим дар соҳаи мантиқ Павели Форс маҳсуб буда, ўро ҳамчун файласуфи машҳури настури мешинохтанд. Ў яке аз аввалинҳо шуда дар зери таъсири «Исоғучӣ»-и Порфирий асари тозабунёди хешро бо номи «Мадхали мантиқ» навиштааст. Инчунин ба китоби мантиқии Арасту «Дар бораи таъбир» ё худ «Ибора» шарҳи муфассалро иншо намуд, ки дар он моҳияти қазия, наъҳои он, муносибати байни қазия ва амалҳои мантиқиро нисбати қазия мавриди баррасию таҳқиқ қарор дод. Павели Форс шиори «дониш аз эътиқод бехтар аст»-ро сармашқи фаёлияти илмии хеш қарор дода, дар пайравӣ аз фалсафа ва мантиқи мактаби Искандария ба якҷанд асарҳои Арасту шарҳу ҳавошӣ навиштааст.

Ба ақидаи ў, мантиқ силоҳи ҳаргуна дониш, аз ҷумла дониши фалсафӣ аст. Павели Форс дар пайравӣ ба Арасту таснифи пурраи ҷузъҳои фалсафаро додааст, ки он аз муқаддима ё худ мадҳал оғоз шуда фалсафаи назарӣ ва амалӣ; ҷузъҳои фалсафаи назарӣ ва амалӣ; тартиби ҷузъҳои фалсафаи назарӣ ва амалӣ дарбар мегирад. Ба ақидаи Павел, поягузори илми мантиқ, барои фарқ кунонидани фикри ҳақ ва дурӯғ наъҳои гуногуни истидлолро истифода кардааст. Илме, ки ҳақро аз дуруғ фарқ мекунонад мантиқ аст. Ба қавли Павел, Арасту аз илмҳои дигар сарфу наҳв ва ил-

ми арӯзро ҳамчун намунаи мантиқ истифода кардааст. Ӯ ба он ақидаест, ки Арасту қисмҳои таркибии мантиқро мисли дигар илмҳои тақсимбандӣ кардааст. Роҷеъ ба ҳар кадом қисмҳои илми мантиқ асари мустақил таълиф кардааст [1, 238-241].

Муҳаққиқи шинохтаи араб Абдуррахмон Бадавӣ бо таъя ба Димитри Гутас таъкид кардааст, ки Павели Форс дар рафти омӯзиши мадҳалу муқаддимаҳо ду бор ба масъалаи таснифи ҷузъҳои фалсафа бармегашт: «дафъаи аввал ҳангоми омӯзиши муқаддимаи фалсафа умуман ва дафъаи дуввум ҳангоми тадриси мадҳали фалсафаи Арасту. Дар навбати аввали тақсими фалсафа ба назарӣ ва амалӣ баён шуда, масъалаи оё мантиқ ҷузъи фалсафа аст ё олати фалсафа ба миён меояд. Дар навбати дуввум тақсимбандии тамоми осори Арасту бо номбар кардани номгӯи асарҳояш, ҳамчун намунаи ин тақсимбандӣ баррасию таҳлил мешуд. Баъд Д. Гутас таъкид менамояд, ки ин ба тақсимбандии муҳокимашуда мансуб аст. «Дар Муқаддимаи мантиқ»-и Павел, менависад Д. Гутас, тақсимбандии фалсафа умуман дода шудааст. Дар тақсимбандии Мискавейҳ таснифи қисмҳои фалсафаи Арасту аз мадҳали худ Арасту сарчашма мегирад. Аз ин рӯ вучуди ду тақсимбандӣ ақидаеро, ки «муаллифи ҳарду тақсимбанд, як шахс аст»-ро истисно намекунад» [2, 240-241].

Таъкид кардан зарур аст, ки ба масъалаи «оё мантиқ ҷузъи фалсафа аст ё олати фалсафа» мо дар поёни ҳамин қор бармегардем. Шарҳи онро дар асоси консепсияҳои Форобӣ ва Ибни Сино дар монография ва чанде мақолаҳои хеш мавриди таҳқиқ таҳлил қарор дода будем [6, 7-11].

Ҳамин тариқ, бешубҳа Павели Форс ҳамчун пайрав ва мубалиғи мантиқ ва фалсафаи арастуи аҳди Сосониён ба инкишофи баъдинаи афкори мантиқию фалсафии тоҷиқу форс дар давраи ислом таъсири калон расонидааст, зеро баъзе китобҳои ӯ ба забони арабӣ тарҷума шуда буд. Мутаассифона, «Павели Форс ҳам дар адабиёти қадимаи суриёни ва ҳам дар адабиёти арабӣ мавзӯи таҳлилу омӯзиш қарор нагирифтааст. Шояд сабабаш муносибати нохуши Павел ба дину эмон, эътиқод, бартарияти дониш ба эътиқод ва қабули оини зардуштӣ бошад, ки дар шахсияти Павели Форс як фарди бидъатпешаро мегиданд» [8, 478], нигоштааст А. Шарифов.

Ҳаминаш мусаллам аст, ки дар ин давра бузургтарин муҳаққиқ ва мутарҷими асарҳои мантиқии Арасту дар байни форсҳои Павели форс буд, ки ӯ якҷанд фалсаҳои «Арганун»-ро ба забони паҳлавӣ тарҷума кардааст. Пас, маълум мешавад, ки то ҳучуми арабҳо ва забт карда шудани сарзамини Эрони бостонӣ, кишварҳои Сурия, Миср, Ироқ ва Эрон соҳиби фарҳанги бой ва тамаддуни муайян буданд. Зеро дар ин кишварҳо муассисаҳои илмӣ фаъолият мекарданд, ки дорои адабиётҳои илмӣ бешумор буданд. Нахустин тарҷумаҳои мантиқӣ ва фалсафии суриёни ва форсии осори мутафаккирони антиқа, ки то замони мо омада расидаанд, ба асри V тааллуқ доранд. Дар байни аввалин мутарҷимони суриёнию нестори-мактаби эдессӣ Пробро номбар кардан мумкин аст, ки ӯ асарҳои Арасту «Дар бораи таъбир» ва «Аналитикои аввал»-ро ба забони суриёни тарҷума кардааст. Тақрибан дар ҳамин вақт яке аз тарҷумони маъруф бо номи Ибас асари Форфириус (Порфирий) - «Исоғуҷӣ» ва чанде аз асарҳои мантиқию фалсафии Муаллими аввалро аз юнони ба забони суриёни тарҷума кардааст. Мутарҷим Сергей Решайнский асарҳои Ҷолинус (Гален), Сукрот, Арасту ва Форфириус ва дигаронро ба забони суриёни тарҷума кард. Китобҳои, ки ӯ тарҷума кардааст, солҳои дароз ҳамчун китоби дарсӣ барои шунавандагони академияҳои Нисибин ва Гундишопур хизмат кардааст. Ба ақидаи Н. Пигулевская маҷмӯи дастхатҳои фалсафиро мантиқӣ, ба мисли «Исоғуҷӣ»-и Форфириус, «Мақула» ва «Дар бораи осмон»-и Арасту дар музейи Британияи қабир маҳфузанд [5, 51].

Ҳамин тавр, то таъсис ёфтани Хилофати араб дар сарзамини Сурия ва Эрон миқдори зиёди адабиёти тарҷумавии суриёни ва форсӣ мавҷуд буданд.

Адабиёт

1. Gutas Dimitri Paul. Persion on the classification on the parts of Aristoteles philosophy // Der Islam Dend/ Btnd. Helt 2. P.115-137.
2. Бадавӣ Абдуррахмон. Мин ат-таърих ал-илҳод фи ал-ислом. Бейрут, 1980. – 268 с.
3. Крымский А. История Сасанидов и завоевание Ирана арабами. М., 1905. – 416 с.

4. Пигулевская Н. В. Культура сирийцев в средние века. - М.: 1989. Серия: Культура народов Востока. -270 с.
5. Пигулевская Н. В.. Сирийская культура средних веков и её историческое значение // Советская наука, 1941. №2. 28-38 с.
6. Сайфуллаев Н. М. Логика Ибн Сины. – Душанбе:Дониш, 1991. – 164 с.
7. Сафа З. История рационалистических наук. – М., 1964. – 458 С.
8. Таърихи фалсафаи тоҷик. Ҷ.1. - Душанбе: Дониш, 2011 – 528 с.

**НАУКА И ЗНАНИЕ
В ДООИСЛАМКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ**
Сайфуллаев Н. М.

В данной статье на основе фундаментальных исследований подвергается анализу проблемы науки, знания и логической мысли эпохи доисламской цивилизации. Автором проанализирована деятельность двух академий: Нисибинской и Гундишапурской, где работали ученые разных народов как Запада, так и Востока. На основе исследований установлено, что наука и знание играла

важную роль в социальной жизни эпохи Сасанидов.

Ключевые слова: наука, знание, логика, древнегреческая философия, Аристотель, Гундишапурская Академия, Нисибинская Академия, Павел Перс, нестерианы, Фараби, Авиценна.

**SCIENCE AND KNOWLEDGE
IN PRE-ISLAMIC CIVILIZATION**

Sayfullaev N. M.

In this article, on the basis of fundamental research, the author analyzes the problem of science, knowledge and logical thought of the era of pre-Islamic civilization. The author analyzed the activities of two academies: Nisiba and Gundishapur, where scientists from different peoples of both the West and the East worked. Based on research, it has been established that science and knowledge played an important role in the social life of the Sassanid era.

Key words: science, knowledge, logic, ancient Greek philosophy, Aristotle, Gundishapur Academy, Nisiba Academy, Pavel Pers, nesterians, Farabi, Avicenna.



КЛАССИЧЕСКИЕ АТОМИСТИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ АТРИБУТИВНЫХ ФОРМ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

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

В статье речь идет о классических атомистических идеях относительно атрибутивных форм конкретного биологического объекта.

С целью освещения основных признаков индивидуальности, являющейся единичным биологическим объектом, проводится сравнительный анализ греческих и индийских атомистических учений. В ходе анализа выяснилось, что в отличие от таджикского понятия «фардият» и санскритского «джи-ва» греческое понятие «атомос», с его эквивалентом «сома» по ряду мировоззренческих причин не смогло конкурировать ни с идеями о «сома», ни с чужим латинским понятием «индивид». В итоге понятийный анализ показал, что у индивидуальности есть четыре основные атрибутивные признаки.

Ключевые слова: атомистика, индивидуальность, неделимость, единичность, человек, индивидуальные признаки.

Древний мир, увлекшись всеобщим, универсальным обоснованием признака единичности индивидуальности, выражая его в понятиях «атман», «сома», «просопон», «персона» и «шахс», нередко приводил этот признак почти в полную противоположность своим носителям. Причиной тому послужило, по всей видимости, стремление находить единое основание вещей или субстрат видимого материального мира. Отсюда первые попытки теоретического отвлечения единичного от общего и игнорирование их относительной автономности неизбежно привели к идеализму и метафизическому взгляду на природу индивидуальности. Кропотливая разработка принципа единичности древнеиндийскими и древнегреческими атомистами и переход от признания нескольких начал к их множеству и различиям явились той исходной точкой, на основе которой утвер-

дился другой основополагающий признак единичного объекта. Этот признак терминологически оформился в понятие «неделимость». Именно «неделимость» явилась одним из органических признаков целостных вещей, в первую очередь атомов, и не случайно, что только идея неделимости семантически закрепилась в основе латинского понятия «individ» - «неделимый», а последний послужил основой для образования современного понятия «individulite» - «индивидуальность». Отсюда выводится то положение, что, несмотря на более позднее образование понятия «индивидуальность», оно (вернее идея об индивидуальности) корнями в этимологическом и теоретическом – мировоззренческом плане уходит в древность и, несомненно, связано с атомистическим учением, как на Западе, так и на Востоке[3,188].

В отличие от таджикско-персидского понятия «фардият» и санскритского «джи-ва», греческое «атомос», с его конкурирующим эквивалентом «сома», имело довольно своеобразную судьбу. По ряду мировоззренческих причин древнегреческое понятие «атомос» в дальнейшем не смогло конкурировать ни со своим родным «сома», ни с чужим латинским понятием «индивид» (только передав идею неделимости последнему) как философский термин в сознании развивающейся Европы.

В чем заключалась причина «пассивности» понятия «атомос» по сравнению с «активностью» понятий «сома» и «индивид»?

По замечанию А.А. Тахо-Годи, «неделимое тело» Демокрита и «неделимое» в логике Аристотеля не стали выразителями категории личности. Они создали только необходимые теоретические предпосылки для утверждения признаков единичности к неделимости, служащих характеристикой целостного объекта. Впоследствии идеи об

единичности и неделимости вошли в основу латинского понятия «индивид» и тем самым стали структурно – смысловыми признаками современного понятия «индивидуальность»[13,277]. Терминологическая пассивность понятия «атомос» заключалась в том, что «неделимое тело» в учения Демокрита было лишено внутреннего качества. Согласно Демокриту, атомы имеют не качественные, а только количественные различия. Они «суть все возможные маленькие тела, не имеющие качеств ...» и «производят и все прочие сложные тела, и наши тела, и их состояния и ощущения»[11,326]. В этом утверждении заключается основное разногласие между Демокритом и Канадой – основоположником древнеиндийской школы атомизма. У Демокрита эти «неделимые тела», с одной стороны, мыслились как качественно одинаковые в себе единицы, с другой – они различались «положением, формой, порядком»[10,65]. Исходя из этого несущественного различия, не касающегося внутренней природы атомов, Левкипп и Демокрит стремились сблизить мыслимое и чувственно-воспринимаемое и, тем самым, перейти от абстрактно-всеобщей сущности к качественному многообразию живых и неживых существ, явлений в природе. Таким образом, конкретизируя абстракцию единицы, они наделили атомы только определенным количественным различием. Из этих различий, как полагали они, проистекают и другие различия органического и предметного миров, исходным элементом которых служат «неделимые» атомы. Отсюда атом Демокрита, приобретая значение формы, впервые осознавался как универсальная определенность бытия. Атом, таким образом, получил самостоятельное теоретически понятийное выражение со спецификой «неделимость», выступая как внешняя пространственно-геометрическая определенность[9,261].

«Неделимость» в демокритовском понимании осталась внешним признаком, не характеризующим сложную внутреннюю структуру живого объекта вследствие отсутствия у атомов внутренних качественных различий. При отсутствии такого различия «неделимое тела» Демокрита не могло выдержать категориальную нагрузку, необхо-

димую для обозначения двойкой характеристики человеческой природы. Такую двойную смысловую функцию в классической древнегреческой литературе мог взять на себя только термин «сома»- «тело». Трудно представить, как мог выполнить аналогичную роль приведенный выше таджикско-персидский термин «бадан» - «тело». С позиции сегодняшнего понимания индивидуальности оба эти понятия с трудом ассоциируются с представлением о неповторимой, целостной, как говорят, биосоциальной природе индивидуальности человека. Однако при всем кажущемся несоответствии, несовместимости и некоторой примитивности эти понятия не противоречили духу своего времени. Они в историко-этимологическом плане скрывали в себе не только языковые, но и мировоззренческие мотивы той эпохи, при которой появились и стали фигурировать в языке науки. Этот отмеченный выше мировоззренческий мотив лег в основу демокритовского «атомос» (неделимое) и гомеровского «просопон» (лицо), которые не получили семантического развития до смысла личности в современном понимании[7,60].

Выше отмечалось, что в признании внутреннего качественного различия, существующего в атомах, скрывалось основное разногласие двух основателей теории атомизма – Демокрита и Канады. Действительно в истории философско – антропологической мысли ни одно учение не ставило вопрос о природе индивидуальности столь принципиально, как это делала атомистическая школа Канады. По утверждению видного индийского философа С. Радхакришнан, философия вайшешики по существу стала « ... философией различий, поскольку она не допускает никаких попыток подорвать независимость «Я» и имеет конечной целью предполагаемую более совершенную индивидуальность»[12, 153]. Не случайно исследователи философии вайшешики подчеркивают тот факт, что поиск специфического, индивидуального в чувственном, ментальном и сверхчувственном мире составляет главный пафос их систем[8,193].

В «Вайшешике-сутре» - главном произведении школы атомизма Канады насчитывается семнадцать качеств (гуна), таких

как цвет, вкус, запах, величина и т.д. Для обозначения или выражения неповторимых качеств предметов и организмов в названной философской системе употребляется санскритское понятие «притхактва» - «индивидуальность». Термин «притхактва» выражает одно из семнадцати качеств. Это означает, что сама «притхактва» есть только одно качество, т.е. неповторимость, поэтому в рамках индийского атомистического учения «индивидуальность»- «притхактва» относится не к общим, а к специфическим категориям качеств. В этом смысле индийское понятие «притхактва», в отличие от греческого «атомос» и латинского «индивид», выступает как основа различия вещи. При таком взгляде на природу индивидуальности отпадает значимость признака неделимости в ней, так как «притхактва» выражает его подразумеваемую неделимость в признаке уникальности. Поскольку понятие «притхактва» употребляется для подчеркивания только уникальности объекта, то признак сходности (общности) логически перестает фигурировать в этом объекте. Несмотря на такое специфическое использование, область применения понятия «притхактва» шире (правда, только в рамках атомистического учения), чем таджикского понятия «фардият», ибо первое служит как для выражения органической и предметной, так и человеческой индивидуальности. Но в отличие от греческого понятия «атомос», латинского понятия «индивид» и того же индийского понятия «джи-ва», «притхактва» выступает как сугубо качественная характеристика объекта, выражая его уникальность и только.

Таким образом, если индийское понятие «притхактва» относится к числовым отличиям вещей, а его особенность (вишеша) – к их качественному своеобразию, то таджикско – персидский «фардият», принимая единичность в качестве своего исходного принципа, включает особенность (махсус) в природу самого субъекта. Следовательно, коренное отличие двух точек зрения (индийской и таджикской) на природу индивидуальности заключалось в том, что она (индивидуальность) считалась одними мыслителями (индийскими) только как качественная определенность бытия предметов, организмов другими (таджикскими) как нечто неотъемлемое для орга-

нического бытия. Такое понимание терминологически закрепилось в двух понятиях: одно (притхактва) служит для выражения индивидуальности всех вещей в рамках только одного учения, не распространяясь за его пределы, другое (фардият), распространяясь во всей единой персоязычной культуре, стало выражать только человеческую индивидуальность. В этом абстрагировании от других форм индивидуальности кроется причина теоретического несовпадения трех основных значений: 1) ягонагй (единственный); 2) танхо (одинокий); 3) алохида (обособленность) таджикско-персидского понятия «фардият» с его эквивалентами в греко-латинском и индийском вариантах.

Как видно, из трех вышеприведенных значений, понятие «фардият» в сущности, обозначая человеческие признаки, не может охватить в равной мере другие формы индивидуальности в природе. Было бы упрощением проблемы связывать факт объектного несовпадения понятия «фардият» с его индийском и греко-латинским вариантами лишь на том основании, что внешне – телесные признаки «фард» непосредственно не выводятся из идеи неделимости, возникшей на почве атомистического учения и отсутствовавшей, по всей вероятности, в персоязычной социально – философской литературе того времени. Но такое мнение, на наш взгляд, не лишено основания. Во-первых, отдельные идеи философов мутакаллимов, доказывающие сотворенность мира и его тленность, хронологически не могли предшествовать терминологическому закреплению идеи неделимости в понятии «фардият», во-вторых, трудно представить распространенность этих идей на область персоязычной философской культуры в целом. Критическую полемику Ибн Сино (Авиценна) с греко-римской атомистической философией, которую он явно разделял, можно в определенной мере принять за отсутствие интереса персоязычных мыслителей к этому учению.

В полном согласии с Аристотелем Авиценна считал, что всякое тело, в том числе и человеческое, не есть простое накладывание атомов друг на друга или их смыкание, при котором они (атомы) остаются неподвижными по отношению друг к другу, а соединение есть возникновение че-

го-то совершенно нового, в ходе которого первоначальные элементы и вовсе не существуют во вновь образовавшемся теле. Такая позиция коренным образом отличалась от демокритовской, согласно которой атомы внутри сложного тела продолжают существовать в их первоначальном виде. Демокрит не допускал идею качественного превращения атомов, а Авиценна такое утверждение не импонировало. Последний был уверен в непрерывном качественном и количественном превращении стихий друг в друга[6,249-250].

Когда человеческая природа «мысленно раздроблялась на мельчайшие единичности (атомы), которые могли образовывать целое только в системе единого космоса, тогда возникало воображаемое противоречие в собственной природе индивидуальности и тем самым нарушались принципы подхода к ней как к единичному и неделимому объекту. При такой раздробленности естественно возникал вопрос: что именно принимать за настоящую реальную «неделимость» или за реальную «единичность». Этот вопрос оказался запутанным не только в пределах атомистического учения, но и в рамках классических и средневековых учений «о душе».

Атомизм не только обосновал два атрибутивных признака конкретного объекта, но и заложил теоретический фундамент (по крайней мере в его древнеиндийском варианте) для выделения третьего признака целостного объекта.

Дело в том, что различие в первоначальном положении атомов и разнообразие их скоплений в конечном итоге приводят к возникновению специфически целостного биологического организма. Это специфически целостное образование организмов дало основание атомистам выделить другой органический признак неделимого объекта – «уникальность». Хотя идеи об уникальности сами по себе не лишены определенных эвристических значений и не претендуют на роль методологического статуса науки, тем не менее вопрос об уникальности целостного биологического организма являлся основополагающей проблемой в процессе развития естественнонаучного знания. Дальнейшее развитие идеи об уникальности мира объек-

тов, несомненно, базировалось на достигнутых атомизмом успехах.

В «Метафизике» Аристотель, выясняя сущность чувственно воспринимаемых вещей, характеризует свое и демокритовское понимание природы видового различия в вещах. В связи с этим, он писал: «Демокрит, по-видимому, полагал, что имеется три различия (между вещами), а именно лежащее в основе тело – материя – (всюду) одно и то же, а различаются вещи либо «строением», т.е. очертаниями, либо «поворотом», т.е. положением, либо «соприкосновением», т.е. порядком»[1, 224]. Но по мнению Аристотеля, этим не ограничивается природа уникальности объекта. Далее он разъясняет, что некоторые вещи обозначаются по способу соединения материи (например, одни образуются через смешение, как медовый напиток, другие – через связь, как пучок прутьев, или склеивание или сколачивание гвоздями, как ящик и т.д), поэтому некоторые различаются положением ...иные – направлением ...третьи – свойствами чувственно воспринимаемых вещей[1,225].

В своем труде под названием «Книга о душе» Авиценна, развивая мысль Аристотеля о связи души и тела, особенно обращает внимание на идею «расположения элементов»[5, 104], которое неизбежно приводит к возникновению и формированию определенного тела. Это расположение, по его мнению, определяет связь души именно с данным телом. Но их целесообразная внутренняя связь, гармония и ... это расположение и это отношение, - считает он, - остаются от нас скрытыми»[6,488].

В свете этих основополагающих для своего времени идей приходится констатировать, что сила различия, заложенная в первооснове материи, в коей находились эти элементы, заставляет существовать и функционировать конкретный биологический организм как относительно автономную, уникальную единичность. Объективная теоретическая интерпретация вопроса об уникальности и связанного с ним процесса индивидуализации с его сложными закономерностями, по всей видимости, оказалась труднейшей задачей, возникшей перед мыслителями. Об этом свидетельствует разноречивость выводов, к которым

пришла человеческая мысль относительно проблемы индивидуализации во вселенной. «Нет сомнения в том, - пишет Авиценна, - что душа индивидуализируется посредством некоей вещи, хотя эта вещь у человеческой души не отражена в материи ... Индивидуализация души осуществляется посредством их объединения, хотя мы о них ничего не знаем»[6,489]. Как видим, у Авиценны принцип различия, уникальности каждого человеческого организма объясняется исходя не только из возникновения некоей смеси и тем, самым некоего состояния, способствующего разумным действиям, но и путем других свойств, неотрывно сопутствующих душе при их возникновении. «Благодаря этим свойствам, - пишет он, - один индивид отличается от другого ...»[6,449]. Аналогичные рассуждения на возникновение такой «смеси» и на вытекающие из этого последствия безотносительно принципа индивидуализации находим и у Аристотеля. В трактате «О душе» мыслитель заявляет: « ... нелепо считать душу соотношением смеси: ведь смесь элементов в плоти имеет другое соотношение, чем в костях. А то получится, что имеется много душ, расположенных по всему телу, если только все состоит из смеси элементов, а соотношение смеси составляет гармонию, т.е. душу»[1,385]. Возражая Аристотелю, Авиценна делает попытку опытным путем доказать природу различия в смеси человеческого духа. Согласно последнему, образования различных смесей в человеческом организме становятся носителями различных сил. Таким образом, « ... смесь, вызывающая гнев, не годится в качестве смеси, вызывающей влечение или ощущение, а смесь, годная для зрительного духа, не тождественна двигательной смеси. Если бы смесь была единой, то едиными были бы и силы, утверждавшиеся в духе, и их действия»[6,516].

В отличие от своих греческих и персидских коллег индийские атомисты при решении вопроса о степени уникальности индивидуальной души придерживались, в определенной мере, как и философы мутакаллимы, канонов священного писания. Индивидуальная душа, по их мнению, будет испытывать последствия только своих собственных, а не чужих деяний в «загроб-

ной жизни»; она по своей природе остается одним и тем же в серии своих переживаний. Шридхара – один из последователей индийского атомистического учения, отвергая теорию тождества человеческого «Я», писал: «Если бы «я» было одно, то контакт манаса (рассудка – М.М.) был бы общим для всех лиц ... Однако для того, кто допускает многие «я», хотя бы они были вездесущими и присутствовали бы во всех телах, его опыты были бы общими для всех «я», так как каждое из «я» испытывало бы только такие удовольствия и т.д., которые испытывались бы им в связи с его отдельным телом, потому что оно вызывается предшествующей кармой, которая принадлежала этому телу, а не всем»[12,165].

Кроме природной закономерности в образовании разнообразия и формирования уникальности человеческого организма различие между индивидуальностями считалось следствием своеобразия связи души с данным телом. Отсюда разнообразие людей считалось бесконечным и опасаться того, что мир окончательно придет к гибели, когда это разнообразие исчезнет, по мнению древнеиндийских атомистов, не имеет смысла.

Таким путем в рамках учения «о душе» начинают возрождаться теоретические концепции о различии, т.е. уникальности отдельного организма, в том числе уникальности каждого человека. Но при всей уникальности такого биологического организма в рамках одного вида существует определенное биологическое сходство между ними. Последний признак и позволяет биологам систематизировать все живые существа на различные виды. Однако признак сходности (общности) в иерархии индивидуальностей созвучен в большой степени человеческой индивидуальности в силу значительности этого признака в области духовного мира людей.

На протяжении ряда столетий философские идеи о признаке сходства (общности) в природе индивидуальности человека развивались в рамках метафизического их понимания. Теория атомизма в этом смысле явилась прогрессивным для своего времени учением.

Учение вайшешики, признавая признак общности между организмами определенного вида, тем самым считает этот при-

знак сутью вечных сущностей, отличающейся от индивидуальностей, но вместе с тем пребывающей в них. Поскольку в различных индивидуальностях содержится один общий субстрат, то на основе существования признака общности можно понимать относительную тождественность определенного класса вещей. Исходя из этой закономерности отличие одного субстрата от другого признавалось только потому, что каждый из них существует как самостоятельная единица, а последняя включает в себя определенное специфическое свойство. Отсюда, «когда мы находим черту, свойственную многим вещам, мы называем ее саманьей, или общностью, но если мы будем рассматривать ее как черту, отличающую эти объекты от других, мы называем ее вишешей, или особенностью»[12,182].

По всей вероятности, признак «сходности» (общности) рассматривался Канадой, подобно Лейбницу, как продукт понятий. В отличие от Канады, Прашастапада (другой мыслитель школы древнеиндийского атомизма) считает общность единой и вечной категорией, присутствующей во многих вещах, относящихся к видам, классам и группам субстанции. Он придет общности реальную независимость индивидуальных объектов.

Более поздние представители названной школы признавали независимость существования общего, которое, как они считали, существует даже в состоянии «разрушения» мира. Такой взгляд на природу общего соответствует в определенной мере отдельным сверхчувственным и сверхсимволическим формам (эйдосам) Платона.

Характеризуя признак общности, Аристотель писал, что «... две вещи можно по справедливости приписывать Сократу – доказательства через неведение и общие определения: и то и другое касается начала знания. Но Сократ не считал отделенными от вещей ни общее, ни определение. Сторонники же идей отделили их и такого рода, сущее назвали идеями ...»[1, с. 327-328.] Как видно из этого рассуждения, Аристотель, соглашаясь с Сократом, критикует платоников. По его мнению, они, с одной стороны, придают идеям как сущностям всеобщий характер, с другой – делают их отдельно существующими, относя их к области единичного бытия.

Аристотель не принимает мнения о том, что якобы единичные вещи в области чувственного бытия текут, и ни одна из них не пребывает, а общее существует помимо их и представляет собой нечто отличное. По его мнению, толчок к такому подходу дал Сократ, обратившись к определениям, однако он (Сократ) во всяком случае это общее не отделил от единичных вещей.

И здесь, согласно Аристотелю, Сократ подошел правильно, не сделав (такого) отделения. Впоследствии, развивая идею о признаке общности, Авиценна назвал единичный объект частным понятием с двояким видом. Согласно его утверждениям, единичное по сути является частным понятием, «оно бывает двух видов: либо оно в одном смысле является единым, а в другом смысле множественным, либо ни в каком смысле в его сущности нет множества ...»[6,124]. В то же время, говоря о противоположности в вещах, он считает, что эта противоположность есть определенная вещь, поскольку между нею и ее противоположностью может быть посредствующее.

Таким образом, если связь между общим и единичным в концепции Канады выступает как необходимый момент в природе единичного и неделимого объекта, то Прашастапада переносит центр тяжести на извечную природу общего. По мнению последнего, общее входит в единичный индивидуум и находит в нем свое временное выражение. Отсюда точка зрения Прашастапады, на наш взгляд, близка платоновскому «реализму», согласно которому чувственные вещи являются таковыми благодаря участию в универсальных формах вечных и самодовлеющих идей.

Вопрос об онтологическом статусе общего и его связи с особенным был предметом постоянного внимания как в философских школах Запада, так и Востока, не переставая быть актуальным и в наши дни.

Литература

1. Аристотель. Метафизика. Соч. в 4 т. М., 1976. Т. 1. – 550 с.
2. Аристотель. О душе. М., 1976. Т. 1.-488 с.
3. Большая Советская энциклопедия. М., 1972. – 607 с.
4. Винер Н. Кибернетика и общество. М., 1968. – 326 с.

5. Диноршоев М. Натурфилософия Ибн Сины. Душанбе, 1985. – 255с.
6. Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. М., 1980. – 554 с.
7. Лосев А.Ф. История античной эстетики (ранняя классика). М., 1969. – 715 с.
8. Лысенко А. Атомизм вайшешиков и атомизм Демокрита (Опыт сравнительного анализа) // Древняя Индия (историко-культурные связи), М., 1982. – 344 с.
9. Лурье С.Я. Демокрит. Тексты, перевод, исследования. Л., 1970. – 664 с.
10. Материалисты Древней Греции. М., 1955. – 240 с.
11. Онтология мировой философии. М., 1969. Т. 1. – 395 с.
12. Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1957, Т. 2. – 623 с.
13. Тахо-Годи А. А. О древнегреческом понимании личности на материале термина «сома» // Вопросы классической филологии. М., 1971. – 389 с.

**ТАСАВВУРИ АТОМШИНОСИИ
КЛАССИКӢ ДАР БОРАИ ШАКӢӢ
АТРИБУТИВИИ ФАРДИЯТИ ИНСОН**

Музаффарӣ М.

Дар мақола сухан дар бораи андешаҳои атомистӣ нисбат ба сифатҳои бунёдии фардияти инсон меравад.

Бо ҳадафи равшан намудани сифатҳои бунёдии фардият, ки худ объекти тақсимашиавандаи биологӣ ҳисобида мешаванд, таълимоти атоминосон бо таҳлили муқоисавӣ арзишгузорӣ шудааст.

Дар раванди таҳлил маълум гардид, ки мафҳуми “фардият” дар муқоиса бо мафҳумҳои санскритии “ҷива” ва “сома” – и юнонӣ, ки муодили мафҳуми “атомос” мебошад, бо сабаби якҷанд андешаи гуногун бо мафҳуми “атомос” ва “индивид” – и лотинӣ рақобатнопазир будааст. Дар натиҷаи таҳлили мазмуни мафҳумҳои маълум гуфт, ки фардияти инсон аз чаҳор сифати бунёди иборат аст.

***Калидвожаҳо:** атоминосӣ, фардият, тақсимашиаванда, ягонагӣ, инсон, сифатҳои фардӣ.*

**CLASSICAL ATOMISTIC CONCEPTS
OF ATTRIBUTIVE FORMS OF HUMAN
INDIVIDUALITY**

Muzaffari M.

The article is about the classical atomic ideas regarding the attributive forms of a specific biological object.

In order to highlight the main features of individuality as a single biological object, to conducted comparative analysis of the Greek and Indian atomistic teaching. The analysis revealed that, unlike the Tajik concept of «fardiyat» and the Sanskrit «jiva», the Greek concept of «atomos», with its equivalent «soma» for a number of ideological reasons could not compete with either the ideas about «soma», nor with latin concept of «individual». As a result, the conceptual analysis showed that individuality has four main attribute.

***Key words:** atomistic, individuality, indivisibility, singularity, human, individual characteristics.*



ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИЗУЧЕНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Шоисматуллоева З. Ш. – к.ф.н, доцент РТСУ
Тел.: (+992 37) 221 67 21

В статье рассматривается структура идентичности и ее основные характеристики, подчеркивается что стремительные изменения в мире, связанные с противоречивыми процессами глобализации и трансформации, резко обострили проблему идентичности. По образному выражению одного из исследователей, ученые одновременно оказались и в роли творцов, и в роли пленников мировой паутины идентичностей, перед лицом ее вызовов.

Проблема самоидентификации отражает взаимодействие разных уровней идентичности, и что человек может вбирать в себя множество идентичностей». Сложности в осмыслении данного социального феномена связаны с многообразием его проявлений от микроуровня до макроуровня.

Ключевые слова: идентичность, социальная идентичность, социальные факторы, самоидентификация, интеграция.

В последние десятилетия наблюдается существенный рост общественного внимания к тематике, связанной с национальной и социальной толерантностью и сменой идентичностей в постсоветских обществах. Ломка устоявшихся социальных идентификаций, переживаемая, по всей вероятности, каждым человеком на постсоветском пространстве, напоминает по своим механизмам процессы, аналогичные культурно-историческому переходу от застойного, традиционного общества к современному, т.е. динамичному.

Чтобы ответить на вопрос, почему одна из рядовых категорий социального познания, имеющая достаточно шаткое теоретическое основание, изначально связанное с психологической традицией интерпретации социальных феноменов, приобрела доминирующие позиции в современной науке о человеке и обществе, необ-

ходимо, прежде всего, согласиться с тем, что современное общество – это пространственно постоянно изменяющихся идентичностей. И если в недавнем прошлом смена идентичности предполагала маргинализацию, то в сегодняшнем мире риску оказаться маргиналами более подвержены те, кто сохраняет идентичность вопреки изменению объективной социальной ситуации и не способен принять новые социальные реалии.

Еще в 70-е годы прошлого столетия Юрген Хабермас утверждал, что новому обществу, преодолевающему границы отдельных государств, понадобится новая социальная идентичность, что неизбежно повлечет пересмотр многих устоявшихся принципов и механизмов социальной интеграции и идентификации. И, действительно, к концу XX столетия развал коммунистической системы, процессы глобализации и европейской интеграции стали мощными факторами стремительного разрушения старых и формирования новых форм социальных интеграций и социальных идентичностей. А поскольку в этих условиях устоявшиеся социальные связи рушились со скоростью, явно превосходящей адаптивные возможности людей, новые идентичности приобретали непредсказуемый и порой весьма причудливый характер. Отсюда и всплеск научного интереса к их объяснению и социальной интерпретации.

При этом в отличие от некоторых новомодных течений, не избежавших соблазна уподобиться радикальному конструктивизму, трезвые аналитики понимают идентичность не как релятивистское приписывание подобно кодировке себе и другим определенных черт той или иной идентичности (этнической или гражданской, конфессиональной или профессиональной), а как интериоризацию, как усвоение и до-

стояние. И в этом случае идентичность предстает не как постоянно и произвольно меняющаяся категория, а как набор интегрированных представлений, идей, черт, норм и форм поведения, изменяющихся под давлением среды, этнических лидеров и творческих личностей в русле заданной культуры.

Прежде чем обратиться к непосредственному предмету исследования, считаем необходимым кратко обрисовать тот понятийный контекст, в рамках которого формировалась данная проблематика. Подобное наше действие необходимо потому, что ни одно из психологических понятий не страдает такой неопределенностью, как понятие «идентичность». Шеллинг утверждал абсолютное тождество объективного и субъективного, «Все, что есть, есть, по сути, одно». Данное утверждение Шеллинга опирается на тождество (идентичность) бытия и интеллектуального созерцания, «реальности» и «идеальности» Спинозы. Абсолютная идентичность, по Спинозе, «не есть причина универсума, а сам универсум» [5:27-28].

В истории философии особое место принадлежало проблематике так называемой интенциональной идентичности. Когда Аристотель говорит о том, что «душа есть в известном смысле все», то «в известном смысле» означает здесь, что «душа», будучи интенционально направленной на предмет, заключает последний в себе в качестве интенционального бытия. «В известном смысле» - т.е. в той мере, в какой ее (души) предмет достигает в ходе его постижения ступени бытия. Именно так трактовал Аристотеля Гегель, стремившийся продемонстрировать в своей «Логике» тождество (процесса) познания предмета и предмета познания, мышления и бытия [5: 27-28].

В традиции метафизики от Аристотеля до наших дней идентичность есть характеристика бытия, более фундаментальная, чем различие. Хайдеггер, как и греки, на которых он непосредственно опирается, понимает под идентичностью всеобщность бытия. Всякое сущее тождественно самому себе и – постольку оно есть сущее – всякому другому сущему. Идентичность, таким образом, исключает иное бытие, а вместе с ним и то, что выступает причиной инаковости, - изменение.

Употребление термина «идентичность» в социально – гуманитарных науках - культурной антропологии, социологии, социальной психологии - долгое время идет по параллельному с философией руслу, с последней практически не пересекаясь. Впервые в философски релевантном плане проблематика идентичности разрабатывается Джорджем Мидом и Чарлзом Кули, которые самого термина «идентичность» не употребляют, пользуясь традиционной «самостью».

Полемизируя с бихевиористскими теориями личности, Мид показывает, что личностная целостность, «самость» не есть *arriori* человеческого поведения, а складывается из свойств, продуцируемых в ходе социального взаимодействия (социальной интеракции). Идентичность – изначально социальное образование; индивид видит (а значит, и формирует) себя таким, каким его видят другие. Кули в этой связи выдвигает концепт «зеркальной самости» - «Я» - идентичность и «Другой» неотделимы друг от друга. Мид различает две составляющие «самости» - *me* и *I*: первая есть результат интернализации социальных ролей и ожиданий, вторая – активная инстанция, благодаря которой индивид может не только идентифицироваться с интернализированными ролями, но и дистанцироваться от них.

Работы Мида и Кули легли в основании концепции символического интеракционизма, в котором «Я» - идентичность рассматривается и как результат социальной интеракции, и как фактор, обуславливающий социальную интеракцию, а также дали толчок разработке «теории ролей» [6:43-55].

Идентичность в самом общем смысле совпадает, во многом с тем, что целым рядом исследователей включается в понятия «я» в различных его формах: «я – концепции» и «я – системы». В психоаналитическом «эгопсихологии» ранее всех это общая область наиболее ясно была очерчена Хартманом, который отстаивает термин «саморепрезентация», противопоставляя его «репрезентации объекта» [9:222].

Это саморепрезентация в определенном смысле была предвосхищена Фрейдом в его периодических отсылках к позиции «эго» по отношению к «я» и к флюктуиру-

ющим катексисам, которые даруют «эго - я» в подвижном состоянии самоуважения. Фрейд относил интернализацию воздействий окружения к функциям «супер-эго» или «эго-идеала», которые должны представлять приказы и запрещения, исходящие от окружения и его традиции. «Супер – эго» ребенка в действительности строится не по модели родителей, а по моделям «супер- эго» родителей; оно перенимает тоже самое содержание, становится проводником традиций и всех вечных ценностей которые, передавались от поколения к поколению.

В одном случае идентификация по Зигмунду Фрейду представляет собой процесс, посредством которого ребенок присваивает характеристики другого лица, обычно родителя, чтобы освободиться от собственной тревоги и ослабить внутренние конфликты».[8.154]. В другом – «мы узнали, - пишет З.Фрейд, что есть две вещи, удерживающие сообщество в единстве – силовое принуждение и эмоциональные привязанности его членов». Уже к середине XX столетия окончательно утвердились (в том числе и на уровне частных концепций личности) две основные логики анализа личности. Первая из них восходит к структурно – функциональной традиции и вторая логика опирается на феноменологическую традицию в подходе к человеку.

Однако высказанное выше суждение, будучи применимым к относительно стабильному обществу (более или менее устойчивая система ценностей, сложившаяся форма социального неравенства, легитимные политические институты и т.д.), совершенно не годится для понимания социальных процессов в обществе, переживающим радикальные изменения решительно во всех без исключения социальных институтах, в системе ценностных структур и повседневных обыденных взаимоотношений между людьми, между индивидами и социальными институтами и организациями.

Другая логика анализа личности опирается на феноменологическую традицию в подходе к человеку. На психологическом уровне обобщения этот подход представлен гуманистическими теориями личности. Личность предстает здесь как принципиально уникальная, неповторимая, экзистенциальная сущность. В силу этого –

объективно не фиксируемая, не делимая на какие бы то ни было составные части и – на методическом уровне – не сравниваемая и нетипологизируемая. Соответственно понятие нормы заменяется понятием самоактуализации, личностного роста и тому подобными.

Можно сколь угодно долго задаваться общими вопросами типа «Что лежит за подобным дихотомическим разведением всех теорий личности?», но сам факт подобной оппозиции имел очевидное влияние на развитие данной проблематики. А именно: в ситуации абсолютизации логики первой традиции мы, по сути, неизбежно оказываемся в условиях потери самого объекта исследования, а при методическом выборе в пользу второй традиции - в ситуации невозможности конкретного эмпирического исследования, заменяя его «вчувствованием», «эмпатическим пониманием», «диалогом» и прочее.

В этом смысле введение в научный оборот понятия «идентичность», казалось, приоткрывало выход из создавшихся тупиков, представляясь необычайно перспективным решением. В самом деле, с одной стороны, задавая дихотомию «социальное – персональное», оно отдавало дань структурно – функциональному подходу, а, с другой стороны, позволяло оставить место для представлений о «неуловимой» личности, сформулированных в рамках феноменологической традиции.

Именно поэтому, начиная с 70-х годов XX столетия, понятие идентичности становится столь популярным в психологии, дополняя, уточняя, а нередко и заменяя собой более традиционные понятия «Я» - концепции, образ «Я», «самость» и так далее. Понятие идентичности широко использовали различные ролевые теории личности, в рамках которых она понималась как структурная совокупность различных ролей, интериоризируемых в процессе социального обучения. Введение в научный обиход данного понятия также подготавливалось целым рядом эмпирических социально – психологических исследований, основным предметом которых было изучение взаимовлияния личности и группы [1:117]. Помимо собственно психологической истории своего становления,

понятие идентичности оказалось стержневым для ряда социально – философских концепций, имевших своим предметом анализ современных особенностей взаимоотношений человека и общества, благодаря чему это понятие сегодня оказалось гораздо шире своего чисто психологического контекста. В своей работе «Бегство от свободы» Э. Фромм определяет персональную идентичность как результат индивидуализации человека, где индивидуализация характеризует обособление человека от сил природы и от других людей.

С другой стороны, «одной из ведущих человеческих потребностей, составляющей самую сущность человеческого бытия», является потребность в связи с окружающим миром, потребность избежать одиночества, что достигается путем самоотжествления с какими-либо идеями, ценностями, социальными стандартами, то есть путем формирования социальной идентичности [7:26].

Расширение путей самореализации, потенциальная множественность социального выбора, ставшие возможным с началом формирования капиталистических общественных отношений, сталкиваются, по мысли Э.Фромма, с неготовностью человека принять столь свободное одиночество и, следовательно, вызывают поиск таких связей с миром, которые уничтожат его индивидуальность. «Индивид перестает быть самим собой; он полностью усваивает тип личности, предлагаемый ему общепринятым шаблоном, и становится точно таким же, как все остальные... Исчезает различие между собственным «Я» и окружающим миром, а вместе с тем и осознанный страх перед одиночеством и бессилием». Таким образом, следствием современного торжества социальной идентичности является деперсонализация, ведь «человек платит за новую уверенность в себе отказом от целостности своего «Я» [7:26].

Впервые детально понятие идентичности было представлено в известной работе Э.Эриксона «Детство и общество» (1950 г.), а позже (1985 г.) крупнейший представитель культурантропологической школы К. Леви – Стресс утверждал, что кризис идентичности станет новой бедой века и прогнозировал изменение статуса данной проблемы - из социально – фило-

софского и психологического в междисциплинарный [9:122].

Э.Эриксон понимал идентичность в целом как процесс «организации жизненного опыта в индивидуальное «Я», что естественно предполагало его динамику на протяжении всей жизни человека. Основной функцией данной личностной структуры является адаптация в самом широком смысле этого слова: согласно Эриксону, процесс становления и развития идентичности «оберегает целостность и индивидуальность опыта человека... дает ему возможность предвидеть как внутренние, так и внешние опасности и соразмерять свои способности с социальными возможностями, предоставляемыми обществом» [9:122]. Более того, идентичность имеет определенную «организующую» функцию в развитии личности – данное понятие является для Эриксона центральным при рассмотрении вопросов о стадиях психосоциального развития.

Если самоидентификацию понимать как совокупность добровольного выбора групп и коалиций для отождествления себя с ними и для вхождения в их состав полноправным членом, то идентичность в этом случае будет представлять собой такое же количество способов к интеграции человека с группой разного уровня и ранга: семья, трудовой коллектив, профессиональный союз, народ, граждане страны, любительская ассоциация и т. п. Если стремление к идентичности не достигается индивидуальными творческими усилиями, человек, согласно теории Э. Фромма, может обрести некоторый отличительный признак, идентифицируясь с другим человеком или группой. «Раб идентифицируется с хозяином, гражданин – с государством, рабочий – с компанией. В этом случае чувства идентичности вырастает не из бытия кем-либо, а из принадлежности кому-либо» [8:154]. Способ или форма интеграции с кем-либо происходит на основе характеристики, которая становится социальной ролью, достоянием личности, и признается группой для утверждения состоявшегося акта самоидентификации.

В социальных науках на Западе под идентичностью обычно понимают, во-первых, идеальное отождествление индивидом себя с той или иной социальной общ-

ностью, во-вторых, сопровождение этого отождествления интериоризацией идентифицирующего поведения. Что же касается процесса идентификаций, то он, с одной стороны, выступает как механизм становления идентичности, а с другой – актом ее распознавания. Попытки развести понятия идентичности и идентификации путем абсолютизации когнитивного компонента в первом и поведенческого во – втором не представляется ни бесспорными, ни обещающими сколько-нибудь эффективные результаты. В действительности, в каждом из этих понятий присутствует и когнитивное, и поведенческое начало. Весь вопрос – в балансе каждого из указанных начал. Отличие же между идентичностью и идентификацией состоит в дозировки когнитивных, поведенческих компонентов в каждом из них [3.29]. И в этом смысле можно согласиться с М. Веркуйтенем, считающим, что когнитивные и оценочные измерения переплетены и взаимосвязаны.

Если же к этим двум понятиям идентичности и идентификации добавить еще одно, связанное с ними понятие – самоидентификации, то нельзя не согласиться с мнением Б.Е.Винера, что именно в самоидентификации когнитивный элемент является первичным [2:17]. На этот вывод наталкивает тот факт, что самоидентификация, выражающаяся, прежде всего, в отождествлении себя с этнической общностью путем восприятия этнонима представляет собой не что иное, как субъективную равнодействующую, основанную на объективно существующих идентификациях с признаками данной общности. Понимание идентичности, как понимание самого себя, означает понять свое прошлое, свое возникновение и развитие, свою связь с прошлым, с предшественниками и предками, уловить соотношение старого материала биологической наследственности и полуфабрикатов социального опыта, уловить смысл компромисса между собственными импульсами индивида и требованиями и интересами других людей [2:17].

Психологические механизмы формирования социальной идентификации имеют также богатую исследовательскую традицию. В символическом интеракционизме подчеркивается принцип осознания своей социальной позиции сквозь призму вос-

приятия ее другими, то есть путем противопоставления позициям других групп и общностей. Таким образом, люди упрощают, схематизируют правила социального взаимодействия. В когнитивной психологии справедливо выделяется момент осмысления и обобщения сходства, принадлежащих к данной общности или группе, в отличие от других, что сопровождается стереотипизацией, то есть эмоционально окрашенными, позитивными и негативными образами своих и чужих. Психоаналитическая психология акцентирует внимание на глубинных механизмах формирования социальной идентичности, коренящихся в беспокойстве и страхе утраты своего Я, ущемления потребностей, отсюда – проявления агрессивности в отношении других групп, представляющих реальную или мнимую опасность для данной группы или общности.

Литература

1. Баклушинский С.А., Белинская Е.П. Развитие представлений о понятии «Социальная идентичность // Идентичность. Хрестоматия. Москва-Воронеж, 2003. 477 с.
2. Винер Б.Е. Этничность. В поисках парадигмы изучения // Этнографическое обозрение. 1998, № 4. – С. 15-19.
3. Губогло М.Н. Идентификация идентичности: Этносоциологические очерки. М.: Наука, 2003. – 764 с.
4. Губогло М.Н. Идентификация идентичности: Этносоциологические очерки. М.: Наука, 2003. - -764 с
5. Идентичность. Хрестоматия. Составитель Л.Б.Шнейдер. Москва-Воронеж, 2003.
6. Малахов В.С. Неудобства с идентичностью // Вопросы философии. 1998, №2. – С.43-55.
7. Фромм Э.С. Бегство от свободы. М.: 1990.
8. Холл К.С., Линдсей Г. Теория личности. М.: 1997.
9. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис / Пер. с англ. – М.: 1996.
10. Ядов В.А. Социальные и социально-психологические механизмы формирования социальной идентичности // Социальная идентичность. М.: 1993.

**АСОСҲОИ НАЗАРИЯВӢ
ВА МЕТОДОЛОГИИ ОМУӢЗИШИ
ХУВИЯТИ ИЧТИМОӢ
Шоисматуллоева З. Ш.**

Дар мақола сохтори ҳувият ва хусусиятҳои асосии он баррасӣ шудаанд. Зикр мешавад, ки тағйиротҳои босуръати ба равандҳои зиддиятнокӣ ҷаҳонишавӣ ва дигаргунишавӣ дар ҷаҳон алоқаманд масъалаи ҳувиятро яқбора тезтунд карданд. Бо иборати хушобурангии яке аз муҳаққиқон, олимон ҳамзамон ҳам дар нақши эҷодкор ва ҳам дар нақши асири тори ҷаҳонии ҳувиятҳо, дар неши ситезаҷӯии ӯ мондаанд. Масъалаи ҳаммонанд кардан амали байниҳамдигарии сатҳҳои гуногуни ҳувиятҳо интиқос мекунад ва инсон метавонад ба худ ҳувиятҳои бисёрро мутаҳид кунад. Мураккабии фаҳмида гирифтани ин падидаи иҷтимоӣ ба гуногунорангии зоҳир шудани он аз дараҷаи микро то макро алоқаманд мебошад.

Калидвожаҳо: ҳувият, ҳувияти иҷтимоӣ, омилҳои иҷтимоӣ, ҳаммонандкунӣ, ҳамгироӣ.

**THEORETICAL AND
METHODOLOGICAL FOUNDATION
OF THE STUDY OF SOCIAL IDENTITY
Shoismatulloeva Z. Sh.**

The article examines the structure of identity and its main characteristics. It is said that the rapid changes in the world associated with the contradictory processes of globalization and transformation have sharply exacerbated the problem of identity. In the figurative expression of one of the researchers, scientists found themselves both in the role of creators and in the role of prisoners of the world web of identities, in the face of its challenges. The problem of self-identification reflects the interaction of different levels of identity, and that a person can absorb many identities. " Difficulties in understanding this social phenomenon are associated with the variety of its manifestations from the microlevel to the macrolevel.

Key words: identity, social identity, social factors, self-identification.



ҶАНБАҲОИ ТАЪРИХӢ ВА ИҶТИМОИИ ТАШАККУЛИ ХУДИДОРАИ МАҲАЛЛИИ ТОҶИКОН

Қодиров З. Қ. – дотсенти Академияи идоракунии давлатии
назди Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон
Тел: (+992) 907730885, E-mail: zohir-85@mail.ru

Дар мақола масъалаҳо вобаста ба омилҳо ва заминаҳои таърихӣи ташаккули худидоракунии маҳаллӣ ҳамчун институти иҷтимоӣ мавриди омӯзиши қарор гирифтаанд. Дар тадқиқот оид ба пайдоиш ва рушди худидоракунии маҳаллӣ бештар ба ду омил асосӣ: замин ҳамчун объекти муносибати иҷтимоӣ ва фаъолияти муштараки аъзоёни ҷомеа таъкид карда мешавад.

Замин ҳамчун объекти муносибат тавонист ягонагӣ ва муттаҳидии аъзоёни ҷомеа таъмин намояд ва устувориш иҷтимоӣ онро ба таври давомдор нигоҳ дорад. Ҳатто дар шароити рушди муносибатҳои пулӣ замин аҳамияти иҷтимоӣро аз даст надод.

Дар раванди тадқиқот муайян гардид, ки аз рӯйи муносибат ба замин муаррихон давраи рушди ҷомеаи тоҷикони тоинқилобиро дар сатҳи маҳал бо ибораи «ҷомеаи ҳудудии заминистифодабарӣ» номгузорӣ намудаанд. Ин ҷомеа дар заминаи фаъолияти якҷоя (ҳашар) ҷиҳати нигоҳ доштани хатҳои обёрикунанда (ҷӯйбору каналҳо) ташаккул ёфтааст. Зеро барои як шахс кор кардан дар шароити минтақаҳои хушк ва нимбиёбон хеле душвор буд. Ин сохтори иҷтимоиро баъзан донишмандон «пайкол» низ ном мебарданд, ки намунаи олии худидоракунии шахрвандон дар сатҳи маҳал ба шумор мерафт. Пайкол маънои қитъаи заминро дошт ва аз рӯйи он истифодабарандагон заминро ба гурӯҳҳо ҷудо менамуданд.

Калидвожаҳо: ҷомеаи ибтидоӣ, ҷомеаи ҳудудӣ, ҷомеаи маҳаллӣ, оқсақол (сардори авлод), шӯрои қуҳансолон, худидоракунии маҳаллӣ, кӯмакҳои байниҳамдигарӣ (ҳашар), худташаклидиҳии иҷтимоӣ.

Худидораи маҳаллӣ ҳамчун унсурҳои асосии ҷомеаи шахрвандӣ дар фарҳанги идоракунии миллати тоҷик таърихи хеле

куҳан дорад. Таърихи тӯлонӣ доштани муносибатҳои хайрхоҳона ва кӯмакҳои эҳсонкоронаи миллати тоҷик дар лаҳзаҳои душвортарини ҳаёт нисбат ба ҳамдигар аз мавҷудияти азалии унсурҳои худидораи маҳаллӣ шаҳодат медиҳанд.

Таърихи пайдоиш ва ташаккули институти худидораи маҳаллӣ аз ибтидои ҷамъи инсонӣ маншаъ мегирад. Нахустин унсурҳои ҷомеаи худидорашаванда дар ҷомеаи обшонаи ибтидоӣ ба назар мерасанд, ки дар доираи муносибатҳои қавӣ ва ҳамҷунӣ бунёд шуда, инкишоф ёфтаанд.

Аҳамияти муҳимро дар ҳама гуна тадқиқот масъалаи истифода бурдан аз истилоҳот ташкил медиҳад. Тасодуф нест, ки аксари донишмандони соҳаи мардумшиносӣ дар «Маҷмӯаи мафҳумҳо ва истилоҳоти мардумшиносӣ дар доираи муносибатҳои иҷтимоӣ-иқтисодӣ ва фарҳанги ҷомеаи меъёрӣ» [7] мафҳумҳои асосиро илман асоснок намудаанд. Мафҳуми ҷамъа (обшина) дар он бо се маъно: 1) иттиҳоди одамон дар асоси ягонагии манфиат; 2) зинаи поёнии идоракунии; 3) ба маънои махсуси таърихӣ – мардумшиносӣ ҳамчун коллективи истеҳсоли ва иҷтимоӣ-моддии худидорашаванда мебошад, ки хоси ҷамъаи ибтидоӣ мебошад. Барои омӯзиш ва пажӯҳиши масъалаҳои ҷомеаи худидорашаванда мо маънидодкунии охирро бештар мавриди қарор медиҳем.

Ҷамъа (обшина) нахустин ва шакли пешқадами ташкилоти истеҳсолии дастаҷамъона мебошад, ки аз аҳди бостон сарчашма гирифта, минбаъд дар муносибатҳои ташкилӣ ва сохтори ташаккули ҳаёти ҷомеа ҷойгоҳи махсусро ишғол намуд.

Бояд қайд намуд, ки нахуст одамон дар марҳилаи хоҷагидорӣ азхудкунанда қарор доштанд ва зарурият ба механизмҳои танзимнамоӣ ҷой надошт, зеро тамоми ниёзҳои табиатан қонеъ мегардид.

Олоти меҳнат хеле содда ва одамон аз шароити табиӣ вобастагии зиёд дошатанд. Онҳо наметавонистанд бидуни муттаҳидӣ мавҷудияти худро нигоҳ доранд. Ҳамин аст, ки аз рӯйи моҳият ва мазмуни худ одам ба мавҷуди иҷтимоӣ табдил ёфт ва то имрӯз боқӣ монд. Ҷомеаи ибтидоӣ ин гурӯҳи табиатан ташаккулёфтае буд, ки дар шакли дастаҷамъона дар як вақт бо ҷомеаи инсонӣ пайдо шуд ва бо рушди истехсолот, шакли муштараки пешбурди хоҷагӣ ва инкишофи ҳайати истехсолкунанда сохтори он мураккаб гардид. Ҷомеаи ибтидоӣ зиёда аз ду авлодро дар бар мегирифт ва ҳамчун воситаи мутобиқсозии иҷтимоии аъзоёни ҷамоа бо муҳит ва шароити ғайбӣ муштарақ баромад мекард. Ҷамоаи авлодӣ нахустин ячейкаи худидоракунии ба шумор рафта, одамро дар атрофи муносибатҳои ҳамҷунӣ ва ҳешутаборӣ муттаҳид менамуд.

Бо мурури замон аъзоёни ҷамоа ба ташкилоти фароғири умум зарурат пайдо намуданд. Чунки барои таъмини мавҷудият, амният ва беҳатарии моликият, раҳӣ аз бухрони экологӣ ва гуруснагӣ, ҳифзи аъзоёни ҷомеа аз ҷангҳои қабилавӣ, беморӣ, ва дигар хатарҳои гуруҳҳои қавми водор намуд, то дар атрофи ҷамоа (обшина) муттаҳид шаванд ва муштарақан қору ғайбӣ намоянд. Ҳамчунин барои танзим намудани муносибатҳои вобаста ба истифодабарии замин, шартҳои эътирофи моликият, ташкил ва тақсими натиҷаҳои меҳнати муштарақ, доду гирифт ва муайян намудани арзиши молҳои бо ҳам табулшаванда, барқарор намудани адолати иҷтимоӣ ва ғайраҳо, ки хеле печида ва мураккабтар гардида буданд, зарурият ба дастгоҳи меъёрфарӣ ва мақоми онро татбиқкунанда пайдо гардид.

Ҳамин буд, ки Шӯроӣ калонсолон ва сардори авлод ҳамчун мақоми идоракунии ва банизомдорӣ ташаккул ёфтанд. Шӯроӣ калонсолон вобаста ба шакли ташкил, сохтор ва воситаи баамалбарории ҳокимият дар асоси принципи худидоракунии бунёд шуда, онро сардори авлод роҳбарӣ мекард. Сардорони авлод қуҳансол буда, манфиатҳои авлодро дар муносибат бо дигар қавмҳои қабилани дар Шӯроӣ қуҳансолон ҳимоя менамуданд.

Алоқаҳо ва амалҳои тарафайни қавмӣ бо шарофати меъёрҳои экзогамӣ (одате, ки аз қабилани, қавм ё аз гурӯҳи иҷтимоии худ

зангириро манъ мекунад) ташаккул ёфта, шуури коллективиро шакл бахшиданд. Пайдоиши падидаи экзогамия на танҳо оқибатҳои манфии никоҳи хонаводагиро пешгирӣ намуд, балки ҳадафи асосии он бештар мазмуни иҷтимоӣ дошт. Яъне, дар доираи маҳдуд шудани никоҳи қавмӣ имконияти барқарор намудани робитаҳои муштақам бо дигар ҷомеаҳо ба вуҷуд омад. Таҳаввули муносибатҳои оилавӣ доираи сохтори авлодро маҳдуд гардонд ва ҳамчун коллективи ягонаи иҷтимоӣ-иқтисодӣ нуфуз пайдо кард.

Ба вуҷуд омадани бухрони экологӣ зарурияти гузариш аз хоҷагии азхудкунанда ба хоҷагии истехсолиро ба миён овард, ки он минбаъд боиси ташаккул ёфтани марҳилаи сифатан нави рушд гардид. Раванди тақсими меҳнат ва ба вуҷуд омадани оила дар дохили авлод маҳсули ин давра мебошанд. Минбаъд як оила як шакли ғайбӣ дар тавлиди молу маҳсулот интиҳоб намуд. Афзоиши талаботи шаклҳои гуногуни меҳнатро аз қабилани: кишоварзӣ, чорводорӣ ва ҳунармадӣ ба вуҷуд овард.

Муҳимтарин функцияи ҷамоаи ибтидоӣ ҳамчун институти иҷтимоӣ дар ташкили хоҷагидорӣ муштарақи одамон ифода меёбад, ки он дар заминаи васеъ гардидани муносибатҳои оид ба истифодабарии замин ташаккул ёфт. Шакли муайяни ташкили меҳнат, коллективи меҳнат ва ғайбӣ муштарақ баҳри ба даст овардани ғизо рушд ёфтанд.

Дар ташаккул ёфтани институти худидораи маҳаллӣ омилҳои зиёд нақш доранд, аммо дар тадиқоти худ мо тавҷӯҳро бештар ба ду омилҳои асосӣ равона месозем: 1) замин ва муносибат бо он; 2) ғайбӣ муштарақ ва қуҳанҳои байниҳамдигарии аъзоёни ҷомеа.

Замин ҳамчун объекти муносибат, захира ва манбаъи асосии тавлиди озуқа ба моликияти муштарақи ҷамоа ворид гардид. Ҳамчун объекти муносибат замин тавонист ягонагӣ ва муттаҳидии аъзоёни ҷомеаро таъмин намуда, устувории онро ба таври давомдор нигоҳ дорад. Ҳатто дар замони рушди муносибатҳои пулӣ замин аҳамияташро аз даст надод ва дар маркази муносибатҳои иҷтимоӣ қарор гирифта буд. Масалан, дар Шимоли Тоҷикистон даромади яке аз шаклҳои моликияти замини ҷамоа бо истилоҳи “туғма” (туъма) барои

нигоҳдории чамъомади зимистонаи мардон бо номи “гап” (маънои «суҳбат» ва «муколама») - ро ифода мекунад), ки унсури асосии худидораи маҳаллӣ ба ҳисоб мерафт, масраф мешуд. Ин гуна қитъаҳои замин то давраи аввали барпошавии ҳокимияти Шӯравӣ низ мавҷудияти худро нигоҳ доштанд [10. 17-18].

Одамони нисбат ба истифодабарии замин дар ҷамоаи ибтидоӣ ҳуқуқи баробар доштанд. Барои дар ҳолати коршоам нигоҳ доштани низоми обёрикунӣ, кофтан ва тоза намудани ҷўйборҳо, коркарди заминҳои кишт ва обшор намудани онҳо одамоне водор менамуд, ки дар шакли дастаҷамъона меҳнат ва ғаёлият намоянд. Маҳз, чунин омилҳо ягонагӣ ва амали мутақобилаи иҷтимоии одамоне инкишоф дод. Бисёре аз муҳаққиқон дар адабиёти таърихӣ ин давраро ҷомеаи ҳудудии заминистифодабарӣ ном мебаранд. Яке аз муҳаққиқон А.Шишов сохтори ҷомеаи об ва заминистифодабариро тасниф намуда, қайд менамояд, ки асоси онро масрафи меҳнати зиёд ҷиҳати нигоҳ доштани хатҳои обёрикунанда (ҷўйбору каналҳо) ташкил медиҳад. Анҷом додани ин гуна корҳо барои як шахс дар шароити минтақаҳои хушкӣ ва нимбиёбонӣ хеле душвор буд [11. 190 - 192]. Аз ин хотир, ҳамасола барои тоза намудани ҷўйборҳои калони обёрикунанда меҳнати коллективонаро талаб мекард.

Сохтори ҷомеаи ҳудудии об ва заминистифодабарӣ баъд аз инкилоби октябр низ муддати муайян мавҷудияти худро нигоҳ дошт. Оид ба ин масъала Муҳаққиқ В.А. Полозов қайд менамояд, ки гарчанде сохтмони сотсиалистии хоҷагии қишлоқ қайҳо ҷомеаи ҳудудии об ва заминистифодабариро аз байн бурда бошад ҳам, аммо ҷомеаи ҳудудии хоҷагидорӣ шакли тозаи худро дар баъзе маҳалҳои дурдаст то ҳол нигоҳ доштааст [6. 69 - 75].

Аз ин ҷо метавон қайд намуд, ки ҷомеаи ҳудудии об ва заминистифодабарӣ худ як намунаи олии худидоракунии шахрвандон дар сатҳи маҳал ба шумор мерафт, ки онро ба таври дигар дар сатҳи деҳот “пайкол” низ ном мебаранд.

Пайкол маънои қитъаи заминро дошта, ба вобастаи он замин ва гурӯҳи заминистифодабарандагонро ба қисм ва гурӯҳҳо ҷудо менамуданд. Ҳамаи заминҳои кишти ҷамоа вобаста ба таҷрибаи киштгардонӣ ба

ду ё се қисм тақсим мешуд. Аз ин шумора як қисмати он ҳамасола шудгор мешуд ва ду қисмати дигари он сафора (замине, ки бо мақсади ҳосилхез намудани он ду сол кишт карда намешуд) карда шуда, ҳамчун чарогоҳ истифода бурда мешуд.

Ҳамасола дар деҳот пеш аз фарорасии ғасли баҳор (моҳи феврал) истиқоматкунандагони маҳал дар ҷамъомади деҳқонон иштирок менамуданд. Муҳаққиқ Шаниязов К. қайд мекунад, ки ин маҷлисро «Йигин» низ меномиданд. Дар он шумораи мардони оиладор муайян мегардид, чунки танҳо онҳо ҳуқуқи дар Пайкол иштирок карданро доштанд. Ҳамчунин дар ин маҷлис шумораи қитъаи заминҳое, ки кишт карда мешуданд, муайян гардида, ҳамаи иштироккунандагон аз рӯи шумораи пайкол ба гурӯҳҳо ҷудо мешуданд.

Бо дарназардошти асосҳои дар боло зикргардида, маълум мегардад, ки замин дар меҳвари асосии муносибатҳои иҷтимоӣ қарор дошт. Ҳатто шакл, мақоми худидоракунии шахрвандон ва шумораи аъзоёни он аз рӯи ҳаҷм ва тартиби муносибат ба замин муайян карда мешуд. Яъне, замин ҳамчун объекти муносибат минбаъд барои ташаққул ёфтани институти худидоракунии маҳаллӣ замина гузошт. Масалан, дар ин бора, муҳаққиқ В.А. Полозов қайд мекунад, ки нахуст вобаста ба шумораи пайколҳо сардорро интихоб мекарданд ва баъд аз рӯи пайкол деҳқононе тақсим менамуданд. Ба ғайр аз интихоб намудани сардор дар маҷлис инчунин сардори қишлоқ – оқсақолро интихоб менамуданд. Оқсақол ҳамчун намоянда ва ҳомии ҷомеаи маҳаллӣ дар назди ҳокимияти давлатӣ баромад менамуд ва аз ҷониби аъзоёни пайкол интихоб мегардид [10. 30-38]. Оқсақол, асосан қорҳои дохилии деҳот, ба монанди назорат аз болои анъана, меъёрҳои урфу одат, меъёрҳои ахлоқӣ ва ғайраҳо ба зимма дошт.

Унсури дигаре, ки дар ташаққули институти худидоракунии маҳаллӣ нақши асосиро иҷро намудааст, ин ғаёлияти муштарак ва кӯмакҳои байниҳамдигарӣ мебошад, ки дар ҷомеаи анъанавии тоҷикон решаи амиқи таърихӣ дорад. Ба ибораи маъмул онро ҳашар ва шарикӣ ном мебаранд. Одамони ҷомеаи ибтидоӣ дар шароити меҳнати дастӣ зарур омад, то ки дастаҷамъона меҳнат намоянд. Ба мақсади Ҳимояи манфиат ва қонё гардонидани та-

лабот бо ҳам муттаҳид бошанд ва барои аз нобудӣ раҳо бахшидани аъзоёне, ки мари-занд ва ё солхӯрдаву нотавон мебошанд, кӯмак менамуданд. Яке аз ин унсурҳо «ҳашар» мебошад, ки то имрӯз аҳамияти иҷтимоии худро гум накардааст.

Ҳашар аломати асосии институти худидораи маҳаллӣ буда, асоси онро ёрии мутақобилаи бемузд ташкил медиҳад. Чи тавре ки аз сарчашмаҳои таърихӣ бармеояд, ҳашар - ин урфу одати қадимаи кӯмаки дастачамъӣ ба хешу табор, ҳамсоя ва ё ҳамқишлоқ мебошад, ки онҳо худ бо ин ё он сабаб – беморӣ, кам будани дасти ёрӣ, қисман маҳрум будан аз имкониятҳои иҷро намудани ин ё он кор, пеш аз ҳама дар қорҳои саҳроӣ: шудгор, дарав, кашонидани хирмани маҳсулот ва баъзан сохтмон ва таъмири хона, тоза намудани оғил ва кашонидани пору, коркард намудани матои пашмин ва ба ҳамин монанд қорҳоро имконияти иҷро кардан надоранд.

Дар бораи ҳашар ҳамсарон Наликвинҳо низ қайд мекунанд, ки «барои нарм намудани беҳи харбуз, чуворимака ва пахта дар заминҳои назди шаҳр аз қувваи коргарони кироя ва дар дехотҷойҳо бошад, дар бисёр ҳолатҳо аз кӯмаки байниҳамдигарӣ (ҳашар) истифода мебарданд» [5. 20]. Дар бораи ҳашар ҳамчун воситаи худташқилдиҳӣ аз тоҷикони водии Зарафшон бештар В.Дынин ёд мекунанд, ки «дарав ва чамъоварии ҳосилот дар хоҷагиҳои қалон бо ёрии хешутабор бар ивази ташқили хӯроки нисфирӯзӣ анҷом дода мешуд» [4. 44]. Ба ҳамин монанд муҳаққиқ Андреев М.С. дар бораи ҳашари тоҷикони ноҳияи Ишкошим ва водии Вахон қайд менамояд, ки тавассути ҳашар сокинони деҳа бо навбат дарави тобистонаро анҷом медоданд [2. 22].

Умуман, муносибатҳо вобаста ба замин, дарки мансубият ба маҳали зист, эҳсоси маъсулият дар шарикӣ ва кӯмаки байниҳамдигарӣ боис гардид, ки одамон ба сатҳи дахлдори худташқилдиҳии иҷтимоӣ ноил гарданд. Ҳама гуна умумият, аз қабилӣ сокинони маҳалаи хурд низ товони худташқилдиҳиро доро мебошанд ва имконияти танзимсозӣ намудани муносибатҳои дохилӣ ва ғайри дохилӣ иҷтимоиро низ доранд.

Маҳз, раванди худташқилдиҳии иҷтимоӣ гурӯҳи махсуси иҷтимоӣ - «ҷомеаи маҳаллӣ» -ро ба вуҷуд овард. «Ҷомеаи маҳал-

лӣ» бо мафҳуми «худидораи маҳаллӣ» алоқаи зич дорад ва ҳадафи асосии он низ баҳри қонеъ гардонидани талаботу манфиатҳои аҳолии маҳал нигарорнида шудааст. Ҷомеаи маҳаллӣ – фарогири иттиҳоди одамоне мебошад, ки манфиати муштарақ, ягонагии ҳудудӣ ва умумияти арзишӣ дошта, бо истифода аз захираҳои моддӣ ва иҷтимоӣ дар асоси принсипи худидораи маҳаллӣ масъалаҳои ҳаётан муҳимро ҳал менамояд.

Ба сифати ягонагии ҳудудӣ, ки дар он худидоракунии анъанавии тоҷикон таърихан ташаккул ёфтааст, маҳалла баромад мекунад. Аммо, вобаста ба мавқеи ҷуғрофӣ ва сокиншавии аҳолии ягонагии ҳудудиро ба ғайр аз “маҳалла” боз бо идораҳои дигар, ба монанди “гузар”, “кӯй”, “деҳа”, “қишлоқ” ва дар баъзе минтақаҳо бо дарназардошти микдори ҷойгиршавии ҳавлиҳо онро бо шумора “деҳа”, “сада” ва “ҳазора” низ ифода менамуданд [3. 175-202].

Маҳалларо ҳамчун воҳиди маъмуриву хоҷагидорӣ дар шаҳрҳои водии Фарғона ба маънои ҷойи истиқомат ифода мекарданд. Дар Самарқанд, Бухоро, Ўрротеппа (Истаравшан), Қаршӣ ва Шаҳрисабз бошад, маҳалли истиқоматӣ бо иборати “гузар” бештар дар истеъмол буд [8. – С. 103]. Дар Хучанд низ истилоҳи “кӯй” маънои маҳалларо ифода мекард ва дар Самарқанду Ҷирот дар асри XV ва XVII бо иборати «кӯй», «кӯ» ё «кӯча» ном бурда мешуд [3. - С. 181]. Иборати “деҳа”, ҳамчунин “сада” ва “ҳазора” низ маънои воҳиди маъмуриро ифода мекард, ки бо он то давраи инқилоб ҷомеаи маҳаллиро дар деҳаи Хумсаи вилояти Тошкент ном мебарданд [1. 44 - 51].

Маҳалла аз рӯи доираи фарогири шумораи аҳолии ва ҳудуд нисбат ба деҳа маҳдудтар мебошад. Дар шакли чамъ “деҳа”-ро бо иборати “деҳот” ифода менамоянд. Деҳа ҳамчун сохтори иҷтимоӣ устувории худро вақти тулонӣ нигоҳ дошта хусусияти архаистиро касб намуд. Таркиби асосии ҳамаи ин воҳидҳоро дар дехот авлод ташқил медод, ки дар худ сохти мураккаби иҷтимоӣ-иқтисодиро нигоҳ дошта, асоси онро муносибатҳои ҳамхунӣ ва хешутаборӣ ташқил медиҳад. Авлодро метавон ҳамчун ҷомеае, ки аз оилаи бузург таркиб ёфтааст, тавсиф намуд. Ин ҷомеа аз якчанд оилаи хурд (то 10-15), иборат буда, ягонагии хоҷагидорӣ, хароҷот ва ҷойи ис-

тикоматии умумӣ доштанд. Бинобар ин, муносибатҳои хешутабории аъзои авлод воқеан нигоҳ дошта шуда, бо ҳамин роҳ пешбурди хоҷагидорӣ муштарак анҷом дода мешуд [9. 16-19].

Маҳз худташқилдиҳии ҷомеаи маҳаллӣ ба сифати заминаи пайдоиши институти худидораи маҳаллӣ хизмат намуд. Он фарогири аломатҳои худудӣ, мутобиқати талабот ва манфиатҳои иҷтимоӣ буда, дар асоси робитаҳои мутақобилаи иҷтимоии аҳолии ташақкул ёфтааст.

Ҳамин тавр, ҳангоми омӯзиши масъалаҳо вобаста ба худидораи маҳаллӣ ба сифати омил ва заминаҳои пайдоиши он бештар муносибатҳо вобаста ба замин, низоми обёрикунӣ ва кӯмакҳои байниҳамдигарӣ нақши асосиро иҷро намудаанд.

Бавучудой ва рушди самараноки худидораи маҳаллии Тоҷикистони муосир аз бисёр омилҳои иҷтимоӣ вобастааст. Ташақкул додани шуури худидоракунӣ, худташқилкунӣ, худмаҳдудкунӣ ва худмаблағгузори шаҳрвандон ба сифати принципҳои бунёдӣ баромад менамоянд, ки дар заминаи онҳо фаъолияти босамари институти худидораи маҳаллӣ таъмин мегардад.

Адабиёт

1. Абдураимов М. Пережитки сельской общины в узбекском кишлаке Хумсан., - "Советская этнография", 1959. №4, - С. 43-54;
2. Андреев М.С., Половцев А.А. Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии, Ишкашим и Вохон // Сборник Музея антропологии и этнографии. - 1911. - вып. IX. - С.12-22. - 41с.- С. 22;
3. Беленицкий А.М. Историческая топография Герата XV в. В сб.: Али-Шер Навоий. М-Л 1946, - С. 175-202;
4. Дынин В. Очерк быта горцев верховьев Зеравшана. Известия Туркестанского отдела РГО, т. X, 1914, вып. 1, - 124с.;
5. Наливкин В., Наливкина М. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886, - 245с.;
6. Полозов В.А. Узбекское общинное землепользование в Ширабадской долине и Каршинской степи Уз. СССР. Народное хозяйство Средней Азии, 1925, №7 Ташкент, - С 69-75.;

7. Свод этнографических понятий и терминов. М., 1986 (серия продолжается).;
8. Сухарева О.А. О терминологии связанной с исторической топографией городов Средней Азии, «Народы Азии и Африки», 1965, №6, - С. 101 - 104;
9. Файзуллоев М. Таджики предгорий северного Таджикистана Хозяйство и социальная организация (конец XIX первая треть XXвв). Автореферат на соискание ученой степени кандидат исторических наук. - М.1987, -С. 16-19;
10. Шаниязов К. Общинное землепользование в селении Каллык. Краткие сообщения института этнографии АН СССР, вып. XXXIV, 1960, - С 30-38;
11. Шишов А. Сарты // Сборник материалов для статистики СырДарьинской области. - Ташкент, 1904-1905. - ч.1. - С 190-192.

ИСТОРИЧЕСКИЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ МЕСТНОГО САМОУПРАВЛЕНИЯ ТАДЖИКОВ

Кодиров З.К.

В статье рассматриваются вопросы, связанные с факторами и историческими предпосылками становления местного самоуправления как социального института. Исследование возникновения и развития местного самоуправления сосредоточены на двух основных факторах: земле как объекте социальных отношений и взаимодействие участников сообщества.

Земля как объект отношений смогла обеспечить единство и солидарность членов общества и поддерживать его социальную устойчивость на постоянной основе. Даже в условиях развития денежных отношений земля не утратила своей социальной значимости.

В ходе исследования выяснилось, что с точки зрения отношений к земле, в период развития дореволюционного таджикского общества на местном уровне историки называют «общество территориального землепользования». Это общество было сформировано на основе совместных усилий (хашар), которые направлены на содержание оросительных линий (арыков и каналов). Так как одному человеку было очень сложно работать в засушливых и полузасушливых регионах. Эту социальную структуру ученые иногда называли «пайкал», что было

высшим примером местного самоуправления. Пайкал означал земельный участок в соответствии с которым землепользователей делили на группы.

Ключевые слова: первобытное общество, территориальное сообщество, местное сообщество, аксакал (старшина рода), совет старейшин, местное самоуправление, взаимопомощь (хашар), социальная самоорганизация.

THE HISTORICAL AND SOCIAL ASPECTS OF THE FORMATION OF LOCAL SELF-GOVERNMENT OF TAJIKS

Qodirov Z.Q.

The article examines issues related to the factors and historical prerequisites for the formation of local self-government as a social institution. The research on the emergence and development of local self-government focuses on two main factors: land as an object of social relations and the interaction of community members.

The land as an object of relations was able to ensure the unity and solidarity of the

members of society and maintain its social stability on a permanent basis. Even with the development of monetary relations, the land has not lost its social significance.

In the course of the research it was found that in terms of attitude to the land, the historians named the period of development of the pre-revolutionary Tajik society at the local level with the phrase of "the society of territorial land use". This society was formed on the basis of joint efforts (hashar), which are aimed at maintaining irrigation lines (ditches and canals). This is because it was very difficult for one person to work in the condition of arid and semi-arid regions. This social structure was sometimes called by scholars «paykal», which was the supreme example of self-government of citizens in the local level. Paykal meant a plot of land according to which land users were divided into groups.

Key words: primitive society, territorial community, local community, oksakol (head of the clan), council of elders, local self-government, mutual assistance (hashar), social self-organization.

ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ ИНФОРМАЦИОННОЙ КАРТИНЫ МИРА КАК СОВРЕМЕННОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Диноршоева З. М. - д.ф.н. профессор Российско-таджикского (Славянского) университета

В статье обосновывается идея об объективной необходимости формирования современной научной картины мира, отражающей реалии новой исторической эпохи – эпохи информатизации и технологизации общества. Это позволит осмыслить ряд мировоззренческих вопросов, касающихся трансформации отношения человека к ускоренно изменяющемуся миру.

Ключевые слова: информация, информационное общество, картина мира, научная картина мира, мировоззрение, социальная жизнь, философия и научная картина мира, современная реальность, научное знание.

С формированием и развитием информационного пространства в настоящее время активизировался и процесс становления новой – информационной картины мира, которая призвана отразить характерные черты и особенности новой эпохи и ее научных достижений в процессе познания окружающего мира. Формирование соответствующей данной реальности новой картины мира имеет важное мировоззренческое (и не только) значение, и не зря Генрих Герц, который ввел в научный оборот понятие «картины мира» попытался вместить в него все, то многообразие знаний, которое накопилось в результате исследования и познания различных сфер объективного мира. Далее, с развитием естественных наук, осуществившимися научными открытиями, в частности, усилиями Макса Планка, развивавшего идеи Герца, стала формироваться физическая картина мира, которую он считал образом мира, формирующимся в науке физике, представляющую собой отражение тех закономерностей, которые существуют в природе. Таким образом, вслед за физической картиной мира, начали появляться различные типы картин мира: биологическая, химическая, демографическая, языко-

вая, культурная и т.д., что обусловило переход к понятию «научной картины мира», содержание которого, можно сказать, сегодня довольно ясно обозначено. Ряд российских исследователей уже с начала нашего столетия стали уделять внимание сущности, содержанию, мировоззренческой и философской значимости этого понятия. И в этом смысле, наряду с другими весьма интересна и статья С.А.Лебедева «Научная картина мира в ее развитии», где автор не только раскрывает сущность понятия «научной картины мира», но и выделяет и анализирует четыре основных этапа и соответственно четыре ее главные парадигмы: натурфилософскую, картину мира классической науки, картину мира неклассической науки и современную постнеклассическую картину мира. Нельзя не согласиться с ним, что «возможно, в самой их смене друг другом лежит некая закономерность познания, и, скорее всего, это рост адаптивности человеческого существования к различным логически возможным видам объективной реальности» [2, с.6]. Таким образом, очевидно, что научная картина мира, не является догмой или абсолютной истиной, она трансформируется с развитием наук, предоставляющих новые знания о мире и раскрывающих различные грани бытия. На наш взгляд, научная картина мира, как и процесс познания, как процесс достижения истинного знания, представляет собой процесс постоянного, регулярного перехода от одного уровня к другому – более высокому и достоверному.

Здесь, естественным образом, встает вопрос о соотношении НКМ и философской картины мира. В частности, известно, что с эпохи зарождения и утверждения позитивизма в 30-х годах 19 века, осуществлялась попытка рядом ученых и философов доказать, что КМ должна быть построена лишь средствами науки без опоры на фи-

лософию. А именно, картина мира, целью которой является описание и объяснение различных сфер и областей мира – живой и неживой природы, их процессов и явлений, должна опираться на строго научные знания, подтвержденные опытом и экспериментами. Философское осмысление мира, считалось излишним, так как создавало пласт демагогических, схоластических утверждений. Уводящей от реальных фактов считалась философская постановка вопроса о первичности духа или сознания, сущности бытия, ценностная значимость мира и т.д. Именно сугубо научная картина мира должна была сформировать научное, рациональное мировосприятие человека. Однако, в настоящее время большая часть философов и ученых утвердилась во мнении, что это невозможно, так как «конкретные естественно-научные факты не могут дать полной логически взаимосвязанной КМ без философских обобщающих выводов, поэтому любой тип КМ это всегда есть синтез философии и естественно-научного восприятия и познания мира. Тем более, что в настоящее время утвердилась точка зрения о том, что существование одной, абсолютно истинной КМ невозможно, поэтому в этом вопросе плюрализм неизбежен». [2, с.26-27] Действительно, картина мира, в том числе, научная картина мира, без опоры на философские основания, не будет иметь мировоззренческого значения, следовательно, не будет обладать практической значимостью для широкого круга людей, относительно далеких от достижений научно-естественных знаний. Это даст более широкие возможности для утверждения, развития и активизации сугубо религиозной картины мира и усилению религиозного сознания.

Кузнецова Т.Ф. в своей статье «Картина мира», рассуждая о ее эволюции, говорит о том, что: «если в 19 веке картина мира трактовалась как философско-мировоззренческое построение, то для 20 века, особенно, для его второй половины – это научно-философская система представлений об общих свойствах и закономерностях мира (природы, социальной среды)» [4, с.13]. Это значит, что все более углубляется разрыв между философско-мировоззренческим и научно-естественным основаниями этого понятия. В связи с этим, на наш

взгляд, данная статья интересна тем, что автор ставит вопрос о «неактуальности или неактуализированности» этого понятия. Кузнецова Т.Ф. рассуждает следующим образом: «конец 1990-х-начало 2000-х годов снова отмечен «теневым эффектом». Уменьшается количество работ, в которых термин «картина мира» анализируется или хотя бы используется. Если в культурологи он еще выступает как один из ключевых, то философы явно утратили к нему интерес, термин стал «немодным», что есть внешнее проявление его неактуальности.

Неактуальности или неактуализированности? Этот нюанс раскрывается через ответ на вопрос: картина мира – понятие, утратившее на сегодня свой эвристический, прогностический потенциал, изжившее себя, - или теряющее престиж, будучи оттесненным другими актуальными понятиями? Иначе говоря, причины здесь внутренние или внешние? Мы уверены, что внешние и, следовательно, термин может и должен быть актуализирован в современном гуманитарном знании, однако для этого он должен быть заново осмыслен и увязан с определенным комплексом идей и подходов, которые выведут его из «тени» неактуальности». [4, с.27]

В любом случае, на наш взгляд, научная картина мира в настоящее время должна включать в себя не только естественно-научный и социально-гуманитарный элемент, она уже должна включать в себя и техническую картину мира.

Плюрализм же в понимании картины мира обусловлен различными представлениями о характере законов и закономерностей, существующих в объективной реальности; о характеристиках пространства и времени; о направленности развития; об энергетическом балансе и дисбалансе в мире и т.д. В связи с этим, на наш взгляд, в процессе формирования научной картины мира, необходимо исходить из принципа интеграции наук, междисциплинарных связей, взаимодействия и взаимодополнения, а не противодействия и отрицания различных видов и форм знаний. Именно благодаря этому подходу осуществляется прогресс в развитии науки и философии. В этом смысле, нельзя не согласиться с тем, что «в самой картине мира лежит некая закономерность познания и, скорее всего, это

рост адаптивности человеческого существования к различным логически возможным видам объективной реальности». [2, с.6] Несомненно, одной из важных функций научной картины мира является адаптировать человека к изменяющемуся миру, что позволяет ему строить свою жизнь в этом мире. С этой задачей вряд ли справится картина мира, опирающаяся только на естественнонаучные знания, так как картина мира формируется человеком ради человека, поэтому плюрализм в понимании картины весьма оправдан. Что касается вопроса о неактуальности этого понятия, то, на наш взгляд, такая постановка вопроса непрофессиональна, особенно, если учесть последние достижения науки в естественнонаучном и общественно-гуманитарном знании, сформировавшейся информационной цивилизации.

С. А. Чернова в своей статье «Научная картина мира как форма развития знания о реальности» приводит позицию В.С.Степина по вопросу взаимодействия НКМ с научным знанием и культурой. По его мнению, - пишет она, НКМ является одной из основных форм отражения действительности, которая не сводится к мировоззрению, хотя и родственна ему. Мировоззрение и НКМ выступают как взаимопересекающиеся системы знаний, потому что НКМ включает определенную оценочную ориентацию. НКМ содержит также и социальные элементы, но в ней они выражены в меньшей степени из-за значительной научной конкретизации. Выступая в виде определенной системы идей и принципов, НКМ служит предпосылкой построения конкретных научных теорий и, тем самым, выполняет свою методологическую функцию. [3, с.28]. На наш взгляд, НКМ и мировоззрение являются не только взаимопересекающимися системами знаний, но и взаимодополняющими, взаимообуславливающими, взаимосвязанными и порой сложно провести линию демаркации между ними.

НКМ и мировоззрение не только отражают объективную реальность, но играют методологическую роль в науке и практике. При этом следует иметь в виду, что у некоторых форм мировоззрения методологические функции могут быть представлены ярко: так, философия способна выполнять

роль всеобщей методологии научного познания. И если НКМ также проявляет методологические функции, то встает вопрос о некотором ее единстве с теоретическим мировоззрением. [3, с.28] Мне близка данная позиция, так как научная картина мира, в широком смысле являющаяся совокупностью научных знаний о мире и его закономерностях, максимально отделяемая от мировоззренческо-философского основания лишает эти знания возможности транслироваться в практическую жизнь человечества, в общественное сознание, и тем самым, становится возможным ее «неактуализированность».

В связи с тем, что современный мир переживает информационно-технический этап своего развития, мы можем утверждать, что он существует в форме информационной цивилизации. Следовательно, общественное сознание испытывает необходимость в концептуальном осмыслении происходящих трансформаций в связи с революционным характером использования компьютерной техники, усиливающей интеллект. Формирование информационной картины мира связано с развитием технологий, что приводит к изменению взгляда на мир в целом и требует его нового осмысления в форме соответствующего научно-философского концепта. Действительно, «информация стала фактором создания общества нового типа».

Как отмечает Р.Ф. Абдеев, «никакая социальная жизнь невозможна без информации, без общения и коммуникаций. Информация выступает в качестве двигателя общественного и технического прогресса, а также в качестве узлового пункта познания, выявляя всеобщие и конкретные, многогранные связи с действительностью как отражение этой действительности». И даже более того, сегодня человек стал «информационным», мы можем говорить о «Человеке информационном» как субъекте и объекте информационных отношений. «Природа человека, таким образом, прежде всего, информационна, и это исходная характеристика, а не биологические и социальные аспекты, следовательно, влияние информации на развитие человека более существенно. Открытость человека находит свое выражение в представлении о нем, как о природном существе, в котором на мак-

роуровне проявляются сущностные основы мира. Информационный человек в его общественных связях представляет собой открытое информационное общество». [1, с.21] Несомненно, информационная картина мира гармонично включит в себя систему современных научных знаний, как естественно-научных, так и общественно-гуманитарных и сохранит связь с мировоззрением. Как было сказано выше, картина мира есть отражение реальности, следовательно, для более полного, достоверного и объективного отражения данной информационной реальности, необходимо формирование информационной картины мира, которая также будет выполнять одну из главных своих функций – адаптивную. При формировании информационной картины мира, как никогда ранее, необходима интеграция наук, конкретизация научных знаний, способных выдвигать и обосновывать новые гипотезы и теории относительно процессов и явлений мира.

На первый взгляд, становление информационной картины мира укладывается в традиционную схему: объект - субъект познания, которые ложатся в основание научной картины мира. Творцом научной картины мира, как и прежде, остается человек, но дело в том, что появление компьютеров приводит к появлению новой формы рациональности - информационной. Вместе с тем широкое проникновение компьютерной техники в социальную жизнь человека идет параллельно с информационным взрывом. Известно, что объем научных публикаций во всем мире сегодня превысил все то, что было опубликовано от Возрождения и до наших дней, но разрешающая способность индивидуального чтения практически не растет, то есть нельзя читать быстрее, чем происходит процесс усвоения. Следовательно, в условиях все возрастающего количества научной информации проявляется тенденция убывания доли знаний, которыми в состоянии овладеть один человек, к общему их объему в общечеловеческом масштабе. Естественно, что возможность человека справиться с нарастающим потоком информации приходит в противоречие с исторически сложившимися формами и методами обучения, ориентированными главным образом на усвоение концептуально организованного знания, усугубляемое

размежеванием большой науки и возможностями человека. Именно в связи с этим необходимо интегрировать информационную картину мира в общенаучную картину мира, что ускорит формирование современного информационного мировоззрения, самостоятельного критического мышления человека, что обусловит его способность к нахождению нужной ему информации, ее осмыслению и практическому применению. Общества высокими темпами подвергаются информатизации, что непосредственно сказывается на мировосприятии, мироосмыслении и, в целом, мировоззрении людей. Более того, человек подвергается усиленному влиянию информации, что влияет на его жизненные принципы и позицию, а следовательно, и систему ценностей. Поэтому вопрос о формировании информационной картины мира актуализируется и ее связь с формированием информационного мировоззрения не вызывает сомнения.

Таким образом, весьма объективно информационную картину мира характеризуют как социокультурную реальность, которая вовлекла в свое пространство большую часть человечества, но следует признать, что мы стоим у истоков этого процесса. Если ранее мы говорили о таких уровнях материи как живая, неживая материя и общество, то сейчас вполне обоснованно можно включить информацию как новую категорию материи. Происходит информатизация общества, которое определяется как общество, где большинство работающих занято производством, хранением, переработкой и реализацией информации. Информационная картина мира человека актуализируется в связи с решением задач по осуществлению действий над информационными объектами, она как составляющая мировоззрения может быть представлена как в знаниевых, так и в нормативных и ценностных типах мировоззрения. В современную эпоху человечество понимает, что разум, оснащенный современной интеллектуальной техникой, качественно меняется не с точки зрения физиологии или биоэнергетических параметров, а с точки зрения взаимосвязи и взаимообусловленности компьютерной техникой генерации, компоновки, хранения, передачи, переработки и использования знаний. Поскольку познание и приме-

нение последнего- самовоспроизводящийся и саморасширяющийся процесс, то и сфера информатизации ведет себя аналогично. Можно не сомневаться, что новый отряд работающего населения, непосредственно занятый в сфере интеллектуализации, будет определять социальную перспективу. Сегодня приоритет нужно отдавать развитию, созданию и использованию методологических средств освоения технических и технологических средств поддержки интеллектуальной деятельности человека и общества в целом.

Республика Таджикистан стоит в начале пути по построению информационного общества, так как у нас только формируются его основные признаки: информация все еще не является главным продуктом деятельности человека; доступ к информации всех слоев общества все еще не обеспечен; информация пока еще не является базисом различных видов деятельности человека и т.д. Но во избежание негативных последствий информационного общества, уже сейчас отечественным философам-обществоведам необходимо изучить вопрос об информационной картине мира, формировании информационного мировоззрения, чтобы уменьшить страхи и риски людей при адаптации к информационной среде; выработать механизмы отбора качественной, объективной информации из всего потока информационного воздействия; разработать меры по защите частной жизни.; обеспечить информационную безопасность общества.

Литература

1. Гарипова Г. Р. Информационная картина мира как социокультурное явление. Статья. <https://cyberleninka.ru/article/n/informatsionnaya-kartina-mira-kak-sotsiokulturnoe-yavlenie/viewer>
2. Лебедев. С. А. Научная картина мира в её развитии. Вестник Московского Университета. Сер.7. Философия. 2012. №3. <https://cyberleninka.ru/article/n/nauchnaya-kartina-mira-v-ee-razviti>

3. Чернова С. А. Научная картина мира как форма развития знания о реальности. Статья. <https://cyberleninka.ru/article/n/nauchnaya-kartina-mira-kak-forma-razvitiya-znaniya-o-realnosti>
4. Кузнецова Т. Ф. Картина мира. Электронный ресурс. // Информационный гуманитарный портал «Знание. Понимание. Умение» 2008. №4 – Культурология. <http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2008/4/Kuznetsova/>

ХУСУСИЯТҲОИ ТАШКИЛШАВИИ МАНЗАРАИ ИТТИЛООТИИ ОЛАМ ҲАМЧУН ВОҶЕИЯТИ МУОСИР

Диноршоева З. М.

Дар мақолаи мазкур манзараи иттилоотии олам, ки инъикосгари равандҳои замони навин – замони тараққиёти техника ва рушди чомаҳои информатсионӣ аст, баён мешавад. Ба ин восита масоили марбут ба ҷаҳонбинии нав ва иваз шудани муносибати инсон ба ҷаҳони тағйиришуда дарк мешаванд.

Калидвожаҳо: иттилоот, чомаи иттилоотӣ, тасвири олам, тасвири илмии олам, ҷаҳонбинӣ, ҳаёти иҷтимоӣ, фалсафа ва тасвири илмии олам, воқеияти замонавӣ, дониши илмӣ.

FEATURES OF FORMATION OF THE INFORMATION PICTURE OF THE WORLD AS A MODERN REALITY

Dinorshoeva Z. M.

The article substantiates the idea of the objective necessity of forming a modern scientific picture of the world, reflecting the realities of a new historical era – the era of informatization of societies. This will make it possible to comprehend a number of worldview issues related to the transformation of a person's attitude to a rapidly changing world.

Keywords: information, information society, picture of the world, scientific picture of the world, worldview, social life, philosophy and scientific picture of the world, modern reality, scientific knowledge.



ТАЪМИНИ АДОЛАТИ ИЧТИМОӢ ҲАМЧУН ГАРАВИ СУБОТУ УСТУВОРИИ ҶОМЕА

Назар М. А. – н.и.ф., дотсент, директори ИФСҲ АМИТ

Дар мақола баъзе масъалаҳои ҷустуҷӯи роҳҳои татбиқи адолати иҷтимоӣ ба манфиати аҳли ҷомеа, омилҳои муҳимми он, интихоби модели сиёсатгузорию иҷтимоӣ дар Тоҷикистони соҳибистиқлол мавриди баррасӣ қарор дода шудааст. Нишон дода мешавад, ки таъмини адолат ва ҳаёти ошоштаву некӯаҳволии мардум танҳо ба зиммаи давлат вогузор намешавад, балки бо ҷалби оммаи васеъ воқеӣ мегардад.

Қайд мегардад, ки дар ин ҷода ҳамкорию шарикӣ давлат ва ҷомеаи шахрвандӣ самарани назаррас дорад. Фаъолияти ниҳодҳои шахрвандӣ маҳз ба ҳалли масъалаҳои худидоракунии нигаронида шудаанд ва як қисми функцияҳои онро давлат бо сабабҳои объективӣ иҷро карда наметавонад, ба зиммаи худ мегиранд. Ҷомеаи шахрвандӣ ҳуқуқ ва озодиҳои шахсро ҳимоя мекунад, ки ин яке аз шартҳои ҳатмии ташаккули давлати ҳуқуқбунёд дар пояи принципҳои адолати иҷтимоӣ мебошад.

Калидвожаҳо: адолати иҷтимоӣ, баробарӣ, некӯаҳволӣ, манфиатҳо, гуруҳҳои иҷтимоӣ ва этникӣ, сиёсати иҷтимоӣ, шарикӣ иҷтимоӣ, давлат, ҷомеаи шахрвандӣ.

Яке арзишҳои умумибашарии эътирофшудаи давлати демократӣ ин ҷустуҷӯи роҳҳои татбиқи принципҳои адолати иҷтимоӣ бар манфиати тамоми сокинони мамлакат новобаста аз мансубияти қавмию наҷодӣ ва маҳаллӣ, дар асоси баробарӣ фаъолият намудани созмону иттиҳодияҳои гуногун бо мақсади татбиқи ҳамаҷонибаи ҳадафу манфиатҳояшон мебошад, ки кафолати мазкур дар Конститутсияи Ҷумҳурии Тоҷикистон низ таҷассум шудааст. Дар Конститутсияи Ҷумҳурии Тоҷикистон ҳуқуқи ҳар шахсро ба ҳаёт, таъминоти иҷтимоӣ, озодии сухан, истифодаи воситаҳои ахбори омма, иштирок дар ҳаёти сиёсӣ ва идораи давлатӣ, муттаҳид шудан, иштирок дар ташкили ҳизбҳои сиёсӣ, иттифокҳои касаба

ва иттиҳодияҳои ҷамъиятӣ, ихтиёран дохил ва баромадан аз онҳо, ҳуқуқҳои инсон ба моликияти зеҳнӣ ва ҳуқуқҳои дигарро муқаррар намуда, кафолати таъмин ва назорати амалишавии онҳоро аз ҷониби тамоми мақомоти давлатӣ пешбинӣ кардааст.

Дар солҳои соҳибихтиёрии Тоҷикистон, дар баробари тағйирёбии соҳаҳои ҳаёти ҷомеа, инчунин соҳаи иҷтимоӣ, хусусан сиёсатгузорию иҷтимоии он, дигаргунии гузурдари пушти сар намуд. Пеш аз ҳама, мазмуну мундариҷа ва ҳадафҳои сиёсати иҷтимоии мамлакатамон тағйир ёфт, ки инро возеҳтар дар интихоби усулҳои муносиби татбиқи он мушоҳида кардан мумкин аст. Агар мо дар назар дошта бошем, ки усули сиёсатгузорию иҷтимоӣ ба андешаҳои роҳнамунсози ташкилӣ таъя менамояд, пас зербинои онро таъмини некӯаҳволии иҷтимоӣ, хизматрасонии иҷтимоӣ, тандурустӣ, маориф ва ғайра ташкил медиҳанд. Вобаста ба тарзи амалисозии ин ҳадафҳо, сиёсати иҷтимоии ҳар мамлакат шеваи ба худ хоси дарку тасаввури таъмини адолати иҷтимоиро касб менамояд. Албатта, вобаста ба интихоби яке аз чунин самти таҳкими адолати иҷтимоӣ, сиёсатгузориҳои иҷтимоии як мамлакат аз мамлақати дигар фарқ мекунад.

Ҷумҳурии Тоҷикистон дар марҳалаи аввали соҳибихтиёрии хеш маҳз дар рӯ ба рӯи зарурияти интихоби яке аз чунин усулҳои татбиқи адолати иҷтимоӣ қарор дошт. Яъне шеваи ба худ хоси дарку тасаввури арзишҳои меъёрии сохтордиҳанда, ба монанди баробарӣ, адлу инсоф, қонуният, ваҳдат, инсондӯстӣ, озодӣ ва ҳуқуқҳои иҷтимоӣ ва ғайра, чараён гирифт. Диду тасаввуроти дар ин замина ҳосилшуда минбаъд таҷассуми худро дар таҳқиқоти илмӣ, адабиёти таълимӣ, санадҳои меъёрии ҳуқуқӣ ва ғайра пайдо намуданд. Бо таъя аз чунин бардоштҳо, методологияи таҳияи барномаи сиёсати иҷтимоии мамлакатамон аз чунин мавқеъ баромад менамояд, ки сайёу талош-

ҳои он пойбанди кӯшиши барқарорсозии баробарии саросарӣ нест, чунонки онро пештар системаи мафкуравии шӯравӣ ҳадафи худ қарор дода буд.

Барои дарки ин мазмуни самтгирии сиёсати иҷтимоӣ, пеш аз ҳама, дар ин ҷо лозим мешуморем, ки ба тобиши маъноии хусусияти мафкуравӣ доштаи мафҳуми «баробарӣ» дар таркиби сиёсатҳои иҷтимоии то имрӯз барои амалияи идоракунии ҷомеаҳо маълум, назари кӯтоҳи таҳлилӣ андозем. Зимни чунин назарандозӣ ба осонӣ мебинем, ки фаҳмиши мӯхтавои имрӯзаи баробариро ба се рукни сохтордиханда ҷудо кардан мумкин аст. Мӯхтавои дарки аввали баробарӣ дар ҳаёти ҷомеа ба маънои як навъ мусовишавӣ, якхелашавӣ ва ё якрангиро байни кулли аъзои он ба даст овардан аст[1. 452]. Чунин дарку тасаввури «баробарӣ ҳамчун адолат» ҳамеша дар таърих моёи талошҳои барпо кардани як навъ ҷомеаи ормонӣ буд, ки ба воқеият пайвастани онро номутаносибии талаботу қобилиятҳои инсонҳо ба ноқомӣ мувоҷеҳ сохтааст ва системаи сиёсатгузорию иҷтимоии даврони шӯравӣ мисоли равшани он ба шумор меравад. Дар таълимоти иҷтимоии марксистӣ ҳадафи ниҳойи ин расидан ба коммунизм – ба ҷомеае буд, ки дар он адолат ҳукмрон аст ва ҳеҷ касе мавриди истисмори дигаре нест. «Дар марҳалаи олиҷамъияти коммунистӣ, баъди аз байн рафтани тобеъияти ғуломгардонандаи инсон ба тақсмоти меҳнат; вақте ки зиддияти меҳнати фикрӣ ва ҷисмонӣ якҷоя бо ин аз байн меравад; вақте ки меҳнат танҳо василаи зиндагӣ буданро қатъ карда, ҳудаш аввалин талаботи зиндагӣ мешавад; вақте ки якҷоя бо инкишофи ҳамачонибаи фардҳо, инчунин қувваҳои истехсолкунанда меафзоянд ва тамоми чашмаҳои сарвати ҷамъиятӣ аз пуробӣ қорӣ мешаванд, танҳо дар он сурат уфуқи танги ҳуқуқи буржуазиро пурра бартараф кардан имконпазир мегардад ва ҷомеа метавонад дар парчами худ нависад: «Аз ҳар кас мувофиқи қобилияташ, ба ҳар кас мувофиқи талаботаш!»[2. 20]

Аз ин нигоҳ, танҳо дар чунин ҷомеаи адолатпарвар баробарию бародарӣ рушд мекунад ва афрод бо рафоқат якҷоя зиндагию ҳамкорӣ мекунад. Ҳарчанд дар таърих татбиқи чунин идеалҳо на ҳамеша бомувафакқият анҷомидааст, вале пайравонаш дар замони муосир низ кам нестанд.

Масалан, ҷонибдорони назарияи сотсиализми масеҳӣ ба монанди Тоуни Р. Ҳ., Чулиан Ле Гранд ва дигарон дар ин замина сайъу талоши зиёд намудаанд.

Онҳо назари фарогир дар бораи адолати иҷтимоӣ дошта, мекушанд, ки ба саволи «кӣ ва чӣ тавр аз система некӯахлоқии худро ба даст меорад?» дар заминаи таҳлили системаҳои имрӯзаи иҷтимоӣ ҷавоб пайдо кунанд[3]. Ҳадафи сиёсати иҷтимоиро ин муаллифон дар кӯмак ба мардум медонанд, то ин ки онҳо эҳсос намоянд, ки ба як иҷтимоӣ муштарак тааллуқ доранд. Ин иҷтимоӣ аст, ки ҳамагон оид ба ояндашон баробар тасмим мегиранд ва арзишҳои ба якдигар яъни яқиннок мебошанд. Чунин андешаҳо ба таълимоти яке аз поягузорию назарияи ҷомеаи некӯахлоқӣ Маршалл Т. Х. низ таъсир гузоштааст. Аз назари ӯ, шаҳравандӣ, ки пурра бо ҳама ҳуқуқҳо ва ўҳдадорӣ баррасӣ мешавад, системаи баробарӣ мебошад, дар ҳоле ки сохтори синфӣ чун ҳифзи нобаробарӣ арзёбӣ мешавад. Яке аз бозёфтҳои муҳим аз таҳлилҳои ӯ ин аст, ки «бахши ҳадамоти иҷтимоӣ танҳо ба унвони воситаи асосӣ барои баробарсозии даромадҳо нест. Он чӣ мавриди баҳс аст, тавонмандсозии кулли зиндагии мутамаддин, қоҳиши кулли ноамнию хатар ва баробарсозии имконоту саодати каму зиёд дар тамоми сатҳҳо аст. Баробарии дар мақом аз баробарии даромад муҳимтар аст»[4. 108].

Бо ибратгирӣ аз сабақҳои таърихӣ, афкори иҷтимоӣ усулҳои дарку тасаввури дигари татбиқи адолати иҷтимоиро дар шакл ё модели шарикӣ иҷтимоӣ ва якхеласозию баробарии имкониятҳо эҷод намуд. Баробарии имкониятҳо ҳарчанд аз баъзе ҷиҳатҳо бо мафҳуми «баробарӣ» наздикии маъноӣ дорад, вале он бештар ба рафъи монетаҳои табакотию гурӯҳӣ ва беҳгардонии дастрасии аввалия ба кӯмакҳои иҷтимоӣ, шуғл, омӯзиш таъкид мекунад. Ин усул аслан дар мафкурасозии консервативӣ мавқеи зиёд дорад ва он аз мизони «ҳадди ақал» бештар истифода мебарад[5. 397].

Дар модели сиёсати иҷтимоии пешгирифтаи Ҷумҳурии Тоҷикистон, аз ҷумла, ҳамин усулҳои таъмини адолати иҷтимоӣ мавриди истифода қарор гирифтаанд. Аз ин рӯ, салоҳ медонем, ки дар ин ҷо зарфияти амалию мафкуравии ин ду усулро андаке шарҳу тавзеҳ диҳем. Лозим ба таъкид аст, ки дар Қонуни Ҷумҳурии Тоҷикистон

«Дар бораи шарикии иҷтимоӣ, созишно-маҳо ва шартномаҳои коллективӣ», ки бо Қарори Маҷлиси намояндагони Маҷлиси Олии Ҷумҳурии Тоҷикистон аз 3-юми майи соли 2006, № 306 қабул гардидааст[6], мафҳуми «шарикии иҷтимоӣ» чунин баён шудааст: шарикии иҷтимоӣ – ҳамкориҳои иштирокчиёни муносибатҳои иҷтимоӣ-меҳнатие, ки ба таъмини мувофиқати манфиатҳои кормандон, корфармоён ва мақомоти иҷроияи ҳокимияти давлатӣ равона гардидааст. Ҳамчунин системаи шарикии иҷтимоӣ бо маънои зерин оварда шудааст: «системаи шарикии иҷтимоӣ – принципҳо ва қоидаҳое, ки тавассути онҳо дар сатҳи сохторҳои гуногун, бо мақсади ҳосил шудани ризоияти тарафҳо, қабули қарорҳои муштарак, татбиқи амалиёти якҷоя ва пешгирии ихтилофот, ҳамкориҳои иштирокчиёни муносибатҳои иҷтимоӣ-меҳнатӣ созон дода мешавад»[6].

Дар ҳамин радиф, дар асоси Конститутсияи мамлакат аз солҳои аввали истиқлолияти давлатии Ҷумҳурии Тоҷикистон барои таъсиси ниҳодҳои демократӣ замина гузошта шуда, минбаъд механизми ҳамкориҳои мақомоти ҳокимияти давлатӣ бо ниҳодҳои ҷомеаи шаҳрвандӣ таъмин гардид, ки ин иқдом барои густариши ислоҳоти иқтисодиву иҷтимоӣ, ҳалли проблемаҳои иҷтимоӣ ва густариши адолати иҷтимоӣ мусоидат намуд. Чунин шакли ташкили системаи ҳаёти ҷамъиятӣ аломати возеҳи ҷомеаи шаҳрвандӣ, хоси ҷомеаи ҳуқуқбунёду демократӣ маҳсуб меёбад. Ҷомеаи шаҳрвандии муосир ин натиҷаи ташаккули давраи тӯлонии таърихӣ буда, имрӯз дар радифи давлати демократӣ барои амалигардонии кӯшишҳои мустақилонаи шаҳрвандон ва ё дар якҷоягӣ ба душгирифтани ҳалли масъалаҳои давлативу ҷамъиятӣ сиёсати амиқро пайгирӣ менамояд. Дар ҷомеаи шаҳрвандии ташаккулёфта шарафи инсон, эҳтиром ба шахс ва оила ба сифати пояи асосии сохтори ҷамъиятӣ-сиёсӣ ва давлатӣ эътироф карда мешавад. Яъне нақши ниҳодҳои ҷомеаи шаҳрвандӣ дар пайдо ва татбиқ кардани воситаи муносиби тақсими хизмату кӯмакрасониҳои иҷтимоӣ бағоят муҳим аст. Дар ин асос, тасмимгириҳои марбута танҳо ба зиммаи давлат вогузор намешавад, балки бо ҷалби иштироки васеи мардум ба амал меояд, хусусан агар ин масъала ба қоҳиши камбизо-

атӣ ва дастгирии фаъолмандии гурӯҳҳои осебпазири ҷомеа нигаронида шуда бошад. Баъзе аз масъалаҳои таъмини молиро низ ниҳодҳои ҷомеаи шаҳрвандӣ ба таври алоҳида иҷро менамоянд, то ин ки ниёзмандон аз хизматрасониҳои иҷтимоӣ баробар истифода баранд. Афзалияти ниҳодҳои ҷомеаи шаҳрвандӣ аз он иборат аст, ки онҳо шароити фардӣ ҳар як ниёзмандро метавонанд амиқтар омӯзанд. Ин равиш аз равишҳои маъмули хизматрасонии ройгонӣ ҳамагонӣ фарқ мекунад, зеро он ба гурӯҳи ниёзманди кӯмаки иҷтимоии бо-адолатона онҳоеро ворид месозад, ки аз рӯи даромадашон аз гурӯҳҳои дигар дар сатҳи поён қарор доранд[7. 195].

Аз нигоҳи таъмини адолати иҷтимоӣ, дар марҳалаи муосир ҷомеаи шаҳрвандӣ унсурҳои муҳими инкишофи ҷомеа буда, барои амалишавии ҳуқуқи озодиҳои асосии инсон ва шаҳрванд шароити зарурӣ фароҳам меоварад. Яке аз хусусиятҳои ҷомеаи шаҳрвандӣ ҳаракати фаъолияти доимии он мебошад, ки Конститутсия онро кафолат дода, таъмин менамояд. Конститутсияи Ҷумҳурии Тоҷикистон муносибатҳои ташаккулёбандаи мутақобилан судманди ниҳодҳои ҷомеаи шаҳрвандӣ ва давлатро таъмин намуда, вазифаи мақомоти давлатиро ҷиҳати хизмат намудан ба нафъи ҷомеа ва шахс муқаррар менамояд.

Асоси ҷомеаи шаҳрвандиро коллектив, шахсият ва ҳокимият ташкил дода, он муносибатҳои иҷтимоиву иқтисодӣ, ташкилшавӣ ва фаъолияти иттиҳодияҳои ҷамъиятӣ, ҳизбҳои сиёсӣ, иттифокҳои касаба, созмонҳои эҷодӣ, ҷамъиятҳои динӣ, соҳаи таълиму тарбия ва фарҳанг, оила ҳамчун асоси ҷомеа ва низомии воситаҳои ахбори оммаро фаро мегирад. Давлат ва Ҳукумати ҷумҳурӣ дар асоси ғояҳои демократӣ ҳамеша барои ташаккули ҷомеаи озодаи шаҳрвандӣ кӯшиш менамояд ва барои иштироки фаъоли он дар ҳалли масъалаҳои муҳими давлативу ҷамъиятӣ манфиатдор мебошад.

Барои ташаккул ва фаъолияти озодаи ниҳодҳои ҷомеаи шаҳрвандӣ дар асоси Конститутсия имрӯз дар Тоҷикистон шароити зарурӣ фароҳам оварда шудааст, ҳуқуқҳои шахсӣ, сиёсӣ, иҷтимоиву иқтисодӣ ва диниву фарҳангии ҳар як сокини мамлакат ҳамчун ҷузъи таркибии сиёсати пешгирифтаи давлат эътироф гардида, пайваستا тақмил дода мешаванд. Барои бе мамониат

фаъолият намудани ниҳодҳои ҷомеаи шаҳрвандӣ дар мамлакат, қонунҳои зиёде, аз ҷумла «Дар бораи хизматҳои сиёсӣ», «Дар бораи иттиҳодияҳои ҷамъиятӣ», «Дар бораи озодии виҷдон ва иттиҳодияҳои динӣ», «Дар бораи бораи ҳуқуқи дастрасӣ ба иттилоот» «Дар бораи матбуоти даврӣ ва дигар воситаҳои ахбори омма» ва санадҳои дигари меъёрии ҳуқуқӣ амал мекунад.

Ин бозгӯи он аст, ки ҷомеаи шаҳрвандӣ ва давлати Тоҷикистон дар ҳамкориҳои доимӣ буда, аз ҳамдигар ҷудонопазир мебошанд. Нақши давлати демократӣ дар мамлакатамон аз он иборат аст, ки фаъолияти сиёсӣ ба мавҷудият ва ташаккули ҷомеаи шаҳрвандӣ, муҳайё намудани фазои мусоиди сиёсӣ барои фаъолияти он равона карда шавад. Дар пояи чунин муносибат, дар заминаи Конститутсия ва санадҳои меъёрии ҳуқуқӣ ташкилотҳои гуногун таъсис дода шуда, фаъолияти воситаҳои ахбори омма дар шароити озод ва гуногунандешӣ пеш бурда мешавад, мустақилияти хизматҳои сиёсӣ кафолат дода шуда, худидоракунии маҳаллӣ ҳамчун принсипи муҳими демократӣ эътироф карда шудааст.

Ҷомеаи шаҳрвандӣ бояд дар ҳалли масъалаҳои муҳталифи давлативу ҷамъиятӣ фаъолона иштирок намуда, дар як вақт ҳам барои ҷустуҷӯи роҳҳои татбиқи адолати иҷтимоӣ бар нафъи тамоми сокинони мамлакатамон новобаста аз мансубияти қавмию наҷодӣ ва маҳаллиашон, ҳам барои тарбияи насли наврас дар рӯҳияи ватандӯстӣ, ҳештаншиносӣ ва ҷавонмардиву ахлоқи ҳамида, риояи арзишҳои миллӣ ва демократию умумибашарӣ, эътиром нисбат ба Конститутсия ва қонунҳо, дарк намудани ягонагии ҳуқуқи озодӣ ва ўҳдадорӣҳои асосии инсон ва шаҳрванд, таъмини фаъолнокии сиёсии аҳолии ҷумҳурӣ саҳми арзанда дошта бошад.

Албатта, андешаҳои зикршуда ҳаргиз маъноӣ онро надорад, ки масъулияти асосӣ дар самти барқарории адолати иҷтимоӣ фақат ба дӯши ҷомеаи шаҳрвандӣ вогузор шуда бошад. Сарфи назар аз он, ки дар фаъолияти ин ниҳод дар ҷодаи таъмини дастрасии ниёзмандон ба кӯмакҳои иҷтимоӣ бо риояи мизони адолати иҷтимоӣ, хусусан дар шароити имрӯза, қавмию кастӣ вучуд дорад, муносибати ниёзмандон ба фаъолияти он якмаъно нест. Вале ҳамин

нуқта алҳол аёнтар мегардад, ки дар ҷомеаи мо тамоюли хусусисозии хизматрасониҳои иҷтимоӣ то андозае коҳиш ёфтааст. Ҳол он ки «яке аз шартҳои асосии мавҷудияти ҷомеаи шаҳрвандӣ ин рушди баҳши хусусӣ мебошад. Танҳо ҳузури он метавонад ташаккули шаҳрванди мустақилро таъмин кунад. Танҳо одамони озод, ки моликият ва ҳисси истиқлолият доранд, метавонанд ҷомеае созмон диҳанд, ки онро шаҳрвандӣ номидан мумкин аст. Ҷомеаи шаҳрвандии густаришёфта асоси бунёди давлати ҳуқуқбунёд мебошад. Бояд қайд кард, ки вақте мо дар бораи ҷомеаи шаҳрвандӣ ҳарф мезанем, пеш аз ҳама, маҷмӯи муносибатҳои ғайридавлатӣ ва ғайри сиёсӣ, муносибати байни аъзоёни озоди ҷамъият ва иттиҳодияҳои онҳоро дар назар дорем»[8. 17]. Яъне, ҷомеаи шаҳрвандӣ як системаи худтанзимшавандаи берун аз муносибатҳои давлатӣ, иттиҳодияҳои ихтиёрии одамон мебошад, ки дар натиҷаи ҳамкориҳои шаҳрвандони озод, баробарҳуқуқ ва қонунан мустақил аз ҳамдигар ва давлат, ба вучуд меояд. Ҷомеаи шаҳрвандӣ ин сохтори мобайнии миёни шахсони алоҳида ва давлат буда, ҳамчун як навъ фазои иҷтимоӣ хидмат мекунад, ки дар он барои қонеъ кардани ниёзҳои гуногуни ҳар як шахси алоҳида, амалӣ намудани манфиату ҳадафҳои одамон шароит фароҳам оварда мешавад. Ниҳодҳои шаҳрвандӣ ба ҳалли мушкилоти худидоракунӣ нигаронида шудаанд ва як қисми функцияҳои онро давлат воқеан иҷро карда наметавонад, бояд ба зимма гиранд. Ҷомеаи шаҳрвандӣ ҳуқуқ ва озодиҳои шахсро ҳимоя мекунад, ки ин яке аз шартҳои ҳатмии ташаккули давлати ҳуқуқбунёд мебошад. Инсон дар як вақт ҳамчун шаҳрванди давлат ва фарди алоҳида амал мекунад. Аз ин рӯ, ҷомеаи шаҳрвандиро ба таври муҳтасар ҳамчун ҳаёти муҳтори иҷтимоӣ иқтисодӣ, ки бо татбиқи талабот ва манфиатҳои хусусӣ ва ё фардӣ алоқаманд мебошад, қаламдод кардан мумкин аст.

Таҳлили андешаҳо моро ба ҳулоса мерасонад, ки таҷрибаи интиҳоби роҳҳои татбиқи адолати иҷтимоӣ дар ҳар як ҷомеа бо шарту шароити гуногун вобастагӣ дорад. Яъне таҷрибаи таърихӣ баёнгари он аст, ки интиҳоби роҳҳои татбиқи адолати иҷтимоӣ дар саҳнаи пур аз омилҳо сурат мегирад ва наметавон онро фақат бо майлу хоҳиши ҳолисонаи системаҳои сиёсӣ иртибот дод.

Агар дар як ҳолат барои амалигардонии ин мақсад афзоиш додани ҳаҷми маблағгузориҳо афзал доништа шавад, пас дар ҳолати дигар зарурияти коркарди механизмҳои дастраскунии суроғавӣ-унвонии ин маблағҳо барои ниёзмандони воқеӣ афзалият пайдо мекунад. Бинобар ин, давлати соҳибистиклоли Тоҷикистон низ дар баробари истифодаи механизмҳои умумибашари татбиқи адолати иҷтимоӣ, инчунин созгор сохтани онҳоро бо суннатҳои фарҳанги миллии мо дар маркази тавачҷӯҳ қарор додааст. Дар пояи ҳамин сиёсат дар Тоҷикистон заминаҳои муносиби меърию ҳуқуқии милли ва афзоиши эҳсонкории ихтиёрии соҳибкорон, ташкилотҳои хайриявӣ ва ташкилоту иттиҳодияҳои дигари ҷамъиятӣ барои дастгирии гурӯҳҳои ниёзманди аҳоли ба вучуд омад. Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон дар Паём ба Маҷлиси Олӣ (26 январи соли 2021) натиҷагирӣ намуда, аз ҷумла қайд кард, ки «Соли 2020 дар саросари мамлакат 18300 иншооти истеҳсоли, иҷтимоӣ ва фарҳангии ба истиқболи ҷашни сисолагии истиқлол банақшагирифташуда, ки бештари онҳо иншооти соҳаҳои маориф, тандурустӣ ва варзиш мебошанд, бунёд ва ба истифода супорида шуда, бо ҳамин роҳ даҳҳо ҳазор ҷойи нави корӣ муҳайё карда шуданд. Бо истифода аз фурсат, ба хурду бузурги Тоҷикистон, аз ҷумла ба соҳибкорону шахсон саховатманд барои фаъолияти софдилона ба хотири ободиву пешрафти Ватани маҳбубамон миннатдории самимӣ баён менамоем»[9].

Барои баррасии масъалаи татбиқи адолати иҷтимоӣ ба манфиати тамоми аҳолии мамлакатамон, новобаста аз мансубияти қавмию наҷодӣ ва маҳаллии сокинон, лозим мешуморем, ки омилҳои таъсиррасони ҳамзистии осоиштаи онҳоро дар ҷомеа дида бароем. Чӣ тавре ки маълум аст, дар қатори омилҳои, ки ба хусусият ва самти ҳамзистии осоишта таъсир мекунанд (вазъи таърихӣ, сиёсӣ, психологӣ, фарҳангӣ ва ғ.), инчунин риояи принципҳои адолати иҷтимоӣ мавқеи асосӣ дорад. Вале дар баъзе аз таҳқиқотҳо ин омил ҳамчун яке аз унсурҳои, ки бояд сирф ба мақсадҳо ё омилҳои иқтисодӣ ва сиёсӣ тобеъ бошад, баррасӣ гаштанд. Аммо ҳодисаҳои солҳои 90-уми асри XX дар Тоҷикистон, хусусан «ҳодисаҳои февралӣ», нодурустии ҷунин афкорро нишон дод.

Ин ҷо мо аз таҳлили доманадори ихтилофи назар доир ба мавзӯи татбиқи принципҳои адолати иҷтимоӣ, ки дар он айём ҷой дошт, худдорӣ мекунем. Мо фақат вобаста ба вазифаҳои гузашташуда ва хусусиятҳои таҳқиқоти худ, пеш аз ҳама, ихтилофотеро таҳлил мекунем, ки дар соҳаи муносибатҳои иҷтимоӣ-иқтисодӣ ва этникӣ ҷой доштанд ва минбаъд механизмҳои ҳалли онҳо ташаккул ёфтанд. Аксаран, таҳия ва роҳандозӣ кардани ин механизмҳо аз дараҷаи инкишофи қувваҳои истеҳсолкунандаи ҷамъият, ки дар Тоҷикистон, дар қиёс бо ҷумҳуриҳои дигар, дар сатҳи паст қарор дошт, вобаста буд. Бинобар ин, дар ҷунин шароит муносибатҳои соҳибмулкӣ ва ихтиёрдорӣ бо заъфи иқтисодии захиравии ҷамъиятӣ барои қонеъгардонии талаботҳои одамон рӯ ба рӯ мешуданд. Дар ҷунин вазъият ҳисси нафрату бадбинии пӯшидаи байниҳамдигарии аъзоёни ҷамъият, хусусан байни намояндагони қавму миллатҳои гуногун боло гирифта, ҳар як нафар дар симои шахси дигар ҳариферо меидид, ки аз ӯ ҳама чизро рабуда, дастрасӣ ба захираҳои рушдро маҳдуд месозад. Ҷуноне ки сотсиологӣ машҳури россиягӣ Ю. Левада дар асоси таҳлили вазъи ҳамон рӯзгор қайд намуда буд, «дар шароити муайяни иҷтимоӣ-иқтисодӣ изтиробии оммавӣ дар бобати маҳрумшавӣ аз ҷойи кор, илова бар он аз мақоми иҷтимоӣ ва сатҳи некӯаҳволӣ, комилан оқилона, асоснок, ногузир аст»[10. 367].

Вазъияти он рӯзгор, дар ниҳояти қор, Тоҷикистонро бо ҳодисаҳои номатлуби февралӣ оварда расонд ва нерӯи созишдиҳандаи манфиатҳои синфиро дар муносибатҳои байниэтникӣ хеле заиф гардонд. Дар натиҷа, сафи муҳочирони иҷборӣ дар байни намояндагони ақалиятҳои милли афзуд. Дар солҳои 90-уми асри XX, масалан, шумораи диаспораҳои русӣ аз ҳисоби муҳочират коҳиш ёфта, тибқи маълумоти ғайрирасмӣ нимаи соли 1997, зиёда аз 70%-и русҳо ҷумҳуриро тарк кардаанд. Тибқи барӯйхатгирии аҳоли дар соли 2000, ҳиссаи умумии русзабонҳо 25 % аҳолии Тоҷикистонро ташкил меод[11. 7].

Ба қавли аксари пажӯҳишгарони ватанӣ, «аз ҳодисаҳои февралӣ бори аввал ҷунин як мавзӯи нозук, вале дур аз ваҳдати милли, ба монанди зухуроту бозомадҳои манфии маҳалгарой, ҷудоихоҳии милли ва миллатгарой бо зухуроти дағали шовини-

стии такаббури миллӣ садо дод»[12. 17]. Оғози ҳодисаи номатлуби моҳи февралро муҳаққиқи тоҷик А. Мамадазимов чунин тасвир кардааст: «12-14 феввали соли 1990 дар шаҳри Душанбе баромадҳои оммавӣ ва бетарбиҳо рӯй доданд. Ба онҳо овозаи иғвогарона дар бораи омадани арманҳое, ки дар ҷанги Қаробог зарар диданду ба онҳо дар пойтахт хона ҷудо карда шудааст, ибтидо гузошт. Ин «ба оташ равған рехтагӣ барин» аҳолии маҳаллӣ (бумӣ)-ро, ки аз шароити бади зиндагӣ дар пойтахт азоб мекашиданд, ба ғазаб овард»[13. 307].

Чӣ тавре ки маълум аст, одамон дар чунин ҳолатҳо на объективона ва оқилона, балки фақат субъективона, зери таъсири эҳсосот ба ҳодисот баҳо медиҳанд. Бинобар ин, меъёру қоидаҳои рафтори иҷтимоӣ, ки аз ҷониби системаи сиёсии пешин дар категорияҳои ақлгароёна баён гашта буданд, акнун амали одамонро идора карда наметавонистанд, чунки дар он шароит гӯё «инсон як қисми тӯда гашта, ба сатҳи он расид ва аломатҳои маданӣ, инсонии худро гум мекард»[14. 310-311].

Барои мо таҳлили ин вазъият аз он ҷиҳат муҳим аст, ки он гувоҳи таъсири мусбат доштани риояи адолати иҷтимоӣ ба идомати мӯътадили ҳаёти ҷомеа, хусусан ба муносибатҳои байниэтниқӣ мебошад. Яъне, агар идомати мӯътадили ҳаёти ҷомеа бо меъёру арзишҳои мақбули муносибати ҳолисона нисбати гурӯҳҳои иҷтимоӣ ва субэтниқӣ таъмин гардаду шиддати низоъангезро дар ҷомеаи шаҳрвандӣ аз байн бурда тавонад, пас тағйироти мазмуни афзалиятҳои рушд ва тарзҳои муттаҳидсозии ҷамъият, дар навбати худ, ба таҳия кардани моделҳои мувофиқи умумият ва ҳамзистии осоиштаи гурӯҳҳои иҷтимоӣ этниқӣ мусоидат хоҳанд кард.

Адабиёт

1. Drabble M. Case for Equality. – London: The Fabian Society, 1988. – 12 p.
2. Маркс К. Критика Готской программы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2 изд., т. 19. – С. 9-32.
3. Tawney R. Equality, 4th ed, with an introduction by R. M. Titmuss. – London: Allen and Unwin, 1964. – 255 p.
4. Marshall T. H. Sociology at the crossroads and other essays – London, etc.: Heinemann, 1963. – 349 p.

5. Doyal L. Gough I. A Theory of Human Needs. – London: The Macmillan Press Ltd, 1991. – 397 p.
6. Қонуни Ҷумҳурии Тоҷикистон «Дар бораи шарикӣ иҷтимоӣ, созишномаҳо ва шартномаҳои коллективӣ» // <https://majmilli.tj/қонуни-ҷт-дар-бораи-шарикӣ-иҷтимоӣ-с/>
7. Gough I. The Political economy of the Welfare State – London: Macmillan Press Ltd., 1999. – 195 p.
8. Раҳмонов А. К. Особенности становления гражданского общества в Таджикистане: Автореф. дисс. ... канд. полит. наук. – Душанбе: Типография ТГПУ им С.Айни, 2007. – 20 с.
9. Паёми Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон, Пешвои миллат муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон ба Маҷлиси Олии Ҷумҳурии Тоҷикистон «Дар бораи самтҳои асосии сиёсати дохилӣ ва хориҷии ҷумҳурӣ». 26.01.2021 // <http://president.tj/node/25005>
10. Левада Ю. От мнений к пониманию. Социологические очерки 1993-2000. – М.: Московская школа политических исследований, 2000. – 576 с.
11. Раҳимова Н. Х. Роль русской общины в развитии культурного сотрудничества Республики Таджикистан // Вестник Таджикского государственного университета права, бизнеса и политики. Серия гуманитарных наук. – 2015. №2(63) – С. 5-12.
12. Кобилова С. Я. Обострение общественно-политической ситуации в Таджикистане в период перестройки (1985-1991 гг.) / Автореф. дисс. на соискание ученой степени канд. истор. наук. – Душанбе: «Ношир». – 2007. – 26 с.
13. Мамадазимов А. Политическая история таджикского народа. – Душанбе: «Дониш», 2000. – 360 с.
14. Самиев А. Х. Историческое сознание как самопознание общества. – Душанбе: РТСУ, 2009. – 411 с.

ОБЕСПЕЧЕНИЕ СОЦИАЛЬНОЙ СПРАВЕДЛИВОСТИ КАК ГАРАНТИЯ МИРНОЙ ЖИЗНИ В ОБЩЕСТВЕ

Назар М. А.

В статье рассматриваются некоторые вопросы поиска путей реализации социальной справедливости в интересах всех

членов общества, ее важные факторы, выбор модели социальной политики в суверенном Таджикистане. Показано, что обеспечение справедливости, мирной и благополучной жизни людей является не только обязанностью государства, но и становится возможным с привлечением широкой ответственности.

Отмечается, что сотрудничество и партнерство между государством и гражданским обществом могут иметь существенный эффект в этом отношении. Деятельность институтов гражданского общества направлена на решение вопросов самоуправления и они берут на себя некоторые функции, которые государство не может выполнять по объективным причинам. Гражданское общество защищает права и свободы человека, что является одной из предпосылок построения правового государства, основанного на принципах социальной справедливости.

Ключевые слова: социальная справедливость, равенство, благосостояние, интересы, социальные и этнические группы, социальная политика, социальное партнерство, государство, гражданское общество.

ENSURING SOCIAL JUSTICE AS A GUARANTEE OF A PEACEFUL LIFE IN SOCIETY

Nazar M. A.

The article discusses some issues of finding ways to implement social justice in the interests of all members of society, its important factors, the choice of a model of social policy in sovereign Tajikistan. It is shown that ensuring justice, peaceful and prosperous life of people is not only the responsibility of the state, but also becomes possible with the involvement of the general public.

It is noted that cooperation and partnership between the state and civil society can have a significant effect in this regard. The activities of civil society institutions are aimed at resolving issues of self-government and they take on some functions that the state cannot perform for objective reasons. Civil society protects human rights and freedoms, which is one of the prerequisites for building a rule-of-law state based on the principles of social justice.

Key words: social justice, equality, welfare, interests, social and ethnic groups, social policy, social partnership, state, civil society.



РИСОЛАТИ ФАЛСАФА ВА ФАЙЛАСУФОН ДАР ҶАҶОНИ МУОСИР

Камолов У. Н. – н.и.ф., ходими калони илмии ИФСҶ АМИТ

Рисолати нахуст ва муҳимтарини ҳикмат (фалсафа, дониш) раҳнамои зиндагии дуруст будани он аст. Ҳикмат маҷмӯи донишҳо, омӯзаҳо ва таҷрибаҳои ҳаётиест, ки бузургони хирад дар тӯли садсолаҳо гирд оварда, дурустии ҳар якро собит сохтаанд ва дар амал истифода бурдани онро барои ҳар як инсон муфид арзёбӣ намудаанд. Маҳз файласуфон бояд дар ҷаҳони муосир раҳнамо бошанд, чунки ҳақимон донишу хирад ва таҷрибаи бои зиндагӣ доранд ва давлату миллатро ба сӯи саодату хушбахтӣ ҳидоят карда метавонанд; онҳо метавонанд ин масъулиятуро рисолати азимро ба дӯш гирифта, барои созандагӣ бунёдкорӣҳои нав ба нав пайгири талош варзанд. Бухронҳои шадиде, ки имрӯзҳо ҷаҳонро фарогир шудааст, маҳз аз он сабаб рух медиҳанд, ки ҳақимон раҳнамоиро фаромӯш кардаанд. Рисолати ҳақиму файласуф он аст, ки нагузорад ҳар носазое ба арӯси зебои ҳокимият дастдарозӣ кунад, балки талош варзад, ки худ сазовортарини он бошад ва бо қудрати ақлу хиради волои ҳақимонаи худ ҳаёту мамоти давлату миллатро ба даст гирад ва хушбахтӣ давлату миллати худро масъулиятҳои худ шиносад ва рисолати худ донад. Дар тамоми соҳоти ҳаёти башарӣ: сиёсат, иқтисод, фарҳанг ва амсоли он бояд ҳақимони мутахассис ва ё мутахассисони ҳақим раҳнамо бошанд. Фалсафа, яъне ҳикмат бояд дастуроти дурусти зиндагии ҳар як фард ва ҷомеа бошад. Зеро фалсафа ҳамчун модари улум тамоми ҷавҳар, мағз ва ё консистенсияи ҳикмати зиндагии ниёкони бофарҳанги моро дар бар дорад.

Калидвожаҳо: рисолат, хирад, фалсафа, дониш, раҳнамо, хушбахтӣ, шукуфой, масъулият, эҷодкорӣ, давлат, миллат.

Ҷанӯз 2300 пеш Афлотун гуфта буд, ки маҳз файласуфон бояд дар ҷаҳони муосир ҳоким бошанд, чунки ҳақимон донишу хирад ва таҷрибаи бои зиндагӣ доранд ва давлату миллатро ба сӯи саодату хуш-

бахтӣ ҳидоят карда метавонанд; онҳо метавонанд ин масъулиятуро рисолати азимро ба дӯш гирифта, барои созандагӣ бунёдкорӣҳои нав ба нав пайгири талош варзанд [1, 121].

Бухронҳои шадиде, ки имрӯзҳо ҷаҳонро фарогир шудааст, аз он сабаб рух медиҳанд, ки ҳақимон раҳнамоиро фаромӯш кардаанд, мақоми худро аз даст додаанд ва амалӣ нагардидани дастуроти ҳаётан муҳими фалсафӣ ин бухронро шадидтар кардааст [2, 52].

Аз ҷониби дигар маҳз ҳақимону файласуфон гунаҳкоранд, ки дастуроти дурусте барои умури зиндагии мардум пешниҳод карда наметавонанд, чун рисолати худро нашинохтаанд. Яъне, рисолати ҳақимону файласуфон ҳамчун ақлу хиради волои башарият низоми зиндагии дурусти башариятро ҳамеша устувор нигоҳ доштан аст; онҳо бояд нагузоранд, ки инсоният ба бироҳа биравад ва аз беҳирадӣ низоми дурусти зиндагӣ вайрон гардад.

Аз нигоҳи дигар, ҳақимону файласуфони муосир садри ҳукумати ҷаҳонро аз он сабаб дар даст надоранд, ки худ аслан дигар ҳақиму файласуф ва ба маънои томи он донишманд нестанд ва агар чизаке медонанд он ҳам ба ҷуз иттилооте дар ин ё он бора чизи дигаре нест ва ин иттилооти онҳо дониш, хирадмандӣ ва донишмандӣ маҳсуб намешавад, яъне ҳикмат надоранд ва ҳикматро ба тоқи фаромӯшӣ гузоштаанд [3, 134].

Дар урфият маъруф аст, ки сиёсат пок нест ва ҳақим ҳаргиз набояд бо он олула шавад. Ин гуфта дуруст нест, чунки сиёсат табиятан бояд муқаддас бошад, зеро бо ҳаёту мамоти мардум сару кор дорад. Аз ин рӯ, сиёсат муқаддас мешавад, агар мардуми он кишвар таҳти дастуроти ҳақимона ва ҳукумати хирадмандона зиндагии бихиштосо дошта бошанд. Ҳақимон сиёсату ҳукумати давлатро ба арӯси зебое ташбеҳ додаанд ва рисолати ҳақиму файласуф он аст, ки

худ сазовортарини он бошад ва бо қудрати ақлу хиради волои ҳақимонаи худ хушбахтии давлату миллати худро масъулияти худ шиносад ва рисолати худ донад [2, 58].

Дар тамоми соҳоти ҳаёти башарӣ: сиёсат, иқтисод, фарҳанг ва амсоли он бояд ҳақимони мутахассис ва ё мутахассисони ҳақим раҳнамо бошанд. Яъне, иқтисоддон ё сиёсатмадор пеш аз донишмандони иқтисоди ҷаҳонӣ ва сиёсати он бояд ҳикмати ниёкони худро омӯзад, тибқи дастуроти он амал карданро ёд гирад, он гоҳ ба омӯзиши иқтисоду сиёсат пардозад, дар кори худ ояндабин ва дурбин бошад ва ҳаргиз манфиати худро аз манфиати миллату давлати хеш боло нагузорад ва ҳамеша аз ҳақимони волотар сабақу ибрат гирад ва бо онҳо дар ҳикмату дониш сабақат варзад.

Дар гузашта тамоми шоирону файласуфони мо воқеан ҳақиму донишманд, куллигаро (универсалист) буданд. Бино бар ин, ҳақим ё файласуф хонда мешуданд. Ҳақим ё файласуф дар он рӯзгор касе буд, ки тамоми улуми ақлии он замонро фаро гирифта буд: табибу риёзӣ, мантиқшиносу табиӣётшинос, нучумшиносу забоншинос, мусиқшинос ва амсоли инҳо. Яъне, онҳо воқеан ҳақим буданд. Мутаассифона, «файласуфон»-и ҳозира ба як риштае аз фалсафа ё илм побаст буда, аз дигар соҳоти улум беҳабаранд. Монанди табибони ҳозира, ки агар ба фарз аз уролог сабабҳои дарди дилро пурсӣ, мегӯяд, ки ман кардиолог нестам.

Фалсафа фақат маънии муҳаббат ба донишро надорад. Он хеле болотар аз ин таъриф аст. Фалсафа беҳтарин дастури зиндагист, ки ниёконамон аз таҷрибаи ҳазорсолаҳои худ бар асоси донишу хиради ғани хеш тартиб додаанд ва барои саодати имрӯзу охирати мо ба мо мерос гузоштаанд.

Ба ибораи дигар, фалсафа иборат аст аз «таҳқиқ дар таҷрибиёти инсонӣ ба сураати як кулл ё таҳқиқ дар қисмате аз таҷрибиёти инсонӣ ба шарт иртиботи он бо кулл». Мо фалсафаро «даруннамои кулл» ва «ақле, ки худро бар ҳаёт мегустиранад ва ошӯфтагиро ба ваҳдат бармегардонад», таъриф хоҳем кард. Вил Дюрант дар «Лаззоти фалсафа» гуфтааст: «Фалсафа дониши мавзунест, ки зиндагии мутаносиб ва мавзуне медиҳад ва навъе мураттабу муназзамсозии нафс аст, ки моро то сафо ва озодӣ боло мебарад. Доноӣ тавоноӣ аст, вале танҳо хирадмандӣ, яъне ҳикмат аст,

ки озодӣ меоварад. Имрӯз фарҳанги мо сатҳӣ ва дониши мо хатарнок аст, зеро аз лиҳози мошин тавонгар ва аз назари ғоят ва мақосид фақир ҳастем» [5, 63].

Фалсафа, яъне ҳикмат бояд раҳнамои зиндагии ҳар як фард ва ҷомеа бошад. Зеро фалсафа ҳамчун модари улум тамоми ҷавҳар, мағз ва ё консистенсияи ҳикмати зиндагии ниёкони бофарҳанги моро дар бар дорад. Аз ин рӯ, бояд барои зиндагии солиму комил доштан ва душворие нақшидан бояд дар кулли умур зиндагӣ аз ҳикмати гузаштагон баҳра гирем ва роҳҳои дар амал истифода бурдани онро ёд гирем.

Барои дар замони муосир воқеан ҳақим шудан, инсон бояд ақсарияти улуми муосирро бо тамоми дастовардҳои он донад ва донишхоро дар зери парчами ҳикмат ғунҷонида тавонад ва мисли занбури асал, ки аз садҳо анвои гуногуни гулҳо шаҳд гирд оварда, асал омода месозад, ҳақим низ аз натиҷаҳои ҳамаи улуми муосир ҳикматномае ё дастури зиндагӣ бояд омода созад, ки воқеан «асал» – дармонбахши дардҳои инсоният бошад. Аммо барои фарогирии тамоми улуми муосир умри як инсон кофӣ нест, аз ин рӯ, ҳақиме барнодид дар ин замон надорем. Файласуфони имрӯза аз хоҳилии фарогирии улуми муосир натиҷаҳои дилхоҳ намеёбанд, то ин ки дармони дарди ҷомеа бошанд [6, 76].

Барои чӣ дар ҷаҳони муосир фалсафа дигар маҳбубияти баланде, ки дар гузашта дошт, надорад? Чаро фарзандони ӯ, яъне илмҳои гуногун дороиҳои ӯро миёни худ тақсим кардаанд ва худӣ ӯро бо носипосӣ аз дар берун рондаанд? Замоне буд, ки бузургтарин мардони хирад дар роҳи фалсафа барои ҷонсупорӣ омода буданд, чунонки Сукрот дар роҳи фалсафа ҷон дод ва Афлотун ду бор ҷони худро ба хатар андохт, то ин ки давлате бунёд намояд, ки бар ҳикмат ва фалсафа асос ёфта бошад. Ҷордано Бруно ба хоҳири вафодорӣ ба фалсафа зинда ба оташ афканда шуд. Замоне буд, ки подшоҳон ва попон аз фалсафа ва ҳикмат метарсиданд ва барои ҷилавгирӣ аз заволи ҳукумати худ пайравони онро ба зиндон меандохтанд. Рӯзгоре буд, ки фалсафа тамоми илмхоро зери пари худ дошт ва пешоҳанги тамоми пешрафтҳои илмӣ ва ақлӣ буд. Дар он рӯзгор фалсафа муҳтарам буд ва чизе шарифтар аз он набуд. Аммо имрӯзҳо бандаи шармсори улуми гуногун

ва побанди усулу принципҳои донишгоҳӣ шуда, мавриди тавачҷӯҳи касе нест. Пешрафтҳои ногаҳонии илмҳои дақику технология ва арзишҳои сармоядорӣ майдонро барои он танг кардаанд. Рӯзгоре баҳс дар масоили марбут ба «давлат» хоси фалсафа буд, вале акнун майдони тохтутози мардуми кӯтоҳназар шудааст ва касе аз ҳикмати фалсафа машварат намечӯяд. Шояд рӯзе хоҳад омад, ки дунё фаромӯш мекунад, ки фалсафае, ҳикмате будааст, ки рӯзе дилҳоро такон меодааст ва афкори мардумро раҳбарӣ мекардааст [8, 114].

Рисолати ҳикмати фалсафа ва ҳақимон пинҳон шудан дар гӯшаҳои торики шиносоинигарии улум нест, балки пешрафти далерона дар тамоми манотиқи таҳқиқ ва гирдоварии донишу хирад барои татбику тавзеҳи чавҳари инсонӣ – яъне, инсонгарой аст. Рисолати ҳикмати фалсафа донистану қадр кардани маъниву арзиши инсонӣ ва имконоти ӯ дар ҷаҳони равону номаҳдуд мебошад. Акнун бояд дид: «Фалсафа чист? ва фалсафаи матлуб кадом аст?» Оё метавонем дубора фалсафаро аз нав маърифати воҳиде бидонем, ки ваҳдатдиҳандаи башарият ва раҳнамои ҳаёти дурусти инсоният бошад? Метавонем фалсафае бисозем, ки толибони худро нахуст ба тасаллут бар нафс ва баъд ба идораи ҷомеа тавоно созад? Ва файласуфоне бор оварад, ки шоистаи ҳукумат бар ҷаҳон бошанд? Мо бо дониши худ, бидуни ҳикмат, ки моро бо қудрати худ маст кардааст, нобуд мешавем; мо бе ҳикмат наҷот нахоҳем ёфт [8, 115].

Илмҳои муосир монанди даричае ҳастанд, ки фалсафа аз он ба ҷаҳон нигоҳ мекунад; фалсафа ба манзалаи нафс, яъне рӯҳу ҷон ва улум ба масобаи ҳисҳои инсонист. Илмҳо бидуни фалсафа иттилооте дарҳаму барҳам мебошанд. Фалсафа фақат маълумот ва иттилоот нест, балки дарбаргирандаи назари бисёр баланд аст, ки маълумоти сода дар он ба назариёти кулӣ табдил мегардад, то майлу хоҳишҳои парешони моро назму равшанӣ бахшад. Фалсафа дорои кайфияти аҷибест, ки номаш ҳикмат аст [8, 120].

Фалсафа бидуни илм нотавон аст, зеро ҷӣ гуна метавонад бидуни илме, ки аз роҳи мушоҳида, таҷриба ва таҳқиқ дуруст касб шудааст ва бо зехну хирад ва ҳикмати бетараф муназзам ва мураттаб гаштааст, рушд кунад; фалсафа бидуни илм соқиту

мағшуш аст ва аз ҷараёни рушди инсонӣ ба дур аст ва рӯз ба рӯз ба сӯи беҳосилий меравад. Аммо илм бе фалсафа на танҳо нотавон аст, балки харобкунанда ва бунёдшикан низ ҳаст. Илм васфи таҳлили аҷзост ва фалсафа тафсири таркибии кулл. Илм роҳҳо ва василаҳоро таъин мекунад ва фалсафа барнома месозад ва тасмим мегирад. Мо бидуни фалсафа ва бе он манзари куллии муттаҳидкунандаи ғоёт ва муназзамдорандаи силсилаи майлу хоҳишҳо мероси иҷтимоии худро бо фасодии бешармона ва бо ҷунуне инқилобӣ поймол ва бо камолталабии ором дар худкушии дастачамъӣ фуру меравем [8, 129].

Фалсафаро ҳамчун шакли муайяни маърифати ҷаҳон илм ҳисобидан зарур аст, зеро фалсафа ҷаҳонбинии илмӣ ва илми ҷаҳонбинӣ аст, чунки фалсафа муносибати инсон ба ҷаҳонро ифода мекунад. Ба ақидаи шодровон доктори илмҳои фалсафа, профессор Абдусамад Самиев: «Файласуфони баландунвон ва баландмақоми мо натавонистанд, ки равияи фалсафии ягона ва мувофиқеро барои миллату давлати тоҷик пешниҳод намоянд, то ки тавонад дар раванди омӯзиш ва таълим ба қисми таркибии фарҳанги миллий табдил ёфта, таҷассумкунандаи воқеият ва ҳастии миллат бошад» [9, 145]. Шодровон меафзояд: «Шумораи бо ном файласуфон рӯз то рӯз афзуда, асарҳои зиёде низ дар соҳаи фалсафа эҷод мешаванд. Аммо, мутаассифона, фалсафа дар маънои илми классикиаш вучуд надорад. Файласуф гӯё ҳаст, аммо фалсафа нест. Вазъи фалсафа дар кишвар, бахусус дар донишгоҳу донишкадаҳои мо ташвишовартар буда, боиси нигаронӣ аст. Дар донишгоҳу донишкадаҳо ҳар як устои илми фалсафа ҷӣ тавре ки метавонад, чизеро, ки мехоҳад ва чизеро, ки медонад, ҳамонро ба донишҷӯён таълим медиҳад. Касеро ба натиҷаи он кореву парвое нест» [9, 156].

Ҳамин тариқ, мо бояд барои барқарор намудани мартаба ва манзалати шоистаи ҳикмати фалсафа дар ҷомеа ва низоми маълумоти миёна ва олии тадбирҳои судманд андешем, зеро бунёди ҷомеаи солиму комил аз арҷгузории ин илм – модари илмҳо саҳт вобаста мебошад.

Адабиёт

1. Платон. Государство. М., 1964.- 208 стр.
2. Лебедева М. М. Политические основа-

- ния современного мирового кризиса. М., 2009.- 157 с.
3. Платон. Федон. М., 1965.- 370 стр.
 4. Ахмади Газзоли. Бахру-л-хақиқа. Техрон, 1377.- 378 сах.
 5. Прозорова Е. С. Миссия философии: парадосы и реалии. М., 2012.- 276 стр.
 6. Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Философия свободного духа. М., 1994. С. 230-235.
 7. Камю Альбер. Миф о Сизифе. - М., 2011.- 224 стр.
 8. Durant Will. Philosophy and the social problem. New Yoork, 2013. 356 page.
 9. Вил Дюрант. Лаззоти фалсафа. Техрон, 1375.-518 сах.
 10. Самиев А. «Файласуф» ҳаст, фалсафа нест. Рӯзномаи «Тоҷикистон», 05.10.2010.
 11. Таърихи фалсафаи тоҷик. Ҷилдҳои 1–5. Д., 2010–14.

МИССИЯ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФОВ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Камолов У. Н.

Первая и самая важная миссия философии (мудрости, знания) – это быть путеводителем правильной жизни для всего человечества. Мудрость, как основная сущность философии – это совокупность знаний, учений и жизненного опыта, которые великие мудрецы накапливали на протяжении веков, доказывая правильность каждого из них и считая их практическое применение полезным для каждого человека. Философы должны быть правителями современного мира, потому что мудрецы обладают богатыми знаниями, мудростью и жизненным опытом и могут привести государство и нацию к счастью, процветанию и взаимопониманию; они могут взять на себя эту огромную миссию и ответственность и стремиться к новым творческим начинаниям. Серьезные кризисы, охватывающее современное мир, связаны с тем, что ученые мужи – мудрецы и философы не возглавляют правительство государств и народов. Миссия мудреца и философа состоит в том, чтобы не допустить овладеть рукою прекрасной невесты власти и стремиться быть наиболее достойной ее руки, и своей высшей мудростью взять на себя ответственность за счастье своего государства и

народа. Во всех сферах человеческой жизни: политике, экономике, культуре и тому подобном, мудрые мужи человечества должны быть лидерами и путеводителями своего народа. Философия, то есть мудрость, должна быть путеводителем в жизни каждого человека и общества. Потому что философия, как мать науки, воплощает в себе всю субстанцию мудрости жизненных ценностей наших цивилизованных предков.

Ключевые слова: миссия, мудрость, философия, знание, путеводитель, счастье, благополучие, ответственность, созидательность, государство, нация.

MISSION OF PHILOSOPHY AND PHILOSOPHERS IN THE MODERN WORLD

Kamolov U. N.

The first and most important mission of philosophy (wisdom, knowledge) is to be a guide to the right life for all mankind. Wisdom, as the main essence of a philosopher, is a total of knowledge, teachings and life experience that great sages have accumulated over the centuries, proving the correctness of each of them and considering their practical application useful for every person. Philosophers should be the rulers of the modern world, because sages have a wealth of knowledge, wisdom and life experience and can lead the state and nation to happiness, prosperity and mutual understanding; they can take on this immense mission and responsibility and strive for new creative endeavors. Serious crises affecting the modern world are associated with the fact that learned men - sages and philosophers do not head the government of states and peoples. The mission of the sage and philosopher is to prevent the beautiful bride of power from taking possession of the hand and strive to be most worthy of her hand, and with his highest wisdom to take responsibility for the happiness of his state and people. In all spheres of human life: politics, economics, culture and the like, wise men of humanity should be leaders and guides of their people. Philosophy, that is, wisdom, should be a guide in the life of every person and society. Because philosophy, as the mother of science, embodies the whole substance of the wisdom of the life values of our civilized ancestors.

Keywords: mission, wisdom, philosophy, knowledge, guide, happiness, prosperity, responsibility, creativity, state, nation.



ТАЪСИРИ ТАСАВВУФИ АСРИМИЁНАГӢ БА АНДЕШАҶОИ ФАЛСАФӢ-ДИНИИ ҲАКИМ ТИРМИЗӢ

Холов Ш. А. – н.и.ф., ходими илмии ИФСҶ АМИТ
почтаи электронӣ: shahboz-kholov@mail.ru

Дар мақолаи мазкур муаллиф омилҳои ба андеша ва афкори фалсафӣ-динии Ҳаким Тирмизӣ таъсирдоштаро мавриди омӯзишу баррасӣ қарор дода, таъсири тасаввуфи исломии асримӣнагиро дар ҳаёту фаъолият ва эҷодиёти олим ва ориф нишон додааст. Инчунин омилҳои дигареро, ки ба ин раванд боис гаштаанд нишон дода, вазъи иҷтимоӣ-сиёсии ҳаёти ҷамъиятии он даврон (асрҳои VII-X) бо муҳити илмӣ фарҳангӣ рушан сохта шудааст. Асосҳои доктринаи Ҳаким Тирмизӣ, ки дар консепсияи “Ҳубби Илоҳӣ” ва “Хатм-ул-авлиё” зикр ёфтаанд аз назари муаллиф дур намондааст. Ба гайр аз ин таъсири макотиби гуногуни фалсафии он замон аз ҷумла таъсири фалсафии юнонии навафлотуния, афкори пешазисломии ниёкони ориёӣ мардумони Мовароуннаҳру Хуросон ва Эронзамин, афкори ирфонии Ҳикмати Хусравонӣ, меҳрпарастӣ ва суннати зардуштию монавӣ, инчунин урфу одат ва анъанаҳои осори хаттиву шифоҳии мардумони Сурияву Ҳиндустон ва гайра ба риштаи таҳқиқ кашида шудааст.

Калидвожаҳо: тасаввуф, доктрина, консепсия, “Ҳубби Илоҳӣ” ва “Хатм-ул-авлиё”, навафлотуния, ориёӣ, “Ҳикмати Хусравон”.

Мутафаккир, олим ва орифи бузурги тоҷик Абу Абдуллоҳ Муҳаммад ибни Алӣ ибни Хусайн Башир, маъруф ба Ҳаким Тирмизӣ, яке аз бузургтарин намоёндагони аҳли илму адаб ва тасаввуфи қанри IX-и Мовароуннаҳ мебошад, ки дар маҳалли Буғи наздикии Тирмиз дида ба олами ҳастӣ кушода, бештари умри худро дар ҳамин шаҳр гузаронидааст. Падари Ҳаким Тирмизӣ Алӣ ибни Хусайн марди равшанзамире, донандаи илмҳои илоҳиёт, ҳадис ва фикҳу нучум ва модараш низ яке аз муҳаддисин миёни занҳо ба ҳисоб мерафтанд. Амакаш низ яке аз муҳаддисони

шинохта маҳсуб мешуд, ки дар тарбия ва ташаккули аввалияи афкори ориф саҳмгузор мебошад. Бояд гуфт, ки оилае, Ҳаким Тирмизӣ дар он ба дунё омадааст яке аз оилаҳои соҳибилму фарҳангии замони ҳеш маҳсуб мешуд ва орифе чун Ҳаким Тирмизӣ маҳсули чунин оилаи фархештаи тоҷикони асри IX – и Тирмиз мебошад. Фаъолияти илмӣ-эҷодии мутафаккир асосан дар марказҳои илмӣ-фарҳангӣ ва адабии Мовароуннаҳру Хуросон – Тирмиз, Самарқанду Бухоро, Марв, Балху Ҷирот, Нишопуру Бағдод сипарӣ шудааст.

Дар эҷодиёти Ҳаким Тирмизӣ таъсири таҳаввулоти илмӣ дар ислом хуб ба мушоҳида мерасад, зеро дар ин даврон дар баробари таълимоти Куръон инчунин ба илми ҳадис низ диққати маҳсус дода мешуд, муҳаддисин ва гирдоварандагони он дар ҷомеаи исломии ин даврон соҳиби эътибор ва эҳтирому нуфуз буданд. Вале воқеаи муҳим чи дар минтақа ва чи дар ҳаёти шахсии мутафаккир ин ташаккулёбии равияҳои зухдӣ – тасаввуфӣ дар ислом мебошанд, ки имрӯз зери унвони суфизм ё тасаввуф маъруф аст. Гарчанде худи мутафаккир дар ягон асараш дар ин бора чизе намегӯяд ва дар бораи суфӣ будан ё набудани худ ишорае низ намекунад, ҳатто ин лафзро истифода ҳам набурдааст, аммо ба ҳар ҳол метавон гумон бурд, ки дар охири асрҳои VIII ва ибдои асри IX-и милодӣ дар муҳити гирдоварандагони ҳадисҳо (муҳаддисун) дарвешон, воизон, қориёни Куръон (қурро), муҷоҳиддин, инчунин қисмати насронӣ аҳоли, ки баъдтар исломро пазируфтанду ба тарҷума ва таъбу нашри дастхатҳои юнонию ҳиндӣ ва дигар осори гузаштаи қавму миллатҳои гуногун машғул буданд зиста, аз раванди ҳамаи ин таъсирот дар қанор будан тақрибан ғайриимкон ба назар мерасад. Инчунин миёни ин гурӯҳҳои аҳоли ашхосе буданд, ки баъдтар номи су-

фиро ба худ касб карданд ва онҳо ба зухду ибодат ва зикр машғул мешуданду гӯшаи узлат ихтиёр менамуданд ва аз мардум канор мечӯстанд, зухду тақво ва қаноат пеша мекарданду дунёро пеши по мезаданд [4,226]. Б. Ратдхе ва О.Канйе бо ишора ба мураттибини осори суфия Ҷаъфар-ал-Хулдӣ ин имконро истисно намекунанд, ки Ҳаким Тирмизӣ бо ҳеҷ яке аз макотиби мавҷудаи замон, на мактаби тасаввуфи Бағдод ва на Хуросон мутааллиқ набуд, инчунин онҳо ба ин нуктаи назар розианд, ки мутафаккир ҳеҷ гоҳе дар ҳеҷ як асараш лафзи суфиро ба қор набурдааст, вале онҳо олимро бо боварӣ суфӣ ва илоҳиётшинос (теософ) номида, зеро ин мафҳумҳо онҳо мафҳуми Ҳакимро мадди назар доранд [2,123]. Дар таҳқиқи равияҳои тасаввуфии даврони ренессанс ё даврони эҳёи тамаддуни исломӣ (асри IX-X) мо бевосита Ҳаким Тирмизиро дармеёбем, ки бешак ва бидуни муболиға яке аз саромадони ин ҷабҳа маҳсуб меёбад ва дар баробари мутафаккирони барҷастаи замон, аз қабилӣ Эроншаҳрӣ, Закариёи Розӣ, Ибни Ровандӣ, Абдулло ибни Муқаффаъ, Боязиди Бастомӣ, Абулқосими Ҷунайдӣ, ки аз поягузори фаъолияти зехнӣ ва озодандешӣ, ки бо андешаҳои бикру ғояҳои ҷозибӣ худ бо устодияти комил бо назар ба ҷаҳон, ҷомеа ва инсон дар саросари ин роҳ меистоданд, доништа мешавад. Бояд ин нуктаро маҳсус қайд намуд, ки гарчанде ин бузургмардон ва мутафаккирон дар асрҳои аввали интишор гаштани ислом ҳаёт ва фаъолият намуда бошанд ҳам, онҳо забон ва сарфу наҳви арабиро дар дараҷаи комил ва аъло медонистан ва чунин макотиби усулӣ ва таълимоти идеологии комилро поя гузоштанд, ки беҳамтою беназиранд ва дар ҳақиқат ҳам ба ягон меъёру киритерия-ченакӣ вазнашавандаанд, магар ки ба истисно онро ренессанс бинем. Он чи ки Ҳаким Тирмизӣ бар ҳақ ба силсилаи ин мутафаккирон шомил аст ҷойи шубҳа нест, чаро ки ташаккули тафаккури динӣ-шаръӣ (фикҳӣ) дар ислом дар худудҳои зеритасарруфии арабҳо мутаваззин бо вазъи таърихӣ-фарҳангии ҷомеа ба вуқӯъ мепайваст. Тасарруфи қисмате аз Хуросон аз ҷониби арабҳо дар таърихи ислом як гардиши куллие ба миён овард, зеро ҷамъиятҳои нави мусулмонон бо ҳама он ҷаҳонбинию диди фалсафӣ-динии хос ба онҳо пайдо шуданд ва ин ғояҳои фалсафӣ-

динӣ тадриҷан миёни аҳоли паҳн гашта бо тафаккур ва расму оини эшон омезиш ёфта, ба ақидаҳои динӣ – догматӣ ворид гардида, ҳамин тариқ мавқеияти ҷамъиятӣ пайдо намуданд. Шурӯъ аз ин замон аз нав ташаккулёбии ашҳоси соҳибнуфузи дар ислом принсипиалӣ эҳё гардид ва ба соҳибӣ нуфузу эътибори шоён гардидани олиму мутафаккире чун Ҳаким Тирмизӣ низ ин омил сабаб гардид. Барои ошкорсозии воқеият ва ҳаводисе, ки пайдоиши тасаввуфи барвақтӣ дар минтақа рушанӣ андозад ва тавонад, ки баъзе ҷанбаҳои бунёдии суфизм ё тасаввуфиро дар ҳамбастагии паҳлӯҳои ҳаёту фаъолияти дар ин роҳ масруф намудаи олим, суфӣ ва орифи чун Ҳаким Тирмизӣ рушанӣ андозад, мебояд нигоҳи амиқе бо шароити зисту ҳаёти ин даврон намуд ва дарҳол муайян мегардад, ки ин замонӣ таҳаввулотӣ илмӣ, назариявӣ-фалсафӣ ва динӣ-шаръӣ мебошад, ки дарҳол баъди интишори ислом дар минтақа шакл гирифтааст. Ин таҳаввулот албатта дар ҳаёту фаъолияти мутафаккир беасар намондааст. Биноан омили асосие, ки бояд мадди назар дошт далоилест, ки бисёре аз муҳаққиқон оиди пайдоиш ва истиқрори суфизми ибтидоӣ дар оғози ислом (асри VII-VIII) дар Мовароуннаҳр ва Хуросон тасдиқ мекунанд. Пайдоиши тасаввуфи ин манотикро муҳаққиқон ба ҷаҳонбинии “анъаноти бағдодӣ”-и суфизм рабт медиҳанд, ки дар асрҳои IX ташаккул ёфта, дар қарнҳои X- XI ва баъдина равнақ ёфтааст. Вале инчо нуктаи ҷолиб ин аст, ки дар ин макотиб дар баробари тасаввуф, анъанаи исломии суфия яъне (дарवेशия) - зоҳидия ҷой дошт. Он чи ки дар тасаввуфи шарқии асримиёнагии барвақтаи исломӣ, аз ҷумла дар тариқати Ҳаким Тирмизӣ мушоҳида намешавад. Бояд қайд намуд, ки Ҳаким Тирмизӣ дар замонӣ худ шахси сарватманд маҳсуб мешуд ва дар шаҳри Тирмиз соҳибӣ манзили калоне буд, инчунин замонӣ ӯ Хизравайх, ки аз дудмони ҳокимони Балху Варроқ буд яке аз тоҷирони муваффақ буд, ки бо зухду варраъ ва ба хусус “зуҳди хушк” гумон аст, ки алоқамандие дошта бошанд [7,139]. Зоҳидия ё зуҳд (аскетизм) дар идеологияи исломӣ бо он алоқамандӣ дорад, ки дарвеш – аз ҳама неъматҳои моддӣ ҷаҳон даст кашида, тарки дунё ва мулки қаноатро пеша месозад ва ӯ – дарвеш мусофир ё қаландар бо ин восита яъне аз худгузаштан –мақоми фаноро,

ки дараҷаи қабл аз мақоми васл, яъне ба-ландтарин дараҷаи тасаввуф ва сулуки роҳи солиқ аст нишон медиҳад.

Баъзе муҳаққиқон бо ишора ба асари тарҷумаиҳолии худи олим “Будув-уш-шаън” чунин далел пеш меоранд, ки Ҳақим Тирмизӣ чун дигар суфиён аз тариқати сулукиа гузар дошааст. Тибқи маълумотҳои мавҷудаи таърихӣ шакли оғозии сулуки суфия, аввалан дар шакли мунфарид (индивидуалӣ) таҷрибаи зухду тақво дар улуми ахлоқӣ – равонӣ ба вучуд омадааст. Ба ақидаи баъзе аз муҳаққиқон пайдоиши суфия қабл аз ислом аст, ки муътақидони адёни дигар дар шаклҳои гуногун онро амалӣ мекарданд. Дар ҳамин шакл бо ҳифз намудани решаҳои бунёдиву пайдоиши худ ин равия дар Бағдод зухур намуд, вале бо мурури замон ба тағйироти назарӣ ва таҷорубӣ мувоҷеҳ гашта, усулан тағйир шакл намуда ба худ симои сирф динӣ мегирад, ки дар мафҳуми “Ишқи илоҳӣ” (хубб) асос ёфтааст. Оиди Ҳақим Тирмизӣ маълум аст, ки ӯ пойбанди зухди хушк набуд ва худро зоҳид намешуморид, пас мебояд, ки ӯ муътақиди ақида ё назарияи “Хубби Илоҳӣ” бошад. Ин нукта ҷолиб аст, ки равияи қаблазсуфияи Хуросон бевосита алоқаманд аст бо номи Боязиди Бастомӣ (вафоташ 201х/874м) ва Абутуроби Нахшабӣ (вафоташ 859м), ки оиди вохӯрӣ ва мусоҳиботи эшон бисёре аз муҳаққиқон қайд намудаанд ва дар барои усулҳои таълимоти онҳо, ки марбутанд ба эътиқоди тарс аз Худо ва маърифати он маълумот додаанд. Андешаеро, ки Хуросон маркази фарҳанги исломи бунёдӣ (классикӣ) ва тасаввуф буд бисёре аз муҳаққиқин қайд намудаанд, вале гуфтаи А. Х. Зарринкуб, ки: “Хуросон гаҳвораи суфизми исломӣ буд” ва “бартариати Хуросон ҳамчун маркази ҷӯшиши зеҳнӣ дар фарҳанги классикии исломӣ ва суфизм буд”- и [2,17],- Л. Леввисон ба назар хеле боварибахш менамоянд. Дар ҳамин замина гуфтаи дигари Л. Леввисон, ки: “мафкураи таҷаммули фарҳангу маданияти сулолаи Аббосӣҳо аз Хуросон маншаъ мегирад, на аз Эрони арабӣ, Арабистону Сурия ва на аз ҷои дигаре” [2,165], тасдиқкунандаи ин нуктаанд, ки равияи қаблазтасаввуфии Хуросон дар худ чунин нуҳбағони гуногунафкору рангинмазмунро аз ҷумлаи Шақиқи Балхӣ, Боязиди Бастомӣ, Абутуроби Нахшабӣ, Ҳақим Тир-

мизӣ ва Абуҳафси Ҳаддод дорад. Баъзе аз ин нобигагон ба ғайр аз ҳифзу ривоят кардани аҳодис дар асарҳои худ хусусиятҳои прогрессивии даврони хешро нишон дода, қудрати иродаи инсонӣ, нерӯи хирад ва моҳияти неъматҳои моддии олами воқеиро тасдиқ кардаанд. Гарчанде, ки онҳо чун анъанаи роиҷи он даврон ошкоро муқобили ҳама гуна илҳод (атеизм) ва ҳатто шаклҳои баромад менамуданд, вале дар айни замон ҳама ғояҳои онҳо аз фалсафа ва илоҳиётшиносӣ хеле дур буданд, ки гуфтаи С. Наср тасдиқкунандаи ин нуктааст, ки чунин аст: “Дар анъанаҳои исломӣ маҷмӯи донишҳои зеҳнӣ фарозеҳние ҳастанд, ки на илоҳиёт (калом) маҳсуб мешаванду на фалсафа, гарчанде ки бо бисёре аз унсурҳои субъектҳои омӯзиши ин улум сару кор доданд, вале аз нигоҳи дигар ва аз нуктаи назари дигар” [6,43]. Бино бар ин сабаб дар ҷаҳонбинии мутафаккирони замони асри миёнаи барвақта дар минтақа, ягонагии боҳамзидҳо, яъне тамоюлоти идеалистӣ ва материалистӣ, схоластика ва сайъ ба дарки ҳақиқати воқеӣ ба таври мустақод тавҷам афтадаанд. Офариниши оламу одамро аз ҷониби офаридгор дониста, дар баробари он ин мутафаккирон мегуфтаанд, ки донишҳои илмӣ – фалсафӣ навобаста аз эътиқодоти динӣ вучуд доранд. Дар айни замон суфизми аввалия дар оғози роҳ имкон дорад ҳатто дар принципҳои асосии суфия на дар он сулуке буд, ки баъдтар барои ин ашхоси “рангинқабо” бо тафаккуроту назарӣ ва ҷаҳонбинии гуногун, вале бо хусусиятҳои умумии зинаҳои ташаккулёбӣ ё паймудани ин роҳ (сулуки солиқон) ба онҳо нисбат медиҳанд ва ин ҳарфро наметавон дар нисбати Ҳақим Тирмизӣ зад, зеро дар асарҳои тарҷумаҳои ӯ ва дигар таълифоташ дар бораи риояи бечунучарои аҳкоми шариат ва фармонбардории мурид аз устод бидуни муволиға далоили зиёдеро пайдо намудан мумкин аст. Инчо мутафаккир муътақиди он ақида аст, ки шинохти Ҳақтаъоло танҳо тавассути қалб имконпазир аст на ақл ва дар ин роҳи дарки ҳақиқат саъйи зиёде мебояд. Агар ҳамаи ин нуқотро ба назар гирем пас метавон гуфт, ки нисбати Ҳақим Тирмизӣ наметавон мафҳуми “ҳақим”-ро ба кор бурд, чаро ки ӯ дарки ақлии ҳақиқат ва шинохти Худоро рад мекунад. Гарчанде ки афкори ӯ тамоили ҷустуҷӯи хирад дорад, вале имкон до-

рад, ки дар равияи тасаввуфии ӯ, ки ба шинохти одаму олам марбут аст роҳи хоссае барои расидан ба ин ҳадаф бидуни истифодаи раванди тафаккури абстрактсионӣ мавҷуд аст, ки ӯ ба ҷаҳонбинию ҷаҳондарккунии гуногунҷабҳаю бутуне зимни таҷоруби қалбӣ даст ёфтааст [3,6].

Ҳамин тариқ, метавон гуфт, ки дар ташаккули афқору андешаи олим, ориф ва мутафаккири барҷаста Ҳаким Тирмизӣ омилҳои зиёду гуногуне нақш ва асар доранд, монанди макон, замон, зарурату воқеияти таърихӣ, муҳити рӯзгор, баромади этникую иҷтимоӣ, тарбия, нақши устодон ва қабл аз ҳама қобилият ва заҳмату ранҷи бевоситаи орифи комил. Ҳамаи ин омилҳо, ки мо дар шакли мухтасар ва умумӣ зикр намудем, дар ҳамбастагӣ имкон доданд, ки сарзамини Хуросону Мовароуннаҳр ба аҳли башар нобиғаеро чун Ҳаким Тирмизӣ ҳада намуд.

Адабиёт

1. Arberry A. J., Sufism: An Account of the Mystics of Islam (London: George Allen & Unwin, 1950).
2. Lewisohn, art. Cit, p. 17. And citing R. N. Frye, The Golden Age of Persia (London: Weidenfeld and Nicholson, 1975), p. 165.
3. Zarrinkub A. H. Justiju-vi-dar tasawwuf-i Iran – Tehran, 1978.-448с.
4. Абд-аль-Гафир аль Фариз, Аль Халка ..., кут: изд Мухаммед Косим аль-Махмуди, 1403/1982.
5. Ислам: Энциклопидический словарь – М.: Наука., 1991.-315 с.
6. Наср Саййид Хусейн. Философы ислама: Авиценна (ибн Сина), ас-Сухраварди, Ибн Араби / перевод с английского, предисловие и комментарии Р. Псху. – Языки славянской культуры: ООО “Садра”, 2014.- 152 с.
7. Ратхе Бернард. Ҳикмат ва фалсафа/ баҳсе дар Ҳикмат –ул – ашроқ ё хикмат –ул- машриқ / Ратхе Бернард: перевод на форси осуществлён Марям Мушарраф// маориф. – 1374. Силк 12. - № 1-2, с. 139-160.
8. Абубакр Мухаммад бин Джафар. История Бухары.-Ташкент, 1897.-128с.
9. Историко-культурные традиции эпоха Ҳакима Тирмизии ва ёё значеие ва миро-вой цивилизации. – Душанбе: “Дониш”, 2016.- 388с.

10. Ҳаким Тирмизӣ. Хатм-ул-авлиё. – Душанбе: “Дониш”.- 2016. -306 с.

ВЛИЯНИЕ СРЕДНЕВЕКОВОГО МИСТИЦИЗМА НА ФИЛОСОФСКИЕ И РЕЛИГИОЗНЫЕ МЫСЛИ ХАКИМА ТИРМИЗИ

Холов Ш. А.

В данной статье автором рассматриваются факторы влияющие на формировании мысли и мировоззрение Хакима Тирмизи и его религиозно – философские воззрения воздействи раннейсредневекового суфизма и мистицизма. А также другие факторы которые стали причиной данного феномена, как социально-политическая обстановка того времени т.е (VIII-IX и X веков) с научно-культурной и философской средой освещены должным образом. Основ философско – религиозной доктрины Хакима Тирмизи которое заключается в концепции «Любовь к Богу» и «Печати святых» также неостолось без внимания автора. Кроме этого воздействи разных философских школ того-времени как греческая философия неоплатонизм доисламское воззрение наших словных предков арийцев Маверауннахра и Хорасана и Ирана, духовно-мистическое воззрение «Царьская философия» (Хикмати хусравони), солнцепоклонничество, зороастризм, монизм а также обычев и пицменной и истинной наследии Сирийских Индийских и других народов подвержено исследованию и изучению.

Ключевые слова: Доктрина, концепция, «Любовь к Богу» и «Печати святых» неоплатонизм, ария, «царская философия», солнцепоклонничество, зороастризм, монизм.

THE INFLUENCE OF MEDIEVAL MYSTICISM ON PHILOSOPHICAL AND RELIGIOUS THOUGHTS OF HAKIMA TIRMIIDI

Kholov Sh. A.

In this article the factors influencing the philosophical and religious thoughts and ideas of Hakim Tirmizi are studied and discussed and the influence of medieval Islamic mysticism on the life, work and creativity of the scholar is shown. As well as other factors that caused this phenomenon, such as the socio-political situation of that time, i.e. (VIII-IX and X centuries)

with the scientific, cultural and philosophical environment, were covered in a proper way. The foundations of the philosophical and religious doctrine of Hakim Tirmizi, which is the concept of "Love for God" and "Seal of the Saints", also did not remain without the attention of the author. In addition, the influence of various philosophical schools of that time, including Greek philosophy neo - Platonist, the pre-Islamic ideas of the Aryans ancestors of the people of

Maveraunnahr, Khorasan and Iran, the spiritual-mystical view of the "Tsar's philosophy" (Hikmati Khusravoni), sun worship, Zoroastrianism, monism, and common traditions as well as Syrian, Indian and other peoples is drawn into the research thread.

Key words: *Doctrine, concept, "Love for God" and "Seals of the Saints" neo - Platonism, aria, "royal philosophy", sun worship, Zoroastrianism, monism.*

МАСЪАЛАИ МАЪРИФАТ ДАР ОСОРИ АЗИЗУДДИН НАСАФӢ ВА АБУАЛӢ ИБНИ СИНО

Саидчафарова П. Ш. - н.и.ф., ходими калони илми ИФСХ АМИТ

Дар мақолаи мазкур масъалаи маърифати ҳисси ва ақлӣ дар таълимоти Азизуддин Насафӣ ва Абуалӣ ибни Сино мавриди таҳқиқ қарор гирифтааст. Бо вучуди он, ки Азизуддин Насафӣ файласуфест мутааллиқ ба чараёни тасаввуф, лекин аз нуқтаи назари антропологи ва тиббии худ ба Абуалӣ ибни Сино, ки ҳақиму файласуфи машиоӣ аст, дар таҳқиқу баррасии масъалаҳои зиёди фалсафӣ умумият пайдо мекунанд. Ба вижа, дар ҳалли таносуби дониши ҳисси ва ақлӣ чунин ба назар мерасад, ки онҳо якдигарро пурра мекунанд.

Калидвожаҳо: Азизуддин Насафӣ, Абуалӣ ибни Сино, маърифат, ҳис, ақл, ҳаввоси зоҳиру ботин, сӯфия, машиоӣ (перипатетизм), қувваи муштарак, ҳаввоси панҷгона.

Инсон ҳамвора дар пайи маърифатчӯӣ буда, аз ҷаҳл ва торикӣ фирор мекунад. Арасту ин маъниро чунин баён кардааст: «Инсоният хилқатан барои маърифату дониш талош мекунанд» [1, 165].

Файласуфони асримиёнагии Шарқ, чун фалосифаи мутакаллим, машшой, мӯътазилӣ ва аҳли тасаввуф дар масъалаи маърифат ва маърифатпазирии инсон ақоиди мухталиф доштанд. Киндӣ, Абӯнасири Форобӣ, Абуалӣ ибни Сино, Ибни Рушд, Насириддини Тӯсӣ қобилияти маърифатпазирии инсонро мӯътақид буданд.

Файласуфони машшой дар ҳусули илм ба ҳарду тарафи масъала, яъне ҳам ба ҳиссиёт ва ҳам ба ақл эътибори ҷиддӣ медиҳанд. Инсон фақат дорои ақл аст ва ба воситаи ақл ашёи куллиро дарк менамояд. Ин фалсафа мақоми иртисом ё ин ки инъикосро маҳсус қайд менамуд: «Мувофиқи он, сурати чизҳо дар ҳис ақли инсон муртасим ва мутамассил инъикос мегардад» [2, 115].

Инсон аз назаргоҳи Арасту ҳамчун ҳайвон ҳаввоси панҷгонаи зоҳирӣ дорад, чун босира, сомеа, шомма, ломиса ва зоика. Ва ақл ба воситаи ҳаввоси панҷгона маҳсу-

сотро, аз қабилӣ рангу бӯ, таъму ҳаҷми ашёро идрок менамояд. Вале дар ҳусули илм ва маърифат Арасту мақоми ақл ва истидлодро муҳим медонист. Инсон ба қавли ӯ, аз ҳайвон бо рӯҳи ақлиаш фарқ мекунад, ки тавассути рӯҳи ақлӣ куллиётро аз ҷузъиёт ҷудо мекунад. «Арасту ҳусули илм аз тариқи ишроқро нафӣ мекард ва шинохти ҳақиқиро фақат аз тариқи истидлоли мубтанӣ бар таҷрибаву тааққул медонист» [3, 115].

Масъалаи маърифат ва қамоли инсонӣ дар таълимоти Азизуддин Насафӣ (асри 13) бо ҳалли ҳамаи тарафҳои он таҳқиқ гардидааст. Чун Азизи Насафӣ худ табиб буда ва аз нуқтаи назари антропологи низ инсонро омӯхта буд, аз ин рӯ ба ин масъала назари сатҳӣ надорад.

Азизи Насафӣ дар ҷавонӣ ба Бухоро омада таҳсилоти муқарраршударо мегирад ва ҳамчунин ба омӯзиши илми тиб мепардозад. Чуноне ки ӯ дар «Кашфулҳақиқ» менависад, маълум мегардад, Насафӣ амалан ба илми тиб машғул буда, муолиҷаи маризонро фаъолияти ҳамарӯзаи худ қарор додааст: «..ва ҳақ ба дасти эшон аст аз ҷиҳати он, ки ин бечора ба вақти «муолиҷа» чандин навбат таҷриба кард. Ҳисси муштарак ва ҳаёлро яке ёфт ва ваҳм ва мутасрифоро яке дид ва гарази ин бечора дар «таҳлили тиб» ва машғул будан ба муолиҷа чандин сол ин буд, то дар ташреҳ ба таҳқиқ итминоне ҳосил шавад» [4, 263].

Ба қавли муҳаққиқи эронӣ Аҳмад Маҳдавии Домғонӣ, «Азиз илова бар он ки усул ва қаюиди назарии фанни табобатро таҳсил кардааст, равиши амалии ин фанро низ фаро гирифта ва солҳо низ амалан ба муолиҷа ва мудовааи беморон мепардохтааст» [5, 317]. Инсон ва андарёфти ҳиссиву ақлии ӯ дар осори Азизуддин Насафӣ бо сабку ниғориши ҳоси ирфонӣ ба назар мерасад.

Тарғиби адл ва некӣ барин сифоти ҳамидаи инсонӣ дар мавриди ин мақомоти тасаввуф шарият, тариқат ва ҳақиқат ба ар-

кони ойини зардуштӣ менад. Асли «Авасто» аз се чиз иборат буд: пиндори нек, рафтори нек ва кирдори нек. Азиз низ ғарази асосии шариат, тариқат ва ҳақиқатро ростгусторӣ, росткирдорӣ ва некуахлоқӣ мешуморад. «Ғараз аз шариат ва тариқат ва ҳақиқат он аст, ки одамі ростгустор ва росткирдор ва некуахлоқ бошад. Бидон, ки ғараз се чиз аст. Аввал он ки то мардум ҳайвон набоянд. Дуюм он ки то ба амал ва тақво ораста гардонад ва ба сабӣ ва кӯшиш дар сӯхбати доноён бошанд. Севум он ки то баъд аз шинохти Худой таоло тамоми чавҳари ашро бишносад ва тамоми ҳикматҳои чавҳари ашро бидонад ва камӯҳӣ бубинад. Чун ин маротиба тамома карданд, ба шариат ва тариқат ва ҳақиқат ораста шуданд» [6, 76].

Аз мисолҳои боло маълум мегардад, ки Азизи Насафӣ дар масъалаи маърифатпазирии инсон шакку шубҳае надорад. Яъне солиқ бо амалу ҳаракоти зиёд саравал Худойро мешиносад ва пасон ашро ва ҳикмати ашро бар вай равшан мегардад. Дар айни ҳол, шинохтани чавҳари ашро фақат бар инсонии комил муяссар мегардад.

Чӣ навъе ки зикр карда шуд, ақоиди Азиз, ақидаи на танҳо як файласуфи ориф, балки ақоиди як олими тиб низ будааст. Дар мавриди робитаи инсон бо олами воқеӣ, Азиз ҳаввоси ботин ва зоҳир ва қувваи идрокоти ақлониро омилҳои муҳиме мешуморад ва пайдоиши ҳис ва ҳаракоти иродиро ханӯз аз батни модар нишон медиҳад: «...дар аввали моҳи чаҳорум, ки навбати офтобаст, оғози ҳаёт мешавад ва ба тадриҷ ҳис ва ҳаракати иродӣ дар вай пайдо меояд» [7, 166].

Азизуддин Насафӣ, ки инсонро аз нуқтаи назари антропологӣ ба таҳқиқ гирифтааст, махсусан китоби худ - «Инсон ал комил фи маърифат ал вофир»-ро ба таҳқиқу таҳлили масъалаҳои маънавӣ, иҷтимоӣ-ахлоқии инсон бахшидааст. Азиз чун як антрополог забардаст андешаҳои фалсафии худро иброз намудааст. Ӯ инкишофи рӯхро дар камали тадриҷии инсон ба тартиб нишон дода, онро аз се қисмат иборат донистааст: рӯҳи наботӣ, ки маҳалли вай чигар аст, рӯҳи ҳайвонӣ, ки маъвои вай дил аст, рӯҳи нафсонӣ, ки мавзеи вай димоғ аст. Дар рӯҳи нафсонӣ пайдоиши ҳис ва ҳаракати иродӣ сурат мегарад: «...он чи аз рӯҳи нафсонӣ боқӣ монд, рӯҳи нафсонӣ онро аз

роҳи аъсоб ба ҷумлаи аъзо фиристод, то ҳис ва ҳаракати иродӣ дар ҷумлаи аъзо пайдо омад ва ҳақиқати ҳайвон ин аст» [7, 189].

Абӯалӣ Ибни Сино, ки маҳали таҳқиқу пажӯҳиши мо қарор гирифтааст, дар масъалаи камол ва маърифати нафси инсонӣ ақоиди назаррасеро дар расоили зиёди хеш иброз намудааст. Ӯ низ бар он аст, ки рӯҳи нафсонӣ дар пайдоиши ҳаввоси инсон мавқеи муҳимро дорост: «Нафси мудаббира, ки нафси «ҳассоса» низ хонда мешавад ва мабдаи он димоғ аст» [8, 123].

Ҳақими машшоӣ инсонро аз қувватҳои нафсоние иборат менад, ки бар се қисм тақсим шудаанд: нафси наботӣ, нафси ҳайвонӣ ва нафси инсонӣ. Чун тавассути андарёфтӣ зоҳирӣ ва ботинӣ инсон ҷузъиёт ва куллиётро дарк менамояд, ин ба нафси ҳайвонӣ мутааллиқ аст: «Нафси ҳайвониро ба қисмати аввал ду қувват аст: яке аз он ду қувват он аст, ки аз ӯ ҷунбонидан ояд ва онро «муҳаррика» гӯянд. Ва дигар он ки аз ӯ дарёфтган ояд ва онро «мудрика» гӯянд» [8, 135].

Ибни Сино қуввати мудрикаро аз ду қисм иборат менад, яъне қисми аввал оне, ки дарёфтани вай аз берун бошад ва қисми дуюм оне, ки дарёфтани вай аз андарун бошад: «Ва нафсро даҳ қувваи дарёбанда аст, ки панҷ аз дарун ва панҷ аз берун ва онро «ҳаввоси ашара» хонанд. Ва аз он чӣ берун аст, «самъ ва басар ва шамму завқ ва ламс» гӯянд. Ва аммо он чи аз дарун аст, ҳисси муштарақ аст ва ҳаёл ва ваҳм ва мутаҳайила ва ҳофиза. Ва ҳис сурат дарёбад ва нафс маънӣ. Ба идроки ҳис луҳуқ аст ба қувват дар сурат ба ғайр. Ва идроки нафс луҳуқ аст ба сурати ба зот» [8, 232].

Ибни Сино маърифатпазирии инсонро дар равобити устувори эҳсос ва ақл мешуморад. Ақл аз дидгоҳи ӯ ба қувваҳои нафси нотика, яъне қувваи омила ва қуввати олимпиа мансубият дорад. Ва ақл низ ба қисмҳои тақсим мегардад: ақли амалӣ, ақли назарӣ, ақли ҳаюлоӣ, ақли билмалака, ақли билфеъл, ақли мустафод, ақли фаъол.

Абӯалӣ Ибни Сино сабаб ва маншаи ақли фаъол – ақли ҳаюлоиро мешуморад: «Нафси инсонӣ содир аз ақли фаъол аст. Ва нафсро дар ҳоли аввал «ақли ҳаюлоӣ» хонанд ва ақли ҳаюлоӣ он аст, ки оқил нест билфеъл, балки ба қувват оқил аст. Ва ақли фаъол оқили билфеъл аст, аз ҷумла вучуд ба нури ақли фаъол мунаввар шавад, ақли ҳаюлоӣ ва феъли он ба қуввати он зоҳир

шавад ва мисоли ақли фаъол бо ақли ҳаюлой ҳамчунон ки нури Офтоб қуввати босира, ки чун офтоб бо мубассирот ишроқ кунад, қуввати босираро он чи мубассар бувад ба қувват, мубассар шавад ба феъл. Пас, ақли ҳаюлой сабаби талвеҳи нури ақли фаъол гардад ба феъл» [8, 383].

Азизуддин Насафӣ рӯҳи нафсониро мудрик ва муҳарриқи ҷисм доништа, қувваи идрокии онро аз ду қисм иборат медонад: зоҳирӣ ва ботинӣ: «Бидон, ки рӯҳи нафсонӣ, ки дар димоғ аст, мудрик ва муҳаррик аст ва идроки ӯ бар ду қисм аст: қисме дар зоҳир ва қисме дар ботин. Боз он чӣ дар зоҳир аст, панҷ қисмат аст ва он чӣ дар ботин ҳам, панҷ қисм аст, яъне ҳаввоси зоҳир панҷ аст: самъ ва басар ва шамм ва завқ ва ламс. Ва ҳаввоси ботин ҳам панҷ аст: ҳисси муштарак ва ҳаёл ва ваҳм ва хофиза ва мутасаррифа» [5, 326].

Чӣ навъе ки дидем, Азизи Насафӣ ҳаввоси зоҳиру ботинро бар даҳ қисм ҷудо кардааст ва ҳар якеро дорои вазифае ва аҳамияте доништааст. Масалан, хиёл хизонадори ҳисси муштарак буда, хофиза хизонадори ваҳм аст. Ҳисси муштарак шакл ва намуди маҳсусотро идрок менамояд, аммо ваҳм маъно ва мафҳуми маҳсусотро дарк мекунад: «Яъне ҳисси муштарак шоҳидро дармеёбад, ваҳм ғоибро. Ҳар чӣ ҳаввоси берунӣ дармеёбанд, он ҷумларо ҳисси муштарак дармеёбад ва он ҷумла дар ҳисси муштарак ҷамъанд ва ҳисси муштаракро аз ҷиҳати ин ҳисси муштарак гуфтаанд, яъне масмуот ва мубассирот ва машмуот ва музаввиқот ва малмусот дар ҳисси муштарак ҷамъанд» [5, 334].

Азиз ҳамон аъзои андарунӣ ва беруниро бо вазоифи онҳо нишон дода, ҳисси муштаракро бар ҳамаи онон тарҷеҳ додааст, зеро ки ҳисси муштарак ҳам вазифаи худро иҷро мекунад ва ҳам вазифаҳои тамоми ҳаввоси дигарро. Ваҳм бошад, моҳияти дӯстӣ ва душманиро дарёфта, мутасаррифа ҳамаи он ҷиҳатро, ки идрок шудаанд, тафсилоти онҳоро дар ҳисси хиёл тасарруф мекунад.

Пас, Азизуддин Насафӣ ҳаввоси зоҳиру ботинро дар дарки олами воқеӣ ва равобити инсон ба муҳити беруна, яъне табиат уҳимтарин омил доништа, аҳамияти бузурги онҳоро пай бурдааст. Яъне инсон бо олами воқеӣ танҳо ба воситаи ҳиссиёти берунӣ ва дарунии худ метавонад муноси-

бат барқарор кунад ва танҳо тавассути ҳаввос ашё ва ҳаводиси муҳитро дарк намояд ва дар бораи онҳо дониш пайдо кунад. Ва мавқеи худро ҳамчун як ҷузви табиат, ё ин ки ба қавли Азиз, ҳамчун як ҷузви олами сағир дарёбад ва мустаҳкам намояд.

Муҳаққиқини осор ва таълифоти ирфонӣ мувофиқати сӯфияро бо ақли машшоъ дар масъалаи ҳаввоси зоҳиру ботин зикр кардаанд. Ин мувофиқатро маҳсусан дар ақоиди Азизуддин Насафӣ бо назариёти Абӯалӣ Ибни Сино метавон вохӯрд.

Чӣ навъе, ки дар боло зикр карда шуд, Абӯалӣ Ибни Сино низ ки худ файласуфи машшоӣ буда, дар мавриди масъалаи ҳаввоси инсон ба назариёти сӯфия мувофиқати ақидатӣ дорад. Масалан, Абӯалӣ Ибни Сино низ дар масъалаи ҳаввоси ботин қувваи муштаракро муҳимтарин ҷиз мешуморад: «Қувваи муштарак ки ҳаввоси панҷгоноро ба кор меандозад ва ин ҳаввоси панҷгона барои нафс ба манзалаи коргарон ва ҷосусону муҳбирон мебошанд» [8, 341].

Дар хусуси аҳамияти муҳим доштани қувваи муштарак дар ҷомеаи идрокоти инсон Азизи Насафӣ низ борҳо таъкид намудааст.

Ҳамин тариқ, аз таҳқиқи масъалаи маърифати ҳиссӣ ва ақлӣ дар таълимоти Азизуддин Насафӣ ва Абӯалӣ ибни Сино бармеояд, ки андешаҳои ин ду олими ҷараёнҳои муҳталифи таърихи фалсафаи тоҷик бо вучуди гуногунии ақидавӣ, умумияти фалсафӣ низ доранд. Ҷаро ки ҳар ду шахсият низ дар мавқеи мактаби ирфонӣ ва мактаби машшоӣ худ устуворанд ва наметавон онҳоро дар муҳолифати қатъӣ қарор дод.

Адабиёт

1. Арасту. Осори мунтахаб. Дар 4-ҷилд. Ҷ. 1-2. - М.: Высш. шк., 1975-1978, 344 с.
2. Муртазо Мутаҳҳарӣ. Ошноӣ бо улуми исломӣ, Ҷ.1. - Душанбе, "Ройзании Фарҳангии Ҷумҳурии Исломии Ирон дар Тоҷикистон", 1999, 237 с.
3. Муртазо Мутаҳҳарӣ. Ошноӣ бо улуми исломӣ, Ҷ.2. - Душанбе, "Ройзании Фарҳангии Ҷумҳурии Исломии Ирон дар Тоҷикистон", 1999, 242 с.
4. Азизуддин Насафӣ. Китоб-ул-инсон-ул-комил. Азизуддин Насафӣ, Ба тасҳеҳ ва муқаддимаи фаронсагии Мори Жон Муле. - Техрон, нашри: забон ва фарҳанги Эрон 1403i (1983 м), 456 с.

5. Шайх Абдулазиз бинни Муҳаммади Насафӣ. Кашф-ул-ҳақоик. Бо эҳтимом ва таълиқи Аҳмад Маҳдавии Домғонӣ. Техрон, Бунгоҳи тарҷума, 471 с.
6. Азизи Насафӣ. Мақсад-ул-ақсо. Нухаи қалами архиви Миллии Ҷумҳурии Афғонистон. Кобул. № 61/1, 73 с.
7. Азизуддин Насафӣ. Китоб-ул-инсон-ул-комил. Бо тасҳеҳ ва муқаддимаи фаронсавии Мори Жон Муле. – Техрон, нашри забон ва фарҳанги Эрон 1403i (1983 м), 456 с.
8. Абуали Сино. Осори мунтахаб. Ҷ.2. – Душанбе: Ирфон, 1983, 282 с.

**ПРОБЛЕМЫ ПОЗНАНИЯ
В ТВОРЧЕСТВЕ АЗИЗУДДИНА
НАСАФИ И АБУ АЛИ ИБН СИНЫ
Саиджафарова П. Ш.**

В этой статье анализируется проблема эмоционального и умственного просветления в учениях Азизуддина Насафи и Абу Али ибн Сины. Несмотря на то, что Азизуддин Насафи является философом, принадлежащим к мистицизму, у него много общего с антропологической и медицинской точки зрения, с учением Абу Али ибн Сины, известным мудрецом. Нам представляется,

что они дополняют друг друга, особенно когда речь идет о взаимосвязи между эмоциональным и ментальным знанием.

Ключевые слова: *Азизуддин Насафи, Абу Али ибн Сино, просветление, чувство, интеллект, внешние и внутренние желания, суфизм, перипатетизм, совместная сила, пять желаний.*

**THE PROBLEM OF COGNITION
IN THE WORK OF AZIZUDDIN NASAFI
AND ABU ALI IBN SINO**

Saidjafarova P. Sh.

This article analyzes the problem of emotional and mental enlightenment in the teachings of Azizuddin Nasafi and Abu Ali ibn Sina. Despite the fact that Azizuddin Nasafi is a philosopher belonging to mysticism, he has much in common from an anthropological and medical point of view, with the teachings of Abu Ali ibn Sina, a famous sage. It seems to us that they complement each other, especially when it comes to the relationship between emotional and mental knowledge.

Keywords: *Azizuddin Nasafi, Abu Ali ibn Sino, enlightenment, feeling, intellect, external and internal desires, Sufism, peripateticism, joint power, five desires.*



СИЁСАТШИНОСӢ – ПОЛИТОЛОГИЯ

ПЕШВОИ МИЛЛАТ ЭМОМАЛӢ РАҲМОН ВА САҲМИ Ӯ ДАР ТАҲКИМИ РУКНҲОИ ДАВЛАТИ МИЛЛӢ

Хайдаров Р. Қ. – д.и.ф, муовини директори ИФСҲ АМИТ

Дар мақола саҳми Пешвои миллат Эмомалӣ Раҳмон дар таҳкими рукнҳои давлати миллӣ дар Тоҷикистон мавриди баррасӣ қарор гирифтааст. Ба ақидаи муаллиф, Тоҷикистон имрӯз ҳамчун давлати мустақил ва демократӣ ташаккул ёфта, дар он ҳама асосҳои сиёсӣ ва ҳуқуқӣ, иҷтимоӣ-иқтисодӣ, фарҳангӣ ва ахлоқӣ ҳувиҷат ва ваҳдати миллӣ пойдор мебошанд.

Дар мақолаи мазкур инчунин нақши Пешвои миллат дар ташаккули имиҷи мусбати байналмилалӣи Тоҷикистон мавриди таҳлил қарор гардидааст. Ташаббусҳои байналмилалӣи муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон дар ташаккули симои мусбати Тоҷикистон дар арсаи байналмилалӣ нақши калидӣ бозидаст.

Пешвои миллат муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон дар даврони Истиқлоли давлатӣ собитқадамона ва пайваста сиёсати таҳкими давлатдорӣи миллӣро пеш бурда истодаанд. Давлатдорӣи миллӣ дар навбати худ дар асоси забон ва фарҳанги миллӣ, иқтисодӣ-ти миллӣ ва сиёсати миллатмеҳвар, ҳувиҷати ташаккулёфтаи миллӣ амалӣ мегардад. Муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон бо заҳматҳои худ баҳри таҳкими истиқлоли Ватан тавонист забони давлатиро дар кишвари азизамон ба рамзи ҳамбастагӣ ва иттиҳоди воқеӣи тамоми сокинони Тоҷикистон мубаддал гардонанд.

Калидвожаҳо: забони миллӣ, рукнҳои давлат, Пешвои миллат, ҳувиҷати миллӣ, менталитети миллӣ, анағанаҳои миллӣ, симои байналмилалӣ.

Чанде пеш дар Тоҷикистон таҳти роҳбарии Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон, муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон 30-солагии Истиқлоли давлатӣи Ҷумҳурии Тоҷикистон таҷлил гардид. Имрӯз бо итминон метавон гуфт, ки ба шарофати идоракунии муассири давлатӣ, сиёсати прагматикии хоричӣ, фа-

роҳам овардани шароит барои оптимизатсияи равандҳои дохилии сиёсӣ Тоҷикистон таҳти роҳбарии муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон ҳамчун давлати муосири дунявӣ ташаккул ёфтааст. Тоҷикистони муосир имрӯз кишвари калидӣ дар таъмини амнияти минтақавӣ дар Аврусиё, муаллифи ташаббусҳои муҳими ҷаҳонӣ, ҷонибдори муносибатҳои неки ҳамсоғӣ, субъекти фаъоли муносибатҳои байналмилалӣ маҳсуб меёбад.

Дар даҳсолаи охир Ҷумҳурии Тоҷикистон худро ҳамчун давлате муаррифӣ намуд, ки ба ҳамагуна зуҳуроти терроризми байналмилалӣ ва ифротгароии динию сиёсӣ дар ҷаҳони муосир муқовимат мекунад. Имрӯз Тоҷикистон дар Осиёи Марказӣ ягона кишварест, ки нисбат ба созмонҳои террористӣ ва идеологияи ифротгароии динию сиёсӣ дар минтақаи мо мавқеи оштинопазир ишғол намудааст.

Таҷрибаи инсоният собит месозад, ки шахсияти сарвари давлат дар ташаккули самтҳои сиёсати хоричӣ ва дохилӣ, пояҳои иқтисоди ҳар як давлати муосир нақши калидӣ дорад. Ба ҳамин хотир дар сарнавишти халқи тоҷик, дар бунёди давлати муосири тоҷикон Пешвои миллат, муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон нақши муҳим ва таърихӣ бозиданд. Ҷӣ тавре, ки таҷрибаи идоракунии давлатӣ дар Тоҷикистон нишон медиҳад, маҳз шахсияти Сарвари давлат роҳи таърихӣи рушди Тоҷикистонро муайян кардааст. Президенти Тоҷикистон, ки қобилияти таҳлили амиқи назариявӣи воқеияти иҷтимоӣ доро аст, тавонист дар вазъиятҳои бениҳоят душвор барои кишвари мо тасмимҳои тақдирсоз қабул кунад.

“Дар давраи баъдиҷанг бо ташаббуси Эмомалӣ Раҳмон тамоми соҳаҳои хоҷагии халқ – иқтисод, соҳаи иҷтимоӣ, фарҳанг, маориф, тандурустӣ дубора эҳё карда шуданд. Тараққиёти иқтисодӣ, сиёсӣ ва мада-

нии Тоҷикистон худ аз худ ба амал наомадааст. Ин таҳаввулот дар натиҷаи банақшагири ва идоракунии самараноки Пешвои миллат муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон ба вуҷуд омадааст”[1,110].

Эмомалӣ Раҳмон як шахсияти барҷаста дар таърихи тоҷикон буда, дар ҳифзи сохти конституционии Тоҷикистон маҳорати баланди сиёсӣ нишон дод. Ӯ ҳамчун Пешвои сиёсӣ ва маънавии тоҷикон тавонист дар давраи баъдичанг миллатро муттаҳид созад ва дар арсаи байналмилалӣ симои мусбати байналмилалии Тоҷикистонро эҷод кунад.

Симои мусбати байналмилалии давлат очилан ташаккул намеёбад ва аз омилҳои гуногуни геополитикӣ ва геоиқтисодӣ вобастагӣ дорад. Дар мисоли Тоҷикистон мо шояд он будем, ки вазъи геополитикӣ пас аз пошхӯрии Иттиҳоди Шӯравӣ ва сарзадани муқовимати шахрвандӣ дар кишвар (1991-1997) ба ташаккули симои байналмилалии давлати ҷавони тоҷик чӣ гуна таъсири манфӣ расонд. Дар ин вазъияти душвор зарурати бетаъхир бартарарф кардани ин симои манфӣ ба миён омад. Барои ноил шудан ба ин ҳадаф муттаҳид кардани талошҳои тамоми аҳолии Тоҷикистон – ҷомеаи шахрвандӣ, элитаи сиёсӣ лозим буд, зеро дар акси ҳол кишвар метавонист дар изолятсияи байналмилалӣ қарор гирад. Бӯҳрони амиқи сиёсӣ, ки ҷумҳурии моро дар авоили солҳои 90-ум фаро гирифта буд, метавонист бо аз даст додани истиқлолияти давлатии Тоҷикистон ва аз байн рафтани кишвари мо ба охир расад.

Маҳз дар ҳамин давраи душвори ҳаёти кишвари мо Пешвои муаззам Эмомалӣ Раҳмон ворида сахнаи сиёсии Тоҷикистон шуд. Хислатҳои беназири сарвариаш ба ӯ имкон доданд, ки дар Тоҷикистон як муҳити сиёсӣеро ташаккул диҳад, ки дар давраи ҷаҳонишавӣ ба ҷолишҳо ва таҳдидҳои берунӣ ва дохилӣ қомилан муқовимат карда метавонанд. Мӯҳтарам Эмомалӣ Раҳмон ҳамчун Пешвои миллат тавонист қулли кишварҳои иҷтимоӣ, гурӯҳҳои сиёсӣро иқтисодиро дар роҳи як ҳадаф – ҳифз ва таҳкими Истиқлоли давлатӣ муттаҳид созад.

Таърихи тараққиёти инсоният аз воқеаҳои гуногун ганҷ аст, ки ба шарофати ин ё он шахс ба амал омадаанд. Раванди инкишофи ин ҳодисаҳо бешубҳа ба хислат-

ҳои фардии шахсиятҳои таърихӣ вобаста буд. Дар мисоли Тоҷикистон мо дида истодаем, ки Пешвои миллат муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон маҳз ба шарофати сифатҳои ватандӯстӣ, дурандешӣ, хиради фитрӣ, пойбандӣ ба суннатҳои миллии мудирияти кишварамон ва роҳбарии қувваҳои мусаллаҳи кишварро ба ӯҳдаи худ гирифтанд. Ин ҳодиса ба раванди минбаъдаи бунёди давлати миллии ва дунявии тоҷикон таъсири мусбат расонд. Пешбарии ӯ ба арсаи сиёсӣ ба ниёзҳои ҷомеаи Тоҷикистон вобаста буд. Бо ба сари қудрат омадани Эмомалӣ Раҳмон давлат тадриҷан ба барқарор кардани тартиботи ҳуқуқӣ, таҳкими пояҳои сохти конституционӣ дар кишвар шурӯъ кард. Ҳамчунин дар он лаҳза зарур буд, ки афкори ҷомеаи ҷаҳонӣ дар бораи Тоҷикистон ҳамчун давлате, ки дар он ҷанги шахрвандӣ рух дода, вазъи ҳарбию сиёсӣ пешгӯинашаванда боқӣ мемонад ва гурӯҳҳои ҷудоғонаи парокандаи ифротгароёни динӣ амалҳои террористиро анҷом мебуданд, тағйир ёбад. Ҳарчанд ҳанӯз дар соли 1995 вазъи низомию сиёсӣ ва иқтисодии кишвар қомилан таҳти назорати ҳукумати Тоҷикистон қарор дошт, вале стереотипи манфӣ дар бораи Тоҷикистон ҳамчун макони низоъ ва бесуботӣ дар хорич аз кишвар мубрам боқӣ мемонд. Ба ҳамин хотир, ин симои манфии байналмилалии давлати ҷавони тоҷик бояд тағйир меёфт.

“Маҳз дар ҳамин вазъият бо ибтикори раҳбари ҷавони тоҷик Эмомалӣ Раҳмон дар соли 1995 тасмим гирифта шуд, ки бахшида ба 680-солагии мутафаккир ва файласуфи маъруфи Шарқ Мир Саид Алии Ҳамадонӣ, ки дар шаҳри Кӯлоб дафн гардидааст, симпозиуми байналмилалӣ баргузор шавад. Мир Сайид Алии Ҳамадонӣ бо пураризиштарин осори илмӣ худ, ки бар фаҳмиш ва тафсири оқилонаи масъалаҳои фалсафа, хирад, ахлоқу адаб асос ёфтааст, дар тамаддуни Шарқ мавқеи намоёнро ишғол мекунад. Дар тантанаҳои бахшида ба солгарди ин шахсияти маъруф олимону пажӯҳишгарон аз кишварҳои Аврупо ва Осиё ширкат доштанд. Бе муболиға метавон гуфт, ки ин рӯйдоди муҳими илмию фарҳангии сатҳи байналмилалӣ, ки бо ташаббуси муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон оғоз гардид, дар ташаккули симои нави байналмилалии Тоҷикистон дар арсаи ҷаҳонӣ саҳми муҳим гузошт.

Тоҷикон, ки аллақай аз сахтиҳои муқовимати шаҳрвандӣ ҳаста шудаанд, пас аз баргузори ин чорабиниҳои фарҳангӣ ба фардои нек боварӣ ҳосил намуданд, зеро маҳз чашни солгарди Мир Сайид Алии Ҳамадонӣ дар таърихи рушди осоиштаи давлати соҳибистиклоли тоҷикон саҳифаи нав кушод. Ҷомеаи ҷаҳонӣ низ мутмаин гашт, ки Тоҷикистон ба роҳи бунёди давлати дунявӣ ва демократӣ бо сарвари Эмомалӣ Раҳмон устуворона қадам гузошта, ӯ бо иродаи устувори сиёсии худ барои ташаккули симои мусбати байналмилалии давлати ҷавонони Тоҷикистон заминаи устувор гузоштааст”[2,141].

Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон бо ташаббусҳои сулҳпарваронаи худ барои ҳалли мусолимотомези муноқишаи байни тоҷикон дар ташаккули обрӯи мусбати байналмилалии кишвари мо дар арсаи ҷаҳонӣ низ саҳми арзанда ниҳодааст. Имрӯз зимни арзёбии нақши Эмомалӣ Раҳмон ҳамчун шахсияти таърихӣ дар сарнавишти тоҷикон метавон гуфт, ки ӯ вазифаҳо ва рисолате, ки таърих ба зиммааш гузоштааст, дилпуруна ва бо маҳорати калон иҷро мекунад. Ӯ ҳамчун шахсияти тараққиҳоқ тавонист барои рушди устувори сиёсиву иқтисодии Тоҷикистон шароит фароҳам оварад. Дар раванди фаъолияти сиёсии роҳбари тоҷик ҳислатҳои барҷастаи ӯ ҳамчун Пешвои миллати тоҷик ошкор гардиданд, ки мундариҷаи бузурги иҷтимоӣ-фалсафӣ дошта, ба сарнавишти тоҷикони минтақаи мо ва тамоми ҷаҳон таъсир гузоштаанд.

Имрӯз Пешвои миллати тоҷик мӯҳтарам Эмомалӣ Раҳмон сарвари маънавӣ ва такавоҳи тоҷикони ҷаҳон аст. Ин аст, ки ӯ имрӯз дар дифоъ аз тоҷикон ва дигар миллатҳои форсизабони Афғонистон ҳастии худро дарег намедорад. Пешвои тоҷикони ҷаҳон, муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон ба эътиқод ва мавқеъҳои хеш, ки дар принципҳои сулҳпарварӣ ва башардӯстӣ асос ёфтаанд, содиқ монда, амалҳои зиддиинсонии террористон дар ҳамсоҷишвар маҳкум намуданд. Ӯ ҳамеша, яъне аз рӯзе, ки ба арсаи фаъолияти сиёсӣ ворид шуд, муқобили ҳама гуна зухуроти ифротгароии динию сиёсӣ ва терроризми байналмилалӣ буд. Аз ин рӯ, Тоҷикистон, шаҳрвандони кишварамон ва тоҷикони саросари ҷаҳон аз мавқеъгирии муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон дар

масоили сиёсати дохилӣ ва хориҷии Тоҷикистон ҷонибдорӣ мекунад.

Номи мӯҳтарам Эмомалӣ Раҳмон ва фаъолияти ӯ барои ҳифзи манфиатҳои тоҷикони ҷаҳон дар тӯли даҳсолаҳои зиёд на танҳо дар кишвари мо, балки берун аз ҳудуди он низ намунаи ибрат хоҳад буд. Эмомалӣ Раҳмон дар масъалаи сарнавишти тоҷикон ва мардуми форсизабон имрӯз ба мисли қаҳрамонони миллати тоҷик Темурмалик, Спитамен ва Муқаннаъ, ки замоне бар зидди истилогарон мардонавор мечангиданд, амал карда истодаанд. Бешубҳа номи Президенти мо дар таърихи миллати тоҷик ҳамчун қаҳрамон, ҳамчун сиёсатмадоре, ки аз шаъну шарафи тоҷикони ҷаҳон дифоъ мекунад, сабт хоҳад шуд. Ӯ рисолати Пешвои миллати тоҷик – ҳифзи тоҷикон ва манфиатҳои онҳоро дар саросари ҷаҳон сарбаландона ва бошарафона иҷро карда истодааст.

Имрӯз бисёриҳо дар Осиёи Марказӣ ва умуман Аврусиё мутмаинанд, ки маҳз Президенти Тоҷикистон сулҳпарвари воқеӣ ва сиёсатмадори сатҳи байналмилалӣ мебошад, ки аз дурнамои ҳифзи сулҳу субот дар минтақаи мо нигарон аст.

Фаъолияти Сарвари давлатамонро дар масъалаи гиромидошт ва ҳифзи сарватҳои моддию маънавии халқамон низ зикр кардан лозим аст. Имрӯз маҳз ба шарофати ташаббуси Эмомали Раҳмон оид ба эҳёи суннатҳои бостонии ниёгонамон, Тоҷикистон ба муҳофизати мероси бузурги тамаддуни мардуми эронисл табдил ёфтааст.

Бо ибтиқори Пешвои миллат дар даврони истиқлолияти давлатӣ анъанаҳои миллӣ, чашну арзишҳои фарҳангии, ки дар тӯли асрҳо ваҳдати маънавии мардумро ҳифз кардаанд, аз қабилҳои Наврӯз, Тиргон, Меҳргон, Сада, Шашмақом, Фалак ва бисёр дигарҳо аз нав барқарор карда шудаанд. Бо талошҳои пайвастаи Эмомалӣ Раҳмон бархе аз онҳо, аз ҷумла Шашмақом ва Наврӯз ба Феҳристи мероси ғайримоддии ЮНЕСКО ва шаҳри бостонии Саразм ба Феҳристи мероси фарҳангии ин созмон шомил гардиданд. Эътироф шудани мероси таърихӣ фарҳангии мо аз ҷониби ҷомеаи ҷаҳонӣ, аз як сӯ, эътирофи тоҷикон ҳамчун миллати мутамаддин ва фарҳангсоз бошад, аз тарафи дигар, албатта, натиҷаи пурсамари талошҳои Пешвои миллат аст.

Дар айни замон Тоҷикистон ҳамчун давлати соҳибистиклолу демократӣ ташаққул ёфтааст, ки дар он тамоми заминаҳои сиёсӣ, ҳуқуқӣ, иқтисодӣ, фарҳангӣ ва маънавии рушди кишварамон гузошта шудааст. Пешвои миллат, муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон дар даврони истиқлолияти давлатӣ сиёсати таҳкими давлатдорӣ ва ҳувияти миллиро пайваستا пеш бурдаанд. Давлатдории миллий, дар навбати худ, ба забону фарҳанги миллий, иқтисодиёти миллий ва сиёсати миллий, ҳувияти муваффақона таъмин кардаанд. Дар ин замина забони миллий – пояи давлатдории миллий буда, дар пойдорӣ ва таҳкими давлати миллий нақши муҳим дорад. Пешвои миллат муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон аз рӯзи аввали ворид шудан ба арсаи сиёсӣ Тоҷикистон ҳифз ва таҳкими забони тоҷикиро дар сиёсати дохилӣ афзалияти стратегӣ худ муайян карданд.

“Бо ибтиқори Пешвои миллат забони тоҷикӣ дар замони соҳибистиклолии Ҷумҳурии Тоҷикистон чун забони расмӣ кишвар эътироф гардид ва давлат ба он сарпаноҳи сиёсӣ дод. Дар ин самт, роҳбарияти Тоҷикистон нахуст чанбаҳои ҳуқуқиро муҳайё сохта, забони тоҷикиро дар Конституцияи кишвар забони давлатӣ эълон намуд ва барои дар амал татбиқ намудани он Қонуни Ҷумҳурии Тоҷикистон «Дар бораи забони давлатии Ҷумҳурии Тоҷикистон»-ро қабул кард. Қабули санадҳои ҳуқуқӣ оид ба забони тоҷикӣ дар даврони Истиқлоли давлатӣ ба густариши бесобиқаи забони тоҷикӣ замина фароҳам оварда, нақшу мақом ва манзалати онро ба ҳайси забони давлатии сарзамини соҳибистиклоли Тоҷикистон мустаҳкам намуд, ки ин падида натиҷаи сиёсати бунёдкорона ва кӯшишҳои пайвастаи Асосгузори сулҳу Ваҳдати миллий- Пешвои миллат, Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон аст.

Минбаъд ба ибтиқори бевоситаи Президенти Тоҷикистон муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон барои пешрафти забони давлатӣ ва густариш пайдо кардани доираи истифодаи он шароити мусоид фароҳам омада, тамоми монеаву маҳдудиятҳои сунъӣ, ки дар замони то истиқлолият мавҷуд буданд, бартараф карда шуданд ва забони модарии мо ба шоҳроҳи рушди озодона ворид гардид. Татбиқи Қонуни Ҷумҳурии Тоҷикистон «Дар

бораи забони давлатии Ҷумҳурии Тоҷикистон» дар мамлакат муваффақона ва босамар идома ёфта, маҳсули заҳмати шабона-рузии Пешвои миллат мебошад. Имрӯз масъалаҳои коргузорӣ, хусусан, мукотиба дар байни сохторҳои давлатӣ, ташкилоту муассисаҳо, созмонҳои ҷамъиятӣ, инчунин, забони соҳаҳои маориф, илм, фарҳанг, воятаҳои ахбори омма, санадҳои меъриӣ ҳуқуқӣ, номгузорӣ ва ғайра ба забони давлатӣ таъмин гардидааст ва қор дар ин самт ҳамеша дар маркази диққати Пешвои муаззами миллат қарор дорад.

Маҳз бо ташаббуси муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон дар даврони истиқлолияти давлатӣ забони тоҷикӣ ба арсаи байналмилалӣ баромада, имрӯз аз баландтарин минбарҳои сатҳи ҷаҳонӣ, аз ҷумла Созмони Милали Муттаҳид садо медиҳад, ки боиси ифтихори ҳар як ватандори асил мебошад”[3,13-14].

Бо ташаббуси Пешвои миллат 5 октябри соли 2009 дар кишварамон Рӯзи забони давлатӣ, ки яке аз рукнҳои асосии давлатдории навини мост, таҷлил мегардад. Забон пояест, ки ахлоқу фарҳанг ва ҷаҳонбинии миллат бар он бунёд мешавад. “Қудрати забон – қудрати миллат ва намунаи олии дараҷаи рушди диалектикӣ ҳаёти сиёсӣ фарҳангии он дар тӯли ҳазорсолаҳост. Мусаллам аст, ки забон, фарҳанг ва тамаддуни миллий бидуни собиқа ва таҷрибаи давлатдорӣ, яъне пуштибонии сиёсӣ имкони такомул надоранд”[4].

Аз ин рӯ, забони тоҷикӣ ҷавҳари ҳувият ва тафаккури миллии тоҷикон аст ва танҳо тавассути забон мо метавонем хотираи таърихӣ халқи худро ҳифз кунем ва ҳамбастагии худро бо мероси ҳазорсолаи маънавии миллатамон эҳсос кунем.

Эҳтиром ва муносибати Эмомалӣ Раҳмон ба забони тоҷикӣ намунаи олии ватандӯстист, ки ҳар як шаҳрвандро ба пайравӣ аз ӯ водор кардааст. Сарвари давлати тоҷикон бо муносибати эҳтиромонаи худ ба забони тоҷикӣ ба мо нишон медиҳад, ки ҳифз, эҳтиром ва шаъну шарафи забони давлатӣ рисолати ҳар як фарди ватандор аст.

Бе муболиға гуфтан мумкин аст, ки асоси нерӯи созандаи имрӯзаи халқи тоҷик ҷаҳонбинии ҷамъиятӣ сиёсӣ чунин шахсияти пешрафтаи миллати мо, чун Пешвои муаззами миллат муҳтарам Эмомалӣ Раҳ-

мон мебошад. Вай мисли тамоми сарварони даврони мо идеяҳои бузургро фаро гирифтааст. Саъю талошҳои бузурги ӯ дар таҳкими давлатдорӣ тоҷикон барои ояндаи дурахшони миллати тоҷик тамоми шароити зарурӣ ва мусоидро фароҳам овард. Аз ин рӯ, дар бораи Эмомалӣ Раҳмон метавон гуфт, ки ӯ шахсияти бузурги даврони мост.

“Мавҷудияти як Пешвои тавоноӣ сиёсӣ, чи тавре ки таҷрибаи Тоҷикистон собит мекунад, муттасили, пайвастагӣ дар татбиқи сиёсати хориҷӣ ва дохилоро таъмин намуда, сиёсати хориҷии давлатро пешгӯишаванда мегардонад, ки он дар навбати худ омили муҳими ҳамкориҳои байналмилалӣ буда, таносуби вучуддоштаи кудратхоро дар арсаи байналмилалӣ маҳфуз медорад” [5,139].

Дар охир меҳодам таъкид намоям, ки муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон бо амалҳои қаҳрамононаи худ дар роҳи ҳифзу таҳкими истиқлолияти Тоҷикистон дар паҳлуи шахсиятҳои бузурги ҷаҳонӣ, ки барои истиқлолияти ватани худ мубориза бурда, ояндаи дурахшони ҳамватанон худро таъмин кардаанд, қарор дорад. Аз ин рӯ, ман низ мисли аксари шаҳрвандони кишварамон мутмаинам, ки Пешвои миллат муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон меъмори Тоҷикистони муосир, асосгузори давлати дунявӣ миллӣ ва тақягоҳу умеди тоҷикони ҷаҳон мебошад.

Адабиёт

1. Хайдаров Р. Дж. Эмомали Раҳмон – единственный автор и архитектор миростроительства в Таджикистане // Известия Института философии, политологии и права им. А. Баховадинова АН РТ №2, 2020. -С. 109-115.
2. Хайдаров Р. Дж. Президент Республики Таджикистан Эмомали Раҳмон и его роль в формировании международного имиджа государства // Евразийский юридический журнал. - №7 (159). - 2021.-С.140-142.
3. Хайдаров Р. Қ. Тоҷикистон дар масири таҳкими Истиқлоли давлатӣ:ҷанбаи иҷтимоӣ-сиёсӣ. - Душанбе: “Шоҳин С”, 2020.-108с.
4. Ятимов С. С. Масъалаҳои забоншиносӣ миллӣ дар таълимоти Пешвои миллат // <https://khovar.tj/2020/10/2020masala-oi-zabonshinosii-mill-dar-talimoti-pesh->

voi-millat-ma-olai-doktori-ilm-oi-siyos-uz-vi-vobastai-akademiyai-millii-ilm-oi-to-ikiston-s-yatimov/ [Санаи мурочиат 07.11.2021] Манбаи электронӣ;

5. Хайдаров Р. Дж. Национальное единство – основа сохранения государственного суверенитета в период глобализации // Известия Института философии, политологии и права им. А.Баховадинова НАНТ. №4, 2020. - С. 138-143.

ЛИДЕР НАЦИИ ЭМОМАЛИ РАХМОН И ЕГО ВКЛАД В УКРЕПЛЕНИЕ ОСНОВ НАЦИОНАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА

Хайдаров Р. Дж.

В статье рассматривается вклад Лидера нации Эмомали Раҳмона в укрепление основ национального государства в Таджикистане. По мнению автора, сегодня Таджикистан сформировался как независимое и демократическое государство, в котором стабильно функционируют все политико-правовые, социально-экономические, культурные и нравственные основы идентичности и национального единства.

В данной статье также анализируется роль лидера нации в создании положительного международного имиджа Таджикистана. Выдающиеся международные инициативы Эмомали Раҳмона сыграли ключевую роль в формировании положительного имиджа Таджикистана на международной арене.

Лидер нации Эмомали Раҳмон в период государственной независимости последовательно проводил политику укрепления национальной государственности. Национальная государственность, в свою очередь, опирается на национальный язык и культуру, национальную экономику и национально-ориентированную политику, сформированную национальную идентичность. Своими усилиями по укреплению независимости Родины Эмомали Раҳмон сумел превратить государственный язык в нашей стране в символ солидарности и реального единства всего народа Таджикистана.

Ключевые слова: национальный язык, столпы государства, лидер нации, национальная идентичность, национальный менталитет, национальные традиции, международный имидж.

**LEADER OF THE NATION EMOMALI
RAHMON AND HIS CONTRIBUTION TO
STRENGTHENING THE FOUNDATIONS
OF THE NATION STATE**

Haydarov R. J.

The article examines the contribution of the Leader of the Nation Emomali Rahmon to the strengthening of the foundations of the nation-state in Tajikistan. According to the author, today Tajikistan has formed as an independent and democratic state, in which all political, legal, socio-economic, cultural and moral foundations of identity and national unity are stable.

This article also analyzes the role of the leader of the nation in creating a positive international image of Tajikistan. Outstanding international initiatives by Emomali Rahmon

have played a key role in shaping Tajikistan's positive image in the international arena.

The leader of the nation Emomali Rahmon during the period of state independence consistently pursued a policy of strengthening the national statehood. National statehood, in turn, is based on the national language and culture, national economy and nationally-oriented policy, formed national identity. Through his efforts to strengthen the independence of the Motherland, Emomali Rahmon managed to turn the state language in our country into a symbol of solidarity and real unity of the entire people of Tajikistan. ...

Key words: *national language, pillars of the state, leader of the nation, national identity, national mentality, national traditions, international image.*



УСЛОВИЯ ВЕДЕНИЯ ПЕРЕГОВОРОВ С ТЕРРОРИСТИЧЕСКИМИ ОРГАНИЗАЦИЯМИ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

Искандаров Акбаршо – доктор политических наук, профессор, зав отделом политических проблем международных отношений Института философии, политологии и право НАНТ.
kalot@mail.ru;

Сафранчук И. А. – директор Центра евроазиатских исследований ИМИ МГИМО, профессор Академии военных наук, член Совета по внешней и оборонной политике, эксперт Клуба «Валдай». i.safranchuk@inno.mgimo.ru

Жорнист В. М. – аналитик Центра евроазиатских исследований ИМИ МГИМО
v.m.zhornist@my.mgimo.ru

Несмашный А. Д. – аналитик Центра евроазиатских исследований ИМИ МГИМО, стажер-исследователь НЦМУ “Центр междисциплинарных исследований человеческого потенциала” a.d.nesmashnyj@my.mgimo.ru

Статья подготовлена в рамках гранта МГИМО МИД России на выполнение научных работ молодыми исследователями под руководством докторов или кандидатов наук

В статье поднимается проблематика ведения государством переговоров с террористами. Демонстрируется, что несмотря на политические декларации о недопустимости таких переговоров, данный инструмент взаимодействия применяется различными государствами, включая Израиль, США, Германию и Россию. С применением теории международных переговоров и теории “зрелости” авторами производится сравнительный анализ кейсов, отобранных, чтобы отобразить широкий спектр целей, которое государства преследуют на переговорах. По ряду критериев сравнения изучаются переговоры Израиля и ООП, которые привели к заключению “соглашений в Осло”, переговоры Турции и Рабочей Партии Курдистана, российские контакты с террористами в Сирии, переговоры США и РФ с Движением Талибан (организация, запрещенная в РФ), а также переговоры в условиях захвата заложников на самолете «Ландсхут». В каждом случае исследуются выгоды и издержки от ведения переговоров. В результате, предлагается телеологическая типология переговоров с террористами: выделяются переговоры для освобождения заложников, переговоры для освобождения пленных, переговоры для эвакуации тел погибших, переговоры с целью де-эскалации и установления режима прекращения огня, а также переговоры с целью политическо-

го урегулирования. Для каждого типа выделяются условия, при которых государства прибегают к конкретному типу переговоров, наилучшая альтернатива (ВАТНА), отмечается роль переговоров в достижении цели и характерные особенности переговорного процесса. Переговоры для освобождения заложников, в отличие от остальных типов, являются квазипереговорами, так как в большинстве случаев они ведутся с целью подготовить силовую операцию. Дополнительно рассматривается фактор характера террористической организации в контексте того, с какими видами террористических группировок организуются те или иные переговоры, насколько террористы готовы пойти на переговоры. Авторы приходят к выводу о том, что переговоры являются востребованным инструментом взаимодействия с террористами, поскольку баланс выгод и издержек переговоров в рассмотренных случаях превышает баланс выгод и издержек альтернативных вариантов действий.

Ключевые слова: международная безопасность, новые вызовы и угрозы, международный терроризм, международные переговоры, захват заложников, квазипереговоры, мирное урегулирование, национальное примирение

Исследование переговорного процесса занимает важное место в системе поли-

тического научного знания. Тем не менее, до настоящего момента в русскоязычных изданиях соответствующего профиля не рассматривалась проблематика ведения переговорного процесса с террористическими организациями - данная тема освещалась преимущественно в работах в области психологии и криминалистики [6;9, с.213;8, с.213].

Отказ от ведения переговоров с представителями террористических организаций является частью политического дискурса большего числа государств, которые сталкиваются с соответствующими явлениями. Идея об отказе от переговоров с террористами повторяется в высказываниях политиков разных стран в почти идентичных формулировках: «Россия не ведет переговоры с террористами, она их уничтожает», – В.В. Путин (2004), «Мы не ведем переговоры с террористами», – постпред Сирии в ООН Башар Джафари (2016), «[Организация освобождения Палестины (ООП) –] это террористическая организация, по поводу возможности переговоров с которыми нет смысла строить воздушные замки», – министр иностранных дел Израиля Ицхак Шамир (1985) [12,с.379]. «США не ведут переговоров с террористами, они их уничтожают» – пресс-секретарь Дж. Буша Скотт Маклеллан (2006).

Однако неправильным было бы предполагать, что данный нарратив предопределяет реальные действия. За период с 2008 по 2014 год Аль-Каида* получила от правительств западных стран, согласно New York Times, в общей сложности 125 миллионов долларов в качестве выкупа за похищенных граждан. В некоторых случаях, таких, как захват заложников, власти вынуждены пойти на переговоры с террористами. В иных случаях, когда продолжение борьбы с террористами несет большие издержки, чем переговоры с ними, и существует возможность перевести противостояние в политическое русло, официальные стороны также идут на переговоры с ними. Особую актуальность данная проблема приобретает в контексте вывода американских войск из Афганистана: ряд ведущих мировых держав, включая США, были вынуждены прибегнуть к переговорам с движением Талибан*, которое некоторые из

них до сих пор считают террористической организацией.

В данной работе с опорой на теоретическую литературу проводится сравнительный анализ конкретных ситуаций, в которых власти прибегали к переговорам с террористами. Статья стремится ответить на вопрос: в каких условиях и зачем государства идут на переговоры с террористическими организациями? Будут выделены типы переговоров с террористами и особенности переговорного процесса для каждого типа.

Классификация террористических организаций

Одной из независимых переменных, напрямую влияющих на стратегию государства во взаимодействии с террористами, является тип террористических организаций. Террористические группировки отличаются друг от друга, и для более точного анализа необходима их классификация.

Существует двухфакторная классификация террористических организаций (см. таблицу 1). Первый фактор - это степень их идеологизированности. В то время как высокоидеологизированная группировка будет менее склонна к каким-либо уступкам и переговоры с ней затруднены, группа, действия которой менее подвержены влиянию идеологии, скорее может прийти к компромиссу в ходе соглашения [19,с.371]. Переговорное пространство в таком случае будет более значительным.

Вторым фактором классификации является представительность организации. В то время как массовая террористическая организация опирается на поддержку определенных социально-экономических групп населения, культовая организация имеет слабую поддержку в обществе и не представляет какой-либо значительной социальной группы. Таким образом, массовая террористическая организация гораздо устойчивей, и над ней сложнее одержать победу военным путем, а культовая относительно слаба [19,с.394].

В другой классификации выделяются “абсолютные” и “случайные” террористы. Принадлежащие к первой категории также разделяются на “революционных” и “условных”. Был выдвинут тезис о том, что невозможно вести переговоры с абсолют-

ными революционными террористами, при определенных обстоятельствах возможны переговоры с условными абсолютными террористами, а случайные террористы сами стремятся к переговорам.

Таблица 1. Классификация террористических организаций.

	Высокоидеологизированные	Низкоидеологизированные
Массовые	-менее склонны к переговорам; -более устойчивы.	-более склонны к переговорам; -более устойчивы.
	Примеры: -Аль-Каида*, -Ку-Клукс-Клан, -ИГИЛ*.	Примеры: -ИРА, -ООП, -Тигры освобождения Тамил-Илама.
Культовые	-менее склонны к переговорам; -менее устойчивы.	-более склонны к переговорам; -менее устойчивы.
	Примеры: -Красные бригады, -Аум Синрикё*, -Гуш Эмумин.	Примеров таких организаций не выделено.

Источник: *адаптировано и дополнено авторами на основе [Pruitt, 2006].*

Террористическая организация массового характера, как правило, неоднородна. Понятие степени идеологизации, рассмотренное выше, в действительности отражает позицию лидеров этой группировки, но не всех её членов. Соглашение по результатам переговоров должно удовлетворять переговорщиков и большую часть сторонников этой организации, которые принудят радикальное крыло соблюдать соглашение. Стоит отметить, что различные по степени умеренности сторонники есть и на стороне правительства.

Такое разделение на радикальных и умеренных по какому-либо вопросу в рядах какой-либо группы проявляется в процессе, предшествующем началу переговоров. «Теория созревания» (англ. «Ripeness Theory») указывает на то, что для начала переговоров большая часть умеренных должна поддерживать их проведение, в то время как радикалы могут продолжить выступать «против» [20].

Таким образом, можно выделить особую роль стадии внутреннего согласования переговорной позиции при подготовке переговоров с террористами (поскольку, в

отличие от части государственного аппарата, радикальное крыло террористической организации может отколоться, став при этом из массового – культовым).

Кроме того, важную роль в готовности террористических организаций идти на переговоры играет успешность их деятельности в сфере достижения поставленных целей. Если террористическая организация эффективно продвигается к своим целям путем борьбы, то менее вероятно, что она пойдет на переговоры, в то время как менее успешная террористическая организация (вне зависимости от типа в классификации) с большей вероятностью согласится на хотя бы какие-то уступки со стороны властей вместо борьбы, не приближающей ее к цели.

Теория международных переговоров и анализ кейсов

Для изучения отдельных случаев переговоров с террористами предлагается обратиться к теории международных переговоров, возникновение которой связано с Гарвардской школой международных переговоров: в 1980-ых годах Р.Фишер и У.Юри не только проблематизировали переговорный процесс, но и ввели такую базовую категорию анализа, как *BATNA* (“*Best Alternative to a Negotiated Agreement*”, рус. “Лучшая альтернатива достижению соглашения путем переговоров”) [24, с. 51]. Согласно этому подходу, переговоры являются целесообразными в том случае, если баланс выгод и издержек ведения переговоров превышает баланс выгод и издержек *BATNA*.

Другое понятие, которое следует учитывать в анализе коммуникаций с террористами, - это “квазипереговоры”, то есть такие переговоры, которые по крайней мере одна из сторон использует для достижения побочных целей, не будучи заинтересованной в успехе переговорного процесса [10, с.64]. Помимо заинтересованности сторон на успех переговоров влияет наличие переговорного пространства - совпадение допустимых для сторон исходов переговоров.

Альтернативы ведению переговоров с террористами

Рассмотрим основные стратегии взаимодействия с террористами. Это капитуляция их требованиям, введение в политиче-

скую систему и правовые рамки, вооруженное противостояние, изоляция и переговоры [19,с.394]. Невозможно априорно сказать, какая именно из этих стратегий наиболее эффективна, поскольку разные обстоятельства требуют индивидуального подхода к каждому конкретному случаю. При этом введение в политическую систему возможно только по результатам переговоров и не может быть альтернативой им.

Рассмотрим стратегии изоляции, противостояния и переговоров для разных видов террористических организаций. Высокоидеологизированная культовая террористическая группировка не опирается на поддержку широких слоев населения и не склонна идти на уступки. Исходя из этого, можно сказать, что при взаимодействии с такой организацией, как правило, существует ВАТНА (не рассматривая квазипереговоры), которым является уничтожение этой организации или, при определенных обстоятельствах, ее изолирование.

Что касается низкоидеологизированных массовых террористических организаций, они, как правило, склонны к переговорам, но опираются на широкие слои населения. Именно при взаимодействии с этим видом организаций переговоры являются лучшей альтернативой.

Наибольшую проблему представляют высокоидеологизированные массовые террористические организации, которые не проявляют склонности к компромиссу, и, при этом, обладают значительной поддержкой. Возможные переговоры с ними будут практически равны капитуляции, поскольку уступки на них со стороны террористов маловероятны. Эффективные переговоры возможны только в случае, если по каким-либо внутренним или внешним причинам (например, военные поражения) террористы отказываются от жесткой идеологии. При этом полное уничтожение таких группировок военными и полицейскими средствами крайне затруднено. Изоляция также не является долгосрочным выходом, поскольку лишь заморозит конфликт, но не решит его.

Наконец, стратегия введения в легальное политическое поле привлекательна для массовых низкоидеологизированных группировок, но, как правило, требует для своей реализации проведения переговоров, одним из условий которых является отказ

от практики террора. Стоит отметить, что массовые низкоидеологизированные группировки нередко осуществляют предоставление социально-бытовых услуг населению, что является фактором, способствующим проведению и успеху переговоров [16,с.1203].

Практика ведения переговоров с террористами

Материалом для сравнительного анализа послужит ряд исторических и современных примеров, связанных с опытом Израиля, Турции, Германии и Российской Федерации. Анализ каждого кейса включает рассмотрение целей переговоров, типа террористической организации, выгод, издержек ведения переговоров и ВАТНА для выяснения причин решения государства пойти на переговоры, особенностей переговорного процесса. Затем путем обобщения кейсов выделяются типы переговоров.

Переговоры Израиля и Организации освобождения Палестины

Спустя 8 лет после заявления министра иностранных дел Израиля об отказе вести переговоры с Организацией освобождения Палестины страна вступила в секретные переговоры с ней.

На начальном этапе переговоры были неофициальными и проводились несмотря на запрет контактов израильтян с ООП: находившиеся в контакте с МИД израильские ученые обсуждали урегулирование кризиса с представителем ООП в столице Норвегии, и лишь после успехов на этом треке переговоры приобрели официальный характер. Целью Израиля на переговорах было долгосрочное политическое урегулирование.

Стороны нашли переговорное пространство - прекращение боевых действий, экономическое и гуманитарное взаимодействие, что привело к успеху на переговорах: в 1993 году была принята "Декларация принципов о временных мерах по самоуправлению" (т.н. Осло 1) [1]. Данная промежуточная по своей сути декларация на фоне бесплодности прочих попыток урегулирования конфликта оказалась настоящим прорывом и принесла дивиденды политическим акторам.

Наиболее вероятная альтернатива в рассматриваемом случае заключалась в

продолжении вооруженной борьбы, но Израиль находился под давлением США, и в условиях зависимости от американской поддержки, данная опция была сопряжена с большими рисками [21,с.270]. Другая альтернатива - продолжение официального мирного процесса в Вашингтоне (без ООП) не оправдывала надежды электората и политический капитал, инвестированный в переговоры, доказав на практике свою неэффективность.

ООП относится к низкоидеологизированным массовым террористическим организациям, она более склонна к переговорам и более устойчива, что делает стратегию переговоров наиболее целесообразной во взаимодействии с ней. ВАТНА для ООП - продолжение борьбы, однако учитывая военные успехи Израиля этот вариант был труднодостижим. Целью ООП при выборе стратегии являлось прекращение боевых действий и вывод войск Израиля из сектора Газа и с западного берега реки Иордан.

Переговоры Турции и Рабочей Партии Курдистана

Переговоры с целью дэскалации становятся возможны в условиях продолжительного противостояния, когда ни одна из сторон не может немедленно добиться своих целей имеющимися у неё средствами. Примером таких переговоров являются переговоры между Турцией и Рабочей Партией Курдистана (РПК) в 2013 году, по результатам которых было подписано соглашение о прекращении огня. Переговоры проходили в условиях того, что турецкое правительство определяло РПК не иначе как террористическую организацию (она также входит в соответствующие списки Евросоюза). При этом РПК можно охарактеризовать как массовую низкоидеологизированную организацию.

На переговорах обсуждались темы глубинных реформ, затрагивающие ключевые интересы сторон: для Турции это важный вопрос внутренней политики, для курдов – носит экзистенциальный характер. Интересы Турции заключались в сохранении единства республики, восстановлении вертикали власти на всей территории страны, окончании вооруженного противостояния. ВАТНА для Турции являлось продолжение вооруженной борьбы против

РПК с целью защиты единства республики. Интересы курдов включали гарантию национальных прав и свобод (языковых, культурных и политических), освобождение лидера РПК из заключения, прекращение кровопролитных вооруженных действий. Наилучшая альтернатива заключалась в продолжении вооруженной борьбы за эти ценности. Таким образом, поскольку курды отказались от требований немедленного предоставления независимости, между сторонами существовало переговорное пространство.

Для того, чтобы переговоры стали возможны, Турция предприняла ряд шагов по демократизации и предоставила курдам отдельные права, связанные с использованием национального языка. Переговоры были публичными, таким образом турецкая сторона воспользовалась тем, что большая часть населения и Евросоюз поддерживают этот процесс, реализуя имиджевую функцию переговоров. Кроме того, таким образом Турция лишила курдов рычага давления, связанного с возможным разглашением информации о ведении переговоров. Издержки были связаны с недовольством действиями правящей партии со стороны правой оппозиции в лице Партии националистического движения.

Цели РПК, которые она пыталась достигнуть посредством переговоров, включали изменение Конституции Турции (положение о мононациональности республики), расширение прав курдов и амнистию членов РПК. Лучшая альтернатива - продолжение борьбы.

В результате переговоров стороны пришли к соглашению только по совпадающим интересам – было заключено перемирие. В отличие от переговоров по урегулированию конфликта, переговоры по дэскалации не затронули ключевые вопросы политического характера, во многом потому, что турецкое общество не было готово поддержать большие уступки в этом вопросе. Свою роль сыграл вход в коалицию с правящей партией оппозиционно настроенной по отношению к переговорному процессу турецкой Партии националистического движения [11,с.137]. Переговоры о мирном урегулировании шли вразрез с общим трендом на более принудительную политику, утвердившемся в Тур-

ции в 2010-ых годах [22]. В связи с этим переговоры не разрешили конфликт, но лишь заморозили его на несколько лет. Он возобновился в 2015 году на фоне усиления Ближневосточного кризиса в Сирии и Ираке, который затрагивает интересы обеих сторон. Однако, несмотря на это, перемирие спасло немало жизней, на несколько лет прекратив кровопролитие.

Российская практика ведения переговоров с террористами в Сирии

В ходе сирийской гражданской войны Россия была вовлечена в переговоры с различными террористическими организациями с разными целями. Будет дана общая характеристика данных переговоров и отдельно рассмотрен один кейс, который отличается по цели от уже рассмотренных.

Переговоры с различными оппозиционными правительству Асада группировками преимущественно велись по линии Вооруженных сил РФ, которые выступали посредниками между официальным Дамаском и местными силами, а в СМИ афишировались только их результаты. Преследуемой целью была деэскалация конфликта и выравнивание линии фронта. В ходе переговоров с полевыми командирами об установлении режима перемирия или передислокации в Идлиб сирийских группировок, некоторые из которых Россия считала террористическими, были достигнуты серьезные успехи: переход под контроль сирийского правительства территорий в провинциях Дамаск и Алеппо, потеря боевиками вооружения и тяжелой техники. Например, в декабре 2016 года в результате переговорных усилий группировка “Ахрар аш-Шам”* численностью до 16 000 человек в декабре 2016 года присоединилась к режиму перемирия, что стало значительным вкладом в мирное урегулирование в Сирии. Альтернативой таким переговорным усилиям было бы продолжение наступательных военных операций, сопряженных с большим риском и серьезными затратами.

Одним из поводов для ведения переговоров является обсуждение вопросов обмена или выкупа пленных и тел погибших. Так, в 2015 году в Сирии российские военные прибегли к посредничеству курдских и иных группировок, чтобы выяснить местоположение тела погибшего россий-

ского военнослужащего у ИГИЛ*. “Исламское государство”* представляет собой пример одной из наиболее идеологизированных массовых террористических группировок, официальные переговоры с которым невозможны, и любые контакты несут серьезные репутационные издержки. Однако прямые переговоры не велись и репутационные издержки практически отсутствовали. В том конкретном случае основной альтернативой было объявить погибшего пропавшим без вести, что несло бы более значительные репутационные издержки. Другой альтернативой являлось проведение крупных специальных операций, сопряженных со значительным риском.

Переговоры США и РФ с Движением Талибан*

В последнее время в контексте отношений с Талибаном* оказывается распространенной практика публичных переговоров с организацией, которая формально признана террористической. Движение Талибан* в 2003 году включено в списки террористических организаций в России, с 1999 года оно обвиняется в укрывании террористов Советом Безопасности ООН. Будет рассмотрено два кейса переговоров с Талибаном*: переговоры США и переговоры России.

Исторически Талибан был скорее высокоидеологизированной группировкой, нацеленной “священную войну” за мировое господство [3,с. 129]. Однако в нем значительный вес имеет и умеренное крыло [14,с.238], существуют основания не считать её идеологию экстремистской [3], поэтому однозначно охарактеризовать это движение нельзя. Сам факт согласия Талибана на переговоры по политическим вопросам, согласно Теории созревания, указывает на то, что “умеренные” одержали верх во внутренней борьбе, хотя это положение может быть неустойчивым. В этих условиях можно даже выдвинуть предположение о том, что от успеха переговорных усилий зависит авторитет “умеренного” крыла Талибана*.

Талибан* никогда не был так маргинализован как некоторые упомянутые выше высокоидеологизированные массовые группировки. Уже в 2004 году были организованы неофициальные переговоры

между Талибаном* и официальным Кабулом [5,с.39], и на определенном этапе к этому процессу стали подключаться американцы. В 2018 году при администрации Трампа в Дохе начались официальные переговоры между американским Госдепартаментом и Движением Талибан* [7,с.65], завершившиеся подписанием в 2020 году Соглашения “между Исламским Эмиратом Афганистан, не признанным Соединенными Штатами как государство и известным как Талибан*, и Соединенными Штатами Америки”. Целью данных переговоров было политическое урегулирование в Афганистане после вывода американских войск.

Анализ выгод и издержек, который можно привести в настоящей работе, в данном случае не сможет отразить многолетних политических дискуссий в американском обществе о необходимости вывода войск из Афганистана. Достаточно будет отметить, что последовательно три американские администрации придерживались тезиса о необходимости вывода американского контингента, считая что другие стратегии в меньшей степени отвечают интересам США.

Российская Федерация также активизировала контакты с Талибаном*: в 2018 году делегация талибов* приняла участие в многосторонней встрече в Москве, а в 2021 году на фоне вывода американских войск из Афганистана в Москве уже три раунда переговоров в разном формате. Целей, которые стоят перед российской дипломатией, а именно а) обеспечение безопасности Центральной Азии, б) борьба с наркоторговлей, в) укрепление влияния на политические процессы в Афганистане, г) борьба с ИГИЛ* в Афганистане, гипотетически можно было бы добиться и более жесткими методами, однако, учитывая историческое прошлое и ограниченность ресурсов, введение войск в Афганистан является значительно менее выгодной альтернативой, чем переговоры с талибами.

Для талибов переговоры с Россией (как и с другими странами), в свою очередь, несут укрепление международного положения. Цель Талибана в переговорах с Россией и другими странами - наладить контакты с враждебной международной средой и предотвратить повторное вторжение в Афганистан, которое бы помешало планомерному захвату власти талибами.

Переговоры в условиях захвата заложников на самолете «Ландсхут»

Переговоры в условиях захвата заложников представляют собой особый тип переговоров и должны рассматриваться отдельно, так как в данном случае долгосрочные цели и интересы власти и тип террористической организации не влияют на ход переговоров и заменяются краткосрочными целями властей, а именно - освобождением заложников и нейтрализацией террористов (в случае наличия такой возможности).

При переговорах в условиях захвата заложников переговоры, как правило, ведут посредники (общественные деятели или психологи) [4,с.60]. Ярким примером являются переговоры с террористами, захватившими самолёт «Ландсхут» в 1997 году.

Целью террористов, принадлежащих к террористической организации Народный фронт освобождения Палестины (НФО), было освобождение десяти террористов из террористической организации фракция Красной Армии и двоих палестинских террористов, а также получение выкупа в размере \$15 000 000. Целью властей Германии было освобождение заложников и захват террористов. Выполнение требований террористов было неприемлемо из-за риска эскалации терроризма в случае успеха шантажа властей с помощью захвата заложников и из-за освобождения террористов (что было частью требований при захвате самолетов), а переговоры выполняли функцию умиротворения террористов, препятствуя убийству заложников и выигрывая время для организации штурма для освобождения заложников. В рассматриваемом случае НФО и РАФ (фракция Красной Армии) действовали сообща. Будучи низкоидеологизированной массовой организацией (входит в ООП), НФО провела серию терактов из-за победы Израиля в Шестидневной войне 1967 года [13]. Террористы пошли на переговоры после захвата заложников, так как это единственный путь выполнения их требований.

В данном кейсе ВАТНА переговоров - вооруженный штурм. Власти прибегли к нему после того, как переговоры выполнили свою функцию - предоставили время для организации операции без выполнения требований террористов и при сохранении

жизни заложников. Таким образом, переговоры в случае захвата самолета “Ландсхут” следует считать квазипереговорами: они велись не для достижения основной цели (освобождения заложников).

Типы переговоров с террористами

На основании собранного материала можно представить телеологическую типологию переговоров с террористами. При движении от краткосрочных целей к долгосрочным можно выделить следующие цели преследуемые государством при ведении переговоров с террористическими организациями: освобождение заложников, освобождение пленных, эвакуация тел погибших, де-эскалация и установление режима прекращения огня, политическое урегулирование (см. таблицу 2).

В случае захвата заложников успех переговоров (рассматриваемых не как отдельный раунд, а как цельный переговорный процесс), как и их провал и последующее приведение угрозы в действие, являются выгодными для террористов и невыгодными для властей.

Тем не менее, существует вероятность убедить террористов сдаться или безвозмездно отпустить часть заложников, что, в любом случае, является успехом [15,с.129].

Особенность переговоров при захвате заложников заключается в том, что и успешность, и провал переговоров несут неприемлемые издержки для властей. Выгодным для властей исходом является не доведение переговоров до конца (в случае чего они могли бы привести к успеху или провалу) при достижении цели освобождения заложников путем штурма.

Специфика переговоров в условиях захвата заложников заключается в жестком цейтноте, в условиях которого все решения принимаются быстро и, как правило, не на высшем уровне. При этом затронуты вопросы жизни людей, что создает целый ряд моральных дилемм. Главная из них заключается в вопросе: «Вести или не вести переговоры?» Положительный ответ означает признание правосубъектности террористов, их права выдвигать требования и получить ответ на них. Но отрицательный ответ подвергает немедленной опасности заложников и идет вразрез с целью их спасения: количественные исследования продемонстрирова-

ли, что частичное удовлетворение требований террористов ведет к снижению числа жертв [18]. Нужно при этом понимать, что альтернативой ведению переговоров является штурм, который практически всегда связан с неизбежными жертвами среди заложников. В целом, при такого рода переговорах с террористами сталкиваются краткосрочные и долгосрочные интересы государства. В краткосрочной перспективе целью является спасение всех заложников, а в долгосрочной – предотвращение такого рода преступлений в будущем.

Таблица 2. Типы переговоров с террористами

<i>Цели государства</i>	<i>Уровень и формат переговоров</i>	<i>Роль переговоров для достижения цели</i>	<i>ВАТНА</i>	<i>Характер террористических организаций</i>
Освобождение заложников	Переговоры ведет авторитетный общественный деятель или профессиональный психолог	Вспомогательная	Немедленный штурм	Чаше высокоидеологизированные
Освобождение пленных	Тайные переговоры, часто привлекается посредник	Важная	Отказ от переговоров или операция по освобождению	Любые
Эвакуация тел погибших	Через одного или нескольких посредников	Ключевая	Объявление пропавшим без вести	Любые
Дескалация и перемирие	Переговоры на разных уровнях, возможно использование посредника	Важная	Продолжение вооруженного противостояния	Массовые
Политическое урегулирование противоречий	Постепенное повышение уровня вплоть до высокого и высшего, возможен переход от многостороннего формата к двухстороннему	Ключевая	Возобновление вооруженного противостояния или заморозка конфликта	Массовые низкоидеологизированные

Источник: составлено авторами

Отличие переговоров об освобождении пленных в том, что отсутствует такой жесткий цейтнот, террористы редко выдвигают политические требования (обычно требуется выкуп, реже - освобождение захваченных террористов). Операция по освобождению пленных имеет меньше шансов на успех, чем штурм при захвате заложников из-за сложности планирования и осуществления операций на территориях, подконтрольных террористам. По этой причине в большинстве случаев ВАТНА означает отказ от переговоров, что, как правило, ведет к убийству пленных террористами. Если же государство идет на выплату выкупа, то переговоры часто имеют тайный характер.

Переговоры об обмене пленными наносят репутационный ущерб государству и, напротив, используются террористами для легитимации своих действий. Однако репутационные выгоды возвращения пленного военнослужащего значительно выше. Они настолько высоки, что делают возможным неравный обмен, который, как правило, и происходит при подобных переговорах. Например, израильский капрал Гилад Шалит, похищенный с территории Израиля, был обменен на 1027 палестинских заключенных. Нередко ключевую роль в таких переговорах играет посредник (например, в переговорах ХАМАС и Израиля это Египет), которым может быть как государство, так и негосударственный актор.

Переговоры об эвакуации тел погибших отличаются тем, что их, как правило, инициирует государство, а не выдвигающие требования террористы (это справедливо и для некоторых, но не большинства случаев из предыдущей категории). Отсюда ключевая роль посредников. ВАТНА же, как правило, - объявление погибшего пропавшим без вести, что несет меньшие репутационные издержки. Как правило, военные операции при таком сценарии не осуществляются. Успех переговоров об эвакуации тела при отсутствии значительных уступок может привести к смягчению негативных эффектов, связанных с гибелью сограждан от рук террористов.

Переговоры о де-эскалации и прекращении огня имеют смысл вести только с массовыми террористическими организациями. Де-эскалация с террористами рас-

сматривается государством либо как тактический маневр, либо как важный шаг на пути к мирному урегулированию и национальному примирению. Последнее состоится в том случае, если террористическая организация на практике отказывается от вооруженного насилия и демонстрирует готовность интегрироваться в мирные политические процессы. Невозможно достичь установления перемирия без переговоров, однако нередко их исход зависит от стратегической обстановки, боеспособности террористов и оперативных успехов противостоящих им сил.

Наконец, переговоры о политическом урегулировании, возможны в большинстве случаев только после достижения договоренности о прекращении огня и, как показывали более ранние исследования, должны следовать совместно с декриминализацией ненасильственных движений [17]. Ключевые решения принимаются только на высоком или высшем уровне. Как правило, таким официальным переговорам предшествуют многочисленные раунды консультаций, формат которых может различаться. На начальных этапах они могут носить тайный характер. Если организация не признается террористической всеми членами международного сообщества, то широко используется посредничество и добрые услуги нейтральных стран. Решение о начале таких переговоров, достижении договоренностей и их практического выполнения не являются автоматическими и отражают результат внутренних процессов как в ведущем государстве, так и в террористической организации. При этом ранее исследователи приходили к выводу о том, что в некоторых случаях переговоры являются единственным путём по долгосрочному урегулированию конфликта [23].

Выводы

Переговоры государства с террористами неизбежны, потому что они рациональны: позволяют добиться поставленных целей с наименьшими затратами. С практической точки зрения необходимо здраво оценивать, когда такие переговоры нужно проводить, какие у них есть альтернативы и чего с их помощью возможно добиться. По сравнению с террористическими организа-

циями, государства имеют больше возможностей по использованию переговоров в своих целях: они чаще их проводят, имеют в своем распоряжении квалифицированных специалистов и делают меньше ошибок.

Пока для России актуальна проблема терроризма, остается актуальным и исследование практик взаимодействия террористами, включая переговоры. Данная статья была нацелена на систематизацию знаний о целях переговоров с террористами, условиях, при которых они проводятся, особенностях формата переговоров и существующих альтернативах. Она не закрывает все проблемы переговорного процесса с террористами, но представляет собой шаг в данном направлении.

Было показано, что для некоторых типов переговоров имеют важное значение характеристики террористической организации, о взаимодействии с которой идёт речь. Например, переговоры с долгосрочными целями актуальны при взаимодействии с массовыми и особенно с массовыми низкоидеологизированными террористическими группировками, вместе с тем как при взаимодействии с культовыми организациями силовые инструменты будут показывать более высокую эффективность в долгосрочной перспективе. Также был опровергнут тезис о том, что существуют террористические группировки (революционные абсолютные), с которыми в принципе невозможны никакие переговоры: было показано, что существуют темы, на которые возможно ведение переговоров даже с такими террористами.

Представленная в статье телеологическая типология переговоров с террористами даёт возможность для систематизации накопленного опыта в этой сфере. В будущем возможно расширение данной типологии как путем выделения новых целей переговоров, так и путем анализа иных аспектов переговорной деятельности (например, тактических приемов, особенностей отдельных стадий переговоров). Особый интерес для исследования представляет влияние переговоров на террористические организации: возможно ли путем социализации оказать влияние на степень идеологизированности и соотношение сил между умеренными и радикальными группами?

Литература

1. Абрамов С.М. Израиль и Палестина: испытание переговорным процессом (на примере «Осло-1» и «Осло-2») // ИСОМ. 2016. №4-1.
2. Арчаков М. К. Природа и корни идеологических установок движения "Талибан" // Общество: политика, экономика, право. 2018. №5.
3. Белокреницкий В. Я., Сикоев Р. Р. Движение Талибан и перспективы Афганистана и Пакистана. М.: Институт востоковедения РАН, 2014. С. 129.
4. Горбунов К. Г. Психология ведения переговоров с преступниками, захваченными заложников // ОмГУ. 2008. №2. С.60-68.
5. Искандаров К. Мирные переговоры с «Талибаном»: проблемы и перспективы // Вестник Таджикского национального университета. 2018. №4. С. 39-46.
6. Ковальчишина Н. И. О подготовке сотрудников правоохранительных органов к переговорам с террористами // Психология и право. 2013. Т. 3. №. 1.
7. Мачитидзе Г. Г. США-Талибан: сравнительный анализ этапов переговоров. // Сравнительная политика. 2020. № 11 (1), С. 65-74.
8. Скорнякова А. С., Тимошенко Л. И. Подготовка сотрудников полиции к ведению переговоров с преступниками. // Актуальные проблемы науки: от теории к практике. 2015. С. 180-183.
9. Тимошенко Л. И., Тарасов В. А. Некоторые особенности обучения сотрудников органов внутренних дел для ведения переговоров с террористами. // Физическая культура в профессиональном образовании учащихся высшей школы. 2015. С. 213-217. |
10. Хрусталева М. А. Методология анализа международных переговоров // Международные процессы. 2004. Т.2. №3. С. 64-78.
11. Aktoprak E. Between Authoritarianism and Peace: The Kurdish Opening in Turkey (2013–2015). Democratic Representation in Plurinational States. 2018. pp. 137–158. doi:10.1007/978-3-030-01108-6_7
12. Browne J., Eric S. Dickson. "We Don't Talk to Terrorists": On The Rhetoric and Practice of Secret Negotiations // Journal

- of Conflict Resolution. 2010. no. 54, pp. 379-407.
13. Carolla Mark A. Operation “Magic Fire:” A Case Study in Collaborative Threat Assessments and Risk Analysis of the German Bundesgrenzschutz GSG-9 Rescue of the Lufthansa Boeing 737-200 “Landshut” Hostages in Mogadishu, October 1977. GW Aviation Institute. 2007. 40 p.
 14. Crews R. D., Tarzi A. Moderate Taliban? The Taliban and the Crisis of Afghanistan. P. Harvard University Press. 2008. pp. 238-273
 15. Faure G. O. 2015. Negotiating hostages with terrorists: Paradoxes and dilemmas. *International Negotiation*, 20(1), pp. 129-145.
 16. Heger, L. L. and Jung, D. F. (2017) ‘Negotiating with Rebels: The Effect of Rebel Service Provision on Conflict Negotiations’, *Journal of Conflict Resolution*, 61 (6), pp. 1203–1229. doi: 10.1177/0022002715603451.
 17. Kirkpatrick D. (2018) Why Negotiate When You Can Criminalize? Lessons for Conflict Transformation from Northern Ireland and South Africa, *Studies in Conflict & Terrorism*, 41:8, 619-637, DOI: 10.1080/1057610X.2017.1338055
 18. Mertes, M., Mazei, J., & Hüffmeier, J. “We do not negotiate with terrorists!” But what if we did? // *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, 2020, 26(4), 437–448. <https://doi.org/10.1037/pac0000446>
 19. Pruitt D.G. Negotiation with terrorists // *International Negotiation*. 2006. no. 11, pp. 371-394.
 20. Pruitt D.G. Whither Ripeness Theory? Institute for Conflict Analysis and Resolution, George Mason University, Fairfax, Virginia, 2005.
 21. Shlaim, A. The rise and the fall of the Oslo peace process. Oxford: Oxford University Press, 2005. pp. 270-271.
 22. Sucu A. E., Safranchuk I., Nesmashnyi A., Iskandarov Q. 2021. Transformation of Middle Powers with the Decline of World Hegemony: The Case of Turkey. *Strategic Analysis*, DOI: 10.1080/09700161.2021.1950409
 23. Toros H. Terrorism, Talking and Transformation. London: Routledge. 2012. 256 p. <https://doi.org/10.4324/9780203123508>
 24. Fisher R., Ury W.L. Getting to yes. 2nd edition. Houghton Mifflin Harcourt, 1992. p.51.
 25. Zartman, I. W. (2003). Negotiating with Terrorists, *International Negotiation*, 8(3), 443-450. doi: <https://doi.org/10.1163/1571806031310815>

**CONDITIONS OF NEGOTIATING
WITH TERRORISTS:
A COMPARATIVE ANALYSIS**

**Iskandarov A., Safranchuk I.A,
Zhornist V. M., Nesmashny A. D.**

The article addresses the practice of state negotiations with terrorists. Despite political rhetoric “we do not negotiate with terrorists”, a wide range of states including Israel, the U.S., Germany and Russia have practiced such negotiations. The authors use negotiation theory and ripeness theory to study the cases in a comparative perspective. The set of cases is composed in order to reflect a large array of goals pursued by states in such negotiations. Negotiations between Israel and The Palestine Liberation Organization (The Oslo Process), negotiations between Turkey and Kurdistan Workers’ Party, Russian talks with Syrian terrorists, negotiations of Russia and the United States with the Taliban (organization banned in Russia), and also negotiations with terrorists taking hostages on Lufthansa Flight 181 (‘Landshut’). Cost-benefit analysis is fulfilled for each case. A teleological typology of negotiations with terrorists is completed. The following types are selected: hostage situation negotiations, prisoner release negotiations, body evacuation negotiations, de-escalation and truce negotiations, political settlement negotiations. For each type of negotiations conditions under which states resort to that tool, BATNA (best alternative to a negotiated agreement), the role of negotiations in achieving the goal and distinctive features are highlighted. Hostage situation negotiations, unlike other types, are quasi-negotiations, since they mostly serve the cause of preparing a rescue operation and minimizing risks. Also the authors assess the impact of terrorist group type on conducting negotiations and their success. In conclusion it is argued that negotiations are a valuable tool to interact with terrorists, since they are more beneficial than the best alternatives in the studied cases.

Keywords: *international security, peace talks, international terrorism, hostage situations, national reconciliation, international negotiations, negotiation theory, ripeness theory.*

**ГУФТУШУНИД БО ШАРТҲОИ
СОЗМОНҲОИ ТЕРРОРИСТӢ:
ТАҲЛИЛИ МУҚОИСАВӢ**

**Искадаров А., Сафранчук И.А,
Жорнист В.М., Несмашний А. Д.**

Дар мақола мушиклоти музокироти давлатӣ бо террористон ба миён гузошта шудааст. Он нишон дода шудааст, ки сарфи назар аз эълomiaҳои сиёсӣ дар бораи қобили қабул набудани чунин музокирот, ин абзори ҳамкориро давлатҳои гуногун, аз ҷумла Исроил, ИМА, Олмон ва Русия истифода мебаранд. Бо истифода аз назарияи музокироти байналмилалӣ ва назарияи "камолот", муаллифон таҳлили муқоисавии парвандаҳои интихобшударо барои инъикоси доираи васеи ҳадафҳои, ки давлатҳо дар музокирот пеш мебаранд, анҷом медиҳанд. Як қатор меъёрҳои муқоиса барои омӯзиши гуфтушунидҳои байни Исроил ва Фаластин озод карда мешаванд, ки боиси бастанӣ созиномаҳои Осло, музокироти Туркия ва Ҳизби Коргарони Курдистон, тамосҳои Русия бо террористон дар Сурия, музокироти байни Иёлоти Муттаҳида Давлатҳо ва Федератсияи Русия бо Толибон (созмоне, ки дар Федератсияи Русия мамнӯъ аст) ва инчунин гуфтушунид ҳангоми гаравгонгирӣ дар ҳавопаймои "Ландсхут". Дар ҳар сурат, фоида ва хароҷоти

музокирот баррасӣ карда мешаванд. Дар натиҷа, як типологияи телеологии музокирот бо террористон пешниҳод карда мешавад: музокирот барои раҳоии гаравгонҳо, музокирот барои раҳоии маҳбусон, музокирот оид ба эвакуатсияи ҷасади фавтидагон, музокирот бо мақсади паст кардани шиддат ва таъсиси дар бораи отаишбас, инчунин гуфтушунид барои ҳалли сиёсӣ таъкид шудааст. Барои ҳар як намуд, шароите, ки дар он давлатҳо ба як намуди муайяни музокирот, альтернативаи беҳтарин (БАТНА) муроҷиат мекунанд, нақши музокирот дар расидан ба ҳадаф ва хусусиятҳои хоси раванди гуфтушунид қайд карда мешавад. Гуфтушунидҳои барои озод кардани гаравгонон, ба фарқ аз дигар намудҳо, гуфтугӯҳоянд, зеро дар аксари мавридҳо онҳо бо мақсади омодагии амалиёти низомӣ гузаронида мешаванд. Илова бар ин, омилҳои табиати созмони террористӣ дар заминаи он баррасӣ мешавад, ки ин ё он музокирот бо кадом гурӯҳҳои террористӣ ташиқ карда шудааст ва то кучо террористон барои музокирот омодаанд. Муаллифон ба хулосае омадаанд, ки гуфтушунид як воситаи маъмули муомила бо террористон аст, зеро тавозуни фоида ва хароҷоти музокирот дар ҳолатҳои баррасишуда аз тавозуни фоида ва хароҷоти имконоти альтернативии амал зиёдтар аст.

Калидвожаҳо: амнияти байналмилалӣ, чолишҳо ва таҳдидҳои нав, терроризми байналмилалӣ, музокироти байналмилалӣ, гаравгонгирӣ, гуфтушунидҳои квазӣ, ҳалли мусолимотомез, ошти миллӣ.



ВНЕШНЕПОЛИТИЧЕСКИЕ СТРАТЕГИИ СТРАН РЕГИОНА В ОТНОШЕНИИ АФГАНИСТАНА ПОСЛЕ ВЫВОДА ВОЙСК США В 2021 ГОДУ

Хайдаров Р. Дж. – д.ф.н, заместитель директора ИФПП НАНТ
Рахимова Л. Х. – магистрант 2 года ИИПСАЕ НАНТ
Хайдаров А. Р. – магистрант 2 года ИИПСАЕ НАНТ

В статье рассматривается новая геополитическая реальность, которая складывается в центрально-азиатском регионе после вывода американских войск из Афганистана в 2021 году. По мнению авторов, некоторые страны Азии и Европы руководствуясь узкокорыстными геоэкономическими интересами в Афганистане готовы закрыть глаза на преступления против человечества, которые осуществляет сегодня в афганском обществе режим террористической организации «Талибан».

Как считают авторы, сегодня только Франция и Таджикистан осудили античеловеческий режим талибов в Афганистане и намерены сообща бороться за права этнических групп в этой стране, которые становятся жертвами преследования и этнических чисток, планомерно осуществляемых сегодня террористической группой «Талибан» в афганском государстве.

Авторы убеждены в том, что талибы готовят плацдарм для нового террористического интернационала - «Исламское Государство - Вилояте Хорасан» которое намерена построить халифат на территории нынешней Центральной Азии и поэтому они до сих пор остаются угрозой для всей Евразии.

Ключевые слова: международный терроризм, религиозно-политический экстремизм, Афганистан, права человека, геополитика, Центральная Азия, внешнеполитические стратегии .

Центральная Азия и Афганистан в 2021 году вновь стали центрами мировой геополитики. Под влиянием деструктивных процессов в современном афганском обществе сегодня в нашем регионе идет процесс переформатирования геополитической матрицы, которая в перспективе будет влиять на всю системы безопасности в Евразии.

Вывод войск США из Афганистана в 2021 году и падение проамериканского режима в этой стране породили ряд международных стратегий в отношении этой страны. Например, ключевые страны Запада и Азии осуществляют сегодня в Афганистане, внешнюю политику, противоречащих общечеловеческим ценностям.

«К сожалению, мировое сообщество, международные организации закрывают свои глаза на то факт, что ухудшение военно-политической и социально-экономической ситуации в афганском обществе, стремление террористической организации «Талибан» превратить Афганистан в мульти-модальный хаб для террористического интернационала и религиозно-политического экстремизма способствовало созданию нового плацдарма для остатков террористической организации «Исламское государство» и её трансформации в новую организацию «Вилояте Хорасан», которая уже является глобальной угрозой для Евразии»[1]. В настоящей статье мы попытаемся рассмотреть позиции Таджикистана, Пакистана и Китая в отношении Афганистана под управлением террористической организации «Талибан».

Позиция Таджикистана основывается на том, что в процессах управления афганским государством должны участвовать все политические силы, общественные движения и представители всех этнических групп. «Очевидно, что недееспособное и марионеточное правительство, созданное террористической организацией «Талибан» в Афганистане, сегодня устраивает в нашем регионе и в целом в Евразии всех, кроме Таджикистана и ЕС, особенно Францию, которая является на сегодняшний день лидером этого объединения. Лидеры Франции и Таджикистана, заняли по отношению к правлению террористической организации «Тали-

бан» в Афганистане позицию, которая базируется на соблюдении основополагающих прав и свобод человека. Франция как лидер Евросоюза и Таджикистан как ключевая страна Центральной Азии, ощутив в лице террористической организации «Талибан» и её партнеров-террористических организаций «Ал-Кайда» и «Исламское государство», угрозу безопасности Евразии и общемировым демократическим ценностям, сказали свое решительное «нет» правлению террористов в Афганистане...[1]

На сегодняшний день, Таджикистан вновь проявил себя как страна - лидер, способный противостоять глобальным угрозам, таким как религиозно мотивированный международный терроризм и религиозно-политический экстремизм, которые, при попустительстве некоторых ключевых стран Евразии ускоренными темпами распространяется и укореняется в Афганистане. Сегодня лишь ЕС, в лице Франции и Центральной Азии в лице Таджикистана намерены, скоординировано противодействовать этим угрозам глобального масштаба, исходящим из Афганистана под руководством террористической группировки «Талибан». Последовательная внешняя политика Таджикистана по укреплению архитектуры безопасности в Евразии основывается на дальновидной стратегии нашей страны в деле противостояния религиозно мотивированному международному терроризму и идеологии религиозно-политического экстремизма.

“Заигрывать, дружить с этой террористической организацией и тем более помогать ей, является, на мой взгляд, античеловеческим и в высшей мере аморальным поступком. Разве лидеры некоторых стран Центральной Азии, а также СНГ, США и ЕС не видят, что творят талибы в Афганистане?!. Политикам некоторых стран Азии и Европы, не помешало бы войти в социальные сети, где собраны видеофакты о сегодняшних преступлениях талибов. Неужели, настолько черствыми, бездушными стали некоторые политики из нашего региона и в целом Евразии, что, став свидетелем беззакония, античеловеческих поступков талибов, они, тем не менее, поют дифирамбы этим преступникам”[3].

Международное сообщество должно дать четкий сигнал террористической ор-

ганизации «Талибан» о том, что они, с их нынешней внешней и внутренней политикой в Афганистане, окажутся в международной изоляции. Терроризм в любом его проявлении является угрозой для Евразии, и бороться с ним нужно сообща. Только так мы сохраним мир и процветание в нашем регионе.

«Лидеры стран мирового сообщества, поддерживая или симпатизируя террористической организации «Талибан», должны осознавать, что этим своим действием они также несут полную ответственность за преступления, которые сегодня осуществляются «Талибаном» в Афганистане. Между тем, некоторые иностранные политики, протягивая свою руку дружбы лидерам талибов, должны ясно осознавать, что они протягивают руку убийцам, которые убивали, будут убивать мирное население Афганистана. Сегодня «Талибан», запретив выезд простым афганцам за пределы страны, фактически превращает Афганистан в концлагерь, где уже начали осуществляться средневековые правила жизни»[2].

«Очевидно, что движение «Талибан», получив власть в Афганистане от Запада в виде подарка, столкнулась с кризисом в управлении социально-экономическими и политическими процессами в афганском обществе. У них нет плана по выходу из глубокого военно-политического и социально-экономического кризиса, в котором оказался Афганистан с приходом к власти талибов. Боевики этой организации не приспособлены к мирной жизни и созидательной, конструктивной деятельности. Они также не способны решать ежедневные социальные и экономические, бытовые проблемы населения этой страны»[3].

Сегодня в Афганистане, в результате деструктивных действий непризнанного правительства талибов, разрушена вся система жизнедеятельности общества и поэтому в этом государстве, с каждым днем будет расти недовольство среди различных социальных слоев.

“Талибы, кроме запугивания населения, публичной казни недовольных людей, средневековых правил жизни, ничего другого афганцам предложить не могли и не смогут. Кроме того, явное игнорирование и ущемление прав интересов других этнических групп в Афганистане может приве-

сти к тому, что Фронт национального сопротивления Афганистана будет расширяться, и в борьбу с движением «Талибан» включится все афганское общество. Этого и опасаются радикалы. Провальная внешняя политика непризнанного и марионеточного правительства талибов в Афганистане не дало ожидаемого результата. Талибы везде, как во внутренней, так и внешней политике, терпят неудачу» [3].

«Если в этой стране продолжатся этнические чистки и игнорирование интересов других непешунских групп, то в конечном итоге Афганистан распадется» [2]. Поэтому сегодня мировое сообщество должно дать объективную юридическую оценку событиям, которые произошли в Афганистане. Только в этом случае можно выработать оптимальное решение по преодолению военно-политического кризиса в афганском обществе. Необходимо проявить нулевую терпимость ко всем видам преступлений, которые «Талибан» совершает сегодня в Афганистане. Мировое сообщество должно выработать единую позицию в отношении правления террористической организации «Талибан» в Афганистане.

«В этом контексте важно отметить, что, когда речь идет о такой глобальной угрозе как религиозно мотивированный терроризм и религиозно-политический экстремизм в лице террористической организации «Талибан», странам постсоветского пространства нужно позабыть об узкокорыстных национальных интересах своих государств и выработать единую региональную позицию по отношению к террористам в Афганистане. Сегодня уже очевидно, что террористическая организация «Талибан» является всего лишь ширмой, за которой скрывается настоящая угроза для Евразии – это террористическая организация «Исламское Государство - Вилюате Хорасан», которая нацелена на создание халифата в Центральной Азии. «Исламское Государство - Вилюате Хорасан» – это международный террористический интернационал с огромным финансовым и человеческим ресурсом. Террористическая группа «Талибан», со своими скудными возможностями не сможет составить ей в регионе конкуренцию и поэтому переход инициативы в Афганистане в руки «Исламского Государства - Вилюате Хорасан» это лишь вопрос времени» [1].

Несомненно развитие ситуации в Афганистане зависит как от различных геополитических и внешнеполитических, так и от внутривнутриполитических факторов. Внимание международного сообщества сегодня приковано к военной политической ситуации в этой стране, так как она может иметь негативное влияние на архитектуру безопасности в нашем регионе. Афганистану, после ухода иностранных войск необходим внутривнутриполитический диалог. Для участия в управлении страной должны быть привлечены все политические силы, гражданское и научное сообщество. Если власть в Афганистане будет монополизирована одной политической силой, то ни к чему хорошему это не приведет. В этой стране также необходимо наладить межэтнический диалог.

«Афганистан – многонациональная страна, поэтому необходимо учитывать интересы всех национальностей и народностей. Военно-политические группировки должны трансформироваться в политические партии для того, чтобы выстроить устойчивую и стабильно функционирующую политическую систему. Афганистан должен стать страной, которая не будет создавать проблемы для своих стран-соседей, для этого афганская территория должна быть очищена от присутствия террористического интернационала. При игнорировании вышеуказанного алгоритма действий Афганистан погрузится в бесконечную гражданскую войну. Во внешней политике Афганистан должен действовать в соответствии с принципами международного права и исполнять все договоренности со всеми субъектами международных отношений, иначе страна окажется в международной изоляции [2]».

Между тем, Таджикистан будет твердо придерживаться своей внешнеполитической позиции относительно современной ситуации в Афганистане. Президент Республики Таджикистан в своем выступлении на общих дебатах в рамках 76-й сессии Генеральной Ассамблеи Организации Объединенных Наций еще раз подтвердил принципиальную позицию нашей страны относительно военно-политического кризиса в Афганистане и сказал, что «мы не собираемся вмешиваться во внутренние дела Афганистана. Однако мы уверены, что для надлежащего решения политиче-

ских вопросов и проблем безопасности соседней страны необходимо сформировать инклюзивное правительство путем выборов и волеизъявления народа этой страны с участием всех политических групп и национальных и этнических меньшинств. Другими словами, мы считаем необходимым определить структуру власти в этой стране путем референдума и с учетом позиции всех граждан страны. Потому что формирование любого правительства без учета интересов всего народа Афганистана может привести к катастрофическим последствиям в этой стране» [6].

Позиция Китая как всегда основывается на принципе прагматизма. Официальный Пекин всегда вел консультации с террористической организацией «Талибан». После вывода американских войск из Афганистана в 2021 году Китай первым начал оказывать экономическую помощь талибам. Несомненно, политическое признание со стороны Пекина будет иметь решающее значение для режима талибов, который стремится к тому, чтобы Китай в обозримом будущем стал основным источником внешней экономической помощи Афганистану.

Между тем, Пекин будет разыгрывать свою карту «невмешательства», чтобы свести к минимуму свое участие в политической жизни Афганистана и попытаться в значительной степени изолировать «афганский хаос» от проникновения в Китай.

Хотя Китай намерен усилить свое экономическое присутствие в Афганистане, у него есть реальные проблемы, которые необходимо решить. Китай будет постепенно удовлетворять желания талибов, обеспечивая при этом гарантии своих интересов и решение его проблем. Несомненно, в обмен на политическое признание режима талибов он будет добиваться самых ощутимых выгод.

«Однако в настоящее время Китай сталкивается с двумя серьезными проблемами в Афганистане. Во-первых, Китай отчаянно хочет предотвратить возрождение Исламского движения Восточного Туркестана в Синьцзяне. Экстремистские религиозные взгляды талибов, захвативших Афганистан, вызывают обеспокоенность Пекина. Китай обеспокоен тем, что ситуация в Афганистане может угрожать стабильности Синьцзяна, и особенно обес-

покоен тем, что районы, контролируемые талибами, могут стать внешним оплотом для сепаратистских сил.

Во-вторых, хотя Китай в настоящее время не имеет большого прямого экономического интереса в Афганистане, Китай определенно надеется, что отношения с афганскими талибами не поставят под угрозу Китайско-пакистанский экономический коридор (КПЭК). Действительно, с растущими амбициями Китая по расширению территории Центральной Азии через Инициативу «Один пояс, один путь» и с учетом тесных связей между афганскими талибами и Пакистаном, Китай надеется, что он сможет расширить КПЭК до Афганистана, из которого он сможет получить значительные полезные ископаемые ресурсы. Однако все это зависит от того, будет ли будущее Афганистана мирным» [4].

Запасы лития, меди и золота Афганистана все еще находятся в недрах из-за отсутствия безопасности в стране, отсутствия прочной правовой базы и высокого уровня коррупции. Однако доступ Китая к этим богатствам в Афганистане будет зависеть от того, насколько эффективно талибы смогут управлять этой многострадальной страной.

Позиция Пакистана. Отношения между Пакистаном и Афганистаном оставались отчужденными в основном из-за реваншистских претензий Афганистана, сделанных в отношении западной провинции Пакистана, и непризнания им линии Дюранда в качестве международной границы. Имея враждебную Индию на востоке, Пакистан не может позволить себе еще одного ирредентистского соседа. «Пакистан рассматривает свои интересы безопасности в Афганистане преимущественно через призму своего регионального соперника и соседа Индию. Чтобы избежать сценария окружения, при котором влияние Индии простирается от восточных до западных границ Пакистана, Исламабад стремился развить «стратегическую глубину» в Афганистане, поддерживая дружественные правительства в Кабуле, ограничивая при этом участие Нью-Дели в этой стране. Афганистан винит Пакистан в большей части насилия, от которого он пострадал в последние десятилетия из-за прокси-деятельности Пакистана. Исламское государство Пакистан, в свою очередь, обвиняет Афганистан и Индию в содействии

нападениям боевиков вдоль своей западной границы» [5].

Советское вторжение в Афганистан вынудило Пакистан вести прокси-войну в Афганистане, заручившись поддержкой западных и арабских союзников. После окончания «холодной войны» Пакистан продолжал свою политику в Афганистане, поддерживая талибов. Его главным интересом безопасности в Афганистане остается дружественное пропакистанское правительство в Кабуле.

Пакистан будет продолжать играть решающую роль в Афганистане, где доминируют талибы. При нынешнем геополитическом ландшафте в регионе, именно Китай является для Пакистана главным стратегическим партнером. Пакистан также стремительно сближается с Турцией, поддерживая стремление последней взять на себя лидерство в исламском мире. Пакистан также предпринял шаги по укреплению своих связей как с Россией, так и с Ираном. Однако эти отношения не кажутся достаточно устойчивыми для Пакистана, чтобы наладить стабильный порядок региональной безопасности, потому что стабильность Афганистана при талибах остается весьма сомнительной.

Таким образом, как мы видим, у стран региона не выработана единая политика в отношении правления талибов в Афганистане, что позволяет «Талибан» вести свою игру на геополитическом поле Центральной Азии. Почти вся Центральная Азия, кроме Таджикистана не видит скрытую угрозу в лице талибов, которые через несколько лет, укрепившийся в Афганистан, начнут экспортировать нестабильность и хаос в страны региона.

Литература

1. Хайдаров Р. Дж. Евросоюз и Таджикистан- гаранты безопасности в Евразии // <https://khovar.tj/rus/2021/10/evrosoyuz-i-tadzhikistan-garanty-bezopasnosti-evrazii-ekspert-niat-hovar-rassuzhdaet-o-evroturpe-prezidenta-tadzhikistana-emom-ali-rahmona/> [Дата обращения: 02.11.2021] Электронный ресурс
2. Хайдаров Р. Дж. Если в Афганистане продолжатся этнические чистки и игнорирование интересов других непустунских групп, он распадётся // [\[var.tj/rus/2021/09/tadzhikskij-politolog-rustam-hajdarov-schitaet-chto-esli-v-afganistane-prodolzhatsya-etnicheskie-chistki-i-ignorirovanie-interesov-dругih-nepushtunskih-grupp-on-raspadyotsya/\]\(https://khovar.tj/rus/2021/09/tadzhikskij-politolog-rustam-hajdarov-schitaet-chto-esli-v-afganistane-prodolzhatsya-etnicheskie-chistki-i-ignorirovanie-interesov-dругih-nepushtunskih-grupp-on-raspadyotsya/\) \[Дата обращения: 02.11.2021\] Электронный ресурс](https://kho-</div><div data-bbox=)

3. Хайдаров Р. Дж. Заявление талибов является подтверждением их политического бессилия и несостоятельности // <https://khovar.tj/rus/2021/09/rustam-hajdarov-ekspert-zayavlenie-talibov-yavlyayet-sya-podtverzhdeniem-ih-politicheskogo-bessiliya-i-nesostoyatelnosti/> [Дата обращения: 02.11.2021] Электронный ресурс
4. Jianli Yang. China's Political Calculations and Potential Options in Afghanistan // <https://thediplomat.com/2021/08/chinas-political-calculations-and-potential-options-in-afghanistan/> [Дата обращения: 08.11.2021] Электронный ресурс
5. Elizabeth Threlkeld, Grace Easterly Afghanistan-Pakistan Ties and Future Stability in Afghanistan // https://www.usip.org/sites/default/files/2021-08/pw_175-afghanistan_pakistan_ties_and_future_stability_in_afghanistan.pdf [Дата обращения: 01.11.2021] Электронный ресурс
6. Рахмон Э. Выступления на общих дебатах в рамках 76-й сессии Генеральной Ассамблеи Организации Объединенных Наций // <http://president.tj/ru/node/26688> [Дата обращения: 02.11.2021] Электронный ресурс

СТРАТЕГИЯИ СИЁСАТИ БЕРУНИИ КИШВАРҲОИ МИНТАҚА ОИД БА АФҒОНИСТОН БАЪД АЗ ХУРУҶИ НЕРӯҲОИ ИМА ДАР СОЛИ 2021

Хайдаров Р. Ҷ., Раҳимова Л. Х.,
Хайдаров А. Р.

Дар мақола воқеияти нави геополитикӣ, ки пас аз хуруҷи нирӯҳои Амрико аз Афғонистон дар соли 2021 дар минтақаи Осиёи Марказӣ ба вуҷуд меояд, баррасӣ мешавад. Ба гуфтаи муаллифон, бархе аз кишварҳои Осиё ва Аврупо бо назардошти манофеъи гаразноки геоиқтисодии худ дар Афғонистон омодаанд аз ҷиноятҳои зидди башиарият, ки режими “Толибон” имрӯз дар ҷомеаи Афғонистон анҷом медиҳад, чаҳим пӯшанд.

Ба гуфтаи муаллифон, имрӯз танҳо Фаронса ва Тоҷикистон режими зиддиинсонии Толибон дар Афғонистонро маҳкум карда ва

ният доранд, барои ҳуқуқи гурӯҳҳои қавмӣ дар ин кишвар, ки аз ҷониби гурӯҳи террористи Толибон дар ҷомеаи Афғонистон қурбони таъқибу поккориҳои қавмӣ мегарданд, ба таври мунтазам мубориза баранд. Муаллифон мӯътақиданд, ки “Толибон” барои як ташиклоти нави байналмилалӣ террористӣ - “Давлати исломӣ - Вилояти Хуросон”, ки қасд доранд дар қаламрави имрӯзи Осиёи Марказӣ хилофат бунёд кунанд, пойгоҳ омода мекунанд ва аз ин рӯ онҳо то ҳол барои тамоми кишварҳои Аврусиё таҳдид эҷод мекунанд.

Калидвожаҳо: терроризми байналмилалӣ, ифротгароии динию сиёсӣ, Афғонистон, геополитикаи ҳуқуқи инсон, Осиёи Марказӣ, стратегияҳои сиёсати хориҷӣ.

FOREIGN POLICY STRATEGIES OF THE REGIONAL COUNTRIES WITH RESPECT TO AFGHANISTAN AFTER THE US FORCES WITHDRAWAL IN 2021

**Haydarov R. J., Rahimova L. Kh.,
Haydarov A. R.**

The article examines the new geopolitical reality that is emerging in the Central Asian

region after the withdrawal of American troops from Afghanistan in 2021. According to the authors, some countries in Asia and Europe, guided by their selfish geo-economic interests in Afghanistan, are ready to turn a blind eye to the crimes against humanity that the Taliban regime is carrying out in Afghan society today.

According to the authors, today only France and Tajikistan have condemned the anti-human regime of the Taliban in Afghanistan and intend to jointly fight for the rights of ethnic groups in this country, who are becoming victims of persecution and ethnic cleansing, systematically carried out by the Taliban terrorist group in Afghan society.

The authors are convinced that the Taliban are preparing a springboard for a new terrorist international - “Islamic State - Viloyate Khorasan”, which intends to build a caliphate on the territory of present-day Central Asia and therefore they still remain a threat to all of Eurasia.

Key words: international terrorism, religious and political extremism, Afghanistan, human rights geopolitics, Central Asia, foreign policy strategies



ВЛИЯНИЕ ФАКТОРА РАСПРЕДЕЛЕНИЯ ВЛАСТИ И СИЛ МЕЖДУ СТОРОНАМИ КОНФЛИКТА НА УСПЕХ И НЕУДАЧУ ПОСРЕДНИЧЕСТВА

Муродов С. А. – к.п.н., зав. отделом политологии ИФПП им. А. Баховаддинова НАНТ
Телефон: +99291841-40-86., E-mail: Subhonm@mail.ru

В данной статье распределение власти и сил между сторонами конфликта рассматривается как переменчивый фактор способствующий успеху или обуславливающий неудачу посредничества. Автор анализирует взгляды исследователей, касающиеся проблемы баланса и дисбаланса власти и сил между сторонами конфликта. Особое внимание обращается на основные аспекты фактора распределения власти и сил между сторонами конфликта и на то, как они влияют на успех и неудачу посредничества. Автор констатирует, что мнения ученых по поводу значения фактора распределения власти и сил между сторонами конфликта разнятся. Последнее в первую очередь объясняется многоаспектностью анализируемого вопроса. Распределение власти и сил между сторонами конфликта рассматривается на теоретическом уровне.

Ключевые слова: посредничество, медиация, посредник, конфликтующие стороны, успех и неудача посредничества, компромисс, консенсус, власть, сила, властвующая сторона конфликта, сильная сторона конфликта, механизмы сбалансирования власти и силы стороны конфликта.

Распределение власти и сил между сторонами конфликта является важным переменным фактором успешности посредничества при разрешении конфликта. Анализ его действия способствует пониманию природы конфликта, поведения его сторон, вероятность успеха или неудачи посредничества.

Ученые, при выявлении значения фактора власти и сил сторон конфликта для успеха посредничества, обращались к разным его аспектам. Особое внимание уделено «балансу власти и силы», «дисбалансу власти и силы» и «механизмам сбалансирования власти и силы» сторон кон-

фликта. Взгляды ученых различаются не только в вопросе о влиянии фактора власти и силы на успех или неудачу посредничества, но и в значении их отдельных аспектов в мирном процессе. Отдельно анализируется значение власти и силы сторон конфликта. И власть, и сила, рассматриваются как наиболее мощные средства защиты интересов конфликтующих сторон.

Однако с теоретико-методологической точки зрения нельзя уравнивать феномен власти с силой. Ибо сила, это «... применение физического воздействия, чтобы навязывать свою волю другим. Это более узкое понятие, чем власть, поскольку власть может осуществляться без применения силы» [5,212]. Соответственно, в данном контексте мы под силой понимаем применение физического воздействия одной стороны конфликта с целью навязывания своей воли другой стороне конфликта. А под властью, мы понимаем способности и возможности одной стороны конфликта в навязывании своей воли вопреки воле другой стороны конфликта. Необходимо, правда, обратить внимание на то, что в структуре политической власти сила выступает как один из ее источников. Так определившись с тем, что мы понимаем под силой и властью стороны конфликта, далее будем анализировать их значение для успеха или неудачи посредничества.

Первым аспектом анализируемого вопроса, как уже было написано, выступает «баланс власти и сил сторон конфликта». Здесь у ученых больше схожих мнений, чем различий, хотя прослеживаются и противоположные взгляды. Большинство ученых убеждены в том, что примерное «сходство власти» целесообразно для посредничества и «сбалансированная сила» сторон способствует его успеху. Например, ученый Х. Бессемер в своей книге «Посредни-

чество в конфликтах» выделяет девять пунктов, наличие которых, по его убеждению, делает посредничество целесообразным. Один из этих выделенных пунктов (седьмой пункт) связан с вопросами «власти». В этом пункте Бессемер пишет посредничество целесообразно: «когда не существует резких различий относительно власти»[6,22]. Как видим, по Бессемеру, отсутствие резкого различия относительно власти является важной предпосылкой посредничества. На наш взгляд, последнее может выступать и в качестве предпосылки динамичности самого процесса посредничества и эффективности работы третьих сторон в мирном процессе.

О необходимости «баланса власти» для эффективной работы третьих сторон, пишет и другой ученый - Р. Дж. Фишер. Им отмечается, что «для эффективной работы третьих сторон необходим некий баланс власти» (Fisher, 1972)[4,241]. Здесь мы солидарны с Фишером. Однако мы идем дальше. На наш взгляд «баланс власти» способствует и успеху посредничества и обуславливает прочность достигнутых мирных соглашений.

Р. Дж. Фишер убежден в том, что «паритет власти» делает работу третьих сторон эффективным, а по утверждению Х. Бессемера последняя важная предпосылка для посреднического вмешательства. На наш взгляд баланс власти обуславливает и успех посредничества.

В отличие от Бессемера и Фишера, которые говорят о значении «баланса власти» для определения целесообразности посредничества и эффективности работы третьих сторон, Д.С. Голубев говорит о значении «равенства силы и возможностей сторон» на успех посредничества. Он пишет: «... примерное равенство сил и возможностей сторон благоприятствует успешному посредничеству, ...»[3,56-60].

О решающем значении роли баланса сил на успех посредничества говорят, и многие другие ученые. Например, исследователь М. Клоуберг, ссылаясь на многих ученых, обобщает: «большинство из ученых утверждают, что баланс сил между конфликтующими сторонами имеет решающее значение для успешного посредничества (Young 1967, 43-44; Zertman 1981, 150; Kriesberg 1982, 274; Touval 1982, 9)»[2, с. 368].

Как видим, многие ученые - Д.С. Голубев, О.Р. Янг, В. Зертман, Л. Крейсберг и С. Тувал убеждены в том, что «баланс сил» между конфликтующими сторонами имеет решающее значение для успеха посредничества. Здесь мы солидарны с этим утверждением.

Нам удастся проследить еще один момент – ученые признают влияние «паритета власти» на мирный процесс, но не утверждают его влияние на успех посредничества. В то же время, Д.С. Голубев, О.Р. Янг, В. Зертман, Л. Крейсберг и С. Тувал, утверждают влияние «равенство сил» на успех посредничества. Также, скептическое отношение к влиянию «паритета власти» на успех посредничества прослеживается у Органского и Райта. Ими утверждается, что «... паритет власти может поставить под угрозу успешное посредничество, поскольку он стимулирует конкуренцию, которая может привести к эскалации и вскрытию силы в попытке каждой стороны нарушить баланс власти (Органский 1960, 293; Райт 1965, 441-442)»[2, с. 368]. Как видим, эти исследователи убеждены в том, что «равенство власти» порождает конкуренцию, а последнее заставляет каждую сторону найти способы или механизмы ее нарушения, чтобы иметь больше «влияния» или «пирога». И, соответственно, стороны конфликта, нарушат равенство власти.

Анализ существующих позиций позволяет выявить разные возможности, которые даёт баланс власти и сил сторонам конфликта в процессе посредничества. Одни ученые (Х. Бессемер) убеждены в том, что отсутствии резких различий относительно власти, это важный момент для интервенции посредника, другие (Р. Дж. Фишер) убеждены в том, что баланс власти делает работу посредников эффективной. Большинство из ученых (Д.С. Голубев, О.Р. Янг, В. Зертман, Л. Крейсберг и С. Тувал) убеждены в том, что сбалансированная сила способствует успеху посредничества. Однако, относительно «баланса власти» у ученых (Органский и Райт) есть и противоположный взгляд, согласно которому «баланс власти» между сторонами конфликта стимулирует последних к поиску возможностей его нарушить.

В целом, говоря о балансе власти сторон конфликта, ученые обращают внима-

ние на его значение в целесообразности посредничества и эффективности работы посредников в данном процессе. Говоря о балансе сил сторон конфликта, ученые обращали внимание на его влияние на успех посредничества. На наш взгляд и «сбалансированная власть» и «сбалансированная сила» сторон конфликта делают посредничество успешным. Мы думаем, что и баланс власти и баланс сил имеют огромное значение после мирного процесса - они гарантируют наступление прочного мира. Но, всё-таки все зависит от «носителей власти или силы, то есть, от конкретных субъектов конкретного конфликта». Если это так, то значение равенства власти и силы, от случая к случаю меняются. Одним словом, они переменчивы.

Если первый аспект анализируемого вопроса был связан с «балансом власти и сил» сторон конфликта, то второй аспект связан с противоположностью первого, т.е., «дисбалансом власти и сил» сторон конфликта. В этом аспекте ученые больше говорят о трудностях обсуждения ключевых вопросов конфликта, посредничества и работ посредничающей стороны в условиях асимметрии власти и силы сторон конфликта. Отмечается, что «без определенного баланса власти вмешательство превращается в симуляцию, когда более сильная сторона использует взаимодействие для своего блага, и при этом ключевые вопросы конфликта остаются без внимания»[4, с. 242]. Здесь, по сути, Фишер выделяет два преобразуемых момента последствий дисбаланса власти, первый - при нем благами от мирного процесса пользуется более властвующая сторона, и второй – дисбаланс не даст возможность рассматривать ключевые вопросы конфликта. Последствия дисбаланса власти, по Фишеру, превращают вмешательство в симуляцию.

В другом месте Р. Дж. Фишер пишет «... доминирующие группы или отдельные лица вряд ли захотят отдать власть добровольно; наоборот, в отсутствии институциональных механизмов контроля они склонны злоупотреблять ею» [4, с. 242]. Здесь, властвующая сторона конфликта Фишером показана как сторона, играющая по своим правилам, злоупотребляя властью в мирном процессе.

Анализ этого мнения показывает, что Р. Дж. Фишер выделяет несколько трудных моментов посредничества при условии асимметрии власти сторон конфликта: - «отсутствие возможности обсуждения ключевых вопросов конфликта»; «благами от мирного процесса пользуется властвующая сторона»; и «в мирном процессе властвующая сторона играет по своим правилам, отвергая, правила данного процесса».

Что касается «силы», то здесь тоже ученые убеждены в том, что «...чем больше дисбаланс сил между сторонами конфликта, тем менее результативным будет посредничество, поскольку более сильная сторона будет склонна добиваться своих целей в одностороннем порядке»[3, с. 56-60]. А ученый В. Зертман убежден в том, что «более мощные партии, ... будут систематически пытаться силой подчинить своих оппонентов» [1, с. 70-93]. Как видим, в этих цитатах сильная сторона показана как доминирующая сторона в мирном процессе.

Так, если Зертман показывает сильную сторону конфликта как доминирующую сторону в мирном процессе, то М. Клоуберг показывает сильную сторону как сторону, первой проявляющую инициативу в принятии помощи посредников. Правда Клоуберг пишет и об упорстве сильной стороны, которое мешает идти на какие либо политические торги. Например: «...неравенство усилит желание более сильной стороны в первую очередь принимать посредничество или усилить нежелание идти на какие-либо уступки или компромиссы в ходе посредничества, необходимые для достижения успешных результатов»[2, с. 368]. Видно, что сильная сторона может в первую очередь проявлять желание, принимать посредничество, но от нее можно ожидать и сильного нежелания идти на необходимые уступки или компромиссы. Мы солидарны с Клоубергом. Однако, мы идем дальше. На наш взгляд, при урегулировании конфликта, сильная сторона руководствуется своими интересами. Если урегулирование соответствует интересам сильной стороны, то она проявляет желание принять посредничество, не отвергает компромиссы, консенсусы и любые другие формы политического торга. Однако, если урегулирование не в ее интересах, то мы встретимся с нежеланием идти на необходимые политические торги.

Другими словами, сильная сторона вольна в своем поведении в контексте конфликта и посредничества.

У Клоуберга есть и такое утверждение - «для посредника неравенство сил между спорщиками является важным фактором, препятствующим выполнению роли, поскольку цель посредника часто заключается в оказании помощи сторонам в достижении компромисса»[2, с. 368]. Как видим, мнение, М. Клоуберга основано на том, что неравенство сил выступает препятствующим фактором в достижении компромисса, консенсуса и выполнению роли посредника.

В целом, анализ мнения ученых показывает, что дисбаланс власти и силы выступает сдерживающим фактором успеха посредничества. Ученые убеждены в том, что властвующая и более сильная сторона, всегда опираясь на власть и силу, мешает обсуждению ключевых вопросов конфликта, достижению компромисса и консенсуса, конструктивному взаимодействию сторон конфликта, мешает посредничающей стороне делать свои дела, и делает посредничество менее результативным. Одним словом, неравенство власти и силы стороны конфликта обуславливает победу соответствующей стороны, но не конструктивного диалога и соответственно не успешного посредничества.

Однако, при каких условиях или обстоятельствах возможно конструктивное взаимодействие между сторонами конфликта? На этот вопрос лучше ответил ученый Р. Дж. Фишер. Он отмечает, что «конструктивное взаимодействие между сторонами конфликта возможно только тогда, когда каждая из них, в состоянии противостоять другой либо в настоящем, либо в будущем»[4, с. 242]. Как видим, возможности противостояния сторон конфликта в конфликтном и в постконфликтном этапе оцениваются Фишером как фактор конструктивного взаимодействия между ними. И мы солидарны с этим утверждением. В качестве другого фактора могут выступать «взаимные интересы» сторон конфликта. Мы думаем, что если у сторон конфликта есть взаимные интересы от урегулирования конфликта, то конструктивное взаимодействие в условиях асимметрии власти и силы вполне возможно.

На наш взгляд, если результаты урегулирования в интересах властвующей и сильной стороны, то они будут идти на компромисс, консенсус, не мешая ни посредничеству, ни посредникам. Возможности противостояния в конфликтном и постконфликтном этапе, общие и взаимные интересы сторон конфликта на этих же этапах, выступают основой конструктивного взаимодействия между заинтересованными сторонами в мирном процессе.

Третьим анализируемым аспектом выступают «механизмы сбалансирования власти и сил» сторон конфликта. Важно, что на вопрос о том, какие механизмы нужны для выравнивания власти и силы сторон конфликта? - ученые дают самые разные ответы. В поиске выявления этих механизмов особое внимание обращалось на конфликтующие стороны, посредников и самого посредничества.

Так, немецкий, ученый Х. Бессемер является приверженцем позиции сбалансирования власти и сил сторон конфликта через действия самих сторон. Он пишет, «если все же они (дисбаланс власти Муродов С.А.) имеются, либо более слабые должны усилить свою властную позицию (например, разрабатывая хорошие альтернативы для обсуждения, ведя поиск союзников или оказывая ненасильственное сопротивление), либо более сильные должны быть готовы к тому, чтобы в рамках медиации отказываться от своей властной позиции»[6, с. 22]. Здесь мы солидарны с Бессемером. При этом, на наш взгляд, слабой стороне нужно проявить творческий подход, а сильной стороне, - нужна сильная политическая воля. Ибо именно творческий подход поможет слабой стороне найти конструктивные варианты усиления своей властной позиции, а сильной, - усиление политической воли поможет, в рамках посредничества, отказываться от излишнего проявления своей властной позиции.

В отличие от Х. Бессемера, М. Клоуберг, убежден в том, что в случае неравенства сил, успех посредничества, во многом, зависит от признания слабой стороной своего положения. М. Клоуберг утверждает, что «принятие медиации (и, следовательно, потенциального успеха) в ситуации неравенства сил зависит, в частности, от признания слабой стороной своей позиции

в споре и ее последующей готовности пойти на большие уступки»[2, 368.]. Более того, он убежден, в том, что «наличие достаточно однозначного властного преимущества одной из сторон делает путь урегулирования более ясным, указывая, какой спорщик, как ожидается, пойдет на большие уступки»[2, с. 368].

В. Зертман идет дальше, отмечая, что «из-за их более неустойчивой позиции, более слабые стороны, как правило, более готовы делать все, что необходимо, чтобы изменить точку зрения своего оппонента» [1, с. 73-90]. М. Дойч предлагает, что между сильной и слабой стороной должно быть взаимное признание. Он утверждает, что взаимное признание дифференцированной власти и легитимности имеет важное значение в урегулировании конфликтов [2, с. 368].

Как видим, разные ученые выбрали разные позиции в отношении сбалансирования власти и силы стороны конфликта, через них самых. Так, Х. Бессемер говорит об укреплении позиции слабой стороны и отказа от права силы сильного. Напротив, М. Клоуберг говорит о признании слабой стороной своей позиции в споре, и ее последующей готовности пойти на большие уступки, В. Зертман говорит о готовности слабой стороны делать все, что необходимо, чтобы изменить точку зрения своего оппонента. Но М. Дойч предлагает, что между сильной и слабой стороны должны быть взаимное признание.

Однако, есть и ученые, которые утверждают, что более властвующая сторона должна относиться чувствительно не к слабой стороне, а к предпосылкам деятельности посредника. Например, К. Крессель. По его словам, партия высшей власти обязана быть чувствительной к подразумеваемой предпосылке, на которой будет основываться деятельность посредника, а именно к тому, что «как партия, контролирующая больше пирога (партия высшей власти), тем не менее, будет предложено делать меньше еды» (Kressel 1981, 230)[см.: 2, с. 368].

Как видно из этих цитат, в них больший акцент сделан на позиции сторон конфликта. Если сторона слабая, то она должна найти такой выход, при котором достижение мира обошлась бы ей минимальными уступками и не возникло бы необходимости пойти на большие уступки.

Если сторона конфликта сильная, то она должна, просто отказываться от своего положения. Или между сильной и слабой стороны должно быть взаимное признание. Сильная сторона должна действовать чувствительно и учитывать перспективы деятельности посредника.

В литературе связанной с вопросами посредничества, можно найти утверждение того, что посредничающая сторона должна выступать как опора для балансирования уровня власти и силы сторон конфликта. Д.С. Голубев, ссылаясь на В. Зермана и С. Тувала, пишет об одном из таких механизмов выравнивания, как «трехстороннем торге», в рамках которого перспектива солидаризации медиатора с одной сторон (пусть обычно и не реализуемая, ввиду требований беспристрастности) является негласным инструментом давления для продвижения всего процесса в направлении компромисса» [3, с. 56-60]. Так, «не вызывает сомнений, что самые поздние и инновационные формы вмешательства осуществляются посредством совместной власти и имеют целью убедить противником использовать в конфликте позитивную, а не негативную власть»[4,242]. Однако, «третьи стороны должны сохранять контроль над процессом вмешательства, а не над его результатами»[4,228]. Ибо, в противном случае, формируется нигилизм базовых ценностей посредничества.

И, разумеется, у посредников сила не является главным механизмом в сбалансировании власти и силы сторон конфликта, ибо посредничающая сторона, в своем распоряжении имеет и другие меры, например, «налаживание диалога, взаимопонимания, доверия и уважения между сторонами»[4, с. 242]. Эти меры, в основном, превентивные. Но, именно превентивные меры, играют наибольшую позитивную роль в защите интересов более слабой стороны. Обучение и консультирование тоже способствуют сбалансировать ситуационную власть. Об этом пишет, в частности, Р. Дж. Фишер: «третья сторона должна попытаться сбалансировать ситуационную власть, например, посредством обучения и консультирования, укрепляя позицию более слабой стороны»[4, с. 242].

В целом, как видим, ученые сближение посредника со слабой стороной интерпре-

тируют, как один из механизмов выравнивания уровня власти и силы сторон конфликта или защиты интересов более слабой стороны. Для последнего посредничающая сторона имеет разные возможности.

При всем этом, выравнивание уровня власти и силы сторон конфликта оценивается как одна из задач посредничества. Последнее особо отмечает исследователь, Д.С. Гоубев: «...одной из задач медиации как процесса можно считать выравнивание уровней сторон конфликта, пусть только на коммуникативно-процессуальном уровне» [3, с. 56-60].

Так, кроме выше рассмотренных взглядов, некоторые ученые предлагают использовать возможности силового посредничества. Например, Р. Дж. Фишер отмечает, что «В некоторых затяжных и глубоких конфликтах, когда стороны находятся в постоянном военном противостоянии, силовое посредничество может сыграть важную роль, действуя заключению первоначального соглашения». При этом нельзя забывать, что использование принуждения в корне противоречит ценностям независимости и свободного выбора, которые должны занимать ключевую позицию в сфере разрешения конфликтов [4, с. 242]. Д. Уикс (Weeks, 1992) аналогично предлагает делать различие между негативной властью, которая пытается взять верх над другой стороной, и позитивной властью, которая направлена на укрепление конструктивного потенциала обеих сторон [4, с. 242].

Анализ третьего аспекта вопроса показывает, что ученые предлагают разные механизмы выравнивания уровня баланса власти и сил стороны конфликта. По сути, вопрос выравнивания уровня баланса власти и сил стороны конфликта у нас один, но условия и варианты его решения разные. Так, ученый – Х. Бессемер предлагает укрепить позиции слабой стороны и отказ от права силы сильного; М. Клоуберг считает, что успех в случае неравенства сил зависит от признания слабой стороной своей позиции в споре и ее последующей готовности пойти на большие уступки; В. Зертман предлагает солидаризацию посредника с слабой стороной; М. Дойч предлагает, что между сильной и слабой стороны должны быть взаимное признание. Другие ученые вопрос выравнивание

уровней сторон конфликта, интерпретируют как задачу медиации, хотя бы на коммуникативно-процессуальном уровне, - Д.С. Голубев. Но Р. Дж. Фишер, предлагает «силовое посредничество» а Д. Уикс (Weeks, 1992) предлагает использование со стороны посредника позитивной власти.

В целом анализ показывает, что ученые выделяют несколько механизмов выравнивания уровня власти и силы стороны конфликта. Первая группа придерживается позиции, основанной на компромиссе и консенсусе сторон. Вторая группа считаем эффективным выравнивание уровня власти и сил сторон конфликта, через усилия посредничающей стороны. Третья группа ученых, выравнивание уровня баланса власти и силы сторон конфликта считают исключительно задачей посредничества.

Опираясь на выше приведенный анализ, можно утверждать, что вопрос баланса власти и сил сторон конфликта на теоретическом уровне рассматривается в трех аспектах – «сбалансированная власть и сила», «дисбаланс власти и силы» и «механизмы сбалансирования власти и силы».

Анализ первого аспекта показал, что большинство из ученых имеет схожие мнения относительно того, что сбалансированная власть и сила способствуют успеху посредничества и работу третьих сторон делает эффективной. А второй аспект – «дисбаланс власти и сил» стороны конфликта делает процесс неудачным и мир хрупким. Также мы, в процессе анализа третьего аспекта, – «механизмы выравнивания власти и силы стороны конфликта», выявили, что ученые больше всего внимание обращали на конфликтующие стороны, посредников и посредничество.

Литература

1. Munévar J.C. A new framework for the evaluation of mediation success / J. C. Munévar // *BSIS Journal of International Studies*. - 2005. (2). - P. 70–93.
2. Kleiboer M. Understanding Success and Failure of International Mediation / M. Kleiboer // *Journal of Conflict Resolution*. – 1996. - Vol. 40. - No. 2. – P. 360-389.
3. Голубев Д.С. О структурно-динамических факторах результативности международного посредничества в интернационализированных конфликтах/ Д.С.

Голубев // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. – 2015. - №3. – 56-60 С.

4. Р. Дж. Фишер. Методы вмешательства третьих сторон. [Текст] / Фишер Р. Дж. - 227-248 С. Доступно на сайте <http://www.berghof-handbook.net> Последняя дата обращения. 07. 12. 2017.
5. Халипов В.Ф. Кратология. Наука о власти. [Текст] / В.Ф. Халипов – Москва: – 2002. - 448 С.
6. Бессемер Х. Медиация. Посредничество в конфликтах [Текст] / Х. Бессемер; пер. с нем. Н.В. Маловой. – Калуга: Духовное познание, 2005. - 176 с.

ТАЪСИРИ ОМИЛИ ТАҚСИМОТИ ҲОКИМИЯТ ВА ҚУВВА МИЁНИ ҶОНИБҲОИ НИЗОЪ БА МУВАФФАҚИЯТ ВА НОБАРОРИИ МИЁНАРАВИ

Муродов С. А.

Дар ин мақола таъсири омили тақсимоти ҳокимият ва қувва миёни ҷонибҳои низоъ ба муваффақият ё номуваффақияти миёнаравӣ, таҳлил карда шудааст. Муаллиф, ба таҳлили андешиҳои муҳаққиқон оид ба ҷанбаҳои асосии омили тақсимоти ҳокимият ва қувва миёни ҷонибҳои низоъ ва таъсири онҳо ба муваффақият ва нобарории миёнаравӣ машғул гардидааст. Муқарар карда шудааст, ки андешии муҳаққиқон оид ба аҳамияти ҳокимият ва қувваи ҷонибҳои низоъ ба муваффақият ва номуваффақияти миёнаравӣ тафовут доранд. Охириин дар навбати худ ба гуногунҷанбагии масъалаи таҳлилиаванда асоснок карда мешавад. Тақсимоти ҳокимият ва қувва миёни ҷонибҳои низоъ дар сатҳи назариявӣ мавриди баррасӣ қарор гирифтааст.

Калидвожаҳо: низоъ, ҷонибҳои низоъ, миёнаравӣ, миёнарав, муваффақият ва нобарории миёнаравӣ, созиш, гузаит кардан, ҳокимият, қувва, ҷониби ҳокимиятдори низоъ, ҷониби пурзури низоъ, механизмҳои ба мувозинатдорории ҳокимият ва қувва миёни ҷонибҳои низоъ.

THE INFLUENCE OF THE FACTOR OF DISTRIBUTION OF POWER AND FORCES BETWEEN THE PARTIES TO THE CONFLICT ON THE SUCCESS AND FAILURE OF MEDIATION

Murodov S. A.

In this article, the distribution of power and forces between the parties to the conflict is considered as a changeable factor contributing to the success or failure of mediation. The author analyzes the views of researchers concerning the problem of balance and imbalance of power and forces between the parties to the conflict. Special attention is paid to the main aspects of the distribution of power and forces between the parties to the conflict and how they affect the success and failure of mediation. The author states that the opinions of scientists on the importance of the factor of distribution of power and forces between the parties to the conflict differ. The latter is primarily explained by the multidimensional nature of the analyzed issue. The distribution of power and forces between the parties to the conflict is considered at the theoretical level.

Key words: mediation, mediation, mediator, conflicting parties, success and failure of mediation, compromise, consensus, power, force, the dominant side of the conflict, the strong side of the conflict, mechanisms for balancing the power and strength of the conflict side.

ИСТИҚЛОЛИЯТ, ҲОКИМИЯТ ВА РУШДИ РАМЗҲОИ СИЁСӢ

Мухаммад С. А. – н.и.с., дотсенти Академияи ВКД Ҷумҳурии Тоҷикистон

Дар мақолаи мазкур падидаҳои ҷамъиятии истиқлолият, ҳокимият ва рамзҳои сиёсӣ мавриди баррасӣ қарор ёфта, муаллиф арзиши онҳоро дар муқоиса бо ҳамдигар таҳқиқ намудааст. Таҳқиқи ин масъалаҳо ва мақоми пурарзиши онҳо имрӯз диққати арбобон ва сарварони сиёсиро низ беиштар ба худ ҷалб менамояд. Зеро ки худӣ ба даст овардани истиқлолият ин бузургтарин дастовардест, ки дар рушду нумӯи ташаққули миллат ва давлат нақши бориз дорад. Истиқлолият ташаққулдиҳандаи ҳокимияти давлатӣ, рамзҳои сиёсӣ ва дигар атрибутҳои сиёсӣ мебошад, ки дурнамои пешрафти кишварро муайян карда метавонад. Маънои мухталиф доштани рамзҳои сиёсӣ ба он далелат менамояд, ки онҳоро на танҳо чун рамз, аломат, нишон мешиносанд, балки чун муқаддасоти арзишманди миллий эътироф менамоянд. Танҳо як рамзи сиёсӣ дар худ чанд намуд мазмуну маънӣ ва ормонҳои дигари миллиро метавонад гунҷоши диҳад. Ин ҳама дар парчаму нишону дигар рамзҳои миллий таҷассум гардидааст, ки дар мақола муҳимияти масъаларо муайян менамояд.

Калидвожаҳо: *истиқлолият, ҳокимият, ҳукмронии сиёсӣ, рамзҳои сиёсӣ, ҳадафҳои сиёсӣ, истиқлолияти сиёсӣ, ҳукмронии идеологӣ ҳокимияти дунявӣ, арзишҳои миллий.*

Маълум аст, ки истиқлолияти сиёсӣ на танҳо як ҳолати махсуси ба даст овардани озодии сиёсӣ мебошад, балки он як идеяи муҳимест, ки барои муттаҳид намудани миллат ва ҳувиятсозӣ нақши ҳалкунанда дорад. Умуман, “муаллифони ватанӣ дар назария ва амалияи истиқлоли кишвар ва раванди соҳибистиқлолӣ андешаву ақидаҳои мухталиф баён намудаанд, ки дар таҳкими давлатдорӣ миллий ҷойгоҳи арзандаро ишғол менамоянд.

Ҳамзамон, онҳо истиқлолро ҳамчун озодии иродаи миллий, шаъну шараф, қудратмандӣ ва яке аз рӯкҳои асосии ҳастии ҳар як давлати мустақил медонанд. Аммо

дар ҷаҳони муосир вобаста ба он таҳаввулоте, ки дар арсаи муносибатҳои байналмилалӣ ба амал омада истодааст, мазмуну мундариҷаи он тағйироти муайянеро касб менамояд. Новобаста аз ин, истиқлол арзишест, ки решаи асосии он дар истиқлолияти шахс ва ҳифзи манфиатҳои миллий мебошад” [7, 9].

Дар ҷомеашиносии муосир, таълимоти мукаммали истиқлолиятро бештар намоёндагонии илмҳои сиёсӣ ташаққул дода тавонистанд. Дар натиҷа, назария ва методологияи муносибат ба истиқлолият пурраву комилтар гардид. Бештар онҳо шаклу навъҳои соҳибистиқлолиро дар мисоли кишварҳои тозабунёд ва мамлакатҳои рӯ ба инкишоф ба худ ҷалб менамуд.

Дар баробари ин, истиқлолият раванди рушду инкишофи рамзҳои сиёсиро низ вусъат бахшид ба сарварони сиёсии кишварҳои пасошӯравӣ имконият дод, ки ҳар яке бо хусусиятҳои миллии хеш барои рамзҳои сиёсии кишварҳояшон шаклу маънои тоза ва легитимияти этникӣ эҷод намоянд. Дар асоси чунин навъи легитимият дар аксари ин кишварҳо майдони Парчам, Нишон ва дигар атрибутҳои давлатӣ сохта шуд. Албатта, барои ба даст овардани легитимият (қонуният) воситаҳои гуногун истифода бурда мешавад, ки онҳо бештар ба хотираи таърихӣ гузаштаю имрӯзаи миллату кишвар вобастагӣ дорад. Дар рамзҳои сиёсӣ орзую омол, дастовардҳои миллий, аломатҳои муаррифғари кишвар, табиат ва дигар сифатҳои давлатдорӣ муайян карда мешавад, ки дар маҷмӯъ воситаи идеологӣ ба воситаи идеология ҳокимияти мавҷударо дастгирӣ намуда, арзишҳои онро аз нуқтаи назари манфиатҳои миллий шарҳ медиҳад.

Дар шароити ба вучуд омадани бухрони сиёсӣ агар боварии мардум ба ҳокимият кам гардад, ҳадафҳои сиёсӣ мазмун ва моҳияти худро гум намоянд, аммо рамзҳои сиёсӣ, ки дар зехну тафаккури мардум нақши худро гузоштаанд, таъсири

худро гум намекунанд. Онҳо ҳамеша то ҷое муқаддасоти худро нигоҳ медоранд. Дар чунин ҳолат агар сарварони сиёсӣ аз уҳдаи ҳимояи манфиатҳо ва қонунгардонидани талаботи оммаи мардум баромада тавонанд, пас рамзҳои сиёсӣ ҳамчун ёвари ҳувиятсоз барои давлату ҳокимият хизмат карда метавонанд.

Мутафаккирони форсу тоҷик муҳимияти давлату ҳокимиятро дарк намуда, вобаста ба онҳо андешаҳои гуногун баён карданд. Масалан, ба андешаи Форобӣ, давлатро бояд ақаллият, яъне баргузидагон сарварӣ намоянд. Ӯ менависад, ки «Мадинаи фозила» тамоми ҷомеаро дарбар намегирад. Одамони аз худуди ин шаҳр-давлат берунбуда ба муносибатҳои он ҷалб карда намешаванд. Низоми ин мавзӯҳо аз тартиботи Мадина ба кулӣ фарқ дорад. Форобӣ аҳли ҷомеаро ба «хоссагон» ва «омма» ҷудо менамояд [3,59]. Ӯ ҷонибдори ҳокимияти теократӣ аст. Идораи ҷомеаро дар асоси таълимоти ислом ба амал бароварданист, вале ин идора бояд дастҷамъӣ сурат гирад. Чунин фикри мутафаккир ифодаи воқеияти ҷамъиятӣ буд, зеро ҳокимияти дунявӣ дар дасти шоҳ ва ҳокимияти динию маънавӣ бошад, дар дасти халифа қарор дошт.

Абуалӣ ибни Сино андешаҳои иҷтимоӣ-сиёсии худро таҳти таъсири таълимоти Афлотун ташаккул дода, тарҳи ҷомеаро нишон медиҳад, ки аз се табақа – ҳокимон, заҳматкашон ва ҷанговарон таркиб ёфтааст. Аммо Сино ба таълимоти Афлотун тағйирот ворид карда, мақоми заҳматкашонро аз ҷанговарон боло мегузорад. Мутобиқи гуфтаи мутафаккир, вазифаи ҷанговарон фақат ҳимояи ватан аз аҷнабиён аст ва онҳо соҳиби молу замин набояд бошанд, чунки соҳибияти молумулкӣ ба кори онҳо халалрасон мешавад [8,58].

Берунӣ зидди меросӣ будани ҳокимият, ҳуқуқи баробар доштани табақаҳои иҷтимоӣ ба ҳокимият буда, шоҳи одилу оқилро ҷонибдорӣ карда, дар асари хеш «Ҷамоҳири маърифати ҷавоҳир» дар бораи ҳокимияти халқӣ, аз даст ба даст гузаштани он, байни аъёну заминдорон се моҳ ҳокимӣ намуда, ки ҳар шахс баъди ба итмом расидани он аз ҳокимият даст кашидан ва баъдан ба хонадони хеш баргашта, ба кори доимӣ машғул шудан изҳори ақида намудааст.

Баҳси ҳокимият бештар аз раванди баҳсҳои илми сиёсӣ сарчашма гирифтааст.

Ба андешаи бисёре аз муҳаққиқони илмҳои ҷомеашиносӣ, «ҳокимияти сиёсӣ» дар Шарқ ба сурати як мафҳуми мустақил камтар мавриди арзёбӣ қарор гирифта ва дар ин замина осори илмӣ вучуд надорад. Ин назария дар андешаҳои сиёсии Ҷорҷ Сабина, «Сайри ҳикмат дар Аврупо»-и Муҳаммадалӣ Фурӯғ ва «Худовандони андешаи сиёсӣ»-и Чон Фостер ба сурати замимаи инъикос ёфтааст [9,13].

Мафҳуми «ҳокимият» дар илмҳои сиёсӣ яке аз мафҳумҳои марказӣ ба шумор меравад. Б. Рассел ҳамчун як риёзишинос, файласуф ва сиёсатшиноси маъруф чунин мешуморад, ки «мафҳуми асосӣ дар илмҳои ҷомеашиносӣ ҳокимият мебошад, чуноне ки энергия (кува) дар физика мафҳуми бунёдӣ аст [2,10].

Аз ин лиҳоз, аксари пажӯҳишгарони илмҳои ҷомеашиносӣ чунин меҳисобанд, ки ҳокимият шартӣ тартибот аст, озодӣ бошад, танҳо дар сурати будани тартибот имконпазир мегардад. Бинобар ин, ҳокимият беш аз падидаи иҷтимоӣ буда, аз як тараф, он берун аз ҷомеа имконнопазир аст, аз тарафи дигар, ҷомеа бе ҳокимият зуд ба инқироз дучор мешавад» [4,74].

Мутахассисони соҳаи илмҳои сиёсӣ категорияи марказии илми худ – категорияи «ҳокимият»-ро таҳлил намуда, нишон медиҳанд, ки падидаи ҳокимият аз ҷониби ҷомеа барои ҷомеа ба вуқӯъ омадааст. Баъзе таҳлилҳои системаҳои сиёсӣ нишон медиҳанд, ки шиддати зӯрварии идорана-шаванда ва хусусиятҳои маҷбурсозӣ - ин на сабаб, балки натиҷаи шакли муайяни ҳокимият мебошад.

Мафҳуми «ҳокимият» дар зуҳури ҷамъиятии худ паҳлуҳои гуногунро фаро мегирад. Ҳамчун муносибатҳои иҷтимоӣ психологӣ вай субъектҳои ҳокимиятро бо объектҳои ҳокимият бо ҳам алоқаманд менамояд.

Худи ҳокимият бештар бо роҳбарӣ намудани ҷомеа вобастагӣ дорад, яъне бо таъсири мақсаднок ба низоми ҷамъиятӣ ҷиҳати таъмини дурусти фаъолият, устуворӣ ва тараққиёти ҷомеа алоқаманд аст. Масъалаи тағйир додани ҳокимият бошад, бештар ба муносибати роҳбарон ва оммаи мардум вобастагӣ дорад, ки онҳо низ дар навбати худ аз бисёр омилҳои дигар вобаста мебошанд. Дар ин ҷо тавачҷуҳи бештар ба ҳокимияти сиёсӣ дода мешавад, ки

фаҳмиши васеи илмии он тамоюли инкишофи муносибатҳои ҳокимиятро муайян намуда, тобишҳои гуногуни табиати ҳокимиятро баррасӣ менамояд. Ҳокимияти сиёсӣ бештар дар доираи истифодаи амалӣ бо чунин мазмун баррасӣ мешавад: ҳокимият, назорат, роҳбарӣ, маҷбурсозӣ, қувва, тавоноӣ ва ғайра дар таҳлилҳои илмӣ ҳаматарафа истифода бурда мешаванд.

Вазифаи чамъиятии ҳокимияти сиёсӣ ба ҷуз аз нигоҳдории ягонагии системаи иҷтимоӣ, таъмини созишҳои чамъиятӣ, корбурди захираҳо ва тақсимоли арзишҳо боз сохтани атрибутҳои давлатдорӣ: парчам, нишон ва дигар рамзҳои ҳувиятсозу ватанпарварона иборат мебошад. Дар раванди эҳё намудани созандагӣ, маҷбурсозӣ на танҳо барои амалӣ гардонидани манфиатҳои давлат, балки барои расидан ба мақсадҳои муҳим баҳри манфиати чамъият ҳокимияти сиёсӣ ба кор бурда мешаванд.

Бояд гуфт, ки ҳокимият характери чамъиятӣ дошта, дар афкори одамон ҳамчун муносибати байни инсонҳо вобаста ба низоми мавҷудаи ҷомеа тавлид меёбад. Системаи ҳокимияти сиёсӣ аз муассасаю ташкилотҳо, ҳаракатҳо, муносибатҳои ҳукумати байнишахсӣ иборат буда, фазои муҳими ҳокимиятро муайян месозад. Дар ин фазо марказҳои сиёсии ҳокимият, дар навбати аввал мақомоти марказии давлат, сохторҳои тобеи он ва субъектҳои бевоситаи сиёсӣ – фардиятҳо, гурӯҳҳои хурд ва омма муайян карда мешаванд. Ин ҷо моҳияти нуфуз дар таъсир расонидан ба рафтор ва афкори сиёсии оммаи мардум ифода меёбад. “Нуфуз дар раванди таъсиррасонӣ ба муносибатҳои байнишахсии онҳое, ки дар ташаккули арзишҳои умумиҷтимоӣ иштироки фаъол доранд ва аз онҳо фаъолона истифода мекунанд, пайдо мегардад” [1,71].

Ба ибораи дигар, ҳокимияти сиёсӣ ин нуфузи навъи махсус аст, ки дар он иродаи ҳукмрон дар асоси молик будан ба воситаҳои муайян баргарӣ пайдо мекунад. Дар навъгузори муносибатҳои ҳукмронӣ ҳокимият вобаста ба фаъолнокӣ ва доштани сифатҳои харизматикӣ ҳамчун ваколати обрӯмандӣ роҳбарии ҳокимият ҷудо карда мешавад. Худи ваколати обрӯмандӣ-ҳокимиятӣ нуфузест, ки аз ҷониби объекти ҳукумат аз рӯи иродаи хуб эҳтиром намудани ҳуқуқи субъекти муайяни ҳокимият муайян карда мешавад.

Барои нигоҳ доштани ҳокимият ваколати обрӯмандии ҳокимият хосияти асосии босуботи давлат аст. Ҳама гуна ҳокимияте, ки ҳадафи умри худро тулонӣ нигоҳ доштанро доранд, ҳамеша кӯшиш ба харҷ медиҳад, ки барои пайдории худ аз тамоми методу усулҳои мубориза истифода барад. Ҳукмронии сиёсӣ дар кафолати олии назорати иқтисодӣ бо воситаҳои меҳнат, чараён ва натиҷаи меҳнат ифода меёбад. Ҳукмронии сиёсӣ аз далели ҷимояи ҳуқуқҳои иқтисодӣ сарманшаъ гирифта, таъсири худро ба ҳамаи соҳаҳои ҳаёти сиёсии кишвар мерасонад.

Аз ин рӯ, ҳамеша ҳокимияти давлатӣ сарвари қувваҳои ҳукмронии иқтисодӣ мебошад. Мафҳуми “ҳукмронӣ” дар тавсифи муносибатҳои ҳокимият хеле васеъ истифода мегардад. Ҳукмронӣ, роҳбарӣ ва таъсиррасонӣ инҳо ҳама механизмҳои татбиқи ҳокимият мебошанд, ки дар шакли ташкилоту муассасаҳои чамъиятӣ амал мекунанд.

Дар тағйироти ҳокимияти сиёсӣ бошад, бештар нақши идеологҳо, идеологияҳои махсус бо технологҳои сиёсӣ зиёд ба ҷашм мерасад. Махсусан, дар тағйиротҳои гуногуни инкилобҳои рангоранг онҳо таъсири бевоситаи худро ба ҷомеа расонида метавонанд. Ҳукмронии идеологӣ бештар ба истифодаи захираҳо ва истифодаи мардумон дар вазъи гузариш аз як системаи сиёсӣ ба системаи дигар дар асоснок намудани ҳамин назорати олии иқтисодӣ зуҳур меёбад. Мақсади ҳукмронии идеологӣ муносибатҳои мавҷударо ҳақ баровардан ва ҳақиқати воқеиро нишон додан аст.

Бинобар ин, идеологҳо дар раванди дигаргуниҳои иҷтимоию сиёсӣ дар бисёр ҳолатҳо пешоҳанги ин ва ё он ҳодисаю инкилобҳо ба ҳисоб мераванд. Истифодаи рамзҳои сиёсӣ низ ба кордонию амалигардонии идеологҳои политтехнолог вобастагӣ доранд, ки дар тағйиротҳои ҳокимияти давлатӣ то кадом андоза таъсир расонида метавонанд. Идеологҳо дар бисёр ҳолатҳо ба ҷимояи нафароне, ки ҳокимиятро ба даст гирифтани мешаванд, кӯшиш ба харҷ медиҳанд. Аммо қисме аз онҳо замоне ки хавфи аз даст додани ҳокимиятро аз ҷониби тарафи муқобил дарк менамоянд, худро чунин вонамуд месозанд, ки онҳо гӯё манфиатҳои табақаҳои поёнро ҷимоя мекарда бошанд. Яъне дар раванди тағйироти ҳокимияти сиёсӣ аксари идеологҳои ғайрисоҳавӣ аз

надоштани донишу малакаи сиёсӣ ҳамчун кувваи таъсиррасон аз сахнаи бозиҳои сиёсӣ ба таври механикӣ нопадид мегарданд.

Мардумоне, ки даъвои ишғоли ҳокимият доранд, танҳо дар ҳолате метавонанд ҳокимиятро соҳиб шаванд, ки сиёсати пешгирифтаи онҳо институтсионалӣ бошад. Баъдан вазифаи асосии институтҳои давлатӣ интихоби сарварону роҳбарони оянда мебошад.

Ҳамзамон, «инсоният дар тӯли таърихи мавҷудияти хеш ба туфайли ақл, ки муъҷизаноктарини муъҷизаи олам аст, вазъияту падидаҳои тарҳрезӣ кардаю рӯи қор овардааст, ки онҳоро метавон ҳамчун омилҳои таъсиррасон ба ҳаёти инсонӣ ва рушди ҷомеа муаррифӣ кард. Чун бо инкишоф ёфтани ҷомеаи инсонӣ фазои он пуртазод гашт, наметавон ҳамаи ин омилҳоро ҳамчун омилҳои инкишофдиҳанда ва созанда муаррифӣ намуд. Бо мурури замон ин омилҳо характери этникую миллиро пайдо кардаанд ва тобиши созанда гирифтани онҳо аз рушди илму фарҳанг дар ин ё он ҷомеаи мушаххас вобастагӣ пайдо кард» [5,104].

Баъзан табақабандиҳои гуногуни сиёсӣ, фаъол намудани оммаи мардум, баланд бардоштани худшиносию ҳудогоҳии миллий, агар аз як ҷониб, барои муттаҳид шудани ҳокимият ва ҳимояи манфиатҳои миллий бошад, аз ҷониби дигар, ба назар нагирифтани сатҳи зиндагии мардум, камбизоатӣ ва ба майдони сиёсӣ кашидани масъалаҳои дохилӣ аз ҷониби қувваҳои мухолифи давлат ба тағйироти ҳокимияти сиёсӣ таъсиррасон мебошад. Дар ин раванд рамзҳо ва аломатҳои сиёсӣ ҳамчун василаи таъсиррасону сафарбаркунанда шинохта мешаванд.

Агар мо огози муносибати инсонҳоро ба аломату рамзҳо муқоиса намоем, пас маълум мегардад, ки суръати татбиқи онҳо имрӯз хеле афзоиш пайдо кардааст. Ҳамзамон, рамзҳои сиёсӣ низ чун арзиш дорой хусусиятҳои хоси худ мебошанд. Мафҳуми “арзиш” аз замони дар соҳаи фалсафаи сиёсат мавриди истифода қарор ёфтани то имрӯз як масъалаи баҳснок ба шумор меравад. Мафҳуми мазкур ба дигар предметҳои алоқамандии зиёд дошта, дар алоҳидагӣ бо номи “аксиология” низ муаррифӣ мегардад. Аммо ягон хусусияти ғайриҷашмдошт надорад ва дар муоширати мардум ҳамеша барои тақвият бахшидани арзишу муҳимияти ашёҳои истифода бурда мешавад. Вале замоне ки

дар назди инсон масъалаи дарки муҳияти падидаи арзишҳо гузошта мешавад, инсон, қабл аз ҳама, ба мушкилиҳои назариявӣ методологӣ рӯбарӯ мегардад. Масалан, вақте ки мо рамзҳои сиёсиро ҳамчун арзиш муаррифӣ менамоем, бояд ба муҳимияти онҳо ҳамчун арзиш сарфаҳм рафта тавонем. Аз ин ҷо саволе ба миён меояд, ки барои чӣ рамзҳои сиёсӣ ҳамчун муқаддасоти арзишманди миллий ба ҳисоб мераванд? Албата посух ба ин суол мавҷуд аст ва онҳо хеле гуногун мебошад. Яъне рамзҳои сиёсӣ, пеш аз ҳама, хусусияти сафарбарнамой, муттаҳидкунӣ ҳувиятсозӣ, ҳудогоҳию худшиносиро доранд. Мардум онҳоро бо чунин сифатҳо баҳо дода, дар амал истифода намуда, эҳтирому эътирофи хоса менамоянд.

Дар баробари ин, баъзан вобаста ба муайян намудани арзишҳои рамзҳои сиёсӣ ҳолатҳои парадоксиалӣ ба миён меоянд. Масалан, инсон таркиби ашро номбар намуда, онро аз нуқтаи назари хеш хеле арзишманд меҳисобад, вале ӯ хусусиятҳои бевоситаи онро дар ҳуди ашё наметавонад дарёфт намояд. Аз ҷониби дигар, ӯ инкор карда наметавонад, ки ин ашё сифатҳои арзишманд дорад, инчунин наметавонад, ки онро ба арзишҳои шахсии ба худ хос нисбат диҳад.

Аз ин ҷо бесабаб нест, ки рамзҳои сиёсӣ монанди парчам, нишон, пули миллий ва ғ. ҳамеша арзиши давлатӣ дошта, мақому манзалати онҳо аз арзишҳои шахсии ба нафаре хос баланду боло нишон дода мешаванд.

Ногуфта намонад, ки мафҳуми “арзишҳо” аз давраи пайдоиши худ барои муайян намудани муҳимияти ин ва ё он ашё дар ҳаёти инсон хизмат менамояд. Муҳимияти рамзҳои сиёсӣ ҳамчун ашё бошад, барои инсон хусусияти дараҷавӣ дорад. Албатта, ин боз аз вазъ, макон, вақт ва дигар шароитҳо вобастагӣ дорад. Масалан, агар инсонро гуруснагӣ таҳдид намояд, барои ӯ аз ҳама бештар ғизо муҳимият (арзиш) пайдо мекунад. Одами сер ба ғизо тавачҷуҳ надорад. Дар ин ҳолат арзиши ғизо то ҷое пасттар мешавад ва чунин вазъи ашёҳо барои ҳамаи предметҳои, ки инсон мавриди истифода қарор медиҳад, қариб ки хусусияти якхела доранд. Инро ба назар гирифта, муҳаққиқи ҷомеашинос Москаленко А.Т. қайд менамояд, ки арзишҳо “муҳияти идея

ва ашёҳо буда, ҳамчун предмети талаботҳо нишон дода мешаванд”[6, 212]. Инчунин арзишҳо ҳамчун категорияи илмҳои ҷомеашиносӣ бештар чун фаҳмиши ҳаёти ҷамъиятӣ дар муносибатҳои арзишӣ шарҳ дода мешаванд.

Ҳамин тавр, арзиш ин шакли аввали ҳастии предмет мебошад, ки дар назди тафаккури инсон ба воситаи муносибатҳои арзишманд ба он предмет муаррифӣ карда мешаванд.

Арзиши рамзҳои сиёсӣ ҳамчун аломат ва ё нишони арзишманд аз он иборат аст, ки онҳо барои рушди нумӯи ҷомеа муҳимияти хос доранд. Рамзҳои сиёсӣ ин таҷассумгари аломат ва ё номи ашё, падида, раванд, предмет мебошанд, ки барои муайян намудани нишону ҳастӣ ва фаългардонии ягонагии давлат хизмат мекунанд.

Рамзҳои сиёсӣ ин шакли ҷамъбасти арзишҳои мебошанд, ки нишонаи асосии онҳо дар амал рамзҳои мебошанд. Онҳо ба воситаи аломату шаклҳои гуногун ҳақиқати реалиро бо нишон додани ғановати таърихӣ, фарҳангӣ ва дигар атрибутҳои сиёсӣ инъикос намуда, муҳимияти худро таҷассум менамоянд.

Бояд тазаққур дод, ки маънои арзишҳо дар рамзҳои сиёсӣ ба воситаи муҳимияти онҳо баҳогузори карда мешавад. Мафҳуми “маъно” бошад, ин расонидани моҳияти арзишҳо ба шахсият ва муайян намудани онҳо, инчунин алоқаи онҳо ба талаботи муайян мебошад. Ба пиндори мо, мазмуни арзишҳо на танҳо ба талабот ва манфиатҳои субъектҳои иҷтимоӣ дахл дорад, балки ба амалӣ гардонидани нақши арзишҳои иҷтимоӣ сиёсӣ ва баҳодиҳии онҳо вобаста мебошад.

Рамзҳои сиёсӣ ҳамчун арзишҳо аз ҷониби шахрвандон ҳатман бояд аз худ карда шаванд, зеро ба вучуд овардани ҳувиятсозии миллӣ талаботи давру замон буда, дар муносибат ба давлат ва сохторҳои мавҷудаи он садоқати шахрвандонро афзуда, дар натиҷа ҳувияти шахрвандӣ ба ҳувияти давлатӣ тавъам мегардад.

Адабиёт

1. Dahl R. Modern Political Analysis. - New Jersey, 1920. - 158 p.
2. Russel B. Power. - London, 1985. - 88 p
3. Алӣ Мухаммад Исбир. Шайхур-раис Абуалӣ ибни Сино «Китобу-с-сиёса». -

Сурия: Ҷабала. Маҷмаъу-р-равзати-тиҷора. –2007. -368 с.

4. Зарубежная политическая наука: история и современность – Вып. 3- Москва, 1990. - 550 с.
5. Махмадов А. Н. Муқаддимаи идеяи миллӣ.- Душанбе, 2013. - 180 с.
6. Москаленко А. Т., Сержантов В. Ф. Личность как предмет философского познания.-Новосибирск.1984. -319 с.
7. Мухаммад А. Н. Истиқлол ва ҳифзи манфиатҳои миллӣ. Душанбе,2021, - 180 с.
8. Мухаммад А. Н., Хидирзода М. У., Сафарализода Х. Қ. Сиёсатшиносӣ. Душанбе, 2018.
9. Набавӣ А. Фалсафаи кудрат. – Техрон, 1379.-368 с

НЕЗАВИСИМОСТЬ, ВЛАСТЬ И РАЗВИТИЕ ПОЛИТИЧЕСКИХ СИМВОЛОВ

Мухаммад С. А.

В данной статье рассматриваются общественные феномены, как независимость, власть и политические символы, а также автором анализируется их значение в сравнении друг с другом. Изучение этих вопросов и их места и роли сегодня привлекает внимание политиков и политических лидеров, потому что само обретение независимости – это величайшее достижение, которое играет значительную роль в развитии нации и государства. Независимость – это формирование государственной власти, политических символов и других политических атрибутов, которые могут определять перспективы развития страны. Разные значения политических символов указывает на то, что они признаны не только символами, знаками, но и ценными национальными реликвиями. Только один политический символ может содержать несколько типов значений и других национальных ценностей. Все это отражены во флаге, гербе и других государственных символах, которые определяют актуальность данного вопроса.

Ключевые слова: независимость, власть, политическое господство, политические символы, политические цели, политическая независимость, идеологическое господство, светская власть, национальные ценности.

INDEPENDENCE, POWER AND THE DEVELOPMENT OF POLITICAL SYMBOLS

Muhammad S. A.

This article examines social phenomena such as independence, power and political symbols, and the author analyzes their significance in comparison with each other. The study of these issues and their place and role today attracts the attention of politicians and political leaders, because the very acquisition of independence is the greatest achievement that plays a significant role in the development of the nation and the state. Independence is the for-

mation of state power, political symbols and other political attributes that can determine the prospects for the country's development. The different meanings of political symbols indicate that they are recognized not only as symbols, signs, but also as valuable national relics. Only one political symbol can contain several types of meanings and other national values. All this is reflected in the flag, coat of arms and other state symbols that determine the relevance of this issue.

Key words: *independence, power, political domination, political symbols, political goals, political independence, ideological domination, secular power, national values.*



ИШТИРОКИ ҶАВОНОН ДАР РУШДИ ДАВЛАТДОРИИ МИЛЛӢ

Саидзода Ш. Ш. – н.и.с., дотсент, мудири кафедраи сиёсатшиносии
Донишгоҳи давлатии ҳуқуқ, бизнес ва сиёсати Тоҷикистон
Тел.: +992 939388866; E-mail: shuhratst@mail.ru

Мақола ба мавзӯи ҷойгоҳ, нақш ва саҳми ҷавонон дар рушди давлати миллӣ бахшида шудааст. Ҷумҳурии Тоҷикистон аз лиҳози аҳолии давлати ҷавон ба ҳисоб рафта, беш аз 70%-и аҳолии ҷумҳуриро ҷавонон ташкил медиҳанд, сифатан баланд бардоштани нерӯи ҷавонон дар пешрафти соҳаҳои иқтисодии ҷумҳурии ва иштироки онҳо дар давлатдорӣ миллӣ яке аз масъалаҳои муҳими давлатӣ ба ҳисоб меравад. Муаллиф тафаккури созанда ва бунёдкориро ҷузъи муҳими тафаккури давлатӣ ҳисобидо, дар ин замина имконияти рушди ҳаёти ҷавонон ва соҳаҳои дигари ҳаёти ҷамъиятиро асоснок намудааст. Дар мақола санадҳои меъёриву ҳуқуқии соҳаи ҷавонон мавриди таҳлил қарор гирифта шуда, аҳамияти онҳо дар фароҳам гардидани имкониятҳои рушди ҳаёти ҷавонон ва дар ин асоси иштироки фаъоли онҳо дар инкишофи соҳаҳои гуногуни хоҷагии халқ инъикос ёфтааст.

Калидвожаҳо: сиёсати давлатии ҷавонон, давлати миллӣ, тафаккури созандагӣ, бунёди давлати миллӣ, корҳои созандагӣ, субот ва амнияти давлатӣ, ҷавонон ояндаи давлат.

Бунёди ҷомеаи шаҳрвандии пешрафта ва давлати аз лиҳози сиёсату иқтисодӣ рушдкарда орзуи ҳар кишвар буда, он дар заминаи ҳукмфармоии сулҳу субот, ваҳдати миллӣ, амнияти миллӣ, стратегияи мушаххаси давлатӣ ва ба шарофати анҷом додани корҳои бузурги созандагиву бунёдкорӣ имконпазир аст. Ҷавонони аз лиҳози ҷисмонӣ кавию боирода ва аз ҷиҳати зеҳнӣ огоҳу бомаърифат, хушроу зирак ҷомеаро ободу зебо ва обрӯи кишварро дар арсаи байналмилалӣ боло мебардоранд. Чунин ҷавонон дар ҳақиқат нерӯи боэътимод ва ояндаи давлат маҳсуб меёбанд.

Шоиста аст, ки масъалаҳои марбут ба ҷавонон ҳамеша мавриди таваҷҷӯҳи давла-

ту ҳукумат қарор дошта бошад. Хосса тан, дар давраҳои қадим масъалаи ҷавонон дар сиёсати давлатдорӣ аҳамияти махсусу аввалдараҷа дошт ва ба ҷавонон ҳамчун ба нерӯи азими ҷисмонӣ диққат меоданд ва онҳоро аз лиҳози рӯҳиву равонӣ барои таъмини амнияти кишвар ва ба хотири амалӣ намудани мақсадҳои ҳифзу ташаккули давлат тарбия менамуданд. Аз ҳамин рӯ, ҷавонон яке аз захираҳои муҳими ҳар як давлат ва ҷомеа доништа мешавад.

Тоҷикистон дар байни кишварҳои дунё аз лиҳози синну соли аҳолии давлати ҷавонон (70% аҳоли то 30-сола аст) [12, 60] ба ҳисоб меравад. Ин кишри ҷомеа дорои имкониятҳои бузурги зеҳнӣ ҷисмонӣ буда, соҳиби нерӯи созандагиву бунёдкорӣ, илму дониш, донандагони забонҳои хориҷӣ ва технологияи замонавӣ ба ҳисоб меравад.

Дар кишваре, ки аксарияти онро ҷавонон ташкил медиҳанд, ба эътибор нагирифтани ва пиёда накардани барномаву стратегияҳои дарозмуддат барои инкишофи ҳаёти иқтисодӣ, баланд бардоштани донишу маърифат ва ҷалби онҳо ба корҳои бунёдкориву созандагии давлат оқибатҳои номатлуб дорад. Чуноне ки сиёсатшинос Миралиён К. қайд намудааст: «Ҷавонон ин гурӯҳи иқтимоӣ-демографияи системафоранда, эҷодкор, фаъол ва кишри осебпазир аҳоли ба ҳисоб мераванд. Аз ҳамин лиҳоз дар кишварҳои пасошӯравӣ ва ҳамчунин давлатҳои дорои низоми иқтисоди бозорӣ, хангоми қабули қарорҳо оид ба масъалаҳои мубрам ба ҷавонон така карда мешавад» [6,183]. Фаромӯш набояд кард, ки ин кишри ҷомеа баробари нерӯи фаъолу созанда будан, ҳамчунин яке аз кишрҳои осебпазир низ маҳсуб меёбад. Зеро ин кишр ханӯз дар роҳи ҷустуҷӯи моҳияту маънои зиндагӣ, ташаккули ҷаҳонбинӣ ва интиҳоби роҳу равиши зиндагӣ қарор дошта, ба содагӣ ворида ҷаргуна ҷараёнҳо мешавад. Аз ҳамин

лихоз, давлат бо мақсади таъмини амният ва рушди ҳаёти моддиву маънавии ҷавонон, ки ба чигунагии авзои ҷомеа иртиботи беовосита дорад, барномаҳои махсуси миёнамӯҳлату дарозмуддат таҳия ва роҳандозӣ мувофиқи мақсад хоҳад буд. Он қорҳои назаррасе, ки дар самти беҳсозии ҳаёти ҷавонон аз тарафи Ҳукумати Ҷумҳурии Тоҷикистон амалӣ мешаванд, мисолҳои равшани ин гуфтаҳои.

Дар давраи начандон тӯлонӣ вобаста ба ҳифзи ҳуқуқҳои ҷавонон, ҷиҳати ҳалли масъалаҳои муҳими ҳаёти онҳо, инчунин татбиқи босамари сиёсати давлатии ҷавонон як қатор санадҳои меъёрии ҳуқуқӣ, аз ҷумла Қонуни Ҷумҳурии Тоҷикистон «Дар бораи ҷавонон ва сиёсати давлатии ҷавонон», Консепсияи миллии сиёсати ҷавонони Тоҷикистон, Стратегияи сиёсати давлатии ҷавонон дар Ҷумҳурии Тоҷикистон то соли 2020, Барномаи давлатии тарбияи ватандӯстии ҷавонон дар Ҷумҳурии Тоҷикистон, Барномаи рушди саломатии ҷавонон дар Ҷумҳурии Тоҷикистон, Барномаи миллии рушди иҷтимоии ҷавонон қабул гардиданд, ки татбиқи амалии онҳо ба болоравии нақши ҷавонон дар ҳаёти ҷомеа муносибат менамояд.

Назару интизорҳои Ҳукумати ҷумҳурӣ аз ҷавонон бисёр неқ ва баланд буда, барои тақвияти фаъолияти мақомоти қор бо ҷавонон соли қабл Шӯрои миллии қор бо ҷавонон таъсис дода шуд. Президенти кишвар ҳангоми ҷаласаи нахустини шӯрои мазкур, мақому рисолати ҷавонро дар давлати миллии чунин таъриф намуд: “Аз баракати истиқлолияти давлатӣ имрӯз дидаҳои ва ҷаҳонбинии ҷавонон бақуллӣ тағйир ёфта, сатҳи одобу маърифат ва муносибати онҳо ба зиндагӣ ва иштироқашон дар қорҳои давлативу ҷамъиятӣ бақаротиб беҳтар шудааст. Онҳо нисбат ба ҷавонони охири асри гузашта ба масъалаҳои ҷамъиятӣ ва давлатӣ назари ниҳоят фароҳ доранд. Баробари ин, ҷавонон дар раванди давлатсозӣ фаъолона иштироқ қарда, дуруст дарқ менамоянд, ки ширкати фаъолона дар ин марҳалаи таърихӣ, пеш аз ҳама, ба манфиати ҳуди онҳо мебошад ва фардо ҳудашон ин давлатро роҳбарӣ ва ободу зебо мегардонанд” [10].

Бо назардошти аҳамияти ҳоса доштаи масъалаи таълиму тарбия ва рушди ҳаёти ҷавонон, саҳми арзандаи онҳо дар

пешрафти соҳаҳои гуногуни ҳаёти ҷомеа аз тарафи Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон Эмомалӣ Раҳмон соли 2017 дар Тоҷикистон Соли ҷавонон эълон қарда шуд. Мантиқан ин сол бояд барои ҷавонон соли бошад, ки онҳо аз ҷиҳати сиёсӣ, иҷтимоиву иқтисодӣ, фарҳангиву маънавӣ бо суръат ва сифати беназир пеш раванд. Эътибори ҳоссаи ҳукумат дар роҳи ҳал намудани мушкилоти ҷавонон ва рушди онҳо қўмақ намояд.

Таҷрибаи кишварҳои алоҳида собит месозад, ки танҳо он давлатҳо ба дастовардҳои хуби сиёсӣ ва иқтисодӣ ноил мегарданд, ки ба ҷавонон таваҷҷўҳи бештар зоҳир намуда, назару нигоҳи ҳешро нисбат ба насли ҷавон, нисбат ба системаи муносибати байниҳамдигарии наслҳо ва моҳияти он барои рушди сиёсӣ ва иҷтимоию иқтисодӣ тақмил бидиҳанд. Ба амалӣ намудани барномаи стратегӣ он давлат ва ҷомеае қомеб мегардад, ки аз нерӯи инсонӣ, дар навбати аввал, нерӯи созандаи рушд, ки заминагузори асосии он ҷавонон мебошанд, самаранок истифода қарда.

Бояд гуфт, ки баробари қулли пешравии дар кишвар солҳои охир дуруст истифода нашудани нерӯи инсонӣ дар ободиву рушди давлат ба қашм мерасад. Аз як тараф муҳочирати меҳнатии шаҳрвандон, ки бештарашон ҷавонон мебошанд, ва аз қониби дигар, ба таври зарурӣ мавриди истифодаи дуруст қарор нагирифтани нерӯи ҷавонон дар зодгоҳашон ба пешрафти мамлақат беасар нест. Имрӯз, дар ҳақиқат, қамоне фаро расидааст, то бо истифода аз имқонияту захираҳои нерӯи инсонӣ иқтидори кишвар қарҷи баландтар бардошта шавад. Зеро, инқишофу муваффақияти давлат ба захираи инсонӣ, тавонмандӣ, бунёдқориву созандагии шаҳрвандони он вобаста мебошад.

Ба андешаи мо, имрӯз дар ҳолати дарқу маърифати дурусти моҳияти масъалаи нерӯи ҷавонон метавон боз ҳам дар самтҳои гуногуни ҳаёти кишвар, аз он ҷумла, дар соҳаи варзиш, илм, ихтирооту нақварии техникаи ба муваффақиятҳои бештар ноил гардид. Таҷрибаҳо нишон додаанд, ки сифати нерӯи инсонӣ қарҷи баланд бошад, ҳамон қадар имқонияти рушду инқишофи давлат бештар мегардад. Имрӯз давлатҳои пешрафта ҳамон кишварҳои ҳисоб мешаванд, ки бо истифода аз нерӯи инсонӣ ба дастовардҳои баланд ноил гардидаанд. Дар ин самт яке аз масъалаҳои муҳим дар роҳи

инкишофи нерӯи ҷавонон ин тарбияи тафаккури созанда ва бунёдкорӣ дар ниҳоди онҳо ба ҳисоб меравад.

Тафаккури созанда ҷузъи таркибии тафаккури давлатӣ қарор дода, дар байни аҳоли тарбия ва тарғиб карда шавад. Ин чунин тафаккурест, ки ба рушди шахсияти ҷавонон, созандагиву бунёдкорӣ, таҳкими суботу оромӣ мусоидат менамояд.

Тарбияи тафаккури созанда ва бунёдкорӣ дар байни ҷавонон имкон фароҳам меоварад, ки тамоми нерӯи зехниву ҷисмонии дуруст шинохташуда ба самти зарурӣ равона карда шавад. Меҳнатдӯстӣ чун унсури асоси ин тарзи тафаккур дар роҳи бунёди зиндагии арзанда барои ҳар фарди ҷавон, саҳм доштан дар ободии ҷомеа ва пешравии кишвар мусоидат менамояд. Дар ҳақиқат, меҳнат ҳам шахсро тарбия мекунад ва ҳам ўро ба дастовардҳои баланд мерасонад. Мусаллам аст, ки «дар бунёд ниҳодани бинои рӯзгор мақоми амал - меҳнату заҳмати шахсӣ ивазнопазир аст» [8,137]. Меҳнат на танҳо дар бунёди бинои рӯзгор, ҳатто, дар ҷодаи ба сатҳи шахсият расидани ҳар нафар мақоми калидӣ дорад.

Тафаккури созанда чунин тарзи тафаккурест, ки шахсро ба рафтори мусбӣ, масъулиятшиносона ва эҷодкорона ҷиҳати пешравии ҷомеа, саҳми доштан дар ободӣ ва рушди давлат, ҳидоят менамояд. Ба таври дигар гӯем тафаккури созанда ин раванди тарбияи ҷавони масъулиятшинос ва созанда буда, он имкон фароҳам меорад, то тамоми нерӯи ин кишри ҷомеа самаранок ва мақсаднок, ҳадафмандона ба ҷониби бунёдкорӣ ва рушд равона гардад.

Дар Паёми Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистоназ 22.12.16 омадааст, ки дар панҷ соли оянда фаъолияти Ҳукумат ба баланд бардоштани сифати рушди нерӯи инсонӣ нигаронида шуда, ба масъалаҳои илм, маориф, тандурустӣ, фарҳанг, муҳити зист ва шуғл диққати ҷиддӣ дода мешавад [7]. Итминони комил ҳаст, ки барномаҳои таҳиякардаи ҳукумат пайгирона ва бо масъулияти комил амалӣ карда шуда, Тоҷикистон бешубҳа ба нишондиҳандаҳои баланди рушди инсонӣ ноил мегардад.

Ба андешаи мо, шаклгирии тафаккури созанда ва анъанавии созандагиву бунёдкорӣ чун ҷузъи тафаккури давлатӣ яке аз масъалаҳои асосии рушди истиқлолияти давлатӣ ба ҳисоб рафта, сарнавишти ояндаи

даи давлату миллат бо ҷӣ гуна амалӣ шудани ин масъала вобастагии зиёд дорад.

Тафаккури давлатӣ навъи мавқеи шахсӣ ва сатҳи бинишест, ки фард моҳияти давлат, аҳамияти давлат, сиёсати давлат ва манфиатҳои давлатро дар сатҳи зарурӣ дарк намуда, манфиатҳои давлатиро аз манфиатҳои шахсӣ, маҳаллӣ, қавмӣ, гурӯҳӣ ва ҳизбӣ болотар гузошта, ба масъалаҳо аз сатҳи давлатӣ ва аз диди манфиатҳои давлат нигариста, пеш аз ҳама, аз мавқеи манфиатҳои давлат амал мекунад [1,12]. Чунин тафаккур имкон медиҳад, ҳар як шахс, аз ҷумла ҷавонон, мақому ҷойгоҳ, рисолати худро назди ҷомеаву давлат дуруст дарк намуда, барои ташкили шароити мусоиди зиндагӣ, бунёди давлати мутараққӣ саҳм гирифта, аз назари соҳибмиллат, соҳибфарҳанг, озоду соҳибҳуқуқ, соҳибтақдир будан некназарона ба масъалаҳо муносибат намояд.

Тафаккури созанда ҷузъи таркибии тафаккури давлатиро ташкил дода, барои ташаккули дарки дурусти мароми инсонӣ, манфиатҳои созандагиву бунёдкорӣ, ба масъала аз нигоҳи рушди шахсӣ, ободии ҷомеа, пешрафти давлат, пешравии рушди оянда назар қардан нигаронида шудааст.

Яке аз унсурҳои дигари тарбияи тафаккури созандагӣ ин ба роҳ мондани фарҳанги хизмат қардан, саҳмгузор будан дар ободиву пешравии ҷомеа зухур меёбад. Дар радифи расму оинҳои неки мардумӣ фарҳанги созандагӣ ва ободкорӣ ба самаранок истифода шудани нерӯи инсонӣ мусоидат намуда, ба пешрафту ободии давлат таъсири мусбат мерасонад. Аз сабаби он ки аксарияти мардуми мо мусулмон ҳастанд ва фарҳангу арзишҳои динӣ дар ҷомеа азиз шуморида мешавад, истифодаи ин фарҳанги пурғановат барои ободиву созандагӣ ва пешрафти ҷомеа бисёр зарур хоҳад буд. Зеро, таҷрибаи ҷомеаҳои дигар исбот менамояд, ки истифодаи дурусти фарҳанги динӣ (созандагиву ободкорӣ ва рушди шахсӣ) метавонад барои баланд шудани сифати нерӯи инсонӣ таъсири матлуб расонад.

Бо назардошти шароити сиёсату геополитикии ҷаҳони имрӯз мавзӯи ҳифзи суботу амният масъалаи муҳиму марказии давлат доништа мешавад, ки бидуни он пешравии ободии кишвар имконпазир нест. Маҳз тафаккури созандагӣ ин ҳамон тафаккури саҳм доштан на танҳо дар ободиву пешравии ҷомеа, ҳамчунин дар ҳифзи оромиву

амнияти давлатӣ ва ҳифзи соҳибистиклолии кишвар маҳсуб меёбад.

Бояд гуфт, ки рушди соҳибистиклолии давлатӣ ва баланд шудани обрӯву нуфузи давлат дар арсаи байналмилалӣ бо сатҳи сифати фаъолияти тамоми шаҳрвандон, бахусус ҷавонони соҳибфарҳангу соҳибистеъдод, вобастагии зич дорад. Давлатҳои пешрафта ин ҳамон кишварҳоеанд, ки шаҳрвандонашон ҳам аз лиҳози нерӯи ҷисмонӣ ва ҳам аз лиҳози зеҳнӣ рушд намудаанд ва шароити хуби иҷтимоиву иқтисодӣ доранд. Чунон ки собиқ сарвазири Британияи Кабир Маргарет Тетчер нигоштааст: «Боигарии давлат зарур нест танҳо аз ҳисоби захираҳои зеризаминӣ бунёд гардад, ҳатто дар ҳолати пурра мавҷуд набудани он фароҳам кардани боигарӣ мумкин аст. Барои ин давлатро лозим аст, чиҳати рушди истеъдоди инсонӣ шароит муҳайё намояд». Аз ҳамин лиҳоз барои бунёд намудани давлати пешрафта нахуст шаҳрванди аз чиҳати руҳиву равонӣ солим ва дорои шароити хуби иҷтимоиро ба камол расонидан амри зуруриест.

Дар ин замина тарбияи тафаккури созанда маҳз барои баланд бардоштани нерӯи инсонӣ, фаъолнокии мардум, бехтар шудани шароити иҷтимоиву иқтисодӣ, оромиву суботи ҷомеа ва пешрафти ҳамаҷонибаи кишвар равона шудааст.

Иштироки ҷавонон дар корҳои созандагӣ ва бунёди давлати навини миллӣ раванди мураккабу доманадор ва гуногунҷабҳа буда, он мақому саҳми ҷавонро дар рушди соҳаҳои илм, давлатдорӣ, варзиш, ободкорӣ ва ҳаёти иҷтимоию иқтисодӣ дар бар мегирад. Ба дигар маънӣ, иштироки ҷавонон дар бунёди давлати навин ин саҳми онҳо дар таҳкими пояҳои давлатдории миллӣ, рушду соҳаҳои хоҷагии халқ ва боло бардоштани мақоми Тоҷикистон дар арсаи байналмилалӣ мебошад.

Қувваи мусаллаҳ ва нерӯи ҳарбии ҷавобгӯ ба шароити замони имрӯз яке аз омилҳои тавонмандӣ ва мақоми давлатро дар байни кишварҳои дигар муайян менамояд. Дар ин соҳаи муҳими давлатӣ ҷавонон бо дарки масъулият ва қарзи фарзандии хеш дар назди модар-Ватан барои таҳкими Ваҳдати миллӣ, ҳифзи суботи сиёсӣ дар кишвар адои хизмат намуда истодаанд. Имрӯзҳо дар сафи Қувваҳои Мусаллаҳи мамлакат беш аз 87 фоизро ҷавонон ташкил медиҳанд [10], ки онҳо бо хизмати шоёни

хеш дар роҳи ҳифзи яқпорчагии кишвар, суботи оромии дохилӣ ва таҳкими пояҳои давлатдории миллӣ, ки дар марҳилаи кунунӣ масъалаҳои муҳими давлатдориро ташкил медиҳад, саҳми арзандаи ҷавонмардии худро гузошта истодаанд.

Ташаккул ва инкишофи сиёсати давлатии ҷавонон боиси торафт ҷалб гардидани ҷавонон ба корҳои давлатӣ, роҳбарӣ дар мансабҳои идоракунии дар мақомоти давлатӣ ва бештар гардидани нақшу саҳми онҳо дар корҳои давлатдорӣ мегардад. Алҳол дар ҷумҳурӣ дар соҳаи хизмати давлатӣ беш аз 44 фоизи хизматчиёни давлатиро ҷавонони то 35-сола ташкил медиҳанд [10]. Гузашта аз ин, сиёсати имрӯзаи Ҳукумати ҷумҳуриро сиёсати рӯ овардан ба ҷавонон номидан мумкин аст. Зеро, ба вазифаҳои баланди идоракунии таъин намудани ҷавонон, поён фаровардани синни номзад ба мансаби Президент ва дигар тадбирҳо, далели ин гуфта мебошанд.

Дар шароити ҷаҳонишавӣ рушди илм, техникаву технологияи иттилоотию коммуникатсионӣ ба меъёру арзишҳои ҷомеа, ба равандҳои сиёсиву иқтисодӣ, фарҳангӣ, ба ҳаёти ҷавонони тоҷик таъсири манфӣ ва ҳам мусбӣи худро мерасонад [9,105]. Яке аз имкониятҳои бузурге, ки ин раванд барои ҷомеа фароҳам намудааст, дастрасии ҷавонон ба донишомӯзӣ ва таҳсил ба ҳисоб меравад. Имрӯзҳо ҷавонони тоҷик бо истифода аз имкониятҳои фаровони таҳсил, барномаҳои махсус худ дар донишгоҳҳои ҷумҳурӣ ва кишварҳои Аврупову Амрико, Русия таҳсил намуда, соҳиби илму дониш ва касбҳои замонавӣ гашта истодаанд. Чунин шумораи бузурги ҷавонони соҳибмаълумот ва соҳибкасб захираи давлат ба ҳисоб рафта, бавосита ва ё бевосита саҳми онҳо дар ободиву пешрафти Тоҷикистон хоҳад расид.

Саҳми ҷавонон дар инкишофи варзиш ва дастовардҳои ин соҳа бисёр назаррас мебошад. Маҳз тавачҷӯҳи хоссаи Ҳукумати ҷумҳурӣ, торафт зиёд гардидани маблағгузорӣ ба ин соҳа, бунёди маҷмӯаҳои варзишӣ, ташкил ва баргузории мусобикаҳои гуногун дар сатҳи вилояту ҷумҳурӣ ба инкишофи варзиш мусоидат намуда истодааст. Чӣ тавре ки маълум аст, варзишгароне чун Дилшод Назаров, Комроншоҳи Устопириён, Мавзуна Чориева, Расул Боқиев, Анвар Юнусов, Юсуф Абдусаломов, Ҷаҳон Қурбонов ва даҳҳои дигар дар боло бардошта-

ни обрӯву эътибори Тоҷикистон дар байни дигар кишварҳои ҷаҳон ва рушди соҳаи вариш саҳми арзандаи худро мегузоранд. Ба андешаи мо, фароҳам овардани шароити мусоид ба рушди минбаъдаи соҳаи вариш, ба солимии ҷисмиву рӯҳии наврасону ҷавонон, рушди нерӯи созандагиву ободкории онҳо ва инкишофи соҳаҳои гуногуни ҳаёти кишвар таъсири муайян мегузорад.

Бояд қайд намуд, ки ҷавонон баробари соҳиби чунин нерӯву тавоноии бузург доштан, ҳамзамон яке аз қишрҳои осебпазири ҷомеа ба ҳисоб мераванд. Ҳизбу созмонҳои сиёсиву динӣ ба хотири амалӣ намудани манофеи сиёсиву геополитикии хеш аз нерӯву имконияти ин гурӯҳи фаъоли ҷомеа самаранок истифода менамоянд. Дар ин радиф масъалаи дигаре, ки метавонад ҷавонро аз хатари фиребҳои сиёсиву идеологии гурӯҳҳои гуногуни сиёсӣ нигоҳ дорад, баланд бардоштани хушёрӣ ва зиракии ҷавонон ба шумор меравад.

Таҷрибаи солҳои охир нишон медиҳад, ки бештар вақт ҷавонон бо сабабҳои паст будани маърифати динӣ, фарҳанги сиёсӣ-ҳуқуқӣ, мавҷудияти мушкilotи иҷтимоӣ фирефтаи идеологияи бегонаи ифротии динӣ шуда, ворида созмону ҳаракатҳои ифротгароёнаи динӣ мегарданд ва бо ин амали кӯтоҳандешона ҷони худро дар хатар мегузоранд. Дар умум онҳо на танҳо барои худ, балки барои падару модар, ҷомеа, миллат, дини ислом ва давлати соҳибистиклоли Тоҷикистон мушкilotи навбатии сиёсӣ пеш меоранд. Имрӯз аксарияти онҳое, ки ба созмони бо ном «Давлати исломӣ» ҳамроҳ шудаанд, ҷавонон ба шумор рафта, бо роҳҳо ва мақсадҳои гуногун ба доми фиреб афтадаанд.

Иқрор шудан меояд, ки аз имконият ва тавоноии зеҳниву ҷисмонии ҷавонони мо созмонҳои сиёсиву динӣ ва қудратҳои хориҷӣ барои пиёда намудани мақсадҳои ғаразноки сиёсии хеш истифода менамоянд. Бо мақсади раҳой ёфтани аз фиреби сиёсӣ, пурзӯр намудани иштироқи саҳми ҷавонон дар раванди созандагиву бунёдкорӣ, соҳиби маърифати баланди сиёсӣ ва зиракии сиёсӣ будани онҳо хеле муҳим аст. Гузашта аз он, баланд бардоштани маърифати сиёсиву ҳуқуқӣ ва динии ҷавонон кафолати таъмини амниятии кишварро ташкил медиҳад.

Чи хеле ки муҳаққиқи тоҷик Шаъбон Н. Н. қайд менамояд: «Ҷавонон ҳамчун гурӯҳи муайяни чамъиятӣ барои ҳокимият

ва ҳукумат метавонад ҳамчун қувваи ҳимоятгар, таҳриқдиҳанда ва ё муқовиматкунанда аз ҷониби ҳизбу ҳаракатҳо ва ҳатто шахсонӣ алоҳида истифода гарданд» [13,40]. Яъне, ҷавонон ҳамчун нерӯи азими зеҳниву ҷисмонӣ метавонанд ҳам дар қорҳои ободиву созандагии кишвар ва ҳам баръакси он, аз ҷониби ҳаргуна гурӯҳҳои ғайриқонунӣ сафарбар гарданд. Тоатов Ҳ. қайд менамояд: «Ифротгароии динӣ маҳсули фарҳанги номукамал ва натиҷаи ҷаҳолати мардумист» [11,62].

Ба андешаи муҳаққиқон аксари ҷавонони дар муҳочират буда дониши касбия ҳуқуқӣ ва таҷрибаи қофии рӯзгорро надошта, донишҳои динӣ ва дунявиашон сатҳӣ аст, аслан аз ҷониби гурӯҳҳо ва шахсонӣ алоҳида идора карда мешаванд [5,147]. Бинобар ин мавзӯи маърифатнокии ҷавонон ва тарбияи онҳо дар руҳияи худшиносиву худогоҳӣ, бунёдкориву созандагӣ ва ифтихор аз таърих, фарҳангу анъанаи аҷдодӣ ва аз давлату давлатдорӣ миллӣ кори бисёр муҳими сиёсиву тарбиявӣ ба ҳисоб меравад. Зеро, маҳз тавассути равшанӣ ва огоҳӣ метавон аз торикиву зулумот ва фиребу найрангҳои гурӯҳҳо ва ашхоси алоҳида раҳой пайдо намуд.

Бояд иқрор шавем, ки ҳизбу созмонҳои ифротгароии дар ҷомеаи имрӯза зухур ва фаъолиятдошта, пуштибони хориҷӣ дошта аз рӯи ҳадафҳои муайяни сиёсиву идеологӣ ва геополитикӣ бозҳои сиёсии пасипардагӣ пеш мебаранд. Ҳамаи ҳизбу созмонҳои террористиву ифротӣ бо истифода аз фурсати муносиб, яъне, аз камсаводи динӣ, маърифати пасти шаҳрвандии ҷавонон ва шароити ноарзандаи иҷтимоиву иқтисодии ҷомеа истифода бурда, барномаҳои ғаразноки худро пиёда намуда истодаанд.

Дар шароити ҳассосу мураккаби сиёсӣ, идеологӣ ва геополитикии имрӯза ба самти созандагӣ, бунёдкорӣ, суботофарӣ, ободии ҷомеа, пешравии кишвар сафарбар намудани ҷавонон метавонад онҳоро аз вайронкорӣ, ҷинойткорӣ, гавариш ба гурӯҳҳои ифротгарову тундгаро ва террористӣ пешгири намояд.

Ҷавонон танҳо дар он ҳолат сазовори ифтихор ва шарафи миллату ватан мегарданд, ки агар сарчашмаи тавлидкунандаи ғояву назарияҳои нави илмӣ, созандагӣ, ободкориву бунёдкорӣ, омили суботи ҷомеа ва амнияти давлатӣ бошанд. Яъне, он гоҳ,

ки ин маҷмӯи бузург аз чихати миқдор ба сифат гузарад. Ё ба қавли Абулқосим Фирдавсӣ «Пароканда лашкар наояд ба кор - Дусад марди чангӣ – беҳ аз сад ҳазор». Омӯзиши илму маърифат, аз бар намудани касбу ҳунар, муттаҳидӣ, ҳасорат, азму иродаи қавӣ дар роҳи бунёди давлати навини тоҷикон мавриди ифтихор ва шарафмандии ҳар ҷавони тоҷик буда, сазовори боварӣ ва эътимоди бузурги давлату ҳукумат қарор гирифта, нуфузу иқтидори Тоҷикистонро боз ҳам боло мебардорад.

Адабиёт

1. Абдуллоҳи Раҳнамо. Тафаккури давлатӣ: замина ва ташаккули он / Тоҷикистон ва ҷаҳони имрӯз №1 (35). – Душанбе, 2013. – саҳ. 9-26.
2. Абдуллоҳи Раҳнамо. Нурест дар чабини Бадахшон. (ёддоштҳои адабӣ). – Душанбе: Ирфон, 2016. – 80 саҳ.
3. Аслов С. Эмомалӣ Раҳмон – асосгузори мактаби нави сиёсати хоричӣ / Эмомалӣ Раҳмон – Пешвои миллат. – Душанбе: Маориф, 2016. - С. 17-24.
4. Исомиддинов Саидамон, Солеҳи Зарифзод. Ислоҳ ва бизнес. – Хучанд: Ношир, 2015. – 450 саҳ.;
5. Маҳмадов А. Терроризм, омилҳои хатари муҳочират ва таъсири онҳо ба амнияти миллӣ / Терроризм ва ифротгарӣ – роҳҳои пешгирии он. – Душанбе: Маориф, 2015. – С. 139-150.
6. Миралиён К.А. Основы реализации государственной молодежной политики в современном мире / Вестник ТГУПБП. Силсилаи илмҳои ҷомеашиносӣ. №3 (3), 2015. – С. 182-187.
7. Паёми Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон, Пешвои миллат, муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон ба Маҷлиси Олии Ҷумҳурии Тоҷикистон. [Манбаи электронӣ]. URL: <http://president.tj/node/13739>. (санаи муроҷиат: 10.10.2021)
8. Саидамон Исомаддинов, Солеҳи Зарифзод. Ислоҳ ва бизнес. – Хучанд: Ношир, 2015. – 450 саҳ.
9. Саидов Ш.Ш. Ҷавонон ва давлати миллӣ дар раванди ҷаҳонишавӣ. – Душанбе: Ирфон, 2015. – 156 саҳ.
10. Суханронии Пешвои миллат Эмомалӣ Раҳмон дар ҷаласаи нахустини Шӯрои милли қор бо ҷавонон. [Манбаи электронӣ]. URL: <http://president.tj/node/11839>. (санаи муроҷиат: 14.10.2021)
11. Тоатов Х. Терроризм ва экстремизм – падидаҳои номатлуб. Хучанд: Меъроҷ, 2017. – 96 с.
12. Ҳасанов Ш.Қ., Ашӯрова А.А. Эмомалӣ Раҳмон ва сиёсати давлатии ҷавонон. – Душанбе: Ирфон, 2015. – саҳ. 60.
13. Шаъбонов Н.Н. Ташаккули падидаи маданияти сиёсӣ ҳамчун раванди сиёсӣ дар шароити дигаргуншавии ҷомеа. (Маҷмӯаи мақолаҳо). – Душанбе: Адиб, 2014. – 128 саҳ.

УЧАСТИЕ МОЛОДЁЖИ В РАЗВИТИИ НАЦИОНАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА

Саидзода Ш. Ш.

Статья посвящена проблеме места, роли и вклада молодежи в строительство национального независимого государства. Республика Таджикистан по составу населения является молодым государством, так как более 70% населения страны составляет молодежь. С этой точки зрения качественное повышение потенциала молодежи в развитии политической, социальной, экономической и культурной жизни республики и её участие в укреплении национального государства является одной из важных задач. Автор считает созидательное мышление важным компонентом государственного мышления. Развитие созидательного мышления является одним из основных факторов улучшения жизни молодежи и развития всех сфер деятельности общества. В статье анализируются нормативно-правовые акты, посвященные молодежи, их важность в расширении возможностей развития молодого поколения и активизации его участия в развитии всех сфер жизни страны.

Ключевые слова: государственная молодежная политика, созидательное мышление, построение национального государства, созидательная работа, стабильность и государственная безопасность, молодежь будущего государства.

PARTICIPATION OF YOUNG GENERATION IN THE DEVELOPMENT OF THE NATIONAL STATEHOOD

Saidzoda Sh. Sh.

The article is devoted to the problem of the place, role and contribution of youth in the national independent state-building. The Re-

public of Tajikistan is a young state by composition of its population, since more than 70% of the country's population consists of youth. From this point of view, the qualitative increase in the potential of young people in the development of the political, social, economic and cultural life of the republic and its participation in strengthening the national state is one of the important tasks for today. The author considers creative thinking as an important component of national state-building consciousness. The development of creative thinking was assessed as a

main factor in improving young generation's lives and development of all spheres of society. The author analysed normative and legal acts regarding the youth policy and their importance in expanding of opportunities for the development of the young generation and enhancing its participation in the development of all spheres of the country's life.

Key words: *state youth policy, creative thinking, nation state building, creative work, stability and state security, young generation as the future of state.*



МИНБАРИ МУҲАҚҚИҚОНИ ЧАВОН ТРИБУНА МОЛОДЫХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ

АДОЛАТ АЗ НАЗАРИ АБДУЛЛОҲИ ШАБРОВӢ

Аминов Б. У. – унвонҷӯи ИФСҲ АМИТ (933070099)

Дар мақола муаллиф масъалаи адолатро аз назари мутафаккири асримиёнагӣ Абдуллоҳи Шабровӣ мавриди таҳқиқу баррасӣ қарор додааст. Муаллиф қайд мекунад, ки мафҳум ва моҳияти адолат ва адл ҳамеша дар ҷамъияти инсонӣ мақоми баланд дошта, хусусиятҳои он дар масири таърих дигаргунӣҳои зиёдро дар худ таҷассум намудаанд. Дар баробари нишон додани мафҳум ва моҳияти адолату адл аз назари мусбат, ҳислатҳои разилаи инсонӣ мавриди нақди илмӣ қарор дода шудаанд.

Калидвожаҳо: адолат, одил, аъмол, адл, авф, фазилат, эҳсон, лутф, шафқат, ободонӣ, тарбия, сулҳ.

Адолат яке аз мақулаҳои ахлоқӣ-фалсафӣ буда, ҷанбаи муҳимми назария ва амалия, андеша ва кирдори инсонро таҷассум менамояд. Ба назари Арасту «Инсон ҳеҷ гоҳ некӯкор шуда наметавонад, то ин ки дар аъмоли неки худ лаззате ҳис накунад. Ба тавре ки ҳеҷ кас наметавонад он мардеро, ки дар қорҳои додгариҳои худ лаззат намеёбад, одил бигӯяд»[2,20]. Адл фазилати инсонӣ аст. Дар ин росто андешаҳои мутафаккиронии асримиёнагии форсу тоҷик дар мавриди адолат гуногун буда, вобаста ба садсолаҳо ва боз ҳам ба таври амиқ шакл гирифтани мафкураҳо тағйири ҷиддӣ кардааст, яъне адолат гоҳе ба маънии мутобиқат ба қонуни ахлоқ ва гоҳе дигар ба маънии мусовот истифода мешуд.

Дар осори Абдуллоҳи Шабровӣ мақулаи «адолат» мавқеи муайян дорад, ки паҳлуҳои назарӣ ва амалии онро дар бар мегирад. Дар меҳвари таълимоти ин мутафаккир инсонии озод ва пок аз тамоми разилатҳо қарор дорад, ки он инсон одил аст. Ӯ муътақид аст, ки одил касест, ки қувваҳои ҷисмонии худро муътадил сохтааст, то феълҳои аз ӯ содиршаванда мувофиқи ақл ва муносиб

бо он бошанд. Инчунин, ба назари Шабровӣ инсон шарифтарин мавҷудоти олам аст. Ҷисмҳои табиӣ аз рӯи ҷисмиёт дар мартаба бо якдигар баробаранд ва якеро бар дигаре шараф ва фазилате нест. Абдуллоҳи Шабровӣ инсонро меҳонад шиносад ва тарбия намояд, ки аз тамоми разилатҳо ба монанди «зулм», «ҳасад», «дурӯғ», «беҳаёӣ», «хусумат», «хиёнат», «чаҳолат», «разолат» ва ғайраҳо орӣ бошад ва фазилатҳои волей инсониро ба монанди «адл», «саховат», «чавонмардӣ», «вафо», «ҳалимӣ», «иффат», «сабр», «авф», «шучоат», «шукр», «фазилат» ва «қаноат»-ро доро бошад. Масалан, Шабровӣ таносуби адолатро бо ростӣ ба тариқи зайл баррасӣ мекунад: «Ҳеҷ адолате монанди ростӣ нест»[8,52]. Зеро ростӣ ва адолат дар ҷамъияти инсонӣ мизонест, тамоми паҳлуҳои ҳаёти башариятро ба шакли саҳеҳ ба низом дароварда, саодат ва асбоби онро барои фирқаи иҷтимоӣ ҳифзу таъмин менамояд. Адл нуре мебошад, ки мулкоро зиннат мебахсад ва таҳдоби онро устувор мегардонад. Дар ҷамъияте, ки ростӣ нурафшонӣ намояд, он ҷамъият безвол аст ва он ҷо ҳатман доди мазлумон дода мешавад. Шарт ва оини адл он аст, ки ҳар касе ба дороии худ қаноат кунад ва тавонманд аз бизоати нотавонон ҷашм пӯшад. Бинобар ин, ҳеҷ фазилате комилтару равшантар аз фазилати адолату ростӣ нест.

Дар баробари ин мутафаккир адолатро дар муносибатҳои иҷтимоӣ зарур медонад, зеро дар муносибатҳои ҷамъиятӣ адолат амри зарурӣ ба ҳисоб меравад. Камари меҳрубонӣ бастан дар ҷомеаи башарӣ ин худ зиндагонӣ бахшидан барои аҳли башар мебошад. Аз замони қадим инчониб орзуи ягонаи оммаи заҳматкаш ин адолати иҷтимоӣ аст. Дар асрҳои миёна, ки соҳти ҷамъияти тираву торики феодалӣ ҳукмрон буд, одамоне ҷамъиятеро орзу мекарданд, ки

дар он баробарии синфҳо бошад. Ҳатто орзуи ормонҳои худро ба таври тахайюли баён мекарданд.

Дар мавриди бародарию баробарӣ, ки аз мақулаҳои адл аст, Шабровӣ тарафдори концепсияи адлу дод аст. Ӯ меорад, ки: «Барои бародарат бар ту ҳақ аст, монанди он чи ки ту бар ӯ ҳақ дорӣ»[8,94]. Дар ҳақиқат яке аз нишонаҳои боадолат будан он аст, ки инсон манфиатро на барои худ, балки барои дигарон ҳам (махсусан барои бародари худ) бояд бихоҳад, зеро худҳо будан нишонаи ҷаҳолат ва зулм аст. Марди некбаҳт ҳамеша дар талоши манфиатҳои бародари худ атрофиёнаш мебошад ва ин мард ҳеҷ гоҳ коре намекунад, ки дар назри дигарон манфуру паст ва беарзиш бошад. Абдуллоҳи Шабровӣ мафҳуми «адолат»-ро пеш аз ҳама дар гуфтору рафтори шахс медонад, яъне забони шахс аз тамоми олоишҳо бояд пок бошад ва рафтор дар асоси гуфтор амалӣ шавад. Ба назари ӯ бояд гуфтор ва рафтори шахс бо ҳам тавҷам бошанд ва он гоҳ инсон метавонад аз тамоми разилатҳои эмин монад, зеро адолат ҷомеаи ҷамъии камолоти инсонӣ аст. Аз фазилати адолат ҳамин қадар кифоя аст, ки одил маҳбуби ҳамаи мардумон аст. Агар чи аз адлу фазилати ӯ фоида ба касе нарасида бошад. Марди одил бе ҳидояти ақл ба ягон чизи дигар гӯш фаро намедихад, зеро ақл дар ҳар маврид ҳокими одил аст. Агар дар ҷаҳон эътидол набошад, доираи вучуд ҳам боқӣ наместонад, чунки ҳаёти инсониро ҷаҳолату зулмат фаро гирифта, арзишҳои инсонгарой куллан аз байн хоҳанд рафт. Пас, ободонӣ ва пешрафти ҷамъият бо ростиғу адолат алоқамандии ногусастанӣ дорад. Ба ҳамин маъност гуфтаи Шабровӣ: «Шахсе ки дар гуфтору рафтораш рост бошад начот меёбад»[8,123].

Ба назари мутафаккир, мол ва сарват аз барои ободонию пешрафт ва шукуфоии ҷамъият аст ва обдонии ҷамъият аз баҳри он аст, ки дар ҷомеаи башарӣ адолат, ростӣ, саховат ва мурувват ҳукмрон бошанд. Дар ҷомеае, ки адолат нест, он ҷо ҳеҷ ободоние вучуд дошта наметавонад. Барои он ки шартҳои дунё ба адли маданият аст, яъне ободонӣ ва тараққиёт маҳз ба тӯфайли адолат ба вучуд меояд: «Мол аз баҳри ободонӣ аст ва ободонӣ аз адолат» [8,159]. Ин назари Шабровӣ далели гуфтаҳои болост.

Дар таълимоти Шабровӣ устуворию сулҳу ваҳдат, якпорчагии марзу бум ва соҳибистиклолиро дар ҷомеа ва байни афроди

он ва мусолаҳа карданро бо душманон дар сухани нек ва муомилаи хуб мушоҳида кардан мумкин аст, зеро бо сухани нек ва муомилаи хуб барқарор ва нигоҳ доштани сулҳу ваҳдат, якпорчагии ягонагии миллат ва арзишҳои миллии яке аз масоили адолат ва мусовот (баробарӣ)-и иҷтимоӣ ба шумор мераванд. Қайд кардан ба маврид аст, ки маҳз суханони неки фарзандони фарзонаи миллати мо ва якдигарфаҳмиҳо буданд, ки имрӯз дар Тоҷикистони азизи мо сулҳу субот пойдор аст ва давлати моро ҷомеаи башарӣ яке аз давлатҳои амн дар ҷаҳон эътироф кардааст. Набояд фаромӯш кард, ки соҳибистиклоли, ваҳдати миллии ва сулҳу субот неъматҳои пурарзишанд ва ба қадрашон бояд расид ва чун гаҳвараки ҷашми арзишҳои волоро ҳифз кард.

Ҳеҷ нисбат шарифтару пурарзиштар аз нисбати мусовот (баробарӣ) ва муомилаи хуб нест ва ҳар сухане, ки дар он мусовот набошад, аз ҳадди муомилот хориҷ аст. Адл баробариро нигоҳ доштан аст дар миёни халқ, яъне гурӯҳе дар баробари гурӯҳи дигаре мусаллат нашавад ва ҳар тоифаро дар пояи адл бояд нигоҳ дошт. Пеш аз ҳама бояд адлро дар оила миёни афроди он нигоҳ дошт, чунки сар задани аксари низоъҳои оилавӣ маҳз дар риояи нашудани адолати оилавӣ мебошад, ки айни замон мо шоҳиди аксари чунин мушкilotҳои оилавӣ ҳастем. «Ба сулҳ овардани душман ва ислоҳ шудани ӯ ба сухани хуб осонтар аст, аз он ки ӯро ба силоҳ ва ҷанг ба сулҳ меорӣ»[8,171] – мегӯяд Шабровӣ. Кушодаҷеҳрагӣ ва хотирҷамъиро дар ҷӯстани ҳақ ва талаб кардани адолат мушоҳида намудан мумкин аст. Дар воқеъ шахсе, ки толиби ҳақиқат ва ҷонибдори адолат аст, ҳамеша хотирҷамъ ва сарбаланд мебошад, яъне марди одил ҳамон вақт осудахотир мегардад, ки ғолибияти ҳақ ва адолати иҷтимоиро бо ҷашми сар мушоҳида намояд.

Ба андешаи Шабровӣ, адолатро вобаста ба вазъи муносибатҳои иҷтимоӣ ба се қисм ҷудо намудан мумкин аст. Якум, мардумро ба адолат даъват кардан (ба қадри тавон қорҳои хуб анҷом додан). Дуюм, адои амонат ва инсофро дар муомилот риоя кардан. Сеюм, адои ҳуқуқи васиятҳои эшонро ба ҷо овардан. Ин се қисми адолатро риоя кардан ниҳоят амри зарурӣ мебошад. Мутафаккир муносибатҳои ҷамъиятро бо адолат дар шукуфоии мебинад ва яке аз осори онро дар инсон, дар кушодаҷеҳрагӣ меодо-

над. «Шахсе ки ҳақро талаб кунад ва толиби ҳақ бошад, кушодачехра мегардад» [8,185].

Устувори мулк ва пойдор будани он дар ҳар давру замон бар асари нигоҳ доштани адолат ба чашм мерасад. Инсон ки як мавҷуди иҷтимоӣ аст ва фитрати ӯ ҳам чунон сохта шудааст, ки бояд бо дигарон зист кунад ва дар марҳилаи зисти ӯ адолати иҷтимоӣ ва ҳукуку озодиҳои ӯ чун башар бояд риоя ва эътироф шаванд, яъне инсон дар рӯи замин шарифтарини мавҷудот буда, бузургтарин навъи махлуқот мебошад. Мадори адолат ҳам бар ҳифзи муносибатҳои иҷтимоӣ аст, ки роҷеъ ба он муносибатҳо ваҳдат ба вучуд меояд. Рафтору кирдор ва аъмоли шахс он вақт ба сифати адолат ёд мешаванд, ки шахс як инсон одил ва афиф (пок) бошад ва ҳатто як инсон одилу афиф ҳам дорои фазилату адолат шуда наметавонад, то ки ин рафтору аъмолро фақат ба ҳайси як марди одил ва афиф иҷро накунад. Асли тамоми аъмоли хайр адл аст. Ҳатто Нушервон, ки дар ҷаҳон машҳур гашт, асли аъмоли ӯ хайр ва адл буд. Пас пойдории ҷомеаи солим ба илм ва адл вобастагии ногусастанӣ дорад.

Хитоби Шабровӣ ҳам ба зиммдорони даври худ чунин аст: «Шахсе ки адлро ба кор барад мулки худро устувору маҳкам мегардонад» [8,200]. Ба андешаи мутафаккир марди одил ҳамеша бар андоза ва меъёри қонунҳо кор кунад ва ҳам дар муомилот бо вичдону боадолат бошад. Нафаре, ки бо раият хайрхоҳ аст ва ҳамеша роҳи сулҳу оштиро пеш мегирад, аз тамоми мушкилиҳо дар амон аст ва тансиҳативу солимии худро ҳифз менамояд, яъне ҳифзу дар амон будани саломатӣ ҳам дар хотирҷамъиву осоиш мебошад. Вақте ки адолат ҳосил мешавад нури қавӣ ва ҷузъҳои нафс бар якдигар медурахшанд. Пас нафс ба адои феъли хоси худ ба фозилтарин вачҳе, ки мумкин аст қодир мешавад. Дар ин ҳолат ниҳояти қурби нафси инсонӣ ҳосил мешавад.

Яке аз хусусиятҳои саодати инсониро Шабровӣ дар осоиши халқ ва муросои он мебинад, зеро қалби озурдаи мардумро ба даст овардан саодати бузурги инсонӣ мебошад.

Баръакс, мардумозорӣ ва хислатҳои разилаи инсонӣ аъмоле мебошанд, ки омил чунин хислатҳо ҳамеша дар ҷомеаи башарӣ зери тозиёнаи танқид қарор дранд. Чунон чи: «Шахсе ки ба мардум сулҳу оштии кунад саломатияшро нигоҳ медорад» [8,200]. Зеро осоиши халқ ва мусоидат барои барпои осои-

иштагӣ то ҳадде, ки тавони ҳар шахс аст, бояд ба даст оварда шавад. Ва дуруст аст, ки муруввату мудоро барои саломатӣ хеле манфиат меоварад ва агар манфиат надошта башад, аз зарар нигоҳ медорад. Чунки осоиши равонӣ бехтарин неъмат аст.

Ба ақидаи Шабровӣ, масрур будани Зулқарнайн аз он шаҳодат медиҳад, ки дар мамлакати ӯ адл мавқеъ дорад ва эҳсон хайрхоҳии ҳар фарди кишвараш нисбати ӯ хеле зиёд ба назар мерасад ва Зулқарнайн ҳам ҷавобан ба он эҳсонкунандагон подоши худро ҳаргиз дарег намедорад. Табиист, ки одамон дар ҳар давру замон ҳамеша шоҳи одил ва ҷамъияти озодро орзу мекарданд. «Зулқарнайнро пурсиданд, ки ту дар мамлакатат ба чанд чиз хурсанд ҳастӣ? Гуфт: - Ба ду чиз: Он яке адолат ва дуввум подош қардан касеро, ки дар ҳаққи ман эҳсон кардааст» [8,203].

Дар мамлакат раъият ҳамеша аз он шукргузор бошанд, ки барояшон подшоҳи одил, яъне адолатгустар ато гардидааст. Дар чунин ҳолат вочиб аст, ки аз подшоҳ итоат кунанд ва амру фармонҳои ӯро аз баҳри ободонии кишвар ва сарсабзу хуррам гардидани он ба ҷо оранд. Ҳама раият ҳам лашқари подшоҳи одил бошанд, то заминро осмон бо нури адолат мунаввар гардад. «Агар султон адолат варзад дар савоби ҳар тоате, ки аз раият содир шавад шарик бошад» [12,125]. Бояд ки қавонини ҷомеа аз манфиатҳои башар пуштибон бошанд. Қонун ба корҳои бояд амр кунад, ки мувофиқ бо аъмоли неку буда, ба мардумони покрафтор тавсияҳои ақлонӣ диҳат ва аз фахшову фасод нигоҳ дорад. Ҳамчунин ба корҳои мардумони ҳалим амр намуда, эшонро аз ҷабру ситам наҳӣ кунад. Адолат ҳастии нафсонӣ дар табиати шахс мебошад. Чунон чи: «Вақте ки подшоҳ одил бошад, барояш аз тарафи Парвардигор аҷру подоши зиёд аст. Бар ту лозим аст, ки шукри Парвардигорро ба ҷой оӣ, ки бароят чунин подшоҳи одил додааст» [8,208]. Шахсе ки аз адолат маҳрум гардидааст, пас дар ӯ ҳеч некие фоида надорад.

Вақте ки табиати шахс дар заминаи ифроту тафрит ташаккул меёбад, ӯ аз меҳру муҳаббати инсонӣ, номус, вичдон, адолат ва тамоми арзишҳои ахлоқӣ фарсахҳо дур менамояд. Тамоми фасоду гуноҳ аз қувват гирифтани нафси ҳайвонии ӯ бармехезад. Ҳар нафаре, ки ислоҳи ҳоли худ карда натавонад ӯ дар риояи адолат миёни халқ очиз бошад.

«Марде ки беадолат аст аз ду ҳол ҳолӣ нест. Ё ин аст, ки бидуни фарқ ва имтиёз ҳамаи ашъи лазизро хоҳиш мекунад ва ё онҳоеро, ки махсусан назди ӯ лазизтар аст. Хоҳиш ӯро маҷбур мекунад, ки лаззатҳои худро ба чизҳои дигар тарҷеҳ диҳад, ки кори ӯ ба зоти худ ранҷу алам аст»[2,89]. Барои ӯ мафҳумҳои «рахм», «шафқат», «инсоф» ва «адолат» арзише надоранд ва бегонаанд. Бояд инсон аз кӯдакӣ ба одати нек хӯй кунад, то ин ки дар сиришти ӯ арзишҳои инсонгарой ба вучуд оянд. Барои инсон аз адолат маҳрумгардида (шарир) панду андарз ва хайрҳои бетаъсир мемонанд, зеро дар ниҳоди ӯ нафси ҳайвонӣ ғолиб омадааст. Адолат на танҳо ҳаёти муътадил бурдан дар чамъият аст, балки силаи раҳм, нақӯкорӣ, додгариву аз рӯи инсоф амал намудан мебошад. Адл фазилати тамом аст, балки илова бар он фазилати ба дигарон таъсикунанда аст, ки ҷониби ҳамсоғон ҳам амалӣ бояд гардад. Аз ин сабаб адлро ғолибан беҳтарин фазоил шумурданд. Агар аз рӯи чунин принципҳо ҳаёт ба роҳ монда шавад, ҳатто дилҳо ба ҳам наздик гардида, лутфу муҳаббати инсонӣ дар чамъият боло меравад ва қадру қиммати инсонӣ ҳам безавол мегардад, зеро адолат дилҳоро чамъ мегардонад ва онҳоро наздик мегардонад. Бино бар ин, Шабровӣ адолатро бо ҳикмат ва ақли амалӣ дар робита қарор медиҳад: «Адолат аз ҳикмат аст, ҳикмат аз адолат бувад, ё ин ки мурод аз ҳикмат дар ин мақом истеъмоли ақли амалӣ бошад»[7,124].

Шабровӣ ҷонибдори подшоҳи одил буда, ба ақидаи ӯ бояд подшоҳ миёни омаи мардум аз нигоҳи адлу дод муштарак бошад ва тамоми ҳастии худро баҳри ободии мулк фидо намояд, яъне зимомии замон вақте ба дасти подшоҳи одил бошад, ҳама раъият ба адолату фазилат рӯй меоранд. Сухани Шабровист, ки «Аз ҷумлаи аркони адл шунидани каломии додҳо аст, яъне гӯш ба сухани мазлумон кардан ва рӯи лутф ба сохтани муҳимми эшон овардан ва аз он ки бисёр гӯянд малул набояд шуд ва ба танг набояд омад»[11,146]. Маълум аст, бузургони пешини мо адли як соатро, махсусан барои подшоҳ, беҳтар аз ибодати ҳаштод сол гуфтаанд. Ба ақидаи Шабровӣ танҳо шоҳи донишманд одилу халқпарвар мешавад: «Беҳтарин подшоҳ шахсе аст, ки дар миёни халоиқ муштарак бошад ва адолати ӯ барои халоиқ бошад»[8,210].

Дар ин сурат подшоҳи одил, солах ё фозил аст, ки адолатро дар ҳаққи оммаи мардум раво мебинад. Меъёрҳои адлро риоя кардан дар мамлакат ва дар ҳаққи мардум беҳтар аст, аз нигоҳи доштани лашкару сипоҳи зиёд. Вақте ки байни одамон адолати иҷтимоӣ ба таври ҳамешагӣ вучуд дошта бошад, самарайи ниҳоят хубе ба бор меоварад, яъне орзую омоли одамон нисбати ҳаёти иҷтимоиашон ҳамеша ва дар ҳар вақт метавонад амалӣ шавад. Тибқи таълимоти мутафаккирон адл хубтарин ва дараҷаи баланди фазилат аст ва зулм зишттарин разолат аст. Натиҷаи адл бақои мулку вусъати мамлакат аст ва ободонии деҳоту шаҳрҳо мебошад. Ободии ҷаҳон вобаста ба адл ва покии шоҳон мебошад ва ақлу тадбири онҳо ва харобии мамлакат вобаста ба зулму хушунати ҳокимон ва беҳирадию нодинии онҳо вобастагии қавӣ дорад. Биҳоянд, ки ҷаҳон муддате обод бимонад, подшоҳони хирадманду соҳибаклро бар сари мулк бароранд ва чун хоҳанд, ки ҷаҳон чанде хароб бошад, пай дар пай подшоҳони беҳираду нодонро ба маснади шоҳӣ бароранд, бинобар ҳикмати зухур, ки бинои он ба кинаву фасод аст. Ҳокими одил харобии мамлакатро ба ободонӣ табдил дода, низомии адолатро дар миёни халқ пуштибонӣ ва фарроҳию арзониро ҷорӣ мегардонад. Бино бар ин, адолат дарахтест, ки самари неки доимӣ ба бор меорад.

Тибқи таълимоти Абдуллоҳи Шабровӣ одамон бояд «адолатро» ҳатто дар рафтору кирдор ва гуфторашон низ риоя намоянд, чунки адл дар одоб ин аст, ки миёни мардум фурӯтан бошӣ ва эҳтироми олимону фозилонро ба ҷо ороӣ. Адл як дараҷаи ахлоқӣ мебошад, ки омили он истеъдодеро дошта бошад, ки дар роҳи интиҳоби ахлоқ бо ирода ва ихтиёри ақли худ одил бошад. Ҳатто дар тақсими чизе, ки байни худ ва дигарон ба ҷо меорад ва ё байни ду нафари дигаре мекунад ин тавр набошад, ки дар ашъи фоидаовар бузургтарро бигирад ва кучактарро ба ҳамсоя диҳад. Баръакс дар чизи зараровар бузургтарро гирифта, кучактарро ба ӯ диҳад. Ба дилу ҷон кӯшиш кунад, ки тақсими боинсоф дошта бошад ва ҳамсояҳо аз рӯи таносуб баробар бошанд.

Адл дар нутқ он аст, ки ҳар сухане, ки мегӯӣ аввал онро дар тарозуи ақл гузорӣ ва баъдан ба забон ороӣ то ба мушкилие мубтало нагардӣ, зеро хориҷ шудан аз ҳадди

эътидол хоҳ бо ифрот бошад хоҳ бо тафрит зишт ва қабеҳ аст. Чуночи: «Адлу одоб дар гуфтор ин аст, ки марди бофазилатро ба монанди марди бефазилат хитоб накуни ва олимро ба монанди ҷоҳил хитоб накуни ва забонатро дар тарозуи сухан гузорӣ, то ки он аз зиёдагуи нуқсон эмин монад»[8,212].

Чуноне ки дар боло зикр гардид бо сабаби адлу инсоф ва раҳму шафқат миёни одамон лутф, васлу робита ва муҳаббат ба вучуд омада, кадру манзалати инсонӣ устувор гардида, одамон мақоми худро дар ҷома ба зудӣ дар меёбанд. Адолат бе муҳаббат мунтазам нашавад. Агар муҳаббат дар миёни одамон ҳосил нашавад ба инсофу интисоф эҳтиёҷе намест. Шахс бояд саршор аз муҳаббат бошаду адолат ҷойнишини ӯ. Дар он ҷое, ки адл нест, дӯстӣ ҳам вучуд надорад. Дар чунин ҳолат муҳаррики дӯстӣ манфиат мебошад. Бояд васлу робита ба сабаби адолат бошад: «Ба сабаби инсофу адолат васлшавандагону робитакуандагон зиёд мешаванд» [8,216].

Хулоса, адлу адлгустарӣ лозимаи табиати инсонист, ки ба қор набурдани он, ё сарфи назар кардан аз он, ё безътибор донистани он ҳатман ба натиҷаи номатлуб меорад. Бино бар ин, андешаҳои ахлоқии мутафаккироне, ба монанди Абдуллоҳи Шабровӣ бояд мавриди таҳқиқи муқаммалӣ илмӣ-фалсафӣ гарданд, то манфиати он ба ҳар фарди ҷомии инсонӣ пойдору бардавом бошад.

Адабиёт

1. Абдуллоҳ ибни Муҳаммади Шабровӣ. Унвону-л-баён ва бустону-л-азҳон ва маҷмаъу носиха фил ҳикам. Таҳқиқи Муҳаммад Хайрирамазон Юсуф. Бейрут. 2010. -213 с.
2. Арасту. Илму-л- ахлоқ. Тарҷума ва тасхеҳи Салоҳиддин Салҷуқӣ. Кобул. 1371х.қ. -477 с.
3. Аҳмадов Мирзо. Насри ахлоқӣ-тарбиявии Хусайн Воизи Кошифӣ. Қисми 1. Душанбе. 1994. -152 с.
4. Аҳмади Дониш. Осори барғузидаи бадеӣ. Душанбе.1976.-374 с.
5. Муслиҳиддин Саъдии Шерозӣ. Куллиёт. Шомили Гулистон, Бӯстон. Техрон. 1375 х., ш.-808 с.
6. Мавлоно Ҷалолиддин Муҳаммад Мавлавӣ. Куллиёти Шамси Табрэзӣ. Техрон. 1379 х., ш.-1518 с.

7. Муҳаммад ибни Ҳасан Насриддини Тусӣ. Ахлоқи носирӣ. Панҷоб (Лакҳнав) 1924.-511 с.
8. Мулло Мустаъфи Қаротегинӣ. Ганҷинаи баён (Тарҷума ва шарҳи Унвону-л-баён). -Душанбе. 2018.-256 с.
9. Носири Хусрав. Девони ашъор. Рушноинома. Саодатнома. -Душанбе: Адиб, 2010. -479 с.
10. Хоҷа Шамсиддин Ҳофизи Шерозӣ. Куллиёт. Техрон.1389 х., ш.-540 с.
11. Хусайн Воизи Кошифӣ. Футувватномаи султони. Ахлоқи мӯҳсинӣ. Рисолаи ҳотамия. -Душанбе: Адиб. 1991.-320 с.
12. Ҷалолиддини Давонӣ. Ахлоқи ҷалолӣ. Ҳинд. (Лакнаҳв), 1911.-377 с.

СПРАВЕДЛИВОСТЬ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ АБДУЛЛАХА ШАБРОВИ

АМИНОВ Б. У.

В статье автор рассматривает проблему справедливости с точки зрения средневекового мыслителя Абдуллаха Шаброви. Автор отмечает, что сущность и понятие справедливости и правосудие всегда занимали в обществе достойное место, и в историческом процессе подвергались серьёзным изменениям. Наряду с тем, что в статье показаны положительные стороны справедливости и правосудия, также подверглись исследованию отрицательные черты презренных качеств человека.

Ключевые слова: правосудие, справедливость, поступок, прощение, добродетель, благодеяние, милость, сострадание, благоустройство, воспитание, мир.

JUSTICE FROM THE POINT OF VIEW OF ABDULLAH SHABROVI

Aminov B. U.

In the article, the author examines the problem of justice from the point of view of the medieval thinker Abdullah Shabrovi. The author notes that the essence and concept of justice and justice have always occupied a worthy place in society, and have undergone serious changes in the historical process. Along with the fact that the article shows the positive aspects of justice and justice, the negative features of the despicable qualities of a person were also studied.

Key words: justice, justice, deed, forgiveness, virtue, good deed, mercy, compassion, accomplishment, education, peace.



АҚИДАҲОИ СИЁСИИ АҲМАДИ ДОНИШ РОҶЕЪ БА ҲОКИМИЯТ ВА ИДОРАКУНИӢ

Бузургов М. А. – унвонҷӯи ИФСХ АМИТ
Тел.: (+992) 904-41-06-09; e-mail: Safiya.buzurgova@bk.ru

Дар мақолаи мазкур муаллиф ақидаҳои сиёсии мутафаккири бузурги миллати тоҷик Аҳмади Дониширо мавриди муҳокима қарор додааст. Аз он ҷумла дар мақола дар бораи таъсири сохти идоракунии Россия ба Осиеи Миёна ва дар хусуси пешниҳодҳои Аҳмади Дониш нисбати таъйир додани системаи идоракунии гуфта шудааст. Муаллиф аҳамияти таърихӣ ақидаҳои Аҳмади Дониширо барои илми сиёсӣ ва фарҳанги сиёсии мардуми Осиеи Миёна муайян ва нишон додааст. Гарчанде, ки таълимоти сиёсии Аҳмади Дониш ҷомаи амал напушид, аммо он барои пешрафти шуури сиёсии он давра хеле муфид буд ва маҳз бо таъсири ҳамин ақидаҳои Аҳмади Дониш чандин мутафаккирони дигар ба тарафдорӣ аз дигаргуниҳои сиёсӣ баромаданд ва онҳоро дар таҷрибаи ҳаёт ҷорӣ намуданд.

Калидвожаҳо: Шарқ, идея, сиёсат, мутафаккир, система, илм, фарҳанг, идоракунии, ҳокимияти сиёсӣ, дигаргуниҳои сиёсӣ.

Дар тӯли таърихи чандинҳазорсола, инсоният ақидаҳо ва идеяҳои мухталифи сиёсиро рӯи кор овард. Аввалин марказҳои илми сиёсӣ Юнони қадим буд, ки барои таъсис додани таълимотҳои сиёсии Ғарб ва Шарқ бунёдгузори намуд. Дар кишварҳои Шарқ ва бахусус дар Осиеи Миёна ҳокимияти сиёсӣ характери миллии гирифт ва дар маҷмӯъ аз таълимоти идеалистӣ иборат буд, ки онҳо подшоҳигарӣ, салтанат ва ҳокимиятро хости Илоҳӣ медонистанд. Бо таъсири идеяҳои мутафаккирони Ғарб, дар давраи аввали асри XIX дигаргуниҳои сиёсӣ давлатҳои Шарқро низ фаро гирифтанд. Рушди илми сиёсӣ дар давлатҳои Ғарб ва Россия имконият фароҳам овард, ки донишҳои сиёсӣ ба сохти идоракунии муамликаҳо низ таъсир расонанд.

Дар давлатҳои Шарқ омӯзиши ҳокимияти сиёсӣ бештар дар сатҳи анъанаҳои мардум, урфу одатҳои миллии ва эҷодиёти

шоирон ҷой дошт. «Шоҳнома»-и Абулқосим Фирдавсӣ, «Сиёсатнома»-и Низомулмулк, «Сафарнома»-и Носири Хусрав, фалсафаи Абӯалӣ ибни Сино, «Гулистон»-и Саъдӣ Шерозӣ, «Наводир –ул-Вақоъ»-и Аҳмади Дониш, «Баҳористон»-и Абдурахмони Ҷомӣ, «Рӯзнама»-и Садри Зиё, «Ёддоштҳои Садриддин Айнӣ ва чандин асарҳои дигар саршор аз таълимоти сиёсӣ буда, дар маҷмӯъ маданияти сиёсии миллати тоҷикро ташкил медиҳанд [1,4]. Илми сиёсӣ аз тарафи мутафаккирони тоҷик бахусус, дар давраи Сомониён рушд кард. Дар ин давра барои таҷкиқоти олимони шароити хуб фароҳам гардид ва ин боиси рушди соҳаи илмҳои мухталиф ва аз он ҷумла илми сиёсӣ гардид. Дар ин давра вазир Наср ибни Аҳмад - Абдуллоҳ Ҷайҳони Кабир, вазир Мансур ибни Нуҳ – Абӯ Ҷаъфар Атабӣ, олим Абулҳасан Омири асарҳои сиёсиро рӯи кор оварданд, ки дар онҳо тартиби идоракунии сиёсиро дарҷ намуданд [6,67].

Дар давраҳои давлатдорӣ қабилаҳои турк илми сиёсӣ ба монанди дигар илмҳо бо шабоҳат пардапуш гардид. Умуман, шоирони классики мо дар роҳи танқид ва ӣ тавсия ба подшоҳон дар хусуси адолат бештар дар эҷодиёти худ аз шабоҳат, киноя ва аналогия истифода мекарданд. Маҳз тавассути ин усул онҳо метавонистанд фикри худро ба омма ва ҳокимон расонанд ва яқбора худро аз ҷазои ҳокимон эмин нигоҳдоранд.

Давлатҳои Шарқ дар давоми инкишофи системаи сиёсии худ дар назди ду интиҳоб қарор доштанд – ӣ ин давлатҳо идеологияи диниро қабул мекарданд ва аз арзишҳои миллии даст мекашиданд, ӣ арзишҳои миллиро ба ҳайси идеяи асосӣ қабул менамуданд ва диндоронро аз ҳокимият дур мекарданд. Ҷунин интиҳоб дар давлатҳои Шарқ на танҳо мавзӯи баҳс, балки сабаби асосии ҷангҳои дохилӣ гардида буд. Воқеият ин аст, ки имрӯз дар ин мамлакатҳо ҳеч

як аз ин ду идеология (миллӣ ва динӣ) афзалияти худро собит накардааст [2,578]. Таълимоти мутафаккирони Шарқ дар даврони асрҳои миёна ба ягон шакли дигари ҳокимият ба ҷуз шоҳигарӣ алоқае надошт. Ё дар шакли салтанат, ё шоҳигарӣ, ё хонигарӣ ва шоҳаншоҳӣ ба истиллоҳи ҳозира, монархияи мутлақ ягона шакли идоракуниё буд, ки онро мутафаккирони Шарқ муносиб ба идоракуниё медонистанд.

Дар муқоиса бо таълимотҳои либералии Ғарб, ки демократияи васеъ ва озодии сиёсиро асос меҳисобиданд, дар Шарқ мавзӯи асосии сиёсӣ ин идоракуниё анъанавии якҷаҳуққонӣ устувор меистод.

Таҳлили идеяҳои сиёсии ҷунониҳо ва мутафаккирони форсу тоҷик нишон медиҳад, ки онҳо бо ҳам шабоҳати хоса доранд. Чуноне, ки Афлотун ҷомеаро бо ҷисми инсон монанд кард, Тӯсӣ низ монанд ба ин унсурҳои табииро бо табақаҳои аҳолии баробар мекунад. Ҳамин назарияро Шайх Саъдии Шерозӣ низ дар байти машҳури худ нишон медиҳад ва «Бани одамро зи як гавҳар» мешуморад [5,26].

Бояд иқрор шуд, ки аз давраи охири асрҳои миёна то ба имрӯз давлатҳо ва тамаддуни аврупоӣ дар соҳаи илми сиёсӣ дар сафи пеш қарор дорад. Аммо вазъияти Аврупо аз Шарқ фарқи калон дорад.

Дар асри XIX ба арсаи сиёсатшиносии Шарқ мутафаккири бузург Аҳмади Дониш ворид гардид. Баъди ҳамроҳшавии Осиёи Миёна ба Россия сохти идоракуниё ин минтақа бештар ба ҳокимияти мустамликавӣ монандӣ дошт. Фармондеҳи рус Розенбах дар соли 1886 дар бораи хони Бухоро дар мактуб ба яке аз амалдорони рус чунин менависад: «Вазифаи асосии мо дар аморат аз он иборат аст, ки аз ҳисоби маблағҳои амир ва аз номи амир ин мамлакатро идора кунем». Амири Бухоро унвони «Амир-ал-муъминин» дошт ва ҳокимияти вай номаҳдуд буд, аммо дар баробари хамин, вай давлати худро ҳифз карда наметавонист ва тахти ҳимояи русҳо қарор дошт [8,69]. Сулҳ будани сиёсати хориҷии аморати Бухоро Аҳмади Дониш дар китоби «Наводир-ул-вақоъ» бо сӯҳбате, ки бо як марди хориҷӣ доштааст, чунин меоварад:

-Ғалла аз кучост? Гуфтам: -Аз ушр ва хироч.

Гуфт: -Агар осмон набора д ва замин надихад?

Гуфтам: -Аз ҷеъл ва андоз, ки ба раъият фармоянд.

Гуфт: -Агар фуқаро гадо шавад?

Гуфтам: -Аз мусодира ва ярғу.

Муфрит бихандид ва гуфт: -Дар ин маврид фуқаро ва сипоҳ озурда бошанд ва агар душмане пайдо шавад сипоҳу раъияти озурда ба қор намеояд [3,234].

Вай тарафдори подшоҳи одил ва нисбат ба халқ адолатпарвар буд. А. А. Семенов дар ин хусус менависад: «Дар системаи мавҷуда, амир бо таъсири атрофиёни худ наметавонист одил ва дӯстдори халқ бошад, зеро тамоми атрофиёни вай аз ҳисоби халқ мезистанд». Аҳмади Дониш подшоҳро сар ва халқро ҷисм номида, мегуфт, ки «Нашояд, ки сар худ бо дандонҳои тани худро бихӯрад» [8,197]. Подшоҳ, ба фикри Аҳмади Дониш, бояд машваратхона дошта бошад, ки дар он одамҳои зираку доноро ҷамъ оварад ва бо онҳо сӯҳбат орояд. Агар ақлҳо дар ягон қор иттифоқ кунанд, он қор беҳато мешавад ва мамлакат ободу осуда мегардад. Ба ин машваратчиён музд дода шавад. Аҳмади Дониш даҳ нуқтаи асосии давлатдориро барои амири Бухоро тавсия медиҳад:

1. Подшоҳ бояд аз зиракӣ дар муқорибат даст накашад;

2. То ба ҷанг омода набошад, дар фикри оғози ҷанг набошад;

3. Лашкариёро бо лавозимоту хурук таъмин намояд;

4. Аз истироҳат даст кашад, то ба фориғболии лашкар наорад;

5. Одамони ботачриба, солхӯрда ва ҳалимро сари лашкар биоварад;

6. Ҳар рӯз аз аҳволи душман хабар гирад ва нагузорад, ки душман аз аҳволи ӯ бохабар бошад;

7. То тавонад бо душман мадуро кунанд ва бо сулҳ розӣ бошад, ҳатто агар қуввае зиёд дорад;

8. Интизом дошта бошад, ки он гарави ғолибият аст;

9. Иқлим ва табиатро омӯзад, зеро бисёр шудааст, ки ҳодисаҳои табиӣ сабаби сулҳи лашкар гардиданд;

10. Душманро то охир зананд, зеро чунин шудааст, ки андаки душман боз баргашта ғолиб баромад [8,202].

Бо забт шудани заминҳои Осиёи Миёна аз ҷониби подшоҳи рус, дар маданияти сиёсии ҳокимони маҳаллӣ низ каме тағйиротҳо дароварда шуд. Аммо ин дигаргу-

ниҳо танҳо ба манфиати подшоҳи рус буда, характери мустамликавӣ доштанд. Пешниҳодҳои Аҳмади Дониш оид ба интиҳобӣ гардидани баъзе маҷлисҳо қабул нашуданд. Моҳи январӣ соли 1886 дар Бухоро «Агентии сиёсии императории Русия» кушода шуд, ки ба он агенти сиёсӣ сарварӣ мекард ва он дар асл, аз фаъолияти амир ва ҳукумати ӯ назорат карда, ба маслиҳатчии асосиаш табдил ёфта буд. Аз замони Музаффархон сар карда ба тахти Бухоро таъин намудани ворис на ба ҳошиш ва иродаи амирон, балки ба розигии подшоҳи рус вобастагӣ дошт. Масалан, амир Музаффархон соҳиби 13 писар буд. Мувофиқи анъанаҳои пештара бародарон дар аввал аксаран баҳри мансаб байни худ меҷангиданд, баъди ба мансаб соҳиб шудан, бо мақсади бехатарии салтанаташон, боқимонда бародаронашонро несту нобуд мекарданд. Акнун ин гуна анъана, ки боиси хунрезии зиёд мегардид, аз байн рафт. Масъулияги дар Бухоро ворис таъин кардан, бо розигии ҳуди амирон ба ӯҳдаи подшоҳи Русия гузашт. Аз ҳамин сабаб, Музаффархон якҷанд нафар писарони худро як-як ба Петербург, ба ҳузур подшоҳи фиристод. Аз ҷумла, соли 1882 ба ҷунин марҳамат Абдулаҳадхон мушарраф гардида, валиаҳд таъйин шуд. Амир Абдулаҳадхон (1885-1911) дар навбати худ писараш - Олимхонро дар хурдсолӣ ба дарбори подшоҳ Николаи II (1894-1917) фиристода буд, ки вай дар он ҷо, бо ибораи С. Айнӣ ҷун «Ғуломи ҳалқабаргӯши колонизаторон» шуда, тарбия гирифт ва лоиқи тоҷу тахти падар гардида тавонист. Дар натиҷаи ин ҳама, аморати Бухоро гарчанде аз ҷиҳати ҳуқуқ давлати мустақил буд, вале амалан, махсусан аз ҷиҳати иқтисодӣ пурра ба талаботи сиёсати иқтисодии Русияи подшоҳӣ мутобик карда шуда буд [7,44].

Мутафаккири бузурги тоҷик Аҳмади Дониш баъди сафарҳои худ ба Россия аниқ дарк намуд, ки системаи ҳокимияти сиёсии аморати Бухоро ба ислоҳот ниёз дорад. Вай аз ҷумла менависад: «Олимони Аврупо ва Юнон диданд, ки дар давлатҳо зуд-зуд инқилоб мешавад, аз китобҳои таърихӣ сабаби инқилоби давлатҳои гузаштҳо хонда таҳлил намудаанд, ки сабаби ин дар он будааст, ки подшоҳӣ бо фикри худашон ҷомеаро бардошта, тудуро ҳабс ва мусодира ва қатл мекунанд». Пас олимони ба маслиҳату машварат нишаста гуфтанд: «Ҳамаи ода-

мон дар роҳату меҳнат ва бахту бадбахтӣ баробаранд, ҷунки онҳо фарзанди як падаранд. Набояд, ки бе ягон сабабе ҳамдигарро зери даст кунанд ва бе ягон ҳуқуқе зиёдталабӣ намоянд ва ҳуди давлатро ҳамчун шахсе фарз карда, ба андозаҳои ҳуқуқ аз вай ҳақ талаб кардан лозим аст» [4,128].

Аз ҳамин ҷо, Аҳмади Дониш ба ақидае меояд, ки дар сохти ҷамъиятӣ ва давлатии Бухоро тағйирот ва ислоҳоти ҷиддӣ дохил намудан лозим аст, то ки ҳоли мамлакат ва аҳволи мардум беҳтар гардад. Вай ин фикрҳои сиёсии худро дар «Рисола дар назми тамаддун ва таовун» баён намудааст. Муаллиф дар сарсухани рисола менависад, ки вай дар пешниҳодҳои тартиби давлатдорӣ мамлакатҳои мусулмонӣ ва ҳам аврупоӣ русро ба ҳисоб гирифтааст [4,130].

Аҳмади Дониш бо маданияти сиёсии Россия шинос шуда, боварӣ ҳосил намуд, ки агар дар тартиби давлатдорӣ Бухоро тағйироти ҷиддӣ чорӣ нашавад, пешрафти маданияти иқтисодии ин мамлакат номумкин аст. Соли 1874 баъди бозгашт аз Россия амир ба Аҳмади Дониш таклиф мекунад, ки ягон вазифаи маъмуриро ба зиммаи худ гирад. Аҳмади Дониш медонист, ки агар дар тартиби давлатӣ дигаргунӣ нашавад, танҳо ҳуди вай ҳеч қор карда наметавонад. Бинобар ин, ба ақидаи ӯ дар тартиботи давлатдорӣ аморат бояд ислоҳот гузаронида шавад. Аҳмади Дониш дар бораи тарзи давлатдорӣ ва тартиботу ҳукуматдорӣ аморат рисолаи махсусе навишта, онро ба амир пешниҳод мекунад. Дар муқаддимаи рисолаи кушоду равшан менависад, ки агар амир таклифҳои ӯро қабул накунад, вай ягон вазифаи давлатиро ба зимма намегирад. Ин ҷасорати Аҳмади Дониш амирро хеле хашмгин кард. Амир бо таклифҳои Аҳмади Дониш шинос шуда, дид, ки ин табодулот маъқеи амирро дар аморат хеле суст мекунад ва ҳуқуқи ӯро маҳдуд менамояд. Аз ин рӯ, амир дигар Аҳмади Донишро ба қор давлатӣ таклиф накард ва акнун мекушид, ки ӯро ҳарчи зудтар аз дарбори худ дур кунанд. Ҷунон ки Аҳмади Дониш нақл мекунад, амир ба наздикони худ мегуфтааст: «Ман фалониро бо суфарои (элчиёни) давлат ба қониби Россия ҳамроҳ кардам, дар охир ба ман насиҳатгар шуд. Ман баъд аз ин ӯро нафиристодам». Аҳмади Дониш дар ҷавоб бо дӯстони худ гуфтааст: «Ман ҳам ба нуқари ин қалаҳарон толиб нестам» [4,127].

Афкори сиёсии Аҳмади Донишро таҳлил намуда, аҳамияти прогрессивии онро бояд қайд кард. Аммо ин ақидаҳо дар ба-робари дигар идеяҳои сиёсии мутафаккирони Шарқ ба таъсиси назарияи миллии ҳокимияти сиёсӣ наоварданд ва маҳз набудани илми мустақили сиёсӣ сабаб гардид, ки давлатҳои Шарқ аз халқҳои Аврупо дар маданият ва шуури сиёсӣ ақиб монданд. Бо таъсири деспотияи ҳокимон ва подшоҳон илми назариявии Шарқ ба таҷрибаи ҳаёт ворид нашуд ва ҳамчун утопия дар бораи подшоҳи одил дар эҷодиёти шоирони класикӣ ва бархе мутафаккирону донишмандон боқӣ монд.

Адабиёт

1. Аристотель: давлат ва сиёсат.- // С.Ятимов, Чумхурият, 1 августи соли 2019.- С.4
2. Баррасиҳо аз таърихи фалсафаи тоҷику форс, зери таҳрири М. Диноршоев,- Душанбе 2002.- 618 с.
3. Дониш А. Наводир-ул-вақоъ, Душанбе 1988.- 285 с.
4. Давлатбеков Н., Курбонова Ш. Таърихи сиёсии халқи тоҷик.- Душанбе, 2008.- 273 с.
5. Идиев Х.У. Фалсафаи иҷтимоӣ.- Душанбе 2013.- 378 с.
6. Мақоми илмҳои ақлонӣ дар давраи Сомониён// Х.Тавассоли // Аҳбори АИ ҚТ.- №4, 2010.-С.67
7. Намоз Ҳотамов ,Таърихи халқи тоҷик.- Душанбе 2007.- 395 с.
8. Раҷабов З.Ш. Аз таърихи афкори ҷамъиятӣ-сиёсии халқи тоҷик, - Сталин-обод 1959.- 450 с.

ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИДЕИ АХМАДА ДОНИША О ВЛАСТИ И УПРАВЛЕНИИ

Бузургов М.А.

В данной статье автор ставит на обсуждение политические идеи видного деятеля

и мыслителя таджикского народа Ахмада Даниша. В частности автор напоминает о влиянии системы государственного управления России на взгляды Ахмада Даниша и его предложения по изменению политической системы в Средней Азии. Автор указывает на огромное значение деятельности Ахмада Даниша в сфере политических взглядов и отмечает тот факт, что несмотря на их теоретический уровень и несмотря на то, что они не были приняты тогдашними правителями, политические взгляды мыслителя были прогрессивными для того времени. На основе этих взглядов выросли новые деятели, которые реализовали эти идеи на практике.

Ключевые слова: *Восток, идея, политика, деятель, система, наука, культура, управление, политическая власть, политическое изменение.*

AHMAD DONISH'S POLITICAL IDEAS ON POWER AND GOVERNANCE

Buzurgov M.A.

In this article, the author discusses the political ideas of a prominent figure and thinker of the Tajik people, Ahmad Danish. In particular, the author recalls the influence of the Russian government system on the views of Ahmad Danish and his proposals for changing the political system in Central Asia. The author points out the great importance of the activities of Ahmad Danish in the field of political views and notes the fact that despite their theoretical level and despite the fact that they were not accepted by the then rulers, the political views of the thinker were progressive for that time. On the basis of these views, new leaders grew up who put these ideas into practice.

Key words: *East, idea, politics, figure, system, science, culture, management, political power, political change.*

НАВРУЗ В ПЕРИОД ГОСПОДСТВА ЗОРОАСТРИЗМА

Захири С. – научный сотрудник ИФПП НАНТ

Тел.: 934 50 50 60, zohir_sayfullo@mail.ru

В статье на основе письменных источников рассматриваются проблемы взаимосвязи и взаимовлияния традиций празднования Навруза и зороастризма. Данная проблема в современной исследовательской литературе не нашла еще достаточно определенного отражения. Автор, не оспаривая историческую древность Навруза чем зороастризм, тем не менее, пытается подчеркнуть их глубокую связь друг с другом и призывает глубже исследовать этот феномен.

Ключевые слова: Навруз, обряд, зороастризм, вопросы философии, культура, Авесто, «Наврӯзи омма» («массовый Ноуруз»), «Наврӯзи хосса» («Особый Ноуруз»), «Наврӯзи Бузург» («Великий Ноуруз»).

В некоторых исторических источниках отмечается, что в зороастризме Навруз занимал достойное место. В изложении Авесто о создании вселенной и всех тварей говорится: «Ахурамазда создал мир и все его составляющие за шесть этапов, но это произошло не одновременно в одно мгновение, а с интервалом в шести подходах из года в год, а то и больше».

В ритуалах Маздаясно эти шесть этапов творения называются «шесть праздников» или «гохонбор». Эти шесть «гохонбор» подсчитали следующим образом:

1. Первый период творения исчисляется сорока пятью днями после празднования Навруз, который, согласно древней традиции, является пятнадцатым числом *тирмох*. В это время было создано небо.

2. Второе время творения наступает через сто пять дней после Навруза, который, согласно древнему календарю, приходится на пятнадцатое число *тирмох*, когда была сотворена вода.

3. Третье время творения состоялось через сто семьдесят дней после праздника Навруз, то есть в тридцатый день месяца *шахривармох*. В этот день была создана Земля.

4. Четвертый период творения мира, который приходится на двести десять дней после праздника Навруз, состоялся на тридцатый день месяца *мехрмох*. В этот день были созданы растения.

5. Пятый случай творения происходит через двести девяносто дней после празднования Навруза, то есть двадцатого числа месяца *даймох*.

6. И шестое творение произошло на триста шестьдесят пятом дне после празднования Навруза, что соответствует концу года и началу Навруза. В это время был создан человек, и этим подошел к концу процесс творения. Этот последний этап творения называется «*Namaspath maidyam*» и переводится как «равноденствие» [8,86-87].

Как уже было упомянуто выше, согласно аналогичным верованиям иранцев, Бог начал творение вселенной с пятнадцатого дня *урдубихишт* и завершил его за шесть дней или шесть этапов. На седьмом этапе, который приходится на начало *фарвардинмох*, он приступил к отдыху от творения. Поэтому первый день *фарвардина* считается днем мира и спокойствия, или, другими словами, эти шесть этапов благотворения Господа были в конечном счете предназначены для человечества и их плоды и результаты были усовершенствованы и стали достигнуты. Следовательно, человек должен быть благодарен создателю вселенной – Богу и радостно принять все эти благотворения, завершение которых Им доведено до совершенства.

Согласно представлениям иранских народов, каждый этап творения длился таким образом, что их последний день имел большее достоинство и преимущества. Празднование Навруза, которое является временем мира и всеобщей радости, длится пять дней, после чего, согласно зороастрийцам, отмечается празднование дня рождения Заратустры, которое начинается на шестой день Фарвардина. Следует также отметить, что история

создания вселенной в книге иудаизма – Торе – также начинается с творения небес и заканчивается на шестой день творением человека, и, таким образом, писания Тора совпадают с писанием Аваста [8, 88-89].

Реза Шаъбани – иранский ученый, опираясь на книгу Аллама Маджлиси «ас-Само-ва-л-олам», рассматривает празднование Навруза как день сотворения людей. С этой точки зрения, если мы внимательно с научной точки зрения рассмотрим на все научные и религиозные высказывания и писания в истории сотворения мира, начало всего творения происходит от празднования Навруза, что также приемлемо для ученых прошлого и настоящего.

В книге Яшт упоминается, что до того, как Ахурамазда создал землю, он создал фравахри – («фраваш» в Авесте и «фраварти» в древнеперсидском и «фарвахар / фравахр» в пехлеви), которые являлись первоосновой, вечной того существующего, что создавалось на земле как смертное, а не вечное. Добрый создатель этого земного существа стремился, чтобы этот смертный, посланный жить в земной мир, жил в достатке и в покое, ни в чем не нуждался. А после его смерти, его фравахр (то, что в нем было бессмертным), снова возносился в небо и там оставался в той же вечной, не запяной чистоте. Но создатель никогда не забывал того, кто ему принадлежал, и он спускался с небо к нему раз в год, и этот праздник назывался Фарвардина, то есть дни, посвященные сошествию благородных и чистых фраваров. Когда эти фравахры опускаются на землю и наступает время их общения с земными, они называются Праздником Фарваров, одним из шести самых важных праздников года и последним «гоханбором» (этапом) в религии Маздоясна в период сотворения человечества [8,97].

В связи с этим исследователь таджикского фольклора Рузи Ахмадов отмечает: «В Занд Авасто отмечено, что Бог Добра и Света – Ормузд в целях защиты и сбережения мира и жизни людей от сил зла, являющиеся сторонниками Ахримана, ищет луч и свет, которые способны уничтожить эти силы зла. И в виде таких первых лучезарных дней оказываются дни Навруза» [1,8].

Напротив, по разработке других исследователей выявлено, что Навруз не связан с какой-либо конфессией.

Однако, как показывают исторические источники, многие ритуалы и церемонии Навруза соотносятся с зороастрийскими ритуалами и обычаям, и это может указывать на то, что наши предки в древности включали Навруз в свои религиозные и нравственные обряды и церемонии.

В противовес этому утверждению, другие суждения говорят о том, что Навруз не имеет никакого отношения к данному намерению Ахурамазы, и этот праздник просто совпадает с творением *земли и времени*. Однако нам хорошо известно, и исторические источники свидетельствуют о том, что многие ритуалы и церемонии Навруза принадлежат к зороастрийской религии, и это может указывать на то, что наши предки в древности уже интересовались как бы объективным началом и концом сотворения земли. Поэтому наши предки включали празднования Навруз в свои различные обряды и чествования как общенародного, так и нравственно-конфессионального характера. Нет сомнений в том, что арийские племена верили в то, что даже если пройдут тысячелетия, Навруз не исчезнет, потому что он заложил начало основам сотворения вселенной, и через него сохраняются человеческие обряды и ритуалы.

Нет также никакого сомнения относительно того, что Навруз по времени своего происхождения намного древнее, чем появление зороастризма, но следует отметить, что со времени появления зороастризма Навруз, во многом слился с зороастрийской культурой. В связи с этим академик Акбар Турсон справедливо пишет: «Фактически, обе официальные религии Аджамы (имеется в виду *зороастризм* во время династий Ахеменидов и Сасанидов и *ислам* во времена формирования Арабского халифата) повлияли на традиции нашего национального праздника; роль зороастризма и ислама во внешних свойствах Навруза и влияние в его существенном содержании очевидны...

...Фактически, зороастризм и Навруз сформировывались на одной духовной почве (арийской культуры), но вопреки распространенному мнению (даже в некоторых научных интерпретациях), что де Навруз и зороастризм в сущности слиты в один феномен, они не они были явлениями одновременными» [7,12].

В период господства великой империи Ахеменидов, которая процветала под влиянием преимущественно зороастрийской религии, Навруз занимал особое место и получал уникальную возможность совершенствоваться и развиваться. Династия Сасанидов также была под господством зороастризма, и при них Навруз также рассматривался как священный праздник. Особенно в этот период Навруз преодолел границы одной страны и стал достоянием многих стран. Исследователь Мирзо Муллоахмад, с учетом свидетельств исторических источников, пишет, что в завещании Доро Александру, процесс празднования Навруза, и сохранения для потомков, является одной из архиважнейших задач благородных царей [4,14]. В книге, принадлежащей Бузургмехру Бухтагону – министру сасанидского царя Хусрова I (531-579), известного как Хусрав Анушервон, «Памятник Бузургмехра» (меморандум Пехлеви) написано, что никто не может отменять живое творение и добрые дела. Хорошая мысль – это завет в мыслях, доброе слово – лучший образ жизни и спасение, хорошая культура [6,141-156].

В двух исторических периодах, когда две великие династии иранского народа: Ахемениды и Сасаниды, с их устойчивым и справедливым господством, распространяли свою культуру и цивилизацию в разные части света. Среди этой культуры был непременно и праздник Навруз. Согласно устным преданиям и письменным источникам, Навруз был одним из самых избранных и почитаемых праздников Ахеменидского периода, и каждый из царей Ахеменидов праздновал Навруз с большим размахом и великолепием. Как пишет Реза Шабани со ссылкой на вавилонские сочинения, «Ахеменидский царь Дарий (486 – 521 гг. до н.э.) каждый год в дни празднования Навруза приходил в храм Балмардука, к великому раввину Вавилона, и почтительно брал его за руку. Равно как и другие цари Ахеменидов, они этим укрепляя свою власть и уважение к власти персов, обычно предоставлялись последователями местных традиций и религий, как жест толерантности и действовали на месте в соответствии с учетом местных традиций другого народа его этикета и религиозных обычаев» [8,128]. Исследователь писал, что таким способом царь Ахеменидов в день принятия даров с разных

регионов империи передавался принятию даров из рук спецпосланников, и в свою очередь, царь отдавал отдельно внимание каждому представителю этноса, входящего в состав империи и соблюдал соответствующий этикет, который был приемлем данного народа, посланником которого являлся данный представитель [8,128]. Дары, принесенные царю, были дарами природы, характерными данной конкретной земли и этноса. Эти дары были лошадьми, овцами, верблюдами, коровами, львами, горными козами, жирафами, золотыми изделиями, гончарными изделиями и так далее.

Известный иранский исследователь Мехродод Бахор, опираясь на то, что хранятся в барельефах Тахти Джамшед (Прсеполисе), пишет: «Как вы знаете, в начале каждого нового весеннего года в Тахти Джамшеде проходила церемония дарения. На этой церемонии царь принимал представителей всех этносов и народов и получал от них подарки» [2,230].

Во времена Сасанидской династии празднование Навруза стало еще более великопнее. Согласно источникам, именно в Сасанидский период Навруз стал общенациональным праздником. Опираясь на исторические источники, современные исследователи подчеркивают, что Навруз в это время приобрел новый импульс. Шабани по этому поводу отмечает: «Можно с уверенностью сказать, что празднование Навруза никогда не проводился с таким размахом ...» [8,137].

В то время были канонизированы и соблюдались во всех деталях обряды и ритуалы Навруза. В то же время Сасаниды установили в него множество собственных традиций. Как пишет Беруни в своей книге «Осар-уль-Бакия»: «Говорят, что человеком, который отмечал два праздника Навруз, был Ормузд, сын могущественного Шапура, который также отмечал дни между двумя праздниками и в честь них разводил огни на высоких поверхностях, с целью нагреть и сжечь сырье. И таким образом по его разумению температура такого огня уничтожала всякую нечисть [3,237].

Эти два Навруза, которые отмечал внук Ардашира – царь Ормузд, назывались «Особым Наврузом» и «Массовым Наврузом». Назывались эти два праздника также «Великим Наврузом», «Великим праздни-

ком», «Наврुзом элиты» и «Малым Наврузом» («Наврुзи сағир») [8,109-113]. Причина празднования этих двух Наврузов в том, что до восшествия на престол царя Ардашера Бабакон народ праздновал Навруз тридцать дней, что привело к просчету календаря. Он попытался было данное привести в порядок. Однако это разделило население на две группы: одни выступали против традиционного празднования, выступали против отмены торжеств. Вторая же группа высказалась за изменения. И это противоречие достигло такой степени, что коснулось и других праздников, таких как Мехргон и Творения (Гоханборхо). Сасанидский царь Хурмузд считал необходимым объединить эти две группы и два праздника. Он назвал отмечаемые торжества «особенными» и «массовыми».

Первым значительным событием в праздновании Навруза являлся рождение Зороастра, арийского пророка, который считал религию хорошей идеологией, хотя ученые датируют появление Зороастра концом второго тысячелетия до нашей эры (между 1150 и 1100 годами до нашей эры). Конечно, говорить об этом непросто, но, по мнению иранцев, это священный день, последний день большого праздника Навруз, который называется «Малый Навруз» или «Великий Навруз» и «Особый Навруз». Его празднуют зороастрийцы, рождение пророка в этот день завершает праздник Навруз. Вне сомнения, говорить об этом непросто, но, по мнению иранцев, этот священный день является последним днем большого праздника Навруз, или «Малого Навруза» или «Великого Навруза» или «Особого Навруза», или «Наврुзи Хурдодӣ». И днем рождения своего пророка иранские народы красиво завершают в период празднования «Элитного Навруза». У нас нет точных сведений о проведении праздника «Наврुзи Хурдод», но сведения по этому поводу приведены в трактате «Мохи Фарвардин рӯзи Хурдод» («Месяц Фарвардин – день Хурдод»): «Заратуштра спросил Ахурамазды, почему люди в месяц Фарвардин любят день Хурдада больше, чем любой другой день? Ахурамазда ответил, что, о, почтенный Сапитамон Зороастр, в месяц Фарвардин, в день Хордада, я наградил вселенную жизнью, и в этот день появились в этот мир Иран и Анэрон; появились так же Каюмарс

и Хушанг; и в этот день Каюмарс убил Арзура, а Хушанг на период до тридцати лет превратил лживого Аримана в свою ездовую лошадь; это был шестой день Фарвардина, когда любовь и доброта поднялись с земли, и шах Джамшед дал миру бесконечную молодость и создал склеп для костей усопших; в этот день Фаридун разделил мир; Рим отдал Салму, а Туран Туру, Иран – Эраджу; И он возжелал трех счастливых дочерей из города Таджиков и отдал их своим сыновьям в жены; В этот день Зороастр Сапетамон достиг видения и рекомендации бога Урмуза; в этот день Зороастр Сапетамен удостоился лицезрения и беседы Бога Ахурамазды; в этот день Зороастр принял от Бога Ахурамазды религию маздаяснийскую; в этот день Гуштоспон приехал в Иран из Кангузара и избрал для исповедования религии маздаяснийскую; в этот день Сапидормад должен был каждому неженатому мужчине дать жену, а Ахурамазда незамужним женщинам – мужей; и мужчина, который никогда не был женат, и женщина, которая никогда не была замужем, никогда больше не давал возможности иметь детей» [5,62-66].

В дни празднования Навруза Сасанидские цари действовали в соответствии с триадой зороастрийской морали и философии гуманизма – добрые мысли, добрые слова, добрые дела и во имя этой воли они освобождали заключенных преступников из тюрем и тем самым убирали почву ненависти, вражду и жестокости из людских сердец.

В другой легенде о «массовом Наврузе» упоминается, что первый день Фарвардина – это начало весны и потому называется «Наврुзом масс». И в представлениях людей в этот день Всемогущий Бог создал вселенную, и все семь светил были на пике своего вращения, и вершиной всего было светило Овен. Интервал между двумя Наврузами («элитным» и «массовым») составлял четыре или шесть дней, что также широко отмечалось.

Если объективно рассматривать процесс самоутверждения Навруза, то большинство его обычаев и традиций восходят как раз к династии Сасанидов, а также являются наиболее убедительным свидетельством этого праздника, сохранившимся до наших дней. Из «Тарихи Табари» Балами, «Осор-уль-Бакия» Абурайхона Беруни и

«Наврзнама» Умара Хайяма все исторические источники, в основном посвященные празднованию Навруза, содержат примеры и информацию именно, начиная с династии Сасанидов. Нет сомнений в том, что династия Сасанидов стала возрождением иранской культуры и традиций. Секрет процветания и успеха династии Сасанидов состоял в том, что в первый день своего правления они вернули себе земли, которые веками были оккупированы иностранцами. Более того, они возвращали людям идеями самопознания и мудрости и в конечном итоге помогли им собрать своих людей под одним знаменем. Величие и неизменность Сасанидов заключается в том, что они представили миру культуру и обычаи иранцев за пределами своих границ. Источники говорят, что это была обычная ахеменидская традиция, когда в период Сасанидов представители двадцати трех стран (т.е. иранских подданных и стран, связанных с Ираном) приходили к царю Ирана и преподносили дары от его имени своих стран. Возможно, это связано с зыбкостью исторической памяти иранских народов, в памяти которых стерлись ранние этнические обряды и традиций, в том числе и Навруза, ведь были много нашествий врагов и драматических событий, которые пережили наши предки и могли повлиять на их историческую память.

Поэтому можно с уверенностью сказать о том, что именно в период господства династии Сасанидов состоялся процесс полного восстановления цикла празднования Навруза, но в целом возрождения всей культуры и традиций иранских народов. Секрет процветания и успеха династии Сасанидов заключался, прежде всего, в том, что в начале своего правления они вернули себе земли, узурпированные иностранцами на протяжении сотен лет. Вторым важным событием было то, что они сформировали в иранских народах идеи самопознания и этнической идентичности и в конечном итоге помогли им объединиться под одним знаменем. Величием и устойчивостью Сасанидов заключался еще и в том, что они представили культуру и обычаи иранских народов за пределами своих границ, всему миру. Источники свидетельствуют о том, что традиции, приемлемые при господстве Ахеменидов, во время правления Сасанидов представляли собой 23 стран (иран-

ские подданные и страны, связанные с Ираном), которые в дни празднования Навруза являлись к царю и преподносили дары от имени своих стран и народов. Исторические источники показывают, что на самом деле Сасаниды сыграли очень важную роль в распространении Навруза другим странам. Как мы уже упоминали, Навруз, конечно, существовал и до зороастрийцев, но последние приняли этот праздник и заново открыли его для себя и установили свои традиции и обычаи.

Зороастрийцы смогли культивировать Навруз в духовном, нравственном, философском и социальном, в религиозном своем мире и, таким образом, улучшить и расширить его влияние на всю этническую культуру. И данный культ Навруза связан, вероятно, не только принятием Навруза как праздника, но они познали, что сотворение планеты Земля и цикличность месяцев и года, цикличность Вселенной берут свое начало от Навруза. Ученый нашего времени, академик Акбар Турсон, размышляя о связи зороастризма с празднованием Навруза, выдвигает следующую философски важную идею: «Прежде всего, эта историческая информация приводит к общему и важному выводу: между Наврузом и зороастризмом нет прямой исторической и генетической связи, т.е. зороастризм не был крестным отцом Навруза, хотя именно в духовной сфере этой религии он приобрел уникальную культурную идентичность...

В любом случае историческим фактом является то, что в один из древнейших времен сошлись культы зороастризма и празднование Навруза. Очевидно, по инициативе зороастризма, который хотел использовать этот знаменитый народный праздник для своих духовных и социальных нужд. А поскольку зороастризм и Навруз были двумя звеньями одной цепи в арийской культуры, их столкновение было основано на взаимопонимании и взаимовыгодной основе» [7,12].

Мы исходим из того, что этот праздник принадлежит всем народам мира, но преимущество иранских народов, (которых называют еще и народами Аджамы), перед другими народами заключается в том, что они, прежде всего, поняли и открыли для себя природу и самобытность Навруза, его философию, его общечеловеческие ценности. Они определили равенство Навруза

за, и в соответствии с этим они рационально обращались и обращаются с землей и всеми живыми и не живыми существами на ней. Поэтому, относясь к нему как генетически родственному явлению, и в тоже время, осознавая его как феномену, не вмещающемуся в рамках культуры одного народа, поскольку его календарные свойства являются общими и для других обитателей земли, они предложили миру обогащенную рефлексию о природной и философской сущности Навруза ...

На наш взгляд, необходимо провести тщательное научное исследование того, связан или все же не связан Навруз с зороастризмом, потому что проведенные исследования в этом аспекте философии Навруза на сегодняшний день выглядят недостаточно убедительными. Эта неуверенность возникает на той почве, что Навруз по природе своей, как отмечено, календарный феномен и никак не связан с какой-либо религией и идеологией...

Поэтому в будущем нам необходимо провести углубленное научное изучение всех аспектов, связанных со связями Навруза со всякими идеологиями и религиями, чтобы получить доселе недостаточно изученную информацию об этих аспектах Навруза. В частности, с зороастризмом, исламом. И, скажем, почему в советский период он был исключен из перечня ритуалов, празднуемых всенародно и т.д.

Литература

1. Ахмадов Р. Наврӯзи хучастапай. – Душанбе: «Ирфон», 2001. 40 с.
2. Баҳор М. Ҷусторе чанд дар фарҳанги Эрон. – Техрон. 1373 ш.(1994 м.).- 339 с.
3. Берунӣ А. Осор-ул-боқия. – Душанбе, «Ирфон», 1990. 237 с.
4. Мирзо М. Ҳафт суфраи наврӯзӣ. - Душанбе, “Адиб”, 2014. 176 с.
5. Миррахим М. Наврӯз ва ҷаҳоншиносӣ. – Душанбе, “Ирфон”, 1992. 240 с.
6. Саймиддинов Д. Адабиёти Паҳлавӣ.– Душанбе, “Ирфон” 2003. 240 с.
7. Турсон Акбар. Чашм во кун, рангу асрори дигар дорад баҳор! (андар робитаи ҷашни Наврӯз бо дину мазҳаб). Дастхат - аз бойгонии муаллиф. 20 с.

8. Шаъбонӣ Р. Одоб ва русуми Наврӯз. – Душанбе, “Пайванд”, 2011. 259 с.

ҶАШНИ НАВРҶЗ ВА ОИНИ ЗАРДУШТӢ

Зоҳири С.

Дар мақола бо таъя ба тавсифи сарҷашмаҳои хаттӣ паҳлуҳои муҳталифи иртиботи фарҳанги Наврӯз бо оини зардуштия аз дидгоҳи наву фархотар омӯхтани ин падидаҳои ҳамсон ба қалам омадааст. Ин мавзӯ то имрӯз дар навиштаҳои муҳаққиқон аз дидгоҳҳои гуногун ва норӯшан баррасӣ шудааст.

Ҳамчунин мақола беитар сари ин нуктаҳо баҳс меорад, ки Наврӯз дар асл ба ҳеҷ дину оине мансубият надорад, аммо кеши зардуштия тавонистааст, ки бо ҷашни Наврӯз муомилоти манфиатҳои дуҷонибаро ба роҳ монад ва арзишҳои диниву дунявиро муқаддаст донаду ва дар ин рост, онро омеши диҳад. Мақола то андозе тавонистааст, ки бо мадрақҳо исбот намояд ҷашни Наврӯз ва оини зардуштия дар сарзамини Аҷам рӯидаву парвариши ёфтаанд ва аз ин рӯ миёнашон голибан ихтилофоте вуҷуд надорад.

Калидвожаҳо: Наврӯз, оин, зардуштия, масоили фалсафӣ, фарҳангӣ, Авесто, “Наврӯзи омма”, “Наврӯзи хосса”, Наврӯзи Бузург”.

NOWRUZ HOLIDAY AND OF THE TRADITIONS OF THE OF ZARAASTRISM

Zahiri S.

In the article, on the basis of written sources, the problems of interrelation and interaction of the traditions of the celebration of Nowruz and Zoroastrianism are considered. This problem in modern research literature has not yet found a fairly definite reflection. The author, not disputing the historical antiquity of Nowruz than Zoroastrianism, nevertheless, tries to emphasize their deep connection with each other and calls for a deeper exploration of this phenomenon.

Key words: Navruz, rite, Zoroastrianism, questions of philosophy, culture, Avesto, “Navrazi ohmma” (“Massive Nouruz”), “Navrazi Hossa” (“Special Nouruz”), Navrazi Buzurgh (“Great Nouruz”).

РАВАНДИ ОМУӢЗИШИ ГУЗАШТА ДАР ТАРБИЯИ ВАТАНДӢСТӢ ВА ХУДОГОӢИИ МИЛЛИИ ЧАВОНОН

Муродзода М. – унвончӯи ИФСХ ба номи А.Баҳоваддинови АМИТ

Муаллиф дар мақолаи мазкур дар мавриди тарбияи ватандӯстӣ ва нақши он дар таҳкими ҳувияти миллӣ дар ҷомеаи тоҷик изҳори ақида намудааст. Ба ақидаи муаллиф барои таҳкими ваҳдати миллӣ, дар навбати аввал, шароити муътадилу ороми зиндагии мардум, баробарҳуқуқии воқеӣ ва дӯстию ҳамкориши комили тамоми халқу миллатҳо ва гурӯҳу табақаҳои иҷтимоиро таъмин кардан лозим аст. Муаллиф мутмаин аст, ки дар шароити кунунии давлатдорӣ баҳри ҳифзи истиқлолияти давлати миллӣ, амнияти Ватан, таҳким ва рушди ниҳодҳои демократӣ, баланд бардоштани маърифатнокӣ ва ҷаҳонбинии мардум, донишҷӯи гузаштаи худ ва таҳкими ҳувият миллӣ зарур аст. Пӯда сохтани ин масъалаи муҳим кори саҳл набуда, сиёсати дурандешионаи иқтисодиро иҷтимоӣ ва фарҳангиро талаб менамояд.

Калидвожаҳо: *Пешивои миллат, ваҳдати миллӣ, истиқлолият, ҳувияти миллӣ, демократия, фарҳанги сиёсӣ, сиёсати дохил, ҷавонон.*

Бо вучуди омӯхтани техникаю технологияи муосир ва илмҳои замонавӣ ҳар як ҷавонро мебояд, ки баҳри дар руҳияи ватандӯстӣ, ҳештаншиносӣ ва ҳудогоҳии миллӣ тарбия ёфтани талош намояд. Худшиносӣ ва ҳудогоҳии миллӣ барои шахсиятҳои бофарҳангу бомаърифати ҳар як қавму миллат бетарин ҳислат ва муҳимтарин машғулият ба ҳисоб меравад. Вақте ки шахс худро мешиносад, ӯ натавонад ба кадрӣ мероси ниёгон, анъанаву суннатҳои халқи худ ва дигар арзишҳои фарҳангии миллати хеш мерасад, балки ӯ ба ҳамин восита тамоми сарватҳои маънавии аҳли башариятро ҳам арҷгузори мекунад.

Ҳамчун ҷавон таҳқиқоти худро дар бораи яке аз омилҳои замонавӣ, ки дар руҳияи ватандӯстӣ, худшиносӣ ва ҳештаншиносии миллӣ тарбия ёфтани шахрвандон ба хусус қишри фаъоли ҷомеа ҷавонон, замина мегузорад

пешниҳод кардаем. Ба андешаи мо, яке аз ин омилҳои замонавӣ дар ин самт, дуруст ба роҳ мондан ва омӯзиши фанни таърих мебошад.

Таърих бисёр фанни шавқоваре мебошад, ки ҳангоми омӯзиши он ба дунёи воқеӣ мешавад, ки пур аз воқеаҳои муҳиманд ва як ҷаҳон асрори ниҳоне дар худ доранд ва равшанкунандаи роҳи оянда мебошад.

Таърих вожаи араби буда, маънояш муайян намудани вақти рӯй додани ҳодисаҳои муҳим мебошад. Бо ибораи дигар, таърих илмест, ки дар он ҷамъи ҳаводиси муҳими гузаштаи дуру наздик ва имрӯзаи халқу миллатҳо инъикос меёбанд [1,6].

Омӯзиши ин илм танҳо барои донишҷӯи ҳадисаю воқеаҳои гузашта набуда, балки он барои шукуфоии ҳар як миллату давлат зарур аст [2,4] ва пешомадҳои давлатдориро равшан менамояд ва барои ҳудогоҳии миллӣ, ваҳдату ягонагӣ ва рушди тафаккури таърихӣ наслҳои оянда, ҳамчун парварандаи ҳисси баланди худшиносӣ ва ватандӯстӣ хизмат мекунад [3,3]. Ҳамчун заминаи асосӣ барои тарбияи ҳештаншиносӣ ва ватандӯстии шахрвандони ҷумҳурӣ бахусус ҷавонон зарур аст.

Тарбияи ватандӯстӣ ва ҳештаншиносӣ ин тарбияест, ки дар натиҷаи он шахрвандон, миллату давлат сарзамини аҷодии худро дӯст дошта, ҳимоя аз фарҳангу таърихи гузаштаи худ намуда, баҳри инкишофи он содиқона меҳнат мекунанд ва дар якҷоягӣ аз як гиребон сар бароварда, баҳри пойдеории сулҳу ваҳдат, ягонагӣ, дӯстиву рафқат миёни ҳамдигар умр ба сар мебаранд. Аз ин ру омӯхтани таърих яке аз он омилҳои муфиди замонавӣ дар тарбияи ватандӯстӣ ва дар руҳияи ҳештаншиносии ҳудогоҳии миллӣ ба камол расонидани ҷавонон мебошад. Донишҷӯи таърихи кишвари хеш, зодгоҳ ва механ [4,3] дар баробари он воқиф будан аз таърихи гузаштаи аҳли башар яке аз ниёзҳои муҳими

маънавию ҳештаншиносии ҳар фард ва ҳар миллат аст.

Дар хусуси надонистан ва воқиф набудан аз гузаштаи худ Президенти Ҷумҳурӣ, Пешвои миллат, муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон чунин қайд кардааст: «Агар кас гузаштаи худро надонад, инсони комил нест!» [5,3] ин гуфтаҳо дар воқеъ инсониятро воқиф месозад, ки ба омӯзиши гузаштаи худ диққати ҷиддие диҳад то дар ҷомеа мақом ва мартабаи худро ҳамчун инсони комил пайдо карда тавонад. Пас агар мо ки будани худро гузаштаи худро надонем чаро умр ба сар мебарем, пас аз он зиндагӣ, ки дорем чи суд аст баҳри мо, ки мо ҳатто гузаштаи худро намедонем. Надониستاني гузаштаи худ ин фоҷиаи басо бузург аст ва зарбаи ниҳоят сахт аст ба пойдевори фарҳангу тамаддун, ки миллат дар тули таърих бунёд кардааст. Яъне агар инсон аз таъриху фарҳанг, тамаддун ва гузаштагони худ бархурдор набошад, пас чи хел метавонад даъвои ватандӯстиву худшиносӣ кунад ва ба қадом далел Ҳимоягари таъриху фарҳанг ва тамаддуни бою пурғановати худ шуда метавонад? Агар аз руи ҳамаи он нуқтаҳо, ки дарҷ гардиданд хулоса барорем, пас он шаҳрвандоне, ки тавачҷуҳ надоранд ба меъроси гаронбаҳои миллати худ ва аз таъриху фарҳанг, тамаддуни гузаштаи миллати худ воқиф нестанд дар мудати начандон тулони хатари аз байн рафтани миллату тамаддун ва фарҳанг онҳоро таҳдид мекунад. Таърих гувоҳ аст, ки аз рӯи чунин беэҳтиётӣ ва воқиф набудан аз гузаштаи хеш қисме аз давлату миллатҳои абарқудрат пора-пора шуда, аз тамаддун ва фарҳанги офаридаи хеш маҳрум гардидаанд. Дар таърих ин гуна фоҷиаҳои даҳшатбор хело зиёд мебошанд.

Ҳангоми омӯзиши таърих ҷавон дарк мекунад, ки гузаштагони ӯ ки буд, дар қадом минтақа умр ба сар бурдааст, чи гуна фарҳанг дошт, чи гуна мақомро соҳиб буд, чи гуна бузургони илм доштанд, чи гуна робитаи хоричӣ чи дар соҳаи сиёсӣ ё иқтисодӣ, илмӣ доштанд ва дар маҷмӯъ аз ҳама бурду бохти гузаштаи миллати худ ва аҳли башар бархурдор мешавад ва сабақи таърих ба худ мегирад. Ҷиҳати дигари омӯхтани таърих аз он иборат аст, ки ҷавон аз он бохтҳои гузаштаи миллати худ аллақай хабардор мешавад ва кӯшиш мекунад ки чунин бохти дигарро тақрор накунад яъне ӯ соҳибтаҷ-

риба мешавад. Бинобар ин омӯзиши таърих ба мо дар ин ҷода таҷрибаи кофӣ медиҳад. Таҷрибаи таърихӣ ба рӯи мо дарҳои зиёдеро дар оянда боз мекунад.

Ҳар як шахсро мебояд, ки ҳодисаву воқеаҳои таърихӣ, сабаб, натиҷа ва муҳимтар аз ҳама сабақи онро барои имрӯз ва оянда дарк кунад. Ба ҳамин маъно Асоғузори сулҳу ваҳдати миллӣ - Пешвои миллат, Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон, муҳтарам Э. Раҳмон чунин қайд кардааст: “Мо бояд аз таърихи гузашта сабақ бигирем ва барои ваҳдати комили миллӣ корҳои бузургро ба анҷом бирасонем” [5,4]. Таърих ин хотирае, ки бо худ ҳақиқатро дорост. Некро неқ ва бадро бад ба қалам медиҳад. Аз ҳар як ҳодисаву воқеаҳои таърихӣ ҳар як шахс сабаб, натиҷа ва муҳимтар аз ҳама сабақи онро барои имрӯз ва оянда бояд дарк кунад. Дар маҷмӯъ ҳамаи он таҷрибаҳои донишҳои, ки ҷавонон дар рафти омӯхтани таърих ба худ мегиранд воситаи дар руҳияи ватандӯсти, ҳештаншиносӣ ва худоогоҳии миллии онҳо мегарданд.

Бо туфайли соҳибистиклол гардидани Тоҷикистон омӯхтани таърихи ватан ва дар баробари он омузонидани таърихи аҳли башар мақоми он дар ҷомеа торафт меафзояд. Имрӯз ҳар як шаҳрванд ба худшиносӣ ва барқарор қадани хотираи таърихӣ хеш беш аз пеш ниёз доранд [5,4]. Дар натиҷаи он тағйироти куллие, ки дар даҳсолаи охири асри XX дар ҷомеа ба амал омад, Ҷумҳурии соҳибистиклолӣ Тоҷикистон ташкил ёфт. Дар чунин шароит зарурияти пешниҳоди консепсияи нави тафаккури таърихӣ ба амал омад. Дар асару мақолаҳо ва паёмҳои, Асоғузори сулҳу ваҳдати миллӣ - Пешвои миллат Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон, алалхусус, дар китоби бисёрҷилдаи “Тоҷикон дар оинаи таърих” консепсияи нави тафаккури таърихӣ пешниҳод гардидааст. Ба шарофати ин консепсия шоҳроҳе гузошта шудааст, ки шаҳрвандон таърих ва фарҳанги қадимаи худро омӯхта сатҳи маданияти умумӣ ва сиёсии худро дар асоси анъанаҳои муфидӣ аҷдодон ғани мегардонанд [5,3].

Таърих ба ҳайси яке аз фанҳои асосии таълим дар муассисаҳои таълимӣ (новобаста аз забони таҳсил) ба ҳисоб меравад. Ҳар як шаҳрванди ҷумҳурӣ, сарфи назар аз қадом миллат буданаш, таърихро бояд омӯзад ва давраҳои асосӣ ва воқеаҳои муҳими онро

донад. Таълими таърих аз худ кардани дав-
раҳои асосии таърихро барои вусъати ча-
ҳонбинии шаҳрвандон, ошно сохтани онҳо
бо таъриху тамаддуни халқи тоҷик ва чаҳон
дар назар дорад. Инчунин он дар замири
ҳар як муҳасилин донаи ватандӯстӣ, худши-
носӣ ва ҳудогоҳии миллиро мепарварад.
Албата ҳамаи ин вобастаги дорад аз таълим
додан. Дар ин самт мутахассисони соҳавие
лозиманд, ки ба муҳасилин дар роҳи аз худ
намудани донишҳои таърихӣ роҳбалади со-
диқу мушфиқ ва меҳрубони онҳо бошанд.
То тавонанд завқи баланди онҳоро баҳри
омӯхтани ин илм бедор кунанд.

Мақсади омӯзиши таърих дар чунин
вазифаҳои мушаххас таҷассум меёбад:

- аз худ кардани марҳилаҳои гуногуни
таърихи халқи тоҷик ва таърихи аҳли ба-
шар, манбаъҳои асосии таърих, таърих ва
тамаддунҳои чаҳонӣ, рушди таърихии ма-
даният ва санъат, давраҳои пайдоиш, ин-
кишоф ва тақомули қавмҳо;

- аз худ кардани асосҳои илми таъриху
ҷомеашиносӣ бо мақсади дарки равандҳои
иҷтимоию сиёсии таҳаввулоти чаҳони му-
осир ва таҳлилу пешгӯӣ кардани воқеаҳои
минбаъдаи ҷомеа;

- ба даст овардани дониш дар бораи
таърих ва анъанаҳои халқи тоҷик ва аҳли
башар;

Дар рафти омӯзиш бояд пеш аз ҳама
ба омилҳои зерин;

- аз худ кардани таҷрибаи муфиди
таърихӣ

- диққати ҷиддӣ додан ба фарҳангу
тамаддуни ниёгон

- таҳлили обективонаи мушкилиҳо,
камбудихо ва қачравихо дар гузашта

- равшан донистани вазифаҳои имрӯза
ва ояндаи Ҷумҳурии Соҳибистиклоли Тоҷи-
кистон диққати махсус дода шавад [5,4].

Бояд гуфт, ки асри XXI ин аср мебо-
шад, ки дар назди шаҳрвандон ва мамла-
катҳои сайёра масъалаҳои ҷиддӣ пеш ме-
гӯзорад. Асри XXI ин асри бархурди қувва-
ҳои, чаҳонӣ, тамаддунҳо, фарҳангу мадани-
яти халқу миллатҳои сайёраи мо мебошад.
Мо ҷавонон дар ин раванди бисёр ҳасос бо-
яд аз манфиатҳои геополитикии хеш дифоъ
карда тавонем. Ҳеч гоҳ зиракии сиёсиро аз
даст надихем ва ҳимоятгари таъриху та-
маддун, фарҳангу маданият, забон, расму
оин ва дар маҷмуъ ҳимоятгари ҳамаи ар-
зишҳои миллий ва давлати хеш бошем. Ба-

роӣ ба ин мақсади ниҳои ноил гаштан мо
ҷавононро мебояд, ки дар рӯҳияи ҳештан-
шиносӣ ва ҳудогоҳии миллий ба камол ра-
сем. Дар чунин давраи ҳасос ҳамаи самти
фаъолияти давлат ва аҳли илму фарҳангу
маданият бояд дар доираи ин матлаб сурат
гирад, зеро ҳалли дигар масъалаҳо бо он
сахт марбут аст.

Роҳи худшиносӣ ва ҳештаншиносии
миллӣ дар назари тоҷик арзиши муайян пай-
до кардани тоҷик аст, новобаста ба мансу-
бияти маҳаллии он. Ин маъноӣ онро надо-
рад, ки нисбат ба дигар халқу миллатҳои,
ки ҳамроҳи мо бародарона зиндагӣ мекунанд,
беъътиноӣ кард, ҳаргиз, чунки чунин гузо-
риши масъала ба миллатчиғӣ мебарад.

Чуноне ки Пешвои миллат қайд кар-
дааст: «Худшиносии миллий, ифтихори мил-
лӣ ҳаргиз маъноӣ онро надорад, ки мо худ-
ро ба дигар халқҳо муқобил гузорем, зеро
ҳар халқ дар таърих мақому манзалати хос
дорад, мувофиқи шароити ҷуғрофию таъри-
хӣ хеш дар тамаддуни башарӣ сахм ги-
рифтааст.»

Худшиносӣ яке аз арзишҳои эҷодкар-
даи инсон аст, зеро он дар ҳама бунёдкорӣ,
инсонро ҳамсафар гардида, ўро ба бузур-
гдошти арзишҳои суннатӣ ҳидоят мекунад
ва ҳамчунин эҳтирому эътиқоди қавму мил-
латҳо ва фардҳои алоҳидаро ба гузашта
имрӯза ва оянда афзун менамояд. Худши-
носӣ пояи устуворест дар роҳи эҳтиром ва
дӯст доштани миллати худ ва халқҳои дигар.

Асосгузори сулҳу ваҳдати миллий-Пеш-
вои миллат, Президенти Ҷумҳурии Тоҷикис-
тон, муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон ба мо ҷаво-
нон ишора мекунад: «Ватанро дӯст доштан,
аз он ифтихор кардан, барои ҳимояи он
омода будан, ба қадри сулҳу субот, осудаги-
ву Ваҳдат ва Истиқлолият расидан, шукро-
наи соҳибватанӣ соҳибдавлатиро ба ҷо
овардан аз ҷумлаи арзишҳои мебошанд, ки
ҷавонони мо бояд онҳоро дастури зиндагии
ҳаррӯзаи худ қарор диҳанд ва итминон до-
шта бошанд, ки танҳо дар ҳамин сурат мо
метавонем кишвари воқеан ободу пешрафта
ва тавоно бунёд намоем». Аз ин ру мо ҷаво-
нонро зарур аст, ки ба таърихи гузаштаи
миллати худ арҷ гузорему ин суҳанҳои бу-
зурги дорои арзиши баландро шиори худ
намуда, дар руҳияи ватандӯстӣ, ҳештанши-
носӣ ва ҳудогоҳии миллий тарбия ёфта, бо
ҳисси баланди ватандӯсти ва ҳештаншиносӣ
дар рушду нумӯш ва тараққиёти ояндаи ки-
швари маҳбубамон саъю талош намоем.

Адабиёт

1. Ю. Якубов. Таърихи халқи тоҷик. китоби дарси барои муассисаҳои таҳсилоти миёнаи умумии синфи 6. - Душанбе «Маориф» 2016. 232 с.
2. Б. Гаффаров. Тоҷикон. - Душанбе, нашриёти «Ирфон». 870 с.
3. Раҳматуллоев А.З., Сатторов Х.С., Тоҷов Н.Т. Таърихи халқи тоҷик. - Душанбе, «Эр-граф», 2008. 202 с.
4. Р. Набиев, Ф. Зикриёев, М. Зикриёева, Тоҷикистон дар асри XX ва ибтидои асри XXI. - Душанбе «Матбуот» 2008. 320 с.

ПРОЦЕСС ОБУЧЕНИЯ ПАТРИОТИЗМУ И НАЦИОНАЛЬНОМУ САМООПРЕДЕЛЕНИЮ МОЛОДЕЖИ Муродзода М.

В этой статье автор выражает свои взгляды на воспитание патриотизма и его роль в укреплении национальной идентичности в таджикском обществе. По мнению автора, для укрепления национального единства, прежде всего, необходимо обеспечить стабильные и мирные условия жизни людей, подлинное равенство и полную дружбу и сотрудничество всех народов, наций и социальных групп. Автор убежден, что в современных условиях государственности необходимо защищать независимость национального государства, безопасность Родины, укреплять и развивать демократические институты, повышать осведомленность и мировоззрение людей, познание прошлого и укрепление национальной идентичности. Реализа-

ция этого важного вопроса - непростая задача, требующая дальновидной экономической, социальной и культурной политики.

Ключевые слова: лидер нации, национальное единство, независимость, национальная идентичность, демократия, политическая культура, внутренняя политика, молодежь.

THE PROCESS OF TRAINING IN PATRIOTISM AND NATIONAL SELF-DETERMINATION OF YOUTH

Murodzoda M.

In this article, the author expresses his views on the education of patriotism and its role in strengthening national identity in Tajik society. According to the author, in order to strengthen national unity, first of all, it is necessary to ensure stable and peaceful living conditions for the people, real equality and full friendship and cooperation of all peoples, nations and social groups. The author is convinced that in the current conditions of statehood it is necessary to protect the independence of the national state, security of the homeland, strengthening and developing democratic institutions, raising awareness and worldview of the people, knowledge of the past and strengthening national identity. Implementing this important issue is not an easy task and requires a far-sighted economic, social and cultural policy.

Key words: Leader of the Nation, National Unity, Independence, National Identity, Democracy, Political Culture, Domestic Policy, Youth.



ШИРКАТҲОИ ФАРОМИЛЛӢ ВА ИСТИҚЛОЛИЯТИ ДАВЛАТӢ ДАР ШАРОИТИ ГЛОБАЛИЗАТСИОНӢ

Захрудинов И. З. – муаллими калони Донишгоҳи миллии Тоҷикистон
E-mail: falsafa-TNU@mail.ru

Дар мақола муаллиф перомуни раванди глобализатсия ва таъсири мусбат ва манфии он ба истиқлолияти давлатӣ андешаронӣ мекунад. Қайд карда мешавад, ки яке аз акторҳои асосӣ дар сиёсати байналмилалӣ давлат ҳисоб шуда, ба андешаи гурӯҳи муҳаққиқон раванди глобализатсия ба поёни давлати миллӣ оварда мерасонад. Дар мақола, махсусан ба нақши Ширкатҳои фаромиллӣ беитар диққат дода мешавад, ки дар сиёсати ҷаҳонӣ нақши муайянкунандаро бозӣ намуда, дар бисёр мавридҳо ҷойгоҳи давлати миллӣ ва истиқлолияти давлатии онро маҳдуд мекунанд.

Калидвожаҳо: глобализатсия, актор, давлати миллӣ, абарқудратҳо, глобалистон, истиқлолияти давлатӣ, Ширкатҳои фаромиллӣ, муносибатҳои байналмилалӣ, созмонҳои байналмилалӣ.

Глобализатсия ҳамчун раванди фарогирӣ тамоми ҷаҳон таъсири худро ба ҳамаи гӯшаю канораҳои олам мерасонад. Глобализатсия ин «раванди нобаробари ташаккул ва амалишавии низоми баҳамалоқамандии давлатҳо, халқҳо дар ҳамаи доираи ғайриҷаҳонӣ ҳаётии ҷомеа (иқтисодиёт, сиёсат, ҳуқуқ, фарҳанг, доираҳои иҷтимоӣ, идеология ва ғ.) аст, ки ба дарки ҷаҳон ҳамчун томияти бутун оварда, ҳамаи давлатҳо ва халқҳо ба қонуни баҳамназдикшавӣ, баҳаммубодилагӣ ва баҳамфаъолиятӣ бо ҳамаи таъсирҳои мусбат ва манфии он оварда мерасонад», – қайд мекунад олими муосири рус Л.П. Рассказов [3, с.81].

Қонунмандии объективӣ ба глобализатсияи рушди ҷамъиятӣ аз наздикшавии мамлакатҳои мухталиф, миллатҳо ва давлатҳо, талошҳои бунёдкунии фазои ягонаи иқтисодӣ, фазои ахборотӣ ва ғайра дарак медиҳад. Ҳаводиси солҳои охир руҳдода як зумра муҳаққиқонро ба ҳусолагириҳои овард, ки раванди глобализатсия ба фарҷоми худ расидааст ва ҷаҳон аз олами якҷутба рӯ ба олами бисёрҷутба гузошта истодааст. Ба

андешаи мо чунин ҳусолагириҳо як каме бемаҳал буда, таҳлили амиқро талабдоранд, дар сурати дигар дар натиҷагириҳо метавонем ба ҳатогиҳои ҷиддӣ роҳ диҳем.

Яке аз масъалаҳои муҳимме, ки раванди глобализатсия онро мавриди омӯзиш қарор медиҳад – ин нақши давлат ҳамчун актори сиёсӣ мебошад. Ҳамаи мутахассисоне, ки перомуни ин ё он ҷанбаи глобализатсия ақоиди худро баён кардаанд, ҳатман оид ба нақш ва вазифаҳои давлат ёдрас мешаванд. Аксари муҳаққиқон бар он ақидаанд, ки глобализатсия истиқлолияти давлатиро заиф гардонида, давлати миллиро аз байн мебарад. Дуруст аст, ки давлатҳои муосир дар бисёр мавридҳо бо мушкилиҳои рӯ ба рӯ мегарданд, ки иллати пайдошавии онҳо пурра ё қисман берун аз доираи ваколатҳо ва назорати давлатҳои миллӣ мебошанд. Метавонем ба қатори ин мушкилиҳо чунин равандҳоро номбар кард: буруншавии беамониати сармоя аз дохили давлат; амалкунии озоди ширкатҳои фаромиллӣ дар дохили давлатҳо; муҳоҷирати беназорати аҳоли ба хориҷи кишвар; паҳншавии ҷинояткорӣ байналхалқӣ; тичорати пӯшидаи силоҳ; фурӯши маводи муҳаддир; фурӯши ғайриқонунии одамон; сафедкунии пулҳои сиёҳ аз тарафи институтҳою бонкҳои молиявии байналмилалӣ; рушди терроризми ва экстремизми байналмилалӣ; паҳнкунии ва бор кардани маҷбурии арзишу фарҳангҳо, урфу одатҳо ва тарзи зиндагии бегона ба давлатҳои миллӣ; рушди беназоратии Интернет ва ҳама намуд технологияҳои ахборотию шабакаҳои моҳвораӣ ва ғайра.

Андеша перомуни он, ки давлат ҳамчун актори асосии байналмилалӣ ва барандаи истиқлолият ҷойгоҳи худро ба сохторҳои фаромиллӣ медиҳад, ҳосси назари глобалистӣ ба сиёсати ҷаҳонӣ буда, аз ғояҳои либерализм маншаъ мегирад. Ба андешаи Р. Кеохэйн «Давлат яке аз навҳои муҳимми актор дар сиёсати ҷаҳонӣ боқӣ мондааст,

аммо дигар нақши ҳукмронро мисли пештара бозӣ намекунад: арзиши муносибатҳои фаромиллӣ дар муқобил ба муносибатҳои байнидавлатӣ зиёд гаштааст. Шаклҳои коммуникатсионии фаромиллӣ – аз мавҷҳои хурд ва алоқаҳои мохворавӣ оғоз карда, то Интернет – назорати давлатро аз рӯи сели ахбороти заиф гардониданд. Сармоягузориҳои бевоситаи хориҷӣ маънии ҳузури бевоситаи ширкатҳои фаромиллӣ дар ҳамаи ғӯшаҳои ҷаҳонро дорад. Дарки фавқулодаи истиқлолиятро ҳамчун назорат аз болои аҳоли дар ҳудудҳои мушаххас бо имкониятҳои таъсиррасонӣ аз берун ба давлат зерӣ шубҳа қарор дода, ҳалли доираи масъалаҳои васеъ аз ҳуқуқи инсон шурӯъ карда, то ҳифзи муҳити атрофро мушкил мегардонад» [8, с.15]. Чунин тамоюлҳо ба сохтори сиёсии олам хоҳу ноҳоҳ таъсир расонида, ҷойгоҳи давлатро ҳамчун институти асосии системаи сиёсии ҷомеа тасҳеҳ мекунанд.

Ҷаҳонро дар марҳилаи глобализатсионӣ ин ё он қудратҳои идора мекунанд, ки на ҳама вақт дар ҷаҳми ҷомеаи ҷаҳонӣ, маҳсусан одамони одӣ намоён мебошанд ва ин ғурӯҳҳо метавонанд бо номҳои мухталиф номгузорӣ карда шаванд. Ба қатори чунин қудратҳо Ширкатҳои фаромиллӣ ворид мешавад, ки дар солҳои охир хеле фаъол гаштаанд.

Ба ақидаи Кениче Омае даврони давлати миллӣ сипарӣ шуда, умри он ба поён расида истодааст. Кениче Омае қайд карда буд, ки одамон, ширкатҳо, бозорҳо арзиши худро васеъ мекунанд, аммо ваколатҳои давлат заиф мегардад – дар марҳалаи нави глобализатсия тамоми халқҳо ва ҳамаи равандҳои асосӣ ба фазои бозори глобалӣ тобеъ мегарданд. Ин марҳилаи нав дар таърихи инсоният, ки дар он «миллат-давлатҳои анъанавӣ табиияти худро аз даст медиҳанд, ба сифати шарикӣ тичоратӣ ноқобил мегарданд» [9, с.65]. Аз ин рӯ, нақши субъектҳои асосии амалкунандаи сахнаи иқтисодиёти ҷаҳонро ширкатҳои глобалӣ бозӣ мекунанд, ки ин ҳеҷ гоҳ ба нафъи истиқлолияти давлатӣ набуда, баръакс, бар зарари он мебошад.

Агар дар андешаҳои Кениче Омае оид ба раванди глобализатсия нигориши субъективӣ-идеологӣ мушоҳида гардад, профессори Институти таҳқиқотҳои сиёсии Париж Б. Бади бошад кӯшиш мекунанд нишон диҳад, ки аз даст додани вазифаҳои анъанавии давлати миллӣ характери айни дорад. Дар китоби «Фарҷоми давлатҳо» Б. Бади қайд

мекунанд, ки «сарфи назар аз он ки маънидоқунии ягонаи мафҳуми глобализатсия вучуд надорад, аммо дар баробари ин, яке аз сифатҳои фарқкунандаи он барҳамхӯрӣ, харобшавии истиқлолияти давлати миллӣ дар натиҷаи фишори фаъолияти ҳамон «фирмаҳои глобалӣ» ва сохторҳои идоракунандаи фаромиллӣ ба ҳисоб меравад» [10, с.23].

Глобализатсия чун дигар равандҳои иҷтимоӣ-иқтисодӣ метавонад ба бӯҳронҳо ва садамаҳо дучор гардад. Таҷриба нишон медиҳад, ки аксари мушкилиҳои дар натиҷаи он бамиёномада танҳо метавонанд дар сатҳи байнидавлатӣ ва фаромиллӣ ҳалли худро ёбанд. Раванди ташаккулёбии созмонҳои байналмилалӣ дар нимаи дууми садаи XX оғоз гашта, дар 30-40 соли охир ин раванд боз фаъолтар гашт. Аз ин рӯ, ба ҳайси барандаи асосии моддии фаъолшавии фавқмиллӣ дар доираи раванди фаъолияти глобализатсияи иқтисодӣ Ширкатҳои фаромиллӣ ё худ ТНК (ТНК – transnational corporation – TNC) баромад мекунанд, ки шумораи онҳо дар ҷил соли охир зиёда аз ёздаҳ маротиба афзудааст. Ширкатҳои фаромиллӣ – фирмаҳои бузург (ё иттиҳоди фирмаҳои давлатҳои гуногун) мебошанд, ки сармоягузориҳои хориҷӣ дошта, ба ин ё он доира (ё якҷанд доира)-и иқтисодии худуди байналмилалӣ таъсири калон мерасонанд. Бисёр мавридҳо дар адабиёти англисии иқтисодиёти ҷаҳон барои ифодаи созмонҳои байналмилалӣ тичоратӣ мафҳумҳои «фирмаҳои бисёрмиллӣ» (multinational firms – MNF) ва «ширкатҳои бисёрмиллӣ» (multinational corporation – MNC), компанияҳои бисёрмиллӣ, корхонаҳои бисёрмиллӣ, иттиҳодияҳои бурунмиллӣ, корхонаҳои фавқмиллӣ, корхонаҳои фавқмарзӣ аксаран ҳамчун муродиф низ истифода мешавад [6, с.33]. Мо низ аз ин дидгоҳ дур нарафта, онҳоро аксаран бо мафҳуми ягонаи Ширкатҳои фаромиллӣ ифода намудаем.

Мувофиқи муқаррароти СММ – Ширкатҳои фаромиллӣ – корхонаҳои шахсӣ, давлатӣ ва омехтае мебошанд, ки новобаста аз давлате ки дар он ҷо ташкил шудаанд ва дар ду ё зиёда давлатҳо сохторҳои доранд, ки мувофиқ ба низоми қабули қарор фаъолият намуда, ба онҳо имкони бурдани сиёсати мувофиқшуда ва стратегияи умумро иҷозат медиҳад. Барои таҳлили фаъолияти Ширкатҳои фаромиллӣ аввалан муайян намудан лозим аст, ки кадом ширкатҳо ба қа-

тори онҳо дохил мешаванд. Вобаста ба рушди раванди фаромиллигардонӣ аз ҷониби созмонҳои бонуфузи байналмилалӣ талабот ба муайянкунии Ширкатҳои фаромиллӣ низ тағйир ёфт. Як марҳилаи тӯлонӣ ба таври қабули умум, инчунин дар нашриётҳои СММ ба Ширкатҳои фаромиллӣ танҳо компанияҳои бузурге ворид мешуданд, ки даромади солонаи онҳо аз 100 млн. доллар зиёд буда, на камтар шаш шуба (филиал) дар давлатҳои мухталиф дошта бошанд. Солҳои охир ин усули муайянкуни каме тағйир ёфта, Ширкатҳои фаромиллӣ компанияҳои ҳисоб мешаванд, ки дар ду ё зиёда давлатҳо зерқисмате дошта бошанд; қудрати гузаронидани сиёсати мувофиқшударо ба воситаи як ё якчанд марказҳои қабули қарор дошта бошанд; ширкати меҳварӣ сарфи назар аз он, ки дар кадом давлат воқеъ мебошад фаъолияти дигар зерқисматҳои дар дигар давлатҳо вучуддоштаро новобаста аз қонунгузорию он давлатҳо ба воситаи сармоягузорӣ назорат мекунад. Ҳадди ақал иштироки онро 10 ҷисад маблағгузорӣ таъмин намуда, имкон медиҳад, то сармоягузорию назорат карда шаванд. Агар аз рӯи ин талабот ҳисобу китоб намоем, он гоҳ шумораи Ширкатҳои фаромиллӣ ба маротиб зиёд мегардад. Ба қатори бузургтарин ширкатҳои фаромиллии муосир Saudi Aramco, Apple Inc., Microsoft, Alphabet Inc., Amazon Inc., Facebook Inc., Alibaba Group, Berkshire Hathaway Inc., Tencent Holdings Ltd., Visa Inc., Exxon Mobil, Toyota Motor, Nestle, Volkswagen, COCA COLA, IBM, Google, British Petroleum Company Plc., Total, Gazprom, Lukoil ва ғ. дохил мешавад. Ширкатҳои фаромиллӣ вобаста ба доираи фарогириашон ба соҳаҳои мухталиф ҷудо мешавад. Яъне, як гурӯҳи онҳо соҳаи нафтӣ, дигаре соҳаи хӯрокворӣ, сеюмин соҳаи техникӣ, чорумин соҳаи доруворӣ, панҷумин соҳаи илмӣ-фарҳангӣ ва ғайраро дарбар гирифта, вобаста ба он дар миқёси байналмилалӣ фаъолият мекунад.

Ширкатҳои фаромиллӣ аввалан, маҳсули муносибатҳои фаъоли иқтисодии байналмилалӣ мебошанд, сониян, ба худ чунин муносибатҳо таъсири бузург мерасонанд. Таъсири фаъоли Ширкатҳои фаромиллӣ ба муносибатҳои иқтисодии байналмилалӣ муносибатҳои навро ба миён оварда, шаклҳои қолабшударо дигаргун мекунад. Ширкатҳои фаромиллӣ ба воситаи шубаҳо ва корхонаҳои фаръӣ (дочерние предприя-

тие)-и худ мувофиқи стратегияи ягонаи илмӣ-истеҳсолӣ ва молиявӣ дар дахҳо давлатҳои ҷаҳон, ки иқтисодии бузурги бозор ва илмӣ-истеҳсолии таъминкунандаи дараҷаи баланди рушдро соҳиб мебошанд, таъсир мерасонанд. Гузашта аз ин, Ширкатҳои фаромиллӣ истеҳсолоти байналмилалӣ ва мувофиқ ба он доираи молиявӣ байналмилалӣ ва доираи хизматрасониҳои байналмилалӣ ба вучуд овардаанд, ки муносибатҳои хурди иқтисодии байналмилалӣ ба глобалӣ табдил ёфтаанд. Ширкатҳои фаромиллии муосир аз худ сохтори ҷомеаи мураккабро мемонанд, ки дар дараҷаҳои мухталиф рушд ва ташаккул ёфтаанд. Ҳар марҳилаи таҳаввулот навъи ба худ хоси ташкилҳои Ширкатҳои фаромиллии ба миён овард, ки сарфи назар аз расидан ба қуллаи охирини ҳуқуқфармоии худ, баъдан дар ин ё он қисмати низом ҷойгузин гаштанд.

Агар ба таърихи Ширкатҳои фаромиллӣ нигарем онҳоро давлатҳои абарқудрат ташкил додаанд ва дар вақтҳои зарурӣ аз онҳо самаранок истифода мекунад. Чунки аксари ширкатҳои фаромиллӣ воқеан аз рӯи фаъолияти истеҳсолии худ ва доираҳои бузурги идоракунии онҳо, ки дар дахҳо давлатҳои ҷаҳон паҳн карда шудаанд хактери глобалӣро касб мекунад, аммо сарфи назар аз он ки чӣ қадаре бузург ҳам набошанд аз рӯи шакли идоракунии ин молиявӣ онҳо сифати миллии худро ҳифз мекунад, ба ғайр аз шумораи камашон, ки ба чунин талаботҳо тобӣ намешаванд. Шояд ҳақ бар ҷониби сиёсатшиноси амрикоӣ Крейг Калхун бошад, ки қайд мекунад: «Глобализатсия – ин лоиҳаи идеологӣ мебошад. Он барои он ташкил карда шудааст, то равандҳои ҷаҳонӣ идора карда шаванд» [10, с.33]. ИМА ширкатҳои фаромиллии барои самарнок татбиқ намудани манфиатҳои миллиаш дар хориҷи кишвар истифода мекунад. Аз дигар тараф, худ ин манфиатҳо аз ҷониби давлат дар зер таъсири шадиди Ширкатҳои фаромиллӣ коркард шуда, ба манфиатҳои ин ширкатҳо муҳолиф нестанд. Давлатҳои бузург бо ширкатҳои фаромиллии худ дар муносибати наздик қарор дошта, дар соҳаи байналмилалӣ манфиатҳои онҳоро дифоъ намуда, ба онҳо кӯмак мерасонанд, то бо давлатҳои мухталиф иттиҳод ва созишномаҳои сиёсӣ, иқтисодӣ ва дигар муносибатҳои тичоратӣ тарафайнро ба имзо расонанд. Ин ширкатҳо бузург

шуда, як қисматашон аз тобеияти давлатҳои миллӣ мебароянд ва ҳатто сармоягузори онҳо аз сармояи давлатҳои миёна зиёд гашта, дар баъзе мавридҳо давлатҳои қарздор ё аз онҳо вобастаро шарту шароитҳои монда, ба қорҳои дохилидавлатии онҳо даҳолат мекунад. Мувофиқи маълумоти Н. Моисеев ширкатҳои фаромиллӣ 30 % тамоми фондҳои истеҳсолкунандаи оламро дар даст дошта, 80 % фурӯши технологияҳои олиро амалӣ намуда, зиёда аз 90 % баромади сармояро назорат мекунад [1, с.119]. Равандҳои ҷаҳонишавӣ натавонанд ба низоми муқарраршудаи ҷаҳонӣ, инчунин бевосита ба шароитҳои фаъолияти дохилисиёсӣ низ таъсир мерасонанд. Онҳо ҳам ба давлат, ҳам ба ҷомеа ва ҳам ба муносибати байниҳамдигарии онҳо даҳолат мекунад.

Ширкатҳои фаромиллӣ марзҳои давлатҳои миллиро бидуни мамониат убур карда, доираҳои иқтисодӣ ва тичоратии худро бо шубҳаҳо дар тамоми давлатҳои ҷаҳон созмон медиҳанд. Дар ин ҳолат давлатҳои миллӣ субъекти ягонаи сиёсати ҷаҳонӣ ҳисоб нашуда, истиқлолияти онҳо зерӣ суол гузошта мешавад. Ҳолате ба миён меояд, ки аз як тараф, глобализатсия талаботро нисбат ба сиёсати давлати миллӣ дучанд мекунад ва аз тарафи дигар, имкониятҳои онро маҳдуд мекунад. Дар давраи глобализатсия маҳдуд шудани истиқлолияти давлати миллӣ маънои қомилан аз байн рафтани давлатро надиҳада, маънои аз даст додани қудрати сиёсӣ, фалаҷ шудани идораи дохилии давлат, мустақилона қабул карда натавонистани қарорҳои сиёсӣ иқтисодӣ ва ғайраро дорад. Аз ин лиҳоз, формулаи Дениэл Белл бамаврид мебошад, ки мувофиқи он давлати миллӣ «... барои мушкilotҳои бузурги ҳаёти хеле кӯчак шуда, барои мушкilotҳои кӯчак хеле бузург мегардад» [4, с.145]. Заифшавии нақши давлатҳои соҳибхитӣ дар равандҳои глобализатсионӣ ба пайдошавии органҳои қонунии ҳокимияте, ки шаҳрвандонро бояд назорат кунанд, намеорад. Баръакс, органҳои фаромиллие пайдо мешаванд, ки дифоъкунандаи на манфиатҳои аксарият, балки ақалият буда, дар бисёр маврид на ба роҳҳои демократӣ, балки бо роҳҳои ғайридемократӣ мақсадҳои худро татбиқ менамоянд. Аз ин рӯ, барои дифои аҳоли аз ҷунин созмонҳои байналмилалӣ зарурат ба давлатҳои миллии соҳибхитӣ пайдо мешавад, чун мушкilotҳои асосии аҳолиро

на ширкатҳои фаромиллӣ, балки давлатҳои миллӣ ҳал намуда, барои бартараф намудани мушкilotҳои шаҳрвандон талошҳо мекунад. Давлатҳои миллӣ барои рақобатнок кардани бозори дохилии кишвар, ҳифз кардани сармоя дар дохили давлат, кам кардани бекорӣ ва ҷалби сармояҳои хориҷӣ аз Ширкатҳои фаромиллӣ масъулиятҳои иҷтимоиро кам мекунад. Ин то андозае ба мувофиқат кардани музди меҳнат, иҷро кардани барномаҳои иҷтимоӣ мусоидат мекунад, аммо ба дигар масъалаҳои муҳим дар даври глобализатсия кам диққат дода мешавад. Дар ин ҷо мушкilotи асосӣ қобилияти идоракунии заифи давлат зоҳир мешавад, ки дар иҷро кардани қарорҳои муҳими давлатӣ монеаҳо ба миён меорад.

Ба андешаи мо раванди глобализатсиониро қудратҳои идора мекунад, ки аксаран берун аз иқтисоди давлатҳои миллӣ мебошанд. Сарфи назар аз ин, ҷунин қудратҳои ҷаҳонро ба воситаи ин ё он иқтидор, актор ё давлат идора мекунад. Марҳилае ба ҳайси ҷунин оломи идоракунии онҳо Британияи Кабир («PAX BRITANNICA» – 1846-1914) баромад мекард ва баъд аз таназзули он байрақбардори онҳо ИМА («Pax Americana» – «Садсолаи Амрико») гашт. ИМА баъд аз Ҷанги дуҷуми ҷаҳонӣ, махсусан баъди солҳои 50-уми асри ХХ барандаи идеологияи глобализатсионӣ гашт, ки то имрӯз низ ҷунин маъмуриятро бар душ дорад.

Пас, дар ин раванди глобализатсионӣ мақому истиқлолияти давлатҳои миллӣ чӣ мешавад? Давлатҳои миллӣ вобаста ба қудрати иқтисодӣ сиёсашон, қудрати аҳборотию мавқеи геополитикиашон яке зиёдтару дигаре камтар истиқлолияти давлатии худро ҳифз мекунад. Ҳадафи глобалистон пурра аз байн бурдани истиқлолияти давлатҳои миллӣ набуда, истиқлолияти онҳоро то андозае заиф кардану идора кардани онҳо муҳимтар мебошад. Агар давлатҳои миллӣ ба ҷунин шарту шароит ва ба ҷунин қудратҳои ҷаҳонӣ муқобилият накунад, ҳатто метавонанд дар саҳнаи сиёсати ҷаҳонӣ ҷойгоҳи муносиборо барои худ пайдо кунанд. Албатта, созиш кардан ба ҷунин паёмадҳо худ далели он аст, ки мо перомунӣ истиқлолияти мутлақи давлати миллӣ сухан намегӯем, чун истиқлолияти давлат дар ҷунин ҳолатҳо нисбӣ мегардад. Глобалистон умуман мафҳуми истиқлолиятро қабул надоранд, аниқтараш онҳо ин ма-

фхумро ва худи истиклолиятро дӯст намедоранд. Дурустар гӯем, глобалистон танҳо истиклолияти худро дӯст медоранд ва дар сахнаи ҷаҳонӣ меҳоянд аз рӯи қонуну қоидаҳои тартибдодаи худ бозӣ кунанд ва давлатҳое, ки дар зери чатри онҳо бозӣ мекунанд ба ин давлатҳо то ҳадди зарурӣ истиклолият медиҳанд.

Ашхосе, ки пештар аз байн рафтани давлатро пешбинӣ мекарданд, имрӯз бисёр эҳтиёткорона муносибат мекунанд, зеро хабар дар бораи «марги пеш аз мӯҳлати давлат» на он қадар арзиши бузург дорад. Иқрор шудан лозим аст, ки дар воқеъ робитаҳои анъанавӣ ва устувории ҳудудии давлатҳо заиф шудааст, ки яке аз қисматҳои асосии давлати милли ба ҳисоб меравад. Ин заифшавӣ аз таъсири бевоситаи иқтисодӣ, фарҳангӣ ва техникий глобализатсия вобастагӣ дорад. Дар баробари ин, имрӯз бисёр омилҳое пайдо шуда истодаанд, ки ба равандҳои глобализатсия тааллуқ надоранд, лекин метавонанд ба давлат зарбаи манфӣ зананд. Имрӯз дар баъзе мавридҳо аз мафҳуми глобализатсия аз он хотир бисёр истифода мекунанд, ки то ба нақши давлат дар ҷомеа зарба зананд. Ҳокимиятҳои милли дар шароити иқтисодиёти глобалӣ заиф мешаванд ва маҷбур ҳастанд, ки қисмате аз ваколатҳои ҳокимиятҳои худ, ба мисли ваколатҳои сиёсӣ, иҷтимоӣ ва амниятиро, ки пештар вазифаҳои бевоситаи давлатҳои соҳибистиклоли милли буданд бо ширкатҳои байналмилалӣ ва ташкилотҳои ғайриҳукумати тақсим кунанд.

Дар натоқи равандҳои глобализатсионӣ мақом ва ҷойгоҳи давлатҳои милли, ҳатто истиклолияти давлатии онҳо тағйир меёбад. Давлатҳои миллии мустакил ҳокимияти худро дар марзи дохилии давлат ҳифз мекунанд, аммо дар баробари истиклолияти сиёсии онҳо доираи таъсири созмонҳои байналмилалӣ низ васеъ мегардад. Махсусан, қудрати Ширкатҳои фаромиллӣ дар дохили давлатҳои милли дучанд гашта, истиклолияти давлатҳоро маҳдуд мекунад. Ширкатҳои фаромиллӣ фаҳмиши давлати миллиро, ки Низоми Вестфалӣ муқаррар карда буд тағйир дод. Усули идоракунии давлатҳои милли дар ин вақт босуръат тағйир намеёбад, аммо тағйирёбии зина ба зинаи онҳо ҳама вақт идома меёбад.

Азбайнравии давлати миллиро бисёрҳо пешбинӣ мекарданд, лекин давлати

миллӣ ҳама вақт аз марг раҳой меёфт. Имрӯз аён аст, ки давлати милли дар солҳои наздик аз байн намеравад. Барои аз байн рафтани он як муддати тӯлонӣ зарур аст. Агар ба таърихи на он қадар дур назар афканем, мебинем, ки дар садаи XIX таъсири давлат дар ҳаёти иҷтимоӣ камтар мушоҳида мешавад, аммо дар қарни XX бошад, боз аз нав дучанд мешавад. Албатта, таъсири давлат бисёр монеахоро ба вучуд меовард ва аз ҷониби ҷараёнҳои мухталиф ҳатто мавриди интиқод низ қарор мегирад. Дар айни замон равандҳои минтақавӣ, интернационализатсия ва глобализатсия то андозае фаъол шудаанд, ки то дараҷае мақоми давлати миллиро маҳдуд мекунанд. Иқтисодиёти глобалӣ ва равандҳои иқтисодии минтақавӣ ба он оварда расонидаанд, ки ҳолати иҷтимоии аҳолии одӣ на ҳама вақт аз қарорҳои ҳукуматҳои давлатҳои милли вобастагӣ дорад. Ҳалли ин масъалаҳо дар бисёр маврид берун аз ваколати давлатҳои милли буда, махсусан аз давлатҳои дигар, Ширкатҳои фаромиллӣ ва ғ. вобастагӣ дорад. Масалан, тағйири қурби асбоб, баланду паст шудани нархи нафт, паҳн гаштани касалиҳои мухталиф (Эбола, Коронавирус, Зукоми паранда) ва монанди инҳо ҳатман таъсири худро ба минтақаю аҳолии давлатҳои дигар мерасонад. Зиёда аз ин, давлатҳои бузург кӯшиш мекунанд, ки дар ҳалли аксари масъалаҳои давлатҳои хурд шарик шаванд ва қариб масъалае нест, ки давлатҳои миллии хурд бидуни даҳолати давлатҳои хориҷӣ онҳоро ҳаллу фасл кунанд. Ин ба он оварда мерасонад, ки истиклолияти сиёсии ин давлатҳо ҳалалдор карда мешавад.

Дар ҷаҳони муосир равандҳои глобализатсионӣ бо ҳар роҳ ба давлати милли фишор меоранд. Ба фишори сиёсӣ, иқтисодӣ, фарҳангӣ, ҳарбӣ ва ғайра на ҳар як давлати милли тоб оварда метавонад. Агар пештар глобализатсияи иқтисодӣ назаррас буд, пас имрӯз глобализатсия дар соҳаҳои дигар низ ба истиклолияти давлатҳои милли фишор оварда истодааст. Агарчи давлатҳои абарқудрат дар ҷаҳони глобализатсионӣ ҷойгоҳи худро пайдо карда, устувору бузургтар шуда бошанд ҳам, вале давлатҳои кӯчак ва ё рӯ ба рушд мақоми худро аз даст дода истодаанд. Махсусан инро мо дар марҳилаи глобализатсияи неолибералӣ мушоҳида мекунем. Дар давраи глобализатсия маҳдуд шудани истиклолияти давлати милли маънои қомилан аз байн рафтани давлати

тро надошта, маъноӣ аз даст додани қудрати сиёсӣ, фалаҷ шудани идораи дохилии давлат, мустақилона қабул карда натавонистани қарорҳои сиёсӣ иқтисодӣ ва ғайраро дорад. Давлатҳои миллии истиқлолияти давлатии худро аз даст дода, дастнигари давлатҳои бузург ё ба қавле «хоҷаҳои хориҷӣ»-и хеш мегарданд ва дастурҳои зарурӣ аз роҳбариятҳои нави худ мегиранд.

Дар даврони глобализатсия давлатҳое, ки иқтисодиёти заиф доранд бештар осебпазир мебошанд. Барои рушди иқтисодиёти худ онҳо зарурат ба маблағгузориҳои беруна пайдо мекунанд ва ба таври классикӣ рӯ ба Ширкатҳои фаромиллӣ, Бонки ҷаҳонӣ, Фонди байналхалқии асёр ва амсоли онҳо меоранд. Ин ширкату бонкҳои байналмилалӣ ҳеҷ гоҳ бидуни мановфеи худ ба давлатҳо қарз, хусусан қарзҳои бебозгашт намедиханд. Агар ба давлатҳои миллии қарзҳои бебозгашт диҳанд, пас ин бонку ширкатҳо метавонанд аз низоми идоракунии сиёсии давлат оғоз карда, то низоми иқтисодии онҳоро тағйир диҳанд. Дар сурати додани қарзҳои фоизнок фоизҳои онҳо барои давлатҳои миллии бисёр гарон афтада, ҳатто як қисмати давлатҳои миллии қудрат надоранд, ки онҳоро баргардонанд. Маҳз чунин давлатҳое, ки қудрати баргардонидани маблағгузориҳои ба истилоҳ чунин ширкату бонкҳои хайриявиро надоранд, пас тўмаи ин «наҳангҳо» мегарданд ва маҷбур мешаванд, ки шарту шароитҳои онҳоро қабул намоянд. Дар ҷаҳон давлатҳои каме вучуд доранд, ки бо дастгириҳои Фонди байналхалқии асёр ва ё Бонки ҷаҳонӣ аз бӯҳрони молиявӣ ба хубӣ баромада бошанд. Аммо давлатҳое, ки бо кумаки онҳо вазъияти молиявияшон бадтар шуда бошад истиқлолияти онҳо зерӣ суол монда бошад кам нестанд.

Албатта, қайд кардан ба маврид аст, ки ҳамаи ин даҳлатҳо аз берун ба қорҳои дохилии давлатҳои миллии, ба мақоми он, истиқлолияти давлатии он зарба мезананд, лекин ин маъноӣ онро надорад, ки давлати миллии аз байн мерафта бошад. Воқеаҳои солҳои охир исбот мекунанд, ки идораи ҷаҳон аз як фишанги асосӣ ҳоло номумкин аст. Масалан, бӯҳрони молиявӣ ҷаҳонӣ ба он оварда расонид, ки чунин як низоми бузург мисли Иттиҳоди Урупо ба қадом мушқилотҳо рӯ ба рӯ шавад. Имрӯз давлатҳои урупой дар пайи ҷустуҷӯи ҳалли ин муаммо мебошанд ва дар баъзе мавридҳо роҳро

пешниҳод мекунанд, ки мавҷудияти ояндаи ин иттиҳодро зерӣ шубҳа мегузорад. Аз ин рӯ, барои аз байн рафтани давлати миллии ҳоло вақт наомадааст ва шояд дар ояндаи наздик низ наояд. Он давлатҳое, ки иқтисодиёти фаъолро соҳиб мебошанд ба ин равандро муқобилият мекунанд ва он давлатҳое, ки иқтисодиёти заифтар доранд, пойбанди дигар давлатҳо ё созмонҳои фаромиллӣ мешаванд ва то андозае истиқлолияти давлатии худро аз даст медиханд.

Тафовути муҳими давлатҳои миллии ба истилоҳ «давлатҳои кӯчак» аз давлатҳои абарқудрат ё империяҳо дар он аст, ки шикасти давлатҳои «кӯчак» бидуни мушқилот амалӣ мегардад, аммо чунин тамоюл дар давлатҳои абарқудрат бисёр дарднок сурат мегирад. Иллат он аст, ки ҷаҳми давлатҳои дунё тарафи абарқудратҳо ало аст ва онҳо ба тарафи ин абарқудратҳо нигариста миҷчакубии онҳоро мунтазиранд ва умедворанд, ки ҳаракату амалҳои онҳо бар нафъи давлатҳои кӯчак итмом ёбад. Аслан дар сиёсати ҷаҳонӣ аз давлатҳои кӯчак қизи зиёдеро интизорӣ надоранд ва дар сурати камбудию шикасти онҳо тағйироти назаррасе дар олам рух намедихад. Аз ин рӯ, талабот нисбат ба абарқудратҳо дигар ҳел асту талабот аз давлатҳои кӯчак тамоман дигар мебошад. Ин маъноӣ онро надорад, ки давлатҳои кӯчак метавонанд ором шуда заиф гарданд, чун тақдири ҷаҳон дар дасти онҳо набудааст ва аз онҳо ҳеҷ ҳисобу китоб талаб карда намешудааст. Ин ҳагоии маҳз мебошад, чун абарқудратҳо баръакс дар ҳолатҳои ҳассос бисёр хатарноктар мебошанд ва аз худ шери захиеро мемонанд, ки барои наҷот додани қони худ дар ин ҳолат боз ваҳшитар мегарданд ва хуб мешуд бо онҳо дар он лаҳзаҳо рӯ ба рӯ нагардем.

Таҷрибаи гирифтаи Ҷумҳурии Тоҷикистони муосир дар охири қарни XX ва ибтидои қарни XXI нишон медиҳад, ки на ҳамаи тарҳҳои пешниҳодкардаи давлатҳои ғарбӣ ба мо мувофиқ ҳастанд. Эълон кардани ҳадафи қоруми стратегии давлат, яъне саноатикунонӣ Тоҷикистон барои муқобилият кардан ба чунин тамоюлҳо саривақтӣ мебошад, ки дар Паёми Президенти ҚТ чунин баён гашт: «... бо дарназардошти аҳамияти соҳаи саноат дар ҳалли масъалаҳои иқтисодиву иҷтимоӣ ва таъсиси қойҳои қорӣ пешниҳод менамоем, ки саноатикунонии босуръати кишвар ҳадафи қоруми миллии эълон карда шавад. Вобаста ба ин, зарур

аст, ки то соли 2030 ҳиссаи соҳаи саноат дар маҷмӯи саноати дохилӣ ба 22 фоиз расонида шавад» [6]. Маҳз чунин иқдомҳо ва дар амал (на дар ҳаёлот) татбиқ кардани онҳо имкон медиҳад, ки Ҷумҳурии Тоҷикистон дар натиҷаи таъсирҳои манфии равандҳои глобализатсионии муосир истодагарӣ карда, истиклолияти сиёсии худро ҳифз намояд. Барои ҶТ рушди иқтисодиёт, пешрафти илм, назорати васоити ахборотӣ, махсусан дар бахшҳои мухталифи интернетӣ, тарбияи насли наврас дар рӯҳияи ватандӯстӣ, кам кардани муҳочирати аҳоли ба хориҷи кишвар, дуруст муайян намудани шароити стратегии худ ва амсоли инҳо дар раванди глобализатсионии муосир ҳаётан муҳимм мебошад.

Адабиёт

1. Азроянц Э.А. Глобализация: катастрофа или путь к развитию? Современные тенденции мирового развития и политические амбиции [Текст] / Э.А. Азроянц. – М.: Издательский дом «Новый век», 2002. – 416 с.
2. Бревдо Т.В. Глобализация мировой экономики. Монография [Текст] / Т.В. Бревдо, Г.Ю. Волков, О.А. Миронова – Ростов н/Д.: Феникс, 2008. – 311 с.
3. Гадисов С.Р. Суверенитет государства в условиях глобализации: факторный анализ [Текст] / С.Р. Гадисов // Вестник Поволжского института управления. Том 19. – 2019. – № 6. – С. 80-86.
4. Захрудинов И.З. Истиклолияти давлати миллӣ ва глобализатсия [Матн] / И.З. Захрудинов // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. – Душанбе, 2019. – № 5/2. – С. 143-147.
5. Извеков Н. Глобализация – вызов суверенитету. Какие государства нужны ТНК? [Текст] / Н. Извеков // Обозреватель. – Observer. – 2003. – № 4. – С. 76-81.
6. Паёми Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон, Пешвои миллат, мухтарам Эмомалӣ Раҳмон ба Маҷлиси Олии Ҷумҳурии Тоҷикистон аз 26.12.2018 [манбаи электронӣ]. URL: <http://president.tj/node/13739>
7. Ромашкин Т.В. Становление и развитие ТНК в условиях глобализации [Текст] / Т.В. Ромашкин. – Саратов: ООО Издательский центр «Наука», 2016. – 160 с.
8. Сирота Н.М. Глобализация: политические аспекты. Учебное пособие [Текст] / Н.М. Сирота; ГУАП. – СПб., 2007. – 84 с.
9. Уткин А.И. Глобализация: процесс и осмысление. Монография [Текст] / А.И. Уткин. – М.: Логос, 2001. – 254 с.
10. Черковец О.В. Глобализация: экономические реалии и политические мифы [Текст] / О.В. Черковец. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, Закон и право, 2006. – 111 с.

ТРАНСНАЦИОНАЛЬНЫЕ КОМПАНИИ И ГОСУДАРСТВЕННАЯ НЕЗАВИСИМОСТЬ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Захрудинов И. З.

В статье автор рассматривает процесс глобализации, а также ее положительные и отрицательные влияния на государственную независимость. Подчеркивается, что одним из основных акторов в международной политике считается государство и, с точки зрения некоторых исследователей, процесс глобализации приведёт к закату национального государства. В статье особое внимание обращается на роль ТНК, которые в мировой политике играют определяющую роль, и в большинстве случаев сужают место национального государства и её государственную независимость.

Ключевые слова: глобализация, актор, национальное государство, сверхдержавы, глобалисты, государственная независимость, ТНК, международные отношения, международные организации.

TRANSNATIONAL COMPANIES AND STATE INDEPENDENCE IN THE CONDITIONS OF GLOBALIZATION

Zakhruddinov I. Z.

The author analyses the process of globalization, as well as its positive and negative effects on state independence in the article. It is emphasized that one of the main actors in international politics is the state and, from the point of view of some researchers, the process of globalization will lead to the decline of the nation state. The article draws special attention to the role of TNCs, which play an important role in the world politics, and in most cases narrow the place of the national state and its state independence.

Key words: globalization, actor, nation state, superpowers, globalists, state independence, transnational corporations, international relations, international organizations.



МНОГОАСПЕКТНОЕ СОТРУДНИЧЕСТВО СУВЕРЕННОГО ТАДЖИКИСТАНА И РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ В РАМКАХ МЕЖДУНАРОДНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ

Сайдализода Ш. Ф. – соискатель Таджикского государственного медицинского университета им. Абуали ибни Сино

Как известно, что развал Советского Союза способствовал возникновению новых суверенных государств на её территории, и эти независимые постсоветские республики налаживали многоаспектное сотрудничество друг с другом, как на межгосударственном уровне, так и в рамках международных организаций.

В этой связи, заслуживает внимания тот факт, что Республика Таджикистан и Российская Федерация относительно решения большинства концептуальных политических вопросов международного и регионального содержания, а также экономической интеграции придерживаются общих взглядов. То есть позиции политического руководства Таджикистана и России по актуальным международным проблемам, в большинстве случаев, совпадают, и они систематически углубляют своё конструктивное внешнеполитическое взаимодействие на разных уровнях и в разных форматах.

В том числе особое значение придаётся их взаимоотношению на межгосударственном уровне в рамках таких международных организаций, как Организация Объединённых Наций, Содружества Независимых Государств, Организации по безопасности и сотрудничеству в Европе, Шанхайской организации сотрудничества, Всемирной организацией здравоохранения, Организации Договора по Коллективной Безопасности и др.

Ключевые слова: Республика Таджикистан, Российская Федерация, межгосударственные отношения, международные организации, ООН, СНГ, ШОС, ОДКБ, ВОЗ, стратегическое партнёрство и др.

Подчеркивая устойчивую позитивную динамику межгосударственных отношений Таджикистана и России в постсоветский период, отметим, что такая же тенденция

наблюдается в их подходах по вопросам международного и регионального характера. Они постоянно усиливают свои стремления в плане внешнеполитической координации своих действий в рамках ООН, которая по своему статусу выступает универсальной международной структурой, а также является главной площадки для решения вопросов межгосударственного общения. Таджикистан и РФ всегда придерживаются мнения, что ООН играет главную координирующую роль в решении мировых проблем, поэтому важно и необходимо, чтобы все государства-члены этой организации соблюдали единые правила действий [11].

Общеизвестно, что Российская Федерация, как постоянный член Совета безопасности ООН, пользуется огромным авторитетом среди её государств-членов, и она оказывает реальную помощь Таджикистану в продвижении его инициатив глобального значения. К примеру, именно благодаря содействию РФ, 12 декабря 2002 года в штаб-квартире ООН в Нью-Йорке на официальной церемонии, при поддержке 148 стран-членов по предложению Республики Таджикистан была принята Резолюция - «Международный год пресной воды, 2003» [8]. Также при непосредственной поддержке России по инициативе Таджикистана, затем, были организованы следующие форумы на тему водных ресурсов: «Международный десятилетний план действий «Вода для жизни» (2005-2015 гг.)» и «Международный год сотрудничества в области водных ресурсов (2013 г.)».

Более того, Российская Федерация является активным сторонником важности выполнения, принятой по инициативе Республики Таджикистан Резолюции Генеральной Ассамблеи ООН от 21 декабря 2016 года - «Международное десятилетие действий

«Вода для устойчивого развития», 2018-2028 годы»[11]. К тому же, Россия, как надёжный стратегический партнёр Таджикистана, всегда готова участвовать в мероприятиях международного уровня, проводимых в рамках этого десятилетия. Высшее политическое руководство РФ всецело поддерживает международную инициативу РТ относительно справедливой системы водопользования и сотрудничества в энергетической отрасли в Центральной Азии с учетом интересов всех стран этого региона, и выступают за её дальнейшее совершенствование и развитие.

В то же время, для контрдействия внешним угрозам безопасности Таджикистана, в рамках принятых Резолюций Генеральной Ассамблеи ООН, Россия всегда поддерживает его стремления к принятию соответствующих мер на национальном и региональном уровнях. Так, учитывая нарастающую угрозу религиозного радикализма, экстремизма, и на этой основе – терроризма в стране, а также с целью выполнения «Совместного плана действий Глобальной контртеррористической стратегии ООН» Указом Президента РТ от 12 ноября 2016 года за № 776, была принята «Национальная стратегия Республики Таджикистан по противодействию терроризму и экстремизму на 2016-2020» [12]. Главным назначением этой Стратегии, как вытекает из её содержания, - это решение вопроса, касающегося выявления и предотвращения действий радикально-экстремистского и террористического характера со стороны отдельных групп или лиц.

Одним из важных направлений сотрудничества Таджикистана с Россией в рамках прерогатив ООН определено их совместная борьба против незаконного оборота наркотических веществ. Напомним, что взаимодействие РТ с РФ в контексте деятельности этой авторитетной международной организации в борьбе против незаконного оборота наркотических веществ и преступности берёт начало с того времени, когда в 1993 году Региональное Представительство Управления ООН по наркотикам и преступности (UNODC) открыло свою резиденцию в столице Узбекистана – городе Ташкент. Под эгидой этой организации в Таджикистане реализуется большое количество программ и проектов. К ним

можно отнести такие проекты, как «Укрепление контроля вдоль границы Таджикистана и Афганистана», «Агентство по контролю за наркотиками при Президенте Республики Таджикистан – фаза II» и другие. Региональная программа для Центральной Азии (2015-2019 гг.), Региональная программа для Афганистана и соседних стран, Всемирная программа UNODC и Всемирной таможенной организации по контролю за контейнерными перевозками и т.п. также осуществляются в Таджикистане в рамках деятельности Региональное Представительство Управления ООН по наркотикам и преступности в Центральной Азии [13].

Необходимо констатировать, что возвращение таджикских беженцев на Родину, после окончания гражданской войны в Таджикистане в конце 90-х годов XX века, и их беспрепятственная реинтеграция в общество, безусловно, считается ещё одним из немаловажных достижений сотрудничества РТ и РФ в масштабах деятельности Управления Верховного комиссара Организации Объединённых Наций по делам беженцев (УВКБ ООН). Именно, благодаря проведённой совместной работе властей Таджикистана и России при содействии УВКБ ООН (оно открыло своё представительство в РТ в 1993 году), после подписания Соглашения о мире и национальном согласии между Конституционным Правительством и Объединённой таджикской оппозицией (ОТО) 27 июня 1997года, в страну были возвращены свыше 1-го миллиона беженцев [1, с. 87].

Основной площадкой сотрудничества Таджикистана и России на межгосударственном уровне является пространство Содружества Независимых Государств (СНГ), которое было основано в декабре 1991 года, после распада Советского Союза. СНГ осуществляет свою деятельность на основе, принятого Советом глав государств 27 января 1993 года, Устава Содружества. Республика Таджикистан и Российская Федерация с момента образования Содружества являются его полноправными членами, и, признавая его базовые нормативно-правовые акты, активно участвуют в интеграционных процессах.

Стоит отметить, что взаимоотношения РТ и РФ в рамках СНГ охватывают почти 30-и летнюю историю, и на данном

этапе они всесторонне и динамично развиваются. Кроме того, за период существования Содружества почти они все стали близкими союзниками Республики Таджикистан и РФ, и в реализации своей внешней политики налаживание партнёрских отношений с этими постсоветскими республиками всегда они считают приоритетным направлением. Россия, вне всякого сомнения, как правопреемница СССР и одна из великих ядерных держав мира с огромной территорией, а также очень больших запасов природных богатств в СНГ задаёт в нём ведущий тон.

В «Концепции внешней политики Республики Таджикистан» подчёркивается, что всестороннее участие Таджикистана в деятельности Содружества и упрочение сотрудничества с другими государствами-членами СНГ является одним из приоритетных направлений его внешней политики. Республика Таджикистан высоко оценивает роль Содружества в защите и дальнейшем совершенствовании, традиционно сложившихся между странами-участницами, связей, возникших на принципиально новой основе и на базе концепции междисциплинарной интеграции [6]. Таджикистан, как и Россия, в своей внешней политике уделяет особое внимание устойчивому развитию двусторонних и многосторонних отношений со всеми странами СНГ. С момента образования Содружества Независимых Государств, бывшие советские республики, входящие в него, создали прочную правовую базу, которая позволила в относительно короткий срок преодолеть системный кризис, стать предпосылкой развития их экономики и расширения взаимной торговли.

Россия и РТ являются одним из самых активных участников в области гуманитарного сотрудничества стран-членов СНГ, и в этом направлении ими подписаны абсолютное большинство принятых документов. Вместе с тем, в ходе встреч Глав государств Содружества в городе Душанбе 15 мая 2006 года был создан Гуманитарный фонд межгосударственного сотрудничества. По инициативе Таджикистана и непосредственном содействии Российской Федерации на очередном заседании Совета глав государств СНГ, проходившегося 10 октября 2008 года в столице Кыргызстана -

г. Бишкек, было принято Заявление Глав стран Содружества «Об активизации сотрудничества в борьбе с незаконным оборотом наркотических средств, психотропных веществ и их прекурсоров» [9].

В рамках деятельности СНГ многие инициативы Республики Таджикистан, при поддержке России, приняты государствами-членами, и они реализуются успешно. Например, по предложению Таджикистана и при непосредственном содействии РФ, решением Совета глав правительств Содружества от 22 ноября 2007 года, 2008 год был объявлен «Годом литературы и чтения в Содружестве Независимых Государств» [9]. Или, в ходе проведения очередного заседания Глав правительств СНГ в октябре 2018 года (оно проходило в РТ), было принято решение о реализации в 2021 году Межгосударственной программы «Культурные столицы Содружества» в Республике Таджикистан, и Культурной столицей Содружества в 2021 году объявлен город Душанбе [5].

На наш взгляд, особый интерес представляет активное и плодотворное сотрудничество Республики Таджикистан и Российской Федерации в рамках одной из самых авторитетных региональных организаций – Шанхайской Организации Сотрудничества. Она является международной организацией, и партнёрские взаимоотношения Таджикистана и России в рамках ШОС направлены на реализацию следующих основных целей:

- укрепление взаимовыгодного доверия и добрососедских отношений государств-членов ШОС;
- содействие эффективному сотрудничеству в политической, торгово-экономической, научно-технической и культурной сферах, а также области образования, энергетики, транспорта, туризма, экологии и др.;
- совместное обеспечение мира, безопасности и стабильности в регионе;
- продвижение в организации демократического, справедливого и рационального международного порядка в политической и экономической сфере [4].

Одним из главных направлений сотрудничества РТ и России с другими членами этой организации – это борьба против экстремизма, сепаратизма и терроризма во всех формах их проявления. Поэтому, с целью системной и целенаправленной дея-

тельности в этой сфере, в составе ШОС создан Региональная антитеррористическая структура, как один важнейших её органов, штаб-квартирой которой расположена в столице Узбекистана, г. Ташкент. В связи с этим, в рамках ШОС постоянно проводятся антитеррористические учения. Например, 17-29 апреля 2009 года на территории Республики Таджикистан было проведено командно-штабные учения «Нурек - антитеррор», а в рамках военного сотрудничества государств-членов ШОС 8-14 июня 2012 года в учебном полигоне «Чорух-Дайрон» Согдийской области были проведены совместные военные учения под названием «Мирная миссия - 2012» и т.п. [4, с. 93].

Анализ плодотворной деятельности Республики Таджикистан и Российской Федерации в рамках Шанхайской Организации Сотрудничества со всей очевидностью показывает, что их совместные действия, после распада Советского Союза, служат в интересах всех её государств-членов в новых создавшихся международных условиях, и они не противоречат мировым стандартам, а также региональным требованиям безопасности.

Не менее важным сегментом сотрудничества РТ и России, а также их партнёрских отношений на межгосударственном уровне является Организация договора о коллективной безопасности (ОДКБ), которая создана странами СНГ на основе Договора о Коллективной Безопасности (ДКБ), подписанного 15 мая 1992 года, и он вступил в силу 20 апреля 1994 года. Согласно Уставу ОДКБ, она является военно-политическим союзом, и созданный Договор продлевается автоматически каждые пять лет.

Заслуживает внимание то, что представители Таджикистана и России имеются во всех структурах ОДКБ (Совет коллективной безопасности, Совет министров иностранных дел, Комитет секретарей советов безопасности и др.), и почти половину личного состава Миротворческих сил Организации образуют военнослужащие этих двух государств. Эти силы состоят из десяти батальонов: три от России, один от Таджикистана, а остальные представлены из других стран ОДКБ. Общая численность коллективных сил - около 4 тыс. человек и военной авиации (10 самолетов и 14 верто-

лётов) находится на российской военной авиабазе в Киргизии [7].

Таджикистан и Россия регулярно участвуют в проводимых учениях ОДКБ, и они неоднократно организовали их на своих территориях. Самое крупное антитеррористическое учение Коллективных сил оперативного реагирования ОДКБ в Таджикистане было проведено 10-20 ноября 2017 года, в котором участвовали свыше 17 тысяч военнослужащих из всех стран его членов. Последний раз на территории РТ учение государств-участников ОДКБ под названием «Нерушимое братство-2019» было проведено в октябре 2019 года, на котором участвовали свыше 2 000 военнослужащих РФ, более 600 единиц вооружения и военной техники, около 20 российских самолётов и вертолётов [2].

В середине октября того же года в Российской Федерации состоялись совместные учения с Коллективными силами оперативного реагирования ОДКБ, которые получили название «Взаимодействие-2019». В них принимали участие воинские контингенты из Армении, Белоруссии, Казахстана, России, Киргизии общим количеством около 3 000 военнослужащих и свыше 300 единиц техники. В учениях, оперативные группы Объединенного штаба ОДКБ, Воздушно-десантных войск, формирования сил специального назначения, командования военно-транспортной авиации, а также МВД и МЧС России.

Бесспорно, существенным и плодотворным, на наш взгляд, является сотрудничество Таджикистана и России в рамках программ, осуществляемой Всемирной организацией здравоохранения (ВОЗ) в республике. Как известно, эти программы включают в себя такие компоненты, как координация гуманитарной помощи со стороны международных организаций в области здравоохранения, реформа здравоохранения, защита здоровья матери и ребенка, включая программы репродуктивного здоровья, профилактики малярии. В них также предусмотрено наблюдение за туберкулезом и ВИЧ/СПИД, психического здоровья и иных заболеваний, питания, продовольственной безопасности и готовности к чрезвычайным ситуациям [11].

Следует особо подчеркнуть тот факт, что взаимодействие Республики Таджикис-

тан и Российской Федерацией в духе дружеских партнёрских отношений в рамках, реализуемой ВОЗ в стране, программ отчётливо проявилось в период распространения в мире пандемии коронавируса COVID-19. Таджикистан, хотя позднее, чем в России и других странах СНГ, ощутил на себя страшный удар пандемии (о наличии COVID-19 в РТ было объявлено 30 апреля 2020г.), тем не менее, он столкнулся с очень многими проблемами организационного и лечебного характера в предотвращении распространения коронавируса на своей территории. Наряду с другими международными финансовыми организациями и странами, Россия оказала посильную помощь Таджикистану в виде поставки медицинского оборудования, тестов на коронавирус, спецодежды, аппаратов искусственной вентиляции лёгких (ИВЛ), вакцины и других [10].

Разумеется, многоаспектное эффективное сотрудничество Таджикистана и России в рамках мировых и региональных международных организаций свидетельствует о благоприятных перспективах их развития, что отчётливо подчёркивает признаки реального стратегического партнёрства во взаимоотношениях между этими двумя странами.

Литература

1. Вазирова М.С. Беженцы и их влияние на социально-политическую ситуацию в центральноазиатском регионе: дисс. ... к. полит. н. – Душанбе, 2018.
2. В Таджикистане начались учения ОДКБ «Нерушимое братство-2019». Интернет-ресурс: <https://ria.ru/amp/20191021/1560011284.html> ... (Дата обращения: 9 сентября 2021г.)
3. Заявление глав государств-участников Содружества Независимых Государств «Об активизации сотрудничества в борьбе с незаконным оборотом наркотических средств, психотропных веществ и их прекурсоров» (Бишкек, 10 октября 2008 г.).
4. Зохиди Н., Ниятбеков В. Шанхайская организация сотрудничества сегодня: взгляд из Душанбе. - 2014.
5. Итоги заседания Совета глав государств СНГ (город Душанбе, Республика Таджикистан, 28 сентября 2018 года). Интернет-ресурс: <http://cis.minsk.by/news/9918/> ... (Дата обращения: 22 ноября 2020г.)

6. «Концепция внешней политики Республики Таджикистан», от 27 января 2015 года, № 332.
7. ОДКБ. Интернет-ресурс: <https://history.wikia.org/ru/wiki/> ... (Дата обращения: 9 сентября 2021г.).
8. Резолюция, принятая Генеральной Ассамблеей [по докладу Второго комитета (A/55/582/Add.8)] 55/196. Международный год пресной воды, 2003 год.
9. Решение Совета глав правительств СНГ «Об объявлении 2008 года Годом литературы и чтения в Содружестве Независимых Государств» (Ашхабад, 22 ноября 2007г.).
10. Своих не бросаем: Россия передала соседям более 400 тысяч тестов на коронавирус. Интернет-ресурс: <https://az.sputniknews.ru/russia/20200717/424460522/> ... (Дата обращения: 17 июля 2021г.).
11. Таджикистан и ООН: 26 лет плодотворного сотрудничества. Интернет-ресурс: <https://www.dialog.tj/news/> ... (Дата обращения: 12 ноября 2020г.).
12. Указ Президента Республики Таджикистан от 12 ноября 2016 года, № 776 «О Национальной стратегии Республики Таджикистан по противодействию экстремизму и терроризму на 2016-2020 годы».
13. Худжамкулов А. Х. Деятельность органов безопасности Республики Таджикистан в процессе противодействия незаконному обороту наркотиков: автореф. дисс. ... к. полит. н. – Душанбе. - 2015.

ҲАМКОРИИ БИСЁРЧОНИБАИ ТОҶИКИСТОНИ СОҲИБИСТИҚЛОЛ ВА ФЕДЕРАТСИЯИ РОССИЯ ДАР ДОИРАИ СОЗМОНҲОИ БАЙНАЛМИЛАЛӢ

Сайдализода Ш. Ф.

*Чуноне ки маълум аст, ки пошхӯриш
Иттиҳоди Шӯравӣ ба пайдоиши давлатҳои
нави соҳибхтиёр дар қаламрави он мусоидат
кард ва ин ҷумҳуриҳои мустақили пасошӯравӣ
ҳам дар сатҳи байнидавлатӣ ва ҳам дар дои-
раи созмонҳои байналмилалӣ ҳамкориҳои гу-
ногунҷанбаро байни худ ба роҳ монданд.*

*Дар робита ба ин, ҷолиби диққат аст,
ки Ҷумҳурии Тоҷикистон ва Федератсияи
Россия дар ҳалли аксар масъалаҳои сиёсии
концептуалии дорои мазмуни байналмилалӣ
ва минтақавӣ, инчунин ҳамгирии иқтисодӣ
ақидаҳои муштарак доранд. Яъне, мавқеи*

роҳбарияти сиёсии Тоҷикистону Русия дар масъалаҳои мубрами байналмилалӣ дар аксари мавридҳо ба ҳам мувофиқанд ва онҳо пайваста ҳамкориҳои созандаи сиёсати хориҷии худро дар сатҳҳои гуногун ва шаклҳои гуногун амиқтар мекунад.

Аз ҷумла, ба муносибатҳои онҳо дар сатҳи байнидавлатӣ дар доираи созмонҳои байналмилалӣ, аз қабли Созмони Милли Муттаҳид, Иттиҳоди Давлатҳои Мустақил, Созмони Амният ва Ҳамкории Аврупо, Созмони Ҳамкории Шанхай, Созмони Чаҳони Тандурустӣ, Созмони Паймони Амнияти Дастҷамъӣ ва ғайра аҳамияти зиёд дода мешавад.

Калидвожаҳо: *Ҷумҳурии Тоҷикистон, Федератсияи Русия, муносибатҳои байнидавлатӣ, созмонҳои байналмилалӣ, СММ, ИДМ, СҲШ, СПАД, СБТ, шарикӣ стратегӣ ва ғ.*

**MULTIDIMENSIONAL COOPERATION
BETWEEN SOVEREIGN TAJIKISTAN
AND THE RUSSIAN FEDERATION
WITHIN THE FRAMEWORK
OF INTERNATIONAL ORGANIZATIONS
Saydalizoda Sh. F.**

It is known that the collapse of the Soviet Union contributed to the emergence of new sov-

ereign states on its territory, and these independent post-Soviet republics established multifaceted cooperation with each other, both at the interstate level and within the framework of international organizations.

In this regard, it is noteworthy that the Republic of Tajikistan and the Russian Federation adhere to common views regarding the solution of most conceptual political issues of international and regional content, as well as economic integration. That is, the positions of the political leadership of Tajikistan and Russia on topical international problems, in most cases, coincide, and they systematically deepen their constructive foreign policy interaction at different levels and in different formats.

In particular, special importance is attached to their interaction at the level of international organizations, such as the United Nations, the United Nations, the Organization for Security and Cooperation in Europe, the Shanghai Cooperation Organization, the World Organization Healthcare, Collective Security Treaty Organization, etc.

Key words: *Republic of Tajikistan, Russian Federation, interstate relations, international organizations, UN, CIS, SCO, CSTO, WHO, strategic partnership, etc.*



ТАҲЛИЛИ ХАВФИ ТЕРРОРИЗМ БАРОИ КИШВАРҲОИ ОСИЁИ МАРКАЗӢ ДАР ЗАМОНИ МУОСИР

Наврӯзов Ҳ. А. – докторант (PhD), ИФСҲ АМИТ

Тел.: (+992) 98-885-62-55 / 933434310; e-mail: navruzovhuseyn02@gmail.com

Мақола ба баррасӣ ва таҳлили баъзе чанбаҳои хавфи терроризм барои кишварҳои Осиеи Марказӣ дар замони муосир бахшида шуда, омилҳои таъсириқунандаи падидаи мазкур асоснок карда шудаанд. Дар мақола муаллиф характери экстремистии ин равандҳоро нишон дода, роҳҳои пешгирии онҳоро пешниҳод мекунад. Инчунин муаллиф яке аз самтҳои асосии сиёсати давлат таъмини ҳуқуқ ва озодии шахрвандонро оиди озодии виҷдон ба муҳокима мегузорад. Вобаста ба ин муаллиф қайд мекунад, ки аз тарафи давлат як қатор қонунҳо қабул гардиданд, ки ҳуқуқ ва уҳдадорӣҳои шишироқчиёни ин муносибатҳоро муҳофизат мекунанд. Яке аз чунин қонунҳо Қонуни Ҷумҳурии Тоҷикистон «Дар бораи озодии виҷдон ва иттиҳодияҳои динӣ» ба шумор меравад, ки дар тартиб ва низоми озодии виҷдон нақши калидӣ бозид. Дар мақола инчунин мубориза бар зидди шомилшавии ҷавонон ба ҳизбу ҳаракатҳои террористӣ инъикос ёфта, дар он муаллиф тамоми ҷиҳатҳои ин омилҳоро мавриди таҳлил қарор додааст.

Муаллиф инчунин роҳҳои пешгирии ин равандҳоро нишон медиҳад ва нақши ташкилотҳои давлатӣ ва ғайридавлатиро дар мақола инъикос мекунад. Инчунин дар мақола дар бораи ҷӣ тавр дар шароити вазнин Тоҷикистон соҳиби истиқлолияти давлатӣ гардидааст, сухан меравад. Пойдор ва устувор нигоҳ доштани истиқлолияти давлатӣ ва таҳкими асосҳои давлатдорӣ қарзи ҳар як шахрванд буда, муаллиф онро ба таври васеъ нишон медиҳад.

Калидвожаҳо: хавфи терроризм, Тоҷикистон, Осиеи Марказӣ, ҷавонон, қонун, дин, мазҳаб, ҷомеа, экстремизм.

Дар «Қонуни Ҷумҳурии Тоҷикистон дар бораи мубориза бар зидди терроризм», ки 16-уми ноябри соли 1999 қабул гардидааст, мафҳуми терроризм чунин шарҳ дода

мешавад: «Терроризм – яъне зӯрварӣ, ё таҳдиди истифодаи он нисбати шахсони воқеӣ, маҷбур кардан ё таҳдиди истифодаи он нисбати шахсони ҳуқуқӣ ҳамчунин нобуд сохтан ё таҳдиди нобуд сохтани молу мулк ё дигар объектҳои моддӣи шахсони воқеӣ ва ҳуқуқӣ, ки боиси хавфи ҳалокати одамон, расонидани зарари басо ҷиддӣ ба амвол ё ба миён омадани оқибатҳои барои ҷамъият хавфнок мебошад». [13].

Мақола ба таҳлилу баррасии таҳдидҳои сиёсати террористӣ ва хавфи терроризм барои кишварҳои Осиеи Марказӣ дар замони муосир нигаронида шудааст, зеро ин хатар ҳеҷ як шахс ва ҷомеаро имрӯз ором гузошта наметавонад. Таҳлилҳо нишон медиҳад, ки барои падида омадани ин хатар манбаъ ва омилҳои гуногун сабаб мешаванд ва яке аз сарчашмаҳои терроризми муосир ин маблағгузориҳои гурӯҳҳои террористӣ аз ҷониби шахсони алоҳида, ташкилотҳо ва давлатҳои манфиатдор мебошад. Аз тарафи дигар ҳомиёни терроризм ин маблағгузориҳо барои террор дар пардаи маблағгузорӣ таблиғу ташвиқи ақоиди диниву маҳзабӣ пинҳон мекунанд. Чунонки муфтии олии Федератсияи Россия Талгат Таджуддин қайд мекунад: «Таҳдид барои ҷаҳон арзи вучуд дорад, аммо он аз Исломе не, балки бо роҳи суистифода аз дини Исломе амалӣ мешавад» [5,8].

Ҳомиёни терроризм дар роҳи амалӣ намудани нақшаҳои зиддиинсонии худ давлатҳо ва минтақаҳоеро интиҳоб мекунанд, ки дар онҳо ба вазъи сиёсии ноором ва ё ҷанги шахрвандӣ гирифта шудаанд. Дар чунин шароит ҳар гуна муноқишаи дохили-давлатӣ, байнидавлатӣ дар минтақа ва ба хусус ҷангҳои минтақавӣ барои афзоиши гурӯҳҳои террористӣ «хизмат» мекунанд.

Мутахассисон проблемаи терроризмро омӯхта, ду стратегияи муборизаро бар зидди терроризм ҷудо карданд – прогрессивӣ ва консервативӣ. Стратегияи консер-

вативӣ ин стратегияест, ки мувофиқи он бояд ба қисми талаботи террористон розӣ шуд. Сардорони террористонро эътироф кардан, арзишҳои сиёсии онҳоро пазируфтани, гуфтушунид ва бастанани созишномаҳои сулҳ ва амсоли инҳо [6,45-49]. Стратегияи прогрессивӣ бошад ба муқобили онҳо равона карда шудааст. Тамоман нест кардани терроризм ва таъсири онҳо. Тавре мутахассиси рус полковник Владимир Лусенко мегӯяд: «Терроризмро фақат бо қувва нест кардан номумкин аст. Парасторони террористон худро ҳеҷ гоҳ дар вагонҳои қатораҳо, ё ҷойҳои дигар наметарконанд. Барои амалӣ намудани чунин даҳшатҳои онҳо одамони дорои шуури пастро интихоб мекунанд. Аз ин рӯ барои нобуд соختани терроризм сараввал маблағгузори онҳоро нест кардан зарур аст» [6,45-49].

Ҳанӯз 30 декабри соли 1999 дар ҷамъомади 18-уми Иҷлосияи 54-уми Ассамблеяи Генералии СММ Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон мухтарам Эмомалӣ Раҳмон диққати ҳозиринро ба чунин масъалаи рӯзмарраи ҷаҳон ба монанди мубориза ба муқобили терроризми байналхалқӣ, гардиши ғайриқонунии маводи муҳаддир ва ғайраҳо ҷалб намуда буданд.

Асосгузори сулҳу Ваҳдати миллӣ, Пешвои миллат Президенти Тоҷикистон, мухтарам Эмомалӣ Раҳмон борҳо дар паёмҳои худ ба Маҷлиси миллӣ оиди терроризм ва экстремизм изҳори нигаронӣ намуданд «Вазъи сиёсии сайёра боз ҳам муташанниҷ гардида, терроризм аксар кишварҳои оламро ба ваҳм овардааст. Аз ин лиҳоз, арзёбии вазъи сиёсӣ ва сарчашмаи таҳдидҳои ҷаҳони муосир, бурду боҳти ҷомеаи ҷаҳонӣ ва ниҳодҳои миллӣ дар мубориза бо экстремизм ва терроризм, тадбирҳои таъмини амният, таҳкими сулҳу субот, волоияти қонун ва тартиботи ҳуқуқӣ дар кишвар бахшҳои муҳими паёмро ташкил доданд. Шиддати ин хатару таҳдидҳои ҷаҳонӣ, мутаасифона, имрӯз ҳам паст нашудааст. Аз тарафи мақомоти ҳифзи ҳуқуқ вақтҳои охир гурӯҳҳои ҷиноятӣ дастгир шуданд, ки мехостанд дар минтақаҳои сарҳадӣ ва дохили Тоҷикистон амалҳои террористӣ анҷом диҳанд. Бинобар ин, ба мақомоти ҳифзи ҳуқуқ супориш дода шуд, то ҳушёриву зиракии сиёсиро аз даст навода, бо истифода аз шаклу усулҳои муосир муборизаро бар зидди терроризм ва экстремизм, зухуроти ҷинояткории мута-

шаклили фаромиллӣ, қочоқу муомилоти маводи муҳаддир ва қонуншиканиҳои дигар таквият диҳанд. Диққати асосӣ бояд ба ҷавонони дур аз ватан дода шавад [3].

Хусусияти равандҳои сиёсии ҷаҳони муосирро арзёбӣ намуда, Асосгузори сулҳу ваҳдати мили – Пешвои миллат, Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон Эмомалӣ Раҳмон бо таассуф зикр намуданд, ки бар асари истифодаи қувва ва зӯри дар робитаи байналмиллалӣ дар ҳифзи манфиатҳои хеш рӯ ба рӯ омадани қудратҳои ҷаҳонӣ ва минтақавӣ ва вусъати афзояндаи терроризму экстремизм вазъи ҳуқуқӣ байналмиллалӣ хеле заиф шуда, истиқлолияти давлатҳои миллӣ осебпазир гардидааст. «Мо ҳамчун шаҳрванди Тоҷикистон бояд кӯшиш намоем, то давлати мо ором ва осуда дур аз чунин падидаҳои номатлуб умр ба сар барем». Бо мақсади пешгирии омилҳои сар задани терроризм давлатҳо-аъзои панҷгонаи Шанхай се самти асосии фаъолиятро барои худ муайян карданд. Аз он ҷумла роҳ наодан дар ҳудуди давлатҳои аъзо ба ҳама гуна фаъолияти террористӣ, ҳамкориҳои ҳамҷониба дар соҳаи мубориза бо терроризм ва ҳамкориҳои органҳои ҳифзи ҳуқуқ дар ин самтҳо ҳамчун вазифаҳои аввалиндараҷа махсуб ме-донанд [9,58-67].

Омили аз ҳама хатарноктарин дар ин ҷода мафкураи кухнаи бунёдгарой ва фанатизми динӣ мебошад, ки ба миллату давлат ва истиқлоли давлат таҳдиди зиёд дорад. Дар ин раванд роҳи ягона ин таъсири идеяи миллӣ мебошад, ки дар доираи он ҷомеа ва ҳар як шаҳрванд дар фазои ватандӯстӣ ташаккул меёбад ва бидуни идеяи миллӣ пешрафт ва ноил гардидан ба хувият ё дастовардҳои бузурги миллӣ ғайриимкон аст [7,45-49].

Аммо давлат дар ин самт роҳи баробарии ақидаҳо ро пазируфта, дар Конститутсияи Ҷумҳурии Тоҷикистон ақидаҳои диниро аз давлат ҷудо эълон намудааст. Давлат мувофиқи қонун ба дин ва мансубияти динӣ даҳолат намекунад ва ба зиммаи иттиҳодияҳои динӣ низ иҷрои вазифаҳои мақомоти ҳокимияти давлатиро намегузорад.

8 декабри соли 2003 аз ҷониби Маҷлиси намояндагони Маҷлиси Олии Ҷумҳурии Тоҷикистон Қонуни Ҷумҳурии Тоҷикистон «Дар бораи мубориза ба зидди экстремизм» қабул карда шуд. Инчунин моҳи декабри соли 2005 Ҳукумати Ҷумҳурии Тоҷикистон

Барномаи ҷумҳуриявиро «Оид ба мубориза бар зидди терроризм ва дигар зухуроти экстремистӣ» тасдиқ намуд [8,81-82]. Асоси ҳуқуқии ин фаъолиятро дар кишвари мо ўҳдадорихои байналмилалии он, Сарқонуни давлат, Кодекси ҷиноӣ, Қонун «Дар бораи мубориза бар зидди терроризм» ва Консепсияи ягонаи Ҷумҳурии Тоҷикистон оид ба мубориза бар зидди терроризм ва экстремизм ташкил медиҳанд [4]. Ҳамчунин имзои як силсила ҳуҷҷатҳои ҳамкориҳои дуҷониба бо кишварҳои Туркия, Чин, Ҳиндустон, Сурия, Миср, Қатар, Аморати Муттаҳидаи Араб, Федератсияи Россия ва ғайраҳо дар роҳи мубориза бо терроризми байналмилалӣ аҳамияти муҳим доранд. Дар ин самт Маркази исломшиносӣ дар назди Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон ҳамчун муассисаи давлатии тадқиқотӣ, иттилоотию таҷлилий, ташхисӣ ва машваратӣ барои баррасии умдатарин муаммоҳои алоқаманд ба дин, нақши калидири бозӣ мекунад [2,319].

Қурбонии терроризм ва экстремизм дар тамоми ҷаҳон асосан ҷавонон мебошанд. Аз ин рӯ ҷавонро мебоҷад, ки зиракии сиёсиро аз даст надода, саъй намоянд, то ватани мо оғўштаи сулҳ ва шукуфой бошад ва пайваста бо илм сару кор дошта бошанд. Сиёсати имрӯзаи давлат низ ба дастгирии ҳаматарафаи ҷавонон дар роҳи таҳсил ва донишомӯзӣ равона гардидааст.

Имрӯз беш аз 170 нафар ҷавонон дар риштаҳои гуногуни мактабҳои олии кишвар бо таҳсил фаро гирифта шудаанд. Ҳукумати Ҷумҳурии Тоҷикистон ва роҳбарияти он аз ин ҷавонон умеди калон доранд, зеро эътибор, нуфуз ва рушди нумӯи минбаъдаи кишвар ба онҳо вобаста аст. [11,24].

Агар дар соли 1991 шумораи муассисаҳои таҳсилоти миёнаи умумӣ 3229 адад буд, дар солҳои баъдӣ ин теъдод қариб ба 4000 расид, ки аксарияти ин мактабҳо ба меъёрҳои замонавии технологияи муосир таъмин буда, шумораи духтарон низ дар мактабҳо зиёд гардид. Аз соли 1997 инҷониб занону духтарони тоҷик бо квотаи Президентӣ таъмин гардиданд ва онҳо аз деҳаҳои ноҳияҳои дурдасти ҷумҳурӣ дар шаҳр ба таҳсил фаро гирифта шуданд. Агар дар соли 1997 барои таҳсил ба муассисаҳои таҳсилоти олии касбии кишвар 189 нафар духтарони деҳотӣ тибқи квотаи Президентӣ ба таҳсил фаро гирифта бошанд, ин теъдод сол то сол афзуда, то имрӯз тибқи маълумоти

омории Вазорати маориф ва илми Ҷумҳурии Тоҷикистон ба зиёда аз 600 нафар расидааст [6, 45-49]. Бо иқдоми сарвари давлат сол то сол маблағгузори ба соҳаи маориф афзуда истодааст. Агар дар соли 2000 барои эҳтиёҷи соҳаи маориф 41,6 млн. сомонӣ, соли 2006 336 млн. сомонӣ маблағ ҷудо гардида бошад, пас дар соли 2014 барои пешрафти ин соҳа 2,5 млрд. сомонӣ ва соли 2015 3 млрд. сомонӣ ҷудо гардид [11,24].

Пешвои миллат, Президенти Тоҷикистон, муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон дар Анҷумани якуми ҷавонони Тоҷикистон иброд дошта буданд, ки «мақсади мо сохтани давлати демократию дунявӣ ва ҳуқуқбунёд мебошад. Мо ҳаққу ҳуқуқи шахрвандонро дар риояи суннатҳои дини Ислом заррае маҳдуд намекунем. Алҳамдуллилоҳ ҳамаи мо мусулмонем, фарзу суннатҳои Исломро то қадри ҳол медонем ва риоя мекунем. Анъанаҳои гузаштаи халқ, фарҳангу адаби ҳазорсолаи ниёгон дар алоқамандии бо суннатҳои Ислом густариш ёфтааст» [11,24]. Ин суханони роҳбари давлат гувоҳи он аст, ки ҳуқуқпарастӣ метавонад ба терроризму экстремизм оварда расонад ва ба амнияти давлатҳои демократию дунявӣ зарбаи халокатбор расонад.

Ҳамин тавр, ҳулоса кардан мумкин аст, ки ҷавонон метавонанд, қуллаи баланди маърифатро тай намуда, дар ояндаи дур ва наздик пешрафти ватани моро таъмин намоянд.

Адабиёт

1. Ваҳдат ва раванди гуфтугӯи тамаддуноҳо. – Душанбе, Адиб, 2015.
2. Геополитика террора, Москва, – 2002.
3. Королёв А.А. Международный терроризм на современном этапе// электронный журнал «Знание. Понимание. Умение». – 2008. - № 6
4. Қосимзода И.Т. Шукри он, ки пешво дорем. – Душанбе 2016.
5. Маҳмадов. А, Муқаддимаи идеяи миллӣ. Душанбе, - ЭР-граф, 2013.
6. Маҷидзода Ҷ.З., Н.Назаров., Ҷинояткориҳои муташаккил ва трансмиллӣ. - Душанбе. 2014.
7. Эмомалӣ Раҳмон, Уфукҳои истиқлол. – Душанбе 2018.
8. Паёми Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон, Пешвои миллат, муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон 26 декабри соли 2018.

9. Региональная интеграция Центральной Азии: проблемы и перспективы. - Ниятбеков В.А. Интеграция стран Центральной Азии в рамках ШОС для обеспечения региональной безопасности.
10. Саидасанов Ю., Алимшоев М. Таърих зехни миллат аст.- Душанбе: Логос, 2019.
11. Суханронии Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон, Ҷаноби Олӣ Эмомалӣ Раҳмон дар Иҷлосияи байналмилалии мубориза бо терроризм. / 25.06.2011, Эрон.
12. Терроризм и экстремизм. <https://ru.m.wikipedia.org/wiki>
13. Қонуни Ҷумҳурии Тоҷикистон “Дар бораи мубориза бар зидди терроризм” [.https://mfa.tj/tg/main/view/3959/qonuni-jumhurii-tojikiston-dar-borai-muboriza-bar-ziddi-terrorizm](https://mfa.tj/tg/main/view/3959/qonuni-jumhurii-tojikiston-dar-borai-muboriza-bar-ziddi-terrorizm)

АНАЛИЗ РИСКОВ ТЕРРОРИЗМА ДЛЯ СТРАН ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В СОВРЕМЕННОЕ ВРЕМЯ

Наврұзов Х. А.

Статья посвящена рассмотрению и анализу некоторые аспекты угрозы терроризма для стран Центральной Азии в современное время и обосновывает факторы, влияющие на это явление. В статье автор показывает экстремистский характер этих процессов и предлагает способы их предотвращения. Автор также рассматривает одно из основных направлений государственной политики по обеспечению прав и свобод граждан на свободу совести. В связи с этим автор отмечает, что государством принят ряд законов, защищающих права и обязанности участников этих отношений. Одним из таких законов является Закон Республики Таджикистан «О свободе совести и религиозных объединениях», который сыграл ключевую роль в установлении и системе свободы совести. В статье также отражена борьба с вовлечением молодежи в террористические партии и движения, в которой автор анализирует все аспекты этих факторов.

Автор также показывает способы предотвращения этих процессов и отражает в статье роль государственных и негосударственных организаций. В статье также

идёт речь о том, как Таджикистан обрел государственную независимость в сложных условиях. Устойчивость и стабильность независимости государства и укрепление государственных основ – долг каждого гражданина, и автор подробно демонстрирует это.

Ключевые слова: угроза терроризма, Таджикистан, Центральная Азия, молодежь, закон, религия, толк (религиозный), общество, экстремизм.

ANALYSIS OF THE RISKS OF TERRORISM FOR CENTRAL ASIAN COUNTRIES IN MODERN TIMES

Navruzov H. A.

The article is devoted to the review and analysis of some aspects of the threat of terrorism for the countries of Central Asia in modern times and substantiates the factors influencing this phenomenon. In the article, the author shows the extremist nature of these processes and suggests some ways to prevent them. The author also examines one of the main directions of state policy to ensure the rights and freedoms of citizens to freedom of conscience. In this regard, the author notes that the state has adopted a number of laws that protect the rights and obligations of participants in these relations. One of these laws is the Law of the Republic of Tajikistan “On Freedom of Conscience and Religious Associations”, which played a key role in the establishment and system of freedom of conscience. The article also reflects the fight against the involvement of youth in terrorist parties and movements, in which the author analyzes all aspects of these factors.

The author also shows ways to prevent these processes and reflects in the article the role of state and non-state/govt. organizations. The article also discusses how Tajikistan gained state independence within difficult circumstances and conditions. The stability of the independence of the state and the strengthening of the statehood foundations are the duty of every citizen, and the author demonstrates this in detail.

Keywords: threat of terrorism, Tajikistan, Central Asia, youth, law, religion, denomination (religious), society, extremism.



СВЕТСКОЕ ГОСУДАРСТВО – АДЕКВАТНЫЙ МЕХАНИЗМ СУЩЕСТВОВАНИЯ И РАЗВИТИЯ РЕЛИГИИ И ВЕРОИСПОВЕДАНИЯ

Норов Б. И. - аспирант ИФПП НАНТ,
Тел.: 927322234, E-mail: bahtovar.norov@rambler.ru

В статье автор рассматривает и анализирует современную и актуальную проблему взаимоотношения светского государства и религии. По мнению автора, в настоящее время некоторые религиозные движения и экстремистские организации отрицают такую систему государственности, и всячески препятствуют её развитию и воплощению в суверенных государствах. Автор подробно и ясно показывает современное состояние данной проблемы и хочет доказать, что выбор светского и демократического общества считается наиболее выгодным и приемлемым для современного человека, общества и религии. По мнению автора, с философской точки зрения, именно светское государство есть альтернатива теократии. Именно светское государство со всеми его современными механизмами государственности считается более приемлемой и для развития человека, и для развития религии, где гарантированно определены права и обязанности каждого. Именно светское государство есть идеальное общество о котором мечтали и говорили все великие мудрецы и философы, а также все религиозные деятели прошлого. Хотя есть какие-то недостатки, однако для светского государства есть конкретное будущее, и оно развивается поэтапно, набирая опыта и практики. Помимо всего вышеуказанного, автор статьи показывает ряд видов и моделей светских государств, доказывая при этом, что некоторые из них в той или иной степени, на правовой основе выделяют одну или несколько религий и конфессий в качестве приоритетного в обществе.

Ключевые слова: государство, общество, светское, религия, выбор, человек, человечество, светское государство, светское общество, конфессии, свобода слова и вероисповедания.

Проблема религии и религиозного движения, в частности отношения религии и государства за последнее время становится одним из востребованных тем дискуссии общественности и научной среды различных институтов государственности и его управления. Стремительное развитие религиозного экстремизма и терроризма на этой почве, выхода на политическую арену религиозных движений и течений, призывы к созданию единого Халифата и требования изменений политической структуры современных государств, становится серьезной проблемой для многих суверенных государств и политической элиты существующих систем.

На протяжении последних столетий человечество пережило много видов и форм государственности: феодальные строи в Азии, буржуазные государства Европы, имперские государства, капиталистический строй в своих многообразных формах, фундаментальные религиозные общества, как в Европе (Ватикан), так и на Востоке (Халифат, Иран и т.д.), фашизм и социализм XX столетия и многое другое. Известно, что человеческое общество и развитие государственности на протяжении тысячелетия изменяли, проверяли, совершенствовались все виды и формы правления государством. И всегда задавало себе вопрос, какой же строй ему более приемлем? Империи, буржуазный капитализм, фашизм и частично социализм (коммунистический строй) можно сказать исчерпали себя, не доказали свое совершенство и не сделали ничего хорошего для жизни общества и развития человечества. На данный момент по мнению многих политических деятелей и знатоков правления государством, светское государство считается наиболее целесообразным и приемлемым видом государственности и жизнедеятельности общества.

Религия и государство сосуществуют совместно на протяжении многих столетий, и неправильно сказать, что они могут быть отделены друг от друга. В любом обществе и в любом виде государств религия считалась неотъемлемой частью жизни общества. Даже в таких жестких видах государств, как фашизм и коммунизм религия и верования в том, или ином виде, тайно, или открыто, давало о себе знать. Религия играет важную роль в жизни народов различных государств. С одной стороны, она выступает в качестве целостного явления, а с другой исполняет расширенный комплекс различных задач и функций. Именно благодаря религии происходит консолидация народного самосознания, формирование и развитие духовно-нравственной культуры, самобытность народа, развитие и существование семьи, обычаев и традиций, формирования чувства принадлежности к определенной общине или сообществу, выполнение социальных и общественных задач и обязанностей через религиозные нормы и правила, развитие идеалов и чувства долга перед обществом, семьей и страной, а также государства перед своими подчиненными [7; с.97, 7; с.112].

Почти во всех видах и моделях ныне существующих светских обществах, государством выделяется один или несколько религий или представляющие их религиозные объединения, которым дается льготный режим существования и деятельности [6; с.171]. Хотя по правовому признаку религия отделена от государства, она существует и проводит свою деятельность в рамках закона, и светское государство – не является антирелигиозным государством. И никакие права религиозных организаций в этих государствах не ущемляются. Скорее наоборот. В светском демократическом государстве любой гражданин вправе свободно молиться, и почитать своего Бога и не иметь страха в удовлетворении своих религиозных потребностей, без всякой тревоги и боязни, не обращая при этом на какую-нибудь религиозную общину. Некоторые ограничения присутствуют лишь в случае экстремизма, пропаганды религиозной вражды, с применением незаконных методов воздействия. Так например, в преференциальной модели светских государств государством выделяется одна или

несколько (в Германии два – лютеранство и католицизм) религий или представляющих их религиозных объединений, которым создается льготный режим существования. Такое выделение реализуется в следующих формах: а) закрепление в конституции официального статуса государственной церкви-религии за одной религиозной организацией; б) наделяния одного религиозного объединения преимущественным статусом – традиционного, исторического укоренившегося религии, однако, такое закрепление не отмечается в конституции [16; с.125].

Стоит отметить, что светскость считается одной из основных характеристик государственной системы и лучшая форма двустороннего взаимодействия власти и общестственности, базовый феномен, который определяет вектор формирования и развития государственно-конфессиональных, социально-культурных отношений в условиях светского и демократического государства. На самом деле, есть много проблем отражающие духовный мир каждой отдельной страны и каждой нации. Их проявление можно увидеть в трех главных системах – позитивного, нейтрального и негативного, разрушающего государственно-конфессионального взаимодействия. Этими взаимодействиями являются сотрудничество, диалог, господство и подчинение, конфронтация. Это все может зависит от идентичности общества, обычаев и традиций, основных приоритетов религиозной политики, место и статуса религиозных конфессий [5; с.73].

По нашему мнению, именно в светских демократических государствах, как и человек, так и отдельно религия и религиозные течения, могут развить себя и определить свое место в обществе. Что входит в обязанности религии? Религия и религиозные организации в основном должны нести воспитательную функцию в обществе, не вмешиваясь в дела государственные. Что с того, что государство, если объявляет себя – Религиозным (Исламским или другим) государством. Улучшится ли жизнь людей, искоренится ли преступность, сохранится ли культура и мораль, станут человек или общество совершенными, будет ли развиваться государство, станет ли оно экономически развитым, идеальным и т.д., заставляет задуматься над этим. Если обра-

тить внимание, как и на прошлое, так и на настоящее положение вещей, религиозное государство, так или иначе, прибегает к экономическому благополучию. Невозможно объявлять государство чисто религиозным. Посмотрите вокруг, в тех же религиозных (Исламских) государствах, или же в европейских чисто религиозных догматических государствах прошлого, опустошение, неграмотность, отсутствие закона и справедливости, отсталость общества и экономики, отсутствие государственной системы, наркомания, преступность и т.д.

Как отмечает Охотский Е. «Религиозность и национальность не должны быть перенесены в область политических отношений, духовность – это не политическое противостояние и не управление, а глубочайшая человечность и культура, это не противопоставление, а уважение чувства других, человека любого вероисповедания и любой, не противоречащей нормальной человеческой морали, идеологии» [5; с.74-75].

Стоит отметить, что настоящее состояние государственной системы, т.е. светское государство, строилось на протяжении тысячелетий. Оно не продукт Запада или Востока, оно продукт многотысячелетнего опыта человечества. Для того, чтобы достичь современного своего состояния, т.е. где существует определенная система, институт государственности, закон и мораль, институт президентства, государственные органы, суды и правозащитные органы, больницы, школы, детские сады, высшие учебные заведения, предприятия и бизнес, заводы и фабрики, учреждения культуры и спорта, социальная защита и пенсионная система, дороги и инфраструктура, свобода передвижения и выбора и многое др. приемлемое для современного человека структура, человечество пережила многое и набирала поэтапно своего опыта для его построения. Если взять только пример правозащитных органов, т.е. судов и системы наказания и правосудия ряда государств [2; с.31-42], где в форме наказания преступника предусмотрены такие виды наказания, как удары петлями, смертная казнь и другие средневековые обычаи, то по сравнению со светским государством, где есть обычные суды и прокуратура, где человека, совершившего преступное деяние, наказывают в рамках пра-

вового закона, в виде только тюремного заключения, есть большая и огромная пропасть. И это понятно любому человеку, какая форма государственности считается наилучшим.

Современному человеку, который на 100% отличается от человека средних веков, навязывание различных догм и правил, чуждых для него законов, принуждения и обязательства считается несправедливым и неправильным. Человек как существо биологическое и психологическое нуждается в свободе передвижения, свободе в выборе места жительства и работы, выбора профессии и деятельности, выбора идеалов и морали, помимо этого, современный человек более образован и развит, который хочет и желает жить достойно, благополучно, иметь семью и детей, хорошую высокооплачиваемую работу, жить в свободном, любимом и родном государстве, где нет убийств и террора, нет войн и принуждений, где нет страха перед будущим и т.д. Все это перечисленное существует именно в светском демократическом государстве, плодами которого может воспользоваться современный человек.

Сейчас террористические и экстремистские группировки, и другие незаконные образования используют идею своей особой «избранности», чтобы возвысить себя над государством и обществом. Однако, согласно идеям светского и правового государства, только государство имеет право применять силу против своих граждан в случае нарушения его правил. Но, незаконные террористические силы приватизировали право на насилие. Современные террористы и экстремистские организации, такие как участники транснациональных преступных сетей, - это не просто преступники, то есть лица, которые нарушают правила игры, но и которые заслуживают наказания. Они находятся вне игры и ее правил, в то время как государства всегда, по крайней мере, очевидно, вынуждены соблюдать международные правовые нормы и повседневные моральные отношения. Экстремисты и террористы не признают свою принадлежность к какому-либо правовому пространству. В конечном итоге, риск того, что незаконные игроки намеренно представляют угрозу миру и безопасности, состоит в том, чтобы проти-

вопоставить себя существующей социальной системе в целом. Большая опасность таких организаций заключается в их стремлении создать альтернативу (противоположность) существующей системе общения и сосуществования государств. В то же время незаконные преступные структуры, действующие в глобальном масштабе, ставят себя выше государства и общества. Во-первых, многие из этих структур используют искаженное религиозное толкование религии (ислама) в своих преступных целях, а категории гражданства и суверенитета не являются специфическими для учения исламского права, и поэтому легитимность общественных отношений, основанных на этих концепциях, не оправдана. Во-вторых, с точки зрения экспертов нелегальных криминальных структур, западные страны полностью лишают себя права на существование, потому что они не признают их идеологию и, по мнению этих организаций, альтернативы (подмены) их мировоззрению нет [1; 22-24].

Важно также напомнить, что свобода совести и право самостоятельно выявить личный религиозный выбор и жизнь в целом становится предметом спекуляций экстремистских группировок. Ссылаясь на ухудшение материального благосостояния, безработицы и ряда других недостатков жизни и общества, необразованные люди часто и легко попадают под влияние экстремистских сил, предрассудков и суеверий, тем самым «компенсируя» свои проблемы. Огромную роль в привлечении играет идеология, желание противопоставить себя чуждому миру и его ценностям, изменит мировое устройство, обвинить этим всех остальных в своих проблемах. Как отмечает доктор философских наук Хайдаров Р.Дж. «Терроризм, как показывает опыт, в основном распространен среди необразованной молодежи и под влиянием нетрадиционных экстремистских идей» [15; 90-93]. Далее автор утверждает, что причиной возникновения войн на Ближнем Востоке является именно экстремистские идеи и специальные организации. Сегодня мы наблюдаем, что террористические группировки в основном имеют дело с молодежью. С политической и идеологической точки зрения молодые люди являются активным и трудоспособным сегментом общества, и их положительная

роль в политической, социальной, экономической и духовной жизни является одним из важнейших факторов развития общества [15; 91].

Во имя религии, справедливости, Бога (Аллаха) во все века и в настоящее время уничтожаются целые государства (Сирия, Ирак, Йемен и т.д.), целые народы и этнические меньшинства. Прибегая к насилию и террору, «избранники» Аллаха наводят страх и ужас населению, людям, детям и обществу. Разве этого хочет религия (Ислам), разве это и есть цель религии, разве это написано в священном Коране, разве этого хочет сам Аллах? На эти и другие вопросы ещё стоит ответить. Разве нам необходимо возвращаться в темные века, в прошлое к безграмотности и невежеству, разве нам сейчас обязательно построит средневековый Халифат, с кучкой необразованных и невежественных религиозных лидеров и мулл, баев и феодалов, когда абсолютное большинство населения жили в бедности и в беззаконии, в страхе и несправедливости? Почему нам не нравится современные формы государственности, в чем они провинились и в чем их недостаток? Почему бы нам не избрать современную светскую форму правлению обществом и государством.

Возникает вопрос, в чем отличается современное светское общество от религиозного? Какие есть в нем недостатки? Чего хочет на самом деле религия? – Справедливого общества и справедливости во всем, уважение и достоинство человека, свобода личности и его передвижения, право на образование и достойную жизнь, любовь к семье и его членам, благополучие всей семьи, защита человека и его семьи, мир и устойчивость в стране, равные права всех членов общества, оплата и достойная заработная плата за работу, свобода деятельности и бизнес, присутствие справедливой судебной системы и многое др. Есть ли все это в светском государстве? Конечно, да. И даже больше. И причем все на законном основании, в систематизированном виде. Есть ли недостатки, может быть..., но все строится поэтапно. И религия и государство находятся в постоянном движении и развитии, набирая постепенного опыта и практики. Русский философ и правовед И.А. Ильин выражает эту ситуацию следующим об-

разом: «Церковь и государство взаимно инородны – по установлению, по духу и достоинству, по цели и способу действия. Государство, пытающееся присвоить себе силу и достоинство Церкви, творит кощунство, грех и пошлость. Церковь, пытающаяся присвоить себе власть и меч государства, утрачивает свое достоинство и изменяет своему назначению...» [3; с.15].

Не есть ли светское общество основным видом или желанием, целью религии, в которой вся цель религии отображено в виде закона и права. Да, справедливо и правильно, что раньше в средние века, в темные времена религия всячески вмешивалась в устройство общества и государственности, навязывая свои правила и порядки, ибо это было необходимо. И, по нашему мнению, все эти правила и порядки, нормы религии изъяснены в форме современного государства, в светском обществе. Нет сейчас необходимости нарушать и уничтожать эту систему, оно строится и совершенствуется от года в год, и все что в нем существует, исходит именно от религии. Это понимают не многие, общество, человек, религия и государство развиваются параллельно, совместно, не отчуждаясь друг от друга, наоборот взаимно наполняя друг друга. Именно в свободном, демократическом и светском государстве человек, общество и религия могут от года в год развиваться и совершенствоваться, при этом наполняя и насыщая друг друга. Светское общество это ещё не предел, оно ещё и дальше будет совершенствоваться. А для этого нужны терпение и толерантность всех членов общества.

Таким образом,

- Светскость – качественная характеристика государства, выражающая наличие установленного в правовой системе и осуществляемого в реальной общественной жизни разделения полномочий и функций органов государственной власти и местного самоуправления, а также религиозных организаций.

- Именно светское общество гарантирует права и свободу человека, в которой параллельно развиваются, как человек, так и религия и государство. Светское общество является тем видом государственности, в которой есть определенная общественная система, состоящая из государственных

структур и органов, общественности, бизнеса и экономики, современная социальная защита и пенсионная система, СМИ и телевидение, современная судебная система, культурные учреждения и организация отдыха, ВУЗ и образование, школы и детские сады и т.д., которая считается для современного человека более приемлемой.

- С философской точки зрения, именно светское государство есть альтернатива религиозному обществу. Именно светское государство со всеми его современными механизмами государственности считается более приемлемой и для развития человека, и для развития религии, где гарантированно определены права и обязанности каждого. Именно светское государство та форма «идеального общества» о котором мечтали и говорили все великие мудрецы и философы, а также все религиозные деятели прошлого. Хотя есть какие-то недостатки, однако для светского государства есть конкретное будущее, и оно развивается поэтапно, набирая опыта и практики. Все религиозные священные писания, все постулаты и хадисы, в которых есть намек на государство и развитие человека и человеческого общества, отражены и выражены именно в светском государстве. По этой причине, выбор светского и демократического общества считается наиболее выгодным и приемлемым для современного человека, общества и религии.

Литература

1. Ахмадзод Юсуф Рахмон. Экстремизми динӣ-сиёсӣ ҳамчун омиле таҳдид ба амнияти минтақа / Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А. Баҳоваддинови АИ ҶТ /Ю.Р. Ахмадзод. №1, Душанбе, 2018.
2. Варфоломеев А. Негосударственные угрозы международному миру и безопасности и технологии их предотвращения. /А. Варфоломеев. Автор. дисс. канд. полит. наук. Нижний Новгород. 2007.
3. Зияуддин Д.А. Проблемы уголовной ответственности и наказания по мусульманскому праву и уголовному законодательству Афганистан: /Д.А. Зияуддин. дис. ... канд. юрид. наук. – Одесса, 1994.
4. Ильин И.А. Одинокий художник: Статьи, речи, лекции. [Текст] /И.А. Ильин. – М., 1993.

5. Колядин А.М. Ниҳодҳои сиёсӣ ва соҳторҳои сиёсӣ дар муҳити пасошӯравӣ: масъалаҳои эътибори шаҳрвандон / Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А. Баҳоваддинови АИ ҚТ /А.М. Колядин. № 4(1), Душанбе, 2017.
6. Махмадов А.Н., Хоперская Л.Л. «Исламское государство» - нарастающая угроза в центральноазиатском регионе /Известия Института философии, политологии и права им. А. Баховиддинова АН РТ /А.Н. Махмадов, Л.Л. Хоперская. №1. 2018.
7. Мирзоев С.Т. Омилҳо ва натиҷаҳои пайдоиши бӯҳрони давомдор дар ҷомеаи Афғонистон / Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А. Баҳоваддинови АИ ҚТ /С.Т. Мирзоев. № 4 (1), Душанбе, 2017.
8. Муртазо Ашрафӣ. Баъзе омилҳои инкишофи исломи сиёсӣ дар Осиёи Марказӣ / Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А. Баҳоваддинови АИ ҚТ /А. Муртазо. № 4(1), Душанбе, 2017.
9. Муҳаюдӣ Д. Ҳуқуқи ҷазо дар фикҳи Исломи ва қавонини вазъӣ. [Матн] / Д. Муҳаюдӣ – Кобул, нашрияи «Қазо», 1987. - 225 с.
10. Охотский Е.В. Выбор модели светского государства как проблема цивилизационного самоопределения России. [Текст] / Е.В. Охотский. Право и управление. XXI век.
11. Понкин И.В. Правовые основы светскости государства и образования. [Текст] / И.В. Понкин. М., 2003.
12. Рахимов Р. Своеобразие ислама в Центральной Азии // Россия и мусульманский мир, 2011. №1. С.97-114.
13. Шарипов Т.Ш. Манобеъи ҳуқуқи ҷазои Ҷумҳурии Ислонии Эрон [Матн] / Т.Ш. Шарипов // Давлат ва ҳуқуқ. – 1998. – № 4. – С. 31-42.
14. Хайдаров Р.Қ. Тамоюлҳои муосири геополитикӣ ва вазъияти байналмиллалӣ дар Осиёи Марказӣ / Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А. Баҳоваддинови АИ ҚТ /Р.Қ. Хайдаров. № 4(1), Душанбе, 2017.
15. Хайдаров Р.Қ., Хочаев Ҳ.Ҳ. Роҳҳои пешгирӣ намудани раванди ҷалби ҷавонон ба ҳаракатҳои ифротгароии динӣ: ҷанбаи иҷтимоӣ - сиёсӣ / Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А. Баҳоваддинови АИ ҚТ /Р.Қ. Хайдаров. № 2, Душанбе, 2018.
16. Шмакова О.А. Государство и церковь: природа светской и теократической политической системы // Философия права. – 2007. – № 1.

ДАВЛАТИ ДУНЯВӢ – МЕХАНИЗМИ МУВОФИҚИ ҲАМЗИСТӢ ВА РУШДИ ДИНУ ЭЪТИҚОД

Норов Б. И.

Муаллиф дар ин мақолаи илмӣ мушкилоти муосир ва мубрами муносибат байни давлати дунявӣ ва динро мавриди таҳқиқ ва таҳлил қарор додааст. Ба гуфтаи муаллиф, айни замон ҳаракатҳои динӣ ва созмонҳои экстремистӣ чунин низоми давлатдориро инкор мекунанд ва бо ҳар роҳ ба пеширафт ва татбиқи он дар давлатҳои соҳибхитӣ монез мешаванд. Муаллиф вазъи кунунии ин мушкилотро ба таври муфассал ва возеҳ нишон дода, меҳодад исбот кунад, ки интиҳоби ҷомеаи дунявӣ ва демократӣ барои инсон, ҷомеа ва дину мазҳабҳои муосир судмандтарин ва қобили қабул доништа мешавад. Ба гуфтаи муаллиф, аз нуқтаи назари фалсафӣ, давлати дунявӣ як алтернатива барои ҷомеаи динист. Маҳз давлати дунявӣ бо тамоми механизмҳои муосири давлатдори худ ҳам барои рушди шахс ва ҳам барои рушди дин қобили қабул доништа мешавад, ки дар он ҳуқуқи ӯҳдадориҳои ҳама қафолат дода мешавад. Маҳз давлати дунявӣ ҷомеаи беҳтаринест, ки ҳама ҳақимон ва файласуфони бузург, инчунин ҳамаи шахсиятҳои мазҳабии гузашта онро орзу мекарданд ва оиди он суҳан меронданд. Ҳарчанд нуқсонҳо вуҷуд дошта бошанд ҳам, ояндаи мушаххаси давлати дунявӣ вуҷуд дорад ва он бо марҳилаҳои рушд карда, торафт таҷрибаро ба даст меоварад. Илова бар гуфтаҳои дар боло овардашуда, муаллифи мақола баъзе намудҳои шаклҳои ҷомеаҳои дунявиро нишон дода, ҳамзамон исбот кардааст, ки ҳама намудҳои ҷомеаҳои дунявӣ бо ин ё он дараҷа дар асоси қонун, як ё якчанд динро ҳамчун давлатӣ ва асосӣ ҷудо мекунанд. Ин мақола актуалӣ буда, талабот дорад ва ба ҳамаи параметрҳои навиштани корҳои илмӣ ҷавобгӯ мебошад.

Калидвожаҳо: давлат, ҷомеа, дунявӣ, дин, интихоб, инсон, инсоният, давлати дунявӣ, ҷомеаи дунявӣ, маҳзабҳо, озодии сухан ва дин.

**THE SECULAR STATE IS
AN ADEQUATE MECHANISM OF THE
EXISTENCE AND DEVELOPMENT
OF RELIGION AND RELIGION**

Norov B. I.

In this scientific article, the author considers and analyzes the modern and relevant problem of the relationship between the secular state and religion. According to the author, at present, some religious movements and extremist organizations deny such a statehood system, and in every way prevent its development and embodiment in sovereign states. The author shows in detail and clearly shows the current state of this problem and wants to prove that the choice of secular and democratic society is considered to be the most profitable and acceptable for modern person, society and reli-

gion. According to the author, from the philosophical point of view, it is the secular state that there is an alternative to theocracy. It is the secular state with all its modern statehood mechanisms is considered to be more acceptable and for human development, and for the development of religion, where the rights and obligations of each are guaranteed. It is the secular state that there is an ideal society about which they dreamed and said all the great wise men and philosophers, as well as all the religious figures of the past. Although there are some shortcomings, however, for a secular state there is a concrete future, and it develops in stages, gaining experience and practices. In addition to the above, the author of the article shows a number of species and models of secular states, proving that some of them to one degree or another on a legal basis allocate one or more religions and denominations as a priority in society.

Keywords: *state, society, secular, religion, choice, man, humanity, secular state, secular society, confession, freedom of speech and religion.*



СТАНОВЛЕНИЕ И ДИНАМИКА РАЗВИТИЯ ПОЛИТИКО-ДИПЛОМАТИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ РЕСПУБЛИКИ ТАДЖИКИСТАН И РЕСПУБЛИКИ ИНДИЯ

Назаров А. А. – соискатель ИФПП имени А.Баховадинова НАНТ
Эл. почта: gesu92@mail.ru; тел.: 908554000

В статье рассматривается процесс становления политико-дипломатических отношений Республики Таджикистан и Республики Индия. Проведен ретроспективный анализ отношений двух стран с момента обретения Таджикистаном политической независимости. Автор статьи анализирует подходы к выработке механизмов межгосударственного диалога и сотрудничества. В статье отмечены торгово-экономические, научно-технические и другие аспекты сотрудничества между двумя странами, которые находятся на этапе динамичного развития. Особое внимание уделяется вопросам безопасности и поиску их решений, борьбы с международным терроризмом и экстремизмом.

Ключевые слова: политико-дипломатические отношения, межгосударственные взаимоотношения, внешнеполитические приоритеты, национальные интересы, геополитические координаты, глобальная/региональная безопасность, взаимоотношения Таджикистана и Индии, архитектура международных отношений.

Политико-дипломатические отношения являются ядром общих межгосударственных взаимоотношений современных государств. Определить такого рода отношения и особенно их содержание задача сложная. Одной из главных задач современного государства во взаимодействии с другими акторами международных отношений и мировой политики является эффективная выработка механизмов диалога и сотрудничества, своевременное выявление конфликтных очагов и антагонизма для устранения противоречивых установок и негативного развития событий в конфигурации отношений с другими государствами, а также с негосударственными акторами современных международных отношений. Доверительные политические

отношения стимулируют диалог и партнерство между участниками международных отношений и мировой политики и способствуют устойчивому формированию миропорядка в настоящем и будущем.

Исторически отношения между государственными образованиями и народами, находящимися на территории Таджикистана и Индии были переплетены многогранными тысячелетними традициями и обычаями. Взаимоотношения между Республикой Таджикистан и Республикой Индия берут свое начало еще с давних времен. До первой половины первого тысячелетия до н.э. Ахеменидская империя завоевала и аннексировала к себе основную часть территории полуострова Индостан. В эпоху расцвета державы Кушанидов связь осуществлялась, в основном, посредством маршрутов Великого Шёлкового пути. На протяжении около тысячи великий персидский язык, культура и быт оказали огромное влияние на народы, населяющие сегодняшнюю Индию, включая Пакистан. У этих стран очень много общего в истории, культуре и традициях, где население исповедует ислам суннитского толка. Империя Кушанидов, простираясь от Ганги до региона Центральной Азии, интегрировала в себе разные культуры и цивилизации. [1, 155].

В новейшей истории, официальные отношения между Таджикистаном и Индией установлены 28 августа 1992 г. после обретения Таджикистаном политической независимости, вследствие чего регулярные рабочие и государственные визиты на самом высоком уровне между двумя государствами стали предпосылкой и условием укрепления двусторонних взаимосвязей. Современная эра историко-культурных связей способствует расширению качественно новых отношений. Сотрудничество между государствами включает все аспекты жиз-

недеятельности, уделяя особое внимание современным угрозам и вызовам, включая глобальных и региональных вопросов безопасности, обороны, борьбы с терроризмом и экстремизмом. Сотрудничество также широко охватывает такие сферы как образование, культура, медицина, экономика и другие направления общественно-гуманитарного характера. В общем, на сегодняшний день правовая база двусторонних межгосударственных отношений состоит из более 70 межправительственных и отраслевых соглашений и меморандумов о взаимопонимании [2].

Прежде всего, необходимо отметить, что основы внешнеполитического вектора Таджикистана в отношении Индии заложены в статье 3.1. «Двусторонняя дипломатия» главы 3 «Внешиполитические приоритеты Республики Таджикистан» Концепции внешней политики Таджикистана, где, в частности, приводится: «...Республика Таджикистан с учетом роли и влияния Республики Индия в регионе и мире, многовекового опыта исторических и культурных связей таджикского народа с народами Индии, а также ее широких экономических и технологических возможностей, будет расширять и углублять многоаспектное сотрудничество с этой страной...» [3].

Чрезвычайным и Полномочным Послом Таджикистана в Индии является г-н Рахимзода Султон Нурмухаммадпур (с мая 2019 г.). Чрезвычайный и Полномочный Послом Индии в Таджикистане г-н Виравдж Сингх, назначенный 29 июня 2019 г., вручил верительные грамоты Президенту Республики Таджикистан 31 июля 2019 г. Республика Индия открыла свое посольство в г. Душанбе в 1994 г., а посольство Республики Таджикистан официально открыто в г. Нью Дели в 2003 г. [3].

В политическом измерении государственные визиты высокого уровня упрочили взаимосвязи между Таджикистаном и Индией. Президентом Индии осуществлены несколько официальных визитов в Таджикистан (6-8 сентября 2009 г. и 7-9 октября 2018 г.). В ходе своего визита Президент Индии г-н Шри Рам Натх Ковинд объявил о выделении Республике Таджикистан грант в объеме 20 млн. долл. США на реализацию проектов, спроектированных и согласованных Таджикистаном и

Индией. В ходе визита были подписаны 8 меморандумов и соглашений в таких областях как а) мирное использование космических технологий, б) борьба со стихийными бедствиями, в) возобновляемые источники энергии, г) вопросы молодежи, д) сельскохозяйственные исследования и образование, е) здравоохранение и медицина, ж) Программа между министерствами иностранных дел на 2018-2021 гг., з) Программа культурного обмена на 2019-23 гг. [4].

Премьер-министр Республики Индия г-н Шри Нарендра Моди посетил с официальным визитом Таджикистан 12-13 июля 2015 г. Стороны приняли решение развивать сотрудничество в таких областях как оборона и борьба с терроризмом. В ходе визита была подписана «Программа сотрудничества в области культуры и искусства на 2016-18 гг.». Этой программой было предусмотрено оснащение компьютерным оборудованием 37 школ в Таджикистане, что было осуществлено к августу 2016 г. По окончании визита г-на Нарендра Моди в Таджикистан 13 июля 2015 года принято совместное заявление между Республикой Таджикистан и Республикой Индия, в котором подведены итоги обширных переговоров по двусторонним, региональным и международным вопросам. Обсуждения между лидерами были теплыми и сердечными, и итоги визита отразили взаимное доверие, существующее между двумя странами. Президент и премьер-министр выразили удовлетворение прекрасными отношениями между Индией и Таджикистаном. Они отметили, что связи между их странами основаны на общей истории и культурной близости между их народами [5]. Очередная встреча Премьер-министр Моди с Президентом Республики Таджикистан уважаемым Эмомали Рахмоном состоялась 24 июня 2016 г. в кулуарах саммита ШОС в Ташкенте, и 9 июня 2018 г. в ходе работы саммита ШОС в г. Циндао, Китай.

Межгосударственные взаимоотношения между Таджикистаном и Индией активно расширяются в силу нарастающих стремлений обеих сторон. За период три десятка лет сотрудничества между Таджикистаном и Индией осуществились государственные, официальные и рабочие визиты Президента Республики Таджикистан

в Республики Индия (1993, 1995, 2001, 2006, 2012 и 2016 гг.) [5], [6, 124].

В период с 12 по 14 мая 2015 г. Министр иностранных дел Республики Таджикистан посетил с официальным визитом Республику Индия. Министр иностранных дел Республики Индия осуществил рабочие визиты в Республику Таджикистан 11-12 сентября 2014, 11-12 октября 2018 и 14-15 июня 2019 года [7].

Одним из ярких показателей сотрудничества между современными государствами является торговый оборот. В 2019 году товарооборот между Таджикистаном и Индией составил 24 млн. 262 тысяч долл. США. В соответствии со сведениями Агентства по статистике при Президенте Республики Таджикистан объемы взаимного внешнеторгового товарооборота с Индией за 2019 год составил 24,3 млн. долларов США, что увеличился по сравнению с 2018 годом на 3,8 млн. долларов США. Экспорт товаров в Индию из Таджикистана за данный период составил 0,06 млн. долл. США (64,8 тыс. долл. США). Импорт составил 24,2 млн. долл. США. Удельный вес товарооборота с Индией в общем объеме внешнеторгового оборота Республики Таджикистан за 2019 год составил 0,5% [8].

Создавшаяся система геополитических координат в постоянно трансформирующихся международных отношениях обусловлена не только диверсификацией отношений, но и характеризуется неустойчивостью и высокой турбулентностью. Неустойчивая полицентричность в геополитической архитектуре современных международных отношений, несомненно, подвержена трансформации. Со временем, одни акторы современных международных отношений трансформируются и теряют былую мощь и статус, а другие, становятся новыми геополитическими центрами силы.

Проведенное нами исследование позволяет нам утверждать, что таджикско-индийские взаимоотношения, прежде всего, политико-дипломатические отношения вносят свой заметный вклад в сохранение безопасности на пространстве Центральной и Южной Азии. В условиях политических противоречий и антагонизма в системе современных международных отношений и мировой политике устойчивое развитие партнерских отношений между Таджикистаном и

Индией обусловлено трансформацией общего сотрудничества и партнерства, в частности, из-за постоянно существующих политических, экономических, социальных, и других рисков, вызовов и угроз. Необходимо наращивать темпы и объемы сотрудничества между государствами во многих отраслях, отвечающих интересам обеих наций.

На основе конструктивного диалога и политического доверия политическое руководство двух государств всячески способствуют созданию новых политических и социально-экономических условий для обоюдно выгодного сотрудничества и расширения связей по всем областям сотрудничества. Межгосударственное отношение можно увидеть в таких важных национальных отраслях как торговля и экономика, наука и образование, финансы, энергетика, транспорт, сельское хозяйство, оборона и безопасность и др. Между Таджикистаном и Индией действует Межправительственная комиссия по торгово-экономическому и научно-техническому сотрудничеству, будучи базовым инструментом развития и расширения таджикско-индийского политико-экономического сотрудничества. Последнее одиннадцатое заседание межправительственной комиссии было проведено в г. Нью-Дели 24-25 февраля 2020 г. [9].

В историческом, культурном и политическом плане Индия является одним из надежных региональных партнеров Таджикистана и, в среднесрочной и долгосрочной перспективе, реализация взвешенной прагматичной внешней политики в духе реализма [9, 13] может стать одним из факторов обеспечения устойчивой безопасности в Центральной и Южной Азии. Имея диверсифицированные международные связи, Индия прогрессивно развивает центральноазиатский вектор государственного сотрудничества, в частности таджикский ориентир индийской внешней политики характеризуется особой важностью. Таджикско-индийские взаимоотношения, в основном, обусловлены региональным масштабом. Оба государства по-разному переживают переходные циклы в условиях быстро трансформирующихся современных международных отношений. Исследование внешнеполитического вектора Таджикистана в южноазиатском направлении на современном этапе развития позволяет нам полагать, что та-

джикско-индийские отношения устойчиво развиваются и расширение взаимовыгодных торговых, научно-образовательных, политических и военных связей делает перспективными любые объединения Таджикистана с Индией.

В ходе государственного визита Основателя мира и национального единства – Лидера нации, Президента Республики Таджикистан уважаемого Эмомали Рахмона в Республику Индия на пресс-конференции Премьер-министр этой страны г-н Манмохан Сингх и многоуважаемый Лидер нации Эмомали Рахмон назвали перспективу развития отношений двух стран на ближайшее будущее обнадеживающими. Премьер-министр г-н Манмохан Сингх, в частности заявил, что «Таджикистан является ключевым партнёром Индии в Центральной Азии». Премьер-министр Индии также подчеркнул: «Мы решили, что отношения Индии и Таджикистана должны быть вынесены на уровень стратегического партнёрства» [11].

Мы с уверенностью можем утверждать, что национальные интересы Таджикистана не идут в разрез с геополитическими целями и Индии в Центральной Азии. Мультилатеральные отношения выстроены с учетом национальных интересов, как Таджикистана, так и Индии. Объемы сотрудничества наращиваются. Существует возможность, и в дальнейшем, взаимовыгодно развивать отношения в вышеупомянутых областях.

Исходя из сходства и, в некоторых случаях, общности целей и позиций двух государств в таких областях как безопасность в центрально- и южноазиатском макрорегионе, необходимости постоянного укрепления стабильности, мы с уверенностью можем констатировать, что Таджикистан и Индия обмениваются взглядами и опытом по широкому спектру глобальных и региональных проблем. Демонстрируя устойчивость вектора сотрудничества и развития партнерства, оба актора современных международных отношений намерены сохранить смысл и содержательный контекст конструктивного взаимодействия и перспективного развития сотрудничества по актуальным международным вопросам.

Индия динамично выступает в международных делах, что объясняется повышением значимости ее роли и ростом амбиций

в регионе и в мире. Таджикистану индийские амбиции, как на глобальном, так и на региональном уровнях угрозы не представляют. Являясь одним из самых безопасных партнеров в Южной Азии и на Востоке в целом, Индия не представляет Таджикистану военной угрозы. Если в настоящее время Таджикистан и Индия не имеют общих административно-территориальных границ, но исторически такого опыта у обоих государств достаточно, потому как государственные образования на территории нынешней Индии и Таджикистана в прошлом имели общие границы и естественно между ними были взаимоотношения различного уровня, благодаря чему на сегодняшний день созданы все условия и предпосылки для наших стран находиться в одном политико-идеологическом пространстве.

Партнерство Таджикистана и Индии в региональном масштабе имеет хорошие перспективы для взаимовыгодного сотрудничества и партнерства, как в рамках региональных и глобальных интеграционных структур, так и в двустороннем формате по таким вопросам, как верховенство права в современных международных отношениях, прогнозирование и противостояние современным вызовам и угрозам, энергетика, сельское хозяйство, финансы, наука образование и по другим важным вопросам взаимовыгодного развития. Политическое руководство Таджикистана и Индии выражают намерение о качественном тесном взаимодействии и выстраивании общих подходов к решению региональных и глобальных вопросов в интересах поддержания устойчивой международной архитектуры.

В итоге, с уверенностью можно констатировать, что становление политико-дипломатических отношений Республики Таджикистан с Республикой Индия играет важную роль во внешней политике обеих государств.

Благодаря условиям достигнутой политической независимости Республика Таджикистан смогла в полном объеме устанавливать контакты и отношения самостоятельно с современными государствами, а также другими акторами современных международных отношений, что не в полном объеме было возможно в рамках Советского Союза.

Учитывая доминирующее геостратегическое расположение Индии на юге Азиатского континента, считаем, что установившиеся тесные разносторонние отношения Таджикистана с этой крупной региональной державой является достижением внешней политики Республики Таджикистан. В общем, проведенное научное исследование политико-дипломатического сотрудничества между Республики Таджикистан и Республики Индия дает возможность сделать вывод о том, что приложенные усилия политического руководства обеих государств создали благоприятную почву для дальнейшего развития и углубления разностороннего сотрудничества между Таджикистаном и Индией.

Литература

1. Рахмонов Э. Независимость Таджикистана и возрождение нации / Сост. С.С. Фаттоев. – Душанбе: Ирфон, 2009. – Том 7. – 548 стр.
2. Отношения Таджикистана с Индией. [Электронный ресурс]. URL: <https://mfa.tj/ru/main/view/26/otnosheniya-tadzhikistana-s-indiei> (дата обращения: 17.07.2021).
3. Концепция внешней политики Республики Таджикистан. Утверждена Указом Президента Республики Таджикистан от 27 января 2015 года, № 332. [Электронный ресурс]. URL: <https://mfa.tj/ru/main/view/4255/kontseptsiya-vneshnei-politiki-respubliki-tadzhikistan> (дата обращения: 27.05.2021).
4. Embassy of India, Dushanbe, Tajikistan. Bilateral Relations. Bilateral Relations and Visits. India-Tajikistan Bilateral Relations. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.eoidushanbe.gov.in/page/bilateral-relations-and-visits/> (дата обращения: 17.06.2021).
5. Ministry of External Affairs. Joint Statement between the Republic of Tajikistan and the Republic of India. Dushanbe, July 13, 2015. [Электронный ресурс]. URL: https://mea.gov.in/bilateral-documents.htm?dtl/25467/Joint_Statement_between_the_Republic_of_Tajikistan_and_the_Republic_of_India (дата обращения: 18.06.2021).
6. Эмомалӣ Раҳмон – бунёнгузори сиёсати хориҷии Тоҷикистон. (Зери назари Ҳамроҳон Зарифӣ). – Душанбе. «Ирфон», 2012, – 272 с.
7. Ministry of External Affairs. India-Tajikistan Bilateral Relations. [Электронный ресурс]. URL: https://mea.gov.in/Portal/ForeignRelation/Bilateral_Brief_Taji_Feb_2020.pdf (дата обращения: 20.06.2021).
8. Агентство по статистике при Президенте Республики Таджикистан. Макроэкономические показатели. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.stat.tj/ru/macro-economic-indicators> (дата обращения: 20.06.2021).
9. Министерство иностранных дел Республики Таджикистан. Внешняя политика. Двусторонние отношения. Отношения со странами Азии и Африки. Отношения Таджикистана с Индией [Электронный ресурс]. URL: <https://mfa.tj/ru/main/view/26/otnosheniya-tadzhikistana-s-indiei> (дата обращения: 25.06.2021).
10. Morgenthau H. Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace. First Edition. – New York: Alfred A. Knopf, 1948. – 630 p.
11. Сайт Президента Республики Таджикистан. Начался государственный визит в Республику Индия. 03.09.2012 15:20, Индия. [Электронный ресурс]. URL: <http://prezident.tj/ru/node/3360> (дата обращения: 26.06.2021).

ТАШАККУЛ ВА ДИНАМИКАИ РУШДИ МУНОСИБАТҲОИ СИЁСИЮ ДИПЛОМАТИИ ҶУМҲУРИИ ТОҶИКИСТОН ВА ҶУМҲУРИИ ҲИНДУСТОН

Назаров А. А.

Дар мақола раванди ташаккули муносибатҳои сиёсӣ дипломатӣ байни Ҷумҳурии Тоҷикистон ва Ҷумҳурии Ҳиндустон мавриди баррасӣ қарор гирифтааст. Таҳлили ретроспективи муносибатҳои ду кишвар аз лаҳзаи ба даст овардани истиқлолияти сиёсӣ Тоҷикистон ин ҷониб гузаронида шудааст. Аз тарафи муаллиф равишҳои коркарди механизмҳои муқола ва ҳамкориҳои байнидавлатӣ таҳлил шудаанд. Дар мақола муносибатҳои тиҷоративу иқтисодӣ, илмӣ ва техникӣ ва дигар ҷанбаҳои ҳамкориҳои ду кишвар, ки дар марҳилаи рушди босуръат қарор доранд, ишора карда мешаванд. Таваҷҷӯҳи махсус ба масъалаҳои амният ва ҷустуҷӯи роҳҳои ҳалли онҳо, мубориза бо

терроризми байналмилалӣ ва экстримизм дода мешавад.

Калидвожаҳо: муносибатҳои сиёсӣю дипломатӣ, муносибатҳои байнидавлатӣ, авлавиятҳои сиёсати хориҷӣ, манфиатҳои миллӣ, координатаҳои геополитикӣ, амнияти глобалӣ/минтақавӣ, муносибатҳои Тоҷикистону Ҳиндустон, архитектураи муносибатҳои байналмилалӣ.

**FORMATION AND DYNAMICS
OF POLITICAL AND DIPLOMATIC
RELATIONS OF THE REPUBLIC
OF TAJIKISTAN AND THE REPUBLIC
OF INDIA**

Nazarov A. A.

The article examines the process of formation of political and diplomatic relations between the Republic of Tajikistan and the Repub-

lic of India. A retrospective analysis of relations between the two countries since Tajikistan gained political independence has been carried out. The author analyzes approaches to the development of mechanisms for interstate dialogue and cooperation. The article highlights the trade, economic, scientific, technical and other aspects of cooperation between the two states, which are at the stage of dynamic development. Special attention is paid to security issues and the search for their solutions, the fight against international terrorism and extremism.

Keywords: *political and diplomatic relations, interstate relations, foreign policy priorities, national interests, geopolitical coordinates, global / regional security, relations between Tajikistan and India, architecture of international relations.*



ШАРОИТИ СИЁСӢ-ИЧТИМОИИ ТАШАККУЛИ ҶАҲОНБИНИИ НИЗОМИИ ГАНҶАВӢ

Сагторова М. М. – аспиранти ИФСХ АМИТ (933108847)

Муаллиф дар мақола шароити сиёсӣ-ичтимоии ташаккули ҷаҳонбинии мутафаккири форс-тоҷик Низомии Ганҷавиро мавриди таҳқиқ қарор дода, хусусиятҳои муносибати ҳокимони даврро бо аҳли илм нишон медиҳад. Қайд карда шудааст, ки Низомӣ бо вучуди дурӣ ҷустан аз дарбори амирон, мавриди иззату эҳтироми онҳо қарор доштааст. Чунин ба назар мерасад, ки ҳангоми ихтилофи шохону умарои даврони Низомӣ, самарани эҷодиёти аҳли илм беҳтару бештар гардидааст. Муаллиф инчунин ба баҳсҳои сиёсӣ ва миллигарой дар атрофи Низомии Ганҷавӣ ворид гашта, баҳои илмӣ-таҳқиқии ҳеширо дар асоси сарчашмаҳо пешниҳод кардааст.

Калидвожаҳо: *даврон, сиёсат, ҷамъият, форс, турк, достон, адолат, Қум, Ганҷа, Эрон, ИҶШС, Озарбойҷон.*

Барои омӯзиш ва таҳқиқи осор ва афкори шахс мебояд ба шароити сиёсӣ-ичтимоӣ ва фарҳангии даврони зиндагии ӯ назар кард. Зеро ташаккули ҷаҳонбинӣ ва устувории мавқеи илмӣ-назарии ҳар мутафаккир бо авзои замони таваллуд, наврасӣ ва ҷавонии ӯ вобастагии зич дорад. Бино бар ин, кушиш карда мешавад, то раванди мазкур ва таъсири он ба мутафаккири камназири форс-тоҷик Низомии Ганҷавӣ дар ташаккули ҷаҳони маънавии ӯ мавриди таҳлилу таҳқиқ қарор бигирад.

Мувофиқи таҳқиқоти аксари муҳаққиқони осор ва афкори Низомӣ номи пурраи ӯ – Ҷамолуддин Абумуҳаммад Илӥс ибни Юсуф ибни Закӣ Низомии Ганҷавӣ мебошад. Даврони зиндагии Низомиро муҳаққиқон байни солҳои 535/1141 ва 612/1209 рақам мезананд. Макони таваллуди мутафаккирро аксар шаҳри Ганҷаи Озарбойҷон ва бархе шаҳри Қуми Эрон гуфтаанд. Ба назари гурӯҳи аввал Низомӣ дар Ганҷа таваллуд шуда, барои иқомат ба ҳеч кучо сафар накардааст, магар як сафари 3-рӯза бо даъвати султони Ироқ Туғрулшоҳ ба шаҳри

Табрез. Гурӯҳи дуюм муътақиданд, ки Низомӣ дар Қум таваллуд шуда, дар хурдсолӣ бо ҳамроҳии волидайнаш ба Ганҷа омадааст. Бино бар ин, шароити иҷтимоӣ-сиёсии ташаккули ҷаҳонбинии мутафаккирро дар ҳудуди ин солҳо ва амокин таҳқиқ кардан лозим меояд.

Замони зиндагии Низомӣ мисли дигар садсолаҳои асрҳои миёна пур аз шуруфу тур, нобасомониҳо ва кашмакашҳои сиёсӣ буд, ки дар паи ҷангҳои қавмию салтанатҳои аксаран осори номатлуб дар ҳаёту фаъолияти мардум мегузошт. Солҳои 1135–1225 дар ҳудуди вилоятҳои Озарбойҷон ва Аррон (Орон) султонҳои Салҷуқӣ дар шакли намояндагонаш – Атобекҳо ҳукмронӣ мекарданд, ки ба сулолаи Илдегизидҳо тааллуқ доштанд. Ин сулола тавассути Шамсуддин Илдегиз таъсис ёфта буд, ки аслан аз қабилаи қипчоқ буду аз шумори ғуломони озод карда шудаи султони салҷуқии Ироқи Форс (Эрони Ғарбӣ) буд. Мувофиқи сарчашмаҳои исломӣ қабилаҳои қипчоқӣ дар асрҳои 11-12 аз ҳама қабилаҳои сернуфуси турк буда, дар мавозеи қалон паҳн гашта буданд [1, 432]. Илдегизидҳо атобекҳои салҷуқӣи Озарбойҷон, яъне ворисони тахти султонҳои салҷуқӣ дар Озарбойҷон маҳсуб буданд. Бо тадриҷан аз байн рафтани шоханшоҳии салҷуқӣ, аз соли 1181 атобекҳо ҳокимони ин мавзӯ буда, то соли 1225 ҳукмронӣ доштанд. Дар ин муддат ин сарзамин аз тарафи гурҷиҳо забт шуда буд ва баъдан тавассути Ҷалолуддин Муҳаммади Хоразмшоҳ аз дасти гурҷиҳо озод карда шуд. Шамсуддини Илдегиз ба қисмати Озарбойҷон соли 1153, баъд аз марги Қосс Бек Арслон ҳумрон шуд. Дар Аррон, ки ҳамсоякишвари Озарбойҷон буд, салтанати Шервоншоҳиён қарор дошт, ки он ҷо сулолаи Қасрониҳо ҳукмронӣ менамуданд. Ҷарҷанд Қасрониҳо решаи арабӣ доштанд, лекин асри 11 ба форсинажодон тааллуқ доштани худро зохир

карда, эълон карданд, ки ба сулолаи қадимаи Сосониҳо нисбатдоранд.

То ба дунё омадани Низомии Ганҷавӣ сад сол аз он гузашта буд, ки туркони салҷуқӣ ба сарзамини Эрон ва Паси Қафқоз ворид шуда буданд. Назари муаррихи фаронсавӣ Рене Груссе ҷолиби тавачҷух аст, ки мегӯяд салҷуқӣён бо вучуди туркнаҷод буданашон кушиш намекарданд, ки порсиёнро ба туркгароӣ маҷбур созанд. Балки ҳуди онҳо ба порсигароӣ майл намуда, мисли сосониҳо ин сарзаминро аз ҳуҷуми кучманчиҳо муҳофизат карда, фарҳанги эрониро аз хатари турксозӣ эмин нигоҳ медоштанд [10, 161-164]. Дар охири асри 12, ҳангоме ки Низомӣ шуруъ ба навиштани достонҳои қард, ки баъдан ба «Хамса» ворид шуданд, ҳукумати салҷуқӣён рӯ ба таъназул ниҳодан гирифт. Дар ин росто таъаннуҷи сиёсӣ ва нооромии иҷтимоӣ шиддат мегирифтанд. Бо вучуди он фарҳанги форсӣ-тоҷикӣ дар ҳоли рушд қарор дошт ва гумон меравад, ки маҳз дар ҳолатҳои нобасомониҳои табақаи ҳукмрон, илму фарҳанги форсӣ-тоҷикӣ ва махсусан забон рушду такомули назаррас пайдо мекард. Ин раванд ҳосси Ганҷа низ буд, ки дар он Низомӣ қору фаъолият мекард ва забони форсӣ-тоҷикӣ забони асосӣ ба шумор рафта, бошандагони он бештар эронитабор буданд. Ин гуфтаҳои ҳамаи Низомӣ, таърихнигори арманӣ Киракос Гандзакетси (1200-1270) низ тасдиқ мекунад, ки дар Ганҷа мезистааст.

Дар робита бо суҳанони боло бояд қайд карда шавад, ки чаро қишлоқи будани аҳолии Ганҷа дар замони Низомӣ ва забони илму муоширату муомила дар он таъкид мешавад? Чунки аз солҳои 30-юми асри 20 зери амру фармоишҳои сарони Ҳукумати Шӯравӣ ва махсусан Иосиф Сталин, дар баъзе манотиқи Шӯравӣ (ғолибан дар Озарбойҷон, ки бисёр муштоқи ин раванд буданд) ба озарӣ сохтани Низомии Ганҷавӣ шуруъ шуд. Албатта барои иҷрои ин амал замина ва далоили муътамад лозим буд ва дастгоҳи ҳукумати тамоми имконоти худро ба қор даровард. Дар гурӯҳи иҷрокунандагон донишмандони машҳур ба монанди Е.Э.Бертелс ва А.Е.Крымский ворид карда шуданд. Ин муҳаққиқон то ин замон дар таҳқиқоти худ шоири машҳури Форс будани Низомиро таъкид мекарданд. Барои далел чанд санад аз «Донишномаи озо»

меорем, ки ба чанд забон мунташир мешавад: Энциклопедияи Брокгауз ва Ефрон, муаллифи мақола А.Е. Крымский «Низамий (шейх Низамоддин Абу-Мохеммед Ильяс ибн-Юсоф) – лучший романтический персидский поэт (1141–1203)». Тавсифи Низомиро ҳамчун шоири форс Крымский дар асари «Персия и её литература» (Форс ва адабиёти он) соли 1900, дар бознашри дуюм соли 1906, нашри сеюм соли 1912 тақриб мекунад. Бартолд дар «Сочинения» («Мақолот») (бознашр Ҷ.2. Қ.2. Москва, 1963) овардааст: «Могила поэты Низами: «... другого персидского поэта, умершего в самом начале XIII века, Низами...». Бертелс дар «Очерки истории персидской литературы», 1928 («Очеркҳои таърихи адабиёти форс») меорад: «Психологический анализ – отличительная черта Низами, отделяющая его от всех других поэтов Персии и сближающая его с европейской литературой» (Таҳлили равоӣ – хусусияти ҳосси Низомист, ки ӯро аз тамоми шоирони дигари Форс фарқ кунанда, ба адабиёти Аврупо наздик месозад). В.А.Шнирелман дар «Войны памяти. Мифы, идентичность и политика в Закавказье», Москва, 2003 («Ҷангҳои хотираҳо. Асотир, ҳувият ва сиёсат дар Паси Қафқоз») менависад: «К этому времени отмеченные иранский и армянский факторы способствовали быстрой азербайджанизации исторических героев и исторических политических образов на территории Азербайджана. В частности, в 1938 г. Низами в связи с его 800-летним юбилеем был объявлен гениальным азербайджанским поэтом (История, 1939. с. 88-91). На самом деле он был персидским поэтом, что и неудивительно, так как городское население в те годы было представлено персами (И.М.Дьяконов, 1995. С. 731)» (То ин замон омилҳои маҷзурӣ иронию арманӣ, боиси бошитоҷиб озарӣ гардонидани қахрамонҳои таърихӣ ва сохторҳои сиёсии таърихӣ дар қаламрави Озарбойҷон шуданд. Ба хусус, соли 1938 Низомӣ бино бар ҷашни 800-солагии ӯ, шоири нобиғаи озарбойҷонӣ эълон шуд. Дар ҳақиқат, ӯ шоири форс буд, ки таъҷҷубовар нест, зеро аҳолии шаҳр он солҳо порсиён буданд). Мудири кафедраи «Филологияи Эрон» ва декани факултаи «Шарқшиносӣ»-и Донишгоҳи давлатии Санкт-Петербург И.М. Стеблин-Каменский аз миллатгароиву сиёсисозӣ ва ғайриилмиятӣ турксозони Ни-

зомӣ таачҷуб карда, дар назар нагирифтани объективияти илмӣ ва таърихро аз тарафи онон накушиш мекунад[8, 3648-49]. Ин гуфтаҳо ҳучат барои исботи форс будани аксари аҳолии Ганча ва форс будани Низомӣ мебошанд. Ва ин гуна далелҳо дар осори худи Низомӣ кам нестанд ва онҳо дар таҳқиқи муфассал пешниҳод хоҳанд шуд.

Вале, мутаассифона Кримский, Бертелс аз ақидаи худ (ба қавле зери фишори дастгоҳи ҳукуматӣ) баргаштанд ва на танҳо ба Озарбойҷон тааллуқ доштани Низомӣ, ҳатто турк будани ӯро тарафдорӣ карданд. Ба ин раванд И.Ю. Крачковский, И.С. Брагинский ва дигарон низ ҳамроҳ шуданд. Далелҳои, ки ин нафарон меоранд, муътамад-тараш «кашфи Бертелс» унвон мешавад ва онро ҳама озариҳо ба такрор гушзад мекунанд. Ба ном «кашфи Бертелс» дар атрофи байтҳои «Искандарнома»-и Низомӣ аст, ки дар Қум таваллуд шудани Низомиро ишора мекунад. Е.Э.Бертелс навиштааст: «Эта строка, как уже было отмечено английским востоковедом Риё – позднейшая вставка и Низами не принадлежит. Это утверждение Риё вполне поддерживается и нашими материалами. В лучшей и старейшей из известных мне рукописей Низами, принадлежащей Национальной библиотеке в Париже и датированной 763 г.хиджри (1360 г.н.э.), этой строки также неимеется»[3, 26]. (Ин мисра, чи гунае ки шарқшиноси англис Риё қайд карда буд – дертар илова шудааст ва аз Низомӣ нест. Ин ақидаи Риё бо маводе, ки дар мо ҳаст пурра собит мешавад. Дар дастхатҳои бехтарину куҳантарини Низомӣ, ки ба ман маълум аст ва ба Китобхонаи миллӣ дар Порис тааллуқ дорад, ба таърихи 763 х. (1360 с.м.), ин мисра ҳамчунин нест). Ин ва дигар фарзияҳоро Мамедов Джаббар Ма-наф оглы дар мақолаи худ «О некоторых спорных вопросах относительно родины и национальности Низами Гянджеви» («Дар бораи баъзе масоили баҳсӣ дар атрофи ватан ва миллати Низомии Ганҷавӣ»). Вестник СПбГУ. Сер.13, 2010, вып.1 чамъ оварда ва гуё ба таври худаш ҷавоб гуфтаву ба Эрон умуман тааллуқ надоштани Низомиро собит сохтааст[6, 106-116]. Вале аксари гуфтаҳои ӯ музаҳрафоте беш нест ва ин масъала дар таҳқиқоти муфассали диссертационии мо пекаш мешавад. Ин ҷо ҳамин кифоят аст, ки тавсифи Эрон дар осори Низомӣ ниҳоят зиёд аст ва ин далолати муҳаб-

бату эҳтироми мутафаккир ба ин сарзамин аст. Масалан:

*Ҳама олам тан асту Эрон дил,
Нест гӯянда з-ин қиёс хиҷил.
Чунки Эрон дили Замин бошад,
Дил зи тан бех бувад, яқин бошад.*

Ҳоҷат ба шарҳу баён нест, ки муҳаб-бати ватан метавонад чунин яқинро аз дили Низомӣ ба берун кашад. Пас, гайри Эронӣ будани Низомиро исбот кардан, ҷуз нақши бар об дигар чизе нест.

Дар масъалаи турк ё форс будани Низомӣ шуруъ аз соли 1939 то ин замон баҳсҳои зиёд аст. Онҳое ки Низомиро турксозӣ мекунанд, далоили илмӣ муътамад надоранд. Яке аз наварин ва бехтарин таҳқиқот дар ин мавзӯ китоби муҳаққиқони эронӣ Сиёваши Лурнаҷод ва Алӣ Дуствода бо номи «Дар бораи сиёсисозии шоири эронӣ Низомии Ганҷавӣ дар даврони навин» («On the Modern Politicization of the Persian Poet Nezami Ganjavi»), Ереван, 2012 бо забони англисӣ мебошад, ки ҷавоби ҳама гумону таҳминҳоро медиҳад. Ин ҷо ҳаминро қайд мекунем, ки турксозони Низомӣ ба фаҳшу фасод ва дуруғу тухмат дар осори мутафаккир рӯ овардаанд. Масалан, мехоҳанд айни воқеияте, ки дар абёти сабаби таълифи маснавии «Лайлӣ ва Мачнун» омадааст, таҳриф сохта, ба гунаи фикри ноқиси худ онҳоро шарҳ диҳанд. Ба Низомии бузург дуруғро нисбат дода, байтҳои аз бофтаҳои худро ба давоми қисса меафзоянд. Машхур аст ин воқеа, ки Шервоншоҳи Ахсатон (1160–1191) аз Низомӣ хоҳиш мекунад, то пас аз достони «Хусрав ва Ширин», достони «Лайлӣ ва Мачнун»-ро ба назм оварад. Дар баробари ин мехоҳад, ки Низомӣ онро махлут бо забони фасеҳи арабӣ ва форсӣ нигорад. Зеро мегӯяд:

*«Туркӣ сифати вафои мо нест
Туркона сухан сазои мо нест.
Он, к-аз насаби баланд зояд,
Ҷро сухани баланд бояд»[7, 49].*

Ба даъвои турксозон гӯё Низомӣ аз ин суханон саҳт ранҷида, ба Шервоншоҳ посухи дандоншикан медиҳад. Масалан, аз забони И.Ю.Крачковский далел меоранд, ки гуфтааст: «Это было не столько этническим самовыражением, сколько вырази-

ями амбиции правителя. Несмотря на политическую подаплёку 1 Ахсатана, его оскорбительные слова заделали поэта. Низами реагировал на этот вызов очень яростно и ответил с возмущением. Трудно представить более утонченной издевки по адресу Ширваншаха, чем та, которую содержится в ответе Низами. В расшифровке она звучит так: “хотя ты поднаторел в государственных делах, но ты еще не стал человеком, ибо у тебя нет не черт вождя, ни свойства полководца, ни достоинства богатыря, ни способностей бойца-героя, ни величия души, ни мудрости, ни справедливости, ни правосудия, ни благородной внешности, ни искренности” и т.д. В конце призыв “становись тюрком” дан в условном контексте “если сможешь”. Это свидетельствует о том, что поэт специально подчеркивал неспособность Ахсатана стать таковым (тюрком). Более убийственного ответа на выпады Ахсатана против тюрков, пожалуй, никто, кроме Низами, не смог бы дать» [5]. Ин сатрхо сазовори тарчума нестанд. Зеро чунин тухмату бухтонро – гӯё аз забони Низомии Ганчавӣ – такрор кардан гуноҳи нобахшиданист. Мо танҳо нутки айнан накл шударо барои далел овардем. Радди ин даъво аз суханони худи Низомӣ сазовор аст, ки дар давоми байтҳои боло дар шаъни Шервоншоҳ бо писари худаш Муҳаммад дар шакли муколама меорад:

*«Ин номаи нағз гуфта беҳтар,
Товуси ҷувона ҷуфта беҳтар.
Хосса малике чу шоҳи Шервон,
Шервон чӣ, ки шаҳриёри Эрон!
Неъматдеҳу пойгоҳсоз аст,
Сарсабзқуни суханнавоз аст.
Ин нома ба нома аз ту дархост,
Бинишину тирози нома кун рост»*[7, 50].

Гузашта аз ин, Низомӣ фасли ҷудогонае «Дар мадҳи Шервоншоҳ Ахсатон ибни Манучеҳр» меорад, ки чанд байт аз он баёнгарии ҳақиқати бе баҳс аст:

*«Сархайли сипоҳи тоҷдорон,
Сарҷумлаи ҷумла шаҳриёрон.
Ҳоқони ҷаҳон, малик – муаззам,
Мутлақ маликулмулки олам.
Соҳибҷиҳати ҷалолу тамкин,
Яъне, ки ҷалолу давлату дин.
Тоҷи маликон Абулмузаффар,*

*Зибандаи мулки ҳафт кишвар.
Шервоншаҳи офтобсоя,
Кайхисрави кайқубодноя.
Шоҳи сухан Асхатон, ки номаш, Меҳрест,
ки меҳр шуд гуломаш»*[7, 53].

Пас аз он фасле бо номи «Хитоби заминбӯс» дар миннатдорӣ аз Асхатон ва баъд фасле ба унвони «Супурдани фарзанди хеш ба фарзандии Шервоншоҳ» меорад, ки баёнгарии ҳурмату эҳтиром ва иззати тамоми Низомиро нисбат ба Шервоншоҳ нишон медиҳад. Аҷиб он аст, ки ин тудайи турксозони Низомӣ аз ҷониби кадом Низомӣ сухан мегӯянд. Аҷибтар аз ин он аст, ки муҳаққиқи эронии осори Низомӣ Барот Занҷонӣ дар таҳқиқи девони Низомии Ганчавӣ ва Низомии Қўниязвӣ аз махлут гаштани девони ин ду нафар ҳарф мезанад, вале хулосаҳои мебарорад, ки мутаноқизи якдигаранд. Масалан, мегӯяд: «Ҳеч кадом аз шуъро ба андозаи Низомӣ бар ғиноӣ адабӣ наҷузудаанд. Бо ин ки туркзабон аст, панҷ ганҷро ба форсӣ сурудааст. ... Аз шоъирони туркзабон ҳарифи қавӣ суроғ надошта, ба порсиён рӯй овардааст»[2]. Вале, мутаассифона, далеле бар ин даъвои худ намеоварад. Поинтар менависад, ки: «Дар ин ки забони мардуми Ганҷа туркӣ буда ва Низомӣ ҳам ашъори туркӣ сурудааст, ҷои шакке нест. Далели ин иддиё он аст, шоҳ Ахсатон дар номае, ки ба Низомӣ навишта ва аз ӯ ба назм овардани Лайлӣ ва Мачнунро хоста, таъкид карда, ки ба зевари форсӣ ва арабӣ суруда ва ба забони туркӣ дар наёварад»[2, «дол ва зол»]. Ва дар давом ҳамон баёнҳои сабаби навиштани дostonро меорад. Лекин ин далел бар алайҳи ин даъво аст, на бар қувваташ. Пастсифат ва номуносиб донишҷиҳе, далел бар қасрати вучуд ва шарафи мавҷуд надорад. Ин ого ба қоре даст мезанад, ки аҳлаш нест. Ва аз ин гуна мутаноқизот дар ин асар зиёд аст ва агар нафаре онро мутолиа кунад, ба хуби аз ин ишораи мо огоҳ мешавад.

Дар нисбати миллати падари Низомӣ муҳаққиқи эронӣ Бехрузи Сарватиён байти – “Дехқони фасеҳи порсизод,

Аз холи араб чунин кунад ёд” – аз «Лайлӣ ва Мачнун» оварда мегӯяд: «Шоир шуғл ва мавқеияти иҷтимоии худро, ки «деҳқон» будааст ва ҳамчунин наҷоди ӯ, ки худро «порсизода» меномад, ба тасреҳ

баён дошта ва ҳеч гуна тардиде дар сиҳ-хати байт ва матлаб нест»[4]. Деҳгон ба маънои форс, заминдор, деҳкалон ва ғайра истифода мешавад, ки дар осори Фирдавсӣ ва дигарон бисёр истифода шудааст. Порсизода далолат ба форс будани падари Низомӣ дорад, ки хочат ба баёни он нест. Модари Низомӣ ба ақвоме аз раисони курд нисбат дорад, ки онон низ аз решаи эроннаслон мебошанд:

*«Гар модари ман – раисаи курд,
Модарсифатона пеши ман мурд»* [7, 70].

Пас, агар падару модар турк набошанд, чи гуна фарзандони онҳо турк мешаванд. Баҳси муфассали ин мавзӯҳо, чи гунае ки гуфта шуд, дар таҳқиқоти диссертсионӣ оварда мешаванд.

Ноустувории сиёсие, ки дар замони Низомӣ буд, дар дostonҳои нигоштаи мутафаккир инъикос ёфтаанд. Бо вучуди он, ки муносибати Низомӣ бо аҳли дарбор норавшан аст, атобакҳои салҷуқӣ борҳо кушиш мекарданд, то мутафаккиро ба худ наздик кунанд. Ривоят аст, ки Атобак чандин бор Низомиро ба дарбор хонда буд, вале ҳар бор сухани рад мешунид. Бо вучуди он, Атобак ба Низомӣ панҷ ҳазор динор ҳадя мефиристад ва баъдан боз чаҳордаҳ русторо ба ихтиёри ӯ месупорад. Бояд қайд кард, ки новобвста ба он, ки Низомӣ дар дарбори амирон хизмат накардааст, лекин мувофиқи одати даврони асримиёнагӣ ӯ дostonҳои худро ба ҳокимони давр тақдим мекард. Аз он ҷумла, дostonи «Лайлӣ ва Мачнун»-ро ба Шервоншоҳ ва дostonи «Ҳафт пайкар»-ро ба атобаки Мароға султон Алоуддин баҳшида буд. Муносибати хуби амирон бо Низомиро метавон дар он дид, ки ҳокими Дарбанд Доро Сайфуддини Музаффаруддин тахминан соли 1170 ба ӯ ғуломзане ҳадя мекунад. Баъзе муҳаққиқон номи ин занро Офоқ гуфтаанд, баргирифта аз як байти Низомӣ, вале гурӯҳи дигар ба он шубҳа доранд. Низомӣ бо ин зан муҳаббат карда, ӯро озод месозад ва сипас ба занӣ мегирад. Аз ин ақд соли 1174 писаре ба дунё меояд, ки ӯро Муҳаммад ном мениҳанд. Лекин дар панҷсолагии ин писар (1179), дар ҳоле ки Низомӣ дostonи «Хусрав ва Ширин»-ро ба итмом мерасонд, Офоқ вафот мекунад. Ду завҷаи дигари Низомӣ низ бармаҳал аз дунё чашм мепӯшанд.

Ачиб ҳолат он аст, ки ин занон ҳам дар садади итмоми дostonҳои дигари шоир ғавт мекунанд. Низомӣ бо ҳасрат гуфтааст, ки «Худоё! Чаро дар ивази ҳар дoston ман бояд занамро товон диҳам».

Дар замони зиндагии Низомӣ шаҳри Ганча яке аз марказҳои тамаддуни эронӣ маҳсуб меёфт. Далели муътамади он метавонад тазкираи «Нузҳату-л-мачолис» (асри 13) бошад, ки дар он ашъори 24 шоири форсигӯ ҷамъоварӣ шудааст, ки дар асрҳои 11-12 дар Ганча зиндагӣ кардаанд. Ба қатори порсигӯёни асрҳои 11-12-и Ганча ва атрофи он курдҳои дохил мешаванд, ки зери ҳимояи сулолаи Шаддодиён, ки аслан курднавод буданд, зиндагиву қору фаъолият мекарданд. Маҳз мақоми хосса доштани курдон, ба назари баъзе муҳаққиқон, боис гашта буд, ки волидаи Низомӣ аз Қум ба Ганча сафар кунанд. Зеро, ҷуноне ки маълум аст, модари Низомӣ аз ашрофи қабилае аз курдон буд[7, 70]. Муаррихи форс-тоҷик Ҳамдуллоҳи Қазвинӣ, ки тақрибан 100 сол баъд аз Низомӣ зистааст, Ганчаро дар Орон ҳамчун «пур аз ганҷ» ном бурда, онро яке аз бойтарин ва тараққикардатарин шаҳрҳои Эрон шумурдааст. Озарбойҷон, Орон ва Шервон маркази нави тамаддуни форсӣ баъди Хуросон гашта буданд. Дар сабки «хуросонӣ»-и шеърӣ форсӣ, мутахассисон сабки «табрезӣ» ё «шервонӣ»-ро ҷудо мекунанд, ки бо хусусияти мачозҳои мураккаб ва фалсафагирӣ, истифодаи тимсолҳои оини наслонӣ фарқ мекунад. Низомии Ганҷавӣ яке аз намояндагони муваффақи ин равиш ба ҳисоб меравад.

Хулоса, шароити сиёсӣ-иҷтимоӣ ва фарҳангии даврони зиндагии Низомии Ганҷавӣ яқин набуд. Тазодҳои байни ҳокимон ва раият, чи дар сатҳи тавоноии ҳукумат ва чи дар лаёқати илмию фарҳангӣ боис шуданд, ки то даврони мо баҳс дар атрофи онҳо давом дорад ва ҳалли пурраи худро намеебад. Ҷомеаи илмӣ-таҳқиқотӣ, ки даъвои исбот ва изҳори ҳақиқат доранд, бояд ба эҳсосоти субъективӣ дода нашаванд ва объективияти таҳлилу таҳқиқу тадқиқи илмиро сарфи назар накунанд. Зеро ҳақиқат оқибат пирӯз мешавад.

Адабиёт

1. Акишев К.А. История Казахстана. Том I. - Алматы: Атамұра, 1996. 544 с.

2. Барот Занчонӣ. Девони Низомии Ганҷавӣ. Саргоз. Техрон, 1391 ш. 169 с.
3. Бертельс Е.Э. Великий азербайджанский поэт Низами. - Баку: АзФАН, 1940. 47 с.
4. Бехрузи Сарватиён. Лайли ва Мачнун Низомии Ганҷай. Амири кабир. Техрон, 1385. 424 с.
5. Крачковский И.Ю. Ранняя история о повесте Меджнуне и Лейли в арабской литературе // Алишер Навои: Сборник / АН СССР. Ин-т востоковедения; под ред. А.К. Боровкова. - М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1946. 236 с.
6. Мамедов Джаббар Манаф оглы. «О некоторых спорных вопросах относительно родины и национальности Низами Гянджеви». Вестник СПбГУ. Сер. 13, 2010, вып.1. с. 106-116.
7. Низомии Ганҷавӣ. Куллиёт. Ҷ. 2. «Лайли ва Мачнун».-Душанбе: Ирфон,1982.368 с.
8. Стеблин-Каменский Иван Михайлович. Восточный факультет давно готов сотрудничать с Западом. № 24–25 (3648–49), 1 Ноябрь, 2003.
9. Шнирельман В.А. Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье. - М.: Академкнига, 2003. 592 с.
10. Grousset, Rene. *The Empire of the Steppes: A History of Central Asia.* – Rutgers University Press, 1970. 718 с.

**СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ
УСЛОВИЯ ФОРМИРОВАНИЯ
МИРОВОЗЗРЕНИЯ НИЗАМИ ГАНДЖАВИ**
Сатторова М. М.

Автор в статье исследуя социально-политические условия формирования мировоззрения персo-таджикского мыслителя Низами Ганджави, показывает специфиче-

ские отношения правителей того времени с научным сообществом. Констатируется, что несмотря на отдаленность Низами от придвория правителей, он был объектом их уважения и почета. Кажется, что во время междоусобиц правителей времени Низами, плодотворность научного сообщества выросло и улучшалось. Автор также затрагивая тему политических и националистических споров вокруг Низами Ганджави, на основе первоисточниках даёт свою научно-исследовательскую оценку.

Ключевые слова: эпоха, политика, общество, перс, турк, поэма, справедливость, Кум, Ганджа, Иран, СССР, Азербайджан.

**SOCIO-POLITICAL CONDITIONS
FOR FORMING THE WORLD OUTLOOK
BY THE NIZAMI GANJAVI**

Sattorova M. M.

The author in the article examines the socio-political conditions for the formation of the worldview of the Persian-Tajik thinker Nizami Gandzhavi, shows the specific relationship of the rulers of that time with the scientific community. It is stated that despite the remoteness of Nizami from the courtyard of the rulers, he was the object of their respect and honor. It seems that during the internecine wars between the rulers of Nizami's time, the fruitfulness of the scientific community grew and improved. The author also touches upon the topic of political and nationalist disputes around Nizami Ganjavi, based on primary sources, gives his scientific research assessment.

Key words: era, politics, society, Persian, Turk, poet, justice, Qom, Ganja, Iran, USSR, Azerbaijan.



САРЧАШМАҲОИ ҒОЯВИИ ФАЛСАФАИ АҚЛГАРОИИ МУЪТАЗИЛИЯ

Қосимов Қ. А. – унвонҷӯи ДДОТ ба номи С. Айни
Тел.: 900886673; E-mail: kurbonjon2112@gmail.com

Мақола ба таҳлили мухтасари масъалаи сарчашмаҳои ақлгароӣ дар муътазила ҳамчун яке аз анъанаҳои фалсафии исломи ақлгароӣ бахшида шудааст. Дар он муаллиф кӯшиши ба харҷ медиҳад, ки тавассути нақши ақл дар маърифати олам ва инсон, ки дар сарчашмаҳои гуногун инъикос ёфта, барои эҷоди назарияҳои ақлонии ин мактаби фикрӣ хизмат мекунанд, тавзеҳи мушаххаси ақлгароиро пешниҳод кунад. Таваҷҷуҳи махсус ба робитаи ақл ва имон, ва мутаносибан Куръон ва тафсири маҷозии он, инчунин нақши файласуфони Юнони қадим, ки ба ақидаҳои муътазилиён таъсир расонидаанд ва ба мубодилаи афкор байни чараёнҳои гуногуни ислом (масалан, қадария ва пайравони онҳо) дода мешавад. Махсусан таъсири Афлотун ва Арасту ба ақидаҳои муътазилиён бештар ба назар мерасад.

Дар мақола инчунин шарҳи мухтасари ақидаҳои муаллифони муътазила ва фарқиятҳои асосии ҷаҳонбинии онҳо оварда шуда, ба ин васила хати маши ақлонии фалсафаи ин мактаби фикрӣ бо тасдиқи эътиқод ба ақл, қудрати он ҳам аз ҷиҳати онтологӣ ва ҳам ба ҳайси усули таҳқиқоти маърифат муайян карда шудааст.

Мақола хусусияти сирф илмӣ дошта, дар он шаклҳои гуногуни методологияи таҳқиқи фалсафаи муътазила, монанди усули компаративӣ (муқоисавӣ), таърихӣ, герменевтикӣ, диалектикӣ ва усулҳои дигари мантиқӣ мавриди истифода қарор гирифтаанд.

Калидвожаҳо: муътазила, ақл, детерминизм, Куръон, фалсафаи юнониён, мутакаллимон, қадария, зардуштия

Ҳамзамон бо интишор ёфтани Ислом берун аз нимҷазираи Арабистон ҷаҳонбинии нав, ки баъдтар дар шакли фалсафа мавқеашро дар ин минтақа боз ҳам бештар тақвият дод, маълум гардид, ки он аз биниш ва фаҳмиши суннати арабҳои кӯчӣ ба кулӣ фарқ дошт. Ин ҷаҳонбинӣ қабл аз

ҳама барои амиқтар дарк намудани падидаҳо ва ҳодисаҳои олами муҳит ва беруна тавассути ба даст овардани донишҳои нав бо истифодаи ақл ва мантиқ барои фаҳмидани на фақат донишҳои динӣ, балки муқарроти дини Ислом, аз ҷумла ваҳйи илоҳӣ мусоидат намуд. Дар ҷаҳонбинӣ ин ҷаҳонбинӣ олам аз ҷониби мутафаккирони мусалмон ҳамчун як системаи ягона матлаби идроки он қарор гирифта, барои фаҳмиши принципҳои гуногуни фалсафӣ, аз ҷумла детерминистӣ замина гузошт. Дар ташаккули ин ҷаҳонбинӣ, бешакку шубҳа, саҳми муътазилиён назаррас буд.

Табиист, ки таълимоти муътазилиён дар ҷои ҳолӣ ба миён наомада буд ва барои ташаккул ёфтани он омилҳо ва сарчашмаҳои гуногун вучуд дошта буданд. Ба ғайр аз сабабҳои сиёсӣ ва иҷтимоӣ дар ин раванд сарчашмаҳои ғоявии муътазиларо бояд мавриди омӯзиш қарор дод, ки он аз нигоҳи гуногунрангӣ ва аҳамияташ доираи васеъ дорад. Қабл аз ҳама, саволҳое, ки мусулмонон дар ҳаёти рӯзмараашон ба онҳо бархӯрд намуда, дар Куръон ба ҳамаи онҳо посух гирифта наметавонистанд, ба баҳс дар бораи худи китоби муқаддас, дар бораи офарида шудани он оварда расонданд.

Фаҳмиши Куръон ҳамчун сарчашмаи таълимоти муътазилиҳо дар бораи тавҳид, яъне яккаҳудой мебошад. Дар баробари он дар доираи ин таълимоти муътазила масъала дар бораи он ки оё Куръон қадим аст ва ё махлуқ, баҳси асосӣ сурат мегирад. Тасдиқи қадим будани Куръон маънои онро дорад, ки ду ё ҳатто бештар аз он қадимҳо вучуд доранд, ки маънои касрати қадимҳо, яъне *та'аддуд ал-қудамаро* ташаккул медиҳад. Дар ҳоле, ки аз нигоҳи илоҳиётшиносии исломӣ эътирофи мавҷудияти қадим ба ғайр аз Худо ба ширк мерасонад. Е.А. Фролова дар ин бора менависад: "... муътазилиҳо ба натиҷае расиданд, ки Куръон қадим буда наметавонад – дар акси ҳол он дар ба-

робари Аллоҳ вучуд медошт ва пас, Куръон, ҳарчанд илоҳӣ бошад ҳам, ба ҳар ҳол махлуқ аст. Чунин андеша ба мазмуни Китоб низ муҳолифат дошт. Агар ба назар гирифт, ки ба ғайр аз Куръони илоҳӣ, ки дар лавҳи маҳфуз сабт шудааст, инчунин Куръоне вучуд дорад, ки барои одамон нозил шудааст, ки он танҳо тақлиди Калом-ул-лоҳ буда, қудсият ва даҳлатнопазирии он ба ҳадди зиёд паст мефароянд” [4,56].

Баҳс дар атрофи масъалаи *халқ-ул-Куръан* хусусияти ҷолиб ва беназири таълимоти муътазилиён дар муқоиса бо дигар мазҳабҳои илоҳиётшиносии исломӣ ба шумор меравад. Ин як баҳси мураккаб ва ҳайратангез буд, ки дар заминаи иҷтимоию сиёсӣ ғоҷиаи хунинро ба бор овард. Ин ихтилофот ва мубоҳисаҳо, чуноне ки дар қисмати пештари ин таҳқиқотамон зикр карда будем, бо давраи ҳукмронии халифа ал-Маъмун анҷом ёфт. Бо ин ҳама, масъалаи қадим ё махлуқ будани Куръон минбаъд ҳам мавзӯи баҳси мактабҳои гуногун давом гирифт: баёни дидгоҳҳои муътазилиён дар Куръон дар муқобили ақидаҳои аҳли суннати Ислом махсусан шадид давом меёфт ва ҳарду ҷониб кӯшиш менамуданд, ки мавқеашонро нигоҳ доранд ва дифоъ намоянд. Мубоҳисаҳо дар бораи ин масъала аввалин гуфтугӯи ғоявӣ дар илоҳиётшиносӣ буд, ки мафҳум ва моҳияти *ақидаро* ба мубоҳисаҳои илмӣ ва соҳаи фалсафа ворид мекунад. Он як навъ адабиёти илоҳиётшиносии мусулмонӣ буд, ки дар асри VIII дар натиҷаи ин гуна муборизаҳои ғоявӣ ба миён омада, афкори исломиро ба майдони фалсафаи исломӣ ворид месозад. “Пешинаи мустақими ақида адабиёте ба ҳисоб меравад, ки дар услуби раддия навишта шудааст. Аммо агар раддия ошкоро хусусияти мубоҳисавӣ дошта бошад, ақида ҳамчун баёни муъҷаз ва дақиқи мавқеи мактаб ё муаллифи алоҳида дар масъалаҳои асосии таълимоти динӣ ва ҳуқуқ пешкаш мегардад” [3,17].

Бояд тазаккур дод, ки муътазила, бешубҳа, бо илоҳиётшиносӣ ё калом алоқаи зич дорад. Умуман, чуноне ки Т. Иброҳим қайд мекунад, “дар адабиёти классикии арабу мусалмон номи “калом” (араб. *калом* – маънои тахтуллафзии он “сухан”, “андешаронӣ, баҳс”) ба маънои васеаш нисбат ба ҳама гуна баҳсҳо дар мавзӯи динӣ ва фалсафӣ, аз ҷумла муҳокимаҳои илоҳиётшиносони масеҳӣ ва яҳудӣ истифода мегардид.

Ба маънои махсуси он бошад, истилоҳи “калом” (шакли пурраи он “илм ул-калом”) як фанни зехниро дар назар дошт, ки он таълимоти динии исломиро аз дидгоҳи ақл асоснок мекунад, яъне он моҳиятан илоҳиётшиносии ақлонӣ/фалсафии ислом ба ҳисоб меорафт. Мактаби ибтидоии каломро, ки дар нимаи аввали асри IX рушд кардааст, муътазилиҳо ташаккул медедан” [2, 4]. Дар айни ҳол, дар мактаби калом монанди мактабҳо ва мазҳабҳои ақлонии исломӣ дар масъалаи каломии илоҳӣ, ки баъдтар дар зери таъсири афкори файласуфони юнонӣ дар илми мантиқ инъикос меёфт, ин мубоҳисаҳо шиддати бештар пайдо карданд.

Фалсафаи юнониён умуман ба афкори файласуфони мусулмон ва афкори онҳо ҳақиқатан таъсири калон расонда буд. Таъсири Афлотун ва Арасту ба ҳадде буд, ки онҳо дуҷумии онҳоро “Муаллими аввал” номиданд. Охириин ва бузургтарин файласуфи давраи эллинистӣ Плотин низ дар тафаккури мусулмонон нақши хеле муҳим дошт. Ғояҳои фалсафии Плотин ба Сурия ва Миср, алалхусус ба ал-Искандария, ки муҳимтарин маркази фарҳангии давраи эллинистӣ буд, паҳн шуданд. Дар ал-Искандария навиштаҳои Афлотун аввал ба забони суриягӣ, баъд ба арамеи (*arāmāyā*) ва дар ниҳоят ба арабӣ тарҷума мешуданд.

Дар нисбати муътазилиён гуфтан мумкин аст, ки ҳанӯз дар давраи аббосиён, аниқтараш дар давраи пеш аз фаъолияти муътазилии Восил ибн Ато (яке аз поягузори муътазила), онҳо на танҳо тахти нуфузи фалсафаи юнонӣ, балки каломии масеҳӣ ва яҳудӣ қарор гирифтанд. Аш-Шаҳристони дар бораи ин таъсирҳои ғоявӣ чунин навиштааст: “Шуйҳи муътазила ба мутолиаи китобҳои фалсафие, ки дар замони Маъмун тарҷума ва шарҳ шуда буданд, пардохтанд ва равишҳои фалсафиро бо калом даромехтанд” [9, 36]. Мутафаккирони давраи ибтидоии муътазила истилоҳоти зиёди фалсафии ин сарчашмаҳои динӣ ва фалсафӣ, аз қабилӣ чавҳар ва араз, худус ва қадим, ҷузъи ло-йатаҷаззо ва амсоли онҳоро ба таври фаровон истифода мебарданд, ки он терминологияи дақиқи онҳоро ташкил дод, ба таври ғайримустақим ба ташаккул ёфтани фалсафаи нав таъсир гузоштааст.

Дар робита бо ин, дар таҳқиқоти шарқшиносон омилҳои берунии ин таъсирот ба афкори мутафаккирони исломӣ, ху-

сусан, муътазилиён, аз чихати мачоз шумурдани дахолати аклонияти фалсафӣ ва дахлу сарфи он дар фаровардҳои нақлӣ дар китоби Ҳ.А. Волфсон “Фалсафаи калом” мавриди таҳлилу баррасӣ қарор гирифтааст, ки саросари он бозёбии ҷанбаҳои муштаракӣ фалсафаи каломии муътазилӣ ва собиқайи он буда, натиҷаи муассир будани мутафаккирони муътазила аз ғайри он мебошад. Масалан, муаллифи ин китоб дар бораи таъсирпазирии муътазила аз илоҳиётшиносӣ ва фалсафаи пешгузаштагонии ин мактаб нақл мекунад, ки баъзе аз мутафаккирони қадимтар, ки назарияи иродаи озод ва ихтиёрро таҳқиқ менамуданд, муаллимонӣ масеҳӣ доштаанд ва пас, ин ғоя дар зери таъсири масеҳият дар муқобил бо эътиқоди бумии исломӣ ба ҷабр ва ихтиёр пайдо шуда бошад. Дар робита ба сифатҳои Худо, менависад муаллифи мазкур, ки ҳам тасдиқ ва ҳам инкори ин сифатҳо низ решаҳои масеҳӣ доранд ва Юҳанноӣ димишқӣ пеш аз муътазилиён ба ин эътиқод сару кор дошта, таъкид намудааст, ки сифатҳо ҷуз Худо чизе дигар нестанд. Дар баҳси махлуқ будани Қуръон низ, ӯ сарчашмаи ин матлабро аз Логоси масеҳӣ мешуморад [6, 58-63].

Аз ҷониби дигар, Ҳ.А. Волфсон яҳудияро дар эътиқод ба офарида будани Қуръон муассир медонад. Аз назари ӯ, дар боби қадимӣ ё офарида будани Қуръон, эътиқод ба қадимии он аз боварӣ ба қадима будани Таврот ва ихтилофи назар дар ин боб дар заминаи ихтилофи яҳудиён дар мавриди он бармеояд. Инчунин, қайд мекунад муаллифи мазкур, ақидаи Восил ибни Ато дар бораи ихтиёр ва озодии ирода тақрибан тарҷумаи ақоиди ва ё ҳадди ақалл таъсири раббонӣ яҳудӣ мебошад [6, 68-69]. Муаллиф дар идомаи баҳсаш таъсири фалсафаи юнонӣ ба муътазилиёнро низ қайд мекунад. Тибқи гуфтаи ӯ, назарияи теологияи эътиқод ба ҷузъи ҷудонашаванда (*ҷузъ ла-йатаҷазза*) ва назарияи хало аз файласуфони атиқа мебошанд ва инкори низомии муътазилӣ нисбат дар мавриди ҷузъи ҷудонашаванда аз нуқтаи назари ин файласуфон гирифта шудааст [6, 64-65].

Тааҷҷубовар он аст, ки файласуфони мусулмонӣ ҳам арабҳо ва ҳам форсҳо баҳсро дар бораи он ки чиро таълимоти воқеии Арасту ва Афлотун мешумориданд, идома медоданд ва ҳеҷ гоҳ андешае ба сарашон наомада буд, ки донишҷӯи забони

юнонӣ барои фаҳмидани фалсафаи онҳо қомилан зарур аст [5, 22]. Аз ҷумлаи онҳо муътазилиён низ буданд, ки осори файласуфони юнонӣро дар шакли тарҷумаҳои мавриди таҳлил қарор медоданд ва барои ташаккул додани ҷаҳонбинии нави фалсафӣ бо синтези он бо ақоид ва назарияҳои исломӣ саъю талош меварзиданд.

Аз муҳимтарин омилҳои дохилии ташаккул ёфтани таълимоти муътазила, хусусан, назарияи ҷабр ва ихтиёр мактаби қадария ва таълимоти он буд. Қадария дар дохили мурчиёта рушд ёфта, баъдтар аз он ҷудо мешавад ва дар масоили динӣ, монанди имон ва куфр, қазо ва қадар, сифоти Худо, махлуқ будани Қуръон ва ғайра ба баҳс ворид мегарданд. Аз муҳимтарин пешвоёни қадария Ғайлон ад-Димишқӣ (ваф. тақр. соли 742) буд, ки дар навоҳии Шом тарафдорони зиёд дошт, ки онҳо баъдтар мазҳаби ғайлонияро ташаккул доданд. Ӯ ба инкори сифот ва офарида будани китоби муқаддас боварӣ дошта, ба қазою қадар муътақид буд ва хайру шарро аз феълу кирдори инсон медонист. Баррасии ақоиди Ғайлон нишон медиҳад, ки ӯ пеш аз муътазила ба баҳс дар бораи усули панҷгонаи муътазила пардохтааст. Муътазила усули панҷгонаи худро бар асоси ин ақоид бунёд дода, онро амиқтар ва доманаи онро васеътар намуда, ба он хусусияти фалсафӣ бахшида буд [10, 31-33]. Қадарӣҳо тарафдорони ақида дар бораи озодии мутлақ инсон буданд. Ба андешаи онҳо Худо дар бораи ин ё он феъл ё амали инсон танҳо баъд аз сурат гирифтани он огоҳ мешавад ва инсон дар консепсияи онҳо холиқи аъмолу афъоли худаш мебошад. Баъдтар ақоиди қадария ба таълимоти муътазила дар бораи *адли илоҳӣ* ворид гаштанд. Аммо қадария гарчанде ки “падарӣ фикри”-и муътазила буд, аммо худӣ муътазила набуд, ба се далел: муассиси онҳо ба ривояте Савсани Насронӣ (ваф. 70 ҳ.ш.) аз аҳли Басра будааст, дар сурате, ки асосгузори муътазила, ҷуноне ки аллақай медонем, Восил ибн Ато ба ҳисоб меравад; сониян, қадарӣҳо ба принсипи “манзала байна манзала-тайн” (ин ки на муъмин аст ва на кофир) муътақид набудаанд; сеюм, номи ин мактаб ҳамчун қадария худ далели равшан бар он аст, ки масъалаи асосии онҳо қадар буда, масъалаи асосии таълимоти муътазила ҳамон принсипи дар боло зикршуда аст [8, 5].

Инчунин, хангоме ки сухан дар бораи пайдоиши қадария ва ташаккул ёфтани таълимоти он меравад, на фақат муҳаққикони алоҳида, балки маъхазҳои динии исломӣ низ дар бораи решаҳои зардуштӣ будани онҳо ҳарф задаанд. Масалан, дар ҳадисе, ки аз ҷониби Аҳмад ва Абу Довуд аз суҳанҳои Ибн Умар нақл кардаанд, оварда шудааст, ки пайғомбари Ислом фармудааст: “Қадарихо – маҷусҳо (яъне зардуштиҳо – Қ. Қ.)-и ин умматанд, агар ба беморӣ дучор шаванд, онҳоро аёдат накунад ва агар эшон би-миранд, дар ҷанозаашон ширкат наварзад” [1, 61]. Бояд дар ҳамин сароғози баҳс бояд тасдиқ кард, ки ҷиғунагии нисбат миёни қадария ва зардуштия дар ҳадиси мазкур аз дер боз мавриди назари муҳаққикон қарор гирифтааст ва муруре бар осори илоҳиёт-шиносӣ нишон медиҳад, ки баъзе аз онҳо кӯшидаанд то робитае миёни онҳо биёбанд. Мутаассифона, дар ин қор, зиддияти маънавия ба ҷустуҷӯи илмӣ баргарӣ дорад: аз як тараф ашъарӣ ва детерминистҳо чунин тасдиқ кардаанд, ки ҳамон тавре, ки маҷусҳо ба ду манбаъ - некиву бадӣ имон овардаанд, муътазилиён низ ба ду маншаъ барои афёол эътиқод дошта буданд - яке Худо ва дигаре инсон аст; бо ин роҳ, онҳо саъй кардаанд то мавзӯи қиёсро миёни қадар ва маҷусро ба вучуди як навъи санавият дар феълҳо рабт диҳанд. Аммо аз сӯи дигар, муътазилиён ва детерминистҳо гуфтаанд, ки ашъарӣ намунаи қадария мебошанд, зеро онҳо ба мисли маҷусҳо бади оламро натиҷаи амали Худо дар офариниши аҳриманӣ мешуморанд ва ё маъсалаҳое ба мисли издивоҷ бо маҳоримро ба қазо ва қадари илоҳӣ нисбат медиҳанд ва барои бандгон дар баробари Худои нур ва Худои зулмот ба ягон феъле қоил нестанд [12, 13-17].

Шаҳри Басра, ки ба фазли мавқеи барои тичорат мувофиқ ба майдони омезиши таълимот ва назарияҳои эллинии юнонӣ, масеҳӣ, буддӣ, монавӣ, яҳудӣ ва дигарон табдил ёфта буд, барои соҳибназарони он давра ғизои маънавии ғанӣ муҳайё намуда, фазои илмӣ ва таҳқиқотиро барои ақлгароии исломӣ тавсия дод. Аз ин ҷо, Басра ҳамчунин ба маркази илмие, ки дар он ҷо андешаҳои каломии муътазила оғоз гардид, табдил ёфт. Восил ибн Ато, Амр ибн Убайд ва Абу ал-Ҳузайли Аллоф аз бунёдкорони ин мактаб ба ҳисоб мераванд. Сипас, дар

охирҳои асри дуюми хичрӣ Бағдод ҳамчун пойтахти аббосиён низ ба маркази илмӣ дигаре барои ривож додани афкори муътазила табдил ёфт. Ҳардуи ин ду фирқа дар пешрафти он ва ҳаллу фасли масоили каломӣ ихтилофоти ғоявӣ ва ихтилофоти зиёд дошта буданд. Мутакаллимони машҳури мактаби Басра инҳо буданд: Восил ибн Ато, Амр ибн Убайд, Абу ал-Ҳузайл Аллоф, Иброҳим ибн Саййор ал-Наззом, Алӣ ал-Асвор, Муҳаммад ибн Уббод ал-Саламӣ, Ибод ибн Сулаймон, Ҳошим ал-Футӣ, Амр тбн Баҳр-ул-Ҳофиз, Абу Яъқуб ал-Ҳишом, Абу Алӣ ибн Ҷибобӣ, Қозӣ Абд ул-Ҷаббор ва дигарон. Муҳимтарин мутакаллимон дар мактаби Бағдод инҳо буданд: Башар ибн Муътамир, Самомита ибн Ашрас, Ҷаъфар ибн Ҳарб, Аҳмад ибн Довуд, Муҳаммад ал-Аскофӣ, Абу ал-Ҳусайн ал-Хайёт, Амр ибн Баҳр ул-Ҷоҳиз ва дигарон.

Илова бар тақсимбандии зикршуда назарҳои дигар низ вучуд доранд, ки аз ҷумлаи онҳо таснифот зерин мебошанд: аввалан, тақсимбандии Саъд Солеҳи аз-Зуваҳӣ, ки ӯ ду мактаби Басра ва Бағдодро зикр дода, ба пайравони мактаби Басра номҳои Восил ибн Ато, Амр ибн Убайд, Усмон ибн ат-Тавил, Абу ал-Ҳузайл Аллоф, Абу Бакр ал-Асамм, Муҳаммад ибн Уббод ва дигаронро зикр намудааст. Ба пайравони мактаби Бағдод бошад, Башар ибн Муътамир, Абу ал-Ҳасан ибн ал-Мурдор, Аҳмад ибн Довуд, Самомита ибн Ашрас ва дигаронро шомил намудааст... Ҳамин тариқ, тақсимбандии Абд ур-Раҳмон Бадавӣ низ ҷой дорад, ки ӯ дар китобаш “Ҳалқаи асли” ба вучуд омадани мактаби Басраро ба номҳои Восил ибн Ато ва Амр ибн Убайд ва мактаби Бағдодро ба номи Башар ибн Муътамир пайваст менамояд. Лозим ба ёдоварист, ки дар баъзе китобҳои каломӣ муҳимтарин бунёдгузори таълимоти каломии муътазила дар Басраро Абу ал-Ҳузайл Аллоф ва ан-Наззом ва дар Бағдод - Башар ибн Муътамир номиданд [14, 261-264].

Бо се нафар муҳимтарин намояндаи маъруфи муътазила ва таълимоти онҳо ошноӣ пайдо мекунем. Пеш аз ҳама ин гуфтор ба яке аз асосгузори муътазила – Восил ибн Ато, ки кунияи Абу Ҳузайфаро гирифтааст, дахл дорад. Аслан зодаи Мадина аст, аммо ба Басра кӯчида, дар он ҷо ба узвияти маҳфили Ҳасан ал-Басрӣ шомил

мегардад. Аммо, чуноне ки дар бахши аввали таҳқиқотамон зикр кардем, бо Ҳасан дар боби сарнавишти инсон ба муҳолифат омада, ба “гуноҳи кабира” даст ёфт ва бо зумрае аз ҳамфикронаш ин маҳфилро тарк мекунад. Таълимоти Восил ибни Ато ба “панҷ усул”-и муътазила тақия мекунад. Мавқеи сиёсии ӯ бо радд кардани таълимоти хориҷиён ва мурчиёиён ва изҳороти дар бораи он ки дар ҷангҳои «ал-Ҷамал» (“Шутур”) (656) ва Сиффин (657) байни Алӣ ва рақибонаш яке аз тарафҳо (бидуни номбар кардани он тараф) ҳаққ набуд, муайян мегардад. Тибқи гуфтаи ал-Ҷохиз, ӯ аввалин доксограф (шахсе, ки афкор ва ақоиди файласуфони қадимро дар таҳқиқоти муаллифони баъдӣ тавсиф медиҳад) буд, ки мафҳумҳои “мулҳидон”, хориҷиҳо (хаворич), шиаҳои «ғулоти» ва ҳашавиёнро тасниф кардааст. Вай муаллифи якҷанд асар, аз ҷумла “ал-Манзила байн ал-манзилатайн”, “ат-Тавҳид ва ал-адл”, “Табақат аҳл ил-илм ва ал-ҳақ”, “ас-Сабил ила маърифат илл-ҳаққ” ва ғайра мебошад. Асарҳои охири дар таърихи фикҳи исломӣ нақши муҳим дошт: Восил ибни Ато дар он ҷаҳор роҳи шинохти Ҳаққро қайд кардааст: тавассути Китоб, ҳадиси дуруст, ҳадиси саҳҳеҳи якдилона қабулшуда (хабар мучтама‘а алейҳи), тавассути исботи мантиқӣ ва андешаи якдилона (ичма‘ ал-умма); ин “усулҳои маърифат” баъдтар имомони ислом, алахусус аш-Шофеъиро барои таъсиси ҷаҳор усули фикҳ илҳом бахшиданд [3,48].

Восил ибни Ато асарҳои зиёдро таълиф намудааст, ки дар байни онҳо *Kitāb ul-alf mas‘ala fi radḍ ‘ala il-mānaviyya* (онро Қозӣ Абд ул-Ҷаббор дар китобаш *Фазл ул-эътизол* [11, 241] зикр намудааст), ки чуноне аз номи худ китоб бармеояд, ба муқобили ақидаҳои монавиён навишта шудааст; *Kitāb asnāf il-murci‘a* (онро Ибн Надим дар китобаш “ал-Фехраст” [7, 251] зикр кардааст) – дар муқобили ақоиди мурчиёиён ва таснифи гуруҳҳои онҳо; *Kitāb ut-tavba* (онро Ибн Надим зикр кардааст) – мавзӯи он иттисоли наздик бо мабдаи аввал, ки ба сабаби он фиркаи муътазила пайдо шуда, ҳукмест дар бораи гуноҳи кабирае, ки ба он ин фирқа роҳ додааст; *Kitāb mā‘āni al-Қур‘ān*, ки онро Ибн Надим ва Ибн Халикон дар китобҳои худ зикр кардаанд ва аз гуфтаҳои бармеояд, ки ин ки-

тоб тафсири баъзе аз оятҳои Китоби муқаддас мебошад; *Kitāb li-xutba allati asqat minḥo “ar-rā”*, ки дар бораи он ал-Макризи маълумот додааст ва он рисолаи калон буда, дар он ҳарфи “rā” умуман вучуд надорад ва яке аз асарҳои бадеии калом аст; *Kitāb tabaqāt ahl il-‘ilm va il-ḥaql*, ки онро Ибн Холикон зикр кардааст. Чунин бармеояд, ки Восил ибн Ато дар ин китобаш фирқаҳои мухталифи каломиро, ки дар усул ул-эътизол муҳолифат варзидаанд (монанди ҷабария, ҳашавиёна, мурчиёна ва дигарон), тасниф намуда, ақоиди онҳоро ба таври интиқодӣ баррасӣ намудааст; яке аз асарҳои асосии Восил ибн Ато бо номи “*Kitāb ul-manziila байн ал-манзилатайн*” аст, ки онро Ибн Надим ва Ибн Халикон зикр кардаанд. Ин китоб дар бораи асли аввали усулҳои панҷгонаи Восил ибн Ато буда, маҳз аз барои ҳамон ӯро аз доираи ал-Ҳасан ул-Басрӣ ихроҷ намудаанд. Дар он ҳамчунин мунозираи Восил бо ҳамрадиаш Амр ибн Убайд дар боби номи “муртакиб-ул-кабира” (“ба гуноҳи кабира воридшуда”) шомил аст; *Kitāb ul-xutab fi ut-tavḥid va-l-‘adl*, ки онро Ибн Надим ва ал-Макризи [13, 238] зикр кардаанд ва он, чуноне ки аз номаш маълум аст, ба масъалаҳои тавҳид ва адолати илоҳи бахшида шудааст. Инчунин китобҳои дигари Восил ибн Ато, ки ҳаҷмашон нисбатан нисбатан кӯчактар буда, бештар ё хусусияти илоҳиётшиносӣ ва ё фикҳӣ доранд, маъруфанд.

Ҳамин тариқ, намояндагони дигари муътазила ва таълимоти онҳо низ дар рушди фалсафаи ақлгарои исломӣ саҳми зиёд дошта буданд, аммо барои кифоя набудани ҳаҷми кори таҳқиқотамон аз боқимондаи онҳо сарфи назар намудем. Аз навиштаҳои фавқуззикр бошад, ба чунин ҳулоса мерасем, ки муътазила аввалин ҳаракати ақлгаро дар таърихи аввали ислом буд, ки аз манобеи динию фалсафии мутафаккирони эллини, динҳои зардуштӣ (ба он маъно, ки аксари пайравони он дар ибтидо зардуштӣ буданд) ва масеҳӣ баҳра гирифтааст. Дар ҳоле ки Қуръон сарчашмаи дигари муҳимтарин ва дониши мусалмонони муътазилӣ буд, ки дар пояи масоили муҳимтарини он, хусусан дар доираи муносибати интиқодии онҳо ба тафсири масоили ягонагии Худо, сифатҳои Ӯ, адолати илоҳӣ ва ғайра муътазилиён кӯшиш кардаанд, ки ин гуна дог-

махоро дар партави ақлои инсонӣ тафсир намуда, барои рушди фалсафа санги асосро гузоранд. Махз таъсири ҳамин муносибати онҳо ба тафаккури интиқодӣ нисбат ба масоили бунёди дини ислом аст, ки дар замони муосир муҳаққиқону файласуфҳои мусалмон барои эҳё намуднаи суннати муътазилӣ чаҳду талошҳо варзидаанд.

Адабиёт

1. Аль-Ашкар У. С. Судьба и предопределение (ал-Када ва-л-кадар) / Пер. с арабского, вступ. слово и прим. Э.Р. Кулиева. Серия «Вероучение в свете Корана и сунны». Выпуск 8. - М.: Фонд, 2007. – 117 с.
2. Ибрагим Т. К. Религиозная философия ислама: калам: учеб. пособие. – Казань: Казан. ун-т, 2013. – 212 с.
3. Ислам. Энциклопедический словарь. Ответственный редактор С.М. Прозоров. – М.: Наука. ГРВЛ, 1991. - 315 с.
4. Фролова Е.А. Арабская философия. Прошлое и настоящее. – М. “Языки славянских культур”, 2010. – 464 с.
5. Iqbal M. (2001) The Development of Metaphysics in Persia. A Contribution to the History of Muslim Philosophy. East Lansing, Mi. N-Bahai (1st pub. London 1908), - 143 p.
6. Wolfson H. A., The Philosophy of the Kalam, Cambridge, Massachusetts and London, England Harvard University Press, 1976 . 239.
7. ابن ندیم. الفهرست. تهران 1381 ش. – 251 ص.
8. جهانگیری، محسن، قدریان نخستین، مجله معارف، فروردین - تیر ۱۳۶۷، شماره ۱۳، ص 5-12.
9. الشهرستانی، محمد، الملل و النحل، القاهرة، مكتبة الانجلو المصریة، 1416 هـ. 546 ص.
10. عطوان، حسین، فرقهای اسلامی در سرزمین شام در عصر اموی، ترجمه: حمید رضا شیخی، مشهد، 1371.
- 432 ص.
11. القاضی عبد الجبار. فضل الاعتزال. القاهرة 1965. 241 ص.
12. مجله معارف، سال 1367، شماره اول، ص. 13-17
13. المقریزی احمد ابن علی. المواعظ و الاعتبار فی ذکر الخطط و الاثار. بیروت 845 هـ. – 238 ص.
14. نعمتی فرهاد. نقش کوفه دذ گسترش تشیع تا قرن چهارم هجری. قم 1385. ص. 261-264
15. وفيات الأعیان و أبناء أبناء الزمان. ج. 6. بیروت 1972. 640 ص..

ИДЕЙНЫЕ ИСТОКИ РАЦИОНАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ МУ‘ТАЗИЛИЗМА

Косимов К. А.

Статья представляет собой краткий анализ вопроса об истоках рационализма в му‘тазиллизме как одна из самых ранних философских традиций рационалистического ислама. В ней автор попытается дать экспозицию рационализма через роли разума в постижении мира и человека, отраженных в разных источниках, служащих основой для создания рациональных теорий этой идейной школы. Особое внимание уделяется соотношения разума и веры, и соответственно, Корана и иносказательным его толкованию, а также влияние древнегреческих философов, оказавших влияние на воззрения му‘тазилитов, обмену идеями между различными течениями ислама (например, кадария и их сторонники). В статье также дается краткий обзор идей му‘тазилитских авторов и основные различия в их мировоззренческих взглядов и тем самым обозначить рационалистическую линию философии этой идейной школы с утверждением веры в разум, в его могущество как в онтологическом аспекте, так и описывая его как метод познания.

Статья написана научным языком, в ней преобладает разные приемы и методы исследования философии му‘тазиллизма, как исторический, компаративный, диалектический и другие логические методы.

Ключевые слова: му‘тазила, разум, детерминизм, Коран, древнегреческая философия, мутакаллимы, кадария, зороастризм.

THE IDEOLOGICAL SOURCES OF THE RATIONAL PHILOSOPHY OF MU‘TAZILISM

Qosimov K. A.

The article presents a brief analysis of the question of the origins of rationalism in Mu'tazilism as one of the earliest philosophical traditions of rationalist Islam. The author tries to give an exposition of rationalism through the role of reason in comprehension of the world and man, reflected in different sources, which serve as a basis for rational theories of this school of thought in the abstract. Particular attention is paid to the correlation of reason and faith, and

consequently to the *Qur'an* and its allegorical interpretations, as well as to the influence of ancient Greek philosophers who influenced the views of the Mu'tazili, the exchange of ideas between different currents of Islam (such as the Qadari and their supporters). The article also briefly reviews the ideas of the Mukhtazilite authors and the main differences in their world outlook and, thus, outlines the rationalistic line of this school of thought, with a belief in reason, in

its power as an ontological aspect, and describes it as a method of knowledge.

The article is written in scholarly language and is dominated by different methods and techniques of investigating mu'tazili philosophy, such as historical, comparative, dialectical and other logical methods.

Keywords: mu'tazila, reason, determinism, *Quran*, ancient Greek philosophy, mutakallims, qadaria, Zoroastrianism.

ПОРЯДОК РЕЦЕНЗИРОВАНИЯ СТАТЕЙ, ПРЕДСТАВЛЯЕМЫХ В ЖУРНАЛ «ИЗВЕСТИЯ ИНСТИТУТА ФИЛОСОФИИ, ПОЛИТОЛОГИИ И ПРАВА НАЦИОНАЛЬНОЙ АКАДЕМИИ НАУК ТАДЖИКИСТАНА»

Статьи, поступающие в редакцию, проходят предварительную экспертизу (проводится членами редколлегии – специалистами по соответствующей отрасли науки) и принимаются в установленном порядке. Требования к оформлению оригинала статей приводятся в «Правилах для авторов», публикуемых в каждом номере журнала.

Рукописи, оформленные не по правилам, редакцией не принимаются. Замечания по содержанию и оформлению статей необходимо устранить до передачи текста на рецензирование.

Затем статьи рецензируются в обязательном порядке членами редколлегии журнала или экспертами соответствующей специальности (кандидатами и докторами наук).

Рецензия должна содержать обоснованное перечисление качеств статьи, в том числе научную новизну проблемы, её актуальность, фактологическую и историческую ценность, точность цитирования, стиль изложения, использование современных источников, а также мотивированное перечисление её недостатков. В заключении дается общая оценка статьи и рекомендации для редколлегии – опубликовать статью, опубликовать её после доработки, направить на дополнительную рецензию специалисту по определенной тематике, отклонить.

Объем рецензии – не менее одной страницы текста.

Статья, принятая к публикации, но нуждающаяся в доработке, направляется авторам с замечаниями рецензента и редактора. Авторы должны внести все необходимые исправления в окончательный вариант рукописи и вернуть в редакцию исправленный текст, а также его идентичный электронный вариант вместе с первоначальным вариантом рукописи. После доработки статья повторно рецензируется, и редколлегия принимает решение о её публикации.

Статья считается принятой к публикации при наличии положительной рецензии и если её поддержали члены редколлегии. Порядок и очередность публикации статьи определяются в зависимости от даты поступления её окончательного варианта.

Рецензирование рукописи осуществляется конфиденциально. Разглашение конфиденциальных деталей рецензирования рукописи нарушает права автора. Рецензентам не разрешается снимать копии статей для своих нужд.

Рецензенты, а также члены редколлегии не имеют права использовать в собственных интересах информацию, содержащуюся в рукописи, до её опубликования.

ТАРТИБИ ТАҚРИЗДИҲӢ БА МАҚОЛАҲОЕ, КИ БА “АХБОРИ ИНСТИТУТИ ФАЛСАФА, СИЁСАТШИНОСӢ ВА ҲУҚУҚИ АКАДЕМИЯИ МИЛЛИИ ИЛМҲОИ ТОҶИКИСТОН” ПЕШНИҲОД ШУДААНД

Мақолаҳои ба идора расида, ташхисро гузашта (ташхисро аъзои таҳририя – мутахассисони бахшҳои марбути илм мегузаронанд), сипас тибқи тартиботи муқарраршуда қабул карда мешаванд. Талабот ба таҳия кардани мақолаҳо бо унвони “Қоидаҳо барои муаллифон” дар ҳар шумораи маҷалла ҷоп мешавад.

Дастнависи мақолаҳоеро, ки ба қоидаҳои мазкур ҷавобгӯ нестанд, идора қабул намекунад. Эродҳо оид ба мазмун ва сохтори мақолаҳо бояд пеш аз супурдан ба тақриз ислоҳ карда шаванд.

Сипас ба мақолаҳо бо тартиби муайян, аз ҷониби ҳайати таҳририяи маҷалла ё мутахассисони ба мавзӯи мақола алоқаманд, (номзад ва докторҳои илм) тақриз дода мешавад.

Тақриз бояд хусусиятҳои илмии мақола, аз ҷумла, навоарӣ дар масъалагузорӣ, муҳимият, арзишҳои фактологӣ ва таърихӣ, дақиқ будани иқтибосҳо, услуби баён, қорбурди манбаъҳои муосир ва инчунин камбудии ҷойдоштаро фаро гирад. Дар ҳулосаи тақриз бояд баҳои умумӣ ва тавсия барои нашр ё баъд аз ислоҳ нашр кардан, ё барои тақризи иловагӣ гирифтани аз мутахассиси марбут ба мавзӯ, ё ба ҷоп тавсия надодан қайд шавад.

Ҳаҷми тақриз бояд на камтар аз як саҳифа бошад.

Мақолае, ки ба такмил зарурат дорад, бо қайду эродҳои муқарриз ва муҳаррир ба муаллифон баргардонида мешавад. Муаллифон бояд ислоҳоти заруриро ба мақола ворид карда, нусхаи охири мақоларо якҷоя бо шакли электронии он ва матни дастнависи аввала ба идора супоранд. Пас аз такмили муаллиф, мақола дубора барои тақриз фиристода мешавад ва ҳайати таҳририя қарори нашр шудани онро мебарорад.

Мақола ҳамон вақт барои нашр пазируфта мешавад, ки тақризи ба он дода шуда мусбат бошад ва ҳайати таҳририя онро ҷонибдорӣ намоянд. Тартиб ва навбати ҷопи мақола ба санаи расидани нусхаи охири ислоҳшуда ба ҳайати таҳририя вобаста мебошад.

Тақризнависӣ ба мақола ба таври махфӣ сурат мегирад.

Ошкор кардани ҷузъиёти махфӣ тақриз ҳуқуқи муаллифро вайрон мекунад. Нусхбардории мақола барои қорҳои шахсӣ ба муқарризон иҷозат дода намешавад.

Муқарризон ва инчунин ҳайати таҳририя то лаҳзаи аз ҷоп баромадани мақола ҳуқуқи истифодабарии маълумоти дар мақолаҳо дарҷшударо надоранд.

**RUES FOR REVIEWING ARTICLES SUBMITTED FOR PUBLISHING
AT THE ACADEMIC PERIODICAL JOURNAL TITLTED “PROCEEDINGS
OF THE INSTITUTE OF PHILOSOPHY, POLITICAL SCIENCE AND LAW NAMED
AFTER A.BAHOVADDINOV OF THE NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES
OF TAJIKISTAN”**

Articles coming to the editory board will pass preliminary expert examination (it is carried out by associate editors – specialists in the corresponding branch of science) and are accepted in accordance with the established procedure. Requirements to registration of the original are provided by article in "Rules for the authors" published in each issue of the journal.

The manuscripts issued not by rules aren't accepted by edition. Remarks according to the contents and registration of articles need to be eliminated before transfer of the text on reviewing.

Then articles are reviewed without fail by associate editors of the journal or experts of the corresponding specialty (candidates and doctors of sciences).

The review has to contain reasonable transfer of qualities of article, including scientific novelty of a problem, its relevance, factual and historical value, citing accuracy, style of a statement, use of modern sources, and also motivated transfer of its shortcomings. In the conclusion the general assessment of article and recommendation for an editorial board – to publish article, to publish it after completion, to direct on the additional review to the specialist in a certain subject, to reject is given.

Review volume – not less than one page of the text.

The article adopted to the publication, but needing completion goes to authors with remarks of the reviewer and editor. Authors have to make all necessary corrections to a final version of the manuscript and return to edition the corrected text, and also its identical electronic option together with the original version of the manuscript. After completion article is repeatedly reviewed, and the editorial board makes the decision on its publication.

Article is considered to be accepted to the publication in the presence of the positive review and if it was supported by associate editors. The order and sequence of the publication of article are defined depending on date of receipt of its final version.

Reviewing of the manuscript is carried out confidentially. Disclosure of confidential details of reviewing of the manuscript violates the rights of the author. Reviewers aren't allowed to make the copy of articles for the needs.

Reviewers, and also associate editors have no right to use in own interests information containing in the manuscript before its publication.

ҚОИДАҲО БАРОИ МУАЛЛИФОН

Ҳайати таҳририяи маҷалла ба таваҷҷуҳи муаллифони мерасонад, ки мақолаҳои худро дар шаклиҳои чопию электронӣ, бо назардошти ҷанбаҳои илмию амалии таълифот ирсол намоянд.

Дар маҷаллаи «Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А.Баҳоваддинови Академияи миллии илмҳои Тоҷикистон» мақолаҳои чоп мешаванд, ки натиҷаи таҳқиқот оид ба масъалаҳои илмҳои фалсафа, ҷомеашиносӣ, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқшиносӣ марбут бошанд.

Мақолаҳои мутобик ба қоидаҳои мазкур бо тавсияномаи яке аз шӯъбаҳои Институт ё яке аз аъзои ҳайати таҳририя барои чоп қабул карда мешаванд.

Ҳаҷми мақолаҳои яқоя бо тасвир, ҷадвал, нақшаҳои калидию фишурдаи мақола ба забонҳои тоҷикӣ, русӣ ва англисӣ бояд то як ҷузъи чопӣ (то 12 саҳифаи чопи компютерӣ) бошанд. Фишурдаи мақола ба як забон на зиёдтар аз чор ҷумла ва миқдори калидвожаҳои бояд то даҳ адад бошанд. Матн бояд дар файли барномаи Microsoft Office Word пешниҳод шуда, андозаи ҳарфҳои 14, гарнитурани Times New Roman (барои мақолаҳои русӣ ва англисӣ), Times New Roman Tj (барои мақолаҳои тоҷикӣ), фосилаи 1,5 ва канораҳои матн аз ҳар тараф – 2,5 см бошанд. Корбурди ҳарфҳои хоси тоҷикӣ дар мақолаҳои тоҷикӣ бо гарнитурани Times New Roman Tj, фишурда ва калидвожаҳои хатмист. Саҳифаҳои бояд рақамгузорӣ шуда бошанд.

Ба мақола тавсияи муассиса (барои муаллифони беруна), тақризи шӯъбаи марбути Институт, фишурда, калидвожаҳои (ба забонҳои тоҷикӣ, русӣ ва англисӣ) дар ду нусха, бо нишондоди унвони мақола, сарҳарфи ном ва насаби муаллиф ҳамроҳ карда мешаванд.

Барои чоп маводи таҳқиқотие, ки қаблан дар дигар нашрияҳои чопи нашуда бошанд, қабул карда мешаванд. Дар охири мақола, баъд аз матн ва фишурдаи рӯйхати адабиёти истифода шуда зикр гардида, аз тарафи چاپ 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 китобҳои – насаб ва сарҳарфи ном ва номи падар, унвони пурраи китоб, макони чоп, нашриёт, соли нашр, рақами ҷилд, саҳифа; б) барои мақолаҳои аз маҷаллаи маҷмӯаҳои – насаб ва сарҳарфи ном ва номи падар, унвони пурраи мақола, номи маҷалла ё маҷмӯа, соли нашр, шумора ва саҳифа (барои маҷмӯа). Ҳангоми иқтибоси тақрири аз як манбаъ шакли маълумии ихтисоршавӣ истифода мешавад.

Агар дар матн ҷадвалҳои оварда шуда бошанд, нусхаҳои иловагии онро дар варақ 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 охириро ислоҳшударо яқоя бо нусхаи аввалӣ, инчунин шакли электронии мақолаи ислоҳшударо дар муддати то 3 рӯз ба идора бозгардонад.

Масъулияти истифодаи маълумоте, ки барои чопи озод иҷозат нест, мутобики қонунгузори Ҷумҳурии Тоҷикистон, ба дӯши муаллифон аст.

Идораи маҷалла ҳуқуқи ихтисорнамудан ва ба дастнависҳои тағйирот ворид карданро дорад.

Мақолаҳои, ки ба қоидаҳои мазкур ҷавобгӯ нестанд, барои чоп қабул карда намешаванд.

ПРАВИЛА ДЛЯ АВТОРОВ

1. В журнале "Известия Института философии, политологии и права Национальной академии наук Таджикистана" печатаются статьи, являющиеся результатом научных исследований по философским, социологическим, политологическим и юридическим наукам.

2. Статьи принимаются к печати по рекомендации одного из членов редколлегии, в соответствии с настоящими правилами.

3. Объем статьи не должен превышать 1-го п.л. (до 12 страниц) компьютерного текста, включая в этом объеме рисунки, таблицы, графики, текст аннотации и ключевые слова, приводимые в конце статьи. Объем аннотации – не более 0,5 страницы. Три рисунка считаются за одну страницу.

4. К статье прилагаются направление от учреждения (для внешних авторов), рецензия соответствующего Отдела, аннотации и ключевые слова (на таджикском, русском и английском языке) в двух экземплярах, с указанием названия статьи, инициалов и фамилии автора.

5. Статья принимается в одном экземпляре, в текстовом и в электронном вариантах. Статья должна быть напечатана: на компьютере, с одной стороны листа, через 1,5 (полуторный) интервал, в файле Microsoft Office Word, размером шрифта 14, гарнитура Times New Roman (для русских и английских текстов), Times New Roman Tj (для таджикских текстов), интервалом 1,5, поля с каждой стороны – 2,5 см. В статье обязательно использование таджикского шрифта для таджикских текстов гарнитурой Times New Roman Tj, аннотации и ключевых слов. Страницы должны быть пронумерованы.

6. В конце статьи после текста аннотации дается список использованной литературы, слева указываются название учреждения, представляющего статью, а также сведения об авторе, телефон и подпись автора (авторов).

7. При оформлении списка использованной литературы следует указать:

а) для книг - фамилию и инициалы автора, полное название, место издания, издательство, год издания, номер тома, страницу;

б) для журнальных статей и сборников – фамилию и инициалы автора, название статьи, название журнала или сборника, год издания, номер и страницу (для сборника). При повторной ссылке на литературу допустимы общепринятые сокращения.

8. К имеющимся в тексте таблицам необходимо отпечатать дубликаты и приложить к статье с указанием страницы, к которой таблица относится.

9. В случае возвращения статьи автору для существенных исправлений или для ее окончательного редактирования, автору необходимо в трехдневный срок внести все необходимые исправления в окончательный вариант рукописи и вернуть в редакцию исправленный текст, а также его идентичный электронный вариант вместе с первоначальным вариантом рукописи.

10. Статьи, не отвечающие настоящим правилам, редколлегией не принимаются.

11. Редакция оставляет за собой право производить сокращения и редакционные изменения рукописей.

12. Текст присылаемой рукописи является окончательным, должен быть тщательно подготовлен, выверен, без исправлений и подписан автором (авторами).

Адрес редакции: Таджикистан, г. Душанбе, пр. Рудаки 33, Институт философии, политологии и права им. А.Баховаддинова Национальной академии наук Таджикистана.

RULES FOR AUTHORS

The Editorial Board requires from the authors to submit their papers to the editor, in printed and electronic forms, paying special attention to the scientific and practical aspects of their works.

The Academic Legal Journal publishes scientific articles on the results of research on legal sciences.

Articles are accepted for publication on the recommendation of one of the departments of the Institute or one of the board members, in accordance with these rules. The paper should not exceed one unit (up to 12 pages of computer text), including drawings, tables, graphs, summaries and keywords in Tajik, Russian and English, given at the end. Abstract in the same languages should contain no more than four sentences and the number of keywords should be given up to ten words and word combinations. The text should be presented in the Microsoft Office Word program: font size - 14 headset - Times New Roman Tj, line spacing - 1.5, farmland - 2.5 cm on all sides. The use of specific Tajik letters in the materials prepared in the Tajik language, as well as keywords and annotations are necessary. Pages must be numbered.

To the article should be attached a cover letter from the institution (for foreign authors), review of the relevant department of the Institute, abstracts and keywords (in Tajik, Russian and English) in duplicate, with the name of the article, initials and surname of the author.

Accepted for publication research materials should not previously be published in other publications. At the end of the article after the text and annotations there should be given a list of references, on the left side one should indicate the name(s) of the institution that submit the article(s), as well as information about the author(s), telephone and signature of the author (s).

When making a list of references one should indicate: a) for books - surname and initials of the author(s), full name of the books, place of publication, the publisher, year of publication, volume number, page; b) for journal articles and collections - surname and initials of the author, article title, journal title or collection, year of publication, and page number (for collection). After repeated references to the same literature standard abbreviations are acceptable.

To existing tables in the text one should print a duplicate of the tables indicating the page to which the tables belong.

In the case of the return of the article to the author for substantial corrections or its final editing, one should make any necessary corrections in the final version of the manuscript to the editor and return the corrected text, as well as its electronic version identical with the original version of the manuscript.

Responsibility for the use of the data, not intended for open publication lies on the authors of articles in accordance with the legislation of the Republic of Tajikistan.

The editors reserve the right to make editorial changes and reduction of manuscripts.

Articles that do not meet these rules will not be accepted for the publication.

Ба матбаа 15.11.2021 тахвил гардид.
Чопаш 22.11.2021 ба имзо расид.
Андозаи 60/84 ¹/₁₆. Ҷузъи чопии шартӣ 12.0.
Адади нашр 150 нусха. Супориши 17/21



*Дар матбааи «Империял-Групп» ба чоп расидааст
ш. Душанбе, кӯчаи Қаҳҳоров 27
E-mail: Imperial-Group57@mail.ru*