

**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**

№2

Душанбе – 2022

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

Сармуҳаррир: Назар М. А. – номзади илмҳои фалсафа, дотсент
Муовини сармуҳаррир: Ҳайдаров Р. Ҷ. – доктори илмҳои фалсафа
Котиби масъул: Саидчафарова 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. Шоисматуллоев Ш. – аъзо-корр. АМИТ, доктори илмҳои сотсиология, профессор
5. Раҳимзода М. З. – аъзо-корр. АМИТ, доктори илмҳои ҳуқуқ, профессор
6. Музаффар М. – аъзо-корр. АМИТ, доктори илмҳои фалсафа, профессор
7. Усмонзода Х. У. – аъзо-корр. АМИТ, доктори илмҳои фалсафа, профессор
8. Искандаров А. – доктори илмҳои сиёсӣ
9. Саидов А. С. – доктори илмҳои фалсафа, профессор
10. Раҳимов С. Х. – доктори илмҳои фалсафа
11. Маҳмадҷонова М. Т. – доктори илмҳои фалсафа, дотсент
12. Қаҳоров Ғ. Ғ. – доктори илмҳои фалсафа
13. Мирзоев Ғ. Ҷ. – доктори илмҳои фалсафа
14. 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 набошад.
Ҳангоми истифода аз мавод ва иқтибос ҳавола ба
“Ахбори Институти фалсафа, сиёсатишиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А.Баҳоваддинови
Академияи миллии илмҳои Тоҷикистон” ҳатмӣ аст.*

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

МУНДАРИЧА ФАЛСАФА

Рахимов С. Фалсафа ва мусикӣ дар шинохти олам	8
Шоисматуллоев Ш., Гардоншоев А. М. Масъалаи дастрасӣ ва сифати таҳсил дар Тоҷикистон.....	14
Зиёӣ Х. М. Нақши сарчашма ва унсурҳои асосии сармои иҷтимоӣ дар рушди нуруи инсонӣ дар ҷомеаи муосири Тоҷикистон	21
Саидов А. С., Ёрмирзоева Ф. Хусусиятҳо ва дурнамои худшиносии шахсият дар ҷомеаи иттилоотии ташаккулёбандаи Тоҷикистон	28
Ладыгина О. В., Попова Н. В. Нақши сиёсати фарҳангӣ дар ташаккули хувияти миллии ҷавонони Тоҷикистон	35
Ҷонбобоев С. Моделҳои равобитаи фалсафа ва дин дар ибтидои асрҳои миёна (ал-Киндӣ, Эриугена, ал-Форобӣ). Зиддият ё ҳамкорӣ самаранок?	41
Назар М. А. Масъалаҳои адолати глобалӣ дар ҷаҳони муосир	49
Муродова Т. Арзёбии нақши мутафаккирони тоҷику форс дар осори Муртазо Мутаҳхарӣ.....	55
Шоисматуллоева З. Ш. Маориф ҳамчун институти иҷтимоишавӣ ва худмуайянсозии шахсият.....	63
Зикирзода Ҳ. Масъалаи озодии инсон дар доираи фаҳмиши фалсафии он	70
Азимова М. М. Миллат ҳамчун асоси зарурии сармои иҷтимоӣ	77
Сулаймонов Б. С. Ҷойгоҳи Насируддини Тӯсӣ дар илм ва тамаддуни Шарқ	82
Бандалиева Ш. Таълимоти ахлоқии Иммануил Кант ва Носири Хусрав (таҳлили муқоисавӣ).....	88
Миров Ф., Нурматова А. Камбизоатӣ ҳамчун зухуроти иҷтимоӣ: таҳлили сотсиологӣ.	95
Муродова Т., Сунатуллои Ҳ. Мутафаккири равшанфикр ва маорифпарвар	102
Ҳасанова З. А. Хусусияти рамзии таҷрибаи ирфонии кубравӣ	107
Қурбоншоев И., Зикирзода Ҳ. Масъалаи ҷабр ва ихтиёр дар таълимоти машшоии шарқӣ..	113

СИЁСАТШИНОСӢ

Муҳаммад А. Н., Якубзода Ф. Рочеш ба баъзе хусусиятҳои давлати дунявӣ дар шароити муосир	119
Ҳайдаров Р. Ҷ. Гуруҳҳои динӣ-эстремистӣ ҳамчун воситаи расидан ба ҳадафҳои геополитикии Ғарб дар Осиёи Марказӣ	128
Додихудоев Ҳ. А. Иқтисодии объектҳои иҷтимоию фарҳангии Ҷумҳурии Тоҷикистон дар муқовимат ба идеологияи ифротгароӣ ва терроризми байналмилалӣ	134
Зокирзода Н. М. Давлати дунявӣ – модели муваффақи давлатдорӣ.....	140
Қувватзода С. З. Омили об дар муносибатҳои байнидавлатии Тоҷикистон ва Ўзбекистон.....	146
Муродов С. А. Таъсири бетарафии миёнарав ба муваффақият ва нобарории миёнаравӣ: таҳлили назариявӣ ва методологӣ	153

МИНБАРИ МУҲАҚҚИҚОНИ ҶАВОН

Мирзоева А. М. Тавсифи умумии герменевтика ҳамчун усули тафсири матн ва дониши боэътимод	158
Саидов М. Масъалаҳои ҳастишиносӣ дар осори Абулмаолии Ҷувайнӣ	166
Ҳайдарова Ш. Р. Забон дар фазои Интернет	171
Ҳайбуллоева С. Ш. Ақидаҳои ахлоқӣ-зебоишносии Шамсуддин Шоҳин	178
Муборакалиев Ф. С. Заминаҳои иҷтимоӣ-фарҳангии инкишоф ва ташаккулёбии авероизм дар Аврупо аз асри XIII то асри XIV	183
Сарқориев Т.Б. Ташаккули имиджи номзад дар маърақаҳои интихоботии Тоҷикистон..	189
Бобочонзода Н. Ҳ. Тоҷикистон ва Россия – шарикони стратегӣ дар минтақаи Осиёи Марказӣ... ..	193
Боронов Р. М. Назари Ибни Сино ба масъалаи маодии ҷисмонӣ ва рӯҳонӣ	196
Шукурова С.Н. Саҳми Иржи Бечка дар тарғиби фарҳангу адабиёти Шарқ дар Аврупо....	201

**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. Шоисматуллоев Ш. – член-корр. НАНТ, доктор социологических наук, профессор
5. Рахимзода М. З. – член-корр. НАНТ, доктор юридических наук, профессор
6. Музаффар М. – член-корр. НАНТ, доктор философских наук, профессор
7. Усмонзода Х. У. – член-корр. НАНТ, доктор философских наук, профессор
8. Искандаров А. И. – доктор политических наук
9. Саидов А. С. – доктор философских наук, профессор
10. Рахимов С. Х. – доктор философских наук, профессор
11. Махмаджонова М. Т. – доктор философских наук, доцент
12. Кахоров Г. Г. – доктор философских наук
13. Мирзоев Г. Дж. – доктор философских наук
14. Джонбобоев С. – кандидат философских наук

Ответственные

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

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

Статьи рецензируются.

Тексты статей даются в авторской редакции.

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов.

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

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

ОГЛАВЛЕНИЕ ФИЛОСОФИЯ

Рахимов С. Философия и музыка в отображении картины мира	8
Шоисматуллоев Ш., Гардоншоев А. М. Проблема доступности и качества образования в Таджикистане	14
Зиёи Х. М. Роль основных источников и элементов социального капитала в развитие человеческих ресурсов в современном обществе Таджикистана	21
Саидов А. С., Ёрмирзоева Ф. Особенности и перспективы самореализации личности в формирующемся информационном обществе Таджикистана	28
Ладыгина О. В., Попова Н. В. Роль культурной политики в формировании национальной идентичности молодежи Таджикистана	35
Джонбобоев С. Модели взаимоотношения философии и религии в раннем средневековье (аль-Кинди, Эриугена, аль-Фараби). Коллизия или продуктивное взаимодействие?	41
Назар М. А. Проблемы глобальной справедливости в современном мире	49
Муродова Т. Оценка роли таджикских и персидских мыслителей в произведениях Муртазо Мутаххари	55
Шоисматуллоева З. Ш. Образование как институт социализации и идентификации личности	63
Зикирзода Х. Проблема свободы человека в контексте ее философского понимания....	70
Азимова М. М. Нация как потенциальная основа социального капитала	77
Сулаймонов Б. С. Вклад Насируддина Туси в науку и восточную цивилизацию	82
Бандалиева Ш. Этические учения Иммануила Канта и Насира Хусрава (сравнительный анализ)	88
Миров Ф., Нурматова А. Бедность как социальный феномен: социологический анализ....	95
Муродова Т., Сунатуллои Х. Эрудированный мыслитель и просветитель	102
Хасанова З.А. Методичность мистического опыта кубравийа	107
Курбоншоев И., Зикирзода Х. Проблема насилия и воли в учении восточных перипатетиков.	113

ПОЛИТОЛОГИЯ

Мухаммад А. Н., Якубзода Ф. О некоторых особенностях светского государства в современных условиях	119
Хайдаров Р. Дж. Религиозно-экстремистские группировки как инструмент достижения геополитических целей Запада в Центральной Азии	128
Додихудоев Х. А. Потенциал социально-культурных объектов Республики Таджикистан в противодействии идеологии экстремизма и международного терроризма	134
Зокирзода Н. М. Светское государство – успешная модель государственности	140
Кувватзода С. З. Водный фактор в межгосударственных отношениях Таджикистана и Узбекистана	146
Муродов С. А. Влияние беспристрастности посредника на успех и неудачу посредничества: теоретико-методологический анализ	153

Трибуна молодых исследователей

Мирзоева А. М. Общая характеристика герменевтики как способ истолкования текста и удостоверения знания	158
Саидов М. Онтологические проблемы в произведениях Абулмаоли Джувайни	166
Хайдарова Ш. Р. Язык в пространстве Интернета	171
Хайбуллоева С. Ш. Нравственно-эстетические взгляды Шамсуддина Шахина	178
Муборакалиев Ф. С. Социокультурные предпосылки формирования и развития аверроизма с XIII до XIV вв. в Европе	183
Саркориев Т. Формирование имиджа кандидата в избирательной кампании Таджикистана...	189
Бободжонзода Н.Х. Таджикистан и Россия - стратегические партнёры в Центральной Азии...	193
Боронов Р. М. Взгляд Ибн Сины на проблему физического и духовного воскресения...	196
Шукуров С. Вклад Иржи Бечки в популяризации восточной культуры и литературы в Европе.....	201

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

Editor-in-Chief: Nazar M. A. – Candidate of Philosophical Sciences, 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. Shoismattulloev Sh. – Corresponding Member, NAST, Doctor of Sociological Sciences
5. Rahimzoda M. Z. – Corresponding Member, NAST, Doctor of Law (Jurudical Sciences)
6. Muzaffari M. – Corresponding Member, NAST, Doctor of Philosophical Science
7. Usmonzoda Kh. U. – Corresponding Member, NAST, Doctor of Philosophical Sciences
8. Iskandarov A. – Doctor of Political Sciences
9. Saidov A. S. – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
10. Rahimov S. H. – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
11. Mahmadjonova M.T. – Doctor Philosophical Sciences, Docent
12. Ghayurov G. G. – Doctor Philosophical Sciences
13. Mirzoev G. J. – Doctor Philosophical Sciences
14. 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/>

C O N T E N T P H I L O S O P H Y

Rahimov S. Philosophy and music in displaying the picture of the world	8
Shoismatulloev Sh. Gardonshoev A. M. The problem of accessibility and quality of education in Tajikistan	14
Zyoi Kh. M. The role of the main sources and elements of social capital in the development of human resources in the modern society of Tajikistan	21
Saidov A. S., Yormirzoeva F. Peculiarities and prospects for self-realization of the person in the forming information society of Tajikistan	28
Ladygina O. V., Popova N. V. The role of cultural policy in the formation of national identity of the youth of Tajikistan	35
Jonboboev S. Models of the relationship between philosophy and religion in the early Middle Ages (al-Kindi, Eriugena, al-Farabi) Collision or productive interaction?	41
Nazar M. A. Problems of global justice in the modern world	49
Murodova T. Assessment of the role of Tajik and Persian thinkers in the works of Murtazo Mutahhari	55
Shoismatulloeva Z. Sh. Education as an institute of socialization and identification of the person.....	63
Zikirzoda H. The problem of human freedom in the context of its philosophical understanding...	70
Azimova M. M. The nation as a potential basis of social capital	77
Sulaymonov B. S. Nasiruddin Tusi's contribution on the science and culture of the East	82
Bandalieva Sh. The ethical teachings of Immanuel Kant and Nasir Khusraw (comparative analysis)	88
Mirov F., Nurmatova A. Poverty as a social phenomenon: sociological analysis	95
Murodova T., Sunatuloi H. Eruded thinker and enlightener	102
Hasanova Z. A. Methophoricity of the mystical experience of kubrawiya	107
Qurbonshoev I., Zikirzoda H. The problem of violence and will in the teachings of the Eastern perpatetics	113

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

Muhammad A. N., Yakubzoda F. About some features of the secular state in the modern condition	119
Haydarov R. J. Religious and extremism groupings as a tool for achieving the geopolitical goals of the West in Central Asia	128
Dodikhudoev Kh. A. The potential of socio-cultural objects of the Republic of Tajikistan in countering the ideology of extremism and international terrorism	134
Zokirzoda N. M. The secular state is a successful model of statehood.....	140
Quvvatzoda S. Z. Water factor in interstate relations of Tajikistan and Uzbekistan	146
Murodov S. A. The impartiality of mediator on the success and failure of mediation: a theoretical and methodological analysis	153

R O S T R U M O F T H E Y O U N G R E S E A R C H E R S

Mirzoeva A. M. The general characteristic of hermeneutics as a way of interpretation and certificated knowledge	158
Saidov M. The problem of ontology in the works of Abulmaoli Juvaini	166
Haidarova Sh. R. Language in the space of the Internet	171
Khaibulloeva S. Sh. Moral and aesthetic views of Shamsuddin Shakhin	178
Muborakaliev F. S. Sociocultural prerequisites for the formation and development of averroism from the XII to the XIV centuries in Europe.....	183
Sarkoriev T. B. Formation of the image of a candidate in election campaign of Tajikistan....	189
Bobojonzoda N. H. Tajikistan and Russia strategic partners in Central Asia	193
Boronov R. M. Ibn Sina's view on the problem of physical and spiritual resurrection	196
Shukurova S. N. Jiri Bech's contribution to the popularization of Eastern culture and literature in Europe	201



Ф А Л С А Ф А – Ф И Л О С О Ф И Я

ФИЛОСОФИЯ И МУЗЫКА В ОТОБРАЖЕНИИ КАРТИНЫ МИРА

Рахимов С. - д.ф.н., профессор, зав.отделом философии культуры ИФПП НАНТ

Хотя работ по данной теме немало, тем не менее, по мнению автора, выявлены новые точки соприкосновения философского и музыкального мышления. Отмечая принципиальную разницу подходов этих дисциплин в отображении картин мира, (философия – рационально, логически, а музыка – чувственной, образной драматургией звуковой композиции), автор считает, что такой подход обогащает возможности междисциплинарных исследований и углубляет знание о природе каждого из рассмотренных феноменов.

Ключевые слова: философия, искусства, музыка, Гегель, Шеллинг, философское мышление, эстетические ценности, композитор, Достоевский, Сартр, Камю, персидско-таджикской культуре.

Человек с самого периода самознания пытается найти такие формы мышления, которые способствовали бы его адекватному самовыражению. Одной из таких форм явилась философия. Именно философия способствовала человеку познать себя и окружающий мир. И такая форма мышления удовлетворяла человека до сих пор.

Параллельно с этим мышлением он искал и находил другие формы, которые, также как и философия, выполняли бы адекватные философии функции. Поэтому издавна такой альтернативой было искусство. В искусстве практически во всех его видах существует тенденция к «философствованию». Без этой тенденции, т.е. без философской мысли произведение искусства выглядит не значимой.

Философская мысль, как форма познания, получила профессиональное развитие в Европе, на Западе. Однако в настоящее время ее классическая форма страдает «академизмом», оно стало мало актуаль-

ной, вернее мало востребованной. Поэтому, наряду с поиском собственных новых ресурсов, философия на Западе ищет своих союзников. И Западу кажется, что ему удалось найти его в лице литературы. Поэтому так популярны Достоевский, Сартр, Камю, Ортега-и-Гассет и другие.

На Востоке, в частности, в персидско-таджикской культуре опыт такого поиска происходил давно, еще со времен истока арийской, индо-иранской культуры. В данной культуре с самих своих истоков лидирующее положение занимало СЛОВО. И эта традиция практически проходит красной нитью по всей истории нашей культуры. Особенно сила слова проявилась в период господства ортодоксального ислам. Ислам, как известно, запретил изобразительное искусство, особенно скульптуру, противоборствуя идолопоклонничеству. Скульптура окончательно исчезло во время господства ислама. Сузились возможности живописи. Получили фатво (т.е. разрешение на существование) миниатюрная живопись и орнамент. Из искусств особо развивалась преимущественно архитектура...

То есть в исламе получили запрет те формы искусства, которые достоверно отражали реальность, способствовали развитию достоверного аналитического мышления, мышления, которое подводило человека к логическим вопросам: кто я, что есть мир, кто есть Бог и т.д.

Исламские идеологи стали преследовать философов-рационалистов, особенно перипатетиков, таких, как аль-Фараби, Ибн Сина и их последователей. Рационалистическая философия, по мысли исламских идеологов, приводила к разрушению оснований религии, к разрушению веры.

Поэтому эти запреты вынудили персидско-таджикскую культуру прибегнуть к

символизму, к метафорическому мышлению, в котором содержались бы поиски философского мышления.

В частности, развилась великолепная суфийская поэзия в творчестве таких личностей, как Аттор, Руми, Саади, Хафиза и многих других.

Мистицизм в некоем символическом образе, знаке позволял увидеть и понимать нечто большее, в том числе и философское.

Но и существовало взамен запрещенной философии такое поэтическое слово, которое напрямую можно назвать *философской* поэзией: это творчество Рудаки, Хайяма, Бедиа, Саидо. Они в своей поэзии затрагивали актуальные проблемы человека и социума.

*«Ин айфудасарӣ ба чӣ кор оядт, эй фато,
Дарёб донишу сухани беҳуда мағуй».*

Рудаки

К чему эта чепуха, молодой человек?!

Обратись к знаниям, и не произноси

пустых слов.

Теперь, что касается философии и музыки.

Звук как основа музыкальной образности и выразительности лишен смысловой конкретности мысли, не воспроизводит фиксированных, видимых картин мира.

Классическая философская мысль с ее рационалистическим категориальным аппаратом в данное время испытывает серьезные трудности в осмыслении и трактовке картины мира. Она все чаще оказывается линейным гносеологическим ракурсом. «Теория, мой друг, суха, Но зеленеет жизни древо», говорил устами своего героя Гёте. Современное научное познание, эпистемология требует многоракурсной методологии. При этом помимо междисциплинарных исследований все активнее включаются в нее не традиционные методы исследования. В частности, все активнее вовлекаются художественно-эстетические и психологические, и даже психоаналитические ресурсы.

Не уходя столь далеко от предмета нашего исследования, мы в данной статье хотели бы уделить внимание некоторым аспектам связи музыки с моделями современного мышления и сознания с учетом когнитивных и психологических аспектов.

В частности, существует много работ по философии и музыке. В ряде работ немало таких, которые термин «философичность» музыки используется преимущественно в виде прилагательного, ни к чему не обязывающего с точки зрения должного сопоставительного анализа. Другие авторы понимают связь музыки с философией на уровне когнитивной теории. Третьи – основательно разрабатывают метафизику музыки.

Современная эпистемология требует многоракурсной, многоканальной, «полифонной» методологии. При этом помимо междисциплинарных исследований все активнее включаются в нее не традиционные методы исследования. В частности, все активнее вовлекаются художественно-эстетические и психологические ресурсы.

Поэтому, как известно, сегодня одними из ведущих философов современности считаются писатели Сартр, Камю, Ницше, Хосе Ортега-и-Гассет и др. Поэтому она (философия) ищет союзников во всех сферах интеллектуальной деятельности, чтобы в комплексе подойти к своим насущным масштабным проблемам, которых необходимо исследовать. Кстати, этот порыв поиска союзников – следует рассматривать не как слабость, а как силу философии, как ее способности приблизиться к более позитивным методам и методологиям исследования картины мира.

Как известно, в истории человеческой культуры наблюдается два принципиальных измерения к отображению и исследованию данной темы – философское и художественное. В рамках художественного измерения рассматривается давний и традиционный подход, когда музыка рассматривается как формат познания Абсолюта, как одна из форм проявления самого Абсолюта. Иначе говоря, музыка рассматривается в рамках идеалистической метафизики. К такому подходу склонны значительное количество философов и мыслителей, начиная от Пифагора, Платона, Кавкаби, Джами, Гегеля, Бетховена, Иноят Хана и т.д. Одними из современных сторонников такого подхода можно назвать российских авторов – академика А.Ф. Лосева и профессора А.С. Ключева.

Другой подход исходит от материалистической базы, где идет представление

музыки как искусства, имеющего свою реальную специфику и закономерности, поддающегося объективному рационалистическому познанию и интерпретации. Главным материалом для такого подхода является художественно обработанные свойства звука, с его интонационными, ритмическими, фактурными, мелодическими, полифонными, гармоничными, композиционными и прочими свойствами. Музыка – эта звуковая модель эпического, масштабного отображения картины мира посредством драматургического выстраивания звуков. Музыка становится по-настоящему «философичной», если она создана талантливо и так же талантливо представлена слушателю.

Гегель рассматривал познавательные возможности искусства (в том числе и музыки) как «несовершенное предварение окончательного прихода абсолютного духа к самому себе, орудием которого может быть только философия» [1, 133].

В противовес этой концепции в философской системе Шеллинга, а впоследствии в философии Ницше искусство в целом и музыка в частности рассматривается как наиболее совершенная форма познания [1,133].

Современное научное философское мышление пытается адекватно отобразить именно научную картину мира, исключая метафору, образность, максимально сводя к минимуму фактор субъективности. Искусство, в частности музыка, как мы знаем, наоборот, именно через субъективность, через образность, метафору приходит к отображению целостной картины мира. Картина мира, отображенная в искусстве, не является научной, но она и не противоречит последней...

В каждой талантливой музыкальной композиции мы сложно, многопланово, эпически обнаруживаем борьбу противоположностей – сил добра и зла, света и тьмы, истинных и мнимых ценностей. При этом эта картина борьбы предстает в невероятной динамике на фоне космического пространства. Звуковые образы, скажем, симфонии, как правило, масштабны, включают в себе емкую семиотику. При этом если симфония создана талантливо, то отображенное противостояние сил и ценностей предстает не однозначно примитивным, локально линейным, не только

черно-белым. То есть отображение мира на материале звуков не состоит из одних лишь монотонных оппозиций. Симфоническое мышление по форме подачи сложно переплетено, в нем одновременно сливаются в едином полифонном звучании горе, печаль и утешение, надежда, вера в лучшее будущее, радость и счастье. Музыка вообще, симфония, в частности, в зависимости от своей темы, составляют сложный поток переплетенных чувств, метафизических размышлений о преходящем и вечном. Симфония поэтому сравнима с философским размышлением. Философия и музыка (особенно его симфоническая форма) представляют собой глобальные, масштабные размышления о нашем бытии, о процессах нашей духовной, психической жизни. Симфония, равно, как и вся талантливая музыка, оперирует масштабными образами, символами.

Музыкальное мышление – есть процесс. Философское мышление тоже процесс. Именно этим, т.е. масштабностью подхода и *процессуальностью* метода познания в отображении картины мира музыка и философия близки друг другу. Разница в том, что философия, как правило, оперирует рациональными категориями. Музыка реализует свой концепт посредством выстроенных интонационно распознаваемых образов и композиций. Музыка чувственная, ее образы, символы, семиотика в целом по своей природе объективно-субъективны. Но через именно чувственное начало она подводит нас к размышлениям, к рациональным, ассоциативно формирующимся обобщенным концепциям. Талантливая музыка – это одновременно и процесс нашего психического переживания – переживания автора, передаваемое слушателю, с одной стороны, и индивидуализировано воспринимаемое, переживаемое слушателем, с другой стороны. Она субъективно-объективно отображает такой реальный и сложный, многослойный мир, на котором способна именно она – музыка. Она через чувственно узнаваемые и нередко интуитивно транслируемые музыкальные образы формирует в сознании слушателя актуальные социальные и нравственно-эстетические ценности, формирует эстетический вкус, эстетическую потребность, формирует культурную личность, через ко-

тую, впоследствии меняется мир человека и через него меняется и сама среда. Но при этом следует заметить, что сказанное является скорее следствием. Сам процесс формирования этих феноменов происходит сложно, неоднозначно, мультифункционально, когнитивно, в ходе которого оказываются задействованными одновременно (полифонно, параллельно и синхронно), как на уровне сознания, подсознания и бессознательного. И тут вновь музыка оказывается в выигрыше по сравнению с философским мышлением. Поскольку в философском мышлении используются, как правило, логическое мышление. Оно как бы преимущественно *линейное* в смысле инструмента исследования – логики, разума. Музыкальное же мышление по своей природе параллельное, синхронное, многогранное, мультифункциональное, где синхронно, полифонно взаимодействуя друг с другом и рациональное и иррациональное, ассоциативное мышление, формируют многослойную концепцию. Ключом к обнаружению *философичности музыкального мышления* является ее масштабность и системность, гармония и последовательное процессуальное движение от хаоса к порядку, к ясности. Музыкальное мышление для создания и интерпретации своего образа использует много ресурсов, заложенных в человеческой природе, в особенности мышления и психики. Она использует ресурсы тех «Я», которые живут в нас. Первый наш «Я» адекватен к реальности и нашим поведением, мышлению, психике. Другой «Я» – хулиганист, не подвластен нашему первому «Я». Он то реален, то уходит в подсознание, то каким-то образом руководит нашей интуицией, то и вовсе оказывается в сфере бессознательного. Так вот талантливый композитор пользуется ресурсами всех «Я», которые живут в нем. Философское же мышление чаще оперирует рациональным ресурсом и эвристическим мышлением нашего адекватного «Я».

Уделяя внимание этой разнице подходов в отображении и осмыслении картины мира, мы вовсе не ставим задачу противопоставить философию и музыку. Нет. Наша задача заключается именно в том, чтобы показать возможности эффективного сотрудничества, позитивного диалога данных феноменов в решении общемето-

дологических задач – онтологии и гносеологии познания картины мира, познании потенциала творческих ресурсов человека.

И в философском и в музыкальном произведениях, и в искусстве вообще решающую роль играют концепции.

В ходе творения музыкальной концепции в мышлении композитора приводятся в действие одновременно и профессиональные знания, и ценности, сформированные в нем данным временем, обществом, этносом, которые контекстуально связаны с мировыми идеологическими и художественно-эстетическими концепциями, а также материалы его личной биографии. Особую роль здесь играют глубина переживаний и их осознание, и высший дар интерпретации и *трансляции* переживаемого и т.д. Показательна в этом плане формулировка А.Ф. Лосева: «Музыка – это философское откровение, а философия – это музыкальный энтузиазм»[2, 5].

Все это затем предстает перед *слушателем*, который в зависимости от своей *подготовленности*, общекультурного и музыкального образования, глубины личностных качеств, с учётом своей *актуализированной биографической памяти*, в зависимости от *эстетических, художественных приоритетов своего исторического времени* также не однозначно, как бы полифонно и в тоже время субъективно-объективно (когнитивным образом) и, самое главное, творчески активно воспринимает музыкальный концепт. И это, несмотря даже на то, что данное музыкальное произведение тематически задано. Главное здесь заключается в трех ипостасях – первое, в высоком качестве самого произведения; второе, в высоком качестве исполнения и третье – в высокой культуре самого реципиента. При совпадении этих ипостасей на момент восприятия, реципиент становится как бы соавтором музыки, не зависимо от того в какое историческое время она была создана.

И здесь, несмотря на то, что современная философская мысль испытывает кризис, речь, естественно, не идет о замене одного другим. Нельзя заменят философию музыкой или наоборот. У каждого из них есть свои функции.

И в этой связи, сопоставляя философию и музыку как «философскую», я вижу

определенное отличие. Для философа-профессионала не столь важно, (как это чрезвычайно значимо в музыке), эстетико-художественный аспект его концепции. Для философа принципиальное значение имеет максимально ясное профессиональное изложение своей концепции. Он – создатель философской концепции, уж потом как бы заботящийся об оформлении этой концепции в некую эстетическую форму. Он заботится, прежде всего, о формировании философско-рационального изложения своего учения. В этом смысле он последователен и устойчив в своих позициях. На первом месте у него стоит сама сущность концепции. Хотя, следует признать, что современная философия отходит от такой линейной парадигмы. Концепции Ницше, Сартра, Камю, Ортега и Гассет и многих других философов представляются, как мы знаем, в виде *художественных* произведений.

Композитор же не может считаться философом в строгом смысле этого слова. «Философичность музыки скорее подсознательна, чем сознательна, идёт не от разума, а от восприятия, это – инстинктивно-ассоциативная философичность, результат прозрения, а не анализа и размышления...»[3]. Он не создаёт, как правило, свою философскую концепцию, но он создаёт художественный эквивалент такой концепции. Он может быть автором определенной художественной концепции, но не философской в строгом смысле этого слова. И все же прав Л.В. Бетховен, сказавший: «Музыка – это откровение более высокое, чем мудрость и философия... Музыка всегда содержательна. У каждого подлинного музыкального произведения есть идея»[4].

Музыка отображает сложную философско-мистическую эзотерическую модель мира преимущественно в формате емких, сравнительно доступных, ярких образов.

«Варна олам бо буду нобуд орамида буд ва дар хилватхонаи шу(н)уд осуда»[5, 24]. «Иначе мир покоился бы своим бытием и небытием, как тихое уединение свидетельства богоявленности бытия» (Перевод Асадуллоева И.) [6, 212]...

Философствующий композитор проявляет чаще скепсис к частным, случайным деталям бытия. Его интересует духовная жизнь человека в глобальном масштабе.

Обыденная жизнь не постоянная, изменчивая, не суть важная...

Таким образом, философия и музыка не заменяют друг друга. Поэтому они оба должны существовать. И не просто существовать, а сосуществовать, взаимодействуя друг с другом, дополняя друг друга, равно, как и философия и живопись, или шире изобразительное искусство и философия, философия и архитектура, философия и поэзия, философия и кино и т.д.

Такое сочетание равно обогащает обе стороны. Наличие философского мышления делает музыкальное или любое другое художественное произведение масштабным, глубоким, долговечным, актуальным. Наличие музыки и любого другого вида искусства в философии придают последней яркость формы, доступность, привлекательность, живость, гармонию и семантическую объемность философского концепта.

Литература

1. Эстетика. Словарь – М.: ИПЛ, 1989.
2. Алексею Фёдоровичу Лосеву к 90-летию со дня рождения: Сборник статей. - Тбилиси, 1983.; Лосев А.Ф. Основной вопрос философии музыки // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 315-335.
3. Цитата из интернетовского форума
4. Бетховен <https://www.inpearls.ru/548813>
5. Ираки Фахриддин. Ламаъот. Предисловие, перевод с графики фарси на кириллицу и комментарии Ойниёл Назриевой (Гулруи Шариф), Душанбе, 2004, 108 с.
6. Асадуллаев И.К. 20 новых категорий и принципов философии. – Душанбе, 2010, 244 с.

ФАЛСАФА ВА МУСИҚӢ ДАР ШИНОХТИ ОЛАМ

Раҳимов С.

Ҳарчанд сари ин мавзӯ асарҳои зиёде мавҷуд бошанд ҳам, бо вучуди ин, аз дидгоҳи муаллифи мақола, нуқтаҳои нави иртиботи тафаккури фалсафӣ ва мусиқӣ ошкор шуданд. Тафовути қуллии равишҳои ин надидаҳоро дар тасвири ҷаҳон қайд намуда, (фалсафа ҷаҳонро ақлӣ, мантиқӣ, мусиқӣ бошад, тариқи драматургияи садоҳо, ҳассосӣ, образнок таҷассум мекунанд), муаллиф чунин мешуморад, ки ба таври зайл дарёфтани

тадқиқоти байнисоҳавӣ омӯзиши ҳастиро ганӣ мегардонад ва ҳам имконоти ҳар як аз ин соҳаро амиқтар менамояд.

Калидвожаҳо: *Фалсафа, санъат, му-
сиқӣ, Гегел, Шеллинг, тафаккури фалсафӣ,
арзишҳои эстетикӣ, оҳангсоз, Достоевский,
Сартр, Камю, фарҳанги форсу тоҷик.*

**PHILOSOPHY AND MUSIC
IN DISPLAYING THE PICTURE
OF THE WORLD**

Rahimov S.

*Although there are many works on this
topic, nevertheless, according to the author, new*

*points of contact between philosophical and mu-
sical thinking have been revealed. Noting the
fundamental difference between the approaches
of these disciplines in displaying pictures of the
world (philosophy - rationally, logically, and
music - sensual, figurative dramaturgy of sound
composition), the author believes that such an
approach enriches the possibilities of interdisci-
plinary research and deepens knowledge about
the nature of each of the considered phenomena.*

Key words: *Philosophy, arts, music, He-
gel, Schelling, philosophical thinking, aesthetic
values, composer, Dostoevsky, Sartre, Camus,
Persian-Tajik culture.*



ПРОБЛЕМА ДОСТУПНОСТИ И КАЧЕСТВА ОБРАЗОВАНИЯ В ТАДЖИКИСТАНЕ

Шоисматуллоев Ш. – член-корр. НАНТ, д.с.н, профессор, зав. отделом социологии
ИФПП НАНТ (e – mail: afkor@mail.ru)

Гардоншоев А. М. – докторант PhD факультета философии ТНУ

В статье отмечается, что важнейшей проблемой современной системы образования – ликвидация отставания общеобразовательных и вузовских программ обучения от развития науки и техники. За последние десятилетия произошло резкое расширение научно-технической информации во всех областях знания. Процесс этот продолжается и будет продолжаться с большой интенсивностью и в будущем. Отсюда встает проблема адаптации к новым условиям, проблема обновления учебных материалов, изменения форм и методов его изучения. В особенно острой форме эти вопросы встали перед средней школой, призванной обеспечить уровень образования, отвечающий растущим требованиям научно-технического прогресса.

Ключевые слова: система образования, общеобразовательные школы, высшие учебные заведения, научно-технический прогресс, кадровый потенциал, методы и формы обучения, естественные, точные и математические науки, научное мировоззрение.

Проблема доступности и качества среднего общего и профессионального образования все больше привлекает внимание специалистов. Институт образования выполняет функцию обучения человека с целью передачи накопленных знаний и культурных ценностей от поколения к поколению. В последние десятилетия мир меняет свое отношение ко всем видам и уровням образования. Образование, рассматривается как главный, ведущий фактор социального и экономического прогресса. Причина такого внимания заключается в понимании того, что наиважнейшей ценностью и основным капиталом современного общества является человек, способный к поиску новых знаний и принятию нестандартных решений.

В современную эпоху образование стало одной из самых важнейших сфер человеческой деятельности. Существенно повысилась социальная роль образования: от его направленности и эффективности сегодня во многом зависят перспективы развития человечества. Именно в сфере образования завязан узел проблем современного общества. Все реальнее в последние годы становится очевидным, что в преодолении кризиса цивилизации, в решении острейших глобальных проблем человечества огромная роль принадлежит образованию.

В развитых странах установлено формальное равенство прав граждан на получение образования. Например, систему образования США характеризуют бесплатность и общедоступность средней школы, уровень технизации, насыщенность учебными пособиями, наличие квалифицированных педагогических кадров – все это свидетельствует о значительной степени развития школьного дела (1, с.11). Потребности развития современного производства и давление социальных сил заставили США принять меры, направленные на повышение общеобразовательного уровня и квалификации рабочей силы. Одним из важных факторов, заставивших США расширить рамки средней и высшей школы, явились успехи Советского Союза в развитии образования. «По мере развития крупной промышленности, - писал К.Маркс, создание действительного богатства становится менее зависимым от рабочего времени и от количества затраченного труда, чем от мощи тех агентов, которые проводятся в движение в течение рабочего времени и которые сами, в свою очередь (их мощная эффективность), не находятся ни в каком соответствии с непосредственным рабочим временем требующимся для

их производства, а зависят, скорее, от общего уровня науки и прогресса техники, или от применения этой науки к производству (3, с.213).

Возрастание роли качественных, интенсивных факторов развития производства по сравнению с факторами количественными начинает в полной мере проявляться в эпоху научно-технической революции. По мере ее развертывания неуклонно возрастает экономическая роль образования и науки, все большее значение приобретает подготовка кадров высшей квалификации и повышение образовательного, а также квалификационного уровня рабочей силы.

Воздействие научно-технической революции на развитие образования и повышение квалификации совокупного рабочего проявляется по нескольким основным направлениям. Прежде всего, резко возрастают количественные и качественные требования к подготовке кадров высшей квалификации, что связано с появлением большого числа новых областей науки и техники, общим ростом знаний и усложнением процессов общественного воспроизводства. Поскольку современное производство невозможно без сравнительно высокой общеобразовательной подготовки всей рабочей силы, существенно усиливается роль среднего образования. Если раньше оно носило, главным образом, общекультурный характер, то сегодня оно приобрело помимо этого и производственное значение. Наряду с этим, возникла острая необходимость в широком развитии и рациональном использовании широкой сети профессионально-технического обучения.

В настоящее время в процессе перестройки системы образования и подготовки кадров во всех развитых странах большое значение занимает реформа школьного образования. Школа есть та основа, на которой базируются все остальные формы подготовки кадров, и поэтому любое существенное изменение в каком – либо звене общей системы образования не может не вызвать определенных изменений и в школьном образовании.

В основе школьной реформы лежат объективные требования современной научно-технической революции. Среди них

можно выделить два основных аспекта: количественный и качественный. Интересы развития экономики требуют резкого расширения среднего образования, максимального охвата им всех подростков школьного возраста. В то же время непрерывно повышается требования к качеству обучения, к уровню среднего образования, что затрагивает вопросы изменения программ, содержания и методов обучения, повышения квалификации учителей и т.д.

Для эффективного развития высшего образования требуется широкая база в виде большого числа хорошо подготовленных выпускников полной средней школы. Привилегированная школа (Президентские лицеи, платные гимназии и т.д.) не может обеспечить такой базы. Необходимо расширить доступ широких слоев населения к получению полного среднего образования.

Не менее сложные проблемы выдвигаются в связи с изменением характера квалификации современных рабочих. С развитием техники происходит процесс повышения уровня квалификации за счет расширения необходимого объема общего и технического образования. Центр тяжести переносится с приобретения практических навыков на овладение теорией.

Наконец, быстро растущая роль среднего технического персонала в современном производстве и непрерывно повышающаяся потребность в техниках требуют расширения специального технического образования, которое невозможно без достаточно высокого уровня школьного образования.

Важнейшая проблема современного школьного образования – ликвидация отставания школьных программ от развития науки и техники. За последние десятилетия произошло резкое расширение научно-технической информации во всех областях знания. Процесс этот продолжается и будет продолжаться с неменьшей интенсивностью и в будущем. Отсюда встает проблема адаптации к новым условиям, проблема обновления учебных материалов, изменения форм и методов его изучения. В особенно острой форме эти вопросы встали перед средней школой, призванной обеспечить уровень образования, отвечающей растущим требованиям научно-технического прогресса. Основатель мира и нацио-

нального единства – Лидер нации, Президент Республики Таджикистан Эмомали Рахмон в своем Послании к парламенту на 2022 год заявил, что «Программы старые, конспекты старые. Большинство наших преподавателей не знают новой системы работы со студентами. Мы сами себя обманываем. Выдаем только бумажки. Мы должны отказаться от этого метода учебы, необходима реформа» (4).

Как избежать перегрузки программ, которая уже сейчас дает себя знать, а в ближайшем будущем грозит увеличиться еще более? Очевидно, что с ней нельзя бороться удлинением сроков обучения, так как это экономически невыгодно.

Можно отметить несколько путей, по которым идут школы в развитых странах при решении этих вопросов. Прежде всего, периодический пересмотр программ с целью исключения устаревшего материала и пополнения новым. Этот метод, представляющийся наиболее простым и естественным, широко применяется в школах различных стран. Однако совершенно ясно, что использование только этого метода не может решить проблему в целом. Процесс накопления знаний идет слишком быстрыми темпами и захлестнет любые программы, как бы быстро их не пересматривали. Необходим пересмотр каких-то более существенных принципов в организации и методах обучения. Именно с этим связано второе направление в реформы программ и методов преподавания, связанное с пересмотром представления об образовании как о какой-то сумме информации, сумме фактов, вкладываемых в голову учащегося. Центр тяжести в учебном процессе должен быть перенесен на выработку и развитие у учащихся умения и навыков самим анализировать новую информацию и делать из нее практические выводы, т.е. основной задачей является выработка научного мышления.

Наконец, очень распространенной на Западе формой обучения в старших классах средней школы, позволяющей эффективно бороться с перегрузкой и одновременно добиваться высокого уровня подготовки, является специализация обучения. Существуют различные формы специализации в зависимости от страны, но основная идея ее общая для всех форм: освобо-

дить учащегося от перегрузки и дать ему благоприятные условия для углубленного изучения тех дисциплин, которые являются профилирующими для его будущей профессии. Учащиеся имеют возможность углубленно изучать, в зависимости от склонности, физико-математические, биологические или гуманитарные науки.

Основной принцип специализации учащихся – сокращение числа предметов в старших классах путем выбора учащимися профилирующих дисциплин. Занятия в выпускном классе целиком строятся по индивидуальному плану. Это обеспечивает углубленное изучение в старших классах теоретических дисциплин в объеме, приближающемся к уровню первого курса университетов. Такой подход обеспечивает вузы более подготовленным пополнением и позволяет соответственно разгрузить программу высшей школы от дисциплин, которые могут войти в программу средней школы, что предотвращает тот неизбежный психологический шок, испытываемый студентом-первокурсником, не изжившим «школярских» привычек, при столкновении с университетскими формами обучения.

Другое важное требование научно-технической революции состоит в необходимости переподготовки, повышения квалификации всей рабочей силы. Быстрое устаревание знаний, исчезновение старых и появление новых профессий ведут к тому, что все большая часть рабочей силы вынуждена на протяжении своей жизни неоднократно повышать свою квалификацию. Известный американский экономист Теодор Шульц считал, что можно выделить определенную иерархию знаний и способностей в процессе устарения. По его мнению, быстрее всего происходит устарение профессиональной квалификации, т.е. знаний и навыков, относящихся к узкой специальности инженера. На втором месте стоят фундаментальные теоретические знания, процесс устарения которых идет гораздо более медленными темпами. Менее подвержены устарению способность анализа и решения проблем и способности воспринимать новое, т.е. способность к обучению (2, с.120).

Совершенствование управления и контроля качества образования является одним из важнейших направлений разви-

тия образования в Таджикистане. В соответствии с Законом РТ «Об образовании» образовательные учреждения обязаны обеспечивать оптимальное функционирование образовательного процесса и качественное достижение результатов образования, соответствующих образовательному стандарту.

Следует отметить, что сегодня нарушается принцип единства научного и образовательного процессов и их направленность на повышение эффективности и конкурентоспособности общественного производства. В этом направлении высшие учебные заведения не могут вести серьезные научные исследования из-за недостаточного финансирования и отсутствия современной материально-технической базы. Несмотря на то, что большая часть научного кадрового потенциала сосредоточены в высших учебных заведениях, отсутствуют устойчивые связи с реальным сектором экономики.

В целях четкого осознания этой проблемы и формирования технического мышления и научного мировоззрения Основатель мира и национального единства – Лидер нации, Президент Республики Таджикистан Эмомали Рахмон объявил предстоящие 20 лет – 2020-2040 гг. – годами изучения и развития естественных, точных и математических наук. В своей речи на встрече с учеными страны 18 марта 2020 г. Президент Республики Таджикистан Эмомали Рахмон отметил, что необходимо принять меры для претворения в жизнь Указа главы государства о «Двадцатилетии изучения естественных, точных и математических наук в сфере науки и образования», направленного на обеспечение развития научно-исследовательских работ и формирования профессиональной компетентности.

С этой целью по инициативе Президента в скором будущем в структуре Национальной академии наук Таджикистана откроется интеллектуальная школа, где будут созданы необходимые условия для обучения естественным, точным и математическим наукам, куда на конкурсной основе будут приниматься одаренные дети. Наряду с этим Президент поручил уделять серьезное внимание сети Президентских лицеев и гимназий, за счет старшеклассников формировать целенаправленные группы по

изучению точных, математических и естественных наук и придавать важное значение уровню и качеству обучения детей.

Лидер нации, Президент Республики Таджикистан Эмомали Рахмон подчеркнул необходимость определить рейтинг институтов и университетов не по числу выпускников, а по числу востребованных и занятых работой, по внедренным в производство достижениям.

В связи с этим Президент предложил с 1 января 2021 г. увеличить число получателей стипендии Президента Республики Таджикистан в средних общеобразовательных, начальных и средних профессиональных учебных заведениях с 400 до 3000, а сумму стипендии установить в размере 500 сомони. Число получателей таких стипендий в высших учебных заведениях увеличить со 100 до 300 человек, а аспирантов высших учебных заведений и научных учреждений с 15 до 50 человек. Из общего числа президентских стипендий 70% направить на естественные, точные и математические предметы. Кроме того, Президент поручил министерствам финансов, образования и науки представить Правительству страны предложения по повышению заработной платы преподавателей естественных, точных и математических наук общеобразовательных учреждений и предоставлению других льгот для преподавателей таких учреждений, особенно молодых преподавателей, с 1 сентября 2021г.

В 1970-е годы научно-техническая революция поставила перед системой образования советского общества трудную дилемму: либо увеличение объема учебного времени на расширение общеобразовательной подготовки по естественнонаучному и физико-математическому циклу учебных дисциплин за счет сокращения объема часов, предназначенных для гуманитарных предметов, либо уплотнение школьных программ, интенсификация преподавания. Советская школа пошла по пути интенсификации при сохранении значительного объема времени, отводимого на гуманитарные предметы. Они занимали в среднем около 49 % общего фонда учебного времени, причем в числе гуманитарных дисциплин, помимо литературы, истории, экономической географии и языков имелся специальный мировоззренческий

курс «обществоведение», содержащий основы диалектико – материалистической философии, политической экономии и теории научного коммунизма (5, с.103-104).

В связи с задачами, поставленными Лидером нации, Президентом Республики Таджикистан перед системой образования по изучению точных, математических и естественных наук, школе всех ступеней предстоит решить ряд сложных и ответственных задач. Во-первых, необходимо поднять интерес к знаниям и к процессу обучения. На этой основе выработать у каждого учащегося потребность в приобретении знаний. Формирование потребности в знаниях предполагает умение их приобретать. Поэтому важно воспитывать навыки самостоятельной, творческой работы, определенного информационного стиля работы. Во-вторых, важно сформировать у учащихся социально - ценную структуру мотивов получения знаний. Практика показывает и результаты социологических исследований подтверждают, что мотивационная структура неоднородна и включает наряду с социально-ценными и корыстными, гипертрофированные престижные устремления и т.д. В третьих, выработать ориентиры и критерии в отборе истинных знаний, умение отличать истинно прекрасное от уродливого, социально-ценное от антисоциальное. В этой связи особо важную роль играет формирование научного мировоззрения.

Таджикистан среди стран постсоветского общества занимает одно из ведущих мест по выделению средств на образование, но последнее место по зарплате и первое по нагрузке на учителей общеобразовательных учебных заведений. В 2021 г. в одном из своих выступлений Основатель мира и национального единства - Лидер нации, Президент Республики Таджикистана Эмомали Рахмон заявил, что финансирование сферы образования страны находится в одном ряду с развитыми в этом направлении странами. Так, в 2021 году на образование было выделено 6,3 млрд сомони (более \$557 млн.) и по этому показателю Таджикистан входит в тридцатку лучших стран мира (6).

В Таджикистане остро стоит проблема кадрового обеспечения государственных общеобразовательных школ. Из си-

стемы образования уходят лучшие специалисты, в школах огромная нехватка учителей иностранных языков, математики и физики. Образовавшиеся вакантные места занимают люди без специального образования и пенсионерами. К примеру, в одной Хатлонской области за 2021 год уволились и уехали в трудовую миграцию за границу более двух тысяч преподавателей общеобразовательных школ (7). По официальным данным пресс-службы администрации Канибадама, в течение 2021 года из образовательных учреждений города уволились 460 учителей. И в настоящее время дефицит педагогических кадров составляет 69 человек (8).

По мнению учителей общеобразовательных учебных заведений, основной причиной увольнения из школ является низкая заработная плата. Так, учитель одной из средней школы г. Душанбе отметил, что его зарплата составляет всего 1300 сомони, что недостаточно для обеспечения нормальной жизни его семьи (9).

Нехватка учителей в общеобразовательных школах в 2020 - 2021 учебном году составила свыше 2,1 тыс. человек, что на 828 преподавателей меньше, чем годом раньше. Дефицит педагогических кадров по регионам в 2021-2022 учебном году выглядит следующим образом:

- Районы республиканского подчинения - 765;
- Согдийская область - 708;
- Хатлонская область - 440;
- г. Душанбе - 194;
- ГБАО - 59 (10).

Согласно версии сервиса международной статистики Nation Master, в рейтинге стран по соотношению «ученик-учитель» среди стран постсоветского общества наибольшее число учеников на одного школьного учителя приходится на Таджикистан. Здесь один педагог обучает 15 учеников, затем идёт Узбекистан - 13, Казахстан - 9, Россия – 8 (11).

• Педагог, который преподаёт в классе, состоящем из более 40 учеников, не может им всем уделить адекватное внимание. Учителя языков, математики и других предметов, требующих обязательную проверку тетрадей, не получают справедливую

оплату за свой труд. Нет разницы, в классе 50 учеников или 15, всем начисляется одинаковая сумма зарплаты.

Таким образом, в развитии системы образования в Таджикистане имеется несколько достаточно сложных проблем, требующих совершенствования образовательной системы: необходимо более полного учета требований научно технического прогресса и социальных изменений, происходящих в обществе; совершенствование методов и форм обучения, содержания образования, системы управления всей сферой образования, улучшение практики финансирования, более эффективное использование знаний, получаемых как в системе среднего, так и высшего образования. Все эти трудности и проблемы являются следствием диалектического характера общественного развития, где нельзя ожидать полного и абсолютного совпадения в темпах, уровне развития и т.п. Однако характер возникающих проблем, реальные возможности их решения в обществе и заинтересованность в этом всех социальных институтов создают условия для успешного решения возникающих проблем.

Литература

1. Адам М. Дреер. Преподавание в средней школе США. Проблемы начинающих учителей. – Москва, Прогресс, 1983. 184 с.
2. Иванов Н.П. Научно – техническая революция и вопросы подготовки кадров в развитых странах капитализма / Н.П. Иванов. – М.: «Наука», 1971. 284 с.
3. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 46, ч. II. М.: 1968. 560 с.
4. Послание Президента Республики Таджикистан, Лидера нации уважаемого Эмомали Рахмона «Об основных направлениях внутренней и внешней политики республики». [Электронный ресурс] URL: <http://www.president.tj/ru/node/27418>
5. Научно – техническая революция: личность, деятельность, коллектив (Социально – психологический аспект). Киев, изд-во «Наукова думка», 1975. 344 с.
6. Мизерная зарплата, непосильная нагрузка. Что толкает учителей в Таджикистане массово уходить из школ в миграцию. [Электронный ресурс] URL: <http://news.tajweek.tj/view/mizernaya-zarplata-neposilnaya-nagruzka-chto-tolkaet-uchiteley-v-tadzhikistane-massovo-uhodit-iz-shkol-v-migraciyu/>

7. Учителя в Таджикистане массово увольняются из-за низких зарплат и уезжают за границу. Почему власти не видят в этом проблемы? [Электронный ресурс] URL: [https://www.currenttime.tv/a/uchitelya-v-tadzhikistane-massovo-uvolnyayutsya-iz-za-nizkih-zarplat-i-uezzhayut-za-granitsu-pochemu-vlasti-ne-vidyat-v-etom-problemy/31696373.html](https://www.currenttime.tv/a/uchitelya-v-tadzhikistane-massovo-uvolnyayutsya-iz-za-nizkih-zarplat-i-uezzhayut-za-granitsu-pochemu-vlasti-ne-vidyat-v-etom-problemy/)
8. Город в Согдийской области остался без учителей: причина. [Электронный ресурс] URL: <https://tj.sputniknews.ru/20220208/sogdiyskay-oblast-uchitelay-defitsit-1045629124.html>
9. Министр образования: не надо делать трагедию из-за увольнения учителей. [Электронный ресурс] URL: <https://rus.ozodi.org/a/31684387.html>
10. В Минобрнауки уточнили, где именно в Таджикистане острый дефицит учителей. [Электронный ресурс] URL: <https://tj.sputniknews.ru/20220203/nekhatka-kadrov-shkoly-tajikistan-1045437883.html>
11. Tajikistan - Total Primary Education School Age Population. [Electronic resource] URL: <https://www.nationmaster.com/nmx/timeseries/tajikistan-total-primary-education-school-age-population>

МАСЪАЛАИ ДАСТРАСӢ ВА СИФАТИ ТАҲСИЛ ДАР ТОҶИКИСТОН Шоисматуллоев Ш., Гардоншоев А. М.

Дар мақола масъалаҳои муҳимтарини системаи маорифи муосир, бартараф намудани қафомонии барномаҳои таълимӣ муассисаҳои таҳсилоти умумӣ ва донишгоҳҳои олии аз инкишофи илму техника қайд карда мешавад. Дар давоми дахсолаҳои охир пеширафти илмӣ-техникӣ дар ҳамаи соҳаҳои дониш хеле вусъат ёфт. Ин раванд ҳоло давом дорад ва дар оянда ҳам бо шиддати калон давом хоҳад кард. Дар ин ҷо мушкилоти мутобиқ шудан ба шароити нав, мушкилоти нав кардани маводҳои таълимӣ, тағйир додани шаклу усулҳои омӯзиши он ба миён меояд. Дар шакли маҳсусан тезутунд ин масъалаҳо дар назди

мактаби миёна ба миён омадаанд, ки барои таъмини дараҷаи таълиму тарбия мувофиқи талаботи рузафзуни рушди илмию техникӣ пешбинӣ шудаанд.

Калидвожаҳо: системаи маориф, мактабҳои таҳсилоти умумӣ, муассисаҳои таҳсилоти олӣ, пешрафти илмию техникӣ, нерӯи кадрӣ, усулҳо ва шаклҳои таълим, табиатшиносӣ, дақиқ ва риёзӣ, ҷаҳонбинии илмӣ.

THE PROBLEM OF ACCESSIBILITY AND QUALITY OF EDUCATION IN TAJIKISTAN

Shoismatulloev Sh. Gardonshoev A.M.

The article notes that the most important problem of the modern education system is to eliminate the lag of general education and university training programs from the development

of science and technology. Over the past decades, there has been a dramatic increase in scientific and technical information in all fields of knowledge. This process continues and will continue with great intensity in the future. Hence the problem of adaptation to new conditions, the problem of updating educational materials, changing the forms and methods of its study. In a particularly acute form, these questions arose before the secondary school, designed to provide a level of education that meets the growing requirements of scientific and technological progress.

Keywords: *education system, general education schools, higher education institutions, scientific and technical progress, personnel potential, methods and forms of training, natural, accurate and mathematical sciences, scientific worldview.*



НАҚШИ САРЧАШМА ВА УНСУРҲОИ АСОСИИ САРМОЯИ ИҶТИМОӢ ДАР РУШДИ НЕРУИ ИНСОНӢ ДАР ҶОМЕАИ МУОСИРИ ТОҶИКИСТОН

Зиёӣ Х. М. – д.и.ф, профессор, и.в. мудири шӯбаи фалсафаи иҷтимоӣ ИФСҶ АМИТ;
тел.: 992-372-21-56-89; e-mail: kziyoev@yandex.ru

Дар мақола нақши сарчашма ва унсурҳои сармояи иҷтимоӣ – шахс, оила ва иттиҳодияҳои ҷамъиятӣ дар тақвияти робитаи мутақобилаи аъзои ҷома, меъёрҳои танзимкунандаи ин робитаҳо ва болоравии сатҳи боварӣ байни онҳо мавриди баррасӣ қарор дода шуда, муаллиф таъкид доштааст, ки рушди комплекси неруи инсонӣ ва сармояи иҷтимоӣ он чун заминаи нахустӣ рушди ҷомаи муосир хизмат мекунад. Дар баробари ин барои рушди ҷома ҷанбаҳои манфии ин падидаҳо, яъне нақши оила ҳамчун маҳдудсозандаи робитаҳои мутақобилаи шахс бо муҳити беруна, наст гардидани сатҳи боварӣ дар ҷома бо сабаби мавҷудияти ташиклоту созмонҳои ихтиёрӣ, ки ақидаву амали тундгароёна доранд, фаъолияти иҷтимоӣ бахши гайридавлатӣ барои амалисозии ҳадафҳои гаразноки худ ва амсоли он низ бояд ба назар гирифта шавад.

Калидвожаҳо: неруи инсонӣ, ҷома, сармояи инсонӣ, сармояи иҷтимоӣ, сармояи фарҳангӣ, сармояи шахрвандӣ, робитаи мутақобила, меъёр, боварӣ, шахс, оила, иттиҳодияҳои ҷамъиятӣ.

Рушди ҷома бо истифода аз нерӯи инсонӣ ва тақвияти он дар Ҷумҳурии Тоҷикистон имрӯз дар ҷавҳари сиёсати пешгирифтаи Ҳукумати мамлакат қарор дорад. Маҳз бо ҳамин сабаб Асосгузори сулҳу ваҳдати миллӣ–Пешвои миллат, Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон ҳанӯз санаи 29 декабри соли 2019 дар Паёмашон ба Маҷлиси Олии Ҷумҳурии Тоҷикистон дар баробари дигар супоришҳо мақомоти дахлдори давлатиро вазифадор намуда буданд, ки ба масъалаҳои «тақвияти нерӯи инсонӣ» ва «баланд бардоштани фаъолнокии иқтисодии аҳоли, тақмили низоми дастгирии соҳибкориву сармоягузори» диққати аввалиндараҷа диҳанд [6]. Яке аз роҳҳои муассири тақвияти нерӯи инсонӣ

бошад, ин тақмили сармояи иҷтимоӣ аъзои ҷома мебошад.

Вобаста ба ин масъала бояд таъкид намуд, ки сармояи иҷтимоӣ, ки дар фаҳмиши классикии худ маънои сифатҳои махсуси ҳаёти иҷтимоӣ, яъне робитаи мутақобила, меъёрҳо ва эътимоду боварии аъзои ҷома (Р. Пэтнам) дорад, имрӯз дар қатори кишварҳои ғарбӣ дар илми пасошӯравӣ, аз ҷумла дар Ҷумҳурии Тоҷикистон низ ба яке аз масъалаҳои мубрам барои муҳаққиқони соҳаи фалсафаи иҷтимоӣ, сиёсатшиносӣ ва назарияи иқтисодӣ мубаддал гаштааст. Дар ин самт махсусан таҳқиқи нақши сармояи иҷтимоӣ ҳамчун унсурҳои муҳимми неруи инсонӣ дар ташаккул ва таҳаввули ҷомаи муосир байни мушкилоти зиёди ин соҳа барои фалсафаи иҷтимоӣ аз масъалаҳои мубрам мебошад. Дар ин зимн таваҷҷуҳ намудан ба масъалаҳои нақши фард, оила ва ҷамоату созмонҳои гуногун ҳамчун сарчашма ва унсурҳои асосии сармояи иҷтимоӣ дар ташаккули ҷомаи муосири Тоҷикистон аҳамияти бузурги назариявӣ амалӣ дорад.

Дар бораи сармояи иҷтимоӣ сухан карда, бояд таҳти ин мафҳум ҳамаи он унсурҳои асосиро ба эътибор гирифт, ки дар ташаккул ва рушди ҷома нақши ҳалкунанда доранд. Аз ҷумла, чунонки дар ибтидо ҳам таъкид гардид, тибқи ақидаи Р. Пэтнам сармояи иҷтимоӣ ин робитаи мутақобила, меъёрҳо ва эътимоду боварии аъзои ҷома мебошад, ки ба ширкаткунандагони фаъолияти иқтисодӣ-хоҷагидорӣ имкон медиҳанд, ки барои расидан ба ҳадафи умумӣ ба таври самаранок амал кунанд. Ба ақидаи Ф. Фуқуяма низ ин се унсурҳои муҳимми сармояи иҷтимоиро ташкил медиҳанд: робитаҳои мутақобила одамонро барои муттаҳид шудан дар ассостиатсияҳои гуногун меоранд, дар ин ассостиатсияҳо меъёру арзишҳои пайдо мешаванд, ки ҳамаи аъзоёнаш онҳо-

ро эътироф мекунад: «Натиҷаи меъёрҳо ва арзишҳои умумӣ бошад, боварӣ аст» [10; 9].

Ҷ. Коулмен сармояи иҷтимоиро ҳамчун «потенциали боварию эътимод ва кумаки байниҳамдигарӣ» миёни аъзои ҷомеа доништааст. Аз нуқтаи назари М. Вулкок бошад, ба сармояи иҷтимоӣ робитаи мутақобила, интегратсия ва ҳамбастагии аъзои ҷомеа ё гуруҳи муайяни иҷтимоӣ хос аст [2]. Аз ин рӯ таҳти мафҳуми сармояи иҷтимоӣ дар мадди аввал робитаи мутақобила, меъёрҳо ва эътимоду боварию аъзои ҷомеа, кумаки байниҳамдигарӣ, интегратсия ва ҳамбастагии аъзои он бояд дар назар дошта шавад.

Қобили зикр аст, ки бо мафҳуми сармояи иҷтимоӣ чанд мафҳуми дигар, аз қабилҳои «сармояи инсонӣ», «сармояи фарҳангӣ», «сармояи шахрвандӣ» ва «неруи инсонӣ» низ алоқаманд буда, одатан онҳоро дар фалсафаи иҷтимоӣ, сиёсатшиносӣ ва иқтисод ҳамчун истилоҳоти ҳаммаъно тафсир мекунад. Инчӯ лозим ба ёдоварист, ки неруи инсонӣ, тибқи анъанаи мавҷуда, нерӯе ҳисобида мешавад, ки ба ташаккули сифатҳои одамон (шахс) нигаронида шуда, ба натиҷаҳои фаъолияти онҳо (ӯ) дар соҳаи муайян ба таври кулӣ таъсир мерасонад.

Захираҳои инсониро тафсир намуда, дар ин зимн чунин ҳисобида мешавад, ки сармояи иҷтимоӣ дар баробари сармояи моддӣ инсон ва захираҳои дигари он ба болоравии истехсолот дар ҷомеа мусоидат мекунад. Сармояи иҷтимоӣ аз захираҳои гуногун, аз фард, шахсияти алоҳида саркарда, то миллат дар кул сарчашма мегирад. Вобаста ба ин муҳаққиқон одилона таъкид намудаанд, ки сармояи иҷтимоӣ ҳамчун нерӯ ё потенциали ҷомеа ё қисмате аз он «метавонад дар ҳурдтарин коллективи заминавии иҷтимоӣ – оила ва дар коллективи бузургтарини имкондошта – миллат таҷассум ёбад» [2].

Махсусиятҳои болозикри сармояи иҷтимоиро ба назар гирифта, барои тақвияти нақши он дар ташаккули таҳаввули ҷомеа қабл аз ҳама бояд ба се масъала - рушди шахсият, оила ва ташкилоту созмонҳои ихтиёрӣ тавачҷуҳ карда шавад. Оид ба шахсият инчӯ дар назар аст, ки захираҳои шахсиятии инсон, ки дар табиати ӯ барои робитаҳои мутақобилаи иҷтимоӣ мавҷуданд ва ворид будани шахс ба муҳити муайяни иҷтимоӣ бояд истифода ва рушд дода ша-

вад. Ҳамзамон, захираҳои интеллектуалии инсон – донишҳо, сатҳи таҳсилот, қобилиятҳои эҷодӣ ва иттилоотнокии инсон ҳамчун унсурҳои муҳими сармояи иҷтимоии ҷомеа ё гуруҳ низ бояд истифода гардида, тақмил ёбанд. Самаранокии инсонии иҷтимоишуда бошад, бо рушди захираҳои интеллектуалии ӯ вобаста буда, онҳо дар раванди таҳсилоти расмӣю гайрирасмӣ, фаъолияти меҳнатӣ ва алоқа бо аъзои дигари ҷомеа тақмил дода мешаванд. Ба ибораи дигар, рушди комплекси сармояи иҷтимоӣ ё сармояи шахрвандӣ, сармояи инсонӣ ва сармояи фарҳангии шахсиятро метавон чун заминаи нахусти рушди ҷомеаи муосир ҳисоб намуд.

Бояд таъкид намуд, ки рушди шахсият дар ҷомеаҳои муосир ба як масъалаи қалбӣ табдил ёфтааст. Бо ҳамин сабаб дар Ҷумҳурии Тоҷикистон низ ба ин унсурҳои муҳими сармояи иҷтимоӣ тавачҷуҳи доимӣ равона карда мешавад. Инро метавон дар мисоли саъю кӯшиши аксарияти оилаҳо ва падару модарон барои додани сатҳи зарурии таҳсилот ба фарзандон ба таври айёни мушоҳида кард. Аз ҷониби давлат бошад, қабул ва амалисозии барномаҳо ва санадҳои дигари стратегӣю давлатӣ оид ба рушди захираҳои инсониро метавон ҳамчун иқдоми шоистае дар рушди сармояи иҷтимоӣ ва мутаносибан, дар ташаккул ва таҳаввули ҷомеаи муосир дар кишварамон баҳогузорӣ намуд. Ҳамзамон, барномаҳои омӯзиши забонҳои хориҷӣ, компютерикунонӣ, рушди таҳсилоти калонсолон, таҳсилоти иловагӣю касбомӯзӣ ва амсоли он низ аз иқдомҳои ҷолиб барои рушди шахсият маҳсубанд.

Ҳамин гуна ҳадафҳо оид ба рушди сармояи иҷтимоиро ба миён гузошта, дар Паёми Асосгузори сулҳу ваҳдати миллӣ–Пешвои миллат, Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон ба Маҷлиси Олии Ҷумҳурии Тоҷикистон “Дар бораи самтҳои асосии сиёсати дохилӣ ва хориҷии ҷумҳурӣ” аз таърихи 21 декабри соли 2021 таъкид гардид, ки «Ҳукумати мамлакат вазифадор аст то соли 2026 шахрвандони аз 18-сола болоро, ки касбу ҳунар надоранд, ба касбу ҳунаромӯзӣ ҷалб карда, ҷиҳати саросар соҳибкасб гардидани аҳоли тадбирҳои иловагиро роҳандозӣ намояд. Дар панҷ соли оянда як миллион нафар шахрвандони кишвар бояд соҳибкасб гар-

донида шаванд. Илова ба ин, зарур аст, ки сифати таҳсилот ва касбомӯзӣ дар муассисаҳои таълимӣ беҳтар карда, ихтисосу ҳунархое, ки барои бозори меҳнат заруранд, таъсис дода, ҷиҳати бо шуғл таъмин намудани сокинони мамлакат, баҳусус, ҷавонон ва занону бонувон тадбирҳои қатъӣ андешида шаванд [7]». Иҷрои ҳамаи ин супоришҳо, бешубҳа, ба тақвияти неру ва сармоияи инсонӣ дар ҷумҳурӣ ва рушди ҷомеаи муосири тоҷик мусоидат мекунад.

Дар баробари шахсият ҳамчун сарчашмаи муҳими сармоияи иҷтимоӣ, аксари муҳаққиқон оиларо ҳамчун шакли хеле муҳимми он донидаанд, ки одамонро муттаҳид гардонидани имконияти эътимоду боварии байниҳамдигарии онҳоро васеъ мегардонад. Аз нуқтаи назари Доманов В.Г. оиларо ба ҳайси шакли муҳимми сармоияи иҷтимоӣ ва ё сарчашмаи он бо сабаби муҳтавои робитаҳои оилавӣ-иҷтимоӣ ҳисоб мекунад. Ин навъи робитаҳо бошад, чор хусусияти асосӣ доранд: 1) зиёд будани робитаҳои мутақобила байни аъзои оила; 2) гуногунрангии мавзӯи робитаҳои мутақобила дар оила; 3) мавҷуд будани меъёрҳо барои танзими робитаҳои мутақобилаи аъзои оила; 4) доштани мақоми шахсии худ аз ҷониби ҳар як узви оила, ки бо мавҷудияти ҳукуку уҳдадорихои муайян ва нақши иҷтимоии аъзои оила ифода меёбад [2].

Оид ба оила ҳамчун шакли сармоияи иҷтимоӣ сухан карда, қайд кардан зарур аст, ки баъзе муҳаққиқон нақши оиларо дар рушди робитаҳои мутақобила ва сатҳи боварию эътимод дар ҷомеа ба таври манфӣ низ арзёбӣ намудаанд. Аз ҷумла, Ҷ. Шулте ва Ҷ. Генрик бар ҷунин ақидаанд, ки ҳар қадар, ки робитаҳои ҳешутаборӣ устувор бошанд ё худ «ҳешутабории интенсивӣ» вучуд дошта бошад, ҳамон қадар омодагӣ барои робитаҳои мутақобила бо «бегонагон» камтар шуда, ин навъи робитаҳои анъанавии оилавӣ сатҳи боварию эътимодно дар ҷомеа паст мекунад, ки ин дар навбати худ сабабгори паст гаштани суръати рушди ҷомеа дар кул мешавад [8]. Сиёсатшиноси шинохта Э. Бэнфилд низ дар асари худ «Асосҳои ахлоқии ҷомеаи қафмонда» дар мисоли Италия қафмондагии минтақаи ҷанубии ин кишварро нисбат ба минтақаи шимолии он дар ҳамин дидааст [4].

Дар ҳар сурат, бо вучуди баъзе унсурҳои манфӣ дар робитаҳои ҳешутаборӣ, ки нақши оиларо ҳамчун сарчашмаи сармоияи иҷтимоӣ суст мегардонанд, онро дар маҷмуъ инкор кардан нашоёд. Ҷунонки маълум аст, дар ҷомеаҳои анъанавӣ нисбат ба ҷомеаҳои муосир оила нақши бузурги мусбат дорад. Тоҷикистон аз зумраи кишварҳоест, ки унсурҳои ҷомеаи анъанавӣ нисбат ба аломатҳои ҷомеаи муосир дар он зиёдтаранд. Аз ин рӯ аз нақши созандаи оила ҳамчун сарчашмаи рушди сармоияи иҷтимоӣ ва рушди ҷомеа дар маҷмуъ дар кишвари мо бояд ба таври махсус истифода карда шавад. Дар ин самт, аллақай дар Ҷумҳурии Тоҷикистон баъзе иқдомҳо сурат гирифтаанд, ки манъ кардани никоҳ байни ҳешутабори наздик аз ҷумлаи онҳост, зеро ин амал барои тавсеаи доираи робитаҳои мутақобилаи аъзои ҷомеа мусоидат мекунад.

Дар баробари ин, дар ҷомеаи тоҷик оила аз замони шӯравӣ инҷониб ҳамчун ячейкаи нахустини ҷомеа ҳисоб мешавад ва барои боло бурдани нақши оила тадбирҳои махсус андешида мешаванд. Дар солҳои соҳибистиклолӣ таъсис додани кумитаи махсуси кор бо занон ва оила дар сохтори Ҳукумати мамлакат, эълон намудани соли 2015 ҳамчун «Соли оила», ташкили корхонаву созмонҳои гуногуни фарҳангӣ ва иқтисодии оилавӣ ва тадбирҳои дигар, бешубҳа, мақоми оиларо дар ҷомеаи тоҷик боло бурдаанд. Ё худ, қабул ва амалисозии қонуни сирф милли дар бораи масъулияти падару модар дар таълиму тарбияи фарзандон, аз лиҳози қонунӣ таъйид намудани масъулияти фарзандон дар парастории падару модарони солхӯрда дар кодекси оила ва ғайра оиларо ҳамчун сармоияи иҷтимоӣ қавитар гардониданд. Инчотанҳо зарур аст, ки дар кишвари мо дар баробари алоқаҳои ҳешутаборӣ ба навъҳои дигари робитаҳои мутақобилаи аъзои ҷомеа бештар тавачҷӯх карда шавад, ки тавсеаи шабакаи ҷамъияту созмонҳои ихтиёрии шаҳрвандон дар самтҳои гуногун аз зумраи онҳо ба ҳисоб меравад.

Ба ҳамин тариқ, дар баробари шахсияти алоҳида ва оила дар фалсафаи иҷтимоӣ ҷамъияту созмонҳои ихтиёрии шаҳрвандон низ ҳамчун сарчашмаи муҳимми сармоияи иҷтимоӣ дар ҷомеа шинохта шудаанд. Ҷунонки маълум аст, кооператсияи шаҳрвандон заминаи асосии сармоияи инсонӣ маҳ-

суб мебошад. Ин коопреатсия на танҳо дар доираи хизбу ҳаракатҳои сиёсӣ ё фаъолнокии сиёсии шаҳрвандон, балки дар дохили ҳама гуна сохтору ниҳодҳои ғайридавлатӣ метавонад сурат гирад. Ба чунин сохторҳо маҳфилҳои гуногун, ташкилоту созмонҳои ихтиёрӣ ва амсоли он дохил мешаванд. Инчӯ муҳимтар аз ҳама он аст, ки аз манфиатҳои худ пайгирӣ карда, дар доираи кооператсия одамон барои робитаҳои мутақобила кушода шаванд ва миёни онҳо муносибатҳои боварию эътимоди байниҳамдигарӣ ба вучуд оянд.

Дар фазои пасошӯравӣ чунин кооператсияи шаҳрвандон ва ташкилоту созмонҳои ихтиёрии онҳо бо номи иттиҳодияҳои чамъиятӣ маъруфанд. Иттиҳодияи чамъиятӣ бошад, аз лиҳози қонунгузорӣ ҳамчун ниҳоди ихтиёрӣ, худидорашаванда ва ғайритиҷоратӣ ҳисобида мешавад, ки бо ташаббуси шаҳрвандон барои амалисозии ҳадаф ё манфиатҳои умумии онҳо дар доираи оинномаи ин ниҳод ташкил шудааст. Иттиҳодияҳои чамъиятӣ ва ташкилоти ғайриҳукуматӣ ҳамчун ниҳодҳои муҳимми ҷомеаи шаҳрвандӣ шинохта шудаанд.

Дар робита ба ин бояд таъкид намуд, ки яке аз аввалин дастовардҳои Тоҷикистон пас аз ба даст овардани Истиқлоли давлатӣ ин қабули Конститутсияи ҷумҳурӣ санаи 6 ноябри соли 1994 мебошад. Қабули ин санади сарнавиштсоз, ки дар он принсипҳои «гуногунандешӣ», «озодии баён», мавҷудияти равияҳои гуногуни сиёсӣ ва мафкуравӣ кафолат дода мешаванд, барои ба вучуд омадани низоми бисёрхизбӣ ва иттиҳодияҳои чамъиятӣ дар кишвар мусоидат намуд. Дар натиҷаи таъмини заминаи созгори ҳуқуқи имрӯз дар кишвари мо ҳафт хизби сиёсӣ ва зиёда аз дуҷумҳури ҳазор иттиҳодияҳои чамъиятӣ ба танзими ҳаёти ҷомеа таъсиргузор буда, ҳамчун яке аз қувваҳои муҳимтарини иҷтимоию сиёсии ҷомеа дар доираи талаботи оинномавии худ ба хоҳири пешрафти соҳаҳои гуногуни сиёсиву иқтисодӣ ва иҷтимоиву фарҳангии кишвар дар баробари ниҳодҳои давлатӣ саъю талош мекунанд.

Рушди ҷомеаи шаҳрвандӣ дар кишвар низ яке аз дастовардҳои бунёдии низоми демократии дар даврони соҳибистиклолӣ ташаккулёфта мебошад. Ҳукумати мамлакат барои ташаккули ниҳодҳои ҷомеаи шаҳрвандӣ, аз қабилҳои иттиҳодияҳои чамъиятӣ,

на танҳо шароити мусоид фароҳам сохт, балки бо истифода аз имконоти сиёсӣ ва қонунгузори худ муҳити идорашавандаеро, ки дар он ташкилотҳои ҷомеаи шаҳрвандӣ амал менамоянд, таҳти ҳимоя қарор дод. Нишондиҳандаҳои асосӣ дар муайян намудани заминаҳои қонунии муносибатҳои давлат ва ҷомеаи шаҳрвандӣ дар баробари Конститутсияи Ҷумҳурии Тоҷикистон, хусусан моддаи 8 он оид ба рушди давлат дар асоси равияҳои гуногуни сиёсӣ ва мафкуравӣ, инчунин Қонуни конститутсионии Ҷумҳурии Тоҷикистон «Дар бораи раёйпурсии Ҷумҳурии Тоҷикистон», қонунҳо «Дар бораи иттиҳодияҳои чамъиятӣ», «Дар бораи хизбҳои сиёсӣ», «Дар бораи озодии виҷдон ва иттиҳодияҳои динӣ» ва ғайра мебошанд. Маҳз чунин вазъ аст, ки дар кишвари мо имрӯз ташкилоту созмонҳои ихтиёрии шаҳрвандон, иттиҳодияҳои чамъиятӣ, хизбҳои сиёсӣ ва ниҳодҳои дигари амсоли он чун сарчашмаи самараноки сармояи иҷтимоӣ ва омили рушди ҷомеа хизмат карда истодаанд.

Доир ба иттиҳодияҳои чамъиятӣ ва ташкилоту созмонҳои ихтиёрии шаҳрвандон ҳамчун сарчашмаи сармояи иҷтимоӣ сухан карда, бояд ба назар гирифт, ки дар ин самт фаъолияти баъзе чамъиятҳо метавонад ба ин сармоя таъсири манфӣ ҳам дошта бошад. Дар ин росто қобили зикр аст, ки яке аз бунёдгузориҳои консепсияи сармояи иҷтимоӣ Ф. Фуқуяма барои андозагирии ҳаҷми сармояи иҷтимоӣ аз нишондиҳандаи истифода мекунад, ки он «радиуси нобоварӣ» номгузорӣ шудааст. Ба ақидаи ӯ ин нишондиҳанда «таассуроти зоҳирии ҷомеаро аз ин ё он гуруҳ (иттиҳодияи чамъиятӣ) тавсиф мекунад. Истифодаи ин нишондиҳанда бояд равшан созад, ки, масалан, ягон гуруҳи экстремистии бонизом сармояи иҷтимоии манфӣ истеҳсол намуда, ҳаҷми сармояи иҷтимоии тамоми ҷомеаро паст мекунад, зеро радиуси нобоварии хеле калон дорад. Аз зумраи чунин гуруҳҳо, масалан «Ку-Клукс-Клан», мафияи ситсилиягӣ, «Алкоида» мебошанд. Ба ибораи дигар, ҳар қадар, ки миқдори созмонҳои криминалӣ, радикалӣ, экстремистӣ дар ҷомеаи муайян зиёд бошанд, ҳамон қадар ҳаҷми сармояи иҷтимоӣ дар он кам мешавад» [11].

Маҳз бо сабабҳои дар боло зикршуда дар кишвари мо низ зимни ташаккули сар-

моёи иҷтимоӣ ба чунин ташкилоту созмонҳои ихтиёрӣ, ки ақидаву амали тундгароёна доранд, бояд тавачҷуҳи махсус карда шуда, онҳо аз раванди рушди ҷомеа бо истифода аз сармоёи иҷтимоӣ дур карда шаванд ва дар ҳолатҳои муайян бошад, аз лиҳози қонунгузорӣ нисбат ба онҳо тадбирҳои зурури андешида шаванд. Дар ин самт махсусан фаъолияти иттиҳодияҳои динӣ бояд дар маркази тавачҷуҳ қарор гирад. Ба ибораи дигар, дар Тоҷикистон бояд чунин муҳите таъмин гардад, ки дар он мазмуни сармоёи иҷтимоӣ бештар бо ақидаҳои дунявӣ ва ҷаҳонбинии илмӣ ғанӣ гардонда шавад.

Бояд таъкид намуд, ки нақши давлат дар ташаккули сармоёи иҷтимоӣ, аз ҷумла, шахсият, оила ва ташкилоту созмонҳои ихтиёрӣ ва, мутаносибан, ба ин восита мусоидат намудан ба ташаккулу таҳаввули ҷомеа низ аз масъалаҳои мубрами даврони мо ба ҳисоб меравад. Чӣ тавре, ки маълум аст, собиқан танҳо давлат ба сармоёи иҷтимоӣ тавачҷуҳ дошт, вале ба равандҳои ҷамъиятию сиёсӣ ҷалб гардидани шумораи зиёди аҳоли дар ин самт бахши хусусӣ, хусусан корпоратсияҳо низ ба ташаккули сармоёи иҷтимоӣ тавачҷуҳ намуда, ба як шарик ва дар баъзе ҳолатҳо ба як рақиби давлат дар ин соҳа табдил ёфтанд. Маҳз ҳамин аст, ки дар шароити демократияи муосир ва неқӯаҳволии умумии тамоми аъзои ҷомеа сармоёи иҷтимоӣ мавриди маблағгузориҳои ҳам давлат ва ҳам бахши хусусию ғайридавлатӣ қарор дорад, ки бешубҳа, як омили муҳимми ташаккулу таҳаввули ҷомеаи муосир мебошад.

Бояд таъкид намуд, ки агар тавачҷуҳи давлат ба ташаккули сармоёи иҷтимоӣ асосан бо роҳандозии сиёсати иҷтимоӣ ба амал бароварда шавад, пас фаъолияти бахши хусусӣ, хусусан корпоратсияҳо тавассути андешидани тадбирҳои гуногуни иҷтимоӣ, корҳои хайриявӣ ва эҳсонкорӣ, ҷорабиниҳои маърифатӣ ва амсоли он сурат мегирад. Вале инчӯ як нуктаро бояд дар хотир гирифт, ки аз ҷониби бахши ғайридавлатӣ “ин метавонад бо мақсадҳои муайяни шахсӣ ба амал бароварда бошад, зеро оне, ки сармоё ташкил мекунад, худ онро истифода менамояд” [1; 14]. Ба ибораи дигар, созмону ташкилоти ғайридавлатӣ метавонанд фаъолияти худро оид ба рушди сармоёи иҷтимоӣ бо мақсадҳои ғаразноки сиёсӣ ё иқтисодӣ истифода кунанд, ки барои раванди бомавроми ташаккулу таҳаввули ҷомеа монеаҳо

эҷод месозад. Аз ин рӯ эҳтиёткорӣ дар муносибат ба фаъолияти иҷтимоии бахши ғайридавлатӣ бояд як ҷузъи муҳимми сиёсати иҷтимоии давлат бошад.

Чун аз сиёсати иҷтимоӣ сухан рафт, бояд таъкид намуд, ки ҳар як давлат дар амалисозии он ба рушди сармоёи иҷтимоӣ тавачҷуҳ намуда, тавассути ин сиёсат рушди умумии иҷтимоиро таъмин месозад. Рушди иҷтимоӣ бошад, “ин як системаи муносибатҳои муназзами байни корманд, корфармо, давлат ва ҷомеа мебошад, ки ба шарикӣ иҷтимоӣ асос ёфтааст” [5; 152]. Чунонки мебинем, робитаи мутақобилаи аъзои ҷомеа ва ниҳодҳои гуногуни он дар рушди ҷомеа хеле муҳим арзёбӣ мегардад ва бо ҳамин сабаб ҳадафи ниҳоии пиёдаسازی сиёсати иҷтимоии давлат бадастории неқӯаҳволии ҷомеа дар ҳадди аксари дастрасбуда шинохта мешавад, ки тавассути он ташаккул, таҳаввул ва рушди ҷомеа низ дар ҳадди аксари он таъмин мегардад.

Ҳамзамон бояд қайд намуд, ки барои ташаккулу таҳаввули ҷомеа сиёсати иҷтимоии давлат на танҳо бояд ба сармоёи иҷтимоӣ таъя кунад, балки барои рушди он низ нигаронида шавад. Аз ин сабаб дар аксари давлатҳо аз самтҳои афзалиятноки сиёсати иҷтимоӣ аз ҷумла чунин соҳаҳо шумурда шудаанд: 1) дастгирии мақоми муайяни гуруҳҳои гуногуни иҷтимоӣ ва робитаҳои мутақобила миёни онҳо; 2) ташкили шароит барои рушди ҳамаҷонибаи инсон, махсусан ҷавонон; 3) ба эътибор гирифтани самаранокии иқтисодии сиёсати иҷтимоӣ бо роҳи беҳбуд бахшидан ба соҳ-тор ва сифати нерӯҳои корӣ.

Ҷиҳати амалисозии сиёсати самараноки иҷтимоӣ давлатҳои муосир ба концепсияи рушди сармоёи инсонӣ таъя намуда ва мутгасилии раванди ғанисозии донишҳо, болоравии сатҳи касбияти аҳолиро ҳамчун ҳадаф қарор дода, ба муносибатҳои шарикӣ иштироккунандагонӣ ҳама гуна навъҳои фаъолияти аъзои ҷомеа, яъне робитаи мутақобилаи онҳо тавачҷуҳи бештар зоҳир мекунанд. Инчунин сармоёгузорӣ ба маърифатноксозии аҳоли ҳамчун сармоёгузориҳои сараҳаммияттарин ба иқтисоди миллӣ доништа шудааст, ки ҳамаи ин ташаккулу таҳаввули ҷомеаи муосирро ба сатҳи нав мебарорад.

Барои ташаккули ҷомеаи муосир инчунин бояд дар сиёсати иҷтимоии давлат ҷалби васеи аъзои ҷомеа ба раванди таҳия ва

кабули гуногуни сиёсӣ, иқтисодӣ ва иҷтимоӣ сурат гирад, то қарорҳои мувофиқашуда ва дар ҳамбастагии аъзои ҷомеа қабул шаванд. Бо ин мақсад бояд рушди мунтазами сохторҳои ҷомеаи шарвандӣ ва ғаълонокии бештари онҳо сурат гирифта, ҳадафи ниҳии сиёсати иҷтимоии давлат “рушди неруи маърифатӣ ва зехнии инсон ҳамчун асоси рушди иқтисодӣ ва инноватсионӣ [3]» шинохта шавад. Амалисозии тамоми тадбирҳои дар боло зикршуда барои Ҷумҳурии Тоҷикистон низ мубрам буда, ҳамагӣ метавонанд дар ташаккул ва рушди босуботи ҷомеаи муосирӣ мо дар ояндаи начандон дур нақши муҳимро ба иҷро расонанд.

Хулоса, сармояи иҷтимоӣ, ки асосан робитаи мутақобила, меъёрҳо ва эътиמודу боварии аъзои ҷомеа, кумаки байниҳамдигарӣ, интегратсия ва ҳамбастагии аъзои онро фаро гирифта, ба неруи инсонӣ, сармояи инсонӣ, сармояи фарҳангӣ ва амсоли он таъмакунад, дар ташаккули ҷомеаи муосирӣ Тоҷикистон нақши хеле намоён дорад. Аз ин рӯ барои рушди минбаъдаи ҳам худи неру ва сармояи иҷтимоии инсонӣ ва ҳам тавассути истифода аз онҳо рушд бахшидани ҷомеа қабл аз ҳама бояд ба масъалаи рушди шахсият, оила ва ташкилоту созмонҳои ихтиёрӣ таваҷҷуҳ карда шавад.

Адабиёт

1. Демидов П.А. Государство и корпорация в создании и накоплении социального капитала // Сравнительная политика. №2, 2011.- С. 14-18.
2. Доманов В.Г. Социальный капитал как условие формирования гражданского общества // <https://cyberleninka.ru/article/n/sotsialnyy-kapital-kak-uslovie-formirovaniya-grazhdanskogo-obschestva/viewer> (санаи мурочиат: 01.03.2022).
3. Лабунский В. Социальная политика государства как основа современного экономического развития общества // <http://www.vspmr.org/information/expert-opinion/sotsialjnaya-politika-gosudarstva-kak-osnova-sovremennogo-ekonomicheskogo-razvitiya-obschestva.html> (санаи мурочиат: 11.03.2022).
4. Мурунгани Дж., Фитъяр Р.Д., Родригес-Посе А. Какой социальный капитал нужен для экономического роста? // <https://econs.online/articles/opinions/kakoy-sotsialnyy-kapital-nuzhen-dlya-ekonomicheskogo-razvitiya-obschestva.html> (санаи мурочиат: 04.03.2022).

5. Назар М. А. Адолати иҷтимоӣ дар назария ва амалишавии он дар ҳаёти ҷамъиятӣ.- Душанбе: Илм, 2022.
6. Паёми Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон, Пешвои миллат, муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон ба Маҷлиси Олӣ аз 26 декабри соли 2019 // <http://president.tj/node/21975> (санаи мурочиат: 15.03.2022).
7. Паёми Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон, Пешвои миллат муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон «Дар бораи самтҳои асосии сиёсати дохилӣ ва хориҷии ҷумҳурӣ» аз 21 декабри соли 2021// <http://president.tj/node/27417> (санаи мурочиат: 15.03.2022).
8. Паппас С. Католическая церковь сделала тебя «странным». Это не так уж плохо // https://translated.turbopages.org/proxy_u/en-ru.ru.6bb9ba2e-62358198-60621b1c-74722d776562/https/www.livescience.com/catholic-church-made-westerners-weird.html (санаи мурочиат: 22.03.2022).
9. Патнэм Р. Чтобы демократия сработала. Гражданские традиции в современной Италии.- Москва, 1996.
10. Фукуяма Ф. Доверие. Социальные добродетели и путь к процветанию. – Москва, 2004.
11. Яшкова М.Р. Социальный капитал: эволюция концепта // Неприкосновенный запас, № 3, 2018 <https://magazines.gorky.media/nz/2018/3/soczialnyj-kapital-evolyucziya-koncepta.html> (санаи мурочиат: 11.03.2022).

РОЛЬ ОСНОВНЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЭЛЕМЕНТОВ СОЦИАЛЬНОГО КАПИТАЛА В РАЗВИТИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ РЕСУРСОВ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ ТАДЖИКИСТАНА

Зиён Х. М.

В статье рассмотрена роль основных источников и элементов социального капитала – личности, семьи и общественных объединений в усилении взаимоотношений между членами сообщества, правил, регулирующих эти отношения и роста доверия между ними, и показывает, что комплексное развитие человеческого потенциала и социального капитала служит фундаментом развития современного общества. Наряду с этим для развития общества необходимо учесть и негативные аспекты этих явлений, т. е. роль семьи как фактора ограничивающего взаимо-

действию человека с внешней средой, понижение уровня доверия в обществе по причине наличия добровольных организаций с радикальными идеями и действиями, социальная деятельность неправительственного сектора для осуществления своих корыстных целей.

Ключевые слова: человеческий потенциал, общество, человеческий капитал, социальный капитал, культурный капитал, гражданский капитал, взаимодействие, норма, доверие, личность, семья, общественное объединение.

THE ROLE OF THE MAIN SOURCES AND ELEMENTS OF SOCIAL CAPITAL IN THE DEVELOPMENT OF HUMAN RESOURCES IN THE MODERN SOCIETY OF TAJIKISTAN

Zyoi Kh.M.

In this article there are describes the role of the main sources and elements of social capi-

tal - personality, family and public associations in the strengthening of mutual relations between members of the community, rules governing these relations and growth of confidence between them, and shows that the complex development of human potential and social capital is the foundation for the development of modern societies. Along with this, for the development of society, it is necessary to take into account the negative aspects of these phenomena, i.e. the role of a family as a factor of restricting human interactions with an external environment, a decrease in the level of confidence in society due to the availability of voluntary organizations with radical ideas and actions, social activities of the non-governmental sector for Implementation of their mercenary purposes.

Keywords: human potential, society, human capital, social capital, cultural capital, civilian capital, interaction, norm, trust, personality, family, public association.



ОСОБЕННОСТИ И ПЕРСПЕКТИВЫ САМОРЕАЛИЗАЦИИ ЛИЧНОСТИ В ФОРМИРУЮЩЕМСЯ ИНФОРМАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ ТАДЖИКИСТАНА

Саидов А. С. – д.ф.н., профессор, главный научный сотрудник ИФПП НАНТ
(тел.: (+992) 931166185)

Ёрмирзоева Ф. – аспирант ГАОУ «Пермский национальный исследовательский
политехнический университет» (тел.: (+992) 927 063 075)

В последние годы все более заметным становится влияние процесса информатизации на многие аспекты жизнедеятельности не только развитых, но и развивающихся стран, к числу которых относится и Таджикистан. Элементы информационного общества и глобализации проникают быстрыми темпами во все части мира, унифицируя западные и восточные социокультурные особенности.

В связи с этим, исследователи-обществоведы Таджикистана в последнее время стали уделять внимание изучению вопросов, связанных с последствиями влияния информационной революции на жизнь общества. Естественно, реакция разных стран на вызовы информационного общества неоднозначны в силу разнообразия уклада жизни, культуры, традиций, менталитета их народов и особенностей личностного развития граждан.

Всё это, в свою очередь, требует в социально-философском ракурсе анализировать новые явления жизнедеятельности людей в информационном обществе, учитывать ту реальную культурную почву, на базе которой формируется личность.

Ключевые слова: личность, информационное общество, Таджикистан, традиционное общество, информационно-коммуникационная технология, ценности, мораль.

Следует отметить, что в силу всё возрастающего влияния научно-технического прогресса на жизнедеятельность народов разных регионов мира, в научной среде Республики Таджикистан появляются публикации по проблемам информационного общества и её влияния на процесс формирования личности (А. Абдуджабаров, С.Р. Ишонова, М. Курбанова, А.С. Ниёзов, Н.Н. Салихов, Ф. Тураев, Х. Шамсидди-

нов, И.С. Шамсов, Ф.Ф. Шарипов, Б. Хакимов и др.).

Все же, накопленный научный материал по проблемам информационного общества с акцентом на особенностях формирования и развития личности в особом социально-культурном контексте, т.е. в так называемом традиционном обществе, отличающимся от западного социума, пока ещё недостаточен. Традиционное таджикское общество с его тысячелетней историей, культурой и традициями, переходящими из поколения в поколение, обладает множеством общезначимых особенностей возникновения и решения актуальных проблем развития личности в нём.

В XXI веке развитие и распространение информационно-коммуникационных технологий становятся фактором объединения мира в единую систему глобального характера. Хотя глобализация охватывает все развитые страны и народы, вместе с тем, она вбирает в себя и развивающиеся государства (в том числе и Таджикистан), стремительно интегрирующиеся в глобальное экономическое, культурное и политическое пространство. Однако многие новые процессы вызывают неоднозначные реакции в технологически отсталых и неподготовленных к быстрому обновлению культурах. Как отмечает Е.С. Посметьева, «технологически отсталые локальные цивилизации отвечают на вызовы постиндустриального глобализирующегося мира всплеском чувства культурной, религиозной идентичности, нередко отвергают новации развитых стран» [10, 293].

Разумеется, вхождение государств в информационное общество – неизбежный процесс, обусловленный ускоренным развитием современных информационных

технологий. В частности, все постсоветские государства, переживая социокультурные и технологические трансформации, активно интегрируются в рамках процесса информатизации. В их просторах развивается информационная инфраструктура: интернет, сотовая связь, цифровое телевидение; происходит автоматизация, компьютеризация, информатизация, цифровизация всех организаций, которые становятся неотъемлемой частью информационно-коммуникационного пространства современного общества. Развитие ИКТ (информационно-коммуникативных технологий) создает необходимые условия для информационного взаимодействия государства, общества и личности, способствует эффективной деятельности государственного механизма, формированию информационно-открытого гражданского общества.

Переход к информационному обществу для разных стран происходит неравномерно, с различной интенсивностью и со своими особенностями. То есть, в каждом государстве разрабатывается своя концепция и метод вхождения в информационное пространство. При этом успешность процесса вхождения в информационное общество зависит от ряда факторов: развитости телекоммуникационной инфраструктуры, информационной индустрии, законодательной базы, человеческого потенциала, культуры, ментальных особенностей людей и др.

Совершенно очевидно, что Республика Таджикистан на современном этапе своего развития находится ближе к промышленно-аграрному обществу. Гражданская война в 1992-1997 годах, повлекшая за собой экономический кризис, уничтожение инфраструктуры страны и сектора телекоммуникации, послужили причиной тому, что естественные процессы функционирования различных сфер жизнедеятельности социума замедлились по сравнению с другими постсоветскими государствами. В связи с этим, правительство страны определило четыре стратегические цели устойчивого развития, важнейшей из которых является ускоренная индустриализация республики до 2030 года. Индустриализация предполагает ускоренный социально-экономический переход от традиционного – аграрного этапа развития, к промышленной стадии, что тесно связано с развитием

новых технологий [7]. Вместе с тем, успех процесса индустриализации, наряду с развитием промышленности, зависит от развития коммуникационной инфраструктуры и ИКТ, которые, в свою очередь, будут способствовать ускоренному становлению информационного общества.

Уместно напомнить, что Таджикистан начал входить в информационное пространство с середины 90-х годов, когда международная организация САДА запустила электронную почту в крупных городах страны. В 2003 году был принят Закон РТ «Об информатизации», а также разработаны и приняты Государственная стратегия «ИКТ для развития Республики Таджикистан», утвержденная Указом Президента РТ от 5 ноября 2003 года № 1174, Государственная программа развития и внедрения ИКТ в Республике Таджикистан [4].

Заметим, что реализация Государственной стратегии по развитию информационного общества Таджикистана предусматривает следующие организационные меры по использованию и внедрению ИКТ в сфере образования и науки: компьютеризация школ, внедрение новых образовательных технологий на всех уровнях процесса образования, развитие электронного (e-learning) и дистанционного образования (distance-learning), создание центров свободного доступа к сети Интернет. Также предусмотрено формирование новых электронных банков знаний, организация и проведение научных конференций, использование онлайн (online) формата для проведения научных и учебных мероприятий, обеспечение всеобщей компьютерной грамотности, а также развитие кадрового потенциала сектора ИКТ.

Естественно, на пути к переходу в информационное общество Таджикистану предстоит форсировать ряд трудностей, в частности технологические, финансовые, кадровые, и поэтому реализация всех намеченных стратегий существенно замедляется, а географические условия страны (гористые рельефы и отсутствие у страны выхода к морю) могут стать сдерживающим фактором на пути к информатизации. Невзирая на это, Правительство РТ предпринимает решительные шаги по преодолению возникающих трудностей. Так, в 2017 году Правительство РТ приняло чет-

вертую Государственную программу внедрения ИКТ в общеобразовательные учреждения РТ на 2018-2022 годы, целью которой является повышение качества образования в соответствии с международными стандартами.

Несомненно, хотя информационное общество является прерогативой более развитых стран, таких как США, Западная Европа и Япония, тем не менее, многие его «технологические» черты стали характерными и для современного Таджикистана: проникновение ИКТ во все сферы жизни, свободный доступ к сети Интернет, информатизация образования, нарастание электронное правительство и т.д. Примечательно, что более интенсивно вхождение в информационное пространство происходит в столице – в г. Душанбе и крупных городах – Худжанде, Курган-Тюбе, Кулябе и Хороге, районы, поселки и сельские местности значительно отстают в вопросах информатизации и доступности сети Интернет. Согласно аналитическому отчету, сделанном видным местным специалистом профессором Ашуровым С.Б. об «Образовательных ресурсах в Таджикистане», Интернетом пользуются лишь 20% населения республики. У 80% населения страны, живущих за пределами крупных городов, нет доступа к сети Интернета из-за высокой стоимости и географических условий [9, 9].

Необходимо подчеркнуть, что в настоящее время отсутствует государственная стратегия по обеспечению широкополосного доступа в Интернет, что обеспечивало бы равные условия для жителей городских и сельских местностей в части применения ИКТ. На данном этапе в стране действуют такие частные компании по обеспечению доступа к Сети Интернет, как мобильные провайдеры «Telecom Technology», «Вавилон-Т», «Индиго Таджикистан» («Тcell»), «Мегафон Таджикистан», «Zet Mobile», «Таджиктелеком», «Сатурн-Онлайн» и др.

Закономерно, что становление информационного общества связано с превращением информации и знаний в главный ресурс социально-экономического развития страны. Это реальное обеспечение права человека на свободный доступ к потоку знаний и информации, ее использование и распространение в целях саморазвития и самоактуализации личности, для развития

всех институтов гражданского общества. Ввиду этого, основная задача государства видится не просто в поддержании существования индивида как элемента системы, а в том, чтобы перейти от установки «человек как средство», к человеку, выступающему в качестве наиважнейшей цели, – личность, как самоценности, – превращая её развитие и формирование в главную ценность [8]. Бесспорно, обеспечение свободного доступа к Сети Интернет и внедрение ИКТ во все структуры социокультурного пространства Таджикистана будет способствовать всестороннему развитию личности.

Важно отметить, что некоторое отставание Таджикистана на пути к всесторонней информатизации, цифровизации и технизации общества имеет и свои положительные стороны. В этой совокупности, стоит вспомнить высказывание главы компании Microsoft Б. Гейтса, что «запоздалый старт иногда дает определенное преимущество. Он позволяет тем, кто начал позже, не делать лишних шагов и ошибок, допущенных первопроходцами» [3, 87]. В данной ситуации Правительство Таджикистана на основе опыта более развитых стран, изучив как положительные, так и негативные аспекты информатизации, а также последствия влияния ИКТ на отдельную личность и на общество в целом, может разработать свою концепцию построения информационного общества. Это позволит государству избежать некоторых негативных последствий данного явления, в частности, в плане безопасности личности, размерено входя в мировое информационное пространство.

Как уже выше было отмечено, становление информационного общества для каждого государства имеет свои особенности, и нынешние социальные, культурные, экономические, политические изменения, происходящие в Таджикистане на фоне становления информационного общества, характеризуется рядом кризисных явлений. Для развивающейся страны с преимущественно традиционным укладом жизни такие изменения, прежде всего, порождают социально-культурные риски, угрожающие распадом, складывающихся веками, национальных ценностей. Поскольку больше половины населения Таджикистана живёт в сельской местности, и его (как и другие

центральноазиатские республики) можно отнести к странам, переходящим от традиционного общества к современному – информационному социуму.

Как известно, в традиционном обществе образ жизни, обычаи, правила, привычки людей обычно являются консервативными, а личность, выступая элементом структуры, подчинена общему порядку, определенным этическими, правовым и другим нормам, диктуемыми внешними системами (обществом, природой и т.п.). Кроме того, личность приобретает значимость не сама по себе, а благодаря тому, что принадлежит какой-либо системе (семье, общине, религиозной организации, государству и т.п.). Представление о своем «Я» у личности определяется, исходя из взаимоотношений с окружающими и обусловлено мнениями и действиями других людей.

Неоспоримый факт, что традиционное общество ценит индивида по определенной совокупности этих качеств. Например, если речь идет о молодом поколении, то каждый должен соизмерять свое поведение с поведением старших, уважая их, и семейные ценности играют существенную роль в предпочтениях личности. Поэтому в традиционном таджикском обществе «для подростков и молодежи элементарные моральные нормы, независимо от их сословной принадлежности, являются общими. Такие нравственные правила, как уважение к старшим и родителям, к лицам противоположного пола, честность, скромность, чувства долга и собственного достоинства относятся к числу таковых» [11, 503]. Следует отметить, что эти традиции, будучи основой культуры и духовности, играют важную роль в социализации личности в таджикском обществе, и с давних времён они эффективно используются в процессе её воспитания.

Бесспорно, личность в традиционном обществе выступает элементом огромной системы, где интересы большинства преобладают над частными интересами. Адаптивная и конъюнктурная направленность к жестким структурам традиционного менталитета часто способствуют стиранию уникальных, неповторимых черт личности, во многом перекрывая её самосознание и автономность. По меткому замечанию Г. Гегеля, «человек здесь не может

ещё прийти к осознанию своей личности» [2, 73].

Исследуя процесс формирования личности в традиционном таджикском обществе, способы обеспечения её автономности, отечественный учёный А.Х. Джураев отмечает: «Кажется, как раз этого компонента и недостаточно в нашей культуре – автономности. Как известно, её крайняя форма – индивидуализм, проявляется на Западе. Однако традиционные общества, к числу которых относится и таджикское общество, страдает крайними формами коллективизма, коммунальности (стереотипы, предубеждения, опирающиеся на силу общественного мнения) не только как наследие нашего коммунистического прошлого, но и нашей собственной традиционной культуры» [5, 92].

При рассмотрении положительных сторон национальной культуры таджикского народа следует признать отчасти её позитивную роль в формировании личности в противоречивых условиях информационно-потребительского общества. В то же время нам следует обратить внимание и на негативные моменты собственной культуры, ориентированной зачастую на устаревшие народные традиции, оживающие лишь в общественном мнении; ритуалы и обычаи, которые превратились в культ и ограничиваются прошлым, не способствуя творческому развитию личности и общества в целом. Критически оценивая сложившуюся ситуацию, необходимо рассматривать обычаи и традиции с точки зрения их практической пригодности и полезности в духовном, социальном и экономическом развитии общества. Так, в условиях нарастающих культурных противоречий информационного общества личность должна извлекать из восточной и западной культуры только то, что будет способствовать формированию гармоничной личности, сочетающую в себе и духовность, и стремление к прогрессу.

Небезызвестно, что в традиционном обществе знания всегда передавались из поколения в поколение, будучи проверенной и закреплённой обычаями и традициями, следовательно, получаемая информация являлась безопасной, и не требовала от индивида специальной аналитической работы при выборе способов самореализа-

ции. Современное общество предоставляет индивиду возможность выбирать среди огромного количества информации, тем самым, повышая ответственность самой личности для преодоления сложностей принимаемых человеком решений.

Обучение и воспитание в традиционном обществе основаны не только на формальной образовательной системе, но и на преемственности социально-культурного опыта предшествующих поколений, в воздействии старшего поколения (родителей, бабушек и дедушек) как образцов подражания, на традиционных ценностях, идущих из прошлого. Это обстоятельство не требует от человека особого напряжения от индивидуальной встречи с рисками как последствия инновационного подхода ко всем сферам жизнедеятельности. Повсеместное внедрение информационных технологий, ускоренная технизация и информатизация коренным образом, меняет ментальные особенности таджикского общества, порождая особое напряжение в традиционных укладах жизни, а под влиянием изменяющихся укладов трансформируется содержание целостности личности.

Для Таджикистана, как и для многих других стран, становление информационного общества порождает целый ряд негативных явлений, которые придают всему перестроечному процессу дуальный и противоречивый характер. С одной стороны, современные информационные технологии открывают перед человеком новые горизонты познания, возможности доступа к информации и знаниям, благодаря которым субъект может определить свое место в этом мире, реализовать свой творческий потенциал и улучшить качество жизни. При этом не может не возрасти ценность и значение информации, научных знаний, вне зависимости от их источника. Ситуация переориентации на информацию способствует распространению рациональных знаний, помогает обустройству жизни на рациональной основе, особенно в периферийных районах, с преобладанием таких традиций, которые, выполняя охранительную роль, препятствуют прогрессивным изменениям.

Вместе с тем, отмечаются и негативные последствия влияния информационного общества на формирование и развитие

личности, которые острее ощущаются в традиционных обществах. Столкновение новых и старых ценностей не может не привести к разрушению в отдельных социальных группах морально-нравственных устоев, что в свою очередь ведет к утрате контроля государства и общества в лице старшего поколения над процессом формирования идеологии, мировоззрения, ценностных и поведенческих установок молодого поколения. Оказавшись не способным ориентироваться в больших объемах информации, личность не всегда может найти своё место, как в информационной среде, так и в обществе в целом, поскольку «избыточная, плохо систематизированная информация приводит к плохому усвоению даже небольшого её объема» [6, 103].

Учитывая все аспекты информатизации, можно заключить, что вместо подлинного, эмпирически и теоретически обоснованного знания в обществе курсирует избыточная абстрактная, пустая, противоречивая информация, с помощью которой возможно манипулирование сознанием людей. Подтверждением данному тезису служит информационная война, разгоревшаяся после конфликта между Таджикистаном и Киргизстаном в спорных пограничных районах. Посредством информационных взбросов происходила обработка сознания мирового сообщества в пользу той или иной стороны, что усугубляет общую ситуацию, отнюдь не способствуя мирному разрешению конфликта между двумя соседними странами.

В новых условиях развития информационно-потребительской экономики в Таджикистане происходит рост социального расслоения, когда личность, с одной стороны, ориентирована на свою национальную культуру и ценности как образец для подражания, а с другой стороны, через СМИ, рекламу, сети Интернет ей навязываются потребительские стандарты, лишённые духовно-нравственной основы.

Процесс повсеместной информатизации оказал существенное влияние на морально-нравственную сторону жизни личности, что привело в современном таджикском социуме к аксиологическому конфликту между традиционными моральными ценностями и ценностями глобалистской культуры, раздуваемый возможно-

стями и особенностями информационного общества. Вследствие этого распадаются браки, разрушаются семьи, и согласно официальной статистике, в современном Таджикистане почти каждая 8 пара из ста разводится. Если в прошлом брак в таджикском обществе имел прочные корни, и редко кто решался на такой отчаянный шаг, как развод, то ныне легко можно пренебречь этой традиционной ценностью. Разводятся даже с помощью информационно-коммуникационных технологий (телефон, Viber, Skype, What'sup и др.), дистанционно, если человек находится в другой стране.

В других случаях ИКТ становятся средством для измен и связанных с этим конфликтов, подрывающих моральные и традиционные устои общества. Такая тенденция в последние годы наблюдается среди замужних женщин, которые общаются с незнакомыми мужчинами по Viber, выкладывая свои фото, и вступая с ними в интимную переписку. В рамках традиционного общества такое поведение считается безнравственным, и оно закономерно способствует распаду семьи.

Глобальная сеть Интернет особенно опасна и играет деструктивную роль в формировании моральных и ценностных норм молодого поколения. Чаще всего именно не сформировавшиеся подростки, не имея своих моральных устоев, становятся жертвами негативной информации, разрушающей личность. Поскольку культивирование и социализация личности сегодня не может происходить, минуя посредничество интернета, личность сталкивается там как с полезной, образовательной и позитивной информацией, так и с негативной, бесполезной и жесткой информацией, несущей насилие. Так происходит и возбуждение расовой, национальной и религиозной ненависти, с демонстрацией ритуальных убийств, других видов преступлений против личности, с призывами к религиозным сообществам.

Неоспоримый факт, что большинство завербованных молодых людей из разных регионов мира, в том числе и из Таджикистана, попали на войну в ряды ИГИЛ через посредничество Интернет-технологий. Подчёркивая первостепенную роль Интернета в распространении идеологии экстремизма

и терроризма среди молодёжи, Л.В. Аверин подчеркивает: «Исламское Государство» создало достаточно мощную и разветвленную «медиаимперию», включающую ряд медиа-агентств, выпускающих высококачественную информационную продукцию всех основных видов на нескольких языках. Ключевым каналом ее распространения выступает сеть Интернет» [1, 86].

Таким образом, быстрые темпы технологизации и трансформация основных сфер жизни общества в современном Таджикистане требуют особых новых комплексных способов самореализации личности, нового осмысления её роли и места в современном информационном мире.

На наш взгляд противостоять вызовам информационного общества личность в формирующемся информационном обществе Таджикистана сможет при выработке у себя ряд позитивных качеств: повышение уровня образованности, формирование критического мышления, информационной грамотности и культуры, бережное отношение к национальным ценностям и др., способствующих её самосознанию, самоопределению и самореализации в информационно насыщенной среде.

Литература

1. Аверин Л.В. Использование новых медиа, запрещенной в РФ, террористической организацией «Исламское государство». - М., 2016. - 210с.
2. Гегель Г. Соч. В 15 тт.-Т. 3. - М., 1959. - 373с.
3. Гейтс Б. Дорога в будущее. - М., 1996. - 271с.
4. Государственная стратегия «Информационно-коммуникационные технологии для развития Республики Таджикистан» / 05.11.2003, № 1174.
5. Джураев А.Х. Философия национального самосознания в процессе глобализации // Сборник статей о некоторых процессах развития независимого общества Таджикистана. - Худжанд: Ношир, 2015. - 500 с.
6. Дука С.А., Информационная компетентность личности как условие развития современного общества // Инновации. -2011. - №1(147). - С.103.
7. Индустриализация страны - четвертая стратегическая цель. <https://tj.sputniknews.ru/20181226/> ... (дата обращения: 12.05.2021)
8. Ишонов С.Р. Информационные технологии и глобальная сеть в модернизацион-

ных процессах социокультурного пространства (на примере системы образования и политики Таджикистана): дисс. ... к. филос. н. - Худжанд, 2020. - 155 с

9. Открытые образовательные ресурсы в Таджикистане. Аналитический отчёт проф. Ашуров С.Б., декана факультета ИТ Технологического университета Таджикистана. - 2017. - 60 с.

10. Посметьева Е С. Глобализм: гуманитарный аспект // Научные ведомости. Серия Философия. Социология. Право». - 2010. - №14 (85). Выпуск 13. - С. 291-298.

11. Урунова Х.У. Особенности традиционных и нетрадиционных обществ и их трансформация // II-я Международная конференция «Общественные науки в XXI веке». - Оксфорд, 2020. - С. 502-505.

**ХУСУСИЯТҲО ВА ДУРНАМОИ
ХУДШИНОСИИ ШАХСИЯТ
ДАР ҶОМЕАИ ИТТИЛООТИИ
ТАШАККУЛЁБАНДАИ ТОҶИКИСТОН**
Саидов А. С., Ёрмирзоева Ф.

Солҳои охир таъсири раванди иттилоотӣ ба бисёр ҷанбаҳои ҳаёти на танҳо кишварҳои мутараққӣ, балки мамлакатҳои дар ҳолати рушд қарор дошта, аз ҷумла Тоҷикистон, бештар ба назар мерасад. Унсурҳои ҷомеаи иттилоотӣ ва ҷаҳонишавӣ босуръат ба тамоми ғӯшаву канори дунё ворид шуда, хусусиятҳои иҷтимоӣ фарҳангии Фарб ва Шарқро муттаҳид мекунанд.

Аз ин лиҳоз, ҷомеаиносони Тоҷикистон ахиран ба омӯзиши масъалаҳои марбут ба наёмдҳои таъсири инқилоби иттилоотӣ ба ҳаёти ҷомеа тавачҷуҳ зоҳир карда истодаанд. Табиист, ки воқуниши кишварҳои мухталиф ба ҷолишҳои ҷомеаи иттилоотӣ бинобар гуногунрангии шеваи зиндагӣ, фарҳанг, анъана, тафаккури мардумони онҳо ва хусусиятҳои рушди шахсияти шахрвандон яқраг аст.

Ҳмаи ин дар навбати худ тақозо мекунад, ки падидаҳои нави ҳаёти одамон дар ҷомеаи иттилоотӣ аз дидгоҳи иҷтимоӣ-фалсафӣ бо назардошти он асоси воқеии фарҳангӣ, ки шахсият дар заминаи он ташақкул меёбад, таҳлил карда шавад.

Калидвожаҳо: шахсият, ҷомеаи иттилоотӣ, Тоҷикистон, ҷомеаи анъанавӣ, технологияи иттилоотӣ, коммуникатсионӣ, арзишҳо, ахлоқ.

**PECULIARITIES AND PROSPECTS FOR
SELF-REALIZATION OF THE PERSON
IN THE FORMING INFORMATION
SOCIETY OF TAJIKISTAN**

Saidov A. S., Yormirzoeva F.

In recent years, the influence of the informatization process on many aspects of the life of not only developed, but also developing countries, including Tajikistan, has become more and more noticeable. Elements of the information society and globalization are rapidly penetrating all parts of the world, unifying Western and Eastern socio-cultural features.

In this regard, social scientists in Tajikistan have recently begun to pay attention to the study of issues related to the consequences of the influence of the information revolution on the life of society. Naturally, the reaction of different countries to the challenges of the information society is ambiguous due to the diversity of the way of life, culture, traditions, mentality of their peoples and the characteristics of the personal development of citizens.

All this, in turn, requires analyzing new phenomena in the life of people in the information society from a socio-philosophical perspective, taking into account the real cultural soil on the basis of which the personality is formed.

Key words: personality, information society, Tajikistan, traditional society, information and communication technology, values, morality.

РОЛЬ КУЛЬТУРНОЙ ПОЛИТИКИ В ФОРМИРОВАНИИ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ МОЛОДЕЖИ ТАДЖИКИСТАНА

Ладыгина О. В. – д.ф.н., доцент Российско-Таджикского (Славянского) университета
E-mail: friedrichii@rambler.ru;

Попова Н. В. – к.ф.н., доцент Уральского федерального университета имени первого Президента России Б.Н. Ельцина, тел. +79045401157, e-mail: NV_Popova@mail.ru

На основе принципов синергетики в статье проанализирована роль культурной политики в формировании национальной идентичности молодежи Таджикистана. Аргументировано положение о том, что в Таджикистане существуют проблемы формирования национальной идентичности, которые раскрыты на основании результатов эмпирических исследований и статистических данных. На основе трехуровневой структуры идентичности проанализировано содержание и механизмы реализации законодательства Таджикистана в сфере культуры. При этом не ставится задача рассмотреть все законы. Обращение к законам необходимо для того, чтобы определить какие управляющие параметры функционируют в структуре идентичности. Это позволяет выявить не только достижения, но и просчеты в деле формирования национальной идентичности. Авторы приходят к выводу о том, что культурная политика ориентирована на прошлое и настоящее, в то время как национальная идентичность предполагает ориентацию на будущее.

Ключевые слова: национальная идентичность, традиционализм, примордиализм, конструктивизм, инструментализм.

Одной из значимых задач государственного строительства является создание условий для формирования национальной идентичности. Это длительный процесс, от успешности которого зависит развитие независимого государства. Национальная идентичность обеспечивает национальную безопасность, так как благодаря ей осознается единство нации, ее уникальность, отличия от других, место и роль нации в мировой политике.

В структуре идентичности национальная идентичность образует высший - мегауровень, компоненты которого ориентированы на будущее.

Макроуровень образован инструментальными компонентами идентичности. Становясь результатом рационального выбора, при помощи которого люди добиваются определенных целей. Данный уровень ориентирован на настоящее.

Нижний уровень, микроуровень, образуют примордиальные компоненты. Они являются объективной данностью, т.е. имеют объективные характеристики и не зависят от воли носителя. Рождаясь, человек попадает в уже существующую культурную среду. Поэтому эти компоненты ориентированы на прошлое. Они представляют собой культурное наследие.

Структура идентичности, как любой сложной самоорганизованной системы основывается на принципе иерархической соподчиненности. То, что для нижнего уровня есть структура-порядок, для высшего уровня – бесструктурный хаос, приложение сил для упорядочивания. Поэтому национальная идентичность является доминантой среди других социальных идентичности.

Исследования последних десятилетий свидетельствуют о трудностях процесса национальной идентификации в Таджикистане. Препятствием для формирования национальной идентичности является актуализация ее первичных форм, которые соответствуют локальным формам групповой солидарности: семья, община, род, клан. Свою значимость в общественном сознании сохраняют общинные представления. Значение личности определяется не

ее индивидуальными достижениями, а местом в общественной иерархии.

В структуре идентификации доминируют семейные предпочтения. Доминирование семейной ценности в контексте проблемы формирования национальной идентичности объясняется тем, что «выживание как образ жизни отодвигает на второй и даже третий план гордость за страну» [13, 94-95]. Такая ситуация связана с массовой трудовой миграцией. Согласно данным МВД России с января по сентябрь 2021 года зарегистрировано более миллиона граждан Таджикистана, приехавших в Россию на работу. Всего же въехало в Россию более двух миллионов граждан Таджикистана [14]. На работу, согласно утверждениям экспертов, сегодня выезжают семьями.

Распространённым явлением в таджикском обществе стало двойное гражданство. В 2018 году – 35,7 тысяч граждан Таджикистана получили российское гражданство; в 2019 году – 63 тысячи [15], в 2021 году – около 70 тысяч [14]. Идентичность рассматривается как инструмент, с помощью которого люди добиваются тех или иных целей. Данные факты – объективный индикатор трансформации управляющих параметров в структуре идентичности, когда инструментальные компоненты макроуровня перемещаются на мегауровень, заменяя компоненты конструктивизма, ослабляя национальную идентификацию.

Согласно исследованиям, которые были проведены среди школьников г. Душанбе, студентов Таджикского Национального университета и Российско-Таджикского (Славянского) университета, в иерархии ценностей молодежи наиболее значимые ценности связаны с личными интересами. Немногие респонденты согласовывают свои личные стремления с общими интересами, служением Родине, общему делу [4, 101].

С обретением независимости произошла актуализация и региональных форм идентичности. Регионализм, который выражается в абсолютизации региональных особенностей, в отсутствии объективных представлений друг о друге, в политическом соперничестве между регионами, является важным фактором, препятствующим национальной консолидации [4, 64-73]. «Не смогли таджики из Куляба и

Бадахшана, Худжанта и Душанбе, Гарма и Гиссара осознать себя представителями одной нации, одного народа», - отметил в своем исследовании С.Х. Рахимов [10, 9].

Низкий уровень жизни населения, господство патрон-клиентских отношений в обществе, традиционные ментальные стереотипы мышления и поведения препятствуют формированию национальной идентичности, что ведет к подмене национальных интересов прагматическими соображениями.

В связи с этими обстоятельствами анализ культурной политики государства, выявление достижений и упущений в деле формирования национальной идентичности является актуальной задачей. Рамки статьи не предполагают всеохватывающий анализ законодательной деятельности государства в сфере культуры. Обращение к тому или иному закону необходимо для определения степени эффективности формирования национальной идентичности.

Задачи культурной политики зафиксированы в Законе «О культуре» (1997г.). Закон гарантирует права каждого человека на культурную деятельность, право на сохранение и развитие культурно-национальной самобытности.

Формирование национальной идентичности - это процесс конструирования примордиальности, обращение к культурным ценностям, историческим истокам, которые используются в качестве этнических символов для сплочения общности. Так как большинство населения мыслит в категориях примордиализма, то социальное конструирование является контекстуальным процессом. Суть культурной политики заключается в сознательном отборе культурных элементов и их внедрению в социальную практику.

Показателен в этом отношении Закон об упорядочивании традиций (2008 г., последняя редакция 2021 г.). Если соотнести Закон с уровнями в иерархической структуре идентичности, то он соответствует управляющим параметрам макроуровня, т.к. призван структурировать хаос примордиального уровня, состоящего из множества, сложившихся за многовековую историю таджикского народа, обычаев и порядков.

Законодательная деятельность государства в сфере культуры направлена на регулирование общественных отношений в области охраны и использования памятников в целях обеспечения их сохранности, эффективного использования для научного изучения и пропаганды в интересах патриотического воспитания. Например, Закон «Об охране и использовании объектов историко-культурного наследия» (2006 г.) обязывает граждан участвовать в мероприятиях по охране и использованию памятников истории и культуры и возлагает на них ответственность за нарушение данного Закона.

Состояние многих историко-культурных памятников свидетельствует о том, что существует немало проблем в реализации Закона. Например, буддийский монастырь Аджина-тепа разрушается как под воздействием природных факторов, так и антропогенных. Местные жители не осознают значимости данного историко-культурного памятника, а у местных властей нет средств для поддержания его сохранности. Поэтому законодательная деятельность носит скорее декларативный характер. Элита пока не выработала необходимые и достаточные механизмы реализации социальных функций, ослабляя управляющие параметры макроуровня.

Элита, отбирая культурные элементы из примордиального набора, определяет, как справедливо отмечает в своем исследовании В.А. Шнирельман, желательную историческую глубину культурного наследия [12]. После распада СССР с обретением независимости по всей стране стали сооружаться памятники историческим личностям Исмаилу Самани, Абу Абдулло Рудаки, Фирдавси. Ежегодно проходят мероприятия, посвященные историческим личностям.

В своем Послании Парламенту Президент Республики Таджикистан Эмомали Рахмон отметил: «Празднование 1100-летия государства Саманидов, Года арийской цивилизации, прославление великих предков направлены на то, чтобы мы познали свои истоки, историю своей нации и вклад наших предков в развитие мировой цивилизации»[9]. Привязанность к своей нации основывается, конечно, на уважение к собственной истории и традициям. Однако при этом произошел фактический отказ

от советского культурного наследия. Уникальные архитектурные сооружения советского периода, имеющие историческую и художественную ценность, планомерно уничтожаются.

«... наше таджикостанское общество и, в частности, его художественная интеллигенция, - отмечает С.Х. Рахимов, - рьяно увлеклась перелистыванием запыленных страниц славного прошлого и воспеванием этого прошлого...». Расценивая такой интерес как обоснованный, философ предупреждает о том, что «культура прошлого таит в себе такую нерастрченную энергию, которая может быть воспринята современным обществом неадекватно...» [10, 11-12]. К сожалению, опасения С.Х. Рахимова не беспочвенные. Традиционные смыслы возрождаются вместе с культурным контекстом, порождая архаизацию, а не модернизацию. Возрожденные смыслы, находясь вне критики, подталкивают общество назад, к прошлым формам. Их консервация приводит к традиционализму и, как следствие, - росту религиозной идентичности, широкому распространению религиозных практик и атрибутов. При этом, как отмечает в своем исследовании Б. Насурова, «религиозная идентичность пользуется значительной популярностью среди молодежи» [8, 194-195]. А слово «таджик» у студенческой молодежи ассоциируется с верующим человеком [6, 31-32]. По свидетельству Г.Д. Мирзоева, в общественном сознании таджиков моральные понятия и категории переплетаются с религиозными [7, 149]. Этот вывод подтверждают результаты исследования отношения студентов к вопросам духовно-нравственного воспитания, которое было проведено в 2016 году в Российско-Таджикском (Славянском) университете.

Идеализации ценностей прошлого, не всегда прогрессивного, актуализирует проблему зависимости от предшествующего развития, когда традиционные ценности, носящие неформальный характер, задают ограничения реализации конституционных правил, сдерживая процесс модернизации. В этом контексте интересна критика С.Х. Рахимова песни со словами: «Пусть буду нищим, но на земле родной». Патриархальная установка «Бедность - не порок» не соответствует сегодняшним реалиям. «Быть бедным сегодня порок, прояв-

ление лени, иждивенства, признак бездарности»[10, 12]. Негативное отношение к богатству сегодня является сдерживающим фактором экономического развития.

Среди механизмов сохранения культурного наследия, актуальных для молодежи, особое место занимает кинематограф. На защиту национальных интересов в киноискусстве направлен Закон «О кино» (2004г.), а также Государственные программы развития таджикского кино на 2011-2015гг., на 2018-2022гг. Однако исследования, посвященные состоянию таджикского кинематографа в годы независимости, проведенные С.Х. Рахимовым и С.А. Азизовой, свидетельствуют о существовании многочисленных проблем и нерешенных задач в деле формирования национального киноискусства, среди которых недостаток квалифицированных кадров, отсутствие инфраструктуры кинопроката, устаревшее оборудование. С.Х. Рахимов обращает внимание на то, что «единственным «всетаджикским кинотеатром» в настоящее время стал Первый канал таджикского телевидения, кинорепертуар и форма подачи фильмов которого оставляет желать лучшего. Редкие хорошие фильмы включаются в программу Первого канала чаще спонтанно, без предварительных разъяснений культуролога или киноведа. В результате фильм у неподготовленного зрителя остается незамеченным»[9, 200]. С сожалением С.Х. Рахимов отмечает, что высококачественные национальные фильмы, пропагандирующие гуманизм и завоевавшие престижные награды на международных кинофестивалях, «у себя на родине не получили права не только быть реализованными через сети видеомгазинов и видеопроката, но даже не показаны через национальное телевидение»[9, 200]. Бахтиёр Худойназаров, Джамшед Усмонов, Майрам Юсупова, Валерий Ахатов, Бако Садыков и другие кинематографисты создавали и продолжают создавать шедевры. Однако, «все это еще не есть национальное кино, ибо держится оно сугубо на личной инициативе, энтузиазме ... на патриотизме самих создателей фильмов. Наличие этих качеств у одного представителя народа или даже целой группы профессионалов, - справедливо замечает Х. Додихудоев, - еще не показатель наличия указанных качеств у всего народа»[3, 27].

Значимым событием в развитии национального киноискусства стало учреждение Международного кинофестиваля «Дидор» (2004г.) по инициативе иранского мастера кино Мохсена Махмальбафа, таджикского кинематографиста Сафара Хакдодова, киноведа Садулло Рахимова при поддержке Швейцарского офиса по развитию и сотрудничеству в Таджикистане. Если, как вспоминает С.Х. Рахимов, на первый кинофестиваль не могли найти конкурентоспособных отечественных фильмов, чтобы представить национальное кино, то уже на восьмом кинофестивале было представлено 20 таджикских фильмов разных видов, созданных молодыми кинематографистами [9, 212]. Однако, в современном таджикском кино находят отражение разные стили зарубежных кинематографических школ. Свой национальный стиль еще предстоит сформировать.

Таким образом, на сегодняшний день культурная политика реализуется на макроуровне, упорядочивая, переменные микроуровня. Актуальной задачей становится формирование новых управляющих параметров системы, призванных описать и объяснить новые социальные нормы и ценности, т.е. сформулировать национальную идею, определяющую стратегию развития нации. Значение национальной идеи точно определил Н.А. Бердяев: «Государство, не имеющее национального ядра и национальной идеи, не может иметь творческой жизни»[2, 58-59]. Национальная идея представляет собой комплекс ценностных ориентаций и установок, принципов и норм, характерных для нации. В национальной идее аккумулирована стратегия развития государства [5, 37-38]. Сущностную сторону национальной идеи составляет проблема смысла бытия нации.

Размышляя над этой проблемой, А.Х. Самиев формулирует национальную идею, как «возрождение уверенности таджикского народа в своих силах, в способности самому устроить свою жизнь, охраняя и развивая свою самобытность»[11, 345]. Формулирование национальной идеи в духовной культуре – показатель зрелости нации, с одной стороны, с другой, - свидетельство глубоких противоречий в ее жизни. Национальная идея «является отражением национального интереса, связанного с идеалом народа, и

представляет собой внутреннюю мысль, вытекающую из исторического опыта и бытия народа... Обобщая исторический опыт, выявляя тенденции исторического развития, национальная идея выводит за пределы данного опыта, проектирует должное» [1, 223]. «...притрагиваясь сегодня к культуре прошлого, мы должны оглядываться и думать о последствиях того, что мы хотим сделать с этим наследием... Очевидно, мы должны думать не только о прошлом, но прежде всего, о будущем», - справедливо отмечает С.Х. Рахимов [9, 11-12]. Обращение к прошлому, даже самому великому, является только предпосылкой формирования национальной идеи. Это прошлое необходимо осмыслить, выбрав аттрактор, соответствующий новым реалиям и ориентированный на будущее. Эту работу и предстоит сделать элите.

Литература

1. Арифджанова Н.Р. Национальная идея сущность и содержание // Проблемы формирования национальной идеи в Республике Таджикистан (Материалы научно-практической конференции).- Душанбе: «Ирфон», 2007.- 260с.
2. Бердяев Н.А. Судьба России: опыты по психологии воцны и национальности.- М.: Мысль, 1990.- 250с.
3. Додихудоев Х. Община и общинное сознание.- Душанбе, 2007.- 177с.
4. Ладыгина О.В. Идентичность и ее актуальные формы в современном Таджикистане.- Душанбе: РТСУ, 2017.- 127с.
5. Ладыгина О.В. Самоорганизация национального самосознания: теория и практика.- Душанбе: «Дониш», 2010.- 182с.
6. Мадамиджанова З.М. Традиционное общество таджиков: особенности процесса модернизации // Традиции и процессы демократизации в Таджикистане / Материалы научного семинара 21-22 июня 2010.- Душанбе, 2010.- С.28-33
7. Мирзоев Г.Д. Место религиозного элемента в системе других форм общественного сознания таджиков // Известия АН РТ. Серия философия и право, 2009.- №4.- С. 149
8. Насурова Б. Национальная идентичность в молодежной среде в Республике Таджикистан // Современное таджикское общество: трансформационные процессы.- Душанбе, 2011.- С. 194-195
9. Послание Президента Республики Таджикистан Эмомали Рахмона к Парламенту Республики Таджикистан.- Душанбе, 2009
10. Рахимов С. Очерки истории и теории таджикского кино этапы идентификации.- Душанбе, 2020. – 264с.
11. Самиев А.Х. Историческое сознание как самопознание общества: социально-философский анализ.- Душанбе: РТСУ, 2009. – 411с.
12. Шнирельман В.А. Быть аланами интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX веке.-М.: Новое литературное обозрение, 2006.- 696с.
13. Шоисматуллоев Ш. Особенности современного транзита и проблемы идентичности / Современное таджикское общество: трансформационные процессы.- Душанбе, 2011.- С. 88-95.

Интернет-источники:

14. Отдельные показатели миграционной ситуации в Российской Федерации за январь-сентябрь 2021 года с распределением по странам и регионам // <https://мвд.рф> (дата обращения 02.01.2022г.)
15. Украинцы и таджики чаще остальных получают гражданство России // <https://iz.ru> (дата обращения 02.01.2022г.)
16. Отдельные показатели миграционной ситуации в Российской Федерации за январь-сентябрь 2021 года с распределением по странам и регионам // <https://мвд.рф> (дата обращения 02.01.2022г.)

НАҚШИ СИЁСАТИ ФАРҲАНГӢ ДАР ТАШАККУЛИ ҲУВИЯТИ МИЛЛИИ ҶАВОНОНИ ТОҶИКИСТОН Ладыгина О. В., Попова Н. В.

Дар мақола дар асоси принципҳои синергетика нақши сиёсати фарҳангӣ дар ташаккули ҳувияти миллии ҷавонони Тоҷикистон мавриди баррасӣ қарор дода шудааст. Ақида оиди он, ки дар Тоҷикистон дар ташаккули ҳувияти миллии мушкулоте зиед вуҷуд дорад ва онҳо дар натиҷаи таҳқиқотҳои эмпирикӣ ва маълумоти оморӣ дида баромада шудаанд, асоснок карда шудааст. Дар заминаи се сатҳи сохтори ҳувият мазмун ва механизмҳои татбиқи қонунгузори Тоҷикистон дар соҳаи фарҳанг таҳлил шудааст. Ҳадафи он баррасии ҳамаи қонунҳоро надорад. Мурочиат ба қонунҳо барои муайян кардани он,

ки кадом параметрҳои назоратӣ дар сохтори шахсият амал мекунанд, зарур аст. Ин имкон медиҳад, ки натанҳо дастовардҳои дида бароем, балки ҳисобҳои нодурустро низ дар ташаққули ҳувиати миллӣ ошкор кунем. Муаллифони мақола ба хулоса меоянд, ки агар сиёсати фарҳангӣ ба гузашта ва имрӯз нигаронида шуда бошад, ҳувиати миллӣ тамоюли ояндаро дар назар дорад.

Калидвожаҳо: ҳувиати миллӣ, анъанавият, примордиализм, конструктивизм, инструментализм.

THE ROLE OF CULTURAL POLICY IN THE FORMATION OF NATIONAL IDENTITY OF THE YOUTH OF TAJIKISTAN

Ladygina O. V., Popova N. V.

Based on the principles of synergetics, the article analyzes the role of cultural policy in shaping the national identity of the youth of Ta-

jikistan. The position that there are problems in the formation of national identity in Tajikistan, which are disclosed on the basis of the results of empirical research and statistical data, is argued. Based on the three-level structure of identity, the content and mechanisms for implementing the legislation of Tajikistan in the field of culture are analyzed. It does not aim to consider all the laws. An appeal to the laws is necessary in order to determine which control parameters function in the structure of identity. This allows us to identify not only achievements, but also miscalculations in the formation of national identity. The authors conclude that cultural policy is focused on the past and present, while national identity implies a focus on the future.

Keywords: national identity, traditionalism, primordialism, constructivism, instrumentalism.



МОДЕЛИ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ФИЛОСОФИИ И РЕЛИГИИ В РАННЕМ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ (АЛЬ-КИНДИ, ЭРИУГЕНА, АЛЬ-ФАРАБИ) КОЛЛИЗИЯ ИЛИ ПРОДУКТИВНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ?

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

Данная статья обсуждает существующие модели отношения философии и религии, поскольку сегодня наша стабильность и развитие зависит от умелого их применения в жизнь. Из двух крайних концепции, связанные со взаимоотношением религии и философии, которые не принимают позицию примирения и считают, что между наукой и религией отсутствует всякая связь и возможные точки соприкосновения, что религия и наука изучают разные сферы реальности (конфликтная модель, характерная как теологам, так и сциентистам), сегодня появляются другие позиции и модели. Так, если раньше, согласно предыдущим концепциям, считалось, что наука и религия – это не связанные друг с другом способы описания мира, якобы они отличаются предметом, методом познания, а также языком описания реальности (и на этой основе многие представители религии враждебно относились к философии, называя её куфр-неверие), то сегодня же появляются другие взаимоотношения – модели дополнения, диалога и гармонии между наукой и религией, а также модели верховенства разума. Нужно отметить, что теоретические предпосылки для такого подхода существовали ещё в средние века, в учениях Аль-Кинди, Скотт Эриугени и Аль-Фараби, что делает актуальным более глубокого изучения их философского наследия.

Ключевые слова: философия, наука, религия, модели взаимоотношения философии и религии, гармония, диалог и развитие.

«...религиозный авторитет рождается от истинного разума, однако разум не рождается от авторитета». Эриугена.

Проблема исследования и обсуждения моделей отношения философии (науки) и

религии становятся актуальной для современного общества, т.к. от правильного применения этих моделей зависит стабильность общества. Казалось бы, что средневековую социально-философскую мысль невозможно представить без коллизии, столкновений или конфликта разума и веры, науки и религии. Что говорить об истории мысли периода средневековья, ведь такая коллизия или пробел существует даже в современном интеллектуальном дискурсе. И не только в соседнем с нами Афганистане, захваченный движениями религиозного фундаментализма крайнего толка, но и в настоящее время в Центральной Азии, в Таджикистане, где в определенных кругах общества появляется сильная тенденция фундаменталистского, неопитского толка и характера, требующие очищения религии, установления верховенства веры перед наукой. В этом можно убедиться не только в таджикском сегменте ФБ, но увидеть во время беседы с определёнными прослойками общества, а порою можно услышать прямые угрозы в адрес представителей светской интеллигенции, против других конфессий, даже представителей тех религиозных течений, которые в древности доминировали в нашем регионе, например, зороастризм, буддизм, христианства и т.д. И нужно отметить, что такая тенденция была начата еще задолго до второго восшествия движения Талибана в Кабул (августа 2021). Наблюдать такое явление в светском среднеазиатском государстве, в стране с глубокими традициями светского политического правления – оказывает удручающий отпечаток на сознание людей и оказывает негативное влияние на общество.

В условиях, когда отсутствует развитая экономика, не формировалась соответствующего международным уровням и стандар-

там система образования, когда научное мировоззрение, после развала Союза сильно уступает свои позиции религиозному – это может иметь неприятные последствия. Где и в чем выход?! Нужна новая инвестиция на науку и образования, но где их взять? Поможет ли нам социально-культурный капитал? Дело в том, что не всегда была популярна в нашей истории такая сильная коллизия.

Перед тем, как ответить на эти вопросы, нужно показать, что существуют разные модели взаимоотношения философии (науки) и религии (веры). Из двух крайних концепции, связанные со взаимоотношением религии и философии, которые не принимают позицию примирения и считают, что между наукой и религией отсутствует всякая связь и возможные точки соприкосновения, что будто религия и наука изучают разные, сферы реальности (конфликтная модель, характерная как теологам, так и сциентистам), сегодня появляются другие позиции. Если раньше считалось, что наука и религия — это не связанные друг с другом способы описания мира, они отличаются предметом, методом познания, а также языком описания реальности, то сегодня же появляются модели дополнения и диалога между наукой и религией. Дело в том, что реальность многогранна и она не вся находится в доступном человеку и observable им пространстве. Что такое реальность - это крайне сложная проблема, и она действительно не может быть понята и описана исходя только из одной перспективы. Именно поэтому сочетание разных форм познания действительности поможет нам создать относительно целостную картину мира [2:336] Чтобы представить эту картину в популярной форме нужно обратиться к притче Руми о слоне. Религия, как бы не казался многим, может дать новые темы и наметить новые сферы для научного исследования. В подтверждении сказанного можно привести мнение Т.Н.Клементьева, которая считает, что: «по мере развития науки и использования ей методов исследования область научных знаний расширяется за счет проникновения в сферу религиозных представлений. Именно на границе научного и религиозного знания возникает та область, в которой с помо-

щью философии может быть осуществлена их синтез. Анализ представлений о неоднородности Вселенной и о катастрофизме в религии и науке показал, что сфера научного знания расширяется за счёт создания теорий о ненаблюдаемых объектах и явлениях...» [6:30-37].

Предложенная здесь мысль относится к модели интеграции науки, философии и религии, которая открывает новые перспективы для развития. Значит для конфликтной модели существует альтернатива, это интеграция.

Насколько наше культурное и интеллектуальное наследие, особенно философское наследие так называемых средних веков, может быть актуальным и полезным в преодолении конфликтной модели взаимоотношения разных сфер духовного мира и разрешения данного состояния нашего общества? Что можно заимствовать из этого наследия сегодня? Для этого нам нужно ставить следующие вопросы перед нашими мыслителями, вернее перед их текстами, они могут дать на эти вопросы исчерпывающие ответы, поэтому нужна новая интерпретация богатого духовного наследия. Итак, по их взгляду противоречит ли религия философии и наоборот? Могут ли они существовать изолированно друг от друга? А могут ли они сотрудничать, или взаимно дополнять друг друга? В чем специфика каждой из этих форм духовной деятельности и общественного сознания? Что может религия и не может наука и наоборот? Возможно ли их интеграция?

В мусульманской культуре варианты интеграция философии с религией впервые были предложены мутазилистами, и особенно первым философом мусульман-арабов, Аль-Кинди. Он проводит различие между философией и религией таким образом: во-первых, философы добываются знания путем усиленного умственного труда, а пророчества приобретаются кем-то путём откровения от Бога. Во-вторых, философ достигает истину своим трудом, а пророк получает её от Бога. В-третьих, понимание, к которому приходит пророк более ясное и понятнее, чем то понимание, которого предлагает философ. В-четвёртых, путь, которым пророк выражает свое

понимание обычным людям, доступен и превосходит. Истины, которые получает пророк, просты и они доступны для понимания. Так, рассказывая об отличиях каждого из сфер духовной деятельности, Аль-Кинди делает неожиданное и даже кардинальное заключение: содержания истины религии и философии одни и те же. Более того, Аль-Кинди считает, что, пророчество доступно многим, если каждый человек очистит свою душу, он способен достичь божественные видения. Последнее положение приводило в ярость сторонников ортодоксальной религии, например, Абухамида Газали и они обрушились на него с жесточайшей критикой [1:46-47]. Таким образом, как можно характеризовать позицию Аль-Кинди относительно понимания религии, его утверждение что содержание и истины религии и философии одни и те же? Является ли это триумфом теологии, мистицизмом (по типу суфизма), или превращение философии в служанку религии? Ответ будет таковым: ни первое, ни второе и ни третье. На самом деле это есть проявлением интеллектуализма, [1:15] из которого можно сделать такой вывод, что познать Бога можно рациональными способами. Аль-Кинди создал бесконфликтную зону между различными науками, в том числе религиозными, он, будучи известным ведущим переводчиком древнегреческого культурного наследия (в дворе Аль-Маъмуна) не видел ущерба от синтеза рациональных и нарративных наук, соединения неарабской науки (греческой, персидской, сирийско-византийской, христианской) и так называемой арабо-мусульманской.

Отношение религии и философии находилось в центре мировоззрения современника Аль-Кинди – Скотта Эриугены, известного философа Каролинского возрождения в франкском государстве, в Европе (государство, которое охватывало территории Италии, Франции, Германии и Испании вместе). В средние века, в условиях тотального доминирования религиозной идеологии, когда подчинение разума вере и религиозному авторитету было как правило аксиомой, Эриугена выступает против подчинения разума вере, более того, призывает к гармонии между ними, и требует, чтобы именно разум решал вопросы о бы-

тии, свободы воли и т.д. Это в условиях, когда религия оставалась единственной обладательницей истины в Европе. Такой подход актуализирует вопрос о смелых научных исследованиях религиозных догм и в наше время.

Развивая указанную мысль, и исходя из данных истории, он считает, что разум первичен по природе по отношению к религиозному авторитету. К этому он приходит на основе того, что природа была сотворена вместе с со временем, религиозный же авторитет возник не от начала времени и природы, а в ретроспективе - потом. На самом деле, как думает Эриугена, религиозный авторитет рождается от истинного разума, однако разум не рождается от авторитета. Авторитет, не поддержанный разумом, является слабым, - считает он. Разум же не нуждается в поддержке авторитета. Эриугена считает, что истинный авторитет есть результат изыскания святыми отцами истина и записанная ими в виде переданная в наставления потомкам (писание). Поэтому он советует нам, что для решения многих вопросов сначала нужно обратиться к разуму, а затем к авторитету. Но когда мы дело имеем с людьми, неспособные понять доводы разума, нужно обратиться сразу к авторитету, т.к. они доверяют больше авторитету, чем доводам разума.

Эриугена как и Аль-Кинди поднимал вопрос о совпадении религии философии. Он пишет, что, когда мы рассуждаем о философии, о философском восприятии мира, это то же самое, что изъяснять истинную религию. Поэтому истинная философия и есть истинная религия, а истинная религия есть истинная философия. Но что важно увидеть в этом учении для нашего современника – это то, что Эриугена отдает права познание божественной сущности разуму. Все существующее называется им «природой», она подразделяется на формы, и Бог есть одним из таковых. Однако в отличие от других сущих, Бог непостижим разумением. Отметим, что Церковь тогда осуждал идею о слитности Бога и мира, объявляя её пантеизмом (все есть Бог), якобы чтобы отмежевать Бога от зла, которое творится в мире. Возникает вопрос: А разве все зло существует в мире, в природе? Эриугена раздумываясь о проблеме

предопределение и свободы воли отвечает на предложенный вопрос тем, что зло как такого не существует в природе, оно есть небытие и всякая борьба с не существующим, нереальным – есть абсурд. Он отрицает предопределенность Богом человека к греху, что и Бог не может быть причиной какого-либо зла, т. к. человек наделён свободой воли. Поэтому адские мучения (и слова Августина о них), о которых ведет речь церковь – имеют не реальный, а нравственный и педагогический характер. Это было очередным оправданием природы, природу, которого в средние века приравнивали ко злу. За эту мысль Эриугену дважды осудила церковь – при жизни и потом [7:474].

На примере мыслительного диалога Эриугены, Аль-Кинди, а вслед за ними и Аль-Фараби можно увидеть, как средневековые философы провели под ортодоксальную религию (христианства и ислам) философскую базу используя греческую культуру, и в результате одновременно с этим освободили философию и науку от доминирования религиозных догм в существовавшем в то время общественном дискурсе.

«Философия предшествует религии по времени, и религия есть имитация философии» Аль-Фараби.

Теперь рассмотрим, как определяет религию Аль-Фараби? Суть религии им сводится к взглядам и действиям, направленные на благие дела, она входит в практическую философию. Он пишет об этом следующее: «Религия – это взгляд и действия, предопределенные условиями, начертанными для всех первым Главой. Если первый Глава справедлив и добродетелен, то его религия также будет добродетельной религией и цели людей будут достигнуты. Невежественный же правитель достигает блага (здоровье, честь, величие, либо власть) превращает подвластных им людей в орудие, используя которое он достигает цели и упрочивает её. И он считает, что достиг блага, не обладая им в действительности» [6:317-318].

Итак, религия есть взгляд и действия, предопределенные условиями (воззрения

шариата), она направляет людей на достижении благостных целей – в это суть религии по аль-Фараби. Но соблюдение религии урегулируется правителем, желательно добродетельным. По Аль-Фараби, шариат, религия и вера являются синонимами. А добродетельная религия подобна философии. Так как философия состоит из теоретической и практических частей, то практическая часть религии целиком входит в практическую философию. Также добродетельные шариаты (указания) полностью входят в цельность практической философии. То же самое, теоретические воззрения религии находят доказательства в теоретической философии и приняты религией без доказательства. Далее Аль-Фараби пишет, что «следовательно, две части, из которых состоит религия, взяты у философии» [4:324]. Раз «теоретическая часть философии дает подтверждения теоретической части религии, то стало быть, философия дает подтверждение содержанию добродетельной религии. И, следовательно, занятие правление, входящее в добродетельную религию, подчинено философии» [4:325]. Мы видим, что по аль-Фараби религия взята из философии и она подчинена философии – это по тем меркам были очень смелыми заявлениями в смысле верховенства разума по отношению к вере.

Так, в предложенном фрагменте ключевым моментом является то, что по учению Аль-Фараби все, что имеет религия взяты у философии. Как он это обосновывает? У аль-Фараби присутствует момент исторического подхода, и возможно то, что авраамические религии (особенно христианство и ислам), формирование которых произошло исторически позже (т. е. после греческой философии), то они заимствовали свои способы убеждения у философии (возможно древнегреческой и др. философских традиции Востока). Исходя из такого историзма Аль-Фараби приходит к мысли, что именно философия даёт подтверждение религии.

По убеждению Аль-Фараби доводы философии сильнее, чем религии. Это касается и проблем эпистемологического характера, где Аль-Фараби рекомендует верующим и теологам воспользоваться преимуществами логических искусств, вроде

диалектики и риторики для укрепления своей веры и улучшения религиозных воззрений (впоследствии Аль-Газали воспользовался этим советом...). Диалектика предоставляет сильному интеллекту достоверные доказательства или большинство из них, а риторика (проповедь) удовлетворяет во многом сферу их интереса, хотя не обосновывает того, что не рассматривает диалектика. Поэтому, думает мыслитель, добродетельная религия предназначена не для философов (видимо из-за слабости в достоверных доказательствах для практики убеждения). Так как философы понимают проповеди только через философию.

Далее, Аль-Фараби подчиняет религии гражданскому искусству и предоставляет дела религии (шариата) правителю добродетельного города, как предмет гражданской науки и политики, так как *фикх (религиозное право)* – это часть теоретической философии и входит в теоретическую науку. А правитель, как нам известно из учения мыслителя, это философ, а не религиозный деятель. Общины должны взаимодействовать друг с другом для достижения общей цели. По учению Аль-Фараби, дела добродетельного города подобны науке и практике медицины. Врач должен опираться не только на теоретические знания по медицине, но и делать упор на собственное наблюдение и опыт. Врачи должны лечить не болезнь, а опираясь на знания и опыта - больного. Искусство это «включает в себя общие вещи и не ограничивается действиями, которые охватывают знание всех вещей. Оно также должно обладать способностью, приобретенной с течением времени через опыт и наблюдение» [4:341]. Согласно Аль-Фараби наука объясняет, как достигает откровение Аллаха ступени первого главы. Он правит городом и народом согласно откровению. Между правлением Всевышнего миром и главой города есть общее и отличие, но между ними существует гармония, такая же гармония как в мире и в городе.

Поэтому как было отмечено, одним из важнейших моментов философского творчества средневековых мыслителей, в том числе Аль-Фараби является его концепция верховенства философии по отношению религии. Нужно признавать, что

данная концепция уже выходит за пределы неоплатонизма и за рамки традиционно понимаемой религиозной философии средневековья. В другом труде «Книге букв» аль-Фараби заявляет, что «*религия, хотя и овладевает умами человечества, по времени позже философии*. Обучая народ при ее помощи, искали умозрительные и практические цели, которые в философии исследуются соответствующими им способами. Они таковы: убеждение или воображение или и то и другое вместе» [5:374].

Далее, углубляясь в методику исторического исследования, он пишет то же самое о каламе (спекулятивной философии религии): «Искусство калама и мусульманского права появились позже и следует за ними. Поскольку религия следует древней философии, сомнительной или ложной, постольку калам и мусульманское право следует ей. В частности, религия запутала и переменила местами то, что она восприняла от воображения и образов...» [5:374-375]. Как видим здесь, Фараби показывает проблематичность эпистемологии калама, т. к. он последует за религией, которая сама запуталась, следуя древней философии, которые были сомнительными и ложными. Это очень смелое заявление для периода средневековья, оно есть научная откровенность с точки основания принципов и основ науки и философии. с применением исторического исследования.

В другом труде, в «Книге о достижении счастья» он ведет речь о том, что «философия предшествует религии по времени», и даже заявляет, что религия есть имитация философии» [3:6], что, когда впервые появилась философия, она была представлена как способ усовершенствования души и разума, как высшая форма мудрости, как теоретическое совершенствования». Заявить о том, что религия есть имитация философии, также было сильным заявлением, приведшего к тому, что философия и философы (такие как аль-Фараби и Авиценна) были осуждены известными мусульманскими теологами и факихами. Но достичь мудрости в форме теоретического совершенствования, по учению Аль-Фараби, недостаточно. Нужно свои знания использовать на практике, необходимо иметь выход на общества, к людям. И по-

тому совершенному философу (правителю) для достижения счастья нужно, чтобы он обладал способностью учить других членов общества (т.е. иметь практические навыки), благодаря чему формировать их характер таким образом, чтобы они достигали совершенства и счастья, присущие им по природе. Правитель (философ) или имам должен иметь способность демонстрировать и предложить людям понимания вещей (бытия) как они есть (согласно науке) и потом показать эти вещи через образы (религии) массам. Если философия связана с демонстративным знанием о вещах (как они есть), то религия - с убеждением людей с использованием образов и имиджей вещей. Вот почему религия, по учению аль-Фараби есть имитация философии. «...А представитель калама принял в своей религии те образы за истину. Стало быть, то, что исследует искусство калама в этой религии, является более отдаленным от истины, поскольку он (представитель калама) ищет доказательства образа вещи, принимаемой за подлинную истину...» [3:7]. Выходит, что это уже другая слабость калама с точки зрения эпистемологии – принимать образы вещей за них самих.

Аль-Фараби объясняет второстепенную роль религии, искусство калама и мусульманское право по отношению к философии тем, что они возникли позднее философии или их источниками, как было заявлено ранее, являются первоначальные (примитивные) формы философии. Об этом Аль-Фараби пишет следующее: «А философия предшествует религии наподобие тому, как предшествует во времени (изготовление орудий) использованию орудиями. А религия предшествует каламу и мусульманскому праву наподобие того, как глава, назначенный правителем, предшествует слуге...» [5:376].

Регулирование религиозных вопросов, согласно учению Аль-Фараби, входит в обязанности философа как правителя. Данное регулирование происходит с помощью знаний. Только такой философ знает суть вещей как они есть, и насколько образы вещей соответствуют действительности. Его функции близки к тем, которые имеет пророк, отличие их только в том, что философ использует теоретические

знания и искусство риторики и поэтики. Но правитель-философ не руководит людьми без их согласия, они должны быть готовы для его помощи, как люди приходят к врачу, когда они страдают от каких-то болезней [3:XXXV (into)]. По учению Абунара аль-Фараби логико-философские дисциплины, такие как диалектика и риторика помогут освободить людей от заблуждения и обмана. «Диалектика и проповедь позволяют одолеть воззрения тех, кто желал бы ввести в заблуждение граждан словом и упрямого противодействия» [4:326]. Поэтому ввод логики и философии в ткань религиозных наук является важной задачей, думает Аль-Фараби.

К сожалению, как показала историческая практика средневековья, в мусульманском обществе данная прогрессивная программа философа-правителя (по просвещению масс и регулированию религиозных вопросов), ориентированная на будущее, не была осуществлена в жизни. Основная причина заключалась в том, что правители мусульманских стран (после Аббасидов Маъмуна и династии правителей Саманидов) находились под сильным влиянием духовенства (которым держали массу в узде), а науку и просвещения поддерживали от случая до случая как декорация своего двора (как при Султан Махмуде Газневид). Это происходило в отличие от религиозного духовенства (улемы), которые имели под своим управлением мечети и систему медресе, направленные на поддержании установленного общественного порядка и сохранения, и консервации религиозных догм. А публичная система образования, школы, учреждения и кустарно-технического оборудования для развития различных естественных и гуманитарных наук, для совершенствования ремесла фактически не были созданы.

Об этом очень красноречиво рассказывается в художественной форме в повести Ибн Туфейла «Хай ибн Якзан» [8:М.1988]. Убедившись в том, что масса предрасположена к иллюзиям и заблуждениям (они избегают рациональных дискуссий, и склонны к поклонению предкам, моголам, святым и т.д.) и ни они ни их правители не готовы для реформы общества, Хай ибн Якзан покидает царства Сулейма-

на и возвращается в свой остров и вернется к состоянию самоуглубления. Почему правителям не нужны просвещенные люди, почему они склонны к поддержке иллюзионистов и фанатически настроенных людей? Дело в том, что наука и философия нуждаются не только в выучивания готовых правил и установок, но в развитии критического, аналитического и самостоятельного мышления, в организации опыта и эксперимента, и создании институтов для развития. А получение результатов образования и науки требует финансовую поддержку и длительного времени и применения их на практике. Изучая свое культурное наследие, наши современники должны стараться, чтобы достичь состояния, при котором можно было установить гармонию между философией (наукой) и религией, и негативная практика развития образования была преодолена, и широко открылись двери для нового, всестороннего развития общества.

Литература

1. Adamson Peter. Al-Kindi. Great Medieval Thinkers. Oxford University Press. Printed in USA. 2007, 265 p.
2. Alexander D., White R., Nauka and religiya: druz'ya ili vragi? Science and religion: friends or enemies? Christian view on recent scientific achievements: transl. from English, SPb.Shandal.2009, 336p.
3. Al-Farabi: The Philosophy of Plato and Aristotle.... Translated by Muhsin Mahdi, Foreword by Charles E.Butterworth and Tomas L.Pungle. 1962, 1969, 2001, Cornell University Press, p.6. See: https://books.google.ru/books?id=-SaXczxPo40C&q=al-farabi+the+second+master&pg=PA4&redir_esc=y#v=twopage&q=al-farabi%20the%20second%20master&f=false
4. Аль-Фараби. Отношение философии к религии (алақат байн ал фалсафа вал илмият). //Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты. - Алма-Ата. «Наука. 1987. 496 с. С.317-354.
5. Аль-Фараби. Книга Букв. //Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты. - Алма-ата. «Наука», 1987. 496с. С.355-386.
6. Клементова. Т. Н. Взаимоотношение религии и науки в современном мире: философский анализ модели интеграции //

- Вестник Вятского государственного университета, 2020.№1 (135). С.30-37.
7. Иоанн Скот Эриугена. Фрагменты. Бирюков Д.С. Книга еретиков / сост.пред.коммент.). - Санкт-Петербург: Амфора, 2011.-474. См.: <https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/kniga-eretikov-antologija/14.Время обращения-11.05.22>
 8. Ибн Тефейль. Повесть о Хаййе, сыне Якзана. - М. 1988. См.: <http://psylib.org.ua/books/ibntu01/index.htm>

МОДЕЛҲОИ РАВОБИТИ ФАЛСАФА ВА ДИН ДАР ИБТИДОИ АСРҲОИ МИЁНА (АЛ-КИНДӢ, ЭРИУГЕНА, АЛ-ФОРОБӢ). ЗИДДИЯТ Ё ҲАМКОРИИ САМАРАНOK?

Ҷонбобоев С.

Моделҳои муносибати фалсафа (илм) ва дин аз мавзӯҳои мубрами рӯз ба шумор мераванд, зеро ҳоло суботи ҷомеа аз он иборат аст, ки чи гуна мо ин ду ро дар ҳамоҳангӣ ба ҳам татбиқ мекунем. Аз ду мафҳуми ифротии марбут ба равобити дин ва фалсафа, ки мавқеи мусолиҳаро наменпазиранд ва муътақиданд, ки ҳеч иртиботе ва нуқтаҳои эҳтимолии иртибот миёни илм ва дин вуҷуд надорад, ки гӯё дин ва илм бахшҳои мухталифи воқеиятро меомӯзанд (моделҳои конфликтӣ, ки ҳосил ҳам олимони дин ва ҳам тарафдорони ифротии илм), мавқеҳои дигари муътадил ҳам имрӯз ба вуҷуд меоянд. Агар пештар аз рӯи мафҳумҳои пешин чунин мепиндоистанд, ки илм ва дин роҳҳои мухталифи тасвири олам мебошанд, ки ба ҳам алоқаманд нестанд, аз рӯи мавзӯи, усули шинохт ва инчунин забони тасвири воқеият аз якдигар тафовутдоранд (дар ин замина бисёре аз намояндагони дин ба фалсафа душманӣ доистанд ва онро қуфр мепиндоистанд), пас имрӯз моделҳои дигари муносибат – моделҳои пуррасозӣ, муқолама ва ҳамоҳангии илм ва дин ба вуҷуд меоянд. Аммо бояд гуфт, ки заминаҳои назариявии чунин равиш дар асрҳои миёна, дар таълимоти Ал-Киндӣ, Скотт Эриугена ва Ал-Форобӣ вуҷуд доистанд, ки аҳамияти омӯзиши амқтарии мероси фалсафии онҳоро мубрам (замонавӣ) месозад.

Калидвожаҳо: фалсафа, илм, дин, моделҳои муносибати фалсафа ва дин, ҳамоҳангӣ, муқолама ва рушд.

**MODELS OF THE RELATIONSHIP
BETWEEN PHILOSOPHY
AND RELIGION IN THE EARLY MIDDLE
AGES (AL-KINDI, ERIUGENA,
AL-FARABI) COLLISION OR PRODUC-
TIVE INTERACTION?**

Jonboboev S.

To study the models of relationship of philosophy (science) and religion become very important topic for modern society, since the stability of society depend on how we are going to implement and which of them. Of the two extreme concepts related to the relationship between religion and philosophy, which do not accept the position of reconciliation and believe that there is no connection and possible points of contact between science and religion, that religion and science study different spheres of reality (a conflict model, characteristic of both theologians, and scientists), other

more positive positions are emerging today. So, if earlier, according to previous concepts, it was believed that science and religion are unrelated ways of describing the world, they differ in the subject, method of cognition, as well as the language of describing reality (and on this basis, many representatives of religion were hostile to philosophy), then today other models of relationship are emerging - models of complementation, dialogue and harmony between science and religion. However, it should be noted that the theoretical prerequisites for such an approach existed in the Middle Ages, in the teachings of Al-Kindi, Scott Eriugheni and Al-Farabi, which makes a deeper study of their philosophical heritage relevant today.

Key words: *philosophy, science, religion, models of the relationship between philosophy and religion, harmony, dialogue and development.*



МАСЪАЛАҲОИ АДОЛАТИ ГЛОБАЛӢ ДАР ҶАҲОНИ МУОСИР

Назар М. А. – н.и.ф., дотсент, директори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А.Баҳоваддинови АМИТ
Тел.: 221-56-89

Дар мақола масъалаҳои таъмини сатҳи зарури рушди муносибатҳои одилонаи байналмилалӣ ва раванди ташаккули низоми бисёрқутбаи ҷаҳонӣ баррасӣ гардидаанд. Муаллиф қайд мекунад, ки Дар вазъи душвори тағйирот дар сатҳҳои миллӣ, фаромиллӣ, ҷаҳонӣ ҷанбаҳои амниятӣ байналмилалӣ ва масъалаҳои адолати глобалӣ аҳамияти хосса касб карданд. Ҷомеаи ҷаҳонӣ диққати худро ҳамеша ба масъалаҳои амният ва адолат вообаста ба идеяҳои устуворшуда роҷеъ ба давлатдорӣ миллӣ, соҳибхитиёрӣ, ифодаи манфиатҳо, расмиёти демократӣ ва ғайра равона мекунад. Ин моҳияти роҳ ба сӯи ҷаҳони нави бисёрқутба аст, ки риояи доими манфиатҳои миллиро дар асоси адолатпешагӣ бо инобати ҳатми талаботу манфиатҳои давлатҳои дигар талаб мекунад.

Калидвожаҳо: адолати иҷтимоӣ, ҷомеаи ҷаҳонӣ, давлат, соҳибхитиёрӣ, аминият, манфиатҳои миллӣ, муносибатҳои байналмилалӣ, тағйироти глобалӣ, соҳибқудратҳо, ҷаҳони бисёрқутба.

Ҷаҳони муосир як системаи ягонаи глобалро менамояд, ки дар он ягон давлат наметавонад аз давлатҳои дигар ҷудо зиндагӣ кунад ва маҷбур аст, ки ҳатто ҳангоми роҳандозии сиёсати дохилии худ афкори воқунишҳои давлатҳои дигарро ба инобат гирад. Ҳодисае, ки дар як минтақаи сайёра рӯй медиҳад, бо эҳтимоли зиёд ба вазъи минтақаҳои дигар таъсир расонда метавонад. Субот дар сайёраи мо ва рушди ҷомеаи ҷаҳонӣ дар марҳалаи ҷаҳонишавӣ аз амалу рафтори давлатҳо, ки дар сатҳҳои гуногуни рушди иҷтимоӣ-иқтисодӣ ва фарҳангӣ қарор доранд, вобаста мебошад. Яъне, «Мо метавонем дар бораи ин гузариши тӯлонӣ ҳамчун ҷанги бузургӣ сиёсӣ байни ду урдӯғҳои бузург андеша кунем: урдӯғҳои онҳое, ки мехоҳанд имтиёзҳои системаи мавҷудаи нобаробариро дар ша-

кли дигар нигоҳ доранд ва шояд дар шаклҳои комилан мухталиф урдӯғҳои онҳое, ки мехоҳанд таҳияи як системаи нави таърихро бубинанд, ки беш аз пеш демократӣ ва одилона хоҳад буд»[1, 26].

Тавре ки Иммануэл Валлерстайн муқаррар кардааст, дар раванди ҷаҳонишавӣ бархе аз мамлакатҳои меҳварӣ мамлакатҳои мутараққиро ташкил медиҳанд, баъзеи мамлакатҳои дигари канорӣ ва нимканорӣ мамлакатҳои рӯ ба тараққӣ мебошанд. Тибқи андешаи ӯ, «ин нобаробарии сохторӣ дар системаи муносибатҳои байналмилалӣ таърихи дуру дарози қаблӣ дорад»[2, 38].

Дахсолаҳои аввали асри XXI нишон дод, ки ҷаҳон ба тағйироти кулӣ рӯ ба рӯ гардидааст. Паҳншавии модели тамаддуни муосир дар саросари ҷаҳон фарқияти тавону қудрати байни марказ ва атроф (канораҳо)-и онро коҳиш медиҳад. Гуфтан мумкин аст, ки ҳоло давраи глобализми мутамарказ ба охир расида истодааст. Акнун масъала ин аст: оё низоми бисёрқутбаи ҷаҳонӣ метавонад, ки сатҳи зарурии рушди босуботу одилонаро барои ҳалли мушкилоту масъалаҳои умумиҷаҳонӣ фароҳам оварад?

Вобаста ба усулҳои омӯзиши дурнамои ҷаҳони мутамаддин, муҳаққиқи варзида С. Ятимов чунин иброз кардааст: «Айни замон, самтгирӣ, бархӯрди манфиатҳои глобалӣ ва минтақавӣ, вобаста ба онҳо сифати воқуниш ва тавоноии миллӣ дар таъмини манфиатҳои миллӣ, асос барои муайянкунии раванди воқеот дар ояндаи наздик ва дур мебошанд»[3, 5]. Бояд қайд намоем, ки чунин назари методологӣ дар таҳқиқи масъалаи мавқеи арзанда дорад.

Бояд таъкид намоем, ки таҳлили татбиқшавии идеяи адолат дар соҳаи муносибатҳои байналмилалӣ муҳаққиқонро бо душвориҳои муайян дучор менамояд. Бо

вучуди ин, таҳқиқи масъалаҳои адолати иҷтимоӣ дар муносибатҳои байналмилалӣ аз лиҳози фалсафӣ мубрам ва тақозои шароити имрӯза мебошад. Бахусус, таҳлилу дарки пешрафтҳо ва мушкилоти пешомада дар таъмини ҳаёти иҷтимоии баъзе ҷомеаҳо, дастовардҳо дар хизматрасониҳои беҳдоштӣ, манзилӣ ва ғайра дар ин замина мубрамятдоранд. Ин пешрафтҳо ва мушкилоти пешомада тасаввури имрӯзаи аъзоёни ҷомеаро дар бораи моҳияти адолати иҷтимоӣ тағйир додааст.

Ҳоло аксари мамлакатҳои рӯ ба тараққӣ барои худ моделҳои гуногуни «капитализми давлатӣ»-ро интихоб мекунанд, ки дар давраи бӯҳронҳои иқтисодӣ ҷаҳонӣ боз ҳам мубрамтар мегардад. Дар ин тартиботи нави ҷаҳонӣ давлат на фақат ба допиш ё омилҳои дигари ғайримоддӣ истехсолот, инчунин ба захираҳо (энергетикӣ, молӣ, мавқеи ҷуғрофӣ мусоид) умед мебандад. Дар натиҷа, қоидаҳои меъёрҳои тичорату савдо тағйир ёфта, ба тартиботи муқарраршуда мувофиқ гардонда мешаванд, ки баъзан онро «миллатгароии захиравӣ» унвон мекунанд. Роҳи хатарноктарини рушди рӯйдодҳо ин нооромшавии геополитикии «минтақаҳои канорӣ»-и ҷаҳон дар натиҷаи бӯҳрони иқтисодӣ ва байналмилалӣ дар маҷмуъ мебошад.

Бӯҳрони системаи муосири муносибатҳои байналмилалӣ ҳамчунин дар бӯҳрони ниҳоди лидерҳои ҷаҳонӣ зоҳир мешавад. Дар аввали асри XXI маълум шуд, ки ИМА, бо вучуди қудрати назаррас доштан ва ҳамчун маркази ҷазбкунандаи аксари давлатҳои боқӣ мондан, акнун лидерҳои умумиҷаҳонии эътирофшуда нест, агарчи пешсафӣи ҷаҳонии худро дар соҳаҳои ҳарбӣ, илмӣ-техникӣ, иқтисодӣ ва фарҳанги оммавӣ нигоҳ медорад. Аммо имрӯз Иттиҳоди Аврупо дар маҷмуъ ва мамлакатҳои БРИКС низ наметавонанд, тибқи нишондиҳандаҳои объективӣ, ба нақши лидерҳои ҷаҳонии дастаҷамъӣ даъво кунанд. Бо афзудани номуайянии стратегӣ, ҳамаи равандҳои сиёсӣ, иқтисодӣ ва иҷтимоии ҷаҳонӣ муосир печидатар шуда, ташаккули лидерҳои навогаронаро тақозо мекунанд. Субъектҳо, актҳо ва иштирокчиёни раванди сиёсӣи ҷаҳонӣ дар чунин шароити тағйирёбанда ва бо эҳтимолияти кам пешгӯишаванда тарзҳои амал карданро меомӯзанд[4]. Вобаста ба вазъияти баамаломеда

С. Ятимов андешаи худро чунин баён кардааст: «Бозиҳои геополитикии муосир ҷанбаҳои гуногундоранд. Мақсадҳои асосии ин раванди фарогири муносиботи субъектҳои байналмилалӣ, ки ҳам дар шакли глобалӣ ва ҳам дар шакли минтақавӣ амал мекунанд, худро ба ҳайси қудрати ҷаҳонӣ ё минтақавӣ муаррифӣ намудан ва дар қаламрави мамлакатҳои мавриди назар рӯҳияи бегонапарастиро талқин кардан мебошад»[5, 23].

Қасбияти лидерҳои навогаронаи сиёсӣ ташаккули муносибати навогаронаро пешбинӣ мекунанд, яъне, пеш аз ҳама, ҷорӣ кардани усулҳои нави тафаккур ва амал дар ҳолати набудани иттилоот ё дар шароити номуайяни; дуввум, зарурати ташаккули фарҳанги навогаронаи сиёсӣи лидерҳо дар шароити нокифоя ва ё маҳдуд будани захираҳои сиёсӣ. Афзоиши доимии таҳдидҳои ҷаҳонӣ зарурати тағйир додани тамоюлҳои мавҷудаи рушди ҷаҳониро ба миён мегузорад. Дар чунин ҳолат ба татбиқи намунаҳои модели алтернативии рушд, ки дар он аксари тамоюлҳои манфии қаблӣ вучуд нахоҳанд дошт ва ба таъмини амният, ризоияти адолати ҷаҳонӣ ва ё глобалӣ қафолат дода мешавад, умед мебандад. Бо вучуди ин, татбиқшавии чунин модел дар ояндаи наздик мушкил аст, чунки инертсияи системаи ҳозираи ҷаҳонӣ аз ҳад зиёд аст.

Тасаввуроти маъмулгашта ин аст, ки барои таҳкими амният ва татбиқи принципҳои адолати иҷтимоӣ, ҷамъиятҳои аз ҷиҳати иқтисодӣ тараққикарда бояд масъулиятро барои тақдири мамлакатҳои камбизоат ба дӯши худ гиранд. Инро ба назар гирифта, дар асарҳои Д. Миллер, Т. Погг ва таҳқиқоти баъдии Ч. Ролз консепсияи қарзи маънавии кӯмакрасонӣ, принципи масъулияти коллективӣ, инчунин куллигароии космополитӣ, ки аз эгалитаризми либералӣ маншаъ мегирад, асоснок карда шудааст. Дар ин мавқеъҳо байни фаҳмиши «адолат дар ҷомеаи миллӣ» ва «адолат дар соҳаи ҳамкорӣҳои байналмилалӣ» фарқият гузошта, ишора мегардад, ки принципҳои тақсимот дар сатҳи глобалӣ қобили қабул буда наметавонанд[6].

Зимнан, асосҳои маънавии муносибатҳои байналмилалӣ ҳамчун маҷмуи хайрандешӣҳо ба назар мерасад, ки барои дастгирии ҷомеаҳои ақибмонда нигаронида шудааст. Аз ин рӯ, метавон тасдиқ кард,

ки идеяи қарзи кӯмакрасонӣ аз рӯи маъно-яш ба тағйир додани шаклҳои мавҷудаи вобастагии ҳуқуқӣ ва иқтисодии байналмилалӣ нигаронида нашудааст, пас он дар шароити ҷаҳонишавӣ проблемаи мавҷудаи адолати глобалиро ҳал карда наметавонад.

Тафсири интиқодии принципҳои адолати иҷтимоии глобалӣ дар таҳқиқоти файласуфони америкой М. Нуссбаум ва С. Бенҳабиб пешниҳод шудааст. Ин муаллифон бештар принципҳои татбиқи адолат берун аз доираи давлатҳои миллиро асоснок карда, асосҳои назариявии механизмҳои тақсимот дар сатҳи глобалиро, ки ба азнавсозии амиқи тартиботи ноодилонаи ҷаҳонӣ қодир мебошад, таҳия кардаанд.

Масалан, М. Нуссбаум идеяи адолати глобалиро аз нуқтаи назари аристотелӣ-марксистӣ инкишоф медиҳад, ки фароҳам овардани шароити муносиб барои зиндагӣ ва қонеъ гардонидани ниёзҳои гуногуни шахсро дар назар дорад: аз эҳтиёҷоти одитарин ба озӯқа, манзил, таҳсилот то талабот ба ҳаёти кооперативӣ (ва ё ҳамзистии гуруҳӣ) дар ҷомеа[7].

Дар маҷмӯъ, ҷуноне ки қайд карда будем, М. Нуссбаум даҳ пояи адолати иҷтимоии глобалиро таҳия намуда, фаҳмиши алтернативии онро асоснок кардааст. Дар байни онҳо талаботҳои метавон гурӯҳбандӣ кард, ки ба ҷудо кардани ҳиссаи назарраси захираҳои барои мамлакатҳои камбизоат аз даромади умумии мамлакатҳои пешрафта, ба масъулияти корпоратсияҳои фаромиллӣ дар минтақаҳои фаъолияти онҳо, ки ҳамчун кафолати зиндагии арзанда барои аҳолии он мамлакатҳо фаҳмида шудааст, бо зарурати ҷимояи умумиҷаҳонии беморон, кӯдакон, маъҷубон ва ғайра алоқаманд мебошанд.

С. Бенҳабиб бошад, бо дарназардошти ҷанбаи сиёсии адолати глобалӣ, сатҳҳои гуногуни зӯхуроти сиёсии онро, аниқтараш дар сатҳи фаромиллӣ ва глобалӣ, ҳамчун кафолати қабули қарорҳои одилона, ҷудо мекунад[8].

Дар шароити вобастагии глобалӣ на фақат ба масъалаҳои маъмули тартиботи ҷаҳонӣ, балки ба масъалаҳои одилона ва ноодилона будани тамоми системаи муносибатҳои байналмилалӣ тавачҷӯҳӣ бештар зоҳир карда мешавад. Аммо бо дарназардошти воқеиятҳои имрӯза, якмаъно муа-

йян кардан имконнопазир аст, ки принципҳои муосири ташкили ҳамкориҳои байналмилалӣ бояд ба кадом тасаввурот асос ёбанд, то ки шартан «барои ҳама одилона» шуда, системаи алтернативии муносибатҳои байналмилалиро ба вучуд оранд. Мушкilotи асосӣ аз он иборат аст, ки ҷаҳони Фарб барои паҳн кардани арзишҳои тамаддунии худ ба ҷаҳони ғайриғарбӣ кӯшиш дорад ва ин боиси муқовимати амиқ дар арсаи ҷаҳонӣ гаштааст.

Муҳтавои масъала дар кӯшиши куллию ҳамагонӣ кардани мафҳумҳои дар Фарб васеъ паҳншудаи «демократия», «ҳуқуқҳои инсон», «озодӣ», «ҳуқуқ ба озодии суҳан» ва ғайра мебошад, ки бо дарназардошти консепсияҳои анъанавии «Шимолӣ сарватманд – Ҷануби камбизоат», «марказ – музофот» сураат гирифтааст.

Умуман, оё роҷеъ ба баробарӣ дар миқёси ҷаҳон бо дарназардошти тақсимои нобаробар ва номутаносиби захираҳои табиӣ ва инсонӣ дар сайёра, идома доштан ё набудани ҷангу муноқишаҳои тӯлонӣ дар давлатҳо, дараҷаи гуногуни рушди иқтисодии давлатҳо ва минтақаҳо, мавҷуд будан ё набудани режимҳои дахлдори сиёсӣ, имкон доштан ё надоштан ба гирифтани таҳсилоти баландсифат дар мамлакатҳои алоҳида ва ғайра ҳарф задан мумкин аст? Ин тасаввурот, албатта, тобиши комилан ормонӣ дорад, вале бо вучуди ин, баъзе қоршиносон ба ин дода шудаанд. Аввалин кӯшиши ба доираи байналмилалӣ ворид кардани идеяи ҳуқумати ҷаҳонӣ ва ҷомеаи ҷаҳонӣ дар доираи парадигмаи либерал-идеалистӣ аз ҷониби реалистони сиёсӣ сураат гирифт, аммо орзуҳои онҳо дар танзими муносибатҳои байналмилалӣ тавассути имзои қарордоду созишномаҳои сершумор ва ташкили созмонҳои байналмилалии гуногунҷабҳа, ҷомаи амал напӯшиданд, зеро масъалаҳо амиқтар буданд: дар решаҳои этникӣ, фарҳангӣ ва тамаддуний. Аз ҷумла, дар асри ХХ давлатҳои муосир барои интиқол додани арзишҳо ва муносибатҳои ҷаҳонӣ ба фазои ҷаҳонӣ ба муборизаи шадид пардохтанд, ки ин на танҳо муқовимати тамаддуний, балки геоиқтисодӣ ва геополитикӣ буд. То имрӯз ин давлатҳо дар муқовимати байниҳамдигарӣ аз тамоми воситаҳои муассир (усулҳои сиёсӣ ва дипломатии фишороварӣ, ихтисори ҳайати сафорат, таҳримҳои иқтисодӣ, ҷанги иттило-

отӣ, муноқишаи мусаллаҳона, роҳ надодан ба мусобиқаҳои варзишӣ, маҳдуд кардани озодии ҳаракати сармоя ва пардохтҳо, маҳдуд кардани озодии ҳаракати шаҳрвандон ва элитаи сиёсӣ ҳангоми убуркунии сарҳад ва ғ.) васеъ истифода мебаранд.

Арзиши адолати иҷтимоӣ ҳамчун баробарии дастрасшуда ва нобаробарии мавҷудаи байни одамон дар вазъи мушаххаси иҷтимоӣ барои ҳар як ҷомеа муҳим аст. Масъалаи ноил шудан ба таносуби беҳтарини имконпазири тақсмоти неъматҳои моддӣ ва ғайримоддӣ дар байни намояндагони табақаҳо ва қишрҳои иҷтимоӣ, гурӯҳҳои иҷтимоӣ-демографӣ, умуман дар ҷомеаҳои мамлакатҳои мухталиф дар шароити ҷаҳонишавӣ торафт возеҳтар мегардад.

Беадолатӣ дар муносибатҳои байналмилалӣ, ки дар сарватмандӣ ва ҳукмфармоии як гурӯҳи мамлакатҳо, тобегият, қашшоқӣ ва гуруснагии аҳолии мамлакатҳои дигар зоҳир мешавад, бештар ба маҳдудсозии сунъии рушди технологӣ, иқтисодӣ ва савдо вобаста аст. Аз назари муҳаққиқон ва коршиносон, адолати байналмилалӣ (глобалӣ) ин «як навъ тафовуқҳое мебошанд, ки давлатҳоро дар имкону ҳудуди амалҳои татбиқпазиршон нисбат ба давлати дигар маҳдуд мекунад ва таъмини он бо татбиқи аҳдномаю созишномаҳои ҳатмӣ, ки бо тартиби махсуси ҳавасмандгардонӣ ва маҷбуркунии байналмилалӣ барои риояи меъёрҳо пешбинӣ шудааст, имконпазир мебошад» [9, 29]. Аммо ғасб шудани қудрати байналмилалӣ аз ҷониби якчанд мамлакат ва таҳрику маҷбуркунии мамлакатҳои дигар барои иҷрои меъёрҳо метавонад ба натиҷаи комилан баръакс – ба афзоиши беадолатиҳои байналмилалӣ оварда расонад. Агар бо тақия ба назарияи иҷтимоии Карл Поппер доир ба хусусиятҳои ҷомеаҳои кушода ва пӯшида [10] дида бароем, пас дар робита бо муносибатҳои муосири байналмилалӣ мо метавонем истилоҳи «ҷамъиятҳои маҷбурӣ пӯшида»-ро истифода барем, яъне давлатҳое, ки рушди онҳо дар соҳаҳои гуногун бо таҳримҳои байналмилалӣ ба таври сунъӣ маҳдуд карда мешаванд. Дар натиҷа, нуруи технологӣ, иқтисодӣ ва савдои онҳо бағоят коста мегардад. Дар раванди ҷаҳонишавӣ, ки ҳамгирой ва вобастагии байни давлатҳо сурат гирифтааст, «хориҷшавӣ»-и як мамлакат аз иқтисоди ҷаҳонӣ боиси суст шудани робитаҳои иқтисодии хориҷӣ, ақибмонда-

гии технологӣ, бад шудани сифати зиндагии аҳоли ва ба таъхир мондани ҳалли масъалаҳои глобалии замони муосир дар маҷмуъ мегардад.

Дар чунин вазъи ташвишовар муқовимати сиёсӣ шиддат гирифта, метавонад ба муноқишаҳои мусаллаҳи минтақавӣ ва ҷангҳои гибридӣ оварда расонад. Вобаста ба ин, вазифаи танзимкунандаи ташкилотҳое, ки барои риояи меъёрҳо ва қоидаҳои рафтори субъектҳо дар системаи муносибатҳои байналмилалӣ масъуланд, меафзояд. Аммо ниҳодҳои байналмилалии иҷтимоӣ, ки асосан пас аз хотимаи Ҷанги дуҷуми ҷаҳонӣ барои мустаҳкам намудани амнияти байналмилалӣ ва пойдории сулҳ таъсис дода шудаанд, тибқи андешаи муҳаққиқон, дар шароити ҳозираи рушди инсоният бо масъалаи такрористехсолкунии беадолатӣ рӯ ба рӯ ҳастанд.

Аз ҷумла, муҳаққиқон фаъолияти Созмони Миллалӣ Муттаҳидро, ки ба арзишҳои рафтори инсонпарварона тақия мекунад, таҳлил намуда, ба хусусияти декларативӣ доштани як қатор ҳуҷҷатҳои дар даҳсолаҳои охир қабулшуда [11] ишора мекунанд. Ҷунончи, нозирони якчанд ташкилотҳои ҷамъиятии испанизабон аз масъалаҳои ҳалношудаи ҳифзи ҳуқуқи инсон дар мавриди тичорати фаромиллӣ изҳори нигаронӣ карданд. Тибқи назари ин нозирон, таҳияи механизмҳои татбиқсозӣ ба ихтиёри ҳукуматҳои миллӣ ҳамчун роҳи ҳалосебӣ воғузур карда шудааст, ки аксари вақт онҳо ба ҳимояи ҳуқуқи инсон, дар ҳолатҳои вайронкунӣ аз ҷониби ташкилоту корпоратсияҳои фаромиллӣ, манфиатдор нестанд [12]. Ҳамин тариқ, ба амнияти байналмилалӣ на фақат низоъҳои ҳарбӣ, инчунин амалҳои бесамари ҳукуматҳои миллӣ ё иттиҳодияҳои байналмилалӣ, ки боиси ташаннучи иҷтимоӣ мешаванд, таҳдид мекунанд.

Масъалаи дигари муҳим, ки беадолатиҳоро дар сиёсати ҷаҳонӣ шадидтар мегардонад, ин маҳрум кардан аз соҳибхитиёри мебошад. Парадигмаи постклассикии либералӣ-идеалистии назарияи ғарбии муносибатҳои байналмилалиро, ки дар солҳои 90-уми асри гузашта ташаккул ёфта буд, таҳлил карда, П. А. Сиганков ба «эрозияи соҳибхитиёрии миллӣ-давлатӣ» дар давраи ҷаҳонишавӣ ва иваз кардани он бо «иттиҳодияҳои фарогири байналмилалӣ,

ки дар асоси бозори ягонаи озода, арзишҳои умумии ахлоқӣ ва меъёрҳои ҳуқуқии умумичаҳонӣ таъсис дода шудаанд»[13, 6], диққат додааст. М. В. Солянова концепсияи «амнияти мувофиқашуда»-ро таҳлил намуда, қайд мекунад, ки «таблиғи зӯрваронаи идеяи демократикунони барангезадаи таҳаммулнопазирӣ нисбат ба ҳама гуна вайронкуниҳои тартиботи демократии чаҳон буда, ҳам усули маҷбуркунии сулҳ-омез ва ҳам амалиёти низомии СММ, НАТО ва ташкилотҳои дигари амнияти минтақавиро барои пешгирии вайрон кардани демократия ва қонуният пешбинӣ мекунад»[14]. Истиқлолияти миллии мамлакатҳое, ки идеяи демократикунони саросариро тарафдорӣ намекунанд, зеро таҳдид мемунад. Гузашта аз ин, маҳдудшавии соҳибхитӣ баъзе давлатҳо бо таҳкимёбии соҳибхитӣ соҳибқудратҳои чаҳонӣ (ташаббускорони ин раванд) якҷоя сурат мегирад. Тавре ки Е. Г. Соловёв дуруст қайд мекунад, зиддияти байни тамоюлҳои устуворгардонии соҳибхитӣ ва барҳам додани соҳибхитӣ давлатҳо минбаъд низ ҳамчун манбаи ташаннучи байналмилалӣ боқӣ монда, дар ниҳояти қор, ба оқибатҳои муайян ҳоҳад расонд[15]. Ақсуламали мудофиавии давлатҳо дар нисбати маҳрум кардан аз соҳибхитӣ ин зарурати ҳимоя ва мустаҳкам намудани соҳибхитӣ миллии худ дар муносибатҳои байналмилалӣ ҳоҳад буд. Чуноне ки С. Ятимов қайд мекунад, давлатҳо дар ин чода аз имконияту василаҳо истифода мебаранд, хусусан аз системаи ягонаи таъмини амнияти миллии, ки он аз қисматҳои сиёсӣ, иқтисодӣ, ҳарбӣ, маданӣ, идеологӣ, динӣ, мазҳабӣ, маъмури иборат мебошад[16].

Бо дарназардошти гуфтаҳои боло, маҳз зарурати муайян кардани ҳиссаи масъулият барои қабули қарорҳои сатҳи байналмилалӣ, ки самти нави рушди тамоми арсаи чаҳонро муайян намуда, ба тақсими назарраси нақшо дар чаҳон оварда мерасонад, ба мадди аввал мебарояд. Арзишҳои маънавий ва тамаддунӣ ҳамеша дар чаҳонбинии ҳар як қавму миллат ҷой доштанд. Бидуни ба инобат гирифтани онҳо то кунун ягон системаҳои сиёсӣ ва системаҳои муносибатҳои байналмилалӣ побарҷо нашуда буданд. Бо дарназардошти он, ки ин арзишҳо дар сатҳи умумичаҳонии сиёсӣ, иқтисодӣ ва иттилоотӣ ба ҳаёти шаҳрванди

муосир ворид шудаанд, месазад, ки онҳо ҳамчун анъанаи эътирофшудаи бисёрфарҳангӣ ба қатори ченакҳои ахлоқии муносибатҳои байналмилалӣ ворид карда шаванд.

Адабиёт

1. Валлерстайн, И. Глобализация или переходный период? // Экономические стратегии. – 2000. – №2. – С. 14-26.
2. Валлерстайн, И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. – СПб.: «Университетская книга», 2001. – 416 с.
3. Ятимов, С. Таҳлили стратегӣ ва ояндабинии сиёсӣ. – Душанбе: «Ганҷ нашриёт», 2015. – 144 с.
4. Leadership and Global Governance. / Ed. A. Safty. Tokyo; New York: United Nations University Press, 1999. – 360 p.
5. Ятимов, С. Хирадсолорӣ ва оинаи давлатдорӣ. – Душанбе: «Ганҷ нашриёт», 2019. – 208 с.
6. Ролз, Дж. Закон народов: неидеальная теория // Неприкосновенный запас. – 2002. – № 24. – С. 7-13.
7. Nussbaum, M. C. Beyond the Social Contract: Toward Global Justice / Tanner Lectures on Human Values. Canberra-Cambridge, 2003. P. 473-480.
8. Benhabib, S. Reclaiming Universalism: Negotiating Republican Self-Determination and Cosmopolitan Norms // Tanner Lectures on Human Values, 15-19 March, University of California at Berkeley. – pp. 113-166.
9. Курбатова, И. В. Проблемы справедливости в мировой политике // Актуальные вопросы современных общественных наук. Сборник научных трудов по итогам международной научно-практической конференции. – Екатеринбург, 2016. – №3. – С. 29-32.
10. Поппер, К. Р. Ҷомеаи кушод ва рақибони он. – Душанбе: «Эр-граф», 2020. (Ҷ.1. -376 с.; Ҷ.2. – 436 с.)
11. Руководящие принципы предпринимательской деятельности в аспекте прав человека. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.business-humanrights.org/media/documents/ruggie/ruggie-guidingprinciples-russian-21-mar-2011.pdf> (дата обращения: 26.02.2022).
12. Мониторинг и измерение социальной несправедливости: исследование опыта

ООН [Электронный ресурс]. – URL: https://studwood.ru/775785/sotsiologiya/monitoring_i_izmerenie_sotsialnoy_nespravdливости_issledovanie_opyta_organizatsii_o_bedinennyh_natsiy (дата обращения: 12.03.2022.)

13. Теория международных отношений: Хрестоматия. – М.: «Гардарики», 2002. – 400 с.
14. Солянова, М. В. Россия и Америка в XXI веке. // Электронный научный журнал. – 2014. – №3. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.rusus.ru/> (дата обращения: 18.03.2022.).
15. Соловьев, Э. Г. Проблемы трансформации международных правил игры в контексте эволюции концепции суверенитета // Россия и мир: анатомия современных процессов: Сборник статей. – М.: «Международные отношения», 2014. – С. 28-39.
16. Ятимов, С. Илм ва амният. – Душанбе: «Ганҷ нашриёт», 2019. – 192 с.

ПРОБЛЕМЫ ГЛОБАЛЬНОЙ СПРАВЕДЛИВОСТИ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Назар М. А.

В статье рассматриваются вопросы обеспечения необходимого уровня развития справедливых международных отношений и процесс формирования многополярной мировой системы. Автор отмечает, что в непростой ситуации изменений на национальном, транснациональном и глобальном уровнях особое значение приобрели аспекты международной безопасности и вопросы глобальной справедливости. Мировое сообщество всегда уделяет внимание вопросам безопасности и справедливости, связанным с устоявшимися представлениями о нацио-

нальной государственности, суверенитете, выражении интересов, демократических процедурах и т.д. В этом суть пути к новому многополярному миру, требующему постоянного соблюдения национальных интересов на основе принципа справедливости при обязательном учёте требований и интересов других стран.

Ключевые слова: социальная справедливость, мировое общество, государство, суверенитет, безопасность, национальные интересы, международные отношения, глобальные изменения, сверхдержавы, многополярный мир.

PROBLEMS OF GLOBAL JUSTICE IN THE MODERN WORLD

Nazar M. A.

The article deals with the issues of ensuring the necessary level of development of fair international relations and the process of formation of a multipolar world system. The author notes that in a difficult situation of changes at the national, transnational and global levels, aspects of international security and issues of global justice have acquired particular importance. The world community always pays attention to issues of security and justice associated with established ideas about national statehood, sovereignty, expression of interests, democratic procedures, etc. This is the essence of the path to a new multipolar world, which requires constant observance of national interests based on the principle of justice, with the obligatory consideration of the requirements and interests of other countries.

Key words: social justice, world society, state, sovereignty, security, national interests, international relations, global changes, superpowers, multipolar world.

АРӢБИИ НАҚШИ МУТАФАККИРОНИ ТОҶИКУ ФОРС ДАР ОСОРИ МУРТАЗО МУТАҲҲАРӢ

Муродова Т. - н.и.ф., ходими пешбари илми ИФСҲ АМИТ

Муаллифи мақола фикру андешаҳои мутафаккир ва олими барҷастаи таърихи илму фарҳанги форсу тоҷик Муртазо Мутаҳҳариро дар бораи мутафаккирони шарқи асрҳои миёна таҳлилу баррасӣ намуда, саҳми ин донишманди бузургро дар таҳқиқи омӯзиши таърихи фалсафаву фарҳанги гузаштагонамон нишон додааст.

Хизмати бузурги Мутаҳҳарӣ дар таърихи илму фарҳанги мардуми тоҷику форс, пеш аз ҳама дар осори гаронбаҳою арзишнок ва усули таҳқиқи ӯ баръало дида мешавад. Аз он ҷумла, дар мақола саҳми муҳаққиқро дар таҳлилу таҳқиқи фалсафаи машиоия, калом, ишироқ, ахлоқ, дар бораи тасаввуфу ирфон ва намояндаҳои онҳо арзёбӣ намудааст. Мутаҳҳарӣ оиди ин мактабу равияҳои фалсафии ирфонӣ-ахлоқӣ ва намояндагонаншон китобу мақолаҳои зиёде навишта, аз назари воқеияту ҳақиқат ба ҷаҳонбинӣ ва таълимоти онҳо наздик шудааст. Махсусан, саҳми Муртазо Мутаҳҳарӣ дар таҳқиқи осори фалсафии Ибни Сино ва ҳамчунин ҷаҳонбинии ахлоқӣ-ирфонии Ҳофизӣ Шерозӣ ва Мавлоно Балхӣ басо бузург аст.

Дар мақола таҳқиқи таҳлилҳои Мутаҳҳарӣ оиди Ҳодии Сабзворӣ ва «Шарҳи манзума»-и ӯ, суолу ҷавобҳои Абурайҳони Берунӣ бо Абуалӣ ибни Сино, Ибни Арабӣ - ҳамчун асосгузори тасаввуфу ирфон, Ҳоҷа Абдуллоҳи Ансорӣ, Саъдии Шерозӣ низ ба таври мухтасар баррасӣ шудааст. Муртазо Мутаҳҳарӣ аз мутафаккирони бузурги муосир буд, ки диди васеи нисбати тамоми фарҳангҳои башарӣ дошта, ба таълимот ва фарҳангу арзишҳои онҳо реалистона, мантиқӣ, илмӣ ва аз рӯи воқеият ва методи таҳлили муқоисавӣ баҳо додааст.

Калидвожаҳо: илм, адаб, ирфон, суфия, ирфон, ирфони амалӣ, ирфони назарӣ, риёзат, арзиш, сулук, ориф, идрок.

Муртазо Мутаҳҳарӣ (1919-1979) аз бузургтарин донишмандон, мутафаккири за-

бардасти илму фарҳанг ва тамаддуни мардуми форсу тоҷик ба ҳисоб меравад. Ӯ як шахсияти хирадандешу озодфикр ва ақлгаро, ки ҳикматандешӣ ва фалсафаварзии вай дар баробари ошноӣ ба осору афкораш ба ҳеч як нафари аҳли илму маърифат пушида намононад. Ба қавли муҳаққиқ Муҳаммад Ҷаводи Рудгар омӯзиши ҷаҳонбинии фалсафӣ ва гироишҳои ирфонӣ – сайру сулукӣ ва таълимоти дар мавзӯҳои мухталиф бахшидашудаи Мутаҳҳариро ба аҳли маърифату фазилят ва унвонҷӯёну олимони ҷавон муаррифӣ намудан аз мубрамият кам нест.[9,2]

Мутаҳҳарӣ пеш аз ҳама дар омӯзишу таҳқиқи таърихи илму фалсафа ва фарҳанги шарқи асрҳои миёна хизматҳои шоёнро арзишноке намудааст. Дар ин маврид асарҳои зиёде навишта, мақому роҳу равиш ва мавқеияти мутафаккирони тоҷику форсро дар ташаккулу инкишофи ҷаҳонбиниву маърифати фалсафӣ, ирфонӣ-ахлоқӣ, табиатшиносӣ ва иҷтимоӣ таҳлилу баррасӣ намудааст.

Осори Муртазо Мутаҳҳарӣ аз чанд чилд ва бахшҳои иборат аст, ки мо дар ин мақолаи хеш бештар асарҳое, ки ба мавзӯи дар боло интиҳоб шуда рабт дорад мавриди истифода қарор хоҳем дод.

Ҷаҳонбинии маънавӣ ва диди Муртазо Мутаҳҳарӣ нисбат ба ҷаҳони моддӣ бар асоси ду манбаи ҷаҳонбинӣ – илмӣ ва фалсафӣ нигаронида шуда, ҳар яке муфассал дар осори ӯ шарҳу баён ёфтааст.

Қисмате аз мақолаҳои фалсафии Муртазо Мутаҳҳарӣ дар китоби «Бист гуфтор»-и панҷ чилдаи осори ӯ чамъ оварда шудааст. Чилди аввали он бахшҳои ақоид ва таҳлилҳои масоили фалсафиро дар бар гирифта, аз чор бахш иборат аст: 1.Мақолаи мухтасаре таҳти унвони «Сайри фалсафа дар ислом», ки Муртазо Мутаҳҳарӣ назар ба аҳамияте, ки барои сайри таърихии масоили фалсафӣ ва таъсири он дар

фаҳми бехтари ин масоил қоил буданд, пешгуфтори баҳши фалсафа қарор додаанд. 2.«Куллиёти мантиқ ва куллиёти фалсафа» чилди аввали китоби «Ошноӣ бо улуми исломӣ»-ро ташкил дода, китоби муҳиму арзишноке мебошад. Аҳамияти муҳими ин китоб пеш аз ҳама дар он аст, ки агар хонандае ҳеҷ ошноие ба мантику фалсафа надошта бошад, дар ҷараёни мутолиаи самараноки ин асар аз асрори ин ду ҳикмат – мантиқ ва фалсафа огаҳӣ пайдо хоҳад кард.[4,3]

Китоби «Ошноӣ бо улуми исломӣ»-ро соли 2004 муҳаққиқи шинохтаи таърихи фалсафаи тоҷик, академик Мусо Диноршоев аз форсӣ ба забони русӣ тарҷима карда, дастраси хонанда ва аҳли илму адаби тоҷик намуданд.[5] Китоби мазкур дорои ҷаҳор қисмат буда, мавзӯҳои нақши фалсафа дар ташаккули тафаккур ва ҷаҳонбинии инсон нисбати табиату кайҳон ва умуман олами ҳастӣ, ҳикмати амалӣ, калом, ирфону тасаввуф дар тарбияи тафаккуру шуури маънавию фарҳангии инсонро фаро гирифтааст. Ин асар як сарчашма ва таҳқиқоти мукаммали илмӣ-дарсии берун аз ҳар гуна мазҳабияту расмият воқеъбинона ва ақлониву мантиқӣ навишта шудааст. Масоили муҳими дарбаргирифтаи «Ошноӣ бо улуми исломӣ» аз инҳо иборат аст: а) фалсафа (фалсафа чист ва мавзӯи баҳси он, фалсафаи машшоия, ҳикмати олій (фалсафаи ишроқ), объективият ва субъективият, сабаб ва натиҷа, зарурият, имконият ва ғайриимкон); б) ҳикмат (ҳикмати амалӣ ва назарӣ),[6,10-18] илми ахлоқ, назарияи Афлотун ва Арасту, назарияи атомистҳо, равоқӣён (ишроқ) ва замони муосир); в) калом (илми калом ва мавзӯи баҳси он, муътазила ва мутазилиҳо, ашъария); г) ирфон ва тасаввуф (ирфони назарӣ ва амалӣ,[6,10] сарчашмаҳои ирфони тоҷику форс, таърихи мухтасари тасаввуф ва ирфон, ҳолу мақоми тасаввуфӣ ва ирфонӣ). Аз масоили ба миён гузоштаи Муртазо Мутаҳҳарӣ бармеояд, ки мутолиа ва истифодаи ин китоб барои ҳар як толибилм муфид аст. Махсусан барои муҳаққиқони таърихи фалсафа ва ирфон ҳамчун манбаи илмӣ-амалӣ дорои арзиши баланд аст.

Китоби «Усули фалсафа ва равиши реализм»-и Мутаҳҳарӣ дар панҷ чилд нашр гардидааст, ки ӯ дар ин асари хеш дар баробари он ки аз осори гаронбаҳои ҳазорсолаи фалсафаи шарқи асрҳои миёнаи

тоҷику форс истифода карда, онро мавриди таҳлилу таҳқиқ қарор додааст, боз ба баррасии осори донишмандони Аврупо низ таваҷҷӯҳи комил доштааст. Муҳаққиқ масъалаҳоеро, ки дар фалсафаи қадим ҳамчун сарчашма нақши муҳим дорад, бозрасӣ намудааст. Дар айни ҳол дар ин асар оиди равшан сохтани арзиш ва манзалати ҳикмати мутолиа, ва ё фалсафаи ишроқия, ки асосгузори он шайхӣ ишроқ Шаҳобуддини Сухравардӣ (муаллифи «Ҳикмату-л-ишроқ», «Талмехот», «Мутарраҳот», «Ҳаёкил-ан-нур») [6,29-30] мебошад, устод Мутаҳҳарӣ таҳлилу баррасиҳои боарзише намудааст.

Саҳми Муртазо Мутаҳҳарӣ дар таҳқиқи фалсафаи Ибни Сино басо бузург аст, ки дар ин бора дар чилди сеюми баҳши фалсафа ва чилди аввал аз «Фалсафаи ибни Сино» маълумот додааст. Муҳаққиқ осори фалсафии Ибни Сино, аз ҷумла китобҳои «Ишорот», «Начот» ва «Илоҳиёти шифо»-ро мавриди баррасӣ қарор дода, мақоми Абуалӣ ибни Синоро дар таърихи фалсафаи форсу тоҷик ҳамчун як донишманди ҷаҳонӣ дар тиббу фалсафа, мантику табиатшиносӣ муаррифӣ намудааст.

Матни баҳши аввал ва қисмате аз баҳши сеюм – тарҷума ва таълиқоти ду фасли аввал аз мақолаи аввали «Илоҳиёти шифо»-ро Муртазо Мутаҳҳарӣ ба риштаи таҳрир даровардааст. Ҳамчунин дар чилди ҳаштуми осори хеш тарҷума ва таҳрири мақолаи ҳаштум ва нухуми Ибни Сино таҳти унвони «Шинохти мабдаи аввал барои мавҷудот ва шинохти сифоти ӯ» ва «Дар судури ашё аз тадбири аввал ва миод ба сӯи ӯ» низ ба қалами Муртазо Мутаҳҳарӣ тааллуқ дорад.

Чилдҳои нухум ва даҳуми осори ӯ, ки ба баҳши фалсафа марбут мебошанд, дарбаргирандаи китоби «Шарҳи манзума»-и Мулло Ҳодии Сабзворӣ[6] буда, ки дар асл таъбиру баёни мавзӯҳои асосии ин манзума барои олимону унвонҷӯён тавассути Муртазо Мутаҳҳарӣ мебошад. «Шарҳи Манзума» бештар дар атрофи масъалаҳои муҳими фалсафӣ-мантиқӣ, тавҳидӣ, ҳақиқати ҷисми табиӣ, исботи ҳаҷоло, нафс ва фалсафаи табиатшиносӣ дар аҳди бостон ва Юнони қадим баҳс менамояд. Дар «Шарҳи манзума» боз дигар масоил, аз он ҷумла зуҳури бархурди фалсафаи шарқ ва фалсафаи ғарб дар бисёре аз мавзӯот мат-

рах мешавад. Китоби мазкур бо сабки равону забони илмӣ навишта шуда, ба сатҳи дарку фаҳми олимону донишҷӯёни фалсафа, ки осонкунандаи фаҳмиши масъалаҳои фалсафӣ барои онҳо мебошад, мувофиқат кунонида шудааст. Ба тарзи дигар гӯем китоби «Шарҳи манзума»-и Ҳодии Сабзворӣ чакидаи афқору андешаи мутафаккар дар бораи фалсафаи тоҷику форси асримиёнагӣ аст, ки Муртазо Мутаҳҳарӣ онро барои аҳли илму ҳикмат ва олимони ҷавон таҳқику баррасӣ намудааст.

Ҷилди сиздахум ҷилди охири аз бахши фалсафа мебошад, ки дорои се қисмат буда, бахши муҳимтарини он барои муҳаққиқони фалсафа «Мақолати фалсафӣ» мебошад, ки иборат аз чунин мақолаҳои: «Асолати рӯх», «Пурсишҳои фалсафии Абурайҳон аз Буалӣ», «Усули тазод дар фалсафаи исломӣ» [4,5] ва ғ.

Муртазо Мутаҳҳарӣ дар бораи ашъор ва мақоми хоҷа Ҳофиз Шерозӣ ва Мавлоно Балхӣ низ таҳқиқоти зиёде анҷом додааст, ки муҳтасари баррасиҳои ӯро дар бораи ин ду ахтари маънавиёт мавриди муҳокима қарор ҳоҳем дод.

Ҷ дар китоби «Ирфони Ҳофиз» (номи қаблаш «Тамшоғаҳои роз») ва мақолаҳои «Хоҷа Шамсуддин Муҳаммад Ҳофиз Шерозӣ» ва «Ҳофиз аз нигоҳи таърих» андешаҳои хешро дар атрофи ашъори Ҳофиз ва шеъри риндонаи ӯ баён намудааст. Аз нигоҳи Мутаҳҳарӣ Ҳофиз бидуни шак(к) дурахшонтарин ситораи фарҳанги мардуми Шарқ дар шеъри фалсафӣ-ирфонии форсӣ мебошад. Дар ин бора мутафаккир мефармояд, ки «мисли Ҳофиз на қабл ва на баъд аз ӯ касе наёмадааст. Ҳақиқатан ҳеҷ кас натавонистааст мисли Ҳофиз ғазал бигӯяд... ва ғазалҳои ӯ дар ҳадди аълои якдастӣ ва софӣ аст».[8,2] Аз ин рӯ, ба андешаи вай, ҷаҳонбинии Ҳофиз ҷаҳонбинии ирфонӣ буда, вай идаои май надорад, балки идаои маънавиёт дорад. Бинобар ин, ба фикри Мутаҳҳарӣ «май»-е, ки Ҳофиз истифода бурдааст, дар ашъори хеш ин сухани рамзӣ – софии беғаш ба қор рафта, ба маънои «маи ноб», яъне ирфони ноб ва холис аст:

*Нақди суфӣ ба ҳамин софӣ беғаш бошад,
Эй басо, хирқа, ки муставҷиби отаи бошад.* [8,9]

Ҳамин тариқ, аз нигоҳи Мутаҳҳарӣ Ҳофиз як ориф буда, ҷаҳонбинии ӯ бешак-

ку шубҳа ҷаҳонбинии ирфонӣ аст ва дар ин ҳолат ишқу муҳаббат дар андешаи вай ҷойгоҳи барҷастае дорад.[8,13] Зеро ки бидуни муҳаббат ва ишқу ҷазбаи ошиқона ҳеҷ солике наметавонад ин тариқ ва ё роҳро тай кунад:

*Бикӯш Хоҷа, в-аз ишқ бенасиб мабош,
К- бандаро нахарад кас ба айби беҳунарӣ.* [8,13]

Ба андешаи Муртазо Мутаҳҳарӣ дар баҳси ирфони назарӣ ваҳдати вучуд яке аз асоситарин баҳси ирфонӣ аст, ки дар ҷаҳони маънавиёти Ҳофиз фаровон дида мешавад. Масъалаи ваҳдати вучуд таҷаллие, ки аз баҳсҳои маъруфи ирфонӣ аст ва ба ин маънӣ дар ашъори Ҳофиз омадааст:

*Акси рӯи ту чу дар оинаи ҷом афтод,
Суфӣ аз хандаи май дар таъми хом афтод*[8,13].

Аз ин ҷо, эҳсосоти идрокоти Ҳофиз ва мақоми ирфонии вай дар шеърҳои инъикос ёфтааст ва ин нишонаи ворид будани ӯ дар ирфон будааст. Устод Мутаҳҳарӣ қабл аз он, ки дар бораи ирфони Ҳофиз баҳс кунад, ӯ нигоҳи худро оиди ирфони назарӣ ва амалӣ муҳтасаран баён намудааст. Ба андешаи Мутаҳҳарӣ, ирфони амалӣ иборат аст аз сайру сулуки инсон, ё ба иборати дигар баёни ҳолат ва мақомоти инсон дар сайр ба сӯи Ҳақ аст. Аввалин манзили, ки дар ирфон «манзили яқза», яъне манзили бедорӣ аст, шурӯъ мешавад, то ба охири манзил, ки манзили васл (вусул) ба Ҳақ аст ва онҳоро таъбир ба тавҳид мекунад. Аз нигоҳи ориф тавҳиди ҳақиқӣ чуз бо вусул ба Ҳақ ҳосил намешавад, яъне ориф тавасути сайру сулук дар биниши худ ба шухуди ҳақиқат ноил мешавад. Мутаҳҳарӣ дар ин бора манозили сулукро дар асоси «Манозил-ус-соирин»-и Хоҷа Абдуллоҳи Ансорӣ шарҳу баён намуда, мефармояд, ки ӯ ба сурати сад манзил ва даҳ манзил даҳ манзил кардааст аз бадоят, яъне аввал шурӯъ мешавад то ба ниҳоёт мунтаҳо мешавад. Ба таъбири Иқболи Лоҳурӣ солиқ дар ин сайру сулуки маънавӣ «таҷрибаи дарунӣ» мекунад.[6,10] Ва ирфон, менависад Мутаҳҳарӣ, аз назари равоншиносӣ як водии ношинохтае аст ва равоншиносе наметавонад равоншиносии ирфониро дарк кунад. Зеро то касе амалан ба дунёи рӯх ворид набошад, чиро меҳодад озмоиш

кунад? Танҳо як олими равоншиноси орифи солик метавонад идао кунад, ки ман равоншиносии ирфониро метавонам тавзеҳ бидихам.[6,10-11]

Муртазо Мутаҳҳарӣ танҳо ба доираи аҳли илму адаб ва ҷаҳонбинии ирфонии фарҳанги хеш маҳдуд нашуда, равоншиносии Ғарбро низ мавриди таҳқиқу омӯзиш қарор додааст. Махсусан ба ҷаҳони ирфонии файласуф ва равоншиносии маъруфи Амрикоӣ Вилиям Ҷеймс[1], ки китобе ба номи «Озмоишҳои ирфонӣ» ва ё «Усули ирфонӣ» навишта будааст (қисмате аз ин китобро тарҷима кардаанд бо номи «Дин ва равон») низ тавачҷуҳи ҳосе намудааст. Мувофиқи навиштаи Мутаҳҳарӣ ин шахс як инсонии мазҳабӣ, орифи машрабӣ буда, дар айни ҳол равоншинос ҳам будааст ва беморон, яъне мизочони худро бештар аз назари ирфонӣ таъбабат мекардаст, зеро ки ӯ саҳт ба ҳолати равонии ирфонӣ муътақид будааст.[6,11]

Масъалаи ирфони амалӣ, аз дидгоҳи Мутаҳҳарӣ, масъалаи инсон ва шинохти вай аст. Бинобар ин ба андешаи устод Мутаҳҳарӣ барои он ки Ҳофизро бишносӣ, дар ин водие, ки ӯ сайри сулук намуда, чи гомҳое бардоштааст ва чи ҳолату мақомоте аз ирфонро дар ашъори хеш мунъақис кардааст, бояд дарку фаҳм кунӣ. Яъне дар ашъори Ҳофиз аз мақомоти сайру сулук чи чизҳое пайдо мешавад ва барои шинохту дарки ӯ инсон бояд ирфон, мақом ва таърихи онро хуб таҳқиқ кунад ва баъд бубинад, дар ҳар ҷое Ҳофиз чи мегӯяд ва чи мехоҳад. Ба гуфти Мутаҳҳарӣ инҳо истилоҳот ва калимоти ҳосе аст, ки орифон ба кор мебаранд ва Ҳофиз ҳам бидуни шак(к) тобеи ҳамон истилоҳот ва таъбироту алфоз буд ва баҳше аз арзиши Ҳофиз ба ин дарку фаҳм мешавад, ки ин ҳолати маънавиро чигуна тавонистааст дар ашъори хеш ҷо диҳад. Ва ин як қисмати баҳсу омӯзиши доманадоре аст, ки дар як мақолаи мухтасар имкони онро ҷо додану таҳлил кардан нест.

Қисми дуюми ирфон аз диди Мутаҳҳарӣ, ин ирфони назарӣ аст, ки ба андешаи ӯ ҷаҳонбинии ирфонӣ, яъне назаре, ки ориф дар бораи ҷаҳон ва олами ҳастӣ дорад, ки ба таври мусаллам бо назару фаҳмиши ҳар файласуфе мухталиф аст. Яъне аҳли ирфон як ҷаҳонбинии ҳосе доранд, ки бо соири ҷаҳонбиниҳо мутафовут аст. Биниши ирфонӣ, ки баъзе аз онҳо ба

«ирфони фалсафӣ» таъбир мекунад – яъне он ки ирфонро ба сурати як баён ва биниши фалсафӣ дар бораи ҳастӣ ва вучуд дароварад. Ориф дар инсон чи мебинад ва инсонро чигуна ташҳис медиҳад. Аз нигоҳи Мутаҳҳарӣ поягузори биниши ирфонӣ бидуни шак(к) «Муҳайиддин ибни Арабӣ» аст, бо номи падари ирфон маълуми машҳур аст ва ӯ дар ирфони амалӣ низ қадами росих доштааст, яъне аз аввали умраш ба риёзату мучоҳада машғул будааст[6,13]. Муҳайиддин ибни Арабӣ (1165-1240м.) бузургтарин намояндаи ирфони назарӣ - нахустин касе аст, ки ирфонро ба сурати як мактаб ба назму низом дароварда, масъалаи «ваҳдати вучуд», ки меҳвари ирфони назарӣ аст, аввалин бор аз тарафи ӯ мавриди баррасӣ қарор гирифт. Ҷунонки устод Мутаҳҳарӣ менависад: «...ва ӯ буд, ки шогирдҳои азиму бузурге тарбият кард... ва ин мард як шуру ғавғои ирфонӣ дар ҷаҳони ислом ба по кард» [6,13] ва соҳиби китоби «Футуҳоти Макия» мебошад ва дар Макка бо Шайх Шаҳобуддини Сухравардӣ – соҳиби китоби «Ҳикмату-лишроқ», ки онҳо бо ҳам муосиранд, мулоқот доштааст.[6,14-15]

Ҷунонки аз навиштаҳои устод Мутаҳҳарӣ бармеояд Ибни Арабӣ шогирдони зиёде дошт ва яке аз онҳо Садруддини Қунавӣ – писарзадодааш (писари занаш) буд. Ибни Арабӣ бо модари Садруддин издивоҷ карда буд ва ӯ шогирду муриди фавқулодаи вай ба ҳисоб мерафт. Мувофиқи навиштаи Мутаҳҳарӣ дар воқеъ шореҳи гуфтаҳои Муҳайиддин ибни Арабӣ Садруддини Қунавӣ будааст.

Пас аз маълумоти кутобе рӯи ирфони амалӣ ва назарӣ бармегардем ба он ки устод Мутаҳҳарӣ рӯи шинохти Ҳофиз чи фикру андешае дорад. Мутафаккир барои шинохти Ҳофиз ба ду манбаъ таъя мекунад: яке таърих, яъне «Таърихи Ҳофиз» - Ҳофизро чигуна муаррифӣ мекунад? Ва дуюм худи «Девон»-и Ҳофиз, ки шинохти ӯ аз рӯи суханаш беҳтар мушаххас мешавад. Аз ин рӯ, ин ду манбае, ки Мутаҳҳарӣ пешниҳод намудааст беҳтарин далел аст барои шинохти Ҳофиз ва мақоми вай дар таърихи илму адаби тоҷику форс. Вале ҳаминро бояд гуфт, ки қабри ҷаҳони Ҳофизро ҳамон кас дарк карда метавонад, ки дар дунёи ирфону маънавиёт бошад ва аз таърихи ир-

фон ва нозуқиҳои он бо қалбу рӯҳи хеш огаҳӣ дошта бошад.

Масъалаи дигар ин ки оё, Ҳофиз аҳли тасаввуф буд, ё на? - устод Мутаҳҳарӣ аҳли тасаввуф будани ӯро то ҳақде рад мекунад. Чунонки менависад: «Вале то он ҷо, ки ман мутолиа кардаам қаринае ба даст наёмадааст, ки дарзи аҳли тасаввуф буда ва балки қароин бар хилоф аст» ва ҳатто бо ин ки Ҳофиз дар «Девон»-аш таъкидиҳои зиёд дорад, ки бе «далели роҳ», яъне бе мураббӣ (он чи ки мутасаввуфа ӯро «муршид» ва эҳёнан «шайх» ва «устод» мегӯянд) касе бидуни устод ва мураббӣ маҳол аст, ки ин роҳро битавонад тай кунад:

*Қатъи ин марҳала беҳамраҳии Хизр макун,
Зулмот аст, битарс аз хатарӣ гумраҳӣ. [6,21]*

Мувофиқи навиштаи Мутаҳҳарӣ, Ҳофиз дар ин замина ашъори зиёде дорад ва ин яке аз масоили фавқулода азиме аст, ки ин табақа рӯи он така доранд, ки ҳар касе, мисли табиби хонаводагӣ, на мисли табибҳои маъмулӣ – дар ин тибби рӯҳӣ ба як пизишки муроқиб эҳтиёҷ дорад, яъне як касе, ки ҳамчун мураббӣ ҳамеша бар рӯҳи ӯ таъсир дошта бошад. Ва бидуни он муҳол аст, ки муриди роҳи Ҳақ битавонад ин роҳро тай кунад. [6,21] Ба андешаи Мутаҳҳарӣ маълум аст, ки Ҳофиз мураббие аз шайхони маъруфи суфия надоштааст... ва Ҳофиз як муддате кушиш намудааст, ки ӯ бидуни устод ва ё роҳнамою мураббие ин роҳи ирфонии хешро танҳоӣ тай кунад. Баъди солҳо, ки ранҷу заҳмати зиёде мекашад ва ҳатто ба як силсила мукошифот ноил мегардад, мерасад ба он ҷо, ки на бе «далели роҳ» имкон надорад. Ва устод Мутаҳҳарӣ аз номи худи Ҳофиз мегӯяд, ки бидуни «далели роҳ», яъне роҳнамо эҳтимом кардем ва нашуд. Маълум мешавад, пас аз муддатҳо ӯ як роҳе пайдо мекунад. Вале устод Мутаҳҳарӣ мефармояд, ки ӯ дар замони худаш на лақаби шоирӣ дошт ва на лақаби ирфонӣ, балки ҳамзамонҳояш гӯё аслан аз як фақеҳе, як ҳакиме, як адибе таъриф мекунанд. Шайх Муҳаммадхони Қазвинӣ[6] дар муқаддимае, ки ба «Девон»-и Ҳофиз навиштааст, ин нуктаро зикр мекунад, ки «Девон»-и Ҳофизро бори аввал шахсе аз муосирон ва зоҳиран аз ҳамшогирдиҳои ӯ, ки назди устодҳои дарс мехондагаш (ҳикмат, калом, мантиқ, таф-

сир) бо ҳам буданд, баъд аз вафоти Ҳофиз чамъ кардааст. Исмаило дар баъзе аз чопҳо ба номи «Муҳаммад Гуландом» навиштаанд ва маълум аст, яке аз муосирони Ҳофиз аст. Чунки Ҳофиз як рӯҳи ирфонӣ дошт ва гӯё ин ҳолатҳои рӯҳии ба ӯ иҷозат намедод, ки навиштаҳои ӯро чамъ кунад ва пас аз вафоташ ҳамшогирдиҳои вай – Муҳаммад Гуландом, чунонки дар боло қайд шуд, ашъори ӯро чамъоварӣ мекунад. Ӯ дар бораи Ҳофиз чунин менависад: «Зот малак сифот, Мавлоно-ал-аъзаму-с-сайид, ал-марҳум-аш-шаҳид (мақсад шаҳиди ирфон ва ишқ аст), мафхар-ал-уламо, устодан-начоир-ал-удабо, маъдан-ал-латоиф-ар-рӯхония, маҳзан-ал-маориф-ас-субҳония, шамсул-мала-вад-дин Муҳаммад-ал-Ҳофизӣ Шерозӣ».[6,23] Дар ҷои дигар «Муҳаммад Гуландом» мегӯяд: «Тайябаллоху турбатаху ва рафаа фи олам-ил-қудсӣ рутбатаху» [6,23] (хушбӯӣ бигардонад Худо марқадашро ва баланд гардонад дар олами қудс мақоми ӯро).

Аз ин таҳқиқ таҳлили, ки устод Мутаҳҳарӣ доир ба Ҳофиз ва шахсияту мақоми ӯ дар таърихи илму фарҳанги тоҷикӣ форс намудаанд ба хулосае омадан мумкин аст, ки ӯ як ориф ва шахсияти так ва худ дар худ будааст. Бисёр мутафаккирони шоирони баъд аз Ҳофиз, ба монанди Мавлоно Балхӣ, Аҳлии Шерозӣ, Соибӣ Табретӣ, Сайиди Насафӣ ва дигарон ба вай пайравӣ намуданд ва нисбати шахсияту истеъдоди ӯ эҳтироми хосе доштанд, вале Ҳофиз нашуданд. Вале ин маънои онро надорад, ки нисбат ба Ҳофиз мақомашон поин буд, балки ҳар кадоми онҳо шахсиятҳои бузург ва дорои истеъдоди фавқулода буданд. Яъне ҳар як бузургвор роҳу равиш ва сабки хосаи худро дорад ва ин аст волеии инсон дар таърихи инсоният.

Ҳамчунонки устод Мутаҳҳарӣ мефармояд, мақом ва бузургии Ҳофизро дар ирфон ва илму ҳикмат наметавон дар сухан гуфт, чунки асрори махфии рӯҳу қалби вайро на ҳар кас дарк карда метавонад. Аз ин рӯ, кӣ будани Ҳофизро дар гуфтаҳои ҳамшогирдиҳои ӯ бо номи Муҳаммад Гуландом, ки дар боло қайд шуд, метавон чамъбаст намуд. Аммо дар айни ҳол Мутаҳҳарӣ баъзе андешаҳои хешро аз нигоҳи таърихӣ низ баён намудааст. Аз он ҷумла ӯ менависад: «Ёдам нест, ки дар кучо хондаам, ки ин лақаби «лисони-ул-ғайб»-ро, ки ба Ҳо-

физ додаанд моли асрҳои мутаахир нест, аз ҳамон замони қадим ба ӯ «лисон-ул-ғайб» мегӯянд. Агар ин ҳарф дуруст бошад, қаринаи дигаре аст, ки ин мард аз ҳамон замон худаи ба унвони як марди орифи аҳли маъно (шинохта мешуда) ба тавре, ки асосан ӯро забони ғайб медонистаанд, яъне ин чур фикр мекарданд, ки ин шеърхоро, ки ӯ суруда, ӯ набуда, ба унвони як башар, ки бисарояд, балки аз ғайб ба забони ӯ чорӣ мешудааст, чунин эътиқоде доштанд». Аз ин ҷо, Мутаҳҳарӣ мефармояд, ки «аз ториhi Ҳофиз ҳар ҷи ки мо мутолиа кунем, ин матлаб рушан мешавад, ки Ҳофиз як марде буда, дар зии уламо ва албатта дар айни ин ки як ориф буда..., бештар ба унвони як олим маъруф будааст».[6-26]

Манбаи дуюме, ки Мутаҳҳарӣ рӯи шинохти ӯ овардааст, ин «Девон»-и Ҳофиз аст. Чунки аксари кулл Ҳофизро бештар аз рӯи «Девони ашъор» ва навиштаҳои мезиносанд, ки ба қавли Мутаҳҳарӣ «ин ҳам албатта роҳи дурусте аст, худаи як роҳи шиносӣ аст».[6-27] Аммо бояд қайд намуд, ки дар замони гузашта ва ҳам дар замони ҳозир ҳар кас ба майли худаи шеъри Ҳофизро шарҳу эзоҳ дода, дар мавридҳои зарурӣ аз он истифода мекунанд ва баъзан эрод мегиранд ва баъзан аз майкадаи ӯ мегӯянд.... Аммо Ҳофизро дунё мезиносанд ва мехонаду мепарастанд. Яъне ба тарзи дигар истифода кунем Ҳофиз ҳамчун як ринд худро аз тамоми кашмакашиҳои дунё озод кардааст ва шеъри ӯ ба ҳар фирқа инсонҳо ҷавобгӯӣ аст. Вале чунонки устод Мутаҳҳарӣ менависад роҳи саҳеҳ роҳи таҳлили «Девон», ба таври комилу мукамал омӯхтани осори Ҳофиз аз нигоҳи маънавий, ҷаҳонбинии фалсафӣ, ирфонӣ ва ахлоқӣ мебошад.

Мутаҳҳарӣ дар идомаи андешаҳои хеш дар бораи бузургии Ҳофиз менависад, ки дар тури ин чандин қарн то имрӯз шоире надорем ба қадри Ҳофиз дар дилу рӯё зехни мардуми ҷомеаи инсонӣ нуфуз пайдо карда бошад. Аз ин рӯ, ба фикри устод Мутаҳҳарӣ овозаи шеъри Ҳофиз на танҳо дар Шероз, балки берун аз он, дар тамоми шаҳру остонҳои Эрон, Хуросону Моваруннахр ва ҳатто берун аз он ҳам паҳн шуда, ҳаводорони худро дошт.[4-334]

Муртазо Мутаҳҳарӣ дар бисёре аз осори хеш аз «Маснавий»-и Мавлоно Балхӣ нақли қавл ва тамсил овардааст ва хеле

моҳирона аз онҳо дар мавзӯҳои мухталиф истифода кардааст. Роҳи равиши аз манбаҳои асили ирфонӣ баҳрагирӣ яке аз далелҳои аст, ки хонишу омӯзиши осори Мавлоно Балхӣ то инҷониб барои аҳли илму адаб ва дӯстдорони ин мутафаккири барҷастаи ирфону ахлоқ мавриди таҳлилу таҳқиқ ва истифода қарор гирифтааст.

Дар ҷилди дуюми маҷмуаи «Калом-ирфон-ҳикмати амалӣ» Муртазо Мутаҳҳарӣ дар бораи орифони бузурги тоҷику форс ва ҳамчунин Мавлоно Балхӣ маълумотҳои муфид додааст. ӯ доир ба зиндагии Мавлоно менависад, ки Мавлоно Ҷалолуддин Муҳаммад Балхӣ Румӣ маъруф ба Мавлавӣ соҳиби китоби ҷаҳонии «Маснавийи маънавий» аз бузургтарин орифони мардуми мусалмон ва нобиғаҳои ҷаҳон аст.[2] Аз нигоҳи Муртазо Мутаҳҳарӣ «Маснавий»-и ӯ дарёест аз маърифату ҳикмат ва нукоти дақиқи маънавий, иҷтимоӣ ва ирфонӣ, ки дар радифи шуарои аввали форсӣ аст. [2-1] Ва мо ин масоилро мегузорем барои мақолаи дигар. Аммо мухтасари андешаҳои Мутаҳҳариро дар бораи ибтидои ҳичрати Мавлоно аз Балх ба Қуниёро баён хоҳем кард.

Мутаҳҳарӣ мисли дигар муҳаққиқон аз Балх будани Мавлоноро эътироф намуда, менависад, ки Мавлавӣ аслан аҳли Балх аст ва дар қудакӣ падараш ӯро бо худ ба зиёрати Байтулмуқаддас мебарад ва дар ҳангоми сафар дар Нишопур бо Шайх Фаридуддини Аттор ҳам мулоқот доштанд. Пас аз Макка ҳамроҳи падар ба Қуниё мераванд ва он ҷо мондагон мешаванд ва дар бораи идомаи зиндагии Мавлоно дар Қуниё Мутаҳҳарӣ менависад: «Мавлавӣ дар ибтидо марде буд олим ва монанди уламои дигари ҳамтирози худ ба тадрис иштиғол дошт ва муҳтарамона мезист, то он ки бо Шамси Табрзӣ – орифи маъруф бархурд. Саҳт маҷзуби ӯ гардид ва тарки ҳама ҷиз кард. Девони ғазалаш ба номи «Шамс» аст. Дар «Маснавий» муқаррар бо сӯзу гудоз аз ӯ ёд кардааст».[2-1]

Устод Мутаҳҳарӣ дар баробари дар боби манозил ва мақомоту сайру сулуки ирфонӣ сухан намудан, дар бораи мақомоти ирфонии Мавлоно низ маълумоти мухтасаре дода менависад: «Мавлавӣ дар ҳақиқат дар аввалин абёти «Маснавий» аввалин манзили ориф, яъне ирода ба истилоҳ урафоро тарҳ мекунад, ки иборат аст аз

шавку майл ба бозгашт ба асл... бо эҳсоси танҳой ва чудой аст, мегӯяд:

*Бишнава аз най чун ҳикоят мекунад,
Аз чудоиҳо шикоят мекунад.
К-з найистон то маро бибиридаанд,
Аз нафирам марду зан нолидаанд.
Сина хоҳам шарҳа - шарҳа аз фироқ,
То бигӯям шарҳи дарди иштиёқ.
Ҳар кас, к-ӯ дур монад аз асли хеш,
Боз чӯяд рӯзгори васли хеш. [3-1]*

Яке аз умуре, ки аз нигоҳи ориф муҳим ва дорой аҳамият будааст, масъалаи вақт аст. Муртазо Мутаҳҳарӣ дар чилди дуҷуми «Куллиёти улуми исломӣ» дар истилоҳоти ирфонӣ ба мавзӯи вақт ишора намуда, мегӯяд: «Ориф бояд вақтшинос бошад, яъне ҳолате, ки аз ғайб бар ӯ ориз шудааст ва вазифае, ки дар заминаи он ҳолат дорад бояд бишносад ва ҳам ориф бояд вақтро муғтанам (ғанимат) бишморад».

Мавлоно мегӯяд:

*Суфӣ ин вақт бошад, эй рафиқ,
Нест фардо гуфтан аз шартӣ тариқ[3-1]*

Ин буд, чакидаҳое аз таҳқиқотҳои пурарзиши устод Муртазо Мутаҳҳарӣ доир ба мутафаккирони тоҷику форс ва мақому нақши онҳо дар таърихи илму фалсафа ва фарҳангу тамаддуни мардуми форсизабон. Аз навиштаҳо ва осори арзишноки Муртазо Мутаҳҳарӣ ба хубӣ дида мешавад, ки ӯ як шахсияти олиқадр, донишманди тавоно ва инсонӣ комил ҳангоми таҳқиқи таҳлили фалсафа ва таърихи он, махсусан баррасиву омӯзиши осори мутафаккирону бузургони аҳли илму адаби тоҷику форс аз рӯи воқеияту ҳақиқат берун аз ҳар гуна мазҳабияту миллият ва мавқеият амал намудааст. Аз ин ҷо, омӯзишу таҳқиқ ва баррасии чунин шахсиятҳо дар тарбияи илмиву амалӣ ва фарҳангию маънавии насли муосири мо низ мубрам ва саривақтӣ аст.

Адабиёт

1. Виллям Чеймс.- Файласуф, равоншинос ва бунёдгузори мактаби прагматизм. <https://fa.wikipedia.org/wiki/>.
2. Мавлавӣ дар осори мутафаккир Муртазо Мутаҳҳарӣ. <https://www.lrna.lr/news/81153340/>.
3. Мавлоно. Боз чӯяд рӯзгор васли хеш. Маснавии маънавӣ. Дафтари аввал. <https://www.google.com/search?hTJ>.

4. Муртаза Мутаҳҳарӣ. Знакомство с исламскими науками. Перевод с персидского, предисловие и комментарии академика М.Диноршоева. - Душанбе: «Деваштич», 2004.-291с.

5. Муртазо Мутаҳҳарӣ. Ирфони Ҳофиз. Техрон, 1350.-139с.

6. Муртазо Мутаҳҳарӣ. Фалсафаи ахлоқ. Техрон: чопи шашум, 1368.-338с.

7. Муртазо Мутаҳҳарӣ. Хоҷа Шамсуддин Муҳаммад Ҳофизи Шерозӣ. /392/02/07/ https://Farsi/Khomenei/ir/book_kontent?id=26248

8. Муртазо Мутаҳҳарӣ. «Шарҳи манзума»-и Ҳодии Сабзворӣ. Техрон, 1360.-160с.

9. Муҳаммад Чаводи Рудгар. Ирфон дар уфуқи андешаи устод Мутаҳҳарӣ.-С.2.-18с. ensani.lr/fa/article/6994.

ОЦЕНКА РОЛИ ТАДЖИКСКИХ И ПЕРСИДСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ МУРТАЗО МУТАХХАРИ

Муродова Т.

Автор статьи анализирует взгляды мысли великого ученого и ученого Муртазы Мутаххари на таджикских и персидских мыслителей и вносит вклад этого великого ученого в изучение истории философии и культуры наших предков. Большой вклад Мутаххари в историю науки и культуры таджикского и персидского народов ярко проявляется, прежде всего, в его ценных трудах и методах исследования. В частности, в статье оценивается вклад исследователя в анализ и исследование философии перипатетизма, калама, ишрака, этики, ирфана суфизма и их представителей. Он написал о них много книг и статей и подошел к мировоззрению и учению этих философско - ирфанических школ с точки зрения реальности. В частности, огромен вклад Муртазы Мутаххари в изучение философских трудов Ибн Сины, а также нравственно-духовного мировоззрения Хафиза Шерози и Мавлоно Балхи.

В статье также рассматриваются исследование и анализ Мутаххари Хади Сабзвари и его «Шарҳи Манзума», вопросы и ответы Абу Райхана аль-Беруни с Абу Али ибн Сина, Ибн Араби как основателя ирфана, Ходжи Абдуллы Ансари, Саади Ширази. Муртаза Мутаххари был одним из великих мыслителей современности, обладавшим

широким видением всех человеческих культур и оценивавшим их учения, культуры и ценности реалистически, логично, научно и с точки зрения действительности и методом сравнительного анализа.

Ключевые слова: наука, литература, ирфан, суфизм, практический ирфан, теоретический ирфан, путь реальности, ценность, мир, знание, восприятие.

ASSESSMENT OF THE ROLE OF TAJIK AND PERSIAN THINKERS IN THE WORKS OF MURTAZO MUTAHHARI

Murodova T.

The author of the article analyzes the views of the great thinker and scientist Murtaza Mutahhari on Tajik and Persian thinkers and shows the contribution of this great scientist to the study of the history of philosophy and culture of our ancestors. The great contribution of Mutahhari to the history of science and culture of the Tajik and Persian peoples is clearly manifested, first of all, in his valuable works and research methods. In particular, the article evaluates the researcher's contribution to the

analysis and study of the philosophy of peripatetism, kalam, ishqraq, ethics, irfan and sufism and their representatives. He wrote many books and articles about them and approached the worldview and teachings of these philosophical and mystical schools from the point of view of reality. In particular, the contribution of Murtaza Mutahhari to the study of the philosophical works of Ibn Sina, as well as the moral and spiritual worldview of Hafiz Sherozi and Mavlono Balkhi is enormous.

The article also discusses the study and analysis of Mutahhari Hadi Sabzvari and his "Sharkhi Manzuma", questions and answers of Abu Rayhan al-Beruni with Abu Ali ibn Sina, Ibn Arabi as the founder of irfan, Khoja Abdullah Ansari, Saadi Shirazi. Murtaza Mutahhari was one of the great thinkers of our time who had a broad vision of all human cultures and evaluated their teachings, cultures and values realistically, logically, scientifically and in terms of reality and comparative analysis.

Key words: science, literature, irfan, Sufism, sufism, practical irfan, theoretical irfan, way of reality, value, world, knowledge, perception.

ОБРАЗОВАНИЕ КАК ИНСТИТУТ СОЦИАЛИЗАЦИИ И ИДЕНТИФИКАЦИИ ЛИЧНОСТИ

Шоисматуллоева З. Ш. – к.ф.н, доцент РТСУ

В статье образование рассматривается как социальный институт, выполняющий цивилизационную роль в обществе, как процесс усвоения накопленного человечеством научного знания, приобретения определенных навыков и умений для последующего выполнения социально значимых функций. На основе исторического анализа показывается диалектическая связь образования и социализации: образование, участвующее в социальной интеграции, обеспечивает становление социально значимой личности, а социализация, интегрированная в общий процесс обучения, воспитания и развития личности, становится неотъемлемой составляющей образования.

Ключевые слова: образование, социальный институт, социализация, развитие, идентификация.

Образование – объективная необходимость человеческого бытия. Во все исторические периоды эволюции человеческой цивилизации оно было направлено на развитие личности, ее творческих способностей, эстетического мировосприятия и этического отношения к деятельности, формирование духовного облика человека. Мы понимаем образование как социальный институт, выполняющий цивилизационную роль в обществе, и как процесс усвоения накопленного человечеством научного знания, приобретения определенных навыков и умений для последующего выполнения социально значимых функций.

Важнейшим показателем успешного социального старта молодежи является уровень образования, который достигнут к моменту социального самоопределения. Но выражающийся в показателях среднего числа лет обучения, он не отражает в полной мере качественных достижений конкретного молодого человека в образовании, а, следовательно, и вариантов воз-

можного профессионального самоопределения. Приходится констатировать, что получение аттестата об окончании полной средней школы некоторым молодым людям не гарантирует поступление не только в высшее учебное заведение, но и в начальное профессиональное, если там необходимо держать вступительные экзамены. Уместно задать вопрос: готовит ли школа своих воспитанников к восприятию будущей профессии? Ведь знания, умения и навыки, которые приобретаются и совершенствуются в школе имеют вполне конкретное предназначение (во всяком случае, должны иметь) – обеспечить выбор профессии и успешность деятельности. Поэтому определение способностей, или, как предпочитают говорить педагоги, «развитие способностей имеют особую остроту именно в связи с данной проблемой. В решении ее выделяются два подхода»[3:36].]

Первый, диагностический, состоит в выборе профессии и определении профессиональной пригодности. С помощью тестов измеряются способности юноши или девушки, и на основе сопоставления полученных данных с требованиями профессии выносится заключение об их профессиональной пригодности – непригодности к тому или иному виду деятельности. Молодым людям, решат выбирать профессию, в этом случае отводится пассивная роль.

Второй подход – воспитательный – ставит целью подготовку молодых к будущей профессиональной жизни, их самоопределению. Исходя из этого, изучается развитие личности в процессе овладения разными видами деятельности, реализуются конкретные меры по вхождению ее в профессию.

Несомненно, успех дальнейшего профессионального образования и самореализации в профессии непосредственно зави-

сит от успехов в школьном обучении, доступа учащихся к учебным программам, качества получаемых знаний. В современной массовой школе распространенной является ситуация, при которой педагоги низко оценивают возможности ребенка и тем самым подрывают его веру в собственные силы. Не ожидая успехов от «слабых» учеников подобные педагоги не заботятся о том, чтобы помочь детям, используя в учебном процессе эффективные методики обучения. Предоставляемое таким детям образование иначе, как «второсортным» не назовешь. Возникающие при этом неизбежные неудачи некоторые учителя используют для подтверждения «прогноза» школы. В целом для учащихся общеобразовательных школ проблема обеспечения качества образования, как условие профессионального самоопределения является наиболее важной.

Социологические исследования позволяют, в частности, выделить следующие тенденции в отношении молодежи к образованию:

- чем моложе респонденты, тем большую активность приобретает для них возможность получения образования, повышения квалификации: в возрастной группе 16-17 лет – эта проблема выходит на первое место (39,6 %), в группе 19-21 лет на третье (25,7%).

- чем выше статус учебного заведения (престижность получаемого образования), тем больше доля тех, кто рассматривает образование как средство достижения благополучия и успеха в жизни. 90% родителей хотели бы, чтобы их дети получили хорошее образование, но при этом только 42,6% опрошенных уверены, что оно гарантирует жизненный успех.

Сохраняется социальная практика - «престиж высшего образования» безотносительно к конкретной специальности (профессии). Профессиональные планы молодежи находятся в определенной зависимости от объективных факторов, и прежде всего социально-экономического положения страны. Несмотря на широкий спектр образовательных «услуг» и палитру различных форм образовательных учреждений, которые их предоставляют, поколение 15-18 летних - это поколение ограниченно-

го выбора. Эта ограниченность явилась следствием положения дел на рынке труда, места жительства, результатом отсутствия у молодежи значимых (для будущего выбора) представлений о мире профессии. При выборе профессии молодым людям приходится соизмерять субъективную оценку будущей специальности и ее доступность. Попытка совместить «высокооплачиваемость» и престижность постепенно формируют у молодежи представления о «несовременных» специальностях. Этот процесс начинается еще в школе, задолго до вступительных экзаменов в средние специальные и высшие учебные заведения и связан с трудностями в освоении предметов естественнонаучного блока, так и отсутствием интереса к ним. Этим процессом можно управлять, если четко определены приоритеты. Пока же прагматичный выбор молодежи приводит к оттоку хорошо подготовленных абитуриентов в более престижные (по уровню оплаты и возможности карьерного роста) отрасли. Сегодня нередко приходится сталкиваться с таким фактом: некоторые абитуриенты, оценив предстоящие сложности (высокий конкурс при поступлении, трудная программа, ответственность), предпочитают в последний момент сменить не только ВУЗ (фактор месторасположения), но и выбрать другую специальность. Подобный выбор нельзя назвать удачным и перспективным способом решения проблем, поскольку он не обеспечивает молодого человека интересной работой, не гарантирует ему материального благополучия и в будущем не ассоциируется у него с успехом.

В результате выстраивается логическая последовательность: неполноценная ориентация на входе в систему профессионального образования – неполноценная самореализация в процессе учебы – неполноценный специалист на выходе.

На наш взгляд, именно работа по специальности является существенным показателем интеграции молодежи в профессиональную структуру общества, а соответствие квалификации характеру и содержанию выполняемой работы свидетельствует о позитивной включенности молодежи в процесс производства, в систему профессиональных отношений и, в конеч-

ном счете, о высоком социально-профессиональном статусе личности.

Анализ современного таджикского общества свидетельствует о том, что оно стало обществом риска. Его главными атрибутами являются неопределенность и потеря индивидами своей субъектности, выраженные в тотальной зависимости от неконтролируемой социальной реальности. Следствием этого становится их отчуждение от управления собственной биографией и непредсказуемость жизненного пути. Охватывая в той или иной степени все слои населения, непредсказуемость особенно болезненно сказывается на молодежи, как становящемся субъекте социальных отношений. Проявляющаяся во всех сферах общественной жизнедеятельности, она неизбежно становится характерной особенностью социальной интеграции молодежи. Все это обуславливает существование целого ряда рисков в интеграционном процессе.

Риск по-разному проявляется в тех или иных социальных группах. Однако сочетание социально-экономического, правового, политического и иных факторов, их взаимное влияние и усиление является главной детерминантой глобализации риска и втягивания в его орбиту представителей все более широких слоев молодежи. Вот почему, несмотря на значительную социальную дифференциацию в ее среде, большинство испытываемых молодыми людьми рисков оказываются общими.

Включаясь в общественные отношения и идентифицируясь с ними, молодое поколение интегрируется в общество. С социологической точки зрения этот механизм проявляется как отражение в индивидуальном сознании направленности социальной мобильности. В сознании молодого человека мобильность выражается в стремлении достигнуть социальный статус, характеризующий референтную группу.

Достижение приносит удовлетворение и является стимулом для дальнейшего повышения своего статуса, а нереализованность жизненных планов приводит к разочарованию и поиску других путей жизненного самоопределения. И достижение, и поиск других путей сопряжены с риском. В первом случае это определяется ограниченными возможностями, предо-

ставляемыми обществом для вертикальной мобильности молодых людей.

Образование является важнейшим механизмом, выравнивающим изначально социальное неравенство молодых людей. Оно обеспечивает их продвижение вверх по социальной лестнице и интеграцию. Законодательно принятое понижение планки обязательного обучения, разрушение инфраструктуры всеобщего государственного образования и его коммерциализация в условиях стремительного имущественного расслоения населения существенно ограничили социальное продвижение ряда групп молодого поколения.

Под угрозой риска нисходящей мобильности, обусловленного социально-региональными факторами, попадают выходцы из малообеспеченных семей, молодые жители отдаленных поселений. Изначальная депривация этих категорий молодежи, не устраняемая, а консервируемая институтом образования, находит свое продолжение в их исключении из целого спектра социальных возможностей. Сама реформа образования провоцирует, таким образом, новые условия невыгодного социального положения молодежи и является источником риска их нисходящей мобильности и социального исключения.

В обществе, следовательно, образуется цепь взаимосвязанных и взаимообусловленных явлений, в которой слабость социально-экономических позиций определенных категорий молодежи выступает одновременно следствием социоструктурной трансформации и причиной их социального исключения. Так появляются депривированные группы молодых людей, отличающиеся низким социальным статусом.

Интеграция молодых людей сопряжена с поиском не только экономической ниши, но и мест в других сферах жизни. Им предстоит идентифицировать себя с теми или иными группами, признав своими их нормы и ценности. Невозможность получить желаемое образование, приобрести хорошую профессию и интересующую работу, опасность остаться не у дел в продвижении по службе, неспособность разрешать свои материальные проблемы посредством профессиональной деятельности ставит молодежь перед альтернативой дру-

гого типа риска: оказаться на обочине жизни, пойти по пути нарушения закона. Тот факт, что криминальная сфера часто оказывалась наиболее перспективной с точки зрения восходящей мобильности, предопределяет риск деформации нормативного сознания современного поколения молодёжи.

Таким образом, риск нисходящей социально-профессиональной мобильности и социального исключения, риск аномии и кризиса идентичности проявляются как неизбежное следствие деградиционных изменений в обществе. «Становясь частью социализации молодого поколения, они являются предпосылкой его превращения в потенциал асоциальности и кардинально изменяют направленность интеграции. Отрицательная интеграция молодёжи в обществе становится реальностью»[4:118-120].

Ставка делается на себя, свои способности, умение адаптироваться к жестким условиям рыночных отношений. Большая часть молодых людей занята только собой, достижением личного материального благополучия, личной защищенностью и свободой. Именно поэтому для части молодежи остается высокой ценностью получения хорошего, качественного образования (лучше высшего). Однако треть молодежи считает современное образование – скорее формальностью, но его нужно получить. Каждый десятый молодой человек считает не важным для себя получение (любого) образования для возможного достижения материального успеха в жизни. Стремление к богатству, жизненному успеху, карьере не сопровождается укреплением трудовой и жизненной морали, уважением к труду и достатку, как результату высокопрофессиональной деятельности с полной отдачей сил. Общим же является то, что почти 80% юношей и девушек ощущают в той или иной степени страх перед своим будущим.

Очевидно, что в условиях нестабильности жизни общества и личности, когда молодежь не может реализовать свою трудовую, диалогическую и творческую природу, на первый план выступают биологическая и трансцендентная подструктура сущности человека. «Образование, занятость, социокультурная сфера предполагают не только максимально эффективное использование уже существующих меха-

низмов, но и поиск новых, позволяющих обеспечить реализацию притязаний молодежи, ее участие в социально-экономических и социокультурных изменениях» [2:67].

Таким образом, проблема выбора жизненного пути, профессионального самоопределения возникает в определенный момент у всех молодых людей: одним приходится решать эту проблему к моменту окончания неполной средней школы (9 классов), другим - 11-го класса, третьим приходится менять планы после окончания профессионального учебного заведения. Подобные «издержки» не могут быть безболезненными и обходятся обществу дорого. Лишь в последние годы исследователи стали говорить о проблемах активного управления рынком труда и процессом формирования профессионального потенциала страны, о формировании информационной базы о планах выпускников общеобразовательных школ, мотивах выбора ими профессий, реальных возможностях продолжить обучение по избранной специальности и шансах найти в последующем работу.

Актуализируются направления работы, которые вполне по силам общеобразовательным школам. Во-первых, это организация информационного пространства о мире профессий, учреждениях профессионального образования (в городе, регионе, стране) с помощью компьютерных технологий, которые помогут «считать» информацию и увидеть в работе представителей тех или иных профессий. Во-вторых, - психологическая поддержка выбора молодых людей: снятие повышенного уровня тревожности, эмоционального дискомфорта, помощь в оценке жизненной ситуации, повышение уровня самооценки, самоуважения. И первое, и второе невозможны без педагогической поддержки, которая включает длительную и кропотливую работу по развитию интеллекта учащихся и его практического применения. Пока же чаще обращают внимание на умение решать задачи, чем на прикладной характер этих решений и поле их пересечений с жизнью.

Выполняя социализирующую функцию, школа призвана способствовать включению подрастающего поколения в структуры общества более высокого порядка: производственные, экономические,

политические с присущими им нормами, ценностями, образцами поведения. Специфика реализации данной функции в условиях социальной неопределенности порождает перекосы социально-профессиональной интеграции молодежи, о чем свидетельствует степень ее включенности в различные элементы социальной структуры, уровень самоидентификации с ними.

В условиях экономической и политической трансформации видоизменяется не только роль человека как носителя «новых» отношений, ценностей, норм, правил поведения, санкций, но и система образования, традиционно призванная выполнять функции приобщения к социально-культурным ценностям и отношениям. В кризисном обществе сфера образования оказывается в числе сфер, в которых тенденции социального исключения проявляются с особой «силой»[2:67].

Социальный институт образования, решая ряд задач (обучение, воспитание, практическая социализация), обеспечивает потребности общества в социальном воспроизводстве и передаче накопленных знаний и навыков от поколения к поколению, переход новых поколений к более высокому уровню образования и культуры. В эпоху глобальных потрясений институт образования может стать своего рода буферной зоной, позволяющей сохранить на какое-то время достигнутый образовательный потенциал общества и реализовать гражданам право на получение желаемого образования. Мы столкнулись с принципиально новой ситуацией, которую можно охарактеризовать как отлучение человека от образования. Школа из стороны, призванной удовлетворять потребности детей и общества в образовании (и воспитании), превратилась в строгого цензора, который под любым предлогом стал препятствовать приему «неудобных» детей. Это привело к значительному росту числа детей, покидающих школу до ее окончания. Фактически, никто не владеет информацией, сколько детей ежегодно не приступает к учебным занятиям 1 сентября. Порой о детях, которые никогда ранее не обучались в школе, становится известно лишь после того, как они попадают в поле зрения милиции или военкоматов (юноши). Реальные масштабы этого бедствия не может оценить сегодня никто. Уже

в ближайшее десятилетие начнет свою «трудовую жизнь» поколение, по которому кратком прошлись реформы начала 90-х годов. Причем реформы эти действовали «комплексно», хотя и со знаком «минус». Один из таких минусов - десятки тысяч детей, не посещавших общеобразовательную школу по различным причинам. Общеобразовательная школа, как социальный институт, уклоняясь от решения задачи включения подрастающего поколения в социальную структуру, становится препятствием на пути социальной мобильности молодежи. Это приводит к формированию групп с низким социальным статусом, социально отверженных, не способных выдержать конкуренцию в ситуации риска. Чтобы преодолеть полосу отчуждения между поколением «исключенных» и обществом, необходимо разрабатывать и активно внедрять программы получения образования теми молодыми людьми, которые в силу различных обстоятельств не смогли сделать этого раньше. В условиях глобальных реформ не покидает ощущение неготовности людей для перехода к новой системе отношений. Соответственно новая ситуация породила свои внутренние противоречия. Отсутствие определенных экономических пропорций вылилось в рыночную стихию. Общество «погрузилось» в такое состояние, когда индивидуализация личности перерастает в крайний индивидуализм, свобода – в отчуждение, ситуация выбора порождает бесконечную рефлексию, парализующую способность к действию, а многообразие приводит к стандартизации. Несмотря на то, что признание приоритетов личностных образовательных ценностей было зафиксировано в «праве образовательного выбора», на деле оно не подкреплялось никакими обязательствами со стороны государства. Система образования стала превращаться в дифференцированную сферу образовательных услуг. Казалось бы, при таком подходе человек получает возможность выбирать индивидуальную образовательную программу, исходя из своих образовательных потребностей, но этого не произошло. В ситуации «стихийного спроса» бурно стали «произрастать» такие же «стихийные предложения», породившие деструктивные перекосы в сфере образования[1:18].

Процессы социальной дифференциации привели к тому, что наиболее массовый тип учебного заведения - общеобразовательная средняя школа - поворачивается спиной к проблемам личности. Одна из них напрямую связана с качеством образования, предоставляемого общеобразовательной школой. Ведь большинство выпускников 9-х классов оказывается за порогом школы по причине «низкого уровня успеваемости». То есть школа, таким образом, избавляется от «брака» вместо того, чтобы устранять его. Отметим, что большинство специалистов рассматривает образование не только как важнейший механизм выравнивания изначального социального неравенства молодежи, продвижения по социальной лестнице, но и как условие ее интеграции в общество. Продолжение образования (учебы) в полной средней школе – это возможность повысить свои шансы на получение профессии, успешно интегрироваться в общество. Поэтому сокращение доли молодежи, получающей среднее (полное) образование, не может не вызывать тревогу. Выпускники 9-х классов, попадая на рынок труда, сталкиваются с большими трудностями: не получив профессионального образования, не имея ясных жизненных перспектив, они пополняют сегодня ряды безработных. Традиционно школа рассматривалась как учебное заведение, дающее «путевку в жизнь» своим воспитанникам. Этот этап в жизни каждого человека можно сравнить с закладкой и строительством здания. Прочность конструкции во многом будет зависеть от фундамента, который рассчитывается исходя из проекта. Предпочитая сегодня «строить ветхие лачуги», государство в дальнейшем будет обречено тратить колоссальные средства на «восстановительные работы». Забвение некоторых правил - финансирование образования, создание и поддержание материально-технической базы, нарушение прав молодежи в сфере образования – уже обернулось «бумерангом»: мы отмечаем снижение качества образования, утверждение в обществе порочных начал в виду утраты воспитательной функции образования. Сегодня школа защищает тезис о предпочтительности качественного образования и воспитания «талантливых» детей нередко в ущерб основной

массе учащихся. Одна треть учителей отстаивает при этом свое право работать только с одаренными детьми. Традиционно профессионализм рассматривается, как умение выполнять более сложную работу на высоком уровне. Можно ли в таком случае считать профессионалом, знатоком своего дела учителя, дифференцирующего детей, а не способы, методы и средства их обучения? Разделяя мнение специалистов в той его части, что исключение не является целью общества, не можем согласиться с положением, что социальные преобразования, государственная политика и деятельность институтов от образования до занятости могут быть неосознанно направлены в сторону ограничения прав и возможностей молодёжи. Происходящая переоценка ценностей, как старшего поколения, так и поколений, вступающих в жизнь, проблема индивидуального выбора и поиск путей, обеспечивающих устойчивое развитие общества, выдвигают новые требования к созданию условий для развития профессиональных интересов молодежи. Груз накопленных таджикистанским обществом проблем и специфика переживаемого этапа развития определяют болезненность необходимых преобразований в сфере образования. Первым шагом в этом направлении должна стать независимая экспертиза системы образования на предмет ее открытости, доступности, нацеленности на удовлетворение потребностей личности и общества. Необходимо направить усилия общества и государства на устранение процессов, способствующих вытеснению молодежи из социальных структур общества.

Литература

1. Гупров В. И., Зубок Ю. А., Ульяпе К. Молодежь в обществе риска. – М.: Наука, 2001. – 161 с.
2. Зубок Ю. А. Социальная интеграция молодежи в условиях нестабильного общества. – М.: Наука, 2001. – 142 с.
3. Константиновский Д.Л. Молодежь в системе образования: динамика и неравенства // Социологический журнал. – 1997. – №3. – С. 92-123.
4. Слуцкий Е.Г. Основы ювенологии: опыт комплексного междисциплинарного исследования. – СПб.: БИС-принт, 2002. – 399 с.

**МАОРИФ ҲАМЧУН ИНСТИТУТИ
ИҶТИМОИШАВӢ
ВА ХУДМУАЙЯНСОЗИИ ШАХСИЯТ
Шоисматуллоева З. Ш.**

Дар мақола маориф ҳамчун институти иҷтимоӣ, ки дар ҷомеа нақши тамаддунӣ, раванди омӯзиши донишҳои илмӣ ҷамъшуда инсонӣ ва азхуднамои қобилият ва малакаҳои барои амалӣ намудани вазифаҳои иҷтимоии минбаъда муҳимро иҷро менамояд, дида баромада мешавад. Дар асоси таҳлили таърихӣ алоқамандии диалектики маориф ва иҷтимоишавӣ ошкор мегардад: маориф, ки воситаи ҳамгироии иҷтимоӣ аст, барқароршавии сифатҳои муҳими шахсиро таъмин менамояд ва иҷтимоишавӣ бошад, ҳамчун ҷузъи ҳамрадифи раванди умумии таълим, тарбия ва рушди шахсият ба ҷузъи таркибии маориф табдил меёбад.

Калидвожаҳо: маориф, институти иҷтимоӣ, иҷтимоишавӣ, рушд, худмуайянсозӣ, ҳамрадиф.

**EDUCATION AS AN INSTITUTE
OF SOCIALIZATION AND IDENTIFICATION OF THE PERSON
Shoismatulloeva Z. Sh.**

In the article, education is considered as a social institution that performs a civilizational role in society, as a process of mastering the scientific knowledge accumulated by mankind, acquiring certain skills and abilities for the subsequent performance of socially significant functions. On the basis of historical analysis, a dialectical relationship between education and socialization is shown: education participating in social integration ensures the formation of a socially significant person, and socialization, integrated into the general process of education, upbringing and development of the individual, becomes an integral part of education.

Keywords: education, social institution, socialization, development, identification.



МАСЪАЛАИ ОЗОДИИ ИНСОН ДАР ДОИРАИ ФАҲМИШИ ФАЛСАФИИ ОН

Зикирзода Х. –н. и. ф., дотсенти ДДОТ ба номи С.Айнӣ
E-mail:hobiljon1981@mail.ru Тел.:935854054

Дар мақола масъалаи озодии инсон дар доираи фаҳмиши фалсафӣ аз ҷониби мутафаккирони машиқӣ ва дигар мактабҳои ақлгарои шарқи мавриди таҳлил қарор мегирад. Андешаҳои мутафаккирон дар ин мавзӯ яксон набуда, тафовути мазмунию мантиқӣ доранд. Форобӣ, Ибни Сино, Насируддини Тӯсӣ, Ибни Рушд, Ибни Туфайл ва дигарон кӯшиши кардаанд, ки таълимоти диниро бо эътиқоди фалсафии худ созгор диҳанд, дар ҳоле, ки ар-Розӣ ҳамаи эътиқодоти диниро ботил меҳисобид ва онҳоро бо эътиқоди фалсафӣ созиш надодааст. Ин гуна муқодалаҳои баҳснок дар мақола моҳияти масъалаи озодиро дар таъки ба донишҳои фалсафӣ ва таълимоти динӣ мушаххас мекунад. Яке аз принципҳои озодӣ, ки гуногунандешӣ маҳсуб меёбад, дар таълимоти мутафаккирони машиқӣ ҷойгоҳи хосаеро касб кардааст. Ин гуногунандешӣ боиси рушду такомули доираҳои фалсафии исломӣ ақлгаро гардида, аз азамату вусъат ва арзиши баланди донишу маърифати мутафаккирони он гувоҳӣ медиҳад.

Калидвожаҳо: озодӣ, таъвил, ақлгароӣ, машиқияи шарқӣ, мутафаккирони мусулмон, таълимот, фалсафии исломӣ, Худо, пайғомбар, ваҳӣ, эътиқоди фалсафӣ, эътиқоди динӣ, шаккокия, интиқодгароӣ.

Масъалаи озодии инсон ва доираи фаҳмиши фалсафии он дар таълимоти мутафаккирони машиқӣ, мактабҳои фалсафии Юнони Қадим ва дигар мактабҳои ақлгароии исломӣ мавриди баҳсу баррасӣ қарор гирифтаанд.

Хусусан, Ибни Сино Абу Бакр ар-Розӣ, Абурайҳони Берунӣ, Ибни Рушд ва дигар мактабҳои фалсафӣ-динӣ дар таълимоти хеш ба ин масъала таваччуҳи бевосита дода, моҳият ва аҳамияти онро бо далелҳои мантиқӣ асоснок намуданд. Дар муқоиса бо Абу Бакр ар-Розӣ дар андешаҳои

Ибн Сино инкори рӯирости имтиёзи ваҳӣи пайғомбар ва дини Ислом мушоҳида карда намешавад. Дар ин ҷо, баръакс, исботи зарурати пайғомбарӣ ва пас, исботи зарурати вайҳи илоҳӣ равшан маълум аст. Аз ин ҷо, масъалаи итоат ва фармонбардории инсон ба Худо, қонунҳои илоҳӣ ва дастурҳои пайғомбарон низ дар андешаҳои ӯ мушоҳида мешаванд. Ҳамин тавр, Ибн Сино пайғомбаронро аз файласуфон болотар мегузорад, зеро пайғомбар, ба ақидаи ӯ, шахсест, ки назария ва амалия, ақл ва имонро бо ҳам муттаҳид мекунад. Барои ӯ, ҷуноне ки С.Ҳ. Наср менависад, “ваҳӣ на тавассути фаришта Ҷабраил, балки натиҷаи шуҳуд ё ҳадси олиест, ки ба ақл хос аст” [10. С 42-43]. Дар ин ҷо маълум аст, ки Ибн Сино, ҳарчанд аз муқаррароти дин берун намебарояд, аммо онро айнан қабул надорад баъзе аз онҳоро инкор намуда, кӯшиш меварзад, ки ба он “бӯи фалсафӣ” бахшад.

Файласуфони исломӣ ба ин саволҳо чӣ ҷавобҳо доданд? Тавре ки қаблан қайд карда будем, ар-Розӣ ҳамаи эътиқодоти диниро ботил меҳисобид ва аз ин рӯ манфиатдор набуд, ки онҳоро бо эътиқоди фалсафӣ созиш диҳад. Аммо файласуфони машшоии дигари ислом, аз қабиле ал-Форобӣ, Ибни Сино, Насируддини Тӯсӣ, Ибни Рушд, Ибни Туфайл ва дигарон кӯшиш кардаанд, ки таълимоти диниро бо эътиқоди фалсафии худ созгор диҳанд. Онҳо ҷунин созишро бо истифода аз усули маҷозӣ – таъвили матнҳои муқаддас анҷом додаанд, ки дар он ақлгароӣ мақоми хоса дошт. Ҷуноне ки дар таълимоти ал-Форобӣ дидем, яке аз майлонҳо дар “рушди ақл” ҷанбаи иҷтимоии он мебошад, ки бо тақозои болоравандаи озодихоҳӣ ба завлонаи донишҳои илоҳиётшиносӣ ва фикҳӣ иртибот дошта, барои коркарди консепсияи тақсими дониш ба “зоҳир” ва “ботин”, яъне донишҳое ки ба

хосс ва омм дастрас мебошанд, замина ме-гузорат. Мардуми бесавод ё камсавод бояд ба донишхое, ки аз тариқи рамз ё маҷоз баён шудаанд, қаноат кунанд. Ҳикмати ҳақиқӣ – ин афзалияти хоссагону баргузидагон аст, ки онҳо ба донишхое дастраси доранд, ки қобили ифшо нестанд [4 С. 331-332, 364, 367-368]. Ин мавқеъро Ибн Рушд ҳам дастгирӣ кардааст, ки дар поёнтар тавзеҳ меёбад.

Аз ҷониби дигар, онҳо тамоми эътиқодоти диниро бар хилофи эътиқодҳои фалсафиашон тавре тафсир мекарданд, ки ҳардуи ин эътиқодоту ақидаҳояшонро “ошӣ” диҳанд. Барои муҳаққиқони фалсафа ва дин маълум аст, ки мутафаккирони фавқуззикр инчунин тафсири маҷозӣ - таъвилро барои мубориза бо таълимоти зиддунақизе, ки дар китоби муқаддаси исломӣ пайдо кардаанд, истифода кардаанд. Тафсири маҷозӣ ё таъвил ва аҳамияти онро дар фаҳмиши матни муқаддас дар асари Ибни Рушд “Фасл ул-мақол” мушоҳида кардан мумкин аст, ки дар он аз ҷумла оварда шудааст, ки “дини Ислом ҳақ аст ва таҳқиқоте ба бор меорад, ки боиси шинохти Ҳақ мегардад ва “бешубҳа медонем, ки таҳқиқоти бурҳонӣ ба хулосаҳое оварда намерасонанд, ки бар хилофи Китоби муқаддас бошад, зеро ҳақиқат ба ҳақиқат муҳолиф нест” ва дар бораи он шаҳодат медиҳад ва “агар бо он муҳолиф бошад, пас барои он таъвил ба кор меравад”. Дар идомаи ин гуфтаҳо Ибн Рушд илова мекунад: “Маънои таъвил дар тавсеаи мазмуни бурҳонҳо аз хусусияти воқеъ ба маҷозӣ бидуни даст кашидан аз таҷрибаҳои меъриии забони арабӣ, ба монанди номгузориҳои ашъ бо номи чизи дигари шабеҳи он, ё сабаб, ё натиҷа ва ё ҳамроҳи он, ё чизҳои дигар, масалан онҳое, ки дар тавсифи навъҳои нутқи маҷозӣ номбар шудаанд” [12 С. 49-52].

Ҳамин тавр, барои файласуфоне чун Ибни Сино ва Ибни Рушд таълимоти динӣ ҳақиқӣ маҳсуб меёфтанд ва ҳадди аққал ҳангоми дуруст шарҳ додани онҳо бо ҳақиқатҳои фалсафӣ муҳолифат надоштанд. Аммо ҳуди воқеияте, ки дар матни муқаддас тавассути таъвил ҷӯё шудани маъниҳои ботинӣ, ки аксаран хусусияти маърифати фалсафӣ дошта, як навъи “нобоварӣ” ба маъниҳои зоҳирии ин матн ба ҳисоб мера-

вад, бешак хусусияти аз итоати таъбири факхону илоҳиётшиносон берун баромадан ва озодихоҳӣ доштани таъвили ин мутафаккиронро нишон медиҳад. Бояд зикр кард, ки бо истифода аз усули таъвил минбаъд дар афкори мутафаккирони ислом на танҳо хусусияти шаккокии фалсафӣ ба маънои талошҳо барои дарёфти ҳақиқатҳои нуҳуфта ё ботинӣ, балки замина барои фаъолиятҳои сирф илмӣ, масалан дар соҳаи илмҳои табиатшиносии ин давра ва рушди он пайдо гардид. Дар рушди илм машшоиёни шарқӣ саҳми бузург гузошта буданд, ки ба қатори онҳо Абу Райҳони Беруниро (973-1048/50) низ дохил меку-нанд. В.Р. Розен - яке аз муҳаққиқони осори ал-Берунӣ ба таҳқиқоти ӯ чунин баҳо додааст: “Аз он (асари “Ҳинд”-и ал-Берунӣ – З.Ҳ.) руҳи интиқодии беғаразона бармеояд, ки комилан аз таассубҳо ва хурфотҳои динӣ, наҷодӣ, миллӣ ё табақавӣ озод аст..., аз он вусъати андешаҳои ҳақиқатан ҳайратангез, - хулласи калом, руҳи илми ҳақиқӣ ба маънои муосири ин калима бармеояд. Дар он, пас аз ин, нафсе ба гӯш мерасад, ки ташнаи ҳақиқат ва ростӣ мебошад, ки ҳақро аз ҳама боло гузошта, ба сӯи ҳақиқат бечуну чаро ва доимо талош меварзад” [5; 9].

Дар робита бо ин масъала, Л.Ю. Овечкин дуруст қайд кардааст, ки “барои муътамад сохтани одамон ба ҳақиқати паёми ислом муносибати ақлонӣ ба кор бурда мешавад. Маҳз барои ҳамин ақл дар Ислом бо ваҳй ҳамроҳӣ дорад ва бо он муҳолифат намекунад. Ислом инчунин аз мувоҳиша ва муқоламаи озод пуштибонӣ мекунад. Он ба вучудияти афкори мухталиф дар ҷомеа муносибати мусбат дорад. Дар ҷомеаи воқеан мусулмонӣ одамон зери зулми зехнӣ қарор надоранд. Онҳо метавонанд озод андешаҳои худро баён кунанд. Аз ин рӯ мактабҳои гуногуни исломӣ дар тӯли асрҳои зиёд дар фазои таҳаммулпазирӣ ва ҳамоҳангӣ ҳамроҳ ҳаёт ба сар бурдаанд. Ислом ба мусалмонон таълим медиҳад, ки ба сӯи некӣ даъват кунанд ва аз афкору аъмоли номаъқул худро дур нигоҳ дошта, шахси муртакиб ба хаторо ислоҳ кунанд” [7; 186].

Тамоюли дигар ин навафлотунӣ-арастуӣ, ки хусусияти бештар фалсафӣ дошта, пайрави ақлгароии қиёсӣ мебошад. Барои

чонибдорони ӯ, ҳадафи касби дониш дарёфтани чойгоҳи ашё ва талоши худи инсон барои улувияти мақоми хеш ва озод будан аз тобеият ба ҳодисаҳою ашё дар низоми ақлгароии мавҷудоти олам ва ба он ноил гардидан буд, ки кӯшишҳои бузурги инсониро тақозо мекард; кӯшишҳо, ки бо худи табиати ақл маҳдуданд

Масалан, Абу Бакр ал-Розӣ дар китоби “Тибби руҳонӣ”-и худ дар бораи мақоми ақлу ақлгароӣ ҳамчун абзоре барои беҳбуди қору аъмолаш чунин навиштааст: “Гӯем, ки мо бар ҳасби тамсил ва қиёси ақли бисёре аз паёмдаҳои умур ва фарҷоми қорҳоро бармеангорем ва онҳоро чунон чунон дармеёбем, ки гӯӣ дар гузашта буда ва сайре шудаанд. Пас аз гунаҳои зиёнбори онҳо дурӣ меҷӯем ва ба судоварҳо рӯӣ меоварем. Бад-ин сон беҳзистӣ ва тандурустии мо аз чизҳои ногувор ва ранҷбору нобудгар бештар аст. Пас, сазост, ки мо ин фазилат (ақл)-ро бузург ва гиромӣ дорем, онро ба қор гирем ва аз он ёрӣ ҷӯем; умури худро бар ҳасби ҳукми он ба иҷро дароварем, чун роҳе ба сӯи раҳӣ ва тандурустӣ мебошад”[14 С. 94]. Тибқи гуфтаи ӯ, ҳар як инсон бо майли якхела ба сӯи касби дониш тавассути ақл таваллуд мешавад; аммо баъзеи онҳо аз дигарашон аз рӯи фаъолияти ин қувваи ақли фарқ мекунанд: баъзеҳо онро парвариш медиҳанд, дигарон онро фаромӯш мекунанд ё бо роҳҳои гуногун роҳнамоӣ мекунанд. Файласуфон ашхосеанд, ки майлашон ба сӯи илму дониш бештар аст ва рисолати онҳо нафсро аз шавқу ҳавасҳо ҷудо кардан ва маърифати олам иборат аст. Пас, хулоса мекунад ар-Розӣ, чойгоҳе барои пайғомбарӣ вучуд надорад, ки дастгиркунандаи ҳама гуна ваҳйҳо ё шуҳуди асроромез бошад ва он бемантиқ аст. Дурӯғи паёмбаронро ихтилофи байни онҳо ва далели он, ки ҳар қадоме худро маҳзани ягонаи ҳақ мешуморад, ошқор месозад. Аз ин рӯ, ягона имоне, ки инсон метавонад дошта бошад, имон ба худ ва қудрати ақл аст, ки онро илму дониш ба инсон ато мекунад ва тавассути он инсон метавонад воқеан худро тақдил диҳад: “Пас, гӯем, ки хирад чизи барин ва баргару беҳинро аз назари паёмдаҳои умур мебинад ва мегузинад ва тарҷеҳ мениҳад, ҳатто агар нафс-

ро дар оғози қорҳо аз он саҳтӣ ва нотавону душворӣ бошад”[14 С. 100].

Ниҳоят, яке аз омилҳои муҳимтарини дигар барои пайдоиши афкори озодихоҳӣ ва озодипарастӣ дар таълимоти файласуфони исломӣ равиши шаккокихоҳӣ ё шаккокигароӣ (скептисизм) ва интиқодгароӣ (критисизм) мебошад. Пайдоиши шаккокигароӣ дар Ислому бо рушди илмҳои инсоншиносӣ, ҷомеашиносӣ ва табиатшиносӣ рост меояд, ҳарчанде ки робитаи байни шаккокигароии фалсафӣ ва маърифати илмӣ хусусияти сатҳӣ дорад, зеро ки тафаккури илмӣ аслан шаккокона аст – он ҳамеша бар он талош меварзад, ки ашёи зоҳирро таҳти шубҳа қарор диҳад ва ҳақиқати пасипардагӣ, ботинии онро ифшо намояд. Дар ин бора А.Д. Қныш чунин навиштааст: “Ҳамзамон, “табиби Рай” шахсе буд, ки дар зиндагиаш инсонии маъюсе буд, ки аз беадолатӣ ва бераҳмии воқеияти атроф шадидан нигаронӣ дошт. Ин ноумедӣ, аз ҷумла, дар муносибати бениҳоят шаккоконаи ӯ ба динҳои асосии даврони худ, алахусус дар охири умраш ифода меёбад. Тибқи як ривоят, ӯ дар пиронсолиаш ба касалии нобиношавии ҳарду чашмаш гирифтӣ шуд, аммо дидаю дониста аз табобат даст кашид ва далел овард, ки дигар намехоҳад ноқомилӣ ва пастию разолати олами атрофашро бубинад”[6 ;469-470]. Ин як навъ эътироз буд ба муқобили паст задани шарафи инсон ва озодихоҳии ӯ дар ҷомеа.

Дар навбати худ, фақеҳону илоҳиётшиносони исломӣ низ бетарафӣ зоҳир наменамуданд ва ба муқобили афкори фалсафӣ ва файласуфони машшоӣ асарҳояшонро эҷод наменамуданд. Дар байни мутафаккироне, ки масъалаҳои вобаста ба ҳифзи донишҳои диниро ба таври возеҳ ба миён гузошта буданд, Муҳаммад ал-Ғазалӣ (1058-1111) буд. Дар осори ӯ таълимоти Қалом ё илоҳиёти суннатии мусалмонон, ки дар асрҳояш таҳия ва моҳияти онҳо қушода шудаанд, ба назар мерасад, ки нигарониҳои асосии онҳо, аз як тараф, аз баҳогузӯрӣ қардани худуди донишҳои ақлонӣ дар робита бо ваҳии қуръонӣ ва аз тарафи дигар, таъмин намудани пояи муайяни метафизикӣ барои тасаввуроти қудрати азии илоҳӣ иборат буд. ”[7;С. 95].

Дар ҳар ду чанба, суннати бунёдии исломӣ фақат ба нақш ва қудрати илоҳӣ тавачҷуҳ ва таъкид намуда, ақл ва фаъолияти инсонро тақрибан сарфи назар менамуд. Вориси ин анъана ал-Ғазолӣ ҳатто дар доираи хати маши калом асаре эҷод мекунад ва дар боби амалӣ намудан ва “таҷдиди ҳақиқӣ ва саҳеҳи динӣ” талош меварзад, ки натиҷаи муҳимтарини он асаре бо номи “Иҳйа ‘улум ад-дин” эҷод мекунад. Дар баробари дифоъ аз муқаррароти динӣ, ал-Ғазолӣ беамон бар зидди файласуфони ақлгарои исломӣ бармехезад. Аммо бо вучуди пайравии ӯ аз суннатҳои бунёдӣ, ал-Ғазолӣ мекӯшад, ки мақоми ақлро барқарор кунад ва онро дар ҳудуди воқеии он гузорад, пас, худаш ҳам ба фалсафа рӯ меоварад [1 ; 267-279, 424]. Дар асари дигари ал-Ғазолӣ “Таҳафут ал-фаласифа” ӯ на танҳо ақлгароӣ, балки тезисҳои файласуфонро дар бораи дифоъ аз ақоиди илоҳиётшиносии ислом танқид намудааст, ки минбаъд ин асарроо файласуфи машшоӣ Ибн Рушд дар асараш бо номи “Таҳафут ут-таҳафут” зери интиқоди шадид гирифтааст. Ал-Ғазолӣ аз ҷумла дар ин асараш бо ишора ба Ибн Сино навиштааст: “Чӣ гуна шумо он файласуфонро рад мекунад, ки гуфтаанд, ки дониши зиёд нишон додани шараф нест? Азбаски инсон табиатан нокомил аст, ба дониш ниёз дорад, то бо он комил гардад. Инсон шарафашро бо маъқулот афзоиш медиҳад - ё дармеёбад, ки барои ӯ дар дунё ва охираат чӣ чизи арзанда аст; ё зоти торик ва номукаммали худро такмил медиҳад... Шумо бо ҳамаи файласуфони дигар розӣ ҳастед, ки Худо аз ин чизҳо озод аст, зеро чизҳои тағирёбандаи дохилӣ (ки ба замон дохил мешаванд ва ба “буд” ва “ҳаст” ҷудо мешаванд) ба Аввал маълум нестанд... Пас, мо ҳамаи ҳодисаҳои муваққати медонем ва ҳамаи маъқулотро дарк мекунем, дар ҳоле ки Худо ҳеҷ мушаххасотро намедонад ва ҳеҷ маъқулотро дарк намекунад... Ва озодии ӯ аз донишани куллиёти ақлӣ ҳеҷ гуна нуқсон набуда, барои исботи ғайри Ҷуст”[13 С. 202].

Таҷрибаи ғоявии Ибн Сино дар бораи инсонии муаллақ ҳамчун пешгузаштаи эҳтимолии когитои картезиани Декарт ба шумор рафта, дар шаклҳои гуногун ва бо

таъкидҳои мухталиф дар матнҳои якҷанд асарҳои Ибн Сино (“Аш-Шифо”, “Ишорот ва танбеҳот”, “Рисалат ул-азҳавия” ва ғайра) тафсир меёбад. Хулосаи умумии онҳо чунин аст: тасаввур мекунем, ки Худо инсонии баркамол ва комилан фаъолиятро аз ҳеҷ чиз офаридааст. Инсон дар ҳаво муаллақ аст, чашмонаш парда гирифта, дасту пойҳояш ҷудо шудаанд, то ба бадани худ нарасанд, садо ва бӯй нест. Ба ибораи дигар, ин шахс дар ҳолати маҳрумии ҳиссӣ қарор дорад. [8. С.139].

Ғайр аз ин, ӯ танҳо офарида шудааст, бинобар ин ӯ аз таҷрибаи пешинаи ҳиссӣ ёд надорад. Ибн Сино савол мегузорад, ки шахсе, ки дар ин ҳолат аст, чиро медонад: аввалан, ин инсонии муаллақ аз ҳастии худаш огоҳ хоҳад буд ва дар ниҳоя хулоса мекунад, ки нафси инсонии муаллақ худашро медонад, на ҷисми худро: “Аз он ҷо, ки дар ҳолати фарзшуда инсон аз бадани худ ғофил аст, аммо аз нафси хеш ғофил нест, метавон ба тағойири миёни нафс ва бадан даст ёфт”[11; 225].

Ибн Сино шаккокигароиро на ҳамчун принцип, балки ҳамчун як навъ силоҳи муҷодала ба муқобили догматикҳо ба қор мебарад ва як навъ майдони озодфикриро ба вучуд меоварад. Дар ин майдони чадал манфиатҳои тарафайн гуногунанд, монанди он ки Секст Эмпирик ин гуна муборизаҳои маънавӣ-чадалиро чунин тасвир кардааст: “Онҳо (пирроновӣҳои Юнони қадим – З.Ҷ.) инчунин эътироз кардаанд ва он на аз рӯи душманӣ ба қасе (чунин нуқсон аз хоксории онҳо хеле дур аст) буд, балки ҳиссиёташон нисбат ба илмҳо низ мисли тамоми фалсафа буд. Маҳз дар фалсафа онҳо бо ҷустуҷӯи ҳақиқат аз ҳар гуна ҳукмронӣ худдорӣ карда буданд, зеро бо он чиз рӯ ба рӯ шуданд, ки мувоҳисаҳо бояд байни тарафҳои баробар қарор гирад, дар ҳоле ки дар ашё низ фарқиат вучуд дорад”[9; С. 52, 421].

Дар фалсафаи машшоӣён шаккоқӣ на фақат дар нисбати худии инсон ва аъмоли ӯ, балки аз он болотар дар нисбати Худо ва муносибати ӯ нисбат ба олам ва мавҷудоти он низ мушоҳида мешавад ва он як анъанавии деринаи рӯҷуъ ба принципи имкони даҳолати ғайритабӣ аст, ки оқибатҳои назаррасии шаккокигароӣ дошта, аз мута-

факкирони қадим боқӣ мондааст. Мо аз тафсили ин масъала дар ақоиди мутафаккирони қадима ба илллати камбудии ҳаҷми қори таҳқиқотиамон сарфи назар намуда, фақат зикр мекунем, ки матнҳои нахустини ин хати ақоидро аз Академияи Тсисерон дарёфтани мумкин аст. Барои мисол, порчаи зеринро дида мебароем: “Агар руъёро, ки Худо ба шахси хоброфта нозил мекунад, эҳтимолӣ бошад, чаро он қомилан шабеҳи ҳақиқат нест, ва чаро чунин буда наметавонад, ки ба душворӣ аз аз навъи ҳақиқии он фарқ мекунад ва ё фарқ намекунад, дар ниҳоятӣ қор – чунин бошад, ки байни онҳо ягон фарқе ҷой надошта бошад?... Кӣ бо ту розӣ шуда метавонад, ки ҳамаи инҳоро худ ба иҷро расонда метавонад ва агар метавонист, чаро маҳз ба ҳамин тарз иҷро кард?” [8.125,320]. Чунин пурсиши қадам ба қадам (дар фалсафаи тоҷикӣ ин гуфтаҳои айни ақидаи Носири Хусрав дар “Мунозира бо Худо” аст) ба натиҷае мерасонад, ки Худо метавонад тасвири бардурӯге ба вучуд орад, ки он ба андозаи онҳое, ки ҳақиқатан ҳақ ҳастанд, боварибахш буда тавонад. Ҳамин тариқ, “нуқтаи назари стоикӣ”, менависад ӯ, “ба хулосае меоварад, ки Худо метавонад моро дар ҳама гуна тасвирҳои фироқ диҳад” [8. С. 126-127.].

Бо вучуди ин, бояд қайд кард, ки хулоса (далелҳо)-и шубҳанокро на Тсисерон ва на машшоӣни шаоқӣ (чуноне ки дар боло таҳқиқ намудем) аз қудрати илоҳӣ муҳофизат намекунад ва ҳамчун принсип ба қор меравад, ки тибқи он Худо ё Сабаби аввал ягон феъле беасос зоҳир намекунад, ки инсонро ба сӯи иштибоҳ роҳнамоӣ намояд, зеро он “бо меҳрубонии илоҳӣ” созгор нест. Ин нуқтаи назар ҳатто дар ақидаи яке аз мутафаккири шаккоки исломӣ Закариёи Розӣ ҷой дорад ва ӯ ба хулосае омадааст, ки “Офаридгор, ки номаш гиромӣ бод!- хирад аз он ба мо арзонӣ дошт, то битавонем аз баҳра ва судҳои онӣ (феврӣ – З.Х.) ва отӣ (оянда – З.Х.) бархӯрдор шавем, чизҳое, ки дастбӣ бар онҳо дар гавҳари ҳастии мо ниҳода шудааст. Хирад бузургтарин неъматҳои Худо дар назди мо ва судмандтарин чизҳост, ки беҳтар аз он набошад. Ҳам бо хирад мо бар қорпоёни ногӯё бартарӣ ёфтаем, чунонки бар онҳо чира гашта ва ромашон кардаем ва онҳоро

ба гунаҳои самарбахш ҳам барои хушамон ва онҳо даровардаем, ҳам бо хирад он чиро, ки бар фарозамон медорад, зиндагиамонро неку беҳин месозад, дармеёбем ва ҳам бад-он ба ормонҳо ва орзуҳомон даст меёбем” [14 С. 14].

Бо вучуди он ки низоъҳои маънавӣ ва баҳсҳои ақлонӣ дар мавзӯи озодӣ ва убудияти инсон дар байни ақлгароён (ратсионалистҳо) ва қуҳнагароён (консерваторҳо) идома меёфтанд, ақлгароҳо охишта-охишта мавқеи худро аз даст додан гирифтанд. Ақидаҳои шаккоқонаи онҳо ба ҳамлаи афқори ақлгароии мактаби ашъарӣ ба муқобилияти шадид дучор омаданд. Ин мактаб кӯшиш кард, ки ҳимояи мантиқӣ ва оқилонаи эътиқод ва амалҳои исломиро таъмин кунад. Роҳбарони он Абулҳасани Ашъарӣ (ваф. 332/943) дар Ироқ ва Абумансур ал-Мотуридӣ (ваф. 333/945) дар Осиёи Марказӣ ва баъдан як қатор мудофеони илоҳиётшинос ва фақеҳони дигар, ба монанди ал-Боқиллонӣ (ваф. 403/1012), ал-Қувайнӣ (ваф. 478/1085) ва ал-Қушайрӣ (ваф. 465/1072) дар ин мавқеъ қарор доштанд. Ҳамаи онҳо илмҳои динӣ ва инчунин илм ул-қалом ва фалсафаро ниҳоят хуб медонистанд. Аммо, онҳо одатан, ҳарчанд дар дараҷаҳои мухталиф бошад ҳам (ал-Мотуридӣ нисбат ба ал-Ашъарӣ ба таври назаррас камтар хусусияти дифоъ аз илоҳиётшиносӣ дошт) мудофеӣ суннатҳои ибтидоии ислом буданд. Аммо зарбаи саҳттаринро ба ин ақлгароҳо маҳз ал-Ғазолӣ расонда буд. Вай дар китоби худ “Таҳафут ал-фаласифа” мантиқан “зиддияти эътиқодоти метафизикии онҳо ва ихтилофҳо”-и назарияҳои онҳоро “ифшо” кардааст. ӯ изҳор дошт: “Бигзор маълум бошад, ки ҳадафи мо – огоҳ ва хушёр кардани ҳар касест, ки дар бораи файласуфҳо андешаи нек дорад ва таҳмин мезанад, ки масирҳои онҳо ба муқобили ҳамдигар равона нашудаанд ва бо ҳам дар ихтилоф нестанд. Барои ин ҳадаф, мо барои шумо ботил будани андешаҳои онҳоро дар мавқеъҳои зиёд нишон медиҳем. Маҳз барои ҳамин ман ба мубоҳиса бо онҳо ба ҳайси сирф таъкибқунанда, эътирозқунанда бар зидди мазҳаби онҳо ва на ҳамчун мудофеи ҳукмхояшон ҳарф мезанам” [2 С. 37, 277].

Ҳамин тариқ, дар таҳқиқи масъалаи озодӣ ва фармонбардорӣ дар ақоиди му-тафаккирони машшоияи шарқӣ ва дар муқоиса бо онҳо – ақоиди файласуфони дигар усулҳо ва принципҳои ба қор рафта-анд, ки барои ошқор кардани лаҳзаҳои си-фатан шабеҳ ва моҳиятан мухталифи ин масъаларо дар таҳаввулоту таъриҳии як равиш (ратсионалист ё ирратсионалист) мақоми калидӣ доранд. Тасвири умумии фалсафаи озодӣ ва фармонбардорӣ ҳамчу-нин аз тариқи методологияи скептитсизм (шаккоқия) ва крититсизм (интиқодгароӣ) дар доираи як қатор қонунҳои умумии ра-ванди таъриҳӣ ва фалсафии рушди ин масъала мурағаб сохта шудааст. Дар ин ҷо унсурҳои мантиқӣ бевосита барои муа-йян сохтани ин робитаҳо ҳатто дар робита бо яке аз вазифаҳои асосии назариявӣ ва маърифатӣ ба мадди аввал мебароянд.

Адабиёт

1. Абу Хамид Муҳаммад аль-Газали. Воз-рождение религиозных наук. Т.1. – Ма-хачкала, 2011. 424 с.
2. Аль-Газали, Абу Хамид. Крушение по-зиций философов. Пер.с араб. – М.: Изд.дом“Ансар”, 2007. 277с.
3. Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения. Киев: “УЦИММ-Пресс”, СПб.: “АЛТЕЙЯ”, 1999. 690 с.
4. Абу Райхан Беруни. Избранные произ-ведения. Т. 5. Ч. 1. - Ташкент, 1973. 449 с
5. Ибн Сина. Указания и наставления //Ибн Сина (Авиценна). Избранные фи-лософские произведения. М.: «Наука», 1980. С.872.
6. Кныш А.Д. Борьба идей в средневеко-вом исламе: теология и философия // Ишрак. Ежегодник исламской филосо-фии. №2. М., 2011. 470 с.
7. Курбоншоев И. Дж. Концепция микро и макрокосма: гармония человека и при-роды в натурфилософии Насира Хусра-ва. Известия Института философии, по-литологии и права имени А.Баховад-динова Национальной академии наук Таджикистана. №1 С 93-98.
8. Курбоншоев И. Дж. Проблема природы в философии Ибн Сины. Современное общество: актуальные проблемы и пер-спективы развития в социалькультурном

пространство. Сборник научных статей по итогам VII Международной научно-практической конференции. 2020. Из-дательство: Плакат 136-141с.

9. Овечкин Л. Ю. Совместимы ли Ислам и свобода? // Сумма философии. Вып. 7.- Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2007. 286 с.
10. Цицерон М.Т. Учение академиков / Пер. Н.А. Федорова. - М.: Индрик, 2004. 320 с
11. Эмпирик С. Сочинения в двух томах. Общ. ред. А. Ф. Лосева. Пер. с древне-греч. Т. 2. - М.: «Мысль», 1976. 421 с.
12. Nasr, S. Hossein 1999. Three Muslim Sages. Lahore: Suhail Academy, pp.243с.
13. ابن سينا. الشفاء. الطبيعيات. ج.2. قم 1405 هـ.ق. ص. 225.
14. ابن رشد. كتاب فصل المقال. بيزوت 1984. ص. 52-49.
15. الغزالي. تهافت الفلاسفة. القاهرة 1969. ص. 202.
16. محمد بن زكرياى رازى. طب روحانى (رسالة) 100, 94.14 رسالة (اخلاق). تهران 1381. ص.

ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ ЧЕЛОВЕКА В КОНТЕКСТЕ ЕЕ ФИЛОСОФСКОГО ПОНИМАНИЯ

Зикирзода Х.

В статье анализируется проблема свободы человека в контексте ее философского и религиозного осмысления перипатетическими мыслителями и другими рационалистическими исламскими школами. Мнения мыслителей по этому поводу неодинаковы, есть различия в содержании и логике. Аль-Фараби, Ибн Сина, Насир ад-Дин ат-Туси, Ибн Рушд, Ибн Туфайл и другие пытались примирить религиозные учения со своими философскими убеждениями, в то время как ар-Рази считал все религиозные верования ложными и не прими-рял их с философскими убеждениями. Под-обные противоречия в статье подчерки-вают суть проблемы свободы, основанной на философских знаниях и религиозных уче-ниях. Таким образом, изучение вопроса сво-боды и послушания в сознании восточных мыслителей и, в отличие от них, взгляды других философов, методы и принципы бы-ли использованы для раскрытия сущности этого вопроса в исторической эволюции определенного (рационалистического или иррационалистического) подхода.

Ключевые слова: свобода, интерпретация, рациональность, ориентализм, мусульманские мыслители, доктрина, исламская философия, Бог, пророк, откровение, философская вера, религиозная вера, скептицизм, критика.

**THE PROBLEM OF HUMAN FREEDOM
IN THE CONTEXT OF ITS
PHILOSOPHICAL UNDERSTANDING**

Zikirzoda H.

The article analyzes the problem of human freedom in the context of its philosophical and religious understanding by peripatetic thinkers and other rationalistic Islamic schools. The opinions of thinkers on this matter are not

the same; there are differences in content and logic. Al-Farabi, Ibn Sina, Nasir ad-Din at-Tusi, Ibn Rushd, Ibn Tufail and others tried to reconcile religious teachings with their philosophical beliefs, while ar-Razi considered all religious beliefs to be false and did not reconcile them with philosophical beliefs ... Such contradictions in the article emphasize the essence of the problem of freedom based on philosophical knowledge and religious teachings. One of the principles of freedom - pluralism - occupies a special place in the teachings of thinkers

Key words: freedom, interpretation, rationality, orientalism, Muslim thinkers, doctrine, Islamic philosophy, God, prophet, revelation, philosophical faith, religious faith, skepticism, criticism.

НАЦИЯ КАК ПОТЕНЦИАЛЬНАЯ ОСНОВА СОЦИАЛЬНОГО КАПИТАЛА

Азимова М.М. - к.ф.н, доцент, с.н.с. Отдела социальной философии ИФПП НАНТ
тел.: (992) 907809066

В данной статье предлагается обсуждению вопрос о состоянии текущих исследований вопроса национального аспекта социального капитала. Автор дискутирует различные взгляды и концепции различных авторов и дает определение социального капитала в различных вариациях. Также в статье аргументируется проблема формирования и действия социального капитала в условиях независимого государства.

Автор показывает структуру и преимущества социального капитала его основные компоненты и роль нации в этом процессе. В статье автор показывает причины того почему происходит стратификация социального капитала на уровне стран, регионов, городов и как это связано с деятельностью групп населения.

В конце статьи автор ссылаясь на мало изученность проблемы выдвигает варианты перспективного исследования данной тематики в социологических исследованиях.

Ключевые слова: государство, исследование, социальный капитал, национальный аспект, дискуссия, идея.

Исследование социального капитала, как феномена современного общества изучено учеными в различных аспектах и направлениях науки. Оно стало предметом исследования таких отраслей науки как социология, экономика, политология и других общественных дисциплин. [1,2,7] Начало большим исследованиям в этой системе развития общества было свойственно периоду 90-х годов, когда начались исследования, отражавшие радикальные изменения последствий неolibларизма и постмодернизма. [17,45]

Именно в этот период возникли «темные стороны» социального капитала – коррупция, расовые противостояния и глобальные столкновения идей, что побудило общества в основном Запада искать

новые пути социального развития и появился термин «социальный капитал» давая определение сближению этих двух категорий. Ученые начали создавать структурные формы организации социального капитала. Однако дискуссионным вопросом среди исследователей было вопрос концептуализации, размеров и определение источников социального капитала.

Джеймс Колеман называл социальный капитал структурным отношением человека к его обязательствам по отношению к его друзьям, к требованиям законов общества, к авторитетным личностям, к социальным организациям и к продукту их деятельности. [18,89]

Также социальный капитал относится к отношениям с соседями с гражданским обществом и другими горизонтальными связями общества. Джеймс Колеман и (1988) Роберт Патман (2001) разработали концепцию социального капитала, которая охватила все сферы социальной деятельности актора. [16,67] В качестве изначального пункта научной характеристики социального капитала они выбрали следующие позиции:

- социальный капитал создается непосредственно актором;
- социальный капитал является частью общего капитала общества;
- социальный капитал платформизируется в форме социальной сети. [17,99]

Исследуя проблему социального капитала, социологи изучали это явление избирательно, разрабатывая основные концептуальные положения этой системы. Социология в большей мере сосредоточена на личных выгодах человека, когда как в политическом плане социальный капитал сосредоточен больше на общегосударственные выгоды. [17,55]

В частности, исходные положения для конструирования социального капитала

охватили также систему интернет (Кане Х. Фаучер, 2018), систему образования (Патнам, 2020), борьбу против криминала (Баумер, 2001), экономику (Кнак и Кифер, 1997), окружающую среду (Беркес, 1989, Боулс и Гинтис, 2002 и т.д. [16,89]

В данной статье нами обсуждается вопрос о национальной сущности социального капитала. Исследования социального капитала, как малых, так и больших сообществ вызвана необходимостью формирования национальной социальной политики государства. Сама концепция национального социального капитала несет в себе гуманистические идеи, центром которых является в первую очередь человек, но с идентификацией его этнической и территориальной принадлежности, исключая материальную выгоду для государства в целом. [5,14]

Понятие социального капитала у Лорри имеет вспомогательное значение и рассматривается, как один из компонентов воспроизводства социального неравенства, наряду с материальным и финансовым благополучием. [5,17]

П. Бурдьё в начале 80-х годов в своих работах (Социальный капитал: предварительные замечания (1980) и Экономический капитал, культурный капитал, социальный капитал, 1983 год) концепцию социального капитала рассматривал в контексте классового подхода. Придерживаясь взглядов марксизма по этому вопросу, он ставил класс выше национального компонента. Фейзба М.Я. выделяет у социального капитала положительные и отрицательные, а также структурные и когнитивные элементы.

Структурный социальный капитал при управлении развитием территории облегчает получение информации, способствует коллективным действиям и совместному принятию решений путем распределения ролей, формирования социальных связей внутри национального общества. На когнитивном уровне к социальному капиталу относятся ценности, взаимное доверие, отношение, вера, нормы, которые определяют потенциал сотрудничества между акторами. [6,22]

На уровне национального актора, действия социального характера, направ-

ленные на получение капитала, относятся к экономическим, экологическим и культурным проектам, результат внедрения которых приносить общую прибыль для национального общества.

Прежде всего, детерминантом национализации социального капитала является среда общества. Это включает в себе национальные действия по созданию гражданского общества, прозрачность расходов, борьба с коррупцией и т.д. Во-вторых, национальные действия по отношению к социальному капиталу охватывают этнолингвистические и религиозные проблемы общества. В третьих общенациональными могут быть признаны действия направленные на укрепление здоровья нации, экологию и повышение образовательного уровня населения.

Однако нельзя отрицать роль политики, как главного инструмента реализации проектов социального характера. В частности Торрас, Бойс, Баррет и Градди (1998-2000) считали политические дивиденды, как основу социального капитала. [17,56] От того какие силы находятся у власти, во многом зависит реализация социальной политики.

Как отмечает Саидова М., «деятельность группового субъекта в политическом процессе есть интегративный результат взаимодействия составляющих его индивидов. Оно, в соответствии с законом системности, отличается от простой суммы их персональных качеств, преимущественно определенными новыми кооперативными показателями. Всякая социальная общность становится субъектом политического процесса только тогда, когда самоорганизуясь, осознавая свои интересы, в определенной степени, может оказаться в противостоянии с другими общностями или же в позитивном взаимодействии с некоторыми из них. В то же время существует вероятность вступление ее в конфликт с существующей политической властью или сотрудничество с ней». [4,56]

Государству необходимо регулировать свою политику в рамках социокультурного пространства. Создания открытого доступа к рыночной экономике для всех слоев населения, рост национального самосознания и укрепление суверенитета,

возрождение религиозной культуры также являются аспектами проблематики нашего исследования социальной политики, направленной на создание социального капитала общества. Создание в рамках госструктур Центра по изучению изменения климата, целью которого является координация работ по осуществлению Национального плана действий и Конвенции Организации Объединённых Наций об изменении климата в пределах страны направлена на получение прибыли в форме освоения и использования новых земель для решения продовольственной программы в пределах среднеазиатских республик.

В рамках создания национального социального капитала в 2003 году первое, а в 2008 году второе Национальное сообщение Таджикистана в Секретариат РКИК, в которых были изложены основные направления работ по снижению уровня уязвимости жителей страны. [4,67]

Национальные экологические действия охватывают такие стороны, как охрана лесов, угодий, участие в международных соглашениях по климату и других мероприятиях по охране окружающей среды, что заметно увеличивает социальный капитал в форме прибыли от здоровья населения [4,89]. Переход на чистую индустрию, снижение выбросов газа в атмосферу, сохранение ледников и другие меры общенационального характера, в основном нацелены на то, чтобы уменьшить влияние вреда природе. С целью создания социального капитала в области экологии в Таджикистане принята «Программа экологического воспитания и образования Республики Таджикистан», которая реализацию конструктивных экологических действий по охране окружающей среды.

В частности, в число задач водят обучение экологии, подготовка кадров по экологическим вопросам, обучение специалистов в области охраны природы со средним специальным и высшим образованием, повышение квалификации руководящих работников, специалистов народного хозяйства и педагогических кадров в системе послевузовского образования. [457]

Поэтому часть мер направленных на эти цели выходят за рамки национального

и принимают наднациональный характер, что приводит к их глобализации. Таким образом, в решение этих вопросов все активнее участвуют глобальные институты мировой финансовой системы. [17,25]

В социальном капитале важное место занимает вопрос образа жизни и борьбы против вредных привычек у населения, (курение, алкоголизм, наркомания и т.д.), искоренение которых также увеличивает социальный капитал общества. Но вопрос состоит в том, являются ли эти действия определенного коллектива или они вызваны национальными действиями? Ответ на этот вопрос зависит от политической окраски проблемы и участия государства в решение вопросов. Именно государство является организатором и координатором национальных действий и может мобилизовать нацию, что дает нам повод рассмотреть проблему, как национальную.

Таким образом, нами определены основные направления социализации капитала на национальном уровне. Выявлен тот факт, что внимания к проблеме социального капитала связано с активностью части населения и нации, которая становится равным участником реализации социальной политики государства в форме структур гражданского общества. Но в исследуемой проблематике социального капитала нерешенными остаются вопросы регулирования обязанностей структур гражданского общества, национальных общин и государственных структур. Результаты проведенного нами анализа показало, что страны постсоветского пространства заметно отстали от западных стран в практической реализации социального капитала. Но, несмотря на это, сегодня в этих странах на двухсторонней основе государства и общество все больше проявляют интерес к развитию совместной политики по реализации проектов социального капитала.

Литература

1. Кийков А.В. Влияние социального капитала на политический процесс в современной России 2008 год, кандидат политических наук
2. Лазарев В.Н., Социальный капитал как фактор качества жизни населения региона: социолого-управленческий анализ:

- на примере Волгоградской области 2010 год
3. Муминова М.О. Экологические действия: социально-философский анализ, Диссертация на соискание учёной степени кандидата философских наук по специальности: 09.00.11 – социальная философия, Душанбе - 2018.
 4. Саидова М.Р. Политические действия субъекта в период трансформации общества, диссертация на соискание учёной степени кандидата политических наук. Специальность: 09.00. 11 – социальная философия, Душанбе, 2018
 5. Сажина В.А., Социальный капитал малых сообществ тема диссертации и автореферата по ВАК РФ 22.00.03, кандидат социологических наук кандидат социологических наук, 2011
 6. Фейзба М.Я. Социальная организация местного самоуправления 2005 год.
 7. Утина М.С. Социальный капитал городского поселения как ресурс местного самоуправления 2011 год, кандидат социологических наук
 8. Bowles, S., & Gintis, H. (2002). Social capital and community governance. *The Economic Journal*, 112, F419-F436.
 9. Bromley, D. W., Feeny, F., McKean, M. A., Peters, P., Gilles, J. L., Oakerson, R. J., et al. (Eds.). (1999). *Making the Commons work: Theory, practice, and policy*. San Francisco: Institute for Contemporary Studies.
 10. Copeland, B. R., & Taylor, M. S. (2004). Trade, growth, and the environment. *Journal of Economic Literature*, 42, 7-71. Damania, R. (2002). Environmental controls with corrupt bureaucrats. *Environment and Development Economics*, 7, 407-427.
 11. Damania, R., Fredriksson, P. G., & List, J. A. (2003). Trade liberalization, corruption, and environmental policy formation: Theory and evidence. *Journal of Environmental Economics and Management*, 46(3), 490-512. Dasgupta, P., & Serageldin, I. (Eds.). (2000). *Social capital: A multifaceted perspective*. Washington, DC: The World Bank. (2002). *Confronting the environmental*
 12. *Economic growth and the environment*. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers. Didia, D. O. (1997). Democracies, political instability and tropical deforestation. *Global Environmental Change*, 7(1), 63-76.
 13. Eriksson, C., & Persson, J. (2003). Economic growth, inequality, democratization, and the environment. *Environmental and Resource Economics*, 25, 1-16.
 14. Keefer, P., Knack, S., & (1997). Does social capital have an economic pay off? A cross-country investigation. *Quarterly Journal of Economics*, 112(4), 1251-1288.
 15. Knowles, S. (2005). Inequality and economic growth: The empirical relationship reconsidered in the light of comparable data. *Journal of Development Studies*, 41, 135-159. Midlarsky, M. I. (1998). Democracy and the environment: An empirical assessment. *Journal of Peace Research*, 35(3), 341-361. Pretty, J., & Ward, H. (2001). Social capital and the environment. *World Development*, 29(2), 209-227.
 16. Putnam R. D. (1993). The prosperous community: Social capital and public life. *The American Prospect*, 13, 35-Putnam, R. D. (2000). *Bowling alone: The collapse and revival of American community*. New York: Simon & Schuster. Ramsey J. B. (1969). Ecological Economics, 25, 147-160.
 17. Social Capital Online Kane X. Faucher Social Capital Online Kane X. Faucher. - University of Westminster Press www.uwestminsterpress.co.uk, 2018
 18. *TheorieS of SoCial CapiTal researchers Behaving Badly* Ben Fine first published 2010 by pluto press 345 archway road, london N6 5aa and 175 fifth avenue, New York, NY 10010 www.plutobooks.com
 19. World Bank. (2000). *World development indicators*. Washington, DC. -2000
 20. Xepapadeas, A., & Amri, E. (1998). Some empirical indication soft here lationship between environmental quality and economic development. *Environmental and Resource Economics*, 11, 93-106.

МИЛЛАТ ҲАМЧУН АСОСИ ЗАРУРИИ САРМОЯИ ИҶТИМОӢ

Азимова М.М.

Дар мақолаи мазкур муаллиф, масъалаи таҳлили балағгузори иҷтимоиро ба муҳокима мегузорад. Дар доираи мавзӯи мақола, муаллиф тадқиқотҳои олимони мухталифро доир ба омӯзиши масъалаи миллат ва маблағгузори иҷтимоӣ, мавриди баррасӣ қарор медиҳад. Афкори мухталифро ба миён гузошта, муаллиф онҳоро му-

қоиса мекунад ва нақши давлат ва миллатро дар шаклҳои гуногун арзёбӣ мекунад. Дар охир муаллиф кам омӯхта шудани ин масоилро нишон дода, вариантҳои тадқиқоти ояндаи ин мавзӯро ва аҳамияти илмии онро баррасӣ мекунад.

Калидвожаҳо: давлат, тадқиқот, маблағгузори иҷтимоӣ, ҷанбаи милли, мунозира, ғоя.

THE NATION AS A POTENTIAL BASIS OF SOCIAL CAPITAL

Azimova M. M.

This article provides an assessment of the current state of research within these debates on

social capital in national aspect. A discussion of the various roots, conceptions, and measurements of social capital can be found in the article in sociological point of view. It examines the different consequences and benefits of social capital, and the main theoretical frameworks, competing ideas, and evidence on sources of social capital are observed as well. It tries to determine why some countries, regions, villages, or individuals possess more social capital than others. Finally, the article gives an overview of future issues in national social capital research.

Key words: state, research, social, capital, national, aspect, discussion, ideas.



ВКЛАД НАСИРУДДИНА ТУСИ В НАУКУ И ВОСТОЧНУЮ ЦИВИЛИЗАЦИЮ

Сулаймонов Б. С. – к.ф.н., доцент Таджикского государственного института языков имени Сотима Улугзода (тел.: (+992) 938384345)

В этой статье рассматривается жизнь и насыщенное научное творчество Насируддина Туси. Исследования Ходжа написаны в трех формах, т. е. в форме трактатов, комментариев и отдельных произведений. По содержанию и стилю изложения они очень интересны. Язык произведений Туси – таджикско-персидский и по сравнению с другими, более ранними мыслителями, он в своих исследованиях более широко использовал более распространенные термины.

Исследование показывает, что Туси был известным мыслителем своего времени, он уделял большое внимание популяризации науки, особенно точных наук, первым признал вооружение наукой наиболее целесообразным благом, а его работы по наблюдению за звездами и установлению библиотеки и обсерватории были уникальными.

Ключевые слова: аристотелизм, синтез наук, тригонометрия, философия, обсерватория, этика, математические науки, логика, медицина, эманация, астрономия.

Насируддин Туси постиг все науки и достижения мысли своего времени. Он имел оригинальное мышление и был проворен в претворении своих идей в жизнь. Он проявил устойчивость, подобно мосту между монголами и учеными Востока, и был уверен, что невозможно противостоять монгольской системе. В то время исламский мир был полностью раздроблен и не было никакой надежды организовать и собрать нужные силы для противодействия монголам и изгнанию их из страны. Туси было ясно, что тем самым будет нанесен невосполнимый урон науке и знаниям, книги и богатые восточные источники уничтожатся, а ученых будут преследовать и убивать. Ходжа Туси был признан Халоку астрологом и признан помощником в

социальных вопросах и тогда он решил завоевать его доверие, чтобы склонить его в свои идеи. Эта инициатива его оказалась верна и увенчалась успехом, тем самым многие ученые и исследователи были спасены от этого тирана. Обретя место и статус в этой правящей династии, Насируддин Туси сделал первый шаг к тому, что сможет обеспечить управление восточной цивилизацией и привести ее к процветанию и заверил Халоку, что ученые этой земли будут верно служить ему в достижении его политических, экономических и социальных целей. Хайруддин Заркули в своей книге «Ал-аълум» («Известные ученые») пишет: «Насируддин Туси, как ученый в области математики, естественных наук и философии, имел большой авторитет перед Халоку, и тот делал все, что указывал ему Туси. Он основал большую обсерваторию в Мараге и пополнил ее библиотеку известными книгами из Багдада и Сирии. Библиотека его имела более четырехсот тысяч томов книг. Он назначил астрономов для наблюдения за звездами и бухгалтера для выплаты им жалованья» [14, 13].

Эта потребность отражает серьезную решимость Насируддина Туси в попытках реализации его комплексных программ по продвижению и развитию науки и образования. Известный исследователь-востоковед Хондамир считает Туси божьим даром и подарком для Халоку: «Когда Халоку после атак на Багдад, он обратился советам Ходжа, приказал обеспечить наблюдательными аппаратами, а Насируддин Туси выбрал для строительства обсерватории Марогу в Тебризе» [15, 14].

Статус и авторитет Туси примечательны во многих отношениях:

1. Знания, которое он хорошо усвоил в юности;

2. Его способность к научной работе и постоянным исследованиям в этой не благоприятной и турбулентной среде;

3. Влияние на монгольских правителей и возможность предотвратить разрушение городов, защита научного наследия, а также спасение ученых и создание обсерваторий и исследовательских центров;

4. Некоторые произведения Насируддина Туси написаны на таджикско-персидском языке и оказали влияние на развитие этого языка;

5. Важнейшей ролью Туси, помимо научной деятельности, было объединение рассеянных идей.

Историки по-разному рассказывают историю создания обсерватории. Что касается места расположения обсерватории, то об этом сказано так: «Было приказано, чтобы великий Наставника человечества построил здание для наблюдения за звёздами в том месте, где он посоветовал. Он выбрал город Марогу и построил там превосходную обсерваторию» [11, 22].

Таким образом, автор «Ал-хадоиқ» («Сады») пишет: «Халокухан приказал Туси построить обсерваторию, и Туси для этого выбрал Марога, так как город относился к области Табрес. Там Туси и разработал нужные детали и приборы. Некоторые из его коллег и учеников помогли ему построить обсерваторию» [1, 45].

Обсерватория была оснащена многочисленными инструментами новой конструкции, которых не было на Западе долгое время. Только для постройки обсерватории истрачено было более тридцати тысяч динаров. Но для необходимых аппаратов и средств, как пишется в рукописях, истрачено гораздо больше денег. В Дрездене (Германия) хранится глобус, на котором выгравировано, что он построен в 1279 году в Мараге. Здесь Туси использовал новые пути использования солнечных часов для астрономических расчетов. Уже в 7-м веке хиджры Туси на основе своих расчетов подвергает сомнению неясные показания Птолемея, о чем ясно пишет в своей книге «Ат-тазкират ал-носирийа фй ал-хайти» («Насирия онтология») о своих расхождениях в Птолемея по поводу движения звезд. Туси обосновал новую теорию новых звезд, которую дополнил и развил его ученик – Кутбуддин Ширази.

Для объяснения планет он создает два глобуса, один из которых входил в другой, которые после были названы американскими астрономами парой Туси. Туси собирался рассчитать особенности этого проекта для всех планет, но ему не хватило на это жизни. Кроме научно-исследовательской работы Насируддин Туси используя свой авторитет перед Халоку, реализовал несколько социально-культурных проектов, в частности для развития музыкального искусства и в этой части также достиг значительных успехов.

Ему принадлежит создание некоторых аппаратов и устройств, наибольшим из которых был стенной квадрант радиусом 6,5 м. В обсерватории имелись также армиллярные сферы и инструмент с двумя квадрантами для одновременного измерения горизонтальных координат двух светил. Сотрудниками обсерватории в Мараге были Самарканди, Казвини, Магриби, Ширази и многие другие известные учёные. Марагинская обсерватория оказала исключительное влияние на обсерватории многих стран Востока, в том числе на обсерваторию в Пекине.

Итогом 12-летних наблюдений марагинских астрономов с 1259 по 1271 год были созданные ими «Ильханские таблицы» («Зидж Ильхани»). В этом зидже содержались астрономические таблицы для вычисления положения Солнца и планет, звёздный каталог, а также первые шестизначные таблицы синусов и тангенсов с интервалом. На основании наблюдений за звёздами Туси очень точно определил величину предварения равноденствия. Туси разработал уникальную теорию устройства новых планет, которую усовершенствовал его ученик Кутбуддин Шерози. Для описания планет он описал две сферы, одну внутри другой, которые американские математики потом назовут парой Туси. В этой связи Туси решил просчитать детали для конструкции для всех планет, но видимо цель Туси не была завершена. Помимо своего исследовательского статуса, Насируддин Туси, своим влиянием на Халоку также уделял внимание реформе общественной и культурной жизни, в частности, развитию музыкального искусства и не останавливался на достигнутом. Чтобы вернуть учёных - беженцев обратно, он посоветовав-

шись с Хулагу, послал Фахруддина Лукмана ибн Абдулла Марагаи, жителя Мараги, отправиться в города Аравии и одобрить и уговорить учёных, укрывавшихся там из-за страха перед Монголами, чтобы они вернулись в Марагу. Фахруддин имел авторитет одного из самых добрых и честных людей того времени, смог хорошо выполнить эту миссию. Он вернул около пятисот эмигрировавших учёных, которые вместе с Туси занимались развитием науки, культуры и цивилизации на Востоке, а его школа, имевшая оригинальный образовательный опыт, библиотеку, обсерваторию и переводы трудов учёных Востока, была не хуже, чем греческие школы, такие как Академия Платона, Лицей Аристотеля и Сад Эпикура.

Среди математических трудов Туси особенно значителен «Трактат о полном четырёхстороннике» (в другом переводе - «Трактат о фигуре секущих»). Трактат был написан по-персидски во время пребывания Туси в Аламуте и по-арабски, в несколько сокращённом виде, в Мараге (1260). Туси с большим уважением относится к тому вкладу, который был внесен в математику его предшественниками. В качестве своего основного предшественника Туси называет Абурайхана Бируни и его «Книгу ключей науки астрономии о том, что происходит на поверхности сферы». В трактате упоминается трактат ас-Салара по этому же вопросу, причем в персидской версии предпочтительно, а в арабской – уничижительно, что, по-видимому, было связано с борьбой Туси против ас-Салара во дворе Хулагу.

Сочинение Туси послужило одним из источников для Мюллера Региомонтана (1436-1476)- кенигсбергского ученого-математика, с именем которого связано начало нового этапа в истории тригонометрии. Броккельман пишет: «Туси вводит важные и нужные ценности в математике и астрономию и науку о небе, достойные похвалы, переводя и исправляя труды предшественников, после того, как их хвалил и ругал. Он был первым учёным, назвавшим тригонометрию самостоятельной наукой имеющей уникальную методологию. Труды Ходжа Туси по математике до настоящих лет являются учебниками в школах Востока с тех пор, как он учился в восточных

школах. Некоторые из его ценных работ переведены на европейские языки и используются учёными» [11, 35].

Согласно источникам, математическое искусство Туси можно оценить следующим образом:

1. При извлечении математических законов, состояния формы и вывода основных случаев, на которых основана геометрическая наука, Туси смог построить равнозначное геометрическое уравнение на основе предположения, с тем, чтобы появились доказательства и доводы;

2. Он возвел в статус независимого «Мусалласат» или «Тригонометрию» из астрономии и изложил ее в книге под названием «Аш-шакл-ал-Кита'» («Формы сечения»);

3. Изобретением приборов и точными наблюдениями, которых не было в прежних обсерваториях, смог вывести астрономическую науку на передний план.

Некоторые работы Туси по математике: «Тахрири Уквидус» («Редактирование Евклида»), «Ар-рисолат аш-шофийа фй ал-хутут ал-мутавозийа» («Совершенный трактат относительно параллельных линий»), «Тахрир мачастй» («Исправление ал-Магести»), «Кашф ал-қино' 'ан асрор шакл ал-кито'» («Открытие занавеса тайн с форм и профилей»), «Тахрир китоб фй ал-ашкол ал-курийа» («Редакция книги о сферических формах»), «Тахрир маъхузот Ур-шумедис» («Книга замечаний Архимеда»), «Тахрир китоб ал-манозир» («Составление книги наблюдения»), «Тахрир китоб ал-курат ал-мутахаррика» («Составление книги о движущемся шаре»), «Тахрир китоб зохирот ал-фалак» («Редактирование книги о внешних сторонах небеса»).

Хотя Туси занимает особое место на Востоке благодаря своим математическим трудам, он более известен своими философскими трудами, особенно своей прикладной философией.

Туси всегда принимал участие в разработке этических вопросов с использованием философии.

Среди его работ по этике: «Ахлоқи Носирй» («Насирова этика»). Книга написана на персидском языке Туси в Кахистане для Носируддина Абдурахмана Мухташама. Книга «Насирова этика» является переводом книги «Тахзиб ал-ахлоқ

ва татхир ал-и'рок» («Исправление правов и очищение породы») Абу Али Мискавай-ха, которую Туси использовал в качестве источника, высказав свое мнение в новом формате. В других частях той же книги он добавил домоводство и политику управления городом. «Насирова этика» состоит из трёх статей, каждая из которых посвящена отдельной теме. Например в первой статье Туси определил место нравственности в просвещении души человека. Во второй статье он обсуждает домоводство, а в третьей статье обсуждает политику управления городом и разбивает ее на восемь разделов.

«Авсоф ал-ашроф» («Описание иллюминатов») – Насируддин Туси написал эту книгу по просьбе ученого служителя Шамсуддина Мухаммада Джувейни, и ее содержание отражает характер и действия аспектов и ученых, и написал ее мистическом образом. Это книга разделена на шесть глав, которые определяют этапы познания.

«Одоб ал-мута'аллимин» («Воспитанность учащихся») – данная книга посвящена науке в различных частях Востока, также отражает правильный путь обучения и его развития в повседневной жизни.

Туси изучал медицину у известного египетского ученого Кутбиддина Мисри, одного из самых уважаемых философов и врачей своего времени. Труды Туси в области медицины следующие: «Та'ликот бар «Қонун» («Комментарии к «Канону»), «Чавоби пурсишҳои Кутбуддини Шерозӣ роҷе' ба Қонуни Ибни Сино» («Ответы на вопросы Кутбиддина Шерози относительно Канона Ибн Сино»), «Рисолаҳои чандӣ, ки дар чавоби ишколоти Котибӣ бар Қонун навиштааст» («Несколько трактатов Котиби относительно трудных вопросов Канона»), «Чавоб дар бораи саволи яке аз файласуфон дар бораи нафс» («Ответ на вопрос одного философа относительно души»).

Туси в медицинских вопросах в основном соглашается с Ибн Синой и Рази, но в некоторых случаях ведет с ними спор.

Туси называет любой образ предмета в уме, формирующиеся перцепцией, восприятием. Подобные знания рациональны, где то, что известно, есть интеллигибельное, а не представляемое или интуитивное,

которе является частным рациональным. Рациональное как части интеллигибельного, разделяются на теоретическое и практическое. Рациональное интеллигибельное есть теоретическое и в нем есть общие мысли и идеи, которые душа приобретает в отношении реального мира, они подвергаются размышлению не при помощи представления, и индукции. Развитие практического ума, которые есть метод добрых дел, ведёт к счастью, и этим отличается человека от всех других существ.

Логическое наследие Туси: «Асос ал-иктибос» «Основа заимствования», «Таҷрид ал-мантик» «Абстрагирование логики», «Та'дил ал-ме'ёр фӣ ан-нақд танзил ал-афкор» «Поправка меры в критике снижения мыслей», «Рисола фӣ ал-макулот» «Исследование категорий».

Если быть более внимательным к книге «Основы заимствования», то станет ясно, что этот ценнейший труд по логике разбит на девять разделов, в ней приведены мнения знатоков в этой области от Аристотеля до восточных мыслителей Абу Бакра ар-Рази, Абунасра Фараби, Ибн Сина, Джурджани, Абул Бараката и Фахри Розы, с которыми он много полемизирует. В этой книге он утверждает: «Науки логики делится на девять частей каждая из которых имеет греческое название и глубокое значение» [9, 6].

Насируддин Туси хотя и не является основоположником новой философии, но его философские идеи считаются тем материалом, который развивает общество. Первоначально он комментировал работы философов-перипатетиков, особенно Ибн Сино, где не утверждал, что философская мысль завершена и что он был последним философом. Среди произведений Ибн Сино его больше заинтересовала книга «Указание и наставление», поскольку в этой книге он спорит с Ибн Сино и его оппонентами. По поводу фатализма и свободы воли Туси утверждает: «Свобода воли принимается теми верными доводами, которые направлены на рассуждения об обществе, необходимы для доказательства бытия человека. Тогда как, предопределены подвергается разъяснению, обозначает снятие внешнего смысла» [8, 78].

Работы Туси по философии: «Ҳалли мушкилот «Ишорот ватанбеҳот»» («Реше-

ние трудных вопросов «Указания и наставления»»), «Рисолаи исботи чавҳари мафориқ» («Трактат о доказательстве существования отрешенных субстанций»), «Рисола фӣ ал-‘илм ва ал-‘олим ва ал-мута‘аллим» («Трактат о науке, учёном и учащемся»), «Бақои нафс баъди фанои часад» («О вечной душе и бренности тела»), «Рисола дар кайфияти судури мавҷудот» («Трактат о способе эманации существующих вещей»), «Рисола дар нафӣ ва исбот» («Трактат о отрицании и доказательстве»), «Ар-рисолат ан-насирийа» («Насиров трактат»), «Рисола андар ақл» («Трактат о разуме»).

Заключение. Насируддин Туси своими научными работами не только предотвратил процесс исчезновения философской мысли, но и таким образом оказал положительное влияние сохранению и развитию самобытности народов Востока. Учитывая его научный авторитет и его огромное значение в восточной цивилизации, можно сделать вывод, что он встал крепким щитом в защиту людей науки от монголов, вернуть их на родину и мотивировать к продолжению научных работ в обсерватории, тем самым, способствуя развитию науки и знаний.

Адабиёт

1. Ал-ҳадоиқ (Сады). – Техрон, 1361. 221 с. (на араб. яз)
2. Броккелман К. Та’рих ал-адаб ал-‘араби (История арабской литературы). Т. 5. – Каир, 1980. (на араб. яз)
3. Иброҳими Динонӣ. Насируддини Тӯсӣ – файласуфи бузург (Насируддин Туси – великий философ). – Техрон, 1384х. – 202 с. (на перс. яз)
4. Маъсумии Ҳамадонӣ. Донишманди Тӯс (Мудрец из Туса). – Техрон, 1379х. – 191 с. (на перс. яз)
5. Мусавии Хуросонӣ. Равзот ал-чинот фӣ ал-аҳвол ал-‘уламо ва ас-содот (Сад рая о жизни ученых и главарей). Ҷ. 4. – Техрон, 1388х. – 704 с. (на перс. яз)
6. Муҳаммад Шокири Кутубӣ. Фуот ал-вафӣёт (О смертных случаях). Ҷ.2. – Байрут, 1974х. – 301 с. (на перс. яз)
7. Муҳаммадқаии Ризавӣ. Аҳвол ва осори Насируддин (Жизнь и наследие Насируддина Туси). – Техрон, 1354х. – 722 с. (на перс. яз)

8. Насируддини Тӯсӣ. Авсоф ал-ашроф (Описание иллюминатов). – Техрон, 1361х. – 215 с. (на перс. яз)
9. Насируддини Тӯсӣ. Асос ал-иктибос (Основа заимствования). – Техрон, 1373х. 627 с. (на перс. яз)
10. Насируддини Тӯсӣ. Ахлоқи носирӣ. – Душанбе, 2009.
11. Рашидуддин Фазлуллоҳи Ҳамадонӣ. Чоме‘ ал-таворих (Всеобъемлющая история). – Техрон, 1964. (на перс. яз)
12. Саид Хусайн Наср. Илм ва тамаддун дар ислом (Наука и культура в исламе). – Техрон, 1379х. (на перс. яз)
13. История таджикской философии. – Душанбе, 2011. – 788 с.
14. Хайруддин Заркулӣ. Ал-аълум (Известные ученые). – Байрут, 1999. – 235 с. (на араб. яз)
15. Хондамир. Ҳабиб ас-сияр (Наилучшие книги о путешествиях) [Матн] / Хондамир. Ҷ.3. – Техрон, 1380х. (на перс. яз)
16. Чамолуддин Ҳасан ибни Юсуф. Кашф ул-мурод фи шарҳи таҷрид ул-э‘тиқод (Раскрытие цели в комментарии абстрагирования убеждения). – Техрон, 1372х. – 223 с. (на араб. яз)

ҶОЙГОҲИ НАСИРУДДИНИ ТҶСӢ ДАР ИЛМ ВА ТАМАДДУНИ ШАРҚ

Сулаймонов Б. С.

Дар мақола ҳаёт, фаъолият ва мероси гаронбаҳои Насируддини Тӯсӣ мавриди таҳлил ва баррасӣ қарор гирифтааст. Паҷӯ-ҳишҳои Хоҷа дар се шакл, яъне дар сохтори рисола, шарҳҳо ва асарҳои алоҳида навишта шуда, аз лиҳози мазмуну муҳтаво баёнгари ҳодисаю воқеаҳои замон ва ташивиқунандаи ҷомеа дар роҳи илм ба ҳисоб рафта, аз нигоҳи сабки баён ва забон қобили тавачҷуҳ мебошанд. Агарчи дар муқоиса ба дигар мутафаккирони пешин забони навишти Тӯсӣ форсии тоҷикӣ бошад ҳам, вале ӯ беитар истилоҳоти маъмулиро дар таҳқиқоташ ба кор бурдааст.

Таҳқиқот нишон медиҳад, ки Тӯсӣ ҳамчун мутафаккири ҳамадон дар замони худ шухратёр буда, дар ташивиқу тарвиҷи илм, хусусан, илмҳои дақиқ беитар тавачҷуҳ намуда, аввалин шахсест, ки мусалласотро ҳамчун илм эътироф намуда, дар мушоҳидаи ситораҳо ва таъсиси китобхонаю расадхона фаъолиятҳои беназир доништа мешавад.

Калидвожаҳо: арастуғароӣ, синтези илм, мусалласот, фалсафа, расадхона, ахлоқ, риёзиёт, мантиқ, тиб, судур, ситорашиносӣ.

NASIRUDDIN TUSI'S CONTRIBUTION ON THE SCIENCE AND CULTURE OF THE EAST

Sulaymonov B. S.

In this article is considered life and saturated scientific creativity of Nasruddin Tusi. Hodge's researches are written in three forms, i.e. in the form of treatises, comments and separate works. According to contents and style of statement they are very interesting. The lan-

guage of of Tusi's works is Tajik-Persian and in comparison with other, earlier thinkers, he in his researches used more widespread terms more widely.

The research shows that Tusi was the famous thinker of the time, he paid much attention to promoting of science, especially exact sciences, the first recognized arms as science the most expedient benefit, and its works on observation of stars and establishment of library and observatory were unique.

Keywords: *Aristotelianism, synthesis of sciences, trigonometry, philosophy, observatory, Maraga, mathematical sciences, logic, medicine, emanation, astronomy.*

ЭТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ ИММАНУИЛА КАНТА И НАСИРА ХУСРАВА (сравнительный анализ)

Бандалиева Ш. – к.ф.н., с.н.с. ИФПП НАНТ

В рецензируемой статье рассматриваются некоторые аспекты философско-этических воззрений Иммануила Канта и Насира Хусрава, которые через сравнительный анализ освещают вопросы «нравственных поступков». Несмотря на то, что эти два мыслителя принадлежали к разным эпохам, а их этические идеи Иммануила Канта сильно разнятся, всё же между ними есть некоторое сходство по таким вопросам, как справедливость, разум, свобода воли, ответственность, свобода и т.п. В этике Канта учение о независимости или «автономии» морали занимает особое место: у Канта мораль (как общее представление о добре и зле) не зависит от религии (как формы познания сверхъестественного). Для Канта человек (в отличие от других существ) есть цель для себя, а не средство для других. В этом выражена свобода человека. Что касается нравственной философии Насира Хусрава, то, в отличие от Канта, он провозглашает духовное совершенство целью человеческой жизни, что предоставляет неограниченные возможности для нравственной эволюции человечества.

Ключевые слова: автономность, независимость, мораль, ответственность, свобода воли, религиозный закон, метафизика, справедливость.

Вопросы этики во все времена истории человечества играли важную роль. Кроме того, многие мыслители занимались различными вопросами этики, и пытались на этой основе формировать собственные системы человеческой морали. Иммануил Кант, основоположник немецкой классической философии, считается одним из столпов этического учения западной философии. С ним связывают расцвет философии Новейшего времени. Иммануил Кант проявил себя глубоким мыслителем не только

в области философии, но и в естественных науках. Вопросам этики Кант посвятил свой труд «Критика практического разума». Кант считал, что в идеях чистый разум говорит свое последнее слово, а далее начинается область практического разума, область воли. Этические учения Иммануила Канта и Насира Хусрава интересны тем, что мыслители старались решить вопросы этики с разных позиций, - с позиции метафизики, и с позиции практики.

Философско-этическое учение Канта основывалось на западном и христианском мировоззрениях. Подход и принципы же Насира Хусрава принципиально отличаются от кантовских. Например, если у греческих перипатетиков мир возникает из вечно существующего бытия, а у неоплатоников из ничто (Единого, Разума и Души), то у Насира сначала возникает слово Будь (божественное веление, Слово), и мир возникает из ничего. Ислам, мусульманская философия в целом и Насир Хусрав, в частности, безусловно, испытали плодотворное влияние христианской культуры. У Иммануила Канта идея о «независимости» или «автономии морали» проходит красной нитью через всё его этическое учение [1.6]. Нравственная же философия Насира Хусрава характеризуется его утверждением о том, что Вселенная управляется силой любви, которая пронизывает её все время. Но человек привязан к материальному миру и не может достичь своей судьбы, кроме как через строгую устремленность к красоте и это удастся тем, кто распознает прекрасное и доброе через освобождение от плохих и темных дел, от изъянов бренного тела и соединение с Всеобщей Душой. В отличие от этого взгляда Насира, Кант объявляет «мораль независимой от религии», а «нравственный закон» – не выводимым из религиозных заповедей

[1. 6,7]. Однако Насир тоже поддерживает идею об освобождении нравственного закона от религиозной догмы. Однако этот «путь» («сирот»): он определяется через мудрость и веру [2.47]. Он стремится освободиться от цепей материи, поэтому, когда ум получает свою свободу, он пытается реабсорбировать себя в первичной причине. Эта этическая система Насира Хусрава заключена в его главном наброске об аскетическом и духовном. Действия человека заслуживают похвалы только тогда, когда он следует своей природе. Рациональные соображения должны регулировать все действия. Кант поставил саму веру в Бога в зависимость от морали. Например, по его мнению, «Человек морален не потому, что Бог предписал ему мораль. Наоборот, человек верит в существование бога потому, что этой веры, по утверждению Канта, требует мораль» [1.9]. В размышлениях Насира оно звучит тоже смыслом однако оно интерпретируется по-другому. У человека есть естественное стремление к Богу, поэтому это врожденное чувство должно быть оживлено и развито. Высшая добродетель - это любовь, потому что благодаря любви человек стремится к единению с Богом. Насир Хусрав подчеркивает, что «прекрасной формой для души является то, что она будет распознавать прекрасные вещи, выбирать добро и сведущим людям кажется прекрасным. И когда душа будет находится вдали от всех зол, она достигает пределы добра, подобно телу, которое, освободившись от всех изъянов, достигает пределов красоты. Но так как тело брэнное, то брэнной будет и его красота, а душа, будучи вечной, сохраняет свою доброту... И когда форма души основывается на добре и правдивости, то она будет достигать пределов достоинства, а если она будет основана на неправдивости (нарасти) и зле (шарр), она докатится до крайних пределов низости» [110]. Таким образом, человек обладает способностью проявления воли, благодаря которой он отличает добро от зла. Эта способность помогает ему снимать завесу чувства физических органов, существующую между ним и его целью. Несмотря на разнообразие в определении некоторых этических вопросов, в вопросах разума, воли, свободы, действия и других

этических понятий между мыслителями существует сходство.

Свои философско-этические размышления Насир Хусрав в основном раскрывает в книге «Трапеза братьев» («Хон ул-их вон»). Убеждение Насира Хусрава о законе имеет сходство и различие с учением о нравственном «законе» И. Канта, где образно говорится о том, что: «две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, - это звездное небо надо мной и моральный закон во мне». Он добавляет, что ... «философия природы имеет дело со всем, что есть, а нравственная – только с тем, что должно быть» [1:7].

Насир Хусрав, как и Иммануил Кант, разделяет закон и нравственные системы на две части. Но отметим, что Кант, в отличие от Насира Хусрава, утверждает «автономность» или независимость морали от религии. По Канту мораль (как общее представление о добре и зле) не зависит от религии (как формы познания сверхъестественного). Для Канта человек (в отличие от других существ) является для себя целью, а не есть средство для других. В этом заключается его свобода. Признавая независимость морали от религии, по Канту, человек верит в бога, потому что мораль требует веры в бога, т.е. вера в бога зависима от морали. Что касается нравственного закона, то он зависит от религиозных заповедей, так как его основа находится в понятиях чистого разума, в априорных законах.

Таким образом, нравственная философия Насира Хусрава, в отличие от Канта установив духовное совершенство как цель жизни человека, предоставила безграничные возможности для нравственной эволюции человечества. Благодаря тому, что человек получает директиву к совершенству посредством приобретения знаний, с одной стороны, и религиозного закона, - с другой, он обеспечивает постоянство и стабильность моральным стандартам, а также возможность их разумной гибкости и корректировки. Это не означает, что нравственные принципы Насира Хусрава свободны от оригинальности и новаторства, он принимает все признанные нравы

и присваивает подходящую роль каждому в общей схеме жизни. Он расширяет сферу их применения, охватывая все аспекты личной и общественной жизни человека. Нравственная философия Насира Хусрава, как и общеисламский нравственный порядок в целом, гарантирует человеку систему жизни, свободную от всего зла, она призывает людей не только практиковать добродетель, но и искоренять пороки. Постигание истинного положения нравственности в творчестве мыслителя могло бы положительно влиять на нравственную атмосферу современного общества.

Ввиду того, что мы должны быть нравственными существами, воля предписывает нам постулировать, считать познаваемыми некоторые вещи в себе, как, например, нашу свободу и Бога, и вот почему практический разум имеет первенство перед теоретическим; он признает познаваемым то, что для последнего только мыслимо. В силу того, что наша природа чувственна, законы воли обращаются к нам в виде приказаний; они бывают или субъективно-действительны (максимы, волевые мнения индивидуума), или объективно-действительны (обязательные предписания, императивы). Среди последних своей несокрушимой требовательностью выделяется категорический императив, повелевающий нам поступать нравственно, как бы ни влияли эти поступки на наше личное благополучие.

Исследователи приходят к выводу о том, что, хотя по Канту «Бог» не есть творец нравственности, но он есть причина нравственного порядка. Насир Хусрав также считает, что в материальном мире нравственные регуляторы не должны быть полностью зависимы от внешних оснований, сам разум в своем практическом применении устанавливает нравственный закон. Человек как разумное существо имеет волю, способность поступать определенным образом. Эти ценности представляются как общепринятое положение и как некий закон, с которым приводится в соответствие эмпирический мир.

Кроме того, основные этические категории Насира Хусрава не ограничиваются рамками моральных и нравственных наставлений, они по своему содержанию по-

степенно приобретают общественное значение. Продолжая эту мысль, Н.Арабзода на примере категории добра, отмечает, что оно «отражает не только установление общечеловеческой морали, но и жизненно важные требования страдающего и униженного народа, становится равнозначным с категорией справедливости и выражает конкретную гуманистическую цель... Мыслитель, постоянно противопоставляя человечность (гуманность) угнетению и насилию, в своих философских и поэтических трудах усердно проповедовал первое, и порицал и осуждал второе» [4:77].

Суммируя смысл и значение всех категорий нравственной философии по произведениям Насира Хусрава, можно однозначно констатировать факт, что в них справедливость, мужество и правдивость всегда находили похвалу, и ни в одном из его произведений не фиксируется момент, где бы он восхвалял ложь, несправедливость, нечестность и нарушение клятвы. Сочувствие, сострадание, лояльность и великодушие всегда ценились, а эгоизм, жестокость, подлость и двуличие не одобрялись им; везде он высоко ценит настойчивость, решительность и мужество, но нигде не испытывает чувство удовлетворенности по отношению к нетерпению, непостоянству, трусости и глупости. Лица честные, искренние и надежные, которые живут в мире и позволяют другим жить в мире, и от которых можно ожидать только хорошее, составляли основу этических положений в учении мыслителя.

Кант считает, что мы должны быть нравственными ради самой нравственности, добродетельными – ради самой добродетели; исполнение долга само по себе составляет цель хорошего поведения. Мало того, вполне нравственным может быть назван только такой человек, который совершает добро не вследствие счастливой склонности своей натуры, а исключительно из соображений долга; истинная нравственность скорее побеждает склонности, нежели идет с ними рука об руку, и в числе стимулов добродетельного поступка не должно быть природной склонности к таким поступкам.

Согласно этике Канта, закон нравственности ни по своему происхождению,

ни по своей сущности не зависит от опыта; он априорен и поэтому выражается только в виде формулы без всякого эмпирического содержания. Он гласит: «поступай так, чтобы принцип твоей воли всегда мог быть и принципом всеобщего законодательства». Этот категорический императив, не внушенный ни волей Бога, ни стремлением к счастью, а извлекаемый практическим разумом из своих собственных глубин, возможен только при предположении свободы и автономии нашей воли, и неопровержимый факт его существования дает человеку право смотреть на себя, как на свободного и самостоятельного деятеля. Правда, свобода – идея, и реальность её не может быть доказана, но, во всяком случае, её необходимо постулировать, в нее необходимо верить тому, кто хочет исполнить свой этический долг.

Высшим идеалом человечества является соединение добродетели и счастья, но опять-таки не счастье должно быть целью и мотивом поведения, а добродетель. Однако Кант полагает, что этого разумного соотношения между блаженством и этикой можно ожидать только в потусторонней жизни, когда всеильное Божество сделает счастье неизменным спутником исполненного долга. Вера в осуществление этого идеала вызывает и веру в бытие Бога, и теология, таким образом, возможна только на моральной, но не на умозрительной почве. Вообще, основанием религии является мораль, и заповеди Бога – это законы нравственности, и наоборот. Религия отлична от морали лишь постольку, поскольку к понятию этического долга она присоединяет идею Бога, как морального законодателя. Если же исследовать те элементы религиозных верований, которые служат придатками для морального ядра естественной и чистой веры, то надо будет прийти к заключению, что понимание религии вообще и христианства в частности должно быть строго-рационалистическим, что истинное служение Богу проявляется только в нравственном настроении и в таких же поступках.

Что касается Насира Хусрава, то он представляет нравственность и мораль в гармоническом единстве жизнедеятельности человека с остальным сущим всего ми-

ра, что составляет всеобъемлющий философско-метафизический принцип. На основе этого принципа осуществляется поиск истины нравственных основ жизни наравне с поиском истины высшего первоначала, целостности всего мира и справедливости в этих истинах. В своём труде «Трапеза братьев» философ утверждает, что «не бывает этих знаний, пока не будет очищения души посредством обучения; и не бывает очищения посредством обучения, пока не будут искатели истины; и не бывает искателей [истины], пока не будет людей, стремящихся к Истине. И не будет всех этих ступеней, пока не будут извлекающие пользу правоверные; и у правоверных не бывает убежденности, пока не будут предназначенных (мукаддар), которые вначале приняли истину принудительно; и не бывает предназначенных, пока не будет того, кто готов быть ответственным... И нет ответственности, разве что в случае высшей степени ленности, что приводит к отсутствию [у человека] знаний. И человек не может быть чрезмерно ленивым, пока не будет животным; и не бывает животного, пока не будет растений». [5:6].

Однако Кант, также, как и Насир Хусрав, не отрицал существование Бога. Он не довел свой замысел автономной этики до конца. Он только ограничил авторитет религии, однако не отказался от религиозной веры. Отличие Насира и Канта в понимании Бога заключается в том, что Бог Канта не законодатель нравственности, не источник нравственного закона, не возвещает этот закон непосредственно, но он «причина нравственного порядка в обществе». [5:8].

Согласно же Насиру Хусраву человек представляется как продукт природы и как сотворенное Богом существо. Бог дал человеку жизнь и волю для совершения добра или предания злу, и этим ему даны власть и свобода. Свою мысль философ подкрепляет аятом из Корана, где говорится: «Если вы творите добро, то вы творите для самих себя, а если творите зло, то для себя же» [25:44]. Отсюда, осмысление добра и зла занимает части познавательного процесса человека и помимо многих других понятий, таких как справедливость, правдивость, честность, альтруизм, свобо-

да, счастье и т.д., составляет понятийный аппарат нравственной философии. Между прочим, аксиологическое значение этих концепций во взглядах всех мусульманских мыслителей не подвергались сомнению и оставались общепризнанными, несмотря на некоторые отклонения в интерпретации и оценке их ценностей или их практического применения.

В этическом учении Насира Хусрава универсальным, неизменяющимся идеалом в зависимости от обстоятельств является бессмертие души, которое «ей недодано, и благодаря которому в обоих мирах [она] достигла бы бессмертия». Речь здесь идет о Всеобщей Душе, которая ощущает над собой Всеобщий Разум. Это превосходство, отмечает далее мыслитель, «будет влиять на частные души людей в зависимости от светлости или мрачности [частных] душ. И всякая душа, которая отличается большей светлостью и в теле которой природа стихий (табаи') ближе к правдивости, той достанется больше превосходства и мудрости. А всякая душа, которой свойственно больше мрака, а природа стихий в ее теле неправдива и противоречива, лишается подобного превосходства».

У Канта связь Разума с нравственностью определяется и тем, что он для нравственности служит критерием, определяющим соответствие или расхождение поступка и поведения в установленных законом порядке. Постулаты «практического разума, заявляет Кант, это не «теоретические догмы, а предположения». Они не расширяют теоретическое познание. Но, спрашивает сам Кант, - действительно ли расширяется таким образом наше познание посредством чистого практического разума и имманентно ли в практическом разуме то, что для спекулятивного было трансцендентальным?». Конечно, отвечает он, – не только в практическом отношении» [4.67]. Продолжая свою мысль, Кант утверждает о том, что таким путем мы не познаем ни природы нашей души, ни «умопостигаемого мира, ни высшего существа, каковы они сами по себе» [1.21]. Зато только понятие о них, обыденные в практическом понятии о высшем благе как о предмете нашей воли. И мы имеем эти понятия априори посредством чистого разума. Они сообщают идеям «тео-

ретического разума – через их отношение к практическому разуму – объективную реальность. Такие понятия, утверждать возможность которых разум иначе не имел бы никакого права». То есть, по словам Канта, критика практического разума не отрицает результатов критики теоретического разума: она лишь освещает другую грань одного и того же идеалистического, хотя отнюдь не единого, воззрения. Она выясняет, что умопостигаемый мир был для Канта миром разума, что царство вещей в себе представлялось Канту в плане его этики и учения о практическом разуме как царство духовных существ [4.3]. В случае, если над разумом берет верх животная сила, то поведение человека становится дурным, а если человек пойдет по направлению разумных поступков, то он усмирит животную душу, удаляясь от проявления дурного нрава и примыкает к похвальной морали и не допустит крайности: «И всякое благое состояние расположено между двумя порицаемыми состояниями. По словам знатоков теологии: «Каждое милосердие расположено между двумя краями жестокости». Так, отвага расположена между безрассудством и сумасшествием; при этом отвага, будучи средним состоянием, похвальна. Таким же образом щедрость является средним состоянием между скупостью и расточительством; при этом щедрость – похвальна, а два крайних состояния, то есть скупость и расточительство – порицаемы».

Для этого в нравственной философии Насира Хусрава особое место занимает вопрос о знании. Как Сократ, он настаивает на то, чтобы сделать знание основой хорошего характера [1.4]. Корень всей добродетели – это знание. Приобретение знания является отличительной чертой человека и в его достижении лежит человеческое совершенство. Человек способен получить это знание и для достижения этой цели он направляет различные действия души. Насир Хусрав подчёркивает, что «тогда человек обрел этот особый атрибут посредством оков знания и стал отличаться от других рабов, которые не были закованы этими атрибутами. И этими оковами знания для людей является разум, посредством которого его органы удерживаются от того, что не следует делать, а его язык –

от того, что не следует говорить. А другие животные лишены этого. И для людей стыд – Божий оков; и страх быть осужденным, и надежда получить одобрение [также] являются Божьими оковами» [2.2].

Это стремление к идеалу, к высшей ценности духовного мира, которая служит и в качестве морального критерия, по которому поведение и поступок человека оцениваются как доброе или дурное. Насир Хусрав повторяет, что душа, отделившись от тела, которое есть его путь (или средство), достигает высшего мира, который является обиталищем ангелов и истинным раем для души. Другими словами, эти моральные ценности представляются как общепринятое положение и как «внутренний закон», с которым приводится в соответствие эмпирический мир.

Таким образом, подводя итоги, можно заключить следующее:

1. Несмотря на то, что многие этические идеи Иммануила Канта не соответствуют и весьма далеки от идей Насира Хусрава, они, тем не менее, имеют сходство по таким вопросам, как справедливость, разум, свобода воли, ответственность, свобода и т.д.

2. Для этики Канта характерно учение о независимости или «автономии» морали. По Канту, мораль (как общее представление о добре и зле) не зависит от религии (как формы познания сверхъестественного). Для Канта человек (в отличие от других существ) есть цель для себя, а не средство для других.

3. Таким образом, нравственная философия Насира Хусрава, в отличие от Канта, установив духовное совершенство как цель жизни человека, предоставила безграничные возможности для нравственной эволюции человечества.

4. Насир Хусрав, как и Кант, ставил перед собой задачу очистить догматы ислама от разного рода предрассудков.

5. Насир Хусрав поддерживал практическую этику, основанную на идее разума и души.

Литература

1. Кант. Сочинения в шести томах. Т.4. Часть 1. Изд. «Мысль», Москва. 1965. С. 543.

2. Додихудоев Х. Философский исмаилизм. - Душанбе, «Маркази Нур». 2014. 495-62 с.
3. Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. - М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. -527 с.
4. Носири Хусрав. Трапеза Братьев. («Хонул-Ихвон») –Душанбе: «Эр-граф», 2017. -352 -100 с.
5. Носири Хусрав. Припасы Путников. («Зад-ал-мусафирин») 433-48 с.

ТАЪЛИМОТИ АХЛОҚИИ ИММАНУИЛ КАНТ ВА НОСИРИ ХУСРАВ (таҳлили муқоисавӣ)

Бандалиева Ш.

Дар мақолаи зерин баъзе ҷанбаҳои фалсафӣ ва ахлоқии Иммануил Кант ва Носири Хусрав мавриди баррасӣ қарор дорад, ки масъалаҳои «амали ахлоқӣ»-ро тавассути таҳлили рамзӣ фаро мегиранд. Бо вуҷуди он ки бисёре аз андешаҳои ахлоқии Иммануил Кант мутобиқ нестанд ва аз эътиқоди Носири Хусрав хеле дуранд, вале дар масъалаҳои адолат, ақл, озодии ирода, масъулият, озодӣ ва дигар масъалаҳо шабоҳат доранд. Ба ахлоқи Кант таълимоти «худмухтор» ё «автономия»-и ахлоқ хос аст. Ба ақидаи Кант чизе, ки на аз ҳуди ахлоқ бармеояд ва на аз озодии он ҷойи набудани ахлоқро гирифта наметавонад. Аммо мо қайд мекунем, ки Кант дар тафовут аз Носири Хусрав «озодӣ» ва ё мухторияти ахлоқиро аз дин таъкид мекунад. Ба андешаи Кант, ахлоқ (ҳамчун ақидаи умумии неку бад) аз дин вобаста нест (ҳамчун шакли шинохти гайритабиӣ). Барои Кант, инсон (бар хилофи мавҷудоти дигар) ҳадаф барои худ аст, на васила барои дигарон. Ин озодии ӯст.

Калидвожаҳо: мустақилият, истиқлолият, ахлоқ, масъулият, озодии ирода, қонуни динӣ, метафизика, адолат.

THE ETHICAL TEACHINGS OF IMMANUEL KANT AND NASIR KHUSRAW (comparative analysis)

Bandaliev Sh.

The article under review discusses some aspects of the philosophical and ethical views of

Imannuill Kant and Nasir Khusrav, which cover the issues of "moral deeds" through a comparative analysis. Despite the fact that many of the ethical ideas of Immanuel Kant do not correspond and are very far from the conviction of Nasir Khusrav, however, they have similarities on such issues as justice, reason, free will, responsibility, freedom and other issues. Kant's ethics is characterized by the doctrine of the independence or "autonomy" of morality. According to Kant, something that does not arise

from morality itself and not from its freedom cannot replace the absence of morality. But we note that Kant, unlike Nasir Khusraw, asserts the "autonomy" or independence of morality from religion. But we note that Kant, unlike Nasir Khusraw, asserts the "autonomy" or independence of morality from religion.

Key words: *autonomy, independence, morality, responsibility, free will, religious law, metaphysics, justice.*

КАМБИЗОАТӢ ҲАМЧУН ЗУҲУРОТИ ИҶТИМОӢ: ТАҲЛИЛИ СОТСИОЛОГӢ

Миров Ф. – ходими калони илмии ИФСХ АМИТ

E-mail: mirov.firuz.s@gmail.com; (+992) 93-733-33-11

Нурматова А. – докторанти PhD-и ИФСХ АМИТ

E-mail: adiba.nurmatova@gmail.com; тел.: (+992) 900 01 69 05

Дар мақола масъалаи камбизоатӣ, меъёрҳо ва нишондиҳандаҳои муайян намудани сатҳи камбизоатӣ, сабабҳо ва оқибатҳои иҷтимоии зуҳуроти камбизоатӣ, роҳҳои коҳиши додани сатҳи камбизоатӣ дар Ҷумҳурии Тоҷикистон мавриди омӯзиши ва таҳлил қарор гирифтааст. Ба андешаи муаллифони камбизоатӣ ҳолати иҷтимоиест, ки дар натиҷа шахс мунтазам эҳсос муҳтоҷӣ намуда, бо нерӯи худ талаботҳои моддӣ ва маънавиашро қонеъ гардонида наметавонад. Дар мақола муаллифони нишондиҳандаҳои фарқкунандаи сатҳи камбизоатиرو дар кишварҳои гуногун муқоиса намуда, динамикаи коҳиши ёфтани сатҳи камбизоатиرو дар Тоҷикистон шарҳ додаанд.

Калидвожаҳо: камбизоатӣ, нишондиҳандаҳои камбизоатӣ, нерӯи инсонӣ, маориф, экстремизм, радикализм, ҷаҳонишавӣ, музди меҳнат, синфи миёна, COVID-19.

Камбизоатӣ зуҳурот ва мушкилии иҷтимоиест, ки аз замони қадим вучуд дорад ва дар ҷомеаи мутамаддини муосир, ки илму техника тараққӣ меёбад, истеҳсолот ва даромадҳо меафзояд, миқдори хӯрокворӣ, либос ва ҳама молҳои истеъмоли инсоният рӯ ба афзоишанд, аммо фосила байни сарватмандон ва камбизоатон зиёд шуда, ин масъала шиддат мегирад.

Камбизоатӣ норасоии шадиди молу маҳсулот ва маблағ мебошад, ки барои нигоҳ доштани сатҳи муайяни зиндагии қобили қабул монеа мегарданд ва дар натиҷа шахс мунтазам эҳсоси муҳтоҷӣ намуда, бо нерӯи худ талаботҳои моддӣ ва маънавиашро қонеъ гардонида наметавонад. Камбизоатӣ ҳолати муҳтоҷӣ, норасоии моликӣ, гуруснагӣ кашидан бо сабаби норасоии доимии маҳсулот барои зиндагии

арзанда ва ҳолати иқтисодӣ ва иҷтимоии одамоне, ки сатҳи таълимот, маблағ, ҳокимият ва нуфузи камтаринро соҳибанд. Камбизоатӣ ҳоси одамонест, ки ба арзишҳо ва неъматҳои моддӣ маънавӣ дастрасии маҳдуд доранд [10, с. 48].

Аз назари аввал қонеъ гардонида натавонистани талаботҳои моддӣ ва маънавӣ аз ҳуди шахс вобастагӣ дорад ва онро ҳамчун масъалаи тамоми ҷомеа ва ё ҳатто ҷаҳон баҳогузори қардан нодуруст аст, зеро ҳар як шахс худ ба вазъи иқтисодии зиндагиаш ҷавобгар мебошад. Албатта, ин нуқтаи назар то дараҷае воқеият дорад, агар ба вазъияти камбизоатӣ фақат якчанд оила гирифтори гардида бошад. Дар ин ҳолат ҳар як шахс ва оила худ ба вазъи зиндагиашон ҷавобгар ҳастанд, аммо агар ингуна ҳолат дар тамоми ҷомеа паҳн гардад, пас ин масъалаи иҷтимоӣ мебошад.

Камбизоатӣ масъалаи иҷтимоиест, ки таъсири он дар раванди ҷаҳонишавӣ ба ҳамаи соҳаҳои фаъолияти иҷтимоӣ мерасад ва дар навбати худ сабабгори пайдо гардидани дигар мушкилоти иҷтимоӣ, мисли камсаводӣ, паҳн шудани бемориҳо, нашъамандӣ, баланд шудани сатҳи ҷиноят ва ҷинояткорӣ, пайдо гардидани фарҳанги камбизоатӣ ва ғайраҳо шуда метавонад.

Камбизоатӣ фақат мушкилии як кишвар набуда, он ба ҳама давлатҳои ҷаҳон, ҳатто давлатҳои мутараққӣ низ хос аст. Агар ин мушкилӣ дар сатҳи ҷаҳонӣ қарор дошта бошад, пас бояд дар сатҳи мувофиқ ҳал гардад ва роҳи ҳалли худро ёбад. Хушбахтона, мувофиқи маълумоти омории Бонки ҷаҳонӣ бо андешаи шудани тadbирҳои зарурӣ дар даҳсолаи охир сатҳи камбизоатӣ дар ҷаҳон якбора коҳиш ёфтааст [12].

Камбизоатии одамон вобаста ба сатҳи зиндагиашон муқаррар карда мешавад. Меъёрҳои муайянкунандаи сатҳи зиндагӣ дар ҳамаи ҷомеаҳо якхела нестанд, нишондиҳандаҳои он вобаста ба сатҳи рушди ҷомеа, тарзи зиндагӣ, маданият, дараҷаи рушди саноат ва технология фарқ менамояд. Муайян намудани сатҳи камбизоатӣ дар тамоми ҷаҳон нисбатан мушкилтар аст, зеро ҳар як давлати хусусияти хоси сатҳи рушди иқтисодиро доро буда, камбизоатиро ба нишондиҳандаҳои гуногун муайян менамоянд.

Чен кардани сатҳи камбизоатӣ дар мамлакатҳои сеюми ҷаҳон бо нишондиҳандаҳои давлатҳои тараққиқарда ғайри имкон аст. Масалан, сатҳи некӯаҳволии шаҳрвандони давлатҳои Аврупо бо нишондиҳандаҳои зерин муайян карда мешаванд: доштани автомобил, таҷҳизоти маишии нав, доштани дониши хуб, шугли доимӣ, даромади муътадил ва ғайраҳо. Бо ин гуна нишондиҳандаҳо баҳо додани сатҳи камбизоатии давлатҳои Африқо, ки доштани оби нӯшокӣ худ нишондиҳандаи некӯаҳволи мебошад, номумкин аст.

Мутахассисон барои ба сатҳи камбизоатӣ баҳои илмӣ додан нишондодҳои комили системавӣ, ба монанди ҳадди ақали зиндагӣ, ҳадди андозаи камбизоатӣ, сабади истеъмоли ва ғайраро истифода менамоянд. Аз ҳамин сабаб, барои ба даст овардани ахбороти тахминӣ дар бораи сатҳи камбизоатӣ нишондиҳандаҳои умумӣ истифода бурда мешаванд. Масалан, як нишондиҳандаи камбизоатӣ сарф намудани 5.5\$ доллари ИМА дар як шабонарӯз ҳисобида мешавад, аммо ин нишондиҳанда дар бораи сатҳи камбизоатӣ ахбороти пурра дода наметавонад, зеро оид ба хароҷоти молиявии аҳолии ҳамаи давлатҳо дар як соли муайян ахбороти пурраро ба даст овардан ғайриимкон аст ва ин ҳолат муқоисаи аниқ ахбороти омории ҳамаи давлатҳоро имконнопазир мегардонад. Мувофиқи ҳисобҳои Бонки ҷаҳонӣ нафаре, ки дар як рӯз камтар аз 3 доллару 10 сент харҷ мекунад, камбизоат эътироф мешавад. Шахсеро, ки дар як рӯз камтар аз 1,9 доллар барои худ харҷ мекунад, камбизоати мутлақ ё фақир мешуморад.

Ҷадвали 1. Ҳадди камбизоатӣ аз рӯи нишондиҳандаи 5.5\$ доллари ИМА дар як рӯз [7]

Номи давлат	Сол	%-и аҳоли зерин ҳадди камбизоатӣ
Конго	2012	98%
Сомалӣ	2017	98%
Судани Шимоли	2016	98%
Мадагаскар	2012	98%
Бурунди	2013	97%

Маълумотҳои дар ҷадвал овардашударо объективӣ номидан мумкин нест, зеро дар рафти ҷамъ намудани ин маълумотҳо нархи маҳсулоти маҳаллӣ ба назар гирифта нашудааст. Инчунин вобаста ба иқтисодиёти миллӣ бояд ба назар дошт, ки 5.5 доллари ИМА дар як давлат пули калон ба шумор рафта, дар давлати дигар маблағи ночиз ҳисобида мешавад. Чунин рейтингҳо дар асоси маълумотҳои пешкашнамудаи мақомоти масъули давлатӣ ба Бонки Ҷаҳонӣ таҳия карда мешаванд. Баъдан, ин гуна ахбороти оморӣ ҳамасола дар ҳамаи давлатҳо саривақт навсозӣ карда намешаванд ва мушкилии таҳияи боэътимоди рейтингҳои давлатҳоро ба миён меорад.

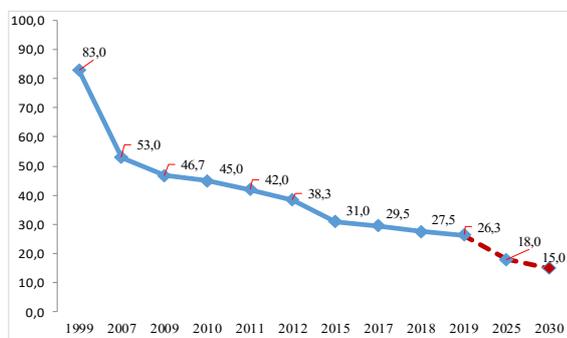
Дар рӯйхати ҷадвали 1. Тоҷикистон соли 2015 дар ҷойи 66-ум қарор дорад, ки мувофиқи он 51%-и аҳоли дар ҳолати камбизоатӣ зиндагӣ менамуданд. Дар ҳамин сол маоши ҳадди ақали аҳоли 432 сомони ро ташкил мекард, ки аз рӯи қурби асъори санаи 1.03.2022 ба 38.2 доллари ИМА баробар мешавад. Тибқи ҳисоботи Агентии меҳнат ва шугл, то 1 феввали соли 2022 маоши миёнаи номиналӣ 1 ҳазору 619,1 сомони ро ташкил додааст (133.5 доллари ИМА бо қурби асъор мувофиқи санаи 24.05.2022), ки 173,8 сомони ё худ 12% зиёдтар нисбат ба ҳамин давраи соли гузашта аст. Музди меҳнати ҳадди ақал (номиналӣ) 400 сомони ро ташкил дод [3]. Ҳадди ақалли музди меҳнат аз 1-уми июли соли 2022-юм 50 фоиз зиёд карда шуда, андозаи он дар ҳаҷми 600 сомони муқаррар карда шавад [5].

Давоми 20 соли охир дар Ҷумҳурии Тоҷикистон 3 ҳуҷҷати стратегияи паст кардани сатҳи камбизоатӣ, ду барномаи баланд бардоштани сатҳи зиндагии мардум ва стратегияи дарозмуддати рушди кишвар қабул ва амалӣ гардид. Тибқи ҳисобҳо дар асоси рушди маҷмӯи маҳсулоти дохилӣ ба ҳар нафар аҳоли нишондиҳандаи сатҳи

камбизоатӣ дар Тоҷикистон дар соли 1999 – 83,0%, дар соли 2007 – 53,0%, дар соли 2009 – 46,7%, дар соли 2010 – 45,0%, дар соли 2011 – 42,0%, дар соли 2012 – 38,3 %, дар соли 2015 – 31,0%, дар соли 2017 – 29,5%, соли 2018 – 27,6 % ва соли 2019 – 26,3%-ро ташкил дод. Мувофиқи Стратегияи миллии рушди Ҷумҳурии Тоҷикистон барои давраи то соли 2030 табақаи камбизоат дар Тоҷикистон то соли 2025 ба 18% ва соли 2030 то ба 15% расонида шавад [9, с. 67].

Сатҳи камбизоатӣ аз 83 фоизи соли 1999 ба 26,3 фоиз дар соли 2019 коҳиш дода шуд, ки аз ҷумлаи муҳимтарин дастовардҳои даврони соҳибистиклолӣ ба ҳисоб меравад. Ҳоло 18,4%-и аҳолии шаҳрва 30,3%-и аҳолии деҳоти Тоҷикистон камбизоат мебошанд. Пешбинӣ мешавад, ки то ҷашни 35-солагии истиклолияти давлатии Тоҷикистон беш аз 500 ҳазор ҷойҳои нави корӣ таъсис ёфта, даромади пулии аҳоли беш аз 2 баробар зиёд гардад ва ҳиссаи табақаи миёнаи аҳоли ба 45 фоиз расонида, дар натиҷа сатҳи камбизоатӣ то 15 фоиз коҳиш дода шавад [5].

Диаграммаи 1. Динамикаи коҳиши ёфтани сатҳи камбизоатӣ дар Тоҷикистон (%)



Барои паст кардани сатҳи камбизоатӣ дар ҷаҳон ва ҳам дар Ҷумҳурии Тоҷикистон тадбирҳои зарурӣ андешида мешаванд. Ташкилотҳои гуногуни байналхалқӣ, ба монанди Бонки Ҷаҳонӣ, Созмони Миллалӣ Муттаҳид, Ташкилоти ҳамкориҳои иқтисодӣ ва рушд, Иттиҳоди Аврупо, Ташкилоти байналхалқии меҳнат ва ғайраҳо барои паст намудани сатҳи камбизоатӣ ҳамасола миллиардҳо доллари ИМА сарф менамоянд. Ташкилоти байналхалқие, ки бештар ба паст кардани сатҳи камбизоатии аҳолии Тоҷикистон машғул аст. Маҳз бо кумаки молиявии ин ташкилоти байналхалқӣ

сатҳи камбизоатӣ дар Тоҷикистон хело поён рафт.

Дар раванди ҷаҳонишавӣ иқтисодӣ-ти ҷаҳонӣ бо ҳам алоқаманд ва вобаста мегарданд ва дар натиҷа мушкилиҳо ва бухронҳо ҳам хусусияти умумичаҳонӣ мегиранд. Паҳншавӣ ва таъсири бемории COVID-19 то кадом дараҷа бо ҳам алоқаманд ва вобаста будани давлатҳоро боз ҳам возеҳу равшан нишон дод. Бухрони иқтисодие, ки дар натиҷаи паҳншавии бемории COVID-19 ба миён омад, дар ҷаҳон шумораи камбизоатҳоро боз ҳам зиёд намуд. Дар аввали соли 2020 шумораи нафароне, ки дар ҳадди камбизоатӣ зиндагӣ мекунанд, ба 689 миллион нафар расид, ки 9,2% аҳолии кураи заминро ташкил мекунад. Мувофиқи пешгӯиҳои олимони соҳа бо сабаби таъсири ногувори бемории COVID-19, низоъҳои иҷтимоӣ ва тағйиротҳои иқлимӣ сатҳи камбизоатӣ дар даҳсолаи оянда боз ҳам афзоиш меёбад [2].

Баланд шудани сатҳи камбизоатӣ ба ҳамаи соҳаҳои фаъолияти инсонӣ таъсири манфии худро мерасонад, махсусан, аз камбизоатӣ сифати нерӯи инсонии ҷомеа, ки имконияти сайқал додани қобилияту малакаҳо тавассути омӯзиш, машқ ва таҷриба барои мубаддал гаштан ба амсилаи беҳтарини худ мебошад, зарари калон мебинад. Камбизоатӣ ҳамчун зухуроти иҷтимоӣ боиси миқдоран ва сифатан поён рафтани сатҳи нерӯи инсонӣ мешавад. Омилҳои асосие, ки рушди нерӯи инсониро дар Тоҷикистон боз медоранд, сатҳи пасти сифати таҳсилот ва камбизоатии аҳоли мебошад. Таъсири ин ду омилро ба якдигар дар зиндагии ҳамарӯза мушоҳида кардан мумкин аст. Масалан, барои аз камбизоатӣ берун баромада, сатҳи зиндагии худро беҳтар гардонидан шахс бояд сараввал таҳсил намояд, аммо бе пул ва захираҳои молиявӣ имконияти шахс ба таҳсилоти босифат маҳдуд мегардад.

Новобаста аз он ки таҳсил дар мактабҳои миёнаи умумии тамоми ҷумҳурӣ ройгон ҳастанд, аммо нафароне мавҷуданд, ки бо сабаби камбизоатӣ мактаби миёна (синфи 11)-ро хатм карда наметавонанд. Новобаста аз он ки мактаби миёнаи умимӣ ройгон аст лавозимоти мактабие, ки дар раванди таҳсил зарур ҳастанд хеле гарон мебошанд. Бо вучуди ройгон будани таҳсилот дар ин муассисаҳои таълимӣ ла-

возимоти мактабие, ки дар раванди таҳсил зарур ҳастанд, хеле гарон мебошанд. Шумораи кам аз оилаҳои камбизоат имконият доранд, ки фарзандони худро ба ҳамаи лавозимоти таълимӣ таъмин намуда, ба таҳсил фаро гиранд. Дар ин ҳолат агар хонанда иқтидор дошта бошад ҳам, имконият надорад, ки донишу малакаҳои худро раванқ диҳад.

Шароитҳои замони муосир талаб менамояд, ки ғайр аз донишҳои базавӣ шахс бояд боз маълумоти иловагӣ дошта бошад, малакаҳои навро аз худ намояд ва дар таҷриба донишхояшро истифода карда тавонад. Дар кишвари мо барои аз худ кардани дониш ва малакаи нав якчанд роҳу воситаҳои зерин мавҷуданд:

- 1) таҳсил дар марказҳои омӯзишӣ;
- 2) онлайн курсҳои ройгон ва пулакӣ;
- 3) тавассути харидани китобҳо ва худомӯзӣ;
- 4) худомӯзӣ дар китобхонаҳои давлатӣ.

Ҳамаи ин имкониятҳо ба нафароне дастрас аст, ки дар синфи миёнаи низоми табақабандии иҷтимоӣ дар қарор доранд. Ба шахсони камбизоат истифодаи ин имкониятҳои рушд додани иқтидору малакаҳо дастнорас аст, зеро:

1. Таҳсил дар марказҳои омӯзишӣ барои шахсони камбизоат хеле гарон аст. Маблағи таҳсили 1 моҳи ин гуна марказҳо аз 250 сомонӣ оғоз шуда, вобаста аз зинаҳои таҳсил боз қимматтар мегардад;

2. Маблағи онлайн курсҳо хеле гуногун аст ва камтарини он 450 сомониро ташкил медиҳад ва агар шахс дар курси ройгон ҳам таҳсил намояд, барои худомӯзӣ ба ӯ телефон ё компютер бо интернет пайваस्त шуда лозим аст. Мутаассисона, дар Тоҷикистон арзиши пайваштшавӣ ба интернет нисбати дигар давлатҳои Осиёи Марказӣ гарантарин буда, барои таҳсил кардан дар ягон курс моҳе тақрибан 150 сомонӣ зарур аст;

3. Ҳамаи хоҳишмандон имконияти харидорӣ намудани китобҳои заруриро надоранд. Нархи китобҳо дар мағозаҳои китоб аз 40 сомонӣ сар мешавад ва китобҳои соҳавии тозанаشر якчанд маротиба қимматтар буда, шахсони камбизоат ин китобҳо дастрас карда наметавонанд;

4. Шахс китобро харидорӣ накарда, аз он дар китобхонаҳои давлатӣ ройгон истифода бурда наметавонад, аммо дар ин ҳолат ҳам шахсони камбизоат ба якчанд муш-

кили рӯ ба рӯ мешаванд. Яқум, ба китобхонаҳо танҳо сокинони шахрҳо дастарасӣ доранд ва нафароне, ки дар ноҳияҳои дурдаст зиндагӣ мекунанд аз ин имконият маҳруманд. Дуюм, дар деҳаҳо низ китобхонаҳо ҳастанд, аммо онҳо бо китобҳои тозанашири илмӣ соҳавӣ таъмин нестанд. Сеюм, ҳатто агар шахс дар шахр ҳам зиндагӣ кунад, барои ба китобхона рафтан бояд маблағи муайяно харч намояд. Ин харачотҳо аз маблағи нақлиёт (2,5 сомонӣ) оғоз гардида, то ба харидани лавозимоти таҳсил анҷом меёбанд.

Ин на ҳамаи мушкилҳои мебошанд, ки шахси камбизоат дар вақти таҳсил рӯ ба рӯ мегардад. Дар ин гуна шароит шахсони камбизоат агар хоҳиши такмил додани қобилияти худро дошта бошанд ҳам, на ҳама вақт ба мақсади пешгузаштаи худ расида наметавонанд. Мутаассифона, аксарияти онҳо барои рушди шахсияти худ кӯшиши назаррас намеkunанд. Дар натиҷа аз доираи ин кишри аҳоли сатҳи камсаводон, бекорон ва қачрафторон афзуда, ба рушди некуаҳволии аҳоли хатар эҷод менамоянд.

Дар ҳолати эътибор надодан ба шахсони камбизоат ва ҷалб накардани онҳо ба қору таҳсил иқтидорашонро дар дигар самтҳои барои ҷомеа хатарнок, ба монанди қачрафторӣ ва ё шомил шудан ба гурӯҳҳои экстремистӣ ва террористӣ истифода менамоянд. Натиҷаҳои тадқиқотҳои сотсиологӣ нишон медиҳанд, ки яке аз сабабҳои шомил шудани ҷавонон ба гурӯҳҳои экстремистӣ ва террористӣ камбизоатӣ, бекорӣ ва мушкилии иқтисодии ҷавонон мебошад [4]. Камбизоатӣ, бекорӣ, камсаводӣ, дастрас набудани имкониятҳо барои рушд, набудани шароити амалӣ намудани иқтидор ва инкониятҳои рушд барои гавиши ҷавонон ба амалҳои радикалӣ ва терроризм мусоидат менамоянд. Дар бештари амалҳои ифротгароӣ ва террористӣ ҳамчун субъекти амалкунанда шахсоне интихоб мегарданд, ки гуруснагӣ мекашанд, камбизоат мебошанд ва ноадолатихоро эҳсос кардаанд [11].

Дар аксарияти ҳолатҳо маҳз масъалаҳои иқтисодӣ сабаби асосии гавиши ҷавонон ба гурӯҳҳои экстремистӣ ва террористӣ мебошанд. Котиби генералии СММ Пан Ги Мун ҳангоми баромади худ дар шахри Мадрид қайд намуда буд, ки камбизоатӣ, набудани имконияти рушд ва адолати иҷтимоӣ, идоракунии бесамар ва инчу-

нин намоиши зӯрварӣ дар шабакаҳои иҷтимоӣ ба экстремизм қувва мебахшад. Пан Ги Мун таъкид намуд, ки бо экстремизм танҳо бо роҳи ҳалли мушкилиҳои ба он марбут мубориза бурда мешавад: «Ин мубориза бо камбизоатӣ, нобаробарӣ, набудани баробарҳуқуқӣ ва имкониятҳои баробар барои рушд мебошад. Мо бояд ба масъалаҳои нобаробарӣ – нобаробарӣ дар ҷомеаи капиталистӣ ва демократӣ мубориза барем» [1].

Мувофиқи натиҷаҳои тадқиқоти сотсиологие, ки Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А. Баҳоваддинови АМИТ дар ҳамкорӣ бо кафедраи сотсиологияи Донишгоҳи миллии Тоҷикистон (соли 2019) ба анҷом расонид, аксарияти мусоҳибони ҷавон сабабҳои асосии гариши ҷавонон ба ташкилотҳои экстремистӣ ва террористиро дар бекорӣ – 51,7%, камбизоатӣ – 39,1% дидаанд [8, с. 21].

Диаграммаи 2. Ба фикри Шумо бештар кадом сабабҳо барои ба амалҳои экстремистӣ даст задани шахрвандон, махсусан, ҷавонон мусоидат менамоянд? (n=800)



Набудани имконияти таъмин шудан бо ҷои қор ва қонё намудани талаботҳои моддӣ ҷавононро маҷбур водор месозад, ки ба ҷиноят даст зананд, зеро онҳо дигар воситаҳои раҳӣ ёфтани аз ҳолати камбизоатиро дарёфт карда наметавонанд. Дар натиҷа даъвати шомил гардидан ба ташкилотҳои экстремистӣ ва террористие, ки маблағи хубро пешниҳод мекунанд, дар назари онҳо тақлифӣ хуб менамояд. Ин ҳаҷтар асосан ҷавононро таҳдид менамояд, ҷунки ба онҳо хоҳиши зуд ва беаҳза сарватманд шудан писанд аст.

Дар марҳилаи муосир паст намудани сатҳи камбизоатӣ, баланд бардоштани сатҳи некӯаҳволии аҳолӣ ва таъмини шароити мусоиди зиндагӣ яке аз ҳадафҳои муҳими сиёсати иҷтимоии Асосгузори сулҳу Ваҳдати миллӣ – Пешвои миллат, Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон ба ҳисоб мераванд. Бо баланд бардоштани нерӯи инсонӣ сифати зиндагии тамоми аҳолӣ беҳтар мегардад. Кам кардани сатҳи камбизоатӣ ва таъсири он ба нерӯи инсонӣ, рушд додани нерӯи инсонӣ ва дар баробари ин, таъмин намудани сифати он вазифаи мушкӣ, аммо имконпазир мебошад. Барои кам намудани таъсири камбизоатӣ ба сифати нерӯи инсонии ҷомеаи Тоҷикистон дар амал татбиқ намудани тадбирҳои зерин саривақтӣ мебошанд:

–Тарғиби арзиши илму дониш ва завқманд намудани волидайн ба таълиму омӯзонидани фарзандон, зеро агар падару модари оилаҳои камбизоат ба таълим додани фарзандони худ ҳавасманд бошанд, роҳу воситаҳои таълими босифат гирифта ни фарзандони худро пайдо менамоянд.

–Ғайр аз китобҳои бадеӣ боз бо китобҳои илмӣ соҳавӣ таъмин намудани китобхонаҳои муассисаҳои таҳсилоти миёнаи умумии кишвар. Дар аксарияти китобхонаҳои муассисаҳои таҳсилоти миёнаи умумии шахру деҳаҳои ҷумҳурӣ китобҳои бадеӣ вучуд дошта, хонандагон аз китобҳои илмӣ соҳавӣ танқисӣ мекашанд. Аз ҳамин сабаб, хонандагони мактаб имконият надоранд, ки аз хурдӣ оид ба соҳаи завқдошташон маълумоти пурра ва заруриро дастрас намоянд.

–Додани кортҳои ройгон барои нақлиёт ба хонандагон ва донишҷӯёни оилаҳои камбизоат. Ин роҳи ҳалли мушкили молиявии шахсони камбизоат мебошад, зеро агар хонандагону донишҷӯён ба китобхона ройгон рафта тавонанд, аллакай то дараҷае ҳавасмандӣ ва завқмандии онҳо ба хониш меафзояд, зеро ин ба бучаи оилавии шахсони камбизоат мушкӣ намеорад ва хароҷоти роҳро камтар месозад.

–Ҷалб намудани соҳибкорон барои кӯмаки молиявӣ ва моддӣ намудан ба оилаҳои камбизоат.

–Баланд бардоштани саводи молиявии камбизоатон, ҷалби онҳо ба соҳибкорӣ.

–Барои ташкили кори шахсӣ ба камбизоатон пешниҳод намудани қарзҳои имтиёзнок.

–Таҳияи барномаҳои телевизионӣ ва радишоӯнавой бо ҷалби коршиносон барои тағйир додани тарзи зиндагии камбизоатон ва фаъол гардонидани онҳо.

Хулоса, дар ҷомеаи муосир ҳамон давлатҳое босуръат рушд мекунанд, ки ба иқтисодиёт така намуда, онро ҳамчун воситаи беҳтар гардонидани низоми маориф истифода мебаранд [6]. Дар Тоҷикистон ҳам яке аз омилҳои асосии рушд додани нерӯи инсонӣ таваҷҷуҳи ҷиддӣ зоҳир намудан ба масъалаи фарогирии шахсони камбизоат ва фарзандони оилаҳои камбизоат ба таҳсили босифат мебошад.

Адабиёт

1. Бедность, отсутствие возможностей и социальной справедливости подпитывают экстремизм [электронный ресурс]. URL: <https://oxfam.ru/news/424/> (дата обращения: 15.02.2022 г.)
2. Глобальная борьба с бедностью: опыт зарубежных стран [электронный ресурс]. URL: <https://www.cer.uz/uzc/post/publication/globalnaa-borba-s-bednostu-opyt-zarubezhnyh-stran> (дата обращения: 25.02.2022 г.)
3. Қараев С. Вазорати меҳнат: маоши миёна дар Тоҷикистон 12% зиёд шуд. <https://www.asiaplustj.info/tj/news/tajikistan/economic/20220412/vazorati-menat-maoshi-miyona-dar-toikiston-12-ziyodshud> (санаи мурочиат: 24.05.2022)
4. Незаконный оборот наркотиков, религиозный экстремизм и бедность превращают Центральную Азию в рассадник терроризма, считает Касымжомарт Токаев [электронный ресурс]. URL: <https://news.un.org/ru/story/2017/09/1310421> (дата обращения: 15.02.2022 г.)
5. Паёми Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон, Пешвои миллат муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон «Дар бораи самтҳои асосии сиёсати дохилӣ ва хориҷии ҷумҳурӣ» аз 21.12.2021 [манбаи электронӣ]. URL: <http://www.president.tj/node/27417> (Санаи мурочиат: 24.03.2022).
6. Развитие человеческого потенциала в современных условиях: полнота бытия и событие мышления (презентация Г.Н. Блинов) [манбаи электронӣ]. URL: <http://www.myshared.ru/slide/175856/> (дата обращения: 05.04.2022)

7. Рейтинг стран по уровню бедности [электронный ресурс]. URL: <https://nonews.co/directory/lists/countries/poverty-rate> (дата обращения: 25.02.2022 г.)
8. Сабабҳо ва дарёфти роҳҳои имконпазирӣ пешгирии рушди зухуроти экстремизм // Натиҷаҳои таҷқиқоти сотсиологӣ. Шӯъбаи сотсиологияи АМИТ. – Душанбе 2018. – 64 с.
9. Стратегияи миллии рушди Ҷумҳурии Тоҷикистон барои давраи то соли 2030. – Душанбе: Контраст, 2016. – 88 с.
10. Таваллоев М.Т. Табақабандии иҷтимоӣ (воситаи таълимӣ). – Душанбе, 2022. – 122с.
11. Тайбов С.А. Терроризм как феномен мировой истории [электронный ресурс]. URL: <https://www.tajmedun.tj/ru/novosti/universitet/terrorizm-kak-fenomen-mirovoy-istorii/> (дата обращения: 15.02.2022 г.)
12. Poverty headcount ratio at \$1.90 a day (2011 PPP) (% of population) - World [электронный ресурс]. URL: <https://data.worldbank.org/indicator/SI.POV.DDAY?end=2017&locations=1W&start=1981&view=chart> (дата обращения: 22.02.2022 г.)

БЕДНОСТЬ КАК СОЦИАЛЬНЫЙ ФЕНОМЕН: СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Миров Ф., Нурматова А.

В статье рассматривается и анализируется проблема бедности, критерии и показатели определения уровня бедности, причины и социальные последствия бедности, пути снижения бедности в Республике Таджикистан. По мнению авторов, бедность – это социальное состояние, при котором человек постоянно испытывает нужду и не в состоянии самостоятельно удовлетворить свои материальные и духовные потребности. В статье авторы сравнивают разные показатели бедности в разных странах и объясняют динамику сокращения бедности в Таджикистане.

Ключевые слова: бедность, показатели бедности, человеческий потенциал, образование, экстремизм, радикализм, глобализация, заработная плата, средний класс, COVID-19.

**POVERTY AS A SOCIAL PHENOMENON:
SOCIOLOGICAL ANALYSIS**

Mirov F., Nurmatova A.

The article examines and analyzes the issue of poverty, criteria and indicators for determining the level of poverty, the causes and social consequences of poverty, ways to reduce poverty in the Republic of Tajikistan. According to the authors, poverty is a social condition

in which a person is constantly in need and unable to meet his material and spiritual needs on his own. In the article, the authors compare the different rates of poverty in different countries and explain the dynamics of poverty reduction in Tajikistan.

Keywords: *poverty, poverty indicators, human potential, education, extremism, radicalism, globalization, wages, middle class, COVID-19*

МУТАФАККИРИ РАВШАНФИКР ВА МАОРИФПАРВАР

Муродова Т. – н.и.ф., ходими пешбари ИФСХ АМИТ
Сунатуллои Х. – докторанти PhD-и ИФСХ АМИТ

Дар мақолаи мазкур сухан дар бораи яке аз донишманди равшанфикри бузурги халқи тоҷик – намоёнди равияи маорифпарварӣ Раҳматуллоҳи Возеҳ меравад. Возеҳ мутафаккири равшанфикри охири асри XIX ва ибтидои асри XX буда, дар таърихи илму адаби тоҷик аз худ осори зиёду гаронбаҳое боқӣ гузоштааст, ки хонанда метавонад номгӯи асарҳои ӯро аз матни мақола дарёбад.

Возеҳ на танҳо шоир ва адиби маъруфи маорифпарвар, балки ӯ ҳамчун як олим (дар соҳаҳои гуногуни илм), мутарҷим ва нависандаи тавоно дар риштаҳои мухталифи илму фарҳанги тоҷик будааст. Бузургии Возеҳ на фақат аз осори худи ӯ, балки аз ҷалб шудани диққати олимону муҳаққиқони машҳури тоҷик, рус ва дигарон намоёнгари ин фикри боло шуда метавонад. Зеро ки ин муҳаққиқони барҷастаи тоҷику рус нисбати ҳаёту фаъолият, замон ва осори Возеҳ то ҳадде, ки он замон тоқазо дошт, тавонистанд фикру андешаҳои худро баён намуда, ӯро ба хонандаи замони ҳеш ва имрӯзаи тоҷик муаррифи намоянд.

Дар мақола дарачаи омӯзиши ҳаёту замон ва фаъолияти осори Возеҳ мавриди баррасӣ қарор гирифтааст ва маълуми мушаххас мегардад, ки омӯзиши таҳлили таҳқиқи мазмуну мундариҷаи осори илмӣ-ахлоқӣ ва иҷтимоӣ маорифпарварии ӯ яке аз масоили мубрами замон аст.

Калидвожаҳо: маорифпарвар, равшанфикр, илм, кони лаззат, хони неъмат, масолик, маданият, ҷаҳолат, шариат.

Қорӣ Раҳматуллоҳи Возеҳ (1817-1894) яке аз адиб, олими барҷаста ва аз маорифпарварони намоёни тоҷик дар нимаи дуюми асри XIX ва ибтидои асри XX буда, аз худ осори гаронбаҳои назмию насрӣ боқӣ гузоштааст. Аз он ҷумла «Тухфат-ул аҳбоб фи тазкират-ул асҳоб», «Савониҳ-ул масолик ва фаросих-ул мамолик», «Кони лаззат ва хони неъмат», «Ақоид ун-нисо» аз осори

насрии Возеҳ буда, фикру андешаҳои ӯро нисбати аҳли илму адаб, сохтори давлату давлатдорӣ, роҳи равиши истехсол ва сохтори навҳо ва масрафи маводи ғазой, мақоми зан дар иҷтимоӣ ва вазои он, замону сохти зиндагӣ, вазъи иҷтимоӣ-иқтисодӣ ва ҳамчунин тарғибу ташвиқи маърифат ва боло бурдани сатҳи ҷаҳонбинии инсонҳо ва амсоли инҳо дар бар мегирад. Муҳаққиқи адабиётшинос Неъматзода Турсун дар асоси тазкираҳои тазкиранависони замони Возеҳ Шаръӣ, Ҳашмат, Афзали ва адибони тоҷик Садрӣ Зиё ва Садриддин Айни ӯ зиёда аз 24 номгӯи асар доштааст [5, 43-44]. Мо ин ҷо баъзе аз онҳоро ба ҷуз асарҳои дар боло зикр шуда номбар хоҳем кард: «Шақоик уд-дақоик», «Девони форсӣ, арабӣ ва туркӣ», Маснави «Барфу ях», «Маснави дар васфи иморат, боғ ва бӯстонҳо...», «Маҷмуаи қасоиди форсӣ ва арабӣ», «Маҷмуа дар фанни фикр ва ҷафр», «Маҷмуа дар тиб ва саноеи ғариба», «Тухфаи амония» (дар илми тиб), «Аърои-ул абкор ва наводир-ул афкор дар назм ва насри форсӣ-тоҷикӣ ва арабӣ», «Ҳаёт-ул ҳайвон», «Номаи донишварон», «Ҷомеъ-ул каломи Файзӣ ва Қунъӣ» ва монанди инҳо. Аз номгӯи осори мутафаккир мебинем, ки Возеҳ на танҳо шоир ва адиби маорифпарвар, балки ӯ ҳамчун як олим, мутарҷим ва нависандаи бузург дар риштаҳои мухталифи илму фарҳанги тоҷик дар асри ҳеш будааст. Аммо мутаассифона то ҳануз ин ганҷҳои бебаҳои Раҳматуллоҳи Возеҳ аз доираи омӯзиши муҳаққиқону олимони тоҷик нисбатан дур мондааст. Умедворем, ки ҳар яки ин осори гаронбаҳои Возеҳ аз тарафи муҳаққиқони ҷавони тоҷик мавриди омӯзиши таҳқиқ қарор хоҳад гирифт.

Бояд қайд намуд, ки осори илмию адабии ӯ диққати аҳли илму адаби гузаштаи то ибтидои асри XXI-и тоҷикро ҷалб намуда, то ҳадди имкон ҷанбаҳои гуногуни ҳаёту фаъолият ва осори ӯро омӯхтаанд ва мақолаю китобҳо навиштанд. Яке аз муҳаққи-

қони қариб аввалини осори Возеҳ сардафтари адабиёти советии тоҷик дар ибтидои аввали замони Шуравӣ устод Садриддин Айнӣ буд, ки мувофиқи фармудаи донишманди тоҷик – муҳаққиқи шарқшинос ва мутарчим Тоҷиддин Мардонӣ устод дар «Намунаи адабиёти тоҷик» гуфтааст: «Қорӣ Раҳматуллоҳ Возеҳ дар адабиёти форсӣ аз ҷумлаи мутабаххирини замони худ буд. Дар адабиёти араб дар Мовароуннаҳр аз муосиронаш пешӣ мекард. Дар риёзиёт ва илми тиб соҳиби дасти дароз буд. Дар тафсир, ҳадис, таърих ва тарочими аҳвол аз ҷумлаи мутахассисон буд...»[4,3]. Ҳамчунин Садриддин Айнӣ доир ба он ки Возеҳ дар дарбори амир Музаффар чанд муддате мондагор шуда, «дигар на илму на мулки ба мансабе нарасида, дар камоли эҳтиёҷ, лекин бо истиғнои тамом аз дунё гузашт»[2,505-506]. Аз рӯи навиштаи муҳаққиқи ҳаёту фаёлият ва осори Қорӣ Раҳматуллоҳи Возеҳ устод Т.Неъматзода С.Айнӣ номгӯи сездҳа асар ва 98 байти шеърро низ аз осори ӯ овардааст.

Возеҳ аз он адибоне буд, ки осори ӯ диққати муҳаққиқони тоҷику рус, аз он ҷумла А.Мирзоев, А.Муталлибов, А.М.Баҳоваддинов, Х.Мирзозода, Р.Ҳодизода, Ш.Хусейнзода, Т.Неъматзода, З.Раҷабов, Б.Ғафуров, Т.Мардонӣ, И.С.Брагинский, А.А.Семёнов ва дигаронро ҷалб намуда буд. Ҳар кадом аз ин муаллифон тарафҳои мухталифи ҳаёту эҷодиёт ва осори ӯро омӯхтаанд ва андешаҳои хешро дар бораи ин донишманди илму адаби тоҷик баён намудаанд.

Яке аз ин муҳаққиқони ҳаёту осори Возеҳ А.Муталибов мебошад, ки ӯ дар бораи шахсият ва як шоир ва олими заковатманд будани Возеҳ баррасӣ намуда, ҳамчунин аз осори ӯ ҷаҳор асарро ном мебарад. А.Муталлибов рисолаи номзадии худро дар асоси тазкираи Возеҳ «Тухфат-ул аҳбоб фи тазкират-ул асҳоб» дифо намудааст ва соли 1946 ин асарро ба забони русӣ тарҷума кардааст.

Ба андешаи устод Т.Неъматзода «беҳтарин ҷиҳати кори А. Муталлибов дар ин ҷост, ки дар он хусусиятҳои забонӣ ва услубии «Тухфат-ул-аҳбоб...» то андозае дуруст нигоҳ дошта шудааст. Мутарчим маълумоти оид ба ҳаёти шоиру адибон додаи Возеҳро дар поварақаи баъзе саҳифаҳои кори худ бо материали тазкираи Фазлии Намангонӣ ва ғайра пурра менамояд»[6,3].

Муҳаққиқи таърихи фалсафа ва илми тоҷик, донишманди намоёни халқи тоҷик академик А.М.Баҳоваддинов низ дар чанд ҷои рисолаи доктории хеш аз Возеҳ сухан мегӯяд ва менависад: «Шоҳин, Возеҳ, Савдо, Музтариб, Асирӣ ва С.Айнӣ аз пайравони Аҳмади Дониш буданд»[6,4]. Возеҳ ба монанди С.Айнӣ, Фурқат, Муқимӣ ва дигарон аз давомдиҳандагони идеяҳои пешқадами маорифпарварии Аҳмади Дониш буд, ки устод А.М.Баҳоваддинов нахустин бор пайравии Возеҳро аз андешаҳои пешқадами Аҳмади Дониш дар таҳқиқоти хеш қайд менамояд.

Бояд гуфт, ки «Тухфат-ул аҳбоб...»-и Возеҳ дар баробари дигар сарчашмаҳои адабии охири асри XIX ва аввали асри XX-и тоҷик дар китобҳои дарсии «Адабиёти тоҷик»[1,153] омадааст. Дар нашрҳои баъдинаи китоби дарсии «Адабиёти тоҷик» дар бораи ҳаёту осор ва зиндагии саҳту вазнини Возеҳ, соли вафоти ӯ ва 145 нафар шоиру адибони охири асри ХУ111 ва ибтидои асри XIX дар бар гирифтаи «Тухфат-ул-аҳбоб...» низ маълумот дода шудааст[6,5].

Муҳаққиқи дигари тоҷик устод Расул Ҳодизода дар асари хеш «Маъхазҳои адабиёти тоҷики нимаи дуйуми асри XIX» дар як боби он доир ба Қори Раҳматуллоҳи Возеҳ ва асари вай «Тухфат-ул аҳбоб фи тазкират-ул асҳоб» маълумоти комилтар додааст.

Чунонки устод Т.Неъматзода менависад: «Ҳизмати Р.Ҳодизода бо ҳамин ҳам сазовори таҳсин аст, ки баробари оид ба ҳаёт ва эҷодиёти назмии Возеҳ баъзе маълумоти муҳимро қайд кардан, дар бораи нусхаҳои дастнависи нигоҳ дошташудаи «Тухфат-ул аҳбоб» ахбороте дода, аз тамоми дигар тазкираҳои дар нимаи дуйуми асри XIX ва аввалҳои асри XX ба майдони адабиёти тоҷик омада, фарқ кардану бартарӣ доштани «Тухфат-ул аҳбоб»ро нишон медиҳад»[6,5]. Аммо ба қавли муаллифи боло доир ба ҳаёту фаёлият, моҳияту арзишҳои эҷодиёти Возеҳ на он қадар рушанӣ андохтааст. Шояд ин ба хотири маҳдудияти доираи мавзӯи интиҳоб намудаи муҳаққиқ Р.Ҳодизода бошад, ки натавонистааст, ҷанбаҳои гуногуни ҷаҳонбинӣ ва осори ин маорифпарвари замонро ба хонанда арзёбӣ кунад.

Устод Т.Неъматзода аз муҳаққиқоне буд, ки нисбат ба дигар муҳаққиқони осору

ҳаёти Возеҳ васеътару комилтар дар атрофи ҳаёту фаёлият ва ҷаҳонбиниву асри зиндагии ӯ маълумот додааст. Китоби нисбатан мухтасари устод «Дар бораи Возеҳ ва асари ӯ «Савонех-ул масолик ва фаросих-ул мамолик»[5] ва баъдан ба таври васеътар бо номи «Возеҳ» (чоппи соли 1967, 228с.) ва ду мақола бо номҳои «Тухфат-ул аҳбоб фи тазкират-ул асҳоб», «Кони лаззат ва хони неъмат» дар давоми солҳои 1957 ва 1959 нашр шуданд, ки дар онҳо дар баробари маълумоти мухтасар доир ба ҳаёту замони Возеҳ, дар бораи моҳияту хусусиятҳои «Савонех-ул масолик ва фаросих-ул мамолик» низ маълумот додааст. Дар ду мақолаи дигари худ тазкираи Возеҳ «Тухфат-ул аҳбоб фи тазкират-ул асҳоб» ва «Кони лаззат ва хони неъмат» ба таври мухтасар аз назари таҳлил гузаронидааст. Ба ҳар ҳол устод Т.Неъматзодаро метавон аз муҳаққиқони асосии ҳаёт ва осори Возеҳ ном бурд ва ба туфайли китобу мақолаҳои ӯ мо метавонем дар бораи кӣ будани Возеҳ ва осори ӯ маълумот пайдо кунем. Аз рӯи маълумоте, ки устод Т.Неъматзода додааст, дар «Энциклопедияи мухтасари адабӣ» [3,1008] маорифпарвар, нависандаи сермаҳсул будан ва аз худ мероси илмӣ-адабии зиёде боқӣ гузоштани Возеҳ қайд шуда, дар айни ҳол асарҳои насрии ӯ «Тухфат-ул аҳбоб фи тазкират-ул асҳоб», «Савоних-ул масолик ва фаросих-ул мамолик», «Кони лаззат ва хони неъмат» ва «Ақоид-ун-нисо» ном бурда шудааст.

Академик Раҷабов З.Ш. дар бораи Қорӣ Раҳматуллоҳи Возеҳ дар таҳқиқотҳои хеш «Маорифпарвари бузурги халқи тоҷик Аҳмади Дониш» ва «Маорипарвар Аҳмади Дониш»[7,177-179] низ маълумоти муфиде додааст. Возеҳ, аз нигоҳи муаллиф мутафаккири равшанфикр, мунаққиди бераҳми аморати Бухоро, хайрхоҳи Россия ва маданияти он будааст. Дар баробари ин академик Раҷабов З.Ш. доир ба характер ва моҳияти таърихии «Савоних-ул масолик ва фаросих-ул мамолик» низ андешаҳои худро баён намудааст[6,7].

Ин буд мухтасари таҳлилу баррасии таҳқиқотҳои дар боло номбаршуда нисбати ҳаёту фаёлият, осор ва ҷаҳонбиниву таълимоти Возеҳ. Ва аз ин омӯзишҳо маълум гардид, ки ягона таҳқиқоти нисбатан мукамал ин мақолаҳо ва ду китоби устод Т.Неъматзода мебошад, ки худӣ ӯ ҳам дар

ин бора чунин андеша дорад: «як асари алоҳидае, ки махсус ба ҳаёт ва мероси адабӣ-илмии Возеҳ бахшида шуда ва он моро ба чараёни зиндагӣ ва хусусиятҳои эҷодӣ ин мутафаккири равшанфикр ба тарзи пурра шинос мекарда бошад, то алҳол ба майдон наомадааст»[6,7]. Ба ин хотир устод Неъматзода Т. дар пеши худ ҳадаф мегузорад, ки дар бораи ҳаёту осори ин мутафаккири барҷастаи асри XIX-XX Возеҳ корҳои анҷом диҳад. Хушбахтона ин китобу мақолаҳо устоди муҳтарам чоп карданд, ки барои он солҳо ва ҳам барои замони муосир дорои мубрамият буд ва ҳаст. Чунки омӯзиши ҳаёту фаёлият ва осори илмӣ-фарҳангии гузаштагонаном масъалаи муҳими ҳар даври замон аст, зеро онҳо поягузори фарҳангу тамаддуни миллати хеш барои ҳар даври замон мебошанд.

Устод Т.Неъматзода дар «Муқаддима»-и китоби «Дар бораи Возеҳ ва осори ӯ «Савоних-ул масолик ва фаросих-ул мамолик» менависад, ки «ба табъ расонидани китобу мақолаҳои мазкур даъвогари он нестанд, ки омӯхтани мероси адабӣ-илмии Возеҳ ба интиҳо мерасида бошад»[6,7]. Чунки осори аз худ боқигузоштаи мутафаккир хеле гуногунҷабҳа буда, ба забони тоҷикӣ, узбекӣ ва арабӣ навишта шудааст ва қисмате аз осори ӯ, ба ақидаи донишманди адабиёту фарҳанги тоҷик, устод Неъматзода Т. то ҳоло ба даст нарасидааст. Аз ин рӯ, равшаннамудани хеле ҷиҳатҳои осори мутафаккири маорифпарвару равшанфикр ба таҳқиқоту бозҷӯиҳои минбаъда ва имрӯзаи муҳаққиқони тоҷик эҳтиёҷманд аст.

Китоби устод Т.Неъматзода аз муқаддима, ҷаҳор боб ва хотимаву тавзеҳот иборат аст, ки дар муқаддима доир ба он таҳқиқотҳои мухтасаре, ки ҳаёту фаёлият ва маълумотномаи осор ва таърихи замони Возеҳро дар бар мегирад. Дар боби якум ва дуюм замони зиндагӣ ва ҳаёти шоири мутафаккиро мухтасар баррасӣ намудааст. Боби сеюм мероси адабӣ ва боби чохорум умуман омӯзиши эҷодӣи Возеҳро дар бар гирифтааст. Аз он ҷумла: а) тазкираи «Тухфат-ул аҳбоб фи тазкират-ул асҳоб»; б) сафарномаи «Савоних-ул масолик ва фаросих-ул мамолик»; в) «Кони лаззат ва хони неъмат»; г) «Ақоид-ун-нисо»; д) Шейрҳои парокандаи Возеҳ – мундариҷаи ашъори пароканда ва маҳорати адабии му-

тафаккир дар бахшҳои мухталифи назм мавриди шарҳу эзоҳ қарор гирифтааст.

Муҳаққиқ дар баҳши таърихи замони зиндагии Возеҳ ба таҳқиқотҳо ва маводи ҷопшуда тақия намуда, вазъияти кишварҳои Осиёи Миёнаро дар давраи ба Россия ҳамроҳ шудан ва тағйироти сиёсату иқтисодӣ-иҷтимоӣ ва фарҳангии ин кишварҳо баъд аз ба Россия ҳамроҳ шудан шарҳу тавзеҳ додааст. Инчунин аҳамияти ин ҳамроҳшавиро дар бедории фикрӣ-ҳаракати маорифпарварӣ ба таври муъҷаз баён намуда, фаъолияти илмӣ-адабии Возеҳро низ маҳсули ҳамин давра донистааст.

Устод Т.Неъматзода дар асоси ду сарчашма – адабӣ-таърихии охири асри XIX ва ибтидои асри XX ва асарҳои худӣ Возеҳ ҳаёту зиндагӣ, замон ва бештар вазъи сиёсату иқтисодии замони мутафаккиро баррасӣ намудааст. Аз ин ҷо, қариб ҳамаи таҳқиқотҳои дар бораи Раҳматуллоҳи Возеҳ – ҳодими илму адабӣ тоҷик шудааст, бештар характери тарҷумаҳолӣ, муаррифии осор ва омӯзиши вазъи замони Возеҳро дорад, ки аз аҳамият кам нест ва то ҳаде тавонистаанд, мутафаккиро ба хонандаи гузаштаву имрӯза шиносӣ кардаанд. Ва муҳаққиқи муосир, аҳли илми насли ҷавон масъул аст, дар асоси ин таҳқиқотҳо ва осори худӣ мутафаккир ҷаҳонбинии илмӣ-ахлоқӣ, иҷтимоӣ ва маорифпарварӣ-фарҳангии ӯро таҳлилу баррасӣ намояд. Чунин аъмоли таҳқиқӣ барои муайян намудани мақому арзишҳои шахсиятҳои миллат тоҷик муфиду арзанда аст.

Замони зиндагии Возеҳ замони гузариш ва ҳамроҳшавии Тоҷикистон дар баробари дигар кишварҳои Осиёи Миёна ба Россия буд. Аз ин ҷо, ин замони бедории тафаккур ва болоравии фарҳанг ва ҳаракати маорифпарварӣ буд ва он дар айни ҳол рӯ ба тараққӣ меоварад. Яке аз фаъолони ин равия Аҳмади Дониш буд, ки бо идеяҳои пешқадами худ - тарғибу ташвиқи илму маърифат, ҳифзи манфиати оммаи меҳнатқашон ва боло бурдани сатҳи зиндагии мардум ва барои аз хурофот берун кашидани онҳо саъю талош намудааст. Возеҳ низ, ки аз ҳамзамонҳои Аҳмади Дониш ба ҳисоб мерафт, «бо характер ва моҳияти эҷодии худ дар қатори намояндагони ҷаҳраи пешқадами адабиёти нимаи дуюми асри XIX меистод»[6,29].

Дар бораи ҳаёту зиндагии Қорӣ Раҳматуллоҳи Возеҳ мо ба устод Неъматзода ҳамфикр шуда метавонем. Бинобар ин дар бораи ҳаёту эҷодии Возеҳ аввалан сарчашмаҳои адабӣ ва тазкираҳои дар атрофи ҳаёти адабӣ-фарҳангии асрҳои XIX-XX-и тоҷик ба миён омада маълумот диҳад, аз тарафи дигар асарҳои худӣ мутафаккир аст. Дар қасидаи «Таъдод-ул-фазоил», Тазкираи «Тухфат-ул аҳбоб фи тазкират-ул асхоб», «Савониҳ ал-масолик ва фаросих ал-мамолик» (ҳаҷнома) тарҷимаи ҳол ва таълимоти иҷтимоӣ-ахлоқӣ, маърифатӣ ва иқтисодиву сиёсии Возеҳ дар омехтагӣ бо ҳам баёноти худро ёфтааст. Ва хонандаи оқил метавонад бузургии Возеҳро бо тафаккури мантиқии худ дарк намояд ва аз ҷаҳонбинии гуногунҷанбаи ӯ оғаҳӣ пайдо кунад.

Ба ҳар ҳол ин мақолаи мухтасар доир ба омӯзиши ҳаёту фаъолият ва вазъи замони зиндагии Қорӣ Раҳматуллоҳи Возеҳ, ки яке аз мутафаккирони маорифпарвару дар илму фан ва насру назми замонаш пешқадам дар асрҳои XIX-XX аз тарафи олимони тоҷик маълумот дода бахшида шуд. Ва хонандаи имрӯза боз ба як ҷеҳраи дурашони аҳли илму адаби тоҷик ба таври ваъҷибар шиносӣ хоҳад пайдо кард.

Адабиёт

- 1.Адабиёти тоҷик (китоби дарсӣ барои синфи IX-и мактаби миёна). Сталинобод, 1951.-С.153.
- 2.Айнӣ С. Намунаи адабиёти тоҷик. М., 1926.-С.504-506.
- 3.Краткая литературная энциклопедия. Неъматзода Т. Возеҳ. М.,1962.-С.1008.
- 4.Мардонӣ Т. Қорӣ Раҳматуллоҳ Возеҳ. Савониҳ-ал масолик ва фаросих- ал мамолик. Душанбе.: «Суфра».-2019. Пешгуфтор.-С.3-7.-176с.
- 5.Неъматзода Турсун. Дар бораи Возеҳ ва асари ӯ «Савониҳ-ал масолик ва фаросих-ул мамолик». Сталинобод.,1957.-227с.
- 6.Неъматзода Т. Возеҳ. Д.,1967. Наш.: «Ирфон».-228с.
- 7.Раҷабов З. Выдающийся просветитель таджикского народа Ахмад Дониш. Наш.: «Дониш». Сталинобод, 1961.-С.177-179.
- 8.Қорӣ Раҳматуллоҳ Возеҳ. «Савониҳ-ул масолик ва фаросих-ул мамолик» (ҳаҷнома). Бо саъю эҳтимом ва пешгуфтори Тоҷиддин Мардонӣ. Д.,2019. ҶДММ «Суфра».-176с.

ЭРУДИРОВАННЫЙ МЫСЛИТЕЛЬ И ПРОСВЕТИТЕЛЬ

Муродова Т., Сунатулои Х.

В данной статье речь идет об одном из великих интеллектуалов таджикского народа - представителе просветительского движения Рахматуллохи Возех. Безусловно, он был просвещенным мыслителем конца 19-начала 20 веков и в истории таджикской науки и литературы оставил немало ценных трудов, список которых читатель может найти в тексте статьи. Понятно, что он был не только известным поэтом и просветителем, но и ученым (в различных областях науки), мощным переводчиком и писателем в различных областях таджикской науки и культуры. Величие Возеха связано не только с его собственным творчеством, но и с вниманием известных таджикских и российских ученых и исследователей. Потому что эти выдающиеся таджикские и русские исследователи смогли в необходимом для того времени объеме высказать свои взгляды на жизнь, творчество, время и наследие Возеха, познакомить с ним читателей своего времени и современных таджиков. В статье рассматривается уровень изученности жизни и творчества Возеха, и видно, что изучение и анализ содержания его научных, этических, общественно-просветительских трудов является одним из самых актуальных вопросов времени. В статье рассматривается уровень изученности жизни и творчества Возеха, и видно, что изучение и анализ содержания его научных, этических, общественно-просветительских трудов является одним из самых актуальных вопросов времени.

Ключевые слова: просветитель, просвещенный, наука, источник удовольствия, источник благополучия, страна, культура, невежество, шариат.

ERUDED THINKER AND ENLIGHTENER Murodova T., Sunatuloi H.

This article discusses about one of the great intellectuals of the Tajik people a representative of the educational movement Rahmatullokhi Vozech. Of course, he was an enlightened thinker of the late 19th and early 20th centuries and left many valuable works in the history of Tajik science and literature, a list of which the reader can find in the text of the article. It is clear that he was not only a famous poet and educator, but also a scientist (in various fields of science), a powerful translator and writer in various fields of Tajik science and culture. The greatness of Vozech is associated not only with his own work, but also with the attention of famous Tajik and Russian scientists and researchers, views on the life, work, time and heritage of Vozech in the volume necessary for that time, to acquaint readers of their time and modern Tajiks with him. The article discusses the level of study of the life and work of Vozech, and it is clear that the study and analysis of the content of his scientific, ethical, social and educational works is one of the most pressing issues of the time. The article discusses the level of study of the life and work of Vozech, and it is clear that the study and analysis of the content of his scientific, ethical, social and educational works is one of the most pressing issues of the time.

Key words: educator, enlightened, science, source of pleasure, source of well-being, country, culture, ignorance, sharia.



МЕТОФОРИЧНОСТЬ МИСТИЧЕСКОГО ОПЫТА КУБРАВИЙА

Хасанова З.А. – к.ф.н., доцент ХГУ имени академика Б.Гафурова

В статье раскрывается проблема формирования и развития мистического опыта в системе кубравийа в условиях противостояний завоевателей и коренных народов Центральной Азии. Автор рассматривает доктринальные положения кубравийа, касающиеся различных аспектов духовной мысли, подробно описываются мистические состояния адепта (путника) и его специфический путь к Истине.

Ключевые слова: кубравийа, орден, матрица, состояние путника, Истина, познание, странствие, наставник, качества.

Суфийская доктрина «братства кубравийа», развиваясь как неотъемлемая часть философско-религиозной системы, получила свое обоснование в рамках религиозных традиций Мавераннахра и Хорасана. Как средство преодоления глубокой пропасти между индивидом и трансцендентным Богом, доктрина кубравийа формировалась на почве мистико-метафизических положений бытующих в регионе в этот период. Будучи теоретическим развитием суфийско-мистических принципов центральноазиатской и хорасанской духовной традиции последователи ордена кубравийа в целом, как и предшествующие ордену религиозно-философские системы стремились доказать онтологические и гносеологические сути истины. Именно это положение констатировал немецкий исследователь Пауль Юрган, когда писал, что «история Центральной Азии в значительной степени является историей суфийских групп, активных в данном регионе» [1, 114-115]. Концентрируясь группами суфии, или дервиши играли выдающуюся роль в истории большинства мусульманских стран со времен монгольского нашествия до наших дней, и Центральная Азия в этом смысле, конечно, не является исключением.

Безусловно, наряду с накшбандийа и йасавийа, кубравийа также со временем

превратилась в мощную организацию, в общину со своей практикой и доктринальными установками. В течение более восьми столетий своего существования кубравийа представлял собой мощное мистическое течение, которое со временем существенно изменилась по всем параметрам. Из течения, представленного несколькими ответвлениями, кубравийа оформилась в сильную организацию (с центром в Хорезме) со стройной выраженной иерархией и с ясным пониманием того что кто входит в эту структуры, а кто - нет. Структура эта была не так жестко иерархична, даже тогда когда орденом кубравийа на первом этапе развития руководил сам Наджмуддином Кубро. Позднее (в XV-XVI вв.) место верховного лидера было формализовано и могло стать предметом острой конкуренции, но этот вопрос выходит за рамки данной статьи.

Основные принципы кубравийа, в определенный период ее развития в учении и трудах известных представителей этой школы, получили всестороннее освещение и охватывали почти все аспекты мировоззренческой сущности этой школы. Интересны рассуждения и стремление связывать с миропониманием суфийских традиций домонгольского периода.

В сочинениях Наджмуддина Кубро и его последователей, таких как «Аль-усул ал-ашара», «Ас-сафина», «Фавах ул-джамал ва фаватех ал-джалал» и других, особенно подробно описываются не только события эпохи, но и специфики мистического опыта кубравийа. Эти описания, на наш взгляд играют важную роль в осознании некоторых концептуальных принципов этого направления.

В религиозно философском учении ордена конечный акт трансформации сознания путника тесно связан с гносеологическим аспектом духовной деятельности

индивида. Познание в системе кубравийа на конечном этапе пути смыкается с онтологией, и в итоге все три слоя реальности - эмпирический, предметно-категориальный и трансцендентный (божественный) образуют триединое начало.

Другими словами, доктрина кубравийа, как конкретная трансцендентная деятельность, направлена на трансформацию суфия: на приобретение им чувств - понимание истинной реальности - конкретно-образной реальности истины как бытия сущего. Для достижения этого кубравийа ставила задачу гносеологического поиска ноумена, находящегося за пределами эмпирических явлений в метафизическом мире.

Для реализации данной доктрины, которая в конечном счете приводит человека к совершенству, адепт (познающий) должен пройти путь («сулук») для того, чтобы сбросить завесу, скрывающую «Я» человека от Истины, воспринять изливающуюся, трансформироваться или погрузиться в неразделенное единство с Истиной. Следует отметить, что «путь очищения» в качестве практического метода в доктрине кубравийа призван «вести» ищущего по пути размышлений, чувств и действий последовательно, через все «стадии» (махарат), в едином сочетании с психологическим опытом, называемом «состояниями», чтобы адепт ощутил божественную Истину [2, 17].

Заметим, что, согласно суфийской литературе, шаги на пути мистического познания (тарикат) имеют общие и различительные признаки в суфийских школах. Этот вопрос в доктрине кубравийа рассматривается весьма своеобразно. Кубро во многих своих сочинениях и особенно в предисловии к книге «Ал-усул ал-'ашара», указывает, что «пути ко Всевышнему исчисляются количеством созданных тварей» [3, 31].

Кубро считает, что, независимо от многочисленных различий, эти пути можно объединить в три основных. Первый путь - путь адептов «му'амила» (сделка), который стремится постоянно соблюдать предписания «шариата». Это своего рода путь соблюдения добродетелей и таких адептов не так уж и много.

Второй путь - путь адептов «муджахида» (те, кто борются со своими страстями). Приверженец этого пути готов изменить свое поведение, очиститься от аффектов души и прояснить свой дух. Его усилия направлены на развитие духовности. Это путь праведников, число которых больше, чем представители первой группы.

Третий путь - путь «саййаров», адептов, которые увлеченно и усердно идя по пути очищения, достигают нераздельного единства с Истиной [3, 33-36].

Кубро отдавал предпочтение третьему пути и считал его «кратчайший привилегированный путь к Богу», [3, 33-37]. Вместе с тем никогда не отвергал легитимность и первых двух путей. Данный вопрос нашел свое конкретное отражение в небольшом трактате «Ас-сафинат», он описывает все три пути и методы совершенствования адепта.

Наряду с тарикатом в религиозно-философской системе Кубро особое положение имеют - «шариат» и «хакикат». «Шариат» - это сфера религиозного опыта, в основе которого лежит божественное и пророческое откровение и с его помощью невозможно достижение мистической веры. Тем не менее, говоря о ступенях «шариат» → тарикат → «хакикат», отмечает, что шариат - это служение (хидмат), тарикат - близость (курбат), а хакикат - истина [4, 97].

В «Фавайх ул-джамал» Кубро пишет: «Знай, что шариат - закон мудрости (хикмат), мудрость - закон устремления к высокой цели (химмат), которое есть власть в устах народа» [5, 211].

Солюдение шариата это обязанность: «Разве обязанности избранных из рабов божьих упраздняются?! «Обязанность» (таклиф) от слова «трудности, затруднения» (кулфат). Поэтому избранные рабы молятся не чувствуя какие-либо затруднения, они получают удовольствие от молитвы и радуются [5, 214].

Итак, «шариат» для Кубро - «это то, когда адепт занимается поклонением Всевышнему» [3, 37]. А «тарикат» - это то, когда адепт с помощью наставника познает присутствие Истины (Бога) и созерцает Его (Истину)» [3, 37] «Хакикат» же, согласно

Кубро, «это служба во имя приближения и присоединения к Богу» [3, 37].

Эта триада приводит адепта к внутреннему и внешнему «очищению»: «Очищение в «шариате» – с омовением, в «тарикате» – освобождение от плотских желаний, в «хакикате» – опустошение сердца от всего, кроме Всевышнего» [3, 37].

Согласно мистической иррациональной доктрине кубравийа, шаги на мистическом пути – это большой риск невозможно пройти его без руководства опытного наставника, ранее прошедший этот путь и знакомый с каждым его зигзагом.

По утверждению мыслителя, когда адепт путем покаяния избавляется от беспечности и неведения, осознает свои пороки. Ищущий в начале пути блуждает, ибо его движущая сила нуждается в устранении пороков. После приобретения наставника он становится «муридом» (адептом), и становится «саликом» (путником), имеющий своего наставника (муршида, пира) [5, 121].

Для Кубро первостепенная задача – поиск путей соединения с Истинной. По его мнению, наставник необходим для адепта, ибо без назиданий муршида солик (путник), не сможет достичь конечной цели. Он подчеркивает: «Желающий надеть «хирку», должен находиться под назиданием муршида (пира), знающий шариат, тарикат и хакикат» [5, 121]

Наставник, для Кубро искренний человек. Муршид знает «шариат», «тарикат» и «хакикат», знает правила и закон, тайны тариката и хакиката. Если появятся у адепта трудности, то муршид разъяснит ему пути преодоления и выхода из ситуации.

Основные качества наставника по Кубро Корана и Сунну усердие, созерцательность, чистый ум, всеобъемлющее знание. Мыслитель убежден, что наставник осознает похоти и ужасы пути отличает дозволенное от запретного. «Наставник внимательно присматривается за адептами направляя их в правильное русло». [5, 123]. Наставник находится под покровительством Всевышнего. Всевишний оказывает ему божественную милость. И наконец, - Всевышний принимает мольбу муршида и способствует тому чтобы он достиг цели.

Другим важным моментом в учении Кубро о наставнике является вопрос о про-

тивостоянии сатане (шайтану). Мыслитель был убежден, что единственный путь противостояния сатане – это молчание перед ним. Всем сердцем нужно уделять внимание Всевышнему. «Сатана появляется перед тобой как чернокожий, высокого роста и стремится найти путь в твою душу, в твой внутренний мир» [5, 143].

Кубро ссылаясь на хадис: «Сатана, как кровь, течет в человеке, поэтому будьте осторожны, сужайте с постом (соум) ее путь, где она течет», рекомендует: единственный путь спасения от козней сатаны – это пост (соум), сопровождающийся молчанием. Из своего опыта борьбы с сатаной рассказывает, что «когда сидел в уединении (хилват) и прекращая всякую связь, занимался упоминанием (зикр) Бога, сатана вошел в меня, чтобы разрушить мое уединение и упоминания. Я обнаружил некое внутреннее «устремление к высокой цели» (шамшер-е химмат).

Кубро считает подходящим путь бегства от козней дьявола – молчание перед ним и отсутствие внимания к нему.

Мурид, по Наджмидину Кубро, должен отказаться от своей воли и целиком предаваться муршиду. Кубро, ссылаясь на слова великого мистика Джунайда, утверждает, что отдать сердце наставнику и раствориться в его делах воспользоваться его знаниями и деяниями – это основной принцип формирования адепта. «Усердия адепта – это отказ от своей воли (тарки ихтийар), т.е. подчинение воли наставника». [5, 155-156].

Кубро в трактате «Ал-усул ал-'ашара» законов мистического пути, насчитывает десять, указывает: «Пятым из десяти принципов адепта является «узлат», т.е. уединение по своей воле и прекращение всяких отношений с внешним миром. Однако «узлат» исключает любую связь, даже со своим наставником» [5, 155-156].

Уход от общества по своей воле может осуществиться полностью в уединение. Однако абсолютное уединение очень опасен последствиями. После некоторого периода уединения сам Кубро впал в транс и почувствовал сильные головные боли. Тогда все это он рассказал своему наставнику Аммау Насиру и тот велел немедленно отказаться от состояния уединения и оставил

повторение имен Бога, чтобы, со мной не случились безумие или смерть (...)» [5, 156].

Другим не менее опасным состоянием он называет состояние «хаватир», т.е. «проникновение и воздействие» на сердце адепта, различные психологические состояния.

Учение о «хаватир» в концепции Кубро исходит из его системы «цветового символизма». Он считает, что цвета и формы, созерцавшиеся адептами, могут иметь разное значение. Аннемари Шиммель, например, пишет, что цвета и формы «могут иметь разное происхождение, ибо такой превосходный психолог, как Кубра, знает, что «хаватир», идеи, рождающиеся у мистика в состоянии уединения, могут иметь как божественное, так и сатанинское происхождение, могут происходить из человеческого сердца, а могут из низшей души, могут быть внушены как ангелами, так и джинами. Вот почему ученик всегда нуждается в наставнике, который один способен осторожно посвятить начинающего в глубинный смысл того или иного цвета, формы или мысли» [6, 258].

А.Шиммель права, поскольку, как свидетельствует ее анализ проблемы цветового символизма, идеи, которые «рождаются у адепта в состоянии уединения, имеют различные источники, поэтому здесь без помощи наставника обходиться невозможно, так как адепт не только может лишиться ума, но и умереть». [5, 258].

Говоря о компетентности и достоинстве наставника, Кубро пишет, что «не следует быть наставником, разве что для того человека, который, вступив на мистический путь, увидел порицания и восхваления в скрытой форме и избежал внушающего ужас и смерть и мистического транс. Дело наставника заключается в воспитании и защите адепта» [5, 257-258].

Согласно Кубро, пока адепт не достигнет состояния «завк» (вкус) пока он не постигнет его, он будет нуждаться в наставнике [5, 144-145]. Путник может надеяться и на помощь «свидетеля» («шохид»). Под этим термином, распространенном в суфийской терминологии еще до Кубро, Кушайри в книге «Ар-рисалат» предлагает понимать следующее: «Это то, что присутствует в сердце. Это то, что когда вспоминаешь о нем, то побеждает его до такой

степени, что будто видит его, хотя и скрыто от него» [5, 144-145]. Кстати, Кубро это определение Кушайри использовал в своей практике.

По его мнению, путник для достижения своей цели с помощью «свидетеля» т.е. «скрытого наставника», двойника из потустороннего мира, может являться мистиком (адепту) на определенных стадиях пути. Кубро в «Фава'их ул-джамал» приводит вместо понятия «свидетель» термин «скрытый наставник» («шайх-ул-гайб») [5, 172]. В другом месте на замену «шайх-ул-гайб» он пишет о предшественнике («мукаддам») и «скрытых весах» (мизану-л-гайб) [5, 171].

В трактате «Ал-хаим» Кубро дает длинный список синонимов выражения «шайх-ул-гайб» («скрытый наставник»), пишет о проявлении «скрытого солнца (шамс-ул-гайб), которое называют также «скрытым передовым» (мукаддам-ул-гайб), «скрытым наставником» (шайх-ул-гайб), «скрытыми весами» (мизан-ул-гайб), «солнцеподобным сердцем» (шамс-ул-калб), «солнцем гносиса» (шамс-ул-'ирфан), «солнцем веры» (шамс-ул-иман), «солнцем духа и духовности» (шамс-ул-рух и ар-руханийат). А это есть говорящая разумная душа, которая свидетельствует о качествах того восхода» [7, 257].

Кубро пишет здесь о «разумной душе». Скорее всего это понятие он заимствовал у восточных перипатетиков. Однако к этому термину из философии Аристотеля и Платона он добавляет сугубо мистическое выражение - «дахлези калб» – «предсердие», «коридор сердца». Он считает, что отчуждение «скрытого наставника» от адепта носит метафорический, аллегорический и мистический характер, и понятие «предсердие» означает некий ирреальный коридор для восприятия Истины.

Такие выражения, как передовой (пионер) (мукаддам) или предводитель (пешрав), весы (мизан) говорят о том, что Кубро считает «скрытого наставника» неким мерилком для различения истинного от ложного, он называет его «солнцем», поскольку, подобно солнцу, наставник освещает путь адепта.

Понятие о «скрытом наставнике», нашло свое мистико-психологическое отражение в книге мыслителя «Фава'иху-л-джамал». Согласно Кубро, наставник из

скрытого мира идет впереди адепта, он – путеводитель, участник тех удивительных событий, которые происходят на пути к Истине, и этот «скрытый наставник» - никто другой как сам адепт:

«Проницательность, открывая глаза, лица, груди и, наконец, все тело адепта, показывает «скрытого наставника». И тот лучезарный человек, который пойдет перед тобой, ...и есть «скрытый наставник». И этот человек в начале мистического пути встретится с тобой лицом к лицу, и тогда цвет его кожи будет черным, как у чернокожего человека. После он скроется от тебя, но в действительности он не скрывается от тебя, и он – это ты сам. И после он входит в тебя и воссоединяется с тобой. Знай, что этого путеводителя называют «скрытым наставником; он поднимает путника до небес и там он проявится. Доказательством того, что «скрытым наставником» адепта является он сам, является то что путник движется согласно его движениям, молчание адепта становится его молчанием, наводнением наводняется, с его проявлением расширяется и с его сокращением сокращается» [5, 171-172].

Кубро в своем мистико-психологическом учении о «скрытом наставнике» использует свой гностический опыт, тайные мистические видения. В «Фава'иху-л-джамал» он приводит различные рассказы аллегорического характера и излагает суть своего учения о «скрытом наставнике»:

«Когда огонь любви усилился, мои вздохи стали огненными, и когда я издавал огненные вздохи, почувствовал небесный огненный вздох, и тогда два огня – вышедший из меня и из неба – встретились друг с другом, и у меня не было представления, где и как они столкнулись друг с другом, и как воссоединились эти огни. И тогда понял, что этот обладатель вздоха и есть мой наставник на небе» [5, 183].

Здесь Кубро пытается изложить квинтэссенцию своего мистико-психологического учения о «скрытом наставнике», двойнике адепта из потустороннего метафизического и ирреального мира. По его мнению, этот двойник своего рода гностическая ангелогическая половина души адепта. Он может являться мистиком на различных стадиях мистического пути. Очевидно,

что данная концепция Кубро «отчасти напоминает идею Сухраварди Мактула («Убиенного») об ангелогической половине души, которая живет вне тела. В основе концепции обоих мистиков, думается, лежит маздеистская идея персонификации мыслей человека» [6, 258].

Итак, небольшой анализ проблемы мистического опыта в системе кубравийа с очевидностью показывает, что она по сути является синкретическим воссоединением нескольких учений – христианского гностицизма, иллюминативной философии, восточного перипатетизма и суфизма. Он раскроет место и роль учителя, мастера в совершенстве адепта.

Литература

1. Юрган Пауль. Доктрина и организация Хваджаган – Накшбандийа в первом поколении после Баха ад-дина//Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования): Сб. ст. памяти Фритца Майера (1912-1998)/ Сост. И ответ. Редактор А.А.Хисматулин. – СПб.: Филологический факультет, 2001.
2. Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе/Перев. с англ. – М.: Наука, 1989.
3. Кубра Наджмуддин. Аль-усул аль-ашара. – Стамбул, 1840.
4. Кубра Наджмуддин. Ас-сафина. – Тегеран, 1372.
5. Шейх Наджмуддин Кубро. Фаваих ул-джамал ва фаватих ул-джалал. Перевод Мухаммед Багер Саъди Хуросони. - Марв, 1368.
6. Аннимари Шиммель. Мир исламского мистицизма // Суфийские ордены. - М., Энигма. 2000, -С.414.

ХУСУСИЯТИ РАМЗИИ ТАЧРИБАИ ИРФОНИИ КУБРАВИЙА

Ҳасанова З. А.

Дар мақола яке аз масъалаҳои муҳими таърихи фалсафаи форсу тоҷик – пайдоиши ва ташаккули таҷрибаи ирфонии кубравийа дар шароити ихтилофоти пайвастаи фарҳангии муғулҳо ва халқҳои муқими Осиёи Миёна мавриди назар қарор дода шудааст. Муаллиф тадқиқоти вобаста ба омӯзиши доктринаи кубравийа, ки алоқаманд ба паҳлуҳои гуногуни таълимоти ирфонӣ, ки ҳолатҳои солиқро дар роҳи расидан ба Ҳақ буданд, ба риштаи омӯзиши кашидааст.

Калидвожаҳо: кубравийа, тариқат, ҳолати солиқ, Ҳақ, маърифат, устод, сифат.

METAPHORICITY OF THE MYSTICAL EXPERIENCE OF KUBRAWIYA

Hasanova Z. A.

The article reveals one of the most important issues in the history of Persian-Tajik philosophy - the formation and development of the mystical experience of kubraviya in the con-

text of intense intercultural confrontation between the Mongols and the indigenous peoples of Central Asia. The author examines the doctrinal developments of kubraviya concerning various aspects of spiritual teaching, where events, mystical states of an adept (traveler) and his specific path to Truth are described in particular detail.

Key words: *kubraviya, order, matrix, state of the traveler, Truth, cognition, wandering, mentor, qualities.*

МАСЪАЛАИ ЧАБР ВА ИХТИЁР ДАР ТАЪЛИМОТИ МАШШОИЯИ ШАРҚӢ

Курбоншоев И. – н.и.ф., ходими калони илми ИФСХ АМИТ

e-mail: ilhom67_67@mail.ru; тел.: 935676720;

Зикирзода Х. – н. и. ф., дотсенти ДДОТ ба номи С.Айнӣ

e-mail: hobiljon1981@mail.ru; тел.: 935854054

Муаллифони мақолаи мазкур оид ба масъалаи чабр ва ихтиёрро дар таълимоти машиоияи шарқӣ таҳқиқ намудаанд. Муаллифон бар он назар ҳастанд, ки чабр ва ихтиёр ҳамчун маъқулаи фалсафи решаҳои қадимӣ дошта, мавзуи баҳси муҳаққиқону мутафаккирони зиёд будааст. Дар мақола назари мутафаккирон оид ба масъалаи чабр ва ихтиёр ба риштаи таҳқиқ дароварда шудааст. Гурӯҳе аз мутафаккирони мактаби машиоияи шарқӣ озодии ирода ё ихтиёри инсон ва дигари онҳо чабр ва маҷбур будани ӯро дар аъмолу афъолаш ҷонибдорӣ ва ҳар кадоми онҳо барои исботи нуқтаи назари худашон далелҳо пешниҳод намудаанд. Дар мақола ҷолиби назар он аст, ки амалан ҳардуи ин гурӯҳҳо мафҳуми ихтиёр ва озодии иродаи инсонро расман шинохта ва пазируфтаанд.

Калидвожаҳо: *ирода, озодӣ машиоияи чабр, ашъариён, муътазилиён, навафлотуния.*

Масъалаи чабр ва ихтиёр решаҳои қадимӣ дошта, дар навбати худ, таваҷҷуҳи мутафаккирони аримиенагии исломиро низ ба худ ҷалб намудааст. Мафҳуми “чабр” дар луғатҳо ба маънои “касери ба анҷоми корҳои водоштан”, “ислоҳ кардан бо зӯрӣ ва қаҳр”, “икроҳ, ночорӣ” ва “шикастабандӣ истифода мешавад. Дар осори мутафаккирони исломӣ он бештар маъноҳои аввалро ифода мекунад (маҷбур кардан ба коре). Мафҳуми “ихтиёр” бошад, ба маънои асли маънои “интиҳоб хуб ё интиҳоби чизе” ва “озодии амал”-ро дорад. Дар истилоҳи фалсафӣ он маънои “аз ду ё якчанд чиз бо инсон бо иродаи озодаш як чизро интиҳоб мекунад” [11.с.68].

Дар бораи кайфияти озодии иродаи инсон дар ислом дидгоҳҳои гуногун вучуддоранд, ки қисме аз онҳо чабр ва ихтиёри

мутлақро инкор намуда, ба чизе байни ин ду истилоҳ, ки чуноне ки мо аллакай хабардорем, бо номи “манзила байн манзила-тайн” маъруф аст, бовар доранд; гурӯҳи дигар чабри мутлақро қабул кардаанд, яъне тибқи ақидаи онҳо инсон дар ҳамаи амалҳои худ маҷбур аст; гурӯҳи сеюм бар ақидаи ихтиёри мутлақ (тафвиз) қарор доранд, яъне инсон дар ҳамаи корҳои ба таври мутлақ – на дар доираи ихтиёр ва иродаи илоҳӣ – дорои ихтиёр мебошанд. Сарфи назар аз шабоҳатҳои зоҳирӣ, байни дараҷаҳои гуногуни назарияҳои ин мактабҳо дар бораи чабр ва ихтиёр фарқ гузоштан мумкин аст. [9.с.95] Ихтиёр дар баробари чабр ба маънии интиҳоб ва гузинуш бо иродаи инсон аст. Тибқи гуфтаи Насируддини Тӯсӣ, дар истилоҳи мутақаллимони инсон ихтиёрро дар нисбати шахсе ба кор мебаранд, ки “ӯ агар бихоҳад феъле ё кореро анҷом диҳад ва агар нахоҳад ба он даст намезанад” [14.с.477].

Дар ин таъриф, шояд, таъсири афкори файласуфони Юнони қадим, хусусан Арасту, низ ҷой дошта бошад. Арасту дар бораи иҷрои ихтиёри ва иҷбории амали одамон чунин гуфтааст: «Ҳамаи одамон як корро ғайриихтиёрӣ ва дигареро ихтиёрӣ анҷом медиҳанд ва аз он чизе, ки ғайриихтиёрӣ ба ҷо меоваранд, як корашон тасодуфан ва дигари он аз рӯи зарурат сурат мегирад; коре, ки онҳо аз рӯи зарурат иҷро мекунанд, як навъи онро иҷборӣ ва дигари онро ба фазли табиаташон ба ҷо меоваранд. Ҳамин тариқ, ҳар чизе, ки онҳо ба беихтиёр анҷом менамояд, ё тасодуфан, ё бо тақозои табиат ва ё маҷбурӣ анҷом дода мешавад. Ва он чиро, ки одамон ихтиёран иҷро мекунанд ва сабаби он дар ҳуди онҳост, чизеро аз рӯи одат ва дигареро аз рӯи одат ва дигари онро дар зерӣ таъсири

саъй кӯшишҳо анҷом медиҳанд ва дар айни замон яке аз онҳо бо таъсири саъйи оқилона ва дигари он бе корбурди ақл ба иҷро мерасад”[9.с. 98].

Назари намояндагони мактаби машойи шарқӣ – ал-Киндӣ, ал-Фаробӣ, Ибни Сино, Насируддини Тӯсӣ, Мискавейҳ ва дигарон дар баррасӣ ва таҳқиқи ин масъала, бешубҳа, аз як тараф, тавассути суннати исломӣ ва ҳам дар зери таъсири ақоиди файласуфони Юнони қадим ва баҳусус, Афлотун, Арасту ва навафлотуниён, ки барои вижагии ақлонӣ пайдо намудани таълимоти машойи шарқ мусоидат намудааст, муайян мегардад. Масалан, агар Арасту феъли иродиро ҳамчун ғоя (ҳадаф) мешуморад, ки мабдаи он дар саъю кӯшишҳои қисми ақлонии нафс аст, ирода омилест, ки ба хусусиятҳои ҷузъӣ ва шароите, ки феъл дар он воқеъ мешавад, ҷой дошта метавонад[2.с.465]. Дар муқоиса бо Арасту Ибни Сино низ ба масъалаи ихтиёр дар доираи феъли ирода ҳусни тавачҷух зоҳир намуда, навиштааст: “Ҳамин тавр, ҳисмҳои табиӣ ҳаракатҳои табиӣ худро бо шабоҳат бо он (ақл – Қ. И., З.Х.) ҳадафе қарор медиҳанд, ки дар он ифода меёбад, ки дар ҳолатҳои ҳоси худ, яъне ҳангоми расидан ба ҷойгоҳҳои [мувофиқи] табиӣшон ба амал меоранд, гарчанде ки онҳо нисбат ба мабодии ибтидоии расидан ба ин ҳадаф, яъне - [ба] ҳаракат шабоҳат надоранд. Айнан ҳамин ҳолат бо ҷавҳарҳои ҳайвонӣ ва наботӣ ҷой дорад: онҳо амалҳои ҳоси худро бо шабоҳат ба ҳадафҳоишон иҷро мекунанд, яъне ҳифзи ҷинс ё фард, ё дар зухур ёфтани ягон қувва, қобилият ва ғ.”[7.с.66].

Ба андешаи ал-Фаробӣ, амали инсонӣ дар мақсадҳои ӯ “ихтиёри ҷамил ва нофеъ” буда, бар адл устувор мебошад, ки ба сӯи он ақл ҳидояташ мекунад.[13.с.24] Ибни Сино бошад, тезиси дар боло овардашударо дар иртибот бо масъалаи таносуби қувва ва феъл, инчунин намудҳои фоилию инфоилии қувва боз ҳам мукамалтар дар таҳлили фалсафӣ мавриди баррасӣ қарор дода, аз ҷумла навиштааст: “Ҳар ҳисме, ки аз он феъле на ба араз ва на ба қаср содир шавад, бо қуввае амал кунад, ки дар он мавҷуд аст. Он (феъле), ки бо хосту ихтиёр аст, худ зоҳир дар вай аст. Аммо дар ҳусуси оне, ки ба хосту ихтиёр нест, (бояд гуфт,

ки) он феъл ё аз зоти ҳисм содир гардад, ё аз ҷизе содир шавад, ки аз ҳисм ҷудо буда, ҳисмонист ва ё аз ҷизе содир гардад, ки аз ҳисм ҷудо буда, ҳисмонӣ нест.. Агар ҳуди он қувва мучибӣ ин (феъл) шуда бошад, пас мумкин аст: ё эҷоби феъл айнан аз ин ҳисм барои қорҳои зикршуда бошад, ки дар ин сурат суҳан аз сари нав такрор ёбад ва ё ки аз роҳи ирода бошад”[1.с.237].

Насируддини Тӯсӣ бошад, бар ин бо-вар аст, ки ихтиёрӣ набудани ирода ба афъоли инсон осебе ворид намекунад. Ба ҳамин далел, аз ихтиёр ба ҳамин маънаби ибтидоӣ иктифо мекарданд, ки “оё ҳангоми ҳусули қудрат ва ангега, феъл воҷиб мешавад ё на? Ҳақ ин аст, ки воҷиб мешавад, зеро дар ғайри ин сурат лозим меояд, ки то яке аз ду тарафи феъл ё тарк бидуни марҷаъ бар дигаре рӯҳшон пайдо кунад. Ин вучуб феълро аз ҳадди ихтиёр ҳориҷ намекунад, зеро маънои ихтиёр ин аст, ки феъл ва тарк ба иродаи фоил бошад ва фоили ҳар қадом аз он дуру, ки ирода қард, интиҳоб кунад. Дар ин ҷо низ феъл аз рӯи қудрат ва ирода лозим [ва воҷиб] шудааст” [14.с.477]. Ҳам Ибни Сино ва ҳам Насируддини Тӯсӣ таносуби ҷабри илоҳиро бо ихтиёри инсон дар маънаби феъл баррасӣ намудаанд, ҳарчанд баъзе тафовутҳои ҷузъӣ низ ба назар мерасанд. Онҳо ба принсипи муътақиданд, ки натиҷаи мантиқи он қабули фоилияти иродӣ аст. Онҳо вучудро ба воҷиб ва мумкин тақсим мекунанд ва воҷибро ягона, басит, ҳайри маҳз ва мабдаи пайдоиши ҳамаи мавҷудот мекунанд. Ҳамин тавр, ҷуноне ки Т.Иброҳим ва Н.Ф. Ефремова қайд мекунанд, “дар истилоҳоти ҳодис ва қадим ба ҷои санавияти Худо ва табиат, ки барои пайравони қалом ҳос аст, Ибни Сино ҷуфти мақулавии мумкин ва воҷибро пешниҳод мекунад”[6. с.463]. Дар ин ҷо бояд қайд қард, ки ал-Киндӣ ва ал-Фаробӣ низ бо Ибни Сино ҳамфикранд ва ҳамаи онҳо таъдиқ мекунанд, ки воҷиб бо ҳамаи мавҷудот бо воситаи Ақли аввал иртибот дорад. Бар асоси таълимоти Ибни Сино ва ал-Фаробӣ воҷиб-ул-вучуд ба ғайр аз бо содири аввал, яъне Ақли аввал бо дигар мавҷудот сирфан аз роҳи силсилаи маротиб иртибот дорад. “Сабабҳои наздик дақиқан барои падидаҳои зиёд, ба монанди гармшавии ҳаво аз паҳншавии нури офтоб, маълуманд. Аммо сабабҳои дур бошанд,

чунин ба назар мерасад, ки метавонанд дақиқан маълум ва ё номаълум бошанд. Сабабҳо маҳз ба таври зерин маърифат шуда метавонанд, масалан, ҳангоме ки Моҳ дар ҳолати пурра қарор гирифта, аз болои баҳр мегузарад ва боиси мадду чазри он мегардад ва ба ин васила замин кишт ва чарогоҳҳо обёрӣ карда мешаванд ва ҳайвонот дар он чарида, фарбеҳ мешавад ва инсон аз ин манфиат мегирад, ғанӣ мешавад ва ғайра”[5. с.2].

Ин матлабҳо заминаҳои муҳимтарини ташаккул ёфтани ғояи ихтиёр дар муқобили ҷабр дар таълимоти машоӣён мебошанд, ки бар зидди муносибати шадиди илоҳиётшиносону фақеҳони исломӣ алайҳи ин ғоя равона шуда буд. Дар ҳуди фалсафаи машоӣя қадамҳои нахустинро дар ин боб ал-Киндӣ гузошта буд. Бояд қайд кард, ки ал-Киндӣ дар бораи муътазилиён иттилоъ доштааст ва ба онҳо воқуниш нишон медод, аммо дар сурати онҳо асосан рақибони зеҳниашро медид. Ин муносибати байни онҳоро муҳаррири осори ал-Киндӣ Муҳаммад Абу Риза ба миён гузошта, дар муқаддимаи китобаш изҳор доштааст, ки ал-Киндӣ ҳадди ақалл дар баъзе масоили илоҳиётшиносӣ бо муътазила мувоҳиса мекунад. [16 с.115] Аз паи ӯ Р. Валзер низ дар мақолаи худ «Таҳқиқоти нав дар бораи ал-Киндӣ» (“New studies on al-Kindi”), ки дар он робитаи мустақами байни ақоиди ал-Киндӣ ва муътазила нишон дода мешавад[24. с. 176]. Ин таҳқиқот барои муҳокимаҳои А. Иврий дар тарҷумаи асари ал-Киндӣ “Дар бораи фалсафаи аввал” роҳ кушоданд. Аз мақолаи А. Иври бармеояд, ки ал-Киндӣ аз муътазила огоҳ будааст ва бо онҳо дар мувоҳисаҳо ворид шуддааст, аммо онҳоро асосан ҳамчун рақибони зеҳнӣ баҳогузорӣ менамуд. Барои исботи ин далел порчаи тафсирии А.Иври аз “Фалсафаи аввал” ҳамчун як баҳсе, ки ба унвони муътазила нигаронида шудааст, муҳим аст [10.с. 138].

Шояд аз ҳама маъруфтарин таълимоте, ки муътазила дошт, дар бораи озодии инсон ва аз ҷумла ҷабру ихтиёр аст ва барои муайян кардан ва дарки муносибати ал-Киндӣ бо он бояд ба дастхатҳои ин мутафаккир рӯ овард. Мутаассифона, тақрибан ҳамаи асарҳои ал-Киндӣ, ки махсус ба ин мавзӯ бахшида шудаанд, гум шудаанд.

Бо вучуди ин, метавонем мавқеи ӯро аз осоре, ки то ба мо расидааст, барқарор кунем. Далелҳои мустақимро дар асари ӯ дар бораи таърифҳои дарёфтани мумкин аст. Дар аввали қор, ал-Киндӣ таърифи зерини “ихтиёр”-ро медиҳад: “Ихтиёр – иродаест, ки онро андешаю тааммул (раввия) бо ҳамроҳии тамйиз (ҷудо кардан) пешкаш мекунад”[16. с. 155]. Ду истилоҳе, ки дар ин таърифи ихтиёр истифода шудааст, каме поёнтар дар китоби мазкур муайян карда шуданд: “Раввия – тамоюл дар байни хотираҳо (андешаҳо)-и нафс” ва “Ирода – қуввае, ки тавассути он касе чизеро ба ҷои чизи дигар меҷӯяд”, таъриф шудаанд [16. с.156]. Ин таърифҳо нишон медиҳанд, ки ал-Киндӣ ба он боварӣ дорад, ки одамон қобилияти ихтиёрро доранд. Имконияти он ки чунин қувва танҳо ба Худо тааллуқ дорад, амалан бо ақидае коҳиш ёфтааст, ки интиҳоби раввия ё андешаеро дар бар мегирад, ки мувофиқи матнҳои дигари мутафаккир дар фаъолияти илоҳӣ нақше надорад. Дар ҳар сурат, озодии мавҷудоти офаридашуда баъдтар аз ҷониби ал-Киндӣ дар матни ҳамин китоб ба таври возеҳ нишон дода шудааст: “Иродаи махлуқ - қувваи нафсонииест, ки бар асари фикри бадеҳӣ (сәнех) ба сӯи амале майл мекунад”[10. с. 138]. Бешубҳа, барои мо муайян кардани моҳияти ин таърифи охирин ҳатмист, зеро он воқеияти иродаи инсонро ба таври возеҳ тасдиқ мекунад. Ба таърифи истиъмал мушаххастар шарҳ дода мешавад: сабаби он ирода буда, инчунин метавонад сабаби майлҳои минбаъда гардад. Ал-Киндӣ хулоса мекунад, ки пас, як даври сабабӣ вучуд дорад, ки дар ҳамаи ин сабабҳо иштирок мекунад, ки он амали Офаридгор аст (фи‘л ул-Бārī) ва мегӯяд: “Аз ин рӯ, мегӯем, ки Борӣ азза ва ҷалла баъзе аз махлуқоти худро барои дигарон фикри бадеҳӣ ато ва баъзеи дигарро мустаҳриҷи дигарон ва баъзеи дигарро мутаҳарриқи дигарон мекунад”[9. с. 96].

Дар натиҷа, маълум мешавад, ки ал-Киндӣ ҳар ду намуди детерминизми сабабиро, ки метавонад ба озодии инсон таҳдид кунад, пазируфтааст: амалҳои моро ҳам рӯйдодҳои ҷаҳони офаридашуда ва ҳам қудрати илоҳӣ муайян менамояд. Ақидаи Арасту дар ин масъала Л.Ф. Свендсен таҳлил намуда, аз ҷумла қайд мекунад: “Арасту ме-

нависад, ки озодӣ, ба чуз аз тамоми ашъи дигар, дар назар дорад, ки сабаби феъл шахси фоил аст. Аммо, ин ҳукмро бо тарзҳои гуногун фаҳмидан мумкин аст... Аммо агар шумо, масалан, муҳаббати маро ба рақс ба назар гиред, пас тахмин кардан мумкин аст, ки ман ҳамеша пас аз шунидани як навъ мусиқӣ ба рақс шуруъ мекунам... Бо вучуди ин ман ҳамчунон сабаби рақси худ боқӣ мемонам, зеро ишқи рақс як чузӣ шахсияти ман аст. Ва азбаски ман сабаби он ҳастам, ин рақс ҳамчун тасдиқ ва ифодаи озодии ман хизмат хоҳад кард ва дар айни замон он детерминистӣ хоҳад монд. Ҳамин тавр, ман ҳам озод ҳастам ва ҳам дар айни замон детерминистӣ ҳастам” [8. с. 81]. Албатта исботу бурҳонҳои, ки то ба имрӯз барои тафсири таъсири ин ақидаи Арасту ба афкори ал-Киндӣ оварда шудаанд, ночизанд, аммо дар асоси омӯзиши порчаҳои боқимондае, ки дар он ал-Киндӣ ихтиёр, ҷабр ва озодии инсонро матраҳ менамояд, беҳтар фаҳмидан ва дарки моҳияти масъала имкон дорад. Аввалан бояд тазаққур дод, ки гуфтори ду нафар шогирдони ал-Киндӣ барои равшан гардидани ин матлаб кӯмак расонда метавонанд.

Яке аз онҳо Аҳмад ибни Таййиб ас-Сарахсӣ (тав. 835) ҳам асли озодии инсон ва ҳам иртиботи онро ба зеҳн ва андеша тасдиқ мекунад: “Афъоли мутамаййиз бо иродаи шахсе сураат мегиранд, ки ихтиёр дорад (ал-аф‘āl ат-тамйизиййату вāқи‘атун би-ирādат ил-мухтāри)”. [25. с. 134] Инчунин ситорашиноси маъруф Абу Маъшар, ки тибқи маълумоти дар “Фихрист” овардашуда ба шарофати ал-Кинд аз фалсафа огоҳӣ ёфтааст, на танҳо ба озодӣ ва ихтиёри одамон иқрор аст, балки ин ҳукмро бо далеле собит месозад, ки онро, масалан, яке аз шарқшиносони маъруф ва муҳаққиқи осори ин мутафаккир П.Адамсон ҳамчун компатибилист баҳо додааст. [19. с.245] Мавқеи Абу Маъшар дар китоби аввали “ал-Мадҳал ал-кабир ила аҳкām ан-нучум” маълум аст, ки дар он мавқеи ӯ ҳамчун посух ба эътирозе ба назар мерасад, ки он дар мисоли ситорашиносӣ таҳлил ёфта, ба хулосае мерасад, ки агар ситорашиносӣ қобилияти пешгӯии амалҳои инсонро дошта бошад, пас ин афъол ва амалҳо бояд пешакӣ муайян шуда бошанд ва ихтиёри нестанд. Абу Маъшар навиш-

тааст: “Монанди он ки ситораҳо имконият ва ихтиёри ба одам тааллуқдоштаро нишон медиҳанд, ҳамин тавр онҳо нишон дода метавонанд, ки инсон танҳо он чизро интихоб мекунад, ки ситораҳо ба он ишора менамоянд, зеро интихоби ашъ ё муқобили он аз ҷониби нафси нотика амалӣ мегардад, ки он омезиши он бо рӯҳи ҳайвонот дар фардҳо бо нишондоди ситорагон муайян карда мешавад” [19. с. 244]. Аммо ӯ бо вучуди ин, ӯ исрор менамояд, ки инсон озод аст ва дар ҳақиқат қобилияти ихтиёри ӯ дар он ифода меёбад, ки моро аз дигар ҳайвонҳо фарқ мекунад .

Беҳтарин далели компатибилизми ал-Киндӣ аз таҳлили масоили соҳаи астрология ва кайҳоншиносӣ бармеояд. Дар “Рисāла фи ал-ибāна ‘ан суҷуд ил-ҷирм ил-акса”-и худ, ал-Киндӣ савол мегузорад, ки чаро дар Куръон омадааст, ки ки осмонҳо “сачда мекунанд” ва дар назди Худо фармонбардоранд, ва чунин посух додааст: “Маънои “итоат” – “ичрои амри фармондеҳ” аст. Пас, ичрои амри фармондеҳ танҳо бо ихтиёр аст ва ихтиёр ба нафсҳои комил тааллуқ дорад, яъне [нафсҳои] окила. Аз ин рӯ, ба ситорагон ... фармонбардорӣ дода шудааст” [17. с.2]. Қабл аз он ки дар бораи аҳамияти фалсафии ин порча сухан ронем, ду хусусияти онро, ки бо муътазила ҳамбастагӣ доранд, бояд шарҳ дод. Аввалан, тавре ки дар боло зикр намудем, муътазила аксаран тасдиқ мекунад, ки агар Худо ба махлуқоти худ амр диҳад, пас ин моҳияти озодии махлуқотро пешбинӣ мекунад; дуюм, қобилияти ихтиёри минбаъдаи инсон ба он далелат мекунад, ки ҳар чизи фармонбардор дорои нафс аст. Ин даъворо дар ақидаи муаллифи муътазилӣ ал-Нашӣ ал-Акбар (тав. тақр. 893) ёфта мумкин аст: “Феъли ихтиёри метавонад танҳо аз нафси фоил пайдо шавад” [9 с. 95].

Ҳамин тавр, дар асоси таҳлилҳо ва баррасии назарияи ҷабр ва ихтиёр дар таълимоти машоӣёни шарқӣ дар муқоиса бо ақоиди мутаносиби он дар афкори файласуфони Юнони қадим, пайравони мактабҳои ақлони исломӣ, монанди муътазила хулоса кардан мумкин аст: аввалан, мувоҳисаҳои, ки дар бораи мафҳуми ҷабр ва ихтиёр дар осори онҳо мушоҳида мешаванд, сирф хусусияти ақлонӣ дошта, ҳам дар ҷанбаи метафизӣ ва ҳам равшаншиносию иҷти-

моии хаёти инсон муайян мегарданд; сониян, масъалаи чабр ва ихтиёр дар иртибот бо таносби чабр ё ихтиёри илоҳӣ бо иродаи инсон баррасӣ мешаванд; сеюм, тибқи ин концепсия, амалҳои инсон бояд озод бошанд ва бояд хусусияти детерминистӣ дошта бошанд ва ақли инсон барояш бояд нишон диҳад, ки дар байни ин ду мафҳуми он – сабаб ва натиҷа ягон зиддияте вучуд надорад ва концепсияи чабр ва ихтиёр ба қонунҳои умумии рушди олам ва инсон муқобил намебарояд.

Адабиёт

1. Абӯ Алӣ ибни Сино. Осор. - Душанбе, 2007, 634с.
2. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. Ред. В. Ф. Асмус. - М.: «Мысль», 1976. С. 441. 550 с.
3. Аристотель. Риторика. Пер. с древнегреч. И прим. О. Цыбенко // Аристотель. Риторика. Поэтика. - М.: Лабиринт, 2000. С. 39. 224 с.
4. Аль-Фараби. Трактат о том, что правильно и что неправильно в приговорах звезд // Математические трактаты. - Алма-Ата 1972. С. 294.
5. Аль-Фараби. Историко-философские трактаты / Перевод с арабского. - Алма-Ата: Наука, 1985. С. 624с.
6. Ибрагим Т., Ефремова Н.Ф. Ибн Сина. Указания и напоминания (Раздел по метафизике). Часть вторая. Пер. с араб., коммент. и предисл. Т. Ибрагима и Н.Ф. Ефремовой. Ориенталистика. 2018;1(3-4): 463.
7. Серебряков С.Б. Трактат Ибн Сины (Авиценны) о любви. - Тбилиси, 1975. С. 567.
8. Свендсен Л.Ф.Г. Философия свободы. Переклад з норвезькой С. Волковецькой. - Львів: Видавництво Анетти Антоненко; Киев Ніка-Центр 2016. С. 481.
9. Курбоншоев И. Дж. Концепция микро и макрокосма: гармония человека и природы в натурфилософии Насира Хусрава // Институт философии, политологии и права имени А.Баховаддинова НАНТ. 2021. №1. С. 93-98.
10. Курбоншоев И. Дж. Проблема природы в философии Ибн Сины. // Современное общество: актуальные проблемы и перспективы развития в социалькультурном про-

странство. Сборник научных статей по итогам VII Международной научно-практической конференции. Под редакцией Г.Н. Петрова. 2020. Издательство: Плакат с.136-141.

11. رهنګ فارسی معین. ج. 2. تهران 1388ش. ص. 68 و 76.
12. صیر الدین طوسی. جیر و اختیار. دست نویس بیتاریخ. ص. 24.
13. ه. ص. ابی نصر الفارابی. فصوص الحکم. بغداد 751394.
14. نصیر الدین طوسی. تلخیص المحصل (به ضمیمه رساله افعال العباد بین الجبر و التفویض). چاپ دوم. بیروت: 1405 ق. ص. 477.
15. رسائل الکندی الفلسفیه. القاهرة 1950. ص. 175 الکندی.
16. رسائل الکندی الفلسفیه. القسم الاول. القاهرة 1978. ص. 115 / الکندی. فی حدود الاشیاء و رسومها.
17. رسالة فی ابانة عن سجود الجرم الاقصى / الکندی. رسائل الکندی الفاسفیه. القاهرة 1978. ص. 261-244.
18. Adamson P. Abu Ma'shar, al-Kindi and the Philosophical Defense of Astrology. In: Recherches de théologie et philosophie médiévales, 69 (2002), 245.
19. Abu Ma'shar al-Balkhî, Liber introductorii maioris ad scientiam judicorum astrorum, edited by R. Lemay (Naples, 1995-6)p.234
20. Denny. Frederick (1985), "All Introduction to Islam", Macmillan, p. 756.
21. Watt, Montgomery (1948), "Free Will and Predestination in Early Islam", Luzac & Co. London. 1). p.643.

ПРОБЛЕМА НАСИЛИЯ И ВОЛИ В УЧЕНИИ ВОСТОЧНЫХ ПЕРИПАТЕТИКОВ

Курбоншоев И.,
Зикирзода Х.

Авторы статьи считают, что угнетение уходит своими корнями в древнюю философию и было предметом многочисленных дискуссий многих ученых и мыслителей. В данной статье рассматриваются взгляды мыслителей на тему угнетения и свободы воли. В Востоке группа мыслителей школы свободной воли или воли поддержала угнетение и принуждение человека в его действиях и каждый из них привел доводы в доказательстве своей точки зрения. Интересным моментом является то, что на самом деле обе эти группы официально признали и приняли концепцию свободы воли.

Ключевые слова: воля, власть, угнетение, ашариты, мутазилиты, неоплатоники.

**THE PROBLEM OF VIOLENCE
AND WILL IN THE TEACHINGS
OF THE EASTERN PERIPATETICS**

**Qurbonshoev I.,
Zikirzoda H.**

The authors of the article believe that oppression has its roots in ancient philosophy and has been the subject of much discussion by many scholars and thinkers. This article discusses the views of thinkers on the topic of oppression and free will. A group of thinkers of

the school of free will or the will of the East and others supported the oppression and coercion of man in his actions, and each of them provided evidence to prove his point of view. The interesting point in the article is that in fact both of these groups officially recognized and accepted the concept of free will. These debates are not limited to human exercises, but only theoretical discussions, and clearly show that the concept of authority is inherent in every person.

Key words: will, power, oppression, ash'aris, mu'tazilites, neoplatonists.



СИЁСАТШИНОСӢ – ПОЛИТОЛОГИЯ

РОҶЕЪ БА БАЪЗЕ ХУСУСИЯТҲОИ ДАВЛАТИ ДУНЯВӢ ДАР ШАРОИТИ МУОСИР

Муҳаммад А. Н. – узви вобастаи АМИТ, д.и.с., профессор
Тел.: 227-54-80; E-mail: tifk@mail.ru.

Яқубзода Ф. – омузгори Донишгоҳи давлатии Кӯлоб ба номи А.Рӯдакӣ
Тел.: 988208862; E-mail: firuz_politik@mail.ru

Муаллифон дар мақолаи мазкур баъзе хусусиятҳои хоси давлати дунявиро дар шароити муосир таҳлилу таҳқиқ намуда, паҳлуҳои гуногуни масъалаҳои давлати дунявиро баррасӣ намудаанд. Барои дуруст нишон додани проблемаи мазкур онҳо дар аввал таҷрибаи давлатҳои муваффақро дар роҳи бунёди низоми давлатдории дунявӣ мавриди омӯзиши қарор дода, баъдан баҳсу андешаҳои мухталифро оид ба ин масъала матраҳ намудаанд.

Мавриди қайд аст, ки эъмори низоми давлатдории дунявӣ ва сохтани ҷомеаи мутамаддин таҷрибаи дуру дарози таърихӣ дошта, масъалаҳои гуногунро дарбар мегирад. Дар шароити муосир вобаста ба зиёд шудани таҳдидҳо ва таъсири онҳо ба амнияти ҷаҳонӣ, ба монанди терроризм ва экстремизми динию сиёсӣ, омӯзиши масъаларо дар ҳаёти имрӯза рӯзмарра гардондааст, ки аз мади назари муҳаққиқон дӯр намондааст.

Мақолаи мазкур бештар фарогирандаи масъалаҳои озодии вичдон, баробарии иттиҳодияҳои динӣ, муносибати дину давлат, ихтиёран муайян намудани мавқеи шахрванд нисбати масъалаҳои ахлоқӣ дар шароити дигаргуниҳои ҷомеа мебошад, ки дар талқини идеяи мазкур муҳиммияти хосса дорад.

Калидвожаҳо: давлатдории дунявӣ, озодии вичдон, иттиҳодияҳои динӣ, истиқлол, манфиатҳои давлат, секуляризм, тарбияи ахлоқӣ, давлати миллӣ.

Солҳои охир масъалаҳои гуногуни рушди давлатдории дунявӣ, диққати олимону муҳаққиқонро ба худ ҷалб намуда истодааст, ки чигуна бояд инкишофи давлати дунявӣ дар амал татбиқ ёбад. Давлати дунявӣ як шакли олитарини таъмини озо-

дии вичдон ва эътиқод буда, хангоми баррасӣ ҳамчун институти марказии системаи сиёсӣ вазифадор аст, ки дар ҳудуди худ амнияти дохилӣ ва берунии ҷомеаро таъмин намояд. Аслан бунёди асосии инкишофи ин низом метавонад чунин бошад: озодии вичдон ва эътиқоди динӣ, баробарии иттиҳодияҳои динӣ, амнияти давлатӣ, низоми маълумотгирии дунявӣ, мустақилона ва бе таъсири арзишҳои динӣ фаъолият намудани самтҳои фаъолияти ҳаёти ҷамъиятӣ, муносибатҳои сатҳи мухталиф ба монанди муносибатҳои дин ва давлат, раванди қабули қарорҳои сиёсӣ ва яққатор масъалаҳои дигар.

Маълум аст, ки асосан бунёди тамаддуни аврупоӣ, ки заминаи рушди принципҳои давлатдории дунявӣ мегардад бо давраи Эҳё алоқаманд карда мешавад. Замони Эҳё асосан ба он захираи маданӣ таъмаккард, ки табақаи бомаърифати ҳамон давра, яъне рӯҳониён ҳифз карда буданд. Дар ин марҳилаи рушд дини насронӣ ҳамчун таҳкурсии идеологӣ баромад мекард. Ҷаҳонфаҳмии ҷомеа дар зери таъсири тасаввуротҳои динӣ ташаккул меёфт. Яъне, тасаввуротҳои мардум сакралӣ (муқаддас) буд. Дар дигар маъно истифода шудани мафҳуми сакралиро А.Г. Дугин қайд менамояд, ки реформатсия дар Аврупо, бӯҳрони ҷиддии системаи сиёсии католицизм, роҳро баҳри рушди секуляризиатсияи сиёсӣ боз кард, сиёсатро аз решаҳои сакралӣ дур кард ва мустақил гардонд. [4, С. 214].

Ш. Л. Монтескё ғояи мавҷудияти давлати дунявӣ ба худ хосро нишон дода, ғояи давлати дунявиро бо ёрии концепсияи тоқатпазирии эътиқод, ки давлат бояд паҳншавии таълимотҳоро дар ҳудуди он назо-

рат намояд, баён менамояд, аммо на он динхоеро, ки аллакай паҳн гаштаанд, маҳдуд созад[11, С. 553].

Масъалаҳои асосии рушд ва инкишофи давлати дунявӣ дар минтақаҳои гуногуни ҷаҳонӣ, махсусан давлатҳои муосир ба таври гуногун амали шуда инкишоф меёбанд. Барои мардуми тоҷик низ яке аз масъалаҳои рӯзмарра дар марҳилаи гузариш ба соҳти нави ҷамъиятӣ ин устувор намудани низоми давлатдорӣ дунявӣ мебошад.

Ҳангоми омӯзиши модели давлатдорӣ дунявӣ дар Ҷумҳурии Тоҷикистон ба мушкилоту душворихоҳе, ки дар роҳи мустақаму мукамалсозии ин низом монеа эҷод намуда буданд, диққат додан лозим меояд. Омӯзиши раванди татбиқи дунявият ва маҷмӯи қиматҳои «моделҳои дунявият» дар ҷаҳони муосирӣ ислом нишон медиҳад, ки мушкилоти мазкур яке аз масъалаҳои мураккабтаринеро менамояд, ки босуботии сиёсӣ ва рушди иқтисодӣ, ҳамчунин масъалаҳои ташаккули равандҳои демократӣ бо аҳолии мусулмон алоқаманд мебошанд. Бояд гуфт, ки дар байни масъалаҳои принципали ва душвори амалисозии модели давлатдорӣ дунявӣ дар ҷомеа, ки миёни мардум дини муайян нуфуз дорад, пеш аз ҳама, се мушкилоти зеринро бояд нишон дод:

1. Нигоҳ доштани ғоявият дар муносибат ба принципи дунявият, номуайянии ҳудудҳои ҳуқуқӣ ва фишангҳои татбиқи амалии принципи мазкур дар давлати ҳуқуқбунёду демократӣ.

2. Коркарди нокифояи манбаи идеявӣ дар таносуби манбаи дунявият ва диндорӣ, аз ҷумла муносибатҳои низоми дунявият ва дин дар таълимотҳои муваффақи ҷомеаҳои мусулмонӣ.

3. Набудани механизмҳои демократӣ, сиёсӣ ва ҳуқуқии кафолати устуворӣ ва тағйирнопазирии хусусияти дунявияти давлат дар давлатҳои мусулмонӣ.

Бояд қайд намуд, ки мушкилоти ишорашуда дар раванди мукамалсозии давлати дунявӣ дар Тоҷикистон аҳамияти муҳим ва муайянкунанда дорад. Имрӯз аз ҳал нагаштани ин масъалаҳо моделҳои бештар тобовардаи давлатҳои дунявӣ дар олами ислом ба проблемаҳои гуногун дучор мегарданд. Тӯли солҳои охир вазъи баамаломандаи сиёсӣ дар Мисри араб ва Туркияи ҳозира гувоҳи медиҳад. Таҷрибаи Ҷумҳурии

Туркия дар барпо кардани давлати дунявӣ дар ҷамъияти мусулмонӣ нишон медиҳад, ки дар давраи муайяни таърихӣ, нави мазкур метавонад рушди устувор ва пешрави иҷтимоӣ-иқтисодӣ ҷомеаро таъмин намояд. Туркия аввалин ҷомеаи мусулмоннишине мебошад, ки принципҳои низоми давлатдорӣ дунявиро дар худ таҷриба кард. Қомебиҳои нисбатан баланди Туркия дар соҳаҳои гуногун ва наздикшавии ин давлат ба меъёрҳои ҳаёти аврупоӣ «нави туркӣ»-ро ҳамчун роҳи қобили қабули тараққиёти сиёсӣ ва иҷтимоӣ-иқтисодӣ барои давлатҳои рушдкунандаи олами ислом муаррифӣ мекунад. Дар шароти имрӯза мо як таҷрибаи хуби ҳамзистии мусолимотомези дину давлатро дар ин кишвар мебинем. Зеро, ки дунявият на танҳо динро аз байн набурд ё маҳдуд накард, балки эътибори онро бештар сохт. Аз ин ҷо дунявиятро нави дурусти давлатдорӣ муаррифи карда метавонем.

Дунявият, муҳимтарин унсурҳои сохтори сиёсии демократист, ки дар кишварҳои муваффақи дунё тасдиқи амалии худро ёфтааст.

Барои мо масъалаҳои амалишавӣ ва таҷрибаи ташаккули давлати дунявӣ дар Ҳиндустон бисёр ҷолиб ва намунаи ибрат ҳам шуда метавонад. Ин кишвари ҷанубии Осиё аз солҳои 40-уми асри ХХ сар карда нави давлати дунявиро ихтиёр кардааст. Бо вучуди гуногунии эътиқодоти динӣ ва амалкарди фаъоли ду дин: ҳиндуия ва ислом дар арсаи пешрафти илмию техникӣ ба дастовардҳои бузурге ноил гардидааст. Дар заминаи С. Рушдӣ қайд менамояд, ки: «Секуляризм барои Ҳиндустон – на танҳо ҳаракати системаи сиёсӣ, балки масъалаи ҳаёти мебошад»[19]. Ҳамаи сарварони сиёсӣ ва пешвоёни мазҳабии тараққиҳоҳи ин кишвар аз дунявият пуштибонӣ мекунанд ва дар муаррифии он кӯшидаанд. Ҳатто яке аз лидерони машҳури Ҳиндустон Маҳатма Гандӣ дар вақти ба даст овардани истиқлолият чунин гуфта буд: «Ман қасами вафодорӣ ба дини худ хӯрдаам. Ман ба марг аз барои вай ҳозирам. Аммо ин кори шахсии ман аст. Давлат ба ин ҳеч муносибате надорад. Давлат дар бораи некӯаҳволии дунявии шумо, саломатии шумо, роҳи таровати шумо, муносибатҳои хоричӣ, асбор ва ғайра ғамхорӣ мекунад, на дар мавриди дини ману шумо. Ин ташвиши шахсии ҳар як шахс аст»[10].

Сарварони сиёсии Ҳиндустон бар он ақидаанд, ки дунявият бар зидди ҳеҷ дине нест, балки баробарӣ ва муносибати одилона бо тамоми дину эътиқодхост, гузашта аз ин, дунявият на танҳо эътибору пояҳои динро суғат намекунад, балки бо барандани он ба моҳияти аслии худааш ҷойгоҳи онро дар қалби инсонҳо мустаҳкам месозад. Аз ҷумла аввалин сарвазири Ҳиндустон баъди эълони истиқлолият 15 август соли 1947 Чавоҳарлалом Неҳру низоми давлатдории дунявиро чунин тавзеҳ дода буд: «Дар конституцияи мо навишта шудааст, ки Ҳиндустон давлати дунявӣ мебошад. Ин ба маънии бединӣ нест, балки фақат эътироми баробар ба ҳама динҳо ва имконияти якхела барои ҳамаи онҳое, ки ба ягон дин эътиқод доранд, мебошад. Мо бояд дар назар дошта бошем, ки ин ҷиҳати ҳаётии фарҳанги мост, ки он моҳияти бузурги худро дар Ҳиндустони имрӯза низ гум накардааст»[13, С. 203]. Низоми давлатдории дунявиро дар Ҳиндустон муҳимтарин принсипи демократия мешуморанд. Ин аст яке аз намунаҳои рушди принсипҳои дунявият ва мувофиқ гардидани он бо хусусиятҳои миллию-динӣ ва мазҳабии мардумони гуногун.

Дар фарқият бо ин кишварҳо модели низоми давлатдории дунявии Ҷумҳурии арабии Миср хусусиятҳои ба худ хосро дорад, ки бештар бо арзишҳои дини пайванд аст. Мутобиқи моддаи 2-юми Конституцияи Миср «қонунҳои ҳуқуқи мусулмонӣ – шариат асоси қонунгузорӣ мебошад», инчунин моддаи 19 бошад муқаррар менамояд, ки «тарбияи динӣ фанни асосӣ дар барномаҳои таълимии низоми давлатӣ мебошад»[8].

Омузиши масъалаҳои мазкур нисбат ба таҷрибаи Тоҷикистон дар масъалаи барпо кардан ва сохтани низоми давлати дунявӣ имкон медиҳад тасдиқ кард, ки ҳалли масъалаҳои мазкур яке аз муҳимтарин вазифаҳои давлати дунявӣ дар Ҷумҳурии Тоҷикистон мебошад. Аз дараҷаи ҳалли масъалаҳои гуногуни муносибати идеологӣ ба дунявияти «модели тоҷикӣ»-и давлати дунявӣ сухан гуфта, бояд таъкид кард, ки Конституцияи Ҷумҳурии Тоҷикистон гуногунандешии сиёсӣ ва идеологиро муқаррар кардааст. Идеологияи ягон ҳизб, иттиҳодияи ҷамъиятӣ, динӣ ва ҳаракат ё гурӯҳ чун идеологияи давлатӣ эътироф карда намешавад[7].

Эъморӣ давлати дунявӣ ва ҷомеаи мутамаддин таҷрибаи дуру дарози таърихист. Чуноне, ки дар қисматҳои аввал баён доштем таҷрибаи бунёди давлати дунявӣ таърихи беш аз чанд асарро соҳиб буда дар нисбати минтақаҳо ва давлатҳои гуногун таърихи бунёди он дар тафовут қарор доранд. Дар ин маврид омилҳои замонӣ ва маконӣ баҳри ташаккули заминаҳои ҷомеаи мутамаддин, ки шоҳсутуни аслии эъморӣ давлати дунявӣ ба ҳисоб меравад нақши боризро соҳиб мебошанд. Дар шарҳи масъалаи ташаккули давлати дунявӣ дар шароити истиқлоли сиёсӣ дарки ҳамаҷонибаи мафҳумҳои “давлати миллӣ”, “озодии вичдон”, “иттиҳодияҳои динӣ”, “демократикунонии ҷомеа”, “давлати дунявӣ” аз аҳамият ҳолӣ нест, зеро амали кардани таҷрибаи бунёдкорона дар роҳи ташаккули давлати дунявӣ нақши асосӣ мебошад.

Давраи инкишофи дуҷуми сохти дунявии идораи давлатӣ баробари ба даст овардани истиқлоли давлатӣ ва ташаккули низоми мустақили миллӣ, сохтани давлати миллӣ ба назар мерасад. Консепсияи давлати миллиро, ки минбаъд дар рушди давлати дунявӣ заминаи сиёсӣ фароҳам овард донишманди фаронсавӣ Ж.Боден дар асараш “Шаш китоб дар бораи ҷумҳурӣ” ба таври сиёсӣ тавассути мафҳуми “суверенитет” асоснок намудааст. Ба андешаи ин донишманд давлат ҳамон амаликунандаи ҳокимияти олии адолатноки идоракунанда аз болои оилаҳо ва он чизе ки таҳти назорати онҳост (дар маҷмӯъ мулк) мебошад [2]. Ҳамон тавре, ки кишти танҳо як ҷӯби бешакл аст, ё онро бе қисматҳои гуногун ба монанди девораҳои паҳлуи кишти, қисми пеши кишти, думи кишти, сукони кишти, тасаввур карда намешавад, давлатниз бе ҳокимияти олии мавҷудияти худро нигоҳ дошта наметавонад. Яъне кишти дар шакли пурра ва давлат бо ҳокимияти олии ва мутаҳидии халқ мавҷудияти худро нигоҳ дошта метавонад.

Истиқлоли сиёсӣ дар ҳаёти ҷомеа ва кишварҳо тағйироти куллиро ба миён меорад. Он заминаи асосии ҳалли вазифаҳои ҳаёти умумимиллӣ ва мубориза дар роҳи пешрафти иҷтимоии кишвар ба шумор меравад. Барои аз байн бурдани қафомонии сиёсӣ, иҷтимоию-иқтисодӣ аз байн бурдани ҳар гуна зулму истибдод, хоҳ асосҳои наҷодӣ дошта бошанд, хоҳ миллию динӣ

ва ғайраҳо, оқилона истифода бурдани захираҳои инсонӣ ва сарватҳои табиат, мутаносибан аз рӯи манфиатҳои кишвар ҷойгиркунонии қувваҳои истеҳсолкунанда ва дигар раванду падидаҳои ҷомеаи инсонӣ замина муҳайё менамояд. Истиқлоли сиёсӣ имконият медиҳад, ки манфиатҳои шаҳрвандон ва давлат бехтару хубтар ҳимоя карда шаванд.

Ба даст овардани истиқлоли сиёсӣ ва эъмори ҷомеаи мутамаддин ва давлати дунявӣ ба раванди модернизатсияи сиёсӣ дар Тоҷикистон олоқамандии ногустастанӣ дорад. Дар ҳамин асос, ҳосиятҳои муҳими раванди модернизатсионӣ дар шароити Тоҷикистонро зикр кардан ба маврид аст, ки моҳиятан шароити демократикунонии замони истиқлолро муайян мекунад. Қайд намудан зарур аст, ки гузариш аз ҷомеаи анъанавӣ ба ҷомеаи муосир, аз тоталитаризм ба демократизм як раванди бебозгашт ва мавзун набуда, ҳангоми инкишоф ба ҳолатҳои гуногун дучор мегардад. Ташаккули низоми нави сиёсӣ дар худ принципҳо ва низоми гуногунро ниҳон дорад, ки тавассути зиддиятҳои хеш зоҳир мегардад.

Муҳолифату зиддиятҳо ва муқовиматҳои гуногун боиси таназзули равандҳои модернизатсионӣ, монеаи онҳо ва дар баъзе ҳолатҳо бозхонди онҳо мегардад. Инкишофи системаҳои ҷамъиятӣ ва сиёсӣ дар фазои пасошӯравӣ дар шароити имрӯза маҳз чунин ҳолатро менамояд.

Дигаргуниҳои ҳамарофарогиранда – ин демократикунонии ҳаёти ҷамъиятӣ ва сиёсӣ, бунёди иқтисоди бозоргонӣ, болоравии худшиносии миллӣ ва мустақамнамоии суверенитети давлатӣ, барқарорнамоии фарҳанги исломӣ, бунёди системаҳои бехатарии миллӣ ва минтақавӣ, иштирок дар тақсимо-ти байналхалқии меҳнат ва равандҳои сиёсӣ-ҳуқуқӣ ба ҳисоб меравад.

Баррасӣ намудани равандҳои сиёсӣ дар мамлакатҳои Осиёи Марказӣ аз нуқтаи назари мутобиқат ё номутобиқии онҳо ба демократия метавонад бо принципҳои рушдиҳандаи демократияи Р.Дал асос ёбад ки чунин нишон додааст: «Шаҳодати ҷалбкунандаи ғояҳои демократӣ дар ҷаҳони муосир далеле ба ҳисоб меравад, ки дар давлатҳои ғайридемократӣ сарварон режимҳои мавҷударо чун системаи гузариш тавсиф менамоянд, ки баъдтар ба демократия мубаддал мегардад»[3].

Давраи дигаргуниҳои куллиро дар Тоҷикистон, ки боиси сохтани низоми давлатдорӣ дунявӣ мегардад метавон ба марҳилаҳои алоҳида ҷудо намуд: Солҳои 1985-1986-хусусияти асосии ин давра дар истифодабарии ҷораҳои маъмурии ислоҳоти ҷомеаи шӯравӣ таҷассум меёбад; Солҳои 1987-1991 бо дигаргуниҳои сиёсӣ сотсиализм алоқаманд аст; ин марҳила бо пошхурии Иттиҳоди Шӯравӣ ва аз байн рафтани режими коммунистӣ алоқаманд аст. Дар ин давра таркиби иҷтимоии ҷомеа дигаргунгардид. Гурӯҳҳо ва қувваҳои пайдо гардиданд, ки хоҳиши ворид гардидан ба ҳаёти сиёсиро доштанд.

Чунин ҳолат дар Тоҷикистон бо қабули Қонунҳо «Дар бораи забон» 22 июли 1989, «Оиди суверенитети давлатии Ҷумҳурии Советии Сотсиалистии Тоҷикистон» 24 августи 1990, «Оиди озодии вичдон ва ташкилотҳои динӣ» 8 декабри 1990, «Оиди иттиҳодияҳои ҷамъиятӣ дар ҶШС Тоҷикистон» 12 декабри 1990, Изҳороти Шӯрои Олӣ «Оиди истиқлолияти давлатии Ҷумҳурии Тоҷикистон» 9 сентябри 1991 сиёсигардонии ҳаёти ҷамъиятӣ оғоз гардид. Таъкид намудан зарур аст, ки ин ҳуҷҷатҳо худшиносии миллӣ, заминаи ҳуқуқии ташкилнамоӣ ва фаъолияти ҳаракатҳои ҷамъиятӣ ва ҳизбҳои бунёд намуданд, ки дар шароити ба миён омада мебоист муқобилияти ҷомеаи исломгардонадашуда ва давлатдорӣ дунявиро таҷассум менамуданд.

Аммо чунин таркиби ҳизбӣ тамоми аҳолиро фаро гирифта наметавонист ва дар ин ҳолат манфиати аксари одамон ба инобат гирифта намешуд, ки боиси рӯовариҳо ба ғояҳои миллӣ ва миллатгарой мегардид. Дар ҳолате, ки ҷалбнамоии мардум ба ҳокимият боло нарафт ва кушиши иштирок дар қабули қарор ва идораи қарорҳои сиёсӣ ҷомеа зиёд нагардид, зарурати руйоварӣ ба модернизатсияи сиёсӣ пеш омад.

Мардум, ки солҳои зиёд дар ҳаёти Иттиҳоди Шӯравӣ умр ба сар мебарданд ва аз иштирок дар раванди қабули қарор ва дар ҳаёти сиёсӣ то андозае бегона гардида буданд дар як муддати кӯтоҳ наметавони-станд ба арзишҳои мухталифи сиёсӣ рӯй оранд. Умуман равандҳои модернизатсионӣ дар шароити Тоҷикистон дар марҳилаҳои гуногун амалӣ гардидаанд.

Дар замони соҳибистиқлолии Тоҷикистон масъалаи муносибати арзишҳои «динӣ»

ва «дунявӣ» аҳамияти диққатчалбкунандаеро соҳиб гардида буд.

Баҳси дигари арзишиё, ки дар ҷомеаи мо идомаи тӯлонӣ ёфтааст, масъалаи ба истилоҳ «динӣ» ва «дунявӣ» мебошад. Дар ду даҳсолаи охир ин баҳс низ ҳам дар матбуот, ҳам дар осори илмӣ ва ҳам дар маҳфилҳои сиёсӣ фарҳангии кишвар ҳамчунон идома дошта, илова бар ин, дар доираи лоиҳаи чандинсолаи «Муколамаи динӣ ва дунявӣ дар Тоҷикистон» [1, с. 235]. пайгирӣ мешавад. Баррасии ин мавзӯё фақат як масъалаи илмиву назарӣ набуда, ба таври мустақим ба фазои арзишию сиёсӣ ва суботу амнияти ҷомеаи мо дахл меёбад.

Моҳияти ин баҳс дар сатҳи андеша ва ҷаҳонбинӣ дар он зоҳир мегашт, ки мо, зери таъсири таълимоти даврони гузашта, тамоми ҳаёт ва ҳодисаву падидаҳои ҷаҳонро дар зеҳни худ ба «динӣ» ва «дунявӣ» тақсим намуда, тамоми андеша вафаъолияти худро дар ҳамин асос ба роҳ мемондем.

Баҳси чигунагии моҳияти давлатдорӣ дар равандҳои сиёсии Тоҷикистон собиқаи зиёд дошта, ҳанӯз соли 1991 вакилони Шӯрои Олии ҶШС Тоҷикистон ба сатҳи қонунӣ бардоштани асли дунявият дар низоми давлатдорӣ кишварро зарур шуморида, 25 декабри соли 1991 дар бораи ворид кардани тағйиру иловаҳо ба Конститутсияи ҶШСТ қонуне қабул намуданд, ки дар Моддаи 1 пас аз калимаи «ҳуқуқбунёд» бо калимаи «дунявӣ» пурра карда шавад.

Соли 1994 ҳангоми таҳияи матни Конститутсияи навини Ҷумҳурии Тоҷикистон масъалаи «давлати дунявӣ» бори дигар дар маркази тавачҷӯҳи ҷониби ҳукумат қарор гирифта, ҳамчун яке аз муҳимтарин аслҳои давлатдорӣ муносири тоҷикон ба матни Конститутсияи нави Ҷумҳурии Тоҷикистон мустаҳкам карда шуд. Аммо аз оғози ба миён омадани масъалаи «давлати дунявӣ» бахше аз нирӯҳои фикриву сиёсии ҷомеа бо он муҳолифат доштанд. Хусусан, бо амиқтар гаштани бӯҳрони сиёсӣ ва ба марҳилаи низомӣ гузаштани низои Тоҷикистон, масъалаи сохти давлатдорӣ дар барномаҳои сиёсии муҳолифин низ аҳамияти вижа пайдо намуда, дар солҳои 1997-1998 мавқеи ҷониби ИНОТ дар масъалаи «давлати дунявӣ» боз ҳам сареҳ ва мушаххастар гардид. Яке аз хусусиятҳои асосии мавқеи роҳбарияти муҳолифин дар ин давра аз он иборат буд, ки онҳо низоми давлатдорӣ дунявиро ба

маъноӣ маҳдуд шудани ҳуқуқҳои гуногуни мусалмонон медонистанд.

Ҳамин тавр, масъалаи «давлати дунявӣ» ба яке аз масъалаҳои усулии раванди сулҳи Тоҷикистон табдил гашт. Ҳангоме, ки Комиссияи оштии миллӣ ба таҳияи Лоиҳаи тағйирот ва иловаҳо ба Конститутсияи Ҷумҳурии Тоҷикистон пардохт, яке аз муҳимтарин ва печидатарин масъалаҳои ин раванд маҳз баҳс рӯи (дунявӣ ё ғайридунявӣ) масъалаи «давлати дунявӣ» буд. Дар ин масъала намояндагони ҳукумат дар КОМ ба ин назар буданд, ки дар Конститутсияи давлат моҳияти давлатдорӣ тоҷикон ҳамчун «дунявӣ» боқӣ монда, банди аввали қонун тағйир наёбад. Баррасии раванди ҳалли ин масъала нишон медиҳад, ки дар тӯли баҳсҳо мавқею фаҳмиши тарафҳо дар масъалаи «дунявӣ» ба тадриҷ таҳаввул ёфта, аз сатҳи муҳолифати механикӣ ба сатҳи ҷустуҷӯи роҳҳои ақлонӣ ва воқеъбинонаи тафохум ва ҳамзистӣ гузаштааст.

Дар ин самт аввалин қадами ҷиддӣ аз тарафи Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон гузошта шуд. Вай соли 1998 дар мақолаи «Тоҷикистон дар остонаи асри XXI», аз ҷумла, ба баррасии ин масъала пардохта, изҳор дошт, ки низоми давлатдорӣ дунявӣбо фаъолияти ҳизби сиёсии дорои характери динӣ дошта (дар ҳамон замонҳо) муҳолиф нест [14, с. 187]. Ин мавқеи Президенти кишвар заминаи таҳаввулоти баъдӣ дар фаҳми ин масъаларо гузошта, роҳро барои ба вучуд омадани фазои ҳамзистии ҷонибҳо боз намуд.

Ҳамин тавр, ҷониби муҳолифин низ ба тадриҷ ба мавқеи ҳамзистӣ бо ин навъи фаҳмиши «дунявият» наздик шуд. Лоиҳаи муштараки тағйиру иловаҳо ба Конститутсияи Ҷумҳурии Тоҷикистон, ки ҷонибҳои сулҳи тоҷикон онро соли 1999 дар КОМ таҳия намуда, ба раёипурсии умумихалқӣ 26 сентябри соли 1999 пешниҳод карданд, нишон дод, ки роҳбарияти ИНОТ моҳияти дунявӣ низоми давлатии Тоҷикистон ва тағйирнопазир будани онро пазируфтааст. Матни нави Конститутсияи Ҷумҳурии Тоҷикистон бисёр такмил ёфта, аз ҷумла, нуктаҳоеро дар бар мегирифт, ки заминаҳои асосии ҳуқуқию сиёсии ҳамзистии нирӯҳои дорои мафкура ва мавқеи динӣ ва дунявиро таъмин менамуданд. Ин нуктаҳо асосан дар моддаҳои 1, 8, 26, 28 ва 100-уми Конститутсияи Ҷумҳурии Тоҷикистон баён ёфтаанд [7].

Агар бандҳои Конститутсияи Ҷумҳурии Тоҷикистон ҳамчун бахшҳои ба ҳамдигар алоқаманди як низоми ҳуқуқию сиёсӣ паҳлуӣ ҳам гузошта шаванд, маълум мегардад, ки бо ворид гаштани тағйироту иловаҳо дар Конститутсияи Ҷумҳурии Тоҷикистон аз 26 сентябри соли 1999 дар воқеъ дар Тоҷикистон фаҳмишу модели хоссаи низоми дунявии давлатдорӣ ҳосил гаштааст, ки он бозарфияти васеъ, воқеъбинии ақлонӣ ва прагматизми сиёсии худ фарқ мекунад. Ин модели давлати дунявӣ тамоми озодиҳои динии шаҳрвандонро дар сатҳи конститусионӣ кафолат медиҳад. Умуман, ин модел замина ва шароити зарурӣ барои ҳамзистии осудаи афқору андеша ва нирӯҳои сиёсии динӣ ва дунявӣ дар чорҷӯби як низоми ҳуқуқию сиёсиро фароҳам меорад.

Маҳз ҳамин фаҳмиши мӯътадил, пурзарфият, ақлонӣ ва воқеъбинона боис гаштааст, ки эътимоди байниҳамдигарӣ ва ҳамзистии ғоявии ҷонибҳо имконпазир гашта, сулҳи тоҷикон заминаи устувори ғоявӣ гирад. Бале, бояд эътироф намуд, ки имрӯз хангоми татбиқи амалии ин модели конститусионӣ баъзе мушкилот ва нофаҳмиҳо низ пеш меоянд, вале таҳқиқи мисолҳои мавҷуда нишон медиҳад, ки онҳо аксаран на ба худи моҳияти ин модел ва на ба худи меъёрҳои конститусионӣ, балки асосан ба кифоят накардани маърифати ҳуқуқӣ ё сиёсии масъулони алоҳида иртиботдоранд. Мутаассифона, гарчанде, ки худи мо мисли ҳамеша ба дастовардҳои монандон тавачҷӯҳ надорем, вале ин таҷрибаи тоҷикон имрӯз аз тарафи бисёре аз марказҳои илмиву сиёсии мамлакатҳои шарқию ғарбӣ бо харчи маблағҳои калон ба таври амиқ омӯхта мешавад. Маҳз чунин нуқтаи назарро Пешвои миллат муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон дар яке аз суханронихояшон таъкид карда буданд [17, С. 8].

Дар хотир дорем, ки бо ибтикороти Президенти кишвар, муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон моҳи майи соли 2009 бузургдошти Имоми Аъзам чашн гирифта шуд, ки ба моҳияти дунявии давлатдорӣ ва ба Конститутсияи Ҷумҳурии Тоҷикистон муҳолифат нашошта, баръакс, қадами бисёр ҷиддӣ дар татбиқи ҷандин моддаи конститутсияи Ҷумҳурии Тоҷикистон, хусусан, дар татбиқи моддаҳои марбут ба эътироми фарҳангу арзишҳои миллӣ, таъмини ҳуқуқи озодиҳои динӣ, ваҳдату ҳамзистӣ, ҳифзи

суботи амнияти миллӣ мебошад. Боэъломи ин сол ва бо пеш гирифтани ин иқдоми муҳимм, давлат дар воқеъ вазифаи миллӣ, сиёсӣ, фарҳангӣ, амниятӣ ва конститутсионии худро дарбаробари мардуми худ ба ҷой овардааст, ки он яқиндом зарурӣ ва мусбат буд. Илова бар ин, меъёри муайян намудани салоҳи ҷомеаи Тоҷикистон ва манфиатҳои милливу давлатии мо набояд маҳз назарияи китобии ин ё он муҳаққиқи бегона бошад, балки манфиату заруратҳои ҷомеаи мо бояд маҳз дар асоси манфиату заруратҳои воқеии ҷомеа муайян гарданд.

Дар ҳамин асос раванди инкишофи бомавриди ҷомеаи демократии тоҷикон заминаи мустақамро барои рушди давлат ва самараноксозии сиёсати идораи маъмурии давлатӣ фароҳам овард.

Ҳамин тариқ, дар солҳои аввали соҳибистиклолӣ Тоҷикистон тавонист зиддиятҳои дохилиро бартараф намуда бо мушкилотҳои зиёд, роҳи рушди ҷомеаи демократӣ ва давлати дунявиро пеша гирифта шароити суботи сиёсиро фароҳам овард.

Чунин меъёри конститусионӣ ҳуқуқҳои баробарро ба намояндагони ғояҳои гуногун таъмин мекунад, аз он ҷумла дунявӣ, динӣ, атеистӣ ва ғайра. Инчунин бетарафии идеологии давлатро таъмин месозад, ва шиддатнокии эътимолро дар муносибатҳои давлатӣ–динӣ аз байн мебардорад, зеро давлат аз мавқеи идеологӣ динӣ баромад намекунад. Дар ин вазъият давлат аз ташвиши идеологӣ озод мегардад, нақши он бошад дар таъмин кардани шароитҳои баробар барои мавҷудияти мавқеъ ва идеологияҳои гуногун иборат мебошад.

Дар баробари ин, озодии вичдон яке аз масъалаҳои асосии инкишофи давлатдорӣ дунявӣ ба ҳисоб меравад. Озодии вичдон ҳуқуқи шаҳрванд оид ба мустақилона муайян намудани муносибати худ нисбат ба дин, озодона интихоб ва пайрави намудани дини муайян ё пайравӣ нанамудан, бурдани ҳаёти динӣ ё ғайридинӣ мебошад. Асосан масъалаи озодии вичдон дар нимаҳои асри XX дар ҳуҷҷатҳои муҳими ҳуқуқии байналхалқӣ инъикоси худро меёфт. Принципи ҳар як инсон соҳиби ҳуқуқи озодии вичдон ва динӣ дошта дар ҳуҷҷатҳои байналмилалӣ Эълонияи умумии ҳуқуқи башар (1948), Акти байналмилалӣ оиди шаҳрванд ва ҳуқуқҳои сиёсӣ (1966) ва дигар ҳуҷҷатҳои байналмилалию минтақавӣ дарҷ ёфтааст.

Масъалаи мазкур дар Конститутсияи Ҷумҳурии Тоҷикистон ба таври зайл нишон дода шудааст: “Ҳар кас ҳуқуқ дорад муносибати ҳудро нисбат ба дин мустақилона муайян намояд, алоҳида ва ё яқҷоя бо дигарон динеро пайравӣ намоянд ва ё пайравӣ накунад, дар маросим ва расму оинҳои динӣ иштирок намояд” [7]. Чунин бардошти масъала аз пояндагии давлати демократӣ, ҳуқуқбунёду – дунявӣ будани Тоҷикистон гувоҳи медиҳад.

Муҳимияти масъалаи озодии вичдон на танҳо кӯшиши ба таври адолатнок ҳал намудани проблемаҳои мавҷуда (дар самти муносибатҳои динӣ), балки дар бисёр ҳолатҳои муайянкунада масъалаи мазкур аз равандҳои сиёсӣ-иҷтимоӣ, ҳуқуқӣ ва ахлоқӣ баамаломата дар ҷомеаи тоҷик вобастагӣ дорад. Дар амалияи ҳаёти ҷамъиятӣ амалинамоии ҳуқуқ ба озодии вичдон аз дараҷаи балани қонунгузорӣ ва мувофиқати он бо арзишҳои ҷаҳони муосири вобастагӣ дорад.

Дар замони соҳибистиклолӣ нисбати масъалаи мазкур қадами нахустин 01.12.1994, №1096 қабули Қонуни Ҷумҳурии Тоҷикистон “Дар бораи дин ва ташкилотҳои динӣ” доништа мешавад, ки ин санад имкон медод ҳар шаҳрванди Тоҷикистон нисбат ба дин мавқеашро мустақилона муайян созад. Аммо бо тағйиротҳои гуногун, ки дар ҳаёти сиёсӣ ба вучуд омаданд, зарурати тақмили қонунгузори ва бо меъёрҳои муосири мутобиқ гардонидани онҳо пеш омад. Бинобар ин 26 март соли 2009, № 489 Қонуни Ҷумҳурии Тоҷикистон “Дар бораи озодии вичдон ва иттиҳодияҳои динӣ” қабул карда шуд. Мувофиқ ба моддаи 4 ум, банди 1 қонуни мазкур “Дар Ҷумҳурии Тоҷикистон озодии вичдон ва озодии пайравӣ ба дин, аз ҷумла ҳуқуқи ба танҳои ё ҳамроҳи дигарон пайравӣ кардан ба ҳар гуна дин ва пайравӣ накардан ба ягон дин, ба таври озод интихоб, паҳн намудан ва дигар кардани ҷамагуна эътиқоди динӣ ва эътиқодҳои дигар, инчунин мутобиқи онҳо амал кардан қафолат дода мешавад” [12]. Хуҷҷати мазкур тавонист масъалаҳои гуногуни баҳсбарангези дар афкори мардум бударо ҳал намуда, муносибати мардумро бо дин ва иттиҳодияҳои динӣ дигаргун созад. Ҳаёти мардумро беҳавф ва осуда гардонад. Дар ин замина хотирнишон менамоем, ки “Қонуни Ҷумҳурии Тоҷикистон дар бораи Озодии вичдон

ва иттиҳодияҳои динӣ дастури бузург барои беҳбуд бахшидани фаъолияти субъектҳои динӣ, барои фароҳам овардани шароитҳои мусоид ва баланд бардоштани масъулият ва мақоми фаъолияти динӣ мебошад” [11, с. 121].

Сатҳи амалиявии принципҳои “озодии вичдон” дар ҳаёти сиёсӣ ҷамъиятӣ вобаста ба арзишҳои демократӣ-либералӣ мебошад.

Баъди омӯзиши масъалаҳои гуногуни “озодии вичдон” метавонем хусусиятҳои махсуси онро дар ҷомеаи демократӣ-либералӣ ба таври зерин нишон диҳем: ҳуқуқи парастии ҷамаи динҳо; ҳуқуқи парастии накардани динҳо; ҳуқуқи ивази шакли парастии худ; баробарии ҷамаи шаҳрвандон новобаста аз эътиқоди динии онҳо; имкони мустақилона муайян намудани ҷаҳонбинии динии худ.

Бояд ёдовар шуд, ки озодии вичдон, баробарии иттиҳодияҳои динӣ дар назди қонун ва дигар масъалаҳои ба ин монанд дар маркази тавачҷӯҳи сиёсати Ҳукумати Ҷумҳурии Тоҷикистон меистад. Бо дарназардошти таъмини амният, ҳимояи манфиатҳои давлатӣ 04.04.2018, №1042 Консепсияи сиёсати давлатии Ҷумҳурии Тоҷикистон дар соҳаи дин [9] қабул карда шуд, ки ҳадафи асосии консепсияи мазкур муқаррар намудани дурнамои дарозмуҳлат чӣхати ҳифзи ҳуқуқи озодии динии инсон ва шаҳрванд, рушди пояҳои давлати дунявӣ, густариши таҳамулпазирӣ ва эҳтиром ба тамоми дину мазҳабҳо, таъмини амният ва ҳамдигарфаҳмиву ризоият дар фазои динии кишвар мебошад.

Хулоса, масъалаҳои асосии инкишофи давлати дунявиро дар шароити муосири инкишофи ҳаёти ҷамъиятӣ дар байни кишварҳо ба таври гуногун амали гардонидани мешаванд. Дар дунё масъалаҳои асосии инкишофи давлати дунявӣ ба таври гуногун инкишоф ёфта истодааст. Махсусан дар якқатор давлатҳои мутараққии дунё ягон дин ба сифати дини давлатӣ ё ҳатми муқаррар карда нашудааст. Иттиҳодияҳои динӣ аз давлат ҷудо карда шуда дар назди қонун баробаранд. Чунин муносибат дар ИМА, Фаронса ва якқатор кишварҳои дигар яққон аст. Аммо якқатор кишварҳои низ ҳастанд, ки вобаста ба махсусиятҳои таърихӣ инкишофи худ ба динҳои гуногун бартариятҳои муайяноро додаанд ба

монанди (Япония, Олмон, Италия). Дар ин давлатҳо ба туфайли омилҳои таърихи сурат гирифтааст, он боварии амиқи ҷомеаро ба таъсири судманди дин ба сиёсат, ахлоқи ҳамидаи инсонӣ ва ҷамъиятӣ, одоб инъикос мекунад.

Масъалаҳои амалишавӣ ва инкишофи давлати дунявӣ дар ҷомеаҳои мусалмоннишин нишон медиҳад, ки дар давраи муайяни таърихи, навъи мазкур метавонад рушди устувор ва пешравии иҷтимоӣ-иқтисодии ҷомеаро таъмин намояд. Намунаи чунин низоми давлатдорӣ дар Ҷумҳурии Туркия, Ҷумҳурии Тоҷикистон ва Ҷумҳурии Ҳиндустон таҳлил ва нишон дода шудааст. Дар шароити имрӯза мо як таҷрибаи хуби ҳамзистии мусолимадомези дину давлатро дар ин кишварҳо мебинем. Зеро, ки дунявият натавонанд аз байн набурд ё маҳдуд накард, балки эътибори онро бештар сохт. Аз ин ҷо дунявиятро навъи дурусти давлатдорӣ муаррифи карда метавонем.

Эъморӣ давлати дунявӣ ва ҷомеаи мутамаддин таҷрибаи дуру дарози таърихист. Чуноне, ки дар қисматҳои аввал баён доштем таҷрибаи бунёди низоми давлатдорӣ дунявӣ таърихи беш аз чанд асраро соҳиб мебошад, аммо дар нисбати минтақаҳо ва давлатҳои гуногун таърихи бунёди он дар тафовут қарор доранд. Дар ин маврид омилҳои замони ва макони баҳри ташаккули заминаҳои ҷомеаи мутамаддин, ки шохсутуни аслии эъморӣ давлати дунявӣ ба ҳисоб меравад нақши боризро соҳиб мебошанд. Дар шарҳи масъалаи ташаккули давлати дунявӣ дар шароити истиқлолияти сиёсӣ дарки ҳамаҷонибаи мафҳумҳои “давлати миллӣ”, “озодии вичдон”, “иттиҳодияҳои динӣ”, “демократикунони ҷомеа”, “давлати дунявӣ” аз аҳамият холӣ нест, зеро амали кардани таҷрибаи бунёдкорона дар роҳи ташаккули давлати дунявӣ нақши асосӣ мебозад.

Адабиёт

1. Абдуллоҳи Р. Исломи ва амнияти миллӣ дар Тоҷикистон. Душанбе: 2011. - С. 235.
2. Боден Ж. “Шесть книг о государстве” – главное произведение Жана Бодена. [Электронный ресурс] <https://studfile.net/preview/2452046/> (дата обращения 14.10.2020).
3. Даль Р. Контролируя ядерное оружие: демократия versus авторитаризм // Социально-политические науки, 1991, № 10.

4. Дугин А.Г. Философия политики. – М.: Аркогея, 2004. – С. 214.
5. Зайферт А.К., Крайкемайер А. Дар бораи мувофиқати исломи сиёсӣ ва амният дар қаламрави САҲА. – Душанбе: 2008. - С.118.
6. Конституцияи Ҷумҳурии Тоҷикистон. 6 ноябри соли 1994, охири тағйири илова 22 майи 2016.
7. Концепсияи сиёсати давлатии Ҷумҳурии Тоҷикистон дар соҳаи дин[матн] // Бо фармони Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон аз 4 апрели соли 2018, №1042 тасдиқ шудааст. Конституцияи Ҷумҳурии Тоҷикистон 06.11.1994, охири тағйири илова 22.05.2016. – Душанбе, модд.26.
8. Конституция Республика Египт, статья 2, 9 [Электронный ресурс] URL: <http://www.World.constitutions.ru> (дата обращения 14.11.2018).
9. Қонуни Ҷумҳурии Тоҷикистон «Дар бораи озодии вичдон ва иттиҳодияҳои динӣ» // Бо қарори Маҷлиси Олии Ҷумҳурии Тоҷикистон аз 26 марти соли 2009, №489 қабул гардидааст. Қонуни амалкунанда. Таҳрири охири 2018, №1497.
10. Махатма Ганди – борьба за независимость Индии [Электронный ресурс]. URL. <https://www.rossaprimavera.ru/article/mahatma-gandi-borba-za-nezavisimost-indii> (дата обращения: 30.01.2019).
11. Монтескье Ш. Л. О духе законов // Избранные произведения. М.: Гос. Изд-вополит. Лит-ры, 1955. – С. 553.
12. Муҳаммад А.Н. Истиқлол ва ҳифзи манфиатҳои миллӣ (Таҷрибаи Тоҷикистон): Монография. – Душанбе, 2021. – С. 194.
13. Неру Дж. Открытие Индии // Назначенный судьбой день. – М.: 1987. – С. 203.
14. Раҳмонов Э.Ш. Независимость Таджикистана и возрождения нации: В 4-х томах. - Душанбе: 2004. - С.187.
15. Фарҳанги тафсирии забони тоҷикӣ. Иборат аз II Ҷилд. Ҷилд 1. - Душанбе: - 2010. – С. 894.
16. Шевцова Л. Посткоммунистическая Россия: логика развития и перспективы. М.: 1995. - С. 17.
17. Эмомалӣ Раҳмон. Суханронӣ дар конфронси байналмилалӣ илмӣ бахшида ба таҷрибаи сулҳофаринии тоҷикон // Маводи конфронси байналмилалӣ бахшида ба 10-умин солгарди ба имзо расидани Созишномаи умумии истиқрори сулҳ ва

ризоияти миллӣ дар Тоҷикистон (25-26
июни соли 2007, Душанбе, Тоҷикистон).
«Раванди сулҳ дар Тоҷикистон – сабақҳо
барои сулҳофаринии байналмилалӣ». -
С. 8.

18. How Indira Gandhi Used Religion As Superstitious Enabler Of Good Luck In Politics/ [Электронный ресурс]. URL: <http://www.scoopwhoop.com/how-indira-gandhi-used-religion-as-superstitious-enabler-of-good-luck-in-politics>. (дата обращения: 12.08.2019).
19. Rushdie. In Good Faith // The Independent. – London, 1990. – February 4.

О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ СВЕТСКОГО ГОСУДАРСТВА В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ

Мухаммад А. Н., Якубзода Ф.

Авторы в данной статье исследуя и анализируя некоторые особенности светского государства в современных условиях, рассматривают различные аспекты вопросы светского государства. Чтобы правильно показать данную проблему, авторы сначала подвергли изучению развитие развитых государств на пути создания системы светской государственности, после чего проводит анализ различных взглядов и дискуссии относительно данной проблемы.

Необходимо отметить, что создание системы светской государственности и построение цивилизованного общества, имея длительный исторический опыт, охватывает различные вопросы. В современных условиях относительно возрастания угроз и их влияние на мировую безопасность, таких как терроризм и религиозно-политический экстремизм, в современной жизни делает актуальным изучение проблемы, что и не осталось вне поле внимания исследователей.

Данная статья в основном охватывает вопросы свободы совести, равноправия религиозных объединений, взаимоотношения религии и государства, свободное определе-

ние позиции граждан в отношении моральных ценностей в условиях трансформации общества, что имеет особое значение в получении данной идеи.

Ключевые слова: светская государственность, свобода совести, религиозные объединения, независимость, интересы государства, секуляризм, нравственное воспитание, национальное государство.

ABOUT SOME FEATURES OF THE SECULAR STATE IN THE MODERN CONDITION

Muhammad A. N., Yakubzoda F.

The authors, in this researching and analyzing some features of the secular state in the modern condition, consider various aspects of the issues of the secular state. In order to correctly show this problem, the authors first studied the practice of successful states on the way to creating a system of secular statehood, then they give different views and discussions regarding this problem.

It should be noted that the creation of a system of secular statehood and the construction of a civilized society, having a long historical experience, covers many-sided issues. In the modern condition regarding the increase in threats and their influence on world security, such as terrorism and religious and political extremism, the study of the problem makes it relevant in modern life, which did not remain outside the field of attention of researchers.

This article mainly covers the issues of freedom of conscience, the equality of religious associations, the relationship between religion and the state, the free determination of the position of citizens regarding moral issues in the context of the transformation of society, which is of particular importance in teaching this idea.

Key words: secular statehood, freedom of conscience, religious associations, independence, state interests, secularism, moral education, national state.



РЕЛИГИОЗНО-ЭКСТРЕМИСТСКИЕ ГРУППИРОВКИ КАК ИНСТРУМЕНТ ДОСТИЖЕНИЯ ГЕОПОЛИТИЧЕСКИХ ЦЕЛЕЙ ЗАПАДА В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Хайдаров Р.Дж. – д.ф.н., заместитель директора ИФПП НАНТ

В статье рассматриваются вопросы использования религиозно-экстремистских групп со стороны коллективного Запада в странах Центральной Азии для достижения своих геополитических целей. По мнению автора, некоторые западные страны рассматривают центральноазиатский регион как объект своих геополитических интересов. Западные страны активно поддерживают трансляцию идеологии религиозно-политического экстремизма в страны Центральной Азии, для того чтобы усилить там свое влияние.

Как считает автор, страны Центральной Азии решительно борются с идеологией религиозно-политического экстремизма, что вызывает резкую реакцию со стороны коллективного Запад.

Ключевые слова: религиозно-политический экстремизм, геополитика, национальные интересы, трехполярный мир, международные отношения, деглобализация

Мировое сообщество в настоящий момент находится в состоянии глубокой трансформации, которую провоцировали как пандемия коронавируса, так и кризис в системе международных отношений, который возник в результате начала спецоперации России в Восточной Европе.

Современная геоструктура мировой системы характеризуется наличием следующих тенденций: формирование трехполярного мира, ускорение процессов деглобализации, превращения транснационального и воинствующего исламизма в один центров деструктивной силы в системе международных отношений, растущее влияние конструкторов виртуальной реальности-BigTech на процессы в мировой политике и экономики.

На наш взгляд, «в 2022 году современная система международных отноше-

ний оптимизировалась и начала функционировать в формате трехполярного мира. Начало специальной операции России в одной из стран Восточной Европы завершила этап формирования трёхполярного мира с тремя гравитационными центрами мировой политики – Россия, Китай и США. На наш взгляд, именно трёхполярный мир может вывести мировую экономику и политику на качественно новый трек развития и дать международным отношениям долговременную устойчивость, гибкость и маневренность. Новая конфигурация мировой системы предоставить большинству стран мира выбор между тремя альтернативными координатами сотрудничества в системе международных отношений»[1,17].

Между тем, с началом спецоперации России в Восточной Европе также резко снизилась активность и деструктивная деятельность находящихся в Евросоюзе таджикских террористических и религиозно-экстремистских групп в социальных сетях Интернета и в целом информационном пространстве. Таджикские террористические и религиозно-экстремистские организации с самого начала своей деятельности были средством достижения геополитических замыслов коллективного Запада в Центральной Азии, и в особенности в Таджикистане. В начале 90х годов прошлого столетия модель построения антироссийского, антисветского и средневекового религиозного государства в Таджикистане, в случае успеха могла быть реализована на всей территории Центральной Азии. Однако таджикским религиозным фанатиком тогда этой цели достичь не удалось. Вторая их попытка свергнуть конституционный строй в Таджикистане в 2015 году также закончилась провалом, и они благополучно скрылись на территории Евросо-

юза и в частности в Восточной Европе, откуда продолжили свою деструктивную деятельность против населения Таджикистана.

Следует отметить, что после распада СССР, страны Восточной Европы стали центрами подготовки и координации всех «цветных революций» на постсоветском пространстве. Новая роль бывших стран социалистического лагеря была предопределена благодаря дальновидной стратегии стран Запада по расширению НАТО на Восток. Коллективный Запад вопреки обещаниям не расширяться в сторону границ России и не создавать угрозы постсоветским странам, которые были даны советскому руководству в конце 80-х и начале 90-х годов XX века, все же начали агрессивно работать над ослаблением России, её вытеснением из Кавказа и Центральной Азии. Главную роль в этом деле отводилась некоторым восточноевропейским странам, бывшим членам Организации Варшавского договора.

Политическая элита Запада, после распада СССР так и не избавилась от менталитета «Холодной войны», и продолжали рассматривать постсоветское пространство как объект своих геополитических и геоэкономических интересов. При этом спецслужбы Запада в качестве основной идеологемы своих деструктивных действий на постсоветском пространстве использовали и используют русофобию. В свою очередь такие стратегемы как оправдание и героизация приспешников нацизма, дискредитация общей истории народов СССР, трансляция неонацистской идеологии, создание и поддержка национал-шовинистических движений до сих пор используются западными спецслужбами на всей европейской части постсоветского пространства.

Важно помнить, что все «цветные революции» на постсоветском пространстве, а также последние попытки по свержению конституционного строя в Белоруссии, Казахстане разрабатывались и координировались из стран Восточной Европе. При этом деньги на «цветные революции» выделялись из государственных бюджетов стран Запада, так как это нужно было определённым политическим и финансовым группам, которые до сих пор руковод-

ствуются стереотипами, которые заложены в их политическом сознании постулатами и установками из таких книг как «Великая шахматная доска» и «Конец истории». Очевидно, что Запад не знает другой игры и не хочет понять, что история человечества может иметь альтернативные модели и пути развития, как это доказал всему миру Китай.

В свою очередь постсоветская Центральная Азия также остаётся объектом деструктивных действий, как западных спецслужб, так и их союзничков из стран Ближнего Востока. В их арсенале для действий в нашем регионе находятся такие стратегемы как героизация басмачества, трансляция идеологии джихада и религиозно-политического экстремизма, поддержка религиозно мотивированных террористических групп и религиозно-экстремистских движений, демонизация политического руководства и обвинения их в атеизме, дискредитация светского образа жизни, манипуляция религиозными чувствами верующих и т.д.

«Религиозно-политический экстремизм – это религиозно мотивированная или религиозно камуфлированная деятельность, направленная на насильственное изменение государственного строя или насильственный захват власти, нарушение суверенитета и территориальной целостности государства, на создание незаконных вооружённых формирований, возбуждение религиозной или национальной вражды и ненависти. Религиозно-политический экстремизм тесно связан с массовым нарушением прав человека. Он несёт угрозу национальной безопасности различных государств, способствует обострению международных отношений.

Религиозно-политический экстремизм отвергает возможность переговорных, компромиссных, а тем более консенсусных путей решения социально-политических проблем. Сторонники религиозно-политического экстремизма отличаются крайней нетерпимостью по отношению ко всем, кто не разделяет их политических взглядов, включая единоверцев. Для них не существует никаких «правил политической игры», границ дозволенного и недозволенного. Конфронтация с государственными институтами -их

стиль поведения... В их арсенале главными являются насилие, крайняя жестокость и агрессивность, сочетающиеся с демагогией. Нередко они используют террористические методы борьбы[4].

Сегодня уже очевидно, что вмешательство во внутренние дела национальных государств может осуществляться также через культурную интервенцию в геокультурное пространство. Трансляция чуждых ценностей и морально-этических императивов в наш регион, в свою очередь может трансформировать сознание людей в нужных для внешних сил параметрах и заложить основу для вмешательства во внутренние дела того или иного государства Центральной Азии. Мы уже сегодня наблюдаем тенденцию, когда некоторые сверхдержавы под видом общечеловеческих ценностей, насаждают чуждые нашему региону мораль и ценности, а затем стараются переформатировать всю матрицу внутренней и внешней политики стран региона.

К сожалению, любые противодействия стран Центральной Азии идеологии джихада и религиозно-политического экстремизма трактуется коллективным Западом как нарушения прав верующих.

В этом контексте, свой деструктивный вклад вносят доклады различных ведомств США о религиозной ситуации в той или иной страны нашего региона. При этом такие документы почти всегда готовятся на основе принципа двойных стандартов. Коллективный Запад в этом контексте теряет свою беспристрастность, особенно в отношении тех постсоветских стран, которые имеют самостоятельную внешнюю и внутреннюю политику.

«Искаженная оценка религиозной ситуации, например, в странах Центральной Азии делается только с одной целью - создать негативный образ светских режимов в глазах верующих. Россия, как известно, поддерживает светские режимы в Центральной Азии. Таким образом, демонизируя светские режимы в глазах религиозных людей в этом регионе, Запад культивирует религиозно-политический экстремизм, на который они делает ставку в деле вытеснения России из Центральной Азии.

Со стороны Запада под видом распространения принципов и ценностей ре-

лигиозной толерантности, например в странах Центральной Азии шло насаждение идеологии религиозного радикализма. В течении 30-и лет после распада СССР, страны Запада культивировали в Центральной Азии различные движения, организации и идеологии антироссийского характера. Все эти шаги были направлены на то, чтобы страны Центральной Азии отделились, дистанцировались от России. Однако в Центральной Азии они в этой своей деструктивной деятельности не добились успеха, так сохранению влияния России в регионе способствовали следующие факторы:

- наличие всего еще сильной и пророссийски настроенной научно-технической, творческой интеллигенции, политической и экономической элит, устойчивых научных и культурных связей;

- наличие устойчивых экономических, финансовых связей, ориентированности большого и среднего предпринимательства стран Центральной Азии на российское экономическое пространство;

- налаженные связи и военно-техническое сотрудничество оборонных ведомств;

- доступ трудоспособного населения к рынку труда в России;

- доступ молодежи, посредством квот к системе образования в России;

- высокий интерес населения Центральной Азии к русскому языку и российской культуре;

- опыт совместного проживания в СССР, общие памятные даты (День победы);

Все эти факторы являются базисом для долгосрочного сотрудничества России и стран Центральной Азии»[1,19-20].

Сегодня главной мишенью США и её комиссий по религиозным делам на пространстве Евразии является Центральная Азия. В частности, в докладе Комиссии США по международной религиозной свободе (USCIRF) за 2022 год относительно Республики Таджикистан утверждается что, что в 2021 году «государственные репрессии против мусульманского большинства страны усилились на фоне опасений правительства по поводу угроз, исходящих из соседнего Афганистана, особенно после августовского захвата власти талибами»[2].

Такой довод наших американских партнеров вынуждает нас делать вывод о

том, что доклад подготовлен ангажированными кабинетными исследователями, которые имеют дилетантское представление о религиозной жизни в Таджикистане. «Мусульманами считают себя в Таджикистане почти 99% населения. Поэтому специалистам из USCIRF хочется задать следующий вопрос: как и по каким методикам вы определили, что таджикское государство проводило репрессии в отношении мусульманского большинства, к которому относятся 99% населения Таджикистана? Каким образом эти репрессии осуществлялись, когда по данным организации WIN/Gallup International Таджикистан среди стран ЦА оказался самым религиозным государством, 85% населения которого являются верующими? Неужели все государственные чиновники в США сегодня страдают от «Синдрома Псаки», когда с полной уверенностью о своей абсолютной правоте и исключительности озвучиваются абсурдные, нелогические и лишённые здравого смысла умозаключения.

Таджикистан сегодня не случайно считается, самой религиозной страной, где религия считается сугубо личным делом и не вмешивается в государственные дела. Благодаря успешной религиозной политике государства в Таджикистане функционируют несколько тысяч мечетей, таджикские верующие совершают хадж, в стране ежегодно отмечают «Ид аль-Фитр» и праздник Курбан или «Ид аль-адха», публикуется наследие таджикских исламских богословов.

Функционирует Совет улемов, состоящий из авторитетных богословов страны, а также успешно осуществляет свою деятельность Центр исламоведения при Президенте Республики Таджикистан и Исламский институт имени великого имама Абу-ханифа»[3].

Поэтому вывод Комиссии США по международной религиозной свободе о ситуации в Таджикистане является, на наш взгляд, провокационным и предвзятым умозаключением, который не будет способствовать развитию таджикско-американских отношений и которому в 2022 году исполнилось 30 лет. Таджикистан на протяжении всех этих лет всегда стоял рядом с США и поддерживал все инициативы этой

страны, которые были направлены на борьбу с международным терроризмом, незаконном обороте наркотиками и обеспечением безопасности в нашем регионе.

Далее в докладе американской организации утверждается, что «мусульманки сообщили об усилении правительственной кампании против ношения хиджаба. Мужчины-полицейские публично притесняли женщин в хиджабах и в некоторых случаях задерживали их»[2].

«В контексте этого утверждения наших американских партнеров, хотелось обратить внимание на тот факт, что «определёнными религиозно-экстремистскими организациями, которые имеют щедрое финансирование из ближневосточных мусульманских стран, активно ведётся кампания по синхронизации единой модели поведения и стилей одежды последователей ислама по всему миру, и в том числе в Таджикистане. Дело даже доходит до того, что исконно таджикские мужские и женские имена обозначаются религиозными экстремистами как имена времен язычества, то есть являются «куфром». Поэтому, по мнению религиозных фанатиков, истинные мусульмане должны избавляться от своих, например, традиционно таджикских имен и взять так называемые исламские имена. Такую практику мы видели во время бесчинств ИГИЛ в Сирии, в котором участвовали также некоторые граждане нашей страны. Все они отказывались от своих таджикских имен и начинали носить бороду.

Таким образом, создавалась и создаётся армия унифицированных религиозных фанатиков и религиозно мотивированных террористов, которые похожи друг на друга не только внешним видом, именами, но и моделями поведения. Именно таким образом синхронизируются мысли, ценности, модели поведения, модели одежды, внешний вид потенциальных жертв идеологии религиозного экстремизма по всему миру. Вспомним, например жест игиловцев, показывающих указательный палец, который направлен вверх. Этот жест указывал на принадлежность религиозного фанатика к большой армии религиозно мотивированных террористов и, в частности, к ИГИЛ.

Попытка изменить национальный стиль женской одежды, которая в Таджикистане не противоречит ханафитскому мазхабу, и ее замена на национальную одежду мусульманок из арабских стран, также является целенаправленной кампанией зарубежных религиозно-экстремистских групп. Религиозные экстремисты посредством такой стратегии пытаются уничтожить элементы таджикской культуры, такие как, например, традиционная одежда, традиционные ценности, традиционная модель поведения и т.д.»[3].

Сегодня религиозно-экстремистские организации пытаются изменить традиционный образ жизни таджиков, заменить наши национальные ценности и посредством пропаганды якобы истинного ислама уничтожить нашу национальную идентичность, создавать из наших граждан духовных- нравственных «манкуртов», которые не хотят иметь таджикские имена и для которых бородачи из террористических ИГИЛ, «Талибан» являются эталоном для подражания. Синхронизируя стили одежды и модели поведения, образ жизни и далее модели мышления так называемых истинных мусульман на постсоветском пространстве, религиозно-экстремистские группы и их хозяева из стран Ближнего Востока хотят установить контроль над общественным сознанием жителей стран Центральной Азии, где проповедуется ханафитский мазхаб. Но, где гарантия того, что сегодня наши граждане, отказывающиеся от своей таджикской идентичности, от своей истории, от своих таджикских имен и образа жизни, завтра не станут игрушками религиозно мотивированных международных террористов, которые мечтают создать Ферганский Халифат в нашем регионе? Где гарантия того, что они не предадут свою Родину?

Поэтому Таджикистан в целях защиты своего религиозного пространства будет вести разъяснительную работу среди той части населения, которая стала жертвой пропаганды религиозно-экстремистских групп. «И утверждение американской организации о том, что мусульманкам в Таджикистане не дают носить «хиджаб», является вымыслом и не соответствует действительности. Наши предки всегда отли-

чались целомудрием и стремление к чистоте в помыслах и в поведении. Поэтому они всегда носили традиционную одежду, удобную для наших климатических условий, которая полностью покрывала их тело и которую сейчас принято называть арабским словом «хиджаб».

Сегодня в Таджикистане женщины носят ту одежду, которая удобна им. При этом им не запрещено носить традиционную одежду таджичек, которая полностью отвечает канонам ислама»[3].

К сожалению, на протяжении последних лет наши американские партнеры пытаются создать из государственных органов Таджикистана образ исламофобов. «Однако нашим американским коллегам нужно заняться религиозными свободами и соблюдением прав мусульман в самих США, которые являются мировым лидером исламофобии. Согласно отчету Совета по американо-исламским отношениям (CAIR), в период с 2017 по 2019 год действующим в США исламофобским группам было предоставлено около 106 миллионов долларов»[3]. CAIR является крупнейшей мусульманской правозащитной организацией в Соединенных Штатах Америки.

Литература

1. Хайдаров Р.Дж. Формирование трехполярного мира и перспективы обеспечения безопасности в Евразии: взгляд из Таджикистана//Евразийский юридический журнал.-№4(167).-2022.-С.17-21
2. 2022 Annual Report of the US-Commission on International Religious Freedom//https://www.uscifr.gov/sites/default/files/2022-04/2022%20USCIRF%20Annual%20Report_1.pdf [Дата посещения 05.06.2022] Электронный ресурс.
3. Хайдаров Р.Дж. «Рустам Хайдаров, эксперт: доклад Комиссии США поощряет религиозный экстремизм в мире»//<https://khover.tj/rus/2022/05/rustam-hajdarov-ekspert-doklad-komissii-ssha-pooshhryaet-religioznyj-ekstremizm-v-mire/> [Дата посещения 12.06.2022] Электронный ресурс.
4. Нуруллаев А.А. Религиозно-политический экстремизм //<https://cyberleninka.ru/article/n/religiozno-politicheskiy-ekstremizm> [Дата посещения 13.06.2022] Электронный ресурс.

ГУРУҲҲОИ ДИНӢ-ЭСТРЕМИСТӢ
ҲАМЧУН ВОСИТАИ РАСИДАН
БА ҲАДАФҲОИ ГЕОПОЛИТИКИИ
ҒАРБ ДАР ОСИЁИ МАРКАЗӢ

Ҳайдаров Р. Ҷ.

Мақола ба масоили истифодаи гурӯҳҳои ифротӣ-динӣ аз ҷониби Ғарби дастаҷамъона дар кишварҳои Осиеи Марказӣ барои ноил шудан ба ҳадафҳои геополитикии худ бахшида шудааст. Ба ақидаи муаллиф, бархе аз кишварҳои ғарбӣ минтақаи Осиеи Марказиро объекти манфиатҳои геополитикии худ медонанд. Кишварҳои ғарбӣ аз интиқоли идеологияи ифротгароии динӣ -сиёсӣ ба кишварҳои Осиеи Марказӣ ба хотири таҳкими нуфузашон дар он ҷо фаъолона ҷонибдорӣ мекунанд.

Ба назари муаллиф, кишварҳои Осиеи Марказӣ бо идеологияи ифротгароии динӣ-сиёсӣ устуворона мубориза мебаранд ва ин амали онҳо воқуниши тунди Ғарбро ба вучуд меорад.

Калидвожаҳо: *ифротгароии динию-сиёсӣ, геополитика, манфиатҳои миллӣ, ҷаҳони сеқутба, муносибатҳои байналмилалӣ, деглобализатсия.*

RELIGIOUS AND EXTREMISM
GROUPINGS AS A TOOL
FOR ACHIEVING THE GEOPOLITICAL
GOALS OF THE WEST
IN CENTRAL ASIA

Haydarov R. J.

The article deals with the use of religious extremist groups by the collective West in the countries of Central Asia to achieve its geopolitical goals. According to the author, some Western countries consider the Central Asian region as an object of their geopolitical interests. Western countries actively support the transmission of the ideology of religious and political extremism to the countries of Central Asia in order to strengthen their influence there.

According to the author, the countries of Central Asia are resolutely fighting the ideology of religious and political extremism, which causes a sharp reaction from the collective West.

Keywords: *religious and political extremism, geopolitics, national interests, tripolar world, international relations, deglobalization.*



ПОТЕНЦИАЛ СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫХ ОБЪЕКТОВ РЕСПУБЛИКИ ТАДЖИКИСТАН В ПРОТИВОДЕЙСТВИИ ИДЕОЛОГИИ ЭКСТРЕМИЗМА И МЕЖДУНАРОДНОГО ТЕРРОРИЗМА

Додихудоев Х. А. – к.п.н, с.н.с. ИФПП НАНТ, докторант ЦСИ
при Президенте Республики Таджикистан
тел.: (+992) 918 - 75 - 64 - 75; e-mail: lettera76@mail.ru

В данной статье анализируется потенциал социально-культурных объектов в противодействии идеологии экстремизма и международного терроризма. Рассмотрен социальный феномен культуры в жизни современного общества. Определены факторы, актуализирующие роль и место культуры как универсального и стратегического ресурса, в противодействии идеологии экстремизма и международного терроризма. В статье раскрывается приоритетная роль государства, безусловно, выступает ключевым актором в проведении культурной политики. Также отмечается ключевая роль культуры в успешной социализации человека, в решении социальных проблем, включая экстремизм и международный терроризм.

Ключевые слова: Республика Таджикистан, потенциал, культура, социально-культурные объекты, противодействие, экстремизм, международный терроризм.

Культура по праву относится одному из наиболее универсальных исторически сформировавшихся социальных феноменов. Более того, культура традиционно занимает как в жизни самого общества, так и отдельно взятого индивида особое сакральное место. Соответственно интерес к культуре обусловлен, прежде всего, ролью и местом данного явления в жизни государства. В научной среде в последнее время все больше крепнет мнение утверждающее, что именно культура выступает главным мотивирующим фактором социального поведения индивида. Культура сегодня воспринимается в современном обществе, которая позволяет упорядочить свою жизнь определяющие все жизненные приоритеты.

Так за последнее сорок лет, начиная с 1981 года в рамках всемирного обзора

ценностей, под руководством Р. Инглхарта в мире было проведено шесть глобальных исследований одновременно в десятки странах мира. Они выявляет значение ценностей на повседневную социально-культурную жизнь людей по всему миру. Вопросник охватывает различные сферы человеческой жизни с целью выявления отношения изменению ценностей в обществе. С помощью стандартизированных опросных листов измеряют изменения в ценностях, касающихся религии, отношений полов, трудовой мотивации, демократии, системы управления в стране, социального капитала, участия в политической жизни, толерантности, защиты окружающей среды и субъективного ощущения благополучия. Опираясь на результаты проекта, в своих исследованиях Инглхарт показывает, что по мере экономического развития и обеспечения всех членов общества базовым набором материальных благ (гарантия выживаемости) традиционные ценности (придающие особое значение религии, уважению авторитета, национальной принадлежности, а также порождающие низкий уровень толерантности к абортам и разводам) постепенно вытесняются секулярно-рациональными (имеющими противоположные характеристики). Но более важно то, что ценности выживания (физическая и экономическая безопасность, нетерпимость к инакомыслию, готовность принять авторитаризм, покорность) сменяются постматериалистическими ценностями самовыражения. Как отмечает Инглхарт, «ценности самовыражения придают первостепенное значение охране окружающей среды, терпимости к разнообразию и растущим требованиям к участию в принятии решений в экономической и по-

литической жизни»; «переход от ценностей выживания к ценностям самовыражения также включает изменение ценностей воспитания детей от акцента на тяжёлой работе к акценту на воображении и терпимости как важнейших критериях успеха [1].

При анализе феномена культуры важно отметить, что сами культурные ценности по своей природе неоднородны, что в определённой мере усложняет подлинно определить всю их социальную значимость. Наглядным примером тому служит, то, что в обществе постоянно наблюдается различные диаметрально противоположные точки зрения относительно существующих культурных ценностей. Именно сам фактор неоднородности придаёт культурным ценностям на наш взгляд, не только, особую актуальность, но и способствуют пониманию того, что культурные ценности имеют огромное влияние на современные текущие социальные процессы.

Наиболее высокая оценка потенциала культуры неоднократно подчёркивается во всех документах ЮНЕСКО, в том числе в контексте эффективного противодействия идеологии экстремизма и международного терроризма. Культура является действенной и объединяющей силой, которая может быть использована в интересах предотвращения насильственного экстремизма и содействия укреплению мира и примирению. Она подпитывает в человеке чувство принадлежности к своему народу, способствует укреплению взаимопонимания, даёт место критическому мышлению.

Мобилизация усилий молодых мужчин и женщин как основных участников процессов сохранения и передачи культурного наследия, а также внедрения современных форм культурного самовыражения имеет важнейшее значение для построения свободных от социальных барьеров, устойчивых и миролюбивых обществ. Наряду с этим, активное участие в культурной жизни даёт молодёжи возможность расширить свой кругозор посредством изучения общей истории и жизненного опыта, развития умений, позволяющих урегулировать конфликты мирными средствами [2].

В этом контексте понимание самой природы экстремизма и международного терроризма такова, что она не только, выступает прямым антиподом культуры, но и

в своей преступной деятельности стремятся стереть все культурное наследие человечество. Ярким примером того, служит уничтожение деструктивными группировками материальных культурных памятников всемирного исторического значения, в Афганистане и Сирии. Осознанно и целенаправленно уничтожая общую коллективную историческую память, всего человечества они наносят невосполнимый ущерб бесценному культурному наследию.

У историков, социологов и публицистов существует понятие коллективной, национальной или исторической памяти. Эксперты видят в ней важнейшую опору национального самосознания и национальной идентичности. Именно поэтому уничтожение исторического наследия отдельных народов становится оружием экстремистов разнообразного толка. Стирая с лица земли памятники культуры, они посягают на достоинство народов, их ценности и идеалы, определяющие силу нации, её способность выдерживать исторические испытания и развиваться [3].

Следовательно, очень трудно объективно оценить всю полноту масштаба негативных последствий обществу от упадка культуры. Сложность данной проблемы, на наш взгляд, состоит в том, что при определении упадка отсутствуют общепризнанные индикаторы. Так в данном случае, например, активное насаждение идеи, разрушающие традиционные семейные устои являются ли проявлением культурного кризиса или нет. Ответ на данный вопрос у каждого свой собственный он, как правило, зависит от собственной культуры. Тем не менее, главным наглядным показателем служит то, что в период культурного упадка наблюдается ослабление, а местами порой и разрушения базовых человеческих ценностей. В это время, как показывает жизненная практика постсоветских государств, происходит активное проникновение различного рода новых ценностей, идеологии и мировоззрений. В этом плане сам интерес к данной сфере человеческой жизни выглядит достаточно обоснованным, объективным и естественным. На наш взгляд, само объективное понимание культурных истоков идеологии экстремизма сегодня чрезвычайно важно.

Проблема экстремизма лежит в плоскости проблем развития культуры. Об этом

говорит то, что именно в периоды культурного и эмоционального упадка особенно заметно возрастание экстремистских тенденций. Экстремизм, будучи результатом ущербного, во многом незрелого развития, проявляется в склонности к активным действиям. Маскируясь под толерантность и терпимость, скрытый экстремизм постепенно приумножает свою импульсивность, агрессивность и наступательность [4, 366].

Тем самым происходит осознание влияния культуры как уникального ресурса, обладающим решающим вкладом в решении проблем безопасности. Изменение отношения к культуре и восприятие её как эффективного социального инструмента свидетельствует о наличии огромного потенциала. Так, культура самым непосредственным образом способствует безопасности и устойчивости городов, экономическому росту и обеспечению каждого человека достойной работой. Она вносит вклад в сокращение неравенства, защиту окружающей среды, поощрение гендерного равенства, построение миролюбивых и открытых обществ. Осуществление повестки дня в области устойчивого развития позволяет увидеть также и косвенные преимущества культуры [5].

Другим важным дополнительным моментом, актуализирующим фактор культуры, является то, что при анализе экстремизма и международного терроризма, данный социальный феномен остаётся малоисследованным. Причиной тому, служит то, что экспертно-аналитические круги и научное сообщество в большинстве своём больше при анализе проблемы экстремизма оперируют иными факторами. В частности, как правило, это, социальные факторы или же идеологические мотивы, именно в тени их остаётся культура.

Прошлое и настоящее свидетельствуют, что культурные конфликты отличаются особой ожесточённостью, бескомпромиссностью, а в случае применения силы преследуют цели не столько покорения, сколько практического уничтожения носителей чуждых ценностей, идеологий, веры. С этим связана сложность нахождения компромисса и примирения конфликтующих сторон, стремящихся отстоять свои принципы и убеждения. Практика показы-

вает, что компромиссы возможны, скорее, между носителями соперничающих интересов, нежели между носителями несовместимых ценностных, мировоззренческих, идеологических установок [6].

Таким образом, анализ культуры позволяет раскрыть те причины роста экстремизма и международного терроризма, которые не были выявлены при анализе социальных и идеологических факторов. Более того, мы глубоко убеждены, что сам фактор культуры из года в год будет только возрастать. Без изучения фактора культуры анализ экстремизма и международного терроризма, на наш взгляд, нельзя считать полноценным и комплексным.

В этой связи мы всецело и полностью разделяем научную точку зрения, что современный экстремизм оказывается результатом противоречия между разными уровнями культуры. Он предстаёт следствием неспособности человека различать свободу и необходимость. Питательной средой экстремизма, в конечном счете, оказываются условия общественного развития, при которых внешнее освобождение личности обгоняет внутреннее [7, 364].

Соответственно объективное понимание фактора культуры перед нами ставит естественный вопрос, о влиянии, а также роли и места культуры в предотвращении, различного рода социальных проблем включая исследуемую нами проблематику экстремизма и международного терроризма. Очевидно, что получить объективный ответ на данный вопрос достаточно сложно. Тем не менее, согласно всем последним экспертно-аналитическим и научным оценкам внимание к культуре, как важному инструменту все больше возрастает.

Как идея культура обретает значимость в четырех точках исторического кризиса: когда она становится единственной видимой альтернативой деградировавшему обществу; когда кажется, что без глубоких социальных изменений культура как искусство и утончённая жизнь становится невозможной; когда она вырабатывает термины, позволяющие группе людей или целому народу бороться за политическое освобождение; наконец, когда империалистическая власть вынуждена соглашаться с образом жизни тех, кого она стремится подчинить себе. То есть культура, выходит на перед-

ний план в ситуациях общественных кризисов, разрывов, конфликтов [8].

Главным постулатом актуализирующая роль культуры то, что сама природы традиционной культуры, является, ничем иным как устоявшимися веками и почитаемые народом духовно-моральные и материальные ценности. Соответственно культура выступает главным консолидирующим фактором общества. В этом контексте осознание актуальности фактора культуры как универсального и стратегического ресурса диктует необходимость его правового регулирования.

Так в Республики Таджикистан постановлением Правительства утверждена от 30 декабря 2005 года за № 501 Концепция развития культуры. В указанном государственном документе отмечается, что «Понятие «государственная политика в области культуры» означает совокупность концепций, методов и целей, регулирование развития культуры на национальном и региональном уровнях.

Государственной политикой в сфере культуры Таджикистана предусмотрено, что существующие управленческие звенья должны быть поставлены в такие условия, чтоб они без дополнительных государственных вливаний, постепенно перешли к решению насущных задач, созданию условий саморазвития современной культуры, самореализации различных государственных, неправительственных и отдельных субъектов, что приведёт к налаживанию социально-культурной деятельности, обеспечению полнокровной и разнообразной культурной жизни во всех регионах Республики Таджикистан» [9].

Сегодня сам фактор культуры в Республики Таджикистан приобретает особую актуальность в настоящий период. Причиной тому служит, то, что напрямую оказывает влияние непосредственно на человека, более того не отдельно взятый человек, ни общество в целом не может существовать вне культуры. Так как сама культура относится к числу одних из естественных духовных потребностей человека, и сопровождает человека на протяжении всей его жизни. Последние тенденции подтверждают, что в обществе наблюдается социальный запрос на традиционные культурные ценности. На наш взгляд главным мотивом

послужило то, что в культуре видят, не только один из основных духовных источников внутреннего развития, но и важнейшим социальным ориентиром.

Тем самым компонент культуры, играет ключевую роль как в успешной социализации человека, так в решении социальных проблем, включая экстремизм и международный терроризм. К сожалению, следует подчеркнуть, что до сих пор, фактор культуры остаётся незаслуженно в тени в противодействии экстремизму и международному терроризму. Такое положение дел имеет свои прямые негативные последствия. Среди них тяжело выявить не только приоритеты дальнейшей деятельности в культурной сфере, но и существующие тенденции в данной области. Без определения существующих тенденции и дальнейших приоритетов не только очень тяжело определить реальный потенциал культуры, но разработать конкретные меры в данной сфере.

Вне всякого сомнения, культура обладает огромным и неисчерпаемым антиэкстремистским и антитеррористическим потенциалом. Она непосредственно, включает в себя содержание культуры, направленное на формирование современных демократических, толерантных, дружественных отношений между людьми как внутри государства, так и в международных отношениях.

Государство, безусловно, выступает ключевым актором в проведении культурной политики. Социальная миссия государственных структур в данной сфере направлена на формирование единого консолидированного культурного пространства. В контексте Республики Таджикистан необходимо отметить, что, несмотря на то, что усилием государство за последнее время активно построены и внедрены различные современные социально-культурные объекты непосредственно на местах. Тем не менее в целом сложившаяся ситуация все ещё требует пристального внимания. В данном контексте актуальным представляется то, что проводниками культуры должны выступать не только из числа государственных культурных объектов, но и институты гражданского общества, могут внести свой вклад в развитие и укрепление культурно-гуманитарных ценностей.

Тем самым реализация в обществе различного рода социально-культурных проектов на деле будет, способствовать к активизации общегражданского антитеррористического диалога в местном сообществе. Другим важным преимуществом и отличительной чертой массовых культурных мероприятий состоит в том, что они позволяют глубже и более эмоционально раскрыть сущность природы, причины и последствия пагубности и бесперспективности идеологии экстремизма и международного терроризма.

Следовательно, посредством культуры общество может продемонстрировать свою сложившуюся систему взглядов и ценностей. Культура содействует формированию в обществе толерантности и консолидации. Наряду с этим она главным образом, регламентирует форму социальной деятельности человека за рамки, которых он не должен выходить.

Таким образом, культура как глубинная общность создаёт условия для формирования духовно-нравственных ценностей человека, способна подвинуть его к самотворчеству и самосозиданию, самопреображению, и самопреодолению.

Роль культуры состоит в формировании духовно-нравственных ценностей человека. Это обусловлено тем, что в культурном пространстве свершаются акты созидания ценностей, которые являются её сущностной функцией и источником её жизнеспособности и дальнейшего культуротворчества.

Благодаря духовно-нравственным ценностям, человек восстанавливает духовные основания своего существования. Человек становится способным к собиранию себя и обретению полноты бытия, преодолению данного наличного функционирования и выходу в духовную вертикаль актуального состояния. [10,13]

Проведённый нами показал, что потенциал культуры действительно огромен. По своей природе она призвана мирными и ненасильственными действиями эффективно, не только снимать социальную напряжённость, но и решать существующие социальные конфликты. К тому же именно культура обладает возможностью консолидировать всё общество, перед общей угрозой в лице экстремизма и междуна-

родного терроризма. Более того, традиционная культура способствует, тому, что оно не только обеспечивает преемственность ценностей, но и выступает сильнейшим заслоном на пути проникновения и распространения идеологии экстремизма и международного терроризма в обществе.

В заключение отметим, что в основе самой культуры, главным образом выступает мирное решение существующих в обществе проблем. На наш взгляд, само использование культуры в противодействии идеологии экстремизма целесообразно и востребовано на двух уровнях. Так на социальном уровне, именно культура может стать тем универсальным социальным ресурсом, который позволит ненасильственным путём преодолеть в обществе, и прежде всего, у молодежи идеологии экстремизма и международного терроризма. На уровне индивида позитивным вкладом фактора культуры, безусловно, станет формирование идентичности, обладающей сильной и непоколебимой устойчивостью перед идеологией экстремизма и международного терроризма.

Литература

1. Давыдов Д. А. Концепция постматериализма Рональда Инглхарта в критической перспективе. Режим доступа. <https://cyberleninka.ru/article/n/kontseptsiya-postmaterializma-ronalda-inglharta-v-kriticheskoj-perspektive>
2. ЮНЕСКО в действии. Повсеместное предотвращение насильственного экстремизма. Режим доступа. <https://en.unesco.org/sites/default/files/unesco>.
3. Уничтожение культурного наследия народов угроза миру и безопасности на земле. Режим доступа. <https://news.un.org/ru/audio/2015/08/1029501>
4. Современный политический экстремизм: понятие, истоки, причины, идеология, организация, практика, профилактика и противодействие. Рук. авт. колл. Дибиров А.-Н.З., Сафаралиев Г.К. Махачкала. «Лотос», 2009. С - 366.
5. Хосаграхар Дж. Вклад культуры в достижение Целей Устойчивого Развития. Режим доступа. <https://ru.unesco.org/courier/april-june-2017/vklad-kultury-v-dostizhenie-celey-ustoychivogo-razvitiya>

6. Богатырева Е. Н. Культурный конфликт в контексте социокультурного анализа. Режим доступа. <https://cyberleninka.ru/article/n/kulturnyy-konflikt-v-kontekste-sotsiokulturnogo-analiza>
7. Современный политический экстремизм: понятие, истоки, причины, идеология, организация, практика, профилактика и противодействие. Рук. авт. колл. Дибиров А.-Н.З., Сафаралиев Г.К. Махачкала. «Лотос», 2009. С- 364.
8. Федотова Н. Н. Культура как ресурс развития общества: теоретические дискуссии и опыт России. Режим доступа. <https://cyberleninka.ru/article/n/kultura-kak-resurs-razvitiya-obschestva-teoreticheskie-diskussii-i-opyt-rossii>
9. Концепция развития культуры Республики Таджикистан. От 30 декабря 2005 г., за № 501. Режим доступа. http://www.adlia.tj/show_doc.fwx?rgn=11990
10. Молчан Э. М., Камыш А. Н. Роль культуры в формировании духовно- нравственных ценностей человека. Традиционная и современная культура: история, актуальное положение, перспективы: материалы международной научно-практической конференции 20–21 сентября 2011 года. – Пенза – Москва – Минск: Научно-издательский центр «Социосфера», 2011. – С.-13.

**ИҚТИДОР И ОБЪЕКТҲОИ
ИҶТИМОИЮ ФАРҲАНГИИ
ҶУМҲУРИИ ТОҶИКИСТОН
ДАР МУҚОВИМАТ БА ИДЕОЛОГИЯИ
ИФРОТГАРОЙ ВА ТЕРРОРИЗМИ
БАЙНАЛМИЛАЛӢ**

Додихудоев Х. А.

Тавзеҳот: Дар мақолаи мазкур иқтидори объектҳои иҷтимоӣ фарҳангӣ дар муқовимат ба идеологияи ифротгароӣ ва терроризми байналмилалӣ таҳлил карда шудааст. Хориқаи иҷтимоии фарҳанг дар ҳаёти

ҷомеаи муосир баррасӣ шудааст. Омилҳое, ки нақш ва мавқеи фарҳангро ҳамчун манбаи умумибашарӣ ва стратегӣ дар муқовимат ба идеологияи ифротгароӣ ва терроризми байналмилалӣ актуалӣ мегардонанд, муайян карда шудаанд. Дар мақола нақши афзалиятноки давлат, бешак чун омил асосии татбиқи сиёсати фарҳангӣ баромад мекунад, нишон дода шудааст. Инчунин нақши калидии фарҳанг дар иҷтимоигардонии бо муваффақи инсон, дар ҳалли мушкилоти иҷтимоӣ, аз ҷумла ифротгароӣ ва терроризми байналмилалӣ қайд гардидааст.

Калидвожаҳо: Ҷумҳурии Тоҷикистон, иқтидор, фарҳанг, объектҳои иҷтимоӣ ва фарҳангӣ, муқовимат, экстремизм, терроризми байналмилалӣ.

**THE POTENTIAL OF SOCIO-CULTURAL
OBJECTS OF THE REPUBLIC OF TAJIK-
ISTAN IN COUNTERING THE IDEOLO-
GY OF EXTREMISM AND INTERNA-
TIONAL TERRORISM**

Dodikhudoev Kh. A.

Abstract: This article analyzes the potential of socio-cultural objects in countering the ideology of extremism and international terrorism. The social phenomenon of culture in the life of modern society is considered. The factors actualizing the role and place of culture as a universal and strategic resource in countering the ideology of extremism and international terrorism are determined. The article reveals the priority role of the state, of course, is a key actor in the implementation of cultural policy. The key role of culture in the successful socialization of a person, in solving social problems, including extremism and international terrorism, is also noted.

Keywords: Republic of Tajikistan, potential, culture, social and cultural objects, counteraction, extremism, international terrorism



ДАВЛАТИ ДУНЯВӢ – МОДЕЛИ МУВАФФАҚИ ДАВЛАТДОРӢ (дар мисоли Тоҷикистон)

Зокирзода Н.М. – н.и.ф., ректори Донишкадаи исломии Тоҷикистон ба номи Имоми Аъзам-Абуҳанифа Нуъмон ибни Собит (тел: 908908515; e-mail:nusrat68@mail.ru)

Дар мақола яке аз масъалаҳои муҳим – ташиқули модели давлати дунявӣ мавриди баррасӣ қарор дода шудааст. Муаллиф қайд мекунад, ки дунявият дар асл худ мафҳуми ҳуқуқӣ аст, чунки он ҳамчун принсипи конституционӣ мебошад. Дар мақола моҳият ва аҳамият давлати дунявӣ муайян гардида, нишонаҳои он ҳамчун сохти давлатдорӣ баён гардидааст. Дар баробари ин дар мақола омадааст, ки ҳар як қонун бо дарназардошти арзишҳои милливу фарҳангии ҳар як халқ қабул карда мешаванд.

Муаллиф моҳият ва аҳамияти давлати дунявиро таҳлил намуда, дар таҷрибаи давлатдорӣ навини Тоҷикистон онро яке аз моделҳои муваффақ медонад. Қайд мегардад, ки дар асоси Конститутсия дар кишвар ҳуқуқ ва озодиҳои тамоми шаҳрвандон новобаста аз миллат, қавмият ва дин ҷимоят мегарданд. Дар мақола омадааст, ки тибқи қонунгузорӣ дар Тоҷикистон, шаҳрвандони кишвар ҳуқуқ доранд озодона пайравӣ ба дин кунанд ва ё нақунанд.

Калидвожаҳо: давлати дунявӣ, дунявият, озодиҳои вичдон, дин, иттиҳодияҳои динӣ, Конститутсия, Тоҷикистон, принсипи конституционӣ, давлатдорӣ.

Талаботи ҳар асар ё мақолаи илмӣ онро талаб мекунад, ки дар бораи мафҳуми асосие, ки мақолаи илмӣ ба баррасии он равона гардидааст, шарҳу тавзеҳ дода шавад. Аз ин рӯ, дар таҳқиқи ин ва ё он масъалаи баррасишаванда, ногузир аст, ки ба он аз назари методологӣ бо риояи талаботи илмӣ муносибат намуд. Мақолаи мазкур низ ба баррасии яке аз масъалаҳои муҳим «давлати дунявӣ» ва «дунявият» бахшида шудааст. Дар бораи моҳияти ин ду мафҳум назарияҳои гуногун вучуд доранд ва мо зарур донистем, ки танҳо бо овардани ин шарҳ иктифо кунем: «...Дар

давлати дунявӣ ба ягон дин бартарӣ дода намешавад, ва ҳеч яке аз ақидаҳо ҳатмӣ ё афзалиятнок эътироф карда намешаванд, ки онро принсипи баробарии ҳамаи динҳо тақвият медиҳад; догмаҳо ва қонунҳои динӣ ҳамчун манбаи ҳуқуқ эътироф карда намешаванд»[8].

Яке аз дастовардҳои сиёсии истиқлолияти давлатӣ дар Тоҷикистони муосир, ин ба даст овардани давлатдорӣ милли мебошад. Мафҳуми давлатдорӣ нисбат ба мафҳуми давлат хеле васеъ аст. Давлатдорӣ – ин муайянкунандаи сохти ҳаёти иҷтимоӣ, низоми сиёсӣ ва ҳолати давлат мебошад, ки натиҷаи фаъолияти таърихӣ, иқтисодӣ, сиёсии гурӯҳи муайяни иҷтимоӣ мебошад, ки як низоми сиёсиро таъсис дода, дорои тамомияти арзии муайян мебошад. Истиқлолияти давлатӣ масири шакли нави давлатдорӣ дар Тоҷикистонро дар асоси Конститутсия муайян намуд, ки он бунёди давлати соҳиҳтиёр, демократӣ, ҳуқуқбунёд, ягона ва дунявӣ мебошад.

Вобаста ба ҳамин, таҳлили дуруст ва аз нигоҳи илмӣ баррасӣ намудани моҳияти давлатдорӣ ва принсипи конституционии он – дунявият заруратро ба вучуд меорад. Ҳамеша шарҳи дурусти мафҳумҳо барои дарки васеи омма мусоидат мекунад. Чуноне ки Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон, Эмомалӣ Раҳмон қайд карда буданд:

“Бо дарназардошти вазъи ҳассосу печидаи ҷаҳони муосир олимону донишмандони мамлакат бояд ба масъалаҳои тавсеаи мафкураи милли, таҳкими давлатдорӣ ва рушди иҷтимоиву сиёсии ҷомеа, иттиҳоди нерӯҳои созандаи кишвар ва хифзи манфиатҳои стратегии Тоҷикистон, мубориза бар зидди терроризм ва экстремизм, ҳуруфотпарастиву ифротгароӣ, инчунин таҳқиқи масоили демократикунонии ҳаёти иҷтимоиву сиёсии Тоҷикистон, эътибори аввалиндараҷа диҳанд”[6].

Ҳамин тариқ, пеш аз ҳама «давлати дунявӣ» ё «дунявият» мафҳумҳои ҳуқуқӣ мебошанд, чунки онҳо ҳамчун принципи конституционӣ ва шакли давлатдорӣ эътироф гардидаанд. Аз ин рӯ, зарур аст, ки ба ин мафҳумҳо пеш аз ҳама аз нигоҳи фаҳмиши ҳуқуқӣ муносибат намуд.

Бояд қайд кард, ки низоми давлатӣ-ҳуқуқии ҷомеа дар худ на танҳо дарбаргирандаи маҷмӯи воситаҳои ҳуқуқӣ ва механизмҳои давлатӣ аст, балки ба ташаккул ва рушди он ҳамаи он арзишҳои фарҳангӣ ва маънавие, ки ин ҷомеа дар раванди таърихӣ ба даст овардааст, таъсир мерасонад. Низоми ҳуқуқии давлатҳои миллии муосир дар худ чанд нуктаро дарбар мегиранд, ки онҳодарбаргирандаи ҳам маҷмӯи соҳаҳои қонунгузорӣ ва ҳам ифодакунандаи ҳуқуқи анъана ва фарҳанги милли мебошанд.

Эъмори давлат ва раванди давлатсозӣ дар ҷои ҳоли ва бе дар назар гирифтани воқеияти ҷаҳони муосир муяссар намегардад. Имрӯз бояд ба ҷанбаҳои маънавӣ ва фарҳангии рушди низоми давлатӣ-ҳуқуқӣ дар шароити раванди ҷаҳонишавӣ диққати ҷиддӣ дода шавад. Раванди эъмори давлатдорӣ, як раванди тадриҷӣ аст, ки танҳо дар сурати бартараф намудани мушкилоти мавҷуда метавон муваффақ гардид. Бунёди давлати ҳуқуқӣ на танҳо дар баробари ба назар гирифтани арзишҳои сиёсӣ-ҳуқуқии ҷаҳонӣ, балки бо назардошти шароити таърихӣ ва хусусиятҳои маънавию фарҳангии ҳалқе тоҷик ба даст меояд.

Асосан низоми ҳуқуқии ҳар давлат бояд бо фарҳанги милли, идеали ҳуқуқӣ, менталитети ҳуқуқӣ ва тафаккури ҳуқуқии ҳамон ҳалқе созгор бошад. Аз ин рӯ, бунёди давлати демократӣ, дунявӣ ва ягона бо дар назардошти стандартҳои ҳуқуқии умумиҷаҳонӣ, анъанаҳои таърихӣ, фарҳанги милли, ҳуқуқи милли дар ҳамоҳанги бо ҳуқуқи байналмилалӣ ба анҷом расидааст.

Бино ба ақидаи донишманди тоҷик, доктори илмҳои ҳуқуқ, Неъматов А., «асоси фарҳангӣ-маънавии низоми давлатӣ-ҳуқуқии Тоҷикистонро ду арзиши дар муносибат ба ҳам зид ташкил медиҳад:

- аврупоӣғарбӣ, ки аксари ҷумҳуриҳои собиқшӯравӣ, аз он ҷумла осиемиенагӣ бо воситаи низоми ҳуқуқии советӣ ба он дохил шудаанд;

- арзишҳои милли-таърихӣ, маънавӣ-фарҳангӣ ва динӣ, ки дар батни ҷомеаҳои ҳалқҳои пасошӯравӣ ҷой дошт. Бояд эътироф кард, ки дар ин ҷумҳуриҳо дар баробари шуури ҷамъиятӣ, ҳамчун арзишҳои милли ва фарҳангӣ, ҷои асосиро арзишҳои динӣ ишғол менамоянд»[4.177].

Дар ин ҷо метавон чанд нишона ва ё аломати давлати дунявиро баён намуд:

- шаҳрвандон метавонанд ба ҳама гуна ақидаҳои динӣ пайравӣ кунанд, аммо ҳеч дин наметавонад мақоми давлатӣ, ҳатмӣ ё дилхоҳро соҳиб шавад;

- иттиҳодияҳои динӣ аз давлат ҷудоанд, онҳо ба ба ғаъолияти дигар ниҳодҳои иҷтимоӣ ҳалал расонда наметавонанд, дар баробари ин, давлат ғаъолияти иттиҳодияҳои диниро ба ҳеч вачҳ маҳдуд ва танзим намекунад, дар сурате, ки агар онҳо қонунро вайрон накунад;

- дар давлати дунявӣ ҳамаи иттиҳодияҳои динӣ, ки ғаъолияти онҳо қонунгузорино вайрон намекунад, ҳуқуқи баробардоранд;

- дар давлати дунявӣ, меъёрҳои динӣ наметавонанд, ҳамчун сарчашмаи ҳуқуқи хизмат намоёнд.

Ҳамин тариқ, дунявият ҳамчун принципи ташкили ҳамкориҳои давлату дин ва байнидинӣ хусусияти хоси рушди муосири ҷомеа мебошад. Бино ба ақидаи донишманди рус И.В. Понкин, дунявият бо мафҳумҳои «зиддинӣ» ва «атеизм» дар сиёсати давлатӣ муҳолифат мекунад[7.14].

Дар асоси принципи конституционии давлати дунявӣ, давлат бо иттиҳодияҳои динӣ ҳамчун субъектҳои мустақили ҳуқуқӣ муносибат мекунад. Дар баробари ин татбиқи принципи дунявият аз муносибати бетарафии давлат ба динҳо иборат нест. Иттиҳодияҳои динӣ иштирокчиёни комилҳуқуқи ҳаёти ҷамъиятӣ мебошанд.

Давлати дунявӣ давлатест, ки дар он дин ба ҳеч вачҳ иртибот надорад ва ба дигар ниҳодҳои иҷтимоӣ таъсир надорад ва шаҳрвандон дар интиҳоби эътиқоди динии худ озоданд. Догмаҳо ва қонунҳои динӣ наметавонанд ҳамчун манбаи ҳуқуқи хизмат кунанд ва давлат нисбат ба ҳама динҳо бетараф буда, ҳеч гуна афзалият ва истисно ба ин ва ё дини дигар намедиҳад.

Дар ин замина бояд қайд кард, ки ҷомеаи ҷаҳониро хатарҳои муосир, ки баъзан

бо ифротгароии динӣ алоқамандӣ доранд, таҳдид менамояд. Чунин таҳдидҳо, ки аслан аз ҷониби баъзе кишварҳо ва ташкилотҳои манфиатҳо қолабсозӣ мегарданд, фазои ҷомеахоро ноором мекунад. Саволе ба вучуд меояд, ки ба мавҷи ин ҳамлаҳо чи чиз монеа ва сипар шуда метавонад? Албатта фарҳанги миллӣ ва анъанавии таърихӣ халқи тоҷик. Як зарфияти хуби анъанавӣ ва таърихӣ, ки халқи тоҷик дар тӯли садсолаҳо аз худ кардаасту имрӯз низ онро истифода мебарад пайравӣ аз мазҳаби Абуҳанифа Нуъмон ибни Собит аст. Чунки дар дар таълимоти Имоми Аъзам он таҷрибаи таърихӣ, идеяи фалсафӣ, баробарӣ адолати иҷтимоӣ, сулҳу ваҳдат ифода ёфтаанд. Ӯ роҳҳои мувофиқи ҳалли низоҳо ва гуфтугӯи тамаддунхоро пешниҳод намудааст.

Албатта ҳар як ҷомеаи озоди демократӣ ба бунёди ниҳодӣ эҳтиёҷ дорад, ки на ба тариқи зӯрварӣ, балки бо роҳи ташаккули арзишҳои калидии ҷомеа рушд намояд. Чумҳурии Тоҷикистон, он чуноне ки дар Конститутсияи ҚТ омадааст: «Чумҳурии Тоҷикистон давлати соҳибхитӣ, демократӣ, ҳуқуқбунёд, дунявӣ ва ягона мебошад».[2.4] Дар асоси Конститутсияи ҚТ ҳуқуқ ва озодиҳои тамоми шаҳрвандон новобаста аз миллат, қавмият, дин ҳимоят мегарданд. Тамоми халқу миллатҳое, ки дар қаламрави Тоҷикистон зиндагӣ мекунад дар маҷмӯъ як ҷомеаро ташкил дода, дӯстона ба ҳам зиндагӣ менамоянд ва мушкилотҳои ба амал омадаро якҷоя бартараф менамоянд. Таърих гувоҳ аст, ки тоҷикон дар муносибат бо дигар халқу миллатҳо, расму оинҳо як муносибати таҳаммулгароёна ва боадолатона доштаанд. Вале бояд қайд намуд, ки халқи тоҷик дар ин бархӯрдҳои таърихӣ, таҷрибаҳои ганӣ ба даст оварда, арзишҳои миллӣ, динӣ ва фарҳангии худро ҳифз намудааст.

Имрӯз низ дар шароити яке аз равандҳои ҳассоси иҷтимоии замонавӣ – ҷаҳоншавӣ, ки бархе ҷомеашиносони муосир онро «бархӯрди тамаддунҳо» ва иддае «гуфтугӯи тамаддунҳо» ном ниҳодаанд, ҳифз намудани арзишҳои миллӣ ва фарҳангӣ, ҳимояи ҳуқуқ ва озодиҳои шаҳрвандон чӣ дар дохили кишвар ва чӣ дар хориҷи он вазифаи пурмасъулият ба шумор меравад. Шаҳрвандони Чумҳурии Тоҷикистон дар маҷмӯъ

пайрави расму оинҳои гуногунанд ва ба ин ё он дин муносибати хос доранд. Қисми зиёди аҳолии Тоҷикистон пайравони дини ислом ва яке аз мазҳабҳои анъанавӣ ва таҳаммулгароӣ он – ҳанафӣ мебошанд. Метавон гуфт, ки дар тӯли асрҳо ин мазҳаб тавонист, ки дар ин минтақа намояндагони гуногуни қавму миллатҳоро бо ҳамон арзишҳои миллию фарҳангиашон дар таҳти таъсири худ муттаҳид кунад ва то андозае дар идоракунии давлатҳои алоҳида мусоидат намояд. Аз ин рӯ, дар саҳифаи авали Қонуни ҚТ «Дар бораи озодии вичдон ва иттиҳодияҳои динӣ» чунин омадааст, ки «... дар асоси он ки ҚТ давлати дунявӣ аст, бо арзи эҳтиром ва таҳаммул ба тамоми дину мазҳабҳо, бо эътирофи нақши махсуси мазҳабии ҳанафии дини ислом дар инкишофи фарҳанги миллӣ ва ҳаёти маънавии халқи Тоҷикистон, Қонуни мазкур қабул карда мешавад»[3.3].

Дар даврони шӯравӣ бино ба воқеаҳои маълум дин дар таъқиби давлат қарор дошта, аз ҳаёти иҷтимоӣ фарҳангӣ берун карда шуда буд. Ин таъқибот пеш аз ҳама дар тарғиботи зиддинӣ ва таъқиботи ҳодимони динӣ сурат мегирифт. Вале бо вучуди пурзӯр будани мубориза алайҳи дин, ин сохтори пурқудрат тамоми арзишҳо ва суннатҳои диниро аз байн бурда натавонист. Дар муносибатҳои байниҳамдигарии шаҳрвандон арзишҳои динӣ ҳифз гардида, шаҳрвандон ба суннатҳои динӣ пайравӣ менамуданд, аз он ҷумла риояи баъзе маросимҳои динӣ, аз он ҷумла: маросимҳои чаноза, никоҳ, рӯзагирӣ, намоз гузоридан ва дигар фаъолиятҳои динӣ дар фаъолияти онҳо баназар мерасид.

Баъд аз пирӯзии Инқилоби Октябр аз 23 январи соли 1918 Декрети Шӯрои Комиссарони Халқии РСФСР “Дар бораи ҷудо будани калисо аз давлат ва мактаб аз калисо” қабул гардид, ки тибқи он ҷомеаҳои динӣ ҳамчун шахси ҳуқуқи эътироф намегардиданд. Танҳо соли 1946 Қарори Шӯрои Комиссарони Халқии Иттифоқи Советӣ, қабул гардид, ки иттиҳодияҳои динӣ ҳамчун шахси ҳуқуқи эътироф карда шуданд. Соли 1961 вобаста ба ин қарори дигаре қабул гардид, ки доир ба санадҳои ҳуқуқии иттиҳодияҳои динии чумҳуриҳои иттифоқӣ, ҳамчун шахси ҳуқуқи муайн карда шуданд. Бояд қайд намуд, ки қонунҳои дар ин самт ба тасвиб расида, ба таври кул-

лӣ иҷро намегардид ва ҳуқуқ ва озодиҳои динишаҳрвандон чандон риоя намегардид. Ба таври қатъӣ 1 октябри соли 1990 “Қонуни озодии вичдон ва ташкилотҳои динӣ” қабул гардид, ки санадҳои мувофиқкунандаи он дар дигар ҷумҳуриҳо қабул гардиданд. Ҳамин тариқ дар баробари ноил шудан ба истиқлоли давлатӣ муносибати бо иттиҳодияҳои динӣ дигар намуд. Рушди минбаъдаи давлатдорӣ дар Тоҷикистон як қатор масъалаҳоро дар муносибат бо дин ба амал овард, ки бевосита машруъияти ин муносибатҳо ба вучуд омаданд. Зарурате падид омад, ки шакли (моделҳои) нави муносибати давлатро бо иттиҳодияҳои динӣ ба роҳ монда шавад, ки пеш аз ҳама он дар Конститутсияи ҚТ дарҷ гардида буд. Конститутсияи ҚТ ҳуқуқ ва озодиҳои ҳамаи шаҳрвандонро новобаста аз ҷинс, миллат, забон ва муносибат бо дин кафолат медиҳад. Қонунҳои дар ин раванд қабул гардида, бо қонунҳои байналхалқии ҳуқуқи башар дар ҳеҷ вазъ мухолифат намекунанд[1].

Бино ба Қонуни Ҷумҳурии Тоҷикистон «Дар бораи озодии вичдон ва иттиҳодияҳои динӣ», ба тасвиб расида, иттиҳодияҳои динӣ вазифадоранд, таҳти талаботи он фаъолият намоянд. Ҳамзамон мувофиқи ин қонун, тарғиби ақидаҳои тундгароёнаи динӣ, барангехтани ихтилофҳои мазҳабӣ ва ғайра манъ карда шудааст. Дар асоси Конститутсияи ҚТ ва қонунҳои ба тасвиб расида, озодии вичдони ҳар як шаҳрванд кафолат дода мешавад ва ҳар кас метавонад ба ягон дин пайравӣ кунад ва ё накунад. Дар моддаи 26 Конститутсияи ҚТ чунин омадааст: «Ҳар кас ҳақ дорад муносибати худро нисбат ба дин мустақилона муайян намояд, алоҳида ва ё якҷоя бо дигарон динро пайравӣ намояд ва ё пайравӣ накунад, дар маросим ва расму оинҳои динӣ иштирок намояд»[2.15].

Қонунҳои нисбати озодии вичдон дар асоси принсипи муайян ба низом дароварда шудаанд. Аз он сабаб, ки Ҷумҳурии Тоҷикистон давлати дунявӣ аст, ин ҳуқуқ ва озодиҳо низ дар асоси принсипи ҷудо будани ташкилотҳои динӣ аз давлат ба роҳ монда шудааст. Дар қисмати сеюми моддаи 8 Конститутсияи ҚТ чунин омадааст: «Иттиҳодияҳои динӣ аз давлат ҷудо буда, ба қарорҳои давлати муқарраршуда карда наметавонанд»[2.6]. Мафҳуми «ташкилотҳои динӣ»

дар Моддаи 10, банди 7 дар Қонуни Ҷумҳурии Тоҷикистон «Дар бораи озодии вичдон ва иттиҳодияҳои динӣ» чунин омадааст: «Ташкилоти динӣ – иттиҳоди ихтиёрӣ ва мустақили шаҳрвандони ҚТ, ки бо мақсади якҷоя анҷом додани ибодат, таълими динӣ ва паҳн кардани эътиқоди динӣ ташкил карда шудааст»[3.6]. Дар қонуни мазкур шаклҳои ташкилоти динӣ муайян шудааст, ки он маркази динии ҷумҳуриявӣ, масҷиди ҷомеаи марказӣ, ҷамоатхонаи марказӣ, муассисаи таълими динӣ, калисо, куншт ва дигар шаклҳои, ки бо қонунгузорӣ муҳолиф нестанд мебошад[3.7].

Дар Қонуни Ҷумҳурии Тоҷикистон «Дар бораи озодии вичдон ва иттиҳодияҳои динӣ», омадааст ки «иттиҳодияҳои динӣ – иттиҳоди пайравони як дин ба мақсади якҷоя анҷом додани ибодат ва маросимҳои динӣ, таълими динӣ, инчунин паҳн намудани эътиқоди динӣ» мебошад[3.3.] Дар асоси қонуни мазкур дар ҚТ шаҳрвандони кишвар ҳуқуқ доранд озодона пайравӣ ба дин кунанд ва ё накунанд. Иттиҳодияҳои динӣ дорои се аломат мебошанд, ки он эътиқоди пайравон, ба ҷой овардани ибодат ва дигар маросимҳои динӣ ва таълими динии пайравони он мебошад. Ин се аломат дар сурате амалӣ карда мешаванд, ки агар бо қонунҳои амалкунандаи ҚТ мухолифат накунад.

Дар шароити ҳозира як қатор омилҳои мавҷуданд, ки ба муносибати давлат ва иттиҳодияҳои динӣ алоқаманданд. Феълан иттиҳодияҳои динӣ дар ҷумҳуриҳои фаъолияти густурда доранд. Дар сурате, ки принсипи конституционии давлати дунявӣ ҷудо будани давлатро аз иттиҳодияҳои динӣ талаб менамояд, вале воқеан онро амалӣ намудан хеле мушкил аст. Дин ва давлат ба ҳам хеле алоқаманданд ва дар ҳар як марҳилаи таърихӣ назари навро оиди дараҷа ва хусусиятҳои иттиҳодияҳои диниро ба сиёсат талаб мекунад, ва ҳамзамон муайян менамояд, ки то кадом андоза ходимони сиёсӣ динро ба ғаразҳои сиёсии худ ба қарор бурдаанд. Ҳаминро бояд қайд намуд, ки имрӯз мо дар вазъе қарор дорем, ки омилҳои динӣ дар ҷомеаи фаъол гардидааст ва дар қатори мазҳаби анъанавии суннатӣ – ҳанафӣ, дигар равишҳои ғайри суннатӣ ҳам исломӣ ва ҳам ғайриисломӣ фаъол гардидаанд. Маҳз дар чунин шароит муносибати

зичи давлат ва дин бояд хеле ҳам наздик бошад, ки амнияти кишвар аз хатарҳои ифротгароии динӣ таъмин гардад. Албатта, имрӯз сиёсати пешгирифтаи давлат нисбат ба дин сиёсати таҳаммулгароёна буда, ҳуқуқу озодиҳои эътиқодии пайравону дину мазҳабҳои гуногун ҳимоят мешаванд. Бояд гуфт, ки модели ҳамзистии пайравони дину мазҳабҳои гуногунро, ки дар ҷумҳурии мо вучуд дорад созмонҳои бонуфузи ҷаҳонӣ эътироф кардаанд.

Имрӯз дар ҷумҳурии пайравони динҳои гуногун ба ибодатгоҳҳои мазҳабии худ озодона мераванд. Маҳз дар чунин шароити боамн метавонад давлат ислоҳотҳои бузург ва ҳамаҷонибаи иқтисодӣ, сиёсӣ ва иҷтимоиро амалӣ созад.

Бояд қайд кард, ки дар даврони Истиқлоли давлатӣ муҳити комили ҳуқуқии рушди ҷомеаи шаҳрвандӣ ба вучуд омадааст. Яке аз талабот ба давлати демократӣ ва мустақкам гардидани он рушди ҷомеаи шаҳрвандӣ мебошад. Дар ҳақиқат принсипи конститутсионии давлати дунявӣ тақозо менамояд, ки вазифаҳои давлат ва иттиҳодияҳои динӣ ба таври возеҳ муайян карда шаванд. Бо ҳамин нуктаҳо, ки дар боло зикр гардид, намунае чанд аз ҳуқуқ ва озодиҳо, ки иттиҳодияҳои динӣ дар низомии қонунгузорию кишвар доранд баён гардид. Замони ҳозира ва вазъи ҷаҳон ва минтақа онро талаб менамояд, ки муносибатҳои бо иттиҳодияҳои динӣ боз ҳам хубтар ба роҳ монем. Мо зиракии сиёсиро аз даст надода, набояд шароити фароҳам орем, ки ҳар гуна равияҳои радикалӣ ва ифротии ғайрисуннатӣ ба амнияти миллӣ ва давлатии мо таҳдид ва хатар ворид намоянд. Бояд байни давлат ва иттиҳодияҳои динӣ як муносибат ва муколамаи созанда сурат гирад, ки он баҳри таъмини амният ва ҳаёти ошоишта мусоидат намояд.

Адабиёт

1. Всеобщая декларация прав человека (ООН, 1948, ст. 18), Международный пакт о гражданских и политических правах (ООН, 1966; в . 18), Конвенция о защите прав человека и основных свобод (Совет Европы, 1950, ст. 9),
2. Конституцияи Ҷумҳурии Тоҷикистон. Душанбе. «Нашриёти Ганҷ». 2016. 136 саҳ. Моддаҳои 1;26;8

3. Қонуни Ҷумҳурии Тоҷикистон «Дар бораи озодиҳои иттиҳодияҳои динӣ». Душанбе «Ирфон», 2009.
4. Нематов А.Р. Духовно-культурные аспекты развития государственно-правовой системы Таджикистана: остановка вопроса//Сравнительное правоведение. Государственно правовые системы. С.174-185.
5. Паёми Президенти ҶТ Эмомалӣ Раҳмон ба Маҷлиси Миллии ҶТ. 23.01.2015.
6. Понкин И.В. Светскость государства. М.: Изд-во учебно-научного центра довузовского образования, 2004. –С.14.
7. Светское государство. Большая российская энциклопедия. <https://bigenc.ru/law/text/3540879>. Рӯзи мурочиат: 20.02.2022.

СВЕТСКОЕ ГОСУДАРСТВО – УСПЕШНАЯ МОДЕЛЬ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ

(на примере Таджикистана)

Зокирзода Н. М.

В статье рассматривается один из важнейших вопросов – модель светского государства. Автор подчеркивает, что светскость сам по себе является правовым понятием, поскольку является конституционным принципом. В статье определяются сущность и значение светского государства и его особенности как государственного устройства. При этом в статье указано, что каждый закон принимается с учетом национальных и культурных ценностей каждого народа.

Таким образом, автор анализирует сущность и значение светского государства и считает его одной из наиболее успешных моделей в опыте новой государственности Таджикистана. Согласно Конституции в стране защищаются права и свободы всех граждан, независимо от национальности или вероисповедания. В статье говорится, что по законодательству Таджикистана граждане имеют право свободно исповедовать или не исповедовать религию.

Ключевые слова: светское государство, секуляризм, свобода совести, вероисповедание, религиозные объединения, Конституция, Таджикистан, конституционный принцип, государственность.

**THE SECULAR STATE IS A
SUCCESSFUL MODEL OF STATEHOOD
(on the example of Tajikistan)
Zokirzoda N. M.**

The article deals with one of the most important issues - the model of a secular state. The author emphasizes that secularity in itself is a legal concept, since it is a constitutional principle. The article defines the essence and significance of the secular state and its features as a state structure. At the same time, the article states that each law is adopted taking into account the national and cultural values of each people.

Thus, the author analyzes the essence and significance of the secular state and considers it one of the most successful models in the experience of the new statehood of Tajikistan. According to the Constitution, the rights and freedoms of all citizens, regardless of nationality or religion, are protected in the country. The article states that under the laws of Tajikistan, citizens have the right to freely practice or not practice religion.

Key words: *secular state, secularism, freedom of conscience, religion, religious associations, Constitution, Tajikistan, constitutional principle, statehood.*



ОМИЛИ ОБ ДАР МУНОСИБАТҲОИ БАЙНИДАВЛАТИИ ТОҶИКИСТОН ВА ЎЗБЕКИСТОН

Кувватзода С. З. – н.и.с., дотсенти Академияи идоракунии давлатии назди Президенти
Ҷумҳурии Тоҷикистон
Тел: (+992) 907800071; E-mail: sqz_0085@mail.ru

Дар мақолаи мазкур омили об дар муносибатҳои байнидавлатии Тоҷикистон ва Ўзбекистон таҳлилу баррасӣ гардидааст. Муаллиф бо таъя ба омилҳои таърихӣ, фарҳангӣ, адабӣ ва табиӣ ҳамзистӣ ва ҳамсоягии неки ин ду миллатро нишон додааст. Дар мақола вобастагии ҳамҷонибаи Ҷумҳурии Ўзбекистон аз захираҳои оби фаромарзӣ, аз ҷумла захираҳои оби Тоҷикистон нишон дода шуда, ҳамкориҳои байнидавлатӣ дар самти истифодаи муштараки захираҳои об ногузир арзёбӣ гардидааст. Таҳлил нишон додааст, ки дар сурати мавҷудияти иродаи олии сиёсӣ об метавонад воситаи муттаҳидӣ ва ҳамгироии байнидавлатӣ гардад ва баръақс дар ҳолати иродаи насти сиёсӣ, эҳтиром нагардидани манфиатҳои тарафайн, ҳамкориҳои созанда он метавонад ба сарчашмаи асосии сар задани низоъҳо ва ихтилофҳо мубадал гардад. Омили об дар муносибатҳои байнидавлатии Тоҷикистону Ўзбекистон ивазнашаванда буда, бо назардошти гузариши пайдо кардани мушкилоти вобаста ба об дар арсаи ҷаҳонӣ, алаҳхусус қоҳишҳои босуръати захираҳои обӣ тоза ва обшавии бошиддати пирияхҳо, ки сарчашмаи асосии захираҳои оби Осиёи Марказиро ташкил менамоянд тақвияти ҳамкориҳо ва амалқардҳои муштаракро дар ин самти ҳифзи захираҳои об тақозо менамояд.

Калидвожаҳо: омили об, Тоҷикистон, Ўзбекистон, ҳамкорӣ, дипломатияи об, низоъҳои обӣ, захираҳои об, дарёҳои фаромарзӣ, вобастагии обӣ, гидроэнергетика, мушкилоти об, идоракунии захираҳои об, кишоварзӣ.

Дар баробари омилҳои дигар омили об дар муносибатҳои байнидавлатии Тоҷикистон ва Ўзбекистон ҷойгоҳи махсус дорад. Омили об дар муносибатҳои байнидавлатии кишварҳои мазкур аз давраи бу-

неди давлатҳои миллии дар Осиёи Марказӣ ба вучуд омада, аз ду марҳилаи таърихӣ иборат мебошад: 1) замони шӯравӣ; 2) давраи соҳибхитӣҳои давлатӣ.

Баъди тақисмоти ҳудуди марзӣ дар Осиёи Марказӣ кишварҳои минтақа ба давлатҳои болооб – Тоҷикистон ва Қирғизистон ва поёноб – Ўзбекистон, Туркменистон ва Қазоқистон ҷудо мегарданд.

Дар замони шӯравӣ барои ба танзим даровардани муносибатҳои байнидавлатӣ дар соҳаи обу энергетика дар Осиёи Марказӣ сохтори ягонаи минтақавии обию энергетикӣ бунёд карда мешавад, ки дар асоси он давлатҳои болооб кишварҳои поёнобро дар мавсими обёрӣ бо об ва кишварҳои поёноб кишварҳои болообро дар фаслҳои зимистону тирамоҳ бо маводи сӯзишворӣ таъмин месозанд.

Дар ин замина Ҷумҳурии Тоҷикистон ҳамчун кишвари гидродонор ва Ҷумҳурии Ўзбекистон кишвари обистеъмолкунанда мегарданд. Тибқи маълумотҳои мавҷуда дар ҳудуди Тоҷикистон зиёда аз 80 фоизи маҷрои дарёи Омӯ ва 1 фоизи маҷрои дарёи Сир ташаккул меёбад. Ин нишондод 642 км² ташкил дода, 55, 4 фоизи ҳаҷми умумии маҷрои оби ҳавзаи баҳри Аралро дар бар мегирад. Дар маҷмӯъ тақрибан 65 дарсади захираҳои оби минтақавии Осиёи Марказӣ дар ҳудуди Тоҷикистон ташаккул меёбанд[1]. Новобаста аз захираҳои бузурги оби дар ҳудуди худ ташаккулёбанда Тоҷикистон ҳамагӣ 10 фоизи онро истифода намуда истодааст.

Дар Ўзбекистон зиёда аз 17,7 ҳазор маҷрои табиӣ об мавҷуд аст, ки дар байни онҳо асосан чараёнҳои хурди оби дарозашон камтар аз 10 км, инчунин тақрибан 505 қӯл мавҷуданд ва онҳо асосан обанборҳои хурди обӣ бо масоҳати камтар аз 1 км² мебошанд. Дар ин кишвар 53 обан-

борҳои бузург бунёд гардидаанд, ки аҳамияти обёрӣ доранд, ки калонтарини онҳо Туямун, Тӯдакул, Чорвок, Каттакӯрғон, Оҳангарон, Сурхондарёи Ҷанубӣ, Чимкӯрғон мебошанд[2]. Ин обанборҳо барои идора кардани маҷрои оби дарёҳои фаромарзӣ, захира кардани об дар фаслҳои замистон, баҳор, тирамоҳ ва истифодаи он дар фасли тобистон бунёд гардидаанд. Ягон кишвари дигари минтақа ба ин шумора обанбор надорад.

Захираҳои оби дар ҳудуди Ўзбекистон ташаккулёбанда тақрибан 20 Ҷоизи ҳаҷми умумии истеъмоли оби ин кишварро ташкил медиҳанд. Боқимонда 80 Ҷоизи эҳтиёҷоти худро Ҷумҳурии Ўзбекистон бо об аз ҳисоби захираҳои оби дарёҳои фаромарзии Омӯ ва Сир қонеъ месозад[3].

Ҷунин ҳолат нишон медиҳад, ки Ҷумҳурии Ўзбекистон қомилан вобастаи захираҳои оби кишварҳои дигари минтақа буда, ҷойгоҳи масъалаҳои обро дар сиёсати хориҷии он, махсусан дар муносибат бо кишварҳои болооби минтақа, алалхусус бо Ҷумҳурии Тоҷикистон мубарам мегардонад.

Ҷолати мазкур дар таҳлили маҷмӯии ҳолати ташаккулёбии захираҳои оби ҳавзаи баҳри Арал ва истифодаи он аз ҷониби кишварҳои минтақа беҳтар намоён мегардад:

Ҷаҷми умумии маҷрои оби ҳавзаи баҳри Арал 55,4 Ҷоиз дар ҳудуди Ҷумҳурии Тоҷикистон, 25,3 Ҷоиз дар ҳудуди Ҷумҳурии Қирғизистон, 7,6 Ҷоиз дар ҳудуди Ҷумҳурии Ўзбекистон, 3,9 Ҷоиз дар ҳудуди Ҷумҳурии Қазоқистон, 2,4 Ҷоиз дар Туркменистон ва 5,4 Ҷоиз дар ҳудуди кишварҳои Афғонистон, Чин ва Покистон ташаккул меёбад[4].

Аммо истеъмоли об бошад тамоман ҳолати дигарро мемонад. Тибқи речаи дар замони шӯравӣ ҷоригардида аз ҷараёни дарёи Сир Ҷумҳурии Ўзбекистон 50,5 Ҷоиз, Ҷумҳурии Қазоқистон 42 Ҷоиз, Ҷумҳурии Тоҷикистон 7 Ҷоиз ва Ҷумҳурии Қирғизистон 0,5 Ҷоиз истифода менамоянд. Ҷолати нишон медиҳад, ки Ҷумҳурии Ўзбекистон аз истифодабарандагони асосии захираҳои оби минтақа буда, вобастагии зиёди онро аз кишварҳои дигари минтақа дар соҳаи об ба вучуд овардааст.

Ҷунин ҳолат дар истифодаи оби дарёи Омӯ низ зоҳир мегардад. Аз маҷрои дарёи Омӯ Ҷумҳурии Ўзбекистон 42,2 Ҷоиз,

Туркменистон 42,3 Ҷоиз, Ҷумҳурии Тоҷикистон 15,2 Ҷоиз, Ҷумҳурии Қирғизистон 0,3 Ҷоиз истифода менамоянд[5].

Таҳлили рақамҳои овардашуда воқеияти истифодаи обро дар Осиёи Марказӣ нишон дода, инъикосгари мубарамияти омили об дар муносибатҳои байнидавлатӣ мебошад.

Маҳз ҳамин далелҳои воқеӣ асоси муносибатҳои давлатҳои Осиёи Марказӣ дар соҳаи танзим, идоракунии, истифода, истеъмоли ва ҳифзи захираҳои об мебошанд. Президенти собиқи Туркменистон Қурбонгулӣ Бердимухамедов низ дар яке аз баромадҳои худ аҳамияти вижаи омили обро дар муносибатҳои байнидавлатии кишварҳои минтақа таъкид мекунад: «Дар Осиёи Марказӣ бо як қатор сабабҳо масъалаҳои об муҳимтарин ва дар баъзе мавридҳо омили муайянкунандаи рушди равандҳои минтақавӣ ба ҳисоб рафта, дар иҷрои ҳадафҳои рушди иҷтимоию иқтисодӣ ва вазъи экологӣ таъсири қалон мерасонад» [6].

Ҷунин ҳолати истифодаи захираҳои об дар замони шӯравӣ дар минтақа тарҳрезӣ гардида, ба нафъи соҳаи кишоварзии кишварҳои поёноб нигаронида шудааст. Дар замони шӯравӣ бар ивази истифодаи захираҳои об кишварҳои поёноби минтақа ба кишварҳои болооб дар фаслҳои тирамоҳу замистон маводи сӯзишворӣ таъмин мекарданд. Иншоотҳои гидроэнергетикии кишварҳои болооб бошад дар речаи обёрӣ фаъолият менамуданд. Масалан, НБО Тоҷикистон дар фаслҳои тирамоҳу замистон обро захира намуда, қувваи барқ истехсол намекарданд ва талаботи кишвар бо қувваи барқ ва гармӣ аз ҳисоби маводи сӯзишворӣ ва қувваи барқи кишварҳои поёноб таъмин карда мешуд. Ҷолати мазкур то пошхӯрии Иттиҳоди Шӯравӣ идома меёбад.

Баъди соҳибхитӣ гардидани кишварҳои минтақа муносибатҳои байнидавлатӣ дар соҳаи об низ тағйир ёфта, кишварҳои поёноб, алалхусус Ҷумҳурии Ўзбекистон аз ҷаброни истифодаи об даст мекашанд.

Барои ба танзим даровардани муносибатҳои байнидавлатӣ дар соҳаи об миёни Тоҷикистон ва Ўзбекистон ҳанӯз аз солҳои аввали соҳибистиклӯӣ як қатор созишномаҳо ва шартномаҳо ба тасвиб мерасанд. Аввалин санад дар ин самт Изҳороти якҷояи вазирони хоҷагии оби кишварҳои минтақа мебошад, ки 10-12 октябри соли 1991

дар шаҳри Тошкенти Ҷумҳурии Ўзбекистон қабул гардидааст.

Изҳороти мазкур принципҳои истифодаи муштраки захираҳои обро дар ҳавзаи баҳри Арал мушаххас сохта, уҳдадорӣҳои давлатҳоро муайян менамояд. Бо назардошти вобастагии мутақобилаи манфиатҳои обӣ миёни кишварҳои минтақа истифодаи одилона ва оқилонаи захираҳои оби фаромарзӣ ба нафъи ҳамаи давлатҳои ҳудуди ҳавза, тақсмоти баробари он миёни кишварҳои болооб ва поёноб, табодули маълумот, ҳамгироии байнидавлатӣ ва минтақавӣ ва нарасонидани зарар ба яқдигар зарур шуморида мешавад[7].

Нишондодҳои изҳороти мазкур инъикосгари муҳимияти масъалаҳои вобаста ба об миёни кишварҳои минтақа мебошад, ки ҳанӯз аз оғози замони соҳибхитӣро таваччуҳи ҷонибхоро ба худ ҷалб намуда буд.

Заминаҳои ҳамкорӣ миёни Тоҷикистон ва Ўзбекистон дар соҳаи об давра ба давра дар доираи дигар созишномаҳои минтақавӣ тақвият бахшида мешавад.

Соли 1992 дар шаҳри Алмаато миёни кишварҳои минтақа Созишнома доир ба истифодаи муштраки захираҳои об дар минтақа ба тасвиб расонида мешавад[8]. Созишномаи мазкур зарурияти амалкарди муштаракро аз ҷониби ҳамаи кишварҳои минтақа дар самти истифодаи оқилона ва одилонаи захираҳои об нишон медиҳад.

Соли 1995 миёни ҳукуматҳои Ҷумҳурии Тоҷикистон, Ҷумҳурии Қирғизистон, Ҷумҳурии Ўзбекистон ва Ҷумҳурии Қазоқистон Протокол доир ба истифодаи муштраки мутақобилан судманди захираҳои обу энергетикӣ ҳавзаи Норин – дарёи Сир ба имзо мерасад. Дар асоси протоколи мазкур шартҳои мубодилаи байниҳамдигари миёни кишварҳо муайян карда мешавад, ки тибқи он қувваи барқи дар каскадаи Норин дар фасли тобистон истехсолшавандар, ки нисбат ба талаботи дохилии Қирғизистон зиёд мебошад Қазоқистону Ўзбекистон ба андозаи баробар меҳаранд. Ҳамзамон барои ҷаброни ҳаҷми зиёдатии он дар фасли зимистон ба Қирғизистон маводи сӯзишворӣ ва қувваи барқ медиҳанд.

Ҳамзамон соли 1995 дар рафти баргузори конференсияи байналмилалии СММ оид ба мушкилоти гидроэкологии баҳри Арал Эълумияи Нукус доир ба рушди усту-

вори кишварҳои ҳавзаи баҳри Арал қабул карда мешавад[9].

Эълумияи мазкур фарогири муқаррароти Созишномаи Алмаато аз соли 1992 мебошад, ки дар амал татбиқи худро наётаанд. Эълумияи Нукус истифодаи муштраку баробари захираҳои обро дар доираи муносибати ҳамгироӣ ва ҳавзавӣ дар минтақа пешбинӣ месозад. Аммо доир ба ҷаброни истифодаи об аз ҷониби кишварҳои поёноб ба кишварҳои болооб ҳеҷ меъёро пешбинӣ намекунад.

Яъне эълумияи мазкур низ наметавонад муносибатҳои обиро дар Осиёи Марказӣ ба танзим дарорад. Тоҷикистону Ўзбекистон низ ҳамчун ҷонибҳои Эълумияи мазкур дар ҳалли мушкилоти вобаста ба об миёни ҳам муваффақ намегарданд. Сабаби асосии номуваффақӣ дар заминаи Эълумияи Нукус ба манфиати давлатҳои поёноб нигаронида шудани меъёрҳои пешбининамудаи он мебошад.

Соли 1993 дар пайи якбора хориҷ шудани Ҷумҳурии Ўзбекистон аз сохтори ягонаи обию энергетикӣ минтақавӣ, якҷониба катъ намудани интиқоли газу барқ ба Тоҷикистон ва талаби пардохти он тибқи арзиши бозори ҷаҳонӣ Тоҷикистонро дар ҳолати ногувори иқтисодию иҷтимоӣ ва сиёсӣ монд.

Дар ин замина Тоҷикистон ҷиҳати таъмини соҳаҳои иқтисодию иҷтимоӣ бо қувваи барқ ва баромадан аз бӯҳрони энергетикӣ ба рушди бахшидани соҳаи гидроэнергетика ва бунёди НБО нав ва тақвияти корҳои сохтмони НБО бунёдшаванда оғоз мекунад. Махсусан бунёди НБО Роғунро асоси рушди иқтисодию иҷтимоӣ, расидан ба истиклолияти энергетикӣ ва ояндаи дурахшони Тоҷикистон дониста, корҳои сохтмонӣ дар он тақвият бахшида мешаванд.

Роҳбарияти олии сиёсии собиқи Ўзбекистон муқобили рушд бахшидани соҳаи гидроэнергетика, бунёди НБО нав, алалхусус бар зидди бунёди НБО Роғун барои онро бар зарари давлатҳои поёноб маънидод менамояд. Ба андешаи ҳукумати собиқи Ўзбекистон НБО Роғун ҳаҷми обро дар маҷрои дарёи Омӯ ба маротиб коҳиш медиҳад ва метавонад боиси кам ворид шудани об ба ин кишвар гардад. Аммо, тавре маълум аст тарҳи НБО Роғун ҳанӯз солҳои 1970 аз ҷониби Институти лоихакашии «ТошкентГидропроект» сохта шуда, сохтмони он

соли 1987 оғоз гардида буд. Ҳадафи асосии бунёди НБО Роғун пеш аз ҳама обёрӣ намудани заминҳои кишоварзии ҳудуди Ўзбекистон ва Туркменистон буд.

Мухолифатҳои ҷониби Ўзбекистон бар зидди бунёди НБО дар Тоҷикистон бо шиддат идома карда, дар пайи он Ҷумҳурии Ўзбекистон монеаҳои зиёди иқтисодию сиёсиро бар муқобили Тоҷикистон эҷод менамояд. Ўзбекистон бо истифода аз вобастагии Тоҷикистон аз инфрасохтори коммуникатсионии он, иртибототи роҳи оҳан бо Тоҷикистонро қатъ менамояд. Аз моҳи ноябри соли 2009 то моҳи июни соли 2010 ҳудуди 2400 вағони Тоҷикистон аз ҷониби роҳи оҳани Ўзбекистон боздошт мегардад, ки ба соҳаҳои иқтисодию иҷтимоӣ ва шаҳрвандони Тоҷикистон даҳҳо миллион доллар зарар мерасад. Моҳи ноябри соли 2011 хатти роҳи оҳани Ғалаба-Амузанг қомилан банд мегардад, ки тавасути он тамоми иртибототи роҳи оҳани ҷануби Тоҷикистон ба хориҷ баста мешавад. Ҳамзамон моҳи январӣ соли 2011 Ўзбекистон аксари гузаргоҳҳоро дар марз бо Тоҷикистон мебандад. Чунин тарзи амалкард ва муносибати сарди роҳбарияти олии сиёсии собиқӣ Ўзбекистон бо Тоҷикистон то соли 2016 идома меёбад ва ҷониби Ўзбекистон бо истифода аз тамоми роҳу воситаҳо кӯшиш менамояд, ки монеаи бунёди НБО Роғун гардад.

Дар ин баробар ҷониби Тоҷикистон ҳамеша исрор меварзид ва бо далелҳои қотей исбот менамуд, ки ҳадафи Тоҷикистон расонидани зарар ба ҳеч як кишвари дигар нест ва бунёди НБО дар Тоҷикистон ба нафъи тамоми сокинон ва давлатҳои минтақа мебошад. Дар сурати истифодаи оқилона ва сарфакоронаи захираҳои об ва ба роҳ мондани муносибати нек ва дӯстона дар ин самт захираи оби мавҷуда барои тамоми минтақа басанда мебошад. Ҳамзамон рушд бахшидани соҳаи гидроэнергетика барои Тоҷикистон масъалаи ҳаётӣ маҳсуб ёфта, бе он таъмини некуаҳволии сокинони кишвар ғайриимкон мебошад. Тоҷикистон ба чуз инкишоф ва рушд бахшидани соҳаи гидроэнергетика роҳи дигари тараққиёт надорад.

Аммо ин зарурати ҳаётиро барои Тоҷикистон ҷониби Ўзбекистон эътироф кардан намехост ва ҳамеша манфиатҳои кишоварзии худро болои захираҳои об аз

манфиатҳои гидроэнергетикӣ Тоҷикистон боло мегузошт. Миёни ҳарду кишвар як навъ бархурди манфиатҳои кишоварзӣ бо манфиатҳои гидроэнергетикӣ дар соҳаи об ба вучуд омада буд. Баъди соли 2016 ва тағйироти кулли дар сатҳи роҳбарияти олии сиёсии Ҷумҳурии Ўзбекистон муносибатҳои миёни Тоҷикистон ва Ўзбекистон қомилан тағйир ёфта, ҳамкориҳои миёни ҳарду давлат, аз ҷумла дар соҳаи об ба маротиба тақвият бахшида шуданд.

9-10 мартӣ соли 2018 нахустин сафари давлатии Президенти Ҷумҳурии Ўзбекистон Шавкат Мирзиёев ба Ҷумҳурии Тоҷикистон баргузор гардид, ки дар ҷараёни он тақрибан ҳамаи масъалаҳои ҳалталаби муносибатҳои дӯстона ба ҳаллуфасл шуданд.

Дар шароити кунуни сиёсати оби Ҷумҳурии Ўзбекистон ба қонеъ гардонидани эҳтиёҷоти обёрӣ кишвар аз ҳисоби захираҳои оби фаромарзӣ нигаронида шудааст. Бо ин мақсад дар давоми чор соли охир ин кишвар барои ҳалли тамоми масъалаҳои вобаста ба об бо кишварҳои ҳамсоя, алаҳусус бо Тоҷикистон муносибатҳои дипломатии ҳамраъӣ барқарор намудааст.

Имрӯз қисмҳои таркибии сиёсати оби Ҷумҳурии Ўзбекистонро дар муносибат бо кишварҳои ҳамсоя, аз ҷумла Тоҷикистон унсурҳои зерин ташкил медиҳанд:

- эҳтироми манфиатҳои тарафайн;
- ҳалли мушкилоти об тавассути роҳҳои дипломатӣ;
- расонидани кумакҳои техникӣ ва молиявӣ ба кишварҳои болооб;
- муштарақан бунёд намудани инфрасохтори соҳаи об ва гидроэнергетика;
- таҳкими заминаҳои сиёсӣ ҳуқуқии ҳамкорӣ дар соҳаи об.

Дар заминаи чунин равиш ҳамаи масъалаҳои баҳсбарангези вобаста ба об миёни Тоҷикистон ва Ўзбекистон ҳалли қомили худро пайдо карданд. Яке аз масъалаҳои баҳсбарангез миёни ҳарду кишвар истифодаи муштарақи обанбори Фарҳод маҳсуб меёфт, ки расман 9 мартӣ соли 2018 дар заминаи бастанӣ як созишнома миёни Тоҷикистон ва Ўзбекистон он ба пуррагӣ ҳал карда шуд.

Ҳамзамон дар заминаи созишномаи дигари миёни ҳукуматҳои Тоҷикистон ва Ўзбекистон санаи панҷуми мартӣ соли 2018 ба тасвирбасида, ҳамкориҳои байнидавлатӣ дар заминаи истифодаи муштара-

ки Канали калони Ҳисор низ ба роҳ монда шуд. Канали мазкур аз ҷониби ҳарду кишвар ба ҳолати корӣ дароварда шуда, яке аз пойгоҳҳои асосии таъминкунандаи Ўзбекистон бо об мебошад.

Дар баробари ин ҷонибҳо доир ба сармоягузори муштарақ ҷиҳати бунёди НБО дар дарёи Зарафшон ба мувофиқа расида, аҳамияти онро барои ҳарду ҷониб зарур арзёбӣ сохтанд.

Айни замон заминаи қарордодиву ҳуқуқи ду кишвар беш аз 200 созишнома ва шартнома дар бар мегирад, ки дар сатҳи байнидавлатӣ, байниҳукумати ва байниидоравӣ имзо шуда, поягузори онҳо Аҳднома дар бораи дӯстии абадӣ миёни Ҷумҳурии Тоҷикистон ва Ҷумҳурии Ўзбекистон аз 15 июни соли 2000 ва Шартнома дар бораи шарикӣ стратегӣ байни Ҷумҳурии Тоҷикистон ва Ҷумҳурии Ўзбекистон аз 17 августи соли 2018 мебошанд [10].

Ҳолат нишон медиҳад, ки масъалаҳои муҳимтарини байнидавлатӣ миёни Тоҷикистон ва Ўзбекистон истифодаи муштарақии захираҳои об ва инфрасохтори образонӣ мебошад. Яъне омили об дар муносибатҳои байнидавлатӣ, аз ҷумла муносибатҳои байнидавлатии Тоҷикистон ва Ўзбекистон ивазнашаванда аст ва ҳамкорӣ дар ин самт ногузир арзёбӣ мегардад.

Таҷрибаи таърихӣ замони соҳибхитӣҳои ҳарду кишвар нишон дод, ки дар сурати набудани ҳамкори мутақобилан судманд ва боварӣ ба якдигар, ҳамзамон иродаи олии сиёсӣ омили об метавонад ба заминаи воқеии низоъ ва ихтилофи байнидавлатӣ табдил ёбад. Манфиатҳои обӣ дар муносибатҳои байнидавлатӣ аз ҷумлаи манфиатҳои хоест, ки ҳар лаҳза бархурди он аз эҳтимол дур нест. Чун зарурат ба об ва дастрасӣ ба он бе танафус сурат мегирад дар сурати ҳалалдор гардидани он ихтилофҳо ва низоъҳо ба таври фаврӣ сар мезананд.

Аммо дар сурати мавҷудияти иродаи олии сиёсӣ омили об метавонад ба сарчашмаи асосии рушду тавсеаи ҳамкориҳои созанда ва мутақобилан судманд барои ҳамаи ҷонибҳо гардад. Таҷрибаи ҳамкориҳои созандаи байнидавлатии Тоҷикистону Ўзбекистон тайи чанд соли охир нишон медиҳад, ки об омили асосии ҳамкорӣ ва пайвандии табиӣ миёни халқу миллатҳои гуногун махсуб ёфта, хусусияти муттаҳидкунанда дорад. Танҳо ба роҳ мондани ҳам-

корӣ дар сатҳи олии сиёсӣ ва эҳтироми манфиати тарафайн зарур мебошад.

Аммо бояд ба инобат гирифт, ки муносибатҳои ҳасана ва эҳтироми тарафайни манфиатҳои миллӣ дар соҳаи об ва дигар соҳаҳои ҳаёти ҷомеа миёни ҳарду кишвар танҳо дар заминаи иродаи олии сиёсии роҳбарони ҳарду давлат Эмомалӣ Раҳмон ва Шакат Мирзиёев ба амал омадааст. Дар заминаи чунин иродаи сиёсӣ ва ҳолати хуби муносибатҳои байнидавлатӣ зарур аст, ки заминаҳои сиёсӣ ҳуқуқи муносибатҳо дар соҳаи об таҳким бахшида шаванд. Чунки чунин иродаи сиёсӣ доимӣ буда наметавонад ва дар ҳоли афзоиши мушкилоти вобаста ба об ҳолатҳои сар задани ихтилофҳои гуногун эҳтимолияти зиёд доранд. Бо назардошти ин ба инобат гирифтани пешниҳодоти зерин ба нафъи ҳамаи ҷонибҳо хоҳад буд:

-таҳияи концепсия ва доктринаи муносибатҳои байнидавлатӣ дар соҳаи об дар ҳавзаи баҳри арал ва ҳавзаҳои дарёҳои фаромарзии сир ва омӯ;

-ҳамгунасосии (конвергенсия) қонунгузори миллии Ўзбекистон бо қонунгузори ҷумҳурии тоҷикистон дар самти истифодаи обҳои фаромарзӣ;

-ба роҳ мондани омӯзиши гидрополитика, дипломатияи об, низоъшиносии обӣ ҳамчун курси махсус дар муассисаҳои олии таълимӣ ҳарду кишвар;

-маблағгузори ва татбиқи лоиҳаҳои муштарақ вобаста ба ҳифзи пиряхҳои тоҷикистон;

-ба таври муштарақ маблағгузорӣ намудани фаъолияти маркази омӯзиши пиряхҳои тоҷикистон ва расонидани кумаки техникӣ ба он;

-муштарақан бунёд намудани НБО-и сахомӣ ва таъмини иштироки фаъолони ҷониби Ўзбекистон дар азхудкунии имкониятҳои гидроэнергетикӣ тоҷикистон;

-боз ҳам тақвият бахшидани ҳамкориҳои байнидавлатӣ дар самти мубодилаи маводи сӯзишворӣ ва қувваи барқ;

-дар заминаи имкониятҳои саноатӣ ҳарду кишвар ба роҳ мондани истехсоли таҷҳизоти соҳаи гидроэнергетика;

-таҳким бахшидани ҷойгоҳи дипломатияи об ва гидроэнергодипломатия дар муносибатҳои байнидавлатии ҳаруд кишвар.

Ҳолат нишон медиҳад, ки то ҳанӯз имкониятҳои зиёди истифодана шуда дар

самти боз ҳам таҳким бахшидани муносибатҳои байнидавлатӣ дар соҳаи об мавуд буда, фаъл гардидани қониби Ўзбекистонро тақозо менамояд. Махсусан дар самти бунёди НБО дар дарёи Зарафшон андешидани чораҳои фавриро тақозо менамояд. Бунёди иншоотҳои муштараки гидроэнергетикӣ метавонад дар баробари мусоидат дар рушди иқтисодию иҷтимоии ҳарду давлат ба ҳалли мушкилоти гидроэкологӣ низ мусоидати фаъл намояд. Зҳаира намудани об дар Тоҷикистон ва дар фасли тобистон интиқол додани об ба Ўзбекистон метавонад ҳолати мелёративии садҳо гектар замини киштро дар ин кишвар беҳтар созад. Имрӯз Ҷумҳурии Ўзбекистон ҳаҷми азими обро дар обанборҳои худ захира менамояд, ки бо сабаби релефи ҳамвор доштан он боиси баландшавии сатҳи обҳои зеризаминӣ ва ба ботлоқзор табдил ёфтани ҳазорҳо гектар замини аҳамияти кишоварзидошта дар ин кишвар гардидааст. Аз ин рӯ, бунёди НБО дар Тоҷикистон танҳо аҳамияти энергетикӣ надошта, аҳамияти баланди кишоварзӣ ва обёриро барои Ўзбекистон низ дорӣ мебошад.

Таҳлил нишон медиҳад, ки омили об дар муносибатҳои байнидавлатии Тоҷикистон ва Ўзбекистон ивазнашаванда буда, нақши созанда дорад. Он талошҳои қонибхоро дар роҳи таъмини бештари некуаҳолии сокинон муттаҳид намуда, заминаи асосии рушду тараққиёт маҳсуб меёбад.

Агар дар давраҳои гуногуни таърихӣ таъриху фарҳанг ва адабиёти тоҷик ҳаҷони маънавии миллати ўзбекро бо ирфон обшор намуда бошад, пас имрӯз захираҳои оби Тоҷикистон асоси зиндагӣ дар Ўзбекистон маҳсуб меёбад. Бо назардошти ин омили об дар муносибатҳои байнидавлатии Тоҷикистону Ўзбекистон мавқеи меҳварӣ дошта, қониби Ўзбекистон мушкилоти оби ҳудро танҳо метавонад бо роҳи музокирот ва густариш бахшидани дипломатияи об бо Тоҷикистон ҳаллу фасл созад. Ин роҳи ягона маҳсуб мешавд ва алтернативаи дигар ҷой надорад.

Дар ин самт Ҷумҳурии Тоҷикистон бо дарназардошти мавқеи ҷуғрофӣ ва геосиёсӣ, дурнамои рушди иқтисодӣ, инчунин пайвандҳои чандинасраи муштараки ва робитаҳои таърихӣ мардумони ду кишвари ҳамсоя, ба тавсеа ва таҳкими бештари ҳамкорӣ мутақобилан судманд бо Ҷумҳурии

Ўзбекистон тавачҷуҳи аввалиндараҷа дорад[10].

Адабиёт

1. Рахимов С. Вода должна быть инструментом для сотрудничества.// www.cawater-info.net/bk/water-law/pdf/taj-rahimov.pdf (дата обращения 04.02.2022)
2. Влияние изменения климата на водные ресурсы в Центральной Азии// <https://articlekz.com/article/7850> (дата обращения 09.07.2018г).
3. Ресурсы водных ресурсов и использование.// nd.uznature.uz/page/resursi-vodnih-resursov-i-ih-ispolzovanie(дата обращения 09.07.2021г).
4. Рахимов Ф. Д. Развитие гидроэнергетики Таджикистана в период независимости (1991-2015гг.): диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02 / Рахимов Файзиддин Дониерович; [Место защиты: Таджикский национальный университет].- Душанбе, 2015. С.39 (- 176 с.)
5. Бояркина О.А. Проблемы и перспективы урегулирования международных конфликтов в сфере водопользования в Центральноазиатском регионе: диссертация ... кандидата биологических наук: 23.00.04 / Бояркина Оксана Александровна; [Место защиты: Дипломатическая академия МИД России].- Москва, 2015. С.54(- 160 с)
6. Выступления Президент Туркменистана Гурбангулы Бердымухамедова на VII Всемирном Водном Форуме. Южная Корея. 12.04.2015 // www.tdh.gov.tm/news/articles.aspx&article750&cat11 (Дата посещения: 13.04.2015)
7. Бандҳои 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8 ва 9 Изҳороти роҳбарони мақомоти хоҷагии оби Осиёи Марказӣ ва Қазоқистон, Тошканд, 12 октябри соли 1991 [манбаи электронӣ]// Сарчашма: URL: http://www.icwc-ara.uz/statute2_ru.htm (санаи воридшавӣ: 13.12.2021)
8. Созишнома байни Ҷумҳурии Қазоқистон, Ҷумҳурии Қирғизистон, Ҷумҳурии Ўзбекистон, Ҷумҳурии Тоҷикистон ва Туркменистон «Дар бораи ҳамкорӣ дар соҳаи идоракунии муштараки истифода ва ҳифзи захираҳои оби манбаҳои байнидавлатӣ», Алмаато, 18 феввали соли 1992 [манбаи электронӣ]// Сарчашма:

URL: http://www.icwc-ara1.uz/statutel_ru.htm (санаи воридшавӣ: 13.12.2021).

9. Эълomiaи Нукус аз чо̀ниби давлатҳои Осиеи Марказӣ ва ташкилотҳои байналмилали оид ба мушкилоти рушди устувори ҳавзаи баҳри Арал 5 сентябри соли 1995, дар шаҳри Нукус қабул карда шудааст.
10. Муносибатҳои Ҷумҳурии Тоҷикистон бо Ҷумҳурии Ёзбекистон. [манбаи электронӣ]. Сарчашма: mfa.tj/tg/main/view/145/munosibathoi-tojikiston-bo-uzbekiston (санаи воридшавӣ: 08.04.2022).

ВОДНЫЙ ФАКТОР В МЕЖГОСУДАРСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЯХ ТАДЖИКИСТАНА И УЗБЕКИСТАНА

Қувватзода С. З.

В данной статье анализируется водный фактор в межгосударственных отношениях между Таджикистаном и Узбекистаном. Опираясь на исторические, культурные, литературные и природные факторы, автор показал сосуществование и добрососедство этих двух народов. В статье подчеркивается зависимость Республики Узбекистан от трансграничных водных ресурсов, в том числе водных ресурсов Таджикистана, и оценивается необходимость межгосударственного сотрудничества в сфере совместного использования водных ресурсов. Водный фактор незаменим в межгосударственных отношениях между Таджикистаном и Узбекистаном, а также ввиду нарастания водных проблем на мировой арене, в частности быстрого истощения запасов пресной воды и быстрого таяния ледников, являющихся основным источником водных ресурсов в Центральной Азии направление охраны водных ресурсов требует

укрепления сотрудничества и совместных действий в этой области.

Ключевые слова: водный фактор, Таджикистан, Узбекистан, сотрудничество, водная дипломатия, водные конфликты, водные ресурсы, трансграничные реки, водная зависимость, гидроэнергетика, водные проблемы, управление водными ресурсами, сельское хозяйство.

WATER FACTOR IN INTERSTATE RELATIONS OF TAJIKISTAN AND UZBEKISTAN

Quvvatzoda S. Z.

This article analyzes the water factor in interstate relations between Tajikistan and Uzbekistan. Based on historical, cultural, literary and natural factors, the author showed the co-existence and good neighborliness of these two peoples. The article emphasizes the dependence of the Republic of Uzbekistan on transboundary water resources, including the water resources of Tajikistan, and assesses the need for interstate cooperation in the field of joint use of water resources. The water factor is indispensable in interstate relations between Tajikistan and Uzbekistan, and also in view of the growing water problems on the world stage, in particular, the rapid depletion of fresh water reserves and the rapid melting of glaciers, which are the main source of water resources in Central Asia, the direction of protecting water resources requires strengthening cooperation and joint action in this area.

Key words: water factor, Tajikistan, Uzbekistan, cooperation, water diplomacy, water conflicts, water resources, transboundary rivers, water dependence, hydropower, water problems, water resources management, hydropower, agriculture.

ВЛИЯНИЕ БЕСПРИСТРАСТНОСТИ ПОСРЕДНИКА НА УСПЕХ И НЕУДАЧУ ПОСРЕДНИЧЕСТВА: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Муродов С. А. – к.п.н., зав. отделом политологии ИФПП НАНТ
Телефон: +992918 41-40-86; Email: Subhonm@mail.ru

В данной статье рассматривается беспристрастность посредника как переменчивый фактор способствующий успеху или обуславливающий неудачу посредничества. Автор анализирует взгляды исследователей, касающиеся значение беспристрастности и пристрастности посредничающей стороны для достижения успеха посредничества. Особое внимание обращается на основные аспекты и нюансы фактора беспристрастности и на то, как они влияют на успех и неудачу посредничества. Автор констатирует, что мнения ученых по поводу значения фактора беспристрастности для достижения успеха посредничества разнятся. Последнее в первую очередь объясняется многоаспектностью и многоноасности анализируемого вопроса. Влияние беспристрастности посредника на успех и неудачи посредничества рассматривается на теоретическом уровне.

Ключевые слова: посредничество, успех посредничества, неудача посредничества, посредник, беспристрастность посредника, пристрастность посредника, мотивы посредника, интересы посредника, конфликтующие стороны, интересы стороны конфликта.

Посредничество как апробированный метод урегулирования конфликтов имеет свою систему ценностей (требований). Одним из ключевых элементов этой системы выступает беспристрастность. Она представляет собой требование, на основе которого конфликтующие стороны одобряют вмешательство внешней стороны в свой конфликт. Она рассматривается в качестве такового в работах М. Клоуберга и Р. Дж. Фишера.

Ученый Р. Дж. Фишер пишет: «беспристрастность считается одним из главных требований для того, чтобы стороны согласились на вмешательство, и усилиям

для налаживания доверительных отношений» [4, с. 242]. А, по словам М. Клоуберга: «беспристрастность посредника имеет решающее значение для доверия спорщиков к посреднику, что в свою очередь, является необходимым условием для его обретения приемлемости...» [2, с.368]. Указанные авторы разделяют мнение о том, что беспристрастность имеет решающее значение для приемлемости посредника со стороны конфликтующих сторон и для налаживания доверительных отношений с ними. Из их утверждения следует, что при наличии беспристрастного посредника вероятность акта посредничества всегда будет высокой.

Однако, ответ на вопрос, какое значение имеет беспристрастность для достижения успеха посредничества, у ученых разный, и, в большинстве случаев, они придерживаются прямо противоположных мнений. Разрешение этой проблемы стало предметом острых дискуссий между исследователями. Серьезные прения замечаются во всех уровнях, начиная от социального, заканчивая международным. Но, «... суть прений по вопросу о беспристрастности заключается не в концептуальных вопросах, а в последствиях беспристрастности для результатов посредничества» [2, с. 368].

Так, есть учёные, которые утверждают высокое «значение беспристрастности для достижения успеха посредничества» [2], другие убеждены в том, что «для достижения успеха беспристрастность не важна» [4]. Имеется и такие авторы, которые убеждены в том, что «доверительность (и для некоторых эффективность) намного важнее, чем сам факт беспристрастности» [2, с. 368; 5].

Одним из авторов, который утверждает значение беспристрастности для достижения успеха посредничества, выступает М. Клоуберг. Он пишет: «...беспристрастность посредника ... имеет большое

значение для достижения успеха посредничества» [2, с. 368].

Другие исследователи считают беспристрастность посредника «важнейшим качеством» успешного посредничества: «аналитики согласны с традиционным тезисом о том, что беспристрастность посредника является важнейшим качеством для успешного посредничества (Jackson 1952, 125-9; Young 1967, 81; Northedge and Donelan 1971, 299; Assefa 1987, 22; Miall 1992, 62; Hume 1994) ...» [2, с. 368]. Указанная позиция совпадает с нашей собственной оценкой, данной в диссертационном исследовании: «беспристрастность посредника считается основой успешного проведения процесса посредничества ...» [3, с. 46]. В целом как мы видим, ученые беспристрастность посредника признают «важным качеством» и «основой» успешного проведения посредничества.

Ряд исследователей утверждает, что посредник становится эффективным, если воспринимается сторонами как беспристрастный к внутренним проблемам конфликта. Такого мнения придерживается, например, Х. Ассефа: «только актёр, который воспринимается, как беспристрастный к внутренним проблемам конфликта может выступать эффективным посредником» [1, с. 70-93]. Из этого утверждения следует, что незаинтересованность посредника к «внутренним проблемам конфликта» сделает его эффективным. Строго говоря, отсутствие интереса к содержанию конфликта, к его внутренним сущностным противоречиям, делает посредника эффективным.

«Кроме того, беспристрастность также может быть определена с точки зрения мотивации посредника» [1, с. 70-93]. Здесь беспристрастное поведение посредника связывают с его мотивами. По утверждению Митчелла, «обещание материальных, влиятельных, защитных и статусных вознаграждений обуславливает поведение посредника. Посредничество будет более или менее успешным в зависимости от типа присутствующих вознаграждений и того, как они связаны с результатами посреднического процесса» [7, с. 34-46]. Другими словами, обещание вознаграждения посреднику со стороны одного из участников конфликта, мотивирует первого к эффективному урегулированию конфликта. Од-

нако, эффективное урегулирование конфликта зависит от тех вознаграждений, которые связаны с результатами посреднического процесса.

На наш взгляд, Митчелл в своём утверждении учитывает и интересы стороны конфликта, и посредника. И он прав, ибо стороны конфликта обещают вознаграждение посреднику именно тогда, когда имеют интерес в урегулировании своего конфликта, а посредник, учитывая и понимая свою выгоду, (от урегулирования конфликта) выполняет свою роль по наиболее эффективному сценарию. Здесь Митчеллом посредничество понимается как некий трёхсторонний торг. Это такой политический торг, в котором, и стороны конфликта, и посредники, получают свою выгоду от его урегулирования.

В отличие от Митчелла, который говорит о мотивах, основанных на интересах и стороны конфликта, и посредника, ученые С. Туваль и В. Зертман пишут о мотивах, основанных только на интересах посредника: «мотивы посредника необходимо описывать в контексте политики силы и что посредники почти всегда преследуют и собственные интересы в конфликте и поэтому не могут занимать по-настоящему нейтральную позицию по отношению к вопросам и усилиям, которые составляют предмет переговоров» [4, с. 242].

На наш взгляд, в основе утверждения Зертмана и Тувала, стоит заинтересованность самого посредника в урегулировании конфликта. Если это так, то соответственно, он или она преследует свои интересы. В таком случае мы имеем высокую вероятность того, что посредники будут фокусироваться исключительно на своих интересах. Если это так, то соблюдение беспристрастности посредником ставится под сомнение.

Продолжая сравнивать Митчелла и Зертмана, отметим, что в случае первого учитываются интересы и стороны конфликта, и посредника, а в случае второго, только интересы посредника. При этом, у этих позиций есть и общее, - реалистичный подход к выявлению мотивов посредников.

Таким образом, анализ показывает, что исследователи обращаются к тем мотивам, которые совпадают с интересами посредника, но только не с альтруистически-

ми. Об альтруистических интересах посредников рассуждали другие исследователи, например, Грум и Видд. Эти ученые пишут: «Посредники часто наделяют более слабые стороны полномочиями в интересах справедливого урегулирования, с тем, чтобы положить конец человеческим страданиям (Groom and Webb 1987: 264-7; Wehr 1979, 37-8)» [2, с. 370]. Ученый М. Клоуберг пишет «... с точки зрения посредника, это скорее исключение, чем правило, которое должно быть частичным в отношении сторон и вопросов в международном конфликте» [2, с. 370]. На наш взгляд, такие исключения (для посредников) в основном характерны в те периоды, когда международные отношения имеют биполярный характер. Именно в такие периоды, посредники (государства (сверхдержавы)) стараются заботиться о благе конфликтующих сторон или конфликтных обществах. В современном многополярном мире, державы стараются больше заботиться о реализации собственных интересов, чем о благе конфликтующих сторон или конфликтных обществ.

В целом, анализ мнения ученых, которые признают значение беспристрастности посредника для достижения успеха посредничества, показывает, что их признание зиждется на разных аспектах и нюансах беспристрастности. Успех посредничества связывается с такими аспектами и нюансами беспристрастности посредника, как с незаинтересованностью посредника в «объекте конфликта», так и с заинтересованностью посредника в урегулировании конфликта, с «мотивами посредников».

Если выше названные ученые, так или иначе, говорят о «значении беспристрастности посредника для достижения успеха посредничества», то есть и ученые которые пишут противоположно, т.е., «для достижения успеха беспристрастность не важна».

Например, есть многие ученые, которые «... утверждают, что посредник не должен быть беспристрастным, чтобы быть успешным (Touval 1975, 67; Kochan 1981, 133; Smith 1985, 371; Orme 1989, 60; Jabri 1990, 8)» [2, с. 370]. По утверждению ученого Р. Дж. Фишера: «для сторон конфликта беспристрастность часто служит менее важным фактором, чем достижение благоприятного результата и продолжение отношений с влиятельным посредником»

[4, с. 242]. Как видим, Фишер убежден в том, что для стороны конфликта достижение благоприятного результата и продолжение отношений с влиятельным посредником, важнее беспристрастности посредника. В другом месте, Фишер пишет: «Менее приближенная сторона может согласиться на пристрастного посредника именно потому, что верит, что он/она сможет оказать влияние на более приближенную сторону, подталкивая ее к достижению соглашения» [4, с. 243].

А ученые С. Туваль и В. Зертман отмечают: «Посредством одной из сторон посредники создают позитивные ожидания среди противников: союзники уверены, что их интересы хорошо представлены, в то время как противники ожидают, что близость посредника к противоположной стороне повысит их способность убеждать их уступить» [1, с. 70-93]. Ученый М. Клоуберг пишет: «... предвзятый посредник может быть привлекательным вариантом до тех пор, пока посредник имеет особенно прочные связи со стороной, обладающей большим контролем над результатами конфликта» [2, с. 370]. «Независимо от того, что является результатом этих связей, уравнивается большей способностью посредника влиять на эту сторону» [2, с. 370]. «Партия, которая не имеет никаких отношений с посредником, надеется или ожидает, что посредник будет использовать свою пристрастность для влияния на противника (Pruitt 1981, 144)» [2, с. 370]. Мы в своей монографии писали, что «... близость посредника иногда может помогать договариваться о том, что будет на пользу всем заинтересованным сторонам» [5, с. 45].

Как видим, ученые признают, что беспристрастность посредника, не очень важна. Здесь близость посредника воспринимается как посреднический потенциал. Этим потенциалом слабые стороны хотят воспользоваться при урегулировании конфликта. Действительно, «... подобные рассуждения показывают, что беспристрастность посредника является более сложным и стратегически важным вопросом, чем это может показаться на первый взгляд» [4, с. 243]. «Если в конфликте определенную пользу могут принести пристрастные посредники со своими политическими целями и материальными интересами, это лишь расширяет возможности посредничества» [4, с. 243].

В «Руководство ООН по вопросам эффективной посреднической деятельности» представлено противоположное мнение. И оно следующее - «... если посреднический процесс расценивается как предвзятый, это может воспрепятствовать реальному прогрессу в урегулировании конфликта. Посредник должен уметь осуществлять сбалансированный процесс, в рамках которого всем субъектам будет обеспечено равное отношение, и не должен иметь материальной заинтересованности в результатах процесса. Для этого также необходимо, чтобы посредник был в состоянии общаться со всеми субъектами, имеющими отношение к урегулированию конфликта» [8, с. 12]. Как видим, в данном руководстве, вопрос беспристрастности больше всего связан с компетенциями посредничающей стороны. Добавляя к этому, требуется, что третья сторона не должна иметь материальной заинтересованности. Однако, учёный Рихард Бильдер, пишет: «Третьи лица могут быть втянуты в конфликт при оказании помощи в разрешении спора, и таким образом расширить его, усложнить и затянуть. Например, если одна сторона воспринимает их как союзников или противников, если их склоняют к тому, чтобы, возможно, принять чью-то сторону, или если их вынуждают играть постоянную роль в сценарии конфликта, чем частью решения» [6, с. 130].

В «Руководстве ООН по вопросам эффективной посреднической деятельности», пишется, что посредники должны «передавать полномочия другому посреднику или посреднической структуре, если у них возникает ощущение неспособности сохранить сбалансированный и беспристрастный подход» [8, с. 12].

Анализ показывает, что в академических кругах союз посредника с одной стороны конфликта воспринимается как посреднический потенциал для успеха. Но, на вопрос о том, как практически достичь успеха, ученые отвечали по-разному. В одном случае, успеха мы достигаем именно тогда, когда посредник имеет союз с той стороны конфликта, который обладает большим контролем над результатами конфликта. В другом случае, - предвзятый посредник может служить интересам всех сторон конфликта.

Но, в «Руководстве ООН, по вопросам эффективной посреднической деятельности» пишется, что предвзятый посреднический процесс может воспрепятствовать прогрессу в урегулировании конфликта. В этом духе пишет и исследователь Р. Дж. Фишер: «... нужно помнить, что такой подход (предвзятый - *Муродов С.А.*) ставит под угрозу добровольную и непринудительную природу посредничества, которая соответствует системе ценностей, принятой в сфере разрешения конфликтов» [4, с. 243].

Как видим, ученые утверждают, что для стороны конфликта «достижение благоприятного результата» и «продолжение отношений с влиятельным посредником» намного важнее, чем факт беспристрастности.

Более строгой позиции придерживается учёный Рихард Бильдер. Им учёный называется несколько опасностей посредничества, одна из которых связана с третьим лицом. «Привлеченные третьи лица часто преследуют собственные интересы, когда они вмешиваются в конфликт. Это может исказить их усилия по решению проблемы и привести к соглашению, которое не отражает желания и интересы сторон спора» [6, с. 130].

«На общественном уровне признается, что ... беспристрастность не очень важна» [3, с. 46]. А ученые Вер и Ледерах утверждают «важность посредника основанного на доверии (Вер и Ледерах 1991, 85-98)». Однако, в академических кругах есть противоположное утверждение, и оно следующее - «... лучше быть пристрастным посредником, но эффективным, чем неуспешным, но беспристрастным» [5, с. 44].

Итак, подводя итог проделанному нами анализу, можно утверждать, что беспристрастность посредника очень важна для осуществления акта посредничества. Однако понимание самой беспристрастности меняется от контекста к контексту. В юридическом контексте, посредники должны быть беспристрастными, но в политическом и культурном, соблюдение требования беспристрастности не столь категорично. Например, в «Руководство ООН для эффективной посреднической деятельности» строго требуется соблюдение беспристрастности. Согласно данному документу, если посредники неспособны его соблюдать, то они должны передать свои полномочия

другим посредникам или посреднической организации. В последнем контексте, пристрастность посредника для стороны конфликта интерпретируется как полезная, ибо более слабые стороны могут согласиться и на принятие пристрастных посредников.

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. Муродов С.А. Место и роль института посредничества в урегулировании социально-политических конфликтов: дис. ... канд. полит. наук. - Душанбе, 2015. - 145 с.
4. Фишер. Р. Дж. Методы вмешательства третьих сторон. - с.227-248. Доступно на сайте <http://www.berghof-handbook.net> Дата обращения. 07. 12. 2017.
5. Муродов С.А. Посредничество в конфликтах: история, теория и практика. Душанбе: Дониш, 2017. - 141 с.
6. Бессемер Х. Медиация. Посредничество в конфликтах. - Калуга: Духовное познание, 2005. - 176 с.
7. Chris Mitchell. "The Motives for Mediation," in C.R. Mitchell and Keith Webb (eds.) *New Approaches to International Mediation* (New York: Greenwood Press, 1988) - P. 34-46.
8. Руководство ООН по вопросам эффективной посреднической деятельности, 2012. - 28 С. Доступно на сайте <https://reacemaker.un.org> Дата обращения. 03.05.2021.

**ТАЪСИРИ БЕТАРАФИИ
МИЁНАРАВ БА МУВАФАҚИЯТ
ВА НОБАРОРИИ МИЁНАРАВЌИ:
ТАХЛИЛИ НАЗАРИЯВЌИ
ВА МЕТОДОЛОГЌИ**

Муродов С. А.

Дар ин мақола таъсири омили бетарафши миёнарав ба муваффақият ё нобарории

миёнаравЌи, тахлил карда шудааст. Муаллиф, ба тахлили андешаҳои муҳаққиқон оид ба ҷанбаҳои асосии омили бетарафши миёнарав ва таъсири онҳо ба муваффақият ва нобарории миёнаравЌи машгул гардидааст. Муқаррар карда шудааст, ки андешаи муҳаққиқон оид ба аҳамияти бетарафши миёнарав ба муваффақият ва нобарории миёнаравЌи тафовут доранд. Охири дар навбати худ ба гуногунҷанбаҳои масъалаи тахлилишаванда асоснок карда мешавад. Таъсири бетарафши миёнарав дар муваффақият ва нобарории миёнаравЌи дар сатҳи назариявЌи ва методологЌи мавриди баррасӣ қарор гирифтааст.

Калидвожаҳо: миёнаравЌи, муваффақияти миёнаравЌи, нобарории миёнаравЌи, бетарафши миёнарав, қаробати миёнарав, ангезаи миёнарав, манфиатҳои миёнарав, ҷонибҳои низоъ, манфиатҳои ҷонибҳои низоъ.

**THE IMPARTIALITY OF MEDIATOR
ON THE SUCCESS AND FAILURE
OF MEDIATION: A THEORETICAL
AND METHODOLOGICAL ANALYSIS**

Murodov S. A.

In this article, the impartiality of the mediator is considered as a variable factor contributing to the success or failure of the mediation. The author analyzes the views of researchers regarding the importance of impartiality and partiality of the mediating party to achieve the success of mediation. Particular attention is drawn to the main aspects and nuances of the factor of impartiality 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 impartiality for the success of mediation differ. The latter is primarily due to the multidimensionality and multiplicity of the analyzed issue. The influence of the impartiality of the mediator on the success and failure of mediation is considered at a theoretical level.

Key words: mediation, success of mediation, failure of mediation, mediator, impartiality of the mediator, partiality of the mediator, motives of the mediator, interests of the mediator, conflicting parties, interests of the party to the conflict.



МИНБАРИ МУҲАҚҚИҚОНИ ҶАВОН

Трибуна молодых исследователей

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ГЕРМЕНЕВТИКИ КАК СПОСОБ ИСТОЛКОВАНИЯ ТЕКСТА И УДОСТОВЕРЕНИЯ ЗНАНИЯ

Мирзоева А. М. – преподаватель ТГПУ имени С. Айни
Телефон: (+992) 935831376

В статье рассматривается историческое развитие и становление герменевтики как основной метод усвоения знания. Автор, в процессе исследования герменевтики, смотря на её хронологическую развитие, определяет её особенность внутри систем науки. В этом случае приводит разные аргументы из теории европейских мыслителей, которые изучали герменевтику, определяли её ценность как особый метод внутри других философских методов. Исследование автора в этой статье показывает, что этот метод не является новым открытием методологии и логики, он уже давно зародился в античной времени для изучения религии, литературы и мифологии. Не только мыслители прошлого, но и представители современной философии тоже интересуются герменевтики и расширяют поле её использования в естественных науках и для изучения гуманитарных дисциплин.

Ключевые слова; герменевтика, наука, гуманитарные науки, знание, метод, хронологическая развития, ценность, методология, понимание, исследование.

Герменевтика в целом определяется как искусство интерпретации, восходящее к возникновению письменности и необходимости найти смысл текстов, а сам термин берет свое начало в греческой мифологии. В этом порядке слово «герменевтика» происходит от классического греческого *hermenein*, понимаемого как перевод послания богов на человеческий язык, задача которой была возложена на Гермеса, сына Зевса как своего рода бога-посредника между богами Олимпа и простыми смертными. Именно поэтому ему припи-

сывают первые плоды этого мифологического интерпретативного искусства. В предисловии книги Х.Г. Гадамера в этой связи отмечается, что «как известно, в древнегреческой мифологии посредником между богами и простыми смертными был Гермес; он должен был истолковывать людям повеления богов, а богам - просьбы людей. Отсюда и ведет свое происхождение термин «герменевтика», первоначально означающий искусство толкования изречений оракулов, древних текстов, знаков, смысла чужого языка и т. д. и т. п. [2, 8]

Герменевтика или техническая интерпретация поэтов была разработана в классической Греции в дидактических целях, как они объясняют, на основе интерпретации и критики произведений Гомера и других поэтов того времени. Она распространилась во всех местах, где говорили по-гречески, и была основана на более прочном фундаменте с более поздним развитием риторики, как процедуры правильного и красноречивого выражения своих мыслей в устной речи, которая включила в себя общую теорию составления письменных текстов. Впоследствии развитие филологии в Александрии послужило толчком к началу следующего этапа в искусстве толкования, на котором было достигнуто методологическое осознание искусства толкования. [5, 243-244]

Однако, в истории герменевтической традиции есть важный момент, когда ее развитие проходит от первой фазы интерпретации посланий небесных богов к фазе интерпретации текстов, «которые были понятны всем и они были нечто данное, что можно было наблюдать, а значит, и

методично изучать». [10, 612] В этом смысле можно утвердить, что герменевтика имеет долгую историю, связанную с интерпретацией религиозных, литературных, исторических и юридических текстов. Так, герменевтика присутствует в человеческой культуре с начала цивилизации, и на протяжении веков она была предметом различных видений, тесно связанных с развитием философской мысли в тех исторических периодах, где она изучалась, пока не достигла того развития, которое мы знаем сегодня.

Продолжая хронологию развития герменевтики на Западе, отметим, что Средневековье известно как этап европейской истории, начинающийся с V века до XIV века, когда началась эпоха Возрождения. При этом, можно выделить три периода: Раннее Средневековье, Высокое Средневековье и Позднее Средневековье. Раннее Средневековье, с V по XI век, доминировало благодаря нашествиям северных народов - готов и германцев, среди прочих; в этот период также произошла серьезная экономическая неурядица и фрагментация власти, все это основывалось на сложной и развитой культуре Римской империи. Политическое и экономическое развитие этого периода привело к зарождению манорализма и феодализма; церковь была единственным универсальным институтом. Культурная деятельность заключалась в основном в сохранении и систематизации знаний прошлого, появились различные энциклопедические труды, но в центре всей научной деятельности была Библия, а все светское образование служило лишь подготовкой к ее пониманию.

Второй период известен как Высокое Средневековье и длился с XI века с приходом к власти Карла Великого и началом империи Каролингов, в которой было создано новое европейское единство, основанное на римском наследии, до 13 века. В этот период папство стало центром церковной власти, а монашеские ордена развивались, процветали и интегрировались в светскую жизнь, тем самым делая Церковь центром жизни. Духовность приобрела индивидуальный характер, в центре которого находился ритуал Евхаристии. Наконец, Позднее Средневековье, характеризующееся внутренними конфликтами и распадом

европейского единства, а также возникновением современного государства и его борьбой с церковью за гегемонию, привело к активизации в Италии политической и социальной мысли, сосредоточенной на светском государстве, независимом от церковного контроля, кульминацией которой стало Возрождение.

В этот период, когда герменевтика, казалось, стала своего рода прямой связью между высшей волей Бога и людьми, призванными подчиняться ей через интерпретацию священных текстов. И все это происходило под эгидой схоластики, которая, как выражается Д.И. Грядовой, «теология при обращении к любому типу проблем всегда исходит из бесспорности существования Бога и никогда не выходит за рамки Священного Писания. Схоластика же хотя и подчинена примату теологии, но при всем этом она преследует цель соединения религиозных догм с рациональным восприятием». [4, 40]

В этом порядке идей целью было утверждение человеком своей природы, отход от покорной концепции Бога, проповедуемой средневековой церковью, основанной на изучении древних документов в поисках объяснений человеческой природы и вкуса к земному, к мирским удовольствиям, к желанию жить, что проявлялось в искусствах и в развитии наук.

Именно в этих рамках герменевтика в конце XVIII века начала развиваться как общая наука о понимании в результате превращения филологии из науки, посвященной изучению текстов и их передачи, в «науку об античности»: В.И. Креминский об этом пишет: «В эпоху Возрождения теория интерпретации развивалась исходя из практических задач – переводов античных текстов и их комментирования на новоевропейские языки. Позже, в эпоху Нового времени задачи, связанные с формированием и применением юридических норм, вызвали к жизни потребность в юридической герменевтике, поскольку ни один закон не может быть истолкован однозначно для различных конкретных ситуаций». [7, 122]

В целом, с учетом дальнейшего развития герменевтики, ее методологические основы были заложены в двух основных направлениях: классическая герменевтика как истолкование текста, которая была

присуща Филону Александрийскому, Аристотелю, Августину Аврелию и герменевтика как онтологический метод, который был разработан Ф. Шлейермахером, В. Дильтеем, М. Хайдеггером и Х.-Г. Гадамером.

Вклад Фридриха Шлейермахера в развитие герменевтики, назвавшейся методической герменевтикой, романтической герменевтикой или герменевтикой духа Шлейермахера (1768-1834) - лютеранского теолога, филолога и философа, родившегося в Королевстве Пруссии (ныне Польша) огромен, и он внес важный вклад в развитие теологии и герменевтики на основе рационалистической философии Канта. В целом, работа Ф. Шлейермахера под названием «Герменевтика» в развитии герменевтики, как наука и искусство интерпретации, является продуктом его артикуляции филологии, истории и философии, которая открывает двери для конституирования знания, объектом изучения которого является человек и его духовные произведения в частности, и все человечество в более общем смысле. По словам Е.Н. Шульги, разработка этого ученого можно описать как «полное понимание, имеющее внутри герменевтического круга, наступает благодаря действию интуиции, а также благодаря опирающемуся на сравнительный метод субъективному анализу». [12, 144]

Работа Ф. Шлейермахера знаменует собой решающий поворотный пункт в истории герменевтики. В этой связи Л. Агилар объясняет, что до него дисциплины, направленные на интерпретацию различных типов существующих текстов, литературных, юридических или религиозных, развивали специфическую герменевтику [1, 61-64] или то, что М. Хайдеггер называл региональной герменевтикой, и предлагает систематизацию общей герменевтики как искусства понимания как такового, которое послужит основой для теорий и методологий интерпретации текстов. В его наследии можно выделить два этапа: начальный, в центре которого находился язык, когда целью герменевтики было понимание языка, а её методом – реконструкция языковых форм посредством непосредственной интуиции и сравнения. В то же время его поздние работы демонстрируют переход к психологическому видению гер-

меневтической интерпретации, в которой речь идет не просто о понимании смысла текста, но прежде всего о постижении того, как этот текст был произведен, каков генезис его создания. Для этого он формирует методологический идеал герменевтики как искусства понимания дискурса, основанный на реконструктивном упражнении письменного дискурса, который должен рассматриваться как конструкция языка и автора-отправителя, чтобы быть в состоянии понять текст так же хорошо, как автор, а затем лучше, чем автор. Российский исследователь Е.В. Фалев по этому поводу пишет, что «герменевтика Хайдеггера отражает совершенно иную тенденцию, развивающуюся в начале 20-х гг.: из бессмысленности мира самого по себе не следует необходимость оставить его, наоборот, нужно обернуться к этому миру «естественной установки» и творчески наполнить его реальностью живого и подлинного смысла; более того, оказывается, что именно метафизическая практика бегства от мира и при вела в конце концов к полной утрате смысла и упадку в сфере сущего, оторванного от его корней в бытии». [11, 42]

В. Дильтей (1833-1911) будучи профессором философии в университетах Базеля, Киля, Бреслау (Польша) и Берлина, боролся против господства объективных естественных наук в области знания и стремился создать субъективную науку гуманитарных наук как дисциплину, методологически отличную от естественных наук. Эти субъективные гуманитарные науки (к которым относятся право, религия, искусство и история) должны фокусироваться на историко-социальной реальности «человек-человек», и утверждали, что изучение гуманитарных наук предполагает взаимодействие личного опыта, рефлексивного осмысления опыта и выражения духа в жестах, словах и искусстве. Таким образом, и человеческое, и социальное являются объектами наук о духе в той мере, в какой они проживаются, с историческим человеком в качестве главного героя. Именно в этих философских рамках Дильтей определяет герменевтику как общую интерпретацию проявлений духа, выраженных в «систематической организации». Н.С. Плотников, анализируя эти взгляды Дильтея, отмечает,

что «герменевтика формирует не только правила постижения человеческой индивидуальности и ее жизнепроявлений (текстов и поступков), на что она была нацелена..., а имеет в виду и «герменевтику систематических организаций, анализирующую принципы истолкования того отношения, что существует «между народом и государством, верующим и церковью...», согласно которому некий общий дух, некая форма жизни имеют своим коррелятом структурную взаимосвязь организации, в которой они выражают»[7, 183].

Принципы герменевтики, согласно Дильтею, освещают путь к общей теории понимания. Таким образом, для него герменевтика приобретает новое и большее значение, становясь не только теорией интерпретации текста, но и теорией того, как жизнь раскрывается и выражается в произведениях. Таким образом, цель гуманитарных наук должна заключаться не в том, чтобы понять жизнь в терминах категорий, чуждых ей, а в том, чтобы подойти к процессу понимания на основе категориальной системы, вытекающей из самой жизни, поскольку жизнь должна быть понята на основе становления самой жизни.

Другим разработчиком современной формой философской герменевтики является М. Хайдеггер (1889-1976) - немецкий философ, ученик Гуссерля, оказавший большое влияние на мысль двадцатого века. Первый период отмечен его незаконченной работой «Бытие и время», в которой он выдвинул центральные идеи своей мысли, смысл «бытия». Специфическая форма бытия, соответствующая бытию человека, - это «бытие-в-мире» (Dasein), постольку, поскольку он в каждом случае вовлечен в мир, что определяет «бытие-в-мире». Белорусский ученый А. Кватания, рассматривая хайдеггерское понимание данного понятия, отмечает, что «бытие-в-мире есть экзистенциал, присущий экзистирующему Dasein. Экзистировать не значит быть чем-то наличным, поэтому для экзистенциального анализа присутствия не пригодны категории, известные традиционной онтологии. Именно поэтому М. Хайдеггер предостерегает читателя от возможно ложного понимания модуса присутствия бытия-в-мире наподобие наличия воды в стакане. Бытие-в-мире есть цельный

феномен и подразумевает пребывание «в мире так и так вот освоенном». [8, 37]

Во второй период своего творчества он изучает историю метафизики со времен Платона как процесс забвения бытия и как неизбежное падение в нигилизм, который он определяет как элементарную и манипулятивную установку, лишившую бытие и человеческую жизнь смысла. Для М. Хайдеггера смысл феноменологического описания - это интерпретация. Стоит отметить, что он понимает интерпретацию как развитие возможностей, спроецированных в понимании, а понимание означает проецирование предшествующего знания и проверку того, что познаваемый объект соответствует ментальной форме ожидания. Рассматриваемая таким образом, задача понимания всегда является герменевтической в том смысле, что она предполагает наличие предварительного знания, образца, приобретенного до рассматриваемого акта познания, с которым можно сопоставить то, что познается. Человек понимает, сравнивая то, что ему нужно понять, с тем, что он уже знает. Понимание круговое; человек всегда находится в герменевтическом или интерпретационном круге. В мысли Хайдеггера подчеркивается родовая связь между герменевтикой и языком, где человек понимает бытие в языке и, следуя герменевтическому кругу, язык показывает понимание человеком бытия. Таким образом, понимание текста требует понимания его частей и их отношения к целому, и наоборот, понимание целого требует понимания его частей и, как объясняет Хайдеггер, решающим является не выход из круга, а вхождение в него правильным образом, придавая ему позитивный онтологический смысл, руководствуясь намерением разоблачения.

Следующий «герменевтик» - Ханс-Георг Гадамер (1900-2002), немецкий философ и профессор, который в отношении своего философского становления испытал влияние неокантианской мысли Марбургской школы. Элементы философской герменевтики 60-х годов прошлого века, в прямой связи с философской герменевтикой, которую он определяет как «искусство понимания», которое заключается в признании высшего принципа – оставлять диалог открытым. В этом смысле целью Гада-

мера было раскрыть природу человеческого понимания, и он утверждал, что «истина» и «метод» противоречат друг другу, и опираясь на открытия Шлейермахера, Дильтея, Хайдеггера и других мыслителей, стремился разработать новую теорию герменевтического опыта. В частности, он отмечал, что «на деле существует полярность близости и чуждости, и именно в ней основание задачи герменевтики, только ее следует понимать не по Шлейермахеру, психологически, не как пространство, в котором скрывается тайна индивидуальности, но подлинно герменевтически, то есть во взгляде на нечто сказанное – на язык, на каком обращается к нам традиция, на слово, какое говорит она нам». [2, 79]

Гадамеровская герменевтика указывает на различные возможные формы переживания истины, понимаемой в существенных манифестирующих терминах и как возникновение смысла. В этом смысле можно сказать, что герменевтика Гадамера по своему основному замыслу призвана придать смысл тем выражениям, которые проявляются в языке. В этом смысле Г. Гадамер утверждает: «Язык есть та среда, в которой происходит процесс взаимного договаривания собеседников и обретается взаимопонимание по поводу самого дела», [3, 447] поскольку этот процесс является языковым. Это имеет больше смысла, когда мы понимаем, что настоящая проблема понимания традиционно относится к области грамматики и риторики, а искусство герменевтики, таким образом, заключается в попытке овладеть пониманием, рассматриваемым таким образом, чтобы понять опыт истины, т.е. как существо приходит к знанию истины.

Таким образом, интерпретация – это диалог между прошлым и настоящим, между интерпретатором и произведением, во взаимодействии, в котором интерпретатор спрашивает, а текст отвечает, и более того, между контекстами автора, текста и интерпретатора происходит диалог, составляющий герменевтический круг. Поэтому специфическим коррелятом различных типов процессов понимания является не что иное, как «смысл», и это упражнение по присвоению смысла сопровождает весь дотеоретический доступ к жизненному миру, в той мере, в какой этот доступ опосре-

дован специфическими процессами всестороннего присвоения, что выходит за пределы процедурного поля науки.

Хотя сегодня существуют различные подходы к герменевтике, здесь мы уделим особое внимание подходу Гадамера, поскольку его теория представляет собой одну из наиболее влиятельных разработок общих условий, при которых зарождается понимание прошлого. Основной целью проекта Гадамера было поставить под сомнение связь, которую Просвещение установило как неизбежную между предрассудками, ошибками, авторитетами и беспочвенностью суждений. Гадамер напоминает нам, что с этимологической точки зрения предрассудок означает только суждение, которое произносится до окончательного подтверждения его истинности; поэтому он не должен иметь исключительно уничижительный оттенок. Гадамер писал: «Именно это временное отстояние, и только оно, позволяет решить собственно критический вопрос герменевтики: как отделить *истинные* предрассудки, благодаря которым мы *понимаем*, от *ложных*, в силу которых мы понимаем *превратно*. Поэтому герменевтически воспитанное сознание включает в себя сознание историческое. Оно стремится осознать собственные, направляющие понимание предрассудки, дабы предание в качестве иного мнения тоже могло выделиться и заявить о себе» [3, 353-354].

Тезис Гадамера заключается в том, что различие между истинными и ложными предрассудками не является чем-то, что может быть сделано только отдельным человеком. Причина в том, что предшествующие предрассудки и мнения, занимающие сознание интерпретатора, будь то истинные или ложные, не находятся в полном его распоряжении. Поэтому не существует архимедовой точки, закрепленной в методе, которая позволила бы нам вырваться из становления истории. В том числе потому, что та же история, через свои последствия, присутствует в самом непреднамеренном формировании наших предрассудков в настоящее время. Поскольку различение истинных и ложных предрассудков не является задачей, которая может быть выполнена индивидом в одиночку, то, согласно Гадамеру, единственный способ выполнить эту задачу – прибегнуть к тра-

диции. Эту традицию следует понимать в двойном смысле. С одной стороны, это традиция, в которой человек вписан в настоящий момент, хочет он того или нет, знает он об этом или нет. С другой стороны, именно традиция прошлого или чужого для нас места встречается с этим предметом в виде текста или любой другой формы памятника. Именно расстояние во времени или пространстве, которое отделяет одну традицию от другой, делает возможным герменевтическое понимание. По Гадамеру, мы осознаем свои предрассудки не тогда, когда просто живем в рамках горизонта, предоставляемого нашей традицией, а когда эта традиция стимулируется, в форме чувства отчуждения, чужой и/или прошлой традицией с ее собственным горизонтом убеждений. В сегодняшнем сложном культурном ландшафте предполагается, что каждый человек по разным причинам признает традицию, которая узаконивает для него его взгляд на прошлое. То есть он будет жить в рамках предрассудков, предусмотренных этой традицией, и считать их, по крайней мере временно, точными. [3, 348-352]

Действительно, герменевтика Гадамера учит нас тому, что участие в дискуссии с другими традициями, сосуществующими с той, в которой находится человек, является необходимым шагом для того, чтобы продвинуться в понимании того, что содержит и представляет наша собственная традиция. Только так сегодня можно написать историю, которая принимает гадамеровское видение отношений настоящего с текстами прошлого или настоящего.

И наконец, Поль Рикёр (1913-2005) – французский философ, антрополог и преподаватель университета, который, помимо интереса к гуссерлевской феноменологии, был предшественником интерпретативного течения (герменевтики) начала 70-х годов, в котором он предложил теорию интерпретации, ориентированную на текст, в которой существует дистанция между отправителем и получателем. За свою жизнь он создал обширный корпус работ, в которых отразил влияния, которыми отмечена его мысль: феноменологическое, экзистенциалистско-персоналистское и герменевтическое. Из феноменологии он взял поиск смысла реальности, основанный на субъек-

тивности, населяющей жизненный мир, а также метод. Со своей стороны, влияние экзистенциализма отражается в его понимании «бытия» в динамических терминах, и, наконец, что касается герменевтики, он устанавливает диалог с трудами Шлейермахера, Дильтея, Хайдеггера и Гадамера, начиная с экзегезы или интерпретации библейских текстов. Следует также отметить новаторский дух П. Рикёра, который критически воспринял наследие своих предшественников.

П.Рикёр использует феноменологический метод в строгой манере и адаптирует его к проблемам, с которыми сталкивается. В этом смысле он различает два способа обоснования герменевтики в феноменологии, а именно короткий путь, с помощью которого он предлагает онтологию понимания и считает его аналогичным хайдеггеровскому варианту. С другой стороны, на длинном пути он вступает в диалог с точками зрения, противоположными его собственной, когда этого требует рассматриваемая проблема, на основе которого он предлагает эпистемологию понимания. Он писал, что из этой комбинации герменевтики и феноменологии рождается теория, парадигмой которой является понятие текста и добавил: «герменевтика должна быть вдвойне косвенной: во-первых, потому, что существование подтверждается лишь документальными свидетельствами жизни, и, во-вторых, потому, что сознание изначально является ложным сознанием, и через корректирующую его критику необходимо восходить от непонимания к пониманию». [9, 58]

Это понимание – понимание дистанции, которое изолировано от какого-либо отношения к авторскому замыслу, поскольку процесс экзегезы тесно связан, с одной стороны, с явлениями, подлежащими интерпретации, а с другой – с явлениями, соответствующими самому опыту чтения. Так, он заключает: «Задача герменевтики - показать, что существование достигает слова, смысла, рефлексии лишь путем непрерывной интерпретации всех значений, рождающихся в мире культуры; существование становится самим собой – человеком зрелым существованием, - лишь присваивая себе тот смысл, который пре-

бывает сначала «вовне», в произведениях, институтах, памятниках культуры, где объективируется жизнь духа». [9, 63]

Этот краткий экскурс показал, что в ходе истории герменевтика претерпела метаморфозы, как с семантической, так и с телеологической точки зрения, начиная со своих истоков в классической Греции, где она действовала в двух основных сферах – как инструмент критической интерпретации творчества поэтов, как инструмент развития филологии, как в Пергамской школе Александрии, вплоть до видения, выдвинутого Рикёром в теории интерпретации, сосредоточенной на тексте во второй половине XX века, она претерпела интенсивный процесс эволюции в поисках придания смысла производству, опосредованному языком, человечества. В этом путешествии по истории, не как хронике последовательности событий во времени, а скорее как становление, как упражнение в историчности, она принимала влияния и в свою очередь, в своего рода рекурсивной петле, влияла на мышление исследователей, которые посвятили свою работу попытке объяснить, как происходит этот процесс понимания, реконструкции и интерпретации мысли человека, выраженной через то, что определяет его и в свою очередь, - определяет его, и его язык.

Литература

1. Aguilar, L. (2004). La hermenéutica filosófica de Gadamer. Revista Electrónica Sinéctica, N24. Jalisco, México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
2. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / Пер. с нем. -М.: Искусство, 1991. 367 с.
3. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. - М.: Прогресс, 1988. 704 с.
4. Грядовой Д.И. История философии. Средние века. Возрождение. Новое Время. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2015. Кн. 2.
5. Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. 531 с.
6. Кватания А. Проблема пространственности мира в философии М. Хайдеггера // Журн. Белорус. гос. ун-та. Философия. Психология. 2018. №2.
7. Креминский В. И. Особенности герменевтической интерпретации художественного произведения // Культура народов Причерноморья. - 2000. - № 14.
8. Плотников Н. С. Жизнь и история, философская программа Вильгельма Дильтея. М.: Дом интеллектуальн. книги, 2000. 232с.
9. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. - М.: Академический Проект, 2008. 695 с.
10. Torres, I. (2016). La hermenéutica de Dilthey como método de comprensión del sujeto histórico: fundamento de una teoría de la gerencia educativa venezolana. *Saber*, Universidad de Oriente, Venezuela. Vol. 28 N3: 612.
11. Фалёв Е.В. Герменевтика Мартина Хайдеггера. - СПб.: Алетейя, 2008. 224 с.
12. Шульга Е. Н. Когнитивная герменевтика. – М., 2002. 235 с.

ТАВСИФИ УМУМИИ ГЕРМЕНЕВТИКА ҲАМЧУН УСУЛИ ТАФСИРИ МАТН ВА ДОНИШИ БОЭЪТИМОД

Мирзоева А. М.

Дар мақола дар бораи ташиаккули таърихи инкишофи герменевтика ҳамчун методи пурмахсули аз худ кардани дониши сухан меравад. Муаллиф қўиши кардааст, дар раванди таҳқиқи герменевтика ба таърих назар карда пайвастагии инкишофи бардавомии хронологии ин методро ошкор намояд. Дар ин раванд назарияи донишмандони мухталифи давру замонро, ки методи герменевтикаро омӯхта, бо он сару кор гирифтаанд ва дар илм арзиши воқеи онро баррасӣ намудаанд, баён кардааст. Таҳқиқоти муаллиф дар ин мақола нишон медиҳад, ки герменевтика методи нав набуда, ҳамчун воситаи тафсири падидаҳо аз замони антиқа дар дохили дин, адабиёт, асотир истифода гардидааст. На танҳо донишмандони антиқа, балки донишмандони минбаъдаи аврупои замони нав низ ба анализи он тавачҷӯҳ пайдо намуда, бисёр ҷиҳатҳои илми онро ошкор карданд, аз ин рӯ истифодаи васеи онро ҳам нисбати илмҳои табиатиносии ва ҳам илмҳои гуманитарӣ бамавҷеъ мешуморанд.

Калидвожаҳо: герменевтика, илм, илмҳои гуманитарӣ, дониш, метод, ташиаккули хронологӣ, арзиш, методология, маърифат, таҳқиқот.

**THE GENERAL CHARACTERISTIC
OF HERMENEUTICS AS A WAY
OF INTERPRETATION
AND CERTIFICATED KNOWLEDGE**

Mirzoeva A. M.

In this article is considered the question about historical formation of hermeneutics as a main method of assimilation of knowledge. The author in period of researching of hermeneutics, looking to his chronological formation are defining his peculiarity within science system. In this case are showing different arguments from the theory of European thinkers, which were learning hermeneutics and were reminding his

value as a mine method between other philosophical disciplines. The author's researching in this article is showing that this method isn't new creation of methodology and logics, but this method were birthed already in antique age for learning religion, literature and mythology. Not only the thinkers of antique age, but the thinkers of New period are interested hermeneutics, too. It has wide usage not only in humanitarian sciences, but in the system of natural sciences, too

Key words; *hermeneutics, science, humanitarian sciences, knowledge, method, chronological formation, value, methodology, understanding, research.*



МАСЪАЛАҲОИ ҲАСТИШИНОСӢ ДАР ОСОРИ АБУЛМАОЛИИ ҶУВАЙНӢ

Саидов М. – унвонҷӯи ИФСҶ АМИТ

Дар мақола муаллиф масъалаи ҳастииносии дар осори Абулмаолии Ҷувайниро мавриди таҳқиқи баррасӣ қарор дода, қайд менамояд, ки мутафаккир дар аксар масъалаҳои фалсафӣ-каломӣ ҳарф зада, хусусан масъалаи мазкурро, аз назари худ, хеле дақиқ ҳаллу фасл намудааст. Ӯ дар ин матлаб ба ҷониби мутакаллимон майл карда, аз тарафдории файласуфон худдорӣ намудааст. Доираи баҳси Ҷувайнӣ вобаста бар масоили ҳастӣ, атрофи мафҳумҳои вучуду адам, қадиму ҳодис, ҷавҳару араз, маълуму маъқул, шайъу ҷисм, ҳаюлову сурат ва амсоли ин давр мезанад, ки бунёди афкори фалсафии асримиёнагиро таҷассум мекунад. Мутафаккир дар мадлули ҳар мафҳум таҳлилу таҳқиқи худро пешниҳод намуда, бо мактабҳои фалсафӣ-каломии замони ҳеш, хосса муътазила, ба баҳс ворид мешавад ва аз назари интиқодӣ дар рӯ ба рӯи эшон қарор мегирад. Хулосаи муаллифи мақола ин аст, ки ҷавобҳои Ҷувайнӣ бар масоили ихтилофии ҳастииносии мантиқӣ ва қобили пазириши ақл ва фаҳми солим буда, истифода аз усул ва равиши истидлоли мутафаккир дар илм ва фалсафаи замони муосир муҳим ва муфид аст.

Калидвожаҳо: қадим, ҳодис, тасалсул, қадими зотӣ, қадими замонӣ, иллат, маълул, қудамои ҳамса, Воҷибу-л-вучуд, мумкину-л-вучуд, адам, араз, шайъ, ҷисм, кавн, ҳаюло, сурат, ҳайиз.

Мавриди зикр аст, ки ҳамчуноне, ки Абулҳасани Ашъарӣ дар Басра бар зидди мактаби муътазила киём намуд, дар Шарқ, яъне шаҳри Самарқанд Абумансури Мотуридӣ бар зидди ин гуруҳ ба мубориза пардохт. Бо вучуди масофаи тулонии миёни ин ду мактаб дар сохтори онҳо то андозае мувофақат ба вучуд омад, ки солҳост китобу таълифоти якдигарро мавриди истифода қарор медиҳанд. Масалан, ақидаи Насафӣ ва шарҳи он аз Тафтазонӣ ханӯзҳам барномаи дарсии ашъарӣ мебошад, ҳол

он ки ҳам соҳиби матн ва ҳам шореҳи он аз пайравони мактаби Мотуридӣ буданд. Ҷамчунин “Таҳзибу-л-калом”-и Саъидидини Тафтазонӣ, солҳост, ки дар миёни дарсҳои ашъарӣ ҳойгоҳи хос дорад ва аз ҷониби уламои ин мактаб шарҳҳои бар он навишта шудааст.

Агарчи мактаби ашъарӣ ва мотуридия аз аҳли суннат буданд ва роҳи муштарак бар зидди мактаби муътазила ва макотиби дигар густурданд, вале бо якдигар андак ихтилофи лафзии самимона ва дӯстона доштанд.

Дар ин миён, нависандагон буданд, ки равиши илмии ҳар ду мактабро яксон талаққӣ карданд, ки ба ин ҷиз осори Абулмаолии Ҷувайнӣ ҳамчун чехраи намоёни мактаби ашъарӣ гувоҳ аст. Ҷувайнӣ баҳси аввалияи бархе аз китобҳои худро аз масъалаи “худуси олам” ё “пайдоиши ҳастӣ” оғоз карда, сипас масъалаи маърифатро мавриди баҳс қарор додааст. Ва ин ду масъаларо ҳамчун муқаддимае барои исботи вучуди Борӣ Таъоло баррасӣ намудааст. Ин тартиб бар акси бархе аз намояндагони мактаби мотуридия мебошад, ки дар ибтидо баҳси худро ба масъалаи “маърифатииносии” сипас ба масъалаи “худуси олам” бахшиданд, ки ин ҳам роҳест барои исботи вучуди Холиқи олам.

Абулмаолии Ҷувайнӣ дар ҷаҳор китоби худ, 1) ал-Иршод ило қавотиъи-ладиллати фи усули-л-эйтиқод, 2) Лумау-ладилла, 3) аш-Шомил фи усули-д-дин, 4) ал-Ақидату-н-низомия дар мавзӯи “худуси олам” баҳсҳои муфассал дорад. Хусусан дар ду рисолаи аввалӣ маҳорати худро дар навишти китоб бо роҳи сахл ва осон пешкаш намуда, ин матлабро бо тақсимбандии хеле ҷолиб ва гоҳ бо роҳи саволу ҷавоб матраҳ намудааст.

Донистан ба маврид аст, ки дар масъалаи “худуси олам” ду фирқаи бузург бо ҳам баҳсу мунозараҳо доранд. Яке аҳли калом,

ки барои истидлоли “худуси олам” чузъи ло ятачаззо (чузъи тақсимнашаванда)-ро исбот мекунад. Гурӯҳи дигар аҳли ҳикматанд, ки барои исботи қидмати олам ин чузъро бо- тил месозанд.

Чувайнӣ дар ин масъала ба мазҳаби мутакаллимон майл карда, мефармояд: “Беҳтар он аст, ки мо дар ибтидо истилоҳи ваъз кардаи бузургонро орем ва он чамъи маъноҳои бисёр дар алфози мӯҷаз ва кутоҳ мебошад, ки калимаи олам аст”[1,86]. Ӯ дар идома маънои луғавӣ ва истилоҳии ин ка- лимаро матраҳ сохта, мегӯяд: Олам назди уламои мутақаддим иборат аст аз ҳар як мавҷуд ғайр аз Офаридгори он. Ва назди бузургони мутааххир иборат аст аз ҷаво- хир ва аъроз. Ва мадлули ин ду истилоҳ назди уламои ашъарӣ яксон аст, яъне ба- рои вучуди ҳар махлуқи олам аввал ва иф- титоҳ ҳаст магар барои вучуди Худованд, ки ибтидо ва ифтитоҳ надорад. Ӯ дар идо- ма баён месозад, ки вожаи олам аз решаи алам иштиқоқ шуда, ба маънои нишона ва аломат аст бар Холиқи он.

Аз ҷиҳати он ки олам аз ҷавҳархову аразҳо иборат аст, Ӯ дар таърифи ин ду мепардозад. Ҷавҳар ҳар чизи маконгирро гӯянд ва ҳар соҳибҳаҷм маконгир мебо- шад. Ва ҳар маъное, ки қоим ба ҷавҳар аст мисли рангҳо, таъмҳо, бўйҳо, ҳаёт, марг, илмҳо, иродаҳо ва тақдирҳо, аразанд.[2,23] Чувайнӣ таърифи ҷавҳар ва аразро дар асари худ “Лумаъу-л-адилла” бо баёни су- хани дигарон васеътар сохта, мегӯяд: “баъ- зе гуфтанд: ҷавҳар он чизест, ки ҳаҷм до- рад. Ва баъзеи дигар фармуданд: ҷавҳар он чизест, ки аразро қабул мекунад. Ва араз он чизест, ки қоим ва устувор ба ҷавҳар аст. Гуруҳе гуфтанд: араз он чизест, ки зоҳир мешавад бар ҷавҳар мисли рангҳо, таъмҳо ва ғайра. Гуруҳи дигар гуфтанд: араз он чизест, ки бақо бар он маҳол бошад, яъне боқӣ намонад.

Мутафаккир дар идома масъалаи ба- қои ҷавҳарро бардошта, мисли дигар мута- каллимон ба ин бовар аст, ки ҷавҳар боқӣ буда ҳар лаҳза мисли араз таҷдид намегар- дад. Назом аз уламои муътазила бар ин су- ханон хилоф карда, ҷавҳарро дар таҷдиди амсол мисли араз медонад. Яъне ҷавҳар низ мисли араз ҳар лаҳза аз нав пайдо мешавад.

Инчунин Чувайнӣ ба ҷавҳар сифат- ҳои вочиба ва ҷоиза исбот мекунад. Си-

фатҳои вочибаи ҷавҳар иборатанд аз ма- конгирӣ ва қабули араз. Ва баъзе гуфтанд: қоим будан ба нафси худ низ аз вочиботи ҷавҳар мебошад. Аммо сифатҳои ҷоизаи ҷавҳар вучуди араз аст дар вай.[3,165]

Аҳли ҳикмат дар таърифи ҷавҳар ва араз фармуданд: ду чизе, ки ҳулул кунад яке бар дигар, яъне қоим шавад ба он ё хос шавад бар дигар ё сараён кунад бар дигар, дар натиҷа як ҳақиқати муттаҳида ҳосил мешавад. Пас барои ҳусули ин ҳақиқат эҳтиёҷи яке бар дигаре лозим аст. Дар ин суратҳо агар маҳал аз ҳолли дар вай ғанӣ бошад, он маҳалро мавзӯ ва ҳолли дар ӯро араз гӯянд. Мисли ҷисм ва сиёҳие, ки дар он ҳулул мекунад. Ва агар маҳал ба ҳолли дар он аз ҷиҳате эҳтиёҷ дошта бошад, маҳалро ҳаюло ва ҳолро сурат гӯянд. Пас ҷавҳар ҳамон мавҷуд аст на дар мавзӯ, яъне моҳиятест, ки ҳар вақто ёфт шавад дар хорич, дар мавзӯ, яъне маҳал- ле, ки ӯро қивом бахшад, намебошад. [6,116][7,371]

Чувайнӣ дар идома вожаи “кавн”-ро иборат аз ҳаракат, сукун, иҷтимоъ ва иф- тироқ муаррифӣ мекунад. [2,23] Сипас дар таърифи “ҷисм” ворид шуда онро мисли дигар мутакаллимон мураккаб аз ду ҷавҳар ва зиёда аз он медонад. Ҷисм чизи тақсим- пазир буда дар қисмат пазири рафта-рафта ба интиҳо мерасад ва ба ҷавҳари фард ё нуқтае, ки дигар тақсимпазир нест, мубад- дал мегардад. Аммо аксари файласуфон қоил бар онанд, ки ҷисмҳо бе ниҳоят тақ- сим мешаванд.

Масъалаи дигаре, ки мутафаккир дар матлаби худуси олам баррасӣ менамояд масъалаи вучуду адам, (ҳастӣ ва нестӣ) ме- бошад. Баҳс аз масъалаҳои вучуд ногузир пой адамро ба майдон мекашад. Аз ин лиҳоз дар кадом мавзее, ки масъалаи вучуд баррасӣ шавад, ҳатман аз паси он масъалаи адам мавриди баҳс қарор мегирад. Чувайнӣ низ дар ин матлаб назариёти худро иброс дошта, ҳақиқати ҳар шайъро (чиз) мавҷуд ва интифои (нафӣ) ҳамаҷонибаро маъдум медонад. Чуноне, ки мегӯяд: роҳи ихти- ёркардаи аҳли ҳақ он аст, ки ҳақиқати шайъ мавҷуд аст ва ҳар шайъ мавҷуд аст ва ҳар мавҷуд шайъ аст. Ва он чизеро, ки ба кали- маи шайъ васф карда намешавад ба вучуд низ мавсуф нест. Ва он чизе, ки ба вучуд мавсуф нест ба вожаи шайъ низ васф наме-

тавонад шуд. Маъдум интифои ҳамаҷони-баро гӯянд. Ва вобастагии илм ба он, илм ба нобудии он аст. [3,124] Яъне интифо ва нобудии он маълум аст ҳамчуноне, ки субути собит маълум аст.

Дар идома Абулмаолии Чувайнӣ афкори муътазиларо доир ба ин мавзӯ бо роҳи нақд баён месозад. Муътазила ҳақиқати шайъро маълум донистанд на мавҷуд ва ҳар маъдумро шайъ гуфтанд.

Чувайнӣ нодурустии назарияҳои муътазиларо дар ин боб бо роҳи нақд ва эътироз баён месозад. Аз ҷумла масъалаи маълумияти шайъро, ки ҷумҳури муътазила бар он эътиқоданд, бардошта дар радди онҳо мефармояд: агар ҳар маълум шайъ бошад, лозим аст, ки илми ба ин ки “ду зид чамъ намешавад” шайъ бошад ва илм ба ин ки “Худо шарик надорад” низ шайъ бошад ва фасоди ин суханон махфӣ нест.

Инчунин Чувайнӣ ба шайъияти маъдум розӣ нашуда, афкори муътазиларо дар ин боб бо далелҳои устувор рад мекунад. Дар ибтидо ба эътиқодоти Насибӣ, ки баёнаш рафт, эътироз карда мегӯяд: Насибиро барои гуфтаҳоиаш, “яъне маъдум зот набуда номгузори он ба шайъ аз роҳи луғат аст”, зарур аст, ки далелҳо пеш орад. Ва он далоил ё ақлӣ аст ё самоӣ. Маълум аст, ки дар боби номгузорӣ ақро роҳ нест зеро исботи он истилоҳӣ ва тавқифӣ мебошад. Инчунин агар гумон бурда шавад, ки исботи ин номгузорӣ бо роҳи шунидан аз аҳли луғат мебошад, боз ҳам Насибиро исботи ин гуфтаҳо нашоёд, зеро исбот бо роҳи самоӣ ҳақиқӣ ё маҷозӣ буда машҳуру маъруфияти он зарур аст. Ва махфӣ нест, ки маъдумро шайъ номидан шуҳрат надорад.

Мақолоти файласуфони он замона низ ба гуфтори мутакаллимони ашъарӣ мувофиқ омада, вучудро ба ҳақиқати айнии хоричӣ ва адамро ба бе шайъияти ва айни бутлону нестӣ муаррифӣ намуданд. [10,16-26] Лекин вучудро муштараки маънавӣ донистанд, ки ин бар хилофи пиндори Абулҳасани Ашъарӣ мебошад, ки вучудро муштараки лафзӣ маънидод намудааст. [6,9] Аҳли ҳикмат иддио доранд, ки мавҷудоти хоричӣ мисли вучуди инсон, вучуди гиёҳ ва вучӯди хуршед дар масъалаи мавҷӯдиат дорои як мафҳуманд. Бинобар ин вучуд муштараки маънавӣ аст на лафзӣ.

Абулмаолии Чувайнӣ дар осори худ мавҷудро бадохатан ду қисмат мекунад. Яке онаст, ки барои вучудааш аввал ва ифтитоҳ ҳаст ва дигар онаст, ки барои вучудааш аввал ва ифтитоҳ нест. Аввалиро ҳодис ва дигарро қадим гӯянд. [3,139]

Дар баёни ҳақиқати ҳодис низ уламо ҳар гуна ибрази назар карданд. Баъзе гуфтанд ҳодис онаст, ки пайдо шуд баъди оне ки набуд. Бархеи дигар гуфтанд ҳодис чизест, ки набуду баъд пайдо шуд. Чувайнӣ дар ин масъала низ ба таърифи Ашъарӣ розӣ шуда мегӯяд: шайхи мо мавҷуди мутааххирро ҳодис медонад.

Аҳли ҳикмат худусро ба ду маънӣ таъриф намуданд. Яке худуси замонӣ ва он вучудест баъд аз адам дар замони гузашта, яъне дар замони вучудааш ибтидо тасаввур мешавад мисли мураккаботи унсурӣ иборат аз маъданҳо, ҳайвонот ва наботот. Ба ин эътибор замон назди файласуфон ҳодис нест. Ва фаразан агар ба ин таъриф замон ҳодис бошад барои замон боз замон собит шуда тасалсули бениҳоят воқеъ мешавад. Дигар худуси зотӣ аст ва он шайъест, ки дар вучудааш ба ғайр эҳтиёҷ дорад, яъне вучудааш аз ғайр аст мисли мумкинот. Хоҳ он муҳтоҷӣ давомнок бошад, хоҳ давомнок набошад.

Инчунин қадим назди файласуфон ба қадими зотӣ ва замонӣ қисмат мешавад. Қадими замонӣ онаст, ки шайъ дар замони гузашта адамро надида бошад, яъне замонаш аввал надошта бошад мисли фалак. Ва қадими зотӣ онаст, ки шайъ муҳтоҷ ба ғайр набошад ё вучудааш аз ғайр набошад ва он танҳо зоти Ҳақ мебошад. [6,92] [7,339]

Чувайнӣ дар осори худ мегӯяд: “Аз ҷумлаи муътазила касоне ҳастанд, ки субути араз ва ҳодис будани онро инкор карданд. Чавоби онҳо инаст, ки оқил ҳар вақто ҳолати истода ва ҳолати ҳаракати чавҳарро мушоҳида намояд, дарк мекунад, ки байни ин ду ҳолат заруратан фарқият вучуд дорад. Ин фарқият ё ба зоти чавҳар тааллуқ дорад ё ба маъноӣ зоид аз чавҳар. Тааллуқ гирифтани фарқият ба зоти чавҳар маҳол аст. Зеро чавҳар дар ҳар ду ҳолат муттаҳид ва яксон мебошад. Пас, маълум мешавад, ки фарқият вобаста аст ба маъноӣ зоид аз чавҳар. Ва ҳамон маъноӣ зоид арази ҳодис мебошад. Баъди исботи араз доништа мешавад, ки чирмҳои олам ва чисмҳои он аз ара-

зи ҳодис ҳолӣ нестанд. Ва чизе, ки аз ҳодис ҳолӣ нест ў низ ҳодис мебошад. Пас, маълум мешавад, ки олам бо тамоми ҷузъиёташ ҳодис ва пайдошуда аст. [1,88]

Дар хусуси қадим будани олам миёни файласуфони асримиёнагӣ ихтилофи назар аст. Акасарияти онҳо оламро қадим шуморида, ба ин боваранд, ки мавҷудот аз нести ба вучуд наомадаанд. Бархе аз файласуфон пиндоштанд, ки олам ҳам аз рӯи зот ва ҳам аз рӯи сифот қадим мебошад. Ва бархеи дигар оламро қадими зотӣ ва ҳодисӣ сифотӣ муаррифӣ намуданд.

Абулмаолии Ҷувайнӣ дар осори худ ва инчунин шогирди ў Муҳаммад Ғазолӣ дар китоби “Таҳофугу-л-фалосифа” ҳар гуруҳи файласуфро дар ин боб рад карда, қадим будани модда, замон ва усули ҳамсаро қабул намекунад. Ва ҳамчуноне, ки баёншуд оламро ҳодис ва офаридаи Парваридгор медонад.

Хулоса, аз таҳқиқи осори фалсафӣ-каломи Абулмаолии Ҷувайнӣ чунин натиҷаҳо ба даст меояд, ки мутафаккир бар аксар масоили фалсафии замони худаш даст зада, андеша ва мавқеи хосси илмии худро баён сохтааст. Мутолиаи пурраи осори Ҷувайнӣ метавонад бар бисёр саволҳои муҳими фалсафӣ асримиёнагӣ, хоссатан бар чигунагии ташаккули тафаккури фалсафӣ-каломӣ дар ҷомеаи асримиёнагии миллати тоҷик ҷавобгӯ бошад. Бино бар ин, таҳқиқи дақиқи осори ин мутафаккир тақозои замон буда, андешаҳои пурарзиши ў дар самтҳои гуногуни фалсафа ва илм метавонад кумақрасони муҳаққиқони ҷавони тоҷик бошад.

Адабиёт

1. Абулмаолии Ҷувайнӣ. Лумау-л-адилла. Бейрут. “Оламу-л-кутуб” 1987. 176 с.
2. Абулмаолии Ҷувайнӣ. Китобу-л-иршод. Миср-Қоҳира. 2009. 342 с.
3. Абулмаолии Ҷувайнӣ. Аш-Шомил фи усули-д-дин. Миср. “Матбаату-л-исқандария”. 1969. 732 с.
4. Абубакри Боқилонӣ. Ал-Инсоф фимо яҷибу эътиқоду ва ло яҷузу-л-ҷаҳлу биҳи, бо таҳқиқи Кавсарӣ. Лубнон. 2009. 138 с.
5. Абуҳомид Муҳаммади Ғазолӣ. Ал-Иқтисод фи-л-эътиқод. Миср. Бе соли нашр. 186 с.
6. Котибии Қазвинӣ. Шарҳи ҳикмату-л-айн. Қазон. 1982. 432 с.

7. Мирхусайни Майбей. Шарҳи ҳидоятул-ҳикмат. Қазон. 1309 ҳ. 476 с.

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ АБУЛМАОЛИ ДЖУВАЙНИ

Саидов М.

В статье автор, рассматривая проблемы онтологии в произведениях Абулмаоли Джувайни отмечает, что мыслитель в решении данной проблемы склоняется к каламистам, нежели к философам. Зона полемики Джувайни в онтологических проблемах охватывает понятия бытие и небытие, извечное и возникшее, субстанция и акциденция, очевидный и разумный, вещь и тело, первоматерия и форма и т.п., которые составляют понятийную основу средневековой философии. В каждой из этих понятий мыслитель предлагает свои видения и заключения, и входит в полемику с воззрениями представителей философско-каламистских школ своего времени, и критически противостоит им. Автор статьи заключает, что ответы Джувайни относительно противоречивых проблем онтологии являются логическими, рациональными и соответствующими здравому смыслу, а применение методологии исследования мыслителя весьма актуальна и полезна в современной науке и философии.

Ключевые слова: извечный, возникший, непрерывность, извечность по самости, извечность по времени, причина, следствие, пять извечных, Необходимосущее, возможносущее, небытие, акциденция, вещь, тело, существование, первоматерия, форма, пространство.

THE PROBLEM OF ONTOLOGY IN THE WORKS OF ABULMAOLI JUVAINI

Saidov M.

In the article, the author, exploring the problems of ontology in the works of Abulmaoli Juvaini, notes that the thinker touches on many philosophical and Calamist problems, and in particular, from his point of view, solves some problems of ontology. In solving this problem, he tends to calamists rather than philosophers. The zone of Juvaini's controversy in ontological problems covers the concepts of being and non-

being, eternal and emerging, substance and accident, obvious and reasonable, thing and body, primary matter and form, etc., which constitute the conceptual basis of medieval philosophy. In each of these concepts, the thinker offers his own visions and conclusions, and enters into polemics with the views of representatives of the philosophical and Calamist schools of his time, and critically opposes them. The author of the article concludes that Juvaini's answers regard-

ing the controversial problems of ontology are logical, rational and common sense, and the use of the thinker's research methodology is very relevant and useful in modern science and philosophy.

Key words: *eternal, arisen, continuity, eternity by self, eternity by time, cause, effect, five eternal, Necessarily existing, possibly existing, non-existence, accident, thing, body, existence, primary matter, form, space.*

ЯЗЫК В ПРОСТРАНСТВЕ ИНТЕРНЕТА

Хайдарова Ш. Р. – соискатель ИФПП НАНТ

В данной статье рассматриваются вопросы цифровизации языка и её влияние на социальное действие в обществе. Цифровизация является, по мнению автора, наивысшей стадией глобализации. Как считает автор виртуальное пространство, возникшее под влиянием цифровизации, является социокультурным феноменом. По мнению автора, Интернет и цифровизация языка влияет на выбор коммуникативных стратегий различных социальных групп и слоев общества.

В ходе своего исследования автор приходит к выводу о том, что коммуникационные технологии постоянно развиваются в цифровом пространстве. Медiateхнологии, отвечающие потребностям процессов социальной коммуникации, также производят новые формы коммуникации, которые быстро закрепляются среди пользователей.

Ключевые слова: Интернет, цифровизация, глобализация, цифровой язык, коммуникационные технологии, социальные сети, социальное действие

В последние годы Интернет стал важной частью нашей повседневной жизни. Большая часть нашего личного общения теперь происходит через социальные сети, такие как Facebook и WhatsApp. Язык, используемый в виртуальном общении в Интернете, частично отличается как от формального языка, так и от повседневного разговорного языка. В этом исследовании использование языка в Интернете анализируется с точки зрения социального действия и степени её влияния на модели социального поведения.

Язык является фундаментальным «инструментом» для участия в общественной жизни. В этом контексте язык включает в себя не только вербальное, но и невербальное общение. Основные намерения, которые люди преследуют при общении, заключаются в том, чтобы просить, информировать или делиться мнениями и установками.

Другим уровнем языковых высказываний является их характер действия. Общаясь, люди хотят изменить свое окружение посредством этого действия. Таким образом, язык также является частью социального действия. Компетентное языковое действие позволяет активно участвовать в социальных процессах, обмениваясь содержанием, размышляя о прошлом и планируя будущее.

Следовательно, для успешного взаимодействия с другими людьми пользователям языка необходимы знания о различных формах языковой деятельности и умение их использовать адекватно ситуации— другими словами: успешное социальное взаимодействие требует лингвистически грамотных действий. Кроме того, язык важен для участия в жизни общества, если рассматривать взаимосвязь между языком и образованием. Обучение и понимание становятся возможными и реализуются посредством языка. В частности, знания, навыки и способности, приобретенные в рамках институционального образования, важны для социального успеха человека.

Следовательно, любой, кто хочет активно участвовать в формировании общества, неизбежно должен использовать средства языка. Цифровая область также является активной частью социального участия, и дихотомия «аналоговой» и «цифровой» жизни больше не считается современной. Обе области влияют друг на друга, так что требования к использованию языковых действий постоянно меняются. Прогрессирующая цифровизация различных областей социального сосуществования представляет собой фундаментальный поворотный момент, потому что даже если лингвистические средства, такие как аргументы или отчёты, также могут быть найдены в аналогичной форме в цифровом мире, существуют новые коммуникативные требования, которые пользователи живого языка обязаны соблюдать. Лингвистическая прагмати-

ка имеет дело с использованием языка, причем такие вопросы, как успех или уместность языковых высказываний, имеют значение. В целях успешного социального взаимодействия лингвистическая прагматика в своих основных теориях предлагает большое количество отправных точек для компетентного описания языкового действия не только в «аналоговой жизни», но и в цифровом контексте.

Использование цифровых медиа в целях общения составляет неотъемлемую часть пользовательского поведения, поэтому почти половина времени, которое пользователи проводят в сети, тратится на общение. Коммуникация в Интернете может происходить как на индивидуальном уровне, так и на уровне СМИ.

Интернет меняет общение, особенно среди детей и молодежи. Согласно современным исследованиям, теперь молодые люди предпочитают электронную почту, SMS и социальные сети как альтернативу беседам лицом к лицу. Специалисты считают, что в результате атрофируются эмоциональные и языковые навыки.

При этом мы понимаем, что в процессе использования живого языка возникают образы и идеи. Они сохраняются в нашей памяти и, в свою очередь, формируют отправную точку для языка. Этот процесс является частью повседневной жизни и кажется тривиальным.

Язык всегда был процессом: звуки, слова, структура предложений и грамматика подвержены постоянным изменениям. Меняются значения слов, некоторые слова отмирают, появляются новые. Если раньше языковые изменения были постоянными, но медленными, то сегодня мир меняется быстрее, а вместе с ним и язык.

Язык – это наше постоянное средство общения. Однако каналы связи для этого постоянно меняются и становятся более разнообразными. Это проявляется как в нашей личной, так и в профессиональной жизни. Телефония – прекрасный пример того, как общение менялось с течением времени. Многое изменилось с момента разработки первых телефонов в конце 19 века до сегодняшних телекоммуникаций с помощью современных мобильных телефонов или телефонии через облако. Помимо прямого общения, мы перешли на общение с

помощью текстов, видео и изображений. Общение также осуществляется косвенно, особенно через социальные сети.

Тем не менее, понимание акустической речи остается актуальным как часть нашего общения. Мало того, это открывает для нас быстрые способы общения. Ведь важные вещи все же можно быстро уточнить по телефону. Текстовые сообщения, например, занимают больше времени в этом случае и дают больше возможностей для недопонимания. Понимание прямой речи позволяет нам не только реагировать напрямую, но и правильно интерпретировать сказанное на основе тона голоса или в личных разговорах с помощью языка тела. Поэтому, на наш взгляд мы всегда будем прибегать к прямому общению, даже за пределами социальных сетей. Мы выигрываем от разнообразия и возможности выбирать подходящие каналы связи в зависимости от ситуации и не ограничиваться определенной формой контакта. Это делает наше общение намного более эффективным во многих случаях. Однако человечество всегда ищет новые формы коммуникации и взаимопонимания. Свидетельством этого является, например, современная тенденция к изучению иностранных языков, что, в свою очередь, стало более возможным благодаря цифровизации.

Между тем, развитие языка существенно зависит, конечно, от его использования в повседневном общении от уровня использования коммуникационных и информационных технологий. Цифровизация как один элементов глобализации затронула и языковую среду.

Цифровизация многими воспринимается как революция. Однако эта революция касается не только технологического аспекта. Цифровизация также рассматривается как социальное изменение. Молодые люди, как правило, воспринимают это изменение как непрерывное развитие. Цифровизация влияет на все сферы нашей жизни. Однако остается интересным, какие конкретные последствия это имеет и будет иметь для нас. Наше коммуникативное поведение является ярким примером того, как цифровизация влияет на условия жизни, и многие люди опасаются возможных негативных последствий.

«Процесс дигитализации – перевода информации в цифровую форму – ознаменовал начало новой эры развития личности, общества, коммуникации и культуры»[1,3].

То, что мы обозначаем такими словами, как цифровизация, цифровизация или цифровая трансформация, – явления относительно новые, сложные и динамичные. Цифровизация языка процесс новый и пока на наш взгляд, мало изучен. Определенная часть человечества обеспокоены цифровизацией, потому что она присутствует в нашей частной сфере, потому что существуют частные корпорации, которые действуют глобально и не подчиняются местным законам, потому что информация больше не может быть узаконена. Каждый выбор информационного источника является избирательным и может исказить представление о социально-политическом ландшафте. Фальшивые новости и альтернативные факты являются неотъемлемыми элементами цифровизации среды обитания человека.

«Под воздействием цифровизации, человечество находится в процессе социальной трансформации. Цифровизация влияет прежде всего на всех нас – на общество. Она меняет наше социальное поведение, то есть то, как мы общаемся, делаем покупки, работаем и, в конце концов, даже влюбляемся. Это развитие порождает ответственность, особенно когда дело касается обработки данных или использования алгоритмов»[2,78].

В век цифровизации многое меняется или развивается с нуля. Многое произошло за последние годы, особенно в сфере связи. Все больше людей используют цифровые каналы связи – будь то Twitter, WhatsApp или Facebook. Но этот новый способ общения также оказывает влияние на язык. Правильная орфография или пунктуация все больше отходят на второй план. Но, как на самом деле меняется язык и приводит ли это изменение к упадку языка?

Цифровой мир оказывает большое влияние на то, как меняется язык. Можно сказать, что язык постоянно меняется. Новые аббревиатуры, мемы или смайлики добавляются каждый день. Когда-то это были забавные картинки или дружелюбные смайлики, а сегодня они являются неотъ-

емлемой частью цифрового общения. Однако некоторые люди чувствуют себя ошеломленными этими постоянными изменениями и иногда даже не знают, что означает, какая ни будь новая аббревиатура.

Для многих цифровой язык так же важен, как и устная речь: например, эмодзи обогащают цифровые разговоры и делают их забавными. Когда в начале 1980-х люди начали общаться на интернет-форумах, они быстро поняли, что есть проблема, например, отличить ироничные сообщения от серьезных. Затем американский ученый-компьютерщик Скотт Фалман[3] изобрел лежащее на боку улыбающееся лицо из двоеточия, дефиса и скобок, которое с тех пор служило признаком иронии.

Этот ныне известный смайлик был первым смайликом. В отличие от смайликов, эмодзи – это самостоятельные пиктограммы, репертуар которых распространяется не только на лица: от куска пиццы до смеющегося дьявола и трех обезьян, которые видят, слышат и ничего не говорят – сегодня для каждой ситуации найдется подходящее изображение. Но не только смайлики, но и использование анимированных GIF-файлов (то есть изображений в формате GIF, которые связаны вместе с помощью программного обеспечения, так что небольшое видео создается из множества отдельных изображений) дает нам множество новых возможностей в области цифровой коммуникации.

С тех пор смайлики стали неизбежны. Маленькие картинки в основном понятны независимо от национального языка. Но они не годятся в качестве мирового языка. Причина этого: из-за сильных культурных различий слишком много места для интерпретации, что, в свою очередь, может привести к недопониманию. Если вы не видите жестов и мимики собеседника, отдельный смайлик без связанного с ним предложения может быть истолкован либо положительно, либо слегка отрицательно. В целом можно констатировать, что при замене устной речи в физическом пространстве на письменную речь в социальных сетях, человечество лишается эмоциональной составляющей. Поэтому появились различные смайлики, которые должны компенсировать этот недостаток социальных сетей.

Поэтому «в интернете начали разрабатываться различные формальные средства, компенсирующие отсутствие интонаций, улыбки и прочего. Они, в общем, всем известны, самые известные – это смайлики. Смайл – это и есть наша улыбка. Есть менее заметные вещи, которые тоже очень интересны, например, в Интернете появилось зачеркивание»[4].

Смайлики также играют все более важную роль в общении. В настоящее время цифровые разговоры иногда ведутся только с помощью смайлов. Кроме того, используемые эмодзи дают представление о мире чувств и текущих эмоциях пользователей. Многие люди дали волю своим эмоциям в Интернете с помощью смайликов. Положительным отзывам давали большой палец вверх, а отрицательным – вниз. Кроме того, многие политики, артисты и знаменитости используют этот вид цифровой коммуникации, чтобы быть в постоянном контакте со своими подписчиками. Сегодня в мире не происходит ничего, что не обсуждалось бы в сервисах коротких сообщений.

Невозможно сказать в общих чертах, сопровождается ли изменение использования языка в Интернете упадком языка, который когда-то был известен. Многие пользователи приветствуют изменения в языке и используют их каждый день в своем общении. Кстати, это касается не только общения через Twitter, Telegram, WhatsApp и др., потому что это изменение теперь пришло и в деловом мире. При составлении электронного письма намеренно используются аббревиатуры, чтобы сократить его.

Кроме того, многие компании сосредотачиваются на цифровизации и расширении своего присутствия в Интернете, а это означает, что социальные сети становятся все более и более важными. Так что нельзя сказать в целом, что язык деградирует. Тем более, что аббревиатуры и пропуск правил орфографии и пунктуации часто использовались в прошлом даже за пределами цифрового мира. Прекрасным примером являются классические открытки. Открытки лишь предоставляют автору мало места, и этого часто недостаточно, чтобы донести всю информацию до получателя. Из-за этого в прошлом использовались аббревиатуры и смайлики для компактного обмена информацией.

Цифровой язык стал также самым любимым средством общения среди молодого поколения и поддержания социальных связей. Молодые люди могут жить всего в 100 метрах друг от друга – тем не менее, они не стремятся к встречам в физическом пространстве для того, чтобы поболтать, а общаются друг с другом через Интернет. Это явление приобретает массовый характер. Для молодых людей вполне естественно поддерживать свои социальные контакты через Интернет.

Согласно исследованию Алленсбахского института демоскопии «только 36% подростков в возрасте от 14 до 19 лет считают общение лицом к лицу самой приятной формой общения. Молодые люди предпочитают отправлять текстовые сообщения и болтать в чате или писать электронные письма. Это соответствует обстоятельствам жизни молодого человека. Например, любой молодой человек, кто быстро теряет уверенность в себе в разговоре или неуклюже двигается в физическом пространстве, может найти больше защиты от насмешек и критики в Интернете. Он можете избежать слишком большой близости, раскрывать себя на столько, в какой мере ему хочется»[5].

На наш взгляд многие молодые люди сегодня, под воздействием новых коммуникационных технологий хотят обмениваться между собой лишь идеями и информацией. Поэтому живое общение в физическом пространстве для молодых людей не является приоритетом. Реальные отношения более сложны и склонны к разрыву, заставляют вас подвергать сомнению свои собственные позиции и вступать в отношения с другим человеком. С виртуальным контактом вы сохраняете контроль, если вам не нравится то, что говорит другой человек, вы можете выйти из системы.

«Язык Интернета чрезвычайно адаптивен, и в какой-то мере это связано с тем, что большинство его пользователей достаточно молоды и готовы к изменениям. Они стремятся описать свои впечатления и эмоции, выразить точку зрения и позиции, используя характерные особенности интернет-коммуникации, но мало обращая внимание на нормы используемого языка»[6].

Таким образом, виртуальное пространство и цифровой язык постепенно от-

даляют своих пользователей, преимущественно молодое поколение, от общения в физическом пространстве и использования живого языка. Это в свою очередь не даёт возможности людям, общающимся, преимущественно виртуально, воспринимать и интерпретировать эмоции реального собеседника.

Таким образом, можно констатировать, что для многих людей цифровизация языка означает не только использование новых технологий. Они ощущают фундаментальные социальные изменения в своей личной жизни, на работе и в социальном сосуществовании.

«В настоящее время компьютерные и информационные технологии, в частности Интернет, развиваются весьма динамично, охватывая все стороны нашей жизни. Во всем мире возрастает число пользователей Глобальной Сети, активно осваивающих ее информационные и коммуникационные ресурсы. При этом люди все больше и больше времени проводят в Интернете, восполняя тем самым дефицит живого межличностного общения, возникающий на фоне лавинообразного информационного потока профессионально составленных, отредактированных и «готовых к употреблению» сообщений-полуфабрикатов, которые генерируются всевозможными СМИ.

Новые культурные практики и возможности интернет-коммуникации особым образом структурируют пространство и время, оказывают воздействие на человеческую ментальность, изменяют способ восприятия окружающей действительности. При этом границы между ощущением реальности и виртуальности происходящего размываются»[7].

Новые информационные технологии могут оказывать долгосрочное влияние на наш образ жизни – это также проявляется в мобильных коммуникациях. Разнообразные возможности общения, предлагаемые смартфонами и т.п., также влияют на наше социальное поведение. Особенно это касается молодых пользователей. Различные уровни цифровой коммуникации, безусловно, можно рассматривать как основной фактор, предъявляющий новые требования к взаимодействию с цифровыми медиа.

«Интернет образует особую коммуникативную среду, особое место реализа-

ции языка, не имеющее аналогов в прошлом. Виртуальная реальность сети постепенно приобретает черты нового мира и стиля жизни, который дает толчок к появлению новых средств коммуникации»[8].

В то время как цифровые медиа формируют средства коммуникации, они содержат различные коммуникационные платформы. Сообщество различных групп пользователей в Web 2.0, использующих различные формы общения, называется коммуникационной платформой. Формы коммуникации в цифровых медиа многофункциональны, т.е. могут преследовать несколько коммуникативных целей; например, пометки в комментариях Facebook могут быть направлены на информирование (отсылка к статье или событию) или создание близости (ссылка на общие изображения, мемы).

Под формами общения понимаются языковые действия, условные по частоте их употребления. Это также результаты социальных практик. Формы связи не привязаны к поддержке технических устройств. В этом контексте ясно видно переплетение социальной и языковой практик. Новые языковые формы устанавливаются только в результате регулярного и межгруппового использования и, таким образом, закрепляются в сообществе пользователей языка. В случае цифровой связи с некоторыми из этих характеристик можно заметить, что четкое разделение не всегда возможно, и в результате возникают смешанные формы. Общение через WhatsApp является хорошим примером этого. Общение может быть как вербальным (написание сообщения, запись голосового сообщения), так и невербальным (с использованием смайликов или гифков). Также возможно общение как устно (голосовое сообщение), так и письменно (стандартное сообщение). Четкое разграничение между синхронностью и асинхронностью также невозможно в случае с WhatsApp, поскольку пользователи могут решать индивидуально и в зависимости от повода разговора, следует ли отвечать на сообщение немедленно или с задержкой.

Особенно в Web 2.0 можно наблюдать все большее внимание к неформально-устному общению, так что в большинстве случаев правила письма не применимы напрямую к цифровому общению. Даже формаль-

но правильное использование языка с точки зрения орфографии или грамматики иногда может играть второстепенную роль.

Коммуникация постоянно развивается в цифровом пространстве. Медиатехнологии, отвечающие потребностям процессов социальной коммуникации, также производят новые формы коммуникации, которые быстро закрепляются среди пользователей. Знание об использовании языка — другими словами, прагматическое знание — необходимо для участия в этих процессах, потому что оно сочетает в себе компетенции социального контекста, например, вежливость, знание принципов диалога и лингвистического контекста, такого как создание согласованности или исправление неправильных выражений. Оба уровня являются элементарными компонентами Web 2.0, так что действие с цифровой компетенцией всегда включает в себя действие с лингвистической компетенцией.

На основе представленных здесь идей было установлено, что цифровизация влияет на формы языкового действия и социального общения. На данный момент существуют дополнительные требования для языкового действия, например, интерпретация мультимодальных сообщений, которые имеют отношение к цифровым формам общения.

С другой стороны, языковые навыки необходимы для активного участия в пространстве цифрового взаимодействия. Поскольку действия, основанные на цифровой грамотности, предназначены для того, чтобы люди могли преследовать личные, карьерные или социальные цели, необходимо также учитывать языковые навыки и способности, которые необходимы для реализации этих целей.

«Таким образом, с одной стороны (и об этом очень любят напоминать лингвисты), интернет-язык — это просто ещё один этап развития в области коммуникации, во многом схожий с тем, что было во время появления пишущих машинок и телеграмм. Он изменит способ нашего общения, но будет иметь ограниченный эффект. С другой стороны, интернет может стать чем-то вроде изобретения печатного станка и навсегда изменить наше представление о языке, ведь все чаще интернет-язык выходит за рамки экрана компьютера — мы не

отказываемся от него, закрывая страницу в Facebook и выходя в кафе с друзьями»[9].

Цифровые формы взаимодействия и общения, цифровые формы передачи содержания, иллюстрации, хранения данных и информации повлияли на сосуществование людей, Цифровизация, которая постоянно приобретает все большее значение в обществе, оказывает непосредственное влияние на развитие общества во всех сферах. Становится все более очевидным, что цифровизация также коренным образом проникает в наш язык (языки), культуру (культуры) и идентичность.

Литература

1. Русский язык в Интернете: личность, общество, коммуникация, культура: сборник статей I Международной научно-практической конференции. Москва, РУДН, 8–9 февраля 2017 г. / под общ. ред. А. В. Должиковой, В. В. Барабаша; ред. кол. Г. Н. Трофимова, С. С. Микова, С. А. Дерябина. — М.: РУДН, 2017. — 544 с.
2. Хайдаров Р.Дж. Цифровизация общества как фактор воспроизводства человеческого капитала в период глобализации// Известия ИФПП НАНТ.- №3.- 2021. -С. 78-82
3. Фалман Скотт // https://ru.wikipedia.org/wiki/Фалман,_Скотт
4. Кронгауз М. FAQ: Язык в Интернете <https://postnauka.ru/faq/25925> [Дата обращения: 03.05.2022] Электронный ресурс.
5. Lässt das Internet unsere Sprache verkümmern?// <https://www.welt.de/wirtschaft/web-welt/article3972877/Laesst-das-Internet-un-sere-Sprache-verkuemmern.html> [Дата обращения: 04.05.2022] Электронный ресурс.
6. Тюленева В.Н., Шушарина И.А. Язык Интернета: характеристика, особенности и влияние на речь// <https://cyberleninka.ru/article/n/yazyk-interneta-harakteristika-osobennosti-i-vliyanie-na-rech> [Дата обращения: 05.05.2022] Электронный ресурс.
7. Максимова О.Б. Язык в интернет-коммуникации: общие закономерности и национально-культурные особенности (на материале русского и английского языков) // <https://cyberleninka.ru/article/n/yazyk-v-internet-kommunikatsii-obschie-zakonomenosti-i-natsionalno-kulturnye-osobennosti-na-materiale-russkogo-i-ang-liykogo-yazykov> [Дата обращения: 06.05. 2022] Электронный ресурс.

8. Ефремова Е. С. О влиянии Интернета на развитие французского молодежного аргумента // <https://cyberleninka.ru/article/n/o-vliyani-i-interneta-na-razvitie-frantsuzskogo-molodezhnogo-argo> [Дата обращения: 07.05.2022] Электронный ресурс.
9. Почему общение в Интернете не портит наш язык // <https://theoryandpractice.ru/posts/18395-pochemu-obshchenie-v-inter-nete-ne-portit-nash-yazyk> [Дата обращения: 08.05.2022] Электронный ресурс.

ЗАБОН ДАР ФАЗОИ ИНТЕРНЕТ

Ҳайдарова Ш. Р.

Дар ин мақола масъалаҳои рақамикунони забон ва таъсири он ба амали иҷтимоӣ дар ҷомеа баррасӣ мешавад. Рақамикунонӣ, ба ақидаи муаллиф, марҳилаи олии ҷаҳонишавӣ аст. Ба фикри муаллиф, фазои маҷозӣ, ки зерин таъсири рақамикунонӣ ба вучуд омадааст, як надидаи иҷтимоӣ-фарҳангист. Ба гуфтаи муаллиф, Интернет ва рақамисозии забон ба интихоби стратегияи муоширати гурӯҳҳои мухталифи иҷтимоӣ ва қишрҳои ҷомеа таъсир мерасонад.

Дар рафти таҳқиқот муаллиф ба хулосае меояд, ки технологияҳои коммуникатсионӣ дар фазои рақамӣ пайваста инкишоф меёбанд.

Технологияҳои ахборотӣ, ки ба ниёзҳои равандҳои муоширати иҷтимоӣ ҷавоб медиҳанд, инчунин шаклҳои нави муоширатро ба

вучуд меоранд, ки зуд дар байни корбарон ҷой мегиранд.

Калидвожаҳо: Интернет, рақамисозӣ, ҷаҳонишавӣ, забони рақамӣ, технологияҳои коммуникатсионӣ, шабакаҳои иҷтимоӣ, амали иҷтимоӣ.

LANGUAGE IN THE SPACE OF THE INTERNET

Haidarova Sh. R.

This article discusses the issues of digitalization of the language and its impact on social action in society. Digitalization is, according to the author, the highest stage of globalization. According to the author, the virtual space, which has arisen under the influence of digitalization, is a sociocultural phenomenon. According to the author, the Internet and the digitalization of the language influence the choice of communication strategies of various social groups and strata of society.

In the course of his research, the author comes to the conclusion that communication technologies are constantly developing in the digital space. Media technologies that respond to the needs of social communication processes also produce new forms of communication that quickly take hold among users.

Keywords: Internet, digitalization, globalization, digital language, communication technologies, social networks, social action.

НРАВСТВЕННО-ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ШАМСУДДИНА ШАХИНА

Хайбуллоева С. Ш. – соискатель ИФПП НАНТ

Пониманию вопросов прекрасного у Шамсуддина Шахина, естественно, неразрывно связано с его общим философскими и общественно-политическими взглядами. В его произведениях Бог рассматривается поэтом не только как творец Вселенной, но и как источником высшего блага, благополучия и красоты. Шамсуддин Шахин видит красоту в самой реальной жизни. Трактовка прекрасного у Шохина наполнена гуманистическим содержанием, и она касается в основном явлений социальной жизни. Утверждая красоту как божественный акт, поэт видит ее во всем; в бесконечном и многообразном потоке жизненных явлений, в обновлении мира, в действиях, чувствах и мыслях людей, в непрерывном движении, стремлении к светлоте, в борьбе за его осуществление.

Ключевые слова: *красота, цветок, соловей, наслаждение, Бог, рай, жизнь, мир, сущность, процветание.*

Прекрасное всегда считалось одной из центральных и важных категорий эстетики. В эстетике имеют место самые различные трактовки проблемы прекрасного.

Пониманию вопросов прекрасного у Шамсуддина Шахина, естественно, неразрывно связано с его общим философскими и общественно-политическими взглядами. Как и другие крупные поэты XIX века (Ахмад Дониш, Айни и другие) Шахин был в целом приверженцем господствовавшего в тогдaшнем обществе религиозного мировоззрения ислама. В произведении «Подарок друзей» Бог рассматривается поэтом не только как творец Вселенной, но и как источником высшего блага, благополучия и красоты. «Как всякий предмет и явления, красота в мире тоже создается Богом и управляется им» – пишет Шамсуддин [1, 2018]

Следует особенно подчеркнуть тот факт, что, считая Коран первоначальным источником красоты, Шамсуддин вовсе не рассматривает красоты Корана как нечто

абсолютное, оторванное от реального мира. По его мнению, Коран, так и его красота проявились в многочисленных явлениях и предметах этой жизни, созданные этим же Богом. Как пишет поэт в одном из своих газелей:

*Что рай в сравнении с тобой, с твоей лучистой красотой,
Там рай, где вижу я тебя, где властно воцарилась ты. [2,57]*

Шамсуддин Шахин видит красоту в самой реальной жизни, в некоторой степени отличающиеся от религиозного и ортодоксально-софийского представления об истинной красоте. Коран твердит, что жизнь ближайшая игра и забава, и потому настоящая жизнь и истинная красота в потустороннем мире. [3,435]

Примечательно то, что эти исходные религиозно-мистические посылки, пропитанные исламской доктриной тогдaшнего феодального общества, при раскрытии всего многообразия красоты окружающего мира, отстывает у замечательного поэта мыслителя в большинстве случаев на задний план, составляя, как бы лишь оболочку изображения красоты действительного, реального мира. Лейтмотивом же, основным содержанием, сущностью этого раскрытия в лучших произведениях Шамсуддин является яркое и правдивое изображение и поэтическое воспевание подлинной красоты жизни. При этом поэт порой скептически относится к Богу как единственного источника красоты. И в этом, несомненно, прогрессивная сторона его эстетических взглядов.

Трактовка прекрасного у Шохина наполнена гуманистическим содержанием, и она касается в основном явлений социальной жизни. Утверждая красоту как божественный акт, поэт видит ее во всем; в бесконечном и многообразном потоке жизнен-

ных явлений, в обновлении мира, в действиях, чувствах и мыслях людей, в непрерывном движении, стремлении к светлому, в борьбе за его осуществление. В произведении «Газелям» («Красавицам») поэт и мыслитель восторженно говорит о неудержимом и могучем потоке жизни, поглощающем все и вся, и в нем он видит подлинные проявления красоты. Вот почему мыслитель, сравнивая жизнь с раскрывшейся розой, призывает наслаждаться ею, не упускать благоприятного, неповторимого момента:

*Фасли гул мерасад, эй бодакашон, дам ба дам
аст,
Бода нушед, ки бе бода нишастан ситам аст.*

*Сезон цветения наступает, о ветер время от
времени
Пейте вина, без вины сидеть нельзя. [5,348]*

В данном тексте под понятием «гул» (цветок) подразумевается красота и прелести жизни.

В некоторых стихотворениях поэт-мыслитель рисует яркие картины чудесной природы. В стихотворении он высказывает интересную мысль о том, что тысячи горных вершин и долин становятся прекрасными, наполняется настоящим весельем с приходом весны, т.е. в результате естественных процессов в самой природе.

Он приходит к заключению, что проявление жизни лежит в основе красоты действительности. Целесообразность, совершенство, гармония красок, цветов и звуков в природе воспринимается и раскрывается поэтом с позиции жизни, т.е. насколько «светит» жизнь в тех или иных явлениях природы. Например, в произведении «Булбул» (Соловей) Шахин описывая красоту соловья, считает его высшим совершенством своего рода. Но все эти качества, поэт отмечает в связи с тем, что эти примеры, а их немало у Шамсуддина – говорят о том, что поэт-мыслитель, скорее всего, стихийно приходит в большинстве случаев к выводу, что красота присуща самим вещам, явлениям и она оценивается человеком, она даёт ему эстетическое наслаждение. Шахин разделяет формы красоты на две группы. Первая: внешняя, видимая красота. В раскрытии внешней красоты поэт-мыслителем употребляется в

основном следующие понятия: газел (прекрасное) красивое (зебо, лучшее) беҳтарин (наилучшее), хуб (хорошее), грациозное (латиф) и т. д. Внешняя привлекательность выступает у поэта-мыслителя как бы естественные свойства тех или иных вещей и явлений окружающего нас мира: девушка с прекрасными глазами и бровями:

*Красавица, от глаз твоих покоя нет душе моей,
Мне снится твой алмазный лик и шелк рас-
сыпанных кудрей. [2,41]*

Внешняя красота, говорит поэт, сразу же бросается в глаза. Поэтому Шамсуддин придает большое значение описанию внешней красоты человека, вещей, явления природы, чтобы привлечь к ним внимание читателей.

«Лейла родилась в замечательный час, и была неопишуема красива. Все любовались и были очарованы ее красотой [2,146].

*Лишь только Кайс расцвел, прекрасным став
цветком,
Как нанесла удар она ему тайком. [2,136]*

Очень характерно, что Шамсуддин Шохин описывает внешнюю красоту не абстрактно, а в живых, конкретных образах вещей и предметов, раскрывая ее тем самым как красоту земных реальностей. С большой выразительностью и художественным мастерством изображает он золотые, серебряные, бриллиантовые украшения, кудрей девушек и т. д. Все это, несомненно, усиливает эстетическую действенность изображаемых явлений. Например;

*Но солнце красотой затмила лишь одна.
Скрывала под фатой от солнца лик она.
Струился шелк волос тяжелою волной,
Светилось сквозь него ее лицо луной. [2,138]*

Важнейшее место в раскрытии этой внешней красоты занимает у поэта гармония, романтическое сочетание солнце, красотой, лунной, в их многообразии. Главное в том, что, по мнению Шамсуддина Шохина, внешняя красота неотделима от внутренней, органически слита с ней. И в первую очередь это, разумеется, относится к человеку. В этом подлинном его гуманизме понимания прекрасного.

Шамсуддин Шохин считает человека самым совершенным и красивым творением Бога. Внутренняя красота, по Шамсуддина, присуща только человеку. По мнению Шохина, благородная душа, высокие мысли и соответствующие им действия, поступки, являются основой, сущностью прекрасного в человеке. «Не только одежда и внешняя опрятность, розовое лицо, сладкие губы девушек, а больше всего их красивые слова – это понятие здесь употребляется для показа красоты всего духовного мира человека диктовали мне достану» пишет Шохин в произведении «Кайс влюбляется в Лейли» [2,136], через лучшие произведения Шамсуддина Шохина красной нитью проходит эта глубоко прогрессивная мысль. Шохин утверждает, что внутренний мир человека и его поступки прекрасны тогда, когда они подчинены интересам честных и трудолюбивых людей. «Довольствующегося своим мирком, украшающего только себя считаю я внешне красивым, внутренне пустым» пишет поэт в стихотворении «Касида дар махди Ахмади Дониш» («В стихотворении в чест Ахмед Дониш»). Поетому любимею герою его Барчис, Аторуд и т.д. в полном смысле слова прекрасны, ибо они чаруют окружающих не толка своей внешностью, а самым главным-честностью, глубоким уважением к товарищам и друзьям, целеустремленностью, бескорыстностью, глубиной и искренностью чувств, всеми благородными качествами. И здесь следует подчеркнуть одно исключительно важно обстоятельство. Такие человеческие качества как благодарствен, честность, бескорыстие, по убеждению Шамсуддина, чужды некоторым эмирам, представителям духовенства, иначе говоря, той социальной верхушке феодального общества, которая морально оправдывает торговлю всем и вся. Эти прекрасные высокие черты типичны для трудового народа, для людей, в среде которых они ценятся превыше всего. И хотя в данном случае носителем этих замечательных качеств является эмир, но сами эти качества он позаимствовал, говорит поэт, не у господствующих верхов, а у простого народа. Как он пишет:

*Поверь, величье не в перстнях, и не в венце, и не
в шальках,
Пусть люди скажут о тебе; он справедлив,
наш славный шах. [2,118].*

Конечно, это обстоятельство нельзя преувеличивать, тем более поэт-мыслитель, выражая своим мысли остается верным утопической идее об единении представителей высших и низших слоев общества.

Шамсуддин Шохин не только пишет о добре и красоте, об их единстве, но и призывает уметь видеть и ценить действительную красоту и в первую очередь красоту души человека, красоту их действий и помыслов.

*О, равнодушные глупцы, тупой, невежественный сброд,
Им от рождения не дано то амбры отличить помет.*

*О скрытых прелестях девиц нам подробней расскажи,
Картинки рыночной любви, продажной страсти, покажи. [2,122-123-124].*

Шамсуддин Шахин, излагая свое понимание красоты, а также советуя уметь различать красоту от безобразного, и показывая это различные в характерной для него форме сравнений конкретных примеров. Этим поэт-мыслитель подчёркивает, что красивы и ценны те вещи, те черты характера человека, которые служат выражением светлого, доброго, человеческого. Некрасив тот человек, который подобно сухой ветви не приносит пользы людям.

Тема любви красной нитью проходит через большинство произведений Шамсуддина Шахин. Она непосредственно связана у Шахина с его пониманием подлинной человеческой красоты. В многочисленных произведениях особенно в газелях поэт, на наш взгляд, раскрывает любовь не как узкую, чисто личную и интимную тему, а как общественно значимое явление, наполняет ее большим социальным звучанием. То, что в этих условиях поэт раскрывал и утверждал всю красоту борьбы за утверждение большого и светлого чувства любви, является показателем настоящей поэтической и гражданской смелости Шамсуддина Шохина. Семейное счастье, наличие детей расценивается поэтом как одно из самых ярких проявлений красоты любви. Вот, что он пишет:

*Вкруг пальца обведя суровую родню,
Помчалась в степь Лейли, доверившись коню.*

*В мгновенье ока он ее доставить смог,
Туда, где Кайс лежал, угрюм и одинок.
Она сошла с коня под блеск звериных глаз,
И к телу милого направилась тотчас.
Возлюбленный, к тебе я мчалась во весь дух,
Чтоб ты осиротев, внезапно не потух.*
[2,235-236].

Нравственно-этическая концепция поэта не сводится только к любви двух сердец. И страстная любовь друг к другу. Очень важно также отметить, что красоту человека Шамсуддин связывает со знаниями, с грамотностью. Порой у поэта-мыслителя встречаются мысли о том, что истинное знание – это знание о Боге, и только это знание способно украшать человеческий ум и деяния. Это свидетельствует об ограниченности и противоречивости взглядов Шамсуддина Шохина.

Вместе с тем нельзя не отметить и серьёзную, исторически обусловленную ограниченность взглядов как самого Шохина, так и его предшественников в вопросе об осуществлении эстетических идеалов. Мыслители возлагали большие надежды на сказочных героев таких как Кайс, Лейли, Меджнун, Навал, Ибн Салам, Зайди, Сале Амуре и др.

Естественно, понимание красоты поэтом-мыслителем XIX века Шамсуддина Шахин связано непосредственно с его убеждением в том, что там, где во главе страны стоит справедливый эмир, просвещенный государь, там процветает наука, там господствует справедливость, царит уважение друг к другу. Так, в частности в лице Музаффара и Абдулахада поэт рисует образы справедливых правителей, помогающих бедным, утверждающих справедливость.

Все эти факты убедительно говорят о том, что в понимании Шамсуддина Шохина красоты мира главная роль принадлежит людям и их поступкам. И большую ценность в эстетических взглядах Шамсуддина Шохина представляет и то, что он с любовью и уважением относится к творениям умелой, поистине золотой человеческой руки.

*Но что мне в том, когда навек я завязь, а не плод,
Когда мне розой не цвести среди садов утех.*
[2,35].

Облик Лейли, начертании розой, все это восхищенно и ярко описывается Шамсуддином Шахин. Но нельзя умолчать и о том, что поэт подчас описывает также творения Бога. Но эти моменты не главные в эстетических взглядах Шохина, в его понимании прекрасного. В первую очередь, и это самое главное, выступают у него на реальные люди, они борются, преодолевают различные препятствия, всеми силами стараются осуществить свои замыслы. Они поют и плачут, смеются и разочаровываются. Но они везде и всюду выступают как борцы, искатели, в конечном счете как творцы всех духовных и материальных ценностей мира. И в этом видит поэт подлинную и самую яркую красоту.

Патриотизм, героизм, справедливость, любовь и дружба, душевная чистота – вот с точки зрения Шамсуддина Шохина, истинно прекрасное в человеческой жизни. Таким качествами и должен обладать, по мнению поэта, настоящий человек. В целях раскрытия красоты человека Шамсуддин Шохин применяет ряд интересных художественных приемов, в частности, его реальные герои как Кайс, Ибн Саламат, Меджнун, Лейла и др.

Для характеристики понимания Шамсуддина Шахин категории прекрасного очень важно подчеркнуть еще один момент. Хотя поэт в своих сравнениях нередко уподобляет человеческую красоту красоте тех или иных предметов (розой, ресница, Аллах, рай и др.), человеческая красота для него всегда выше всего, что есть в природе.

Итак, Шамсуддин Шахин, имеет особенные взгляды на мир и его красоте, во всем видеть красоту и божественный акт, сравнивая жизнь с прекрасной полураскрытой бутоном розы. Он призывает каждого по достойному оценить красотой жизни и не упускать лучшие моменты жизни.

Литература

1. Шамсуддин Шохин. Девони ашъор.- Душанбе: «Дониш», 2018.- 378с.
2. Шамсуддин Шохин. Избранные произведения.- Душанбе: «Ирфон» 1987.-270с.
3. Коран. Перевод и комментарий И.Ю. Крачковского. - Москва: «Наука»,1963.-435с.
4. Касаев М. Беседы о литературе.- Ашхабад: «АНТССР», 1973.-260 с.
5. Шамсуддин Шохин. Куллиёт.- Душанбе: «Адиб», 2006. - 387 с.

АКИДАҲОИ АХЛОҚӢ-ЗЕБОИ-
ШИНОСИИ ШАМСУДДИН ШОҲИН
Хайбуллоева С. Ш.

Дарки масъалаҳои зебошиносии Шамсуддини Шоҳин бо афкори фалсафӣ ва иҷтимоӣ бо сӯиш ӯ алоқаи ногӯсастанӣ дорад. Худоро шоир дар осори худ на танҳо Офаридгори олам, балки сарчашмаи неъматҳои оӣ, ободиву зебӣ низ медонад. Ӯ зебоӣҳои оламро дар ҳаёти воқеӣ мебинад. Тафсири зебошиносии Шоҳин бо мазмуни гуманистӣ фаро ғирифта шуда, асосан ба падидаҳои ҳаёти иҷтимоӣ дахл дорад. Шоир зебоиро ҳамчун як амали илоҳӣ тасдиқ намуда, онро дар ҳама чиз дидааст; дар чараёни беохиру гуногуни ҳодисаҳои ҳаёт, дар навсозии ҷаҳон, дар кирдор, ҳиссиёт ва фикру зикри одамон, дар харақати пай дар пай, талошу кӯшиши ба сӯи нур ва дар мубориза барои амалӣ гардонидани он.

Калидвожаҳо: зебӣ, гулу булбул, лаззату ҳаловат, Худо, бихишт, зиндагӣ, ҷаҳон, моҳият, шукуфӣ.

MORAL AND AESTHETIC VIEWS
OF SHAMSUDDIN SHAKHIN
Khaibulloeva S. Sh.

Shamsuddin Shahin's understanding of the issues of beauty is, of course, inextricably linked with his general philosophical and socio-political views. In his works, God is considered by the poet not only as the creator of the Universe, but also as the source of the highest good, prosperity and beauty. Shamsuddin Shahin sees beauty in real life. Shokhin's interpretation of the beautiful is filled with humanistic content, and it mainly concerns the phenomena of social life. Affirming beauty as a divine act, the poet sees it in everything; in the endless and diverse stream of life phenomena, in the renewal of the world, in the actions, feelings and thoughts of people, in continuous movement, striving for the light, in the struggle for its realization.

Key words: beauty, flower, nightingale, pleasure, God, paradise, life, world, essence, prosperity.



СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ФОРМИРОВАНИЯ И РАЗВИТИЯ АВЕРРОИЗМА С XIII ДО XIV ВВ. В ЕВРОПЕ

Муборакалиев Ф. С. – докторант PhD ТГПУ имени С. Айни

Тел: (+992) 501123787; E-mail: salimboyzoda@inbox.ru

В данной статье автор рассматривает историю формирования и развития аверроизма в средневековой Европе, хотя бы потому, что в современном глобализационном мире возобновляются интерес к изучению история развития естественных наук. Ключевым фактором здесь служил необычайный авторитет Ибн Рушда среди университетских аудиторий, которого читали и преподавали на факультетах искусств по всей Европе, особенно в Италии эпохи Возрождения.

Ключевые слова: Ибн Рушд, комментатор, формирование, развития, аверроизм, схоластика, интеллект, символом свободомыслия.

Ибн Рушд принадлежит к плеяду тех мыслителей XII века, благодаря которым получаем возможность понять и прошлое, и настоящее исламской философии в целом, а более конкретно - значение и ценность философской мысли этого философа для возрождения философии Западной Европы. Это стало возможным благодаря широкого распространения аверроизма и учений его представителей в европейских странах. Само учение Ибн Рушда и его рационалистический плюрализм с фокусом на теории о единстве интеллекта, «двойственной истине» и др. стали символом свободомыслия для европейских философов и исследователей философии того времени.

Ключевым фактором здесь служил необычайный авторитет Ибн Рушда среди университетских аудиторий, которого читали и преподавали на факультетах искусств по всей Европе и особенно в Италии эпохи Возрождения. Его изложения учения Аристотеля оказали огромное влияние на итальянскую комментаторскую традицию,

в частности, в Падуанском университете, важнейшем центре философских исследований в Европе в эпоху Возрождения. Это влияние было отражено в существовании нескольких суперкомментариев к собственным комментариям Ибн Рушда, таких как комментарии Агостино Нифо к длинным комментариям Ибн Рушда к «О душе» и «Метафизике» Аристотеля, и комментарии П. Помпонацци к длинному комментарию Ибн Рушда к «Метафизике» древнегреческого философа [12, с. 349]. История изданий Ибн Рушда в эпоху Возрождения достигла кульминации во впечатляющем многотомном издании Джунты в Венеции, в котором был представлен весь аристотелевский корпус вместе с собранием сочинений Ибн Рушда. Это издание также содержит большинство новых переводов Ибн Рушда, которые были выполнены в эпоху Возрождения. В течение долгого времени, начиная с медицинских переводов в Монпелье и Барселоне около 1300 года, практически не было переводов арабских текстов этого мыслителя. Однако около 1480 года началась новая волна переводов, многие из которых осуществлялись через посредников на иврите. Это движение продолжалось около семидесяти лет и результат впечатляет: девятнадцать комментариев 114 арабской философии и учения Ибн Рушда были переведены впервые, в отличие от пятнадцати комментариев, переведенных за весь средневековый период. Помимо комментариев Ибн Рушда, в переводы вошли другие его философские работы, несколько трактатов Ибн Сины, трактаты аль-Фараби и Ибн Баджи, а также философский роман Ибн Туфайла «Хай ибн Якзан» [13, с. 68-86].

Так, конце XII в. Европа стала центром исламской цивилизации, и оно начи-

нается с появлением общественной деятельности переводчиков на Западе. Этим центром был г. Толедо, он считался центром образованности, политики, цивилизации Испании и Европы. В Толедо переводили произведения Аристотеля, Платона, Галена, Ибн Сины, Аль-Фараби, Ибн Баджжи, Ибн Туфейля и Аверроэса на латинский, романский языки и на иврите.

Оригинальные труды Ибн Рушда стали известны в Европе, в Париже, Болоньи и Падуи в XIII в., где его яркий оппонент Сигер Брабантский основал школу латинского аверроизма. Его крупными представителями стали Боэций Дакийский, Жан Жанден, Пьетр д'Абано, Якопо Дзабарелла, Пьетро Помпонации, так-же он оказал большое влияние на воззрения Данте, Марсилиа Падуанского, Пико делла Мирандола и др. Об этом в частности написано в «Энциклопедии религии»: «Аверроизм оказал влияние на развитие свободомыслия в Европе, на распространение и усиление натуралистических тенденций в философии Возрождения, а также на ускорение процесса обретения философией независимости от теологии» и, что «аверроизм наметил поворот от теоцентризма к антропоцентризму» [7, с. 16], и так встал за автономию философской мысли, и причиной отстаивания отделения политики от церковного авторитета и религиозной морали.

Таким образом, посредством переводческой деятельности для западных университетов и исследователей исламской философии данного периода, стали доступны наследия Ибн Рушда и других мыслителей мусульманского мира. В этих университетах изучали и преподавали древнегреческую философию по переведенным комментариям Ибн Рушда к трудам Аристотеля. Благодаря комментариям Ибн Рушда в христианских латинских кругах появился новый набор идей, породившие конфликт между философией и теологией, на примере идеи о вечности мира, отрицания индивидуального бессмертия и др., которые позже были сформулированы Лейбницем как теория монопсихизма и психологический детерминизм. Эти идеи также были очень привлекательны для парижских мыслителей, и впоследствии некоторые христианские ученики Ибн Рушда в

XIII-XIV вв., которые придерживались фундаментальных принципов Ибн Рушда, стали называться аверроистами [15, с. 506-7, 511].

Необходимо отметить, что в нескольких своих публикациях бельгийский исследователь философии Ф. ван Стинберген разработал тезис о том, что латинский аверроизм зародился не в XIII, а в XIV в. и, что оно было связано с именем Иоанна Жандунского. Он утверждал, что Иоанн Жандунский был первым из числа философов, которые считали себя учениками Ибн Рушда и принявших широкий набор учения этого мыслителя [19, р. 531-554]. По мнению этого ученого, Сигер Брабантский и группа философов его круга в Париже в XIII в. были не аверроистами, а радикальными последователями Аристотеля. Правда, подчеркивает ван Стинберген, «нападки Фомы Аквинского на современных аверроистов, принимавших теорию Ибн Рушда о единстве интеллекта, вероятно, были направлены против Сигера Брабантского, но это не позволяет нам назвать Сигера аверроистом: Аверроэс всегда оставался для Сигера вторичным источником» [19, р. 553-554].

Так, ученые продолжали обсуждать правомерность ярлыка «аверроизм» и характер аверроизма как движения, но не пришли к единому мнению. Одна из проблем заключалась в том, что дискуссия была основана на слабой филологической базе: ключевые тексты оставались доступными только в ранних печатных изданиях, таких как комментарии Иоанна Жандунского и Агостино Нифо, или в рукописях, таких как проаверроистские трактаты Николетто Верниа; недостаточные текстологические исследования непсихологических текстов, например, комментаторской традиции в физике и метафизике, а также последователей Ибн Рушда за пределами Франции и Италии; не было там систематического перечня ссылок на аверроистов в средневековых и ренессансных текстах. Однако исследование аверроизма сталкивается не только с филологическими, но и с историографическими проблемами, например, с тем, что ярлык «аверроизм» рискует уничтожить важные различия между мыслителями одного и того же течения [10, с. 21-22].

Следует отметить, что многие схоластические авторы нападают на Ибн Рушда и опровергают его и часто с резкой риторикой, но очень немногие из них прямо ссылаются на последователей Ибн Рушда. Фома Аквинский, Роджер Бэкон, а также видные латинские философы и теологи Роман Эгидий (1246/1247-1316) и Раймунд Луллий (ок. 1235-1315) были одними из немногих, кто прямо критиковал не только философию Ибн Рушда, но и его последователей. В течение XIV века полемика против учения Ибн Рушда продолжается, но упоминания об аверроистах остаются немногочисленными. Существует также длинная череда нападок гуманистов на Ибн Рушда, начиная от Петрарки до Вивеса, но опять же, на ранней стадии гуманистического движения свидетельство об аверроистском течении найти очень трудно. Ситуация значительно меняется в конце XV века. Косвенным свидетельством является осуждение учения тезиса единства Ибн Рушда епископом Падуи Пьетро Бароцци в 1489 году: «Мы предписываем, чтобы никто из вас не подвергся под угрозой отлучения, как только выступите против этого самого приговора (т.е. учение Ибн Рушда об интеллекте), не отважился и не намеревался обсуждать публично единство интеллекта, какой бы предлог для него ни был найден; даже если бы этот [тезис] был [выведен] из мнения Аристотеля, но по словам Аверроэса, человека явно ученого, но преступного» [11, с. 279].

В 1513 году Пятый Латеранский собор издал буллу «*Apostolici regiminis*» («О бессмертии души»), в которой осудил учение тезиса единства интеллекта, не называя напрямую Ибн Рушда. Очевидно, что церковь посредством этих постановлений косвенно свидетельствовала о существовании преподавателей-аверроистов в итальянских университетах. Другим свидетелем существования аверроистского течения был Марсилио Фичино, который в 1492 году написал: «Почти весь мир занят и разделен между двумя сектами перипатетиков - александрийцами (то есть последователями Александра Афродисийского) и аверроистами. Первая секта считает наш интеллект смертным, другая утверждает, что он - единен. И те, и другие полностью разру-

шают религию...» [14, с. 274]. Во втором десятилетии XV в. термин «аверроизм» использовался большим числом авторов, например, А. Тромбетта, А. Алабанти, К. де Вио, П. Помпонацци, А. Нифо, М. Зимара, П. Фонсека - и это лишь несколько примеров. Существует важное различие между средневековыми и ренессансными ссылками на аверроистов. В эпоху Возрождения аверроисты гораздо чаще упоминаются по имени. Иоанн из Яндуна - самый часто упоминаемый аверроист в эпоху Возрождения; иногда его называют «*averroistarum princeps*» («принц аверроизма»). Этот термин также применяется по отношению к Дж. Баконторпу, английскому богослову-кармелиту начала XIV века. Другие аверроисты, которых можно упомянуть по имени (в хронологической последовательности) следующие: Альбертус Магнус, Сигер Брабантский, Томас Вилтон, Джованни Пико делла Мирандола, Алессандро Акиллини, Франческо Вимеркато и др.

Из этого краткого обзора можно сделать вывод, что свидетельство действительности аверроизма, а значит и представителей этого течения, гораздо более убедительны в XV в., чем в Средние века. Этот результат должен учитывать две оговорки: во-первых, могли существовать и другие формы ссылки на аверроистов, которые трудно обнаружить историку; возможно, например, что средневековые опровержения Ибн Рушда были на самом деле направлены не столько против этого мыслителя, сколько против его современных последователей; и во-вторых, термин «аверроист» может относиться к человеку, который является поклонником не Ибн Рушда как философа, а его комментариев как вторичного источника по учению Аристотеля. В редких случаях «аверроист» также используется для обозначения самого Ибн Рушда [9, с. 173-176]. Другой вывод заключается в том, что «аверроист» - это термин, используемый для характеристики человека теми, кто находится вне движения. Кроме П. Помпонацци, который ссылается на многих аверроистов, к которым причисляет и себя, термин «аверроист» почти никогда не используется в качестве самоописания. Однако это, вероятно, спра-

ведливо и для других средневековых обозначений философских школ, таких как «скотисты» (последователи Д. Скотта). Поскольку аверроисты ассоциировались с доктринами, противоречащими христианской вере, термин «аверроисты» иногда имеет уничижительный оттенок, как в случае, когда Р. Луллий обвиняет анонимного аверроиста в проведении гетородоксальных тезисов [17, с. 239]. Но оно также используется в качестве рекомендации, например, когда появляется на титульном листе ранней гравюры, рекламирующей средневекового латинского автора, или когда итальянский философ М. Зимара ссылается на авторитет «многих превосходных аверроистов среди современников» в отношении правильного толкования взглядов Ибн Рушда.

Отметим, наконец, что существуют латинские термины, которые соответствуют историографической концепции аверроистского движения или школы: «группа аверроистов» (Нифо), «секта Аверроиса» (Фичино и Нифо) и «школа Аверроиса» (Нифо) [8, с. 21, 26, 29, 33]. Этот вывод показывает, что историографическое описание аверроизма как движения является проблематичным, но не совсем анахронизмом. Уже было замечено, что термин «аверроизм», начиная с его первого появления в трактате «О единстве интеллекта против аверроистов» Фомы Аквинского, был связан с конкретной философской позицией: теорией единства разума Ибн Рушда.

Что касается иных свидетельств, то главный вопрос заключается в следующем: когда и где можно встретить группу философов, придерживающихся тезиса единства разума? Есть, по крайней мере, пять претендентов на течение аверроизма: во-первых, это С. Брабантский и, возможно, другие ученые XIII в. в Париже; во-вторых, в начале XIV века другая парижская группа ученых сплотилась вокруг И. Жандунского (1285-1328) и Дж. Бэконторпа (ок. 1290-1347); в-третьих, так называемые болонская и эрфуртская школы аверроизма в XIV веке; и, наконец, падуанское или североитальянское течение аверроистов, начиная от П. Венецианского (ум. 1429) до А. Бернарди (ум. 1565). Две последние пре-

тенденты- болонские ученые XIV в. и итальянские философы около XV в. как нам кажется, ближе всего подходят к формированию группы аверроизма.

В Болонье между 1315 и 1350 годами было по крайней мере четыре философа, которые четко придерживались теорию единства интеллекта: Таддео Пармский, Анджело д'Ареццо, Маттео да Губбио и Джакомо да Пьяченца как представители Болонской школы (XIV в.). Таддео да Парма - первый из них, который в своих «Вопросы о душе» («*Quaestiones de anima*») вслед за Ибн Рушдом отвечает на вопрос о единстве интеллекта, добавляя, что, по его мнению, такова же позиция Аристотеля. В конце этих «Вопросов» он вставляет краткую декларацию своей веры, очевидно, чтобы избежать обвинений его в ереси: «Никто не должен думать, что сказанное имеет утвердительный смысл, на самом деле оно было выражено как цитата. Потому что, по правде говоря, интеллект различен, так же как различны органы человеческого тела» [18, с. 63]. Подобные заявления становятся традиционными среди поздних аверроистов: в религиозной истине, то есть с точки зрения христианской веры, тезис единства интеллекта ложен. Например, Маттео да Губбио в «Вопросы о душе» исповедует тезис о том, что интеллект, согласно Аристотелю и Аверроэсу, не является субстанциональной формой тела и поэтому нематериален [16, с. 187].

В Италии эпохи Возрождения число ученых, принимающих тезис единства интеллекта, больше, чем в XIV веке. Среди них в хронологическом порядке с XIV в. по XV в. были Павел Венецианский, Никколо Тиньози (Тиньози - ученик Павла и учитель Фичино), Николетто Верния, Алессандро Акиллини, Агостино Нифо, Лука Прассицио, Франческо Вимеркато и Антонио Бернарди.

К этим авторам можно добавить Пьетро Помпонацци, который в своих лекциях в Падуе в 1503-1504 годах отчаянно пытался избежать эту идею Ибн Рушда, но не видел философской альтернативы. Рассматривая воззрение Фомы Аквинского о душе, П. Помпонацци писал: «Ибо он (Фома Аквинский – М.Ф.) так подробно и так тонко разбирает это мнение, что, по

моему суждению, не оставляет незатронутым ни одного вопроса и непровергнутым ни одного довода, какой только мог бы быть приведен в защиту Аверроэса. Ибо он целиком опровергает, разрушает и уничтожает это мнение, так что аверроистам не остаётся ничего, как осыпать оскорблениями и проклятиями этого божественного и святого мужа... Это учение (о единстве интеллекта – М.Ф.) чуждо Аристотелю и, напротив, является собственным чудовищным вымыслом Аверроэса» [5, с. 32-33]. В своей попытке избежать идею единства интеллекта П. Помпонацци сталкивается с двумя препятствиями: во-первых, он представляется мнением не только Ибн Рушда, но и Аристотеля, а во-вторых, он дает более убедительное объяснение универсального интеллекта. Как следствие, он окончательно отказался от позиции Ибн Рушда.

Споры о правильном значении текстов Ибн Рушда в конечном итоге, ясно показывают, что к нему на Западе относились очень серьезно не только как к комментатору, но и как к философу. Это же со свидетельствуют о живости аверроизма как движения среди европейских мыслителей и философов средневековья и эпохи Возрождения. Поэтому, аверроизм в силу своей рациональности и скептицизма был изучен в Европе и продолжил оказывать мощное и долговременное влияние на западное интеллектуальное движение.

Литература

1. Апполонов. В. Латинский аверроизм XIII века. - Москва, 2004. – 215 с.
2. Коплстон Ф. История философии. Средние века. - М.: «Центрополиграф», 2003. – 494 с.
3. Любомиров Д. Е. Философия средних веков. – Санкт-Петербург: 2009. – 44 с.
4. Ле Гофф, Жак. Цивилизация средневекового Запада. – Москва, 1992. – 376 с.
5. Помпонацци П. Трактаты «О бессмертии души», «О причинах естественных явлений». - М.: Главная редакция АОН при ЦК КПСС, 1990. – 312 с.
6. Соколов В. В. Средневековая философия. – М.: Высшая школа, 1979. – 448 с.
7. Энциклопедия религии / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Эл-

- бакян. –М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2008. – 1520 с.
8. Bouyges M. «Attention à «Averroista», pp. 21,26, 29, 33.
 9. Bouyges M. «Attention à «Averroista», *Revue du moyen âge latin*, 4 (1948)
 10. Brenet J.-B. Transferts du sujet. La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun, Paris, Vrin, 2003, esp. p. 21-22.
 11. Barozz P. Edictum contra disputantes de unitate intellectus, ed. P. Ragnisco, in «Documenti inediti e rari intorno alla vita ed agli scritti di Nicoletto Vernia e di Elia del Medigo», *Atti e memorie della R. Accademia di Scienze, Lettere ed Arti in Padova N.S.* 7, 1890/91: 279.
 12. Nifo A. Expositiones in Aristotelis libros *Metaphysices*. Venice. Reprinted Frankfurt, 1967; Pomponazzi P. *Tractatus de immortalitate animae*, ed. B. Mojsisch. Hamburg, 1990: 349.
 13. Hasse D.N. “The Social Conditions of the Arabic-Hebrew-Latin Translation Movements in Medieval Spain and in the Renaissance”. In: *Wissen u’ber Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, ed. A. Speer, 68–86. (*Miscellanea Mediaevalia*, XXXIII.) Berlin.
 14. Hankins J. *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden-Boston-Cologne, E. J. Brill, 1994. – 360 с.
 15. Lohr C.H. *Latin Aristotle Commentaries*, vol. II: *Renaissance Authors*. Florence: 1988.
 16. Matteo da Gubbio (Matthaeus de Eugubio), *Quaestiones de anima*, ed. A. Ghisalberti, Milano, Vita e pensiero, 1981. – 687 с.
 17. Pietro Pomponazzi (Petrus Pomponatius), commentary on the *Physics* of 1518, as quoted in B. Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Florence, Felice le Monnier, 1965. – p. 239n.
 18. Taddeo da Parma (Thaddeus de Parma), *Quaestiones tertii libri De anima*, ed. S. Vanni Rovighi, Milano, Società Editrice “Vita e pensiero”, 1951, q. 5, p. 63.
 19. Van Steenberghen F. (1974). Introduction à l'étude de la philosophie médiévale. *Recueil de travaux offert à l'auteur par ses collègues, ses étudiants et ses amis*, Louvain-Paris, Publications universitaires-Béatrice Nauwelaerts, Tom, I. – 612 с.

**ЗАМИНАҲОИ ИҶТИМОӢ-ФАҲАНГИИ
ИНКИШОФ ВА ТАШАККУЛӢБИИ
АВЕРРОИЗМ ДАР АВРУПО
АЗ АСРИ XIII TO АСРИ XIV
Муборакалиев Ф.С.**

Мақолаи мазкур масъалаи таърихи инкишоф ва ташаккулёбии аверроизм дар асрҳои миёна дар Аврупоро мавриди омӯзиши қарор гирифта, таъсири манфии он метавонад дар ҷаҳони имрӯзаи глобалӣ завқи хонандагонро оид ба омӯзиши таърихи инкишофи илмҳои асосии табиатиносии дар мамлакатҳои Аврпо аз нав барқарор намояд. Омили асосӣ мақола бошад, оид ба пайдо намудани эҳтибори факуллодаи Ибн Рушд дар саросари факултетҳои санъати донишгоҳҳои тамоми мамлакатҳои Аврупо асосан дар Италия дар давраи Эҷеро баррасӣ менамояд.

Калидвожаҳо: *Ибни Рушд, шорех, ташаккул, инкишоф, аверроизм, схоластика, хирад, рамзи озодфикрӣ.*

**SOCIOCULTURAL PREREQUISITES
FOR THE FORMATION
AND DEVELOPMENT OF AVERROISM
FROM THE XII TO THE XIV CENTURIES
IN EUROPE**

Muborakaliev F. S.

This article deals with the history of the formation and development of averroism in medieval Europe, if only because in the modern globalized world, interest in studying the history of the development of natural sciences is renewed. The key factor here was the extraordinary authority of Ibn Rushd among university audiences, who was read and taught in art departments throughout Europe, especially in Renaissance Italy.

Keywords: *Ibn Rushd, commentator, formation, development, averroism, scholasticism, intellect, symbol of freethinking.*



ТАШАККУЛИ ИМИЧИ НОМЗАД ДАР МАЪРАКАҲОИ ИНТИХОБОТИИ ТОҶИКИСТОН

Саркориев Т. Б. – магистранти ИФПП НАНТ

E-mail: tsarkoriev@mail.ru. Тел.: (+992) 501-15-88-16

(зери назари роҳбари илмӣ н.и.с., дотсент **Сафарализода Х. К.**)

Дар мақола ҷиҳатҳои амалии ташаккули имичи мусбати сарвар ва ҳизби сиёсӣ барраси карда шудааст. Инчунин роҳҳо ва усулҳои баланд бардоштани имич ва эътибори номзад дар маъракаҳои интихоботӣ мавзӯи асосии мақоларо ташкил медиҳад. Нишон дода шудааст, ки чи гуна номзад метавонад дар муҳити рақобатии маъракаи интихоботи Тоҷикистон, нисбат бар рақибони ғолиб ояд. Хусусан имичи президенти мамлакат бештар мавриди омӯзиш ва таҳлил қарор гирифтааст.

Калидвожаҳо: номзад, интихобот, маъракаи интихоботӣ, воситаи ахбори омма, ҳизби сиёсӣ, интихобкунандагон, ташвиқот, барномаи пешазинтихоботӣ.

Баъди аз байн рафтани Иттиҳоди Шӯравӣ давлатҳои аъзои он самти нави инкишофро ихтиёр намуданд. Тамоми соҳаҳои ҳаёти ҷамъиятӣ тағйир ёфта давлатҳо дар рушди минбаъдаи худ демократияро ҳамчун режими афзалиятнок мавриди истифода қарор доданд. Бо гузаштан аз режими тоталитарӣ ба демократӣ дар кишварҳои тозаистиклол раванди демократикунонӣ ҷоннок гардонида шуда, маъракаҳои интихоботӣ вусъат меёфтанд. Рақобати сиёсӣ ҳамчун унсурҳои асосии маъракаҳои интихоботӣ аз худ дарак меод. Номзадҳо ва ҳизбҳои сиёсӣ кушиш ба ҳарч меоданд, ки дар байни мардум аз рақибонашон дида бешар обрӯ ва эътиборро ба даст оваранд. Аз ин сабаб барои ташаккули имичи мусбати номзад дар байни интихобкунандагон воситаҳои гуногун истифода бурда мешуд. Эҷоди шеър, қироати он, тақдими гулдаста, истифодаи рамзу суратҳои сарони кишварҳои пасошӯравӣ яке аз навҳои “муносибати халқ бо сиёсатмадорон” фаҳмида мешавад.

Дар маъракаи пешазинтихоботии ватанӣ яке аз масъалаҳои асосие, ки дар ра-

ванди ташаккули имичи мусбати номзад бо он дучор мегарданд, ин таъминоти молиявии командаи интихоботӣ ба ҳисоб меравад. Бинобар ин яке аз бахшҳои муҳими муборизоти интихоботӣ маблағгузориҳои онҳост ва дар кишварҳои пешрафта ҳазинаи ин гуна маъракаҳои сиёсӣ миллионҳо долларро ташкил дода, то ҳаде ба пирӯзии номзаду ҳизбҳои кӯмак мекунад. Масалан, Ҳизби Халқии Демократӣ дар интихоботи парлумонии соли 2020 барои маъракаи таблиғотияш зиёда аз як миллион сомонӣ масраф карда буд. Ҳизби ҳоким дар тавофут аз ҳизбҳои дигар эътибор, имичи ва имкониятҳои бештарро соҳиб аст. Хусусан роҳбари ҳизб президенти кишвар дар байни аҳоли дорои обрӯю эътибори хоса аст. Агар номзад аз мустақилияти молиявӣ баҳравар бошад, то андозае метавонад ба ғолиб омадани мусоидат намояд.

Заминаи ҳуқуқӣ ва сиёсии ташаккули имичи сиёсии номзадҳо ва ташвиқоти пешазинтихоботиро дар маъракаҳои интихоботии Қонуни конститутсионии Ҷумҳурии Тоҷикистон “Дар бораи интихоботи Маҷлиси Олии Ҷумҳурии Тоҷикистон” кафолат медиҳад. Мувофиқи он давлат ба шаҳрвандон, номзадҳо, ҳизбҳои сиёсӣ дар вақти гузаронидани интихобот бе мамониат ташвиқот бурданро таъмин менамояд. Шаҳрвандон, номзадҳо, ҳизбҳои сиёсӣ метавонанд бо шакли усулҳои қонунӣ барои иштирок дар интихобот озодона ва ҳаматарафа ташвиқот баранд, барномаҳои пешазинтихоботии номзадҳо, сифатҳои сиёсӣ, корӣ, шахсии онҳо, ҳамчунин барномаҳои пешазинтихоботии ҳизбҳои сиёсиро муҳокима намоянд, ба тарафдорӣ ё зидди ин ё он номзад дар маҷлисиҳо ва воситаҳои ахбори омма ташвиқот баранд [1].

Ҳизбҳои сиёсӣ дар доираи омодагӣ ба маъракаи муҳим талош меварзанд, бо истифода аз ҳар гуна роҳҳои қонунӣ имичи худро ташаккул диҳанд ва тавачҷуҳи ҳарчи бештари

раъйдихандагонро ба худ чалб намоянд. Дар маъракаи интихоботӣ воҳӯриҳои намояндагони ҳизбҳои сиёсӣ бо шахрвандон дар пойтахт ва минтақаҳои гуногуни кишвар баргузор мегардад. Инчунин барои муаррифии барномаҳои пешазинтихоботӣ тавассути ВАО ва шабакаҳои иҷтимоӣ, ҳамчунин нашрупаҳн намудани маводи ҷопии ташвиқотӣ барои баланд бурдани имиджи ҳизб ва ё номзад ба курсии президентӣ яке аз воситаҳои асосии ташаққули имиджи мусбати номзад миёни аҳоли ба ҳисоб меравад.

Муҳити ВАО дар шароити Тоҷикистон нисбатан гуногун аст, аммо ҳамаи шабакаҳои телевизионии миллӣ, давлатӣ мебошанд. Сарфи назар аз теъдоди ками истифодабарандагони интернет, барои муаррифии барнома ва баланд бардоштани имидж, мутахассисон дар шахрҳо манбаъҳои хабарии интернетӣ ва шабакаҳои иҷтимоӣ ҳамчун минбаре барои табодули назарҳо таъсис додаанд.

Баланд бардоштани имидж аслан дар сатҳи минтақавӣ тавассути ВАО-и минтақавӣ ва дар сатҳи давлатӣ бошад ВАО-и давлатӣ ба амал бароварда мешавад. Тақрибан 400 номгӯ нашрияҳои ҷопии бақайдгирифташуда вуҷуд доранд, ки тавассути онҳо барномаҳои пешазинтихоботии номзадҳо муаррифӣ карда мешавад. Ҳарчанд шумораи умумии истифодабарандагони интернет, ки аксари онҳо мардуми шаҳранд, нисбатан каманд, вале нақши манбаъҳои хабарии интернетӣ ва шабакаҳои иҷтимоӣ ҳамчун минбари табодули андешаҳо тадриҷан меафзояд [2].

Барои муаррифии барномаи пешазинтихоботии номзад ба президентро дар ВАО “Қонун дар бораи интихоботи Президент” пешбинӣ менамояд. Он ба номзадҳо ҳуқуқи иштироки баробарро дар маъракаи пешазинтихоботӣ, аз ҷумла истифода аз ВАО-и давлатиро таъмин менамояд. Дар ин замина, КМИР ба ҳар як номзад 30 дақиқа вақти эфирӣ ройгон медиҳад, то аз тариқи шабакаҳои давлатии телевизион ва радио барномаҳои пешазинтихоботии худро муаррифӣ намоянд ва инчунин ба шахсон боэътимоди ҳар як номзад низ дар эфир 20 дақиқа вақти ройгон дода мешавад. Бар замми ин, дар саҳифаҳои рӯномаҳои давлатӣ низ ба номзадҳо дар ҳаҷми баробар ҷой ҷудо карда шудааст [3].

Маълум аст, ки барои ба даст овардани овози интихобкунандагон, номзадҳо кӯшиш менамоянд, ки дар барномаи пешазинтихоботии худ мавзӯҳои асосии руз ва проблемаҳои асосии ҷомеаро ҷой намоянд. Ин раванд боиси он мегардад, ки интихобкунандагон ба интихоби он номзад рӯй меоранд, ки ӯ Ҳимоягари манфиат ва интизорҳои онҳо бошад. Дар интихоботи президентии соли 2020 номзад аз ҲКТ дар барномааш ҷорӣ намудани моликияти истисноии давлатӣ ба замин ва захираҳои табиӣ, ислоҳот дар сохторҳои кудратӣ, додани бартарият ва имтиёзҳо ба кишоварзӣ, эҳёи совхозҳо ва колхозҳоро пешбинӣ карда буд. Барнома мушкilotи манзилро низ дар бар гирифта буд ва дар он пешбинӣ шуд, ки ба оилаҳо қарзҳои дарозмуддат дода мешаванд, то ҳар кадоме то соли 2030 соҳиби хонаи шахсии худ гардад. Номзад дар барномаи интихоботии худ тавачҷуҳи асосиро ба бунёди ҷомеаи сотсиалистии бар адолати иҷтимоӣ асосёфта равона кард, ки ба манфиатҳои мардуми меҳнатӣ ҷавобгӯ бошад.

Дар барномаи пешазинтихоботии номзад аз ҲСТ чунин нуқтаҳо зикр карда шуда буданд: таъмини ҳаматарафаи рушди босуботи иқтисодӣ, шуғли пурмаҳсул ва самаранок истифода бурдани захираҳои энергетикӣ барои самаранок ташкил намудани фазои соҳибкорӣ, рушди соҳаи пахтакорӣ ва дигар соҳаҳои кишоварзӣ, баланд бардоштани сатҳи зиндагии кормандони соҳаи маориф, додани имтиёзҳо ба ҳамаи кормандони муассисаҳои томақтабӣ, мактабҳои таҳсилоти миёна, миёнаи махсуси касбӣ, олий, пажуҳишгоҳҳо, соҳаи тақмили ихтисос, баланд бардоштани самаранокии низоми тандурустӣ ва ҳифзи иҷтимоии аҳоли ба хусус барои гурӯҳҳои осебпазирӣ иҷтимоӣ, дастгирии зан-модарони танҳо.

ҲАТ дар барномаи пешазинтихоботиаши диққати бештарро ба беҳтар кардани шароити иқтисодӣ ва иҷтимоии маҳалҳои аҳолинишини наздисарҳадӣ, ҳамроҳшавӣ ба Иттиҳоди Ғумрукӣ бо дар назаргирии ҳатмии манфиатҳои Тоҷикистон, озод кардани соҳаи кишоварзӣ аз андоз, баланд бардоштани нафақаи кишоварзон то сатҳи нафақаи миёнаи ҷумҳуриявӣ ва баланд бардоштани маоши омӯзгорони муассисаҳои таҳсилоти миёнаи умумӣ равона карда буд.

ХХДТ бо чунин барномаи пешазинтихоботӣ вори рақобати курси президентӣ дар соли 2020 гардида буд: тибки нақшаҳои пешбинишуда, ҳаҷми умумии ММД ва фозиси он ба ҳар сари аҳоли дар 7 соли оянда ду баробар зиёд карда мешавад, ҳиссаи синфи миёна бояд то 45% зиёд шавад ва сатҳи камбизоатӣ то 18% коҳиш ёбад, зиёд кардани дастрасии маҳсулоти хӯрокворӣ барои аҳоли тибқи меъёрҳои тавсияшуда, алахусус ғизои босифат, коҳиш додани вобастагии иқтисод аз воридот, чудо намудани беш аз 123 миллиард сомонӣ барои баланд бардоштани сифати хизматрасонӣ дар соҳаи маориф, тандурустӣ ва ҳифзи иҷтимоии аҳоли, тавсеаи ҳамкорӣ бо бахши хусусӣ ва ҷомеаи шахрвандӣ.

Дар рафти маъракаи пешазинтихоботӣ барои боло бурдани имичи сиёсӣ ва таъсир ба афкори оммавӣ аз барчасбҳои таблиғотӣ дар нақлиёти ҷамъиятӣ ва биноҳои идораву муассисаҳои давлатӣ ва ғайридавлатӣ фаровон истифода бурда мешавад. Мушоҳидаҳои нишон медиҳанд, ки ХХДТ дар маъракаи пешазинтихоботӣ хеле фаъол аст. Ҳизби мазкур дар маъракаҳои пешазинтихоботӣ шиору овозаҳоро бо сифати баланд ва диққатҷалбкунанда омода месозад. Яке аз сабабҳои, ки ин ҳизб дар Парлумон аксарияти курсиҳоро соҳиб мешавад, маҳз фаъолияти хуб ва касбияти командаи интихоботии ин ҳизб ба шумор меравад.

Дар ҷараёни маъракаи пешазинтихоботӣ намояндагони ҳизбҳои зимни воҳурӣ бо мардум ва ташкили баҳсу мунозираҳои кӯшиш менамоянд, то масъалаҳои муҳими барномаҳои худро, ки фарогири ҳамаи бахшҳои ҳаёти сиёсиву иқтисодӣ ва иҷтимоиву фарҳангианд, ба қишрҳои гуногуни аҳоли, аз ҷумла, ҷавонон бирасонанд. Барои ташаккули имичи мусбати номзад дар байни омма номзадҳои бештар ба масъалаҳои иҷтимоӣ даҳлат менамоянд. Хусусан, дар барномаҳои пешазинтихоботӣ ва суҳанронихоҷашон бештар ба баланд бардоштани сатҳи некуаҳволии омма, паст кардани шиддати муҳоҷирати меҳнатӣ, таъсиси ҷойҳои нави корӣ, дастрасӣ ба таҳсилот, ҷалби ҷавонон барои фаъолият дар соҳторҳои давлатӣ таъя карда мешавад.

Дар маъракаҳои пешазинтихоботӣ барои таъсир ба афкори оммавӣ ва баланд бардоштани имичи мусбати ҳизб ва ё сарвари сиёсӣ – истифодаи шиорҳои сиёсӣ яке аз воситаҳои муҳими ғалаба дар интихобот ба ҳисоб

меравад. Дар интихоботи президентии соли 2020 номзадҳои аз ҳизбҳои сиёсии Тоҷикистон чунин шиорҳоро истифода бурданд: номзад аз ҳизби ХХДТ, Эмомалӣ Раҳмон: «Барои рушди устувори иқтисодӣ ва зиндагии шоистаи мардум», номзад аз ХҚТ Мироч Абдуллоев: «Аз ҳар кас мувофиқи қобилияташ, ба ҳар кас мувофиқи заҳматаш», номзад аз ХИИТ Рустам Раҳматзода: «Ислоҳоти босуръати иқтисоди миллӣ ба хоҳири зиндагии шоистаи мардум!», номзад аз ХСТ Абдуҳалим Ғаффоров: «Ҳақиқат шикастнапазир аст!», номзад аз ХАТ Рустам Латифзода: «Зиндагии арзанда ба ҳар як шахрванди Тоҷикистон!» [4].

Сафарҳои расмӣ пешазинтихоботӣ ба вилояту ноҳияҳои кишвар аз тарафи президенти кишвар дар ташаккули таасуроти мусбати омма нисбати вай зиёд мегардонад. Дар ҷараёни чунин сафарҳои президент дар маросимҳои мухталиф иштирок ва бо намояндагони доираҳои сиёсӣ, фарҳангӣ, ва иқтисодӣ воҳуриҳои баргузор менамояд, ба кушодашавии иншооти таълимӣ, варзишӣ, саноатӣ, ва маишӣ ҳусни ифтитоҳ мебахшад. Чунин сафарҳои ба таври васеъ тавассути ВАО паҳн мегарданд [5].

Тавассути ВАО ташаккули имичи мусбати сарвари кишвар бештар ба назар мерасад. Дар тавофут аз имичи сарварон ва ходимони ғарбӣ, имичи ходимони сиёсии кишварҳои пасошуравӣ бештар дар раванди фаъолияти расмӣ ташаккул дода мешавад. Маълумот оиди муносибатҳои оилавӣ, дӯстон, шуғли дӯстдошта ва ғ. аксари вақт барои омма номаълум аст дар муқоиса, бо он ки ташаккули имичи мусбати сарварони ғарбӣ бо ин омилҳо сохта мешавад. Агар ба маъракаҳои интихоботӣ, махсусан интихоботи президентӣ нигоҳ кунем ташаккули имичи сиёсӣ аз ҷониби рақибон ба таври фаъол сурат намегирад. Барои аксарияти интихобкунандагон номзадҳои натавонҳои имичи мусбати, балки худӣ онҳо шинос нестанд. Ғайр аз ин, номзадҳои дар маъракаи пешазинтихоботӣ худро тарғиб ва рақибонашонро таъриф менамоянд. Барномаи пешазинтихоботӣ ҷӣ дар интихоботи парлумонӣ ва ҷӣ президентӣ қариб якхела ва ба барномаи ХХДТ мувофиқа карда шудааст. Ин баёнгарӣ он аст, ки имичи ин ҳизб дар маъракаҳои интихоботӣ миёни омма хеле баланд аст.

Хулоса номзад ва командаи касбӣ бо-яд чанбаҳои психологии робита бо ВАО-ро дарк кунад ва доимо кӯшиш намояд, то робитаи худро бо омма ва рӯзноманигорони касбӣ нигоҳ дорад. Дар айни замон истифодаи оқилонаи ВАО барои нишон додани заифии рақибон ва сифатҳои онҳо мусоидат менамояд, ки ин дар маъракаҳои муборизаи пешазинтихоботӣ хеле муҳим аст.

Адабиёт

1. Қонуни конституционии Ҷумҳурии Тоҷикистон дар бораи интихоботи Маҷлиси Олии Ҷумҳурии Тоҷикистон. Ахбори Маҷлиси Олии Ҷумҳурии Тоҷикистон с. 1999, №12, м. 296; с. 2004, №7, м. 451; с.2007, №5, м.361; с.2008, №10, м.797; с.2012, №8, м.811; 2014, №3, м.140; №7,к.1,мод.382. [манбаи электронӣ] URL:; <https://majmilli.tj/> -(санаи истифодабарӣ 22.01.2022).
2. Internet world status. Usage and population [манбаи электронӣ] URL:; <http://www.Internetworldstatus.com/stats.htm>. - (санаи истифодабарӣ 22.01.2022).
3. Қонуни Ҷумҳурии Тоҷикистон дар бораи интихоботи Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон. Ахбори Шурои Олии Ҷумҳурии Тоҷикистон, с.1994, № 13, мод.195; Ахбори Маҷлиси Олии Ҷумҳурии Тоҷикистон, с. 1999, № 9, мод. 238; с.2005, №12, мод.626.; с. 2018, №2, мод.60. [манбаи электронӣ] URL:; <https://majmilli.tj/> - (санаи истифодабарӣ 20.01.2022).
4. Шахси арзандаро интихоб менамоем. [манбаи электронӣ] URL:; <https://mfa.tj/tg/yekaterinburg/view/6448/shakhsi-arzandaro-intikhob-menamoem>. – (Санаи истифодабарӣ 10.01.2022).
5. Дафтари институтҳои демократӣ ва ҳуқуқи башари САҲА Миссияи нозирони интихобот Ҷумҳурии Тоҷикистон. Интихоботи президентӣ. [манбаи электронӣ] URL:; <https://www.osce.org/files/f/documents>

/7/5/107490. Pdf. – (Санаи истифодабарӣ 04.01.2022).

ФОРМИРОВАНИЕ ИМИДЖА КАНДИДАТА В ИЗБРАТЕЛЬНОЙ КАМПАНИИ ТАДЖИКИСТНА

Саркориев Т. Б.

В статье рассматриваются практические аспекты построения положительного имиджа лидера и политической партии. Пути и средства повышения имиджа и репутации кандидата в избирательной кампании также являются основной темой статьи. Показано, как кандидат может победить своего оппонента в конкурентной среде избирательной кампании в Таджикистане. В частности, имидж президента страны стал предметом многих исследований и анализа.

Ключевые слова: кандидат, выбор, избирательная кампания, СМИ, политическая партия, электорат, агитация, предвыборная программа.

FORMATION OF THE IMAGE OF A CANDIDATE IN ELECTION CAMPAIGN OF TAJIKISTAN

Sarkoriev T. B.

The article examines the practical aspects of building a positive image of a leader and a political party. Ways and means of improving the image and reputation of a candidate in the election campaign are also the main topic of the article. It shows how a candidate can defeat his opponent in the competitive environment of the election campaign in Tajikistan. In particular, the image of the country's president has become the subject of much research and analysis.

Key words: candidate, election, election campaign, media, political party, electorate, agitation, election program.

ТОҶИКИСТОН ВА РОССИЯ – ШАРИКОНИ СТРАТЕГӢ ДАР МИНТАҚАИ ОСИЁИ МАРКАЗӢ

Бобочонзода Н. Ҳ. – магистранти ИФСХ АМИТ

Почтаи эл.: nbobojonzoda@inbox.ru

(зери назари роҳбари илмӣ н.и.с., дотсент **Сафарализода Х. Қ.**)

Дар мақолаи мазкур муаллиф кушии намудааст, ки муносибатҳои Тоҷикистон ва Россияро ҳамчун шарикони стратегӣ таҳлил намояд. Гуфтан ба маврид аст, ки ҷомеаи мо дар муносибатҳои сиёсии худ Россияро шарикони бозғамимоду стратегӣ эълон намудааст. Алоқамандии муносибати сиёсии Тоҷикистону Россияро таърихи қуҳан, анъанаҳои чандинасра, ҳамкориҳои зич ва дӯстии халқҳо муайян месозанд. Маҳз ин аст, ки Тоҷикистон Россияро шарикони бозғамимоди худ дониста, барои боз ҳам устувор гардонидани ин муносибатҳо замина ба вуҷуд меорад.

Калидвожаҳо: Тоҷикистон, Россия, муносибатҳои сиёсӣ, шартномаҳо, ҳамкориҳо, шарикони стратегӣ.

Дар таъмини эҳтиёҷоти дохилии кишварамон сиёсати хоричии мамлакат бо сиёсати дохилӣ ҳамроҳанг буда, дар маҷмӯъ ба рушди иқтисодиву иҷтимоӣ фаъолона мусоидат менамояд. Зеро мо дар сиёсати хоричии худ усули «дарҳои қушода»-ро, ки баёнгари ҳифзи собитқадмона ва прагматикии манфиатҳои миллии Тоҷикистон дар арсаи ҷаҳонӣ мебошад, пеш гирифта, татбиқи самарабахши онро идома медиҳем. Дар заминаи он, пеш аз ҳама, манфиатҳои миллии кишварамон дар ҷаҳорҷӯбаи меъёрҳои ҳуқуқи байналмилалӣ ва бо тамоми воситаҳои қонунии дастрас ғимоя карда мешаванд. Таъкидан изҳор мекорам, ки Ҷумҳурии Тоҷикистон бар пояи усули пазируфташудаи муносибот дар арсаи байналмилалӣ бо тамоми кишварҳои дунё, ки ба ин манфиатдоранд, ҳамкориҳои васеъ, муассир ва созанда хоҳад дошт [5]. Яке аз машуртарин давлати дорои манфиатҳои муҳими ҳаётӣ дар минтақаи Осиеи Марказӣ, ин Россия мебошад. Системаи манфиатҳои миллии Федератсияи Россия дар минтақа ҳамчун системаи пурра ва қонунии

муайян мекунад, ки ин кишвар ҳамчун давлати пурқувват наметавонад манфиатҳои геополитикӣ ва геостратегии худро дар Тоҷикистон ва пурра дар минтақа доро набошад. Россия ҳамчун «васӣ»-и минтақа, батартиб стратегияи худро ба танзим даровардааст ва дар муносибат бо давлатҳои Осиеи Марказӣ мавқеи марказиро ишғол менамояд.

Тоҷикистон тарафдори дурнамои ҳамгироӣ ва наздикшавӣ бо Россия мебошад, чунки дар бисёр соҳаҳо аллакай бо Россия ҳамкориҳои зич дорад. Шартномаҳо ва созишномаҳои наво, ки ин мамлакат ба имзо расонидааст, худ далели гуфтаҳои боло аст. То ин дам дар муносибати дуҷонибаи Тоҷикистон ва Россия 200 шартномаҳову созишномаҳо ба имзо расидаанд ва тасдиқ гардидаанд, ки манфиатҳои геополитикии ин ду давлатро муайян менамояд. Дар ин ҳол албатта бояд қайд намуд, ки аҳамияти Шартномаи дӯстӣ, ҳамкорӣ ва ёриҳои ҳамдигарӣ аз 25 майи соли 1993 хеле қалон аст [2, с.12-13].

Манфиатҳои миллии Россияро дар Осиеи Марказӣ чунин муайян намудаанд:

1. Истифодаи иқтисодии мавҷуда ва захираҳои зеризаминии Осиеи Марказӣ;
2. Муҳофизат ва ғимояи ҳуқуқҳои русҳое, ки дар Осиеи Марказӣ зиндагонӣ мекунанд;
3. Эмин нигоҳ доштани минтақа аз таъсири экстремизми исломӣ;
4. Иттиҳоди давлатҳои мустақил (ИДМ) – ҳамкориҳои сиёсӣ, иқтисодӣ ва стратегии мустаҳкам дар минтақа [1, с.50].

Ҳамин тавр, дар саҳнаи сиёсати хоричии Россия бозингарони наво ба миён омаданд, ба монанди гурӯҳҳои иқтисодӣ ва молӣ, соҳибони саноатҳои боҳашамат, ширкатҳои нафтӣ газ ва роҳбарони наво маҳаллӣ. Ин бозингарон, баъзе вақт ихтиёран ва

мустақилона аз давлати Россия новобаста фаъолият мебаранд. Дар Паёми худ Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон Эмомалӣ Раҳмон ба Маҷлиси Олӣ қайд кард, ки бо назардошти ин, Тоҷикистон дар муносибат бо шарикони худ гуфтугӯии созанда ва ҷустуҷӯии роҳи ҳалли мусоиди масъалаҳоро усули бунёдии сиёсати хориҷии худ қарор додааст. Ҳамчунин, кишвари мо ҷонибдори ҳамкориҳои мутақобилан судманд ва баробар дар фазои собиқ Шӯравӣ мебошад. Дар мавриди Иттиҳоди Иқтисодии Авруосиё мехоҳам зикр намоям, ки он метавонад ниҳоди асосии раванди ҳамгироӣ гардад. Дар ин чода мо ҳамгироии кишвари худро бо созмонҳои байналмилалӣ, аз ҷумла Созмони Ҳамкориҳои Шанхай, Созмони Амният ва Ҳамкорӣ дар Аврупо, Созмони Аҳдномаи Амнияти Дастаҷамъӣ, Иттиҳоди Давлатҳои Мустақил ва Созмони Конфронси Исломӣ тақвият хоҳем дод [4].

Дар баробари барҳам хӯрдани Иттиҳоди Шӯравӣ ва фалаҷ гаштани системаи ягонаи мудофиаи давлатҳои нави соҳибистиқлоли Осиёи Марказӣ масъалаи таъмини беҳатарии минтақа дар ҷойи аввал қарор гирифт. Ҳатто вазъияти инкишофи байналхалқӣ ва набудан дар давлатҳои Осиёи Марказӣ сохторҳои кувваҳои қобили фаъолият мебошад, дар мадди аввал кувваи кушунҳои миллӣ аз роҳбарияти давлатҳои Осиёи Марказӣ дарёфти намуди нави ҳамкорӣ байни худро талаб карданд, инчунин бо Федератсияи Россия.

Яке аз кушишҳои ташкилоти ҳамкориҳои чандтарафаи Осиёи Марказӣ ва Россияи Аҳдномаи амнияти дастаҷамъӣ шуд, ки дар навбати худ асос барои ташкили сохтори ҳарбӣ-сиёсӣ - Созмони аҳдномаи амнияти дастаҷамъӣ (СААД) гашт. Дар тули ташаккули ин Созмон, ҳамкориҳои Федератсияи Россия ва давлатҳои Осиёи Марказӣ дар доираи СААД, куллан тағйир ёфт ва шакли навро гирифт, ки дар замони ҳозира метавон Созмонро ҳамчун институти минтақавӣ ва ягонаи беҳатар (барои Осиёи Марказӣ) аз нигоҳи ҳарбӣ гуфт.

Дар натиҷаи ноустувор гардидани вазъият дар давлати ҳамсоя, давлатҳои Осиёи Марказӣ (Қазоқистон, Қирғизистон, Тоҷикистон, Ўзбекистон), Россия ва Арманистон 15 майи соли 1992 дар шаҳри Тошкент Аҳдномаи амнияти дастаҷамъӣ ба имзо расониданд.

Россия чун анъана яке аз шарикони асосии тичорати хориҷии Тоҷикистон мебошад. 30 дарсади мубодилаи мол дар тичорати хориҷии Тоҷикистон ба Россия тааллуқ дорад. Комиссияи байниҳукуматӣ оид ба ҳамкориҳои иқтисодӣ, ҳамчун василаи самарабахши ҳамкориҳои иқтисодӣ бомуваффақият фаъолият мекунад ва дар густариши равобит дар соҳаҳои нақлиёт ва коммуникатсия, электроэнергетика ва комплекси агросаноатӣ нақши калидӣ дорад. Масъалаҳои таъмини амният, ҳамкорӣ дар соҳаи ҳарбӣ ва ҳарбию техникаӣ ҳамоно аз мавзӯҳои афзалиятноки муносибатҳои дучониба боқӣ мемонанд. Дар ин росто ҳамкорӣ баҳри татбиқи амалии Барномаи навсозии Кувваҳои Мусаллаҳи Тоҷикистон аҳамияти хосса дорад. Тоҷикистон ва Россия ҳамкориҳои созандаро дар арсаи байналмилалӣ, ба хусус дар ҷаҳорҷӯби СММ, ИДМ, СААД, САҲА ба роҳ мондаанд. Ду кишвар дар СММ чун анъана аз иқдомҳои ҳамдигар ҷонибдорӣ менамоянд. Тоҷикистон авлавиятҳои раёсати Россияро дар доираи СААД ва СҲШ дар соли 2020 дастгирӣ мекунад.

Муколамаи пайгири на байни вазоратҳои қорҳои хориҷии ду кишвар идома дорад. Ҷонибҳо роизаниҳои сиёсӣ дар мавриди масъалаҳои муҳимми дучониба ва бисёрҷонибаро мунтазам меафзоянд. 24-25 феввали соли ҷорӣ дар рафти сафари расмӣ Вазири қорҳои хориҷии Ҷумҳурии Тоҷикистон Сирочиддин Мухриддин ба Федератсияи Россия Барномаи ҳамкориҳои байни ду вазорат барои соли 2020 ба имзо расид. Ҳамкориҳои байнипарлумонӣ ҳамчун абзори босамари густариши муносибатҳо боқӣ мемонанд ва дар ин робита VII Форуми байнипарлумонӣ, ки дар соли 2019 дар Москва баргузор гардид, ба ҳамкориҳои ду кишвар вусъати тоза бахшид. Ҳамкориҳои фарҳангӣ гуманитарӣ пайваста густариш меёбанд. Рӯзҳои фарҳангии Федератсияи Россия дар Ҷумҳурии Тоҷикистон, ки соли 2020 баргузор гардида буд, аҳамияти хосса доранд.

Ҳамкорӣ дар соҳаи маориф дар равобити дучониба нақши калидӣ дорад. Дар Тоҷикистон ба ҳифз ва густариши забони русӣ таваҷҷуҳи махсус зоҳир мегардад. Имрӯзҳо беш аз 28 ҳазор шаҳрванди Тоҷикистон дар макотиби олии Россия таҳсил менамоянд ва аз он теъдод 8 ҳазор дар филиалҳои донишгоҳҳои он кишвар дар Тоҷикис-

тон маълумоти олий мегиранд. Тоҷикистон ва Россия омодаанд бо кӯшишҳои муштарак аз ин пас низ дар сатҳи баланд муносибатҳои дуҷонибаро идома диҳанд [3].

Адабиёт

1. Алиева Р.Р. Формирование геополитической ситуации в Центральной Азии // Таджикистан и современный мир. – 2003. – № 1 (4). – 230 с.
2. Зокиров Г.Н. Национальные интересы Таджикистан // Гули мурод. – Душанбе: Адиб, 1997. – 342 с.
3. Договор о коллективной безопасности (ДКБ). (Ташкент 15 мая 1992 г.) www.stat.tj.(санаи мурочиат 03.02.2022)
4. Паёми Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон Эмомалӣ Раҳмон ба Маҷлиси Олии Ҷумҳурии Тоҷикистон, 15 апрели соли 2009. www.stat.tj.(санаи мурочиат 22.02.2022)
5. www.stat.tj.(санаи мурочиат 11.10.2021)

ТАДЖИКИСТАН И РОССИЯ – СТРАТЕГИЧЕСКИЕ ПАРТНЕРЫ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Бободжонзода Н. Х.

В данной статье автор стремится проанализировать отношения Таджикистана и России как стратегических партнеров. Следует отметить, что наше общество провозгласило Россию надежным и

стратегическим партнером в своих политических отношениях. Связи политических отношений Таджикистана и России определяются древней историей, многовековыми традициями, тесным сотрудничеством и дружбой народов. Именно поэтому ряд таджиков считают Россию надежным партнером и закладывают основу для дальнейшего укрепления этих отношений.

Ключевые слова: Таджикистан, Россия, политические отношения, договоренности, сотрудничество, стратегические партнеры.

TAJIKISTAN AND RUSSIA STRATEGIC PARTNERS IN CENTRAL ASIA

Bobojonzoda N. H.

In this article, the author seeks to analyze the relations between Tajikistan and Russia as strategic partners. It should be noted that our society has declared Russia a reliable and strategic partner in its political relations. The ties between the political relations of Tajikistan and Russia are determined by ancient history, centuries-old traditions, close cooperation and friendship of peoples. That is why a number of Tajiks consider Russia as a reliable partner and lay the foundation for further strengthening of these relations.

Keywords: Tajikistan, Russia, political relations, agreements, cooperation, strategic partners.



НАЗАРИ ИБНИ СИНО БА МАСЪАЛАИ МАОДИ ЧИСМОНӢ ВА РӢҲОНӢ

Боронов Р. М. – докторанти (PhD)-и ИФСХ АМИТ
Тел.: 985334383/ 935334383; E-mail: Boronov98r@mail.ru

Дар мақола муаллиф мушкилоти марбут ба маоди ҷисмонӣ ва рӯҳониро дар асарҳои Абӯали ибни Сино ба риштаи таҳқиқ кашида, назари худро оид ба моҳият ва аҳамияти маод баён мекунад. Дар мақолаи мазкур ин мавзӯ дар партави далелҳои ақлӣ таҳлил карда шудааст. Ибни Сино дар пайравӣ аз Афлотун ва Арасту маргро қатъи робитаи рӯҳ бо бадан медонад. Ибни Сино ба ду навъи маод, маоди ҷисмонӣ ва рӯҳонӣ боварӣ дорад. Ӯ барои маоди ҷисмонӣ баҳсҳои зиёд матраҳ накарда, роҳи исботи маоди ҷисмониро дар доираи дин маҳдуд донистааст ва онро берун аз қудрати ақли инсонӣ медонад.

Калидвожаҳо: Ибни Сино, нафс, рӯҳ, маод, фалсафа, ақл, растохез, маоди ҷисмонӣ, маоди рӯҳонӣ.

Масъалаи “ҳаёту мамот”, “ҳаёт пас аз марг” на фақат дар фалсафаи давраҳои пешин, инчунин фалсафаи динии муосир низ мавриди баҳсҳои доманадор қарор гирифтааст. Бояд тазаққур дод, ки чунин масъалаҳо дар фалсафаи асримиёнагии тоҷик возеҳтар ба назар мерасид. Аз ҷумла, яке аз масъалаҳои, ки дар давоми асрҳо тавачҷӯҳи на танҳо диндорон, аз ҷумла диққати файласуфони асримиёнагиро бештар ба худ ҷалб намудааст, масъалаи маоду растохез ва чигунагии он буд.

Ибни Сино – донишманди асримиёнагии тоҷик барои исботи маод равиши комилан ақлиро интиҳоб намуда, аз роҳи исботи “дур мондани нафс аз бадан” далел бар боқӣ мондани он иқома мекунад. Ба ибораи дигар, ӯ барои исботи маоди рӯҳонӣ куллан ба ақл таъя мекунад ва равиши фалсафиро мумкин медонад, аммо барои исботи маоди ҷисмонӣ ба ваҳйи таъя намуда, қуввати ақдро дар ин майдон заиф медонад. Ибни Сино дар ҳамаи масъалаҳои оиди нафс ва маод аз далелҳои ақлӣ ва фалсафӣ мадад мегирад ва ҳар чизе, ки вобастаи маоди ҷисмонӣ аст ба матнҳои динӣ таъя намедихад.

Ӯ ба маоди рӯҳонӣ ва ҷисмонӣ эътиқод дорад, вале сирфан ба барасии фалсафии маоди рӯҳонӣ мепардозад ва маоди ҷисмониро ба дин воғузур мекунад.

“Маод” аз решаи калимаи “авд” ба манои “бозгашт” ва “ручуъ ба асл” аст. Шайхурраис Ибни Сино дар рисолаи “Азҳавия” менависад, ки “Маодро дар луғати араб аз “авд” гирифтаанд ва “авд” бозомадан аст. Ва маънои маод ҷой ё ҳолате аст, ки чизе дар ӯ бошад ва аз он ҷудо шавад ва боз ба суйи ӯ ояд, хоса ин лафзро аз ин маъно ба маънои дигар нақл кардаанд: ва он ҷойе аст ё ҳолате, ки мардум пас аз марг дар он ҷой бигиранд ё он ҳолат онҳоро бошад” [5,265].

Дар байни файласуфон Ибни Сино дар пайравӣ аз Афлотун ва Арасту маргро қатъи робитаи рӯҳ аз бадан медонад. Ибни Сино дар мавриди ҳақиқати марг ва масъалаҳои оиди он дар ҳеҷ қадом аз осори муҳим ва маъруфи худ Шифо, Начот, Мабдаъ ва Маод матраҳ наовардааст. Бо вучуди ин, дар тамоми ин китобҳои зикршуда, ки дар хусуси марг ва тарс аз он матраҳи муффасал ва арзишманде вучуд дошта бошад, вале танҳо ба таври заминӣ ба ин масъала пардохтааст. Мутафаккир дар маҷмуаи рисолаҳои худ танҳо дар Шифо аз хавфи марг матраҳеро дар ин хусус овардааст. Ӯ дар ин рисола дар мавриди ҳақиқати марг мегӯяд: “Марг иборат аст аз ҷудо шудани нафс аз бадан. Ва дар ин ҷудо шудан фасоде барои нафс нест, танҳо натиҷаи ҷудошавӣ ҳамон фасоди таркиб аст” [4,123].

Аз назари Ибни Сино, ҳақиқати нафс ҷисмонӣ нест ва аз ҳар гуна аразҳо, лозимҳо ва ҷисмиятҳо ҳифзшуда аст. Ҷисм ба манзалаи асбобе барои касбу камоли расидан ба ҷаҳони охират маҳсуб мешавад. Бинобар ин, ҳақиқати марг дар замин баёни ҳақиқати инсон ба унвони асбобе барои ҷисм матраҳ мегардад. Матраҳ кардани маоди ҷисмонӣ аз сӯи Ибни Сино як талоши фал-

сафӣ барои посухгӯи ба ду мушкилоти муҳими фалсафӣ аст. Ҳал ва ошкор сохтани вазъи маоди нафсҳое, ки ба марҳилаи мучарради том ва комили лоиқи худ нарасидаанд, бо алоқамандӣ ба ҷисм ва камолёбии худ идома медиҳанд ва ба дараҷаи мучарради комил мерасанд. Ҳамчунин посух ба мушкилии “бадбахтии бештари инсонҳо” ва “Касир-уш-шар” будани маод низ аҳамият доранд. Бинобар ин, мебоист бархе нафсҳои ноқис, пас аз марғ бо алоқамандии дубора ба ҷисм ба касби марҳилаи комил пардохта, ба саодати ухравӣ бирасанд. Ба ин васила аз шумораи бадбахтон коста мешаванд ва дар натиҷа маод “Касир-ул-хайр” мешавад. Ба ин навъ маод низоми беҳтар созгор мегардад.

Ибни Сино дар заминаи маоди ҷисмонӣ аз се дидгоҳ бархурдор аст. Роҳе, ки ӯ дар илоҳиёти “Шифо” паймудааст, маоди ҷисмониро аз ҳавзаи таълимоти фалсафӣ хорич сохта, танҳо роҳи тасдиқи онро таъя ба дин медонад [3,423].

Ибни Сино дар “Мабдаъ ва маод” ба нақли Форобӣ сухан аз пайвастан ба ҷисмҳои шаффофи фалак ба миён меоварад. Дар асоси он, ки бархе аз нафс, монанди асҳоби шимол, ки ноқис дар илм ва амаланд ва асҳоби ямин, ки комил дар амал ва ноқис дар илманд, наметавонанд аз олами ҷисмҳои шаффоф фаротар раванд. Шавқу завқи онҳо ба ҷисм имкони тааллуқи онҳоро ба бархе ҷисмҳои шаффоф фароҳам меоварад. Ин ҷисмҳои шаффоф наметавонанд бадани инсон ё ҳайвон бошанд. Бинобар ин, интиқол ба ҷисмҳои шаффоф тааллуқе ба осмон пайдо мекунанд. Албата нафси инсонӣ нафс барои ҷисмҳои шаффофи осмонӣ намешавад, балки он ҷисмҳои шаффоф фақат барои тасаввур ва ҳаёли сурат мавриди истифода қарор мегирад. Суратҳои ҳаёли агар вобаста ба амалҳои ношоиста ва ҷавобгӯи бадбахтӣ бошанд, суратҳои нописандро ҳаёл мекунанд. Аммо баёни Ибни Сино дар рисолаи “Азҳавия” гарчи дар зоҳир фарқкунанда бо дигар осори ӯст, вале асли сухан бар ин асос ёфтааст, ки маоди ҷисмонӣ бо ақл ва усули ақлӣ қобили исбот нест. Ба ақидаи Ибни Сино, баҳси маод низ чунин аст, аммо мавзӯи баҳси дақиқи ақлӣ аст. Аз назари Мутафаккир мақсади аслии оятҳои Куръон ташвиқи умуми мардум ба анҷоми корҳои нек аст на баёни ҷисмонӣ будани зиндагии охират. Чаро ки мардуми одӣ дар

бисёре аз ҳақоқиқ динӣ монанди малоика ва ҳатто дар бархе сифатҳои Худованд қоил ба ҷисмият ҳастанд. Ҳеч лозим надорад, ки ҳаким ва файласуф низ дар ин бовариҳо аз фаҳми омиёнаи оятҳои пайравӣ дошта бошад.

Аммо аз ин ҷо, ки инсон мавҷуди мураккаб аз ҷисм ва рӯҳ аст чигунагии интиқоли ӯ ба ҷоҳони боқӣ аз ду ҷанба ҷисмонӣ ва рӯҳонӣ мавриди баҳс қарор мегирад. Шайхураис маоди рӯҳониро ба василаи далелҳои ақлӣ исбот намуда муътақид аст, ки рӯҳҳо боқӣ мемонанд ва ба сӯи Офаридгор бармегарданду саодату шақовати онҳо саодату шақовати маънавӣ ва ақлонӣ хоҳанд буд. Вай дар исботи маоди ҷисмонӣ изҳори оҷизӣ намуда, онро ба дин роҷеъ доништа мегӯяд: “Ақли одамӣ аз дарки чигунагӣ ва кайфияти маод нотавон аст, вале аз он ҷо, ки муҳбири содиқ аз вучуди чунин маод хабар додааст ва мо ба шариат ва набӣ боварӣ дорем, маоди ҷисмониро мепазирем ҳарчанд, ки далели ақлӣ бар вучуди он надорем” [3, 423].

Бинобар ин метавон гуфт, ки Ибни Сино ба маоди рӯҳонӣ муътақид аст ва онро аз мавқеи худ ба исбот расонидааст. Аммо дар мавриди маоди ҷисмонӣ чунин мегӯяд, ки далел бар исботи он наёфтааст ва ҳар касе ба дин эътиқод дошта бошад онро мепазирад. Ибни Сино мехоҳад бигӯяд, ки далели мантиқӣ ва ақлонӣ бар исботи маоди ҷисмонӣ надорад ва чун ин амр аз ҷумлаи масоили эътиқодӣ мебошад, ҳар кас ки эътиқод дорад онро мепазирад ва ҳар кас ки эътиқод надорад далел барои қонъ кардани ӯ дар даст нест. Албата тавсифе, ки ӯ аз биҳишт ироа медиҳад комилан ҷанбаи файласуфона дорад. Ӯ саодати охиратро иборат аз ин медонад, ки нафс ба зоти поки табиияш бозгашт кунад ва дар ин ҳангом нафсро лаззат ва саодате пеш ояд, ки ба васф дарнаояд ва бо ин лаззатҳои ҳиссӣ муқоиса напазирад чунон, ки хурдсолон лаззати оламиро, ки ба мардони солхурда расидааст эҳсос намекунанду онҳоро истехзо мекунанд ва дар ҳақиқат аз чизҳои ғайри лаззиз, ки бузургон онҳоро нохуш доранд хуш мешаванд ва лаззат мекунанд. Ҳамчунин аст ҳоли кӯдакон ва норасидагони ақлӣ, ки гирифтори дунё ва тан ҳастанд, аммо дунё ва тан дар назди мардони расида ва бузургони ақлӣ, ки аз мода халосӣ ёфтаанд лаззат надорад. Ибни Сино дар рисолаи Нафс низ лаззати олами

рӯхониро бартар аз лаззати олами ҷисмонӣ медонад [6, 87].

Ибни Сино аз тариқи асоснок сохтани маоди ҷисмонӣ нафси оқиларо пас аз марг болотарин мақоми инсонӣ қабул мекунад ва бо ҳамин дидгоҳ ба шарҳи чудогонае мепардозад. Ӯ ин навъи ҷовидонагиро маоди рӯхонӣ медонад ва таъкид мекунад, ки алоқаи ҳақимони муқобил ба маоди рӯхонӣ беш аз алоқаи ҳақимони муқобил ба маоди ҷисмонӣ аст. Ин алоқа ба худ аст, ки ҳатто агар чунин маоди болаззат ба онҳо ато шавад тавачҷӯҳи ҳосе ба он нахоҳанд дошт. Сарехтарин ибора дар ин хусус дар ду китоб “Шифо” ва “Наҷот” омадааст. Мутафаккир дар ин китобҳо бо баёни панҷ муқаддима кӯшидааст, то ин масъаларо шарҳ диҳад.

Дар муқаддимаи аввал нафси инсон дорои қувваҳои аст, ки ҳар яке аз онҳо лаззат ва азияти махсус ба худ дорад ва нуқтаи умумии тамоми ин қувваҳо он аст, ки камоли ҳар яке аз онҳо чизе аст, ки мувофиқи онҳо бошад ва дарк кардани ин амри мувофиқ, ҳамон лаззат ва хайр аст. Ибни Сино ин муқаддимаро бо овардани мисолҳо комил мекунад ва мегӯяд, лаззати шахват он аст, ки кайфияти эҳсосшаванда аз ҳисҳои панҷгонаро, ки мувофиқи ӯст ҳосил кунад. Ибни Сино мегӯяд лаззати ғасб ғалаба, лаззати ваҳм умеду лаззати ҳофиза бошад ёдоварии умури мавриди алоқаи гузашта аст [3, 291].

Муқаддимаи аввал ба иштирок миёни қувваҳо ишора дорад, аммо муқаддимаи дуюм ба тафовути мукамал вобаста ба ҳар кадом аз қувваҳо мепардозад. Ба ибораи дигар камоли баъзе аз қувваҳо афзал ва том, камоли пораҳои дарозтар ва камоли баъзе қобили бо ҳам пайвастан аст. Аз сӯи дигар ҳуди ин қувваҳо мутафовит аз боқимонда аст ва ин лаззатҳо ва камолот дорои маротиб ҳастанд [3, 291].

Ибни Сино дар муқаддимаи сеюм лаззатро дарк кардани камоли нафси бешумор қабул мекунад. Ба ақидаи ӯ мумкин аст чизе дар нафси бешумор камол бошад, аммо афроде бо далели очизгардонанда аз дарк кардани он камол, лаззатеро дар он наёбанд. Нестии дарк кардани лаззати як чиз, сабаб мешавад то инсон шавқи ба он пайдо накунад [3, 292].

Дар муқаддимаи чорум низ монанди муқаддимаи сеюм барои нафс бешумор буда-

ни лаззатҳоро таъкид карда мегӯяд, ки агар умур нафсро ба худ машғул намояд ё чизе монанди дарк кардани нафс шавад, ин эҳтимол вучуд хоҳад дошт, ки нафс аз чизе, ки дар нафс беҳисоб мулоим бо таъби ӯст, карохат дошта бошад. Ҳатто ба гунае, ки зуд онро тарҷех диҳад, чунон, ки бемории беморон чунон монанд ва боздорандаи сабаб мешавад, ки бемор аз таъми ширин ба тахтапушт ояд ва ё инсонии тарсон, ки тарс саропо вучудаширо гирифтааст, ҳарчанд лаззате барояш ҳосил шавад онро ҳис намекунад.

Муқаддимаи панҷум низ дар тақмили муқаддимаи сеюм ва чорум така бар нафс ва бешумор будани лаззат аст. Ибни Сино муътақид аст, ки гоҳе нафс ба зидди камоли худ мубтало мешавад, аммо бо далели манъкунанда аз он нафрат надошта, норохат намегардад. Масалан, фарде, ки тамъи даҳонаш талх аст, худ мутаваҷҷеҳи ин масъала нест, аммо бо гузашти ин ҳолат вазъияти қаблии худро дарк мекунад [3, 292].

Ибни Сино бо тавзеҳи панҷ асли ёдшуда ва муқаддима қарор додани онҳо барои баҳси маоди рӯхонӣ, ба ин натиҷа мерасад, ки камоли ҳоси нафси нотиқа, бинобар муқаддимаи аввал он аст, ки олами ақлӣ, дуруст шабеҳи олами аёнӣ бошад ва сурати қулли ҷаҳон дар ӯ муртасим шавад [1, 244].

Он гоҳ бо така ба асли дуюм тазаккур медиҳад, ки камоли ин қувва ба ҳадде болост, ки қобили муқоиса бо камоли дигар қувваҳо намебошад. Ӯ тавзеҳ медиҳад, ки камоли нафси нотиқа, ҳамеша давом дорад, ки пайдошаванда аз танҳои ва намиранда будани нафси нотиқа аст. Ҳамчунин баён мекунад, ки шиддати камоли махсус ба нафси нотиқа бештар аст, чун ки камоли марбут ба ҷисмҳо ба сатҳи онҳо маҳдуд мешавад ва нафси нотиқа ба далели танҳо будан, камоли махсус дарёфт мекунад. Аз сӯи дигар идроки нафси нотиқа аз идроки дигар қувваҳо шадидтар аст.

Аз назари динӣ маод ҳам ҷисмонӣ аст ва ҳам рӯхонӣ аст, лекин ихтилофи файласуфони исломӣ аз ҳамин ҷо оғоз мешавад, ки аксари онҳо маодро рӯхонӣ медонанд ва барои онҳо маоди ҷисмонӣ қобили қабул доништа намешавад. Аз китобҳои Ибни Сино ба хуби намоён аст, ки вай мункири маоди ҷисмонӣ нест ва ҳатто дар мавриди баъзе аз нафсҳо ба пойдорӣ далелу ҳуҷҷат ба чамъ овардани ҷисмонии онҳо пардох-

тааст. Дар ин чо мебояд ёдовар шуд, ки баъзе аз андешамандони муосир бар ин боваранд, ки Ибни Сино асли маоди ҷисмониро мункир аст ва таачуб ин, ки баён медоранд, ки Ибни Сино маоди ҷисмониро аз усули устувор ва хатмии дин ба шумор наёвардааст ва Ғазолиро дар ҳукм ба тақфири Ибни Сино ҳамроҳӣ мекунанд[9, 45].

Дар воқеъ Ибни Сино маоди рӯҳониро исбот мекунад, аммо барои маоди ҷисмонӣ ба шаръ паноҳ мебарад. Аз нигоҳи ӯ, “лозим аст бидонем, ки маод, ҳамон чизе аст, ки шаръ баён кардааст ва барои исботи маоди ҷисмонӣ чуз аз тариқи шариат ва тасдиқи нубуват роҳе нест”[8, 423].

Ба тавачҷӯҳ ва боварии Ибни Сино ҳангоме, ки камоли ақл, назар ва амалро тай намуд, нафс дигар ба бадан ниёз надорад ва ба баёни ақлӣ ва фикрии ӯ наметавон ба осонӣ маоди ҷисмониро исбот намуд. Аммо дар баъзе аз осори худ монанди Илоҳиёт ва Начот ингуна қохирона сухан нагуфта, возеху равшан огоҳ кардааст, ки ҳарчанд маоди рӯҳонӣ ва хушбахтиву бадбахтӣ ақлӣ ва рӯҳист бо ақл ва фалсафа қобили исбот аст, аммо маоди ҷисмонӣ, ки шариат ба он далолат дорад, чуз аз тариқи шаръ ва ахбори муҳбири содиқ қобили қабул нест. Ҷолиб ин, ки дар дигар осори худ ба гунае маоди ҷисмониро шарҳ додааст, ки на танҳо далел бар он нест, балки бо рангорангии динӣ ба ҳеҷ ваҷҳ созгорӣ надорад. Ӯ тасвире аз маоди ҷисмонӣ ироа кардааст, ки тибқи он нафсҳои ноқис (нафсҳои, ки ба марҳилаи таҷарруди ақлӣ нарасидаанд), пас аз марг ба ҷирмҳои осмонӣ тааллуқ мегиранд, новабаста аз он, ки нафси онҳо махсуб шаванд ва танҳо аз он ҷирмҳо барои тахайюлот ёрӣ мегиранд ва аҳволи қабру қиёмат ва лаззатҳову азобҳоеро, ки шариат ба суратҳои ҷисмонӣ нисбат додааст дарк мекунанд[2, 356].

Баъзе аз муҳаққиқон ин навъи бардошт аз китоби Ибни Синоро ин тавр нақл карданд, ки чи гуна метавон пазируфт, ки вай аз исботи маоди ҷисмонӣ очиз бошад, дар ҳоле, ки файласуфони дар мартабаи поёнтар аз вай қарордошта онро бо далелҳои ақлӣ исбот кардаанд? Пас, манзури Ибни Сино ин будааст, ки мо барои лаззатҳо ва азобҳои ҷисмонӣ дар дунёи охират роҳе чуз роҳи ваҳӣ дар пешорӯ надорем. Гуфтан бамаврид аст, ки Ибни Сино аз исботи

ақлии маоди ҷисмонӣ нотавон буда, олами мисол ва барзахро қабул надоштааст. Оламо аз ду олам ақлӣ ва ҳиссӣ иборат медонистааст ба ин далел, ки камолот ва разоили инсон ҳам қоим ба бадани ӯ ҳастанд ва дар натиҷаи фони шудани бадан аз байн мераванд ва нафс мучаррад мегардад. Дар ин сурат ё аз неъматҳои ақлӣ бархурдор мешавад ё ба азобҳои ақлӣ дучор мегардад[10, 69].

Заминаи ин, ки пазириши маоди рӯҳонӣ ва ҷисмонӣ ба сурати таъбамон боис шудааст, ки Ибни Сино барзахро низ пазиро бошад, бар асоси маоди рӯҳонӣ, нафс пас аз марги бадан ба ҳаёти худ идома медиҳад ва бар асоси маоди ҷисмонӣ бадан дубора барангехта мешаваду савобу иқоби ҷисмонӣ мебинад. Равшан аст, ки дар фосилаи марги бадан то ҷамъомади нав, нафс аз ҳаёт бархурдор аст ва муҳимтарин навиштори барзах низ тариқи якзаил зиндагии пас аз марг барои бадан аст.

Адабиёт

1. Абӯалӣ Ҳусейн ибни Абдуллоҳ ибни Сино. Илоҳиёт аз китоби Шифо. - Қум: “Балоғат”. 1384х. -124с.
2. Абӯалӣ Ҳусейн ибни Абдуллоҳ ибни Сино. Ишорот ва Танбеҳот.-Ҷ.3. Қум: “Балоғат”. 1385х.-223 с.
3. Абӯалӣ Ҳусейн ибни Абдуллоҳ ибни Сино. Шифо ва Табиӣёт. - Қоҳира, 1395х.-124 с.
4. Абӯалӣ Ҳусейн ибни Абдуллоҳ ибни Сино. Шифоу мин хавфи мавт. -Техрон. 1387х., 36 с.
5. Абӯалӣ ибни Сино. Осори мунтахаб. Душанбе.: “Ирфон”, 1980. - 478 сах.
6. Абӯалӣ Ҳусейн ибни Абдуллоҳ ибни Сино. Мабдаъ ва Маод. -Техрон : “Бейрут”, 1332х.-272с.
7. Абӯалӣ Ҳусейн ибни Абдуллоҳ ибни Сино. Техрон.: Начот, 1364х.-174с.
8. Иброҳими Динонӣ ва Ғулом Ҳусайен. Мочарои фикрӣ фалсафӣ дар ҷаҳони исломӣ . Ҷилди 3.- Техрон:“Ҳикмат” 1385 х- 236с.
9. Оли Ёсин Чаъфарӣ. Таърифот, таҳқиқ ва таҳлили Абдурахмонӣ Умар. “Бейрут”, 1405х.
10. Муҳаммадхусейн Ҳусайни Техронӣ. Маодшиносӣ. Ҷилди 6.-Техрон: “Ҳикмат”, 1360х.- 236с.

ВЗГЛЯД ИБН СИНЫ НА ПРОБЛЕМУ ФИЗИЧЕСКОГО И ДУХОВНОГО ВОСКРЕСЕНИЯ

Боронов Р. М.

В статье автор рассматривает проблемы, связанные с физическим и духовным воскресением в творчестве Абу Али ибн Сины, и высказывает свои взгляды на природу и значение воскресения. В данной статье данная тема анализируется в свете рациональных аргументов. Вслед за Платоном и Аристотелем, Ибн Сина считает смерть разрывом связи души с телом. Ибн Сина верил в два типа воскресения: физическое и духовное воскресение. Он мало спорил о физическом воскресении, но считал способ доказательства физического воскресения неподвластным человеческому разуму.

Ключевые слова: *Ибн Сина, похоть, душа, воскресение, философия, разум, физическое воскресение, духовное воскресение.*

IBN SINA'S VIEW ON THE PROBLEM OF PHYSICAL AND SPIRITUAL RESURRECTION

Boronov R. M.

In the article, the author examines the problems associated with the physical and spiritual resurrection in the work of Abu Ali ibn Sina, and expresses his views on the nature and meaning of matter. Following Plato and Aristotle, Ibn Sina considers death to be a break in the connection between the soul and the body. Ibn Sina believed in two types of resurrection: physical and spiritual resurrection. He argued little about the physical resurrection, but considered the method of proving the physical resurrection and considered it beyond the control of human reason.

Key words: *Ibn Sina, soul, lust, philosophy, intellect, resurrection, physical resurrection, spiritual resurrection.*



ВКЛАД ИРЖИ БЕЧКИ В ПОПУЛЯРИЗАЦИИ ВОСТОЧНОЙ КУЛЬТУРЫ И ЛИТЕРАТУРЫ В ЕВРОПЕ

Шукурова С. Н. Тел.: (+992) 918142 121

В истории многих народов мира можно встретить известных личностей, внёсших огромный вклад в развитии культурных и научных связей между ними. Примечательно, что в истории научных и культурных связей таджикского этноса и народов Европы также имеются отдельные личности и школы, которые вложили в это дело свою весомую лепту.

К числу таковых можно отнести А. Вамбери (Венгрия), Г. Эте (Германия), Э. Брауна (Англия), А. Кристенсена (Дания), А. Анкетиль-Дюперрона (Франция), Р. Фрай (США) и многих других. Они в разных периодах истории XX века изучали таджикско-персидскую литературу, искусство, переводили произведения видных мыслителей и писателей таджикской нации на языки народов Европы и других западных стран.

Такую миссию в прошлом столетии взял на себя незаурядный чешский литератор-переводчик – И. Бечка, посвятивший всю свою жизнь изучением и распространением культурных ценностей и литературных произведений выдающихся мыслителей и мастеров художественного слова таджикского народа как в Чехословакии, так и в других странах европейского континента.

В данной статье нами осущетвлена попытка в краткой форме проанализировать вопрос о внесшем вкладе этого талантливого исследователя и синхрониста в популяризации культуры и искусства восточных народов, в том числе таджиков, в Европе.

Ключевые слова: *И. Бечка, культура, Восток, Запад, литература, язык, персидско-таджикские народы, мыслители, писатели, поэты и др.*

Следует отметить, что появление фундаментальных научных и литературных исследований по истории персидской

и таджикской литературы в европейском континенте можно отнести ко второй половине XX века. В тот период на чешский, английский, немецкий, польский и другие языки стран Европы была переведена книга «История персидской и таджикской литературы».

В этой связи можно назвать чешского исследователя, переводчика таджикской литературы и её популяризатора в странах Европы – И. Бечки (1915-2004гг.), являющегося одним из авторов ценных книг, многие из которых (таджикская литература XVI - начала XX вв.) были использованы в публикациях местных учёных и изданы в прессе Республики Таджикистан. По выражению таджикского исследователя прошлого столетия, «Иржи Бечка известен в Европе как один из лучших знатоков таджикского языка и литературы, и он всегда пишет свои статьи на таджикском языке, и публикует их в таджикских газетах и журналах» [7, 154].

Как известно, И. Бечка родился в Праге, и после окончания школы поступил на факультет философии и права университета им. Карла, который находился в этом же городе. Ещё когда он был студентом, один из его друзей, работавший в посольстве Чехословакии в Иране, пригласил будущего видного исследователя культуры и литературы таджикского народа в Тегеран, где он я выучил персидский язык. С этого момента началась долгая и плодотворная деятельность И. Бечки по изучению персидско-таджикской культуры и литературы, их распространение в духовном пространстве стран Европы, особенно в Чехословакии.

В то же время путешествие по государствам Ближнего Востока (Иран, Египт, Таджикистан, Турция и др.), знакомство с цивилизованным восточным миром, в

частности, с философией и литературой его выдающихся мыслителей, поэтов и писателей, коренным образом изменили представления И. Бечки о культуре народов данного региона нашей планеты. Всё это, в итоге, способствовало тщательному изучению культуры таджикского народа, языка и литературы, что в дальнейшем стало объектом осмысления и анализа в его трудах, а также переводах произведений великих восточных писателей.

Заслуживает внимание и тот факт, что И. Бечка, как исследователь таджикской литературы и культуры, начиная с 1957 года и до конца жизни, распространял и пропагандировал историю цивилизации таджиков, посредством своих переводов произведения классиков этого народа на английском и чешском языках. К слову, изучение и перевод трудов классика таджикской советской литературы положило начала его деятельности в плане популяризации культуры таджиков в Европе. Вследствие чего, он стал очень авторитетным и почитаемым среди населения персоязычных стран, особенно в Таджикистане.

При этом важно упомянуть, что известный специалист Института востоковедения Академии наук Чехословакии - Ян Рыпка, который в 1952-1955 годах занимался изучением важных вопросов истории взаимоотношений таджикского и чехословацкого народов, их культурных связей, был первым учёным, направившим И. Бечку на путь исследования литературного наследия видных писателей и поэтов таджикской нации [6].

Соответственно, во второй половине 50-х годов прошлого столетия в его научно-исследовательской и переводческой деятельности происходили два знаменательных событий:

- во-первых, он в 1955 году защитил научную диссертацию на тему: «Произведение С. Айни «Смерть ростовщика как отражение общественной жизни Центральной Азии в конце XIX - начале XX веков»;

- во-вторых, в связи с направлением научных исследований молодого учёного состоялась его встреча с директором Института востоковедения АН СССР академиком Б. Гафуровым, выдающимся таджикским учёным-историком, который

находился в Праге в 1956 году. После знакомства и общения с ним, И. Бечка был приглашён в Таджикистан, и он начал серьёзно изучать культуру и литературу таджикского народа.

Следующим серьёзным шагом И. Бечки по изучению литературно-культурного наследия прославленных представителей таджикского народа стала публикация его научно-исследовательской статьи в журнале «Шарқи сурх» (Красный Восток) под названием: «Воспоминания чешского учёного о Пайраве Сулаймони» [9]. Это, фактически, было одним из первых подробных исследований в европейской научном пространстве, где рассматривалась творческая деятельность П. Сулаймони – видного представителя второго поколения таджикских литераторов в XX веке.

Самое важное событие в жизни И. Бечки, связанное с его исследовательской деятельностью, происходило в 1958 году, когда по приглашению учёных Таджикистана он приехал в эту страну, чтобы участвовать в торжествах, посвящённых 1100-летию со дня рождения основоположника таджикской классической литературы, поэта Абу Абдулло Рудаки. Благодаря этой поездке, он смог близко познакомиться с бытом таджиков, их литературой и культурой, богатым прошлым и традициями, боее того, ещё более обстоятельно изучить язык этого древнего народа [1]. Ему создавали все условия для ознакомления и изучения древних рукописей в Государственной библиотеке Таджикистана им. А Фирдавси, и по возвращению на родину, он был назначен главным редактором журнала «Novy Orient» (Новый Восток).

Общеизвестно, что в 1964 году цивилизованный мир отметил 550-летие великого классика таджикской поэзии, одного из ярчайших деятелей литературы, мыслителя и духовного деятеля XV века Мавлоно Абдурахмони Джоми. В этой связи чешские и другие европейские исследователи начали изучать великую поэзию мыслителей того периода, в том числе литературное наследие А. Джамии, о его книгах и произведениях давали подробную информацию через Сердств массовой информации.

Безусловно, заслуга академика Ян Рыпка и его верного ученика – И. Бечки в

этом направлении является оргомной. Не случайно, что в работе международного научного форума, посвященного юбилею А. Джоми, в числе сотен востоковедов со всего мира, был приглашён и И. Бечка [5]. Необходимо отметить, что только в течение одного года (1964г.) им были опубликованы уже три научные статьи, предназначенные анализу поэзии Абу Абдулло Рудаки и подробному исследованию творчества С. Айни.

Через два года после празднования юбилея А. Джоми, он опубликовал в журнале «Arhiv Orient» (Архив Востока) научную статью под названием «Публикации по случаю 550-летия А. Джоми» на английском языке, что дало возможность англоязычным народам Европы впервые ознакомиться с величайшими представителями литературы и культуры таджикского народа XV века [10].

Примечательно, что в 1960-е и 1990-е годы, то есть в течение целых три десятилетия успешных исследований И. Бечки – популяризатора таджикской литературы в современной Европе – проходили в контексте развития таджикской науки, в частности, развития востоковедения в Европе. Он, как талантливый знаток таджикской литературы и культуры, активно сотрудничал с различными научными центрами Таджикистана (например, с Институтом языка и литературы им. А. Рудаки, Институтом востоковедения АН и др.). В период с 1967 по 1990 годов он тщательно занимался популяризацией таджикской культуры и литературы в Европе путём перевода произведений С. Айни, М. Турсунзода, С. Улугзода, Дж. Икроми, М. Каноата, Л. Шерали, Б. Собира, М. Бахти, А. Самада, Ю. Акобирова и др.

По мнению многих таджикских исследователей, знаток таджикской литературы в цивилизованной Европе И. Бечка смог Чехословакии и других стран европейского континента представить величие литературы Ирана и Таджикистана. Его последовательные исследования наследия А. Рудаки, перевод книги А. Дониша - «Наводир-ул-вакоэ», опубликованные в 70-х годах в периодических изданиях «Новый Восток» и «Архив Востока», познакомили европейского читателя, особенно востоко-

ведов, с великими духовно-культурными ценностями древней таджикской нации.

Несомненно, он был в Европе первым исследователем национальной литературного наследия видного персидско-таджикского поэта – Назим Хироти (1601-1671гг.), чьи произведения занимают наиболее видное место в литературе второй половины XVII века в мусульманском Востоке. Труд И. Бечки «Сухани дуст» (Слова друга), вне всякого сомнения, о его глубоком и искреннем уважении к тысячелетней истории персидской и таджикской литературы и культуры [4].

Также в честь 65-летия известного таджикского поэта М. Турсунзаде в 1976 году И. Бечка опубликовал специальное исследование под названием «Таджикская поэма советского времени и Мирзо Турсунзаде» на английском языке. Кроме того, им было опубликовано в журналах Чехословакии и для англоязычных народов Европы несколько статей о М. Турсунзаде, его произведениях, такие как «Народный поэт», «Байраки зафар», «Джони ширин», «Хазон ва бахор», «Водии Хисор», «Писари Ватан», «Киссаи Хинд», «Хасани аробакаш», «Чароги абади» и др. [3]

К тому же, перевод произведения Ф. Мухаммадиева «Палатаи кунчаки» (Угловая палата) можно считать огромным вкладом И. Бечки в популяризацию таджикской культуры и литературы в странах Западной Европы. Этот талантливый чешский литературовед, посвятивший всю свою жизнь изучению таджикского языка и литературы, переводу произведений персидско-таджикских классиков и современных писателей, в написанном им заключении к данной книге, подчеркивает, что Ф. Мухаммадиев в описании положительных и отрицательных образов показал особый талант.

Уместно подчеркнуть, что видные исследователи Таджикистана советского периода (профессор А. Л. Хромов, В. Г. Белан, У. Каримов, М. Муллоахмад) высоко оценили заслуги И. Бечки в популяризации таджикской культуры и литературы в Европе: «Ни в какой другой стране не собрано такого большого количества таджикских произведений, кроме Чехословакии. Ни одна другая страна Восточной или Централь-

ной Европы (кроме России) не сделала столько для популяризации таджикской литературы, как Чехия. В этой работе, прежде всего, велика заслуга Иржи Бечки» [2].

Наверное, учитывая эти заслуги чешского исследователя-переводчика, его, начиная с 1999 года до конца жизни (29 декабря 2004г.), избрали председателем Общества культурных связей Чехии, Таджикистана, Ирана и Афганистана. Он за этот период, как главный редактор журнала «Бустон», опубликовал лучшие и новейшие образцы из произведений персидско-таджикской литературы (Иран, Афганистан и Таджикистан).

Таким образом, вышеизложенное даёт основание заключить, что И. Бечка является одним из первооснователей школы фундаментального изучения культуры и литературы персидско-таджикских народов. Сфера его исследований была очень широкой и разнообразной, на что наложило отпечаток 20-летнее путешествие по Центральной Азии, увлекшим изучением литературы, языка и цивилизации восточных стран, в основном, персоязычных стран.

Он, как истинный последователь известного в Европе востоковеда, академика Яна Рыпки, всю свою жизнь посвятил изучению и распространению жемчужин литературного и культурного наследия великих личностей таджикской нации в Чехословакии и других стран Европы. И. Бека встречался с такими видными таджикскими учёными, как Б. гафуров, А. Мирзоев, М. Шакури, С. Табаров, А. Афсахзод, А. Турсон, и поддерживал с ними тесные научные связи.

В трудах И. Бечки нашли свой всесторонний анализ классическая персидско-таджикская литература XVI-XX веков, языкознание (изучение персидского, таджикского, пушту и урду языков), устные произведения древних и современных таджикских писателей, что способствовала их пропаганде среди народов Европе. По его собственным словам, он «почти 50 лет изучал, переводил и распространял в западном мире древние и современные литературные произведения выдающихся мастеров слов таджикского народа».

Его фундаментальные труды, такие как «История персидской и таджикской литературы», «Таджикская литература XVI-XX ве-

ков» и «Таджикская советская литература» занимают прочное место в фонде Чехословацкого общества востоковедов. В целом, более чем полувековой вклад И. Бечки в изучение культуры таджикской нации, переводы трудов её классиков и современных литераторов, их представление в цивилизованной Европе имеет огромное значение в популяризации духовных ценностей нашего народа на международном уровне.

Одним словом, выдающуюся роль популяризатора таджикской литературы и культуры И. Бечки – талантливого исследователя и видного европейского востоковеда прошлого века, можно обозначить словами академика А. Турсунова, что такие, как он положили «основу диалога культур и цивилизации» [8] в условиях современной глобализации.

Литература

1. Белан В. Асари гаронбаҳо // «Маориф ва маданият», 2 сентябри соли 1967.
2. Белан В. В Праге и Неаполе (Исследования И. Бечки о творчестве С. Айни) // «Комсомолец Таджикистана», 22 марта 1981г.
3. Бечка И. Народный поэт // «Комсомолец Таджикистана», 17 сент. 1971г.
4. Бечка И. Сухани дӯст (Дар бораи «Ашъори мунтахаб»-и Нозими Ҳиротӣ) // «Маориф ва маданият», 10 октябри соли 1979.
5. Горбачевский А. Публикации И. Бечки в чешских и словацких изданиях // «Народная газета», 26 ноября 1999г.
6. Муллоаҳмад М. Дар олами эроншиносӣ. – Душанбе: «Деваштич», 2005. – - 365 с.
7. Раҳматуллоева С.Ҳ. Адабиёти мамлакатҳои хориҷӣ (солҳои 1930-1970) / Мухаррири масъул: профессор А. Хромов. - Душанбе, 1976. – 412с.
8. Суханрони И. Бечка дармаҷлиси тантанавӣ ба муносибати 25000-солагии Истаравшан, 10 сентябри соли 2002 // «Садои мардум», 18 сентябри соли 2002.
9. Хотироти муҳаққиқи чех дар бораи Пайрав Сулаймони // «Шарки Сурх», 1958. - №12. - С.120-123.
10. Jiri B. Publications dedicated to the 550th anniversary of Abdurakhmon Jomi // «Oriental Archive», 1966. - № 5. – Pp. 111-124.

САҲМИ ИРЖИ БЕЧКА ДАР ТАРҒИБИ
ФАРҲАНГУ АДАБИЁТИ ШАРҚ
ДАР АВРУПО
Шукурова С. Н.

Дар таърихи бисёр аз халқҳои ҷаҳон метавон шахсиятҳои машҳурро, ки дар руидаи робитаҳои фарҳангӣ ва илмӣ байни онҳо саҳми бузургӣ худро гузоштаанд, метавон вохурд. Лозим ба ёдоварист, ки дар таърихи равобити илмӣ ва фарҳангии миллати тоҷик ва халқҳои Аврупо низ шахсиятҳои алоҳида ва мактабҳои вучуд доранд, ки онҳо саҳми худро дар ин ҷода гузоштаанд.

Ба инҳо А. Вамбери (Венгрия), Г. Эте (Германия), Э. Браун (Англия), А. Кристенсен (Дания), А. Анкетил-Дюперрон (Франция), Р. Фрай (ШМА) ва бисёр дигарон дохил мешаванд. Онҳо дар давраҳои гуногуни таърихи қарни XX адабиёт ва санъати тоҷикӣ форсро омӯхта, осори мутафаккирон ва адибони барҷастаи миллати тоҷикро ба забонҳои халқҳои Аврупо ва дигар кишварҳои ғарбӣ тарҷума кардаанд.

Чунин рисолатро дар асри гузашта нависанда ва тарҷумони барҷастаи чех - И. Бечка, ки тамоми умри худро ба омӯзиши ва интишори арзишҳои фарҳангӣ ва осори адабии мутафаккиронро устодони каломӣ бадеӣ халқӣ тоҷик бахшидааст, ба ӯҳда гирифта буд ва онҳоро дар Чехословакия ва дигар мамлакатҳои қитъаи Аврупо тарғибу таъшиқ менамуд.

Дар ин мақола мо талош намудем, ки саҳми ин муҳаққиқ ва мутарҷими боистеъдодро дар гузариши фарҳангу ҳунари мардуми Шарқ, аз ҷумла тоҷикон дар Аврупоро мухтасар таҳлил кунем.

Калидвожаҳо: И. Бечка, фарҳанг, Шарқ, Ғарб, адабиёт, забон, халқҳои форсӣ тоҷик, мутафаккирон, нависандагон, шоирон.

JIRI BECH'S CONTRIBUTION
TO THE POPULARIZATION
OF EASTERN CULTURE
AND LITERATURE IN EUROPE
Shukurova S. N.

In the history of many peoples of the world, you can meet famous personalities who have made a huge contribution to the development of cultural and scientific ties between them. It is noteworthy that in the history of scientific and cultural ties between the Tajik ethnic group and the peoples of Europe, there are also individuals and schools who have invested their significant contribution in this matter.

These include A. Vambery (Hungary), G. Eto (Germany), E. Brown (England), A. Christensen (Denmark), A. Anquetil-Duperron (France), R. Fry (USA) and many others. They studied Tajik-Persian literature and art in different periods of the history of the XX century, translated the works of prominent thinkers and writers of the Tajik nation into the languages of the peoples of Europe and other Western countries.

Such a mission in the last century was undertaken by an outstanding Czech writer-translator - I. Becha, who devoted his whole life to the study and dissemination of cultural values and literary works of outstanding thinkers and masters of the artistic word of the Tajik people both in Czechoslovakia and in other countries of the European continent.

In this article, we have made an attempt to briefly analyze the question of the contribution of this talented synchronist to the popularization of culture and art of Eastern peoples, including Tajiks, in Europe.

Keywords: I. Bezhka, culture, East, West, literature, language, Persian-Tajik peoples, thinkers, writers, poets.

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 ШУДААҢД

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. Эродҳои оид ба мазмун ва сохтори мақолаҳо бояд пеш аз супурдан ба тақриз ислоҳ карда шаванд.

Сипас ба мақолаҳо бо тартиби муайян, аз ҷониби ҳайати таҳририяи маҷалла ё мутахассисони ба мавзӯи мақола алоқаманд, (номзад ва докторҳои илм) тақриз дода мешавад.

Тақриз бояд хусусиятҳои илмии мақола, аз ҷумла, навоарӣ дар масъалагузорӣ, муҳимият, арзишҳои фактологӣ ва таърихӣ, дақиқ будани иқтибосҳо, услуби баён, 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 надодани қайд шавад.

Ҳаҷми тақриз бояд на камтар аз як саҳифа бошад.

Мақолае, ки ба тақризи зарурат дорад, бо қайдҳои эродҳои муқаррарӣ ва муҳаррир ба муаллифон баргардонидани маҷалла мешавад. Муаллифон бояд ислоҳоти заруриро ба мақола ворид карда, нусхаи охири мақолаҳо яқоя бо шакли электронии он ва матни дастнависи аввала ба идора супоранд. Пас аз тақризи муаллиф, мақола дубора барои тақризи фиристода мешавад ва ҳайати таҳририя қарори нашр шудани онро мебарорад.

Мақола ҳамон вақт барои нашр пазируфта мешавад, ки тақризи ба он дода шуда мусбат бошад ва ҳайати таҳририя онро ҷонибдорӣ намоянд. Тартиб ва навбати ҷопи мақола ба санаи расидани нусхаи охири ислоҳшуда ба ҳайати таҳририя вобаста мебошад.

Тақризнависӣ ба мақола ба таври махфӣ сурат мегирад.

Ошкор кардани ҷузъиёти махфӣ тақризи 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 муаллифон мерасонад, ки мақолаҳои худро дар шаклҳои 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.

Мақолаҳо мутобик ба қоидаҳои мазкур бо тавсияномаи яке аз шӯъбаҳои Институт ё яке аз аъзои ҳайати таҳририя барои чоп қабул карда мешаванд.

Ҳаҷми мақолаҳо якҷоя бо тасвир, ҷадвал, нақшаҳо ва вожаҳои 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 калидвожаҳо бояд то даҳ адад бошанд. Матн бояд дар файли барномаи Microsoft Office Word пешниҳод шуда, андозаи ҳарфҳо 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 калидвожаҳо хатмист. Саҳифаҳо бояд рақамгузорӣ шуда бошанд.

Ба мақола тавсияи муассиса (барои муаллифони беруна), тақризи шӯъбаи марбути Институт, фишурда, калидвожаҳо (ба забонҳои тоҷикӣ, русӣ ва англисӣ) дар ду нусха, бо нишондоди унвони мақола, сарҳарфи ном ва насаби муаллиф ҳамроҳ карда мешаванд.

Барои чоп маводи таҳқиқотие, ки қаблан дар дигар нашрияҳо чоп нашуда бошанд, қабул карда мешаванд. Дар охири мақола, баъд аз матн ва фишурдаи рӯйхати адабиёти истифода шуда зикр гардида, аз тарафи 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 мушахассоти зеринро бояд қайд кард: а) барои китобҳо – насаб ва сарҳарфи ном ва номи падар, унвони пурраи китоб, макони чоп, нашриёт, соли нашр, рақами ҷилд, саҳифа; б) барои мақолаҳо аз маҷаллаву маҷмӯаҳо – насаб ва сарҳарфи ном ва номи падар, унвони пурраи мақола, номи маҷалла ё маҷмӯа, соли нашр, шумора ва саҳифа (барои маҷмӯа). Ҳангоми иқтибоси тақрорӣ аз як манбаъ шакли маълумии ихтисоршавӣ истифода мешавад.

Агар дар матн ҷадвалҳо оварда шуда бошанд, нусхаҳои иловагии онро дар варақ чоп карда, бо нишон додани саҳифаи матлуб ба мақола ҳамроҳ кардан лозим аст.

Дар ҳолати баргардонидани мақола ба муаллиф барои ислоҳот ё ҷиҳати таҳрир, муаллиф бояд ислоҳоти заруриро ворид карда, нусхаи охирини ислоҳшударо якҷоя 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 дастнависҳо 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 17.06.2022 тахвил гардид.
Чопаш 23.06.2022 ба имзо расид.
Андозаи 60/84 1/8. Ҷузъи чопии шартӣ 26.5.
Адади нашр 150 нусха. Супориши 08/22



*Дар матбааи «Империял-Групп» ба чоп расидааст
ш. Душанбе, кӯчаи Қаҳҳоров 27
E-mail: Imperial-Group57@mail.ru*