ISSN 2710-4672

ПАЁМИ ДОНИШГОҲИ ОМӮЗГОРӢ

Силсила: илмҳои фалсафӣ

Нашрияи Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи Садриддин Айнӣ

ВЕСТНИК ПЕДАГОГИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

Серия: Философские науки

Издание Таджикского государственного педагогического университета имени Садриддина Айни

HERALD OF THE PEDAGOGICAL UNIVERSITY

Series: Philosophical Sciences

Publication of the Tajik State Pedagogical University named after Sadriddin Aini

№ 1 (1)

Душанбе – 2021

Маҷалла соли 2021 таъсис ёфтааст

Маҷалла дар Вазорати фарҳанги Ҷумҳурии Тоҷикистон аз 11 июни соли 2018 таҳти № 061/ЖР аз нав ба қайд гирифта шудааст.

Суроға: 734003, Ҷумҳурии Тоҷикистон, шаҳри Душанбе, хиёбони Рӯдакӣ 121, ДДОТ ба номи С. Айнӣ

Тел. : (+992 37) 224-20-12

Факс: (+992 37) 224-13-83

Почтаи электронӣ:
vestnik. tgpu@gmail. com

Сомонаи маҷалла:
www.filosofiya.tgpu.tj

Сармуҳаррир: Самиев Бобо Ҷӯраевич *- академики Академияи илмҳои табиии Русия, доктори илмҳои фалсафа, профессор*

Муовини сармуҳаррир: Назариев Рамазон Зибудҷинович *- академики Академияи илмҳои табиии Русия, доктори илмҳои фалсафа, профессор*

Котиби масъул: ***Давлатов Рамазонӣ Лақаевич*** *- номзади илмҳои фалсафа, иҷрокунандаи вазифаи дотсент*

Маҷалла шомили пойгоҳи иттилоотии «Намояи иқтибоси илмии Русия» (НИИР) шудааст, ки дар сомонаи Китобхонаи миллии маҷозӣ ҷойгир аст. http: //elibrary.ru

ҲАЙАТИ ТАҲРИРИЯ:

Бердиев Шоҳназар Пирназарович *- номзади илмҳои фалсафа, дотсент,*
Зикирзода Ҳобил *– номзади илмҳои фалсафа, дотсент*
Каҳоров Ғаюр Ғафурович *- доктори илмҳои фалсафа, профессор*
Махмадҷонова Муҳиба Талатҷоновна *- доктори илми фалсафа, дотсент*
Султонзода Соқӣ Аслон *- доктори илми фалсафа, дотсент*
Усмонзода Хайриддин Усмон *– узви вобастаи Академияи миллии илмҳои Тоҷикистон, доктори илми фалсафа, профессор*
Шоисматуллоев Шоҳназар *– узви вобастаи Академияи миллии илмҳои Тоҷикистон, доктори илмҳои сотсиологӣ, профессор*

© ДДОТ ба номи С. Айнӣ, 2021

Журнал основан в 2021 году

Журнал зарегистрирован Министерством культуры Республики Таджикистан 11 июня 2018 года за № 061/ЖР

Адрес: 734003, Республика Таджикистан, г. Душанбе, пр. Рудаки, 121

ISSN 2710-4672

Тел. : (+992 37) 224-20-12

Факс: (+992 37) 224-13-83

Электронная почта:
vestnik. tgpu@gmail. com

Сайт журнала:
www.filosofiya.tgpu.tj

***Главный редактор**: **Самиев Бобо Джураевич** – академик Российской академии естетсвенных наук, доктор философских наук, профессор*
***Зам. главного редактора**: **Назариев Рамазон Зибуджинович** – академик Российской академии естетсвенных наук, доктор философских наук, профессор*

***Ответственный редактор: Давлатов Рамазони Лакаевич** – кандидат философских наук, и.о. доцент*

Журнал включен в «Российский индекс научного цитирования» (РИНЦ), размещенный на платформе Национальной электронной библиотеки. http: //elibrary.ru

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

***Бердиев Шохназар Пирназарович** – кандидат философских наук, доцент,*
***Зикирзода Хобил** – кандидат философских наук, и.о. доцент*
***Кахаров Гаюр Гафурович** – доктор социологических наук, профессор*
***Махмаджонова Мухиба Талатджоновна –** доктор философских наук, доцент*
***Султонзода Соки Аслон** – доктор философских наук, доцент*
***Усмонзода Хайриддин Усмон** – член корр. Национальный академии наук Таджикистана, доктор философских наук, профессор*
***Шоисматуллоев Шохназар** – член корр. Национальный академии наук Таджикистана, доктор социологических наук, профессор*

© ТГПУ имени С. Айни, 2021

The journal was founded in 2021

The journal is registered by the Ministry of Culture of the Republic of Tajikistan on June 11, 2018 for No. 061/ZhR

Address: *734003, Republic of Tajikistan, Dushanbe, Rudaki Ave., 121*

ISSN 2710-4672

Phone: (+992 37) 224-20-12

Fax: (+992 37) 224-13-83

E-mail:
vestnik. tgpu@gmail. com

Journal website:
www.filosofiya.tgpu.tj

Editor-in-chief: Samiev Bobo Juraevich *- Academician of the Russian Academy of Natural Sciences, Doctor of Philosophy, Professor*

Deputy Editor-in-chief: Nazariev Ramazon Zibudjinovich *- Academician of the Russian Academy of Natural Sciences, Doctor of Philosophy, Professor*

Executive Editor: Davlatov Ramazoni Lakaevich *- Candidate of Philosophical Sciences, Acting docent*

The Journal is included in the database of «Russian Science Citation Index» (RISC), placed on the platform of the National Digital Library. http: //elibrary.ru

THE EDITORIAL BOARD:

Berdiev Shokhnazar Pirnazarovich *- Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor,*
Kakharov Gayur Gafurovich *- Doctor of Sociological Sciences, Professor*
Makhmadzhonova Muhiba Talatdzhonovna *- Doctor of Philosophy, Associate Professor*
Shoismatulloev Shokhnazar *- Corr. National Academy of Sciences of Tajikistan, Doctor of Sociological Sciences, Professor*
Sultonsoda Soki Aslon *- Doctor of Philosophy, Associate Professor*
Usmonzoda Hayriddin Usmon *- Corr. National Academy of Sciences of Tajikistan, Doctor of Philosophy, Professor*
Zikirzoda Khobil *– PhD in Philosophy, Acting docent*

© Tajik State Pedagogical University named after S. Ayni, 2021

МУНДАРИҶА / СОДЕРЖАНИЕ

I. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ / ТАЪРИХИ ФАЛСАФА

Содиқова Н.Н.
Ахтари тобони оламшумули тоҷикзабони Ҳиндустон 7-16
Султонзода С.А.
Мушкилоти материя ва олам дар таълимоти Форобӣ.....16-23
Давлатов Р.Л.
Андешаҳои астрономӣ ва консепсияи Ибни Рушд ҳамчун ҷанбаҳои муҳимтарини ҷаҳонбинии ӯ.....23-29
Каримов Қ.О.
Ихтилофи байни зиндагии табиӣ бо зиндагии мутамаддин аз дидгоҳи Жан Жак Руссо.....29-35

II. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ / ФАЛСАФАИ ИҶТИМОӢ

Усмонзода Х.У.
Значение нравственных ценностей в развитии Таджикистанского общества 36-40
Асрорӣ М.
Таносуби фазилатҳои инсонӣ ва таҳқири шарафу эътибор.....41-46
Зикирзода Ҳ.
Ҷойгоҳ ва нақши ҷомеаи инсонӣ дар таълимоти Ибни Халдун.....46-55
Мирасанов М.В., Холов С.
Ифротгароӣ ва таҳаммулпазирӣ: таҳлили иҷтимоӣ - фалсафӣ 56-61
Исматова Н.Ш.
Пажӯҳиши дастнависҳои қадимаи Матенадаран ва пешомади ҳамкориҳои илмиву фарҳангии Тоҷикистону Арманистон.....61-68

III. ФИЛОСОФИЯ НАУКИ / ФАЛСАФАИ ИЛМ

Зиёӣ Х. М.
Методологияи синергетикӣ дар фалсафа 69-75
Назариев Р.З.
Ибни Сино ва фалсафаи табиатшиносии ӯ.....75-81
Самиев Б.Ҷ.
Фалсафаи тарбияи табиии Жан Жак Руссо ва нақши он дар ташаккули шахсият.....81-90
Шарипова Д.Я.
Таҳлили фалсафӣ-педагогии асосҳои назариявӣ-фарҳангии фаъолияти таълимӣ ва роҳҳои ташаккули он дар низоми маориф.....90-97
Бердиев Ш.П.
Масъалаи ташреҳ ва пешгӯӣ дар фалсафаи илми муосир 97-102
Давлатов Р.Л.
Таълимоти космологии Ибни Рушд дар бораи қисмҳои замин, ки ҳаракат ба сӯи маркази он доранд.....102-108
Азизов Ш.С., Самиева М.Б.
Фаъолияти соҳибкории хурду миёна ҳамчун омили муҳими иқтисодии баланд бардоштани сатҳи зиндагии аҳолӣ дар Ҷумҳурии Тоҷикистон.....108-117

IV. СОЦИОЛОГИЯ /СОТСИОЛОГИЯ

Шоисматуллоев Ш.
Хусусиятҳои ташаккули сохтори маҳал дар Тоҷикистон 118-123
Қаҳҳоров Ғ.Ғ.
Ҷанбаҳои иҷтимоӣ-фарҳангии бехатарии миллӣ дар шароити иқтисодӣ бозорӣ 123-131

TABLE OF CONTENTS

I. HISTORY OF PHILOSOPHY

1. **Sodikova N.N.** World famous Tajik-speaking star of India 7-16
2. **Sultonzoda S.A.** Problems of the matter and the world in the teachings of al-Farabi 16-23
3. **Davlatov R.L.** Ibn Rushd's astronomical ideas and concept as the most important aspects of his world view 23-29
4. **Karimov K.O.** The contradiction between natural life and civilized life from the point of view of Jean-Jacques Rousseau 29-35

II. SOCIAL PHILOSOPHY

5. **Usmonzoda Kh.U.** The importance of moral values in the development of Tajik society 36-40
6. **Asrori M.** The ratio of the human dignity and degreasion.....41-46
7. **Zikirzoda H.** Place and role of human society in the views of Ibn Khaldun 46-55
8. **Mirasanov M.V., Kholov S.** Extremism and tolerance: socio-philosophical analysis ..56-61
9. **Ismatova N.Sh.** Research of ancient Matenadaran's manuscripts and prospects of scientific and cultural cooperation between Tajikistan and Armenia 61-68

III. PHILOSOPHY OF SCIENCE

10. **Ziyoi Kh. M.** Synergetic methodology in philosophy 69-75
11. **Nazariev R.Z.** Ibn Sina and his philosophy of natural science.....75-81
12. **Samiev B.J.** Jean-Jacques Rousseau's philosophy of natural education and its role in the formation of personality.....81-90
13. **Sharipova D.Ya.** Philosophical and pedagogical analysis of the theoretical and cultural foundations of educational activity and ways of its implementation in the education system 90-97
14. **Berdiev Sh.P.** The problem of interpretation and prediction in the modern philosophy of science 97-102
15. **Davlatov R.L.** Ibn Rushd's cosmological teachings about the parts of the earth moving to its center.....102-108
16. **Azizov Sh.S., Samieva M.B.** Small and medium business activities as an important economic factor of increasing the living standards of the population of the Republic of Tajikistan.....108-117

IV. SOCIOLOGY

16. **Shoismatulloev Sh.** Features of the formation of the settlement structures of Tajikistan 118-123
17. **Qaharov Gh.Gh.** Socio-cultural aspects of national security in the condition of market economy 123-131

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ / ТАЪРИХИ ФАЛСАФА

АХТАРИ ТОБОНИ ОЛАМШУМУЛИ ТОҶИКЗАБОНИ ҲИНДУСТОН

Содиқова Н.Н.
Доктори илмҳои фалсафа, профессор

Мирзо Абдулқодири Бедил, яке аз адибон ва мутафаккирони машҳури асрҳои миёнаи мутааххири форсизабони Ҳинд, муассиси сабки ҳиндӣ, соли 1644 дар шаҳри Азимободи вилояти Бангола (Патнаи кунунӣ) таваллуд шуда, соли 1720 дар шаҳри Деҳлӣ вафот кардааст. Бедил ҳамчун шоир, нависандаи нуктапардоз, сухандони фарзона, файласуф ва андешманди тоҷикзабони Ҳиндустон маъруф аст. Гузаштагони Бедил аз Мовароуннаҳр ба Ҳиндустон кӯч бастанд. Аҷдоди ӯ аз ҷумлаи сипоҳиён буданд ва худи ӯ низ сипоҳизода буда, тарбияи сипоҳиёнро гирифтааст ва муддате низ бо сипоҳигарӣ машғул будааст. Падараш Мирзо Абдулхолиқ дар лашкари шоҳзода Азим вазифаи яке аз сардорони сипоҳиёнро ба ӯҳда дошт. Бо унвони «Мирзо» сар шудани номи Бедил ва дигар табаронаш дар он буд, ки яке аз гузаштагонаш низ сардори бузург будааст **[8, с. 29]**

Падараш Мирзо Абдулхолиқ низ шуғли сипоҳигарӣ ва майли сӯфиёна дошт, орифи ворастае ба шумор мерафт, ки аз ҷиҳати ақида ба тариқаи қодирия мансуб буд. Ба хотири дилбастагии маънавии худ ба пири ин тариқат Абдулқодири Гелонӣ номи фарзанди худро Абдулқодир гузошт. Падари Бедил мувофиқи маълумоти маъхазҳо, ба қабилаи «арлос» (яке аз чаҳор тоифаи бузурги чиғатоӣ) - муғулоне, ки дар сарзамини Ҳинд ҳукумат мекарданд, мансуб буд. Аслан қабилаҳои «арлос», «арлот», «барлос» ва ғайра аз Бухоро ба Бадахшон ва аз Бадахшон ба Ҳиндустон муҳоҷират карда, асосан бо сипоҳигарӣ машғул буданд.

Зиндагии Бедил дар шаҳрҳои гуногуни Ҳиндустон гузаштааст. Вай ба шаҳрҳои гуногуни Ҳинд, аз ҷумла Лоҳур, Кашмир, Мултон, Сарҳинд ва ғайра сайёҳат карда, бо олимон, шоирон, донишмандони мусулмону ҳинду сӯҳбатҳои илмию адабӣ оростааст. Бедил асарҳои илмию фалсафии Ведаҳо, аз ҷумла «Упанишадҳо», «Мҳабҳарата»-ро низ ба хубӣ мутолиа карда буд. Осори Бедил худ гувоҳи он аст, ки фалсафаи ҳиндӣ ба ҷаҳонбинии ӯ таъсири зиёд расонидааст.

Дар бораи Бедил ва фаъолияти ин мутафаккир дар китоби устод Садриддини Айнӣ дар асоси худи асарҳои Бедил ва тазкираҳо хеле васеъ, равшан ва содда баён шудааст. **[8, с. 29]**

Мирзо Бедил таҳаввулоти фикрии ҷиддиро аз сар гузаронидааст. Аз шахсони гуногун ва мактабҳои мухталифи ирфонию фалсафии Ҳиндустон баҳра гирифта, як навъ пантеизми фалсафиро бо орою андешаҳои ҳиндуӣ синтез намудааст. Фалсафаи Бедилро ба ин ё он мактаби фалсафии форсу-тоҷик пурра нисбат додан, аз назари мо чандон дуруст нест. Албатта асоси фалсафаи Мирзо Бедил ирфони исломӣ мебошад, лекин бино ба таъсири мактабҳои гуногунии фалсафии ҳиндӣ, андешаҳои Бедил хусусияти мунҳасир ба фард дорад.

Осор ва ҳаёти Бедил намунаи ташаккули инсоне, ки дар ҷустуҷӯи асрори ҳастӣ мебошад. Ӯ дар синни ҷавониаш, то 24-25-солагиаш аз ҷиҳати ақидаву андеша ташаккул ёфта, ирфони озодфикронаи тасаввуфи Хуросонро писандидааст. Худи мутафаккир дар маснавии “Муҳити аъзам”, ки таълифи онро дар 24-солагӣ ба итмом расондааст, Бедил аз файзи осори сӯфиёни Хуросон Аттору Мавлавӣ баҳра бурданашро таъкид мекунад:

Зи ҷоми Мавлавӣ гар ҷуръаат бахшанд, дарёбӣ,
К-аз ин майхона бӯи таблаи Аттор меояд. **[4, с. 229]**

Давраи зиндагии Бедил бештар ноором будааст. Ва муборизаи салтанатталабӣ дар Ҳиндустон чандин даҳсолаҳо тезутунд буда, боиси нооромиҳои иҷтимоӣ ва мушкилоти

зиндагии аҳли илму адаб гардида буд. Бедил аз он мутафаккиронест, давраи 11 подшоҳро аз сар гузаронидааст ва шоҳиди саҳнаҳои сиёсии зиёди таърихӣ шудааст. Ин ҳодисаҳо ба Бедил бетаъсир набуда, дар бораи разолати зимомдорони он давра рубоиҳои зиёде эҷод намудааст. Дар чунин рубоиҳо дар бораи фосид шудани салтонати Ҳиндустон, фисқу фасоди вазирону лашкаркашон ва муллоҳои замонааш ғазабу этрози худро баён намудааст. Бедил хеле шахси боғурур ва ҷасур буда аст. Ин хислати ӯ аз тамоми осораш, чи аз ғазалиёт ва чи аз маснавиҳояш ба назар мерасад. Масалан, ҳангоме ки яке аз подшоҳони он аҳд Низомулмулук Осафҷоҳ, ки эҳтироми хосса ба Бедил дошт, шоирро ба вилояти Дакан даъват мекунад, ба даъвати подшоҳ бо байти зайл узр меоварад:

Дунё агар диҳанд нахезам зи ҷои хеш,
Ман бастаам ҳинои қаноат ба пои хеш.

Бедил дар таърихи адабиёт ва ирфони халқи тоҷик аз мутафаккирони пурмаҳсул аст. Куллиёти осори ӯ аз девони ғазалиёт, «Ирфон», «Тури маърифат», «Нукот», «Чор унсур», «Муҳити аъзам», «Тилисми ҳайрат», «Ишорат ва ҳикоёт», «Руқаот», «Қасоид», «Рубоиёт» иборат мебошад.

Осори Бедил баёнгари вусъати назар, андешаи амиқ таҳқиқи шоирона ва файласуфонаи олами моддӣ ва маънавӣ, муҳаббати саршор ба инсон мебошад. Андешаи фалсафию ирфонии Бедил бар ин поя асос ёфтааст, ки дар ибтидо ҳастии мутлақ вучуд дошта ва ин ҳастӣ аз тамоми асмо ва сифот озод буд. Вай дар худ ва барои худ буд, яъне исмҳо ва сифатҳояш ҳанӯз аён нашуда буданд:

На хум хилваторои асрори ӯ,
На садри қадаҳ базми изҳори ӯ.
На аз чӯши ӯ мастӣ оташнишон,
На аз мавҷи ӯ нашъа рангинбаён.
На абрӯи мавҷаш ишоратфурӯш,
На чашми ҳубобаш таҳайюрбадӯш. **[4, с. 231-232]**

Дар ин давра «ғайбат ва ҳузур» аз ҳамдигар тафовут надошта ва шуур (огоҳӣ) ба чизе вобаста нагардида буд. Яъне ба сабаби он ки Ҳастии мутлақ худро зоҳир накарда буд ва дар ҳолати аҳадият қарор дошт, имкони донистани зуҳур ва падидаҳои Он барои ҳеҷ як шайъи нопайдо мумкин набуд. Аз ин рӯ, дар ин марҳала роҷеъ ба тарзҳои шинохти мантиқӣ ва ирфонӣ ҷои гап нахоҳад буд:

На ошӯби ваҷду на оҳанги ҳол,
Ба ҷуз нашъа он ҳам берун аз хаёл.
Зи идроку илму аён бениёз,
На софи хақиқат, на дурди маҷоз. **[4, с. 233]**

Ҳастии мутлақ дар олами худӣ пинҳон аст ва дар вай аз воҷиб ва мумким ҳанӯз асар нест. Бедил дар ин маснавӣ унвони бобҳоро «давр» меномид. Ин тасодуфӣ нест, зеро Бедил аз як ҳолат ба ҳолати дигари кайфӣ ва каммӣ гузаштанро як даври комил мешуморад. Ин истилоҳро Бедил дар ҳамин контекст хуб истифода бурдааст, зеро он ифодакунандаи марҳилаҳои судур (эманатсия) мебошад. Дар айни замон Бедил таъкид мекунад, ки аз вуҷуди мутлақ пайдо шудани имкон ва воқеият аз давраҳои том иборат аст. Ин давраҳо бо ҳам иртиботи бевосита доранд, ки сарҳалқаи онро «майи бекайфу камм» ташкил медиҳад. Дар он ҳолат таайюн ва изҳори тимсолӣ ба назар намерасад. Дар он «майхонаи ғайб» «соқию бодаву майпараст», яъне Худо, асмо ва рӯҳ дар якҷоягӣ вуҷуд доранд, онҳо ба касрат наёмадаанд.

Бояд таъкид намуд, ки ақида дар бораи аз ваҳдат ба касрат интиқол ёфтан дар фалсафа ва ирфон душвортарин нуктаи баён мебошад. Зеро онро бо далоили ақлӣ ва бурҳони мантиқӣ исбот кардан номумкин аст. Бинобар ин дар фалсафаи ирфонӣ ва идеалистӣ дар ин бора ҷои заъф то имрӯз боқӣ мондааст.

Дар фалсафаи материалистӣ ин нукта батавре монанд баён мегардад, ки исботи он низ на ҳама касро қонеъ кардааст. Ин ҷо сухан дар бораи вуҷуди ҳаюло ё материя меравад, ки чи гуна аз манбаи содда ва бекайфият ба вуҷуд омадани падидаҳои гуногун ва мураккаб, ба шумули инъикоси оддӣ ва шуури иҷтимоӣ, боиси баҳсҳои тӯлонӣ дар таърихи илм ва фалсафа шудаанд.

Бедил зарурати пайдоиши ҷаҳони қасратро аз воҳидиятро тасдиқ менамояд. Дар натиҷаи ҳамин зарурат буд, ки «мани бе таайюн» (дидори Ҳастии Мутлақ) намудор гардид. Сабаби аз ҳолати имконӣ ба воқеият табдил ёфтани олами ҳастӣ ҳамон ишқи Ҳақиқати Мутлақ ба худи ӯ буд. Ин ба монанди он аст, ки хуршед барои инъикоси худ оинаро ихтироъ намояд, то ки ҷилваҳои анвори худро дар он тамошо кунад. Дар фалсафаи Бедил як нуктаи муҳим мавҷуд аст, ки барои аз ваҳдат пайдо шудани касратро таъбир мекунад. Заъфи аз содда пайдо шудани падидаҳои мураккаб, хоссатан аз олами ғайбат ба олами шуҳуд омадани ҳақиқатро Бедил мехоҳад рафъ намояд. То вуҷуди касрат Ҳастии Мутлақ дар шакли иҷмолии вуҷудӣ (чун идея дар фалсафаи Ҳегел) қарор дорад ва ин ба монанди донаест, ки аз он дарахт пайдо мешавад. Дар ҷараёни судур аз нестӣ укул ва нуфус ва баъдан батартиб падидаҳои дигар ба вуҷуд омад. («Мураттаб шуд аз лои ҳумми вучуд, - Ба базми таҷаллӣ зуруфи шуҳуд. Намудор шуд нӯҳ хуми мумкинот, - Сифат гашт оинаи ранги зот»). Ин «нӯҳ хуми мумкинот» киноя аз нӯҳ табақаи осмон ё худ нӯҳ фалак ки самовист, ки донишмандони антиқа тасвир карда ва космологияи қадим ва асрҳои миёна онро бе ҳеҷ шакку шубҳа кабул карда буд.

Баъд аз пайдоиши нӯҳ фалак, ки ҳар як дорои ақлу нафси хеш аст, ҷараёни касрати ашё сурат гирифта, ҷирмҳо ваҷисмҳое бе маҳдудият пайдо мешаванд. Ба вуҷуди ин афлок, аз назари Бедил, бидуни тартиб намебошад, он ба як низом ва оҳанг асос ёфтааст. Ҷараёни эманатсия аз боло ба поин аст ва нуктаи поёнии он олами хокӣ, яъне замин мебошад: (Хурӯше зи аҷрому аҷсом зод - Буму зер аз парда берун фитод. Уруҷе ба пастӣ даровехтанд - Фалак хок шуд, то замин рехтанд).

Баъд аз пайдоиши замина аносири чоргона - боду оташ ва обу хок ба вуҷуд хоҳанд омад ва аз онҳо ҷамодот ва наботот арзи хастӣ намуда, заминаи вуҷуди ҳайвонот ва инсонро фароҳам хоҳанд овард. Бедил мисли машшоиён мӯътақид аст, ки ашё аз ҷавҳар ва араз иборатанд. Аз холати «берангӣ» яъне ваҳдат берун омадани олами ашё ба ҷавҳару араз ва шаклҳои мухталиф вобаста аст:

Зи як ҷавҳари ақдасу беқусур,
Адамхонаи нӯҳ араз ёфт нур. **[4, с. 237]**

Ин аразҳо чунинанд камм, кайф, изофа, куҷо? кай? вазъ, мулк, ан-йафаъл, ан-янфаъил. Вале Бедил аразҳоро мушаххас номбар намекунад ва шояд барои он бошад, ки ақида барои хонандаи замони Бедил, ки ба дарки андешаҳои ӯ омода буда, равшан будааст. Дигар ин ки дар назм ба тафсил ва ғайр аз ин бо истилоҳи хушки фалсафӣ баён кардани фикр ба Бедил хушоянд набудааст. Ғараз аз таҳаввулот ва ҷунбуҷӯши ашё, ба фикри Бедил, касби камол мебошад. Ва камоли ин падидаҳои олами касрат баргаштан ба ҳамон асли худ аст. Яъне ба Ҳастии мутлақ пайвастан талаби интиҳои ҳар шайъ аст: Ҳама дар таманнои касби камол, чи касби камол, орзуи висол. Ҳама қатраҳо сели азми Фурот, ҳама вазъҳо парфишон сӯи зот.

Бедил дар бораи бузургтаринҳои онон баҳс оғоз карда, шахсияташонро возеҳ месозад. Мақсади Бедил аз баҳси ӯ дар бораи Одам, Идрис, Нӯҳ, Юнус, Иброҳим, Яъқуб, Юсуф, Сулаймон, Айюб, Мӯсо, Исо, Муҳаммад танҳо ҳикояти устуравию динӣ нест. Ӯ масьаларо дар паҳнои онтологӣ (ҳастишиносӣ) матраҳ мекунад ва чи гуна аз як

марҳала ба марҳалаи дигари паёмбарӣ интиқол ёфтани нури муқаддаси Ҳастии Мутлақро баён месозад.

Бедил чунин мешуморад, ки ҳамаи падидаҳои олам, ба ғайр аз инсон, аз аёнияти ҳақиқат шаҳодат диҳанд ҳам, лекин онҳо қобилияти дарк надоранд.

Дар фасли «Ҷоми Одам» Бедил мақсади пайдоиши Одамро аз фош кардани рози ниҳон медонад. Рози ниҳон ин аст, ки Ҳастии Мутлақ дар ҷаҳони аъён ба воситаи исму сифат ва кайфиятҳои мухталиф зоҳир мешавад. Ва Одам ин «розро» аз руҷӯъ ба гузаштаи худ мехоҳад бикушояд. Дар натиҷа инсон дарк мекунад, ки ҷаҳони моддӣ натиҷаи дуӣ ва аз ваҳдат дур будан аст. Зеро дар ҳолати ваҳдат олами аъён билфеъл наметавонад арзи ҳастӣ намояд. Бедил ақида дорад, ки ҳангоми дар марҳилаи таҷаллӣ расидани инсон, кайфияти олам дигаргун мешавад. Ин дигаргунӣ иборат аз он аст, ки дар сурати инсон ҳақиқат ҷилвагар мешавад, ки аз ҷиҳати мазмун муҳити аъзаме буда, дар шакли «мавҷи нафас» вуҷуд дорад:

Дар ин нашъа дарё ба тӯфон расид,
Ки даври таҷаллӣ ба инсон расид.
Кунун кори оина боло гирифт,
Ки он нозанин сурати мо гирифт.
Ба маънӣ муҳиту ба сурат наме,
Зи мавҷи нафас дар кафас оламе. **[4, с. 239-240]**

Ҳар ду олам аз лиҳози онтологӣ ба ҳам айният дошта, идея (мисол) бо ҷаҳони ашё (шуҳуд) қаробат ва иртиботу пайвастагӣ доранд. (Хурӯши ду олам мисоли шуҳуд).

Ҷараёни дарки воқеияти ҳастии маҷозӣ ва аслӣ заруратест, ки дар ибтидои ғайрияти Ҳастии Мутлақ ба ҳайси имкон вуҷуд доштааст. Ва Бедил ин нуктаро чун асосу бунёди илми маърифат медонад. Кӯшиши ҳастишиносӣ аз пайдоиши Одам ва баъд асли фаъолияти ирфонро ташкил медиҳад ва Бедил чун мепиндорад, ки ҷараёни маърифат аз як паёмбар ба дигаре гузашта (Бедил бесабаб сарлавҳаҳои даври аввали маснавиашро «Ҷоми Одам», «Ҷоми Идрис», «Ҷоми Нӯҳ», «Ҷоми Юнусӣ» ва ғайра намондааст), такмил меёбад.

Ба ақидаи Бедил ҳақиқатро ба воситаи илм пайдо кардан мумкин аст, чунки илм худ аз сифатҳои азалии Ҳақиқати Мутлақ ва барои инсон воситаи маърифат аст. Азбаски маърифат бо ҳақоиқи ашё ва моҳияти онҳо кор дорад ва дар ниҳоят аз Ҳақиқати Мутлақ дарак медиҳад, бинобар ин мазмуни маърифат ҷовидонӣ мебошад. Дар ҷараёни маърифат ҷаҳл ва ваҳм торафт бартараф гардида, илм ва сифоти рӯҳонӣ бештар мешавад. Дар «ҷоми Идрисӣ» мехонем:

Яқин шуд, ки сози бақо илмрост,
Вагарна ҷаҳон нағмазори фаност.
Баҳори ҳақиқат хазонбарг нест,
Ки дар олами маърифат марг нест...
Ба ороиши ваҳм дигар маист,
Ки офоқ ҷуз зоҳири илм нест**. [4, с. 243]**

Бедил сабаби нороҳатии мардум ва шикасти қавмҳои пайғамбарони собиқро дар ҷаҳолату нодонӣ мебинад (Зи паймонаи ҷаҳл халқе дар об, - Фурӯ рафт чун дурди май дар шароб**).** Дучори туфон шудани қавми Нӯҳ низ аз ҷаҳолат будааст. Дониши воқеӣ он аст, ки аз сифатҳоро сарфи назар намуда, дар бораи моҳияти зот маълумот ҳосил шавад.

Бедил ҳангоми тааммуқи андеша дар моҳияти ашё дармеёбад, ки ҳама ҷо мазҳари Ҳақққати Мутлақ (Ҳақ) аст. Бинобар ин тамоми ҳастӣ аз мазҳари Ҳастии Мутлақ дар хайри доимӣ мебошад. Ин гувоҳӣ медиҳад, ки Бедил бо вуҷуди таъкиди ваҳдонияти динӣ ҷонибдори андешаи пантеисӣ аст. Ӯ дар «Ҷоми Юнусӣ» мегӯяд:

Муҳити ҷаҳон ҳайрати мутлақ аст.
Ба ҳар ҷо занӣ ғута айни Ҳақ аст**. [4, с. 246]**

Вале аз муҳокимаи Бедил равшан мегардад, ки вай моҳияту зотро доимӣ ва собит медонад ва танҳо олами ҳудус, ки аз Зоти Мутлақ ба тавассути эманатсия ба вуҷуд омадааст, тағйирпазир ва бесубот мебошад.

Бедил таъкид мекунад, ки олами моддӣ «нақши навҷи сароб» аст. Ин андеша дар фалсафаи ирфонии мо хеле доман густурда буд ва он асосан таҳти таъсири навафлотуния ба вуҷуд омадааст. То давраи Бедил дар осори файласуфон ва орифоне, ки аз Афлотун Афлутин, Прокл ва дигар ҳакимони юнонӣ баҳравар шуда буданд, ақидаи боло мавқеи мустаҳкаме дар афкори исломӣ низ пайдо кард.

Лекин Бедил аз андешаи Афлутин дар бораи нуру зулмат, ки ба назари баъзе муҳаққиқон маншаи зардуштӣ дорад, фаротар рафтааст. Агар дар фалсафаи Афлутин ва навафлотунӣ манбаи нур аз маҳалли судури ниҳоии он, ки олами зулмоти таҳтулқамар аст, дур бошад, пас Бедил ҳанӯз дар ҷавонӣ ин маъноро ноқис донистааст, ҳарчанд ӯ аз ҳакимони Юнон ном намебарад, вале дар бораи олами моддӣ, ки онро зулмат медонад, ҳамраъйии ӯ бо бостониёни ғарбӣ аён мешавад. Вале Бедил нуру зулматро тамоман аз ҳам дур намебинад.

Яқин шуд, ки ваҳмаст наздику дур,
Ба зулмат ҳамон хилваторост нур. **[4, с. 245]**

Аз ин маънӣ Бедил баъдан хулосаи амиқтаре бароварда тамоми ҳастиро маҳалли изҳори Ҳақиқати Мутақ медонад:

Агар зарра, Хуршед изҳори ӯст,
В-агар қатра, дарёи асрори ӯст. **[4, с. 246]**

Бинобар ин ҳар ҷо ки ақл пажӯҳише мекунад ба ҳайрат мувоҷеҳ мешавад, зеро дар ҳама ҷои муҳити олами ҳастӣ айни Ҳақиқат ҷилвагар мебошад:

Муҳити ҷаҳон ҳайрати мутлақ аст,
Ба ҳар ҷо занӣ ғута айни Ҳақ аст**.**

Қиссаи Яъқубу Юсуф низ ба ин маънӣ ишоратест ба тобишҳои Нури Мутлақ, ки дар рангу эҳсосҳои мухталиф зоҳир мешавад. Ва ранҷу роҳат ҳам, ки зодаи васлу фироқ аст, аз муҳаббати илоҳӣ дарак медиҳад:

Гаҳе раҳм гоҳе ҷафо мекунад,
Муҳаббат надонам чиҳо мекунад**. [4, с. 250]**

Бедил андешаи фалсафаи ирфонии худро бар ин меҳвар устувор медорад, ки Ҳастии Мутлақ ҳақиқати воқеӣ мебошад, аммо дар шаклҳо ва муаммоҳои мухталиф зоҳир мешавад. Ҷилваҳои гуногун аслан як асл буда, таҷаллии хусни азалӣ мебошад.

Инсон азбаски гирифтори таҳайюр мешавад шууараш ба кунҳи масъалаи вуҷуд намерасад, бинобар ин аз ваҳдати вуҷуд ва як навъ мазҳари таҷаллӣ будани хеш бехабар аст. Ин андешаи Бедил эътирофи ҳамон назарияи фалсафаи пантеизм мебошад. Байти зерин ҳамин матлабро инъикос кардааст:

Тахайюр гирифтаст чашми шуур,
Ки дар айни қурб аз висолем дур**. [4, с. 252]**

Бедил гуногунии ашё ва ҳодисоти олами моддиро натиҷаи чунин таҷаллии Ҳастии Мутлақ - олами нур дониста, сабаби такассури ашёро маънидод карданӣ шудааст. Зиёд шудани ашё ва пайдоиши падидаҳои мухталиф натиҷаи тафсили ҳамон Зот дар ҷараёни таҷаллӣ аст.

Бедил бар ин андеша аст, ки ашхоси ба маърифат машғулшуда на ҳама роҳи дурусти таҳқиқ ва ҳақиқатро пеш гирифтаанд. Ба сабаби дур будан аз моҳияти таҳқиқ ва асири шубҳаву гумон будан аз воқеият ва яқин дур шудаанд. Сабаби ихтилоф дар байни мардум ва мазҳабҳо ин аст, ки дар дилашон шакку тардид ҷо гирифтааст. Бинобар ин ба якдигар (бовар надоранд ва ин амр боиси ба камол нарасидани онхо гардидааст. Ин матлабро Бедил чунин баён кардааст:

Яке аз гумон хонда таҳқиқ дин,
Яке шак навишт аз китоби яқин.
На онро зи кайфияти ин нишон,
На инро ба ҷоми яқинаш гумон.
Яқинҳои ин пеши он як шаке,
Камолоти он назди ин андаке.
Барангехт дар ҷилвагоҳи асар,
Хаёлоти ҳар як бар ранги дигар. **[4, с. 277]**

Бедил дар заминаи чунин андешаи бунёдӣ дар бораи тафовути назарҳо ва ақидаҳо гуногунии гурӯҳҳои одамони мухталифзавкро тафҳим менамояд. Гурӯҳи ашхосе, ки Бедил тавсиф мекунад, дар мартабаҳои нобаробари маърифат қарор доранд ва аз ҳамдигар на танҳо ба андозаи дарку маърифати худ фарқ мекунанд, балки аз ҷиҳати фардияти ахлоқии худ ва мӯҳтавои маънавиёт ва мақоми иҷтимоиашон дар ҷабҳаҳои муқобил қарор доранд:

Яке орифу маърифатҷоҳиле,
Яке толибу ҷустуҷӯкоҳиле.
Яке масти танпарвариҳои хеш,
Яке марҳаморои дилҳои реш.
Яке ҳамчу доғошёнсози дил,
Яке чун садо фориғ аз обу гил.
Яке факр бигзид к-асли ғиност,
Хуш он дида, к-аз фаръи асл ошност...
Яке мунъиму коми дил дар қидам,
Яке муфлису орзу дар адам**. [4, с. 278-279]**

Аз ҳамин мантиқи таззодҳои маънавию ҷисмонӣ ва гуногунии олами ашё ва дарки мухталифи тоифаҳои маърифатҷӯӣ Бедил натиҷагирӣ мекунад, ки «яке»-и худой дар натичаи таҷаллӣ ва пайдо шудани суратҳои олами касрат дар шаклҳои тағйирпазир арзи вуҷуд кард ва ин ҷараён пайдарҳам давом дорад:

Яқин шуд зи андешаи якдигар,
Ки дар илм рафт ихтилофи сувар.
Бутун инқадар нақш тағйир баст,
Ки зоҳир ба садранг тасвир баст**. [4, с. 281]**

Ва дар интиҳои ҳамин фасл Бедил ин олами аз таҷаллӣ ба касрат омадаро чизе дигар аз оламе, ки мардум мепиндоранд, гумон мекунад. Андеша ба ваҳдати вуҷуд хулоса мешавад ва Бедил мегӯяд:

Гар ихфо в-агар худнамоист ин,
Ҷаҳон нест, арзи худоист ин**. [4, с. 281]**

Бедил дар бораи мохияти инсон амиқ фикр мекунад, маншаъ ва ниҳояти сарнавишти ӯро мехоҳад пайдо намояд, гирехи вуҷуди ин тилисмро кушояд. Асоси методологии таҳқиқи шоиронаи Бедил ин шакку ҳайрат мебошад. Барои Бедил инсон

саропо тилисм аст, ки натанҳо моҳияташ, балки ҳар суханаш, кирдораш муҷиби тааммул ва баррасӣ мебошад. «Ман»-и Бедил инсони ҳайратзада дар ҷаҳони пурталотуми ҳодисот, ҷустуҷӯкунандаи рози офариниши худ ва коинот, «нами ашку «нишот дар ҳазор андӯҳ» аст. «Ман»-и Бедил гоҳо маҳви комил дар яъсу навмедӣ аст. Ӯ умеде низ дар дохили ноумедиҳост, зарраест, ки хуршедҳамто мебошад. Бинобар ин барои Бедил дар баробари «Ман», «Ту»-и моҳият ва «тилисми ҳайрат» чун қутби мутазод, вале дар ягонагӣ бо «Ман» вуҷуд дорад. Манзури Бедил шикастани ҳудуду фосилаи «Ман» ва «Ту» мебошад, ки дар ҷудоӣ онҳо ноқис ҳастанд, дар абёти шоир чунин андеша изҳор мешавад, ки «Ту» комилтар аз «Ман» аст ва ё «Ман» ҷузъе аз ҳамон «Ту»-и комил мебошад, ки худро дар муқобили он қарор додааст Манбаъ ва моҳияти ҳақиқии «Ман» ҳам «Туӣ» аст.

Агар ман ин манам, ки қудрати ман,
Туӣ ман эй тилисми ҳайрати ман**. [4, с. 30]**

Андешаи Бедил дар бораи пайдоиши инсон аз ҷиҳати ҳастишиносӣ ба ҳамон ақидаи маълуми таназзули Рӯҳ вобаста аст. Яъне сароғози ҳастии инсон аз ҳолати итлоқ ба қайди бадан омадани он аст. Чунонки ишора шуд, Рӯҳ аз ҳолати мутлақии худ ба ҳолати иҷмолӣ, яъне ба ҳолати касрат омада, гирифтори тан, ё худ ба олами имкон нузул хоҳад кард:

Адабпарварди хилватгоҳи лоҳут,
Бисоторои хулдистони ҷабарут.
Майи асрори ваҳдат қайди ҷомаш,
Ба касратгоҳи имкон Рӯҳ номаш...
Зи авҷи қудс бар пасти назар дошт,
Ҳавои сайри носутӣ ба сар дошт**. [4, с. 47]**

Бедил олами лоҳут ва носутро комилан ҷудо ва беробита намедонад, балки олами поён ё носут ҳамон як қисмати ҷудошуда аз олами лоҳут аст:

Зи айни қулзуми заҳҳори лоҳут,
Кафе ҷӯшида номаш гашт носут**. [4, с. 47]**

Ин ақида дар пояи ваҳдати вуҷуди ирфонӣ қарор дорад, зеро аз тариқи таҷаллӣ ва ё судури Зоти Мутлақ пайдо шудани олами шуҳудро таъбир менамояд ва ҳамзамон, ваҳдати онҳоро таъкид мекунад.

Дар консепсияи Бедил номавзуниҳои табъ ва бемориҳои бадан ҳамеша боиси заволи тан нест, балки муборизаи унсурҳои гуногун, имкониятҳое, ки дар инсон нуҳуфтаанд, барои солим нигоҳ доштани он истифода мегардад. Дил, ки ба таъбири Бедил шоҳи тан ва рӯҳи инсон аст, аз ҳуҷуми бемориҳо ба воситаи тадбири азл ва ҳикмат сиҳҳатро баргардонда, ба ҳолати ибтидои тану мизоҷи инсон боз мегардад. Ҳамин тавр, инсон дар назари Бедил бозтоби ҳодисаи умумикайҳонии муборизаи намод ва сулҳу ҷанги онҳост.

Бедил андешаҳои ҷолибе дар бораи ҳаёти ҷомеаи инсонӣ дошта, дар «Ирфон» онҳоро муназзамтар баён менамояд. Х.Айнӣ дар бораи сохтор ва мазмуни умумии маснавии «Ирфон» маълумоти хуб ва холисона додааст. Вале масъалаҳои фалсафию ирфонии онро баррасӣ нанамудааст.

Ба ақидаи мо андешаи баъзе муҳаққиқон, ки «Ирфон»-ро аз достонҳои давраи ҷавонии ҳаёти Бедил комилан ҷудо карда аз ҷиҳати мазмун ва низоми фалсафӣ дигар ҳисоб мекунанд, чандон қобили қабул нест. Албатта, агар «Ирфон»-ро бо «Муҳити аъзам» ё «Тилисми ҳайрат» муқоиса намоем аз ҷиҳати мавзӯъ, композитсия ва воситаҳои тасвир тафовутҳои фалсафӣ ҷавҳари онҳо бо ҳам ягона мебошанд. Ин гувоҳӣ аз он медиҳад, ки Бедил ҳамеша таҳти таъсири ақидаҳои ирфонии замонаш буда, асли

ҷаҳонбинии ӯ тағйир наёфтааст, дар «Ирфон» ҷанбаи иҷтимоии андешаҳои Бедил пурқувват шудаанд ва фикрҳои қаблии ӯ инкишоф ёфтаанд.

Бедил мӯътақид аст, ки ҷамъият танҳо ба туфайли меҳнати мардум, хосатан деҳқонон ва адолати амирону сарварон ободу осуда мегардад. Барои осудагӣ ва саодати халқ шоири файласуф нақши илмро хеле муҳим медонад ва ҳамчунин фалсафаро василаи камоли маънавии инсон мешуморад:

Комили нашъаи алим шудан,
Нест мумкин, ба ҷуз ҳаким шудан**.**

Дар осори Бедил, хоссатан «Ирфон» ва «Чаҳор унсур» низ ба масоили ахлоқӣ таваҷҷӯҳи махсус дода шудааст. Ӯ зидди зулм, фасоди ахлоқ ва разолату кабоҳати замон суханони басо сахт ва нешдор мегӯяд. Ӯламои ҷоҳил, шайхони риёӣ ва умарои золимро бо бадтарин ва дурушттарин алфоз ва ташбеҳҳо тасвир карда, нафрати беандозаи худро ба разолати иҷтимоӣ изҳор менамояд. Ва муҳимтарин ҷиҳати андешаи Бедил дар соҳаи иҷтимоӣ ва ахлоқӣ ин аст, ки ӯ муросоро бо зулм ва беадолатӣ раво намедорад, бар зидди он муборизаи фаъолона бурданро талқин мекунад.

Хулоса, Бедил на танҳо шоири пурмаъсули лирик, балки файласуфи пуриқтидор аст, ки афкори ҷолиби фалсафию ирфонӣ ва иҷтимоию ахлоқии исломиро бо ҳиндуӣ синтез намуда, барои равнақи тасаввуфи пантеистию озодфикрона ва андешаҳои иҷтимоию ахлоқии пешқадам дар Ҳиндустон ва Осиёи Миёна нақши хеле муҳим бозидааст.

Эҷодиёти Бедил имрӯз ҳамчун дастури омӯзиши таърихи афкори зебоишиносии гузаштагони мо мебошад, зеро эҷодиёти Бедил худ як намунаи санъати баланд буда, ҳамчун дастуре барои омӯзиши таърихи афкори маънавӣ, махсусан ақидаҳои ирфониву ахлоқӣ ва зебошиносӣ барои ҷавонон ва ҳаводорони адабу илму ҳикмат мебошад.

Адабиёт

1. Бедил Абдулкодир. Осор.-Газалиёт.–Т.1.-Душанбе,1993.–351 с. Тадж. яз.
2. Бедил Абдулкодир. Осор. - Газалиёт.–Т.2.-Душанбе,1993.-352 с. Тадж. яз.
3. Бедил Абдулкодир. Осор. - Газалиёт.–Т.3.-Душанбе,1993.-432 с. Тадж. яз.
4. Бедил Абдулкодир. Осор. - Маснавиҳо. – Т.5. - Душанбе, 1993.–672с.Тадж. яз.
5. Бедиль. Избранное. - Душанбе: «Ирфон», 1984. – 192 с.
6. Бедиль. Комде и Мудан. - Сталинабад, 1949. – 106 с.
7. Айнӣ С. Мирзо Абдулкодири Бедил. - Сталинобод, 1954. -340 с. Тадж.яз.
8. Айнӣ С. Мирзо Абдулкодири Бедил. - Душанбе, 1964, 11. Кн.2. – 435 с. Тадж. яз.
9. Айнӣ С. Бедиль и его поэма «Ирфон». - Сталинабад, 1956. - 127 с.
10. Бертельс Е.Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. - Т.3.-М., 1965. - 523 с.
11. Богоутдинов А.М. Очерки по истории таджикской философии. - Сталинабад,1961.-331 с.
12. Гулямов М. «Шанкара - Бедил-Шопенгауэр»//История философии и современность.-Душанбе, 1988.
13. Муминов И.М. Философские взгляды Мирзы Бедиля. - Ташкент - 1957. – 110 с.
14. Олимов К. Баррасихо дар тасаввуф.-Душанбе, 1999.- 140 с. Тадж. яз.
15. Олимов К.О. Ҷилваи андешаҳои ирфонии Бедил//Изв. АН РТ, сер: философия и правоведения. - 1992. №1-2. - С.7.
16. Садыкова Н.Н. Философская антропология Мирзо Абдулкодира Бедиля. – Душанбе.
17. Хамдамов Бахтиёр. Мирзо Бедил и тематико стилевые особенности таджикской поэзии XIX в.- Автореф.: дис... к.ф.н.- Худжанд, 1997. – 27 с.
18. Доктор Муҳаммад Ризо Шафеи Кадкани. Шоири онинаҳо. - Теҳрон, 1376.

АХТАРИ ТОБОНИ ОЛАМШУМУЛИ ТОҶИКЗАБОНИ ҲИНДУСТОН

Содиқова Н.Н.

Мақола ба омӯзиши ҳаёт, осор ва таълимоти Мирзо Абдулқодири Бедил, яке аз адибон ва мутафаккирони машҳури форсизабонони асримиёнагии Ҳинд бахшида шудааст. Дар он ишора меравад, ки Бедил аз орифону мутафаккирони гуногун ва мактабҳои мухталифи ирфонию фалсафии Ҳиндустон баҳра гирифта, як навъ пантеизми фалсафиро бо орою андешаҳои ҳиндуӣ синтез намудааст. Ин пантеизм ва фалсафаи ӯ инчунин масъалаҳои дигари мухталиф, монанди зарурати пайдоиши ҷаҳони қасрат аз воҳидият, нақш ва мавқеи инсон дар ҷаҳон, ҳастишиносӣ, маърифатшиносӣ, ахлоқӣ ва вижагиҳои онҳо – раванди фаязони судур ва нузули олам, ташаккули инсони комил, шахс ҳамчун офаранда ва тағйирдиҳандаи ҷаҳон, таълимоти Бедил оид ба дониш ҳамчун унсури муҳими рушд ва ташаккули шахсият мебошад ва ғайраро дар бар мегирад. Муаллиф муътақид аст, ки осори Бедил ва омӯзиши он дастуре барои омӯзиши таърихи афкори маънавӣ, махсусан ақидаҳои ирфониву ахлоқӣ ва зебошиносӣ барои ҷавонон ва ҳаводорони адабу илму ҳикмат мебошад.

Калимаҳои калидӣ: *ҳаёт, осор, ирфон, антропология, ҷамъият, эволютсия, ахлоқ, инсони комил, пантеизми фалсафӣ, тасаввуф ва гайра.*

ОБЩЕИЗВЕСТНАЯ ТАДЖИКОЯЗЫЧНАЯ ЯРКАЯ ЗВЕЗДА ИНДИИ

Содикова Н.Н.

Статья посвящена изучению жизни, творчества и учения Мирза Абдул Кадира Бедила, одного из самых известных средневековых персидских писателей и мыслителей Индии. Отмечается, что Бедил воспользовался знаниями различных мыслителей и школ индийского мистицизма и философии, синтезируя своего рода философский пантеизм с идеями индийского происхождения. Этот пантеизм и его философия также имеют дело с различными другими проблемами, такими как необходимость возникновения множественности мира из единства, роль и положение человека в мире, онтология, гносеология, этика и их особенности – процесс эманации – восхождение и нисхождение элементов мира, формирование совершенного человека, личность как творец и изменяющий облик мира, учение Бедила о знании как важном элементе развития и становления личности и т. д. Автор считает, что творчество Бедиля и его изучение являются руководством по изучению истории духовной мысли, особенно мистических, нравственных и эстетических идей для молодежи и любителей литературы, науки и мудрости.

Ключевые слова: *жизнь, творчества, мистика, антропология, общества, эволюцсия, нравства, совершенного человека, философский пантеизм, суфизм и др.*

WORLD FAMOUS TAJIK-SPEAKING STAR OF INDIA

Sodikova N.N.

The article explores the life, work and teachings of Mirzo Abdul Qadir Bedil, one of the most famous medieval Persian writers and thinkers of India. It is noted that Bedil benefited from the knowledge of various thinkers and schools of Indian mysticism and philosophy, synthesizing a kind of philosophical pantheism with ideas of Indian origin. This pantheism and its philosophy also deals with various other issues such as necessity of originating multiplicity of the world from unity, role and position of man in the world, ontology, gnoseology, ethics and their features - the process of emanation - ascension and descent of elements of the world, formation of the perfect man, personality as creator and changer of the world, Bedil's thought on knowledge as an important element of personality development and formation, etc. The author believes that Bedil's work and study is a guide to the history of spiritual thought, especially mystical, moral and aesthetic ideas for young people and lovers of literature, science and wisdom.

Keywords: *life, creative work, mysticism, anthropology, society, evolution, morality of perfect human being, philosophical pantheism, Sufism, etc.*

Маълумот дар бораи муаллиф:
Содиқова Н.Н. - доктори илмҳои фалсафа, профессор. Тел: 935985999.
Сведения об авторе:
Садыкова Н.Н. – доктор философских наук, профессор. Тел: 935985999.
About the author:
Sodikova N.N. - doctor of philosophy, professor. Tel.: (+992) 935985999.

ПРОБЛЕМЫ МАТЕРИИ И МИРА В УЧЕНИИ АЛЬ-ФАРАБИ

Султонзода Соки Аслон
Таджикский государственный педагогический университет имени С. Айни

Одним из первых и великих представителей средневековой восточной философии, точнее восточного перипатетизма является **Абу Наср Мухаммед аль-Фараби** (870-950). Идеи этого мыслителя о материи и бытии отличаются от всех им подобных разработанных до него. Его идеи до сих пор не утратили свою значимость в разных сферах науки, в том числе и в натурфилософии. Разные аспекты философского учения аль-Фараби изучены многими западноевропейскими, советскими, иранскими, турецкими и другими зарубежными учеными, об исследованиях которых подробно не останавливаемся. Среди исследователей наследия мыслителя вклад казахских ученых, безусловно, отличается. Благодаря казахским ученым трактаты аль-Фараби переведены на русский язык и до сих пор о его наследии ведутся активные исследовательские работы. В работах некоторых исследователей истории исламской философии, особенно философского наследия аль-Фараби, обращается внимание на проблемы материи и мира. Но все же нам кажется, что эта проблема до сих пор всесторонне не изучена. Однако в рамках одного тезиса или статьи также мы не можем раскрыть все стороны изучаемой проблемы с точки зрения аль-Фараби. Поэтому сейчас эту проблему будем рассматривать вкратце, а его всестороннее изучение оставим в будущем.

Проблемы материи и мира рассматриваются в основных философских трактатах мыслителя, в том числе в «Трактат о взглядах жителей добродетельного города», «Гражданская политика», «О вакууме», «Существо вопросов», «Афористические записи - «Ат-та'ли-кат», «Ответы на вопросы философов» и т.п. Аль-Фараби, как и другие монотеисты своей теоцентрической эпохи начинает рассмотрение бытия с бытия абсолютного, т.е. Бога, которого называет необходимосущее. Все, что проистекает от него, он считает возможносущим. От необходимосущего, по мнению аль-Фараби десять мир проистекают в эманационной форме. Согласно аль-Фараби, бытие, разделенное на абсолютное и относительное, сохраняет значение, которое придается бесконечному и конечному. Такое конечное берет начало в бесконечном. Необходимосущее дает начало бытия всем существующим вещам таким образом, что само тоже не прекращает своего существования. Бытие Первого сущего есть, с одной стороны, как бы истечение бытия в бытие вещей, а бытие всего прочего истекает из бытия его самого **[3, с.225; 6, с.42].** Иными словами, необходимосущее, по аль-Фараби, не творит, а отражается в вещах, которые существуют в нем.

С другой стороны, нельзя представить все другие существования как в некоторой степени отделенные от Первого сущего. Все эти другие вещи существуют не только по причине Его, после Него, но более того, «существуют в Нем, следовательно, относятся к Его субстанции и к Его бытию» **[3, с.226].** Причинно-следственный характер философии аль-Фараби заключается в том, что следствие всегда зависит от причины, бытие вещей зависит от необходимосущего. Эти вещи перед тем, как берут свои материальные формы, существуют потенциально в субстанции самого необходимосущего.

Аль-Фараби пишет: «И Его субстанция такова, как у всех вещей, явлений бытия, оттуда исходящих; без этого Он отличался бы иным бытием, чем Его собственное: Он великодушен, и Его великодушие заключено в Его субстанции. Бытие разделяется по ступеням, и каждая

ступень принимает свою часть бытия в зависимости от степени связи с Ним» **[3, с.229].** Аль-Фараби считает необходимосущее великодушным, и его великодушие исходит от субстанции. Такая формулировка вопроса указывает на то, что, во-первых, необходимосущее и возможносущее аль-Фараби имеют не религиозный, но все же теологический характер. Во-вторых, истечение бытия в бытие вещей свидетельствует о некотором сходстве этой философии с учениями суфиев. Об этом говорят и исследователи аль-Фараби, в том числе Анри Корбен, согласно которому аль-Фараби имел глубоко религиозно-мистическое мировоззрение. Он жил очень просто и даже носил суфийское платье **[10, с.226].** В-третьих, формулировка «необходимосущее великодушно и его великодушие заключается в Его субстанции» на философском языке можно интерпретировать как субстанцию необходимосущего, которому присуще великодушие, т.е. истечение или же творение.

Мыслитель необходимосущее считает изначальным и вечным, но возможносущие он считает возникшим и тленным. Однако таджикский ученый Х. Шоихтиёров отмечает, что отношение Бога и мира в философии аль-Фараби – это отношение причины и следствия, а раз так, то причина не бывает без следствия. Если необходимосущее вечно, то возможносущее также должно быть вечным. Таким образом, два полюса бытия, т.е. вечное и невечное фактически взаимосвязаны и составляют одно целое. Разница только в том, что первый полюс идеален, а второй более или менее тяготеет к материальности **[8, с.402].** Это означает, что философия аль-Фараби имеет дуалистический характер и именно с этого момента начинается перипатетичность его учения.

В учении аль-Фараби материя и ее атрибуты занимают одно из основных мест. Идеи Второго учителя, т. е. аль-Фараби, об отношении формы и материи совпадают с идеями Аристотеля. Аль-Фараби пишет: «Поскольку же дело обстоит именно так, то первая материя не может существовать свободно от формы, равно как и естественная форма не может существовать отрешенно от материи. Напротив, первая материя нуждается в форме, дабы стать благодаря ей актуально существующей. Первая материя и форма не могут служить причиной существования друг друга; имеется некая причина, определяющая существование той и другой» **[2, с.240].** Из этого следует, что материя и форма не могут соединиться само по себе, есть другая сила, которая их соединяет и актуализирует. Материя без формы неощутима, неактивна. Форма без материи тоже такая же - неактивная. Они нуждаются друг в друге.

Мыслитель, рассматривая проблему материи, убеждает, что материя существует по своей сущности, а небытие существует акцидентально. «Разница между первой материей и небытием состоит в том, что первая материя является существующей акцидентально и существующей по своей сущности. Небытие же не существует по своей сущности, а существует акцидентально, ибо существует оно в интеллекте в том смысле, в каком говорят, что оно представляется в интеллекте **[2, с.298].** Из этого следует, что аль-Фараби считает материю нечто существующей абсолютно, существующей либо в потенции, либо в действии, но небытие он считает относительным, которое существует в интеллекте, оно объективно не существует как материя.

Мыслитель, считая материю основой всех объективных материальных существ, пишет следующее: «Материя — это самое высшее и самое значительное из всех бытии. Если бы она не обладала способностью восприятия формы, то она не имела бы никакого действительного существования. Следовательно, она была бы потенциально несуществующей. Однако материя, приняв форму, стала субстанцией, а последняя восприняла жар, холод, сухость и влагу и превратилась в элементы. А затем из них возникли различные предметы и смеси» **[2, с.421-422].** Как видится, материя, приняв форму, становится субстанцией, из которой образуются разные тела, разные вещи. Причину образования вещей аль-Фараби объясняет так: «Причина вещи - это либо то, благодаря чему она существует, либо то, [в силу] чего она существует, либо [наконец] то, ради чего она существует. Причины существования вещи - это ее материя, ее форма, образующие начало вещи, а также цель, ради которой вещь существует. Одна из этих [причин] - это то, в силу чего вещь существует, т. е. материя; та

причина, благодаря чему вещь существует, - это ее форма; а то, ради чего существует вещь, - это ее цель **[2, с.108; 7, с.132-133].**

Аль-Фараби о соотношении материи и формы пишет: «Форма существует не потому, что она в природе предназначена для материи. Напротив, материя существует ради формы, т.е. ради того, чтобы бытие формы зиждилось в ней. Поэтому форма превосходит материю. Материя же превосходит форму в том отношении, что в своем бытии она не нуждается в пребывании в каком либо субстрате, между тем как форма нуждается в этом». Подчеркивая здесь преимущество материи перед формой, аль-Фараби далее констатирует, что «форма не может быть нечто относительной с материей, так как формы преходящи, а материя вечна» **[8, с.408],** она переходит от одной формы к другой. В материи форма, может быть, и может не быть, в то время как материя остается вечной. Но при всем положительном значении трактовки материи в учении аль-Фараби все же еще сохраняется представление о форме, как о некоем самостоятельном начале, наряду с материей и другими духовными началами, такими, как душа и разум.

Аль-Фараби в «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» пишет, что «Каждое из этих бытии составлено из двух частей: одна из них подобна деревянному ложу, другая — очертанию ложа. То, что подобно дереву, есть материя и первоматерия, а то, что подобно его очертанию, является формой и видом бытия **[3, с.236-237].** Хотя мыслитель уверен в существовании материи без формы в потенции, но в отдельности ни материю, ни форму он не считает субстанциями. Они становятся субстанцией, тогда, когда материя принимает форму. Однако эта идея аль-Фараби была развита Ибн Синой и последний считал материю как отдельная субстанция.

В ходе изучения проблемы материи и формы в учении аль-Фараби мы сталкиваемся также с атрибутами материи, как движение, пространство и время. Однако мыслитель последние не рассматривает как атрибуты материи, а в отдельности от нее. При этом, он показывает взаимосвязь движения, пространства и времени. По его мнению «Небесное движение есть такое вращательное движение, при котором движущееся меняет положение, а преходящее движение есть движение, при котором движущееся меняет место. Простым телам свойственно движение количества и качества, а также прямолинейное движение, причем последнее бывает двух видов: одно из них имеет направление от центра, а другое - к центру. Движение сложных тел зависит от преобладания в них тех или иных простых, каковыми являются четыре материи» **[2, с.240].** В этом рассуждении мыслитель, во-первых, показывает, что движение — это изменение положения и место вещей, во-вторых, у простых тел бывает два вида движения: количественное и качественное. Такое мышление аль-Фараби берет свои истоки от физики Аристотеля и развивается в учении Ибн Сины и других восточных перипатетиков.

Кроме вышеназванных видов движений аль-Фараби показывает также физическое и биологическое движение: «Начало движения и покоя, когда оно не исходит извне или от воли, называется природой. Другие виды движения осуществляются либо непроизвольно – в таком случае их начала называются растительной душой, либо произвольно – в этом случае независимо от того, однообразны ли они или разнообразны, начала их называются животной душой и душой сферы» **[2, с.241-242].**

Аль-Фараби как Аристотель время считает мерой движения. Он пишет: «С движением связано то, что называется временем. Предел времени называется моментом. У движения не может быть ни начала во времени, ни конца во времени. Таким образом, с одной стороны, должно существовать нечто движущееся, а с другой стороны – нечто движущее. Если бы движущее было одновременно и движущимся, то оно нуждалось бы в другом движущем, поскольку движущееся находится в неразрывной связи с двигателем и ни одна вещь не движется сама по себе. А раз так, то здесь не может быть бесконечного ряда, и мы должны прийти к такому двигателю, который сам по себе не находится в движении - в противном случае нам пришлось бы принять существование бесконечного числа пар движимых и движущих вещей, чего быть не может. Двигатель, который сам не находится в движении,

должен быть один; он не должен быть ни обладающим величиной, ни телесным, ни делимым, ни множественным» **[2, с.241-242].** В этом отрывке мыслитель, во-первых, доказывает зависимость времени от движения и его изначальность и вечность во времени, во-вторых, он показывает, что движение само по себе не происходит и нуждается в движущей силе, потому что движущая сила должна быть не движущейся, в-третьих, мыслитель, указывая на единство движущей силы, доказывает единство Бога, которое совпадает с перводвигателем Аристотеля.

Несмотря на все эти описания аль-Фараби движение считает без конкретного определения: «Движение не имеет определения, ибо оно принадлежит к двузначным словам. Движением обозначают как изменение места, так и превращение при становлении и исчезновении, однако его также можно обозначить как переход от потенциального к актуальному» **[2, с.407].** На основе этой идеи можно констатировать, что мыслитель движение считает атрибутом материи. Ибо переход движения от потенциального состояния к актуальному является свойством материи.

По мнению аль-Фараби круговое движение имеет абсолютный характер, оно во времени не имеет ни начала и ни конца, оно изначальное и вечное, покой относителен. Об этом мыслитель пишет: «Нет абсолютного покоя ни в одной из частей неба. Все они движутся. Движутся также сами по себе и небесные тела, вращаясь вокруг своих центров в сферах своего вращения» **[2, с.297-298].** Из этого явствует, что все небесные тела, включая звезды и планеты, находятся в постоянном, определенном движении. Покой относителен и не имеет объективный характер, он субъективный.

Аль-Фараби полагает, что в субстанции движение не происходит: «В субстанцию небесной сферы движение не входит, а лишь привходит… Поэтому и говорится: небесная сфера не пребывает в движении и времени, а [существует] вместе с движением и временем» **[2, с.306].** Такая позиция аль-Фараби поддерживается Ибн Синой **[1, с.187-188].** По мнению последнего в субстанции нет движения. Но последующие перипатетики, как Насириддин Туси, такую идею не поддерживает **[11, с.52].**

Изучение произведения аль-Фараби наводит на мысль, что хотя движение и времени являются объективными и не имеют ни начала и ни конца во времени, однако пространство является объективным, но не является бесконечным. Мыслитель пишет: «Вещи, обладающие величиной, и числа, имеющие известный порядок, не могут быть актуально бесконечными. Точно так же и расстояние не может уходить бесконечно в пустоту или в заполненное пространство, ибо существование бесконечного невозможно **[2, с.243].**

По мнению аль-Фараби, «все земные и небесные сферы имеют свойство телесности. Мир состоит из простых тел, образующих единый шар; вне мира нет ничего». Мыслитель выделяет шесть разновидностей тел: «небесное тело, разумное животное, неразумное животное, растения, минералы и четыре элемента. К четырем элементам относятся огонь, воздух, земля и вода» **[4, с.248].** Эти последние являются самыми простыми видами материи и служат основой для пяти родов тел. Аль-Фараби, как и Аристотель, опровергает существование пустоты. По его мнению, пространство не может быть пустым, в действительности оно заполнено каким-то телом. «... всякий раз, как только одно тело освобождает пространство, в ту же минуту это пространство заполняется другим телом, и выйдет смежное с ним тело, но никогда пространство, из которого вышло первое тело, не останется абсолютно пустым» **[5, с.91-98; 2, с.182].** Как видим, в отличие от Абубакра Рази, который подобно древнегреческим атомистам, верил в движение атомов в пустоте, аль-Фараби отрицает саму пустоту. Последующие мыслители мусульманского Востока уже после аль-Фараби тоже стали отрицать пустоту, в том числе Ибн Сина, Насир Хусрав и Насириддин Туси.

По мнению аль-Фараби пустота, которая находится внутри сосуда, имеет длину, ширину и глубину, которые являются свойствами материи. Поэтому пустота внутри сосуда не является пустотой, а место, которое должно быть чем-то заполненным. Аль-Фараби об этом пишет: «Следовательно, эта треть сосуда имеет какой-то объем, заполнена каким-то телом,

обладающим длиной, шириной и глубиной, явными сторонами и всеми характерными особенностями материи **[2, с.173-174].** Имея в виду такое рассуждение, аль-Фараби пустоту атомистов считает вакуум, которого можно считать синонимом пространства. Об этом мыслитель пишет так: «Причину явлений, которые они наблюдали (имеются в виду атомисты. – С.С.) в сосудах, [они] видели в существовании вакуума. Из вышеуказанного ясно, что рассуждение о вакууме не является необходимым заключением. То, что они считали абсолютной пустотой, в действительности является пространством, заполненным воздухом» **[2, с.183].** Иными словами, аль-Фараби пишет, что «Поверхность объемлющего тела и поверхность объемлемого тела называются местом. Пустоты не существует **[2, с.242].**

Цель мыслителя в изучении бытия необходимосущего и возможносущего, материи и формы заключается в изучении мира. Мир аль-Фараби называет возможносущим, - это мир возникновения и уничтожения, и в его основе лежат четыре элемента. «В зависимости от того, какой элемент преобладает в их смеси, вещи принимают ту или иную форму. Все вещи представляют собой единство формы и материи. Форма в этих вещах – это их фигура, структура и др., материя же – это то, из чего состоят вещи, их основа» **[8, с.407].** В этой ссылке аль-Фараби является как ученый физик-натуралист. Он не говорит о божественных силах. В следующей ссылке мыслитель еще конкретнее пишет: «У простых тел, из коих состоит мир, есть места, в которых они пребывают, но взятые в отдельности, они места не имеют. Мир состоит из простых тел, образующих единый шар; вне мира нет ничего. Следовательно, мир не находится в каком-то месте и не заканчивается пустотой или заполненным пространством» **[2, с.243-244].** Т.е. мир состоит из простых тел, которые в свою очередь состоят из сочетания материи и формы, поскольку они состоят из материи, там и должно быть движение, пространство и время. Пространство, в котором все небесные тела движутся во времени, указывает на единство мира.

После того как аль-Фараби рассматривает проблемы бытия необходимосущего, возможносущего, десяти миров, материи и формы, движения, пространства и времени, он рассматривает проблемы мира и в конце концов заново приближается к метафизическим силам и решает основной вопрос с исламско-теологической позиции. Аль-Фараби пишет: «Все, что образовано из многих частей, требует для своего сочетания длительного времени. Точно так же и то, что разлагается на много частей, для своего разложения требует продолжительного времени. Для того же, что состоит из меньшего количества частей, требуется меньший промежуток времени, но самое минимальное время требуется при сочетании и разложении вещей, состоящих из двух частей **[2, с.394].** Но весь мир в собственном смысле состоит лишь из двух основных частей, а именно материи и формы, которые особо присущи ему. Поэтому становление мира произошло сразу, вне-временно, как это нами изложено. Так же вне-временно происходит и исчезновение его. Ясно, что все, что имеет становление, несомненно, имеет также и исчезновение. Таким образом, мы выяснили, что мир в своей совокупности является возникающим и преходящим, однако возникновение и исчезновение его не происходит во времени (вне-временно), и, напротив, части мира возникают и исчезают так, что их возникновение и исчезновение происходит во времени. А Аллах, да будет хвала ему, Он есть Единый, Истинный, Творец всего, у него нет ни возникновения, ни исчезновения» **[2, с.395-396].**

На основе последней цитаты можно заключить, что изначальность материи и ее атрибутов: движение, пространство и время зависит от изначальности самого Бога, потому что все эти существуют потенциально в сущности Бога, а Бог их осуществляет через сочетание материи и формы для того, чтобы сотворить мир. Однако как видели, по мнению аль-Фараби мир сотворен вне-временно, движение, пространство и время также начали действовать с возникновением мира.

Учитывая во внимание все вышерассмотренные проблемы, можно заключить, что аль-Фараби решает проблемы материи и мира с исламско-теологической позиции. Однако, говоря о необходимосущем и возможносущем, а также эманации десяти миров, он является философом идеалистом, который показывает совсем новые идеи. Но когда речь идет о

материи и форме, благодаря которым вещи становятся вещами в действительности, мыслитель является перипатетиком. Материя и ее атрибуты: движение, пространство и время являются изначальными и вечными во времени, но не в сущности. В сущности, Бог предшествует все эти. По мнению аль-Фараби для осуществления частичных физических и естественных явлений, которые происходят в мире нужно времени, т.е. они реализуются во времени и в мире, без времени и мира они не могут существовать. Но когда речь идет о возникновении самого мира, мыслитель убежден, что это не происходит во времени. Становление мира произошло сразу, вне-временно. Так же вне-временно происходит и исчезновение его. Это показывает уверенность мыслителя в религии, которая господствовала в его эпохе.

Литература

1. Абу Али ибн Сина. Избранные произведения. - Том 1. - Душанбе: Ирфон, 1980. - 420 с.
2. Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты. Пер. с арабского. – Алма-Ата: Наука, 1987. – 496 с.
3. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1972. - 430 с.
4. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. - Алма-Ата: Наука, 1973. - 400 с.
5. Ал-Фараби. Трактат о вакууме // Хайруллаев М. Фараби – крупнейший мыслитель средневековья. - Ташкент: Фан, 1973. – С. 91-98.
6. Алтаев Ж. Классическая исламская философия средневековья. – Алматы: Казак университети, 2016. – 396 с.
7. Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. Мусульманская философия. Фальсафа. Антология. – Казань: Изд. ДУМ РТ, 2009. – 669 с.
8. История таджикской философии. – Т. 2. – Душанбе: Дониш, 2012. – 788 с.
9. Касымджанов А.Х. Абу-Наср аль-Фараби. – М.: Мысль, 1982. – 197 с.; - М.: Наука, 1982. – 301 с.
10. Corbin H. Histoire de la philosophie islamique. - Gallimard, 1986. - 546 p.
11. الطوسی نصیرالدّین. اساس الاقتباس. تهران، 1367. 633 ص.

ПРОБЛЕМЫ МАТЕРИИ И МИРА В УЧЕНИИ АЛЬ-ФАРАБИ

Султанзаде Соки Аслон

В данной статье речь идет о проблеме материи и мира в учении великого средневекового философа, яркого представителя восточного перипатетизма Абу Насра Мухаммеда аль-Фараби. С учетом вышеизложенного, можно заключить, что в целом аль-Фараби решает проблемы материи и мира с исламско-теологической позиции. Однако, говоря о необходимосущем и возможносущем, а также об эманации десяти миров, он становится философом идеалистом, который выдвигает новые идеи философского характера, особенно, когда речь идет о материи и форме, в рамках интерпретации которого, на взгляд аль-Фараби, «вещи становятся вещами в действительности», мыслитель склоняется к перипатетическим взглядам. Материя и ее атрибуты: движение, пространство и время являются изначальными и вечными во времени, а не в сущности. В сущности, Бог предшествует всех их. По мнению аль-Фараби, для осуществления частных физических и естественных явлений, которые происходят в мире, требуется время, т.е. они реализуются во времени и в мире, и, что без времени и мира они не могут существовать. Но когда речь идет о возникновении самого мира, мыслитель убежден, что это не происходит во времени. Происхождение мира состоится сразу, во вневременности. Так же вневременно состоится и исчезновение мира.

Ключевые слова: *философия, материя, мир, возникновение, движение, пространство, время, необходимосущее, возможносущее, перипатетизм.*

МУШКИЛОТИ МАТЕРИЯ ВА ОЛАМ ДАР ТАЪЛИМОТИ ФОРОБӢ

Султонзода Соқӣ Аслон

Дар ин мақола сухан дар хусуси масоили материя ва олам дар таълимоти файласуфи бузурги асрҳои миёна, намояндаи барҷастаи перипатетизми Шарқӣ - Абунаср Муҳаммад ал-Форобӣ меравад. Бо дарназардошти ҳама масъалаҳои дар боло мавриди баррасӣ қарор додашуда, метавон ба хулосае омад, ки Форобӣ мушкилоти материя ва оламро аз мавқеи исломӣ-теологӣ ҳал мекунад. Аммо, дар мавриди воҷибулвуҷуд ва имконулвуҷуд ва инчунин эманатсияи даҳ олам, ӯ файласуфи идеалист аст, ки ғояҳои комилан навро пешкаш менамояд. Аммо вақте сухан дар бораи материя ва сурат, ки ба шарофати онҳо чизҳо дар асл ба воқеият табдил меёбанд меравад, мутафаккир машшоъ аст. Материя ва атрибутҳои он: ҳаракату вақту фазо аз рӯи замон азалию абадиянд, аммо на аз рӯи зот. Аслан, Худо зотан аз ҳамаи онҳо муқаддам аст. Ба гуфтаи Форобӣ, барои амалисозии падидаҳои ҷузъии ҷисмонӣ ва табиие, ки дар олам рух медиҳанд, замон лозим аст, яъне онҳо дар замон ва дар олам амалӣ мешаванд; онҳо бе замон ва олам наметавонанд арзи вуҷуд кунанд. Аммо вақте ки сухан дар бораи пайдоиши худи олам меравад, мутафаккир мӯътақид аст, ки ин ҳолат дар замон ба амал намеояд. Ҳаст шудани олам дар як он ва ба таври ғайризамонӣ сурат мегирад. Ҳамин тавр, нест шуданаш ҳам берун аз замон рух медиҳад. Чунин тарзи андеша ишора ба эътимоднокии мутафаккир ба дине мекунад, ки дар даврони ӯ ҳукмфармо буд.

Калидвожаҳо: *фалсафа, материя, олам, пайдоиш, ҳаракат, макон, замон, воҷибулвуҷуд, имконулвуҷуд, машшоъ.*

PROBLEMS OF MATTER AND THE WORLD IN THE TEACHINGS OF AL-FARABI

Sultonzoda Soqi Aslon

This article deals with the problem of matter and the world in the teachings of the great medieval philosopher, a brilliant representative of Eastern peripatetism, Abu Nasr Muhammad al-Farabi. Taking into account all the above problems, we can conclude that al-Farabi solves the problems of matter and the world from an Islamic-theological position. However, speaking of the necessary-being and possible-being, as well as the emanation of the ten worlds, he is an idealist philosopher who shows completely new ideas. But when it comes to matter and form, thanks to which things become things in reality, the thinker is a peripatetic. Matter and its attributes: motion, space and time are primordial and eternal in time, but not in essence. In essence, God precedes all of these. According to al-Farabi, it takes time for the implementation of partial physical and natural phenomena that occur in the world, i.e. they are realized in time and in the world; they cannot exist without time and world. But when it comes to the emergence of the world itself, the thinker is convinced that this does not happen in time. The formation of the world took place immediately, out of time. In the same way, his disappearance occurs outside of time. This shows the confidence of the thinker in the religion that prevailed in his era.

Key words: philosophy, matter, world, occurrence, movement, space, time, necessary-being, possible-being, peripatetism.

Сведение об авторе:

Султонзода Соки Аслон – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Таджикского государственного педагогического университета им. С. Айни. Тел.: (+992) 93 814 86 39. E-mail: sultonzoda83@mail.ru

Маълумот дар бораи муаллиф:

Султонзода Соқӣ Аслон – номзади илмҳои фалсафа, дотсенти кафедраи фалсафаи Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи С. Айнӣ. Тел.: (+992) 93 814 86 39. E-mail: sultonzoda83@mail.ru

About the author:

Sultonzoda Soqi Aslon - candidate of philosophy, associate professor of the Department of Philosophy of the Tajik State Pedagogical University named after S. Ayni. Tel.: (+992) 93 814 86 39. E-mail: sultonzoda83@mail.ru

АСТРОНОМИЧЕСКИЕ ИДЕИ И КОНЦЕПЦИИ ИБН РУШДА КАК ВАЖНЕЙШИЕ АСПЕКТЫ ЕГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Давлатов Р.Л.
Таджикский государственный педагогический университет имени С. Айни

Ибн Рушд несколько раз обсуждает конфликт между птоломеевской астрономией и аристотелевской физикой, в частности, в своих главных произведениях в «Краткие комментарий к «Альмагесте» (Тафсир ма ба‘д ал-таби‘а», «Мухтасар ал-Маджисти), которые сохранились только на иврите, в таких произведениях как: «Краткие комментарий к «О небе» (Джавами‘ ал-сама’ ва ал-‘алам), в «Длинном комментарии к «О небе», книга II, глава 35,12 и (5) и наиболее широко в «Длинном комментарии к «Метафизике», главы 44-47. В последнем тексте, Ибн Рушд пока не отвергает эксцентрики Птолемея, вместо этого он отходит от аристотелевского принципа концентрических сфер.

Неконцентрические сферы, утверждает Ибн Рушд, «…возможны, поскольку нет необходимости в том, чтобы центры планетарных движений были похожи на Землю, т.е. физического вида».

Далее Ибн Рушд отмечает: «Итак, мы говорим, что все согласны с движениями небесных тел и в том, что их число достигает тридцати восьми, а именно: пять для каждой из трёх верхних планет - это Сатурн, Юпитер и Марс; пять для луны; восемь для Меркурия; семь для Венеры; один для Солнца, если рассматривать его в эксцентрической сфере, а не в эпицикле; и один для универсальной окружающей сферы, которая является сферой неподвижных звёзд. Что касается существования девятой сферы, то это объект сомнения, потому что Птоломей полагал, что в сфере Зодиака было медленное движение, отличное от кругового…» **[1, с.134].**

В книге «Краткие комментарий к Альмагесту» Ибн Рушд чётко заявляет, «…математические астрономы в птоломеевской традиции придерживаются теорий, что в большинстве случаев это невозможно. Это возможно в случае эпицикла, поскольку эпицикл противоречит принципу естествознания, согласно которому для такого движения необходим физический центр» **[2, с.53].** «Тем не менее, говорит Ибн Рушд, - в этом трактате, он будет сосредоточиваться на астрономии в том виде, в каком она общепринята, поскольку демонстративной астрономии не существует. Он надеется в будущем провести исследования по этой теме» **[2, с.54].**

В отличие от другого андалузского астронома ал-Битруджи, Ибн Рушд не был астрономом в математическом смысле. Тем не менее, очевидно, что астрономия была дорога ему. Ибн Рушд убеждён, что поскольку все сферы системы взаимосвязаны друг с другом, то следует ожидать, что движение каждой из них повлияет на все сферы, расположенные под ней, то есть между ней и Землёй, и это вызовет некоторое замешательство андалузского философа. Для того, чтобы иметь возможность самостоятельно справляться с движением каждой сферы, Аристотель, подчёркивает, что Ибн Рушд, постулировал существование «поворачивающих» сфер, функция которых заключается в том, чтобы отклонить движение «поворачивающих» сфер каждой планеты. В арабском переводе Ибн Рушд использует понятие «лавлаби» - слово, которое применяется к любому объекту, возвращающий движение назад, и особенно в геликоидальном направлении.

Аристотель писал: «… если эти сферы должны в своей совокупности объяснять наблюдаемые явления, то необходимо, чтобы для каждой планеты существовали другие сферы - числом меньше по одному, т.е. такие, которые бы каждый раз поворачивали

обратно и приводили в то же самое положение первую сферу светила, расположенного ниже, ибо только так может вся совокупность сфер производить движение планет. А так как основных сфер, в которых вращаются планеты, одних имеется восемь, других - двадцать пять и из них не требуют возвращения назад только те, к которым движется планета, расположенная ниже всего, то сфер, возвращающих назад сферы первых двух планет, будет шесть, а тех, которые возвращают назад сферы последующих четырёх,- шестнадцать…» **[3, с.313].**

Ибн Рушд, видимо, упустил суть этих сфер и считал, что они призваны объяснить ретроградацию планет, которая проявляется как своего рода геликоидальное движение. Но неровности курса и скорости планет объясняются сочетанием движений, направленных вперёд сфер. Неудивительно, что Ибн Рушд находит всё это «неясным», поскольку, как он сам отмечает, сочетание движений двух сфер, имеющих одни и те же полюса и движущихся в противоположных направлениях, может порождать только неподвижность. Это говорит о том, что Ибн Рушд прекрасно понимал трудности системы, которую он отстаивал. Кроме того, идея Ибн Рушда, да и того самого ал-Битруджи состояла в том, что нерегулярность движений планет должна быть объяснена добавлением нескольких движений сферы на разных полюсах, которые затем приведут к спиральному движению. Здесь нужно отметить, что Ибн Рушд, по всей вероятности, стал жертвой перевода Абу Бисра Матта (ум. в 940 г.), сирийско-арабского переводчика книги «Лямбда» Аристотеля: термин «лавлаби» был неудачным выбором, что очень затрудняло понимание изначального замысла Аристотеля. Замешательство заключается в том, что этот неправильный перевод дал историческую оценку идее Ибн Рушда и ал-Битруджи о том, что спиральные движения, вращение полюсов должны быть основой новой, физической астрономии. Так, остаётся неясным, как астрономия спирального движения, как оно предусмотрено Ибн Рушдом, может быть разработана математически.

Ибн Рушд, безусловно, был серьёзным учёным в других областях. Это свидетельствует о его научном качестве, что его аргументы против астрономии Птолемея являются, как мы видим, серьезными и исторически влиятельными. Основные два аргумента, которые Ибн Рушд выдвигает против Птоломея в «Большом комментарии к «Метафизике».

Первый: эпициклическая сфера, то есть сфера, вращающаяся на большом эксцентричном цикле, невозможна, поскольку тело, которое движется по кругу, должно двигаться вокруг центра. В случае эпицикла центр существовал бы иначе, чем центр Вселенной, то есть «…если бы из этого центра происходило круговое движение, то рядом с первым центром находился бы другой центр, а рядом с этой землей - другая земля… Также, если бы существовали эксцентричные сферы, то на небе были бы лишние тела, не имеющие никакого назначения, а как бы наполняющие, как это принято считать в телах животных. Но в видимых движениях этих звёзд нет ничего, что заставляло бы нас постулировать существование эпициклов или эксцентричных сфер» **[4, с.178].**

В «Длинном комментарии к «О небе», Ибн Рушд даёт аналогичную формулировку этому аргументу «…небесные тела имеют простое, несложное движение, и простое движение может быть только круговым вокруг центра или направленным к центру. Следовательно, эпицикл нуждается в реальном центре» **[5, с.136].**

Второй аргумент звучит следующим образом: «невозможна простая эксцентричная сфера, потому что тогда между небесными телами возникло бы пустое пространство, а поскольку вакуум невозможен, необходимо постулировать существование небесных тел, единственной целью которых было бы заполнение пустого пространства» [6, с.429].

Ещё одна третья точка атаки на эксцентрики - это вопрос о пустоте, отвергаемым Аристотелем, например, в «Физика» 216б, «О небе» 287а 2I. Как Ибн Рушд, так и ал-Битруджи утверждают, что, если бы планета изменялась на расстоянии от Земли, то она перемещалась бы из одного места в другое, и таким образом выходила бы из пустоты. Они не могли бы представить возможность движения внутри жидкости, содержащейся

как бы в пределах толщины сферы, следовательно, в «О небе» (265b) пустота упоминается как часть аргумента, что всё движение должно быть вокруг одного центра: «Ведь в каждой точке одинаково и начало, и середина, и конец, так, что и окружности всегда и когда находишься в начале и в конце. Поэтому, вращающийся шар движется, и в некотором отношении покоится, так как он занимает одно и то же место. Причиной служит то, что всё это вытекает из свойства центра: ведь он и начало, и середина этой величины, и её конец. Так что из-за его расположения вне окружности негде движущемуся телу успокоиться как закончившему свой ход, оно всё время перемещается вокруг центра, а не по направлению к концу, вследствие этого целое всегда пребывает в некотором роде покое и, в то же время непрерывно движется» **[7, с. 257].**

Остаётся неясным, как теория спирального движения, предусмотренная Ибн Рушдом, может быть разработана математически. Однако было бы опрометчиво делать вывод, что Ибн Рушд «был бедным, т.е. слабым учёным»**[8, с. 2].** Такое суждение соответствует тому, что некоторые историки науки говорили об ал-Битруджи, который «…накапливает хаос при смятении» и не был способен «на создание серьёзной планетарной теории. Будучи не более чем философом» **[5, с. 136].**

Ибн Рушд, безусловно, был серьёзным учёным в разных областях. Это свидетельствует о его качестве научных знаний, что его аргументы против астрономии Птоломея являются, как мы видим, как серьёзными, так и исторически влиятельными. Это может быть показано на примере того, что его идеи и аргументы сильно повлияли на традицию комментирования «Метафизики» Аристотеля в Европе.

Кратко остановимся на двух экспертах по Ибн Рушду - Жан из Жандена (Jean de Jandun) (1285-1328) и Агостино Нифо (1473-1538), которые предлагают подробные интерпретации критики Ибн Рушда Птоломея, но приходят к совершенно иным выводам.

Агостино Нифо, падуанский философ конца XV века, отвечает на экспозицию Ибн Рушда, предложенную Жаном из Жандена, жившим двумя столетиями ранее. На самом деле Агостино Нифо часто критиковал Жана из Жандена за непонимание Ибн Рушда, как, например, в знаменитых отрывках, посвящённых единству интеллекта в «Длинном комментарии к «О небе», но также и по некоторым другим вопросам, примечательно, что разногласия касаются и астрономических тем. Он в книге XII своего комментария Жанден обсуждает вопрос «…есть ли действительно в небесных телах несколько эксцентричных пластов и эпициклов». Он начинает с ответа «Да» на вопрос об «авторитете Птоломея и всех современных астрономов, развивающих идею эксцентриков и эпициклов. Ж.Жанден подробно излагает аргументы Ибн Рушда и демонстрирует мастерское знание многих отрывков из произведений этого мыслителя, в которых упоминаются «эксцентрики» и «эпициклы», особенно в комментариях к «О небе» и «Метафизике».

Всего он перечисляет несколько аргументов:

- если бы существовали эксцентрики и эпициклы, то существовали бы физические центры вне центра земли и, следовательно, вне центра мира.

Таким образом, можно было бы предположить существование нескольких миров, что довольно-таки абсурдно:

- эксцентрический круг в какой-то точке ближе к земле, а в другой точке более удалён. В результате пустоту, открывающуюся в промежутке между сферами, пришлось бы заполнять телами, которые в противном случае были бы бесполезны, а это невозможно.

- если игнорировать существование пустоты, то небесные тела должны будут пройти сквозь другое тело и проникнуть в него.

- если бы небесные тела имели различные центры, то они принадлежали бы к различным видам тел. Теория эксцентрического эпизода должна допускать, что существует движение, которое не направлено ни в центр, ни исходит из центра, ни движется вокруг центра, поскольку центр этого движения и не был бы центром мира **[10, с. 141].**

Ж.Жанден представляет обоснование всех пяти аргументов. Затем он представляет своё заключение, различая две возможные интерпретации теории эксцентрического эпизода. Сначала он описывает эти интерпретации в отношении эксцентриков, а затем обращается к эпициклам: «Следует также отметить, что существуют два способа, с помощью которых мы можем понять теорию о том, что эпициклы находятся в небесных телах. Один из них заключается в том, что половина эпицикла находится за пределами крайней поверхности деферента круга, а половина - внутри. Эта версия теории невозможна, поскольку это обязательно повлекло бы за собой вышеупомянутые абсурды, поскольку первая половина эпицикла вышла бы за пределы крайней поверхности деферента, а если бы она сдвинулась с места, то пришлось бы прийти туда, где раньше была пустота, что очевидно для тех, кто изучает приведённые описания. Если бы не пустота, то он не двигался бы за пределы экстремальной поверхности деферента, потому что, если бы существовала пустота, то не существовало бы движение, как утверждает Аристотель в четвертой книге «Физики» … Другой путь состоит в том, что весь эпицикл находится в пределах крайней поверхности деферента, который несёт планета, так что эпицикл находится в глубине деферента. Следовательно, круг деферента должен иметь такую глубину, чтобы он мог принять и составить весь эпицикл и его диаметр, и чтобы эпицикл двигался в своей глубине вокруг своего собственного центра. Таким образом, эти эпициклы возможны» **[10, с.141].**

Ж.Жанден утверждает, что аргументы Ибн Рушда противоречат только первому пониманию теории эпицикла, потому что пока сферы не будут соприкасаться, они не противоречат второму значению. Так, главным источником этого отрывка, вернее, источником второго и истинного значений теории эпицикла является сам Птоломей.

В «Планетных гипотезах» Птоломей даёт физическое толкование астрономии «Альмагеста». Эксцентрики и эпициклы в настоящее время описываются как трёхмерные, сплошные сферы, а не как двумерные круги, как они есть в «Альмагесте». Сферы эпицикла вложены в различные сферы. Планетарные расстояния от центра Земли всегда таковы, что минимальное расстояние планеты равно максимальному расстоянию следующей нижней планеты, так что эти две сферы никогда не вмешиваются.

Птоломей подробно рассматривает планетарные расстояния, а также выдвигает нечто биологическую интерпретацию Вселенной: небесные сферы имеют души, которые движутся сами по себе, но система вложенных сфер Птолемея была принята многими исламскими мыслителями часто без этой биологической космологии. По мнению Ж.Жандена, эпицикл и эксцентрическая теория оправданы, если интерпретировать их как систему вложенных сфер. С другой стороны, утверждает он, Ибн Рушд был прав со своей критикой Птолемея, поскольку его аргументы являются убедительными, когда они направлены против космологии, в которой движение эпициклов выходит за пределы сферы деферента. Очевидной целью Ж.Жандена было оправдание и Птолемея, и Ибн Рушд.

Когда Агостина Нифо ознакомился с комментариями Ж.Жандена к книге Аристотеля «Метафизики», он не одобрял их в целом. Среди ранних работ Агостина Нифо есть «Комментарий к «Метафизики», которая является комментариями и Аристотеля, и Ибн Рушда. Когда он разъясняет комментарий Ибн Рушда, напрямую атакует Ж.Жандена: «Вы должны знать, что Жан из Жандена просто фантазирует о том, что Ибн Рушд отрицает эти эпициклические и эксцентричные тела одним способом и признает им другим, и Жан пытается интерпретировать эти способы. Но этот человек, конечно, не понимал, что Ибн Рушд имел в виду. Ведь Ибн Рушд повсюду делает все возможное, чтобы полностью опровергать эти тела и пытается спасти явления концентрическими шарами мира и разнообразием движений на разных полюсах, как это было популярно во времена Аристотеля. И он спасает все, как он говорит, через линию «лавлаби» (omnia salvat... per lineam lenlab), кроме того, что появляется в результате затмений. И поэтому Жан из Жандена, пытаясь спасти Ибн Рушда, уничтожает его» **[12, с. 45].**

С точки зрения Ж.Жандена, аргументы Ибн Рушда сильны, но выступают только против специфического толкования Птоломея, которое не интегрирует идею вложенных сфер. А.Нифо, в свою очередь, справедливо критикует, что Ибн Рушд не проводит различия между двумя разными интерпретациями теории экцентрического движения и эпицикла, и что истинным намерением Ибн Рушда является радикальный отказ от птоломеевской астрономии и возвращение к концентрическим сферам. А.Нифо объясняет, что самый сильный аргумент Ибн Рушда заключается в том, что весь мир и его части должны иметь один и тот же центр, и что ничто не может быть помехой против этого аргумента.

Интересно, что Ж.Жанден предвидел этот ответ и отвечает: «Ибн Рушд дискутирует только против конкретной интерпретации теории Птолемея, но приходит к выводу, что слова Ибн Рушда не имеют такой внешней видимости, потому что формулировка, похоже, указывает на то, что Ибн Рушд хотел полностью игнорировать эти сферы» **[13, с. 20].** Ж.Жанден признаёт, что его интерпретация не принимает слова Ибн Рушда за чистую монету. Он превращает Ибн Рушда в реформатора птолеомеевской астрономии, в то время как А.Нифо видит в нём в своём роде революционера.

Вторая линия критики А.Нифо направлена против предполагаемого игнорирования Ж.Жанденом теории «лавлаби» Ибн Рушда, и А.Нифо справедливо настаивает на том, что это основная идея астрономической теории Ибн Рушда. На самом деле, Ж.Жанден, подробно излагая аргументы Ибн Рушда при обсуждении эксцентрической и эпициклической теории в «Комментарий к книге «Метафизики» вообще не упоминает «лаулаб» (спиральное движение). А.Нифо изо всех сил пытается найти смысл в испорченном тексте: «Теперь Ибн Рушд объясняет ошибку Птолемея. Он имеет в виду, что Птолемей проигнорировал основной принцип древних мыслителей, по которому они представляли движение умножения, то есть умножение путем порождения многих движений» **[13, с.29].**

Следовательно, в этом отрывке идея Ибн Рушда о спиральном движении трансформируется в неспецифический принцип, который порождает множество движений. Это недоразумение, которое с помощью комментария Ибн Рушда этому автору удалось раскрыть хотя бы одну часть теории андалузского мыслителя, а именно идею о том, что движения планет можно объяснить вращением вокруг нескольких различных полюсов, что является отражением первоначальной концепции полюсов, вращающихся вокруг других вращающихся полюсов.

Литература

1 ابن رشد. عالم ما بعد الطبيعة. مدريد 1918. ص. 133- 134.

2. Lay J. 'L'Abrege de I' Almageste: Un inedit d' Averroes en version hebra'ique; *Arabic Sciences and Philosophy,* 6 (1996), 52-65/

3. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т.1. М.: «Мысль», 1976. С. 313.

4. Ibn Rushd's metaphysics. A translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lam. By Ch. Genequand. In: Islamic philosophy and theology. Texts and Studies. Edited by H. Daiber. Volume 1. Leiden, 1986, p. 178.

5. ا..بن رشد. عالم ما بعد الطبيعة. مدريد 1918. ص. 136

6.ابن رشد. تفسير ما بعد الطبيعة. بيروت 1983. ج. 2. ص. 429

7. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т.3. М.: «Мысль», 1981. С. 257.

8. Ibn Rushd's metaphysics. A translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lam. By Ch. Genequand. P. 2-3.

9. Kennëedy E.S. 'Alpetragius's Astronomy:Journal for the History of Astronomy, 4 (1973), 134-136.

10. John of Jandun, Quaestiones in duodecim libros Metaphysicae, XII, q. 20, Venezia: Hieronymus Scotus, 1553 (repr. Frankfurt am Main: Minerva, 1966), 141 m.

11. Там же. С. 141 a-vh:

12. Nifo A. In XII Metaphysices Aristotelis et Averrois volumen, Venezia: Octavian us Scotus, 1518, 29'b (= A. Nifo, Expositiones in Aristotelis libros Metaphysices, Venezia: Hieronymus Scotus, 1559 [repr. Frankfurt am Main: Minerva, 1967], comm. 45, 579b).
13. John of Jandun, Quaestiones in duodecim libros Metaphysicae, XII, q. 20-29, 142 m.
14. Nifo A In XII Metaphysices Aristotelis et Averrois volumen, 29'b (= Nifo, Expositiones, 579").

АСТРОНОМИЧЕСКИЕ ИДЕИ И КОНЦЕПЦИИ ИБН РУШДА КАК ВАЖНЕЙШИЕ АСПЕКТЫ ЕГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Давлатов Р.Л.

В статье показано, что Ибн Рушд имел особый взгляд на философское понимание астрономии по сравнению с предыдущими мыслителями, занимашимися философией астрономии. В «Больших комментариях к «Метафизике» Аристотеля Ибн Рушд рассматривает, что древние астрономы до Гиппарха и Птолемея не ставили на эксцентрики и эпициклы, а вместо этого поддержали теорию о «спиральном движении» светил. Птолемей впоследствии отклонил спиральные движения, говорит Ибн Рушд, потому что он полагал, что количество движений были бы напрасны, если постулировать существование спиральных движений. В статье также рассматривается проблему о том, что под влиянием Птолемея читатели Аристотеля не смогли понять, что Аристотель говорит об астрономии своих предшественников, на которую он опирался, - и которая является для него истинной астрономией. Поэтому, согласно, Ибн Рушду, после Аристотеля наука об астрономии пришла в упадок, и Птолемей был частично ответственен за это.

Ключевые слова: *земля, промежутки между сферами, небесные тела, эксцентрические эпизоды, пять аргументов, интерпретации теории эксцентрического эпизода, эпициклы в небесных телах и т.д.*

АНДЕШАҲОИ АСТРОНОМӢ ВА КОНСЕПСИЯИ ИБНИ РУШД ҲАМЧУН ҶАНБАҲОИ МУҲИМТАРИНИ ҶАҲОНБИНИИ Ӯ

Давлатов Р.Л.

Мақолаи муаллиф нишон медиҳад, ки Ибни Рушда то охирин лаҳзаҳои эҷоди худ ба таърихи астрономия назари махсус дошт. Дар "Тафсирҳои бузурги метафизика" Ибни Рушд ба хонандагони худ мегӯяд, ки астрономҳои қадимӣ пеш аз Гиппарх ва Птолемей эксцентрикҳо ва эпиксиклҳоро намегузоштанд, балки ба ҷои он назарияи "ҳаракати спиралиро" дастгирӣ мекарданд.

Птолемей баъдан ҳаракатҳои спиралиро рад кард, мегӯяд Ибни Рушд. Зеро ӯ боварӣ дошт, ки агар мавҷудияти ҳаракатҳои спиралӣ постул карда шавад, миқдори ҳаракат беҳуда хоҳад буд. Дар зери таъсири Птолемей хонандагони Арасту натавонистанд дарк кунанд, ки Арасту дар бораи астрономияи пешгузаштагони худ чӣ мегӯяд. Аз ин рӯ, ба гуфтаи Ибни Рушд, пас аз Арасту, илми астрономия ба фано афтод ва Птоломей барои ин қисман масъул буд.

Калимаҳои калидӣ: *замин, холигоҳҳо дар байни қиширҳо, ҷисмҳои осмонӣ, эпизодҳои эксцентрикӣ, панҷ далел, тафсири назарияи эпизоди ғайримутамарказ, эпициклҳо дар ҷирмҳои ва ғ.*

IBN RUSHD'S ASTRONOMICAL IDEAS AND CONCEPT AS THE MOST IMPORTANT ASPECTS OF HIS WORLD VIEW

Davlatov R.L.

The author's article shows that Ibn Rushdah had a special view of the history of astronomy until the last time of his creative life. In the "Great Commentaries on the Metaphysics" Ibn Rushd

tells his readers that the ancient astronomers before Hipparchus and Ptolemy did not put eccentrics and epicycles on, but instead of supported the theory of "spiral motion". Ptolemy subsequently rejected spiral movements, says Ibn Rushd, because he believed that the amount of movement would be in vain if the existence of spiral movements were postulated. Under the influence of Ptolemy, readers of Aristotle were unable to understand what Aristotle was saying about the astronomy of his predecessors, on which he relied - and which is true astronomy for him. Therefore, according to Ibn Rushd, after Aristotle, science of astronomy fell into decay, and Ptolemy was partially responsible for this.

Keywords*: earth, gaps between spheres, celestial bodies, eccentric episodes, five arguments, interpretations of the theory of an eccentric episode, epicycles in celestial bodies, extreme deferent surface, etc.*

Маълумот дар бораи муаллиф:
Давлатов Рамазонӣ Лоиқович - номзади фалсафа, дотсенти кафедраи фалсафаи Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи С.Айнӣ, (+992) 935203016, e-mail: r.davlatov@mail.ru

Сведения об авторе: Давлатов Рамазани Лоикович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Таджикского государственного педагогического университета имени С. Айни, (+992) 935203016, e-mail: r.davlatov@mail. ru

About the author: Davlatov Ramazani Loikovich - candidate of philosophy, associate professor of the Department of Philosophy, Tajik State Pedagogical University named after S. Ayni, (+992) 935203016, e-mail: r.davlatov@mail. ru.

ИХТИЛОФИ БАЙНИ ЗИНДАГИИ ТАБИӢ БО ЗИНДАГИИ МУТАМАДДИН АЗ ДИДГОҲИ ЖАН ЖАК РУССО

Каримов Қадриддин Облобердиевич
Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи С.Айнӣ

Фаҳмиши моҳияти инсон ва диалектикаи ҳаёти иҷтимоӣ дар таълимоти Жан Жак Руссо мавқеи муҳим дошта, дар рушди афкори фалсафии марҳилаҳои баъдинаи ҷараёни инсонгароӣ нақши муассир бозидааст. Ж.Ж. Руссо аз мутафаккироне мебошад, ки бо нигоҳи тоза ва созанда иртиботи инсонро бо ҷомеа, махсусан тавассути тарбия ва донишандӯзӣ баррасӣ намудааст. Ҳамчунин, дар осору афкори ӯ нақши табиат ҳамчун муайянкунандаи моҳият ва воқеияти инсон барҷаста ба назар мерасад. Муҳаққиқи фаронсавӣ Густав Лансон доир ба тамоюли ақидаҳои фалсафии Жан Жак Руссо ибрози андеша карда, қайд менамояд, ки афкори маорифпарвар нисбат ба мухолифинаш комилан гуногунсамт буда, ҷаҳонбинии ӯ дар заминаи се ҳукм шакл мегирад: 1) табиат инсонро нек халқ кард, вале ҷомеа ӯро бадкирдор тарбия намудааст; 2) табиат инсонро озод офарид, вале ҷомеа онро ғулом гардонидааст; 3) табиат инсонро хушбахт эҷод кард, вале ҷомеа ӯро бадбахт ва бечора намудааст. **[1. С.16]**

Воқеан, ин се ҳукме, ки муҳаққиқ ба онҳо мароқ зоҳир кардааст, ба ҳам робитаи мустақим дошта, баёнгари як ҳақиқат нисбати фаҳмиши моҳияти инсон ва муайян кардани мақому манзалати ӯ дар олам мебошад. Аз ҷумла, маорифпарвар муътақид буд, ки дар зиндагонии табиӣ, яъне дар ҳоли таваҳҳуш инсон хуб аст ва мумкин ҳам нест, ки бад бошад. Зеро ҳанӯз на ахлоқе вуҷуд дорад ва на қонуне, ки бо воситаи онҳо хубро аз бад фарқ кунад. Бар хилофи муқаррарот рафтор намекунад, зеро муқаррароте дар байн нест. Ӯ худхоҳ аст, зеро фақат ба истеъдоди фитрии худ пайравӣ менамояд, ки бо ӯ дастур медиҳад, худашро ҳифз кунад. Монанди ҳайвон бегуноҳ буда, фақат барои рафъи эҳтиёҷоти худ мекӯшад. Бадии ҳеҷ касро намехоҳад ва беш аз эҳтиёҷоти худ чизе талаб намекунад. Ҳатто, зотан истеъдоди раҳму шавқати беандоза дорад, ки ӯро ба ҳамнавъони худ мутамоил месозад. Ҳар вақте, ки худаш солим ва бениёз бошад, табиатан барои наҷот ва осоиши дигарон иқдом менамояд. Эҳсосоти хушоянд дорад, ки фаъолияти вайро ба ҳаракат дароварда, истеъдоди фитрии ӯро бедор менамояд.

Аз нигоҳи Жан Жак Руссо пайдоиши фасод дар байни инсонҳо аз якҷояшавии фикр бо эҳсосот ва ақл бо завқи табиӣ вобастагӣ дорад ва он вақт худхоҳии табиӣ раво ва матлуб аст, ки ба нафъпарастӣ табдил меёбад, ки бечо ва қобили қабул намебошад. Ҳамзамон, бо воситаи зиёд шудани эҳтиёҷот, ба сабаби ихтироъи хушиҳои дуруғӣ, ки фақат барои ҷалби назари дигарон маъмул шудааст, ба воситаи пешбинии оянда, ки амале аст мухолиф бо зиндагии табиӣ, низоъ барои бақо ва бадбахтиҳое, ки натиҷаи он - тафаккур, нафъпарастӣ, тавсеаи шаҳвати фардӣ ва ҳирсу тамаъи шахсӣ, беш аз ҳадди эҳтиёҷ заиф шудани ҳис ва ғайра мебошанд пайдо мешаванд. Ин тағйироте, ки дар инсони табиӣ ҳосил мегардад, дар ҷомеа ба воситаи худи ҷомеа сурат гирифта, тавсеа меёбанд.

Дар робита бо ин, Жан Жак Руссо муҳити табии ташаккули инсонро бо муҳити иҷтимоӣ муқоиса карда, мавҷуд будани нобаробариро бузургтарин фасоди ҷомеа меҳисобад. Аммо, қайд мекунад, ки дар табиат низ нобаробариҳо мавҷуд мебошанд, вале ин нобаробариҳо ба ҳеҷ кас барои таскини шаҳвати худ монеъа намешаванд, ҳеҷ касро ҷиҳати кор кардан барои рафъи эҳтиёҷоти хеш маҳрум намекунанд ва ҳамаро некнафс, озод ва хушбахт нигоҳ медоранд. Аммо, нобаробариҳое, ки дар ҷомеа пайдо мешаванд, сабаби ба табақаҳо ҷудо шудани мардум мегарданд. Зеро ба чанд нафар мегӯяд: «ҳама чиз моли шоҳ аст бидуни ин, ки кор кунад», вале ба тӯда мегӯяд: «заҳмат бикашед, ранҷ бубаред на барои худатон, балки барои дигарон». **[1 С.16-17]**

Аз таҳлили ин андешаҳо маълум мегардад, ки ин нобаробариҳоро дар ҷомеа арбобони ситамгар ва бандагони ситамкаш, ашхоси золим ва афроди мазлум ба вуҷуд меоваранд ва сарчашмаи бемории иҷтимоӣ маҳз моликият аст. Яъне, қудрати ашрофон, ҷоҳу мақом ҳамаи инҳо аз нобаробар тақсим намудани сарватҳо ба вуҷуд меоянд ва онҳо вобастагии зич ба моликият доранд. Моликият сабаби пайдо шудани нобаробариҳо гардида, рақобати байни дорандагон ва бенавоён, байни қишрҳои аҳолиро ривоҷ медиҳад.

Ж. Ж. Руссо ҳанӯз аз овони ҷавонӣ дар озмун оид ба мавзӯи «Дар чӣ гуна тамаддун як ҷомеаро аз равнақи адабиёт ва ҳунарҳои зебои он андоза мегиранд» ширкат варзида, дар посухҳои худ ба саволҳои пешниҳодшуда ҷомеаро усулан фосид ва маъюб меҳисобад. Яъне ба андешаи ӯ ҷомеа ҳар чи қадар бештар тараққӣ кунад фосидтар мешавад. Ҳар андоза мутамаддинтар бошад, харобтар аст. Он маҳсуле, ки инсони мутафаккир ва мутамаддин эҷод кардааст беҳтарин далели харобии одамиён аст, зеро аз фасод пайдо шуда ва фасодро зиёдтар мекунад. Адабиёт ва ҳунарҳои зебо робитаи наздике бо шаъну шукӯҳ доранд. Барои ин ки адабиёт ривоҷ ёбад бояд муҳите лозим аст, ки ҳашаматро биписандад ва биталабад. **[1. С. 18]**

Дар робита бо гуфтаи қаблӣ дар таълифоти дигари худ таҳти унвони «Номаи хитоб ба Даламбир роҷеъ ба намоишот» маорифпарвар ақидаашро тақвият бахшида, менависад, ки дар адабиёт он қисмате, ки бештар аз ҳама бо дараҷаи тамаддун вобастагӣ дорад, намоиш аст. Ин намоиш тамоми ҷомеаро саргарм медорад ва беш аз ҳар чиз мардумро ба гирди ҳам омадан ташвиқ мекунад. Намоишнома тақлиде аст аз ахлоқ, одоб ва русуми ҷомеа, ки сифатҳои лозимаи зиндагонӣ, яъне одоби муоширатро ба мо меомӯзонад. Бинобар ин, ҳеҷ як шуъбаи адабиёт ба андозаи намоиш хатоҳо, фасод ва чиноятеро, ки аз ҷомеа пайдо мешавад ривоҷ намедиҳад. Эҷоди тамошохона дар Женева ба ҷуз ташвиқгари фасоди иҷтимоӣ барои як миллати содда ва беолоиш чизи дигаре нест. **[1 С. 18]**

Ин ҷо бояд зикр кард, ки мазмун ва моҳияти ин ду хитобаи Ж.Ж.Руссоро бозгардонидани инсон ба зиндагии табиӣ ташкил медиҳад. Аммо бо вуҷуди ин маорифпарвар муътақид мегардад, ки воқеияти иҷтимоӣ тақозо мекард, ки халқ дигар майли ба қафо баргаштанро надорад. Ихтилофи байни зиндагонии табиӣ ва зиндагии мутамаддин ба андозае зиёд шудааст, ки бозгашт ба зиндагии табииро сабаби бадбахтии башар мешумориданд. Зеро «инсони табиӣ ва инсони мутамаддин ба андозае аз ҳабси эҳсосот ва тамоюлот бо ҳам тафовут доштанд, ки он чӣ сабаби саодати аввалӣ мешуд, сабаби фалокати дуюмӣ мегашт». **[2 С.18]**

Маорифпарвар дар китоби «Қарордоди иҷтимоӣ» низ оид ба ин мавзӯъ ибрози андеша карда, зикр менамояд, ки на фақат бозгашт ба зиндагии табиӣ моро бадбахт мекунад, балки таназзул ҳам медиҳад. Зеро инсони мутамаддин аз баъзе ҷиҳат аз инсони табиӣ бартарӣ дорад. **[1.С.8]**

Умуман, Ж.Ж. Руссо ҳаргиз инсонҳоро даъват накардааст, ки ба ҳолати зиндагии табиӣ баргарданд, балки пешниҳод менамояд, ки азамати фикру такомули ахлоқии одами тарбиятшударо маҳфуз дошта, дар айни ҳол хушқалбӣ, озодӣ ва саодатеро, ки инсон ба таври табиӣ доро буд, ба ӯ баргардонад. Амалӣ кардани онро маорифпарвар бо ду роҳ нишон медиҳад: аввал бо воситаи таҷдиди фард ва дуюм бо воситаи таҷдиди ҷомеа. Таҷдиди фард ба андешаи маорифпарвар ба воситаи омӯзиш ва тарбия анҷом мегирад. Аммо таҷдиди ҷомеа бошад, аз устувории оила, пай бурдани асл ва иллати пайдоиши он муяссар мешавад. Яъне, тамоми одамон қаблан баробар ва озод зиндагӣ мекарданд ва аз як тараф, бо бастани қарордод ҷиҳати ташкил кардани ҷомеа иродаи фардии худро таҳти ихтиёри иродаи ҳама, ки дар ин маврид таъминкунандаи саодати кулли одамон ба ҳисоб мерафт, қарор доданд. Аз тарафи дигар, ба ихтиёри иродаи умумӣ даромадани иродаи фардӣ дар ҷомеа ҳуқуқи одамонро баробар гардонид.

Паҳлуҳои гуногуни масъала марбут ба ҳаёти инсонӣ дар осори мутафаккир мавриди баррасӣ қарор гирифтаанд. Тавре ки муҳаққиқи рус О. И. Герасимова менависад: «Дар консепсияи тарбияи Ж.Ж. Руссо ҷанбаҳои бисёр муҳим коркард шуда буданд, аз ҷумла, муносибатҳои мутақобилаи табиат, инсон ва дин, дигаргуниҳои муносибатҳои ҷамъиятӣ, рушду тарбияи шахсияти бомаром, оила ва издивоҷ…» **[3.С.26]**

Ж.Ж.Руссо хонаводаро қадимтарин иҷтимоъ ва танҳо иҷтимое, ки табиӣ мебошад, меҳисобад, вале дар ин маврид қайд мекунад, ки дар ин иҷтимоъ ҳама фарзандон то вақте ки даври падар ҷамъанд барои бақои хеш ба ӯ муҳтоҷанд. Вале, ба маҳзи ин ки ин эҳтиёҷ рафъ мегардад, риштаи табиии байни онҳо пора мешавад. Падар худро аз мусоидати фарзандон маъоф шуморида, фарзандон худро аз итоати падар бениёз медонанд ва ҳама бо истиқлол зиндагӣ мекунанд. Агар боз хоҳанд, ки ба иттиҳоди худ идома диҳанд ва бо якдигар зиндагӣ кунанд аз рӯйи ихтиёр аст, на маҷбурӣ.

Аз ин ақида бармеояд, ки давом ва бақои хонавода натиҷаи ризоияти афрод ва як амри қарордодӣ аст, на табиӣ. Падар дар хонавода - аввалин намунаи ҷомеаҳои сиёсӣ ба сифати раис ва фарзандон монанди афроди ҷомеа мебошанд. Танҳо ихтилоф байни хонавода ва мамлакат ин аст, ки дар хонавода муҳаббати падар ба фарзандон бузургтарин лаззат ва беҳтарин подоши заҳмати ӯст. Лекин сарвари кишвар раияти худро дӯст намедорад ва фақат лаззат фармонфармоӣ аст, ки саодати ӯро ҷуброн мекунад. **[1. С. 37]**

Ҳамин тавр, аз назари Ж.Ж.Руссо ҷомеа ба хотири ҳимояи аъзоёни худ таъсис дода мешавад. Ҳадафи ягонаи он ба саодати умумӣ расонидани мардум аст. Бинобар ин, ҷомеае, ки он дар асоси бастани қарордод ва ба саодат расонидани мардум бунёд мешавад дар он адолати иҷтимоӣ риоя гашта, дар идоракунии он истибдоду зулм роҳ дода намешавад.

Дар низоми давлатдорӣ бошад, маорифпарвар шакли идоракунии монархӣ-конститутсиониро ташвиқ мекунад. Аммо, тавсия медиҳад, ки подшоҳ тавассути раъйи мардум ба ин вазифаи пурмасъулият интихоб карда шавад, на аз ҷониби гурӯҳи хурди амалдорони давлатӣ.

Ҳамзамон ӯ ҳеҷ як сохтори ҳукуматро бад намеҳисобад ва фақат тарзи идоракунии маъмурини сохторҳои давлатӣ ва муносибати онҳоро ба раият мавриди танқид қарор медиҳад. Масалан, зулмро якчанд амалдорони ҳукумат содир карда, бо ин роҳ соҳиби сарвату моликият мегарданд, ки дар зиндагӣ эҳтиёҷ ба чизе надоранд, вале корро тудаи одамон ба хотири зиндагии осудаи ин чанд нафар мекунанд. Ин аст ду паҳлуи масъалаи иҷтимоӣ, ки дар таълимоти маорифпарвар инъикос ёфта, тозагӣ доранд ва дар байни файласуфони қарни XVIII ҳеҷ касро намебинем, ки масъалаи мазкурро ба чунин шакл возеҳ матраҳ карда бошад.

Ё худ дар фасли сеюми китоби «Қарордоди иҷтимоӣ», дар боби ҳаққи зур Ж.Ж.Руссо менависад, ки ҳеҷ як инсон зурманд ва муқтадир то он ҳад қавӣ намешавад, ки битавонад ҳамеша фармонраво бошад, қудрати худро табдил ба ҳақ намояд ва итоати зурмандонро ба сурати вазифа дароварад. Яъне «Зур як неруи ҷисмонии беш нест. Бинобар ин, осори он арзиши ахлоқӣ надорад. Ҳеҷ кас ба майли худ ба зур таслим намешавад. Таҳаммули зур пайдошаванда аз иҷбор ба воситаи эҳтиёт ва муҳофизати коре аст. Бинобар ин, итоат дар муқобили зурро ҳаргиз наметавон ҳақ номид». **[1. С.40]**

Яъне мувофиқи муҳтавои ин андеша тамоми афроди башар озод ва баробар халқ шудаанд ва ҳеҷ як аз онҳо бар дигарон бартарӣ надошта, ҳақ надорад бар ҳамнавъони худ тобеъ шавад. Зур эҷоди ҳеҷ ҳаке намекунад. Танҳо чизе, ки метавонад асоси қудрат бошад қарордодҳоест, ки ба ризоияти байни афрод баста мешаванд.

Барои Ж.Ж.Руссо миёни мутеъ сохтани гурӯҳи одамон ва идора кардани як ҷомеа тафовути бисёр аст. Мумкин аст дастае аз мардум хоҳ теъдодашон кам бошад, хоҳ зиёд ба тадриҷ ба итоати як нафар дароянд, вале онҳоро намешавад миллате донист, ки раёсати як нафарро пазируфтанд, балки ғуломоне ҳастанд, ки ба як арбоб тааллуқ доранд. Ин мардум бо иҷбор даври ҳам ҷамъ шуданд, вале байни онҳо робитае вуҷуд надорад. На манфиатҳои умумиро мешиносанд ва на ҳайати ҳокимаи миллӣ доранд. Арбоби ин қавм агар нисфи дунёро ҳам гирифта бошад, як фарди оддӣ беш нест, мақоми расмӣ надорад ва манфиатҳои ӯ аз манфиатҳои дигарон ҷудост.

Ба андешаи Ж.Ж.Руссо қарордоди иҷтимоӣ ҳақиқатан таърихе надорад ва назарияи беш нест. Шакке нест, ки ҳеҷ вақт афроди ҷомеаҳои аввалия қабл аз ташкили ҷомеа расман бо ҳам машварат намуда, қарордоде набаста бошанд. Аммо мавқеъеро, ки як ҷомеаи инсонӣ ночор аст барои худ ташкилоте созмон бидиҳад, дар назар бигирем, мебинем қарордоди иҷтимоӣ танҳо тарҳе аст, ки бо ҳақ ва ақл, яъне бо манфиатҳои аслӣ ва табиати воқеии инсон тарҳрезӣ карда шудааст. Бинобар ин, инсон баъд аз пайвастан ба қарордоди иҷтимоӣ монанди пеш озод аст, аммо озодии амалаш аз гузашта низ зиёдтар аст ва монанди собиқ фақат аз ақли худ итоат менамояд, лекин ин озодӣ аз озодии пешин тафовут дорад, зеро табиӣ нест, балки қарордодӣ аст.

Дар таълимоти худ Ж.Ж.Руссо зиндагонии ахлоқиро комилан тобеи зиндагонии иҷтимоӣ медонад. Ба ақидаи ӯ қабл аз қарордоди иҷтимоӣ дар ҷомеа қонунҳои ахлоқӣ вуҷуд надорад ва фақат завқи табиӣ, шаҳвати нафсонӣ ва худхоҳӣ бар инсон ҳукмфармо аст, вале баъд аз ақди қарордод усули ахлоқ, адолат, таклиф, ҳақ ва тааққул дар ҷомеа падидор мешавад. Рост аст, ки инсон дар ин зиндагонии тоза аз қоидаҳои чанде, ки дар ҳолати табиӣ барояш мавҷуд буд, маҳрум мешавад, вале бар ивази онҳо манфиатҳои зиёде ба даст меоварад. Фаҳмишаш тавсеа меёбад, эҳсосоташ поктар ва рӯҳаш бузургтар мешавад ба қисме, ки агар гоҳ-гоҳе ифрот ва тафритҳое, ки дар зиндагонии иҷтимоӣ муртакиб мешавад ӯро ба дараҷаи пастар аз аввал таназзул намедод, ҷо дошт, ки ҳамвора рӯзи муборакеро, ки зиндагонии табиии ӯ мавқуф шуда буд ид гирад ва соати фархундаеро, ки ҳайвони бешуурро табдил бо инсони бофаҳм карда буд, ба некӣ ёд кунад. **[1. С. 55]**

Аз баррасӣ ва таҳлили ақидаҳои маорифпарвар маълум мегардад, ки инсон ҳайвоне дар миёни ҳайвонот нест, балки ягона ҳайвоне аст, ки метавонад бо шинохти озодӣ хешро аз ҳайвонот фарқ кунонад. Одам зарурат надорад хешро аз табиат бираҳонад то инсони ҳақиқиро кашф карда бошад, балки ба табиат бештар рӯй биоварад. Агар ӯ бихоҳад одами табииро бозбишносад, кофӣ аст худашро биковад. Аз инсони табиӣ, инсони иҷтимоӣ ва аз инсони иҷтимоӣ шаҳрванд тарбия карда шуд. Ҳарчанд дар он замон ҳафтаҳо ва ҳатто моҳҳо ба кор буд то аз Франсия ба Чин сафар кард, аммо номумкин набуд. Яъне имкони барқарори тамос дар саросари кураи замин вуҷуд дошт. Рӯйи ҳамин асл месазад қайд кард, ки дар Аврупо нахустин бор тарҳи мафҳуми «ҷаҳоншумулӣ» аз сӯйи Ж.Ж.Руссо пешкаш карда шудааст.

Умуман, Ж.Ж.Руссо масъалаи озодии инсон ва ҳамкориҳои иҷтимоиро пайдоиши нобаробарӣ меҳисобад. Тавре дар Энсиклопедияи советии тоҷик зикр карда шудааст: «Руссо баробарии сиёсӣ ва молу мулкиро шарти озодии одамон медонад». **[4. С. 436]**

Ба вуҷуд омадани моликияти хусусӣ инсонро маҷбур мекунад, ки аз озодиҳои худ, ки табиатан ва вобаста ба фаҳмиши худ бегона нашудаанд, дур шавад. Ин чунин маънӣ дорад, ки дар табиати худи инсон тағйироти куллӣ ворид шудааст. Нобаробарии одамон - маҳсули як қатор табаддулоте, ки табиати инсон ба вуҷуд меоварад, ба мисли ғуломиро барқарор кунад, зулм ба табиат намояд, барои он ки ҳуқуқи ғуломиро абадӣ намояд, бояд табиатро дигаргун созад ва ғайра ба ҳисоб мераванд.

Дар робита бо ин, зарурати барқарории баробариро Ж.Ж.Руссо ҳамчун талаботи сиёсии замон пешниҳод мекунад ва онро аз натиҷаҳои таҳқиқи бавуҷудоӣ ва дараҷаи амиқрафтаи нобаробарӣ, қонунияти инкишофи он ва анъанаҳои таърихӣ оид ба худидоракунӣ асоснок мекунад. Ҳамзамон нобаробариҳои иҷтимоӣ ва табииро аз ҳам фарқ карда, зикр медорад, ки табиат инсонҳоро мутафовут ба вуҷуд меоварад, аммо ин тафовутҳо на аз нобаробариҳои иҷтимоӣ, ки сабаби он моликияти хусусӣ мебошад вобастагӣ доранд.

Барои Ж.Ж.Руссо нисбат ба П.Голбах мабдаъи иродаи умумӣ халқ аст. Халқ масъалаи манфиатнок будан ё набудани қонунҳоро оид ба мувофиқат кардан ба иродаи умумии онҳо, тавассути раъйпурсӣ ҳал мекунад. Аз ин рӯ, яке аз хусусиятҳои хос ва фарқкунандаи таълимоти Ж.Ж.Руссо аз дигар маорифпарварон дар он аст, ки ӯ дар қабули қарору қонунҳо новобаста аз он ки онҳо фоиданок ва ақлонӣ ҳастанд ва ё не бояд раъйи халқ ба асос гирифта шавад. Дар сурати ба инобат нагирифтани раъйи халқ онҳо ғайривоқеӣ буда, танҳо фармоиш маҳсуб меёбанд. Барои он ки иродаи умумӣ қонун шавад зарурат ба ҳамовозӣ нест, вале шарт аст, ки ҳамаи шаҳрвандон имкони додани овози худро дошта бошанд. Аз тарафи дигар, Ж.Ж.Руссо бетағйир фаҳмиши иродаи умумиро ҳамчун ягонагии ҷудоинопазир, том, фарқкунанда аз дигар иродаҳо дастгирӣ мекунад. Ба андешаи ӯ «на он қадар зиёд тафовутҳо байни иродаи шахсӣ ва иродаи умум мавҷуд аст. Дуюмӣ ифодакунандаи манфиатҳои умумӣ ва аввалӣ манфиатҳои шахсӣ мебошад»**. [5 С.170]**

Соҳаи амали онҳо низ аз ҳамдигар фарқ мекунанд. Иродаи шахсӣ наметавонад иродаи умумиро муаррифӣ кунад ва иродаи умум дар навбати худ табиати худро тағйир медиҳад, агар он ба мақсадҳои шахсӣ равона карда шавад. **[5 С.173]**

Дигар паҳлӯи ҷаҳонбинии Ж.Ж.Руссоро, ки бо мавзӯи инсон ва иродаи ӯ иртиботи бевосита дорад, муносибати ӯ ба дин ва эътирофи Худо ташкил медиҳад. Дар боби ҳаштуми китоби чаҳоруми «Қарордоди иҷтимоӣ» маорифпарвар ба таври мухтасар ба ин мавзӯъ мароқ зоҳир карда, хусусан ақидаи маъмулро дар бораи он ки «Дин - афюни халқ аст» қабул надорад. Баъдан идеологияи расмии феодалӣ-клерикалӣ, дини христианиро, ки алоқа бо ташкилотҳои сиёӣ пайдо карда, дастовардҳои илмӣ, ҳаёти шаҳрвандиро эътироф намекард, танқид мекунад. Ӯ мавҷудияти Худоро ҳамчун нахустсабаб, муайянкунандаи ҳамаи тартибот эътироф мекунад. Дар доираи илоҳиёти христианӣ зикр мекунад, ки рӯҳ ҷовидонӣ аст ва дар олами охират онро ҳаёти дигар аст. Барои он ки рӯҳи одамон дар олами охират хушбахт бошад, бояд ҳаёти воқеӣ, меҳрубононаро дошта бошанд. Дини ҳақиқӣ ҳамон дин аст, ки ба зулм, истибдод роҳ надиҳад**. [6 С.581]**

Ҳамин тавр, Ж.Ж.Руссо ба догматикаи феодалӣ-клерикалӣ ва ҷаҳонбинии атеистӣ шакли нав - «дини шаҳрвандӣ», дини қарордоди иҷтимоиро муқобил мегузорад. Ба андешаи ӯ дини як халқ нест, ки дигар динҳоро истисно кунад, ҳамаи динҳоро эътироф кард, агар онҳо ба қарзи шаҳрвандон зиддият эҷод накунанд.

Ҳамин тавр, метавон хулоса намуд, ки Жан Жак Руссо инсонро ҳамчун ҷузъи ҷудоинопазири табиат меҳисобад. Ба андешаи ӯ пайдоиши ҷомеа маҳз аз фаъолияти бомақсадонаи одамон ҷиҳати ба саодат расонидани умум, риояи баробарӣ, адолат ва ҳифзи ҳуқуқу озодиҳои инсон таъсис дода шудааст. Аз ин рӯ, неруи мутаҳаррики ҷомеа инсон ба ҳисоб меравад. Вазифаи сарвар ва амалдорони давлатӣ бошад, муҳайё кардани шароит барои ҳаётгузаронии онҳо, таъмини адолат, баробарии иҷтимоӣ ва ҳифзи амният дар байни ҳамаи қишрҳои ҷомеа мебошад.

Адабиёт

1. Герасимов О.И. Консепсияи гуманистии тарбия дар осори фалсафӣ-педагогии Жан Жак Руссо. Автореферати диссертасия. - Нижний Новгород, 2007. - 22с.
2. Руссо Ж.Ж. Қарордоди иҷтимоӣ. Тарҷумаи Ғуломҳусайн Зиракзода. - Теҳрон, 1341. – 307с.
3. Руссо Ж.Ж. Хитоба роҷеъ ба адами мусовот», китоби дуюм. - С.18.
4. Руссо Ж.Ж. Трактаты. - М: Наука, 1969. – 324 саҳ.
5. Руссо Ж.Ж. Избранные сочинения. в 3 томах. Том1. 1892 - С. 581.
6. Энсиклопедияи советии тоҷик. Ҷ. 6. Плешко-Сақил. –Душанбе, 1986. 640 саҳ.

ИХТИЛОФИ БАЙНИ ЗИНДАГИИ ТАБИӢ БО ЗИНДАГИИ МУТАМАДДИН АЗ ДИДГОҲИ ЖАН ЖАК РУССО

Каримов Қ.О.

Моҳияти инсон ва инсонгароӣ ҳаёти иҷтимоӣ дар таълимоти Жан Жак Руссо мавқеи муҳим дошта, дар рушди афкори фалсафии марҳилаҳои баъдинаи ҷараёни гуманизм нақши муассир бозидааст. Ж.Ж. Руссо аз мутафаккироне мебошад, ки бо нигоҳи тоза ва созанда иртиботи инсонро бо ҷомеа, махсусан тавассути тарбия ва донишандӯзӣ баррасӣ намудааст. Ҳамчунин, дар осору афкори ӯ нақши табиат ҳамчун муайянкунандаи моҳият ва воқеияти инсон барҷаста ба назар мерасад. Қайд мешавад, ки афкори маорифпарвар ва ҷаҳонбинии ӯ дар заминаи се ҳукм шакл мегирад: 1) табиат инсонро нек халқ кард, вале ҷомеа ӯро бадкирдор тарбия намудааст; 2) табиат инсонро озод офарид, вале ҷомеа онро гулом гардонидааст; 3) табиат инсонро хушбахт эҷод кард, вале ҷомеа ӯро бадбахт ва бечора намудааст.

Дар маҷмӯъ, Жан Жак Руссо инсонро ҳамчун ҷузъи ҷудоинопазири табиат меҳисобад. Ба андешаи ӯ пайдоиши ҷомеа маҳз аз фаъолияти бомақсадонаи одамон ҷиҳати ба саодат расонидани умум, риояи баробарӣ, адолат ва ҳифзи ҳуқуқу озодиҳои инсон таъсис дода шудааст. Аз ин рӯ, неруи мутаҳаррики ҷомеа инсон ба ҳисоб меравад. Вазифаи сарвар ва амалдорони давлатӣ бошад, муҳайё кардани шароит барои ҳаётгузаронии онҳо, таъмини адолат, баробарии иҷтимоӣ ва ҳифзи амният дар байни ҳамаи қишрҳои ҷомеа мебошад.

Калидвожаҳо: *инсон, ҷомеа, табиат, хонавода, таҷдиди фард, таҷдиди ҷомеа, ихтилоф, шартномаи иҷтимоӣ, муҳити ҷамъиятӣ, муносибати мутақобила, муҳити табиӣ, зиндагии табиӣ, зиндагии мутамаддин, ҳолати табиӣ, баробарҳуқуқӣ, озодӣ, иродаи ҳама, иродаи фардӣ, сифати куллӣ.*

ПРОТИВОРЕЧИЯ МЕЖДУ ЕСТЕСТВЕННОЙ И ЦИВИЛИЗОВАННОЙ ЖИЗНЬЮ В УЧЕНИИ ЖАН ЖАК РУССО

Каримов К.О.

В статье рассматривается понимание сущности человека и диалектика социальной жизни в учении Жана Жака Руссо. Указывается на роль Ж.Ж. Руссо как мыслителя, который новым и конструктивным взглядом рассматривал вопрос взаимосвязи человека с обществом. Человек занимает особое место в произведениях и воззрениях этого великого французского просветителя и гуманиста. На основе трёх положений, которые формировали мировоззрение Ж.Ж. Руссо, автор в статье анализировал разные аспекты идей и взглядов мыслителя относительно человека. Эти три положения таковы: 1) природа создала человека благим, но общество воспитал его плохим; 2) природа создала человека свободным, но общество сделало его рабом; 3) природа сделала человека счасливым, но общество сделало его несчастным и беспомощным.

В целом Жан Жак Руссо считал человека неотъемлемой частью природы. По его мнению, появление общества зависело именно от целенаправленной деятельности людей ради получения счастья, соблюдения равенства, справедливости, защиты прав и свобод человека. Следовательно, двигающей силой общества является человек. Задача главы

государства и чиновников заключается в создании условий для жизнедеятельности человека, обеспечение справедливости, социального равенства и защита безопасности среди всех слоев общества.

Ключевые слова: *человек, общество, природа, семья конфиденциальность, личность, угроза общества, разногласия, социальный договор, социальная защита общества, взаимосвязь, взаимное отношение, естественное положение, естественное жизнь, естественная равнодушие, свободные существа, воля каждого, индивидуальная воля, качество всего мира.*

THE CONTRADICTION BETWEEN NATURAL LIFE AND CIVILIZED LIFE FROM THE POINT OF VIEW OF JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Karimov K.O.

The article examines the understanding of the essence of man and the dialectics of social life in the teaching's Jean Jacques Rousseau. The role of J.J. Rousseau as a thinker who, with a new and constructive view, considered the relationship between man and society. Man occupies a special place in the works and views of this great French educator and humanist. On the basis of three provisions that formed the world view of J.J. Rousseau, the author analyzed different aspects of the ideas and views of the thinker regarding a person in the article. These three positions are as follows: 1) nature created man good, but society raised him bad; 2) nature created man free, but society made him a slave; 3) nature made a person happy, but society made him unhappy and helpless.

In general, Jean-Jacques Rousseau considered man to be an integral part of nature. In his opinion, the emergence of society depended precisely on the purposeful activities of people for the sake of happiness, equality, justice, protection of human rights and freedoms. Therefore, the driving force of society is the person. The task of the head of state and officials is to create conditions for human life, ensure justice, social equality and protect security among all layers of society.

Keywords: *man, society, nature, family privacy, personality, threat to society, discord, social contract, social protection of society, interrelation, mutual relation, natural position, natural life, natural indifference, free societies, the will of each, individual will, the quality of the whole world.*

Маълумот дар бораи муаллиф:

Каримов Қадриддин Облобердиевич - докторанти кафедраи фалсафаи ДДОТ ба номи С. Айнӣ. Суроға: Ҷумҳурии Тоҷикистон, ш. Душанбе, кучаи Ҷомӣ, 22/15. E-mail: *kadriddin.karimov@ mail.ru*.Телефон: (+992)939212828.

Сведения об авторе:

Каримов Кадриддин Облобердиевич - докторант второго курса, кафедры философии Таджикского государственного педагогического университета им. С. Айни. Адрес: Республика Таджикистан, г. Душанбе, ул. Джfми, 22/15. E-mail: kadriddin.karimov@ mail.ru. Телефон: (+992)939212828.

About the author:

Karimov Kadriddin Obloberdievich – second year Phd student, Department of Philosophy of the Tajik State Pedagogical University named after S. Ayni. Address: 22/15 Jomi Street, Dushanbe, Republic of Tajikistan. E-mail: kadriddin.karimov@ mail.ru. Tel.: (+992)939212828.

ЗНАЧЕНИЕ НРАВСТВЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ В В РАЗВИТИИ ТАДЖИКИСТАНСКОГО ОБЩЕСТВА

Усмонзода Хайриддин Усмон
Доктор философских наук, профессор, член-корр АНН РТ

Общественные процессы независимо от того, в какой сфере они проходят, в той или иной степени взаимосвязаны с нравственными нормами и императивами. Это связано с тем, что нравственные нормы и императивы наряду с другими элементами общественной жизни участвуют в изменениях структуры и содержания происходящих процессов, выступают регуляторами поведения человека в обществе, служат показателем его социального и культурного прогресса. И тем самым часто по востребованности направленности общественного развития нравственно-моральные ценности приобретают в обществе правовое значение[1]. Организуемая таким способом общественная жизнь людей имманентно ставит их перед необходимости осознания не только необходимости следования, соблюдения предполагаемых ценностей, но попытаться приносить в их ткань новые смысли и назначения. Поэтому каждая историческая эпоха представляет собой с точки зрения ситуативности исторических эпох потраченное (реализованное) усилия осовременить предоставленное ей настоящий момент отрезок времени. Наиболее глубинные и всесторонне развернутые такие эпохи известны и в нашей культуре под определёнными названиями, как эхёи аджам (возрождение), мусульманский ренессанс, маорифпарварӣ (просвещении) и т.д. Изменившаяся сегодняшний мир под воздействием пандемии, закат отдельных глобальных систем, усиление конфронтации и т.д. не могли обходит стороной и нашу общество. Интенсивное разрушении привычных условий жизни помещали людей в контексте таких выбора таких ценностей, которые заставляют каждого вопрошать себе будут ли востребованы в этих условиях такие их моральные качества как совесть, отзывчивость, достоинство и т.д. Тем самим наряду с решением повседневных забот происходит и ценностное переживание индивидом сложившуюся историческую ситуацию. В этой бифуркационной точке ценности выходя за рамки мотивационной структуры поведения человека, становятся стимулом творения новой социальной реальности.

Вышеуказанные тенденции предполагают, чтобы деятельностью субъектов инициирование и осуществление в обществе изменений должны учитывать необходимости глубокого понимания природы существующих нравственно-моральных ценностей и уметь соотнести их с проективными целями и задачами. В тоже время нельзя упускать из виду то, что некоторые морально-нравственные устои, в виду с реализуемыми проективными целями и задачами трансформации общественной жизни при новых условиях, теряют свою значимость и взамен им приходят и утверждаются новые. Именно в этом символическом и смысловом пространстве чаще во многих обществах происходит столкновение взглядов, представлений, ценностей отдельных социальных сил с проективными целями и задачами трансформации общественной жизни. Независимо от того, что иногда субъекты, инициирующие такие трансформации, сворачивают свои действия или снижают былую социальную активность, чаще они предпочитают искать и находить для обоснования выбора предпринятого способа действия приемлемые варианты согласования, взаимодополнение существующих и новых ценностей.

Вышесказанное дает нам возможность утверждать, что хотя мы не можем игнорировать объективные закономерности развития общества, которому относится также трансформационные процессы, в тоже время можем предпринять действия, направленные на усиление их положительных сторон, взамен способствуя ослабление

[1] Зигмут Бауман. Леонидас Донские. Моральная слепота. - М., 2019

их отрицательных последствий. Поэтому, когда мы говорим о тенденции изменения ценностей применительно к современному таджикистанскому обществу, то мы должны исходить из того, что данное общество имеет в своем активе уже сложившуюся систему ценностей, в которых необходимо находить созвучное современным потребностям развития общественной жизни, уникальные смысли, сохранить непрерывность и преемственность основополагающих основ бытия нашего общества. Следование такой логики преобразования общественной жизни Таджикистану позволяет не бросаться вдогонку за следованием и восхвалением ценностей других обществ для своего физического и социокультурного выживания в условиях сегодняшних экономических и духовных конкуренций. Наоборот, благодаря исторически накопленному солидному цивилизационному опыту, зная, что следование этой линии приводит к расколотости общества, где разные субъекты будут жить разными интересами и смыслами Таджикистан стремится сохранить непрерывность и преемственность основополагающих основ бытия нашего общества. Создать внутри общества островки для пересадки и процветания «современных ценностей» в угоду внешних сил, которые имели место в опыте трансформации некоторых соседних с нами стран, для таджикистанского общества не ставились как задачи формы самопрезентации себя в качестве открытого общества. Предпринятые меры по укреплению социоинституциональных основ преемственности ценностей и норм поведения позволило обеспечить социкультурное воспроизводство и стабильное развитие нашего общества с опорой на социальную сплоченность, интеграцию разных слоев и поколений, обеспечение социальной справедливости и равных правах всех граждан.

Таким образом, четкая социальная политика государства перед выбором стратегии осуществления своих социально-экономических преобразований позволило наладить механизм самоосуществления потенциала веками накопленных ценностей, снимающие многие трудности на этом пути. Обеспечение социоинституциональных основ преемственности ценностей и норм поведения государством было осуществлено также и на основе принятия отдельных законодательных актов не имеющих аналогов в других странах. Это позволило подходить к преемственности ценностей не как к выхолощенной фикции, слепо передаваемой от одного поколения другому, а сделать их действенными механизмами на пути трансформации общества. Ибо без обеспечения ценностно-нормативных основ бытия человека в обществе не возможно достигнуть поставленные перед ней задачи развития. По мнению Герберта Маркузе, забота общества по обеспечению нормативного проявления социальной активности человека положительно сказывается на достижение поставленных ей перед собой целы развития[2]. То есть нормативное проявление социальной активности человека как составной части развитого культурно-исторического сознания представляет собой основу для его цивилизационного прогресса. В то время как разрыв между наличием развитого культурно-исторического сознания и грандиозными целями развития не всегда приведут к успеху. В свою очередь наличие развитого культурно-исторического сознания без привязки его к современным задачам и целям развития общества превращает ее в бесполезный этнографический материал. Возможно, и его имеет в виду Достоевский Ф. М. когда отмечает, что: «Если великий народ не верует, что в нём одном истина... то он тотчас же перестаёт быть великим народом и тотчас же обращается в этнографический материал».[3] Принятие национальных законов призвано стимулировать чувство ответственности людей за демонстративное потребление, за своих ближних, нести правовую ответственность за воспитание детей, которые важны для нормального и здорового функционирования общественного организма.

Ориентиры для нас должны придать этим ценностям новое дыхание, смысл, чтобы они способствовали поиску пути нашего выхода, освобождения от элементов этнической и региональной замкнутости, налаживанию активного взаимодействия с

[2] Маркузе Г. Эрос и цивилизация, с.2 I
[2] Достоевский Ф.М. Бесы " Собр. соч. в 12 Т.. г. X, - М.. 1982. с. 245

другими и создания цивилизованной рыночной экономики. Пути и методы ведущие к достижению этой цели, должны соответствовать ценностно-нравственным истокам всего таджикского общества[4]. Эти ценности должны служить основой формирования новых общественных отношений. Эти отношения не должны опираться чисто только к индивидуальным и одновременно коллективным интересам. Так как в этом случае образуются крайние противоположные полюса общественности, в результате которых большинство людей в ситуации социального отчуждения.

Бытийно среди таджиков укоренены отношения, имеющие межчеловеческий характер, которые указывают на духовную миссию человека в мире[5]. В этом отношении раскрываются лучшие человеческие качества членов общества. Формирующиеся на этой ценностной основе, общественные отношения позволяют людям с заботой относится к окружающей их средой, как человеческой, так и общественной. Эго позволяет также избегать или снизить уровень коммерциализации общественных отношений. Следует отметить,, что эта тенденция присутствует в нашем обществе, и у людей негативное к ней отношение. Часто в обиходе с насмешкой говорят, что сегодня слово «здравствуйте» тоже стало стоит денег или «без денег в кармане твои слова не стоят гроша» и т.д. Появление такой тенденции объясняется многими как результат вторжения, в человеческие отношения чисто рыночных принципов и механизмов[6]. То есть, общественность в какой-то степени инстинктивно чувствует, что она оказывается под влиянием чуждых привитых в ней ценностей, и подсознательно работают защитные механизмы ценностей собственной культуры, чтобы негативность не довила ради сиюминутных потребностей над ними. Ибо концептуально защитные ценностные основы нашего общества не приемлют потребительского отношения к людям и к общественной среде в целом. Для него быть с другими как равными к себе имеет особое значение, нежели увидеть в нем средства к достижению своей цели. Эго открывает поле для коллективного обсуждения общественных проблем ради достижения общего благосостояния, что не хватает многим развитым современным обществам, ибо укоренившиеся в них либеральные институты сузили подобное поле в силу того, что они чаще всего поощряют и продвигают часто-корпоративные интересы.

Учитывая вышесказанное, нам сегодня в ходе продвижения реформирования общества жизненно важно находит общую объединяющую платформу конструктивного взаимодействия людей в обществе, исходящей из недр ценностей нашего общества. Только в этом контексте общество приобретает иммунитет и возможности самостоятельно определить смысл и контуры своего развития. Высшее проявление нравственности человека состоит в ощущении и осознании чувства долга перед другими, родиной, родителями и т.д. Это прививается в человеке уже с детства, и оно у нашего народа занимает приоритетное положение в системе разделяемых ему ценностей. Императив долга и чувства ответственности в системе ценностей нашего народа имеет глубокие корни. Социально-философский анализ этих приоритетов позволяет не только описывать их, по и выработать относительно к ним практическое отношение. В этом контексте всегда актуальным остается вопрос о том, что мы знаем об обществе, в котором живем.

При поиске ответа на поставленный вопрос прежде всего следует иметь в виду, что на руинах постсоветского гражданского противостояния в Таджикистане сформировалось ядро новой государственности. Как отмечает российский исследователь Самойлов Л.: «Страна, перенесшая разруху и людские потери гражданской воины, за короткий период возродилась из пепла, встала на ноги, восстановила практически полностью разрушенную экономику. В прямом и в переносном смысле, Таджикистан вышел из тьмы, возобновив

---

[4] Самиев А.Х. Историческое сознание как самопознание общества. – Душанбе, 2009

[5] Бекзода К. Аз таърихи худшиносии тоҷикон. – Душанбе, 2006, Асрори М. К вопросу о человеческом достоинстве в классической мусульманской философии (теоретико-методологические основы вопроса)// Общество: философия, история, культура. – 2016.- с.10-14.

[6] Шоисматуллоев Ш. Некоторые итоги социокультурной трансформации в постсоветском Таджикистане.// Традиции и процессы демократизации в Таджикистане. Т.1. – Душанбе, 2010.

строительство и введя в эксплуатацию два агрегата Рогунской ГЭС, Сангтудинскую ГЭС-1 и ГЭС-2, многочисленные малые ГЭС, единую энергосистему. К 1 марта с. г. республика на 100 % обеспечена электроэнергией, в которой нет не только перебоев, но появились ее излишки. В настоящее время в сфере энергетики реализуется 12 государственных инвестиционных проектов. Ведется реконструкция Нурекской и Кайраккумской гидроэлектростанций и ГЭС "Сарбанд". Ускоренными темпами идут работы но началу строительства гидроэлектростанции "Себзор" в ГБАО. Таджикистан, не располагающий достаточными углеводородными ресурсами, во многих отраслях достиг изобилия, что сказывается на уровне жизни 9,5 миллионного населения, снижении уровня бедности до 27,5%, которую планируется уменьшить до 18%. За прошедшие годы доходы населения увеличились более чем в 2 раза, а средняя заработная плата - на 2,4 раза. Запланировано ежегодное создание не менее 100 тысяч новых рабочих мест, что снизит напряжение трудовой миграции. За 3 последних года построено и отремонтировано 1450 километров дорог республиканского и местного значения, 108 мостов. В сфере транспорта реализуется 11 государственных инвестиционных проектов на общую сумму более чем 8,5 миллиардов сомони. В течение 7 последних лет объем производства промышленной продукции увеличился почти в 3 раза. И это еще не предел, так как Таджикистан взял курс на ускоренную индустриализацию. Рядовой избиратель ежедневно видит, как меняется облик городов и развивается современная инфраструктура. Свыше 7,2 тыс. объектов различного предназначения сданы в эксплуатацию в 2019 году в честь 30-летия Государственной независимости Таджикистана. К сентябрю 2021 года в стране планируется возвести еще около 22,5 тысяч».[7]

Теперь на фоне этих достижений актуальным становится вопрос о том, каковы перспективы трансформации общественного обустройства в уже качественно новом историческом этане развития нашей страны. Здесь необходимо на фоне утвердившихся современных ценностных ориентиров общества во взаимосвязи друг с другом исследовать образ будущего, имевшее место в прошлом и вырабатываемого сегодня. Раскрыть как схожие их стороны, так и их отличие друг от друга. Выявить степень заботы разных поколений таджикского народа о последующих поколениях или их переживание только о своем существовании.

В современном мире во многих обществах возрастающие потребительские отношения вталкивают значительную часть человеческой деятельности из сферы морали, люди становятся равнодушными к чужому горю и несчастью, погоня за демонстративное потребление заменяет характерное для предыдущих поколений нравственное страдание, испытываемое в таких случаях. Во истину тревожным становится то, что эти качества людей проникают и в ткань межличностных отношений: «Отношения, в которые люди вступают друг с другом, сегодня описываются как «чистые» - имеется в виду, что они не подразумевают никаких привязанностей, обязательств и поэтому не требуют заглядывать в будущее и что-то планировать. Единственное основание и причина продолжать отношения это, как-принято считать, высокая степень взаимного удовлетворения. Появление и широкое распространение «чистых отношений» воспринимается многими как огромный шаг по пути эмансипации личности (этот процесс можно с некоторой натяжкой определить как «освобождение от оков, которые накладывают на нас любые обязательства перед другими людьми»)... Неотъемлемой особенностью «нетворкингов» - слово, заменившее устаревшие, как считается, «сообщество» и «объединение», - является именно право на одностороннее расторжение отношений. В отличие от сообществ, нетворкинги собираются и распускаются по инициативе одной стороны и опираются на волю одного человека, которая становится единственным, но ненадежным фундаментом таких отношений»'.

[7] Самойлов Л. Выборы как экзамен для государственного строя и политической системы Таджикистана, - https://centrasia.org/news.php?st= 1583445900

Литература

1. Асрори М. К вопросу о человеческом достоинстве в классической мусульманской философии (теоретико-методологические основы вопроса)// Общество: философия, история, культура. – 2016.- с.10-14.
2. Бекзода К. Аз таърихи худшиносии тоҷикон. – Душанбе, 2006.

Зигмут Бауман. Леонидас Донские. Моральная слепота. - М., 2019

3. Достоевский Ф.М. Бесы " Собр. соч. в 12 Т.. г. X, - М.. 1982. с. 245
4. Шоисматуллоев Ш. Некоторые итоги социокультурной трансформации в постсоветском Таджикистане.// Традиции и процессы демократизации в Таджикистане. Т.1. – Душанбе, 2010.
5. Самиев А.Х. Историческое сознание как самопознание общества. - Душанбе, 2009
6. Самойлов Л. Выборы как экзамен для государственного строя и политической системы Таджикистана**,** -https://centrasia.org/news.php?st= **1**583445900

ЗНАЧЕНИЕ НРАВСТВЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ В РАЗВИТИИ ТАДЖИКИСТАНСКОГО ОБЩЕСТВА

Усмонзода Х.У.

Статья посвящена анализу особенности взаимосвязи современных общественных процессов с нравственными нормами и императивами. Нравственные нормы и императивы наряду с другими элементами общественной жизни участвуют в изменениях структуры и содержания происходящих процессов, а также ценностном переживании индивидом в сложившейся исторической ситуации.

Ключевые слова: *общество, мораль, нравственность, ценность, справедливость, отношение, культура, общественные отношения, деятельность.*

АҲАМИЯТИ АРЗИШҲОИ АХЛОҚӢ ДАР РУШДИ ҶОМЕАИ ТОҶИКИСТОН

Усмонзода Х.У.

Мақола ба таҳлили хусусиятҳои равандҳои муосири иҷтимоӣ дар робита бо меъёрҳои ахлоқӣ ва талабот бахшида шудааст. Меъёрҳо ва талаботи ахлоқӣ дар қатори дигар унсурҳои ҳаёти иҷтимоӣ, дар тағирёбии сохтор ва мундариҷаи равандҳои ҷорӣ, инчунин таҷрибаи арзишманди шахс дар вазъияти кунунии таърихӣ иштирок мекунанд.

Калимаҳои калидӣ: *ҷомеа, ахлоқ, хулқ, арзиш, адолат, муносибат, фарҳанг, муносибатҳои иҷтимоӣ, фаъолият.*

THE IMPORTANCE OF MORAL VALUES IN THE DEVELOPMENT OF TAJIK SOCIETY

Usmonzoda Kh.U.

The article is devoted to the analysis of the peculiarities of the relationship of modern social processes with moral norms and imperatives. Moral norms and imperatives, along with other elements of social life, participate in changes in the structure and content of ongoing processes, as well as an individual's value experience of the current historical situation.

Keywords: *society, morality, ethics, value, justice, attitude, culture, social relations, activity.*

Маълумот дар бораи муаллиф:

Усмонзода Хайриддин Усмон - доктор илмҳои фалсафа, профессор, аъзо-корр АМИТ. Тел: 934531008.

Сведения об авторе:

Усмонзода Хайриддин Усмон - доктор философских наук, профессор, член-корр НАНТ. Тел: 934531008.

About the author:

Usmonzoda Khayriddin Usmon - doctor of philosophy, professor, corresponding member of the National Academy of Sciences of the Republic of Tajikistan. Tel.: 934531008.

ТАНОСУБИ ФАЗИЛАТҲОИ ИНСОНӢ ВА ТАҲҚИРИ ШАРАФУ ЭЪТИБОР

Мирзошоҳрух Асрорӣ
Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи Садриддин Айнӣ

Шарафу эътибор, фақат сифати ботинии шахсиятро ифода намекунад, балки он арзиши иҷтимоӣ н из мебошад. Шарафу эътибор, ҳамчунин, худбаҳодиҳӣ ва худшиносии муқаррарӣ нест, дар он худқадршиносӣ низ ҷой дорад. Вале кас қодир нест, ки бидуни ба инобат нагирифтани ҳолати руҳонии хеш, ҳадди ақалли шарафу эътибори шикастнопазири инсонро нигоҳ дорад. Албатта, гумон аст, ки дар дунё одамони биҳиштие, фаразан, дар қолаби ченакҳои ахлоқии Суқрот зиёд зиндагӣ мекарда бошанд. Аммо барои аксари касоне, ки ба хеш шаъну эътибореро қоиланд, таваҷҷуҳи атрофиён низ чизи заруристу нангу номус доштан дар он ҳам зоҳир мегардад, ки инсон дар муносибат бо дигар одамон чӣ гуна рафтор дорад.

Соҳиби шарафу эътибор ва нангу номус будан ҳам ба маънои аслӣ ва ҳам ба маънои маҷозӣ бо сари баланд зиндагӣ кардан аст. Ин боис мегардад, ки кас аз ҷониби дигарон эътироф шавад, соҳибэҳтиром гардад, дар ҳалли масъалаҳо овози баробар ва барои иқдомоти анҷомдодааш масъулият дошта бошад. Мисли мафҳуми «озодӣ», ки дар асарҳои назариётчиёни муосир ба таври гуногун, гоҳо ҳамчун «дахолат накардан» ва гоҳо «сархалонӣ накардан»-и одамони алоҳида ба корҳои инсонҳои дигар шарҳ дода мешавад. «Шарафу эътибор» ҳам дар таносуб бо маънои мафҳумҳои муқобили он, мисли «паст назадан» ё худ «дашном накардан» беҳтар тавзеҳ меёбад. Агар ба инсон ҳолати паст задану таҳқир шунидан таҳдид кунад, агар ширкат ё фаъолияти ӯ дигар мавриди эътироф набошад, ё худ вақте вай ба иродаи дигарон аз ҳад зиёд мутеъ шаваду имкони баровардани қарореро, ки ба шарафу эътибор ӯ дахл дорад, гум кунад ин шарафу эътибор ба хатар мувоҷеҳ мегардад.

Дар адабиёти таҳқиқотии марбут ба таърихи фалсафаи муслимин мавриди шарафу эътибори инсон давоми қарнҳои охир ҳарф зада, кӯшиш кардаанд ҳалли муаммои шарафу эътибори инсонро тавассути тасавури қуръонии он дарёбанд ва хаёлу пиндорҳои аксро дар бораи бераҳмии Худо нисбати одам ва дар бораи Он зоти пок арзиш надоштани шарафу эътибори ӯ аз миён бардоранд. Мусташрики маъруф Ф.Роузентал масъалаҳои дониш, Худои ҳамадон, қудрат ва иродаи Он зоти покро таҳқиқ карда, қайд намудааст, ки «Агар дониши худовандӣ воқеан ҳамагонӣ, яъне дониш дар бораи ҳама чизи воҳид ва маҷмӯӣ, ҷовидонӣ ва тағйирнопазир мебуд, он гоҳ тақдири инсон бо тамоми ҷузъиёташ вобастаи қазову қадар мешуд. Ҳамадонии Офаридагор бештар дар масъалаи озодии инсон аҳамият дорад, назар ба он, ки ҷиҳати қудрат ва иродааш аҳамият дошта бошад. Ҳамин тавр, агар Худо воқеан ҳам ҳамадон мебуд, ягон навъ озодии воқеии интихоб вуҷуд намедошт. Ақидаи шартӣ ба маънии он, ки Худо муширконро ба муҷозот гирифтор мекунад, агар онҳо тавба наоваранд ва ҷазо намедиҳад, агар онҳо ба даргоҳи Он зоти пок тавба кунанд, дар симои муътазилиён ҷонибдорон пайдо намуд». **[5. - С.131]**

Мавқеи анъанагароён (усулгароён) дар масъалаи мазкур аз ҷониби Е.А Фролова чунин тавзеҳ дода шудааст: «Муътақидони анъана ба дурустии ҳамин гуна фаҳмиши Худо исрор менамуданд ва агар зиёд гузашт карда бошанд, мегуфтанд, ки ҳамаи ин тавсифҳоро набояд ба маъниҳои аслашон, чун хислатҳои инсонӣ тафоҳум кард, дар акси ҳол Худованд ба тимсоли инсон монанд мешавад, аломатҳое, ки Он зоти покро тавсиф медиҳанд, ба инсон имкон фароҳам меоваранд, ки то ҳадде ба вуҷуди худовандӣ наздик бишавад ва ваҳдати вуҷуд сурат бигирад». **[6. - С.55]**

Муносибатҳои миёни усулгароён, ки дар қиёс бо Худо мартабаи инсонро поин мегузоранд ва мактабҳои ақлияи ислом, ки мақоми ӯро то ба ҷойгоҳи худовандӣ баланд мебардоранд, ҳамчунин ҷараёни сӯфия, ки дар иртиботи миёни Худованд ва инсон то ба ҳадди ваҳдати вуҷуд, яъне махлутшавии ин ду расидаанд, ҳамин гуна тафовутҳо доранд. Масалан Абӯалӣ ибни Сино таъкид мекунад, ки аз парҳезкории одами муқаррарии аз асрори вуҷуд бехабар, риёкорист. Вай мехоҳад бар ивази неъматҳои

индунёӣ гӯё неъматҳои ондунёиро ба даст биоварад. Ғайбдони воқеӣ бошад, дар муносибат бо ҳақиқати зери пардаи асрор нуҳуфта фикру зикри пок дораду нисбат ба ҳама чизе, ки берун аз ин ҳақиқат бошад, дилгарм нест. Инсони аз олами ғайб бехабарро Худопарастиаш низ риёкорист. Вай ситоиши Худоро дар ин дунё гӯё ба хотири он ба ҷо меоварад, ки подошашро дар дунёи дигар бигирад, ин аз як муомила, як савдои фоиданок тафовуте надорад. Барои ғайбдон бошад, Худопарстӣ варзиши сангине ҷиҳати такмилу тақвияти имон ва маърифати Офаридгораш аст, ки онро вай ба манзури таслими хеш, дар роҳи ризои Ҳақ ва орӣ аз ҳама ҳизбу риё ба ҷо меоварад, дар натиҷа нури Илоҳӣ тамоми фикру зикри ӯро муҷалло сохта, аммо қудрати биниашро нобуд намегардонад. **[3. - С.367]**

Ибни Сино ва дигар мутафаккирон бовар доштанд, ки шарафу эътибор дар ниҳоди фарди огоҳу бедор, назар ба шахси бехабару ноогоҳ бештар аст, аммо дар ҳарду ҳолат ҳам эҳсоси коҳиш ёфтан ё мутлақо бой додани ин шарафу эътибор ба худқадршиносии инсон таъсири манфӣ расонда, ӯро ба партгоҳи ҳастӣ тела медиҳад. Абӯбакри Розӣ бошад, бо истинод ба иддае аз файласуфон, афзалияти инсонро дар баробари махлуқоти дигар, баррасӣ карда, зикр месозад, ки дар боэътинонии инсон, беҳтаринҳо аз махлуқоти мавҷуд бо чизҳои зикршуда қадру қиммат ва бахти баланди вай зоҳир мегардад. Вай ба туфайли қобилияти фикр кардану пешбинӣ намудан хушбахтӣ ба даст меоварад, зеро ба ин васила метавонад дарк кунад, ки барои ӯ кадом амалҳо: гуфтори хушу рафтори хуш, вале на хушомадгӯиву давидан аз пайи ҳавасҳои баданӣ мақбултару шойистатар хоҳанд буд. **[1. - С.29]**

Аз ин ҷиҳат ба сифати мисол метавон гуфт, ки нодорӣ дар бисёр ҳолатҳо истифодаи имконоти одамро маҳдуд месозад ва баъзан ӯро ба ҷиноят моил мекунад. Оё «нодорӣ»-ро ҳамчун беномусӣ ва мафҳуми ба он муқобил «сарватмандӣ»-ро нишонаи шарафу эътибор ташреҳ кардан мумкин аст? Қайд кардан мебояд, ки ҳарду мафҳум ҳамчун нишонаҳои фалсафию иҷтимоӣ баррасӣ мешаванд, ки дараҷаҳои қобилияти ҳаётии одами алоҳида, қудрат ва ё заъфияти фард, мустақилият ва ё вобастагии ӯро аз дигарон ифода мекунад. «Ихвон-ус-сафо» ин ҳолати инсонро ба тасвир кашида, баён медорад, ки одам ҳамеша дар набарди миёни дӯстию душманӣ, надорию дороӣ, ҷавонию пиронсолӣ, тарс ва умед, росту дурӯғ, ҳақиқату ботил, дурусту нодуруст, некию бадӣ, зиштию зебоӣ ва монанди инҳо, ки сифатҳои ахлоқӣ ва гуфтору амалҳои зидду нақизи ӯро дар бар мегиранд, қарор гирифтааст. **[4. -С.147]**

Дар ин ҳолатҳои тағйирёбандагии инсон «нодорӣ» ва «дороӣ» чун нишонаҳое арзёбӣ мешаванд, ки мутобиқан ҳомили эҳсосҳои ноумедию умед ва манманӣ буда, дар ниҳояти кор ба шарафу эътибори инсон дахл мекунанд. Умуман бошад, ҳарду мафҳум ҳам ниёзмандиҳои инсонро ба зуҳур меоваранд. Ба ин васила Насриддини Тӯсӣ ақидаеро ифода мекунад, ки аз ҷиҳати моддӣ таъмин будани одами сарватманд маънои одами аз ҳама накӯкортар шудани ӯро намедиҳад, қатъи назар аз он, ки дороӣ ба шарафу эътибори ӯ зам мешаваду ин шакли ниёзмандӣ барои ноил гардидан ба зиндагии шоистаро ҳеҷ гоҳ, на дар ҳолати доро будан ва на дар ҳолати нодорӣ, ба таври пурра қонеъ сохтан имкон надорад.

Намояндаи маъруфи ҷараёни сӯфия Абӯнаср-Ас-Сироҷ Ат-Тӯсӣ (соли 988 вафот кардааст) дар асараш «Китоб-ал-лумо фи ат-тасаввуф» («Чашмрастаринҳо дар сӯфия») нишемангоҳи сӯфиёнро ба риштаи тасвир кашида, қисми дуввуми китобашро бо такя ба ҳарфҳои шайхҳои тасаввуф, ба шинохти нодорӣ бахшидааст. Аз ҷумла навиштааст: «Иброҳим бинни Аҳмад Ал-Ҳаввос гуфтааст: «Нодорӣ хилъати ҷавонмардӣ, ҷомаи расулон, либоси аҳли тақво, Тоҷи Худотарсҳо, зиннати муъминон, сайди орифон, мақсуди ҷӯяндагон, қалъаи тавозуъкорон, маҳбаси гунаҳгорон, узри афъоли бад ва ситоиши афъоли нек аст; вай ба дараҷоти камолоти маънавӣ мерасонад ва ба қуллаҳои маърифат ҳидоят месозад, вай ризоияти Парвардигор ва ҳадяест, ки бо он дӯстони хешро аз ҷумлаи муъминон мушарраф мегардонанд. Нодорӣ шиори аҳли дин ва расми Худотарсҳост». **[2. - С.36-37]**

Баъд аз он вай одамони нодорро ба се табақа ҷудо мекунад, ки дар онҳо агар камбағалон ситоиш ҳам нашаванд, шарафу эътиборшон коҳиш наёфтааст. «Ба табақаи

аввал касе шомил аст, ки чизе надорад ва на рӯйросту на дар замири дил аз касе чизе намехоҳад. Чунин инсон аз касе чизеро интизор нест ва агар ки бидиҳандаш онро намепазирад. Ин ҷо нишемангоҳи наздикони Худост… Ба табақаи дуввуми нодорҳо касе мансуб мешавад, ки чизе надорад, аз нафаре чизе наметалабад, зорӣ намекунад ва бо имову ишора тақозо надорад, вале агар бидуни изҳори хоҳиш бидиҳанд, мегирад. Ба табақаи саввуми нодорҳо касе шомил мешавад, ки чизе надораду вақти зарурат ба яке аз бародарони ҳамдили хеш (ихвон), ки вай ба дасти имдод дароз кардани онҳо шакке надорад, муроҷиат мекунад». **[4. - С.43-44]**

Дар ин иқтибос муҳим он аст, ки нодорӣ чун як ҳолати табии баррасӣ мешаваду он дар таносуб бо гароишҳои арзишии инсон, ки дар муносибати вай бо шароитҳои воқеии зиндагӣ ифода мегардад, қарор дорад. Дар ҳолати мазкур барои ин гуна сӯфӣ бешарафӣ намешавад, агар зиндагии хубро барои хеш бо маблағи дигарон ба роҳ монданаш лозим ояд, ё худ умрашро дар фақру нодорӣ сипарӣ бикунад. Баръакс, вақте барои ӯ кӯшиши сарватгундорӣ ғайриахлоқию хилофи ҷавонмардист, нодорӣ то ҷое арзиши баландро касб мекунад. Ёрӣ хостан аз ҳампаймонон бародарони худӣ бошад, бошарафӣ шуморида нашавад, ҳам бешарафӣ нест.

Шарафу эътибор ва бешарафӣ дар доираи нисбатан густарда ҳангоми баррасии масъалаҳои бадию некӣ, ҳамчунин озодии интихоб ва иродати инсон мавриди таҳқиқ қарор гирифтааст А. В. Сагадеев, ки болотар аз таҳқиқоти ӯ ёд кардем, масъалаҳои мазкурро дар таълимоти Ибни Рушд баррасӣ намудааст. Вай менависад, мутафаккири номбурда бо касоне розӣ нест, ки амалҳои одамро аз қабл тарҳрезишуда мепиндоранд ва зикр мекунанд, ки агар чунин мебуд, зарурат ба интихоб ва иродат машғул шудан ба тавлиди неъматҳои моддӣ наемонд. Аммо дар айни замон, амалҳои инсонро мутлақо озодона тасаввур кардан ҳам ҷоиз нест. Аввалан, мо наметавонем дар дунё ба худсариҳо роҳ бидиҳем, чунки ҳаракатҳои инсон тобеи қазову қадаранд. Сониян, худи хоҳиши мо ба иҷрои ин ё он амал хусусияти тарҳрезишуда дорад: амалҳои фавқуттабиӣ моро на фақат ба иҷрои амалҳое, ки анҷомашон доданием, водор мекунанд ё ба онҳо монеъ мешаванд, балки чун сабабе низ зуҳур мекунанд, ки кас яке аз ду роҳи муқобилро интихоб намояд. Чунки иродат ба ҷуз он ки кӯшиши аз ягон тасаввур ё хулосаи инсон сарзада бошад, чизи дигаре нест ва ин хулоса аз интихоби мо вобастагӣ надорад, балки чизе аст, ки бо таъсири шароитҳои берунӣ дар ниҳоди мо ба вуҷуд омадааст. Ва ниҳоят, ҷиҳати сеюм, хоҳишҳои мо тавассути миҷозҳои хоси ҳар якамон барномарезӣ шудаанд ва ин миҷозҳо бошанд, дар натиҷаи ин ё он тартиби унсурҳо дар бунияи одам шакл гирифтаанд.

Ҳамин тариқ, шарафу эътибор ва бешарафӣ дар инсон тавассути ба як ҳадафи бузург ё арзиши бузург табдил ёфтани онҳо, ё бо роҳи олати худсариҳои ӯ истисмори одамони дигар, ҳасад ва ҷиноят гардиданашон, ки ҳамчунин, метавонанд сарчашмаи ҳадаф, парастиш ё манфиатгузорӣ бошанд, аз иродат ва хоҳиши худи одам вобастагӣ пайдо мекунанд. Ҳамаи онҳо дар навбати худ бо дигар ҳолатҳои дуқутба: озодӣ-ғуломӣ, хушбахтӣ-бадбахтӣ алоқаманд мегарданд.

Ба масъалаи хушбахтӣ дахл карда, Форобӣ онро ба некии мутлақ баробар ва сабаби мавҷудияти инсон медонад. Барои ӯ ҳама чизе, ки ба хушбахт гардонидани инсон кӯмак мекунанд, хуб ва ҳама чизе, ки монеъ мешаванд, баданд. Хушбахтӣ вақте ба вуҷуд меояд, ки руҳи одам ба ҳадди камол бирасаду инсон аз он ҳамчун мавҷуди моддӣ, бениёз бошад. Хушбахтиро на фақат бояд фаҳмиду эҳсос кард: зарур аст, ки кас барои хушбахт будан изҳори хоҳиш ҳам карда ва онро мақсади ҳаёти хеш қарор дода бошад. Агар хоҳиши хушбахт будан заиф ва ҳатто агар як инсон ҳам миёни умум дар зиндагӣ мақсади дигар дошта бошад, натиҷаи ниҳоиаш манфӣ хоҳад буд: «агар одам ба хушбахтӣ расиду онро чашид, лекин асос ва мақсади хеш насохт ва онро комилан намехоҳад ва ё камтар мехоҳаду мақсади ҳаёти худро на хушбахтӣ, балки чизи дигаре қарор додаасту барои ба он расидан тамоми нерӯашро сарф мекунад, аз ин низ шарри мутлақ тавлид мешавад». **[4. - С.116]**

Аз андеша сари мафҳумҳои некию бадӣ, хайру шар нишонаҳои шарафу бешарафиро метавон дарёфт: дар некӣ лаззат зоҳир мешавад, дар бадӣ ранҷ. Лаззат дар фалсафаи

мусулмонӣ маънои ҳаловат гирифтан аз неъматҳои моддию ҷисмиро надорад, ҳарчанд ин гуна лаззат ҳам мамнӯъ нест ва гуноҳ ҳисобида намешавад, агар, албатта, аз ҳадди лозим нагузарад. Вале инро набояд чунон фаҳмид, ки мутафаккирони мусулмон аз баррасии масъалаи лаззат ва мавзуи ба он алоқаманди шарафу эътибор, бузургӣ ва нокасиҳои инсон тавассути амалу рафторҳои ӯ комилан даст кашида бошанд.

Ибни Сино афзалияти лаззатҳои ботиниро дар нисбати лаззатҳои эҳсосӣ таъкид карда, айни замон лаззатҳои даркшавандаю оқилонаро, ки ба ақидаи мутафаккир, ба инсонҳо миннатгузорӣ, қадршиносиҳои зиёд, шӯҳрату обрӯ илқо мекунанд, аҳамияту эътибори махсус медонад. Зимни тавсифҳои мазкур Абӯалӣ ибни Сино ба шарҳу тавзеҳи масъалаи шавқ, иштиёқ, навъҳо ва хусусиятҳои зоҳиршавии онҳо ҳам мепардозад, ки метавонанд касро ё ба хушбахтию бонангӣ ва ё ба бадбахтию беномусӣ роҳнамун бишаванд. Дар мисоли иштиёқи миёни ошиқон вай маънии мазкурро чунин ифода кардааст: «Ҷонҳои одамиро, ки дар ин дунёи фонӣ хушбахтии олиро комёб шудаанд, шойиста аст, ки шавқмандона ошиқ, шавқмандона дилбастаи якдигар бошанд, махсусан дар ҳаёти дигар. Ба думболи ин ҷонҳо, ҳамчунин бадбахтиҳое низ раҳсипоранд, ки саргардони оламанд ва аз қазову қадар халосӣ надоранд. Вақте ту ба ин ҳаводис менигарию сари онҳо таҳаммул мекунӣ дар ҳар махлуқи ҷондор зебоии ба он хос, ишқи бо иродат ва ё табииро нисбати ин зебоӣ, ҳамчунин, иштиёқи табиӣ ё боиродатро, ки бо иноятии Худованд ба онҳо чун ба бандагони мавриди эътибораш, нозил шудааст, пайдо мекунӣ». **[3. - С.366]**

Тавре аз иқтибоси боло бармеояд, бузургии инсон бештар, на дар майли ӯ ба озодӣ, балки дар зуҳур ва амалисозии имконоташ ҷиҳати тавлид кардани «ман»-и нисбатан комил ва беҳтар, на танҳо руҳонӣ, балки ҷисмонӣ ҳам, ифода мегардад. Ба таври дигар гӯем, на танҳо камолоти рӯҳонӣ, балки камолоти ҷисмонӣ низ ба ҷумлаи эътибороти инсон шомил мегардад, зеро хушбахтии инсон ҳам аз ду сарчашма об мехӯрад: дороиҳои руҳонӣ ва дороиҳои фардии моддӣ. Касе ки аз имкониятҳои мазкур маҳрум мондааст, хоҳу нохоҳ хешро бадбахт эҳсос мекунад.

Ба ин маънӣ, бадбахтӣ ба бешарафии инсон муносибат надорад. Вале вақте сухан мушаххасан дар бораи вазъияти ногувор ё аз чизе комилан маҳрум будан, ҳамчунин дар мавриди хоҳишу талошҳои норавои инсон меравад, дар ин ҳолат вай, бе гуфтугӯ, шарафашро гум кардааст. Носириддини Тӯсӣ амалу рафторҳои сокинони шаҳреро тасвир намуда, навиштааст, ки иттиҳоди онҳо ба хотири дастболо будан, ташнаи хунрезӣ будан, ё худ талоши молу ҳамсару ғолому бандӣ кардан вуҷӯд дорад. Лаззати онҳо дар зӯроварию таҳқир аст ва бинобар ҳамин, гоҳо мешавад, ки онҳо бидуни ягон муқобилият ҷоеро гирифта, баъд ба он аҳамият намедиҳанд ва ба ҳоли худаш мегузоранд. Баъзеи онҳо аз тариқи қаллобиву фиреб тасарруф карданро афзал медонанд, дар ҳоле, ки дигарҳояшон ба зӯроварӣ ва душманӣ рӯирост майли бештар доранд; боз онҳое низ ҳастанд, ки ҳарду усулро ба кор мебаранд… Табиати ин гурӯҳ бар тасарруфи мутлақ аст, вале онҳо ба хотири ниёзашон ба ҳамкорӣ, баҳри зистану ҳукумат кардан аз тасарруфи шаҳри хеш худдорӣ мекунанд.

Ин ҷо паст задании нангу номус ба думболи худ таҳқирро овардааст, ки бадхоҳона, дар шаклҳои гуногуни ваҳшиёна ба нафари дигар раво дида мешавад. Ин, чуноне аз пораи иқтибосшудаи болоӣ бармеояд, дар зӯроварӣ ва таҳқири шарафу эътибор, қаллобӣ, фиреб, душманӣ бо кинаи рӯирост озурда сохтани одамон, умуман дар муносибати манфӣ ба шахсият ва рафтори ӯ, дар вайрон кардани қоидаву талаботи муқарраршудаи ахлоқи ҷамъиятӣ ифода мегардад. Чунин шаклҳои вайрон кардани тартиби ахлоқи умумӣ ва муносибати нафратомез бо он, ҳамчунин, ба арзишҳое, ки дар инсон нисбати арзишҳои мазкур муносибати нигилистиро ташаккул медиҳанд, ҷамъулҷамъ беҳаёиро ба вуҷуд меоваранд. Бо моҳияти худ, таҳқир ба вайрон шудани сифатҳои шахсият меоварад, нангу номуси инсонро амиқан завол медиҳад, ки он дар натиҷаи ҳолати ғайритабии муноқиша ва кинаву адоват ба вуҷуд омада, эҳсосоту бардоштҳои манфиро тавлид мекунад.

Ба ин тариқ, хулоса кардан мумкин аст, ки дар фалсафа ва махсусан этикаи мутафаккирони мусулмонӣ масъалаи шарафу эътибор ва таҳқири шарафу эътибор ҷойи

муҳимро ишғол мекунад. Вай умуман, бо нигоҳи онҳо ба моҳият ва рисолати инсон алоқамандӣ дорад ва он дар асоси таълимоти исломие ташаккул ёфтааст, ки дар навбати худ натиҷаи омезиш бо афкори файласуфони юнонӣ, дигар макотиби фалсафию динӣ мебошад. Умуман, аз ин нигоҳ инсон мавҷудест, ки бо раъйи Худованд ва шабеҳи ӯ халқ шудааст, айни замон одам озодии иродат ва ба ҳамроҳи он тамоми неъматҳо ва накуиҳои бархоста аз ин озодиро дорад. Чунин нигоҳи мутафаккирони мусулмонӣ бар пояи ташреҳи ратсионалистӣ (ақлӣ) ва натуралистиӣ (табии) масъалаи инсон ба вуҷуд омада, дар асоси ниёзмандиҳои бани башар, эътимод ва беэътимодиҳои ӯ ба нерӯи худаш ва имконоташ дар фароҳам сохтани ҳаёти озоди табиӣ барои хеш ташаккул ёфтааст.

Адабиёт

1. Абубакр - ар - Рази. Духовная медицина. - Душанбе.,1990.
2. Абу Наср Ас-Саррафи-ат Туси. «Китоб ал-лумо-фи ат- тасаввуф» (Чашмрастаринҳо дар сӯфия). Хрестоматия по исламу. Сост. С.М.Прозоров. - М.,1994. С.36-37.
3. Ибн Сина. Избранные философские произведения. - М., «Наука»; 1980.
4. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока 1Х – Х1V вв. Сост. С.Н.Григорян, А.В.Сагадеев. М.1961.
5. Розенталь Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. - М., «Наука»; 1987.с.131.
6. Фролова Е.А. Арабская философия. Прошлое и настоящие. - М., «Язык славянских культур». 2010.

ТАНОСУБИ ФАЗИЛАТҲОИ ИНСОНӢ ВА ТАҲҚИРИ ШАРАФУ ЭЪТИБОР

Асорӣ Мирзошоҳрух

Дар мақола кӯшиш карда мешавад, ки шаъну эътибори инсон ҳамчун категорияи ахлоқӣ дар доираи мафҳуми фазилат омӯхта шавад, ки дар асарҳои файласуфони Юнони Қадим ин анъанаи инъикоси худро ёфта буд. Баъдан бо назардошти хусусиятҳои тафаккур ва ҷаҳонбинии пайравони дини Ислом таълимоти ахлоқии файласуфони машҳури мусалмон идома ва рушд ёфт.

Асарҳои мутафаккирони гуногуни мусулмон, ки дар онҳо дарки шаъну эътибори инсон мавқеи назаррас дорад, барои таҳқиқи масъала ҷойгоҳи хоса бозиданд.

Вожаҳои калидӣ: *шараф, таҳқир, инсон, хушбахтӣ, бадбахтӣ, ахлоқ, сарватмандӣ, нодорӣ, арзиш, кина, адолат, зуроварӣ ва г.*

СООТНОШЕНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ДОСТОИНСТВА И УНИЖЕНИЯ ЧЕСТИ

Асрори Мирзошохрух

В статье предпринята попытка исследования вопроса о человеческом достоинстве как этическая категория в рамках концепции добродетели, рассмотренные в трудах древнегреческих философов, традиция которых с учетом особенностей менталитета и мировоззрения последователей Ислама в дальнейшем была продолжена и развита в этических учениях известных мусульманских философов. Ценными для исследования представлялись труды различных мусульманских мыслителей, в которых понимание человеческого достоинства имеет весомое место.

Ключевые слова: *достоинство, унижения, человек, счастье, беда, этика, богатство, бедность, ценность, вражда, справедливость, насилие и др.*

THE RATIO OF THE HUMAN DIGNITY AND DEGREASION

Asrori Mirzoshohrukh

This article attempts to study human dignity as an ethical category within the framework of the concept of virtue which was explored in the works of ancient Greek philosophers, whose tradition by taking into account the peculiarities of the mentality and worldview of the followers of Islam was subsequently continued and developed in the ethical teachings of famous Muslim philosophers.

The works of various Muslim thinkers in which the understanding of human dignity has a significant place was presented valuable for studying.

Keywords: *dignity, humiliation, person, happy, trouble, ethics, wealth, poverty, value, enmity, fairness, violence, etc.*

Маълумот дар бораи муаллиф:

Мирзошоҳрух Асрорӣ - номзади илмҳои фалсафа, дотсенти кафедраи фалсафаи Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи Садриддин Айнӣ. Тел: 918622933

Сведение об авторе:

Мирзошохрух Асрори - кандидат философских наук, доцент кафедры философии Таджикского государственного педагогического университета имени Садриддина Айни. Телефон: 918622933

About the author:

Mirzoshokhrukh Asrori - candidate of philosophy, associate professor of the Department of Philosophy of the Tajik State Pedagogical University named after Sadriddin Ayni. Tel.: (+992) 918622933

МЕСТО И РОЛЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА В ВОЗЗРЕНИЯХ ИБН ХАЛДУНА

Зикирзода Х.

Таджикский государственный педагогический университет имени С. Айни

Социально-философское учение Ибн Халдуна, воплотившейся в доктрине цивилизации, является первой попыткой создания самостоятельной науки об обществе, которая послужила методологической основой для развития исторической науки и политической практики на Востоке. Прежде чем создать свою науку об обществе, Ибн Халдун изучал самые разные народы, племена и цивилизации, их обычаи, политические и экономические системы. Он выявлял законы и причинно-следственные связи, лежащие в основе формирования личности, а также целых обществ, государств и культур, исследовал связи между географией народов и их образом жизни, нравственными и мировоззренческими основами.

В результате этого он пришел к выводу, что общество представляет собой большую и устойчивую группы людей, занимающих определенную территорию, имеющих общую культуру, формы хозяйственной деятельности, мировоззрение, осознанное единство и т.д. Данное общество сложилось в результате исторически развивающейся системы отношений и имеет единую организационную форму совместной жизнедеятельности людей. Оно возникает как упорядоченная, самоуправляемая целостность, система отношений людей, социальных групп, продуцируемая, трансформируемая и воспроизводимая в процессе их деятельности. При этом Ибн Халдун считает, что общество как таковое состоит из множества групп, и поэтому его можно назвать «коллективом коллективов», а так как общество исторически развивается, то оно представляет собой естественно-исторический способ организации жизнедеятельности людей. Общество, по его мнению, это одновременно и система социальных институтов и институциональное выражение внутренней сути человека.

Анализируя отличительные признаки человеческого общества и его особенности, Ибн Халдун приходит к заключению, что объединение необходимо людям. Общество, по мнению мыслителя, является естественным результатом человеческой жизни, которая требует объединения и организации. При этом он ссылается на философов –перипатетиков (Фараби, Ибн Сино и др.), которые вслед за Аристотелем утверждали, что «человек есть политическое

животное». По замечанию Ибн Халдуна, «объединение» необходимо людям, «и это ясно выражают философы своими словами: «Человек по природе есть существо общественное», то есть ему необходимо объединяться [с другими]. Для обозначения такого объединения они употребляют слово «город». И это есть смысл общественной жизни, разъяснение которого [состоит в следующем]: Аллах (слава Ему!) сотворил человека, создав его таким образом, что его жизнь и существование невозможны без пищи. Он повел человека к поискам ее с помощью разума и той способности к добыванию ее, которой он его наделил. Но у одного человека недостаточно сил для (добывания) нужной ему пищи. Если мы отмерим самое меньше, что можно отмерить, например однодневную долю пшеницы, то он не получит (этой пищи) без обработки и приготовления: помола, замеса, выпечки. Каждое из этих трех действий требует применения разных орудий, кои могут быть изготовлены только с использованием различных ремесел, таких, как ремесло кузнеца, плотника, гончара. Предположим, что человек съест пшеницу без какой либо обработки, в виде зерна: для получения зерна он также будет нуждаться в других действиях, еще более многочисленных чем эти, в таких, как посев, жатва и молотьба, которая отделяет зерно от колоса. И каждое из этих действий нуждается в различных орудиях и ремеслах, еще более многочисленных, чем в первом случае». **[4, с. 77-78]**

В данном примере Ибн Халдун опирается на положение о том, что человек по своей природе – существо гражданское, общественное, политическое. Объединение в городах является естественной потребностью. Кстати, с этой мыслью свыклись все просвещенные люди средневековья.

Итак, Ибн Халдун в трактовке общества как части и проявления вселенского совершенства, вслед за Аристотелем и восточными перипатетиками заявляет, что «человек по природе есть существо общественное».

Свои размышления над этими проблемами Ибн Халдун начинает с определения сущности человека, появившегося вслед за животным и «наделенным способностью к мышлению и рассудком». Человек, по его мнению, как мы уже отметили, является существом общественным. Он не имеет многих качеств, которые помогают животным, но зато имеет руки, рассудок, орудия труда, а также пользуется «совместностью жизни», взаимопомощью, обеспечивающими ему защиту. Наделенный этими возможностями, человек, осваивая природу, создает мир культуры и себя самого как человека культуры (умран).

Таким образом, Ибн Халдун, последовательно придерживаясь заявленного подхода к социально-политической проблематике, создает научную для своего времени доктрину общества и государства, которую можно резюмировать так: возникновение человеческого общества объективно обусловлено необходимостью совместного добывания людьми средств к существованию, обеспечения собственной безопасности перед силами природы. Люди пребывают первоначально в состоянии дикости, так как связаны по своему происхождению с животным миром. Далее «человек отделился от остальных животных благодаря своим особенностям, среди которых (отметим) науки и ремесла; они – следствие способность мыслитель, животных и возвысила его над (всеми) тварями». **[4, с. 78]** В дальнейшем, преобразуя окружающий мир, они становятся собственно людьми, объединенными в сообщество.

Заметим, что в отличие от всех предыдущих философов Ибн Халдун выделяет два основных типа, или две фазы в развитии человеческих объединений, которые определяются характером производства средств существования, их распределения и потребления. **Первая фаза** - это «бадава», жизнь, связанная со скотоводством и земледелием. **Вторая,** более поздняя фаза, - «хадара», жизнь городская. В первом типе производства труд, ограниченный примитивными орудиями, производит только необходимый для поддержания жизни продукт, чем определяется и его равное распределение между членами коллектива. Однако при некотором избытке продукта равенство нарушается, происходит образование неравных групп, классов (табака). С появлением избытка связан и переход ко второму типу производства - торгово-ремесленному и, соответственно, к городской жизни. Труд усложняется, требует участия в нем большего числа людей, создавая новую и

дополнительную стоимость продукта, порождая роскошь и стремление к ней, а также материальную базу для роста населения.

Иными словами, общество проходит два этапа, которые отличаются один от другого характером добывания средств к существованию. Так, если примитивность ассоциируется с земледелием, скотоводством, собирательством, то цивилизационность, в дополнение к ним, - с ремеслами и торговлей. Отличает их и характер потребления. Если в примитивном обществе потребляется только необходимое, то в цивилизованном обществе потребляется приносящее пользу и лишенное необходимости вследствие того, что люди в результате разделения труда производят превышающее необходимое.

Эти два качественно разных этапа развития человеческого общества иногда сосуществуют в пределах одного региона или в относительной близости, а иногда в результате захвата одним обществом избытка, возникшего в другом обществе.

По справедливому замечанию А.А. Игнатенко, во «Введении» Ибн Халдун относительно «поверхностно рассматривает первый, диахронный вариант, уделяя основное внимание ситуации, когда примитивность и цивилизация сосуществуют как локальные феномены в рамках одного региона. Это служит причиной конфликта из-за материальных благ, которыми обладает цивилизация. Группировки, пребывавшие в состоянии примитивности, имеют все шансы захватить блага цивилизации, поскольку их члены являются кочевниками, т.е. гомогенной группой, которая в военном отношении превосходит представителей цивилизации, более слабых физически, а главное, разобщенных из-за имущественного неравенства». **[3, с. 154]**

Как мы уже отметили выше, для Ибн Халдуна взаимопомощь является необходимым условием удовлетворения потребностей людей в пропитании, одежде, жилище, безопасности. Реальный жизненный опыт заставляет людей объединяться друг с другом. Эту точку зрения Ибн Халдун обосновывает и традиционным для мусульманских мыслителей утверждением о необходимости объединения людей для достижения совершенства на основе божественной воли.

Ибн Халдун считает, что «невозможно, чтобы все это или часть этого было выполнено силою одного человека, и необходимо объединение сил многих, ему подобных, для получения пищи ему и им. При взаимной помощи у людей достаточно сил для удовлетворения их нужд, ибо число работающих велико.

Каждый человек нуждается в помощи других людей также и при защите [жизни], так как Аллах (слава Ему!), когда создавал природу живых существ и разделял силу между ними, дал многим бессловесным животным большую силу, чем человеку. Например, сила лошади, а также сила осла, быка, льва и слона во много раз больше силы человека» **[4, с. 79]**

Далее он пишет, что из-за того, что вражда естественна среди животных, Бог создал каждому из них часть тела, «нарочито предназначенную для защиты от враждебных [действий] со стороны других. И сделал Он человеку заменой всему этому мысль и руку. Рука при помощи мысли приспособлена для ремесел, доставляющих ей орудия, кои заменяют части тела других животных, предназначенные для защиты, как, например, копье заменяет рога, мечи - острые когти, щит - толстую кожу и другое, что упомянул Гален в книге «О пользе частей тела» **[4, с. 79]**

Сопоставляя силу человека с силой животного, он заключает, что сила одного человека не может противостоять силе бессловесного животного, особенно хищного, так как он не способен защититься от животного в одиночку. Более того, силы одного человека недостаточно даже и для изготовления орудий, пригодных для защиты, так как этих орудий много, и изготовление их требует многих ремесел и орудий. В связи с этим, мыслитель заключает, что человеку необходима во всем этом помощь ему подобных. Если не будет такой взаимной помощи, то человек не сможет добыть себе пропитание и не сможет жить. Кроме того, ему без оружия не удастся защитить свою жизнь и его растерзают звери, тем самым прекратится род человеческий. Если же существует взаимная помощь, то добудет он и пищу для пропитания, и оружие для защиты.

Жизненные потребности людей, по мнению мыслителя, связаны с желанием достижения удобств, поэтому процесс добывания пищи и разведения скота связан с ремеслами и искусством, посредством которых человек получает разнообразные продукты питания, более совершенные жилища и одежду в городских условиях. Это и есть движение общества от состояния примитивности к цивилизации, которое, по Ибн Халдуну, обусловлено материальными причинами. Он считает, что у людей появляется излишек, борьба за который ведет к разрушению примитивного равенства и соперничеству. При этом и «бадава», т.е. примитивная, бедуинская, сельская жизнь, связанная в основном с земледелием и скотоводством, и городская жизнь, связанная, кроме того, с ремеслами, торговлей, наукой и искусством, рассматриваются им как естественные этапы в развитии человечества, отличающиеся способом «снискания» жизненных средств.

Как мы видим, Ибн Халдун четко зафиксировал идею закономерного перехода от низшей к высшей ступени развития общества, связанного с развитием форм производительной деятельности. Кроме того, идея избыточного продукта непосредственно связывалась с высшей ступенью развития общества. Таким образом, источник развития общества, по Ибн Халдуну, находится в самом обществе, т. е. по существу, он исходит из материальной посылки основы изменения социальной жизни.

Итак, в доктрине Ибн Халдуна и человек и общество являются продуктом взаимного процесса становления как человека, так и общества. Нет ни общества вне человека, ни человека вне общества. Здесь, на наш взгляд, уместно привести слова Аристотеля: «Человек вне общества или Бог, или животное» **[1, с. 356]**

Следует отметить, что социально-духовное становление человека подробно рассматривается в истории обществознания. Соответственно этой науке, у первобытного человека социальное развитие началось от 50 до 30 тыс. лет назад. С этого времени биологические факторы теряют свой приоритет и становятся зависимыми от социальных. Наряду с естественным образом жизни начинает действовать культурно-социальный. Активное освоение Земли первобытным человеком произошло 40-38 тыс. лет назад. В этот период первобытное общество сменяется родовым строем, человек осваивает сложные орудия, активно развивается речь, возникают наскальная живопись и зачатки религии.

В своей концепции Ибн Халдун, которые в современной науке отражены рассматривая проблемы антропосоциогенеза и этапы социогенеза, в основном придерживается «трудовой» гипотезы происхождения общества, что свидетельствует об ограниченности в понимании этой проблемы, так как, согласно современному обществоведению, формирование общественных отношений связано не только с развитием трудовой деятельности и совершенствованием материального производства. Ряд современных исследователей полагает, что человек оказывается не столько животным, производящим орудия труда, сколько животным, производящим символы, т.е. - «символическим животным». Согласно этой точке зрения, примитивные каменные орудия использовались почти миллион лет без существенных видимых изменений, поэтому человек и общество образовывались не столько через борьбу с окружающей средой через применение орудий труда, сколько с помощью создания символической культуры и контроля за своей психикой через миф и ритуал. **[2, с. 55-56]**

Логическим кажется противоречивее между трудовой и духовной гипотезами, однако Ибн Халдун, используя и элементы труда и элементы духовности, преимущества этих двух, фактически развивает антропосоциальную философию, где человек и общество рассматриваются в единстве и в социально-историческом развитии.

Вот что пишет сам Ибн Халдун о духовном превосходстве человека: «О человеческой мысли, коей люди отличаются от животных; они руководствуются ею при приобретении средств к жизни и взаимной поддержке, при постижении того, кому человек поклоняется, и того, с чем приходят от него пророки. И стали все животные повиноваться человеку, и воцарилось [над миром] могущество его, и превзошел он мыслью все сотворенное» **[4, с. 821]**

Вместе с тем, Ибн Халдун, не игнорируя биологические предпосылки становления человека и общества, указывает: «[Знай], что Всеславный и Всевышний Аллах выделил человека из всех

животных, одарив его мыслью, которую Он сделал началом его совершенства и венцом его благородства и превосходства над [всем]. Восприятие того, что находится вне воспринимающего, из всего сущего свойственно лишь животным. Они воспринимают то, что находится вне их, посредством внешних чувств, коими наделил их Аллах: слуха, зрения, обоняния, вкуса и осязания. А человек, сверх того, обладает способностью воспринимать то, что находится вне его, посредством мышления, следующего за его чувственным восприятием, и это благодаря силам, расположенным внутри мозга» **[4, с. 821]**

Ибн Халдун приходит к выводу, что при помощи этих сил человек отвлекает формы чувственно воспринимаемого и от них отвлекает в уме другие формы. Мышление же, по его мнению, представляет собой преобразование разумом чувственно воспринимаемых форм посредством отвлечения и сочетания. В рамках этого определения Ибн Халдун разделяет мышление на нескольких видов: 1) это постижение человеком естественного или установленного людьми порядка внешних явлений для того, чтобы он мог управлять своими действиями. Этот вид мышления, считает он, включает в себя большую часть человеческих представлений. Называется он «различающей способностью», и благодаря ему человек в состоянии добывать необходимые ей средства к жизни и отличать полезное для его жизни от вредного; 2) это мышление, благодаря которому человек следует существующим воззрениям и правилам человеческого общежития. Большая часть этих правил - это суждения, которые составляются постепенно на основе жизненного опыта таким образом, что в конечном итоге они начинают приносить людям пользу. Это называется «опытным разумом»; 3) это мышление, которое приносит пользу познанию или составлению мнения о чем-то и не связано непосредственно с чувственным восприятием и действием. Этот вид мышления, по его мнению, называется «умозрительным разумом». Он заключается в приведении представлений и утверждений в особый порядок по определенным правилам, вследствие чего возникают новые представления и утверждения. Затем человек сочетает их в определенном порядке с иными представлениями, вследствие чего опять возникают новые представления и утверждения. Мыслитель заключает, что в конечном итоге возникает представление о сущем, о том, каковы его роды и различия - общие и частные. И когда этот разум достигает совершенства в знании всего этого, он становится чистым разумом и умопостигающей душой. И в этом, считает Ибн Халдун, истинная природа человека. **[4, с. 821]**

Как видим, у Ибн Халдуна много ценных выводов и соображений по вопросам возникновения и развития общества. При этом важно, что многие вещи он вывел, исходя из практической жизни своей эпохи. Одним из главных достоинств Ибн Халдуна как обществоведа является то, что он первым из мусульманских мыслителей высказал мысль о прогрессивном развитии общества, независимо от каких-либо внешних воздействий. В основе взглядов Ибн Халдуна на ход истории лежит не эволюция политического строя, а эволюция форм хозяйства: от кочевого быта к городской жизни. Внутренним же источником развития общества мыслитель считал трудовую деятельность людей.

Ибн Халдун, в отличие от своих предшественников, рассматривал вопросы общества в контексте других проблем, используя междисциплинарный подход. К примеру, он рассматривает вопросы об умеренных и неумеренных климатах, о влиянии температуры воздуха на цвет кожи людей и на многие условия их жизни, о различии условий общественной жизни вследствие изобилия или недостатка пищи и о воздействии этих условий на телосложение и нравы людей, о сельской и городской жизни, о сельской местности как колыбели общественной жизни городов, о связи кровного родства, о династии, которая, как и люди, имеет определенную жизнь, о переходе государства от сельской к городской жизни, о человеческом обществе, которое нуждается в управлении, о городах в Ифрикии и Магрибе, о сооружениях арабов, о разрушении городов, об отличиях городов по степени богатства и бедности, о ценах на товары в городах, о неспособности сельского населения жить в густонаселенных городах, о потребности богатых горожан во влиятельном положении и защите, о городской жизни как высшем подъеме общественной жизни и др.

Особенно большое внимание мыслитель уделял географическому фактору и его влиянию на экономическую активность людей при добывании ими средств к существованию. В этом прослеживается его сходство с представителями так называемой концепции географического детерминизма (Ш. - Л.Монтескье, Р.Элизе, и др.). Ибн Халдун полагал, что в зависимости от предоставляемых человеку географической средой возможностей развиваются его потребности - сначала в пище, жилье, а по мере их удовлетворения - духовные запросы в сфере науки, искусства. «Жители умеренных климатов, - пишет Ибн Халдун, - строят дома на каменных фундаментах, искусно украшенные, и весьма широко используют орудия и приспособления. У них есть руды золота, серебра, железа, меди, свинца, олова. При обмене они употребляют два драгоценных металла и избегают неумеренности во всех обстоятельствах своей жизни. Таково население Магриба, Сирии, обоих Ираков, Синда и Китая. Сюда же относятся Андалусия и живущие вблизи от нее франки и галисийцы, а также все, кто живет вместе с этими народами или поблизости от них в указанных умеренных климатах. Наиболее умеренными являются Сирия и Ирак, так как они находятся в центре»**[4, с. 100-101]**

Таким образом, согласно мыслителю, умеренный климат стимулирует в человеке, стремление к труду, в тех же людей, кто проживает вне данного пояса (к северу и к югу), такой стимул, соответственно, ослабевает. По мнению Ибн Халдуна, в неумеренных климатах, «жители их во всех своих делах не похожи на жителей умеренных климатов. Постройки их из глины и тростника, едят они траву и зерна, одежда их – из листьев деревьев (коими они покрываются) или из шкур животных. А многие из них совсем без одежды. Пища и приправы к ней в их странах необычны и не похожи и на пищу (людей) умеренных климатов. Обмен они совершают не при помощи драгоценных металлов, а с помощью меди, железа или шкур, кои служат им мерой при обмене.

Их нравы близки к нраву бессловесных животных; так, передают о многих суданцах - населении первого климата, - что они живут в чащах и пещерах, питаются травой, что они дикие, не общаются друг с другом и едят друг друга… Вера им не известна, науки у них нет, и ведут они образ жизни скорее животных, чем людей... » **[4, с. 102]**

Вместе с тем, по мнению Ибн Халдуна, условия, в которых живут поколения, также определяют их различия. Важную роль здесь играет и то, как люди добывают средства к существованию. В соответствии с его классификацией, люди делятся на две категории: на тех, кто добывает средства к существованию естественным путем (животноводство, земледелие), и тех, кто пребывает в состоянии цивилизации.

По замечанию Ибн Халдуна, в умеренных климатах почва не везде плодородна, и не все жители ведут богатую жизнь. Есть много таких областей, население которых имеет в избытке хлеб, пряности, пшеницу и фрукты, потому что растительность в них обильна, почва хороша и население многочисленно. Но имеются и такие области, в которых земля неплодородна и не дает взойти ни одному корню, и поэтому жители их ведут суровую жизнь. Таково, например, население Хиджаза и Йемена.

Хорошее телосложение, лучшие духовные качества, способности к познанию Ибн Халдун объясняет наличием обильной пищи. Нечистый же цвет кожи и несоразмерность частей тела мыслитель связывает с обильным употреблением мяса.

По его мнению, влажность пищи затемняет разум и мысль в силу того, что к мозгу поднимаются вредные пары и появляются тупоумие, беспечность и неуравновешенность. То же самое можно увидеть, если сравнить животных пустыни и бесплодных мест – газель, антилопу, страуса, дикого осла, диких корову и быка – с подобными животными в плодородных долинах.

Согласно Ибн Халдуну, люди из первой группы не в состоянии добыть то, что превышает пределы их потребностей, поэтому они находятся в состоянии примитивности, но с появлением излишка, чей размер превышает объем человеческих потребностей, общество эволюционирует от состояния примитивности к состоянию цивилизации, что, в конечном

счете, может привести к кризису перепроизводства, пассивности, застою и гибели такого общества.

По мнению Ибн Халдуна различия в образе жизни людей напрямую зависят от различных способов добывания ими жизненных средств. Люди объединяются исключительно ради взаимной помощи для добывания этих средств. Они начинают с того, что является необходимым и простым, а затем они переходят к менее необходимому и ненасущному. Одни из них, пишет мыслитель, занимаются земледелием, сажают и сеют. Другие же занимаются разведением домашних животных. Тех, кто занимается земледелием и скотоводством, необходимость заставляет жить в сельской местности, так как сельская местность достаточно просторна для посевов, полей и пастбищ.

Взаимопомощь и объединение между людьми, согласно Ибн Халдуна, связаны с разделением труда, проистекающим из нужд человека тех или иных благах. Разделение труда позволяет производить больше продуктов как для удовлетворения нужд производителя, так и для обмена, так как разделение труда лежит в основе создания необходимых условий для производства прибавочного продукта, становящегося предметом обмена.

Человеческий труд, считает мыслитель, является источником не только общественного развития, но и индивидуального существования. Всякий доход, из которого люди извлекают пользу, по его мнению, соответствует стоимости их труда.

Он считает, что на всех рынках имеется то, что нужно людям: прежде всего самое необходимое - предметы питания, как, например, пшеница и ячмень, овощи, горох и т. д., и приправа, как, например, лук, чеснок и др. Далее - менее необходимое и предметы роскоши - пряности, фрукты, платья, утварь, повозки и другие (изделия различных) ремесел и строительные средства. Когда общества расширяется и число его жителей увеличивается, цены на необходимые предметы - съестные припасы и тому подобное -низкие, а цены на предметы роскоши, такие, как пряности, фрукты и т. д., - высокие. Когда же население общества малочисленно и уровень их жизни невысок, то дело обстоит наоборот.

Причиной этого является то, что в малонаселенных местностях обычно весьма скудных для жизни средств для пропитания имеется немного, здесь практически негде применить свой труд. Кроме того, жители, опасаясь недостатка в средствах питания, бросаются на все и запасаются всем съестным, что попадается им под руку. Зерна у них мало, и стоит оно дорого. На предметы же роскоши спроса нет из-за бедности жителей, и они не имеют сбыта.

Ибн Халдун считает, что всякий доход, из которого люди извлекают пользу, соответствует стоимости их труда. Если бы кто-нибудь совсем не работал, то он лишился бы всякого (дохода). Стоимость дохода определяется затраченным трудом, местом, которое занимает данное изделие среди других видов изделий, и необходимостью его для людей.

При всей положительности идей Ибн Халдуна, в них имеется весьма существенное противоречие, проистекающее из того, что знатные люди, не вкладывавшие в производство практически никакого труда, имели гораздо больший доход, чем бедняки, работавшие большую часть (если не всю) своей жизни. Данное противоречие мыслитель объяснял тем, что доход знатного человека формируется за счет того, что на него работают другие, которые не получают взамен чего-либо, эквивалентного их труду. Так, излишки продукта в сельском хозяйстве и ремесле представляют собой различные формы избыточного труда, который присваивается влиятельными людьми.

В теории Ибн Халдуна весьма важно высказывание о том, что труд овеществляется в продукте. Человек же приобретает результаты труда в ходе обмена равноценных стоимостей, а не самого труда, который не является объектом купли-продажи. В свою очередь, затраченный на производство товара труд реализуется в ценах. Ибн Халдун считал, что доходы и средства к жизни можно получить от ремесла или от торговли. Торговля состоит в закупке и хранении товаров до той поры, пока не поднимется их цена. Такую торговлю называют прибыльной, и благодаря ей доходы и средства к жизни получают те, кто постоянно занимается торговлей.

Наряду с этими вопросами существенное внимание Ибн Халдун уделял такому вопросу, как функции денег. Появление денег было связано, по мнению мыслителя, с оживлением торгового обмена, расширением торговых связей. Рассматривая природу и причины возникновения денег, Ибн Халдун полагал, что золото и серебро стали деньгами в силу того, что их цена не была подвержена колебаниям на рынке. Редкость этих металлов и большие трудовые затраты на их добычу и обработку являются причиной их высокой стоимости. Однако следует помнить, что золото и серебро - это всего лишь инструменты, а не товар в силу выполняемых ими функций. Что касается количества находящихся в обращении денег, то оно находится в зависимости не только от определенного уровня развития общества, но и от возможности экспорта товара в другие страны.

При этом, по мнению Ибн Халдуна, наличие золотых или серебряных запасов еще само по себе не обеспечивает экономическое развитие. Последнее зависит от экономической деятельности и разделения труда, которое, в свою очередь, зависит от объемов рынка и орудий производства. При этом сами орудия могут быть созданы за счет дополнительных средств или излишка, который возникает после удовлетворения потребностей людей. Расширение же рынка повышает спрос на услуги и товары, что, в свою очередь, способствует росту производства, увеличивает доход людей, способствует развитию науки и образования, ускоряет процесс развития.

Подобно другим мусульманским мыслителям (Фараби, Сино, Маварди, Газали, Н. Туси др.), Ибн Халдун уделял значительное внимание вопросам налогообложения. Он считал, что чрезмерные поборы с населения (тем более с применением насилия) лишают людей результатов их труда и тормозят прогресс в обществе. Если же налоги не растут, то у людей появляется заинтересованность в труде и производстве. «Знай, -писал Ибн Халдун, - что (статьи) налогов в начале существования государства невелики по своим долям, а сумма налогов велика, тогда как в конце существования государевы доли велики, а сумма мала. Причина этого в том, что государство, если оно следует религиозным установлениям, не требует ничего, кроме установленных сборов - садаки, т.е. добровольных пожертвований; хараджа, т.е. поземельного налога; джизьи, т.е. подушной подати, а размер их невелик... Это касается и десятины, выплачиваемой зерном или скотом, и джизьи и хараджа и всех установленных сборов, ибо они имеют границу, которую нельзя преступать. Если государство следует законам преобладания и асабийи, то оно в своем начале является примитивным, как было сказано. А примитивность требует снисходительности, щедрости, отсутствия гордыни, воздержания от изъятия имущества людей, что порой может случаться по невнимательности. Если доли (статей налогов) невелики и статьи немногочисленны, то подданные стремятся к труду и желают его и увеличивают освоение мира, и умножается оно на радость людям по причине малого количества податей. А если увеличивается освоение людьми мира, то увеличиваются количества, приходящиеся на каждую статью, и растет каждая доля, а из-за всего этого увеличиваются сбор налогов и их сумма» **[4, с. 538-539]**

Таким образом, как показывает анализ идей Ибн Халдуна об обществе, он в своих воззрениях, опираясь на идейные основы своих предшественников и реальные события в государствах Северной Африки, рассматривает такие важнейшие социальные вопросы, как социальная природа человека, сущность общества как особый социальный союз людей, общественные отношения, зиждущиеся на законах взаимопомощи и цивилизации, сословия и их взаимоотношения, управление обществом и др.

Ибн Халдун рассматривает человека не только как высшее существо, наделенное разумом, но и как существо социальное. Он пытается обстоятельно раскрыть качественное отличие человека от животного. Мыслитель, перечисляя и анализируя все потребности человеческого индивида, приходит к выводу, что они порождают многочисленные ремесла и искусства, без которых удовлетворение этих потребностей невозможно. Объединяясь и занимаясь один ради другого нужным ремеслом, люди помогают друг другу. Это облегчает их труд и жизнь. Ибн Халдун также высказывает мысль о том, что человек не может жить, не пользуясь всеми материальными и духовными ценностями, которые созданы обществом.

Раскрывая смысл важного положения перипатетической философии: «человек есть общественное существо», мыслитель попытался изучить и объяснить сложную природу человека. Он также уделяет внимание некоторым сторонам психического состояния человека, отличающегося от психики животного.

Рассматривая общество как целостный и сложный организм, он считает, что для его сохранения и укрепления необходимо во взаимоотношениях людей установить порядок. При этом люди должны строго выполнять возложенные на них обязанности. Раскрывая существующие связи между людьми, Ибн Халдун доказывает наличие в обществе материальных отношений, без которых немыслима социальная жизнь. Он пытается раскрыть сущность сословий и групп людей в обществе и, исходя из реалий эпохи, исследовать их положение и определить их отношение к государству.

В целом, в воззрениях Ибн Халдуна реалистично отражены все явления общественной жизни, той эпохи, в которую он жил. Его учение имело для его времени и последующих поколений весьма огромное значение.

Литература

1. Аристотель. Соч. В. 4 т.-М.: Мысль,1983.
2. Губин В.Д. Философии: Элементарный курс: Учеб. Пособие. - М., 2001.
3. Игнатенко А.А. Социум и разум (рационалистические течения в арабо-исламской общественно-политической мысли средневековья)// Рационалистическая традиция и современность: Ближний и Средний Восток. - М.: Наука, 1990.
4. Ибн Халдун Абдурахмон. Муқаддима. Ҷилди 1-2. Чопи панҷум. - Теҳрон: Интишороти илмӣ ва фарҳангӣ, 1366.
5. Кирабаев Н.С. Социальная философия мусульманского Востока.-М., 1987.-С. 153.

МЕСТО И РОЛЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА В ВОЗЗРЕНИЯХ ИБН ХАЛДУНА

Зикирзода Х.

В статье автор делает акцент на определении места и роли человеческого общества в учении Ибн Халдуна. Отмечается, что в социальной философии Ибн Халдун анализирует проблемы общества на основе теории цивилизации, поскольку именно человеческая цивилизация является предметом его исследований, предметом его «новой науки». Мыслитель рассматривает общество как неразрывный и сложный организм, отмечая, что для его сохранения и укрепления необходимо навести порядок в человеческих отношениях. Люди должны быть полны решимости выполнять свои обязанности. Ибн Халдун раскрывает существующие связи между людьми и доказывает наличие в обществе материальных отношений, без которых социальная жизнь была бы немыслима. В целом, идеи Ибн Халдуна реалистично отражают все явления общественной жизни его времени.

Ключевые слова: *человек, общества, государства, цивилизации, сущность человека, человеческая цивилизация, объединение людей, разделение труда.*

ҶОЙГОҲ ВА НАҚШИ ҶОМЕАИ ИНСОНӢ АЗ НАЗАРИ ИБНИ ХАЛДУН

Зикирзода Ҳ.

Дар мақола муаллиф ба он нукта таваҷҷуҳ додааст, ки ҷойгоҳ ва нақши ҷомеаи инсониро дар таълимоти Ибни Халдун муайян намояд. Қайд мекунад, ки Ибни Халдун дар фалсафаи иҷтимоӣ мушкилоти ҷомеаро дар асоси назарияи тамаддун таҳлил мекунад, зеро маҳз тамаддуни башарӣ мавзӯи таҳқиқоти ӯ, мавзӯи «илми нав» - и ӯст.

Мутафаккир ҷамъиятро ҳамчун як организми ҷудонашаванда ва мураккаб шуморида, зикр менамояд, ки барои ҳифз ва таҳкими он, бояд дар муносибатҳои инсонӣ тартибот ҷорӣ карда шавад. Одамон бояд вазифаҳои дар наздашон гузошташударо қатъиян иҷро кунанд.

Ибни Халдун робитаҳои мавҷудаи байни одамонро ошкор намуда, мавҷудияти муносибатҳои моддиро дар ҷомеа исбот мекунад, ки бидуни он ҳаёти иҷтимоӣ тасаввурнопазир аст. Умуман, андешаҳои Ибни Халдун тамоми падидаҳои ҳаёти иҷтимоии замони зиндагиашро воқеъбинона инъикос мекунанд.

Калимаҳои калидӣ: *инсон, ҷомеа, давлат, тамаддун, мавҷудияти инсон, тамаддуни инсонӣ, муттаҳидшавии одамон, тақсимоти меҳнат.*

THE PLACE AND ROLE OF HUMAN SOCIETY IN THE VIEWS OF IBN HALDUN

Zikirzoda H.

The author focuses on determining the place and role of human society in the teachings of Ibn Khaldun in the article. He points out that Ibn Khaldun analyzes the problems of society on the basis of the theory of civilization in social philosophy, since it is human civilization that is the subject of his research, the subject of his "new science".

The thinker views society as an inseparable and complex organism, noting that in order to preserve and strengthen it, it is necessary to establish order in human relations. People must be determined to fulfill their responsibilities.

Ibn Khaldun reveals the existing connections between people and proves the existence of material relations in society, without which social life would be unthinkable. In general, Ibn Khaldun's ideas realistically reflect all the phenomena of social life of his time.

Keywords: *man, society, state, civilization, human essence, human civilization, associations of people, division of labor.*

Сведения об авторе:

Зикирзода Х. - к.ф.н., доцент, зав. кафедрой философии культуры ТГПУ им. С.Айни. Тел: 918854054

About the author:

Zikirzoda H. Ph.D., associate professor, head of the Department of Philosophy of Culture, TSPU S. Ayni. Tel.: (+992) 918854054

Маълумот дар бораи муаллиф:

Зикирзода Ҳ. - номзади филология, дотсент, мудири Кафедраи фалсафаи фарҳанги ДДТТ ба номи С.Айнӣ. Тел: 918854054

ИФРОТГАРОЙ ВА ТАҲАММУЛПАЗИРЙ: ТАҲЛИЛИ ИҶТИМОЙ - ФАЛСАФЙ

Мирасанов М., Холов С.

Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи С.Айнӣ

Мафҳумҳои “ифротгарой” ва “таҳаммулпазирӣ” аз охири асри XX ва ибтидои асри XXI вирди забони инсонҳо гадидаанд. Аксаран мафҳуми “ифротгарой”дар нашриёти хусусияти иҷтимоидошта ва рӯзноманигорӣ ба ҳайси баҳодиҳии манфӣ ба паҳлуҳои мухталифи воқеияти ҷамъият табдил ёфтааст. Шароит водор месозад, ки мазмун ва моҳияти ин истифода мешавад. Яъне барои бадном кардани амали муроқибони идеологӣ ва сиёсӣ як худи истифодаи мафҳуми “ифротӣ” кифоя аст, ки фаъолияти ин ё он ҷараён ё ҳизб маҳдуд карда шавад. Дар ҳақиқат ҳам, ифротгарой ба як омили вайронкунандаи суботи ҷомеа ва манбаи экстремизм ва тероризм падидаи иҷтимой аз дохил ба таври ҷуқур ва машахас таҳлил карда шаванд.

Дарк ва баррасии проблемаи ифротгарой бо вуҷуд доштани душвориҳои зерин алоқаманд аст: аввал муайян намудани предмети тадқиқот на он қадар осон аст; ва баъдан моҳияти он зери мафҳумҳои абстрактӣ пинҳон аст. Аз ин ру, барои донистани моҳияти ин падидаи иҷтимой зарур аст, ки хусусияти он дар доираи ҳолати равонии фардӣ, хусусияти рафтори фардӣ ва ҳамчунин хусусияти шуур ва рафтори омавӣ, гурӯҳӣ омӯхта шавад.

Моҳияти иҷтимоии ифротгароро дар асоси таҳлили манбаи мушахаси иҷтимой-таърихӣ, ки онро ҳамчун як шакли шуур ва фаъолияти иҷтимоӣ ба майдон баровардааст, ва инчунин тавасути таҳлили мантиқӣ ва қонуниятҳои ташаккули ифротгарой ва вазифаҳои иҷтимоии он кушодан мумкин мебошад.

Дар луғатномаҳо ифротгарой ё ифроткорӣ ба тариқи зайл маънидод мешавад. “аз ҳадду меъёр гузаштан дар коре, (эътиқод, боварӣ) **[1].** Ба қавли А Дудченко ифротгарой аломат ё нишонаи маҳдудияти шуур, қабул ё истифодаи ғояи алоҳида ба ҳайси ҳақиқати

мутлақ мебошад. Дар чунин ҳолат шахс ба рафтор ва амали худ аз нигоҳи танқидӣ баҳо надода дигаронро дар гуногунандешӣ ва ҷонибдори ақидаи дигар доштанашон мутаҳам мекунад ва ҳатто тайёр аст аз байн бардорад. **[2].** (яъне даст ба куштор мезанад. М.М).

Чунин нуқтаи назар аз ҷониби муҳақиқи финӣ С. Канерва низ баён шудааст. “Тамоми эътиқоди яктарафа, таълимоти фаъоли динии хусусияти мусбатгарона дошта низ натиҷаи ғайри муқарарӣ дорад” **[3].** Аз гуфтаҳои боло чунин натиҷа бармеояд, ки шахси таасубгаро ба волоияти назари хеш итминон дошта субот ва пешравии ҷомеаро дар доираи фаҳмиш, эътиқод ё идеологияи худ арзёбӣ менамояд.

Файласуфи рус Н.Бердяев ин падидаро таҳлил карда онро ҳамчун шакли бемории рӯҳии оммавӣ ва гурӯҳӣ, ки побанди як ғоя (идеология) мебошанд, маънидод мекунад. “Ифротгароӣ дар ҳамбастагӣ вуҷуд доштани ғояҳои мухталиф ва шинохти ягонаи оламро қабул надорад. Фақат душман вуҷуд дорад. Ҳамаи қуввоҳо дар маҷмӯ ба сифати “душман” пазируфта мешаванд... Барои ифротгаро олами гуногунмаъно вуҷуд надорад” **[4, с. 69-70].**

Побанди як ақида будан дар он зоҳир мегардад, шахс ба як олот ё восита табдил меёбад ва барои ба мақсад расидан аз ҳеҷ чиз даст намекашад. “Одами боэътиқод, беғараз метавонад мутаассиб шавад ва ба амалҳои зишттарин даст занад. Ба Худо ё ғоя хешро бахшида аз ҳастии инсон сарфи назар намуда инсонро ба васила ва олоти эҳтироми Худо ё амали кардани таълимоти худ, маънои ифротӣ, ваҳшӣ ё разил шуданро дорад...Новобаста аз он ки ин ғоя ё таълимоти бунёдии динӣ, давлатӣ, миллатгароёна ё ғояи инқилоб ва сотсиализм бошад” **[**4, с.71**].**

Н. Бердяев ифротгароиро ҳамчун ҳолати “беморий”рӯҳии фардӣ ва шуури оммавӣ маънидод карда моҳияти зидди башарии онро нишон додааст. “Таамулнопазирии ифротӣ ҳамеша нобоварӣ ба инсон, симои Худо дар инсон, нобовари ба неруи ҳақиқат...” **[4.,с.69].** Дар доираи чунин таълимот Н. Бердяев зидди ифротгароӣ ғояи башардустиро мегузорад ва бо ин ҳуввияти шахсро аз ҳама гуна ғоя ва идеология боло мегузорад. Бояд зикр кард ки андешаҳои ба ин монанд дар таҳқиқоти Д.Олшанский, **[5],** Т.Санаева **[6, с.34]** оварда шудаан, ки мазмунан ва моҳиятан якдигарро пурра мегардонанд.

Ба ақидаи мо ҳуввияти шахс дар доираи як таълимоти муайян сурат мегирад ва дар даврaҳои баъдӣ он ба ҳайси “маънои” зиндагии шахс табдил меёбад. Вале бояд донист, ки манбаи асосӣ на танҳо идеяи инсон-шахси алоҳида, балки идеологияи иҷтимоӣ-сиёсӣ, ки на танҳо манфиати шахси алоҳида, балки доираи фаъолияти гуруҳои иҷтимоиро низ дар бар мегирад, ба ҳисоб меравад. Сатҳӣ муносибат кардан ва баҳо додан ба ин падидаи иҷтимоӣ боис мегардад, ки ҳар гуна таълимотро новобаста аз аҳамияти он барои ҷомеа дар доираи “ифротӣ” баҳогузорӣ намоем.

Аз ин ру, хусусияти авалиндараҷа ва асосии ифротгароиро махсусияти тамоюлоти шахс, ки зербинои онро ҷаҳонбинии дар раванди тарбия ва худтарбиякуни пурра месозад, ташкил медиҳад. Дар доираи ҷаҳонбинӣ тасаввуроти иҷтимоӣ-сиёсии шахс мақоми махсус дорад, чунки он бо рафтори иҷтимоии шахс алоқаманд мебошад. Низоми чунин тасаввурот, ки дар доираи он муносибати одамон ба воқеияти иҷтимоӣ дарк карда мешавад мафҳуми идеологияро мефаҳмонад. Дар сурати аз худ кардан ва қабул намудани таълимоти мушахас ба сифати ҳақиқат ва ҳамчунин ба гурӯҳи муайяни иҷтимоӣ мансуб будан, ки ин идеология манфиатҳои онро ҳимоя мекунад, фақат дар он сурат оиди ташаккули эътиқоди (мӯътақидот) шахс ҳамчун маҳаки такондиҳандаи рафтори ӯ боварӣ ҳосил кард. Эътиқод ба сифати сабаби асосии идоракунандаи рафтор, муайянкунандаи тарзи фикронӣ ва дарки воқеияти иҷтимоӣ, ҳамчунин ҳолати ҳиссию равонӣ ва шуурнокии шахс баромад мекунад.

Бояд қайд намуд, ки берун аз ҷаҳонбинии муайян ва дар асоси он пайдо шудани тамоюли шахс, оиди ифротгароӣ сухан гуфтан аз мантиқ берун аст. Баъдан на ҳамаи тасаввуротҳоро бо мафҳуми ифротгароӣ нисбат дод, ба истисно аз он тасаввуроте, ки хусусияти иҷтимоӣ-сиёсӣ доранд ва идеологияи ҷомеаро вусъат мебахшанд. Бе

мавҷудияти идеологияи расмӣ, инчунин ба эътиқоди шахсӣ ё гурӯҳи табдил додани он, ифротгароӣ аз имкон берун аст. Бояд гуфт ки ҳама гуна идеология, ки дар ҷавҳари худ нишонаи инсонбадбинӣ дорад, заминаи мусоид барои вусъат ёфтани ифротгароӣ мебошад.

Инсони дорои мавқеи мустаҳками иҷтимоӣ дошта тамоми фаъолияташро дар доираи талабот ва шароити таърихӣ амали месозад. Шахси ифротӣ барои ба мақсад расидан на фақат вазъи воқеии таърихиро ба инобат намегирад, балки дар аксар маврид хилофи он амал мекунад. Инсондӯст ҳамчун ҷонибдори созишкорӣ (компромис) ва муколама баромад мекунад. Шахси ифротӣ дар ҳалли манофеи хеш аз ин усулҳо сарфи назар мекунад.

Тавре ки дар боло қайд кардем ҳолати иқтисодӣ, иҷтимоӣ ва сиёсии ҷомеа сабаби бевоситаи пайдо ва ташаккулёбии ифротгароӣ мебошанд. Яъне агар омма, гурӯҳои иҷтимоӣ ва халқҳо дар ҳолати ногувор монда роҳи аз он баромаданро пайдо карда наметавонанд, он вақт ҳолати каҷрафтории равонӣ боло рафта инсонҳо бештар мутаваҷеҳи ҳар гуна таълимотҳои тундрав мегарданд. Ҳадафи асосии ин зӯроварӣ-муҳити номақбули иҷтимоӣ, низоми мавҷудаи иҷтимоӣ қарор мегирад. Чун барои ифротӣ ин муҳити номақбули иҷтимоӣ инъикоси худро дар одамон ва ниҳодҳои иҷтимоӣ ҳамчун таҷасумгари муносибатҳои муайяни иҷтимоӣ, ки ба ормонҳои ифротии онҳо ҷавобгу нестанд равона мегардад.

Ифротгароиро ҳамчун ҷавоб ба шароити номусоиди зиндагӣ метавон шарҳ дод. Агар ба таърих назар андозем, рӯи кор омадани фашизм низ натиҷаи номусоид будани шароити зисти ҷомеа алоқаманд буд. Файласуфи амрикоӣ Ҷон Дюи, ки аъзои комисиюн оиди тафтиши аъмоли ҷиноятқоронаи фашизми олмонӣ буд ба чунин натиҷа расид, ки эҳтимолияти хуруҷи фашизм дар ҳамаи давлатҳое, ки “авзои номусоид” вуҷуд дорад, ба назар мерасад. Аз ин ру ифротгароӣ ҳам дар ҳамаи давлатҳо хуруҷ карда метавонад. Баро пеши роҳи онро гирифтан бояд ангезаҳои он ба монанди, фарқият дар тараққиёти нобаробари давлатҳо, аз раванди ҷаҳонишавӣ дур мондани олами ислом, дида баромадан сарҳадоти миллӣ, ки бозмондаи сиёсати мустамликавӣ буд, ҳаллу фасл карда шаванд.

Агар аз мавқеи равоншиносии иҷтимоӣ ба ин масъала назар андозем, маълум мегардад, ки тамоми фаъолият, рафтори шахси ифротӣ ба ҳолати равонии ӯ вобастааст. Яъне таҳдид ва расондани зарар ба одамони дигар, “душманон” ва “муҳити номақбул” (зӯроварии берунӣ) ва таҳдиду зарар дар нисбати худ ва доираи ҳамфикрон (зӯроварии дохилӣ). Ба зӯроварии берунӣ метавон чунин амалҳоро нишон дод: ғорату харобкорӣ, таҳдид, гаравгон гирифтан, куштор, бетартибии оммавӣ, нобуд кардани арзишҳои моддӣ ва асарҳои фарҳангӣ ва ғайра. Ба зӯроварии дохили дар адабиётҳо амалҳои зерин нишон дода шудаанд: худазобдиҳӣ, рӯза-савмҳои мухталиф, гӯшанишинӣ, худкушии яка ё гурӯҳӣ ва ғайра.

Вале бояд хотирнишон кард ки амалҳои дар боло зикр гардида табиати аслии ифротгароӣ ва шахси ифротиро пурра нишон намдиҳанд, чунки дар баъзе ҳолатҳо шахсони алоҳида низ ба ин монанд амалҳо даст мезананд. Омили асосӣ ва такондиҳандаи рафтори шахси ифротӣ ин таҷовузи иҷтимоӣ, кушиши бадқасдона баҳри вайрон намудани суботи ҷомеа ва фалаҷ кардани сохторҳои он мебошад. Ин омил ба таври бошуурона ё бешуурона баҳри пардапӯш кардани мақсад барои созмон додани “ҷомеаи солим” истифода мегардад.

Ифротгароӣ табиатан ғайримақбул аст, чунки шахсро вайрон, одамон ва элементҳои алоҳидаи ҷамъиятро нобуд карда дар асл низоми мавҷударо тағйир надода вазъи ҷомеаро аз пештара дида муташаниҷ мегардонад. Таҳлили ифротгароиро ҳамчун падидаи иҷтимоӣ ҷамъбаст намуда метавон гуфт, ки он тарзи нодуруст ва назарфиреби амали иҷтимоӣ буда аз ҷониби ашхоси дорои равони таасубгаро барои таъсис ё дигар кардани тартиботи ҷомеаи аз нигоҳи худашон “номақбул” равона шудааст.

Таамулпазирӣ ҳамчун ҳолати мусбати иҷтимоӣ бар хилофи ифротгароӣ баррасӣ карда мешавад. Вале аз ҷониби файласуфон ва иҷтимоишиносон шарҳи ин мафҳум ё

падида яксон нест. Қисми зиёди муаллифон таамулпазириро бо озодии сухан, виҷдон ва матбуот монанд медонанд, яъне онро бо маҷмӯи ҳуқуқ ва озодии сиёсӣ, ки ба шаҳрвадон имкони интихоб ва қабули риояи эътиқоди динӣ ва идеологиро таъмин менамояд. Масалан, Б.Расссел таамулпазириро дар этирофи нуқтаи назари дигарон шарҳ медиҳад **[7].**

В.С. Соловёв, файласуфи рус таҳамулпазириро таҳлилкарда онро аз нигоҳи таълимоти дини насронӣ таҳрезӣ кардааст. Дар таълимоти худ Соловёв таҳамулпазириро тавре, ки дар таълимоти фалсафии мутафакирони Шарқ, аз он ҷумла, Ҳинд, Чин ва Эрони Бостон оварда шудааст, яъне аз рӯи принсипи "чизеро ки ба худ рова надорӣ, ба дигарон раво мабин" банду баст кардааст. Бояд қайд кард, ки ин мавқеи В. Соловёв аз ҷониби муҳақиқони рус пурра пазируфта нашуд. Аз он ҷумла Л.А. Тихомиров ин нуқтаи назари Соловёро зери тозиёнаи танқид мегирад. Аз нигоҳи Л. Тихомиров чунин мавқеъ ё нуқтаи назар маънои онро дорад ки давлат бояд на фақат озодии эътиқоди идеологияи башардӯстона, балки озодии эътиқод ва тарғиби ҳар гуна идеология, аз он ҷумла ғояҳои таасубгаро ва инсонбадбиниро ба хотири озодии виҷдон бояд дастгирӣ намояд **[8].** Аз рӯи ин ақида чунин хулоса баровардан мумкин аст, ки агар мо зӯроваририро нисбати худ қабул накунем, бояд нисбати дигарон низ ин асӯмалро истифода набарем.

Чунин муносибати либералӣ (мусолеҳкорона) аз як тараф ба халадор кардани суботи ҷомеа, аз тарафи дигар ба таслим шудан ба ҳар гуна таълимоти ифротӣ оварда мерасонад. Л.Тихомиров бар он ақида аст ки адолат, ки ҳамчун асоси таҳаммулпазирӣ баробории ҳама гуна эътиқодот, балки таҷасумгари манфиати халқ ва дар маҷмӯ далат арзёбӣ карда шавад **[8].**

Таҳаммулпазирӣ ҳамчун эътироф ва вусъати озодонаи нуқтаи назар ва мавқеи мухолиф бояд дар доираи манфиати ҷомеа ва бехатарии сохтории он таҳрезӣ карда шавад. В.В.Шалин масъалаи таҳаммулпазириро баррасӣ намуда чунин изҳор мекунад, ки ин падида ба сифати манбаи асосии ҳаракат ва майли одамон ба мутаҳидӣ ва ҳамкории якҷоя дар ҷомеа нақши арзанда дорад. Ифротгароӣ ва зӯроварӣ бошанд дар ҷомеаи муосир, ки ба раванди ҷаҳонишавӣ пайваст шуда истодааст, ба оромӣ ва суботи ҷомеа халал ворид мекунанд. Дар асоси истифодаи муносибати дурусти таърихӣ ба амали гардондани принсипи таҳаммулпазирӣ дар таҷрибаи иҷтимоии замони муосир В. Шалин чунин хулоса мебарорад:

-институтҳо (ормонҳо)-и демократии ҷомеаи муосир дар амалӣ шудани принсипи таҳаммулпазирӣ фаъолияти суст нишон дода истодаанд;

-дар замони муосир на фақат дар ҳаёти дохилӣ-сиёсии давлатҳои демократӣ, балки дар муносибатҳои байналхалқӣ низ таҳаммулпазирӣ вуҷуд надорад, аммо фақат ниёз ба он аст;

-таҳаммулпазирӣ фақат дар намуди ҷадиди фарҳанг-дар ҷомеае, ки дар асоси принсипи гуногунандешӣ (плюрализм) асос ёфтааст, вуҷуд дошта метавонад.

Хулосаи умумии В.Шалин чунин аст, ки бе сохтан ва бунёди ҷомеаи плюралистӣ ба таҳаммулпазирӣ расидан аз имкон берун аст. Вале бояд зикр намуд, ки чунин нуқтаи назар хилофи мантиқӣ дорад чунки агар дақиқан ба ин масъала назар андозем, маълум хоҳем кард ки бе таҳаммулпазирӣ созмон додани ҷомеаиплюралистӣ аз имкон берун аст. Яъне дар таҳрезӣ намудани масъалаи мазкур бояд ба таҳлили мушахаси зиддиятҳои иҷтимоӣ-сиёсӣ ва идеологии дохилидавлатӣ ва зиддиятҳои байналхалқӣ, бархурдҳое ки асоси онҳоро тафриқаи тамаддунӣ ва иҷтимоии ҷомеа муосир ташкил медиҳанд, диққати ҷиддӣ дода шавад.

Бояд ёдрас намуд, ки ҷомеаи ҳақиқии плюрастӣ ин ҷомеаи башардӯстона, ки ҳаргуна нобаробарии иҷтимоӣ дар он вуҷуд надорад, ба ҳисоб меравад. Бе бунёди чунин ҷомеа, ҳаргуна қиёс ва андешаронӣ оиди таҳаммулпазирӣ фоида надорад, ва раванди омӯзишу фаҳмондадиҳӣ ба масали "бо ғалбел гирифтани об" монанд хоҳад шуд. Мусаллам аст, ки таҳамулпазирии ҳақиқӣ дар ҷомеае ки ба гурӯҳои аз нигоҳи

манфиаташон мухталиф ҷудо шудааст, ғайри имкон аст. Яъне аз ин бармеояд, ки худи масъалаи таҳаммулпазирӣ аз дохили фарқият ва бархурдҳои идеологӣ ва иҷтимоии байни одамон, халқҳо, давлатҳо ва субъектҳои сиёсӣ манша мегирад.

Аз нуқтаи назари фалсафаи иҷтимоӣ таҳаммулпазирӣ дар доираи принсипи сиёсати дохилӣ ва берунии давлат ва принсипи рафтори шахсӣ шарҳ дода мешавад. Ҳамчун принсипи сиёсӣ он аз тарафи тартиби идоракунии демократӣ (режими демократӣ), ки озодии сухан, виҷдон ва эътиқодоти диниро таъмин менамояд, тақвият дода мешавад. Яъне тарафдорони идеология ва эътиқодҳои мухталиф метавонанд ба хотири суботу оромӣ ва ҷустуҷӯи созишу ризоият дар ҷомеа озодона фаъолият намоянд. Дар доираи принсипи рафтори шахсӣ таъмини таҳаммулпазирӣ ба фарҳанги шахси алоҳида ва сохтори идеологии ҷомеа вобастааст, ки то кадом андоза шахси алоҳида ақида ё нуқтаи назари нафари дигарро қабул карда метавонад.

Таҳаммулпазирӣ ҳамчун падидаи иҷтимоӣ андоза ва меъёри муайян дорад. Аз андоза берун он ба бечуръатӣ, созиш бо зӯроварӣ ва ҳатто ба амали номатлуб, хиёнат метавонад мубаддал гардад. Ин ҳам ба ҳаёти шахсӣ ва ҳам ба сиёсии давлату умумиятҳои иҷтимоӣ дахл дорад. Аз ин ру, таҳммулпазирӣ дар ҳаёти шахсӣ, ин пеш аз ҳама садоқат ба эътиқоду ақидаи худ, дар ҳаёти сиёсӣ бошад, садоқат ба иттиҳоди сиёсию иҷтимоӣ, ки инсонҳо марбут ба он ҳастанд, ифода меёбад. Таҳаммулпазирӣ дар набати худ паҳлуи дигареро низ дорад, ки он токатнопазирӣ ё оштинопазирӣ мебошад ки дар нораво ё номақбул будани идеология ва рафтору амали инсонбадбинонаи мурақибон зоҳир мегардад. Аз ин лиҳоз таҳамулпазирӣ бахшидани ҳама чиз, ё бетарафии маънавӣ нисбати зӯроварӣ ва беадолатии иҷтимоӣ нест. Инчунин ин падида маънои онро надорад, ки касе чизе мувофиқи табъи дилаш бошад, роҳандозӣ намояд ва хешро дар муқобили ҷомеа ва меъёрҳои аз тарафи умум пазируфташудаи он гузорад. Дар чунин ҳолат таҳаммулпазирӣ ҳамчун принсипи сиёсӣ на фақат иҷозат намедиҳад, балки зуҳури аломату нишона ва ангезаҳои инсонбадбинонаро маҳдуд менамояд. Чунин чорабиниҳо дар ҳуҷҷатҳои ҳуқуқӣ ва таҷрибаи сиёсӣ (Созишномаи байналхақӣ оиди ҳуқуи инсон, Конститутсияи Ҷумҳурии Тоҷикистон, қонунҳои Ҷумҳурии Тоҷикистон оид ба ташкилотҳои динӣ, ВАО, ҳизбҳои сиёсӣ ва ғ.) акс ёфтаанд. Дар сурати сатҳӣ муносибат намудан ба ин масъала сохторҳои давлат заиф гардида, билохиран худи давлат дар назди рақибони сиёсӣ мавқеи худро аз даст медиҳад.

Тавре ки дар боло қайд гардид, таҳаммулпазирӣ ҳамчун принсипи рафтори шахсӣ водор месозад, ки алайҳи зуҳуроти бадқасдона ва таҷовузкоронаи рафтору идеологияи таасубомез бояд муқобилияти шаддид нишон дод. Дар акси ҳол шахс низ метавонад мавқеи шаҳрвандии худро аз даст дода ба як бозича ё фармонраво табдил ёбад. Умуман, агар ба умқи ин масъала назар андозем, маълум мегардад, ки таҳаммулпазирӣ бояд дутарафа бошад, яъне ҷонибҳо, ки дар муколама ширкат доранд, бояд якдигарро ҳурмат карда масъалаҳоро дар асоси принсипи инсондӯстӣ ҳаллу фасл намоянд.

Ҷанбаи иҷтимоии таҳаммулпазирии сиёсӣ ин қобилияти гуруҳҳои иҷтимоӣ ва субъектҳои сиёсии дар муколама иштирок дошта ба созишкорӣ ва таъмини сулҳу суботи иҷтимоӣ мебошад. Ҷанбаи равонии таҳаммулпазирии шахсӣ бошад, ҳурмату эҳтироми якдигар, фарҳанги гузориш ва муҳокимаи масъала ҳамчун қисмати муҳими ин ҷараён ба ҳисоб меравад. Дар сурати нобаробарии мавқеи субъектҳои иҷтимоӣ раванди таҳаммулпазирӣ ба душвориҳои зиёд ру ба ру мегардад.

Ба қавли И.Коротес метавон ду намуди робита ё муносибатро дар фазои таҳаммулпазирӣ ҷудо кард: баробармақом ва гуногун мақом. Дар ҳолати аввал, ки мақсад, маром ва манфиати ягонаро дар бар мегирад, раванди таҳаммулгароӣ осон ва мӯътадил мегузарад. Дар ҳолати дуюм, аз сабаби гуногунии мақом, бахусус нобаробарӣ дар муносибит ва дастрасӣ ба захираҳо мушкилиҳои зиёдро пеш меоварад ва то андозае суръати раванди таҳаммулпазириро дар ҷомеа боз медорад **[10].** Гуфтугӯи субъектҳо-тарафҳои нобаробари иҷтимоии идеология ва манфиати гуногун дошта аз мавқеи И.Коротес дар ду ҳолат метавонад имконпазир бошад. Аввал, ҳурмату эҳтироми ҳуқуқи

ҳамдигар ва фарҳанги сиёсии гузарондани муколама. Дар ҳақиқат чунин ҳолати ҳамзистии “гург” бо “барра” дар ҷаҳони муосир мушоҳида мешавад. Ҳолати дуюм муколамаи тарафҳои нобаробар метавонад боиси рӯи кор омадани таҳаммулпазирии “сатҳӣ” ё ба истилоҳи дигар, “қалбакӣ” оварда расонад

Муносибати мушахаси таърихӣ ба амали гардондани принсипи таҳаммулпазирӣ дар тачрибаи иҷтимоӣ нишон медиҳад, ки ба таҳаммулпазирии ҳақиқӣ фақат дар ҷомеаи башардӯстона, ки тафриқаи идеологӣ ва иҷтимоӣ байни гурӯҳои иҷтимоӣ ҷиддӣ ба назар намерасад, дастёб шудан имконпазир мегардад. Дар ҷомеа ҳолати низоъӣ дошта ва таасубгаро фақат шакли сатҳӣ ё “дурӯғин”-и таҳаммулпазирӣ вуҷуд дошта метавонад. Яъне ин маънои онро дорад, ки ҳар лаҳза метавонад яке аз тарафҳо мувофиқи инмконоти дар даст доштаашон зуҳурот ва норозегии зидди тартибот ва низоми беадолатона ва инсонбадбинонаро пахш намоянд. Аз ин хотир боз як бори дигар бо боварии комил гутфа метавонем, ки барои бартараф кардан ва аз миён бардоштани ифротгароӣ ҳамчун идеологияи инсонбадбинона бе дигаргунсозиҳои воқеии башардӯстонаи ҷаҳони муосир ғайри имкон аст.

Адабиёт

1.Современный словарь иностранных слов. - М., 1994. С.636.

2. Дудченко А. О фанатизме, религиозности и Православии// http://www.kievorthodox.org/site/cults

3. Канерва С. Фанатизм. Личный взгляд на проблему//http://www. urantia. spb.ru/fanat.html

4. Бердяев Н.А. О фанатизме, ортодоксии и истине//Человек. 1997. №9.

5. ОльшанскийД.В. Психиология террора. - М., 2002. С 248

6. Санаева Т.Н. Социальный фанатизм: Дис...канд.философ. наук. - Н.Новгород, 2002.

7. Рассел Б. Терпимось и фанатизм //http://books.atheism/ru/atheism/

8. Тихомиров Л.А. К вопросу о терпимости //http://www.philosophy.ru/libraru/vehi/ terpimost.htm

9. Шалин В.В. Толерантность (культурная норма и политическая необходимость). Ростов н/Д, 2000

10. Коротес И.Д. Формирование пространства толерантности в условиях становления информационного общества //Библиотека философской мысли Юга России. Ростов н/Д, 2002.

ЭКСТРЕМИЗМ ВА ТАҲАММУЛПАЗИРӢ: ТАҲЛИЛИ ИҶТИМОӢ-ФАЛСАФӢ

Мирасанов М., Холов С.

Дар мақола яке аз мушкилоти муҳим ва мубраме баррасӣ шудааст, ки тамоми ҷомеаи ҷаҳонро бо номи экстремизм ва инчунин антиподияи он - таҳаммулпазирӣ зери шубҳа гузоштааст. Заминаҳои иҷтимоӣ, сиёсӣ-фарҳангӣ ва сабабҳои ин падидаҳои иҷтимоӣ нишон дода шудаанд. Муаллифон, инчунин роҳҳои раҳоӣ ёфтан аз ҳолати низоъи ифротиён ва роҳҳои ба даст овардани субот дар рушди ҷомеаро пешниҳод кардаанд.

Калимаҳои калидӣ: *ҷомеа, экстремизм, таҳаммулпазирӣ, манфиат, сабр, низоъ, принсип, шахсият, инсонгароӣ.*

ЭКСТРЕМИЗМ И ТОЛЕРАНТНОСТЬ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

Мирасанов М., Холов С.

В статье рассматривается одна из важных и актуальных проблем, бросивших вызов всему мировому сообществу под названием экстремизма, а также его антиподом - толерантности. Освещены социальные, политические и культурные предпосылки и причины этих социальных феноменов. Также авторами предложены пути выхода из

конфликтно-фанатического состояния и пути достижения стабильности в развитии общества.

Ключевые слова: *общество, экстремизм, толерантность, интерес, терпимость, конфликт, принцип, личность, гуманизм.*

EXTREMISM AND TOLERANCE: SOSIO-PHILOSOPHICAL ANALYSIS

Mirasanov M., Kholov S.

The article explores one of the important and topical problems that challenged the entire world community under the name of extremism, as well as its antipode - tolerance. The social, political and cultural background and reasons for these social phenomena are highlighted. The authors also proposed ways to get out of the conflict-fanatical state and ways to achieve stability in the development of society.

Keywords: *society, extremism, tolerance, ideology, interest, conflict, principle, personality, humanism.*

Маълумот дар бораи муаллифон:

Мирасанов М.В. - номзади илмҳои фалсафа, муаллими калони кафедраи фалсафаи ДДОТ ба номи С.Айнӣ, e-mail: mirasanov 61@mail. ru

Холов С. - ассистенти кафедраи фалсафаи ДДОТ ба номи С.Айнӣ. e-mail: safobakhsh@mail.ru

Сведения об авторах:

Мирасанов М.В. - к.ф.н., старший преподаватель кафедры философии Таджикского государственного педагогического университета имени С. Айни, e-mail: mirasanov 61@mail. ru

Холов С. - ассистент кафедры философии Таджикского государственного педагогического университета имени С. Айни. e-mail: safobakhsh@mail.ru

About authors:

Mirasanov M.V. - Ph.D., senior lecturer of the Department of Philosophy, Tajik State Pedagogical University named after S. Ayni, e-mail: mirasanov 61 @ mail. ru

Kholov S. - assistant of the Department of Philosophy, Tajik State Pedagogical University named after S. Ayni. e-mail: safobakhsh@mail.ru

ПАЖӮҲИШИ ДАСТНАВИСҲОИ ҚАДИМАИ МАТЕНАДАРАН ВА ПЕШОМАДИ ҲАМКОРИҲОИ ИЛМИВУ ФАРҲАНГИИ ТОҶИКИСТОНУ АРМАНИСТОН

Исматова Назрби Шириншоевна
Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи С.Айнӣ

Дар шароити то рафт афзудани фишор ба сохторҳо ва арзишҳои миллӣ ва фарҳангии халқҳо ва ангезиши барҳӯрди тамаддунҳо яке аз авлавиятҳои сиёсати хориҷии Ҷумҳурии Тоҷикистон роҳандозии чунин дипломатияи фарҳангӣ ва башардӯстона аст, ки он бо дарназардошти тамоюлҳои мусбат ва манфии раванди ҷаҳонишавӣ ба таъмини ҳастии маънавӣ ва ҳифзу ҳимояи арзишҳои асили миллии фарҳангиву ахлоқии халқи тоҷик, муаррифии шоистаи Ҷумҳурии Тоҷикистон дар арсаи ҷаҳонӣ ҳамчун кишвари дорои фарҳангу тамаддуни қадима ва давлати муосири демокративу ҳуқуқбунёд, тавсеаи ҳамкориҳои самарабахши фарҳангию башардӯстона бо кишварҳои олам бо мақсади таҳкими шинохти мусбати Тоҷикистон ва мардуми он мусоидат намояд **[4].**

Маълум аст, ки дар низоми ҳамкориҳои байнидавлатии Тоҷикистон бо кишварҳои собиқ шуравӣ ҳамкориҳои фарҳангиву гуманитарӣ мақоми хосро ишғол мекунанд. Ин ҳамкориҳо бояд пеш аз ҳама он боигарии бойи мавънавиву фарҳангии дар даврони шуравӣ ба даст омадаро ҳифз намуда, баъдан роҳу механизм ва шеваҳои нави густариши дустиву ҳамкориҳои дуҷонибаву чандҷонибаро пешниҳод намоянд. Дар мақолаи мазкур кушиш карда мешавад, ки ҷойгоҳи муассиаҳои фарҳангиву илмии

кишвари ба мо дуст ва ҳампаймон – Арманистон дар симои Матенадар дар тавсеаи робитаҳои фарҳангиву гуманитарӣ нишон дода шавад.

Тавре ки аз ҳуҷҷатҳои расмӣ бармеояд, ҳар ду кишвар бо такя ба алоқаҳои таърихан устувори дустиву ҳамкории ҳар ду халқ ва дар заминаи халалнопазирии Аҳдномаи дустӣ ва ҳамкорӣ байни Ҷумҳурии Арманистон ва Ҷумҳурии Тоҷикистон аз 3 апрели соли 2002 ба муҳиммият ва мақсаднок будани ҳамкориҳои минбаъдаи зич ва ҳамоҳангсозии фаъолият дар саҳнаи байналхалқӣ, боло бурдани самаранокии ҳамкориҳо дар чаҳорчубаи СААД ва ИДМ ва дигар созмонҳое, ки ҳар ду кишвар шомиланд, ишора доранд.

Ҷонибҳо, гуфта мешавад дар изҳоротҳои якҷояи сарони ҳар ду кишвар, барои тавсеаи ҳамаҷонибаи робитаҳои мустақим байни созмонҳо ва ходимони фарҳанг ва санъат, марказҳои пажуҳишӣ, муассисаҳои тандурустӣ, муассисаҳои таълимӣ, воситаҳои ахбори омма ва дигар созмонҳои соҳаҳои фарҳангиву гуманитарӣ мусоидат хоҳанд намуд **[8].**

Ҳамкориҳои фарҳангӣ, ки яке аз механизмҳои босамари татбиқи дипломатияи фарҳангӣ ва башардустонаи Ҷумҳурии Тоҷикистон ба шумор меравад, ки тайи солҳои охир дар қаринаи равобити байнидавлатии мамлакати мо мақоми хоса касб кардааст. Намунаи возеҳи тавсеаи ҳамкориҳои фарҳангӣ вусъати ҳамкориҳои фарҳангии Тоҷикистон бо Ҷумҳурии Арманистон мебошад. Мақолаи мазкур ба омузиш ва таҳлили яке аз марказҳои бузурги фарҳангии Арманистон бахшида шудааст, ки дар сурати истифодаи босамари он дар тавсеаи ҳамкориҳои адабиву фарҳангии ду кишвар қадами бузурге ба миён гузошта хоҳад шуд. Чунин маркази бузурги фарҳангиву илмӣ – Матенадаран мебошад.

Пажуишгоҳи дастнависҳои қадимаи ба номи М. Маштос-Матенадаран, Ҷумҳурии Арманистон яке аз қадимтарин ва ғанитарин хазинаҳои китобнигоҳдории дунёст, ки беш аз 18500 нусха дастнависи мутаалиқ ба қарнҳои 5-9-ро дорост. Дар радифи дастнависҳо ва китобҳо бо забони арманӣ, ки асоси китобхонаро ташкил медиҳад, дар ин хазина манускриптҳои зиёде ба забонҳои арабӣ, форсӣ, пашту, юнонӣ, суриёнӣ, санскрит, ҳиндӣ, банғолӣ, ҷопонӣ, яҳудии бостонӣ, лотинӣ, ҳабашӣ ва ғайра маҳфузанд. Баъзе таълифоти муаллифони қадимро бинобар гумм шудани аслашон танҳо аз тарҷумаҳои арманӣ дарёфт кардан мумкин аст **[6].**

Алҳол маҷмуи дастнависҳои арабизабони Матенадаран на танҳо аз рӯи миқдори воҳидҳои ҳифозати балки муҳиммияти таърихӣ ва сатҳи баланди иҷрои онҳо шуҳрати ҷаҳонӣ доранд.

Маълум аст, ки Пажуҳишгоҳи дастхатҳои бостонии ба номи М.Маштотс - Матенадаран (ба арманӣ Матенадаран) аз қадимтарин ва бойтарин маҳфузгоҳҳои китобҳо дар руи ҷаҳон мебошад **[1.с.304].**

Тибқи маълумотҳои расмӣ маҳфузгоҳи Матенадар беш аз 17 ҳазор дастхати қадими ва беш аз 100 ҳазор ҳуҷҷатҳои қадимаи бойгониро нигоҳ медоранд. Ҳамроҳ бо дастхатҳои арманӣ дар ин ҷо метавон беш аз 3000 дастхатҳои форсӣ, пушту, арабӣ, юнонӣ, суриягӣ, лотинӣ, ҳабашӣ, санскрити, ҳиндӣ, банғолагӣ, ҷопонӣ, иврит, русӣ ва дигар забонҳоро дарёфт кард. Бо қарори Шурои сарони ҳукуматҳои ИДМ аз 21 ноябри соли 2014 «Оид ба додани мақоми созмони базавии давлатҳои узви ИДМ оид ба ҳамкорӣ дар соҳаи ҳифз ва эҳёи мероси хаттӣ» ба Пажуҳишгоҳи илмӣ- таҳқиқотии дастхатҳои Месроп Маштотс мақоми муассисаи базавӣ дода шудааст. Баррасии таърихиву адабии дастхатҳои шарқӣ ҳама вақт ба ғани гашти таърихи на танҳо мамлакати соҳиби маҳфузгоҳ, балки кишварҳои ҳамсоя низ мусоидат мекард.

Имрӯзҳо коллексия дастхатҳои арабиасоси Матенадар дар ҷаҳон аз зумраи бойтаринҳо аз лиҳози муҳимияти арзиши таърихӣ ва сатҳи баленди бадеии ёдгориҳои сабтшуда ба шумор рафта, ба асрҳои 5-19 тааллуқ доранд. Дар байни дастаҳои маҷмуа осори ба фалсафа, тасаввуф, математика, грамматика, тиб, нуҷум (ситорашиносӣ), кимиё, қомус, луғатномаҳо, китобои дарсӣ бахшида шуда хеле зиёдаанд.

Аз лаҳзаи бунёди коллексияи дастхатҳои шарқӣ ва солҳои баъдина ёдгориҳои ин маҷмуа мунтазам таваҷҷӯҳи донишмандонро ҳамчун маводи таърихии арзишманд ба

худ ҷалб карда, мавриди омузиш, таҳлил қарор гирифта дар самтҳои гуногуни шарқшиносӣ ба табъ расидаанд. Метавон аз ду маҷмуаи шеърҳои форсии тоҷикӣ ёдовар шуд, ки солҳои 70-уми асри гузашта ба забони арманӣ тарҷума шуда порчаҳои зиёдеро аз «Авасто», ашъори Рудакӣ, «Шоҳнома»-и Фирдавсӣ, «Шоҳнома»-и Дақиқӣ, «Шоҳнома»-и Абумансурӣ, рубоиёти Хайём, шеърҳои Ҳоқонӣ, порчаҳо аз «Бустон» ва «Гулистон» - и Саъдӣ, Румӣ ва Ҳофиз, Ҷомӣ, дастхатҳои «Туҳфат ул - вузаро» - ва «Туҳфат ул-мулук» - и Абдуллоҳи Ансорӣ, «Маснавӣ» - и Румӣ ва «Насиҳат ул – мулук» фаро мегирифтанд.

Соли 2009 бо ҳамкории Маркази фарҳангии Эрон дар яке аз толорҳои хазинаи мазкур намоишгоҳи дастнависҳои форсӣ ташкил карда шуд, ки ба нашри 4-уми силсилаи санадҳои форсӣ бахшида шуда буд. Муаллифи нашри матнҳои дастнависҳои форсӣ ва дигар аснод бо шарҳу тафсир аз давраи солҳои 1734-1779 таҳти унвони «Донишномаи форсии Матенадаран» эроншиноси машҳур Кристине Костикян – дастпарвари олими маъруфи шарқшинос Акопа Папазян буд. Ин намоиш солҳои 2011 ва 2012 бори дигар манзури мухлисон ва муҳаққиқон гардонида шуд. Намоиш инчунин солҳои 2011 ва 2012 ҳам баргузор гардида буд. Ба маърази тамошо беш аз 50 дастхату санадҳои дипломатӣ, намунаҳои катибаҳо ва миниётурҳо гузошта шуда буданд. Барои экспозитсия наздики 50 дастнавис, санадҳои дипломатӣ, намунаҳои каллиграфия ва миниатюраҳо, ки дар хазинаи Матенадаран шумораи онҳо беш аз 470 адад аст, интихоб шуда буд.

Алҳол маҷмӯи дастнависҳои арабизабони Матенадаран натанҳо аз рӯи миқдори воҳидҳои ҳифозатӣ, балки муҳиммияти таърихӣ ва сатҳибаланди иҷрои онҳо шуҳрати ҷаҳонӣ дорад. Дар ин хазина таълифоти гуногун аз фалсафа, суфизм, математика, тиб, астрология, алхимия, қомусҳо, луғатҳо, китобҳоидарсӣ, инчунин номгӯи осори адабӣ ва манзум нигаҳдорӣ мешавад. Аз нигоҳи ҷуғрофӣ ин маҷмӯа минтақаҳои мухталиф аз Баҳнанаҳрайн то Ҳиндустонро фаро гирифтааст. Ёдгориҳои форсие, ки ба давраи ҳукуматдории сулолаи Қоҷориён (1799-1925) тааллуқ доранд, қисмати асосии хазинаро ташкил медиҳанд, чунки ин давра ба марҳилаи асосии бунёди ин хазина ва таҳкими муносибатҳои миёни Арманистон ва Эрон рост меояд.

Бояд дар назар дошт, ки дар расму анъанаҳои исломӣ муносибат ба китоб ҳамчун манбаи дониш хеле гиромӣ дониста мешавад. Нақши китоб дар шакли дастнависҳо барои густариши дини ислом ва паҳн намудани таълимоти гуногуни динӣ хеле арзишмандаст. Маҳз китоб мерос барии арзишҳои фарҳангиро таъмин намуда, аз як ҷониб анъанаи тибқи ин тарҳрези шударо идома дода, аз ҷониби дигар, маҷмӯи ин навъи арзишҳоро дар заминаи давлатҳое, ки ба ҷаҳони ислом ворид шудаанд, дар зеҳни мардум ҷо намудааст.

Равобити фарҳангии хеле қадимаи арманиҳо бо аксар халқҳои Шарқ дар умумияти таърих, фарҳанги бостонӣ ва мифологияи онҳо фаҳмо дарк мешавад. Маълум, ки сарнавишти таърихии Эрон, Туркия ва дигар кишварҳои минтақа ва Арманистон аз даврони қадим ба ҳампайваст ва печида буд, ки инро аз далелҳои таърихии дар сарчашмаҳои таърихӣ сабтшуда, таъсири байни ҳамдигарии афкори фалсафӣ, умумият ва шабоҳати сужетҳои осори бадеӣ ва дигар навъҳои санъат хулоса кардан мумкин аст.

Дар тӯли 50 соли таъсиси Матенадаран осори он зери тадқиқоти наслҳои гуногуни шарқшиносон, эроншиносон, арабшиносон, мутахассисони фарҳанги пушту ва турк, муаррихон ва санъат- шиносони Арманистон, Россия, Ирон, Афғонистон, мамолики Осиёи Миёна ва ИМА қарор гирифт. Олимони маъруф, аз қабили А. Папазян, Б. Чукасзян, А. Шахсуварян, А. Минасян, В. Ернҷакян, О. Еганян, А. Бахтанай, А. Козмоян, Р. Амирбекян, Н. Геворков, В. Кушев, О. Галеркина, П. Сучек, С. Сучек, К. Костикян, Ф. Абдулоева, Р.Сбатян ва дигарон дар коркард ва таҳқиқиан дастнависҳо ва сарчашмаҳои таърихӣ саҳми калон гузоштаанд.**[1]**

Дар ин хазина ду гурӯҳи калони дастнависҳо нигаҳдорӣ мешавад, ки яке аз онҳо мутаалиқ ба маҷмӯи дастнависҳои шаркӣ ва дипломатияи он буда, қаблан дар Девони католикҳои арманӣ дар Эчмиадзин муҳофизат мешуд. Шурӯъ аз солҳои 20-уми асри ХХ ин дастнависҳо дар Китобхонаи давлатии оммавии ба номи Мясникян (ҳоло

Китобхонаи миллии Ҷумҳурии Арманистон) нигаҳдорӣ мешуд. Гурӯҳи дигар аз нигоҳи арзиши осорхонавӣ қисмате аз коллексияи Пажӯҳишгоҳи забонҳои шарқи ба номи Лазареви шаҳри Москва маҳсуб мешуд. Ин дастнависҳо баъди барҳамдодани пажӯҳишгоҳи мазкур солҳои 30-50-ум ба Осорхонаи давлатии Арманистон ва қисмате ба Китобхонаи оммавии ба номи Мясникян супорида шуданд. Дар солҳои баъдӣ фонди дастнависҳои арабизабон аз ҳисоби манускриптҳои дарёфтшуда, пораҳои ҳуҷҷатҳои бойгонӣ, туҳфаҳои ашхоси алоҳида ва шахсиятҳои фарҳангӣ хеле ғанӣ гардид. Миёни ашхоси ҳадя карда метавон оилаи Маркосян, Карпис Джрбашян ва Геворк Бакирджянро аз Париж, Варужан Салатянро аз Димишқ, Аршак Тигранянро аз Лос-Анҷелес номбар кард. Дар сохтори фонди дастнависҳои арабизабон гурӯҳҳои калони дастнависҳоро ҷудо карданд, ки батаври алоҳида босабти номи туҳфакунандагони онҳо гузошта шудаанд, чунончи фонди Варужан Салатяна(Сурия), Арутюн Азарян (ИМА), Луиз Асланян (Франсия) ва ғайра.

Дар миёни манускриптҳо бо хатти арабӣ, ки давраи аз асри XIV то XIX -ро дарбар мегиранд, нусхаҳои гуногуни Қуръон ва тафсирҳои он, маҷмӯаи дуоҳо, таълифот оид ба фалсафа, математика, грамматика, тиб, астрология, қомусҳо, китобҳои дарсӣ, инчунин номгӯи осори адабӣ ва таърихӣ ҷойгир шудаанд.

Каллиграфия ва миниатюраҳои сужетдор намунаҳои машҳури сабкҳои гуногуни хат нависиро фаро мегиранд, чунончи, дар инҷо намунаҳои хатнависиҳои маъруфи мактабҳои Бағдод, Шероз, Ҳироту Исфаҳон ва Коҷор дучор меоянд. Маъруфияти маҷмӯаи дастнависҳои арабихатти Матенадаранро манускриптҳое таъмин намудаанд, ки минтақаи васеи фаро гирандаи дини ислом – Осиёи Миёна, Туркия ва Ҳиндустонро таркиб додаанд.

Бозёфти муҳими ин хазина-намунаи қадимтарини хатти арабии куфӣ дар пергаменти асрҳои XIII-IX мебошад, ки дар он Қуръон сабт шудааст. Инчунин манускрипти асри XIV бо унвони шартии «Ҳумоюннома» дар ин ҷо маҳфуз аст, ки бо истифодаи нақшу нигории эпиграфӣ ва хатти куфӣ иҷро шудааст.

Дар ин хазина яке аз намунаҳои ғазали Ҳофиз бо номи шартии «Суруди ғалаба» нақшкорӣ шудааст, ки антологияи адабиро ба хотир меорад. Коллексияи миниатюраҳои алоҳида бо услуби Ҳиротӣ низ мавҷуд аст, ки дар он саҳнаи суҳбат рассомӣ шуда, аз коллексияҳои машҳури Луиза Асланян ба шумор меояд.

Ба ёдгориҳои пураҳаммияти хазина намунаи ҳусни хати устоди хатти настаълиқ - Мир Имоди Ҳасан (асри XVI), инчунин миниатюра бо тасвири Баҳодурхони Байсонкур дохил мешавад. Инчунин дастнависи асари Абдураҳмони Ҷомӣ -«Юсуф ва Зулайхо» мутааллиқ ба соли 1506 бо усули исломии сабки ҳиротӣ катиба шудааст, ки аз намунаҳои нодири хазинаи мазкур ба шумор меравад.

Ба коллексияи миниатюраҳои форсии мактаби исфаҳонии асри XVII дастнависи «Хамса»-и Низомӣ дохил аст, ки бо техникаи сиёҳқалам – сабки сафавӣ (нақш бо қалам ва туши сиёҳ) иҷро шудааст. Дигар нигораи ин фонд – миниатюра бо акси марди нишаста бо тасбеҳ мебошад, ки барассоми машҳури форс – Ризо Аббосӣ тааллуқ дорад.

Аз намунаҳои туркии дастнависҳо - номгӯи асарҳои Муҳаммад ибни Султон – «Зиндагонии Муҳаммад» бо хатти зебои бо оби тилло ороишдодашуда барҷаста тасвир шудааст, ки дар он оромгоҳҳои мусулмонон таҷассум ёфтааст. Дастнависи туркии мутааллиқ ба асри XVIII, ки мундариҷаи суфиёна дорад, инчунин муқоваи чармини санадҳои дипломатии ҳокимони турк – фармонҳои султонӣ бо ороиши тугра диққатҷалбкунанда мебошад.

Дар коллексияи Матенадаран миниатюраи ҳиндӣ низ мавқеи ҷудогона дорад. Миёни онҳо миниатюраи раққосаи ҳиндӣ дар заминаи манзараи табиат ва якчанд тасвирҳои дигар бо ороиши паррандагон, гулҳои гуногун ва шапалакҳо, ки хоси услуби муғулист, ба асри XVII мансубият дорад. Суратҳои ранга бо номгӯи осори мутааллиқ ба солҳои 1840-41, аз ҷумла дастнависи «Юсуф ва Зулайхо»-и Ҷомӣ, ки дар Бомбай иҷро шудааст, дар ин маҷмӯа гирд оварда шудааст. Ин амалҳо зери таъсири байниҳамдигарии сабкҳои нигорандагии форсии даврони ҳукуматдории коҷориён ва мактабҳои миниатюрии Ҳиндустон, махсусан Раҷпутан и Кангра ба вуҷуд омадаанд.**[3]**

Аз осори миниатюрии афғонӣ дастхати ороишёфтаи асари «Гулшани Афғон»-и Алӣ Акбари Оракзай бо забонҳои дарӣ ва пушту мавқеи алоҳида дорад. Ин манускрипт бо ороиши тариқаи нақшбандияи замони Аҳмадшоҳ ва Темуршоҳи Дурронӣ иҷро шудааст.**[7]**

Аз ҳама дастнависи қадимаи ороишёфтаи форсиро муҳаққиқон рисолаи нуҷумшиносии Абдураҳмон ас-Суфӣ эътироф мекунанд, ки солҳои 1009-10 иҷро шудааст, аммо тасвирҳои ин рисола дар шакли ситораҳо хусусияти маърифатӣ доранд. Таърихи миниатюраҳои форсиро ба давраҳои ҳукмронии ин ё он сулола нисбат медиҳанд. Ҳар як давра бо номи устодони ин касб ва ҳукуматдорон маъруф аст. Аз давраи ҳукуматдории Илхонҳо (асри XIV) то замони мо амалҳои миниатюристҳои машҳур - Аҳмад Мӯсо, Шамсиддини Ҷунайд ва аз асри XV бошад, Муҳаммад Сияҳқалам, Шайхӣ, Дарвеш Муҳаммади Абдурраззоқ ва аз асри XVI-Беҳзод, Мир Муссавир, Дӯст Муҳаммад, Қосим Алӣ, Шайхзода, Султон Муҳаммад, Низомуддин, Мирзо Али, Мир Сайид Алӣ, Алӣ Асғара, Музаффар Алӣ, Хабибулло Машҳадӣ, Муҳаммадӣ, Шайх Муҳаммад, Абдусамад, Содиқбек ва Фаррухбек боқӣ мондааст.

Дар асрҳои XVII-XVIII инкишофи миниатюраҳои форсӣ бо пайдоиш ва рушди композитсияҳое алоқаманд аст, ки зери таъсири манзаранигории аврупоӣ ба вуҷуд омадаанд. Дар ин давра дар миниатюраҳои форсӣ тарҳи либоспӯшӣ ва ороиши мӯй ва маводи хонаводагӣ ба тариқи аврупоӣ истифода мешуданд. Ин гуна таъсир дар эҷодиёти рассомони маъруфи форсӣ - Муҳаммад Алӣ, Ризои Аббосӣ, Муҳаммад Қосим, Муҳаммад Алӣ, Муҳаммад Шафеи Аббосӣ, Муин Муссавир, Муҳаммад Юсуф, Мир Афзал Тунӣ, Муҳаммад Замон, Али Пакӣ, Аликули Джаббадор ва дигарон ба мушоҳида мерасид.

Дар асрҳои XVIII- XVIIII сабки коҷорӣ ба вуҷуд омад, ки намояндагонаш - Меҳр Алӣ, Абдулҳасани Ғаффорӣ, Камолулмулк ва дигарон буданд.

Дар коллексияи Матенадаран ҳама навъҳо ва ҷараёнҳои ороишоти дастнависҳои китобҳои форсӣ, манзаранигорӣ ва санадҳои дипломатӣ гирд оварда шудаанд. Дастнависи рақами 561 (номгӯи 14) зери унвони «Ҳумоюннома» манускрипти аз ҳам қадимтарин ба шумор меравад, ки бо хатти куфӣ таълиф шудааст. Дигар нигораи машҳур – асари Ансорӣ - «Меҳр ва Муштарӣ» мебошад, ки ба асри XV тааллуқ дошта, бо усули ороиши туркманӣ бо таъсири унсурҳои манзаранигории аврупоӣ иҷро шудааст.

Ёдгории машҳури дигар – дастнависи № 584 мебошад, ки он асари машҳури Абдураҳмони Ҷомӣ «Юсуф ва Зулайхо» буда, аз ду миниатюраи бо услуби ҳиротӣ иборат буда, ба ҳунари Мир Мусаввир нисбат дорад. Ин композитсияҳо ба коллексияи миниатюраҳои ашъори сафири шоҳ Сафии 1 (1628-1641) – Муҳаммад Алӣ Беки Исфаҳонӣ дар дарбори императори муғулнажод – Шоҳ Ҷаҳон (1627-1658) ворид карда шудааст.

Дар ин хазина, инчунин гурӯҳи миниатюраҳои мактаби Исфаҳони асри XVII (дастнависи №548), ки ба қалами хаттот Ибни Каримаддини Ҳайдар Маддоҳи Шерозии Беҳбаҳонӣ бо техникаи сиёҳқалам (ранги сиёҳ ва қалам) иҷро шудааст, нигаҳдорӣ мешавад.

Дастнависи №235 (номгӯи соли 1698) – асари Муҳаммад Солеҳ ибни Абдулвалӣ «Тақвим ал-Мошонӣ тақвим ал-Шафӣ» хеле арзишманд буда, онро хаттот ва ороишгар Хон Муҳаммад бо супориши Алии Муртуз иҷро кардааст. Ин дастнавис бо муқова аз чармӣ сурх ориш ёфтааст. Дастнависи № 556 (номгӯи соли 1810) – асари Муҳаммад Боқир ибни Муҳаммад Такӣ «Ҳаёти қалбҳо» (корномаҳои пайғамбари ислом Муҳаммад ва ҷонибдорони ӯ) дар бар мегирад. Ин дастнавис намунаи манускрипти коҷорӣ – унвонро дорост ва дар қоғази аълосифати аврупоӣ хаттотӣ шудааст. Мотиви асосии ин композитсия гулҳо ва паррандагон мебошанд. Дар номгӯи соли 1834 ҷилди якуми рисолаи «Ҷиноби таворих» ҷойгир аст, ки бо хатти настаълиқ иҷро шуда, муқоваи чармии ҷилодор дорад. Дар ҳамин гурӯҳ дастнависи №568 (номгӯи соли 1826) – асари Абдуллоҳи Ансорӣ «Туҳфат-ул-вузаро» ва дастнависи № 565 – асари «Туҳфат-ул-мулук» ҷойгир мебошанд.

Намунаи ин дастнависҳо таҳти №161 дар фонди арабизабони Матенадаран (номгӯи соли 1777) асари «Маснавӣ» мебошад, ки ба қалами Маҳмуди Исфаҳонӣ ибни Мирзо Абдуллоҳ (бо тахаллуси Насриддини Сонӣ) мансубият дорад. Аҷиб ин аст, ки ин дастнавис ба ду хаттот - Муҳаммад Ҳусейн ибни Алӣ Муҳаммад Агивлӣ ва Алӣ Асғар ибни Мулло Муҳаммади Кирмонӣ тааллуқ гирифтааст. Ҳунари баланди хаттотӣ, дақиқият ва мутаносибияти ороишот, қоғази баландсифати шаркӣ, муқоваи чармини ҷилодор, ин дастнависро ба шоҳкорӣ мубаддал намудаанд.

Мавзӯи хатнависии арабӣ ё каллиграфия дар шарқшиносии шӯравӣ ва санъатшиносӣ таҳқиқ нашуда буд. Дар хрестоматияи санъати форсӣ, ки мураттибаш Артур У. П ба шумор меравад, ҷилди дуюм ба архитектура, керамика ва каллиграфия бахшида шудааст. Сарчашмаи боэътимод дар ин хусус монографияи Сафадӣ мебошад, ки принсипҳои асосии каллиграфияи арабиро шарҳ додааст.

Таълифоти олимони соҳа - О. Г. Болшакова, М. М. Дяконова, Ц. П. Кахиани, В. А. Крачковская, М. Х. Неъматова, С. Б. Певзнер ва дигарон ба таҳқиқи каллиграфияи арабӣ дар заминаи ёдгориҳои арабии ҳудуди Осиёи Миёна ва Қафқоз ихтисос доранд. Дар хазинаи Матенадаран албоми намунаҳои каллиграфияи арабӣ бо унвони «мураққаъ» маҳфуз аст, ки он дар тӯли 16 аср мураттаб шудааст. Чунин албомҳо дар мамолики исломӣ аз намунаҳои оятҳои қуръонӣ ва қитъаҳо низ мураттаб шудаанд. Муқовабандии ин албомҳо бо ду роҳ сурат мегирифт: яке аз картони сахт фишурдашуда ва дигаре аз чарми бо ҷилои махсус ороёфта. Албоми мураққаи дар Матенадаран ҷойгирбуда аз ҷониби шоир Фатҳалишоҳ Мирзо Муҳаммад Шафӣ бо тахаллуси Висол (1782-1845) тартиб дода шудааст. Ин албом аз 48 саҳифа иборат мебошад, ки дар солҳои 1815-1830 сохта шудааст. Саҳифаи аз ҳама қадимаи ин албом бо хатти насх буда, сураи якуми Қуръонро дар бар мегирад. Албоми дигари хеле нодир бо хатти сулс таълиф шуда, ба Муҳаммад Боқир тааллуқ дорад. Намунаҳои навиштаҳо асосан бо хатти шикаста буда, аз 13 намунаи таълифот иборат шудааст.

Ёдгории дигари ин коллексия-«Таърихи нодирӣ»,ки ба юришҳои Нодиршох (1688-1747)-пароканда кардани лашкари Ашрофи Нодир дар соҳили дарёи Меҳмондуст, истилои Ҳирот,набарди Нодиршоҳ бо Абдулло-пошшо ва гайрахо бахшида шудаанд, аз 5 миниатюраҳои сужетдор иборат шудаанд. **[2]**

Дастнависҳои осиёимиёнагӣ аз даврони ҳукмронии Улуғбек (1409-1449) боқӣ мондаанд. Хаттотон ва наққошони китобҳо дар ин давра обрӯ ва манзалати хосса доштанд. Ҳатто дар Самарқанд кӯчаи махсуси ҳунармандони соҳа бо номи Кӯи Наққошон машҳур буд. Миниатюраи китобӣ дар даврони темуриҳо низ инкишоф ёфтааст. Маркази ин гуна ҳунармандиҳо Ҳирот, Шероз ва Табрез ба шумор мерафт. Дар устохонаи шоҳзода Бойсункур шоҳкориҳои миниатюраҳои дастнависҳои «Калила ва Димна», инчунин «Шоҳнома» ороиш ёфта буданд.

Дар коллексияи дастнависҳои Матенадаран миниатюраҳои ҳиндӣ ҷойгоҳи хосса доранд. Дар ин маҷмӯа композитсияи Шоҳ Ҷаҳон бо тасвири раққосаи ҳиндӣ дар заминаи табиати зебо арзиши баланд дорад. Ин намунаи волои мактаби муғулии манзаранигории Ҷаҳонгир ба шумор меравад. Номгӯи солҳои 1840-1841 – асари безаволи Абдураҳмони Ҷомӣ – «Юсуф ва Зулайхо» ба ҳунари волои хаттот Муҳаммад Насим ибни Муҳаммад Ҷаъфари Исфаҳонӣ тааллуқ дорад. Дар ин рӯйхат 18 миниатюраҳои сужетдор ҷойгир аст, ки аз сужети достони маъруфи Ҷомӣ истиқбол шудаанд. Дар композитсияи ин рӯйхат мотиви «Гулу булбул» истифода шудааст. Ин манускрипт соли 1852 аз ҷониби Александр Кудинов дар Теҳрон харидорӣ шуда, пасон ба осорхонаи Пажӯҳишгоҳи шарқшиносии ба номи Лазареви Москва тақдим шудааст.

Омӯзиши маводи нодири дар китобхонаи мазкур буда, ки аз таърих ва фарҳанги бойи маънавии аҷдодони мо дар даврони бостон ва асрҳои миёна дарак медиҳанд, моро ба он ҳидоят мекунанд, ки бояд ҳамкориҳои муассисаҳои илмиву фарҳанги кишвари мо аз Китобхонаи миллии ҷумҳурӣ сар карда то пажуҳишгоҳҳои илмии дар Академияи илмҳои ҷумҳурӣ буда муназзам ва мақсаднок ба роҳ монда шавад. Пеш аз ҳама зарур аст, ки барои нусхабардорӣ кардани дастхатҳои дар маҳфузгоҳ буда гуруҳе аз

мутахассисони таърихнигор, катибашинос, забоншинос, мусавварадонҳо таъсис дода шавад.

Адабиёт

1. Абрамян А. Г. Рукописные сокровища Матенадарана. — Ереван: Айпетрат, 1959. Абгарян Г. В. Матенадаран / Г. В. Абгарян; Отв. ред. Л. С. Хачикян; Художник Р. С. Бедросян; Научно-исследовательский институт древних рукописей при Совете министров Армянской ССР — Матенадаран. — Ереван: Гос. изд-во Армении, 1962.

2.Абд-ар-Рашид Ал-Бакуви-Сокрашение [книги о], «памятниках» и чудеса царя магучего/баку 1967, 512с.

3.Гравард Г.А Миниатюра Арцаха-Утика(XIII-XIVвв)/www.nashasreda/ru/.доступ 10.04.2017

4. Консепсияи сиёсати хориҷии Ҷумҳурии Тоҷикистон, аз 27 январи соли 2015, №332.

5.Каллиграфия и миниатюра Востока. Автор и составитель Раиса Амирбекян Ереван, Наири, 2013. – 304с.

6.Матенадаран–институт древних рукописей им. Месропа Маштоца https://armenia.orexca.com/rus/matenadaran/shtml/ дастрасӣ 11.03.2017

7.Монгольская живопись. Часть 2//www. Liveinternet. ru/users/stewardees0202/ post358199475/

8. Совместное заявление по итогам официального визита Президента Республики Таджикистан Эмомали Рахмона в Республику Армения https://www.president.am/ru/press-release/item/2017/06/14/President-Serzh-Sargsyan-President-Emomali-Rahmon-signed-joint-statement/

ПАЖӮҲИШҲИ ДАСТНАВИСҲОИ ҚАДИМАИ МАТЕНАДАР ВА ПЕШОМАДИ РОБИТАҲОИ ИЛМИВУ ФАРҲАНГИИ ТОҶИКИСТОНУ АРМАНИСТОН

Исматова Н.

Ҳамкориҳои илмиву фарҳангӣ аз тамоилот ва самтҳои асосии рушди равобити байналмилалии муосир буда, ҳадафаш мусоидат ба инкишофи қобилиятҳои мардуми кишварҳо, минтақаҳо ва қитъаҳои дунёст. Ба андешаи мо вазифаи асосии ҳамкориҳои илмиву фарҳангӣ – эҷоди муҳити ҳамдигарфаҳмӣ байни кишварҳои муттафиқ ва халқҳои сокини онҳо, ҳамкории муштарак дар соҳаи рушди зарфияти инсонист. Кишвари мо бо афзалият додан ба ҳамкориҳои илмиву фарҳангӣ ба кишварҳои дар собиқ ҳампаймон кӯшиш ба он дорад, ки фазои мусоиди ҳамдигарфаҳмӣ эҷод шуда, ҳамкориҳое ки дар замони шуравӣ заминаҳояш гузошта шуда буд, ҳарчи бештар ривоҷ ёбанд.

Калидвожаҳо: *дипломатияи фарҳангӣ, ҳамкориҳои таҳсилотӣ, марказҳои ресурсӣ, шарикони рушд, муоширати байнифарҳангӣ*

ИССЛЕДОВАНИЕ ДРЕВНИХ РУКОПИСЕЙ МАТЕНАДАРАН И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ НАУЧНО-КУЛЬТУРНЫХ СВЯЗЕЙ ТАДЖИКИСТАНА И АРМЕНИИ

Исматова Н.

Статья посвящена изучению процесса установления и развития научно-культурных связей Таджикистана и Армении в период независимости. Исследования историии уставноления и развития двусторонных и многосторонных отношений Таджикистана и Арменией показывает, что для плодотвороного сотрудничества огромное значение имеет использование накопленного положительного опыта в советском периоде. Выдвижение на предний план научно-культурного сотрудничества говорит о том, что именно гуманитарный аспект становится определяющим в контексте межгосударственных отношений. Среди этих субъектов особое место принадлежит Матенадарану – Институту древних рукописсй имени Месропа Маштоца - одному из крупнейших в мире хранилищ собрания древнеармянских рукописей. Рукописи Матенадарана, являющиеся важнейшими источниками для изучения истории и духовной культуры Армении и

сопредельных стран, имеют огромную научную ценность. Изучение находившихся рукописей имеет большое значение для восполнения многих страниц древней и средневековой истории и культуры таджикского народа.

Ключевые слова: *культурная дипломатия, Матенадаран, письменная культура, восточные рукописи, персидская миниатюра.*

RESEARCH OF ANCIENT MATENADARAN'S MANUSCRIPTS AND PROSPECTS OF SCIENTIFIC AND CULTURAL COOPERATION BETWEEN TAJIKISTAN AND ARMENIA

Ismatova N.

The article is devoted to the study of the process of establishing and developing scientific and cultural ties between Tajikistan and Armenia during the period of independence.

The research of the history of regulation and development of bilateral and multilateral relations between Tajikistan and Armenia shows that the use of accumulated positive experience during the Soviet period is of great importance for fruitful cooperation. The advancement of scientific and cultural cooperation suggests that it is the humanitarian aspect that becomes decisive in the context of interstate relations.

Among these subjects, of course, a special place belongs to Matenadaran - the Institute of Ancient Manuscripts named after Mesrop Mashtots - one of the world's largest repositories and the largest collection of ancient Armenian manuscripts. The Matenadaran manuscripts which are the most important sources for the study of the history and spiritual culture of Armenia and neighboring countries, are of great scientific value. The study of the found manuscripts is of great importance for replenishing many pages of the ancient and medieval history and culture of the Tajik people.

Keywords: *cultural diplomacy, Matenadaran, written culture, oriental manuscripts, Persian miniature.*

Маълумот дар бораи муаллиф:

Исматова Назрби – ассисенти кафедраи фалсафаи фарҳанг, ДДОТ ба номи С Айнӣ. E-mail: nazokat.ismatova @bk.ru

Информация об автора:

Исматова Назрби, ассисент кафедры философия культуры ТГПУ имени С Айни, тел 992900108975 E-mail: nazokat.ismatova @bk.ru

About the author:

Ismatova Nazrbi - assistant of the Departament of philosophy of the culture of TSPU named after S. Ayni, Tel.: 992900108975. E-mail: nazokat.ismatova @bk.ru

ФАЛСАФАИ ИЛМ

МЕТОДОЛОГИЯИ СИНЕРГЕТИКӢ ДАР ФАЛСАФА

Хуршед Зиёӣ
доктори илми фалсафа, профессор, директори Маркази тадқиқоти стратегии назди Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон

Чунон ки маълум аст, синергетика ҳамчун методу методология объектҳоеро мавриди таҳқиқ қарор медиҳад, ки онҳо ба ҳайси система изолятсияшуда ва ё идеализатсияшуда (кандаю ҷудошуда) набуда, балки бо обектҳои дигар робитаи муттақобила ва алоқамандии диалектикӣ доранд ва ҳамеша кушода мебошанд. Ин сохторҳо, ки мавриди омӯзиши синергетика қарор гирифтаанд, худ ба худ мураккаб буда, қобилияти худташаккулёбӣ ва мураккабшавии минбаъдаро дар сохтори замонию маконӣ дар сатҳи микроолам бо сабаби тағйирот дар сатҳи макроолам ва мегаолам доранд. Маҳз бо ҳамин сабаб, масъалаҳои дар синергетика таҳқиқшаванда, чун дар илмҳои дигар, аз як ҷониб, бо сабаби муқаррарӣ будани худ ҳалшавандаанд ва аз дигар ҷониб, баъзан бо сабаби ғайримуқаррарӣ буданашон таҳлилу таҳқиқ ва баррасиҳои тӯлониро тақозо мекунанд.

Дар маҷмӯъ, синергетика як консепсияи хеле ҷолиб буда, он дар қисмати зиёди илмҳои муосир, аз ҷумла дар илмҳои табиатшиносӣ, педагогика, фалсафа ва дигар илмҳои гуманитарию иҷтимоӣ мавриди истифода қарор дорад.

Оид ба методологияи синергетикӣ дар фалсафа ва дастовардҳои фалсафии он сухан ронда, қабл аз ҳама асосҳои муҳимтарин ё фалсафаи онро бо суханони асосгузори синергетика - физики назариётчии олмонӣ Герман Хакен (соли тав. 1927) мухтасаран баён намудан лозим аст. Тибқи назари синергетика системаҳои таҳқиқшаванда (ашё, зуҳурот, равандҳо, объектҳо) аз якчанд қисматҳои якхела ё гуногун иборатанд, ки бо ҳамдигар дар робита қарор доранд. Ҳамаи ин системаҳо ғайриростхатта мебошанд. Ҳангоми омӯзиши системаҳои физикӣ, кимиёвӣ, биологӣ ва иҷтимоӣ дар назар дошта мешавад, ки системаҳо кушода буда, аз мувозинат ё мутавозинии термодинамикӣ дуранд. Ин системаҳо таҳти таъсири омилҳои берунӣ ё дохилии худ моил ба ҷунбиш, калавиш буда, метавонанд, ки ғайриустувор шаванд. Дар ин сурат дар системаҳо тағйироти сифатӣ ба вуқӯъ пайваста, дар онҳо сифатҳои нави эмерҷентӣ - баробар набудани хосиятҳои система ба суммаи хосиятҳои унсурҳои ин система мушоҳида карда мешавад**[10].**

Ҳамзамон, Герман Хакен таъкид месозад, ки бо пайдо шудани эмерҷентият дар системаҳо сохторҳои фазоӣ, вақтӣ, фазоӣ-вақтӣ ва функсионалӣ пайдо мешаванд, ки мураттаб ва ё хаотикӣ буда метавонанд. Дар аксарияти ҳолатҳои системаҳо риёзисозӣ ё математизатсияи онҳо имкон дорад**[10].**

Ин принсипҳои синергетика ба чунин хулосаҳои фалсафӣ оварданд: аввалан, далелҳои синергетикӣ бо тарзи нав принсипи робитаи кулли зуҳуротро шарҳ дода, ҷанбаи иттилоотию коммуникативии онро дар мадди аввал гузоштанд. Сониян, худташаккулёбиро бо тамоми универсалияти он бо ақида дар бораи атрибутивияти иттилоотӣ иртибот дода, синергетика иттилоотро ҳамчун ибтидои куллии ташкилию сохторӣ, ки ба раванди ҳаракати материя табиатан насб шудааст, шарҳ медиҳад. Дар баробари ин, синергетика таълим медиҳад, ки таъсирҳои хурд дар ҳолати ноустувору номувозинатӣ ё номутавозинӣ ба натиҷаҳои бузург оварда метавонанд.

Ҳамзамон, бояд тазаккур дод, ки хусусиятҳои асосии консепсияи таҳаввулотгароии глобалӣ, ки дар илм ва фалсафаи муосир тавассути синергетика шакл гирифт, чунин аст:

« - алоқамандии системаҳои худинкишофёбандаи сатҳи гуногунро ифода мекунад ва пайдоиши сохторҳои нави онро мефаҳмонад;

– дар алоқамандии диалектикӣ материяи иҷтимоӣ, зинда ва ғайризиндаро таҳқиқ менамояд;

– барои баррасӣ шудани инсон ҳамчун объекти таҳаввулоти кайҳонӣ, ҳамчун объекти марҳилаи ногузир ва табиии инкишофи коинот, ҳамчун масъул ба вазъи олам, ки дар он ҳаёту фаъолият дорад, поя мегузорад;

– дар илми пасоғайриклассикӣ заминаю асоси синтезкунии донишҳо ба шумор меравад;

– ҳамчун принсипи муҳимми таҳқиқи навъҳои нави объектҳо (системаҳои худинкишофёбанда ва том) хизмат мекунад. Хулоса, идеяҳои инкишоф, таҳаввулот ба асоси методологии соҳаҳои мухталифи дониш мубаддал гардида, ҳудуди истифодашавии ин идеяҳо аз объектҳои микроолам то метагалактика боло меравад» **[6, с.243].**

Дар бораи дастовардҳои фалсафии синергетика муҳокимаронӣ намуда, яке аз принсипҳои онро, ки оид ба пайдоиши тартиб аз хаос аст, махсусан таъкид бояд намуд. Тавре, ки маълум аст, аз нуқтаи назари синергетикӣ, хаос қувваи созанда дошта, қобилияти бавуҷудории тартиби навро соҳиб аст ва номутавозинӣ маҳз ҳамон ҳолатест, ки «тартибро аз бетартибӣ» ба вуҷуд меорад.

Ҳамзамон, бавуҷудоии тартиб аз хаос ба таъсири ягон қувваи беруна зарурат надошта, ба таври ғайричашмдошт (ё спонтанӣ) сурат мегирад. Бо ҳамин сабаб синергетикаро ҳамчун назарияи худташаккулёбӣ, на ташкилсозӣ эътироф намудаанд.

Ба ибораи дигар, дар доираи илм синергетика ҳамчун ҷузъи ҷудонашавандаи материализм ва ратсионализм манзараи хеле ҷозиби хаосро тасвир мекунад: хаос на ташкилаи зинда, тафаккуркунанда, балки ғайризинда ва ғайриоқил аст, вале аз он худ ба худ тартиб ба вуҷуд меояд. Ин нишон медиҳад, ки миллиардҳо ҳиссачаҳои элементарии ашё ва зуҳурот, ки аз ҷониби илми муосир беҷону бетафаккур эътироф гардидаанд, тавре рафтор менамоянд, ки гӯё ҷондору соҳибтафаккур буда, қобилияти фаҳмидан ва иҷро кардани амру фармонро дошта бошанд.

Синергетика оид ба сабабҳои пайдоиши «тартиб аз бетартибӣ» масъалагузорӣ мекунад, вале дар тавсифи он наметавонад, ки аз доираи илмҳои материалистию ратсионалистӣ берун равад. Аз ин рӯ дар давраи кунунӣ ҷавоб ба саволи гузошта чунин аст: ҳаракати миллиардҳо ҳиссачаҳои элементарӣ барои бунёди «тартиб аз бетартибӣ» дирижёри идоракунанда надошта, хаос ба тартиб худ ба худ, бе таъсири ақлонии беруна, ба таври объективӣ мубаддал мегардад.

Вобаста ба масъалаи хаос дастоварди дигари фалсафии синергетика ин аст: ба ғайр аз ҷойгир будан дар фазо ва вақт, объектҳо дар робита бо ҳамдигар қарор доранд, ки ин сабабгори пайдоиши чунин хосиятҳои объектҳо мегардад, ки қаблан онҳо чунин хосиятҳоро худ ба худ надоштанд.

Синергетика детерминизм ё сабабияти анъанавии ростхаттаро рушд бахшида, фалсафаро бо мафҳуми детерминизми ҳалқавӣ (доиравӣ, силсилавӣ) ғанӣ гардонид. Тибқи чунин фаҳмиш, дар дохили ҳар як объекти устувори табиӣ, ки узвҳо ё унсурҳои дар мувофиқат бо ҳам амалкунанда дорад, ягон ибтидои детерминистӣ мавҷуд аст, ки таъсири он ба таври ҳалқавӣ ба объект тағйирот ворид месозад. Дар маҷмуъ, синергетика тасаввуроти фалсафиро дар бораи тасодуф дигаргун сохт. Ин мафҳум аз қадим файласуфонро ба худ ҷалб сохта, ба таври гуногун баҳогузорӣ шудааст. Аз ҷумла, Демокрит (470/460-360 то мелод) онро танҳо ҳамчун номаълумии сабаби зуҳурот шинохта, фақат заруратро эътироф мекард. Шогирди ӯ Эпикур (342/341-271/270 то мелод) бошад, тасодуфро сохтордиҳандаи ҳамаи ибтидоҳои Олам эълон намуд **[9].** Вале дар асл табиат чунон аст, ки ҳангоми табдили имконият ба воқеият ҳам қонунмандӣ ва ҳам тасодуф нақш мебозанд. Синергетика бошад, шаҳодат аз он медиҳад, ки маҳз тасодуф оворагии ҳар гуна системаро дар майдони роҳҳои имконпазири рушд муайян месозад. Ба ибораи дигар, система кадом сохторро интихоб мекунад, бо кадом роҳ рушд ё баръакс, рукуди ин система сурат мегирад, ҳамаи ин аз омилҳои тасодуфӣ вобастагӣ дорад, ки пешбинӣ кардани онҳо ғайриимкон аст. Бо ҳамин сабаб дар фалсафа низ таҳти таъсири синергетика ҳоло ба нақши тасодуф дар олам таваҷҷуҳи бештаре зоҳир карда мешавад.

Ба фалсафа тавассути синергетика, инчунин, мафҳумҳои алтернативият ё бисёргунагӣ, пешгӯинашаванда ва стохастикӣ будан ворид гардиданд. Стохастикӣ будан (аз юнонӣ – «мақсад») ин маънои детерминистӣ набудани равандро дорад, ки ҳолати минбаъдаи он ҳам метавонад пешгӯишаванда бошад ва ҳам тасодуфӣ ба вуҷуд ояд.

Тавре, ки болотар зикр гардид, синергетика дар фалсафа бо метафизика ва диалектика рақобат намуда, махсусан диалектикаро ҳамчун метод амиқ сохт ва дар баъзе ҳолатҳо ба куллӣ ҷойи онро иваз намуд.

Дар баробари ин нақши синергетика дар назарияи маърифат хеле бузург аст. Бояд қайд намуд, ки файласуф Томас Кун (соли тав. 1922) дар соли 1962 чунин консепсияи рушди маърифати илмиро пешниҳод намуд, ки мафҳуми «инқилоби илмиро» низ фаро мегирифт **[8].** Тибқи ин консепсия, рушди маърифати илмӣ на аз омилҳои берунӣ, балки аз муносибатҳо дар дохили ҷомеаи илмӣ вобаста аст. Дар баробари ин консепсия, инчунин назарияи умумифалсафӣ маълум аст, ки тибқи он илм иттилооти зиёдеро ҷамъ овардааст, ки ба онҳо такя карда, бе истифода аз методи таҷрибакунӣ ва иштибоҳ донишҳои навро пайдо кардан имкон дорад. Ҳамзамон, методҳои статистикӣ-математикӣ, яъне таҳлили миқдорӣ бо истифода аз мафҳумҳое чун «бузургии миёна», «баҳогузории статистикӣ» ва ғайра, методи системавӣ, яъне тасаввури ҳар гуна объекти маърифат ҳамчун системаи унсурҳо ва баррасии робитаҳои онҳо ба вуҷуд омаданд. Бояд зикр намуд, ки дар қатори методҳои сохторӣ-функсионалӣ ва кибернетикӣ, ки навъҳои методи системавӣ буда, сифати бисёрсатҳӣ, мухторият ва мукаммалиро ба эътибор мегиранд, методи синергетикӣ низ дар дохили консепсияи системавӣ ба вуҷуд омадааст.

Ҳамин тариқ, баррасии синергетикӣ муттаҳидсозандаи методҳои диалектикӣ, умумифалсафӣ, «инқилоби илмӣ», статистикӣ-математикӣ, сохторӣ-функсионалӣ, кибернетикӣ ва методҳои дигари системавӣ мебошад. Аз ин рӯ, ҳамчун як навъи муносибат синергетика дар фалсафа ё назарияи маърифат ба ҳайси шароит онро ба эътибор мегирад, ки дар баъзе низомҳо худташаккулёбӣ имкон дошта, хосиятҳои онҳо метавонанд ба таври ҷаҳиш, ғайричашмдошт ё спонтанӣ, пешгӯинашаванда бо сабаби фаъолияти якҷояи унсурҳои система тағйир пазиранд. Муносибати синергетикӣ ба чунин системаҳое татбиқ мегардад, ки ҳолати қаблии онҳоро дониста, ҳолати минбаъдаи онҳоро пешгӯӣ кардан имкон надорад, зеро рушди онҳо ҳамеша гуна ё алтернатива дорад. Ҳамзамон, флуктуатсияҳо ё берунравии хосиятҳо аз бузургиҳои миёна ва тасодуф дар доираи ҳаракати мунтазам дар чунин системаҳо бояд ҳамчун омиле ба назар гирифта шаванд, ки ба ташаккули сохторҳои сифатан нав меорад. Инсон, ҷомеа ва баъзе ҳодисаҳои физикию химиявӣ маҳз ба чунин системаҳои кушода дохил мешаванд.

Дар асоси гуфтаҳои боло ба чунин хулоса омадан мумкин аст, ки истифодаи муносибати синергетикӣ дар ҷараёни маърифат ба чунин асосҳо такя мекунад: эволютсияи системаҳоро ба таври қатъӣ муайян кардан ё тарҳрезӣ намудан имкон надорад; барои пайдоиши навъҳои ташкилии нав «потенсиал ё иқтидори офарандагӣ» ё энергияи дохилии система худкифоя аст; кулл ва ҷамъи қисматҳои система сохторҳои гуногун буда, онҳоро ба таври арифметикӣ ҷамъ кардан нашояд, зарурати ҷамъи потенсиал ё иқтидори энергетикии онҳо низ вуҷуд дорад; олам аз иерархия ё мартаботи муҳитҳои гуногун бо дараҷаҳои мухталифи ғайриростхаттагӣ иборат мебошад.

Дар баробари ҳамаи ин, синергетика ба илмҳои алоҳидаи фалсафӣ низ таъсири амиқе расонидааст. Аз ҷумла, синергетикаи иҷтимоӣ ё сотсиосинергетика пайдо шуд, ки қонуниятҳои умумии худташаккулёбии иҷтимоӣ ё худ робитаҳои мутақобилаи тартиби иҷтимоӣ ва хаоси иҷтимоиро меомӯзад **[4, с. 4].** Дар баробари ин, коэволютсияи табиат, материяи зинда ва материяи иҷтимоӣ низ дар ин илми синергетикӣ бо номи синергетикаи иҷтимоӣ ё сотсиосинергетика фаҳмиши нави худро пайдо намуданд.

Ҳамзамон, файласуфҳо масъалаҳоеро ба миён мегузоранд, ки синергетика минбаъд бояд дар пайи ҳалли онҳо бошад. Он, қабл аз ҳама, бояд ба таҳлили фарофаннии бедонишӣ ё ноогоҳии умумиилмӣ (кадом масъалаҳоро надонистани инсон) машғул гардида, маълум созад, ки мо чиро маърифат карда метавонем ва чиро бояд донем. Инро муҳаққиқон як вазифаи фундаменталии стратегияи рушди фалсафа ва илм

донистаанд, зеро чиро мо дониста метавонем ва бояд донем, на танҳо фаъолияти мақсаднок мебошад, балки ҷанбаи хеле қавии аксиологиро барои фардои оламу табиат дорад. Аз ҷониби дигар, синергетика бояд фазои ягонаи иртиботҳои байнифанниро бунёд сохта, принсипи манзараи нави оламро ташаккул диҳад.

Синергетика ба файласуфон имкон дод, ки таҳқиқи баъзе масъалаҳоро дар таърихи фалсафа ҳам бо диди нав анҷом диҳанд. Масалан, ба ақидаи баъзе муҳаққиқон, рӯҳ дар таълимоти файласуф ва мунаққиди рус Н. Н. Страхов (1828-1896) ба Кулли табиӣ зид набуда, шакли олии зуҳури ин ташкилаи табиӣ мебошад. Ин рӯҳ дар муносибати синергӣ бо тан – организми инсон қарор дорад. Аз ин рӯ рӯҳи ташаккулдиҳандаи инсонро ҳамчун аттракторе ҳисобидан имкон дорад, ки тавассути он ояндаи инсон муайян карда мешавад. Ба ҳамин монанд, аз нуқтаи назари муҳаққиқони муосир, ғояҳои синергетикиро дар чунин мактабҳои фалсафаи рус – космизм, софиология, ягонагии кулл, холизм ва ғайра дидан имкон дорад, ки байни онҳо холизми Н. Н. Страхов бештар ба манзараи синергетикии олам наздиктар аст. Холизм (аз калимаи юнонии «кулл») дар фалсафа дар маҷмуъ ҳамчун шинохти афзалияти кулл бар ҷузъ шинохта шудааст. Таълимоти холистии Н. Н. Страховро на сотсиосинергетика, балки антропологияи синергетикӣ гуфтан мумкин аст, ки зоҳиран таълимоти фалсафии экзистенсиализмро ба хотир меорад. То кадом андоза ба моҳияти ҷавҳарии таълимоти Н. Н. Страхов муносибат доштани чунин хулосаҳоро баҳогузорӣ кардан душвор аст, вале дар ҳар сурат чунин андешаронӣ намудан аз он шаҳодат медиҳад, ки дар таърихи фалсафа ҳам таҳлилҳои синергетикӣ зуҳур намудаанд **[5].**

Дар баробари ин, дар илми таърихи фалсафа дар бораи чӣ гуна метавон принсипҳои синергетикиро, ки дар илмҳои табиӣ пайдо шудаанд, дар нисбати зуҳуроти иҷтимоӣ татбиқ намуд, масъалагузорӣ карда, ба ин ҷавоби мусбат пешниҳод мекунанд, зеро аз нигоҳи баъзе муҳаққиқон дар фалсафаи ҷаҳонӣ аз замони қадим андешаҳои синергетикӣ мавҷуд будаанд. Аз ҷумла, дар бораи сохторҳои мураккаб ва пайдоиши тартиб аз хаос, алоқамандии системаҳои табиӣ ва маснӯъ, дар бораи томмияти табиат ва инсон ҳанӯз дар фалсафаи бостонии тоҷику форс, ҳиндиву чинӣ, юнониву римӣ ва халқҳои дигар ақидаҳо мавҷуд буданд. Инчунин дао (роҳ) дар фалсафаи Чини қадим аз тарафи баъзе муҳаққиқон ҳамчун қонунмандии ягонаи оламу одам ҳисобида мешавад.

Манбаъи нахустини синергетикаро дар таърихи фалсафа дар таълимоти файласуфи Юнони қадим Арасту дидаанд, ки гуфта буд: «Файласуфоне низ ҳастанд, ки сабаби пайдоиши Олами мо ва ҳама оламҳои дигарро дар худ ба худ бавуҷудоӣ мебинанд: онҳо чунин меҳисобанд, ки гирдбоду ҳаракат, ки ин Оламро тақсим мекунанд ва ба тартиб медароранд, худ ба худ ба вуҷуд меоянд» **[2].** Худташаккулёбӣ дар синергетика, аз назари баъзе муаррихони фалсафа, гӯё идомаи ҳамин ақидаҳои фалсафӣ мебошад. Инчунин Арасту таъкид доштааст, ки яклухтӣ ҳамеша аз ҷамъи қисмҳои он бузургтар аст, ки ҳамон маънии синергияро дорад.

Чунин ақидаҳои шабеҳ ба принсипҳои синергетика минбаъд низ дар таърихи фалсафа ба чашм мерасанд: мутафаккири масеҳӣ Фомаи Аквинӣ (1225-1274) дар ирратсионализм мантиқи қатъиро ниҳон медид; файласуфи испанӣ Людвик Молин (1898-1904), ки дар таълимоти теологии худ иродаи озоди инсонро баррасӣ кардааст, ин иродаро дар интихоб ҳамчун дар системаи ғайриростхаттӣ ва бисёргунагӣ (бисёрвариантӣ) дидааст; Тейяр де Шарден (1881-1955) – илоҳиётшиноси фаронсавӣ дар асари худ «Падидаи инсон» неъмати илоҳиро ҳамчун энергияе ҳисоб мекард, ки ҳам ба модда ва ҳам ба мавҷудоти зинда интиқол дода мешавад **[3]** ва ғайра.

Ин рӯйхатро аз таълимоти файласуфони гузашта метавон оид ба ақидаҳои синергетикии онҳо идома дод, вале бо ҳамин иктифо намуда, зикр бояд кард, ки ба андешаи муҳаққиқони таърихи фалсафа хизмати асосгузорони синергетика Г.Хакен ва И.Р.Пригожин дар рушди ҷаҳонбинии инсоният, аз ҷумла фалсафаи он хеле бузург аст, ки қиммати онро вақт баъд аз чанд муддате ба таври айёнӣ ба ҳама исбот хоҳад кард.

Самти дигари воридшавии принсипҳои синергетикӣ ба фалсафа ин таъсироти он ба фалсафаи илм ва шохаҳои гуногуни он аст, ки дар мисоли лингвосинергетика ё синергетикаи забоншиносӣ метавон ба исбот расонид. То ин дам дар фалсафа равияҳое

чун фалсафаи забон (қисмати фалсафа, ки предмети он омӯзиши вобастагии заминаҳо ва ҳудудҳои раванди маърифатӣ аз зуҳуроти забон мебошад), фалсафаи лингвистӣ ё фалсафаи забоншиносӣ (як навъи фалсафаи таҳлилӣ, ки дар маркази таваҷҷуҳи он на таҳлили мантиқии забони илмӣ, балки нутқи муқаррарӣ ва забони осори ахлоқӣ қарор дорад), инчунин сотсиолингвистика (ё забоншиносии иҷтимоӣ, ки маҷмӯи масъалаҳоро оид ба табиати иҷтимоии забон, вазифаҳои иҷтимоии он ва механизми таъсири омилҳои иҷтимоиро ба забон бо истифода аз принсипҳои забоншиносӣ, сотсиология, психологияи иҷтимоӣ ва этнография ё мардумшиносӣ меомӯзад) роиҷ буданд.

Таҳти таъсири синергетика бошад, баррасиҳои когнитивӣ-синергетикии (когнитивӣ, яъне маърифатӣ) масъалаҳои забон ва забоншиносӣ ба миён омаданд. Муҳаққиқон ин равияро лингвосинергетика (синергетикаи забоншиносӣ) ё лингвосинергетикаи когнитивӣ номгузорӣ кардаанд **[1].** Ҳадафи лингвосинергетика омӯзиши пайдоиш, фаъолият ва рушди системаҳои мураккаби забонӣ мебошад, ки асоси онҳоро ба ҳамтаъсиррасонии бадани инсон, тафаккури ӯ ва муҳити иҷтимоию фарҳангӣ дар миқёсҳои гуногуни фазоию вақтӣ ташкил медиҳад. Ин равия дар заминаи омезиши принсипи эволютсионизми куллӣ, ғояи системанокӣ, назарияи худташаккулёбӣ ва муносибати когнитивӣ ба забон пайдо шудааст.

Ба ақидаи муҳаққиқони фалсафа ва синергетика, равияи лингвосинергетика ин сохтори трансдиссиплинарӣ ва шабакавии илм дар илми пасоғайриклассикӣ мебошад, ки дар он донишҳо оид ба забон ва донишҳои умумии нисбӣ дар асоси принсипҳои эволютсионӣ-синергетикӣ ба ҳам муттаҳид шудаанд. Шакли мушаххаси татбиқшавии шабакаи илмӣ маҳз линговосинергетика буда, унсури шабакавии он тавассути мавқеи когнитивии забон муайян карда мешавад.

Чун аз дастовардҳои фалсафии синергетика сухан меравад, бояд ба эътибор гирифт, ки байни худи файласуфон ин дастовардҳо ва умуман таносуби фалсафа ва синергетика ба таври гуногун баҳогузорӣ карда мешаванд. Аз ҷумла, баъзе муҳаққиқон дар чунин ақидаанд, ки мафҳуми «фалсафаи синергетикӣ» ё баръакс, мафҳуми «синергетикаи фалсафӣ» маънис надоранд. Ин ҷо метавон танҳо дар бораи фалсафаи синергетика ё ҷанбаҳои фалсафии синергетика сухан гуфт. Дар инҷо дар назар дошта шудааст, ки синергетика худ ба худ фалсафа нест ва танҳо баровардани хулосаҳои фалсафӣ оид ба аҳаммияти онтологӣ, гносеологӣ ва аксиологии натиҷаҳои як қатор таҳқиқот, ки тавассути методҳои синергетикӣ ба даст омадаанд, имкон дорад. Маҳз бо ҳамин сабаб асосгузорони синергетика, аз қабили Г. Хакен, И. Пригожин ё худ А. Богданов, Л. фон Берталанфи ва дигарон ҳеҷ гоҳ дастовардҳои худро фалсафӣ нашумурдаанд **[7].**

Албатта, методҳои синергетика ба илм навовариҳои зиёдеро ворид сохтанд, вале онҳо наметавонанд, ки тамоми воситаву василаҳои зарурироро барои ҳалли масъалаҳои илмию фалсафӣ муҳайё созанд. Фалсафа дар тафовут аз синергетика заминаҳои ниҳоии мавҷудотро меҷӯяд, мафҳумҳои идеалию абстрактиро (муҷаррадро) меомӯзад. Бо истифода аз синергетика ҳал намудани масъалаҳои фалсафӣ иштибоҳ аст, ҳамчунонки бо роҳи фалсафӣ ҳал намудани масъалаҳои илмҳои дигар метавонад иштибоҳ бошад. Масалан, агар гӯем, ки инсон ин системаест, ки дар тӯли ҳаёти худ танҳо ба худташаккулёбӣ машғул буда, дар зери таъсири флуктуатсия ва бифуркатсияҳои гуногун мемонад, ин баробар бо он аст, ки инсон ба ҷойи организми зинда ҳамчун як «системаи робот» шинохта шавад. Барои фалсафа мафҳумҳое чун ҳастӣ, ҳаёт, муҳаббат ва ғайра мафҳумҳои хеле мураккаб буда, на танҳо система, балки болотар аз чунин системаҳои дар синергетика қабулшуда ба ҳисоб мераванд ва ғайра.

Дар маҷмӯъ, аксарияти файласуфон эътироф мекунанд, ки синергетика на танҳо илми байнифаннӣ мебошад, балки мақоми фарофаннӣ ё трансдиссиплинариро дошта, ташаккули заминаҳои он мушкилоти зиёди фалсафиро низ фаро мегирад. Аз ин рӯ бояд олимони соҳаҳои гуногун дар ҳамбастагӣ бо ҳам заминаҳои фалсафии синергетикаро коркард намоянд. Дар ин самт се масъалаи муҳимтарин бояд мавриди таваҷҷуҳ бошанд. Аввалан, фаҳмиши нави категорияҳои асосии онтологӣ, ки ба худташаккулёбӣ ва худрушдкунӣ алоқамандӣ доранд. Ҷанбаи дуюми ин масъала ба таҳлили заминаҳои маърифатӣ ва методологии синергетика алоқамандӣ дошта, бояд ба фаҳмиши нави

чунин фаъолиятҳо – идеал ва меъёрҳои маърифат, таҳлили маънии нави мафҳумҳои «шарҳ», «пешгӯӣ», «назария» ва амсоли он дар нисбати системаҳои худ ба худ инкишофёбанда, ки интиқол ба навъи нави ратсионализми пасоғайриклассикӣ мебошад, нигаронида шавад. Сеюм, ташаккули заминаҳои фалсафии синергетика бояд баррасии мушкилоти ҷаҳонфаҳмиро фаро гиранд, зеро маҳз тавассути синергетика ба фарҳанги инсонӣ тасаввуроти нав дар бораи худинкишофёбӣ ворид карда шудааст.

Адабиёт

1. Бронник Л.В. Когнитивная лингвосинергетика - новый этап в науке о языке и мышлении // https://cyberleninka.ru/article/n/kognitivnaya-lingvosinergetika-novyy-etap-v-nauke-o-yazyke-i-myshlenii (санаи мурочиат: 22.01.2021).
2. Иванов А.Е. Генезис синергетики //http://web.snauka.ru/issues/2013/09/26327 (санаи мурочиат: 20.08.2020).
3. Общие понятия философской антропологии //http://korolev.msk.ru/books/TOR/doc/Val_verde_Filosofskaya_antropologiya.html (санаи мурочиат: 22.01.2021).
4. Оганян К. М., Бранский В. П., Астафьев А. К. Социальная синергетика. Спб.: ООО «Веда», 2009.
5. Ополев П. В. Синергетика и философия Н.Н. Страхова //https://moluch.ru/archive/2/104/ (санаи мурочиат: 22.01.2021).
6. Саид Н.С., Назаров М.А. Фалсафа ва методологияи илм. – Душанбе: «Сино», 2015.
7. Степин В.С. О философских основаниях синергетики //http://spkurdyumov.ru/philosophy/o-filosofskix-osnovaniyax-sinergetiki-v-s-stepin/ (санаи мурочиат: 23.01.2021).
8. Томас Кун: структура научных революций //https://gtmarket.ru/library/basis/3811 (санаи мурочиат: 22.01.2021).
9. Учение Демокрита о причинности //https://studfile.net/preview/2633317/page:3/ (санаи мурочиат: 22.01.2021).
10. Философские достижения синергетики //https://vuzlit.ru /2041062/ filosofskie_dostizheniya_sinergetiki (санаи мурочиат: 22.01.2021).

МЕТОДОЛОГИЯИ СИНЕРГЕТИКӢ ДАР ФАЛСАФА

Хуршед Зиёӣ

Дар мақола дар асоси таҳлили таҳқиқоти файласуфони муосир оид ба синергетика нақши методологии он дар соҳаи фалсафа ва дастовардҳои он дар ин самт кушода шудааст. Зимни таҳқиқ асосҳои муҳимтарини синергетика оид ба системаҳои пошхӯранда, сохторҳои кушода ва гайриростхатта, моҳияти худташаккулёбӣ, бавуҷудоии тартиб аз бетартибӣ, тасодуф ва детерминизми ҳалқавӣ ва мафҳумҳои дигари дар методологияи синергетикӣ истифодашаванда равшан гардида, мавзӯҳои асосии мавриди баррасии синергетикаи иҷтимоӣ, лингвосинергетика ва соҳаҳои дигари он баён шудаанд. Масъалаҳои мазкурро таҳқиқ намуда, муаллифи мақола ба хулосае расидааст, ки бояд олимони соҳаҳои гуногун дар ҳамбастагӣ бо ҳам заминаҳои фалсафии синергетикаро дар фаҳмиши нави категорияҳои асосии онтологӣ, маърифатӣ ва ҷаҳонфаҳмии фарогир коркард намоянд.

***Калидвожаҳо**: синергетика, фалсафа, методология, система, сохтор, гайриростхатта, худташаккулёбӣ, тартиб, бетартибӣ, детерминизми ҳалқавӣ, синергетикаи иҷтимоӣ, лингвосинергетика.*

СИНЕРГЕТИЧЕСКАЯ МЕТОДОЛОГИЯ В ФИЛОСОФИИ

Зиёи Х.М.

В статье на основе анализа исследований современных философов по синергетике, определена ее методологическая роль в философии и ее достижения в этой области. В ходе исследования автором рассмотрены важнейшие основы синергетики по вопросам

диссипативных систем, открытых и нелинейных структур, сущности самоорганизации, возникновения порядка из хаоса, случайности и циклового детерминизма и сущность других категорий, используемые в синергетической методологии, а также основной круг проблем социальной синергетики, лингвосинергетики и другие ее области. Изучив эти вопросы, автор статьи приходит к выводу, что ученые из разных областей должны совместно разработать философские основания синергетики в новом понимании основных категорий онтологии, гносеологии и всеобъемлющем миропонимании.

Ключевые слова: *синергетика, философия, методология, система, структура, нелинейность, самоорганизация, порядок, хаос, цикловой детерминизм, социальная синергетика, лингвосинергетика.*

SYNERGETIC METHODOLOGY IN PHILOSOPHY

Ziyoi Kh. M.

Based on the analysis of studies of modern philosophers on synergetics, the article defines its methodological role in philosophy and its achievements in this area. In the process of the study, the author considered the most important foundations of synergetics on dissipative systems, open and nonlinear structures, the essence of self-organization, the emergence of order from chaos, randomness and cyclic determinism and the essence of other categories used in synergetic methodology, as well as the main range of problems of social synergetics, linguosynergetics and its other areas. Having studied these issues, the author of the article comes to the conclusion that scientists from different fields should jointly develop the philosophical foundations of synergetics in a new understanding of the main categories of ontology, epistemology and a comprehensive understanding of the world.

Key words*: synergetics, philosophy, methodology, system, structure, nonlinearity, self-organization, order, chaos, cyclic determinism, social synergetics, linguosynergetics.*

Маълумот дар бораи муаллиф:

Зиёӣ Х.М.- доктори илми фалсафа, профессор, директори Маркази тадқиқоти стратегии назди Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон. 734025, Тоҷикистон, ш. Душанбе, хиёбони Рӯдакӣ, 89, тел.: 992-372-27-67-28; e-mail: kziyoev@yandex.ru

Сведения об авторе.

Зиёи Х.М. - доктор философских наук, профессор, директор Центра стратегических исследований при Президенте Республики Таджикистан. 734025, Таджикистан, г. Душанбе, пр. Рудаки, 89, тел.: 992-372-27-67-28; e-mail: kziyoev@yandex.ru

About the author:

Ziyoi Kh.M. - D. Sc. in Philosophy, professor, director of the Center for Strategic Research under the President of the Republic of Tajikistan. 734025, Tajikistan, Dushnabe city, Rudaki ave., 89, Tel.: 992-372-27-67-28; e-mail: kziyoev@yandex.ru

ИБН СИНА И ЕГО ФИЛОСОФИЯ ЕСТЕСТВЕННЫХ НАУК

Назариев Р.З.

Таджикский государственный педагогический университет имени С. Айни

Ибн Сина был ученым, философом, врачом и поэтом, который был известен своими достижениями в различных интеллектуальных областях. Он не специализировался только на одной науке, а был довольно известен и креативен во многих из областей наук; не следовал и не придерживался результатов и теорий, которых добивались его предшественники, а анализировал, критиковал и пытался совершенствовать их, используя результаты собственных исследований и опыт. Эти результаты отражены в около 450 книг (из них доступны только 240 единиц) в области философии, медицины, психологии, геологии, математики, астрономии и логики.

В этой статье ввиду ограниченности ее объема обзорно рассматриваем вклад Ибн Сины в исследовании проблем таких наук, как астрономия и науки о земле (геология). Прежде чем

перейти к конкретным наукам, необходимо рассмотреть вклад Ибн Сины в то, что в современной терминологии называется «философия науки», и в более традиционную категорию - естественной философии, которые на самом деле являются наиболее важными аспектами его научного наследия, заслуживающими гораздо большего изучения, чем это было предоставлено до сих пор. Его дискуссии о связи физики с метафизикой, о значении формы как в физике, так и в биологических науках, о связи между различными науками в контексте исламской интеллектуальной традиции и о многих других предметах, которыми всесторонне занимается эта примечательная личность, имеют сегодня большое значение и представляют собой не столько исторический, сколько научно-прикладной интерес.

Отметим, что до Ибн Сины классификацией наук занимались такие философы, как аль-Кинди и аль-Фараби, что имеет большое значение для мировоззрения, основанного на научных подходах к постижению взаимосвязи всех ветвей подлинного знания. Ибн Сина продолжил эту работу, обладая более широкими знаниями в конкретных науках, чем его прославленные предшественники. Его трактат «Фи акъсāм ал-ʻулум ал-акълиййа» («Классификация рациональных наук»), а также его классификация наук в «Китаб ал-шифа» («Книга исцеления») являются крупным вкладом в установление связи между различными науками.

В первую очередь, это касается астрономическим идеям мыслителя. Он в астрономии смог наблюдать за прохождением Планеты Венера через диск Солнца по кругу 1032 г., что было одобрено позднее английским астрономом Дж. Хорроксом в семнадцатом веке **[2, 273-274].** Ибн Сина занимался астрономическими исследованиями в Исфахане, а затем в Хамадане и в результате этих исследований был сделан ряд выводов, которые также доказали правильность наблюдений Ибн Сины спустя несколько столетий, например, о том, что мог ли он контролировать планету Венера как пятно на поверхности Солнца и справедливо ли пришел к выводу, что планета Венера должна быть ближе к Земле, чем к Солнце, и также о том, что он изобрел устройство для наблюдения за координатами звезд.

Ибн Сина описывает общую картину Космоса в космологии и астрономии Аристотеля и Птолемея как состоящую из девяти концентрических сфер, неразрывно «встроенных» одна в другую от самой нижней сферы Луны до самой беззвездной сферы. Эти сферы, на его взгляд, концентрические, потому что они имеют общий центр, который является и центром Вселенной, воспринимаемый как совпадающий с центром Земли. По этой модели каждая из семи известных «блуждающих звезд» или планет (*ал-кавāкиб ал-мутаҳаййира*), а именно Луна, две внутренние планеты (Меркурий и Венера), Солнце и три внешние планеты (Марс, Юпитер и Сатурн), а также «неподвижные звезды» (*ал-ćавāбит*) предположительно прикреплены к восьми твердым, но прозрачным сферам, которые несут их, вращаясь вокруг Земли **[3, 401].** Существует девятая, крайняя сфера (*кура хāриджа ʻанха муҳита*), которая определяет край или границу Вселенной и предположительно не содержит звезды (*ґайр мукавкаба*), призванная объяснить ежедневное движение Неба, в то время как движение восьмой сферы (неподвижных звезд), как говорят, связано с прецессией равнозначных точек (*нуќтат ал-иʻтидāл*) **[3, 392].** Каждая из этих сфер, согласно Ибн Сины, управляется интеллектом и душой, которые, соответственно, являются далекой причиной и непосредственным принципом их движения. Модель Ибн Сины основана на четырех фундаментальных предположениях, а именно: 1) что Вселенная едина по числу; 2) что она конечна по своей протяженности и сферической форме; 3) что она имеет центр; и 4) что Земля находится в ее центре. Ибн Сина аргументирует центральное положение Земли логическим аргументом, который по существу вытекает из аристотелевской физической теории четырех элементов (земля, вода, воздух, огонь) и их естественного движения и места. Для него, как и для Аристотеля, любое движение природных тел (то есть всего, что способно двигаться и изменяться, будь то живое или неживое) является либо простым, либо составным, естественным, либо неестественным. Простое движение, которое принадлежит простым телам (в отличие от составных тел), является либо прямолинейным (*мустаќим*), либо круглым (*мустадир*). Простое прямолинейное движение - это либо движение от центра, либо движение в сторону центра, либо движение вокруг центра. **[6, 285-305].**

Учитывая все эти принципы, для Ибн Сины разумно было заключить, что Земля должна находиться в центре Вселенной. Это так, потому что Земля, будучи самой тяжелой из всех элементов, должна естественным образом двигаться к центру и не может быть помещена нигде, кроме как там, где она находится по своей природе. Действительно, даже если бы она в любой момент времени не находилась в центре космоса, она должна была бы уже давно достичь его естественным прямолинейным движением, которое из-за конечности направлений (*танāхи ал-джихāт*) внутри Вселенной не может быть вечным. Обращаясь к идее о том, что Вселенная конечна по своей протяженности и сферической форме, имея в качестве окружности самую внешнюю беззвездную сферу, а в центре - Землю, Ибн Сина, похоже, довольствуется лишь кратким аргументом. Для него, как и для Птолемея, чей «Альмагест» он перефразирует, сфера - единственная фигура, наиболее подходящая для круговых движений, подобных движению небесных тел, и самая благородная форма (*ашраф ал-ашкāл*), наиболее охватывающая (*азйадуха ихāтатан*) и самая совершенная в силу своей уникальной формы, ограниченной одной поверхностью **[6, 310].** Самое главное, это единственное, которое, вращаясь вокруг своей оси, может двигаться в своих пределах без изменения места. Действительно, сфера находится среди тел, так как окружность находится среди плоских фигур; она является наиболее однородной из всех твердых фигур, так как она равноудалена на всем пути от центра к конечности. Теперь, согласно Ибн Сины, из круговых движений небесных тел можно сделать вывод о сферичности Вселенной. Космическая сфера не может быть бесконечной, потому что бесконечное тело логически невозможно. Говорят, что, будучи сферической, вселенная исчерпывает все пространство, так что за пределами этой всеохватывающей космической сферы не существует ни тела, ни места, ни пустоты **[6, 228-232].**

Наряду с Платоном и Аристотелем, Ибн Сина отрицает существование других вселенных, кроме нашей собственной. Для него не может быть более одной вселенной, и он приводит два аргумента в поддержку этой точки зрения. Во-первых, он говорит, что если бы существовало много вселенных (*‘авāлим касиран*), то данное тело (скажем, вода) имело бы несколько природных мест, различающихся только численно, но расположенных и разбросанных в разных направлениях. Следовательно, тело подвергалось бы противоположным естественным движениям (одновременно к центру и от него, так как одни двигались бы вниз, а другие - вверх). Поскольку естественные движения и природные места взаимозависимы, определение движения означало бы определение места. Кроме того, это приведет к противоречию, поскольку места будут определяться (поскольку они будут образовывать Вселенную) и в то же время и в том же отношении также будут неопределенными, поскольку они будут являться целями противоположных движений. Ибн Сина писал: «Если [допуская, что вселенных было много], каждая вселенная имела бы такую же форму, что и другая, так что в каждой вселенной существовала бы похожие земля, огонь, вода и воздух, и тогда тела одного и того же вида имели бы тенденцию [перемещаться] во многие естественные места, которые различаются по положению или характеру, и мы показали, что это абсурд. Скорее, как мы объяснили в [трактате] «Об универсальных принципах», должно быть одно место, где все земли соберутся, образуя единую сферу и заполнив ее. Так же и место каждого из оставшихся элементов. «Если это так, то [элемент] Земля, например, либо будет вынуждена оставаться во всех [этих вселенных], так что у нее не будет [единственного] естественного места, что невозможно» **[6, 174].**

Согласно Ибн Сины, небесные субстанции принципиально отличаются от земных вещей во многих отношениях. Во-первых, небесные существа «просты в том, что они не являются составными», а во-вторых, они состоят из уникального простого вещества, называемого эфиром, которое, в отличие от четырех подлунных элементов, является вечным и неизменным в том смысле, что оно не порождено и не разрушается (*ла йакбал ал-кавн ва ал-фасад*), а превращается в другое тело. Ибн Сина по этому поводу, в частности, писал: «Простые тела либо могут подвергаться возникновению и уничтожению, либо не подвергаться им, и мы объяснили, что у каждого [из них] есть собственное движение. Тело, которое подвержено возникновению и уничтожению, обладает прямолинейным движением,

а то, которое не подвержено, - круговращательным. Тела, которые окружают пас и находятся под небесным сводом, движутся естественно и прямолинейно, и все они имеют следующие качества: они могут быть теплыми, влажными, легко отделяющимися, и наоборот, легко соединяющимися, легко принимающими форму и легко теряющими форму, как вода или воздух» **[1, 194].**

Как известно, Птолемей предлагает, что движение планеты может быть представлено в геометрической форме либо эксцентрическим кругом, обладающим центром, отличным от центра Земли; либо, в случае сохранения центра Земли, к окружности круга должен быть добавлен эпицикл; либо, наконец, может быть использована некоторая комбинация эксцентрических и эпициклических кругов. Приняв это решение, Ибн Сина дает дополнительное объяснение: в то время как регулярное, ежедневное движение планет с востока на запад вызвано желанием душ к общей возлюбленной (*ма'шу́к муштарак*), а именно к Первому Принципу, и является лишь механическим эффектом движения самой внешней, первой движущейся сферы, их другие нерегулярные движения отражают их различные принципы движения. **[5, 462-471]**

Таким образом, утверждается, что у нас есть веские основания полагать, что небесные сферы не движутся или не переходят из одного качества в другое, и что они, кажется, постоянно остаются такими, какие они есть.

Вклад Ибн Сины в науке о земли (геологии) также ощутимый, особенно в исследовании металлов, составе пород и гор. В «Китаб ал-шифа» можно видеть его систематическое обращение с тремя царствами - минералами, растениями и животными во взаимоотношениях между собой и именно в этой книге идея великого круга бытия используется как метафизическая основа для интеграции всех различных наук - от физики (в современном смысле) до наук о жизни, от метеорологии до астрономии и, наконец, до науки бытия за пределами видимого мира. Хотя элементы этих идей существовали среди греческих и ранних исламских философов, их синтез обязан своим существованием Ибн Сине, синтезу, который сыграл большую роль в более поздней истории науки и естествознания как мусульманского мира, так и Запада.

Мы начнем с анализа идей Ибн Сины об установлении принципов формирования гор и пород, которые в наше время должны быть известны. Первое - это состояние образования камней, второе - состояние образования камней, больших по объему или количеству, и третье - состояние образования скал и высот. Ибн Сина был убежден, что в большинстве случаев чисто взята земля не каменеет, потому что, на его взгляд, преобладание сухости над землей наделяет ее свойством не плотного, а рассыпчатости. В принципе, продолжает он, камень образуется двумя способами: а) путем затвердения глины и застывания воды и, что многие камни, по сути, образуются из вещества, в котором преобладает землистость, и любой из них происходит из вещества, в котором преобладает водянистость; часто глина сушится и сначала превращается в нечто промежуточное между камнем и глиной, а именно в рыхлый камень, а затем превращается в настоящий камень. Ибн Сино также убежден, что есть еще другие способы образования камня: «а) при скоплении воды по мере того, как она падала каплей за каплей или в целом во время ее течения, и б) при выпадении из нее по ходу чего-то, что прилипает к поверхности его русла и [потом] окаменеет. Наблюдалась проточная вода, часть которой, капая на определенное место, затвердевает с превращением в камень или гальку различных цветов; видели и капающую воду, которая, не застываясь, обычно, сразу же окаменевает, когда падает на каменистую землю рядом со своим руслом. Поэтому мы знаем, что в этом грунте должно быть застойная окаменелость, которая преобразует жидкость в твердое вещество» **[6, 462-471].**

Вопрос о том, что почему в природе встречается окаменелость животных и растений, Ибн Сина причину этого явления видит в мощном минерализующем и окаменевающим свойством, которые происходят в определенных каменистых местах, или внезапно при землетрясений и оседании почвы, что побуждает к окаменению всего того, что с ней соприкасается. На самом деле, претворение тел животных и растений в каменистые тела не

более экстраординарна, чем трансформация вод. При этом, Ибн Сина уверен, что по этой причине все, что попадает в черен, превращается в соль, а предметы, которые попадают в огонь, превращаются в огонь и приводит еще пример: «Я сам видел буханку хлеба в форме *рагифа* - выпеченную, тонкую посередине и носящую на себя изображение зверя, которая окаменела, но все же сохранила свой первоначальный цвет, на одной из ее сторон былы следы полос, какие есть в печи. Я нашел его выброшенным на горе недалеко от Джаджарма, города Хурасан, и некоторое время носил с собой. Эти вещи кажутся странными только из-за их редкого появления; однако, их естественные причины очевидны и хорошо известны» **[6, 23].**

Что же касается образования больших скал и гор, то Ибн Сина считает, что оно вызвано: а) существенной причиной и б) случайной причиной. Существенная причина образования гор заключается в процессе происхождении сильных землетрясениях, ветер, вызывающий землетрясение, поднимает часть грунта, в результате чего внезапно образуется высота. Случайная причина же исходит из того, что одни части земли в результате эрозионного действия ветров, уносящих одну часть земли, опустошаются, а другие нет. Та часть, которая страдает от действия потока, становится выдолбленной, в то время как та, по которой поток не проходит, остается как высота. Поток продолжает проникать в первую образовавшуюся впадину до тех пор, пока по длине не образует глубокую долину, в то время как та часть, от которой он отходит в сторону, остаётся как возвышенность. Ибн Сина заключает: «Горы образовались по одной из причин формирования камня, скорее всего, из агглютинативной глины, которая медленно высыхала и окаменела в течение веков, о которых мы не имеем сведений. Похоже, что этот жилой мир в прежние времена был непригоден для жилья и, действительно, погружался под океан… Более вероятно, что окаменение произошло после того, как земля была обнажена, и что состояние глины, которая в таком случае была бы агглютинативной, способствовало окаменению. Именно по этой причине [т.е. когда-то Земля была покрыта морем] во многих камнях, когда они разбиваются, обнаруживаются части водных животных, например, панцири и т.д.» **[6, 28].**

Касаясь образования минералов, Ибн Сина отмечает, что минеральные тела можно условно разделить на четыре группы, а именно: камни, легкоплавкие тела, сера и соль. Эту классификацию он объясняет следующими причинами: некоторые минеральные тела являются слабыми по субстанцию и непрочными по составу и соединению, в то время как другие являются прочными по этим свойствам. Из числа последних же, отмечает он, «некоторые бывают пластичными, а некоторые не пластичными, а из числа слабых по субстанцию, одни имеют природу соли и легко растворяются во влаге, например, квасцы, витриоль, соль аммония и кальканд, т.е зеленый купорос, в то время как другие являются маслянистыми по своей природе и нелегко растворяются только во одной влаге, например, сера и мышьяк. Ртуть же входит во вторую группу, поскольку она является важнейшим составным элементом пластичных тел или, по крайней мере, сходна их элементу» **[6, 32].**

Так, Ибн Сина раскрывает свойство и соотношение минералов в образовании минералов, подчеркивая, что доля элементов, входящих в состав вещества каждого из перечисленных металлов, отличается от доли любого другого. Отсюда, один металл не может быть превращен в другой, если только это соединение не распадается и не преобразуется в состав того металла, в который требуется его превращение. Так Ибн Сина ясно осознавал возможность превращения морей в сушу и наоборот, и поэтому смог дать правильное объяснение обнаружению окаменелостей на вершинах гор.

Таким образом, анализируя особенности двух наук, которые были известны в те времена, т.е. космологию и геологию, можно заключить следующее: первое, Ибн Сина на примере «Китаб ал-шифа» заполняет пробел в истории космологии и геологии, которые до сих пор не потеряли свое значения в исследовании естественных наук современного мира. Этим также доказывается, что человечество уже много веков знало природу Земли и Космоса до того, как она стала известна в средневековой Европе; второе, в предположении о том, что работы Ибн Сины целиком являются комментариями древнегреческих авторов, нет никаких аргументов.

Если этот аргумент верен, то современная геология зародилась бы в греческое время, а не в эпоху Возрождения Европы, что не соответствует действительности. К этому добавим тот факт, что любому исследователю в области истории науки ясно, какое влияние оказали работы Ибн Сины в области медицины, философии и естественных наук на Западе. Если рассматривать оценку Ибн Сины в контексте его философии науки в целом, также становится ясно, что во всех областях исследований он обеспечивает свои теории когнитивными структурами, необходимыми для преодоления эпистемологического разрыва, создаваемого всеми этими типами сложных конструкций и суждений.

Литература

1. Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. М.: «Наука», 1980. – 472 с.

2. Kapoor R.S. Indian Astronomy and the Transits of Venus. The Early Observations. Journal of Astronomical History and Heritage, 16(3), 269-286 (2013).

3. ابن سینا. الشفاء. الالهیات. قم، 1405 هـ. ق.
4. ابن سینا. الشفاء. الطبیعیات. السماع الطبیعی.. قم، 1405 هـ. ق.
5. ابن سینا. الشفاء. الریاضیات. علم الهیئة. قم، 1405 هـ. ق
6. بن سینا. الشفاء. الطبیعیات. المعادن و الاثر العلویة. القاهرة، 1964

ИБН СИНА И ЕГО ФИЛОСОФИЯ ЕСТЕСТВЕННЫХ НАУК

Назариев Р.З.

Статья посвящается анализу вопроса о вкладе Ибн Сины в изучении проблем космологии, астрономии и науки о земле (геология). Методологически она фокусирована на предмет философии науки, которая традиционно получила название естественная философии. В рамках этой философии исследовании астрономии и науки о земле (геология) Ибн Сины являются наиболее важными и заслуживающими гораздо большего изучения, чем оно имело место в исследовании наследия этого мыслителя до сих пор. Дискуссии мыслителя о проблем космологии, астрономии и науки о земле (геология) в контексте исламской интеллектуальной традиции и о многих других предметах, которыми всесторонне занимается эта примечательная личность и во всех областях исследований и обеспечивает достоверность своих теорий, помимо логическими конструкциями, когнитивными структурами, которые в современной науке имеют большое значение и представляют собой не столько историко-философский, сколько научно-прикладной интерес.

Ключевые слова: *природа, космология, космогония, астрономия, геология, философия науки, естественная философия, накуа о земле, эпистемология, минеральные тела и т.д.*

ИБНИ СИНО ВА ФАЛСАФАИ ТАБИАТШИНОСИИ Ӯ

Назариев Р.З.

Мақола ба таҳлили масъала дар бораи саҳми Ибни Сино дар омӯзиши масъалаҳои космология, астрономия ва заминшиносӣ (геология) бахшида шудааст. Аз ҷиҳати методологӣ, он ба мавзӯи фалсафаи илм, ки маъмулан фалсафаи табиатшиносӣ ном гирифтааст, мутаваҷҷеҳ аст. Дар доираи ин фалсафа, омӯзиши астрономия ва заминшиносӣ (геология)-и Ибни Сино муҳим буда, сазовори таҳқиқоти бештар аз он мебошад, ки то имрӯз дар омӯзиши мероси ин мутафаккир сурат гирифтааст. Баҳсҳои мутафаккир дар бораи проблемаҳои кайҳоншиносӣ, астрономия ва илми заминшиносӣ (геология) дар заминаи суннати зеҳнии исломӣ ва дар бораи бисёр мавзӯъҳои дигар, ки ин шахсияти барҷаста ба таври ҳамаҷониба ва дар ҳама соҳаҳои таҳқиқот машғул будааст, эътимоднокии назарияҳои ӯро, ба ғайр аз сохтмони мантиқӣ, инчунин сохторҳои

маърифатӣ таъмин менамоянд, ки он дар илми муосир аҳамияти калон дошта, бештар на муҳимияти таърихӣ ва фалсафӣ, балки манфиатҳои илмӣ ва амалӣ дорад.

Калимаҳои калидӣ: *табиат, космология, космогония, астрономия, геология, фалсафаи илм, фалсафаи табиӣ, илм дар бораи замин, эпистемология, ҷисмҳои минералӣ ва гайра.*

IBN SINA AND HIS PHILOSOPHY OF SCIENCE

Nazariev R.Z.

This article is devoted to an analysis of Ibn Sina's contribution to the study of cosmology, astronomy and earth science (geology). Methodologically, it focuses on the subject of philosophy of science, which is traditionally called natural philosophy. Within this philosophy, Ibn Sina's studies of astronomy and earth science (geology) are the most important and worthy of much greater study than has been the case in studies of the thinker's legacy to date. The thinker's discussions on problems of cosmology, astronomy and earth science (geology) in the context of the Islamic intellectual tradition and many other subjects, which this remarkable person comprehensively deals with and in all fields of research and ensures the validity of his theories, besides logical constructs, cognitive structures, which has a great importance in modern science and has not only scientific and applied interest, rather than historical-philosophical ones.

Key words: *nature, cosmology, cosmogony, astronomy, geology, philosophy of science, natural philosophy, nakua about the earth, epistemology, mineral bodies, etc.*

Сведения об авторе:

Назариев Рамазон Зибуджинович – доктор философских наук, профессор кафедры философии Таджикского государственного педагогического университета имени Садриддина Айни

About the author:

Nazariev Ramazon Zibujinovich - doctor of philosophy, professor of the Department of Philosophy, Tajik State Pedagogical University named after Sadriddin Ayni

Маълумот дар бораи муаллиф: Назариев Рамазон Зибуҷинович - доктори илмҳои фалсафа, профессори кафедраи фалсафаи Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи Садриддин Айнӣ.

ФАЛСАФАИ ТАРБИЯИ ТАБИИИ ЖАН ЖАК РУССО ВА НАҚШИ ОН ДАР ТАШАККУЛИ ШАХСИЯТ

Самиев Б.Ҷ.

Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи С.Айнӣ

Тарбияи табиӣ консепсияе мебошад, ки ҳадафи он муайян кардани рушди табиии кӯдак аст. Ин мафҳумро нахуст файласуфи фаронсавӣ Ж.Ж.Руссо дар романҳои худ: "Элоизаи нав" ва "Эмил, ё дар бораи тарбия" коркард ва истифода бурдааст. Моҳияти онро интиқоди муносибат ба кӯдак, ки аз насли бузургсол бо надоштани таҷриба фарқ мекунад, ташкил медиҳад. Чунки бачагӣ марҳилаи худбаҳодиҳӣ, сифатан гуногунҷанбаи рушди инсон аст ва аз ибтидо дар кӯдак тамоюлҳои неки худинкишофдиҳӣ нуҳуфтааст ва дар бисёр ҳолатҳо онҳо зери таъсири тарбияи худкомагӣ қарор мегиранд. Бинобар ин, вазифаи тарбия аз он иборат аст, ки барои нойил шудани кӯдак ба имкониятҳои доштаи худ шароитро барояш созгор намоем. Кӯдак бояд мустақилона дониш ва ахлоқи худро дар муносибати бевосита доштан бо табиат такмил диҳад.

Консепсияи тарбияи табиии Руссо дар заминаи андешаи ӯ дар бораи он ки марҳилаи аввали инсоният «ҳолати табиӣ» - ҳолате, ки одамон озодона ва мувофиқ бо табиат зиндагӣ мекарданд, пайдо шудааст. Аммо қонеъ гардонидани талаботи иҷтимоӣ-иқтисодӣ одамонро маҷбур сохт, ки ба ҳам муттаҳид шуда, шартномаи ҷамъиятиро, ки пайдоиши моликияти хусусӣ, қонунҳо, нобаробарии молу мулкӣ, зулм

ва беадолатӣ аз он сарчашма мегиранд, банданд. Дур шудан аз ҳолати табиӣ одамонро ба шавқмандии носолим, ба монандӣ: ҳарисӣ, шуҳратпарастӣ, молпарастӣ гирифтор кард. Яъне чӣ қадар тамаддуни инсонӣ ташаккул меёфт, ҳамон қадар дур шудан аз ҳолати табиӣ зиёд мешуд. Аз ин мавқеъ, Руссо ба андеша меояд, ки одамон монанд ба ҳолати табиӣ метавонанд низомеро ба вуҷуд оваранд, ки баробарҳуқуқиро таъмин карда, шуҳратпарастӣ, дабдабаю шукӯҳро ба танзим дарорад ва барои дар табиат маскан гирифтани одамон шароитро созгор намояд.

Дар тақвияти ин гуфта Руссо заминаи пайдоиши таассубу хурофот, нуқс ва нобаробариҳои иҷтимоиро маҳсули низоми муносибатҳои феодалӣ ҳисобида, интиқод мекунад, ки ин низоми идоракунӣ ба ташаккул ва тарбияи инсони табиӣ мувофиқ нест ва ҳамеша ба ташаккули ӯ таъсири манфӣ мерасонад. Аз ин нуктаи назар, қайд мекунад, ки ин сохти ҷамъиятиро метавон бо ду роҳ тағйир дод: ба тариқи инқилоб ва тавассути маърифатнок кардани омма.

Шахсияти «инсони табиӣ», дурандеш, аммо орзукунанда ва ҷӯянда масъалаи марказии асари "Эмил, ё дар бораи тарбия"-и Руссо ба ҳисоб меравад. Маорифпарвар дар мадди аввал ташаккули инсонро ҳамчун шахсият тавсиф менамояд. Дуюм, ӯ дар консепсияи тарбияи табиии худ ба масъалаи шахсият аз назари антропологӣ муносибат мекунад. Агар амиқтар таваҷҷуҳ диҳем дар маркази консепсияи тарбияи табиии маорифпарвар - кӯдак ҳамчун инсон қарор мегирад. Ҳадафи асосии тарбия - ин инкишофи озоди шахсият дар шароити табиӣ аст. Бинобар ин, барои маорифпарвар табиати кӯдак муқаддас ва беҳамто аст, вале мураббӣ ҳангоми ба роҳ мондани раванди тарбия бояд ба он ҷиҳати масъала аҳамияти ҷиддӣ диҳад, ки кӯдак чӣ қадар тӯлонӣ намуди табиӣ, такрорнашавандаи худро ҳифз мекунад. Чунки «Табиат мехоҳад, ки кӯдакон бояд кӯдак бошанд, пеш аз он ки бузург шаванд» **[3. -С.55-56]**

Умуман, аз ибтидо дар кӯдакон нишонаҳои зиёди қобилият нуҳуфтааст. Вазифаи калонсолон аз он иборат аст, ки дар ташаккул ва такмили истеъдоди онҳо як қатор корҳоро иҷро намоянд. Аз ҷумла: «Мо заиф таваллуд мешавем - барои мо қувва зарур аст; мо муҳтоҷ таваллуд мешавем - барои мо дастгирӣ лозим аст; мо бефоида, пуч таваллуд мешавем - барои мо ақл, фаҳм даркор аст. Ҳамаи он чизеро, ки мо дар давраи таваллуд надорем ва бе онҳо мо наметавонем супориши калонсолонро иҷро намоем, тарбия медиҳад». **[3. -С.55]**

Аз таҳлили ин гуфта бармеояд, ки тарбияи кӯдак дар ин маврид бояд характери табиӣ касб кунад. Ӯ бояд табиӣ дониш гирад, ки ба таҷрибаи шахсиаш восбастагӣ дошта бошад. Зарур аст, ки мунтазам қобилияти табиии худро нишон дода, ба такмили он аҳаммият диҳад то аз мавҷуди табиӣ, бетаҷриба ва иҷтимоинашуда, ба инсони комил, шахсияти озод ва ҳаматарафа инкишофёфта табдил ёбад.

Руссо, ки вазъи низоми тарбияи кишвари худро сабаби халал ворид гардидан ба раванди тарбия мешуморид, қайд мекунад, ки он ба инкишофи кӯдакон ёрӣ намедиҳад, баръакс ба онҳо таъсири манфӣ мерасонад. Аз ин рӯ, бар ивази тарбияи анъанавӣ ӯ тарбияи кӯдакро дар оғӯши табиат, дур аз ҷомеа, маданият ва санъат тавсия медиҳад. Яъне, муносиб ба табиат тарбия кардан - ин риоя кардани рафти табиии инкишофи худи кӯдак аст.

Аз таҳлили андешаҳои болозикр маълум мегардад, ки принсипҳои муайянкунандаи тарбияи гуманистии Руссо - ин принсипи тарбияи озод ва табиӣ ё худ ташаккули «инсони табиӣ ва озод» мебошад. **[3. -С.56]** Принсипи тарбияи озод - принсипи аввалини гуманизми маорифпарвар буда, талаботи он ин аст, ки инсон озод буданро омӯзад, чӣ тавре ки ӯро табиат сохтааст. Принсипи дуюм бошад, тарбияи табиӣ аст. Тарбияи табиӣ ба марҳилаҳои табиии ҳаёти инсон - даврaҳои синнусолӣ, қобилият ва талаботи кӯдак дар дараҷаҳои гуногуни рушди синнусолии ӯ дахл дорад.

Ин ҷо аз тавсияҳои маорифпарвар бармеояд, ки рушди инсон бояд озод ва табиӣ сурат гирад то ки мазмун ва характери тарбияяро муайян намоянд. Тарбияи озод - ин гуманизими некбинона аст, зеро он арзишҳои умумиинсонӣ, дастовардҳои олии рушди ҷомеа, фарҳанг ва тамаддунро муттаҳид менамояд. Тарбияи табиӣ бошад, дар доираи ба эътибор гирифтани хислатҳои табиии кӯдак ба роҳ монда шавад.

Баъдан, дар баробари ду принсипи гуманистии тарбия: тарбияи озод ва тарбияи табиӣ, инчунин маорифпарвар се намуди саломатӣ: ҷисмонӣ, меҳнатӣ ва ахлоқӣ (иҷтимоӣ) - ро дар ташаккули шахсияти комил муҳим мешуморад. Саломатии ҷисмонӣ ва ахлоқии инсон аз таъсири се омили муҳим: рушди тарбияи бадан дар давраи аввали кӯдакӣ; муҳити солими иҷтимоӣ ва тарбияи дуруст, ки аз се сарчашма ғизо мегиранд: аз табиат, аз муҳити иҳотакардаи одамон ва аз чизҳо вобастагӣ дорад. Масалан, табиат ба рушди ботинии қобилияти кӯдакон, инкишофи узвҳои ҳисси онҳо мусоидат менамояд; одамон қобилияти табиии кӯдаконро ташаккул дода, ба онҳо маҳорати ҳис ва дарк кардани ашёи олам, иллати пайдо шудани ҳодисаҳоро меомӯзонад. Дар натиҷаи тарбия аз чизҳо кӯдакон маърифати худро зиёд мекунанд, зарур ва нафъовар будан ва ё набудани ашёҳоро дарк карда, дар раванди ҳаётгузаронии худ аз онҳо истифода мебаранд.

Ба маънии дигар, инсон аввалан, тавассути табиат тарбия ва ташаккул меёбад. Яъне, табиат на танҳо барои ташаккули ҳаёти маънавии инсон, балки инкишофи ҷисмониаш мусоидат менамояд. Дуюм, муҳимтар аз табиат дар ташаккули инсон саҳми омили иҷтимоӣ назаррас аст. Зеро тавассути муносибат ва ҳамкориҳои беруна бо дигар субъектҳои ҷамъиятӣ инсон аз давраи кӯдакӣ тарзи исифодаи дурусти ташаккулро, ки аз табиат мегирад, меомӯзад. Ғайр аз ин, ӯ на танҳо ба мавҷуди табиӣ, балки иҷтимоӣ мубаддал мегардад. Сеюм, чизҳо, барои инсон таҷрибаи инфиродӣ, имконияти маърифати оламро медиҳанд. Аз омилҳое мебошад, ки барои аз кӯдаки бетаҷриба ба инсони ҳаматарафа такмилёфта табдил ёфтан, мусоидат менамояд. Аз ин ҷо бармеояд, ки Руссо табиати кӯдакро идеалӣ тавзеҳ медиҳад. Яъне кӯдак озод, донишдӯст, ростқавл, раҳмдил ва меҳрубон таваллуд мешавад. Муҳити иҳотакарда бошад, ноодилона, зишт ва пуртаззод. Бархурди табиати идеалӣ ва зишти чизҳо таъсири манфӣ ба кӯдак мерасонад. Аз ин рӯ, ӯро мебояд аз ин муҳит ҷудо нигоҳ дошт.

Ин ҷо агар ин андешаро ба ақидаи қаблӣ муқоиса намоем маълум мегардад, ки аз назари маорифпарвар одамон ва чизҳо барои ташаккули инсон таъсири манфӣ мерасонанд. Пас андешаи он ки тавассути таъсири муҳит инсон ба инсони иҷтимоишуда табдил меёбад ва чизҳо барои маърифати ҳодисаҳо ба инсон имконият медиҳанд, бархурди ақидаҳоро ба вуҷуд оварад. Бо вуҷуди ин ихтилофи назарҳо Руссо омили асосии тарбияро табиат мешуморад. Одамон ва чизҳо танҳо барои тарбияи кӯдак имконият фароҳам месозанд.

Дар чамъбасти андешаҳои худ Руссо хулоса мекунад, ки тарбия метавонад ҳамон вақт дуруст бошад, ки ҳар се омил (тарбияи табиат, одамон ва чизҳо ё худ ҳолати зоҳирӣ) ба як самт равона карда шуда, ҳисси нек, ақидаҳои нек ва рафтори некро ба вуҷуд ованд. Мураббӣ дар ин маврид ба зурӣ тарбиятгарро барои иҷрои кори нек ҳидоят нанамояд. Худ кори нек кунад, тарбиятгар низ аз паси ӯ барои иҷрои он талош меварзад. Яъне «Аз дили мо муҳаббатро нисбат ба некӣ кардан барканед менависад Руссо пас шумо ҳамаи ҷаззобияти ҳаётро мегиред».**[3. -С.127]**

Дар ин маврид маорифпарвар калонсологнро даъват бар он мекунад, ки аз давраи аввали таваллуди кӯдак дар ӯ шахсият, озодӣ ва мустақилиятро тарбия кунанд. Маҳз озодӣ ва инкишофи нишонаҳои қобилияти табиӣ ва истеъдоди кӯдак асоси тарбияи табииро инъикос медоранд. Аммо ин маънои онро надорад, ки кӯдак бояд сернозунуз, серталаб ва танбал бузург шавад. Ба ӯ зарур аст, ки аз кӯдакӣ фаъолияти меҳнатиро омӯзонем, ба инкишофи ӯ назорат намоем. Кӯдак набояд муарифгари худ бошад, зеро ин амал метавонад ба раванди тарбия ва ташаккули ӯ таъсири манфӣ расонад. Ҳар як кӯдак ба таъсири бузургсолон эҳтиёҷманд аст. Маҳз калонсолон кӯдакро ба роҳи дуруст ҳидоят менамоянд. Баръакс «…инсоне, ки аз давраи кӯдакӣ худро ба ихтиёри худ мегузорад аз ҳама бадахлоқ аст». **[4. -С.24]** Дар ин ҳолат вазифаи муҳимми калонсолон ба ихтиёри кӯдакон гузоштани озодиҳои муайян мебошад. Зарур аст, ки ӯ худро мустақил ҳис кунад ва ба гарданаш иродаи каси дигар бор нашавад.

Тарбияи меҳнатӣ дар кӯдак ҳисси уҳдадорӣ, масъулиятро аз рӯйи амалу кирдори худ инкишоф медиҳад. Бинобар ин, меҳнат бояд физикӣ, ахлоқӣ ва ақлӣ бошад. Тарбияи ахлоқӣ бошад, кӯдакро аз таъсири ҷамъияти ба футуррафта, маданияти сунъӣ муҳофизат мекунад ва манфиатҳои шахсӣ ва истеъдоди ӯро рушд медиҳад.

Умуман, Руссо муътақид буд, ки тарбияи ботин, қувваи табиии кӯдаконро мекушояд, аз ин рӯ, набояд аз берун чизеро ворид кард, бояд ба онҳо кӯмак диҳем то сифатҳои дохилии худро тақвият диҳанд. Мурабии асосӣ табиат аст ва инсон-мураббӣ барои онҳо шароит фароҳам меоварад. Мураббӣ ғайримустақим, яъне бавосита ба тарбия таъсир мерасонад. Тавассути фароҳам овардани шароит ба ӯ кӯмак медиҳад, аммо набояд ба амалҳои зурӣ ва маҷбуркунӣ роҳ дода, ба раванди тарбияи ӯ халал ворид кунад. Вазифаи асосии мураббӣ ин аст, ки шавқу ҳаваси кӯдакро чунон ба инобат гирад, ки ҳатто худи ӯ пай набарад. Ба кӯдак ақида, фикри худ, қоидаҳои ахлоқиро маҷбуран бор накунад, балки ба ӯ имкониятҳои озодона рушд ва инкишоф ёфтанро вобаста ба табиати ӯ пешниҳод кунад. Кӯшиш кунанд, ки вобаста ба имкониятҳо ҳамаи монеаҳое, ки барои ташаккули ӯ пеш меоянд, бартараф намояд.

Ниҳоят, дар заминаи консепсияи тарбияи табиии маорифпарвар - тарбияи табиӣ ин тарбияи озод аст. Он, бояд тавассути чаҳор марҳилаи синнусолии ҳаёти кӯдак, ки ҳар давра дорои талаботи мушаххас буда, аз ҳамдигар тафриқаи ҷиддӣ доранд, ба роҳ монда шавад.

Марҳилаи якум - аз рӯзи таваллуди кӯдак то дусолагӣ, то ташаккули нутқро дар бар мегирад. Дар ин марҳила рафтори кӯдакро инстинкт ба ҳаракат медарорад. Кӯдак аз одамони иҳотакарда, аз ҷумла модар, ки барои ёрӣ додан ва парвариши ӯ саҳми хосса мебозад, вобастагӣ дорад. Масалан: «Тарбияи аввалия аз ҳама муҳим аст ва ин тарбия ба уҳдаи модар вогузор аст. Агар Офаридгори табиат мехост, ки онро ба дӯши мард гузорад, ба ӯ шир, барои хӯронидани кӯдак мебахшид. Аз ин рӯ, дар рисолаи мо оид ба тарбия ҳамеша афзалият ба зан дода мешавад». **[4. - С.24]**

Ин ҷо чӣ тавре маълум мегардад маорифпарвар занро офаранда ва тарбиятгари аввалини кӯдак муаррифӣ мекунад, аммо дар баробари ин ба модар тавсия медиҳад, ки барои кӯдаки хурдсол дар мавриди аввал озодӣ асосӣ аст. Инсон озод таваллуд мешавад, вале дар ҳама ҷо ӯ парпеч аст. Ба кӯдак озодӣ диҳед, на ягон қоида, на ягон одат, чунки одат - ин худ зуроварӣ аст.

Тавсияи дуюме, ки Руссо ба тарбиятгарон муфид мешуморад - ин таваҷҷуҳи хоса додан ба тарбияи ҷисмонӣ аст. Яъне «Агар шумо хоҳед, ки зеҳни шогирди худро тарбия кунед мустақиман ҷисми ӯро машқ диҳед; ӯро саломат ва боқувват нигоҳ доред то он доно ва хирадманд шавад; бигзор ӯ кор кунад, амал кунад, давад, ҷаҳад, бигзор доимо дар ҳаракат бошад; бигзор ӯ ҷисман инсон шавад ва наздик вақт метавона ба инсони аз ҷиҳати ақлонӣ инкишофёфта табдил ёбад». **[3. -С.24]**

Тавсияи сеюм бошад, ин аст, ки ҳангоми тарбияи бадан вобаста ба мавсимҳои сол ҷиҳати ба беморӣ гирифтор нашудан ва неруманд шудани кӯдак ӯро ба муҳит бояд мутобиқ кунонид. Барои праваришти бадани ӯ иҷрои бозиҳои варзишии шино кардан, давидан, ҷаҳиданро ба роҳ монд. Неруҳои ҳисси панҷгонаи кӯдакро, ки иҷрои ин бозиҳоро роҳнамоӣ мекунанд, ташаккул дод. Чунки иҷрои нодурусти бозиҳо, аз меъёр зиёд бардоштани вазн, амалҳои ноҷо ба саломатии кӯдакон зарар меоваранд. Инчунин, бехабарӣ аз он чизе, ки дар атроф мавҷуд аст, беиттилоӣ аз ашёву ҳодисаҳои рӯйдода бачаро ба тарсу бим, ҳарос гирифтор менамояд. Аз ин рӯ, бача бояд ба моҳияти ҳар як ашёи дучоршуда сарфаҳм равад то аз ҳар гуна садо натарсад. Бинобар ин, барои рафъи ин ҳолат ба роҳ мондани иҷрои бозиҳои шабона аҳамиятноканд. **[3. -С.127]**

Аз ин тавсияҳо бармеояд, ки то дусолагии тифл нисбат ба тарбияи ахлоқию фикрӣ ва меҳнатӣ барои ӯ нақши тарбияи ҷисмонӣ фоиданок аст. Зеро кӯдаке, ки ҷисман солим ва бетарс бузург мешавад минбаъд дар ӯ қобилияти дарккунӣ, фикрронӣ ва мустақилияти маънавӣ дуруст ташаккул меёбад.

Марҳилаи дуюм - аз дусолагӣ то дувоздаҳсолагии тифлро фаро мегирад. Руссо ин марҳиларо «хоби ақл» меномад. Зеро дар ин марҳила кӯдак қобилияти тафаккур карданро надорад. Бинобар ин, тавсия медиҳад, ки аввалан дар ин марҳила ҳисси берунаи кӯдакро инкишоф дод. Ӯро ба мутолиаи китоб сафарбар нанамуд, зеро ӯ таҳти таъсири ақидаҳои шахсони дигар бузург мешавад. Муҳим он аст, ки кӯдак тавонад мунтазам маълумоти бештарро тавассути мушоҳида аз табиат ва аз таҷрибаи шахсии худ ба даст оварад. Чунки «То саршавии давраи ақлонӣ кӯдак идеяҳоро не, балки

образи онҳоро мефаҳмад; аммо байни онҳо чунин фарқият аст, ки образҳо моҳиятан аз тасвири воқеии ҳиссан фаҳмида шудани предметҳо дур мебошанд». **[4. -С.24]**

Дуюм, ба кӯдак бояд дарси ҷуръат ва шуҷратро омӯзонд то ӯ аз дард ва ранҷ таҳаммул кунад. Кӯдаке, ки аз дарси ҷуръат ва нотарсӣ сабақ намегирад «…вақте бузург шуд дар баробари мусибатҳо дармонда хоҳад монд, на ҷуръат хоҳад дошт ва на тақриба ва аввалин неше, ки ба дасти ӯ бихӯрад худро мурда хоҳад пиндошт ва аввалин қатраи хуни худро, ки бубинад беҳуш мешавад». **[5. -С.58]** Ҳар қадар кӯдак боҷуръат бузург шавад ва бадани ӯ неруманд гардад, ҳамон қадар қудрат пайдо мекунад, ки ба кӯмаки дигарон муҳтоҷ нагардад. Аз ин рӯ, файласуф ин марҳиларо оғози зиндагии воқеии афрод меҳисобад.

Марҳилаи сеюм - аз 12 - солагӣ то 15-солагиро дар бар мегирад. Дар ин марҳила диққати асосӣ бояд ба ташаккули тарбияи фикрӣ ва меҳнатии наврас дода шавад. Беҳтарин давра барои таълим, марҳилаи синни ташаккули зеҳният мебошад. Зеро дар ин марҳила дар тарбиягиранда қувваи зиёдатӣ ба вуҷуд меояд, ки ӯро барои азбар кардани дониш ҳидоят менамояд. Аммо чизҳоеро, ки ба ӯ меомӯзонем бояд интихоб кунем ва на бояд ҳар чӣ, ки ҳаст ба ӯ таълим дод. Ба ӯ он чиро, ки муфид аст, бояд омӯзонид. Кофӣ аст, ки шумо ашёро дар мавқеи муносиб ба ӯ нишон бидиҳед. Баъд вақте ки мебинед ҳисси кунҷковии ӯ хуб барангехта шудааст, чанд саволи мухтасар аз ӯ бикунед то роҳи ҳалли масъаларо ба даст биёваред. Дар ин замина маорифпарвар пешниҳод мекунад, ки мураббӣ ва ё омӯзгор бояд мазмун ва методикаи таълимро дар асоси худфаъолиятӣ ва фаъолнокии кӯдакон мувофиқ кунонад. Яъне «Бигзор ӯ донад на ба хотири он ки шумо гуфтед, балки ба хотири он ки ӯ худ фаҳмад; бигзор илмро аз ёд накунад ва онро фикр намояд. Агар кадом вақте шумо дар фаҳми ӯ андешаи обурӯро иваз намоед ӯ дигар фикр намекунад; ӯ ба бозичаи андешаи дигарон табдил меёбад». **[4. -С.189]**

Ҳамзамон, Руссо дар раванди тарбияи шахсияти комил риояи барномаи таълимӣ, низоми синфӣ-дарсиро эътироф намекард. Мутолиаи китобҳо ва дигар адабиётро низ ба кӯдакон зарур намешуморид, аммо таваҷҷуҳи асосӣ ба омӯзиши илмҳои табиӣ, аз ҷумла биология, химия, география ва дигар медод, ки завқи кӯдакро ба табиат бедор мекунанд. Ба таъкиди Руссо кӯдак бояд донишро аз география ба даст оварда, бо муҳити иҳотакардаи ҳамон маҳал, ки ӯ зиндагӣ мекунад шинос шавад; астрономияро омӯхта ситораҳо, осмон, баромад ва нишасти офтобро мушоҳида кунад; физикаро азбар карда, ба тақриба такя намояд.

Инчунин, тавсияи мутаффаккир дар мавриди дар ин синну сол ба наврас омӯзонидани касб, хусусан касби дастӣ - бинобар сабаби он ки дастҳои ӯ низ аз мағз ақиб намонанд, дар ҳолатҳои мушкилоти рӯзгор аз ҳисоби ин касб нони худро ба даст оварад, муҳим мебошад. Аммо муваффақияти маорифпарвар дар ин маврид ҷиҳати интихоби касб он аст, ки ӯ дар байни писарон ва духтарон фарқият зарур мешуморад. Қайд мекунад, ки шуғли пурзаҳмат ва ҳатто хатарнок ба мардон муносиб буда, шуғле, ки инсон бояд дар як ҷо бинишинад ва бадани ӯ сусту танбал шавад ин навъ корҳоро бояд барои занҳо гузошт. **[5. -С.166]** Яъне манзур ин аст, ки касбҳои заҳматталаб ва сангин барои занҳо хос нест. Онҳоро барои интихоби касбҳое ҳидоят намуд, ки сахтиро талаб надошта бошанд.

Ҳамин тавр, агар дар оғози ин марҳила наврас танҳо маҳсусотро дарк мекард, дар натиҷаи омӯхтан ва муқоисаи предметҳо ба қазоват кардан маҳорат пайдо мекунад. Аз ин нуқтаи назар, ба андешаи маорифпарвар тарзи фикр навъҳои гуногун дорад: тарзи фикре, ки мафоҳими худро бар асоси равобити воқеӣ бино ниҳода бошад, тарзи фикрии аниқ ва равшан аст ва тарзи фикре, ки ба равобити зоҳирӣ иктифо кунад тарзи фикри сатҳӣ аст. Он касе, ки робитаро ба он тавр, ки ҳаст мебинад, тарзи фикри саҳеҳ дорад. Он касе, ки он робитаро бад мефаҳмад тарзи фикри ғалат дорад. Он касе, ки робитаи хаёлӣ ихтироъ мекунад, ки на ҳақиқат дорад ва на зоҳир, девона аст. Он касе, ки ба ҳеҷ ваҷҳ робитаро бо ҳам намесанҷад аҳмақ аст. Ҳар қадар афрод бештар истеъдоди муқоисаи мафҳумҳо ва кашфи робитаро дошта бошанд, тарзи фикрашон саҳеҳтар аст. **[5. -С.170]**

Воқеан андешаҳои Руссо дар мавриди он ки дар ин марҳилаи рушд ба наврас мутолиаи китоб ва адабиёти гуногунро тавсия надодан қобили қабул нест. Зеро мутолиаи китобҳо ва адабиёти мухталиф ҷаҳонбинии наврасро возеҳ менамоянд, нутқи ӯро инкишоф дода, барои арзёбӣ кардани фикри ӯ мусоидат менамоянд. Ҳарчанд ҳангоми омӯзиши илмҳои табиӣ оид ба гуногунрангии муҳит, низоми коинот маълумоти зарурӣ мегирад, вале барои баён кардани маълумоти гирифтаи худ ба ӯ захираи маънавӣ лозим аст, ки онро маҳз тавассути мутолиаи адабиёти гуногун метавон ба даст овард.

Марҳилаи чаҳорум - аз 15-солагӣ то давраи камолотро аст. Ин марҳиларо Руссо «давраи сабр ва кӯшиш» меномад. Зеро ин ҳангом инсон мубталои эҳсос, таассуроти рӯҳӣ, нооромӣ мебошад. Ин давраи тарбия марҳилаи гузариш аз кӯдакӣ ба камолот аст. Бинобар ин, дар ин давра бояд ба тарбияи ахлоқии ҷавонон аҳамият дод. Умуман, Руссо қайд мекунад, ки ҷомеаи муосири ӯ аморалӣ (берун аз ахлоқ будани рафтор) ва боихтилоф мебошад. Дар чунин шароит ҳифз кардани аслияти воқеӣ, бегуноҳии кӯдак мушкил аст. Аз ин хотир, барои расидан ба ин ҳадаф ӯ се вазифаи асосии тарбияи ахлоқиро пешниҳод мекунад: коркарди эҳсоси некӣ, муҳокимаҳои нек ва озодии нек. **[4. -С.247]**

Маорифпарвар марҳилаҳои рушди кӯдакро шарҳу тавзеҳ дода, дар тафовут аз дигар мутафаккирон анҷоми онро на 20-солагӣ, балки 25-солагӣ муайян мекунад ва ин марҳиларо ӯ «давраи хушбахтӣ» меномад.

Муҳаққиқи рус Н.Б.Мелник даврабандиҳои рушди кӯдакро аз ҷониби Ж.Ж.Руссо мавриди таҳқиқ қарор дода, қайд мекунад, ки: «Ҳамин тавр, мо мебинем, ки Ж.Ж.Руссо образи кӯдак-талаба-тарбиятгарро бо ду шакл тавсиф менамояд: табиӣ ва иҷтимоӣ. Аз ин назар тавсифи иҷтимоӣ натиҷаи тасвири табиӣ аст. Дар ҳамаи марҳилаҳои ҳаёт аз як тараф, хусусиятҳои табиӣ ба инкишофи иҷтимоии кӯдак, аз тарафи дигар, ба кам шудани хатарҳои муайян, мусоидат менамоянд». **[2. -С.24]**

Бояд гуфт, ки Руссо ақидаҳои худро дар бораи тарбия аз масъалаи ташкили оила оғоз карда, тасдиқ мекунад, ки ягон кас не, балки танҳо табиат қодир аст, ки зану мард инфиродӣ якдигарро интихоб кунанд. Кори ояндаи марду зан - интихоб кардани ҳамдигар аст. Ин ҳуқуқи табиат аст, ки онро ҳеҷ кас манъ карда наметавонад. Бузургсолон, дар симои волидайн ва мураббӣ метавонанд танҳо барои бо ҳамдигар шинос шудани писару духтар кӯмак намоянд. Инчунин, маорифпарвар ба инобат гирифтани синну соли ҷавононро барои бастани никоҳ хеле муҳим мешуморад. Оилае, ки дар синни ба балоғат расидан бунёд мешавад, устувор мегардад. Ин ҳақиқатро ӯ кӯшиш мекунад, ки дар «Эмил» фаҳмонад. «София ҳанӯз ту ҳаждаҳсола нестӣ; ту навакак ба 22-солагӣ расидӣ; ин синни изҳор кардани ишқ аст на бастани никоҳ. Хуб падар ва хуб модар! Оҳ, агар хоҳед, ки кӯдаконро бомаҳорат тарбия кунед, сабр намоед, то ҳадди ниҳоӣ, вақте ки худатон ба бачагӣ хотима надиҳед». **[3. -С.551]**

Руссо нисбати сифатҳои шоистаи зан андеша ронда, қайд мекунад, ки зан бояд бадахлоқ набошад, зеро аз хуб нигоҳ доштани ҷисми ӯ қаду басти кӯдакон вобастагӣ дорад. Бояд боҳаё бошад. Қонуни табиӣ барои занҳо ин кӯшидан барои шаъну шараф не, балки ифтихор кардан аз фарзандон ва шавҳар мебошад. Одоби занҳо аз табиат вобастагӣ дорад. Зан бояд содиқ ва фозила бошад. Аввалин ва аз ҳама сифатҳои муҳими занҳо - ҳалимӣ, фурӯтанӣ, бе шиква пӯшида нигоҳ доштани гуноҳи шавҳар мебошад: на барои ӯ, балки барои худ вай бояд содиқ бошад. «Шаттоҳӣ, ҷангарагӣ ва матонати зан танҳо бадбахтӣ ва амалҳои ношоитсаи шавҳарро кам мекунанд» - менависад Руссо. **[3. -С.449]**

Бо вуҷуди эътироф кардани мақоми зан ва нишон додани сифатҳои ӯ дар оила маорифпарвар нақши асосиро ба дӯши мард вогузор мекунад. Чӣ қадар вазъи шавҳар дар ҷомеа баланд ва мустааҳкам бошад, ҳамон қадар тасаввурот оид ба оила хуб аст, яъне мақоми оила боло гузошта мешавад. Масалан, Руссо менависад: «Чӣ тавре, ки оила бо ҷомеа тавассути роҳбари он робита барқарор мекунад, рутбаи ин роҳбар вазъи оиларо пурра ба танзим медарорад». **[4. -С.449]**

Ҳамзамон, маорифпарвар тамоюлҳои тарбия ва инкишофи писаронро, ки шавҳарҳои оянда мешаванд, асоснок карда, ба уҳдаи падар, сарвари оила вогузор

мекунад. Бахусус, ӯ таваллуди кӯдаконро лаҳзаи хушбахтии оила меҳисобад. Масалан: «Давуғеҷи кӯдакон: падару модарро нисбат ба ҳамдигар азиз мегардонад; кӯдакон байни онҳо муносибати зану шавҳариро мустааҳкам менамоянд». **[3. -С.36]**

Таваллуди кӯдак дар оила волидайн, асосан мардро масъул мекунад, ки ҷидди уҳдадориҳои муқаддаси худро, ки табиат ба дӯши ӯ гузоштааст, иҷро намояд. Ҳарчанд мутафаккирони аврупоӣ масъалаи иштироки падарро дар тарбияи кӯдак чандон муҳим намеҳисобанд, вале дар таълимоти маорифпарвар нақши боризи худро дорад. Масалан, падар уҳдадор нест, ки миёни кӯдакони худ тафриқа гузошта, нисбат ба яке таваҷҷуҳи бештар ва ба дигаре камтар диҳад. Дар ин самт барои падар бояд интихоб вуҷуд надошта бошад. Вай набояд дар оила ба нафаре афзалият диҳад, ки Худо ба ӯ ато кардааст; ҳамаи кӯдакон баробаранд. Ба ҳамаи онҳо якзайл муносибат ва меҳрубонӣ намояд». **[3. -С.46]** Ё худ «Касе наметавонад уҳдадориҳои падарро иҷро намояд, ӯ ҳуқуқи падарӣ надорад». **[3. -С.40]**

Умуман, вазифаи аввалиндараҷа ва муҳимми тарбияи оилавӣ аз назари Руссо - ин дар кӯдакон бедор кардани муҳаббат ба Ватан, ҳисси шаҳрвандии онҳо мебошад.

Нисбат ба тарбияи динӣ низ Руссо изҳори назар карда, аз ҷумла қайд мекунад, ки то синну соли муайян ба кӯдак оид ба дин сухан гуфтан зарурат надорад. Ӯ зикр мекунад, ки «Кӯдак оид ба тартиби ҷойгир шудани коинот фикр карда, дар бораи офаридгори он ба андеша меояд».**[3. -С.294]**

Ӯ мекӯшад таваҷҷуҳ ба он диҳад, ки низоми муосири тарбияи оилавӣ ба ин масъала сару кор надорад ва дар кӯдакон такаббур, муҳаббат ба ҷолу ҷалол, нафрат ба камбизоатӣ ва меҳнатро тарбия мекунад.

Дар консепсияи тарбияи табиии Руссо ҳамчунин оид ба хусусиятгириҳо ва фарқияти байни тарбияи писарон ва духтарон аҳамияти хоса дода шудааст. Фарқияти аввал аз бозиҳои иҷтимоии кӯдакон оғоз мешавад. Дар оила бояд ба таври гуногун машғулиятҳо ва бозиҳоро барои духтарон ва писарон ташкил намоянд. Хусусан, маорифпарвар менависад, ки «Писарон ҳаракат ва ғалоғуларо ҷустуҷӯ мекунанд. Ба онҳо нақора ё худ табл, ғирғирак, қисми мутаҳаррики чиз (равонак) даркор аст; духтарон бештар ба чизҳое, ки ба ороиш додан эҳтиёҷ доранд, таваҷҷуҳ медиҳанд: оина, чизи зеби хона, қуроқ ва хусусан ба лухтак». **[3. -С.445]**

Дуюм, бозии духтарон, ки ба корҳои хоҷагӣ марбут мебошанд оромона сурат мегирад. Бар замми ин маорифпарвар тавсия медиҳад, ки ба духтарон корҳои хона, дастӣ, машқ бо асбобҳои мусиқиро омӯзонидан зарур аст. Волидайне, ки дар оила писаронро тарбия мекунанд бояд дигар нақшро бозанд. Бозии бачагон - серҳаркатиро талаб мекунад. Бинобар ин, бояд дар фазои кушод сурат гирад. Зеро он шавқу рағбати ояндаи онҳоро муайян менамояд. Ба инобат гирифтани ин гуна хусусиятгириҳо дар тарбияи писарону духтарон дар таълимоти мутафаккирони аврупоӣ ба ҷуз Руссо зикр карда нашудааст. Маорифпарвар аз зумраи он мутафаккироне аст, ки маҳз ба эътибор гирифтани ин хусусиятгириҳоро дар тарбияи фарзандон муҳим мешуморад. Чи тавре муҳаққиқи рус О.И.Герасимов қайд мекунад Руссо аввалин файласуфе аст, ки кӯшиш кард то робитаи биологӣ, ҷинсӣ ва ҳолати иҷтимоии мард ва занро барқарор карда, ба пайдоиши назарияи гендерӣ асос гузорад. **[1. -С.17]**

Руссо дар тафовут аз муосирони худ фарқияти тарбияи ҷинсиро дар оила муҳим шуморида, дар ин маврид менависад, ки тарбияи духтарон бояд ба уҳдаи модар гузошта шавад. Духтарон бояд корҳои муносиби худро иҷро кунанд. Дар онҳо хосиятҳои мардонаро набояд инкишоф дод, зеро ба онҳо зиён меоваранд. **[1. -С.17]** Аммо ин маънои онро надорад, ки духтаронро дар рӯҳияи ҷаҳолат тарбия намуд, ҳадаф ин аст, ки ба онҳо фарҳанги хонадорӣ ва иҷрои корҳои хоҷагиро таълим дод.

Умуман, хулосаи Руссо дар бобати ин масъала аз он иборат аст, ки қадимтарин иҷтимоот ва танҳо иҷтимое, ки табиӣ мебошад хонавода аст, вале дар ин иҷтимоъ ҳама фарзандон то вақте даври падар ҷамъанд, ки барои бақои хеш ба ӯ муҳтоҷанд. Вале ба маҳзи ин ки ин эҳтиёҷ рафъ мегардад риштаи табиӣ пора мешавад. Падар худро аз мусоидати фарзандон маъоф шуморида, фарзандон худро аз итоати падар бениёз медонанд ва ҳама бо истиқлол зиндагӣ мекунанд. Ва агар боз ҳам ба иттиҳоди худ

идома диҳанд ва бо якдигар зиндагӣ кунанд аз рӯйи ихтиёр аст на иҷбор. Бинобар ин, метавон хулоса кард, ки ба қавли маорифпарвар давом ва бақои хонавода натиҷаи ризоияти афрод ва як амри қарордодӣ аст на табиӣ.

Ин ҳисси озодихоҳӣ, ки дар ҳама кас вуҷуд дорад натиҷаи фитрат ва табиати башар аст. Воқеан аввалин қонуне, ки инсон пайравӣ мекунад қонуни ҳифзи худ ва аввалин фикре, ки ба хотири ӯ мерасад фикри мувозибат аз хештан аст. Бад-ин ҷиҳат мавқеияте, ки одамизод ба синни балоғат мерасад чун танҳо худаш метавонад қазоват кунад чӣ васоиле барои ҳифзи ӯ лозим аст дигар ба соҳибихтиёр ва арбобе эҳтиёҷ надорад.

Инчунин, ақидаҳои маорифпарварро ҷамъбаст намуда, метавон ба чунин натиҷа расид, ки хонавода аввалин намунаи ҷомеаҳои сиёсӣ аст. Падар ба манзалаи раис ва фарзандон монанди афроди ҷомеа мебошанд ва чун ба тамом озод ва мусовӣ халқ шудаанд ба саҳвалат озодии худро аз даст надода, фақат дар роҳи нафъи умумӣ аз он сарфи назар мекунанд. Танҳо ихтилоф байни хонавода ва мамлакат ин аст, ки дар хонавода муҳаббати падар ба фарзандон бузургтарин лаззат ва беҳтарин подоши заҳмати ӯст. Лекин раиси кишвар раияти худро дӯст намедорад ва фақат лаззат фармонфармоӣ аст, ки саодати ӯро ҷуброн мекунад. **[6. -С.37]**

Ниҳоят, ақидаҳои тарбиятии Руссо аҳамияти таърихӣ ва пешрафта дошта, таъсири бузург дар рушди ақидаҳои педагогии марҳилаҳои баъдина гузоштанд. Аз ҷумла: ба кӯдакон меҳрубонӣ кардан, хусусиятҳои синнусолӣ ва инфиродии онҳоро бодиққат омӯхтан, талаботи моддию маънавиашонро қонеъ гардондан, ба духтарон ҷиҳати маълумотнок шудан монеа пеш нагузоштан, барои шинос шудан ба асрори табиат омӯзиши илмҳои табиатшиносиро дуруст ба роҳ мондан, онҳоро ба мустақилона фикр кардан равона доштан ва ғайра аз қоидаҳои муҳимми рушди низоми таҳсилот ба ҳисоб мераванд. Тавсияҳои маорифпарвар дар бораи ба раванди таълиму тарбия характери воқеӣ додан, онро бо дигаргуниҳои ҳаёти иҷтимоӣ мутобиқ намудан, дар раванди таълиму тарбия ба худфаъолиятӣ ва фаъолнокии кӯдакон эътибори ҷиддӣ додан, омода кардани онҳо ба фаъолияти меҳнатӣ ва ғайра имрӯз низ муҳиммияти худро аз даст надода, истифодаи онҳо аз аҳамият холӣ намебошанд.

Умуман, муайян кардани мақсад, вазифа ва методҳои тарбия аз масъалаҳои меҳварии афкори гуманистии Руссо ба шумор рафта, нақши муҳимро дар рушди афкори педагогии мутафаккирони баъдина бозиданд, ки аз шуҳрати ҷаҳонӣ пайдо кардани андешаҳои тарбиятии ӯ гувоҳӣ медиҳанд. Хусусан, дар нимаи дуюми асри XVIII осори дар мавзӯи тарбия таълифкардааш дар Россия паҳн гашта, маъруфияти маорифпарварро миёни ҳаводорони осораш зиёд менамоянд. Нависандагони рус, аз ҷумла Л.Н.Толстой дар охири умри худ дар зери таъсири андешаҳои Ж,Ж.Руссо ташаккул ёфтани ақидаҳои педагогии худро эътироф мекунад. **[7. -С.26]** Ё худ муҳаққиқи рус О.И.Герасимова **[1. -С.10]** ишора мекунад, ки Руссо мафҳуми «гуманизм» - ро таҳлил карда, ба масъалаҳои меҳварии педагогика: инкишофи инсон ҳамчун шахсият, нақши тарбия дар ҳаёти иҷтимоӣ, тарбия ҳамчун роҳ барои муваффақ гаштан ба хушбахтӣ, баробарӣ, бародарӣ, таносуби қобилияти табиӣ ва кошифӣ ва ғайра таваҷҷуҳи хоса зоҳир кард, ки минбаъд барои рушди афкори педагогӣ саҳми назаррас гузоштанд.

Адабиёт

1 Герасимова О.И. Консепсияи гуманистии тарбия дар осори фалсафӣ-педагогии Жан Жак Руссо. Автореферати диссертатсия. - Нижний Новгород, 2007.

2. Мельник Н.Б. Антропологические взгляды Ж.Ж.Руссо: истоки и прикладное значение. - Екатеринбург, 2008.

3. Руссо Ж.Ж. Педагогические сочинения. В двух томах/Ж.Ж.Руссо/под ред. Г.Н.Джибладзе. - М.: Педагогика, 1981.

4. Руссо Ж.Ж. Эмиль//Ж.Ж.Руссо. Педагогические сочинения. В двух томах.-М., 1987.- С. 189.

5. Руссо, Жан Жак. Эмил ва ё дар бораи тарбият/ Бо кӯшиши профессор Ирина Каримова; таҳия ва таҳқиқи профессор Сулаймонӣ С. - Душанбе: Ирфон, 2012.- 315 с.

6. Руссо Ж.Ж. Қарордоди иҷтимоӣ \Тарҷумаи Ғуломҳусайн Зиракзода. - Теҳрон, 1341.

7. Поздняков А.Н. История педагогики и образования за рубежом и в Росии. - Саратов, 2009.

ФАЛСАФАИ ТАРБИЯИ ТАБИИИ ЖАН ЖАК РУССО ВА НАҚШИ ОН ДАР ТАШАККУЛИ ШАХСИЯТ

Самиев Б.Ҷ.

Масъалаи тарбия, бахусус тарбияи табиӣ яке аз мавзӯъҳои меҳварии таълимоти Жан Жак Руссо ба ҳисоб меравад, ки инъикоси худро дар асарҳои ӯ "Элоизаи нав" ва "Эмил, ё дар бораи тарбия" ёфтаанд. Баъдан идеяҳои ӯ нақши муҳимро дар рушди афкори педагогии охири асри XVIII ва ибтидои қарни XIX бозиданд. Хусусан, назарияи тарбияи табиии коркардкардаи маорифпарвар таҳаввулоти ҷиддиеро дар рушди афкори педагогӣ ба вуҷуд овард.

Аз ин рӯ, муаллиф дар мақолаи мазкур таваҷҷуҳи асосӣ ба он додааст, ки мазмун ва моҳияти консепсияи тарбияи табиии мутафаккиро таҳлилу баррасӣ карда, омилҳое, ки барои коркарди он ҳамчун замина хизмат кардаанд, асоснок намояд. Дар робита бо ин марҳилаи асосие, ки вобаста ба эътибор гирифтани синну соли кӯдак ҷиҳати ташаккули тарбияи табиӣ нақши асосӣ мебозанд, баррасӣ ва бо ҳам муқоиса кунад. Хусусиятгириҳои ақидаҳои маорифпарварро дар баррасии масъалаи мушаххас кардани робитаи биологӣ, ҳолати иҷтимоии зан ва мард, ки замина барои пайдоиши назарияи гендерӣ гузошт, бо овардани далелҳои воқеӣ собит намоянд.

Калимаҳои калидӣ: *инсон, табиат, тарбия, таълим, хонавода, қарордоди иҷтимоӣ, муҳити иҷтимоӣ, муҳити табиӣ, тарбияи ҷисмонӣ, тарбияи фикрӣ, тарбияи ахлоқӣ, тарбияи меҳнатӣ, тарбияи табиӣ, ҳолати табиӣ ва ғайра.*

ФИЛОСОФИЯ ЕСТЕСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ ЖАН ЖАКА РУССО И ЕГО РОЛЬ В ФОРМИРОВАНИЕ ЛИЧНОСТИ

Самиев Б.Дж.

Воспитание, особенно естественное воспитание, является ключевым проблемом учения Жан-Жака Руссо, которое отражено в его произведениях «Новая Элоиза» и «Эмиль, или о воспитании». Позже его идеи сыграли важную роль в развитии педагогической мысли конца XVIII - начала XIX веков. В частности, концепция естественного воспитания, разработанная просветителем привела к значительным изменениям в развитии педагогической мысли. Поэтому в данной статье автор делает акцент на анализе содержания и сущности концепции естественного воспитания и обосновании факторов, послуживших основой для ее развития.

В связи с этим, автор рассматривает и сопоставляет основные этапы, которые в зависимости от возраста ребенка играют ключевую роль в формировании естественного воспитания. Сравнивается специфика образовательных идей мыслителя при рассмотрении вопроса о выявлении биологического родства, социального статуса женщин и мужчин, положившего начало возникновению гендерной теории.

Ключевые слова: *человек, природа, воспитание, образование, семья, общественный договор, социальная среда, естественная среда, физическое воспитание, интеллектуальное воспитание, нравственное воспитание, трудовое воспитание, естественное воспитание, естественное состояние и т. д.*

JEAN-JACQUES ROUSSEAU'S PHILOSOPHY OF NATURAL EDUCATION AND ITS ROLE IN THE FORMATION OF PERSONALITY

Samiev B.J.

Education, especially natural education, is the key problem of the teachings of Jean-Jacques Rousseau which is reflected in his works "New Heloise" and "Emile, or about education." Later, his ideas played an important role in the development of pedagogical thought in the late XVIIIth - early XIXth centuries. In particular, the concept of natural education, developed by the educator, led to significant changes in the development of pedagogical thought. Therefore, in this article, the author focuses on the analysis of the content and essence of the concept of natural education and the substantiation of the factors that served as the basis for its development.

In this regard, the author examines and compares the main stages that depending on the age of the child play a key role in the formation of natural education. Specificity of thinker's educational ideas is compared when considering the issue of identifying biological kinship, the social status of women and men which initiated the emergence of gender theory by providing evidence.

Keywords: *man, nature, upbringing, education, family, social contract, social environment, natural environment, physical education, intellectual upbringing, moral upbringing, labor upbringing, natural upbringing, natural state, etc.*

Маълумот дар бораи муаллиф:

Самиев Бобо Ҷӯраевич - доктори илмҳои фалсафа, профессори кафедраи фалсафаи Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи С. Айнӣ. Тел.: (+992) 918670143. E-mail: samiev.veshab@mail. ru. (SPIN-код): 6916-8573

Сведения об авторе:

Самиев Бобо Джураевич - д.ф.н., профессор кафедры философии Таджикского государственного педагогического университета имени С. Айни, e-mail: samiev.veshab@mail. Ru. (SPIN-код): 6916-8573

Information about the author:

Samiev Bobo Juraevich - Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Philosophy of the Tajik State Pedagogical University named after S. Aini, e-mail: samiev.veshab@mail. ru, Tel.: (+992) 918670143. (SPIN-код): 6916-8573

ФИЛОСОФСКО-ПЕДАГОГИКИЙ АНАЛИЗ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ОСНОВЫ КУЛЬТУРЫ УЧЕБНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ И ПУТИ ЕЁ ФОРМИРОВАНИЯ В СИСТЕМЕ ОБРАЗОВАНИЯ

Шарипова Дильбар Яхъяевна

Таджикский государственный педагогический университет имени С. Айни

Не вдаваясь в рассмотрение исследования данной проблемы, приведём лишь те результаты философско-педагогико-психологического анализа культуры, которые являются теоретической основой исследования культуры учебной деятельности и путей её формирования в системе образования.

В современной философской литературе определились две концепции, по-разному трактующие понятие «культура». Согласно **первой концепции**, культура определяется как совокупность форм и результатов деятельности человека и общества. В свете такого понимания культуры как родового понятия, один из её видов является «культура интеллектуальной деятельности», которая представляется как совокупность знаний и умений научной организации умственного труда.

Исследователи, придерживающиеся, **второй концепции** не только исходят из сопряжения категорий «культура» и «деятельность», но и включают в понятие «культура» и процесс, и результат созидательной деятельности общества и человека, как субъекта деятельности, и рассматривают «культуру» как процесс развития общества и личности.

«Культура - это творческая деятельность человека, во всех сферах бытия и сознания, как прошлая, овеществлённая в тех или иных культурных ценностях, так и сегодняшняя, и будущая, основывающаяся на освоении культурного наследия, направленная на превращение богатства человеческой истории во внутреннее достояние личности, на всемерное развитие сущностных сил человека». Данное определение «культура» по выражению российского учёного Э.С.Маркаряна, включает личностный «субъективный и индивидуальный» **[5, с. 150]** аспекты культуры, т.е. процесс развития в человеке таких качеств личности, которые определяют его заинтересованность, потребность в достижениях культуры, и позволяет ему осваивать эти достижения.

Плодотворной для проведения исследования различных видов культуры, а также разработки способов и средств их формирования, является точка, согласно которой характеристика «культуры как качественного своеобразия процесса и результатов деятельности», должна быть конкретизирована за счёт раскрытия состава деятельности и её структуры.

Развивая это положение, другой российский учёный Л.М.Колесников считает, что культура учебного труда, раскрывая качественную сторону человеческой деятельности, показывает, насколько она выступает:

- реализацией сущностных сил;
- творческих потенций человека, как деятельность;
- соответствует определённым требованиям и нормам **[4, с. 63].**

Таким образом, содержанием культуры согласно рассматриваемой второй концепции является:

- процесс развития человека;
- формирование его творческих сил и отношений;
- потребностей, способностей, форм общения.

Понятие «культура» представляется универсальной характеристикой личности, которая «задаёт» и предоставляет:

- социально-гуманистическую программу;
- направленность личности, её ценностных типологических особенностей и результатов **[5, с. 50]**

С точки зрения разработки проблемы формирования культуры личности, более плодотворной представляется вторая концепция, позволяющая анализировать:

- сущность;
- структуру;
- основные факторы
- условия развития различных видов культуры.

Основываясь на выводах, проведённых в русле данной концепции, можно рассматривать культуру учебной деятельности как способ реализации сущностных сил, творческих способностей личности в сфере учебного познания.

Культура учебной деятельности определяет качественное своеобразие процесса учения, предполагающее высший уровень развития всех её компонентов.

Культура деятельности характеризует и определяет:

- развитие учащегося как субъекта деятельности во всём многообразии и целостности его личностных, деловых качеств;
- направленность;
- мотивы;
- познавательные умения;
- уровень культуры учения;
- не только степень развития всех компонентов, но и их целостность и единство.

И в процессе формирования целостной культуры учебной деятельности определяющее значение имеет личностный аспект повышения её уровня.

Из понимания «культуры как процесса развития общества и личности» следует, что системообразующим компонентом культуры учебной деятельности является стремление личности к:

- развитию своих интеллектуальных способностей;
- совершенствованию своей деятельности;
- достижению её высшего, творческого уровня;

Стремление личности к саморазвитию в процессе интеллектуальной деятельности является и центральным компонентом культуры учения, и её динамическим источником.

Степень сформированности культуры учения определяет меру реализации интеллектуальных возможностей личности, в целом уровень её развития.

Потребность в оптимизации своего труда, стремление человека к преобразованию не только мира, но и самого себя, своей деятельности обусловили развитие системы принципов научной организации умственного труда в истории развития общества **[2, с. 5]**. Они служат психологическими механизмами формирования культуры учения в процессе овладения социальным опытом в системе образования. Следовательно, **педагогическое руководство** формирования культуры учебной деятельностью учащихся предполагает качественные изменения не только и не сколько в операциональной, сколько в личностной сфере, перестройку важнейших компонентов структуры личности - потребностей, мотивов, ценностных ориентаций, самооценки. Развитие культуры учебной деятельности осуществляется в результате повышения степени её целостности, усиления значимости роли личностных компонентов.

Определяющим **психологическим фактором** формирования культуры учения является развитие учебного самосознания студентов.

Впервые понятие «учебное самосознание» использовал советско-российский учёный педагог-психолог Б.Г.Ананьев при разработке проблемы формирования самосознания личности, анализируя этапы становления детского самосознания, но выявил, что на высоком уровне становления интеллектуальной деятельности учащихся старших классов начинают осознавать себя как субъект этой деятельности, осознавать её мотивы, цели и способы.

Формирование учебного самосознания позволяет учащимся:

- организовать процесс запоминания информации;
- контролировать и оценивать;
- направлять развитие своей мысли.

В процессе изучения роли самосознания в познавательной деятельности учащихся обоснован вывод о том, что характер и степень активности самосознания являются одним из существенных психологических факторов, способствующих формированию и регулирующих умственную активность учащихся в процессе обучения.

С **педагогической точки зрения**, особенно важным является вывод о том, что учебное самосознание - условие активизации сознания и всех психических процессов учащихся в учебной деятельности.

Анализ **педагогической** и **психологической** научной литературы по различным аспектам проблемы, связанной с самосознанием позволяет вычленить положение, являющимся основой для определения способов формирования учебного самосознания.

Большинство исследователей исходят из понимания самосознания как:

- осознания и оценки человеком своих действий и их результатов;
- мыслей, чувств, морального облика и интересов;
- идеалов и мотивов поведения;
- целостной оценки самого себя и своего места в жизни **[1, с. 56].**

По мнению не менее известного педагога М.М.Гарифулиной *«Рефлексивные свойства личности наиболее интимно связаны с целями жизни и деятельности, ценностными ориентациями, установками, исполняя роль саморегулирования и контроля, способствуя образованию и стабилизации единства личности»* **[1, с. 50]**. Считается, что в структуре личности самосознание является сложным интегративным свойством её психической деятельности, центральным её «образующим» **[1, с.35].**

Развивая эти положения в **педагогическом подходе** способов воспитания личности, определяется самосознание как одно из свойств, благодаря которым личность формируется

как целостная психологическая система. Проведённый анализ особенностей самосознания учащихся с разной умственной активностью и успеваемостью выявлено, что формирование субъектов познавательной деятельности и оптимизации процесса учения предполагает структурирование всех звеньев самосознания в соответствии с требованиями ведущей деятельности.

Следовательно, развитие учебного самосознания является основным фактором воспитания субъекта учебной деятельности, нацеленного на самовоспитание субъекта культуры учения.

Однако педагогическая разработка способов управления этим фактором затрудняется тем, что нет общепринятого определения структуры самопознания, не исследована совокупность условий формирования его компонентов.

С точки зрения педагогического аспекта проблемами учебного самосознания, являются:

- определение самосознания как единства самопознания;
- эмоционально-ценностное отношение к себе и самоуправлению.

А также вывод о том, что центральным звеном самопознания, объединяющим все его компоненты, является направленность внутреннего мира человека на активное преобразование своей личности. Движущие силы развития самопознания, по мнению известных учёных, необходимо искать в растущей самостоятельности индивида. Логика развития самосознания заключается в том, что у личности актуализируется потребность в активном отношении к себе, в самостоятельном отношении построения оценки своих достижений и деятельности, прежде всего, учебной и в стремлении действовать на основе самооценки **[2, с. 55].**

Таким образом, источником формирования учебного самосознания учащихся является **потребность в саморазвитии**. В процессе формирования учебного самосознания такая деятельность личности носит творческий характер и направлена на созидание самой себя в соответствии со своими идеалами. Эта способность учебного самосознания обусловливает стратегию работы по управлению формированием его в учебном процессе.

Однако, необходимо отметить, что содержание, методы формирования педагогического воздействия на учебное самосознание учащегося пока разработаны совершенно недостаточно. Особенно сложным и малоизученным является вопрос о **психологических механизмах** и **педагогических способах формирования важнейшего компонента учебного самосознания** - самоуправления учебной деятельности.

Учебный процесс в образовательных учреждениях всех уровней с точки зрения системного подхода представляет сложную многоуровневую систему, состоящую из подсистем, расположенных на разных уровнях и, являющихся её элементами. Управление учебной деятельностью учащихся и входит как элемент в более широкую систему формирования личности учащихся, и включает в себя управление содержательным, ценностно-мотивационным, операциональным аспектами познавательной деятельности.

Специфика управления познавательной деятельностью обусловлена тем, что субъект является саморегулирующей системой. Сложность управления такими системами порождает не только многоуровневостью их структуры и вероятностным характером поведения, но и свойством активности, которое понимается в современных психологических исследованиях как внутренняя детерминация поведения, связанная с организацией системы. Самоорганизация системы является существенным фактором феномена активности. Управление самоорганизующимися системами, следовательно, предполагает раскрытие диалектики внутреннего и внешнего в процессе самоорганизации деятельности **[3, с. 150].**

Таким образом, управление субъектом в учебной деятельности является динамическим соотношением управления и самоуправления. Целью такого типа управления является **достижение оптимального самоуправления и саморазвития субъекта**. В современной педагогической психологии и педагогике накоплено немало данных, необходимых для формирования у учащихся способности к самоуправлению учебной деятельностью

В исследованиях, проведённых под руководством советско-российских учёных В.В.Давыдова, Н.А.Менчинской, А.К.Марковой и др., раскрыты:

- этапы, основные условия формирования способности к самоуправлению учением;
- выявлены формы активности - от простейших до поисковых, когда контроль извне постепенно заменяется самоконтролем и осуществляется самоуправление учебной деятельностью.

Другие учёные получили аналогичные данные. Управление учебной деятельностью заключается, по их мнению, в том, чтобы создать условия для самоорганизации этой деятельности самим её субъектом.

Основными условиями развития способности к самоорганизации являются:

- создание внутренней мотивации;
- формирование ориентировочной основы деятельности человека, которая интериоризуются и становятся его собственной самооценкой.

Реализация этих положений при разработке проблемы формирования культуры учебной деятельности учащихся затрудняется тем, что они не объединены в единую систему, позволяющую вносить изменения в практику. Кроме того, нет единого определения понятий «саморегуляция» и «самоуправление».

«Регуляция» в большинстве исследований рассматривается как компонент управления, как процесс нормализации деятельности, подчиняющийся управлению. Следовательно, «саморегуляция» означает регулирование своей деятельности для выполнения заданной цели, а «самоуправление» связано с целеполаганием, это более широкий и качественно новый процесс самоорганизации, предполагающий разработку цели, программы деятельности и регулирование её способов **[3, с. 160].**

Анализ данных исследований сущности и путей развития учебного самосознания позволяет сделать вывод о том, что, несмотря на наличие значительного количества теоретических и экспериментальных работ, основы воспитания учебного самосознания пока не созданы, что затрудняет и создание системы формирования культуры учебной деятельности. Задача развития учебного самосознания учащихся недостаточно решается не только в педагогических исследованиях в области совершенствования учебной деятельности учащихся. Однако сущность учебного самосознания фактически сводит к осознанию необходимости и усвоению психолого-педагогических закономерностей познавательной деятельности.

Отсюда и критериями высокого уровня развития учебного самосознания являются:

- сознание потребности в овладении технологией познавательной деятельности;
- активное участие в обсуждении вопросов совершенствования деятельности;
- овладение закономерностями познавательной деятельности.

Обобщая проведённые результаты анализа проблемы формирования культуры учебной деятельности, можно сделать вывод о том, что в целом созданы теоретические предпосылки разработки философско-педагогико-психологического аспекта проблемы. Современная трактовка сущности, структуры, функций и условий развития культуры органически интегрируются с положениями психологии личности, с дидактическим концепциями, нацеленными на реализацию личностного и деятельностного подходов к учебно-воспитательному процессу.

Понимание культуры учебной деятельности, как способа реализации сущностных сил, творческих способностей личности в сфере учебного познания позволяет вычленить следующие компоненты и знания:

- ценностное отношение к культуре деятельности к достижению высшего, творческого уровня деятельности;
- иерархическая структура целей совершенствования своей деятельности, формирования индивидуального стиля учения;
- качества личности, определяющие характер учебной деятельности;
- способность к самоуправлению учебной деятельностью;
- нормативной модели познавательной деятельности;

- принципов научной организации умственного труда;
- психологических механизмом развития личности;
- умений и навыков учения;
- приёмы интенсификации умственного труда.

Следовательно, проблема управления развитием культуры учения сводится к управлению развитием личности, прежде всего, развитием ценностных ориентаций, целеполагания, учебного самосознания.

Содержание и методы обучения создают основу для совершенствования операциональной структуры учебной деятельности учащихся. Но для формирования культуры учебной деятельности в целом необходима специальная работа. Центральной задачей этой работы является воспитание личности, направленной на саморазвитие, на творческое использование принципов научной организации труда для создания индивидуального стиля деятельности.

Таким образом, в совокупности дидактических условий, необходимых для формирования культуры учения, определяющими являются условия, реализующие воспитательную и развивающую функции обучения способам учебной деятельности, способствующие воспитанию ценностного отношения к культуре учебного самосознания, направленного на творческое преобразование своей деятельности.

С целью изучения степени значимости выделенных личностных компонентов культуры учения, а также доказательства необходимости создания дидактических условий, обеспечивающих их формирование в учебно-воспитательном процессе, дидактические условия определились как факторы, способствующие достижению наилучших результатов при применении целенаправленного отбора и применения элементов содержания, методов и организационных форм обучения для достижения дидактических целей.

Литература

1.Женщины и мужчины Республики Таджикистан //Агентство по статистике при Президенте Республики Таджикистан.-Душанбе, 2014. –С.25.- 134с.

2. Исследование о переходе молодёжи в возрасте 15-30 лет от обучения к работе, мнение молодёжи (общественность) проведенное в 2011 г. Выборка национальная. N=1450.

3. Каюмов Н. Угрозы экономической безопасности Республики Таджикистан //Экономическая безопасность Таджикистана: угрозы и их предотвращение. Душанбе, 2007.-С.17.-230с.

4. Статистический ежегодник Республики Таджикистан. Агентство по статистике при Президенте Республики Таджикистан.-Душанбе, 2010.-С.50.-286с.

ФИЛОСОФСКО-ПЕДАГОГИКИЙ АНАЛИЗ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ОСНОВЫ КУЛЬТУРЫ УЧЕБНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ И ПУТИ ЕЁ ФОРМИРОВАНИЯ В СИСТЕМЕ ОБРАЗОВАНИЯ

Шарипова Д.Я.

В данной статье, автор рассматривает проблему формирования культуры учебной деятельности, отмечая, что в целом в науке созданы теоретические предпосылки для разработки философско-педагогического аспекта данной проблемы. Автором также рассматривается культура учебной деятельности как способ реализации сущностных сил, творческих способностей личности в сфере учебного познания и определяется качественное своеобразие процесса учения, предполагающее высший уровень развития всех её компонентов, в том числе самосознание, основываясь на выводы, приведённые в русле перечисленных концепций.

Автор подчёркивает, что сущность учебного самосознания фактически сводится к осознанию необходимости и усвоению психолого-педагогических закономерностей познавательной деятельности.

Современная трактовка сущности, структуры, функций и условий развития культуры органически интегрируются с положениями философии, психологии личности, с дидактическим концепциями, нацеленными на реализацию личностного и деятельностного подходов к учебно-воспитательному процессу.

Ключевые слова: *совокупность дидактических условий, философско-педагогический анализ культуры, применение элементов содержания, методов и организационных форм обучения, принципы научной организации умственного труда, ценностное отношение к культуре деятельности, творческий уровень деятельности и т.д.*

ТАҲЛИЛИ ФАЛСАФӢ-ПЕДАГОГИИ АСОСҲОИ НАЗАРИЯВӢ-ФАРҲАНГИИ ФАЪОЛИЯТИ ТАЪЛИМӢ ВА РОҲҲОИ ТАШАККУЛИ ОН ДАР НИЗОМИ МАОРИФ

Шарипова Д.Я.

Дар ин мақола, муаллиф таҳлили проблемаи ташаккули фарҳанги фаъолияти таълимиро ҷамъбаст намуда, ба хулосае меояд, ки дар илм имрӯз заминаҳои назариявии рушди ҷанбаҳои фалсафӣ ва педагогии ин мушкилот фароҳам оварда шудаанд. Муаллиф фарҳанги фаъолияти таълимиро ҳамчун роҳи дарк кардани қувваҳои муҳим, қобилиятҳои эҷодии шахс дар соҳаи маърифати таълимӣ баррасӣ намуда, беҳамтои сифатии раванди таълимро муайян мекунад, ки сатҳи олии рушди ҳамаи ҷузъҳои онро пешбинӣ менамояд, аз ҷумла худшиносӣ, дар асоси хулосаҳои дар доираи консепсияҳои номбаршуда додашуда.

Муаллиф таъкид мекунад, ки моҳияти худшиносии таълимӣ воқеан то дарки зарурат ва азхудкунии қонунҳои психологӣ ва педагогии фаъолияти маърифатӣ кам мешавад.

Тафсири муосири моҳият, сохтор, вазифаҳо ва шароити рушди фарҳанг бо муқаррароти фалсафа, психологияи шахсият, бо консепсияҳои дидактикӣ, ки ба татбиқи равишҳои шахсӣ ва фаъолона ба раванди таълим равона карда шудаанд, ба таври табиӣ ҳамҷоя карда мешавад.

Калимаҳои калидӣ: *маҷмӯи шартҳои дидактикӣ, таҳлили фалсафӣ ва педагогии фарҳанг, истифодаи унсурҳои мундариҷа, усулҳо ва шаклҳои ташкилии таълим, принсипҳои ташкили илмии кори зеҳнӣ, муносибати арзишӣ ба фарҳанги фаъолият, сатҳи эҷодии фаъолият ва ғайра*

PHILOSOPHICAL AND PEDAGOGICAL ANALYSIS OF THE THEORETICAL AND CULTURAL FOUNDATIONS OF EDUCATIONAL ACTIVITY AND WAYS OF ITS IMPLEMENTATION IN THE EDUCATION SYSTEM

Sharipova D.Ya.

In this article, the author, summarizing the analysis of the problem of the formation of the culture of educational activity, comes to the conclusion that, in general, the theoretical prerequisites for the development of the philosophical and pedagogical aspect of this problem have been created in science. The author considers the culture of educational activity as a way of realizing the essential forces, creative abilities of the individual in the field of educational cognition and determines the qualitative uniqueness of the learning process which presupposes the highest level of development of all its components, including self-awareness based on the conclusions given in the mainstream of the listed concepts.

The author emphasizes that the essence of educational self-awareness actually boils down to the awareness of the need and assimilation of psychological and pedagogical laws of cognitive activity.

The modern interpretation of the essence, structure, functions and conditions for the development of culture is organically integrated with the provisions of philosophy, personality psychology with didactic concepts aimed at the implementation of personal and activity approaches to the educational process.

Keywords: *a set of didactic conditions, philosophical and pedagogical analysis of culture, the use of elements of content, methods and organizational forms of training, principles of the scientific organization of mental work, value attitude to the culture of activity, creative level of activity, etc.*

Сведения об авторе:
Шарипова Дильбар Яхъяевна, - доктор педагогических наук, профессор кафедры общей педагогики Таджикского государственного педагогического университета им. Садриддина Айни (+992) 905507778, dsharipova58@mail.ru.
Маълумот дар бораи муаллиф:
Шарипова Дилбар Яхяевна, - доктори илми педагогика, профессори кафедраи педагогикаи умумии Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи Садриддин Айнӣ (+992)905507778, dsharipova58@mail.ru.
About the author:
Sharipova D.Y. - doctor of pedagogical sciences, professor in the Department of General Pedagogy, Tajik State Pedagogical University named after Sadriddin Ayni, Tel.: (+992) 905507778. dsharipova58@mail.ru.

МАСЪАЛАИ ТАШРЕҲ ВА ПЕШГӮЙӢ ДАР ФАЛСАФАИ ИЛМИ МУОСИР

Бердиев Шоҳназар Пирназарович
Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи С.Айнӣ

Дар замони муосир вобаста ба рушди босуръати ҳаёт, илм ва фалсафаи он тадриҷан инкишоф меёбад. Ҷумҳурии соҳибистиқлоли мо дар тӯли бист соли охир дар ҳаёти иҷтимоӣ ва инкишофи илм ба муваффақиятҳои чашмрас сазовор гардид. Илм худ яке аз мақулаҳои меҳварии фалсафа мебошад. Илм – фаъолияти инсон аст, ки мақсад ва мазмуни он маърифати олам аст ва ҳамчун низоми ягона дар асоси муҳокимаҳои мантиқӣ ва таҷрибаҳо зуҳур менамояд. Дар кишвари мо ва ҷаҳони муосир илм нақши муассир дорад. Рушди босуръати технологияи асри XXI боиси такон ва майл ба пешравии ҷаҳони имрӯза гардида, дар заминаи истифодаи комёбиҳои нави илмӣ бунёд мегардад. Имрӯз илм соҳаҳои истеҳсолотро муайян намуда, ба самтҳои гуногуни фаъолияти инсон таъсири амиқ дорад. Илм аз нигоҳи фалсафаи илм дар асоси донишҳои муқаррарӣ зоҳир ёфта, тавассути таълим, омӯзиш ва маърифат ба сатҳи дониши илмӣ расонида мешавад. Дониши илмӣ бошад, маҷмӯи донишҳои бонизом ва санҷида шудааст, ки тавассути ин мафҳумҳо, мақулаҳо ва қонунҳо инъикос карда мешавад. Имрӯзҳо ҳар як фарди солимақл дар кишвар илмро ҳамчун нерӯи бевоситаи истеҳсолӣ саҳеҳу равшан дарк менамояд. Истеҳсолот тавассути илм ташкил ва назорат гардида, самти инкишофи он муайян мегардад. Илм нерӯи ҳаракатдиҳандаи ҳаёти иҷтимоӣ буда, дар татбиқи лоиҳаҳову барномаҳои иқтисодӣ-иҷтимоии рушди ҷомеа ва ҳаллу фасли масъалаҳои умумиҷаҳонии муосир нақши бузург мебозад. Гузашта аз ин илм – низоми худташкил буда, дар он ҷабҳаҳои назоратӣ маҳдуд аст: якум ин базаи иқтисодӣ; дуюм ҷустуҷӯи озоди илмӣ. Бинобар ин, танҳо дар сурати истифодаи ин ҷабҳаҳо илм метавонад мантиқан ташаккулу рушд кунад.

Дар фалсафаи илм масъалаи ташреҳ (интерпретатсия - лотинӣ interpetatio) ва номгӯиҳои илмӣ яке аз масъалаҳои меҳварӣ ба ҳисоб меравад. Дар “Луғати энсиклопедии фалсафӣ” “Философский энциклопедический словарь”(Инфра М.– Москва 2009. – 570с) “интерпретатсия” – ро “шарҳ”, “тафсир”, “таъбир” ё “ташреҳ” додаанд. Масалан “шарҳи қонун”, “шарҳи дастнавис ва ғ” [1.184]

Дар ҳамин мавод “ташреҳро маҷмӯи мазмун ва моҳияте, ки тавассути ягон унсури назария муайян дода мешавад” тавзеҳ додаанд. Дар илм аз ташреҳ фаровон истифода менамоянд. Дар асрҳои миёна”матнҳои муқаддас” бештар аз ҷониби шореҳон (интерпретаторон – комментаторон) мавриди шарҳу таъбир қарор мегирифт”. [1.184]

Дар фалсафаи илм яке аз мавзӯъҳои муҳим ва асосӣ ташреҳ ва пешгӯӣ маҳсуб шуда, аввалин маротиба ба шакли мураттаб файласуф – сотсиологи маъруфи австриягӣ –

британӣ Карл Раймунд Поппер (1902-1994) дар асараш “Мантиқи тадқиқоти илмӣ” (1934), “Ҷамъияти кушод ва душманони он” (1945), “Қашшоқии таърихнигорӣ”, “Тахминҳо ва раддияҳо”(1963), “Мантиқи кашфиётҳои илмӣ” (1982) ва “Реализм ва ҳадафи илм” (1996) муфассал андешаронӣ намудааст. Карл Поппер ҳамчун маъруфтарини намояндаи барҷастаи фалсафаи асри XX усулҳои классикии илмро сахт танқид намуда, принсипҳои демократия ва танқиди иҷтимоиро ҷонибдор буда, барои инсон фароҳам овардани ҷамъияти кушодро ормони хеш меҳисобид.

Сохтори тартиботи илмии ташреҳ ва пешгӯиро баъдтар олимон К. Гемпел ва П. Оппенгейм коркард намуда, инкишоф медиҳанд. Дар таърихи фалсафаи илм онро нақшаи Гемпел – Оппенгейм низ меноманд. Мувофиқи ин нақша ду қисмат – чапро бахши ташреҳдиҳанда ва қисми ростро бахши ташреҳшаванда номидаанд.

Бахши ташреҳшаванда бояд натиҷаи мантиқии бахшиташреҳдиҳанда бошад.

Бахши ташреҳдиҳанда бояд дорои як қоидаи умумӣ бошад, ки ба он аз ин бахш ҳосил намудани бахши ташреҳшаванда имкон надорад.

Дар муҳтавои бахши ташреҳдиҳанда бояд унсурҳои эмпирикӣ вуҷуд дошта бошад.

Дар бахши ташреҳдиҳанда набояд чунин ҳукмҳое бошанд, ки дар натиҷаи аз он ҳосил шудани бахши ташреҳшаванда мавриди истифода қарор нагиранд.

Ҳукмҳои тасдиқие, ки дар бахши ташреҳдиҳанда шомиланд, бояд мантиқан бо ҳам мутобиқат дошта бошанд.

Бинобар тибқи шарти сеюм дар бахши ташреҳдиҳанда мазмуни эмпирикӣ ҷой дорад, дар он фарзияҳои гуногунро дохил кардан мумкин мебошад, албатта ба шарте, ки агар он ба мазмуни бахши ташреҳшаванда мувофиқ бошад. Дар бисёр мавридҳо нақши тасвиршударо ҳамҷун нақши айнияти ташреҳ ва пешгӯӣ меноманд. Дар ҳақиқат – ҳангоми вуҷуди умумияти нақша, тафовутҳои асосии байни онҳо ба назар мерасанд:

а) Ҳангоме, ки нақша барои пешгӯӣ истифода мешавад, ҳамон вақт он аз ҳукм ба сӯи натиҷа “хонда” мешавад;

б) ҳангоме, ки нақша барои ташреҳ истифода мешавад, ҳамон вақт он аз натиҷа ба сӯи ҳукмҳо “хонда” мешавад.

Агар аз фарзияи эмпирикӣ якчанд пешгӯӣ ҳосил гардад, он гоҳ онҳо бо ҳам мутобиқанд ва тавассути муттаҳидкунӣ, онҳоро ба як ҳукми тасдиқии мураккаб пайваст намудан мумкин мебошад. Ташреҳ ҳеҷ гоҳ яксон нест. Ҳамон як натиҷаро метавон аз қонунҳо ва шартҳои гуногун ҳосил кард.

Фарқияти дигари муҳими онҳо дақиқ будан мебошад. Тасдиқ ки пешгӯӣ аст, бояд то ба ҳадди аксар дақиқ бошад, танҳо дар ҳамин ҳолат, дар бораи он ки пешгӯӣ тасдиқ мегардад ё не, равшан сухан рондан мумкин аст. Аз ҳамин нуқтаи назар ҳукмҳои миқдорӣ ба ҳайси пешгӯиҳо дар муқоиса бо ҳукмҳои сифатӣ ва муқоисавӣ арзиши бештар дорад. Аммо арзиши тасдиқи бахши ташреҳшавандаи нақшаро муаррифӣ мекунанд, ҳарчанде ки он аз дақиқ будани бахши ташреҳдиҳанда вобаста буда, аммо на ба ин натиҷа: Аз ташреҳи қобили қабул тақозо карда мешавад, ки бахши ташреҳшаванда натиҷаи мантиқии бахши ташреҳдиҳанда бошад. Нақшаи Гемпел – Оппенгейм қотеъан ба нақши муҳими мантиқ дар ташреҳ ва пешгӯӣ, ки асоси онро ташкил медиҳад, ишора мекунад.

“Аз ин рӯ пешгӯӣ – дониш дар бораи оянда яъне дониш дар бораи он ки ҳанӯз дар воқеият мавҷуд набуда, танҳо дар шакли заминаҳои имконпазири зеҳнию айнии раванди инкишоф: шароити моддию техникӣ, захираҳои гуногун, нерӯҳои зеҳнӣ, ҳадафҳои муайяни одамон, таносуби нерӯҳои иҷтимоию сиёсӣ ва ғайра мавҷуд мебошанд.” [5.297]

Бунёду асоси назарияи пешгӯиро қобилияти инъикоси пешакии воқеият аз ҷониби системаи олии асаб ташкил менамояд. Дар баробари пешрафти илму техникаи навин ва афзоиши давраи фаъолияти амалии инсон ва ҷомеа қобилияти пешгӯӣ, натиҷа ва оқибатҳои дури табиию иҷтимоии онҳо барои инсоният аҳамияти бузург пайдо менамояд.

Бояд тазаккур диҳем, ки барои ташхиси марҳилаҳои пешгӯии инкишофи инсоният таҳлили илмии гузаштаи он аҳамияти бузург дорад.

Марҳилаҳои инкишофи ояндаи инсониятро таҳқиқ намуда, оид ба ояндаи бевосита, ояндаи мушоҳидавӣ, ояндаи эҳтимолӣ низ мо метавонем сухан ронем. Ҳамчунин, ҳар қадар аз равандҳои имрӯза дур шавем, ҳамон қадар донишҳоямон дар бораи оянда заифтар, камтар ва тахминӣ мегардад.

Дар ҷараёни инкишофи босуръати ҳаёт ва иттилоот, инқилоби демографӣ дар ҷаҳон, барҳам хӯрдани ақибмонии иқтисодии кишварҳои рӯй ба тараққиоварда, гузариш ба ҷомеаи шаҳрвандию инсонгароӣ, аз байн рафтани тафовути байни шаҳру деҳот, меҳнати ҷисмонӣ аз меҳнати фикрӣ ва ғайра тавассути ояндаи мушоҳидашаванда намудор мегардад.

Дар фалсафаи илм пешгӯиро мухолифи фатализм (тақдиру қисмат, қазову қадар ва насиб) мегузоранд. Дар навбати худ пешгӯиҳо усулҳо (методҳо) ва навъҳои зиёди худро доро мебошад.

Имтидодӣ (тӯлонӣ, дарозкашида, кашолёфта).

Қиёсӣ, шабоҳати таърихӣ.

Тарҳ ё намунасозӣ.

Таҳрезии манзараи оянда.

Баҳодиҳии экспертӣ, коршиносӣ (санҷишӣ).

Муҳаққиқон бар он андешаанд, ки ҳар як усул (метод) – и мазкур афзалиятҳо ва камбудиҳои худро дар илм ва ҳаёт доро мебошанд.

Имтидодӣ ё тӯлкашида – усулест, ки дониш аз гузашта ба имрӯз ва аз он ба оянда интиқол меёбад. Имтидодӣ чунин методест, ки ба илм такя намуда, донишро ба дарки оянда равона месозад.

Қиёсӣ – шабоҳати таърихӣ усулест, ки имрӯза ва ояндаро бояд ба хусусиятҳои гузашта шабоҳат диҳад.

Санҷиш – методест, ки ба тасаввуроти дақиқу амиқи илмӣ такя намуда, натиҷа ва хулосаҳои ба даст омадаро дуруст ташреҳ медиҳад.

Пешгӯиҳо вобаста ба мазмун ва моҳияташон ба 4 навъ ҷудо карда мешаванд:

Ҷустуҷӯӣ – чӣ гуна будани манзараи ояндаро тарҳ (нақша, лоиҳа) мекашад.

Меъёрӣ – дар оянда чӣ гуна ба даст овардани ҳадаф ва мақсадҳои муайянро инъикос менамояд.

Таҳлилӣ – барои муайян кардани арзишҳо (моделҳо) усулу воситаҳои таҳқиқро барои оянда муайян месозад.

Огоҳкунанда – барои таъсири бевоситаи зеҳну рафтори одамон, ки аз ояндаи пешбинишуда ҷилавгирӣ бояд бикунанд, мураттаб мегардад.

Хуллас, барои таҳқиқи дурусти ояндаи имконпазир захираҳои васеъи усулҳои илмӣ, воситаҳои мантиқию техникии маърифат мавриди корбурд қарор дода мешавад. Дар фалсафаи илм пешгӯикунӣ ё ояндабиниро футурология низ меноманд. Аз ҷумла, футурологи австриягӣ Энрих Янг миқдори ин захираҳоро дар ҳудуди 200 номгӯй ҳисоб менамояд. Дар асл методҳои пешгӯӣ ва ояндабинии иҷтимоӣ ба навъҳои зерин ҷудо карда мешавад: экстраполятсия, аналогияи таърихӣ, тарҳсозии (моделсозии) компютерӣ, пешнависӣ (сенариясозӣ)-и оянда ва баҳодиҳии коршиносӣ ва ғайра.

Чуноне ки дар боло зикр намудем, ҳамаи усулҳои пешгӯиҳо дорои афзалият ва камбудиҳои назаррас мебошанд. Масалан, саҳеҳияти экстраполятсия бо мурури ҳаракат, наздикшавӣ ба сӯи оянда, ки наметавонад танҳо идомаи миқдории замони ҳозира бошад, камтар мешавад. Имкониятҳои методи қиёсӣ – таърихӣ низ барои пешбинии оянда, ки акнун иборат аз такрори маҳз вижагиҳои зинаи гузаштаи инкишофи ҷомеа нест, маҳдуд мебошад.

Г.В. Гегел ҳанӯз дар замони худ ин масъаларо хуб дарк намуда, гуфта буд: “Ба ҳукком, шахсони давлатӣ ва халқҳо бо таъкид пайваста маслиҳати зарурияти бардошти сабақ аз таҷрибаи гузашта карда мешавад. Вале таҷриба ва таърих чунин меомӯзад, ки

халқҳову давлатмадорон ҳеҷ гоҳ аз таърих ҳеҷ чизеро наомӯхтаанд ва тибқи сабақҳое, ки аз он гирифтан мумкин буд, амал накардаанд. Дар ҳар як давра шароитҳои махсусе ба миён меояд, ҳар кадом давра ончунон ҳолати фардиест, ки дар он қабули танҳо қарорҳои ҷавобгӯ ба ин шароит зарур ва имконпазир мегардад". [3.322]

Ҳамчунон яке аз усулҳои боэътимод дар ояндабинӣ истифодашаванда ин баҳодиҳии коршиносӣ ба ҳисоб меравад, дар сурате, ки агар он ба тасаввуротҳои асосноку саҳеҳи илмӣ такя намояд.

Пешгӯии оянда ё ояндабинӣ тавассути усули эътимодбахши баҳодиҳии коршиносӣ ба рафтори одамон таъсири бевоситаи худро мемонад. Вобаста ба тасвири оянда дар заминаи пешгӯиҳо онҳо фаъолияти одамонро ба пешвози он ба ҳаракат медарорад ё баръакс онро ба муқобили татбиқшавии ин манзараи ояндаи имконпазир равона месозад. Аз ин хотир, ҳама гуна ояндабинӣ дар худ мундариҷаи маърифатӣ ва ҳам таъиноти муайяни мафкуравӣ дорад. Дар ин ҳамбастагии дутарафа вобаста ба тақозои шароит яке аз амалкардҳо (функсияҳо) метавонад афзалият пайдо кунад ва дигаре ноаён монад.

Ояндабинӣ хусусияти ҷустуҷӯӣ дошта, барои ошкор намудани ҷараёни эҳтимолӣ ва зарурии ҳодисаҳо бо такя аз тамоюлҳои инкишофи кунунии онҳо мавриди истифода қарор дода шавад. Чунин пешбиниҳо талаб менамояд, ки имконияти воқеии инкишофи система ошкор гардида, тамоюлоти ҳозираи ҳодиса дар назар дошта шавад. Ояндабинии меъёрӣ, ки мақсади дар оянда ноил гаштан ба ҳадафҳои муайянро дорад, иборат аз пешниҳодоти амалии гуногун барои татбиқи нақша лоиҳа ва барномаҳои ҷудогонаи инкишоф мебошад. Ояндабинии таҳлилӣ барои он ба ҷо оварда мешавад, ки вобаста ба мақсадҳои илмӣ арзиши маърифатии усулҳо ва воситаҳои гуногуни таҳқиқи оянда муайян карда шавад. Ояндабиниҳо огоҳкунанда (ҳушдордиҳанда) барои таъсири бевосита расонидан ба шуур ва рафтори одамон бо мақсади бартараф кардани имконияти фарорасии эҳтимолии ояндаи номатлуб пешниҳод карда мешавад. Масалан, имрӯз чунин пешгӯикуниҳо вобаста ба хатарҳои экологӣ, камшавии захираҳои энергетикии сайёраи Замин ва ғайра пешниҳод шуда истодааст.

Усулҳои ояндабинӣ хосияти нисбӣ дошта ҳар яке аз ин усулҳо дастовардҳои шаклҳои дигари пешбининамоӣ мавриди истифодаи илмҳои табиатшиносӣ ва ҷомеашиносӣ қарор мегирад. [4.215]

Дар ҷаҳони имрӯза бахусус Тоҷикистон вобаста ба мураккаб шудани ҷараёни ҳодисаҳои иҷтимоӣ зарурияти кор карда баромадани усулҳои нави ояндабинӣ беш аз пеш меафзояд. Дар замони муосир яке аз усулҳои нави ояндабинӣ, ки солҳои охир ба тадриҷ рӯи кор омада истодааст, ки ин сотсиоэнергетика мебошад. Дар фалсафаи иҷтимоӣ ва илми сотсиология аз ин усули нави ояндабинӣ имрӯз фаровон истифода мебаранд. Дар фарқият аз усулҳои классикии номбаршуда ба таҳлили низомҳои босубот нигаронида шудаанд, сотсиоэнергетика ба ояндабинии воқеаҳои марбут ба низомҳои ноустувор моил мебошад. Аз ин ҷост, ки дар мавриди эҷоди намунаи равандҳои таърихи хусусиятҳои муҳими низомҳои реалӣ, ба монанди номуайянӣ, ғайримустақимӣ ва гуногунвариантӣ ба инобат гирифта мешаванд. Дар баробари ин бартариятҳояш усули сотсиоэнергетика аз норасоиҳо холӣ нест ва ин марбут ба душвории истифодаи амалии он вобастагӣ дорад. Махсусан, душвории корбурди ин усул дар низоми иҷтимоӣ, ки дар он дар баробари рафтори ратсионалӣ, инчунин омилҳои ғаризавию анъанавии ба фаъолияти одамон таъсиррасон бартарият дорад. Таҳияи ҳама гуна пешгӯиҳо ва ояндабиниҳо барои самаранок ба роҳ монадани идоракунии равандҳои иҷтимоӣ аҳамияти бузург дорад.

Адабиёт

1.Философский Энциклопедический словарь. Москва. Инфра – М., 2009. – 570с
2. Назариев Р., Самиев Б. Фалсафаи илм. Душанбе, 2015. – 295с
3. Идиев Х. Фалсафаи иҷтимоӣ. Душанбе, 2013. – 378с

4. Саидов Н., Назаров М., Наврӯзов С., Идиев Х. Фалсафа. Қисми 2. Душанбе, 2011. – 528с
5. Сайфуллоев Н., Ивлев Ю. Мантиқ. Душанбе, 2013. – 317с
6. Фалсафа иборат аз ду қисм, қисми дуюм. Душанбе, 1997. – 378с

ПРОБЛЕМА ИНТЕРПРЕТАЦИИ И ПРОГНОЗИРОВАНИЕ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ НАУКИ

Бердиев Ш.П.

Автор статьи анализирует проблемы интерпретации и прогнозирования в современной философии науки, и в том числе в философском круге независимого Таджикистане. Следует отметить в философии наук эта проблема была исследована со стороны западных учёных, как К. Поппер, К. Гемпел, П. Оппенгейм и др. Эти учёные написали отдельные работы по тематике интерпретации и прогнозирования наук для развитии жизни человечества. Как известно, будущее человечество может предопределено с точки зрения научных исследований в философскии науки. Для исследования будущего важную роль играет наука футурологии. Прогностика как область философии наук путём разных достоверных методов имеет познавательное содержание и определённые задачи. Прогностика играет важную роль для развитии будущей жизнь и общества.

Ключевые слова: *философия науки, интерпретация, прогностика, логика, гипотеза, эмпирика, заключение, изыскание, нормативние, анализ, предупреждение, экстропаляция, прогнозирование, картина будущего, проектирование, социоэнергетика.*

МАСЪАЛАИ ТАФСИР ВА ПЕШГӮЙ ДАР ФАЛСАФАИ МУОСИРИ ИЛМ

Бердиев Ш.П.

Муаллифи мақола мушкилоти тафсир ва пешгӯиро дар фалсафаи муосири илм, аз ҷумла дар доираи фалсафии Тоҷикистони соҳибистиқлол таҳлил кардааст. Бояд қайд кард, ки дар фалсафаи илмҳо ин мушкилотро олимони ғарбӣ, аз қабили К.Поппер, К.Гемпел, П.Оппенгейм ва дигарон таҳқиқ кардаанд. Ин олимон оид ба тафсир ва пешгӯии илмҳо барои рушди инсон асарҳои алоҳида навиштаанд. Тавре ки шумо медонед, ояндаи инсониятро аз нуқтаи назари таҳқиқоти илмӣ дар фалсафаи илм муайян кардан мумкин аст. Илми футурология дар омӯзиши оянда нақши муҳим дорад. Пешгӯӣ ҳамчун соҳаи фалсафаи илмҳо тавассути усулҳои гуногуни боэътимод дорои мундариҷаи маърифатӣ ва вазифаҳои мушаххас мебошад. Пешгӯӣ дар рушди ҳаёти оянда ва ҷомеа нақши муҳим мебозад.

Калимаҳои калидӣ: *фалсафаи илм, тафсир, пешгӯӣ, мантиқ, гипотеза, эмпиризм, хулоса, таҳқиқот, меъёр, таҳлил, пешгирӣ, экстрапалятсия, пешгӯии манзараи оянда, тарроҳӣ, иҷтимоӣ-энергетикӣ.*

THE PROBLEM OF INTERPRETATION AND PREDICTION IN THE MODERN PHILOSOPHY OF SCIENCE

Berdiev Sh.P.

The author of the article analyzes the problems of interpretation and forecasting in modern philosophy of science, including in the philosophical circle of independent Tajikistan. It should be noted in the philosophy of sciences, this problem was investigated by Western scientists such as K. Popper, K. Gempel, P. Oppenheim and others. These scientists wrote separate works on the interpretation and forecasting of sciences for the development of human life.

As you know, the future of humanity can be predetermined from the point of view of scientific research in the philosophy of science. The science of futurology plays an important role in the study of the future. Forecasting as a field of philosophy of sciences by means of various reliable

methods has a cognitive content and certain tasks. Forecasting plays an important role in the development of future life and society.

Keywords: *philosophy of science, interpretation, prognostics, logic, hypothesis, empiricism, conclusion, research, normative, analysis, warning, extrapolation, forecasting, picture of the future, design, socioenergetics.*

Маълумот дар бораи муаллиф:

Бердиев Шоҳназар Пирназарович, н.и.ф., досент, мудири кафедраи фалсафаи ДДОТ ба номи С.Айнӣ. Тел: 935008547, Shokhnazar@mail.ru.

Сведения об авторе:

Бердиев Шохназар Пирназарович, к.ф.н., доцент, зав. кафедрой философии ТГПУ им. С.Айни. Тел: 935008547, Shokhnazar@mail.ru.

About the author:

Berdiev Shohnazar Pirnazarovich, Ph.D. in philosophy, associate professor, head. of the Department of Philosophy, TSPU named after S. Ayni. Tel.: (+992) 935008547, Shokhnazar@mail.ru.

КОСМОЛОГИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ ИБН РУШДА О ЧАСТИ ЗЕМЛИ, ДВИЖУЩЕЙСЯ К ЕЁ ЦЕНТРУ

Давлатов Р.Л.

Таджикский государственный педагогический университет имени С. Айни

В космологическом учении Ибн Рушда Земля находится в центре Вселенной, т.е. он, как и Аристотель поддерживает геоцентрическую систему мира.

Изучение положения и движения Земли осуществлен Ибн Рушдом во всех частях комментарий, где он предлагает последовательно следующее:

1) Земля находится «по середине» - отмечает, какая это середина - и дает причину такого месторасположения; **2)** показывает, что фигура Земли сферическая; **3)** разъясняет причину ее неподвижности.

Отметим сразу, что предшествующие представления этих пунктов состоят из предварительного предложения, представленного в том виде, в котором оно было продемонстрировано ранее: «место, части и целого - одно», и наблюдения: падение тяжести происходит под прямым углом на горизонтальных земных плоскостях. Но эти предпосылки, очевидно, позволяют сделать только один вывод: части Земли движутся к центру Земли. Это ни в коем случае не позволяют Ибн Рушду утверждать, что общий центр, в котором встречаются части земли при их падении, является центром мира **[1, с. 11].**

То же самое верно и для представления этой идеи в части Земли падают под прямым углом на земные плоскости. Эти части горизонтальны, поэтому, как показывает геометрия, они переносятся в центр Земли, которая занимает середину мира.

Следовательно, согласно второму предварительному предложению, местом Земли является центр Вселенной.

На самом деле, в этом разъяснении, как и в «Комментарии к книге «Метафизики», Ибн Рушд показывает только то, что тяжесть двигается по направлению к центру Земли, а не к центру мира. Он таким образом в ходе обсуждения, тайно ассимилирует два центра, и только эта небольшая хитрость позволяет ему прийти к желаемому выводу. Следует отметить, что Ибн Рушд ни в какой момент в своих рассуждениях не использует предварительное предложение, представленное в качестве его первой предпосылки.

Таким образом, несмотря на внешнее различие, он возвращается в точно такую же стартовую ситуацию, как и в «Комментарии к книге «Метафизики». Неудивительно, что это приводит к одному и тому же результату - невозможности проведения полной демонстрации этой идеи из-за отсутствия связи естественных движений элементов с упорядоченной структурой Космоса, логически предшествующей этим движениям и включающей априорные места и направления, вверх и вниз, как это имеет место в аристотелевской космологии. Таким образом, Ибн Рушд, вынужден построить второе разъяснение, чтобы

показать, как мы видим, что центр земли сливается с центром Вселенной, и таким образом восстановить её онтологическую функцию в движении низших.

В «Большом комментарии», с другой стороны, Ибн Рушд, всё ещё в связи с тем же отрывком, даёт разъяснение, которое, хотя и не совсем сложное, но остаётся верной аристотелевскому порядку рассуждений.

Действительно, из двух следующих предпосылок: 1) движение всей Земли и её частей обязательно одного вида и направлено в одно и то же мест; **2)** движение её частей очевидно прямолинейное и конечное. Ибн Рушд лёгко приходит к выводу, что Земля находится, когда движение достигает своего конца, ибо никакое прямолинейное движение не может быть бесконечным; 3**)** … место целого и части одинаково по определению и числовому показателю. После этого, это представление можно обобщить следующим образом: можно заметить, что части Земли падают под прямым углом на земные плоскости. Эти части горизонтальны, поэтому, как показывает геометрия, они переносятся в центр Земли, которая занимает середину мира. Следовательно, согласно второму предварительному предложению, местом Земли является центр Вселенной.

На самом деле, в этом разъяснении, как и в «Комментарии к книге «Метафизики», Ибн Рушд показывает только то, что тяжесть двигается по направлению к центру Земли, а не к центру мира. Он таким образом в ходе обсуждения, тайно ассимилирует два центра, и только эта небольшая хитрость позволяет ему прийти к желаемому выводу. Следует отметить, что Ибн Рушд ни в какой момент в своих рассуждениях не использует предварительное предложение, представленное в качестве его первой предпосылки.

Таким образом, несмотря на внешнее различие, он возвращается в точно такую же стартовую ситуацию, как и в «Комментарии к книге «Метафизики». Неудивительно, что это приводит к одному и тому же результату - невозможности проведения полной демонстрации этой идеи из-за отсутствия связи естественных движений элементов с упорядоченной структурой Космоса, логически предшествующей этим движениям и включающей априорные места и направления, вверх и вниз, как это имеет место в аристотелевской космологии. Таким образом, Ибн Рушд, вынужден построить второе разъяснение, чтобы показать, как мы видим, что центр земли сливается с центром Вселенной, и таким образом восстановить её онтологическую функцию в движении низших. В «Большом комментарии», с другой стороны, Ибн Рушд, всё ещё в связи с тем же отрывком, даёт разъяснение, которое, хотя и не совсем сложное, но остаётся верной аристотелевскому порядку рассуждений.

Действительно, из двух следующих предпосылок: 1) движение всей Земли и её частей обязательно одного вида и направлено в одно и то же мест; **2)** движение её частей очевидно прямолинейное и конечное. Ибн Рушд лёгко приходит к выводу, что Земля находится естественным образом в том месте, где заканчивается движение, принадлежащее её частям, причём это место является серединным. Очевидно, что Ибн Рушд отказывается от ссылки на общее место части и целого, говоря только о движениях. Это тем более заметно, если вспомнить, что в «Среднем комментарии» он не использует предпосылку о конечности прямолинейного движения. Напротив, именно на существенных свойствах движения земной стихии, прямолинейности и конечности, Ибн Рушд основывает свою следующую посылку. Ссылка на эти существенные свойства, он очевидно, подразумевает, согласно аристотелевской космологии, что общим центром, на который направлены части подлунного элемента, является центр мира.

Однако Ибн Рушд только в этом случае приходит к выводу, что это есть «центр», и уточняет его природу, где он изучает аристотелевскую апорию о том, что тянутся ли части земли к центру мира и в связи с этом - каково состояние эксцентрических сфер? Ибн Рушд писал: «Такова ситуация, как кажется, по отношению к эксцентрической сфере, постулируемая Птоломеем: если бы существовало несколько центров, то тяжёлые тела были бы где-нибудь, кроме земли. Середина не была бы одной, а имела бы ширину и могла бы быть разделена, всё это неправильно. Также, если бы существовали эксцентричные сферы, то на небе были бы лишние тела, не имеющие никакого назначения, а как бы наполняющие, как

считается, тела животных. Но в видимых движениях этих звёзд нет ничего, что заставляло бы нас постулировать существование эпициклов или эксцентричных сфер» **[2, с.178].**

Как было сказано, Ибн Рушд в этой книге показывает, что два центра земли и мира запутаны благодаря абсурдному доказательству, которое было дано следующим образом: будучи признанным, что части земли движутся к единственной точке, т.е. к центру земли, эта единственная точка обязательно является центром целого, потому что, если бы это не было так, то расстояние от этой точки до небесной сферы были бы неравными, и части земли, проходя эти расстояния, при падении на вышеупомянутой точке не сформировали бы углы в центре. Это попытка геометрического доказательства, построенного, безусловно, на основе аристотелевского текста, но путём отвлечения его от первоначального значения, так как Аристотель не учитывает расстояния, пройденные низкими скоростями, а только по их направлению падения тел.

Здесь необходимо подчеркнуть настойчивость Ибн Рушда в использовании «вторичного» предложения аристотелевской космологии. Несмотря на то, что, согласно доктрине Аристотеля, недостаточно найти тезис о неподвижности Земли в центре мира, мыслитель по той роли, которую он ему отводит в своих комментариях, склонен перенести это предложение из ранга следствия в ранг принципа и тем самым дать ему определённую автономию. Даже более явно отделённое от аристотелевской космологии, чем это предложение, следует помнить, что Ибн Рушд даже имеет тенденцию оправдывать, вопреки теории мест Стагирита, доктрину притяжения подобного подобным и, взявшись за аксиому в форме «часть притягивается к целому», она будет использована, в частности Коперником, для объяснения того, что тяжесть падает на землю, причём последняя не занимает положение центра мира **[3, с.16].**

Ибн Рушд, в свою очередь, не пренебрегает, однако, истинными основами системы Аристотеля, о чём свидетельствуют разъяснения «Среднем Комментарии», где он определяет, по сути, в качестве основной причины для остальной части мира, принцип, согласно которому каждое небесное тело имеет естественное движение. При этом, Ибн Рушд указывает на то, что «движение, по сути, одно, соответствует только одному движению, а одно движение - только одному двигателю. Поэтому целые сферы следует рассматривать как единое живое существо… Уникальное движение этого существа универсально, и движения, которые оно имеет на каждой из планет, являются отдельными движениями как максимальное его движение аналогично локальному движению перемещения собственно живого существа. И его специфические движения аналогичны движениям членов животного. Следовательно, эти конкретное движения не нуждаются в центрах, на которые они обращаются, так как земля нуждается в них для своего максимального движения, и большинство этих движений, как было замечено в математике, имеют свои центры вне центра мира и не держатся на равном расстоянии от Земли» **[4, с.217].** Понятно, что Ибн Рушд находит здесь саму доктрину Аристотеля, апеллируя совместно с теорией Вселенной, ориентированной априори и образованной из различной сущности, и что к существенному свойству простых тел относится одно простое движение.

В комментариях Ибн Рушда к взглядам Аристотеля в его «Книге о возникновении и разрушении» - зарождение и разложении тел в результате движения Солнца по эклиптике, также затрагиваются эти вопросы. В частности, он писал, что движение Солнца по наклонному кругу является главной эффективной причиной порождения того, что появляется, и порока того, что разлагается. Дело в том, что, когда Солнце приближается, оно является причиной существования большинства вещей, которые появляются, а, когда оно отступает, оно становится причиной уничтожения большинства существующих вещей.

Ссылаясь на Аристотеля, Ибн Рушд далее отмечает, что происходит это по действенной причине четырёх сезонов: весны, лета, осени и зимы. Действенной причиной преемственности возникновения и уничтожения является первое непрерывное движение, в то время как действенной причиной возникновения и уничтожения является движение планет в наклонном круге: «…это последнее движение не ограничивается только Солнцем,

но и Луной и всеми планетами, хотя эффект от этого движения Солнца более очевиден. Влияние Солнца по его курсу вдоль наклонного круга на изменение четырёх сезонов как раз и есть влияние каждой планеты, светлой звезды по-своему курсу вдоль своего конкретного круга. На самом деле, хотя мы и не знаем конкретных воздействий, производимых каждой из планет на существующие вещи здесь внизу, тем не менее, через обобщение, становится ясно, что все они вовлечены в порождении и уничтожении» **[5, с.35].**

Так, согласно Ибн Рушду, действительно на некоторые существующие вещи оказывает особое влияние определённая планета. Вот почему он обнаружил, что те, кто наблюдал звёзды в прошлом, разделили существующие вещи в соответствии с ними, и утверждали, что «существующая вещь: **«А»** имеет природу звезды **«Х»**, а существующая вещь **«В»** - природу звезды **«Y»**. В целом, же, подчёркивает он, эти планеты, по-видимому, подвержены влиянию движения Солнца, поскольку различия в их влиянии в основном зависят от их близости или удалённости от Солнца **[6, с.48].** Сравнивая эти отрывки Ибн Рушда, конечно, сюда можно добавить много схожих с первоначальным аристотелевским мировоззрением, один из них поражает вдвойне.

Во-первых, в системе Аристотеля влияние Солнца на подлунный мир было на самом деле аномалией, не совсем совместимой с пятиэлементной схемой. Видя, что последователи Аристотеля систематизировали мысль своего Учителя, можно было ожидать, что они недооценили её как можно больше. Вместо этого она теперь «обобщена» в парадигматический феномен: не только Солнце, но и другие планеты тоже действуют на подлунные вещи: «… то, что Аристотель утверждал в отношении сферы Солнца, следует понимать, как относящееся и к другим наклонным сферам», - утверждал Ибн Рушд в «Среднем комментарии к возникновению и уничтожению Аристотеля, более того, хотя все планеты якобы состоят из одной и той же материи, говорят, что каждая из них действует определённым образом. Ибн Рушд заходит так далеко, что намекает на специфическую «природу звезды «Х» **[7, с.9].**

Во-вторых, в мировоззрении Ибн Рушда божественное провидение над существованием вещей в подлунном мире в том виде, в каком оно осуществляется через небесные тела, играет важнейшую роль. Ибн Рушд настаивает на том, что влияние небесных тел не случайно: «Понятно, что действия планет, а именно Солнца на подлунном мире, обусловлены самой их сущностью (фи‘л зāт). Это означает, что влияние небесных тел является неотъемлемой частью провидения». Аристотель же прямо не утверждает, что движение Солнца по эклиптике, конечная причина возникновения и уничтожения не является частью провиденциальной схемы» **[7, с. 8].**

Таким образом, для Ибн Рушда подлунный мир не является замкнутой системой. Мир не мог бы существовать без поддержки от надлунного мира. Это означает, что Ибн Рушд был не единственным средневековым аристотелевским философом, вместившим в себя идеи, идущие вразрез с постулатом о строгом разделении космоса. Напротив, его позиция была важнейшей составляющей всей средневековой философии природы.

Ибн Рушд, тем самым следовал за Александром Афродисийским, который также считал, что небесные тела, а именно планеты, поддерживаются божественным провидением в подсознательном мире. Но в то время как оба комментатора Аристотеля сошлись во мнении о природе и распространении провидения Ибн Рушд, как мы видим, вышел за пределы Александра в той роли, которую он приписывал небесным телам в его осуществлении. Также следует подчеркнуть, что Ибн Рушд в некоторой степени попытался астрологизировать аристотелевский космос с опорой на астрологию Александра Афродийского и расширяет её в рамках исламской философии и теологии.

Вместе с тем, вопрос остаётся открытым, когда внимание привлекают отдельные моменты астрономического учения Ибн Рушда. Например, что он имеет в виду в процитированном выше предложении - «на некоторые существующие вещи определенно влияет конкретная планета, поэтому мы находим, что те, кто наблюдал за звёздами в прошлом, разделили существующие вещи в соответствии с ними и утверждали, что

существующая вещь «A» имеет природу звезды «X», а существующая вещь «B» природу звезды «Y», где, предположительно, преподнесло бы Александру некий сюрприз. Он нигде не является очень явным, но некоторые намеки на это присутствуют. Например, А.Л.Пек отмечая этот момент в «Коментарии к «Книге о животных» Аристотеля – книга, которая сохранилась только на иврите и поэтому нам была недоступна, мы обращаемся к работам других исследователей, в разделе о возникновении и уничтожении, утверждает: «...Аристотель отмечает, что сперма похожа на пену, богиня, которая является верховной в вопросах полового акта, была названа в честь пены, а именно, Афродиты» **[8, с.165].**

Ибн Рушд в своём комментарии приводит этот отрывок следующим образом: «Установив это относительно природы спермы, а именно, что она пенная, им, т.е. древним показалось, что планета Венера сильно влияет на половой акт… больше, чем другие светила, настолько, что они назвали ее «хозяином полового акта»; они также называли ее «пенной»» **[9, с.28].**

Таким образом, богиня Аристотеля Афродита была заменена планетой Венера. Каким бы ни было точное развитие событий, ведущее к этому, примечателен тот факт, что у Ибн Рушда нет желания присвоить звезду «X» - в данном случае Венеру - «существующей вещи» - в данном случае, половой акт, ярко выраженная астрологическая мысль. Аналогичным образом, когда Ибн Рушд ссылается на «тех, кто наблюдал за звёздами в прошлом» и «разделил существовавшие в соответствии с ними», он, вероятно, имеет в виду известную в средневековой алхимической традиции ассоциацию семи металлов с семью планетами. Но это уже предмет другого разговора, и мы к нему вернёмся в одной из следующих разделов нашей работы. В других местах этой книги Ибн Рушд также говорит, что, поскольку астрология приписывает планетам эффекты, которые благотворно влияют на них, в зависимости от их положения, она недействительна по отношению к аристотелевскому пониманию природы в широком смысле: локальное движение планет может порождать либо возникновение, либо уничтожение, но не то и другое поочерёдно **[10, с.13].** Очевидно, что эти утверждения полностью согласуются с описанными выше взглядами Ибн Рушда на привидение, взглядов на то, что все небесные движения провиденциально устроены таким образом, чтобы поддерживать порядок в подсознательном мире. Ибн Рушд также вслед за аль-Фараби отмечает, что «формы», которые астрологи идентифицируют на небесах, т.е. созвездия, являются смежными символами, т.е., что они чисто условны и «лишены всякой истины», и поэтому он отвергает утверждение астрологов о том, что они оказывают влияние на подлунные вещи, имеющие «соответствующую» форму.

Если дать заключение по рассуждениям Аристотеля, Александра Афродисия и Ибн Рушда относительно астрологизации космоса, то получим следующее:

1. Аристотель позиционировал строгую демаркацию мира на подлунное и трансцендентное царство. Он признал, что движение небесной сферы, в частности Солнца, влияет на подлунный мир, в частности, создавая условия для возникновения и уничтожения. Это влияние верхнего мира на нижний мир не могло быть обосновано в его теории материи, и Аристотель объяснил это как разовое явление из-за поступательного эффекта движения;

2. Александр Афродисий выдвинул новаторскую идею о том, что божественное провидение над видами подсознательного мира осуществляется через планеты, тем самым сделав решающий шаг к астрологизации аристотелевского космоса. Он, тем не менее, сократил причинно-следственную роль небесных тел, отойдя от Аристотеля в присвоении всем планетам причинно-следственной роли и особенно в обращении к их отношениям друг с другом как к релевантному фактору. Он не рассматривал планеты, чтобы они действовали конкретно и непосредственно на подлунные субстанции, т.е. «существующая вещь «A» по природе звезды «X» и существующая вещь «B» по природе звезды «Y». Философ интегрировал небесные влияния в свою систему через понятие «божественной силы», которое также принял для производства подлунных форм, включая души и жизнь.

Поздние оба авторы продолжали приписывать планетам роль в порождении подлунных веществ, а именно, смешивая элементы и тем самым «подготавливая» смесь к приёму форм,

но роль информирующего подлунного вещества приписывалась отдельной сущности, в частности, метафизическому понятию Ибн Сины «Даритель форм».

3. В более поздний период Ибн Рушд отказался от активного интеллекта и передал планетам также и его функцию, как причину существования, где последние были истолкованы как дарители форм, доведя тем самым астрологизацию в аристотелевской традиции до финальной стадии. К этому следует добавить предположение, что небесные тела в силу своих движений смешивают подлунные элементы, и, что в результате этого «смешивания» получает соответствующая форма от активного интеллекта, так что все вещества, включая человека, в конечном итоге обязаны своим существованием небесным телам. Эти две доктрины подразумевают, что психические способности человека в совершенстве зависят, по крайней мере частично, от небесных тел.

Литература

1. Blumberg H. Averrois Cordubensis Compendia librorum Aristotelis qui Parva Naturalia vocantur, versio hebraica, Cambridge Mass., 1954, p. 11.

2. Ibn Rushd's metaphysics. A translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lam. By Ch. Genequand. P. 178.

3. Nicolai Copernici opera omnia, II, De revolutionibus libri sex, Varsovie-Cracovie,1975, p. 15-17.

4. Averroes. Compendio de Metafisica. P. 217.

5. ابن رشد. جوامع الكون و الفساد. القاهرة 1991. ص. 34-35

6. См. Montada P.J. (1992) Epitome del libro sobre la generacion y la corrupcion. Edicion, traduccion y commentario (Madrid), p. 49-50.

7. См. Montada P.J. (1992) Epitome del libro sobre la generacion y la corrupcion. Edicion, traduccion y commentario (Madrid), p. 8-9.

8. Peck A.L. (1979) Aristotle: Generation of Animals. Cambridge, MA/London, p. 165.

9. Averroes, Commentary on the Book of Animals, Treatise 16 (= De generatione animalium): Hebrew translation by Jacob ben Makhir in MS Paris heb. 956, fol. 462b; 26-28/

10. Averroes, Middle Commentary on De generatione animalium: see Alaoui (1995) 123.13-124.7.

КОСМОЛОГИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ ИБН РУШДА О ЧАСТИ ЗЕМЛИ, ДВИЖУЩЕЙСЯ К ЕЁ ЦЕНТРУ

Давлатов Р.Л.

Автор статьи анализирует вопрос о том, что, накапливая доказательства и аргументы по вопросам космологии и астрономии Птоломея, Аристотеля, Стагирита, Александра Афродисия, а также ал-Фараби и Ибн Сины, Ибн Рушд приходит к осмыслению всего большего числа идей, концепций и теорий естественной философии, чтобы объяснить, обосновать и разворачивать каждый свой конкретный комментарий к произведениям Аристотеля по соответствующим вопросам.

Таким образом, внеся свой вклад в понимании системы аристотелевских идей, с методологической точки зрения анализ Ибн Рушда в основном имеет чисто диалектический характер и склонен формировать новую «аристотелевскую систему». Во всех комментариях Ибн Рушда формируется оригинальный аверроизм, который продолжал развиваться и постепенно становился фиксированным, прежде, чем был систематизирован собственным наследием в латинском средневековье. Так, Ибн Рушд смог создать причинно-следственную систему, которая также объединяет различные планетарные движения с учётом интеграции движений различных планетарных систем.

Ключевые слова: *космология, подлунные субстанции, демаркация мира, эклиптика, подлунный мир, пятиэлементная схема, парадигматический феномен и т.д.*

ТАЪЛИМОТИ КОСМОЛОГИИ ИБНИ РУШД ОИД БА ҚИСМҲОИ ЗАМИН КИ ҲАРАКАТ БА МАРКАЗИ ОН ДОРАНД

Давлатов Р.Л.

Муаллифи мақола масъалаеро дар асоси далелҳои ҷамъоварикарда таҳлил кардааст, ки марбут ба кайҳоншиносӣ ва астрономияи Птолемей, Арасту, Стагирит, Александри Афродесӣ, инчунин ал-Фаробӣ, Ибни Сино ва Ибни Рушд мебошад. Қайд мекунад, ки ҳар як мутафаккир кушидааст роҷеъ ба идея ва консепсияҳои Арасту тавзеҳоти худро дар шакли асар таълиф намояд.

Дар тавсифи системаи ғояҳои Арасту, аз нуқтаи назари методологӣ Ибни Рушд саҳм гузоштааст, ки хусусияти сирф диалектикӣ дорад ва ба ташаккули «системаи Арасту» -и нав моил аст. Дар ҳама тафсирҳои Ибни Рушд аверроизми аслӣ ташаккул ёфт, ки инкишофашро идома дод ва тадриҷан собит шуд, пеш аз он ки онро бо мероси худ дар асрҳои миёнаи Лотин рамзгузорӣ кунад.

Ҳамин тавр, Ибни Рушд тавонист як системаи сабабу натиҷаиро ба вуҷуд орад, ки он низ ҳаракатҳои гуногуни сайёраҳоро бо назардошти ҳамгироии ҳаракатҳои системаҳои гуногуни сайёравӣ муттаҳид кунад.

Калимаҳои калидӣ: *кайҳоншиносӣ, моддаҳои зериобӣ, аломатгузории ҷаҳон, эклиптика, ҷаҳони зертобӣ, нақшаи панҷсистема, падидаи парадигматикӣ ва ғ.*

IBN RUSHD'S COSMOLOGICAL TEACHINGS ABOUT THE PARTS OF THE EARTH MOVING TO ITS CENTER

Davlatov R.L.

The author of the article analyzes the issue that accumulating evidence and arguments on the issues of cosmology and astronomy of Ptolemy, Aristotle, Stagirite, Alexander Aphrodisius, as well as al-Farabi and Ibn Sina, Ibn Rushd comes to comprehend an ever larger number of ideas, concepts and theories of natural philosophy in order to explain, substantiate and expand each of his specific commentaries on Aristotle works about relevant issues.

Thus, contributing to the understanding of the system of Aristotelian ideas, from a methodological point of view, Ibn Rushd's analysis is mainly of a purely dialectical nature and is inclined to form a new "Aristotelian system". In all of Ibn Rushd's commentaries, an original averroism is formed that continued to develop and gradually became fixed, before it was codified by its own heritage in the Latin Middle Ages. So, Ibn Rushd was able to create a cause-and-effect system which also unites various planetary movements, taking into account the integration of the movements of various planetary systems.

Keywords: *cosmology, sublunar substances, world demarcation, ecliptic, sublunar world, five-element scheme, paradigmatic phenomenon, etc.*

ФАЪОЛИЯТИ СОҲИБКОРИИ ХУРДУ МИЁНА ҲАМЧУН ОМИЛИ МУҲИМИ ИҚТИСОДИИ БАЛАНД БАРДОШТАНИ САТҲИ ЗИНДАГИИ АҲОЛӢ ДАР ҶУМҲУРИИ ТОҶИКИСТОН

Азизов Ш.С., Самиева М.Б.
Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи С.Айнӣ

Пешрафту тараққии кишвар аз фаъолияти шахсони соҳибкасб, бомаърифат ва корчаллон вобастагӣ дорад. Шахсони бомаърифат метавонанд вобаста ба касби азхудкарда дар соҳаҳои мухталифи ҷомеа фаъолият намуда, ҷиҳати рушди он саҳм гузоранд. Ҳамзамон ба дигар намудҳои шуғл, соҳибкории хурду миёна машғул гардида, ба рушди тиҷорат, ки барои баланд бардоштани сатҳи зиндагӣ нақши муҳим мебозад, ҳиссагузор бошанд. Аз ин рӯ, соҳибкор шахсе аст, ки дар шароити бозор мақоми муҳимеро соҳиб аст, ки аз самаранокии фаъолияти ӯ раванди ташаккулёбии бозор,

рушди муносибатҳои тиҷоратӣ, дараҷаи қонеъгардонии талаботи ӯ, дар истеҳсолот ҷорӣ намудани навигариҳои илмӣ-техникӣ, ташкилию технологӣ ва рушди устувори иқтисодӣ вобастагӣ дорад.[2,с.3] Аз ин рӯ, дар шароити тағйирёбии муносибатҳо иқтисодӣ ва рушди низоми бозорӣ дар қатори масоили марбут ба танзими вазъи демографӣ, танзими даромади пулӣ ва хароҷоти аҳолӣ, музди меҳнат, диверсификатсияи иқтисодиёт, рушди соҳаи маориф ва маълумотнок кардани шаҳрвандон, тавсеаи ҷалби аҳолии синну соли гуногун ба касбазхудкунӣ рушди соҳибкории хурду миёна яке аз омилҳои асосии иқтисодӣ-иҷтимоии баланд бардоштани сатҳи зиндагии мардум дар Ҷумҳурии Тоҷикистон ба ҳисоб меравад.

Бояд қайд намуд, ки дар шароити кунунӣ иқтисоди бозорӣ корхона ба ҳисоб рафта, фаъолияти вай чун соҳибкорӣ ва тиҷорат арзёбӣ мегардад. Зиёдшавии теъдоди корхонаҳо аз густариши доираҳои тиҷоратӣ далолат мекунад. Зеро равнди суръатноки илмӣ-техникӣ тақозо мекунад, ки корхона бо воситаҳои навини техникӣ ва технологияи муосир таҷҳизонида шуда, дастовардҳои назариявии илмро дар истеҳсолот татбиқ намояд. Иқтисодчии англис Г.Бэннок аз пажӯҳишҳо ва мушоҳидаҳои худ ба хулоса меояд, ки 70%-и кашфиётҳои илмӣ-инноватсионии асри XX ба масъулини корхонаҳо ва фирмаҳои хурд мутааллиқ мебошанд. Аз рӯйи маълумотҳои Бунёди Миллии илмии ИМА фирмаҳои хурду миёна (шумораи кормандонашон то 500 нафар) дар бист соли охир нисбат ба ширкатҳои азим (шумораи коргаронашон беш аз 10 ҳазор) ҳам ба ҳисоби 1 коргар (2,5 маротиба зиёд) ва ҳам ба ҳисоби 1 доллар хароҷотҳо (2,4 маротиба зиёд) бештар навоварӣ офаридаанд.[2, с.3] Аз ин рӯ, фазои рушддиҳандаи фаъолияти соҳибкорӣ, муҳити озоди тиҷорат мебошад. Беҳуда нест, ки Йозеф Шумпетер[9, с.6-14] соҳибкориро дар қатори замин, меҳнат ва сармоя омили чоруми истеҳсолот меҳисобад.

Фаъолият дар шароити муносибатҳои бозорӣ аз соҳибкор дониш, маҳорат ва малакаи баланди касбӣ-техникиро талаб мекунад. Зеро рушди иқтисодиёт бе татбиқи дастовардҳои илмӣ-инноватсионӣ муяссар намешавад. Бинобар ин, соҳибкор бояд аз ин таҳаввулоти илмӣ-инноватсионӣ огоҳ буда, дар рушди фаъолияти худ аз онҳо истифода барад. Муҳаққиқи аврупоӣ Йозеф Шумпетер назарияи бартарияти иқтисоди бозориро дар илм ҷорӣ карда, дар ин маврид зикр намуда буд, ки афзалияти иқтисодиёти бозорӣ аз дигар низомҳои иқтисодӣ дар он нест, ки он тақсимоти самараноки захираҳоро ба танзим медарорад, балки бештар ба фаъолияти инноватсионӣ сару кор дорад. [9, с.8-12] Яъне фаъолияти инноватсионӣ ҳолати иқтисоди бозориро тавсиф дода, ба қобилияти соҳибкорӣ, корчаллонӣ, фаъолмандии соҳибкории субъектҳои фаъоли иқтисодӣ алоқамандӣ дорад.

Донишманди шинохтаи тоҷик А.Б.Мирсаидов оид ба ҳамкории муштараки давлату соҳибкорӣ ва баъзе масъалаҳои назариявии он таҳқиқот анҷом дода, дар ин хусус қайд мекунад, ки соҳибкорӣ сектори хусусӣ буда, сифати чандирӣ (мобилӣ), самараноки истифодаи захираҳоро ифода мекунад ва ба он тамоюли инноватсионӣ хос аст. Давлат бошад барои мунтазам фаъолият кардани неъматҳои ҷамъиятӣ ва аз ин лиҳоз, барои нигоҳ доштани як қатор соҳаҳо ва истеҳсолот чун моликияти давлатӣ масъул аст.[6, с.77]

Тибқи тавзеҳоти олими шинохтаи тоҷик Ш.М.Раҳимов бошад, “Соҳибкорӣ, ки фаъолияти мустақилонаю ташаббускоронаи одамон мебошад, ба гирифтани фоида нигаронида шудааст. Соҳибкор молу маҳсулотеро истеҳсол мекунад ё хизматрасониеро ба анҷом мерасонад, ки дар бозор ба он талабот вуҷуд дорад. Талаботи афзояндаю тағйирёбандаи одамон дар навбати худ соҳибкорро маҷбур месозад то доимо дар ҷустуҷӯи роҳҳои муосири фаъолият: пешниҳоди молу хизматрасониҳои нав бо нархҳои мувофиқ, истифодаи технологияи нав, беҳтар намудани сифати молу маҳсулот ва ғайра бошад.”[7, с.33]

Муҳаққиқи тоҷик Р.Н.Саидов бошад, рушди соҳибкориро омили муҳими баланд бардоштани сатҳи зиндагӣ ҳисобида, қайд мекунад, ки он дар чунин самтҳо муассир аст: ҷалби аҳолии қобили меҳнат ба соҳибкорӣ ва кам кардани бекорӣ; таъмини аҳолӣ

бо шуғл; баланд бардоштани музди меҳнат, кам кардани дараҷаи нарх ва ғайра. [8, с.141]

Ба андешаи мо соҳибкорӣ - ин шакли фаъолияти ташаббускорона ва боғайрати шахсони алоҳида, гурӯҳҳо ва корхонаҳо оид ба истеҳсол ва фурӯши мол барои ба даст овардани фоида мебошад. Соҳибкор - истифодабарандаи самараноки захираҳо, қонеъкунандаи талаботи бозор, татбиққунандаи усулҳои инноватсионӣ дар тиҷорат мебошад. Гузаштани Тоҷикистон ба иқтисоди бозорӣ навъи муосири фаъолияти иқтисодӣ - соҳибкориро тавсеа бахшида, бештари шаҳрвандонро ба фаъолияти тиҷоратӣ сафарбар намуд.

Дар Ҷумҳурии Тоҷикистон соҳибкорӣ дар шаклҳои зерин амалӣ карда мешавад: соҳибкории инфиродӣ - фаъолияти мустақилонаи шахси воқеӣ мебошад, ки бе таъсиси шахси ҳуқуқӣ аз номи худ ва таваккалон бо масъулияти амволи худ, барои гирифтани даромад (фоида) равона карда шудааст. Соҳибкории шахси ҳуқуқӣ - фаъолияти мустақими ба таври таваккалӣ барпо намудани ташкилот аст, ки барои амалӣ гаштан ва мунтазам ба даст овардани фоида аз истифодаи молу мулк, фурӯши мол, истеҳсол, иҷрои кор ё хизматрасонӣ равона карда шудааст.[5,с.219-220] Инчунин, чор гурӯҳи фаъолияти соҳибкорӣ: истеҳсолӣ, тиҷоратӣ, молиявӣ ва машваратӣ, ки дар илми муосир эътироф карда шудааст, мавриди амал қарор гирифтааст.

Дар даврони Истиқлолияти давлатӣ марҳила ба марҳила фароҳам овардани шароит ба рушди соҳибкорӣ нишон дод, ки ҳанӯз то соли 2008 шумораи шаҳрвандоне, ки дар бахши соҳибкории хурду миёна ва инфиродӣ машғули кор гаштанд, зиёда аз 700 ҳазор нафар ё 35%-и аҳолии қобили меҳнати кишварро ташкил доданд. Ҳиссаи бахши хусусӣ дар маҷмуи маҳсулоти дохилии мамлакат дар ин сол ба 48% расид. Аммо ҷиҳати рушди соҳа зарурат пеш омад, ки расмиёти бақайдгирии давлатӣ содда гардонида шавад. Аз ин хотир, Асосгузори сулҳу Ваҳдати миллӣ, Пешвои миллат, Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон дар Паёми соли 2008 ба Маҷлиси Олии Ҷумҳурии Тоҷикистон пешниҳод намуданд, ки иҷрои ин вазифа минбаъд ба зиммаи мақомоти андоз гузошта шавад, зеро “Як соҳибкор агар хоҳад, ки ба кори худ оғоз бахшад аз ноҳияи Ҷиргатол, Тавилдара ё водии Рашт барои ба қайд гирифтан ба Душанбе омада, ҳазорҳо сомонӣ қарздор мешавад. Илова ба ин боз як ҳафтаи дигар дар ба дар гашта, маблағи зиёд харҷ мекунад. Аз ин дасту дили баъзеи онҳо хунук мегардад. Барои ҳамин салоҳияти ба расмият даровардани фаъолияти соҳибкоронро минбаъд мо ба Кумитаи андоз вогузор мекунем, чунки он дар тамоми шаҳру ноҳияҳои кишвар сохторҳои маҳаллии худро дорад. Онҳо кори бақайдгириро анҷом дода, соҳибкоронро аз сарсонӣ раҳо мекунанд.”[4]

Ҳадаф аз рушд додани бахши соҳибкории хурду миёна дар кишвар фароҳам овардани ҷойҳои нави корӣ, ворид намудани технологияҳои муосири истеҳсолӣ дар коргоҳҳои мухталифи саноатию кишоварзӣ ба ҳисоб меравад. Аммо дар мадди аввал мушкилоти норасоии маблағ барои фаъолияти соҳибкорӣ монеа пеш меоварад. Бинобар ин, қабул гардидани Қонуни Ҷумҳурии Тоҷикистон “Дар бораи ташкилотҳои маблағгузории хурд” ба вусъат додани қарздиҳии хурд оварда, ба қувват гирифтани иштироки шаҳрвандони кишвар ба фаъолияти соҳибкорӣ, бунёди корхонаҳои хурд, афзоиши ҷойҳои нави корӣ мусоидат намуд. Масалан, агар аз тарафи ташкилотҳои маблағгузории хурд соли 2005 ба соҳибкорон ба андозаи 296 миллион сомонӣ қарз дода шуда бошад, ин рақам дар соли 2006 ба 529 миллион баробар шуд ва дар соли 2007 ба зиёда аз 1 миллиард сомонӣ расид. Хусусан, таъсис додани филиалҳои Бонкҳои мухталиф дар ноҳияҳои дурдасти кӯҳистон ҳам шумораи мизоҷон ва ҳам ҳаҷми қарздиҳии хурдро ба соҳибкорон ҷиҳати бунёди коргоҳҳои истеҳсолӣ бештар гардонид. Зиёд гаштани теъдоди корхонаҳои хурд сифати хизматрасонии иҷтимоиро баланд бардошт. Ба кор ҷалб карда шудани аҳолии бекор ба ин коргоҳҳо сафи бекориро коҳиш дод, барои онҳо сарчашмаи манбаи даромад пайдо шуда, ба баланд шудани сатҳи зиндагиашон мусоидат кард. Минбаъд ҷиҳати рушд додани фаъолияти соҳибкории

хурду миёна бо ҷаҳду талоши бевоситаи Президенти кишвар соли 2009 имтиёзҳои зиёд пешбинӣ шуданд. Хусусан, дар соҳаи кишоварзӣ андозбандии ягонаи хоҷагиҳои деҳқонӣ ва фермерӣ ҷорӣ карда шуд. Соҳибкорони ба бахши пахтакорӣ сару кор дошта, аз гирифтани ҳамагуна иҷозатномаҳо озод гардиданд. Ҳамзамон дар ин сол бо пешниҳоди Шӯрои машваратии назди Президент оид ба беҳтар кардани фазои сармоягузорӣ қонунҳо «Дар бораи ворид намудани тағйиру иловаҳо ба Қонун «Дар бораи ҷамъиятҳои саҳҳомӣ», «Дар бораи ворид намудани тағйиру иловаҳо ба Қонуни Ҷумҳурии Тоҷикистон «Дар бораи муфлисшавӣ» ва «Дар бораи ворид намудани тағйиру иловаҳо ба Қонуни Ҷумҳурии Тоҷикистон «Дар бораи бақайдгирии давлатии шахсони ҳуқуқӣ ва соҳибкорони инфиродӣ» қабул гардиданд.

Бояд қайд намуд, ки қабули ин се қонун барои беҳтар гардидани нишондиҳандаҳои эътибори байналмилалии Тоҷикистон дар самти пешбурди фаъолияти соҳибкорӣ таъсири мусбат расонида, ҷиҳати ҷалби ҳарчи бештари сармоягузории хориҷӣ ва ташвиқи аҳолӣ ба соҳибкорӣ мусоидат намуд. Соли 2010 ҷиҳати бартараф кардани мушкилоти ҷойдоштаи рушди соҳибкорӣ бори аввал мулоқоти Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон бо соҳибкорони ватанӣ баргузор гардид, ки дар он масъалаҳои дастгирии соҳибкорӣ мавриди баррасии ҳамаҷониба қарор дода шуданд. Бинобар ин, дар шароити рақобати шадиди бозорӣ соҳибкоронро зарур аст, ки тавассути ташаккул додани саноати миллии рақобатпазиру самаранок, навсозии техникиву технологии корхонаҳои саноатӣ, фароҳам овардани шароити мусоид барои соҳибкории истеҳсолӣ коркарди ҳарчи пурраи ашёи хоми ватаниро мунтазам таъмин кунем.

Барои пешрафти соҳибкории хурду миёна дар доираи Кодекси нави андоз бошад, беш аз 240 номгӯй имтиёзу сабукиҳо пешбинӣ гардиданд. Танҳо соли 2009 маблағи умумии имтиёзҳои пешниҳодшуда 3,6 миллиард сомониро ташкил дода, соли 2010 он ба 4 миллиард сомонӣ расонида шуд, [1] ки ин маблағҳо дар ихтиёри субъектҳои хоҷагидор, яъне соҳибкорон боқӣ монда, ба пешрафти фаъолияти онҳо мусоидат кард.

Соли 2014 дар Паёми навбатии худ Президенти кишвар қайд намуданд, ки дар 7 соли оянда ба фонди аз ҷониби Ҳукумати мамлакат таъсис додашудаи дастгирии соҳибкорӣ аз ҳисоби буҷет то як миллиард сомонӣ равона карда мешавад. Вобаста ба ин солҳои 2014-2020 - ро давраи дастгирии соҳибкории истеҳсолӣ ва рушди саноат дар самти коркарди ашёи хоми ватанӣ эълон намуданд.[4]

Ба фаъолияти соҳибкорӣ машғул шудан ин талаботи гендерӣ нест. Баробари мардон занон низ ҳуқуқ доранд ба шаклҳои фаъолияти соҳибкории хурду миёна машғул шаванд. Зеро имкониятҳое, ки Ҳукумати кишвар ба рушди ин соҳа муҳайё кардааст аз ҳар як шахси корчаллон, зирак тақозои онро дорад, ки ақолонӣ равиши корро ба мақро дароварда, аз он даромади дилхоҳ ба даст оварад. Ин шароитҳои хуби ба фаъолияти соҳибкорӣ даст задани аҳолии кишвар буд, ки тайи солҳои охир нуфузи занон низ дар ин самти фаъолият бештар гардида, беш аз 30 фоизи соҳибкорони мамлакатро ташкил доданд. Бо мақсади фароҳам овардани фазои мусоиди соҳибкорӣ ва ҷалби сармояи ватанию хориҷӣ Ҳукумати кишвар то имрӯз ислоҳоти иқтисодиро бо маром идома бахшида истодааст, ки дар натиҷа Тоҷикистон тибқи арзёбии ташкилотҳои байналмилалии молиявӣ ба рӯйхати 10 кишвари пешсафи ислоҳотгари ҷаҳон дохил гардид.

Ҳамин тариқ, таҳлилҳои оморӣ нишон медиҳанд, ки дар натиҷаи рушди марҳала ба марҳалаи соҳибкории хурду миёна ва калон дар сатҳи ҷумҳурӣ дар соли 2017 теъдоди хоҷагиҳои бақайдгирифтаи деҳқонӣ ба 164631 адад расонида шуд, ки назар ба соли 2011 (58313 адад) - 106318 адад зиёд мебошад.[5, с.221] Афзоиши теъдоди хоҷагиҳо шумораи зиёди аҳолиро барои иҷрои корҳои кишоварзӣ ва истеҳсоли маҳсулот, ки аз ин ҳисоб манбаи даромад мегирифтанд, таъмин намуд.

Шумораи корхонаҳои хурди амалкунандаи машғули соҳибкорӣ дар соли 2017 ба 4455 адад расонида шуд, ки нисбат ба соли 2011 - 1088 адад зиёд мебошад. Ҳамзамон

баробар бо зиёдшавии корхонаҳо шумораи кормандон низ афзоиш ёфтааст. Агар дар соли 2011 шумораи кормандон ба 18,7 ҳазор нафар баробар бошад, дар соли 2017 ин рақам ба 22,2 ҳазор нафар баробар шуд. Инчунин, даромад аз ҳисоби маҳсулоти фурӯхташудаи корхонаҳо низ афзоиш ёфт. Аз охири соли 2018 шурӯъ гардида Ҳукумати Ҷумҳурии Тоҷикистон вусъатдиҳии шуғли пурмаҳсулро ҳамчун ҳадафи стратегии худ интихоб намуда, нақшаи гузариши иқтисодиёти кишварро аз шакли аграрӣ - индустриалӣ ба индустриалӣ - аграрӣ пешниҳод намуд. Бинобар ин, соҳибкори имрӯза бояд корхонаи худро ба корхонаи истеҳсолӣ табдил диҳад, на коргоҳи фурӯши маҳсулоти воридотӣ. Коркарди ашёи хоми ватанӣ, ки имрӯз ба истеҳсолкунанда эҳтиёҷ дорад бояд бештар таваҷҷуҳи соҳибкоронро ба худ ҷалб кунад. Ё худ соҳибкорон ба бунёди корхонаҳои саноатӣ мароқ зоҳир карда, маҳсулоти рақобатпазир истеҳсол кунанд. Дар натиҷа, ҳам даромади корхонаи онҳо зиёд гашта, ҳам маҳсулоти истеҳсолкардашон муаррификунандаи онҳо мегардад. Чунки дар Тоҷикистон ҳамаи шароитҳо барои соҳибкорон муҳайё мебошад ва ҳатто санҷиши фаъолияти субъектҳои соҳибкорӣ, ки ба соҳаҳои истеҳсолӣ равона карда шудааст дар солҳои 2019 ва 2020 аз тарафи Ҳукумати Ҷумҳурии Тоҷикистон манъ карда шуд.

Чӣ тавре 16 октябри соли 2020 раиси Кумитаи давлатии сармоягузорӣ ва идораи амволи давлатии Ҷумҳурии Тоҷикистон Ф.Ҳамрализода дар чорабинии бахшида ба Рӯзи соҳибкорон қайд намуд бо ташаббуси Ҳукумати мамлакат солҳои охир чиҳати ҳимояву дастгирии фаъолияти соҳибкорӣ ва ҷалби сармоя, ба соҳаҳои саноати сабук, кишоварзӣ, дорусозӣ, парандапарварӣ, чорводорӣ, сайёҳӣ ва дигар бахшҳои афзалиятнок, дар маҷмуъ 109 имтиёзу сабукиҳо фароҳам оварда шуда, танҳо солҳои 2016-2018 маблағи умумии имтиёзҳои ҷоришуда беш аз 15 миллиард сомониро ташкил намуд, [10] ки тибқи тақрибаи муосири байналмилалӣ аз дастгирии назарраси Ҳукумати мамлакат барои рушди соҳибкорӣ шаҳодат медиҳад. Имрӯз бошад, фаъолияти соҳибкорон дар миқёсӣ кишвар дар асоси шаҳодатнома, патент ва хоҷагиҳои деҳқонӣ ба ба роҳ монда шудааст. Тибқи маълумоти оморӣ маълум мегардад, ки аз миқдори умумии 295563 нафар соҳибкори инфиродӣ, ки дар миқёси ҷумҳурӣ фаъолият мекунанд танҳо 34604 нафар ё худ 12% дорои шаҳодатнома, 105338 нафар ё худ 36% дорои патент буда, 155621 нафар ё худ 52% соҳиби хоҷагии деҳқонӣ мебошанд.

Ҷадвали 1

Шумораи соҳибкорони инфиродии фаъолияткунанда тибқи патент ва шаҳодатнома дар ҳудуди ҷумҳурӣ (аз он ҷумла, занҳо)

	Ҷумҳурии Тоҷикистон	ВМКБ	Вилояти Хатлон	Вилояти Суғд	ш.Душанбе	НТҶ
Ҳамагӣ соҳибкорони инфиродӣ	295563	3738	93035	108790	35158	54842
аз ҷумла: занҳо	73043	1187	20100	31754	8252	11750
Соҳибкорони инфиродӣ тибқи шаҳодатнома	34604	1071	6105	10957	10365	6106
аз ҷумла: занҳо	6388	305	1056	1964	1920	1143
Соҳибкорони инфиродӣ тибқи патент	105338	2182	26283	35499	24785	16589
аз ҷумла: занҳо	28286	772	6889	10259	6332	4034
Соҳибкорони инфироди хоҷагиҳои деҳқонӣ	155621	485	60647	62334	8	32147
аз ҷумла: занҳо	38369	110	12155	19531	0	6573

Сарчашма: Тавсифи умумии корхонаю ташкилотҳо. Агентии омори назди Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон, - Душанбе, 2020.

Аммо барои он ки соҳибкорӣ, бавижа соҳибкории хурду миёна ҳамчун маҳаки рушди ҷомеа ҷиҳати баланд бардоштани сатҳи зиндагии аҳолии кишвар нақши муассир гузорад, зарур аст, ки:

- дар корхонаҳои истеҳсолии минтақаҳои гуногуни аҳолинишин ба сифати коргар намояндагони қишри камбизоати аҳолӣ ё худ синфи миёна, ки эҳтиёҷ ба манбаи даромад доранд, ҷалб карда шаванд;

- оид ба фарҳанги истифодаи воситаҳои техникии корхонаҳо ва риояи муносибатҳои тиҷоратӣ ба коргарон курсҳои омӯзишӣ ташкил карда шавад;

- дар корхонаҳо истеҳсоли маҳсулоти бозоргир ва сифатан ба стандарти байналмилалӣ ҷавобгӯ ба роҳ монда шавад;

- ба фурӯши маҳсулоти воридотӣ аҳамияти аввалиндараҷа надода, содироти маҳсулот вусъат дода шавад;

- аз ҷониби намояндагони мақомоти гуногуни давлатӣ фаъолияти соҳибкорон тибқи талаботи санадҳои меъёрии ҳуқуқӣ, қарору қонунҳои амалкунандаи марбут ба соҳа мавриди санҷиш қарор дода шавад. Берун аз талаботи санадҳо барои фаъолияти соҳибкорон монеа пеш наоранд ва ба амалҳои ришваситонӣ роҳ надиҳанд;

- аҳолии деҳот, ки 73%-и аҳолии умумии кишварро ташкил медиҳанд ба эҳё ва рушди ҳунарҳои мардумӣ, ки омили муҳими бо касби доимӣ ва манбаи даромад таъмин кардан аст, ҷалб гарданд.

Ҳамзамон барои соҳибкасб кардани аҳолии соҳиби ҳунар набуда, марказҳои омӯзиши касбӣ бунёд карда шуда, ҷиҳати муаррифии маҳсулоти истеҳсолкарда, мавзеҳои нодири сайёҳии минтақаҳо барои таҳияи сайтҳои алоҳида шабакаи Интернет фаъол гардонида шавад.

Воқеан, рушди соҳибкории хурду миёна барои баланд бардоштани сатҳи зиндагии аҳолӣ нақши хосса дорад. Бунёд ва ба фаъолият пардохтани коргоҳу корхонаҳои мухталиф аз як тараф, қишри аҳолии бекорро бо ҷойи кори доимӣ, мавсимӣ ва муваққати таъмин намуда, сафи бекоронро кам мекунад; раванди муҳоҷирати меҳнатиро ба танзим медарорад; аҳолиро бо маводи ниёзи аввал таъмин мегардонад; раванди афзоиши маҳсулоти воридотиро коҳиш медиҳад, барои афзоиши содироти маҳсулоти босифату бозоргир мусоидат менамояд; манбаи даромади пулиро барои хонаводаҳо пайдо кунонида, ҷиҳати бартараф кардани мушкилоти ҷойдоштаашон таъсири мусбӣ мерасонад; муносибати шаҳрвандонро нисбат ба кор ва истеҳсоли маҳсулоти босифати ватанӣ, ки харидори худро дар бозори ҷаҳонии меҳнат пайдо мекунонад, дилгарм месозад; барои паст гардонидани сатҳи камбизоатии аҳолӣ таъсири судманд дорад. Дар маҷмуъ, барои рушди соҳаи иқтисодии кишвар таъсири амиқ гузошта, ҷиҳати муътадил нигоҳ доштани нархи маҳсулот дар бозор ва танзими муносибатҳои бозорӣ таккони ҷиддӣ медиҳад.

Аммо таҳлилҳо нишон медиҳанд, ки имрӯз баъзе монеаҳое мавҷуд ҳастанд, ки барои фаъолияти соҳибкорон мушкилӣ эҷод карда, боиси аз фаъолият боз мондани корхонаҳо ва ё фаъолиятро қатъ намудани соҳибкорон гаштааст. Ин монеаҳоро метавон ба таври зерин нишон дод:

1. баланд будани боҷи гумрукӣ;

2. баланд будани мизони андоз ва ноустувор мондани меъёрҳои он;

3. баланд будани фоизи қарзи бонкӣ ва ноустувор мондани қурби асъори кишварҳо;

4. мавқеи географии кишвар ва набудани роҳҳо барои баромадан ба бандарҳои ҷаҳонӣ;

5. аз ҷониби соҳибкорон иваз нагардидани дастгоҳу таҷҳизоти истеҳсолии корхонаҳо бо дастгоҳу таҷҳизоти замонавӣ, мунтазам таъмир нагардидани онҳо;

6. санҷишҳои ғайринақшавии фаъолияти соҳибкорон аз ҷониби мақомотҳои гуногун, ки барои роҳ додан ба амалҳои коррупсионӣ мусоидат мекунад;

7. камтаҷрибагӣ ва огоҳии комил надоштани баъзе аз соҳибкорон аз қонунҳои амалкунанда, ҳуқуқ ва уҳдадориҳои соҳибкорӣ, дастовардҳои технологияи муосир ва

таъсис надодани сомонаи корхона ё ширкат ҷиҳати пайдо кардани маълумот аз маҳсулоти истеҳсолкунанда ва бозоргири кишварҳои хориҷ;

8. бемасъулияти зоҳир кардани баъзе аз соҳибкорони ватанию хориҷӣ нисбати иҷрои ҳадафҳои гузошта, вобаста ба тағйирёбии вазъи сиёсию иқтисодии кишварҳо;

9. пайдоиш ва хуруҷёбии пандемияи сироятии COVID-19, ки аз як тараф, дар натиҷаи бастани марзҳо барои воридоту содироти маҳсулот дар байни кишварҳо монеа эҷод кард ва аз тарафи дигар, ба 30% кам кардани сармоягузорӣ аз ҷониби Созмони Милали Муттаҳид гашт ва ғайра.

Мувофиқи гузоришҳои моҳи июнии Бонки ҷаҳонӣ[10] пандемияи сироятии COVID-19 ва чораҳои карантинӣ барои иқтисоди ҷаҳонӣ зарбаи шадид зад. Тибқи пешгӯиҳои мутахассисон имсол иқтисоди сайёра ба ҳисоби миёна 5,2 фоиз коҳиш хоҳад ёфт. Интизор меравад, ки иқтисоди кишварҳои пешрафта 7 дарсад коҳиш ёбад. Даромади ҳар сари аҳолӣ ба 3,6 фоиз коҳиш ёфта, миллионҳо одамон дар сатҳи қашшоқӣ қарор гиранд. Зарбаи аз ҳама сангин ба кишварҳое, ки аз ҳама бештар аз пандемия зарар дидаанд, инчунин онҳое зарар мебинанд, ки иқтисодашон аз тиҷорати байналмилалӣ, сайёҳӣ, содироти молҳо ва маблағгузории беруна вобаста аст. Ё худ дар гузориши конференсияи СММ оид ба савдо ва рушд (ЮНКТАД), ки моҳи ноябри соли 2020 дар Женева баргузор гаштааст, қайд мегардад, ки дар солҳои 2020 ва 2021 то 30-40% коҳиш ёфтани сармоягузориҳои мустақими хориҷӣ дар ҷаҳон, дар назар аст.

Тағйирёбии вазъи сиёсию иқтисодӣ ва иҷтимоии ҷомеаи ҷаҳонӣ ва монеаҳое, ки барои фаъолияти субъектҳои хоҷагидор мушкилӣ эҷод мекарданд сабаб шуд, ки дар миқёси ҷумҳурӣ баъзе аз онҳо фаъолияти худро қатъ кунанд. Зеро онҳо ба талаботи бозор рақобатпазирии худро нишон дода натавониста, ба муфлисшавӣ рӯ ба рӯ шуданд.

Ҷадвали 2

Тавсифи вазъи субъектҳои хоҷагидори Ҷумҳурии Тоҷикистон то 01.01.2020

	Ҷумҳурии Тоҷикистон	ВМКБ	Вилояти Хатлон	Вилояти Суғд	ш. Душанбе	НТҶ
аз он ҷумла:						
Ҳамагӣ дар Ҷумҳурии Тоҷикистон	608322	10480	163857	208693	111670	113622
Ҳамагӣ шахсони ҳуқуқӣ	46465	1797	13805	11906	11275	7682
- аз ҷумла шахсони ҳуқуқии берун аз «Равзанаи ягона» ба қайд гирифта шуда	4500	360	1353	1298	785	704
- филиалҳо ва намояндагиҳои шахсони ҳуқуқии хориҷӣ	588	4	24	60	466	34
- соҳибкорони инфиродӣ	561269	8679	150028	196727	99929	105906
фаъолияткунанда						
- шахсони ҳуқуқӣ	35054	1740	10339	9540	7880	5555
- филиалҳо ва намояндагиҳои шахсони ҳуқуқии хориҷӣ	374	4	14	43	288	25
- соҳибкорони инфиродӣ	295563	3738	93035	108790	35158	54842
барҳамдодашуда						
- шахсони ҳуқуқӣ	11411	57	3466	2366	3395	2127
- филиалҳо ва намояндагиҳои шахсони ҳуқуқии хориҷӣ	214	0	10	17	178	9
- соҳибкорони инфиродӣ	265706	4941	56993	87937	64771	51064

Сарчашма: Тавсифи умумии корхонаю ташкилотҳо. Агентии омори назди Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон, - Душанбе, 2020.

Мувофиқи маълумоти омории ҷадвали мазкур то 01.01.2020 вобаста ба мушкилоте, ки дар самти рушди соҳибкорӣ мавҷуд мебошанд, аз миқдори умумии 608322 субъектҳои хоҷагидор 265706 адад ё 44% фаъолияти худро қатъ кардааст.

Ҳамзамон, бинобар сабаби бемасъулияти зоҳир кардани баъзе аз соҳибкорони Ҷумҳурии Исломии Эрон, набудан дар Ҷумҳурии Тоҷикистон ва пардохт накардани андоз аз ҷониби додгоҳи иқтисодии шаҳри Душанбе бо дархости Кумитаи андоз беш аз 20 ширкату ҷамъиятҳои онҳо барҳам дода шуд. [11] Ҳарчанд, аксари ин ширкату ҷамъиятҳо, ба мисли: “Созмони ҳамкории Тоҷикистон ва Эрон"; фонди ҷамъиятии "Анҷумани донишҷӯёни эронии муқими Тоҷикистон"; ҷамъияти "Сунирон"; ширкати "Каспиантоҷ"; ширкати “ИрТоҷ” ҷамъияти "Тиҷорати байналмилалии Форс Сомон"; ширкати "Обруд"; ҷамъияти "Форс Тоҷ"; ҷамъияти "Кишткорони Исфаҳон-Хатлон” ва ғайра ҳадафи таъсисёбии худро “ривоҷи ҳамкорӣ миёни Тоҷикистону Эрон” унвон мекарданд, аммо се соли охир фаъолияташон бесамар буд.

Адабиёт

1. Кодекси андози Ҷумҳурии Тоҷикистон аз 05 сентябри соли 2012. - Душанбе: Шарқи озод. - 670с.
2. Комилов С.Ҷ., Алиева Г.Ш. Соҳибкорӣ ва менеҷменти рушди фаъолияти навҷорсозӣ (инноватсионӣ). - Душанбе: Ирфон, 2008. - 220 с. - С.3.
3. Паёми Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон Эмомалӣ Раҳмон баМаҷлиси Олии Ҷумҳурии Тоҷикистон аз 25.04.2008.
4. Паёми Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон Эмомалӣ Раҳмон ба Маҷлиси Олии Ҷумҳурии Тоҷикистон аз 23.04.2014.
5. Омори солонаи Ҷумҳурии Тоҷикистон/Агентии омори назди Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон. - Душанбе, 2018. - С. 221.
6. Мирсаидов А.Б. Ҳамкории муштараки давлату соҳибкорӣ: баъзе масъалаҳои назариявӣ/Маводи конференсияи душанбегии байналмилалии илмию амалӣ, - Душанбе, 2012. - 199с. - С. 77.
7. Раҳимов Ш.М. Соҳибкории хурду миёна маҳаки асосии рушд//маҷаллаи илмӣ-назариявии «Ахбори ДДҲБСТ». - Хуҷанд, 2018, №1(74). С. 33.
8. Саидов Р.Н. Теоретические вопросы повышения уровня жизни населения в Республике Таджикистан. Дис… на соискание ученой степени кандидата экономических наук. – Душанбе, 2019. – 205с. - С. 141.
9. Шумпетер Й. Теория экономического развития. Пер. с англ. - М.: Прогресс, 1982.- С. 6-14.
10. https://investcom.tj/tj/khabar/916
11. https://news.un.org/ru/story/2020/06/1379762
12. https://www.ozodi.org/a/tajikistan-iran-companies/29570568.html

ФАЪОЛИЯТИ СОҲИБКОРИИ ХУРДУ МИЁНА ҲАМЧУН ОМИЛИ МУҲИМИ ИҚТИСОДИИ БАЛАНД БАРДОШТАНИ САТҲИ ЗИНДАГИИ АҲОЛӢ ДАР ҶУМҲУРИИ ТОҶИКИСТОН

Азизов Ш.С., Самиева М.Б.

Дар мақолаи мазкур муаллифон қайд мекунанд, ки рушди ҳар як кишвар, баланд бардоштани сатҳи зиндагӣ ва таъмини аҳолӣ бо маводи ниёзи аввал аз фаъолияти шахсони соҳибкасб, бомаърифат ва корчаллон вобастагии зич дорад. Зеро шахсони соҳибмаърифат метавонанд вобаста ба касби азхудкарда дар соҳаҳои мухталифи ҷомеа фаъолият намуда, ҷиҳати рушди он саҳм гузоранд. Бо намудҳои

дигари шуғл, аз ҷумла соҳибкории хурду миёна машғул гардида, оилаи худро бо маводи ниёзи аввал таъмин намоянд, барои пешрафти ҳаёти иқтисодию иҷтимоии кишвар саҳм гузоранд. Ба он хотир, ки дар шароити тағйирёбии муносибатҳо иқтисодӣ ва рушди низоми бозорӣ дар қатори масоили марбут ба танзими вазъи демографӣ, танзими даромади пулӣ ва хароҷоти аҳолӣ, музди меҳнат, диверсификатсияи иқтисодиёт, рушди соҳаи маориф ва маълумотнок кардани шаҳрвандон, тавсеаи ҷалби аҳолии синну соли гуногун ба касбазхудкунӣ рушди соҳибкории хурду миёна яке аз омилҳои асосии иқтисодӣ-иҷтимоии баланд бардоштани сатҳи зиндагии мардум дар Ҷумҳурии Тоҷикистон ба ҳисоб меравад.

Дар баробари нишон додани нақши соҳибкорӣ ва рушди соҳибкории хурду миёна дар баланд бардоштани сатҳи зиндагии аҳолӣ, инчунин муаллифон монеаҳое, ки барои рушди соҳибкории хурду миёна мушкилот эҷод мекунанд, мушаххас мекунанд, ки онҳо арзиши илмии мақоларо бозтобӣ менамоянд.

Калимаҳои калидӣ: ҷомеа, ҳаёти иқтисодӣ, ҳаёти иҷтимоӣ, бозор, муносибатҳои бозорӣ, соҳибкор, соҳибкорӣ, фаъолияти соҳибкорӣ, соҳибкории хурду миёна, фаъолияти инноватсионӣ, доираҳои тиҷоратӣ, даромадҳои пулӣ, танзими нарх ва ғайра.

МАЛЫЕ И СРЕДНИЕ ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСКОГО ДЕЯТЕЛЬНОСТИ КАК ВАЖНЫЙ ЭКОНОМИЧЕСКИЙ ФАКТОР ПОВЫШЕНИЯ УРОВНЯ ЖИЗНИ НАСЕЛЕНИЯ РЕСПУБЛИКИ ТАДЖИКИСТАН

Азизов Ш.С., Самиева М.Б.

В этой статье авторы отмечают, что развитие любой страны, повышение уровня жизни и обеспечение населения продукции первой необходимости зависит от деятельности профессионалов, образованный и предпринимателей. Потому что образованные люди могут работать в разных сферах общества и вносить свой вклад в его развитие, в зависимости от освоенной профессии. Заниматься другими видами занятости, включая малый и средний бизнес, чтобы обеспечить свои семьи продукциями первой необходимости и внести свой вклад в экономическую и социальную жизнь страны. Потому что в контексте изменения экономических отношений и развития рыночной системы среди проблем, связанных с регулированием демографической ситуации, регулированием доходов и расходов населения, заработной платой, экономической диверсификацией, развитием образования и овладение профессией, развитие малого и среднего бизнеса является одним из основных социально-экономических факторов повышения уровня жизни населения в Республике Таджикистан.

Наряду с выделением роли предпринимательства и развития малого и среднего бизнеса в повышении уровня жизни населения, авторы также выявляют препятствия на пути развития малого и среднего бизнеса, что отражает научную ценность статьи.

Ключевые слова: общество, экономическая жизнь, социальная жизнь, рынок, рыночные отношения, предприниматель, предпринимательство, малый и средний предпринимательство, инновационная деятельность, бизнес, доход, регулирование цен и др.

SMALL AND MEDIUM BUSINESS ACTIVITIES AS AN IMPORTANT ECONOMIC FACTOR OF INCREASING THE LIVING STANDARDS OF THE POPULATION OF THE REPUBLIC OF TAJIKISTAN

Azizov Sh.S., Samieva M.B.

In this article, the authors note that the development of any country, raising the standard of living and providing the population with essential products depends on the activities of professionals, educated people and entrepreneurs. Because educated people can work in different spheres of society and contribute to its development, depending on the profession they have mastered. Engage in other types of employment, including small and medium-sized businesses, to provide their families with essential goods and contribute to the economic and social life of the country. Because in the context of changes in economic relations and the development of a market system, among the problems associated with the regulation of the demographic situation, regulation of income and expenditures of the population, wages, economic diversification, development of education and mastering a profession, the development of small and medium-sized businesses is one of the main socio-economic factors of increasing the standard of living of the population in the Republic of Tajikistan.

Along with highlighting the role of entrepreneurship and the development of small and medium-sized businesses in improving the living standards of the population, the authors also identify obstacles to the development of small and medium-sized businesses, which reflects the scientific value of the article.

Key words: society, economic life, social life, market, market relations, entrepreneur, entrepreneurship, small and medium-sized enterprises, innovation, business, income, price regulation, etc.

Маълумот дар бораи муаллифон:

Азизов Ш.С.-номзади илмҳои иқтисодӣ, профессори кафедраи назарияи иқтисодии ДДОТ ба номи С.Айнӣ. e-mail: shoaziz@mail.ru

Самиева М.Б. – унвончӯи кафедраи назарияи иқтисодии ДДОТ ба номи С.Айнӣ. Тел.: 551551244

Сведения об авторах:

Азизов Ш.С. - кандидат экономических наук, профессор кафедры экономической теории ТГПУ им. С.Айни. e-mail: shoaziz@mail.ru

Самиева М.Б. - соискатель кафедры экономической теории ТГПУ им. С.Айни. Тел.: Tel.: 551551244

About authors:

Azizov Sh.S. - Candidate of Economic Sciences, Professor of the Department of Economic Theory, TSPU named after S. Aini. e-mail: shoaziz@mail.ru

Samieva M.B. - Applicant for the Department of Economic Theory, TSPU named after S. Aini. Tel.: 551551244

СОТСИОЛОГИЯ

ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ ПОСЕЛЕНЧЕСКОЙ СТРУКТУРЫ ТАДЖИКИСТАНА

Шоисматуллоев Ш. *- Институт философии, политологии и права им. А Баховаддинова АН РТ*

Формирование городской поселенческой структуры в Таджикистане началось в 20-х годах прошлого столетия. Число городов возросло с 3-х в 1913 году до 8-ми в 1926 г. Для первого этапа развития сети городских поселений в Таджикистане было характерно развитие городов с численностью населения от 10 до 50 тыс. человек. Их доля в общем числе городских поселений составила 19,2%. Доля городов с численностью населения менее 10 тыс. человек уменьшилась, вместе с тем увеличивалось число поселков городского типа. По данным Всесоюзной переписи населения в 1939 г., поселки городского типа составляли почти три четверти всех городских поселений республики, а удельный вес их жителей – четверть всего городского населения (табл. 1). В Душанбе проживало уже 33,1% городского населения Таджикистана, а еще 37,5% - в городах с численностью населения от 10 до 50 тыс. человек.

Таблица 1.

РАЗВИТИЕ ГОРОДСКОЙ ПОСЕЛЕНЧЕСКОЙ СТРУКТУРЫ В ТАДЖИКИСТАНЕ

Численность населения	1939 год		1959 год		1970 год		1979 год		1989 год	
	Число городов	Удельный вес населения в %	Число городов	Удельный вес населения в %	Число городов	Удельный вес населения в %	Число городов	Удельный вес населения в %	Число городов	Удельный вес населения в %
Всего городского населения	**26**	**100**	**46**	**100**	**61**	**100**	**67**	**100**	**67**	**100**
Города с числом жителей:										
3-4,9	1	1,5	1	0,5	-	-	-	-	-	-
5-9,9	1	3,4	2	2,1	3	2,2	2	1,2	3	1,6
10-19,9	2	9,0	6	12,8	6	7,9	6	7,1	3	2,7
20-49,9	2	28,5	3	11,0	7	18,9	7	17,2	9	18,4
50-99,9	1	33,1	1	12,0	-	-	1	4,1	2	*.0
100-249,9	-	-	-	-	1	9,6	1	9,8	1	9,6
250-499,9	-	-	1	34,7	1	34,7	1	37,2	-	-
500 тыс. и более	-	-	-	-	-	-	-	-	1	35,7
Поселки ГТ	19	24,5	32	26,9	43	26,7	49	23,2	48	24,0

ИСТОЧНИКИ: Итоги Всесоюзной переписи населения 1959 г. (Таджикская ССР), Душанбе, 1963. - С. 14; Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 г. (Таджикская ССР), Душанбе, 1971. - С. 73; Итоги Всесоюзной переписи населения 1979 г. (Таджикская ССР), Душанбе, 1980. - С. 42-45; Итоги Всесоюзной переписи населения 1989 г. по Таджикской ССР. Том 1, Душанбе, 1990 г.- С. 48-49

Городская поселенческая структура и в последующие годы продолжает развиваться моноцентрично, что обусловливает, с одной стороны, ее неравномерное развитие в территориальном плане, а с другой, исключительную роль столицы в экономическом, социальном и культурном развитии республики. Душанбе становится доминирующим городским центром, где в начале 80-х годов было сконцентрировано более 37% городского населения республики и более трети численности производственного персонала.

Быстрый рост численности населения Душанбе происходил за счет притока из-за пределов республики. По данным Всесоюзной переписи населения 1959 г., более 70% жителей Душанбе составляли некоренные национальности. Это было обусловлено тем, что из-за отсутствия системы массовой профессиональной подготовки рабочих кадров и специалистов, несмотря на наличие свободной рабочей силы, квалифицированные кадры рабочих и инженерно-технические работники направлялись в республику из промышленных

центров СССР. Практика привлечения рабочей силы из-за пределов Таджикистана активно продолжалась и после создания системы массовой профессиональной подготовки рабочих кадров в республике. Развивающаяся промышленность постоянно испытывала потребность в квалифицированных рабочих и специалистах. Структура и количество ежегодно подготавливаемых в республике квалифицированных кадров рабочих из числа коренных национальностей не могли удовлетворить потребность промышленности, транспорта и связи. При этом многие предприятия, министерства и ведомства не создавали базы для подготовки кадров, а охотнее приглашали людей из-за пределов республики.

Начиная с 70-х годов прошлого столетия происходило постепенное увеличение доли коренных национальностей в составе населения столицы, как за счет мигрантов из сельской местности и других городов республики, так и вследствие более высокого уровня естественного прироста коренного населения. Так, если по данным переписи населения 1970 г., доля коренных национальностей в Душанбе составляла 36,5%, то в 1979 г. уже 41,6%.

В республике в 60-е годы происходит некоторый рост малых городов и увеличение численности проживающего в них населения. В 1970 г. по сравнению с 1959 г. число малых городов увеличилось на 4 единицы, а численность проживающего в них населения на 45,5%. Удельный вес населения малых городов республики в 1970 г. составил 29% всего городского населения республики. Численный рост малых городов и проживающего в них населения был связан с созданием Южно-Таджикского территориально-производственного комплекса и развитием энергетической, химической и металлургической промышленности. На эти годы приходится строительство Нурекской ГЭС и образование г. Нурека, начало строительства алюминиевого завода в г. Турсун-заде, Яванского электрохимического завода, Вахшского азототукового завода в г. Калининабаде (Сарбанд), а также трикотажной фабрики в г. Ура-Тюбе. Расширяется сеть предприятий пищевой и местной промышленности в малых городах и поселках городского типа. Перепись населения 1970 г. выявила и существенные изменения в темпах развития внутри малых городов. Наибольшими темпами роста характеризовались города с численностью населения от 20 до 50 тыс. человек (таблица 2).

В 70-е годы происходит снижение темпов роста населения малых городов и концентрации населения преимущественно в городах с численностью жителей свыше 100 тыс. человек (Душанбе и Ленинабад). Снижение темпов развития малых городов, особенно таких, как Курган-Тюбе, Куляб, Ура-Тюбе и др., задержало процесс их перехода в категорию городов средней величины. Только в конце 70-х – начале 80-х годов областные центры Курган-Тюбе и Куляб перешли в группу городов с населением 50-100 тыс. человек.

Таблица 2

Темпы роста населения по городским поселениям Таджикистана различных категорий величины (в процентах)

Численность населения	1939-1959 гг.	1959-1970 гг.	1970-1979 гг.	1939-1979 гг.
Всего по республике	в 2,6 раза	168	125	в 5,3 раза
200-499,9 тыс.	-	167	132	-
100-199,9 тыс.	-	-	132	-
50-99,9 тыс.	94	-	-	66
20-49,9	100	в 2,9 раза	112	в 3,2 раза
10-19,9 тыс.	в 3,7 раза	103	111	в 4,2 раза
5-9,9 тыс.	158	177	70	195
3-4,9	90	-	-	-
Поселки городского типа	в 2,9 раза	165	105	в 5 раз

ИСТОЧНИКИ: Итоги Всесоюзной переписи населения 1959 года, Таджикская ССР, Душанбе, 1963. - С. 14; Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 г., Душанбе, 1971. -.С. 73; Итоги Всесоюзной переписи населения 1979 г. Таджикская ССР, Душанбе, 1980. - С. 42-45.

В целом в Таджикистане с 1959-го по 1970 гг. происходил быстрый рост городского населения (168%). Достигнув в 1970 г. исторического максимума (37%) доля городского населения стала сокращаться и к моменту распада СССР составила 32%. Если для большинства стран на постсоветском пространстве было характерно концентрация

населения в более развитых в социально-экономическом отношении больших городах, то в Таджикистане почти половина городского населения проживало в малых городах и поселках городского типа. Неравномерное размещение промышленности по территории республики, ее концентрация главным образом в Душанбе и Ходженте (56% численности промышленно-производственного персонала при 16% численности жителей от всего населения республики) привело к нехватке рабочей силы в названных городах и недоиспользованию трудовых ресурсов в малых городах, поселках городского типа. Тенденция развития в малых городах цветной металлургии и химической промышленности, ориентированной на использование приезжей рабочей силы, не способствовала решению проблемы вовлечения в общественное производство маломобильных трудовых ресурсов из местного населения. В силу этих своих особенностей малые и средние города не могут эффективно выполнять функции по организационно-хозяйственному и социально-культурному обслуживанию тяготеющих к ним территорий.

После 1991 г. значительная часть городских поселений в республике столкнулись со спадом экономической активности и, соответственно, сокращением доходов местных бюджетов и разрушением городской инфраструктуры. Гражданская война и затянувшийся острый социально-экономический кризис не только приостановили развитие городской поселенческой структуры республики, но полностью разрушили основные составляющие городской инфраструктуры: нормальную работу предприятий, учреждений, организаций, сферу отдыха и быта, транспорта и связи, системы освещения

После массового оттока русскоязычного населения из городов республики в 90-е годы прошлого столетия (437 тис. человек за 11 лет) сотни тысяч людей переместились из деревни в город. Вчерашний деревенский житель адаптируется как может к непривычным городским условиям. Такой человек внутренне не готов жить по «городским» правилам. Поскольку русскоязычное население городов проживало достаточно компактно в пределах целых микрорайонов, то пришедшие на их место деревенские жители тоже живут компактно и соответственно устанавливают в городе свои деревенские порядки. Поэтому городской житель сегодня для большинства городов республики понятие достаточно условное.

Основные проблемы урбанизации в Таджикистане – сокращение доли городского населения (с 37,1% в 1970 г. до 26,4% в 2018 г.) вследствие деиндустриализаци и миграции, вызванной безработицей, ассимитричность и раздробленность расселения, отсутствие на селе социокультурной и транспортной инфраструктуры.

Совершенствование размещения производительных сил и расселения населения, улучшение использования потенциалов средних и малых городов и повышение возможностей их комплексного развития, наряду с перестройкой хозяйственного механизма, могут стать решающим фактором развития рынка труда, повышения уровня занятости трудоспособного населения и ускорения социально-экономического развития республики. Необходимым условием активизации развития средних и малых городов является комплексность их социально-экономического развития, структурные изменения в экономике с учетом оптимального сочетания отраслевых и территориальных принципов размещения производств.

В целях реализации этой задачи необходимо изменить структуры расселения, ориентироваться на взаимосвязанное комплексное развитие больших, средних и малых городов. Более прогрессивной формой расселения на современном этапе развития нашего общества являются городские агломерации – социально-пространственная интеграция различных типов поселений, связанных между собой хозяйственными, трудовыми и культурно-бытовыми связями в пределах урбанизированного района, на основе организующей роли главного города. Под его влиянием и с его помощью в рамках агломерации быстро развиваются малые и средние города, происходит рост численности в них населения. С этой целью в Таджикистане целесообразно, наряду с гг. Душанбе и Ходжента создать еще четыре крупных зональных центров, активно способствующих экономическому и социальному развитию на окружающей их территории. Такие новые

агломерации могут создаться на базе гг. Курган-Тюбе, Куляба, Хорога и Гарма. В целом же возможно на базе гг. Душанбе, Ходжента, Курган-Тюбе, Куляба, Хорога и Гарма создать в Таджикистане шесть агломераций, которые в рамках социально-территориальной целостности будут способствовать укреплению системы производств и расселения соответствующих зон, ускорить их урбанизацию, экономическое и социальное развитие. Малые города в отдельности не могут оптимально решать проблемы жизнедеятельности человека. Система агломерации может повысить качественные характеристики условий жизнедеятельности людей в различных типах поселений. Для этого, в первую очередь, необходимо ускорить переход гг.Курган-Тюбе и Куляба из категории средних городов в крупные, а Хорога и Гарма – из малых в средние. Главные города должны становиться экономическими и культурными центрами соответствующей зоны, активно влиять не только на производственную и социальную инфраструктуры тяготеющей территории, но и на формирование соответствующей задачам научно-технического прогресса профессионально-квалификационной структуры рабочей силы. А это предполагает наряду с размещением новых производств, широкое развитие системы профессионального образования.

В условиях Таджикистана, отличающихся особенно высокими темпами естественного прироста населения и ограниченностью территории для его размещения и отсюда высокая плотность населения, целесообразно как в центрах новых агломераций, так и в малых и средних городах, наряду с крупными трудоемкими, фондо-землесберегающими, экологически чистыми предприятиями, необходимо активно практиковать развитие малых предприятий более широкого круга отраслей.

Ориентация на строительство только узкоспециализированных предприятий в малых и средних городах может привести к усугублению имеющейся уже диспропорции мужской и женской занятости в них. Определенную роль в укреплении экономической базы малых и средних городов, особенно на начальном этапе их развития, могло бы играть и перемещение туда из больших городов республики предприятий, производящих рядовую продукцию, имеющих невысокий уровень технической оснащенности, не нуждающихся в среде большого города и экстенсивно использующих трудовые и другие ресурсы. Важное значение имеет развитие и размещение в малых и средних городах и административных центрах сельских районов предприятий агропромышленного комплекса. Необходимым условием развития малых поселений является создание в рамках агломерации мощной межпоселенческой строительной базы. Планомерное создание систем городских поселений расширяет доступ населения к объектам труда, образования и профессиональной подготовки, способствует эффективному использованию трудовых ресурсов сельской местности путем расширения маятниковой миграции населения. Агломерационные формы производства и расселения требуют тесные межпоселенческие организационно-хозяйственные и культурно-бытовые связи.

Тенденции развития поселенческой структуры, их характер и масштабы будут обусловлены темпами экономического роста, сбалансированностью отраслевого и территориального принципов размещения производств, выдвигаемыми приоритетами в сфере социального и этнокультурного развития. Объективно социальная политика в развитии поселенческой структуры Таджикистана должна базироваться на наличии богатых минерально-сырьевых, гидротехнических и трудовых ресурсов с благоприятными природно-климатическими условиями производства наиболее ценных технических сельскохозяйственных культур и продовольственного сырья с учетом доминирования сельского образа жизни, высокого естественного прироста коренного населения, наличием сильных традиционных родственных связей в деревне.

Литература

1. Региональные проблемы развития городских и сельских поселений СССР. - М., 1988 г.

2. Итоги Всесоюзной переписи населения 1959 г. (Таджикская ССР), Душанбе, 1963. - С. 14;

3. Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 г. (Таджикская ССР), Душанбе, 1971. - С. 73;
4. Итоги Всесоюзной переписи населения 1979 г. (Таджикская ССР), Душанбе, 1980. - С. 42-45;
5. Итоги Всесоюзной переписи населения 1989 г. по Таджикской ССР. Том 1, Душанбе, 1990 г.- С. 48-49
6. Рассчитано по: Народное хозяйство СССР в 1984 г. М., 1985
7. Народное хозяйство Республики Таджикистан в 1995 году. Статистический ежегодник. Душанбе, 1996.

ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ ПОСЕЛЕНЧЕСКОЙ СТРУКТУРЫ ТАДЖИКИСТАНА

Ш.Шоисматуллоев

В статье отмечается, что городская поселенческая структура в Республике Таджикистан развивается моноцентрично, что обусловливает, с одной стороны, ее неравномерное развитие в территориальном плане, а с другой, исключительную роль столицы в экономическом, социальном и культурном развитии республики. Необходимым условием активизации развития средних и малых городов является комплексность их социально-экономического развития, структурные изменения в экономике с учетом оптимального сочетания отраслевых и территориальных принципов размещения производств.

Ключевые слова: *социальная структура, населения, рост численности населения, перепись населения, предприятия, естественный прирост населения, рынка труда, уровня занятости трудоспособного населения и т.д.*

ХУСУСИЯТҲОИ ТАШАККУЛИ СОХТОРИ МАҲАЛ ДАР ТОҶИКИСТОН

Ш.Шоисматуллоев

Мақола ба таҳлили хусусиятҳои ташаккули сохтори маҳал дар Тоҷикистон бахшида шудааст. Таҳлил муайян намуд, ки сохтори шаҳрии маҳал ба шакли мутамарказинодашуда рушд ёфтааст ва ин падида аз як тараф сабаби нобаробарии инкишофи ҳудудии шаҳрҳо бошад, аз тарафи дигар сабаби нақши асосиро дар тараққиёти иқтисодӣ, иҷтимоӣ ва фарҳангии ҷумҳурӣ иҷро кардани пойтахт гардидааст. Шарти муҳими тезонидани тараққиёти шаҳрҳои хурд вам миёна ин инкишофи комплексии иҷтимоӣ - иқтисодии онҳо бо назардошти тавъамкунии принципҳои соҳавӣ ва ҳудудии ҷойгиронии истеҳсолот дар ҷумҳурӣ мебошад.

Калимаҳои калидӣ: *сохтори иҷтимоӣ, аҳолӣ, афзоиши аҳолӣ, барӯйхатгирии аҳолӣ, корхонаҳо, афзоиши табиии аҳолӣ, бозори меҳнат, сатҳи шуғли аҳолии қобили меҳнат ва ғ.*

FEATURES OF THE FORMATION OF THE SETTLEMENT STRUCTURES OF TAJIKISTAN

Sh. Shoismatulloev

In this report it is noted that the urban settlement structure in the Republic of Tajikistan is developing monocentrically which determines, on the one hand, its uneven development in the territorial plan, and on the other hand, the capital's exclusive role in the economic, social and cultural development of the republic. A necessary condition for enhancing the development of medium and small cities is the complexity of their socio-economic development, structural changes in the economy, taking into account the optimal combination of industry and territorial principles for the location of industries.

Keywords: *social structure, population, population growth, population census, enterprises, natural population growth, labor market, employment rate of the able-bodied population, etc.*

Сведения об авторе:

Шоисматуллоев Ш. - доктор социологических наук, профессор, главный научный сотрудник отдела социологии Института философии, политологии и права НАНТ, 73402 проспект: Рудаки 33.

Маълумот дар бораи муаллиф:

Шоисматуллоев Ш. - доктори илмҳои сотсиологӣ, профессор, сарходими илмии Институти фалсафа ва ҳуқуки АМИТ, 73402 хиёбони Рудакӣ, 33.

About the author:

Shoismatulloev Sh. - doctor of sociological sciences, professor, chief researcher of the Sociology Department of the Institute of Philosophy, Political Science and Law of the National Academy of Sciences of Tajikistan, 73402, 33 Rudaki avenue.

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ НАЦИОНАЛЬНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ В УСЛОВИЯХ РЫНОЧНОЙ ЭКОНОМИКИ

Кахаров Гаюр Гафурович

Института философии, политологии и права НАНТ

Современный этап жизни страны отличается обилием новых проблем, которые привлекают всеобщее внимание, широко обсуждаются, и наконец, становятся фактором повседневной жизни. Такими сегодня стали проблемы отечественной культуры, системы образования, здравоохранения, уровень жизни населения, проблемы народовластия, «теневой экономики» и другие аспекты социальной жизни. Другими словами, социальная проблема стала главным вопросом национальной безопасности. Этот вопрос в развитых стран всегда стоял на первом месте, и, в данный мом0ент среди тех государств, которые переходили на новые формы общественных отношений, в частности, к рыночным, приобретает актуальный характер. От положительного решения методов и механизмов данного вопроса зависит эффективное проведение рыночной экономики, которая могла бы способствовать не только занятости трудоспособной части населения, но и повышению уровня жизни и стабильному развитию социальной сферы как особой формы национальной безопасности.

Сегодня же ведущим критерием оценки экономической реформы, как основа решения социальных проблем, является индекс человеческого капитала. Он включает в себя несколько элементов: производство валового внутреннего продукта на душу населения, среднюю продолжительность жизни, уровень образования. Вот главные вопросы, которые проводят к формированию среднего класса и эффективному и стабильному развитию общества в целом. Развитые страны вкладывают главные ресурсы именно сюда. Чисто техническая задача – накормить людей, обеспечить продовольствием, построить жилье – решается не как самоцель, а как слагаемое роста индекса человеческого капитала. Известно, что основа стабильности общества является формирование и развитие среднего класса, основанное на качество образования, малый и средний бизнес и т.д. Наши исследования показали, что пока ест проблемы негативно, влияющие на решение вышеуказанных вопросов. Эти проблемы связанны с подготовкой и переподготовкой специалистов по тем отраслям, которые считаются приоритетным направлением в решении социально-экономических вопросов. По данной причине рабочая сила из Таджикистана на мировом рынке труда оказалась абсолютно неконкурентоспособной по причине крайне низких профессионально-квалификационных характеристик. И все же в течение последних лет наблюдается усиленный выброс рабочей силы из Таджикистана, происходящей под воздействием процессов маргинализации населения. Более миллионов людей в настоящее время работают или находятся в поисках работы в странах ближнего зарубежья, и главным образом, в Российской Федерации. Подавляющие большинство этого континента трудовых ресурсов заняты на малооплачиваемых, не престижных, тяжелых, вредных для человеческого организма работах, которые не требуют особой квалификации и относятся к

простым разновидностям труда. Даже будучи используемой в таких работах рабочая сила из Таджикистана выступает в качестве важнейшего фактора повышения уровня жизни населения, предотвращения бедности, следовательно, снятие социальной напряженности и стабилизации общественно-политической ситуации в стране.

Национальная безопасность многогранно и в нем включаются различные параметры общественной жизни, одним из главных которого является социокультурные вопросы в условиях реформирования экономики. Переход к рыночной экономике в нашей стране имеет определенный исторический период. За эти годы происходили структурные изменения в народном хозяйстве, приватизированы объекты легкой промышленности, более и менее формировался частная собственность. Но в любом обществе реформы ничего не стоят, если они не приведут к решению важнейших социальных проблем, улучшению уровни жизни подавляющего большинства населения. Результаты мероприятий по реформированию экономики выразились в ликвидации плановых отношений, однако рыночные отношения ещё не формировалась. При этом последнее по многим причинам развивалась в деформированных проявлениях. Именно, это являлся причиной более глубокого трансформационного спада экономики в республике и существенно повлияла на расслоение общества на бедные и богатые слои социальных групп населения. Образование является важнейшим компонентом формирования личности и перспективы развития социальной структуры общества. Анализ системы подготовки специалистов показывает, что она создает большую угрозу национальным интересам страны, чем другие угрозы, даже коррупция. Коррупция в сфере образования и науки, в свою очередь, разрушает морально-этические устои общества и отбрасывает её на целые десятилетия назад. Некомпетентные выпускники школ, вузов не могут стать интеллектуальным фундаментом общества. Этим объясняется и застой в науке.

В 2006 году среднемесячная заработная плата в отрасли науки была в 3-4 раза ниже, чем в промышленности, связи, строительстве, кредитовании и страховании. К общим расходам государственного бюджета доля финансирования науки снизилась с 0,6 в 1999 году до 0,4 в 2006 г., их доля к ВВП постоянно находится на уровне 0,2%**[3, с.17].** Расходы бюджета на системы образования в 2014 году от ВВП составила 3,2%**[3.25].**

Вышеуказанные данные показывают, что снижение уровня доходов среди работников системы образования, науки и культуры способствует не эффективности социальных институтов и приводит к деградации личности.

В 2009-2010г.г. по сравнению с 2003-2004г.г. численность уменьшение увеличилась на 34,9 тыс. За эти годы прослеживается тенденция спада количества девочек, при их переходе из 1-4 классов. Из общего числа учащихся 1-4 классов, количество девочек снизилось на 5,8 тыс. **[3, с.50].** Эта проблема имеет социальную почву и в перспективе негативно отразится в решение гендерного вопроса, так как уменьшение образованной части населения снизит ее участие в социально-экономической и политической жизни общества.

В условиях реформирования экономики ключевую роль в стабильном развитии общества играет профессиональное образование.

Особая мера, предназначенная гарантировать фактор равенства мужчин и женщин, особенно из сельских местностей – введение квот для поступления в высшие учебные заведения для девушек из отдаленных горных районов. Принятие этой меры вызвано необходимостью компенсировать дисбаланс кадров в сельской местности, где из-за войны и социально–экономического кризиса в республике, количество девушек и женщин, традиционно работающих в сфере образования, здравоохранения и т.д., резко снизилось. В этом смысле уровень образования женщин и молодежи в целом во многом является синтетическим показателем уровня развития молодежи, который, формируя в них новые нормы ценностей, идеалов и поведения, в комплексе оказывает влияние на их ориентацию на выборе профессии в условиях города и села. Результаты исследования показывают, что уровень образования и профессиональное самоопределение молодежи коррелируются не только с местом жительства, но и с полом, уровнем образования родителей, со статусом и

уровнем оплаты труда **[3, с.12].** Полученные данные показывают, что место жительство (город и село) имеет определенное влияние на получение образования и является фактором неравенства. Механизмы и способы получения, накопления образования и его эффективной реализации в условиях деформации общества можно охарактеризовать как «человеческий капитал», но возможности его наращивания являются следствием социального неравенства. Данные о распределении опрошенной молодежи по местностям позволяет говорить о том, что общий объем «человеческого капитала» в стране снижается.

По результатам исследования количество безграмотных в городах больше, чем в сельской местности: соответственно - 5,5%; 3,0%. Такая же ситуация наблюдается по уровню среднего общего образования - 40,4% и 52,3%. Это является следствием перемещений части населения из села в город в результате гражданского конфликта. Уровень среднего специального и высшего образования городской и сельской молодёжи почти совпадают. Оно связано с тем, что для получения среднего специального и высшего образования молодёжь в основном приезжает в города республики. Городская и сельская молодежь в основном ориентируется на получения высшего образования -29,7%. С точки зрения экономического развития высшее образование способствует лучшему трудоустройству молодёжи, чем другие формы обучения. Но в условиях рыночной экономики в таджикистанском обществе происходит дисфункция профессионального образования по причине ограниченности профессионализации экономических отраслей и низкого уровня дохода, вследствие чего оно не востребовано. Такая же тенденция наблюдается и в сельской местности. Данные исследования показывают, что, всего безграмотные среди городской и сельской молодежи составляют 4,3%, имеющие начальное образование, соответственно, 17,1%.

Таблица 1. Процентное распределение места учебы городской и сельской молодежи в зависимости от пола

Где Вы продолжаете образование	**Всего**	**Из них:**	
		женщины	**мужчины**
Городская местность			
В общеобразовательной школе	33,7%	40,1%	31,7%
В профессиональной школе, профессиональном лицеи	2,4%	2,4%	2,4%
В среднем специальном учебном заведении	10,3%	11,4%	9,9%
Высшем учебном заведении	52,3%	44,3%	54,7%
В аспирантуре, докторантуре	1,4%	1,8%	1,3%
Сельская местность			
В общеобразовательной школе	51,1%	46,2%	52,1%
В профессиональной школе, профессиональном лицеи	2,0%	2,9%	1,8%
В среднем специальном учебном заведении	11,0%	13,5%	10,5%
Высшем учебном заведении	35,3%	37,5%	34,9%
В аспирантуре, докторантуре	0,6%	0,1%	0,5%

Анализ места обучения городской и сельской молодёжи показал, что наибольшая доля городской молодежи приходится на «высшие учебные заведения»-52,3%, тогда как в сельской местности на «общеобразовательные школы - 51,1%». Невысоким является показатель обучения в «средних специальных учебных заведениях» - 10,3% по городу и 11,0% по сельской местности. Наименьшая доля приходится на обучение в «профессиональной школе, профессиональном лицее» - 2,4% по городу и 2,0% по сельской местности. Научная деятельность среди молодежи не пользуется авторитетом. Поэтому доля

желающих продолжить учебу в этой сфере по гендерному признаку в городе и сельской местности незначительно, 0, 3%.

Таким образом, анализ по признаку пола показал, что доля молодежи в получении различных форм образования по городу и сельской местности примерно одинакова. Однако молодежь наблюдательно относится к потребности рынка труда и определяет свое вхождение в него, исходя из своих квалификационно-образовательных возможностей и уровня получаемого дохода. Независимо от того, каким является объем базового образования опрошенных, «хорошее образование» оценивается ими, как одна из самых важных жизненных ценностей. Следует отметить, что такое убеждение, за исключением некоторых нюансов, не зависит от возраста, местности и социального слоя, в получении образования. Это признаваемая социальная ценность, как условие достижения успеха в жизни, независима от социальной принадлежности.

Главным качеством для нахождения хорошей работы является «владение языками» - 18,2% и «хорошее общее образование» - 17,6%. Третьим по значимости идет ответ «работа в области информационных технологий» - 14,2%. Часть молодежи, предпочтение отдает знанию делового мира - 11,3%, квалификации в области науки и техники - 10,1% и окончанию ученичества или подходящего подготовительного курса - 8,7%. Эти качества для молодёжи необходимы с целью самореализации, а приоритетным направлением своей деятельности они считают знание иностранного языка и хорошую общеобразовательную подготовку. Владение одним дефицитным навыком коррелируется с другим - хорошее образование. Знание иностранного языка среди таджикистанцев это редкое явление, хотя знание языков - это интеллектуальный ресурс особой важности, если говорить о формировании информационно-ресурсного общества. Тем не менее, владение навыками иностранного языка сохраняет характер элитного ресурса, способствуя консервации социального неравенства. Следовательно, для таджикистанского общества овладение этим навыком является одним из факторов человеческого капитала. Особенность человеческого капитала заключается в эффективной реализации своей профессиональной деятельности на рынке труда или в сфере общественного признания, чтобы успешно конвертироваться в экономические и другие виды капитала. Следовательно, молодежь должна постоянно самосовершенствоваться, вкладывая в накопление «человеческого капитала» свое время, материальные средства и интеллектуальные усилия. Очевидно, что не все родители располагают возможностями, чтобы их дети получили хорошее образование и в этом вопросе проявляется социальное неравенство среди различных социальных групп и слоев населения.

По данным исследования, в региональном разрезе для получения различных видов работы по профессиональным качествам, среди молодёжи существенных различий не наблюдается. Но проблема заключается в том, что с одной стороны, сферы применения профессиональной деятельности в экономических отраслях ограничены, а с другой стороны, уровень оплаты труда низкая.

По этой причине среди опрошенных в региональном разрезе, при выборе работы в Согдийской области 38,7% предпочитают начать свой бизнес. В Курган-Тюбинской зоне - 30,3% молодежи думают работать в семейном бизнесе. В Кулябской зоне преобладает группа молодежи (36,8%), которая хочет работать на чьей-либо фирме. По г. Душанбе и ГБАО пропорционально одинаковое количество молодежи (28,4%) хотели бы работать в некоммерческих организациях. В целом по республике 25,3% желают работать в правительственном/государственном секторе, а 23,4% интересует работа в частной кампании, 29,0% в некоммерческой организации. Больше всего молодежь привлекает работа в многонациональной корпорации - 28,5%. Такая разбросанность мнений молодежи по выбору вида работ по регионам можно характеризовать как форму проявления личного интереса и выгоды в зависимости от уровня деловых качеств, образования и дохода. Желание молодежи самореализоваться в структуре рыночных отношений не только не совпадает с её возможностями, но и с тем, что деформированные отрасли экономики не в

состоянии обеспечить их работой по профессиональным сегментам. Такая тенденция с небольшим различием наблюдается и на региональном уровне. Поэтому доля тех, кто получает пособие по безработице или субсидию на образование в региональном разрезе очень высока. Однако снижение или рост образования молодежи не имеет регулярного характера, поскольку находится в зависимости, среди прочего, от той политики, которую проводит государство в отношении доступности образования для разных слоев и групп населения, способствуя усилению или ослаблению неравенства в этой сфере.

При выборе работы молодежь больше всего ориентируется на хорошую зарплату, поэтому в Курган-Тюбинской зоне по данным исследования - 44,1% этой группы вынужденно работать в неформальной/теневой экономике. Одна четверть респондентов РРП ответили, что доход получают от постоянной работы, 39,3%; молодежи г. Душанбе «от моего партнера», в ГБАО «от моих родителей» (26%); в Кулябской зоне - «пособия на подготовку или субсидия на образование» (37,5%); в Согдийской области «пособие по безработице и социальному страхованию» (60,9%).

Социально обусловленное неравенство ограничивает доступ молодежи не только к получению хорошего образования, но и предопределяет шансы профессиональной занятости в перспективе на улучшение материального положения, что указывает на новые формы расслоения социальных страт.

С переходом к многоукладной экономике и проявление не эффективности частной собственности одной из форм распространения трудоустройства среди молодежи стала работа по найму.

Анализ показывает, что деятельность основной части молодежи (39%) связана с тяжелым физическим трудом. Это группа молодежи, не имеющая профессионального образования, согласна на любой вид работы, чтобы заработать на жизнь. Всего 17% молодежи работает по своей профессии, 14% заняты технической работой. В системе управления работают лишь 5% молодежи, имеющей профессиональную подготовку. По своему роду деятельности часть молодежи более мобильно включается по найму в различные структуры трудовой деятельности.

В частности, это заметно в экономических отраслях. Почти четверть молодежи по найму работают в сельском хозяйстве, рыболовстве и лесном хозяйстве. Деятельность остальной части молодежи распределена в сферах, связанных с оптовой и розничной торговлей - 10,4%, строительством - 7,9%, в государственном управлении и обороне - 9,4%. Меньшая доля молодежи, от 1,7% до 5,9% занята в сфере бизнеса, финансов и страхования. В системе образования, здравоохранения и социальной сфере занято всего 7,0%, а в обрабатывающей и горной промышленности, соответственно, 4,5% и 3,2%. Распределение трудовой деятельности молодежи по экономическим отраслям имеет не высокое процентное соотношение.

В условиях отсутствия гарантированного распределения выпускников средних профессиональных училищ и вузов на работу многие из них сталкиваются с возрастающими трудностями на рынке труда. Следует подчеркнуть, что отсутствие планирования в системе образования, формальных организационных государственных структур обусловливает стихийность дорогостоящих для общества процессов подготовки кадров не соответствующих потребностям рыночной экономики. Вследствие чего в структуре занятости молодежи наблюдается рост количества безработных.

Диаграмма 1. Процентное выражение сравнительного анализа безработной и занятой молодежи по образованию и по признаку пола

Сравнительный анализ занятости и уровень образования в зависимости от пола показал, что среди имеющих «начальное образование» больше безработных, как среди мужчин, так и среди женщин (примерно на 7%). Среди имеющих «среднее образование» также выше процент безработных, (в среднем на 5%). Среди имеющих «среднее специальное образование», как у мужчин, так и у женщин на 8% больше безработных. Анализ имеющих «высшее образование» показал, что среди этой категории больше занятой молодежи (в среднем на 7%). Тем самым процесс социальной интеграции молодежи в основном происходит посредством получения высшего образования. Поэтому высшее образование среди определенной части молодежи считается престижным. Однако его получение ограничиваются следующими причинами: Во-первых, происходит процесс социальной селекции во время поступления в высшие учебные заведения, которые не доступны большей части молодежи; во-вторых, отсутствие конкурентной борьбы при поступлении в высшие учебные заведения ограничивает возможности талантливой молодежи из бедных семей в связи с тем, что в системе образования широко распространена коррупция. Было бы неправомерно утверждать, что эта негативная тенденция, поскольку, чем раньше выявлена и реализована способность человека к умственной деятельности, тем лучше. В условиях нашей страны доминируют неравные возможности получения высшего образования не только по полу, но, и по доходу. Такая установка ведёт к кризису системы образования и усиливает процесс социального неравенства по гендерному признаку, что способствует уровню росту безработицы не только в городах, но и в сельской местности с большим перевесом.

Данные указывают на то, что сельская молодежь вычленяется как одна из наиболее социально ущемленных в доступе к образованию, поэтому доля незанятой молодежи в сельской местности больше - 45,5%, чем в городе -38,4%. В процентном соотношении в городе безработных среди женщин 20,8%, мужчин - 17,6%, в сельской местности, соответственно, 23,0%, и 22,5%. Количество безработных в зависимости от пола и места жительства высокая - 42,1%. В целом, по признаку жизненных целей молодежи можно выделить две подгруппы: получить «хорошее образование» и, соответственно, «добиться хорошей работы». Для первой подгруппы более характерны относительные возможности совершенствовать свое образование и в дальнейшем: «хорошо» оценивали свои возможности получения образования 8,2% группы, и 35,6% оценивали их как плохие. Представители второй подгруппы, более пессимистичны в оценке своих возможностей относительно получения необходимого уровня образования и получения хорошей работы. Среди этой группы всего 3,2% молодежи до 25 лет оценивают свои возможности как «неплохие».

Почти по всему массиву в получении хорошей работы у молодежи на первом месте стоит профессиональное образование и доход на рабочем месте. Наряду с другими

причинами эти факторы являются доминирующими к нахождению хорошей работы в разрезе по местности.

Общий анализ ответов показал, что главным препятствием для нахождения хорошей работы является отсутствие образования (25,7%), на втором месте стоит ответ «низкая зарплата на имеющихся рабочих местах» (22,8%), далее следуют ответы «недостаточно рабочих мест» 19,6%, не соответствие профессионально-технического образования 4,5% и «отсутствие опыта» (12,8%), не подходящий возраст - 2,4%, «нет подходящих возможностей для подготовки», «плохие условия работы на имеющихся рабочих местах» по 2,1% и «дискриминационные предрассудки» (0,3%). Главной причиной, препятствующей нахождению хорошей работы для городской молодежи выступает также «отсутствие образования» (32,2%), «низкая зарплата на имеющихся рабочих местах» (22,8%), а у сельской молодежи «отсутствие опыта работы» - 26,5%, «недостаточно рабочих мест» - 20,0% и «несоответствие между требованиями к образованию и тем, что предлагается на рынке труда» - 5,3% .

Таким образом, представители этой группы по местности (городской и сельской) почти одинаково оценивают нахождения хорошей работы в соответствии с их профессиональной подготовкой и потребностей конъюнктуры рынка. Но проблема трудоустройства молодежи по приобретенным профессиям заключается не в самой молодежи, а в системе институциального обучения и подготовки соответствующих квалифицированных кадров, которая не способствует в полной мере реализовать себя в новых условиях. Такая форма неравенства вытекает из-за не совершенствования институционального характера обучения, что не может содействовать шансам самореализации молодежи в процессе рыночных отношений.

Результаты исследования показывают, что материальное положение современной таджикистанской молодежи определяется не столько уровнем профессионального образования, сколько и незначительно превышающей минимальной зарплатой или дополнительным денежным доходом. Источниками пополнения бюджета студенческой молодежи выступают, прежде всего, родители и самостоятельная подработка, а также друзья, знакомые и спонсоры. Но сокращение возможности родителей в оказании материальной помощи своим детям при получении профессионального образования, привело к тому, что с одной стороны, диспропорция количества обучающейся молодежи по региональному разрезу существенно уменьшилось, с другой стороны, усилило социальное неравенство внутри социальных групп.

Анализ уровня образования по регионам показал, что самый большой процент среднего специального образования имеется у молодежи РРП-24,8%. В Согдийской области преобладает молодежь с незаконченным высшим и высшим образованием - 34,6%, в ГБАО она составляет 18,9%. В городе Душанбе возможности подработки несколько больше, чем у их коллег из других районов, поэтому в столице, молодежь больше всего ориентируется на занятие наукой-36,4% . Однако, в Хатлонской области большая часть этой группы имеют начальное и среднее образование-38,9%, что свидетельствует о недостаточном уровне обеспечения условий для роста профессионального образования.

Средние доли ответов по всем областям показывают, что часть молодежи учебу сочетает с работой, поэтому они во время учебы себя материально обеспечивают, получая зарплату из основного (постоянного) места работы. По результатам исследования по гендерному признаку и местности они в РРП составляют мужчины/город-45,3%; женщины/город–33,3%, в Кулябской зоне мужчины/село–33,3%, в городе Душанбе женщины–31,6%.

Заметим, что незначительная часть не работающей молодежи (2,2%) в Хатлонской области получает «пособия по безработице и социальному страхованию». В городе Душанбе молодежь получает «пособие на подготовку или субсидии на образование» до 3,5%, а в Хатлонской области-8,0% мужчин и женщин.

Как видно из анализа, препятствий в получении образования достаточно по всем областям. Особую тревогу вызывают данные по Согдийской области 95,1% - «раннее

замужество» и 67,4% «соблюдение обычаев и традиций», «бытовые условия» - 47,6%. Велика доля ответов «недостаточно материальных средств» в городе Душанбе–26,6%. Следовательно, причины, препятствующие получению образования среди молодежи Согдийской области почти в 1,5 и 2 раза выше, чем в других регионах. Такая тенденция выглядит угрожающей для перспектив решения социально-экономических проблем в условиях рыночной экономики. Более благоприятные условия в получении образования молодежи существует в ГБАО и Курган-Тюбинской зоне, где ранее замужество пропорционально одинаково - 2,4%. Следовательно, четыре указанных причин в условиях трансформации таджикистанского общества являются главным препятствием в получении профессионального образования, что характеризует не только существующие регионально-традиционные различия, но и выступает как основополагающий фактор неравенства возможностей включения молодежи в социальную структуру общества.

Таким образом, в современном таджикистанском обществе, образование при формальном равенстве, стратифицировалось, разделившись на элитное, среднее и низкого уровня. Поэтому современная система образования скорее камуфлирует реальное неравенство, чем служит средством для выравнивания позиций.

Литература

1.Женщины и мужчины Республики Таджикистан //Агентство по статистике при Президенте Республики Таджикистан. -Душанбе, 2014. –С.25.- 134с.

2. Исследование о переходе молодёжи в возрасте 15-30 лет от обучения к работе, мнение молодёжи (общественность) проведенное в 2011 г. Выборка национальная. N=1450.

3. Каюмов Н. Угрозы экономической безопасности Республики Таджикистан //Экономическая безопасность Таджикистана: угрозы и их предотвращение. Душанбе, 2007.-С.17.-230с.

4. Статистический ежегодник Республики Таджикистан. Агентство по статистике при Президенте Республики Таджикистан.-Душанбе, 2010.-С.50.-286с.

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ НАЦИОНАЛЬНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ В УСЛОВИЯХ РЫНОЧНОЙ ЭКОНОМИКИ

Кахаров Гаюр Гафурович

В статье анализируется роль профессионального и высшего образования в условиях рыночной экономики и рынка труда. Результаты проведенного исследования показали, что факторы выбора профессии, проблемы занятости молодёжи, различия в источниках дохода в условиях города и деревни среди молодых людей в совокупности создают негативные почвы для эффективного решения национальной экономики. Поэтому рекомендуем государственным и общественным институтам при планирование социально-экономических вопросов обратить особое внимание на вышеуказанные факторы формирования национальной безопасности в условиях рыночной экономики.

Ключевые слова: *трансформация, социокультура, профессиональное и высшее образования, рыночная экономика, доход, занятость, знание языков, статус, молодёжь, национальная безопасность, ограничения.*

ҶАНБАҲОИ ИҶТИМОӢ-ФАРҲАНГИИ БЕХАТАРИИ МИЛЛӢ ДАР ШАРОИТИ ИҚТИСОДӢ БОЗОРӢ

Қаҳҳоров Ғаюр Ғафурович

Дар мақолаи мазкур нақши таҳсилоти касбию олӣ ва мақоми он дар шароити иқтисоди бозорӣ ва бозори меҳнат таҳлил гардидааст. Натиҷаи тадқиқот нишон дод, ки омилҳои интихоби касб, бо ҷои кор таъмин намудани ҷавонони соҳибмаълумот, сарчашмаҳои даромад, фарқияти он дар шароити шаҳру деҳот ва имкониятҳои нобаробари таъмини

ҷойи кор дар байни ҷавонон ва махсусан ҷавондухтарон дар маҷмӯ барои бехатарии иқтисодӣ-иҷтимоии миллӣ мамониат эҷод менамояд. Аз ин рӯ ба ниҳодҳои давлатию ҷамъиятӣ тавсия мешавад, ки ҳангоми ба нақшагирии масоили иқтисоди-иҷтимоӣ ба ин омилҳо диққати махсус диҳанд.

Вожаҳои калидӣ: *тағирёбӣ, иҷтимоӣ-фарҳангӣ, маълумоти олӣ, маълумотӣ касбӣ, иқтисоди бозорӣ, даромад, ҷойи кор, забондони, нуфуз,ҷавонон, бехатарии миллӣ, маҳдудият.*

SOCIO-CULTURAL ASPECTS OF NATIONAL SECURITY IN THE CONDITION OF MARKET ECONOMY

Qaharov Ghayur Ghafurovich

The article analyzes the role of vocational and higher education in a market economy and labor market. The results of the study showed that the factors of choosing a profession, problems of youth employment, and differences in sources of income in urban and rural conditions among young people in the aggregate create negative grounds for an effective solution to the national economy. Therefore, we recommend that state and public institutions, when planning socio-economic issues, pay special attention to the above factors of the formation of national security in a market economy.

Keywords: *change, socio – cultural factor, higher education, higher and vocational education, market system, jobs, language skills, the authority, youths, national security, the limit of jobs and lack of opportunities.*

Сведения об авторе:

Кахаров Гаюр Гафурович - доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник отдела социологии Института философии, политологии и права НАНТ, 73402 проспект: Рудаки 33 мобильный телефон: +992937745900.

Маълумот дар бораи муаллиф:

Қаҳҳоров Ғаюр Ғафурович *- доктори илмҳои фалсафа, сарходими илмии Институти фалсафа ва ҳуқуки АМИТ,* 73402 хиёбони Рудакӣ, 33 мобильный телефон: +992937745900.

About the author:

Qaharov Ghayur Ghafurovich, doctor of philosophy, professor, chief researcher of the Sociology Department of the Institute of Philosophy, Political Science and Law of the National Academy of Science of Tajikistan, 73402, 33 Rudaki avenue, Tel.: (+992) 937745900.

ТАРТИБИ ҚАБУЛ ВА НАШРИ МАҚОЛА

Маҷаллаи «Паёми донишгоҳи омӯзгорӣ» тибқи Қонуни Ҷумҳурии Тоҷикистон «Дар бораи матбуот ва дигар воситаҳои ахбори омма» интишор мешавад.

Дар маҷалла натиҷаи корҳои илмӣ-тадқиқотии профессорону омӯзгорони Донишгоҳ ва олимони ватаниву хориҷӣ нашр карда мешавад.

Ҳайати таҳририя, ки ба он мутахассисони соҳаҳои мухталифи илм шомил мегарданд, бо фармони ректори Донишгоҳ тасдиқ карда мешавад.

Маҷалла мақолаҳои илмиро тибқи қарори кафедра ва шӯрои олимони факултет қабул менамояд. Мақолаҳое, ки ба суроғаи маҷаллаи «Паёми донишгоҳи омӯзгорӣ» ирсол мешаванд, бояд ба талаботи зерин ҷавобгӯ бошанд:

1. Дар мақолаҳои илмӣ ҳалли масъалаҳо аниқ ва равшан ифода гардад.
2. Ҳаҷми мақола якҷоя бо расм, ҷадвал, диаграмма, графика ва матни аннотатсия аз 10 саҳифаи чопӣ зиёд набошад.
3. Дар ҳар як мақолаи илмӣ тибқи тартиб зикри мафҳумҳои калидӣ ва аннотатсия бо ду забон: русӣ ва англисӣ риоя шавад.
4. Мақолаҳо тибқи барномаи Winword дар дискета ё флешкарт бо шрифти Times New Roman Tj, ҳуруфи 14 қабул карда мешавад. Фосилаи байни сатрҳо 1, ҳошия аз тарафи чап 3 см, аз тарафи рост 1, 5 см, аз боло 2 см, ва аз поён 2 см - ро бояд ташкил намояд, матни мақола аз тарафи рост рақамгузорӣ карда шавад.
5. Дар саҳифаи аввали мақола ному насаб, номи падар ва ва номи ҷойи кори муаллиф дарҷ гардад.
6. Дар мақолаҳои илмӣ истифодаи адабиёт ва тарзи гузоштани иқтибос тибқи қоидаҳои нашрия, дар асоси талаботи амалкунандаи ГОСТ риоя шавад.
7. Дар охири мақола маълумот оид ба ҷойи кор, вазифаю унвони илмӣ, суроға ва имзои муаллиф ҷой дода шавад. Ба муаллифоне, ки масъули асосии ҳифзи сирри давлатии Ҷумҳурии Тоҷикистон мебошанд, нишон додани маълумотҳои мушаххас зарур намебошад.
8. Ҳайати таҳририя ҳуқуқ дорад, ки мақолаи илмиро ихтисор ва ислоҳ намояд.
9. Дастхати мақолаҳо баргардонида намешавад.

ПОРЯДОК ПРИЁМА И ИЗДАНИЯ СТАТЬИ

«Вестник педагогического университета» издается в соответствии Законом Республики Таджикистан «О печати и других средств массовой информации».

В журнале публикуется основные научные результаты диссертаций на соискание учёной степени кандидата и доктора наук отечественных и зарубежных исследователей.

Редакционная коллегия утверждена по приказу ректора университета.

Статьи принимаются с протоколом кафедр, научного совета факультетов и с отзывами научных руководителей.

Статьи, которые отправляются в адрес университета, должны соответствовать следующим требованиям:

1. Основное содержание издания должно представлять собой оригинальные научные статьи.
2. Представленные статьи совместно с рисунками, диаграммами, графиками, аннотациями должны быть не менее десяти страниц.
3. Каждая научная статья в обязательном порядке принимается с ключевыми словами и с аннотациям на русском и английском языках.
4. Статьи принимаются в формате Microsoft Word, шрифтом Times New Roman (Times New Roman Tj), размер шрифта 14. Все поля обязательны для заполнения независимо от формы (бумажной или электронной) научного издания. Интервал между строками 1 см с левой стороны 3 см., с правой стороны 1, 5 см, сверху 2 см, снизу 2 см., текст статьи номеруется с правой стороны.
5. На первой странице статьи указывается фамилия имя отчество и место работы автора.
6. У всех публикуемых научных статьях должны быть пристатейные библиографические списки, оформленные в соответствии с правилами издания, на основании требований, предусмотренных действующими ГОСТами.
7. В публикуемых материалах указывается информация об авторах, их месте работы и необходимые контактные данные. Авторы, имеющие допуск к государственной тайне Республики Таджикистан имеют право не указывать место работы и контактные данные.
8. Редакционная коллегия имеет право сократить и исправит научную статью.
9. Представленные научные статьи автору не возвращаются.

ВЕСТНИК ПЕДАГОГИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
2021. № 1 (1)

Издательский центр
Таджикского педагогического университета им. С.Айни
по изданию научного журнала
«Вестник педагогического университета»:
734003, Республика Таджикистан, г. Душанбе, пр. Рудаки 121
Сайт журнала: www.vestnik.tgpu.tj
E-mail: vestnik.tgpu@gmail.com
Тел.: (+992 37) 224-20-12, (+992 37) 224-13-83.
Формат 70x108/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Тираж 100 экз. Уч. изд. л. 16 усл. п.л.16
Подписано в печать 16.04.2021 г. Заказ № 67
Отпечатано в типографии ТГПУ им. С.Айни
734025, г.Душанбе, ул.Рудаки 121.