

**ВАЗОРАТИ МАОРИФ ВА ИЛМИ ҶУМҲУРИИ
ТОҶИКИСТОН**

**МУАССИСАИ ДАВЛАТИИ ТАЪЛИМИИ
«ДОНИШГОҲИ ДАВЛАТИИ БОХТАР БА НОМИ
НОСИРИ ХУСРАВ»**

ВБД.: 128/129 (575.3)

Бо ҳукми дастнавис



СУБҲОНЗОДА САЛОҲИДДИН ИКРОМ

**ТАШАККУЛ ВА ТАҲАВВУЛИ ТАСВИРИ ИЛМИИ
ОЛАМ ДАР АҲКОРИ ФАЛСАФИИ ГУЗАШТА**

АВТОРЕФЕРАТИ

**диссертатсия барои дарёфти дараҷаи илмӣ доктори илмҳои
фалсафа аз рӯи ихтисоси 09.00.03 – Таърихи фалсафа
(илмҳои фалсафӣ)**

Бохтар - 2025

Диссертатсия дар кафедраи фалсафаи Донишгоҳи давлатии Бохтар ба номи Носири Хусрав иҷро шудааст.

Мушовири илмӣ **Диноршоева Зарина Мусоевна** - доктори илмҳои фалсафа, сарҳодими илмӣи шӯъбаи таърихи фалсафаи Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А.Баҳоваддинови АМИТ

Муқарризони расмӣ **Ибодов Маҳмадулло Орипович** – доктори илмҳои фалсафа, профессори кафедраи фалсафаи Донишгоҳи давлатии Кулоб ба номи А.Рӯдакӣ;

Зоҳидов Очил Ҳочибоевич – доктори илмҳои фалсафа, профессори кафедраи фанҳои ҷамъиятии Донишгоҳи давлатии ҳуқуқ, бизнес ва сиёсати Тоҷикистон;

Карамхӯдоев Шукрат Ҳудоназарбекович - доктори илмҳои фалсафа, профессори кафедраи фалсафа ва сиёсатшиносии Донишгоҳи байналмиллалӣи забонҳои хориҷии Тоҷикистон ба номи С.Улуғзода
Муассисаи давлатии таълимии Донишгоҳи давлатии Хучанд ба номи академик Бобочон Ғафуров

Муассисаи пешбар

Ҳимояи диссертатсия рӯзи **11 декабри соли 2025**, соати **14⁰⁰** дар ҷаласаи Шурои диссертатсионӣи 6D.KOA-092 назди Донишгоҳи миллии Тоҷикистон (734025, ш. Душанбе, хиёбони Рӯдакӣ, 17) баргузор мегардад.

Бо диссертатсия ва автореферати он дар китобхонаи илмӣи Донишгоҳи миллии Тоҷикистон бо нишони 734025, ш. Душанбе, хиёбони Рӯдакӣ, 17 ва тавассути сомонаи www.tnu.tj шинос шудан мумкин аст.

Автореферат «___» _____ соли 2025 фиристода шуд.

Котиби илмӣи шурои диссертатсионӣ, номзади илмҳои фалсафа

Ҳайтов Ф.Қ

МУҚАДДИМА

Мубрамии мавзуи таҳқиқот. Дар замони мо, дар баробари он, ки илму техника хеле пеш рафтааст, илм ба таҳдиҳо баҳри пешрафти ҷомеа дучор шудааст. Инсон, аз як тараф, мавҷудияти худро дар табиат тавассути илм хеле осон карда бошад, аз тарафи дигар, бо таҳдидҳои хеле зиёде рӯ ба рӯ гардидааст. Бебаҳс, рушди илму техника барои рушди ҳастии инсон равона мешавад, аммо, мутаассифона, истифодаи донишҳои илмӣ-техникӣ дар зери таъсири омилҳои динӣ мондааст. Аз ин рӯ, имрӯз омӯзишу таҳқиқи мафҳумҳои, ки барои ба низоми даровардани дарки тасвири илмӣ олам равона шудааст, хеле муҳим мебошад. Дар ин росто, қабл аз ҳама, бояд дастгоҳи ба низоми даровардани тафаккури илмӣ дар асоси мантиқ ва барои шуури ҷамъиятӣ зарур, мавриди таҳқиқ қарор гирад.

Дар даврони истиқлолияти давлатӣ Пешвои муаззами миллат пайваста дар суҳанронҳои хеш мубрамияти донишҳои илмиро таъкид менамоянд. Ин сиёсат моро водор месозад, ки вобаста ба тамоюлҳои имрӯзаи ҷаҳонӣ нумуи донишҳои илмиро дар сархати аввали маърифати хеш қарор диҳем.

Инсоният дар таърихи худ тамаддуну фарҳангҳои гуногунро аз сар гузаронидааст. Таърихи инсоният худ сабақ медиҳад, ки ҳар як фарҳанг барои механизмҳои махсуси рушди дониш эҳтиҷманд аст. Илм бояд дар асоси воситаҳои мантиқии худ вазифаҳои таъхирнопазирро иҷро намояд. Пеш аз ҳама, дар ҳар як давраи замони инсон майли омӯзишу таҳқиқи тасвири оламо кардааст. Ин таҳқиқот доимо дар асоси як сохтори муайян ва ба забони имрӯза як матрасаи муайяне баррасӣ мешуд. Баррасии тасвири олам дар замони муосир дар илми фалсафа нишон медиҳад, ки мантиқи таҳқиқи ин масъала дар тури таърихи фалсафа чандон тағйироти кулӣ накардааст. Таҳқиқи тасвири олам дар фалсафаи муосир барои ошкор намудани сохтор ва моҳияти он барои муайян намудани асосҳои концептуалӣ ва мантиқи нумуи дониши ҳақиқӣ мусоидат мекунад. Истифодаи илму дониш ба нафъи инсон яке аз мушкилоти муҳимтарини замони мо ба ҳисоб меравад.

Сабаби равнақи дониши илмӣ ҳамеша ҷустуҷӯи ҷавоб ба саволҳои, ки ба тасвири олам вобаста мебошанд ва онҳоро

ҳамчун як асоси мантиқӣ гуфтан иштибоҳ нахоҳад буд. Албатта, сохтори тасвири олам дар асоси муносибатҳои муайян ва мақулаҳову мафҳумҳои мавзӯҳои фалсафӣ ҳангоми таҳлили он равшан мегардад.

Аҳамияти омӯзиши масъалаи сохтори тасвири олам аз нуқтаи назари категорияҳои умумӣ, махсус ва муҷаррад бо зарурати дарки сохтори ҳам тасвири ҳуди олам (ки ба рушди методологияи нумуи дониши ҳақиқӣ мебарад) ва ҳам ҷанбаҳои пурмаъноии он муайян карда мешавад. Имрӯз, ба ҷавонон бояд аз нав омӯзонем, ки масъалаи тасвири олам, чӣ гуна будани он, кадом вазифаҳоро иҷро кардани он, ҳамчун саволҳои мубрам боқӣ мемонанд, зеро ҷустуҷӯи ҷавобҳо ба чунин саволҳо барои нумуи дониши ҳақиқӣ мусоидат менамояд. Таърих худ гувоҳ аст, ки ҳамеша ҳам файласуфон ва ҳам олимони соҳаҳои гуногуни илмро чунин саволҳо ба худ ҷалб мекард. Асосҳои онтологӣ ва гносеологияи тасвири олам на танҳо маҷмӯи объективии илм, балки ба андозаи муайян, тамоюлҳои инкишофи онро ҳамчун як зухуроти ягона муайян мекунанд. Аз ин нуқтаи назар, онҳо мушкilotи ниҳоят муҳим ва мубрам буда, таҳлили ҷиддиро талаб мекунанд.

Имрӯз яке аз масъалаҳои муҳим ин таҳкими ҷаҳонбинии илмӣ, махсусан, дар байни ҷавонон мебошад. Воқеаҳои давраи ҷанги таҳмилии шаҳрвандӣ дар Тоҷикистон ва умуман, он фоҷиаҳое, ки имрӯз дар тамоми ҷаҳон ба вуқӯ пайваستاаст, мубрамияти ҷаҳонбинии илмиро дар байни ҷавонон хеле зиёд намудааст. Маълум аст, ки дар муайян кардан ва ҳалли муносибатҳое, ки тасвири оламо ташкил менамоянд, ин ҳамбастагиву муносибатҳои мутақобилаи мафҳуму мақулаҳои фалсафӣ мебошанд.

Аз замонҳои қадим инсоният кӯшиш кардааст, ки моҳият ва сохтори оламо фаҳмад. Ин талош на танҳо аз кунҷковии табиӣ бармеояд, балки ҳамчун эҳтиёҷи амиқи маънавӣ ва амалии инсон зоҳир мегардад. Дар ин замина мутафаккирону файласуфон, табиатшиносон, равшаншиносон ва намояндагони дигар соҳаҳои илм пайваста ба масъалаи тасвири олам рӯ овардаанд, зеро фаҳмиши олам асоси ҳар гуна дониш ва фаъолият аст. Барои фаҳмидани ҷойгоҳи инсон дар табиат, муносибати байни одамон ва ҷамоҳангии инсон бо муҳит, зарур

аст, ки оламро ҳамчун як системаи мураккаб ва ҳамгиرو бишносем.

Тасвири олам заминаи тамоми системаи арзишҳо ва ҷаҳонбинии шахро ташкил медиҳад. Дар асоси шинохти илмӣ олам технологияҳо, системаҳои иҷтимоӣ ва амсилаи рушди ҷомеа таҳия мешаванд. Бидуни чунин фаҳмиш пешрафти устувор ва ҳадафмандона имконнопазир аст. Аз ин рӯ, тасвири олам на танҳо мавзӯи назариявӣ, балки масъалаи ҳаётан муҳим мебошад, ки диққати пайвастаи ҷомеаи илмиро талаб мекунад.

Аз ҷониби дигар, вобаста аз он, ки проблемаҳо ва масъалаҳои актуалӣ таҳлили дақиқро талаб мекунанд, омӯхтани категорияҳо ва мафҳумҳои фалсафаи муосир таҷдиди назар меҳаҳад. Муайян намудани роҳҳои мушаххаси омӯзиши категорияҳо ва мафҳумҳои фалсафаи муосир дар ҳамоҳангӣ, барои боз ҳам амиқ намудани вазифа ва моҳияти онтология ва гносеология ҳамчун асоси рушди илми муосир хизмат мекунад ва мавзӯҳоро барои баррасии фалсафаи илм ва методологияи он муайян менамояд.

Мусаллам аст, ки мавзӯи баҳс байни равияҳои фалсафӣ яке аз масъалаи мураккаби таърихи фалсафа мебошад. Равияҳои гуногун бо хусусиятҳои хоси худ ҷаҳонбинии илмӣ-фалсафиро инъикос мекунанд, дар ин раванд онҳо бо ҳамдигар баҳс мекунанд, вале мақсади умумии онҳо бо категорияҳо муносибати худро нисбат ба сохти тасвири олам инъикос кардан мебошад.

Мафҳумҳои кулл, махсус ва мучаррад мақулаҳои бунёдии тафаккури фалсафӣ буда, роҳҳои мавҷудият ва шинохти оламро инъикос мекунанд. Ин мақулаҳо дар мантиқ, онтология ва гносеология мавқеи муҳимро ишғол намуда, асоси анъанаҳои фалсафии ҳам аврупоӣ ва ҳам шарқиро ташкил медиҳанд. Аммо, ин равишҳо дар фаҳмиш ва муносибаташон вобаста ба самтҳои фарҳангӣ, таърихӣ ва метафизикии мактабҳои гуногуни фалсафӣ ба таври назаррас фарқ мекунанд.

Мусаллам аст, ки дар шароити гуногуни иҷтимоии давраҳои муайяни таърихӣ, албатта, оламро вобаста ба сохтори ҷанбаҳои онтологӣ ва гносеологияи он ва хусусиятҳои тасвир менамуданд. Фалсафа, бо истифода аз илми таърихӣ – фалсафӣ тамоюлҳои асосии рушди ҷаҳони муосирро баррасӣ менамояд,

бинобар ин, муносибати мақулаҳо ва ё категорияҳо дар баррасии олам ҳама вақт мавқеи муайянкунандаи ҷанбаҳои онтологӣ ва гносеологӣ доштанд.

Таҳаввулотӣ бузурги илмию техникӣ ва фарҳангии асри ХХI инсонро водор месозад, ки муносибати ҳешро бо воқеият аз нигоҳи системаи мафҳумҳо ва мақулаҳои бунёдӣ бознигарӣ намояд. Дар ин раванд, мақулаҳои фалсафии кулл, махсус ва мучаррад ба ҳайси абзорҳои фикрӣ ва тафсири нақши калидӣ мебозанд. Омӯзиши амиқи ин мақулаҳо барои фаҳмиши равандҳои иҷтимоӣ, фарҳангӣ ва илмӣ ниҳоят муҳим аст.

Ду соҳаи муҳимми фалсафа - ҳастишиносӣ (онтология) ва маърифатшиносӣ (гносеология) - дар ташаккули тасаввури илмӣ олам нақши асосӣ доранд. Дар ин росто, мо кӯшиш кардаем, ки дар таҳқиқоти худ асоси илмӣ тасвири оламо маҳз аз дидгоҳи ин ду равиҷи фалсафӣ дар асоси мақулаҳои фалсафӣ баррасӣ намоем.

Дар соҳаҳои илм, фалсафа ва технология, сохтани амсилаҳои муосири олам бе фаҳмиши дақиқи сохтори тасвири олам имконнопазир аст. Он ҳамчун замина барои коркарди назарияҳо ва амалиётҳои гуногун хизмат мекунад.

Аз ин рӯ, баррасии сохтори тасвири олам на танҳо масъалаи назариявӣ, балки амалӣ ва фарҳангӣ низ мебошад, ки ба инкишофи шахсият ва ҷомеа кумак мерасонад.

Мубрамияти мавзӯ дар ин самт аз он низ иборат аст, ки он хусусияти муҳимми амалӣ дорад, аз ҷумла омӯзиши тасвири олам аз нигоҳи онтология ва гносеология бояд тавассути таҳлили мақулаҳои кулл, махсус ва мучаррад дар муассисаҳои таҳсилоти миёна ва олии касбӣ ба роҳ монда шавад. Ин равиш барои ташаккули ҷаҳонбинии илмӣ ва тафаккури мантиқии донишҷӯён мусоидат менамояд.

Ба тарбияи тафаккури фалсафӣ ва тавонмандии таҳлили дар синфҳои болоии муассисаҳои таҳсилоти миёнаи умумӣ фаҳмонидани вазифаи мақулаҳои кулл, махсус ва мучаррад мусоидат намуда метавонанд. Истифодаи мафҳумҳои кулл ва мучаррад ҳамчун абзорҳои таҳлили арзишҳои умумибашарӣ ва миллӣ метавонад дар таҳқиқоти иҷтимоӣ ва фалсафии фарҳанг натиҷаҳои назаррас диҳад.

Дарачаи таҳқиқи мавзуи илмӣ. Тасвири илмӣ олам ва тафсири он доимо диққати файласуфони ба худ ҷалб менамуд. Файласуфони гузаштаи Ғарб ба масъалаи тасвири олам ва таносуби мақулаҳо дар тасвири он бахсҳои доманадори зиёде намудаанд. Аксарияти муҳаққиқон ба масъалаи таносуби мақулаҳои кулл, махсус ва мучаррад, инчунин дарачаи таъсири онҳо ба сохти тасвири олам диққат додаанд. Аз рӯи мақулаҳои фалсафӣ тафсир намудани ҳастӣ тавассути призмаи кулл, махсус ва мучаррад дар фалсафаи бостонӣ худ аллакай ҳатман ба назари муайян ба олам, ба мафҳумҳои муайян дар бораи он, ки олам чӣ гуна бояд дарк карда шавад, он умуман чӣ тавр сохта шудааст ва чӣ гуна аст, оварда мерасонад. Чунин саволхоро намоёндагони мактаби милетӣ (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен), мутафаккирони мактаби пифагорӣ (Аристоксен, Архитаси Тарентӣ, Пифагор, Филолай), намоёндагони мактаби Элей (Парменид, Зенон, Ксенофан), инчунин Эмпедокл, Анаксагор, Демокрит гузошта, аз рӯи диди худ онҳоро ҳал кардаанд. Дар рушди ин масъала Сукрот, Афлотун ва Арасту [5] саҳми муҳим гузоштаанд.

Дар асрҳои миёна, дар давраи Эҳё (Ренессанс) ва асри нав П.Абеляр [1], Фома Аквинский [54], Д.Беркли [7], Ф. Бэкон [8], Г. Гегел [21], Т. Ҳоббс [56], Р. Декарт [27], И. Кант [34], Г. Лейбнитс [152], Ч. Локк [38], Н. Кузанский [145], Б. Спиноза [205], Л. Фейербах [51], И. Фихте [53], Д. Юм [61] дар системаҳои фалсафии худ масъалаи кулл, махсус, мучаррадро ҳангоми баррасии тасвири олам ва нақши мақулаҳо дар тасвири он таҳия намуданд.

Асосгузори фалсафаи материализми диалектикӣ низ дар ҳалли масъалаи кулл, махсус ва мучаррад саҳми арзандаи худро гузоштаанд.

Аксари мутафаккирони замони муосир низ умумият, махсусият ва мучаррадро аз рӯи категорияҳо таҳлил намудаанд, инчунин нақш ва аҳамияти методологии охирино барои тасвири умумии олам муайян кардаанд. Мо дар рисолаи худ таҳқиқоти олимони шуравӣ ва россиягиро баррасӣ намуда, ба чунин хулоса омадем, ки Н.К. Вахтомин [86], Д.П. Горский [104], Б.М. Кедров [136], М.К.Мамардашвили [157], Л.К. Науменко [173] барин муҳаққиқон масъалаҳои назариявии

категорияҳои кулл, махсус ва мучаррадро таҳлил намуда, алокаи онҳоро бо дигар мақулаҳои диалектикий ошкор кардаанд. Як қатор мутафаккирони намоёни россиягӣ масъалаҳои муайян кардани нақши мақулаҳои кулл, махсус ва мучаррадро дар мантики диалектикий ва материализми диалектикий қор қарда баромадаанд, аз ҷумла Ж.М. Абдилдин [62], Г.С. Батишев [73], В.С. Библер [75], В.А. Вазюлин [84], Е.В. Илйенков [129], П.В. Копнин [142] ва дигарон. Бисёре аз муҳаққиқон ба мазмуни шаклӣ-мантиқии мақулаҳои кулл, махсус ва мучаррад бештар аҳамият медоданд. Дар байни онҳо В.В. Василев [85], И.Н. Тасев [215] ва дигарон буданд.

В.А. Лекторский [153], Е.А. Мамчур [159], Г.П. Шедровитский [241], Б.Г. Юдин [246, с. 6-18] ва дигарон ба мушкилоти ҷустуҷӯи роҳҳои методологии муайян намудани сохтори тасвири олам машғул буданд. Ба масъалаҳои муайян намудани нақш ва аҳамияти асосҳои ниҳонии ҳастӣ дар тасвири илмӣ олам, инчунин мантики инкишофи охирӣ асарҳои Я.Ф. Аскин [67], Л.Б. Баженов [71, с. 390-420], В.С. Готт [110], Л.А. Микешина [167] ва дигарон бахшида шудаанд. Муносибати фалсафа ва илм омӯхта шуда, инчунин масъалаҳои ягонагӣ, генезис ва сохтори дониш дар тасвири муносири олам аз ҷониби муҳаққиқон, аз қабili И.А. Акчурин [65], Е.В. Дегтярев [112], К.Х. Делокаров [113] ва дигарон таҳия шудаанд. Инчунин В.Г. Горохов [103, с. 296-299], И.А. Мамчур [159], В.Н. Порус [179], А.И. Ракитов [183], В.М. Розин [188], В.С. Степин [206], Ю.Б. Татаринов [216], А.Н. Чумаков [237] ва дигарон бевосита таҳқиқ гардидаанд.

Ҳамзамон, ин ҷо ҳаминро қайд бояд кард, ки дар фалсафаи муносири тоҷик аҳамияти омӯзиши сохтори тасвири ҷаҳон, таърихи омӯзиши он то имрӯз ба таври алоҳида мавриди баррасӣ қарор нагирифтааст. Олимони тоҷик Баҳоваддинов А.М. [77], Болтаев М. [78], Осимӣ М. [176], Ғаффорова М. [97, 107], Шарипов И.Ш. [240], Диноршоев М. [121], Турсун А. [218], Олимов К. [175], Музаффарӣ М. [170], Додихудоев Х. [124], Муҳаммадхочаев А. [171], Сирочев Ф. [199], Аҳмедов С. [69], Назариев Р.З. [172], Зиёев И. [125], Зиёев Х.М. [126], Диноршоева З.М. [123], Раҳимов М. [182], Содикова Н. [201], Маҳмадҷонова М.Т [208], Саидов И.А. [193], Мирзоев Ғ. [169], Сайфуллоев Н. [194], Акилова М. [247], Ҷонбобоев С. [256],

Ниёзӣ Ё. [257], Худойдодов Ф. [254, 255], Султонзода С.А. [252, 253], ва дигарон ба масъалаҳои онтология ва гносеология дар таҳқиқоти худ ақидаҳои ба воситаи таҳлили афкори гузаштаи фалсафӣ ақидаҳои муфид баён намудаанд.

Файласуфони тоҷик, ба монанди Баҳоваддинов А.М. [77], Болтаев М. [78], Осимӣ М. [176], Ғаффорова М. [97], Диноршоев М. [122], Турсун А. [218], Олимов К. [175], Музаффарӣ М. [170] Додихудоев Х. [124], Аҳмедов С. [69], Назариев Р. [172], Зиёев Х.М., [127], Диноршоева З.М., [123], Раҳимов М. [184], Содиқова Н. [201] Маҳмадҷонова М.Т. [165] масъалаҳои ягонагӣ, генезис ва сохторбандии дониш дар тасвири оламро мавриди таҳқиқ қарор додаанд.

Инчунин маврид ба зикр аст, ки муаллифоне чун Болтаев М., Саид Н., Ҷонбобоев С., Султонов С. (Султонзода С.А.), Ниёзӣ Ё. (Ниёзов Ё.), Худойдодов Ф. ва дигарон дар таҳқиқоти худ на танҳо ба омӯзиши мероси фалсафии Ибни Сино ва Арасту, балки инчунин ба масъалаҳои марбут ба категорияҳо ва низоми маърифатӣ ва мантиқии онҳо низ пардохтаанд.

Робитаи таҳқиқот бо барномаҳо (лоиҳаҳо), мавзӯҳои илмӣ. Диссертатсия дар асоси Нақшаи корҳои илмӣ-таҳқиқотии дар кафедраи фалсафаи Факултети сиёсат ва идораи давлатии Донишгоҳи давлатии Бохтар ба номи Носири Хусрав дар мавзӯи: «Таҳлили механизмҳои ташаккули тасвири илмӣ олам» барои соли 2022-2025 иҷро гардидааст.

ТАВСИФИ УМУМИИ ТАҲҚИҚОТ

Мақсади таҳқиқот. Мақсади таҳқиқоти диссертсионӣ муайянсозӣ ва таҳлили тасвири илмӣ олам ва шаклҳои тасвири он дар афкори фалсафии Ғарб ва муайян намудани ҷойгоҳи мақолаҳои умумият, махсусият ва ягонагӣ, ё муҷарради дар сохтори тасвири олам мебошад.

Вазифаҳои таҳқиқот:

- таҳлили амиқи асосҳои назариявӣ ва методологияи баррасии тасвири илмӣ олам, бо таъкид ба тавсифи ҷанбаҳои моҳиятии шаклҳои ҳастӣ;
- муайян намудани манбаъ ва таҳаввули мафҳумҳои фалсафӣ дар бораи шаклҳои ҳастӣ дар таълимоти

мутафаккирони Юнони Қадим ва пайравони шарқии онҳо ҳамчун сарчашмаҳои ташаккули тасвири илмӣ олам;

- таҳқиқи хусусиятҳои тасвири шаклҳои ҳастӣ ва олам дар фалсафаи асримиёнагӣ ва Замони нав бо дарназардошти хусусиятҳои таърихӣ фарҳангии онҳо;

- баррасии таҳаввул ва тақомули ҷанбаҳои асосии тасвири шаклҳои ҳастӣ дар фалсафаи схоластикӣ ва фалсафаи классикӣ олмонӣ, ба хусус дар осори намоёндагони барҷастаи ин мактабҳо;

- баррасии хусусиятҳои тасвири фалсафии олам тавассути мафҳумҳо дар андешаҳои мутафаккирони шарқӣ ғарбӣ;

- кашфи ҷанбаҳои онтологӣ тасвири шаклҳои ҳастӣ ва муайянсозии нақши он дар ташаккули тасвири илмӣ олам;

- таҳлили ғосеологӣ ва методологӣ тасвири шаклҳои ҳастӣ, инчунин шарҳи равишҳои маърифат ва таҳқиқи илмӣ дар асоси онҳо;

- муайян кардани ҷойгоҳи тасвири шаклҳои ҳастӣ ва тасвири илмӣ олам ҳамчун ҷузъи сохтори ҷаҳонбинӣ ва аҳамияти он дар маърифат ва тафаккури фалсафӣ;

- таҳлили умумияти мақулаҳои фалсафӣ ҳамчун унсурҳои сохтори шаклҳои ҳастӣ ва тасвири илмӣ олам дар андешаҳои фалсафии охири асри XIX ва нимаи якуми асри XX;

- муайян намудани мақоми ягонагии мақулаҳо дар ташаккули ҳастӣ ва нақши онҳо дар тасвири илмӣ олам дар муҳити фикрии фалсафии постмодерн.

Объекти таҳқиқот. Объекти таҳқиқоти диссертатсионӣ тасвири илмӣ олам мебошад.

Предмети таҳқиқот. Предмети таҳқиқоти диссертатсионӣ категорияҳо ва ё мақулаҳо, алахусус кулл, махсус ва муҷаррад дар тасвири сохтори тасвири олам дар таърихи афкори фалсафаи Ғарб мебошад.

Марҳала, макон ва дараҷаи таҳқиқот. Таҳқиқоти диссертатсионӣ аз соли 2022 сурат гирифта дар доираи таърихӣ таҳқиқот афкори фалсафии гузашта, давраи муосирро дар бар гирифта, дар он инкишофи тасвири олам бо категорияҳои кулл, махсус ва муҷаррад дар назарияҳои фалсафии марҳалаҳои бостонӣ, асримиёнагӣ ва муосир мавриди

таҳлил қарор дода шудааст ва дар заминаи таълимоту назарияҳои афкори гузаштаи фалсафӣ, кӯшиши тасвири олам ба воситаи категорияҳои кулл, махсус ва мучаррад сурат гирифтааст.

Асосҳои назариявии таҳқиқоти мазкурро асарҳои файласуфони гузашта ва олимони шуравӣ, россиягӣ ва тоҷик, аз қабili Библер С. [75], Мамардашвили М.К. [158], Абдилдин Ҷ.М. [63], Розентал М.М. [187], Ракитов А.И. [183], Розин В.М. [188], Степин В.С. [206], Баҳоваддинов А.М. [77], Болтаев М. [81], Осимӣ М. [176], Ғаффорова М. [97], Шарипов И.Ш. [240], Диноршоев М. [122], А. Турсун [218], Олимов К. [175], Музаффарӣ М. [170], Ҳазратқулов М. [230], Зиёӣ Х.М. [127], Маҳмадҷонова М.Т. [165], Қурбонов А.Ш. [147, с. 14-15], Шамолов А.А. [239], Додихудоев Х. [124], Назариев Р. [172], Диноршоева З.М. [123], Содикӣ Н. [201] ва дигарон оид ба масъалаҳои ягонагӣ, генезис ва сохторбандии дониш дар тасвири муосири олам ташкил медиҳанд.

Асосҳои методологии таҳқиқот. Асосҳои методологии таҳқиқот дар диссертатсия инҳоянд: методи диалектикӣ; усули таҳлили сохторӣ-функционалӣ; муносибати системавӣ. Дар қори илмӣ мазкур чунин усулҳои умумӣ илмӣ, ба монанди таҳлил ва синтез, индуксия ва дедуксия, хулосабарорӣ ва ташбеҳ, муқоиса ва таснифот низ истифода шудаанд. Дар диссертатсия кӯшиши муқоисаи мафҳумҳои кулл, махсус ва мучаррад дар фарҳангҳои гуногун низ сурат гирифтааст.

Заминаҳои эмпирикӣ. Заминаҳои эмпирикии диссертатсияро мисолҳо ва таҳқиқоти мушаххас ташкил менамоянд, ки категорияҳои кулл, махсус ва мучаррадро ба воситаи мушоҳида, таҳлил, муқоисаи фарҳангӣ, омӯзиши матнҳо ва арзёбии татбиқи назарияҳо баррасӣ намудаанд. Дар таҳқиқот таҳлили муосири назарияҳои фалсафии Аврупо аз антиқа то фаласаҳои Замони нав бо таъкид ба истифодаи мақулаҳои кулл, махсус ва мучаррад анҷом ёфтааст.

Пойгоҳи таҳқиқот. Диссертатсия дар мавзӯи «Ташаккул ва таҳаввули тасвири илмӣ олам дар афкори фалсафии гузашта» дар асоси таҳқиқоти илмӣ мустақилона ва бо риояи талаботи амалкунандаи Вазорати маориф ва илми Ҷумҳурии Тоҷикистон иҷро гардидааст.

Таҳқиқот дар кафедраи фалсафаи факултети сиёсат ва идораи давлатии Муассисаи давлатии таълимии «Донишгоҳи давлатии Бохтар ба номи Носири Хусрав» , дар шакли таҳқиқоти илмӣ мустақил амалӣ гардидааст. Хулосаи Донишгоҳи давлатии Бохтар ба номи Носири Хусрав (протоколи № 11 аз 24 июни соли 2025).

Аҳамияти амалӣ ва назариявии таҳқиқот. Аҳамияти назариявии таҳқиқоти мазкур аз он иборат аст, ки маводи он ва хулосаҳои дар таҳқиқот бадастовардашуда метавонанд дар соҳаҳои дониши фалсафӣ, чун таърихи фалсафа, онтология ва гносеология саҳми муайяне гузоранд.

Аҳамияти амалии ин таҳқиқоти илмӣ дар он аст, ки маводи он ва бозёфтҳо барои таълими курси асосии фалсафа, инчунин дар таҳияи курси «Онтология ва назарияи маърифат» ва курсҳои махсуси марбут ба онҳо муфид хоҳанд буд.

Арзиши методологӣ ва педагогии мақулаҳои кулл, махсус ва мучаррад дар омӯзиш ва таҳқиқот дар он ифода меёбад, ки дар таълим ва илм истифодаи дурусти он на танҳо раванди донишомӯзиро самараноктар мекунад, балки имкони ташкили фикрро ба таври мантиқӣ, таҳлилӣ ва муназзам фароҳам меорад.

Навгонии илмӣ таҳқиқот:

- дар асоси таҳлили амиқи ҷанбаҳои назариявӣ ва методологӣ тасвири илмӣ олам, дар рисола нигоҳи нав ба шаклҳои ҳастӣ ҳамчун зерсохтори моҳиятии ин тасвир пешниҳод гардидааст, ки дар фалсафаи тоҷик ва ҷаҳонӣ то кунун бо чунин тавсифи системавӣ баррасӣ нашудааст;

- манбаъ ва таҳаввули мафҳумҳои асосии фалсафӣ оид ба шаклҳои ҳастӣ бори аввал дар доираи таҳлили муқоисавии таълимоти мутафаккирони Юнони Қадим ва аъёнаҳои фалсафаи Шарқ муайян ва ба таври таҳлилӣ таҳқиқ шудаанд, ки имкони тафсири дубораи раванди ташаккули тасвири илмӣ оламо фароҳам месозанд;

- хусусиятҳои тасвири шаклҳои ҳастӣ ва олам дар мактабҳои фалсафии асримиёнагӣ ва Замони нав бо дарназардошти заминаҳои фарҳангӣ-таърихӣ онҳо ба таври контекстуалӣ таҳлил шудаанд, ки ин равиш бори аввал барои

таърихи фалсафа ва фаҳмиши фалсафаи классикӣ истифода шудааст;

- дар рисола таҳаввул ва тақомули тасвири шаклҳои ҳастӣ дар фалсафаи схоластикӣ ва фалсафаи классикии немис (ба хусус дар осори И. Кант, Г. Гегел ва дигарон) мавриди таҳлили муқоисавӣ қарор гирифта, рафти шаклгирии тасвири илмӣ фалсафӣ шарҳ дода шудааст;

- дар натиҷаи таҳқиқ, хусусиятҳои назариявӣ ва методологии тасвири олам дар фалсафаи Шарқ ва Ғарб равшан гаштаанд. Таҳлили мафҳумҳо, истилоҳот ва усулҳои маърифат дар ин ду анъана заминаи ташаккули навоариҳои мафҳумӣ ва истилоҳиро фароҳам овардааст;

- дар рисолаи мазкур кӯшиш намудем бо таъки ба таҳлили онтологӣ шаклҳои ҳастӣ, нақши онҳоро ҳамчун пояи ҳастишиносии фалсафӣ дар ташаккули тасвири илмӣ олам муайян намоем, ки барои таҳлили методологии сохтори воқеият аҳамияти назаррас дорад;

- дар рисола, тафсири гносеологӣ ва методологии шаклҳои ҳастӣ бо усулҳо ва шаклҳои маърифат дар таҳқиқи илмӣ пайваست карда шудааст, ки барои ташаккули як парадигмаи нави фаҳмиши илмӣ дар тасвири ҷаҳон замина фароҳам меорад;

- муайян шудааст, ки тасвири шаклҳои ҳастӣ ва тасвири илмӣ олам ҳамчун ҷузъи сохтори ҷаҳонбинӣ на танҳо унсури фалсафии тасвир, балки усули мураттаби маърифат ва таснифи зинаҳои он мебошад, ки то ба ҳол дар чунин сатҳи таҳлил истифода нашудааст;

- дар таҳқиқот равшан шудааст, ки пояи ташаккул ва инкишофи тасвири олам дар ақидаҳои фалсафии қадим дар бораи мақоми мақулаҳо асос ёфта, кашфиёти илмӣ дар ин раванди таърихӣ на нақши аввалиндарача, балки тақмилдиҳандаро иҷро мекунад;

- ҷузъҳои сохтори тасвири олам, ба ду навъи асосии онтологӣ ва гносеологӣ ҷудо гардида, сатҳи умумии онтологӣ он тавассути категорияи ҳастӣ ва сатҳи гносеологӣ тавассути қонунҳои диалектика ва фаъолияти ҳастӣ муайян карда шудаанд;

- макулаи «мучаррад» ҳамчун мафҳуме, ки умумиро дар воқеият ифода мекунад, дар муқоиса бо «кулл», ки дар сатҳи зеҳнӣ ҷой дорад, бори аввал дар таҳқиқот бо ҷунин дидгоҳи ғалсафии муосири тоҷик пешниҳод шудааст;

- дар асоси таҳлили равияҳои ғалсафии охири асри XIX ва нимаи аввали асри XX, аз ҷумла ғалсафаи аналитикӣ ва феноменология, аҳамияти категорияҳои умумии ғалсафӣ ҳамчун унсурҳои сохтории тасвири олам муайян гардидааст. Ин таҳлил ба равшан гардидани ҷараёни таърихии ташаккул ва таҳаввули мафҳумҳои ғалсафӣ мусоидат мекунад;

- бори аввал мақоми ягонагии мақулаҳо дар тасвири олам ва нақши онҳо дар шаклгирии тасвири илмӣ олам дар фазои андешаи ғалсафаи постмодерн баррасӣ гардидааст, ки барои таҳлили сохтории ҷаҳонбинии муосир замина фароҳам месозад;

- таҳқиқот нишон медиҳад, ки ҷанбаҳои сохтории тасвири олам ҳамчун зуҳури ҷаҳонбинии илмӣ, ки дорои зарфияти худинкишоф ва низомсозӣ мебошад, дар фарҳанги иҷтимоӣ, сарфи назар аз тамоюли ғайриклассикии ғалсафаи муосир, бо унсурҳои асосии сохтории онтологӣ ғалсафаи классикӣ мутобиқ меоянд.

Нуктаҳои ба ғимоя пешниҳодшаванда.

- тасвири илмӣ олам дорои сохтори секабатаи онтологӣ мебошад: қабати ҷисмонӣ (моддӣ), қабати органикӣ (ҳаётӣ) ва қабати маънавию таърихӣ (шахсӣ ва иҷтимоӣ), ки ба тартиби мураттаб дар ғалсафа ҳамчун сатҳҳои мураккаби ҳаётӣ дарк мегарданд;

- шакли ягонагии олам тавассути маҷмуи унсурҳо, равандҳо ва сохторҳои гуногун зоҳир мешавад, ки дар тафсири муосири ғалсафӣ ин шаклҳо тавассути мақулаҳои умумӣ ва мучаррад ифода меёбанд;

- тасвири олам ҳамчун тасаввуроти сохторӣ ва категориявӣ, дар худ се ҷанбаи бунёдӣ дорад: онтологӣ (ҳастишиносӣ), ғносеологӣ (маърифатшиносӣ) ва ҷаҳонбинӣ (тасаввуроти умумии инсон дар бораи олам);

- макулаи кулл ҳамчун асоси категориявӣ, муттаҳидкунандаи гуногунии воқеият мебошад. Он инъикоси умумияти шаклҳои ҳаётӣ дар низоми ягона мебошад;

- макулаи махсус нақши пайвандгари байни кулл ва мучаррадро иҷро мекунад. Он дар равандҳои воқеӣ ба таври миёна инъикосгари хусусиятҳои гурӯҳии падидаҳо мебошад;

- макулаи мучаррад шакли олии таҷассуми умумият дар заминаи фактҳои воқеии инфиродӣ мебошад, ки барои дарки мавҷудияти инфиродӣ ва шахсӣ замина фароҳам месозад;

- байни ин се макула робитаи мантиқии сохторӣ ва системавӣ вучуд дорад: кулл тавассути махсус ва мучаррад дар таҷриба ва тафаккур амалӣ мешавад;

- дар таърихи фалсафаи Ғарб, махсусан дар осори фалсафаи классикии немис ва фалсафаи асримиёнагӣ, макулаҳои кулл, махсус ва мучаррад барои дарки сохтори воқеият ва тасвири олам истифода шудаанд;

- дар фалсафаи феноменологӣ тасвири олам ба падидаҳои шуур ва таҷрибаҳои мучаррад мансуб аст. Экзистенсиализм бошад, ба мақоми мучарради инсон дар олам таъя мекунад;

- намоёндагони структурализм ин макуларо ҳамчун унсурҳои бунёдии шабакаи маъно ва сохторҳои маърифат дар забон ва тафаккур арзёбӣ мекунанд;

- дар равияҳои позитивизм ва постпозитивизм унсурҳои сохтори тасвири илмӣ олам тавассути таҳлили мантиқӣ ва таҷрибавӣ муайян мегарданд;

- постмодернизм бошад, тарҳҳои гуногун ва шаклҳои алтернативии тасвири оламо тавассути унсурҳои инфиродӣ ва мухталиф пешниҳод мекунад;

- макулаҳои кулл, махсус ва мучаррад на танҳо абзорҳои мантиқӣ, балки воситаҳои ҷаҳонбинӣ мебошанд, ки барои шинохти олам, ҷомеа ва инсон аҳамияти бунёдӣ доранд;

- фалсафа вазифаи методологӣ ва роҳнаморо дар шароити бӯҳрони маърифати илмӣ иҷро мекунад, ки иборат аз ташкили фарзияҳои нави берун аз доираи донишҳои расмӣ илм мебошад;

- мафҳумҳои фалсафӣ тавассути макулаҳо имкон медиҳанд, ки масъалаҳои мураккаби фалсафӣ равшан гарданд ва равандҳои таҳлили дониш ва шиноخت асоснок карда шаванд;

- дарки фалсафии тасвири олам дар заминаи методологияи таҳлили категорияҳои бунёди шароити мусоид фароҳам менамояд, ки дар он ҷаҳон ҳамчун сохтори мураккаби маърифатӣ ва онтологӣ бо низоми фаҳмида ва таҳлил мегардад. Ин гуна равиш имкон медиҳад, ки тасвири олам на танҳо ҳамчун маҷмуи тасодуфии падидаҳо, балки ҳамчун низоми ҳамбастаи маърифатӣ вучудӣ баррасӣ шавад.

Аҳамияти назариявӣ ва амалии таҳқиқот дар он зоҳир мегардад, ки дар он мафҳумҳои кулл, махсус ва мучаррад ҳамчун асоси методологияи дарки воқеият ва ташаккули сохтори дониш дар заминаи фалсафӣ мавриди таҳлил қарор мегиранд. Таҳқиқ ба равшан сохтани нақши ин мақулаҳо дар таҳаввули мафҳумҳои фалсафӣ, инчунин дар фаҳмиши равандҳои маърифатӣ ва сохтори онтологияи олам мусоидат менамояд. Муаллиф тавассути таҳлили мантиқӣ ва таърихӣ фалсафии мақулаҳои зикршуда заминаҳои нави назариявӣ дарки низоми дониш ва муносибати инсон бо ҷаҳони воқеиро пешниҳод мекунад.

Аҳамияти амалӣ бошад, пеш аз ҳама, дар имкони истифодаи натиҷаҳои таҳқиқ дар равандҳои таълим ва омӯзиш зоҳир мегардад. Аз ҷумла, принсипи гузариш аз умумӣ ба махсус ва мучаррад дар раванди таълимии муассисаҳои таҳсилотӣ васеъ татбиқ шуда метавонад. Ин равиш ба омӯзгорон имконият медиҳад, ки раванди фаҳмондадиҳии маводро самараноктар гардонанд, донишомӯзонро ба таҳлили мантиқӣ мавод ҷалб намоянд ва пайванди назария бо амалияро дар зехни хонандагон мустаҳкам созанд.

Илова бар ин, натиҷаҳои таҳқиқот метавонанд дар таҳияи барномаҳои таълимӣ, курсҳои фалсафа, методикаи таълими фанҳои ҷомеашиносӣ ва рушди ҷаҳонбинии илмӣ донишомӯзон ба таври муассир истифода шаванд. Ҳамин тариқ, таҳқиқ на танҳо барои тавсеаи донишҳои фалсафӣ, балки барои соҳаҳои вобаста ба таълиму тарбия ва омӯзиши равандҳои маърифатӣ инсон низ аҳамияти бузург дорад.

Дарачаи эътимоднокии натиҷаҳо. Дарачаи эътимоднокии натиҷаҳои таҳқиқоти диссертатсиониро ҳулосаи бозътимоди таҳқиқот бо мазмуни баланди ахбороти матн, инчунин маълумоти саҳеҳ, ҳаҷми кофӣ маводи таҳқиқотӣ ва

интишороти муаллиф асоснок менамояд. Дар асоси таҳлили илмӣ масоили дар диссертатсия гузошташуда, натиҷаҳои таҳқиқоти назариявӣ амалӣ ва хулосаҳо пешниҳод карда шудаанд. Муқаррароти илмӣ, хулосаҳо ва тавсияҳои дар таҳқиқот баёнгардида бо истифодаи асарҳои бунёдии олимони ва муҳаққиқони ватанӣ ва хориҷӣ, ки масъалаҳои ба воситаи категорияҳои фалсафӣ тасвири оламро аз ҷониби файласуфони гузаштаву муосир баррасӣ намуданро таҳия кардаанд, тасдиқ карда мешаванд.

Мутобиқати диссертатсия ба шиносномаи ихтисоси илмӣ. Мавзӯ ва мундариҷаи таҳқиқот ба шиносномаи ихтисоси 09.00.03 – Таърихи фалсафа (илмҳои фалсафӣ) мувофиқат менамояд.

Саҳми шахсии довтолаби дараҷаи илмӣ дар таҳқиқот. Дар раванди таҳқиқоти илмӣ муаллифи диссертатсия кӯшиш намудааст, ки тасвири оламро дар таърихи фалсафа бо муҷодалаҳо мустақилан таҳлил ва ҷамъбаст намуда, моҳияти масъаларо дар сатҳи мафҳумҳо ошкор намояд ва дар асоси натиҷаҳои бадастомада то ҳадди имкон дар доираи ин ё он микёси муайян таърифи тасвири оламро мустақиман муайян созад.

Тасвир ба амалисозии натиҷаҳои диссертатсия. Диссертатсия дар ҷаласаи кафедраи фалсафаи Факултети сиёсат ва идораи давлатии Муассисаи давлатии таълимии «Донишгоҳи давлатии Бохтар ба номи Носири Хусрав» (суратмаҷлиси №11 аз 24 июни 2025 с.) муҳокима ва ба ҷимоя тавсия карда шудааст. Натиҷаҳои таҳқиқоти илмӣ дар конференсияҳои ҷарсолаи устодону профессорони Донишгоҳи давлатии Бохтар ба номи Носири Хусрав ва байналмилалӣ дар шакли маъруза пешниҳод шудаанд. Аз ҷумла, маводи конференсияи илмӣ - назариявии байналмилалӣ таҳти унвони: “Сиёсати Пешвои миллат имконот барои баррасии масоили муҳими фалсафа” Конференсияи илмӣ–назариявии ҷумҳуриявӣ бахшида ба 115-солагии академик Б.Ғафуров дар мазуи “Бобочон Ғачуров – муаррифгари таърих ва тааддуни тоҷикон” Донишгоҳи давлатии Бохтар ба номи Носири Хусрав соли 2023; “Омузиши донишҳои бунёдӣ ва вазъи он дар замони муосир”. Конференсияи илмӣ–назариявии ҷумҳуриявӣ бахшида

ба рӯзи Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон тахти унвони «мактаби сарвари Пешвои миллат». 2023; ”Дониши назариявӣ ҳамчун заминаи пешрафти илм, таҳаввулоти илмӣ-техникӣ ва ояндаи инсоният: ҳолат ва дурнамо. Конференсияи ҷумҳуриявии илмӣ–амалӣ. Донишгоҳи давлатии Қӯлоб, А.Рӯдакӣ. 2025; “Таҳаммулпазирӣ дар низоми фалсафии Чалолуддини Балхӣ” Конференсияи илмӣ-назариявии байналмилалӣ дар мавзуи «Мақоми Мавлоноӣ балхӣ дар фарҳангу адаби милливу умумибашарӣ». Донишгоҳи давлатии Бохтар ба номи Н.Хусрав. 2024; ”Абунаср Форобӣ асосгузори афкори сиёсии фалсафаи тоҷик”. Симпозиуми байналмилалӣ дар мавзуи “Таълимоти фалсафӣ-иҷтимоии Абунасри Форобӣ: моҳият ва аҳамият барои ҷаҳони муосир”. Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқӣ ба номи А.Баҳоваддинови АМИТ. 2024.

Интишорот аз рӯйи мавзуи диссертатсия. Натиҷаю дастовардҳои таҳқиқоти диссертатсионӣ дар 29 номгӯи таълифоти илмӣ диссертант ифода ёфтаанд, ки 19-тои он дар маҷаллаҳои тақризшавандаи Комиссияи олии аттестатсионии назди Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон ва КОА-и Вазорати маориф ва илми Федератсияи Россия ба нашр расонида шудаанд.

Сохтор ва ҳаҷми диссертатсия. Сохтори диссертатсия бо ҳадафҳо ва вазифаҳои асосии он муайян карда шуда, аз муқаддима, ҷаҳор боб, ки даҳ зербобро дар бар мегиранд, ҳулоса ва рӯйхати адабиёти истифодашуда иборат буда, дар ҳаҷми аз 369 саҳифаи матни чопи компютерӣ омода шудааст.

ҚИСМҲОИ АСОСИИ ТАҲҚИҚОТ

Дар **муқаддима** муҳим будани мавзуи таҳқиқот асоснок карда шуда, сатҳи омӯзиши масъала дар доираи адабиёти илмӣ ва равияҳои фалсафӣю сиёсӣ арзёбӣ мегардад. Ҳамзамон, робитаи мавзӯ бо барномаҳо ва лоиҳаҳои илмӣ марбута, инчунин мақсад ва вазифаҳои таҳқиқот муайян гардидаанд. Объект ва предмети таҳлил, марҳалаҳои таҳқиқотӣ, заминаҳои назариявӣ ва методологияи таҳқиқот, пойгоҳи эмпирикии истифодашуда ва навгониҳои илмӣ бадастомада тавзеҳ дода шудаанд. Дар баробари ин, масъалаҳои дорои аҳамияти

назариявӣ ва амалӣ, сатҳи эътимоднокии натиҷаҳо, шаклҳои татбиқи онҳо дар таҷриба, инчунин саҳми шахсии муаллиф ва сохтори умумии кори диссертатсионӣ мавриди тавзеҳи возеҳ қарор гирифтаанд. Матн ба меъёрҳои илмӣ таҳқиқот мутобиқ буда, ҳосиятҳои инноватсионӣ ва асоснокии назариявии корро нишон медиҳад.

Боби якуми диссертатсия **«Асосҳои назариявӣ методологии баррасии тасвири олам ва сарчашмаҳои он»** ном дошта аз ду зербоб иборат мебошад. Дар зербоби якуми он - **«Асосҳои назариявӣ методологии баррасии тасвири олам, шаклҳо ва тасвири он тавассути тавсифи ҷанбаҳои моҳиятии шаклҳои ҳастӣ»** зикр шудааст, ки тасвири олам маҷмӯи ақидаҳои систематизатсияшуда ва ба ҳам алоқамандро дар бар мегирад, ки дар онҳо дар бораи сохтори олам, кайҳон, дар бораи маҷмӯи инсон дар олам, қобилиятҳои маърифатӣ ва эҷодии ӯ ақидаҳо баён мешаванд. Гарчанде истилоҳи «тасвири олам» дар шакли муносири худ мафҳуми нисбатан тоза ба шумор меравад, назар ба ин масъала дар андешаи фалсафӣ ва илмӣ аз давраҳои бостонӣ то замони мо пайваста аҳамият зоҳир гардидааст. Ҳанӯз дар даврони тоилмӣ андешамандон ва мутафаккирони соҳаҳои гуногун - аз фалсафа то илмҳои табиӣ - кӯшидаанд тасвири умумии ҷаҳонро ба таври низомнок тафсир намоянд.

Дар ин замина, метавон чанд шакли маъмули тасвири оламо ҳамчун давраҳои таърихӣ ташаккул ва инкишофи ҷаҳонфаҳмӣ ҷудо кард: тасвири мифологӣ (асотирӣ), ки ҷаҳонро тавассути рамзҳо ва қиссаҳои муқаддас баён мекард; тасвири динӣ (ё теосентрӣ), ки ҳастиро бар асоси иродаи илоҳӣ мефаҳмид; тасвири фалсафии ҷаҳон, ки бо кумаки истилоҳоти мантиқӣ ва категориявӣ сохтори воқеиятро шарҳ медод; ва тасвири илмӣ ҷаҳон, ки бар пояи маълумот ва усулҳои соҳаҳои махсусгардонидашудаи илмӣ (физика, химия, биология ва ғайра) таҳия шудааст. Тавре, ки муҳаққиқон қайд кардаанд, илова бар ин, дар шарҳи тасвири олам на танҳо илмҳои табиӣ, балки равияҳои иҷтимоӣ ва гуманитарӣ, аз ҷумла равоншиносӣ, фарҳангшиносӣ ва забоншиносӣ низ саҳмгузор буданд, ки ҳар кадом аз дидгоҳи худ ба ташаккули тасвири ҷаҳони инсонӣ муносибат намудаанд.

Ҳамзамон, дар адабиёти фалсафӣ бештар ба тасвири фалсафии олам тавачҷуҳ зоҳир мегардад, ки он аз лиҳози методологӣ ва консептуалӣ дорои бартариятҳост, ки онро аз дигар намудҳои тасвир фарқкунанда мегардонад.

Аз ҷумла, яке аз шаклҳои он тавассути тавсифи ҷанбаҳои моҳиятии шаклҳои ҳастӣ сурат мегирад. Зимни ин мақулаҳо ҳамчун шаклҳои аввалияи тафаккур, аз ҷумла кулл, махсус ва мучаррад ба ҳайси яке аз унсурҳои марказии низоми фалсафии шинохту маърифат ба ҳисоб мераванд. Онҳо имконият медиҳанд, ки таҷрибаи парокандаи инсон ба низоми мантиқӣ табдил ёбад. Дар фалсафаи Юнони қадим, мафҳумҳои болозикр барои ҷудо кардани идеал ва зухурот, мақом ва ғаъолияти шахсӣ, инчунин барои таҳлили таносуби инсон ва табиат истифода мешуданд.

Дар диссертатсия пайдоиш, ташаккул ва инкишофи мақулаҳои кул ва мучаррад дар раванди таърихӣ фалсафӣ баррасӣ шуда, дар асоси таҳлили онтологӣ ва гносеологӣ онҳо ҷиҳатҳои муҳимми ҳар як мақулаи зикршуда ошкор шудаанд. Муносибати мантиқии байни ин мафҳумҳо одатан бо воситаи иерархияи онҳо тасвир мешавад. Дар боло мақулаи кулл қарор дорад, ки ба доираи васеи объектҳо дахл мекунад. Пас аз он мақулаи махсус ҷой мегирад, ки танҳо як бахши ин доираи умумиро ифода мекунад. Дар поён бошад, мақулаи мучаррад қарор дорад, ки танҳо як объекти мушаххасро баён месозад.

Ин муносибат на танҳо дар фалсафа, балки дар тамоми илмҳо ва донишҳо низ татбиқ мешавад. Дар илм, махсусан илмҳои табиӣ ва иҷтимоӣ, чунин сохтори мақулавӣ барои таҳлили маълумот ва таҳияи таснифоти илмӣ истифода мегардад. Ин равиш ба инсон кумак мекунад, ки воқеиятро ба таври муназзам дарк кунад ва онро ба қисматҳои фаҳмо табдил диҳад. Муносибати байни кулл, махсус ва мучаррад ҳамчунин дар равандҳои таълимӣ ва тарбиявӣ низ нақши муҳим мебозад. Масалан, дар раванди таълим, омӯзгор аввал мафҳумҳои умумиро муаррифӣ мекунад, сипас ба шарҳи ҷузъиёти хос ва ниҳоят, ба мисолҳои мушаххас мегузарад.

Ҳамин тавр, ин се мақула на танҳо шаклҳои мантиқии фикрро ташкил медиҳанд, балки ҳамчун воситаи муҳимми маърифатӣ барои ташаккули ҷаҳонбинӣ ва рушди ақлонии

инсон хизмат мекунад. Макулаи «кулл» дар ин таҳқиқот ҳамчун пояи ибтидоии сохторӣ ва зербинои генетикии маърифат дарк мешавад, ки метавонад ба ҳайси як воҳиди маърифатӣ ё «хучайраи мафҳумӣ» баромад кунад. Он дар худ потенциали тавсифи шаклҳои мухталиф ва гуногунии воқеиятро дар бар дорад. Бо вучуди ин, кулл наметавонад мустақиман ба ҳар як падидаи ҷудогона мувофиқат кунад, зеро он дар зинаи нисбатан абстракт ва универсалии маърифат қарор дорад.

Аз ин лиҳоз, макулаи кулл бояд ҳамчун инъикоси як воқеияти ҳоси объективӣ фаҳмида шавад, ки дорои шакли умумӣ, берунӣ ва мустақил аст. Ин шакл, сарфи назар аз мавҷудияти падидаҳои ҷузъӣ, дар мавқеи муқаддам ва умумифарогир қарор дорад ва падидахоро дар худ ба таври системавӣ фаро мегирад. Он на ҳамчун ҷамъбасти механикии объектҳои алоҳида, балки ҳамчун тарҳи мафҳумии сохторёфта, ки низоми воқеиятро ба таври мантиқӣ муттаҳид мекунад, амал менамояд.

Кулл аслан, чун воқеият, ки «дар худ боқӣ мемонад», танҳо дар алоҳидагӣ зоҳир мешавад, вале ба ҳеҷ вачҳ бо он шабеҳ нест. Махсус ҳамеша ҳамчун роҳи (ё шакли) худидоракунии кулл тавассути табилии он аз худ ба ҷизи дигар, ба махсус амал мекунад. Дар баробари ин, охирӣ ин ё он факти мучарраDEST, ки аз мазмуни баъди мучарради худ абстракт шуда, ба ин васила ҳамчун факт, раванд ё падидаи махсус ба амал меояд. Татбиқи кулл тавассути шакл дар маҷмуъ ё шакли мавҷудияти он (махсус) ба мучарради бевосита, махсусро ҳамчун нуқтаи умдаи гузариши кулл ба мучаррад, ҳамчун миёнарав байни мучаррад ва кулл, ҳатто ҳамчун «муҳолифати диалектикии байни умумият ва мучаррад» муайян мекунад. Аз ҷониби дигар, ба ақидаи муҳаққиқон, гузариш аз кулл ба мучаррад тавассути шакли махсус амалӣ мешавад, аммо ин маънои онро надорад, ки макулаҳои кулл, махсус ва мучаррад дар ҳуди воқеият мустақим вучуд доранд. Балки сухан дар бораи он меравад, ки як қатор равандҳо дар ҷаҳони воқеӣ бар асоси зарурат ва дар шароити муайян шакл гирифта, ба сифати зуҳури кулл фаҳмида мешаванд.

Маҳз дар ҳамин замина антиномияи категорияи «махсус» возеҳ мегардад: аз як тараф, он кулл мебошад, зеро дар

мундариҷаи худ асоси мушаххаси умумиятро таҷассум мекунад ва бидуни ҷузъ вучуд дошта наметавонад; аз ҷониби дигар, он кулл нест, чунки моҳияти он шакли ҳолис ва абстраксияи умумиятро дар бар намегирад.

Ба ҳамин тартиб, махсус метавонад ҳамчун мучаррад тафсир гардад, зеро он дар натиҷаи ҳолат ва воқеияти мушаххаси атрофӣ арзи ҳастӣ мекунад. Вале дар айни замон, он наметавонад ба маънои комили калима мучаррад ҳисоб шавад, зеро аз воқеияти алоҳида ва маҳдуд иборат набуда, балки ҳамчун воситаи гузариш миёни тасаввури мушаххаси таҷрибавӣ ва абстраксияи мафҳумӣ хидмат мекунад. Аз ҳамин ҷиҳат, махсус дар худ тавозуни ду паҳлу - воқеият ва мафҳумро нигоҳ медорад ва табиати дучониба ва миёнаравии категориявии худро ошкор месозад.

Тафсири махсус ҳамчун «нуктаи умда», ҳамчун роҳи «таъсис» қардани кулл дар мучаррад ва дар асоси охирӣ, муаррифии махсус ҳамчун миёнаравии диалектикӣ, ҳамчун антиномия байни кулл ва мучаррад ба мо асос мебахшад чунин тахмин кунем, ки идеяи методология, ки асоси дарки мақулаҳои кулл, махсус ва мучаррадро маҳз диалектикӣ мегузорад, қомилан дуруст аст.

Дар фаҳмиши диалектикӣ, категорияи «кулл» аз ду мавқеъ баррасӣ мегардад: аз як ҷониб, он ҳамчун зербиноии зарурии воқеият зухур мекунад, ки моҳият, сабабият, шартноқӣ ва аҳамияти сохтории онро дар бар мегирад; аз ҷониби дигар, кулл нақши воситаи идеалӣ ва мафҳумии тафаккурро мебозад, ки инсон тавассути он бо падидаҳои олам иртибот барқарор мекунад.

Дар ин мантик, кулл як унсури муҳими «шабакаи категориявӣ»-и маърифат аст, ки ба шарофати он шахсият қобилияти дарки низомии умумии ҳастиро пайдо мекунад. Махсус дар ин раванди маърифатӣ ҳамчун медиатори инъикоси кулл дар заминаи воқеият амал мекунад. Яъне, категорияи махсус на танҳо пайвандгари байни кулл ва мучаррад, балки шакли зухур ва татбиқи кулл дар сатҳи объективии воқеият мебошад.

Дар натиҷаи таҳлил маълум мегардад, ки махсус ва мучаррад на ҳамчун абстраксияҳои зехнии ҳоли, балки ба

сифати ҷанбаҳои мушаххаси воқеият, яъне ифодаи паҳлуҳои мушаххаси воқеияти ҳассос ва таҷрибавӣ амал мекунанд. Онҳо дар худ на танҳо умумияти ҳулосашудаи маърифат, балки нишондиҳандаҳои воқеии табиати объекти мушоҳидашаванда ва иртиботҳои мураккаби он бо дигар падидахоро таҷассум мекунанд.

Дар зербоби дуюми боби якум – **«Тасвири шаклҳои ҳастӣ тавассути мақулаҳои фалсафӣ дар таълимоти мутафаккирони Юнони Қадим ва пайравони шарқии он ҳамчун сарчашмаи ақидаҳо дар бораи тасвири олам»** таъкид шудааст, ки таърихи фалсафа аз он шаҳодат медиҳад, ки одамон дар баробари гуногунрангии ҳақиқати моро ихотақунанда ба мавҷудияти як асос, нахустмабаъ, сабаби аввалин боварӣ доштанд. Ин, аз ҷумла дар кӯшишҳои суботкоронаи ёфтани асл, ибтидои олам зохир мегардад. Аллакай аз нуктаи назари фалсафии Фалес, Анаксимандр ва Анаксимен асоси оламо ин ё он моддаи мучарради ибтидоӣ ташкил медиҳад. Тибки ақидаҳои фалсафии мактаби милетӣ, умумӣ - ҳамчун нахустмабаъ аз рӯи мазмун ё «маводи» худ – ин асосан ин ё он мучарради ҳиссии додашуда мебошад. Аз нигоҳи пайравони мактаби Пифагор, агар мақулаи умумӣ ҳамчун оғози аввалияи мантиқӣ нисбат ба мучаррад – яъне гуногунрангии ашё ва падидаҳои эҳсосшавандаи воқеияти муҳит - баррасӣ гардад, пас чунин умумият наметавонад мустақиман ба ягон падидаи мушаххаси эҳсосӣ нисбат дода шавад. Баръакс, пайдоиш ва асоси ин падидаҳои мушоҳидашавандаро на дар ҳуди воқеияти ҳиссӣ, балки дар сохторҳои ақлонӣ ва зербиноии тафаккур ҷустуҷӯ кардан лозим аст.

Ба андешаи пифагориён, зарурат ба он ҳаст, ки миёни ҷаҳони мучаррад (гуногунрангии объектҳо) ва умумият (яъне шакли мутлақи ин гуногунрангӣ) як унсури пайвандгар ё воситаи гузариш вучуд дошта бошад. Ин миёнарав, тибки таълимоти онҳо, дар шакли таносуб ва низоми миқдорӣ ифода ёфта, ҳамчун василаи муттаҳидсозии мафҳуми абстракт ва воқеияти конкретӣ хидмат мекунад.

Минбаъд ба юнониёни қадим лозим омад, ки ба ғайр аз миқдор дар байни пифагориён ва мучаррад дар байни элеатҳо, шакли нави миёнаравиро байни умумӣ ва мучаррад пайдо

кунанд. Демокрит дар мучаррад мучарради ва хусусияти бисёр чизҳои алоҳидаро дида, онҳоро бо моҳияти умумӣ - атомҳо муайян кардааст

Сукрот яке аз нахустин мутафаккироне буд, ки масъалаи умумиро дар сатҳи концептуалӣ ба миён гузошт ва ба таври возеҳ зарурати баррасии он, дар заминаи маърифати ахлоқӣ таъкид намуд. Ӯ дар раванди таҳлили хислатҳои ахлоқӣ ва амалҳои боинсофона, таваҷҷуҳро ба зарурати шинохти мафҳуми мучаррад ҳамчун зуҳури мустақили умумӣ равона месозад. Ба ин тартиб, Сукрот аввалин шуда, ба унсури маърифатӣ дар табиати умумӣ ишора мекунад ва мавҷудияти ҷанбаҳои гносеологӣ онро равшан месозад.

Афлотун, шогирди мустақими Сукрот, ин андешаро таҳким баҳшида, бар он ақида аст, ки мучаррад будани ашё танҳо ба андозае маънӣ дорад, ки дар он шакли умумӣ таҷассум ёфта бошад. Яъне, мучаррад на ҳамчун як воқеияти ҷудогона, балки ҳамчун маҳалли ифодаи умумият қобили дарк ва маънӣ мебошад.

Афлотун масъалаи муносибати умумӣ ва мучаррадро дар доираи мақоми концептуалӣ, категорияи онтологӣ ва гносеологӣ ба миён мегузорад. Мучаррад маводест, ки барои аз ҷониби субъект дарк кардани умумӣ дода шудааст ва маҳз дар ҳамин таъинот мучаррад амалӣ мегардад. Мафҳуми мучаррад дар андешаи фалсафии Афлотун ҳамчун звенои миёнарав миёни шуур (субъекти маърифат) ва универсалия (умумӣ) баррасӣ мегардад. Мучаррад дар ин росто воситаи пайвастандааст, ки тавассути он субъект ба дарки умумият даст меёбад. Ҳамзамон, дар доираи назарияи машҳури идеяҳои худ, Афлотун ба шарҳи мақоми онтологӣ умумӣ низ таваҷҷуҳ зоҳир мекунад, ки онро ҳамчун воқеияти мустақил ва барзиёд аз олами эҳсосӣ муаррифӣ мекунад. Ба ақидаи ӯ, умумӣ танҳо як мафҳуми фикрӣ нест, балки дорои вучудоти воқеӣ ва собит дар зинаи олиӣ ҳастӣ мебошад.

Минбаъд Арасту мушкилӣ ва фундаменталӣ будани мушкилоти гузариши умумиро ба мучаррад ошкор намудааст. Арасту дар таҳлили фалсафии худ равшан нишон медиҳад, ки умумӣ танҳо дар алоқа бо шаклҳои мушаххаси моддӣ зуҳур мекунад. Ҳар як чунин шаклро метавон ҳамзамон ҳамчун

мучарради мушаххас ва ҳамчун ифодаи умумият дар назар гирифт. Ба андешаи ӯ, умумӣ дар худӣ ашё, тавассути шакли он зоҳир мегардад, на берун аз он.

Арасту ба муайянсозии сифатии ашё таваҷҷуҳи хосса зоҳир мекунад, яъне ба он хусусиятҳое, ки онҳоро аз дигар мавҷудот фарқгузор месозанд. Дар чараёни таҳлил ӯ ҳамеша шаклро ҷудо месозад, ки аз лиҳози мақом ва моҳият барои ин ё он гурӯҳи ашё хос аст. Маҳз тавассути ҳамин шакли муайян, ки ба ҳар як ҷисми дахлдор «аз боло» нисбат дода мешавад, ашё мавқеи худро дар низоми табиӣ ва фалсафӣ пайдо мекунад ва моҳияти воқеии худро касб менамояд.

Арасту инчунин исбот мекунад, ки универсалияҳо ҷудо аз ашё вучуд надоранд, балки дар онҳо ҳамчун шакл амал мекунанд. Вай концепсияи дуибтидоии вучудро пешниҳод мекунад, ки ҳар як ҷиз аз материя (потенциалият) ва шакл (воқеият) иборат аст.

Дар Шарк, дар ҷаҳони ислом пайравони мактаби Арасту - Ал-Киндӣ, Ибни Сино ва дигарон ақидаҳои ӯро рушд бахшидаанд. Таълимоти Ибни Сино доир ба масъалаҳои ҳастӣ ба ҳайси пояи илми мабдаъ ва маод баромад мекунад, ки дар доираи фалсафаи ӯ ҳамчун илм дар бораи универсалияҳои кулӣ ва бунёди метафизикии низоми маърифат баррасӣ мешавад. Чунончи, ин илм дорои хусусияти трансценденталӣ буда, ҳосиятҳои олитарини мавҷудиятро дар шакли категорияҳо ва қонунҳои умумӣ ифода мекунад. Он ҳамчун заминаи назариявии ҷаҳонбинии фалсафии инсон, пеш аз ҳама, барои таҳқиқоти табиатшиносӣ, хусусан физикаи назариявӣ, хизмат мекунад.

Аз дидгоҳи мантиқ ва методологияи маърифат, масъалаи моҳият ва вучуд - ҳам дар сатҳи кулл ва ҳам дар заминаи фаҳмиши инсон - наметавонад мустақилона ва мукаммал асоснок гардад, агар қабл аз он масъалаи ҳастӣ ва таҷрибаи маърифатии он тавассути таҳлили аклонӣ ва таърихии воқеият мавриди баррасии амиқ қарор дода нашавад. Танҳо бо гузариш аз фаҳмиши ҳастӣ, ҳамчун пояи ибтидоии маърифат, метавон таҳкурсии мантиқӣ ва фалсафии фаҳмиши мавҷудиятро бунёд намуд.

Ибни Сино мафхуми ҷавҳарро ҳамчун моҳияти чизе ки дар ҳастии хеш чизеро напозирад ва дар пазирое ҷойгир нест, инъикос менамуд. Ҷавҳарро чун ҷинси олии ҳастӣ ӯ ба чор навъ қисмат кардааст: модда (ҳаюло), сурат, бадан (тан) чун мучарради модда ва сурат ва нафс (ақл). Дар таъбири Ибни Сино универсалияҳо (умури куллий) умуман ду мазмун доранд: аз як ҷониб, мафхуми куллиро (ғояро) ифода мекунанд, ки тавассути қобилияти мучарради ақл аз чизҳои ҷузъӣ бароварда шудааст ва танҳо дар ақли инсон мавҷуданд; аз ҷониби дигар, ба моҳияти ҷисмҳои мавҷудаи воқеӣ шариканд. Ҳамин тариқ, мафхумҳои умумӣ (универсалияҳо) дорои вучуди дучониба мебошанд: онҳо ҳам дар зехни инсон ҳамчун шакли маърифат ва ҳам берун аз субъект, ҳамчун ҷузъи ҳастии объективӣ муаррифӣ мешаванд. Дар таълимоти фалсафии Арасту ва Ибни Сино, категорияҳо, пеш аз ҳама, дорои хусусияти онтологӣ мебошанд ва ҳамчун воситаҳои фаҳмиши сохтор ва табиати ҳастӣ баромад мекунанд.

Ҳарду мутафаккир ба ин андешаанд, ки агар дар воқеият ҷинсҳои олии ҳастии айнии объективӣ вучуд надошта бошанд, пас сухан гуфтан дар бораи ҷинсҳои олии маърифатӣ ва зехнӣ маъно надорад. Зеро мафхум ва истилоҳ на танҳо аломати забонӣ, балки шакли дарки моҳият ва тавсифи хосиятҳои умумии ашёи воқеист.

Аз ин рӯ, метавон хулоса кард, ки маҷмуи категорияҳо ва мафхумҳо ҳамчун абзори фикрӣ на танҳо тасвири фалсафии оламро шакл медиҳанд, балки самти таҳқиқот ва равиши маърифатии мутафаккиронро низ муайян месозанд.

Дар натиҷаи таҳлили муқоисавии андешаҳои Арасту ва Ибни Сино метавон ба ҷунин натиҷа расид, ки асоси ташаккул ва инкишофи тасвири ҷаҳон дар фалсафаи онҳо аз фаҳмиши категориявии ҳастӣ сарчашма мегирад. Сатҳи умумии ҷузъи онтологӣ тасвири олам тавассути категорияи ҳастӣ ифода меёбад, сатҳи махсуси он тавассути категорияи ҷавҳар ва сатҳи мучаррад ё инфиродӣ тавассути маҷмуи мафхумҳо ва нишонаҳое, ки ба объектҳои моддӣ мушаххас дахл доранд, муайян карда мешавад.

Бо ин тартиб, ҳанӯз дар давраи бостон, масъалаи умумӣ ва мучаррад на танҳо ҳамчун мавзӯи мантиқӣ, балки, пеш аз

хама, ҳамчун мушкилоти онтологии бунёдии ҷаҳон фаҳмида мешуд. Яъне, он ҳамчун масъалаи пайдоиши ашё ва муайянсозии табиати объектҳои эҳсосшавандаи мушаххас матраҳ мегардид.

Макулаҳо дар фалсафа ҳамчун шаклҳои умумии тафаккур ва шинохт муайян карда мешуданд. Онҳо на танҳо воситаи забонӣ барои ифодаи тафаккур мебошанд, балки воситаи системавӣ ва мантиқии таснифи маълумот ва шинохти равандҳо низ ҳастанд. Дар ин замина, категорияҳо барои сохтани тасаввури низомманд ва мураббаби воқеият шароити заруриро фароҳам меоранд.

Боби дуюм – **«Таҳаввул ва рушди афкор дар бораи тасвири олам тавассути таснифи шаклҳои ҳастӣ дар таълимоти файласуфони шарқию ғарбӣ»** аз се зербоб иборат буда, дар зербоби аввал, ки **«Тасвири олам тавассути тасвири шаклҳои ҳастӣ дар фалсафаи асримиёнагӣ ва Замони нав»** унвон дорад, нишон дода мешавад, ки масъалаҳои мубрами марбут ба умумият ва шаклҳои ҳастӣ, ки ҳанӯз дар фалсафаи антиқӣ ҳамчун мушкилоти ҳалношуда боқӣ монда буданд, дар замони асримиёна тавассути тафсири мазҳабии масъалаи воҳидии илоҳӣ шакли тоза касб мекунанд.

Дар тафаккури масеҳӣ масъалаи ягонагии Худо ва зуҳури Ё дар се шахсият - Падар, Писар ва Руҳи Муқаддас - ба баҳси он оварда мерасонад, ки чӣ гуна як Зоти воҳид метавонад дар се шахси мухталиф зоҳир шавад. Агар ин шахсиятҳо воқеан ҳар кадом вучуд дошта бошанд, пас Худо наметавонад мучарради комил ва ягона бошад. Ва агар Ё воқеан мучаррад ва ягона бошад, пас зуҳури Ё дар се шакли алоҳида чӣ гуна имконпазир аст?

Ин ихтилоф бо мурури замон ба баҳси фалсафии муҳиме табдил меёбад, ки дар маркази он саволи асосӣ қарор мегирад: дар воқеият кадом нави вучуд асоситар аст - умумӣ ё мучаррад? Ин муколама, ки ба «табии умумият» бахшида шудааст, реша дар баҳсҳои онтологӣ ва маърифатшиносӣ дошта, дар фалсафаи асримиёна бо номи «баҳси универсалияҳо» шинохта мешавад.

Масъалаи муҳолифати ду равиҳои асосии фалсафии асримиёнагӣ - номинализм ва реализм - ба таври асли бар асоси

таносуби мураккаби байни умумӣ ва мучаррад қарор дорад. Вале дар шароити асримиёна ин баҳс мазмуни тоза ва ҳоси мазҳабӣ касб мекунад. Яке аз аввалин андешамандоне, ки барои ҳалли ин масъала кӯшиши систематикӣ анҷом додааст, файласуфи барҷастаи ғарбӣ Чон Скот Эриуген мебошад. Мутобиқи таълимоти ӯ, умумӣ дорои вучуди мустақил аст ва ба сифати сарчашмаи куллии ҳастӣ, яъне Худо, баромад мекунад, ки зоти комилан муайяннашаванда ва мучарради офаранда аст, на офаридашаванда.

Андешаи наздик ба ин мавқеъро Анселм аз Кентерберӣ низ ибраз намудааст. Ба эътиқоди ӯ, Худо — мавҷуде абадӣ, тағйирнопазир ва мучаррад мебошад, ки зоти худ дар худ ва барои худ аст. Ҳамаи чизҳое, ки берун аз Худо ҳастанд, аз ӯ сарчашма мегиранд. Дар раванди офариниши азали, пеш аз пайдоиши ашӯ, Худо дар бораи онҳо андеша мекунад ва ин андешаҳо ба ҳайси намуна ва нақшаҳои ибтидоӣ (прототипҳо) барои офариниши минбаъдаи воқеият хизмат мекунанд.

Дар баробари ин, аз дидгоҳҳои реалистӣ, дар фалсафаи асримиёна тамоюли дигаре зухур мекунад, ки мавҷудияти воқеии умумиятро рад мекунад ва мавқеи номиналистӣ мегирад. Ин равишро нахустин маротиба Росселин пешниҳод намуд. Ӯ инкор мекард, ки универсалияҳо дорои вучуди воқеӣ бошанд - на ҳамчун воҳидҳои идеалии мустақил ва на ҳамчун хосиятҳои умумии ашӯ. Ба андешаи ӯ, танҳо ашӯи алоҳида ва хусусиятҳои мушаххаси онҳо вучуд доранд.

Илова бар ин ду мавқеи қутбӣ, дидгоҳҳои муътадилтаре низ шакл мегиранд, ки мекушанд байни реализм ва номинализм созиш ёбанд, аммо ҳанӯз вижагиҳои методологии худро нигоҳ медоранд. Масалан, Вилхелми Шампо чунин хулоса мекунад, ки мафҳумҳои умумӣ воқеан вучуд доранд, вале на ҳамчун воҳидҳои ҷудогонаи зехнӣ, балки ҳамчун хусусиятҳои воқеӣ ва ҷузъии ҳуди ашӯ, ки дар онҳо таҷассум ёфтаанд.

Минбаъд П. Абеляр таълимоти Вилхелмро танқид кард. Вай таъкид мекард, ки мувофиқи консепсияи Вилхелм як ҷавҳар бояд дар як вақт дар ҷойҳои гуногун бошад ва бояд сифатҳои идеалии муқобил дошта бошад. Ба гуфтаи Абеляр, умумият дар ҳуди чизҳо нест. Умумият на дар ҳуди ашӯҳо, балки танҳо дар сатҳи мантиқӣ-мафҳумӣ вучуд дорад, яъне вақте ки як мафҳум

ба як гурӯҳи ашёҳои дорои хусусиятҳои мушобеҳ татбиқ мешавад.

Аз миёни файласуфони асримиёнагӣ, ки масъалаи таносуби умумӣ ва мучаррадро амиқ таҳлил намудаанд, шахсияти барҷастае чун Алберти Бузург мавқеи хосро ишғол мекунад. Дар таълимоти натурфалсафии ӯ, ашёи мучаррад (ягона) натиҷаи ҳамгирии онтологӣ модда ва сурат аст - як андешаест, ки бо фалсафии Арасту иртиботи мустақим дорад.

Модда дар ҳолигӣ, бе сурат, ҳамчун зоти ноаён ва бемушаххас ба назар мерасад, ки танҳо дорои имконият аст ва на воқеият. Танҳо сурат ҳамчун неруи ташаккулдиҳанда моддаро шакл медиҳад, имкониятро ба воқеият табдил медиҳад ва ба ашё моҳият, сохтор ва муайянияти субстансиалӣ медиҳад. Айни ҳамин масъалаҳоро мутафаккирони шарқӣ баррасӣ намудаанд. Аз ҷумла, Умари Хайём андешаи худро дар бораи куллиёти панҷгонаи мантиқӣ чинс, навъ, фасл, хосса ва аҳассу ом маълумот дода, қайд мекунад, ки ҳар чӣ чинс аст дар нисбат ба чизи болотар аз он навъ аст ва дар нисбат ба чизи поёнтар аз худ ҳар як чинс дар як вақт ҳам чузъ аст, ҳам кулл.

Ҳамин тариқ, ба андешаи ҳам мутафаккирони шарқӣ ва ҳам ғарбӣ, умумӣ пеш аз чизҳо, дар чизҳо ва баъд аз чизҳо вучуд дорад. Он дар оғоз ва анҷом ба таври соф ва беомезиш зухур мекунад, дар ҳоле ки дар марҳалаи миёна бо мафҳуми мучарради якҷо зоҳир мегардад. Вақте ки он ба таври соф вучуд дорад, ба сифати баландтарин зухур мекунад; дар омезиш бо мучарради бошад, моҳияти ашёи ҳисшавандаро ифода мекунад.

Ин андешаҳоро дар фалсафии Ғарб Фомаи Аквинӣ таҳким баҳшида, таълимоти Алберти Бузургро идома додааст. Ба андешаи ӯ, кулл дар берун аз ашёи ҷудогона вучуд надорад, балки танҳо дар доираи ҳамин ашё зухур ёфта, ба воситаи онҳо маъно пайдо мекунад. Бо вучуди ин, дар раванди шинохт инсон метавонад хусусиятҳои мучаррадро фикран канор гузошта, тафаккури худро ба кулл ҳамчун моҳият равона созад. Дар ин ҳолат, кулл дар тафаккур ба таври соф ва ҷудо аз мучаррад вучуд пайдо мекунад.

Аммо Уилям Оккам, бар ҳилофи назари Аквинӣ, мавҷудияти объективии куллро рад мекунад. Ба гуфтаи ӯ, кулл асоси воқеии мустақил надорад ва танҳо зодаи тафаккури инсон

аст, ки дар шакли мафҳум, ҳамчун нишонаи умумии ашёи мучаррад вучуд дорад.

Баҳс дар бораи моҳияти мафҳумҳои кулл натавонист нуктаи назари ягона ва умумиро нисбат ба масъалаи кулл ва мучаррад шакл диҳад. Аз ин рӯ, ин масъала дар давраи Эҳё бо шиддати бештар матраҳ гардид. Дар ҳамин замина, Николай Кузанский дар осори илмӣ худ кӯшиш намуд, ки дастовардҳои андешаи фалсафиро дар робита ба мушкилоти кулл ва мучаррад ҷамъбаст намояд. Ба гуфтаи ӯ, бисёре аз масъалаҳои марбут ба сохтори олам, аз ҷумла масъалаи кулл ва мучаррад, ногузир метавонанд ба шакли муҳолифат ифода ёбанд ва бояд ба таври муназзам ҳаллу ҷавоб шаванд.

Маҳз ин муҳолифат асоси ҳастии чизҳоро ташкил медиҳад ва маҳз ба воситаи муҳолифат моҳияти охириро ошкор кардан лозим аст.

Масъалаи аввалияти умумӣ нисбат ба намояндагони мучарради худ ё вобастагии он ба ашёҳои мучаррад, дар шароити муайян, фалсафаро ба муҳити баҳсҳои гносеологӣ ва масъалаи дастёбӣ ба «дониши ҳақиқӣ» дар давраи Навин ворид месозад. Яке аз ихтилофоти асли байни равияҳои фалсафии эмпиризм ва ратсионализм дар ин давра маҳз ба масъалаи моҳияти онтологӣ ҳастӣ марбут аст. Барои фалсафаи Замони Нав, бо вучуди мавҷудияти равияи Спиноза, ҳосияти умумӣ он аст, ки олам ҳамчун маҷмуи ашёи ҷудогона тафсир мегардад ва кулл танҳо ҳамчун маҷмуи сифатҳои умумии ашёҳои мучаррад баррасӣ мешавад.

Дар тафаккури фалсафии Бенедикт Спиноза, кулл шакли зоҳирии ҳастии кулл (ё табиат, ё Худо) мебошад, дар ҳоле ки мучаррад танҳо як тафсири ноқис, қисман тасодуфӣ ва абстрактии он аст. Ба назари ӯ, «моҳияти мучаррад» худ мустақиман дар кулл нест, балки дар мантиқ ва сохтори дохилии худӣ умумӣ реша дорад.

Фалсафаи классикии немис, бахусус Иммануил Кант, барои нахустин бор зарурати баррасии умумӣ ва мучаррадро ҳамчун категорияҳо, яъне шаклҳои зарурии шинохт ба миён гузошт. И. Кант куллро ҳамчун як навъ мучаррадие мебинад, ки имкони пайвастанӣ бисёрҷанбаи зоҳироти оламо фароҳам меорад ва онҳоро ба як воҳид муттаҳид месозад.

Георг Гегел бошад, ин категорияхоро ҳамчун зинаҳои рушди руҳи мутлақ тафсир мекунад, ки тавассути тафаккури «барои худ ва дар худ» ба шиноخت ворид мегарданд. Ӯ байни кулли абстракт ва кулли мушаххас, ки дар сатҳи мафҳум қарор мегирад, фарқ мегузорад. Ба гуфтаи Гегел, кулл танҳо дар тафаккури пок ва бе омезиш бо воқеият вучуд дошта метавонад, дар ҳоле ки дар сатҳи воқеияти беруна он танҳо дар шакли бегонашуда, таҷассумшуда ва шаклҳои мучарради гуногун таҷассум меёбад.

Дар баробари ин, фалсафаи Людвиг Фейербах кулро бо диди моддӣ мефаҳмонад. Ба андешаи ӯ, умумӣ на дар руҳ ва на дар идеяи мутлақ, балки маҳз дар воқеияти моддӣ ҷой дорад. Умумият ҳамчун ифодаи мучаррадии модда ва руҳ дарк мешавад, ки модда дар ин ҷо ҳислати аввалиндараҷа дорад.

Кори таҳлилий ва интиқоди К. Маркс ба ин масъала диди нав мебахшад. Ӯ кулро ҳамчун «сарватмандии пурраи мушаххасот» тафсир намуда, онро на танҳо идея ва на ҳатто мучарради руҳ ва модда, балки ҳамчун воқеияти мустақил ва равони амики динамикӣ мешуморад. Умумӣ ба андешаи ӯ, дар асоси зиддиятҳои дохилии худ рушд меёбад ва дигар шаклҳои воқеият ва ҳаракати махсуси онро ба вучуд меорад. Ин раванд боиси он мегардад, ки умумият дар шаклҳои гуногун - тасодуфӣ, шикастапазир, абстракт ва маҷмуи муносибатҳои мураккаб, зуҳур ёбад ва тафовутҳои гуногуни ин шаклҳоро таъкил диҳад.

Дар маҷмӯъ, мақулаҳо ҳамчун унсурҳои асосии шинохти ақлӣ ба он мусоидат меkunанд, ки инсон ба воситаи онҳо бо ҷаҳони воқеӣ иртибот гирад. Мақулаи кулл (умумӣ) ин мафҳумест, ки хусусиятҳои умумии ашё ё ҳодисаҳоро ифода мекунад. Мақулаи махсус бошад, хусусиятҳои мушаххас ва маҳдуди гурӯҳи муайяни ашёро ифода мекунад. Мақулаи мучаррад фақат ба як объекти мушаххас ва нотақрор дахл дорад.

Дар зербоби дуюм – **«Таҳаввул ва рушди ҷанбаҳои асосии тасвири шаклҳои ҳастӣ дар фалсафаи схоластикӣ ва фалсафаи классикӣ олмонӣ»** қайд шудааст, ки дар марҳалаҳои ибтидоии тамаддуни инсонӣ дар тафсири олам ҳамчун мучарради комил тавассути асотир амалӣ мешуд. Дар

таълимоти Афлотун бошад, аллакай нигоҳ кардан, шарҳ додан ва дарк кардани олам аз нуқтаи назари умумият ва аз нуқтаи назари мафҳуми он оғоз мегардад. Масалан, ҷаҳоне ки дорои гуногунрангии ҳосиятҳои табиӣ мебошад, танҳо дар ҳолате метавонад ҳамчун як воқеияти мутамарказ зоҳир гардад, ки ба як асоси мафҳумӣ мутобиқат кунад. Ба ибораи дигар, дар пояи ҷаҳон ҳатман бояд идея (ё эйдос) қарор дошта бошад, ки моҳияти онро муайян месозад. Дар ақидаҳои фалсафии Арасту таваҷҷуҳ ба проблемаи ҷамъ шудани «унсурҳои сохторӣ», ки тасвири оламо дар даврони қадим ташкил медиҳанд, проблемаи муносибати байни материя ва идея, масъалаи имкон доштани интиҳоби асоси муайян ба сифати асос ва масъалаи муайян кардани мантиқи гузариши имконият ба воқеият зиёд мегардад.

Дар фалсафаи тоҷик дар асрҳои миёна низ таъсири файласуфони Юнони қадим зиёд буд. Мавқеи мутафаккирони асрҳои миёнаи тоҷик аз шиносӣ бо ҳастӣ бармеомад, яъне ба ин ё он роҳ масъалаи моҳияти будан аз он маншаъ мегирад, ки ин мақула, ақаллан аз ҷиҳати руҳӣ имкон медиҳад, то объекту ҳодисаҳои гуногунтарини олам аз рӯи хусусиятҳои мавҷудияти онҳо муттаҳид карда шаванд. Дар ин даврон теология ва фалсафаи дин барои он муайян шуда буданд, ки бевосита ба саволҳои онтологӣ ва гносеологӣ посух диҳанд, ки дар маркази онҳо инсон ва олами атроф қарор дошт. Илоҳиёт дар фарҳанги исломӣ, чунон ки таснифи улуми Абунаصري Форобӣ ва Ибни Сино нишон медиҳад, на танҳо илм дар бораи Худо ва дин, балки метафизика, фалсафаи нахуст, яъне илми ҳастиро дарбаргиранда ва масъалаҳои бунёдии ҳастиро фарогиранда мебошад.

Тасвири динии олам дар асрҳои миёна, ки дорои мазмун, сохтор ва шакли ба худ хос аст, як воҳиди ҷудогонаи бо диди муайяни олами дар асрҳои миёна тавсифёфта набуда, балки сохторест, ки бо хусусиятҳои асосии тасвири олам дар давраи қадимӣ ва мантиқи давом ёфтаистода алоқаманд аст. Бо гузашти вақт, дар натиҷаи пайдоиши муносибатҳои нави иҷтимоӣ ва иқтисодӣ дар ҷомеа, тасвири динии ҷаҳон тадриҷан муҳтавои пешини ҳудро аз даст медиҳад. Мантиқи сохтории фаъолиятш, ки то он замон барои фаҳмидан, тавзеҳ ва

тафсири воқеият истифода мешуд, тағйир меёбад. Ин раванд махсусан дар охири асрҳои миёна ва дар давраи Эҳё рӯи қор омад.

Дар охири асри XVI файласуфи англис Фрэнсис Бэкон бар он ақида буд, ки калиди шинохти ҷаҳон дар ҷамъоварӣ ва умумисозии низомманди далелҳои воқеӣ қарор дорад. Ӯро яке аз поягузори равиҳои ғалсафии эмпиризм мешуморанд. Методологияи Ф. Бэкон бар он асос ёфтааст, ки субъекти шинохт воқеиятро бо «тафаккури солим» дар шакли маҷмеи далелҳо дарк намуда, онҳоро умумисозӣ мекунад ва дар асоси ин таҳлил тасаввуроте ташаккул медиҳад, ки моҳияти ҳастиро муайян месозанд. Маҳз дар ҳамин замина тасвири мукаммали ҷаҳон шакл мегирад, ки шинохт ва ғалмиши воқеиятро имконпазир мегардонад.

Тасвири олам бо сохтори мантиқии худ, пеш аз ҳама, дар таълимоти файласуфи фаронсавӣ Рене Декарт ифодаи низомманд пайдо кард. Ба андешаи ӯ, бояд як принсипи эътимодбахши олии доништанӣ вуҷуд дошта бошад, ки тавассути он субъекти шинохт қобилияти дарёфти дониши ҳақиқиро дар бораи олам ба даст меорад. Маҳз дар асоси ҳамин принсипи олии эътимод мо метавонем, ба гуфтаи Декарт, бо равшанӣ ва зарурат аз ноогоҳӣ ба шинохти ҳар як зухуроти воқеият бирасем. Аз ин рӯ, дар пояи ҳар гуна ғалмиши ҳақиқии ҷаҳон на таҷриба, балки қобилияти мантиқию ақлии инсон қарор дорад.

Умуман, дар давраи Замони нав ҳуди равандҳои рушди илм боиси он гардиданд, ки тасаввуроти диние, ки Худоро ҳамчун марказ ва заминаи қуллии тасвири ҷаҳон меҳисобиданд, тадриҷан аҳамияти ҳудро аз даст диҳанд. Илм дигар наметавонист марказияти Худоро ҳамчун пояи муҳими ғалмиши ҳастӣ қабул намояд. Ҷомеаи навин ба ғалсафе ниёз дошт, ки тавонад озодона ба баррасии масъалаҳои маърифатӣ ва онтологӣ рӯ оварад, бидуни таъя ба заминаҳои илоҳиётӣ. Дар ҳамин замина таълимоти нав ва ҳоси ғалсафӣ - пантеизм - ташаккул ёфт, ки намояндаи барҷастаи он Бенедикт Спиноза мебошад.

Б. Спиноза яке аз аввалинҳо буд, ки тавонист лаҳзаи сарнавиштсози ҳалли масъалаи ягонагии мазмунро дар ду сатҳ -

идеалӣ ва воқеии объективӣ - муайян созад. Ба андешаи ӯ, ин масъала танҳо тавассути таҳлили моҳияти тафаккур ҳалли воқеӣ пайдо мекунад. Ӯ бар он аст, ки тафаккурро набояд ҳамчун чизи ҷудогона аз моддаи ҳомилааш ё ҳамчун муҳолифи ҷавҳари моддӣ баррасӣ намуд. Баръакс, Спиноза даъват мекунад, ки ба ҳуди организми тафаккуркунанда тавачҷуҳи амик равона гардад ва фаъолияти органи тафаккур дар муқоиса бо организми бетафаккур омӯхта шавад. Аз назари ӯ, шинохти мантиқии қонуниятҳои гуногуни воқеият тавассути мафҳуми Худо амалӣ мегардад. Аммо Худо дар фалсафаи Спиноза ба маънои анъанавии теологӣ фаҳмида намешавад, балки ҳамчун табиат дар ҳамаҷонибагии ҳастии худ, яъне воҳиди пурраи вучуди ҷаҳон, маънидод мегардад. Ин тарзи бархӯрди пантеистӣ ба фаҳмиши олам ба Шарқ ва Ғарб таъсири амики мондагӯр гузоштааст. Охири моддаест, ки ҳам тафаккур ва ҳам густариширо, имтидодро ҳамчун сифатҳои худ амалӣ мекунад.

Дар давраи Замони нав тасвири ҷаҳон шакли илмӣ худро касб мекунад ва ба низоми таҳлили мантиқӣ табдил меёбад. Шарҳи воқеият дар ин давра бар маҷмуи мафҳумҳо, гипотезаҳо, қонунҳо ва назарияҳои соҳаҳои физика, химия, биология ва қисман илмҳои иҷтимоӣ таъяс мекунад, ки заминаи тасаввури илмӣ ҷаҳонро ташкил медиҳанд.

Дар ин замон маълум карда мешавад, ки дар ҳуди тасвири олам алоқаи асосӣ вучуд дошт, ки онро танҳо И. Кант равшан муайян намуд. Кашфи усули ҳосаи дарёфти дониши саҳеҳ дар бораи ҷаҳон аз ҷониби Иманнуил Кант нақши муҳимеро дар ташаккули фаҳмиши маҷмуавии тасвири олам бозӣ кард. Аз ҷумла, равшан гардид, ки тасвири ҷаҳон дар баробари принципҳои асосии сохтори худ, ҳамзамон метавонад ҳамчун воситаи умумии шинохти ҷанбаҳои гуногуни ҳастӣ амал кунад. Илова бар ин, Кант ба як воқеияти дигари бунёди рӯ ба рӯ шуд, ки барои тавзеҳи воқеият ва дар пайи он барои ташаккули ҳуди тасвири ҷаҳон аҳамияти бузург дорад. Ба ғайр аз ин, И. Кант инчунин ба дигар далели асосӣ дучор омад, ки барои шарҳи воқеият ва мутаносибан, барои ҳуди тасвири олам аҳамияти ниҳоят бузург дорад. Шахс дар асоси таърифҳои категориявии ақл мулоҳизаҳои априорӣ-синтетикиро тартиб дода, ҳамчун намояндаи насли башар дар таърифи охири ба муҳолифат

ва чуфтият, дупахлӯғи дучор мешавад. Ва ин хатман ба он оварда мерасонад, ки дар таърифи ҳар як объект метавон мулоҳизаҳои мустақими муқобилро таҳия кард.

Дар ин замина, зарурати татбиқи принципи дигаре ба миён омад, ки бо тақия ба методологияи нав тавонад тамомияти низоммандро фаҳмонад ва мушкilotу зиддиятҳои асосии фалсафиро дар худ фаро гирифта, ҳалли онҳоро таъмин кунад. Бори аввал ин гуна принципро Г. Гегел муайян сохта, онро муфассалан қор карда, таҳлил намудааст.

Умуман, барои фалсафаи Замони нав ду тамоюли асосӣ хос аст: аввалан, эътирофи факти илмӣ ҳамчун асоси шинохт, ки бо номи Ф. Бэкон алоқаманд аст; ва дувум, ташаккули сохтори мантиқии шинохт дар шакли принципи муайяни маърифат, яъне принципи эътимоднокии олий, ки Р. Декарт онро асоснок кардааст. Б. Спиноза ҷавҳари абадӣ, тағйирнаёбанда, худкифоро, ки хусусиятҳои асосии он тафаккур ва имтидод аст, асоси тасвири олам меҳисобад; И. Кант бошад, аввалин шуда эълон мекунад, ки мақулаҳои фалсафӣ, ки асосҳои ниҳонии ҳастиро ифода мекунанд, барои ба даст овардани дониши ҳақиқӣ дар бораи олам ҳамчун принципҳои бунёдӣ амал мекунанд. Ин нишон медиҳад, ки дар таърихи фалсафаи ғарбӣ фаҳмиши мақулаҳои кулл, махсус ва мучаррад аз идеализми афлотунӣ ва арастуӣ ва баҳсҳои схоластикӣ дар бораи табиати универсалӣ таҳаввул карда, минбаъд ба фалсафаи диалектикий идеализми Олмон дар тасвири тафсири олам табдил ёфт.

Зербоби сеюм бо унвони **«Моҳияти тасвир ва дарки олам ба воситаи мафҳумҳо дар таълимоти файласуфони шарқию ғарбӣ»** буда, дар он таъкид мешавад, ки яке аз ҷанбаҳои асосии тасвири ҷаҳон дар он аст, ки ҳуди ҷаҳон як воқеияти объективӣ мебошад ва моҳияти он моддӣ аст.

Қобилияти зеҳнии инсон барои дарк кардани ин воқеият тавассути қонунҳо ва мафҳумҳо аз ҳамин воқеият сарчашма мегирад, зеро инсон худ ҷузъи ҷудонопазири ин олам аст. Азбаски воқеият дар раванди маърифат бештар дар шакли мафҳумҳо таҷассум меёбад, тасвири муносири ҷаҳон ҳамчун «барои ҳудаш ва худ аз худ» маҳз тавассути мафҳумҳо ифода мешавад.

Пас, барои дарки воқеият ҳамчун як сохтори абстрактӣ, мо бояд онро ё тавассути мафҳумҳо баён намоем, ё ҳуди мафҳуми ифодакунандаи ин воқеияти абстрактиро мавриди таҳлил қарор диҳем.

Барои дарки воқеият ҳамчун як шакли мучаррад, мо бояд онро дар мафҳумҳо баён кунем ва ё ҳуди мафҳуми ин воқеияти мучаррадро таҳқиқ кунем, ки сохторҳои мақулаҳои кулл, махсус ва мучаррад таҳкурсии асосии таҳлили фалсафӣ ва донишҳои мантиқӣ мебошанд. Ин мақулаҳо на танҳо заминаи методологии бунёди донишҳои илмиро ташкил медиҳанд, балки ақидаҳои бунёдиро дар бораи олам, инсон ва мавҷудият инъикос мекунанд.

Барои шинохтани ҳар як чизи мушаххас, зарур аст, ки он дар шакли мафҳум ифода гардад. Танҳо вақте ки объекти маърифат дар мафҳум таҷассум меёбад, ин метавонад нишонаи он бошад, ки мо онро дар сатҳи муайяни фаҳмиши мушаххас, эътимодноқ ва пурра дарк кардаем. Аммо ҳуди гузариш аз ҳолати «бемафҳум» (ё шинохти ғайримустақим) ба шинохти мафҳумӣ, сарфи назар аз мазмуни мушаххаси он, ба қонуниятҳои объективӣ иттибот мекунад, ки онҳоро дар қараёни шинохт бояд ба назар гирифт.

Пас, дарк қардани моҳияти мафҳум маънои қушодани он роҳи умумиро дорад, ки баъарият тавассути он ба донишҳои ҳақиқӣ мерасад. Дониши ҳақиқӣ ҳамон донишест, ки ба ҳуди воқеият мувофиқат мекунад. Соҳаҳои таҷрибаи чунин дониш метавонанд қонунҳои табиат, қонунҳои инкишофи ҷомеа ва қонунҳои ҳуди шинохт бошанд. Дар ҳар се ҳолат, натиҷаи шинохти мо мафҳумҳоянд: мафҳумҳои табиат, мафҳумҳои ҷомеа ва шинохти ҳуди мафҳум ҳамчун шакли олии тафаккур.

Ба таъбири Г. Гегел, маҳз фалсафа он соҳаи донишест, ки бояд ҳалли масъалаҳои бунёдиро пешниҳод намояд, ба шарте ки онро ҳамчун ваҳдати гуногунрангӣ ва ҳулосаи ниҳони тамоми тамаддуни инсонӣ дарк намоем, на ҳамчун василаи хизматӣ барои шаклҳои ҷудоғонаи зоҳиршавии тамаддун, монанди дин, идеология, илм ва ғ. Ба андешаи ӯ, фалсафа роҳи бавосита ва ғайримустақими ҳалли ин мушкилотро нишон медиҳад. Тамоми муҳтавои таълимоти Гегел дар доираи як мафҳуми мутлақ ё идеяи олии ҷамъбаст мегардад.

Эътирофи мафҳум ҳамчун пояи тасвири ҷаҳон ба мо имкон медиҳад, ки роҳи муайяни дарк ва шарҳи ниҳони воқеиятро таҳия намоем. Дар асоси ҳамин нукта, метавон як қатор тезисҳоро дар бораи воқеияти гирду атроф пешниҳод кард. Масалан, бар пояи фаҳмиши мафҳум метавон ба чунин ҳулоса расид, ки ҷаҳон ба таври умум бештар аз танҳо маҷмуи мазмуни модии объективи худ - фактҳо, ҳодисаҳо, равандҳо ва шаклҳои ташаккули модӣ - мебошад. Он ҳамчунин бештар аз танҳо маҷмуи ҳамаи қонунҳои имконпазири физикӣ, кимиёвӣ, биологӣ, геологӣ ва монанди инҳост. Ҷаҳон дар маҷмуъ як воҳид, якпорча ва як низоми умумист, ки ҳамаи унсурҳои зикршударо дар бар гирифта, онҳоро ба таври яклухт муттаҳид менамояд.

Худи ибораи «дарки олам ба воситаи мафҳум» ифодаи он навъи донишро дар назар дорад, ки мафҳум ҳамчун шакли инъикоси объективи воқеият амал мекунад - дар ҷанбаҳои умумӣ ва зарурии он, ҳамчун таҷассум ё худ ифодаи моҳияти ниҳони ҳастӣ ва тарзи арзи вучудии он. Мафҳум дар ин замина ҳамчун қонуни объективӣ фаҳмида мешавад, ки мувофиқи он ҷаҳон дар шаклҳои гуногуни воқеият арзи ҳастӣ мекунад. Насли инсонӣ бошад, ин қонунро ба таври идеалӣ ва «соф» дарк мекунад - бо абстраксия аз ҳама гуна муҳтавои ҳиссӣ ва дарки мушаххас ҳамчун мучаррадӣ, ки таҷассумгари гуногунрангии тамоми муҳтавои ҳиссӣ мебошад.

Дар ҷараёни муайян кардани мафҳумҳо ва сипас категорияҳо ҳамчун шаклҳои инъикоскунандаи воқеияти атроф, инсоният як навъи фаъолияти абстрактиро ба иҷро мерасонад. Аммо худи ин фаъолияти абстрактӣ ҳамчун воситае амал мекунад, ки гуногунрангии куллии ҳастии атрофро дар шаклҳои гуногуни ниҳой ва муайян инъикос менамояд.

Бо тақия ба ин гуфтаҳо, метавон ба ҳулосае расид, ки ҳадафи аслии шинохт ва тасвири воқеии олам на танҳо худи ҷаҳони объективист, ки бо тамоми гуногунрангии ҳосиятҳои мушаххасаш вучуд дорад; ва на танҳо ҷаҳонест, ки дар мафҳум ҳамчун мучаррадӣ ва ягонагӣ таҷассум меёбад; ва ҳатто на танҳо мантиқ ва сохтори маърифатист, ки бо мафҳумҳо арзи ҳастӣ мекунад. Баръакс, мо бояд ин равандро ҳамчун як маҷмуи унсурҳо ва лаҳзаҳо дар иртиботи асливу органикиашон баррасӣ

кунем чун воҳиди ҷудонопазир ва ягонаи маърифат, воқеият ва тафаккур.

Агар мо дар оғоз ҷаҳонро ҳамчун тасвири мушаххас тавассути образҳои эҳсосӣ-назарандозӣ шарҳ диҳем ва сипас онро ҳамчун чарағи болоравии абстрактӣ тавсиф намоем, пас ҳаракати минбаъдаи тафаккур - аз абстраксияи ибтидоӣ ба мушаххаси фикран муайяншуда дар шакли мафҳум - ба таври комил ва муназзам танҳо тавассути категорияҳо амалӣ мешавад. Ба ибораи дигар, категорияҳо он воситаҳое мебошанд, ки дар ниҳоят инсонро ба дониши мушаххаси мафҳумии ҷаҳон мерасонанд ва имкон медиҳанд, ки тасвири олам дар партави ҳудӣ мафҳумҳо шакл гирад.

Ақл қонуниятҳои оламро маърифат карда, онҳоро дар мафҳумҳо ифода менамояд, ки ҳамчун як қонуни кулл ба ҳайси роҳи таҳқиқоти минбаъдаи мафҳумҳои мушаххас амал мекунад. Дар натиҷаи таҳлили гузаронидашуда, дар диссертатсия се сатҳи асосии воқеият ҷудо карда мешаванд, ки ҳар кадом ба ҷанбаҳои муайяни ташаккули тасвири ҷаҳон мувофиқанд:

Сатҳи аввал - ҳудӣ ҷаҳон «чун ҳаст» ва қонуниятҳои объективии он, ки ба таври мустақил аз шуури инсон вучуд доранд. Ин сатҳ ба ҷанбаи онтологӣ тасвири олам рост меояд, зеро он ба масъалаи мавҷудият ва тарзи арзи ҳастии он марбут аст.

Сатҳи дуюм - ин ҳамон воқеият аст, аммо дар шакли таҷассумшудаи мафҳумӣ, ки дар доираи шаклҳои гуногуни тамаддуни инсонӣ - илм, фалсафа, дин, санъат ва ғайра ифода ёфтааст. Ин сатҳ ба ҷанбаи идеологӣ тасвири олам мувофиқат мекунад, зеро он тарзи маънидод ва арзёбии инсониятро нисбат ба воқеият дар мегирад.

Сатҳи сеюм - ҳудӣ мафҳум ҳамчун воситаи умумии фаъолияти маърифатии инсон, ки ба василаи он фаҳмиши қонунҳои ҷаҳон дар шакли мафҳумҳо амалӣ мегардад. Ин сатҳ ҷанбаҳои гносеологӣ ва методологӣ тасвири ҷаҳонро фаро мегирад, зеро он шароит, механизмҳо ва усулҳои шинохти воқеиятро дар бар мегирад.

Умуман, тасвири олам ҳамчун шакли идеалии инъикоси воқеият имконият медиҳад, ки як қатор хусусиятҳои асосии

таносуби ҳастӣ ва тафаккур асоснок гарданд. Дар фалсафа ин таносуб тавассути принципи ягонагии онҳо амалӣ мегардад. Ин ягонагӣ вобаста ба равиҳои фалсафӣ метавонад ба таври гуногун ташреҳ шавад:

- ё тавассути мафҳуми субстансия, ки дар он тафаккур ва тамдид (макон) ҳамчун сифатҳо ё шаклҳои зухури ҳуди субстансия баррасӣ мешаванд (мисли таълимоти Спиноза);

- ё тавассути идеяи мутлақ дар системаи фалсафии Гегел, ки худро дар табиат ва таърих таҷассум мекунад ва дар он руҳ ҳамчун зехни фаъол зухур меёбад;

- ё тавассути мафҳуми моддаи худрушдёбанда, ки ба фалсафаи материализми диалектикӣ хос аст ва дар он тафаккур ҳамчун шакли олии ташаккули модда маънидод мешавад.

Ба ин тартиб, тасвири олам на танҳо инъикоси воқеияти беруна аст, балки ҳамзамон таҷассумгари ягонагии ботинии ҳастӣ ва тафаккур дар шаклҳои гуногуни фалсафии он низ мебошад.

Сониян, аз нуқтаи назари фалсафаи материалистӣ, «механизми» татбиқи ягонагии ҳастӣ ва тафаккурро метавон ҳамчун як раванди мантиқии пайдарпай тавсиф кард. Аввалан, вучуд (ҳастӣ) ҳамчун асоси аслии воқеият қабул мегардад. Сипас, ин мавҷудият дар шакли моддӣ таҷассум меёбад, яъне ҳамчун воқеияти объективӣ, ки аз шуури инсонӣ мустақил аст, вале дорои қобилияти худҳаракатӣ ва тафаккур мебошад. Дар зинаи сеюм, дар сохтори ҳастӣ бесанадӣ (бесоҳай) ифода меёбад, ки дар гуногуншаклии зухурот, дар таносуби замон ва макон, дар тағйироти сифатӣ ва миқдорӣ ва дигар равандҳо таҷассум меёбад.

Дар асоси таҳлили анҷомшуда дар таҳқиқот чунин хулоса бароварда мешавад, ки тасвири олам худ нави ҳосе аз воқеият аст, ки моҳияти он танҳо тавассути мафҳум фаҳмида мешавад. Мутаносибан, ҳуди тасвири ҷаҳон ҳамчун «барои худ ва дар худ» маҳз дар шакли мафҳумӣ таҷассум меёбад, зеро танҳо тавассути мафҳум метавон иртиботи сатҳҳои онтологӣ, гносеологӣ ва методологӣ фаҳмиши онро таъмин намуд.

Боби сеюм **«Ҷанбаҳои онтологӣ, гносеологӣ ва методологӣ ҷаҳоншинохтии тасвири илмӣ олам дар таълимоти фалсафӣ»** аз се зербоб иборат аст. Дар зербоби

аввал бо унвони **«Чанбаҳои онтології тасвири шаклҳои ҳастӣ ва тасвири илмӣ олам»** нишон дода мешавад, ки пояи бунёдии ҳар гуна тасвири илмӣ оламо маҳз чанбаи онтології он ташкил медиҳад. Ин чанба аз се унсури таркибӣ иборат аст: ҷузъи кулл (умумӣ), ки ҳамчун асоси умумият ва ҳамгироии тамоми ҳастӣ, тасвири оламо дар сатҳи умумӣ ва умумифалсафӣ муаррифӣ менамояд; ҷузъи махсус, ки тасвири оламо ба сатҳи ифодаи субстансионалӣ ва таҷассумёфтаи ҳастӣ мерасонад ва муносибати он бо шаклҳои мушаххаси воқеиятро нишон медиҳад ва ҷузъи мучаррад (ягона), ки ҳастии ашё ва объектҳои алоҳидаро ба тасвири олам миёнаравӣ ва ифода мекунад, яъне тавассути онҳо маъно ва воқеияти маҳдудшудаи олам инъикос меёбад. Ин сохтор, дар маҷмӯъ, имкон медиҳад, ки тасвири илмӣ олам дар асоси се сатҳи фалсафии ҳастӣ – кулл, махсус ва мучаррад – шарҳ дода шавад ва муносибати онҳо ҳамчун заминаи методології шинохти илмӣ тафсир гардад.

Чанбаи онтології тасвири ҷаҳон самти тафаккурро нисбат ба пурсишҳои бунёдӣ муайян мекунад: воқеият чист ва чи гуна онро бояд дарк кард? Оё дуруст аст, ки воқеияти объективӣ ҷаҳоне, ки инсон дар он зиндагӣ мекунад, ба бахшҳои ҷисмонӣ, химиявӣ, биологӣ ва иҷтимоӣ ҷудо карда шавад? Агар ин гуна тақсимот қобили қабул бошад, пас робитаи байни ин бахшҳо дар чист? Агар бошад ҳам, ҳақиқати воқеӣ чӣ гуна бояд бошад, ки дар ҳақиқат ҷавҳари воқеияти объективиро инъикос кунад? Барои посухи равшан ва мушаххас додан ба ҷунин пурсишҳо, дониши таҳассусӣ аз соҳаҳои физика, химия, биология, антропология ва дигар илмҳо кофӣ нест. Дар ин маврид, ба шахс навъи дигари шинохти ҳастӣ зарур аст, ки инъикоси онро дар тафаккури фалсафӣ, дар рефлексия ва дар ҷаҳонбинӣ дидан мумкин аст. Ин тарзи шинохт дар фалсафа тавассути мафҳуми «ҳастӣ» ифода меёбад, ки он ҳамчун категорияи асосӣ барои дарки мантиқии ҷаҳон амал мекунад.

Унсури онтології тасвири олам ҳамчун пояи сохтори он амал мекунад, ки ҳам дар шинохти воқеияти объективӣ ва ҳам дар ташаккули низоми донишҳои бозътимод оид ба он нақши калидӣ мебозад. Маҳз аҳамияти ин чанба дар он аст, ки миёни воқеият ва инъикоси мафкуравии он бояд як навъ

хувияти онтологӣ барқарор гардад. Ба иборти дигар, тасвири олам ҳамчун сохтори идеалӣ, ки мафҳумҳои муҳимми фарҳанги инсонӣ дар он ҷамъ омадаанд, бояд тавонад асосҳои мантиқӣ ва сохтории воқеиятро инъикос намояд. Дар сатҳи истифодаи категорияҳои ҳастӣ, ҷавҳарият ва объектҳои алоҳидаи моддӣ, ҷанбаи онтологӣ ба вучуди як андозаи фаротабиӣ ва берун аз табиати ҷисмонӣ ишора мекунад, ки аз вучуди бунёди ғайримоддӣ ҳастӣ дарак медиҳад.

Андозаи онтологӣ тасвири олам як ҷанбаи муайяни умумиятро фаро мегирад ва тақозо менамояд, ки категорияи ҳастӣ дар иртибот ба мазмуни ҳудуди тасвири олам тафсир гардад, то ки вазифаи шинохтии ҳудуди дуруст иҷро кунад. Дар ин замина, ҳастӣ аз як ҷониб, ҳамчун шакли ҳузури низои олам дар сатҳи мавҷудияти он зӯҳур меёбад, аз ҷониби дигар бошад, ҳамчун мафҳуми фалсафӣ, ки моҳияти падидаи ҳастиро ифода мекунад, ба ҳисоб меравад. Аз ин рӯ, категорияи ҳастӣ ба мақоми мафҳуми фарогири универсалӣ баробар мегардад, ки тамоми маҷмуи мавҷудот, аз зӯҳуроти табиӣ ва шахсияти инсонӣ сар карда, то шаклҳои иҷтимоӣ, раванди тафаккур, шуур ва қулли ҷаҳони маънавиро дар бар мегирад.

Дар таҳлили фалсафии воқеият, ҳар зӯҳуроти мушаххаси он метавонад ҳамчун факти мавҷудият арзёбӣ гардад. Бо вучуди ин, набояд ҳастиро ба маҷмуи оддӣ ин зӯҳурот баробар донист. Ҳастӣ танҳо ҷамъбасти падидаҳои зохиршуда нест, балки он асоси аслии мебошад, ки тамоми гуногуншаклии оламо дар бар гирифта, шартҳои ҳастии онҳост. Ётирофи ҳастӣ ҳамчун категория, ки моҳияти онро ифода мекунад, ҳарчанд қобили қабул аст, вале фаҳмиши амиқтар ва фарогиртарро тақозо мекунад. Моҳияти ҳастӣ фақат ба акти «ҳолӣ» вучуд доштан маҳдуд намешавад. Он шаклҳои низоии шаклгирӣ, андоза, миқдор, сифат ва дигар модусҳо дар бар мегирад, ки ба дарки мустақими таҷрибавӣ намеафтанд, вале ҷузъи ҷудонашавандаи сохтори воқеият мебошанд. Ин ҷанбаҳои пинҳон танҳо дар раванди дарки ғайримустақим ва тавассути тафаккури фалсафӣ кашф мешаванд ва маъноӣ амиқ ҳастиро ба таври низооманд ошкор месозанд.

Мафҳуми ҳастӣ ҳамчун унсурҳои муҳимми сохторӣ, заминаи онтологӣ тасвири оламо инъикос менамояд.

Ҳамзамон, он ҳамчун категорияи фалсафӣ амал мекунад, ки дар доираи он фаҳмиши умумият ҳамчун шакли дарки назариявии воқеияти объективӣ амалӣ мегардад. Тавассути призмаи мафҳуми ҳастӣ, ҷаҳонбинӣ ва дарки илмӣ воқеият ташаккул меёбанд, ки он аз тафаккури фалсафӣ маншаъ мегирад.

Дар сатҳи таҳлили методологӣ, категорияи ҳастӣ ҷорҷӯбаи маърифатиро муайян менамояд, ки дар он тафсириҳои гуногуни илмӣ аз ҷаҳони воқеӣ ташаккул меёбанд - аз физика ва кимиё то биология, иҷтимоӣ, антропология ва синергетика. Бо ҳамин тартиб, он ҳамчун қолаби универсалӣ амал мекунад, ки шинохти ҷаҳонибаи гуногуншаклии падидаҳои фароҳам меорад. Гузашта аз ин, ҳастӣ на танҳо далели одии мавҷудиятро ифода мекунад, балки бориши маъноии муҳимро дар бар мегирад, ки моҳият, вазифа, ҳудуд ва самти шинохти инсонро нисбат ба ҷаҳон муайян менамояд. Зимни дарки муҳтавои ин мафҳум, инсоният на танҳо тасвири оламро шакл медиҳад, балки низоми маъниҳоро месозад, ки барои дарк ва тағйири воқеият заруранд.

Дар сохтори тасвири олам, категорияи ҳастӣ мақоми универсалӣ ва низомсозро доро мебошад, бахусус дар андозаи онтологӣ худ. Ин мавқеъ аз он ҷиҳат муҳим аст, ки ҳастӣ ҳамчун ифодаи моҳияти умумият дар таркиби воқеияти объективӣ моро ихотақунанда зухур мекунад. Баъди таҳлили мантиқӣ метавон бо эҳтиёти методологӣ таъкид кард, ки тартиби мантиқӣ ташаккули ҳуди тасвири олам бар пояи авлавияти категорияи ҳастӣ қарор дорад. Маҳз ҳамин категория пояи бунёдии тасвири олам ва тартибу танзими сохтори онро муайян менамояд. Ин ҳолат ба он вобаста аст, ки ҳам сохтмони умумӣ воқеият ва ҳам муносибати тартибдодашудаи унсурҳои ҷудогонаи он бо ҳамдигар маҳз тавассути ҳастӣ ҳамчун асоси ҳастишиносӣ муайян мегардад. Хусусияти сохторноки ҳастӣ ва итоатпазирии ашёу объектҳои алоҳида ба ин тартиб, далели онанд, ки тамоми унсурҳои олам ба низоми муайяне тобеанд, ки он аз табиати ҳуди ҳастӣ маншаъ мегирад.

Дар доираи ин равиш, категорияи умумӣ ҳамчун равиши фарогир ва низомбахш дарк мегардад, ки гуногуншаклии зухуроти воқеияти объективиро таҳти танзим қарор медиҳад.

Умумӣ дар муҳити воқеият тавассути шаклҳои гуногун ва зухуроти алоҳида ҳоси худро ифода менамояд. Дар ин замина, хусусӣ ба сифати восита, услуб ё тарзе баромад мекунад, ки тавассути он умумӣ дар ҷаҳони воқеӣ амалӣ мегардад. Хусусӣ дар асл, василаи ифода ва шакли ҳастии умумиро ташкил медиҳад. Агар категорияи ҳастӣ дар сатҳи онтологӣ фаҳмиши тасвири олам ба сифати умумӣ фаҳмида шавад, пас мафҳуми ҷавҳар (субстансия) нақши хусусиро мебозад, ки дар сохтори тасвири олам ҳамчун тарзи зухури ҳастӣ амал мекунад. Ҷавҳар на танҳо ҳамчун шакли таҷассум ва зухуроти ҳастӣ, балки ҳамчун роҳи василаи ифшои он дар шаклҳои гуногун зохир мегардад. Аз нигоҳи фалсафӣ, ҷавҳар ибтидо ва асоси тамоми падидаҳои воқеият буда, сарчашма ва сабаби вучудии онҳо мебошад ва дар маънои олии худсабаб аст, яъне сабаби вучуди ҳадашро дар худ дорад.

Аз ҷониби дигар, маҳз тавассути мафҳуми ҷавҳар (субстансия) имкони ошкор сохтани робитаҳои сабабӣ натиҷавӣ ва вобастагӣҳои мутақобила миёни унсурҳои мухталифи воқеият ба вучуд меояд, ки онҳо ҳамчун ҷузъҳои як заминаи ягона дарк карда мешаванд. Ҷавҳар на танҳо дарку шинохти (асл)-и мучаррад ва ягонагии ҳастиро имконпазир месозад, балки раванди механизмҳои дохилиро низ ифшо менамояд, ки тавассути онҳо ин ягонагӣ дар шаклҳои мушаххаси олами воқеӣ амалӣ мегардад. Ба воситаи фаҳмиши категорияи ҷавҳар, инсоният ҳастиро ҳамчун низомии томи ҳамаи ашёи мавҷуд дарк мекунад ва ҳамчунин он робитаҳо ва ҳамбастагӣҳоро мефаҳмад, ки бо шарофати онҳо ҳастӣ худро ҳамчун як тамомияти ягона ва пайваста дарк менамояд.

Хусусиятҳои мансуб ба ҷавҳар (субстансия) ҳамчун шакли махсуси зухури ҳастӣ баромад мекунад ва дар маънои мантиқӣ метавонанд ҳамчун пайванди миёна байни ҳастии зотӣ ва зухуроти он фаҳмида шаванд. Ҷавҳар дар моҳияти худ як тарзи махсуси амалӣ гардидани ҳастиро ифода мекунад, ки тавассути функцияҳои муайян амалӣ мешавад ва ин функцияҳо дар анъанаи фалсафӣ ҳамчун категорияҳои «дар худ» ва «барои худ» шарҳ меёбанд. Аз ин лиҳоз, воқеияте, ки мо онро дарк мекунем, аз як тараф, ифодаи моҳияти аслии ҳастӣ аст, аммо аз ҷониби дигар, он «ҳастии соф» нест, балки ҳастист, ки дар

шакли ҷавҳарона зухур мекунад. Ин шакл на танҳо тавассути категорияҳои фалсафӣ, балки инчунин тавассути ҳислатҳои инфиродӣ, ягона ва омилҳои мушаххаси воқеӣ муайян карда мешавад.

Дар ин замина, ҷавҳар ҳамчун ҷузъи махсуси онтологӣ тасвири олам, пас аз дарки ҷанбаҳои умумӣ он, метавонад ба ташаккули хусусиятҳои мазмунӣ ва сохтори тасвири олам таъсири муайян расонад. Бештар аз ин, ҳуди системаи фалсафии мафҳумҳо, аз ҷумла категорияҳои калидӣ, ба монанди «ҳастӣ» ва «ҷавҳар», на танҳо сохтор ва вазифаи тасвири оламо муайян мекунанд, балки сатҳҳои гносеологӣ, методологӣ ва ҳатто идеологӣ онро низ муайян месозанд. Таҳлили мушаххаси фалсафӣ нишон медиҳад, ки андозаи онтологӣ тасвири олам бо истифодаи ҳамбастаи категорияҳои ҳастӣ ва ҷавҳар ҷудонопазир аст ва бояд маҳз дар ин асос амалӣ гардад.

Дар асоси таҳлили анҷомдодашуда чунин натиҷагирӣ карда шудааст, ки дар ҷанбаҳои онтологӣ тасвири олам, мафҳуми кулл тавассути категорияи ҳастӣ ифода меёбад, мақоми махсус тавассути категорияи ҷавҳар (субстансия), ва унсури мучаррад тавассути маҷмуи мафҳумҳо оид ба ҳақиқати инфиродӣ ва гуногуншаклии объектҳо. Ин се сатҳи асосии зухуроти воқеият дар ҳудуди онтология, ҳамчун категорияҳои бунёдии фалсафӣ, дар иртиботи зич, шартӣ зарурии ҳамдигар ва низоми зердастиву бологузорӣ қарор доранд.

Муносибати онҳо на танҳо шакли сохтори тасвири оламо муайян мекунад, балки ба воситаи ду равиши мантиқӣ амалӣ мегардад: аввалан, тавассути «лоиқи ҳузур» яъне зухури махсус ва мучаррад дар ҳуди кулл (яъне, дар ҳастӣ); ва сониян, тавассути «лоиқи тафсир» яъне дарки кулл тавассути таҳлили ҷанбаҳои алоҳидаи воқеият, ки дар шакли объектҳои моддӣ бо хосиятҳои гуногун ва муносибатҳои мураккаб таҷассум меёбанд.

Дар ин замина, ҷавҳар ҳамчун воситаи асосии амалӣ гардонидани ҳастӣ баромад мекунад, зеро он маҳз тавассути гуногуншаклии объектҳои воқеӣ муҳтавои ҳақиқии ҳастиро ташкил медиҳад ва пайванди миёни вучуд ва зухуротро таъмин менамояд.

Дар зербоби дуум – **«Чанбаҳои гносеологӣ ва методологии тасвири шаклҳои ҳастӣ ва тасвири илмӣ олам»** таъкид мешавад, ки чанбаи гносеологӣ тасвири олам пеш аз ҳама сатҳи умумиро дар бар мегирад, ки он ягонагӣ ва умумияти хусусияти қонунҳо ва тамоюлҳоро инъикос менамояд ва маҳз бар асоси онҳо дониши инсон дар бораи ҳастӣ амалӣ мегардад. Дар баробари ин, сатҳи махсус зоҳир мегардад, ки қонуниятҳои ҷудогонаи дарки ҳастии табиатро ошкор мекунад ва сатҳи мучаррад, ки тавассути он донишҳо ва қонунҳои илмӣ мушаххас ва ё маҷмуи онҳо дар воқеият амалӣ мегарданд.

Ҷузъи методологии тасвири олам бошад, маҷмуи принципҳои бунёдиро дар бар мегирад, ки барои шарҳи қонунҳои умумӣ ҷаҳлияти ҳастӣ ва равандҳои инкишофи он асос мегузоранд. Инчунин, он принципҳое, ки равандҳои амал ва инкишофи зухуроти табииро раҳнамоӣ мекунанд ва заминаҳои методологиро барои дарки қонунҳои махсуси илмӣ воқеият дар бар мегирад.

Ҳамин тавр, чанбаҳои гносеологӣ ва методологии тасвири оламо метавон ҳамчун як навъ ягонагии мучаррад, ё худ як паҳлуи «гносеологӣ» ҳастӣ дарк кард, зеро ҳар як қонуни инфиродӣ ё тамоюли илмӣ бояд методологияи муайяни худро дошта, дар низоми умумӣ шинохт ҷойгир бошад.

Ҷузъи гносеологӣ тасвири олам, мисли пояи онтологӣ он, дорои се сатҳи сохторӣ мебошад: умумӣ, махсус ва мучаррад. Саволе ба миён меояд: дар ҷустуҷӯи муҳтавои ҳақиқии умумияти чанбаи гносеологӣ тасвири ҷаҳон? Он дар он зоҳир мегардад, ки қонунҳо ва равандҳои амалкунандае, ки ҳастиро раҳнамоӣ ва танзим мекунанд, дорои хусусияти умумият ва фарогирӣ мебошанд. Маҳз ҳамин қонунҳои умумӣ ҳамчун замина ва василаи пайваستкунандаи шаклҳои гуногуни зухури воқеият амал мекунанд ва равандҳои ташаккули ҳастиро тавзеҳ медиҳанд.

Дар доираи анъанаи фалсафаи миллии классикӣ, чунин шаклҳои муайяни зухури ҳастӣ одатан ба табиат, ҷомеа ва тафаккур нисбат дода мешаванд. Дар ҳамин асос метавон ҳулоса кард, ки қонунҳои асосии амал ва инкишофи ҳастӣ дар ин заминаҳо, дар асл, ҳамон қонунҳои маъруфи диалектикаи анъанавӣ мебошанд. Ба онҳо қонуни ягонагӣ ва муборизаи

зидҳо, қонуни гузариш аз тағйироти миқдорӣ ба тағйироти сифатӣ ва қонуни инқори инқор дохил мешаванд.

Мазмуни қонунҳое, ки дар сатҳи умумӣ дар ҷаҳорҷӯби ҷанбаи ғносеологӣ тасвири олам ғаёлият мекунад, дорои аҳамияти назаррас ва бунёдӣ мебошад. Ин қонунҳо равандҳои зарурӣ ва умумиро таҷассум мекунад, ки самти инкишоф ва тағйирёбии табиат, ҷомеа ва шуури инсонро муайян месозанд. Ба воситаи онҳо ягонагӣ ва пайдарпайии принципҳои ҳастӣ дар шаклҳои гуногуни зухуроти он ифода меёбад.

Дар заминаи таҳлили ғносеологӣ метавон хулоса кард, ки умумият тавассути низоми қонунҳои бунёдӣ тавсиф меёбад, ки равандҳои пайдоиш ва рушди воқеиятро шарҳ медиҳанд ва аҳамияти умумибашарӣ доранд. Ин қонунҳо новобаста аз замина - хоҳ табиат бошад, хоҳ ҷомеа, ё тафаккур ва дигар шаклҳои эҳтимолии ҳастӣ - дурустии худро нигоҳ медоранд ва қобили татбиқ дар шаклҳои гуногуни фаҳмиши воқеият мебошанд.

Хусусияти дохилии тасвири олам худ ба худ тартиб ва сохтори мушаххаси онро муайян мекунад. Таркиби сохтории тасвири олам аз ҷанбаҳои онтологӣ, ғносеологӣ ва идеологӣ иборат аст. Сатҳи умумӣ, ё дурусттар гуфта шавад, мафҳуми умумӣ дар ҷаҳорҷӯби ҷанбаи ғносеологӣ тасвири олам, ҳамчун як навъ «қолигии маъноӣ» баромад мекунад, ки метавон онро бо муҳтавои гуногун пур кард.

Аз як тараф, ҳуди сохтори тасвири олам мустақиман ба муҳтавои унсурҳои мафҳумии ҷудогона, ки тавассути онҳо он ҳамчун як воҳиди ягона амал мекунад, вобастагӣ надорад. Аз тарафи дигар, тағйирот дар мазмуни ҷузъҳо ва ҷанбаҳои алоҳидаи тасвири олам, аз ҷумла сатҳи умумии ҷанбаи ғносеологӣ, набояд ба асоси сохторӣ-мафҳумии он таъсири кулӣ расонад ё қарқаси концептуалии тасвириро вайрон намояд.

Дар ҷаҳорҷӯби ҷанбаи ғносеологӣ тасвири олам, мафҳуми умумӣ аз як тараф, ҳамчун унсури сохтории ин низом баромад мекунад, аз ҷониби дигар, он дорои муҳтаво мебошад, ки қонуниятҳои бунёдӣ ва тамоюлҳои умумии ғаёлияти ҳастӣ ва раванди ташаккули онро инъикос мекунад. Ин дучониба будани мақоми умумӣ, яъне яқоя будани сохтор

ва мазмун, ба таври равшан нақши аслии онро дар ташаккули амсилаи тасвири олам ва дар ҳастии маърифатӣ ва рефлексивии он нишон медиҳад, ки бо мафҳуми ҳастӣ тавҷам аст.

Агар ҳастиро танҳо ҳамчун зуҳури умумӣ ва бидуни талаботи зарурии ҳудӯғӣ ва шинохти ботинӣ дар тамоми сатҳи вучуди он баррасӣ намоем, он танҳо ҷанбаи онтологӣ пайдо мекунад. Аммо қонунҳо ва раванҷҳои умумии инкишоф ва амалқарди ҳастӣ аллақай дар моҳияти худ ҷузъи маърифатӣ ва тафаккуриро фаро мегиранд - лаҳзаи дарк ва фаҳмиши ақлонии ҳастиро. Дар ҳамин замина, ҳастӣ ҳамчун шакли мавҷудият, на танҳо муҳтавои ҳама чизеро, ки дар дохили он қарор дорад, фаро мегирад, балки инчунин шакли бунёдии ҳастии ҳешро (ҷавҳар), зуҳуроти мучарради онро (ашёи моддӣ) ва ҳамчунин неруи маърифатии онро дар бар мегирад. Ин паҳлуи маънавию маърифатии ҳастӣ, яъне қобиляти ботинии тафаккурӣ ва ҳудӯғии он, ба таври муайян тамоми сатҳҳои ҷанбаи ғносеологӣ тасвири оламо дар бар мегирад.

Қонуниятҳо ва тамоюлҳои умумии амал ва рушди ҳастӣ муҳтавои сатҳи умумиро дар ҷаҳорҷӯби ҷанбаи ғносеологӣ тасвири олам инъикос мекунанд. Бар ҳамин асос, қонунҳои умумии фаъолияти табиат ва раванҷҳои инкишофи он ҳамчун ифодаи сатҳи махсус дар ин ҷанба фаҳмида мешаванд.

Дар заминаи онтологӣ, ҷавҳар (субстансия) ҳамчун унсӯри махсус, ки дорои муҳтавои ҳоси худ ва сабаби вучуди худ мебошад, дар пояи ташаккули ҳастӣ ҳамчун умумӣ қарор дорад. Маҳз тавассути ҷавҳар ҳастӣ ҳудро ифода ва ошкор месозад. Дар ҷанбаи ғносеологӣ низ ҳамин муносибати мантиқии умумӣ ва махсус нигоҳ дошта мешавад, аммо бо муҳтавои дигар, ки хусусияти маърифатӣ ва шинохтиро доро мебошад.

Дар натиҷаи таҳлилҳо метавон ба хулоса омад, ки қонунҳои фаъолияти табиат ва рушди он дорои хусусияти низомӣ мебошанд ва ҳамбастагии онҳо ба он асос меёбад, ки ин қонунҳо ҳамчун мучаррадии қомил, маҷмуи ягонагии ҳастӣ амал мекунанд.

Агар сатҳи умумӣ дар ҷаҳорҷӯби ҷанбаи ғносеологӣ тасвири олам қонуниятҳои умумии фаъолияти ҳастӣ ва инкишофи онро инъикос кунад, пас дар сатҳи махсус, ки

равандҳо ва робитаҳои марбут ба ҳастии табииро фаро мегирад, ин қонунҳо шакли объективӣ ба худ мегиранд. Дар таҳлили сохтори ғносеологии тасвири олам зарур аст, ки тамоми гуногуншаклии қонунҳо ва назарияҳои илмӣ махсус ба эътибор гирифта шаванд.

Ҳосияти ҷанбаи ғносеологӣ дар он аст, ки он ҳамеша бо муҳтавои нав ва ягона ташаккул меёбад, ки тавассути робитаҳои мушаххаси миёни падидаҳои воқеият зухур мекунад ва ин робитаҳо муносибатҳои муайяни маърифатиро ифода менамоянд. Ҳар як қонуни ҷузъие, ки як вобастагии муҳимро миёни унсурҳои ҳастӣ нишон медиҳад, ҳамчун муносибати ягонаи маърифатӣ бо қуллият ва моҳияти ҳастӣ амал мекунад - то он дараҷае, ки он робитаҳои устувори байни шаклҳо ва объектҳои воқеиро, ки пайваста дар шаклҳои гуногун падид меоянд, инъикос мекунад.

Дар ин росто, бояд таъкид кард, ки сатҳи муҷаррад дар сохтори ғносеологии тасвири олам метавонад на танҳо як қонуни мушаххаси илмиро дар бар гирад, балки маҷмуи гуногуни чунин қонунҳоро низ фаро гирад. Бо вучуди ин, агар сатҳи махсус ҳамчун маҷмуи принципҳои умумие фаҳмида шавад, ки рушди табиатро танзим мекунанд, пас дар сатҳи муҷаррад чунин тамомият ва фарогирӣ мавҷуд нест. Дар ин ҷо сухан танҳо дар бораи намунаҳои алоҳида меравад, ки ҳар кадом танҳо мисоли ҷудогона мебошанд ва наметавонанд маҷмуи принципҳои аслиро иваз намоянд, ки таҳаввули ҳастии табииро таъмин мекунанд.

Дар ҷаҳорҷӯби ҷанбаи ғносеологии тасвири олам, унсурҳои умумӣ, пеш аз ҳама, тавассути қонунҳои амал ва инкишофи ҳастӣ, баҳусус дар шакли қонунҳои рушди табиат амалӣ мешаванд. Бо вучуди ин, ин умумиятҳо танҳо дар шакли маҷмуи қонунҳои махсуси илмӣ ифода меёбанд. Мақулаҳои фалсафии қулл, махсус ва муҷаррад, ки сатҳҳои асосии зухури воқеиятро дар сохтори маърифатии тасвири олам баён мекунанд, дар иртиботи танготанг бо якдигар қарор дошта, ҷузъҳои ҳамгирои як низомии ягона мебошанд. Ин ҳамбастагӣ, аз як тараф, дар он зоҳир мегардад, ки муҷаррад дар дохили махсус амал мекунад, яъне қонунҳои хусусии илмӣ ҳамчун шаклҳои мушаххаси амалишавии қонунҳои умумии рушди

табиат шарҳ дода мешаванд. Аз тарафи дигар, ин робита тавассути зуҳури умумӣ дар шаклҳои махсус низ падида меояд, масалан, қонунҳои умумии рушди табиат ҳамчун таҷассум ё намунаи мушаххаси принципҳои фароғири ҳастӣ баромад мекунанд. Дар ҳамин замина, мақулаҳои кулл, махсус ва мучаррад ҳамчун василаҳои назариявӣ ва фаҳмишӣ амал мекунанд, ки дар ташаккул ва дарки тасвири муосири ҷаҳон ва мавқеи маърифатии инсон нақши муассир мебозанд. Дар замони мураккаб ва ғурӯзӣ имрӯз, истифодаи ин мафҳумҳо на танҳо ба таҳқиқоти назариявӣ, балки ба ҳалли масъалаҳои мушкилоти амалӣ - дар соҳаи маориф, сиёсат, фарҳанг ва муносибатҳои иҷтимоӣ мусоидат менамояд. Дар оянда, таҳқиқи бештари таърихӣ-фалсафии ин мафҳумҳо, аз ҷумла дар анъанаҳои фикрии Шарқ ва нақши онҳо дар ҷаҳони муосири постмодерн, зарур ва саривақтӣ хоҳад буд.

Дар зербоби сеюм – **«Тасвири шаклҳои ҳастӣ ва тасвири илмӣ олам ҳамчун ҷузъи ҷаҳонбинӣ»** қайд мегардад, ки ҷузъи идеологӣ, мафкуравӣ, ҷаҳоншинохтӣ дар тасвири олам, ба монанди ҷанбаҳои онтологӣ ва ғносеологӣ, дорои се сатҳи таҳлилӣ мебошад: умумӣ, махсус ва мучаррад. Дар сатҳи умумии идеологияи тасвири олам, мо бо маҷмуи донишҳо ва ақидаҳои нисбатан устувору тағйирнопазир рӯ ба рӯ мешавем, ки ин «нақши умумии воқеият»-ро ташаккул медиҳад ва тавассути наслҳо интиқол меёбад. Ин навъи тасвириро метавон ҳамчун ҷаҳонбинии универсалӣ ё умумӣ тавсиф намуд. Сатҳи махсуси ҷузъи идеологӣ, дар навбати худ, бо ҷаҳонбинии хусусӣ ифода меёбад. Чунин ҷаҳонбинӣ ба табақаҳо ё ғурӯҳҳои иҷтимоӣ муайян тааллуқ дошта, хусусияти маҳдуд ва таърихӣ дорад. Он аз ҷаҳонбинии умумӣ сарчашма гирифта, онро дар заминаи замону макони мушаххас ва шароити иҷтимоӣ муайян бозтоб медиҳад. Сатҳи мучарради тасвири идеологияи олам бештар ба ҷаҳонбинии инфиродӣ марбут аст. Ин навъи ҷаҳонбинӣ бо хусусияти нотақрор ва фардии худ фарқ мекунад, аммо ҳамзамон унсурҳои аз ҷаҳонбинии умумӣ ва хусусиро низ дар бар мегирад, аз ҷумла идеалҳо, арзишҳо ва меъёрҳои, ки дар ҳар давраи таърихӣ дар ғурӯҳҳои иҷтимоӣ ба вуҷуд меоянд. Ҷаҳонбинии инфиродӣ ҳамчун ифодаи фардии ҷаҳоннамоии инсон, на танҳо ба сатҳи мучарради идеология, балки ба

таркиби динамикии арзишҳо ва ҷаҳоншинохтию ҷаҳонфаҳмии иҷтимоӣ шомил аст.

Мазмуни сатҳи мучаррад дар сохтори тасвири олам метавонад тавассути ҷаҳонбинии инфиродӣ ифода ёбад, ки бо хусусиятҳои нодир ва такрорнашавандааш фарқ мекунад. Бо вучуди ин, чунин ҷаҳонбинӣ ҳамзамон метавонад арзишҳо ва ақидаҳои хоси гурӯҳҳои иҷтимоии давраҳои муайяни таърихро (ҷаҳонбинии хусусӣ), инчунин идеяҳо, меъёрҳо ва арзишҳои умумии башарино (ҷаҳонбинии умумӣ) дар бар гирад. Ҷаҳонбинии шахсӣ метавонад то ҳадде хусусиятҳои устувори марбут ба муҳитҳои иҷтимоӣ ва таърихро таҷассум намояд ва шаклҳои гуногуни ифодаи ҷаҳонбинии универсалӣ, трансцендентӣ ва умумиро фаро гирад. Дар доираи ҷузъҳои сатҳи мучарради тасвири олам метавон унсурҳои гуногунро мушоҳида кард: донишҳои маишӣ, амалӣ, касбӣ ва илмӣ, низомҳои арзишӣ (аз ҷумла дар бораи некӣ ва бадӣ), тасаввуроти таърихӣ, бардоштҳои ояндабинӣ ва амсилаҳои муайяни тарзи зиндагӣ ва рафтор. Ҳамаи ин унсурҳо дар маҷмӯъ ба ҷаҳонбинии шахс хусусияти амалӣ ва воқеиятгароёна медиҳанд. Дар навбати худ, сатҳи умумӣ дар ҷанбаи ҷаҳонбинии тасвири олам тавассути мазмуни ҷаҳонбинии умумибашарӣ амалӣ мегардад. Чунин ҷаҳонбинӣ маҷмӯи идеяҳо, донишҳо, меъёрҳо, идеалҳо ва арзишҳоро дар бар мегирад, ки дорои хусусияти фарошахсӣ буда, ба мероси маънавии инсоният шомил мебошанд. Бо як андоза шартият метавон хулоса кард, ки ин унсурҳо асоси сохтори ҷаҳонбинии умумибашарино ташкил медиҳанд. Маҳз тавассути ҳамин унсурҳо ҷанбаҳои муҳими маънавӣ ва маърифатии ҷаҳонбинӣ ифшо гардида, ба шинохти амиқи воқеият ва ташаккули таҷрибаи фикрӣ мусоидат мекунанд.

Дониш на танҳо ҷанбаи когнитивӣ, маърифатӣ, балки вазифаи созандаи иҷтимоиро низ иҷро мекунад: он ҳамзамон заминаи ҳамгироии фарҳангӣ ва интиқоли маърифат тавассути наслҳо мебошад. Дониш, ки дар зери таъсири замон, муҳит ва таҷрибаи муштараки инсоният ташаккул меёбад, ба омили асосии ташаккули хувият ва худшиносии фарҳангӣ табдил меёбад. Зимни ин меъёрҳо ҳамчун унсурҳои сохтори ҷаҳонбинии умумибашарӣ вазифаи муайянсозии ҳадафро нисбат ба як

стандарти умумии маърифатӣ ва амалӣ иҷро менамоянд. Аз ҷумла, дар пайвастагии назариявӣ миёни таълимоти И. Кант ва Г. Гегел, мафҳуми идеал ҳамчун пояи меъёр ва ҳадаф дар ҷаҳонбинии умумибашарӣ на танҳо ҳамчун ормон ва арзиши баланд, балки ҳамчун воситаи маънавии ташаккули ҳудогоҳии шахсӣ ва иҷтимоӣ шинохта шудааст. Идеал ба маънои асли на танҳо «чӣ гуна бояд буд», балки «чӣ гуна будан мумкин аст» ва «чӣ гуна шудан лозим аст»-ро муайян менамояд.

Идеалҳо ҳамчун мафҳумҳо ногузир ба ташаккули навъи махсуси муносибат миёни субъектҳои ғавҷият, объектҳои муҳити зист ва ҳудӣ инсонҳо мусоидат мекунанд. Ин муносибатҳо дар моҳият робитаҳои арзишманд ва самтдорро ифода менамоянд. Арзишҳо ҳамчун унсурҳои ниҳонии сохтори ҷаҳонбинии насли муайян бо идеалҳо иртиботи зич доранд ва дар бисёр ҳолатҳо фарқ гузоштан миёни онҳо душвор аст. Дар умум, ҷаҳонбинии умумибашарӣ, ҳамчун сохтори идеалӣ ва маънавии шуури инсон, дар асоси тасвири фалсафии олам ташаккул ёфта, дар яқоягӣ бо таҷрибаи таърихӣ ва маърифатии тамаддуни инсонӣ пойдор мегардад. Он тасаввурот, дониш, меёрҳо, идеалҳо ва арзишҳо ҳамчун унсурҳои сохтории худ дар бар мегирад.

Дар сатҳи ҷаҳонбинии тасвири олам, категорияи кулл ба ҷаҳонбинии универсалӣ (умумибашарӣ) мувофиқ аст; категорияи махсус бо шаклҳои ҷаҳонбинии хусусӣ робита мегирад ва категорияи мучаррад ба ҷаҳонбинии инфиродӣ мувофиқ меояд. Ҷаҳонбинии универсалӣ як низоми муназзами идеяҳо, донишҳо, арзишҳо, меёрҳо ва идеалҳо фаро мегирад, ки раванди шинохт ва ғавҷияти муштараки маърифатии инсониятро ҳамчун субъектӣ таърих муайян мекунад. Чунин ҷаҳонбинӣ дар тасвири олам ҳамчун унсурҳои сохторӣ ва маъноии муайян зухур мекунад.

Дар ҳамин ҳол, ҷаҳонбинии хусусӣ як низоми маънохӯст, ки дар заминаи шароити мушаххаси иҷтимоӣ ва таърихӣ шакл гирифта, тавассути шаклҳои гуногуни шуури ҷамъиятӣ баён мегардад: аз ҷумла мифология, эътиқодҳои динӣ, сохторҳои идеологӣ, асарҳои бадеӣ, афкори илмӣ ва ғайра. Ҷаҳонбинии хусусӣ нақши робитасоз ва воситаи гузарро иҷро мекунад, ки ба василаи он мафҳумҳои универсалӣ ба шароити мушаххас

мутобиқ шуда, аз ҷаҳонбинии умумӣ ба шаклҳои инфиродии дарки олам мегузаранд. Он ҳамчун шакли шарҳдиҳандаи ҷаҳонбинии умумбашарӣ амал мекунад ва қобилияти табдил ёфтан ба ҷаҳонбинии фардиро дорост.

Асоси ҳар гуна тасвири оламо ҷаҳонбинии умумӣ ташкил медиҳад, ки ҳамчун зербинои сохторӣ амал мекунад; ҷаҳонбинии хусусӣ таҳти таъсири он ташаккул меёбад, ва ҷаҳонбинии шахсӣ ин ҷаҳонбиниро дар шакли мушаххас ва фардӣ таҷассум мекунад. Манбаъҳои ташаккули ҷаҳонбинии хусусиро метавон дар шаклҳои гуногуни фарҳангӣ ва маърифатӣ дарёфт: аз афсонаҳои халқӣ, дostonҳо ва ривоятҳои таърихӣ то урфу одат, маросимҳо, суннатҳо, арзишҳои динӣ, қонунҳо, нормҳои илмӣ, идеологияҳо, санъат, таблиғот ва ташвиқоти иҷтимоӣ.

Боби чоруми диссертатсия – «Мақулаҳои фалсафӣ ҳамчун ҷузъҳои сохтори тасвири илмӣ олам дар фалсафаи даврони муосири Ғарб» аз ду зербоб иборат буда, дар зербоби якуми он – **«Умумияти мақулаҳо ҳамчун ҷузъҳои сохтори шаклҳои ҳастӣ ва тасвири илмӣ олам дар фалсафаи охири асри XIX-нимаи якуми асри XX»** таъкид ёфтааст, ки намоёндагони фалсафаи асри XIX-нимаи якуми асри XX ғояи универсалиро ҳамчун сохтори олам инкишоф медиҳанд. Дар марҳалаи таърихии мавриди таҳлил, шинохти фалсафии тасвири олам аз сатҳи умумӣ шурӯъ мегардад, ки ба ҷанбаҳои онтологӣ воқеият иртибот дорад ва тавассути категорияи ҳастӣ тавзеҳ меёбад. Масъалаи ҳастӣ дар асрҳои XIX ва XX таваҷҷуҳи амиқи файласуфони зиёдеро ба худ ҷалб намудааст. Ба ғайр аз М. Ҳайдеггер, ки масъалаи ҳастиро на фақат аз зoвияи функсияҳои категориявӣ, балки бештар тавассути шарҳи ҳастии инсонӣ баррасӣ мекард, файласуфоне чун С. Александер, Ҷ. Сантаяна, М. Шелер ва дигарон низ ба ин мавзӯ рӯй оварда, пахлуҳои ҷудогонаи ҳастӣ, бахусус ҷанбаҳои махсус ва мучарради он дар мавҷудияти инсонро мавриди таҳқиқ қарор додаанд. Н. Ҳартман низ фаҳмиши худро дар бораи ҳастӣ ҳамчун воқеият ошкор мекунад, ки атрибутҳои ногузир ва мучарради он таъсирбахш аст. Ў ҳамзамон таъкид мекунад, ки дар равандҳои шинохт, аз ҷумла дар таҳлили илмӣ сатҳҳои гуногуни воқеияти объективӣ, ҳуди ҳастӣ ва таъсири он танҳо

ба таври ғайримустақим дарк карда мешаванд. Баръакс, дар ҳолатҳои таҷрибаҳои эҳсосии трансцендентали, ҳастӣ ва таъсири он ба таври мустақим ва бе восита ба инсон ошкор мегардад.

Мафҳуми умумӣ дар онтологияи Н. Хартман, ки тавассути категорияи ҳастӣ ифода ёфтааст, дар ташаккул ва рушди ҷараёни муҳимми фалсафии нимаи аввали асри XX, яъне феноменология, нақши назаррас бозидааст. Аз ҷумла, Э. Гуссерл ба нақши «шуур ҳамчун унсурӣ созмондиханда» ишора мекунад, ки маҳз ба шарофати он на танҳо ашё, ҷисмҳо ва объектҳои моддӣ, балки ҳамчунин замони пок, ҳузури интерсубъективии «ман»-ҳои дигар, шаклҳои гуногуни таҷрибаи ботинӣ ва намунаҳои муоширату ҳамбастагӣ низ зухур меёбанд.

Дар заминаи феноменология онтологияи феноменологӣ ба вучуд меояд. Намояндаи асосии ин равия М. Хайдеггер мебошад. Ба ақидаи ӯ предметҳои ҳастанд, ки одам «молики» онҳо нест, аммо онҳо «вучуд доранд». Ба инҳо, масалан, таърих, фалсафа ва ҳастии ҳуди инсонро дохил кардан мумкин аст. Ҳамзамон, М. Хайдеггер ба ҳамбастагии ботинӣ миёни маъноӣ мафҳуми «ҳастӣ» ва ҳуди феномени ҳастӣ ишора мекунад. Яъне саволи «ҳастӣ чист?»-ро то андозае бо суоли «ҳаст, вучуд дорад», мешавад чист?» иваз кардан мумкин аст.

Дар таълимоти М. Хайдеггер се мафҳуми асосиро ҷудо кардан мумкин аст, ки аз ҷиҳати сохторӣ асосҳои онтологияи бунёдии он мебошанд. Дар сатҳи кулл ҳуди ҳастӣ муҳимтарин унсурӣ онтологияи М. Хайдеггер аст, дар сатҳи махсус Дасейн («ана-ҳастӣ») ҷанбаи муҳимтарин ва дар сатҳи мучаррад ҳуди падидаҳои М. Хайдеггер унсурҳои муҳимтарин мебошанд.

Намояндагони экзистенциализм низ таъкид мекунанд, ки ҳастӣ наметавонад ҳамчун як навъ воқеияти эмпирикӣ, ки дар идроки беруна ба мо дода мешавад ва ё ҳамчун моҳияти фаҳмо дар дискурси фалсафии метафизикӣ ва ҳатто бештар, ҳамчун сохти ратсионалии илм амал намояд. Пояи муҳимми онтологияи ҳастӣ ин аст, ки инсон аз лиҳози ҳастӣ ҳамеша маҳлуқи марғпазир аст. Аз ин рӯ, мавҷудияти инсонӣ ҳамчун шакли вучуд доштани муваққатӣ амалӣ мегардад.

Аммо дар мавриди асоси онтологии фаромарзии экзистенсияи инсон дар байни экзистенсиалистҳо нуқтаи назари ягона вучуд надорад. Дар экзистенсиализми мазҳабӣ ин Худост, аз нигоҳи Ч.П. Сартр ва А. Камю, асоси фаромарзӣ «ҳеч» аст ва дар баробари ин худро ҳамчун «амиқтарин асрори ҳастӣ» амалӣ мегардонад. Барои К. Ясперс ин руҳияи рамзӣ ва мифопозтикӣ. Дар маҷмӯъ метавон тасдиқ намуд, ки аксари намоёндагони экзистенсиализм моҳият ва маънои ҳастиро тавассути муваққатӣ будани ҳастии инсон мебинанд.

Дар ҷаҳорҷӯби экзистенсиализми динӣ, нақши бунёдии ҳастиро ба Худо нисбат медиҳанд, дар ҳоле ки дар андешаҳои фалсафии Ж.-П. Сартр ва А. Камю асоси трансценденталии вучуд «ҳечӣ» шуморида мешавад, ки он ҳамзамон ҳамчун асрори амиқи ҳастӣ дарк мегардад. К. Ясперс бошад, ин асосро дар симои руҳи рамзӣ ва мифопозтикӣ мебинад. Умуман, аксари намоёндагони мактаби экзистенсиализм ҳастиро тавассути назари марғпазирӣ ва маҳдудияти ҳаёти инсонӣ маъно мебахшанд.

Ҳамзамон бо экзистенсиализм, ҷараёни дигари таъсиргузори фикри фалсафии асрҳои XIX ва XX позитивизм ба шумор меравад. Яке аз бунёдгузори он - О. Конт - зарурати рад кардани андешаҳои метафизикиро таъкид карда, ба ҷои он ба маърифати илмӣ «мусбат» ҳамчун манбаи бозғаймӣ дониш таъя мекунад. Дар доираи ин равиш, ӯ асосҳои методологӣ ва онтологӣ худро таъия мекунад, ки барои тасдиқи мавқеаш хизмат мекунад. Аз нигоҳи О. Конт, на субстансия ва на ҳастӣ моҳияти мустақил надоранд ва танҳо маҷмӯи фактҳо, зуҳурот ва робитаҳои мушоҳидашавандаро ташкил медиҳанд. Ё бар он назар буд, ки миёни падидаҳои воқеӣ робитаҳои муайян ва устувор вучуд доранд ва фақат тавассути донишҳои илмӣ метавон онҳоро систематизатсия ва умумӣ гардонд. Барои ӯ илм як сохтори зехнии махсус буд, ки ин равандро таъмин мекунад.

Системаи фалсафии О. Конт атрофи гуногуншаклии падидаҳои олами атроф бунёд ёфтааст, ки дар сатҳи муҷаррад дар қишри онтологӣ тасвири олам таҷассум меёбанд. Ё ҳамчунин таъкид менамуд, ки миёни ин зуҳурот ва воқеият робитаҳои зарурӣ ва муҳим мавҷуданд, ки онҳоро метавон ба

сатҳи мучаррад дар проексияи гносеологии тасвири олам нисбат дод. Дар ҷанбаи идеологии назарияш, илм ҳамчун ифодаи сатҳи махсус баромад мекунад.

Файласуфи дигаре, ки ба равияи позитивизми классикӣ тааллуқ дорад - Ҷ.С. Милл - андешаҳои О. Контро инкишоф дода, бар он бовар буд, ки ҳастӣ на чизи дигар, балки маҷмуи падидаҳо ва воқеиятҳои мушоҳидашаванда мебошад. Дар осори худ ӯ на танҳо асосҳои методологии андешаҳои Контро таҳким бахшид, балки онҳоро ҳимоя низ кард. Мисли О. Конт, ӯ зарур медонист, ки фақат се сатҳро фарқ кардан кофист: сатҳи феноменалӣ (онтологӣ), робитаҳои устувори байни падидаҳо (гносеологӣ) ва донишҳои илмӣ ҳамчун ифодаи сатҳи махсус дар сохтори ҷаҳонбинӣ.

Намояндаи позитивизм Г. Спенсер дар чунин ақида аст, ки асоси дарки инсон падидаҳое мебошанд, ки табиати эҳсосотӣ доранд, барои инсон шинохту ба низом даровардани дараҷаҳои гуногуни умумӣ мувофиқанд. Ӯ ҳамчунин таъкид мекунад, ки барои ташаккули ҳар гуна донише дар бораи ҳар ҳодиса ё воқеа лозим аст қонунҳои умумии тағйири сатҳҳои ташкилӣ ба моддаро муайян намуд. Чунин қонунҳо бояд, бешубҳа, аз устувории қувваи вучуддошта дар олам гирифта шаванд. Яке аз ин қонунҳо метавонад қонуни умумии эволютсия бошад. Г. Спенсер чунин андешаҳоро ҷонибдорӣ мекунад ва бар ин асос зарурати мавҷудияти на танҳо робитаҳои инфиродӣ, маҳаллӣ ва ҷудогона дар воқеият (қонунҳои ҷузъии илмӣ), балки қонунҳои умумии инкишофи табиатро таъкид менамояд. Ба назари ӯ, ғайр аз мучаррад дар маънои онтологӣ (ҳамчун маҷмуи падидаҳо, воқеаҳо ва ҳолатҳои воқеият), мучарради дигаре дар маънои гносеологӣ низ вучуд дорад (маҷмуи қонунҳои мушаххаси илмӣ) ва ҳос дар сатҳи идеологӣ (дар шакли тасвири илмӣ ҷаҳон) зоҳир мегардад.

Намояндаи эмпириокрититсизм Э. Мах бар он буд, ки ҳар як амали даркро метавон ба «таҷрибаи ҳиссӣ» фуру бурд. Ба воситаи эҳсосот инсон мафҳумҳои илмиро ҳамзамон бо дарк қабул мекунад ва дар ин раванд «принсипи пайвастигии таҷриба» қатъиян риоя мегардад, дар ҳоле ки ҳама гуна фарзияҳои метафизикӣ истисно карда мешаванд. Аз ин нуктаи

назар, мафҳум танҳо ҳамчун як идеяи умумӣ шарҳ дода мешавад ва бинобар ин, байни донишҳои мантиқӣ ва эҳсосӣ фарқи кулӣ вучуд надорад.

Муфаккирони неопозитивизм, бар хилофи пайравони эмпириокрититсизм, сохтори тасвири ҷаҳонро ба таври махсус тафсир мекарданд. Масалан, Л. Витгенштейн таъкид менамуд, ки «ҷаҳон аз ашё не, балки аз фактҳо иборат аст». Ба гуфтаи ӯ, бар асоси далелҳои содда ҷумлаҳои атомӣ бунёд мешаванд. Фалсафаи ҳақиқӣ бояд тарзи истифодаи аломатҳои мантикиро шарҳ диҳад ва андешае, ки бо забони илмӣ баён ёфтааст, метавонад ба таври комил бо забон ҳамсанг шумурда шавад. Аз ин ҷост, ки фалсафа шакли таҳлили забонро касб мекунад ва марзҳои забон бо марзҳои ҷаҳон мутобиқат доранд. Аз нигоҳи гносеологӣ, намояндагони неопозитивизм дар сохтори «тасвири олам» дониши мучаррадро ҷой медиҳанд, ки он тавассути тасдиқи робитаҳои такроршавандаи фактҳои оддӣ бо воситаи забон ифода меёбад.

Дар доираи фалсафаи постпозитивизм, К. Хьюбнер ва П. Фейерабенд бар ин назаранд, ки бисёре аз мафҳумҳои бунёдии илмӣ дорои табиати мифологӣ мебошанд. Онҳо нишон медиҳанд, ки мафҳумҳое чун фазо, вақт, сабабият ва эҳтимолият сарчашмаҳои мифологӣ доранд. Илова бар ин, ҳуди кӯшиш барои муайян кардани ҳаққи равшани ҷудокунанда байни миф, илм ва метафизика аз ҷиҳати методологӣ баҳсбарангез арзёбӣ мешавад. Дар асоси таҳлил чунин хулоса бароварда мешавад, ки намояндагони постпозитивизм мустақиман ба масъалаҳои асосҳои онтологӣ ва гносеологӣ тасвири илмӣ ҷаҳон рӯй намеоранд, балки онҳоро танҳо ба таври ғайримустақим дар шакли як қатор тезисҳо зикр мекунанд, ки барои тавсифи комили ҳолати он нокифоя мебошанд.

Структурализм мафҳуми умумиро бар мафҳуми мучаррад дар осори мухталиф оид ба ҷаҳонбинӣ афзалтар медонад. Фалсафаи структурализм танҳо ба сатҳи мучаррад дар ҷиҳати онтологӣ тасвири ҷаҳон маҳдуд намешавад, зеро ҳуди мафҳуми сохторро наметавон ба ягон воқеияти мушаххаси алоҳида нисбат дод. Сохтор ҳамчун унсуре ҳосил воқеияти объективӣ вучуд дорад ва хусусияти махсус дорад. Аз ин рӯ,

сохтор ҳамчун мафҳуми асосие, ки тавассути он методологияи илмӣ ва мантиқи таҳқиқ муайян мегардад, бояд дар сатҳи махсуси онтологияи тасвири ҷаҳон баррасӣ шавад. Структурализм мақулаҳои кулл, махсус ва мучаррадро ҳамчун қисмҳои зарурии шабакаи маъно ва шинохт мефаҳмонад, ки барои ташаккули тасвири олам нақши асосӣ мебозанд.

Дар маҷмӯъ, дар равияҳои гуногуни фалсафӣ, аз қабилҳои онтологияи Н. Хартман, онтологияи бунёдии М. Хайдеггер, то андозаи экзистенциализми Ж.-П. Сартр, инчунин позитивизми классикӣ, эмпириокритисизм, неопозитивизм, постпозитивизм ва структурализм, тамоюли ба авлавият додани мафҳуми умумӣ ҳангоми тафсири унсурҳои асосии тасвири ҷаҳон мушоҳида мегардад.

Феноменологияи Э. Гуссерл зимни асоснок кардани мафҳуми падида ҳамчун мучаррад ба чунин муҳолифат дучор мешавад, ки ҳамон падидаҳо дар як вақт ҳамчун моҳияти умумӣ низ шарҳ додан мумкин аст ва ба ин васила, дар як мафҳуми муайян духӯрагии онтологӣ ва номуайянии концепсияи ин файласуф амалӣ мегардад.

Дар зербоби дуҷуми боби чорум – **«Ягонагии мақулаҳо дар ташаккули ҳаёти ва тасвири илмӣ олам дар афкори фалсафии постмодернистӣ»** зикр шудааст, ки ҷараёнҳои фалсафӣ дар нимаи дуҷуми асри XX зери мафҳуми умумии постмодернизм муттаҳид шудаанд. Сарчашмаи аслии ин ҷараёнҳо мо дар осори М. Фуко меёбем. Ӯ мероси фарҳангӣ ва зухуроти фарҳангиро ҳамчун арзишҳои худмӯхтор арзёбӣ мекунад ва бо ин васила, сатҳи мучаррадро дар ҷиҳати онтологияи тасвири ҷаҳон дар назарияаш муайян месозад. Ҳамзамон, ӯ таъкид мекунад, ки ин мероси фарҳангӣ ҳамчун арзишҳои гаронбаҳо то ҳадде аз маъниҳои гуногуни забонӣ вобаста аст, ки ҳар кадоме дорои манбаи хоси худ мебошанд яъне эпистема. Ҳар як эпистема асоснок мекунад, маъно мебахшад, арзиш ва ягонагии зухуроти гуногуни тамаддуни инсонро муайян месозад. Тавассути эпистема падидаҳо хусусият ва аҳамияти худро пайдо мекунад. Мутобиқан, ба маънои муайян метавон гуфт, ки эпистемаҳои М. Фуко ҳамчун сатҳи махсуси ҷузъи онтологияи тасвири олам амал мекунад. М. Фуко борҳо қайд мекунад, ки эпистемаҳо шаклҳои хусусиро

амалӣ месозанд, «гирех»-ҳои ҷудогонаи маъносозии майдони мучарради забон ё дискурсро амалӣ мекунад. Аз ин рӯ, дискурс дар контексти худ ҳамчун майдони мучарради забонӣ, дар консепсияи М. Фуко ҳамчун умумии ҷанбаи онтологӣ тасвири олам амалӣ мешавад.

Дар асари М. Фуко бо номи «Онтологияи дискурс» таъкид мегардад, ки тамоми гуногунрангии осори фарҳангии башарият ба сатҳи мучаррад дар ҷиҳати онтологӣ тасвири ҷаҳон мансуб аст. Эпистемаҳое, ки ӯ ҷудо кардааст, ба сатҳи махсуси онтологӣ марбут мебошанд, дар ҳоле ки дискурс ҳамчун майдони забонӣ тавлидкунандаи маъно, ба сатҳи умумӣ дар ҷиҳати онтологӣ тасвири ҷаҳон дахл дорад.

Файласуфи дигар Ж. Деррида ҳулосаи муҳим мебарорад, ки тафсир ва шарҳи яхелаи матнҳо имконнопазир аст. Ӯ қайд мекунад, ки ҳангоми дарёфти тафсирҳои алтернативӣ ҳуди матнҳо ба назар «аз дарун ҷаппа» шудаанд. Онҳо вайрон нашуда, балки ҳар дафъа дар намуди нав зоҳир мешаванд ва аз ин рӯ, ҳамчун манбаи афкори бештари идея ва образҳо амал мекунад. Ин алоқаи мутақобиларо бо матнҳо Ж. Деррида «деконструксия» меномад. Ж. Деррида менависад, ки бо деконструксия мо гуё як навъи махсуси воқеиятро ба вучуд меорем. Ба ин маъно, деконструксия бояд ба ҷанбаи онтологӣ тасвири олам нисбат дода шавад, зеро Ж. Деррида на воқеияти табиӣ, на воқеияти объективӣ, балки бисёр осори фарҳангии насли башарро деконструксия мекунад ва бо роҳи деконструксия қардани охириҳо мо онҳоро ба таври саҳеҳтарин меофарем. Ж. Деррида таъкид мекунад, ки дар ҷараёни сохтани маъно мо ҳамзамон ашӯро низ эҷод мекунем. Усули деконструксия, ба андешаи ӯ, имкон медиҳад, ки нодирӣ, беназирӣ ва тақрорнашавандагӣ ошкор гардад. Аз ҳамин лиҳоз, метавон гуфт, ки «объектҳои мучаррад» маҳз тавассути деконструксия асоснок мешаванд ва бинобар ин, ҳуди ин усул ҳамчун роҳи расидан ба мучаррад дар ҷиҳати онтологӣ тасвири ҷаҳон баромад мекунад.

Дар ҳамин замина, як нафари дигар аз намоёндагони постмодернизм - Ж. Делёз, зарурати деконструкцияи ҳуди деконструксияро таъкид мекунад. Ба ақидаи ӯ, эҷоди ҳақиқӣ на аз маводи тасодуфӣ ва пароканда, балки аз таҷдиди назар ва таҷдиди фалсафаи худ ба вучуд меояд. Ж. Делёз ҳамчун

файласуф концепти худро оид ба ҳастӣ пешниҳод мекунад, ки онро «бетакрор будани ҳастӣ» меномад. Дар ин ҷо ҳастӣ ҳамчун умумӣ, вале на дар фаҳм ва тафсири классикии худ, балки «ба воситаи номуайяни ва тафовут пешаки ташаккул ёфтан» амал мекунад.

Дар робита ба андешаҳои П. Рикёр, ӯ бар он аст, ки дарки моҳият ва маъноӣ ҳастӣ бидуни фаҳмиши моҳият ва маъноӣ мавҷудияти инсон ғайриимкон аст. Ё бо М. Хайдеггер мувофиқ аст, ки маъноӣ ҳастии инсон тавассути замони будани мавҷудияти ниҳой шакл мегирад. Аз ин рӯ, ҳастии инсонро бояд аз диди се андозаи замони - гузашта, ҳозира ва оянда - баррасӣ намуд. Маҳз дар доираи ҳамин се ченак метавон «археологияи инсон»-ро равшан сохт (ба монанди он ки М. Фуко дар нисбати донишу маърифат анҷом дода буд), решадор будани инсонро дар ҳастӣ ошкор кард ва робитаи ӯро бо тамомияти вучуд муайян намуд.

Дар маҷмӯъ, концепсияҳои фалсафии постмодерн аз як тараф, зарурати ҷудокунии ҷанбаҳои онтологӣ, гносеологӣ ва ҷаҳонбинии тасвири ҷаҳонро ба сатҳҳои умумӣ, махсус ва муҷаррад нишон медиҳанд, ва аз тарафи дигар, ҳар кадоми ин унсурҳоро бо муҳтавои хоси фалсафии худ пур мекунанд. Ҳамзамон, «скелети сохторӣ»-и тасвири ҷаҳон бетағйир боқӣ мемонад, ки ба таври ғайримустақим имконияти чунин дидгоҳро нисбат ба воқеият ва дурустии таснифи пешниҳодшударо асоснок месозад.

ХУЛОСА

Натиҷаҳои асосии илмӣ таҳқиқот

Бо таъя ба омӯзиш ва таҳлили масъалаи тасвири илмӣ олам дар иртибот бо шаклҳои гуногуни ҳастӣ ва тавассути истифодаи категорияҳои фалсафӣ, аз ҷумла, мақулаҳои кулл, махсус, муҷаррад ва мафҳумҳои марбут ба онҳо, натиҷаҳои зерин ба даст оварда шуданд, ки метавонанд ҳамчун хулосаҳои илмӣ пешниҳод гарданд:

1. Ба таври умум, омӯзиши категорияҳои кулл, махсус ва муҷаррад бояд ҳамчун заминаи муқаддамотии таҳлили сохтори тасвири олам анҷом дода шавад. Зеро фаҳмиши амиқи моҳияти ин мафҳумҳои бунёдӣ шартӣ зарурии таҳияи таҳлили

методологӣ ва тафсири дурусти сохторҳои маърифатӣ ва фалсафии тасвири ҳастист.

Баррасии пайдоиш ва шаклгирии ин категорияҳо - дар иртибот бо таърихи афкори фалсафӣ ва равандроҳои ташаккули маърифат - имконият медиҳад, ки паҳлуҳои асосии маъноии онҳо равшан гардида, заминаи бозғатимоди таҳқиқи марҳалавии шинохти воқеият фароҳам шавад.

Мақулаи кулл ҳамчун заминаи аслии ибтидоӣ хизмат мекунад, ки тавассути он маҷмуи падидаҳои гуногуни воқеият маъно ёфта, ташаккул меёбанд. Умумӣ ё кулл, ба маънои дигар, шакли мучарради инъикоси фактҳои парокандаи воқеият аст, ки дар қолаби як тамоюли умумӣ таҷассум меёбад. Он, бо вучуди гуногунии зухурот, онҳоро дар як сохтори низоманд ва якбора муттаҳид менамояд.

Кулл ҳамчун категорияи фалсафӣ, решаи генетикии тамоми аслои ифода мекунад. Он дар воқеият на дар шакли холию абстракт, балки тавассути зухуроти мушаххас, яъне падидаҳои мушоҳидашаванда ва фактҳои ҳиссӣ таҷассум меёбад. Ин таҷассум метавонад дар шакл ё усули муайяни махсус ва индивидуалӣ зухур кунад.

Махсус, дар ин замина, ҳамчун пайванд ва муҳаррики инкишоф амал мекунад. Он воситаи ба ҳам пайвастании кулл ва ҷузъиёти воқеият аст ва факту омилҳои дараҷаи дуюм ва сеюми воқеиятро фаро мегирад.

Аз ин ҷиҳат, кулл на танҳо шакли собит, балки воқеияти муттаҳаррик ва динамикӣ аст, ки тавассути он гуногунии зухуроти воқеият ба мучарради муайян табдил меёбад. Он дар муҳити воқеии мо ҳамчун намунаи ягонаи ба танзимдорондаи дигар унсурҳо амал мекунад.

Кулл ҳамчун ҷанбаи муайяни воқеият дар ҳуди падидаҳои воқеият дар шакли ин ё он далели додшуда муҳим, зарурӣ, сабабӣ мебошад. Кулл ҳамчун мақулаи роҳи хеле қолибу дурусти байни падидаҳое, ки дар атроф ба вуқӯ мепаиванданд, ҳамчун як тори анкабути мақулаҳо ҳастиро таҷассум менамояд.

Мақулаи махсус ҳамчун восита ва механизми асосии зухури кулл дар воқеияти объективӣ амал мекунад. Он роҳи амалишавии кулл мебошад ва имконият фароҳам меорад, ки

кулл дар шакли мушаххас ва дар мухити моддӣ таҷассум гардад. Ба ибораи дигар, махсус роҳ ва воситаи ҳуди зӯҳур ва ғаълолашавии кулл аст.

Макулаи мучаррад бошад, шакли абстраксияшудаи мавҷудияти умумӣ дар воқеиятро таҷассум менамояд. Қонунҳо ва заруратҳои умумӣ на дар ҳолигӣ, балки маҳз тавассути силсилаи фактҳои мушаххаси воқеият амалӣ мешаванд.

Ҳам категорияи махсус ва ҳам мучаррад, бар ҳилофи тасаввури маъмул, на танҳо шаклҳои тафаккури абстрактӣ ё фикри ҳоли мебошанд, балки инъикоси мустақими ҷанбаҳои конкретӣ ва ҳиссии воқеиятанд. Онҳо на ба сифати тавлиди тафаккури хушкӣ мантиқӣ, балки ҳамчун мафҳумҳои таърихан ташаккулёфта, дар иртиботи зич бо таҷрибаи ҳиссӣ ва мухити воқеии зисти инсон, амал мекунанд.

Дар доираи чунин фаҳмиш, категорияҳои махсус ва мучаррад, ҳар яке шакли муайян ва объективии таҷассумёбии воқеият мебошанд. Онҳо зерсохторҳои муайяни оламро, ки дар худ ҳам гуногунрангии зӯҳурот ва ҳам қонуниятҳои зеринтизорӣ ва сохтори онтологӣ ҳастиро таҷассум мекунанд, инъикос менамоянд.

Ин ду категория на абстраксияҳои ҳолии фикрӣ мебошанд, балки тасвирҳои воқеан таҷассумшудаи воқеиятанд, ки дар сатҳи таҷрибаи эмпирӣ ва равандҳои шинохти илмӣ ғаълола на амал мекунанд [М-5].

2. Асосҳои онтологӣ сохтори ҷаҳонбинии умумибашари ба воситаи макулаҳои кулл, махсус ва мучаррад баррасӣ намуда, мо оламро тасвир менамоем. Дар илми фалсафаи муосири тоҷик доир ба макулаҳои кулл, махсус ва мучаррад андешаҳои мушаххасу том вучуд надошта бошад ҳам, дар баррасии афкори фалсафии гузашта файласуфони муосири тоҷик Осимӣ М., Баҳоваддинов А., Диноршоев М., Додихудоев Х., Муҳаммадхочаев А., Олимов К., Зиёӣ Х., Шамолов А.А., Муҳаммадалӣ М., Содикӣ Н., Назариев Р., Худойдодов Ф. ва дигарон дар сатҳи онтологӣ ва ғносеологӣ тасвири оламро аз нуқтаи назари файласуфони гузашта муайян намудаанд.

Дар тури таърихи фалсафа, омӯзиши сохтори тасвири олам тавассути макулаҳои кулл, махсус ва мучаррад ҳамеша

аҳамияти хос дошт. Ин аҳамият, пеш аз ҳама, бо зарурати дарки сохтори дохилии ҳуди тасвири олам ва ҷанбаҳои маъноии он тавҷеҳ мегардад [М-7].

3. Мафҳумҳои кулл, махсус ва мучаррадро тавзеҳ дода, генезиси назарияҳои фалсафиро оид ба тасвири олам таҳлил намуда, сохтори умумии онро нишон додан мумкин аст. Тасвири олам худ як шакли махсуси воқеият аст, ки танҳо тавассути мафҳум қобили дарк аст. Аз ин рӯ, фаҳмиши «муосири» тасвири олам танҳо тавассути мафҳум имконпазир аст. Воқеиятро танҳо дар қолаби мафҳумӣ дарк кардан мумкин аст, новобаста аз мазмуни мушаххаси он. Ин тарзи дарк тобеи қонуниятҳои муайяни объективист, ки онҳо хоси ҳуди сохтори воқеиятанд ва дар айни замон бояд аз ҷониби субъект дар раванди шинохт муайян, пазируфта ва риоя шаванд. Ҳамин тариқ, равандҳои маърифат ва шинохти мафҳумӣ на танҳо имконияти ифодаи падидаҳои воқеиятро фароҳам меоранд, балки дарки мантикии он падидаҳоро низ таъмин менамоянд.

Дарки равандҳо ва падидаҳо тавассути мафҳум, имконият медиҳад, ки ҳам ҷанбаҳои ҷудогонаи воқеият ва ҳам тамоми тасвири воқеият дар як низоми ягонаи маърифатӣ тасаввур ва таҳлил шаванд. Дар натиҷа, фаҳмиши мафҳумӣ ҳамчун асоси методологӣ барои ташаккули тасвири олам баромад мекунад. Бо таъя ба мантиқи маърифати мафҳумӣ, метавон ба чунин натиҷа расид, ки ҳадафи аслии ва ниҳои шинохт на ҳуди олами объективӣ бо тамоми гуногунрангии зухуроти он аст ва на тасвири куллан мучаррад ва бетафовут аз воқеият, балки раванди дарки ҳастӣ тавассути сохтори мантикии мафҳумҳо мебошад. Мафҳум дар ин ҷо на танҳо воситаи фикрӣ, балки зинаи муҳими тасвир намудани ҳастӣ дар шуури инсонӣ аст, ки бо ёрии он субъект воқеиятро шакл медиҳад, тартиб мебахшад ва ба он маъно медиҳад.

Мафҳум дар ин замина, ҳамчун шакли универсалии фаъолияти маърифатии инсон, бояд бар мучаррадии онтологӣ воқеият асос ёбад. Яъне, шинохт ва фаҳмиши он чи ки мо ҳамчун мафҳум қабул мекунем, набояд маҳдуд ба сохти тозаи фикрӣ ё абстрактӣ гардад, балки бояд бо гуногунрангии воқеии зухуроти олам ва қонуниятҳои объективӣ амалкунандаи он дар алоқамандии муттаҳид қарор дошта бошад. Мафҳум

ҳамчун шакли маърифатӣ танҳо дар он ҳолат ба тасвири воқеии ҳастӣ мувофиқ меояд, ки тафовутҳо, низомҳо, иртиботҳо ва ҳаракати дохилии падидахоро инъикос кунад. Аз ин рӯ, ҳар мафҳум на танҳо сохтори фикрӣ, балки натиҷаи умумисозии таносуб ва қонуниятҳои воқеии олам мебошад, ки дар тафаккури инсон таҷассум ёфтаанд [М-4].

4. Дар доираи таснифоти дахлдор метавон се сатҳи асосии воқеиятро аз ҳам ҷудо намуд: 1) олами воқеӣ бо тамоми қонуниятҳои объективии он, яъне сатҳи онтологӣ; 2) тасвири идеалӣ ва мафҳумии ин олам, ки дар тафаккур ва мероси маънавии инсон таҷассум ёфтааст – сатҳи ҷаҳонбинии воқеият; 3) мафҳум ҳамчун тарзи универсалии шиноخت ва воситаи системавии маърифат, ки ба сатҳи гносеологӣ ва методологӣ тасвири олам иртибот мегирад. Ҳамин тавр, сохтори тасвири олам бо ҷанбаҳои гуногуни онтологӣ, гносеологӣ, методологӣ ва ҷаҳонбинӣ дар ҳамбастагӣ бо табақабандии воқеият ва тобеияти дарунии олам муайян мегардад [М-11].

5. Ҷузъҳои асосии сохтории тасвири оламо муайян намуда, дар нисбати ҳар як ҷузъ дар боло зикршуда сатҳҳои мувофиқ (кулл, махсус, мучаррад)-ро таҳқиқ ва муайян намудан мумкин аст. Дар сатҳи онтологӣ тасвири олам, мақулаи кулл тавассути категорияи ҳастӣ, мақулаи махсус бо истифода аз категорияи ҷавҳар ва мақулаи мучаррад ба воситаи маҷмуи мафҳумҳо дар бораи объектҳои гуногун, нодир ва фарқкунандаи воқеият таҷассум меёбад. Дар ҷузъи гносеологӣ тасвири олам, мафҳуми кулл тавассути қонуниятҳои умумии ғайбӣ ҳастӣ таҷассум меёбад, ки ҷиҳатҳои поягии шинохти табиати умумии воқеиятро муайян месозанд; мафҳуми махсус бошад, дар шакли қонунҳои мушаххаси инкишоф ва ҳаракати табиат зоҳир мегардад, ки ба соҳаҳои инфиродии воқеият ва рушди низоми элементҳои он марбут аст; мафҳуми мучаррад бошад, ба воситаи маҷмуи қонунҳои илмие, ки хусусияти соҳаи таҷассусӣ доранд, ифода мешавад, ки дар доираи соҳаҳои алоҳидаи илм ба таври таҷрибавӣ ва назариявӣ таҳқиқ мегарданд [М-13].

6. Ин се мақула дар сатҳи ҷаҳонбинии инсон низ ҷилва мекунад: кулл ба сифати ифодаи умумияти ҷаҳонии ҷаҳонбинӣ, махсус дар сатҳи ҷаҳонбинии таърихӣ фарҳангии

мушаххас ва мучаррад дар сатҳи ҷаҳонбинии инфиродӣ. Ҷаҳонбинии умумибашарӣ як низоми мураккаби ғоявӣ, илмӣ ва арзишӣ мебошад, ки натиҷаи фаъолияти маърифатии инсоният ҳамчун як субъекти коллективӣ аст. Он аз маҷмуи донишҳо, меъёрҳо, арзишҳо ва идеалҳо иборат мебошад ва манбаи умумии фаҳмиши олам барои тамоми ҷомеа ба шумор меравад.

Дар муқоиса, ҷаҳонбинии хусусӣ дар доираи муайяни иҷтимоӣ ва таърихӣ ташаккул ёфта, тавассути шаклҳои гуногуни шуури ҷамъиятӣ, аз қабилӣ мифология, дин, идеология, санъат ва илм ифода мешавад. Он ҳамчун марҳалаи мобайнии гузариш аз умумият ба инфиродият амал карда, куллиятро ба тафсири инфиродӣ наздик менамояд. Ҷаҳонбинии инфиродӣ, бошад, ифодаи шахсии ақидаҳо, эътиқодҳо, арзишҳо ва талошҳои инсон аст. Он на танҳо таҳти таъсири ҷаҳонбинии хусусӣ ташаккул меёбад, балки дар муҳити беназири иҷтимоӣ ва таҷрибаи шахсӣ низ инъикос мешавад. Ин навъи ҷаҳонбинӣ ҳамчун шакли тағйирёбандаи унсурҳои сохтори ҷаҳонбинии хусусӣ дар ҷорҳои воқеиятҳои инфиродӣ қарор мегирад ва ифодаи сирф шахсии маърифат ва муносибат бо олам мебошад.

Ҷаҳонбинии кулл дар асоси тасвири олам қарор дорад, ҷаҳонбинии хусусиро ҷаҳонбинии кулл муайян мекунад, ҷаҳонбинии инфиродӣ ҳамчун осори мучарради ҷаҳонбинии хусусӣ амал мекунад. Дар баробари афсонаҳо, ба монанди қиссаҳои ҳаётӣ, тасвирҳо, ривоятҳои таърихӣ, ривоятҳои дostonҳо, эпосҳо, асарҳои бадеӣ, матнҳои динӣ, қонунҳо, расму ойинҳо, меъёрҳои илмӣ, арзишҳо ва таълимоти таълимот, ҳамаи ин унсурҳо ба ҳайси механизмҳои асосии ташаккул ва муайянсозии ҷаҳонбинии хусусӣ баромад мекунад. Артефактҳо ҳамчун муҳтавои мушаххаси фарҳангӣ пайванди мустақим ва функционалии ҷаҳонбинии хусусиро бо ҷузъҳои сохтори он таъмин менамоянд ва дар ҳамин замина мақоми миёнарав байни шуури инфиродӣ ва сохтори маънавии ҷомеаро ишғол мекунад [М-13].

7. Таҳлили сатҳҳои кулл, махсус ва мучаррад дар ҳар як ҷузъи сохтори тасвири олам имкон медиҳад, ки сохтори умумии тасвири ҳуди олам пурра ошкор гардад ва дар ин замина равандҳо ва самтҳои асосии фалсафаи муосир, дараҷаи

мувофиқат ё фарқияти он бо тасаввури фалсафии мафҳумҳои муосир муайян карда шаванд.

Сохтори тасвири олам, новобаста аз сатҳ ё ҷиҳати баррасишаванда, ба мафҳумҳои марказии аксари ҷараёнҳо ва равияҳои фалсафии асри XX мутобиқати мантиқӣ дорад ва, дар айни замон, ҳуди ин сохтор низ мафҳумҳои равияҳои гуногунро дар доираи худ ҷой дода, ба онҳо мазмуни мушаххаси сохторӣ мебахшад. Ин дучонибагии муносибат баёнгари он аст, ки фалсафаи муосир дар таҳлили тасвири олам ҳам хусусияти шарҳдиҳанда дорад ва ҳам нисбат ба сохтори ҳуди ин тасвир ҳолати тобей пайдо мекунад.

Мисоли равшани ин равандро метавон дар онтологияи Н. Хартман мушоҳида намуд, ки ӯ мақоми ҳастиро ҳамчун пояи умумӣ ба сатҳи умумии ҷанбаи онтологияи тасвири олам мансуб медонад; Қабатҳои сохтории ҳастӣ - физикӣ-моддӣ, органикӣ-зинда, маънавӣ ва таърихӣ маънавиро ҳамчун маҷмӯи воқеияти зинавӣ ба сатҳи махсуси ҷанбаи онтологияи тасвири олам тааллуқ медонад; Қонунҳои умумии таҳаввулро - ба монанди қонуни бозгашт, қонуни нав ва қонуни масофа - ба сатҳи умумии ҷанбаи ғносеологияи тасвири олам мутаносиб мешуморад.

Ин амсила ба таври мантиқӣ нишон медиҳад, ки сохтори тасвири олам на танҳо ба тавсифи воқеият мусоидат мекунад, балки ҳамчун абзори методологӣ барои шарҳи фалсафии равияҳои гуногун хидмат мекунад [М-10].

8. Дар таълимоти Эдмунд Гуссерл, феноменология ҳамчун илми «падидаҳои соф» ба сатҳи мучарради ҷанбаи онтологияи тасвири ҷаҳон иртибот мегирад, зеро ҳадафи он бартараф кардани ҳама гуна пешфарзҳо ва фаҳми воқеият танҳо тавассути зухуроти мустақими шуур мебошад. Гуссерл қўшиш мекунад, ки тамоми тасаввуроти қаблӣ ва назарияҳои илмӣ фалсафиро канор гузошта, ба ҳуди «чизҳое, ки чӣ гуна дар таҷрибаи шуур пайдо мешаванд» бевосита муроҷиат кунад. Ин равиш, ки тавассути «редуксияи феноменологӣ» амалӣ мешавад, имконият медиҳад, ки падидаҳо ҳамчун мучаррадтарин шакли вучуд ва зухур, бидуни таъсири консепсияҳои беруна, дарк ва тафсир гарданд. Аз ин ҷиҳат,

феноменологияи Гуссерл шакли мукаммали баррасии мучаррадии ҳастӣ дар сатҳи онтологӣ маҳсуб мешавад.

Дар навбати худ, дар онтологияи бунёдии М. Ҳайдеггер, ҳастӣ (Sein) ҳамчун сатҳи умумии ҷанбаи онтологии тасвири ҷаҳон баррасӣ мегардад.

Дар ин замина, Дазайн (Dasein) ҳамчун сатҳи махсуси ин ҷанбаи онтологӣ амал мекунад, зеро маҳз тавассути таҷрибаи ҳастии инсонӣ олам имкони ошкор шудан меёбад. Дар назари Ҳайдеггер, сатҳи мучарради ҷанбаи онтологӣ на дар шакли абстрактӣ, балки тавассути ҳуди падидаҳо, дар таҷассуми зохирии онҳо ва дар шароити таърихиву мучаррадии зиндагӣ ифода меёбад.

Дар экзистенциализм, мафҳуми «экзистенсия» - ҳастии инфиродӣ ва шуури шахсӣ - дар маркази баррасии фалсафӣ қарор дорад. Ба андешаи намояндагони он (С. Керкегор, М. Ҳайдеггер, Ж.-П. Сартр, К. Ясперс), инсон мавҷудияте нодир ва шахсӣ аст, ки тавассути таҷрибаи дохилии худ амалӣ мегардад.

Аз ин лиҳоз, экзистенсия ҳамчун воқеияти субъективӣ ва беҳамто ба сатҳи мучарради ҷанбаи онтологии тасвири олам мансуб аст. Он, ҷун таҷассумгари ҳастии шахсӣ, нуқтаи ибтидоии тафсири фалсафии инсон дар доираи ин равия мебошад.

Ҳамин тавр, экзистенсия берун аз шаклҳои универсалии тафаккур қарор гирифта, ҳамчун зермафҳуми марказии мучаррад дар сохтори онтологии тасвири олам амал мекунад [М-14].

9. Намояндагони позитивизми классикӣ далелҳо, падидаҳо ва ҳодисаҳои воқеиятро объекти таҳлили фалсафӣ қарор додаанд, ки ба сатҳи мучарради ҷанбаи онтологии тасвири олам мансубанд. Алоқаҳои устувори байни ин падидаҳо сатҳи гносеологии онро ифода мекунанд. Қонуниятҳои умумии инкишофи табиат, ки аз қонунҳои алоҳидаи илмӣ фаротаранд, ба сатҳи махсуси ҷанбаи гносеологӣ мансубанд. Илм, ҳамчун инфрасохтори муташаккил, тамоми фактҳо ва қонунҳоро муттаҳид карда, онҳоро ба шаклҳои мушаххаси илмӣ хусусӣ (сатҳи махсуси ҷанбаи идеологӣ) табдил медиҳад [М-14].

10. Дар структурализм, сохторҳо ҳамчун шаклҳои воқеияти объективӣ ба сатҳи махсуси ҷанбаи онтологӣ тасвири олам мансубанд. Унсурҳои мушаххаси ин сохторҳо, ки худ таҷассумгари мучаррадии ҳастӣ мебошанд, ба сатҳи мучарради онтология рост меоянд. Алоқаҳои кулл ва зарурӣ миёни ин унсурҳо моҳияти сохторро ташкил дода, ба сатҳи махсуси ҷанбаи гносеологӣ марбутанд. Алоқаҳои устувор ва такроршаванда миёни унсурҳои инфиродӣ бошад, ҷанбаи мучарради гносеологӣ тасвиrho ифода мекунанд.

11. М. Фуко, ҳамчун яке аз намоёндагони намоёни постмодерн, «полифония» ва гуногунии осори фарҳангро ба сатҳи мучарради онтология нисбат медиҳад; эпистемаҳои таърихӣ - ба сатҳи махсуси онтология; ва майдони забонии маъносозиро - ба сатҳи умумии онтологӣ тасвири олам. Ж. Деррида бо усули деконструкция ба мучаррадии шаклҳои инфиродии фарҳанг арҷ мегузорад. Ж. Делёз бошад, ҳастиро (умумӣ), тавассути симулякр (махсус) ва фарқиятҳои тамаддунӣ (мучаррад) шарҳ медиҳад [М-10].

12. Мафҳумҳои фалсафии таҳлилшуда зарурати ҷудо кардани ҷанбаҳои онтологӣ, гносеологӣ ва ҷаҳонбинӣ ва низ сатҳҳои кулл, махсус ва мучаррадро дар тасвири олам асоснок мекунанд. Онҳо ҷорҷӯби сохтори тасвири оламо пурра нигоҳ дошта, онро бо маъноҳои мушаххаси фалсафӣ ғайи менамоянд ва имкони татбиқи муназами ҷунин таснифотро ба воқеият нишон медиҳанд (М-9)

13. Дар таҳқиқот ба ҷойи пешниҳоди таърифи нав, таваҷҷуҳ ба фаҳмиши моҳияти ҳуди тасвири олам дар сатҳи мафҳум равона шудааст. Тасвири олам ҳамчун шакли дарки мафҳум амал мекунад ва усули универсалии тавлиди маърифатро дар бар мегирад. Он дар асоси категорияҳои абстрактӣ ва мушаххас, дар сатҳҳои умумӣ ва мучаррад, нисбат ба воқеияти объективӣ ва раванди маърифат, шарҳ меёбад. Дарки мафҳум, ки ба воситаи тасвири олам амалӣ мешавад, то ба сатҳи охирини конкретӣ васеъ мегардад ва дар ҷунин мафҳумҳо таҷассум меёбад: ҳастӣ, ҷавҳар, объектҳои инфиродӣ, қонунҳои умумӣ ва хусусии илм, ҷаҳонбинии умумӣ, хусусӣ ва инфиродӣ.

Масъалаи тасвири олам ва вазифаҳои он ҳамеша мавриди таваҷҷуҳи файласуфон ва намояндагони илмҳои гуногун қарор доштааст. Асосҳои онтологӣ ва гносеологии тасвири олам на танҳо маҷмуи донишҳои илмиро муайян мекунанд, балки тамоюлҳои рушди онро низ ҳамчун низоми ягона ташкил медиҳанд. Ин ҷанбаҳо барои фаҳмиши муносибати байни мафҳумҳо ва унсурҳои сохтори тасвири олам заруранд, зеро тавассути онҳо на танҳо методологияи дониш, балки нақши воқеии категорияҳои фалсафӣ дар ташаккули ҷаҳонбинии илмӣ равшан мегардад [М-11].

15. Ҷаҳонбинӣ, ҳамчун системаи ғояву арзишҳо, дар заминаи иҷтимоӣ-фарҳангии мушаххас амал мекунад ва тавассути мифология, дин, идеология, илм ва дигар шаклҳои шуури иҷтимоӣ ифода меёбад. Дар таҳлили он се сатҳ фарқ мегардад: ҷаҳонбинии умумӣ ҳамчун зербунёи идеявии тасвири олам, ҷаҳонбинии махсус ҳамчун ифодаи арзишҳои гурӯҳӣ ё таърихӣ, ҷаҳонбинии инфиродӣ, ки ғояву арзишҳои шахсӣ, таҷриба ва эътиқодҳоро таҷассум менамояд.

Ҷаҳонбинии инфиродӣ дар заминаи таҷрибаи зиндаи шахсӣ шакл мегирад ва аз арзишҳо, ормонҳо ва таҷрибаҳои муҳим иборат аст. Дар ин сатҳ, дониш ва ақидаҳо ҳамчун эътиқод ва принципҳо амал карда, таҷрибаи фардиро бо тасвири умумии олам мепайванданд [М-11].

16. Муайян кардани маҷмӯи категорияҳо ва мафҳумҳое, ки тасвири оламо таҷассум менамоянд, самти асосии стратегияи таҳқиқоти фалсафии муҳаққиқро муайян мекунад. Дар ин замина, сатҳи умумии ҷузъи онтологӣ тасвири олам бо категорияи «ҳастӣ» ифода мегардад, сатҳи махсус бо «субстансия» ва сатҳи муҷаррад - бо маҷмуи мафҳумҳое, ки ба объектҳои мушаххаси воқеияти моддӣ дахл доранд.

Макулаҳо мафҳумҳои умумии ҳама илмҳоянд, ки тавассути онҳо мазмуни илм муайян мегардад. Сатҳи умумии таркиби гносеологии тасвири олам ба воситаи қонунҳои диалектика ва тамоюлҳои умумии инкишофи ҳастӣ ифода меёбад. Худи тасвири олам ҳамчун тасаввуроти мафҳумӣ, дар се ҷанбаи асосӣ - онтологӣ, гносеологӣ ва идеологӣ амалӣ мешавад [М-14].

17. Дар омӯзиши категорияҳо, бештар муносибати байни макулаҳои дугона ва сегона, аз қабيلي «моҳият ва падида», «мундариҷа ва шакл», «зарурат ва эҳтимол», мавриди таваҷҷуҳ қарор мегирад. Ин муносибатҳо дар асоси инкишофи илм ва таҷрибаи иҷтимоӣ-моддӣ ташаккул ёфта, доираи татбиқи категорияҳоро тавсеа медиҳанд.

Макулаҳои фалсафӣ ҳамчун таҷассумгари марҳалаҳои шинохти инсон амал намуда, ҷиҳатҳои амиқи воқеиятро дар шакли абстрактӣ ифода мекунанд. Ба воситаи онҳо метавон сатҳҳои гуногуни тасвири ҷаҳонро муайян ва систематизатсия кард. Категорияҳои кулл, махсус ва мучаррад дар ин раванд нақши асосӣ дошта, зербинои назариявии тасвири оламро дар афкори фалсафии гузашта ва муосир ташкил медиҳанд [М-19].

Тавсияҳо оид ба истифодаи амалии натиҷаҳои таҳқиқот

1. Дар таҳияи барномаҳои таълимии фалсафа дар муассисаҳои таҳсилоти олии кишвар, махсусан курсҳои «Онтология ва гносеология», «Фалсафа» ва «Таърихи фалсафа» тавсия мешавад, ки омӯзиши макулаҳои кулл, махсус ва мучаррад ҳамчун василаи методологии ташаккули фикри назариявӣ ва фаҳмиши сохтори тасвири илмӣ ҷаҳон ба таври васеъ истифода бурда шаванд.

2. Барои таҳкими ҷаҳонбинии илмӣ дар миёни ҷавонон зарур аст, ки муҳтавои курсҳои фалсафӣ бо таъкиди муҳимияти шинохти тасвири олам тавассути макулаҳои бунёдӣ мукамал карда шавад. Омӯзиш бояд на танҳо ҳосияти таълимӣ, балки ҳислати тарбиявӣ дошта, донишҷӯёнро ба дарки амиқи воқеият ва нақши худ дар он ҳидоят намояд.

3. Дар соҳаи таҳсилоти миёна омӯзгорон метавонанд мафҳумҳои кулл, махсус ва мучаррадро дар таълими фанҳои гуманитарӣ ва ҷомеашиносӣ бо истифодаи усули «аз кулл ба махсус ва мучаррад» татбиқ намоянд. Чунин равиш ба ҳонандагон имконият медиҳад, ки донишро мантиқӣ, пайдарпай ва дар заминаи воқеӣ дарк ва истифода кунанд.

4. Дар таҳқиқоти фалсафии минбаъда истифодаи амсилаи таҳлили сохтори тасвири олам аз нигоҳи онтологӣ ва гносеологӣ метавонад ҳамчун заминаи методологӣ барои таҳияи назарияҳои нави илмӣ хизмат намояд. Хосса, шиносоии

методи категорияҳо дар таҳлили масоили фарҳангӣ, иҷтимоӣ ва маърифатӣ дорои аҳамияти амалӣ мебошад.

5. Дар омӯзиш ва арзёбии масоили худшиносӣ ва фарҳанги миллий татбиқи мафҳумҳои кулл, махсус ва мучаррад барои фаҳмиши робитаи байни арзишҳои умумибашарӣ ва миллий мусоидат мекунад. Ин равиш барои таҳияи стратегияҳои тарбияи ахлоқӣ ва худшиносии фарҳангӣ дар муҳити бисёрфарҳангӣ мувофиқ аст.

6. Тавсия мешавад, ки натиҷаҳои таҳқиқот дар таҳияи маводи методӣ барои омӯзгорон истифода шаванд, то ки онҳо тавонанд дар раванди таълимӣ муносибати дурусти методологӣ ба таҳқиқи воқеиятро дар асоси мақулаҳои фалсафӣ ба шогирдон омӯзонанд.

7. Дар раванди омӯзиши байнифаннӣ, бахусус ҳамгироии фалсафа бо илмҳои табиӣ, иҷтимоӣ ва забоншиносӣ, омӯзиши мақулаҳои кулл, махсус ва мучаррад метавонад воситаи таҳкими тафаккури системавӣ ва таҳлили донишҷӯён гардад.

8. Барои таҳия ва амалишавии сиёсати илм ва маориф дар сатҳи давлатӣ, таҳқиқоти мазкур метавонад ҳамчун таҳкурсии концептуалӣ барои бунёди амсилаи миллии таҳқиқ ва таълими фалсафа дар Тоҷикистон истифода шавад.

9. Дар таҳия ва арзёбии китобҳои дарсӣ тавсия дода мешавад, ки сохтори тасвири олам ва вазифаҳои он дар заминаи таҳлили фалсафии категорияҳо ба таври возеҳ баён карда шаванд, то ҳонанда дар сатҳи мактабӣ низ ба дарки методологии шинохти олам расад.

10. Пажӯҳишгарон ва муҳаққиқони ҷавон метавонанд натиҷаҳои бадастомадаро ҳамчун замина барои корҳои илмӣ минбаъда, таҳияи рисолаҳои илмӣ ва амалан татбиқ намудани назарияҳои мазкур дар муҳити илмӣ ва таҳсилотӣ истифода баранд.

ИНТИШОРОТИ ДОВТАЛАБИ ДАРАҶАИ ИЛМӢ

А. Мақолаҳои дар маҷаллаҳои тавсиянамудаи КОА-и назди Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон интишоршуда:

[1–М] Субҳонзода С.И. Тавсифоти умумии ташаккул ва рушди андешаи таърихӣ ва фалсафи дар Тоҷикистони Шуравӣ [Матн] / С.И. Субҳонзода // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. – 2017, № 3-7. – С.142-144.

[2-М] Субҳонзода С.И. Нақши А.М. Баҳоваддинов дар таҳқиқи таърихи фалсафаи тоҷик [Матн] / С.И. Субҳонзода // Паёми Донишгоҳи давлатии Тоҷикистон. – 2018, № 7. – С.131-138.

[3-М] Субҳонзода С.И. Саҳми М.Н. Болтаев дар таҳқиқи таълимоти фалсафӣ-мантикии Ибни Сино [Матн] / С.И. Субҳонзода // Ахбори АМИТ. – 2019, № 1 (254). – С.82-88.

[4-М] Субҳонзода С.И. Сарчашмаҳои таърихии омузиши мақулаҳои кулл, махсус ва мучаррад [Матн] / С.И. Субҳонзода // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. 2021.№3. С.131-136

[5-М] Субҳонзода С.И. Категорияҳои «кулл», «чузъ» ва «махсус» дар афкори намояндагони фалсафаи классикии немис [Матн] / С.И. Субҳонзода // Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А.М.Баҳоваддинови АМИТ. – 2022. №4С.32-37.

[6-М] Субҳонзода С.И. Баррасии категорияҳои кулл ва мучаррад дар афкори файласуфони Аврупои давраи Эҳё ва Нав [Матн] / С.И. Субҳонзода С.И.//Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. 2022, №11. С.132-139.

[7-М] Субҳонзода С.И. Ташаккули категорияи кулл, махсус, мучаррад дар онтологияи Арасту ва таъсири он ба таълимоти ҳастишиносии Ибни Сино [Матн] / Субҳонзода С.И. //Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. –2022, №10. – С.74-79.

[8-М] Субҳонзода С.И. Ташаккули категорияҳои умумӣ, махсус, мучаррад дар афкори файласуфони гузаштаи Аврупо [Матн] / Субҳонзода С.И. //Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. 2023, №10. - С.164-177.

[9-М] Субҳонзода С.И. Сохтори тасвири олам ва чузъҳои он дар фалсафаи постмодернизм [Матн] / Субҳонзода С.И. //Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А.М.Баҳоваддинови АМИТ. –2024, №3. – С.208-214.

[10-М] Субҳонзода С.И. Кулл, махсус, мучаррад ҳамчун чузъҳои сохтории тасвири олам дар таълимоти файласуфони муосири Ғарб [Матн] / Субҳонзода С.И. //Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. –2024, № 4. – С.117-125.

[11-М] Субҳонзода С.И., Диноршоева З.М.Тасвири шаклҳои ҳастӣ ҳамчун чузъи ҷаҳонбинӣ [Матн] / С.И. Субҳонзода // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. –2025, №3. – С.155-161

[12-М] Субҳонзода С.И. Ташаккули категорияҳои кулл, махсус, мучаррад дар онтологияи Арасту ва таъсири он ба

таълимоти ҳастишиносии Ибни Сино [Матн] / Субҳонзода С.И. //Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. –2022. №10. - С.74-79.

[13-М] Субҳонзода С.И. Ҷузъи онтологӣ тасвири олам [Матн] / Субҳонзода С.И. //Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. –2023.№9,-С.140-155.

[14-М] Субҳонзода С.И. Ҷузъҳои сохтори тасвири олам дар фалсафаи постмодернизм [Матн] / Субҳонзода С.И. //Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқӣ ба номи А.Баҳоваддинови АМИТ. –2025. №2. – С.83-88

[15-М] Субҳонзода С.И. Роҷеъ ба омӯзиши мақулаҳои кулл, махсус ва мучаррад вобаста ба сохторит тасвири олам [Матн] / Субҳонзода С.И. //Международный научно-практический журнал. – Алмааты, Казахстан, 2023, - С.1147-1150

[16-М] Субҳонзода С.И. Ҷанбаҳои асосии категорияҳои кулл, махсус ва мучаррад [Матн] / Субҳонзода С.И. //Паёми Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи С.Айнӣ.– 2021, № 3-4. – С.40-44.

[17-М] Субҳонзода С.И. Ҷузъҳои гносеологӣ ва методологӣ тасвири шаклҳои ҳастӣ [Матн] / Субҳонзода С.И. //Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқӣ ба номи А.Баҳоваддинови АМИТ. –2025. №2. - С.172-176.

[18-М] Субҳонзода С.И., Пиров А.К. Ҷойгоҳи мақулаҳои кулл, махсус ва мучаррад дар тасвири сохтори олам [Матн] / Субҳонзода С.И. //Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. – 2025.№5,-С.85-89.

[19-М] Субҳонзода С.И., Ҷанбаи онтологӣ тасвири олам: мақоми категорияҳои ҳастӣ ва ҷавҳар [Матн] / Субҳонзода С.И. //Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. –2025.№6,-С.83-87.

II.Мақолаҳо ва фишурдаи интишорот, маҷмуаҳо ва маводи конференсияҳо:

[1-М] Субҳонзода С.И. (Маҷмӯи мақолаҳо). Академик А.Баҳоваддинов ва рушди афкори фалсафӣ сиёсӣ дар замони соҳибистиклол. Мақола: М.Н.Болтаев – муҳаққиқи мероси мантиқии Ибни Сино. –2022. – С.209-213.

[2-М] Субҳонзода С.И. Зинаҳои омӯзиши таърихи фалсафаи тоҷик [Матн] / С.И. Субҳонзода //Донишгоҳи давлатии Бохтар ба номи Носири Хусрав –2020, № 3/1 (73).

[3-М] Субҳонзода С.И. Нақши Мусо Диноршоев дар тақиқоти илоҳиёти Ибни Сино [Матн] / С.И. Субҳонзода //

Донишгоҳи давлатии Бохтар ба номи Носири Хусрав. –2021, № 3 (94). – С.5-11.

[4-М] Субҳонзода С.И. Мӯсо Диноршоев ва сахми ӯ дар таҳқиқи таърихи фалсафаи тоҷик [Матн] / С.И. Субҳонзода /Паёми Донишгоҳи давлатии Бохтар ба номи Носири Хусрав. –2023, № 3/1 (109). – С.5-14.

[5-М] Субҳонзода С.И. Сиёсати пешвои миллат имконот барои баррасии масоили муҳими фалсафа [Матн] / С.И. Субҳонзода Конференсияи илмӣ – назариявии ҷумҳуриявӣ бахшида ба 115- солагии академик Бобоҷон Ғафуров дар мазуи “Бобоҷон Ғафуров – муаррифгари таърих ва тааддуни тоҷикон” Донишгоҳи давлатии Бохтар ба номи Носири Хусрав соли 2023. – С.74-77

[6-М] Субҳонзода С.И. Омӯзиши донишҳои бунёди ва вазъи он дар замони муосир[Матн] / Субҳонзода С.И. конференсияи илмӣ–назариявии ҷумҳуриявӣ бахшида ба рӯзи Президенти Ҷумҳурии

Тоҷикистон таҳти унвони «мактаби сарвари Пешвои миллат»

соли 2023 –С.242-246

[7-М] Субҳонзода С.И. – Дониши назариявӣ ҳамчун заминаи

пешрафти илм [Матн] / Субҳонзода С.И. таҳаввулоти илмӣ-техникӣ ва ояндаи инсоният: ҳолат ва дурнамо(маводи конференсияи ҷумҳуриявии

илмӣ–амалӣ, Донишгоҳи давлатии Кӯлоб, Абуабдуллоҳи Рӯдакӣ соли 2025 –С 121-128

[8-М] Субҳонзода С. И., Пиров А. К. Таҳаммулпазирӣ дар низомии фалсафии Ҷалолуддини Балхӣ [Матн] конференсияи илмӣ-назариявии байналмилалӣ дар мавзуи «мақоми Мавлонои балхӣ дар фарҳангу адаби миллӣ умумибашарӣ» Донишгоҳи давлатии Бохтар ба номи Носири Хусрав соли 2024-С.401-408

[9-М] Субҳонзода С.И. Абунаسر Форобӣ асосгузори афкори сиёсии

фалсафаи тоҷик [Матн] / Симпозиуми байналмилалӣ // дар мавзӯи Таълимоти фалсафӣ-иҷтимоии Абунасри Форобӣ: моҳият ва аҳамият барои ҷаҳони муосир Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқӣ ба номи А.Баҳоваддинови АМИТ. –2024. - С.794-800

[10-M] Dinorshoeva Zarina Musoevna, Subkhonzoda Salokhidin Ikrom Some aspects of Abu Nasr al-Farabi's philosophy on categories\\Proceedings of the International Science Conferencen“Global perspectives in science, education and applied research” (May 21,2025). Dehli. India. P.80 -86.

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РЕСПУБЛИКИ ТАДЖИКИСТАН**

**ГОСУДАРСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ
УЧРЕЖДЕНИЕ «БОХТАРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ НОСИРА ХУСРАВА»**

УКД: 128/129 (575.3)

На правах рукописи



СУБХОНЗОДА САЛОХИДДИН ИКРОМ

**ФОРМИРОВАНИЕ И РАЗВИТИЕ НАУЧНОЙ КАРТИНЫ
МИРА В ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ ПРОШЛОГО**

АВТОРЕФЕРАТ

**диссертации на соискание ученой степени доктора философских
наук по специальности 09.00.03 - История философии
(философские науки)**

Бохтар - 2025

Диссертация выполнена на кафедре философии Бохтарского государственного университета имени Носира Хусрава.

Научный руководитель **Диноршоева Зарина Мусоевна** - доктор философских наук, доцент, главный научный сотрудник Отдела истории философии Института философии политологии и права имени А.Баховаддинова АМИТ

Официальные оппоненты **Ибодов Махмадулло Орипович** – доктор философских наук, профессор кафедры философии Кулябского Государственного университета имени А.Рудаки;

Зокидов Очил Ходжибоевич – доктор философских наук, профессор кафедры общественных наук Государственного университета права, бизнеса и политики Таджикистана

Карамхудоев Шукрат Худоназарбекович – доктор философских наук, профессор кафедры философии и политологии Таджикского международного университета иностранных языков имени Сотима Улугзаде

Ведущая организация Государственное образовательное учреждение “Худжандский государственный университет имени академика Б.Гафурова

Защита диссертации состоится “11” декабря 2025 г. в “14:00” ч. на заседании Диссертационного совета 6Д.КОА-092 при Таджикском национальном университете (734025, г. Душанбе, проспект Рудаки 17).

С диссертацией и ее авторефератом можно ознакомиться в научной библиотеке Таджикского национального университета по адресу 734025, г. Душанбе, проспект Рудаки 17) и на официальном сайте www.tnu.tj

Автореферат разослан «__» _____ 2025 г.

Ученый секретарь диссертационного совета, кандидат философских наук



Хаитов Ф.К.

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. В наше время, когда наука и техника сильно продвинулись вперед, наука также сталкивается с угрозами, которые препятствуют прогрессу общества. Хотя человек, с одной стороны, значительно облегчил свое существование в природе посредством науки и техники, с другой стороны, он постоянно находится в ожесточенной борьбе с ненаучным мировоззрением. Нет сомнений в том, что достижения науки и техники способствуют совершенствованию человеческого существования. Тем не менее, в практическом применении этих знаний часто проявляется влияние религиозных представлений. Поэтому в современных условиях особенно актуальным становится исследование понятий, направленных на укрепление научного мышления и формирование целостной картины мира. В этом контексте важно рассматривать логические аспекты познавательных систем, имеющих значение для общественного сознания. С учётом важности указанных вопросов, в условиях государственной независимости Основатель мира и национального единства — Лидер нации, Президент Республики Таджикистан, Эмомали Рахмон в своих выступлениях неизменно акцентирует внимание на значении научного познания и его роли в развитии общества. Эта политика заставляет нас ставить развитие научного знания во главу угла нашего образования и исследований в соответствии с тенденциями современного мира.

Изучение картины мира в современной философии показывает, что логика изучения этого вопроса существенно не менялась на протяжении всей истории философии. Несмотря на все это, изучение картины мира в истории античной и средневековой философии, а также философии нового и новейшего времени служит актуальным и эффективным инструментом для выявления её структуры и сущности с целью определения концептуальных и логических основ развития истинного знания.

Анализ онтологических форм существования и базовых философских понятий в контексте формирования представлений о мире приобретает всё большую научную значимость. Такое осмысление затрагивает не только структуру познавательной деятельности, но и отражает специфику

мировоззренческой ориентации индивида в отношении объективной действительности. В условиях интенсификации научного поиска и углубления междисциплинарных подходов вопросы, касающиеся сущности мировоззренческой картины, её концептуального наполнения и функционального значения, сохраняют свою методологическую актуальность. Стремление к прояснению основополагающих проблем, связанных с бытием и познанием, способствует выявлению внутренних закономерностей научной рациональности, а также определению направлений её поступательного развития как комплексной системы. В этом свете, обозначенные проблематики становятся предметом приоритетного философского анализа и требуют всестороннего критико-теоретического осмысления. В то же время одним из важных вопросов сегодня является укрепление научного мировоззрения, особенно среди подростков и молодежи. События периода навязанной гражданской войны в Таджикистане, развитие суеверий и предрассудков, и в целом трагедии, которые происходят сегодня во всем мире, значительно повысили актуальность научного мировоззрения среди этой части общества. Известно, что для определения и разрешения отношений, составляющих картину мира, необходимы координированность и взаимосвязь философских понятий и категорий. Решение проблемы изучения структурных связей картины мира направлено не только на развитие науки, но и на принятие и продвижение правильной идеологии в сфере духовности. В связи с этим в философии методология получения научного знания определяется ролью и сущностью философских категорий, которые при описании научной картины мира как актуальной проблемы сегодня требуют повышенного внимания.

Великие научные, технические и культурные преобразования XXI века заставляют человека пересматривать свои отношения к реальности с точки зрения системы фундаментальных понятий и категорий. В этом процессе ключевую роль как интеллектуально-интерпретационные инструменты играют философские категории общее, особенное, единичное и тому подобное. Глубокое изучение этих категорий крайне важно для понимания социальных, культурных и научных процессов.

В то же время научная основа картины мира остается неполной без онтологического и гносеологического рассмотрения. Онтология объясняет нам, как возникают и существуют явления, а гносеология показывает, как мы их понимаем. Взаимосвязь этих двух разделов философии позволяет сформировать целостную, научную и системную картину мира. В современном мире, где наука и техника развиваются небывалыми темпами, правильное и глубокое философское понимание мира является не только насущной и необходимой проблемой, но и фактором, определяющим судьбу человечества.

С другой стороны, в связи с тем, что актуальные проблемы и вопросы требуют точного анализа, изучение категорий и понятий современной философии требует пересмотра. Выявление конкретных путей изучения категорий и понятий современной философии в гармонии друг с другом, для дальнейшего углубления задач и сущности онтологии и гносеологии, служит основой развития современной науки и определяет тематику исследований для философии науки и ее методологии.

Изучение структуры картины мира имеет большое значение для глубокого понимания взаимоотношений человека и окружающего его мира. Структура или состав картины мира - это не только совокупность представлений о мире, но и организованная система знаний, ценностей, норм и убеждений, определяющих мировоззрение личности и общества. Понимание структуры картины мира позволяет определить взаимосвязь между его различными элементами - природой, обществом, человеком, познанием и ценностями. Это очень важно для детального анализа социальных, культурных и научных процессов, поскольку философские категории позволяют, во-первых, вникать в структуру научных теорий, прояснять их логические связи или внутренние противоречия, оценивать онтологическую и эпистемологическую ценность таких теорий. Во-вторых, посредством использования философских категорий достигается более полная картина мира, проясняющая не только научно-технические последствия достижений в этой области, но и морально-идеологические последствия развития науки и техники, что имеет большое теоретико-методологическое значение для современного

мировоззрения, философских наук в целом и философии науки в частности.

Степень изученности темы исследования. Картина мира и её изображение в различных формах всегда привлекали внимание философов. Согласно философским категориям, интерпретация бытия через призму общего, особенного и единичного в античной философии обязательно приводит к определенному взгляду на мир, к определенным понятиям о том, как следует воспринимать мир, какое у него вообще строение и что он собой представляет. Такие вопросы ставили и решали со своей точки зрения представители милетской школы (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен), мыслители пифагорейской школы (Аристоксен, Архит Тарентский, Пифагор, Филолай), представители элейской школы (Парменид, Зенон, Ксенофан), а также Эмпедокл, Анаксагор, Демокрит. Значительный вклад в разработку этого вопроса внесли Сократ, Платон и Аристотель [5].

В Средние века, эпоху Возрождения и Нового времени проблему общего, особенного и единичного разрабатывали в своих философских системах П. Абеляр [1], Фома Аквинский [54], Д. Беркли [7], Ф. Бэкон [8], Г. Гегель [21], Т. Гоббс [56], Р. Декарт [27], И. Кант [34], Г. Лейбниц [152], Дж. Локк [38], Н. Кузанский [145], Б. Спиноза [205], Л. Фейербах [51], И. Фихте [53], Д. Юм [61] и др. при рассмотрении картины мира и роли категорий в её описании. Значительный вклад в решение проблемы общего, особенного и единичного внесли также основоположники философии диалектического материализма.

Многие современные исследователи, анализируя категории общего, особенного и единичного, также выявляли роль и методологическое значение последних для описания общей картины мира. В своей диссертации мы рассмотрели исследования советских и российских ученых и пришли к выводу, что такие исследователи, как Н.К. Вахтомин [86], Д.П. Горский [104], Б.М. Кедров [136], М.К. Мамардашвили [157], Л.К. Науменко [173] анализировали теоретические вопросы о категориях общего, особенного и единичного, выявляя их связь с другими диалектическими категориями. Ряд выдающихся российских мыслителей разрабатывали проблемы определения роли общего, особенного и единичного в диалектической логике и диалектическом материализме, в том числе Дж.М.

Абдильдин [62], Г.С. Батышев [73], В.С. Библер [75], В.А. Вазюлин [84], Е.В. Ильенков [129], П.В. Копнин [142] и др. Многие исследователи больше внимания уделяли формально-логическому содержанию категорий общего, особенного и единичного. Среди них можно назвать В.В. Васильева [85], И.Н. Тасева [215] и др.

Проблемой поиска методологических путей определения структуры картины мира занимались В.А. Лекторский [153], Е.А. Мамчур [159], Г.П. Щедровицкий [241], Б.Г. Юдин [246, С. 6-18] и др. Проблемы определения роли и значения предельных оснований бытия в научном описании мира, а также логики развития последнего затрагиваются в трудах Я.Ф. Аскина [67], Л.Б. Баженова [71, С. 390-420], В.С. Готта [110], Л.А. Микешина [167] и др. Исследуя взаимосвязь философии и науки, также разрабатывали вопросы единства, генезиса и структуры знания в современной картине мира такие исследователи, как И.А. Акчурин [65], Е.В. Дегтярев [112], К.Х. Делокаров [113] и др. Также непосредственно структурой картины мира занимались В.Г. Горохов [103, С. 296-299], И.А. Мамчур [159], В.Н. Порус [179], А.И. Ракитов [183], В.М. Розин [188], В.С. Степин [206], Ю.Б. Татаринов [216], А.Н. Чумаков [237] и др.

В то же время здесь следует отметить, что в современной таджикской философии важность изучения структуры картины мира, история её изучения до сих пор отдельно не рассматривались. Однако таджикские ученые Баховаддинов А.М. [77], Болтаев М. [78], Осими М. [176], Гаффорова М. [97, 107], Шарипов И.Ш. [240], Диноршоев М. [121], А.Турсун [218], К.Олимов [175], Музаффари М. [170], Додихудоев Х. [124], Мухаммадходжаев А. [171], Сироджев Ф. [199], Ахмедов С. [69], Назариев Р.З. [172], Зиёев И. [125], Зиёев Х.М. [126], Диноршоева З.М. [123], Рахимов М. [182], Содикова Н. [201], Махмаджонова М.Т. [208], Саидов И.А. [193], Мирзоев Г. [169], Сайфуллоев Н. [194] и другие в своих исследованиях высказали свои взгляды на некоторые онтологические и гносеологические аспекты этой темы при анализе философской мысли прошлого. Они также исследовали вопросы единства, генезиса и структурирования знаний в описании картины мира.

Следует также отметить, что такие авторы, как Болтаев М., Саидов Н., Джонбобоев С., Султонов С. (Султонзода С.А.), Ниёзи Ё. (Ниёзов Ё.), Худойдодов Ф. и другие в своих

исследованиях обращались не только к изучению философского наследия Ибн Сины и Аристотеля, но также к вопросам, связанным с категориями, а также их гносеологической и логической системой.

Несмотря на большой объем литературы, описание картины мира через формы бытия и философские категории в необходимом объеме в рамках отдельных исследований в отечественной науке еще не изучено. Поэтому мы решили направить тему своего исследования на определении структуры картины мира и определении того, в какой степени ее сущность служит базой для совершенствования научного знания, поскольку определение концептуальных и логических основ развития фундаментального знания является актуальной задачей нашего времени и нашей страны в условиях роста суеверий, предрассудков и ненаучных мировоззрений.

Связь работы с научными проектами и темами. Диссертация выполнена на основе Научно-исследовательского плана кафедры философии Факультета политики и государственное учреждение Бохтарского государственного университета имени Н.Хусрава по теме «Анализ формирования механизмов научной картины мира» на 2022-2025 годы

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ИССЛЕДОВАНИЯ

Цель исследования. Целью данного диссертационного исследования является всесторонний анализ научной картины мира и форм её выражения в западной философской традиции, с особым акцентом на выявление теоретической функции категорий всеобщего, особенного и единичного в структуре концептуального отображения реальности. Исследование направлено на обоснование значения этих философских понятий в процессе формирования упорядоченной модели мира в системе научного познания.

Задачи исследования. Для достижения поставленных целей считается важным выполнение следующих задач:

- осуществить углублённый анализ теоретико-методологических основ изучения научной картины мира с акцентом на онтологические аспекты форм бытия;
- выявить истоки и проследить эволюцию философских понятий, связанных с формами бытия, в учениях мыслителей

Древней Греции и их восточных интерпретаторов как предпосылок формирования научной картины мира;

- проанализировать специфику отражения форм бытия и образа мира в философии Средневековья и Нового времени с учётом социокультурных условий исторических эпох;

- исследовать трансформации ключевых компонентов образа мира в рамках схоластической и немецкой классической философии, уделяя внимание концепциям ведущих представителей этих направлений;

- охарактеризовать подходы восточных и западных мыслителей к понятийному выражению философской картины мира;

- раскрыть онтологическую структуру форм бытия и её значение в формировании научного представления о мире;

- рассмотреть гносеологические и методологические измерения отражения форм бытия в научном познании, а также способы их концептуализации;

- установить роль научной картины мира и форм бытия как системных элементов мировоззрения, подчёркивая их значение в философской рефлексии и познавательной деятельности;

- исследовать универсальность философских категорий как структурных компонентов форм бытия и научного представления о мире в философской мысли конца XIX — первой половины XX века;

- определить место и значимость категории единичного в онтологической структуре и научной интерпретации мира в контексте постмодернистской философии.

Объект исследования. Объектом диссертационного исследования является картина мира, включая его научную картину.

Предмет исследования. Предметом диссертационного исследования является роль форм бытия, философских категорий, в частности общего, особенного и единичного в описании общей структуры картины мира и его научного описания в истории философской мысли Востока и Запада.

Этапы, место и период исследования. Исторический охват исследования включает философскую мысль прошлого и современного периода, в котором анализируется развитие описания картины мира через формы бытия и философские

категории, включая общее, особенное и единичное в философских теориях античности, средневековья и XX вв., а сама диссертация выполнялась с 2022 г. на базе различных философских учениях и теориях.

Теоретическими основами исследования являются работы философов прошлого и советских, российских и таджикских ученых по вопросам единства, генезиса и структурирования знания в описании картины мира.

Методологические основы исследования. Методологическими основами исследования в диссертации являются: диалектический метод; метод структурно-функционального анализа; системный подход. В данной научной работе также использовались такие общенаучные методы, как анализ и синтез, индукция и дедукция, вывод и аналогия, сравнение и классификация. Диссертация также включает сравнительный анализ философских концепций и категорий в разных культурах.

Источник информации. Первичными источниками информации послужили первоисточники (труды античных философов до конца XX века), вторичные источники - произведения и монографии современных исследователей, диссертации и их авторефераты, научные статьи в рецензируемых научных журналах, сборники материалов конференций и других теоретических и прикладных научных мероприятий, электронные ресурсы и т.д. по описанию картины мира.

Эмпирические основы. Эмпирическую основу диссертации составляют примеры, факты и конкретные исследования, описывающие формы бытия и философские категории посредством наблюдения, анализа, культурного сравнения, изучения текстов и оценки применения теорий.

Научная база. Диссертация разработана на базе кафедры философии Факультета политики и государственного учреждения Бохтарского государственного университета имени Носира Хусрава. Заключение Бохтарского государственного университета имени Носира Хусрава (протокол № 11 от 24 июня 2025 г.).

- **Научная новизна исследования** заключается, прежде всего, в том, что автор, принимая во внимание тот факт, что философский анализ есть объективное рассмотрение

взаимосвязи форм бытия и категорий, впервые в отечественной науке попытался описать картину мира бытия через эту взаимосвязь с точки зрения философов прошлого. При этом исследование содержит также следующие новации, поскольку в нём впервые:

- на основе детального теоретико-методологического анализа научной картины мира предложено рассматривать формы бытия как сущностные структурные компоненты этой картины, что в таджикской и мировой философской литературе до настоящего времени системно не исследовалось;

- в результате сравнительно-аналитического изучения учений древнегреческих философов и восточных интеллектуальных традиций уточнены истоки и траектория эволюции понятий, касающихся форм бытия, что позволило по-новому интерпретировать процесс формирования научного мировоззрения;

- проведён контекстуальный анализ особенностей репрезентации форм бытия и образа мира в философских системах Средневековья и Нового времени с учётом их культурно-исторической обусловленности, что дало дополнительное понимание природы классической философии;

- рассмотрено развитие категориальной структуры форм бытия в рамках схоластической и немецкой классической философии (в частности, в трудах И. Канта, Г. Гегеля и других), а также дана философская реконструкция процесса становления научной картины мира;

- выявлены специфика и различия понятийного аппарата, терминологии и методологических установок в философиях Востока и Запада, что позволило проследить истоки смысловых новаций и формирование категориальных систем в разных традициях;

- на основе онтологического анализа форм бытия определено их значение как базиса философского учения о бытии, способствующего пониманию структурной организации реальности;

- установлена связь между гносеологическими и методологическими аспектами форм бытия и исследовательскими практиками, что позволило очертить контуры новой парадигмы научного мышления;

-обосновано, что научная картина мира и формы бытия выступают не только как философские абстракции, но и как инструменты упорядочивания познавательной деятельности и классификации её уровней;

-выявлено, что концептуальные основания представлений о мире сформировались ещё в античных теориях категорий, в то время как научные открытия играли преимущественно уточняющую и развивающую роль;

-показано, что структура картины мира подразделяется на онтологический и гносеологический уровни, при этом первый выражается через категорию бытия, а второй — через диалектические законы и принципы познавательной активности;

-впервые в рамках современной таджикской философии категория «единичного» рассмотрена как выражение общего в объективной действительности, в отличие от категории «всеобщего», относящейся к уровню мышления.

-через анализ философских направлений конца XIX — первой половины XX века (аналитическая философия, феноменология) выявлена значимость универсальных категорий как элементов структуры научной картины мира, что способствует реконструкции исторических этапов формирования понятийного аппарата;

-определено место и роль категориального единства в построении научной картины мира в контексте постмодернистской философии, что даёт основания для структурного анализа современной системы мировоззрения;

-сделан вывод о том, что структура научной картины мира, обладая потенциалом саморегуляции и упорядочивания, несмотря на особенности неклассической философии, в своей основе сохраняет преемственность с классической онтологией.

Положения, выносимые на защиту.

- Научная картина мира представляет собой трёхуровневую онтологическую модель, включающую в себя физический (материальный), биологический (органический) и духовно-исторический (социально-личностный) пласты бытия. Эти уровни в философии интерпретируются как взаимосвязанные иерархии онтологической сложности.

- Целостность мироздания формируется на основе взаимодействия разнородных элементов, процессов и структур,

которые в современной философской мысли выражаются через категории всеобщего и единичного как универсальные формы осмысления реальности.

- Картина мира в своей философской концептуализации объединяет три ключевых измерения: онтологическое (структура бытия), гносеологическое (механизмы познания) и мировоззренческое (целостное восприятие человеком окружающей действительности). Их взаимодействие составляет методологический фундамент философского мышления.

- Категория всеобщего функционирует как принцип объединения многообразия явлений в единую теоретическую систему, репрезентируя универсальные закономерности форм бытия.

- Категория особенного играет роль промежуточного звена между всеобщим и единичным, отражая типологические черты явлений на среднем уровне обобщения.

- Единичное выступает как наиболее конкретная форма проявления универсальности в индивидуальных и личностных аспектах существования, создавая основание для философского осмысления индивидуального бытия.

- Указанные три категории находятся в логически структурированной взаимосвязи, обеспечивая динамическое развёртывание познания в контексте опыта и мышления.

- В западной философской традиции, особенно в трудах немецких классиков и мыслителей Средневековья, данные категории играли ключевую роль в формировании моделей реальности и философского объяснения её структуры.

- В рамках феноменологии картина мира соотносится с феноменами сознания и непосредственными актами восприятия, тогда как экзистенциальная философия акцентирует значение уникального человеческого присутствия в бытии.

- Структуралисты трактуют эти категории как базовые элементы системы значений и ментальных структур, проявляющихся в языке и мышлении.

- Позитивизм и постпозитивизм рассматривают научное описание мира как результат логического анализа и эмпирических проверок, что формирует структуру научной рациональности.

- Постмодернистские подходы, в свою очередь, отвергают универсализм и предлагают множество альтернативных картин мира, основанных на индивидуальных и культурно-специфических нарративных моделях.

- Философские категории всеобщего, особенного и единичного представляют собой не только инструменты логического анализа, но и основы мировоззренческого постижения социальной, культурной и онтологической действительности.

- Философия в условиях трансформации научного знания выполняет функцию методологической ориентации, создавая основания для формулирования новых теоретических гипотез за пределами утвердившихся научных парадигм.

- Использование категориального аппарата позволяет глубже раскрыть сущность сложных гносеологических проблем и обосновать аналитические стратегии научного познания.

- Философское осмысление картины мира на основе анализа фундаментальных категорий открывает возможность её понимания как сложной и внутренне организованной системы, в которой реальность предстает не как случайный набор феноменов, а как целостный и логически упорядоченный онтолого-познавательный универсум.

Теоретическая и практическая значимость исследования. Теоретическая значимость данного исследования заключается в том, что его материалы и выводы вносят определенный вклад в дальнейшие исследования в таких областях философского знания, как история философии, онтология и гносеология. Практическая значимость данного научного исследования заключается в том, что его материалы и выводы будут полезны для изучения основного курса философии, а также при разработке курса «Онтология и теория познания» и связанных с ними спецкурсов.

Степень достоверности результатов диссертационного исследования. Степень достоверности результатов диссертационного исследования обоснована информативностью текста, а также точными данными и достаточным объемом исследовательского материала. Научные положения, выводы и рекомендации, изложенные в исследовании, подтверждены использованием фундаментальных трудов отечественных и зарубежных ученых

и исследователей, рассматривавших вопросы описания картины мира посредством философских категорий со стороны философов прошлого.

Соответствие диссертации паспорту научной специальности. Тема и содержание исследования соответствуют паспорту специальности 09.00.03 - История философии (философские науки).

Личный вклад соискателя ученой степени в разработку диссертации. В процессе научного исследования автор диссертации пытался самостоятельно проанализировать и обобщить картину мира в истории философии, раскрыть суть проблемы на уровне понятий и на основе полученных результатов, по возможности в определенном диапазоне, непосредственно определить понятие картины мира.

Утверждение и внедрение результатов диссертации. Диссертация обсуждалась и была рекомендована к защите на заседании кафедры философии Факультета политики и государственное управление Бохтарского государственного университета имени Носири Хусрава (протокол №11 от 24 июня 2025 г.). Результаты научного исследования представлялись в виде докладов на ежегодных конференциях преподавателей и профессоров Бохтарского государственного университета имени Н.Хусрава и республиканских и международных научно-теоретических конференциях под названием “Политика Лидера нации – возможность для исследования важных философских проблем”, научно-теоретическая республиканская конференция, посвященная 115-летию академика Б. Гафурова на тему “Бабаджан Гафуров – представитель таджикской истории и цивилизации”, Бохтарский государственный университет имени Носира Хусрава, 2023 г.; “Омузиши донишҳои бунёди ва вазъи он дар замони муосир”, научно-теоретическая республиканская конференция, посвященная Дню Президента Республики Таджикистан на тему «Лидерская школа Лидера нации», 2023 г.; ”Дониши назариявӣ ҳамаҷун заминаи пешрафти илм, таҳаввулотӣ илмӣ-техникӣ ва ояндаи инсоният: ҳолат ва дурнамо”, научно-практическая республиканская конференция, Кулябский государственный университет им. А.Рудаки, 2025 г.; “Таҳаммулпазирӣ дар низомӣ фалсафии Ҷалолуддини Балхӣ”, научно-теоретическая

международная конференция на тему «Место Мавлоно Балхи в национальной и общечеловеческой литературе и культуре», Бохтарский государственный университет имени Носира Хусрава, 2024 г.; "Абунаsr Фороби асосгузори афкори сиёсии фалсафаи тоҷик", международный симпозиум на тему "Социально-философское учение Абунаsr Фороби: сущность и значение для современного мира", Институт философии, политологии и права имени А. Баховаддинова НАНТ, 2024 г.

Публикации по теме диссертации. Результаты и достижения диссертационного исследования отражены в 29 монографиях и наименований научных трудов диссертанта, 19 из которых опубликованы в рецензируемых журналах ВАК при Президенте Республики Таджикистан и ВАК Министерства образования и науки Российской Федерации.

Структура и объем диссертации. Структура диссертации определяется ее основными целями и задачами, состоит из введения, четырех глав, включающих десять параграфов, заключения и списка использованной литературы и выполнена в объеме 369 страниц компьютерного текста.

ОСНОВНЫЕ ЧАСТИ ИССЛЕДОВАНИЯ

Во **введении** диссертации обоснована актуальность выбранной темы, охарактеризован уровень её научной разработанности в отечественной и зарубежной научной литературе, а также установлена связь исследования с действующими научными программами и направлениями. Определены цель и задачи диссертационной работы, сформулированы объект и предмет исследования, отражены этапы и логика проведения научного поиска.

Кроме того, представлены теоретические и методологические основы исследования, эмпирическая база и источники, использованные в процессе анализа, а также изложены положения, содержащие научную новизну и выносимые на защиту. Указана теоретическая значимость и практическая ценность полученных результатов, степень их достоверности и способы внедрения. Особое внимание уделено личному вкладу автора и краткому описанию структуры диссертации.

Первая глава диссертации называется **«Теоретические и методологические основы изучения картины мира и ее**

источники» и состоит из двух параграфов. В первом параграфе **«Теоретические и методологические основы изучения картины мира, ее форм и изображение через описание существенных сторон форм бытия»** утверждается, что картина мира - это совокупность систематизированных и взаимосвязанных идей, выражающих представления об устройстве мира, космоса, месте человека в мире, его познавательных и творческих способностях.

Несмотря на то что термин «картина мира» в современной философской традиции является относительно новым, размышления о сущности и структуре мироздания ведутся с древнейших времён, задолго до формирования научного метода. Мыслители различных эпох — как философы, так и представители иных направлений знания — предпринимали попытки целостного осмысления бытия.

В историко-философском контексте можно выделить несколько архетипических форм восприятия мира, каждая из которых отразила определённый этап в развитии мировоззрения. Среди них: мифологическое (или архаическое) представление о мире, основанное на образных моделях и сакральных сюжетах; теоцентрическая модель, где реальность понималась через призму религиозного сознания и трансцендентных принципов; философская картина мира, стремившаяся к рационализации и категориальному постижению сущего; а также научная модель, выстроенная на основе данных и подходов конкретных естественных наук — таких как физика, химия, биология и других дисциплин.

«Современное знание рассматривает картину мира также в рамках гуманитарных и социальных наук. Психология, культурология, лингвистика — каждая из этих областей предлагает собственную интерпретацию реальности, исходя из специфики субъективного восприятия, языка и ценностных систем».

При этом философская картина мира занимает особое место, поскольку она не просто систематизирует знания, а формирует понятийный аппарат, способный охватить взаимосвязь бытия, сознания и познания. Благодаря своей методологической глубине, она позволяет соединить различные уровни восприятия и анализа мира в единую когерентную структуру.

В частности, одна из её форм осуществляется через описание существенных сторон форм бытия. В этом процессе категории как первичные формы мышления, включающие общее, особенное и единичное, считаются одними из центральных элементов философской системы познания. Они позволяют преобразовать фрагментарный опыт человека в логическую систему. В древнегреческой философии указанные понятия использовались для разделения идеального и явления, статуса и деятельности личности, а также для анализа взаимоотношений человека и природы.

В диссертации рассматривается возникновение, формирование и развитие категорий общее и единичное в историко-философском процессе, и на основе их онтологического и гносеологического анализа раскрываются важные аспекты каждого из упомянутых категорий. Логическая связь между этими понятиями обычно описывается посредством их иерархии. Наверху находится категория общее, которое распространяется на широкий круг объектов. После него находится категория особенное, которое представляет только часть этого общего ряда. Внизу находится категория единичное, которое описывает только один конкретный объект.

Это отношение применимо не только в философии, но и во всех науках и видах знания. В науке, особенно в естественных и общественных науках, такая категориальная структура используется для анализа данных и разработки научных классификаций. Такой подход помогает человеку системно воспринимать реальность и преобразовывать ее в понятные взгляды. Связь между общее, особенное и единичное также играет важную роль в образовательных и воспитательных процессах. Например, в образовательном процессе учитель сначала представляет общие понятия, затем переходит к объяснению особенных деталей и, наконец, к конкретным примерам.

Таким образом, эти три категории не только составляют логические формы мышления, но и служат важным познавательным инструментом для формирования мировоззрения и интеллектуального развития человека. Категория «всеобщего» в настоящем исследовании рассматривается как исходная логико-онтологическая основа, своего рода «элементарная ячейка» концептуального

мышления, в которой сосредоточена потенция описания разнообразия форм и феноменов бытия. Однако при всей своей универсальности всеобщее не может быть непосредственно соотнесено с каждым отдельным явлением, поскольку функционирует на более высоком уровне абстракции и обобщения.

Следовательно, понятие всеобщего должно пониматься не как простая сумма или итог конкретных объектов, а как особая, предваряющая и независимая форма объективной реальности. Эта форма существует вне и до частных проявлений, охватывая их не эмпирически, а концептуально — через логическую включённость и структурное единство. Всеобщее в таком контексте предстает не как производное, а как структурообразующий принцип, определяющий саму возможность осмысления различий и множественности в единой когнитивной системе.

Общее, как реальность, которая «остается в себе», выступает только в единичности, но никоим образом не тождественно ему. Особенное всегда выступает как способ (или форма) самоуправления общего через его превращение из себя в нечто иное, в особенное. При этом последнее есть тот или иной единичный факт, абстрагированный от его единично-отрицательного содержания, и тем самым имеет место как факт, процесс, явление особенного. Применение общего через форму в совокупности или форму его (особенного) существования к непосредственному единичному определяет особое как главный пункт перехода общего в единичное, как посредника между единичным и общим, даже как «диалектическое противоречие общего и единичного».

Переход от всеобщего к единичному осуществляется через посредство особенного, однако это не означает, что категории всеобщего, особенного и единичного существуют как таковые непосредственно в эмпирической реальности». Речь идёт о том, что определённые процессы в объективном мире протекают с необходимостью и в обусловленных условиях, вследствие чего они могут быть осмыслены в качестве проявлений всеобщего.

Именно в этом контексте раскрывается антиномичный характер особенного: оно, с одной стороны, является всеобщим, поскольку в своей содержательной природе

представляет собой не что иное, как конкретизированную основу общего, неотделимую от частного и возникшую из него; с другой стороны, оно не является всеобщим, поскольку в нём отсутствует чистая форма универсальности как таковая.

Аналогичным образом, особенное может быть понято как единичное, поскольку его существование связано с определённой ситуацией и фактом действительности; но в то же время оно не тождественно единичному в абсолютном смысле, поскольку не сводится к изолированной и полностью обособленной реальности. Оно выступает скорее как промежуточное звено - медиатор между конкретной эмпирикой и абстрактной концептуальностью, сохраняя в себе напряжённость и двойственность категориального статуса.

Толкование особенного как «отправной точки», как способа «установления» общего в единичное и в конечном счете представление особенного как диалектического опосредования, как антиномии между общим и единичным дает нам основание предполагать, что методологическая идея, которая лежит в основе понимания общего, особенного и единичного, именно диалектична и абсолютно верна.

В рамках диалектического подхода категория «всеобщего» анализируется с двух методологических позиций. Во-первых, всеобщее выступает как необходимый, причинно обусловленный и структурно значимый компонент самой объективной реальности, присутствующий в явлениях как внутренняя закономерность. Во-вторых, оно реализуется как идеальная форма мыслительной деятельности, посредством которой субъект вступает в опосредованное взаимодействие с окружающим миром.

В этом смысле всеобщее представляет собой один из ключевых элементов категорийной сетки познания, через которую осуществляется восприятие и концептуализация мира. Особенное при этом выполняет функцию связующего звена, через которое всеобщее приобретает выражение в конкретных формах действительности. Оно становится способом проявления и существования всеобщего на уровне объективных явлений.

Таким образом, категории особенного и единичного не сводятся к абстрактным конструкциям мышления. Они отражают реальные, чувственно воспринимаемые и конкретные

аспекты бытия. Особенное и единичное выражают не отвлечённые обобщения, полученные в результате теоретической дедукции, а вполне определённые стороны самой реальности - факты, зафиксированные в её эмпирической структуре.

Во втором параграфе первой главы – **«Описание форм бытия через философские категории в учениях древнегреческих мыслителей и их восточных последователей как источник представлений о картине мира»** подчеркивается, что история философии свидетельствует о том, что, несмотря на многообразие окружающей нас действительности, люди верили в существование единой основы, первоначала, первопричины. Это проявляется, в том числе, в настойчивых попытках найти исток, начало мира. Уже с философской точки зрения Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена основой мира является та или иная исходная абстрактная субстанция. С точки зрения последователей Пифагора, категория всеобщего, если она рассматривается в качестве первоосновы по отношению к единичному — то есть к чувственно воспринимаемому многообразию объектов окружающей действительности — не может быть напрямую соотнесена ни с одной конкретной эмпирической формой. Напротив, источник и принцип формирования этих явлений следует искать не в непосредственной чувственной данности, а в рациональной сфере, в способности ума к абстракции. Пифагорейцы приходят к выводу о необходимости существования своеобразного посреднического звена, которое связывало бы абстрактную множественность единичных вещей с универсальной формой их существования — то есть с всеобщим. Роль такого медиатора, по их учению, выполняет количественное соотношение, или числовая пропорция, через которую осуществляется упорядочивание и гармонизация как единичного, так и всеобщего.

Древним грекам в дальнейшем пришлось помимо количества у пифагорейцев и единичным у элеатов искать новую форму посредничества между общим и единичным. Демокрит видел в единичном абстрактность и природу многих единичных вещей, отождествлял их с общей сущностью - атомами.

Сократ стал одним из первых мыслителей, кто в явной форме поставил проблему всеобщего как концептуального вопроса, придавая ему особое значение в контексте морального сознания. Анализируя природу добродетели и нравственных поступков, он подчёркивал необходимость обращения к единичному через призму всеобщего, то есть настаивал на рассмотрении абстрактного понятия как основы понимания конкретного. Таким образом, Сократ фактически впервые выделил гносеологический компонент в структуре всеобщего, акцентируя внимание на его познавательной функции.

Его ученик Платон развил это направление, утверждая, что единичное может быть признано таковым лишь постольку, поскольку в нём проявляется идея всеобщего. Иначе говоря, индивидуальный предмет обретает онтологическую значимость только в той мере, в какой он содержит в себе выражение универсального начала.

Платон ставит вопрос о соотношении общего и единичного в рамках понятийного статуса, онтологических и гносеологических категорий. Единичное есть материал, данный субъекту для восприятия общего, и именно в этой определенности единичное становится актуальным. Понятие единичного в философской системе Платона играет роль промежуточного звена между познающим субъектом и всеобщим. Оно служит своеобразным медиатором, через который разум получает доступ к универсалиям. При этом Платон, опираясь на своё учение об идеях, придаёт самому всеобщему онтологическую значимость: всеобщее, по его замыслу, не является лишь логической абстракцией или результатом умозрительного обобщения, а представляет собой самостоятельную и сущностную форму бытия. Идеи, как формы всеобщего, существуют независимо от вещей и от мышления, обладая высшим онтологическим статусом по сравнению с изменчивым миром чувственных феноменов.

В дальнейшем Аристотель раскрывает сложность и фундаментальность проблемы перехода от общего к единичному. Аристотель в своей философской системе недвусмысленно указывает на то, что всеобщее реализуется через конкретные материальные формы, и каждая из таких форм может быть рассмотрена одновременно как единичное и

как всеобщее. Он подчёркивает, что универсалия существует не отдельно от вещей, а в самих вещах, через их форму и сущность.

При этом Аристотель акцентирует внимание на качественной определённости каждого объекта — на тех признаках, которые отличают его от всех прочих. Анализируя природу вещей, он выделяет соответствующую форму, которая, как бы нисходя "сверху", наделяет предметы конкретного класса их родовой сущностью. Именно благодаря этой форме вещь приобретает свою принадлежность к определённому типу и становится тем, что она есть.

Аристотель также доказывает, что универсалии не существуют отдельно от вещей, а выступают в них как формы. Он предлагает дуалистическую концепцию бытия, согласно которой каждая вещь состоит из материи (потенциальности) и формы (действительности).

На Востоке, в исламском мире, идеи Аристотеля развивали последователи его школы - Аль-Кинди, Ибн Сина и другие. Учение Ибн Сины о бытии составляет ядро метафизики как универсальной науки, направленной на осмысление фундаментальных основ реальности. В его системе оно предстает как трансцендентальная дисциплина, исследующая высшие характеристики Сущего, выраженные через систему категорий и универсальных принципов. Метафизика у Ибн Сины призвана служить теоретическим основанием для формирования целостной картины мира, включая естественнонаучное знание, прежде всего — теоретическую физику.

С точки зрения логики и методологии научного познания, невозможно дать обоснованное объяснение сущности и существования — как в общем, так и применительно к человеку — без предварительного анализа самого понятия бытия, его присутствия в историко-эмпирическом опыте человечества и без рационального философского осмысления этого феномена. Только через прояснение основ бытия становится возможным логически выстроенное и понятийно точное понимание природы существующего.

Ибн Сина отразил понятие субстанции как сущности чего-либо, что ничего не принимает в свое собственное бытие и не находится в рецептивном состоянии. Он разделил сущность как высший род бытия на четыре вида: материя (хаюло), форма,

тело (тан) как единичность материи и формы и душа (разум). В трактовке Ибн Сины универсалии (общие сущности) вообще имеют два значения: с одной стороны, они выражают всеобщее понятие (идею), которое выводится из частных вещей посредством единичной способности разума и существует только в человеческом сознании; с другой стороны, они разделяют сущность реально существующих тел. Поэтому всеобщие понятия (универсалии) представлены как в сознании, так и вне познающего субъекта.

В целом категории в теории Аристотеля и Ибн Сины имеют, прежде всего, онтологический аспект. И Аристотель, и Ибн Сина считают, что если нет высших конкретных родов бытия, то невозможно говорить и о высших интеллектуальных родах слов, поскольку слово есть способ познания конкретных сущих, способ отражения всеобщих свойств реальных объектов. Таким образом, универсалии, то есть общие понятия, признаются как существующими в разуме, так и вне познающего субъекта, обладая онтологическим статусом независимо от акта мышления. В философских системах Аристотеля и Ибн Сины категории прежде всего рассматриваются как онтологические структуры, отражающие основы самого бытия.

Оба мыслителя — и Аристотель, и Ибн Сино — исходят из того, что без наличия реально существующих высших родов бытия невозможно говорить и о родах умопостигаемых понятий: ведь слово, в их понимании, представляет собой не просто знак, а способ постижения реальных вещей и выражение их универсальных свойств. Следовательно, совокупность категорий и понятий, через которые формируется картина мира, определяет вектор научного поиска и направление философской интерпретации действительности.

Проведённый анализ позволяет заключить, что в философии Аристотеля и Ибн Сино основанием формирования и развития картины мира выступает процесс категоризации бытия, то есть генезис философских представлений о сущем. Уровень всеобщего в онтологической структуре картины мира, согласно этим мыслителям, реализуется через категорию бытия. Особенный уровень — через категорию субстанции (чавхар), а уровень единичного — посредством совокупности понятий, относящихся к конкретным материальным объектам.

Следовательно, уже в античности проблемы всеобщего и единичного рассматривались прежде всего как онтологические — как вопрос о фундаменте мира, как задача объяснения происхождения отдельных вещей и определения природы чувственно воспринимаемых объектов.

Категории определялись в философии как общие формы мышления и познания. Они являются не только языковым средством выражения мышления, но и системно-логическим средством классификации информации и процессов понимания. В этом контексте категории создают необходимые условия для построения системной и связанной картины реальности.

Вторая глава – **«Эволюция и развитие представлений о картине мира через классификацию форм бытия в учениях восточных и западных философов»** состоит из трех параграфов. В первом подразделе главы, озаглавленном **«Картина мира через призму форм бытия в философии Средневековья и Нового времени»**, рассматривается трансформация древних онтологических затруднений, связанных с универсалиями, в религиозно-философский дискурс христианской мысли. Проблема всеобщего, ранее обсуждаемая в рамках античной философии, в Средние века обрела новое звучание — в виде богословских рассуждений о сущности Бога и Его троичности.

Церковное учение утверждало, что Бог — един в своей сущности, но проявляется в трёх ипостасях: Отца, Сына и Святого Духа. Это порождало логико-метафизическое противоречие: если каждая из этих личностей реально существует, то возникает вопрос, как возможно, чтобы Единый и неделимый одновременно присутствовал в трёх различных формах. А если Он действительно абсолютно един и неделим, то каким образом может быть представлен в множественности?

Такие рассуждения стали основой философского спора, в котором обсуждался вопрос: что обладает реальным бытием — единичное или универсальное? Иными словами, речь шла о природе универсалий и об их онтологическом статусе. Этот дискуссионный круг в философии получил наименование как **«debate on the nature of universals»** — «спор о природе всеобщего».

Фундаментальное противостояние реализма и номинализма в философии Средневековья в своей основе опирается на проблему соотношения всеобщего и единичного,

которая в этот исторический период приобретает специфическое богословское содержание. Одним из первых мыслителей, предпринявших попытку системного решения этой дилеммы, был Иоанн Скот Эриугена. В соответствии с его взглядами, универсалии обладают самостоятельным бытием и выступают в качестве высшей причины всего сущего — то есть Бога, который, будучи неопишущим и трансцендентным, тем не менее действует как творящий, а не сотворённый субъект.

Похожие идеи развивает и Ансельм Кентерберийский. Согласно его доктрине, Бог существует как вечное, неизменное и абсолютно единое Существо, обладающее бытием через само себя и ради самого себя. Всё, что находится за пределами Бога, имеет своим началом Его замысел. В момент вечного творения Бог предварительно мыслит обо всём, что будет создано, и эта мысль представляет собой первообраз или идеальную модель, по которой возникает действительность.

Наряду с этими реалистическими позициями в средневековой философии формируется противоположная тенденция, согласно которой реальность принадлежит исключительно единичному. Такой взгляд впервые выразил Росселин, который отвергал не только существование универсалий как самостоятельных сущностей, но даже их наличие в виде общих свойств вещей. Он утверждал, что реально существуют лишь отдельные предметы и их индивидуальные характеристики.

Помимо этих противоположных подходов возникают также промежуточные теории, стремящиеся примирить крайности реализма и номинализма, сохраняя при этом собственную методологическую специфику. Так, Гильом из Шампо доказывал, что универсалии действительно имеют бытие, однако не вне вещей, а внутри самих вещей, будучи неотъемлемыми сторонами их природы.

Позже П. Абеляр подверг критике учение Вильгельма. Он подчеркивал, что, согласно концепции Вильгельма, одна субстанция должна находиться в разных местах одновременно и должна обладать идеальными противоположными качествами. По мнению Абеляра, всеобщность не в самих вещах. Универсалии не обнаруживаются в самих предметах, а существуют исключительно в логико-понятийной плоскости,

когда одно и то же понятие применяется к множеству объектов, объединённых признаками сходства.

Среди средневековых мыслителей, системно осмыслявших дихотомию общего и единичного, особое место занимает Альберт Великий. В своей натурфилософской доктрине он интерпретирует единичное как результат онтологического синтеза формы и материи — положения, генетически связанного с философией Аристотеля. Материя, лишённая формы, предстает как бесформенный и неопределённый носитель потенциальности, неспособный к актуализации без внешнего принципа организации. Форма же, будучи деятельным началом, оформляет и актуализирует материю, переводя её из возможности в действительность, одновременно задавая структуру, природу и субстанциальную определённость вещи.

Эти же вопросы рассматривали и восточные мыслители. В частности, Омар Хайям, выдвигая свою идею о пяти логических совокупностях, роде, виде, подразделении, особенное и особенное из общего, отмечал, что все, что является родом, является видом по отношению к чему-то более высокому, чем он сам, а по отношению к чему-то более низкому, чем он сам, каждый род является одновременно и частью, и общим.

Таким образом, по мнению как восточных, так и западных мыслителей, общее существует до вещей, в вещах и после вещей. Общее проявляется как в начальной, так и в конечной форме своего существования — в чистом виде, тогда как в промежуточной фазе оно связано с единичным. Наивысшей формой бытия общего считается его «чистое» существование, тогда как в единстве с единичным оно реализуется как сущность конкретных чувственно воспринимаемых вещей.

Учение Альберта Великого в этом направлении получило дальнейшее развитие у Фомы Аквинского. Последний полагал, что универсалии не обладают отдельным бытием вне конкретных предметов, они реальны только постольку, поскольку воплощаются в отдельных вещах. Тем не менее, в процессе познания человек способен абстрагироваться от единичного и мысленно сосредоточиться на всеобщем, воспринимая его как сущность. Таким образом, в сознании

общее существует отдельно — в виде чистой мысли. Противоположную концепцию предложил Уильям Оккам, который, в противовес Фоме Аквинскому, настаивал, что универсалии не имеют объективной реальности. По его мнению, они существуют исключительно как мысленные конструкции — понятия, служащие знаками множества единичных объектов.

Философская дискуссия по поводу природы универсалий не привела к консенсусу относительно соотношения общего и единичного. Наоборот, в эпоху Возрождения эта проблематика обострилась. Наиболее целостную и содержательную интерпретацию этих вопросов предложил Николай Кузанский. В своих трудах он подчёркивал, что ключевые аспекты устройства мира, включая вопрос универсалий, неизбежно сопряжены с внутренними противоречиями. Именно это противоречивость составляет основу бытия вещей, и именно через противоречие должна раскрываться конечная сущность.

Вопрос о приоритете общего по отношению к своим единичным проявлениям либо, напротив, о его производности от конкретных вещей находит своё развитие в гносеологических дискуссиях Нового времени, касающихся условий получения достоверного знания. Одной из центральных линий напряжения между рационализмом и эмпиризмом в философии данного периода становится проблема онтологического статуса бытия. Несмотря на метафизические построения Б. Спинозы, философия Нового времени, в большинстве своём, интерпретирует мир как совокупность множества единичных объектов, в то время как универсалии рассматриваются как обобщённые признаки или аспекты этих объектов.

Для Бенедикта Спинозы, напротив, общее представляет собой выражение самой субстанциальной сущности — природы, бытия или Бога, тогда как единичное выступает в роли абстрактной и ограниченной репрезентации этой универсальной тотальности. У него понятие «единичности» не имеет самостоятельной онтологической значимости, а раскрывается лишь как момент проявления всеобщего порядка через логику необходимости.

В немецкой классической философии, в частности в системе И. Канта, общее и единичное впервые осмысляются в качестве категориальных форм мышления. Общее, по Канту,

представляет собой не просто повторяющееся, а форму синтетического единства многообразных представлений, без которого невозможно само познание. Такое понимание сближает общее с принципами априорной организации опыта.

Г. Гегель радикализирует эту линию, рассматривая категории общего и единичного как этапы в самораскрытии абсолютного духа. У него различие проводится между абстрактно-общим, как пустой формой, и конкретно-общим, как содержательным выражением понятия. В рамках этой логики, подлинная реальность общего не локализуется в эмпирической действительности, но существует в сфере чистого мышления как проявление внутренне завершённого и бесконечного содержания. Всё, что принадлежит внешнему миру, лишь отражает формы отчуждения духа, его проявления и инобытие.

В материалистической философии Л. Фейербаха универсалии утрачивают идеалистическое измерение: он интерпретирует общее не как проявление духа, а как конкретную форму материи. Здесь общее выступает в виде единства телесного и духовного, причём дух рассматривается как одно из свойств материи, а не как субстанциально автономное начало.

К. Маркс переосмысляет понятие общего как сложную систему конкретных определённостей, которая формируется не на основе чистой идеи, а через реальные, исторически обусловленные формы. Общее для него не существует в отвлечённой сфере, но является результатом и движущей силой диалектического развития, где через внутренние противоречия раскрываются особенные формы, стремящиеся обрести всеобщность. Эта диалектика включает в себя неустранимую множественность форм, среди которых общее нередко проявляется в абстрагированных, искажённых и контекстуально случайных модификациях.

В целом категории, как основные элементы рационального познания, способствуют тому, что человек через них связывается с реальным миром. Категория общее (всеобщее) - понятие, выражающее общие свойства предметов или явлений. Категория особенное выражает специфические и ограниченные свойства определенной группы предметов.

Категория единичное применяется только к одному конкретному и уникальному предмету.

Во втором параграфе **«Эволюция и развитие основных аспектов описания форм бытия в схоластической и классической немецкой философии»** отмечается, что на ранних этапах человеческой цивилизации трактовка мира как полной единичности осуществлялась посредством мифологии. В учении Платона мир начинает рассматриваться, объясняться и пониматься с точки зрения общности и с точки зрения его понятия. Например, вселенная, несмотря на всё многообразие её природных проявлений, способна предстать в качестве целостной реальности лишь постольку, поскольку она соотносится с определённым понятийным основанием. Иначе говоря, в основании мира непременно должна лежать идея (эйдос), определяющая его сущность. В философских воззрениях Аристотеля все больше внимания уделяется проблеме накопления «структурных элементов», формировавших картину мира в античности, проблеме соотношения материи и идеи, вопросу о возможности выбора определенной основы в качестве опоры, вопросу об определении логики перехода возможности в действительность.

В таджикской философии в средние века также было сильно влияние древнегреческих философов. Позиция таджикских средневековых мыслителей вытекала из их знакомства с бытием, то есть так или иначе вопрос о сущности бытия возникает из того, что это понятие, по крайней мере духовно, позволяет объединить самые различные предметы и явления мира по признакам их существования. В эту эпоху теология и философия религии были настроены на прямой ответ на онтологические и гносеологические вопросы, центром которых был человек и окружающий мир. Теология в исламской культуре, как показывает классификация наук Абу Насра аль-Фараби и Ибн Сины, является не только наукой о Боге и религии, но и метафизикой, первой философией, то есть наукой о бытии и фундаментальных вопросах бытия.

Религиозная картина мира в Средние века, имеющая свое содержание, структуру и форму, представляет собой не отдельную единицу, характеризующуюся определенным видением мира в Средние века, а структуру, которая связана с основными чертами картины мира в античности и его

продолжающейся логикой. С течением времени, под воздействием формирования новых социальных и экономических отношений, религиозная картина мира постепенно утрачивает своё прежнее содержание. Меняется и логика её внутреннего функционирования — та, с помощью которой ранее осмыслялся, истолковывался и объяснялся окружающий мир. Этот процесс особенно ярко проявился в позднем Средневековье и в период Ренессанса.

В конце XVI века английский философ Фрэнсис Бэкон утверждал, что основа познания мира заключается в систематическом сборе и обобщении фактических данных. Он стал одним из основателей философского направления, получившего название эмпиризм. После учения этого философского течения появляются весьма свежие идеи в анализе картины мира в Новое время. Методология Ф. Бэкона основывается на «здравом» восприятии субъектом познания совокупности эмпирических фактов, их осмысленном обобщении и формировании на этой основе представлений, раскрывающих сущность действительности. Именно так выстраивается целостная картина мира, позволяющая человеку увидеть и понять саму природу бытия.

Рационально организованная картина мира впервые получила системное выражение в философии французского мыслителя Рене Декарта. Он исходил из идеи о наличии некоего фундаментального принципа высшей достоверности, на основе которого субъект познания способен получать подлинное знание о действительности. По мнению Декарта, именно этот принцип позволяет с полной ясностью и логической необходимостью преодолеть незнание и прийти к знанию относительно любого феномена мира. Следовательно, в основе истинного понимания реальности лежит не столько опытная проверка, сколько рациональная способность мышления.

В целом, в Новое время наука по своей тенденции развития уже не могла принять центральность Бога как основополагающего элемента картины мира. Общество нуждалось в философии, которая могла бы обрести свободу для решения таких проблем и низвергнуть Бога с главного основания, как совершенную основу для истинного познания самого мира. Все это стало основой для формирования оригинального философского направления — пантеизма,

наиболее ярким представителем которого выступил Бенедикт Спиноза. Он одним из первых обозначил ключевой поворотный момент в решении проблемы единичности содержания как в сфере идеального, так и в объективной реальности. По мнению Спинозы, преодоление этой проблемы возможно только через осмысление сущности мышления. Он подчёркивал, что мышление нельзя рассматривать изолированно от его материального носителя или как противоположность материальной субстанции. Напротив, необходимо уделять внимание самому мыслящему организму и исследовать специфику функционирования мыслящего органа в противопоставлении ему органа, не обладающего мышлением. В философской системе Спинозы рациональное постижение закономерностей действительности осуществляется через понятие Бога, который, однако, интерпретируется не в теологическом смысле, а как Природа в её универсальной, всеобъемлющей полноте бытия. Последнее есть субстанция, реализующая как свои качества, так и мышление, и протяженность.

В эпоху Нового времени картина мира постепенно оформляется в научной форме, приобретая системный и рациональный характер. Описание действительности в этот период основывается на совокупности физических, химических, биологических и, в определённой степени, социальных понятий, гипотез, закономерностей, теорий и парадигм, которые формируют научное понимание мира.

В это время становится ясно, что в самой картине мира существовала фундаментальная связь, которая была четко выявлена только И. Кантом. Открытие И. Кантом принципиально нового метода получения достоверного знания о мире оказало значительное влияние на формирование целостного и системного понимания картины мира. В результате стало очевидным, что картина мира включает не только основные принципы своей внутренней организации, но и представляет собой универсальный инструмент для познания различных аспектов бытия. Более того, Кант подошёл к выявлению ещё одного фундаментального факта, имеющего важное значение как для объяснения реальности, так и для структурирования самой картины мира. Человек, строя априорно-синтетические рассуждения на основе

категориальных определений разума, как представитель человеческого рода, в конечном определении сталкивается с противопоставлением и двойственностью, дуальностью. А это неизбежно приводит к тому, что в определении каждого объекта можно выдвигать прямо противоположные аргументы.

В этой связи возникла необходимость в ином типе принципа — таком, который позволял бы осмысливать системную целостность бытия на основе новой методологии, способной интегрировать и преодолевать ключевые философские проблемы и противоречия. Впервые такой принцип выделил Г. Гегель, и детально его проработал и проанализировал.

В целом для философии Нового времени характерны две ключевые тенденции: во-первых, утверждение научного факта как основы познания, что связано с именем Ф. Бэкона; и во-вторых, формирование рациональной конструкции в виде определённого принципа познания — принципа высшей достоверности, как это было обосновано Р. Декартом. Б. Спиноза считает основой картины мира вечную, неизменную, самодостаточную субстанцию, основными свойствами которой являются мышление и протяжение; И. Кант первым заявил, что философские категории, выражающие предельные основания бытия, выступают в качестве основополагающих принципов для получения истинного знания о мире. Это показывает, что в истории западной философии понимание категорий общего, особенного и единичного развивалось из платоновского и аристотелевского идеализма и схоластических споров о природе всеобщего, а затем трансформировалось в диалектическую философию немецкого идеализма при описании картины мира.

Третий параграф, озаглавленный **«Сущность картины и восприятия мира через понятия в учениях восточных и западных философов»**, акцентирует внимание на том, что одним из фундаментальных аспектов картины мира выступает представление о самом мире как об объективной реальности, природа которой по своей сущности материальна.

Интеллектуальная способность человека воспринимать эту реальность через категории, законы и понятия обусловлена тем фактом, что сам человек является неотъемлемой частью этой реальности, а значит, его способность к мышлению

укоренена в природе самого мира. Поскольку наиболее устойчивой формой проявления реальности в процессе познания являются именно понятия, современное понимание мира как «самого по себе и для себя» может быть адекватно выражено в понятийной форме.

Таким образом, чтобы осмыслить реальность как абстрактную структуру, необходимо либо выразить её через систему понятий, либо подвергнуть исследованию само понятие, репрезентирующее данную абстракцию структуры мыслительных категорий общего, особенного и единичного, которые являются основным фундаментом для философского анализа и логического познания. Эти категории не только формируют методологическую основу построения научного знания, но и отражают фундаментальные представления о мире, человеке и бытии.

Для того чтобы познать какую-либо конкретную вещь, необходимо выразить её в форме понятия. Лишь тогда, когда объект познания получает понятийное оформление, это может свидетельствовать о том, что мы достигли определённого уровня понимания — конкретного, достоверного и содержательно завершённого. Однако сам процесс перехода от «доконцептуального» состояния — когда знания ещё не оформлены в понятиях, — к знанию «в понятиях» подчиняется определённым объективным законам. Эти законы необходимо учитывать и соблюдать, если целью является подлинное постижение реальности.

Таким образом, овладение понятием — это не просто акт именования или классификации, а раскрытие универсального пути, по которому человечество приходит к истине. Истинное знание предполагает такое соответствие между содержанием познания и самой реальностью, которое обеспечивает их внутреннюю адекватность. Областями, где может быть получено такое знание, являются как законы природы, так и законы развития общества, а также законы самого процесса познания. В любом из этих трёх случаев результатом познавательной деятельности выступают понятия: понятия, раскрывающие сущность природы, понятия, отражающие структуру и динамику общества, и, наконец, понятия, осмысляющие саму понятийность как форму мышления.

По мнению Г. Гегеля, именно философия — при условии, что она осмысливается как выражение единства многообразного и как квинтэссенция всей человеческой цивилизации, а не как вспомогательное средство для её частных форм (идеологии, религии, науки и др.) — призвана предложить путь к решению обозначенных выше проблем. Философия, по Гегелю, указывает не прямой, а опосредованный путь к их преодолению. Всё содержание его философской системы концентрируется вокруг одной абсолютной идеи, раскрываемой через категорию понятия.

Признавая понятие в качестве основания картины мира, мы получаем возможность выстроить определённую линию восприятия и интерпретации действительности. На этой основе возможно формулирование ряда философских положений о сущности окружающего мира. В частности, понимание категории понятия позволяет прийти к выводу, что мир в своей целостности представляет собой не просто сумму всех материальных объектов, явлений и процессов, не только совокупность физических, химических, биологических и других законов. Мир — это интегративное единство, целостность и органическое целеустремлённое множество, превосходящее простую арифметическую сумму своих частей.

Само выражение «понимание мира через понятие» предполагает овладение таким типом знания, при котором понятие становится формой объективного отражения действительности — в её всеобщих и необходимых характеристиках, как выражение её конечной сущности и способа существования. Понятие, в этом контексте, выступает как объективный закон, по которому мир существует в многообразии своих форм, в то время как человеческое сознание, абстрагируясь от чувственного содержания, стремится постигнуть этот закон в его «чистом» виде. Тем самым конкретное воспринимается как единичное проявление множественности чувственного мира.

Процесс выявления понятий и категорий как форм, отражающих объективную реальность, представляет собой вид абстрактной деятельности, через которую человечество осуществляет осмысленное отношение к миру. Однако сама эта абстрактная деятельность выступает не как нечто произвольное, а как способ объективного воспроизведения

многообразия окружающей реальности в её конечных, но осмысленных формах.

На основании этого можно заключить, что подлинной целью познания и адекватного представления мира является не просто его материально-конкретное бытие с множеством свойств, не только его понятийная форма как единство и единичность, и даже не логика концептуального восприятия как такового, но органическое единство всех этих элементов в их первоначальной, неделимой взаимосвязи.

Если сначала мир объясняется как конкретный образ на уровне чувственно-наглядного восприятия, а затем описывается как результат абстрактного восхождения, то последующая логика движения — от первоначальной абстракции к мысленно определённом конкретному в понятийной форме — осуществляется именно через категории. Иначе говоря, категории выступают необходимым посредующим звеном, с помощью которого осуществляется переход от абстрактного к конкретному знанию о мире. В конечном итоге именно категории позволяют сформировать картину мира в терминах понятий и обеспечить постижение его сущности через концептуальные структуры.

Разум постигает законы мира, выражая их в понятиях, которые выступают как всеобщий закон и как способ дальнейшего исследования конкретных понятий. В результате проведённого анализа в диссертации выделяются три уровня реальности, каждый из которых отражает определённый аспект формирования картины мира.

Первый уровень представляет собой сам мир «в себе» — объективную реальность с её внутренними законами и структурами. Этот уровень соотносится с онтологическим аспектом картины мира, так как затрагивает вопрос о том, что существует независимо от сознания и каковы основания бытия.

Второй уровень охватывает ту же реальность, но уже в форме понятийного отражения, сформированного в рамках различных форм человеческой культуры и цивилизации — науки, философии, религии, искусства и т. д. Этот уровень соответствует идеологическому аспекту картины мира, поскольку он связан с тем, как человечество осмысляет и интерпретирует мир через систему понятий, ценностей и символов.

Третий уровень включает в себя само понятие как универсальный способ познавательной деятельности человека, с помощью которого осуществляется постижение и формализация законов реальности. Этот уровень отражает гносеологический и методологический аспекты картины мира, так как он раскрывает условия, механизмы и средства познания объективного мира в понятийной форме.

В целом, картина мира как идеальная форма отражения действительности позволяет обосновать ряд ключевых положений относительно соотношения бытия и мышления. В философии это соотношение раскрывается через принцип их внутреннего единства. Данное единство может интерпретироваться по-разному в зависимости от философской системы:

- либо через категорию субстанции, где мышление и протяжённость выступают как модусы, то есть как качественные формы проявления самой субстанции (как, например, у Спинозы);

- либо через абсолютную идею в гегелевской системе, которая реализуется в природе и истории как разум, объективирующий самого себя;

- либо через концепцию саморазвивающейся материи, характерную для диалектического материализма, где мышление трактуется как высшая форма организации материи.

Таким образом, картина мира становится не просто отражением внешнего мира, но и выражением внутреннего тождества между бытием и мышлением, осуществляемого в различных философских парадигмах.

Во-вторых, с точки зрения материалистической философии, «механизм» реализации единства бытия и мышления может быть описан в виде последовательного логического процесса. Прежде всего, утверждается само существование — как фундаментальное основание реальности. Далее это существование конкретизируется в своей материальности, то есть как форма объективной реальности, независимой от человеческого сознания, но обладающей потенцией к самодвижению и мышлению. В третью очередь, в структуре бытия раскрывается его бесконечность, проявляющаяся в многообразии форм существования, в

соотношении пространства и времени, в системах количественных и качественных изменений.

На основании проведённого анализа в исследовании делается вывод о том, что картина мира — это такая форма реальности, сущность которой может быть постигнута только через понятие. Соответственно, сама картина мира, рассматриваемая как «сама по себе и для себя», обретает своё выражение именно в понятийной форме, поскольку только через понятие возможна интеграция онтологического, гносеологического и методологического уровней её понимания.

Третья глава под названием **«Онтологические, гносеологические и методологические аспекты научного мировоззрения в философском учении»** состоит из трёх подразделов. В первом из них, озаглавленном «Онтологические аспекты форм бытия и научного образа мира», подчёркивается, что основополагающим элементом любой научной картины мира является именно её онтологическая составляющая. Эта составляющая включает в себя три взаимосвязанных элемента: универсальный компонент, который представляет собой основание целостности и единства всего сущего и определяет мир в его всеобщем, обобщённом выражении; особенный элемент, придающий картине мира конкретную субстанциональную форму и раскрывающий её содержание через призму определённых форм бытия; и, наконец, единичный (абстрактный) компонент, опосредующий проявление индивидуальных объектов и вещей в структуре мира, позволяя передать их ограниченное и предметное существование в пределах общего образа. Таким образом, онтологическое измерение научного миропонимания раскрывается через взаимодействие этих трёх уровней – всеобщего, особенного и единичного, что позволяет глубже осмыслить структуру бытия с философской точки зрения.

Онтологическое измерение картины мира задаёт направление осмыслению фундаментальных вопросов: каков характер окружающей нас реальности? Насколько оправдано деление объективного мира, в котором протекает человеческое существование, на отдельные сферы — физическую, химическую, биологическую, социальную? Если подобное разграничение допустимо, то в чём заключается их взаимосвязь; если же нет, то какой облик должна иметь подлинная

реальность, способная отразить суть того, что мы именуем объективным бытием? Ответы на подобные вопросы невозможно получить, опираясь исключительно на данные естественных и гуманитарных наук — физики, химии, биологии, антропологии и т.д. Необходима иная форма восприятия действительности, предполагающая не только эмпирическое знание, но и способность к философскому размышлению, к рефлексивному осмыслению. Именно категория бытия и выступает в роли смыслового выражения такого глубинного способа постижения мира.

Онтологический компонент картины мира формирует фундаментальный уровень её структуры, определяя как восприятие объективной действительности, так и формирование концептуальной системы достоверного знания о ней. Его значимость заключается в том, что между реальностью как таковой и её концептуальным отражением должна устанавливаться своеобразная онтологическая идентичность. Иначе говоря, картина мира как идеальная конструкция, вобравшая в себя смысловые достижения человеческой культуры, должна быть способна репрезентировать логико-структурные основания самой реальности. На уровне категорий бытия, субстанциональности и единичных телесных объектов онтологический аспект указывает на наличие трансцендентного измерения, выходящего за пределы физической природы и подсказывающего о существовании некоей сверхматериальной основы бытия.

Онтологическое измерение картины мира охватывает определённый аспект всеобщего, предполагая, что категория бытия должна быть осмыслена в контексте содержания самой картины мира, чтобы адекватно выполнять свою познавательную функцию. В этом смысле бытие выступает, с одной стороны, как форма предельного присутствия мира, закреплённого на уровне его существования, а с другой — как философское понятие, выражающее сущность феномена бытийности. Таким образом, категория бытия приобретает статус универсального понятия, охватывающего всю совокупность существующего — от природных явлений и человеческой индивидуальности до социальных форм, процессов мышления, сознания и духовной культуры в целом.

В философском анализе реальности любое конкретное проявление можно рассматривать как факт её наличного бытия. Однако при этом недопустимо сводить само бытие к простой совокупности таких фактов. Оно не есть сумма наблюдаемых феноменов, а представляет собой первооснову, которая сквозит сквозь всё многообразие мира, будучи их условием возможности. Следует отметить, что определение бытия как категории, выражающей его собственную сущность, не лишено оснований, однако требует более глубокой интерпретации. Сущность бытия не ограничивается голым актом существования как такового. Она включает в себя скрытые формы становления, меру, количество, качество и другие модусы, которые не даны в непосредственном опыте, но составляют неотъемлемую часть структуры реальности. Эти аспекты обнаруживаются через опосредованное постижение и требуют философского рефлексивного осмысления.

Понятие бытия выступает в качестве ключевого конструктивного элемента, отражающего онтологическое основание картины мира. Одновременно оно представляет собой философскую категорию, в рамках которой реализуется концептуализация всеобщего как формы теоретического осмысления объективной реальности. Через призму категории бытия формируется научное восприятие действительности, опосредованное философским мышлением.

На уровне методологического анализа категория бытия задаёт параметры, в пределах которых выстраиваются различные научные интерпретации мира — от физических и химических до биологических, социальных, антропологических и синергетических. Тем самым, она функционирует как универсальная схема, обеспечивающая целостное постижение многообразия явлений. Более того, бытие, будучи не просто обозначением факта существования, включает в себя смысловую нагрузку, определяющую сущность, назначение, границы и направленность человеческого понимания мира. Через содержание этой категории задаётся рамка, в которой человечество формирует не только образ реальности, но и систему смыслов, необходимых для её осознания и преобразования.

Внутри структуры картины мира категория бытия занимает универсальное и системообразующее положение,

особенно в контексте её онтологического измерения. Это обусловлено тем, что бытие репрезентирует собой сущностное выражение всеобщего в составе объективной реальности, окружающей человека. Можно утверждать, с определённой условностью, что логическая организация самой картины мира формируется на основе категориального приоритета бытия. Именно эта категория задаёт фундаментальные основания и иерархические связи, определяя внутреннюю архитектуру картины мира.

Подобная взаимосвязь объясняется тем, что как целостность самой реальности, так и упорядоченность её компонентов опираются на бытие как первооснову. Структурированность существующего и иерархия отдельных объектов свидетельствуют о том, что все элементы подчинены определённому порядку, заданному самой природой бытия.

В рамках данного подхода категория всеобщего предстает как универсальное направление, охватывающее и упорядочивающее многообразие явлений объективной действительности. В этом контексте общее обнаруживает себя в неповторимом своеобразии множества единичных проявлений. В свою очередь, особенное функционирует как способ, форма или механизм, через который всеобщее реализует своё присутствие в реальности. Оно служит своеобразным посредником, обеспечивающим переход всеобщего в конкретные формы бытия. Если в онтологической плоскости интерпретации картины мира категория бытия соотносится с понятием общего, то субстанция занимает положение особенного, выступая как структурный способ проявления бытия. Она представляет собой не только форму актуализации бытия, но и канал его многообразного раскрытия в рамках реальности. В философском измерении субстанция осмысливается как первооснова всех феноменов, источник и одновременно причина их возникновения, а в предельном значении — как причина самой себя.

С другой стороны, именно посредством понятия субстанции становится возможным выявление причинно-следственных зависимостей и взаимосвязей между различными составляющими реальности, рассматриваемыми как элементы единого основания. Субстанция позволяет не только приблизиться к пониманию природы единичности и

целостности бытия, но и раскрывает внутренние механизмы их реализации в конкретных формах существующего мира. Через категориальную призму субстанции формируется представление о бытии как о целостной системе всех сущих вещей, а также осмысливаются те структурные связи и отношения, которые обеспечивают самоосознание бытия как единой и взаимосвязанной целостности.

Свойства, присущие субстанции, представляют собой особую форму манифестации бытия и, в логическом отношении, могут быть поняты как переходное звено между сущностным бытием и его проявлениями. Субстанция, по своей сути, представляет собой специфическую форму осуществления бытия, опосредованную определёнными функциями, которые в философской традиции осмысляются как категории «в себе» и «для себя». Таким образом, та реальность, которую мы воспринимаем, с одной стороны, является выражением глубинной природы бытия, но с другой — это не «чистое» бытие, а бытие, проявляющееся в субстанциальной форме. Эта форма определяется не только философскими категориями, но и множеством уникальных, единичных свойств и конкретных условий.

Именно в этом контексте субстанция, выступающая как особый онтологический элемент картины мира, после осмысления её всеобщей составляющей, начинает формировать содержательные характеристики этой картины. Более того, сама философская система понятий, включая такие ключевые категории, как «бытие» и «субстанция», способна не только задавать структуру и функции картины мира, но и определять её гносеологические, методологические и даже идеологические уровни. Конкретный философский анализ позволяет утверждать, что онтологическое измерение картины мира неразрывно связано с комплексным использованием таких категорий, как бытие и субстанция.

На основе проведённого анализа можно утверждать, что в онтологическом аспекте картины мира категория бытия репрезентирует всеобщее, субстанция воплощает уровень особенного, а совокупность представлений о множественности и уникальности объектов выражает уровень единичного. Эти категории служат смысловыми ориентирами для осмысления

различных форм проявления реальности в её онтологическом измерении.

Кроме того, фундаментальные философские основания — всеобщее, особенное и единичное — находятся в отношениях внутренней взаимосвязи и системной взаимозависимости. Эти уровни не существуют изолированно, но образуют иерархически соорганизованную структуру, где каждый элемент обуславливает и дополняет другой.

Такое взаимодействие осуществляется, прежде всего, через механизм «присутствия»: особенное и единичное раскрываются внутри всеобщего, а также через механизм «интерпретации»: в рамках которого многообразие конкретных объектов и их свойств составляет содержательную основу субстанции как формы реализации бытия. При этом сама субстанция играет роль опосредующего начала, связывающего бытие с множеством его конкретных проявлений.

Во втором параграфе, озаглавленном **«Гносеологические и методологические основания репрезентации форм бытия и структуры научной картины мира»**, автор акцентирует внимание на том, что гносеологическое измерение картины мира охватывает, прежде всего, уровень всеобщего — отражающего универсальность и уникальность действия закономерностей и направлений, через которые осуществляется познание бытия. Наряду с этим рассматривается уровень особенного, выявляющий специфику восприятия бытия природы в рамках отдельных закономерностей, а также уровень единичного, на котором реализуются конкретные знания и научные положения в своей частной форме.

Методологическая часть картины мира, в свою очередь, включает совокупность ключевых принципов, лежащих в основе осмысления универсальных законов становления и функционирования бытия, а также методологические установки, направляющие процесс раскрытия структурных и функциональных закономерностей природных явлений. Кроме того, в её рамки входят основания для выявления и анализа частных научных закономерностей, относящихся к конкретным объектам реальности.

Таким образом, гносеологическое и методологическое наполнение картины мира можно рассматривать как выражение неразрывного единства единичного, как особый

гносеологический аспект бытия, поскольку каждая конкретная закономерность или научная тенденция в своей основе должна обладать определённым методологическим обоснованием и быть включена в общую систему познания.

Гносеологический компонент картины мира, подобно её онтологическому основанию, структурно распадается на три взаимосвязанных уровня — всеобщий, особенный и единичный. Возникает вопрос: в чём заключается подлинная универсальность гносеологического аспекта мировоззренческой структуры? Она выражается в том, что существующие закономерности и направляющие принципы, определяющие ход и логику развития бытия, носят универсальный характер. Именно они обеспечивают формирование различных форм проявления реальности и служат необходимыми связующими механизмами для осознания путей становления бытия.

В контексте философской традиции отечественной школы под этими формами, как правило, понимаются природа, социальная среда и мышление как ключевые измерения реальности. На этой основе можно заключить, что базовые законы функционирования и развития бытия в указанных формах получают выражение в виде классических диалектических принципов. К ним относятся: принцип единства и противоборства противоположностей, закон перехода количества в качество, а также закон снятия (отрицания) в процессе исторического развития.

Смысловая нагрузка законов, функционирующих на уровне всеобщего в гносеологическом измерении картины мира, играет принципиально важную роль. Эти законы отражают собой универсальные и необходимые закономерности, определяющие траекторию развития как природных процессов, так и общественных структур и форм мышления. Через них проявляется единство и непрерывность принципов бытия, воплощаемых в различных формах его выражения.

В рамках гносеологического анализа можно утверждать, что всеобщее раскрывается через систему фундаментальных законов становления и изменения, обладающих непреложной значимостью вне зависимости от контекста — будь то природа, социальная действительность, мыслительный процесс или иная

возможная форма бытия. Эти законы, несмотря на возможное многообразие интерпретаций, сохраняют свою истинность и универсальность. Следовательно, сущностная природа тех законов, которые формируют целостное гносеологическое представление о мире, в определённой степени обладает устойчивостью по отношению к бесконечному разнообразию форм существования, не теряя при этом своей внутренней непротиворечивости и логической завершённости.

Природа самой картины мира предопределяет её внутреннюю структурную конфигурацию. Эта структура формируется за счёт взаимодействия онтологического, гносеологического и идеологического уровней. В пределах гносеологического измерения всеобщее может рассматриваться как своеобразная смысловая «матрица», представляющая потенциальное пространство, которое допускает наполнение различным содержанием в зависимости от познавательной или мировоззренческой позиции субъекта.

С одной стороны, сама структура картины мира не зависит напрямую от конкретного содержания отдельных понятийных компонентов, через которые она функционирует как единое целое. С другой стороны, даже при изменении содержания отдельных элементов, включая уровень всеобщего в гносеологическом аспекте, это не должно оказывать существенного влияния на фундаментальную концептуально-структурную рамку картины мира. Такая относительная независимость структуры от содержания свидетельствует о её устойчивости и способности интегрировать новые смыслы без утраты целостности.

В рамках гносеологического измерения картины мира категория общего, с одной стороны, представляет собой элемент её структурной организации, а с другой — наполняется содержанием, отражающим фундаментальные закономерности и универсальные тенденции функционирования и эволюции бытия. Такая двойственность — как формальная структурность, так и содержательная насыщенность — позволяет раскрыть подлинную роль общего как в формировании самой модели картины мира, так и в её рефлексивно-познавательном существовании, которое соотносится с понятием бытия.

Если рассматривать бытие исключительно как форму присутствия всеобщего без необходимости акта самопонимания и осознания, то оно сохраняет сугубо онтологический характер. Однако универсальные законы развития и проявления бытия уже по своей природе включают в себя когнитивный элемент — момент мысленного постижения. В этом контексте бытие как форма существования охватывает не только содержание всего того, что в нём присутствует, но и включает в себя исходную форму своего бытия — субстанцию, конкретные единичные проявления в виде материальных объектов, а также свой содержательный, познавательный потенциал. Последний, как аспект внутренней рефлексивности, в определённой мере пронизывает все уровни гносеологического компонента картины мира.

Фундаментальные закономерности и направляющие тенденции, определяющие функционирование и развитие бытия, отражают содержание всеобщего уровня в структуре гносеологического аспекта картины мира. Соответственно, универсальные принципы действия и трансформации природного бытия выступают как выражение уровня особенного в этом же гносеологическом измерении. В онтологическом контексте субстанция, обладая статусом особенного и являясь самопричинной основой с внутренним содержанием, служит фундаментом для реализации бытия как формы всеобщего. Через субстанцию раскрывается сама структура и сущность бытия. В гносеологическом аспекте аналогичная взаимосвязь между общим и особенным сохраняется, но наполняется иным содержательным наполнением, отражающим эпистемологический характер познания.

В результате анализа можно сделать вывод, что законы действия и развития природы имеют системный признак, а их согласованность основана на том, что эти законы выступают как полное единство, совокупность единства бытия.

Если гносеологическое измерение картины мира на уровне всеобщего отражает универсальные закономерности функционирования и становления бытия, то в рамках уровня особенного, где рассматриваются процессы и связи, присущие природному бытию, эти закономерности приобретают объективную форму выражения. При анализе гносеологической

структуры картины мира необходимо учитывать всё богатство и разнообразие специализированных научных положений и теоретических конструкций.

Специфика гносеологического аспекта заключается в том, что он всякий раз формируется как уникальная смысловая конфигурация, раскрывающаяся в определённых взаимосвязях между элементами действительности, отражающими новые и содержательно насыщенные отношения. Каждое конкретное выражение частного закона, демонстрирующее значимую зависимость между компонентами бытия, функционирует как форма единичного познавательного отношения к целостности бытия — в той мере, в какой оно отражает устойчивые связи между формами и объектами реального мира, возникающими в изменчивом, но систематически упорядоченном виде.

Следует подчеркнуть, что уровень единичного в гносеологической проекции картины мира способен содержать не только отдельные научные положения, но и целый спектр законов, охватывающих конкретные стороны реальности. Тем не менее, если особенное в данном контексте связано с интеграцией принципов, определяющих развитие природы как таковой, то на уровне единичного подобная целостность уже не проявляется в форме всеобъемлющей системы. Здесь мы сталкиваемся с частными примерами, каждый из которых является лишь отдельным случаем и не способен в полной мере заменить или воспроизвести фундаментальные принципы, лежащие в основе развития природной реальности.

В рамках гносеологического измерения картины мира универсальные аспекты реализуются преимущественно через законы, регулирующие функционирование и становление бытия, в частности через закономерности, определяющие развитие природных процессов. Однако эти универсалии находят своё выражение исключительно в форме совокупности специализированных научных положений. Категории общего, особенного и единичного, как фундаментальные философские конструкции, описывающие различные уровни проявления реальности в познавательной структуре картины мира, соотносятся между собой как взаимодополняющие и взаимозависимые элементы единой системы.

Их взаимодействие проявляется, во-первых, через присутствие единичного внутри особенного — когда частные

научные законы рассматриваются как конкретные реализации и интерпретации более широких принципов функционирования природы. Во-вторых, через проявление всеобщего в частном — когда универсальные законы развития природы интерпретируются как конкретная форма реализации общих принципов бытия. В этом контексте философские категории общего, особенного и единичного выступают как концептуальные инструменты, обеспечивающие осмысленное постижение и формирование современной картины мира и мировоззренческой позиции субъекта познания.

В сегодняшнее сложное и противоречивое время использование этих понятий способствует не только теоретическим исследованиям, но и решению практических задач - в области образования, политики, культуры, общественных отношений. В будущем дальнейшее историко-философское исследование этих понятий, в том числе в восточных интеллектуальных традициях и их роли в современном постмодернистском мире, будет необходимым и своевременным.

В третьем параграфе, озаглавленном **«Интерпретация форм бытия и научная картина мира как элемент структуры мировоззрения»**, подчёркивается, что идеологическое и мировоззренческое измерение описания реальности, наряду с онтологическим и гносеологическим аспектами, включает в себя три аналитических уровня — всеобщее, особенное и единичное.

На общем уровне идеологии картины мира мы сталкиваемся с набором относительно устойчивых и неизменных знаний и представлений, которые формируют эту «общую картину действительности» и передаются из поколения в поколение. Этот тип описания можно охарактеризовать как универсальное или общее мировоззрение. Особенный уровень идеологической составляющей, в свою очередь, выражается частным мировоззрением. Такое мировоззрение принадлежит определенным социальным классам или группам и носит ограниченный и исторический характер. Он исходит из общего мировоззрения и отражает его в контексте конкретного времени, места и социальных условий. Единичный уровень идеологической картины мира больше связан с индивидуальным мировоззрением. Этот тип мировоззрения

отличается своей неповторимостью и индивидуальностью, но в то же время включает в себя и элементы общих и частных мировоззрений, в том числе идеалы, ценности и нормы, складывающиеся в социальных группах в каждый исторический период. Индивидуальное мировоззрение, как индивидуальное выражение мировоззрения человека, находится не только на единичном уровне идеологии, но и является частью динамической композиции ценностей и общественного мировоззрения и понимания.

Содержание уровня единичного в структуре картины мира может проявляться в форме индивидуального мировоззрения, которое отличается своей неповторимой спецификой и оригинальностью. Однако наряду с этим, оно способно вбирать в себя элементы ценностных ориентиров, характерных для определённой социальной общности в конкретную историческую эпоху (частное мировоззрение), а также универсальные нормы, идеалы и гуманистические смыслы, присущие глобальной человеческой культуре (всеобщее мировоззрение).

Личностное мировоззрение может отразить в себе устойчивые черты, свойственные различным социальным и историко-культурным контекстам, и тем самым охватить определённые формы выражения универсального, трансцендентного и наиндивидуального понимания мира. В рамках индивидуального уровня картины мира можно выделить целый ряд компонентов: от повседневных и профессиональных знаний до научных установок, морально-этических ориентиров, образов прошлого и проектных представлений о будущем, связанных с определёнными жизненными сценариями и моделями поведения. Всё это придаёт мировоззрению конкретного человека прагматическую направленность и жизненную применимость.

Что касается уровня общего в мировоззренческой составляющей картины мира, то он реализуется через содержание универсального мировоззрения. Такое мировоззрение охватывает совокупность идей, представлений, ценностей и идеалов, которые обладают надличностным характером и входят в культурное наследие человечества. При определённой методологической допущенности можно утверждать, что указанные элементы формируют каркас

всеобщего мировоззрения. Через них раскрываются важнейшие аспекты духовной культуры, познания и понимания мира, обеспечивающие целостность и глубину мировоззренческого опыта. На уровне общего в мировоззренческом аспекте картины мира последнее происходит в содержании универсального или общего мировоззрения. Общечеловеческое мировоззрение охватывает общие, общечеловеческие идеи, знания, нормы, идеалы и ценности. Последние представляют собой индивидуальные, надличностные и общие наследия человеческой культуры. С определенной долей условности можно сделать вывод, что названные характеристики выступают структурными элементами общечеловеческого мировоззрения. Именно через эти элементы раскрываются важные духовные и познавательные аспекты общего мировоззрения.

Знания выполняют не только познавательную, образовательную, но и социально-конструктивную функцию: они одновременно являются основой культурной интеграции и передачи знаний из поколения в поколение. Знания, формирующиеся под влиянием времени, окружающей среды и общего опыта человечества, становятся ключевым фактором формирования культурной идентичности и самосознания. Одновременно с этим указанные нормы, будучи составной частью структуры всеобщего мировоззрения, играют роль ориентира в формулировании целевых установок, соотносимых с общепринятыми когнитивными и практическими эталонами. В частности, в теоретической связанности учения И. Канта и Г. Гегеля понятие идеала как основа норм и цели в общечеловеческом мировоззрении осознается не только как высокое стремление и ценность, но и как духовное средство формирования личностного и общественного самосознания. Идеал в буквальном смысле определяет не только «как должно быть», но и «как может быть» и «как должно стать».

Идеалы как понятия неизбежно формируют особый тип отношений между субъектами деятельности, окружающими их объектами и друг с другом. Эти отношения по своей сути представляют собой формы ценностной направленности. Арестованы в качестве финального звена в структуре мировоззрения определённого поколения, ценности и идеалы тесно взаимосвязаны между собой, причём в ряде случаев

границы между ними оказываются весьма размытыми. В целом общечеловеческое мировоззрение как идеальная и духовная структура человеческого сознания формируется на основе философской картины мира и поддерживается во взаимосвязи с историко-познавательным опытом человеческой цивилизации. В качестве структурных элементов она включает представления, знания, нормы, идеалы и ценности.

Следовательно, на уровне мировоззренческого измерения картины мира категория всеобщего соответствует универсальному типу мировоззрения; особенное соотносится с формами частного мировоззренческого восприятия, а единичное — с индивидуализированными способами мироощущения. Универсальное мировоззрение охватывает целостную систему концептуальных представлений, норм, знаний, ценностей и идеалов, через которые формируются цели, содержание и результаты совместной познавательной деятельности человечества как субъекта исторического развития. Это мировоззрение проявляется как структурный элемент модели картины мира.

Формы частного мировоззрения, в свою очередь, воплощают систему смыслов, формируемую в рамках конкретных социокультурных и исторических условий и выражаемую через такие формы общественного сознания, как мифология, религиозные верования, идеологические конструкции, художественное творчество, научные доктрины и т.д. Частное мировоззрение выполняет роль посредника, через который универсальные идеи адаптируются к конкретным условиям, служа переходным звеном между общечеловеческой и индивидуальной картинами мира. Оно реализуется как интерпретационная форма универсального мировоззрения, способная трансформироваться в персонализированные формы мышления и миропонимания.

В основе любой картины мира лежит универсальное мировоззрение как исходный структурообразующий пласт; частное мировоззрение формируется под его влиянием, а индивидуальное отражает его уже в конкретной, субъективно окрашенной форме. Источниками формирования частного мировоззрения являются разнообразные формы культурной и смысловой репрезентации: от фольклорных сказаний и эпосов до религиозных практик, социальных норм, правовых

институтов, эстетических канонов, научных парадигм, обычаев, ритуалов и идеологических моделей воздействия, включая пропаганду и агитацию.

Четвёртая глава диссертационного исследования под названием **«Философские категории как части структуры научной картины мира в современной западной философии»** состоит из двух подразделов. В первом из них — **«Общее в категориях как составная часть форм бытия и научная картина мира в философии конца XIX-и первая половина XX века»** — подчёркивается, что философы конца XIX – первой половины XX века развивают идею универсальности как основы структурного понимания мира. В рассматриваемый исторический период философское осмысление картины мира берет начало с уровня всеобщего, связанного с онтологическими характеристиками реальности, которые раскрываются посредством категории бытия. Проблематика бытия стала предметом теоретических разработок целого ряда мыслителей XIX–XX столетий. Наряду с М. Хайдеггером, который интерпретировал бытие не столько через категориальные структуры, сколько через специфику человеческого присутствия в мире, к этой теме обращались такие философы, как С. Александер, Дж. Сантаяна, М. Шелер и другие. Их подходы акцентировали внимание на аспектах особенного и индивидуального в контексте человеческого существования. Н. Гартман раскрывает также свое понимание бытия как реальности, неизбежным и неповторимым атрибутом которой является влияние. Он также указывает, что при познании, включая и научное описание различных уровней объективной реальности, само бытие и его воздействие обнаруживаются лишь опосредованно; напротив, в трансцендентальных эмоциональных переживаниях они предстают перед нами в своей непосредственной данности.

Концепция всеобщего в онтологии Н. Гартмана, выраженная через категорию бытия, оказала заметное влияние на формирование и развитие феноменологии — одного из ключевых философских направлений первой половины XX века. В частности, Э. Гуссерль подчеркивает роль «сознания как структурирующего начала», благодаря которому становятся возможными не только вещи, тела и предметные образования, но и такие феномены, как чистая временность,

интерсубъективное присутствие других Я, разнообразие форм внутреннего опыта и модели их взаимодействия.

На основе феноменологии возникает феноменологическая онтология. Главным представителем этого направления является М. Хайдеггер. По его мнению, существуют объекты, которыми человек не «владеет», но которые «существуют». К ним относятся, например, история, философия и сама природа человека. Одновременно с этим М. Хайдеггер указывает на внутреннюю сопряжённость между смыслом понятия «бытие» и самим феноменом бытия как такового. То есть вопрос «что такое бытие?» в какой-то степени можно заменить на вопрос «есть, существует, будет - что это такое?».

В учении М. Хайдеггера можно выделить три основных понятия, которые структурно являются основами его фундаментальной онтологии. На общем уровне важнейшим элементом онтологии М. Хайдеггера является само бытие, на конкретном уровне важнейшим аспектом является Dasein (вот-бытие), а на абстрактном уровне важнейшими элементами являются сами феномены М. Хайдеггера.

Представители экзистенциализма также подчеркивают, что бытие не может функционировать как некая эмпирическая реальность, данная нам во внешнем восприятии, или как интеллигибельная сущность в метафизическом философском дискурсе, или, тем более, как рациональный конструкт науки. Ключевым онтологическим основанием бытия выступает тот факт, что человеческое существование по своей природе ограничено смертью. Следовательно, бытие человека неизбежно реализуется в форме временного способа существования.

Однако среди экзистенциалистов нет единого взгляда на трансцендентальную онтологическую основу человеческого существования. В рамках религиозного экзистенциализма роль первоосновы бытия отводится Богу, в то время как в философских воззрениях Ж.-П. Сартра и А. Камю трансцендентальным основанием существования признаётся «ничто», которое одновременно воспринимается ими как глубинная и неразгаданная тайна самого бытия. К. Ясперс, в свою очередь, рассматривает такую основу в образе символического духа, обладающего мифопоэтическим характером. В целом большинство представителей

экзистенциалистского направления склонны видеть подлинный смысл бытия через призму смертности и конечности человеческой жизни.

Наряду с экзистенциализмом, значительное влияние на философскую мысль XIX и XX столетий оказал позитивизм. Один из его основателей — О. Конт — настаивал на непродуктивности, а порой и вредности метафизических построений, выдвигая в качестве альтернативы культ положительного, то есть научного знания. В этом контексте он формулирует свои базовые методологические и онтологические принципы, призванные обосновать его подход. Согласно О. Конту, ни субстанция, ни бытие не имеют самостоятельной сущности и представляют собой лишь совокупность наблюдаемых фактов, явлений и взаимосвязей между ними. Он полагал, что между эмпирическими проявлениями реальности существует устойчивая закономерность, а их систематизация и обобщение возможны лишь на базе научного знания, которое он рассматривал как особую интеллектуальную инфраструктуру.

Философская система О. Конта выстраивается вокруг разнообразия феноменов окружающего мира, отражённых на уровне единичного в онтологическом слое картины мира. При этом он подчеркивал существование значимых и необходимых связей между этими явлениями и фактами, что соотносится с уровнем единичного в гносеологической проекции картины мира. В идеологическом аспекте своей концепции науку он рассматривал как проявление уровня особенного.

Другой яркий представитель позитивистской традиции — Дж. С. Милль — развивал идеи О. Конта, полагая, что бытие представляет собой не что иное, как совокупность наблюдаемых фактов и явлений. В своих трудах он не только методологически обосновал, но и защитил концептуальные позиции О. Конта, утверждая, что достаточно различать лишь три уровня: феноменальный (онтологический), устойчивые взаимосвязи между явлениями (гносеологический) и научное знание как выражение особенного в структуре мировоззрения.

Представитель позитивизма Г. Спенсер считает, что в основе человеческого восприятия лежат явления чувственной природы, и что человеку свойственно осознавать и систематизировать различные уровни общего. Он также

подчёркивает, что для формирования любого знания о каком-либо явлении требуется выявление универсальных закономерностей, регулирующих «изменение уровней организации материи». Такие законы, без сомнения, должны быть выведены из стабильности сил, существующих во Вселенной. Одним из таких законов может быть общий закон эволюции. Г. Спенсер защищает подобные взгляды, подчёркивая тем самым важность признания не только частных, локальных и изолированных взаимосвязей в реальности (частнонаучных законов), но и универсальных законов, определяющих саморазвитие природы. По его мнению, наряду с единичным в онтологическом смысле (как множество явлений, фактов и событий действительности), существует также единичное в гносеологическом плане (в виде совокупности конкретных научных законов) и особенное в идеологическом измерении (в форме научной картины мира).

Представитель эмпириокритицизма Э. Мах полагал, что всякий акт восприятия сводится к «чувственному опыту». Через ощущения человек усваивает научные понятия одновременно с самим восприятием, при этом строго следуя «принципу непрерывности опыта» и исключая метафизические предпосылки. Исходя из этого, понятие рассматривается лишь как обобщённая идея, а потому различие между рациональным и эмоциональным знанием не является принципиальным.

Мыслители неопозитивистского направления, в отличие от представителей эмпириокритицизма, по-своему интерпретировали строение картины мира. Так, например, Л. Витгенштейн указывал, что «мир формируется не из предметов, а из фактов». По его мнению, на основании элементарных утверждений формируются элементарные высказывания. Истинное философствование должно заниматься описанием «способов применения логических знаков», а сама мысль, выраженная научным языком, может быть полностью приравнена к языковой структуре. Философия, по сути, становится формой анализа языка, границы которого, по утверждению Витгенштейна, совпадают с границами мира. В гносеологическом плане представители неопозитивизма включают в структуру «картины мира» единичное знание, проявляющееся в виде логически фиксированных

повторяющихся связей элементарных фактов, выраженных средствами языка.

В рамках постпозитивистской философии К. Хюбнер и П. Фейерабенд высказывают мнение о мифологической природе целого ряда ключевых научных понятий, указывая на то, что такие категории, как пространство, время, причинность и вероятность, своими корнями восходят к мифологическим представлениям. Более того, сама идея проведения чёткой границы между мифом, наукой и метафизикой оказывается с методологической точки зрения весьма неоднозначной и спорной. В результате анализа можно заключить, что постпозитивисты напрямую не рассматривают вопросы, касающиеся онтологических и гносеологических оснований и пределов научной картины мира, а лишь опосредованно упоминают их в отдельных тезисах, которые не обеспечивают полноценного раскрытия её сущностных характеристик.

Структурализм в различных работах о мировоззрении отдаёт предпочтение понятию общее перед понятием единичное. Структуралистская философия не сводится исключительно к уровню единичного в онтологическом измерении картины мира, поскольку сама структура не подлежит отнесению к какому-либо конкретному факту действительности. Структура представляет собой особую форму объективной реальности и выступает в качестве ее определяющего элемента. Следовательно, как базовое понятие, через которое формируется научная методология и логика познания, структура должна рассматриваться на уровне особенного в онтологическом контексте картины мира. Структурализм рассматривает категории общее, особое и единичное как необходимые части сети смысла и познания, которые играют фундаментальную роль в формировании картины мира.

В целом в ряде философских школ — включая онтологию Н. Гартмана, фундаментальную онтологию М. Хайдеггера, в определённой степени экзистенциализм Ж.-П. Сартра, а также направления, такие как классический позитивизм, эмпириокритицизм, неопозитивизм, постпозитивизм и структурализм - прослеживается устойчивая тенденция акцентировать значение всеобщего при осмыслении ключевых элементов структуры картины мира.

Феноменология Э. Гуссерля, обосновывая понятие феномена как единичности, сталкивается с противоречием, что этот же феномен может быть истолкован и как всеобщая сущность, и тем самым в определенном смысле проявляется онтологическая двойственность и неоднозначность концепции этого философа.

Во втором параграфе четвертой главы - « **Единство категорий в формировании бытия и научной картины мира в постмодернистской философской мысли**» отмечается, что философские течения второй половины XX века были объединены под общим названием постмодернизма. Истинный источник этих процессов мы находим в трудах М. Фуко. Он рассматривает культурное наследие и культурные явления как обладающие собственной ценностью, тем самым встраивая в свою концепцию уровень единичного в онтологическом измерении картины мира. В то же время он подчёркивает, что это наследие, как значимые дары, в известной мере обусловлено разнообразными языковыми структурами, каждая из которых имеет своё собственное основание — эпистему. Конкретная эпистема придаёт значение, формирует содержание, определяет ценность и уникальность различных проявлений человеческой культуры. Благодаря эпистеме явления приобретают свой характер и значение. Соответственно, в определенном смысле можно сказать, что эпистемы М. Фуко выступают как уровень особенного в онтологической составляющей картины мира. М. Фуко неоднократно отмечает, что эпистемы воплощают частные формы, отдельные «узлы» смыслообразования в области единое в языке или дискурсе. Поэтому дискурс реализуется в своем контексте как единое языковое поле, в концепции же М. Фуко - как общее в онтологическом аспекте картины мира.

В работе М.Фуко «Онтология дискурса» утверждается, что всё разнообразие культурных артефактов, созданных человечеством, можно отнести к онтологическому уровню единичного в структуре картины мира. Эпистемы, выделенные автором, представляют собой особенное звено в онтологической иерархии, тогда как дискурс, выступающий как уникальное языковое пространство смыслопорождения, трактуется как выражение всеобщего в онтологическом контексте представления о мире.

Другой философ, Ж. Деррида, делает важный вывод о невозможности единообразно интерпретировать и объяснять тексты. Он отмечает, что когда находятся альтернативные толкования, сами тексты как будто «выворачиваются наизнанку». Они не уничтожаются, а каждый раз появляются в новой форме и, следовательно, служат источником новых идей и образов. Такое взаимодействие с текстами Ж.Деррида называет «деконструкцией». Ж.Деррида пишет, что с помощью деконструкции мы якобы создаем особый тип реальности. В этом смысле деконструкцию следует отнести к онтологическому аспекту мировоззрения, поскольку Ж. Деррида деконструирует не природную реальность, не объективную реальность, а многочисленное культурное наследие человеческого рода, и, деконструируя последние, мы создаем их наиболее точным образом. Ж. Деррида отмечает, что при формировании смысла мы одновременно порожаем сами вещи. Его подход, основанный на деконструкции, позволяет выявлять уникальное, несопоставимое и неповторимое. Это даёт основание утверждать, что «единичные сущности» обретают своё обоснование именно через процедуру деконструкции, что делает сам метод формой постижения единичного в онтологическом измерении картины мира.

В то же время другой представитель постмодернистской философии - Ж.Делёз - подчёркивает необходимость критического пересмотра самой деконструкции, считая, что истинное творчество рождается не из случайного, разрушенного материала, а из радикального переосмысления самой философии как формы мышления. Ж. Делёз как философ предлагает свою концепцию бытия, которую он называет «неповторимостью бытия». Здесь бытие выступает как общее, но не в его классическом понимании и интерпретации, а «предопределенное формирование через неопределенность и различие».

Что касается взглядов П.Рикёра, он полагает, что постижение сущности и значения бытия невозможно без осмысления сущности человеческого существования. Разделяя подход М. Хайдеггера, он утверждает, что смысл бытия человека формируется через временное измерение предельного существования, и, следовательно, человеческое бытие следует интерпретировать сквозь призму трёх временных пластов —

прошлого, настоящего и будущего. Именно в этих временных координатах можно прояснить своеобразную «археологию» человеческой природы (по аналогии с тем, как это сделал М.Фуко в контексте познания), обнаружить фундаментальную укоренённость человека в бытии и определить характер его связи с целостностью бытия.

В более широком контексте философские идеи постмодернизма, с одной стороны, показывают необходимость разграничения онтологического, гносеологического и мировоззренческого уровней картины мира по шкале всеобщего, особенного и единичного, а с другой - наполняют каждый из этих элементов собственным, уникальным философским содержанием. При этом сохраняется исходная структурная модель картины мира, что опосредованно подтверждает легитимность подобного подхода к осмыслению реальности и обоснованность предложенной классификации.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Основные научные результаты исследования

В результате анализа проблематики картины мира и её выражения через формы бытия и философские категории — такие как универсалии, общее, особенное, единичное, а также понятия и связанные с ними конструкции — нами были получены следующие научные выводы:

1. Прежде чем приступить к рассмотрению структуры картины мира, необходимо провести всестороннее исследование категорий общего, особенного и единичного, поскольку осмысление их сущностных характеристик служит методологическим фундаментом для их корректного философского истолкования.

Изучение происхождения и формирования категорий проливает свет на их основные семантические аспекты. Категория общее служит оригинальной исходной основой, посредством которой обретают смысл и формируются комплексы различных явлений действительности. Всеобщее, общее в ином значении, есть единая форма отражения разрозненных фактов действительности, воплощенная в виде общей тенденции. Оно, несмотря на разнообразие явлений, объединяет явления, факты в систематизированную и единую структуру.

Общее как философская категория представляет собой генетический корень всей реальности. Оно воплощается в реальности не в пустой, абстрактной форме, а через конкретные проявления, то есть наблюдаемые явления и чувственные факты. Такое воплощение способно проявляться в определённой, индивидуализированной или специфической форме либо методе. На этой основе особенное выполняет роль посредника и движущей силы развития: оно служит связующим элементом между всеобщим и частными проявлениями реальности, охватывая явления и условия, относящиеся ко второму и третьему уровням действительности.

В этом смысле общее - это не просто фиксированная форма, а движущаяся и динамическая реальность, посредством которой многообразие проявлений реальности преобразуется в определенное единичное. Оно действует как единая регулирующая модель для других элементов нашей реальной среды.

Что касается категории единого, то оно воплощает в себе абстрактную форму существования общего в реальности. Общие законы и необходимости реализуются не в вакууме, а именно через ряд конкретных фактов действительности [А-5].

2. Рассматривая онтологические основы структуры общечеловеческого мировоззрения через категории общее, особенное и единичное, мы описываем мир. На протяжении всей истории философии изучение структуры картины мира посредством категорий общее, особенное и единичное всегда имело особое значение. Это значение объясняется, прежде всего, необходимостью понимания внутренней структуры самой картины мира и его смысловых аспектов [А-7].

3. Картина мира представляет собой специфическую разновидность реальности, доступ к которой возможен исключительно через понятийное мышление. Следовательно, и её современное осмысление возможно лишь посредством категории понятия. Восприятие действительности через понятие, независимо от его содержания, подчиняется объективным закономерностям, которые необходимо осмыслить и учитывать в процессе познания. Таким образом, процессы познания и понятийного осмысления не только предоставляют возможность выражения явлений

действительности, но и обеспечивают логическое понимание этих явлений.

Понимание процессов и явлений через понятие позволяет нам визуализировать и анализировать как отдельные аспекты реальности, так и всю картину реальности в рамках единой когнитивной системы. В результате понятийное понимание выступает методологической основой формирования картины мира. Основываясь на логике понятийного мышления, можно заключить, что главной задачей процесса познания выступает не сам объективный мир в его множественности и не полностью индивидуализированное его отражение, а именно способ постижения бытия через понятие. В этом контексте понятие следует рассматривать как универсальную форму познавательной деятельности человека, которая должна опираться на конкретную, единичную реальность онтологического порядка. Иначе говоря, осмысление того, что мы обозначаем как понятие, должно происходить из объективного многообразия окружающего мира и действующих в нём закономерностей. [А-4].

4. В рамках определённой классификации можно выделить три ключевых уровня действительности: 1) объективная реальность со всеми присущими ей закономерностями — так называемый онтологический уровень; 2) идеальное и понятийное отражение этой реальности, представленное в мышлении и духовной культуре человека — уровень мировоззренческого восприятия действительности; 3) понятие как универсальный способ постижения и инструмент системного познания, соотносящийся с гносеологическим и методологическим уровнями образа мира.

Таким образом, структура картины мира формируется во взаимодействии онтологических, гносеологических, методологических и мировоззренческих компонентов, сопряжённых с уровневой организацией реальности и внутренней иерархией бытия. [А-11].

5. В структуре картины мира можно выделить основные элементы, каждому из которых соответствуют определённые уровни обобщения: всеобщее, особенное и единичное. На онтологическом уровне всеобщее выражается через категорию бытия, особенное — через категорию субстанции, а единичное — посредством совокупности

понятий, описывающих конкретные, уникальные и отличимые объекты реальности.

На гносеологическом уровне всеобщее отражается в универсальных законах бытия, определяющих основы познания общей природы реальности; особенное проявляется в форме специфических закономерностей развития и движения природы, связанных с отдельными областями действительности и структурной эволюцией её элементов; единичное же представлено системой научных законов прикладного и специализированного характера, которые исследуются в рамках отдельных научных дисциплин как теоретически, так и эмпирически. [А-13].

6. Эти три категории обнаруживаются и в структуре человеческого мировоззрения: всеобщее — как универсальное мировоззренческое основание, особенное — как историко-культурное выражение, а единичное — как индивидуальная картина мира. Всеобщая форма мировоззрения представляет собой сложную систему научных, ценностных и идеологических представлений, сформированных человечеством как коллективным субъектом. Она включает совокупность знаний, норм, идеалов и ориентиров, являясь общим основанием понимания мира в масштабах общества.

Частное мировоззрение формируется в пределах определённой социально-исторической среды и выражается через разнообразные формы общественного сознания — мифологию, религию, искусство, науку и идеологию. Оно играет роль переходного звена от универсального к индивидуальному, интерпретируя общее в контексте личного восприятия. Индивидуальное мировоззрение представляет собой персонализированную систему убеждений, ценностей и взглядов, возникающую под влиянием как частного мировоззрения, так и уникальных условий социальной среды и жизненного опыта. Эта форма отражает личностное восприятие и взаимодействие с окружающим миром.

Всеобщее мировоззрение служит основанием общей картины мира; частное — конкретизирует его в рамках локального контекста; индивидуальное же воплощает частный взгляд на мир. Элементы культурного наследия — будь то сказания, исторические хроники, эпосы, художественные произведения, религиозные тексты, правовые нормы, научные

концепции или культурные ритуалы — играют важную роль в формировании частного мировоззрения. Культурные артефакты выполняют функцию связующего звена между личным сознанием и духовной структурой общества. [А-13].

7. Анализ всех трёх уровней обобщения — всеобщего, особенного и единичного — в рамках каждого элемента структуры картины мира позволяет раскрыть её целостную организацию. Это, в свою очередь, даёт возможность определить ключевые направления современной философии, а также степень их соответствия или расхождения с современными понятийными моделями.

Структура картины мира, независимо от рассматриваемого аспекта, логически соотносится с ключевыми понятиями философских школ XX века. Более того, она способна интегрировать понятия различных направлений, наполняя их конкретным смыслом. Такая двойственность проявляется в том, что философия не только объясняет структуру картины мира, но и в определённой мере зависит от неё.

Это подтверждается, например, в онтологии Н. Гартмана, где бытие рассматривается как основа общего онтологического уровня картины мира; структурные уровни реальности — физико-материальный, органический, духовный и историко-культурный — относятся к уровню особенного; а законы развития, такие как закон возврата, новизны и дистанции, соотносятся с гносеологическим уровнем общего. Этот подход демонстрирует, что структура картины мира может выполнять не только описательную, но и методологическую функцию. [А-10].

8. В феноменологии Эдмунда Гуссерля, как науки о «чистых феноменах», акцент делается на онтологический уровень единичного, поскольку она стремится освободиться от всех предвзятых теорий и представить реальность такой, какой она непосредственно дана в сознании. Его метод феноменологической редукции позволяет выявить сущностные явления вне влияния внешних концепций, рассматривая их как наиболее чистую форму бытия. В этом контексте феноменология выступает как один из наиболее полных подходов к рассмотрению онтологического уровня единичного.

9. В фундаментальной онтологии М. Хайдеггера бытие (Sein) обозначает всеобщий онтологический уровень, тогда как Dasein — человеческое бытие — представляет собой особенный уровень, через который раскрывается сам мир. При этом уровень единичного выражается не абстрактно, а через непосредственное присутствие и историческое существование явлений. [А-14].

10. В рамках экзистенциализма в центре философского анализа находится экзистенция — уникальное, личностное бытие. С точки зрения таких мыслителей, как С. Кьеркегор, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр и К. Ясперс, человек — это неповторимая сущность, проявляющаяся в его внутреннем опыте. Таким образом, экзистенция соотносится с уровнем единичного онтологического измерения, отражая субъективную, неповторимую форму бытия и служа отправной точкой философского осмысления человеческой природы.

Экзистенция выходит за рамки универсальных форм мышления, представляя собой ядро индивидуализированного восприятия в структуре онтологического анализа.

Представители классического позитивизма анализировали факты, явления и процессы реальной действительности как предмет философского рассмотрения, интерпретируя их как проявление абстрактного уровня онтологического измерения картины мира. Устойчивые взаимосвязи между этими явлениями отражают гносеологический аспект действительности. Общие закономерности эволюции природы, выходящие за рамки отдельных научных законов, соответствуют уровню частного в рамках гносеологического измерения. Наука, функционируя как организованная инфраструктура познания, объединяет факты и законы в целостную систему, трансформируя их в специфические научные формы, относящиеся к частному уровню идеологического аспекта. [А-14]

10. В структурализме структура трактуется как форма объективной реальности и рассматривается в контексте частного онтологического уровня картины мира. Конкретные элементы этой структуры, выражающие абстрактные формы бытия, относятся к абстрактному уровню онтологического анализа. Системные и необходимые связи между элементами структуры выражают её сущностную природу и принадлежат к

частному гносеологическому уровню. Повторяющиеся и устойчивые отношения между отдельными элементами структуры указывают на гносеологическую абстракцию картины мира.

11. М.Фуко, как яркий представитель постмодернистской традиции, относит культурную «полифонию» и множественность смыслов к уровню абстрактного онтологического осмысления; исторически сформированные эпистемы он рассматривает как феномены частного онтологического порядка; а языковую структуру порождения смыслов интерпретирует на уровне всеобщего онтологического плана картины мира. Ж. Деррида в рамках деконструктивистского подхода акцентирует внимание на абстрактных аспектах культурных форм. Ж. Делёз, в свою очередь, истолковывает бытие (как общее) через призму симулякра (частного) и культурных различий (абстрактного). [А-10]

12. Рассмотренные философские понятия подчёркивают необходимость выделения и разграничения онтологических, гносеологических и мировоззренческих аспектов, а также их структурных уровней — всеобщего, частного и единичного. Эти элементы не только сохраняют целостную архитектуру картины мира, но и наполняют её конкретным философским содержанием, открывая возможность для системного применения данной классификации в анализе реальности. [А-9]

13. В исследовании основной акцент сделан не на формальном определении, а на постижении сущности самой картины мира как понятийной формы восприятия. Картина мира функционирует как универсальная когнитивная структура, объединяющая процессы концептуального осмысления и отражения реальности. Она раскрывается через абстрактные и конкретные категории, соотносённые с объективной действительностью и познавательной деятельностью субъекта. Понятийное осмысление, реализуемое через картину мира, расширяется до уровня конкретного и воплощается в таких философских конструктах, как бытие, субстанция, индивидуальные объекты, универсальные и частные научные законы, а также формы мировоззрения: общее, групповое и личностное.

14. Картина мира и её функции на протяжении всей истории философской мысли остаются предметом интенсивного осмысления. Её онтологические и гносеологические основания определяют не только совокупность научных знаний, но и направления их развития как целостной системы. Указанные аспекты служат теоретическим базисом для понимания взаимосвязи между понятиями и структурными элементами картины мира, а также способствуют прояснению роли философских категорий в формировании научного мировоззрения. [А-11]

15. Мировоззрение, как система идей и ценностей, формируется в конкретном социокультурном контексте и реализуется через формы общественного сознания, такие как мифология, религия, идеология и наука. В его анализе можно выделить три уровня: универсальное мировоззрение как идеологический фундамент картины мира; групповое — как выражение исторически или социокультурно обусловленных ценностей; индивидуальное — как проявление личных смыслов, убеждений и жизненного опыта.

Индивидуальное мировоззрение развивается на основе непосредственного жизненного опыта и включает в себя совокупность ценностей, идеалов и личных интерпретаций. Здесь знания и убеждения действуют как внутренние принципы, соединяя субъективный опыт с универсальной концепцией мира. [А-11]

16. Определение совокупности категорий и понятий, посредством которых осуществляется философское моделирование картины мира, задаёт основное направление исследовательской стратегии философа. В рамках такого подхода общий уровень онтологического компонента картины мира соотносится с категорией «бытие», частный — с категорией «субстанция», а абстрактный — с системой понятий, охватывающих конкретные объекты материальной реальности.

Философские категории являются универсальными понятиями, применяемыми во всех отраслях научного знания, поскольку именно через них раскрывается сущность науки как системы. Гносеологическая структура картины мира на уровне всеобщего выражается посредством диалектических законов и универсальных тенденций развития бытия. Сама картина мира как понятийное представление формируется и функционирует в

трёх ключевых аспектах — онтологическом, гносеологическом и идеологическом. [А-14]

17. При философском анализе категорий особое внимание уделяется исследованию взаимосвязей между парными и троичными понятиями, такими как «сущность и явление», «содержание и форма», «необходимость и возможность». Эти связи формируются в ходе развития науки и материально-социальной практики, что способствует расширению сферы применения категориального аппарата.

Философские категории представляют собой отражение различных этапов человеческого познания и позволяют абстрактно выражать глубинные характеристики реальности. С их помощью возможно описание и систематизация различных уровней картины мира. В этой структуре ключевое значение имеют такие категории, как общее, особенное и единичное, поскольку они составляют теоретическую основу мировоззренческих концепций как в классической, так и в современной философии. [А-19]

Рекомендации по практическому использованию результатов исследования

1. При разработке учебных программ по философии в высших учебных заведениях страны, особенно по курсам «Онтология и гносеология», «Философия» и «История философии», рекомендуется широко использовать изучение категорий общего, особенного и единичного как методического средства формирования теоретического мышления и понимания структуры научной картины мира.

2. Для укрепления научного мировоззрения среди молодежи необходимо совершенствовать содержание курсов философии, подчеркивая важность понимания научной картины мира через фундаментальные категории. Обучение должно быть не только образовательным, но и воспитательным, направляющим учащихся к более глубокому пониманию реальности и своей роли в ней.

3. В системе среднего образования учителя могут применять понятия общего, особенного и единичного при преподавании гуманитарных и общественных наук, используя метод «от общего к особенному и единичному». Такой подход

позволяет учащимся понимать и применять знания логически, последовательно и в реальном контексте.

4. В дальнейших философских исследованиях использование модели для анализа структуры картины мира с онтологической и гносеологической точки зрения может послужить методологической основой для разработки новых научных теорий. В частности, практическое значение имеет использование метода посредством категорий при анализе культурных, социальных и когнитивных проблем.

5. При изучении и оценке проблем самопознания и национальной культуры применение категорий общего, особенного и единичного способствует пониманию соотношения общечеловеческих и национальных ценностей. Данный подход применим для разработки стратегий и программ нравственного воспитания и культурного самосознания в многокультурной среде.

6. Для разработки и реализации политики в сфере науки и образования на государственном уровне данное исследование может быть использовано в качестве концептуальной основы для построения национальной модели философских исследований и её преподавания в Таджикистане.

7. Полученные результаты могут быть положены исследователями и молодыми учеными в основу дальнейшей научной работы, разработки диссертаций, практического применения этих теорий в научной и образовательной среде.

РҶҶҲАТИ АДАБИЁТ

1. Абдилдин Ж.М. Диалектико-логические принципы построения теории. (Ж.М.Абдильдин, А.Ф.Нысанбаев). - Алма-Ата: Наука, 1973. - 420 с.

2. Абеляр П. Теологические трактаты. – М., Прогресс Гнозис, 1995. – 413 с.

3. Акчурин И.А. Единство естественнонаучного знания. - М.: Наука, 1984. - 207 с.

4. Арасту. Метафизика. Соч. в 4 т. - М.: Мысль, 1976, Т.1. - 552 с.

5. Аскин Я.Ф. Философский детерминизм и научное познание. - М.: Мысль, 1977. - 188 с.

6. Ахмедов С. Философия калама в современном исламе. – Душанбе, 2005.

7. Баженов Л.Б. Строение и функции естественнонаучной теории. Синтез современного научного познания. - М.: Наука, 1973. - С.390-420.
8. Батишев Г.С. Противоречие как категория диалектической логики. - М.: Высшая школа, 1963. - 362.
9. Беркли Дж. Трактат о принципах человеческого знания и другие сочинения. - М.: Академический проект, 2016.
10. Библер В.С. Понятие как элементарная форма движения науки. Анализ развивающегося понятия. - М., 1967. - 439 с.
11. Богоутдинов А.М. Избранные произведения. - Душанбе, 1980. - 412 с.
12. Бэкон Ф. Соч. в 2 т. - М.: Мысль, 1971, Т.1. - 590 с.
13. Вазюлин В.А. Рассудочное и разумное мышление в развитии познания. Диалектика процесса познания. - М.: МГУ, 1985. - 298 с.
14. Вахтомин Н.К. Генезис научного знания. Факт, идея, теория. - М., 1973. - 283 с.
15. Гаффорова М. Асосҳои фалсафа. - Душанбе, 2012. - С. 107. - 184 с.
16. Гегель. Г.В.Ф. Философия духа. (Пер. с нем. Б.Г. Столпнера). - М.: Изд. «АСТ», 2018. - 192 с.
17. Горохов В.Г. Методологические проблемы интеграции знаний в современных научно-технических дисциплинах. Диалектика в науках о природе и человеке. - М.: Наука, 1983. - С. 296-299.
18. Горский Д.П. Вопросы абстракции и образование понятий. - М., 1961. - 352 с.
19. Готт В.С. Категории современной науки. (Становление и развитие). - М.: Мысль, 1984. - 268 с.
20. Дегтярев Е.В. Единство техносферы: онтологический и гносеологический аспекты: Моног. - Магнитогорск: МаГУ, 2009. - 267 с.
21. Декарт Р. Соч. В 2-х т. (Под ред. В.В. Соколовой; Р. Декарт). - М.: Мысль, 1989-1994, Т.2. - М., 1994. - 640 с.
22. Делокаров К. Методологические проблемы квантовой механики в советской философской науке. (Исторический анализ). - М.: Наука, 1982. - 350 с.
23. Диноршоев М. Аз таърихи фалсафаи тоҷик. - Душанбе, 1988.
24. Диноршоева З.М. Гражданская философия аль-Фараби. - Душанбе, 2006.

25. Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта. - Душанбе: «Ирфон», 1987. – 430 с.
26. Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта. - Душанбе: «Ирфон», 1987. – 430 с.
27. Зиёев И. Проблема человека в философии Мухаммада Икбала. – Душанбе, 1998. – 115 с.
28. Зиёев Х.М. Мавлавия и история её преобразований.– Душанбе, 2004.–216 с.
29. Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. - М.: Издательство «Росспэн», 1997.- 476 с. Копнин П.В. Диалектика как логика и теория познания. - М.: Наука, 1973. - 473 с.
30. Кант И. Критика чистого разума. //Соч. в 6 т. - М., 1964, Т.3. - 799 с.
31. Кедров Б.М. – Единство диалектики, логики и теории познания. – М, 2006. – 296 с.
32. Кузанский Н. Соч. в 2 т. - М., 1979, Т.1. - 382 с.
33. Лейбниц Г. Соч. в 4 т. - М.: Мысль, 1983, Т.2. – 623 с.
34. Лекторский В.А. Субъект, объект, познание. - М., 1980. - 360 с. Мамчур Е. А. Наука: возможности и границы. - М.: ИФ РАН, 2003. - 292 с. Шедровитский Г.П. Философия. Наука. Методология. - М.: Школа культурной политики, 1997. - 572 с.
35. Локк Ч. Избранные философские произведения в 2 т. - М.: Мысль, 1960, Т.1. - 463 с.
36. Мамардашвили М.К.- Введение в философии. – Изд.: Азбука-Классика, 2024.
37. Мамчур Е. А. Наука: возможности и границы. - М.: ИФ РАН, 2003. - 292 с.
38. Мамчур Е. А. Наука: возможности и границы. - М.: ИФ РАН, 2003. - 292 с.
39. Махмаджонова М.Т. Философия Джалалиддина Руми. – Душанбе “Дониш”. – 2007. – 300 с.
40. Микешина Л.А. Детерминация естественнонаучного познания. - Л.: Наука, 1977. - 186 с.
41. Мирзоев Г.Д. Ислам в контексте общественного сознания таджиков: дисс. к.ф.н. - Душанбе, 2009. - 140 с.
42. Музаффарӣ М. Антропологияи ориӣ. – Душанбе, 2006. 124 с.
43. Назариев Р.З. Аллегорическая интерпретация философско-теологических проблем в исмаилизме. - Душанбе, 2008. - 219 с.
44. Науменко Л.К. Монизм как принцип диалектической логики. – Казахский ССР. 1968. – С.328 с.
45. Олимов К. Хорасанский суфизм. - Душанбе, 1993. - 292 с.

46. Осими М. Пайдоиш ва ташакулли тафаккури фалсафи. - Душанбе, 1970.- 140 с. – на тадж.яз.
47. Ракитов А.И. Принципы научного мышления. - М.: Политиздат, 1975. - 143 с.
48. Рахимов М.Х. Философия человека Абуали Ибн Сины (Авиценны). – Душанбе: Ирфон, 2005. – 339 с.
49. Розин В.М. Типы и дискурсы научного мышления. - М.: Эдиториал УРСС, 2000. – 248 с.
50. Саидов И.А. Проблемы онтологии и гносеологии в философии Хади Сабзавори. - Душанбе, 1998.- 290 с.
51. Сайфуллоев Н.М., Ивлев Ю.В. Мантик. - Душанбе, 2013. - 317с (на тадж. яз).
52. Сироджов Ф. Масъалаҳои фалсафаи ҳасти дар «Начот»-и Ибн Сино. - Душанбе: Ирфон, 1980. - 136 с.
53. Содикова Н.Н. Учение Бедиля о бытие и познании. – Душанбе, 2018. – С.212 с.
54. Спиноза Б. Избранные произведения в 2 т. - М., 1996, Т.1. - 448 с.
55. Степин В. С. Теоретическое знание. Структура, Историческая эволюция. - М.: Прогресс-традиция, 2000. - 744 с.
56. Татаринов Ю.Б. Проблемы оценки эффективности фундаментальных исследований: логико-методологические аспекты. - М.: Наука, 1986. - 227 с.
57. Турсун А. Кайҳон ва чараёни дониши инсон. – Душанбе, 1973.
58. Фейербах Л. Избранные философские произведения. – М., Т.1, 1955.– 667 с.
59. Фихте И.Г. О назначении ученого. - М.: Литера 2002. - 186 с.
60. Фома Аквинский. Сумма Теологии. (Пер. с лат. С.И.Еремеева, А.А.Юдина). - Киев: Эльга; М.: Ника-Центр; 2002. - ISBN 5-94773-003-0.
61. Хоббс Т. Избранные произведения: в 2 т. - М., 1964, Т.1.- 528 с.
62. Чумаков А.Н. Философия глобальных проблем. – М., 1994. – 160 с.
63. Шарипов И.Ш. Предпосылки преобразования общественных отношений в Таджикистане на пути некапиталистического развития. - Душанбе, 1973, Т.1.- 166 с.
64. Юдин Б.Г. Технонаука и «улучшение» человека.// Эпистемология и философия науки. – 2016, Т.XLVIII. – С.6-18.

65. Юм Д. Исследование о человеческом разумении. - М., 1995. – 240 с.

РУЙХАКТИ ИНТИШОРОТИ ДОВТАЛАБИ ДАРАЧАИ ИЛМӢ

Мақолаҳои дар маҷаллаҳои тавсиянамудаи ҚОА-и назди Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон интишоршуда

[1-А] Субҳонзода С.И. Тавсифоти умумии ташаккул ва рушди андешаи таърихӣ ва фалсафи дар Тоҷикистони Шуравӣ [Матн] / С.И. Субҳонзода // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. – 2017, № 3-7. – С.142-144.

[2-А] Субҳонзода С.И. Нақши А.М. Баҳоваддинов дар таҳқиқи таърихи фалсафаи тоҷик [Матн] / С.И. Субҳонзода // Паёми Донишгоҳи давлатии Тоҷикистон. – 2018, № 7. – С.131-138.

[3-А] Субҳонзода С.И. Саҳми М.Н. Болтаев дар таҳқиқи таълимоти фалсафӣ-мантиқии Ибни Сино [Матн] / С.И. Субҳонзода // Ахбори АМИТ. – 2019, № 1 (254). – С.82-88.

[4-А] Субҳонзода С.И. Сарчашмаҳои таърихии омузиши мақолаҳои кулл, махсус ва мучаррад [Матн] / С.И. Субҳонзода // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. 2021.№3. С.131-136

[5-А] Субҳонзода С.И. Категорияҳои «кулл», «чузъ» ва «махсус» дар афкори намоёндагони фалсафаи классикии немис [Матн] / С.И. Субҳонзода // Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А.М.Баҳоваддинови АМИТ. – 2022. №4С.32-37.

[6-А] Субҳонзода С.И. Баррасии категорияҳои кулл ва мучаррад дар афкори файласуфони Аврупои давраи Эҳё ва Нав [Матн] / С.И. Субҳонзода С.И.//Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. 2022, №11. С.132-139.

[7-А] Субҳонзода С.И. Ташаккули категорияи кулл, махсус, мучаррад дар онтологияи Арасту ва таъсири он ба таълимоти ҳастишиносии Ибни Сино [Матн] / Субҳонзода С.И. //Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. –2022, №10. – С.74-79.

[8-А] Субҳонзода С.И. Ташаккули категорияҳои умумӣ, махсус, мучаррад дар афкори файласуфони гузаштаи Аврупо [Матн] / Субҳонзода С.И. //Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. 2023, №10. - С.164-177.

[9-А] Субҳонзода С.И. Сохтори тасвири олам ва чузъҳои он дар фалсафаи постмодернизм [Матн] / Субҳонзода С.И. //Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А.М.Баҳоваддинови АМИТ. –2024, №3. – С.208-214.

[10-А] Субҳонзода С.И. Кулл, махсус, мучаррад ҳамчун чузъҳои сохтори тасвири олам дар таълимоти файласуфони муосири Ғарб [Матн] / Субҳонзода С.И. //Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. –2024, № 4. – С.117-125.

[11-А] Субҳонзода С.И., Диноршоева З.М.Тасвири шаклҳои ҳаёӣ ҳамчун чузъи ҷаҳонбинӣ [Матн] / С.И. Субҳонзода // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. –2025, №3. – С.155-161

[12-А] Субҳонзода С.И. Ташаккули категорияҳои кулл, махсус, мучаррад дар онтологияи Арасту ва таъсири он ба таълимоти ҳастишиносии Ибни Сино [Матн] / Субҳонзода С.И. //Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. –2022. №10. - С.74-79.

[13-А] Субҳонзода С.И. Чузъи онтологияи тасвири олам [Матн] / Субҳонзода С.И. //Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. –2023.№9,-С.140-155.

[14-А] Субҳонзода С.И. Чузъҳои сохтори тасвири олам дар фалсафаи постмодернизм [Матн] / Субҳонзода С.И. //Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқӣ ба номи А.Баҳоваддинови АМИТ. –2025. №2. – С.83-88

[15-А] Субҳонзода С.И. Рӯчӣ ба омӯзиши мақулаҳои кулл, махсус ва мучаррад вобаста ба сохторит тасвири олам [Матн] / Субҳонзода С.И. //Международный научно-практический журнал. – Алмааты, Казахстан, 2023, - С.1147-1150

[16-А] Субҳонзода С.И. Ҷанбаҳои асосии категорияҳои кулл, махсус ва мучаррад [Матн] / Субҳонзода С.И. //Паёми Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи С.Айнӣ. – 2021, № 3-4. – С.40-44.

[17-А] Субҳонзода С.И. Чузъҳои гносеологӣ ва методологияи тасвири шаклҳои ҳаёӣ [Матн] / Субҳонзода С.И. //Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқӣ ба номи А.Баҳоваддинови АМИТ. –2025. №2. - С.172-176.

[18-А] Субҳонзода С.И., Пиров А.К. Ҷойгоҳи мақулаҳои кулл, махсус ва мучаррад дар тасвири сохтори олам [Матн] / Субҳонзода С.И. //Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. – 2025.№5,-С.85-89.

[19-А] Субҳонзода С.И., Ҷанбаи онтологияи тасвири олам: мақоми категорияҳои ҳаёӣ ва ҷавҳар [Матн] / Субҳонзода С.И. //Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. –2025.№6,-С.83-87.

II.Мақолаҳо ва фишурдаи интишорот, маҷмуаҳо ва маводи конференсияҳо:

[1-А] Субҳонзода С.И. (Маҷмӯи мақолаҳо). Академик А.Баҳоваддинов ва рушди афкори фалсафии сиёсӣ дар замони

соҳибистиклол. Мақола: М.Н.Болтаев – муҳаққиқи мероси мантиқи Ибни Сино. –2022. – С.209-213.

[2-А] Субҳонзода С.И. Зинаҳои омӯзиши таърихи фалсафаи тоҷик [Матн] / С.И. Субҳонзода //Донишгоҳи давлатии Бохтар ба номи Носири Хусрав –2020, № 3/1 (73).

[3-А] Субҳонзода С.И. Нақши Мусо Диноршоев дар тақиқоти илоҳиёти Ибни Сино [Матн] / С.И. Субҳонзода // Донишгоҳи давлатии Бохтар ба номи Носири Хусрав. –2021, № 3 (94). – С.5-11.

[4-А] Субҳонзода С.И. Мӯсо Диноршоев ва саҳми ӯ дар таҳқиқи таърихи фалсафаи тоҷик [Матн] / С.И. Субҳонзода /Паёми Донишгоҳи давлатии Бохтар ба номи Носири Хусрав. –2023, № 3/1 (109). – С.5-14.

[5-А] Субҳонзода С.И. Сиёсати Пешвои миллат имконот барои баррасии масоили муҳими фалсафа [Матн] / С.И. Субҳонзода Конференсияи илмӣ – назариявии ҷумҳуриявӣ баҳшида ба 115- солагии академик Бобочон Ғафуров дар мазуи “Бобочон Ғафуров – муаррифгари таърих ва тааддуни тоҷикон” Донишгоҳи давлатии Бохтар ба номи Носири Хусрав соли 2023. – С.74-77

[6-А] Субҳонзода С.И. Омӯзиши донишҳои бунёди ва вазъи он дар замони муосир[Матн] / Субҳонзода С.И. конференсияи илмӣ–назариявии ҷумҳуриявӣ баҳшида ба рӯзи Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон таҳти унвони «мактаби сарвари Пешвои миллат» соли 2023 –С.242-246

[7-А] Субҳонзода С.И. – Дониши назариявӣ ҳамчун заминаи пешрафти илм [Матн] / Субҳонзода С.И. таҳаввулоти илмӣ-техникӣ ва ояндаи инсоният: ҳолат ва дурнамо(маводи конференсияи ҷумҳуриявии илмӣ–амалӣ, Донишгоҳи давлатии Кӯлоб, Абуабдуллоҳи Рӯдакӣ соли 2025 –С 121-128

[8-А] Субҳонзода С. И., Пиров А. К. Таҳаммулпазирӣ дар низоми фалсафии Ҷалолуддини Балхӣ [Матн] конференсияи илмӣ–назариявии байналмилалӣ дар мавзуи «мақоми Мавлонои балхӣ дар фарҳангу адаби милливу умумибашарӣ» Донишгоҳи давлатии Бохтар ба номи Носири Хусрав соли 2024-С.401-408

[9-А] Субҳонзода С.И. Абунасири Форобӣ асосгузори афкори сиёсии фалсафаи тоҷик [Матн] / Симпозиуми байналмилалӣ // дар мавзӯи Таълимоти фалсафӣ-иҷтимоии Абунасири Форобӣ: моҳият ва аҳамият барои ҷаҳони муосир Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқӣ ба номи А.Баҳоваддинови АМИТ. –2024. - С.794-800

[10-A] Dinorshoeva Zarina Musoevna, Subkhonzoda Salokhidin Ikrom Some aspects of Abu Nasr al-Farabi's philosophy on categories\\Proceedings of the International Science Conferencen “GLOBAL PERSPECTIVES IN SCIENCE, EDUCATION AND APPLIED RESEARCH” (May 21,2025). Dehli. India. P.80 -86.

АННОТАТСИЯ

ба автореферати диссертатсияи Субҳонзода Салоҳиддин Икром дар мавзуи «Ташаккул ва таҳаввули тасвири илмии олам дар афкори фалсафии гузашта» барои дарёфти дараҷаи илмӣ доктори илмҳои фалсафа аз рӯи ихтисоси 09.00.03 – Таърихи фалсафа

Калидвожаҳо: тасвири илмӣ олам, ҳастӣ, макула, макулаҳои фалсафӣ, умумӣ, кулл, махсус, мучаррад, мафҳум, онтология, гносеология, методология, ҷаҳонбинӣ, сохтор.

Мақсади таҳқиқот муайянсозӣ ва таҳлили тасвири олам дар афкори фалсафии Ғарб ва ҷойгоҳи шаклҳои ҳастӣ ва макулаҳои фалсафӣ дар тасвири он буда, барои расидан ба ин мақсад методологияи диалектикӣ, усули таҳлили сохторӣ-функционалӣ, муносибати системавӣ ва методҳои умумиилмӣ истифода шудаанд. Навгониҳои илмӣ таҳқиқоти мазкур, қабл аз ҳама, аз он иборат аст, ки дар он бори аввал дар илми ватанӣ тавассути таҳлили муносибати байниҳамдигарии шаклҳои ҳастӣ ва макулаҳо тасвири олам аз назари файласуфони гузашта дода шудааст.

Дар боби якуми диссертатсия асосҳои назариявӣ методологияи баррасии тасвири илмӣ олам ва дар таълимоти мутафаккирони Юнони Қадим ва пайравони шарқии он ҳамчун сарчашмаи ақидаҳо дар ин мавзӯ дода шудаанд. **Дар боби дуюми** он тасвири олам дар фалсафаи асримиёнагӣ ва Замони нав, таҳаввул ва рушди ҷанбаҳои асосии он дар фалсафаи схоластикӣ ва классикии олмонӣ, моҳияти тасвири олам ба воситаи мафҳумҳо дар таълимоти файласуфони шарқию ғарбӣ баррасӣ гардидааст. **Дар боби сеюм** ҷанбаҳои онтологӣ, гносеологӣ ва методологияи тасвири шаклҳои ҳастӣ ва тасвири илмӣ олам ҳамчун ҷузъи ҷаҳонбинӣ мавриди таҳлил қарор гирифтаанд. **Боби чорум** масъалаҳои умумияти макулаҳоро ҳамчун ҷузъҳои сохтори шаклҳои ҳастӣ ва тасвири илмӣ оламо дар фалсафаи охири асри XIX-нимаи якуми асри XX ва ягонагии макулаҳоро дар ташаккули ҳастӣ ва тасвири илмӣ олам дар афкори фалсафии постмодернистии охири асри XX дар бар мегирад.

Дар маҷмӯъ ташаккул ва таҳаввули тасвири илмӣ олам дар афкори фалсафии гузашта муайян карда шуда, дар асоси он хулоса ва тавсияҳои зарурӣ барои фаъолияти ҷомеа ва роҳандозии таҳқиқоти илмӣ дар ин самт манзур гардидаанд.

АННОТАЦИЯ

на автореферат диссертации Субхонзода Салохиддин Икрома на тему «Формирование и эволюция научной картины мира в философской мысли прошлого» на соискание ученой степени кандидата философских наук по специальности 09.00.03 – История философии

Ключевые слова: научная картина мира, бытие, категория, философские категории, всеобщее, общее, единичное, особенное, понятие, онтология, гносеология, методология, мировоззрение, структура.

Целью диссертации является выявление и анализ картины мира в философии Запада, а также определение места форм бытия и категорий в его описании, и для достижения поставленной цели использовались диалектическая методология, структурно-функциональный анализ, системный подход и общенаучные методы. Научная новизна исследования заключается, прежде всего, в том, что в нем впервые в отечественной науке описывается картина мира с точки зрения философов прошлого через анализ взаимосвязи форм бытия и категорий.

В первой главе излагаются теоретико-методологические основы рассматривания научной картины мира и ее изображение в учениях древнегреческих мыслителей и их восточных последователей как источника представлений о научной картине мира. Во второй главе рассматриваются картина мира в средневековой и философии Нового времени, эволюция и развитие основных ее аспектов в схоластической и классической немецкой философии, а также сущность картины мира через понятия в учениях восточных и западных философов. В третьей главе анализируются онтологические, гносеологические и методологические аспекты научной картины мира как компонент мировоззрения. В четвертой главе рассматриваются вопросы общности категорий как структурных компонентов форм бытия и научной картины мира в философии конца XIX-первой половины XX века, а также единства категорий в формировании бытия и научного описания мира в постмодернистской философской мысли конца XX века.

В целом выявлены формирование и эволюция научной картины мира в философской мысли прошлого, и на их основе сделаны необходимые выводы и рекомендации для общественной деятельности и научных исследований в этом направлении.

ANNOTATION

to the dissertation work of Subhonzoda Salohiddin Ikrom on the topic "Formation and evolution of the scientific picture of the world in philosophical thought of the past" submitted for the degree of candidate of philosophical sciences in the specialty 09.00.03 – History of philosophy.

Keywords: scientific picture of the world, being, category, philosophical categories, universal, general, individual, particular, concept, ontology, epistemology, methodology, worldview, structure.

The purpose of the dissertation is to identify and analyze the picture of the world in the philosophy of the West, as well as to determine the place of forms of being and categories in its description, and to achieve this goal, dialectical methodology, structural and functional analysis, a systematic approach and general scientific methods were used. The scientific novelty of the study lies, first of all, in the fact that for the first time in Russian science it describes the picture of the world from the point of view of philosophers of the past through an analysis of the relationship between forms of being and categories.

The first chapter sets out the theoretical and methodological foundations for considering the scientific picture of the world and its depiction in the teachings of ancient Greek thinkers and their eastern followers as a source of ideas about the scientific picture of the world. The second chapter examines the picture of the world in medieval and modern philosophy, the evolution and development of its main aspects in scholastic and classical German philosophy, as well as the essence of the picture of the world through concepts in the teachings of Eastern and Western philosophers. The third chapter analyzes the ontological, epistemological and methodological aspects of the scientific picture of the world as a component of the worldview. The fourth chapter examines the issues of the commonality of categories as structural components of the forms of being and the scientific picture of the world in philosophy of the late XIX-first half of the XX century, as well as the unity of categories in the formation of being and the scientific description of the world in postmodern philosophical thought of the late XX century.

In general, the formation and evolution of the scientific picture of the world in the philosophical thought of the past was revealed, and on their basis the necessary conclusions and recommendations for social activities and scientific research in this direction were made.