

**ДОНИШГОҲИ ДАВЛАТИИ ОМУЗГОРИИ ТОҶИКИСТОН
БА НОМИ САДРИДДИН АЙНӢ**

ВБД: 1 (091)

Ба ҳуқуқи дастнавис

ЗИКИРЗОДА ҲОБИЛ

**ОЗОДИИ ИНСОН ДАР ФАЛСАФАИ
МАШШОИЯИ ШАРҚӢ**

А В Т О Р Е Ф Е Р А Т И

диссертатсия барои дарёфти дараҷаи илмии
доктори илмҳои фалсафа аз рӯи ихтисоси
09.00.03 – таърихи фалсафа

Душанбе – 2024

Диссертатсия дар кафедраи фалсафа ва фарҳангшиносии Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи Садриддин Айни иҷро шудааст.

Мушовири илмӣ: **Шамолов Абдулвоҳид Абдуллоевич** – доктори илмҳои фалсафа, профессор.

Муқарризи расмӣ: **Раҳимов Муҳсин Ҳусейнович** – доктори илмҳои фалсафа, профессори кафедраи фанҳои ҷомеашиносии Донишгоҳи техникии Тоҷикистон ба номи академик М.С. Осимӣ

Маҳмадҷонова Муҳиба Талатҷонова – доктори илмҳои фалсафа, профессор, сарҳодими “Маркази синошиносӣ”-и институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқӣ АМИТ

Атоев Атоулло Мухторович – доктори илмҳои фалсафа, дотсенти кафедраи умимидонишгоҳии фалсафаи ДДХ ба номи академик Б. Ғафуров

Муассисаи пешбар: Донишгоҳи байналмилалӣ забонҳои хориҷии Тоҷикистон ба номи С. Улуғзода

Ҳимояи диссертатсия «20» июни соли 2024 соати 10:00 дар ҷаласаи Шӯрои диссертатсионӣ 6D. КОА-029 барои ҳимояи диссертатсия ҷиҳати дарёфти унвони доктори фалсафа аз рӯи ихтисоси 09.00.03 – Таърихи фалсафа, дар назди Донишгоҳи миллии Тоҷикистон (734025, ш. Душанбе, хиёбони Рӯдакӣ, 17) баргузор мегардад.

Бо муҳтавои диссертатсия ва автореферати он дар китобхонаи марказии Донишгоҳи миллии Тоҷикистон (734025, ш. Душанбе, хиёбони Рӯдакӣ, 17) ва инчунин тавассути сомонаи www.tnu.tj шинос шудан мумкин аст.

Автореферат « _____ » _____ соли 2024 фиростода шуд.

Қотиби Шӯрои диссертатсионӣ,
доктори илмҳои фалсафа



Муминов А.И.

МУҚАДДИМА

Аҳамияти мавзуи таҳқиқот. Дар шароити ҷаҳони муосир, бо анҷоми давраи тафаккури постмодернӣ арзишҳои хувияти этнофарҳангӣ, ахлоқӣ, ҳуқуқӣ ва динӣ аҳамияти хоса пайдо мекунад. Аз ин рӯ, мушкилоти марбут ба табиати инсон, озодӣ, итоаткорӣ ва ҳуқуқҳои фитрии ӯ, аз ҷумла бо назардошти дигаргунӣ, ки имрӯз дар тафаккури инсон дар маҷмӯъ ба амал меояд, нисбат ба ҳарвақта аҳамияти бештарро касб мекунад. Консепсияи муосири озодии инсон бо хусусияти умумибашарӣ ва қолабҳои муқарраршудаи озодии фард аслан тафовути фарҳангӣ, тафаккур, ҷаҳонбинӣ, анъанаҳои динӣ ва ҳуқуқиро сарфи назар мекунад. Барои олимони файласуф далели баҳснопазир он аст, ки дар озодии инсон формулаи ягонаи зеҳнӣ, ахлоқӣ ва динӣ вучуд надорад. Ба маънои дигар, вазъияте ба вучуд меояд, ки барои дарки фарҳанги муайян бояд ба сарчашмаҳои пайдоиши ин консепсия рӯ овард. Мушаххасан баррасӣ ва таҳлил намудани имкониятҳои татбиқи қолабҳои озодии инсон бо омӯзиши вижагиҳои он дар фарҳанги халқҳои гуногун ва давраҳои мухталиф бо бардошти арзишҳои муҳимтарини онҳо ба аҳамияти таҳқиқотамон дар бораи озодӣ далолат мекунад.

Масъалаи озодии шахс пайваста бо масъалаи худуди паҳншавии он иртибот дорад. Ин масъала дар бораи имкони озодии шахс, дар бораи мавҷудияти он дар ҳамаи макону замони ҷомеае чой дорад, ки дар он шахсиятҳо на танҳо интихоб мешаванд, балки хувияти хешро сохта, масъулияти худро дарк мекунад. Озодӣ масъулиятест, ки барои бар дӯши хеш гирифтани он на ҳама омодаанд, аз ин рӯ аксаран гурез аз озодӣ, аз худ, конформизм, парокандагии равонии шахсиятро мушоҳида мекунем. Табиати инсон бо мураккабии континууми фазой ва замонӣ мувофиқат мекунад: арзишҳои иҷтимоӣ-фарҳангӣ ва қонунҳои муттасили гузашта, ҳозира ва оянда тағйир ёфта, на ҳамчун ҷараёни ягона, балки ба ҳайси як қатор ҳолатҳои парокандаи нопаиванд ба миён меоянд. Вазъияте, ки одами муосир дар он қарор дорад, бо меъёрҳои кӯҳнаи рафтору кирдори инсон, ки ба саволи чӣ гуна ҳаёт ба сар бурдан ва чӣ гуна дар ҳамбастагӣ бо ҳамҷинсҳои хеш инсон хуб будан ва муошират карда тавоништан ё натавоништан посух меҷӯяд, иртибот дорад. Имрӯз, инсон бояд маънои нав, арзишҳои нав ва ормонҳои навро дошта бошад, ки бо азму иродаи озод дар ҳаёти ӯ иртибот дорад. Бо дар назардошти ин вазъият, таҳқиқи озодии инсон басо муҳим аст.

Аҳамияти мавзуи интихобшуда инчунин бо зарурати на танҳо дарки фалсафии ин проблемаҳо, балки инчунин ҳаллу фасли масъалаҳои амалии вобаста ба раванди инкишофи прогрессивии он табдил додани тамоюлоти берабту низоми худшиносии воқеияти иҷтимоӣ меафзояд. Давлати озоди демократии ҳуқуқӣ ва ҷомеаи шахрвандиро танҳо дар сурати мухторияти шахсӣ созон додан мумкин аст, ки он на танҳо озодии шахсии инсон, балки ягонагии имкониятҳои дохилию берунии рушди фарҳанг, маънавият ва неқӯаҳволии ӯ бо таъмин намудани ҳуқуқи озодиҳои иқтисодию сиёсии шахрвандҳои онро таъмин месозад. Аз ин рӯ, омӯзиши тамоюлот ва мушкилоти равандҳои ташаккул ва тағйирёбӣинсонро бо зарурати ҳифзи ва баланд бардоштани сатҳи озодӣ дар ҷомеаи тағйирёбанда вазифаи муҳими илмию амалӣ маҳсуб меёбад.

Бояд қайд кард, ки дар бораи озодии инсон ҳам мутафаккирони шарқӣ ва ҳам ғарбӣ бисёр навиштаанд. Ин масъала дар Шарқ аз давраҳои қадими он дар таълимоти намояндагони мактабҳои фикрӣ, фирқаҳо ва ҷараёнҳои мутамоил ба ақлгароии фалсафӣ матраҳ гардидааст. Дар замони муосир масъалаи озодӣ яке аз масъалаҳои бунёдии марбут ба инсон ва ҳаёти иҷтимоии ӯ мебошад. Дар маҷмӯъ, масъалаи мазкур ба муҳити имрӯзаи ҷаҳоншумул рабт дорад, ки он инсонро ҳарчи бештар барои дарк кардан ва ба даст овардани озодии шахсиаш таҳрик дода, барои касби хислатҳои мустақилӣ, хирадмандӣ, саъю кӯшишҳо барои беҳбудии ҳаёташ ба ҳаде мерасонад, ки дар ин равиш қудратҳои табиӣ барои иҷрои иродаи инсон монеаи камтар эҷод менамоянд. Эволютсияи ихтиёрии инсон, ки аз беҳшавии хислатҳо ва истеъдодҳои ӯ далолат мекунад, аломати озодии вай мебошад. Ба эътиқоди файласуфони машшоияи шарқӣ ин озодии инсон барои саодати ӯ муҳим ва зарурати фитрӣ буда, дар гуфтор, рафторҳо ва одатҳои ӯ зоҳир мешаванд: инсон масъули

саодат ва ё бадбахтии худаш аст. Муқаррар намудан ва асоснок намудани инҳо ва масоили дигаре, ки ба озодии инсон пайвастагӣ доранд ва муқоисаи онҳо бо мутафаккирону файласуфони ғайриисломии гузашта ва муосир аҳамияти омӯзиши ин мавзӯро муайян мекунад.

Дар замони муосир, ки таърих ва сарнавишти инсон пур аз таҳлукаю изтироб аст, омилҳо ва сабабҳои мухталифе вучуд доранд, ки муҳаққиқонро водор мекунад, ки гаштаву баргашта ба афкор ва ақоиди мутафаккирони гузаштаи исломӣ дар мисоли машшоиёни шарқӣ, ҳамчун як ҷузъи фарҳанги тоҷикон, рӯ оваранд. Ҳодисаҳои даҳсолаҳои охир, ки бо раванди босуръати сиёсишавии чомаа иртибот доранд, аҳамияти озодиро барои инсон ва ҳештаншиниҳои ӯ ба маротиб боло бардоштааст. Асоснок намудани озодии инсон дар муқаррароти фалсафии исломӣ ва қолабҳои идеологӣ ва сиёсии ислом, ки ба озодии инсон мутааллиқанд, мушаххас ва ноустувории ин қолабро нишон доданд. Аз ин ҷо, баррасӣ ва таҳлили афкори намояндагони мактабҳои ақлгарои ислом, алалхусус, машшоиёи шарқӣ ва саъю кӯшишҳои онҳо дар ҳаллу фасли мушкилоти вобаста ба масъалаи озодии инсон бағоят муҳим аст.

Бояд гуфт, ки муҳаққиқон ва олимони гуногун ҳангоми омӯзиши фалсафаи машшоиёни шарқӣ концепсияи озодиро вобаста ба тафовутҳои маъноӣ ва концептуалии онҳо, инчунин дар ченакҳо ва нуқоти назари мухталифи ин файласуфҳо баррасӣ кардаанд. Омӯзиши он, ки ин масъала дар гузашта, дар таҷрибаи гузаштаи нисбонҳои тоҷикон, ки машшоиёни шарқӣ аз ҷумлаи онҳоанд, на танҳо дар сатҳи сиёсӣ ва иҷтимоӣ, балки дар сатҳи фалсафӣ дар доираи илмии пасошӯравӣ ва билхоса, дар Тоҷикистон то ба ҳол дар бораи озодӣ дар таълимоти машшоиёни шарқӣ ягон таҳқиқоти мукамал ва муассире коркард нашудааст. Ин далели дигарест, ки мубрамияти кори диссертатсиониро тасдиқ мекунад.

Дар чомааи муосири Тоҷикистон тибқи Конститутсия ва қонунҳои дигари он шахс ва ҳуқуқу озодиҳои ӯ ба мадди аввал гузошта шудааст. Риоя намудани онҳо ба ташаккул ёфтани ризоияти шаҳрвандӣ мусоидат намуда, барои барангехтани низоъҳои қавмӣ ва динӣ-мазҳабӣ монеъ мешаванд. Бинобар ҳамин, дар чомааи Тоҷикистон инкишоф додани идеяи озодии инсон ҳамчун яке аз масъалаҳои ҷаҳоншумулӣ, ки асоси бунёди чомааи кушоди шаҳрвандӣ, давлати ҳуқуқбунёд мебошад, аҳамияти дарки фалсафии масъалаи озодиро дар доираи арзишҳои фарҳангӣ-таърихӣ (дар мисоли машшоиёи шарқӣ) дар шароити куллан тағйирёфтаи иҷтимоӣ-фарҳангии кишвар ба миён меоварад.

Дарҷаи таҳқиқи мавзӯи илмӣ. Ҳамаи таҳқиқоти ба нашр расидаро, ки ба омӯзиши назарияҳои мутафаккирони машшоиёи шарқӣ ва дар доираи назарияҳои умумиисломии ин мактаби фикрӣ бахшида шудаанд, муаллиф ба се гурӯҳи асосӣ ҷудо кардааст. Ба гурӯҳи аввал таҳқиқоте дохил мешаванд, ки дар онҳо ба ҷанбаҳои таърихӣ-фарҳангии пайдоиши ғояҳо ва назарияҳо дар бораи озодӣ дар ислом ва мактабҳои гуногуни фикрии он, ки бо машшоиёи шарқӣ аз нигоҳи равиши ақлонӣ иртибот доштанд, хусни тавачҷух зоҳир мегардад. Дар ин асарҳо хусусиятҳои сирф фалсафии масъалаи мазкур камтар ба мушоҳида мерасад. Дар таҳқиқоти И.П. Петрушевский, Х. Волфсон, С.Х. Наср, Ч.Е. Баттерворс, О. Лимэн, Т. Мэйер, Р.М. Франк, М.А. Фахрӣ, П.М. Холт, К.С. Лэмбтон, Б. Люис, М.Н. Волф, М. Иқбол, Е.А. Фролова, Р.Р. Шангараев, Ф. Роузентал, А.В. Смирнов, Т. Ибрагим, М. Асад, А.Д. Книш, П.С. Грофф, А.Я. Канапатский, М.С. Ҳочсон, М.М. Шариф, М. Гордон, Л.Р. Сюкияйнен, А.М. Нафисӣ, Х. Ал-Фахурӣ, А.А. Ҳалабӣ, С. Дағим, Ф.А. ад-Дасуқӣ ва дигарон масъалаи озодии инсон таҳқиқ нашудаанд.¹

¹ Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII-XV веках. - Ленинград: Изд-во Ленинградского университета, 1966; Wolfson H.A. The Philosophy:of the Kalam, Harvard University Press, London, England, 1976; Nasr S.H. Islamic Life and Thought, Allen Unwin, London, 1981; Butterworth, Charles E. 1987. Medieval Islamic Philosophy and the Virtue of Ethics." Arabica 34 (2); Leaman, O. 'The Developed Kalām Tradition (part I)', in T. Winter (ed.), The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology, Cambridge: Cambridge University Press, 2008; Mayer T. Theology and Sufism. In T. Winter (ed.), The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology, Cambridge: Cambridge University Press, 2008; Frank R.M. Several Fundamental Assumptions of the Baṣra School of the Mu'tazila', Studia Islamica 33, 1971; Fakhry M. A history of Islamic philosophy (Studies in Oriental Culture, No. 5.) xviii, 427 pp. New

Ба гурӯҳи дуом адабиёти илмие мутааллиқанд, ки бевосита дар омӯзиши осори фалсафии мутафаккирони машшоияи шарқӣ – Абу Юсуф Яъқуб ибни Исҳоқ ал-Киндӣ, Абу Насри Форобӣ, Ибни Сино, Насируддини Тӯсӣ ва инчунин, машшоиёни ғарбӣ – Ибни Рушд, Ибни Халдун, Ибни Боҷа ва Ибни Туфайл, ки ақоиди онҳо хангоми муқоиса бо фалсафаи мутафаккирони машшоияи шарқӣ мавриди баррасӣ қарор мегиранд, мутааллиқанд. Дар ин таҳқиқот баъзе ҷанбаҳои масъалаи озодӣ ҳамчун як ҷузъи таркибии он баррасӣ мешаванд, ки аксаран хусусияти иттилоотӣ доранд ва ё таҳлилҳои мухтасари масъалаи мазкур мебошанд.

Ба гурӯҳи сеюм, тадқиқоти муҳаққиқоне монанди А. Корбен, Д. Гутас, А. Иври, П. Адамсон, С. Д’Анкона Коста, М. Ал-Ақити, Т. К. Ибрагим, М. Мармура, Ҷ. Рист, С.Б. Серебряков, М. Галстон, А.Х. Касимжанов, Т.-А. Дрюарт, Ҷ. Йанссенс, А.В. Сагадеев, М.М. Хайруллаев, Л.Е. Гудман, Б.Я. Шидфар, С.К. Сатибекова, А.К. Рзаев, З.И. Халилов, И.Р. Насиров ва дигарон дохил мешаванд, ки онҳо ба диссертант дар дарки амиқтари моҳияти масъалаи матраҳшуда, дарки гуногунҷабҳагии он ва робита бо масъалаҳои дигаре, ки машшоиёни шарқӣ ҳаллу ҷасл намудаанд, кӯмак расонданд.¹ Ба ин гурӯҳ ҳамчунин,

York and London: Columbia University Press, 1970; Holt P.M. Lambton K.S., Lewis, B. (Ed.), The Cambridge History of Islam. Cambridge University Press, 1970; Вольф М.Н. Средневековая арабская философия: ашаритский калам. - Новосибирск, 2008; Икбал М.Реконструкция религиозной мысли в исламе. Пер. с англ., предисл. и коммент. М.Т. Степанянц. - М.: Вост. лит., 2002; Фролова Е.А. История арабо-мусульманской философии. Средние в.а и современность: Учебное пособие. - М.: ЦОП Института философии РАН, 2006; Шангараев Р.Р. Мусульманская религиозная философия. – Казань: ИД «МеДоК», 2020; Rosenthal F. Ahmad b. at-Tayyib as-Sharakhshi. New Haven, 1943; Смирнов А.В. Что стоит за термином “средневековая арабская философия” (рассмотрение вопроса в ракурсе проблематики истины и причинности) // Средневековая арабская философия: Проблемы и решения. – М.: Издательская фирма “Восточная литература” РАН, 1998; Ибрагим Т. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия: Проблемы и решения. – М.: Издательская фирма “Восточная литература” РАН, 1998; М. Asad. Principles of State and Government in Islam. Berkely (California), University of California Press, 1966; Кныш А.Д. Борьба идей в средневековом исламе: теология и философия // Ишрак. Ежегодник исламской философии. №2. М., 2011; Groff P.S. Islamic Philosophy. Edinburgh University Press Ltd, 2007, p. 15-16; Канапацкий А.Я. Онтологическая истинность бытия и познания в средневековом исламском рационализме. - Уфа, 2012; Hodgson M. S. (1974) The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization. Volume One. The Classical Age of Islam & Volume Two. The Expansion of Islam in the Middle Periods. Chicago & London: The University of Chicago Press; Gordon, M. Slavery in the Arab world. New York, New Amsterdam Books, 1987; Сюкияйнен Л.Р. Ислам и права человека (учебное пособие). - М., 2015; Shariff M.M. (1963). A History of Muslim Philosophy. Vol. 1. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, p. 200; Нафисӣ Маҳмуд. Сайре дар андешаҳо-ёе муслимин. - Техрон 1368 х. (ба форсӣ); Ҳанна ал-Фахурӣ ва Халил ал-Ҳибр. Торих-е фалсафе дар ҷаҳоне исломӣ. – Техрон, 1361 х. (ба форсӣ); Алӣ Асғар Ҳалабӣ. Фалсафаи иронӣ. – Техрон, 1361 х. (ба форсӣ); Сами‘ Дағим. Фалсафат ал-қадар фи фикр ал-му‘тазила («Фалсафаи қадар дар афкори му‘тазила»). – Бейрут, 1992 (ба арабӣ); Фарук Аҳмад ал-Дасуқӣ. Ал-қазз ва ал-қадар фи ал-ислам («Қазз ва қадар дар ислом»). – Ар-Рийоз, 1401 х. (ба арабӣ).

¹ Corbin A. (1960) Avicenna and the Visionary Recital. New York, NY: Pantheon Books. Trask, Willard R. (tr.); Gutas D. (1988). Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna’s Philosophical Works. Leiden, New York, Copenhagen & Köln: E. J. Brill; Ivry A. “Al-Kindi and the Mu‘tazilah: a reevaluation,” in Al-Kindi’s Metaphysics (Albany, 1974); Adamson P. Abu Ma‘shar al-Kindi and the Philosophical Defense of Astrology. In: Recherches de théologie et philosophie médiévales, 69 (2002); C. D’Ancona Costa, “Aristotele e Plotino nella dottrina di al-Kindi sul primo principio,” Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale, 3 (1992): 363-422; Al-Akiti M. (2004). "The Three Properties of Prophethood in Certain Works of Avicenna and al-Gazālī." In Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam, edited by Jon McGinnis, 189-212. Leiden: Brill; Ибрагим Т.К. Оптимистическая теодицея Авиценны // Ученые записки Казанского университета. Серия гуманитарные науки. 2017, Т. 159, кн. 6; Marmura M. and Rist J. Al-Kindi’s discussion of divine existence and oneness, Mediaeval Studies, 25 (1963): 338-54; Серебряков С.Б. Трактат Ибн Сины (Авиценны) о любви. - Тбилиси, 1975; Galston M. 1990. Politics and Excellence. The Political Philosophy of al-Farabi. Princeton, NJ: Princeton University Press; Касымжанов А.Х. Абу Наср аль-Фараби. М.: «Мысль», 1982; Druart T.-A. Al-Kindi’s ethics. Review of Metaphysics, 47 (1993): 329-57, at pp. 344-7; Janssens J. Al-Kindi’s concept of God,” Ultimate Reality and Meaning, 17 (1994): 4-16; Сагадеев А.В. Ибн Сина (Авиценна). - М.: Мысль, 1985; Он же: Ибн-Рушд (Аверроэс). – М.: Мысль, 1973; Хайруллаев М.М. Абу Наср аль-Фараби. М.: Наука, 1982; Он же: Культурное наследие и история философской мысли. Ташкент, 1985; Он же: Мировоззрение Фараби и его значение в истории философии. Ташкент, 1967; Он же: Фараби: эпоха и учение. Ташкент, 1975; Goodman L.E. Avicenna. New York: Cornell University Press, 2006; Шидфар Б.Я. Ибн-Сина. - М.: Наука, 1981; Сатыкбекова С.К. Гуманизм аль-Фараби. Алма-Ата, 1975; Насыров И.Р. Ал-Кинди. О природе души. Три сочинения из «Трактатов ал-Кинди» // Ишрак: Ежегодник исламской философии. №8; Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook. No. 8. – М.: Наука – Вост. лит., 2017; Рзаев А. К.

тахқиқоти олимону муҳаққиқони тоҷикро низ бояд илова кард, ки дар омӯзиши осори мутафаккирони машшоияи шарқӣ ва масоили гуногуни фалсафии онҳо – аз ҳастишиносӣ то ба илми ахлоқи онҳо саҳми назаррас доранд. Ба қатори онҳо таҳқиқоти олимону муҳаққиқони варзида Б. Ғафуров, М. Диноршоев, М.Н. Болтаев, У. Султонов, Н. Идибеков, А. Шамолов, Х. Шоихтиёров, М.Х. Раҳимов, Н. Саидов, С. Султонзода ва дигарон дохил мешаванд.¹

Масъалаи озодӣ дар доираи фалсафаи умумии ислом низ бо назардошти он, ки мутафаккирони машшоӣ чӣ гуна онро асоснок кардаанд, баррасӣ мегардид. Асарҳои зиёди файласуфони муосири Шарқу Ғарб низ ба омӯзиши ҳамин ҷиҳати масъала бахшида шудаанд. Дар ин таҳқиқот асосан ба таҳлили раванди ташаккули назарияҳои машшоияи шарқӣ дар бораи озодӣ, омӯзиши он, ки онҳо масъалаҳои озодии инсон, муносибати ӯ бо Худо ва одамони дигар, ҳуқуқи инсон ба озодии шахсӣ ва ҳифзи ин ҳуқуқро чӣ гуна ҳаллу фасл намудааст, хусни тавачҷух зоҳир гардидааст. Дар айни ҳол ихтилофоти байни озодии инсон ва қонунҳои динӣ (фикҳӣ) ва шарҳи онҳо аз ҷониби файласуфони машшоӣ мавқеи хоса доранд. Дар ин ҷо пеш аз ҳама бояд таҳқиқоти бунёдии М. Уотт, Ф. Роузентал, М. Ҳаддурӣ, М.Х. Камолӣ, Фазл ур-Раҳмон, М.М. Тариқ, Л.Ю. Овечкин, Л.Р. Сюкияйнен ва дигаронро² номбар кардан мумкин аст. Бешак, барои диссертант, аз нигоҳи таҳқиқи масъалаҳои баррасишаванда, кори илмии Ф. Роузентал “Концепсияи озодӣ дар афкори мусулмонон” (“The Muslim Concept of Freedom”) ва М. Уотт “Озодии ирода ва қазою қадар дар давраи ибтидоии ислом” (“Free Will and Predestination in Early Islam”) муҳим баҳогузорӣ шудаанд.

Ф. Роузентал дар асари бунёдии фавқузикраш таҳқиқи масъалаи озодиро дар фаҳмиши исломии он бар пояи ҷомеашиносӣ анҷом дода, барои нишон додани он кӯшиш ба харҷ додааст, ки мафҳуми озодӣ дар ҷомеаи муосири ислом чӣ гуна тафсиру таъбир меёбад. Бояд эътироф кард, ки натиҷаҳои таҳқиқоте, ки Ф. Роузентал анҷом додааст, аксаран хусусияти иттилоотӣ дошта, ба қадри кофӣ ба ҳадаф намерасад. Идеяи аслии ин пажӯҳиш ҷустуҷӯи тафовут байни риштаҳои ҷомеашиносӣ ва фалсафӣ бо таҳлили концепсияи озодӣ (“хуррият”) ба маънои умумӣ ва озодии иродаи инсон, ба маънои хоси он мебошад. Барои ноил шудан ба ин ҳадаф муаллиф ба таълимоти ҳуқуқӣ-фикҳии ислом, омӯзиши далелҳои муҳим ва андешаҳои мутафаккиронро олимони он муроҷиат мекунад.

Дар таҳқиқоти М. Уотт бошад, ба тавсифи баҳсҳо дар бораи “озодии ирода ва сарнавишти инсон” дар таълимоти исломӣ аз давраи ташаккул ёфтани мактаби фикрии ашъария, қадария, мурчиъа, муътазила ва ғайра рӯчӯ мешавад. Дар аксарияти ҳолатҳо ин мактабҳо пайрави назарҳои қуръонии иродаи илоҳӣ ва ҳам масъулияти инсонӣ буданд. Аммо

Насириддин Туси: политико-правовые воззрения. – Баку, 1983; Халилов З.И. О Математических трудах Насирэдина Туси. – Баку, 1956.

¹ Гафуров Б.Г., Касымжанов А.Х. Аль-Фараби в истории культуры. - М. “Наука”, 1975; Диноршоев М. Натурфилософия Ибн Сины. – Душанбе, 1980; Ҳамон: Философия Ибн Сины. – Душанбе, 2020; Ҳамон: Компендиум философии Ибн Сины. - Душанбе, 2010; Ҳамон: Философия Насириддина Туси. - Душанбе, 2012; Ҳамон: Чусторҳо дар фалсафаи Ибни Сино. - Душанбе, 2017; Болтаев М.Н. Ақидаҳои фалсафии Абӯалӣ ибни Сино. - Душанбе: Дониш, 1969; Султонов У. Ақидаҳои фалсафӣ, иҷтимоӣ ва ахлоқии Абӯалӣ ибни Сино. - Душанбе, 1975; Идибеков Н. Этика Насириддина Туси в свете его теории свободы воли. Душанбе: Дониш, 1987; Шамолов А. Сравнительный анализ этики Абу Хаида Газали и Насируддина Туси. – Душанбе, 1994; Шоихтиёров Х. Социальная философия Насириддина Туси. - Душанбе: «Дониш», 2007. Раҳимов М.Х. Философия человека Абуали ибн Сины (Авиценна). - Душанбе: Ирфон, 2018; Саидов Н. Человек, его сущность и существенные силы в философии Аристотеля и Ибн Сины. - Душанбе: Ирфон, 2008; Султонзода С. Проблема материи и ее атрибутов в философии Ибн Сины. - Душанбе: Дониш, 2019.

² Watt M. (1948), "Free Will and Predestination in Early Islam", Luzak & Co. London. 1); Rosental F. The Muslim Concept of Freedom. Leiden, E.J. Brill 1960; Khadduri M. (1984). The Islamic Conception of Justice. Baltimore: John Hopkins Univ Press, 28-34; Kamali M.H. Principle of Islamic Jurisprudence. Cambridge, The Islamic Texts Society, 1991; Fazl ur-Rahman. The Status of Individuals in Islam, Islamic Studies, 5 (1966); Tariq M.M. (1985-87), "Comparative Study of the Kantian and Islamic Study of the Kantian and Islamic view of Human Freedom". Thesis, University of Peshawar-Pakistan; Овечкин Л. Ю. Совместимы ли Ислам и свобода? // Сумма философии. Вып. 7. - Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2007; Сюкияйнен Л.Р. Ислам и права человека в диалоге культур и религий. М.: “ООО-Садра”, 2014.

дар ин чо бояд қайд кард, ки таълимоти динии ин мактабҳо дар маҷмуъ хусусияти ақлгарой доштанд: дар заминаи маърифати олам ва инсон на фатализм, балки детерминизми теистӣ қарор доштанд. Дар чаҳорҷӯбаи ақлгароии он бошад, онҳо мақом ва нақши инсонро дар олами муҳит боло мегузоштанд.

Чуноне ки аз таҳлилҳои фавқуззикр бармеояд, масъалаи озодӣ дар доираи таълимоти умумиисломӣ ва мактабҳои ақлгарой он ба ин ё он дараҷа таҳқиқ ёфтаанд, аммо дар нисбати таълимоти машшоӣни шарқӣ дар бораи озодӣ то ба ҳол ягон таҳқиқоти мушаххас ва мукамал ба анҷом нарасидааст.

Робитаи таҳқиқот бо барномаҳо ва ё мавзӯҳои илмӣ. Диссертатсия мутобиқи нақшаи илмӣ-таҳқиқотии кафедраи фалсафа ва фарҳангшиносии Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи Садриддин Айни, ки барои омӯзиши осори фалсафии мутафаккирону файласуфон ва мактабҳои фалсафӣ нигаронида шуда, барои дурнамои инкишофи ҳаёти маънавии Тоҷикистон бо дарназардошти ҳимояи манфиатҳои миллӣ, муқовимат ба таҳдидҳо ва хатарҳои нави глобалӣ мутаваҷҷеҳ карда шудааст.

ТАВСИФИ УМУМИИ КОРИ ТАҲҚИҚОТӢ

Ҳадафи таҳқиқот. Ҳадафи таҳқиқот омӯзиши асосҳои фалсафии ташаккулёбии ғояҳо ва концепсияҳо дар бораи озодӣ ва хусусиятҳои он дар таълимоти мутафаккирони машшоӣни шарқӣ мебошад.

Вазифаҳои таҳқиқот:

- муайян намудани омилҳои назариявӣ-методологӣ ва сарчашмаҳои чаҳонбинии концепсияи озодӣ дар фалсафаи умумиисломӣ;

- таҳлили тасвири таърихӣ-фалсафии олам аз нигоҳи машшоӣни шарқӣ ҳамчун мактаби ақлгароии ислом;

- муайян намудан ва таҳлили решаҳои онтологӣ масъалаи озодии инсон дар таълимоти машшоӣни шарқӣ;

- таҳлили масъалаи озодӣ дар доираи таъриф, мабодӣ (принсипҳо) ва усулҳои таҳқиқоти машшоӣни шарқӣ;

- муайян ва асоснок кардани масъалаҳои ҷабру ихтиёр, қазою қадар ва озодии ирода ҳамчун пояҳои таълимот дар бораи озодии инсон дар фалсафаи машшоӣни шарқӣ;

- таҳлили масъалаи озодӣ дар робитаи он бо ахлоқи шахс ва адолат ҳамчун асоси назариявии таълимот оид ба озодии инсон дар фалсафаи машшоӣни шарқӣ;

- ошкор ва дақиқ намудани хусусиятҳои озодии инсон ва ҳудудҳои он дар муносибат бо ҳокимияти динӣ, сиёсӣ ва асоснок кардани он, ки ташаккули ин хусусиятҳо дар фалсафаи машшоӣни шарқӣ дар доираи меъёрҳои ҳуқуқӣ-иҷтимоӣ сурат мегирад.

Объекти таҳқиқот аз таълимоти фалсафии машшоӣни шарқӣ иборат мебошад.

Мавзӯ (предмет)-и таҳқиқотро масъалаи озодии инсон ва ҳудудҳои он дар фалсафаи машшоӣни шарқӣ ташкил медиҳад.

Марҳила, макон ва давраи таҳқиқот (доираи таърихӣ таҳқиқот). Дар диссертатсия моҳияти озодии инсон дар фалсафа аз даврони қадим то замони муосир фаро гирифта шуда, ибтидо аз соли 2019 то имрӯз таълиф гардидааст.

Асосҳои назариявии таҳқиқот. Асосҳои назариявии таҳқиқотро идеяҳои дар осори мутафаккирон юнонию шарқӣ баёншуда, ки дар онҳо масъалаи озодии инсон баррасӣ шудааст, назарияҳои мутафаккирони баъдӣ оид ба мавзӯи мазкур – Б. Спиноза, К. Маркс, Э. Фромм ва ғ., инчунин таҳқиқоти олимони муосири соҳаҳои фалсафа, психология, ахлоқ ва диншиносӣ, ки ба ин мавзӯ бахшида шудаанд, ташкил медиҳанд.

Асосҳои методологӣ таҳқиқот. Асоси методологӣ таҳқиқоти диссертатсиониро усулҳои умумиилмӣи фалсафӣ ва илмӣ ташкил медиҳанд. Дар чараҳои кор мақулаҳои гуногуни фалсафии даврони гузашта ва фалсафаи муосир, усул ва принсипҳои таърихӣ, байнифаннӣ, синтези комплекси концепсияҳои фалсафӣ ва илмӣ, инчунин усулҳои махсуси таҳқиқотии муқоисавӣ-таърихӣ, усули ягонагии таърихӣ-мантиқӣ ба кор мераванд. Илова

бар ин, дар омӯзиш ва таҳлили матнҳои классикӣ усули герменевтикӣ ва принципи айният (объективият) истифода мешаванд, ки барои омӯзиши амиқи матнҳо мусоидат мекунад.

Заминаҳои эмпирикии таҳқиқотро маълумоти аз осори мутафаккирони машшоияи шарқӣ ва дигар мактабҳои фалсафии шарқию ғарбӣ, инчунин далелу бурҳонҳои асосноки аз адабиёти илмӣ соҳа бадастомада ташкил медиҳанд.

Пойгоҳи таҳқиқотро меъёрҳои дар методологияи таҳқиқоти илмӣ муайяншуда, аз ҷумла таҳлили мантиқию ратсионалӣ, баррасии айнӣ, объективии далелҳои муътамад ташкил додаанд.

Навгонии илмӣ таҳқиқот. Навгонии илмӣ таҳқиқоти диссертатсионӣ, қабл аз ҳама, бо он муайян мегардад, ки масъалаи озодии инсон ва ҳудудҳои он дар таълимоти машшоиёни шарқӣ ҳамчун як таҳқиқоти муқаммал бори аввал дар фазои илмӣ пасошӯравӣ, аз ҷумла, дар Тоҷикистон, мавриди омӯзиш қарор гирифтааст. Навгониҳои диссертатсия инчунин бо нуктаҳои зерин тасдиқ мегарданд:

- аз нигоҳи илмӣ асоснок гардид, ки дар ташаккулёбии таълимот оид ба озодии инсон ва ҳудудҳои он дар заминаи ақлгарой ва синтези назарияҳои таълимоти мактабҳои фалсафӣ динии гуногун барои машшоиёни шарқӣ, пеш аз ҳама, омилҳои фарҳангӣ ва иҷтимоӣ таъсир расондаанд;

- дар доираи фаҳмиши масъалаҳои ҷабр ва ихтиёр, қазо ва қадар дар таълимоти машшоиёни шарқӣ иртиботи онҳо бо озодии инсон ба таври муқаммал ва муназзам нишон дода шуда, асоснок мегардад, ки инсон дар қору кирдораш озод аст ва қазою қадар ва сарнавишти пешақӣ муайяншудаи ӯ низ имкон медиҳанд, ки ҳаёташро ҳудудшуда идора кунад;

- таҳлили муқоисавии масъалаи озодии инсон ва ҳудудҳои он дар таълимоти машшоиёни шарқӣ нишон дод, ки ҳарчанд озодии иродаи инсон априори аз иродаи илоҳӣ вобаста аст, аммо инсон аз тариқи ихтиёр ва интихоб озодии иродашро ба қор бурда метавонад. Ин имконияти зухурёбии озодии ирода дар таълимот оид ба мадинаи фозилаи машшоиёни шарқӣ бо бартарияти он бар тобеият ва итоати инсон таҳлил ва асоснок шудааст;

- таҳлили муқоисавии масъалаи озодӣ ва масъулияти шахс нишон дод, ки фаҳмиши ин таносуб дар байни ақоиди мутафаккирони машшоияи шарқӣ нисбат ба ихтилофу тазодҳо дида, умумияти бештар ба назар мерасад. Муқаррар гардид, ки тобеият ва итоати инсон аз назари машшоиён маъноӣ бардагӣ ғуломии фитрӣ надорад, балки он тобеиятест, ки онро дар мадинаи фозила мартаба ва мақомҳои одамон тақозо мекунад;

- бори аввал бар пояи таҳлили муқоисавӣ ҳулосае асоснок гардид, ки тибқи он дар муносибат бо ҳокимияти динӣ ва сиёсӣ масъалаи озодии инсон ва шахс, тобеият ва итоати инсон, аз нигоҳи машшоиёни шарқӣ, дар ҳамбастагии адолати иҷтимоӣ бо адолати илоҳӣ муайян мегардад.

Нуктаҳои ба ҳимоя пешниҳодшаванда:

1. Яке аз сарчашмаҳои пайдоиш ва ташаккулёбии ғояи озодии инсон дар таълимоти мутафаккирони машшоияи шарқӣ ин ақидаҳои ақлгароёна оид ба ин масъала дар фалсафаи Юнони Қадим, инчунин мактабҳои ақлгароии шарқӣ ва мутафаккиронӣ файласуфони намояндагони алоҳидаи онҳо хизмат намудаанд, ки дар фаҳмиш ва баррасии ин масъала мақоми хоса доштаанд. Аз ҷумла, дар таълимоти як қатор намояндагони тасаввуф як навъ усули руҳонӣ ва маънавии ба даст овардани озодии доимӣ вучуд дорад, ки инсонро аз пайвастан ба табиати воқеии муваққатии худ раҳо намуда, водор месозад, ки табиати аслии худро дарк кунад, ки аз он машшоиёни шарқӣ низ истифода кардаанд. Манбаи дигари ин таълимоти онҳо равияҳои динӣ мебошанд, ки тибқи онҳо озодӣ ба инсон имкон медиҳад, ки шаъну шарафи худро нигоҳ дорад ва барои расидан ба ҳадафҳои баланд омода бошад; инсон на ғуломи иҷтимоӣ, балки ҳамчун банди дар маънии динии он фаҳмида мешавад ва итоат на бо инқори озодӣ, балки ба маънии ибодат ё бештар бо парастии алоқаманд аст. Дар фикр низ озодии инсонро ҳамчун асоси ҳифзи ҳуқуқи инсон мешуморанд. Сарчашмаи ғоявии дигар барои таълимоти машшоиёни шарқӣ оид ба озодии инсон ин ақидаҳои баъзе пайравони мактаби қалом мебошад, ки саволеро матраҳ намуда, ки оё нуктаи назари навро дар робита ба масъалаи сарнавишти аз ҷониби Худо муайяншуда қабул кардан мумкин аст ва ё на ва дар

натича, назарияро дастгирӣ мекарданд, ки одамон мувофиқи иродаи озодашон амал мекунанд.

2. Мактаби фикрии машшоияи шарқӣ ё ҳикмати машшоия бештар ба маъноӣ фалсафа маъруф аст. Намояндагони барҷастаи он Ал-Киндӣ, Абунасири Форобӣ, Ибни Сино ва Насируддини Тӯсӣ дар баррасии концепсияи озодии инсон ва ҳудудҳои он саъй мекарданд, ки дастовардҳои фалсафии Арасту ва инчунин унсурҳои зиёди таълимоти мутафаккирони дигари юнонӣ, хусусан, Птолемей, Эвклид, Афлотун, Пифагор ва навафлотунияро ба таълимоти фалсафии ислом мутобиқ намоянд. Машшоиёни шарқӣ озодии инсонро на фақат дар вобастагӣ ба масъалаи иродаи инсон ё иродаи Худо, балки дар муайян намудани таносуби дин ва фалсафа, нақши инсон дар ҷомеа ва ғайра низ мавриди таҳлилу баррасӣ қарор медоданд. Машшоиёни шарқӣ мутмаин буданд, ки камолоти қувваи ақл боиси пайвастанавии ҳастии инсон ба қудрати илоҳӣ мегардад, ки ин озодии шахсӣ ва маънавии ӯро таъмин карда метавонад. Дар ин самт ақлгароӣ дар кӯшишҳои минбаъдаи инсон барои озодии маънавий таъсири зиёд гузоштааст. Мутобиқан, машшоиёни шарқӣ дар таҳлили масоили фалсафӣ-динӣ аз нигоҳи ақлгароӣ ду шакли он – тафсири зоҳирӣ (экзотерикӣ) ва ботинӣ (эзотерикӣ)-ро ба қор бурдаанд. Ин тафсириҳо барои машшоиёни шарқӣ имконияти озод ва бе муҳолифати шадид бо таълимоти динии уламо муносибат намуданро муҳайё месохт.

3. Масъалаи озодӣ дар заминаи таносуби байни масъалаи ҳастӣ, вучудият, мавҷудият бо моҳияти онтологияи инсон аз ду ҷанба баррасӣ мегардад: аввалан, озодӣ дар робита бо моҳияти мавҷудоти дигар ва ҳамчун имконияти одии ҳастии инсон ва сониян, озодӣ дар робита бо имконияти худшиносии инсон дар ҳалқаи ин мавҷудот. Ин саволҳо аз мушкилоти детерминизм ҷудонопазиранд, яъне, саволҳо дар бораи он ки, воқеан тартибҳо, қонуниятҳо ва қонунҳои қатъӣ вучуд доранд ва агар чунин бошад, табиати онҳо чӣ гуна аст? Яке аз онҳо усули ҷавҳарият аст, ки дар он фаъолияти қонуни сабабият фақат ба зухуроти берунаи ҳастӣ – аразҳо хос аст. Онтологияи озодиро машшоиёни шарқӣ, инчунин, дар диалектикаи гузариш аз “зулмат” ба “рӯшноӣ” ва аз “ботил” ба “ҳақиқат” баррасӣ мекунанд. Моҳияти сабаби аввал ва ҳар чизе, ки аз он бармеояд, мавҷуд будан ва зарурат аст. Назарияи машшоии “вучудият” низ ба он нигаронида шудааст, ки масъалаи фалсафии байни сабаб ва озодиро ҳам аз нигоҳи метафизикӣ ва ҳам ақлгароӣ равшан кунад.

4. Дар таълимоти мутафаккирони машшоияи шарқӣ *хуррия* (-т), яъне озодӣ, маъноӣ дахлнопазирии шахс ба амалҳои худсарона ва ғайриқонунии дигарон, ҳокимиятдорон ва инчунин, ҳуқуқи ӯро барои ҳаёту фаъолияти ихтиёрии ӯ дар ҷомеа дар назар дорад. Яке аз омилҳои муҳимтарин барои пайдоиши афкори озодихоҳӣ ва озодипарастӣ дар таълимоти файласуфони машшоиёни шарқӣ ин равиши шаккокият ё шаккгароӣ (скептисизм) ва интиқодгароӣ (критисизм) мебошад. Дар навбати худ, бояд қайд кард, ки робитаи байни шаккгароии фалсафӣ ва маърифати илмӣ хусусияти сатҳӣ дорад, зеро ки тафаккури илмӣ аслан шаккокона аст. Он ҳамеша талаш мекунад, ки ашёи зоҳирро таҳти шубҳа қарор диҳад ва барои ифшои ҳақиқати пасипардагӣ ботинии он саъй намояд. Гуфтан мумкин аст, ки шаккгароии шарқӣ як падидаест, ки он табиати дугона дорад: аз як тараф, тафаккури динӣ-фалсафӣ ва аз ҷониби дигар, тафаккури фалсафӣ-илмӣ, ки манзараи оламро ба таври гуногун тасвир мекунанд.

5. Феъле, ки аз рӯйи ирода содир мешавад, як феъли ихтиёрӣ аст, ҳатто агар ин ирода таҳти ҷабри омилҳои берунӣ шакл гирифта бошад. Ба андешаи Форобӣ, амали инсонӣ дар мақсадҳои ӯ “ихтиёри ҷамил ва нофеъ” буда, бар адл устувор аст; Ибни Сино дар иртибот бо масъалаи таносуби қувва ва феъл, инчунин, намудҳои фоилию инфоили қувваро ба ирода рабт медиҳад; Насируддини Тӯсӣ бар ин бовар аст, ки ихтиёрӣ набудани ирода ба афъоли инсон осебе ворид намекунад. Ал-Киндӣ, Форобӣ ва Ибн Сино тасдиқ мекунанд, ки вочиб бо ҳамаи мавҷудот бо воситаи Ақли аввал иртибот дорад. Ҳамаи онҳо ба назария дар бораи ҷабр ва ихтиёри инсон муътақид буданд, ки ба вуқӯъ пайвастании онҳо дар ҷомеа ва муносибатҳои иҷтимоии ӯ бояд барои зиндагии фаъоли инсон мусоидат намояд.

6. Фаҳмиши масъалаи қазою қадар дар андешаи Ибни Сино ба мафҳумҳои “илм”, “ирода”, “феъл ва фоилият”-и илоҳӣ рабт дорад. Ӯ қазоро бо иноят, яъне бо илми илоҳӣ дар

бораи низоми беҳтар барои олам тафсир мекунад. Сино илми илоҳиро сарчашмаи зарурат мешуморад, аммо бо матраҳ сохтани масъалаи ихтиёр ва бо баррасии принципҳои динӣ, исботи нубувват, адолат ва ҷабри илоҳиро инкор намекунад. Форобӣ дар муқоиса бо Ибни Сино масъалаи қазо ва қадарро на дар доираи фаҳмиши метафизикии он, балки асосан дар ҷаҳорҷӯбаи мушкilotи иҷтимоӣ ва антропологӣ мавриди баррасӣ қарор медиҳад. Илова бар ин, қазою қадари инсонии иҷтимоии Форобӣ аксаран на ба қувваҳои фавқуттабӣ, балки ба зоти худи инсон, яъне ба хосиятҳои биологӣ ва дар баъзе ҳолатҳо ба хосиятҳои равонии ӯ вобаста карда мешаванд. Насируддини Тӯсӣ масъалаи қазоро таҳқиқ намуда, муътақид аст, ки инсон ба дониш ва биниши худаш фарогири ҳама чиз - “ба авоқиби умум муҳит наметавонад шуд” - шуда наметавонад ва ба раъю қиёсаш барои ихтиёр намудани ҳақиқат қодир нест, ки ин беқудратии ӯ ночор ба интихоби бадӣ мебарад.

7. Масъалаи озодии ирода бо масъалаи қазою қадар, тақдири илоҳӣ ва детерминизм дар ҷанбаҳои гуногуни он мавриди баррасӣ қарор мегирад. Масалан, Форобӣ муътақид аст, ки ҳар гуна ҷаҳду ҷадал ба сӯйи он, ки маърифат мегардад, умуман зухурёбии иродаи озод аст ва агар он аз маҳсусот ва ё тахайюлот ихроҷ гардад, дорои нома ҳоҳад шуд, ки бо озодии ирода умумият дорад, аммо агар аз тахайюл ва ё тафаккур ихроҷ гардад, онро бо истилоҳи умумӣ иродаи озод ном мебаранд, ки он фақат ба инсон хос аст. Ибни Сино иродаи инсонро дар заминаи тафсири таълимот оид ба қувва-феъл пешкаш намуда, таъкид мекунад, ки ҳар гуна феъл аз илм содир мешавад, ки он на бо таъб ва на бо араз, балки бо ирода ҳосил мегардад. Вочиб-ул-вучуд илмашро ба низоми ашъи мумкин-ул-вучуд аз рӯйи тартиби фазилаташон, ки сабаби вучуди он ашъ аз рӯйи низоми мавҷудот ва тартиби фазилатҳо аст, муайян мекунад. Насируддини Тӯсӣ ба масъалаи касби илм тавачҷуҳ намуда, тасдиқ мекунад, ки ба ҳақде, ки инсон аз қувваи дониш дар ростии ҳаводис ва ашъ истифода мекунад, қувваи ирода ва натиҷаи феъли он зухур ёфтад мегардад. Дар таълимоти Насируддини Тӯсӣ ихтиёр тобеи иродаест, ки аз идроки ақлӣ маншаъ мегардад, бинобар ин, агар фоиле, ки феъли ӯ аз идроки ақлӣ сар мезанад, бояд ба гунае бошад, ки қасди ирода зиёдтар бар зот дошта ва феъли ӯ низ пештар аз ин ирода бошад.

8. Дар таълимоти машшоӣ масъалаи озодии ирода дар ҷорҷӯби хусусиятҳои руҳонӣ-равонии инсон, қобилиятҳо ва вазифаҳои нафси ӯ, ки дар он ҷонибҳои бо ҳам мутақобилу мутақодди қувваҳои фойланд, баррасӣ мегардад. Принципи ихтиёри озод – интихоби яке аз ин ду қувва аст ва ин қувва ирода ва ирода ин ихтиёр аст, яъне он интихоби алтернативҳои имконпазир дар интихоби афъол ва рафтор мебошад. Аз нуқтаи назари фалсафаи машшоӣ шарқӣ, қудрат ва иродаи озод маънои онро доранд, ки агар инсон бихоҳад, амали муайянеро анҷом медиҳад ва агар нахоҳад, аз он даст мекашад. Ба маънои дигар, инсон дар иҷрои рафтору кирдори худ соҳибихтиёр ва масъул аст: чунин мавқеъ ба одамон имкон дода наметавонад, ки интихоб дошта бошанд, ё дар баъзе мавридҳо эҳтимолан дар шакли маҳдудтар – хоҳиш дошта ва ё надошта бошанд. Аммо ин масъулият на ба сӯйи тобеияту итоати мутлақ инсон, балки барои ба даст овардани фазилат, шаъну эътибор, ҳадди ақал, дар муносибатҳои иҷтимоӣ мебарад.

9. Мафҳуми адолат дар таълимоти Форобӣ бо назарияҳои ӯ дар бораи сиёсати шахрдорӣ (ас-сиёса ал-маданӣ) иртибот дорад. Барои ӯ адолат пеш аз ҳама тақсими мановеи хуб амалӣ мегардад, ки дар байни сокинони шахр мегузарад ва сипас, дар боби ҳифз намудани ҳар он чизҳое, ки байни онҳо тақсим мешаванд. Дар шахр дараҷаҳо ва мартабаҳои тобеияту итоат лозиманд: онҳо табиатан гуногун буда, майлҳои табиӣ онҳо аз рӯйи камол нобаробаранд. Дар шахр шахсе ҳаст, ки ҳоким буда, баъзе ашхос бо дараҷаҳои ба ҳоким наздиканд ва ҳар яки онҳо тамоюл ва одат доранд, ки ба шарофати онҳо амалеро, ки мувофиқи хоҳиши ин ҳоким аст, ба иҷро мерасонанд. Одамон дар қобилиятҳои нобаробаранд ва ин нобаробарӣ бо ҳикмати илоҳӣ созгор аст, зеро агар ҳамаи одамон дар қобилиятҳои баробар мебуданд, ҳатман ҳалок мешуданд. Ҳам дар таълимоти Форобӣ ва ҳам Ибни Синою Насируддини Тӯсӣ масъалаи адолат ба таври кулӣ ба дунболи масъалаи фазилати инсон ва идеалҳои ормонҳои инсон, ки тибқи онҳо ҷомеа барои рафъ намудани таъбизу зӯроварӣ ва нобаробарӣ талош меварзад, баррасӣ меёбад. Бо

дарназардошти ин нукот, мафҳумҳои “озодӣ” ва “адолат”-ро, ки бо ҳам пайванданд, ин файласуфон дар ду ҷанба баррасӣ менамоянд: аввалан, он ки “озодӣ” ва “адолат” аз ҷониби онҳо ҳамчун арзиши маънавии инсонӣ маънидод мешаванд; сониян, адолат ва озодӣ дар ҷомеа, ки бештар хусусияти қонунӣ дорад, ба масъалаи афзалият ва бартарии як фард бар дигари он иртибот дорад.

10. Муносибатҳои байни қудрат ва озодӣ дар таълимоти машшоиёни шарқӣ бар асоси фарқияти ду тафсири қудрат, яъне қудрат барои тобеъ кардан ва қудрат барои пешравии инсон ё ҷомеа баррасӣ мегардад. Дар маҷмӯъ, Ал-Киндӣ, Форобӣ, Ибни Сино ва Насируддини Тӯсӣ муътақиданд, ки инсон бино ба табиати худ ва ниёзҳои шахсиаш ночор ба ҳаёти иҷтимоӣ шарик мешавад; инсон ба зоташ тамоюл ба истиқлол дорад ва аз ин ки озодӣ ва хостаҳояш ба василаи дигарон маҳдуд мешавад, зарурати иҷтимоӣ аст; мутафаккирони мазкур будани ҳокимро дар танзими қорҳои зикршуда зарур мешуморанд ва ин ҳокимиятро дар ибтидо ҳамчун ҳокимияти илоҳӣ ё аниқтараш, ҳокимияти пайғомбарӣ маънидод менамоянд: барои онҳо ҳам фарқияти табиӣ, ҳам табақавӣ ва ҳам мартабавии байни одамон вучуд дорад. Инсон, дар ин ҳол, ба иллати маҳдудияти ақлонию ҷисмониаш на ҳамаи вазифаҳо ва ё шуғлҳоро иҷро карда метавонад. Дар ин ҷо, тобеият ва итоати ходим ба ҳоким дар маънои фармонбардории ғулом ба ғуломдор маънӣ намегирад, балки меъёри рафтору кирдори расмиест, ки дар сатҳи давлатдории он давра қабул шудааст. Озодӣ ва тобеияту итоати сокинон дар шахрҳои гуногун мухталифанд, чуноне ки худи шахрҳо низ мухталиф мебошанд. Ҳокимият қудрат аст, на тобеъ кардани одамон ва аз ин рӯ, дар шахр қоидаҳои бешумори ҳуқуқӣ-иҷтимоӣ ва ахлоқӣ мавҷуданд. Ин шахри ормонӣ, яъне як организми сиёсӣест, ки на ба ақидаи аксарият асос ёфтааст, балки бар асоси тартиботи умумӣ ва ҳамоҳангии қору фаъолияти сокинони он ба нақша гирифта шудааст.

11. Форобӣ, Ибни Сино, Насируддини Тӯсӣ ва машшоиёни дигар таълимот оид ба озодиро матраҳ сохта, дар бораи ҳокимият ва иқтисоди идоракунии инсон бар ҷомеа ҳукм меронанд. Дар ин гуна низом ҳуқуқи умумӣ одамон аз ҷониби ҳукумат дифоъ мегардад ва он ҳуқуқест, ки дар мақулаҳои иқтисод, назму тартиби умумӣ, хидматҳо, суду зиён, ҳукми қонунҳо, амнияти умумӣ, масъулият ва ҳуқуқҳои озодии фардию гурӯҳӣ ҷамъбаст мегардад. Форобӣ фитрӣ ва табиӣ будани ҳуқуқи шахсро таъкид кардааст, ки он бар ҳилофи ҳуқуқи иҷтимоӣ ва қонунӣ ҳеч гуна вобастагӣ ба қавмият, фарҳанг ва суннатҳои халқҳои гуногун надорад. Аммо, ба ақидаи Ибни Сино, на Худо, балки пайғомбар қонунгузори шариат маҳсуб мешавад: қонунгузор барои қабули қонунҳои дахлдор бояд меъёрҳо ва хусусиятҳои аз ҷониби умум қабулгардидаро ба назар гирад; ӯ на танҳо мутафаккир ё ориф, балки шахсияти фаъолест, ки қонуни воқеиро аз рӯи ягон қолаби муайян ташаккул медиҳад. Насируддини Тӯсӣ низ муътақид аст, ки дар идоракунии табақаҳои ҷомеа ва умуман, ҳокимиятдорӣ, дастурҳои ҳокимон бояд ба қонунгузории нубувват, ки барои ҷомеаи одил муҳим аст, таъя намоянд; низоми дурусти ҷомеа, мавҷуд будани ҳокими доимиеро тақозо мекунад, ки ба ӯ татбиқ намудани қонун мувофиқи ниёзҳои ҳар давру замон ва дар доираи шариат вогузор шудааст. Тӯсӣ таҳти номус (қонун)-и илоҳӣ қонунеро тафсир медиҳад, ки аз иродаи илоҳӣ илҳом гирифтааст ва тағйири ин қонун имкон надорад, қонуни иҷтимоӣ бошад, барои роҳбарии шахр ва барқарор намудани тартибу низом дар он зарур буда, дар ҷомеа ҳамеша ягон «танзимқунандаи қонун» бояд вучуд дошта бошад.

Аҳамияти назариявӣ ва амалии таҳқиқот. Натиҷаҳои таҳқиқоти диссертатсионӣ дар раванди таҳлили илмии умуминазариявии фалсафа ва таърихи фалсафа ба қор рафта метавонанд. Масъалаҳои фалсафӣ ва илмие, ки дар диссертатсия пешниҳод шудаанд, нуқтаҳои назари мувоҳисавиро оид ба паҳлуҳои гуногуни масъалаи озодии инсон ва ҳудудҳои он ба миён оварда, дар таҳқиқоти минбаъда аз онҳо истифода бурдан мумкин аст. Хулосаҳое, ки аз рӯи натиҷаҳои таҳқиқи мавзуи диссертатсия ҳосил шудаанд, барои вусъат бахшидани омӯзиши масъалаи озодии инсон ва шахс ҳамчун самти афзалиятноки фаъолияти илмӣ-таҳқиқотӣ, антропологӣ-иҷтимоӣ мусоидат намуда, дар таҳияи ҳуҷҷатҳои қонунгузорӣ ва танзими ҳуқуқи инсон аз ҷониби мақомоти давлатӣ ва созмонҳои дигар истифода шуда метавонанд. Натиҷаҳои таҳқиқоти диссертатсионӣ метавонанд дар раванди таълими таърихи

фалсафа, диншиносӣ, фалсафаи иҷтимоӣ, антропология, ахлоқ, фарҳангшиносӣ ва ғайра мавриди истифода қарор гиранд.

Дараҷаи эътимоднокии натиҷаҳои таҳқиқот. Эътимоднокии натиҷаҳои илмӣ бадастомада бо заминаи омӯзиши ҳамаҷонибаи шумораи зиёди сарчашмаҳо ва таҳқиқоти илмӣ оид ба мавзӯ, истифода аз методҳои умумимантиқӣ, махсус ва бо овардани далелҳои аз ҷиҳати илмӣ асоснок ва боварибахш муайян мегардад.

Мутобиқати диссертатсия ба шиносномаи ихтисоси илмӣ. Мавзуи диссертатсия ба шиносномаи ихтисоси 09.00.03 – Таърихи фалсафа (илмҳои фалсафӣ) мувофиқат менамояд.

Саҳми доктараби дараҷаи илмӣ дар таҳқиқот. Саҳми шахсии муаллиф бо муайян кардани ҳадаф ва вазифаҳои таҳқиқот, таҳлили манбаъҳои иттилоот, муайян кардани объект ва предмети таҳқиқот, гузориши масъалаҳои асосии таҳқиқот барои баррасӣ, коркард ва тафсири маълумоти бадастомада, таҳияи муқаррароти назариявӣ ва методологӣ, тавсияҳо ва хулосаҳои диссертатсия арзёбӣ мегардад. Хусусан, таҳлили чунин ҷанбаҳои масъалаҳои вобаста ба озодии инсон ва шахс, монанди иродаи инсон, қазою қадар, ҷабру ихтиёр, масъулияти ахлоқии шахс дар доираи муносибат бо ҳокимияти динӣ ва сиёсӣ ва ғайра дар ҷаҳорҷӯби омилҳои гуногуни ғоявӣ ва иҷтимоӣ-фарҳангӣ аз як тараф ва аз тарафи дигар, дар доираи баҳсҳои онтологӣ ва гносеологии ин масъала аз саҳми шахсии муаллифанд. Саҳми шахсии муаллиф, инчунин, дар муқоиса ва таҳлили афкори мутафаккирони машшоияи шарқӣ бо ақоиди мактабҳои фалсафӣ ва динии дигар, монанди муътазила, тасаввуф, мактабҳои гуногуни Юнони Қадим ва файласуфони муосири ғарбӣ дар робита бо масъалаи озодии инсон ва ҳудудҳои он муайян карда мешавад.

Тасвиб ва амалисозии натиҷаҳои диссертатсия. Диссертатсия дар кафедраи фалсафа ва фарҳангшиносии Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи Садриддин Айнӣ омода гардида, дар ҷаласаҳои кафедра ва семинарҳои назариявии он муҳокима шудааст. Натиҷаҳои асосии он дар конференсияҳои (апрелӣ)-и илмӣ-амалӣ (солҳои 2019-2023), ки дар ДДОТ ба номи С. Айнӣ баргузор гардидаанд, дар шакли маърузаи илмӣ мавриди баррасӣ қарор гирифтаанд. Диссертатсия бо қарори кафедраи мазкур (протоколи №. 2 аз 12 сентябри соли 2023) ва қарори кафедраи таърихи фалсафа ва фалсафаи иҷтимоии ДМТ (протоколи № 4/1 аз 08 декабри соли 2023) муҳокима ва ба ҳимоя тавсия гаштааст.

Интишорот аз рӯи мавзуи диссертатсия. Оид ба муҳтавои диссертатсия 16 мақолаи илмӣ дар нашрияҳои тақризшавандаи Комиссияи олии аттестатсионии назди Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон, 9 мақола дар нашрияҳои дигар ба ҷоп расидаанд.

Соҳтор ва ҳаҷми диссертатсия. Таҳқиқоти диссертатсионӣ аз муқаддима, се боб, ёздаҳ фасл, хулоса ва рӯйхати адабиёти истифодашуда иборат аст. Ҳаҷми умумии диссертатсия 360 саҳифаро ташкил медиҳад.

ҚИСМИ АСОСИИ ДИССЕРТАТСИЯ

Дар муқаддима муҳимияти мавзуи таҳқиқ асоснок гардида, дараҷаи омӯхта шудани он, ҳадаф ва вазифаҳои таҳқиқот, объект ва предмети диссертатсияи таҳқиқотӣ, асосҳои назариявӣ ва методологии таҳқиқот, навгонии диссертатсия, муқаррароте, ки барои дифоъ пешниҳод мегарданд, нишон дода шудааст ва аҳамияти назариявӣ ва амалии он шарҳ дода шуда, дар бораи тасвиби кори таҳқиқотӣ ва соҳтори диссертатсия маълумот дода шудааст.

Боби якуми диссертатсия “**Асосҳои назариявӣ-методологии масъалаи озодии инсон дар фалсафаи машшоияи шарқӣ**” номгузори шуда, аз се зербоб иборат аст. Зербоби якум ба омӯзиши масъалаи “**Мафҳуми озодии инсон: таъриф, принципҳо ва усулҳои фалсафии таҳқиқот**” бахшида шудааст.

Шуруъ аз давраҳои ибтидоии пайдоиш ва рушди ислом, ҷаҳонбинии динию фалсафииаш бо тафовути возеҳу равшани дохилӣ фарқ мекард, ки аз таъсири фарҳангҳои берунӣ, омилҳои дигари иҷтимоӣ-сиёсӣ шаҳодат медиҳад. Пас, хусусияти фарҳанги исломӣ дар он ифода меёфт, ки он қобилияти ба худ ҷазб намудани арзишҳои фарҳангии халқҳо ва қабिलाҳои дигарро доштааст. Аз ҷониби дигар, чунин қобилият аксаран боиси ба миён омадани тасаввуроти нодуруст дар бораи ислом мегардид, ки он гӯё умуман қобилияти

рушди самаранок надорад. Мунаққидони зиёд талош меварзиданд, ки имкониятҳои илмӣ, ақлонӣ ва пешқадами ислом ва мутафаккирони онро сарфи назар намоянд.

Тибқи шариати ислом шахсеро ғулом меноманд, ки ӯ хангоми футуҳоти исломӣ дар минтақаи даргириҳо асир афтада бошад, ба шарте ки агар вай пеш аз тақсими ғаниматҳои ҷангӣ дини исломро қабул накарда бошад. Аммо агар шахс дар вақти ҷангҳо ва ё пеш аз тақсими ғаниматҳои ҷангӣ дини исломро қабул карда бошад, ҳатто агар ӯ дар минтақаи амалиёти ҷангӣ қарор гирад ҳам, ғулом шуда наметавонад, ба истиснои он ки агар ин асир зане ҳаст, ки фарзанди ноболиғ дошта бошад. Онҳое, ки хангоми ҷанг дастгир шуда, бояд ба қатл расанд, пешвои мусулмонон имкон доштааст, ки эшонро озод созад ё ғулом кунад ё аз онҳо ғиёра гирад. Тибқи талабот ва шартҳои дар боло зикршуда, агар ҷанг байни тарафҳо бошад, ки манфиатҳо ва рушди исломро ҳимоя намекунад, ҳатто агар он дар байни мусулмонон ва ё ғайримусулмонон баргузор гардад, асирони ҷанг ғулом шуда наметавонанд. Аммо ин фақат хусусияти зоҳирӣ дошт ва танҳо дар баъзе санадҳои расмӣ шарҳӣ сабт шуда буд. Дар асл ва воқеият бошад, қор ранги дигар дошт. Муҳаққиқи маъруфи ислом И.П. Петрушевский бархилофи ин нукот навиштааст: “Ҳамаи мазҳабҳо ғуломиро, ки дар Қуръон тасвир ёфтааст, ниҳоди қонунӣ ва зарурии ҷомеаи мусулмонӣ медонанд. Фикҳ се сарчашмаи асосии ғуломиро эътироф намудааст: 1) асир гирифтани ғайримусулмон хангоми ҷанг; 2) харид ва фурӯши ӯ; 3) аз насли волидони ғулом будани вай... Аз принсипи асосии онҳо бармеояд, ки хангоми муҳорибаи ҷангӣ ғулом қардан, танҳо нисбат ба асирони ғайримусулмон ва на худ мусулмон ҷойиз буд. Аммо ғулом шудани одамоне, ки аллакай дар ҳолати ғуломӣ қарор доштанд, барояшон озодӣ дода наметавонист”.¹

Ҳамин тавр, озодии аз ҳама муҳим барои инсон озодии «будан», яъне ҳамзистии мавзун бо табиати аслии худ (фитра) мебошад. Ин озодии ботинӣ тавассути итоат ба иродаи илоҳӣ ба даст оварда мешавад, ки он барои инсон аз нуқтаи назари ислом маҳдудият набуда, балки шарт ё заминаи озодии бештари ӯ маънӣ мегирад. Тавассути итоат ба Худо, инсон дар озодии илоҳӣ ҳамроҳ мешавад ва дар натиҷа, аз шароити ғайриодилона ва фишордиҳандаи беруна, аз ҷумла, нафси равонии “ман” озод мешавад. Озодии мутлақ танҳо ба Худо тааллуқ дорад ва инсон метавонад танҳо ба маънои нисбӣ, вобаста аз сатҳи итоат ба иродаи Худо, озод бошад. Дар баробари ин, дар ислом озодиро бидуни адолат тасаввур қардан амри маҳол аст ва ин ду арзиш - озодӣ ва адолат илҳомбахш ва барангезандаи тағйироти бузург дар сиёсат, иқтисодиёт ва иҷтимоиёти ислом будаанд. Бояд қайд кард, ки истилоҳи «озодӣ» ба маънои аслиаш дар Қуръон наомадааст, танҳо зикри қароҳати ғуломдорӣ аст. Ҳамин тариқ, на ҷомеа ва на шахсе ҳақ надоранд, ки тавозуни байни ҳуқуқҳои озоди шахс ва манфиати ҷамъиятиро аз ҳисоби якдигар ба тариқи вайрон қардани идеалҳои адолат вайрон кунад. Адолат дар ниҳоят аз татбиқи мутаваозуни ҳуқуқ ва уҳдадорихоӣ ҳам шахс ва ҳам дар маҷмуъ ҷомеа иборат аст. Тибқи таълимоти ислом, озодӣ, ба монанди дигар ҳуқуқҳои асосӣ, наметавонад аз адолат дар ислом мустақил вучуд дошта бошад.²

Манбаи дигари рушди ғояи озодӣ дар ислом ин фикҳ аст. Бояд қайд кард, ки ислом бо вучуди ҳама гуногунии фарҳангии худ бар фаҳмиши ҳамкории ҷомеа ва давлат асос ёфтааст, ки аз равияи амсоли ғарбиаш фарқ мекунад. Системаи ҳуқуқӣ пеш аз ҳама ба таҳкими давлат нигаронида шудааст.

Бояд қайд кард, ки дар тасаввуф монанди мактабҳои дигари ақлгарои ислом таъсири мутафаккирон ва мактабҳои фалсафаи юнонӣ зиёд мушоҳида мешавад: дар таълимоти он ғояҳои Афлотун, Сукрот, Арасту, Пифагор ва дигаронро бараъло дидан мумкин аст. Хусусан, назарияҳои навафлотунӣ барои табақаҳои гуногуни тасаввуф ҷолиб буд: қабл аз ҳама, ғояи навафлотунӣ дар бораи ягонагии мавҷудот ва бартарии тартиби судур ва нузул (эманатсия)-и тамоми онҳо таваҷҷуҳи эшонро ҷалб кардааст.

¹ Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII-XV веках. - Ленинград: Изд.-во Ленинградского университета, 1966. С. 186-187.

² Джамил Мунаймана. Мушклат ул-хуррийа фи ал-ислам (Мушкили озодӣ дар ислом). – Бейрут, 1974 (ба заб. арабӣ). С. 51-53.

Мактаби калом, ки тақрибан дар асри II ҳ./VIII м. зухур намудааст, аз оғози пайдоиши худ бо баъзе нукоти қуръонӣ ва ақоиди илоҳиётшиносии суннатгаро ба муҳолифат дучор омад. Он аввалин мактаби ғоявие буд, ки ба ҳадди бештар масъалаи озодӣ ё тобеияти инсонро дар назди Худо ва қувваҳои дигар баррасӣ намудааст.

Шуруъ аз асри III ҳ./IX қ. масъалаи озодии инсон аз нигоҳи таносуби “қувва ва феъл” (ё қобилияти амал кардан - ҳақиқат) баррасӣ мегардад. Дар ин ҳолат, таваҷҷуҳи асосӣ ба он дода мешавад, ки оё шахси дорои қудрат барои амалӣ намудани он то кадом ҳад озод ё фармонбардор аст. Муътазилиҳо таваҷҷуҳашонро ба тавзеҳи мафҳуми “қудра (-т) ё қувваи сабабҳои фоидаӣ равона карда, инсонро ҳамчун фоида (ичроқунанда), олим (донанда), қобил (қобилияти амал дошта), мурид (соҳиби хоҳиш) ва амсоли онҳо баррасӣ менамуданд.

Ин мавқеъ ба таври мустақим дар робита бо консепсияи Арасту ишора мекунад ва он ба ғояи марказии сабабият ё детерминизми таълимоти ӯ рост меояд, ки сабаб ба амал, феъли худаш ниёз дорад. Арасту на танҳо аввалин касе буд, ки эълом доштааст, ки натиҷа ё оқибат аз сабаб вобаста аст, балки ӯ инчунин, аввалин шуда пешниҳод карда буд, ки мафҳуми робитаи сабабӣ-натиҷавӣ ҳамчун вобастагии мутақобилаи байни ин ду унсур тасаввур карда мешавад. Дар китоби нуҳуми “Метафизика”-и худ Арасту қувваи фаъол (қувваи фоидаӣ)-и сабабро ҷудо мекунад, ки он монанд ба қувваи оташ ҳангоми сӯзондан аст, ва қувваи ғайрифавол (қувваи мунфавила)-ро, ки он монанд ба қуввае, ки ҳангоми сӯзонидани як пораи пахта ҳосил мешавад, фарқ гузоштааст. Арасту ин мафҳумҳоро бо фаҳмиши шахсии худ дар бораи табиати ашё рабт дода, гуфтааст, ки баробари ба ҳам омадани ду унсур, қувваҳои онҳо, ки ҷузъи табиати онҳо мебошанд, ҳатман фаъол ва амалӣ карда мешаванд.

Ҳамин тавр, дар ташаккулёбии мафҳумҳои озодӣ дар фалсафаи исломӣ омилҳои гуногуни иҷтимоӣ фарҳангӣ ва сарчашмаҳои ғоявӣ пайдоиши онҳоро мушоҳида кардан мумкин аст. Ба он қабл аз ҳама, омилҳои сиёсӣ-иҷтимоӣ тааллуқ дорад, ки таҳти он қудрати сиёсӣ ва роҳбарони ваколатдор дар назар дошта шуда, эътироф шудан ва ё инкор шудани ин қудрат ё аз ҷониби шахрвандони худ ё гурӯҳҳои дигар бидуни фарқияти наҷод, қабил, дин ва гурӯҳҳои дигар боиси розӣ ё норозӣ буданашон мегардад. Давлат ё роҳбар бояд ҳимояи ҳар як шахрвандашро таъмин ва қарорат диҳад, ки он принсипи адолат, ҳуқуқи инсонро барқарор месозад ва танҳо пас аз он дар бораи озодӣ ва ё ғуломии одамон ҳарф задан мумкин аст. Сарчашмаҳои ғоявӣ ташаккулёбии мафҳумҳои озодӣ дар фалсафаи исломӣ дар пайи ҷустори афкори нав ва ба таълимоти ислом мувофиқатшаванда ба миён омаданд: таълимоти мутафаккирони Юнони қадим, ақоиди озодихоҳона дар таълимоти оинҳои пешинаи мардуми форснаҷод ва ғайра, барои ин ақида заминаҳои муҳимтарин буданд.

Зербоби дуҷуми боби якум ба ҳалли масоили “**Омилҳои иҷтимоӣ фарҳангӣ ва сарчашмаҳои ғоявӣ пайдоиш ва ташаккулёбии масъалаи озодии инсон дар таълимоти фалсафӣ-дини Шарқи мусулмонӣ**” нигаронида шудааст. Консепсияи озодӣ бо масоили гуногуни онтологӣ вучудияти инсон робитаи мустақам дорад ва барои ҳамин идеяи озодии инсонро дар ин бахши таҳқиқот таҳти унвони озодии будиш ё ҳастии инсон пешкаш намудан қобили қабул мебошад. Пас, масъалаи озодиро дар ду ҷанба баррасӣ кардан мумкин аст: аввалан, ҳамчун озодӣ дар робита бо моҳияти мавҷудоти дигар ва ҳамчун имконияти одии ҳастии инсон ва сониян, ҳамчун озодӣ дар робита бо имконияти худшиносии инсон дар ҳалқаи ин мавҷудот.

Онтологияи озодиро ҳамчунин, дар диалектикаи гузариш аз “зулмат” ба “рӯшноӣ” ва аз “ботил” ба “ҳақиқат” таҳлил бояд кард. Дар ин ҳолат масъалаи фалсафии байни сабаб ва ирода ба миён меояд: аввалан, мо, ҳамчун инсон, имконияти озодона интиҳоб карданро дорем - бояд ҷӣ қор кард ва мумкин аст, ки иҷро кардани онро мехоҳем ё на. Сониян, ҳар як ҷизи имконпазири мавҷудбуда ба ягон омил ё сабаби муайянқунанда ниёз дорад, яъне дар амали озоди инсон сабаби муайяне бартарият дорад. Ин дар навбати худ муноқишаи ботилнаморо байни эҳсоси фаъолияти озод ва муайян кардани омилҳое, ки ба инсон таъсир расонидаанд, ба миён меоварад.

Дар баробари ин, дар фаҳмиш ва шарҳи масъалаи озодии иродаи инсон ва детерминизм, бояд эҳтиёт кард: назарияҳои асримиёнагии мутафаккирони исломӣ ва ҳам

файласуфони Юнони қадимро дар бораи озодии ирода ба мушкилоти ирода ва детерминизми фалсафаи муосир, ки дар он детерминизми сабабӣ бо озодӣ мувофиқ шуморида шудааст, айнан таҳвил накунем. Дар ҳоле ки файласуфони пешина баҳс мекарданд, ки оё детерминизми сабабӣ бо масъулияти ахлоқӣ мувофиқ аст, нигарониҳои онҳо васеътар буданд. Дар мувоҳисаҳои онҳо ду масъалаи муҳимтарин мавриди муҳокима қарор мегирифт. Аввалан, он масъала дар бораи қувваи фаъол аст - оё одамоне қобилияти амал карданро ба ҳамон тарзе ки рафтор кунанд, дошта метавонанд? Арасту боварӣ дошт, ки амали зарури фаъол ва амали пешбинишаванда дар оянда - ба он чизе, ки бояд рух диҳад, зарурат дорад. Сониян, онҳо дар бораи масъулияти ахлоқӣ мувоҳиса менамуданд, ки ба саволи оё қобилияти мо ба таври оқилона мавриди ситоишу подош ё маломату чазо дар иҷрои қору фаъолият буда метавонад ё на, посухро тақозо менамояд. Арасту дар иртибот бо он таҳлили васеи фаъолиятҳои ихтиёри инсонро, ки барои он масъул аст, пешниҳод мекунад. Ба андешаи ӯ, манбаи фаъолиятҳои инсон ихтиёри худӣ ӯ мебошад ва мо имконияти фаъолияти мустақилонаро нисбат ба он ки дигарон ба иҷро мерасонанд, дошта метавонем. Аммо масъалаи ирода ва детерминизм, бешубҳа, дар баҳсҳои Арасту ба миён намеоянд, зеро вай ба ҳайси тезиси умумӣ саволеро дар бораи он ки оё масъулияти ахлоқӣ бо детерминизми сабабӣ мувофиқат дошта метавонад, баррасӣ намекунад.

Бояд қайд кард, ки сабаби назарияи зарурат номида шудани назарияи фавқуззикр дар он аст, ки мувофиқи он, робитаи байни сабаб ва натиҷа ҳамчун ҳалқаи пайвандии вучудият ва ҳам ҳалқаи пайвандии зарурат мебошад. Ба ибораи дигар, сабаб на танҳо таъсири вучудият, балки таъсири заруратро ҳам медиҳад. Баҳси байни файласуфони мусулмон ва илоҳиётшиносон дар бораи фаъолияти ихтиёрӣ ҳеҷ иртиботе бо ба таҳрик овардани фаъолият тавассути сабаб надорад, балки ба таъмини зарурати фаъолият тавассути ягон сабаб иртибот дорад. Тибқи назарияи зарурат, натиҷа на танҳо ба сабаби вучудият, балки ба зарурати он низ вобаста аст.

Ҳамин тариқ, офариниш танҳо феъли озоди Худо аст; ба ӯ барои офариниш зарурате нест, аммо ин корро аз рӯи муҳаббат ва саховатмандӣ кардааст. Вай на танҳо дар ибтидо Коинотро офаридааст, балки онро бо қувваи худ дар ҳар лаҳза мавҷудияти он дастгирӣ ва ҳифз мекунад; бе дастгирии Худо, он дарҳол ба ҳеҷ табдил меёбад. Ин тарзи фаҳмиши хилқат барои ҳар се динҳои иброҳимӣ хос буда, дар онҳо Худо сабаби асосӣ ё Сабаби аввал маънидод мешавад, ки он ҳамаи зуҳурот ва ҳодисаҳоро ба ғайр аз худаш тавлид мекунад ва ҳама чизи пешинаро аз нигоҳи онтологӣ ҳамчун “аз ҳеҷ чиз чизеро” пас аз нигилизми мутлақ ба вучуд меорад, ки он дорони озодӣ, ирода ва қобили интиҳоб буда, ягон зарурати берунӣ ё дохилӣ ӯро барои офариниш маҷбур намекунад.¹ Дар ин маврид, Сабаби аввал бо озодӣ амал мекунад ва дар ҳеҷ сурат ба офаридани чизе ниёз надорад ва аз он офариниши махлуқот бо назардошти хусусияти ботинии онҳо тақозо намешавад. Раванди ин офариниш дар таълимоти навафлотунӣ ва тавассути он дар мактабҳои ақлгарои исломӣ аз тариқи назарияи судур ва нузули нури илоҳӣ (файз ё фаязон) тавзеҳ дода мешавад. Файласуфҳо дар аснои ҳаллу фасли ин масъала, танҳо ба баъзе принципҳои фалсафии умумии Арасту, аз қобили сабабҳои дуҷумдараҷа тавачҷуҳ карда, Худоро ягона воситаи рӯйдодҳои олам намешуморанд, балки қудрати ӯро ба мавҷудоти фавқутабиӣ, осмонӣ ва заминӣ таҳвил мекунанд. Хусусияти бештар детерминистии теологӣ бошад, тавре ки мебинем, бештар ба фалсафаи исломӣ ворид мешавад ва файласуфҳои он ин назарияро бо таълимоти навафлотунӣ татбиқ намуда, пояи фалсафии онро тақвият додаанд.

Яке аз намояндагони фалсафаи машшоияи шарқӣ Абу Насри Форобӣ, ки бо суннатҳои фалсафии юнониёни қадим шиносӣ дошт, ба фалсафаи худ назарияи фаязони нур (эманатсия)-и навафлотуниро ворид мекунад, ки тибқи он аз Худо Ақли кулл ва аз паси он даҳ ақли дигар бо афлоки мувофиқи худашон (ба истиснои ақли фоили охириин, ки соҳаи

¹ William H. Creation and conservation, religious doctrine of. In: Edward Craig (Ed.), Routledge Encyclopedia of Philosophy, London 1998, <http://www.rep.routledge.com.libus.csd.mu.edu/article/KG12SECT3> Таърихи рӯчуъ 12.11.2011.

фаъолияти худро надорад) судур мекунад. Аз олами улвӣ ё самовӣ, ки аз ақлҳо ва афлок иборатанд, олами ақлонӣ пайдо мешавад. Чунин “дур қардан”-и даҳолати Худо ба қорҳои табиӣ дар ниҳояти қор вучудияти имқонро дар вучуди мавҷудот ба миён меоварад. Гузашта аз ин, Форобӣ дар шарҳи худ ба “Фалсафаи Арасту” эътироф мекунад, инсон аз мавҷудоти дигар бо ақл ва қувваи ақлониаш фарқ мекунад, ки озодии ӯро таъмин мекунад: “Қуввае, ки он ашӣи мавҷударо мешиносад ва онҳоро инсон метавонад ҳамчун мавҷудоти табиатан билфеъл вучуддошта кашф намояд ва агар онҳо танҳо ба хотири он мавриди тааққул қарор гиранд, ки дар шинохташон ба қор раванд, “ақли амалӣ” ном дорад”¹.

Агар назарияи “вучуд”-и машшоиёро дар доираи формулаҳои мантиқӣ таҳлил намоем ва ба он аз назари ихтиёри мавҷудоти метафизикӣ баҳо диҳем, ба чунин ҳулоса расидан мумкин аст: дар ҳар як амали ихтиёрӣ (озод) се унсур мавҷуд аст: а) заминаҳои омодагӣ ба феъл; б) омодагӣ ба феъл; в) ҳуди феъл. Дар байни ин се унсур ду муносибат мавҷуд аст: муносибати байни а ва б ва байни б ва с. Ҳамин тавр, байни феъли иродӣ ва ҳуди феъл муносибати робитаи зарурӣ вучуд дорад. Дар ин ҷо байни ин муносибати зарурӣ (байни феъл ва иродаи фоил) ва озодии ирода на танҳо ихтилоф вучуд надорад, балки инчунин озодии ирода бидуни ин муносибати зарурӣ озодии ирода низ буда наметавонад.

Яке аз намояндаи дигари машҳури машшоияи шарқӣ Ибни Рушд мебошад (дар асри XII дар Испанияи мусулмонӣ зиндагӣ намудааст). Дар муқоиса бо Форобӣ ва Ибни Сино мутафаккири машшоии испанӣ назарияи судурро дар пайдоиши олам инқор намуда, “боварӣ дошт, ки шарҳи волонтаристии моҳияти Худо аз ҷониби мутақаллимҳо чизе беш аз “сухани шоирона” нест. Ибни Рушд ин консепсияи Худоро бо назарияе муқобил гузошт, ки тибқи он Вучуди аввал мувофиқи қонунҳои муайян амал мекунад ва “биниши”-и ӯ танҳо ба чараҳои умумии равандҳои олам дахл дорад”².

Ҳамин тарик, озодӣ дар доираи баҳсҳои онтологӣ мутафаккирони исломӣ ҳамчун як падидаи мусбати априорӣ ба назар мерасад ва ба маҳлуқот, хусусан, ба инсон имқон медиҳад, ки ҳамчун як ҳастӣ ба ин ё он шакл дар олами ҷисмонӣ аз таҷрибаи муносибатҳои сабабӣ гузарад: муносибатҳои онтологӣ, ки оламо ташаккул медиҳанд, дар нисбати ин мавҷудот (аз он ҷумла, одамон), дар муносибати мустақилонаи байни онҳо ва ҳуди инсон зоҳир шуда метавонанд. Чаро ин муносибат озод тавсиф қарда мешавад? Хусусияти мовароуттабии инсон метавонад барои пайдоиши наслҳои нави ӯ дар олам ба ҳайси васила, объекти мушоҳидаи илмӣ ё объекти эстетикӣ мусоидат намояд ва хусусияти мовароуттабии инсон ва тағйирёбии ӯ ду ҷанбаи як озодӣ ё фаъолияти ошқори инсон мебошанд. Ба маънои дигар, инсон метавонад дар байни хоҳишҳои тартиботи мовароуттабии зоти ӯ ва хоҳишҳои тартиботи заминии ҳаёташ, ки аз тариқи идрок ва баҳогузорӣ муқаррар намудааст, ихтиёр дошта бошад. Ин масъалаҳо аз детерминизм ҷудонопазиранд, яъне масъала дар бораи он ки оё ҳақиқатан қолабҳо ва қонунҳои қатъӣ вучуд доранд ва агар чунин бошад, инсон дар робитаи байни онҳо чӣ гуна табиат хоҳад дошт. Пас, озодии инсон дар ҳалқаи онтологӣ муносибатҳо ба маънои маҷол додан (ё пайдо қардан), кушода будани феълҳои амалҳои ӯ дар роҳи ҳастӣ буда, майл намудан ба сӯи зоти асили ҳуди ҳастӣ, ки бар робитаи инсон бо ҳудаш асос мегирад, яъне эҳсоси ботинии “ман” ва бузургдошти ӯ дар нисбати падидаҳо ва зухуроти дигар ба ҳисоб меравад.

Зербоби сеюм “**Ақлгарой ҳамчун равиши асосии баррасии масъалаҳои фалсафӣ дар таълимоти машшоияи шарқӣ**” номгузорӣ шудааст. Дар байни тамоми ашӣи бечон, наботот ва ҳайвонот танҳо инсон қобилияти дарки онро дорад, ки ӯ мавҷуди озод аст, яъне ӯ қобилияти идрок ва ҳушёрӣ дошта, барои ҳудаш дар интиҳоб ва ихтиёри суҳан, амал ва рафтору кирдори худ имқонияти озодиро фароҳам оварда, онҳоро мувофиқи ирода ва хоҳиши хеш ихтиёрдорӣ намуда метавонад. Дар ҳоле ки мавҷудоти дигар ба қонунҳои офариниши худ пурра итоат мекунад, онҳо дар фалсафаи исломӣ дар тобеият ва ихтиёри инсон воғузошта шуда, инсон дар нисбати онҳо ҳамчун мавҷуди олий аз ҷониби Худо

¹ Аль-Фараби. Историко-философские трактаты /Перевод с арабского. - Алма-Ата: Наука, 1985. С. 317.

² Шангараев Р.Р. Мусульманская религиозная философия. – Казань: ИД «МеДДоК», 2020. С. 101.

мукаллаф мешаванд. Аммо мафҳуми итоат ва масъулият дар ислом озодии инсонро инкор намекунад, баръакс, пояи ин гуна озодиро ташаккул медиҳад. Аз ҷониби дигар, уламои мусалмон ба хотири мазлум намудани тобеонашон ба масъалаи итоат бештар таваҷҷуҳ карда, амалан концепсияи озодӣ ва масъулияти инсонро сарфи назар намудаанд. Дар мачмуъ, асоснок намудани принсипи озодӣ барояшон гарон буд, зеро он на аз супоришу амри илоҳӣ ва ё фатвои руҳониён ва фаҳмиши он аз ҷониби диндорон, балки аз мазмуну маъноҳои қонуниятҳои бармеояд, ки дар таърих ва пайдарпайии идроки он дар тафаккури наслҳои гуногуни инсон инъикос ёфтаанд.

Ба таҳқиқи амиқтари масоиле, ки ба озодӣ мутааллиқанд, муносибати ақлонии машшоӣни шарқӣ мусоидат менамуд. Ошкор намудани моҳияти мабдаи ақлонӣ-маърифатӣ, имкониятҳо ва аҳамияти он ҳамеша дар маркази таваҷҷуҳи файласуфҳои ақлгарои исломӣ будааст. Дар асоси тасаввурот дар бораи ҳуди маърифати ақлонӣ ҳамчун арзиши иҷтимоӣ-фарҳангӣ ҳамеша муқаррарот барои идроки эҳтимолии ҳарчи бештар мукамал ва дақиқи олами воқеии моддӣ ва маънавӣ ҷо гирифтааст. Равиши ақлгарой дар фалсафаи ислом, қабл аз ҳама, дар фаҳмиши таносуб ва муносибати инсон ба Худо, олами руҳонӣ ва воқеӣ, муносибат ба ҳуди инсон ва қудрати эҳсоси озодии ӯ сурат мегирад.

Дар ҳолатҳои дигар, масалан, ҳатто нисбат ба масъалаи нубувват ва ҳуди дин низ дар фалсафаи исломӣ эътибори ҷиддие дода нашудааст. Масалан, Абубакри Розӣ, дар нисбати инкоршавиаш аз дини бар ваҳӣ асосёфта ва нубувват комилан ошкор изҳори назар кардааст. Ба гуфтаи ӯ, ҳамаи динҳои бар ваҳӣ илоҳӣ асосёфта, масалан, масеҳият, яҳудия ва ислом бар пояи китобҳои муқаддас худашон бунёд гирифтаанд. Ба қавли ӯ, агар ҳамаи ин навиштаҳо аз ҷониби Худо нозил шуда бошанд, онҳо набояд бо ҳам ихтилоф дошта бошанд, зеро ботил аст, ки Худо бо худаш муҳолифат карда бошад. Бо вучуди ин, китобҳои муқаддас ҳақиқатан бо ҳам ихтилофдоранд. Аз ин ҷо, ба чунин ҳулоса омадан мумкин аст, ки ё ҳамаи ин китобҳо ва динҳои бар онҳо асосёфта ботиланд, ё яке аз онҳо ҳақ аст, дигарон ботил.

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

Дар муқоиса бо Абубакри Розӣ дар андешаҳои Ибни Сино инкори рӯйиристи имтиёзи ваҳӣ пайғомбар ва дини ислом мушоҳида карда намешавад. Ӯ, баръакс, зарурати пайғомбарӣ ва пас, зарурати ваҳӣ илоҳиро ба исбот мерасонад. Аз ин ҷо, итоат ва фармонбардории инсон ба Худо ва қонунҳои илоҳӣ ва дастурҳои пайғомбарон низ рӯйирист дар ин андешаҳо ифода ёфтаанд. Чуноне ки маълум мегардад, Ибни Сино пайғомбаронро аз файласуфон болотар мегузорад, зеро пайғомбар, ба ақидаи ӯ, шахсест, ки назария ва амалия, ақл ва имонро бо ҳам муттаҳид мекунад. Дар ин ҷо маълум аст, ки Ибни Сино, ҳарчанд аз муқаррароти дин берун намебарояд, аммо онро айнан қабул надорад баъзе аз онҳоро инкор намуда, кӯшиш меваразд, ки ба он “бӯйи фалсафӣ” бахшад.

Ҳамин тавр, барои файласуфоне чун Ибни Сино ва Ибни Рушд таълимоти динӣ ҳақиқӣ маҳсуб меёфтанд ва онҳо тасдиқ менамуданд, ки ҳангоми дуруст шарҳ додани онҳо бо ҳақиқатҳои фалсафӣ муҳолифат намекунанд. Аммо ҳуди воқеияти дар матни муқаддас тавассути таъвил ҷӯё шудани маъноҳои ботинӣ, ки аксаран хусусияти маърифати фалсафӣ

дошта, як навъи “нобоварӣ” ба маъниҳои зоҳирии ин матн ба ҳисоб меравад, бештар хусусияти метафизикӣ дорад. Дар айни ҳол, бояд зикр кард, ки бо истифода аз усули таъвил минбаъд дар афкори мутафаккирони ислом на танҳо хусусияти шаккокии фалсафӣ ба маъноии талошҳо барои дарёфти ҳақиқатҳои нухуфта ё ботинӣ, балки замина барои фаъолиятҳои сирф илмӣ, аз ҷумла, дар соҳаи илмҳои табиатшиносии ин давра ва рушди он пайдо гардид.

Ба ғайр аз ин, маҳз равиши шаккокихоҳӣ ё шаккокигароӣ (скептитсизм) дар робита бо интиқодгароӣ (крититсизм) ба омили пайдоиши афкори озодихоҳӣ ва озодипарастӣ дар таълимоти файласуфони исломӣ табдил меёбад. Пайдоиши шаккокигароӣ дар ислом бо рушди илмҳои инсоншиносӣ, ҷомеашиносӣ ва табиатшиносӣ рост меояд, ҳарчанде ки робитаи байни шаккокигароии фалсафӣ ва маърифати илмӣ хусусияти сатҳӣ дорад, зеро ки тафаккури илмӣ аслан шаккокона аст – он ҳамеша бар он талош меварзад, ки ашъи зоҳирро таҳти шубҳа қарор диҳад ва ҳақиқати пасипардагӣ, ботинии онро ифшо намояд. Бо вучуди он ки низоҳҳои маънавӣ ва баҳсҳои ақлонӣ дар мавзӯи озодӣ ва убудияти инсон дар байни ақлгароён (ратсионалистҳо) ва кӯҳнагароён (консерваторҳо) идома меёфтанд, ақлгароҳо оҳиста-оҳиста мавқеи худро аз даст додан гирифтанд. Ақидаҳои шаккоконаи онҳо ба ҳамлаи мактаби илоҳиётшиносии ашъарӣ ба муқобилияти шадид дучор омаданд. Ин мактаб кӯшиш кард, ки ҳимояи мантиқӣ ва оқилонаи эътиқод ва амалҳои исломиро таъмин кунад. Роҳбарони он Абулҳасани Ашъарӣ дар Ироқ ва Абумансур ал-Мотуридӣ дар Осӣи Марказӣ ва баъдан таълимоти онҳо аз ҷониби як қатор мудофеони илоҳиётшинос ва фақеҳони дигар, ба монанди ал-Боқиллонӣ, ал-Ҷувайнӣ ва ал-Қушайрӣ пазируфта шуданд.

Ҳамин тариқ, дар таҳқиқи масъалаи озодӣ дар ақоиди мутафаккирони машшоии шарқӣ ҳамон усулҳо ва принципҳои ба қор рафтаанд, ки барои ошкор кардани лаҳзаҳои сифатан шабеҳ ва моҳиятан мухталифи ин масъаларо дар таҳаввулотии таърихӣ як равиш (ратсионалист ё ирратсионалист) мақоми калидӣ доштанд.

Боби дуҷуми диссертатсия ба баррасии масъалаҳои **“Ҷанбаҳои онтологӣ масъалаи озодии инсон дар фалсафаи машшоии шарқӣ”** равона шуда, аз ҷор зербооб иборат аст. Зербоби якум **“Масъалаи озодии инсон дар доираи баҳсҳои умумионтологӣ”** номгузорӣ шуда, дар он таълимоти мутафаккирони машшоӣ дар бораи озодӣ ва тобеият мавриди баррасӣ қарор мегиранд.

Фалсафаи машшоии шарқӣ ибтидои анъанаи бузурги фалсафаи исломӣ - тарҷумаи дастовардҳои илмӣ, математикӣ, нучумшиносӣ, фарҳангӣ ва фалсафии тамаддунҳои қадим ба монанди юнониҳо, ҳиндуҳо ва шарҳи тафсириҳои гуногуни ба забони арабӣ навишташударо гузошт, ки ба фазли он мутафаккирони давраи классикии ислом (асрҳои IX-XIII) бо мероси ғановатманди зеҳнӣ таъмин гардиданд. Даре нагузашта онҳо тавонистанд, ки донишҳои андӯхташонро аз ин маъхазҳо бозбинӣ намуда, ба қоркард ва таҳияи низомҳои нави синтетикӣ шуруъ намоянд. Дастрасӣ ба сарвати маънавии тамаддунҳои дигар ба файласуфони мусалмон имкон дод, ки бо ҳамтоёни ғайриисломии худ дар фарҳангҳои дигар муқолаи мачозӣ ва пурсамар анҷом диҳанд.

Ал-Киндӣ, Форобӣ, Ибни Сино ва мутафаккирони баъд аз онҳо, ки фазои фалсафаи исломиро густариш доданд, ба афкори Арасту, Афлотун ва навафлотуниён бо эътибори зиёд қоил буданд. Аз он ҷо, ки файласуфони Юнони қадим дар мабоҳиси фалсафӣ пеш аз ҳама, ба қиёси бурҳонӣ така доштанд, фалсафаи исломӣ низ сурати истидлолӣ пайдо кард. Ин шева аз тафаккури фалсафӣ бо ҳикмати машшоӣ маъруф гашт.

Бояд қайд кард, ки дар фалсафа ва умуман, баррасии консепсияи озодӣ, машшоиён саъй кардаанд, ки фалсафаи Арастуро ба таълимоти фалсафии исломӣ мутобиқ намуда, низомии ақоиди ӯро бо ғояҳои бешумори андешаи мутафаккирони дигари юнонӣ, хусусан, Птолемей, Эвклид, Афлотун, Пифагор ва навафлотуниён омезиш диҳанд. Дар ин ҷо, масалан, ғояи Арасту ва далелҳои ӯро дар бораи вучудияти Худо, тасаввуроти ӯ дар бораи абадияти олам, ақли фаъол, воқеият ва замон, сурат ва модда, ҷор унсур, зарурат ва имкон, ҳукмҳои қиёсҳои мантиқӣ ва ғайра номбар кардан мумкин аст. Аз ин ҷо, машшоии исломӣ, ҳадди ақал дар марҳилаҳои охири он, ба ҳеч ваҷҳ сирфан машшоии арастуй буда наметавонист.

Ал-Киндӣ яке аз файласуфони нахустини исломӣ буд, ки барои созгор ва мутавозин намудани фалсафаи юнонӣ бо илоҳиётшиносии исломӣ талош варзидааст, ҳарчанд ки ҳанӯз дар таълимоти вай афзалияти имон бар ақл таъкид мегардид. Ба ҳар ҳол, Ал-Киндӣ, масалан, дар баҳсҳояш бо мубтазилиён ба манбаъҳои анъанаи фалсафии юнонӣ таъя карда, кӯшиш кардааст, ки баъзе тафовутҳои баҳсбарангези илоҳиётшиносии замони худро дар асоси онҳо ҳаллу фасл намояд. Ҳамин тавр, масъалаи кудрати илоҳӣ ва озодии инсонро баррасӣ намуда, ӯ ба дастгирии ақидаҳои мутакаллимон тамоюли пурра надорад. Далелҳои мустақимро дар таърифҳои Ал-Киндӣ пайдо кардан мумкин аст: “Иродаи махлуқ – қувваи нафсонист, ки ба сӯйи истифода аз рӯйдод ба қор меравад”. Таърифи охирин бениҳоят муҳим аст, зеро он воқеияти иродаи инсонро ба таври возеҳ баён мекунад. Маҳз натиҷаи як қатор таърифҳо мебошад, ки пайдарҳамии сабабу натиҷаҳо дар раванди иродаи инсон муқаррар мекунад. Аввалан, иллати “рӯйдод” “хотир” аст, ки он дар навбати худ “иллати ирода” ва “ирода”, дар навбати худ, сабаби “истифода (истеъмол)” мебошад, ки бо назардошти матни боқимонда маънои “амал” -ро дорад.¹

Мутафаккири барҷастаи дигари ислом Абу Насри Форобӣ буд, ки ақоиди ӯ дар бораи ҷомеа ва роҳҳои беҳтари рушд ва пешрафти он дар давраи шукуфоии фалсафаи ислом аҳамияти пешбаранда ва таҳаввулӣ доранд. Албатта, то андозае қабл аз ӯ ва ҳам Ал-Киндӣ, диншиносон ва ҳатто олимони ҳуқуқшинос (фақеҳон)-и ислом натиҷаҳои мушоҳидаҳои қоршиносии худро оид ба ҷанбаҳои гуногуни ҷомеаи башарӣ, аз ҷумла, ҳуқуқӣ, маросимӣ ва илоҳиётшиносӣ дар шаклҳои пароканда пешниҳод карда буданд. Дар умум, бешубҳа ал-Форобиро метавон аввалин файласуфи исломӣ ҳисоб кард, ки ӯ ба паҳлуҳои онтологӣ ҳаёти иҷтимоии инсон тавачҷуҳи хосса зоҳир намудааст.

Ба назари Форобӣ қобилиятҳои ҷисмонӣ, ақлонӣ ва руҳонӣ ҳамаи фардҳо мухталифанд. Ба андешаи ӯ, ҳар кас бояд барои касби дониш ва қамоли хеш саъй варзад, ки тавассути онҳо имкониятҳои хешро пурра амалӣ карда метавонад. Барои татбиқи пурраи қобилиятҳои ҳар як фард як низомӣ мукамал лозим аст, то дар асоси он ҳар як узви ҷомеа бидуни ягон маҳдудияти ба ном табақавӣ дар назарияҳои иҷтимоӣ маъруфи Юнони қадим маъмул, табиатан исбот кунад, ки қобилиятҳои ӯ беҳудуданд ва аз ин рӯ, ба тамоми ҷомеа имкони касб намудани саодати абадиро таъмин месозанд. Маълум аст, ки ҳоким ва пешвои чунин ҷомеа бояд шахсе бошад, ки ба маънои экзистенциалӣ мукамал бошад.

Бо такмил ёфтани фалсафаи перипатетикии исломӣ, алалхусус, бо наشري осори мутафаккирони машҳури машшоӣи исломӣ Абӯалӣ ибни Сино, Насируддини Тӯсӣ ва хусусан, Ибни Халдун назарияи иҷтимоӣ машшоӣ боз ҳам дақиқтар ва бозғаймдтар гардид. Бояд қайд кард, ки Ибни Сино дар муқоиса бо Ибни Халдун дар асарҳояш маҳсус ба ҷониби фалсафаи иҷтимоӣ мутаваҷҷеҳ нашудааст, аммо бешубҳа нуктаест, ки ӯ онтологияи машшоӣи исломиро беҳтар ва пурратар пешниҳод кардааст. Ибн Сино таҳлили мустақимро дар робита бо фалсафаи тамаддун пешниҳод намекунад, балки моро барои ҳукмронӣ дар доираи мантиқи фикр ва хулосабарорӣ равона месозад, ки онҳо тақрибан ҳамаи мутафаккирон ва таҳлилгарони иҷтимоӣ баъдиро таҳти таъсир қарор додаанд.

Албатта, ин ҳама андешаҳои Ибни Сино бо таълимоти пешгузаштаи ӯ – Форобӣ алоқаманд аст, ки дар таълимоти ӯ тамаддун ва низомӣ иҷтимоӣ бо тасаввуроти муайяни онтологӣ ҳақиқат, ки дар бораи он болотар ишора кардем, қарор дорад. Метавон гуфт, ки ҳукмҳои Ибни Сино дар бораи ҷанбаҳои иҷтимоӣ натиҷаи муроҷиати мустақими ӯ ба ин фанни илмӣ набуда, балки ба шарофати ақоиди ақлонӣ-онтологӣ худ, ки барои мутафаккирони оянда ҳамчун поясоси илмӣ боқӣ гузошт, машҳур мегардад. Ақоиди Ибни Сино дар бораи робитаи дин ва фалсафа барои шарикӣ пурсамари дин дар ташаккул ёфтани назарияи мукамали иҷтимоӣ тамаддун заминаи хеле мусоид фароҳам овард. Ин робитаро Ибни Сино тавассути масъала дар бораи мақоми пайғомбарӣ пешкаш намудааст. Ба ақидаи ӯ, пайғомбарӣ бо ду ҷанбаи мухталифаш барои таъсиси унсурҳои алоҳида ва муҳимми фалсафа

¹ Аль-Кинди. Фи худуд ал-ашйа’ ва русумиха / Раса’ил ал-Киндӣ ал-фалсафийа (Дар бораи худуди аш’ ва русуми онҳо / Рисолаҳои фалсафии ал-Кинди). – Қоҳира, 1978. С. 125.

дар мачмуъ асоснок мегардад. Чанбаи аввал шарҳи моҳияти таълимот дар бораи нубувват (пайғомбарӣ) ва чанбаи дуҷуми он ба коркарди масъала дар бораи он ки чӣ гуна муъмин дониши муайянро касб карда метавонад, бахшида мешавад. Ибни Сино қувваи қудсиро бо ҳадс баробар медонад, ки мартабаи он аз ақл ва ҳуши инсон фаротар буда, “бо зиёди ва камии хеш дар одамон ихтилоф дорад” ва ҳамаи чизҳои номаълум ба ҳадди мутавассит барои онҳо бе ягон таълим маълум мегардад.

Натиҷаҳои онтологӣ таҳқиқи ҷомеаи инсонӣ ва фалсафаи тамаддун дар доираи фалсафаи машшоии исломӣ дар асарҳои таърихнигор ва сотсиологи машҳури ислом Ибни Халдун пешниҳод шудаанд. Дар муқоиса бо Форобӣ ва Ибни Сино дар асарҳои ӯ таҳлилҳои фалсафии онтологӣ ё гносеологӣ камтар ҷо доранд.

Ҳамин тарик, фалсафаи машшӯй дар тӯли таърихи тӯлонӣ ташаккул меёбад. Дар ин раванд таълимоти файласуфҳои мактабҳои гуногун, аз мутафаккирони ҷунонӣ сар карда, то ба афкори мактабҳои ақлгарои исломӣ -калом, муътазила, тасаввуф ва исмоилия ворид мегарданд. Фалсафаи машшоии исломӣ нисбатан хусусияти дунявӣ ва ақлонӣ дошта, ҳадди ақал дар шакли назариявии хеш танҳо ба усулҳои фалсафии касб намудани донишҳои ҳақиқӣ дар бораи олам, инсон ва ҷомеа бидуни эътиқодоти априорӣ ва ё боварии ғайриинтиқодӣ ба ваҳйи илоҳиётшиносӣ таъя мекунад. Сарфи назар аз ихтилофоти ақоиди мутафаккирон дар нисбати масоили гуногун, намояндагони фалсафаи исломӣ муътақид буданд, ки маҳз фалсафаи анъанавӣ оқибат ҳадафи ниҳонии фалсафа – ҳидояти инсон ба сӯи саодат ва камоли ақлонии инсонро муайян месозад.

Дар зербоби дуҷум масъалаҳои **“Ҷабр ва ихтиёр – мафҳумҳои муайянкунандаи моҳияти фармонбардорӣ ва озодии инсон”** қайд карда мешавад, ки масъалаи ҷабр ва ихтиёр доимо тавачҷуҳи мутафаккирони зиёди исломиро ба худ ҷалб намуда, то ба ҳол як навъ масъалаи муҳими фалсафаи муосир боқӣ мондааст. Дар осори мутафаккирони исломӣ мафҳуми “ҷабр” дар луғатҳо ба маънои “қасеро ба анҷоми корҳои водоштан”, “ислоҳ кардан бо зӯрӣ ва қаҳр”, “икроҳ, ночорӣ” ва “шикастабандӣ” истифода мешавад. Мафҳуми “ихтиёр” бошад, аслан маънои “интиҳоби хуб ё интиҳоби чизе” ва “озодии амал”-ро дорад. Дар фаҳмиши фалсафӣ он маънои “аз ду ё якчанд чиз инсон бо иродаи озодаш як чизро интиҳоб мекунад”.¹

Намояндагони мактаби машшоии исломӣ – Ал-Киндӣ, Форобӣ, Ибни Сино, Насируддини Тӯсӣ, Ибни Мискавейҳ ва дигарон ҳангоми баррасӣ ва таҳқиқи ин масъала, аз як тараф, ба суннати исломӣ тавассути Қуръон, ки дар он, аз ҷумла, дар бораи масъулияти одамон, дар бораи амали инсон ҳамчун натиҷаи озодии иродаи инсон сухан меравад, таъя менамуданд. Аз ҷониби дигар, онҳо ҳамаи ин масъалаҳоро дар зери таъсири ақоиди файласуфони Ҷунони қадим ва баҳусус, Афлотун, Арасту ва навафлотуниён, ки барои вижагии ақлонӣ пайдо намудани таълимоти машшоӣни шарқӣ мусоидат намудаанд, ҳаллу фасл менамуданд.

Ба андешаи Форобӣ, амали инсонӣ дар мақсадҳои ӯ “ихтиёри ҷамил ва нофеъ” буда, бар адл устувор мебошад, ки ба сӯйи он ақл ҳидояташ мекунад.² Ибни Сино бошад, масъалаи озодии иродаи инсонро дар иртибот бо масъалаи таносуби қувва ва феъл, хоссатан - фоилию инфилию қувва ҳаллу фасл менамояд. Аз нигоҳи фалсафӣ таҳлили ӯ мукамалтар ва амиқтар аст. Насируддини Тӯсӣ бошад, бар ин бовар аст, ки ихтиёри набудани ирода ба афъоли инсон осебе ворид намекунад.

Шояд маъруфтарин таълимот дар бораи озодии инсон ва ҷабру ихтиёр ба Ал-Киндӣ тааллуқ дорад. Ӯ дар асараш дар бораи таърифҳои “ихтиёр”-ро чунин шарҳ додааст: “Ихтиёр – иродаест, ки онро андешаю тааммул (*раввия*) бо ҳамроҳии тамйиз (ҷудо кардан) пешкаш мекунад”.³ Дар идомаи он овардааст: “Равия – тамоюл дар байни хотираҳо (андешаҳо)-и нафс” ва “ирода – қуввае, ки тавассути он касе чизро ба ҷойи чизи дигар меҷаҳад”, таъриф

¹ Фарханг-е форси-йе Му’ин. Ҷ. 2. – Техрон, 1388 х. (ба форсӣ) С. 68, 76.

² Абу Наср ал-Форобӣ. Фусус ал-хикам. – Бағдод, 1394 х. (ба заб. арабӣ). С. 75.

³ Аль-Кинди. Фи ҳудуд ал-ашйа’ ва русумиха. С. 115.

шудаанд.¹ Ин таърифҳо нишон медиҳанд, ки Ал-Киндӣ ба он боварӣ дорад, ки одамон қобилияти ихтиёрро доранд. Фарзияи он ки чунин қувва танҳо ба Худо тааллуқ дорад, амалан бо ақидае коҳиш ёфтааст, ки интихоби равия ё андешаеро дар бар мегирад, ки мувофиқи матнҳои дигари мутафаккир дар фаъолияти илоҳӣ нақше надорад.

Ҳамин тавр, Ал-Киндӣ аввалин файласуфи исломӣ буд, ки дар фаҳмиш ва баррасии масъалаи ҷабр ва ихтиёр барои файласуфҳои минбаъда, ба монанди Форобӣ ва Ибни Рушд роҳ кушод. Форобӣ ҳам назарияи ихтиёр ва ҳам озодии иродаи ал-Киндиро қабул кардааст.

Дар таълимоти ахлокии Форобӣ масъалаи ҷабру ихтиёр ва озодии инсон дар доираи назарияи хайр (хуб) ва шар (бад) мавриди таҳқиқ қарор мегирад. Ба ақидаи ӯ, масъалаи мазкур ба қобилияти ақли фаъол мутааллиқ аст, ки он инсонро ба сӯи маърифат водор месозад. Дар ин талошҳо фазилати олии инсон маънӣ мегирад. Форобӣ масъалаи ҷабр ва ихтиёрро инчунин дар иртибот бо муносибати одамон ба лаззатҳои моддӣ ва ё азоби машаққати онҳо тавзеҳ медиҳад. Қабл аз ҳама, ӯ лаззатхоро, ки аз афъоли одамон бармеоянд, ба ду қисм ҷудо мекунад: лаззатҳои бештар маълум, ки онҳоро инсон бештар дарк мекунад ва лаззатҳои пинҳон. Лаззатҳои маъруфтарин – онҳоеанд, ки дарҳол касб карда мешаванд ва хусусияти ҳиссӣ доранд. Айнан ҳамин ҳолатро Форобӣ дар бораи азоб шарҳ додааст: онҳо метавонанд бевосита дар ҳаёти инсон руҳ диҳанд ва ё аз идроки ҳиссӣ берун бароянд. Азобҳои пинҳон онҳое мебошанд, ки табиӣ ҳастанд ва пас аз гузаштани вақти муайян дар таҷрибаи зиндагӣ зухур меёбанд, аммо қобили дарк нестанд ва гузашта аз ин, амалӣ намешаванд.

Ҳамин тарик, дар таълимоти Форобӣ масъалаи ҷабр ва ихтиёр (дар муқоиса бо ақоиди Ал-Киндӣ) дар се ҷанба таҳқиқ мешавад: равоношиносӣ, иҷтимоӣ ва ахлоқӣ. Барои мисол, хусусияти шаҳрҳои Форобӣ моҳиятан таҳаюлианд ва таснифоти гуногун доранд. Сокинони ин шаҳрҳо ҳар гуна тавсиф мешаванд ва масъалаи ҷабр ва ихтиёри инсон дар онҳо мухталиф арзёбӣ мегардад: агар дар мадинаи фозила, масалан, ҷабри инсон нисбат ба ихтиёри ӯ ба ҳадди ақал оварда шуда бошад, дар мадинаи ҳоҳила ихтиёр ва ҳуқуқи инсон то ба ҳадди ҳайвонӣ расонда шуда, ҷабри ҳокимон ва қонунҳои он ҷомеа барояшон ҳамчун як амри зарурат ва вочиб маънидод мегардад.

Ибни Сино бошад, дар осори фалсафии хеш, масалан, дар «Таълиқот»² аввалан ба андешаҳои муътазилиён дар боби ихтиёр ишора мекунад. Тибқи ақидаи ӯ мафҳуми «ихтиёр» ду маънои зерин дорад: маънои аввал ба бештар оммаписандаш дар он ифода меёбад, ки шахс агар маҷбур набошад, ӯро мухтор меноманд; дуюм, ҳамон ихтиёрест, ки мо аз он дар бораи Худо сухан меронем ва дар таъбири Шайх-ур-раис он «ихтиёри ҳақиқӣ» ном гирифтааст. Ба гуфтаи ӯ, аввал Худои таоло ҳамчун хайри маҳз аст, сарчашмаи ашъ аз ӯ судурӣ аст, зеро ки агар аз ғайр ӯ содир мешуд, он ғайри ӯро ба хотири хайр буданаш талаб мекард. Азбаски, дар Худо ғоят ва фоил ду чиз нестанд ва судури ашъ аз ӯ барои ғояте хорич аз зоти ӯ нест, пас, Худо мухтори ҳақиқӣ аст ва дар воқеъ, ихтиёр ба маънои аслии он дар мавриди касе ба ҷуз аз ӯ дуруст намебошад. Бо ин андеша маълум мешавад, ки манзури Ибни Сино аз ҷабр ва ихтиёр дар вочиб-ул-вучуд асосан ба маънои урфии он тафовут дорад.

Масъалаи ҷабр ва ихтиёр дар фалсафаи машшоиёни мусулмони испанӣ, монанди Ибни Боча ва Ибни Рушд низ мавқеи калидӣ дорад. Ибни Боча, масалан, дар китобаш «Тадбир-ул-мутаваҳҳид» монанди Форобӣ дар бораи мадинаи фозила назарияи ҳокими одилро мавриди баррасӣ қарор медиҳад. Аммо дар муқоиса бо ин мутафаккир, ӯ ба масъалаи ҷабр ва ихтиёр таваҷҷуҳи зиёд надорад. Дар қисмати дуюми ин китоб, Ибни Боча афъоли инсониро таҳлил намуда, онҳоро ба се навъ тақсим мекунад: инсонӣ, баҳимӣ ва ҷамодӣ.

Ибни Боча муътақид буд, ки инсон дар ихтиёри хеш ҳатман ба дурустӣ ва ё иштибоҳ рӯ ба рӯ мешавад, дар айни ҳол, он ҳукм бароварданро дар бораи фазилати рафтору кирдор душвор мегардонад, зеро он ба қобилияти мо дар дарк намудани нияти шахси иҷроқунанда вобаста аст ва ба оқибатҳои амалҳои мушоҳидашаванда асос намеёбад.

¹ Ҳамон ҷо. С. 116-117.

² Ибн Сина. Таълиқот. Ҷ. 3. – Қум, 1379 х. С. 59.

Дар зербоби сеюм “Қазо ва қадар ва таносуби онҳо бо озолии инсон” мавриди таҳлил қарор мегирад. Онро муаллиф аз ташреҳи мафҳумҳое шуруъ менамояд, ки ҳангоми таҳқиқи ин ҷанбаи мавзуи диссертатсия ба қор мераванд. Мафҳумҳои “қазо ва қадар” аз забони арабӣ гирифта шуда, маъноҳои забоншиносии онҳо бо ҳам пайваста ва шабеҳи ҳамдигаранд. Манзур аз қазо ҳукме аст, ки барои сарнавишти мавҷудот мушаххас шуда, қадар – маънои “андозагирӣ” ва “таъйини ҳадду ҳудуди чизе” мебошад. Таҳқиқи амиқтари маънои ин ду мафҳум нишон медиҳад, ки онҳо бо асли ихтиёр ва озолии инсон мантиқан иртиботи наздик доранд. Дар Қуръон оварда шудааст, ки Худо барои ҳар чизе андозае қарор додааст ва онро бар асоси андозагирӣ ва ҳисобу санҷиш офаридааст: “Мо ҳар чизеро ба андозае халқ кардаем”.¹

Фаҳмиши масъалаи қазою қадар дар андешаи Ибни Сино аз мазмуни мафҳумҳои “илм”, “ирода” ва “фeyл ва фоилият”-и илоҳӣ бармеояд. Аз нигоҳи мутафаккир, илми илоҳӣ ба масъалаи қазо ва қадар аз ду ҷониб иртибот дорад: аввалан, қазо ва қадарро ҳамчун яке мартабаҳои илми илоҳӣ мебошанд; сониян, илми Худоро аз назари ӯ ҳамчун маншаи эҷод ва ҳар гуна фeyл аст. Илми илоҳӣ, ба гуфтаи ӯ, манбаи қатъии содироти ашё мебошад ва илм ва ирода иттиҳоди баробару мутобиқ ва айни зотанд.²

Дар ин ҷо саволе ба миён меояд: оё Ибни Сино қазо ва қадарро ҳамчун сифати зот ё сифати фeyли илоҳӣ мешуморад? Албатта, агар ба моҳияти ин масъала амиқтар диққат диҳем, ин зиддият баргараф мегардад, зеро мутафаккир дар асоси қоидаи судур муътақид аст, ки аввалин судур аз Худо ҳатман Ақли аввал аст ва Ақли аввал сабаби судури мавҷудоти дигар мегардад. Вай инчунин, муътақид аст, ки илми илоҳӣ ба мавҷудот тавассути сабабҳои онҳо тааллуқ мегардад. Аз ин рӯ, истисное вучуд надорад, ки амал ва илми илоҳӣ ягона бошанд. Аз андешаҳои Ибни Сино бармеояд, ки ӯ ду масъаларо матраҳ намудааст – дар бораи дониш ва дар бораи ихтиёр. Вай илми Худоро сарчашмаи зарурат мешуморад, аммо бо матраҳ сохтани масъалаи ихтиёр ва бо баррасии принципҳои динӣ, исботи нубувват ва адолати илоҳӣ ҷабрро инкор мекунад. Ӯ таъбири “ихтиёри изтирори”-ро ба қор мебарад, то битавонад ҳам шумули иродаи илоҳӣ ва муттаҳидии афъоле ва ҳам масъалаи адолати илоҳиро исбот намояд. Чунин ба назар мерасад, дар он ҷойе ки ӯ дар бораи зарурати илми илоҳӣ ҳарф мезанад, масъалаи нобудии ихтиёрро ба миён мегузорад ва дар ҷойе, ки аз ихтиёр сухан мекунад, масъалаи нобудии ҷабр исбот карда мешавад.

Ибни Сино қазоро аввалин ҳукми Худо мешуморад, ба тавре ки он як мавҷуди даҳрӣ аст ва ҳама чизро ба гунае дар бар мегирад, ки тамоми мавҷудот ҷузъи фаръии Ӯ ҳастанд ва қадар он аст, ки ҳамаи чизҳо яке аз паси дигаре аз ин ҳукм содир шудааст. Дар асл, қазои илоҳӣ ҳукми Худо аст, ки ҳама чизро дар бар мегирад ва қадар инбиноси ашё аст аз он ҳукм. Ӯ бо ишора ба иборати қуръонии “ва ҳеч чиз нест, магар он ки ганҷинаҳои он назди мост ва мо онро ҷуз ба андозае муайян фуру намефиристам”³ меғӯяд, ки китобҳои илоҳӣ ҳама тасдиқкунандаи қазо ва қадаранд, аммо “он чӣ наҳй шудааст, ғавр дар он аст”, чаро ки воқеияти қазо ва қадарро фақат Худои доно медонад. Тибқи гуфтаи Ибни Сино, баъзеҳо (муътазилиён) чунин мешуморанд, ки қадари Худоро набояд эътироф кард, дар ҳоле ки эътироф кардани сарнавишт муродифи ҷабр буда, инқори қадар хилофи адолати илоҳӣ нест.⁴ Ба иборати дигар, ихтиёри инсон аз тариқи қадари илоҳӣ, ки ҳамон силсилаи иллатҳо ва маълумул мунбаис аз Ақли аввал аст, эҷод шуда, иродаи инсон тобеи силсилаи сабабҳо ва умуман, тобеи Ақли аввал аст.

Мафҳуми “ихтиёр” яке аз мафҳумҳои баҳсбарангези таълимоти Ибни Сино мебошад. Аз таърифи он бармеояд, ки ирода ё айни ихтиёр аст ва ё дар таърифи ихтиёр нақши калидӣ дорад. Пас, саволе ба миён меояд: агар мафҳуми ирода дар таърифи ихтиёр гирифта шуда бошад, оё иродаи собиқа худ ихтиёрӣ аст ё ҷабрӣ? Агар он ихтиёрӣ бошад, бешубҳа, аз паи иродаи дуом меояд ва то ба бениҳоятӣ силсила мебандад. Чунин ба назар мерасад, ки аз

¹ Қуръон 54:49

² Ибн Сина. Аль-Мубаҳасат. – Қум, 1375 (ба заб. араб.). С. 306

³ Қуръон 15:21

⁴ Ибн Сина. Пандж рисала (Пять трактатов). – Хамадан, 1383 х. С. 108.

нигоҳи Ибни Сино ирода ягон маҳдудият надорад, зеро ки он мунбаис аз сабабҳои осмонӣ аст.

Ибни Рушд бо равияҳои мактаби калом ихтилоф варзида, тасдиқ мекунад, ки одамон амалҳои худро эҷод мекунад ва Худо офаридгори ягона аст. Нуқтаи ибтидоии ӯ принсипест, ки Худо офаридгори ягона аст ва агар танҳо як офаридгор вучуд дошта бошад, пас, бояд одамон амалҳои худро офарида наметавонанд ва дар ин ҳолат бояд мавқеи пайравони чабарияро пуштибонӣ кард. Агар одамонро барои иҷрои амалҳои онҳо маҷбур карда бошанд, онҳо барои кирдорҳои худ ҷавобгар нестанд ва аз ин рӯ, онҳоро барои кирдорҳои онҳо ба таври оддӣ подош ё ҷазо додан мумкин нест.

Ибни Рушд дар баёни андешаҳои дар бораи фаъолияти инсон масъалаи қувва/қудратро ба миён мегузорад, ки ба одамон хос аст. Ба ақидаи ӯ, дар феъли инсон ду омил, қувваҳои дохилӣ, ки ба мо қудрати амал карданро медиҳанд ва қувваҳои беруни, ки барои ҷараён гирифтани ин раванд мусоидат мекунад, вучуд доранд. Он ба инсон имконият ё қобилияти интиҳоб кардани яке аз ду зиддиятро медиҳад. Ин ҳукм ба он оварда мерасонад, ки одамон дар байни муҳолифатҳои интиҳоби озодона дошта метавонанд ва он тасмири мустақили инсон хоҳад буд. Барои интиҳоби яке аз муҳолифҳо, ки истисноӣ аввалӣ аст, яъне сабабҳои берунае, ки Худо ба миён овардааст, баҳри вучуд надоштани монеаҳо шароитҳои эҷод мешаванд. Чунин равиши гуфтор ба принсипи аристотелӣ ишора мекунад, ки онро Ибни Рушд дар “Талхис ма баъд ит-таби‘а” шарҳ дода, қайд намудааст, ки сабаби табиӣ самарабахш ҳамеша таъсири худро дар шароити мушаххас ва дар сурати мавҷуд набудани монеаҳо ба вучуд меорад.¹

Ҳамин тариқ, таълимоти Ибни Сино ва Ибни Рушд як навъ тағйироти қуллии таълимоти арастуӣ дар қолаби исломии он мебошад. Аз ҷониби дигар, Ибни Сино таълимоти таълимоти қазо ва қадарро дар доираи консепсияи теодитсей – будиши шар дар олам, ки аз Худои мутаол сарчашма мегирад, тавзеҳ медиҳад ва дар доираи ин консепсия ба исбот мерасонад, ки дар олами қуллӣ хайр бартарият дорад. Ин матлаб ба таълимоти Насируддини Тӯсӣ наздик аст.

Чунин хусусияти мабдаии метафизикии қазою қадарро дар таълимоти машшоӣни дигар, аз ҷумла, Форобӣ низ мушоҳида кардан мумкин аст. Хусусияти фарқкунандаи таълимоти қазою қадари ин мутафаккир монанди Ибни Сино дар он ифода мегардад, ки онҳо ибдооти руҳониро дар баробари масоили табиӣ ва ҷисмонӣ дар доираи консепсияҳои “вучуб” ва “имкон”, асли иллият ва адами таҳаллуфи маълул аз иллат таҳти баррасии ақлонӣ қарор медиҳанд. Дар идомаи он муаллиф қайд мекунад, ки афкори дар боло матраҳшудаи мутафаккирони машшоӣи шарқӣ ба кӯшиши омезиши фалсафа ва дин, хусусан, дар масъалаи роҳбарияти динию дунявӣ, мақоми инсон дар ин роҳбарият мусоидат намудаанд. Дар ин ҷо, масъалаи қазо ва қадар бо масъалаҳои саодат, қамолӣ нафси инсонӣ ва рӯзи охираат пайвандӣ дорад.

Форобӣ дар муқоиса бо Ибни Сино масъалаи қазо ва қадарро на дар доираи фаҳмиши метафизикии он, балки асосан дар ҷаҳорҷубаи мушкilotи иҷтимоӣ ва антропологӣ мавриди баррасӣ қарор медиҳад. Ғайр аз ин, қазою қадари инсонии иҷтимоӣи Форобӣ аксаран на ба қувваҳои фавқуттабиӣ, балки ба зоти худ инсон, яъне ба хосиятҳои биологӣ ва дар баъзе ҳолатҳо ба хосиятҳои равонии ӯ вобаста карда мешаванд. Аммо, дар умум бошад, қазою қадари Форобӣ низ мазмунан ҳамон шакли биниши исломиест, ки аз он машшоӣни дигар низ пайравӣ намудаанд.

Насируддини Тӯсӣ низ ба масъалаи қазою қадар дар равияи Ибни Сино тавачҷуҳи зиёд додааст. Аммо, агар Ибни Сино дар маркази ин масъала назарияи нузул ва судури нафс (эманатсия)-ро қарор дода бошад, Насируддини Тӯсӣ қазо ва қадарро дар доираи назарияи мазкур аз нигоҳи консепсияи хайр ва шар таҳлил менамояд.

Ҳамин тариқ, файласуфони машшоӣи шарқӣ қадари илоҳиро ҷузъи илми илоҳӣ доништа, муътақид буданд, ки қазои илоҳӣ иборат аз суратҳои зеҳнии тамоми мавҷудоти

¹ Ибн Рушд. Талхис ма баъд ит-таби‘а (Баёни мухтасари метафизика). – Техрон, 1377. С. 111-114.

поинтар дар Ақли аввал аст; ба маънои илмӣ-маърифатӣ, қадари илмӣ иборат аст аз суратҳои чузъии зеҳнии мавҷудот ва ҳодисаҳои, ки дар қувваи афлок ва ё дар нафси афлок нақш ёфтааст; қадари айни иборат аст аз суратҳои модӣ, ки дар табиат вучуд доранд. Ба ғайр аз ин, машшоиёни шарқӣ дар иртибот бо масъалаи чузъиёт ё атомҳо кӯшидаанд, ки илоҳиётро ба ҳам ошғӣ диҳанд. Дастгирии машшоиён аз окказионализм қобилияти онҳоро барои таъмин кардани як субстрати фалсафӣ дар теологияи онҳо ҳатто дар мавриде ҳам мусоидат намудааст, ки фарзияҳои фалсафӣ ба он комилан мувофиқ набуданд.

Дар зербоби чорум масъалаи **“Озодии ирода ва тазодии он бо ҷабр ва қазову қадар”** муаллиф қайд кардааст, ки дар фалсафа озодии иродаро ҳамчун қобилият ва қувваи инсон мефаҳманд, ки бидуни иҷборият аз миёни воситаҳои гуногуни фаъолияти ӯ ихтиёр намуда метавонад. Он ба инсон имкон медиҳад, ки ҳар гуна амалҳои, ки барои ӯ дилхоҳ аст, иҷро намояд. Дар тафсири озодии ирода ду нуқтаи назари бо ҳам мухолиф вучуд дорад: 1) ҳукм дар бораи он ки детерминизм нодуруст аст ва аз ин ҷо, озодии ирода вучуд дорад ва ё ҳадди ақал ба ном озодии метафизикӣ имкон дорад; 2) ҳукм дар бораи он ки детерминизм дуруст аст ва озодии ирода вучуд надорад (детерминизми яктарафа). Ҳардуи ин мавқеъ дар ҳолати тасдиқ кардани он ки детерминизм бо озодии ирода якҷо буда наметавонад, ҳамчун мавқеи ғайрикомпатибилистӣ баҳогузори мешаванд ва баръакс, агар нақши детерминизм дар ин масъала инкор гардад, чунин мавқеъ компатибилистӣ хоҳад буд.

Бояд қайд кард, ки дар ислом озодӣ дар назди иродаи Худо ҳамчун фазилати бечунуҷарои мусалмон эътироф шудааст. Ин шаҳодат бар он медиҳад, ки Худо дар ислом хусусияти антропоморфӣ надорад ва аз ин рӯ, инсон шабеҳи Худо нест ва ҳамчун махлук дар муқоиса бо ӯ қуллан ноқом аст. Дар маҷмӯъ, масалан, фармонбардорӣ дар ислом се ҷанба дорад, ки бо ҳам алоқаманд, аммо, бо ҳам шабеҳ нестанд. Ҷанбаи аввали фармонбардорӣ ё итоат аз нигоҳи динӣ ба муносибати шахсии муъмин бо Худо алоқаманд аст. Муаллиф онро ҳамчун фармонбардории динӣ меномад. Он устувории инсонро дар озмоишҳо ва боварӣ ба ақидаҳои динӣ дар ҳар гуна шароити ҳаёти шахсӣ дар назар дорад. Он сарфи назар аз ҳама гуна озмоишҳои зиндагӣ собитқадамии инсонро дар озмоишҳо ва садоқат ба аҳкоми динӣ ва эътиқоди ӯро пешбинӣ мекунад. Ҷанбаи дуюми фармонбардории динӣ, муносибати фардро ба ранҷу озмоишҳои, ки Худо дар ҳаёти инфиродӣ ё сарнавишти шахсии ӯ ҷойиз донистааст, муайян мекунад. Ин ҷанбаро метавон таҳаммули динӣ ном ниҳод. Ҷанбаи сеюми фармонбардории динӣ, муносибати муъминро ба олами беруна муайян мекунад.

Фаробӣ дар китоби “Арӯ” аҳл ил-мадинат ил-фазила” дар бахше таҳти унвони “Дар бораи ирода ва ихтиёри [озод]; ва дар бораи саодат” роҳҳои ҳосил шудани ирода, ихтиёр ва саодатро равшан менамояд. ӯ қайд мекунад, ки ҳар гуна ҷаҳду ҷадал ба сӯйи он, ки маърифат мегардад, умуман зухурёбии иродаи озод аст ва илова мекунад, ки агар он аз маҳсусот ва ё тахайюлот ихроҷ гардад, дорои номе хоҳад шуд, ки бо озодии ирода умумият дорад, аммо агар аз тахайюл ва ё тафаккур ихроҷ гардад, онро бо истилоҳи умумии “иродаи озод” ном мебаранд, ки он фақат ба инсон хос аст. Тавассути иродаи озод, инсон майл ба сӯйи саодати хеш дорад.

Робитаи байни одамон, дурусттараш, аҳли мадинаҳоро на ҳамчун робитаи озоду баробар, балки робитаи байни ноқис ва қомил медонад ва ба ҳамин сабаб он афроди ҷомеаро аз озодии баён ва озодии интиҳоб маҳрум месозад. Онҳо сирфан бояд он чиро, ки раиси аввал ба василаи ақли фаъоли хеш барои саодат дармеёбад, ба ҷомеа амр мекунад, итоат ва иҷро намоянд. Чунин муносибати Фаробӣ боиси нобудии фардият мешавад ва дар натиҷа “мадинаи фозила” бо дастурҳои қаблан муқарраршуда зиндагӣ мекунад. Ҳамин тавр, Фаробӣ озодии иродаи инсонро дар доираи масъалаҳои иҷтимоӣ ва назарияи “мадинаи фозила”-ро дар ҳамбастагӣ бо масоили метафизикӣ ва хусусан, назарияи судур ва нузули нафси инсон аз тариқи фаззони нури илоҳӣ баррасӣ менамояд. Мувоҳидаҳои шадиди дар пайи он суратгирифта дар шароити он давра барои илми фалсафа нақши бузург бозӣ карда буд.

Аммо дар асарҳои Ибни Сино дар бораи иродаи инсон ба таври возеҳ ва амиқ хеле кам гуфта шудааст, дар ҳоле ки, дар асараш бо номи “Таълиқот” ӯ ба масъалаи иродаи инсон тавачҷуҳи маҳсус зоҳир намуда, иродаи инсонро дар заминаи тафсири воҷиб-ул-вучуд

баррасӣ менамояд. Танҳо шумораи ками муҳаққиқон кӯшиш кардаанд, ки мавқеи Ибни Синоро дар бораи иродаи инсон муайян намоянд. Ақоиди Ибни Синоро дар бораи иродаи озод ва таносуби онро бо иродаи илоҳӣ дар “Таълиқот” таҳқиқ намуда, фаҳмиши наvero аз нуктаи назари машшоиёни шарқӣ фароҳам овардан мумкин аст.

Дар оғози китоб Ибни Сино масъалаи судури афъолро аз мавҷудот дар доираи метафизикӣ шарҳ дода, менависад, ки инсон чизеро барои шаҳват ё лаззаташ меҳаҳад ва на ба хотири он ки зоти чиз муроди инсон бошад ва агар шаҳвату лаззат ё ғайри онҳо ба зоти он аз тариқи шуур эҳсос гардад, масдари афъоли ашё зоташон мебуд ва он хостгори ин ашё ба зоташ мебуд ва ирода танҳо аз тариқи эҳсоси шуур зоти он мегардид. Аммо, илова мекунад мутафаккир “ҳар чизе, ки аз фоил содир мешавад, ё он ба зот ва ё араз аст; ҳар чизе, ки ба араз аст, ё табиӣ ва ё иродӣ мешавад. Ҳар гуна феъл бошад, аз илм содир мешавад, ки он на ба таъ ва на ба араз, балки ба ирода ҳосил мегардад. Ҳамаи феъл аз фоил содир мешавад ва фоил судури хешро аз он маърифат мекунад ва медонад, ки он – фоили ӯст ва ин фоил аз илми ӯ содир мешавад. Ҳар як феъл аз ирода содир мешавад ва ҳақиқатан мабдаи он ирода илм, гумон ва ё тахайюл аст”.¹

Ҳамин тариқ, қонуни илоҳӣ ва концепсияи иродаи озод дар таълимоти Ибни Сино инсонро ҳамчун як мавҷуди руҳонӣ ва ҷисмоние тасаввур мекунад, ки моҳияти он ақл аст. Илова бар ин, назарияи нузул ва судур (эманатсия)-и Ибни Сино пешниҳод мекунад, ки ақли фаъол барои вучудияти моддӣ мабдаи аввал буда, дар чараёни зист табиати маънавӣ ва моддии ҳар як инсонро ба ҳам мепайвандад. Дар назари аввал, чунин менамояд, ки нузули ақл ба инсон қобилияти гирифтани дониши сабабиро фароҳам меорад ва тавре ки аз “Таълиқот” бармеояд, феъли ақл, ба андешаи Ибни Сино, барои пайдоиши ирода зарур аст. Ғайр аз он, барои он ки амал як амали озодии ирода ҳисобида шавад, ин амал бояд аз донишани сабабҳои фоил ва бо розигии фоил натиҷа диҳад. Масъала дар бораи он ки ақли инсон мустақил аст ё фармонбардор, дар назарияи эманатсияи Ибни Сино равшаниӣ возеҳе надорад. Аммо, азбаски озодӣ натиҷаи мантиқии ақл аст, мутафаккир маънои аслии онро танҳо дар партави ақл ифшо мекунад.

Ҳам дар таълимоти Форобӣ ва ҳам Ибни Сино фармонбардории фаъол дар муқоиса бо иродаи озоди инсон на танҳо ба такмили ахлоқи дохилӣ, балки ба татбиқи арзишҳо ва принципҳои исломӣ дар фаъолияти инсон нигаронида шудааст. Озодии интиҳоб дар рафтори инсон, сарфи назар аз принципҳои қуръонии фармонбардорӣ, мавқеи хоса дорад.

Насируддини Тӯсӣ аз байни тамоми қувваҳое, ки дар ҷисми инсон фаъоланд, сеои онҳоро ҷудо мекунад, ки онҳо дар ташаккулёбии принципҳои амалҳо ва фаъолиятҳо дар ҳамбастагӣ бо руъият, тамйиз ва ирода муассиранд: аввал, *қуввати идроки маъқулот* ва тамйизи байни некӣ ва бадии амалҳо, ки он қуввати нутқ номида мешавад; дуюм, *қуввати шаҳват*, ки принципи он ҷалби манфиатҳо ва дарёфти лаззат тавассути ғизо, нӯшокиҳо, занон ва ғайра мебошад; сеюм, *қуввати газабӣ*, ки принципи он муқовимат ва дафъи зарар, иқдом бар аҳвол ва шавқи қудрату болоравӣ аст. Ду қувваи охириин ҳам ба инсон ва ҳам ба ҳайвонот хосанд, аммо қувваи аввал танҳо дар вучуди инсон фоил аст. Маҳз бо ақл, нутқ ва иродаи хеш инсон дар байни мавҷудоти зинда бартар аст ва аммо дар олам мартабаи мобайниро ишғол мекунад.

Насируддини Тӯсӣ аз мутафаккироне буд, ки назарияи ҷабрро қабул надошт. Ӯ таъкид менамуд, ки “эътиқод ба сарнавишт бо ихтиёри инсон мунофот надорад” ва қазою қадар вобаста ба машиату хости илоҳӣ вобаста аст. Масъалаи иродаи озоди инсонро низ бо қазою қадар вобаста намуда, қадарро аз хост ва машиати илоҳӣ дониста, ба ақидаи ӯ, ҳамон чизе, ки машиат ба он тааллуқ ёфтааст, воқеъшаванда аст. Ба унвони мисол, Худо ирода кард, ки инсон дорои ихтиёр бошад, дар ҳоле ки ҳайвонот чунин ихтиёр надоранд, ё машиати Худо чунин аст, ки агар касе ба қонунҳо ва дастурҳои Ӯ амал накунад, гумроҳ ва бадбахт ва агар ба онҳо амал намояд, саодатманд ва хушбахт мешавад.

¹ Ибн Сина. Таълиқат. – Бенғозӣ, 1972. С. 16.

Ҳамин тавр, агар назарияи озодии иродаи Форобӣ, Ибни Сино ва Насируддини Тӯсиरो бодикқат таҳлил намоем, чунин фарқияти асоситарини онҳо дар фаҳмиш ва баррасии ин масъала чунин маълум мешавад: дар таълимоти Форобӣ масъалаи ирода ва озодии инсон дар доираи муносибатҳои иҷтимоии одамон ва инчунин ҳодисаҳои метафизикӣ мавриди таҳлил қарор мегирад; дар таълимоти Ибни Сино масъалаи озодии иродаи инсон бештар хусусияти метафизикӣ дошта, охир-ул-амр бо ахлоқи инсон пайваст мешавад; аммо дар таълимоти Насируддини Тӯсӣ ин масъала хусусияти сирф ахлоқӣ дорад ва пайвастшавии он бо масоили метафизикӣ дар ҷойи дуумдараҷа қарор мегирад.

Боби сеюми диссертатсия **“Озодии шахс ҳамчун падидаи иҷтимоӣ дар таълимоти машшоияи шарқӣ”** аз чор зербоб иборат аст. Зербоби якуми боби сеюм фарогири масъалаҳои **“Озодӣ ва масъулияти ахлоқии шахс”** мебошад. Дар он қайд карда мешавад, ки мутафаккирони исломӣ, аз ҷумла, машшоӣни шарқӣ ба масъалаи масъулияти ахлоқӣ таваҷҷуҳи хоса додаанд. Дар баҳсҳои мудовим оид ба пайдоиш ва сатҳи масъулияти инсонӣ онҳо кӯшиши исботи онро кардаанд, ки масъалаи иродаи озодии дар робита ба пешгӯии илоҳӣ ва натиҷаҳои сабабӣ бештар хусусияти ахлоқии фоилро дорад. Азбаски мувоҳисаҳо дар бораи масъулияти ахлоқӣ тақрибан бо баҳсҳо дар бораи иродаи озодии инсон асосан ба як мавзӯ – инсон ва ҳастии ӯ дахл доранд, пас, омӯзиши ақидаҳои мутафаккирони исломиро доир ба масъулияти ахлоқӣ ва иродаи озодии инсон нисбат ба илми илоҳӣ, қазою қадар ва хусусан, робитаҳои сабабӣ таҳқиқ намудан лозим аст.

Равшан аст, ки дар таълимоти машшоӣён омӯзиши масъалаи озодии ирода бевосита ба хусусиятҳои руҳӣ-равонии инсон робита дорад ва қобилиятҳои вазифаҳои нафси инсон ба ҷонибҳои мутақобилу мутақод тақсим мешаванд: аз як тараф, ақл ва тафаккур, аз тарафи дигар, хоҳиш ва ирода. Агар онҳо муҳолифи якдигар бошанд ва субъект аз ҳардуи онҳо иборат бошад, пас, чунин ба назар мерасад, ки вай ҳеҷ гоҳ ихтиёран амал карда наметавонад, зеро ӯ ҳамеша таҳти фишори яке аз онҳо қарор хоҳад гирифт. Пас, принсипи ихтиёри озодӣ чист? Фарзияи априорӣ он аст, ки он – интихоби яке аз ин ду қувва аст ва ин қувва ирода ва ирода – ихтиёрро ба вучуд меорад. Ба ақидаи Форобӣ, ин қувваҳо аз мабдаъҳои сарчашма мегиранд, ки моҳияти маъқулотӣ дар қисми ақлонии нафс ташаккулёбандаро ифода мекунанд. Ба ақидаи ӯ, Ақли фаъол инсонро бо донишҳо ва моҳияти маъқулот танҳо пас аз он ки дар вай аввалан қисми маҳсули нафс ва сипас, қисми талошкунандае, ки дар он хоҳиш ва нафрат бо ҳиссиёт алоқаманд аст, мучаҳҳаз мегардонад. Абзори хоҳишҳо ва нафрат ҷузъҳои бадани инсон мебошанд, ки тавассути ҳардуи онҳо ирода ба вучуд меояд.

Аз назари Форобӣ, маҳз тавассути қуввае, ки иродаро ба таҳрик мебарорад, шахс метавонад қобили ситоиш ва ё маломат гардад, корҳо ва рафторҳои нек ва бад кунад ва барои онҳо муқофот ё ҷазо гирад. Ду иродаи аввал метавонад дар ҳайвони беақл низ сураат гирад. Инсон бошад, дар ҳоле метавонад барои саодат талош кунад, ки агар дорои ҳарсеи ин анвои ирода бошад, зеро вай қобилияти фарқ кардани неку бадро дорад. Хушбахтӣ бошад, хайри мутлақ аст. Ба ақидаи Форобӣ, ҳар чизе, ки барои касб намудани саодат зарур аст, айнан хайр маҳсуб меёбад, аммо на ба хотири манфиатҳои шахсии ҳуди фард ва ҳар чизе, ки барои ба даст овардани хайр монетъ мешавад, шар аст. Яке аз монетъшавандаи хайр шавқу ҳаваси инсон аст, ки инсон бояд бо истифода аз иродаи хеш онҳоро аз байн барад.

Мувофиқи ақидаи густурдае, ки дар байни файласуфони машшоӣ роиҷ аст, озодии ирода ба принсипи сабабият ва ҳатто детерминизм, ки аз ин принсип бармеояд, муҳолиф нест ва он то даме, ки ирода ҳамчун қисмати ниҳонии сабабӣ пурра зоҳир нашавад, таъсири талаб намекунад. Дар ҷараёни анҷом ёфтани ӯ нашудани феълӣ амал, он беихтиёр ва пеш аз ҳама, дар зехни фоил коркард мешавад ва фоил ҳубии амал ё ноҳида гирифтани онро тасаввур мекунад. Ҳангоме ки фоидаҳои эҳтимолии амал аз ҷониби фоил тасдиқ карда мешаванд, ҳавас ба вучуд меояд ва бошиддат ёфтани ҳавас барои иҷро кардан ё накардани амал, ки дар ирода зоҳир мешавад, тасмими иҷро ё ҳаваси қатъии он ташаккул меёбад. Ба ин маънӣ, Форобӣ дар бораи ирода сухан ронда, тасдиқ мекунад, ки ирода – ин пеш аз ҳама, ҳавас буда, ҷуноне ки болотар ба ин назарияи мутафаккир ишора карда будем, он ба қисмати талошкунандаи нафс ва идрок ба гурӯҳи эҳсосот тааллуқ дорад.

Насируддини Тӯсӣ монанди файласуфони дигари машшоии шарқӣ байни қувваю иродаи шахсӣ, қувваю иродаи фоили беруна ва иҷборияте, ки аз ботини инсон сар мезанад, фарқ мегузорад. Дар таълимоти юнониёни қадим, масалан, дар афкори Афлотун, иҷборият ҳамчун исботи иродаи шахс истисно мешавад. Тибқи далели Насируддини Тӯсӣ, иҷборият дар маънии “ҷавр” (“зӯрӣ”) бархилофи амалҳои нек равона шуда, монеи иродаи инсон мегардад. Ба маънии дигар, “ҷавр” хусусияти ғайрииродӣ ва иҷборӣ дорад. Ин нуқотро мутафаккир шарҳ дода менависад ва дар ин ҷо шубҳае ба миён меояд, ки ба он ҷавоб ҳаст ва он шубҳа чунин аст: азбаски адолат масъалаи иродаи хайр аст, ки онро барои ба даст овардани шаъну шараф ва ситоиши шоистагӣ ба даст меоваранд ва беадолатӣ, ки баръакси он аст, низ то ба ҷойе масъалаи ирода аст, пас, тавассути он инсон ба қорҳои бад ва сазовори сарзаниш мерасад. Шахси оқил бояд бадқорӣ ва мазамматро интиҳоб кунад; ҳамин тавр, мавҷудияти беадолатӣ ғайриимкон мегардад. Дар посух ба ин савол Насируддини Тӯсӣ гуфтааст, касе амале анҷом диҳад, ки боиси бадӣ шавад, золими нафси худ мешавад, зеро бади ро нисбат ба некии нафс афзал мебуд, аз таълимоти хирадгарой даст мекашид.

Насируддини Тӯсӣ мутмаин аст, ки инсон қудрат ва қобилияти боздошт аз ин гуна лаззатҳои шарре, ки барои камолоти нафсонӣ ва ақлонии ӯ асар доранд, дошта, озодии фаъолияти ӯ бояд ошкор бошад, ба он маънӣ, ки дар вучуди инсон бояд озодӣ аз фармонбардорӣ дар назди шавқу ҳавасҳо ба сӯйи лаззатҳо зоҳир гардад. Ин як ҷанбаи масъала аст. Аз ҷониби дигар, ирода ва хоҳиши инсон ӯро на фақат ба роҳи дуруст хидоят мекунад. Насируддини Тӯсӣ тасдиқ мекунад, ки ҳавас инсонро маҷбур месозад, ки ба дигарон зарар расонад ва ӯ барои чунин қораш лаззат ё афзалият ба даст меорад; аммо ӯ ҳатто вақте ки ҳамин гуна зарар дар ҷараёни кӯшиши расидан ба объекти ҳавас тасодуфан рӯй медиҳад, аз иҷрои он даст намекашад. Ҳатто чунин будан ҳам метавонад, ки ӯ аз чунин зарар нафрат ё дард ҳис мекунад, аммо қудрати ҳавас ӯро маҷбур мекунад, қор кунад, ки тоқати онро надорад. Дар мавриди шахси бадқирдоре, ки дидаю доништа ба дигарон зарар мерасонад, таъкид мекунад мутафаккир, ин қорро бо як навъ баргарӣ ба ҷо оварда, аз он лаззат мебарад, монанди шахсе, ки бо паст задани некӯаҳволии касе бидуни гирифтани ягон нафъу манфиате тухмат ва таъна мезанад. Ҳамин тарик, хулоса мекунад, Насируддини Тӯсӣ, адолат тақозо мекунад, ки аввалан, банди Худо то ҳадди тавоноии худ дар қорҳои байни ӯ ва шахсе, ки барояш хизмат мекунад, роҳи беҳтаринро пеш гирифта, саъю кӯшиши зиёдро барои риояи шартҳои уҳдадорӣ дар назди ӯ ба харҷ диҳад. Сониян, мардумро ба эътирофи ҳуқуқҳои ҳамсоҳро, эътироми ҳокимон, нигоҳ доштани эътимод ва ростқавлӣ дар муомилот ташвиқ қардан лозим аст. Сеюм, бояд сабӣ қард, ки аз уҳдадорӣ пешиниён, аз қабилӣ пардохти қарзи онҳо, иҷрои васиятҳо ва уҳдадорӣ шабеҳ озад шавад.

Аз ин ҷо, дар бораи биниши машшоиёни шарқӣ нисбат ба худшиносии инсон ва озодии ӯ чунин хулоса баровардан мумкин аст: аввалан, барои машшоиёни шарқӣ дар худшиносии фаъоли инсон унсури илоҳӣ ҷой дорад. Дар ин ҷо маънӣ ин аст, ки нафс худро дар раванди худшиносии фаъолаш то ба дараҷаи ақл мерасад ва ин қобилиятро машшоиёни шарқӣ илоҳӣ номидаанд. Сониян, ин худшиносӣ метавонад ҳамчун як амали ҳамзамон раванди ҷустуҷӯӣ дониш ва илм, яъне омӯзиши сохтори сабабҳои оламро оғоз кунад. Инсон имконияти озоди маърифатро пайдо мекунад, ки он дар эҷод ва офариниши ҳар чизе, ки барои пешбурди ҳаёташ зарур аст, ба қор меравад. Ирода ҳамчун абзорест, ки барои амалӣ шудани хоҳишу ҳавасҳо, интиҳоби роҳи муносиб (мусбат ё манфӣ)-и инсон хизмат мекунад ва он махсусан дар мафҳуми “озодии ахлоқ” равшан таҷассум меёбад.

Дар зербоби дуюми боби сеюм **“Адолат ҳамчун заминаи асосии озодии инсон”** муаллиф қайд мекунад, ки машшоиёни шарқӣ адолатро ҳамчун мизони муайянкунандаи озодии шахс баррасӣ менамоянд. Яке аз принципҳои асосии ҷаҳонбинии фалсафии исломӣ адолат аст. Адолат дар фалсафаи ислом консепсияи олий ва мушаххасест, ки моҳияти он пеш аз ҳама, дар ҳадафи офариниши олам ҳамчун ҳифзи адолат ва аз байн бурдани зулму бераҳмӣ аст. Умуман, адолат дар ислом маънои дуруст ва саҳеҳ гузоштани чизе дар ҷойи мустаҳаққи он мебошад.

Бешак, сарчашмаи назарияи адолати машшоиёни шарқӣ, қабл аз ҳама, Куръон аст, ки дар он Худо ҳамчун довари одилтарин муаррифӣ карда мешавад. Дар забони арабӣ адолат (*ал-‘адла* ё *ал-‘адл*) ба қадру ченаки ашъе далолат мекунад, ки он ба навъи дигари онҳо мутавазӣ ва шабеҳи он бошад. *Ал-‘адла* – онест, ки дорои сифати неку хайр ва ҳақиқӣ бошад. Мафҳуми “адолат” якҷанд маъно дорад: истифодаи қонун тибқи принципҳои муқарраршуда ва қабулшуда, далели эътибор ва мувофиқати сифатии қонунро дорад. Адолат - маъниест, ки тасдиқшуда ва писандида аст. Ба ин монанд, он инчунин, метавонад ба арзиши ахлоқӣ низ ишора кунад ва адолат одатан, ҳамчун ҳадафе баррасӣ карда мешавад, ки онро бояд қонун ба даст орад ва дар нисбати инсон, ки рафторашро қонун назорат намуда, як меъёри қонунии ифодакунандаи хайру некӣ дар нисбати инсон мебошад. Қонуни беадолатона қонун нест.

Адолат дар ақоиди машшоиёни шарқӣ инчунин аз нигоҳи забоншиносӣ ё герменевтикий масъала таъбир меёбад. Барои пайдо намудани тасвири дурусти ин масъала, муаллифи ин таҳқиқот ба тафсириҳо ва маънидодкуниҳои олимону муҳаққиқони муосир рӯчуъ намуда, барои таҳлили концепсияи адолат дар таълимоти машшоиёни шарқӣ як навъ заминаи методологиро асос мегузорад. Ҳамин тавр, дар забоншиносии арабӣ мафҳуми “адолат” (*ал-‘адла* ё *ал-‘адл*) муродифҳои зиёдашро дорад ва ё мафҳумҳои дигаре ҳастанд, ки тобишҳои маъноии онро ба пуррагӣ дода метавонанд. Муҳимтарини онҳо инҳоянд: *қист*, *истиқāма*, *васат*, *насиб*, *ҳисса*, *мизāн* ва ғайра. Муҳолифи *ал-‘адл* беадолатӣ аст, ки он дар забони арабӣ бо мафҳумҳои шабеҳ дар мисоли *зулм*, *туғйāн*, *майл*, *инҳирāф* ва ғайра ба қор бурда мешаванд.

Ал-Киндӣ “дар муқоиса бо намояндагони машшоиёни шарқӣ (Фаробӣ, Ибни Сино) концепсияи машшоии судур ва нузули нафс (эманатсия)-ро напазируфтааст, назарияи хилқати “турфат-ул-айн”-ро пуштибонӣ карда, афзалияти донишҳои набавиро бар фалсафӣ тасдиқ кардааст. Дар руҳияи муътазилӣ масъалаҳои хоси калом – дар бораи сифатҳои илоҳӣ ва озодии иродаро баррасӣ намудааст”.¹ Масъалаи адолат бошад, аз нигоҳи Ал-Киндӣ, сифатест, ки ба инсон хос буда, ўро ба қорҳои дуруст аз рӯйи ақл ҳидоят мекунад. Беадолатӣ, қайд мекунад, Ал-Киндӣ, мисли бадӣ тасодуфӣ аст. Он аз ғазаб ё хашми ў дар ҳоле ки ҳар гуна сабаб ангезаҳои манфии ҳисм (ғазаб, хашм ва ғайра)-ро идора карда наметавонад, ба миён меояд. Дар сурати набудани ғазаб инсон одатан зери назорати ақл қарор дорад, ки ўро ба қорҳои дуруст водор мекунад. Барои ў, адолат фазилатест, ки инсон метавонад бо хоҳиши худаш ба мақсади дарки ҳақиқат инкишоф ва такмил диҳад.

Таълимоти Фаробӣ, умуман, бо назарияҳои дар бораи сиёсати шаҳрдори (*ас-сиёса ал-маданӣ*)-и ў иртибот дорад. Барои ў адолат пеш аз ҳама, дар тақсими мановеи хуб, ки дар байни соқинони шаҳр мегузарад ва сипас, дар боби ҳифз намудани ҳар он чизҳое, ки дар байни онҳо тақсим шудааст, амалӣ мегардад. Манфиатҳое, ки пояи адолатро ташкил медиҳанд, - амният, сарват, шаъну шараф ва ҳамаи чизҳои дигаре мебошанд, ки бо онҳо одамон мубодила карда метавонанд: ҳар як шахс ҳақ дорад, ки ба фоидаҳои худ баробар саҳм гузорад ва зиёдатӣ ё камшавии саҳмияҳои шахс ин беадолатӣ аст ва аз меъёри ҳиссаи одилона гузаштан – беадолатӣ нисбат ба аҳолии шаҳр ва нисбат ба ҳар чизе, ки аҳолии шаҳр байни худашон тақсим карда метавонанд, ба ҳисоб меравад. Фаробӣ чаҳор намуди воқеиятро тасвир мекунад: илоҳӣ, қайҳонӣ, инсонӣ ва сиёсӣ. Агар тартибу низом ё адолати иҷтимоие, ки одамон ва ҳамаи шаҳр бояд барои расидан ба ҳри шуқуфӣ талош кунанд, тавсиф нашуда бошад, он наметавонад мавзуи интиҳоби ақлонӣ бошад. Интиҳоби ақлонӣ, ки ба адолат иртибот дорад, дар нафси инсон сурат мегирад, аммо худ адолат дар сатҳи болотар аз мавҷудоти зинда ҷой дорад.

Таълимоти ал-Фаробиро бо таълимоти гуногун дар бораи адолат, масалан, бо ақоиди Афлотун муқоиса намуда, қайд кардан лозим аст, ки таълимоти ин мутафаккири юнонӣ дар олами зеҳнии исломӣ шуҳрати зиёд дошта ва давлат-шаҳри ормонии Фаробӣ возеҳан дар мисоли “Ҷумҳурият”-и Афлотун сохта шудааст. Барои Афлотун адолат – ин тартиби аҷзо дар

¹ Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Ин-т философии РАН. Т. 2. – М.: Мысль, 2010. С. 245.

мувофиқат бо сохтори тавозунҳо аст: ин мувозинат қабл аз ҳама, дар нафс ҷой дорад, дар шаҳр бошад, он тавассути санъате ба даст оварда мешавад, ки аз донишҳо вобаста аст ва он донишхоро файласуф касб намудааст. Зарурати таҳсили дониш, барқарор кардани адолат дар нафс ё полис-шаҳр аз муносибати мутақобилаи байни онҳо вобаста аст.

Ибни Сино, қабл аз ҳама, дар таърифҳои адолат, монанди “ҳама чиз бояд дар ҷояш бошад”, онро ба маънои “баробарии мутлақ” наметонад, балки дар заминаи мустаҳақот (чизе, ки ҳаққи касе бошад) зарур мешуморад. Ба ақидаи ӯ, танзими мусовӣ ва рад кардани таъбиз (шаҳс ё гурӯҳро бар дигарон афзалтар шуморидан) зарур аст. Ибни Сино ба ҷойи “баробарии мутлақ” ба “тафовут” ва “таъовун” дар байни одамон тавачҷуҳ дорад. Аён аст, ки Ибни Сино концепсияи адолат ва озодии инсонро бо мафҳуми ақл пайванд месозад, ки бидуни он ҳукми одилонро баровардан имкон надорад, ҳамон тавре ки ақл барои фаҳмиши зарурати табиӣ (ё сабабу натиҷа) ҳамчун мақулаи идрок ба қор меравад, ки бидуни он донишхоро дар бораи табиат ҳосил намудан номумкин аст. Концепсияҳои мазкур бо ҳамдигар комилан мувофиқат намекунанд. Мувофиқи ин концепсияҳо, амалҳои мо бояд озод бошанд, аммо дар айни ҳол ҳамчун рӯйдодҳо дар олами табиат бояд аз рӯи қонунҳои сабаб ва натиҷа идора карда шаванд. Ақл бояд нишон диҳад, ки байни ин ду концепсия ягон зиддияти воқеӣ вуҷуд надорад ва озодӣ тобеи зарурати табиӣ ё берун аз он буда метавонад. Ҳамин тавр, Ибни Сино дар таълимоти онтологияи хеш муҳолифи қонунҳои умумӣ набудааст. Хубӣ ва бадии рафтору кирдори инсон бо иродаи Худо муайян карда намешаванд, балки ҳамаи онҳо аз сифатҳои ахлоқӣ бармеоянд.

Пас, дар олами иҷтимоӣ низ одамон ба воситаи ниёзҳои гуногун ақлан муҳтоҷи тақсими қору фаъолият, иҷтимоӣ ва ҳамкорӣ ҳастанд. Аз назари Ибн Сино, баробарии мутлақ фасодкунандаи адолат ва назму низоми иҷтимоӣ буда, боиси нестии ҷомеа ва ривочи ҳокимиятҳои, тағаллуб (ғолибиятҳои), ҷангу ҷидол дар ҷомеа хоҳад шуд. Мадинаи одилаи Ибни Сино бар ин тафовутҳо ва ҳамкорӣҳои миёни одамон устувор аст. Аз дидгоҳи ин файласуф тавонмандӣҳо ва имконоти моддию маънавӣ дар байни одамони як ҷомеа дар ҳақиқат, ба манзалати тақсимкорӣ аст. Ҳангоме ки ин ихтилофҳо, фарқиятҳо ва ҷудоӣҳо мавриди ризоияти ҳамагон бошад, натиҷаи он низ саодат ва адолат хоҳад буд, ҳамаи одамон нисбат ба ҳамдигар ҳамдилу хайрхоҳ мешаванд ва дар пояи адолат ҷомеа рушд хоҳад кард.

Дар таълимоти Форобӣ ва Ибни Сино адолат ба таври кулӣ ба дунболи масъалаи фазилати инсон ва идеалҳои ормонҳои инсон дар ҷомеа барои рафъ намудани таъбизу зӯрварӣ ва нобаробарӣ аст. Дар миёни нишондодҳои муҳталифи адолат (сиёсӣ, иқтисодӣ, иҷтимоӣ ва ғайра) концепсияи адолати иҷтимоӣ ва сиёсӣ яке аз муҳимтарин буъдҳои ба ҳисоб меравад, ки бар пояи ақлоният поя мегирад. Адолат таъсиси низоми иҷтимоӣ ва сиёсӣ, тақсими одилонани кудрат, эҷоди баробарӣ ва мавзунӣ дар миёни сатҳҳои гуногуни иҷтимоӣ-сиёсӣ ва ғайраро тақозо мекунад.

Насируддини Тӯсӣ бо қарқарди назарияи мадинаи фозила бо адолати сиёсӣ-иҷтимоии он итминон дорад, ки чунин мадина (шаҳр) барои инсонии маданӣ (шаҳрӣ) зиндагии хуб ва саодатманд муҳайё месозад. Назарияи вай ҳам монанди Форобӣ ва Ибни Сино бар пояҳои ҳастишиносӣ ва инсоншиносӣ устувор аст. Ӯ бо баҳрагирӣ аз ҳикмати файласуфҳои юнонӣ ва исломӣ, монанди Афлотун, Арасту, Пифагор ва инчунин Ал-Киндӣ, Форобӣ, Ибни Сино ва дигарон мадинаи фозилаи худро бунёд намудааст. Дар ин ҳол, Насируддини Тӯсӣ ҳикматро ба ду қисм – назарӣ ва амалӣ тақсим мекунад; аҳамияти ҳикмат дар фаъолияти инсон аз нуқсон ба қамол бар ҳасби тоқати инсон аст; ҳикмати амалӣ – донишгари манфиатҳои ҳаракати иродӣ ва феълҳои офарандаи навъи инсониро фарз мекунад, ки онҳо бояд ба пойдор намудани низоми аҳволи маишати инсон ва ба қамолӣ ӯ бирасонад. Бар ин поя, Насируддини Тӯсӣ бо таъкид бар ҳикмати амалӣ андешаи иҷтимоӣ-сиёсӣ ва назарияи адолати худро дар қолаби тафаккури фалсафӣ-динӣ сомон медиҳад.

Бо назардошти ин нуқот, гуфтан мумкин аст, ки Насируддини Тӯсӣ ҳам монанди Форобӣ ва Ибни Сино ба ҳулоса мерасад, ки мафҳумҳои “озодӣ” ва “адолат”, ки бо ҳам пайванданд, бо ду нозукии масъала бо ҳам пайвастанд: аввалан он ки, “озодӣ” ва “адолат” ҳамчун арзиши маънавии инсонӣ маънидод мешаванд. Ин ба озодии мусулмон ҳамчун

шахсе, ки итоат ва фармонбардориро қабул мекунад, ишора мекунад, зеро мувофиқи таълимоти исломӣ ҳуди дин озодӣ ва адолат аст: инсон метавонад ғулом бошад ва ҳамзамон, озод бошад, зеро вай тасмим гирифтааст, ки бо роҳи рост, дуруст ҳидоят гардад ва он роҳи раҳой аз бадӣ, чаҳолат ва найрангу фиреб аст.

Ҳамин тариқ, фаҳмиши адолатро ҳамчун пояи озодии инсон аз назари мутафаккирони машшоӣ метавон дар чаҳорҷӯбаи зерин чамъбаст намуд: аввалан, нафси инсон мураккаб аз қувваҳои зиёд аст ва эътидол дар ин қувваҳо адолат ном дорад. Ҳеч як аз қувваҳо, майлҳо ва ғаризаҳо мутаноҳӣ нестанд ва низоми зиндагии фардӣ ва иҷтимоии шахс бояд ба гунае шакл бигирад, ки ҳамаи онҳоро ба сурати муътадил ба кор барад; сониян, олам бар асоси эътидол аст ва ҳар чиз дар ҷойгоҳи воқеии худ қарор гирифта, ҳаққи воқеии худро дарёфт намуда, вазифаи аслии хешро анҷом медиҳад; сеюм, низоми ҳастӣ - арсаи камол (саодат)-и инсон аст ва камолу ҳамаи фазилатҳо танҳо аз эътидоли нафсонӣ ба вучуд меояд; чорум, адолат ба маънои тааққули инсон аз истеъдод аст ва ҳар чиз метавонад, суратҳои гуногунро бипазирад (пазируфтани ин гуна суратҳо – аломати озодӣ аст) ва адл он аст, ки ба ҳар чизе сурате комилтар ато диҳад; панҷум, инсон бояд тамоми истеъдодҳои худро рушд диҳад ва ба камол расонад, то дар силсилаи маротиби ҳастӣ мақоми беҳтарро ишғол намояд.

Дар зербоби сеюм - **“Озодии шахс дар муносибат бо ҳокимияти сиёсӣ-иҷтимоӣ”** кайд карда мешавад, ки ҳокимият ва озодӣ одатан, ҳамчун мафҳумҳои мутақобила маънидод мешаванд, яъне тасдиқ карда мешавад, ки агар шахсе қудрат ё нуфуз дошта бошад, озодии шахси дигар коҳиш меёбад. Дар ин ҳол қудрат ду навъ буда метавонад: он барои тобӣ кардан ва ё барои пешравиӣ инсон ё ҷомеа ба кор меравад. Ҳангоме ки машшоӣёни шарқӣ ва умуман, мутафаккирони файласуф дар бораи қудрат ҳарф мезананд, одатан, ба муносибатҳои иҷтимоии байни ҳокимон ва фармонбардорони онҳо ишора мекунанд, ки дар онҳо фард метавонад таҳти таъсири фаъолияти каси дигар қарор гирад.

Бояд мутазаққир шуд, ки дар маҷмуъ Ал-Киндӣ, Форобӣ, Ибни Сино ва Насируддини Тӯсӣ муътақиданд, ки инсон, аз як тараф, бояд бино ба табиаташ ва ниёзҳои шахсиаш ночор ба ҳаёти иҷтимоӣ ворид гардад. Аз ҷониби дигар, инсон ба зоташ тамоюл ба истиқлол дорад ва аз ин ки озодӣ ва хостаҳои ба василаи дигарон маҳдуд мешавад, хосияти эътироз пайдо мекунад: ҳеч кас баробар бо сиришти аввалия намехоҳад, то дигаре дар қораш даҳолат кунад ва то касе хоҳони роҳнамоӣ ва кӯмак нашавад, гурез дорад, ки дигаре ўро ба роҳу равише водор нанамояд ва ҳаёти вай аз дигарон вобастагӣ надошта бошад. Ин маънии истиқлолҳои ўст.

Форобӣ дар китоби “ас-Сийāsат ул-мадания” масъалаи ҳокимиятдориро баррасӣ намуда, савол мегузорад: кадом шахс ба маънои мутлақи он роҳбари аввали шахри ормонӣ шуда метавонад ва посух медиҳад: “Ў ҳамон шахсест, ки қомилан ниёз ба касе надорад, то ўро роҳбарӣ кунад...; барои вай [ҳатмӣ] нест, ки қобилияти батафсил донишҷӯи ҳама чизҳои ҷудоғонаеро, ки бояд ба иҷро расанд, дошта бошад, аммо ў қодир аст, ки ба таври олиҷаноб ҳамаи дигаронро нисбат ба ҳама чизҳои худаш медонад, роҳнамоӣ кунад. Чунин шахсро пешинӣён ҳокими ҳақиқӣ меҳисобиданд ва дар бораи ў метавон гуфт, ки ба ў ваҳӣ нозил шудааст”.¹ Мафҳуми “ваҳӣ”-ро дар ислом ба пайғомбар нисбат медиҳанд, ки он аз ҷониби Худо ва аз тариқи фаришта нозил мешавад. Дар айни ҳол, Форобӣ аз чунин тафсири қуръонии “ваҳӣ” ба ҷанбаи навафлотунии ин тафсир рӯ оварда, тасдиқ мекунад, ки “ваҳӣ” ба инсон танҳо дар ҳолате нозил мешавад, ки агар вай барои пазируфтани он руҳан ва маънан омода бошад, ба ибораи дигар, агар байни ў ва ақли фаъол миёнараве вучуд надошта бошад. Ба ақидаи Форобӣ, ақли ғайрифавол ба модда монанд буда, ҳамчун субстрат барои ақли муктасаб ҳисоб меёбад ва ақли муктасаб бошад, ба моддае шабоҳат дорад, ки субстрат барои ақли фаъол буда, аз он ақл қуввае содир мешавад, ки бо ёрии он шахс метавонад чизҳо ва амалҳоро муайян намуда, онҳоро барои ба даст овардани саодат равона месозад.²

¹ Аль-Фараби Абу Наср. Социально-этические трактаты. Пер. с араб. - Алма-Ата, «Наука», 1973. С. 123-124.

² Ҳамон ҷо. С. 124.

Дар таълимоти Насируддини Тӯсӣ ва дигар файласуфони машшоӣ ба он ишора мешавад, ки байни одамон ҳамеша фарқияти табиӣ ва зеҳнӣ чой дорад, ки ҳодисаи табиист. Аз ин ҷо, ба иллати маҳдудияти ақлонию ҷисмониаш фард на ҳамаи вазифаҳо ва ё шуғлҳоро иҷро карда метавонад. Ин, дар навбати худ, тақозо мекунад, ки фард дар имкониятҳо ва заруриятҳои шахсиашро бо назардошти маҳорату малакаи онҳо, дар гурӯҳҳо амалӣ намояд ва фазилати ҳам касбӣ ва ҳам ахлоқии ӯ дар муқоиса бо дигарон дар муҳити умумии иҷтимоӣ бояд санҷида ва баҳогузорӣ карда шаванд. Ба ин маънӣ, файласуфони машшоӣ бо тасдиқи ихтилофи ақлонӣ-ҷисмонии одамон навъҳои қобилият, ва пеш аз ҳама, тамоюлотии онҳоро барои рушди қобилияту малакашон барои маърифати ашъ ва падидаҳо асоснок намоянд. Ба ақидаи Насируддини Тӯсӣ, шаҳрванди мадинаи фозила бо ин тамоюлоташ ҳаққи ширкат дар корҳои иҷтимоӣ дошта, дар ҷавобгӯӣ ба ниёзҳои, ки дар иҷрои ҷамъи мановеи онҳо матраҳ аст, вазифадор мебошад. Сухан дар бораи муносибатҳои иҷтимоии аъзои он, аз ҷумла, нисбат ба ҳокимони ҷомеа ё давлат меравад. Ин нуктаро мутафаккир дар муносибати ходимон ба ҳоким шарҳ дода, менависад, ки ходимон бояд барои иҷрои бар дӯшашон гузошташуда масъул бошанд.¹ Дар ин ҷо, фармонбардории ходим ба ҳоким ба маънои фармонбардории ғулом ба ғуломдор маънӣ намегирад, балки меъёри рафтору кирдори расмиест, ки дар сатҳи давлатдорӣ он давра қабул шудааст. Аз ҷониби дигар, мутафаккир шарҳ медиҳад, ки дар олам коре нест, ки дутарафа – хайр ва шар набошад ва барои ҳамин ходим бояд ҷанбаҳои одилонаи фаъолияти ҳокимро ҷустуҷӯ карда, ба ситоиши онҳо пардозад.

Ибни Сино низ монанди Форобӣ ва Афлотуну Арасту дар тасвири моҳияти мадинаи фозила аз мадани ут-табъ будани инсон, оғоз кардааст. Бар асоси ин назария, ҷомеаи инсонӣ дар ибтидо аз фардҳои ҳақиқӣ барпо шудааст, ки онҳо таҳти фишори ниёзҳо дар баровардани хочатҳои рӯзафзуни ҳаёташон, ки аз иродаи озодашон бармеояд, ба мафҳуми “лузуми ҳамёрӣ” ва хислати иҷтимоии зистан бо афроди дигар, таркиб ва иҷтимоӣ кардаанд.

Дар баҳси эҷод ва таквини мадинаи одила Ибни Сино муътақид аст, ки баробарӣ ва адолати мутлақ дар низоми иҷтимоӣ чой надорад ва дар акси ҳол, боиси нобудии он мегардад. Дар “Рисолат ус-сийаса” мутафаккир овардааст: “Дар ҷомеаи яксон, бетабақа ва бидуни ихтилоф, ки ҳамаи аъзои он дар вазъияти баробар бошанд, сарнавиште ҷуз нобудӣ надорад”.² Ба маънои дигар, мадинаи одилаи Ибни Сино бар пояи тафовутҳои байни аъзои мардуми он шаҳр асос меёбад. Пешрафти ҷомеаи ноҳамгуна, ки гуногунии он, ба андешаи мутафаккир, аз мазоҳири заҳмат ва ҳикмату тадбир ва лутфи илоҳӣ аст, чизе ба ҷуз аз саодат ва адолат нахоҳад буд. ӯ дар идомаи ин қазия менависад, ки василаи расидан ба ин саодатро тақсими кор бар асоси тафовутҳо дар миёни мардуми ҷомеа медонад, ки дар пайи он мафҳуми асосии “таовун” (“ба ҳам ёрирасонӣ, ҳамкорӣ”) дар фалсафаи иҷтимоӣ-сиёсии Ибни Сино зоҳир мешавад.

Дар таълимоти Насируддини Тӯсӣ бошад, таъкид мешавад, ки муҳаббати ҳоким ба тобеонаш бояд падарона ва муҳаббати тобеон ба подшоҳ фарзандона ва нисбат ба ҳамдигар бояд бародарона бошад. Моҳияти ин муносибатҳо дар он ифода меёбад, ки ҳоким ҳангоми муомила бо тобеонаш бояд ҳамчун падар ҳамрадифи ҳаллу фасли мушкилот бо зоҳир намудани ҳамдардӣ, дилсӯзӣ, ғамхорӣ ва раҳмдилӣ бошад ва тарбия ва дилсӯзии хешро дар ҷустуҷӯи манфиатҳои умумичомавии беҳтарин, пешгирии мушкилот ва бадӣ дарёғ надорад. Фармонбардорон бояд ҳамчун намунаи писарони оқил дар нисбати ҳамдигар муомилаи хуб, эҳтироми дигарон ва ҳокимро пайравӣ кунанд; ҳамин тавр, тартибу низоми ва суботи ҷомеа таъмин хоҳад шуд.

Ибни Сино муътақид буд, ки ҳоким бояд шахсе бошад, ки сокинони шаҳрро водор созад, то онҳо ҳаёти ҷоҳилонаро тарк кунанд ва одатҳои хайрро ба вучуд оранд. Дар ин ҳол ҳоким бояд тамоми шароитро муҳайё созад, то ки ин талошҳо ва ташаккул ёфтани рафтори нек дастгирӣ ёбад. Маҳз дар таъмини тартиботи шаҳр мутафаккирони машшоӣ нақши

¹ Насируддини Тӯсӣ. Ахлоқи Носирӣ. С. 249.

² Ниг.Амид Зинҷонӣ. Мабони-йе андише-йе сиёсӣ дар ислом. – Техрон 1379. С. 173.

тарбиявии ҳокимро таъкид мекунад, ки бояд сокинони шаҳро барои касби донишҳои ҳақиқӣ ҳидоят намояд ва ба ҳамин тариқ онҳоро барои рафтори фозилони дар шаҳр водор намояд.

Машшоиёни шарқӣ зарурати вучуд доштани дастгоҳи сиёсӣ ва ҳукукиро дар мадинаи фозила тасдиқ мекарданд. Онро чунин тавзеҳ додаанд: гурӯҳҳо, ки ҷомеаро ташкил медиҳанд, кодиранд, ки худашонро идора кунанд, дар ҳоле ки дигарон барои идора кардани он ба кӯмаки дигарон ниёз доранд. Ба маънои дигар, онҳо хусусияти фармонравии иддае ва фармонбардории қисмати дигари одамро эътироф менамоянд. Ин қонуни мадинаи фозила аст.

Дар зербоби чорум масъалаи “**таълимоти машшоиёни шарқӣ оид ба озодии инсон дар доираи меъёрҳои ҳуқуқӣ-иҷтимоӣ**” мавриди омӯзишу баррасӣ қарор мегирад. Ҳуқуқи исломӣ ба маънои куллиаш бо номи “шариат” маъруф аст, ки онро фақеҳони ислом тақрибан дар асри X ба вучуд овардаанд. То ин дам ҳамаи масоили ҳуқуқӣ бар пояи Қуръон ва суннат ҳаллу фасл мегардиданд. Бо мурури замон дар давлати исломӣ, доираи мусулмонӣ мушкилоте ба миён омаданд, ки ба онҳо дар ин сарчашмаҳо посухеро намеёфтанд. Аз ин рӯ, ба фақеҳони мусулмон зарур омад, ки сарчашмаҳои дигарро ҷустуҷӯ кунанд. Ҳамин тавр, дар фикр *ичмоъ* – ҳамраъиҳои фақеҳон ҳамроҳ мешавад. Ҳамаи муҳаққиқон бар як ақидаанд, ки Қуръон, суннат ва *ичмоъ* се сарчашмаи асосии ҳуқуқи исломӣ мебошанд. Барои ҳамин, вақте ки сухан дар бораи ҳокимияти исломӣ меравад, қонунгузориҳои онро бо ин се сарчашма тафсир медиҳанд.

Масъала дар бораи озодии ирода ва детерминизм, баҳси марказии илоҳиётшиносон ва файласуфон будааст. Файласуфони мусулмон дар ин масъала таъкид ба зарурати озодии инсон доштанд. Файласуфони мусулмон, аз ҷумла, Форобӣ, Ибни Сино, Насируддини Тӯсӣ ва дигарон аз асри X то асри XII масоили фалсафаи сиёсӣ-иҷтимоиро мавриди таҳлилу баррасӣ қарор дода, концепсияи озодиро дар заминаи фалсафаи Юнони қадим (антропосентризм бар зидди теосентризм) дар омезиш бо ақоиди исломӣ, шариат рушд дода, барои барпошавии ҷомеаи исломӣ ва қонуниятҳои ҳукмронии сиёсиро, ки аз Қуръон, суннат, *ичмоъ* ва иҷтиҳод бармеояд, таҳия намуданд.

Мутолиаи афқору рисолаҳои Форобӣ дар бораи низоми сиёсӣ ва умури иҷтимоӣ дар пешбурди ҳуқуқи умумии иҷтимоӣ нақшофарин мебошад. Мақулаҳо, аз қабили ҳокимият ва иқтидор, машруиат ва мақбулият, қонун ва тартибот, адолат, баробарӣ ва озодӣ аз умдатарин мавзӯҳои ҳуқуқи иҷтимоии инсон мебошанд, ки дар фалсафаи Форобӣ дар маҷрои мавзӯҳои муҳимтарини вобаста ба ҳуқуқҳои иҷтимоии инсон баррасӣ меёбанд. Дар баробари ин, дар фалсафаи сиёсии ӯ, ки мутааллиқ ба масъалаи идора кардани давлат мебошанд, масъалаҳои дигари вобаста ба ҳуқуқи шахс ба миён гузошта мешавад. Дар фалсафаи Форобӣ назарияи ҳуқуқи фитрии инсон ҳамчун як дастури афзалиятнок таҳлил меёбанд, ки онҳо асосҳои қоидаҳои ҳуқуқӣ маҳсуб меёбанд.

Агар дар мадинаи ғайрифозила одами озод ва фазилатпарасте пайдо шавад, ба андешаи Форобӣ, ӯ бояд ин шаҳро тарк намуда, мадинаи фозилаеро ҷустуҷӯ кунад, ки дар он ҷо бо ҳамсафон ва ҳамфикрони худ зиндагӣ карда тавонад. Аммо вай бар ин бовар аст, ки ҳеҷ чиз ӯро (ҳамчун ҷузъи мадинаи фозила) барои дар мадинаи чоҳила ихтиёрӣ ва ё ғайриихтиёрӣ зистан ҳалал намерасонад, гарчанде ки ин шахс, дар чунин шаҳр «одами бегона» хоҳад буд. Аз ин рӯ, мардуми фазилатноке, ки дар мадинаи чоҳила ба далели набудани мадинаи фозила ҳаёт ба сар мебаранд, маҷбур мешаванд, ки дарҳол ё дар оянда ба мадинаи фозила кӯч банданд. Форобӣ таъкид мекунад, ин шахс бояд аз озодии худ истифода барад ва аз шаҳре, ки ба завқу ҳаваси ӯ мувофиқ нест, бояд дар ҷустуҷӯи шаҳри нақӯкорон муҳоҷират кунад, агар ҷомеаеро, ки дар он зиндагӣ мекунад, ба як ҷомеаи фозила табдил надиҳад.

Дар осори Форобӣ ва баъдтар дар ақоиди Ибни Сино ва мутафаккирони дигари машшоиёни шарқӣ муносибати ошкорои онҳоро дар бораи шариат ва тафсири онҳо аз *хуррият* (озодӣ) ва *рубубият* (фармонбардорӣ)-и инсон ба шакли амиқ ва мудовим дида намешавад. Бо ин ҳама, ҳукмҳои мухтасари онҳо дар ин бора ба ҳеҷ ваҷҳ бо муқаррароти динӣ дахлат надиҳанд.

Дар таълимоти машшоиёни шарқӣ, аз ҷумла, Ибни Сино, хангоми ҳаллу фасли масоили фикҳӣ таъсири возеҳи на танҳо суннатҳои ақлони арастуӣ ва навафлотунӣ, балки анъанаҳои динӣ низ ба назар мерасанд. Машшоиён талош меварзиданд, ки ақидаҳои сиёсӣ ва ирфониро дар бораи дин бо ҳикмати амалӣ оштии диҳанд. Тибқи ин ҳикमत, қонуне, ки паёмбарон овардаанд, бояд барои танзими ҷомеа хидмат кунад, аз ин рӯ, ақидае, ки бо истидлол ва асоснок намудани шариати илоҳӣ иртибот дорад, воқеан хусусияти сиёсӣ-иҷтимоӣ дорад. Барои ҳамин, байни фаҳмиши ваҳӣ аз ҷониби илоҳиётшиносони зоҳиргаро ва фаҳмиши Ибни Сино тафовути муҳим вучуд дорад. Ба эътиқоди илоҳиётшиносон, паёмбар ваҳиро ба таври ғайрифавол қабул мекунад, зеро агар дар он фаволна ширкат мекард, пас, гуфтан мумкин намебуд, ки он ваҳӣ комилан аз ҷониби Худо нозил шудааст. Аммо, ба эътиқоди Ибни Сино паёмбар аст, на Худо, ки қонунгузори шариат тавсиф мешавад.

Дар баробари ин, Ибни Сино боварӣ дорад, ки тафаккури паёмбарон аз афкори мардумони дигар ҳеҷ тафовуте надорад, ба ҷуз он, ки паёмбарон заки ва тезхуш буда, дар ҷустуҷӯи мафҳумҳои миёнаҳол, ки хоси тафаккури одамони одӣ буда наметавонанд. Робита бо ақли фавол на танҳо ба паёмбарон хос аст, зеро ҳатто хангоме ки мардуми одӣ дуруст андеша мекунанд, метавон гуфт, ки онҳо ақли худро бо ақли фавол пайвастаанд. Тамоми идроки зеҳнии шахс ба ҷуз аз дарки фавзони нур чизе беш нест.¹

Ба ғайр аз ин, мушоҳида кардан осон аст, ки дар фаҳмиши масъалаи озодӣ Ибни Сино онро бо масоили иҷтимоӣ-сиёсӣ ва динӣ-руҳонӣ омезиш медиҳад: аз як тараф, дар таълимоти ӯ ҳукмҳои мустақим дар бораи он ҷой доранд, ки ҷӣ тавр ҷомеаи одамонро аз рӯи ҳикмати комили амалӣ идора кардан мумкин аст, ва аз ҷониби дигар бошад, - муҳокимаҳо дар бораи адолати иҷтимоии одамон ба унвони шикастани нерӯи ҳавасҳо ва раҳо кардани нафс аз ҷисм тафсир меёбанд.

Ибни Сино вазифаи асосии ба тартиб овардани ҳаёти ҷамъиятиро дар доираи давлат шарҳ дода, шаҳрвандонро монанди Афлотун ба се табақа ҷудо мекунад: ҳокимон, косибон ва посбонҳо. Ҳар як гурӯҳро роҳбаре идора мекунад, ки дар навбати худ роҳбари дигарро таъйин мекунад, ки ӯ салоҳияти камтарро бар воҳидҳои идоракунии хурдтар дорад. Ин тарзи баёни итоат ва фармонбардории табақаи поён ба болоро аз рӯи мартабаашон нишон медиҳад дар доираи уҳдадорихи иҷтимоии афрод ихтиёрӣ ба ҳисоб меравад. Ҳар як шаҳрванд кори ба ӯ супурдашударо иҷро мекунад, бинобар ин, дар ҷомеа ё шаҳр касе нест, ки бо меҳнати худ ба давлат нафъ надиҳад. Ба бекорӣ роҳ додан мумкин нест. Ҳоким бояд барои беморону нотавонҳо ва инчунин онҳое, ки фақир ва қобилияти таъмини рӯзгорашонро надоранд, ғамхорӣ зоҳир намояд.

Равшан аст, ки Ибни Сино монанди Форобӣ бо таърифи одии назариявии табиати озодӣ дар доираи ҳукуки инсонӣ қаноатманд нест. Барои ӯ дониш дар бораи озодӣ бояд дар амалия - фаволияте таҷассум ёбад, ки онро дар илмҳои ахлоқ ва сиёсӣ бо таъкид бар он дарёфт кардан мумкин аст, ки ахлоқи озодиро иродаи инсон муайян мекунад. Ҳардуи ин мутафаккир ва инчунин, Насируддини Тӯсӣ низ дар назарияи мадинаи фозилашон принципҳои озодии инсонро таҳия кардаанд, ки бар асоси он ирода ва адолат маҳаки асосии таълимоти сиёсӣ-иҷтимоии онҳо буда, он дар доираи масъалаҳои ҳукуки инсон матраҳ мегардад.

Дар таълимоти Насируддини Тӯсӣ низ танзими робитаҳои миёни одамон ва фармонравоии сиёсӣ-иҷтимоӣ яке аз масъалаҳои фалсафӣ ба ҳисоб меравад, зеро бунёд намудани низоми сиёсӣ тавъам бо сулҳ, амният ва адолат – мавзӯи маҳсули таваҷҷуҳи файласуф аст, ки барои дарёфти “беҳтарин ва одилонатарин низоми ҳокимиятдорӣ талош дорад”.

Аз муҳокимаҳо ва мубоҳисаҳои фавқуззикр ба хулоса мерасем, ки барои мутафаккирони машшоиёни шарқӣ озодӣ танҳо маҳсули таҳайюлот ва ё таҳқиқоти назариявӣ набудааст. Дар маҷмӯъ онҳо консепсияи озодиро дар ҷаҳорҷӯбаи қонунҳои динӣ ва иҷтимоӣ таҳия кардаанд, ки аз ҳаёти ҳаррӯзаи одамон дар ҷомеаҳои онҳо илҳом гирифтааст. Афкори

¹ Ибн Сина. Ан-Наджат (Фи ал-ҳикма ал-илаҳийя) (Спасение. О божественной мудрости). – Каир, 1938. С. 304-307.

онҳо дар бораи адолати иҷтимоӣ дар ҳошияи қонунҳои динӣ ва дунявӣ ташаккул ёфта, дар он ба нақши ҷомеа дар таъмини манфиатҳои иҷтимоӣ, хусусан, озодии шахсии инсон ва дараҷаи маҳдудияти ҳуқуқҳои ӯ таваҷҷуҳи хосса дода шудааст. Ҳамаи ин масъалаҳо дар доираи назарияи мадинаи фозилаи ӯ мутамарказ шуда, дар он ҳамкориҳои тарафайни сокинони он ноғузир ва ҳатмӣ сурат мегирад. Дар айни ҳол, ҳокими мадинаи фозила бояд ҳимояи ҳуқуқи ҳар як шахрванди худро, пеш аз ҳама, дар доираи принсипи адолат таъмин ва қафолат диҳад.

ХУЛОСА

Таҳқиқи консепсияи озодӣ дар фалсафаи машшоияи шарқӣ дар доираи баҳсҳои онтологӣ ва гносеологӣ, усулҳои фалсафии таҳқиқоти мавзӯҳои вобастаи он, монанди ҷабр ва ихтиёр, қазо ва қадар, озодии ирода ва тазоди он бо фармонбардорӣ (итоат), озодӣ ва фармонбардории шахс ҳамчун падидаи иҷтимоӣ, озодӣ ва масъулияти ахлоқии шахс, адолат асоси назарияи озодӣ ва фармонбардории шахс, озодӣ ва фармонбардории шахс дар муносибат бо ҳокимияти динӣ ва сиёсӣ ва дар доираи меъёрҳои ҳуқуқӣ ва қонунҳои исломӣ ба натиҷаҳои зерин оварданд:

1) Мафҳуми озодӣ дар фалсафаи машшоияи шарқӣ як ҷузъи муҳими талаботи инсон аст, ки онро мутафаккирони намояндаи ин мактаб аз нигоҳи ақлгарой ва тибқи меъёрҳои иҷтимоӣ, аз ҷумла, динӣ баррасӣ намуда, саволи озод будан ё ба тақдир мувоҷеҳ шудани инсонро ба миён мегузоранд. Метавон таъкид намуд, ки андешаҳо оид ба ин масъала изтироб ва ноумедҳои инсонро низ ба вучуд меоранд, зеро он ба заҳматталабии ақида дар бораи он, ки инсон дар як тахайюлотӣ бардурӯғи имконияти интиҳобу ихтиёр зиндагӣ мекунад ва вақте ки, инсон аллақай бори гарони сарнавиштро мекашад ва аз он гурехта наметавонад, гӯё озодии инсон ғайриимкон мегардад. Аз ҷониби дигар, дар диссертатсия бо таҳлили омилҳои иҷтимоӣ-таърихӣ ташаккулёбии таълимот оид ба озодӣ ва тобеияти инсон, инчунин, дар асоси таҳқиқоти таърихӣ фарзияе пешниҳод мегардад, ки тибқи он сиёсати иҷтимоӣ-динӣ дар ибтидо ба тадриҷан паст кардани падидаи ғуломдорӣ равона карда шуда буд, ки аслан аз суннати мардуми араб дар даврони бутпарастии онҳо сарчашма мегирифт. Аз ин рӯ, озодии аз ҳама муҳим барои инсон озодии «будан», яъне ҳамзистии мавзун бо табиати аслии худ (фитра) ҳисоб ёфта, мутафаккирони Шарқ, тоҷику форс, аз ҷумла, намояндагони машшоияи шарқӣ онро ҳамчун як навъ озодии ботинӣ ҳисоб мекарданд [3-М, 4-М, 5-М, 10-М, 25-М];

2. Эътиқоди мардуми Машриқзамин танҳо бо маросим ва ибодатҳои шахсӣ маҳдуд нагардида, он ба соҳаи муносибатҳои иҷтимоӣ ва равонӣ низ ворид мешавад. Ҳолати ботинии шахс ҳолати берунӣ, иҷтимоии ӯро муайян мекунад ва дар ин соҳа ӯ метавонад озодии худро дарк намояд. Ин нуктаи назарро бо назарияи моддагароён дар бораи шароитҳои моддие, ки ҳолати одамро муайян мекунанд, муқобил гузоштан мумкин аст, ки дар он ба инсон барои тағйир додани ҳеш озодии камтар медиҳад, зеро тағйироти инсон на бар шароити берунӣ, балки ба шароити ботинии ӯ асос мегиранд. Аз ин ҷо, азбаски соҳаи озодӣ дар вазъи ботинии инсон аст, ӯ ихтиёр мекунад, ки ба фитрати аслиаш итоат кунад ва ё аз он дур шавад: агар касе ба фитрати худ мувофиқат кунад, дар аҳволи беҳтар ва агар аз фитрати худ дур шавад, дар шароити номусоид қарор мегирад. Ҳамин тариқ, инсон як мавҷуди озод буда, қодир аст, ки иродаашро ба таври мусбат амалӣ созад, фазилати аслии худро нигоҳ дорад ва ҳолаташро ба тамоюлотӣ хуб ё бад табдил диҳад [4-М, 5-М, 7-М, 9-М, 27-М];

3. Инсон, аз нигоҳи машшоӣи шарқӣ, ки дар ин қисмати фалсафаи худ аз таълимоти иҷтимоӣ, аз ҷумла, динӣ истифода кардаанд, қобилияти маърифати илоҳиро дошта, бо сабаби доштани ин сифат дар қори таъмини адолати иҷтимоӣ уҳдадор мебошад. Ин сифат ба инсон барои ин зарур аст, то ки ӯ нақши халифаи илоҳиро дар рӯйи замин иҷро намояд. Аз ин рӯ, агар илму адли инсон кам бошад, чаҳолату зулм ба вучуд меояд ва ин аст, ки инсон «беадолат» мавҷудест, ки ба уҳдадорӣ мазкури худ хиёнат карда ва ба ҳокими золим табдил

ёфта аст. Ин як муносибатест, ки тибқи он машшоиёни шарқӣ ботадрич ба иродаи инсон овоз дар ҳаёти дунявӣ нисбат ба иродаи илоҳӣ бартарият додаанд [6-М, 9-М, 12-М, 18-М];

4. Масъалаи овозӣ ва тобеияти инсон дар доираи баҳсҳои умумионтологӣ ба як принсипи асосии машшоиёни шарқӣ пайвастагӣ дошт, ки тибқи он агар бартари ягон сабаби беруна то ба сатҳи зарурат нарасад, он барои пайдоиши мавҷудоти дигар кофӣ нахоҳад буд ва агар ҳастии ӯ ба сабаби чизи дигар ниёз пайдо накунад, мавҷудият ва нестии ӯ имконнопазир хоҳад гашт. Аз ин ҷо, дар фалсафаи машшоияи шарқӣ принсипи зарурат дар асоси тасдиқи худӣ принсипи сабаб ва инкори он ба миён омадааст. Барои муайян намудани робитаи зарурии байни сабаб ва натиҷа мутафаккирони намоёнҳои машшоияи шарқӣ аз принсипи сабаб дар доираи таълимот оид ба вочиб-ул-вучуд истифода мебаранд. Мувофиқи таълимоти мазкур, зарурат оқибати ногузири “будан” дар ҳамаи сатҳҳо, ҳолатҳо ва ашъи вобастаи он мебошад. Моҳияти сабаби аввал ва ҳар чизе, ки аз он бармеояд, ин будан ё будиш ва зарурат аст [9-М, 10-М, 15-М, 25-М];

5. Машшоиёни шарқӣ дар таҳлили масъалаи овозӣ ва тобеияти инсон амалҳои инсониро ба се навъ ҷудо мекунанд: амалҳои табиӣ ё зотӣ, амалҳои иродӣ ва амалҳои интихобӣ (ихтиёрӣ). Намуди сеюми амалҳо амали интихобӣ, овоз буда, аз донишҳои инсон вобаста аст. Тавассути дониш алтернативаҳои гуногун омӯхта шуда, мувофиқи тасмимҳо дар пояи он қувваи иродаву озодии инсонро ба ҳаракат мебароранд. Аз ин рӯ, иродаи инсон бояд ба тасмим итоат намояд. Ба маънои дигар, ирода ва қувваи озодии инсон, аз нигоҳи аҳли машшоияи шарқӣ, ба ӯ фитран дода шудаанд, ки баъдан тақвият мебанд [8-М, 13-М, 14-М, 20-М];

6. Дар муносибат бо муҳити беруна бошад, инсон, тибқи андешаҳои машшоиёни шарқӣ, на ба қазою қадар ва на ба озодии ирода майл дорад. Иродаи ӯ бо содиршавии амалҳо мувофиқи сабабҳои онҳо муайян карда мешавад: ин сабабҳо берунӣ ва моддӣ мебошанд. Амалҳои инсон ҳам бо иродаи ӯ ва ҳам мувофиқи ҳодисаҳои беруна сурат мегиранд. Илова бар ин, амалҳои инсон на танҳо бо сабабҳои берунӣ, инчунин, бо сабабҳои ботинии инсон алоқаманданд. Намунаи муайян дар сабабҳои берунӣ ва ботинӣ он чизест, ки машшоиёни шарқӣ онро қазою қадар меноманд. Машшоиён назарияи ҷабр ва ихтиёри инсонро дар ҷомеа ва муносибатҳои иҷтимоии ӯ бо одамони дигар бештар баррасӣ мекунанд, зеро ҷомеаро ба хотири он таҳқиқ мекунанд, ки инсон дар он ба зиндагии ғайбӣ даъват карда мешавад ва сабаби дигар ин аст, ки ӯ ягона ҳайвонест, ки қобилияти андеша ва дарк кардани арзишҳоро дорад. Аз ин рӯ, инсон бояд, пеш аз ҳама, мавқеи худро дар муҳити иҷтимоӣ, ҳамҷинсҳо, нисбат ба олами боло, инчунин, дар робита бо ҷаҳони моддӣ дарк намояд [9-М, 11-М, 15-М, 25-М];

7. Дар ақоиди машшоиёни шарқӣ, дар маҷмуъ, овозӣ натиҷаи мантиқии ақл аст ва он танҳо дар партави ақл маънии ҳақиқии худро ошкор мекунанд. Ба ибораи дигар, фарди оқил дар ҷаҳорҷӯби мантиқ ва ақл дар бораи овозӣ на ҳамчун имконияти инсон, балки ҳамчун зарурат барои инсон андешаронӣ мекунанд. Овозӣ ба маънои пирӯзӣ бар мардум нест, он ҷузъи таркибии моҳият ва зоти инсон аст, ки озодии табиӣ ё озодии ирода ба ҳисоб меравад ва инсонро танҳо он ба сӯйи камолот ҳидоят мекунанд, зеро овозӣ аз табиати ӯ реша мегирад. Овозӣ волотарин хислати инсонист, ки аз камолот, тағйирот ва таҳаввулоти олии ӯ дарак медиҳад. Байни овозӣ ва адолат дар амал робитаи дучониба вучуд дорад, зеро амалӣ шудани овозӣ ба маънои ғайримуқаррарӣ танҳо ба он вобаста аст, адолат бошад, ба озодии фитрӣ ва табиӣ инсон асос ёфтааст [6-М, 8-М, 15-М, 16-М, 21-М, 25-М];

8. Дар диссертатсия муқаррар гардид, ки аз назари машшоиёни шарқӣ, инсон як мавҷуди овоз аст, ки қобилияти интихоб ва ташаббус карданро дорад. Аз ин мантиқан бармеояд, ки ӯ як мавҷуди масъул аст. Бар хилофи экзистенциализми Сартр, ки дар он масъулияти инсон дар назди худ тасдиқ мешавад, на дар назди ягон мавҷуд ё қудрати дигар, машшоиёни шарқӣ дар иртибот бо таълимоти юнонию шарқӣ таълим медиҳанд, ки инсон дар ниҳояти қор, барои аъмоли худ дар назди офаридгор низ масъул аст. Ҳарчанд инсон мавҷуди овоз ва барои аъмоли худ масъул аст, озодии ӯ дороии ӯ ба ҳисоб намеравад ва ӯ

наметавонад, ки бо он ҳар чӣ бихоҳад, анҷом диҳад, ҳарчанд ҳақ дорад, ки ҳатто сарчашмаи озодии худро инкор кунад. Аз ин рӯ, масъулияти инсон дар аъмоли худ ҳам фитрӣ ва ҳам иктисобӣ аст [9-М, 11-М, 16-М, 23-М, 26-М, 27-М];

9. Масъулияти фардии инсон барои аъмоли худ ё масъулияти инфиродӣ наметавонад бидуни андеша дар бораи он, ки амалҳои инсонро худӣ ё муайян мекунад, арзёбӣ гардад. Бо вучуди ин, худмуайянкунии инсон, чуноне ки дар диссертатсия ба исбот расид, аз ҷониби мутафаккирони машшоияи шарқӣ дар шаклҳои гуногун тасвир ва таҳлил гардидааст. Машшоиёни шарқӣ таълимоти худро дар доираи ақлоният ба таври муназзам шарҳ дода, равишҳои гуногунро барои равшан кардани он нуқта, ки чаро амалҳои инсон бояд ба таври худмуайянкунӣ сурат гиранд, истифода кардаанд. Онҳо баҳс мекунанд, ки масъулияти ахлоқии инсон бо озодии амал алоқаманд аст: агар инсон шахсан барои коре, ки анҷом медиҳад, ҷавобгар бошад, ӯ фикр мекунад, ки амалҳои худро назорат намуда, худӣ ё маҳз бояд қарор қабул кунад ва баъдан тибқи он амал намояд. Аз ин рӯ, машшоиёни шарқӣ фарзия пешниҳод мекунанд, ки ахлоқи хуб танҳо дар сурате имконпазир аст, ки озодии амали инсон ҳақиқӣ бошад. Адолат, дар маҷмуъ, аз як тараф, ва адолати роҳбари ҷомеа, аз тарафи дигар, як рукни асосии таълимоти мутафаккирони машшоиёни шарқӣ буд ва онҳо боварӣ доштанд, ки довари онҳо дар бораи аъмоли инсон ба принципҳо ва арзишҳои объективӣ асос ёфтааст. Дар асоси ин фарзияҳо, онҳо ба ин андеша расидаанд, ки Худо ба ҳеҷ вачҳ амали инсонро намеофарад ва ё муайян намекунад, зеро агар барои коре, ки иҷро кардааст, худӣ инсон масъул бошад ва ба таври одилона сазовори мукофот ё ҷазо гардад, пас, ӯ бояд ташаббускори амалҳои худ ва рафтори худ бошад [4-М, 5-М, 6-М, 7-М, 11-М, 13-М, 15-М, 25-М];

10. Машшоиёни шарқӣ робитаи байни сокинони мадинаҳоро на ҳамчун робитаи озоду баробар, балки робитаи байни ноқис ва комил, пасту баланд мекунанд ва ба ҳамин маънӣ, афроди ҷомеаро аз озодии интиҳоб ва мустақилият маҳрум месозанд. Озодии онҳо сирфан тобеи раиси шаҳр буда, он чи, ки раиси аввал ба василаи ақли фаъол барои саодати ҷомеа дарёбад ва ба ҷомеа амр кунад, бояд онҳо ба ӯ итоат карда, онро иҷро намоянд [10-М, 11-М, 12-М, 14-М, 16-М, 20-М, 21-М].

Ҳамин тавр, мутафаккирони машшоияи шарқӣ таълимот дар бораи озодии инсон ва тобеияти ӯро бо баррасии масъалаҳои ҷабр ва ихтиёр, қазо ва қадар, озодин ва мушкилоти равонии инсон, озодии ирода, масъулияти инсон ва ғайра таҳлил намуда, мавқеи худро нисбат ба моҳият ва аҳамияти озодии инсон ва қобилияти касбии ӯ муайян сохтаанд. Ин мавқеи онҳо бештар дар назарияҳои вочиб-ул-вучуд ва мадинаи фозила шарҳ дода шуда, ба ҳамин васила ҷанбаи онтологӣ масъаларо бо ҷанбаи иҷтимоӣ он пайванд додаанд. Аз ин ҷост, ки фарқияти асосии таълимоти мутафаккирони машшоияи шарқӣ аз нигоҳи методологӣ дар он зоҳир мегардад, ки яке тавачҷуашро дар ин пайвастагӣ бештар ба ҷанбаи онтологӣ медиҳад (масалан, Ибни Сино) ва дигаре – ба ҷанбаи иҷтимоӣ ва сиёсӣ. Ҳадафи умумии ҳамаи онҳо бошад, ислоҳоти инсон, ҷомеа, давлат ва наҷоти ҷомеа аз вазъияти фалокатборест, ки дар он қарор дошт ва амалӣ намудани ҳадафи ҳукумате бар пояи адолат ва баробарӣ ва эҷоди як ҷомеаи ахлоқӣ ва некӯкор буд. Ҳамаи инро намояндагони ин мактаби фалсафӣ дар доираи озодине, ки бо масъулият маҳдуд мешавад ва аз ахлоқ то ба сиёсат мегузарад, тафсир додаанд. Машшоиёни шарқӣ нақши ақлро дар андӯхтани илму дониш таъкид намуда, қайд кардаанд, ки он қобилияти баҳогузорӣ ба амалест, ки нек бошад ё бад ва заковати инсон меъёри баҳо додани хислатҳои инсонӣ аст: инсон наметавонад иштиҳо ва ҳавасҳои худро комилан мағлуб кунад, зеро ӯро ҳақонии ҷисмонӣ ихота ва идора мекунад. Аз ин рӯ, нафси инсонӣ наметавонад, танҳо тавассути раҳой аз пайвандҳои ҷисмонӣ озод гардад.

ФЕҲРИСТИ ИНТИШОРОТИ ИЛМӢ АЗ РӢӢИ МАВЗУИ ДИССЕРТАТСИЯ

I. Монографияҳо:

- [1-А] Зикирзода Х. Социально-политическая философия Ибн Халдуна [Текст] /Х. Зикирзода – Душанбе, 2018. 169 с.
- [2-М] Зикирзода Х. Озодии инсон дар фалсафаи машшоияи шарқӣ [Матн] /Х. Зикирзода – Душанбе, 2023. 379 с.

II. Мақолаҳои илмие, ки дар маҷаллаҳои тақризшавандаи Комиссияи олии аттестатсионии назди Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон ҷоп шудаанд:

- [3-М] Зикирзода Х. Озодӣ ва фармонбардорӣ (итоат) дар доираи баҳсҳои онтологӣ дар таърихи фалсафа [Матн] /Х. Зикирзода// Аҳбори Академияи илмҳои Тоҷикистон, 4 (265). - Душанбе, 2021. С. 28-34.
- [4-М] Зикирзода Х. Концепсияи ҳақиқат дар фалсафаи Юнони қадим [Матн] /Х. Зикирзода // Аҳбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи Баҳоваддинови Академияи миллии илмҳои Тоҷикистон, № 2. - Душанбе, 2021. С. 61-67.
- [5-М] Зикирзода Х. Масъалаи озодии инсон дар доираи фаҳмиши фалсафии он [Матн] /Х. Зикирзода// Аҳбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи Баҳоваддинови Академияи миллии илмҳои Тоҷикистон, № 2. - Душанбе, 2022. С. 70-77.
- [6-М] Зикирзода Х. Озодӣ ва фармонбардорӣ: таъриф, принципҳо ва усулҳои фалсафии таҳқиқоти онҳо [Матн] /Х. Зикирзода// Аҳбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи Баҳоваддинови Академияи миллии илмҳои Тоҷикистон, № 4. - Душанбе, 2021. С. 23-28.
- [7-М] Зикирзода Х. Озодии ирода ва тамоюлҳои зидноки он бо итоат [Матн] /Х. Зикирзода// Паёми филиали донишгоҳи давлатии Москва ба номи М.В. Ломоносов дар шаҳри Душанбе, № 2. (24). - Душанбе, 2022. С. 63-76.
- [8-М] Зикирзода Х. Масъалаи қазо ва қадар дар меҳвари озодӣ ва фармонбардории инсон [Матн] /Х. Зикирзода// Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон, № 4. - Душанбе, 2022. С. 256-263.
- [9-М] Зикирзода Х. К проблеме свободы в круге онтологических дискуссий исламских мыслителей [Текст] /Х. Зикирзода// Вестник Таджикского национального университета, № 6. Ч.1. – Душанбе, 2023. С 86-92.
- [10-М] Зикирзода Х. Заминаҳои ормонии назарияи озодӣ ва фармонбардории шахс [Матн] /Х. Зикирзода// Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон, № 10. – Душанбе, 2023. С 178-183.
- [11-М] Зикирзода Х. Озодӣ ва фармонбардорӣ дар муносибат бо ҳокимияти сиёсӣ-иҷтимоӣ [Матн] /Х. Зикирзода// Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон, № 9. – Душанбе, 2023. С. 156-164.
- [12-М] Зикирзода Х. Адолат – асоси назарияи озодӣ ва фармонбардорӣ (итоат)-и шахс [Матн] /Х. Зикирзода// Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон, № 8. – Душанбе, 2023. С 119-128.
- [13-М] Зикирзода Х. Концепсияи озодӣ ва фармонбардории инсон дар доираи меъёрҳои ҳуқуқӣ ва қонунҳои исломӣ (дар мисоли таълимоти Абу Насри Форобӣ) [Матн] /Х. Зикирзода// Паёми Донишгоҳи давлатии Хоруғ, № 1 (24). – Хоруғ, 2023. С. 52-58.
- [14-М] Зикирзода Х. Озодӣ ва фармонбардории инсон дар доираи меъёрҳои ҳуқуқӣ ва қонунҳои исломӣ (дар мисоли таълимоти Ибни Сино ва Насируддини Тӯсӣ) [Матн] /Х. Зикирзода// Паёми Донишгоҳи давлатии Хоруғ, № 2 (25). – Хоруғ, 2023. С. 45-51.
- [15-М] Зикирзода Х. Проблема свободы и повиновения в учениях таджикских философско-религиозных течений [Текст] /Х. Зикирзода// Вестник Хоругского государственного университета, № 3 (27) – Хоруғ, 2023. С 86-93.

- [16-М] Зикирзода Ҳ. Доир ба баъзе масъалаҳои озодӣ ва фармонбардорӣ дар таълимоти машшоӣни шарқӣ [Матн] /Ҳ. Зикирзода// Паёми Донишгоҳи давлатии Хоруғ, № 3 (27). – Хоруғ, 2023. С 77-85.
- [17-М] Зикирзода Ҳ. Моҳияти масъалаи фармонбардорӣ ва озодии инсон дар доираи концепсияи ҷабр ва ихтиёр дар таълимоти машшоӣни шарқӣ [Матн] /Ҳ. Зикирзода// Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон, № 11. – Душанбе, 2023. С 145-152.
- [18-М] Зикирзода Ҳ. Масъалаи адолат ҳамчун пояи концепсияи назарияи озодӣ ва фармонбардори (итоат)-и шахс дар таълимоти машшоӣни шарқӣ [Матн] /Ҳ. Зикирзода// Паёми Донишгоҳи давлатии Хоруғ, № 4 (28). – Хоруғ, 2023. С 109-119.

III. Мақолаҳои илмие, ки дар маҷаллаҳои илмӣ дигар ҷо ҷидаанд:

- [19-М] Зикирзода Ҳ. Концепсияи нафс дар таълимоти Ибни Боҷа [Матн] /Ҳ. Зикирзода// Маводи конференсияи илмӣ-амалии ҳаёти профессорон ва омӯзгорон бахшида ба «Бистсолаи омӯзиш ва рушди фанҳои табиатшиносӣ, дақиқ ва риёзӣ дар соҳаи илму маориф (2020-20240), 5500-солагии Саразми бостонӣ ва 700-солагии шоири барҷастаи тоҷик Камоли Хучандӣ». - Душанбе, 2020. С. 234-238.
- [20-М] Зикирзода Ҳ. Озодӣ ва масъулияти ахлоқии шахс [Матн] /Ҳ. Зикирзода// Круглый стол: «Современные тенденции развития философской науки в Таджикистане и мире». Филиали Донишгоҳи давлатии Москва дар шаҳри Душанбе. Т. 2. № 2 (24). – Душанбе, 2022. С. 63-76
- [21-М]. Зикирзода Ҳ. Фарҳанги озодӣ ва масъулияти ахлоқии шахс [Матн] /Ҳ. Зикирзода// Маводи конференсияи илмӣ-амалии байналмилалӣ дар мавзӯи «Рушди забони давлатӣ дар партави гуфтугӯи фарҳангҳо». - Душанбе, 2022. С. 155-160.
- [22-М] Зикирзода Ҳ. Баъзе масъалаҳои инсоншиносии Абурайҳони Берунӣ (дар асоси «Осор-ул-боқия») [Матн] /Ҳ. Зикирзода// Маводи конференсияи илмӣ-назариявии байналмилалӣ таҳти унвони «Абурайҳон Берунӣ-алломаи Машриқзамин» бахшида ба 1050 солагии Абурайҳон Берунӣ. - Душанбе, 2023. С.126-131.
- [23-М] Зикирзода Ҳ. Масъалаи ҷабр ва ихтиёр ва нақши онҳо дар муайянсозии моҳияти фармонбардорӣ ва озодии инсон аз нигоҳи машшоӣни шарқӣ [Матн] /Ҳ. Зикирзода// Маводи конференсияи илмӣ-назариявии байналмилалӣ таҳти унвони «Абурайҳон Берунӣ-алломаи Машриқзамин» бахшида ба 1050 солагии Абурайҳон Берунӣ. - Душанбе, 2023. С.126-131.
- [24-М] Зикирзода Ҳ. Ҷойгоҳ ва нақши ҷомеаи инсонӣ дар таълимоти Ибни Халдун [Матн] /Ҳ. Зикирзода// Паёми донишгоҳи омӯзгорӣ. Силсила: илмҳои фалсафӣ, №1 (1). - Душанбе, 2021. С. 46-55.
- [25-М] Зикирзода Ҳ. Тавзеҳи мафҳуми озодӣ дар доираҳои бахшҳои онтологияи мутафаккирони исломӣ [Матн] /Ҳ. Зикирзода// Паёми донишгоҳи омӯзгорӣ, Силсила: илмҳои фалсафӣ, № 2 (2). - Душанбе, 2021. С. 41-47.
- [26-М] Зикирзода Ҳ. Концепсияи назарияи озодӣ: таъсири таълимоти аристотелизм ба машшоӣни шарқӣ [Матн] /Ҳ. Зикирзода// Круглый стол: «Философия востока и запада на современном этапе: проблемы различия и точки соприкосновения». Филиали Донишгоҳи давлатии Москва дар шаҳри Душанбе. Душанбе, 2022. С. 47-61
- [27-М] Зикирзода Ҳ., Шамолов А.А.. Таъсири таълимоти юнониёни қадим дар ташаккулёбии ақлгароии машшоӣни шарқӣ [Матн] /Ҳ. Зикирзода// Паёми филиали донишгоҳи давлатии Москва ба номи М.В. Ломоносов дар шаҳри Душанбе, № 2. (32) - Душанбе, 2023. С. 63-76.

**ТАДЖИКСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ САДРИДДИНА АЙНИ**

УКД: 1 (091)

На правах рукописи

ЗИКИРЗОДА ХОБИЛ

**СВОБОДА ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ
ВОСТОЧНОГО ПЕРИПАТЕТИЗМА**

А В Т О Р Е Ф Е Р А Т

диссертации на соискание ученой степени
доктора философских наук по специальности
09.00.03 - история философии

Душанбе - 2024

Диссертация выполнена на кафедре философии и культурологии Таджикского государственного педагогического университета имени Садриддина Айни

Научный руководитель: **Шамолов Абдулвохид Абдулвохидович**
– доктор философских наук, профессор.

Официальные оппоненты: **Рахимов Мухсин Хусейнович** – доктор философских наук, профессор кафедры общественных наук Таджикского технического университета имени академика М.С. Осими.

Махмаджонова Мухиба Талатджонова
– доктор философских наук, профессор, главный сотрудник Центра авиценноведения Института философии, политологии и права НАНТ

Атоев Атоулло Мухторович – доктор философских наук, доцент общеуниверситетской кафедрой философии ХГУ имени академика Б. Гафурова.

Ведущая организация: Таджикский международный университет иностранных языков имени Сотима Улугзода

Защита диссертации состоится «20» июня 2024 г. в 10:00 ч. на заседании диссертационного совета 6D.KOA-029 по защите диссертации на соискание учёной степени доктора философии по специальности 09.00.03 – История философии в Таджикском национальном университете (734025, г. Душанбе, проспект Рудаки, 17).

С содержанием диссертации и авторефератом можно ознакомиться в Центральной научной библиотеке Таджикского национального университета по адресу 734025, г. Душанбе, проспект Рудаки, 17 и на сайте: www.tnu.tj

Автореферат разослан « ____ » _____ 2024 г.

**Секретарь диссертационного совета,
доктор философии, профессор**



Муминов А.И.

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. В условиях современного мира с концом эпохи постмодернистского мышления особую значимость приобретают ценности этнокультурной, этико-правовой и религиозной идентичности. Поэтому проблемы, связанные с природой человека, его свободой и естественными правами становятся как никогда актуальными, в частности, с учетом той трансформации, которая происходит сегодня с человеческим сознанием в целом. Современная концепция свободы человека с ее универсальным характером, устоявшимися шаблонами индивидуальной свободы, по сути, игнорирует различия культур, мышления, мировосприятия, религиозные и правовые традиции. Для многих ученых-философов бесспорен тот факт, единой, интеллектуальной, нравственной или религиозной формулы свободы человека не существует. Иначе говоря, возникает ситуация, когда для понимания определенной культуры необходимо обратиться к истокам происхождения этой концепции. Конкретное рассмотрение и анализ возможностей применения моделей свободы человека путем изучения ее особенностей в культуре разных народов и разных эпох, и выделение их важнейших ценностей свидетельствует о важности нашего исследования о свободе.

Вопрос о свободе личности постоянно связан с вопросом о пределах ее распространения. Речь идет о возможности свободы личности, о ее существовании во всех местах и временах общества, где индивиды не только избираются, но и создают свою идентичность и осознают свою ответственность. Свобода – это ответственность, которую не каждый готов взять на себя, поэтому мы часто видим бегство от свободы, от самого себя, конформизм, психологическую фрагментацию личности. Человеческая природа соответствует сложности пространственно-временного континуума: социокультурные ценности и непрерывные законы прошлого, настоящего и будущего изменяются и возникают не как единый поток, а как серия разрозненных, невзаимосвязанных состояний. Ситуация, в которой находится современный человек, связана со старыми стандартами человеческого поведения, которые ищут ответы на вопрос, как вести жизнь и как быть хорошим человеком в обществе своих братьев и уметь или не уметь общаться с ними. Сегодня у человека должны появиться новый смысл, новые ценности и новые стремления, которые связаны со свободой воли в его жизни. Учитывая эту ситуацию, изучение свободы человека представляется очень важным.

Значимость выбранной темы возрастает и при необходимости не только философского осмысления этих проблем, но и решения практических вопросов, связанных с процессом ее поступательного развития, преобразования социальной реальности в систему самосознания. Свободное демократическое правовое государство и гражданское общество могут быть организованы только в случае личной автономии, обеспечивающей не только личную свободу человека, но и единство внутренних и внешних возможностей для развития его культуры, духовности и благосостояния. существование путем обеспечения экономических и политических прав и свобод своих граждан. Поэтому изучение тенденций и проблем процессов становления и изменения человека с учетом необходимости защиты и повышения уровня свободы в меняющемся обществе считается важной научной и практической задачей.

Следует отметить, что о свободе человека, его послушании писали и восточные и западные мыслители. Причем, на Востоке эта проблема разрабатывалась с древних времен представителями разных школ, течений, направлений рационально-философской ориентации. В наше время проблема свободы является одним из основополагающих вопросов, касающихся человека и его общественной жизни. В целом этот вопрос связан с сегодняшней глобальной средой, которая все больше и больше побуждает людей к пониманию и достижению своей личной свободы, осознанию ее как необходимого условия существования. Добровольная эволюция человека, свидетельствующая о совершенствовании его качеств и талантов, является признаком его свободы. По мнению философов восточных перипатетиков, эта свобода человека является важной и естественной необходимостью для

достижения его счастья, и проявляется она и в его речи, и в поведении, и в привычках: человек сам отвечает за свое счастье или несчастье. Установление и обоснование этих и других вопросов, связанных со свободой и послушанием человека, и сопоставление их с неисламскими мыслителями и философами прошлого и современного определяют важность изучения данной темы.

В современную эпоху, когда история и судьба человека полны потрясений и конфликтов, существуют различные факторы и причины, заставляющие исследователей вновь и вновь обращаться к идеям и мнениям исламских мыслителей прошлого на примере восточных перипатетиков, являющихся частью таджикской культуры. События последних десятилетий, связанные с бурным процессом политизации общества, показали, что свобода для человека и его самоутверждения имеет очень большое значение. В исламских философских установках и в идеологических и политических моделях ислама, касающихся свободы человека, ее обоснования не вполне конкретны, а значит неустойчивы. Отсюда очень важно рассмотреть и проанализировать взгляды представителей исламских рациональных школ, особенно восточной перипатетической школы и их подходы к решению проблем, связанных с вопросом свободы человека.

Следует сказать, что разные исследователи и ученые при изучении философии восточных перипатетиков рассматривали концепцию свободы в зависимости от их смысловых и концептуальных различиями, а также в различных измерениях и точек зрения, присущих воззрениям этих философов. Изучение того, как решался этот вопрос в прошлом в опыте предков таджиков, к которым относятся и восточные перипатетики, весьма поучительно и представляет особый интерес не только на политическом и социальном уровнях, но и на философском уровне, тем более, что в постсоветский период, особенно в Таджикистане до настоящего времени глубокого, всеобъемлющего философского исследования о концепции свободы человека в философии восточного перипатетизма так и не было проведено. И это еще один аргумент, подтверждающий актуальность диссертационной работы.

В современном обществе Таджикистана, согласно его Конституции и другим законам, человек, его права и свободы имеют первостепенное значение. Их соблюдение способствует формированию гражданского согласия и предотвращает политические, социальные, межэтнические и конфессиональные конфликты. Поэтому в таджикском обществе идея свободы человека в русле проблемы глобализационного характера, является определяющей, потому что правильное ее понимание лежит в основе становления открытого гражданского общества, правового государства, определяет важность философского осмысления проблемы о свободе в рамках культурно-исторических ценностей (на примере восточного перипатетизма) в радикально изменившихся социально-культурных условиях страны.

Степень изученности темы. Все опубликованные работы, посвященные изучению теорий восточных перипатетиков и в рамках общеисламских теорий этой идейной школы, автор разделил на три основные группы. В первую группу вошли исследования, в которых основное внимание уделяется историко-культурным аспектам возникновения идей и теорий о свободе в исламе и в различных его философских школах, которые связаны с восточной философией с позиции рационализма. В этих работах философские особенности анализируемого автором вопроса не затрагиваются. В исследовательских работах И.П. Петрушевского, Х. Вольсона, С.Х. Насра, К.Э. Баттерворса, О. Лимена, Т. Мэйера, Р.М. Франка, М.А. Фахри, П.М. Холта, К.С. Лэмбтона, Б. Льюиса, М.Н. Вольфа, М. Икбала, Е.А. Фроловой, Р.Р. Шангараева, Ф. Роузенталя, А.В. Смирнова, Т. Ибрагима, М. Асада, А. Д. Кныша, П.С. Гроффа, А.Я. Канапацкого, М.С. Ходжсона, М.М. Шарифа, М., Гордона, Л.Р. Сюкияйнена, А.М.М. Нафиси, Х. аль-Фахури, А.А. Халаби, С. Дагима, Ф.А. ад-Дасуки¹ и других проблема свободы человека осталась неизученной.

¹ Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII-XV веках. - Ленинград: Изд.-во Ленинградского университета, 1966; Wolfson H.A. The Philosophy:of the Kalam, Harvard University Press, London, England, 1976; Nasr S.H. Islamic Life

Во вторую группу диссертант включил работы, которые непосредственно посвящены изучению трудов восточных философов - Абу Юсуфа Якуба ибн Исхака аль-Кинди, Абу Насра аль-Фараби, Ибн Сины, Насируддина Туси, а также западных перипатетиков - Ибн Рушда, Ибн Халдуна, Ибн Баджи и Ибн Туфейла. В этих исследованиях некоторые аспекты проблемы свободы рассматриваются в общем контексте, которые зачастую носят информативный характер или представляют собой краткий анализ данного вопроса.

К третьей группе относятся труды таких исследователей, как А. Корбен, Д. Гутас, А. Иври, П. Адамсон, К. Д'Анкоста Коста, М. Аль-Акити, Т. К. Ибрагим, М. Мармура, Дж. Рист, С.Б. Серебряков, М. Галстон, А.Х. Касымжанов, Т.-А. Дрюарт, Дж. Йанссенс, А.В. Сагадеев, М.М. Хайруллаев, Л.Е. Гудман, Б.Я. Шидфар, С.К. Сатыкбекова, А.К. Рзаев, З.И. Халилов, И.Р. Насыров¹ и др., которые помогли диссертанту еще больше проникнуть в суть проблемы,

and Thought, Allen Unwin, London, 1981; Butterworth, Charles E. 1987. *Medieval Islamic Philosophy and the Virtue of Ethics.* Arabica 34 (2); Leaman, O. 'The Developed Kalām Tradition (part I)', in T. Winter (ed.), *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008; Mayer T. *Theology and Sufism.* In T. Winter (ed.), *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008; Frank R.M. *Several Fundamental Assumptions of the Baṣra School of the Mu'tazila*, *Studia Islamica* 33, 1971; Fakhry M. *A history of Islamic philosophy (Studies in Oriental Culture, No. 5.)* xviii, 427 pp. New York and London: Columbia University Press, 1970; Holt P.M. Lambton K.S., Lewis, B. (Ed.), *The Cambridge History of Islam.* Cambridge University Press, 1970; Вольф М.Н. *Средневековая арабская философия: ашаритский калам.* - Новосибирск, 2008; Икбал М. *Реконструкция религиозной мысли в исламе.* Пер. с англ., предисл. и коммент. М.Т. Степанянц. - М.: Вост. лит., 2002; Фролова Е.А. *История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность: Учебное пособие.* - М.: ЦОП Института философии РАН, 2006; Шангараев Р.Р. *Мусульманская религиозная философия.* - Казань: ИД «МеДоК», 2020; Rosenthal F. Ahmad b. at-Tauyib as-Sharakhshi. *New Haven*, 1943; Смирнов А.В. *Что стоит за термином "средневековая арабская философия" (рассмотрение вопроса в ракурсе проблематики истины и причинности)* // *Средневековая арабская философия: Проблемы и решения.* - М.: Издательская фирма "Восточная литература" РАН, 1998; Ибрагим Т. *Вуджудизм как пантеизм* // *Средневековая арабская философия: Проблемы и решения.* - М.: Издательская фирма "Восточная литература" РАН, 1998; M. Asad. *Principles of State and Government in Islam.* Berkely (California), University of California Press, 1966; Кныш А.Д. *Борьба идей в средневековом исламе: теология и философия* // *Ишрак. Ежегодник исламской философии.* №2. М., 2011; Groff P.S. *Islamic Philosophy.* Edinburgh University Press Ltd, 2007, p. 15-16; Канапацкий А.Я. *Онтологическая истинность бытия и познания в средневековом исламском рационализме.* - Уфа, 2012; Hodgson M. S. (1974) *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization. Volume One. The Classical Age of Islam & Volume Two. The Expansion of Islam in the Middle Periods.* Chicago & London: The University of Chicago Press; Gordon, M. *Slavery in the Arab world.* New York, New Amsterdam Books, 1987; Сюкияйнен Л.Р. *Ислам и права человека (учебное пособие).* - М., 2015; Shariff M.M. (1963). *A History of Muslim Philosophy. Vol. 1.* Wiesbaden: Otto Harrerosowitz. Нафиси Махмуд. *Сайре дар андешахо-йе муслимин (Путешествие по взглядам мусульманских мыслителей).* - Тегеран 1368 х. (на перс. яз.); Ханна ал-Фахури и Халил ал-Хибр. *Торих-е фалсафе дар чохоне исломи («История философии исламского мира»).* - Тегеран, 1361 х. (на перс. яз.); Али Асгар Халаби. *Фалсафаи ирони («Философия в Иране»).* - Тегеран, 1361 х. (на перс. яз.); Сами' Дагим. *Фалсафат ал-кадар фи фикр ал-му'тазила («Философия предопределения в му'тазиллизме»).* - Бейрут, 1992 (на араб. яз.); Фарук Ахмад ал-Дасуки. *Ал-када ва ал-кадар фи ал-ислам («Судьба и предопределение в исламе»).* - Ар-Рийад, 1401 х. (на араб. яз.).

¹ Corbin A. (1960) *Avicenna and the Visionary Recital.* New York, NY: Pantheon Books. Trask, Willard R. (tr.); Gutas D. (1988). *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works.* Leiden, New York, Copenhagen & Köln: E. J. Brill; Ivry A. "Al-Kindi and the Mu'tazilah: a reevaluation," in *Al-Kindi's Metaphysics* (Albany, 1974); Adamson P. *Abu Ma'shar al-Kindi and the Philosophical Defense of Astrology.* In: *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 69 (2002); C. D'Ancona Costa, "Aristotele e Plotino nella dottrina di al-Kindi sul primo principio," *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 3 (1992): 363-422; Al-Akiti M. (2004). "The Three Properties of Prophethood in Certain Works of Avicenna and al-Gazālī." In *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, edited by Jon McGinnis, 189-212. Leiden: Brill; Ибрагим Т.К. *Оптимистическая теодицея Авиценны* // *Ученые записки Казанского университета. Серия гуманитарные науки.* 2017, Т. 159, кн. 6; Marmura M. and Rist J. *Al-Kindi's discussion of divine existence and oneness, Mediaeval Studies*, 25 (1963): 338-54; Серебряков С.Б. *Трактат Ибн Сины (Авиценны) о любви.* - Тбилиси, 1975; Galston M. 1990. *Politics and Excellence. The Political Philosophy of al-Farabi.* Princeton, NJ: Princeton University Press; Касымжанов А.Х. *Абу Наср аль-Фараби.* М.: «Мысль», 1982; Druart T.-A. *Al-Kindi's ethics. Review of Metaphysics*, 47 (1993): 329-57, at pp. 344-7; Janssens J. *Al-Kindi's concept of God,* *Ultimate Reality and Meaning*, 17 (1994): 4-16; Сагадеев А.В. *Ибн Сина (Авиценна).* - М.: Мысль, 1985; Он же: *Ибн-Рушд (Аверроэс).* - М.: Мысль, 1973; Хайруллаев М.М. *Абу Наср аль-Фараби.* М.: Наука, 1982; Он же: *Культурное наследие и история философской мысли.* Ташкент, 1985; Он же: *Мировоззрение Фараби и его значение в истории философии.* Ташкент, 1967; Он

осознать ее многоаспектность и связь с другими важными вопросами, которые решали восточные перипатетики. К этой же группе автор отнес исследования таджикских ученых и исследователей, внесших значительный вклад в изучение наследия восточных мыслителей и анализ решения ими различных философских проблем - от антропологии до этики. Среди них особое место занимают работы Б. Гафурова, М. Диноршоева, М.Н. Болтаева, У. Султанова, Н. Идибекова, А. Шамолова, Х. Шоихтиёрова, М.Х. Рахимова, Н. Саидова, С. Султонзода¹ и др.

Вопрос свободы рассматривался и в рамках общей исламской философии, причем с учетом того, как он обосновывался перипатетическими мыслителями. Этому аспекту проблемы тоже посвящено немало трудов современных восточных и западных философов. В этих исследованиях внимание уделено, в основном, анализу процесса формирования теорий восточных перипатетиков о свободе исследованию того, как они решали проблемы о свободе воли человека, о его отношениях с Богом и другими людьми, о праве человека на личную свободу и защиты этого права. При этом особый интерес вызывали противоречия между свободой человека и религиозными (фикх) законами и их объяснение философами-перипатетиками. В первую очередь здесь следует назвать фундаментальные исследования М. Уотта, Ф. Роузенталя, М. Хаддури, М.Х. Камали, Фазл ур-Рахмана, М.М. Тарика, Л.Ю. Овечкина, Л.Р. Сюкияйнена² и др. Для диссертанта же, безусловно, особенно важными и ценными, с точки зрения изучаемых им вопросов, стали научные работы Ф. Розенталя «Мусульманская концепция свободы» (“The Muslim Concept of Freedom”) и М. Уотта «Свобода воли и предопределение в раннем исламе» (“Free Will and Predestination in Early Islam”).

Ф. Роузенталь в своем вышеуказанном фундаментальном труде о вопросе свободы в исламском ее понимании исследует на основе социологии, и пытается показать, как понятие свободы трактуется в современном исламском мире. Следует признать, что результаты исследований, проведенных Ф. Роузенталем, чаще всего имеют информативный характер, и не всегда, потому что он не достигает поставленной им цели. Основная идея его монографического исследования заключается в том, чтобы в процессе анализа понятия свободы («хуррият») в общем смысле и свободы воли человека в ее конкретном смысле провести четкую грань между социологией и философией именно с позиции понимания этих

же: Фараби: эпоха и учение. Ташкент, 1975; Goodman L.E. Avicenna. New York: Cornell University Press, 2006; Шидфар Б.Я. Ибн-Сина. - М.: Наука, 1981; Сатыкбекова С.К. Гуманизм аль-Фараби. Алма-Ата, 1975; Насыров И.Р. Ал-Кинди. О природе души. Три сочинения из «Трактатов ал-Кинди» // Ишрак: Ежегодник исламской философии. – 2017, №8; Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook. No. 8. – М.: Наука- Вост. лит., 2017; Рзаев А. К. Насириддин Туси: политико-правовые воззрения. –Баку, 1983; Халилов З.И. О математических трудах Насирэдина Туси. – Баку, 1956.

¹ Гафуров Б.Г., Касымжанов А.Х. Аль-Фараби в истории культуры. - М.”Наука”, 1975; Диноршоев М. Натурфилософия Ибн Сины. – Душанбе, 1980; Его же: Философия Ибн Сины. – Душанбе, 2020; Ҳамон: Компендиум философии Ибн Сины. - Душанбе, 2010; Его же: Философия Насириддина Туси. - Душанбе, 2012; Ҳамон: Чусторхо дар фалсафаи Ибни Сино. - Душанбе, 2017; Болтаев М.Н. Ақидаҳои фалсафии Абӯалӣ ибни Сино. - Душанбе: Дониш, 1969; Султонов У. Ақидаҳои фалсафӣ, иҷтимоӣ ва ахлоқии Абӯалӣ ибни Сино. - Душанбе, 1975; Идибеков Н. Этика Насириддина Туси в свете его теории свободы воли. Душанбе: Дониш, 1987; Шамолов А. Сравнительный анализ этики Абу Хамида Газали и Насируддина Туси. – Душанбе, 1994; Шоихтиёров Х. Социальная философия Насириддина Туси. - Душанбе: «Дониш», 2007. Рахимов М.Х. Философия человека Абуали ибн Сины (Авиценна). - Душанбе: Ирфон, 2018; Саидов Н. Человек, его сущность и сущностные силы в философии Аристотеля и Ибн Сины. - Душанбе: Ирфон, 2008; Султонзода С. Проблема материи и ее атрибутов в философии Ибн Сины. - Душанбе: Дониш, 2019.

² Watt M. (1948), "Free Will and Predestination in Early Islam", Luzak & Co. London. 1); Rosental F. The Muslim Concept of Freedom. Leiden, E.J. Brill 1960; Khadduri M. (1984). The Islamic Conception of Justice. Baltimore: John Hopkins Univ Press, 28-34; Kamali M.H. Principle of Islamic Jurisprudence. Cambridge, The Islamic Texts Society, 1991; Fazl ur-Rahman. The Status of Individuals in Islam, Islamic Studies, 5 (1966); Tariq M.M. (1985-87), "Comparative Study of the Kantian and Islamic Study of the Kantian and Islamic view of Human Freedom". Thesis, University of Peshawar-Pakistan; Овечкин Л. Ю. Совместимы ли ислам и свобода? // Сумма философии. Вып. 7. - Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2007; Сюкияйнен Л.Р. Ислам и права человека в диалоге культур и религий. - М.: “ООО-Садра”, 2014.

феноменов указанными науками. Для достижения этой цели автор обращается к исламской юриспруденции, изучению важных идей, фактов и взглядов ее мыслителей и ученых.

Что же касается работы М. Уотта, то в ней ученый обращается к тем дебатам о «свободе воли и человеческой судьбе», которые велись в период формирования таких идейных школ, как аш'ария, кадария, мурджи'а, му'тазила и др. В большинстве своем последователи этих школ были приверженцами исламских учений, основанных на постулатах Корана о божественной воле и человеческой ответственности. Но здесь нельзя не отметить того, что религиозные учения названных школ в целом носили рациональный характер: в основе познания мира и человека главную роль играл не фатализм, а теистический детерминизм. В рамках своего рационализма исламские философы подняли статус человека в окружающем мире.

Как видно из приведенного выше анализа, вопрос о свободе человека так или иначе затрагивался и в учениях различных исламских рациональных школ, однако конкретное и полное исследование в отношении учения восточных перипатетиков о свободе все еще не проводилось.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Связь работы с научной темой. Диссертация выполнена в соответствии с научно-исследовательским планом кафедры философии и культурологии Таджикского государственного педагогического университета имени Садриддина Айни по изучению философских трудов мыслителей прошлого и выполнен с целью перспективного развития духовной жизни таджикского народа с учетом защиты национальных интересов, противодействия новым глобальным угрозам и опасностям.

Цели и задачи диссертационной работы. Целью исследования является изучение философских основ формирования идей и концепций о свободе, и их особенностей в учениях мыслителей восточного перипатетизма. В соответствии с поставленной целью в исследовании выполняются следующие задачи:

- выявление теоретико-методологических основ и мировоззренческих истоков формирования концепции свободы в общеисламской философии;
- анализ историко-философской картины мира восточных перипатетиков как рациональной школы ислама;
- выявление и анализ онтологических корней проблемы свободы человека в учениях восточных перипатетиков;
- анализ проблемы свободы в рамках определения, принципов и методов восточных перипатетиков;
- определение и обоснование вопросов о принуждении и свободном выборе, судьбе и предопределении, о свободе воли как основе концепции свободы в философии восточных перипатетиков;
- анализ проблемы свободы в ее соотношении с личной этикой и справедливостью как теоретической основой свободы в учении восточных перипатетиков;
- выявление и уточнение характеристик свободы по отношению к религиозно-политической власти и обоснование того, что формирование этих характеристик происходит в философии восточного перипатетизма в рамках правовых норм и законов.

Объектом диссертационного исследования является философия восточного перипатетизма.

Предмет диссертационного исследования - проблема свободы в философии восточного перипатетизма.

Этап, место и период исследования (исторический круг исследования). Диссертация охватывает анализ сущности свободы человека в философии с древнейших времен до современности и написана с 2019 года по сегодняшний день.

Теоретические основы исследования. Теоретической основой исследования являются идеи, выраженные в трудах греческих и восточных мыслителей, в которых обсуждался

вопрос свободы человека, теории позднейших мыслителей на эту тему - Б. Спиноза, К. Маркса, Э. Фромма и других, а также исследования современных ученых в области философии, психологии, этики и религиоведения, посвященные этой теме.

Методологические основы диссертационного исследования. Методологическую основу диссертационного исследования составляют общеполитические и научные методы. В ходе работы использовались различные категории общеполитической и современной философии, исторические, междисциплинарные методы, метод комплексного синтеза философских и научных концепций, а также специальные сравнительно-исторические методы исследования и метод историко-логического единства. Кроме того, при изучении и анализе классических текстов применялись герменевтический метод и принцип объективности, которые способствовали более глубокому пониманию текстов.

Эмпирической основой исследования являются сведения, полученные из трудов мыслителей восточной и западной философских школ, а также данные и доказательства из научной литературы по данной области.

Основу исследования составляют критерии, определенные в методологии научного исследования, включая логический и рациональный анализ, объективность, объективный анализ достоверных доказательств.

Научная новизна диссертации. Новизна данной диссертации подтверждается следующими положениями:

- впервые проведено комплексное исследование проблемы свободы в учениях восточных перипатетиков как комплексное исследование впервые изучено и представлено в постсоветской научной среде, в том числе и в Таджикистане;

- научно обосновано, что на формирование концепции свободы восточных перипатетиков и синтеза теорий и учений разных философских и религиозных школ как рациональной основе, в первую очередь, повлияли социально-культурные факторы;

- в рамках религиозно-философского осмысления вопросов принуждения и свободы воли, судьбы и предопределения в учениях восточных перипатетиков всесторонне и системно показана их связь со свободой человека, и обосновано, что человек свободен в своих действиях, и божественная судьба и предопределение основаны на его знании, который заранее решая и определяя судьбу человека, дают ему возможность распоряжаться своей жизнью;

- сравнительный анализ вопроса о свободе в учениях восточных перипатетиков показал, что, хотя свобода воли человека априори зависит от воли Бога, но человек может осуществлять свою свободную волю через избрание и выбор. Эта возможность проявления свободы воли анализируется и обосновывается в концепции о добродетельном городе восточных перипатетиков с ее превосходством над повиновением человека;

- сравнительный анализ вопроса свободы и ответственности личности показал, что понимание этого соотношения во мнениях мыслителей перипатетиков по сравнению с противоречиями имеет больше общего значения. Установлено, что, с точки зрения перипатетиков, покорность человека не означает генетического рабства, а есть подчинение, которого требует чин и положение людей в добродетельном городе;

- впервые на основе сравнительного анализа обоснован вывод о том, что в отношениях с религиозной и политической властью свобода человека определяются божественной и социальной справедливостью.

На защиту выносятся следующие положения: 1) Основным из источников зарождения и формирования идеи свободы в учениях мыслителей восточных перипатетиков является философия Древней Греции, а также восточно-мусульманские рациональные школы с отдельными ее представителями имевших особый статус в понимании и обсуждении этого вопроса. В частности, в учении ряда представителей суфизма существует своего рода духовно-духовный метод обретения постоянной свободы, который освобождает человека от привязанности к своей реальной, временной природе и заставляет его осознать свою истинную природу, из которой использовали и восточные перипатетики. Другим

источником их учения являются религиозные течения, согласно которым свобода позволяет человеку сохранять свое достоинство и быть готовым к достижению высоких целей; человек понимается не как социальный раб, а как раб в его религиозном смысле, и послушание связано не с отрицанием свободы, а в смысле поклонения, вернее, поклонения. В юриспруденции свобода человека рассматривается как основа защиты прав человека. Другим идейным источником учения восточных перипатетиков о свободе человека является мнение некоторых последователей школы калама, которые ставят вопрос о том, возможно ли принять новую точку зрения на вопрос о судьбе, определяемой Богом и, как следствие, теория, подтверждающая, что люди действуют по своей свободной воле;

2) Идейная школа восточного перипатетизма или мудрость философии более известна как фаласифа. Ее видные представители Аль-Кинди, Абу Наср аль-Фараби, Ибн Сина и Насируддин Туси, исследуя концепцию человеческой свободы и ее аспектов, пытались синтезировать философские достижения Аристотеля, а также многие элементы учения других древнегреческих мыслителей, особенно Птолемея, Евклида, Платона, Пифагора и неоплатонизма и адаптировать к философским учениям ислама. Восточные перипатетики анализировали вопрос о свободе человека не только применительно к вопросу о воле человека или воле Бога, но и при определении соотношения религии и философии, роли человека в обществе и т.д. Восточные перипатетики были уверены, что совершенствование силы разума ведет к соединению человека с божественной силой, способной обеспечить его личную и духовную свободу. В этом направлении рационализм оказал большое влияние на дальнейшее стремление человека к духовной свободе. Соответственно, при анализе философско-религиозных вопросов с точки зрения рациональности восточные учёные использовали две её формы — внешнюю (экзотерическую) и внутреннюю (эзотерическую) интерпретацию. Эти интерпретации предоставили возможность восточным ученым свободно и без сильной оппозиции иметь дело с религиозными учениями ученых;

3) Вопрос о свободе в контексте соотношения вопроса о бытии и онтологической сущности человека рассматривается с двух сторон: во-первых, свобода по отношению к сущности других существ и как обычная возможность человеческого бытия, и во-вторых, свобода в отношении возможности самопознания человека в круге этих существ. Эти вопросы неотделимы от проблемы детерминизма, т. е. вопросов о том, действительно ли существуют определенный порядок, закономерности и законы, и если да, то какова их природа? Один из них — вопрос о субстанциональности, в котором действие закона причинности характерно только для внешних проявлений существования — акциденций. Онтология свободы также рассматривается в диалектике перехода от «тьмы» к «свету» и от «лжи» к «истине». Сущность первопричины и всего, что из нее следует, есть бытие и необходимость. Перипатетическая теория «существования» была попыткой исследовать философский вопрос, касающийся отношений между разумом и свободой с метафизической и интеллектуальной точек зрения;

4) В учениях восточных мыслителей *хуррия (-т)*, т.е. свобода, означает, что человек не должен зависеть от произвольных и неправомερных действий других и властителей, и что он обладает правом на жизнь и добровольную деятельность в обществе. Важнейшими факторами обращения исламских философов к проблемам свободы и свободолюбия стали такие направления философской мысли, как скептицизм и критицизм. В свою очередь, следует отметить, что связь между философским скептицизмом и научным знанием носит поверхностный характер, потому что научное мышление, уже по своей сути, скеплично. Оно всегда подвергает сомнению внешний объект и стремится раскрыть истину, стоящую за этим объектом, скорее заключенную в нем. Можно сказать, что исламский скептицизм это – феномен, отличающийся двойственной природой: с одной стороны, это и религиозно-философское мышление, а с другой - философско-научное мышление, исследующее образ мира;

5) Действие, совершаемое волей, является волевым действием, даже если эта воля сформирована под влиянием внешних факторов. Согласно Фараби, действие человека в его целях является «прекрасным и полезным выбором» и основано на справедливости. Ибн

Сина, решая проблему соотношения силы и действия, а также соотношения видов действующих и претерпевающих сил, считал, что все они связаны с волей. Насируддин Туси же утверждал, что отсутствие свободы воли не вредит действиям человека. При этом, аль-Кинди, аль-Фараби и Ибн Сина пытались доказать, что необходимосущее связано со всеми существами через Первый Разум. Все эти философы в своих теориях принуждения и свободы воли человека склонялись к тому, что их реализация в обществе и социальных отношениях должна способствовать активной жизни человека в этом обществе;

6) Понимание вопроса о судьбе и предопределении, по мнению Ибн Сины, связано с такими понятиями, как «наука», «воля», «действие и деятельность». Судьбу он связывает с благодатью, т.е. с божественным знанием о лучшем порядке для мира. Знание Бога Ибн Сина считает источником необходимостью, но, ставя вопрос о свободе воли и, рассматривая связанные с ним религиозные принципы, он не отрицает принуждение, пророчество, божественную справедливость и предопределение. В отличие от Ибн Сины, Фараби рассматривает вопрос о судьбе и предопределении не в рамках его метафизического понимания, а преимущественно в рамках социальных и антропологических проблем. Кроме того, судьбу и предопределение социального человека Фараби часто относит не к сверхъестественным силам, а к природе самого человека, т.е. к его биологическим, а в некоторых случаях, и к его психологическим свойствам. Насируддин Туси, изучая вопрос о судьбе, утверждает, что человек «не может быть средой для всеобщих последствий» на основе собственных знаний и видений, и он не способен познать истину на основе своего мнения и аналогии, и в этом его бессилие, которое неизбежно приводит человека к выбору зла;

7) Вопросы о свободе воли вместе с вопросом о судьбе и предопределении, божественном предназначении и детерминизма рассматриваются в самых различных аспектах. Например, Фараби полагает, что всякое стремление к просветлению есть вообще проявление свободной воли, и если оно исходит из сенсуального или воображений, то оно будет иметь то же имя, что и свобода воли, но если оно исходит из воображения и или мышления, то называют его общим понятием свободы воли, который свойственен для людей. Ибн Сина представляет волю человека в контексте толкования концепции силы-действия и подчеркивает, что любое действие происходит от знания и что оно основано ни на природе и ни на акциденции, а на воле. Необходимосущее определяет науку как систему возмозносущих вещей по порядку их достоинств. Насируддин Туси уделяет внимание вопросу приобретения знания и утверждает, что по мере того, как человек использует силу знания в отношении событий и вещей, начинает проявляться и его сила воли и результат ее действия. В учении Насируддина Туси выбор зависит от воли, порождаемой умственным восприятием, поэтому, если действие, которое происходит от умственного восприятия, отсюда, действитель, у которого действие исходит от интеллигибельного, должно быть таким, чтобы намерение воли было больше по самости, а действие его было бы предшествующим этой воли;

8) В учениях восточных перипатетиков вопрос о свободе воли рассматривается в русле духовно-психологических характеристик человека, его способностей и задач человеческой души, в которой могут действовать как взаимные, так и противоположные силы. Принцип свободы воли предполагает выбор одной из этих сил, и эта сила есть воля, а воля - выбор, т.е. человек должен выбирать действие и поведение из двух возможных альтернатив. Восточные перипатетики в своих учениях констатировали о том, что власть и свобода воли означают, что если человек захочет, то он совершит определенное действие, а если не захочет, то не совершит его. Иными словами, человек автономен и ответственен за свои действия: такая позиция позволяет людям выбирать, а в некоторых случаях, возможно, в более ограниченной форме, иметь или не иметь желания. Однако эта ответственность ведет не к абсолютному повиновению человека, а к обретению достоинства, добродетели, по крайней мере, в общественных отношениях;

9) Понятие справедливости в учении Фараби связано с его теорией о цивилизованной (городской) политике (*ас-сияса аль-маданийя*). Для него справедливость - это прежде всего

распределение благих интересов между жителями города, а затем защита всего того, что между ними разделено. В городе необходимы степени и чины начальства: они различны по своей природе, как и их природные склонности совершенно неодинаковы. В городе есть человек, который является правителем, и некоторые лица, близкие к нему по своим степеням, и у каждого из них есть склонности и привычки, благодаря которым они совершают действие по воле этого правителя. В учениях Фараби, Ибн Сины и Насируддина Туси вопрос о справедливости обычно следует за вопросом о человеческой добродетели и человеческих идеалах, согласно которым общество стремится к устранению дискриминации, насилия и неравенства. Учитывая эти моменты, понятия «свобода» и «справедливость», которые связаны друг с другом, эти философы рассматривают в двух аспектах: во-первых, «свобода» и «справедливость» интерпретируются ими как общечеловеческие нравственные ценности; во-вторых, справедливость и свобода в обществе носят более правовой характер и связаны с приоритетом и превосходством одного индивида над другим;

10) Соотношение между властью и свободой в учениях восточных мусульман обсуждается на основе различия двух трактовок власти, т.е. власти подчинять и власти продвигать человека или общество. В целом, аль-Кинди, Фараби, Ибн Сина и Насируддин Туси считают, что человек должен участвовать в общественной жизни в соответствии со своей природой и личными потребностями; человек по своей сути склонен к независимости, и то, что его свобода и желания ограничиваются со стороны других, есть социальная необходимость; по их мнению, для регулирования всех дел должен существовать правитель и истолковывают эту власть как божественную или точнее, как пророческую; для них существует естественное, сословное, и ранговое различие. Причем человек может выполнять только те обязанности и работы, которые отвечают их умственным и физическим способностям. Здесь подчинение слуги правителю не означает подчинение раба рабовладельцу, а является нормой служебного поведения, принятой в тот период на государственном уровне. Свобода и покорность жителей в разных городах различны, как различны и сами города. Власть — это сила, а не подчинение людей, и поэтому в городе существует бесчисленное множество правовых и моральных правил. Это идеальный город, т.е. политический организм, не опирающийся на мнение большинства, а спланированный на основе общего порядка и гармонии деятельности его жителей;

11) Фараби, Ибн Сина, Насируддин Туси и другие восточные перипатетики разрабатывали концепцию свободы, рассуждая о власти как таковой и способности человека управлять обществом. При такой системе общие права людей защищаются государством, и эти права резюмируются в категориях дееспособности, общего порядка, услуг, прибылей и убытков, верховенства закона, общей безопасности, ответственности, как индивидуальное и групповое право на свободу. Фараби подчеркивал врожденный и естественный характер прав личности, которые, в отличие от социальных и юридических прав, не имеют зависимости от этнической принадлежности, культуры и традиций разных народов. Однако, по мнению Ибн Сины, не Бог, а пророк является как законодателем шариатского права: законодатель должен учитывать нормы и особенности, принятые широкой общественностью, чтобы принимать соответствующие законы; он не только мыслитель или ученый, но и деятельная личность, формирующая действительный закон по определенному образцу. Насируддин Туси также убежден, что в управлении социальными слоями и в управлении, в целом, указания правителей должны основываться на пророческом законодательстве, что важно для справедливого общества; правильный строй общества требует постоянного существования правителя, которому доверено применение закона в соответствии с потребностями каждой эпохи и в рамках шариата. Он истолковывает под божественным намусом (законом) - закон, который вдохновлен божественной волей, и нет причин, чтобы изменять этот закон, в то время как общественный закон необходим для руководства городом и установления порядка в нем, и всегда необходим «регулятор закона».

Научная и практическая значимость диссертационного исследования. Результаты диссертационного исследования могут быть использованы с целью научного анализа общей

теории философии и истории философии. Философские и научные вопросы, представленные в диссертации, вызывают дискуссионные вопросы по различным аспектам свободы и повиновения человека и могут быть использованы в дальнейших исследованиях. Выводы, сформулированные по итогам изучения темы диссертации, могут быть использованы для расширенного изучения вопроса о свободе и повиновении человека как приоритетного направления в научной антрополого-социологической исследовательской деятельности, а также при разработке законодательных документов и регулировании прав человека государственными органами и другими организациями. Результаты диссертационного исследования могут быть применены в процессе преподавания истории философии, религиоведения, социальной философии, антропологии, этики, культурологии и др.

Степень достоверности результатов исследования. Достоверность полученных научных результатов определяется на основе всестороннего изучения большого количества источников и научных исследований по теме, использования общих и специальных методов, предоставления научно обоснованных и убедительных доказательств.

Соответствие диссертации паспорту научной специальности. Тема диссертации соответствует паспорту специальности 09.00.03 – История философии (философские науки).

Личный вклад автора заключается в определении целей и задач исследования, анализе источников информации, определении объекта и предмета исследования, изложении основных вопросов исследования, в обработке и интерпретации полученных данных, в формулировке теоретических и методологических положений, рекомендаций и выводов по диссертации. Особого внимания заслуживает анализ аспектов вопросов, связанных со свободой и повиновением человека, таких как воля человека, принуждение и свободная воля, моральная ответственность человека за отношения с религиозными и политическими авторитетами учетом различных мировоззренческих и социокультурных факторов, с одной стороны, а с другой - в рамках онтологических и гносеологических дискуссий. Личный вклад автора также определяется в сопоставительном анализе учений восточных философов с мнениями других философских и религиозных школ, таких, как му‘тазилитизм, суфизм, различные школы Древней Греции и современных западных философов по вопросу о свободе и повиновении.

Апробация и реализация результатов диссертации. Диссертация была подготовлена на кафедре философии и культурологии Таджикского государственного педагогического университета имени Садриддина Айни, обсуждалась на заседаниях кафедры и теоретических семинарах кафедры.

Ее основные результаты были представлены и обсуждены на (апрельских) научно-практических конференциях (2019-2023 годы), проходивших в ТГПУ им. С. Айни и в форме научных докладов. Диссертация рассмотрена и рекомендована к защите решением данной кафедры (протокол №2 от 12 сентября 2023 г.) и решением кафедры истории философии и социальной философии ТНУ (протокол № 4/1 от 08 декабря 2023 г.)

По содержанию диссертации опубликовано 16 научных статей в рецензируемых изданиях Высшей аттестационной комиссии при Президенте Республики Таджикистан, 4 статьи опубликованы в других изданиях. Основные результаты диссертационного исследования обсуждались в виде научных докладов на (апрельских) научно-практических конференциях (2018-2023 гг.), проводимых в ТГПУ им. С. Айни.

Структура и объем диссертации. Диссертационное исследование состоит из введения, трех глав, включающих одиннадцать параграфов, заключения и списка использованной литературы. Общий объем диссертации составляет 348 страниц.

ОСНОВНАЯ ЧАСТЬ ДИССЕРТАЦИИ

Во введении обосновывается значимость темы исследования, указываются степень ее изученности, цели и задачи, объект и предмет исследования, теоретико-методологические основы работы, научная новизна диссертации, положения, выносимые на защиту, разъяснена

теоретическая и практическая значимость работы, даются сведения об апробации исследования и структуре диссертации.

Первая глава диссертации называется **«Теоретико-методологические основы проблемы свободы и повиновения человека»** и состоит из трех параграфов. Первый параграф посвящен исследованию **«Понятие свободы человека: определение, принципы и философские методы исследования»**.

Уже в начальный период возникновения и развития ислама его религиозно-философское мировоззрение отличалось внутренним, явным отличием, что свидетельствовало о влиянии внешних культур, многих других социально-политических факторов. Таким образом, характеристикой исламской культуры было то, что она обладала способностью впитывать в себя культурные ценности других народов и племен. В то же время такая способность нередко приводила к возникновению ложных представлений об исламе, в частности о его неспособности к развитию вообще. Многие критики пытались игнорировать научные, интеллектуальные и прогрессивные возможности ислама и его мыслителей.

Согласно исламскому праву, человек, попавший в плен во время исламской войны в зоне боевых действий, называется рабом при условии, что он не принял ислам до того, как были распределены военные трофеи. Однако, если кто-то обращался в ислам во время войн или до раздачи военной добычи, даже если оно даже находилось в районе военных действий, то он не мог стать рабом, за исключением случаев, когда в плену оказывалась женщина с несовершеннолетним ребенком. Тех, кто был захвачен во время войны и должен был быть казнен, у мусульманского лидера была возможность освободить, поработить или выкупить их. Согласно упомянутым выше требованиям и условиям военнопленные не могут быть рабами, если война ведется между сторонами, не защищающими интересы и развитие ислама, даже если она ведется между мусульманами или немусульманами. Однако это было лишь поверхностно зафиксировано в некоторых официальных шариатских документах. В действительности же все было иначе. Так, известный исследователь ислама И.П. Петрушевский писал: «Все секты считают описанное в Коране рабство законным и необходимым институтом мусульманского общества. Судебная практика признает три основных источника рабства: 1) пленение немусульман во время джихада; 2) его купля-продажа; 3) будучи из поколения его родителей, которые были рабами... Из их основного принципа следует, что порабощение во время войны было только против немусульманских пленников, а не самого мусульманина. Но порабощение людей, уже находившихся в состоянии рабства, не могло дать им свободы»¹.

Таким образом, важнейшей свободой для человека является свобода «быть», т.е. гармоническое сосуществование с его изначальной природой (фитра). Эта внутренняя свобода достигается через повиновение божественной воле, что является не ограничением для человека, с точки зрения ислама, а условием или основанием его большей свободы. Через повиновение Богу человек приобщается к божественной свободе и в результате освобождается от несправедливых и гнетущих внешних условий, в том числе и от психологического эго «я». Абсолютная свобода принадлежит только Богу, а человек может быть свободен только в относительном смысле, в зависимости от уровня повиновения и повиновения воле Бога. В то же время в исламе невозможно представить свободу без справедливости, и эти две ценности — свобода и справедливость — вдохновляли и мотивировали большие перемены в политике, экономике и общественной жизни ислама. Следует отметить, что термин «свобода» не встречается в Коране в его первоначальном значении, а только как упоминание об отвращении к рабству. Таким образом, ни общество, ни личность не вправе нарушать баланс между свободой личности и общественными интересами, т.е. свобода за счет других с нарушением идеалов справедливости невозможна.

¹ Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII-XV веках. - Ленинград: Изд.-во Ленинградского университета, 1966. С. 186-187.

Справедливость, в конечном счете, состоит в сбалансированной реализации прав и обязанностей, как личности, так и общества в целом. По учению ислама, свобода, как и другие основные права, не может существовать независимо от справедливости.

Еще одним источником развития идеи свободы и повиновения в исламе является юриспруденция. Следует отметить, что ислам, несмотря на все его культурное разнообразие, основан на понимании сотрудничества общества и государства, отличном от подхода его западных коллег. Правовая система, в первую очередь, направлена на укрепление государства.

Следует отметить, что суфизм, как и другие интеллектуальные школы ислама, испытывает сильное влияние греческих мыслителей и философских школ: в его учениях отчетливо прослеживаются идеи Платона, Сократа, Аристотеля, Пифагора и других. В частности, теории неоплатонизма были интересны для различных групп суфизма: в первую очередь, их привлекала неоплатоническая идея об единстве сущих и превосходстве эманационного порядка всех существ.

Каламитская школа, возникшая примерно во II в.х./VIII в. н.э., с самого начала своего существования столкнулась с противодействием некоторым положениям Корана и мнениям традиционных богословов. Это была первая идейная школа, которая активнее всех обсуждала вопрос о свободе и повиновении или покорности человека Богу и другим силам.

Начиная с III в.х. /IX в. н.э., вопрос о свободе человека обсуждался с точки зрения соотношения «потенции и актуальности» (или способности действовать - истина). При этом акцент делался на то, насколько человек, обладающий властью, свободен или покорен при ее осуществлении. Му'тазилиты сосредоточили свое внимание на интерпретации понятия «кудра (-т) («сила») или сила активных причин и рассматривали человека как действующий (исполнитель), ученый (знающий), способный (обладающий способностью действовать), мюрид (обладатель желания) и тому подобное.

Это положение прямо указывает на связь с концепцией Аристотеля, и оно соответствует центральной идее причинности или детерминированности его учения, что причина нуждается в своем собственном действии, в своей актуальности. Аристотель был не только первым, кто заявил, что следствие зависит от причины и, что концепция причинно-следственной связи представляется как взаимозависимость между этими двумя элементами. В девятой книге своей «Метафизики» Аристотель различал активную силу причины, которая подобна силе огня, когда он горит, и пассивную силу, которая аналогична силе, возникающей при горении куска ваты. Аристотель связывал эти понятия со своим личным пониманием природы вещей и говорил, что как только два элемента сходятся вместе, их силы, являющиеся частью их природы, обязательно активизируются и реализуются.

Таким образом, в формировании понятий свободы и повиновения (послушания) в исламской философии можно наблюдать различные социокультурные факторы и мировоззренческие источники их происхождения. Прежде всего, это относится к политическим и социальным факторам, под которыми подразумевается политическая власть и уполномоченные лидеры, признание или отрицание этой власти либо гражданами, независимо от расы, племени, религии и либо другими группами приводит к их согласию или недовольству. Государство или правитель должны обеспечить и гарантировать защиту каждого своего гражданина, чем устанавливается принцип справедливости, права человека, и только после этого можно говорить о свободе или рабстве людей. Идейные истоки формирования понятий свободы и повиновения (послушания) в исламской философии началось после поиска новых идей, совместимых с учением ислама: учениями древнегреческих мыслителей, либертарианскими идеями в учениях древних народа Персии и др.

Во втором параграфе - **«Социально-культурные факторы и идейные истоки происхождения и формирования проблемы свободы в философско-религиозных учениях Востока»** отмечается, что понятие свободы имеет прочную связь с различными онтологическими вопросами человеческого существования, и поэтому идею свободы человека можно рассматривать именно с онтологической точки зрения, наравне с вопросом о

свободе бытия или человеческого существования. Соответственно, вопрос о свободе существования можно рассматривать в двух аспектах: во-первых, как свободу в связи с сущностью других существ и как обычную возможность человеческого существования, и во-вторых, как свободу в связи с возможностью самопознания человека в кругу этих существ.

Онтологию свободы можно анализировать и в диалектике перехода от «тьмы» к «свету» и от «лжи» к «истине». В данном случае возникает философская проблема о соотношении между разумом и волей: во-первых, мы, как человеческое существо, имеем возможность свободно выбирать - что делать и что нужно ли это делать, хотим мы этого или нет. Во-вторых, всякая возможная вещь, как существующая, нуждается в каком-то определяющем факторе или причине, т.е. в свободном действии человека господствует известная причина. Это, в свою очередь, создает парадоксальный конфликт между ощущением свободы воли и факторами, влияющими на человека.

В то же время в понимании и объяснении вопроса о свободе воли человека и детерминизме следует быть осторожным: средневековые теории исламских мыслителей и древнегреческих философов о свободе воли нельзя в буквальном смысле проецировать на проблему свободы воли и детерминизма в современной философии, в которой каузальный детерминизм вполне совместим со свободой. Между тем ранние философы спорили о том, совместим ли каузальный детерминизм с моральной ответственностью, т.е. их интересы были гораздо шире. В их дискуссиях обсуждались два важнейших вопроса. Во-первых, это вопрос об активной силе - могут ли люди действовать так, как они действуют? Аристотель считал, что необходимое активное действие и предстоящие действия в будущем - то, что вот-вот произойдет. Во-вторых, они дискутировали по поводу моральной ответственности, предполагающей ответ на вопрос о том, разумно ли хвалить, вознаграждать, порицать или наказывать за наши способности при выполнении какой-либо деятельности или нет. В связи с этим, Аристотель предлагал во главу угла поставить человеческий выбор, за который человек и несет ответственность. По его мнению, источником человеческой деятельности является его собственная свобода воли, и мы не можем иметь возможность выполнить самостоятельную деятельность по сравнению с тем, что делают другие. Но вопрос о воле и детерминизме, конечно, в рассуждениях Аристотеля отсутствует, поскольку он не рассматривает в качестве общего положения вопрос о том, может ли моральная ответственность быть совместима с каузальным детерминизмом.

Следует отметить, что причина, по которой вышеуказанная теория называется теорией необходимости, состоит в том, что, согласно ей, отношение между причиной и следствием является как связующим звеном существования, так и связующим звеном необходимости. Иными словами, причина дает не только эффект существования, но и эффект необходимости. Спор между мусульманскими философами и теологами о волевой деятельности имеет отношение не к побуждению к действию через причину, а к обеспечению необходимости действия через какую-либо причину. Согласно теории необходимости, результат зависит не только от причины существования, но и от ее необходимости.

Таким образом, творение - это только свободный акт Бога; Он не нуждается в творении, но Он сделал это из своей любви и щедрости. Он не только сотворил Вселенную в изначальности, но поддерживает и оберегает ее Своей силой в каждый момент ее существования; без божьей поддержки она сразу же превратилась бы в ничто. Такое понимание творения характерно для всех трех авраамических религий, в которых Бог трактуется как главная причина или Первопричина, порождающая все явления и события, кроме самого себя, а все предшествующее онтологически производит «от ничего к чему-то» после абсолютного нигилизма, который имеет свободу, волю и выбор, и никакая внешняя или внутренняя необходимость не принуждает его к творчеству¹. В этом случае

¹ William H. Creation and conservation, religious doctrine of. In: Edward Craig (Ed.), Routledge Encyclopedia of Philosophy, London 1998, <http://www.rep.routledge.com.libus.csd.mu.edu/article/KG12SECT3> Дата обращения 12.11.2011.

Первопричина действует свободно и ни в коем случае не нуждается в создании чего-либо, как и в создании существ с учетом их внутренней природы. Процесс этого творения объясняется в учении неоплатонизма и через него в исламских рациональных школах в фокусе теории нисхождения и восхождения божественного света (истечение света или эманация). Философы, решая этот вопрос, обращают внимание только на некоторые общепhilosophические принципы Аристотеля, такие, как вторичные причины, и не считают Бога единственным источником событий в мире, а переносят Его силу на сверхъестественные существа, небесные и земные. Более же детерминированные причины, имеющие теологический характер, как мы видим, больше проникают в исламскую философию, и ее философы применяли эту теорию наравне с неоплатоническими учениями и укрепляли ее философскую базу.

Один из представителей восточной философии Абу Наср Фараби, знакомый с философскими традициями древних греков, вводит в свою философию неоплатоническую теорию эманации, согласно которой Бог есть Всеобщий Разум, за которым следуют десять других разумов вместе с соответствующими им небесами (кроме последнего действующего разума, не имеющего своей сферы деятельности). Из высшего, или небесного, мира, состоящего из разума и небес, возникает интеллектуальный мир. Такое «устранение» вмешательства Бога в естественные дела, в конечном итоге, приводит к существованию возможности существ. Более того, в своем комментарии к «Философии Аристотеля» Фараби признает, что человек отличается от других существ своим разумом и интеллектуальной силой, обеспечивающей его свободу: «Силу, которая познает те существующие вещи, которые человек может обнаружить как актуально существующие по природе, и если они мыслятся для того, чтобы быть используемыми при их выявлении, он называет «практическим разумом»¹.

Если теорию «существования» восточных перипатетиков анализировать в рамках логических формул и оценивать ее с точки зрения свободы воли метафизических существ, то можно прийти к следующему выводу: в каждом произвольном (свободном) действии есть три элемента: а) основание для подготовки к акту; б) подготовка к действию; в) само действие. Между этими тремя элементами существует два отношения: отношение между а и б и между б и с. Таким образом, здесь между этим необходимым отношением (между действием и волей действующего) и свободой воли не только не имеет место противоречие, но и свобода воли не может быть свободной без этого необходимого отношения.

Еще одним известным представителем восточного перипатетизма является Ибн Рушд (жил в мусульманской Испании в XII в.). В отличие от аль-Фараби и Ибн Сины, испанский мыслитель отвергал теорию происхождения мира и «эманационную теорию происхождения мира и “считал, что волюнтаристское объяснение сущности Бога мутакаллимами есть не что иное, как «поэтическая речь». Этой концепции Бога Ибн Рушд противопоставлял теорию, согласно которой Первосущее действует по определенным законам и его «провидение» простирается лишь на всеобщий ход мировых процессов»².

Таким образом, свобода в рамках онтологических споров исламских мыслителей предстает как положительное априорное явление и позволяет творениям, особенно человеку, существовать в той или иной форме в физическом мире из опыта детерминистских отношений: онтологические отношения, формирующие мир, могут проявляться по отношению к этим существам (в том числе и людям) в самостоятельном отношении между ними и самим человеком. Почему эти отношения описываются как свободные? Природа человека может способствовать возникновению его новых поколений в мире как орудия, объекта научного наблюдения или как эстетического объекта, а природа человека и его изменение являются двумя аспектами одной и той же свободы или открытой человеческой

¹ Аль-Фараби. Историко-философские трактаты /Пер. с араб. - Алма-Ата: Наука, 1985. С. 317.

² Шангараев Р.Р. Мусульманская религиозная философия. – Казань: ИД «МеДДоК», 2020. С. 101.

деятельности. Иначе говоря, человек может выбирать между своими желаниями метафизического своей самости и желаниями земного порядка своей жизни, который он установил через восприятие и оценку. Эти вопросы неотделимы от детерминизма, т. е. от вопроса о том, действительно ли существуют определенные закономерности и законы, и если да, то какую природу человек будет иметь по отношению к ним. Поэтому свобода человека в онтологическом кругу отношений означает предоставление (или нахождение) места, открытость своих поступков и поступков на пути бытия, стремление к изначальной сущности бытия, в основе которой лежит связь человека с самим собой, т.е. внутреннее чувство «Я» и его величие рассматривается в отношении к другим явлениям и проявлениям.

Третий параграф называется **«Рационализм как основной подход к рассмотрению философских проблем в учениях восточного перипатетизма»**. Среди всех неодушевленных предметов, растений и животных только человек имеет возможность понять, что он свободное существо, то есть он обладает способностью воспринимать и постигать, и для себя он создает возможность в свободном выборе слова, действия и поведения и совершить их он может по своей воле и желанию. В то время как другие существа полностью подчиняются законам своего творения, в исламской философии они находятся под властью и усмотрением человека, а человек по отношению к ним рассматривается Богом как высшее существо. Однако понятия повиновения и ответственности в исламе не отрицают свободы человека, напротив, они составляют основу такой свободы. В свою очередь, мусульманские улемы (факихи) уделяли больше внимания вопросу повиновения и практически игнорировали понятия свободы и ответственности человека. В целом принцип свободы они обосновать не могли, потому что он исходил не из божественных предписаний или фетв духовных служителей и понимания этого принципа верующими, а из содержания и смыслов закономерностей, отраженных в истории человечества и преемственно воспринимаемых от поколения к поколению.

Более глубокому исследованию вопросов, связанных со свободой и послушанием способствует интеллектуальный подход, который в основном и использовали восточные перипатетики. Выявление сущности интеллектуально-познавательного источника, его возможностей и значения всегда было в центре внимания исламских философов-рационалистов. На основе представления об интеллектуальном знании как социокультурной ценности всегда занимало положение о возможном более полного и точного восприятия реального материального и духовного мира. Рациональное направление в исламе, прежде всего, происходит в понимании соотношения и отношения человека к Богу, духовному и реальному миру, отношения к самому человеку и силе ощущения своей свободы.

В других случаях, например, даже проблеме пророчества и самой религии в исламской философии не уделялось серьезного внимания. Например, Абу Бакр Рази открыто говорил о своем неприятии религии, основанной на откровении и пророчестве. По его мнению, все религии, основанные на божественном откровении, например, христианство, иудаизм и ислам, были основаны на священных книгах. Он считал, что если бы все эти писания были открыты Богом, то они не противоречили друг другу, потому что было бы ложно, если Бог противоречит самому себе. Между тем, священные книги и в самом деле противоречивы. Отсюда можно сделать вывод, что либо все эти книги и основанные на них религии ложны, либо одна из них истинна, а остальные ложны.

Некоторые другие философы-перипатетики, такие как аль-Фараби и Ибн Сина, обсуждая вопрос о существовании религий, пытались дать им какие-то рациональные объяснения, сохраняя при этом их религиозный характер. Например, Ибн Сина доказывает, что пророчество и откровение необходимы для правильного функционирования общества. Его аргументация, изложенная в книге «ан-Наджат», такова: по его мнению, прежде всего человек не может жить в разлуке со своими близкими, и ради своего благополучия и счастья он должен жить в обществе, где он может сотрудничать с другими людьми. В то же время общество не может нормально функционировать, если оно не регулируется сводом законов, а значит, необходим законодатель, который бы установил эти законы для общества. И этим

законодателем должна быть личность, потому что только личность может общаться с другими людьми. В то же время этот законодатель не может создавать законы сам по себе, потому что, поскольку люди имеют разные мнения, и должна быть причина, из-за которой люди принимают законы своего законодателя, а не какого-то другого.

По сравнению с Абу Бакром Рази во взглядах Ибн Сины не отрицаются привилегии откровения пророка и религии ислама. Он, наоборот, ясно доказывает необходимость пророчества, а затем - и необходимость божественного присутствия. Ибн Сина прямо говорит о покорности и послушании человека Богу и божественным законам и наставлениям пророков. Таким образом, он ставит пророков выше философов, потому что пророк, по его мнению, это человек, сочетающий в себе теорию и практику, разум и веру. Как видим, Ибн Сина, хотя и не отступает от положений религии, но все же не принимает их буквально, отрицая некоторые из них, и пытаясь придать им «философский колорит».

Так, такие философы, как Ибн Сина и Ибн Рушд, религиозные учения считали истинными, и утверждали, что при правильном их толковании они не противоречили философским истинам. Но сам факт поиска внутренних смыслов в священном тексте путем толкования, которое часто имеет черты философского познания, считается разновидностью «недоверия» к внешним смыслам этого текста, чаще всего имеет метафорический характер. При этом следует отметить, что использование метафорического метода толкования исламскими мыслителями привело впоследствии к возникновению философского скептицизма в смысле стремления найти скрытые или внутренние истины, но и к созданию основы для чисто научной деятельности, в частности, в области естественных наук этого периода и его развития.

Кроме того, именно скептицизм в совокупности с критицизмом стал важным фактором зарождения свободолюбия и либертарианства в учениях исламских философов. Возникновение скептицизма в исламе совпадает с развитием гуманитарных, социологических и естественных наук, хотя связь между философским скептицизмом и научным знанием носит поверхностный характер, потому что научное мышление скептически уже в основе своей - оно всегда стремится подвергнуть сомнению то, что появляется, раскрыть его скрытую, внутреннюю истину. Несмотря на то, что духовные конфликты и интеллектуальные споры между рационалистами и консерваторами на тему свободы и человеческого достоинства продолжались еще долгое время, рационалисты постепенно стали терять свои позиции. Их скептические взгляды встретили ожесточенное сопротивление со стороны теологической школы аш'аризма. Эта школа пыталась обеспечить логическую и рациональную защиту исламских верований и обычаев. Ее руководителями были Абулхасан Аш'ари в Ираке и Абу Мансур ал-Матуриди в Средней Азии, а позже их учения были восприняты рядом других богословов и правоведов, таких, как ал-Бакилани, ал-Джувейни и аль-Кушайри.

Таким образом, при изучении вопроса о свободе и повиновении мыслители восточного перипатетизма использовали одни методы и принципы, которые имели ключевое значение для выявления качественно сходных и принципиально различных моментов этой проблемы в исторической эволюции какого-либо направления (рационалистического или иррационалистического).

Вторая глава диссертации - **«Онтологические аспекты проблемы свободы в философии восточного перипатетизма»** состоит из четырех параграфов. Первый параграф называется **«Проблема свободы человека в рамках общеонтологических диспутов»** и в ней рассматривается учение восточных перипатетиков о свободе и подчинении.

Философия восточного перипатетизма положило начало великой традиции исламской философии - перевод научных, математических, астрономических, культурных и философских достижений древних цивилизаций, таких, как греки, индусы, благодаря чему мыслители классического периода ислама (IX-XIII вв.) были обеспечены богатым интеллектуальным наследием. Доступ к духовному богатству других цивилизаций позволил

мусульманским философам вступить в виртуальный и плодотворный диалог со своими неисламскими коллегами из других культур.

Аль-Кинди, Фараби, Ибн Сина и другие мыслители, значительно расширившие пространство исламской философии рационализма, с большим уважением относились к идеям Аристотеля, Платона и неоплатоников. Поскольку философы Древней Греции опирались в своих философских рассуждениях прежде всего на диалектический силлогизм, постольку и исламская философия приобрела доказательную форму. Этот стиль философского мышления стал известен как мудрость перипатетизма.

Следует отметить, что в философии и вообще при рассмотрении понятий свободы и повиновения восточные перипатетики пытались адаптировать философские учения Аристотеля к исламским философским учениям, а его систему взглядов соединить с идеями других греческих мыслителей, особенно Птолемея, Евклида, Платона, Пифагора и неоплатоников. Здесь можно назвать, например, идеи Аристотеля и его рассуждения о существовании Бога, о вечности мира, о деятельном разуме, месте и времени, о форме и материи, четырех элементах, о необходимости и возможности. При этом особенно большое значение имели его логические силлогизмы, аналогии и т.д. Следовательно, исламская философия, по крайней мере, на ее поздних стадиях, никоим образом не могла быть чисто аристотелевской философией.

Аль-Кинди был одним из первых исламских философов, который попытался примирить греческую философию с исламским богословием и способствовать развитию исламского либерального мышления, хотя в его учениях по-прежнему подчеркивался приоритет веры над разумом. И все же, аль-Кинди, например, в своих спорах с мутазилистами опирался на греческие философские источники и пытался разрешить некоторые спорные богословские разногласия своего времени именно на их основе. Так, решая вопрос о божественной силе и человеческой свободе, он не совсем был склонен поддерживать взгляды богословов. Прямые доказательства можно найти в определениях аль-Кинди: «Воля созданного есть сила души, которая идет на осуществление какого-либо действия». Последнее определение чрезвычайно важно, поскольку оно ясно констатирует реальность человеческой воли. Это результат ряда определений, устанавливающих последовательность причин и следствий в процессе человеческой воли»¹.

Еще одним великим философом ислама был Абу Насри Фараби, идеи которого об обществе и лучших путях его развития в период расцвета исламской философии имели прогрессивное, эволюционное значение. Конечно, до него и аль-Кинди, и богословы, и даже правоведы (факихи) ислама пытались анализировать различные стороны жизни человеческого общества, включая правовые, ритуальные и богословские аспекты. В целом аль-Фараби, безусловно, можно считать первым исламским философом, который обратил внимание на онтологические аспекты общественной жизни человека.

На взгляд Фараби, физические, умственные и духовные способности у всех людей различаются. По его мнению, каждый человек должен стремиться к овладению знаниями, самосовершенствованию, благодаря чему он сможет реализовать свой потенциал в полной мере. Для полной реализации потенциала каждого индивидуума необходима целостная система, на основе которой каждый член общества без всякого так называемого ограничения социального класса в популярных социальных теориях Древней Греции, естественно доказывает, что его способности безграничны, и поэтому все общество имеет возможность обеспечить им достижение вечного счастья. Понятно, что правителем и лидером такого общества должен быть человек, полноценный в экзистенциальном смысле.

По мере совершенствования исламской перипатетической философии, в частности с появлением работ известных исламских философов Абу Али Ибн Сины, Насируддина Туси и, особенно, Ибн Халдуна, социальная теория исламской религии приобрела более

¹ Аль-Кинди. *Фи худуд ал-ашйа' ва русумиха / Раса'ил ал-Кинди ал-фалсафийа (Об определении вещей и их порядок / Философские трактаты ал-Кинди)*. – Каир, 1978. С. 125.

достоверные очертания. Следует отметить, что Ибн Сина, по сравнению с Ибн Халдуном в своих трудах не акцентировался на проблемах социальной философии, но несомненно то, что он представил более качественную и полную онтологию исламской перипатетической философии. Ибн Сина не проводит прямого анализа проблем философии культуры, а призывает нас к познанию правил логики мышления и умозаключения, которые оказали влияние почти на всех последующих мыслителей и социальных аналитиков.

Разумеется, все эти идеи Ибн Сины связаны с учением его предшественника – аль-Фараби, у которого цивилизация и общественный строй базируются на определенной онтологической концепции истины, о которой мы упоминали выше. Можно сказать, что рассуждения Ибн Сины о социальных проблемах являются не результатом его прямого обращения к этой научной дисциплине, а его интеллектуально-онтологическим воззрением, которые он оставил в качестве научной основы для будущих мыслителей. Воззрения Ибн Сины о связи религии и философии создали очень благоприятную основу для действенного участия религии в формировании целостной социальной теории культуры. Ибн Сина представил эту связь через подробное разъяснение вопроса о статусе пророка. По его мнению, пророчество с его двумя разными аспектами способствовало обоснованию отдельных и важных элементов философии в целом. Первый аспект представляет собой объяснение сути учения о пророчестве, а второй аспект посвящен разработке проблемы того, как верующий может приобрести определенные знания. Ибн Сина отождествляет силу святого духа с интуицией, и ранг этого духа находится за пределами человеческого разума и сознания, «он противоречит его избытку и недостатку в людях» и все неведомое становится им известно лишь косвенно, без всякого образования.

Онтологические результаты изучения человеческого общества в рамках исламской философии представлены в трудах известного исламского историка и социолога Ибн Халдуна. По сравнению с Фараби и Ибн Синой в его работах, анализ философских онтологических или гносеологических проблем занимает гораздо меньше места.

Таким образом, философия восточных перипатетиков формировалась на протяжении долгой истории. Причем в этом процессе оказались задействованными и учения философов разных школ, начиная с древнегреческих мыслителей и заканчивая идеями рациональных школ ислама - калама, мутазилизма, суфизма и исмаилизма. Исламская философия имеет относительно светский и интеллектуальный характер, по крайней мере в своей теоретической форме, она опирается только на философские методы получения истинных знаний о мире, человеке и обществе без априорных убеждений или некритической веры в теологическом откровении. Несмотря на разногласия мыслителей по различным проблемам, представители исламской философии были убеждены, что именно традиционная философия, в конечном счете, четко определяет конечную цель философии - вести человека к счастью, к его интеллектуальному совершенству.

Во втором параграфе - **«Принуждение и свобода воли - определяющие понятия сущности повиновения и свободы человека»**, отмечается, что проблема принуждения и свободного выбора постоянно привлекала внимание многих исламских мыслителей, и до сих пор она остается весьма важной и актуальной в современной философии. В работах исламских мыслителей понятие «принуждение» передается термином *«джабр»*, который в словарях определяется как «заставлять кого-то что-то делать», «исправлять силой и принуждением, нежеланием, беспомощностью» и «ломать». Понятие же «свобода воли» означает «хороший выбор или выбор чего-либо» и «свобода действий». В философском плане это понятие трактуется так: «человек выбирает одну из двух или более вещей своей свободной волей»¹.

Представителей перипатетической идейной школы - аль-Кинди, Фараби, Ибн Сина, Насируддин Туси, Ибн Мискавайх и др., при обсуждении этого вопроса опираются, с одной стороны, на исламскую традицию посредством Корана, в частности те, где говорится об

¹ Фарханг-е форси-йе Му'ин (Персидский толковый словарь Му'ина). Т. 2. – Тегеран, 1388 х. С. 68, 76.

ответственности людей, о действии человека, как результате его свободного волеизъявления. С другой стороны, все эти проблемы они разрабатывали и решали под влиянием взглядов древнегреческих философов, особенно Платона, Аристотеля и неоплатоников, внесших вклад в интеллектуальную уникальность учений восточных перипатетиков.

По Фараби, действие человека в его намерениях является «прекрасным и полезным выбором» и основано оно на справедливости, которым руководит разум¹. Ибн Сина вопрос о свободе воли решал в рамках объяснения соотношения силы и действия, причем действующей и претерпевающей силы. С философской точки зрения, его анализ был более глубоким и аргументированным. Насируддин Туси, в свою очередь, считал, что человеческие действия вообще не зависят от воли и ее отсутствие человеку никак не вредит.

Пожалуй, самое известное учение о свободе человека, принуждении и свободе воли принадлежит аль-Кинди. В своей работе об определениях аль-Кинди дает следующее определение «ихтийара»: «Ихтийар - это воля, которая представлена мыслью и размышлением (*равийа*), сопровождаемая *тамйизом* (разделением)»². И далее он разъясняет: «Равия (размышление) - тенденция среди воспоминаний (мыслей) души», а «воля - сила, с помощью которой человек желает одного, а не другого»³. Эти определения показывают, что аль-Кинди был убежден в том, что у людей есть возможность выбирать. Допущения того, что такая сила принадлежит только Богу, практически сводится к идее, что она включает в себя выбор отношения или мысли, которые, согласно другим текстам мыслителя, к божественной деятельности не имеют никакого отношения.

Таким образом, аль-Кинди был первым исламским философом, который своим пониманием и обоснованием вопроса о свободе воли проложил путь для более поздних философов, таких, как аль-Фараби и Ибн Рушд. Фараби принял как теорию выбора аль-Кинди, так и его теорию свободы воли.

В нравственном учении Фараби вопрос о воле и свободе человека исследуется в рамках учения о добре (хорошем) и зле (плохом). Он считает, что указанный вопрос связан со способностью деятельного разума, который «заставляет» человека стремиться к познанию. В этом стремлении и заключается высшее человеческое достоинство. Фараби также разъясняет проблему свободы воли и выбора в связи с отношением людей к материальным удовольствиям или их страданиям. Прежде всего, он делит удовольствия, получаемые от человеческих действий на более очевидные удовольствия, которые лучше понятны человеку, и скрытые удовольствия. Самые популярные удовольствия - это те, которые переживаются немедленно и носят чувственный характер. Так же объяснял Фараби и страдания: они могут возникнуть непосредственно в жизни человека и могут быть вне пределов чувственного восприятия. Скрытые страдания - это те, которые естественны и проявляются в опыте жизни через определенный промежуток времени, но они не ощутимы и сверх того не реализуются.

В учении Фараби, как мы видим, вопрос о воле и свободе воли (при сопоставлении с воззрениями аль-Кинди) исследуется в трех аспектах: психологическом, социальном и нравственном. Для примера: характеристика городов Фараби по сути являются утопическими и имеют разную классификацию. Жители этих городов очень сильно различаются, и вопрос о принуждении и выборе человека в них решаются по-разному: в добродетельном городе, например, принуждение человека с его свободой воли сводится к минимуму, в то время как в невежественном городе выбор и права человека доведены до животных пределов, и принуждение таких людей правителями и соблюдение законов трактуются как необходимость и обязанность.

Ибн Сина в своих философских трудах, например, в «Та'ликат» («Приложения») ⁴, в первую очередь, обращается к представлениям му'тазилитов в вопросе о выборе. По его мнению, понятие «выбор» имеет два значения: первое и наиболее распространенное -

¹ Абу Наср аль-Фараби. Фусус ал-хикам (Геммы премудростей). - Багдад, 1394 х. (на араб. яз.) С. 75.

² Аль-Кинди. Фи худуд ал-ашйа' ва русумиха. С. 115.

³ Там же. С. 116-117.

⁴ Ибн Сина. Та'ликат. Т. 3. - Кум, 1379 х. С. 59.

человек считается независимым, если его не принуждают; второе — эта та свобода воли, о которой мы говорим в отношении Бога и в толковании шейх-ур-раиса она называется истинной волей. По его словам, Всемогущий Бог - благ, источник вещей от Него имеет эманативный характер, потому что, если бы этот источник был создан вне Его, тот «вне» был бы востребован Им ради того, чтобы стать благим. Так как в сущности Бога цель и действие не могут двух вещей, и происхождение вещей от Него невозможно вне Его природы, то, следовательно, Бог действительно автономен, и на самом деле свобода воли в ее первоначальном смысле не имеет силы ни для кого, кроме него. Отсюда становится ясно, что значение принуждения и выбора у Ибн Сины в сущности необходимосущего в корне отличается от традиционного значения.

Проблема свободы воли также занимает ключевое место в философии испанских мусульманских философов, таких как Ибн Баджа и Ибн Рушд. Ибн Баджа, например, в своей книге «Тадбир-уль-мутаваххид» («Жизнеустройство уединившегося») обсуждает, как и Фараби, теорию праведного правителя, в добродетельном городе. Но в отличие от этого мыслителя, он не уделяет особого внимания вопросу принуждения и свободы воли. Во второй части этой книги, Ибн Баджа делает акцент на анализе человеческих поступков, которые он делит на три вида: человеческие, животные и неорганические.

Ибн Баджа считал, что человек в своем выборе обязательно сталкивается с правильным или неправильным, и поэтому здесь трудно судить о достоинстве поведения, потому что наше суждение зависит от нашей же способности понять намерение человека, совершающего действие, а не от оценки последствий этих действий.

В третьем параграфе диссертации проводится анализ проблемы **«Судьбы и предопределения в соотношении со свободой человека»**. Начинает его автор с объяснения тех понятий, которые использовались им при изучении этого аспекта диссертационной темы. Термины «каза и кадар» - арабского происхождения, и их лингвистические значения взаимосвязаны. *Каза* - это суждение, которое определено для определения судьбы существ, а *кадар* - означает «измерять» и «определять пределы чего-либо». Более глубокое изучение смысла этих двух понятий показывает, что они логически тесно связаны с принципом свободы воли и свободы человека. В Коране говорится о том, что Бог определил меру для всего и создал ее на основе измерения и расчета: «Мы сотворили все в меру»¹.

Понимание вопроса о судьбе и предопределении, по мнению Ибн Сины, исходит из содержания понятий божественного «знания», «воли», «деяния и деятельности». С точки зрения мыслителя, божественная наука связана с вопросом о каза и кадар следующим образом: во-первых, каза и кадар - один из рангов божественной науки; во-вторых, наука о Боге рассматривается им как источник творения и любого действия. Божественная наука, по его мнению, есть окончательный источник проявления вещей, а наука и воля представляют собой равноправный, совместимый с самостью союз².

Здесь возникает вопрос: считает ли Ибн Сина судьбу и предопределение атрибутом самости или атрибутом божественного действия? Конечно, если глубже вникнуть в существо этого вопроса, то это противоречие будет снято, ибо мыслитель полагает, исходя из принципа эманации, что первое истечение от Бога обязательно есть Первый разум, а Первый разум есть причина для эманации других существ. Он также считает, что божественное знание соотносится с существам через их причины. Следовательно, единство божественного действия и науки не является исключением. Из рассуждений Ибн Сины следует, что он ставит два вопроса - о науке и о свободе воли. Он считает знание Бога источником необходимости, но, ставя вопрос о свободе воли и рассматривая религиозные принципы, доказывая необходимость пророчества и божественной справедливости, отрицает принуждение. Он использует понятие «принужденная воля», чтобы как в совокупности доказать божественную волю и единство действий, так и вопрос о божественной

¹ Коран 54:49.

² Ибн Сина. Аль-Мубахасат (Дискусии). – Кум, 1375 (на араб. яз.). С. 306

справедливости. Выходит, что там, где он говорит о необходимости божественной науки, он ставит вопрос о неуместности свободы воли, а там, где он говорит о свободе воли, доказываемая неуместность принуждения.

Ибн Сина считает *каза*, т.е. судьбу первой заповедью Бога, в том смысле, что она есть извечное бытие и включает в себя все таким образом, что все существа подчинены Ему, и *кадар* – это то, что все вещи вытекают один за другим из этой заповеди. На самом деле божественная судьба (*каза*) — это повеление Божье, которое включает в себя все, а предопределение (*кадар*) - это истекающие вещи от того повеления. Ссылаясь на коранический аят «Нет таких вещей, хранилищ которых не было бы у Нас, и ниспосылаем Мы их только в известной мере»¹, он говорит, что все божественные книги являются подтверждениями судьбы и предопределения, но «то, что запрещено, в этом есть глубинный смысл», потому что только мудрый Бог знает реальность положения судьбы и предопределения. По словам Ибн Сины, некоторые (му‘тазилиты) считают, что божественное предопределение не следует признавать, тогда как признание судьбы равносильно принуждению, а отрицание предопределения не противоречит божественной справедливости². Иными словами, свободная воля человека создается божественным процессом, представляющим собой тот же ряд причин и последствий, основанных на Первом разуме, а человеческая воля подчинена ряду причин и вообще, - Первому разуму.

Понятие «свобода воли» является одним из спорных в учении Ибн Сины. Из его определения следует, что воля либо есть то же самое, что и выбор, либо она играет ключевую роль в определении выбора. Итак, возникает вопрос: если в определение выбора входит понятие воли, то является ли сама предыдущая воля добровольной или принужденной? Если она добровольна, то обязательно последует вторая воля и так до бесконечности. Как видим, у Ибн Сины воля не имеет каких-либо ограничений, потому что она основана на небесных причинах.

Ибн Рушд, противостоя каламисткой идейной школе, утверждал, что люди «производят» свои действия, а Бог является единственным Творцом. Исходным положением этого философа является именно принцип, что Бог является единственным творцом, а если же есть только один творец, то люди не могут творить свои действия, и в этом случае необходимо поддержать позицию последователей идейной школы джабарии. Если же людей заставляют выполнять свои действия, то они не несут за них ответственность и, следовательно, не могут быть просто вознаграждены или наказаны за свои поступки.

Говоря о человеческой деятельности, Ибн Рушд поднимает вопрос о силе/власти, присущей только людям. По его словам, на поведение человека воздействуют как внутренние силы, дающие ему возможность действовать, так и внешние, способствующие этому процессу. Она дает человеку возможность или способность выбирать между двумя противоположностями и это будет самостоятельным человеческим решением. Для выбора одной из противоположностей, являющейся первым исключением, т.е. внешней причиной, которую устроил Бог, создаются беспрепятственные условия. Такой подход отсылает к аристотелевскому принципу, который Ибн Рушд разъяснил в «Талхис ма ба‘д ит-таби‘а», отметив, что действующая естественная причина всегда создает свое следствие в конкретных условиях и при отсутствии препятствий³.

Таким образом, учения Ибн Сины и Ибн Рушда являются своего рода кардинально измененным аристотелевским учением, изложенным в исламской форме. В то же время, Ибн Сина объясняет учение о судьбе и предопределении в рамках концепции теодицеи – существования зла в мире, которое происходит от Всемогущего Бога, и в рамках этой концепции он доказывает, что добро преобладает во Вселенной в целом. Эта мысль близка учению Насируддина Туси.

¹ Коран 15:21.

² Ибн Сина. Пандж рисала (Пять трактатов). – Хамадан, 1383 х. С. 108.

³ Ибн Рушд. Талхис ма ба‘д ит-таби‘а (Краткое изложение метафизики). – Тегеран, 1377. С. 111-114.

Такую характеристику метафизического принципа судьбы и предопределения можно наблюдать и в учениях других ученых, в том числе и у Фараби. Отличительная черта учения этого мыслителя, как и Ибн Сины, заключается в том, что духовные начала они рассматривали наряду с естественными и физическими вопросами в рамках понятий «необходимость» и «возможность», принципа причинности и отсутствия противоречий между следствием и причиной и с позиций рационализма. Далее автор отмечает, что упомянутые выше восточных перипатетиков способствовали соединению философии и религии, особенно в вопросе религиозного и светского руководства и статуса человека в этом руководстве. Здесь вопрос о судьбе и предопределении связан с вопросами счастья, совершенства человеческой души и судного дня.

В отличие от Ибн Сины, аль-Фараби рассматривает вопрос о судьбе и предопределении не в рамках его метафизического понимания, а преимущественно в рамках социальных и антропологических проблем. Кроме того, социальную человеческую судьбу и предопределение Фараби чаще связывает не с сверхъестественными силами, а с природой самого человека, т.е. с его биологическими, а в некоторых случаях и с психологическими свойствами. Однако в целом судьба и предопределение Фараби представляют собой ту же форму исламского видения, которой следовали другие восточные перипатетики.

Насируддин Туси тоже уделил немало внимание вопросу о судьбе и предопределении по примеру Ибн Сины. Однако если Ибн Сина ориентировался на теорию нисхождения и нисхождения души (эманации), то Насируддин Туси проблему судьбы и предопределения анализировал с точки зрения концепции добра и зла.

Таким образом, восточные перипатетики считали божественное предопределение частью божественной науки и верили в то, что божественная судьба состоит из ментальных форм всех существ, по уровню ниже в Первом разуме; в научно-познавательном смысле предопределение состоит из частных интеллектуальных картин существ и событий, запечатленных в силе неба или в душе неба; объективное предопределение состоит из материальных образов, существующих в природе. Кроме того, восточные перипатетики пытались примирить теологию и философию в вопросе об атомах, обсуждаемого в натуралистических терминах. Поддержка восточными перипатетиками окказионализма способствовала введению ими философского субстрата в свою теологию, даже когда философские допущения не были полностью совместимы с этим субстратом.

В четвертом параграфе - **«Свобода воли и ее противопоставление принуждению и предопределению»** автор пишет о том, что в философии под свободой воли понимают способность и силу человека, который без принуждения избирает какой-либо вид деятельности. Это позволяет человеку совершать любые действия по его желанию. В трактовке свободы воли существуют две противоположные точки зрения: 1) детерминизм неверен и, следовательно, свобода воли существует или, по крайней мере, возможна так называемое метафизическое либертарианство; 2) детерминизм верен, а свободы воли не существует (односторонний детерминизм). Обе эти позиции оцениваются как некомпатибилистские (детерминизм не может сосуществовать со свободой воли), и, наоборот, если роль детерминизма в этом вопросе отрицается, то такая позиция называется компатибилистской.

Следует отметить, что в исламе свобода и послушание воле Бога признаются безусловной добродетелью мусульманина. Это свидетельствует о том, что Бог в исламе не имеет антропоморфной природы, и поэтому человек не подобен Богу и как творение принципиально несовершенен по сравнению с Ним. В целом, например, повиновение в исламе имеет три аспекта, которые связаны друг с другом, но не тождественны. Первый аспект религиозного повиновения связан с личными отношениями верующего с Богом. Автор называет это религиозным повиновением. Оно предполагает стойкость человека в испытаниях и верность религиозным заповедям во всех жизненных ситуациях. Второй аспект религиозного повиновения определяет отношение человека к страданиям и испытаниям, которые Бог предназначил ему в его индивидуальной жизни или личной судьбе.

Этот аспект можно назвать религиозной толерантностью. Третий аспект религиозного повиновения определяет отношение верующего к внешнему миру.

Фараби в своей книге «Ара' ахл иль-мадинат иль-фазила» в разделе «О воле и свободе воли; и о счастье», разъясняет пути обретения воли, свободы воли и счастья. Он указывает, что любое усилие к тому, что становится познанием, обычно является проявлением свободы воли, и добавляет, что если оно исходит из чувств или воображения, то оно будет называться так же, как свобода воли, но если оно исходит из воображения или мышления, то оно называется общим термином «свобода воли», которая присуща только людям. Через свободную волю человек стремится к своему собственному счастью.

Отношения между людьми, вернее, людьми городов не как свободные и равные, а как отношения между несовершенством и совершенством, и по этой причине он лишает человека и общество свободы выражения и свободы выбора. Они должны делать то, что главный владыка, благодаря своему деятельному разуму, посчитает нужным для счастья, он приказывает обществу подчиняться и выполнять. Такой подход Фараби ведет к разрушению индивидуальности, и в результате добродетельный город живет по заранее заданным инструкциям. Таким образом, Фараби рассматривает свободу воли человека в рамках социальных вопросов и теории «добродетельного города» в связке с вопросами метафизики и, особенно, теорией восхождения и нисхождения человеческой души через эманации божественного света. Последовавшая за этим активная дискуссия на тему свободы воли и повиновения сыграла в развитии философской науки в условиях того времени очень большую роль.

Что касается Ибн Сины, то в его произведениях очень мало говорится о воле человека, правда, в одном из своих трактатов под названием «Та'ликат» он все же уделил особое внимание вопросу воли человека в контексте толкования концепции необходимосущего. Лишь немногие исследователи пытались определить позицию Ибн Сины в отношении человеческой воли. С учетом этого автор диссертации решил рассмотреть этот вопрос более глубоко и конкретно. Проанализировав воззрения Ибн Сины на человеческую волю и ее соотношение с божественной волей в «Та'ликат», можно будет понять и сущность вопроса о человеческой свободе с точки зрения великого восточного перипатетика.

В начале книги Ибн Сина разъясняет вопрос о происхождении действий от существующего в метафизическом плане и пишет, что человек желает чего-то для своего вождения или удовольствия, а не ради того, что сущность вещи является предметом желания человека, и если бы вождение и наслаждение или что-либо другое ощущались в его природе через сознание, то источником действий вещей была бы его природа, и он был бы искомым этого предмета по своей природе, а воля становилась бы его природой только через ощущение сознания. Однако, добавляет мыслитель, «все, что исходит от действующего, происходит либо по природе, либо по акциденции; все, что акцидентально, либо естественное, либо волевое. Любое действие происходит от знания, которое есть не по природе, ни акцидентально, а по воле. Все действия производны от действующего, и действующий познает свое истечение от него, зная, что это его действующий, и этот действующий произведен от его знания. Каждое действие совершается волей, и действительно, источником этой воли является знание, предположение или воображение»¹.

Таким образом, божественный закон и понятие свободы воли в учении Ибн Сины представляют человека как существо духовное и физическое, сущностью которого является разум. Кроме того, теория восхождения и нисхождения (эманации) Ибн Сины предполагает, что активный разум является первоисточником материального существования, и в процессе жизни соединяет духовную и материальную природу каждого человека. На первый взгляд кажется, что нисхождение ума обеспечивает человеку возможность приобретения причинного знания, и как следует из «Та'ликата», акт разума по убеждению Ибн Сины необходим для возникновения воли. Кроме того, для того, чтобы действие считалось актом

¹ Ибн Сина. Та'ликат. – Бенгази, 1972. С. 16.

свободной воли, оно должно быть результатом знания причин действующего и с согласия действующего. Вопрос о том, является ли человеческий разум независимым или подчиненным, не ясен в теории эманации Ибн Сины. Однако, поскольку свобода есть логический результат разума, постольку мыслитель раскрывает ее истинный смысл только в свете разума.

Как в учении аль-Фараби, так и Ибн Сины активное повиновение по сравнению со свободной волей человека предполагает не только совершенствование внутренней нравственности, но и применение исламских ценностей и принципов в человеческой деятельности. Свобода выбора занимает особое место в поведении человека, независимо от коранических принципов повиновения.

Насируддин Туси из всех сил, действующих в организме человека, выделяет три, влияющие на формирование принципов действий и деятельности во взаимосвязи с видением, различением и волей: во-первых, *силу восприятия умопостигаемого* и различения добра от дурных поступков, которая называется силой слова; во-вторых, *силу похоти*, принцип которой состоит в том, чтобы привлечь интересы и находить удовольствие через пищу, питье, женщин и т. д.; в-третьих, *силу гнева*, принцип которой — сопротивление и отталкивание вреда, действие против ситуации и стремление к власти и продвижению. Последние две силы присущи как людям, так и животным, но первая сила уникальна и действует только в человеке. Именно разумом, речью и волей человек превосходит всех других живых существ, а он занимает в мире промежуточное положение.

Насируддин Туси был одним из тех мыслителей, которые не принимали теорию предопределения. Он подчеркивал, что «вера в судьбу несовместима с волей человека», а судьба и предопределение зависят от божественной воли. Как видим, также связывал вопрос свободы воли человека с вопросом о судьбе и предопределении, считая, что судьба зависима от желания Бога, и по его мнению, реализуется то, что принадлежит воле. Например, Бог пожелал, чтобы человек имел право свободного выбора, в то время как животные такой свободы не имеют, или Божья воля такова, что если кто-то не будет следовать Его законам и указаниям, то будет заблудшим и несчастным, а если будет, то станет счастливым и блаженным.

Таким образом, если внимательно анализировать теорию свободы воли Фараби, Ибн Сины и Насируддина Туси, то можно ясно увидеть основное различие между ними: в учении Фараби проблема воли человека и его свобода рассматриваются в тесной связи с отношениями людей, а также с метафизическими событиями; у Ибн Сины вопрос о свободе воли человека носит более метафизический характер и в конце концов связывается с человеческой нравственностью; в учении Насируддина Туси этот вопрос имеет чисто нравственный характер, а его связь с метафизическими вопросами вторична.

Третья глава диссертации **«Свобода личности как социальное явление в учениях восточных перипатетиков»** состоит из четырех параграфов. Первый параграф называется **«Свобода и нравственная ответственность человека»**. В нем отмечается, что исламские мыслители, в том числе восточные перипатетики проблеме моральной ответственности уделяли особое внимание. В продолжающихся дебатах о происхождении и степени человеческой ответственности они пытались обосновать положение о том, что вопрос о свободе воли по отношению к божественному предвидению и детерминистским принципам имеет больше характер моралью действующего. Поскольку споры о моральной ответственности и споры о свободе воли человека практически касаются одной темы — человека и его бытия, постольку исследование взглядов исламских мыслителей на моральную ответственность и на свободу воли человека в аспекте их отношения к божественной науке, судьбе и предопределению, следует проводить с учетом причинно-следственными связей.

Понятно, что в учении восточных перипатетиков решение вопроса о свободе воли прямо связано с духовно-психологическими характеристиками человека, а способности и функции души человека разделяются на взаимно противоположные: с одной стороны, разум и

мышление, с другой - желание и воля. Если они противопоставлены друг другу, а субъект состоит из них обоих, то кажется, что он никогда не сможет действовать добровольно, потому что всегда будет находиться под давлением одного из них. Так что же такое принцип свободы воли? Априорное предположение состоит в том, что это выбор одной из этих двух сил, и эта сила создает волю, а воля порождает выбор. По Фараби, эти силы исходят из источников, выражающих умопостигаемое, формирующееся в интеллектуальной части души. По его мнению, деятельный ум наделяет человека знанием и сущностью умопостигаемого только после того, как в нем сформируется сначала особая часть души, а затем и стремящаяся часть, в которой желание и отвращение связаны с чувствами. Орудия желаний и отвращений — это части человеческого тела, посредством которых возникает воля.

Согласно Фараби, именно благодаря силе, которая приводит волю в движение, человек удостоивается похвал или порицаний, совершает хорошие и плохие поступки и получает за них награды или наказания. Первые две воли могут встречаться и у неразумного животного. Что же касается человека, то он может стремиться к счастью, если у него есть все эти виды воли, потому что он обладает способностью различать хорошее и плохое. Счастье — это абсолютное добро. По Фараби, все, что необходимо для достижения счастья, считается добром, но не ради собственных интересов личности, а все, что мешает достижению добра, есть зло. Одним из препятствий добру являются человеческие страсти, и для их устранения человек должен применить свою волю.

По широко распространенному среди восточных перипатетиков мнению, свобода воли не противоречит принципу причинности или даже детерминизму, вытекающему из этого принципа, и не требует действия до тех пор, пока воля не проявит себя полностью - как завершающая часть причинности. В процессе завершения или незавершения действия оно обрабатывается бессознательно и, прежде всего, в сознании действующего, и действующий представляет себе совершенство действия или его игнорирование. Когда потенциальные выгоды от действия подтверждаются действующим, возникает желание, а интенсивность желания совершить или не совершить действие, проявляющееся в воле, формирует решение совершить его или проявить к нему сильное желание. В этом смысле Фараби говорит о воле и утверждает, что воля есть, прежде всего, это - страсть и, как мы упоминали выше в теории этого мыслителя, относится к стремящейся части души, а восприятие к группе эмоций.

Насируддин Туси, подобно другим восточным перипатетикам, различает личную силу и волю, силу и волю внешнего действующего и принуждение, которое исходит изнутри человека. В учениях древних греков, например, Платона, принуждение как доказательство воли человека исключалось. Согласно аргументации Насируддина Туси, принуждение (в смысле «джавр» - «насилие») направлено против добрых дел и препятствует воле человека. В другом смысле, «джавр» имеет произвольный и вынужденный характер. Разъясняя эту мысль, мыслитель пишет, что здесь возникает сомнение, на которое есть ответ, и это сомнение состоит в следующем: так как справедливость есть дело доброй воли, и ее стремятся достичь для того, чтобы снискать себе честь и похвалу, а несправедливость, что ей противоположна, тоже в какой-то мере вопрос воли, то через нее человек в конечном итоге совершает дурные и предосудительные поступки. Мудрый человек должен выбирать зло и вину; таким образом, существование несправедливости становится невозможным. В ответ на этот вопрос Насируддин Туси говорит, что всякий, совершивший поступок, причиняющий зло, становится тираном собственной души, потому что предпочел зло добру души и отрекся от мудрости.

Насируддин Туси уверен, что человек в силах и способен пресечь дурные удовольствия, влияющие на его эмоциональную и интеллектуальную зрелость, его же свободная деятельность должна быть очевидна, т.е. человек должен иметь свободу от подчинения страсти, желаниям к удовольствиям. Это с одной стороны. С другой стороны, воля и желание человека могут направить его не только на правильный путь. Насируддин Туси утверждает, что страсть заставляет человека причинять вред другим, и он получает от этого удовольствие или отдает этой страсти предпочтение; он не отказывается от этого даже тогда, когда такой

вред происходит случайно в ходе попытки достичь объекта желания. Может быть даже, что он чувствует отвращение или боль от такого вреда, но сила страсти заставляет его делать то, что он не может вынести. Что же касается злого человека, сознательно вредящего другим, подчеркивает мыслитель, он делает это с неким наслаждением, подобно тому, как человек злословит, подрывая чье-то благополучие, не получая при этом никакой пользы. Таким образом, заключает Насируддин Туси, справедливость требует, во-первых, чтобы раб Божий в меру своих возможностей выбирал наилучший путь в делах между ним и человеком, которому он служит, и прилагал большие усилия для выполнения условий своего долга перед ним. Во-вторых, следует побуждать людей признавать права своих соседей, уважать правителей, сохранять доверие и честность в отношениях. В-третьих, следует стремиться освободиться от обязательств предшественников, таких, как уплата их долгов, исполнение завещаний и тому подобных обязательств.

Отсюда, по воззрениям восточных перипатетиков на проблемы самопознания человека и его свободы, можно сделать следующий вывод: во-первых, для восточных перипатетиков в активном самопознании человека существует некий божественный элемент. Здесь имеется в виду, что душа в активном самосознании достигает разума и эту способность восточные перипатетики рассматривали как божественную. Во-вторых, это самосознание, как одновременное действие может инициировать процесс поиска знания и познания науки, т.е. изучения причинной структуры мироздания. Человек получает свободную возможность познания, которое используется в создании и творении всего, что необходимо для его существования. Воля – это инструмент, служащий для реализации желаний и страстей, выбора пути (положительного или отрицательного) человека, и особенно четко она выражается в понятии «нравственная свобода».

Во втором параграфе - «Справедливость - основа теории о свободе человека» автор отмечает, что у восточных перипатетиков справедливость рассматривается как определяющая мера свободы и повиновения человека. Справедливость является одним из основных принципов исламского философского мировоззрения. Справедливость в философии ислама – высокое и специфическое понятие, суть которого заключается, прежде всего, в цели сотворения мира, в котором нет угнетения и жестокости. В общем, справедливость в исламе означает «поставить что-то на свое законное место».

Несомненно, источником теории справедливости восточных философов является, прежде всего, Коран, в котором Бог представлен как самый справедливый судья. В арабском языке справедливость (*ал-'адāла* ё *ал-'адл*) указывает на ценность и меру объекта, который должен быть уравновешен и подобен другому его типу. *Ал-'Адāла* — это тот, кто обладает качествами добра и истины. Термин «справедливость» имеет несколько значений: применение закона в соответствии с установленными и принятыми принципами, доказательство действительности и качественное соответствие закона. Справедливость есть смысл, который принят и одобрен. Точно так же это может также относиться к моральной ценности, и обычно справедливость рассматривается как цель, которая должна быть достигнута законом, она является правовым стандартом добра в случае применения его по отношению к человеку, поведение которого контролируется законом. Несправедливый закон - не закон.

Справедливость для перипатетиков трактуется также с лингвистической и герменевтической точки зрения. Для того, чтобы разобраться в этом вопросе, автор обращается к толкованиям и интерпретациям современных ученых-философов, с целью изучения своеобразной методологической базы для анализа понятия справедливости в учениях восточных перипатетиков. Итак, в арабском языкознании понятие «справедливость» (*ал-'адāла* ё *ал-'адл*) имеет множество синонимов или существуют другие понятия, способные полностью передать его значение. Важнейшие из них: *кис*, *истикāма*, *васат*, *насиб*, *хисса*, *мизāн* и др. Противоположностью *ал-'адл* является несправедливость, это понятие в арабском языке передается такими понятиями, как *зулм*, *тугйāн*, *майл*, *инхирāф* и т.д.

Аль-Кинди «по сравнению с представителями восточного перипатетизма (Фараби, Ибн Сина) не принимал перипатетическую концепцию восхождения и нисхождения души

(эманации), он поддерживал теорию «турфат-уль-айн» («одним мигом глаза») и приоритет пророческого знания над философскими. В духе мутазилитов он рассуждал о конкретных вопросах калама — о божественных атрибутах и свободе воли¹. Что касается вопроса о справедливости, то, по аль-Кинди, это качество, характерное для человека и побуждающее его поступать правильно по разуму. Несправедливость, отмечает аль-Кинди, так же случайна, как и зло. Она возникает из-за его гнева или ярости человека, когда он по какой-либо причине не может контролировать негативные импульсы. При отсутствии гнева человек обычно находится под контролем разума, что заставляет его поступать правильно. Для него справедливость – это добродетель, которую он может развивать и совершенствовать по собственному желанию, чтобы понять истину.

В учении Фараби понятие справедливости в целом связано с его теориями о политике его города (*ас-сияса аль-маданийя*). Для него справедливость осуществляется прежде всего в распределении благих интересов между жителями города, а затем в защите всех вещей, которые распределены между ними. Интересы, составляющие основу справедливости, — это безопасность, богатство, достоинство и все другие вещи, которыми люди могут делиться: каждый человек имеет право на равную долю благ, и превышение или уменьшение чьей-либо доли является несправедливостью. Превышением нормы справедливой доли считается несправедливой по отношению к городскому населению разделение всего, что можно распределить. Фараби описывает четыре типа реальности: божественную, космическую, человеческую и политическую. Если порядок или социальная справедливость, к достижению которых люди и весь город должен стремиться ради процветания, не описаны, они не могут быть предметом интеллектуального выбора. Интеллектуальный выбор, касающийся справедливости, происходит в душе человека, сама же справедливость существует на более высоком уровне, чем живые существа.

Сравнивая учение аль-Фараби с различными учениями о справедливости, например, Платона, следует отметить, что учение этого греческого мыслителя очень популярно в исламском интеллектуальном мире, и город-государство мечты Фараби явно построен на примере платоновской «Республики». Для Платона, справедливость – это расположение частей по порядку и в соответствии с гармоничной структурой: это равновесие прежде всего в душе, а в городе оно достигается посредством искусства, зависящего от знания, и это знание приобретает философ. Необходимость изучения знаний, восстановления справедливости в душе или полис-городе зависит от взаимоотношений между ними.

Ибн Сина в определениях справедливости - типа «все должно быть на своем месте», рассматривает ее не как «абсолютное равенство», а в контексте мустахакат (то, что законно принадлежит кому-либо). Он считает, что регулирование дискриминации (приоритет человека или группы над остальными) в обществе необходимо. Ибн Сину интересуют «различие» и «сотрудничество» между людьми, а не «абсолютное равенство». Очевидно, Ибн Сина связывает понятие справедливости и свободы человека с понятием разума, без которого невозможно вынесение справедливого суждения, подобно тому, как разум используется для понимания естественной необходимости (или причины и следствия) как средства познания, без которого невозможно получить знания о природе. Приведенные концепции не вполне совместимы друг с другом. Согласно этим концепциям, наши действия должны быть свободными, но в то же время как и события в мире природы, они должны подчиняться законам причины и следствия. Разум должен показать, что между этими двумя понятиями нет реального противоречия и, что свобода может быть подчинена естественной необходимости или быть вне ее. Таким образом, Ибн Сина не выступал против общих законов в своем онтологическом учении. Добро и зло человеческого поведения и поступков не определяются волей Божией; они исходят из нравственных качеств.

Так, и в социальном мире люди интеллектуально нуждаются в разделении труда, социализации и сотрудничестве через различные потребности. С точки зрения Ибн Сины,

¹ Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Ин-т философии РАН. Т. 2. – М.: Мысль, 2010. С. 245.

абсолютное равенство развращает справедливость и общественный порядок и ведет к разрушению общества и развитию авторитаризма, к завоеваниям и раздорам в обществе. На этих различиях и сотрудничестве между людьми основан справедливый город Ибн Сины. С точки зрения этого философа, способности, материальные и духовные возможности у людей одного и того же общества действительно разъединяют. Когда эти разногласия, различия и разделения будут подчинены всеобщему согласию, результатом будут счастье и справедливость, все люди будут сочувствовать и благожелательны друг к другу, и общество будет развиваться на основе справедливости.

В учениях аль-Фараби и Ибн Сины вопрос о справедливости в целом следует за вопросом о человеческом достоинстве, идеалах и стремлениях общества к устранению в нем дискриминации, насилия и неравенства. Среди различных показателей справедливости (политической, экономической, социальной и др.) понятие социальной и политической справедливости считается одним из важнейших элементов и основывается оно на рациональности. Справедливость требует установления соответствующей социально-политической системы, справедливого распределения власти, равенства и гармонии между различными общественно-политическими слоями и т.д.

Насируддин Туси, развивая теорию добродетельного города с его политико-социальной справедливостью, убежден в том, что такой город обеспечивает хорошую и счастливую жизнь цивилизованному (городскому) человеку. Его теория, как и у Фараби и Ибн Сины, базируется на принципах экзистенциализма и гуманизма. Его добродетельный город «построен» на мудрости греческих и исламских философов, таких, как Платон, Аристотель, Пифагор, а также аль-Кинди, Фараби, Ибн Сина и других. При этом Насируддин Туси разделяет мудрость на теоретическую и практическую; важность мудрости в человеческой деятельности заключается в прохождении пути от несовершенства к совершенству в меру человеческой выносливости; практическая мудрость предполагает познание человеком пользы волевого движения и творческих действий человеческого рода, которые должны привести к установлению порядка в жизни и достижению в этой сфере совершенства. Руководствуясь этими положениями, Насируддин Туси обосновывает свои общественно-политические взгляды и теорию справедливости по образцу философско-религиозного мышления, делая упор на практическую мудрость.

Учитывая эти моменты, можно сказать, что Насируддин Туси, подобно аль-Фараби и Ибн Сине, приходит к выводу, что понятия «свобода» и «справедливость» связаны друг с другом: во-первых, «свобода» а «справедливость» интерпретируются как нравственная человеческая ценность. Имеется в виду свобода мусульманина как человека, принимающего повиновение и послушание, ведь согласно исламскому учению, религия сама по себе есть свобода и справедливость: человек может быть рабом и в то же время быть свободным, потому что он решил следовать правильному пути, и это путь к избавлению от зла, невежества и обмана.

Таким образом, понимание справедливости как основы свободы человека с точки зрения перипатетиков, сводится к следующему: во-первых, душа человека состоит из многих сил и соразмерность этих сил называется справедливостью. Ни одна из сил, ни влечения, ни инстинкты не являются конечными, и порядок личной и общественной жизни человека должен быть устроен таким образом, чтобы все они были уравновешенными; во-вторых, мир основан на стабильности, и все находится на своем реальном месте, получает свое действительное право и выполняет свою первоначальную задачу; в-третьих, система бытия - это арена человеческого совершенства (счастья), и все добродетели возникают только от умеренности души; в-четвертых, справедливость означает осознание человеком возможности, и все может принимать различные образы (принятие таких образов есть признак свободы). Справедливость всему придает более совершенный образ; в-пятых, человек должен развивать и совершенствовать все свои возможности, чтобы занять лучшее положение в иерархии бытия.

В третьем параграфе - «Свобода человека по отношению к политико-социальной власти» отмечается, что власть и свобода обычно интерпретируются как взаимоисключающие понятия, т.е. утверждается, что если один человек обладает какой-то властью или авторитетом, то свобода другого человека ограничивается. При этом власть может быть двух видов: она может подчинить и может способствовать эволюции человека или общества. Когда восточные перипатетики и философы в целом говорят о власти, они обычно имеют в виду социальные отношения между правителями и их подданными, в которых на человека оказывается воздействие другого.

Следует отметить, что аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сина и Насируддин Туси считают, что человек, с одной стороны, неизбежно должен участвовать в общественной жизни, что отвечает его природе и личным потребностям. С другой стороны, человек склонен к независимости, и поскольку его свобода и желания ограничены другими, поскольку ему свойствен протест: никто не хочет, чтобы другие мешали его работе, и никто не хочет, чтобы кто-то заставлял его что-то делать и чтобы его жизнь зависела от других, он хочет быть самостоятельным. В этом проявляется его инстинкт свободы.

Фараби обсуждает вопрос власти в книге «ас-Сийасат уль-маданийя». В ней он задается вопросом: кто может быть первым правителем идеального города в абсолютном смысле, и отвечает: «Это тот, кто совершенно не нуждается в том, чтобы им кто-то руководил...; ему не [обязательно] иметь способность досконально знать в отдельности все, что следует совершать, но он способен прекрасно руководить всеми другими относительно всего, что он [сам] знает...; Такого человека и древние считали истинным правителем. О нем можно сказать, что ему ниспослано откровение. Человеку ниспосылается откровение, только если он достиг этой ступени, иными словами, если между ним и деятельным разумом и нет ничего посредствующего»¹. Понятие «откровение» в исламе приписывается пророку, который ниспослано Богом и через ангела. Между тем Фараби далее переходит от разъяснения коранического «откровения» к неоплатоническому аспекту его толкования и утверждает, что «откровение» открывается человеку только в том случае, если он умственно и духовно готов его принять, иначе говоря, если между ним и деятельным умом не должен быть посредник. По Фараби, пассивный разум подобен веществу и рассматривается как субстрат для приобретающего разум, а приобретающий разум подобен веществу, являющемуся субстратом для активного разума, из которого истекает сила, с помощью которой человек может определять вещи и действия, направляя их на достижение счастья².

В учениях Насируддина Туси и других философов, указывается на то, что между людьми всегда имеют место физические и интеллектуальные различия, и это естественно. Отсюда следует, что из-за умственных и физических ограничений не все люди могут выполнять какие-то действия, решать поставленные задачи. Это, в свою очередь, требует, чтобы личность реализовывала свои личные возможности и потребности с учетом своих умений и навыков в группах, а его профессиональные и моральные качества должны были проверяться и оцениваться в сравнении с другими в общей социальной среде. С учетом этого философы-перипатетики, говоря о психических и физических различиях людей, пытались обосновать типы способностей людей, прежде всего, их склонность к развитию своих способностей и умение к познанию предметов и явлений. У Насируддина Туси гражданин добродетельного города с такими склонностями имеет право участвовать в общественной деятельности и обязан удовлетворять коллективные интересы. Речь идет об общественных отношениях, в частности, с правителями общества или государства. Этот момент мыслитель поясняет на примере отношения слуг к правителю, которые должны отвечать за порученное им дело, за исполнение возложенных на них задач³. Здесь подчинение слуги правителю не означает подчинение слуги рабовладельцу, а является нормой служебного поведения,

¹ Аль-Фараби Абу Наср. Социально-этические трактаты. Пер. с араб. - Алма-Ата, «Наука», 1973. С. 123-124.

² Там же. С. 124.

³ Насируддини Тусй. Ахлоқи Носирӣ (Насирова этика). – Душанбе, 2015 (на тадж. яз.). С. 249.

принятой на государственном уровне. С другой стороны, мыслитель поясняет, что нет ничего в мире, что не имело бы двух сторон — добра и зла, и потому слуга должен находить в деятельности правителя справедливые поступки и восхвалять их.

Ибн Сина, подобно аль-Фараби, Платону и Аристотелю, сущность добродетельного города соотносит с природной цивилизностью человека. Соответственно этому, человеческое общество изначально создавалось из реальных индивидуумов, у которых под давлением удовлетворения постоянно возрастающих потребностей, возникающих по их свободной воле, формировалась «потребность в солидарности» и социализации, т.е. в жизни с другими людьми.

Рассуждая о создании и развитии справедливого города, Ибн Сина считает, что равенству и абсолютной справедливости нет места в общественном строе, иначе это приведет к его разрушению. В «Рисалат ус-сийаса» мыслитель пишет: «В равном, бесклассовом и бесконфликтном обществе, где все его члены находятся в равном положении, нет судьбы, кроме разрушения»¹. Иначе говоря, справедливый город Ибн Сины основан на различиях между жителями этого города. Прогресс же разнородного общества, разнообразие которого, по мысли мыслителя, обусловлено проявлением трудолюбия, мудрости, меры и божественной благодати, приведет ни к чему иному, как счастью и справедливости. Далее он пишет, что средством достижения этого счастья является разделение труда, основанное на различиях между людьми общества, после чего в социально-политической философии Ибн Сины появилось основное понятие «та'авун» («взаимопомощь, сотрудничество»).

В свою очередь Насируддин Туси подчеркивает, что правитель должен проявлять к своим подданным отцовскую любовь, а любовь подданных к царю должна быть сыновней и братской, такой же она должна быть по отношению друг к другу. Суть этих отношений выражается в том, что правитель, общаясь со своими подчиненными, должен, как отец, проявлять к ним сочувствие, сострадание, заботу и милосердие, находить общие интересы, предотвращать зло и т.д. Подчиненные же должны следовать примеру мудрых сыновей в том, чтобы хорошо относиться друг к другу, уважать других и правителя. В то же время каждый должен действовать соответственно своим заслугам и качествам, в зависимости от времени и ситуации, чтобы поддерживать права и услуги каждого; тем самым в обществе будут обеспечены порядок и стабильность.

Ибн Сина, считал, что правителем должен быть человек, способный убедить жителей города оставить невежественную жизнь и стремиться к приобретению хороших привычек. При этом правитель должен создать все условия для поддержания этого стремления и формирования хорошего поведения. Именно в обеспечении порядка в городе мыслители перипатетизма видят воспитательную роль правителя, который должен направлять горожан к поиску истинного знания, и таким образом заставлять их вести себя в городе добродетельно.

Восточные перипатетики говорили о необходимости наличия в добродетельном городе политико-правового аппарата. Объясняли они это так: если одни группы, составляющие общество, способны управлять собой, то другие нуждаются в управлении ими. Другими словами, перипатетики признавали, что одни люди могут и должны управлять другими людьми, которые должны подчиняться. И это закон добродетельного города.

В четвертом параграфе рассматриваются и обсуждаются вопрос об **«учении восточных перипатетиков о свободе человека в рамках правовых норм и законов»**. Исламский закон в его общем смысле известен как «шариат», который был создан исламскими юристами примерно в X в. Он содержит законы, регулирующие отношения последователей этой религии друг с другом и с Богом, и имеет несколько важных особенностей. До этого все правовые вопросы решались на основе Корана и Сунны. Со временем в исламском государстве, мусульманской среде появилось множество проблем, на

¹ См.: Занджани, Амид. Мабони-йе андише-йе сийаси дар ислом (Основы политической мысли в исламе). – Тегеран, 1379. С. 173. (на перс. яз.)

которые в этих источниках ответа не находилось Поэтому мусульманским факихам пришлось искать другие источники. Так, в юриспруденцию стала использоваться *иджма'* (консенсус). Все исследователи сходятся во мнении, что Коран, Сунна и *иджма'* являются тремя основными источниками исламского права. Поэтому, когда речь заходит об исламской власти, эти три источника безоговорочно считаются ее законодательной основой.

Вопрос о свободе воли и детерминизме всегда был важнейшим в дискуссиях между богословами и философами. Последние всегда подчеркивали необходимость свободы человека. Мусульманские философы, в частности Фараби, Ибн Сина, Насируддин Туси и др., очень активно анализировали и обсуждали вопросы политической и социальной философии, концепции свободы на основе древнегреческой философии (антропоцентризм против теоцентризма), и в сочетании с исламскими принципами они развили шариат, способствовали становлению исламского общества и легитимности политического правления, обоснование которой имеет место в Коране, Сунне, *иджма'* и *иджтихаде*.

Ознакомление с мыслями и тезисами Фараби о политической системе и социальных делах имеет решающее значение для продвижения общих социальных прав. Такие категории, как власть и мощь, легитимность и приемлемость, закон и порядок, справедливость, равенство, свобода или повиновение, в философии Фараби рассматриваются в русле наиболее важных тем социальных прав человека. В то же время в его политической философии, касающейся управления государством, поднимаются и другие вопросы, связанные с правами личности. В философии Фараби естественные права человека рассматриваются как приоритетные, соблюдение которых является главным принципом в областях философии права, основой правовых норм.

Если в недобродетельном городе появляется свободный и добродетельный человек, то, по мнению Фараби, он должен покинуть этот город и искать добродетельный город, где он сможет жить со своими товарищами и единомышленниками. Но он считает, что ничто не мешает ему (как часть добродетельного города) жить в невежественном городе вольно или невольно, даже если этот человек будет «чужим» в таком городе. Следовательно, добродетельные люди, живущие в невежественном городе, будут вынуждены переехать в добродетельный город или сразу, или в будущем. Фараби подчеркивает, что этот человек должен воспользоваться своей свободой и мигрировать из города, который не отвечает его желаниям, в поисках города хороших людей, конечно, если он не превратит общество, в котором живет, в общество добродетельное.

В трудах аль-Фараби, а затем и во взглядах Ибн Сины и других восточных перипатетиков их подход к праву и юриспруденции (шариату) и трактовка ими *хуррият* (свобода) и *рубубият* (покорность) человека не рассматривались глубоко и последовательно. Тем не менее их краткие суждения на эту тему никак не пересекались с религиозными положениями.

В учениях восточных философов, в том числе Ибн Сины, в решении правовых проблем прослеживается явное влияние не только аристотелевских и неоплатонических интеллектуальных традиций, но традиций религиозных. Перипатетики стремились примирить политические и мистические представления о религии с практической мудростью. Согласно этой мудрости, закон, установленный пророками, должен служить для регулирования общества, поэтому идея, связанная с установлением и оправданием божественного закона, носит действительно политико-социальный характер. По этой причине, между пониманием откровения богословами-сторонниками внешних значений откровения, и пониманием откровения Ибн Синой существует существенное различие. По мнению богословов, пророк получает откровение пассивно, потому что если бы он активно участвовал в нем, то нельзя было бы говорить о том, что откровение было полностью ниспослано Богом. Однако у Ибн Сины, именно пророк, а не Бог описывается как законодатель.

В то же время Ибн Сина считает, что мышление пророков ничем не отличается от мышления других людей, кроме того, что пророки умны и сообразительны, и ищут усредненные понятия, которые не могут быть свойственны мышлению обычных людей.

Связь с активным разумом свойственна не только пророкам, ибо когда и обычные люди думают правильно, можно сказать, что они соединили свой ум с активным разумом. Все интеллектуальное восприятие человека есть не что иное, как восприятие эманации света¹.

Кроме того, нетрудно заметить, что при осмыслении вопроса свободы и повиновения Ибн Сина сочетает его с общественно-политическими и религиозно-духовными вопросами: с одной стороны, в его учении содержатся прямые суждения о том, как общество людей может руководствоваться совершенной практической мудростью, а с другой стороны, рассуждения о социальной справедливости людей толкуются им как слом власти страстей и освобождение души от тела.

Ибн Сина объясняет главную задачу организации общественной жизни в рамках государства и делит граждан, подобно Платону на три класса: правителей, ремесленников и охранников. Каждую группу возглавляет лидер, который, в свою очередь, назначает другого лидера, обладающего меньшими полномочиями в отношении более мелких подразделений управления. Эта демонстрация послушания и подчинения низшего класса высшему, причем это послушание считается добровольным в рамках социальных обязательств людей. Каждый гражданин выполняет возложенную на него работу, поэтому в обществе или городе нет никого, кто бы своим трудом не приносил пользу государству. Нельзя допускать безделья. Правитель должен проявлять заботу о больных и слабых, а также о тех, кто беден и не в состоянии содержать себя.

Понятно, что Ибн Сина, как и Фараби, не удовлетворяется простым теоретическим определением природы свободы в рамках прав человека. Для него знание о свободе или повиновении должно быть воплощено в практику - деятельность, которую можно найти в нравственных и политических науках, подчеркивающих, что этика свободы определяется волей человека. Оба этих мыслителя, а также Насируддин Туси разработали принципы свободы человека в своей теории добродетельного города, согласно которой воля и справедливость являются главными принципами их политико-социального учения, обоснованного в рамках решения вопросов, связанных с правами человека.

В учении Насируддина Туси регулирование отношений между людьми и политико-общественным руководством рассматривается как один из философских вопросов, поскольку установление политического строя, мира, безопасности и справедливости - это предмет особого внимания философов, заинтересованных в поиске «наилучшей и наиболее справедливой системы правления».

Из дискуссий, о которых упоминалось выше, можно сделать вывод, что восточные перипатетики свободу рассматривали как не только продукт воображения или теоретические изыскания. В целом, понятия свободы и повиновения они разрабатывали в рамках религиозных и социальных законов, прямо касающихся повседневной жизни людей. Их мнение о социальной справедливости складывалось на основе религиозных и светских законов, при этом большое значение придавалось роли общества в обеспечении социальных благ, в частности личной свободы человека и необходимости ограничения его прав. Все эти вопросы акцентировались в их теории добродетельного города, в котором происходит взаимное сотрудничество его жителей и неизбежно, и обязательно. Причем, правитель такого города должен обеспечить и гарантировать защиту права каждого гражданина, руководствуясь в первую очередь принципом справедливости.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Исследование концепций свободы и повиновения (послушания) в философии восточных перипатетиков в рамках онтологических и гносеологических дискуссий, философских методов исследования смежных с ней тем, таких как принуждение и выбор, судьба и предопределение, свобода воли и ее противопоставление повиновению (послушанию),

¹ Ибн Сина. Ан-Наджат (Фи ал-хикма ал-илахийя) (Спасение. О божественной мудрости). – Каир, 1938. С. 304-307.

свобода и послушание человека как общественное явление, свобода и нравственная ответственность человека, справедливость как основа теории свободы и повиновения человека, свобода и послушание человека по отношению к религиозным и политической власти и в рамках правовых норм и законов ислама привели к следующим результатам:

1) В восточном перипатетизме свобода определяется как часть потребности человека. Представители этого направления вопрос о свободе человека рассматривают в ее соотношении с верой, предопределении и с проблемой выбора. В процессе дальнейшего анализа выяснилось, что политика ислама изначально была направлена на устранение каких-либо ограничений в развитии человека, в его деятельности, желании познать мир и т.д. В итоге исламские философы сформулировали главный тезис человеческого существования: самой главной свободой для человека является свобода «быть». Понимание этого требовало от субъекта осознание своей изначальной природы (фитра), и это была своего рода внутренняя свобода, которая достигается подчинением божественной воле [3-М, 4-М, 5-М, 10-М, 25-М];

2) Вопрос о свободе и подчинении в онтологических спорах был связан с принципом восточных перипатетиков, согласно которому, если превосходство какой-либо внешней причины не достигает уровня необходимости, то его будет недостаточно для возникновения других существ, и если его существование не нуждается в причине чего-то другого, его существование и небытие будут невозможны. Этот принцип обосновывался им на основе утверждения принципа причины или его отрицания. Для определения необходимой связи между причиной и следствием они использовали принцип причинности в рамках концепции ваджиб-уль-вуджуд (необходимосущего), согласно которой необходимость является неизбежным следствием «бытия» на всех уровнях, во всех ситуациях и связанных с ними объектах. Сущность первопричины и всего, что из нее следует, заключается в бытии и необходимости [4-М, 5-М, 7-М, 9-М, 27-М];

3) Религиозное убеждение и вера для мусульман - это не просто обряд и личное поклонение, они входят в сферу социальных и психологических отношений. Внутреннее состояние человека определяет его внешнее, социальное состояние. Как известно, материалисты связывали состояние человека с материальными условиями: они ограничивали свободу человека в стремлении изменить себя. Отсюда следует: свобода индивидуума зависит от его внутреннего состояния. Именно человек выбирает, повиноваться ли ему по своей изначальной природе или отказаться от нее: выбор в данном случае определяет и его внешнюю жизнь [6-М, 9-М, 12-М, 18-М].;

4) С точки зрения восточных перипатетиков, человек обладает способностью познавать Бога и несет ответственность за исполнение божественной справедливости. Это качество необходимо человеку для выполнения роли халифа (наместника Бога) на земле. Без него воля Божия не может быть исполнена. Если человеческого знания и справедливости не хватает, о себе дают знать невежество и тирания. Представление человеку указанной роли - и это божественное доверие, а предать его - значит превратиться в тирана-правителя. В мирской жизни перипатетики постепенно отдают приоритет воле человека над волей Бога [9-М, 10-М, 15-М, 25-М];

5) При анализе вопроса о свободе и повиновении восточные перипатетики делят человеческие действия на три типа: естественные или самостные действия, добровольные и избирательные (произвольные) действия. Третий тип действий — избирательное действие, которое зависит от знаний человека. Через знание познаются различные альтернативы, и в соответствии с решениями, основанными на этом, воля приводит силу в движение. Следовательно, воля должна подчиняться решению. Здесь есть и другой смысл: человеческая воля и сила направлены на другие предметы и явления, а человек есть объект и посредник божьей воли и силы. Бог создает в человеке силу и волю [8-М, 13-М, 14-М, 20-М];

6) В отношениях с внешней средой человек не склонен ни к судьбе, ни к предопределению, ни к свободе воли. Его воля определяется совершением действий в

соответствии с их причинами - внешними и материальными. При этом действия человека связаны не только с внешними причинами, но и с внутренними человеческими причинами, и в такой ситуации возникает вопрос о судьбе и предопределении. Перипатетики теорию о судьбе и предопределении человека анализируют с учетом его связи с обществом, т.е. его социальных отношений с другими людьми. По их мнению, человек призван к активной жизни в обществе, он - единственное живое существо, обладающее способностью мыслить и воспринимать ценности. Поэтому он должен, прежде всего, осознать свое положение в социальной среде, своих сверстников, по отношению к высшему миру, а также по отношению к миру материальному [9-М, 11-М, 15-М, 25-М];

7) По мнению восточных перипатетиков, свобода есть логический результат разума и ее истинный смысл можно понять только в свете разума. Другими словами, умный человек мыслит в рамках логики и разума не о возможности человека, а о его необходимости. Свобода не означает победу над другими, это составляющая сущность и самость человека, которая называется естественной свободой или свободой воли, и только свобода ведет человека к совершенству, потому что она укоренена в его природе. Свобода есть высшее качество человека, свидетельствующее о его зрелости и высшей эволюции. Между свободой и справедливостью на практике существует двусторонняя связь: от справедливости зависит осуществление свободы в несущественном смысле, а справедливость, в свою очередь, основывается на врожденной и естественной свободе человека [6-М, 8-М, 15-М, 16-М, 21-М, 25-М];

8) Согласно Корану, человек есть свободное существо, обладающее способностью выбирать и проявлять инициативу. Отсюда логически следует, что он - существо ответственное. Вопреки экзистенциализму Сартра, в котором ответственность человека утверждается перед самим собой, а не перед какой-либо другой сущностью или силой, восточные перипатетики в связи с универсальными исламскими учениями учат, что человек в конечном итоге, несет ответственность за свои действия перед Богом. Хотя человек является свободным существом и отвечает за свои действия, его свобода не является его собственностью, и он может делать с ней все, что хочет, хотя он вправе отрицать даже источник своей свободы [9-М, 11-М, 16-М, 23-М, 26-М, 27-М];

9) Индивидуальная ответственность человека за свои поступки считается важнейшим элементом взаимоотношений между Богом и Его творением. Однако трудно согласиться с тем, что индивидуальная ответственность за действия человека не может быть оценена им же самим. Однако человеческое самоопределение по-разному описывается мыслителями восточного перипатетизма, которые разработали различные подходы к объяснению того, почему наши действия должны быть самоопределяющимися. Они утверждают, что моральная ответственность человека связана со свободой действий: если человек несет личную ответственность за то, что делает, он думает, что может контролировать свои действия, и сам может решать, что ему делать. Перипатетики считают, что хорошая мораль возможна только в том случае, если свобода действий истинна. Для них божественная справедливость, с одной стороны, и справедливость правителя общества, с другой, были главными столпами их учения. Свои суждения о человеческих поступках они пытались обосновать объективными принципами, основываясь на универсальных ценностях. Они утверждают, что Бог никоим образом не создает и не определяет человеческие действия: если человек должен нести ответственность за то, что сделал, и справедливо заслужить за это награду или наказание, то он должен быть инициатором своих действий [4-М, 5-М, 6-М, 7-М, 11-М, 13-М, 15-М, 25-М];

10) Перипатетики рассматривают отношения между жителями добродетельного города не как свободные и равные, а как отношения между несовершенно и совершенным, низким и высоким, и в этом смысле лишают людей общества свободы выбора и самостоятельности. Их свобода устанавливается только властью правителя города, они должны подчиняться и выполнять то, что правитель посредством активного разума считает счастьем для общества,

он приказывает обществу, чтобы оно подчинялось и выполняло это повеление [10-М, 11-М, 12-М, 14-М, 16-М, 20-М, 21-М].

Итак, восточные перипатетики анализировали проблему свободы и повиновения в самых разных аспектах, в ряду важнейших вопросов своего времени. Особенно четко их позиция обозначена при рассмотрении вопросов принуждения и выбора, судьбы и предопределения, свободы и психических проблем человека, свободы воли, ответственности человека и т.д., и естественно, определяли свои позиции по отношению к сущности и значению свободы человека и его приобретенной способности. Их позиция в наибольшей степени разъясняется в теориях о добродетельном городе и о ваджиб-уль-вуджуде (необходимосущем), связывающих, таким образом, онтологический аспект вопроса с его социальным аспектом. Отсюда, основное отличие учений мыслителей восточного перипатетизма с методологической точки зрения заключается в том, что одни из них уделяют больше внимания онтологическому аспекту этой связи (Ибн Сина), а другие - социально-политическому аспекту. Общей же их целью всех их было изменение человека, реформирование общества и государства, реализация такой исламской цели, как создание правления, основанного на справедливости и равенстве, и создание нравственного и добродетельного общества. Все это интерпретировалось в рамках свободы, которая ограничивается ответственностью, способствующей укреплению союза между этикой и политикой. Восточные перипатетики подчеркивали роль разума в приобретении знаний и отмечали, что разум - это способность оценивать действие, хорошо оно или дурно. Человеческий разум они считали критерием оценки человеческих качеств; человек не может полностью победить свои влечения и страсти, потому что он очень «привязан» к физическому миру; следовательно, душа может быть освобождена, только освободившись от физических привязанностей.

ПЕРЕЧЕНЬ НАУЧНЫХ ПУБЛИКАЦИЙ СОИСКАТЕЛЯ УЧЕНОЙ СТЕПЕНИ

I. Монографии:

- [1-А] Зикирзода Х. Социально-политическая философия Ибн Халдуна [Текст] /Х. Зикирзода. – Душанбе, 2018. 169 с.
- [2-М] Зикирзода Х. Озодии инсон дар фалсафаи машшоияи шарқӣ [Матн] /Х. Зикирзода. – Душанбе, 2023. 379 с. (на тадж. яз.)

II. Статьи, опубликованные в рецензируемых и рекомендованных Высшей аттестационной комиссией при Президенте Республики Таджикистан журналах:

- [3-М] Зикирзода Х. Озодӣ ва фармонбардорӣ (итоат) дар доираи баҳсҳои онтологӣ дар таърихи фалсафа [Матн] /Х. Зикирзода// Ахбори Академияи илмҳои Тоҷикистон, 4 (265). - Душанбе, 2021. С. 28-34.
- [4-М] Зикирзода Х. Консепсияи ҳақиқат дар фалсафаи Юнони қадим [Матн] /Х. Зикирзода // Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи Баҳоваддинови Академияи миллии илмҳои Тоҷикистон, № 2. - Душанбе, 2021. С. 61-67.
- [5-М] Зикирзода Х. Масъалаи озодии инсон дар доираи фаҳмиши фалсафии он [Матн] /Х. Зикирзода// Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи Баҳоваддинови Академияи миллии илмҳои Тоҷикистон, № 2. - Душанбе, 2022. С. 70-77.
- [6-М] Зикирзода Х. Озодӣ ва фармонбардорӣ: таъриф, принсиҷо ва усулҳои фалсафии таҳқиқоти онҳо [Матн] /Х. Зикирзода// Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи Баҳоваддинови Академияи миллии илмҳои Тоҷикистон, № 4. - Душанбе, 2021. С. 23-28.
- [7-М] Зикирзода Х. Озодии ирода ва тамоюлҳои зидноки он бо итоат [Матн] /Х. Зикирзода// Паёми филиали донишгоҳи давлатии Москва ба номи М.В. Ломоносов дар шаҳри Душанбе, № 2. (24). - Душанбе, 2022. С. 63-76.

- [8-М] Зикирзода Ҳ. Масъалаи қазо ва қадар дар меҳвари озодӣ ва фармонбардории инсон [Матн] /Ҳ. Зикирзода// Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон, № 4. - Душанбе, 2022. С. 256-263.
- [9-М] Зикирзода Х. К проблеме свободы в круге онтологических дискуссий исламских мыслителей [Текст] /Х. Зикирзода// Вестник Таджикского национального университета, № 6. Ч.1. – Душанбе, 2023. С 86-92.
- [10-М] Зикирзода Ҳ. Заминаҳои ормони назарияи озодӣ ва фармонбардории шахс [Матн] /Ҳ. Зикирзода// Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон, № 10. – Душанбе, 2023. С 178-183.
- [11-М] Зикирзода Х. Озодӣ ва фармонбардорӣ дар муносибат бо ҳокимияти сиёсӣ-иҷтимоӣ [Матн] /Ҳ. Зикирзода// Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон, № 9. – Душанбе, 2023. С. 156-164.
- [12-М] Зикирзода Ҳ. Адолат – асоси назарияи озодӣ ва фармонбардорӣ (итоат)-и шахс [Матн] /Ҳ. Зикирзода// Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон, № 8. – Душанбе, 2023. С 119-128.
- [13-М] Зикирзода Ҳ. Концепсияи озодӣ ва фармонбардории инсон дар доираи меъёрҳои ҳуқуқӣ ва қонунҳои исломӣ (дар мисоли таълимоти Абу Насри Форобӣ) [Матн] /Ҳ. Зикирзода// Паёми Донишгоҳи давлатии Хоруғ, № 1 (24). – Хоруғ, 2023. С. 52-58.
- [14-М] Зикирзода Ҳ. Озодӣ ва фармонбардории инсон дар доираи меъёрҳои ҳуқуқӣ ва қонунҳои исломӣ (дар мисоли таълимоти Ибни Сино ва Насируддини Тӯсӣ) [Матн] /Ҳ. Зикирзода// Паёми Донишгоҳи давлатии Хоруғ, № 2 (25). – Хоруғ, 2023. С. 45-51.
- [15-М] Зикирзода Х. Проблема свободы и повиновения в учениях таджикских философско-религиозных течений [Текст] /Х. Зикирзода// Вестник Хорогского государственного университета, № 3 (27) – Хорог, 2023. С 86-93.
- [16-М] Зикирзода Ҳ. Доир ба баъзе масъалаҳои озодӣ ва фармонбардорӣ дар таълимоти машшоиёни шарқӣ [Матн] /Ҳ. Зикирзода// Паёми Донишгоҳи давлатии Хоруғ, № 3 (27). – Хоруғ, 2023. С 77-85.
- [17-М] Зикирзода Х. Моҳияти масъалаи фармонбардорӣ ва озодии инсон дар доираи концепсияи ҷабр ва ихтиёр дар таълимоти машшоиёни шарқӣ [Матн] /Ҳ. Зикирзода// Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон, № 11. – Душанбе, 2023. С 145-152.
- [18-М] Зикирзода Ҳ. Масъалаи адолат ҳамчун пояи концепсияи назарияи озодӣ ва фармонбардори (итоат)-и шахс дар таълимоти машшоиёни шарқӣ [Матн] /Ҳ. Зикирзода// Паёми Донишгоҳи давлатии Хоруғ, № 4 (28). – Хоруғ, 2023. С 109-119.

III. Научные статьи, опубликованные в сборниках и других научно-практических изданиях:

- [19-М] Зикирзода Ҳ. Концепсияи нафс дар таълимоти Ибни Боча [Матн] /Ҳ. Зикирзода// Маводи конференсияи илмӣ-амалии ҳайати профессорон ва омӯзгорон бахшида ба «Бистсолаи омӯзиш ва рушди фанҳои табиатшиносӣ, дақиқ ва риёзӣ дар соҳаи илму маориф (2020-20240), 5500-солагии Саразми бостонӣ ва 700-солагии шоири барҷастаи тоҷик Камоли Хучандӣ». - Душанбе, 2020 (на тадж. яз.) С. 234-238.
- [20-М] Зикирзода Х. Озодӣ ва масъулияти ахлоқии шахс [Матн] /Ҳ. Зикирзода// Круглый стол: «Современные тенденции развития философской науки в Таджикистане и мире». Филиали Донишгоҳи давлатии Москва дар шаҳри Душанбе. Т. 2. № 2 (24). – Душанбе, 2022 (на тадж. яз.) С. 63-76.
- [21-М]. Зикирзода Ҳ. Фарҳанги озодӣ ва масъулияти ахлоқии шахс [Матн] /Ҳ. Зикирзода// Маводи конференсияи илмӣ-амалии байналмилалӣ дар мавзӯи «Рушди забони давлатӣ дар партави гуфтугӯи фарҳангҳо». - Душанбе, 2022 (на тадж. яз.) С. 155-160.
- [22-М] Зикирзода Ҳ. Баъзе масъалаҳои инсоншиносии Абурайҳони Берунӣ (дар асоси «Осорул-боқия») [Матн] /Ҳ. Зикирзода// Маводи конференсияи илмӣ-назариявии байналмилалӣ таҳти унвони «Абурайҳон Берунӣ-алломаи Машриқзамин» бахшида ба 1050 солагии Абурайҳон Берунӣ. - Душанбе, 2023 (на тадж. яз.) С.126-131.

- [23-М] Зикирзода Ҳ. Масъалаи ҷабр ва ихтиёр ва нақши онҳо дар муайянсозии моҳияти фармонбардорӣ ва озодии инсон аз нигоҳи машшоиёни шарқӣ [Матн] /Ҳ. Зикирзода// Маводи конференсияи илмӣ-назариявӣ байналмилалӣ таҳти унвони «Абурайҳон Берунӣ-алломаи Машриқзамин» бахшида ба 1050 солаги Абурайҳон Берунӣ. - Душанбе, 2023 (на тадж. яз.) С.126-131.
- [24-М] Зикирзода Ҳ. Ҷойгоҳ ва нақши ҷомеаи инсонӣ дар таълимоти Ибни Халдун [Матн] /Ҳ. Зикирзода// Паёми донишгоҳи омӯзгорӣ. Силсила: илмҳои фалсафӣ, №1 (1). - Душанбе, 2021 (на тадж. яз.) С. 46-55.
- [25-М] Зикирзода Ҳ. Тавзеҳи мафҳуми озодӣ дар доираҳои баҳсҳои онтологияи мутафаккирони исломӣ [Матн] /Ҳ. Зикирзода// Паёми донишгоҳи омӯзгорӣ, Силсила: илмҳои фалсафӣ, № 2 (2). - Душанбе, 2021 (на тадж. яз.) С. 41-47.
- [26-М] Зикирзода Ҳ. Концепсияи назарияи озодӣ: таъсири таълимоти аристотелизм ба машшоиёни шарқӣ [Матн] /Ҳ. Зикирзода// Круглый стол: «Философия востока и запада на современном этапе: проблемы различия и точки соприкосновения». Филиали Донишгоҳи давлатии Москва дар шаҳри Душанбе. Душанбе, 2022. С. 47-61
- [27-М] Зикирзода Ҳ., Шамолов А.А.. Таъсири таълимоти юнониёни қадим дар ташаккулёбии ақлгароии машшоияи шарқӣ [Матн] /Ҳ. Зикирзода// Паёми филиали донишгоҳи давлатии Москва ба номи М.В. Ломоносов дар шаҳри Душанбе, № 2. (32) - Душанбе, 2023. С. 63-76.

АННОТАТСИЯ

ба диссертатсияи Зикирзода Хобил дар мавзуи «Озодии инсон дар фалсафаи машшоияи шарқӣ», ки барои дарёфти унвони илмии номзади илмҳои фалсафа аз рӯи ихтисоси 09.00.03 – таърихи фалсафа пешниҳод шудааст.

Вожаҳои калидӣ: озодӣ, итоат, иҷборият, интиҳоб, озодӣ, итоаткорӣ, машшоияи шарқӣ, файласуфони юнонӣ, компатибилизм, детерминизм, озодии ирода, кудрат, мактабҳои фикрии ислом, таснифи ақл, қобилият.

Диссертатсия ба таҳлили масъалаи озодии инсон дар ҷаҳорҷӯбаи масъалаи иҷборият ва интиҳоб дар таълимоти машшоияи шарқӣ бахшида шудааст. Ба таври асоснок собит шудааст, ки таъсири аввалин мактабҳои ақлгароии ислом дар мавриди таҳлили масъалаи фармонбардорӣ ва озодии инсон барои ташаккулёбии заминаи дарки ақлгароёна ва мантиқии масъала дар мактабҳои гуногуни фикрӣ, аз ҷумла дар машшоияи шарқӣ аҳамияти хоса дорад.

Мақсади таҳқиқот омӯзиши асосҳои фалсафии ташаккулёбии ғояҳо ва консепсияҳо дар бораи озодӣ ва хусусиятҳои он дар таълимоти мутафаккирони машшоияи шарқӣ мебошад.

Навгонии илмии таҳқиқоти диссертатсионӣ бо он муайян мегардад, ки масъалаи озодии инсон ва ҳудудҳои он дар таълимоти машшоӣни шарқӣ ҳамчун як таҳқиқоти мукамал бори аввал дар фазои илмии пасошӯравӣ, аз ҷумла, дар Тоҷикистон, мавриди омӯзиш қарор гирифтааст. Дар он асоснок гардид, ки ташаккулёбии таълимоти машшоӣни шарқӣ оид ба озодии инсон ва ҳудудҳои он дар заминаи ақлгароӣ ва синтези назарияҳою таълимоти мактабҳои фалсафӣю динии гуногун, дар доираи фаҳмиши масъалаҳои ҷабр ва ихтиёр, қазо ва қадар, иртиботи онҳо бо озодии инсон ташаккул ёфта, бори аввал бар пояи таҳлили муқоисавӣ ақоид дар бораи масъалаи озодии инсон ва шахс, тобеият ва итоати ӯ аз нигоҳи машшоӣни шарқӣ, дар ҳамбастагии адолати иҷтимоӣ бо адолати илоҳӣ муайян мегардад. Навгонии илмии диссертатсия бо нуктаҳои илмӣ, ки ба ҳимоя пешниҳод мешаванд, ҳамчунин, мақолаҳои интишорнамудаи муаллиф, маърузаҳо дар конференсҳои ҷумҳуриявӣ ва байналхалқӣ тасдиқ мегардад.

Асоси методологии таҳқиқоти диссертатсиониро усулҳои умумиилмии фалсафӣ ва илмӣ ташкил медиҳанд. Дар ҷараёни кор мақолаҳои гуногуни фалсафии даврони гузашта ва фалсафаи муосир, усул ва принципҳои таърихӣ, байнифаннӣ, синтези комплексии консепсияҳои фалсафӣ ва илмӣ, инчунин усулҳои махсуси таҳқиқотии муқоисавӣ-таърихӣ, усули ягонагии таърихӣ-мантиқӣ ба кор мераванд. Илова бар ин, дар омӯзиш ва таҳлили матнҳои классикӣ усули герменевтикӣ ва принципи айният (объективият) истифода мешаванд, ки барои омӯзиши амиқи матнҳо мусоидат мекунанд. Нуктаҳои назари намояндагони мактаби машшоияи шарқӣ дар таҳқиқи назарияи интиҳоб ва озодии ирода мушаххас шудаанд. Дар асоси таҳлили муқоисавии назарияи иҷборият ва интиҳоб дар таълимоти машшоӣни шарқӣ бо ақидаҳои мутаносиб дар афкори файласуфони Юнони қадим ва пайравони мактабҳои ақлгароӣ исломӣ муқаррар гардидааст, ки машшоӣни шарқӣ ин масъаларо ҳам аз нигоҳи метафизикӣ ва ҳам равшаншиносӣ ҷомеашиносӣ дар доираи ақлгароӣ баррасӣ намудаанд.

АННОТАЦИЯ

на диссертацию Зикирзода Хобила «Свобода человека в философии восточного перипатетизма», представленной на соискание ученой степени кандидата философских наук по специальности 09.00.03 – история философии

Ключевые слова: свобода, повиновение, принуждение, выбор, свобода, восточный перипатетизм, древнегреческие философы, компатибилизм, детерминизм, свободная воля, власть, исламские идейные школы, классификация разума, способность.

Диссертация посвящена анализу проблемы свободы человека в рамках концепции принуждения и выбора в учениях восточных перипатетиков. Аргументировано доказано, что влияние первых рациональных школ ислама в плане анализа вопросов принуждения и выбора имеет важное значение для формирования основы рационального и логического понимания данной проблемы в разных идейных школах, в том числе восточного перипатетизма.

Цель исследования - изучение философских основ формирования идей и концепций о свободе и ее особенностях в учениях восточных перипатетиков.

Научная новизна диссертационного исследования определяется тем, что проблема свободы человека и ее пределов в учении восточного перипатетизма как комплексное исследование впервые рассматривается в постсоветской научной среде, в том числе в Таджикистане. Обосновано, что учения восточных философов о свободе человека и ее пределах формировались на основе рационализма и синтеза теорий и учений различных философских и религиозных школ в рамках осмысления вопросов принуждения и свободы воли, судьбы и предопределения, их связи со свободой человека, и которые впервые подвергаются сравнительному анализу, в результате чего выявляются взгляды о свободе человека и личности, его подчиненности и послушании с точки зрения восточных мусульман, определяется сочетание социальной и божественной справедливости. Научная новизна диссертации подтверждается научными положениями, выносимыми на защиту, а также статьями, опубликованными автором, докладами на республиканских и международных конференциях.

Методологическую основу диссертационного исследования составляют общеполитические и научные методы. В ходе работы использовались различные философские категории философии прошлого и нового времени, исторические, междисциплинарные методы и принципы, комплексный анализ философских и научных концепций, а также специальные сравнительно-исторические методы исследования, метод историко-логического единства. Кроме того, при изучении и анализе классических текстов используются герменевтический метод и принцип объективности, что способствует углубленному изучению текстов. Конкретизированы точки зрения представителей школы восточного перипатетизма - в исследовании теории выбора и свободы воли. На основе сравнительного анализа теории принуждения и выбора в учении восточных перипатетиков с соответствующими ей идеями во взглядах древнегреческих философов, последователей рациональных исламских школ, определяется, что восточные перипатетики рассматривали этот вопрос как в его метафизическом, так и в психологическом и социальном аспектах в рамках рационализма.

ANNOTATION

on the dissertation of Zikirzoda Hobil «The concept of human freedom in the philosophy of Eastern Peripatetism», submitted for the degree of candidate of philosophical sciences on the speciality 09.00.03 - history of philosophy.

Key words: freedom, obedience, compulsion, choice, liberty, Eastern Peripatetism, ancient philosophers, compatibilism, determinism, free will, power, Islamic schools of thought, classification of reason, ability.

The dissertation is devoted to the analysis of the problem of human freedom within the framework of the concept of coercion and choice in the teachings of Eastern peripatetics. It is argumentatively proved that the influence of the first rational schools of Islam in terms of analyzing issues of coercion and choice is important for forming the basis of a rational and logical understanding of this problem in various ideological schools, including Eastern peripatetism.

The purpose of the research is to study the philosophical foundations of the formation of ideas and concepts about freedom and its features in the teachings of Eastern peripatetics.

The scientific novelty of the dissertation is determined by the fact that the problem of human freedom and its limits in the teaching of Eastern peripatetism as a comprehensive study is being considered for the first time in the post-Soviet scientific environment, including in Tajikistan. It is proved that the teachings of Eastern philosophers about human freedom and its limits were formed on the basis of rationalism and synthesis of theories and teachings of various philosophical and religious schools within the framework of understanding the issues of coercion and freedom of will, fate and predestination, their connection with human freedom, and which for the first time are subjected to comparative analysis, as a result of which views on human freedom are revealed and personality, its subordination and obedience from the point of view of Eastern Muslims, is determined by a combination of social and divine justice. The scientific novelty of the dissertation is confirmed by the scientific provisions submitted for defense, as well as articles published by the author, reports at national and international conferences.

The methodological basis of the dissertation consists of general philosophical and scientific methods. In the course of the work, various philosophical categories of philosophy of the past and modern times, historical, interdisciplinary methods and principles, a comprehensive analysis of philosophical and scientific concepts, as well as special comparative historical research methods, the method of historical and logical unity were used. In addition, the hermeneutical method and the principle of objectivity are used in the study and analysis of classical texts, which contributes to the in-depth study of texts. The points of view of representatives of the school of Oriental peripatetism are concretized in the study of the theory of choice and freedom of will. Based on a comparative analysis of the theory of coercion and choice in the teachings of the Eastern peripatetics with the corresponding ideas in the views of ancient Greek philosophers, followers of rational Islamic schools, it is determined that the Eastern peripatetics considered this issue both in its metaphysical and psychological and social aspects within the framework of rationalism.