ДОНИШГОҲИ МИЛЛИИ ТОҶИКИСТОН

Бо ҳуқуқи дастнавис

ВБД: 1 (091) (584.5):87.3(5Т)



АМОНДУЛЛОЕВ БЕГМУРОД САЛОМАТУЛЛОЕВИЧ

ФАЛСАФАИ АБУНАСРИ ФОРОБӢ ВА АБУАЛӢ ИБНИ СИНО
(таҳлили муқоисавӣ)

АВТОРЕФЕРАТИ
диссертатсия барои дарёфти дараҷаи илмии доктори илмҳои фалсафа аз рӯйи ихтисоси 6.3.2. Таърихи фалсафа

ДУШАНБЕ – 2026

Диссертатсия дар кафедраи таърихи фалсафа ва фалсафаи иҷтимоии факултети фалсафаи Донишгоҳи миллии Тоҷикистон иҷро шудааст.

Мушовири илмӣ: **Содиқӣ Насиба Нуруллозода –** доктори илмҳои фалсафа, профессор, директори Муассисаи давлатии Маркази таълимии занон “Сарвар”

Муқарризони расмӣ: **Раҳимов Муҳсин Ҳусайнович** – доктори илмҳои фалсафа, профессори кафедраи фанҳои ҷомеашиносии Донишгоҳи техникии Тоҷикистон ба номи академик М. Осимӣ;
Сулаймонзода Баҳманёр Саидиҳсон – доктори илмҳои фалсафа, профессор, мудири кафедраи фалсафа ва сиёсатшиносии Донишгоҳи байналмилалии забонҳои хориҷии Тоҷикистон ба номи Сотим Улуғзода;
Султонзода Соқӣ Аслон – доктори илмҳои фалсафа, профессори кафедраи фалсафа ва фарҳангшиносии Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи С. Айнӣ

Муассисаи пешбар: **Донишгоҳи давлатии ҳуқуқ, бизнес ва сиёсати Тоҷикистон**

Ҳимояи диссертатсия санаи «14» январи соли 2027, соати «14:00» дар маҷлиси Шурои диссертатсионии 6D.KOA-092 назди Донишгоҳи миллии Тоҷикистон (734025, ш. Душанбе, хиёбони Рудакӣ, 17) баргузор мегардад.

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

Автореферат «» _____ соли 2026 фиристода шудааст.

Котиби илмии шурои диссертатсионӣ, номзади илмҳои фалсафа **Ҳаитов Ф.Қ.**

МУҚАДДИМА

Мубрамии мавзуи таҳқиқот. Фалсафаи машшоияи шарқӣ дар таърихи фалсафа ҷойгоҳи вижа дошта, яке аз мактабҳои маъруфест, ки дар ташаккули афкори фалсафии ҷаҳониён, умуман ва тоҷикон, хоссатан, нақши муассире гузоштааст. Омӯзишу таҳқиқи андеша ва осори намояндагони ин мактаби фалсафӣ дар асоси методологияи илмӣ ва бо такя ба марҳилаҳои таърихии илму афкори фалсафӣ муҳим ва мубрам мебошад. Махсусан, таҳлили муқоисавии афкори фалсафии маъруфтарин чеҳраҳои ин мактаб, ба мисли Абунасри Форобӣ ва Абуалӣ ибни Сино, бешубҳа, муҳим ва ҷавобгӯ ба талаботи замон аст. Зеро дар даврони шуравӣ, аслан, пажуҳиши масъалаҳое матраҳ мешуд, ки ба талаботи идеологияи ҳукмрон мувофиқ буд. Баъди ба даст овардани истиқлолият яке аз самтҳои муҳимми фаъолияти илмии кишвар бознигарӣ ва муаррифии чеҳраҳои илмист, ки дар шароити таҳкими давлатдории миллӣ дар ташаккули худшиносии миллӣ нақши муассир доранд.

Ба алоқамандон маълум аст, ки миёни фалсафаи муосиру классикӣ тафовути ҷиддӣ ҷой дорад, аммо ин ҳаргиз ба он маъно нест, ки фалсафаи классикӣ кӯҳнаву нодаркор шуда бошад. Баръакс, фалсафаи классикӣ чун бунёди аслии фалсафаи муосир баромад намуда, ба шинохти воқеии ҷанбаҳои норавшани он мусоидат менамояд.

Зарурати таҳқиқу баррасии мавзуи мазкур инчунин дар он аст, ки тоҷикон имрӯз дар шароити соҳибистиқлолӣ ба эҳёи фарҳанги гузаштаи аҷдодӣ рӯй оварда, раванди худшиносии миллиро тақвият мебахшанд. Пас зарурати таҳлилу баррасӣ ва муқоисаи афкори фалсафии шахсиятҳои таърихии мо, махсусан мутафаккироне, ки дар ҳавзаҳои мухталифи илмии олам дар масоили гуногун ба осори онҳо такя мекунанд, амри зарурист.

Таҳлили муқоисавии афкори фалсафии Форобӣ ва Ибни Сино аз он ҷиҳат низ дорои аҳаммияти илмист, ки ҳамоҳангиву тафовути ақида ва андешаҳои ин ду симои асосии фалсафаи машшоияи шарқӣ баррасӣ гардида, ба дарки ҳамаҷонибаи ҷаҳонбинии онҳо имконият фароҳам меорад, ки дар соҳаҳои гуногуни илмҳои муосир, махсусан таърихи фалсафа, арзишманд аст.

Мубрам будани ин масъала дар сатҳи созмонҳои бонуфузи байналмилалӣ низ инъикос гардидааст. Аз ҷумла, Созмони Милали Муттаҳид оид ба масъалаҳои маориф, илм ва фарҳанг, бо дарназардошти оламшумул будани шахсияти Абунасри Форобӣ ва Абуалӣ ибни Сино, осори ин ду нобиғаи сатҳи ҷаҳониро ба таври расмӣ эътироф намуда, андешаҳои онҳоро барои инкишофи илму маърифат, таҳкими фарҳанги таҳаммулпазирӣ, тарғиби ақлгароӣ ва пайвандсозии тамаддуни умумибашарӣ муҳим меҳисобад. Дар Конфронси генералии ЮНЕСКО, ки моҳи ноябри соли 2020 дар қароргоҳи ин созмон дар Париж баргузор шуд, намояндагони 193 кишвари ҷаҳон қатъномаи махсусро дар бораи ба тақвими байналмилалии санаҳои хотиравии соли оянда ворид намудани 1150-солагии олим ва ҳакими бузург Абунаср Ал-Форобӣ қабул карданд. Инчунин ин созмони бонуфуз пештар 1-уми октябри соли 1980 конференсияи байналмилалӣ ба муносибати таҷлили 1000-солагии Ибни Сино баргузор намуд. Яке аз нашрияҳои маҷаллаи расмии UNESCO «Courier» як шумораашро махсусан ба маводи конференсияе, ки ба хотири бузургдошти Ибни Сино баргузор шуда буд, бахшида, мушҳуртарин асари ӯ «ал-Қонун-фи-т-тиб»-ро чун сарчашмае нишон медиҳад, ки зиёда аз 700 сол дар Аврупо ва дигар давлатҳои ҷаҳон ҳамчун дастури асосии тиб истифода мешуд. Инчунин, аз ҷониби Ташкилоти байналмилалии тандурустӣ (ВОЗ) сармояи беназири Абуалӣ ибни Сино дар асри XX эътироф гардида, он ҳамчун асосгузори

тибби классикӣ номбар шудааст.

Ҳамзамон Асосгузори сулҳу ваҳдати миллӣ – Пешвои миллат, Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон дар вохӯрӣ бо устодону донишҷӯёни Донишгоҳи давлатии тиббии Тоҷикистон ва кормандони соҳаи тандурустӣ ба муносибати Рӯзи дониш ва оғози соли нави таҳсил (01.09.2018) таъкид ба он доштанд, ки илму дониш дар миёни мардуми мо аз қадим мақоми хос дошт ва мардуми бофазлу ҳунари тоҷик ба ин манбаи маърифат ҳамеша арҷ мегузоштанд. Мо низ бояд суннатҳои неки гузаштагонамонро эҳтиром намоем, аз усулҳои муосири таълиму тарбия истифода кунем, доираи донишу маърифат ва камолоти маънавии насли навраси кишварамонро тавсеа бахшида, дар зеҳни онҳо эҳтиром гузоштан ба муқаддасот ва рукнҳои давлатдориро ҷой намоем, онҳоро дар руҳияи ватандӯстиву ҳисси баланди миллӣ ва худогоҳиву худшиносӣ ба воя расонем. Инчунин аз 23 майи соли 2026 бо Фармони Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон Эмомалӣ Раҳмон таҳти № 1180 таъсиси Ҷоизаи байналмилалии Абуалӣ ибни Сино дар соҳаи тиб низ гувоҳи равшани муҳим будани пажуҳиш дар ин соҳа аст.

Илова бар ин, мубрамияти мавзуи таҳқиқшаванда дар он аст, ки якчанд масъалаҳои баҳсталаби иҷтимоиеро, ки ниёз ба ҳаллу фасл доранд, низ мавриди баррасӣ қарор медиҳад. Аз ҷумла, муаррифии фарҳанги миллӣ ва нишон додани саҳми донишмандони ниёгони мо дар шаклгирии фарҳанги ҷаҳонӣ, дар ташаккули давлатдории миллӣ, дар бартараф сохтани ақидаҳои баъзе муҳаққиқоне, ки ба мансубияти иҷтимоии мутафаккирони мавриди назар диди воқеъбинона надоранд, барои ошкор намудани таносуб ва фарқияти афкори фалсафии Форобӣ ва Ибни Сино ва нишон додани нақши онҳо дар рушди таърихи фалсафаи тоҷик кӯмак мекунад.

Дар баробари ин зарурати таҳқиқу баррасии илмии мавзуи мазкур дар он аст, ки тоҷикон имрӯз дар замони соҳибистиқлолӣ ба эҳёи фарҳанги гузаштаи аҷдодӣ рӯй оварда, раванди худшиносии миллиро таҳким мебахшанд, ки яке аз ҷанбаҳои он таҳлилу баррасӣ ва муқоисаи афкори фалсафии шахсиятҳои таърихии мост; ҳамчунин нишон додани ҷойгоҳи мутафаккирони тоҷик дар раванди ташаккулёбии фарҳангу тамаддуни ҷаҳонӣ ва муаррифии афкори онҳо дар шароити ҷаҳонишавӣ; сабақ омӯхтан аз муҳтавои осори ин мутафаккирон бо мақсади таҳким бахшидан ба сулҳу субот ва ваҳдати миллӣ, ки дар афкори сиёсӣ ва иҷтимоии онҳо матраҳ мегардад; дар мустаҳкам намудани робитаҳои фарҳангии Шарқу Ғарб; дар шароити таъсирпазирӣ аз ҷараёни ҷаҳонишавӣ ва таҳаввулоти рӯзафзуни фарҳангӣ, махсусан тобишҳои бегонашавии фарҳангӣ ва тамоюли насли наврас ба фарҳанги бегона, омӯзишу таҳқиқи ҳамаҷонибаи таълимоти фикрии аҷдодӣ; равшан намудани таносуб ва тафовути афкори фалсафии Форобӣ ва Ибни Сино; нишон додани нақши ин мутафаккирон дар рушди таърихи фалсафаи тоҷик ва дарки дурусти моҳияти таълимоти онҳо, ки чун арзишҳои миллӣ баромад мекунанд.

Яке аз ҳадафҳои асосии мавриди таҳлилу омӯзиш қарор додани афкори фалсафии Форобӣ ва Ибни Сино дар ин таҳқиқот аз он иборат аст, ки дар осори ин ду абармарди таърихӣ шукуҳу шаҳомати илмии асримиёнагии миллати тоҷик инъикос ёфтааст. Фалсафаи ин давра сарчашмаи муҳиммест, ки фарҳангу тамаддуни тоҷик бо такя ба он метавонист ба таври ҷаҳишмонанд ташаккули минбаъдаи худро биёбад. Аммо бар асари бархӯрди дуруст надоштани гузаштагони мо ба чунин манбаъҳои илмӣ ақибмонии мо аз қавму миллатҳои дигар, махсусан ғарбиён, ки дар партави фалсафаи атиқа пешрафтҳои зиёде карданд, маълум

мегардад, ки ҷойи андешаву баҳс нест. Аз ин рӯ, омӯзиш, таҳлил, таҳқиқ ва муқоисаи осори ин ду олими забардасти тоҷик барои ташаккули фарҳанги миллӣ муҳим буда, аҳаммияти назариявию амалӣ доранд.

Дарачаи таҳқиқи мавзуи илмӣ. Пажуҳандагони сершуморе, аз қабили файласуфҳо, ҷомеашиносҳо, муаррихҳо, шарқшиносҳо ва ғайра то имрӯз дар бораи ҳаёту фаъолияти Форобиву Ибни Сино таҳқиқот анҷом додаанд, ки ҳамчун сарчашмаи назариявии баррасии масъалаи мавриди назар хизмат мекунанд ва мо дар ҷараёни таҳқиқ аз ин сарчашмаҳо ба таври васеъ истифода намуда, маълумоти дастрасро мавриди таҳлилу баррасӣ қарор додем. То имрӯз дар атрофи ҳаёту фаъолияти Форобиву Ибни Сино таҳқиқоти сершуморе сурат гирифтааст. Аз ҷумла, ҳанӯз дар асрҳои миёна ба таҳқиқи осори Форобиву Ибни Сино донишмандони зиёде таваҷҷуҳ намуда буданд, ки нисбатан маъруфтари онҳо Абиусайбия, [52] Ибни Асокир, [53] Ибни Надим, [54; 55] Ибн Рушд, [56; 57] Насириддини Тусӣ, [69; 106; 107; 108] Ибни Халликон, [60] Ибни Туфайл, [59] Қифтӣ, [65] Ёқути Ҳамавӣ [117] ва дигарон мебошанд, ки дар осорашон маълумоти ниҳоят арзишманде пиромуни афкору осор ва ҳаёту фаъолияти Форобиву Ибни Сино пешниҳод намудаанд. Чун ин сарчашмаҳо нисбатан ба даврони фаъолияти Форобиву Ибни Сино наздиктаранд, барои шинохти симои воқеӣ ва таълимоти фалсафии ин мутафаккирон ниҳоят муҳимманд, аммо дар онҳо таҳлили муқоисавию системавии фалсафаи ин ду мутафаккир хеле маҳдуд матраҳ мегардад.

Дар таҳқиқоти Забеҳуллои Сафо, [95] Ҳасан Муҳаммад Ҳарбӣ, [119] Галстон, [141] Осимӣ, [73;74] А. Баҳоваддинов, [30] ва ғайра афкори фалсафии Форобӣ бо андешаҳои донишмандони дигар, ба мисли Берунӣ, Ҳайдегер, Ал-Киндӣ ва Арасту мавриди муқоиса қарор гирифтааст.

Муҳаққиқоне, ба мисли Саид Н.С., Аҳмадов С., Назаров М., [83] Сайфуллоев Н., [93; 94] Моҷид Фахрӣ, [68] Ачам Рафиқ, [25] Худойдодов Ф., [115] Сулаймонов Б., [102; 103] Обид Шукрӣ, [137] Ламмер Ҷеп, [144] Шатти Салуа, [140] Надя Герман [143] масоили гуногуни мантиқиро дар таълимоти Форобиву Ибни Сино таҳлилу баррасӣ намудаанд ва бо афкори ҳакимони Юнони бостон, махсусан Арасту, муқоиса кардаанд, ки дар ин пажуҳиш аз равиши кории онҳо ба таври васеъ истифода намудем. Ин асарҳо асосан ба масоили мантиқи Форобиву Ибни Сино дахл намуда, дар онҳо таҳлили муқоисавии муҳимтарин бахшҳои фалсафаи ин мутафаккирон мушоҳида намешавад.

Дар таҳқиқоти М.М. Шариф, [146] Ҳаммод Р., [142] Ҳанно Ал-Фохурӣ, [118] Ричард Ён, [80] Франс Розентал, [81] Саид Зайд, [92] Р. Абдуллоҳ, [1] М. Хайруллоев [110; 111; 112; 113; 114] ва З.Диноршоева [46; 131] паҳлӯҳои гуногуни таълимоти фалсафии Форобӣ таҳлил шудааст, аммо бо афкори фалсафии бузургтарин намояндаи минбаъдаи машшоия-Ибни Сино, мавриди муқоисаи муназзам қарор нагирифтааст.

Ба масоили фалсафаи амалии Форобиву Ибни Сино низ донишмандони зиёде таваҷҷуҳ намудаанд, ки нисбатан машҳуртарашон Диноршоев М., [39; 40; 41; 42; 43; 44; 45; 46] Содиқов А., [98; 99; 100] Комилов Р.С., [62; 63; 64] Диноршоева З., [46; 131] Саъд Форуқ, [96] Алиризо Садро, [91] Муҳаммад Ал-Баҳронӣ, [26] А.Ҷоҳиз, [122] М.М. Шариф, [146] Ризо Доварӣ [76; 77; 78; 79] ва дигаронанд. Дар таҳқиқоташон ин донишмандон ҷанбаҳои гуногуни фалсафаи амалии Форобиву Ибни Синоро дар алоҳидагӣ таҳлил намуда, сарчашмаҳо ва шароити зуҳури онро низ баррасӣ намудаанд, аммо аз муқоисаи системавӣ миёни афкори онҳо сарфи назар намудаанд.

Дар раванди омода намудани диссертатсия мо ба таҳқиқоти

донишмандоне, ба мисли А. Баҳоваддинов, [30] М. Диноршоев, [39; 40; 45] В.В. Бартолд, [27; 28; 29] М. Болтаев, [31; 32; 33] Н. Саид, [72; 84; 85; 86; 132; 133] Н.Н. Содиқӣ, [88; 89; 90] Зиёӣ Х., [51] С. Аҳмадов, [22; 23; 24] Ниёзӣ Ё., [70; 71] М. Раҳимов, [75] С. Ҷонбобоев, [48] И.Ғ.Зиёев, [50; 51] С. Султонзода, [136] М.Умедов, [109] Амирхон Ш.Т. [18] ва дигарон низ такя намудем, ки ба масоили матраҳнамудаи мо таваҷҷуҳ намудаанд. Аммо дар ин асарҳо низ таҳлили муқоисавии афкори фалсафии Форобиву Ибни Сино дида намешавад.

Ҳамин тавр, бо вуҷуди он ки дар бораи фаъолияти илмии Форобиву Ибни Сино таҳқиқоти зиёде анҷом ёфтаанд, аммо омӯзиши системавие дар масоили заминаҳои ташаккули таълимоти фалсафӣ, ҳастишиносӣ, маърифатшиносӣ, ахлоқӣ, сиёсӣ, иҷтимоӣ ва таъсири афкори онҳо ба ташаккули фалсафа бо равиши муқоисавӣ то кунун мавзуи таҳқиқи алоҳида ва ҳамаҷониба қарор нагирифтааст. Аз ин рӯ, омӯзиши ин масъала, бешубҳа, аҳаммияти илмӣ дорад.

Робитаи таҳқиқот бо барномаҳо (лоиҳаҳо) ва мавзуъҳои илмӣ. Таҳқиқоти диссертатсионӣ мутобиқ ба нақшаи илмӣ-таҳқиқотии кафедраи таърихи фалсафа ва фалсафаи иҷтимоии факултети фалсафаи Донишгоҳи миллии Тоҷикистон барои солҳои 2021-2025 таҳти унвони «Арзишҳои фалсафӣ, иҷтимоӣ-фарҳангии тоҷику форс ва нақши онҳо дар таҳкими худшиносии миллии тоҷикон» анҷом дода шудааст ва ҷузъи таркибии фаъолияти илмию таълимии ин кафедра мебошад.

Диссертатсияи мазкур дар доираи масъалаҳои меҳварии илми фалсафа ва таърихи афкори фалсафӣ таҳия шуда, инчунин бо самтҳои стратегии дорои аҳаммияти илмидоштаи кишварамон, пеш аз ҳама, бо «Стратегияи миллии рушди Ҷумҳурии Тоҷикистон барои давраи то соли 2030» ва қарори Ҳукумати Ҷумҳурии Тоҷикистон аз 28 феврали соли 2025, № 114 «Дар бораи самтҳои афзалиятноки таҳқиқоти илмӣ ва илмию техникӣ дар Ҷумҳурии Тоҷикистон барои давраи то соли 2030» робитаи мустақим дорад ва дар эҳёи мероси маънавии гузаштагони миллатамон, таҳкими худшиносии миллӣ ба василаи шинохти афкори илмии аҷдодӣ мусоидат хоҳад намуд. Ҳамзамон таҳқиқоти мавриди назар бо «Барномаи давлатии тарбияи ватандӯстӣ ва таҳкими ҳувияти миллии ҷавонони Тоҷикистон барои солҳои 2023-2027» алоқамандии бевосита дорад.

ТАВСИФИ УМУМИИ ТАҲҚИҚОТ

Мақсади таҳқиқот. Мақсади асосии таҳқиқоти диссертатсионӣ таҳлили амиқу ҳамаҷониба ва муқоисаи таълимоти фалсафии Форобӣ ва Ибни Сино дар доираи равиши таърихи фалсафа мебошад, ки дар натиҷа бояд андешаҳои фалсафии ин ду мутафаккир дар таносубу тафовут бо ҳамдигар муайян шаванд. Гузориши чунин мақсад ба ҳалли як масъалаи муҳим ва то ҳол пурра таҳқиқнашудаи илмӣ, яъне мушаххас намудани таносубу тафовути таълимоти фалсафии Форобӣ ва Ибни Сино равона гардидааст. Дар раванди таҳқиқот ин ҳадаф тавассути ҳалли як қатор масъалаҳои мубрам амалӣ мешавад, ки муҳимтаринашон мушаххас намудани заминаҳои ташаккули таълимоти фалсафии ин мутафаккирон, таҳлили мафҳумҳои меҳварии ҳастишиносиву маърифатшиносии онҳо, баррасии масъалаҳои ахлоқӣ, сиёсӣ ва иҷтимоӣ дар афкори фалсафии онҳо ва муайян намудани таъсири афкори онҳо ба ташаккули фалсафа мебошад. Дар натиҷаи муқоисаву муқоринаи осору афкори ин мутафаккирон чойгоҳи онҳо дар муҳити илмӣ ва таъсири онҳо дар инкишофи илму фалсафа шояд мушаххас карда мешавад.

Вазифаҳои таҳқиқот. Бо назардошти ҳадафи асосии таҳқиқот – таҳлили

муқоисавии таълимоти фалсафии Форобӣ ва Ибни Сино ва муайян намудани ҷойгоҳи онҳо дар ташаккули минбаъдаи фалсафа, вазифаҳои зерин ҳамчун масъалаҳои назариявӣ, амалӣ ва мантиқан асосноки таҳқиқот муқаррар карда шудаанд:

- муайян кардани омилҳои иҷтимоӣ-таърихии ғустариши фалсафа дар Мовароуннаҳру Хуросон дар асрҳои IX-XI;
- омӯзиши амиқи сарчашмаҳои асосии қоявии ташаккули афкори фалсафии Форобӣ ва Ибни Сино, амсоли фалсафаи Афлотуну Арасту, навафлотуния, яҳудия, масеҳия ва ғайра;
- таҳлили муфассали таъсири омили исломӣ дар ташаккули фалсафаи Форобӣ ва Ибни Сино;
- муайян кардани мафҳум, моҳият ва шаклҳои ҳастӣ дар фалсафаи Форобӣ ва Ибни Сино;
- ошкор намудани назари Форобӣ ва Ибни Сино дар бораи ҳаракат ва шаклҳои он;
- арзёбии масъалаи ҷавҳар ва араз дар таълимоти Форобӣ ва Ибни Сино;
- ошкор намудани дидгоҳҳои Форобӣ ва Ибни Сино оид ба маърифатпазирии олам;
- муайян намудани аҳаммияти назариявӣ ва амалии андешаҳои Форобӣ ва Ибни Сино оид ба шаклҳои маърифат;
- асоснок намудани масъалаи нафс дар таълимоти фалсафии Форобӣ ва Ибни Сино ва кушодани имконоти маърифатии он;
- таҳлили андешаҳои Форобӣ ва Ибни Сино оид ба ахлоқ ва камолоти инсон;
- таҳқиқи масоили назариявии давлат ва ҷомеаи фозила дар таълимоти Форобӣ ва Ибни Сино;
- арзёбии афкори фалсафаи сиёсии Форобӣ ва Ибни Сино;
- муайян намудани ҷойгоҳи Форобӣ ва Ибни Сино дар ташаккули мактаби машшоияи шаркӣ;
- нишон додани нақши мероси илмии Форобӣ ва Ибни Сино дар инкишофи фалсафаи исломӣ ва ғарбӣ;
- пешниҳоди тавсияҳои илмӣ барои истифода дар таълими фалсафа, таҳияи дастурҳои методӣ ва таҳкими маводи омӯзишии донишгоҳӣ.

Объекти таҳқиқот — мероси фалсафӣ ва низоми таълимоти фалсафии Абӯнасри Форобӣ ва Абӯалӣ ибни Сино дар маҷмуъ мебошад. Масъалаҳои умумияти назариявӣ ва хусусиятҳои хоси таълимоти фалсафии ин ду мутафаккирро дар масъалаҳои ҳастӣ ва моҳият, сабабият, робитаи ақл ва нафс, назарияи маърифат, мақоми инсон дар низоми ҳастӣ, камолоти маънавӣ ва ахлоқӣ, инчунин тасаввуроти онҳо дар бораи ҷомеаи некӯ ва давлатдории оқилона фаро мегирад.

Мавзуи таҳқиқот. Умумият ва тафовути ақидаҳои фалсафии Форобӣ ва Ибни Сино оид ба масъалаҳои ҳастишиносӣ, маърифатшиносӣ, ахлоқӣ, сиёсӣ, иҷтимоӣ ва таъсири афкори ин ду мутафаккир дар ташаккули фалсафа.

Марҳила, макон ва давраи таҳқиқот. Таҳқиқоти диссертатсионӣ аз соли 2021 дар кафедраи таърихи фалсафа ва фалсафаи иҷтимоии факултети фалсафаи Донишгоҳи миллии Тоҷикистон оғоз шуда, соли 2026 анҷом ёфтааст. Доираи таърихии таҳқиқот масъалаҳои марбут ба афкори фалсафии аҳди қадим, асрҳои миёна ва махсусан таълимоти фалсафии Форобӣ ва Ибни Синоро фаро мегирад.

Асосҳои назариявии таҳқиқот. Аз лиҳози назариявӣ таҳқиқоти мазкур

дар асоси осори Форобиву Ибни Сино, сарчашмаҳои юнонӣ, насронӣ, яҳудия, исломӣ ва ғайра таҳия шудааст. Илова ба ин таҳқиқоти муҳаққиқони ватаниву хориҷӣ, ки ба масоили форобишиносӣ ва синошиносӣ бахшида шудаанд, ҳамчун асоси назариявии таҳқиқот ба ҳисоб мераванд. Таҳқиқ ба таври хос ба ин раванд таваҷҷуҳ менамояд, ки чӣ гуна мутафаккирони барҷастаи тамаддуни асримиёнагии мо – Форобӣ ва Ибни Сино, бо такя ба мероси фалсафаи гузаштагонамон, ҳикмати Юнони бостон ва дар пайванд бо муҳити иҷтимоӣ-фарҳангии замони худ низоми мустақили фалсафиро ташаккул доданд. Муаллиф кӯшиш намудаст, ки тавассути муқоисаи консептуалии фалсафаи Форобӣ ва Ибни Сино низоми асосноккунии илмии афкори фалсафии онҳоро ба таври амиқ тавсиф намояд. Яъне, асосҳои назариявии таҳқиқот на танҳо фарогири шарҳи заминаҳои фалсафист, балки бо мушаххас кардани холигии илмӣ дар ин қисмати соҳаи таърихи фалсафа, барои таҳияи модели нави таҳлилӣ дар илми фалсафа хизмат мекунад. Асарҳои фундаменталӣ роҷеъ ба омӯзиши фалсафаи машшоияи шарқӣ, махсусан фалсафаи Форобӣ ва Ибни Сино, ки аз ҷониби муҳаққиқони даврaҳои гуногун таълиф шудаанд, ҳамчун заминаи назариявӣ истифода шуданд.

Асосҳои методологии таҳқиқот. Маҷмуи усулҳо, равишҳо ва воситаҳои илмие, ки барои ҳалли масъалаҳои гузошташуда, амалӣ сохтани ҳадаф ва вазифаҳои таҳқиқот хизмат мекунанд, асосҳои методологии таҳқиқотро ташкил додаанд. Дар таҳқиқоти мазкур методҳои диалектикӣ, таърихӣ-фалсафӣ, муқоисавӣ, таҳлил ва синтез, усулҳои герменевтикӣ, мантиқӣ, абстраксия ва умумисозии илмӣ, реконструксияи илмӣ, таҳлили интиқодӣ ва аксиологӣ ҳамчун шеваи асосӣ ба кор рафтаанд.

Методи диалектикӣ ҳамчун асоси умумии таҳқиқот барои омӯзиши қонуниятҳои инкишофи афкори фалсафии Форобӣ ва Ибни Сино истифода мегардад. Ин метод имконият фароҳам оварда, ки муносибати байни ҳастӣ ва маърифат, модда ва сурат, ақл ва ваҳӣ, инчунин робитаи мероси классикӣ ва фалсафаи асримиёнагии шарқӣ муайян карда шавад.

Методи таърихӣ-фалсафӣ барои таҳқиқи заминаҳои иҷтимоӣ, сиёсӣ, фарҳангӣ ва илмии ташаккули ҷаҳонбинии Форобӣ ва Ибни Сино истифода гардид. Бо ин равиш рушди афкори онҳо дар иртибот бо муҳити илмии асрҳои IX–XI ва таъсири фалсафаи классикӣ мавриди таҳлилу баррасӣ қарор гирифт. Ҳамзамон ҷойгоҳи онҳо дар инкишофи машшоияи шарқӣ муайян гардид.

Методи муқоисавӣ методи асосии таҳқиқоти диссертатсионӣ мебошад. Бо истифода аз он таносубу тафовути таълимоти Форобӣ ва Ибни Сино дар масоили заминаҳои ташаккули таълимоти ҳастишиносӣ, маърифатшиносӣ, ахлоқӣ, сиёсӣ, иҷтимоӣ ва таъсири афкори онҳо ба ташаккули афкори фалсафӣ ошкор гардид. Ин метод имконият фароҳам оварда, ки хусусияти навоварии андешаҳои фалсафии ин мутафаккирон муайян гардад.

Методи таҳлил барои ҷудо намудани унсурҳои алоҳидаи таълимоти фалсафии Форобӣ ва Ибни Сино истифода шуда, баъдан тавассути синтез байни онҳо робитаи мантиқӣ барқарор карда шуд. Дар натиҷа, низоми ягонаи муқоисаи андешаҳои Форобиву Ибни Сино таҳқиқ гардида, ҷойгоҳи афкори фалсафии онҳо дар рушди минбаъдаи ҷаҳонбинии илмӣ муайян карда шуд.

Методи герменевтикӣ барои таҳлил ва тафсири матнҳои аслӣ, ки аз сарчашмаҳои аввалия дастрас гардиданд, мавриди истифода қарор гирифт. Ин метод имконият дод, ки мазмун ва мақсади аслии мафҳумҳои фалсафии таҳқиқгардида, бо дарназардошти муҳити таърихӣ ва фарҳангии замони зиндагии мутафаккирон дуруст дарк карда шавад. Ҳамзамон дар ин раванд ихтилофҳои

тарҷума ва тафсири осори онҳо бартараф карда шуд.

Методи мантиқӣ барои омӯзиши сохтори дохилии андешаҳои фалсафии Форобӣ ва Ибни Сино, таҳлили далелҳо, исботҳо ва робитаи мантиқии мафҳумҳои асосӣ истифода гардид. Ин метод махсусан ҳангоми таҳқиқи назарияҳои маърифатӣ – ақл, нафс, қиёс, бурҳон ва ғайра мавриди истифода қарор гирифт.

Методи таҷрид (абстраксия) ва умумиятдиҳии илмӣ барои ҷудо намудани хусусиятҳои муҳимтарини таълимоти ҳар ду мутафаккир ва ташаккули хулосаҳои умумии назариявӣ мавриди истифода қарор гирифта, муҳимтарин масъалаҳои матраҳнамудаи онҳо ҷамъбаст гардид ва аҳаммияти минбаъдаи афкори мутафаккирон барои фалсафаи муосир муайян карда шуд.

Тавассути методи реконструксияи илмӣ сарчашмаҳои таърихӣ аз нав баркарор карда мешавад. Ин равиш дар раванди муайянсозии низоми фалсафии Форобӣ ва Ибни Сино дар асоси осори боқимондаи онҳо мавриди истифода қарор гирифт. Ҳамзамон методи мазкур барои муайян намудани робитаи байни асарҳо ва муайян намудани асолати онҳо хидмат намуд.

Ба воситаи методи таҳлили интиқодӣ ақидаҳо, назарияҳо, мафҳумҳо, далелҳо ва сарчашмаҳои илмӣ омӯхта мешавад ва ҷанбаҳои мусбату манфӣ, бартариҳо, камбудиҳо ва мувофиқативу номувофиқатии онҳо муайян мегардад. Ин метод имконият фароҳам овард, ки дар асоси муқоисаи осори Форобӣ ва Ибни Сино тафовутҳои методологӣ ва баъзе назариёти онҳо, ки бо низоми фалсафии худашон мувофиқат намекунад, муайян карда шаванд.

Методи аксиологӣ барои муайян намудани арзишҳои инсонгароӣ, ахлоқӣ, маънавӣ ва тамаддунсозе, ки дар осори Форобӣ ва Ибни Сино таҷассум ёфтаанд, истифода гардид. Бо ин равиш аҳаммияти амалии таълимоти онҳо барои рушди ҷомеаи муосир, фарҳанги таҳаммулпазирӣ, худшиносии миллӣ ва муколамаи тамаддунҳо асоснок карда шуд.

Ҳамин тавр, истифодаи ин методҳо имконият фароҳам овард, ки таълимоти Форобиву Ибни Сино ҳамчун ду низоми мукаммали фалсафӣ ҳамаҷониба таҳлил гардида, умумият, хусусиятҳои фарқкунанда, қонуниятҳои рушди онҳо ва аҳаммияти назариявию амалии онҳо барои фалсафаи муосир нишон дода шавад.

Заминаҳои эмпирикӣ. Заминаҳои эмпирикии таҳқиқот сарчашмаҳо, далелҳои аз нигоҳи илмӣ ва мантиқӣ асоснокшуда, маълумот, таҳлил ва натиҷаҳои воқеие мебошанд, ки дар раванди омӯзиши мустақими осор, муқоисаи консепсияҳо ва баррасии мантиқии матнҳо ба таври таҷрибӣ ба даст омада, асоси боэътимоди хулосаҳои илмии диссертатсияро ташкил медиҳанд.

Пойгоҳҳои таҳқиқот. Кори диссертатсионӣ дар кафедраи таърихи фалсафа ва фалсафаи иҷтимоии факултети фалсафаи Донишгоҳи миллии Тоҷикистон анҷом ёфтааст. Диссертант барои анҷоми таҳқиқот аз имкониятҳои моддӣ-техникии Донишгоҳ ва кафедраи мазкур истифода намудааст. Донишгоҳ дорои инфрасохтори зарурӣ ва имкониятҳои моддӣ-техникӣ барои пешбурди корҳои илмӣ-таҳқиқотӣ, аз ҷумла, толорҳои таълимӣ, китобхонаҳои тахассусӣ, дастрасӣ ба пойгоҳҳои электронии илмӣ ва захираҳои байналмилалӣ мебошад. Аз ҷумла, Донишгоҳ дорои китобхонаи электронӣ ва маъхази адабиёти классикӣ ва муосир оид ба фалсафа, мантиқ ва таърихи фалсафа мебошад, ки барои таҳлили амиқи манбаъҳои аслӣ ва назариявӣ шароити мусоид фароҳам овардааст. Илова бар ин, муҳити илмии кафедра ва иштироки фаъоли омӯзгорон дар раванди таҳқиқ имконият дод, ки диссертант дастрасӣ ба маслиҳатҳои тахассусӣ, муҳокимаҳои илмӣ, истифода аз аёниятҳои дар кафедра буда, аз ҷумла «Таснифоти системавии дониш ва илм», баргузории баҳсҳои методологӣ ва ғайра дошта бошад ва ҳамаи

инҳо шароити муҳиммеро ба миён оварда, барои ба даст овардани натиҷаҳои боэътимоди илмӣ мусоидат намуданд.

Навгонии илмии таҳқиқот. Навгонии илмии таҳқиқот дар он ифода меёбад, ки дар ҷараёни омӯзиши муқоисавии осори Форобӣ ва Ибни Сино натиҷаҳо ва хулосаҳои тозае ба даст омадааст. Навгониҳои кори диссертатсионӣ бо натиҷаҳои дар ҷараёни таҳқиқот ҳосилшуда муайян ва ба таври зер мушаххас карда шудаанд:

1. Исбот карда шуд, ки раванди густариши афкори фалсафии Моваруннаҳру Хуросони асрҳои IX-XI дар заминаи мактабҳои фалсафии классикӣ ва ҳамбастагӣ бо густариши тамаддуни исломӣ ташаккул ёфтааст;

2. Асоснок карда шуд, ки таъсири фалсафаи Афлотуну Арасту, навафлотуния, яҳудия ва масеҳия ба ташаккули афкори фалсафии Форобӣ ва Ибни Сино нақши назаррас дорад;

3. Муайян карда шуд, ки афкори исломӣ дар ташаккули фалсафаи Форобӣ ва Ибни Сино таъсири бевосита дорад;

4. Бори аввал ба таври муқоисавӣ мафҳум, моҳият ва шаклҳои ҳастӣ дар фалсафаи Форобӣ ва Ибни Сино аз нигоҳи илмӣ муайян карда шуд;

5. Нишон дода шуд, ки дар фалсафаи машшоияи шарқӣ Форобӣ заминаи назариявии ҳаракат ва шаклҳои онро фароҳам овардааст ва Ибни Сино онро инкишоф дода, ба авҷи камол расонидааст;

6. Равшан карда шуд, ки миёни афкори Форобиву Ибни Сино дар масъалаи ҷавҳар ва араз, бо вуҷуди ҳамоҳангӣ, баъзе нуктаҳои фарқкунанда ҳам вуҷуд доранд. Зеро аз назари Форобӣ ҷавҳар ба таври умумӣ ифодагари ҳақиқати ашёст, вале Ибни Сино ҷавҳари куллро дар зеҳн ва ҷавҳари фардро берун аз он тасаввур мекунад. Ё худ Форобӣ ақлҳоро ҷавҳарҳои муҷаррад меҳисобад ва дар доираи метафизикӣ баррасӣ мекунад, аммо Ибни Сино бошад, онро аз доираи сирф метафизикӣ берун карда аст;

7. Муайян гардид, ки дидгоҳҳои Форобӣ ва Ибни Сино оид ба маърифатпазирии олам бо вуҷуди умумиятҳо тафовути бунёдӣ низ дорад. Форобӣ ва Ибни Сино ҳар ду ҳисро сарчашмаи ибтидоии маърифат медонанд, аммо аввалӣ ба тасаввур ва дуюмӣ ба эҳсоси ботинӣ бештар таваҷҷуҳ намудаанд. Ҳар ду мутафаккир дар масъалаи идроки олам аз ҷониби инсон ба қудрати ақл баҳои мусбат медиҳанд, аммо Муаллими сонӣ ба мантиқу таҷриба бештар такя мекунад, вале аҳёнан Шайхурраис аз доираи баҳси фалсафӣ берун меравад ва ба илоҳиёту ирфон майл мекунад, махсусан дар мавриди ақли фаъол;

8. Равшан карда шуд, ки таълимоти Форобиву Ибни Сино дар масъалаи нафс гуногунҷабҳа буда, Форобӣ онро чун як қисмати космологӣ баррасӣ мекунад, дар ҳоле ки Ибни Сино ба он асосан чун василаи маърифати олам ва сарчашмаи идроку тафаккуру ақл муносибат мекунад;

9. Дар асоси таҳлили муқоисавӣ нишон дода шуд, ки бисёр масъалаҳои фалсафаи амалии Форобӣ ва Ибни Сино, аз ҷумла масъалаҳои инсон, ахлоқ, ҷомеа ва давлат, барои ҳалли мушкилоти фалсафаи муосир, рушди ҷомеаи ҳуқуқбунёд ва таҳкими муколамаи тамаддунҳо аҳаммияти назариявӣ ва амалӣ доранд.

10. Мушаххас карда шуд, ки Форобӣ аввалин мутафаккирест, ки низоми мукаммали фалсафаи сиёсӣ ва мантиқи Арастуро бо ҷаҳонбинӣ ва ақоиди исломӣ омезиш дода, консепсияи давлатдории афлотуниро азнавсозӣ кард ва заминаи фалсафаи сиёсии шарқиро гузошт. Ибни Сино бошад, бо такя ба он дар ташаккули мактаби машшоияи шарқӣ навовариҳои зиёде ворид намуда, дар рушди фалсафаи ҷаҳонӣ нақши созанда бозидааст.

11. Консепсияи ягонаи фалсафии Форобӣ ва Ибни Сино дар заминаи арзишҳои давлатдории дунявӣ ва ҳуқуқбунёд асоснок карда шуд, ки минбаъд имконияти татбиқи амалии он дар шароити ҷаҳонишавӣ ва бархӯрди тамаддунҳо имконпазир аст.

Нуктаҳои ба ҳимоя пешниҳодшаванда:

1. Асоснок карда шудааст, ки заминаҳо ва омилҳои иҷтимоӣ-таърихӣ, сиёсӣ ва фарҳангии ташаккул ва рушди афкори фалсафӣ дар Мовароуннаҳру Хуросони асрҳои IX–XI муайян ва нақши онҳо дар ташаккули муҳити илмӣ ва фалсафии минтақа . Муайян гардидааст, ки ташаккули давлатҳои нисбатан мустақил, рушди шаҳрҳо ҳамчун марказҳои маъмурӣ, тиҷоратӣ ва фарҳангӣ, густариши муносибатҳои иқтисодию иҷтимоӣ, фаъолияти муассисаҳои илмӣ ва тарҷумаи осори фалсафии тамаддунҳои гуногун барои инкишофи тафаккури назариявӣ заминаи мусоид фароҳам овардаанд. Дар ин замина саҳми Абунасри Форобӣ ва Абуалӣ ибни Сино дар муназзамсозии донишҳои фалсафӣ, такмили истилоҳоти илмӣ ва ташаккули анъанаи мустақили фалсафии Шарқи асримиёнагӣ муайян карда шудааст.

Бори аввал муайян карда шуд, ки новобаста аз он ки ақидаҳои фалсафии Форобӣ ва Ибни Сино мушобиҳати зиёди шакливу маъноӣ доранд, тафовути ҷавҳарӣ низ дар онҳо мушоҳида мешавад. Форобӣ дидаву дониста андешаҳои фалсафии худро пардапечона ва бо рамзу роз баён намудааст, то моҳияти онро танҳо аҳли ҳикмат пай бурда тавонанд. Ибни Сино бошад, мекӯшид, ки бо иборoти фаҳмову сода афкорашро баён кунад. Форобӣ дар масоили зиёди фалсафӣ меъёри воқеиятро афкори ҳакимони юнонӣ, махсусан андешаҳои Афлотуну Арасту меҳисобид, Ибни Сино бошад, танҳо ҳамон андешаҳои ҳакимони юнониро мепазируфт, ки исботи мантиқӣ дошта бошанд ва дар тарозуи ақл бигунҷанд. Форобӣ бештари афкори фалсафиашро бо такя ба Афлотуну Арасту баён намудааст, дар ҳоле ки Ибни Сино барои дарёфти ҳақиқат ба ақлу мантиқ такя мекард, на ба андешаи ҳакимон.

2. Муайян карда шуд, Форобӣ ва Ибни Сино аз навоварону назарияпардозон ва муассисони фалсафаи навин дар масоили онтологӣ буда, масъалаҳои матраҳнамудаи онҳо минбаъд мавзуи таҳқиқоти файласуфони зиёде қарор гирифтааст. Форобӣ масоили ҳастишиносиашро ба ду бахш ҷудо мекунад. Дар бахши аввал, мабоҳиси куллии ҳастӣ, ба мисли вуҷуду моҳият, ҳастии билқувва ва билфеъл, ҷавҳару араз, иллату маълул ва амсоли инҳо таҳлилу баррасӣ мегарданд. Дар бахши дуюм, масоили марбут ба Воҷиб-ул-вуҷуд, сифот ва афъоли вай, дар робита бо далелҳои исботи ҳастии ӯ матраҳ мегарданд. Ибни Сино таҳти мафҳуми ҳастӣ нуктаи ибтидоии муҳокима ва ғояти мавҷудро дар назар дошта, онро бадеҳӣ, маълуму маъруф ва аз таъриф бениёз ҳисобида, ба он маротиби панҷгона қоил аст. Мутафаккир дар заминаи назарияи таҷавҳури аҷсом ҳастиро ба «ҷавҳар» ва «араз» ҷудо мекунад ва атрофи ин мафҳумҳо ва шаклҳои онҳо баҳси муфассале меорояд, ки дар асоси онҳо тафовути равиши ӯ аз усули мутакаллимон ва табиатшиносон равшан мешавад. Бори аввал муайян шуд, ки баъзе истилоҳоти ҳастишиносӣ ба маъноҳои гуногун шарҳ дода шудаанд.

Ошкор карда шудааст, ки Форобӣ ва Ибни Сино ҳаракатро яке аз хусусиятҳои муҳимми мавҷудияти модда донистаанд. Форобӣ мафҳуми ҳаракатро танҳо бо ҷойивазкунии ҷисмҳо маҳдуд накарда, ба вуҷуд омадан, аз байн рафтан ва дигаргуншавии ашёву падидаҳоро низ ба доираи он дохил намудааст. Асоснок карда шудааст, ки баррасии ҳаракат ҳамчун шакли умумии тағйирот ва инкишоф

дар таълимоти Форобӣ дорои аҳаммияти назариявию методологӣ буда, дар фаҳмиши фалсафии робитаи мутақобилаи ҳаракат, замон ва ҳастӣ нақши муҳим дорад.

Сарчашмаҳои асосии назариявӣ ва ғоявии ташаккули фалсафаи Абунасри Форобӣ ва Абуалӣ ибни Сино муайян гардида, хусусиятҳои таъсири мероси фалсафии Афлотун, Арасту, навафлотуния ва анъанаҳои динӣ-фалсафии яҳудӣ, масеҳӣ ва исломӣ ба низоми андешаҳои онҳо таҳлили муқоисавӣ шудаанд. Асоснок карда шудааст, ки ҳар ду мутафаккир мероси фалсафии пешинаро на ба таври механикӣ қабул кардаанд, балки онро дар заминаи масъалагузориҳои замони худ бознигарӣ намуда, бо ворид кардани тафсир ва хулосаҳои мустақил ба ташаккули низоми фалсафии хеш мусоидат кардаанд. Ҳамзамон, хусусиятҳои умумӣ ва фарқкунандаи муносибати онҳо ба масъалаи ҳамоҳангсозии ақл ва дин, фалсафа ва ваҳй, инчунин истифодаи усулҳои мантиқӣ дар шарҳи масъалаҳои метафизикӣ ошкор карда шудаанд.

3. Дар натиҷаи таҳлили муқоисавӣ хусусиятҳои умумӣ ва фарқкунандаи таълимоти ҳастишиносии Форобӣ ва Ибни Сино дар масъалаҳои вуҷуд, моҳият, ҷавҳар, араз ва робитаи иллату маълул муайян карда шудаанд. Нишон дода шудааст, ки ҳар ду мутафаккир ҳастиро ҳамчун масъалаи бунёдии фалсафа баррасӣ намуда, барои шарҳи сохтор ва низоми мавҷудот аз мафҳумҳои умумии метафизикӣ истифода кардаанд. Бо вуҷуди ин, дар низоми фалсафии Форобӣ масъалаҳои ҳастӣ бештар дар робита бо тартиби сабабии мавҷудот ва назарияи судур баррасӣ гардида, Ибни Сино бо таҳлили амиқи фарқияти вуҷуд ва моҳият, инчунин ҷудо намудани Воҷиб-ул-вуҷуд аз мумкин-ул-вуҷуд ба ин масъалаҳо мазмуни мукаммалтари назариявӣ бахшидааст. Дар ин замина хусусиятҳои идомаи андешаҳои Форобӣ ва инкишофи эҷодкоронаи онҳо дар таълимоти Ибни Сино муайян карда шудаанд. Дар асоси муқоисаи таълимоти Форобӣ ва Ибни Сино оид ба ҳаракат, замон ва макон хусусиятҳои тафсир ва таснифи ин мафҳумҳо, инчунин робитаи мутақобилаи онҳо бо ҷисм, модда ва сабаб муайян карда шудаанд. Муқаррар гардид, ки Форобӣ ҳаракатро ҳамчун асоси тағйироти ҷисмҳо баррасӣ намуда, онро ба чор шакл — маконӣ, вазъӣ, миқдорӣ ва сифатӣ ҷудо мекунад. Ӯ ҳаракати ҷавҳариро эътироф накарда, ҳаракатро дар доираи тағйироти аразии ашё шарҳ медиҳад ва мавҷудияти замону маконро бо ҳаракати ҷисмҳо ва ҷойгоҳи онҳо алоқаманд медонад. Аз ин рӯ, дар таълимоти ӯ замон бе ҳаракат маънои мустақили вуҷудӣ надорад ва макони мутлақан холӣ низ инкор карда мешавад.

Дар таълимоти Ибни Сино масъалаи ҳаракат нисбат ба Форобӣ бо тафсилоти бештар ва аз рӯйи се меъёри таснифӣ таҳлил шудааст: гузариш аз қувва ба феъл, манбаъ ё тарзи пайдоиши ҳаракат ва хусусияти ҷараёни он. Дар доираи таснифи аввал ҳаракати маконӣ, вазъӣ, миқдорӣ ва сифатӣ фарқ карда мешавад; таснифи дуюм ҳаракатҳои аразӣ, қасрӣ ва табииро дар бар мегирад; таснифи сеюм бошад, ҳаракатҳои даврӣ ва мустақимро фаро мегирад. Муайян карда шуд, ки Ибни Сино, бо такя ба заминаҳои назариявии фалсафаи Арасту ва Форобӣ, таснифи ҳаракатро муназзамтар намуда, меъёрҳои гуногуни таҳлили онро аз ҳам ҷудо кардааст.

Ҳамзамон, дар масъалаи замон ва макон низ ҳамоҳангӣ ва тафовути назарҳои ин ду мутафаккир ошкор карда шуд. Ҳар ду замонро бо ҳаракат алоқаманд намуда, онро бе ҳаракат қобили тасаввур намедонанд. Форобӣ замонро ҳамчун падидаи вобаста ба ҳаракати ҷисмҳо шарҳ диҳад, Ибни Сино

онро ҳамчун миқдори ҳаракат муайян намуда, робитаи байни замон, ҳаракат ва маконро дар доираи таҳлили фалсафӣ муфассалтар асоснок мекунад. Навгонии таҳқиқот дар муайян намудани он ифода меёбад, ки дар таълимоти Ибни Сино масъалаҳои ҳаракат, замон ва макон на танҳо идомаи андешаҳои Форобӣ, балки натиҷаи такмил ва низоммандсозии эҷодкоронаи онҳо мебошанд.

4. Дар натиҷаи таҳлили муқоисавии таълимоти ҳастишиносии Форобӣ ва Ибни Сино масъалаи ҷавҳар ва араз, муносибати байни онҳо ва мақоми ҷавҳарҳои аввалия ва сонавия дар низоми фалсафии ҳар ду мутафаккир мушаххас карда шудааст. Муайян гардид, ки ҳар ду файласуф дар шарҳи ин масъалаҳо ба анъанаи метафизикии Арасту такя намуда, ҷавҳарро ҳамчун асоси мустақили ҳастии ашё ва аразро ҳамчун хусусияте, ки бе такя ба ҷавҳар вуҷуд дошта наметавонад, баррасӣ мекунанд. Бо вуҷуди ин, Ибни Сино таълимоти арастуиро танҳо такрор накарда, бо такя ба дастовардҳои мантиқӣ ва метафизикии пешгузаштагони худ, аз ҷумла Форобӣ, масъалаи ҷавҳарро дар робита бо фарқи байни ҳастии воқеии ашё ва тарзи даркшавии онҳо таҳлили амиқтар менамояд. Дар ин замина, ӯ Воҷиб-ул-вуҷудро берун аз доираи тақсимоти ҷавҳар ва араз баррасӣ карда, мустақилияти ҳастии онро аз категорияҳои мавҷудоти мумкин асоснок месозад.

Ҳамзамон дар таҳқиқот умумият ва тафовути мавқеи ин ду мутафаккир нисбат ба ҷавҳарҳои аввалия ва сонавия муайян карда шудааст. Форобӣ бо истифода аз ин мафҳумҳо мақоми ашёи ҷузъӣ ва мафҳумҳои куллиро дар низоми ҳастӣ ва маърифат шарҳ медиҳад. Ибни Сино бошад, ин масъалаҳоро бо фарқгузории дақиқи мавҷудияти ашёи ҷузъӣ дар воқеият ва мавҷудияти мафҳумҳои куллӣ дар зеҳн инкишоф дода, нишон медиҳад, ки куллият ҳамчун хусусияти мафҳум дар зеҳн вуҷуд дорад, дар ҳоле ки дар воқеияти хориҷӣ ашё ба сурати фардӣ ва мушаххас мавҷуданд. Ҳамин тариқ, навгонии таҳқиқот дар ошкор намудани тафовути равиши ин ду мутафаккир дар шарҳи муносибати ҷавҳарҳои аввалия ва сонавия, инчунин муайян кардани саҳми Ибни Сино дар амиқтар намудани таҳлили ҳастишиносӣ ва мантиқии ин масъала ифода меёбад.

Инчунин, дар натиҷаи муқоисаи таълимоти онҳо мақоми ақлҳо ва нафс ҳамчун ҷавҳарҳои ғайримоддӣ муайян карда шудааст. Форобӣ ақлҳоро дар робита бо низоми кайҳонӣ, нуфуси самовӣ ва назарияи судур баррасӣ намуда, ба онҳо мақоми ҷавҳарҳои муҷаррад медиҳад. Ибни Сино бошад, масъалаи ҷавҳарияти нафси инсонро тавассути далели мавҷуд набудани он «дар мавзуъ» асоснок намуда, мустақилияти ҳастии нафсро аз ҷисм ҳамчун яке аз масъалаҳои муҳимми фалсафаи худ таҳлил мекунад.

5. Дар натиҷаи таҳлили муқоисавӣ хусусиятҳои умумӣ ва фарқкунандаи таълимоти маърифатшиносии Форобӣ ва Ибни Сино, аз ҷумла муносибати онҳо ба маърифати олам, нақши ҳис ва ақл, марҳилаҳои идрок ва аҳаммияти Ақли фаъол муайян карда шудаанд. Муқаррар гардид, ки ҳар ду мутафаккир оламро ҳамчун низоми муназзам ва маърифатпазир баррасӣ намуда, раванди шинохти воқеиятро аз идроки ҳиссӣ оғозёбанда ва тавассути фаъолияти ақл такмилёбанда медонанд. Бо вуҷуди ин, дар низоми фалсафии Форобӣ масъалаи маърифат бештар дар робита бо мантиқ, назарияи ақл ва гузариш аз тасаввуроти ҳиссӣ ба дарки маъқулот таҳлил мешавад. Ӯ ба фаъолияти мутақобилаи ҳис, қувваи хаёл ва ақл аҳаммият дода, ақли фаъолро омили ба феъл табдил ёфтани ақли билқувва ва дарки маъқулот мешуморад.

Ибни Сино бошад, масъалаи маърифатро бо фарогирии ҷанбаҳои мантиқӣ, равонӣ ва физиологии фаъолияти нафс муфассалтар таҳлил намуда, сохтор ва вазифаҳои қувваҳои идрокиро мушаххас мекунад. Дар таълимоти ӯ ҳисҳои зоҳирӣ ва ботинӣ, аз ҷумла ҳисси муштарак, хаёл, мутахаййила, ваҳм ва ҳофиза, дар ташаккули маърифат нақши муайян доранд. Ин қувваҳо заминаи фаъолияти ақлро фароҳам оварда, барои дарки маъқулот ва ташаккули донишҳои назариявӣ мусоидат мекунанд. Ҳамзамон, Ибни Сино масъалаи ҳадсро ҳамчун қобилияти махсуси дарёфти ҳадди васат дар қиёси мантиқӣ таҳлил намуда, онро яке аз омилҳои муҳими суръат ва самаранокии фаъолияти ақлӣ мешуморад.

Дар натиҷаи муқоиса муайян карда шуд, ки ҳар ду мутафаккир ҳисро марҳилаи ибтидоии маърифат ва ақлро зинаи олии он эътироф мекунанд, аммо фарқияти асосӣ дар дараҷаи тафсил ва усули таҳлили раванди идрок зоҳир мегардад. Форобӣ бештар ба робитаи мантиқии марҳилаҳои маърифат ва мақоми ақли фаъол дар ташаккули дониш таваҷҷуҳ зоҳир намуда, Ибни Сино бошад, механизмҳои фаъолияти қувваҳои ҳиссӣ ва ботинӣ, муносибати онҳо бо ақл ва нақши ҳадсро ба таври муфассалтар асоснок менамояд. Аз ин рӯ, навгонии таҳқиқот дар ошкор намудани фарқияти равиши маърифатшиносии ин ду мутафаккир ва муайян кардани хусусияти низомманду тафсилёфтаи таҳлили қувваҳои идрокӣ дар таълимоти Ибни Сино ифода меёбад.

Дар натиҷаи таҳлили муқоисавӣ мавқеи Форобӣ ва Ибни Сино оид ба масъалаи ҳудус ва қидами олам, инчунин робитаи ҳастии олам бо сабаби аввал муайян карда шудааст. Муқаррар гардид, ки ҳар ду мутафаккир пайдоиш ва ҳастии оламро дар доираи низоми сабабият ва назарияи судур шарҳ дода, онро аз мавҷудияти сабаби аввал вобаста медонанд. Дар таълимоти Форобӣ қадимии Ҳудо хусусияти зотӣ дошта, қидмати олам бошад, нисбӣ ва вобаста ба сабаби аввал маънидод мешавад. Яъне, олам ҳамчун натиҷаи судури низомманди мавҷудот аз мабдаи аввал баррасӣ гардида, ҳастии он бе сабаби нахустин имконнопазир аст.

Ибни Сино низ қадим будани замонии оламро бо вобастагии куллии он аз Воҷиб-ул-вуҷуд пайванд медиҳад. Тибқи таълимоти ӯ, олам аз лиҳози замонӣ оғоз надошта бошад ҳам, аз лиҳози зотӣ мумкин-ул-вуҷуд буда, ҳастии худро танҳо тавассути сабаби аввал ба даст меорад. Ба ибораи дигар, қидмати олам маънои мустақил ва худбасанда будани онро надорад, зеро вуҷуди он ҳамеша ба Воҷиб-ул-вуҷуд вобаста аст.

Таҳлили муқоисавӣ нишон дод, ки ҳар ду мутафаккир масъалаи қидами оламро аз доираи тафсири сирф замонӣ берун бароварда, онро дар заминаи робитаи сабаб ва натиҷа, инчунин вобастагии мавҷудоти мумкин аз мабдаи аввал шарҳ додаанд. Бо вуҷуди ин, дар таълимоти Ибни Сино фарқгузории байни мумкин будани олам аз лиҳози зотӣ ва зарурияти ҳастии он тавассути сабаби дигар мақоми махсуси назариявӣ касб мекунад. Навгонии таҳқиқот дар ошкор намудани умумияти асосҳои метафизикии мавқеи ин ду мутафаккир ва муайян кардани фарқияти тарзи асосноккунии вобастагии олам аз сабаби аввал дар таълимоти онҳо ифода меёбад.

6. Дар натиҷаи таҳлили муқоисавӣ муайян карда шудааст, ки таълимоти Форобӣ ва Ибни Сино дар бораи нафс дорои ҷанбаҳои ҳастишиносӣ, маърифатшиносӣ ва инсоншиносӣ буда, масъалаи муносибати нафс бо ҷисм, қувваҳои нафсонӣ ва бақои он баъди маргро фаро мегирад.

Форобӣ нафсро ҳамчун камоли аввали ҷисми табиӣ баррасӣ намуда, масъалаи қувваҳои нафсонӣ, робитаи онҳо бо ҷисм ва расидан ба саодатро дар доираи низоми умумии кайҳонӣ таҳлил кардааст. Ибни Сино бошад, бо такя ба таҳлили ҷавҳарии нафси инсонӣ, мустақилияти ҳастии он аз ҷисм ва хусусиятҳои маърифатии нафси нотиқа ин масъалаҳоро амиқтар инкишоф додааст. Ҳамин тариқ, умумият ва фарқияти равишҳои онҳо дар шарҳи моҳият, сохтор, вазифаҳои нафс ва имконоти маърифатии он муайян карда шудааст.

7. Муқаррар гардидааст, ки таълимоти ахлоқӣ ва иҷтимоию сиёсии Форобӣ ва Ибни Сино дар заминаи пайванди дониш, фазилат, саодат ва камолоти инсон ташаккул ёфта, дорои умумиятҳои ғоявӣ ва фарқиятҳои назариявию методологӣ мебошад. Муайян карда шудааст, ки Форобӣ саодати ҳақиқиро ҳамчун мақсади ниҳоии фаъолияти инсон баррасӣ намуда, расидан ба онро бо дониш, фазилати ахлоқӣ ва зиндагӣ дар ҷомеаи фозила алоқаманд месозад. Ибни Сино бошад, масъалаҳои ахлоқро дар робита бо некӣ, адолат, камолоти нафс ва танзими рафтори инсон таҳлил намуда, ба заминаҳои ақлӣ ва амалии худтакмилдиҳии шахс таваҷҷуҳ зоҳир кардааст. Дар ин замина хусусиятҳои фарқкунандаи дидгоҳҳои онҳо оид ба моҳияти фазилат, саодат ва нақши тарбияи ахлоқӣ дар камолоти инсон муайян карда шудаанд.

8. Асоснок карда шудааст, ки таълимоти иҷтимоию сиёсии Форобӣ ва Ибни Сино дар ташаккул ва рушди фалсафаи сиёсии Шарқи асримиёнагӣ ва анъанаи машшоияи шарқӣ саҳми назаррас гузоштааст. Дар натиҷаи таҳлили муқоисавӣ муайян гардидааст, ки Форобӣ консепсияи ҷомеаи фозиларо дар асоси ҳамоҳангии дониш, фазилат, саодат ва роҳбарии оқилона таҳия намуда, масъалаи сохтор ва вазифаҳои давлатро бо мақсади расидан ба камолоти ҷамъиятӣ баррасӣ кардааст. Ибни Сино бошад, бо таъкиди хусусияти иҷтимоии инсон, зарурати ҳамзистии ҷамъиятӣ, танзими муносибатҳои иҷтимоӣ тавассути қонун ва таъмини адолат ҷанбаҳои амалии фалсафаи сиёсиро инкишоф додааст. Ҳамзамон нақши ҳар ду мутафаккир дар рушди мактаби машшоияи шарқӣ, муназзамнамоии донишҳои фалсафӣ ва таъсири мероси онҳо ба таҳаввули минбаъдаи афкори фалсафии Шарқу Ғарб муайян карда шудааст.

Аҳаммияти назариявӣ ва амалии таҳқиқот. Аҳаммияти таҳқиқоти мазкур, пеш аз ҳама, дар он аст, ки бори аввал умдатарин бахшҳои таълимоти фалсафии Форобӣ ва Ибни Сино бо усули муқоисавӣ таҳқиқ шуда, дар сатҳи назариявӣ мавриди истифода қарор дода шудаанд. Натиҷаҳои бадастомада аз ин таҳқиқот чун саҳми назариявӣ дар таҳлилу баррасии мушкилоти масоили фалсафии Форобӣ ва Ибни Сино ба ҳисоб меравад. Дар раванди таҳқиқот муҳимтарин хусусиёти фалсафаи ин ду мутафаккир, умумият ва тафовути афкори фалсафии онҳо ва ҷойгоҳи Форобӣ ва Ибни Сино дар ташаккули мактаби машшоияи шарқиву нақши мероси илмии онҳо дар инкишофи фалсафаи минбаъда муайян гардидааст.

Аҳаммияти амалии таҳқиқот низ назаррас буда, натиҷаҳои он метавонанд дар таҳия ва таълими барномаҳои таълимӣ дар самтҳои «Фалсафа», «Мантиқ», «Таърихи фалсафа» ва «Фалсафа ва методологияи илм» истифода шаванд. Хулосаҳои таҳлилии пешниҳодшуда метавонанд барои донишҷӯён, муҳаққиқон ва устодони соҳа ҳамчун воситаи методологӣ хизмат кунанд. Илова бар ин, таҳқиқ заминаи зарурӣ барои таҳияи дастурҳои таълимӣ ва илмию методӣ фароҳам оварда, барои баланд бардоштани сатҳи таҳлилгарии илмии муҳаққиқони ҷавон ва

таҳқиқи афкори фалсафии Шарқ мусоидат менамояд.

Дараҷаи эътимоднокии натиҷаҳои диссертатсия бо асоснокии заминаҳои назариявию методологӣ, истифодаи маҷмуии сарчашмаҳои аслӣ ва адабиёти илмӣ, татбиқи усулҳои муосири таҳқиқоти фалсафӣ ва муқоисавӣ, инчунин мутобиқати хулосаҳои бадастомада ба мақсад ва вазифаҳои таҳқиқот таъмин гардидааст.

Асоснокии илмии натиҷаҳо тавассути истифодаи усулҳои таърихӣ-фалсафӣ, муқоисавӣ, таҳлилӣ, герменевтикӣ, мантиқӣ, системавӣ ва таърихӣ таъмин шудааст. Дараҷаи эътимоднокии хулосаҳои диссертатсия ҳамчунин бо он асоснок мегардад, ки ҳангоми таҳлили масъалаҳои баҳсталаб мавқеъҳои гуногуни илмӣ муқоиса ва арзёбӣ гардида, хулосаҳои муаллиф дар асоси далелҳои назариявӣ ва сарчашмаҳои илмӣ пешниҳод шудаанд. Эътимоднокии натиҷаҳо инчунин аз мутобиқати мантиқии мақсад, вазифаҳо, объект ва предмети таҳқиқот бо натиҷаҳои бадастомада, пайдарҳамии таҳлили масъалаҳо ва робитаи байни муқаррароти назариявӣ ва хулосаҳои диссертатсия бармеояд. Ҳар як натиҷаи асосӣ аз таҳлили маводи мушаххаси илмӣ бароварда шуда, бо муҳтавои бобҳо ва зербобҳои таҳқиқот алоқаманд мебошад.

Натиҷаҳои бадастомада бо муқоисаи онҳо бо дастовардҳои мавҷудаи илмӣ, таҳлили интиқодии адабиёти соҳавӣ ва апробатсияи муқаррароти асосии диссертатсия дар конференсияҳои илмӣ, семинарҳо ва нашри мақолаҳои илмии довталаб низ тақвият меёбанд. Муқаррароти асосӣ ва натиҷаҳои таҳқиқот дар интишороти илмии муаллиф инъикос гардида, мавриди муҳокимаи ҷомеаи илмӣ қарор гирифтаанд.

Ҳамин тариқ, эътимоднокии натиҷаҳои диссертатсия бо такя ба сарчашмаҳои аслӣ ва адабиёти муътабари илмӣ, интихоби методологияи мувофиқ, истифодаи маҷмуии усулҳои таҳқиқот, таҳлили муқоисавию интиқодии мавқеъҳои илмӣ, пайдарҳамии мантиқии таҳқиқот ва апробатсияи натиҷаҳои он таъмин гардида, барои асоснок донистани хулосаҳо ва муқаррароти илмии пешниҳодшуда заминаи кофӣ фароҳам меорад.

Мутобиқати диссертатсия ба шиносномаи ихтисоси илмӣ. Диссертатсияи мазкур, ки ба омӯзиши таҳлили муқоисавии таълимоти фалсафии Форобӣ ва Ибни Сино бахшида шудааст, ба талаботи шиносномаи ихтисоси илмии 6.3.2. Таърихи фалсафа пурра мутобиқат дорад.

Саҳми шахсии довталаби дараҷаи илмӣ дар таҳқиқот. Саҳми шахсии довталаби дараҷаи илмӣ дар он ифода меёбад, ки таҳқиқоти диссертатсионӣ аз ҷониби муаллиф мустақилона анҷом дода шуда, масъалаҳои асосии фалсафаи Абунасри Форобӣ ва Абуалӣ ибни Сино дар заминаи таҳлили муқоисавӣ мавриди омӯзиши муназзам ва ҳамаҷониба қарор гирифтаанд. Муаллиф мақсад ва вазифаҳои таҳқиқотро муайян намуда, заминаҳои назариявию методологии муқоисаи таълимоти ду мутафаккирро таҳия ва доираи сарчашмаҳои фалсафӣ ва илмии марбут ба мавзуъро интихобу таҳлил намудааст.

Дар диссертатсия довталаб мустақилона хусусиятҳои умумӣ ва фарқкунандаи андешаҳои Форобӣ ва Ибни Синоро дар бахши ҳастӣ, маърифат, инсон, ақл, нафс, ахлоқ, ҷомеа, давлат, адолат, саодат ва дигар масъалаҳои бунёдии фалсафӣ муайян ва мавриди муқоиса қарор додааст. Дар ин замина робитаи мантиқии масъалаҳои онтологӣ, гносеологӣ, инсоншиносӣ, ахлоқӣ ва иҷтимоию сиёсӣ дар низоми фалсафии ҳар ду мутафаккир ошкор карда шудааст.

Саҳми мустақими муаллиф ҳамчунин дар муайян намудани асосҳои методологии таҳлили муқоисавии мероси фалсафии Форобӣ ва Ибни Сино зоҳир

мегардад. Довталаб бо истифода аз методҳои таърихӣ, муқоисавӣ, мантиқӣ, низомнокӣ, таҳлил ва синтез кӯшиш намудааст, ки на танҳо умумият ва тафовути ақидаҳои мутафаккиронро нишон диҳад, балки заминаҳои таърихию фалсафӣ ва мантиқии ташаккул ва рушди онҳоро низ муайян намояд.

Муаллиф дар асоси таҳлили осори аслии Форобиву Ибни Сино ва таҳқиқоти муҳаққиқони ватанию хориҷӣ мавқеи мустақили илмии худро пиромуни масъалаҳои мавриди омӯзиш асоснок намуда, дараҷаи ташаккули ғояҳо ва ҳамзамон хусусияти мустақили низоми фалсафии Ибни Синоро нисбат ба мероси фалсафии Форобӣ муайян кардааст. Аз ҷумла, нишон дода шудааст, ки муносибати ин ду мутафаккирро танҳо ҳамчун таъсирпазирии яктарафа арзёбӣ намудан кофӣ набуда, он бояд дар заминаи рушди пайдарпай ва эҷодкоронаи анъанаҳои фалсафии машшоия таҳқиқ карда шавад.

Ҳамзамон, саҳми шахсии довталаб дар таҳияи хулосаҳои назариявӣ, муқаррароти дорои навгонии илмӣ ва пешниҳодҳои илмии диссертатсия ифода меёбад. Муқаррароти асосии барои ҳимоя пешниҳодшаванда, натиҷаҳои муқоисавӣ ва хулосаҳои ҷамъбастии таҳқиқот натиҷаи таҳлил, муқоиса, ҷамъбаст ва мавқеи мустақили илмии муаллиф мебошанд.

Тасвиб ва амалисозии натиҷаҳои диссертатсия. Диссертатсия дар кафедраи таърихи фалсафа ва фалсафаи иҷтимоии факултети фалсафаи Донишгоҳи миллии Тоҷикистон омода гардида, якчанд маротиба муҳокима шуда, ба ҳимоя пешниҳод шудааст.

Баъзе аз натиҷаҳои муҳимми таҳқиқ дар шакли монография, мақолаҳои илмӣ дар маҷаллаҳои тахассусии ҷумҳуриявӣ ва байналмилалӣ ба табъ расидаанд. Ҳамзамон, натиҷаҳои асосии таҳқиқоти диссертатсионӣ дар конференсияҳои илмӣ-назариявӣ ва илмиву амалии сатҳи байналмилалӣ ва ҷумҳуриявӣ, мизҳои гирд ва дигар чорабиниҳои илмӣ дар шакли маърӯзаи илмӣ мавриди баррасӣ қарор гирифтанд.

Дар конференсияҳои байналмилалӣ:

- Конференсияи илмӣ-назариявии байналмилалӣ дар мавзуи «Масоили мубрами илмҳои ҷомеашиносӣ дар замони муосир» бахшида ба 30-солагии истиқлолияти давлатии Ҷумҳурии Тоҷикистон ва 20-солагии таъсисёбии факултети фалсафаи ДМТ» – маъруза дар мавзуи «Сарчашмаҳои таърихии ташаккули афкори фалсафии Абӯнасри Форобӣ». –Душанбе, 2021.

- Конференсияи илмӣ-амалии байналмилалӣ дар мавзуи «Худшиносии миллӣ дар раванди ҷаҳонишавӣ» бахшида ба 75-солагии Донишгоҳи миллии Тоҷикистон» – маъруза дар мавзуи «Худшиносӣ ва масоили арзишҳои миллӣ дар таълимоти Ибни Сино». – Душанбе, 03 октябри соли 2023.

- Конференсияи илмӣ-амалии байналмилалӣ дар мавзуи «Узбеко-Финское образование и проблемы воспитания гармоничного поколения» – маъруза дар мавзуи «Роль философского наследия представителей восточного перипатетизма в формировании личности в современных условиях» – Самарканд, 24-25 майи соли 2024.

- Симпозиуми байналмилалии «Таълимоти фалсафӣ-иҷтимоии Абунасри Форобӣ: моҳият ва аҳаммият барои ҷаҳони муосир» – маъруза дар мавзуи «Нақши Форобӣ дар ташаккули фалсафаи машшоияи шарқӣ». (16-17 октябри соли 2024, ш. Душанбе, Тоҷикистон). –С. 485-497.

- Симпозиуми байналмилалӣ дар мавзуи «Саҳми Абуалӣ ибни Сино дар рушди илм, фалсафа ва тамаддуни ҷаҳонӣ" – маъруза дар мавзуи «Меъёри маърифат дар таълимоти Ибни Сино». – Душанбе, 4-5 ноябри соли 2025.

- Симпозиуми байналмилалӣ дар мавзуи “Саҳми Абуалӣ ибни Сино дар рушди илм, фалсафа ва тамаддуни ҷаҳонӣ” – маъруза дар мавзуи «Саҳми нобиғаи тоҷик-Пури Сино дар рушди тамаддуни умумибашарӣ». – Душанбе, 4-5 ноябри соли 2025.

Дар конференсияҳои ҷумҳуриявӣ:

- Семинари илмию амалии ҷумҳуриявӣ дар мавзуи: «Фалсафаи муосири тоҷик: мушкилот, дурнамо ва роҳҳои рушд» – маъруза дар мавзуи «Мақоми Абуалӣ ибни Сино дар ташаккули фалсафаи тоҷик». –Душанбе, 2021.

– Мизи гирд дар мавзуи «Современные тенденции развития философской науки в Таджикистане и мире» – маъруза дар мавзуи «Нақши «Таҳсил-ус-саодат»-и Форобӣ дар ташаккули илми ахлоқ». –Душанбе, 18 ноябри соли 2022.

- Конференсияи илмию амалии ҷумҳуриявӣ дар мавзуи «Раванди ташаккулёбии институтсионалии кори иҷтимоӣ дар Ҷумҳурии Тоҷикистон: дастовардҳо, масъалаҳо ва тамоюлҳо» – маъруза дар мавзуи «Мавқеи саодат дар фалсафаи амалии Абунасри Форобӣ». –Душанбе, 2023.

- Конференсияи ҷумҳуриявии илмию назариявӣ дар мавзуи: «Масъалаҳои мубрами фалсафаи муосир: мушкилот ва дурнамо» – маъруза дар мавзуи ««Эҳсо-ул-улум» аввалин доират-ул-маорифи шарқӣ» (–Душанбе, 12-уми марти соли 2024). –С. 79-86.

– Конференсияи илмӣ-назариявии ҷумҳуриявӣ дар мавзуи: «Ташаккули худшиносии миллии ҷавонон-яке аз роҳҳои муқовимат бар зидди идеологияи экстремистӣ» – маъруза дар мавзуи «Раванди худшиносии миллӣ дар замони соҳибистиқлолӣ» (ш. Душанбе, 31.03.2026). –Душанбе, ДМТ, 2026. –С. 92-100.

– Конференсияи илмӣ-назариявӣ таҳти унвони «Истиқлоли давлатӣ ва рушди илму маориф дар Тоҷикистон» бахшида ба 35-умин солгарди Истиқлоли давлатии Ҷумҳурии Тоҷикистон» – маъруза дар мавзуи «Эҳёи арзишҳои миллӣ дар даврони Истиқлол». –Душанбе, 19 августи соли 2026.

– Конференсияи илмӣ-назариявии дар мавзуи «Истиқлоли давлатӣ: ташаккул ва танзими ҳуқуқӣ» бахшида ба 35 солагии Истиқлоли давлатии Ҷумҳурии Тоҷикистон» – маъруза дар мавзуи «Мероси илмӣ-фалсафии Абунасри Форобӣ ва Абуалӣ ибни Сино: нақши Тоҷикистон дар эҳё, таҳқиқ ва муаррифии он». –Душанбе, Институти давлат ва ҳуқуқи АМИТ, 21 августи соли 2026.

Интишорот аз рӯйи мавзуи диссертатсия. Натиҷаи муҳтавои диссертатсия дар 3 монография, 2 китоби дарсӣ, 1 воситаи таълимӣ, 20 мақолаи илмӣ дар нашрияҳои тақризшавандаи Комиссияи олии аттестатсионии назди Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон ва 14 мақолаи дигар дар дигар нашрияхо (ҷамъ, 40 номгӯй) ба нашр расидааст.

Сохтор ва ҳаҷми диссертатсия ба ҳадаф ва вазифаҳои таҳқиқот мувофиқ буда, аз муқаддима, панҷ боб, чордаҳ параграф, хулоса, тавсияҳои амалӣ оид ба татбиқи натиҷаҳои таҳқиқоти диссертатсионӣ, феҳристи сарчашмаҳо ва адабиёт ва интишорот аз рӯйи мавзуи диссертатсия иборат мебошад. Ҳаҷми умумии диссертатсия 449 саҳифаи чопии компютериро ташкил медиҳад.

ҚИСМҲОИ АСОСИИ ТАҲҚИҚОТ

Дар муқаддима мубрамияти мавзуъ, дараҷаи омӯзиши мавзуъ, робитаи таҳқиқот бо барномаҳо (лоиҳаҳо ва мавзуъҳои илмӣ), мақсад ва вазифаҳои таҳқиқот, объект ва мавзуи таҳқиқот, марҳила, макон ва давраи таҳқиқот, асосҳои назариявии таҳқиқот, асосҳои методологии таҳқиқот, заминаҳои эмпирикӣ ва пойгоҳҳои таҳқиқот, навгониҳои илмии таҳқиқот, нуктаҳои ба ҳимоя

пешниҳодшаванда, аҳаммияти назариявӣ ва амалии таҳқиқот, дараҷаи эътимоднокии натиҷаҳои диссертатсия, мутобиқати диссертатсия ба шиносномаи ихтисоси илмӣ, саҳми шахсии довталаби дараҷаи илмӣ дар таҳқиқот, тасвиб ва амалисозии натиҷаҳои диссертатсия, интишорот аз рӯйи мавзуи диссертатсия, сохтор ва ҳаҷми диссертатсия мавриди омузиш, таҳлил ва баррасӣ қарор дода шудаанд.

Боби якуми диссертатсия **– «Заминаҳои ташаккули таълимоти фалсафии Абунасри Форобӣ ва Абуалӣ ибни Сино»** аз се зербоб иборат мебошад.

Дар зербоби якуми боби аввал – **«Омилҳои иҷтимоӣ-таърихии густариши фалсафа дар Мовароуннаҳру Хуросон дар асрҳои IX-XI» –** масъалаҳои густариши фалсафа ва омилҳои таъсиргузор ба он таҳлилу баррасӣ гардидаанд. Қайд карда мешавад, ки мактабҳои фалсафии ориёиҳо ва таълимоти намояндагони онҳо дар рушду нумуи афкори фалсафӣ саҳми ниҳоят бузург гузоштааст. Марҳилаҳои ташаккули тафаккури фалсафии ориёитаборон реша дар аъмоқи таърих дошта, он дар даврони мавҷудияташ бо мактабҳои фалсафии қавмҳои гуногуне омехта, сайқал ёфтааст ва вобаста ба ҳар давру замон ва сиёсати идорӣ ҷилои тоза касб намуда, мазмуну моҳияташ дар ҷаҳонбиниву ҷаҳоншиносии олимону ҳакимони минбаъда инъикос шудааст. Яке аз ин марҳилаҳо ба муҳити иҷтимоӣ-фарҳангии Мовароуннаҳру Хуросони асрҳои IX-XI дахл дорад, ки дар ташаккули фалсафаи тоҷик нақши равшан гузошта, омилҳои густариши фалсафа дар ин давра зиёд аст, ки ниёз ба таҳқиқи хосса дорад. Сабабҳои густариши фалсафа дар Мовароуннаҳру Хуросони асрҳои IX-XI гуногунанд, ки дар ин миён тавзеҳи омили иҷтимоӣ-таърихӣ барои равшантар кардани матлаби мавриди назар зарур аст. Ин омил танҳо муҳити зиндагии мардумро муайян намекунад, балки самти инкишофи илм, омилҳои ба он таъсиргузор, тарзи ҷаҳонбиниву ҷаҳоншиносии намояндагони ин давра ва талаботи иҷтимоиро низ мушаххас менамояд.

Дар заминаи табодули фикр дар соҳаҳои мухталифи ҳаёти иҷтимоӣ ва дастрасӣ бо осори тарҷумавии донишмандони кишварҳои дигар, амсоли Юнон, Рим, Ҳинд ва ғайра олимони маҳаллӣ бо фалсафаи классикӣ ошноӣ пайдо намуданд. Ҳамзамон илмҳои риёзӣ, табиӣ, нуҷум ва мантиқ низ дар ин давра инкишоф ёфтанд, ки онҳо бо фалсафа тавъам омӯхта мешуданд. Донишмандони ин соҳаҳо кӯшиш менамуданд қонуниятҳои инкишофи иҷтимоиро дарк кунанд ва масоили марбут ба онро бо равиши ақлонӣ шарҳу тавзеҳ диҳанд, ки ҳамаи ин боиси рушди бесобиқаи фалсафа дар ин давра гардид. Таҳқиқи андешаҳои Форобиву Ибни Сино бозгӯкунандаи он аст, ки ҳарчанд мутафаккирон кӯшидааст фалсафаву динро ба ҳам оштӣ диҳанд ва ҳадафҳои усулии онҳоро муштарак ҳисобанд, аммо ин амали онҳо ҳаргиз ба маънои ягонагии дину фалсафа нест. Ин кӯшиш ва равиши таҳқиқи мутафаккирон усулан ба фалсафаашон мутааллиқ буда, ба тақозои вазъи таърихии тафаккури замонашон вобаста аст.

Муҳити илмиву иҷтимоии Мовароуннаҳру Хуросон боиси ба низом даромадани донишҳои фалсафӣ дар ин минтақа гардид. Форобӣ яке аз аввалин файласуфони шарқист, ки ба андозае тавассути таълифи рисолаҳои фалсафӣ илмҳои фалсафиро муназзам сохт ва чун аз забонҳои мухталифе бархӯрдор буд, кӯшид забони фалсафиро ба таври мушаххас роҳандозӣ намояд ва ба андозае муваффақ ҳам гардид.

Ибни Сино низ дар ин маврид корҳои мондагоре дорад. Ӯ аз аввалин файласуфони тоҷик аст, ки фалсафаро аз қолаби арабӣ берун оварда ва танҳо дар

асари «Донишнома»-аш беш аз ҳазор истилоҳоти илмӣ бо забони модариаш сохт. Дар сохтани истилоҳоти фалсафӣ мутафаккир аз усули решаҷӯйӣ истифода намудааст. Масалан, дар заминаи донистан мақулаи «дониш»-ро корбаст менамояд. Ҳамзамон Ибни Сино кӯшиш намуд истилоҳоти маъмуле, ки тавассути забони арабӣ дар гардиш буд, тарҷума карда, шарҳ диҳад ва бо меъёрҳои забони тоҷикӣ мутобиқ намояд. Ин фаъолияти мақсадноку огоҳонаи мутафаккир боиси ба форсӣ ташаккул ёфтани забони муназзами фалсафӣ гардид.

Барои густариши фалсафа дар Мовароуннаҳру Хуросон омилҳои гуногуне таъсиргузоранд, ки муҳимтаринашон суботи сиёсӣ, инкишофи соҳаҳои гуногуни ҳаёти иҷтимоӣ, ҳадафи аслӣ қарор додани таҳсили маънавиёт, тафаккури китобӣ, ба забон ва арзишҳои миллӣ эҳтиром қоил шудан ва ғайра аст. Маҳз чунин шароити иҷтимоӣ-таърихӣ дар шаклгирии шахсияти илмиву иҷтимоии Форобӣ ва Ибни Сино таъсир гузошта, таълимоти фалсафии онҳоро ҳамчун намунаи олии омезиши ақл, дин, ахлоқ ва фарҳанг ба ҷаҳониён муаррифӣ намуд. Дар ташаккули ҷаҳонбиниву ҷаҳоншиносии Форобӣ ва Ибни Сино омилҳои зиёде муассир бошанд ҳам, муҳити иҷтимоӣ-таърихӣ ва фарҳангии Мовароуннаҳру Хуросон дар ин миён ҷойгоҳи вижа дорад.

Форобиву Ибни Сино дар даврае кору пайкор намудаанд, ки дар таърих чун марҳилаи гулгулшукуфоии тамаддуни асримиёнагии тоҷик ёд мешавад. Махсусан, асрҳои IX-XI дар таърихи илму фарҳанги аҷдодони мо чун даврони тиллоии рушду инкишофи соҳаҳои гуногуни иҷтимоӣ қайд гардида аст. Ҳарчанд тафаккури теологӣ бо масоили гуногуни озодандешӣ мухолифат менамуд, аммо дар ин даврa фалсафаву фарҳанг ба таври бесобиқа инкишоф ёфт ва илмҳои тиб, ситорашиносӣ, мантиқ, риёзӣ, ҳандаса ва ғайра низ ба қадри зарурӣ рушд карданд, ки наметавонад ба ҷаҳонбиниву тафаккури илмии донишмандон бетаъсир бошад. Ин инкишофу пешрафтҳо ва дастовардҳои арзишманд: «решаҳои тамаддун ва фарҳанги моро нерӯманд кардаанд».[123, с. 6]

Мовароуннаҳру Хуросон дар асрҳои IX-XI тавассути фарҳанги оламгири худ чун марказҳои сиёсиву маъмурӣ шуҳрат касб намуда, дар ташаккули илму маънавиёти минтақа ва ҷаҳон таъсири босазо гузоштанд. Дар бузургтарин шаҳрҳои ин давра, ба мисли Бухоро, Самарқанд, Нахшаб, Нишопур, Марв, Тирмиз, Тус, Балх, Ҳирот, Ғазна ва ғайра бо дастгирии баъзе ҳокимони илмдӯсту маърифатпарвар баҳсҳои озоди донишмандон сурат мегирифт, ки барои ташаккули низоми фалсафии намояндагони ҳикмати ин давра мусоидат намуд. Ҳамзамон дар ин давра таъсири давлатдории хонадонҳои бонаҷобати Тоҳириён, Саффориён, Сомониён ва муҳити илмиву адабӣ ва фарҳангии он низ дар ташаккули ҷаҳонбинии олимони ин давра, махсусан Форобиву Ибни Сино, ниҳоят бузург аст.

Форобӣ ва Ибни Сино дар таърихи фалсафаи тоҷик мақоми шоиста касб намуда, барои аз ғафлат бедор намудани инсоният, ба худшиносӣ таваҷҷуҳ намудан, аз ақли салим кор гирифтан ва фарқ намудани тақлид аз таҳқиқ хидматҳои шоистае анҷом доданд. Ҷавҳари таълимот ва ҷаҳонбинии онҳоро инсонгарой, нақши ақлу мантиқ дар касби маърифат, ҷомеаи идеалӣ ва озодфикрӣ ташкил мекунад, ки дар муҳити созгори Мовароуннаҳру Хуросони асрҳои IX-XI шакл гирифтааст.

Хулоса, таҳлили мавзуи мазкур нишон медиҳад, ки дар Мовароуннаҳру Хуросони асрҳои IX-XI давлатҳои нисбатан мустақил ба вуҷуд омаданд, ки дар натиҷа суботи сиёсиву иҷтимоии ҷомеа таъмин гардида, илму олим аз ҷониби

ҳокимият ва ҷомеа мақом пайдо намуданд ва заминаҳои институтсионалии инкишофи фалсафа ба вуҷуд омад. Шаҳрҳои гуногуни Мовароуннаҳру Хуросони асрҳои IX-XI ба марказҳои илмӣ, тиҷоратӣ ва фарҳангӣ табдил ёфта, муҳити созгоре барои мубодилаи фикр дар миёни ҷомеа ба вуҷуд оварданд, ки дар натиҷа, фалсафа аз доираи фаъолияти инфиродӣ фаротар рафта, ба касби иҷтимоӣ мубаддал гашт. Дар заминаи дастрасӣ бо осори тарҷумавии донишмандони юнонӣ, римӣ, ҳиндӣ, сурёнӣ ва ғайра олимони ин минтақа бо фалсафаи классикӣ ошноӣ пайдо намуданд, ки омезиши фарҳангҳоро ба вуҷуд оварда, боиси инкишофи фалсафа гардид ва муҳити илмиву иҷтимоии Мовароуннаҳру Хуросон дар асрҳои IX-XI сабаби ба низом даромадани донишҳои фалсафӣ дар ин минтақа гардид, ки дар ин саҳми донишмандон, махсусан Форобӣ ва Ибни Сино зиёд аст, зеро онҳо аз аввалин файласуфони тоҷик буданд, ки илмҳои фалсафиро муназзам сохта, забони фалсафиро ба таври мушаххас роҳандозӣ намуданд. Бо кӯшиши Ибни Сино фалсафа аз қолаби арабӣ берун оварда шуд ва ҳазорҳо истилоҳоти илмӣ бо забони модариаш сохт, ки заминаҳои мустаҳками инкишофи фалсафаро рохандозӣ намуд.

Зербоби дуюми боби якум **«Сарчашмаҳои асосии ғоявии ташаккули афкори фалсафии Форобӣ ва Ибни Сино»** номгузорӣ шуда, муҳимтарин сарчашмаҳои қоявии афкори фалсафии ин ду мутафаккир мавриди таҳқиқ қарор гирифтааст. Таҳлилҳо нишон медиҳанд, ки аксари назарияҳо, усулҳои таҳқиқ, мақулаҳо, мафҳумҳо ва истилоҳоти фалсафие, ки ин донишмандон дар осорашон истифода намудаанд ё бевосита, ё ба восита дар фалсафаи ҳакимони юнонӣ, махсусан ҳикмати афлотуниву арастуӣ, навафлотунӣ, ҳикмати ориёӣ, яҳудия, масеҳия ва ислом то андозае қаблан ҳаллу фасл гардида буданд ва дар атрофи онҳо баҳсҳои гуногуни фалсафӣ сурат гирифта буд. Яке аз сарчашмаҳои асосии ҷаҳонбинии Форобиву Ибни Сино таълимоти юнониён маҳсуб мешавад, ки аз эътиқодоту ҷаҳоншиносии муҳити замони онҳо тафовути ҷиддӣ дошт ва ифодакунандаи аз хориҷ таъсиргузорӣ ба маънавиёташон аст. Табодули андешаҳои илмӣ миёни юнониҳо ва мардуми ориёитабори Шарқ, ки Форобиву Ибни Сино парвардаи фарҳанги дувумианд, таърихи тулонӣ дошта, авҷи онро дар даврони Ҳахоманишиниҳо метавон ба равшанӣ дарёфт намуд.

Осори таърихӣ тасдиқ мекунанд, ки дар охирҳои давлатдории Сосониҳо ва ибтидои интишори ислом дар баъзе шаҳрҳои инкишофёфтатари минтақа, ба мисли Балх, Синд, Марв ва ғайра марказҳои илмие фаъолият мекарданд, ки дар онҳо улуми ҷамъовардаи юнониҳо таълим дода мешуд ва баъзе осори ҳакимони Юнон, пеш аз он ки ба забони арабӣ тарҷума шаванд, ба забони паҳлавӣ баргардонида шуда буданд. Яъне ориёиҳо пеш аз омадани арабҳо ба ин минтақа аз фалсафаи юнонӣ огоҳ буданд. Дар яке аз марказҳои куҳани илмии машҳури диёри Форс, ки бо номи «Гунди Шопур» маъруф гардида буд, осори юнонӣ ба сурёниву паҳлавӣ тарҷума шуда, муҳаққиқони ин маркази илмиву фарҳангӣ аз илму маънавиёти юнониҳо фаровон истифода мекарданд. Ҳамчунин фаъолияти маъруфтарин мутарҷимони давраи аввали интишори ислом Абдуллоҳи Муқаффаъ, ки мувофиқи нишондоди сарчашмаҳо «Мақулаҳо», «Бориарминос», «Аналитикаи аввал», «Исоғуҷӣ»-и Фарфуриюс ва чандин асарҳои ҳакимони маъруфи юнониро аз забони паҳлавӣ ба забони арабӣ тарҷима намуда буд, [78, с. 59] ин андешаҳоро тасдиқ мекунад ва ин фаъолияти ӯ далели воқеияти гуфтаҳои болост, ки эрониён пеш аз арабҳову мусулмонҳо бо маорифи юнонӣ ошноӣ доштанд.

Дар муҳити фарҳангӣ-адабии замони Форобӣ ва Ибни Сино ба таълимоти Афлотун ва Арасту донишмандон таваҷҷуҳи хос доштанд. Аз ин рӯ, ба назари Форобӣ ва Ибни Сино, муҳимтарин заминаҳои ташаккули афкори фалсафӣ ба

таълимоти Афлотун ва Арасту вобастагӣ дорад. Муҳтавои асарҳои «Фалсафаи Афлотун» ва «Фалсафаи Арасту»-и Форобӣ нишондиҳандаи он аст, ки ӯ бе шарҳу баёни навафлотуниён низ аз таълимоти ин мутафаккирон огоҳӣ доштааст. Аммо Форобӣ дар ин асарҳо аз баъзе назарияҳои маъруфи арастуӣ, ба мисли «назарияи судур» ва китобҳои машҳури ӯ, амсоли «Этикаи Никомах» ёд намекунад, ки муҳаққиқро ба андешаҳои зиддиятнок водор мекунад.

Таҳқиқот нишон медиҳад, ки ба замми таълимоти фалсафии Афлотуну Арасту Форобӣ ва Ибни Сино ба фалсафаи навафлотуния низ таваҷҷуҳи хос доштанд. Масалан, Форобӣ дар рисолаи «Фусус-ул-ҳикам» ба хотири исботи тавҳид аз равиши навафлотуниён истифода мебарад. Дар «Китобу орои аҳл-ил-мадинат-ил-фозила» [11] дар дарёфти саодат таҳти таъсири таълимоти Афлотун қарор гирифта, бо ҳамон усул ба масоили фалсафие, ба мисли ақлу нафс, афлоку ачром ва ақсоми мақулот таваҷҷуҳ мекунад. Дар «Китобу-с-сиёсат-ил-маданияти» [12, с. 23-28] мафҳуми «нафс»-ро бо равиши Афлотун ва Арасту баррасӣ менамояд. Зеро ӯ бо такя ба Арасту шарти зуҳури нафсро ҷисм медонад, аммо бо равиши афлотунӣ муътақид аст, ки «нафсро дар бақо ниёзе ба ҷисм нест». [13, с. 182]

Метафизикаи Форобӣ, асосан, дар заминаи таълимоти Афлотун, Арасту, навафлотуниён ва ақоиди исломӣ шакл гирифтааст. Дар масъалаи ғояти ҳастӣ Форобӣ ба Қуръон [66, 53;42] такя мекунад ва муътақид аст, ки «Воҷиб-ул-вуҷуд би-з-зот ғоят ва ҳадафи куллӣ мебошад, зеро ҳамаи чиз ба ӯ меанҷомад». [13, с. 177]

Дар мавридҳои зиёде Форобӣ ба Арасту ва Ибни Сино ба Форобӣ такя намудаанд. Масалан, дар фасли дуюми «Китоб-уш-шифо» Ибни Сино дар таснифи илм мафҳум ва моҳияти илмҳои амаливу назариро ба таври зайл шарҳ меҳиҳад: «Чизҳои мавҷуда чизҳое мебошанд, ки ҳастии онҳо ё ба ихтиёру кирдори мо вобастаанд, ё ба ихтиёру кирдори мо вобаста нестанд. Маърифати умуре, ки ба қисми аввал дахл дорад, фалсафаи назарӣ номида мешавад. Маърифати умуре, ки ба қисми дуюм дахл дорад, фалсафаи амалӣ номида мешавад. Ғояи асосии фалсафаи назарӣ фақат иборат аз такмил додани нафс аст, ки танҳо бидонад. Аммо ғояи аслии фалсафаи амалӣ на фақат такмилёбии нафс барои донистан аст, балки барои он аст, ки донӣ ва бо он дониш чи бояд кунӣ, то ҳамон кунӣ». [6, с. 87] Айнан ҳамин мазмун дар китоби «Эҳсо-ул-улум»-и Форобӣ чунин омадааст: «...бахше, ки дар бораи мавзуоте сухан мегӯяд, ки амали инсон дар эҷоди онҳо дахолате надорад, номаш улуми назарист. Мавҷудоте, ки бо амал ва иродаи инсон эҷод мешавад ва ба ӯ меомӯзонад, ки кори некро чӣ гуна метавон анҷом дод, номи ин бахш улуми амалӣ ё фалсафаи маданист». [14, с. 10]

Таҳлилҳо нишон медиҳанд, ки таснифоти илм, ки Ибни Сино анҷом додааст, бе заминаҳои назариявии гузоштаи Форобӣ тасаввурношаванда мебошад. Ибни Сино дар ин масъала қариб аз доираи таснифоти илми дар «Эҳсо-ул-улум» намудаи Форобӣ берун нарафтааст, аммо нодида гирифтан низ нашояд, ки дар инкишоф додани он саҳми назаррас дорад. Яке аз муҳаққиқони фалсафаи Ибни Сино Сагадеев А.В. ин нуктаро ба назар гирифта, чунин қайд менамояд: «аз осори то имрӯз маҳфузмондаи Абуали ибни Сино метавон «Рисолаи ҳудуд»-и ӯро қайд намуд, ки муаллиф дар он анъанаи луқатномаҳои махсуси фалсафии... «Эҳсо-ул-улум»-и Форобиро идома додааст». [121, с. 27]

Ҳарчанд Форобиву Ибни Сино дар осори худ аз зардуштия ёд намекунанд ва таҳти таъсири ин таълимот қарор гирифтанашонро низ эътироф надоранд, аммо бо итминон метавон қайд намуд, ки таъсирпазирии бавоситаи онҳо мушаххас аст. Зеро дар осорашон ё бевосита, ё бавосита ба ин масъала ишораҳое доранд. Масалан, Ибни Сино дар китоби «Ҳикмати машриқия» сарчашмаи ягонаи

омӯзиши афкори фалсафии ӯ набудани ҳикмати Юнони бостон ва пайравонашонро равшан таъкид намудааст: «...дур нест, ки илмҳо аз ғайри ҷиҳати юнониён низ ба мо расидаанд». [3, с. 60] Дар ин маврид муҳаққиқони зиёде таҳқиқ намуда, таъсири назаррас доштани зардуштияро дар муҳити фарҳангии ин давра таъкид намудаанд. [125, с. 138-157]

Барои исботи ин фикр метавонем чунин далел орем, ки яке аз муҳимтарин қисматҳои «Авесто», ки дар он масоили сиёсӣ, махсусан ҳукумат ва мадинаи фозила, баррасӣ мешавад, «Готҳо» аст. Мутаассифона, илми таърихи фалсафаи тоҷик то ҳол ба уфуқҳои кашфношудаи ин қисмати китоби муқаддаси кеши зардуштия дастрасӣ надорад ва он ба пажуҳиши вижа ниёзманд аст. Назарияи мадинаи фозила бори нахуст маҳз дар ин асар инъикос гардидааст ва Афлотун бо он ошноии амиқ доштааасту ҳакимони асримиёнагии мо дар ин масъала ба ин файласуфи юнонӣ бо эътимоди фаровон такя намудаанд.

Қайд кардан ба маврид аст, ки осори тарҷумашудаи юнонӣ ва шореҳони онҳо низ дар ҷаҳонбинии Форобӣ ва Ибни Сино таъсири назаррас дорад. Вале ин таъсирпазирӣ низ ба таври мутлақ набуда, дар масоили мухталифе Форобӣ ва Ибни Сино ақидаҳои мушаххаси худро бар хилофи шореҳони мазкур ироа намудаанд. Масалан, дар фалсафаи Искандари Афродесӣ ақли мустафод зинаи мобайнӣ дар байни ақли ҳаюлонӣ ва ақли фаъол мебошад. Вале дар фалсафаи Форобӣ он зинаи охир, ҳолати баландтарини тафаккури инсон аст, ки тавассути ваҳю ишроқ шаклу суратҳои аз Ақли фаъол ҷудошударо бе ёрии эҳсосот дарк мекунад. [20, с. 161]

Ё худ Ибни Сино дар масъалаи шинохти тани инсон ба натиҷае расидааст, ки узвҳои инсон яксон набуда, баъзе муҳимму аввалиндараҷа ва бархеи дигар хитматгорони онҳоянд. Масалан, шуш ва рагҳои шараён хидматгорони диланд, андомҳои ғизогириву асаб ходимони майнаанд ва хидматгори ҷигар меъда ва шоҳрагҳоянд. [122, с. 106] Бо ин назари худ Ибни Сино на танҳо навоварӣ дар илм мекунад, балки иштибоҳи Ҷолинусу Арастуро низ ислоҳ менамояд. Зеро ба назари Арасту ва ҳакимони юнонии то ӯ, вазифаи майна тавлиди балғам аст ва ба воситаи он сард намудани дил мебошад. [9, с. 90]

Ақоиди динии яҳудия ба таври мустақим дар ҷаҳонбинии Форобӣ ва Ибни Сино таъсиргузор набошад ҳам, он тавассути наҳзати тарҷума, махсусан аз забонҳои юнониву сурёнӣ ба забони арабӣ, дар ташаккули тафаккури фалсафии мутафаккирони мо нақши назаррас гузоштааст. Дар ташаккули ҷаҳонбинии Форобӣ ва Ибни Сино таълимоти масеҳият низ нақши назаррас бозидааст. Онҳо аз осори ба забони арабӣ тарҷумашудаи намояндагони патристикаву схоластика зиёд истифода намудаанд ва дар масоили муҷаррадот (идеяҳо), ба мисли сабаби аввал, вуҷуду моҳияти Худо, алоқамандии ақлу ваҳӣ ва ғайра ба мисли таълимоти намояндагони масеҳият ибрози андеша намудааст.

Ҳамин тариқ, маълум гардид, ки манбаъҳои ташаккули фалсафаи Форобӣ ва Ибни Сино гуногун бошанд ҳам, дар ин миён фалсафаи Афлотуну Арасту, навафлотуния ва анъанаҳои мазҳабии яҳудия, масеҳият ва ислом ҷойгоҳи хос доранд ва метавон ба таври зер чунин натиҷагирӣ намуд:

-метафизика ва таълимоти сиёсии ҳар ду мутафаккир таҳти таъсири назарияи идеяҳои Афлотун шакл гирифтааст;

-бунёди методологии таълимоти Форобӣ ва Ибни Сино дар асоси мантиқу фалсафаи Арасту шакл гирифта, он ба фалсафаи ин ду мутафаккир шакли мантиқӣ ва низом бахшид;

-дар заминаи таълимоти навафлотуния ҳар ду мутафаккир ба мутобиқ намудани фалсафаву дин иқдом намуданд ва Форобӣ консепсияи «файз» ва Ибни

Сино марҳилаҳои вуҷудро коркард намуданд;

-ҳарчанд омилҳои яҳудия мустақиман ба мутафаккирони мо мушоҳида нашавад ҳам, унсурҳои гуногуни назарияи офариниш, тавҳид, ваҳй, нубувват, муҳокимаҳои метафизикии донишмандони яҳудӣ ва ғайра бо роҳҳои мухталиф, махсусан тавассути тарҷума ва муҳити фарҳангӣ ба онҳо таъсир гузоштааст;

-масеҳият дар афкори фалсафии Форобиву Ибни Сино тавассути тарҷумаҳои осори юнонӣ, асосан дар масоили муносибати ақлу имон, маърифати Худо ва ӯро асоси ҳастӣ ҳисобидан, мувофиқати фалсафаву дин, таъсир расонидааст.

Инчунин, муҳити орӣ аз таассубу хурофоте, ки дар замони фаъолияти Форобиву Ибни Сино ҳокимон фароҳам оварда буданд, сабаб гардид, ки афкори ҳакимони намояндагони динҳои гуногун чун сарчашмаи андешаҳои фалсафии мутафаккирони мо баромад намоянд.

Зербоби сеюми боби якум **«Таъсири омили исломӣ дар ташаккули фалсафаи Форобӣ ва Ибни Сино»** ном дошта, дар он муҳимтарин омилҳои таъсиргузор дар ташаккули фалсафаи Форобиву Ибни Сино – омили исломӣ, баррасӣ мешавад. Сарчашмаҳои асосии ислом-Қуръону суннат, фиқҳ, калом ва ирфон ба ҳисоб мераванд. Дар саросари осори онҳо таъсири ин сарчашмаҳо ба мушоҳида мерасад. Махсусан, дар масъалаҳои офариниш, исботи Воҷиб-ул-вуҷуд, камолоти инсон ва иртиботи ӯ бо Офаридгор, инсон ҳамчун мавҷуди оқил ва масъулиятпазир, ҷойгоҳи ахлоқ дар ташаккули моҳияти инсон, зарурати тарбият, нақши сарвар (пайғамбар) дар роҳнамоии ҷомеа, тавассути равиши ақлонӣ баррасӣ намудани масъалаҳои асосии динӣ, иртиботи аҳлоқу ҳуқуқ ва зарурати мавҷудияти қонун дар ҷомеа ва амсоли инҳо ин таъсир равшан эҳсос мешавад, ки дар ташаккули афкори фалсафии онҳо нақши калидӣ гузоштааст.

Форобӣ моҳияти ваҳйу фалсафаро дар якҷоягӣ ба хотири дарёфти ҳақиқат медонист. Ба назари ӯ, фарқ миёни ваҳйу фалсафа дар шеваи фаъолияташон аст. Яъне агар ваҳй ҳақиқатро тавассути рамзу роз ва тамсил баён кунад, фалсафа барои дарёфти ин мафҳум ба бурҳон рӯ меорад. Форобӣ таъкид мекунад, ки «файласуф ҳақиқатро тавассути ақли мустафод, аммо набӣ ба василаи тахаййули қавӣ ҳосил мекунанд». [15, с. 21] Таъсири омилҳои исломӣ дар таълимоти Форобӣ якҷониба нест, зеро ӯ аз поягузорони фалсафаи шарқист. Маҳз пас аз Форобӣ масоили ҳастишиносиву маърифатшиносӣ дар пояи баҳсҳои фалсафӣ матраҳ гардиданд. Ӯ дар заминаи иҷтиҳоди динӣ ба иҷтиҳоди фалсафӣ камар баст ва дар миёни аҳли маънии замонаш ба пояе расид, ки ҳукми ӯ дар мавриди илми калом, илми фиқҳ ва амсоли онҳо хеле муассир буд. Аз ин рӯ, муҳити динии замони ӯ муҳимтарин манбаи таъсиррасон дар ташаккули тафаккури фалсафии ӯ маҳсуб мешавад.

Аз таҳлили осори Форобиву Ибни Сино бармеояд, ки онҳо дар муҳити тамаддуни исломӣ зиндагӣ намудаанд ва дар ташаккули донишу ҷаҳонбиниашон таъсири ин фарҳанг нисбатан назаррастар ва таъсири таълимоти ислом аз ҳама бештар аст. Қариб дар тамоми осори калонҳаҷми онҳо масоили ақидавие, ки дар заминаи ваҳйи илоҳӣ ва ваҳдонияти Офаридгор шакл гирифта аст, матраҳ мегардад. Дар баҳсҳои Воҷиб-ул-вуҷуд, қадим ё ҳодис будани олам, ҷовидона будани нафси нотиқа, тавҳид ва ғайра таъсири фарҳангу маънавиёти исломӣ дар таълимоти Ибни Сино равшан мушоҳида мегардад ва дар мавзеъҳои гуногуне мутафаккир ба ин масъала таъкид мекунад, аммо ба масоили динӣ аз дидгоҳи фалсафӣ таваҷҷуҳ мекунад. Ибни Сино асари алоҳидае ҳам бо номи «Тафсири Қуръон» дорад, ки аз тафсирҳои мутакаллимон фарқ мекунад. Масалан, ӯ ин ибораи қуръонии «масалу нуриҳи камишкотин фиҳо-л-мисбоҳ» [66, 24; 35]-ро

чунин шарҳ медиҳад, ки «Достони нури вай дар қалби мусулмонон ин аст, ки монанди тоқест, ки дар он чароғ аст, он чароғ дар шишаест, яъне дар қандил аст». [3, с. 690] Ибни Сино «қандил»-ро дили паёмбари ислом, ки аз ҳар гуна олудагиҳо ва шакку шубҳа пок аст, [3, с. 690] тафсир мекунад, ки ифодакунандаи имону боварии ӯ ба эътиқодоти исломӣ ва таъсири амиқи ин таълимот дар ҷаҳонбинии ӯст. Албатта, Сино ҳарчанд ба масоили усулии ақоидӣ ба зоҳир аз диди шаръӣ муносибат намояд ҳам, набояд нодида гирифт, ки ӯ ба ин масъалаҳо ақлгароёна бархӯрд мекунад ва маҳдуд ба ҷаҳонбинии динӣ намешавад.

Дар масъалаи ахлоқ низ Ибни Сино асосан дар руҳияи анъанаҳои исломӣ ва масоили ирфониву каломӣ ибрози назар мекунад ва аз ин ҷаҳонбинӣ ҳамчун меъёри арзишҳои ахлоқӣ истифода мекунад. Сарчашмаи ахлоқро мутафаккир Худо меҳисобад ва дар маркази фазоили ахлоқӣ мафҳуми «саодат»-ро қарор медиҳад. Шохаҳои фазоили ахлоқиро мутафаккир саховат, қаноат, сабр, карам, ҳалимӣ, покдоманӣ, бахшандагӣ, олиҳиммат, пинҳон доштани сир, ҳикмат, хушбаёнӣ, фаросат, бикрандешӣ, дурандешӣ, ростгӯйӣ, вафодорӣ, дӯстӣ, меҳрубонӣ, ҳаё, бузургҳиммат, накӯаҳдӣ ва фурӯтанӣ [3, 644] меҳисобад, ки ҳар кадоме василаи расидан ба саодати дунявию ухравист. Саодати дунявӣ дарёфти фазоили ахлоқӣ ва саодати ухравӣ васл бо Худост. Саодати воқеӣ дарёфти ризои Ҳақ мебошад, ки мафҳуми руҳонист. [2, с. 717]

Ҳарчанд муҳимтарин сарчашмаи ташаккули афкори фалсафии Ибни Сино шариати ислом аст, аммо таълимоти ӯ дар ҳамаи масоили эътиқодӣ бо исломи расмӣ созгор нест. Масалан, ӯ ба охират ва маод имон дорад, аммо маоди ҷисмониро қабул надорад. Мувофиқи навиштаи ӯ: «маод ҷуз нафсро набошад» [2, 727] ё дар ҷойи дигар таъкид мекунад, ки «Бидон, ки дуртарин мазҳабе аз савоб он аст, ки гӯянд «Маод ҷуз баданро нест»». [2, с. 710]

Хулоса, таҳлилҳо нишон медиҳанд, ки таълимоти фалсафии Форобӣ ва Ибни Сино сарчашмаҳои зиёд дошта, дорои машраби мухталифе буда, дар баъзе масъалаҳо бо ҳам низ мувофиқати комил надоранд. Муҳимтарин сарчашмаҳои ташаккули фалсафаи Форобӣ ва Ибни Синоро ба замми таълимоти афлотуниву арастуӣ, навафлотуния ва ориёӣ ақоиди исломӣ ташкил медиҳад, зеро дар муайян намудани мазмуну моҳияти фалсафа, таснифи улум, истифодаи мақулоти фалсафӣ, тасаввурот дар мавриди ҳастии мутлақ, мушаххас сохтани мавзуи метафизика, масоили ахлоқ, сиёсат, назарияи маърифат ва усули таҳқиқу сохтори осорашон асосан аз равиши ин макотиби фалсафӣ истифода намудаанд. Баъзеи ин сарчашмаҳо, ба мисли таълимоти фалсафии Афлотуну Арасту, навафлотуния ва ҳикмати исломӣ таъсироти назаррастару бевосита доранд, чун мафҳумҳо ва мавзуъҳои асосии баҳсҳои онҳо аз бисёр ҷиҳат ҳамоҳангӣ доранд. Ҳамзамон таъсири сарчашмаҳое низ, ба монанди таълимоти фалсафии ориёитаборон дар фалсафаи Форобӣ ва Ибни Сино бо сароҳат эҳсос мешаванд, ки ҳарчанд ба мисли таълимоти фалсафии Юнони бостон ва исломӣ пуртаъсир нестанд, аммо таъсири бавосита доранд. Масалан, назарияи судури навафлотуния, ки дар он таъсири таълимоти зардуштия мушоҳида мегардад, чун сарчашмаи афкори фалсафаи Форобӣ шинохта мешавад. Аммо ислом ба афкори фалсафии мутафаккирони мо на танҳо ҳамчун дин, балки чун низоми мукаммали ҷаҳонбинӣ таъсир гузошта аст.

Инчунин, мушаххас карда шуд, ки ақоиди фалсафии Форобӣ ва Ибни Сино ҳарчанд мушобиҳати зиёди шакливу маъноӣ доранд, аммо тафовути ҷавҳарӣ низ дар онҳо мушоҳида мешавад. Форобӣ амдан андешаҳои фалсафиашро пардапечона, бо рамзу роз баён менамуд, то танҳо аҳли ҳикмат аз моҳияташон пай бибаранд, аммо Ибни Сино мекӯшид бо иборoти фаҳмо ва содабаёнӣ афкорашро

ироа кунад. Форобӣ дар масоили зиёди фалсафӣ меъёри воқеиятро афкори ҳакимони юнонӣ, махсусан андешаҳои Афлотуну Арасту меҳисобид, вале Ибни Сино танҳо ҳамон андешаҳои ҳакимони юнониро мепазируфт, ки исботи мантиқӣ дошта бошанд ва дар тарозуи ақл бигунҷанд. Форобӣ ағлаби орои фалсафиашро бо такя ба Афлотуну Арасту баён намудааст дар ҳоле ки Ибни Сино барои дарёфти ҳақиқат ба ақлу мантиқ такя мекард, на ба андешаи ҳакиме.

Таъсири омили исломӣ дар омезиш бо фалсафаи юнонӣ дар масоили гуногуни таълимоти Форобӣ ва Ибни Сино, амсоли тавҳид, маърифати Воҷиб-ул-вуҷуд, офариниш, муносибату ақлу ваҳӣ, ахлоқ, инсоншиносӣ ва ғайра мушоҳида мешавад. Дар заминаи таҳлилу баррасии мафҳумҳои мазкур онҳо кӯшиш намуданд ислом ва фалсафаро ҳамоҳанг нишон диҳанд. Дар заминаи шарҳу баёни фалсафаи юнонӣ ва мутобиқ намудани он бо ақоиди исломӣ онҳо тавонистанд низоми нави фалсафиеро ба вуҷуд оранд, ки минбаъд пайравони зиёде пайдо намуд.

Боби дуюм «**Масъалаҳои ҳастишиносӣ дар фалсафаи Форобӣ ва Ибни Сино**» ном дошта, аз се зербоб иборат мебошад.

Зербоби якуми боби дуюм **«Мафҳум, моҳият ва шаклҳои ҳастӣ дар фалсафаи Форобӣ ва Ибни Сино»** номгузорӣ шуда, масъалаҳои ҳастишиносии ин мутафаккирон таҳлил шудааст. Қайд мегардад, ки масоили ҳастишиносӣ, умуман муаммои ҳастӣ, муҳимтарин ва мураккабтарин қисмати фалсафа буда, ҳамқадами фалсафа ва тафаккури фалсафист. Ин қисмати фалсафа ба саволҳое, ба мисли «моҳияти ҳастӣ дар чист?», «чаро дар таърихи фалсафа ин масъала ҳамеша таваҷҷуҳи ҳакимонро ба худ ҷалб менамояд?», «барои чӣ аксари файласуфон ҳастиро сарчашмаи низоми тафаккури фалсафӣ меҳисобанд?» ва ба ин монанд саволҳо, ки доираи фаҳму даркашон ниҳоят фароху куллист ва аз ибтидои зуҳури тафаккури фалсафӣ то имрӯз ба муҳимтарин масъалаи фалсафӣ табдил ёфтаанду наметавонанд алоқамандони ҳикматро бетараф гузоранд, посух ҷустан мехоҳад. Муҳаққиқи тоҷик Каримов А.А. бамаврид андешаи Арастуро дар ин маврид қайд намудаст: «фақат фалсафа қудрати фарогирии кулли ҷанбаҳои ҳастиро дорост». [61, с. 23]

Ҳастӣ ҳақиқатест, ки моҳияти обективӣ дошта, чун нахустмақулаи фалсафа баромад мекунад. Фалсафа таҳти мафҳуми ҳастӣ ҳам ҳастии билқувва ва ҳам ҳастии билфеълро, ки новобаста аз инсон вуҷуд дорад, аммо тавассути шуури инсон шинохта мешавад, ифода мекунад. Яке аз суолҳои калидии фалсафа пурсиши вуҷуд аст. Аз ин рӯ, барои шинохти файласуф, ногузир бояд масоили мафҳум, моҳият ва шаклҳои ҳастӣ дар таълимоти фалсафии ӯ баррасӣ шаванд. Зеро сайр аз масоили фуруъ ба усул ва баръакс аз усул ба фуруъ, инчунин бо диди мунаққидона таваҷҷуҳ намудану баҳогузорӣ ба он фалсафа шарти зарурии маърифати таълимоти файласуфи мавриди назар аст.

Мувофиқи ҳастишиносии Фороби, мавҷудот дар умум ду гунаанд. Яке, вуҷудаш ҳатмист, ки фарзи нобуди он муҳол аст ва воҷиб-ул-вуҷуд унвон мешавад. Дигар, «мумкин-ул-вуҷуд аст, ки агар маъдум (нест) фарз шавад, аз он муҳоле лозим наёяд». [13, с. 117] Тафовути ин тасниф аз мутакаллимон дар он аст, ки онҳо мавҷудотро ба қадим ва ҳодис тақсим мекунанд. Воҷиб-ул-вуҷуд биғайр дар натиҷаи файз аз ҷониби воҷиб-ул-вуҷуд биззот ибдоъ ва мумкин-ул-вуҷуд биззот аз ӯ эҷод мешаванд. Ба назари Форобӣ, ҳастӣ ба воҷиб-ул-вуҷуд (ҳастии мутлақ) ва имкон-ул-вуҷуд (ҳастии касрат) ҷудо мешавад ва миёни онҳо таносуб ҷой дорад. Мартабаҳои ҳастиро ӯ аз Иллати иллатҳо (сабабӣ), иллати дувум, Ақли фаъол, нафс, шакл ва ҳаюло иборат медонад, ки ҳар кадоме вобаста ба маротибашон ба сабаби аввал вобастаанд. Иллати иллатҳо ё Воҷиб-ул-вуҷуд ваҳдати мутлақ аст ва

ба хилофи маротиби баъдӣ касрат намепазирад.

Дар таърихи фалсафа ба саволи «чаро мавҷуд ҳаст?» ҷавобҳои аз ҳам фарқкунандаи зиёде пайдо мекунем, ки посухи Форобӣ аз файласуфони аз ӯ пешина фарқи назаррас дорад. Масалан, ҷавоби Афлотуну Арасту ба ин савол аз ҳам фарқ доранд, аммо бо ҳам мутаносибанд. Арасту ҷинс будани вуҷудро қабул надорад ва миёни моҳияту вуҷуд фарқ мегузорад. Ба назари ӯ, наметавон чистӣ (моҳият) ва ҳастии як чизро бо қавли воҳиде баён кард: чистии шайъ ба василаи таърифи он ва ҳастиаш ба воситаи бурҳон баён мешавад. Бурҳону таъриф як чизро ифода намекунанд. [49, с. 179] Вале ҷавоби Форобӣ аз ин ду ҳакими машҳури Юнони бостон, ки онҳоро поягузорони фалсафа медонист, [126, с. 63-64] фарқи усулӣ дорад, зеро ба назари Муаллими сонӣ, вуҷуди аслӣ Худост ва ӯст, ки ба моҳият вуҷуд мебахшад. Ҳастияш айни моҳияташ аст ва «илму амалаш як чиз аст». [120, с. 116]

Форобӣ ба масоили ҳастишиносӣ дар осори гуногунаш таваҷҷуҳ намудааст. Яке аз маъруфтарин осори ӯ, ки ба забонҳои гуногун тарҷума шуда, масоили мухталифи фалсафӣ, махсусан ҳастишиносӣ ба таври васеъ баррасӣ гардида, «Эҳсо-ул-улум» мебошад. Дар ин асар масъалаи ҳастишиносӣ дар қисмати илоҳиёт матраҳ мегардад. Ӯ ин қисматро ба се бахш ҷудо мекунад. Аввал, аз мавҷудот аз он ҷиҳат, ки мавҷуд ҳастанд, баҳс мекунад. Яъне, мавзуи ҳастишиносиро, бар хилофи баъзе ҳакимони даврони атиқа, ки бо маҳсусот муродиф медонистанд, мутлақи вуҷуд ҳисобидааст. Дуюм, аз мабодӣ (замина, сарчашма) ва бурҳон дар улуми назарии ҷузъӣ баҳс мешавад. Сеюм, аз мавҷудоте баҳс мекунад, ки ҷисм надоранд. Дар ин бахш баҳс ба мавҷуде мерасад, ки чизе аз ӯ муқаддам нест, мумкин нест, ки чизе аз вай қадимтар бошад ва имкон надорад, ки ӯ вуҷуди худро аз чизи дигар гирифта бошад. Ба ибораи Форобӣ: «Ин мавҷуд ҳамон мавҷуди азалии қадими воҳиди мутлақ аст». [14, с. 103] Ҳастии ин мавҷуд аз дигар ҳастиҳо тафовути ҷавҳарӣ надошта бошад ҳам, фарқҳо дошта, «аз илали моддӣ, суварӣ, ғойӣ ва фоилӣ мубарро» [134] аст.

Форобӣ ҳастии моддиро дар қисмати табииёти «Эҳсо-ул-улум» таҳлилу баррасӣ намуда, ба хулосае аст, ки «илми табиӣ дар бораи аҷсоми табиӣ ва дар мавриди аразҳое, ки қавоми онҳо ба ин аҷсом аст, ба мутолиа мепардозад». [14, с. 93] Мутафаккир ҷисмҳоро ба ду қисм – маснуӣ ва табиӣ ҷудо мекунад. Ҷисмҳои маснуӣ аз ҷониби инсон сохта шудааст. Онро ба истилоҳи имрӯза фарҳанги моддӣ меноманд. Вуҷуди ҷисмҳои табиӣ ба фаъолият ва хостаи инсон вобаста набуда, табиатан, ба мисли Замину Офтоб, мавҷуданд.

Ҳамзамон Форобӣ ҷисмро мураккаб аз моддаву сурат ҳисобида, суратро низ ба маснуӣ ва табиӣ ҷудо мекунад. Сурати табиӣ тавассути таъсири қуввае дар ҷисме нақш меёбад. Ба қавли мутафаккир, «сурати маснуӣ, масалан, дар мис ё чӯб, ё санг мунаққаш мешавад ва мумкин нест, ки қабл аз он ки ин сурат тавассути санъатгар дар бархе аносир нақш шавад, ба наҳви мустақил вуҷуд дошта бошад ва ин санъатгар аст, ки мисро ба сурати муҷассамаи инсоне дармеоварад ва ё чӯбро ба сурати тахт дармеоварад ва наметавонад, ки сурате аз суратҳоро ба наҳви мустақил ва бидуни модда ба вуҷуд оварад». [13, с. 144]

Ҳарчанд Форобӣ шеваи файласуфонро дар дарёфти ҳақиқат муштарак медонад ва эҳтимоми зиёде ба ҳакимони юнонӣ дорад, вале дар масъалаи ҷавҳари фард ё ҷузъи тақсимнопазир бо назари Демокрит мухолифат меварзад. Демокрит ҳастиро аз атомҳо ва хало, ки дар таълимоти ӯ азалианд, иборат медонист. Атом, ба назари ӯ, қадим, тағйирнаёбанда ва тақсимнопазир, миқдоран беҳудуд, бехолигӣ ва аз як ҷинс аст. Дар натиҷаи ҷобаҷошавии ин зарроти ба чашм ноаён ҷисмҳо ва

ҳаракат ба вуҷуд меоянд. Ин зарраҳо дорои андозаи муайяни риёзианд. Аммо, ба назари Форобӣ, ин зарраҳо ҳарчанд абадианд, вале дорои андозаҳои риёзӣ нестанд. Ин назари Форобӣ бо андешаи мутакаллимон қисман мувофиқат дорад. Зеро аз назари мутакаллимон низ ҳар мавҷуде, ки дар мавзуъ набошад, ҷавҳар буда, қисмҳои он ба «ақл ва мафориқ», ки қоим ба зоти хеш аст, «сурат», ки ҳулулкунанда аст, «ҳаюло», ки маҳалли сурат аст ва «ҷисм», ки мураккаб аз ҳаюлову сурат аст, тақсим мешавад. [37, с. 85] Аммо мутакаллимон дар шинохти ҷисм назарияи онро, ки ҷисм аз ҷавҳари фард таркиб шудааст ва мувофиқи он «ҷисм аз аҷзое таркиб ёфта, ки он аҷзо ба ҳеҷ ваҷҳ қобили қисмат нестанд», [37, с. 86] намепазиранд.

Масоили ҳастӣ дар таълимоти фалсафии Ибни Сино низ хеле мураккабу баҳсбарангез таҳлилу баррасӣ мегардад. Дар заминаи осори зиёди ӯ метавон мушаххас намуд, ки ҳастӣ дар фалсафаву илоҳиёти ӯ мақоми меҳварӣ дорад. Ибни Сино фалсафаро илми куллӣ унвон карда, дар қисмати баҳси масоили ҳастӣ муҳимтарин сифатҳои куллии мавҷуд, ба мисли ҷузъ, кул, ваҳдат, касрат, иллат, маълул ва амсоли инҳоро баррасӣ менамояд. Ӯ таҳти мафҳуми ҳастӣ нуктаи ибтидоии муҳокима ва ғояти мавҷудро дар назар дошта, онро бадеҳӣ, маълуму маъруф меҳисобад ва онро ҳам ба моддиёт ва ҳам ба маънавиёт ҳамл мекунад.

Ибни Сино дар заминаи назариёти марбут ба ин баҳси Форобӣ дар ҳастишиносиаш илоҳиётро аз фалсафа ҷудо намуда, онро ба масоили куллии ҳастии фавқуттабиӣ хос мегардонад. Бояд қайд намуд, ки бе таҳлилу баррасии қисмати илоҳиёти Ибни Сино низоми фалсафии ин мутафаккиронро наметавон ба пуррагӣ омӯхт. Аз ин рӯ, ин ҷо муҳимтарин мафҳумҳои илоҳиёти ӯро ба таври мухтасар ёд намудан аз манфиат холӣ нест.

Ибни Сино дар тамоми масъалаҳои фалсафиву метафизикӣ ба ҳастӣ ва шинохти он таваҷҷуҳи махсус намуда, ба ин бовар буд, ки онро таъриф додан ё тасвир кардан ғайриимкон аст. Дар ин масъала таъсирпазирии Ибни Сино аз Арасту мушоҳида мегардад. Ин матлабро мутафаккир дар «Рисолаи ҳудуд» равшан баён мекунад ва аз Арасту иқтибос меорад, ки «Ҳаким дар китоби «Тупиқо» зикр кардааст, ки ҳад-қавлест, ки моҳияти чиз, яъне камоли вуҷуди зотии онро нишон дода, аз ҷинсу фасли қариби он ҳосил мегардад». [3, с. 598] Дар қисмати илоҳиёти «Китоб-уш-шифо» Ибни Сино мафҳумҳои куллӣ, ба мисли «вуҷуд», «шайъ» ва «воҳид» ва ба он монандро бадеҳитарин тасаввуроти омме, ки шомили ҳар чӣ мегарданд, ҳисобида, таъкид мекунад, ки «ба ҳеҷ ваҷҳ наметавон... аз онҳо ба чизе аъраф (равшантар –А.Б.) аз худ таъриф кард». [58, с. 24]

Дар мавриди ҳудус ва қидами олам Форобӣ ва Ибни Сино ҳар ду таҳти таъсири амиқи навафлотуния қарор гирифтаанд. Ҳар ду ҳам кӯшидаанд масоили дар ин боб матраҳнамудаашон аз доираи ақоиди динӣ берун наравад. Форобӣ мафҳуми «қадим»-ро ба Худо зотӣ ва дар мавриди олам нисбӣ медонист. Ибни Сино низ ба мисли Форобӣ оламро қадим медонад, аммо он вобастаи Воҷиб-ул-вуҷуд аст. Ҳар ду мутафаккир ба хилофи мутакаллимон, ки мафҳуми «қадим»-ро шарҳи динӣ медоданд, онро аз лиҳози фалсафӣ тафсир намудаанд, яъне вуҷуди зарурии вобаста ба сабаби аввал. Аз ин дидгоҳ, олам ҳодис набошад ҳам, аммо бо зоти Худо аз лиҳози шарофат, табъ ва маълулият баробар нест. Тафовути андешаҳои ин ду мутафаккир дар ин масъала аз лиҳози услуби баёнашон аст, моҳиятан ҳар ду оламро қадим, аммо вобастаи Худо медонанд. Дар ин масъала онҳо кӯшидаанд, дарки ҳамешагӣ ва зарурии ҳастиро ба вуҷуд оранд.

Хулоса, таҳлили ҳастишиносии Форобӣ ва Ибни Сино нишон медиҳад, ки ин ҳакимон дар таърихи фалсафаи асримиёнагии мусулмон аз навоварону

назарияпардозон ва муассисони фалсафаи навин буда, масъалаҳои матраҳнамудаи онҳо минбаъд мавзуи таҳқиқоти файласуфони зиёде қарор гирифтааст. Форобӣ масоили ҳастишиносиашро ба ду бахш ҷудо мекунад. Дар бахши аввал, мабоҳиси куллии ҳастӣ, ба мисли вуҷуду моҳият, ҳастии билқувва ва билфеъл, ҷавҳару араз, иллату маълул ва амсоли инҳо таҳлилу баррасӣ мегарданд. Дар бахши дуюм, масоили марбут ба Воҷиб-ул-вуҷуд, сифот ва афъоли вай, дар робита бо далелҳои исботи ҳастии ӯ матраҳ мегардад.

Ибни Сино таҳти мафҳуми ҳастӣ нуктаи ибтидоии муҳокима ва ғояти мавҷудро дар назар дошта, онро бадеҳӣ, маълуму маъруф ва аз таъриф мустағнӣ ҳисобида, ба он маротиби панҷгона қоил аст. Мутафаккир дар заминаи назарияи таҷавҳури аҷсом ҳастиро ба «ҷавҳар» ва «араз» ҷудо мекунад ва атрофи ин мафҳумҳо ва шаклҳои онҳо баҳси муфассале меорояд, ки дар асоси онҳо тафовути равиши ӯ аз усули мутакаллимон ва табиатшиносон равшан мешавад.

Форобӣ ва Ибни Сино барои маърифати ҳастӣ истилоҳоте, ба мисли «мафҳум», «моҳият» ва «шакл»-ро истифода бурда, маъноҳои онҳоро ба таври ҷудогона баррасӣ намудаанд. Мафҳуми ҳастӣ, ба назари онҳо, шакли андеша аст, ки чистии чизро дар зеҳн инъикос мекунад. Он натиҷаи тафаккури ақлӣ буда, василаи маърифати воқеӣ аст. Моҳият бошад ҳақиқати чиз аст, ки бо ҷавоби суоли «ин чист?» айният дорад. Агар Форобӣ ба масоили мантиқии ин баҳс таваҷҷуҳи бештар дошта бошад, Ибни Сино робитаи онро бо ҳастии воқеӣ нишон медиҳад.

Зербоби дуюми боби дуюм **«Назари Форобӣ ва Ибни Сино дар бораи ҳаракат ва шаклҳои он»** ном дорад. Дар ин зербоб масъалаҳои ҳаракат ва шаклҳои он дар фалсафаи Форобӣ ва Ибни Сино дар заминаи таҳлили муқоисавӣ матраҳ гардидааст. Қайд мегардад, ки масъалаҳои ҳаракат дар таълимоти фалсафии Форобӣ ва Ибни Сино ҷойгоҳи хос дошта, он аз назари ин мутафаккирон ҳамчун арази зотии пайваст бо модда тавсиф мешавад. Аз назари Форобиву Ибни Сино ҳаракат дар доираи миқдору сифат маҳдуд намешавад ва аз мақулаҳои муайяннамудаи арастуӣ фаротар аст. Ин мутафаккирон ҳаракатро ҳамчун падидаи умумии ҳастӣ ҳисобида, дар заминаи таълимоти арастуӣ ҷанбаҳои метафизикӣ ва табиатшиносии онро такмил додаанд ва онро ҳамчун гузариш аз имконият ба воқеият ва сабабу натиҷа таҳлил намудаанд.

Форобӣ ҳаракатро ҳамчун низоми космологӣ таҳлил намуда, онро танҳо ба ҷисм маҳдуд намекунад, балки унсури сохтории тартиби ҳастӣ меҳисобад. Форобӣ масъалаи сарчашмаҳо ва сабабҳои ҳаракату беҳаракатиро баррасӣ намуда, муайян менамояд, ки «агар сабаби ҳаракат ва сукун аз беруни шайъ набошад ё мустанад ба ҳаракатест тағйирнопазир ва ғайриродӣ ва ё ба сукуне мустанад аст, ба ҳамон васф, ки онро табиӣ меномем, ё он ки мустанад ба ҳаракатҳои гуногун ва табдилноёбанда ғайриродӣ аст, ки онро, ки нафсонӣ меномем ва ё он ки мустанад аст ба ҳаракоти иродӣ. Дар ҳар сурат ё ин ҳаракоти иродӣ мансуб аст ба нафси ҳайвонӣ ва ё нафси фалакӣ». [13, с. 124] Яъне, Форобӣ ҳарчанд ҳаракоти ҷавҳариро қабул надорад, аммо ба ҳаракоти дохилии ашё қоил буда, онро ба табиӣ ва нафсонӣ ҷудо мекунад.

Ҳаракати афлокро Форобӣ бар меҳвари чизе собит меҳисобад. Мувофиқи ҷаҳоншиносии ӯ, ҷирмҳои осмонӣ дорои тааққули кулливу ҷузъиянд ва метавонанд тахаййул намоянд, ки ба табъи он тахаййули ҷисмонӣ ба вуҷуд меояд, ки ҳаракат аст. Пай дар пай омадани ин тахаййулот сабаби пайваста будани ҳаракатҳои ҷисмонӣ дар ҷирмҳои осмонист. Пайваста дар ҳоли тағйир будан сабаби тағйир дар унсурҳо ва дар ниҳоят дар олами кавну фасод аст. Форобӣ муддаӣ аст, ки «фалак метавонад ашёро нахуст тааққул, сипас тахайюл кунад, вале мо ибтидо чизҳоро

тахайюл мекунему сипас тааққул». [13, с. 184] Дигаре аз шаклҳои ҳаракат, ки Форобӣ ба тавзеҳу таснифи он иқдом намудааст, ҳаракати мустақим мебошад. Ҳаракати мустақимро мутафаккир бо шарти мавҷудияти унсурҳои басит ба ду қисм – ҳаракат ба самти боло ва поён ҷудо мекунад. Аммо ҳаракатҳои бар мураккабот оризшударо ба табоеъи унсурҳои таъсири бештардошта вобаста медонад. Форобӣ таъкид мекунад, ки имкон надорад билфеъл ҳаюло бе сурат ва сурати табиӣ бе ҳаюло арзи ҳастӣ кунад. Дар таснифоти ӯ ҳаракоти ба таври ҳамешагӣ аз сабабҳо падидоянда ба табииву иродӣ ҷудо мешавад. Ҳаракате, ки ба таври ориза аз ҳаракоти табииву иродӣ падид меояд, ҳаракоти иттифоқӣ меномад.

Дар фалсафаи Ибни Сино низ ҳаракат аз муҳимтарин мақулаҳои табиатшиносӣ ва ҳастишиносӣ ба ҳисоб меравад. Тафаккури фалсафӣ дар ҳавзаҳои илмии ҷаҳони ислом баъди Ибни Сино ба авҷи худ расид, ки дар он нақши хидматҳои арзишманди ӯ бесобиқа аст. Дар асоси асноду мадорики сершумори дастрас Ибни Сино ба тамоми қисматҳои роиҷи фалсафии замонаш дахл намуда, андешаҳои бикре ироа намудааст ва таълифоти пурмаҳсуле дорад. Яке аз масоили баҳсбарангез дар фалсафаи атиқа ва асрҳои миёна ҳаракат ба ҳисоб меравад ва Ибни Сино ба ин мавзуъ таваҷҷуҳи зиёд намуда, ба таҳлили шаклу моҳияти ҳаракат, ки ба назари ӯ, аз арази зотиву ҷудонопазири чизҳову ҳодисаҳоанд, пардохтааст.

Ҳаракатро Ибни Сино арази зотии ҷисмҳо меҳисобад, яъне ҳаракат хосияти имкон-ул-вуҷуд аст. Мутафаккир имкон-ул-вуҷудро ба модда ва мучаррад аз модда ҷудо намуда, муътақид аст, ки ҳар ду ҷанбаи имконӣ ниёзманди камоланд. Азбаски имкон-ул-вуҷуд ба камол ниёз дорад, пас бе ҳаракат имкон надорад, ки камоли матлуб муяссар гардад. Аз ин маълум мегардад, ки ҳаракат аз хосиятҳои ҷисм аст. Дар «Китобу-ш-шифо» низ ӯ моҳияти ҳаракатро камоли чизи билқувва меҳисобад. [10, с. 144]

Ибни Сино дар «Донишнома» мафҳуми «ҳаракат»-ро, ки асолати арабӣ дорад, истилоҳан «ҷунбиш» номидааст. Ӯ «аз аввалин файласуфони тоҷик мебошад, ки кӯшиш намуд бо забони модариаш-тоҷикӣ истилоҳоти фалсафиро таҷҳиз намояд». [127, с. 250] Мутафаккир ҳаракатро чунин тавсиф менамояд: «Ҷунбиш ба ҳақиқат мар онро гӯянд, ки андар ҷое бувад. Валекин акнун номи маънӣ дигар шудааст, оммтар аз ҷунбиши ҷойгоҳӣ, ки ҳар ҳоле ва ба феъл будане, ки чизеро бувад, ки вай ба қуввати чизе аст, аз ҷиҳати ба қувват будани он чиз, онро ҷунбиш хонанд». [2, с. 299] Яке аз тавонотарин синошиносони тоҷик М.Диноршоев нисбати ин таъриф чунин ибрози андеша намудааст: «Чунин таърифи ҳаракат на дар фалсафаи асрҳои миёна, на дар фалсафаи даврои Эхё ва замони Нави Аврупо ба чашм намехурад. Фақат дар охири асри XIX файласуфи Олмон Ф. Энгелс дар заминаи баррасии кашфиёти навтарини табиатшиносӣ ба ин натиҷа расид, ки ҳаракат, дар татбиқ ба модда, умуман тағйирот аст». [44, с. 456-457]

Дар маҷмуъ, Форобӣ ва Ибни Сино ҳаракатро яке аз сифатҳои мавҷудияти модда меҳисобанд. Аммо Форобӣ дар заминаи баррасии масоили марбут ба ақл ба вуҷуд омадан, аз байн рафтан ва таҳаввулотро низ ҳаракат меҳисобад. Пас ӯ ҳаракатро ҳамчун низоми космологӣ таҳлил намуда, онро танҳо ба ҷисм маҳдуд намекунад, балки унсури сохтории тартиби ҳастӣ меҳисобад ва замонро ҳамчун натиҷаи ҳаракати афлок пазируфта ба қадим будани он қоил аст. Форобӣ дар ин масъала асосан ба таълимоти арастуӣ такя менамояд, ки бо он равиш сабабҳои аслии ҳаракатро мушаххас карда наметавонист. Аммо бисёр ҷанбаҳои норавшани онро бо далоили мантиқӣ тавонистааст равшан намояд, ки ҳама гуна тағйироту инкишофро ҳамчун ҳаракат баррасӣ намудани ӯ аз ин ҷумла аст, ки дар фалсафаи

муосир низ арзишманд мебошад. Инчунин, ӯ тавонист муайян намояд, ки ҳаракати ҷисм дар ҳолати беҳавоӣ сифати табииашро гум мекунад ва ба таъсири беруна нигаронида мешавад.

Нуктаҳои умдаи таълимоти Форобӣ дар бораи ҳаракат, замон, макон, робитаи онҳо бо ҳаюлову ҷисмҳои моддӣ, ҳамзамон азаливу абадӣ будани онҳо дар ин мабҳас мушаххас гардид. Форобӣ ҳама гуна тағйироту инкишофро дар доираи мақулаи ҳаракат баррасӣ намуда, ба ин назар аст, ки он ибтидо ва интиҳои замонӣ надоранд ва дар маҷмуъ онро ба чаҳор қисм: вазъӣ, маконӣ, миқдорӣ (каммӣ) ва сифатӣ (кайфӣ) ҷудо мекунад. Мафҳуми ҳаракати вазъиро ҳамчун ҳаракати сукуннопазири даврӣ, ки хоси фалак буда, бар ҷирмҳои осмонӣ ориз мешавад, Форобӣ ба таври мушаххас истифода менамояд, ки минбаъд дар улуми табиӣ маъмул гардидааст ва Ибни Сино аз он ҷонибдорӣ намуда, онро инкишоф додааст. Ҳаракатҳое, ки ориз бар ҷирмҳо дар ҳоли пайдоиш ва завол мешаванд, ҳаракоти маконӣ, миқдорӣ ва сифатӣ мебошанд. Форобӣ ҳарчанд ҳаракати ҷавҳариро намепазирад ва муътақид аст, ки ҳаракат дар ҷавҳари ашё вуҷуд надорад, аммо ба ҳаракоти дохилии ашё қоил буда, онро ба табиӣ ва нафсонӣ ҷудо мекунад.

Инчунин Форобӣ зимни таҳлили мавзуи ҳаракат кӯшидааст мазмуну моҳияти ҳаракатҳои мустақим ва навъҳои он, ҳаракатҳои табииву иродӣ, иттифоқӣ ва амсоли онҳоро, ки дар таълимоти Арасту мушоҳида мешавад, равшан намояд. Мутафаккир вуҷуди замону маконро ба ҳастии ҳолоти ҳаракати ҷисмҳо ва маҳалли онҳо вобаста дониста, макони мутлақан холиро қабул надорад ва замонро низ моддӣ ҳисобида, муътақид аст, ки агар ҳаракат набошад, замон низ нест. Яъне Форобӣ назарияи зеҳнии замонро, ки намояндагони гуногуни фалсафаи атиқа аз он ҷонибдорӣ менамуданд, инкор намуда назарияи нисбияти замонро, ки Афлотуну Арасту онро ба таври муфассал баррасӣ накарда буданд, пайгирӣ намуда, ҷанбаҳои торикашро равшан намудааст.

Ибни Сино низ ҳаракатро арази зотии ҷисмҳо меҳисобад. Яъне, ӯ ҳаракатро хосияти имкон-ул-вуҷуд дониста аст. Ибни Сино яке аз аввалин намояндагони машшоияи шарқист, ки шаклҳои ҳаракатро ба тафсил таҳлил намуда, онҳоро тақсимбандӣ намудааст. Мувофиқи тақсимоти ӯ, ҳаракат ибтидоан ба се қисм ҷудо мешавад. Дар тақсими аввал гузариш аз қувва ба феъл ба назар гирифта мешавад ва он фарогири чор шакли ҳаракат – маконӣ, вазъӣ, миқдорӣ ва сифатӣ аст. Дар тақсими дуюм ҳолатҳои ҳаракат ё сарчашмаи зуҳур ба назар гирифта мешавад ва дар навбати худ шомили ҳаракатҳои аразӣ, касрӣ ва табъӣ мебошад. Дар тақсими сеюм ниҳод ва сифоти ҳаракат ба назар гирифта мешавад, ки ҳаракоти даврӣ ва мустақимро фаро мегирад. Ин таснифоти Ибни Сино ҳарчанд бо назариёти ба масоили ҳаракат марбути Форобӣ монандӣ дошта бошад ҳам, мутафаккир дар мушаххас намудани ин навъҳои ҳаракат ва сарчашмаи зуҳури онҳоро нишон додан кӯшиш намуда, дар таҳкими ин масоил саҳми назаррас гузошта аст. Ибни Сино чун ҳакими табиатшинос барои муайян намудани шаклҳои ҳаракат аз мақулаҳои макону замон истифода мекунад ва ба натиҷае расидааст, ки миёни ҳаракат, макон ва замон робитаи ногусастанӣ ҷой дорад ва онҳо аз ҳаюло вобастаанд. Ҳаракату замону маконро Ибни Сино мисли модда қадим меҳисобад. Ӯ муътақид аст, ки замон миқдори ҳаракат мебошад ва ҷонибдори назарияи нисбияти замон аст. Макон низ ба монанди ҳаракату замон хосияти ҷисм ва шарти моддии ҳаракат аст. Мутафаккир кӯшидааст, ба воситаи субути ҳастии воқеии макон, робитаи онро бо замону ҳаракат исбот намояд.

Пас маълум мегардад, ки дар масъалаи ҳаракат Форобӣ ва Ибни Сино асосан ба Арасту такя мекунанд, зеро ҳаракатро гузариш аз қувва (имкон) ба феъл

(воқеият) ҳисобидани онҳо ва бо мафҳумҳои замон, макон ва модда алоқаманд намуданашон бо таълимоти арастуӣ қариб ба пуррагӣ айният дорад. Дар навъҳои ҳаракат ва робитаи он бо сабаб низ дар таълимоти Форобӣ ва Ибни Сино ҳамоҳангӣ мушоҳида мешавад. Ҳар ду мутафаккир ба анвои маконӣ, сифатӣ ва миқдории ҳаракат қоиланд ва муътақиданд, ки ҳар ҳаракат сабабе дорад ва бе ҳаракатдиҳанда он ба вуқуъ намеояд. Ибни Сино низ масоили ҳаракатро бо такя ба Арасту тавсиф мекунад ва онро камоли аввали чизи билқуввa номида аст. Ӯ низ мисли Форобӣ ҳаракатро на танҳо интиқол, балки ҳамагуна тағйири тадричӣ аз сифате ба сифати дигар меҳисобад. Яъне Ибни Сино сайри тадричӣ миёни қувва ва феълро «ҳаракат» меномад. Ӯ ба масъалаи ҳаракати вазъӣ ё ниҳодӣ, ки дар осори Арасту аз он нишоне нест, дар заминаи таълимоти Форобӣ таваҷҷуҳ намуда ин масъаларо инкишоф додааст.

Ҳарчанд дар масъалаҳои мазкур Форобӣ ва Ибни Сино ҳамраъйанд, аммо тафовут низ миёни орои онҳо дар масъалаи ҳаракат дида мешавад. Форобӣ кӯшидааст мафҳуму моҳияти ҳаракатро дар асоси нишондоди арастуӣ таҳлил кунад, аммо Ибни Сино назарияи ҳаракатро дақиқтар таҳлил намуда, шаклҳои онро мушаххастар мекунад ва вобаста ба ҳолот онҳоро ба низом медарорад, ки хусусияти сирф илмӣ пайдо мекунад. Ҳамзамон Форобӣ замонро ба мисли Арасту чун ченаки ҳаракат қабул мекунад, аммо Ибни Сино илова ба ин онро ба идроки инсон пайваст мекунад. Инчунин Ибни Сино мисли Форобӣ ҳаракатро танҳо падидаи табиӣ наҳисобида, ба масоили ҳастишиносӣ рабт медиҳад, ки тафовути назариёти онҳоро мушаххастар нишон медиҳад.

Хулоса, аз таҳлилҳои боло метавон натиҷагирӣ намуд, ки дар фалсафаи машшоияи шарқӣ Форобӣ заминаи назариявии ҳаракат ва шаклҳои онро фароҳам меорад ва Ибни Сино онро такрор накарда, муфассалтар таҳлил менамояд ва онро инкишоф дода, ба авҷи камол мерасонад. Ин ду мутафаккир ҳаракатро ҳамчун тақйири тадричии ҳолати ҷисм дар иртибот бо қувва, замон, макон, андоза ва сифат таҳлил намуда, шаклҳои онро, ба мисли сифатӣ, вазъӣ, табиӣ, қасрӣ, иродӣ, даврӣ ва қайра аз рӯйи сарчашмаи зуҳурашон фарқ мекунанд. Ҷолиб аст, ки Форобӣ ва Ибни Сино ҳаракоти сифатӣ, вазъӣ, маконӣ ва миқдориро чун навъи тақйир баррасӣ мекунанд ва ҳаракоти табиӣ, қасрӣ ва иродиро чун сарчашмаи ҳаракат таҳлил менамоянд, ки хусусияти равишшиносӣ дошта, дар физикаи муосир низ арзишманд аст.

Зербоби сеюми боби дуюм **«Масъалаи ҷавҳар ва араз дар таълимоти Форобӣ ва Ибни Сино»** ном дошта, дар он масъалаҳои ҷавҳару араз дар таълимоти Форобӣ ва Ибни Сино мавриди таҳқиқи муқоисавӣ қарор гирифтааст. Бояд тазаккур дод, ки дар ҳастишиносии Форобӣ ва Ибни Сино баҳси ҷавҳар ва араз мақоми махсус дорад ва яке аз муҳимтарин ва баҳсбарангезтарин қисматҳои фалсафаи онҳо ба ин масоил бахшида шудааст. Ин мутафаккирон дар ибтидои масоили ҳастишиносӣ мавҷудро ба воҷиб ва имкон ҷудо намуда, дар доираи баҳси имкон-ул-вуҷуд онро ба ҷавҳар ва араз тақсим мекунанд. Масъалаи ҷавҳар ва аразро онҳо асосан дар доираи метафизика ё худ илоҳиёт баррасӣ менамоянд. Ин равиши онҳо аз ҷониби аксари файласуфони асримиёнагии минбаъда, махсусан файласуфони арабзабон, дастгирӣ наёфт ва масоили ҷавҳару аразро онҳо дар доираи дақ мақулаи муайяннамудаи Арасту баррасӣ намуданд. Ба ҳар навъ, равиши таҳқиқу баррасии ҷавҳару араз, ки Форобӣ ва Ибни Сино зимни масоили илоҳиёт пеш мегузоранд, дар ташаккули тафаккури фалсафии ҳакимони зиёди минбаъдаи тоҷик нақши назаррас гузоштааст ва ниёз ба таҳқиқи вижа доранд. Он аз равиши арастуӣ тафовути усулӣ дорад, зеро Арасту ба масоили ҷавҳару араз диди вуҷудӣ

дошт, аммо Форобӣ ва Ибни Сино бошанд диди моҳиятӣ доранд.

Форобӣ дар «Таълиқот»-аш ба мафҳумҳои ҷавҳару араз таърифи мушаххас додааст: «Ҳақиқати ҷавҳар он аст, ки дар мавзуе набошад ва ҳақиқати араз он, ки дар мавзуъ бошад». [13, с. 127] Ин таърифро Ибни Сино баъзан бетағйир ва гоҳо бо иловаҳо дар баҳси мавриди назар фаровон истифода бурдааст. Ҷавҳару аразро Форобӣ аразҳои хоси вуҷуд меҳисобад ва дар доираи мақулоти арастуӣ, ки хусусияти вуҷудӣ доранд, баррасӣ мекунад. Ба назари Форобӣ, моҳият вуҷуд нест, он чизест, ки вуҷуд оризу мулозими вай мешавад. Ҳар чиз ба ғайр аз маънои зоҳирӣ боз ҳақиқати дигаре дорад, ки ифодакунандаи маҳияташ аст. Масалан, лафзи «дарахт» моҳияте аст, лекин худи вуҷуд нест ва вуҷуд ҷузъи он ҳам намебошад, балки берун аз ҳадди ӯ буда, ба моҳияти он илҳоқ шудааст. Форобӣ ин ҳақиқатро вуҷуди хос медонад ва миёни вуҷуду моҳият иртибот қоил аст. Ба назари ӯ, ҳастиву вуҷуд аз лавозими моҳиятҳост, на асли онҳо. Яъне, вуҷуд чинсу фасли ҳеҷ чиз нест. Аммо дар мабдаи аввал, ки ғайр аз вуҷуду инният (воқеияти вуҷудии чиз) ҳеҷ моҳияте надорад, чунин нест ва метавон гуфт, ки агар воҷиб-ул-вуҷуд сифате дошта бошад, ки он сифат моҳияти вуҷудро ташкил диҳад, ин ҳамон вуҷуд аст, ки ҳақиқати ӯст. Ҳақиқати ӯ маъноест, ки ном надорад ва таъкиди вуҷуд танҳо таъбире аз он маъност. [13, с. 172]

Ибни Сино низ масъалаи ҷавҳар ва аразро дар руҳияи анъанаи арастуӣ таҳлилу баррасӣ намуда, аз баъзе дидгоҳҳои Форобӣ дар ин масъала қизои маънавӣ гирифтааст ва онро тавассути ба низоми мушаххас ворид намудан ва таснифи мантиқӣ кардан мустақилона такмил додааст. Мутафаккир ҷавҳар ва аразро чун ду сатҳи муҳими ҳастӣ асосан дар доираи илоҳиёт таҳлил мекунад. Ба назари Ибни Сино, мавзуи илоҳиёт чизҳои ҷузъӣ набуда, «ҳастии мутлақ аст». [2, с. 218] Дар таълимоти ӯ илоҳиёт дорои усулу фуруъ аст. Усули он бар панҷ қисм аст: аввал, шинохти усулии ҳамаи мавҷудот; дуюм, таҳқиқи сарчашмаҳои ибтидоияи мантиқ, табииёт ва риёзиёт; сеюм, баррасии масоили марбут ба воҷиб-ул-вуҷуд; чаҳорум, баҳси масъалаҳои вобаста ба нахустибтидо ва ҷавҳари маънавии самовӣ ва панҷум, ҷавҳари руҳонии арзӣ. Фуруъи илоҳиёт, аз назари Ибни Сино, аз шинохти ваҳю нубувват ва илми маъод иборат аст.

Ибни Сино ба мисли файласуфони даврони атиқа ва асримиёнагӣ ба масъалаи нахустибтидо зиёд таваҷҷуҳ намудааст. Ӯ ба ин бовар аст, ки ҳастӣ сароғоз дорад, ки аз он шуруъ мешавад ва дорои маоде (макону замони бозгашт – А.Б.) ҳаст, ки ба он боз мегардад ва ин бозгашт ба ҳаракат рабт дошта, нишони ба камолрасиаш аст. [128, с. 155] Тамоми масоили шинохт дар ниҳоят аз вуҷуд сар мешавад ва ба он ба анҷом мерасад. Шинохти нахустибтидоро мутафаккир ба панҷ омил алоқаманд менамояд, ки ба таври зайланд: аввал, иллатҳо аз тамоми чиҳат поёнпазиранд, дуюм, дар ҳар табақае аз онҳо мабдаи аввал ҳаст, сеюм, мабдаи ҳамаи онҳо якто аст ва Ӯ аз ҷомеи мавҷудот фарқ дошта, танҳо худаш Воҷиб-ул-вуҷуд аст ва панҷум, вуҷуди ҳар як мавҷуд аз Ӯ оғоз меёбад. [10, с. 315] Ин усул қариб дар тамоми матнҳои ақидавии олами ислом, ки мувофиқи онҳо Воҷиб-ул-вуҷудро дар ин ҷаҳон дидан номумкин аст, тасаввур кардани ӯ ғайриимкон мебошад, имкон надорад касе, ҳатто паёмбар, бевосита бо ӯ мусоҳиб гардад ва ғ. то имрӯз роиҷ аст. [97, с. 629]

Ибни Сино барои ҳастӣ маротибе қоил аст, ки дар таълимоти Форобӣ низ бо тағйироти ҷузъӣ мушоҳида мешавад. Дар таълимоти фалсафии Ибни Сино мартабаҳои оғози вуҷуд, баъд аз зоти Воҷиб-ул-вуҷуд, чаҳор аст. Аввал, мартабаи ақлҳост, ки аз ақли аввал оғоз шуда, ба ақли фаъол ба охир мерасад. Дуюм, мартабаи нафсҳост, ки аз нафси фалаки афлок сар шуда, ба нафси фалаки адно ба

поён мерасад. Сеюм, маротиби сувар аст. Он аз сурати фалаки аъло оғоз шуда, ба сурати аносир хатм мешавад. Чаҳорум, мартабаи ҳаюло аст, ки аз ҳаюлои фалаки аъло оғоз шуда, ба ҳаюлои муштараки унсурӣ ба охир мерасад.

Ҷавҳар, ба назари Ибни Сино, ба маънои хос чизест, ки на дар чиз ёфт мешавад ва на зери чизест, балки зот ва худи он чиз аст ва барои мавҷудият ба чизи дигар ниёзманд нест. Баҳси ҷавҳар ва аразро Ибни Сино дар доираи «Имкон-ул-вуҷуд» ва мақулоти фалсафӣ баррасӣ мекунад ва «Воҷиб-ул-вуҷуд»-ро берун аз доираи мақулаҳои даҳгонаи муайяннамудаи арастуӣ таҳлил намуда, онро на ҷавҳар меҳисобад ва на араз. Араз наҳисобидани Ибни Сино «Воҷиб-ул-вуҷуд»-ро мушаххас аст, зеро ҳастии араз бастагӣ ба чизи дигар дорад, ки ба зоту сифоти «Воҷиб-ул-вуҷуд» мувофиқ нест. Аммо сарфи назар аз он, ки ҳастии «Воҷиб-ул-вуҷуд» айни моҳияти ӯст, дар мавзуъ нест ва ӯ муҳтоҷ ба маҳал нест, вале номи ҷавҳар ба ӯ гузошта намешавад, зеро ҷавҳар моҳиятест, ки вуҷуд бар он ориз мешавад. [2, с. 253-254]

Бо такя ба осори Ибни Сино метавон натиҷагирӣ намуд, ки ӯ ба мисли Арасту ба панҷ навъи ҷавҳар муътақид аст. Зеро ҷавҳар дар таълимоти Арасту ҳар чизест, ки вуҷудаш ба чизи дигар вобастагӣ надорад, мустақил ва қоим ба зоти худ буда, бар панҷ қисм аст: ҳаюло, сурат, ҷисм, нафс ва ақл. Ҳаюло, сурат ва ҷисм ҷавҳарҳои моддӣ, нафс ва ақл ҷавҳарҳои маънавианд. Ҳаюло маҳалли сурат аст, зеро ҳаюло бе ҷавҳари суварӣ вуҷуд дошта наметавонад. Сурат ҷавҳари ҳол дар ҳаюлост. Ҷисм ҷавҳари мураккаб аз ҳаюлову сурат аст. Нафс ҷавҳарест, ки зоҳиран бениёз аз модда аст ва амалан вобастаи модда мебошад. Ақл ҷавҳари бениёз аз модда дар зоту амал аст.

Аммо дар «Донишнома» ҷавҳарҳоро Ибни Сино ба чаҳор гуна ҷудо мекунад: «Яке ҳаюло чун асл, ки табиати оташ андар вай аст. Ва дигар сурат чун ҳақиқати оташӣ ва табиати оташӣ ва савум мураккаб (ҷисм, ки мураккаб аз ҳаюло ва сурат аст.–А.Б.) чун тани оташӣ ва чаҳорум чун ҷони ҷудоистода аз тан (нафс.–А.Б.) ва чун ақл». [2, с. 220] Яъне Ибни Сино нафсу ақлро якҷо баён намудааст ва дар ҳолати ҷудо намудани онҳо боз ҳамон шумораи ҷавҳарҳо ба панҷ мерасад ва бо назарияи ҷавҳарии арастуӣ айният пайдо мекунад. Дар ин маврид андешаҳои Ибни Сино бо дастовардҳои илмҳои муосир ба пуррагӣ мувофиқ нестанд. Зеро нафси нотиқа (шуур) ва ақл дар таълимоти ӯ ҷавҳар, яъне мавҷуди мутлақ ҳисобида мешаванд, ҳол он ки дар фалсафаи муосир он хосияти мағзи сари инсон дониста шуда, худи он моддаи басо олиташкил мебошад. [44, с. 66]

Дар маҷмуъ, назарияи ҷавҳар ва араз дар ҳастишиносии Форобӣ ва Ибни Сино мақоми махсус дошта, мутафаккирон ин масъаларо тавассути равиши метафизикӣ равшан кардан мехоҳанд. Ҳар ду мутафаккир дар миёни ҷавҳару араз робитаи устуворе нишон медиҳанд. Ба назари онҳо, аразҳо ҳолатҳои тақйирёбандаи ҷавҳар буда, араз бе ҷавҳар арзи ҳастӣ карда наметавонад, аммо дар назария ҷавҳар бе араз метавонад тасаввур шавад. Ҷавҳар асоси зотии ашё мебошад ва дар таълимоти ҳар ду дар заминаи назариёти арастуӣ тасниф шуда, анвои онро модда, сурат, ҳаюло, нафс ва ақл меҳисобанд, аммо Ибни Сино дар ин масъала нисбатан диди фарохтар дошта, аз лиҳози онтологӣ ин мафҳумҳоро таҳлили амиқу ҳамаҷониба мекунад.

Ибни Сино дар заминаи мақулаҳои даҳгонаи арастуӣ ба тавсифи масъалаи ҷавҳар ва араз мепардозад, вале дар шинохти ин мақулаҳо ба таълимоти Арасту билкул пойбанд намонда аст. Ӯ бо пешниҳоди афкори тоза, бо такя ба андешаҳои дар ин боб баённамудаи Форобӣ, ба ин масъала таваҷҷуҳ намуда, назари вуҷудии Арастуро нисбати ҷавҳар намепазирад ва ба он диди моҳиятӣ дорад. Яъне, моҳият

дар вуҷуд ориз мешавад. Аз ин рӯ, Ибни Сино Воҷиб-ул-вуҷудро аз доираи ҷавҳару араз берун баррасӣ менамояд. Аз ин равиши таҳқиқи ӯ бармеояд, ки мутафаккир таҳти таъсири ҷаҳоншиносии динии замони худ қарор дошта, ҷавҳарҳоро аз мабдаи ғайритабиӣ медонад, аммо сабабҳои наздиктарини чизҳо ба назари ӯ модиётанд, ки ин назари ӯ хусусияти равишшиносӣ дорад ва дар муайян намудани масоили зиёди фалсафӣ мусоидат хоҳад кард.

Ба замми монандиҳо дар масъалаи ҷавҳар ва араз дар таълимоти ин мутафаккирон тафовутҳо низ мушоҳида мегардад. Масалан, Форобӣ ҷавҳарро ба «аввалия» ва «сонавия» ҷудо намуда, ба ҷавҳари аввалия афзалият медиҳад, аммо ба ин назар аст, ки ҳақиқати ашёро мафҳумҳои куллӣ ташкил медиҳанд, ки ҷавҳарҳои сонавия мебошанд. Ибни Сино ин назари Форобиро қисман пазируфта, ба ислоҳи он мекӯшад ва ба натиҷае мерасад, ки ҷавҳари куллиёт танҳо дар зеҳн ҷавҳар аст. Дар хориҷ танҳо ҷавҳари фардӣ вуҷуд дорад. Ҳамзамон Ибни Сино ба истилоҳи «ҷавҳари сония», ки Форобӣ онро асосан ҳамчун як истилоҳи мантиқӣ истифода карда, бо диди онтологӣ таваҷҷуҳ карда, куллиётро «арази зеҳнӣ» меҳисобад. Ҳамзамон Форобӣ ақлҳоро ҷавҳарҳои муҷаррад ҳисобида, асосан онҳоро дар доираи нуфуси самовӣ ва назарияи судур баррасӣ мекунад. Ибни Сино бошад, мекӯшад исбот кунад, ки ҷавҳарияти нафс ба далели он аст, ки вай «дар мавзуъ нест». Яъне барои ӯ нафс араз нест, вагарна бояд ранг ё шакл медоштд. Ӯ ин масъаларо аз доираи сирф метафизикӣ берун карда аст.

Хулоса, дар таърихи фалсафа ҳарчанд Арасту мавзуи вуҷуду моҳиятро дар баҳси ҷавҳару араз аз нахустинҳо шуда матраҳ намуда буд, аммо ба он диди вуҷудӣ дошта, ба масъалаи моҳиятии он камтаваҷҷуҳӣ намудааст. Форобӣ бошад, дар ин мавзуъ аз пешгомонест, ки ки миёни вуҷуду моҳият фарқи мушаххас қоил мешавад ва Ибни Сино қояҳои матраҳнамудаи ӯро инкишоф медиҳад. Ба назари Форобиву Ибни Сино, моҳият мафҳуми мантиқии чиз аст. Масалан, имкон дорад, ки инсон дар бораи «аспи болдор» фикр кунад ва моҳияти он дар зеҳни ӯ маълум ва равшан гардад. Ҳарчанд он дар олами воқеӣ мавҷуд нест. Моҳият танҳо ифодакунандаи чистии чиз буда, хоси ҷавҳар аст. Ба ибораи дигар, моҳият маҷмуи сифатҳои дохилии як чиз, ки онро аз дигар чизҳо фарқ мегузорад. Аммо вуҷуд феъли воқеии ҳастӣ буда, чизест, ки моҳиятро аз зеҳн ба олами объективии беруна мебарорад.

Ба ҳар навъ, Форобӣ дар заминаи таълимоти Арасту мафҳумҳои ҷавҳар ва аразро бо таълимоти судур (эманатсия) ва табақабандии кайҳонии ақлҳо рабт дода, ҷавҳарро чун воқеияте баррасӣ намуд, ки барои вуҷуд доштани худ зарурат ба мавзуи дигар надорад. Аммо аразҳо аз ҷавҳар вобаста буда, мафҳумҳое мебошанд, ки барои вуҷуди худ ба ҷавҳар ниёз доранд.

Ибни Сино дар ин замина ба таҳлили ҷавҳар ва араз пардохта, онро ба сатҳи комилан нави мантиқӣ-метафизикӣ баровард. Ӯ таносуби ҷавҳар ва аразро бо масъалаи моҳият ва вуҷуд рабт дод. Агар Форобӣ вуҷудро ҳамчун мафҳуми тобеъ ба моҳият таҳлил намуда бошад, Ибни Сино ин масъаларо амиқтар таҳлил карда, мафҳуми вуҷудро чун араз нисбат ба моҳият матраҳ намуд, ки дар зеҳн тасаввур мегардад. Дар ҳар сурат, агар Форобӣ бунёди усулҳои таснифоти ҷавҳар ва аразро гузошта бошад, Ибни Сино бо ҷорӣ кардани арзёбиҳои мураккаби вуҷудшиносӣ ин ду категорияро ба маркази баҳсҳои фалсафии асримиёнагӣ дар бораи табиати ҳастӣ ва воқеият табдил дод.

Боби сеюм «**Таълимоти Форобӣ ва Ибни Сино дар бораи маърифати олам**» ном дошта, дар се зербоб таҳлилу баррасӣ мешавад ва пиромуни масъалаҳои маърифатие, ки дар осори ин мутафаккирон матраҳ мешавад, баҳс мекунад.

Зербоби якуми боби сеюм «**Масъалаи маърифатпазирии олам дар**

таълимоти Форобӣ ва Ибни Сино» ном дошта, дидгоҳҳои Форобиву Ибни Синоро дар масъалаи маърифатпазирии олам ба бахс мекашад. Муаллиф таъкид менамояд, ки Форобиву Ибни Сино оламро маърифатпазир меҳисобиданд. Ҳар ду ҳам ҷараёни маърифатро бо донишҳои ҳиссӣ маҳдуд намекунанд ва муътақиданд, ки донишҳои ҳиссӣ моҳияти ҳастӣ ва қонуниятҳои зуҳуру ташаккули онҳоро ба таври комил ошкор карда наметавонанд. Пас он вазифаи асосии тафаккури мантиқӣ мебошад. Назарияи маърифати онҳо алоқамандии ногусастание бо мантиқ ва тафаккури мантиқӣ дошта, хусусияти абстрактӣ дорад. Онҳо ҷараёни маърифатро дар инъикоси сурати чиз дар ҳис ва ақл меҳисобанд.

Форобӣ ба ин бовар аст, ки маърифати ҳиссӣ зоҳири ашёро нишон медиҳад ва моро ба дарки воқеият роҳнамоӣ намекунад. Аз ин рӯ, ӯ миёни ҳис ва ақл тафовути зиёд қоил аст. Зеро маҳсусот дар ҳис ҳосил мешаванд, ҳис он суратро ба ҳисси муштарака медиҳад. Ҳисси муштарака онро ба тахайюл медиҳад, то мушаххас намуда ба ақл ирсол кунад. Яъне Форобӣ таносуби маърифати ҳиссӣ ва тафаккурро эътироф мекунад ва барои ба масоили маърифатӣ дуруст сарфаҳм рафтан алоқамандии онҳоро ҳамчун равиши фалсафӣ коркард намудааст.

Дар асари «Ҷамъбандии андешаҳои ду ҳаким» Форобӣ ин масъаларо дар иртибот ба нафси нотиқа баррасӣ намудааст. Ӯ нафсро билқувва доно ҳисобида, онро дорои ҳисҳое медонад, ки абзорҳои идроканд. Мутафаккир пас аз эҳтимоли ҳосил шудани маърифат вижагиҳои онро дар назар гирифта бошад ҳам, онро ба таври муназзаму системавӣ баён накардааст. Балки дар мабҳасҳои гуногун ба таври пароканда матраҳ менамояд. Ӯ муътақид аст, ки маърифат ба хоҳиш вобаста мебошад: «Инсон ҳар гоҳ бихоҳад чизеро бишносад, муштоқи огоҳ шудан ба ҳоле аз аҳволи он аст. Дар ин ҳангом онро бо тавҷеҳ ба кайфияти вижае ки дорад, ба чизҳои дигаре, ки пеш аз он шинохта буд, мулҳақ кунад. Ва ин нисбат ҷуз он ки он чиро дар худи ӯ вуҷуд дошта, дар он чиз хоҳон гаштааст. Чунон ки агар бихоҳад, бидонад, ки оё чизе зинда аст ё нест, пас аз он маънои зинда ва ғайризинда дар худаш вуҷуд ёфта будааст».[13, с.90-91]

Яке аз сарчашмаҳои асосие, ки назари маърифатии Форобиро бозгӯ мекунад, тафсири ӯ ба асари «Ас-самоу ва-л-олам»-и Арасту мебошад. Дар он Форобӣ назарияи «кул, яъне оламро оғози замонӣ нест»-и арастуиро чунин тафсир мекунад: «Пас пиндоштаанд, ки ӯ (Арасту–А.Б.) дар садади баёни беоғоз будани ҷаҳон (қидами олам) аст, аммо чунин нест. Зеро ӯ худ дар ин китоб ва дигар осораш дар табииёту илоҳиёт баён кардааст, ки замон адади (миқдори) ҳаракати фалак аст ва ҳудус аз замон падид меояд. Ва он чи аз чизе ношӣ мешавад, худ онро дар бар намегирад (масалан, сояи фард худи ӯро дар бар намегирад). Ва маънии ин сухан, ки «ҷаҳон ибтидои замонӣ надорад» он аст, ки замон кам-кам (ба тадриҷ) бо афзояш таквин наёфтааст. Чунон ки масалан, хонае кам-кам ё ҳайвоне (ба тадриҷ) бо афзояш таҳаққуқ меёбад, зеро бархе аз афзои онҳо бар бархе дигар тақаддуми замонӣ доранд. Ҳол чун замон худ аз ҳаракати фалак падид меояд, муҳол аст, ки пайдоиши худи фалак ибтидои замонӣ дошта бошад. Пас саҳеҳ аст, ки гуфта шавад, танҳо ба ибдои Борӣ таоло ба якбор ва бидуни замон таҳаққуқ ёфтааст».[13, с.93]

Аз ин иқтибос бармеояд, ки Форобӣ ҷонибдори назарияи ҳудуси олам набуда, ба қадим будани он бовар дошта бошад ҳам, ақоиди худро нисбати идроки олам маҳз дар руҳияи офариниш баён менамояд ва барои тақвияти фикри худ ақидаҳои Афлотуну Арастуро чун далелҳои муътамад истифода намудааст. Албатта, ин назарияро Форобӣ тавассути судур баён кардан мехоҳад, ки он аз Худо ба таври абадӣ содир мешавад. Аммо ин ҷо низ танқиди фикрӣ дар таълифоти

Форобӣ мушоҳида мешавад. Зеро Форобӣ дар осори гуногунаш ба мисли Арасту аз назарияи қадим будани олам ҷонибдорӣ менамояд, вале барои он ки бо ақоиди исломӣ мухолифат ба вуҷуд наояд, миёни қидами олам, чунонки Арасту мепиндошт ва андешаи халқ, чунончи ақоиди исломӣ талаб дорад, як навъ ҳамоҳангӣ мехоҳад нишон диҳад. Аз ин рӯ, чи тавре қаблан ишора кардем, мутафаккир ақлро ибдои Худо меҳисобад, ки хориҷ аз замон аст. Аз ин равиши Форобӣ бармеояд, ки ӯ роҳи ҳалли дурусти масъалаи моддаро пайдо накардааст. Зеро дар масъалаи ба вуҷуд омадани модда ӯ ба ақли ибдоии хориҷ аз замон такя мекунад, аммо далели қонеъкунандае пайдо карда наметавонад, ки чи тавр модда аз ақли муҷаррад аз модда содир шудааст. Барои посух ёфтан ба ин савол Форобӣ маҷбур мешавад ба мисли Афлотун ва навафлотуниён силсилаи ақлҳоро коркард кунад, аммо он масъалаи пайдоиши оламро ба таври реалӣ бозгӯ карда наметавонад.

Ибни Сино низ ба маърифатпазирии олам бовар дорад. Ӯ ҳам ба мисли Форобӣ муътақид аст, ки маърифат танҳо аз роҳи ба даст овардани донишҳои ҳиссӣ ҳосил намешавад ва дар ин росто маърифати ақлӣ ҷойгоҳи хос дорад ва ин андешаро инкишоф додааст. Олам дар асоси қонунмандиҳо ва низоми муайяне ба вуҷуд омадаст ва маърифати он хоси инсон аст. Мутафаккир оламро маҷмуи ҳамаи ҷисмҳои табиии басит ё ҷумлаи мавҷудоте, ки зоти ҳамҷинс доранд, ба мисли олами табиат, олами нафс ва олами ақл, меҳисобад. [3, с.609]

Мутафаккир мафҳуми «идрок»-ро аз тасаввур кардани маъниҳои куллӣ иборат медонад, ки инсон ба тасаввур намудани чигунигии он эҳтиёҷ дорад. Ӯ барои равшан намудани ин маъно инсонро мисол меорад ва қайд мекунад, ки ҳар фард «аҳвол ва авсофе дорад, ки бар инсон будани вай дохил нест. Аммо дар вуҷуд аз онҳо холӣ буда ҳам наметавонад, монанди ҳадди инсон дар қадду қомати вай ва рангу шакли вай аз чизҳои бисудашудаи вай ва ғайра. Пас, ҳамаи инҳо, агарчи нишонаи инсонӣ бошад ҳам, шарти инсонӣ нестанд, вагарна ин ҳама дар инсон баробар мешуданд. Бо вуҷуди ин ба ақли мо меояд, ки ин ҷо чизе ҳаст, ки «инсон» меноманд».[3, с.571]

Дар таълимоти фалсафии Ибни Сино одам меъёри ҳама чизҳост ва «ба шарофати осори абадзиндаи хеш Ибни Сино имрӯз низ ҳамзамон ва ҳамқадами ҷомеаи башарӣ мебошад». [124, с.233] Ӯ ба ин назар аст, ки маърифати ақлӣ, ки хоси инсон аст, дар алоқамандӣ бо маърифати ҳиссӣ сурати ашёро дар зеҳн инъикос менамояд. Мутафаккир ба мисли Форобӣ ҳадафи ниҳоии маърифати оламро танҳо донистан не, балки баҳри камоли нафси нотиқа ва дарёфти ҳақиқат меҳисобад. Бояд тазаккур дод, ки ҳарчанд аз машҳуртарин феълҳои нафс ва аввалин асарҳои маҳсуси «нафси нотиқа» нутқ аст, аммо Ибни Сино ин номгузориро ба таври дигар ташреҳ медиҳад: «мурод аз «нафси нотиқа» ин нест, ки вай фақат мабдаи нутқ аст, балки ин лафз, лафзест, ки бо он далолат бар зоти он мешавад. Ва вай хосиятҳоест, ки аз ҷумлаи онҳо идрок ва феълу инфиол аст». [3, с.570]

Ин назари Ибни Сино то ҳол дар антропологияи муосир арзишманд буда, як қисмати умдааш айнан истифода мешавад. Яъне «нафси нотиқа» танҳо сарчашмаи нутқ нест, балки мафҳуми ифодакунандаи зоти инсон буда, дорои сифатҳое, ба мисли идрок, амал кардан ё накардани мақсаднок ва таъсирпазирӣ мебошад. Мафҳуми «инфиъол»-ро худи Ибни Сино чунин ташреҳ мекунад: «Инфиъолҳо аҳволе ҳастанд, ки тобеи истеъдодҳое мешаванд ва бар бадан бо ҳамроҳии «нафси нотиқа» ориз мешаванд. Монанди истеъдоди ханда, хиҷолат, ҳаё, раҳм ва ғайра». [3, с.571] Яъне инфиъол ҳолатест, ки худ фаъол нест, аммо аз таъсиркунандаи

беруние таъсир мегирад ё тағйир меёбад.

Ақл дар таълимоти Ибни Сино баландтарин зинаи таҷрид мебошад, ки хоси инсон аст. Дар низоми фалсафии мутафаккир ақл чун шакли махсуси идроки олам ва қувваи нафси нотиқа шинохта шудааст. Ба назари ӯ, ақл фитрӣ буда, василаи аслии ба вуҷуд омадани афъоле, ки бо мушоракати ҷисм ва қуввахои ҷисмонӣ аз нафс содир мешавад. Он «мабдаи фоили халлоқе мебошад ва чизе, ки аз мабдаияти вай хоси зоти ақл аст, ақлияти билфеъли вай аст». [3, с.429] Ибни Сино ҳашт маънои ақлро дар «Рисолаи ҳудуд»-аш нишон медиҳад: аввал, тасаввурот ва тасдиқотест, ки дар нафс ба воситаи фитрат ҳосил мешавад; дуюм, ақли назарӣ, ки танҳо аҳкоми куллиро дарк мекунад; сеюм, ақли амалӣ, ки сарчашмаи таҳрикдиҳандаи бадани инсон барои амалҳои ҷузъист, ки ҳадафмандона сурат мегиранд; чорум, ақли ҳаюлонӣ ё билқувва мебошад, ки қобилияти дарки мафҳумҳоро дорад, аммо дар амал татбиқ нашудааст; панҷум, ақли билмалака, ки қобилияти фаҳму дарки маърифатро дорад, аммо ҳанӯз донишҳои барояш равшаншударо дар амал татбиқ накардааст; шашум, ақли билфеъл аст, ки моҳияти донишро дарк карда, метавонад аз он истифода барад; ҳафтум, ақли мустафод аст, ки чун зинаи ниҳоии камоли ақл ҳисобида мешавад, ки дар ин марҳила инсон бо асли худ пайваст мешавад; ҳаштум, ақли фаъол аст ва он ақли ҳамеша билфеъл мебошад, ки ақли мустафод тавассути он сурату маъноҳои муҷаррадро идрок мекунад.

Дар маҷмуъ, Форобӣ оламро ҳамчун низоми бо ҳадафи мушаххас ба вуҷудомада эътироф мекунад ва мутмаин аст, ки он тавассути донишҳои ҳиссиву ақлӣ маърифатпазир аст. Ӯ донишҳои ақлиро, ки бо тафаккури мантиқӣ муҷаҳҳаз гардидаанд, баландтарин зинаи маърифат меҳисобад, ки тавассути онҳо метавон ба ҳақиқат ноил шуд. Аммо ақл, ки воситаи асосии маърифати воқеият мебошад ва бидуни он шинохти ҳақиқат воқеӣ нест, ниёз ба парвариш дорад, ки он ба василаи шуғли доимӣ ба дониш ба даст меояд. Дар ин масъала ҷойгоҳи асосиро фалсафа ишғол мекунад ва он муҳимтарин василаи идроки дурусти олам ба ҳисоб меравад.

Форобӣ барои зоҳирӣ нишон додани ихтилофи миёни Афлотуну Арасту кӯшида, бо такя ба осори ба Арасту нисбатдодаи баъзе мутарҷимон назарияи мусулро бо ибдоъ қаробат медиҳад. Дар ин масъала Форобӣ назариёти Арастуву Афлутинро иштибоҳан омехта мекунад ва китоби «Усулуҷӣ»-и Афлутинро ба Арасту нисбат дода, афкори бо ҳам зиддиятноки ин асарҳоро тавассути таъвил зоҳиран хилофи ҳам ва ботинан мувофиқ меҳисобад. Форобӣ амалан фалсафаи арастуиро бо унсурҳои илоҳиёти навафлотунӣ омезиш медиҳад ва дар натиҷа низоми комили фалсафие ба вуҷуд меояд, ки ҳадафи аслиаш қаробат додани фалсафа (ақл) ва дин (ваҳй), ҳамоҳанг сохтани ҳикмати юнониву исломӣ, мушаххас намудани мафҳумҳои муҷаррад тавассути усулҳои мантиқӣ ва табдил додани фалсафа ба қувваи маърифативу ахлоқӣ буд, ки он ифодакунандаи маърифатпазирии олам аз ҷониби ӯст.

Ибни Сино низ оламро маърифатшавандаву муназзам медонад ва низоми фалсафие коркард намудааст, ки дар он идрок тавассути таҷрибаҳои ҳиссӣ шакл гирифта, бо ақл ва нафс такмил меёбад. Ӯ мартабаҳои идрокро эҳсос, хаёл, ваҳм ва тааққул медонад ва ин мафҳумҳоро дар муқоиса бо Форобӣ ба таври муфассалтар шарҳу такмил додааст. Ба назари Ибни Сино, маърифат аз идроки ҳиссӣ оғоз мешавад ва бо ақл такмил меёбад. Ҳис барои Ибни Сино сурати аз модда ҷудошуда аст. Ақл аз маълумоти ҳиссӣ маъноҳои умумиро ҷудо намуда, ба ин васила оламро маърифат менамояд, ки ин равандро мутафаккир «таҷрид» меномад. Маърифати ақлӣ олитарин зинаи маърифат ҳисобида мешавад.

Форобӣ ва Ибни Сино ҳар ду ҳисро сарчашмаи ибтидоии маърифат медонанд, аммо аввалӣ ба тасаввур ва дуюмӣ ба эҳсоси ботинӣ бештар таваҷҷуҳ намудаанд. Ҳар ду мутафаккир дар масъалаи идроки олам аз ҷониби инсон ба қудрати ақл баҳои мусбӣ медиҳанд, аммо Муаллими сонӣ ба мантиқу таҷриба бештар такя мекунад, вале аҳёнан Шайхурраис аз доираи баҳси фалсафӣ берун меравад ва махсусан дар мавриди ақли фаъол ба илоҳиёту ирфон майл мекунад.

Хулоса, Форобӣ ва Ибни Сино дар асоси идроки ҳиссиву ақлӣ ва таносуби тасаввур, тааққул ва бурҳон ба маърифатпазирии олам бовар дошта, воқеияти таибиро ҳамчун қонунмандиҳо, ки дорои робитаи сабабиву натиҷавист, эътироф доранд. Форобӣ асосан ба сохтори умумии раванди маърифат таваҷҷуҳ намуда, барои маърифати олам нақши ақлро дар ҷойи аввал мегузорад. Илова бар ин авомил Ибни Сино ба фаъолияти қувваҳои ҳиссии зоҳириву ботинӣ, марҳилаҳои ташаккули идрок ва нақши бурҳон барои маърифати олам эътимоди бештар дорад.

Зербоби дуюми боби сеюм «**Андешаҳои Форобӣ ва Ибни Сино пиромуни шаклҳои маърифат**» ном дошта, дар ин бахш шаклҳои маърифат дар таълимоти ин мутафаккирон таҳлилу баррасӣ гардида, таносубу тафовути онҳо нишон дода шудааст. Қайд мегардад, ки барои муайян намудани шаклҳои маърифат дар таълимоти Форобӣ ва Ибни Сино ба усули маърифатии онҳо ва низоми фалсафиашон таваҷҷуҳ намудан зарур аст. Форобӣ ба ин назар аст, ки дониш ба ду маъно-қазия ва мафҳум, истифода мешавад. Баъзе қазияҳо боэътимод ва бархе беэътимод мебошанд. Ӯ мантиқан чунин натиҷагирӣ мекунад, ки вожаи дониш ба донишҳои боэътимод нисбати донишҳои беэътимод бештар истифода мешавад ва маҳз ҳамин серистеъмолӣ сабаб шуда, ки онҳоро донишҳои боэътимод номанд. [16, с.272] Форобӣ донишро пояи асосии маърифат ва раванди шинохти ҳақиқату расидан ба саодат меҳисобад. Дониш, ба назари ӯ, идроки ақлонии воқеият буда, дар ин сатҳ инсон метавонад моҳияти табиат, ҷамъият, худ ва қонунҳои онҳоро дарк намояд.

Форобӣ шаклҳои донишро ба ҳиссӣ, хаёлӣ, ақлонӣ, мантиқӣ, динӣ ва фалсафӣ ҷудо намуда, ҳар кадомро дар навбати худ тасниф намуда, шарҳ додаст ва банду басти мантиқии онҳоро мушаххас намудааст. Ӯ мантиқро василаи умумии маърифат ва меъёри дастрасӣ ба ҳақиқат дониста аст.

Яке аз қисматҳои фалсафаи Форобӣ, ки дар он масоили шаклҳои дониш ва илм густурдатар матраҳ мешавад, табииёт аст. Дар зиминаи таҳқиқи масоили улуми табиӣ Форобӣ ба баррасии маърифатпазирии олам низ пардохта, ба хулосае расидааст, ки ҳарчанд имкониятҳои инсон ба авомили гуногуне бастагӣ дорад ва дар бисёр ҳолатҳо ба махдудиятҳо мувоҷеҳ аст, аммо инсон қудрати маърифат намудани мавҷудотро дорад. Инсон тавассути ҳис ва ақли худ ба донистани олам роҳ меёбад. Яъне Форобӣ маърифати ҳиссӣ ва ақлиро чун шаклҳои маърифат пазируфтааст. Ба назари ӯ, маърифати ҳиссӣ раванди мухталифи пайдоиши сурати маърифат дар нафси инсон буда, «муртасим» (сурате, ки ба таври фаъолу огоҳона тавассути ақл дар нафси инсон шакл мегирад. –А.Б.) ва «мунтабиъ» (сурате, ки ба таври худкор дар ҳиссиёт нақш мебандад. –А.Б.) шудани сурат ва маъниҳои номаҳсуси ашё дар зеҳн тавассути дастгоҳҳои ҳис аст. [17, с. 78; 11, с. 87]

Дар таълимоти Ибни Сино низ масоили маърифатӣ дар таркиби мавзуъҳои дигари мантиқу фалсафа матраҳ мешавад ва ҳамчун қисмати алоҳида коркард нашудааст. Ибни Сино се шакли маърифатро аз ҳам фарқ мекунад: бадеҳӣ, зарурӣ ва назарӣ (ақлӣ). Маърифате, ки ба ягон пешфарз, ҳукм, хулосабарорӣ ниёз надорад ва бе ёрии ҳиссиёт ба вуҷуд меояд, маърифати бадеҳӣ меномад. Масалан, аз ҷониби

инсон дарк кардани мавҷудияти худи худаш маърифати бадеҳист. Маърифате, ки тавассути ҳиссиёти беруна ба вуҷуд меояд, масалан, донистани он ки оташ сӯзонанда аст, маърифати зарурӣ номида мешавад. Зеро инсон тавассути хирад пас аз гирифтани маълумот аз ҳиссиёти беруна, наметавонад онро инкор кунад ё дар он шак кунад. Маърифате, ки бо ёрии шаклҳои гуногуни хулосабарориҳои ақлӣ сурат мегирад, маърифати ақлӣ номида мешавад. Намунаи ин гуна маърифат он аст, ки тамоми чизҳои дар замон бавуҷудомада, дучори тағйирот мешаванд. [33, с.179-180]

Ибни Сино ба маърифатпазирии олам бовар дошта, раванди маърифатро тавассути инъикоси сурати маҳсусот дар ақл равшан кардан мехоҳад ва дар амалӣ гардидани ин ҳадаф аз мантиқ чун равиши методологияи маърифати илмии донишҳои иктисобӣ ва илм истифода мекунад. [129, с.110] Ӯ тавассути далелҳои гуногун, махсусан эҳсоси зоҳириву ботинӣ, маърифатпазирии оламро исбот намудан мехоҳад. Яке аз шаклҳои маърифат, ки Ибни Сино дар осори гуногунаш онро муфассал баррасӣ намуда, маърифати ҳиссӣ аст. Ба назари ӯ, зинаи ибтидоии маърифат маҳз дар заминаи ҳис ба вуҷуд меояд. Ин шакли маърифат низоми мушаххаси шинохтро пешниҳод менамояд, ки дар он ҳис, хаёл ва ақл пайдарпай амал мекунанд. Маърифати ҳиссӣ, ба назари ӯ, шинохт ба воситаи ҳисси зоҳириву ботинӣ аст. Ҳиссҳои панҷгонаи зоҳирӣ: шунавоӣ (самъ), биноӣ (басар), бӯёӣ (шамма), чашоӣ (завқ) ва басавоӣ (мисос) ва эҳсоси берунаро «панҷ ё ҳашт аъзои ҳис» [3, с. 346; 4, с. 176] меномад, ки ҳисси муштарака, мутахаййила, фикрат (тасаввур), ваҳм ва ҳофиза аст.

Ибни Сино ҳиссҳои зоҳириро механизми такмили шаклҳои маърифат ҳисобида, ба ин назар аст, ки тавассути онҳо маърифати ҳиссӣ шакл мегирад, ки мутафаккир онҳоро идроки ҷузъӣ ва зинаи аввалини шинохт меҳисобад. Ӯ бо далелҳои қотеъ исбот мекунад, ки маърифати ҳиссӣ маҳдуд ва ҷузъӣ буда, танҳо ашёи мушаххасро эҳсос мекунад, на мафҳумҳои умумиро ва ҳиссҳои зоҳирӣ «сурат»-и ашё, ба мисли ранг, овоз, бӯй ва ғайраро вақте дарк мекунанд, ки он ашё дар назди узви ҳис ҳозир бошад. Аммо маърифати ҳиссӣ василаи гузариш аз модда ба маъно низ ҳаст, ки онро Ибни Сино марҳиларо «ҳиссҳои ботинӣ» меномад.

Хулоса, Форобӣ ва Ибни Сино маърифатро ҳамчун раванди тадриҷии шинохти табиату инсон меҳисобанд, ки аз ҳис оғоз мешавад ва дар марҳилаи донишҳои ақлонӣ такмил меёбад. Ҳар ду мутафаккир маърифатро муқаддамотӣ ба таври умум ба ҳиссӣ ва ақлӣ ҷудо мекунанд, аммо дар таълимоти онҳо тафовутҳо низ, ҳарчанд ҷузъиянд, мушоҳида мешавад, ки ба раванди ташаккулёбии маърифат ва дараҷаи таҳлили он рабт дорад. Форобӣ раванди маърифатро ба ҳис, тасаввур, ақл, ҳадс ва бурҳон рабт дода, ҳар кадоми онҳоро шакли алоҳидаи маърифат ҳисобад ҳам, Ибни Сино ин шаклҳоро ба таври муфассал таҳлил намуда, нақши ҳар кадоми онҳоро равшантар бозгӯ менамояд ва дар ин замина таснифоти шаклҳои дигаре, амсоли бадеҳӣ, зарурӣ ва назарӣ (ақлӣ)-ро матраҳ мекунад ва қуввахои ҳиссро хеле возеҳу густурда баён мекунад.

Форобӣ асосан ба масоили маърифатӣ аз дидгоҳи фалсафаву мантиқ таваҷҷуҳ намуда, ҷанбаи назарии онро таҳлил намудааст, Ибни Сино бошад бо такя ба таҷриба ҷанбаҳои равониву физиологии онро шарҳу баён мекунад. Аз ин рӯ, дар таснифоти Ибни Сино маърифати фаъол ва ғайрифаъол низ чойгоҳи хос дорад. Ҳамзамон Форобӣ асоси такомули маърифатро ба Ақли фаъол нисбат медиҳад, дар ҳоле ки Ибни Сино ба замми он қобилияти ҳадсро низ тавсиф намуда, онро чун қобилияти идрок ва чун навъи маърифат таҳлилу баррасӣ намудааст.

Зербоби сеюми боби сеюм бо унвон «**Масъалаи нафс ва имконоти**

маърифатии он дар таълимоти фалсафии Форобӣ ва Ибни Сино» ба баррасии масъалаҳои вобаста ба нафс, шаклҳо ва имконоти маърифатии он бахшида шудааст. Дар ин зерфасл таъкид мегардад, ки Форобиву Ибни Сино дар баҳси нафс кӯшидаанд масъалаҳои асосии моҳият, табиат ва ҳастии инсон, умуман ва олами ботиниву равонии ӯро, хусусан, кашф кунанд. Ин ҷанбаи таълимоти Форобиву Ибни Сино танҳо ба сатҳи бошууронаи равони инсон нигаронида нашудааст, балки ба мисли равоншиносии муосир равандҳои психикӣ, рафтору кирдор, масоили таҳтушшуурӣ, бешуурӣ, ҳадс, хоббинӣ, ғаризаҳои дигари психикӣ ва ҳолатҳои мухталифи руҳии фардиро мавриди омӯзиш қарор медиҳад.

Дар таълимоти Форобӣ нафс танҳо хоси одамӣ нест, балки он дорои мартабаҳо буда, наботот, ҳайвонот, ҷирмҳои осмонӣ ва афлок низ дорои нафсанд. Дар осори Форобӣ паҳлӯҳои гуногуни масъалаи нафс баррасӣ гардида бошанд ҳам, ӯ бештар ба қисмати нафси нотиқа таваҷҷуҳ кардааст ва онро камоли аввали ҷисми табиии олии билқувваи ҷондор меҳисобад. Ба қавли худи ӯ, «Агар бихоҳем таърифи куллӣ, ки мунтабиқ бар тамоми анвои нафс бошад, бидиҳем, бояд бигӯем, ки нафс камоли аввал барои ҷисми табиии олӣ аст ва аз ҳамин рӯст, ки мавриде барои баҳс, роҷеъ ба ин ки нафсу бадан як чиз аст, намемонад». [21, с.79] Нафси инсониро бошад, Форобӣ аз ҷумлаи муҷаррадот меҳисобад, ба вай вижагии хос қоил буда, имтиёзи ӯро ба ақл рабт медиҳад. Мутафаккир вазифаи аслии нафси нотиқаро маърифати моҳияти ашё меҳисобад. Ҳарчанд масъалаи нафс аксар дар ҳастишиносии Форобӣ матраҳ мешавад, аммо хусусиятҳои маърифатии он, махсусан дар нафси нотиқа бештар аст, зеро ба назари ӯ, олитарин қувваҳои нафс қувваи нотиқа аст, ки он моддаи қувваи дигаре нест.

Дар масъалаи нафси нотиқа Форобӣ диди ирфонӣ низ дорад. Зеро ӯ нафси нотиқаро ғайриҷисмонӣ ва аз олами улвӣ меҳисобад. Ба назари ӯ, дар шаъни нафси нотиқа аст, ки маъқулотро тавассути ақл шиносад. Агар ғафлат варзад ва ба модиёти дунё гирифтор шавад, аз маъқулот рӯй гардонидааст ва аз шаъну шарофати зотии худ дур шудааст. Чунин нафсҳо аз саодат дуранд. Пас бояд кӯшиш намоянд, то ҳичоби тан ва худпарастиро аз худ дур намоянд ва аз пайи лаззоти ҷисмонӣ набошанд. Дар акси ҳол лоиқи қурби мақоми қудс нестанд. Нафс ҳамеша роғибу толиби камол буда, шавқу иштиёқи шадид онро ба саодат мерасонад. Пас Форобӣ вақдро василаи шинохт ва аз хоҳишҳои нафсонӣ дурӣ ҷустан ва ҳадси ирфониро роҳи қурбат ба мақсуди ниҳоӣ, ки воҷиб-ул-вуҷуд аст, меҳисобад.

Дар таълимоти Ибни Сино низ масъалаи нафс мақоми марказӣ дорад. Он дар заминаи ақидаҳои Арастуву Форобӣ шакл гирифта бошад ҳам, ба таври мушаххастар шакл гирифта, истиқлоли фикрии муҳаққиқ дар он фаровон мушоҳида мешавад. Пеш аз Ибни Сино ҳакимони зиёде ба ин мавзуъ дахл намуда бошанд ҳам, бо боварӣ метавон гуфт, ки то ӯ касе дар ин масъала мисли вай ба таври густурда баҳс наороста буд. [67, с.153] Дар заминаи осори ҳакимони қаблӣ, махсусан Афлотун, Арасту, Киндӣ ва Форобӣ, Ибни Сино таҳқиқоти зиёде дар масъалаи нафс анҷом дода, осоре дар ин боб таълиф намудааст, ки «Китоб-уш-шифо», «Ҳикмати машриқия», «Китоб ан-наҷот», «Донишнома», «Рисолаи ҳудуд» ва «Ишорот ва танбеҳот» аз ин ҷумлаанд. Ӯ дар ин мавзуъ асарҳои алоҳидае ҳам иншо намудааст, ки бо номҳои «Рисолаи нафс» ва «Дар баёни тақсими нуфус» маъруфанд.

Аз осори ба ин мавзуъ бахшидаи Ибни Сино бармеояд, ки нафс ва организми органикӣ бо ҳам қаробат доранд ва ба истиснои ҷамодот ҳама мавҷудоти зинда, ҳам наботот, ҳам ҳайвоноту инсонҳо ва ҳам афлок дорои нафсанд. Дар баҳси соҳибнафс будани афлок миёни машшоиён ва мутакаллимон иттифоқи назар нест.

Масалан, Абуҳомиди Ғаззолӣ бо эҳтимолиятҳои сегона соҳибнафс будани афлокро рад мекунад. Аввал, эҳтимол дорад ҳаракати афлок касрӣ (зарурӣ, маҷбурӣ. –А.Б.) бошад ва чисме, ки ба шакли кура набошад, онро ҳаракат диҳад. Дуюм, эҳтимоли ҳаракати табъӣ доштани афлок ҷой дорад ва ба воситаи иродаи қадими Худо ба он ҳаракати даврӣ ато шуда бошад. Сеюм, иродаи Худо афлокро бевосита ба ҳаракат водор намудааст. Бинобар ҳар се эҳтимол афлок ба нафс эҳтиёҷ надорад. [37, с.162]

Ибни Сино нафси инсониро ҷавҳаре меҳисобад, ки илова ба қобилиятҳои нафсҳои наботиву ҳайвонӣ, қобилияти маърифат ва фаъолияти ақлонӣ дошта, «фасод намепазирад ва истимдоди вай аз файзи илоҳӣ мебошад». [5, с.177] Ин назари мутафаккир бо андешаи Муаллими аввал мувофиқ аст, зеро Арасту муддай аст, ки се ҷавҳари мутафовит вуҷуд дорад: аввал, ҷавҳари нобудипазир, ки шомили гиёҳону ҷонварон мешавад, дувум, ҷавҳаре, ки нобуд намешавад ва шомили аҷроми самовист ва сеюм, ҷавҳаре, ки на маҳсус аст, на нобудипазир ва шомили Худо ва нафси нотиқи инсон мешавад. [87, с.33] Ибни Сино баҳси нафси нотиқаро чун муҳимтарин масоили маърифатшиносӣ матраҳ менамояд. Нафси инсонӣ дар таълимоти Ибни Сино ду қисм қувва дорад, ки якеро омила (амалӣ) ва дигареро олима (назарӣ) меномад. Дар истилоҳоти фалсафии Ибни Сино қуваи омила бо ақли амалӣ ва қуваи олима бо ақли назарӣ айният доранд: «Қувваи олима, ки онро қувваи олимаи назарӣ мехонанд, қуввааст, ки хосият дорад суратҳои куллии аз модда муҷаррад дар вай интибоъ ёбанд». [3, с.350] Ҷойи дигар ақл хондани ин қуваҳоро чунин баён мекунад: «ҳар яки онҳоро (қуввахои омила ва олима. –А.Б.) бо иштироки исм ё аз ҷиҳати шабоҳат доштан «ақл» гӯянд». [3, с. 348; 5, с. 53]

Дар маҷмуъ, ковишҳои Форобӣ дар бораи нафс чунин аст, ки он камоли ҷисми зинда аст. Он азалӣ нест, балки бо ҷисме, ки омодааст онро бипазирад, ҳодис шудааст. Нафсҳои наботиву ҳайвонӣ бо фанои ҷисм аз байн мераванд, аммо нафси нотиқа, агар саодатро шинохта ва барои расидан ба он кӯшидааст ё саодатро шинохта, вале онро напазируфтааст, абадианд. Ин масъала асосан дар чаҳорчӯбаи кайҳонмарказияти юнонӣ матраҳ гардидааст. Ба ҳар навъ, назари Форобӣ нисбати нафс мушаххас буда, он ҳарчанд дар заминаи фалсафаи юнонӣ шакл гирифта аст, аммо на бо Афлотун мувофиқ аст, ки нафсро азалӣ меҳисобид, на бо Арасту мутобиқ аст, ки нафсҳои фардиро пас аз фанои ҷисм фонӣ меҳисобид. Ӯ ҳамчун файласуфи соҳибраъй нисбати ин масъала хулосаҳои муайяни худро дошт ва нафсро ҳодис ба ҳудуси тан ва боқӣ пас аз фанои ҷисм меҳисобад. Ӯ ҳамаи нуфусро зотан толиби камол медонад. Ба назари ӯ, нафс дар бадан нест, вале қувваҳои гуногунаш, ки тавассути онҳо дар ашё тасарруф мекунад ва ба мисли абзори ӯянд, дар бадан воқеъанд. Ин қувваҳо байни нафсу бадан муштараканд ва аз қувваи амалия баромадаанд.

Форобӣ кӯшидааст муайян намояд, ки маърифат ба саодат сабаби аслии баҳои инсон баъди маргаш аст. Сарнавишти инсон ба идроки ақлони ӯ нисбати саодати ҳақиқӣ бастагӣ дорад. Ҳар кӣ дидаву дониста сабабгори залолати худ мешавад, ба азоби доим гирифтор мегардад. Ин ақидаҳои Форобӣ хусусияти тарбиявӣ низ доранд.

Ҳамзамон метавон натиҷагирӣ намуд, ки дар масъалаи нафс то Ибни Сино касе ба мисли ӯ ба таври муназзам дар ин мазуъ баҳс наороста буд. Мутафаккир ба мафҳуми “нафс” таваҷҷуҳи махсус медиҳад ва қуввахои инсониро ҳамчун фаръи нафс баррасӣ менамояд. Нафс, ба назари Ибни Сино, ба мавҷудоти зинда мутааллиқ буда, нафсҳои наботиву ҳайвонӣ ҷисмонӣ мебошанд ва ҳастиашон низ комилан ба ҷисм вобаста аст. Аммо нафси инсонӣ хусусияти ҷавҳарӣ дошта, ҳарчанд бо ҷисм ба вуҷуд меояд ва ҳодис ҳаст, аммо ҷисмонӣ набуда, камоли ҷисм

мебошад ва пас аз фанои ҷисм низ абадӣ боқӣ мемонад. Ин натиҷагирии Ибни Сино бо низоми фалсафии худаш, ки ҳама чизи ҳодисро фанопазир медонист, мувофиқат намекунад.

Ҳарчанд Форобӣ ба қавҳарияти нафс қоил аст, аммо Ибни Сино ба қавҳарияти руҳонии нафс бовар дорад. Форобӣ нафсро камоли аввали ҷисми табиӣ меҳисобад, Ибни Сино онро қавҳари ғайримоддии мустақиле медонад, ки илова ба камол ҳастии худӣ дорад. Дар таълимоти фалсафии ҳар ду мутафаккир масоили нафс ҳам қанбаи онтологӣ ва ҳам гносеологӣ дорад, аммо Форобӣ онро чун як қисмати космологӣ баррасӣ мекунад, дар ҳоле ки Ибни Сино ба он асосан чун василаи маърифати олам ва сарчашмаи идроку тафаккуру ақл муносибат мекунад.

Хулоса, Форобӣ ва Ибни Сино ба масъалаи нафс чун василаи маърифатӣ таваққуҳ намуда, онро пайванди асосӣ миёни ҷисми зинда ва фаъолияти ҳаётӣ меҳисобанд. Форобӣ ба ин бештар масъала диди метафизикӣ ва ахлоқи дорад, дар ҳоле ки Ибни Сино онро чун масъалаи мустақили фалсафӣ баррасӣ менамояд. Инчунин Форобӣ асосан ба ин масъала диди иҷтимой-сиёсӣ дошта, нафсро дар робита бо ҷомеа баррасӣ мекунад. Ибни Сино бошад, бештар ба таҳлили психологию тиббии сохтори нафс, робитаи он бо майнаи сар ва узвҳои ҳис таваққуҳ мекунад. Ба ҳар навъ, дар таълимоти Форобӣ ва Ибни Сино нафс танҳо ифодакунандаи ҳаёт нест, балки василаи маърифати олам аст.

Боби чоруми диссертатсия бо унвони «**Масъалаҳои ахлоқӣ, сиёсӣ ва иҷтимоӣ дар афкори фалсафии Форобӣ ва Ибни Сино**» ба масъалаҳои фалсафаи амалии Форобӣ ва Ибни Сино бахшида шудааст.

Зербоби якуми боби чорум – «**Андешаҳои Форобӣ ва Ибни Сино оид ба ахлоқ ва камолоти инсон**» ба яке аз масъалаҳои муҳим бахшида шуда, инсон чун навъи махсуси ҳастӣ баррасӣ мешавад ва дар робита ба дигар шаклҳои ҳастӣ таҳқиқ мегардад. Форобӣ ва Абуалӣ ибни Сино масъалаи инсонро дар алоқамандӣ бо ақл, ҷомеа ва арзишҳои марбут ба он таҳлил намудаанд. Усули таҳқиқи Форобӣ ва Ибни Сино дар низоми ахлоқ бо таълимоти арастуӣ ҳамоҳангии назаррас дорад, аммо дар байни таълимоти онҳо дар бахши масоили ахлоқӣ тафовутҳое низ мавҷуд аст.

Дар маркази таълимоти ахлоқии Форобиву Ибни Сино масоили назарияи ҳадди васати арастуӣ ҷойгоҳи хосе дорад. Пас аз Арасту ҳакимони зиёде бо такя ба ин назария андешаҳои ахлоқии мавриди назарашонро ироа намудаанд. Масалан, дар китобҳои ахлоқии «Таҳсил-ус-саодат»-и Форобӣ, «Рисола андар ахлоқ»-и Ибни Сино, «Таҳзиб-ул-ахлоқ ва татҳир-ул-аъроқ»-и Ибни Мискавайҳ, «Ахлоқи Носирӣ» ва «Рисола андар ахлоқ»-и Хоҷа Насириддини Тӯсӣ ва «Меъроҷ-ус-саодат»-и Мулло Аҳмад Нароқӣ ва амсоли инҳо назарияи «ҳадди миёна ё эътидоли тиллоӣ»-и арастуӣ ҷойгоҳи вижа дорад ва масоили ахлоқ аз дидгоҳи Арасту матраҳ мегардад. Ин китобҳо усули ахлоқро шуҷоат, иффат, ҳикмат ва адолат меҳисобанд, ки бо усули таълимоти Арасту мувофиқат дорад. Дигар мақулаҳои ахлоқие, ки онҳо баррасӣ мекунанд, дар заминаи ин чаҳор хулқ таҳлил мешаванд.

Арасту ба ин фазоили ахлоқии чаҳоргона ҳадди васат муқаррар мекунад, вале аз диди Форобиву Ибни Сино, мақулаи адолат наметавонад ҳадди васат дошта бошад, зеро он худ ҳадди васат аст. Яъне касе наметавонад каме ё аз ҳад зиёд одил бошад. Сифати адл дар инсон ё ҳаст, ё нест, ки ин яке аз қанбаҳои фарқкунандаи таълимоти ахлоқии Форобиву Ибни Сино аз Арастуст.

Форобӣ ҳадафи аслии парвариши ахлоқи ҳамидаро дарёфти саодат меҳисобад Ӯ муътақид аст, ки камоли ниҳоии инсон тавассути илму амал ҳосил мегардад. Илму амал бе ҳам муассир нестанд ва мисли ду боле ҳастанд, ки

соҳибашонро ба манзили мақсудаш мерасонанд. Танҳо соҳибони ҳикмат ба дараҷаи олии саодат метавонанд бирасанд ва саодати воқеӣ буридан аз модиёт ва пайвастан ба муҷаррадот аст.

Форобӣ аксари масоили ахлоқиро дар партави масъалаҳои ақлонӣ матраҳ мекунад. Яке аз муҳимтарин масъалаҳое, ки Форобӣ дар баҳси ахлоқ бо равиши ақлонӣ матраҳ мекунад ва дар таълимоташ мақоми меҳварӣ касб намудааст, саодати инсонӣ ва роҳҳои расидан ба он аст. Дар таълимоти Форобӣ, яке аз мухтассоти инсон дорои нафси нотиқа буданаш аст. Нафси нотиқа тавассути дарки маъқулот ба дараҷаи ақли билфеъл ва болотар аз он ба ақли мустафод мерасад. Дар ин сурат нафси инсон ба камоле мерасад, ки метавонад бе ҷисми моддӣ низ арзи вуҷуд ва зиндагӣ кунад. Форобӣ ба ин бовар буд, ки ахлоқ натиҷаи илму амал аст. Ба назари ӯ, олиму ҳаким бояд аз сифатҳое, ба мисли покдоманӣ, ростқавлӣ, хайрхоҳӣ, заковат ва ғайра бархӯрдорӣ дошта бошад. Мутафаккир дар яке аз муҳимтарин китобҳои сиёсиаш, ки «Китобу ас-сиёсати-л-маданияти» унвон дорад, саодатро чунин тавзеҳ медиҳад: «Саодат хайри мутлақ аст». [12, с.79]

Саодати инсонӣ мавзуест, ки ҳам дар ҳикмати амалӣ ва ҳам дар ҳикмати назарии Форобӣ матраҳ шудааст. Он мавзуи меҳварии муҳимтарин осори мутафаккир, ба мисли «Таҳсил-ус-саодат», «Ас-сиёсат-ул-маданияти», «Эҳсо-ул-улум», «Ал-ҷамъ байна раъйи-л-ҳакимайн», «Китобу орои аҳл-ил-мадинат-ил-фозила», «Ат-таълиқот» «Фусул-ул-мунтазиъа» ва ғайраҳост. Дар мавзеъҳои гуногуни осори фавқуззикр Форобӣ мехоҳад роҳҳои расидан ба саодати ҳақиқиро, ки инсоният ҷустуҷӯ дорад, моҳият ва шароити вусул ба онро нишон диҳад. Махсусан, дар афкори сиёсии Форобӣ назарияи саодати ӯ бештар ҷилвагар мешавад.

Бо такя ба осори дар масоили ахлоқ таълифнамудаи Форобӣ ба натиҷае расидем, ки ӯ то андозае таҳти таъсири таълимоти ҳавзаи арастуии Бағдоди асри X низ қарор доштааст, зеро мутафаккир ба мисли баъзе аз намояндагони ин ҳавзаи илмӣ муътақид буд, ки дар замони ӯ фалсафа мавқеи худро аз даст додааст. Вале Форобӣ бо фарқ аз онҳо олами исломро истисно менамуд ва марказҳои илмии мусулмононро ватани нави фалсафа ҳисобида, ба ин бовар буд, ки муҳити илмии онҳо дар ташаккули фалсафа мусоидат мекунад ва имконпазир аст, ки мафҳумҳои ахлоқиро ҳакимони ин сарзаминҳо чун василаи ба низом оварандаи муносибатҳои иҷтимоӣ истифода кунанд.

Дар масъалаи ахлоқ Форобӣ мафҳумҳои «таълим» ва «таъдиб»-ро (аз решаи адаб) пешниҳод намудааст ва онҳоро аз ҳам фарқ мекунад. «Таълим»-ро мутафаккир ба эҷоди фазоили назарӣ ва «таъдиб»-ро ба эҷоди фазоили хулқӣ нисбат медиҳад. Мутафаккир ба ин назар аст, ки «таълим» хусусияти сирф қавлӣ дорад, аммо «таъдиб» натиҷаи қавлу амал аст. [15, с.71] Яъне Форобӣ дар масъалаи таҳсили ахлоқ равиши байние миёни Афлотуну Арасту пеш гирифта, қонунмандиҳои ахлоқиро кулливу мутлақ меҳисобад ва муътақид аст, ки ба ҳар хулқе, агар ба таври мутлақ таваҷҷуҳ шавад, ҳарчанд бо мушкилоти зиёд бошад ҳам, он қобили тағйиру таҳаввул аст, зеро он ба мисли сурати ҷавҳарӣ буда, метавонад табдилу таҳаввул ёбад.

Дар масоили ташаккули ахлоқ Форобӣ мавқеи таълиму тарбиятро махсус қайд намуда, ҳадаф аз таълиму тарбиятро эҷоди фазоили назарӣ, хулқӣ ва фикрӣ дар байни афрод, гурӯҳҳо ва шаҳрҳо меҳисобад, [15, с.71-83] ки натиҷаи он ҳамон саодати воқеист. Аз ин хулосабарории Форобӣ маълум мешавад, ки ӯ ба мисли Арасту «фазилат ва разилатро на истеъдод ҳисобидааст, на отифа». [130, с.137] Ӯ ба ин назар аст, ки аксари одамон наметавонанд ба саодати воқеӣ бирасанд. Танҳо

ҳакимон метавонанд тавассути маърифат ба ин дараҷа ноил шаванд.

Яке аз вижагиҳои таълимоти ахлоқии Форобӣ дар он аст, ки ӯ масоили дар ин ҷода матраҳнамудаашро дар зиндагии хеш татбиқ менамуд. Ӯ зиндагии зоҳидонаву орифонаро меписандид ва бештари лаҳзаҳои ҳаёти худро дар омӯзиш ва хилват сипарӣ менамуд. Зоҳирпарастиро мазаммат менамуд ва яке аз василаҳои дарёфти хушбахтиву шаҳомати фардиро тарки лаззоти дунё меҳисобид. Форобӣ ба ин бовар буд, ки ахлоқ натиҷаи илму амал аст. Ба назари ӯ, олиму ҳаким бояд аз сифатҳое, ба мисли покдоманӣ, ростқавлӣ, хайрхоҳӣ, заковат ва ғайра бархӯрдорӣ дошта бошанд, то ба саодати воқеӣ бирасанд.

Барои дақиқ муайян намудани мафҳуми саодати воқеӣ, ки дар таълимоти Форобӣ ҷой дорад, назарияи «инсон»-и ӯро таҳлил намудан зарур аст. Ба назари Форобӣ, инсон мавҷуди мураккаб аз нафсу тан аст, ки «нафс сурати инсон ва ҷисм модда дар он аст». [12, с.29] Аз маҷмуи нафсу тан ҷисме ташкил мешавад, ки моҳияти навъи хосест ва «инсон» номида мешавад. Ба назари Форобӣ, дар миёни ҷисмҳои моддӣ инсон мураккабтарин мавҷудест, ки аз лиҳози сурат низ аз тамоми сувари моддӣ бартарият дорад. [12, с.31] Имтиёзи асосии инсонро аз соири ҳайвонот Форобӣ дар доштани нафсе меҳисобад, ки ҳам афъолашонро бо абзорҳои ҷисмонӣ анҷом медиҳанд, ҳам дорои қуввае ҳастанд, ки бе абзорҳои ҷисмонӣ, яъне қувваи ақл афъолашонро анҷом медиҳанд.

Аввалин қуввае, ки аз инсон ба вуҷуд меояд, дар таълимоти ахлоқии Форобӣ, қувваи ғозия аст, ки миёни инсон ва набототу ҳайвонот муштарак буда, сарчашмаҳо ва авомили фаъолият дорад. Пас аз он қувваҳои ҳиссӣ, нузуъия, мутахаййила, омила ва оқила дар инсон ба вуҷуд меоянд, ки ин қувваҳо феълашонро ба воситаи абзорҳо анҷом медиҳанд ва ҷуз ин абзорҳо имкон надорад феъли аз онҳо ба амалоянда анҷом гиранд. Дар таълимоти ахлоқии мутафаккир муҳимтарин қуввае, ки тавассути он улум ҳосил мешаванд, имкони шинохти мавҷудот муяссар мегардад ва фаъолияти ахлоқӣ, неку бад, зебову зишт аз ҳам фарқ карда мешаванд, қувваи оқила ба ҳисоб меравад. [12, с.77] Инчунин ин қуввахо, ба ҷуз қувваи ақл, ҳеҷ кадоме муҷаррад аз модда нестанд.

Дар нисбати тавоҷҷуҳу алоқамандии Ибни Сино ба илми ахлоқ бошад, дар миёни олимон андешаҳои гуногуне ироа гардидааст. Иддае аз пажуҳандагони осору аҳволи Ибни Сино ба ин боворанд, ки ӯ нисбати фалсафаи амалӣ камтаваҷҷуҳӣ намудааст. Муҳаққиқони сершуморе, ба мисли Герман Лей, [145] М.С.Бурабаев, Г.К. Курмангалиева, А.В. Сагадеев, В.А.Брянов, [35] Алиасғари Ҳалабӣ, [116] Муҳсин Раҳимов [75] ва ғайра низ чунин андешаро пуштибонӣ намудаанд. Ҳарчанд Алиасғари Ҳалабӣ дар масъалаи ахлоқ дар таълимоти Ибни Сино таҳқиқоти муҳимме дорад ва дар китобҳояш «Таърихи фалсафаи ахлоқ дар ислом ва Эрон» ва «Таърихи фалсафа дар Ислом» масоили ахлоқиро аз дидгоҳи мутафаккирони бузург, бахусус Ибни Сино, таҳлил карда, нишон додааст, ки чӣ тавр Ибни Сино ахлоқи арастуиро бо усули ирфонӣ ва шариати исломӣ мутобиқ намудааст ва қисман рисолаҳои ахлоқии Ибни Сино, аз ҷумла «Рисолат-ул-ахлоқ»-ро шарҳ медиҳад, ки мутафаккир ахлоқро ҳамчун илми сохторӣ баррасӣ намуда, ҳадафи ниҳоии аҳлоқро дастёбӣ ба саодат медонад, ки танҳо ҷанбаи дунявӣ надошта, балки паҳлуҳои ухравӣ ва руҳонӣ низ дорад, аммо ба ин назар аст, ки Шайхурраис сарфи назар аз он нубуғи фикрӣ, дар муқоиса ба Форобӣ, дар соҳаи фалсафаи амалӣ беэътинотар аст. [116, с. 219-248] Ҳатто баъзе муҳаққиқон таъкид намудаанд, ки «Дар миёни мероси илмии Ибни Сино асари бунёдие, ки ба масоили ахлоқ бахшида шуда бошад, нест».[75, с. 302]

Аммо академик Мӯсо Диноршоев ба ин масъала диди дигартар дорад ва ба

чунин тарзи муҳокимаронӣ шубҳа намуда, қайд намудааст: «Шояд ин қазовати муҳаққиқон дуруст набошад». [44, с. 227] Барои дурустии ин назари худ М. Диноршоев ба даврањои ибтидоии таълифоти Ибни Сино таваққуҳ намуда, аз осори ӯ «Ал-маҷмуъ», «Ал-ҳосил ва-л-маҳсул» ва «Ал-бирр ва-л-исм»-ро, ки дар онҳо масоили фалсафаи амалӣ баррасӣ шудаанд, ёд мекунад ва бо такя ба рисолаи «Саргузашт» таъкид мекунад, ки «масоили фалсафаи амалӣ ба таври мабсут баррасӣ шуда буданд». [44, 227] Яъне устод М. Диноршоев ба хулосае омада, ки Ибни Сино масоили фалсафаи амалиро, ки ҳоло фалсафаи иҷтимоӣ ном дорад, дар осори дар даврони ҷавонӣ навиштааш ба таври васеъ баррасӣ намуда, дар асарҳои минбаъдааш ба ин масъала камтар таваққуҳ кардааст.

Ибни Сино дар масоили ахлоқ ба мисли Афлотуну Арасту ва Форобӣ дарёфти хайрро ғоят меҳисобад, аммо равиши онҳо аз ҳам фарқ мекунад. Форобӣ ба мисли Афлотун дар заминаи равиши метафизикӣ хайри сиёсиро бо тарҳи арзишҳои мутлақ ва дар шароити ормонӣ ҷустуҷӯ мекунад. Ибни Сино бошад ба мисли Арасту равиши ҳисгарой ва ратсионалиро пеша мекунад ва ба арзишҳои вуҷудӣ, ки дастрасӣ ба онҳо танҳо тавассути хирад имконпазир аст, қоил аст ва аз равиши диалектикӣ низ фаровон истифода мебарад. Аммо дар масъалаи хирадгарой ва аз равиши метафизикӣ истифода намудану онҳоро мафҳумҳои куллӣ ва фарогир дар сомон додан ба таҷрибаҳо, Форобиву Ибни Сино андешаи бо ҳам муштарак доранд.

Ибни Сино дар масоили маърифати камоли инсонӣ ба шинохти ҷисми физикии ӯ низ таваққуҳ менамояд, ки тафовути равиши таҳқиқи ӯро аз Форобӣ мушаххастар мекунад. Масалан, дар «Қонуни тиб» мутафаккир тарбияи навзодро ба таври муназзам дар фасли «Андар парвариш» [7, с.392-408] муфассал тавсиф намуда, ки далели андешаи болост. Ё дар рисолаи «Қурозаи табиият»-аш тавассути саволу ҷавоб ба ин масъалаҳо равшанӣ андохтан мехоҳад. Масалан, ӯ саволе матраҳ мекунад, ки чаро инсон аз ҷумлаи ҳайвонҳои ростқомат аст? Мутафаккир сабаби ростқоматии инсонро аз зовияи мизочи ӯ баррасӣ мекунад ва латиф будани онро сабаби табдилаш аз руҳи ҳайвонӣ ба руҳи инсонӣ медонад ва қайд менамояд: «Худои таборак ва таоло навъи мардумро аз аз ҷумлаи ҳайвонот борид ва рутубдимоғтар офарид, ки мардум махсус аст ба фикрат». [5, с.87] Дар «Қонуни тиб» масоили физикии мағзи инсонро таҳлил намуда, онро омили асосии соҳибтафаккур будани ӯ меҳисобад. [8, с.6-22]

Ҳамин тавр, метавон натиҷагирӣ намуд, ки бо афкори бикраш Форобӣ дар ташаккули илми ахлоқ саҳми назаррас гузоштааст. Таълимоти ахлоқии Форобӣ дар заминаи осори дар ин мавзуъ таълифёфтаи Афлотуну Арасту, навафлотуния, машшоияи ғарбиву ҳавзаи арастуии Бағдоди асри Х ва ақоиди мавриди назари мутафаккир ташаккул ёфтааст. Дар афкори ахлоқии Форобӣ масъалаи саодати воқеӣ мақоми меҳварӣ дорад ва тамоми мақулоти ахлоқии матраҳнамудаи ӯ дар ин доира чарх мезананд. Саодати воқеӣ бо «камоли ниҳой» ва «хайри мутлақ» дар фаҳмиши Форобӣ муродиф буда, инсон дар заминаи муҷаррад шудан аз модиёт ва пайвастан ба муҷаррадот ба он шарафёб мегардад.

Ибни Сино ғоятро хайри инсон медонад, ки илми ахлоқ онро таҳқиқ мекунад. Ӯ дар масоили ахлоқ ба мисли аксари ҳакимони қаблӣ дарёфти хайрро ғоят меҳисобад, аммо равиши ӯву Форобӣ аз ҳам фарқ мекунад. Форобӣ ба мисли Афлотун дар заминаи равиши метафизикӣ хайри сиёсиро бо тарҳи арзишҳои мутлақ ва дар шароити ормонӣ ҷустуҷӯ мекунад. Ибни Сино бошад, ба мисли Арасту равиши ҳисгарой ва ратсионалиро пеша мекунад ва ба арзишҳои вуҷудӣ, ки дастрасӣ ба онҳо танҳо тавассути хирад имконпазир аст, қоил аст ва аз равиши

диалектикӣ низ фаровон истифода мебарад.

Дигаре аз таҳқиқоти арзишманди Ибни Сино, ки дар заминаи таҷрибаҳои табиӣ ба даст омадааст, он мебошад, ки сабаби асосии ростқомат будани инсонро дар тафаккур мебинад. Мутафаккир тафаккурро ба мизоҷ ва ҳарорат вобаста ҳисобида, иқтидори фикрронии майнаи инсонро ба рост роҳ рафтан рабт медиҳад. Аз ин рӯ, инсон табиатан ба тафаккур ниёз дошта, ин табъ ва мизоҷ инсонро водор намудаст, ки рост роҳ равад ва тадриҷан қашидақомат шудааст.

Боби панҷуми диссертатсия – «**Таъсири афкори фалсафии Форобӣ ва Ибни Сино ба ташаккули фалсафа**» ба масъалаҳои фалсафаи амалии Форобӣ ва Ибни Сино бахшида шудааст.

Зербоби якуми боби панҷум таҳти унвони «**Ҷойгоҳи Форобӣ ва Ибни Сино дар ташаккули мактаби машшоияи шарқӣ**» яке аз бахшҳои муҳимми диссертатсия буда, дар он мақоми илмии ин мутафаккирон ва саҳми онҳо дар ташаккули мактаби машшоияи шарқӣ таҳлилу баррасӣ мешавад. Муаллиф таъкид мекунад, ки фалсафии машшоияи шарқӣ дар таърихи илму фалсафа мавқеи намоён дошта, давраи нашъунамо ва таҳкими онро муҳаққиқон ҳудуди асрҳои IX ва XV ҳисобидаанд, ки дар инкишофи минбаъдаи маънавиёти башарӣ нақши муҳим гузоштааст. Дар ташаккули ин мактаби фалсафӣ саҳми донишмандони маъруфи шарқӣ, ба мисли ал-Киндӣ, Ибни Мискавейҳ, Умари Хайём, Ибни Боҷа, Ибни Туфайл, Насируддини Тӯсӣ, Ҷалолуддини Даввонӣ, Қутбиддини Шерозӣ, Ибни Рушд ва махсусан Форобиву Ибни Сино ниҳоят бузург аст.

Форобиву Ибни Сино фалсафаву ақлро дар радифи ҳам қарор дода, ба мисли аксари файласуфон фалсафаро василаи дарёфти ҳақиқат унвон намудаанд. Форобӣ яке аз аввалин мутафаккирони машшоии шарқист, ки кӯшиши ба фалсафа таърифи мушаххас додан намуд. Ба назари ӯ, фалсафа «донише аст, ки ба мавҷуд чун мавҷуд ва мутааллиқот ё лавоҳиқи он ба худии худ мепардозад». [13, с. 10] Ибни Сино дар ин маврид ба ин назар аст, ки «ғараз ва ҳадаф аз фалсафа-ин ба пуррагӣ дарёфти ҳақиқати ҳама чизҳост, ба қадри тавони инсонӣ». [6, с. 87] Ҳам Форобӣ [13, с. 38-39] ва ҳам Ибни Сино [6, с. 91] ҳадафи ниҳоии фалсафаро такмили нафс, донистани ҳақиқат ва дарёфти хайр меҳисобанд.

Яке аз муҳимтарин асарҳои Форобӣ, ки минбаъд чун сарчашмаи муътамад миёни машшоияи шарқӣ ҷойгоҳи хосса касб намуд, «Эҳсо-ул-улум» ба ҳисоб меравад. Ҳанӯз дар замони дар қайди ҳаёт будани Форобӣ «Эҳсо-ул-улум» дар байни хосу ом шуҳрат ёфта буд. Фаъолияти мутафаккир дар ин асар ба таснифи илмҳо маҳдуд намегардад, ҳарчанд ин мавзуъ таваҷҷуҳи муҳаққиқони зиёдеро ба худ ҷалб намудааст: «Чандин мутафаккирони асримиёнагӣ низ кӯшиш намудаанд, ки роҷеъ ба таснифи илмҳо фаҳмиши худро баён намоянд. Аз ҷумла мутафаккирони маъруфи Шарқ Ал-Форобӣ (870-951) ва Ибни Сино (980-1037) дар ин мавзуъ ақидаҳои ҷолиб доранд». [86, с. 71] Мутафаккир улуми маъруфи замонашро ҳаматарафа таҳлил намуда, барои такмили онҳо пешниҳодҳои муфиде намуда аст. Дар ин росто муаллиф такя намудан ба истилоҳотро таъкид менамояд, ки дар он замон ин равиш нодир буд. «Эҳсо-ул-улум» яке аз аввалин осори ҳакимони Шарқ аст, ки дар асрҳои миёна дар Ғарб тарҷума ва интишор ёфт. Ҳанӯз дар ибтидои асри XII мелодӣ «Эҳсо-ул-улум» дар Аврупо чандин маротиба тарҷума шуда буд, ки муҳимтарини онҳо тарҷумаи мансуб ба Ҷерард де Кремонский (тахмин солҳои 1114-1187 мелодӣ) аст, ки бо нусхаҳои арабии он мувофиқ аст. [139]

Яке аз хусусиятҳои фарқкунандаи асари «Эҳсо-ул-улум» дар он аст, ки Форобӣ мекӯшад методологияи мушаххаси илмиро, дар мисоли таҳлили

муқоисавӣ, роҳандозӣ намояд, ки аз ин равиш машшоиёни баъдӣ васеъ истифода намудаанд ва то имрӯз дар ҷодаи илмӣ хеле арзишманд аст. Дар қисмати ҳадафи таълифи асар ӯ чунин менависад: «Инсон ба мадади ин китоб метавонад миёни анвои улум ба муқоиса бипардозад, то бидонад кадом бартар аст ва кадом судмандтар». [14, с. 40] Ибни Сино дар рисолаи «Андар ахлоқ»-аш ба ин маънӣ ишораи равшан дорад: «...инсонро боистӣ, ки неруи назарии худро ба воситаи илмҳои муайян, ки ғояи ҳар яке аз онҳо дар китобҳои «Эҳсо-ул-улум» (Шуморидани илмҳо) ишора шудааст, такмил диҳад». [5, с. 644]

Ибни Сино тавонист низоми мукаммали мантиқиро дар асоси донишҳои мутафаккирони аз худаш пеш тарҳрезӣ намояд, ки дар замони ӯ нодир буд ва то имрӯз хеле арзиши баланди илмӣ дошта, қариб тамоми намояндагони минбаъдаи фалсафаи машшоияи шарқӣ дар ҷодаи мантиқ аз ин низоми мантиқӣ ё айнан, ё мазмунан истифода намудаанд, ки бозгӯкунандаи ҷойгоҳи хос доштани Ибни Сино дар мактаби машшоияи шарқист. Муҳимтарин рукни низоми фалсафии Ибни Синоро мантиқ ташкил намудааст, зеро ӯ бо ҳамон суннати маъмулии фалсафаи қадиму асримиёнагӣ маҷмуи донишҳоро фалсафа меҳисобид. Низоми фалсафаашро низ аз рӯйи ҳамин тарзи муносибат бо илм «ба ду бахш-(1) Мантиқ ва (2) фалсафа» [44, с. 27] тақсим намудааст. Тамоми масоили фалсафиро Ибни Сино аз зовияи мантиқ баррасӣ менамояд. Муҳтавои муҳимтарин осори фалсафии ӯ «Донишнома», «Китоб-уш-шифо», «Китобу-н-наҷот», «Китоби ҳидоя» ва «Мантиқ-ул-машриқиййин» ин андешаро тасдиқ мекунанд.

Пас аз Ибни Сино аксари мантиқиёни шарқӣ, аз қабили Ибни Рушд(1126-1198), Насириддини Тӯсӣ (1201-1274), Қутбидин Шерозӣ (1236 ё 1237-1311) ва ғайра аз равиши истифҳоми мантиқии Ибни Сино ва равиши таҳлилии ӯ, ки баҳри пешгирӣ аз иштибоҳ ва таҷридӣ шудани баҳсҳо ва мафҳумҳоро қазияҳо истифода намудааст ва аз равиши арастуӣ фарқи назаррас дорад, васеъ истифода намудаанд, ки ифодакунандаи ҷойгоҳи махсус доштани ин мутафаккир дар ҷодаи мантиқ аст.

Аз ин назариёти Ибни Сино бармеояд, ки ӯ мантиқро ба мисли Форобӣ ҳам ҷузъи фалсафа, ҳам методологияи илм ҳисобидааст. Маҳз аз ин рӯ, қисми умдаи фалсафаи ӯро мантиқ ташкил дода, дар таҳлили мақулоти фалсафӣ ба мантиқ такя мекунад ва аксари пайравонаш ин равиши ӯро пайгирӣ намудаанд.

Ибни Сино ба замми бунёди низоми устувори мантиқӣ, яке аз аввалинҳост, ки бо далелҳои муътамад миёни мантиқи назариявӣ ва мантиқи амалӣ тафовут қоил шудааст.Таълимоти Ибни Сино дар бораи фарқи мантиқи назариявӣ аз мантиқи амалӣ ба ақоиди мантиқшиносони чӣ Шарқ ва чӣ Ғарб таъсири калон расонида буд. [32, с. 119]

Форобиву Ибни Синоро ба ин назариёт чун низоми ичтимоӣ, ахлоқӣ ва маънавӣ таваҷҷуҳ намудаанд. Форобиву Ибни Сино дар ин росто ба таҳлили мафҳумҳои вуҷуд, моҳият, сабаб, натиҷа, ақл, нафс, нубувват, ахлоқ, қонун ва амсоли инҳо пардохта, нақши назаррасе дар таҳкими назариявии масоили ҳамбастагии мантиқ, илоҳиёт, сиёсат ва таълимоти динӣ гузоштанд.

Дар осори Ибни Сино такрор ба такрор кӯшиши навоварӣ мушоҳида мегардад, ки бозгӯкунандаи шуҷоату ихтироъкорӣ ва пурмаҳсулии мутафаккир буда, дар ғановати фикрии мактаби машшоияи шарқӣ мусоидат намудааст. Масалан, дар «Ҳикмати машриқия» Ибни Сино дар мавзуи «Дар зикри илмҳо» таснифи улуми фалсафиро ба таври муқаррарӣ нишон медиҳад, вале дар мавриди фалсафаи амалӣ, дар қисмати тадбири манзил, аз қонуни шариат (фиқҳ) ёд мекунад ва онро бахше аз илми амалӣ меҳисобад. [5, с. 64-65] Ин мавқеи Ибни Сино нисбати фиқҳ дар «Эҳсо-ул-улум»-и Форобӣ низ мушоҳида мегардад, ки дар

ташаккули фалсафа ва фиқҳ мусоидат менамуд.

Ҳарчанд баъзе пешниҳодҳои Форобиву Ибни Сино, ба мисли мавзуъҳои аслии фалсафа, назарияи сабабият, фиқҳро бахше аз улуми амалӣ донистан ва ғайра аз ҷониби умум дастгирӣ наёфта бошад ҳам, дар заминаи баҳсҳо ва муборизаҳои мафкуравӣ дар тавсеа ва ташаккули тафаккури фалсафӣ мусоидат намуд. Инчунин, маъруфтарин намояндагони макотиби фалсафии калому тасаввуфи ҷаҳони ислом, ки бо андешаҳои ин ду мутафаккир зиддият нишон медоданд, минбаъд аз равиши таҳқиқу таҳлил ва далелу бурҳон овардани ин донишмандон ба таври васеъ истифода намудаанд, ки яке аз онҳо Абуҳомиди Ғаззолист. Ӯ дар осори мантиқиаш, ба мисли «Маҳак-ун-назар фи-л-мантиқ», «Меъёр-ул-улум фи-л-мантиқ» ва дигарҳо аз низоми мантиқии Форобӣ ва Ибни Сино пайравӣ намудааст.

Таъсири амиқи Форобӣ дар ташаккули фалсафа, махсусан ҳикмати машшоияи шарқӣ, ниҳоят бузург аст. Муҳаққиқони зиёде ба хулосае омадаанд, ки бештари ақидаҳои машшоиёни шарқӣ дар натиҷаи таҳлили афкори фалсафии Форобӣ рӯйи кор омадааст. Албатта, ин андеша ба пуррагӣ қобили пазирой нест, аммо нишондиҳандаи мавқеи Форобӣ дар ҷодаи илму фалсафа аст. Таълимоти Форобӣ дар ташаккули фалсафа, махсусан ҳикмати машшоияи шарқӣ, ниҳоят муассир аст. Ҳанӯз дар даврони фаъолияти Муаллими сонӣ шогирдонаш, ки аз ҳалқаи дарсии ӯ баҳра бардошта буданд, барои ривоҷи таълимоти устодашон кӯшидаанд. Дар интишори орои фалсафии Форобӣ пайравони ӯ Абузакариё Яҳё ибни Адӣ, Абусулаймон Муҳаммад ибни Тоҳири Сиистонӣ ва Абуҳайёни Тавҳидӣ хидматҳои шоён намудаанд.

Форобӣ на танҳо намояндаи ҳикмати машшоияи шарқӣ, балки аз поягузорони ин мактаб мебошад. Таъсири афкори фалсафии ӯ танҳо дар доираи машшоияи шарқӣ маҳдуд нагардида, дар тамоми макотиби фалсафии минбаъдаи шарқӣ мушоҳида мегардад. Ба қавли Ризо Доварӣ: «Ӯ муаллими ҳамаи файласуфон аст... Фалсафаи исломӣ, бахусус ҳавзаи машшоияи он, шарҳу тафсири осор ва орои Муаллими сонист». [76, с. 239] Хидматҳои бесобиқаи Форобӣ дар ҷодаи фалсафа муҳаққиқонро водор намудааст, ки ӯро яке аз поягузорони илму фалсафа дар ҷаҳон ва тамаддуни исломӣ ҳисобанд. [104, с. 272]

Форобӣ аз аввалин ҳакимони мусулмон аст, ки тавассути рисолаҳои фалсафиаш тавонист, афкори фалсафии машшоияро дар Шарқ таҳким бахшад ва зарурати омӯзиши илм, махсусан фалсафаро баррасӣ намояд. Муҳаққиқон ба ин назаранд, ки «тақрибан, сӣ рисола бо забони арабӣ аз ӯ (Форобӣ–А.Б.) боқӣ мондааст». [118, с. 397] Дар рисолаҳои фалсафиаш Форобӣ кӯшиш намудааст донишҳои фалсафиро муназзам намояд. То Форобӣ дар байни файласуфони шарқӣ кӯшиши ба вуҷуд овардани низоми муайяне, ки тавонад масоили аслии фалсафаву мантиқ ва ҷобаҷогузории мавзуъҳои онҳоро ба танзим дарорад, ба таври назаррас мушоҳида намешавад. Пас аз Форобӣ файласуфони зиёде ба ин кор иқдом намуданд, аммо ҳеҷ кадоми ҳакимони асримиёнагии мо дар ташкили низоми фалсафӣ ба пояи Ибни Сино нарасидаанд ва касе ба мисли ӯ донишҳои фалсафиро муназзам нанамуда аст, ки нишондиҳандаи ҷойгоҳи онҳо дар миёни намояндагони ҳикмати машшоияи шарқӣ аст.

Хулоса, таълимоти фалсафии Форобӣ ва Ибни Сино дар ташаккули минбаъдаи ҳикмати машшоияи шарқӣ ниҳоят бузург аст. Маҳз тавассути таваҷҷуҳи пайвастаи ин ду мутафаккир ба мантиқ ва фалсафа ин илмҳо дар шарқ мавқеи назаррас пайдо намуданд ва ҳикмат тавонист аз низоми мушаххаси илмӣ бархӯрдор гардад. Аз низоми илмии матраҳнамудаи онҳо, махсусан дар масоили қиёсу бурҳон, намояндагони машшоияи шарқӣ ба таври васеъ истифода намудаанд,

ки бозгӯкунандаи мавқеи ин донишмандон дар ҷодаи равишшиносии илмист.

Дар масъалаи оштӣ додани фалсафаву дин низ Форобӣ ва Ибни Сино зиёд кӯшидаанд. Табиист, ки онҳо дар шароите умр ба сар бурданд, ки ақоиди динӣ дар тамоми қишрҳои иҷтимоӣ таъсиргузор буд, аз ин рӯ, дар назариёти фалсафиашон, махсусан дар фалсафаи амалӣ, масоили зиёдеро бо такя ба дин баррасӣ намудаанд, ки дар шинохти мактаби машшоияи шарқӣ аҳмият ва арзиши хос дорад. Вале нодида гирифтан нашояд, ки дар таълимоти ин ду мутафаккир тарҳи масъалаҳо ва усули баррасии онҳо бо неруи андеша корбаст мешавад. Онҳо дар исботи андеша на ба ваҳйу нақл, балки ба ақлу мантиқ такя намудаанд.

Зербоби дуюми боби панҷум – «**Нақши мероси илмии Форобӣ ва Ибни Сино дар инкишофи фалсафаи исломӣ ва ғарбӣ**» ба масъалаи таъсири осори ин мутафаккирон ба фалсафаи шарқиву ғарбӣ бахшида шудааст. Қайд мегардад, ки дар таърихи фалсафа мероси илмии Форобӣ ва Ибни Сино ҷойгоҳи сазоворе доранд ва дар ташаккули фалсафа нақши назаррас гузоштаанд. Мавзуъҳои пажуҳишии ин мутафаккирон ба ҳадде фарох аст, ки наметавон онҳоро дар доираи як мактаби фалсафӣ ҷой дод. Мероси илмии онҳо на танҳо дар ташаккули мактаби машшоияи шарқӣ, балки ба инкишофи соҳаҳои муҳимми илм, аз қабили мантиқ, илоҳиёт, риёзиёт, тиб, ахлоқ, забоншиносӣ ва ғайра аҳаммияти вижа дорад.

Осори Форобӣ ва Ибни Сино дар дар инкишофи афкори исломӣ ва ғарбӣ чун сарчашмаи муътамад хидмат намудааст. Ҳамзамон чун сарчашмаҳои инкишофи фалсафаи исломӣ, схоластикаи аврупоӣ ва даврони минбаъда баромад намуда, дар табодули фаҳангии тамаддунҳои Шарқу Ғарб мусоидат намудааст. Бе сабаб нест, ки Сагадеев А.В. ба фаъолияти онҳо баҳои баланд дода, таъкид менамояд: «Инкишофи минбаъдаи машшоия ба номи Форобӣ ва Ибни Сино бастагӣ дорад». [124, с. 22] Донишмандони гуногуни шарқиву ғарбӣ ба осору орои онҳо таваҷҷуҳ намуда, дар заминаи онҳо андешаҳои бикре ироа намудаанд ва дар ғановати фалсафа саҳмгузорӣ намудаанд, ки омӯзишу баррасии онҳо рисолати донишпажуҳони имрӯза аст.

Омӯзиш ва таҳлили мероси илмии ин мутафаккирон нишондиҳандаи он аст, ки онҳо танҳо асосгузорони фалсафаи машшоияи шарқӣ набуда, балки пайвандгари тамаддунҳои шарқиву ғарбӣ, махсусан тамаддуни Юнони бостон ва тамаддуни шарқи мусулмон ба ҳисоб мераванд. Таълимоти фалсафии Форобӣ ва Ибни Сино ҳанӯз дар асрҳои миёна таваҷҷуҳи муҳаққиқони зиёди шарқиву ғарбиро ба худ ҷалб намуда буд ва сарчашмаҳои сершуморе аз осору андешаҳои фалсафии Форобӣ ва Ибни Сино истинод намуда, дар ин замина назариёти нав пешниҳод намудаанд, ки ифодакунандаи нақши онҳо дар инкишофи фалсафа аст. Ҳанӯз донишмандони асрҳои XII-XIII, ба мисли Байҳақӣ, Қифтӣ, Абеусайбия, Ибни Халликон ва Ибни Халдун нисбати ҳаёту фаъолияти илмии Форобӣ ва Ибни Сино андешаҳои арзишманд пешниҳод намуда буданд, ки барои шинохти симои воқеии ин мутафаккирон хеле муҳиманд.

Фаробӣ аввалин мутафаккире буд, ки низоми мукаммали фалсафаи сиёсӣ ва мантиқи Арастуро бо ҷаҳонбинӣ ва ақоиди исломӣ омезиш дод ва консепсияи давлатдории афлотуниро азнавсозӣ карда, заминаи фалсафаи сиёсии исломиро поягузорӣ намуд. Ибни Сино ин низоми фалсафии тарҳрезинамудаи Форобиро ба авҷи аъло расонида, низоми метафизикиеро ба вуҷуд овард, ки дар он масъалаи вуҷуду моҳият ба таври қатъӣ аз ҳам ҷудо карда шуд. Назарияи Ибни Сино дар бораи «Воҷиб-ул-вуҷуд», «муъдам-ул-вуҷуд» ва «имкон-ул-вуҷуд» дар фалсафаи исломӣ таҳаввулоте ба вуҷуд овард ва дар ҷаҳонбинии файласуфони мусулмон таъсири амиқ гузошт, ҳамзамон авитсенизм чун ҷараёни фалсафӣ дар Ғарб

пайравони зиёде касб намуда, дар ташаккули фалсафаи асримиёнагии масеҳӣ низ нақши назаррас гузошт. Таълимоти фалсафиву мантиқии Форобӣ ва Ибни Сино баъдан ба тафаккури мутафаккирони ғарбӣ низ, ба мисли Алберти Бузург (1193-1280), Фомаи Аквинӣ (1225-1274), Роҷер Бекон (1214-1292), Раймунд Луллий (1235-1315), Леонардо Бруно (1370-1444), Спиноза (1632-1677), Лейбнитс (1646-1716), Эрнест Ренан (1823-1892), Этен Жилсон (1884-1978) ва ғайра таъсири амиқ гузошт.

Агар назарияҳои дар масоили Ибни Синоро бо назарияҳои сиёсии муосир муқоиса кунем, ҳамоҳангиҳои зиёдеро метавон дарёфт намуд, ки бузургии фикрии ӯро дар ин соҳа ифода мекунанд. Масалан, заминаҳои назариявии назарияи «Қарордоди иҷтимоӣ», ки дар таълимоти сиёсии Томас Гоббс, Ҷон Локк ва Жан-Жак Руссо ба вуҷуд омадааст, дар фалсафаи амалии Ибни Сино мушоҳида мешаванд. Зеро, чи тавре пештар ишора кардем, Ибни Сино мегӯяд, ки одамон бинобар эҳтиёҷоти муштарак ва барои пешгирӣ аз зулми якдигар ба созиш (қарордод) ва умумият ниёз доранд. Давлат ва қонун маҳсули ин зарурати якҷоя зиндагӣ кардан аст. Ин андеша дар таълимоти Локк ва Руссо низ мушоҳида мешавад, зеро онҳо давлатро маҳсули созиши одамон барои ҳифзи тартибот ва ҳуқуқ медонистанд.

Ё худ Ибни Сино таҳти мафҳуми «саноати арбоби мурувват» [5, с.30] ҷомеаи инкишофёбандаро ба се табақа ҷудо мекунад: ҳокимон, пешварон ва муҳофизони тартиботи иҷтимоӣ, ки бо назарияи «функсионализм» шабоҳат дорад. Зеро мувофиқи ин назария ҷомеа ҳамчун як организми зинда тасаввур мешавад, ки ҳар як аъзо ё табақаи он вазифаи мушаххаси худро дорад. Ё Ибни Сино дар симои роҳбарон ҳукмрони мутлақи худхоҳро намебинад, балки онҳоро ҳамчун «инсоне, ки барои суннату адолат қорӣ кардан солеҳ аст», [10, с.440] яъне иҷрокунандаи қонун медонад. Ба ақидаи ӯ, қонун бояд бар хосу ом нуфуз дошта бошад ва ҳеҷ кас набояд аз муқаррароти он сарпечӣ кунанд. Ин назари Ибни Сино бо консепсияи муосири «давлати ҳуқуқбунёд» хеле наздик аст. Зеро мувофиқи ин консепсия принсипи волоияти қонун ҷузъи асосии давлатдорист ва чеҳраҳои аввали сиёсӣ низ дар он бояд мутеи қонун бошанд.

Тарҷумаи асарҳои Форобӣ ва Ибни Сино ҳанӯз дар асрҳои XII–XIII дар Аврупо ба роҳ монда шуда, донишмандони ғарбӣ шефтаи таълимоти онҳо гардида буданд. Масалан, асари «Эҳсо-ул-улум»-и Форобӣ ва қисман китобҳои «Шифо» ва «ал-Қонун»-и Ибни Сино дар асри XII аз ҷониби тарҷумонҳои маъруфи мактаби тарҷумонии Толедои Испания Доминго Гундисалво ва Ҷерард де Кремона тарҷума шуда буд. Осори тарҷумавии Форобӣ ва Ибни Сино дар низоми таълимии донишгоҳҳои аввалини аврупоӣ, ба мисли Болоня ва Оксфорд таъсири босазо гузоштааст.

Аз муҳимтарин хидматҳои Форобӣ дар роҳи илм он аст, ки ӯ бо таҳияи низоми мушаххас мактаби мукаммали фалсафиро дар ҷаҳони ислом асос гузошт, ки минбаъд садҳо муҳаққиқону донишмандон таҳти таъсири он қарор гирифтанд ё дар заминаи он донишҳои наверо коркард намуда, дар ғановати илм саҳмгузорӣ намуданд. Дар ҷаҳони ислом таваҷҷуҳ ба фалсафа ҳамчун илм аз замони Ал-Киндӣ оғоз шавад ҳам, бо таълимоти Форобӣ ташаккул меёбад ва бо осори Ибни Сино ба камол мерасад.

Осори Форобиву Ибни Сино аз даврони фаъолияташон то имрӯз чун сарчашмаҳои муътамади илмӣ дар миёни аҳли маърифат қадру манзалати олие касб намуда, аз ҷониби ҳазорон муҳаққиқони гуногун ва пайравону мухолифонашон таҳлилу ташреҳу изофот ёфтаанд, ки дар ташакули минбаъдаи

фалсафа нақши калидӣ доранд. Мутаассифона, аз баъзе осори онҳо танҳо ном мондаасту халос, ки дар навиштаҳои худашон, ё дар сарчашмаҳои баъдӣ ба онҳо ишора мешавад. Аммо осори пойбарҷойи онҳо, аввалан, кам нест, сониян, таъсироте, ки гузоштаанд бо ҳеҷ адиби дигар қобили мукоиса нест.

Таълифоти Форобӣ дастраси донишмандони манотиқи гуногуни дунё гардида, сабаби ба вуҷуд омадани андешаҳои мухталиф гардидааст. Дар қариб тамоми осори Форобӣ «як навъ кӯшиши муназзам намудани донишҳои фалсафӣ» [129, с. 105-106] мушоҳида мешавад. Махсусан, дар «Эҳсо-ул-улум», «Ҷавоб ба масъалаҳое, ки аз онҳо пурсида шуд», «Китоб фи-л-мантиқ-ил-ибора», «Ал-мантиқиёт», «Китоб ал-ҳуруф», «Дар дониши илоҳиёт», «Исботи мавҷудоти муҷаррад», «Ас-самоъ ат-табиӣ» ин шеваи амал равшантар мушоҳида мешавад. Яке аз маъруфтарин асарҳои Форобӣ, ки назариёти он чун сарчашмаи илҳоми аксари файласуфони минбаъдаи олами ислом қарор гирифтааст, «Эҳсо-ул-улум» мебошад, ки дар он муаллиф кӯшидааст, илмҳои маъмули замонашро баршуморад ва ба онҳо таърифи мушаххас дода, зарурати таълим ва манфиатҳои онҳоро баён намояд, ки таҳти таъсири он донишмандони шарқӣ асарҳои зиёде навиштаанд, ки маъруфтаринашон «Ҷавомеъ-ул-улум» (Донишномаи илмҳо)-и Шаъё ибни Фариғун, «Рисолаҳои Ихвон-ус-сафо» (ин асар шомили 52 рисола буда, аз ҷониби якчанд олим навишта шудааст, мутаассифона, номи муаллифон маълум нест.– А.Б.), «Мафотиҳ-ул-улум» (Калиди илмҳо)-и Абуабдуллоҳ Муҳаммад ибни Аҳмад ибни Юсуф Котиби Хоразмӣ, «Китоб-уш-шифо»-и Абуалӣ ибни Сино, «Иршод-ул-қосид ило асно-ил-мақосид» (Роҳнамоии хабаррасон ба сӯйи мақсадҳо)-и Шамсуддин Муҳаммад ибни Иброҳим ибни Соид Ас-Санҷорӣ Ал-Акфонӣ, «Муқаддима»-и Ибни Халдун, «Мифтоҳ-ус-саода ва мисбоҳ-ус-сиёда» (Калиди хушбахтӣ ва чароғи роҳнамо)-и Тош Куброзода, «Кашф-уз-зуннун ан асоми-ил-кутуби ва-л-фунун» (Ошкор намудани гумонҳо андар номҳои китобҳо ва илмҳо)-и Мустафо Абдуллоҳ, маъруф ба Ҳоҷӣ Халифа, «Кашшофу истилоҳот-ил-фунун» (Бозкунандаи истилоҳоти илмҳо)-и Мавлавӣ Муҳаммадаъло ибни Алии Таҳонавӣ ва «Абҷадият-ул-улум» (Алифбои илмҳо)-и Сиддиқ Ҳасанхон мебошанд.

Муҳаққиқони маъруфи араб Ҳанно ал-Фохурӣ ва Халил Ҷар дар асари «Таърихи фалсафа дар ҷаҳони исломӣ»-ашон ҷузъҳои мантиқро, ки Форобӣ аз мақулот, иборот, қиёс, бурҳон, ҷадал, хитоба ва шеър иборат медонад, [118, с. 409-410] муфассал таҳлил менамоянд. Аз муҳтавои навиштаҳои онҳо бармеояд, ки низоми мантиқии Форобӣ таҳкурсии фалсафа ва мантиқи исломиро гузошт ва ин тасниф дар таълимоти мантиқии машшоиёни минбаъдаи шарқӣ бо баъзе тағйироти ҷузъӣ мушоҳида мешавад ва донишмандони зиёди шарқиву ғарбӣ, амсоли Ибни Сино (980-1037), Ибни Рушд (1126-1198), Ибни Боҷҷа (тақрибан 1085-1138), Ибни Туфайл (тақрибан 1105-1185), Насириддини Тӯсӣ (1201-1274), Алберти Бузург (1193-1280), Фомаи Аквинӣ (1225-1274), Роҷер Бекон (1214-1292), Раймунд Луллий (1235-1315) аз ин сарчашма ба таври васеъ истифода намуда, онро инкишоф додаанд. Ин далели равшани нақш доштани осори Форобӣ дар ташаккули фалсафа аст.

Ибни Сино низ бо нубуғи фикриву таълимоти серқирраш на танҳо фалсафаи машшоиро ба авҷи аъло расонд, балки тавассути тарҷумаҳои лотинии осораш ба низоми фикрии мутафаккирони Ғарб таъсири босазое расонида, дар ташаккули илм нақши назаррас гузошт. Дар муҳити илмии Аврупои асримиёнагӣ осори Ибни Сино аз нуфузи хосе бархурдор буд. Ба қавли академик А.Турсунов: «Дар байни аввалин китобҳое, ки дар Аврупо чоп шудаанд (соли 1473), «ал-Қонун»-и ӯ низ буд; минбаъд тарҷумаи лотинии ин қомуси илмҳои тиб боре чанд аз

нав нашр гардид». [105, с. 33] Ин асари ӯ то асри XIX китоби рӯимизии бузургтарин табибони ҷаҳон буд ва «дар университети немис воқеъ дар Йена то худи қарни XVIII илми тибро аз рӯйи китоби Ибни Сино дарс медоданд». [105, с. 34]

Донишмандони маъруфу соҳибмактаби ғарбӣ, ба мисли Албертии Бузург, Фомаи Аквинӣ, Роҷер Бэкон, Боэтсийи Дакиӣ, Рене Декарт, Спиноза, Лейбнитс, Дунс Скот, Кант ва ғайра аз осори Ибни Сино фаровон истифода бурдаанд. Масалан, Албертии Бузург дар асарҳои ба масоили табиатшиносӣ ва метафизика бахшидааш аз осори Ибни Сино фаровон истифода бурда, ӯро «шоҳи файласуфон» [101, с. 88] мехонд. Дар низоми фалсафии Албертии Бузург, ки дар таърихи фалсафа ҳамчун яке аз асосгузорони схоластикаи доминиканӣ дар Аврупои асримиёнагӣ шинохта мешавад, назариёти «имконият» ва «зарурат»-и Ибни Сино ҷойгоҳи хос дорад. Масалан, Албертии Бузург дар яке аз муҳимтарин асарҳояш таҳти унвони «Метафизика», ки дар заминаи шарҳу тафсири метафизикаи Арасту ва илоҳиёти мутафаккирони мусулмон рӯйи кор омодааст, бо такя ба «Китоб аш-шифо»-и Ибни Сино тафовути бунёдии «вуҷуд» (esse) ва «моҳият» (essentia)-ро қабул карда, ба мисли Шайхурраис ба ин назар аст, ки мавҷудот дар зоти худ «мумкин» ҳастанд ва барои ба вуҷуд омадан ба як сабаби зарурӣ, яъне ба Худо ниёз доранд. Дар вақти баррасии табиати офариниш, фарқ кардани табиати Худо аз махлуқот ва робитаи Холиқу махлуқ низ Албертии Бузург истилоҳоти Ибни Синоро дар бораи «зарурат» ва «имконият» истифода мебарад. [139]

Фомаи Аквинӣ низ ҳарчанд бо ҳама назариёти ба масоили теологӣ бахшидаи Ибни Сино ҳамфикр набуд, вале таълимоташро дар асоси сохтори мантиқӣ ва фалсафии Шайхурраис инкишоф додааст. Эме Форе яке аз муҳаққиқони барҷастаи таълимоти Фомаи Аквинӣ асари «Хулосаи илоҳиёт»-и ӯро таҳлил намуда, қайд мекунад, ки беш аз 250 маротиба мутафаккир аз Ибни Сино иқтибос оварда аст, [137] ки нишони эҳтирому эътирофи ӯст. Ҳамзамон Фомаи Аквинӣ панҷ бурҳони вуҷуди Худо–далели аввал ба ҳаракат, далели дуюм ба масъалаи сабабият, далели сеюм ба фаҳмиши зарурат ва тасодуф, далели чаҳорум ба тасаввурот дар бораи камолоти ҷаҳон ва далели панҷум мақсаднокӣ ва дорои низоми муайян доштани ҷаҳон иртибот дорад, асосноқ намуд, [19, с. 80-81] ки бо назариёти бурҳонии дар ин мавзуъ матраҳнамудаи Ибни Сино хеле наздик аст.

Файласуфи маъруфи англис ва асосгузори усули таҷрибӣ дар Аврупо Роҷер Бэкон дар қисмати дуюми «Асари бузург»-аш, ки таҳти унвони «Робитаи байни фалсафа ва илоҳиёт» ёд мешавад, Ибни Синоро бузургтарин файласуф пас аз Арасту навишта, таъкид мекунад, ки барои расидан ба моҳияти амиқи мафҳумҳои фалсафӣ бояд забони арабӣ ва осори Ибни Синоро омӯхт. [36, с. 862-877] Ба назари ин ҷониб, Роҷер Бэкон ба он хотир ба ин хулоса расидааст, ки дар замони ӯ осори ба забони лотинӣ тарҷумашудаи Арасту ва Ибни Сино нуқсонҳои зиёд дошт. Аз ин рӯ, Бекон ба ин назар буд, ки барои дарки дурусти мафҳумҳои фалсафӣ забони арабиро, ки қариб тамоми осори Арасту ба он тарҷума шудааст, бояд донист. Инчунин Роҷер Бэкон фалсафаи Ибни Синоро, ки дар заминаи таълимоти арастуӣ шакл гирифта, бештарашон бо забони арабӣ навишта шуда буданд, чун меъёри маърифати фалсафӣ пазируфта буд. Ҳамзамон Бэкон таъсири мустақим аз назарияҳои дар бораи нур ва оптика ироанамудаи Ибни Ҳайсам ва Ибни Сино гирифтааст ва худаш низ онро эътироф мекунад ва борҳо дар ин масъала ба «Китоб-уш-шифо»-и Ибни Сино истинод мекунад.

Дар осори Боэтсийи Дакиӣ дар масъалаи қадим будани олам ба Ибни Сино борҳо истинод шудааст. Махсусан, дар фалсафаи табиӣ Боэтсий ҷонибдори

ҳамеша будани ҳаракат ва модда буда, ин мавқеи Ибни Синоро пайгирӣ мекунад ва ратсионализми ӯро инкишоф медиҳад. Дар масоили эмонатсия низ Боэтсий аз усули метафизикии синоӣ истифода мекунад. [34, с. 260-278]

Дунс Скот низ дар масъалаҳои гуногуни фалсафӣ, махсусан метафизика ва маърифатшиносӣ, аз Форобӣ ва Ибни Сино пайравӣ карда, баъзе андешаҳои Шайхурраисро қариб бетағйир барои бунёди низоми фалсафии худ истифода бурдааст, ҳарчанд дар баъзе мавридҳо бо ӯ ихтилофи назар ҳам доштааст. Дунс Скот ба мисли Ибни Сино мавзуи метафизикаро илм дар бораи «вуҷуд» ҳисобида, бо назариёти пешвоёни схоластика, ки мавзуи метафизикаро бештар ба Худо ва ҷавҳарҳо рабт медоданд, мухолифат намудааст. Ӯ назари моҳиятии Ибни Синоро пазируфта, ба натиҷае расид, ки моҳият дар худии худ на куллӣ аст ва на ҷузъӣ, балки як чизи бетараф аст, ки метавонад ҳам дар зеҳн ва ҳам дар хориҷ аз он вуҷуд дошта бошад.

Хулоса, таҳлили мероси илмии Форобӣ ва Ибни Сино нишон медиҳад, ки онҳо танҳо асосгузорони фалсафаи машшоъияи шарқӣ набуда, балки пайвандгари тамаддунҳои шарқиву ғарбӣ, махсусан тамаддуни Юнони бостон ва тамаддуни исломӣ ба ҳисоб мераванд ва дар ташаккули фалсафаи манотиқи мазкур саҳми бориз гузоштаанд. Таҳқиқот нишон медиҳад, ки муҳити шуҳрату интишори фалсафаи Форобӣ бо вуҷуди иқтидори қавии фикрӣ дар таъсиргузорӣ нисбати фалсафаи Ибни Сино маҳдудтар аст. Зеро таъсири орои фалсафии Форобӣ бештар дар доираи ҷаҳони ислом маҳдуд гардидааст, аммо таъсири ҳикмати Ибни Сино ин марзҳоро убур намуда, дар осори муҳаққиқони Аврупову Африқо инъикос гардидааст ва китобҳояш ба забонҳои зиёде тарҷума шуда, дар барномаи таълимии донишгоҳу донишкадаҳои гуногуне роҳ ёфтааст. Таълимоти фалсафиву мантиқии онҳо ба тафаккури мутафаккирони минбаъдаи мусулмон, ба мисли Ибни Рушд, Ибни Боҷҷа, Ибни Туфайл, Насириддини Тӯсӣ, Ғаззолӣ, Ибни Халдун ва ғайра таъсири амиқ гузошта аст. Ҳатто мухолифони онҳо, ба мисли Ғаззоливу Ибни Халдун таҳти таъсири онҳо дар ғановати минбаъдаи фалсафа саҳми бориз гузоштаанд. Дар заминаи таълимоти Форобӣ ва Ибни Сино назариёти фалсафии донишмандони маъруфи ғарбӣ низ, ба мисли Албертии Бузург, Фомаи Аквинӣ, Роҷер Бекон, Раймунд Луллий, Леонардо Бруно, Спиноза, Лейбнитс, Эрнест Ренан, Этен Жилсон ва дигарон ташаккул ёфтааст.

Мушаххас карда шуд, ки Фаробӣ аввалин мутафаккирест, ки низоми мукаммали фалсафаи сиёсӣ ва мантиқи Арастуро бо ҷаҳонбинӣ ва ақоиди исломӣ омезиш дода, консепсияи давлатдории афлотуниро азнавсозӣ карда, заминаи фалсафаи сиёсии исломиро гузошт ва Ибни Сино ин низоми фалсафии тарҳрезинамудаи ӯро ба авҷи аъло расонид.

Ин ду мутафаккир бори аввал масоили мутафизикиро бо мантиқи илмӣ даромехтанд, ки ин раванд боиси гузариши тафаккури асримиёнагӣ ба давраи Эҳё ва шаклгирии методологияи муосири илмӣ дар ҳар ду ҳавзаи фарҳангӣ гардид ва дар заминаи назариёти онҳо донишмандон, махсусан муҳаққиқони Ғарб, кашфиёте намуданд, ки манзари ҷаҳонро барои мухаққиқони минбаъда дигаргун намуд. Чуноне ки Роҷер Бэкон дар заминаи омӯзиши назариёти синоии нур ва рад намудани он, асоси оптикаи муосирро гузошт.

Дар заминаи таҳқиқи осори манзуми Ибни Сино масоили гуногуни адабиётшиносӣ инкишоф ёфт, донишмандони шарқиву ғарбӣ дар ин росто баҳсҳои фаровони илмӣ намуда, ҷанбаҳои мухталифи норавшани ин соҳаро равшан намуданд ва як гурӯҳи мутахассисони соҳа Шайхурраисро чун муассиси рубоиёти фалсафӣ дар таърихи адабиёти тоҷик пазируфтаанд.

ХУЛОСА

Дар натиҷаи гузаронидани таҳқиқоти диссертатсионӣ дастовардҳои илмии зерин муайян карда шуданд.

1. Густариши фалсафа дар Мовароуннаҳру Хуросони асрҳои IX-XI ба омилҳои гуногуне вобаста аст, ки муҳимтаринашон: дар Мовароуннаҳру Хуросони асрҳои IX-XI давлатҳои нисбатан мустақил ба вуҷуд омаданд, ки дар натиҷа суботи сиёсиву иҷтимоии ҷомеа таъмин гардида, илм дар ҷомеа мақом пайдо намуд ва заминаҳои институтсионалии инкишофи фалсафа ба вуҷуд омад. Шаҳрҳои нисбатан бузургтарири Мовароуннаҳру Хуросони асрҳои IX-XI ба марказҳои илмӣ, тиҷоратӣ ва фарҳангӣ табдил ёфта, муҳити созгоре барои мубодилаи фикру андеша дар миёни ҷомеа ба вуҷуд оварданд, ки дар натиҷа, фалсафа аз доираи фаъолияти инфиродӣ фаротар рафта, ба касби иҷтимоӣ мубаддал гашт, ки ин низ аз омилҳои асосии инкишофи ин илм дар ин давра аст. Дар заминаи дастрасӣ бо осори донишмандони форсии қадиму миёна, юнонӣ, римӣ, ҳиндӣ, сурёнӣ ва ғайра олимони маҳаллӣ ба фалсафаи классикӣ ошноӣ пайдо намуданд, ки омезиши фарҳангҳоро ба вуҷуд оварда, боиси инкишофи фалсафа гардид. Муҳити илмиву иҷтимоии Мовароуннаҳру Хуросон боиси ба низом даромадани донишҳои фалсафӣ дар ин минтақа шуд, ки дар ин саҳми мутафаккирон, махсусан Абунасри Форобӣ ва Абуалӣ ибни Сино бештар аст, зеро онҳо аз аввалин файласуфони ҷаҳони ислом буданд, ки илмҳои фалсафиро муназзам сохта, забони фалсафиро ба таври мушаххас роҳандозӣ намуданд ва бо кӯшиши Ибни Сино фалсафа аз қолаби арабӣ берун оварда шуд ва ҳазорҳо истилоҳоти илмӣ бо забони тоҷикӣ сохт, ки он заминаҳои мустаҳками инкишофи фалсафаро гузошт. **[1-М], [2-М], [3-М], [27-М].**

Сарчашмаҳои ташаккули фалсафаи Форобӣ ва Ибни Сино гуногун бошанд ҳам, дар ин миён фалсафаи Афлотуну Арасту, навафлотуния ва анъанаҳои мазҳабии зардуштия, яҳудия, масеҳия ва ислом низ ҷойгоҳи хос доранд ва метавон ба таври зер чунин натиҷагирӣ намуд: метафизика ва таълимоти сиёсии ҳарду мутафаккир асосан дар заминаи назарияи эйдоси Афлотун шакл гирифтаанд; бунёди методологии таълимоти Форобӣ ва Ибни Сино дар асоси мантиқу фалсафаи Арасту ташаккул ёфта, он ба фалсафаи ин ду мутафаккир шакли мантиқӣ ва низом бахшида бошад ҳам, онҳо тавонистанд бо ворид кардани навгониҳо ва мутобиқ намудани он бо афкори замонашон консепсияи нави фалсафӣ коркард намуда, дар заминаи таълимоти навафлотуния ҳарду мутафаккир ба мутобиқ гардонидани фалсафаву дин иқдом намуданд ва Форобӣ консепсияи «файз» ва Ибни Сино марҳилаҳои вуҷудро коркард намуданд; ҳарчанд омилҳои яҳудия ва масеҳия бевосита дар афкори мутафаккирони мо ба назар нарасанд ҳам, аммо унсурҳои гуногуни назарияи офариниш, тавҳид, ваҳй, нубувват, муҳокимаҳои метафизикии донишмандони ин мазҳабҳо бо роҳҳои мухталиф, махсусан тавассути тарҷума ва муҳити фарҳангӣ ба онҳо таъсир гузоштааст. **[1-М], [2-М], [3-М], [12-М].**

Таълимоти фалсафии Форобӣ ва Ибни Сино сарчашмаи ягона надошта, дорои машраби мухталифе мебошанд, ки дар баъзе масъалаҳо бо ҳам мувофиқати комил надоранд. Муҳимтарин сарчашмаҳои ташаккули фалсафаи Форобӣ ва Ибни Синоро ба замми таълимоти афлотуниву арастуӣ, навафлотуния ва ориёӣ инчунин ақоиди исломӣ низ ташкил медиҳанд ва онҳо дар муайян намудани мазмуну моҳияти фалсафа, ҳастишиносӣ, назарияи маърифат, тасаввурот оид ба ҳастии мутлақ, таснифи илмҳо, истифодаи мақулоти фалсафӣ, мушаххас сохтани мавзуи метафизика, масоили ахлоқ, сиёсат ва усули таҳқиқу сохтори осорашон асосан аз равиши ин мактабҳои фалсафӣ истифода намудаанд. Баъзе аз ин сарчашмаҳо, ба мисли таълимоти фалсафии Афлотуну Арасту, навафлотуния ва ҳикмати исломӣ

таъсироти назаррастару бевосита гузоштаанд, чун мафҳумҳо ва мавзуъҳои асосии бахсҳои онҳо аз бисёр ҷиҳат ҳамоҳангӣ доранд. Инчунин таъсири сарчашмаҳое низ, ба монанди таълимоти фалсафии ориёитаборон дар фалсафаи Форобӣ ва Ибни Сино бо сароҳат эҳсос мешаванд, ҳарчанд онҳо ба мисли таълимоти фалсафии Юнони бостон ва асримиёнагии шарқӣ пуртаъсир нестанд. **[1-М], [2-М], [3-М], [10-М], [12-М], [13-М], [27-М].**

Ақоиди фалсафии Форобӣ ва Ибни Сино ҳарчанд мушобиҳати зиёди шакливу маъноӣ доранд, аммо тафовути ҷавҳарӣ низ дар онҳо мушоҳида мешавад. Форобӣ дидаву дониста андешаҳои фалсафии худро пардапечона, бо рамзу роз баён намудааст, ки моҳияти онро танҳо аҳли ҳикмат пай бурда тавонанд. Ибни Сино бошад, мекӯшид, ки бо иборoти фаҳмову сода афкорашро баён кунад. Форобӣ дар масоили зиёди фалсафӣ меъёри воқеиятро афкори ҳакимони юнонӣ, махсусан андешаҳои Афлотуну Арасту меҳисобид, Ибни Сино бошад, танҳо ҳамон андешаҳои ҳакимони юнониро мепазируфт, ки исботи мантиқӣ дошта бошанд ва дар тарозуи ақл бигунҷанд. Форобӣ бештари афкори фалсафиашро бо такя ба Афлотуну Арасту баён намудааст, дар ҳоле ки Ибни Сино барои дарёфти ҳақиқат ба ақлу мантиқ такя мекард, на ба андешаи ҳакимон. **[1-М], [10-М] [14-М] [15-М].**

2. Дар ҳастишиносии асримиёнагӣ Форобӣ ва Ибни Сино аз навоварону назариянпардозон ва муассисони фалсафаи навин буда, масъалаҳои матраҳнамудаи онҳо минбаъд мавзуи таҳқиқоти файласуфони зиёде қарор гирифтааст. Форобӣ масоили ҳастишиносиашро ба ду бахш ҷудо мекунад. Дар бахши аввал, мабоҳиси куллии ҳастӣ, ба мисли вуҷуду моҳият, ҳастии билқувва ва билфеъл, ҷавҳару араз, иллату маълул ва амсоли инҳо таҳлилу баррасӣ мегарданд. Дар бахши дуюм, масоили марбут ба Воҷиб-ул-вуҷуд, сифот ва афъоли вай, дар робита бо далелҳои исботи ҳастии ӯ матраҳ мегарданд. Ибни Сино таҳти мафҳуми ҳастӣ нуктаи ибтидоии муҳокима ва ғояти мавҷудро дар назар дошта, онро бадеҳӣ, маълуму маъруф ва аз таъриф мустағнӣ ҳисобида, ба он маротиби панҷгона қоил аст. Мутафаккир дар заминаи назарияи тачаҳҳури аҷсом ҳастиро ба «ҷавҳар» ва «араз» ҷудо мекунад ва атрофи ин мафҳумҳо ва шаклҳои онҳо баҳси муфассале меорояд, ки дар асоси онҳо тафовути равиши ӯ аз усули мутакаллимон ва табиатшиносон равшан мешавад. **[1-М], [4-М], [5-М], [6-М], [13-М], [18-М].**

Форобӣ ва Ибни Сино барои маърифати ҳастӣ истилоҳоте, ба мисли «мафҳум», «моҳият» ва «шакл»-ро истифода бурда, маъноҳои онҳоро ба таври ҷудогона баррасӣ намудаанд. Мафҳуми ҳастӣ, ба назари онҳо, шакли андеша аст, ки мавҷудияти моддиро дар зеҳн инъикос мекунад. Он натиҷаи тафаккури ақлӣ буда, василаи маърифати воқеӣ аст. Моҳият бошад, ҳақиқати чиз аст, ки бо ҷавоби суоли «ин чист?» айният дорад. Агар Форобӣ ба масоили мантиқии ин мавзуъ таваҷҷуҳи бештар дошта бошад, Ибни Сино робитаи онро бо ҳастии воқеӣ нишон медиҳад. **[1-М], [2-М] [16-М], [17-М].**

Форобӣ ва Ибни Сино ҳаракатро яке аз сифатҳои мавҷудияти модда меҳисобанд. Аммо Форобӣ дар заминаи баррасии масоили марбут ба ақл ба вуҷуд омадан, аз байн рафтан ва таҳаввулотро низ ҳаракат меҳисобад. Пас ӯ ҳаракатро ҳамчун низоми космологӣ таҳлил намуда, онро танҳо ба ҷисм маҳдуд намекунад, балки унсури сохтории тартиби ҳастӣ меҳисобад ва замонро ҳамчун натиҷаи ҳаракати афлок пазируфта ба қадим будани он қоил аст. Форобӣ дар ин масъала асосан ба таълимоти арастуӣ такя менамояд, ки бо он равиш сабабҳои аслии ҳаракатро мушаххас карда наметавонист. Аммо бисёр ҷанбаҳои норавшани онро бо далоили мантиқӣ тавонистааст равшан намояд, ки ҳама гуна тағйироту инкишофро ҳамчун ҳаракат баррасӣ намудани ӯ аз ин ҷумла аст, ки дар фалсафаи муосир низ

арзишманд мебошад. Инчунин, ӯ тавонист муайян намояд, ки ҳаракати ҷисм дар ҳолати беҳавоӣ сифати табииашро гум мекунад ва ба таъсири беруна нигаронида мешавад. **[1-М], [20-М], [24-М].**

3. Нуктаҳои умдаи таълимоти Форобӣ дар бораи ҳаракат, замон, макон, робитаи онҳо бо ҳаюлову ҷисмҳои моддӣ, ҳамзамон азаливу абадӣ будани онҳо дар ин мавзуъ мушаххас гардид. Форобӣ ҳама гуна тағйироту инкишофро дар доираи мақулаи ҳаракат баррасӣ намуда, ба ин назар аст, ки он ибтидо ва интиҳои замонӣ надорад ва дар маҷмуъ ҳаракатро ба чаҳор қисм – вазъӣ, маконӣ, миқдорӣ (каммӣ) ва сифатӣ (кайфӣ) ҷудо мекунад. Ӯ ҳарчанд ҳаракати ҷавҳариро намепазирад ва муътақид аст, ки ҳаракат дар ҷавҳари ашё вуҷуд надорад, аммо ҳаракоти дохилии ашёро эътироф карда, онро ба табиӣ ва нафсонӣ ҷудо мекунад. **[1-М], [24-М].**

Инчунин Форобӣ зимни таҳлили мавзуи ҳаракат кӯшидааст мазмуну моҳияти ҳаракатҳои мустақим ва навъҳои он, ҳаракатҳои табииву иродӣ, иттифоқӣ ва амсоли онҳоро, ки дар таълимоти Арасту мушоҳида мешаванд, равшан намояд. Мутафаккир вуҷуди замону маконро ба ҳастии ҳолоти ҳаракати ҷисмҳо ва маҳалли онҳо вобаста дониста, макони мутлақан холиро қабул надорад ва замонро низ моддӣ ҳисобида, муътақид аст, ки агар ҳаракат набошад, замон низ нест. **[1-М], [20-М], [24-М].**

Ибни Сино низ ҳаракатро арази зотии ҷисмҳо меҳисобад ва аз аввалин намояндагони машшоияи шарқист, ки шаклҳои ҳаракатро ба тафсил таҳлил намуда, онҳоро тақсимбандӣ намудааст. Мувофиқи тақсимоти ӯ, ҳаракат ибтидоан ба се қисм ҷудо мешавад. Дар тақсими аввал гузариш аз қувва ба феъл ба назар гирифта мешавад, ки бо таснифоти Фороб мувофиқат дорад ва он фарогири чор шакли ҳаракат – маконӣ, вазъӣ, миқдорӣ ва сифатӣ аст. Дар тақсими дувум ҳолатҳои ҳаракат ё сарчашмаи зуҳур ба назар гирифта мешавад ва дар навбати худ шомили ҳаракатҳои аразӣ, каспӣ ва табъӣ мебошад. Дар тақсими сеюм ниҳод ва сифоти ҳаракат ба назар гирифта мешавад, ки ҳаракоти даврӣ ва мустақимро фаро мегирад. Ин таснифоти Ибни Сино ҳарчанд бо назариёти ба масоили ҳаракат марбути Форобӣ монандӣ дошта бошад ҳам, мутафаккир кӯшидааст навъҳои ҳаракат ва сарчашмаи зуҳури онҳоро дақиқ нишон диҳад ва дар ҳалли ин масъалаҳо саҳми назаррас гузошта аст. Ҳаракату замону маконро Ибни Сино мисли модда қадим меҳисобад. Ӯ муътақид аст, ки замон миқдори ҳаракат мебошад ва ҷонибдори назарияи нисбияти замон аст. Макон низ ба монанди ҳаракату замон хосияти ҷисм ва шарти моддии ҳаракат аст. Мутафаккир кӯшидааст, ки ба воситаи субути ҳастии воқеии макон, робитаи онро бо замону ҳаракат исбот намояд. **[1-М], [20-М], [24-М].**

Дар навъҳои ҳаракат ва робитаи он бо сабаб низ дар таълимоти Форобӣ ва Ибни Сино ҳамоҳангӣ мушоҳида мешавад. Ҳар ду мутафаккир ба анвои маконӣ, сифатӣ ва миқдории ҳаракат қоиланд ва муътақиданд, ки ҳар ҳаракат сабабе дорад ва бе ҳаракатдиҳанда он ба вуқуъ намеояд. **[1-М], [20-М], [24-М].**

4. Назарияи ҷавҳар ва араз дар ҳастишиносии Форобӣ ва Ибни Сино тавассути равиши метафизикӣ равшан карда мешавад. Ҳарду мутафаккир дар миёни ҷавҳару араз робитаи устувор нишон медиҳанд. Ибни Сино дар заминаи мақулаҳои даҳгонаи арастуӣ ба тавсифи масъалаи ҷавҳар ва араз мепардозад, вале дар шинохти ин мақулаҳо ба таълимоти Арасту билкул пойбанд намонда аст. Ӯ бо ироаи афкори тоза, бо такя ба андешаҳои дар ин боб баённамудаи Форобӣ, ба ин масъала таваҷҷуҳ намуда, назари вуҷудии Арастуро нисбати ҷавҳар намепазирад ва ба он диди моҳиятӣ дорад. Аз ин рӯ, Ибни Сино Вочиб-ул-вуҷудро аз доираи ҷавҳару араз берун баррасӣ менамояд. Ба замми монандиҳо дар масъалаи ҷавҳар ва

араз дар таълимоти ин мутафаккирон тафовутҳо низ мушоҳида гардид, ки ба таври зайланд: Форобӣ ҷавҳарро ба «аввалия» ва «сонавия» ҷудо намуда, ба ҷавҳари аввалия афзалият медиҳад, аммо ба ин назар аст, ки ҳақиқати ашёро мафҳумҳои куллӣ ташкил медиҳанд, ки ҷавҳарҳои сонавия мебошанд. Ибни Сино ин назари Форобиро қисман пазируфта, ба ислоҳи он мекӯшад ва ба натиҷае мерасад, ки ҷавҳари куллиёт танҳо дар зеҳн ҷавҳар аст. Дар хориҷ танҳо ҷавҳари фардӣ вуҷуд дорад. Ҳамзамон Ибни Сино ба истилоҳи «ҷавҳари сонавия», ки Форобӣ онро асосан ҳамчун як истилоҳи мантиқӣ истифода карда ва бо диди онтологӣ тавоҷуҳ намуда, куллиётро «арази зеҳнӣ» меҳисобад. Форобӣ ақлҳоро ҷавҳарҳои муҷаррад ҳисобида, асосан онҳоро дар доираи нуфуси самовӣ ва назарияи судур баррасӣ мекунад. Ибни Сино бошад, мекӯшад исбот кунад, ки ҷавҳарияти нафс ба далели он аст, ки вай «дар мавзуъ» нест. **[1-М], [21-М], [25-М].**

5. Форобӣ оламро ҳамчун низоми бо ҳадафи мушаххас ба вуҷудомада эътироф мекунад ва мутмаин аст, ки он тавассути донишҳои ҳиссиву ақлӣ маърифатпазир аст. Ӯ донишҳои ақлиро бо тафаккури мантиқӣ муҷаҳҳаз намуда, баландтарин зинаи маърифат меҳисобад. Ба андешаи ӯ, ақл, ки воситаи асосии маърифати воқеият мебошад ва бидуни он шинохти ҳақиқат воқеӣ нест, ниёз ба парвариш дорад, ки он ба василаи шуғли мудовим ба дониш ва даст меояд. **[1-М], [19-М], [21-М].**

Ибни Сино низ оламро маърифатпазиру муназзам медонад ва низоми фалсафие коркард намудааст, ки дар он идрок тавассути таҷрибаҳои ҳиссӣ шакл гирифта, бо ақл ва нафс такмил меёбад. Ӯ мартабаҳои идрокро эҳсос, хаёл, ваҳм ва тааққул медонад ва ин мафҳумҳоро дар муқоиса бо Форобӣ ба таври дақиқтару муфассалтар шарҳу такмил додааст. **[1-М], [15-М], [19-М], [23-М], [32-М].**

Форобӣ ва Ибни Сино ҳар ду ҳисро сарчашмаи ибтидоии маърифат медонанд, аммо аввалӣ ба тасаввур ва дуюмӣ ба эҳсоси ботинӣ бештар тавоҷуҳ намудаанд. Онҳо дар масъалаи идроки олам аз ҷониби инсон ба қудрати ақл баҳои мусбат медиҳанд, аммо Форобӣ ба мантиқу таҷриба бештар такя мекунад, вале ахёнан Ибни Сино аз доираи баҳси фалсафӣ берун меравад ва махсусан дар мавриди ақли фаъол ба илоҳиёту ирфон майл мекунад. **[1-М], [19-М], [26-М].**

Дар мавриди ҳудус ва қидами олам Форобӣ ва Ибни Сино андешаҳои муштарак доранд. Ҳар ду ҳам кӯшидаанд масоили дар ин боб матраҳнамудаашон зоҳиран аз доираи ақоиди динӣ берун наравад. Форобӣ мафҳуми «қадим»-ро ба Худо зотӣ ва дар мавриди олам нисбӣ медонист. Ибни Сино низ ба мисли Форобӣ оламро қадим медонад, аммо он вобастаи Воҷиб-ул-вуҷуд аст. Ҳар ду мутафаккир ба хилофи мутакаллимон, ки мафҳуми «қадим»-ро шарҳи динӣ медоданд, онро аз лиҳози фалсафӣ тафсир намудаанд, яъне вуҷуди зарурии вобаста ба сабаби аввал. Аз ин дидгоҳ, олам ҳодис набошад ҳам, аммо бо зоти Худо аз лиҳози шарофат, табъ ва маълулият баробар нест. **[1-М], [19-М], [23-М].**

Форобӣ ва Ибни Сино маърифатро ҳамчун раванди тадриҷии шинохти табиату инсон меҳисобанд, ки аз ҳисс оғоз мешавад ва дар марҳилаи донишҳои ақлонӣ такмил меёбад. Ҳар ду мутафаккир маърифатро муқаддамотӣ ба таври умум ба ҳиссӣ ва ақлӣ ҷудо мекунанд, аммо дар таълимоти онҳо тафовутҳо низ, ҳарчанд ҷузъиянд, мушоҳида мешавад, ки ба раванди ташаккулёбии маърифат ва дараҷаи таҳлили он рабт дорад. Форобӣ раванди маърифатро ба ҳисс, тасаввур, ақл, ҳадс ва бурҳон рабт дода, ҳар кадоми онҳоро шакли алоҳидаи маърифат меҳисобад, аммо Ибни Сино ин шаклҳоро ба таври муфассал таҳлил намуда, нақши ҳар кадоми онҳоро равшантар бозгӯ менамояд ва дар ин замина таснифоти шаклҳои дигаре, амсоли бадеҳӣ, зарурӣ ва назарӣ (ақлӣ)-ро матраҳ мекунад ва қуввaҳои

ҳиссро хеле возеҳу густурда баён мекунад. **[1-М], [15-М], [19-М], [22-М].**

Форобӣ асосан ба масоили маърифатӣ аз дидгоҳи фалсафаву мантиқ таваҷҷуҳ намуда, ҷанбаи назарии онро таҳлил намудааст, Ибни Сино бошад, бо такя ба таҷриба ҷанбаҳои равониву физиологии онро шарҳу баён мекунад. Аз ин рӯ, дар таснифоти Ибни Сино маърифати фаъол ва ғайрифаъол низ чойгоҳи хос дорад. Ҳамзамон Форобӣ асоси такомули маърифатро ба Ақли фаъол нисбат медиҳад, дар ҳоле ки Ибни Сино ба замми он қобилияти ҳадсро низ тавсиф намуда, онро чун қобилияти идрок ва чун навъи маърифат таҳлилу баррасӣ намудааст. **[1-М], [15-М], [23-М], [32-М].**

6. Форобӣ ба масъалаи нафс чун камоли ҷисми зинда таваҷҷуҳ намудааст. Аз дидгоҳи ӯ, нафс азалӣ нест, балки бо ҷисме, ки омодааст то онро бипазирад, ҳодис шудааст. Нафсҳои наботиву ҳайвонӣ бо фанои ҷисм аз байн мераванд, аммо нафси нотиқа, агар саодатро шинохта ва барои расидан ба он кӯшидааст ё саодатро шинохта, вале онро напазируфтааст, абадист. Ин масъала асосан дар чаҳорчӯбаи кайҳонмарказияти юнонӣ матраҳ гардидааст. Ба назари ӯ, нафс дар бадан нест, вале қувваҳои гуногунаш, ки тавассути онҳо дар ашё тасарруф мекунад ва ба мисли абзори ӯянд, дар бадан воқеъанд. Ин қуввахо байни нафсу бадан муштараканд ва аз қувваи амалия баромадаанд. Форобӣ кӯшидааст муайян намояд, ки маърифати саодат сабаби аслии бақои инсон баъди маргаш аст. Сарнавишти инсон ба идроки ақлони ӯ нисбати саодати ҳақиқӣ бастагӣ дорад. **[1-М], [18-М], [25-М].**

Ибни Сино қуввахои инсониро ҳамчун фарьи нафс баррасӣ менамояд. Нафс, ба назари ӯ, ба мавҷудоти зинда мутааллиқ буда, нафсҳои наботиву ҳайвонӣ ҷисмонӣ мебошанд ва ҳастиашон низ комилан ба ҷисм вобаста аст. Аммо нафси инсонӣ хусусияти ҷавҳарӣ дошта, ҳарчанд бо ҷисм ба вуҷуд меояд ва ҳодис ҳаст, аммо ҷисмонӣ набуда, камоли ҷисм мебошад ва пас аз фанои ҷисм низ абадӣ боқӣ мемонад. **[1-М], [18-М].**

Форобӣ ба ҷавҳарияти нафс қоил аст, аммо Ибни Сино ба ҷавҳарияти руҳонии нафс бовар дорад. Форобӣ нафсро камоли аввали ҷисми табиӣ меҳисобад, Ибни Сино онро ҷавҳари ғайримоддии мустақиле медонад, ки илова ба камол ҳастии худӣ дорад. Дар таълимоти фалсафии ҳар ду мутафаккир масоили нафс ҳам ҷанбаи онтологӣ ва ҳам гносеологӣ доранд, аммо Форобӣ онро чун як қисмати космологӣ баррасӣ мекунад, дар ҳоле ки Ибни Сино ба он асосан чун василаи маърифати олам ва сарчашмаи идроку тафаккуру ақл муносибат мекунад. **[1-М], [18-М], [21-М], [25-М].**

7. Таълимоти ахлоқии Форобӣ дар баробари мактатабҳои классикӣ, ҳамзамон аз ҳавзаи арастуии Бағдоди асри Х ва ақоиди исломӣ сарчашма гирифтааст. Дар афкори ахлоқии Форобӣ масъалаи саодати воқеӣ мақоми меҳварӣ дорад ва тамоми мақулоти ахлоқии матраҳнамудаи ӯ дар ин доира чарх мезананд. Саодати воқеӣ бо «камоли ниҳоӣ» ва «хайри мутлақ» дар фаҳмиши Форобӣ муродиф буда, инсон дар заминаи муҷаррад шудан аз модиёт ва пайвастан ба муҷаррадот ба он шарафёб мегардад. **[7-М], [8-М], [9-М].**

Ибни Сино мақулаҳои ахлоқро дар доираи мафҳумҳои некӣ ва бадӣ таҳлил менамояд, ки бо назариёти илми ахлоқи муосир мувофиқат дорад. Фазоили ахлоқиро Ибни Сино дар пояи адолат баррасӣ мекунад. Ӯ моҳияти ахлоқро хайри инсон медонад, ки илми ахлоқ онро таҳқиқ мекунад. Ибни Сино дар масоили ахлоқ ба мисли аксари мутафаккирони қаблӣ дарёфти хайрро ғоят меҳисобад, аммо равиши ӯву Форобӣ аз ҳам фарқ мекунад. Форобӣ ба мисли Афлотун дар заминаи равиши метафизикӣ хайри сиёсиро бо тарҳи арзишҳои мутлақ ва дар шароити

ормонӣ ҷустуҷӯ мекунад. Ибни Сино бошад, ба мисли Арасту равиши ҳисгарой ва ақлгароиро пеша мекунад ва ба арзишҳои вуҷудӣ, ки дастрасӣ ба онҳо танҳо тавассути хирад имконпазир аст, такя мекунад ва аз равиши диалектикӣ низ фаровон истифода мебарад. **[7-М], [8-М], [9-М], [26-М].**

Дар масъалаи давлат ва ҷомеа бошад, Форобӣ бештар ба донишҳои назариявӣ такя мекунад, аммо Ибни Сино ба он биниши ҳуқуқӣ дошта, ба амалия рабт медиҳад. Форобӣ зарурати муносибатҳои иҷтимоиро барои дарёфти саодати таҷридӣ мебинад, дар ҳоле ки Ибни Сино ба зарурати қонун тамоюли бештар дорад. Дар масъалаи раиси ҷомеа ё роҳбари давлат андешаҳои онҳо ба ҳам наздик аст, аммо Форобӣ онро дар симои паёмбар ё файласуф дидан мехоҳад, ки дар заминаи ахлоқ, фазилат ва дониш ташаккул ёфтааст. Ибни Сино низ роҳбарро дар симои паёмбар тасаввур мекунад, аммо аз сабаби он ки шахсеро мисли ӯ дар ҳама давру замон наметавон пайдо намуд, ӯ ҷонишини паёмбарро, ки бо сифоти ҳамидае, амсоли ҷавонмардӣ, ҷасурӣ, оқилӣ бошад, мепазирад, ки аз ҷониби мардум интихоб мешавад ва барои танзими иҷтимоъ ӯ қонун ва адолатро дар мадди аввал қарор медиҳад. **[7-М], [8-М], [26-М].**

Таълимоти сиёсии Форобӣ ҳамчун омили бавуҷудорандаи фалсафаи нав гардидааст, ки минбаъд ба унвони фалсафаи исломӣ шинохта мешавад. Он дар заминаи фалсафаи классикӣ ва таълимоти исломӣ ба вуҷуд омада, дар тафаккури сиёсии мутафаккирони минбаъда, махсусан Ибни Сино таъсири назаррас гузоштааст ва дар раванди ташаккули ҷомеаи шаҳрвандии муосир низ кӯмак хоҳад кард. Форобӣ ҷомеаи ормониро дар шакли мучаррад тасаввур намуда, онро «мадинаи фозила» меномад ва сохтори идоракунӣ ва роҳбару сифоти онро баён намудааст. **[29-М], [30-М] [33-М], [34-М].**

Ибни Сино ҳарчанд дар ин мавзуъ нисбати Форобӣ таълифоти камтар дорад, аммо афкори сиёсии ӯро тақвият бахшидааст. Ӯ инсонро ҳамчун мавҷуди иҷтимоӣ баррасӣ намуда, мавҷудияти давлати ормониро аз муҳимтарин воситаҳои дастрасӣ ба саодат меҳисобад. Мутафаккир омилҳои ташаккули давлат, навъҳои он ва зарурати таърихиашро нишон дода, аҳаммияти ташкили давлатро дар ҳаёти сиёсӣ ва иҷтимоӣ таҳлил намудааст. **[5-М], [6-М], [28-М].**

Фалсафаи сиёсии Форобӣ ва Ибни Сино намунаи равшани таҳаммулгароии сиёсӣ ба ҳисоб рафта, дар он алоқаи сиёсат, ахлоқ ва маърифат дар сатҳи баланд нишон дода шудааст, ки дар инкишофи афкори сиёсии минбаъда таъсири назаррас дорад. **[5-М], [6-М], [28-М].**

8. Таълимоти фалсафии Форобӣ ва Ибни Сино дар ташаккули минбаъдаи ҳикмати машшоияи шарқӣ ниҳоят бузург аст. Маҳз тавассути таваҷҷуҳи пайвастаи ин ду мутафаккир ба фалсафаву мантиқ ин илмҳо дар олами ислом мавқеи назаррас пайдо намуданд ва фалсафа тавонист аз низоми мушаххаси илмӣ бархӯрдор гардад. Аз низоми илмии матраҳнамудаи онҳо, махсусан дар масоили қиёсу бурҳон, на танҳо намояндагони машшоияи шарқӣ, балки қариб тамоми мактабҳои фалсафии олами ислом, бо шумули калому тасаввуф, ба таври васеъ истифода намудаанд, ки бозгӯкунандаи мавқеи ин донишмандон дар ҷодаи равишшиносии илмист. Дар масъалаи созиши фалсафаву дин низ Форобӣ ва Ибни Сино зиёд кӯшидаанд. Аммо нодида гирифтан нашояд, ки дар таълимоти ин ду мутафаккир тарҳи масъалаҳо ва усули баррасии онҳо бо неруи андеша корбаст мешавад. Онҳо дар исботи андеша на ба ваҳйу нақл, балки ба ақлу мантиқ такя намудаанд. **[10-М], [11-М], [22-М], [26-М], [28-М], [31-М].**

Тавсияҳои амалӣ оид ба татбиқи натиҷаҳои таҳқиқоти диссертатсионӣ

Татбиқи амалии натиҷаҳои диссертатсия дар мавзуи «Фалсафаи Абунасри Форобӣ ва Абуалӣ ибни Сино (таҳлили муқоисавӣ)» имкон медиҳад, ки на танҳо омӯзиши мероси фалсафии мутафаккирони бузурги Шарқ ба сатҳи нави илмӣ бардошта шавад, балки барои рушди таҳқиқоти муқоисавӣ, такмили мазмуни таҳсилоти фалсафӣ, таҳкими худшиносии миллӣ, рушди илмҳои гуманитарӣ ва густариши муколамаи фарҳангҳо дар шароити ҷаҳонишавӣ низ заминаи устувори назариявӣ ва амалӣ фароҳам оварда шавад.

1. Такмили барномаҳои таълимии муассисаҳои таҳсилоти олӣ. Натиҷаҳои таҳқиқот метавонанд ҳангоми таҷдиди барномаҳои таълимии фанҳои «Таърихи фалсафа», «Фалсафаи Шарқ», «Мантиқ» ва «Ахлоқ» истифода шуда, омӯзиши муқоисавии афкори Форобӣ ва Ибни Сино ба низоми таълим ворид гардад.

2. Омода намудани курсҳои махсуси таълимӣ барои мутахассисони соҳаи фалсафа. Дар асоси натиҷаҳои таҳқиқот тавсия дода мешавад, ки курсҳои махсуси «Фалсафаи Форобӣ ва Ибни Сино» ва «Перипатетизми шарқӣ» таҳия ва дар донишгоҳҳо амалӣ карда шаванд.

3. Таҳияи китобҳои дарсӣ ва дастурҳои таълимӣ. Хулосаҳои илмии таҳқиқот метавонад ҳамчун асос барои таҳияи китобҳои дарсӣ, воситаҳои таълимӣ ва дастурҳои методӣ барои донишҷӯёни ихтисосҳои фалсафа, фарҳангшиносӣ, сиёсатшиносӣ ва диншиносӣ истифода шаванд.

4. Истифода дар рушди таҳқиқоти байнисоҳавӣ. Натиҷаҳои диссертатсия барои густариши таҳқиқоти байнисоҳавӣ дар самтҳои фалсафа, таърих, ҳуқуқ, сиёсатшиносӣ, фарҳангшиносӣ, педагогика ва ахлоқшиносӣ заминаи назариявӣ фароҳам меоранд.

5. Тақвияти худшиносии миллӣ ва ҳувияти фарҳангӣ. Тавсия дода мешавад, ки натиҷаҳои таҳқиқот зимни иҷрои барномаҳои давлатии тарбияи ватандӯстӣ, худшиносии миллӣ ва омӯзиши мероси илмиву фарҳангии ниёгон истифода карда шаванд.

6. Истифода дар таҳияи консепсияҳои рушди илми фалсафа. Хулосаҳои диссертатсия метавонанд ҳангоми таҳияи стратегияҳо ва консепсияҳои рушди илмҳои гуманитарӣ ва фалсафӣ дар Ҷумҳурии Тоҷикистон ҳамчун асоси назариявӣ истифода гарданд.

7. Татбиқ дар фаъолияти муассисаҳои илмӣ-таҳқиқотӣ. Натиҷаҳои таҳқиқот барои иҷрои лоиҳаҳои илмӣ, омода намудани рисолаҳои илмӣ ва ташкили мактабҳои илмии омӯзиши фалсафаи классикии Шарқ тавсия карда мешаванд.

8. Истифода дар рушди муколамаи тамаддунҳо ва фарҳангҳо. Таҳқиқот метавонад ҳамчун асоси назариявии густариши муколамаи фарҳангҳо, таҳаммулпазирӣ, ҳамдигарфаҳмӣ ва арзишҳои умумибашарӣ дар ҷомеаи муосир хизмат намояд.

9. Таҳияи манбаъҳои электронии илмӣ. Тавсия дода мешавад, ки дар асоси натиҷаҳои таҳқиқот пойгоҳи рақамии муқоисавии осори Форобӣ ва Ибни Сино, луғатномаи истилоҳоти фалсафӣ ва захираҳои электронии таълимӣ таъсис дода шаванд.

10. Истифода дар омодасозии кадрҳои илмӣ ва омӯзгорӣ. Натиҷаҳои диссертатсия метавонанд дар курсҳои такмили ихтисоси омӯзгорони фанҳои гуманитарӣ, инчунин ҳангоми роҳнамоии корҳои курсӣ, рисолаҳои магистрӣ ва диссертатсияҳои докторантон аз рӯйи ихтисос (PhD) истифода шаванд.

11. Рушди таҳқиқоти муқоисавии фалсафаи Шарқ ва Ғарб. Таҳқиқоти мазкур барои анҷом додани таҳлилҳои муқоисавии минбаъда байни таълимоти

Форобиву Ибни Сино бо афкори файласуфони дигар заминаи методологӣ фароҳам меорад.

12. Истифода дар таҳкими сиёсати фарҳангии давлат ва дипломатияи илмӣ. Натиҷаҳои таҳқиқот метавонанд ҳангоми баргузории конференсияҳои байналмилалӣ, форумҳои илмӣ, чорабиниҳои фарҳангӣ ва муаррифии мероси илмиву фалсафии тоҷикон дар сатҳи байналмилалӣ истифода гардида, ба таҳкими нуфузи илми тоҷик ва рушди дипломатияи илмӣ мусоидат намоянд.

ИНТИШОРОТ АЗ РӮЙИ МАВЗУИ ДИССЕРТАТСИЯ

I. Монография, китоби дарсӣ ва воситаи таълимӣ:

[1-М]. Амондуллоев Б.С. Перипатетизми шарқӣ: муқоисаи масъалаҳои назариявии фалсафаи Абунасри Форобӣ ва Абуалӣ ибни Сино. –Душанбе, 2026. –275 с. –ISBN 987-99985-50-72-8

[2-М]. Бобоҷонзода И.Ҳ., Одиназода Р.С. Амондуллоев Б.С. Проблемаҳои назариявии фалсафаи ҳуқуқ. [Матн] / И.Ҳ. Бобоҷонзода, Р.С. Одиназода, Б.С. Амондуллоев – Душанбе: «ЭР–граф», 2026. – 312 с. – ISBN 978-99985-1-453-9

[3-М]. Бобоҷонзода И.Ҳ., Одиназода Р.С. Амондуллоев Б.С. Методологияи фалсафаи ҳуқуқ. [Матн] / И.Ҳ. Бобоҷонзода, Р.С. Одиназода, Б.С. Амондуллоев – Душанбе: «ЭР–граф», 2026. – 444 с. – ISBN 978-99985-1-453-9

[4-М]. Амондуллоев Б.С. Фарҳангшиносӣ. Китоби дарсӣ [Матн] / Амондуллоев Б.С.–Душанбе: Матбааи Донишгоҳи миллии Тоҷикистон, 2020.–256 с. УДК: 71,4 (2) Ф-25. ISBN: 978-99975-57-92-6

[5-М]. Шарифов И.У., Амондуллоев Б.С., Гулаҳмадов Ш.Н. Фалсафа. Китоби дарсӣ барои донишҷӯёни мактабҳои олӣ. [Матн] / И.У. Шарифов, Б.С. Амондуллоев, Ш.Н. Гулаҳмадов–Душанбе: “Мулквар”, 2024.–408 с. ББК- 101 (575,3) ТКБ 87,3, 3(2 тоҷик) Ш-25. ISBN: 978-99985-869-1-0

[6-М]. Амондуллоев Б.С. Фалсафа. Воситаи таълимӣ [Матн] / Б.С. Амондуллоев. –Душанбе: Нашриёти ҶДММ “Аршам”, 2024. –308 с. УДК: 101(575,3) ББК: 87,3 (2т) ISBN: 978-99985-50-72-8

II. Мақолаҳои илмие, ки дар маҷаллаҳои тақризшавандаи Комиссияи олии аттестатсионии

назди Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон чоп шудаанд:

[7-М]. Амондуллоев Б.С. Давлатов П. Таҳлили муқоисавии «Таҳсил-ус-саодат»-и Форобӣ ва «Таҳзиб-ул-ахлоқ ва татҳир-ул-аъроқ»-и Ибни Мискавайҳ [Матн] / Б. С. Амондуллоев, П. Давлатов // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон (маҷаллаи илмӣ)–Душанбе, 2021. -№ 5. –С. 105-115. УДК: 130 (575.3) – ISSN 2074-1847.

[8-М]. Амондуллоев Б.С. Таҳлили муқоисавии афкори ахлоқии Арасту ва Форобӣ [Матн] / Б. С. Амондуллоев, П. Давлатов // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон (маҷаллаи илмӣ)–Душанбе, 2021. -№ 8. –С, 105-112. УДК: 13 (575.3) – ISSN 2074-1847.

[9-М]. Давлатов П., Амондуллоев Б.С. Фазилат аз нигоҳи Арасту ва Ибни Мискавайҳ (таҳлили муқоисавӣ) [Матн] / П. Давлатов, Б. С. Амондуллоев// Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон (маҷаллаи илмӣ)–Душанбе, 2021. -№ 4. –С.132-142. УДК: 1(091): (575.3) – ISSN 2074-1847.

[10-М]. Амондуллоев Б.С. Баъзе ақидаҳо доир ба таъсири Форобӣ ва Ибни Сино дар ташаккули мактаби машшоияи шарқӣ [Матн] /Б. С. Амондуллоев//Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон (маҷаллаи илмӣ)–Душанбе, 2022. -№3–С.105-116. УДК: 1(091)(575.3) – ISSN 2074-1847.

[11-М]. Амондуллоев Б.С. Баъзе андешаҳо перомуни нақши Ибни Сино дар ташаккули мактаби машшоияи шарқӣ [Матн] / Б. С. Амондуллоев//Ахбори Академияи илмҳои Ҷумҳурии Тоҷикистон (силсилаи фанҳои ҷамъиятшиносӣ», №1.–Душанбе, 2022.–С.67-73. ISSN 0235 – 005X.

[12-М]. Амондуллоев Б.С. Сарчашмаҳои таърихии ташаккули афкори фалсафии Абунасри Форобӣ ва Абӯалӣ ибни Сино [Матн] / Б. С. Амондуллоев // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон (маҷаллаи илмӣ)–Душанбе, 2022 -№2–С. 59-70. УДК: 1 (09)(575.3) – ISSN 2074-1847.

[13-М]. Амондуллоев Б.С. Форобӣ ҳамчун поягузори машшоияи шарқӣ [Матн] / Б. С. Амондуллоев//Паёми

Донишгоҳи миллии Тоҷикистон (маҷаллаи илмӣ)–Душанбе, 2022. -№ 4–С. 41-52. УДК: 111.3 – ISSN 2074-1847.

[14-М]. Амондуллоев Б.С. Баррасии мухтасари назарияи қиёс дар мантиқи Ибни Сино [Матн] / Б. С. Амондуллоев//Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон (маҷаллаи илмӣ)–Душанбе, 2022. -№ 9–С. 26-34. УДК: 1(091) – ISSN 2074-1847.

[15-М]. Амондуллоев Б.С. Андешаҳои Форобӣ дар боби ахлоқ [Матн] / Б. С. Амондуллоев // Паёми Донишгоҳи давлатии Хоруғ (маҷаллаи илмӣ).–Душанбе, 2022-№4, бахши 2. –С. 29-36. ТД982-95.0-42. – ISSN 2664-5696.

[16-М]. Амондуллоев Б.С. Масоили ҳастишиносӣ дар таълимоти Ибни Сино [Матн] / Б. С. Амондуллоев // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон (маҷаллаи илмӣ)–Душанбе, 2023.-№10. –С. 155-163. ТДУ: 140.8 (575.3) – ISSN 2074-1847.

[17-М]. Амондуллоев Б.С. Ҳастишиносии Форобӣ [Матн] / Б. С. Амондуллоев // Ахбори институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А.Баҳоваддинови АМИТ.№1.–Душанбе, 2023. –С.114-120. – ISSN 0235 – 005Х.

[18-М]. Амондуллоев Б.С. Масъалаи нафс дар таълимоти фалсафии Абуалӣ ибни Сино [Матн] / Б. С. Амондуллоев // Ахбори институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А.Баҳоваддинови АМИТ.№1.–Душанбе, 2024. –С. 89-96. – ISSN 0235 – 005Х.

[19-М]. Амондуллоев Б.С. Назарияи маърифати Абуалӣ ибни Сино [Матн] / Б. С. Амондуллоев//Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон (маҷаллаи илмӣ)–Душанбе, 2024.-№2. –С. 85-92. ТДУ: 130.2 (575.3) – ISSN 2074-1847.

[20-М]. Амондуллоев Б.С. Шаклҳои ҳаракат аз назари Ибни Сино [Матн] / Б. С. Амондуллоев//Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон (маҷаллаи илмӣ)–Душанбе, 2024.-№6, қисми 1. –С. 76-82. ТДУ: 1.01 (575.3) – ISSN 2074-1847.

[21-М]. Амондуллоев Б.С. Нигоҳе ба назарияи ҷавҳар ва араз дар таълимоти Ибни Сино [Матн] / Б. С. Амондуллоев // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон (маҷаллаи илмӣ)–

Душанбе, 2024.-№10. –С. 131-137. ТДУ: 128/129 (575.3) – ISSN 2074-1847.

[22-М]. Амондуллоев Б.С. Таснифоти илм дар «Эҳсо-ул-улум»-и Форобӣ [Матн] / Б. С. Амондуллоев // Ахбори институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А.Баҳовaддинови АМИТ. №3.–Душанбе, 2024. –С.74-80. – ISSN 0235 – 005X.

[23-М]. Амондуллоев Б.С. Таъсири фалсафаи Абунасри Форобӣ ба Ибни Сино [Матн] / Б. С. Амондуллоев // Ахбори институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А.Баҳовaддинови АМИТ.№2.–Душанбе, 2025. –С. 68-74. – ISSN 0235 – 005X.

[24-М]. Амондуллоев Б.С. Масъалаи ҳаракат дар фалсафаи Абунасри Форобӣ [Матн] / Б. С. Амондуллоев // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон (маҷаллаи илмӣ)– Душанбе, 2025.-№1. –С. 145-150. – ISSN 2074-1847.

[25-М]. Амондуллоев Б.С. Масъалаи нафс ва тан дар фалсафаи Форобӣ [Матн] / Б. С. Амондуллоев // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон (маҷаллаи илмӣ)–Душанбе, 2025.-№4. –С.134-140. – ISSN 2074-1847.

[26-М]. Амондуллоев Б.С. Нигоҳе ба масоили илоҳиёт дар таълимоти Форобӣ [Матн] / Б. С. Амондуллоев // Ахбори институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А.Баҳовaддинови АМИТ. №1.–Душанбе, 2026. –С.91-98. – ISSN 0235 – 005X.

III. Мақолаҳои илмие, ки дар дигар маҷаллаҳои илмӣ чоп шудаанд:

[27-М]. Амондуллоев Б.С. Сарчашмаҳои таърихии ташаккули афкори фалсафии Абунасри Форобӣ [Матн] / Б.С. Амондуллоев // (Маводи маҷмуаи мақолаҳои конференсияи илмӣ-назариявии байналмилалӣ дар мавзӯи “Масоили мубрами илмҳои ҷомеашиносӣ дар замони муосир” бахшида ба 30-солагии истиқлолияти давлатии Ҷумҳурии Тоҷикистон ва 20-

солагии таъсисёбии факултети фалсафаи ДМТ. –Душанбе, 2021. –С. 151-155.). – ISBN 978-99975-338-3-8

[28-М]. Амондуллоев Б.С. Мавқеи саодат дар фалсафаи амалии Абунасри Форобӣ [Матн] / Б.С. Амондуллоев // Маводи Конференсияи байналмилалии илмию амалии дар мавзуи “Раванди ташаккулёбии институтсионалии кори иҷтимоӣ дар Ҷумҳурии Тоҷикистон: дастовардҳо, масъалаҳо ва тамоюлҳо. –Душанбе, 2022. –С. 97-105.

[29-М]. Амондуллоев Б.С. Худшиносӣ ва масоили арзишҳои миллӣ дар таълимоти Ибни Сино [Матн] / Б.С. Амондуллоев // Маҷмуи мақолаҳои конференсияи илмӣ-амалии байналмилали дар мавзуи “Худшиносии миллӣ дар раванди ҷаҳонишавӣ” бахшида ба 75-солагии Донишгоҳи миллии Тоҷикистон (03 октябри соли 2023) –С.249-256. – ISBN 978-9995-338-3-8

[30-М]. Амондуллоев Б.С. Роль философского наследия представителей восточного перипатетизма в формировании личности в современных условиях [Текст] / Б.С. Амондуллоев // В сборнике: «Узбеко-Финское образование и проблемы воспитания гармоничного поколения». Материалы Международной научно-практической конференции. – Самарканд, 2024. –С. 539-542.

[31-М]. Амондуллоев Б.С. Нақши Форобӣ дар ташаккули фалсафаи машшоияи шарқӣ [Матн] / Б.С. Амондуллоев // Маҷмуаи мақола ва гузоришҳои Симпозиуми байналмилалии “Таълимоти фалсафӣ-иҷтимоии Абунасри Форобӣ: моҳият ва аҳаммият барои ҷаҳони муосир”, (16-17 октябри соли 2024, ш. Душанбе, Тоҷикистон). –С. 485-497.

[32-М]. Амондуллоев Б.С. Меъёри маърифат дар таълимоти Ибни Сино [Матн] / Б.С. Амондуллоев // Маҷмуаи мақолаҳои Симпозиуми байналмилалии “Саҳми Абуалӣ ибни Сино дар рушди илм, фалсафа ва тамаддуни ҷаҳонӣ”. (–Душанбе, 4-5 ноябри соли 2025).–С. 362-367. (1287 с.) Бахши онтология, гнессеология, антропология, мантиқ. *УДК620.22(082).ББК 30.3я43 П27. С-*. ISBN 987-985-880-356-8

[33-М]. Амондуллоев Б.С. Саҳми нобиғаи тоҷик- Пури Сино дар рушди тамаддуни умумибашарӣ [Матн] / Б.С. Амондуллоев // Маҷмуаи мақолаҳои Симпозиуми байналмилалии “Саҳми Абуалӣ ибни Сино дар рушди илм, фалсафа ва тамаддуни ҷаҳонӣ”. (–Душанбе, 4-5 ноябри соли 2025). –С. 844-853. (1287 с.) Бахши фалсафаи фарҳанг ва эстетика. УДК620.22(082).ББК 30.3я43 П27. С-. ISBN 987-985-880-356-8

[34-М]. Амондуллоев Б.С. Мақоми Абуалӣ ибни Сино дар ташаккули фалсафаи тоҷик [Матн] / Б.С. Амондуллоев // Маводи семинари илмию амалии ҷумҳуриявӣ дар мавзуи: “Фалсафаи муосири тоҷик: мушкилот, дурнамо ва роҳҳои рушд”. –Душанбе, 2021. –С. 122-128. ISBN: 978-99985-993-9-0

[35-М]. Амондуллоев Б.С. Нақши «Таҳсил-ус-саодат»-и Форобӣ дар ташаккули илми ахлоқ [Матн] / Б.С. Амондуллоев // Материалы круглого стола «Современные тенденции развития философской науки в Таджикистане и мире» (18 ноября 2022). –Душанбе, 2022. –С.13-20. Филиал МГУ в г.Душанбе УДК: 171(575.3)

[36-М]. Амондуллоев Б.С. Назаре ба забони фалсафа ва зарурати омӯзиши он дар замони истиқлол / [Матн] / Б.С. Амондуллоев // Маводи семинари илмию амалии ҷумҳуриявӣ дар мавзуи: “Масоили мубрами улуми фалсафӣ дар Тоҷикистони муосир». –Душанбе, 2022. –С. 92-99. ISBN 978-99985-50-64-3

[37-М]. Амондуллоев Б.С. ««Эҳсо-ул-улум» аввалин доират-ул-маорифи шарқӣ» [Матн] / Б.С. Амондуллоев / [Матн] / Б.С. Амондуллоев // Маводи конференсияи ҷумҳуриявии илмию назариявӣ дар мавзуи: «Масъалаҳои мубрами фалсафаи муосир: мушкилот ва дурнамо». –Душанбе, 12-уми марти соли 2024. –С. 79-86. ISBN 987-99985-46-85-1.

[38-М]. Амондуллоев Б.С. Раванди худшиносии миллӣ дар замони соҳибистиқлолӣ / [Матн] / Б.С. Амондуллоев // Маводи конференсияи илмӣ-назариявии ҷумҳуриявӣ дар мавзуи: «Ташаккули худшиносии миллии ҷавонон-яке аз

роҳҳои муқовимат бар зидди идеологияи экстремистӣ» (ш. Душанбе, 31.03.2026). –Душанбе, ДМТ, 2026. –С. 92-100.
УДК: 28(575.3), ББК: 86.38(5Р), Ф-79

[39-М]. Амондуллоев Б.С. Some aspect of the anthropogical teaching of Mirzo Abdulkoodir Bedil Sodiki N.N. Umedov M.H. Amndulloev B.C. Proceedings of the internationai Science Conference «Giobal perspectives in science education and aplied research» (May 21. 2025). Delhi. India. P. 73-79.

[40-М]. Амондуллоев Б.С. Нақши «Шоҳнома»-и Фирдавсӣ дар ташаккули фарҳанги миллӣ. Маводи конференсияи илмӣ-назариявии байналмилалӣ дар мавзуи “Шоҳнама”-и Абулқосим Фирдавсӣ ва нақши он дар шинохти таъриҳ, фарҳанг ва ҳуввияти миллӣ”. –Душанбе, 2025. –С. 173-180.

ТАДЖИКСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

На правах рукописи

УДК: 1 (091) (584.5):87.3(5Т)



АМОНДУЛЛОЕВ БЕГМУРОД САЛОМАТУЛЛОЕВИЧ

ФИЛОСОФИЯ АБУНАСРА ФАРАБИ И АБУАЛИ ИБН СИНЫ
(сравнительный анализ)

АВТОРЕФЕРАТ

диссертации на соискание учёной степени доктора философских наук по специальности 6.3.2. История философии

ДУШАНБЕ – 2026

Диссертация выполнена на кафедре истории философии и социальной философии философского факультета Таджикского национального университета.

Научный консультант: **Содики Насиба Нуруллозода** – доктор философских наук, профессор, директор Государственного учреждения «Учебный центр женщин «Сарвар»».

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

Сулаймонзода Бахманёр Саидихсон – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и политологии Таджикского международного университета иностранных языков имени Сотима Улугзода.

Султонзода Соки Аслон – доктор философских наук, профессор кафедры философии и культурологии Таджикского государственного педагогического университета имени С. Айни

Ведущая организация: **Таджикский государственный университет права, бизнеса и политики**

Защита диссертации состоится «14» января 2027 года в 14^{00} часов на заседании диссертационного совета 6D.KOA-092 при Таджикском национальном университете (734025, г. Душанбе, проспект Рудаки, 17).

С диссертацией и авторефератом можно ознакомиться в центральной библиотеке Таджикского национального университета (734025, г. Душанбе, проспект Рудаки, 17) и на сайте www.tnu.tj

Автореферат разослан «____» _____ 2026 года.

Ученый секретарь
диссертационного совета,
кандидат философских наук, доцент **Хаитов Ф.К.**

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Философия восточного перипатетизма занимает особое место в истории философии и представляет собой одну из известных философских школ, сыгравших значительную роль в формировании философской мысли человечества в целом и таджикского народа в частности. Изучение и исследование идей и трудов представителей этой философской школы на основе научной методологии и с учётом исторических этапов развития науки и философской мысли является важным и актуальным. В особенности сравнительный анализ философских воззрений наиболее выдающихся представителей данной школы, таких как Абунаср Фараби и Абуали Ибн Сина, несомненно, имеет большое значение и отвечает требованиям современности. Это обусловлено тем, что в советский период преимущественно исследовались те проблемы, которые соответствовали требованиям господствующей идеологии. После обретения государственной независимости одним из важных направлений научной деятельности страны стало переосмысление и представление научного наследия выдающихся мыслителей, способствующего формированию национального самосознания в условиях укрепления национальной государственности.

Известно, что между современной и классической философией существуют существенные различия. Однако это вовсе не означает, что классическая философия устарела и утратила своё значение. Напротив, классическая философия выступает в качестве фундаментальной основы современной философии и способствует более глубокому пониманию её недостаточно изученных и неясных аспектов.

Необходимость исследования рассматриваемой темы обусловлена также тем, что таджикский народ в современных условиях государственной независимости обращается к возрождению культурного наследия предков и укреплению процесса национального самосознания. В связи с этим анализ, изучение и сопоставление философских воззрений наших исторических личностей, особенно тех мыслителей, на труды которых опираются представители различных научных школ мира при исследовании многочисленных проблем, приобретают особую актуальность.

Сравнительный анализ философских воззрений Фараби и Ибн Сины имеет важное научное значение ещё и потому, что позволяет выявить сходства и различия во взглядах и идеях двух крупнейших представителей восточного перипатетизма и тем самым создаёт возможность для всестороннего понимания их мировоззрения. Это имеет особую ценность для различных отраслей современной науки, прежде всего для истории философии.

Актуальность данной проблемы получила отражение и на уровне авторитетных международных организаций. В частности, Организация Объединённых Наций по вопросам образования, науки и культуры (ЮНЕСКО), учитывая всемирное значение личности Абу Насра Фараби и Абуали Ибн Сины, официально признала наследие этих двух гениев мирового масштаба и рассматривает их идеи как имеющие важное значение для развития науки и просвещения, укрепления культуры толерантности, распространения рационализма и взаимосвязи общечеловеческих цивилизаций. На Генеральной конференции ЮНЕСКО, состоявшейся в ноябре 2020 года в штаб-квартире организации в Париже, представители 193 государств мира приняли специальную резолюцию о включении 1150-летия великого учёного и мыслителя Абу Насра аль-Фараби в международный календарь памятных дат следующего года. Кроме того, ранее, 1 октября 1980 года, эта авторитетная организация провела международную конференцию, посвящённую празднованию 1000-летия Ибн Сины. Один из выпусков официального журнала ЮНЕСКО «Courier» был специально посвящён материалам конференции, проведённой в честь Ибн Сины. В нём его наиболее известный труд «Аль-Канун фи-т-тиб» («Канон врачебной науки») характеризуется как источник, который на протяжении более 700 лет использовался в Европе и других странах мира в

качестве одного из основных руководств по медицине. Кроме того, в XX веке Всемирная организация здравоохранения (ВОЗ) признала уникальный вклад Абуали Ибн Сины, назвав его одним из основоположников классической медицины.

Вместе с тем Основатель мира и национального единства — Лидер нации, Президент Республики Таджикистан уважаемый Эмомали Рахмон на встрече с преподавателями и студентами Таджикского государственного медицинского университета и работниками сферы здравоохранения по случаю Дня знаний и начала нового учебного года (01.09.2018) подчеркнул, что наука и знания издревле занимали особое место в жизни нашего народа, и образованный и талантливый таджикский народ всегда высоко ценил этот источник просвещения. Мы также должны уважать добрые традиции наших предков, использовать современные методы обучения и воспитания, расширять круг знаний, просвещения и духовного совершенствования подрастающего поколения нашей страны, воспитывать в их сознании уважение к святыням и основам государственности, растить их в духе патриотизма, высокого национального чувства, самосознания и самоидентичности. Кроме того, учреждение Международной премии имени Абуали Ибн Сины в области медицины Указом Президента Республики Таджикистан Эмомали Рахмона от 23 мая 2026 года № 1180 также является наглядным свидетельством важности исследований в данной области.

Помимо этого, актуальность исследуемой темы определяется необходимостью рассмотрения ряда дискуссионных социальных вопросов, требующих научного разрешения. К их числу относятся представление национальной культуры и раскрытие вклада учёных наших предков в формирование мировой культуры и национальной государственности, преодоление необъективных подходов отдельных исследователей к вопросу о социальной принадлежности рассматриваемых мыслителей, выявление соотношения и различий философских воззрений Фараби и Ибн Сины, а также определение их роли в развитии истории таджикской философии.

Необходимость научного исследования данной темы обусловлена также тем, что в условиях государственной независимости таджикский народ обращается к возрождению культурного наследия своих предков и укреплению национального самосознания. Одним из направлений этого процесса является анализ и сопоставление философских взглядов наших исторических личностей; определение места таджикских мыслителей в процессе формирования мировой культуры и цивилизации и представление их идей в условиях глобализации; использование содержания трудов этих мыслителей в целях укрепления мира, стабильности и национального единства, вопросы которых нашли отражение в их политических и социальных воззрениях; укрепление культурных связей Востока и Запада. Особую актуальность приобретает всестороннее изучение интеллектуального наследия предков в условиях возрастающего воздействия процессов глобализации и стремительных культурных изменений, в частности проявлений культурного отчуждения и ориентации молодого поколения на чуждую культуру. В этой связи важное значение имеют выявление сходства и различий философских воззрений Фараби и Ибн Сины, определение роли этих мыслителей в развитии истории таджикской философии и правильное понимание сущности их учений, выступающих в качестве национальных ценностей.

Одной из основных целей анализа и изучения философских воззрений Фараби и Ибн Сины в настоящем исследовании является раскрытие того, что в наследии этих двух выдающихся исторических личностей нашло отражение научное величие средневековой эпохи таджикского народа. Философия данного периода представляет собой важнейший источник, опираясь на который таджикская культура и цивилизация могли получить мощный импульс для дальнейшего развития. Вместе с тем недостаточно должное отношение наших предшественников к подобным научным источникам стало одной из причин отставания от других народов, особенно от стран Запада, достигших значительных успехов, опираясь на наследие античной философии.

Поэтому изучение, анализ, исследование и сопоставление трудов этих двух выдающихся таджикских учёных имеют большое значение для развития национальной культуры и обладают как теоретической, так и практической значимостью.

Степень изученности научной темы. Многочисленные исследователи — философы, социологи, историки, востоковеды и представители других отраслей науки — до настоящего времени проводили исследования жизни и деятельности Фараби и Ибн Сины. Эти труды служат теоретическими источниками для изучения рассматриваемой проблемы. В процессе настоящего исследования мы широко использовали данные источники и подвергли анализу имеющиеся в них сведения. К настоящему времени жизни и деятельности Фараби и Ибн Сины посвящено значительное количество исследований. Ещё в Средние века к изучению их наследия обращались многие учёные. Наиболее известными среди них являются Абу Усайбия, [52] Ибн Асакир, [53] Ибн Надим, [54; 55] Ибн Рушд, [56; 57] Насириддин Туси, [69; 106; 107; 108] Ибн Халликан, [60] Ибн Туфайл, [59] Кифтӣ, [65], Якут Хамави [117] и другие. В их трудах содержатся исключительно ценные сведения о взглядах, произведениях, жизни и деятельности Фараби и Ибн Сины. Поскольку указанные источники по времени относительно близки к эпохе жизни и деятельности Фараби и Ибн Сины, они имеют особое значение для воссоздания подлинного облика и изучения философского учения этих мыслителей. Вместе с тем сравнительный и системный анализ философии двух мыслителей в данных источниках представлен весьма ограниченно.

В исследованиях Забехулло Сафо, [95] Хасана Мухаммада Харби, [119] Галстона, [141] Осими, [73; 74] А. Баховаддинова [30] и других философские взгляды Фараби сопоставлялись с идеями других учёных и философов, в том числе Бируни, Хайдеггера, аль-Кинди и Аристотеля. Такие исследователи, как Саид Н.С., Ахмадов С., Назаров М., [83] Сайфуллоев Н., [93; 94], Маджид Фахри, [68] Аджам Рафик, [25] Худойдодов Ф., [115] Сулаймонов Б., [102; 103] Обид Шукри, [137] Ламмер Джеп, [144] Шатти Салуа, [140] Надя Герман [143] исследовали различные проблемы логики в учениях Фараби и Ибн Сины и сопоставляли их со взглядами древнегреческих мыслителей, прежде всего Аристотеля. В настоящем исследовании широко использованы методологические подходы указанных авторов. Вместе с тем эти труды преимущественно посвящены вопросам логики Фараби и Ибн Сины, тогда как сравнительный анализ важнейших разделов философии данных мыслителей в них практически отсутствует.

В исследованиях М.М. Шарифа, [146], Хаммада Р., [142] Ханны аль-Фахури, [118] Ричарда Ёна, [80] Франца Розенталя, [81] Саида Зайда, [92] Р. Абдуллоха, [1] М. Хайруллаева, [110; 111; 112; 113; 114] и З. Диноршоевой [46; 131] проанализированы различные стороны философского учения Фараби. Однако они не сопоставлены с философскими взглядами крупнейшего последующего представителя перипатетизма – Ибн Сины.

Проблемам практической философии Фараби и Ибн Сины также уделяли внимание многие исследователи. Среди наиболее известных из них можно назвать М. Диноршоева, [39; 40; 41; 42; 43; 44; 45; 46] А. Содикова, [98; 99; 100] Р.С. Комилова, [62; 63; 64] З. Диноршоеву, [46; 131] Саада Фарука, [96] Алиризо Садро, [91] Мухаммада аль-Бахрани, [26] А. Джохиза, [122] М.М. Шарифа, [146] Ризо Давари, [76; 77; 78; 79] и других. В своих исследованиях указанные учёные рассматривали различные аспекты практической философии Фараби и Ибн Сины преимущественно по отдельности, анализируя также источники и условия её возникновения. Однако системное сопоставление их философских взглядов ими не проводилось.

В процессе подготовки диссертации мы также опирались на исследования таких учёных, как А. Баховаддинов, [30] М. Диноршоев, [39; 40; 45] В.В. Бартольд, [27; 28; 29], М. Болтаев, [31; 32; 33] Н. Саид [72; 84; 85; 86; 132; 133] Н.Н. Содики, [87; 89; 90] Х.

Зиёи, [51] С. Ахмадов, [22; 23; 24], Ё. Ниёзи, [70; 71], М. Рахимов, [75] С. Джонбобоев, [48] И.К. Зиёев, [50; 51] С. Султонзода [140], М. Умедов, [109] Ш.Т. Амирхон, [18] и других авторов, уделявших внимание исследуемым нами проблемам. Однако и в этих трудах сравнительный анализ философских воззрений Фараби и Ибн Сины отсутствует.

Таким образом, несмотря на наличие значительного количества исследований, посвящённых научной деятельности Фараби и Ибн Сины, системное изучение предпосылок формирования их философских учений, онтологических, гносеологических, этических, политических и социальных взглядов, а также влияния их идей на последующее развитие философии с применением сравнительного подхода до настоящего времени не становилось предметом самостоятельного и комплексного исследования. В связи с этим изучение данной проблемы, несомненно, обладает научной значимостью.

Связь исследования с программами (проектами) и научными темами

Диссертационное исследование выполнено в соответствии с планом научно-исследовательской работы кафедры истории философии и социальной философии философского факультета Таджикского национального университета на 2021–2025 годы и является составной частью научной и образовательной деятельности данной кафедры.

Настоящая диссертация выполнена в рамках ключевых проблем философской науки и истории философской мысли и непосредственно связана со стратегическими направлениями научного развития нашей страны, прежде всего с «Национальной стратегией развития Республики Таджикистан на период до 2030 года» и постановлением Правительства Республики Таджикистан от 28 февраля 2025 года № 114 «О приоритетных направлениях научных и научно-технических исследований в Республике Таджикистан на период до 2030 года». Диссертационное исследование призвано способствовать возрождению духовного наследия предков таджикского народа и укреплению национального самосознания посредством изучения их научной и философской мысли. Вместе с тем рассматриваемое исследование непосредственно связано с «Государственной программой патриотического воспитания и укрепления национальной идентичности молодёжи Таджикистана на 2023–2027 годы».

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ИССЛЕДОВАНИЯ

Цель исследования. Основной целью диссертационного исследования является глубокий и всесторонний анализ и сопоставление философских учений Фараби и Ибн Сины в рамках историко-философского подхода, в результате которого должны быть определены сходства и различия философских взглядов этих двух мыслителей. Постановка данной цели направлена на решение важной и до настоящего времени недостаточно исследованной научной проблемы — выявление соотношения и различий философских учений Фараби и Ибн Сины. В процессе исследования поставленная цель достигается посредством решения ряда актуальных задач, важнейшими из которых являются определение предпосылок формирования философских учений этих мыслителей; анализ ключевых понятий их онтологии и гносеологии; рассмотрение этических, политических и социальных проблем в их философских воззрениях; определение влияния их идей на формирование и развитие философии. В результате сравнительного анализа и сопоставления произведений и идей этих мыслителей предполагается определить их место в научной среде и влияние на развитие науки и философии.

Задачи исследования. С учётом основной цели исследования — сравнительного анализа философских учений Фараби и Ибн Сины и определения их места в последующем развитии философии — сформулированы следующие теоретически, практически и логически обоснованные задачи исследования:

– определить социально-исторические факторы развития философии в Мавераннахре и Хорасане в IX–XI веках;

– всесторонне исследовать основные идейные источники формирования философских воззрений Фараби и Ибн Сины, включая философию Платона и Аристотеля, неоплатонизм, иудаизм, христианство и другие учения;

– подробно проанализировать влияние исламского фактора на формирование философии Фараби и Ибн Сины;

– определить понятие, сущность и формы бытия в философии Фараби и Ибн Сины;

– раскрыть взгляды Фараби и Ибн Сины на движение и его формы;

– дать оценку проблеме субстанции и акциденции в учениях Фараби и Ибн Сины;

– раскрыть взгляды Фараби и Ибн Сины на познаваемость мира;

– определить теоретическое и практическое значение идей Фараби и Ибн Сины о формах познания;

– обосновать проблему души в философских учениях Фараби и Ибн Сины и раскрыть её познавательные возможности;

– проанализировать взгляды Фараби и Ибн Сины на нравственность и совершенство человека;

– исследовать теоретические проблемы государства и добродетельного общества в учениях Фараби и Ибн Сины;

– дать оценку политико-философским взглядам Фараби и Ибн Сины;

– определить место Фараби и Ибн Сины в формировании школы восточного перипатетизма;

– показать роль научного наследия Фараби и Ибн Сины в развитии исламской и западной философии;

– разработать научные рекомендации по использованию результатов исследования в преподавании философии, подготовке методических пособий и совершенствовании учебных материалов высших учебных заведений.

Объект исследования – философское наследие и система философских учений Абу Насра Фараби и Абу Али ибн Сины в целом. Исследование охватывает вопросы теоретической общности и специфических особенностей философских учений этих двух мыслителей, касающиеся бытия и сущности, причинности, взаимосвязи разума и души, теории познания, места человека в системе бытия, духовного и нравственного совершенствования, а также их представлений о добродетельном обществе и разумном государственном управлении.

Предмет исследования. Общность и различия философских взглядов Фараби и Ибн Сины по онтологическим, гносеологическим, этическим, политическим и социальным вопросам, а также влияние идей этих двух мыслителей на становление и развитие философской мысли.

Этапы, место и период исследования. Диссертационное исследование было начато в 2021 году на кафедре истории философии и социальной философии философского факультета Таджикского национального университета и завершено в 2026 году. Исторические рамки исследования охватывают вопросы, связанные с философской мыслью древности и Средневековья, с особым акцентом на философские учения Фараби и Ибн Сины.

Теоретические основы исследования. В теоретическом отношении настоящее исследование выполнено на основе произведений Фараби и Ибн Сины, греческих, христианских, иудейских, исламских и других источников. Наряду с этим теоретическую основу исследования составляют труды отечественных и зарубежных учёных, посвящённые проблемам изучения наследия Фараби и Ибн Сины. Особое внимание в исследовании уделяется тому, каким образом выдающиеся мыслители

нашей средневековой цивилизации — Фараби и Ибн Сина, опираясь на философское наследие предшественников, мудрость Древней Греции и находясь во взаимосвязи с социально-культурной средой своего времени, сформировали самостоятельные философские системы. Автор предпринял попытку посредством концептуального сопоставления философии Фараби и Ибн Сины дать углублённую характеристику системы научного обоснования их философских воззрений. Таким образом, теоретические основы исследования не ограничиваются раскрытием философских предпосылок, но посредством определения существующего научного пробела в данной области истории философии способствуют разработке новой аналитической модели философского исследования. В качестве теоретической основы использованы фундаментальные труды, посвящённые изучению философии восточного перипатетизма, прежде всего философии Фараби и Ибн Сины, созданные исследователями различных исторических периодов.

Методологические основы исследования. Методологическую основу исследования составляет совокупность научных методов, подходов и средств, используемых для решения поставленных проблем, достижения цели и выполнения задач исследования. В настоящем исследовании в качестве основных применены диалектический, историко-философский и сравнительный методы, методы анализа и синтеза, герменевтический и логический методы, абстрагирование и научное обобщение, научная реконструкция, критический и аксиологический анализ.

Диалектический метод использован в качестве общей методологической основы исследования закономерностей развития философских воззрений Фараби и Ибн Сины. Его применение позволило выявить взаимосвязь между бытием и познанием, материей и формой, разумом и откровением, а также связь классического наследия со средневековой восточной философией.

Историко-философский метод применялся для исследования социальных, политических, культурных и научных предпосылок формирования мировоззрения Фараби и Ибн Сины. Посредством данного подхода развитие их взглядов рассматривалось во взаимосвязи с научной средой IX–XI веков и влиянием классической философии. Одновременно было определено их место в развитии восточного перипатетизма.

Сравнительный метод является основным методом диссертационного исследования. Посредством его применения выявлены сходства и различия учений Фараби и Ибн Сины в вопросах предпосылок формирования их философских концепций, онтологии, гносеологии, этики, политики и социальных воззрений, а также влияния их идей на формирование философской мысли. Данный метод позволил определить новаторские особенности философских воззрений этих мыслителей.

Метод анализа использовался для выделения отдельных элементов философских учений Фараби и Ибн Сины, после чего посредством синтеза между ними устанавливалась логическая взаимосвязь. В результате исследована целостная система сопоставления идей Фараби и Ибн Сины и определено место их философских воззрений в последующем развитии научного мировоззрения.

Герменевтический метод применялся для анализа и интерпретации оригинальных текстов, полученных из первоисточников. Этот метод позволил правильно понять содержание и первоначальный смысл исследуемых философских понятий с учётом исторической и культурной среды эпохи, в которой жили мыслители. Одновременно в ходе такого анализа учитывались различия в переводах и интерпретациях их произведений.

Логический метод использовался для изучения внутренней структуры философских идей Фараби и Ибн Сины, анализа аргументов и доказательств, а также логической взаимосвязи основных понятий. Особое применение данный метод получил при исследовании проблем теории познания — разума, души, силлогизма,

доказательства и других категорий.

Методы абстрагирования и научного обобщения использовались для выделения наиболее существенных особенностей учений обоих мыслителей и формирования общих теоретических выводов. На их основе были обобщены важнейшие проблемы, поставленные Фараби и Ибн Синой, и определено значение их идей для современной философии.

Посредством **метода научной реконструкции** осуществлялось восстановление исторических источников. Данный подход применялся при выявлении философских систем Фараби и Ибн Сины на основе сохранившихся произведений. Одновременно этот метод способствовал установлению взаимосвязи между отдельными произведениями и определению их аутентичности.

Посредством **метода критического анализа** изучались идеи, теории, понятия, аргументы и научные источники, выявлялись их положительные и отрицательные стороны, преимущества и недостатки, соответствия и противоречия. Применение данного метода позволило на основе сопоставления произведений Фараби и Ибн Сины выявить методологические различия, а также отдельные положения их взглядов, не вполне согласующиеся с их собственными философскими системами.

Аксиологический метод использовался для определения гуманистических, нравственных, духовных и цивилизационных ценностей, воплощённых в произведениях Фараби и Ибн Сины. Посредством данного подхода обосновано практическое значение их учений для развития современного общества, культуры толерантности, национального самосознания и диалога цивилизаций.

Таким образом, применение совокупности указанных методов позволило всесторонне проанализировать учения Фараби и Ибн Сины как две целостные философские системы, выявить их общие и отличительные особенности, закономерности развития, а также определить их теоретическое и практическое значение для современной философии.

Эмпирическая база исследования. Эмпирическую базу исследования составляют источники, научно и логически обоснованные факты, сведения, результаты анализа и фактические данные, полученные в процессе непосредственного изучения произведений, сопоставления концепций и логического анализа текстов и образующие надёжную основу научных выводов диссертации.

База исследования. Диссертационная работа выполнена на кафедре истории философии и социальной философии философского факультета Таджикского национального университета. При проведении исследования диссертант использовал материально-технические возможности Университета и указанной кафедры. Университет располагает необходимой инфраструктурой и материально-техническими возможностями для проведения научно-исследовательской работы, включая учебные аудитории, специализированные библиотеки, доступ к электронным научным базам данных и международным информационным ресурсам. В частности, Университет располагает электронной библиотекой и фондом классической и современной литературы по философии, логике и истории философии, что создаёт благоприятные условия для углублённого анализа первоисточников и теоретической литературы. Кроме того, научная среда кафедры и активное участие преподавателей в исследовательском процессе предоставили диссертанту возможность получать профессиональные консультации, участвовать в научных дискуссиях, использовать имеющиеся на кафедре наглядные материалы, в том числе «Системную классификацию знаний и наук», проводить методологические обсуждения и осуществлять иные виды научной деятельности. Всё это создало необходимые условия и способствовало получению достоверных научных результатов.

Научная новизна исследования. Научная новизна исследования заключается в том, что в процессе сравнительного изучения наследия Фараби и Ибн Сины получены новые результаты и сформулированы выводы, которые ранее в таком аспекте не были предметом исследования. Научная новизна диссертационной работы определяется результатами, полученными в ходе исследования, и конкретизируется в следующих положениях:

1. Доказано, что процесс развития философской мысли в Мавераннахре и Хорасане IX–XI веков происходил на основе классических философских школ и во взаимосвязи с распространением исламской цивилизации.

2. Обосновано, что философия Платона и Аристотеля, неоплатонизм, иудаизм и христианство оказали значительное влияние на формирование философских воззрений Фараби и Ибн Сины.

3. Установлено, что исламская мысль оказала непосредственное влияние на формирование философии Фараби и Ибн Сины.

4. Впервые в сравнительном аспекте с научных позиций определены понятие, сущность и формы бытия в философии Фараби и Ибн Сины.

5. Показано, что в философии восточного перипатетизма Фараби сформировал теоретические основы учения о движении и его формах, а Ибн Сина развил данное учение и довёл его до более высокого уровня теоретической разработанности.

6. Выявлено, что во взглядах Фараби и Ибн Сины на проблему субстанции и акциденции наряду со сходством существуют отдельные различия. С точки зрения Фараби, субстанция в общем смысле выражает сущность вещей, тогда как Ибн Сина рассматривает универсальную субстанцию в разуме, а индивидуальную — вне его. Фараби считает разумы нематериальными субстанциями и рассматривает их в рамках метафизики, тогда как Ибн Сина выводит рассмотрение данной проблемы за пределы исключительно метафизического подхода.

7. Установлено, что взгляды Фараби и Ибн Сины на познаваемость мира при наличии общих черт имеют и существенные различия. Оба мыслителя признают чувственное восприятие первоначальным источником познания, однако Фараби уделяет больше внимания представлению, тогда как Ибн Сина — внутренним чувствам. Оба мыслителя положительно оценивают возможности разума в познании мира человеком. Однако Второй учитель — Фараби — в большей степени опирается на логику и опыт, тогда как Шейх ар-Раис — Ибн Сина — в отдельных случаях выходит за рамки сугубо философского рассмотрения и обращается к теологии и мистицизму, особенно при рассмотрении проблемы деятельного разума.

8. Установлено, что учения Фараби и Ибн Сины о душе имеют многоаспектный характер. Фараби рассматривает душу преимущественно как часть космологической системы, тогда как Ибн Сина главным образом трактует её как средство познания мира и источник восприятия, мышления и разума.

9. На основе сравнительного анализа показано, что многие положения практической философии Фараби и Ибн Сины, включая проблемы человека, нравственности, общества и государства, имеют теоретическое и практическое значение для решения проблем современной философии, развития правового общества и укрепления диалога цивилизаций.

10. Установлено, что Фараби является одним из первых мыслителей, который объединил целостную систему политической философии и аристотелевской логики с исламским мировоззрением и религиозными представлениями, переосмыслил платоновскую концепцию государства и заложил основы восточной политической философии. Ибн Сина, в свою очередь, внёс значительные новаторские идеи в развитие школы восточного перипатетизма и философской мысли, которые сыграли созидательную роль в развитии мировой философии.

11. Обоснована единая философская концепция Фараби и Ибн Сины в

контексте ценностей светской и правовой государственности, что создаёт возможности для её практического применения в условиях глобализации и взаимодействия цивилизаций.

Положения, выносимые на защиту:

1. Обоснована роль социально-исторических, политических и культурных предпосылок и факторов становления и развития философской мысли в Мавераннахре и Хорасане в IX–XI веках в формировании научной и философской среды региона. Установлено, что образование относительно самостоятельных государств, развитие городов как административных, торговых и культурных центров, расширение социально-экономических отношений, деятельность научных учреждений и перевод философских произведений различных цивилизаций создали благоприятные условия для развития теоретического мышления. В этом контексте определён вклад Абу Насра аль-Фараби и Абу Али ибн Сины в систематизацию философских знаний, совершенствование научной терминологии и формирование самостоятельной философской традиции средневекового Востока.

Впервые установлено, что, несмотря на значительное сходство философских взглядов аль-Фараби и Ибн Сины по форме и содержанию, между ними существуют и существенные различия. Аль-Фараби сознательно излагал свои философские идеи в завуалированной и символической форме, с тем чтобы их сущность могла быть постигнута лишь знатоками философии. Ибн Сина, напротив, стремился выражать свои мысли простым и доступным языком. Аль-Фараби при рассмотрении многих философских вопросов критерием истинности считал взгляды древнегреческих философов, прежде всего Платона и Аристотеля, тогда как Ибн Сина признавал лишь те положения древнегреческих мыслителей, которые имели логическое обоснование и соответствовали требованиям разума. Аль-Фараби излагал большинство своих философских идей, опираясь на учения Платона и Аристотеля, в то время как Ибн Сина в поисках истины руководствовался прежде всего разумом и логикой, а не авторитетом философов.

2. Установлено, что аль-Фараби и Ибн Сина являются новаторами, теоретиками и основоположниками нового этапа развития философии в области онтологии, а поставленные ими вопросы впоследствии стали предметом исследования многих философов. Аль-Фараби подразделяет онтологическую проблематику на две части. В первой части анализируются и рассматриваются общие вопросы бытия, такие как существование и сущность, потенциальное и актуальное бытие, субстанция и акциденция, причина и следствие и другие. Во второй части рассматриваются вопросы, связанные с Необходимо-сущим, его атрибутами и действиями, а также доказательствами его существования. Ибн Сина под понятием бытия подразумевает исходный пункт рассуждения и конечное основание сущего, считая его самоочевидным, общеизвестным и не нуждающимся в определении, выделяя при этом пять его ступеней. Мыслитель на основе теории субстанциальности тел подразделяет бытие на «субстанцию» и «акциденцию» и подробно рассматривает данные понятия и их формы, выявляя тем самым различия между собственным подходом и методами мутакаллимов и натурфилософов. Впервые установлено, что отдельные онтологические термины получили различное смысловое толкование.

Установлено, что аль-Фараби и Ибн Сина рассматривали движение как одно из свойств существования материи, предлагая различные трактовки сущности понятия движения. Вместе с тем аль-Фараби в контексте рассмотрения вопросов, связанных с разумом, обращался к проблемам возникновения и исчезновения.

Определены основные теоретические и идейные источники формирования философии Абу Насра аль-Фараби и Абу Али ибн Сины, проведён сравнительный анализ особенностей влияния философского наследия Платона, Аристотеля, неоплатонизма, а также иудейской, христианской и исламской религиозно-

философских традиций на систему их воззрений. Обосновано, что оба мыслителя не механически воспринимали философское наследие предшественников, а переосмысливали его в контексте проблем своей эпохи, посредством самостоятельных интерпретаций и выводов способствуя формированию собственных философских систем. Вместе с тем выявлены общие и отличительные особенности их подходов к проблеме согласования разума и религии, философии и откровения, а также применения логических методов при объяснении метафизических вопросов.

3. Выявлены на основе сравнительного анализа общие и отличительные особенности онтологических учений аль-Фараби и Ибн Сины по вопросам существования, сущности, субстанции, акциденции и причинно-следственных связей. Показано, что оба мыслителя рассматривали бытие как фундаментальную проблему философии и использовали общие метафизические понятия для объяснения структуры и системы сущего. Вместе с тем в философской системе аль-Фараби вопросы бытия рассматриваются преимущественно во взаимосвязи с причинной упорядоченностью сущего и теорией эманации, тогда как Ибн Сина посредством углублённого анализа различий между существованием и сущностью, а также разграничения Необходимо-сущего и возможно-сущего придал этим вопросам более разработанное теоретическое содержание. В данном контексте определены особенности преемственности идей аль-Фараби и их творческого развития в учении Ибн Сины. На основе сопоставления учений аль-Фараби и Ибн Сины о движении, времени и пространстве определены особенности интерпретации и классификации этих понятий, а также их взаимосвязи с телом, материей и причиной. Установлено, что аль-Фараби рассматривал движение как основу изменений тел, подразделяя его на четыре формы — пространственное, позиционное, количественное и качественное движение. Не признавая субстанциального движения, он объяснял движение в пределах акцидентальных изменений вещей, связывая существование времени и пространства с движением тел и их местоположением. В связи с этим в его учении время вне движения не имеет самостоятельного онтологического значения, а существование абсолютно пустого пространства отрицается.

В учении Ибн Сины проблема движения по сравнению с учением аль-Фараби рассматривается более подробно и анализируется на основе трёх классификационных критериев: перехода от потенциального к актуальному состоянию, источника или способа возникновения движения и характера его протекания. В рамках первой классификации выделяются пространственное, позиционное, количественное и качественное движение; вторая классификация включает акцидентальное, принудительное и естественное движение; третья охватывает круговое и прямолинейное движение. Установлено, что Ибн Сина, опираясь на теоретические основы философии Аристотеля и аль-Фараби, систематизировал классификацию движения, разграничив различные критерии его анализа.

Вместе с тем выявлены общность и различия взглядов этих двух мыслителей на проблемы времени и пространства. Оба философа связывали время с движением, считая невозможным его представление вне движения. Если аль-Фараби объяснял время как явление, обусловленное движением тел, то Ибн Сина определял его как меру движения, более подробно обосновывая взаимосвязь времени, движения и пространства в рамках философского анализа. Новизна исследования заключается в установлении того, что в учении Ибн Сины вопросы движения, времени и пространства представляют собой не только продолжение идей аль-Фараби, но и результат их творческого совершенствования и систематизации.

4. Конкретизированы на основе сравнительного анализа онтологических учений аль-Фараби и Ибн Сины вопросы субстанции и акциденции, их соотношения, а также места первичных и вторичных субстанций в философских системах обоих мыслителей. Установлено, что оба философа при объяснении этих вопросов опирались на

метафизическую традицию Аристотеля, рассматривая субстанцию как самостоятельную основу бытия вещей, а акциденцию — как свойство, которое не может существовать независимо от субстанции. Вместе с тем Ибн Сина не ограничивался воспроизведением учения Аристотеля, а, опираясь на логические и метафизические достижения своих предшественников, в том числе аль-Фараби, более глубоко анализировал проблему субстанции в контексте различий между реальным бытием вещей и способом их познания. В этой связи он рассматривал Необходимо-сущее вне рамок деления на субстанцию и акциденцию, обосновывая независимость его бытия от категорий возможно-сущего.

Вместе с тем в исследовании определены общность и различия позиций этих двух мыслителей относительно первичных и вторичных субстанций. Аль-Фараби посредством данных понятий объяснял место единичных вещей и универсальных понятий в системе бытия и познания. Ибн Сина, в свою очередь, развивал эти положения посредством чёткого разграничения существования единичных вещей в объективной действительности и существования универсальных понятий в сознании, показывая, что универсальность как свойство понятия существует в сознании, тогда как во внешней действительности вещи существуют в индивидуальной и конкретной форме. Таким образом, новизна исследования заключается в выявлении различий подходов этих двух мыслителей к объяснению соотношения первичных и вторичных субстанций, а также в определении вклада Ибн Сины в углубление онтологического и логического анализа данной проблемы.

Кроме того, в результате сопоставления их учений определено место интеллектов и души как нематериальных субстанций. Аль-Фараби рассматривал интеллекты во взаимосвязи с космической системой, небесными душами и теорией эманации, наделяя их статусом нематериальных субстанций. Ибн Сина, в свою очередь, обосновывал субстанциальность человеческой души посредством доказательства того, что она не существует «в субстрате», рассматривая самостоятельность её бытия по отношению к телу как одну из важнейших проблем своей философии.

5. Определены на основе сравнительного анализа общие и отличительные особенности гносеологических учений аль-Фараби и Ибн Сины, в частности их подходы к познанию мира, роли чувств и разума, ступеням восприятия и значению Деятельного интеллекта. Установлено, что оба мыслителя рассматривали мир как упорядоченную и познаваемую систему, полагая, что процесс познания действительности начинается с чувственного восприятия и совершенствуется посредством деятельности разума. Вместе с тем в философской системе аль-Фараби проблема познания анализируется преимущественно во взаимосвязи с логикой, теорией интеллекта и переходом от чувственных представлений к постижению умопостигаемых сущностей. Он придавал особое значение взаимодействию чувств, воображения и разума, рассматривая Деятельный интеллект как фактор перехода потенциального интеллекта в актуальное состояние и постижения умопостигаемых сущностей.

Ибн Сина, в свою очередь, более подробно анализировал проблему познания, охватывая логические, психологические и физиологические аспекты деятельности души, конкретизируя структуру и функции познавательных способностей. В его учении внешние и внутренние чувства, в том числе общее чувство, способность сохранения чувственных образов, воображение, оценочная способность и память, играют определённую роль в формировании познания. Эти способности создают основу для деятельности разума, способствуя постижению умопостигаемых сущностей и формированию теоретических знаний. Вместе с тем Ибн Сина анализировал интуицию как особую способность нахождения среднего термина логического силлогизма, рассматривая её в качестве одного из важных факторов быстроты и эффективности интеллектуальной деятельности.

В результате сравнительного анализа установлено, что оба мыслителя признавали чувственное восприятие начальной ступенью познания, а разум — его высшей ступенью, однако основное различие между ними проявляется в степени детализации и методах анализа процесса познания. Аль-Фараби уделял преимущественное внимание логической взаимосвязи ступеней познания и роли Деятельного интеллекта в формировании знаний, тогда как Ибн Сина более подробно обосновывал механизмы функционирования внешних и внутренних познавательных способностей, их взаимодействие с разумом и роль интуиции. В связи с этим новизна исследования заключается в выявлении различий гносеологических подходов этих двух мыслителей и определении системного и детализированного характера анализа познавательных способностей в учении Ибн Сины.

В результате сравнительного анализа определены позиции аль-Фараби и Ибн Сины относительно возникновения и предвечности мира, а также взаимосвязи бытия мира с первопричиной. Установлено, что оба мыслителя объясняли возникновение и существование мира в рамках системы причинности и теории эманации, рассматривая его в зависимости от существования первопричины. В учении аль-Фараби предвечность Бога имеет сущностный характер, тогда как предвечность мира трактуется как относительная и обусловленная первопричиной. Иными словами, мир рассматривается как результат упорядоченной эманации сущего из первоначала, а его существование без первопричины признаётся невозможным.

Ибн Сина также связывал временную предвечность мира с его всецелой зависимостью от Необходимо-сущего. Согласно его учению, хотя мир во временном отношении не имеет начала, по своей сущности он является возможно-сущим и обретает существование исключительно посредством первопричины. Иными словами, предвечность мира не означает его самостоятельности и самодостаточности, поскольку его существование всегда обусловлено Необходимо-сущим.

Сравнительный анализ показал, что оба мыслителя выводили проблему предвечности мира за пределы исключительно временной интерпретации, объясняя её в контексте причинно-следственных связей, а также зависимости возможно-сущего от первоначала. Вместе с тем в учении Ибн Сины особое теоретическое значение приобретает разграничение возможности существования мира по его сущности и необходимости его существования в силу иной причины. Новизна исследования заключается в выявлении общности метафизических оснований позиций этих двух мыслителей и определении различий способов обоснования зависимости мира от первопричины в их философских учениях.

6. Установлено, что учения аль-Фараби и Ибн Сины о душе имеют онтологические, гносеологические и антропологические аспекты, охватывая вопросы соотношения души и тела, душевных способностей и сохранения души после смерти. Аль-Фараби рассматривал душу как первое совершенство естественного тела, анализируя вопросы душевных способностей, их взаимосвязи с телом и достижения счастья в рамках общей космической системы. Ибн Сина, в свою очередь, опираясь на анализ субстанциальной природы человеческой души, самостоятельности её существования по отношению к телу и познавательных особенностей разумной души, более глубоко разработал эти вопросы. Таким образом, определены общность и различия их подходов к объяснению сущности, структуры, функций души и её познавательных возможностей.

7. Аргументировано, что этические и социально-политические учения аль-Фараби и Ибн Сины сформировались на основе взаимосвязи знания, добродетели, счастья и совершенствования человека и характеризуются идейной общностью, а также теоретическими и методологическими различиями. Установлено, что аль-Фараби рассматривал истинное счастье как конечную цель человеческой деятельности, связывая его достижение со знанием, нравственной добродетелью и жизнью в

добродетельном обществе. Ибн Сина, в свою очередь, анализировал проблемы нравственности во взаимосвязи с добром, справедливостью, совершенствованием души и регулированием поведения человека, уделяя особое внимание рациональным и практическим основам самосовершенствования личности. В данном контексте определены отличительные особенности их взглядов на сущность добродетели, счастья и роль нравственного воспитания в совершенствовании человека.

8. Показано, что социально-политические учения аль-Фараби и Ибн Сины внесли значительный вклад в становление и развитие политической философии средневекового Востока и традиции восточного перипатетизма. В результате сравнительного анализа установлено, что аль-Фараби разработал концепцию добродетельного общества на основе гармоничного сочетания знания, добродетели, счастья и разумного руководства, рассматривая вопросы структуры и функций государства с позиции достижения общественного совершенства. Ибн Сина, в свою очередь, подчёркивая социальную природу человека, необходимость совместной общественной жизни, регулирования общественных отношений посредством закона и обеспечения справедливости, развивал практические аспекты политической философии. Вместе с тем определена роль обоих мыслителей в развитии школы восточного перипатетизма, систематизации философских знаний, а также влияние их наследия на последующую эволюцию философской мысли Востока и Запада.

Теоретическая и практическая значимость исследования. Теоретическая значимость настоящего исследования прежде всего заключается в том, что впервые наиболее существенные разделы философских учений Фараби и Ибн Сины исследованы с применением сравнительного метода и получили соответствующее теоретическое осмысление. Полученные результаты представляют собой определённый теоретический вклад в исследование философских проблем наследия Фараби и Ибн Сины. В процессе исследования выявлены важнейшие особенности философии этих двух мыслителей, общие и отличительные черты их философских воззрений, определено место Фараби и Ибн Сины в формировании школы восточного перипатетизма, а также раскрыта роль их научного наследия в последующем развитии философии.

Практическая значимость исследования также является существенной. Его результаты могут быть использованы при разработке и преподавании учебных программ по направлениям «Философия», «Логика», «История философии», «Философия и методология науки». Представленные аналитические выводы могут служить методологическим материалом для студентов, исследователей и преподавателей соответствующих специальностей. Кроме того, исследование создаёт необходимую основу для подготовки учебных и научно-методических пособий, способствует повышению уровня научно-аналитической подготовки молодых исследователей и дальнейшему изучению философской мысли Востока.

Степень достоверности результатов диссертации

Достоверность результатов диссертационного исследования обеспечивается обоснованностью его теоретико-методологических основ, комплексным использованием первоисточников и научной литературы, применением современных методов философского и сравнительного исследования, а также соответствием полученных выводов цели и задачам исследования. Научная обоснованность результатов обеспечена применением историко-философского, сравнительного, аналитического, герменевтического, логического, системного и исторического методов. Достоверность выводов диссертации обусловлена также тем, что при анализе дискуссионных проблем были сопоставлены и оценены различные научные позиции, а авторские выводы сформулированы на основе теоретических аргументов и научных источников.

Достоверность результатов подтверждается логическим соответствием цели,

задач, объекта и предмета исследования полученным результатам, последовательностью анализа рассматриваемых проблем, а также взаимосвязью между теоретическими положениями и выводами диссертации. Каждый основной результат получен на основе анализа конкретного научного материала и непосредственно связан с содержанием соответствующих глав и параграфов исследования. Полученные результаты также подкрепляются их сопоставлением с существующими научными достижениями, критическим анализом специальной литературы и апробацией основных положений диссертации на научных конференциях, семинарах, а также посредством публикации научных статей соискателя. Основные положения и результаты исследования нашли отражение в научных публикациях автора и были представлены для обсуждения научному сообществу.

Таким образом, достоверность результатов диссертации обеспечивается опорой на первоисточники и авторитетную научную литературу, выбором соответствующей методологии, комплексным применением методов исследования, сравнительным и критическим анализом научных позиций, логической последовательностью исследования и апробацией его результатов. Всё это создаёт достаточные основания для признания обоснованными сформулированных научных выводов и положений.

Соответствие диссертации паспорту научной специальности

Настоящая диссертация, посвящённая сравнительному анализу философских учений Фараби и Ибн Сины, полностью соответствует требованиям паспорта научной специальности **6.3.2. История философии.**

Личный вклад соискателя учёной степени в исследование. Личный вклад соискателя учёной степени заключается в том, что диссертационное исследование выполнено автором самостоятельно, а основные проблемы философии Абу Насра Фараби и Абуали Ибн Сины подвергнуты системному и всестороннему изучению на основе сравнительного анализа. Автор самостоятельно определил цель и задачи исследования, разработал теоретические и методологические основы сопоставления учений двух мыслителей, а также определил, отобрал и проанализировал круг философских и научных источников, относящихся к теме исследования.

В диссертации соискателем самостоятельно выявлены и сопоставлены общие и отличительные особенности воззрений Фараби и Ибн Сины на бытие, познание, человека, разум, душу, нравственность, общество, государство, справедливость, счастье и другие фундаментальные философские проблемы. На этой основе раскрыта логическая взаимосвязь онтологических, гносеологических, антропологических, этических и социально-политических проблем в философских системах обоих мыслителей.

Непосредственный вклад автора проявляется также в определении методологических основ сравнительного анализа философского наследия Фараби и Ибн Сины. Используя исторический, сравнительный, логический и системный методы, а также методы анализа и синтеза, соискатель стремился не только выявить общие и отличительные черты взглядов мыслителей, но и определить историко-философские и логические предпосылки их формирования и развития.

На основе анализа оригинальных произведений Фараби и Ибн Сины и исследований отечественных и зарубежных учёных автор обосновал собственную научную позицию по изучаемым проблемам, определил степень развития соответствующих идей и одновременно самостоятельный характер философской системы Ибн Сины по отношению к философскому наследию Фараби. В частности, показано, что отношения между философскими учениями этих двух мыслителей недостаточно рассматривать исключительно как одностороннее влияние одного мыслителя на другого. Их необходимо исследовать в контексте последовательного и творческого развития философских традиций перипатетизма.

Личный вклад соискателя выражается также в разработке теоретических

выводов, положений, обладающих научной новизной, и научных предложений диссертации. Основные положения, выносимые на защиту, результаты сравнительного анализа и итоговые выводы исследования являются результатом самостоятельного анализа, сопоставления, обобщения и научной позиции автора.

Апробация и внедрение результатов диссертации

Диссертация подготовлена на кафедре истории философии и социальной философии философского факультета Таджикского национального университета, неоднократно обсуждалась и была рекомендована к защите.

Некоторые важнейшие результаты исследования опубликованы в виде монографии и научных статей в специализированных республиканских и международных журналах. Основные результаты диссертационного исследования также были представлены в форме научных докладов на международных и республиканских научно-теоретических и научно-практических конференциях, круглых столах и других научных мероприятиях.

На международных конференциях:

– Международная научно-теоретическая конференция на тему «Актуальные проблемы общественных наук в современную эпоху», посвящённая 30-летию Государственной независимости Республики Таджикистан и 20-летию образования философского факультета ТНУ, — доклад на тему «Исторические источники формирования философских воззрений Абу Насра Фараби». — Душанбе, 2021.

– Международная научно-практическая конференция на тему «Национальное самосознание в процессе глобализации», посвящённая 75-летию Таджикского национального университета, — доклад на тему «Самосознание и проблемы национальных ценностей в учении Ибн Сины». — Душанбе, 3 октября 2023 года.

– Международная научно-практическая конференция на тему «Узбеко-Финское образование и проблемы воспитания гармоничного поколения» — доклад на тему «Роль философского наследия представителей восточного перипатетизма в формировании личности в современных условиях». — Самарканд, 24–25 мая 2024 года.

– Международный симпозиум «Философско-социальное учение Абу Насра Фараби: сущность и значение для современного мира» — доклад на тему «Роль Фараби в формировании философии восточного перипатетизма». — Душанбе, Таджикистан, 16–17 октября 2024 года. — С. 485–497.

– Международный симпозиум на тему «Вклад Абуали Ибн Сины в развитие науки, философии и мировой цивилизации» — доклад на тему «Критерий познания в учении Ибн Сины». — Душанбе, 4–5 ноября 2025 года.

– Международный симпозиум на тему «Вклад Абуали Ибн Сины в развитие науки, философии и мировой цивилизации» — доклад на тему «Вклад таджикского гения — Пури Сино в развитие общечеловеческой цивилизации». — Душанбе, 4–5 ноября 2025 года.

На республиканских конференциях:

– Республиканский научно-практический семинар на тему «Современная таджикская философия: проблемы, перспективы и пути развития» — доклад на тему «Место Абуали Ибн Сины в формировании таджикской философии». — Душанбе, 2021.

– Круглый стол на тему «Современные тенденции развития философской науки в Таджикистане и мире» — доклад на тему «Роль „Тахсил ас-саодат“ Фараби в формировании науки об этике». — Душанбе, 18 ноября 2022 года.

– Республиканская научно-практическая конференция на тему «Процесс институционального становления социальной работы в Республике Таджикистан: достижения, проблемы и тенденции» — доклад на тему «Место счастья в практической философии Абу Насра Фараби». — Душанбе, 2023.

– Республиканская научно-теоретическая конференция на тему «Актуальные проблемы современной философии: проблемы и перспективы» — доклад на тему «„Ихса ал-улум“ — первая восточная энциклопедия». — Душанбе, 12 марта 2024 года. — С. 79–86.

– Республиканская научно-теоретическая конференция на тему «Формирование национального самосознания молодёжи — один из путей противодействия экстремистской идеологии» — доклад на тему «Процесс национального самосознания в период государственной независимости». — Душанбе, 31 марта 2026 года. — Душанбе: ТНУ, 2026. — С. 92–100.

– Научно-теоретическая конференция «Государственная независимость и развитие науки и образования в Таджикистане», посвящённая 35-летию Государственной независимости Республики Таджикистан, — доклад на тему «Возрождение национальных ценностей в период независимости». — Душанбе, 19 августа 2026 года.

– Научно-теоретическая конференция на тему «Государственная независимость: становление и правовое регулирование», посвящённая 35-летию Государственной независимости Республики Таджикистан, — доклад на тему «Научно-философское наследие Абу Насра Фараби и Абуали Ибн Сины: роль Таджикистана в его возрождении, исследовании и популяризации». — Душанбе, Институт государства и права НАНТ, 21 августа 2026 года.

Публикации по теме диссертации. Результаты и основное содержание диссертации опубликованы в 3 монографиях, 2 учебниках, 1 учебном пособии, 20 научных статьях в рецензируемых изданиях Высшей аттестационной комиссии при Президенте Республики Таджикистан и 14 других статьях в иных изданиях – всего 40 наименований**.**

Структура и объём диссертации соответствуют цели и задачам исследования и состоят из введения, пяти глав, четырнадцати параграфов, заключения, практических рекомендаций по внедрению результатов диссертационного исследования, списка источников и литературы, а также публикаций по теме диссертации. Общий объем диссертации составляет 449 страницы компьютерного текста.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Во введении рассмотрены и проанализированы актуальность темы, степень её изученности, связь исследования с программами (проектами и научными темами), цель и задачи исследования, объект и предмет исследования, этапы, место и период исследования, теоретические основы исследования, методологические основы исследования, эмпирическая база и база исследования, научная новизна исследования, положения, выносимые на защиту, теоретическая и практическая значимость исследования, степень достоверности результатов диссертации, соответствие диссертации паспорту научной специальности, личный вклад соискателя учёной степени в исследование, апробация и внедрение результатов диссертации, публикации по теме диссертации, структура и объём диссертации.

Первая глава диссертации – **«Предпосылки формирования философских учений Абу Насра Фараби и Абуали Ибн Сины»** состоит из трёх параграфов.

В первом параграфе первой главе – **«Социально-исторические факторы развития философии в Мавераннахре и Хорасане в IX–XI веках»** анализируются развитие философии и факторы, оказавшие на него влияние. Отмечается, что философские школы арийских народов и учения их представителей внесли исключительно значительный вклад в развитие философской мысли. Этапы формирования философского мышления народов арийского происхождения уходят своими корнями в глубокую древность. В процессе своего существования оно взаимодействовало с философскими школами различных народов, совершенствовалось

и в зависимости от конкретной исторической эпохи и характера государственного управления приобретало новые черты. Его содержание и сущность нашли отражение в мировоззрении последующих учёных и мыслителей. Один из таких этапов связан с социально-культурной средой Мавераннахра и Хорасана IX–XI веков, сыгравшей заметную роль в формировании таджикской философии. Факторы развития философии в этот период многочисленны и требуют специального исследования. Причины распространения и развития философии в Мавераннахре и Хорасане IX–XI веков были разнообразными. Среди них особое значение для более полного раскрытия рассматриваемой проблемы имеет социально-исторический фактор. Данный фактор определяет не только условия жизни населения, но и направления развития науки, воздействующие на неё обстоятельства, характер мировоззрения представителей соответствующей эпохи и общественные потребности.

Благодаря обмену идеями в различных сферах общественной жизни и доступу к переведённым произведениям учёных других стран — Греции, Рима, Индии и других — местные учёные получили возможность ознакомиться с классической философией. Одновременно в этот период развивались математические, естественные науки, астрономия и логика, которые изучались во взаимосвязи с философией. Представители данных областей знания стремились постичь закономерности общественного развития и рационально объяснить связанные с ними проблемы. Всё это обусловило беспрецедентное развитие философии в рассматриваемый период. Исследование взглядов Фараби и Ибн Сины показывает, что, хотя оба мыслителя стремились согласовать философию и религию и рассматривали их основные цели как близкие, это ни в коей мере не означает признания тождества религии и философии. Подобные стремления и исследовательский подход мыслителей относятся прежде всего к особенностям их философии и были обусловлены историческим состоянием мышления соответствующей эпохи.

Научная и социальная среда Мавераннахра и Хорасана способствовала систематизации философских знаний в данном регионе. Фараби является одним из первых восточных философов, который посредством написания философских трактатов в определённой степени систематизировал философские науки. Благодаря владению различными языками он также стремился сформировать более определённый язык философии и в значительной степени достиг этой цели.

Ибн Сина также оставил в этой области значительное наследие. Он является одним из первых таджикских философов, который вывел философию за пределы исключительно арабоязычной формы и только в своей «Донишнома» создал на родном языке более тысячи научных терминов. При создании философской терминологии мыслитель использовал принцип словообразования на основе корней. Например, от понятия «знать» им используется категория «знание». Одновременно Ибн Сина стремился переводить и разъяснять распространённые термины, вошедшие в научный оборот через арабский язык, и приводить их в соответствие с нормами таджикского языка. Эта целенаправленная и осознанная деятельность мыслителя способствовала формированию систематизированного философского языка на персидском языке.

На развитие философии в Мавераннахре и Хорасане воздействовали различные факторы, важнейшими из которых являлись политическая стабильность, развитие различных сфер общественной жизни, признание духовного образования одной из основных целей, книжная культура, уважительное отношение к языку и национальным ценностям и другие. Именно такие социально-исторические условия оказали влияние на формирование научной и общественной личности Фараби и Ибн Сины и способствовали представлению их философских учений миру как выдающегося образца сочетания разума, религии, нравственности и культуры. Несмотря на многообразие факторов, воздействовавших на формирование мировоззрения Фараби и Ибн Сины, социально-историческая и культурная среда Мавераннахра и Хорасана

занимает среди них особое место.

Фараби и Ибн Сина жили и творили в период, который вошёл в историю как эпоха расцвета средневековой таджикской цивилизации. В частности, IX–XI века в истории науки и культуры наших предков характеризуются как золотой период развития различных сфер общественной жизни. Несмотря на то что теологическое мышление противостояло различным проявлениям свободомыслия, философия и культура в этот период получили беспрецедентное развитие. На достаточно высоком уровне развивались также медицина, астрономия, логика, математика, геометрия и другие науки, что не могло не оказывать воздействия на мировоззрение и научное мышление учёных. Эти достижения и ценные результаты «укрепили корни нашей цивилизации и культуры». [123, с. 6]

Мавераннахр и Хорасан в IX–XI веках благодаря своей широко известной культуре приобрели значение крупных политических и административных центров и оказали существенное влияние на формирование науки и духовной культуры региона и мира. В крупнейших городах этого периода — Бухаре, Самарканде, Нахшабе, Нишапуре, Мерве, Термезе, Тусе, Балхе, Герате, Газне и других — при поддержке некоторых просвещённых правителей, покровительствовавших науке, проводились свободные научные дискуссии. Это способствовало формированию философских систем представителей философской мысли данной эпохи. Вместе с тем значительное влияние на мировоззрение учёных того времени, особенно Фараби и Ибн Сины, оказали государственность знатных династий Тахиридов, Саффаридов и Саманидов, а также сформировавшаяся при них научная, литературная и культурная среда.

Фараби и Ибн Сина заняли достойное место в истории таджикской философии и внесли значительный вклад в пробуждение человеческой мысли, развитие самопознания, обращение к здравому разуму и разграничение подражания и самостоятельного исследования. Сущностными основами их учений и мировоззрения выступают гуманизм, признание роли разума и логики в приобретении знания, идея идеального общества и свободомыслие, сформировавшиеся в благоприятной среде Мавераннахра и Хорасана IX–XI веков.

Таким образом, анализ рассматриваемой темы показывает, что в Мавераннахре и Хорасане IX–XI веков возникли относительно самостоятельные государства. В результате была обеспечена политическая и социальная стабильность, наука и учёные получили признание со стороны власти и общества, а также сформировались институциональные предпосылки развития философии. Различные города Мавераннахра и Хорасана IX–XI веков превратились в научные, торговые и культурные центры и создали благоприятную среду для обмена идеями. Вследствие этого философия вышла за пределы индивидуальной деятельности и приобрела характер общественно значимой профессиональной деятельности. Доступ к переведённым произведениям греческих, римских, индийских, сирийских и других учёных позволил исследователям региона ознакомиться с классической философией, способствовал взаимодействию культур и развитию философской мысли. Научная и социальная среда Мавераннахра и Хорасана IX–XI веков обусловила систематизацию философских знаний в регионе. Особая роль в данном процессе принадлежит Фараби и Ибн Сине, поскольку они одними из первых среди таджикских философов систематизировали философские науки и способствовали формированию определённого философского языка. Благодаря усилиям Ибн Сины философия вышла за пределы арабоязычной формы, а на его родном языке были созданы тысячи научных терминов, что заложило прочную основу для дальнейшего развития философии.

Во втором параграфе первой главы **«Основные идейные источники формирования философских воззрений Фараби и Ибн Сины»** исследуются важнейшие идейные источники философских воззрений двух мыслителей. Проведённый анализ показывает, что большинство теорий, исследовательских методов,

категорий, понятий и философских терминов, использованных этими учёными в своих произведениях, непосредственно либо опосредованно ранее рассматривались в философии древнегреческих мыслителей, прежде всего в учениях Платона и Аристотеля, неоплатонизме, арийской философской традиции, иудаизме, христианстве и исламе и являлись предметом различных философских дискуссий. Одним из основных источников мировоззрения Фараби и Ибн Сины является философское учение греков, которое существенно отличалось от религиозных представлений и мировоззрения среды их эпохи и свидетельствует о внешнем интеллектуальном воздействии на формирование их духовного мира. Научный обмен между греками и арийскими народами Востока, к культурной традиции которых принадлежали Фараби и Ибн Сина, имеет длительную историю. Его значительный подъём отчётливо прослеживается уже в эпоху Ахеменидов.

Исторические источники подтверждают, что в конце эпохи Сасанидов и в начальный период распространения ислама в некоторых наиболее развитых городах региона — Балхе, Синде, Мерве и других — функционировали научные центры, в которых преподавались знания, накопленные греками. Некоторые произведения греческих мыслителей ещё до их перевода на арабский язык были переведены на пехлеви. Следовательно, арийские народы были знакомы с греческой философией ещё до прихода арабов в данный регион. В одном из древнейших известных научных центров Персии – **Гундишапуре** – греческие произведения переводились на сирийский и пехлевийский языки, а представители этого научно-культурного центра широко использовали достижения греческой науки и культуры. Данный вывод подтверждается и деятельностью одного из наиболее известных переводчиков начального периода распространения ислама — Абдуллаха Ибн аль-Мукаффы. Согласно источникам, он перевёл с пехлеви на арабский язык «Категории», «Об истолковании» («Пери гермениас»), «Первую аналитику», «Исагогу» Порфирия и ряд других произведений известных греческих мыслителей. [78, с. 59] Эта переводческая деятельность является фактическим подтверждением того, что иранские народы ещё до арабов и мусульман были знакомы с греческой образованностью.

В культурной и литературной среде эпохи Фараби и Ибн Сины учёные проявляли особый интерес к учениям Платона и Аристотеля. Поэтому, с точки зрения исследования философии Фараби и Ибн Сины, важнейшие предпосылки формирования их философских воззрений непосредственно связаны с наследием этих двух древнегреческих мыслителей. Содержание произведений Фараби «Философия Платона» и «Философия Аристотеля» свидетельствует о том, что он был знаком с учениями данных мыслителей и без посредничества неоплатонических комментариев. Однако в этих произведениях Фараби не упоминает некоторые известные положения, приписывавшиеся аристотелевской традиции, в частности «теорию эманации», а также такие известные труды, как «Никомахова этика», что порождает среди исследователей различные и противоречивые суждения.

Исследование показывает, что наряду с философскими учениями Платона и Аристотеля Фараби и Ибн Сина проявляли особый интерес и к философии неоплатонизма. Например, Фараби в трактате «Фусус ал-хикам» для обоснования единобожия использует подход неоплатоников. В «Китаб ара ахл ал-мадина ал-фадила» [11] при рассмотрении проблемы достижения счастья он находится под влиянием учения Платона и, используя сходный подход, обращается к таким философским проблемам, как разум и душа, небесные сферы и тела, а также виды категорий. В «Китаб ас-сияса ал-мадания» [12, с. 23–28] понятие «душа» рассматривается им с позиций Платона и Аристотеля. Опираясь на Аристотеля, Фараби считает тело условием возникновения души, однако в соответствии с платоновским подходом полагает, что «душа для своего дальнейшего существования не нуждается в теле». [13, с. 182]

Метафизика Фараби в основном сформировалась на основе учений Платона, Аристотеля, неоплатоников и исламских воззрений. В вопросе конечной цели бытия Фараби опирается на Коран [66, 53;42] и утверждает, что «Необходимо-сущее само по себе является конечной целью и всеобщей целью, поскольку всё завершается в Нём». [13, с. 177]

Во многих случаях Фараби опирался на Аристотеля, а Ибн Сина — на Фараби. Например, во второй главе «Китаб аш-Шифа» Ибн Сина при классификации наук следующим образом раскрывает понятие и сущность практических и теоретических наук: «Существующие вещи — это вещи, бытие которых либо зависит от нашего выбора и деятельности, либо не зависит от нашего выбора и деятельности. Познание того, что относится к первой части, называется теоретической философией. Познание того, что относится ко второй части, называется практической философией. Основная цель теоретической философии состоит лишь в совершенствовании души, чтобы она знала. Основная же цель практической философии состоит не только в совершенствовании души ради знания, но и в том, чтобы знать, что следует делать посредством этого знания, и делать это». [6, с. 87] Практически то же содержание в книге Фараби «Ихса ал-улум» изложено следующим образом: «...часть, которая рассматривает предметы, в создании которых деятельность человека не принимает участия, называется теоретическими науками. Существующее, которое создаётся посредством деятельности и воли человека и учит его тому, как совершать доброе дело, относится к практическим наукам, или гражданской философии». [14, с. 10]

Анализ показывает, что классификацию наук, разработанную Ибн Синой, невозможно представить без теоретических основ, заложенных Фараби. В данном вопросе Ибн Сина практически не вышел за пределы классификации наук, предложенной Фараби в «Ихса ал-улум». Вместе с тем нельзя не учитывать значительный вклад Ибн Сины в дальнейшее развитие этой классификации. Исследователь философии Ибн Сины А.В. Сагадеев, учитывая данное обстоятельство, отмечает, что среди дошедших до настоящего времени произведений Абуали Ибн Сины следует назвать его «Рисолаи худуд», в которой автор продолжил традицию специальных философских словарей, в том числе «Ихса ал-улум» Фараби. [121, с. 27]

Хотя Фараби и Ибн Сина в своих произведениях не упоминают зороастризм и не признают непосредственного влияния этого учения на свои взгляды, можно с уверенностью отметить наличие опосредованного воздействия. В их произведениях имеются прямые или косвенные указания, позволяющие говорить об этом. Например, Ибн Сина в книге «Хикмати машрикия» ясно подчёркивает, что древнегреческая философия и наследие её последователей не являлись единственным источником формирования его философских воззрений: «...не исключено, что науки дошли до нас и не только со стороны греков». [3, с. 60] Эта проблема исследовалась многими авторами, которые отмечали значительное влияние зороастризма на культурную среду рассматриваемой эпохи [125, с. 138–157].

В подтверждение данной мысли можно привести следующий аргумент. Одной из важнейших частей «Авесты», в которой рассматриваются политические проблемы, особенно вопросы власти и добродетельного города, являются «Гаты». К сожалению, история таджикской философии до настоящего времени ещё не раскрыла многие неизученные аспекты этой части священной книги зороастризма, и она нуждается в специальном исследовании. Идея добродетельного города впервые получила отражение именно в данном произведении. Платон был хорошо знаком с ней, а наши средневековые мыслители при рассмотрении данной проблемы в значительной степени опирались на этого греческого философа.

Следует также отметить, что переведённые произведения греческих мыслителей и труды их комментаторов оказали существенное влияние на мировоззрение Фараби и Ибн Сины. Однако и это влияние не носило абсолютного

характера. По различным вопросам Фараби и Ибн Сина выдвигали собственные позиции, отличавшиеся от взглядов указанных комментаторов. Например, в философии Александра Афродисийского приобретённый разум представляет собой промежуточную ступень между материальным разумом и Деятельным разумом. В философии Фараби, напротив, приобретённый разум является последней ступенью, высшим состоянием человеческого мышления, посредством которого человек через откровение и озарение воспринимает отделённые от Деятельного разума формы без помощи чувственного восприятия. [20, с. 161]

Ибн Сина при исследовании человеческого организма пришёл к выводу, что органы человека не являются равнозначными: одни из них имеют важнейшее, первостепенное значение, тогда как другие выполняют обслуживающую функцию. Например, лёгкие и артерии служат сердцу, органы питания и нервы — мозгу, а желудок и крупные сосуды — печени. [122, с. 106] Этим положением Ибн Сина не только внёс новшество в науку, но и исправил ошибочные представления Галена и Аристотеля. Согласно Аристотелю и предшествовавшим ему греческим мыслителям, функцией мозга является образование слизи, посредством которой охлаждается сердце. [9, с. 90]

Хотя религиозные воззрения иудаизма непосредственно не воздействовали на мировоззрение Фараби и Ибн Сины, посредством переводческого движения, особенно переводов с греческого и сирийского языков на арабский, они сыграли заметную роль в формировании философского мышления наших мыслителей. Христианское учение также сыграло значительную роль в формировании мировоззрения Фараби и Ибн Сины. Они широко использовали переведённые на арабский язык произведения представителей патристики и схоластики и при рассмотрении проблем нематериального бытия (идей), таких как Первопричина, существование и сущность Бога, взаимосвязь разума и откровения и других, высказывали положения, близкие отдельным идеям представителей христианской философии.

Таким образом, установлено, что источники формирования философии Фараби и Ибн Сины были разнообразными. Особое место среди них занимают философия Платона и Аристотеля, неоплатонизм, а также религиозные традиции иудаизма, христианства и ислама. На этой основе можно сформулировать следующие выводы:

– метафизика и политические учения обоих мыслителей формировались под воздействием платоновской теории идей;

– методологическая основа учений Фараби и Ибн Сины сформировалась на базе логики и философии Аристотеля, которые придали философским системам обоих мыслителей логическую форму и системность;

– на основе неоплатонического учения оба мыслителя предприняли попытку согласования философии и религии; Фараби разработал концепцию «эманации», а Ибн Сина — учение о ступенях бытия;

– хотя непосредственное влияние иудаизма на наших мыслителей явно не прослеживается, различные элементы учения о сотворении мира, единобожии, откровении, пророчестве, метафизические рассуждения иудейских учёных и другие идеи различными путями, особенно посредством переводов и культурной среды, оказали на них определённое воздействие;

– христианство воздействовало на философские воззрения Фараби и Ибн Сины посредством переводов греческих произведений, главным образом в вопросах соотношения разума и веры, познания Бога и признания Его основой бытия, а также согласования философии и религии.

Кроме того, свободная от фанатизма и суеверий среда, которую правители эпохи Фараби и Ибн Сины создали для научной деятельности, способствовала тому, что воззрения мыслителей, принадлежавших к различным религиозным традициям, стали одним из источников философских идей Фараби и Ибн Сины.

В третьем параграфе первой главы **«Влияние исламского фактора на формирование философии Фараби и Ибн Сины»** рассматривается один из важнейших факторов, повлиявших на формирование философии Фараби и Ибн Сины, – исламский фактор. Основными источниками ислама являются Коран и Сунна, фикх, калам и ирфан. Влияние этих источников прослеживается во всём наследии обоих мыслителей. Особенно отчётливо данное влияние проявляется при рассмотрении таких проблем, как сотворение мира; доказательство существования Необходимо-сущего; совершенство человека и его связь с Творцом; понимание человека как разумного и ответственного существа; место нравственности в формировании человеческой сущности; необходимость воспитания; роль руководителя (пророка) в направлении общества; рациональное рассмотрение основных религиозных вопросов; взаимосвязь нравственности и права; необходимость существования закона в обществе и другие проблемы. Все эти факторы сыграли ключевую роль в формировании философских воззрений Фараби и Ибн Сины.

Фараби рассматривал сущность откровения и философии в их общей направленности на постижение истины. По его мнению, различие между откровением и философией состоит в способе их действия. Если откровение выражает истину посредством символов, иносказаний и образов, то философия обращается к доказательству для постижения соответствующего содержания. Фараби подчёркивает, что «философ постигает истину посредством приобретённого разума, а пророк — посредством сильного воображения». [15, с. 21] Влияние исламских факторов на учение Фараби не носило одностороннего характера, поскольку он является одним из основоположников восточной философии. Именно после Фараби онтологические и гносеологические проблемы стали рассматриваться в качестве фундаментальных вопросов философской дискуссии. На основе религиозного иджтихада он обратился к философскому иджтихаду и достиг среди представителей интеллектуальной среды своего времени такого положения, при котором его суждения относительно калама, фикха и других наук приобрели значительное влияние. Поэтому религиозная среда его эпохи является одним из важнейших источников, воздействовавших на формирование его философского мышления.

Анализ произведений Фараби и Ибн Сины показывает, что они жили в среде исламской цивилизации, и влияние этой культуры на формирование их знаний и мировоззрения было весьма значительным, причём воздействие исламского учения являлось одним из наиболее существенных. Практически во всех их крупных произведениях рассматриваются мировоззренческие проблемы, сформировавшиеся на основе Божественного откровения и идеи единства Творца. В учении Ибн Сины влияние исламской культуры и духовности особенно отчётливо проявляется при рассмотрении Необходимо-сущего, вопроса об извечности или сотворённости мира, бессмертия разумной души, единобожия и других проблем. Мыслитель неоднократно обращается к данным вопросам, однако рассматривает религиозную проблематику с философской точки зрения. Ибн Сина написал также отдельное произведение под названием «Тафсир Корана», которое отличается от толкований мутакаллимов. Например, кораническое выражение «масалу нурихи ка-мишкатин фиха-л-мисбах» [66, 24; 35] он толкует следующим образом: «Подобие Его света в сердцах мусульман таково: словно ниша, в которой находится светильник, а этот светильник — в стекле, то есть в лампаде». [3, с. 690] Ибн Сина истолковывает «лампаду» как сердце пророка ислама, очищенное от всякой скверны, сомнения и колебания. [3, с. 690] Это свидетельствует о его вере в исламские убеждения и о глубоком влиянии данного учения на его мировоззрение. Вместе с тем, хотя Ибн Сина внешне рассматривает основные вопросы вероучения с позиций религиозных норм, необходимо учитывать, что он подходит к ним рационалистически и не ограничивается исключительно религиозным мировоззрением.

В вопросах нравственности Ибн Сина также преимущественно высказывается в духе исламской традиции, ирфана и калама и использует данное мировоззрение как критерий нравственных ценностей. Источником нравственности мыслитель считает Бога, а центральное место среди нравственных добродетелей отводит понятию «счастье». К числу проявлений нравственной добродетели мыслитель относит щедрость, довольство имеющимся, терпение, великодушие, кротость, целомудрие, благотворительность, возвышенность духа, умение хранить тайну, мудрость, красноречие, проницательность, глубокое мышление, предусмотрительность, правдивость, верность, дружбу, доброту, стыдливость, благородство, верность обязательствам и скромность. [3, с. 644] Каждая из этих добродетелей выступает средством достижения земного и потустороннего счастья. Земное счастье состоит в обретении нравственных добродетелей, а потустороннее — в соединении с Богом. Истинное счастье заключается в достижении благоволения Всевышнего и представляет собой духовное понятие. [2, с. 717]

Хотя важнейшим источником формирования философских воззрений Ибн Сины является исламский шариат, его учение не по всем вопросам вероисповедания согласуется с официальным исламским учением. Например, он верит в загробную жизнь и воскресение, однако не принимает телесного воскресения. По его словам, «воскресение относится только к душе». [2, с. 727]. В другом месте он подчёркивает: «Знай, что наиболее далёким от истины является учение тех, кто говорит: „Воскресение относится только к телу“». [2, с. 710]

Таким образом, анализ показывает, что философские учения Фараби и Ибн Сины имеют многочисленные источники и сформировались под воздействием различных интеллектуальных направлений, которые по отдельным вопросам не всегда полностью согласуются между собой. Наряду с платоновским и аристотелевским учениями, неоплатонизмом и арийской философской традицией важнейшим источником формирования философии Фараби и Ибн Сины являются исламские воззрения. При определении содержания и сущности философии, классификации наук, использовании философских категорий, формировании представлений об абсолютном бытии, определении предмета метафизики, рассмотрении вопросов нравственности, политики и теории познания, а также при выборе методов исследования и построении своих произведений они преимущественно использовали подходы названных философских школ. Некоторые из этих источников — прежде всего философские учения Платона и Аристотеля, неоплатонизм и исламская философская традиция — оказали более значительное и непосредственное влияние, поскольку основные понятия и предметы их философских дискуссий во многих отношениях взаимосвязаны. Одновременно в философии Фараби и Ибн Сины отчётливо прослеживается воздействие и таких источников, как философские учения народов арийского происхождения. Хотя это влияние не столь значительно, как воздействие древнегреческой и исламской философии, оно имеет опосредованный характер. Например, неоплатоническая теория эманации, в которой прослеживается влияние зороастрийского учения, рассматривается как один из источников философских воззрений Фараби. Ислам же воздействовал на философское мышление наших мыслителей не только как религия, но и как целостная система мировоззрения.

Также установлено, что философские воззрения Фараби и Ибн Сины, несмотря на значительное формальное и содержательное сходство, имеют и существенные различия. Фараби намеренно излагал свои философские идеи в завуалированной форме, прибегая к символам и иносказаниям, чтобы их сущность могла быть постигнута прежде всего людьми, обладающими философской мудростью. Ибн Сина, напротив, стремился излагать свои взгляды понятным и доступным языком. Во многих философских вопросах Фараби считал критерием истины воззрения греческих мудрецов, прежде всего Платона и Аристотеля, тогда как Ибн Сина принимал лишь те

положения греческих философов, которые имели логическое обоснование и выдерживали проверку разумом. Фараби значительную часть своих философских воззрений излагал, опираясь на Платона и Аристотеля, тогда как Ибн Сина в поисках истины опирался прежде всего на разум и логику, а не на авторитет того или иного мыслителя.

Влияние исламского фактора в сочетании с греческой философией прослеживается в различных аспектах учений Фараби и Ибн Сины, в том числе в вопросах единобожия, познания Необходимо-сущего, сотворения мира, соотношения разума и откровения, нравственности, учения о человеке и других проблемах. Анализируя данные понятия, мыслители стремились показать согласованность ислама и философии. Посредством истолкования греческой философии и её согласования с исламскими воззрениями они смогли сформировать новую философскую систему, которая впоследствии приобрела многочисленных последователей.

Глава вторая – **«Проблемы онтологии в философии Фараби и Ибн Сины»** состоит из трёх параграфов.

Первый параграф второй главы называется **«Понятие, сущность и формы бытия в философии Фараби и Ибн Сины»** и анализируются онтологические проблемы в философии данных мыслителей. Отмечается, что онтологическая проблематика и проблема бытия в целом представляют собой одну из важнейших и наиболее сложных частей философии, сопровождающую философию и философское мышление на всём протяжении их развития. Данный раздел философии стремится найти ответы на такие вопросы, как: «В чём заключается сущность бытия?», «Почему в истории философии эта проблема неизменно привлекала внимание мыслителей?», «Почему большинство философов считают бытие исходным основанием системы философского мышления?» и другие подобные вопросы. Их содержание чрезвычайно широко и всеобъемлюще, а сами они с момента возникновения философского мышления и до настоящего времени относятся к числу важнейших философских проблем и не могут оставить равнодушными тех, кто обращается к философской мудрости. Таджикский исследователь А.А. Каримов в этой связи уместно приводит мысль Аристотеля: «только философия обладает способностью охватывать все стороны бытия». [61, с. 23]

Бытие представляет собой реальность, обладающую объективной сущностью, и выступает в качестве исходной категории философии. Под понятием бытия философия понимает как потенциальное, так и актуальное бытие, существующее независимо от человека, но познаваемое посредством человеческого сознания. Одним из ключевых вопросов философии является вопрос о существовании. Поэтому для познания философского учения того или иного мыслителя необходимо исследовать понятие, сущность и формы бытия в его философской системе. Движение от частных вопросов к основополагающим принципам и, наоборот, от принципов к частным вопросам, а также критическое рассмотрение и оценка соответствующей философской системы являются необходимым условием познания учения исследуемого философа. Согласно онтологии Фараби, всё существующее в целом подразделяется на два вида. Первый – то, существование чего необходимо и предположение о его небытии невозможно; оно именуется Необходимо-сущим**.** Второй – «возможно-сущее, которое, если предположить его несуществующим, не влечёт за собой невозможности». [13, с. 117] Отличие этой классификации от позиции мутакаллимов состоит в том, что последние подразделяют существующее на извечное и возникшее. Необходимо-сущее благодаря другому возникает в результате эманации от Необходимо-сущего самого по себе, а возможно-сущее само по себе создаётся им. По мнению Фараби, бытие подразделяется на Необходимо-сущее (абсолютное бытие) и возможно-сущее (множественное бытие), между которыми существует определённая взаимосвязь. К ступеням бытия он относит Причину причин, вторую причину, Деятельный разум, душу, форму и первоматерию,

каждая из которых в соответствии со своим уровнем зависит от Первопричины. Причина причин, или Необходимо-сущее, представляет собой абсолютное единство и, в отличие от последующих ступеней бытия, не допускает множественности.

В истории философии на вопрос «почему существует сущее?» предлагались различные ответы, и позиция Фараби существенно отличается от взглядов предшествовавших ему философов. Например, ответы Платона и Аристотеля на данный вопрос различаются, хотя в определённом отношении соотносятся друг с другом. Аристотель не признаёт существование родом и проводит различие между сущностью и существованием. По его мнению, нельзя одним и тем же высказыванием выразить, что представляет собой вещь, и то, существует ли она**:** сущность вещи раскрывается посредством определения, а её существование — посредством доказательства. Доказательство и определение не выражают одно и то же. [49, с. 179] Однако позиция Фараби принципиально отличается от взглядов этих двух знаменитых древнегреческих мыслителей, которых он считал основоположниками философии. [126, с. 63–64] По мнению Второго учителя, первичным бытием является Бог, и именно Он наделяет сущность существованием. Его бытие тождественно Его сущности, а «Его знание и действие представляют собой одно и то же». [120, с. 116]

Фараби обращался к онтологическим проблемам в различных своих произведениях. Одним из наиболее известных его трудов, переведённых на разные языки и содержащих широкое рассмотрение различных философских проблем, особенно онтологии, является «Ихса ал-улум». В этом произведении проблема бытия рассматривается в разделе, посвящённом теологии. Фараби подразделяет данный раздел на три части. Во-первых**,** исследуется существующее именно постольку, поскольку оно является существующим. Иными словами, в отличие от некоторых мыслителей античности, отождествлявших предмет онтологии с чувственно воспринимаемым, Фараби считает её предметом бытие как таковое. Во-вторых, рассматриваются первоначала (основания, источники) и доказательства в отдельных теоретических науках. В-третьих, исследуются существующие вещи, не обладающие телесностью. В конечном итоге рассуждение приводит к сущему, которому ничто не предшествует, ничто не может быть древнее него и которое не могло получить своё существование от чего-либо иного. По выражению Фараби: «Это сущее и есть извечное, древнее, единое и абсолютное сущее» [14, с. 103]. Хотя бытие данного сущего не обладает совершенно иной субстанциальной природой по отношению к другим формам бытия, оно имеет свои особенности и «свободно от материальной, формальной, целевой и действующей причин». [138]

Материальное бытие Фараби анализирует в разделе «Ихса ал-улум», посвящённом естествознанию, и приходит к выводу, что «естественная наука изучает природные тела и те акциденции, существование которых связано с этими телами». [14, с. 93] Мыслитель подразделяет тела на две группы – искусственные и естественные. Искусственные тела создаются человеком. В современной терминологии их можно отнести к материальной культуре. Существование естественных тел не зависит от деятельности и воли человека: они существуют по природе, подобно Земле и Солнцу.

Одновременно Фараби считает тело состоящим из материи и формы, а саму форму также подразделяет на искусственную и естественную. Естественная форма возникает в теле под воздействием определённой силы. По словам мыслителя, «искусственная форма, например, запечатлевается в меди, дереве или камне, и невозможно, чтобы до того, как эта форма будет воплощена мастером в определённых элементах, она существовала самостоятельно; именно мастер придаёт меди форму человеческой статуи или дереву — форму ложа и не может создать какую-либо форму самостоятельно, без материи». [13, с. 144]

Хотя Фараби считает общим стремление философов к постижению истины и проявляет значительное уважение к греческим мыслителям, в вопросе об

индивидуальной субстанции, или неделимой частице, он не соглашается с Демокритом. Демокрит считал, что бытие состоит из атомов и пустоты, которые в его учении являются извечными. По его мнению, атом извечен, неизменен и неделим; количество атомов безгранично, они не имеют пустоты внутри себя и однородны. В результате перемещения этих невидимых глазу частиц возникают тела и движение. При этом сами частицы обладают определённой математической величиной. По мнению Фараби, хотя такие частицы вечны, они не обладают математическими величинами. Эта позиция Фараби частично совпадает со взглядами мутакаллимов. Согласно их учению, всё существующее, что не находится в субъекте, является субстанцией, а её составляющие подразделяются на «разум и отделённое», существующее самостоятельно; «форму», которая пребывает в другом; «первоматерию», являющуюся вместилищем формы; и «тело», состоящее из первоматерии и формы [37, с. 85]. Однако при объяснении природы тела мутакаллимы не принимают теорию, согласно которой тело состоит из индивидуальных субстанций и «составлено из частей, которые никоим образом не поддаются дальнейшему делению». [37, с. 86]

Проблемы бытия в философском учении Ибн Сины также рассматриваются как чрезвычайно сложные и дискуссионные. Анализ многочисленных произведений мыслителя позволяет установить, что бытие занимает центральное место в его философии и теологии. Ибн Сина называет философию всеобщей наукой и при рассмотрении проблемы бытия исследует важнейшие универсальные свойства существующего, такие как часть и целое, единство и множественность, причина и следствие и другие. Под понятием бытия он понимает исходный пункт рассуждения и предельное основание существующего, считая его самоочевидным, известным и понятным. При этом понятие бытия распространяется им как на материальное, так и на духовное.

Опираясь в своей онтологии на положения Фараби, относящиеся к данной проблеме, Ибн Сина отделяет теологию от философии и связывает её с универсальными проблемами сверхприродного бытия. Следует отметить, что без анализа теологической части учения Ибн Сины невозможно в полной мере изучить философскую систему данного мыслителя. Поэтому целесообразно кратко рассмотреть важнейшие понятия его теологии.

Во всех философских и метафизических вопросах Ибн Сина уделял особое внимание бытию и его познанию и полагал, что дать ему определение или описание невозможно. В данном вопросе прослеживается влияние Аристотеля на Ибн Сину. Эту мысль философ ясно выражает в «Рисолаи худуд», цитируя Аристотеля: «Мудрец в книге „Топика“ отметил, что определение — это высказывание, раскрывающее сущность вещи, то есть полноту её сущностного бытия, и образуется оно из ближайшего рода и видового отличия» [3, с. 598]. В теологической части «Китаб аш-Шифа» Ибн Сина рассматривает такие универсальные понятия, как «существование», «вещь», «единое» и им подобные, в качестве наиболее самоочевидных общих представлений, охватывающих всё существующее, и подчёркивает, что «никаким образом невозможно... определить их посредством чего-либо более известного (более ясного. — А.Б.), чем они сами». [58, с. 24]

В вопросе возникновения или извечности мира Фараби и Ибн Сина находились под значительным влиянием неоплатонизма. Оба мыслителя стремились к тому, чтобы сформулированные ими по этому вопросу положения не выходили за рамки религиозных представлений. Фараби считал понятие «извечного» применительно к Богу сущностным, а применительно к миру — относительным. Ибн Сина, подобно Фараби, также признавал мир извечным, однако считал его зависимым от Необходимо-сущего. В отличие от мутакаллимов, которые давали понятию «извечного» религиозное истолкование, оба мыслителя интерпретировали его с философской точки зрения — как необходимое существование, зависимое от Первопричины. С этой позиции, хотя

мир и не является возникшим во времени, он не равен Богу по сущности, совершенству и причинной обусловленности. Различие между взглядами двух мыслителей по данному вопросу проявляется преимущественно в способе их изложения. По существу же оба считают мир извечным, но зависимым от Бога. В данном вопросе они стремились сформировать представление о непрерывном и необходимом характере бытия.

Таким образом, анализ онтологии Фараби и Ибн Сины показывает, что в истории средневековой мусульманской философии эти мыслители выступили новаторами, теоретиками и основоположниками новых философских концепций, а поставленные ими проблемы впоследствии стали предметом исследований многих философов. Фараби подразделяет онтологическую проблематику на две части. В первой рассматриваются общие проблемы бытия: существование и сущность, потенциальное и актуальное бытие, субстанция и акциденция, причина и следствие и другие. Во второй части рассматриваются вопросы, связанные с Необходимо-сущим, его атрибутами и действиями, во взаимосвязи с доказательствами его существования.

Ибн Сина под понятием бытия понимает исходный пункт рассуждения и предельное основание существующего, считает его самоочевидным, известным, понятным и не нуждающимся в определении и выделяет пять ступеней бытия. Основываясь на теории субстанциальности тел, мыслитель подразделяет бытие на «субстанцию» и «акциденцию» и подробно рассматривает данные понятия и их формы. На этой основе выявляется отличие его подхода от методов мутакаллимов и естествоиспытателей.

Для познания бытия Фараби и Ибн Сина используют такие термины, как «понятие», «сущность» и «форма», отдельно рассматривая их значения. Понятие бытия, согласно их взглядам, представляет собой форму мышления, отражающую в сознании то, что представляет собой вещь. Оно является результатом рационального мышления и средством познания действительности. Сущность представляет собой истинную природу вещи и раскрывается посредством ответа на вопрос «что это?». Если Фараби уделяет больше внимания логической стороне данной проблемы, то Ибн Сина показывает её связь с реальным бытием.

Второй параграф второй главы называется «Взгляды Фараби и Ибн Сины на движение и его формы». Во этом параграфе проблемы движения и его форм в философии Фараби и Ибн Сины рассматриваются на основе сравнительного анализа. Отмечается, что проблема движения занимает особое место в философских учениях Фараби и Ибн Сины. Оба мыслителя характеризуют движение как существенную акциденцию, неразрывно связанную с материей. С точки зрения Фараби и Ибн Сины, движение не ограничивается количественными и качественными изменениями и выходит за пределы категорий, определённых Аристотелем. Мыслители рассматривают движение как всеобщее явление бытия, развивают его метафизические и естественно-научные аспекты на основе аристотелевского учения и анализируют движение как переход от возможности к действительности, а также во взаимосвязи причины и следствия.

Фараби рассматривает движение в рамках космологической системы и не ограничивает его только телесными процессами, считая его структурным элементом порядка бытия. Исследуя источники и причины движения и покоя, Фараби отмечает, что «если причина движения и покоя не находится вне вещи, то она либо восходит к неизменному и непроизвольному движению, либо к покою с теми же свойствами, что мы называем естественным; либо восходит к различным и неизменным непроизвольным движениям, которые мы называем душевными; либо восходит к произвольным движениям. В последнем случае эти произвольные движения относятся либо к животной душе, либо к душе небесной сферы». [13, с. 124] Следовательно, хотя Фараби не признаёт субстанциального движения, он признаёт внутренние движения

вещей и подразделяет их на естественные и душевные.

Движение небесных сфер Фараби считает происходящим вокруг определённой неподвижной оси. Согласно его космологии, небесные тела обладают способностью к универсальному и единичному мышлению и способны воображать. Вследствие такого воображения возникает телесное представление, выражающееся в движении. Последовательность подобных актов воображения является причиной непрерывности телесных движений небесных тел. Их постоянное изменение становится причиной изменений элементов и, в конечном счёте, мира возникновения и уничтожения. Фараби утверждает: «небесная сфера способна сначала постигать вещи разумом, а затем воображать их, тогда как мы первоначально воображаем вещи, а затем постигаем их разумом». [13, с. 184] Другой формой движения, которую Фараби стремился объяснить и классифицировать, является прямолинейное движение. При условии существования простых элементов мыслитель подразделяет прямолинейное движение на два вида — движение вверх и движение вниз. Движения, возникающие в сложных телах, он связывает с природой тех элементов, воздействие которых является преобладающим. Фараби подчёркивает, что первоматерия не может актуально существовать без формы, так же как естественная форма не может существовать без первоматерии. В его классификации движения, постоянно возникающие из определённых причин, подразделяются на естественные и произвольные. Движение, возникающее случайным образом вследствие естественного или произвольного движения, он называет случайным движением.

В философии Ибн Сины движение также относится к важнейшим категориям естествознания и онтологии. Философская мысль в научных центрах исламского мира после Ибн Сины достигла значительного расцвета, в чём исключительно важную роль сыграло его научное наследие. На основе многочисленных доступных источников можно установить, что Ибн Сина обращался практически ко всем распространённым в его эпоху разделам философии, выдвинул оригинальные идеи и оставил обширное научное наследие. Одной из наиболее дискуссионных проблем античной и средневековой философии являлась проблема движения. Ибн Сина уделял ей значительное внимание, исследуя формы и сущность движения, которое, по его мнению, является существенной и неотделимой акциденцией вещей и явлений.

Ибн Сина считает движение существенной акциденцией тел, то есть свойством возможно-сущего. Мыслитель подразделяет возможно-сущее на материальное и отделённое от материи и полагает, что обе формы возможного нуждаются в совершенстве. Поскольку возможно-сущее нуждается в совершенстве, достижение требуемого совершенства невозможно без движения. Отсюда следует, что движение является одним из свойств тела. В «Китаб аш-Шифа» Ибн Сина также определяет сущность движения как совершенство того, что существует потенциально. [10, с. 144]

В «Донишнома» Ибн Сина понятие «движение», имеющее арабское происхождение, терминологически обозначает словом «джунбиш». Он является «одним из первых таджикских философов, предпринявших попытку разработать философскую терминологию на родном — таджикском — языке». [127, с. 250] Мыслитель характеризует движение следующим образом: «Джунбиш в собственном смысле называют то, что происходит в определённом месте. Однако ныне значение этого понятия изменилось и стало шире пространственного движения: всякое состояние и актуальное существование вещи, которая потенциально является чем-либо, именно с точки зрения этой потенциальности называется движением». [2, с. 299] Один из крупнейших таджикских исследователей наследия Ибн Сины М. Диноршоев относительно данного определения отмечает: «Такого определения движения не встречается ни в средневековой философии, ни в философии эпохи Возрождения и Нового времени в Европе. Только в конце XIX века немецкий философ Ф. Энгельс на основе анализа новейших открытий естествознания пришёл к выводу, что движение

применительно к материи вообще есть изменение». [44, с. 456–457]

В целом Фараби и Ибн Сина рассматривают движение как одно из свойств существования материи. Однако Фараби при рассмотрении проблем, связанных с разумом, относит к движению также возникновение, исчезновение и изменение. Таким образом, он анализирует движение в рамках космологической системы, не ограничивая его только телесными процессами, а рассматривая как структурный элемент порядка бытия. Время Фараби считает результатом движения небесных сфер и признаёт его извечность. В данном вопросе Фараби преимущественно опирается на аристотелевское учение, хотя такой подход не позволял ему полностью определить первоначальные причины движения. Вместе с тем многие неясные аспекты данной проблемы он смог объяснить посредством логической аргументации. В частности, важным и с точки зрения современной философии является рассмотрение им любых изменений и развития как движения. Кроме того, он пришёл к выводу, что движение тела в безвоздушной среде утрачивает свой естественный характер и становится зависимым от внешнего воздействия. В данном разделе конкретизированы основные положения учения Фараби о движении, времени и пространстве, их взаимосвязи с первоматерией и материальными телами, а также об их извечности и вечности. Фараби рассматривает любые изменения и развитие в рамках категории движения и считает, что движение не имеет временного начала и конца. В целом он подразделяет движение на четыре вида: по положению, пространственное, количественное и качественное**.**

Понятие движения по положению Фараби конкретно использует для обозначения непрерывного кругового движения, свойственного небесным сферам и присущего небесным телам. Впоследствии данное понятие получило распространение в естественных науках, а Ибн Сина поддержал и развил его. Движения, происходящие с телами в процессе их возникновения и исчезновения, являются пространственными, количественными и качественными. Хотя Фараби не признаёт субстанциального движения и считает, что движение не существует в самой субстанции вещей, он признаёт внутренние движения вещей и подразделяет их на естественные и душевные. При анализе проблемы движения Фараби также стремился раскрыть содержание и сущность прямолинейного движения и его разновидностей, естественного, произвольного, случайного и других видов движения, которые встречаются в учении Аристотеля. Мыслитель связывает существование времени и пространства с состояниями движения тел и местом их нахождения. Он не признаёт абсолютно пустого пространства, а время также рассматривает как связанное с материальным миром и считает, что если нет движения, то нет и времени. Иными словами, Фараби отвергает субъективную теорию времени, сторонниками которой являлись различные представители античной философии, и развивает идею относительности времени, отдельные аспекты которой не получили подробной разработки у Платона и Аристотеля.

Ибн Сина также считает движение существенной акциденцией тел, то есть свойством возможно-сущего. Ибн Сина является одним из первых представителей восточного перипатетизма, подробно исследовавших и классифицировавших формы движения. Согласно его классификации, движение первоначально подразделяется на три группы. При первой классификации учитывается переход от потенциального к актуальному. Она включает четыре формы движения: пространственное, по положению, количественное и качественное. При второй классификации учитываются состояния движения или источник его возникновения. Она, в свою очередь, включает акцидентальное, насильственное и естественное движения. При третьей классификации учитываются характер и свойства движения; она включает круговое и прямолинейное движения. Хотя данная классификация Ибн Сины имеет сходство со взглядами Фараби на проблему движения, мыслитель стремился более точно определить соответствующие виды движения и показать источники их возникновения, внеся тем

самым значительный вклад в разработку данной проблемы. Ибн Сина как философ-естествоиспытатель использует категории пространства и времени для определения форм движения и приходит к выводу о наличии неразрывной взаимосвязи между движением, пространством и временем и их зависимости от первоматерии. Движение, время и пространство Ибн Сина, подобно материи, считает извечными. Он полагает, что время представляет собой меру движения, и придерживается идеи относительности времени. Пространство, подобно движению и времени, является свойством тела и материальным условием движения. Мыслитель стремился посредством доказательства реального существования пространства обосновать его взаимосвязь со временем и движением.

Таким образом, становится очевидным, что в вопросе движения Фараби и Ибн Сина преимущественно опираются на Аристотеля, поскольку их понимание движения как перехода от потенциального (возможности) к актуальному (действительности), а также его взаимосвязи со временем, пространством и материей почти полностью соответствует аристотелевскому учению. Сходство в учениях Фараби и Ибн Сины наблюдается также относительно видов движения и его связи с причиной. Оба мыслителя признают пространственные, качественные и количественные виды движения и считают, что каждое движение имеет свою причину и не может возникнуть без движущего начала. Ибн Сина также характеризует движение, опираясь на Аристотеля, и называет его первым совершенством того, что существует потенциально. Подобно Фараби, он понимает под движением не только перемещение, но и всякое постепенное изменение одного качества в другое. Иными словами, постепенный переход от потенциального к актуальному Ибн Сина называет «движением». Он также обращается к проблеме движения по положению, или позиционного движения, которая не получила отражения в произведениях Аристотеля, и, опираясь на учение Фараби, развивает данную проблему.

Несмотря на согласованность взглядов Фараби и Ибн Сины по указанным вопросам, в их представлениях о движении имеются и различия. Фараби стремился проанализировать понятие и сущность движения преимущественно на основе аристотелевского подхода. Ибн Сина более детально исследовал теорию движения, конкретизировал его формы и систематизировал их в зависимости от соответствующих состояний, придав данной классификации более выраженный научный характер. Вместе с тем Фараби, подобно Аристотелю, рассматривает время как меру движения, тогда как Ибн Сина дополнительно связывает его с человеческим восприятием. Кроме того, Ибн Сина, подобно Фараби, не рассматривает движение исключительно как природное явление, а связывает его с онтологической проблематикой, что позволяет более чётко определить особенности взглядов двух мыслителей.

Таким образом, на основе проведённого анализа можно заключить, что в философии восточного перипатетизма Фараби сформировал теоретические основы учения о движении и его формах, а Ибн Сина не ограничился их повторением, но подверг их более подробному анализу, развил и довёл до более совершенной формы. Оба мыслителя анализируют движение как постепенное изменение состояния тела во взаимосвязи с потенциальностью, временем, пространством, величиной и качеством и различают такие его формы, как качественное, позиционное, естественное, насильственное, произвольное, круговое и другие, исходя из источника их возникновения. Примечательно, что Фараби и Ибн Сина рассматривают качественное, позиционное, пространственное и количественное движения как виды изменения, тогда как естественное, насильственное и произвольное движения анализируют с точки зрения источника движения. Такой подход имеет методологическое значение и сохраняет определённую ценность и для современной физики.

Третий параграф второй главы называется «Проблема субстанции и акциденции в учениях Фараби и Ибн Сины» и в нем рассматривается проблемы

субстанции и акциденции в учениях Фараби и Ибн Сины исследуются на основе сравнительного анализа. Следует отметить, что в онтологии Фараби и Ибн Сины проблема субстанции и акциденции занимает особое место и представляет собой одну из наиболее важных и дискуссионных частей их философии. При рассмотрении онтологических проблем оба мыслителя первоначально подразделяют существующее на необходимое и возможное, а в рамках исследования возможно-сущего подразделяют его на субстанцию и акциденцию. Проблему субстанции и акциденции они рассматривают преимущественно в рамках метафизики, или теологии. Данный подход впоследствии не получил поддержки у большинства средневековых философов, особенно арабоязычных, которые рассматривали проблему субстанции и акциденции в рамках десяти категорий, определённых Аристотелем. Тем не менее подход Фараби и Ибн Сины к исследованию субстанции и акциденции в рамках теологической проблематики оказал значительное влияние на формирование философского мышления многих последующих таджикских мыслителей и требует специального исследования. Этот подход принципиально отличается от аристотелевского: Аристотель рассматривал проблему субстанции и акциденции преимущественно с позиции существования, тогда как Фараби и Ибн Сина подходят к ней с позиции сущности.

В «Та'ликат» Фараби даёт конкретное определение понятиям субстанции и акциденции: «Сущность субстанции состоит в том, что она не находится в субъекте, а сущность акциденции — в том, что она находится в субъекте» [13, с. 127] Это определение Ибн Сина неоднократно использовал при рассмотрении данной проблемы — иногда без изменений, а иногда с определёнными дополнениями. Фараби считает субстанцию и акциденцию особыми характеристиками существования и рассматривает их в рамках аристотелевских категорий, имеющих онтологический характер. По мнению Фараби, сущность не является существованием; она представляет собой то, к чему существование присоединяется и что оно сопровождает. Каждая вещь, помимо своего внешнего значения, обладает иной реальностью, выражающей её сущность. Например, понятие «дерево» выражает определённую сущность, но не является самим существованием; существование также не является частью этой сущности, а находится за её пределами и присоединяется к ней. Фараби рассматривает эту реальность как особое существование и признаёт взаимосвязь между существованием и сущностью. По его мнению, бытие и существование относятся к необходимым сопутствующим характеристикам сущностей, но не составляют их основу. Иными словами, существование не является ни родом, ни видовым отличием какой-либо вещи. Однако применительно к Первоначалу, которое не имеет никакой иной сущности, кроме существования и собственной реальности, положение иное. Можно сказать, что если Необходимо-сущее обладает свойством, составляющим сущность существования, то таким свойством является само существование, представляющее Его истинную реальность. Его истинная реальность представляет собой смысл, не имеющий отдельного имени, а утверждение существования является лишь выражением этого смысла. [13, с. 172]

Ибн Сина также анализирует проблему субстанции и акциденции в русле аристотелевской традиции, восприняв некоторые положения Фараби по данному вопросу и самостоятельно развив их посредством систематизации и логической классификации. Мыслитель рассматривает субстанцию и акциденцию как два важнейших уровня бытия преимущественно в рамках теологии. По мнению Ибн Сины, предметом теологии являются не отдельные вещи, а «абсолютное бытие». [2, с. 218] В его учении теология имеет свои основы и производные разделы. Её основы подразделяются на пять частей: во-первых, принципиальное познание всего существующего; во-вторых, исследование первоначальных оснований логики, естествознания и математики; в-третьих, рассмотрение вопросов, связанных с

Необходимо-сущим; в-четвёртых, исследование проблем Первоначала и духовной небесной субстанции; в-пятых, исследование земной духовной субстанции. Производные разделы теологии, по мнению Ибн Сины, включают познание откровения и пророчества, а также учение о возвращении в загробный мир.

Подобно философам античности и Средневековья, Ибн Сина уделял значительное внимание проблеме Первоначала. Он полагает, что бытие имеет первоначало, от которого оно начинается, и возвращение — место и время возвращения (А.Б.), к которому оно вновь обращается. Это возвращение связано с движением и свидетельствует о достижении совершенства. [128, с. 155] Все вопросы познания в конечном счёте начинаются с существования и им же завершаются. Познание Первоначала мыслитель связывает с пятью положениями: во-первых, причины во всех отношениях имеют конечный предел; во-вторых, на каждой их ступени имеется первое начало; в-третьих, первоначало всех их едино; оно отличается от совокупности существующего и только само является Необходимо-сущим; в-пятых, существование каждого сущего начинается от Него. [10, с. 315] Данный принцип до настоящего времени широко представлен практически во всех вероучительных текстах исламского мира, согласно которым Необходимо-сущее невозможно увидеть в этом мире, невозможно представить Его, и никто, даже пророк, не может непосредственно беседовать с Ним и т. д. [97, с. 629].

Ибн Сина выделяет определённые ступени бытия, которые с небольшими изменениями встречаются и в учении Фараби. В философском учении Ибн Сины после сущности Необходимо-сущего существуют четыре первоначальные ступени бытия. Первая – ступень разумов, начинающаяся с Первого разума и завершающаяся Деятельным разумом. Вторая – ступень душ, начинающаяся с души высшей небесной сферы и завершающаяся душой низшей небесной сферы. Третья – ступень форм. Она начинается с формы высшей небесной сферы и завершается формами элементов. Четвёртая – ступень первоматерии, начинающаяся с первоматерии высшей небесной сферы и завершающаяся общей элементарной первоматерией.

Субстанция, по мнению Ибн Сины, в собственном смысле представляет собой то, что не находится в другой вещи и не является чем-либо, находящимся под другой вещью, а составляет сущность и саму эту вещь и для своего существования не нуждается в другом. Проблему субстанции и акциденции Ибн Сина рассматривает в рамках возможно-сущего и философских категорий. Необходимо-сущее он выводит за пределы десяти аристотелевских категорий, не относя Его ни к субстанции, ни к акциденции. То, что Ибн Сина не считает Необходимо-сущее акциденцией, вполне определённо, поскольку существование акциденции зависит от другого, что несовместимо с сущностью и атрибутами Необходимо-сущего. Однако, несмотря на то что существование Необходимо-сущего тождественно Его сущности, Оно не находится в субъекте и не нуждается в субстрате, понятие субстанции к Нему также не применяется, поскольку субстанция представляет собой сущность, к которой присоединяется существование. [2, с. 253–254]

На основе произведений Ибн Сины можно заключить, что, подобно Аристотелю, он признаёт пять видов субстанции. В учении Аристотеля субстанцией является всё то, существование чего не зависит от другого, что самостоятельно и существует само по себе. Она подразделяется на пять видов: первоматерия, форма, тело, душа и разум. Первоматерия, форма и тело являются материальными субстанциями, тогда как душа и разум — духовными. Первоматерия является субстратом формы, поскольку она не может существовать без формальной субстанции. Форма представляет собой субстанцию, пребывающую в первоматерии. Тело является сложной субстанцией, состоящей из первоматерии и формы. Душа представляет собой субстанцию, которая внешне независима от материи, однако в своей деятельности связана с ней. Разум же является субстанцией, независимой от материи как по своей

сущности, так и в своей деятельности.

Однако в «Данишнома» Ибн Сина подразделяет субстанции на четыре вида: «Первая — первоматерия как основа, в которой пребывает природа огня. Вторая – форма, как сущность огня и огненная природа. Третья – сложное [тело, состоящее из первоматерии и формы. – А.Б.], как огненное тело. Четвёртая – душа, отделённая от тела [душа. – А.Б.], и разум». [2, с. 220]

Таким образом, Ибн Сина объединяет душу и разум в одну группу. Если же рассматривать их отдельно, количество субстанций вновь достигает пяти и совпадает с аристотелевской теорией субстанции. В данном вопросе взгляды Ибн Сины не полностью соответствуют достижениям современных наук. Разумная душа (сознание) и разум в его учении рассматриваются как субстанции, то есть самостоятельные сущности, тогда как в современной философии они рассматриваются как свойства человеческого мозга, который сам является высокоорганизованной материей. [44, с. 66]

В целом теория субстанции и акциденции занимает особое место в онтологии Фараби и Ибн Сины. Мыслители стремятся раскрыть эту проблему посредством метафизического подхода. Оба устанавливают устойчивую взаимосвязь между субстанцией и акциденцией. По их мнению, акциденции являются изменяющимися состояниями субстанции: акциденция не может существовать без субстанции, тогда как теоретически субстанцию можно представить без акциденции. Субстанция составляет сущностную основу вещей и в учениях обоих мыслителей классифицируется на основе аристотелевской традиции. К её видам относятся материя, форма, первоматерия, душа и разум. Однако Ибн Сина рассматривает данную проблему более широко и подвергает эти понятия глубокому и всестороннему онтологическому анализу.

Ибн Сина характеризует проблему субстанции и акциденции на основе десяти аристотелевских категорий, однако при их понимании не следует учению Аристотеля безоговорочно. Выдвигая новые идеи и опираясь на положения Фараби, он развивает данную проблематику, не принимая аристотелевский подход к субстанции исключительно с позиции существования и рассматривая её с точки зрения сущности. Иными словами, существование присоединяется к сущности. Именно поэтому Ибн Сина выводит Необходимо-сущее за пределы категорий субстанции и акциденции. Из данного исследовательского подхода следует, что мыслитель находился под воздействием религиозного мировоззрения своей эпохи и выводил субстанции из сверхприродного первоначала. Вместе с тем ближайшими причинами вещей он считал материальные факторы. Такой подход имеет методологическое значение и способствует рассмотрению многих философских проблем.

Наряду со сходством в понимании субстанции и акциденции между учениями двух мыслителей имеются и различия. Так, Фараби подразделяет субстанцию на «первичную» и «вторичную», отдавая приоритет первичной субстанции. Вместе с тем он считает, что истинную природу вещей выражают универсальные понятия, являющиеся вторичными субстанциями. Ибн Сина частично принимает позицию Фараби, однако стремится её уточнить и приходит к выводу, что универсальная субстанция является субстанцией только в разуме. Во внешней действительности существует лишь индивидуальная субстанция. Одновременно Ибн Сина придаёт онтологическое содержание понятию «вторичная субстанция», которое Фараби преимущественно использовал как логический термин, и рассматривает универсалии как «мысленные акциденции». Фараби считает разумы нематериальными субстанциями и преимущественно рассматривает их в рамках учения о небесных душах и теории эманации. Ибн Сина, в свою очередь, стремится доказать субстанциальность души тем, что она «не находится в субъекте». Иными словами, для него душа не является акциденцией, поскольку в противном случае она должна была бы обладать цветом или формой. Тем самым он выводит данную проблему за пределы исключительно метафизического рассмотрения.

Таким образом, хотя Аристотель одним из первых в истории философии поставил проблему существования и сущности в контексте учения о субстанции и акциденции, он рассматривал её преимущественно с позиции существования и уделял меньше внимания сущностной стороне вопроса. Фараби, напротив, относится к числу мыслителей, которые провели чёткое различие между существованием и сущностью, а Ибн Сина развил выдвинутые им идеи.

По мнению Фараби и Ибн Сины, сущность представляет собой логическое понятие вещи. Например, человек может мыслить о «крылатом коне», и его сущность может быть известна и ясна в сознании, хотя в реальном мире такой объект не существует. Сущность выражает лишь то, что представляет собой вещь**,** и является характеристикой субстанции. Иными словами, сущность представляет собой совокупность внутренних свойств вещи, отличающих её от других вещей. Существование же является реальным актом бытия — тем, что выводит сущность из сферы сознания во внешний объективный мир.

Таким образом, Фараби, опираясь на учение Аристотеля, связал понятия субстанции и акциденции с теорией эманации и космической иерархией разумов и рассматривал субстанцию как реальность, которая для своего существования не нуждается в другом субъекте. Акциденции, напротив, зависят от субстанции и представляют собой характеристики, которые для своего существования нуждаются в субстанции.

Ибн Сина в данном контексте подверг проблему субстанции и акциденции дальнейшему анализу и вывел её на качественно новый логико-метафизический уровень. Он связал соотношение субстанции и акциденции с проблемой сущности и существования. Если Фараби анализировал существование как понятие, подчинённое сущности, то Ибн Сина исследовал эту проблему глубже и выдвинул положение о существовании как акциденции по отношению к сущности, мыслимой в сознании. Таким образом, если Фараби заложил основы принципов классификации субстанции и акциденции, то Ибн Сина посредством введения более сложных онтологических оценок превратил эти две категории в один из центральных предметов средневековых философских дискуссий о природе бытия и реальности.

Глава третья называется «Учение Фараби и Ибн Сины о познании мира» и состоит из трёх параграфов и посвящена анализу проблем познания, поставленных в произведениях этих мыслителей.

Первый параграф третьей главы – «Проблема познаваемости мира в учениях Фараби и Ибн Сины» рассматриваются взгляды Фараби и Ибн Сины на проблему познаваемости мира. Автор подчёркивает, что Фараби и Ибн Сина считали мир познаваемым. Оба мыслителя не ограничивают процесс познания чувственным знанием и полагают, что чувственное знание не способно полностью раскрыть сущность бытия и закономерности возникновения и формирования вещей. Эта задача возлагается прежде всего на логическое мышление. Их теория познания неразрывно связана с логикой и логическим мышлением и носит абстрактный характер. Процесс познания они рассматривают как отражение формы вещи в чувстве и разуме.

Фараби полагает, что чувственное познание раскрывает лишь внешнюю сторону вещей и само по себе не приводит нас к постижению действительности. Поэтому он проводит существенное различие между чувством и разумом. Чувственно воспринимаемые образы возникают в ощущении; ощущение передаёт соответствующую форму общему чувству. Общее чувство передаёт её воображению, которое конкретизирует её и направляет разуму. Таким образом, Фараби признаёт соотношение чувственного познания и мышления и для правильного понимания проблем познания рассматривает их взаимосвязь как особый философский подход.

В произведении «Об общности взглядов двух мудрецов» Фараби рассматривает данную проблему во взаимосвязи с разумной душой. Он считает душу потенциально

познающей и наделённой чувствами, являющимися инструментами восприятия. Хотя мыслитель рассматривает особенности возможного возникновения знания, он не излагает их последовательно и системно, а обращается к ним фрагментарно в различных разделах своих произведений. Фараби считает, что познание связано с желанием: «Всякий раз, когда человек желает познать какую-либо вещь, он стремится узнать одно из её состояний. Тогда, учитывая присущее ей особое качество, он соотносит её с другими вещами, которые были познаны им ранее. И это соотношение возможно лишь потому, что то, чего он желает в данной вещи, уже имеется в нём самом. Так, если он желает узнать, является ли нечто живым или нет, то понятия живого и неживого уже прежде существуют в нём самом». [13, с. 90–91]

Одним из основных источников, раскрывающих гносеологические взгляды Фараби, является его комментарий к произведению Аристотеля «О небе и мире». В нём Фараби следующим образом истолковывает аристотелевское положение о том, что «целое, то есть мир, не имеет временного начала»: «Полагали, что он [Аристотель. — А.Б.] намеревался доказать безначальность мира [извечность мира], однако это не так. Ибо он сам в этой книге и в других своих произведениях по естествознанию и теологии разъясняет, что время есть число [мера] движения небесной сферы, а возникновение появляется во времени. То же, что возникает из чего-либо, не охватывает само это [например, тень человека не охватывает самого человека]. Смысл утверждения, что „мир не имеет временного начала“, заключается в том, что время не образовалось постепенно, по частям, подобно тому, как, например, дом постепенно или животное [последовательно] возникает из своих частей, поскольку одни их части во времени предшествуют другим. Поскольку же само время возникает из движения небесной сферы, невозможно, чтобы возникновение самой небесной сферы имело временное начало. Поэтому справедливо утверждать, что она осуществилась посредством единовременного творения Всевышнего Творца и вне времени». [13, с. 93]

Из приведённой цитаты следует, что Фараби, хотя и не являлся сторонником теории возникновения мира во времени и признавал его извечность, свои взгляды на постижение мира выражал именно в духе идеи творения, используя для обоснования своей позиции взгляды Платона и Аристотеля как авторитетные аргументы. Фараби стремится объяснить данную концепцию посредством теории эманации, согласно которой мир вечно исходит от Бога. Однако и здесь в произведениях Фараби обнаруживается определённое противоречие. В различных своих трудах он, подобно Аристотелю, поддерживает теорию извечности мира, но, стремясь избежать противоречия с исламскими воззрениями, пытается установить своеобразное согласование между извечностью мира в аристотелевском понимании и идеей творения, которой требует исламское вероучение. Поэтому, как уже отмечалось, мыслитель считает разум результатом творения Бога, находящимся вне времени. Из данного подхода Фараби следует, что он не смог найти окончательного решения проблемы происхождения материи. Рассматривая возникновение материи, он обращается к сотворённому разуму, существующему вне времени, однако не приводит убедительного доказательства того, каким образом материя могла произойти от разума, свободного от материи. Для ответа на данный вопрос Фараби, подобно Платону и неоплатоникам, вынужден разработать иерархию разумов, однако и она не позволяет реалистически объяснить происхождение мира.

Ибн Сина также признаёт познаваемость мира. Подобно Фараби, он считает, что познание не ограничивается получением чувственных знаний и что особое место в этом процессе принадлежит рациональному познанию. Ибн Сина развивает данную идею. Мир возник и существует на основе определённых закономерностей и порядка, а его познание присуще человеку. Мыслитель рассматривает мир как совокупность всех простых естественных тел либо как совокупность существ, обладающих однородной сущностью, например мир природы, мир души и мир разума [3, с. 609].

Понятие «восприятие» мыслитель понимает как представление универсальных смыслов, природу которых человеку необходимо постичь. Для разъяснения данного положения он приводит в качестве примера человека и отмечает, что каждый индивид «обладает состояниями и свойствами, которые не входят в его человеческую сущность. Однако в действительном существовании он не может быть свободен от них, например рост человека, его цвет, форма, осязаемые свойства и другие признаки. Хотя всё это является признаками человека, они не являются условиями человеческой сущности, иначе все люди были бы одинаковыми в этих отношениях. Несмотря на это, наш разум постигает, что существует нечто, называемое „человеком“». [3, с. 571]

В философском учении Ибн Сины человек является мерой всех вещей, и «благодаря своему бессмертному наследию Ибн Сина и сегодня остаётся современником и спутником человеческого общества» [124, с. 233]. Он считает, что рациональное познание, присущее человеку, во взаимосвязи с чувственным познанием отражает формы вещей в сознании. Подобно Фараби, конечной целью познания мира Ибн Сина считает не просто приобретение знания, а совершенствование разумной души и постижение истины. Следует отметить, что, хотя одной из наиболее известных функций души и первым чувственно воспринимаемым проявлением «разумной души» является речь, Ибн Сина иначе объясняет данное наименование: «Под „разумной душой“ имеется в виду не то, что она является только началом речи; это выражение указывает на саму её сущность. Ей присущи свойства, к числу которых относятся восприятие, действие и претерпевание воздействия». [3, с. 570]

Этот взгляд Ибн Сины сохраняет определённое значение для современной антропологии: «разумная душа» рассматривается не только как источник речи, но и как понятие, выражающее сущность человека и включающее такие свойства, как восприятие, целенаправленное действие или воздержание от него и способность подвергаться воздействию. Сам Ибн Сина следующим образом разъясняет понятие «претерпевание воздействия»: «Претерпевания — это состояния, следующие за определёнными предрасположенностями и возникающие в теле совместно с „разумной душой“, например предрасположенность к смеху, смущению, стыду, состраданию и другим состояниям». [3, с. 571] Иными словами, претерпевание представляет собой состояние, которое само не является активным, но испытывает воздействие внешнего фактора или изменяется под его влиянием.

Разум в учении Ибн Сины является высшей ступенью абстрагирования, присущей человеку. В философской системе мыслителя разум рассматривается как особая форма постижения мира и как сила разумной души. По его мнению, разум является врождённым и представляет собой основной инструмент возникновения действий, исходящих от души при участии тела и телесных сил. Он «является творческим деятельным началом, а то, что вытекает из его первоначальной природы и присуще сущности разума, есть его актуальная разумность». [3, с. 429] В «Рисолаи худуд» Ибн Сина выделяет восемь значений разума: 1, представления и суждения, возникающие в душе посредством врождённой природы; 2, теоретический разум, постигающий только универсальные положения; 3, практический разум, являющийся источником побуждения человеческого тела к отдельным целенаправленным действиям; 4, материальный, или потенциальный, разум, обладающий способностью постигать понятия, но ещё не реализовавший эту способность; 5, разум по обладанию (*бил-малака*), способный понимать и постигать знания, однако ещё не применяющий на практике ставшие для него ясными знания; 6, актуальный разум (*бил-фи'л*), который постигает сущность знания и способен использовать его; 7, приобретённый разум (*мустафад*), являющийся высшей ступенью совершенства разума, на которой человек соединяется со своим первоначалом; 8Деятельный разум — разум, постоянно пребывающий в актуальном состоянии, посредством которого приобретённый разум постигает абстрактные формы и смыслы.

В целом Фараби признаёт мир системой, возникшей с определённой целью, и убеждён, что он познаваем посредством чувственного и рационального знания. Высшей ступенью познания он считает рациональное знание, вооружённое логическим мышлением, посредством которого возможно достижение истины. Однако разум, являющийся основным средством познания действительности и без которого невозможно истинное познание, нуждается в развитии, достигаемом посредством постоянного занятия наукой. Особое место здесь принадлежит философии, которая рассматривается как важнейшее средство правильного познания мира.

Фараби стремился показать, что противоречие между Платоном и Аристотелем имеет лишь внешний характер, и, опираясь на произведения, приписывавшиеся Аристотелю некоторыми переводчиками, сближал теорию идей с учением о творении. В данном вопросе Фараби ошибочно смешивает взгляды Аристотеля и Плотина и приписывает произведение «Теология» Плотина Аристотелю. Посредством толкования он представляет содержащиеся в этих произведениях противоречивые идеи как внешне расходящиеся, но внутренне согласующиеся. Фактически Фараби соединяет аристотелевскую философию с элементами неоплатонической теологии. В результате формируется целостная философская система, основными целями которой выступают сближение философии (разума) и религии (откровения), согласование греческой и исламской мудрости, конкретизация абстрактных понятий посредством логических методов и превращение философии в познавательную и нравственную силу. Всё это выражает признание им познаваемости мира.

Ибн Сина также считает мир познаваемым и упорядоченным и разработал философскую систему, в которой восприятие формируется посредством чувственного опыта и совершенствуется разумом и душой. Ступенями восприятия он считает ощущение, воображение, оценочную способность и рациональное мышление**,** причём эти понятия он разъясняет и развивает более подробно, чем Фараби. По мнению Ибн Сины, познание начинается с чувственного восприятия и завершается разумом. Чувство для него представляет собой восприятие формы, отделённой от материи. Разум выделяет из чувственных данных универсальные смыслы и посредством этого познаёт мир. Данный процесс мыслитель называет «абстрагированием». Рациональное познание является высшей ступенью познания.

Фараби и Ибн Сина оба считают чувство первоначальным источником познания, однако первый уделяет больше внимания представлению, а второй — внутренним чувствам. Оба мыслителя положительно оценивают способность человеческого разума познавать мир. Однако Второй учитель в большей степени опирается на логику и опыт, тогда как Шейх ар-Раис в отдельных случаях выходит за пределы собственно философской дискуссии и, особенно при рассмотрении Деятельного разума, обращается к теологии и ирфану.

Таким образом, Фараби и Ибн Сина на основе чувственного и рационального восприятия, а также соотношения представления, рационального мышления и доказательства признают познаваемость мира и рассматривают объективную реальность как совокупность закономерностей, находящихся в причинно-следственной взаимосвязи. Фараби преимущественно уделяет внимание общей структуре процесса познания и ставит на первое место роль разума в познании мира. Ибн Сина, наряду с указанными факторами, большее значение придаёт деятельности внешних и внутренних чувственных сил, этапам формирования восприятия и роли доказательства в познании мира.

Второй параграф третьей главы – **«Взгляды Фараби и Ибн Сины на формы познания»** в которой анализируются формы познания в учениях Фараби и Ибн Сины, выявляются их соотношение и различия. Отмечается, что для определения форм познания в учениях Фараби и Ибн Сины необходимо учитывать их гносеологический метод и философскую систему. Фараби считает, что знание употребляется в двух

значениях — суждение и понятие. Некоторые суждения являются достоверными, другие — недостоверными. Он логически приходит к выводу, что слово «знание» чаще применяется к достоверному знанию, чем к недостоверному, и именно такая распространённость употребления послужила основанием для обозначения его как достоверного знания. [16, с. 272] Фараби рассматривает знание как фундаментальную основу познания, процесса постижения истины и достижения счастья. По его мнению, знание представляет собой рациональное постижение действительности, на уровне которого человек способен познать сущность природы, общества, самого себя и закономерности их развития.

Фараби подразделяет формы знания на чувственное, образное, рациональное, логическое, религиозное и философское**,** классифицирует и разъясняет каждую из них и устанавливает их логическую взаимосвязь. Логику он рассматривает как универсальное средство познания и критерий достижения истины.

Одним из разделов философии Фараби, в котором наиболее широко рассматриваются формы знания и науки, является естествознание. Исследуя проблемы естественных наук, Фараби одновременно обращается к вопросу познаваемости мира и приходит к выводу, что, хотя возможности человека зависят от различных факторов и во многих случаях сталкиваются с ограничениями, человек обладает способностью познавать существующее. Посредством чувств и разума человек получает доступ к познанию мира. Таким образом, Фараби признаёт чувственное и рациональное познание в качестве форм познания. По его мнению, чувственное познание представляет собой многообразный процесс возникновения образа познаваемого в человеческой душе, при котором формы и нечувственные смыслы вещей посредством органов чувств либо «муртасим» — активно и осознанно формируются разумом в человеческой душе, либо «мунтаби‘» — непосредственно запечатлеваются в ощущениях. [17, с. 78; 11, с. 87]

В учении Ибн Сины проблемы познания также рассматриваются в составе других вопросов логики и философии и не разработаны как отдельный самостоятельный раздел. Ибн Сина различает три формы познания**:** самоочевидное, необходимое и теоретическое (рациональное)**.** Познание, которое не нуждается ни в какой предпосылке, суждении или умозаключении и возникает без помощи органов чувств, называется самоочевидным познанием**.** Например, осознание человеком собственного существования является самоочевидным познанием. Познание, возникающее посредством внешних чувств, например знание о том, что огонь обжигает, называется необходимым познанием. Получив соответствующую информацию посредством внешних чувств, человек при помощи разума уже не может отрицать её или сомневаться в ней. Познание, осуществляемое посредством различных форм рационального умозаключения, называется рациональным познанием**.** Примером такого познания служит положение о том, что все вещи, возникающие во времени, подвергаются изменениям. [33, с. 179–180]

Ибн Сина признаёт познаваемость мира и стремится раскрыть процесс познания посредством отражения формы чувственно воспринимаемых вещей в разуме. Для достижения этой цели он использует логику как методологический способ научного познания приобретаемых знаний и науки. [129, с. 110] Посредством различных аргументов, особенно анализа внешних и внутренних чувств, он стремится обосновать познаваемость мира. Одной из форм познания, которую Ибн Сина подробно рассматривает в различных своих произведениях, является чувственное познание. По его мнению, первоначальная ступень познания возникает именно на основе чувств. Эта форма познания предполагает определённую систему, в которой последовательно действуют чувство, воображение и разум. Чувственное познание, согласно Ибн Сине, представляет собой познание посредством внешних и внутренних чувств. К пяти внешним чувствам относятся: слух (сам‘), зрение (басар), обоняние

(шамм), вкус (заук) и осязание (мисас). Внутренние чувства он обозначает как «пять или восемь органов чувств»; [3, с. 346; 4, с. 176] к ним относятся общее чувство, воображающая способность, мыслительная способность (представление), оценочная способность и память.

Ибн Сина рассматривает внешние чувства как механизм совершенствования форм познания и считает, что посредством них формируется чувственное познание, которое мыслитель относит к единичному восприятию и первоначальной ступени познания. Он убедительно доказывает, что чувственное познание ограничено и имеет единичный характер: оно воспринимает только конкретные предметы, но не универсальные понятия. Внешние чувства воспринимают «форму» вещей — например, цвет, звук, запах и другие свойства — лишь тогда, когда соответствующий предмет непосредственно присутствует перед органом чувств. Вместе с тем чувственное познание является также средством перехода от материи к смыслу. Эту ступень Ибн Сина связывает с деятельностью «внутренних чувств».

Таким образом, Фараби и Ибн Сина рассматривают познание как постепенный процесс постижения природы и человека, который начинается с чувств и достигает совершенства на уровне рационального знания. Оба мыслителя в общем виде первоначально подразделяют познание на чувственное и рациональное. Вместе с тем в их учениях имеются, хотя и частные, различия, связанные с процессом формирования познания и глубиной его анализа. Фараби связывает процесс познания с чувством, представлением, разумом, интуицией и доказательством и рассматривает каждое из них как отдельную форму познания. Ибн Сина более подробно анализирует эти формы, яснее раскрывает роль каждой из них и на этой основе предлагает классификацию других форм познания – самоочевидного, необходимого и теоретического (рационального), а также значительно подробнее раскрывает чувственные способности.

Фараби рассматривает проблемы познания преимущественно с позиций философии и логики и анализирует прежде всего их теоретическую сторону. Ибн Сина, опираясь на опыт, раскрывает психологические и физиологические аспекты познания. Поэтому в его классификации особое место занимают также активное и пассивное познание. Вместе с тем Фараби связывает основу совершенствования познания с Деятельным разумом, тогда как Ибн Сина наряду с этим характеризует также способность интуиции, анализируя её как способность восприятия и особый вид познания.

Третий параграф третьей главы – **«Проблема души и её познавательных возможностей в философских учениях Фараби и Ибн Сины»** посвящён рассмотрению проблем, связанных с душой, её формами и познавательными возможностями. В данном параграфе подчёркивается, что Фараби и Ибн Сина при исследовании души стремились раскрыть основные вопросы сущности, природы и бытия человека в целом и его внутреннего психического мира в частности. Эта сторона учений Фараби и Ибн Сины не ограничивается только сознательным уровнем человеческой психики. Подобно современной психологии, она охватывает психические процессы, поведение и поступки, проблемы подсознательного и бессознательного, интуицию, сновидения, другие психические инстинкты и различные душевные состояния личности.

В учении Фараби душа присуща не только человеку. Она имеет различные ступени, и душой обладают растения, животные, небесные тела и небесные сферы. Хотя в произведениях Фараби рассматриваются различные стороны проблемы души, особое внимание он уделяет разумной душе и считает её первым совершенством естественного органического тела, потенциально обладающего жизнью. По его словам, «Если мы хотим дать общее определение, применимое ко всем видам души, следует сказать, что душа есть первое совершенство естественного органического тела, и поэтому уже не остаётся оснований для спора о том, являются ли душа и тело одной

вещью». [21, с. 79] Человеческую душу Фараби относит к числу нематериальных сущностей, признаёт за ней особые свойства и связывает её преимущество с разумом. Основной функцией разумной души мыслитель считает познание сущности вещей. Хотя проблема души преимущественно рассматривается в онтологии Фараби, её познавательные свойства наиболее ярко проявляются именно в разумной душе, поскольку, по его мнению, высшей силой души является разумная способность, которая не служит материей для какой-либо иной силы.

В вопросе о разумной душе у Фараби прослеживается также ирфанический подход. Он считает разумную душу нематериальной и происходящей из высшего мира. По его мнению, предназначение разумной души заключается в постижении умопостигаемых сущностей посредством разума. Если она проявляет беспечность и погружается в материальные блага мира, то отворачивается от умопостигаемого и удаляется от собственного сущностного достоинства. Такие души далеки от счастья. Поэтому они должны стремиться освободиться от завесы телесности и самолюбия и не следовать телесным удовольствиям. В противном случае они недостойны приближения к священному состоянию. Душа постоянно стремится к совершенству, а сильное стремление и желание приводят её к счастью. Таким образом, Фараби рассматривает экстатическое состояние как средство познания, освобождение от страстей — как необходимое условие, а мистическую интуицию — как путь приближения к конечной цели, которой является Необходимо-сущее.

В учении Ибн Сины проблема души также занимает центральное место. Хотя его концепция сформировалась на основе взглядов Аристотеля и Фараби, она получила более конкретную разработку и в значительной степени демонстрирует самостоятельность мышления исследователя. Несмотря на то что до Ибн Сины многие мыслители обращались к этой теме, можно с уверенностью утверждать, что до него никто не исследовал её столь широко и подробно [67, с. 153]. Опираясь на наследие предшествующих философов, прежде всего Платона, Аристотеля, аль-Кинди и Фараби, Ибн Сина провёл многочисленные исследования проблемы души и рассмотрел её в таких произведениях, как «Китаб аш-Шифа», «Восточная философия», «Китаб ан-Наджат», «Донишнома», «Рисолаи худуд» и «Указания и наставления». Этой теме он посвятил также отдельные произведения, известные под названиями «Трактат о душе» и «О разделении душ».

Из произведений Ибн Сины, посвящённых данной проблеме, следует, что душа и органическое тело тесно связаны между собой и, за исключением неодушевлённых предметов, все живые существа — растения, животные, люди, а также небесные сферы — обладают душой. Относительно наличия души у небесных сфер между перипатетиками и мутакаллимами отсутствует единство взглядов. Например, Абу Хамид аль-Газали, исходя из трёх предположений, отвергает наличие души у небесных сфер. Во-первых, возможно, что движение небесных сфер является насильственным (необходимым, принудительным. — А.Б.) и вызывается телом, не имеющим сферической формы. Во-вторых, возможно, движение небесных сфер является естественным, а круговое движение было придано им извечной волей Бога. В-третьих, воля Бога непосредственно приводит небесные сферы в движение. При любом из этих трёх предположений небесные сферы не нуждаются в душе. [37, с. 162]

Ибн Сина рассматривает человеческую душу как субстанцию, которая наряду со способностями растительной и животной душ обладает способностью к познанию и рациональной деятельности, «не подвергается уничтожению и получает поддержку от Божественной эманации». [5, с. 177] Данный взгляд мыслителя согласуется с позицией Первого учителя, поскольку Аристотель утверждал существование трёх различных субстанций: первая — уничтожимая субстанция, к которой относятся растения и животные; вторая — неуничтожимая субстанция, включающая небесные тела; третья — субстанция, которая не является ни чувственно воспринимаемой, ни уничтожимой и

включает Бога и разумную душу человека. [87, с. 33] Ибн Сина рассматривает проблему разумной души как один из важнейших вопросов гносеологии. Человеческая душа в его учении обладает двумя видами сил: одну он называет деятельной (практической), другую — познающей (теоретической). В философской терминологии Ибн Сины деятельная сила соответствует практическому разуму, а познающая — теоретическому разуму: «Познающая сила, которую называют теоретической познающей силой, есть сила, обладающая свойством воспринимать универсальные формы, абстрагированные от материи» [3, с. 350]. В другом месте Ибн Сина следующим образом объясняет, почему эти силы называются разумом: «каждая из них [деятельная и познающая силы. — А.Б.] вследствие общности названия или определённого сходства именуется „разумом“». [3, с. 348; 6, с. 53]

В целом исследования Фараби о душе позволяют заключить, что душа является совершенством живого тела. Она не извечна, а возникает вместе с телом, подготовленным к её восприятию.

Растительные и животные души исчезают с разрушением тела, тогда как разумные души, если они познали счастье и стремились к нему либо познали счастье, но не приняли его, являются вечными. Данная проблема рассматривается преимущественно в рамках греческого космоцентризма. Вместе с тем позиция Фараби относительно души достаточно определённа. Хотя она сформировалась на основе греческой философии, она не совпадает ни с позицией Платона, считавшего душу извечной, ни с позицией Аристотеля, полагавшего, что индивидуальные души исчезают после разрушения тела. Как самостоятельный философ Фараби сформулировал собственную позицию по данному вопросу: он считает душу возникающей вместе с возникновением тела, но сохраняющейся после его разрушения. Все души, по его мнению, по своей природе стремятся к совершенству. Фараби полагает, что душа не находится непосредственно в теле, однако её различные силы, посредством которых она воздействует на вещи и которые служат ей своеобразными орудиями, располагаются в теле. Эти силы являются общими для души и тела и исходят из деятельной способности.

Фараби стремился установить, что познание счастья является основной причиной сохранения человека после смерти. Судьба человека зависит от его рационального понимания истинного счастья. Тот, кто сознательно становится причиной собственного заблуждения, подвергается вечному страданию. Эти положения Фараби имеют также воспитательное значение.

Одновременно можно заключить, что до Ибн Сины никто не исследовал проблему души столь систематически, как он. Мыслитель уделяет понятию «душа» особое внимание и рассматривает человеческие способности как производные от неё. По мнению Ибн Сины, душа присуща живым существам. Растительная и животная души телесны, и их существование полностью зависит от тела. Человеческая же душа имеет субстанциальную природу. Хотя она возникает вместе с телом и является возникшей, она не телесна, а представляет собой совершенство тела и после разрушения тела продолжает существовать вечно. Этот вывод Ибн Сины не согласуется с его собственной философской системой, согласно которой всё возникшее подвержено уничтожению.

Хотя Фараби признаёт субстанциальность души, Ибн Сина убеждён в духовной субстанциальности души. Фараби рассматривает душу как первое совершенство естественного тела, тогда как Ибн Сина считает её самостоятельной нематериальной субстанцией, которая наряду с тем, что является совершенством тела, обладает собственным бытием. В философских учениях обоих мыслителей проблема души имеет одновременно онтологический и гносеологический аспекты. Однако Фараби рассматривает её как часть космологической системы, тогда как Ибн Сина преимущественно подходит к ней как к средству познания мира и источнику

восприятия, мышления и разума.

Таким образом, Фараби и Ибн Сина рассматривают душу как средство познания и считают её основным связующим звеном между живым телом и жизнедеятельностью. Фараби в большей степени подходит к данной проблеме с метафизической и нравственной позиций, тогда как Ибн Сина рассматривает её как самостоятельную философскую проблему. Кроме того, Фараби преимущественно придаёт данному вопросу социально-политическое значение, рассматривая душу во взаимосвязи с обществом. Ибн Сина, напротив, уделяет больше внимания психологическому и медицинскому анализу структуры души, её связи с головным мозгом и органами чувств. Таким образом, в учениях Фараби и Ибн Сины душа является не только выражением жизни, но и средством познания мира.

Глава четвёртая диссертации называется **«Нравственные, политические и социальные проблемы в философской мысли Фараби и Ибн Сины»** и посвящена вопросам практической философии Фараби и Ибн Сины.

Первый параграф четвёртой главы **– «Взгляды Фараби и Ибн Сины на нравственность и совершенство человека»** посвящён одной из важнейших проблем — человеку как особому виду бытия, рассматриваемому во взаимосвязи с другими формами существования. Фараби и Абуали Ибн Сина исследовали проблему человека во взаимосвязи с разумом, обществом и относящимися к ним ценностями. Метод исследования Фараби и Ибн Сины в области нравственности обнаруживает значительное сходство с аристотелевским учением. Вместе с тем между их нравственными концепциями имеются определённые различия.

Особое место в центре нравственных учений Фараби и Ибн Сины занимает аристотелевская теория золотой середины**.** После Аристотеля многие мыслители, опираясь на эту теорию, формулировали собственные нравственные взгляды. Так, в этических произведениях «Тахсил ас-са‘ада» Фараби, «Трактат об этике» Ибн Сины, «Тахзиб ал-ахлак ва татхир ал-а‘рак» Ибн Мискавейха, «Ахлаки Насири» и «Трактате об этике» Ходжи Насириддина Туси, «Ми‘радж ас-са‘ада» Муллы Ахмада Нараки и других произведениях аристотелевская теория «средней меры», или «золотой середины», занимает особое место, а нравственные вопросы рассматриваются с позиций Аристотеля. В этих произведениях основными нравственными добродетелями признаются мужество, целомудрие, мудрость и справедливость**,** что соответствует основным положениям учения Аристотеля. Другие рассматриваемые ими нравственные категории анализируются на основе этих четырёх добродетелей.

Аристотель устанавливает для четырёх нравственных добродетелей среднюю меру. Однако, с точки зрения Фараби и Ибн Сины, категория справедливости не может иметь средней меры, поскольку она сама является такой мерой**.** Иными словами, человек не может быть «немного справедливым» или «чрезмерно справедливым». Качество справедливости либо присутствует в человеке, либо отсутствует. Это является одним из отличительных аспектов нравственных учений Фараби и Ибн Сины по сравнению с Аристотелем.

Фараби считает основной целью воспитания благих нравственных качеств достижение счастья**.** Он убеждён, что высшее совершенство человека достигается посредством знания и деятельности. Знание и деятельность не могут быть действенными друг без друга и подобны двум крыльям, которые приводят человека к желаемой цели. Только обладатели мудрости способны достичь высшей степени счастья, а истинное счастье заключается в освобождении от материального и соединении с нематериальным.

Большинство нравственных проблем Фараби рассматривает через призму рациональных вопросов. Одной из важнейших проблем, которую он исследует в области нравственности посредством рационального подхода и которая занимает центральное место в его учении, является счастье человека и пути его достижения**.** В

учении Фараби одной из отличительных особенностей человека является наличие разумной души. Посредством постижения умопостигаемых сущностей разумная душа достигает ступени актуального разума, а затем более высокой ступени — приобретённого разума. В этом случае человеческая душа достигает такого совершенства, при котором способна существовать и продолжать своё бытие без материального тела. Фараби считал, что нравственность является результатом знания и деятельности. По его мнению, учёный и мудрец должны обладать такими качествами, как целомудрие, правдивость, доброжелательность, проницательность и другими добродетелями. В одном из важнейших своих политических произведений — «Китаб ас-сияса ал-мадания» — мыслитель следующим образом характеризует счастье: «Счастье есть абсолютное благо». [12, с. 79]

Проблема человеческого счастья рассматривается как в практической, так и в теоретической философии Фараби. Она является центральной темой важнейших произведений мыслителя, таких как «Тахсил ас-са‘ада», «Ас-сияса ал-мадания», «Ихса ал-улум», «Ал-джам‘ байна ра’йи ал-хакимайн», «Китаб ара ахл ал-мадина ал-фадила», «Ат-та‘ликат», «Фусул ал-мунтази‘а» и других. В различных частях указанных произведений Фараби стремится показать пути достижения истинного счастья, к которому стремится человечество, раскрыть его сущность и условия достижения. Особенно ярко теория счастья Фараби проявляется в его политической философии. На основе анализа произведений Фараби, посвящённых нравственным вопросам, мы пришли к выводу, что он в определённой степени находился также под влиянием аристотелевской школы Багдада X века. Подобно некоторым представителям этого научного направления, мыслитель полагал, что в его эпоху философия утратила прежнее положение. Однако, в отличие от них, Фараби делал исключение для исламского мира и рассматривал научные центры мусульман как новую родину философии. Он считал, что их научная среда благоприятствует развитию философии и что нравственные понятия могут использоваться мудрецами этих стран как средство упорядочения общественных отношений.

В области нравственности Фараби вводит понятия «та‘лим» и «та’диб» (от корня «адаб» (воспитания)) и проводит между ними различие. «Та‘лим» мыслитель связывает с формированием теоретических добродетелей, а «та’диб» — с формированием нравственных добродетелей. По мнению мыслителя, «та‘лим» имеет исключительно словесный характер, тогда как «та’диб» является результатом слова и действия. [15, с. 71] Таким образом, в вопросе формирования нравственности Фараби занимает промежуточную позицию между Платоном и Аристотелем. Он рассматривает нравственные закономерности как универсальные и абсолютные и считает, что любое нравственное качество, если рассматривать его в абсолютном смысле, несмотря на значительные трудности, способно изменяться и преобразовываться, поскольку оно, подобно субстанциальной форме, допускает изменение и развитие.

При рассмотрении вопросов формирования нравственности Фараби особо подчёркивает значение образования и воспитания. Целью образования и воспитания он считает формирование теоретических, нравственных и интеллектуальных добродетелей у отдельных людей, групп и жителей городов, [15, с. 71–83] результатом чего становится достижение истинного счастья. Из данного вывода Фараби следует, что он, подобно Аристотелю, «не считал добродетель и порок ни способностью, ни аффектом». [130, с. 137] Он полагает, что большинство людей не способны достичь истинного счастья. Только мудрецы посредством познания могут подняться до этой ступени.

Одной из особенностей нравственного учения Фараби является то, что поставленные им в этой области принципы он стремился воплощать и в собственной жизни. Он предпочитал аскетический и мистический образ жизни и значительную

часть своей жизни проводил в учении и уединении. Фараби осуждал приверженность к внешней роскоши и считал отказ от мирских наслаждений одним из средств достижения счастья и личного достоинства. Он был убеждён, что нравственность является результатом знания и деятельности. По его мнению, учёный и мудрец должны обладать такими качествами, как целомудрие, правдивость, доброжелательность, проницательность и другими добродетелями, чтобы достичь истинного счастья.

Для точного определения понятия истинного счастья в учении Фараби необходимо проанализировать его концепцию человека**.** По мнению Фараби, человек представляет собой сложное единство души и тела, где «душа является формой человека, а тело — его материей». [12, с. 29] Из совокупности души и тела образуется существо, обладающее сущностью особого вида и называемое «человеком». По мнению Фараби, среди материальных тел человек является наиболее сложным существом и по своей форме превосходит все остальные материальные формы. [12, с. 31] Главное отличие человека от других животных Фараби видит в наличии души, способности которой, с одной стороны, осуществляют свои действия посредством телесных органов, а с другой – включают силу, действующую без телесных орудий, то есть силу разума**.**

Первой силой, возникающей в человеке, согласно нравственному учению Фараби, является питающая сила, общая для человека, растений и животных и обладающая собственными источниками и факторами деятельности. После неё в человеке возникают чувственная, стремящаяся, воображающая, деятельная и разумная силы. Эти силы осуществляют свою деятельность посредством соответствующих органов и без этих органов не способны выполнять присущие им действия. В нравственном учении мыслителя важнейшей является разумная сила, посредством которой приобретаются науки, становится возможным познание существующего и проводится различие между нравственными действиями, добром и злом, прекрасным и безобразным. [12, с. 77] При этом ни одна из указанных сил, кроме силы разума, не является свободной от материи.

Относительно интереса Ибн Сины к этике среди исследователей высказывались различные мнения. Часть исследователей жизни и наследия Ибн Сины полагает, что он уделял практической философии сравнительно мало внимания. Подобной позиции придерживались многие исследователи, в том числе Герман Лей, [145] М.С. Бурабаев, Г.К. Курмангалиева, А.В. Сагадеев, В.А. Брянов, [35] Алиасгар Халаби, [116] Мухсин Рахимов [75] и другие. Хотя Алиасгар Халаби провёл значительные исследования нравственного учения Ибн Сины и в книгах «История философии нравственности в исламе и Иране» и «История философии в исламе» проанализировал нравственные проблемы с точки зрения выдающихся мыслителей, особенно Ибн Сины, он показал, каким образом Ибн Сина согласовывал аристотелевскую этику с ирфаническим методом и исламским шариатом. Он также частично анализирует нравственные трактаты Ибн Сины, включая «Рисалат ал-ахлак», показывая, что мыслитель рассматривал этику как структурированную науку, а её конечной целью считал достижение счастья, имеющего не только земное, но также потустороннее и духовное измерение. Вместе с тем Халаби полагает, что Шейх ар-Раис, несмотря на свой интеллектуальный гений, по сравнению с Фараби уделял практической философии меньше внимания. [116, с. 219–248] Некоторые исследователи даже подчёркивали, что «среди научного наследия Ибн Сины отсутствует фундаментальный труд, специально посвящённый нравственным проблемам». [75, с. 302]

Однако академик Мусо Диноршоев придерживается иной позиции и выражает сомнение в обоснованности такого суждения, отмечая: «Возможно, такое суждение исследователей не является правильным». [44, с. 227] В подтверждение своей позиции М. Диноршоев обращается к раннему периоду творчества Ибн Сины и упоминает такие его произведения, как «Ал-маджму‘», «Ал-хасил ва-л-махсул» и «Ал-бирр ва-л-

исм», в которых рассматривались вопросы практической философии. Опираясь на трактат «Жизнеописание», исследователь подчёркивает, что в этих произведениях «вопросы практической философии рассматривались подробно». [44, с. 227] Иными словами, М. Диноршоев приходит к выводу, что Ибн Сина широко рассматривал вопросы практической философии, которая сегодня именуется социальной философией, в произведениях, написанных в молодые годы, тогда как в более поздних трудах уделял этим вопросам меньше внимания.

В нравственных вопросах Ибн Сина, подобно Платону, Аристотелю и Фараби, считает конечной целью достижение блага**,** однако подходы этих мыслителей различаются. Фараби, подобно Платону, на основе метафизического подхода ищет политическое благо посредством утверждения абсолютных ценностей и в условиях идеального порядка. Ибн Сина, подобно Аристотелю, придерживается сенсуалистического и рационалистического подходов, признаёт ценности бытия, постижение которых возможно только посредством разума, и широко использует диалектический метод. Вместе с тем в вопросах рационализма, использования метафизического подхода и универсальных, всеохватывающих понятий для систематизации опыта взгляды Фараби и Ибн Сины во многом совпадают. При исследовании совершенства человека Ибн Сина обращает внимание также на познание его физического тела, что ещё более отчётливо показывает отличие его исследовательского подхода от подхода Фараби. Например, в «Каноне врачебной науки» мыслитель в разделе «О воспитании» [7, с. 392–408] систематически и подробно рассматривает воспитание новорождённого, что подтверждает высказанное положение. В трактате «Куразаи табииёт» он также стремится раскрыть эти вопросы посредством вопросов и ответов. Например, Ибн Сина ставит вопрос: почему человек относится к числу прямоходящих животных? Причину прямохождения человека мыслитель рассматривает с точки зрения его темперамента, считая его тонкость причиной перехода от животного духа к человеческому, и отмечает: «Благословенный и Всевышний Бог создал человеческий род среди животных более холодным и обладающим более влажным мозгом, поскольку человеку присуще мышление» [5, с. 87]. В «Каноне врачебной науки» Ибн Сина анализирует физические особенности человеческого мозга и считает его важнейшим фактором способности человека к мышлению. [10, с. 6–22]

Таким образом, можно заключить, что своими оригинальными идеями Фараби внёс значительный вклад в становление науки о нравственности. Его нравственное учение сформировалось на основе произведений Платона и Аристотеля по данной проблематике, неоплатонизма, западного перипатетизма, аристотелевской школы Багдада X века, а также собственных взглядов мыслителя. В нравственной философии Фараби центральное место занимает проблема истинного счастья**,** вокруг которой сосредоточены все рассматриваемые им нравственные категории. Истинное счастье в понимании Фараби тождественно «высшему совершенству» и «абсолютному благу». Человек достигает его посредством освобождения от материального и соединения с нематериальным.

Ибн Сина считает целью благо человека, которое и исследуется этикой. Подобно большинству предшествовавших ему мудрецов, в нравственных вопросах он рассматривает достижение блага как конечную цель, однако его подход отличается от подхода Фараби. Фараби, подобно Платону, на основе метафизического метода ищет политическое благо посредством абсолютных ценностей в идеальных условиях. Ибн Сина, подобно Аристотелю, придерживается сенсуалистического и рационалистического подходов, признаёт ценности бытия, постижение которых возможно посредством разума, и широко использует диалектический метод.

Ещё одним ценным выводом Ибн Сины, полученным на основе естественно-научных наблюдений, является положение о том, что основную причину

прямохождения человека следует искать в его способности к мышлению. Мыслитель связывает мышление с темпераментом и теплотой организма, а способность человеческого мозга к мыслительной деятельности — с прямохождением. Поэтому человек по своей природе нуждается в мышлении, а соответствующие природные свойства и темперамент побуждали его к прямохождению, вследствие чего постепенно сформировалась его прямая осанка.

Пятая глава диссертации – «**Влияние философских взглядов Фараби и Ибн Сины на формирование философии**» – посвящена вопросам практической философии Фараби и Ибн Сины.

Первый параграф **– «Место Фараби и Ибн Сины в становлении школы восточного перипатетизма»** является одним из важных разделов диссертации. В нём анализируются научное место этих мыслителей и их вклад в становление школы восточного перипатетизма. Автор подчёркивает, что философия восточного перипатетизма занимает заметное место в истории науки и философии. Период её расцвета и укрепления исследователи относят приблизительно к IX–XV векам. Эта философская традиция сыграла важную роль в дальнейшем развитии духовной культуры человечества. Значительный вклад в становление данной философской школы внесли известные мыслители Востока, среди которых аль-Кинди, Ибн Мискавейх, Омар Хайям, Ибн Баджа, Ибн Туфайль, Насир ад-Дин Туси, Джалал ад-Дин Давани, Кутб ад-Дин Ширази, Ибн Рушд и особенно Фараби и Ибн Сина**.**

Фараби и Ибн Сина ставили философию и разум в один ряд и, подобно большинству философов, рассматривали философию как средство постижения истины. Фараби является одним из первых представителей восточного перипатетизма, предпринявших попытку дать философии конкретное определение. По его мнению, философия — это «знание, которое рассматривает сущее как сущее и то, что относится к нему или сопутствует ему самому по себе». [13, с. 10] Ибн Сина по данному вопросу отмечает, что «цель и назначение философии заключаются в полном постижении истины всех вещей в пределах человеческих возможностей». [6, с. 87] Как Фараби, [13, с. 38–39] так и Ибн Сина [6, с. 91] считают конечной целью философии совершенствование души, познание истины и достижение блага.

Одним из важнейших произведений Фараби, впоследствии занявших особое место в качестве авторитетного источника среди представителей восточного перипатетизма, является «Ихса ал-улум». Ещё при жизни Фараби «Ихса ал-улум» приобрело известность среди различных слоёв общества. Деятельность мыслителя в данном произведении не ограничивается классификацией наук, хотя именно эта тема привлекала внимание многих исследователей: «Многие средневековые мыслители также пытались изложить своё понимание классификации наук. В частности, известные мыслители Востока аль-Фараби (870–951) и Ибн Сина (980–1037) выдвинули по этому вопросу интересные идеи». [86, с. 71] Мыслитель всесторонне проанализировал известные в его эпоху науки и предложил полезные рекомендации по их совершенствованию. В этом контексте автор подчёркивает опору на терминологию, что для того времени являлось редким подходом. «Ихса ал-улум» является одним из первых произведений восточных мыслителей, которое в Средние века было переведено и распространено на Западе. Уже в начале XII века «Ихса ал-улум» неоднократно переводилось в Европе. Одним из наиболее значительных считается перевод, приписываемый Герарду Кремонскому (около 1114–1187), соответствующий арабским рукописям данного произведения. [135]

Одной из отличительных особенностей «Ихса ал-улум» является стремление Фараби применять конкретную научную методологию, в частности сравнительный анализ**.** Этот подход впоследствии широко использовался представителями восточного перипатетизма и сохраняет значительную научную ценность до настоящего времени. Характеризуя цель написания произведения, Фараби отмечает: «С помощью этой книги

человек может сравнивать различные виды наук, чтобы определить, какая из них превосходнее и какая полезнее» [14, с. 40]. Ибн Сина в своём трактате «Об этике» прямо указывает на это: «...человеку следует совершенствовать свою теоретическую силу посредством определённых наук, цель каждой из которых обозначена в книге „Ихса ал-улум“ („Перечисление наук“)». [5, с. 644]

Ибн Сине удалось создать на основе знаний предшествующих мыслителей целостную логическую систему, что для его эпохи являлось редким достижением и до настоящего времени сохраняет высокую научную ценность. Практически все последующие представители восточного перипатетизма в области логики в той или иной форме — непосредственно либо содержательно — использовали данную логическую систему, что свидетельствует об особом месте Ибн Сины в школе восточного перипатетизма. Важнейшей составной частью философской системы Ибн Сины является логика, поскольку, следуя распространённой традиции античной и средневековой философии, он рассматривал совокупность знаний как философию. Исходя из такого отношения к науке, он подразделял свою философскую систему «на две части — (1) логику и (2) философию». [44, с. 27] Все философские проблемы Ибн Сина рассматривает с позиций логики. Содержание его важнейших философских произведений — «Донишнома», «Китаб аш-Шифа», «Китаб ан-Наджат», «Китаб ал-Хидая» и «Мантик ал-машрикийин» — подтверждает данное положение.

После Ибн Сины большинство восточных логиков, в том числе Ибн Рушд (1126–1198), Насир ад-Дин Туси (1201–1274), Кутб ад-Дин Ширази (1236 или 1237–1311) и другие, широко использовали его метод логического вопрошания и аналитический подход. Ибн Сина применял данный метод для предотвращения ошибок, а также чрезмерной абстрактности дискуссий, понятий и суждений. Этот подход существенно отличался от аристотелевского и свидетельствует об особом месте мыслителя в истории логики. Именно поэтому значительную часть его философской системы составляет логика; при анализе философских категорий он опирается на логические методы, а большинство его последователей развивали данный подход.

Наряду с созданием устойчивой логической системы Ибн Сина одним из первых посредством убедительных аргументов провёл различие между теоретической и практической логикой.

Учение Ибн Сины о различии между теоретической и практической логикой оказало значительное влияние на взгляды логиков как Востока, так и Запада. [32, с. 119]

Фараби и Ибн Сина рассматривали данные положения также как социальную, нравственную и духовную систему. В этом контексте они анализировали такие понятия, как существование, сущность, причина, следствие, разум, душа, пророчество, нравственность, закон и другие, и внесли значительный вклад в теоретическое обоснование взаимосвязи логики, теологии, политики и религиозного учения.

В произведениях Ибн Сины неоднократно проявляется стремление к новаторству, свидетельствующее о смелости, изобретательности и творческой продуктивности мыслителя и способствовавшее интеллектуальному обогащению школы восточного перипатетизма.

Например, в «Восточной философии» в разделе «Об упоминании наук» Ибн Сина излагает традиционную классификацию философских наук, однако при рассмотрении практической философии, в разделе об управлении домашним хозяйством, упоминает закон шариата – фикх – и относит его к практическим наукам. [5, с. 64–65] Подобное отношение Ибн Сины к фикху наблюдается и в «Ихса ал-улум» Фараби, что способствовало развитию философии и фикха.

Хотя некоторые положения Фараби и Ибн Сины — например, относительно основного предмета философии, теории причинности, отнесения фикха к практическим наукам и другие — не получили всеобщего признания, возникшие вокруг них дискуссии и идейная борьба способствовали расширению и развитию философского

мышления. Кроме того, наиболее известные представители философских школ калама и суфизма исламского мира, выступавшие против взглядов этих двух мыслителей, впоследствии широко использовали их методы исследования и анализа, а также способы аргументации и доказательства. Одним из таких мыслителей был Абу Хамид аль-Газали. В своих логических произведениях, таких как «Михак ан-назар фи-л-мантик», «Ми'яр ал-улум фи-л-мантик» и других, он следовал логической системе Фараби и Ибн Сины.

Глубокое влияние Фараби на становление философии, особенно восточного перипатетизма, исключительно велико. Многие исследователи пришли к выводу, что значительная часть идей восточных перипатетиков возникла в результате анализа философских взглядов Фараби. Разумеется, данное утверждение нельзя принять полностью, однако оно свидетельствует о значительном месте Фараби в развитии науки и философии. Учение Фараби оказало чрезвычайно сильное влияние на становление философии, особенно восточного перипатетизма. Ещё в период деятельности Второго учителя его ученики, обучавшиеся в его научном кругу, стремились распространять учение своего наставника. Значительный вклад в распространение философских идей Фараби внесли его последователи Абу Закария Яхья ибн Ади, Абу Сулейман Мухаммад ибн Тахир ас-Сиджистани и Абу Хайян ат-Таухиди.

Фараби является не только представителем восточного перипатетизма, но и одним из основоположников этой школы. Влияние его философских идей не ограничилось рамками восточного перипатетизма и прослеживается практически во всех последующих философских школах Востока. По словам Резы Давари: «Он является учителем всех философов... Исламская философия, особенно её перипатетическое направление, представляет собой комментарий и толкование произведений и взглядов Второго учителя» [76, с. 239]. Беспрецедентные заслуги Фараби в области философии побудили исследователей считать его одним из основоположников науки и философии в мировой и исламской цивилизации. [104, с. 272]

Фараби является одним из первых мусульманских мыслителей, который посредством своих философских трактатов сумел укрепить перипатетическую философскую мысль на Востоке и обосновать необходимость изучения наук, особенно философии. Исследователи отмечают, что «от него [Фараби. — А.Б.] сохранилось около тридцати трактатов на арабском языке». [118, с. 397] В своих философских трактатах Фараби стремился систематизировать философские знания. До Фараби среди восточных философов не наблюдалось столь заметных попыток создать определённую систему, способную упорядочить основные проблемы философии и логики и определить место соответствующих тем. После Фараби многие философы предприняли подобные попытки, однако ни один из средневековых мыслителей не достиг в создании философской системы уровня Ибн Сины, и никто не систематизировал философские знания столь последовательно, как он. Это свидетельствует об особом месте Фараби и Ибн Сины среди представителей восточного перипатетизма.

Таким образом, философские учения Фараби и Ибн Сины имели исключительно большое значение для дальнейшего становления восточного перипатетизма. Именно благодаря постоянному вниманию этих двух мыслителей к логике и философии данные науки заняли значительное место на Востоке, а философское знание приобрело определённую научную систему. Представители восточного перипатетизма широко использовали разработанную ими научную систему, особенно в вопросах силлогизма и доказательства**,** что свидетельствует о значении этих мыслителей для развития научной методологии.

Фараби и Ибн Сина предпринимали также значительные усилия для согласования философии и религии. Естественно, они жили в условиях, когда

религиозные воззрения оказывали влияние на все слои общества. Поэтому в своих философских концепциях, особенно в практической философии, они рассматривали многие вопросы с опорой на религию, что имеет особое значение для понимания школы восточного перипатетизма. Вместе с тем нельзя не учитывать, что постановка проблем и способы их рассмотрения в учениях этих двух мыслителей основываются прежде всего на силе мышления. При обосновании своих положений они опирались не на откровение и предание, а на разум и логику.

Второй параграф пятой главы «Роль научного наследия Фараби и Ибн Сины в развитии исламской и западной философии» посвящён вопросу влияния наследия этих мыслителей на восточную и западную философию. Отмечается, что научное наследие Фараби и Ибн Сины занимает достойное место в истории философии и сыграло значительную роль в её становлении. Круг исследовательских проблем этих мыслителей настолько широк, что их наследие невозможно ограничить рамками одной философской школы. Их научное наследие имеет особое значение не только для становления школы восточного перипатетизма, но и для развития важнейших областей знания, включая логику, теологию, математику, медицину, этику, языкознание и другие науки.

Произведения Фараби и Ибн Сины служили авторитетными источниками для развития как исламской, так и западной мысли. Одновременно они выступили в качестве источников развития исламской философии, европейской схоластики и последующих философских традиций, способствуя культурному обмену между цивилизациями Востока и Запада. Не случайно А.В. Сагадеев высоко оценивал их деятельность и подчёркивал: «Дальнейшее развитие перипатетизма связано с именами Фараби и Ибн Сины». [124, с. 22] Различные учёные Востока и Запада обращались к их произведениям и идеям, на их основе выдвигали оригинальные положения и тем самым вносили вклад в обогащение философии.

Изучение и анализ этого интеллектуального наследия остаются задачей современных исследователей. Изучение и анализ научного наследия этих мыслителей показывают, что они были не только основоположниками философии восточного перипатетизма, но и связующим звеном между восточной и западной цивилизациями, особенно между цивилизацией Древней Греции и мусульманского Востока. Философские учения Фараби и Ибн Сины уже в Средние века привлекали внимание многочисленных исследователей Востока и Запада. Во многих источниках приводились ссылки на произведения и философские идеи Фараби и Ибн Сины и на их основе выдвигались новые концепции, что свидетельствует о значительной роли этих мыслителей в развитии философии. Ещё учёные XII–XIII веков, такие как Байхаки, Кифти, Ибн Аби Усайбиа, Ибн Халликан и Ибн Халдун, высказывали ценные суждения о жизни и научной деятельности Фараби и Ибн Сины, имеющие большое значение для воссоздания подлинного образа этих мыслителей.

Фараби был первым мыслителем, который объединил целостную систему политической философии и логику Аристотеля с исламским мировоззрением и вероучением, переосмыслил платоновскую концепцию государственного устройства и заложил основы исламской политической философии. Ибн Сина довёл разработанную Фараби философскую систему до высшей ступени развития и создал метафизическую систему, в которой существование и сущность были чётко разграничены. Учение Ибн Сины о «Необходимо-сущем» (Ваджиб аль-вуджуд), «не-сущем» и «возможно-сущем» (мумкин аль-вуджуд) вызвало существенные изменения в исламской философии и оказало глубокое влияние на мировоззрение мусульманских философов. Одновременно авиценнизм как философское направление приобрёл многочисленных последователей на Западе и сыграл заметную роль в становлении средневековой христианской философии. Философские и логические учения Фараби и Ибн Сины впоследствии оказали глубокое влияние и на мышление таких западных мыслителей,

как Альберт Великий (1193–1280), Фома Аквинский (1225–1274), Роджер Бэкон (1214–1292), Раймунд Луллий (1235–1315), Леонардо Бруни (1370–1444), Спиноза (1632–1677), Лейбниц (1646–1716), Эрнест Ренан (1823–1892), Этьен Жильсон (1884–1978) и другие.

Если сопоставить идеи Ибн Сины по данным вопросам с современными политическими теориями, можно обнаружить немало сходных положений, свидетельствующих о масштабе его мысли в этой области. Например, теоретические предпосылки теории «общественного договора», получившей развитие в политических учениях Томаса Гоббса, Джона Локка и Жан-Жака Руссо, обнаруживаются в практической философии Ибн Сины. Как уже отмечалось, Ибн Сина полагает, что люди вследствие общих потребностей и необходимости предотвращения взаимного притеснения нуждаются в соглашении (договоре) и объединении. Государство и закон являются результатом этой необходимости совместного существования. Подобная идея встречается и в учениях Локка и Руссо, поскольку они также рассматривали государство как результат соглашения людей ради обеспечения порядка и защиты прав.

Кроме того, используя понятие «искусство людей муруввата», [5, с. 30] Ибн Сина подразделяет развитое общество на три слоя: правителей, производителей и защитников общественного порядка. Такой подход имеет сходство с теорией «функционализма», согласно которой общество представляется как живой организм, где каждый член или социальный слой выполняет определённую функцию. В лице руководителей Ибн Сина также не видит эгоистичного абсолютного правителя, а рассматривает их как «человека, пригодного для установления традиции и справедливости», [10, с. 440] то есть как исполнителя закона. По его мнению, закон должен распространяться как на привилегированные слои, так и на простых людей, и никто не должен уклоняться от выполнения его предписаний. Данный взгляд Ибн Сины весьма близок современной концепции «правового государства», поскольку в соответствии с этой концепцией принцип верховенства закона является одним из основных элементов государственности, а высшие политические лица также должны подчиняться закону.

Перевод произведений Фараби и Ибн Сины в Европе начался ещё в XII–XIII веках, и западные учёные проявляли значительный интерес к их учениям. Например, произведение Фараби «Ихса ал-улум», а также отдельные части «Китаб аш-Шифа» и «Канона врачебной науки» Ибн Сины в XII веке были переведены известными представителями Толедской переводческой школы в Испании — Домиником Гундиссалином и Герардом Кремонским. Переведённые произведения Фараби и Ибн Сины оказали существенное влияние на систему образования первых европейских университетов, в том числе Болонского и Оксфордского.

Одной из важнейших заслуг Фараби перед наукой является то, что посредством разработки определённой системы он заложил основы целостной философской школы в исламском мире. Впоследствии сотни исследователей и учёных испытали её влияние либо на её основе разрабатывали новые знания, внося вклад в обогащение науки. Хотя интерес к философии как науке в исламском мире начинается со времени аль-Кинди, именно в учении Фараби она получает системное оформление, а в произведениях Ибн Сины достигает зрелости.

Произведения Фараби и Ибн Сины со времени их деятельности и до настоящего времени сохраняют высокий авторитет среди представителей науки и просвещения как достоверные научные источники. Они подвергались анализу, комментированию и дополнению со стороны тысяч различных исследователей, последователей и оппонентов, что сыграло ключевую роль в дальнейшем развитии философии. К сожалению, от некоторых их произведений сохранились только названия, упоминаемые либо в собственных сочинениях мыслителей, либо в более поздних источниках. Однако, во-первых, число сохранившихся произведений

достаточно велико, а во-вторых, оказанное ими влияние по своим масштабам трудно сопоставить с наследием других авторов.

Произведения Фараби стали доступны учёным различных регионов мира и послужили причиной возникновения разнообразных философских идей. Практически во всех произведениях Фараби наблюдается «своеобразное стремление к систематизации философских знаний». [129, с. 105–106] Особенно отчётливо этот подход проявляется в таких произведениях, как «Ихса ал-улум», «Ответы на вопросы, которые ему были заданы», «Китаб фи-л-мантик ал-ибара», «Ал-Мантикият», «Китаб ал-хуруф», «О знании теологии», «Доказательство существования нематериальных сущностей», «Ас-сама‘ ат-таби‘и». Одним из наиболее известных произведений Фараби, идеи которого стали источником вдохновения для многих последующих философов исламского мира, является «Ихса ал-улум». В нём автор стремился перечислить известные в его эпоху науки, дать каждой из них конкретное определение, показать необходимость их изучения и раскрыть их пользу. Под влиянием этого произведения восточными учёными было написано множество трудов. Наиболее известными среди них являются «Джавами‘ ал-улум» («Энциклопедия наук») Ша‘и ибн Фаригуна; «Послания Братьев чистоты» — произведение, включающее 52 трактата и написанное несколькими авторами, имена которых, к сожалению, неизвестны (А.Б.); «Мафатих ал-улум» («Ключи наую») Абу Абдуллаха Мухаммада ибн Ахмада ибн Юсуфа ал-Катиба ал-Хорезми; «Китаб аш-Шифа» Абуали Ибн Сины; «Иршад ал-касид ила асна ал-макасид» («Наставление стремящегося к высшим целям») Шамс ад-Дина Мухаммада ибн Ибрахима ибн Саида ас-Санджари ал-Акфани; «Мукаддима» Ибн Халдуна; «Мифтах ас-са‘ада ва мисбах ас-сияда» («Ключ счастья и светильник руководства») Ташкопрюзаде; «Кашф аз-зунун ан асами ал-кутуб ва-л-фунун» Мустафы Абдуллаха, известного как Хаджи Халифа; «Кашшаф истилахат ал-фунун» Мауляви Мухаммада А‘ла ибн Али ат-Таханави и «Абджадият ал-улум» Сиддика Хасан-хана.

Известные арабские исследователи Ханна аль-Фахури и Халил аль-Джарр в своём труде «История философии в исламском мире» подробно анализируют разделы логики, которые Фараби подразделяет на категории, высказывание, силлогизм, доказательство, диалектику, риторику и поэтику. [118, с. 409–410] Из содержания их исследований следует, что логическая система Фараби заложила основы исламской философии и логики.

Данная классификация с отдельными незначительными изменениями прослеживается в логических учениях последующих восточных перипатетиков. Многие учёные Востока и Запада, в том числе Ибн Сина (980–1037), Ибн Рушд (1126–1198), Ибн Баджа (около 1085–1138), Ибн Туфайль (около 1105–1185), Насир ад-Дин Туси (1201–1274), Альберт Великий (1193–1280), Фома Аквинский (1225–1274), Роджер Бэкон (1214–1292) и Раймунд Луллий (1235–1315), широко использовали этот источник и развивали содержащиеся в нём идеи. Это является наглядным свидетельством роли произведений Фараби в развитии философии.

Ибн Сина благодаря своему интеллектуальному гению и многогранному учению не только довёл перипатетическую философию до высшей ступени развития, но и посредством латинских переводов своих произведений оказал существенное влияние на интеллектуальную систему западных мыслителей и сыграл значительную роль в развитии науки. В научной среде средневековой Европы произведения Ибн Сины пользовались особым авторитетом. По словам академика А. Турсунова: «Среди первых книг, напечатанных в Европе (в 1473 году), был и его „ал-Канун“; впоследствии латинский перевод этой энциклопедии медицинских наук неоднократно переиздавался» [105, с. 33]. Это произведение вплоть до XIX века оставалось настольной книгой крупнейших врачей мира, а «в немецком университете в Йене вплоть до XVIII века медицину преподавали по книге Ибн Сины». [105, с. 34]

Такие известные представители западной философской мысли, как Альберт Великий, Фома Аквинский, Роджер Бэкон, Боэций Дакийский, Рене Декарт, Спиноза, Лейбниц, Дунс Скот, Кант и другие, широко использовали произведения Ибн Сины. Например, Альберт Великий в своих трудах по естествознанию и метафизике широко обращался к произведениям Ибн Сины и называл его «царём философов». [101, с. 88] В философской системе Альберта Великого, известного в истории философии как один из основоположников доминиканской схоластики в средневековой Европе, особое место занимают разработанные Ибн Синой категории «возможности» и «необходимости». Так, в одном из важнейших своих произведений — «Метафизике», созданной на основе комментария и толкования метафизики Аристотеля и теологических идей мусульманских мыслителей, – Альберт Великий, опираясь на «Китаб аш-Шифа» Ибн Сины, принимает фундаментальное различие между «существованием» (esse) и «сущностью» (essentia). Подобно Шейх ар-Раису, он считает, что сущие сами по себе являются «возможными» и для своего возникновения нуждаются в необходимой причине, то есть в Боге. При рассмотрении природы творения, различия природы Бога и сотворённых существ, а также взаимоотношения Творца и творения Альберт Великий также использует терминологию Ибн Сины о «необходимости» и «возможности». [139]

Фома Аквинский, хотя и не разделял всех взглядов Ибн Сины по теологическим вопросам, развивал своё учение с опорой на логическую и философскую структуру системы Шейх ар-Раиса. Эме Форе, один из известных исследователей учения Фомы Аквинского, анализируя его произведение «Сумма теологии», отмечает, что мыслитель более 250 раз цитирует Ибн Сину [137] что свидетельствует о признании его научного авторитета. Вместе с тем Фома Аквинский обосновал пять доказательств бытия Бога: первое связано с движением, второе — с причинностью, третье — с пониманием необходимости и случайности, четвёртое — с представлением о степени совершенства мира, пятое — с целесообразностью и упорядоченностью мира. [19, с. 80–81]

Эти доказательства весьма близки к положениям доказательной системы, разработанной Ибн Синой по данной проблеме.

Известный английский философ и основоположник экспериментального метода в Европе Роджер Бэкон во второй части своего «Большого сочинения», озаглавленной «Связь между философией и теологией», называет Ибн Сину величайшим философом после Аристотеля и подчёркивает, что для постижения глубинной сущности философских понятий необходимо изучать арабский язык и произведения Ибн Сины. [36, с. 862–877] По нашему мнению, Роджер Бэкон пришёл к такому выводу потому, что доступные в его эпоху латинские переводы произведений Аристотеля и Ибн Сины содержали множество недостатков. Поэтому Бэкон считал необходимым знание арабского языка, на который были переведены практически все произведения Аристотеля, для правильного понимания философских понятий. Кроме того, Роджер Бэкон воспринимал философию Ибн Сины, сформировавшуюся на основе аристотелевского учения и изложенную преимущественно на арабском языке, как один из критериев философского познания. Одновременно Бэкон испытал непосредственное влияние теорий света и оптики, разработанных Ибн аль-Хайсамом и Ибн Синой. Он сам признавал это и неоднократно ссылался по данным вопросам на «Китаб аш-Шифа» Ибн Сины.

В произведениях Боэция Дакийского при рассмотрении вопроса об извечности мира неоднократно встречаются ссылки на Ибн Сину. Особенно в области натурфилософии Боэций придерживался положения о вечности движения и материи, следуя в этом отношении позиции Ибн Сины и развивая его рационализм. При рассмотрении вопросов эманации Боэций также использовал авиценновский метафизический метод. [34, с. 260–278]

Дунс Скот также следовал Фараби и Ибн Сине при рассмотрении различных

философских проблем, особенно в области метафизики и гносеологии. Некоторые идеи Шейх ар-Раиса он использовал практически без изменений при построении собственной философской системы, хотя по отдельным вопросам и расходился с ним. Подобно Ибн Сине, Дунс Скот считал предметом метафизики науку о «бытии», выступая против взглядов представителей схоластики, которые преимущественно связывали предмет метафизики с Богом и субстанциями. Он воспринял учение Ибн Сины о сущности и пришёл к выводу, что сущность сама по себе не является ни универсальной, ни единичной, а представляет собой нечто нейтральное, способное существовать как в сознании, так и вне его.

Таким образом, анализ научного наследия Фараби и Ибн Сины показывает, что они являлись не только основоположниками философии восточного перипатетизма, но и связующим звеном между цивилизациями Востока и Запада, особенно между древнегреческой и исламской цивилизациями, внеся значительный вклад в становление философии этих регионов. Исследование показывает, что, несмотря на значительный интеллектуальный потенциал философии Фараби, география её известности и непосредственного влияния была более ограниченной по сравнению с философией Ибн Сины. Влияние философских идей Фараби преимущественно сохранялось в пределах исламского мира, тогда как воздействие философии Ибн Сины вышло за эти границы, получило отражение в трудах исследователей Европы и Африки, а его книги были переведены на многие языки и включены в учебные программы различных университетов и учебных заведений. Философские и логические учения Фараби и Ибн Сины оказали глубокое влияние на последующую мусульманскую мысль, в частности на Ибн Рушда, Ибн Баджу, Ибн Туфайля, Насир ад-Дина Туси, аль-Газали, Ибн Халдуна и других. Даже их оппоненты, в том числе аль-Газали и Ибн Халдун, находясь под воздействием их интеллектуального наследия, внесли заметный вклад в дальнейшее обогащение философии. На основе учений Фараби и Ибн Сины формировались также философские взгляды известных западных мыслителей, среди которых Альберт Великий, Фома Аквинский, Роджер Бэкон, Раймунд Луллий, Леонардо Бруни, Спиноза, Лейбниц, Эрнест Ренан, Этьен Жильсон и другие.

Установлено, что Фараби был первым мыслителем, который объединил целостную систему политической философии и логику Аристотеля с исламским мировоззрением и вероучением, переосмыслил платоновскую концепцию государственного устройства и тем самым заложил основы исламской политической философии. Ибн Сина, в свою очередь, довёл разработанную им философскую систему до высшей ступени развития.

Эти два мыслителя впервые соединили метафизические проблемы с научной логикой. Данный процесс способствовал переходу средневекового мышления к эпохе Возрождения и формированию современной научной методологии в обеих культурных сферах. На основе их идей учёные, особенно западные исследователи, совершили открытия, изменившие картину мира для последующих поколений исследователей. Так, Роджер Бэкон, изучая и критически переосмысливая авиценновское учение о свете, заложил основы современной оптики.

На основе исследования поэтического наследия Ибн Сины получили развитие различные проблемы литературоведения. Учёные Востока и Запада вели по этому поводу многочисленные научные дискуссии, проясняя различные недостаточно изученные аспекты данной области. Ряд специалистов признают Шейх ар-Раиса основоположником философского рубаи в истории таджикской литературы.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В результате проведённого диссертационного исследования определены следующие научные результаты:

1. Развитие философии в Мавераннахре и Хорасане IX–XI веков было

обусловлено различными факторами, важнейшими из которых являются следующие. В IX–XI веках в Мавераннахре и Хорасане возникли относительно самостоятельные государства, вследствие чего была обеспечена политическая и социальная стабильность общества, наука приобрела значимый общественный статус и сформировались институциональные предпосылки развития философии. Относительно крупные города Мавераннахра и Хорасана IX–XI веков превратились в научные, торговые и культурные центры, где сформировалась благоприятная среда для обмена идеями и взглядами. В результате философия вышла за рамки индивидуальной интеллектуальной деятельности и приобрела характер социально значимой профессиональной деятельности, что также стало одним из основных факторов развития философской науки в рассматриваемый период. Благодаря доступу к произведениям древних и средневековых персидских, греческих, римских, индийских, сирийских и других учёных местные мыслители познакомились с классической философией. Это способствовало взаимодействию культур и дальнейшему развитию философской мысли. Научная и социальная среда Мавераннахра и Хорасана способствовала систематизации философских знаний в данном регионе. Особый вклад в этот процесс внесли мыслители, прежде всего АбунасрФараби и Абуали Ибн Сина. Они были одними из первых философов исламского мира, систематизировавших философские науки и сформировавших более определённый философский понятийный аппарат. Благодаря усилиям Ибн Сины философская мысль вышла за рамки исключительно арабоязычной традиции, а на таджикском языке были сформированы многочисленные научные термины, что заложило прочные основы дальнейшего развития философии. **[1-А], [2-А], [3-А], [27-А].**

Источники формирования философии Фараби и Ибн Сины разнообразны. Особое место среди них занимают философия Платона и Аристотеля, неоплатонизм, а также религиозные традиции зороастризма, иудаизма, христианства и ислама. В этой связи можно сделать следующие выводы: метафизические и политические учения обоих мыслителей в значительной мере формировались под воздействием платоновской теории эйдосов; методологические основы учений Фараби и Ибн Сины складывались на базе логики и философии Аристотеля, которые придали их философским системам логическую стройность и системность. Вместе с тем мыслители смогли внести в данную традицию новые идеи и адаптировать её к интеллектуальным условиям своей эпохи, разработав собственные философские концепции. На основе неоплатонизма оба мыслителя предприняли попытку согласования философии и религии: Фараби разрабатывал концепцию «эманации», тогда как Ибн Сина развивал учение о ступенях бытия. Хотя влияние иудаизма и христианства непосредственно не всегда проявляется во взглядах рассматриваемых мыслителей, отдельные элементы учений о сотворении мира, единобожии, откровении и пророчестве, а также метафизические рассуждения представителей этих религиозных традиций различными путями, прежде всего посредством переводов и общей культурной среды, оказали воздействие на формирование их философских взглядов. **[1-А], [2-А], [3-А], [12-А].**

Философские учения Фараби и Ибн Сины не имеют единственного источника и сформировались под воздействием различных интеллектуальных направлений, которые по отдельным вопросам не всегда полностью согласуются между собой. Наряду с платонизмом, аристотелизмом, неоплатонизмом и арийскими интеллектуальными традициями важнейшим источником формирования философии Фараби и Ибн Сины выступают также исламские воззрения. При определении содержания и сущности философии, разработке онтологии и теории познания, представлений об абсолютном бытии, классификации наук, использовании философских категорий, определении предмета метафизики, рассмотрении вопросов нравственности и политики, а также при выборе методов исследования и построении

своих произведений они в значительной степени использовали подходы указанных философских школ. Некоторые из этих источников, в частности философские учения Платона и Аристотеля, неоплатонизм и исламские факторы, оказали более заметное и непосредственное воздействие, поскольку основные понятия и проблемы, рассматриваемые в рамках этих учений, во многом взаимосвязаны. В философии Фараби и Ибн Сины заметно также влияние философского наследия народов арийского происхождения, хотя оно не столь значительно, как воздействие древнегреческой и средневековой восточной философии. **[1-A], [2-A], [3-A], [10-A], [12-A], [13-A], [27-A].**

Несмотря на значительное формальное и содержательное сходство философских воззрений Фараби и Ибн Сины, между ними наблюдаются и существенные различия. Фараби сознательно излагал отдельные философские идеи в завуалированной форме, используя символы и иносказания, с тем чтобы их подлинный смысл мог быть понят прежде всего людьми, обладающими философской мудростью. Ибн Сина, напротив, стремился излагать свои взгляды более понятным и доступным языком. При рассмотрении многих философских проблем Фараби воспринимал идеи древнегреческих мудрецов, прежде всего Платона и Аристотеля, как важнейший критерий философского знания. Ибн Сина принимал лишь те положения греческих философов, которые имели логическое обоснование и соответствовали требованиям разума. Поэтому Фараби значительную часть своих философских идей формулировал, опираясь на Платона и Аристотеля, тогда как Ибн Сина в поисках истины прежде всего опирался на разум и логику, а не на авторитет отдельных мыслителей. **[1-A], [10-A], [14-A], [15-A].**

2. В средневековой онтологии Фараби и Ибн Сина выступили как новаторы, теоретики и основоположники новых философских концепций, а поставленные ими проблемы впоследствии стали предметом исследований многих философов. Фараби подразделяет онтологическую проблематику на два основных направления. В первом рассматриваются общие проблемы бытия, такие как существование и сущность, потенциальное и актуальное бытие, субстанция и акциденция, причина и следствие и другие. Во втором рассматриваются вопросы, связанные с Необходимо-сущим, его атрибутами и действиями, а также доказательствами его существования. Ибн Сина рассматривает понятие бытия как исходный пункт философского рассуждения и предельное основание существующего. Он считает бытие самоочевидным, известным и не нуждающимся в определении и выделяет пять его ступеней. Основываясь на теории субстанциальности тел, мыслитель подразделяет существующее на «субстанцию» и «акциденцию» и подробно рассматривает данные понятия и их формы. На этой основе выявляется отличие его подхода от методов мутакаллимов и естествоиспытателей. **[1-A], [4-A], [5-A], [6-A], [13-A], [18-A].**

Фараби и Ибн Сина при познании бытия используют такие понятия, как «понятие», «сущность» и «форма», отдельно рассматривая значение каждого из них. Понятие бытия, согласно их взглядам, представляет собой форму мышления, отражающую материальное существование в сознании. Оно является результатом рационального мышления и средством познания действительности. Сущность представляет собой внутреннюю природу вещи и раскрывается посредством ответа на вопрос «что это?». Если Фараби уделяет больше внимания логической стороне данной проблемы, то Ибн Сина раскрывает её связь с реальным бытием. **[1-A], [2-A], [16-A], [17-A].**

Фараби и Ибн Сина рассматривают движение как одно из свойств существования материи. Однако Фараби при рассмотрении проблем, связанных с разумом, относит к движению также возникновение, исчезновение и изменение. Следовательно, Фараби анализирует движение в рамках космологической системы и не ограничивает его только телесными процессами, рассматривая движение как структурный элемент порядка бытия. Время он трактует как результат движения

небесных сфер и признаёт его извечность. В данном вопросе Фараби преимущественно опирается на аристотелевское учение, хотя такой подход не позволял ему в полной мере определить первоначальные причины движения. Вместе с тем многие неясные аспекты данной проблемы он смог объяснить посредством логической аргументации. В частности, значимым и для современной философии является рассмотрение им любых изменений и процессов развития в качестве форм движения. Кроме того, Фараби пришёл к выводу, что движение тела в безвоздушной среде утрачивает свой естественный характер и становится зависимым от внешнего воздействия. **[1-А], [20-А], [24-А].**

3. В исследовании конкретизированы основные положения учения Фараби о движении, времени и пространстве, их взаимосвязи с первоматерией и материальными телами, а также об их извечности и вечности. Фараби рассматривает любые изменения и развитие в рамках категории движения и полагает, что движение не имеет временного начала и конца. В целом он подразделяет движение на четыре вида: движение по положению, пространственное, количественное и качественное. Хотя Фараби не признаёт субстанциального движения и считает, что движение не существует в самой субстанции вещей, он признаёт внутренние движения вещей и подразделяет их на естественные и душевные. **[1-А], [24-А].**

При анализе проблемы движения Фараби также стремился раскрыть содержание и сущность прямолинейного движения и его разновидностей, естественного, произвольного, случайного и иных видов движения, рассматривавшихся в учении Аристотеля. Мыслитель связывал существование времени и пространства с состояниями движения тел и местом их нахождения. Он не признавал существования абсолютно пустого пространства, считал время связанным с материальным миром и полагал, что при отсутствии движения не существует и времени. **[1-А], [20-А], [24-А].**

Ибн Сина также считает движение существенной акциденцией тел и является одним из первых представителей восточного перипатетизма, подробно исследовавших и классифицировавших формы движения. Согласно его классификации, движение первоначально подразделяется на три группы. В первой классификации учитывается переход от возможности к действительности. Она соответствует классификации Фараби и охватывает четыре формы движения: пространственное, по положению, количественное и качественное. Во второй классификации учитываются состояния движения либо источник его возникновения, и она включает акцидентальное, насильственное и естественное движения. В третьей классификации учитываются характер и свойства движения, в связи с чем выделяются круговое и прямолинейное движения. Несмотря на сходство классификации Ибн Сины со взглядами Фараби на проблему движения, Ибн Сина стремился более точно определить виды движения и источники их возникновения и тем самым внёс существенный вклад в разработку данной проблемы. Движение, время и пространство Ибн Сина, подобно материи, считает извечными. Он полагает, что время представляет собой меру движения, и придерживается идеи относительности времени. Пространство, как и движение и время, выступает свойством тела и материальным условием движения. Мыслитель стремился посредством обоснования реального существования пространства доказать его взаимосвязь со временем и движением. **[1-А], [20-А], [24-А].**

Во взглядах Фараби и Ибн Сины наблюдается сходство также относительно видов движения и его связи с причиной. Оба мыслителя признают пространственные, качественные и количественные виды движения и полагают, что каждое движение имеет свою причину и не может возникнуть без движущего начала. **[1-А], [20-А], [24-А].**

4. Теория субстанции и акциденции в онтологии Фараби и Ибн Сины раскрывается посредством метафизического подхода. Оба мыслителя устанавливают устойчивую взаимосвязь между субстанцией и акциденцией. Ибн Сина рассматривает

проблему субстанции и акциденции на основе десяти аристотелевских категорий, однако при их осмыслении не следует учению Аристотеля безоговорочно. Предлагая новые идеи и опираясь на положения, сформулированные Фараби, он развивает данную проблему, не принимает аристотелевский подход к субстанции исключительно с точки зрения существования и рассматривает её также с позиции сущности. Поэтому Ибн Сина выводит Необходимо-сущее за пределы категорий субстанции и акциденции. Наряду со сходством во взглядах двух мыслителей на проблему субстанции и акциденции выявляются и различия. Фараби подразделяет субстанцию на «первичную» и «вторичную» и отдаёт приоритет первичной субстанции. Вместе с тем он считает, что сущность вещей выражается общими понятиями, которые относятся ко вторичным субстанциям. Ибн Сина частично принимает данный подход Фараби, однако стремится его уточнить и приходит к выводу, что универсальное является субстанцией только в разуме, тогда как во внешней действительности существует лишь индивидуальная субстанция. Одновременно Ибн Сина переосмысливает понятие «вторичной субстанции», которое Фараби преимущественно использовал в качестве логического термина, и рассматривает универсалии как «мысленные акциденции». Фараби считает разумы нематериальными субстанциями и преимущественно рассматривает их в рамках учения о небесных душах и теории эманации. Ибн Сина, в свою очередь, стремится доказать субстанциальность души тем, что она не существует «в субъекте». **[1-А], [21-А], [25-А].**

5. Фараби рассматривает мир как систему, возникшую в соответствии с определённой целью, и считает, что он познаваем посредством чувственного и рационального знания. Рациональное знание, основанное на логическом мышлении, он рассматривает как высшую ступень познания. По его мнению, разум является главным средством познания действительности, без которого невозможно истинное познание. Вместе с тем разум нуждается в развитии, которое достигается посредством постоянного стремления к знаниям. **[1-А], [19-А], [21-А].**

Ибн Сина также признаёт мир познаваемым и упорядоченным и разрабатывает философскую систему, в которой познание формируется посредством чувственного опыта и совершенствуется благодаря разуму и душе. В качестве ступеней познания он выделяет ощущение, воображение, внутреннее восприятие и рациональное постижение. По сравнению с Фараби Ибн Сина более подробно и точно раскрывает и развивает содержание данных понятий. **[1-А], [15-А], [19-А], [23-А], [32-А].**

Фараби и Ибн Сина признают чувственное восприятие первоначальным источником познания, однако первый уделяет больше внимания представлению, а второй — внутренним чувствам. Оба мыслителя высоко оценивают способность человеческого разума к познанию мира. Однако Фараби в большей степени опирается на логику и опыт, тогда как Ибн Сина в отдельных случаях выходит за пределы сугубо философского рассмотрения и, особенно при анализе деятельного разума, обращается к теологическим и мистическим положениям. **[1-А], [19-А], [26-А].**

В вопросе возникновения либо извечности мира Фараби и Ибн Сина придерживаются близких взглядов. Оба мыслителя стремились рассматривать эту проблему таким образом, чтобы их положения внешне не выходили за рамки религиозных представлений. Фараби считал понятие «извечного» применительно к Богу сущностным, а применительно к миру — относительным. Ибн Сина, подобно Фараби, также признаёт мир извечным, однако считает его зависимым от Необходимо-сущего. В отличие от мутакаллимов, придававших понятию «извечность» преимущественно религиозное толкование, оба мыслителя интерпретировали его с философской точки зрения — как необходимое существование, зависящее от Первопричины. С этой позиции мир, даже если он не возник во времени, не является равным Богу по сущности, совершенству и причинному статусу. **[1-А], [19-А], [23-А].**

Фараби и Ибн Сина рассматривают познание как постепенный процесс

постижения природы и человека, который начинается с чувственного восприятия и совершенствуется на уровне рационального знания. Оба мыслителя в общем виде подразделяют познание на чувственное и рациональное. Вместе с тем в их учениях имеются отдельные различия, связанные с процессом формирования познания и степенью его теоретической разработки. Фараби связывает процесс познания с ощущением, представлением, разумом, интуицией и доказательством, рассматривая каждое из них как самостоятельную форму познания. Ибн Сина более подробно анализирует данные формы и точнее раскрывает роль каждой из них. Наряду с этим он выделяет и другие формы знания — самоочевидное, необходимое и теоретическое (рациональное) — и подробно рассматривает способности чувственного восприятия. **[1-A], [15-A],]19-A], [22-A].**

Фараби исследует проблемы познания преимущественно с философской и логической позиций, акцентируя внимание на их теоретической стороне. Ибн Сина, опираясь также на опыт, раскрывает психологические и физиологические аспекты познания. Поэтому в его классификации особое место занимают активное и пассивное познание. В то же время Фараби связывает совершенствование познания преимущественно с Деятельным разумом, тогда как Ибн Сина наряду с этим характеризует способность интуитивного постижения, рассматривая её как способность восприятия и самостоятельный вид познания. **[1-A], [15-A], [23-A], [32-A].**

6. Фараби рассматривает душу как совершенство живого тела. С его точки зрения, душа не является извечной, а возникает вместе с телом, подготовленным к её восприятию. Растительная и животная души исчезают с разрушением тела. Однако разумная душа, если она познала счастье и стремилась к его достижению либо познала счастье, но не последовала ему, является вечной. Данная проблема у Фараби преимущественно рассматривается в рамках древнегреческого космоцентризма. По его мнению, душа не находится непосредственно в теле, однако различные её силы, посредством которых она воздействует на вещи и которые выступают её своеобразными орудиями, находятся в теле. Эти силы являются связующим звеном между душой и телом и происходят от деятельной способности. Фараби стремился показать, что познание счастья выступает важнейшей причиной сохранения человеческой души после смерти. Судьба человека зависит от его рационального постижения истинного счастья. **[1-A], [18-A], [25-A].**

Ибн Сина рассматривает человеческие способности как проявления души. По его мнению, душа принадлежит живым существам; растительная и животная души являются телесными, а их существование полностью зависит от тела. Человеческая же душа обладает субстанциальной природой. Хотя она возникает вместе с телом и имеет начало, она не является телесной, выступает совершенством тела и после разрушения тела продолжает существовать вечно. **[1-A], [18-A].**

Фараби признаёт субстанциальность души, тогда как Ибн Сина обосновывает её духовную субстанциальность. Фараби считает душу первым совершенством естественного тела; Ибн Сина рассматривает её как самостоятельную нематериальную субстанцию, которая наряду с тем, что является совершенством тела, обладает собственным бытием. В философских учениях обоих мыслителей проблема души имеет как онтологический, так и гносеологический аспекты. Однако Фараби рассматривает её преимущественно как элемент космологической системы, тогда как Ибн Сина главным образом трактует душу как средство познания мира и источник восприятия, мышления и разума. **[1-A], [18-A], [21-A], [25-A].**

7. Этическое учение аль-Фараби, наряду с классическими философскими школами, формировалось под влиянием аристотелевской традиции Багдада X века и исламских воззрений. В этической философии аль-Фараби проблема истинного счастья занимает центральное место, и все рассматриваемые им нравственные категории так или иначе сосредоточены вокруг данной проблемы. Истинное счастье в понимании аль-

Фараби тождественно «высшему совершенству» и «абсолютному благу». Человек достигает его посредством освобождения от материальной обусловленности и приобщения к нематериальным сущностям. **[7-А], [8-А], [9-А].**

Ибн Сина рассматривает категории морали в рамках понятий добра и зла, что в определённой степени созвучно подходам современной этической науки. Нравственные добродетели Ибн Сина рассматривает через призму справедливости. Сущность нравственности он связывает с благом человека, исследование которого составляет предмет этики. Подобно большинству предшествующих мыслителей, Ибн Сина считает достижение блага конечной целью нравственного совершенствования, однако его подход отличается от подхода аль-Фараби. Аль-Фараби, подобно Платону, в рамках метафизического подхода рассматривает политическое благо через систему абсолютных ценностей и в условиях идеального общественного устройства. Ибн Сина, напротив, подобно Аристотелю, сочетает чувственное и рациональное познание, опирается на ценности бытия, постижение которых возможно посредством разума, и широко использует диалектический подход. **[7-А], [8-А], [9-А], [26-А].**

В вопросах государства и общества аль-Фараби в большей степени опирается на теоретическое знание, тогда как Ибн Сина рассматривает эти проблемы также с правовой точки зрения, связывая их с практической жизнью общества. Аль-Фараби усматривает необходимость общественных отношений прежде всего в достижении высшего, духовного счастья, в то время как Ибн Сина придаёт большее значение необходимости закона. Их взгляды на главу общества или руководителя государства во многом близки. Однако аль-Фараби представляет такого руководителя в образе пророка или философа, личность которого формируется на основе нравственности, добродетели и знания. Ибн Сина также связывает идеального правителя с образом пророка, однако, учитывая невозможность существования подобной личности во все исторические эпохи, допускает руководство обществом преемником пророка. Такой руководитель должен обладать высокими нравственными качествами, в том числе благородством, мужеством и разумностью, избираться народом и в регулировании общественных отношений ставить на первое место закон и справедливость. **[7-А], [8-А], [26-А].**

Политическое учение аль-Фараби стало одним из факторов формирования нового философского направления, которое впоследствии получило известность как исламская философия. Оно сформировалось на основе взаимодействия классической философской традиции и исламского учения и оказало заметное влияние на политическую мысль последующих мыслителей, в особенности Ибн Сины. Отдельные положения этого учения сохраняют значение и при осмыслении процессов становления современного гражданского общества. Аль-Фараби представляет идеальное общество в абстрактно-теоретической форме, называя его «добродетельным городом» («аль-Мадина аль-фадила»), и раскрывает принципы его устройства, формы управления, а также качества, которыми должен обладать его руководитель. **[29-А], [30-А], [33-А], [34-А].**

Хотя Ибн Сина посвятил политической проблематике меньше специальных произведений, чем аль-Фараби, он развил и углубил ряд положений его политической философии. Ибн Сина рассматривает человека как социальное существо, а существование идеального государства — как одно из важнейших средств достижения счастья. Мыслитель анализирует факторы возникновения государства, его виды и историческую необходимость, раскрывая значение государственной организации в политической и общественной жизни. **[5-А], [6-А], [28-А].**

Политическая философия аль-Фараби и Ибн Сины представляет собой яркий пример идей политической терпимости, в рамках которых на высоком теоретическом уровне раскрывается взаимосвязь политики, нравственности и познания. Эти идеи оказали значительное влияние на последующее развитие политической мысли и сохраняют научно-философское значение при исследовании проблем государства,

общества, нравственности и политического управления. **[5-А], [6-А], [28-А].**

8. Значение философских учений Фараби и Ибн Сины для последующего формирования и развития восточного перипатетизма исключительно велико. Именно благодаря постоянному вниманию этих двух мыслителей к философии и логике данные науки заняли значительное место в исламском мире, а философия приобрела характер определённой научной системы. Разработанная ими система научного знания, особенно положения, касающиеся силлогизма и доказательства, широко использовалась не только представителями восточного перипатетизма, но и практически всеми философскими школами исламского мира, включая калам и суфизм. Это свидетельствует о значительном месте данных мыслителей в развитии методологии науки. Фараби и Ибн Сина также приложили значительные усилия для согласования философии и религии. Вместе с тем необходимо учитывать, что постановка проблем и способы их рассмотрения в учениях обоих мыслителей основывались прежде всего на силе рационального мышления. При доказательстве своих положений они опирались не на откровение и традицию, а преимущественно на разум и логику. **[10-А], [11-А], [22-А], [26-А], [28-А], [31-А].**

Практические рекомендации по применению результатов диссертационного исследования

Практическое применение результатов диссертации на тему «Философия Абу Насра Фараби и Абуали Ибн Сины (сравнительный анализ)» позволяет не только вывести изучение философского наследия великих мыслителей Востока на новый научный уровень, но и создать прочную теоретическую и практическую основу для развития сравнительных исследований, совершенствования содержания философского образования, укрепления национального самосознания, развития гуманитарных наук и расширения диалога культур в условиях глобализации.

1. Совершенствование образовательных программ учреждений высшего образования. Результаты исследования могут быть использованы при обновлении учебных программ по дисциплинам «История философии», «Философия Востока», «Логика» и «Этика», а сравнительное изучение взглядов Фараби и Ибн Сины может быть включено в систему обучения.

2. Подготовка специальных учебных курсов для специалистов в области философии. На основе результатов исследования рекомендуется разработать и внедрить в университетах специальные курсы **«Философия Фараби и Ибн Сины»** и **«Восточный перипатетизм»**.

3. Подготовка учебников и учебных пособий. Научные выводы исследования могут быть использованы в качестве основы для подготовки учебников, учебных пособий и методических рекомендаций для студентов специальностей «Философия», «Культурология», «Политология» и «Религиоведение».

4. Использование в развитии междисциплинарных исследований. Результаты диссертации создают теоретическую основу для расширения междисциплинарных исследований в области философии, истории, права, политологии, культурологии, педагогики и этики.

5. Укрепление национального самосознания и культурной идентичности. Рекомендуется использовать результаты исследования при реализации государственных программ патриотического воспитания, укрепления национального самосознания и изучения научного и культурного наследия предков.

6. Использование при разработке концепций развития философской науки. Выводы диссертации могут быть использованы в качестве теоретической основы при разработке стратегий и концепций развития гуманитарных и философских наук в Республике Таджикистан.

7. Применение в деятельности научно-исследовательских учреждений.

Результаты исследования рекомендуются для использования при реализации научных проектов, подготовке научных работ и формировании научных школ по изучению классической философии Востока.

8. Использование в развитии диалога цивилизаций и культур. Исследование может служить теоретической основой для расширения диалога культур, укрепления толерантности, взаимопонимания и общечеловеческих ценностей в современном обществе.

9. Разработка электронных научных ресурсов. Рекомендуется на основе результатов исследования создать цифровую сравнительную базу произведений Фараби и Ибн Сины, словарь философских терминов и электронные образовательные ресурсы.

10. Использование при подготовке научных и педагогических кадров. Результаты диссертации могут применяться на курсах повышения квалификации преподавателей гуманитарных дисциплин, а также при руководстве курсовыми работами, магистерскими диссертациями и диссертациями докторантов по специальности (PhD).

11. Развитие сравнительных исследований философии Востока и Запада. Настоящее исследование создаёт методологическую основу для проведения последующего сравнительного анализа учений Фараби и Ибн Сины с философскими воззрениями других мыслителей.

12. Использование в укреплении государственной культурной политики и научной дипломатии. Результаты исследования могут использоваться при проведении международных конференций, научных форумов, культурных мероприятий и представлении научного и философского наследия таджикского народа на международном уровне, способствуя укреплению авторитета таджикской науки и развитию научной дипломатии.

ПУБЛИКАЦИИ ПО ТЕМЕ ДИССЕРТАЦИИ:

I. Монографии, учебники и учебные пособия:

[1-А]. Амондуллоев Б.С. Восточный перипатетизм: сравнительный анализ теоретических проблем философии Абу Насра Фараби и Абуали Ибн Сины. — Душанбе, 2026. — 275 с. –ISBN 987-99985-50-72-8

[2-А]. Бободжонзода И.Х., Одиназода Р.С., Амондуллоев Б.С. Теоретические проблемы философии права [Текст] / И.Х. Бободжонзода, Р.С. Одиназода, Б.С. Амондуллоев. — Душанбе: «ЭР-граф», 2026. — 312 с. — ISBN 978-99985-1-453-9.

[3-А]. Бободжонзода И.Х., Одиназода Р.С., Амондуллоев Б.С. Методология философии права [Текст] / И.Х. Бободжонзода, Р.С. Одиназода, Б.С. Амондуллоев. — Душанбе: «ЭР-граф», 2026. — 444 с. – ISBN 978-99985-1-453-9

[4-А]. Амондуллоев Б.С. Культурология: учебник [Текст] / Б.С. Амондуллоев. — Душанбе: Типография Таджикского национального университета, 2020. — 256 с. — УДК: 71,4 (2) Ф-25. — ISBN 978-99975-57-92-6.

[5-А]. Шарифов И.У., Амондуллоев Б.С., Гулахмадов Ш.Н. Философия: учебник для студентов высших учебных заведений [Текст] / И.У. Шарифов, Б.С. Амондуллоев, Ш.Н. Гулахмадов. — Душанбе: «Мулквар», 2024. — 408 с. — ББК 101 (575,3); ТКБ 87,3, 3(2 таджик) Ш-25. — ISBN 978-99985-869-1-0.

[6-А]. Амондуллоев Б.С. Философия: учебное пособие [Текст] / Б.С. Амондуллоев. — Душанбе: Издательство ООО «Аршам», 2024. — 308 с. — УДК: 101(575,3); ББК: 87,3 (2т). — ISBN 978-99985-50-72-8.

II. Научные статьи, опубликованные в рецензируемых журналах Высшей аттестационной комиссии при Президенте Республики Таджикистан:

[7-А]. Амондуллоев Б.С., Давлатов П. Сравнительный анализ произведения Фараби «Тахсил ас-са‘ада» и произведения Ибн Мискавейха «Тахзиб ал-ахлак ва татхир ал-а‘рак» [Текст] / Б.С. Амондуллоев, П. Давлатов // Вестник Таджикского национального университета (научный журнал). — Душанбе, 2021. — № 5. — С. 105–115. — УДК: 130 (575.3). — ISSN 2074-1847.

[8-А]. Амондуллоев Б.С. Сравнительный анализ этических воззрений Аристотеля и Фараби [Текст] / Б.С. Амондуллоев, П. Давлатов // Вестник Таджикского национального университета (научный журнал). — Душанбе, 2021. — № 8. — С. 105–112. — УДК: 13 (575.3). — ISSN 2074-1847.

[9-А]. Давлатов П., Амондуллоев Б.С. Добродетель в воззрениях Аристотеля и Ибн Мискавейха (сравнительный анализ) [Текст] / П. Давлатов, Б.С. Амондуллоев // Вестник Таджикского национального университета (научный журнал). — Душанбе, 2021. — № 4. — С. 132–142. — УДК: 1(091): (575.3). — ISSN 2074-1847.

[10-А]. Амондуллоев Б.С. Некоторые взгляды на влияние Фараби и Ибн Сины на становление школы восточного перипатетизма [Текст] / Б.С. Амондуллоев // Вестник Таджикского национального университета (научный журнал). — Душанбе, 2022. — № 3. — С. 105–116. — УДК: 1(091)(575.3). — ISSN 2074-1847.

[11-А]. Амондуллоев Б.С. Некоторые размышления о роли Ибн Сины в становлении школы восточного перипатетизма [Текст] / Б.С. Амондуллоев // Известия Академии наук Республики Таджикистан (серия общественных наук). — Душанбе, 2022. — № 1. — С. 67–73. — ISSN 0235-005X.

[12-А]. Амондуллоев Б.С. Исторические источники формирования философских воззрений Абу Насра Фараби и Абуали Ибн Сины [Текст] / Б.С. Амондуллоев // Вестник Таджикского национального университета (научный журнал). — Душанбе, 2022. — № 2. — С. 59–70. — УДК: 1 (09)(575.3). — ISSN 2074-1847.

[13-А]. Амондуллоев Б.С. Фараби как основоположник восточного перипатетизма [Текст] / Б.С. Амондуллоев // Вестник Таджикского национального университета (научный журнал). — Душанбе, 2022. — № 4. — С. 41–52. — УДК: 111.3. — ISSN 2074-1847.

[14-А]. Амондуллоев Б.С. Краткое рассмотрение теории силлогизма в логике Ибн Сины [Текст] / Б.С. Амондуллоев // Вестник Таджикского национального университета (научный журнал). — Душанбе, 2022. — № 9. — С. 26–34. — УДК: 1(091). — ISSN 2074-1847.

[15-А]. Амондуллоев Б.С. Взгляды Фараби на вопросы нравственности [Текст] / Б.С. Амондуллоев // Вестник Хорогского государственного университета (научный журнал). — Душанбе, 2022. — № 4, часть 2. — С. 29–36. — ТД982-95.0-42. — ISSN 2664-5696.

[16-А]. Амондуллоев Б.С. Проблемы онтологии в учении Ибн Сины [Текст] / Б.С. Амондуллоев // Вестник Таджикского национального университета (научный журнал). — Душанбе, 2023. — № 10. — С. 155–163. — ТДУ: 140.8 (575.3). — ISSN 2074-1847.

[17-А]. Амондуллоев Б.С. Онтология Фараби [Текст] / Б.С. Амондуллоев // Известия Института философии, политологии и права имени А. Баховаддинова НАНТ. — Душанбе, 2023. — № 1. — С. 114–120. — ISSN 0235-005X.

[18-А]. Амондуллоев Б.С. Проблема души в философском учении Абуали Ибн Сины [Текст] / Б.С. Амондуллоев // Известия Института философии, политологии и права имени А. Баховаддинова НАНТ. — Душанбе, 2024. — № 1. — С. 89–96. — ISSN 0235-005X.

[19-А]. Амондуллоев Б.С. Теория познания Абуали Ибн Сины [Текст] / Б.С. Амондуллоев // Вестник Таджикского национального университета (научный журнал). — Душанбе, 2024. — № 2. — С. 85–92. — ТДУ: 130.2 (575.3). — ISSN 2074-1847.

[20-А]. Амондуллоев Б.С. Формы движения в воззрениях Ибн Сины [Текст] / Б.С. Амондуллоев // Вестник Таджикского национального университета (научный журнал). — Душанбе, 2024. — № 6, часть 1. — С. 76–82. — ТДУ: 1.01 (575.3). — ISSN 2074-1847.

[21-А]. Амондуллоев Б.С. Взгляд на теорию субстанции и акциденции в учении Ибн Сины [Текст] / Б.С. Амондуллоев // Вестник Таджикского национального университета (научный журнал). — Душанбе, 2024. — № 10. — С. 131–137. — ТДУ: 128/129 (575.3). — ISSN 2074-1847.

[22-А]. Амондуллоев Б.С. Классификация наук в «Ихса ал-улум» Фараби [Текст] / Б.С. Амондуллоев // Известия Института философии, политологии и права имени А. Баховаддинова НАНТ. — Душанбе, 2024. — № 3. — С. 74–80. — ISSN 0235-005X.

[23-А]. Амондуллоев Б.С. Влияние философии Абу Насра Фараби на Ибн Сину [Текст] / Б.С. Амондуллоев // Известия Института философии, политологии и права имени А. Баховаддинова НАНТ. — Душанбе, 2025. — № 2. — С. 68–74. — ISSN 0235-005X.

[24-А]. Амондуллоев Б.С. Проблема движения в философии Абу Насра Фараби [Текст] / Б.С. Амондуллоев // Вестник Таджикского национального университета (научный журнал). — Душанбе, 2025. — № 1. — С. 145–150. — ISSN 2074-1847.

[25-А]. Амондуллоев Б.С. Проблема души и тела в философии Фараби [Текст] / Б.С. Амондуллоев // Вестник Таджикского национального университета (научный журнал). — Душанбе, 2025. — № 4. — С. 134–140. — ISSN 2074-1847.

[26-А]. Амондуллоев Б.С. Взгляд на проблемы теологии в учении Фараби [Текст] / Б.С. Амондуллоев // Известия Института философии, политологии и права имени А. Баховаддинова НАНТ. — Душанбе, 2026. — № 1. — С. 91–98. — ISSN 0235-005X.

III. Научные статьи, опубликованные в других научных изданиях:

[27-А]. Амондуллоев Б.С. Исторические источники формирования философских воззрений Абу Насра Фараби [Текст] / Б.С. Амондуллоев // Материалы Международной научно-теоретической конференции «Актуальные проблемы общественных наук в современный период», посвящённой 30-летию Государственной независимости Республики Таджикистан и 20-летию образования философского факультета ТНУ. — Душанбе, 2021. — С. 151–155. — ISBN 978-99975-338-3-8.

[28-А]. Амондуллоев Б.С. Место счастья в практической философии Абу Насра Фараби [Текст] / Б.С. Амондуллоев // Материалы Международной научно-практической конференции «Процесс институционального становления социальной работы в Республике Таджикистан: достижения, проблемы и тенденции». — Душанбе, 2022. — С. 97–105.

[29-А]. Амондуллоев Б.С. Самосознание и проблемы национальных ценностей в учении Ибн Сины [Текст] / Б.С. Амондуллоев // Сборник статей Международной научно-практической конференции «Национальное самосознание в процессе глобализации», посвящённой 75-летию Таджикского национального университета (3 октября 2023 г.). — С. 249–256. — ISBN 978-9995-338-3-8.

[30-А]. Амондуллоев Б.С. Роль философского наследия представителей восточного перипатетизма в формировании личности в современных условиях [Текст] / Б.С. Амондуллоев // В сборнике: «Узбеко-Финское образование и проблемы воспитания гармоничного поколения»: материалы Международной научно-практической конференции. — Самарканд, 2024. — С. 539–542.

[31-А]. Амондуллоев Б.С. Роль Фараби в становлении философии восточного перипатетизма [Текст] / Б.С. Амондуллоев // Сборник статей и докладов Международного симпозиума «Философско-социальное учение Абу Насра Фараби: сущность и значение для современного мира» (16–17 октября 2024 г., Душанбе, Таджикистан). — С. 485–497.

[32-А]. Амондуллоев Б.С. Критерий познания в учении Ибн Сины [Текст] / Б.С. Амондуллоев // Сборник статей Международного симпозиума «Вклад Абуали Ибн Сины в развитие науки, философии и мировой цивилизации» (Душанбе, 4–5 ноября 2025 г.). — С. 362–367. — 1287 с. — Раздел: онтология, гносеология, антропология, логика. — УДК 620.22(082). — ББК 30.3я43 П27. С-. — ISBN 987-985-880-356-8.

[33-А]. Амондуллоев Б.С. Вклад таджикского гения — Пури Сино в развитие общечеловеческой цивилизации [Текст] / Б.С. Амондуллоев // Сборник статей Международного симпозиума «Вклад Абуали Ибн Сины в развитие науки, философии и мировой цивилизации» (Душанбе, 4–5 ноября 2025 г.). — С. 844–853. — 1287 с. — Раздел: философия культуры и эстетика. — УДК 620.22(082). — ББК 30.3я43 П27. С-. — ISBN 987-985-880-356-8.

[34-А]. Амондуллоев Б.С. Место Абуали Ибн Сины в становлении таджикской философии [Текст] / Б.С. Амондуллоев // Материалы Республиканского научно-практического семинара «Современная таджикская философия: проблемы, перспективы и пути развития». —

Душанбе, 2021. — С. 122–128.

[35-А]. Амондуллоев Б.С. Роль произведения Фараби «Тахсил ас-са‘ада» в становлении этической науки [Текст] / Б.С. Амондуллоев // Материалы круглого стола «Современные тенденции развития философской науки в Таджикистане и мире» (18 ноября 2022 г.). — Душанбе, 2022. — С. 13–20. — Филиал МГУ в г. Душанбе. — УДК: 171(575.3).

[36-А]. Амондуллоев Б.С. Взгляд на язык философии и необходимость его изучения в период независимости [Текст] / Б.С. Амондуллоев // Материалы Республиканского научно-практического семинара «Актуальные проблемы философских наук в современном Таджикистане». — Душанбе, 2022. — С. 92–99.

[37-А]. Амондуллоев Б.С. «Ихса ал-улум» — первая восточная энциклопедия [Текст] / Б.С. Амондуллоев // Материалы Республиканской научно-теоретической конференции «Актуальные проблемы современной философии: проблемы и перспективы». — Душанбе, 12 марта 2024 г. — С. 79–86. — ISBN 987-99985-46-85-1.

[38-А]. Амондуллоев Б.С. Процесс формирования национального самосознания в период государственной независимости [Текст] / Б.С. Амондуллоев // Материалы Республиканской научно-теоретической конференции «Формирование национального самосознания молодёжи — один из путей противодействия экстремистской идеологии» (г. Душанбе, 31 марта 2026 г.). — Душанбе: ТНУ, 2026. — С. 92–100. — УДК: 28(575.3). — ББК: 86.38(5Р), Ф-79.

[39-А]. Амондуллоев Б.С., Содики Н.Н., Умедов М.Х. Some aspect of the anthropogical teaching of Mirzo Abdulkoodir Bedil // Proceedings of the internationai Science Conference «Giobal perspectives in science education and aplied research» (May 21, 2025). — Delhi, India. — P. 73–79.

[40-А]. Амондуллоев Б.С. Роль «Шахнаме» Фирдоуси в формировании национальной культуры [Текст] / Б.С. Амондуллоев // Материалы Международной научно-теоретической конференции «„Шахнаме“ Абулкасима Фирдоуси и его роль в познании истории, культуры и национальной идентичности». — Душанбе, 2025. — С. 173–180.

ФЕҲРИСТИ САРЧАШМАҲО ВА АДАБИЁТ: Монографияҳо, китобҳои дарсӣ ва воситаҳои таълимӣ:

[1]. Абдуллоҳ, М.Р. Ал-мақулот ал-ашара байн ал-фалосифа ва ал-мутакаллимин (Категорияҳои даҳгона аз диди файласуфон ва мутакаллимон) [Матн] / Муҳаммад Рамазон Абдуллоҳ. – Бейрут: Мактабат-ул-ҳошимиййя, 2016. – 65 с.

[2]. Абуалӣ, ибни Сино. Осор. –Ҷ. 1. [Матн] / Абуалӣ ибни Сино.–Душанбе, 2005. –852 с.

[3]. Абуалӣ, ибни Сино. Осор. –Ҷ. 2. [Матн] / Абуалӣ ибни Сино.–Душанбе, 2005. –802 с.

[4]. Абуалӣ, ибни Сино. Осор. –Ҷ. 3. [Матн] / Абуалӣ ибни Сино.–Душанбе, 2007. –528 с.

[5]. Абуалӣ, ибни Сино. Осор. –Ҷ. 4. [Матн] / Абуалӣ ибни Сино.–Душанбе, 2007. –921 с.

[6]. Абуалӣ, ибни Сино. Осор. –Ҷ. 5. [Матн] / Абуалӣ ибни Сино.–Душанбе, 2009. –657 с.

[7]. Абуалӣ, ибни Сино. Осор. –Ҷ .12. Китоби аввал [Матн] / Абуалӣ ибни Сино. –Душанбе, 2010. –768 с.

[8]. Абуалӣ, ибни Сино. Осор. –Ҷ .14. Китоби сеюм, қисми аввал. [Матн] / Абуалӣ ибни Сино. –Душанбе, 2013. –1078 с.

[9]. Абуалӣ, ибни Сино. Гиёҳнома. Ҷонварнома. Мутарҷим: Сулаймонов С. [Матн] / Абуалӣ ибни Сино. –Душанбе, 2021. –703 с.

[10]. Абуалӣ, ибни Сино. Китобу-ш-шифо. Фанни сездаҳум андар баёни илоҳиёт. Тарҷума аз арабӣ, пешгуфтор, тавзеҳот ва таҳия аз Шаҳобуддинов Саййиднуриддин. [Матн] / Абуалӣ ибни Сино. –Душанбе, 2019. –550 с.

[11]. Абунаср, Ал-Форобӣ. Китобу орои аҳл-ил-мадинат-ил-фозила. [Матн] / Абунаср Ал-Форобӣ. –Бейрут, 1986. –188 с.

[12]. Абунаср, Ал-Форобӣ. Китобу ас-сиёсати-л-маданияти. Муқаддима, таҳқиқ ва тасҳеҳи дуктур Алӣ Бумулҳам. [Матн] / Абунаср Ал-Форобӣ. –Бейрут: Мактабат-ул-ҳилол, 1996. –128 с.

[13]. Абунаср, Ал-Форобӣ. Расоили фалсафии Форобӣ. Мутарҷим Саъид Раҳимиён. [Матн] / Абунаср Ал-Форобӣ. –Теҳрон, 1387. –253 с.

[14]. Абунаср, Ал-Форобӣ. Эҳсо-ул-улум. Мутарҷим: Ҳусайн Хидев Ҷам. [Матн] / Абунаср Ал-Форобӣ. –Теҳрон, 1381. –119 с.

[15]. Абунаср, Ал-Форобӣ. Таҳсил-ус-саодат. Шореҳ дуктур Алӣ Бумулҳам. [Матн] / Абунаср Ал-Форобӣ. – Бейрут, 1995. –102 с.

[16]. Абунаср, Ал-Форобӣ. Ал-Мантиқиёт. Ҷ.2. [Матн] / Абунаср Ал-Форобӣ. –Теҳрон, 1309 ҳ. –553 с.

[17]. Абунаср, Ал-Форобӣ. Китоб ал-ҳуруф. Таҳқиқи Муҳсин Маҳдӣ. [Матн] / Абунаср Ал-Форобӣ. –Бейрут, 1990. –220 с.

[18]. Амирхон, Ш.Т. Фалсафаи амалии Қутбиддин Шерозӣ. [Матн] / Амирхон Ш.Т. –Душанбе: ЭР-граф, 2022. –368 с.

[19]. Амондуллоев, Б.С. Фалсафа (воситаи таълимӣ). [Матн] / Амондуллоев Б.С. –Душанбе, 2024. –308 с.

[20]. Анри, Корбен. История исламской философии// Перевод с французского и примечания А.Кузнецова. [Текст] / А. Корбен. - М.: Прогресс-радиция, 2010. -360 с.

[21]. Арасту. Дар бораи нафс. [Матн] / Арасту. – Теҳрон: Интишороти ҳикмат, 1349. –339 с.

[22]. Аҳмадов, Саид. Баъзе хусусиятҳои фиқҳ ва каломи Имоми Аъзам Абӯҳанифа (р). [Матн] / Аҳмадов Саид.-Душанбе: «Соҳибкор», 2009. –204 с.

[23]. Аҳмадов, Саид. Назарияҳо ва методологияи илмии диншиносӣ. [Матн] / Аҳмадов Саид. –Душанбе-2025. – 480 с.

[24]. Аҳмадов, Саид. Философия калама в современном исламе. –Душанбе, 2004. –224 с.

[25]. Аҷам, Р. Ал-мантиқ ‘инда ал-Форобӣ (Мантиқ аз дидгоҳи Форобӣ) [Матн] / Рафиқ Аҷам. – Бейрут, 1986. – 289 с.

[26]. Баҳронӣ, Муҳаммад. Ал-ақл-ул-амалӣ (Ақли амалӣ) [Матн] / Муҳаммад Ал-Баҳронӣ. – Бейрут: Шабакат-ул-фикр, 1418 ҳ. – 415 с.

[27]. Бартольд, В.В. Культура мусульманства. [Текст] / Бартольд В.В. –М.: Петроград изд-во «ОГНИ», 1918. –111 с.

[28]. Бартольд, В.В. Сочинения [Текст] / В.В. Бартольд. – М.: «Наука», 1963. – Т. I. – 760 с.

[29]. Бартольд, В.В. Сочинения [Текст] / В.В. Бартольд. – М.: «Наука», 1966. – Т. VI. – 784 с.

[30]. Богоутдинов А.М. Избранные произведения. [Текст] / Богоутдинов А.М. –Душанбе, 1980. –418с.

[31]. Болтаев, М.Н. Вопросы гносеологии и логики в произведениях Ибн-Сины и его школы. [Текст] / Болтаев М.Н. –Душанбе: Ирфон, 1965. – 598 с.

[32]. Болтаев, М.Н. Ақидаҳои фалсафии Абуалӣ ибни Сино.–Душанбе: Ирфон, 1969. –155 с.

[33]. Болтаев, М.Н. Абуали ибн Сина — великий мыслитель, ученый энциклопедист средневекового Востока. [Текст] / Болтаев М.Н. –М.: Сампо, 2002. – 400 с.

[34]. Боэтсий, Дакийский. О вечности мира// Историко-философский ежегодник 1992. –М.: Наука, 1994. – С.260-278.

[35]. Бурабаев, М. С. Социальные этические и эстетические взгляды аль-Фараби. [Текст] / Бурабаев М.С., Курмангалиева Г.К., Сагадеев А.В., Брянов В.А. –Алма-Ата: Наука, 1984. –176 с.

[36]. Бэкон, Роджер. Большое сочинение (фрагменты) // Антология мировой философии: В 4-х т. — М.: Мысль, 1969. — Т. 1, ч. 2. — С. 862–877.

[37]. Ғаззолӣ, Абуҳомид Муҳаммад. Мақосид-ул-фалосифа. [Матн] / Ғаззолӣ Муҳаммад. –Душанбе, 2018. – 208 с.

[38]. Диноршоев, М. Философия Насириддина Туси [Текст] / Диноршоев, М. Душанбе: Дониш, 1968.- 187с.

[39]. Диноршоев, М. Натурфилософия Ибн Сины. [Текст] / Диноршоев. М. –Душанбе: Дониш, 1985. –256 с.

[40]. Диноршоев, М. Диноршоева, З. Абу Хамид Мухаммад ал-Газзали и его “Опровержения филосов” [Текст]: Газали, Абу Хамид Мухаммад. Опровержение филосов / М. Диноршоев., З. Диноршоева. – Душанбе: Дониш, 2008. – 160 с.

[41]. Диноршоев, М. Таърихи фалсафаи тоҷик [Матн] / М. Диноршоев, К. Олимов. – Душанбе: Дониш, 2011. – Ҷ. 2. – 340 с.

[42]. Диноршоев, М. Компендиум философии Ибн Сины [Текст] / М.Диноршоев. – Душанбе, 2010. – 341 с.

[43]. Диноршоев, М. Матолиби фалсафаи Ибни Сино [Матн] / М. Диноршоев. – Душанбе: «Дониш», 2011. – 407с.

[44]. Диноршоев, М. Ҷусторҳо дар фалсафаи Ибни Сино. [Матн] / Диноршоев. М. –Душанбе: ЭР-граф, 2017. – 656 с.

[45]. Диноршоев, М. Философия Ибн Сины. [Текст] / Диноршоев. М. –Душанбе: Дониш, 2020. –494 с.

[46]. Диноршоева, З.М. Гражданская философия Фараби [Текст] / З.М. Диноршоева. – Душанбе: Из-во РТСУ, 2006. – 323 с.

[47]. Джахид, А.М. АбунасрФараби о государстве [Текст] / А.М. Джахид. – Душанбе, 1966. – 116 с.

[48]. Джонбобоев, С. Эпистемалогия Ибн Сины: о двиении мысли от илюзии к истине/ Под ред.: Л. Тарасова. [Текст] Джонбобоев С. –Б.: Университет Центральной Азии, 2020. –200 с.

[49]. Ёръалӣ, Курд Фирӯзҷойӣ. Навовариҳои фалсафаи исломӣ: дар қаламрави мобаъд-ут-табиъа ба ривояти Ибни Сино. [Матн] / Ёръалӣ Курд Фирӯзҷойӣ. – Қум, 1346 –544 с.

[50]. Зиёев, И.Г. Философия религии Мухаммада Икбала. [Текст] / Зиёев И.Г. –Душанбе, 2014. –304 с.

[51]. Зиёев, Х.М. Суфийский орден мавлавия. [Текст] / Зиёев Х.М. –Душанбе: Хумо, 2007. –275 с.

[52]. Ибни Абиусайбия, Аҳмад ибн-ил-Қосим. Уюн-ул-анбоъ фӣ табақот-ил-атиббоъ. [Матн] / Ибни Абиусайбия. –Қоҳира, бе соли нашр. -516 с.

[53]. Ибни Асокир, Алӣ ибни Ҳасан. Таърихи мадинати Димашқ. [Матн] / Ибни Асокир, Алӣ ибни Ҳасан. – Байрут: Дор ал-Фикр, 1995. – Ҷ. 3. – 520 с.

[54]. Ибни Надим, Абулфарач Муҳаммад ибни Исҳоқ. Ал-Феҳрист. Таҳқиқ ва тасҳеҳи Айман Фуод Саййид. [Матн] / Ибни Надим. –Лондон: Муассисаи мероси исломӣ, 2009. –412 с. (бо забони арабӣ)

[55]. Ибни Надим, Муҳаммад ибн Исҳоқ. Ал-феҳраст. Ба кӯшиши Ризо Таҷаддуд. [Матн] / Ибни Надим. -Теҳрон, 1346. -278с.

[56]. Ибни Рушд, Абу-л-Валид. Талхис китаб ас-сияса ли-Афлатун: Ҷавамиъ сиясат Афлатун [Матн] / Абу-л-Валид Ибни Рушд; таҳқиқи Аҳмад Шаҳлон. – Бейрут, 1998. – 272 с.

[57]. Ибни Рушд. Талхиси мо баъда ат-табиъа (Мухтасари метафизика) [Матн] / Ибни Рушд. – Теҳрон, 1377 ҳ. – 1834 с.

[58]. Ибни Сино, Ҳусайн ибни Абдуллоҳ. Илоҳиёт аз Китоби Шифо. Тарҷумаи Иброҳим Додҷӯ. [Матн] / Абуалӣ ибни Сино.–Теҳрон: Амири Кабир, 1388. –362 с.

[59]. Ибни Туфайл, Абубакр Муҳаммад ибн Абдулмалик. Ҳайй ибн Яқзон / Таҳқиқи Форуқ Саъд. [Матн] / Ибни Туфайл. –Байрут: Ал-Мактабат-ул-асриййа, 1978. –240 с.

[60]. Ибни Халликон. Вафаёт-ул-аъён ва абноу абнои-з-замон // Абулаббос Шамсиддин Аҳмад ибни Муҳаммад ибни Абибакр ибни Халликон. –Ҷ.2. –Бейрут, бе соли нашр. –557 с.

[61]. Каримов, А.А. Масоили ҳастишиносӣ дар фалсафаи машшоияи шарқӣ ва таълимоти тасаввуфии тоҷику форс дар асрҳои X-XII (таҳлили муқоисавӣ). [Матн] / Кримов А.А. –Хуҷанд, 2025. –448 с.

[62]. Комилов, Р.С. Назарияи ҷомеаи ормонӣ дар таърихи фарҳанги форсу тоҷик [Матн] / Р.С. Комилов. – Душанбе: «Дониш», 1997. – 320 с.

[63]. Комилов, Р.С., Комилов Ф.С. Дар ҷустуҷӯи ҳикмат. [Матн] / Комилов Р.С., Комилов Ф.С. –Душанбе: Дониш, 2004.–170 с.

[64]. Комилов, Р.С. Ҳакими ҳикматшинос. [Матн] / Комилов Р.С. –Душанбе: Дониш, 204.–173с.

[65]. Қифтӣ, Ҷамолиддин Юсуф. Ахбор-ул-уламои би ахбор-ил-ҳукамо. [Матн] / Қифтӣ, Ҷамолиддин Юсуф. – Қоҳира, 1326. –396 с.

[66]. Қуръон.

[67]. Маликшоҳӣ, Ҳасан. Тарҷума ва шарҳи «Ишорот ва танбеҳот»-и Ибни Сино// Маликшоҳӣ Ҳасан. –Ҷ. 1.Чопи 6. –Теҳрон, 1375. –564 с.

[68]. Моҷид, Фахрӣ. Ал-мантиқ ‘инда ал-Форобӣ (Мантиқ аз диди Форобӣ) [Матн] / Моҷид Фахрӣ. – Бейрут, 1987. – 189 с.

[69]. Насириддини, Тусӣ. Ахлоқи Носирӣ. [Матн] / Насириддини Тусӣ. –Душанбе, 2009. –386 с.

[70]. Ниёзӣ, Ё. Назари муҳаққиқони араб ба фалсафаи Ибни Сино. [Матн] / Ниёзӣ Ё. –Душанбе: Ирфон, 2008. –318 с.

[71]. Ниёзӣ, Ё.Б. Таснифоти илм дар фалсафаи машшоиёни шарқӣ ва таҳаввули он дар фалсафаи асримиёнагии тоҷик. –Душанбе: Абдурраҳмон-Р, 2022. – 332 с.

[72]. Нуриддин Саид, Зиёӣ Х.М., Қурбонов А.Ш., Хуморов Д. Методологияи таҳқиқоти илмӣ. Китоби дарсӣ барои зинаи докторантура аз рӯйи ихтисос. [Матн] / Нуриддин Саид. –Душанбе: Эр-Граф, 2020. – 176 с.

[73]. Осимӣ, Муҳаммад, Болтаев, Муҳаммад. Материализми диалектикӣ [Матн]: васоити таълимӣ барои студентони донишкадаҳои олӣ / М.Осимӣ. – Душанбе: Ирфон, 1974. – 230 с.

[74]. Осимӣ, Муҳаммад. Абуалӣ ибнӣ Сино ва тамаддуни ҷаҳонӣ [Матн] / М. Осими // Садои Шарқ, 1980. – №8. – С.3 -11.

[75]. Рахимов, М. Абуалӣ ибн Сина (Авиценна). Философия человека. [Текст] / М. Рахимов. –Душанбе: Ирфон, 2018. –648 с.

[76]. Ризо, Доварии Ардаконӣ. Фалсафаи мадании Форобӣ. [Матн] / Ризо Доварӣ. –Теҳрон, 1354. –253 с.

[77]. Ризо, Доварии Ардаконӣ. Форобӣ. [Матн] / Ризо Доварӣ. –Теҳрон, 1995. –328 с.

[78]. Ризо, Доварии Ардаконӣ. Форобӣ-файласуфи фарҳанг. [Матн] / Ризо Доварӣ. –Теҳрон, 1389. –368 с.

[79]. Ризо, Доварии Ардаконӣ. Форобӣ муассиси фалсафаи исломӣ. [Матн] / Ризо Доварӣ. –Теҳрон, 1977. – 132 с.

[80]. Ричерд, Ён. Форобӣ ва мактабаш [Матн] / Ён Ричерд; тарҷума ва таҳқиқи Гулбобо Сайидӣ. – Теҳрон: Бӯстони китоб, 1389 ҳ. – 182 с.

[81]. Розенталь, Франц. Торжество знания: Концепция знания в средневековом исламе. [Текст] / Розенталь Франц.–М.: Наука, 1978. –372 с.

[82]. Сагадеев, А.В. Ибн Рушд (Аверроэс). [Текст] / Сагадеев А.В. –М., 1973. –206 с.

[83]. Саид Н.С., Аҳмадов С.А., Назаров М.А. Мантиқ (китоби дарсӣ барои донишҷӯёни муассисаҳои таҳсилоти олии касбӣ). –Душанбе: Маориф, 2017. –340 с.

[84]. Саидов, Н.С. Человек, его сущность и сущностные силы в философии Аристотеля и Ибн Сины. [Текст] / Саидов Н.С. –Душанбе: Ирфон, 2008. –250 с.

[85]. Саид Н.С., Аҳмадов С.А., Назаров М.А. Мантиқ (китоби дарсӣ барои донишҷӯёни муассисаҳои таҳсилоти олии касбӣ). –Душанбе: Маориф, 2017. –340 с.

[86]. Саид Н.С., Назаров М.А. Фалсафа ва методологияи илм. Китоби дарсӣ. [Матн] / Саид Н.С., Назаров М.А. –Душанбе: Маориф, 2016. –304 с.

[87]. Саййидюнус, Адёнӣ. Бозшиносии фалсафаи Ибни Сино. [Матн] / Саййидюнус Адёнӣ.–Теҳрон, 1384. – 367 с.

[88]. Садыкова, Н.Н. Философия Мирзо Абдулкодира Бедиля. [Текст] / Садыкова Н.Н. – Душанбе, 2007. –302 с.

[89]. Садыкова, Н.Н. Учение Бедиля о бытие и познании. [Текст] / Садыкова Н.Н. – Душанбе, 2018. –212 с.

[90]. Садыкова, Н.Н. Философская антропология Мирзо Абдулкодира Бедиля [Текст] / Н.Н. Садыкова. – Душанбе: «Сурушан», 2003. – 287 с.

[91]. Садро, Алиризо. Илми мадинаи Форобӣ [Матн] / Алиризо Садро. – Теҳрон: Созмони интишорот, 1387 ҳ. – 471 с.

[92]. Саид, Зайд. Ал-Форобӣ [Матн] / Саид Зайд. – Қоҳира: «Дор-улмаориф», 2001. – 115 с.

[93]. Сайфуллоев, Н. М. Логика Ибн Сины. [Текст] / Сайфуллоев Н. М. –Душанбе: Дониш, 1991. –184 с.

[94]. Сайфуллоев, Н. М., Ивлев Ю.В. Мантиқ. [Матн] / Сайфуллоев Н. М., Ивлев Ю.В. –Душанбе: Дониш, 2013. – 317 с.

[95]. Сафо, З. Абурайҳони Берунӣ, Форобӣ ва Ҳайдагер [Матн]: панҷ мақола / Забеҳуллои Сафо, Ҷамшеди Човушӣ. – Теҳрон, 1386. – 118 с.

[96]. Саъд, Форуқ. Маъа Ал-Форобӣ ва-ал-мудун-ул-фозила (Бо Форобӣ ва шаҳрҳои фозила) [Матн] / Форуқ Саъд. – Бейрут: Дор-улмашриқ, 1982. – 150 с.

[97]. Смирнов, А.В. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. . [Текст] / Смирнов А.В. –М.: Языки славянской культуры, 2015. –712 с.

[98]. Содиқов, А. У. Ақидаҳои ахлоқии мутафаккирони Шарқ. [Матн] / Содиқов А. У. –Душанбе: Ирфон, 1989. –144 с.

[99]. Содиқов, А. У. Аз таърихи афкори ахлоқии мутафаккирони Шарқ. [Матн] / Содиқов А. –Душанбе, 1999. –180 с.

[100]. Содиқов, А.У. Ақидаҳои иҷтимоӣ-сиёсии Абунаср ал-Форобӣ [Матн] / А.У. Содиқов. – Душанбе, 2009. – 153 с.

[101]. Соколов, В. В. Средневековая философия: Учеб. пособие для филос. фак. ун-тов. – 2-е изд. [Текст] / Соколов В.В. – М.: Высшая школа, 2001. – 352 с.

[102]. Сулаймонов, Б.С. Мантиқ ва нақши методологии он дар таълимоти Абунасри Форобӣ ва Насируддини Тусӣ: Автореферати рисола барои дарёфти дараҷаи илмии доктори илмҳои фалсафа. [Матн] / Сулаймонов Б.С. –Душанбе, 2025. –75 с.

[103]. Сулаймонов, Б.С. Мантиқ ва нақши методологии он дар таълимоти Абунасри Форобӣ ва Насируддини Тусӣ: Дисс. барои дарёфти дараҷаи илмии доктори илмҳои фалсафа. [Матн] / Сулаймонов Б.С. – Душанбе, 2025. –472 с.

[104]. Таърихи фалсафаи тоҷик (аз қадим то асри XX). Дар панҷ ҷилд. Ҷ.2. [Матн] –Душанбе: Дониш, 2016. –892 с.

[105]. Турсунов, Акбар. Эҳёи Аҷам. Руҷӯи таърихию публисистӣ. [Матн] / Турсунов Акбар.–Душанбе: Ирфон, 1984. –208 с.

[106]. Тусӣ, Н. Асос-ул-иқтибос [Матн] / Насируддин Тусӣ. – Теҳрон: «Донишгоҳи Теҳрон», 1374 ҳ. – 628 с.

[107]. Тусӣ, Н. Ахлоқи Носирӣ [Матн] / Насируддин Тусӣ; таҳқиқ ва таълиқи Муҷтабо Минавӣ. – Теҳрон: «Зар», 1880. – 666 с.

[108]. Тусӣ, Н. Равзаи таслим ё тасаввурот аз калимоти Хоҷа Насируддини Тусӣ [Матн] / Насируддини Тусӣ; муалл. сарс. барг. ва тавз. Ш.Х. Карамхудоев, М. Мабатқадамов. – Душанбе: «ЭР-граф», 2016. – 246 с.

[109]. Умедов, М. Х. Толерантност в философском учениях Фаридаддина Аттара и Джалаледдина Руми. – Душанбе: Типография ТНУ, 2023. – 320 с.

[110]. Хайруллаев, М.М. Абунасрал-Фараби. [Текст] / Хайруллаев М.М. –Москва: Наука, 1982.–302 с.

[111]. Хайруллаев, М.М. Мировоззрение Фараби и его значение в истории философии [Текст] / М.М. Хайруллаев. – Ташкент, 1967. – 335 с.

[112]. Хайруллаев, М.М. Фараби и его философские взгляды [Текст] / М.М. Хайруллаев. – М.: Полиграф, 2005. – 355 с.

[113]. Хайруллаев, М.М. Фараби эпоха и учение [Текст] / М.М. Хайруллаев. – Ташкент, 1975. – 352 с.

[114]. Хайруллаев, М.М. Фараби-крупнейший мыслитель средневековья [Текст] / М.М. Хайруллаев. – Ташкент, 1973. – 100 с.

[115]. Худойдодов, Ф.Б. Сравнительный анализ силлогистики Аристотеля и Ибн Сины. [Текст] / Худойдодов Ф.Б. –Душанбе, 2017. –258 с.

[116]. Ҳалабӣ, Алиасғар. Таърихи фалосифа дар Ислом. [Матн] / Алиасғар Ҳалабӣ. – Теҳрон : Созмони мутолиа ва тадвини кутуби улуми инсонии донишгоҳҳо (Самт), 1375 (1996). – 570 с.

[117]. Ҳамавӣ, Ё. Муъҷам-ул-булдон (Қомуси кишварҳо) [Матн] / Ё. Ҳамавӣ. – Бейрут, 1979. – 567 с.

[118]. Ҳанно, Ал-Фохурӣ, Халил Ҷар. Таърихи фалсафа дар ҷаҳони исломӣ. Мутарҷим Абдулмуҳаммад Оятӣ. [Матн] / Ҳанно Ал-Фохурӣ. –Теҳрон, 1386. –816 с.

[119]. Ҳарбӣ, Муҳаммад Ҳасан. Ал-Киндӣ ва ал-Форобӣ: руъяти ҷадид (Киндӣ ва Форобӣ – бо нигоҳи нав) [Матн] / Х. Ҳарбӣ. – Қоҳира: «Ҷомеат-ул-искандарийя», 2003. – 123 с.

[120]. Ҳисом, Ал-Олусӣ. Диросот фи-л-фикр-ил-фалсафийӣ-ил-исломиййӣ. (Таҳқиқот дар андешаҳои фалсафии исломӣ). [Матн] / Ҳисом Ал-Олусӣ. –Бейрут, 1400 ҳ (1980 м.). –312 с.

[121]. Ҳоҷӣ Халифа, Мустафо Абдуллоҳ. Кашфу-з-зуннун ан асомии-л-кутуб ва-л-фунун. [Матн] / Ҳоҷӣ Халифа. –Туркия, 1310. Ҷ. 1. –562 с.

[122]. Ҷоҳиз, Абуусмон ибн Амр ибн Баҳр. ал-Баён ват-абйин (Баён ва балоғат). Таҳқиқи Абдуссалом Муҳаммад Ҳорун. [Матн] / Ҷоҳиз, Абуусмон ибн Амр ибн Баҳр. – Бейрут, 2019. –647 с.

[123]. Шамолов, А.А. Каломи Моваройннаҳр. [Матн] / Шамолов А.А.– Душанбе: Дониш, 2013. –569 с.

[124]. Эмомалӣ, Раҳмон. Чеҳраҳои мондагор. [Матн] / Эмомалӣ Раҳмон. –Душанбе: ЭР-граф, 2016. –364 с.

Мақолаҳои илмӣ ва маърузаҳо:

[125]. Абдуллозода, Ш. Вазъияти динию мазҳабӣ дар аҳди Абуалӣ ибни Сино/ Ибни Сино ва фарҳанги замони ӯ. –Душанбе: Дониш, 2005. –С.138-157.

[126]. Амондуллоев, Б.С. Сарчашмаҳои таърихии ташаккули афкори фалсафии Абунасри Форобӣ ва Абуалӣ ибни Сино // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. –№2. – Душанбе, 2022. – С. 59-70.

[127]. Амондуллоев, Б.С. Худшиносӣ ва масоили арзишҳои миллӣ дар таълимоти Ибни Сино / Маҷмуи мақолаҳои конференсияи илмӣ-амалии байналмилалӣ дар мавзуи “Худшиносии миллӣ дар раванди ҷаҳонишавӣ” бахшида ба 75-солагии Донишгоҳи миллии Тоҷикистон (03 октябри соли 2023). –С.249-256.

[128]. Амондуллоев, Б.С. Масоили ҳастишиносӣ дар таълимоти Ибни Сино // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон (маҷаллаи илмӣ). –№10. –Душанбе, 2023.–С. 155-163.

[129]. Амондуллоев, Б. Баъзе ақидаҳо доир ба таъсири Форобӣ ва Ибни Сино дар ташаккули машшоияи шарқӣ // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. –№ 3. – Душанбе, 2022. –С. 105-116.

[130]. Давлатов, П. Амондуллоев Б. Фазилат аз нигоҳи Арасту ва Ибни Мискавайҳ/ Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. № 4. –Душанбе, 2021. –С.132-142.

Диссертатсия ва авторефератҳо:

[131]. Диноршоева, З.М. Гражданская философия аль-Фараби: Дис...док. филос.наук [Текст] / З.М. Диноршоева. – Душанбе, 2006. – 304 с.

[132]. Саидов, Н.С. Сопоставительный анализ учений Аристотелья и Ибн Сины о челевоке: Автореферат дисс…

док. филос. наук. [Текст] / Н.С. Саидов. - Душанбе, 2009. – 46с.

[133]. Саидов, Н.С. Сопоставительный анализ учений Аристотеля и Ибн Сины о человеке: Дис. ... докт. филос. наук. [Текст] / Саидов Н.С. –Душанбе: Маориф, 2009. –306 с.

Захираҳои электронӣ:

[134]. http://tarikhema.ir/Абунаср ал-Форобӣ. Шарҳи рисолаи Зуннуни Кабири юнонӣ. Мутарҷим (аз матни англисӣ) Абулфазл Ҳақири Қазвинӣ.–Теҳрон, бе соли нашр. (нусхаи электронӣ)–15 с.

[135]. http://bogoslov.ru. Герард Кремонский. (санаи мурочиат 15-12-2021)

[136]. http://elibrary. ru. С. Султонзода. Таълимоти Ибни Сино дар бораи модда ва атрибутҳои он дар партави фалсафаи давраи Нав. (санаи мурочиат 28-01-2024)

Адабиёти хориҷӣ:

[137]. Abed, Sh.B. Aristotelian Logic and the Arabic Language in alFarabi [Text] / Sh.B. Abed. – Albany: State University of New York Press, 1991. – 201 p.

[138]. Aimé, Forest (Эме Форе). La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin (Сохтори метафизикии ашёи мушаххас аз нигоҳи Сент Фомаи Аквинӣ). –Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1956. –380 с.

[139]. Albertus, Magnus. Metaphysica [Text] : Libri I–V / Albertus Magnus; ed. B. Geyer // Opera Omnia. — Monasterii Westfalorum : Aschendorff, 1960. — Tomus 16, pars 1. — 300 p. — (ба забони лотинӣ).

[140]. Chatti, S. Arabic Logic from Al-Fārābī to Averroes: A Study of the Early Arabic Categorical, Modal, and Hypothetical Syllogistics [Text] / S. Chatti. – Birkhäuser, 2019. – 384 p.

[141]. Galston, M. Al-Farabi on Aristotle's theory of demonstration in Islamic philosophy and mysticism [Text] / M. Galston. – Delmar, NY: Caravan Books, 1981. – 234 p.

[142]. Hammod, R. The Philosophy of al-Farabi and Its Influence on Medieval Thought [Text] / R. Hammod. – Copyright, 1947. – 84 p.

[143]. Germann, N. Logic as the Path to Happiness: Al-Fārābī and the Divisions of the Sciences [Text] / N. Germann // Quaestio. – 2015. – 15 january. – PP. 15-30.

[144]. Lameer, Joep. Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics [Text] / Joep Lameer. – Leiden: «Brill», 1994. – 351 p.

[145]. Ley, H. Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter / Hermann Ley. – Berlin : Aufbau-Verlag, 1957. – 575 S.

[146]. Sharif, M.M. A History of Muslim Philosophy [Text] / M.M. Sharif. – Wiesbaden, 1963. – 902 p.

АННОТАТСИЯ

ба диссертатсияи Амондуллоев Бегмурод Саломатуллоевич дар мавзуи «Фалсафаи Абунасри Форобӣ ва Абуалӣ ибни Сино (таҳлили муқоисавӣ)» барои дарёфти дараҷаи илмии доктори илмҳои фалсафа аз рӯйи ихтисоси 6.3.2. — Таърихи фалсафа

Калидвожаҳо: Абунасри Форобӣ, Абуалӣ ибни Сино, таърихи фалсафа, машшоияи шарқӣ, ҳастишиносӣ, маърифатшиносӣ, вуҷуд, моҳият, ҷавҳар, араз, ҳаракат, замон, макон, нафс, ақл.

Мақсади таҳқиқоти диссертатсионӣ таҳлили муқоисавии афкори фалсафии Абунасри Форобӣ ва Абуалӣ ибни Сино, муайян намудани заминаҳои иҷтимоӣ-таърихӣ ва сарчашмаҳои ғоявии ташаккули таълимоти онҳо, ошкор намудани умумият ва тафовути дидгоҳҳояшон оид ба масъалаҳои ҳастишиносӣ, маърифатшиносӣ, ахлоқӣ, иҷтимоӣ ва сиёсӣ, инчунин муайян намудани нақши онҳо дар ташаккул ва рушди машшоияи шарқӣ мебошад.

Асоси методологии таҳқиқотро принсипҳои таърихият, воқеият ва низомнокӣ, методҳои диалектикӣ, таърихӣ, мантиқӣ, муқоисавӣ, таҳлилӣ ва герменевтикӣ ташкил медиҳанд. Методҳои мазкур имкон додаанд, ки таълимоти Форобӣ ва Ибни Сино дар робита бо шароити таърихию фарҳангии замони онҳо таҳлил гардида, умумият ва хусусиятҳои фарқкунандаи афкори фалсафиашон муайян карда шаванд.

Дар таҳқиқот осори фалсафии Форобӣ ва Ибни Сино, мероси мутафаккирони Юнони бостон, фалсафаи Шарқ ва ҷаҳони ислом, инчунин таҳқиқоти олимони ватанию хориҷӣ истифода гардидаанд. Дар заминаи онҳо масъалаҳои вуҷуд ва моҳият, ҷавҳар ва араз, ҳаракат, замон ва макон, маърифат, ақл ва нафс, ахлоқ ва саодат, давлат ва ҷомеа мавриди таҳлили муқоисавӣ қарор гирифтаанд.

Навгонии илмии таҳқиқот дар омӯзиши муназзам ва муқоисавии масъалаҳои бунёдии фалсафаи Форобӣ ва Ибни Сино ифода ёфта, умумият ва тафовути таълимоти онҳо оид ба ҳастӣ ва маърифат, ҳаракат, ҷавҳар ва араз, нафс, ахлоқ, саодат, давлат ва ҷомеа муайян гардидааст. Ҳамчунин, ҷойгоҳи ин мутафаккирон дар ташаккули машшоияи шарқӣ, рушди мантиқ ва усули исботи ақлонию бурҳонӣ, муносибати фалсафа ва дин ва таъсири мероси онҳо ба афкори фалсафии Шарқу Ғарб мушаххас карда шудааст.

Натиҷаҳои таҳқиқот барои рушди таърихи фалсафа, фалсафаи Шарқ ва таҳқиқоти муқоисавӣ аҳаммияти назариявию амалӣ дошта, метавонанд ҳангоми анҷом додани таҳқиқоти илмӣ, таҳияи рисолаҳо, китобҳои дарсӣ, восита ва барномаҳои таълимӣ, инчунин таълими фанҳои «Таърихи фалсафа», «Фалсафаи Шарқ», «Мантиқ» ва «Ахлоқ» истифода шаванд.

Тавсияҳои амалии таҳқиқот метавонанд дар такмили барномаҳои таҳсилоти олӣ, таҳияи курсҳои махсуси «Фалсафаи Форобӣ ва Ибни Сино» ва «Перипатетизми шарқӣ», омодасозии кадрҳои илмӣ ва омӯзгорӣ, рушди таҳқиқоти муқоисавии фалсафаи Шарқу Ғарб ва муаррифии мероси илмию фалсафии тоҷикон истифода гарданд.

АННОТАЦИЯ

к диссертации Амондуллоева Бегмурода Саломатуллоевича на тему «Философия Абу Насра Фараби и Абуали Ибн Сины (сравнительный анализ)» на соискание учёной степени доктора философских наук по специальности 6.3.2. — История философии

Ключевые слова: Абунаср Фараби, Абуали Ибн Сина, история философии, восточный перипатетизм, онтология, гносеология, бытие, сущность, субстанция, акциденция, движение, время, пространство, душа, разум.

Цель диссертационного исследования заключается в сравнительном анализе философских воззрений Абу Насра Фараби и Абуали Ибн Сины, определении социально-исторических предпосылок и идейных источников формирования их учений, выявлении общих и отличительных черт их взглядов на проблемы онтологии, гносеологии, этики, социальной и политической философии, а также определении их роли в становлении и развитии восточного перипатетизма.

Методологическую основу исследования составляют принципы историзма, объективности и системности, а также диалектический, исторический, логический, сравнительный, аналитический и герменевтический методы. Использование данных методов позволило проанализировать учения Фараби и Ибн Сины во взаимосвязи с историко-культурными условиями их эпохи, выявить общие и отличительные особенности их философских воззрений.

В исследовании использованы философские труды Фараби и Ибн Сины, наследие мыслителей Древней Греции, философии Востока и исламского мира, а также исследования отечественных и зарубежных учёных. На их основе проведён сравнительный анализ проблем бытия и сущности, субстанции и акциденции, движения, времени и пространства, познания, разума и души, нравственности и счастья, государства и общества.

Научная новизна исследования заключается в системном и сравнительном изучении фундаментальных проблем философии Фараби и Ибн Сины, выявлении общих и отличительных черт их учений о бытии и познании, движении, субстанции и акциденции, душе, нравственности, счастье, государстве и обществе. Наряду с этим определено место мыслителей в становлении восточного перипатетизма, развитии логики и рационально-доказательного метода, раскрытии соотношения философии и религии, а также конкретизировано влияние их наследия на философскую мысль Востока и Запада.

Результаты исследования имеют теоретическое и практическое значение для дальнейшего развития истории философии, философии Востока и сравнительных исследований и могут быть использованы при проведении научных исследований, подготовке диссертаций, учебников, учебных пособий и образовательных программ, а также при преподавании дисциплин «История философии», «Философия Востока», «Логика» и «Этика».

Практические рекомендации исследования могут быть использованы при совершенствовании программ высшего образования, разработке специальных курсов «Философия Фараби и Ибн Сины» и «Восточный перипатетизм», подготовке научных и педагогических кадров, развитии сравнительных исследований философии Востока и Запада, а также популяризации таджикского научно-философского наследия.

ABSTRACT

to the dissertation of Begmurod Salomatulloevich Amondulloev entitled "The Philosophy of Abu Nasr al-Farabi and Abu Ali Ibn Sina (Comparative Analysis)" submitted for the degree of Doctor of Philosophical Sciences in Specialty 6.3.2. — History of Philosophy

Keywords: Abu Nasr al-Farabi, Abu Ali Ibn Sina, history of philosophy, Eastern Peripateticism, ontology, epistemology, being, essence, substance, accident, motion, time, space, soul, intellect.

The purpose of the dissertation research is to conduct a comparative analysis of the philosophical views of Abu Nasr al-Farabi and Abu Ali Ibn Sina, to identify the socio-historical preconditions and intellectual sources that shaped their teachings, to reveal the similarities and differences in their views on the main issues of ontology, epistemology, ethics, social and political philosophy, and to determine their role in the formation and development of Eastern Peripateticism.

The methodological basis of the research comprises the principles of historicism, objectivity, and systematicity, as well as dialectical, historical, logical, comparative, analytical, and hermeneutic methods. These methods made it possible to analyze the teachings of al-Farabi and Ibn Sina in relation to the historical and cultural conditions of their time and to identify the common and distinctive features of their philosophical views.

The research draws upon the philosophical works of al-Farabi and Ibn Sina, the intellectual heritage of Ancient Greek thinkers, the philosophical traditions of the East and the Islamic world, as well as studies by domestic and foreign scholars. On this basis, a comparative analysis was conducted of the problems of being and essence, substance and accident, motion, time and space, cognition, intellect and soul, ethics and happiness, the state and society.

The scientific novelty of the research lies in the systematic and comparative study of the fundamental problems of the philosophy of al-Farabi and Ibn Sina and in identifying the similarities and differences in their teachings on being and cognition, motion, substance and accident, soul, ethics, happiness, the state, and society. The study also determines the place of these thinkers in the formation of Eastern Peripateticism, the development of logic and the rational-demonstrative method, the relationship between philosophy and religion, and specifies the influence of their intellectual heritage on the philosophical thought of the East and the West.

The results of the research are of theoretical and practical significance for the further development of the history of philosophy, Eastern philosophy, and comparative studies. They may be used in conducting scientific research, preparing dissertations, textbooks, teaching materials and educational programs, as well as in teaching such disciplines as "History of Philosophy," "Eastern Philosophy," "Logic," and "Ethics."

The practical recommendations of the research may be used to improve higher education programs, develop specialized courses on "The Philosophy of al-Farabi and Ibn Sina" and "Eastern Peripateticism," train academic and teaching personnel, advance comparative studies of Eastern and Western philosophy, and promote the Tajik scientific and philosophical heritage.