АКАДЕМИЯИ МИЛЛИИ ИЛМҲОИ ТОҶИКИСТОН
ИНСТИТУТИ ФАЛСАФА ВА СИЁСАТШИНОСИИ
БА НОМИ А.БАҲОВАДДИНОВИ АМИТ

Ба ҳуқуқи дастнавис

ТДУ: 1 (091):14
ТКБ: 87.3 (2)
К-26



КАРИМОВА СУМАЯ РУСТАМОВНА

ТАЪЛИМОТИ ФАЛСАФИИ САЛОҲУДДИНИ САЛҶУҚӢ

АВТОРЕФЕРАТИ

диссертатсия барои дарёфти дараҷаи доктори фалсафа PhD, доктор аз руйи ихтисоси 6D020102- Таърихи фалсафа

Душанбе – 2026

Диссертатсия дар шуъбаи таърихи фалсафаи Институти фалсафа ва сиёсатшиносии ба номи А.Баҳовaддинови АМИТ иҷро шудааст.

Роҳбари илмӣ: **Шамсов Мубораксшо Салоудинович** – номзади илмҳои фалсафа, дотсент мудири шуъбаи таърихи фалсафаи Институти фалсафа ва сиёсатшиносӣ ба номи А. Баҳовaддинови АМИТ

Муқарризони расмӣ: **Нурулҳақ Қамар** – доктори илмҳои фалсафа, профессор, мудири кафедраи диншиносии Донишгоҳи миллии Тоҷикистон

Норбоев Юсуфҷон Мардонқулович – номзади илмҳои фалсафа, дотсенти кафедраи фалсафа ва фарҳангшиносии Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи Садриддин Айнӣ

Муассисаи пешбар: **Донишгоҳи байналмилалии сайёҳӣ ва соҳибкории Тоҷикистон**

Ҳимоя санаи «24» уми декабри соли 2026, соати «16:00» дар ҷаласаи Шурои диссертатсионии 6D020102 назди Донишгоҳи миллии Тоҷикистон (Ҷумҳурии Тоҷикистон, 734025, ш. Душанбе, хиёбони Рӯдакӣ, 17) баргузор мегардад.

Бо диссертатсия дар китобхонаи илмӣ ва сомонаи расмии Донишгоҳи миллии Тоҷикистон (www.tnu.tj) шинос шудан мумкин аст.

Автореферат санаи «___» _____ соли 2026 фиристода шуд.

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

МУҚАДДИМА

Мубрамии мавзуи (предмет) таҳқиқот. Дар афкори иҷтимоӣ-фалсафии ҳаракати ислоҳотхоҳии садаҳои XIX-XX-и ҷаҳони мусулмонӣ, ба вижа Афғонистон Салоҳиддини Салҷуқӣ (1896–1970) ҷойгоҳи хос дорад ва нақши ӯ дар рушди фалсафаи Афғонистони садаи XX ҳамчун шахсияти фаъоли ҷамъиятӣ, ислоҳгар ва файласуф муассир аст. Салҷуқӣ тавассути фаъолияти илмӣ ва адабии худ муборизаи халқиятҳои Афғонистон ва инчунин кишварҳои ҳамҷавор, ба муқобили низоми мустамликадориро таҷассум ва дастгирӣ намуда, тавассути андешаҳои ирфонӣ ва ахлоқии худ масоили миллию сиёсии замонашро низ баррасӣ кардааст. Ӯ маорифро абзори мубориза бо ҷаҳолат, мазҳабгароии ифротӣ ва таассуб медонист ва таҳкими шуури миллӣ ва бедории маънавии мардумони Афғонистонро воситаи раҳоии инсону ҷомеа аз нобаробариҳо мешумурд.

Бо вуҷуди саҳми арзандаи Салҷуқӣ дар таҳаввули афкори замони худ, андешаҳои ӯ то имрӯз дар фазои илмии форсизабон, ба вижа дар фалсафаи муосир мавриди таҳқиқи бонизом қарор нагирифтааст. То ба имрӯз, ки ҳанӯз ҷаҳони мусулмонӣ, ба хусус Афғонистон бо сабаби таназзули иҷтисодӣ, иҷтимоӣ зери қудратҳои ҷаҳонӣ қарор дорад, бинобар ин зарурати бознигарӣ ва омӯзиши амиқи мероси фалсафии ӯ ба миён омадааст. Илова бар ин дар ҷаҳоне, ки бо бухронҳои ахлоқию маънавӣ ва таназзули арзишҳо рӯ ба рӯст, бознигарии андешаҳои файласуфоне чун Салҷуқӣ аз аҳмият холӣ нест.

Ҳамзамон, афкори фалсафӣ, аҳлоқӣ ва эстетикии Салҷуқӣ дар таълиму тарбияи ҳам халқи Афғонистон ва ҳам кишварҳои ҳамвҷавор, ки сатҳи таассуби динӣ ва хурофот то ҳанӯз баланд аст, метавонанд таъсири мусбат дошта бошанд. Ҷаҳонбинии ӯ барои рушди қобилияту малакаҳои зеҳнию ақлонӣ, тарбияи равонию ахлоқӣ ва ташаккули ҷаҳонбинии илмӣ метавонад мусоидат намоянд. Дар заминаи омӯзишу таҳқиқи афкори фалсафии ӯ метавон насли наврасу ҷавононро барои аз вартаи ҷангу парешонӣ, адовату хусумати динию мазҳабӣ ва ифротгароӣ, ки то ба имрӯз дар Ааафғонистон ва баъзе кишварҳои ҳамҷавори он дар ҳолати ривоҷёбӣ қарор доранд ва барои қудратҳои ҷаҳонӣ ба макони таъсиси гуруҳҳои экстремистӣ-террористии динӣ табдил ёфтаанд, раҳо ёфтан роҳнамоӣ кунад.

Ҳамзамон дар афкори фалсафии Салҷуқӣ хусусияти сулҳофарӣ ва ваҳдати миллӣ, ки муҳимтарин шарти бақои давлатдории миллӣ ба шумор меравад, равшан мушоҳида мешавад ва он метавонад барои рушду тараққиёти иқтисодӣ, иҷтимоӣ ва маънавии натанҳо ин сарзамини куҳан, ки ватани даҳҳо абармардони майдони илму фарҳанги ҷаҳонгири тоҷику форс мебошанд, ҳамчунин кишварҳои ҳамҷавор ба ҳайси як методологияи идеологӣ хизмат карда метавонад. Хулоса дар афкори адабию фалсафии ин мутафаккири маорифпарвару равшанфикр бисёр масъалаҳои сиёсию иҷтимоӣ, маърифатӣ, динӣ ва ахлоқӣ, ки аз даврони зуҳури тамаддун то имрӯз ҷомеаи ҷаҳониро ба ташвиш овардаанд, инъикос ёфта, роҳҳои

ҳалли онҳо низ шарҳу тавзеҳ дода шудаанд, ки арзиш ва мубрамияти таҳқиқи мавзуъро меафзояд.

Дар ниҳоят як нуктаи муҳимро бояд ёдовар шуд, ки Афғонистон имрӯз ба яке аз марказҳои тарғиби ақидаҳои ифротгароии ҷараёнҳои сиёсӣ-динии исломӣ, ба мисли Салафия, Ансол-уллоҳ ва ғайра табдил ёфтааст. Салафия ба мазҳаби ҳанафия ва исмоилия, ки пайравонашон шаҳрвандони Афғонистону Покистон ва дигар кишварҳои Осиёи Марказӣ мебошанд, ихтилофӣ зиёд дорад.

Андешаҳои Салқуқӣ дар бораи ҳастишиносӣ, маърифатшиносӣ, инсоншиносӣ, зебоишиносӣ ва афкори ахлоқии ӯ арзишу аҳаммияти умумибашарӣ доранд. Бинобар он коркарди таълимоти фалсафии Салҷуқӣ барои мардумони ин кишварҳо низ аз аҳамият холӣ нест. Алалхусус, дар шароити кунунӣ, ки Афғонистон ва мардуми шарифи он зери ҳокимияти сиёсӣ-динию Толибон қарор доранд ва хатари экстремизму терроризм ва мафкураи ифротгароӣ аз ин мамлакат ба кишварҳои ҳамҷавори он таҳдид карда истодааст, шиносоӣ бо афкори фалсафии Салоҳуддини Салҷуқӣ на танҳо барои ҷавонон ҳамчунин барои ҳаркадом шаҳрванди ин кишвар арзёбӣ мегардад, зеро афкори фалсафии Салоҳуддини Салҷуқӣ шаҳрвандонро метавонад дар руҳияи инсондӯстӣ, таҳаммулпазирӣ, дӯстию рафоқат, илмпарварию меҳнатдӯстӣ, эҳтироми ҳуқуқу озодиҳои инсон тарбия менамояд. Таълимоти фалсафии ӯ дар заминаи сарчашмаҳои исломӣ ва афкори мутафаккирони Шарқу Ғарб симои маънавию ахлоқии инсони комилро дарёфта, онро дар осори худ тасвир кардааст. Дар осори ӯ фалсафа бо дин, ақл бо имон ва ҷисм бо маънавиёт на дар ҷангу набард, балки дар ҳамкорӣ ва ҳамгироӣ баён ёфтааст. Кимиёи саодат ва рушду бақои ҳаёти моддию маънавии инсон ва ҷомеаро мутафаккир дар мутавозину ҳамоҳанг сохтани қобилияту истеъдоди нерӯҳои аслии инсонӣ бо ниёзҳо ва ормонҳои иҷтимоӣ мебинад. Ҷойи таассуф аст, ки чунин андешаҳои илман асоснок ва мазмунан ҷолиб, ки дорои аҳамияти баланди тарбиявию ахлоқӣ мебошанд, то кунун на дар Афғонистон ва на дар хориҷ аз ҷониби муҳаққиқону пажӯҳишгарон ба таври амиқу маҷмуавӣ омӯхта нашудааст. Аз ин хотир, диссертант кӯшиш ба харҷ додааст, ки таълимоти фалсафии Салҷуқиро аз назари таърихӣ-фалсафӣ таҳқиқ карда, ҷанбаҳои онтологӣ, гносеологӣ, антропологӣ ва ахлоқию эстетикии онро баррасӣ намуда, аҳамияти илмию амалии консепсияи фалсафии мутафаккирро ҳамчун як сарчашмаи муфиди илмию амалӣ барои таълиму тарбияи шоистаи насли ҷавон, умуман нишон диҳад, зеро аз нигоҳи ӯ, таълимоти фалсафии Салҷуқӣ воситаи маънавии муҳими муқовимат бо мафкураи ифротгароӣ мебошанд.

Дараҷаи таҳқиқи мавзуи илмӣ. Мероси илмӣ ва адабии Салҷуқӣ чуноне ки дар боло зикр гардид, берун аз марзи Афғонистон кам таҳқиқ шудааст. Вале андешаҳои фалсафии ӯ аз ҷониби олимон ва донишмандони тоҷик хеле нокифоя мавриди таваҷҷуҳ қарор гирифтаанд.

Олимон ва мутафаккирони Ғарбу Шарқ, ки бо мероси эҷодии Салҷуқӣ шинос ҳастанд, аз ҷумла, муҳақиққони мисрӣ, ба мисли Мансури Фаҳмӣ [86], Муҳаммад Шавкат ал-Тунӣ [109], Маҳмуд абу Райя [90] ва дигарҳо, ба шахсияти ӯ ҳамчун олим, шоир ва мутафаккир баҳои баланд додаанд. Олимони номбурда бо Салҷуқӣ, ҳангоме, ки ӯ дар Миср ҳамчун сафир адои хизмат мекард, шахсан шиносоӣ доштанд. Дар Миср Салоҳуддини Салҷуқӣ бо забони арабӣ чандин китобу мақолаҳо таълиф намуд ва дар муддати кӯтоҳ дар доираҳои илмии Миср ба шахси муътабар ва обрӯманд табдил ёфт. Аз ин рӯ, олимони мазкур бо осори Салҷуқӣ ошноӣ доштанд ва ӯро ҳамчун файласуф, маорифпарвар, олим, адабиётшинос, сиёсатмадор таърифу тавсиф менамуданд.

Ба осори фалсафию адабии Салҷуқӣ олимони эронӣ низ таваҷҷуҳ кардаанд. Донишмандоне чун Бобак Аҳмадӣ [61], Басири Аҳмад Давлатободӣ [55], Муҳаммад Тақии Мисбоҳ Яздӣ [100], Муртазо Мутаҳҳарӣ [96], Парвиз Марзбон [119], Муҳаммад Ҳусайни Таботабоӣ [106], Насири Фуқуҳӣ [115] ва дигарон ба эҷодиёти Салҷуқӣ баҳои баланд дода, аз андешаҳои ӯ дар таҳқиқоташон иқтибос овардаанд.

Эҷодиёти илмию адабии Салоҳуддини Салҷуқӣ аз мадди назари олимону муҳаққиқони Шуравӣ ва муосири русу тоҷик берун мондааст. Аммо, дар осори теъдоде аз муаррихони русу тоҷики садаи XX номи ӯ дар радифи маорифпарварону донишмандони бузурги Афғонистон зикр шудааст. Дар байни онҳо асарҳои Р.Т. Ахрамович [52], С.Б. Панин [118], Л.Б. Теплинский [139], К. Карло [81], Х.Н. Назаров [112] ва дигаронро метавон зикр кард.

Донишмандони маъруфи Афғонистон аз ҷумла, Халилуллоҳ Халиллӣ [147], Муҳаммад Ҳусайни Вафо [102], Ғулом Ҳабиб Навобӣ [64], Муҳаммад Шавкат Алтунӣ [109], Шер Муҳаммади Насирӣ [166], Тахмос Азизи Осуда [138], Саид Козими Раштӣ [120], Холмуҳаммади Хаста [148], Шокир Ғулом Умар [167] ва дигарон ба назарияҳои ӯ дар соҳаи илмҳои иҷтимоӣ, махсусан фалсафӣ, муроҷиат намуда, ба фикру ақидаҳои ӯ баҳои баланд додаанд. Алалхусус, дар мақолаҳои Раҳмуллоҳи Ризоӣ «Бергсон ва Салоҳуддини Салҷуқӣ», Башорат Ансорӣ «Лоиҳаи нашри афкор ва осори Салоҳуддини Салҷуқӣ», Қайюм Башир «Ёддоштҳо аз Салоҳуддини Салҷуқӣ ҳамчун файласуф, нависанда, шоир ва дипломат», инчунин мақолаҳои Мир Ғулом Муҳаммади Ғубор «Шахсият ва мавқеи муаллим ва доктор», Ҳафиз Саҳро «Шахсияти бузурги илмӣ», ки бо забони пашту таълиф шудаанд ва дар як маҷмуа бо номи «Саввумин солгарди вафот» нашр шудаанд, оид ба аҳвол ва осори Салоҳуддини Салҷуқӣ маълумоти ҷолибе мавҷуд аст.

Дар матбуоти даврии Афғонистон низ олимону рӯзноманигорон вобаста ба зиндагинома, афкор ва осори Салҷуқӣ мақолаҳои зиёди илмӣ ба табъ расонидаанд. Масалан, монографияи муҳаққиқи афғонистонӣ Ғулом Ҳабиб Навобӣ «Салҷуқӣ нависандаи барҷаста», инчунин маҷмуаи мақолаҳои конфронси илмӣ бахшида ба осори Салҷуқӣ таҳти унвони «Устод Салоҳуддин Салҷуқӣ – мутафаккири оянда»-ро метавон зикр кард. Дар маъхазҳои зикршуда баъзе

масъалаҳои алоқаманди мавзуи кори диссертатсионии мо мухтасар зикр шудаанд.

Аз асарҳои илмии ба аҳвол ва осори Салоҳуддини Салҷуқӣ бахшидашуда рисолаи номзадии Обида Бежан Салҷуқӣ [181] таҳти унвони «Таълимоти Салоҳуддини Салҷуқӣ дар бораи инсон»-ро, махсусан бояд қайд кард. Дар он муаллиф мақом ва нақши Салоҳуддини Салҷуқиро дар афкори ҷамъиятию фалсафии Афғонистон нишон дода, ҷаҳонбинии фалсафӣ ва мероси илмию адабии мутафаккирро мухтасар шарҳу тавзеҳ додааст. Дар ин асар таълимоти Салоҳуддини Салҷуқӣ дар бораи моҳияту табиати иҷтимоии инсон нисбатан амиқ таҳлилу баррасӣ шудаанд. Муаллиф муносибати мутафаккирро бо консепсияҳои фалсафӣ перомуни инсон муайян карда, андешаҳои ӯро дар бораи ҳастӣ ва табиати иҷтимоии мафҳуми озодӣ, қазову қадар, ҳадафҳо, мазмуни ҳаёт ва рисолати инсон дар ҷомеа шарҳу тавзеҳ дода, таълимоти ҳастишиносӣ ва маърифатшиносии Салоҳуддини Салҷуқиро ба қадри тавон таҳқиқ намудааст. Лекин дар мавзуи мавриди назари мо таваҷҷуҳи хос накардааст, зеро мақсад ва мароми таҳқиқоти диссертатсионии ӯ мушаххас ба масъалаи инсон нигаронида шудааст.

Умуман, Салоҳуддини Салҷуқӣ ҳамчун мутафаккир, олим, адиби ислоҳхоҳ ҳудуди 34 асар ва беш аз 200 мақола навиштааст, ки то кунун ҳамаҷониба омӯхта нашудаанд. Осори пурғановати Салоҳуддини Салҷуқӣ, бо назардошти мазмуни инсонгароию инсонпарварӣ ва маорифпарваронааш, сазовори таҳқиқоти бештар, васеътар ва мукаммалтар мебошад. Таҳқиқоти диссертатсионии мо як қадами навбатӣ дар ин самт арзёбӣ мегардад.

Ҳамин тариқ, бояд гуфт, ки бо вуҷуди аз ҷониби баъзе муҳаққиқон таҳқиқ гардидани мероси илмию адабии Салоҳуддини Салҷуқӣ вале таълимоти фалсафии ӯ дар боби ҳастишиносӣ, маърифатшиносӣ ва зебоишиносию ахлоқ то ҳанӯз ба таври мушаххас мавриди таҳқиқ қарор нагирифтааст, ба хусус аз ҷониби муҳаққиқон он мафҳумҳои фалсафие, ки ҳангоми баёни андешаҳои фалсафии хеш Салҷуқӣ истифода кардааст, ба тарзи кофӣ арзёбӣ нагардидаанд. Ҳол он ки мафҳуму андешаҳои наве, ки Салҷуқӣ дар боби ҳастишиносӣ, гносеология, аҳлоқу зебоишиносӣ истифода ва баён кардааст, барои ислоҳи ҳаёти иҷтимоию маънавии ҷомеа аҳамияти хос доранд. Бинобар он, мо масъалаҳои ҳастишиносӣ, маърифатшиносӣ, инсоншиносӣ ва зебоишиносии инсонро дар таълимоти фалсафии Салҷуқӣ мавриди баррасӣ қарор додем.

Робитаи таҳқиқот бо барномаҳо (лоиҳаҳо) ва мавзуъҳои илмӣ. Диссертатсия дар доираи татбиқи ҷанбаҳои гуногуни барномаҳои давлатии марбут ба соҳаи фарҳанг ва дар ин замина амалӣ кардани сиёсати фарҳангии кишвар дар давраи истиқлол, аз ҷумла «Барномаи давлатии рушди мусиқии касбӣ дар Ҷумҳурии Тоҷикистон барои солҳои 2011-2015»/Қарори Ҳукумати Ҷумҳурии Тоҷикистон аз 1 июли соли 2010, № 322; «Барномаи давлатии ҳифзи мероси таърихию фарҳангӣ барои солҳои 2021- 8 2025»/Ќарори Ҳукумати Ҷумҳурии Тоҷикистон аз 1 майи соли 2020, №253; «Барномаи давлатии рушди муассисаҳои фарҳангии Ҷумҳурии Тоҷикистон барои солҳои

2021-2025»/Қарори Ҳукумати Ҷумҳурии Тоҷикистон аз 3 апрели соли 2021, №115; «Барномаи давлатии ҳифзи мероси фарҳанги ғайримоддӣ барои солҳои 2021-2025»/Қарори Ҳукумати Ҷумҳурии Тоҷикистон аз 31 марти соли 2020, №206 ва ғайра, инчунин мавзуи панҷсолаи корҳои илмӣ-таҳқиқотии шуъбаи фалсафаи фарҳанги Институти фалсафа ва сиёсатшиносии ба номи А.Баҳовaддинови АМИТ зери унвони «Масъалҳои методологии таҳқиқи афкори фалсафӣ, ахлоқӣ-иҷтимоӣ ва тасвири олам дар осори мутафаккирони тоҷик» барои солҳои 2022-2026 (№ 3408/24-225 0121TJ1287) мавриди иҷро қарор гирифтааст.

ТАВСИФИ УМУМИИ ТАҲҚИҚОТ

Мувофиқи талаботи бахши тавсифи умумии таҳқиқот тасмим гирифта шуд, ки мақсади таҳқиқот муайян карда шуда, дар заминаи он вазифаҳои иҷрошаванда мушаххас гардонида шаванд. Объекту предмет, марҳилаю макон ва доираи таърихии таҳқиқот, асосҳои назариявӣ, асосҳои методологии таҳқиқот, сарчашмаҳои маълумот, заминаҳои эмпирикӣ, пойгоҳи таҳқиқот, навгонии илмӣ, нуктаҳои ба ҳимоя пешниҳодшаванда вобаста ба тамоюлгирии мазмун ва моҳияти мавзуи таҳқиқотӣ дақиқ нишонрас карда шудааст. Аҳаммияти назариявӣ ва амалии таҳқиқот, дараҷаи эътимоднокии натиҷаҳои диссертатсия, мутобиқати он ба шиносномаи ихтисоси илмӣ, саҳми шахсии довталаби дараҷаи илмӣ дар доираи таҳияи таҳқиқот мушаххас нишон дода шуда, тасвиб ва амалисозии натиҷаҳои диссертатсия, баромаду гузоришҳои довталаб барои дарёфти дараҷаи илмӣ дар конференсияҳои ҷумҳуриявию байналмилалӣ, ки диссертант бевосита иштирок ва маъруза кардааст, бо зикри макон ва соли баргузорӣ дарҷ гардидааст. Ҳамзамон, дар ин қисмати кор теъдоди интишороти диссертант аз рӯйи мавзуи илмӣ, ки дар маҷаллаҳои илмии эътирофкардаи КОА-и назди Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон ба нашр 4 расидаанд, сохтор ва ҳаҷми диссертатсия ва шумораи адабиёти истифодашуда нишон дода мешавад.

Мақсади таҳқиқот. Аз ҷиҳати назариявӣ омӯзиш, таҳлил ва таҳқиқи таълимоти фалсафии Салоҳуддини Салҷуқӣ.

Дар заминаи амалӣ кардани ҳадафи гузошташуда дар таҳқиқи мавзуъ диссертант иҷрои вазифаҳои зерини таҳқиқоти муҳим мешуморад:

- тавсифи умумии замони зиндагӣ ва фаъолияти эҷодии Салоҳуддини Салҷуқӣ;
- шарҳи вазъи сиёсию иҷтимоӣ ва фарҳангии замони Салоҳуддини Салҷуқӣ;
- муайян кардан ва шарҳ додани заминаҳои ғоявию фарҳангии ташаккули ҷаҳонбинӣ ва афкори фалсафии Салоҳуддини Салҷуқӣ;
- баррасии андешаҳои ахлоқӣ ва зебоишиносии Салҷуқӣ;
- таҳқиқи андешаҳои ҳастишиносии Салоҳуддини Салҷуқӣ;
- таҳлилу арзёбии фалсафаи гносеологии Салҷуқӣ;
- тавзеҳи масъалаҳои антропологӣ дар таълимоти фалсафии Салоҳуддини Салҷуқӣ;
- муайян кардани мақом ва нақши таълимоти фалсафии Салоҳуддини Салҷуқӣ дар таърихи афкори

ҷамъиятию фалсафии Афғонистон ва таъсири он ба афкори иҷтимоию фалсафии ҷаҳони ислом.

Объекти таҳқиқот. Омӯзиш ва таҳқиқи осори фалсафӣ-илмии Салоҳуддини Салҷуқӣ.

Мавзуи (предмети) таҳқиқот: Андешаҳои фалсафии Салоҳуддини Салҷуқӣ доир ба ҳастӣ, маърифат, зебоишиносӣ ва мақоми инсон дар ҷомеа.

Марҳила, макон ва давраи таҳқиқот. Интихоби мавзуъ, омӯзиш ва ҷамъоварии мавод, ҷо ба ҷо гузорӣ ва коркарди он ҷиҳати омода кардани диссертатсия аз соли 2021 дар шуъбаи таърихи фалсафаи ИФС-и ба номи А.Баҳовaддинови АМИТ шурӯъ гашта, соли 2026 ба анҷом расонида шуд. Мувофиқ ба талабот ва фарогирии ҷанбаҳои мухталифи мавзуъ доираи таҳқиқи ҳамаҷонибаи мероси фалсафӣ ва илмии Салоҳуддини Салҷуқӣ, муайян намудани хусусиятҳои ҷаҳонбинии фалсафӣ ва саҳми ӯ дар рушди афкори илмӣ-фалсафии давраи худ.

Асосҳои назариявии таҳқиқот: Асосҳои назариявии таҳқиқотро муқаррароти илмие ташкил медиҳад, ки дар осори файласуфони Ғарб ва Шарқ зиёд ба чашм мерасад. Ҳангоми пажӯҳиш ва арзёбии масъалаҳои таҳқиқшаванда, таҳлили андешаҳои онтологӣ, гносеологӣ ва антропологии Салоҳуддин Салҷуқӣ аз усулҳои анъанавии умумиилмии фалсафӣ, ба мисли усули диалектикӣ, таърихӣ, феноменологӣ, герменевтикӣ, интиқодӣ ва дигар усулҳои илмию мантиқӣ истифода шудаанд.

Асосҳои методологии таҳқиқоти: Асосҳои методологии таҳқиқотро пажӯҳиш бо истифода аз методҳои назариявӣ ва амалии бадастории донишҳои илмӣ, аз ҷумла усулҳои гуногуни мантиқӣ ва илмӣ, ба монанди усули таърихӣ-фалсафӣ, усули аксиологӣ ва интиқодӣ, усули гузариш аз таҳлили таҷридӣ ба таҳлили мушаххас, усулҳои муқоисавӣ, таҳлил ва таркиби мавод, баъзан унсурҳои герменевтика ва ғайра ташкил додааст.

Заминаҳои эмпирикии таҳқиқот ба воситаи маълумоти дар асоси омӯзиши афкор ва осори Салоҳуддини Салҷуқӣ ва омӯхтани афкори фалсафии мутафаккирони Юнони қадим ва Шарқу Ғарб, ки самтҳои онтологӣ, гносеологӣ, антропологӣ, эстетикӣ ва ахлоқии афкори фалсафиро таҳқиқ кардаанд, ташкил медиҳанд. Инчунин ҳамарӯза истифодаи воситаҳои гуногуни инноватсионӣ дар раванди корҳои таҳқиқотӣ дар ҷараёни омӯзиши афкори фалсафии Салоҳуддини Салҷуқӣ ва натиҷаи онҳо таҳлилу баррасӣ шуда, тавассути гузаронидани суҳбатҳои инфиродӣ ва гурӯҳӣ бо мутахассисони соҳа, ки ба таҳқиқи афкори фалсафӣ машғул мебошанд, сурат гирифтанд. Илова бар ин таҳлил намудани афкори файласуфони ватанию хориҷӣ дар бораи андешҳои онтологӣ, гносеологӣ, антропологӣ ва эстетикии Салоҳуддини Салҷуқӣ заминаҳои эмпирикии таҳқиқот мебошанд.

Пойгоҳи таҳқиқот. Диссертатсияи «Таълимоти фалсафии Салоҳуддини Салҷуқӣ» дар заминаи шуъбаи таърихи фалсафаи ИФС-и ба

номи А.Баҳовaддинови АМИТ ба анҷом расонида шуд. Дар баробари ин, пойгоҳи таҳқиқоти мазкурро сарчашмаҳои муътамади илмӣ, асарҳои таълифкардаи муҳаққиқони ватанию хориҷӣ доир ба мавзуи баррасишаванда ва санадҳои меъёрии ҳуқуқии қабулкардаи Ҳукумати Ҷумҳурии Тоҷикистон ташкил медиҳанд.

Навгонии илмии таҳқиқот: Дар кори диссертатсионии мавриди назар навгонии таҳқиқ чунин ифода шудааст:

- ошкор карда шуд, ки он афкори фалсафии файласуфони Юнони қадим, махсусан Афлотуну Арасту, навафлотуния, инчунин машшоияи шарқӣ, калом, ирфони исломӣ, ишроқ, фалсафаи классикии немис, ислоҳотхоҳони мусулмон ва таълимоти баъзе намояндагони фалсафаи замони нави Ғарб ҳамчун сарчашмаи ғоявии ташаккули афкори фалсафии Салоҳуддин Салҷуқӣ хизмат намудаанд;

- муайян карда шуд, ки Салҷуқӣ дар баҳси масъалаҳои ҳастӣ мавқеи устувор надорад ва аз дидгоҳҳои мактабҳои гуногуни фалсафӣ ба он таваҷҷуҳ намудааст;

- исбот карда шуд, ки Салҷуқӣ дар масъалаҳои маърифатӣ навгӯиҳо дорад ва маърифати ирфониро дар радифи дигар шаклҳои маърифат баррасӣ намудааст;

- мушаххас карда шуд, ки Салҷуқӣ инкишофу пешрафти ҳаёти иҷтимоиро дар таносуби шуури ахлоқиву эстетикӣ мебинад ва ба ин мавзӯъ сирф ба диди ақлонӣ таваҷҷуҳ менамояд;

- асоснок карда шуд, ки Салҷуқӣ ҳарчанд масъалаи инсонро дар заминаи таълимоти мактабҳои фалсафии классикӣ баррасӣ менамояд, аммо бо диди нав ба он бархӯрд намуда, низоми нави мантиқӣ маърифати моҳияти инсонро ҳамчун субъекти созанда пешниҳод мекунад.

Нуқтаҳои ба ҳимоя пешниҳодшаванда:

1. Осори фалсафӣ ва ахлоқии Салоҳуддини Салҷуқӣ дар замони муосир аҳаммияте фаротар аз ҳудуди таърихӣ ва миллӣ доранд. Зеро вай кӯшиш мекунад, ки миёни инсон ва олам дар заминаи донишҳои фалсафӣ муносибати амиқи маърифатӣ барқарор намояд. Ӯ ба ин масъала бо услуби мантиқию таҳлилӣ ва дидгоҳи ирфонӣ таваҷҷуҳ намудааст, ки мураккабу печида мебошад. Мутафаккир дар масъалаи таносуби ҳастии инсон ва камолоти маънавии ӯ таҳти таъсири мактабҳои фалсафии машшоия, муътазила, калом, ирфон ва ғайра қарор гирифтааст.

2. Таълимоти фалсафии Салоҳуддини Салҷуқӣ бо такя ба афкори файласуфони Шарқу Ғарб шакл гирифтааст. Салоҳуддини Салҷуқӣ аз таълимоти файласуфоне чун Суқрот, Афлотун, Арасту, Фаробӣ, Ибни Сино, Ибни Арабӣ, Декарт, Кант, Гегел, Бергсон ва дигар файласуфони маъруф таъсир пазируфта, дар ин замина андешаҳои фалсафии хешро ироа намудааст. Бархе аз ҷанбаҳои амалии вуҷуд ва воқеияти инсони муосир, аз ҷумла арзиши амал, нерӯи офаридгории

инсон ва ҷойгоҳи гуманизм дар низоми фалсафаи муосир аз ҷониби ин донишманд мавриди таҳқиқи мустақил қарор гирифтаанд.

3. Баррасии фазилатҳои этикӣ ва эстетикӣ дар осори Салоҳуддини Салҷуқӣ мавриди таваҷҷуҳи мутафаккир қарор дошта, назари хоси таҳлилӣ ва интиқодии ӯро нисбат ба ин масоил такмил додаанд. Андешаҳои ӯ дар ин самт таҳти таъсири таълимоти файласуфони гуногун ба вуҷуд омада, фазилатҳои ахлоқӣ ва зебоишиносии ӯ аз нигоҳи динӣ, фалсафӣ ва ирфонӣ баррасӣ шудаанд ва зарурияти таҳқиқи онро ба миён меоранд.

4. Бояд гуфт, ки баъзе масъалаҳои фалсафаи ҳастӣ ва маърифатшиносии Салҷуқӣ аз таснифоти мутафаккирони гузашта фарқ мекунад. Консепсияи ҳастишиносӣ ва маърифатшиносии ӯ якчанд масъалаҳои калидиро фаро гирифтааст, ки моҳияти чизҳо, сабабият, қонуният, шаклҳои дониш, ҳақиқат ва амсоли онҳо аз он ҷумлаанд.

Аҳамияти назариявӣ таҳқиқот. Омӯзиши ҳаёту фаъолият, эҷодиёт, мерос ва ҷаҳонбинии фалсафии маорифпарвари Афғонистон Салоҳуддини Салҷуқӣ дар баррасӣ ва равшан сохтани масоили назариявии афкори фалсафии мутафаккир мусоидат хоҳад кард. Инчунин омӯзиши таълимоти фалсафии Салоҳуддини Салҷуқӣ дорои аҳаммияти назариявӣ буда, истифодаи ғояҳои ахлоқӣ ва тарбиявии ӯ дар низоми таълим ва тарбияи муосир метавонад барои ташаккули шахсияти комил, баланд бардоштани маърифати маънавӣ ва таҳкими фарҳанги таҳаммулпазирӣ мусоидат намояд.

Аҳамияти амалии таҳқиқот: Маводи матраҳшуда метавонад барои донишмандон, докторантон, донишҷӯён ва пажӯҳишгарони соҳаи таърихи фалсафа дар омӯзиши афкори илмию фалсафии Салҷуқӣ кӯмак расонад. Илова ба ин, кори диссертатсионӣ аҳамияти сарчашмашиносӣ низ дорад, зеро баъзе маводи таҳқиқот бо забони тоҷикӣ бори аввал мавриди таҳлил ва баррасӣ қарор гирифтааст.

Дарачаи эътимоднокии натиҷаҳои таҳқиқот бо ташкил ва гузаронидани корҳои таҳқиқотӣ дар самти омӯзиши афкори илмию фалсафии Салоҳуддини Салҷуқӣ ва чорабиниҳои гуногуни таълимию фалсафӣ дар муассисаҳои таълимию таҳқиқотӣ муайян карда мешавад. Дурустии диссертатсияро натиҷаҳои аз раванди корҳои тадқиқотӣ, ки дар асоси баррасию таҳлили афкори мутафаккирони барҷастаи соҳаи фалсафа, аз ҷумла, Арасту, Афлотун, Форобӣ, Ибни Сино, Ибни Арабӣ ва бешубҳа, Салоҳуддини Салҷуқӣ ба даст омадаанд, тасдиқ менамоянд.

Мутобиқати диссертатсия ба шиносномаи ихтисоси илмӣ. Мавзуъ, мундариҷа ва муҳтавои диссертатсия ба шиносномаи дараҷаи илмии доктори фалсафа PhD, доктор аз рӯйи ихтисоси 6D020102 – Таърихи фалсафа мутобиқат мекунад.

Саҳми шахси довталаби дарёфти дарачаи илмӣ дар таҳқиқот. Саҳми диссертант дар ин таҳқиқот дар муайян намудани ҳадаф, предмету объекти таҳқиқ, асоснок кардани заминаҳои назариявӣ ва методологии таҳқиқот мушаххас мегардад. Дар раванди таҳқиқот довталаб кӯшиш

намудааст, то масъалаҳои мазкурро дар пояи методологияи фалсафӣ ва илмӣ таҳқиқ намуда, масъалаҳои ҳастӣ, маърифат ва инсоншиносиро таҳлил намояд. Ҳамзамон саҳми бевоситаи довталаби дарёфти дараҷаи илмӣ ба воситаи интишори мақолаҳои илмӣ дар бораи мавзуи кор ва баромадҳо дар конфренсияҳои илмию назариявӣ баён шудааст. Натиҷаҳои таҳқиқот метавонад захираи мавҷудаи таҳқиқоти фалсафиро пурра намоянд ва барои муҳаққиқони таърихи фалсафа муфид бошад.

Тасвиб ва амалисозии натиҷаҳои диссертатсия. Кори диссертатсионӣ дорои нуқтаҳои муҳимме мебошад, ки дар ҷаласаҳо ва семинарҳои Шуъбаи таърихи фалсафаи Институти фалсафа ва сиёсатшиносии АМИТ баррасӣ шудаанд. Мазмуни асосии диссертатсия дар мақолаҳои ба нашр расида дар маҷаллаҳои илмӣ ва маърузаву суханрониҳои муаллиф инъикос ёфтаанд.

Муқаррароти асосӣ ва хулосаи диссертатсия дар гузориш ва баромадҳои зерини муаллиф дар конфронсҳои илмию назариявӣ ва маҷаллаҳои илмии тақризшаванда инъикос гардидаанд:

- Каримова С.Р. Ҳаёту фаъолият ва асарҳои фалсафии Салоҳуддин Салҷуқӣ // С.Р., Каримова // Ахбори институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А. Баҳовaддинови Академияи миллии илмҳои Тоҷикистон. – 2022. – №4. – С.142-145.

- Каримова С.Р. Андешаҳои инсоншиносии Салоҳуддин Салҷуқӣ // С.Р., Каримова // Ахбори институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А. Баҳовaддинови Академияи миллии илмҳои Тоҷикистон. – 2023. – №2. – С.163-167.

- Каримова С.Р. Мақоми иҷтимоии ахлоқии инсон аз назари Салоҳуддин Салҷуқӣ // С.Р., Каримова // Ахбори институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А. Баҳовaддинови Академияи миллии илмҳои Тоҷикистон. – 2023. – №4. – С.134-139.

- Шамсов М.С., Каримова С.Р. Назарияи маърифат дар осори Салоҳуддин Салҷуқӣ // М.С., Шамсов, С.Р., Каримова // Паёми Донишгоҳи Миллии Тоҷикистон. – 2024. – №8. – С.94-99.

Диссертатсия дар ҷаласаи шуъбаи таърихи фалсафаи Институти фалсафа ва сиёсатшиносии ба номи А. Баҳовaддининови АМИТ (суратҷаласаи № 3 аз 21 феврал соли 2025) муҳокима гардида, ба ҳимоя пешниҳод карда шудааст.

Интишорот аз рӯйи мавзуи диссертатсия. Аз натиҷаи корҳои ба анҷом расонида дар доираи диссертатсия 4 мақолаи илмӣ дар маҷаллаҳои тақризшавандаи Комиссияи олии атестатсионии назди Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон ба нашр расонида шудааст.

Сохтор ва ҳаҷми диссертатсия. Диссертатсия аз муқаддима, се боб, шаш зербоб, хулоса ва рӯйхати адабиёт иборат мебошад. Матни диссертатсия аз 173 саҳифаи чопи компютерӣ иборат аст.

МУҲТАВОИ АСОСИИ ДИССЕТАТСИЯ

Дар **муқаддимаи** диссертатсия мубрамияти мавзуи таҳқиқот,

мақсад, объект, предмет, нуқтаҳои ба ҳимоя пешниҳодгардида, навгонӣ ва моҳияти он дарҷ гардидааст.

Боби 1-уми диссертатсия **«Зиндагӣ ва андешаҳои динию фалсафии Салоҳуддини Салҷуқӣ»** ном гирифтааст, ки дар он ҳаёту фаъолият, осор, ва заминаҳои ғоявии ташаккули таълимоти динӣ-фалсафии Салоҳуддини Салҷуқӣ инъикос гардидааст.

Дар зербоби 1.1. масъалаи **«Зиндагӣ ва осори Салоҳуддини Салҷуқӣ»** мавриди баррасӣ қарор гирифтааст.

Салоҳуддини Салҷуқӣ яке аз чеҳраҳои шинохтаи илму фарҳанги Афғонистон дар нимаи аввали садаи XX маҳсуб меёбад. Нақши ӯ дар тарғиб ва рушди илму маърифат, рӯзноманигорӣ, театр ва ҳаракатҳои ислоҳталабона, ӯро ба симои фарҳанги фарогир табдил додааст. Ӯ соли 1896 дар шаҳри Ҳирот – яке аз марказҳои таърихии тамаддуни Хуросон – дар як хонадони аҳли илму маърифат чашм ба олам кушод. Падараш, Сироҷуддин Салҷуқӣ, аз олимони шинохтаи замонаш буд. Модараш – Оишахотун, зани босавод ва фарҳангпарвар – муҳити хонаводагиро бо руҳи маънавӣ ва ислоҳгарона ғанӣ мекард. Дар чунин муҳити бомаърифат, Салҷуқӣ аз овони кӯдакӣ алоқамандии амиқе ба донишу маърифат зоҳир менамуд. То синни 12–13-солагӣ аллакай аломатҳои истеъдоди фарқкунанда дар ӯ падидор гашта буданд. Дар ибтидо шогирди Мавлавӣ Ғулом Мустафо гардид ва сипас таҳти сарпарастии бародари ӯ – Муҳаммад Умар ба таҳсили амиқтари улуми шаръӣ ва адабӣ пардохт. Сипас, таҳсилро дар мадрасаи Низомияи Ҳирот идома дод ва дар он ҷо ба дараҷаи баланд ва ихлоси илмӣ ба унвони баландмартабаи «Шайх-ул-ислом вал муслимин» мушарраф гардид. Ин унвон дар он давр нишонаи нуфуз ва шинохти илмии фақеҳон ва мутафаккирони замон ба ҳисоб мерафт.

Муҳаммад Умар дар Салоҳуддин нишонаҳои истеъдодро мушоҳида мекунад ва мефаҳмад, ки ӯ аз уҳдаи кори таълим хуб баромада метавонад, ба ӯ дастур медиҳад, ки ба шогидони дигар дарс диҳад. Дарсҳои устодаш Муҳаммад Умар, бахусус аз фанҳои фалсафа ва мантиқ ба Салҷуқӣ нафъи калон оварда буд. Аз ин рӯ, вай зикр мекунад: «Беҳтарин устоди ман Мавлавӣ Муҳаммад Умар дар шаҳри Ҳирот ба фаъолияти омӯзгорӣ машғул буд. Ман, ки хурдсолтарин шогирди ӯ ба шумор мерафтам, ба тадриҷ дарёфтам, ки пас аз Мавлоно Ҷомӣ дар Ҳирот олими дигаре бо сатҳи дониш, тафаккур ва нуфузи илмии монанди ӯ пайдо нашудааст. Агар Мавлоно Ҷомӣ 52 асари арзишмандӣ илмӣ аз худ ба ҷой гузошта бошад, Мавлавӣ Муҳаммад Умар Салҷуқӣ 62 асари илмиро таълиф намудааст, ки ин нишони тавонмандии фикрӣ ва ҷустуҷӯҳои илмии ӯст. Ман аз ин устоди гиромиқадрам нафъи зиёде бардоштам ва ҳамеша талош варзидаам, то андӯхтаҳои ӯро дар амал татбиқ намоям» [126, с. 34]. Аз ин ҷо маълум мегардад, ки Салҷуқӣ аз хурдиаш шавқу рағбат дар илм доштааст ва маҳз падару модар ва устодони гиромиқадре, ки ӯро таълим доданд сабабгор будааст.

Ӯ ба омӯзгорӣ низ аз синни ҷавонӣ рӯй оварда, солҳои зиёд дар муассисаҳои маъруфи таълимии Кобул, ба мисли мадрасаи Ҳабибия, Омонӣ ва Истиқлол, ба тадрис машғул буд. Ин даргоҳҳои маърифатӣ, на танҳо маркази таълиму тарбияи муосир, балки маҳалли парвариши насли нави мутафаккирони Афғонистон ба ҳисоб мерафтанд. Салҷуқӣ бо забони шевои худ ва огоҳии амиқ аз таърих, адабиёт ва фалсафа, миёни шогирдону аҳли илм ҳамчун омӯзгори илҳомбахшу мураббии маънавӣ шинохта шуд.

Фаъолияти Салҷуқӣ танҳо ба мадрасаҳо маҳдуд намегардад. Ӯ ҳамчунин рӯзноманигор низ фаъолият намуда, ба сифати муҳаррир ва мудири нашрияҳои «Иттифоқи Ислом» ва «Фарёд» дар Ҳирот хидмат мекард. Ин нашрияҳо зери сарпарастии Вазорати маорифи Афғонистон амал намуда, муҳити зиёии ҷомеаро бо ғояҳои пешрафта, ҳувияти миллӣ ва эҳёи фарҳанги исломӣ муҷаҳҳаз месохтанд.

Яке аз муҳимтарин ташаббусҳои фарҳангии ӯ таъсиси «Клуби адабии Ҳирот» соли 1929 буд. Ин клуб ҳамчун нахустин ташкилоти адабии мураттаб дар Ҳирот шинохта мешуд, ки дар он зиёиён, адибон ва файласуфон гирд омада, баҳсҳои илмӣ, муаррифии осори нав ва таҳлилҳои адабӣ роҳандозӣ мекарданд. Салҷуқӣ дар ин майдон низ ҳамчун раҳнамо ва мураттиби равандҳои навини андешавӣ хидмат менамуд.

Ҷанбаи ҷолиби дигари фаъолияти Салҷуқӣ робитаи ӯ бо санъати театр буд. Вай дар Ҳирот ва Кобул аввалин саҳнаҳо, драммаҳои иҷтимоӣ ва таърихиро ташкил ва роҳандозӣ намуд. Ӯ яке аз чеҳраҳоест, ки дар Афғонистон театрро ҳамчун омили тарбияи иҷтимоӣ ва бедории фикрӣ дар ҷомеаи исломии он замон шинохт ва таблиғ кард. Ҳамин шуҷоат ва навпардозии ӯ буд, ки театр ҳамчун падидаи нав дар фазои фарҳангии Афғонистон ҷойгоҳи хос пайдо кард.

Бояд зикр кард, ки нақши Салоҳуддини Салҷуқӣ дар арсаи сиёсат ва идораҳои давлатӣ, фарҳангу маориф қобили таваҷҷуҳ ва омӯзиш аст. Ӯ аз зумраи он шахсиятҳои, илмест, ки дар саҳнаи иҷтимоиву сиёсӣ низ мавқеи намоён дошта, дар ташаккули идораҳои давлатӣ, дипломатияи фарҳангӣ ва рушди равобити хориҷии Афғонистон нақши муассир бозидааст.

Фаъолияти расмии давлатӣ ва маъмурии Салҷуқӣ соли 1923 бо таъйин шуданаш ба мақоми муфтӣ ва мудири маорифи шаҳри Ҳирот, ки ҳанӯз 27 сол дошт, оғоз ёфт. Дар ин мақом ӯ бо равиши таҳаммулгароёна талош кард, то омӯзишро ба як воситаи ислоҳи иҷтимоӣ табдил диҳад. Рушди муассисаҳои таълимӣ, таҳияи барномаҳои муосири дарсӣ ва тарбияи кадрҳои илмиву омӯзгорӣ аз ҷумлаи дастовардҳои давраи мудириати ӯ маҳсуб меёфтанд.

Пас аз ин марҳила, Салҷуқӣ дар сатҳи миллӣ ва байналмилалӣ ҳамчун шахсияти маъруфи фарҳангӣ ва сиёсӣ шинохта шуд. Ӯ ба ҳайси мудири матбуот ва масъули минбари хориҷии Афғонистон таъйин гардид. Дар ин мақом ӯ роҳбарии нашрияҳои давлатии марбут ба

сиёсати хориҷӣ ва дипломатияи фарҳангиро бар дӯш гирифт. Андаке, ба сифати консули Афғонистон дар шаҳрҳои Бомбей ва Деҳлӣ ва мушовири сиёсӣ дар Карочӣ адои вазифа намуд. Ин вазифаҳо имконият доданд, то бо муҳитҳои фарҳангии Ҳиндустон ва ҷаҳони ислом дар иртибот бошад ва доираи назари сиёсию фалсафии худро густариш диҳад.

Ӯ соли 1939 ба мақоми раиси шуъбаи матбуот таъйин гардид. Пас аз муддате, соли 1940 радиои миллии Кобул таъсис ёфт ва масъулияти мудирияти он бар дӯши ӯ гузошта шуд. Радио ҳамчун василаи нави иртиботи оммавӣ нақши муассире дар бедории миллӣ ва густариши фарҳанг дар кишвар бозид. Салҷуқӣ дар ташаккулу бунёди он ва таҳияи барномаҳои тарбиявӣ, адабӣ ва иттилоотӣ саҳми хоссае дошт.

Фаъолияти дипломатии ӯ дар марҳилаи авҷи тачрибаи сиёсӣ ва фарҳангиаш солҳои 1954 то 1962 ба баландтарин нуқта расид. Дар ин давра, ӯ ба сифати сафири фавқулодда ва мухтори Афғонистон дар Миср, Кувайт, Судон, Лубнон ва Юнон хидмат кард. Дар Миср, ки маркази афкори араб ва исломӣ маҳсуб мешуд, ӯ бо унвони эҳтиромии «Малик-ус-суфаро» (подшоҳи сафирон) муаррифӣ гардид, ки нишонае аз эътирофи мартабаи баланди фарҳангӣ ва сиёсӣ доштани ӯ буд. Ҳамчунин ба узвияти Иҷтимои мураттаб, як маҷмааи илмиву адабии кишварҳои араб пазируфта шуд.

Пас аз анҷоми рисолатҳои сиёсӣ, Салҷуқӣ дар соли 1962 ба Кобул баргашт ва вазифаҳои расмии давлатиро тарк намуда, худро ба фаъолияти илмӣ бахшид. Аз ин пас тамоми нерӯи худро ба таҳқиқ, таълиф ва таблиғи илм ва фалсафа равона сохт. Ӯ то охири умр ба навиштани китоб, таҳияи мақола ва тарбияти насли нав машғул буд.

Мероси илмии Салоҳуддини Салҷуқӣ хеле пуразриш аст. Ӯ муаллифи 34 китоб ва зиёда аз 200 мақола мебошад, ки дар онҳо мавзуҳои гуногуне, аз қабили фалсафа, ахлоқ, забоншиносӣ, табиатшиносӣ ва таърих мавриди баррасӣ қарор гирифтаанд.

Аз ҷумлаи муҳимтарин осори ӯ метавон «Афкори шоир» (таҳлили афкори ҷаҳонбинии шоирон ва масъалаҳои фалсафӣ, ахлоқӣ ва маънавии дар осори онҳо инъикосёфта), «Афсонаи фардо» (асар дар бораи инсон, оянда, ормонҳои маънавӣ ва масъалаҳои рушди ҷомеа ва ҳаёти инсонӣ), «Нақди Бедил» (таҳлилу баррасии осори Мирзо Абдулқодири Бедил ва ҷанбаҳои фалсафию адабии андешаҳои ӯ), «Гӯшае аз пайғоми ту» (масъалаҳои маънавию ахлоқӣ, муносибатҳои инсонӣ ва паёмҳои тарбиявӣ), «Муқаддимаи илми ахлоқ» (китоб ба асосҳои фалсафии ахлоқ, мафҳумҳои ахлоқӣ, арзишҳои маънавӣ ва рафтори инсон бахшида шудааст), «Оинаи таҷаллӣ» (китоб масъалаҳои маънавӣ, фалсафӣ ва шинохти инсонро мавриди таҳлил қарор дода, ба муносибати инсон бо ҳастӣ ва ҳақиқат таваҷҷуҳ мекунад), «Тақвими инсон» (асаре дар мавриди шинохти инсон дар фалсафа ва илм), «Нигоҳе ба зебоӣ» (китоб дар мавзуи зебоишиносӣ аз нигоҳи фалсафа, моҳияти зебоӣ бо инсонро таҳлил менамояд), «Ҷаббира» (асар масъалаҳои инсонӣ, иҷтимоӣ ва маънавиро ба воситаи андешаҳои фалсафӣ ва

мушоҳидаҳои муаллиф баррасӣ менамояд), «Тараққиёти ахлоқ ва зебоишиносӣ», (асар оиди таҳқиқи инкишофи таърихии андешаҳои ахлоқӣ ва зебоишиносӣ, робитаҳои ахлоқ бо зебоӣ ва нақши онҳо дар камолоти инсон бахшида шудааст), «Зуҳури Худо дар офоқу анфус» (шинохти Худо тавассути нишонаҳои Ӯ дар ҷаҳони берунӣ (офоқ) ва дар вуҷуди худи инсон (анфус)) зикр кард.

Дар паҳлӯи фаъолияти пуршарафи илмиву давлатӣ ва дипломатӣ, ҳаёти шахсии Салоҳуддини Салҷуқӣ низ ҷолиб ва пурмаҳсул буд. Ӯ бо духтари яке аз сарватмандони Ҳирот – Муҳаммадзой издивоҷ барпо кард, боиси ба вуҷуд омадани ду писари барӯманд – Сиддӣ ва Ҳомид гардид. Ҳар ду фарзанд дар майдонҳои гуногуни ҷомеа, бахусус сиёсат ва авиатсия, фаъолона хидмат кардаанд ва бо саҳми худ дар рушди Афғонистон нақши муҳим гузоштаанд.

Бо гузашти ин умри пурбаракат Салоҳуддини Салҷуқӣ 5-уми июни соли 1970 (16-уми ҷумоди аввали 1390 ҳичрии шамсӣ) дар шаҳри Кобул аз олам чашм пӯшид. Ӯ пас аз зиндагии пурмаҳсул ва хизматҳои шоиста ба инсоният, дар қабристон «Шуҳадои солиҳин» ба хок супурда шуд, маконе, ки ҳамчун макони оромиши фақирон ва садоқатмандон маъруф аст.

Хулоса, мероси фарҳангӣ, илмӣ ва адабии Салоҳуддини Салҷуқӣ то имрӯз ҳамчун мероси гаронбаҳо ва пойдор эътироф мешавад. Осори зиёду андешаҳои фарогири фалсафӣ ва равшанбинии ӯ манбаи илҳом ва омӯзиши насли навини олимону донишмандон бокӣ мемонад. Ҳаёт ва фаъолияти Салоҳуддини Салҷуқӣ намунаи амал ва андешае ҳаст, ки дар қатори таърихсозони фарҳанги муосири Афғонистон нақши таърихӣ ва фарҳангӣ дорад.

Зербоби 1.2-юми диссертатсия «Заминаҳои ғоявии ташаккули таълимоти динӣ - фалсафии Салоҳуддини Салҷуқӣ» унвон гирифтааст ва дар он хусусияти ташаккулу такомули андешаҳои динӣ-фалсафии аҳди Салҷуқӣ, инчунин, таълимоти ахлоқӣ ва зебоишиносии файласуф таҳлил гардидааст.

Дар ташаккулу таҳаввули андешаҳои ҳастишиносӣ, маърифатшиносӣ ва инсоншиносии Салоҳуддини Салҷуқӣ сарчашмаҳои гуногуни ғоявӣ нақш бозиданд ва онҳоро ба як чанд гурӯҳ тақсим кардан мумкин аст:

- сарчашмаҳои динӣ (Қуръон, аҳодиси набавӣ, осори фиқҳӣ ва каломӣ);
- фалсафаи Юнони Бостон (таълимоти Суқрот, Афлотун, Арасту);
- фалсафаи машшоияи шарқӣ (таълимоти Форобӣ, Ибни Сино);
- ирфон (афкори Ҷомӣ, Бедил, Маҳмуд ибин Абдулкарим Шабистарӣ);
- фалсафаи классикии немис (таълимоти Гегел, Кант);
- осори файласуфони маорифпарвар ва ислоҳотхоҳи намояндагони ислом (андешаҳои Сайид Ҷамолиддин ибн Сафдар Афғонӣ, Муҳаммад Абдо ибн Ҳасан Абдо , Муҳаммад Иқболи Лоҳурӣ);

- экзистенсиализм, позитивизм ва дигар мактабҳои муосири фалсафии ғарбӣ (таълимоти Декарт, Бергсон ва ғ.).

Дар ҷавони Салҷуқӣ худро мутафаккири исломӣ муаррифӣ мекард, аммо дар охири умраш шариат, фалсафа, табиатшиносӣ ва ирфонро ба ҳам алоқаманд намуда, ҳамчун файласуфи гностик машҳур мешавад. Салоҳуддини Салҷуқӣ дар як асари худ, бо номи «Тақвими инсон» чунин навиштааст: «Ман дар оилае ба дунё омадаам, ки дар он таълиму тарбия дар мадди аввал меистод ва ҳамаи аъзои оилаамон донишмандони олимансабу олимақом буданд. Якчанд муддат ман аз роҳу равиши гузаштагони худ истифода мебурдам ва баъдтар аз шавқу рағбати беинтиҳои худ, ба фалсафа машғул шудам. Ахлоқ фиқҳ ва тасаввуф маро бештар ба сӯи фалсафа роҳнамоӣ кард. Лекин фалсафа ҳеҷ вақт мақсади ман набуд, балки як роҳе нисбат ба омӯхтани адабиёти ахлоқӣ ва тасаввуф буд» [131, с. 20].

Тибқи мазмуни асарҳои дар солҳои охири умр навиштаи Салоҳуддини Салҷуқӣ метавон хулоса кард, ки ӯ ба ҳеҷ як аз ҷараёнҳои маҳдуд ва догматикии фалсафии замони худ вобастагӣ надошт. Салҷуқӣ ба ин ақида устувор буд, ки новобаста аз ҷустуҷӯ кардан ва дарёфти назарияҳои хуб, онҳо боз дар таркибашон назарияҳои нокифоя низ доштанд. Бинобар ин, мутафаккир ҳамзамон бо ин, ки тамоми тарафҳои мусбати он назарияҳоро чӣ дар боби ҳастишиносӣ ва чӣ дар бахши маърифатшиносию инсоншиносӣ дарҷ менамуд, ҷиҳатҳои манфии онҳоро низ зикр ва интиқод кардааст. Хатти меҳварии пажӯҳишҳои ӯро на пайравии кӯрона аз як мактаби хос, балки **кӯшиши сохтани як синтези консептуалӣ миёни унсурҳои ҳикмати суннатии Шарқ ва дастовардҳои ақлгароию илмии Ғарби Замони Нав** ташкил медод, ки ин амр гувоҳи нигоҳи мустақили илмии ӯст.

Салоҳуддини Салҷуқӣ дар ташаккули ҷаҳонбинии фалсафии худ ба мероси андешамандони Шарқу Ғарб таваҷҷуҳи ҷиддӣ зоҳир намуда, осори намояндагони фалсафаи исломӣ, аз ҷумла Ҷалолуддини Румӣ, Абуалӣ ибн Сино инчунин осори файласуфони Юнону Аврупоро мавриди омӯзиш қарор додааст. Дар ташаккули андешаҳои ӯ омӯзиши масъалаҳои инсон, маърифат, ахлоқ, зебоӣ ва ҳастӣ дар осори мутафаккирони гуногуни фалсафӣ, аз ҷумла Афлотун, Арасту, Декарт, Кант ва Гегел аҳамияти муайян доштааст. Ин доираи васеи мутолиа ба Салҷуқӣ имкон додааст, ки ба масъалаҳои фалсафӣ ва ахлоқию зебоишиносиро дар пайванди анъанаҳои Шарқ ва Ғарб баррасӣ намояд.

Дар китоби беназири ӯ – «Зуҳури Худо дар олами берунӣ ва ботинӣ» – ин мавқеи таҳлилӣ хуб инъикос ёфтааст, ки бо таъсири осори Мавлоно Абдураҳмони Ҷомӣ ва истифода аз мантиқ ва назарияи шоҳиди воқеият, масъалаҳои офаринишу робитаи воқеияти берунӣ бо ботинӣ ба таври муосир шарҳ дода шудаанд.

Ҳамчунин, андешаҳои Салҷуқӣ дар раванди бедории милливу маънавӣ дар Шарқ, бахусус Афғонистон бо таъсири Муҳаммад Иқбол ва Сайид Ҷамолиддини Афғонӣ пайваст буда, ӯ на танҳо мероси онҳоро

эҳтиром мекард, балки бо равиши танқидӣ ва созанда роҳҳои нави маърифатро пешниҳод мекард. Фалсафаи ӯ ҳам ба эҳёи суннат ва ҳам ба навоварӣ такя мекард.

Ин усул ва назарияҳои таҳлилии ӯ барои рушди маънавӣ ва фалсафаи исломӣ дар Афғонистон ва миқёси ҷаҳонии Шарқ шинохта шуданд, роҳҳои нав барои ҳамоҳангсозии суннату навоварӣ дар фалсафа кушоданд.

Салоҳуддини Салҷуқӣ, бешубҳа, аз чеҳраҳо ва равшанфикрони таърихи фарҳангиву маърифатии Афғонистон ба шумор меравад. Асарҳои навиштаи ӯ нишонаи талошҳои зиёди дарки равшан ва рисолати илмӣ дар раванди ҷараёнҳои адабӣ, илмӣ, фалсафӣ ва иллоҳиётшиносии ин минтақа мебошад. Вай чун ғазал бар зидди мавҷи зиддифарҳангии замонаш бархоста, бо қалами муҷизаи худ пардаҳои шакку хирадро аз шеваи тафаккур ва ҷаҳонбинии мардуми кишвараш дур кард. Дар осоре, ки ба аҳли илму фарҳанги замони худ пешкаш кардааст, дидгоҳҳои фалсафӣ, ахлоқи ва фаҳмиши лафзии ӯ баръало мушоҳида мешавад. Мавқеи инсонро дар Қуръон, ки маркази талошҳои башарият дар асарҳои илмӣ, фалсафӣ, фарҳангӣ ва забонӣ маҳсуб мешавад, вай ба қадри имкон равшан нишон дода тавонистаат.

Аллома Салҷуқӣ бо пажуҳишҳои гуногунҷабҳа худ дар заминаи дониши исломӣ ва маҷмуаҳое, ки аз мактабҳои фалсафии Юнони бостон ва Аврупои муосир ба даст оварда буд, кӯшиш кард, мазҳаби ҷадидеро, ки умдаҳояш бо таъйиди фалсафии Ғарб омехта шудааст, аз байн барад. Ӯ ба талошҳои зиёди худ дар эҷодиёти «Зуҳури Ҳудо дар офоқу анфус», «Тақвими инсон» ва «Марди фардо» ноил шуд, фаҳмиш ва биниши хешро ба доираҳои илмии минтақа ва ҷаҳон муаррифӣ кунонд.

Салҷуқӣ дар фалсафаи қадим, махсусан, мактабҳои тафаккури Юнони бостон ва ҷараёнҳои фалсафии исломшиносӣ ва Аврупои пас аз садаи 15-ум маҳорати баланд доштааст. Ворид шудани илми ахлоқии ӯ далели равшан дар соҳаи такмили ин соҳаи дониш аст. Дар корҳои сиёсӣ, бахусус ҳаракатҳое, ки аз Шарқу Ғарб дар маҳфилҳои фарҳангии ин марзу бум ва ҳар як инсон меомад, равшан мегардад. Мавқеи ӯ ҳамчун роҳбари мустақили матбуотӣ, вазири иттилооту фарҳанг дар айни замон аз шахсияти фарҳангии барҷастаи ӯ далолат мекунад. Зеро пойдории матбуоти навтаъсис мавҷудияти одами дорои дониши кофӣ ва қалби ҳушёрро тақозо мекунад, ки аз хабарҳои ҳаракатҳои илмӣ огоҳ бошад.

Ҳангоми мутолиаи осори Салҷуқӣ метавон таъсири ислом ва ахлоқи бадеиро дар таълимоташ дарк кард. Як ҷанбае, ки шахсиятии ӯро муаррифи намуд, ин дин ва фалсафа мебошад. Вай фалсафаи исломро хуб аз худ намуда буд, ки метавонист ба саволҳои асосии фалсафи исломӣ дар бораи моҳияти Худо, ҷаҳон ва инсон ҷавоби возеҳ ва равшанро баён намояд. Ӯ равшан баён намуда, посух додааст, ки санъат чист ва осори файласуфҳои зиёде аз юнонӣ то исломиро омӯхта баромадааст. Ҳарчанд дар муҳити сиёсию фарҳангии замони Салоҳуддин Салҷуқӣ маҳдудиятҳои мафкуравӣ барои озодбаёнии

олимону файласуфон мавҷуд буданд, ӯ аз нафароне ба шумор мерафт, ки андешаҳои фалсафии худро озод ва бидуни ҳарос изҳор медошт. Сабаби ин ҷасорати фикрӣ ва озодандӯҳии ӯ дар он буд, ки фаъолияти тӯлониаш ҳамчун дипломат ва сафир дар кишварҳои ҳамсоя, аз қабили Ҳинду Миср, ҷаҳонбинии илмиашро васеъ намуда, ӯро бо ҷараёнҳои мунаввари фикрии байналмилалӣ пайванд дод ва мақоми расмии эътирофшудааш ба ӯ нуфузи хоссаи сиёсӣ бахшид.

Ӯ дар осори худ андешаҳои файласуфони Юнони қадимро таҳлилу хулоса карда, ба натиҷагириҳои дилхоҳ даст ёфтааст. Аз ҷумла, назари Арастуро дар мавриди ҳайюло баён карда, зикр мекунад, ки «ҳайюло муҷиби бавуҷудойии ашё ва сурат боиси ҳосил шудани онҳо аст» [123, с. 10-15]. Дар ин масъала Салоҳуддини Салҷуқӣ аз нигоҳи фалсафаи исломӣ ба назарияи Арасту нигариста, як ҷо будани сурат ва ҳайюлоро, ки боиси қадим донистани олам шудааст, эрод гирифтааст. Салҷуқӣ ин назарияи Арастуро рад карда, нишон медиҳад, ки дар он таноқуз (зиддият) мавҷуд аст. Аз назари ӯ, ғайриимкон аст, ки ҳайюло ва сурат барои пазируфтани сурати комилтар якдигарро тарк кунанд. Зеро ҷузъҳои таркибии ҷисм ба ҳам пайвастаанд ва намегузоранд, ки ҷисми мураккаб ҳаҷм ва шакли худро ба осонӣ аз даст диҳад. Аз ин рӯ, тағйири куллии сурат бидуни аз байн рафтани худи ҷисм аз нигоҳи мантиқӣ номумкин аст. [123, с. 16-18].

Дар ин масъала Салоҳиддини Салҷуқӣ аз нигоҳи фалсафаи исломӣ ба назарияи Арасту нигариста, як ҷо будани сурат ва ҳайюлоро, ки боиси қадим донистани олам гардидааст, эрод гирифтааст. Далели худи Салҷуқӣ дар баробари ин назария он аст, ки чӣ гуна мешавад, ки ҳайюло ва сурат худро барои пазируфтани сурати комилтаре тарк кунад. Зеро ҷузъҳое ки қобили ҷудо шудан бошанд, ҳаргиз намегузоранд, ки ҷисми мураккаб аз онҳо ҳаҷм ва шакли худро аз даст диҳанд. Дар ин сурат барои дарки ин масъала таноқус (зиддият) ба вуҷуд меояд.

Ба андешаи Салҷуқӣ дар дунёи таҷриба борҳо мушоҳида шудааст, ки ашё бо зидди худ рӯ ба рӯ шуда, ё аксуламал кардаан ва аз таркиби онҳо чизи миёнарави дигар, ки сеюм ашёст, ба вуҷуд омадааст. Бояд гуфт, ки Салҷуқӣ дар ин замина ба назарияиҳои Арасту ва Гегел такя карда, андешаи шахсии худро пешниҳод сохтааст. Аз ҷумла, таъкид мекунад, ки «Гегел ин ҷузъҳоро дар мафҳуму мафкураҳо ба кор бурда, шарҳе надодааст, ки айни ин ҷузъҳо ва ё мисли он дар мавод ва ҷисмҳо низ истифода мешавад. Ҳатто дар мафҳумҳои афкор низ то чизе ба тарафи ифрот нагарояд, ба зидди худ аксуламал намекунад ва аз тарафи дигар бехтар аст инсон тариқаеро бигирад, ки моддиву маънӣ ва ва ҳатто лафзу маънӣ аз ҳамдигар хеле дур ва бегона намонад, зеро сурат зарфи сират ва лафз қолаби маънӣ колбадхонаи рӯҳ аст» [123, с. 22].

Салҷуқӣ таъкид мекунад, ки «назарияҳои кадимаи илмӣ, аз ҷумла атомизми Демокрит ва таълимоти «ҳайулло ва сурат»-и Арасту, бештар ба андешаронӣ ва тафаккури назариявӣ асос ёфта буданд ва имконияти санҷиши таҷрибавии онҳо маҳдуд буд. Аммо назарияҳои

илмии муосир, аз ҷумла назарияи квантӣ ва назарияи атом, бо натиҷаҳои таҷрибаҳои лабораторӣ ва рушди технология робитаи зич доранд. Яъне, дар илми муосир назария на танҳо тавассути тафаккур, балки дар асоси мушоҳида, таҷриба ва санҷиши илмӣ ташаккул меёбад» [123, с. 24].
Яъне, ақида Салҷуқӣ оиди ду тарзи пайдо шудани донишҳои илмиро муқоиса мекунад: илми қадим ва илми муосир. Масалан Демокрит мегуфт, ки ҳамаи чизҳо аз зарраҳои бисёр хурд, яъне атомҳо иборатанд. Аммо дар замони ӯ имкони дидани атом, гузаронидани таҷрибаи лабораторӣ ё бо асбобҳо санҷидани ин фикр вуҷуд надошт. Бинобар ин, ӯ бештар бо ақл, мушоҳидаи оддӣ ва мантиқ ба чунин хулоса расида буд.

Салҷуқӣ бо шарофати неъмати фитрии худ ба омӯзиши илмҳои гуногун шурӯъ намуда, ба бисёре аз илмҳои иҷтимоӣ ва табиатшиносии он замон, бахусус фалсафа ошнои пайдо кардааст. Тавассути омӯзиши осори Имом Фахриддини Розӣ ба моҳияти амиқи фалсафа ворид шуда, ба олами фалсафаи юнонӣ муяссар шуд, ки осори фалсафаи Юнони қадим, бахусус осори Афлотуну Арасту ва ҳатто ба таҳқиқи он муаваффақ гардид. Салҷуқӣ афкори баъзан файласуфонро бо назари танқидӣ нигариста, дар баъзан ҳолат онҳоро рад мекард ва дар баъзеи ҳолат андешаҳои онҳоро қабул менамуд. Аммо китобе, ки таваҷҷуҳи ӯро бештар ба худ ҷалб намуда буд, ин «Накомакӯшӣ» ё «Этикаи Арасту» буд. Вай китобро бо забони дарии афғонӣ тарҷума карда ба он 136 саҳифа муқаддима навиштааст.

Хулоса, агар мо ба сарчашмаҳои ғоявии ташаккули ҷаҳонбинӣ ва афкори фалсафии Салоҳуддини Салҷуқӣ назар афканем ошкор мегардад, ки онҳо дар асоси чунин ҷанбаҳо асос ёфтаанд:

- ташаккули арзишҳои инсонӣ, ки меъёрҳои рафтор ва муносибатҳои байни одамонро муайян мекунад;
- эҷоди тасвири ҷаҳон, ки унсурҳоро бо ҳам пайваст намуда, системаҳои мифологии ҷаҳонро ташкил медиҳанд;
- андешаҳои динӣ, як шакли ҷаҳонбиниеро мемонад, ки ба эътиқод ба мавҷудияти қувваҳои ғайритабиӣ (худоҳо, рӯҳҳо) асос ёфтааст;
- эътироф кардани андешаҳо дар бораи ҳастии Худо, ки унсури марказии ҷаҳонбинии динӣ дар ниҳоди шахс мегардад ва ба фаҳмиши фалсафии саволҳо дар бораи табиати Худо, муносибати байни инсон ва мавҷуди Ҳақ таъсир мерасонад.

Дар боби 2-юми диссертатсия «Андешаи Салоҳуддини Салҷуқӣ дар масъалаҳои ҳастишиносӣ ва маърифатшиносӣ» баён гардидааст.

Дар зербоби 2.1. «Таълимоти Салоҳуддини Салҷуқӣ доир ба ҳастишиносӣ» мавриди баррасӣ қарор гирифтааст.

Илми ҳастишиносӣ (онтология), яке аз соҳаҳои марказии фалсафаи назариявӣ буда, масъалаҳои табиати ҳастӣ, шаклҳои вуҷуд ва муносибати онҳо бо якдигар, сохтор ва қонуниятҳои умумии ҳастиро мавриди омӯзиш қарор медиҳад. Саволҳое, ки ҳастишиносӣ онро баррасӣ мекунад, аз қабили «чӣ будани вуҷуд?», «хусусиятҳои хоси ҳастӣ чӣ аст?» ва «чӣ тавр метавонад вуҷудро шинохт?», мебошад.

Мавзуи омӯзиши ҳастишиносиро метавон ба тариқи зерин нишон дод:

- шаклҳои умумии мавҷудият;
- қонуниятҳои ташаккули вуҷуд;
- муносибати ҳасти бо шуур ва воқеият.

Онтология на танҳо масъалаи «чӣ вуҷуд дорад», балки инчунин «чаро ва бо кадом низом вуҷуд дорад»-ро низ баррасӣ менамояд.

Дар илми ҳастишиносӣ мавҷудот ба шаклҳои гуногун ҷудо мешавад: мавҷудоти моддӣ ва ғайриморддӣ, мустақил ва вобаста, аслӣ ва зуҳурӣ. Ҳамчунин, масъалаи дараҷаи вуҷуд низ дар доираи ин илм баррасӣ мегардад, ки тибқи он мавҷудот бо шиддату заъф ё маротиби гуногун вуҷуд дорад.

Масъалаҳои асосии ҳастишиносиро аз назари Салоҳуддини Салҷуқӣ ва ишора ба асли таълимоти ӯ, шарҳи кӯтоҳ дода мебароем.

1. Ҳастӣ ва маҷудият.

Салҷуқӣ ҳастӣ ва мавҷудиятро дар ду сатҳ дида мебарорад: мавҷудоти моддӣ ва мавҷудоти маънавӣ. Ӯ таъкид мекунад, ки ҳастӣ танҳо он чизе нест, ки дида шавад, балки ҳар чизе, ки маъно ва таъсир дорад, низ ҳастӣ ба ҳисоб меравад [130, с. 12-15].

Аз суханҳои Салҷуқӣ бар меояд, ки вай мафҳуми «ҳастӣ» ва «мавҷудият»-ро дар марзҳои танги фаҳмиши анъанавӣ маҳдуд намекунад, балки онро дар ду сатҳ нишон медиҳад: сатҳи моддӣ ва сатҳи маънавӣ. Ба назари ӯ, ҳастӣ танҳо бо он чизҳое маҳдуд намешавад, ки бо ҳисси зоҳирӣ – чашм, гӯш ё таҷрибаҳои ҷисмонӣ эҳсос ва дарк мешаванд. Баръакс, ҷаҳони ҳастӣ фаротар аз модда буда, унсурҳое чун маъно, арзиш, таассур, таъсир ва пайомадро низ дарбар мегирад.

Сатҳи моддӣ (ҷисмонӣ). Дар ин ин сатҳ мавҷудот дорои шакл, ҳаҷм, ҳаракат, вақти муайян ва хосиятҳои физикӣ мебошанд. Онҳо ба василаи таҷриба ва ҳиссиёт ошкор мешаванд. Ин сатҳ саросар намоён аст, аммо аз назари Салҷуқӣ ин танҳо бахше аз воқеияти ҳастист, на тамоми он.

Сатҳи маънавӣ (ғайриморддӣ). Салҷуқӣ бо таъкид ба аҳамияти маъно ва таъсир бар он аст, ки мавҷудияти воқеӣ танҳо бо модда муайян намешавад. Чизҳое чун идея, мафҳум, арзиш, равобити инсонӣ, ният, илҳом, дониш ва тамоми унсурҳои рӯҳонӣ ва фарҳангӣ низ бахше аз ҷаҳонбинии ҳастӣ мебошанд. Ин мавҷудот агарчи шакли ҷисмонӣ надорад, таъсири воқеӣ, қудрати шаклдиҳӣ ва нақши муассир дар зиндагӣ, фарҳанг ва маърифати инсон доранд. Аз ҳамин ҷиҳат, онҳо низ «ҳастӣ» ба ҳисоб мераванд.

Таъкид ба «таъсир» ҳамчун меъёри ҳастӣ. Нуқтаи марказии фалсафаи Салҷуқӣ дар ин мавзӯъ ин аст, ки меъёри ҳастӣ танҳо «дидан» ё «ламс кардан» нест. Чизе, ки метавонад тағйир оварад, ҳаракат эҷод кунад, маъно биофарад ё ба тафаккур ва зиндагии инсон таъсир гузорад низ дорои ҳастӣ мебошад. Масалан, адолат, ишқ, хоҳиш, илҳом, эътиқод,

маърифат ҳамаи инҳо агарчи модда нестанд, аммо воқеияти пуркуввут доранд.

Раванди тавсеаи мафҳуми ҳастӣ. Салҷуқӣ бо ин назари худ, мехоҳад нишон диҳад, ки ҷаҳон танҳо аз ашёи моддӣ иборат нест. Агар фалсафа танҳо моддаро биҷӯяд, аз маънои умқи ҳастӣ дур мемонад. Аз ин рӯ, ӯ ба тавсеаи фаҳмиши вуҷуд даъват мекунад, то миёни ҷаҳонҳои зоҳирӣ ва ботинӣ, воқеияти ҷисмонӣ ва маънавӣ иртиботи диалектикӣ барқарор гардад.

2. Ҳақиқат ва воқеият.

Аз нигоҳи Салҷуқӣ воқеият танҳо он нест, ки дар муҳити физикӣ дида шавад. Ҳақиқати ҳастӣ ҳам маънавӣ аст ва дар равшании шуур ва ахлоқи инсон низ таҷассум мегардад [124, с. 45-48].

Аз нигоҳи Салҷуқӣ воқеият ба сатҳи маҳдуди модда ва чизҳои ба чашм намоён маҳдуд намешавад. Ба иборaи дигар, он чизе ки мо дар муҳити физикӣ мебинем, танҳо як бахш ва воқиеяти куллӣ мебошад. Ҳастии ҳақиқӣ дорои паҳнои амиқтар аст ва унсурҳои ғайримоддиро низ дар бар мегирад. Ин нуқта дар марзи ҷаҳонбинии классикии исломӣ ва фалсафаи муосири маънавӣ ҷой дорад.

Бояд гуфт, ки Абуалӣ Сино, файласуфи машҳури тоҷик, дар шарҳу тавзеҳи мафҳуми ҳастӣ нақши калидӣ бозидааст. Ӯ бо кӯшодани мафҳумҳои «вуҷуд» ва «моҳият» бунёди як низоми метафизикиро гузошт, ки то ба имрӯз дар маркази баҳсҳои фалсафии исломӣ қарор дорад. Дар ин замина, Салоҳиддин Салҷуқӣ низ ҳамчун яке аз мутафаккирони муосир кӯшидааст ҳастишиносии ирфониро ба равиши таҳлилӣ ва фарҳангӣ таъбир кунад. Тафаккури ӯ, ки аз як сӯ бо ирфони маърифатгаро ва аз сӯи дигар бо фалсафаи ноби исломӣ иртибот дорад, метавонад дар канори пайравони андешаҳои Сино ва мутафаккирони муосир ҷой дода шавад.

Мафҳуми «ваҳдати вуҷуд», ки дар осори Салҷуқӣ ва ирфони маънавии ӯ нақши меҳварӣ дорад, бо равиши Сино дар ташхиси наҳваи вобастагии вуҷуди мумкин ба вуҷуди воҷиб ҳамнаво мегардад, вале тафовути бориз дорад. Сино бо бурҳон ва низоми мантиқӣ ба ҳақиқат мерасад, дар ҳоле ки Салҷуқӣ аз роҳи таҷриба ва тазкия. Сино ба воситаи ақл ва бурҳони мантиқӣ ҳақиқати ҳастиро кашф мекунад, Салҷуқӣ бошад ба тачрибаи ирфонӣ, ишқ, ва таҳарруки ботинӣ такя мекунад. Барои Сино, шинохти ҳастӣ кори ақл аст, вале барои Салҷуқӣ, шинохти ҳастӣ кори дилу замир аст.

Салҷуқӣ дар асари худ, бо номи «Нақди Бедил», ба таври равшан аз консепсияи каломӣ ва ирфонии ҳастишиносӣ ҷонибдорӣ карда, чунин навиштааст: «Тавре ки низоми табиӣ ва низоми адабӣ мавҷуд аст, ба ҳамон тавр ду саро низ муҳаққақ аст: сарои дунё ва сарои охират, сарои амал ва сарои ҳисоб, сарои кишт ва сарои дарав. Вале ин ду саро ба эътибори шариат ва тариқат ихтилофи лафзӣ пайдо мекунанд. Он чизе ки назди фуқаҳои киром иборат аз дунё ва охират аст, назди суфӣ иборат аст аз шаҳодат ва ғайб, касрат ва ваҳдат, таъйин ва итлоқ.

Суфӣ - тавре ки дар мавқеаш баён хоҳад шуд, ба санавият қоил нест. Вақте ки ба олами ваҳдат мегарояд, ба дунёи касрат эҳтимоме надорад ва ҳамин тавр ҳине, ки таҷаллиро дар дунёи касрат мебинад. Яъне дар ғайб назди ӯ зоти мутлақ аст ва дар шаҳодат он зот ба чуну чанд муайян шудааст [127, с. 88-95].

Яъне, Салҷуқӣ бо ин ақидааш гуфтан мехоҳад, ки чӣ гуна низоми табии ва низоми инсонӣ баробар вуҷуд доранд ва ин ду ҷаҳон аз ҳамдигар ҷудонашаванда ҳастанд. Аз ҷумла дунёи моддӣ ва охират, дунёи амал ва фикр, инчунин дунёи замин ва баҳр мебошанд. Вале тибқи шариат, зарур аст, ки байни ин ду ҷаҳон фарқ гузошта шавад. Пас ҷаҳони охират метавонад, ҳамчун дунёи гузаштагон тасаввур шавад, аммо ҳамзамон ба зиндагон низ пайвастагӣ дорад. Ба ибори дигар дунёи охират омили воқеияти мутлақ мебошад.

Салоҳуддини Салҷуқӣ дар бораи масолеҳи ашёи ҳастӣ сухан ронда, даҳҳо хусусиятҳои онро, аз ҷумла қувваи ҷозиба, қувваи васл намудан ва қувваи вазнро муайян мекунад. Ин қувваҳо инкишофи худро аз наботот ва ҳайвонот гирифтанд, дар баробари он худи ин қувваҳо қобилияти баланд доранд. Дар инсон ин хислатҳо якчанд намуди дигар гирифтааст, ки аз набототу ҳайвонот фарқ доранд ва моҳияту хусусиятӣ ба вуҷудоии инсонро намоиш медиҳанд.

Салҷуқӣ тамоми масоили ҳастишиносиро бо ахлоқ ва зебоишиносӣ пайваст мекунад. Ба ақидаи ӯ, дарк кардани ҳастӣ танҳо бо ақл кофӣ нест, чаро? Барои оне ки инсон онро бояд бо дил, шуур ва маънавиёт ҳам пайваст кунад. Салҷуқӣ ҳастӣ ва воқеиятро дар пайванди зич бо маънавият, ахлоқ ва ҳастии инсон баррасӣ мекунад. Барои ӯ омӯзиши ҳастӣ танҳо фаҳмиши сохтори олам нест, балки кушодани мақсади вуҷуд ва ҷойгоҳи инсон дар низоми ҳастӣ мебошад. Масоили калиди ҳастишиносӣ дар таълимоти ӯ чунин ҷамъбаст мешавад.

Ба ин тартиб, Салҷуқӣ бо ҷудо кардани ҳасти ба ду сатҳи моддӣ ва маънавӣ, ҷаҳонро ҳамчун маҷмӯи воқеиятҳо мефаҳмонад. Вай бо баён доштани ин, ки «ҳастӣ танҳо он чизе нест, ки дида мешавад», ба мо мефаҳмонад, ки ҳақиқати ҳастӣ дар паси маъно, таъсир ва фаъолиятҳои рӯҳонӣ ва ақлонӣ низ ҷой дорад. Аз ин рӯ, баррасии ҳастишиносӣ бидуни дар назар гирифтани унсурҳои маънавӣ нопурра мемонад.

Салҷуқӣ дар баррасии ҳастӣ ба принсипҳои асосии сабабият ва мақсадмандӣ такя мекунад. Ба назари ӯ, ҷаҳони ҳастӣ як низоми танзимшуда ва ҳадафдор аст. Ҳар падида дар ин низом бо сабабҳои муайян ба вуҷуд меояд ва ба сӯи як ғояи камолӣ равона гардида, дар ниҳоят ба ҳикмати илоҳӣ пайванд дорад. Аз ин рӯ, ҳастӣ бе маъно ва тасодуфӣ нест, яъне он дорои тартиб, ҳадаф ва иродаи олист. Ин дидгоҳи Салҷуқиро дар силсилаи мутакаллимону фалсафаҳое қарор медиҳад, ки бо забони фалсафӣ ва маънавӣ аз мақсаднокии кулии олам ва таносуби байни иллат, ҳадаф ва камолоти вуҷуд дифоъ мекунанд.

Дар зербоби 2.2. «Масъалаҳои гносеологӣ дар таълимоти фалсафии Салоҳуддини Салҷуқӣ» мавриди баррасӣ қарор гирифтааст.

Гносеология яке аз бахшҳои калидии фалсафа мебошад, ки масъалаҳои марбут ба шинохт, маърифат ва равандҳои тавлиди донишро мавриди таҳлил қарор медиҳад. Ин илм аз вожаи юнонии gnosis – дониш ва logos – омӯзиш гирифта шуда, ҳадафи он баррасии асосҳои назариявӣ ва амалӣ кардани имконоти инсон дар шинохти воқеият аст.

Дар доираи гносиология инсон ҳамчун мавҷуди доно ва ҷустуҷӯкунандаи ҳақиқат ба сифати субъекти шинохт баррасӣ мешавад ва ҷаҳон, ашё ва падидаҳо ҳамчун объекти шинохти ӯ қарор мегиранд. Ҳамин тавр, гносиология иртибот ва муносибати байни субъект ва объектро таҳлил мекунад.

Яке аз масъалаҳои меҳварии гносеология муайян кардани ҳақиқати дониш аст. Гносеология меъёрҳои гуногуни санҷиши донишро пешниҳод менамояд, аз ҷумла мувофиқат бо воқеият (дониш вақте ҳақиқист, ки ба воқеият мувофиқат кунад), санҷиши таҷрибавӣ (дониш бояд дар амал исбот шавад), мантиқ ва далелеҳо (дониш бояд дар амал исбот шавад), натиҷаи амалӣ (илм бояд қобили истифода дар амал бошад), таҷрибаи ҷамъиятӣ ва таърихӣ (донишҳое, ки дар тули таърих собит шудаанд, эътимоди бештар доранд. Масъалаи ҳақиқат нишон медиҳад, ки гносиология на танҳо пайдоиши дониш, балки сифати онро низ меомӯзад.

Ба аҳли таҳқиқ маълум аст, ки гнесология яке аз шохаҳои муҳим ва асосии фалсафа мебошад, ки ба масъалаи шинохт, ҳақиқат ва шеваҳои дарки он бахшида шудааст. Аввалин андешаҳои гнесологӣ дар осори файласуфони пешини Юнон, аз ҷумла, Талес, Анаксимандр, Гераклит ва Парменид, зуҳур ёфтанд. Онҳо кӯшиш мекарданд, дарк намоянд, ки шинохти инсонӣ ба табиат ва падидаҳои ҳастӣ чӣ гуна иртибот дорад. Масалан, Гераклит бо таъкиди пайвастагии доимии тағйирот, шинохтро низ чун раванди тағйирёбанда медонист. Парменид бошад, шинохти ҳақиқиро танҳо тавассути ақл имконпазир медонист ва ҳиссиётро роҳнамои нодуруст мешуморид. Суқрот ва Афлотун ба ин баҳсҳо самти ҷадиде бахшиданд. Суқрот шинохтро аз худшиносӣ оғоз кард ва шеваи машҳури «ман медонам, ки чизеро намедонам»-ро пеш гузошт, ки худ усули маърифати танқидӣ аст. Афлотун назарияи маъруфи «олами муқаддасоти ақлӣ» ё «олами муҳаққақоти идеалӣ»-ро ба миён оварад, ки бар он асос ёфта буд, ки дониши ҳақиқӣ танҳо дар шинохти мафҳумҳои абадӣ ва ғайримоддӣ даст медиҳад, на дар таҷрибаи ҳиссӣ.

Дар даврони баъдӣ, файласуфони стоикӣ, кинӣ ва эпикурей ҳар яке шеваҳои гуногуни шинохтро баррасӣ карданд, вале аксарият бар он буданд, ки эҳсос ва таҷриба нақши калидӣ дорад. Пиррон ва шубҳагароёни юнонӣ асоси гнесологияро бо шубҳаҳои шадид ларзонданд ва аз дурустии ҳар гуна шинохти мутлақ сарпечӣ карданд. Ин шубҳапарокании фалсафии Юнон бо интиқоли фалсафа ба ҷаҳони ислом ва баъдтар ба Аврупои асрҳои миёна, тавассути фикрронии

исломӣ ва насронӣ идома ёфт. Баъдтар Рене Декарт бо шиори машҳури «Ман меандешам, пас ҳастам» пояи гнесологияи навро гузошт.

Дар фалсафаи исломӣ бо зуҳури донишмандоне чун Муҳаммади Ғаззолӣ, Форобӣ, Абуалӣ ибни Сино, Абубакри Розӣ, Носири Хусрав, Ҷалолуддин Балхӣ ва даҳо тани дигар ба ин мафҳум аз нигоҳи назарияҳои фалсафаи ислом нигариста, гнесологияро ба мафҳуми васеътар мавриди омӯзиш қарор доданд.

Салоҳуддини Салҷуқӣ низ мисли аксари мутафаккирони ба масъалаҳои маърифат ва шинохт таваҷҷуҳи хос дорад. Масъалаҳои шинохтро Салҷуқӣ ба мисли аксари намояндагони фалсафаи ҷаҳони ислом баррасӣ намуда, ба маърифатпазирии олам бовар дошт. Аз дидгоҳи ӯ, шинохт танҳо раванди инъикоси сурати ашё дар ҳис ва ақл аст. Дар ин масъала Салҷуқӣ аз равиши файласуфони машшоӣ, ба мисли Ибни Сино истифода намояд ҳам, ба усули маърифатии ирфони исломӣ низ таваҷҷуҳ дорад. Субъекти шинохт (инсон) ва объекти шинохт (олам) нест, балки беш аз ин як раванди фарҳангӣ, иҷтимоӣ ва таърихӣ мебошад. Салҷуқӣ шинохтро яке аз пояҳои ҳастии инсон медонад. Ба қавли ӯ: «Инсон то дар айни шинохт набошад, дар айни ҳастӣ низ ба камолот намерасад» [131, с. 42].

Дар мабҳаси маърифатшиносии Салҷуқӣ шинохти инсон ҷойгоҳи хос дорад. Ба ақидаи Салҷуқӣ, инсон танҳо як воқеияти биологӣ ё ҷисмонӣ нест. Ҳастии ҳақиқии инсон он вақт шакл мегирад, ки ӯ огоҳона, бо шуур ва бо дарки худшиносии воқеият зиндагӣ кунад, яъне инсон мавҷудест, ки аз роҳи шинохт ҳастии худро месозад. Ҳар қадар андеша, фаҳм ва худогоҳӣ бештар бошад, ҳамон қадар ҳастии инсон арзишмандтар ва пурмазмунтар мегардад.

Ӯ бар ин назар аст, ки камолоти инсонӣ тавассути шинохт, тафаккур ва тадаббур амалӣ мешавад. Салҷуқӣ таъкид мекунад, ки Ибни Сино буданро ба идрок рабт медиҳад, Мулло Садро вуҷудро бо шинохт ва ҳаракати ҷавҳарӣ мепайвандад, шайх Суҳравардӣ нури маърифатро асоси руҳ медонад. Аммо худи ӯ инро дар шакли кунунӣ, равшан ва инсонмеҳвар мефаҳмонад ва мегӯяд: «шинохт на танҳо роҳ ба вуҷуд аст, он худ пояи вуҷуд аст» [123, с. 124]. Яъне, Салҷуқӣ шинохтро шарти вуҷуд ва камоли инсон медонад. Ба ақидаи ӯ, инсон то замоне, ки худ ва ҷаҳонро дарк накарда бошад, будани ӯ будани комил ва маънодор нест. Аз ин ҷост, ки наҷоти инсон, рушд ва камолоти ӯ аз роҳи маърифат ва бедории зеҳнӣ ҳосил мешавад. Ӯ ба қудрати инсон дар шинохт бовар дорад ва ба ин назар аст, ки: «Шинохт имконпазир аст, аммо ин имконпазирӣ мутлақ нест, инсон дар масири шинохт ҳамеша дар ҳоли такмил мебошад» [123, с. 54].

Бо далели мазкур Салҷуқиро метавон ба равияи гносизм наздик донист. Гносизм бар он таъкид мекунад, ки инсон қобилияти шинохтан ва дарки воқеиятро дорад, ҳарчанд шинохти ӯ метавонад маҳдуд, нисбӣ ва дар ҳоли такмил бошад. Маҳз ҳамин нуқта дар маркази андешаҳои Салҷуқӣ қарор дорад. Аз нигоҳи ӯ, инсон табиатан мавҷуди дарккунанда

аст. Ҳастии инсон аз шинохт ҷудо нест ва ӯ аз роҳи шинохт ҷаҳонро мефаҳмад, ҷойгоҳи худро дар ҳастӣ муайян мекунад ва будани худро маънодор месозад. Аммо баръакси догматикҳо, ки шинохтро мутлақ ё пурра медонанд, Салҷуқӣ мавқеи миёна ва мутавозинеро пешниҳод мекунад.

Ба ақидаи олим, шинохт имконпазир аст, аммо он мутлақ нест. Инсон дорои ақл, шуур ва қудрати тадаббур аст. Ин нерӯҳо ба ӯ имкон медиҳанд, ки муҳитро бифаҳмад, қонунмандии ҳастиро кашф кунад ва ба хулосаҳои илмӣ, фалсафӣ ва ахлоқӣ бирасад. Пас шинохт ба куллӣ номумкин нест, балки як амри воқеӣ, табиӣ ва зарурӣ аст.

Дар баробари ин Салҷуқӣ бовар дорад, ки инсон ба шинохти мутлақ, фарогир ва ниҳоӣ наметавонад бирасад. Маҳдудиятҳои инсонӣ чунинанд: маҳдудиятҳои қудрати ҳиссӣ ва таҷрибавӣ, маҳдудияти забон ва мафҳумҳо, маҳдудияти ақл аз дарки ҷанд қабати амиқи ҳастӣ ва тағйирёбанда будани донишҳои илмӣ. Аз ин рӯ, шинохт нисбӣ, дар ҳоли рушд ва ниёзманд ба бозбинӣ мебошад. Ин мақеъ Салҷуқиро аз догматизм (бовар ба донишҳои мутлақ) дур ва ба гносизми мутавозин наздик мегардонад. Аз назари файласуф, инсон дар масири шинохт ҳамеша дар ҳоли такмил мебошад. Шинохт ҳамчун раванд, такмилёбии доимӣ ва тафаккури танқидӣ, баромад намуда, ҳастӣ бидуни маърифат фаҳмида намешавад.

Яке аз масъалаҳои меҳварии маърифатшиносӣ шинохти ҳақиқат ба ҳисоб меравад. Мутафаккир ҳақиқатро дорои ду сатҳ: мутлақ ва нисбӣ медонад. Ӯ таъкид мекунад, ки «Ҳақиқат дар моҳияти худ устувор, воҳид ва мутлақ аст, вале дар оинаи шуури инсон ба сурати нисбӣ ва таърихманд таҷаллӣ меёбад» [131, с. 112-120].

Салҷқӣ ба ин бовар аст, ки инсон ҳақиқатро мустақим дарк намекунад. Ҳақиқат барои инсон нисбӣ мешавад, албатта, нисбӣ будан ба маънои «бепоя» будан нест, балки ба маънои он аст, ки инсон ҳақиқатро қисман дарк мекунад. Яъне, ҳақиқат як аст, аммо дар шуури инсон ба шаклҳои гуногун зоҳир мешавад. Салҷуқӣ мехоҳад бигӯяд, ки «ҳақиқат як ҳаст» (мутлақ ва устувор), вале мо онро бо зеҳни худ, бо маҳдудиятҳои худ ва дар ҳар давра ба шакли дигар мебинем. Вай қисме аз ҳақиқатро «интегралӣ» ва «ирфонӣ» медонад. Яъне, инҳо сатҳҳое ҳастанд, ки ақл ба онҳо танҳо ба таври маҳдуд дастрасӣ дорад. Ӯ қайд мекунад, ки: «Баъзе ҳақоиқро на бо мантиқ ва на бо ҳиссиёт метавон дарёфт, инҳо дар умқи шуури маънавии инсон таҷаллӣ мекунанд» [126, с. 59].

Ҳамзамон Салҷуқӣ ҳақиқатро ба ду бахш: ҳақиқати интегралӣ ва ҳақиқати ирфонӣ ҷудо мекунад. Ҳақиқати интегралӣ бо ақл, мантиқ, далел ва таҷриба дарк мешавад. Он чизе ки дар фалсафаи классикӣ «ҳақиқати илмӣ» ва «ҳақиқати ақлонӣ» номида мешавад. Хусусиятҳои ҳақиқати интегралӣ ин таҳлилпазирӣ, бо далели мантиқӣ исботшавандагӣ, бо забони муқаррарӣ баёншуда ва ғайра мебошад. Ҳақиқати ирфонӣ бошад, аз зинаи шуури маънавӣ ва таҷрибаи ботинӣ

сар мезанад. Мантиқ ва ҳисси зоҳирӣ наметавонад онро ба таври комил тавзеҳ диҳад. Муҳимтарин хусусиятҳои ҳақиқати ирфонӣ дар ниёзманд будани инсоният ба тачрибаи руҳонӣ на назариявӣ, шинохти мустақими Худо тавассути покии ботин ва кашфу шуҳуд. Ақл барои дарёфти ҳақиқат муҳим бошад ҳам, инсонро то марҳалаи муайян мерасонад ва дар ин замина тавассути пок сохтани дил, тачрибаҳои ботинӣ ва кашфу шуҳуд ҳақиқат дастрас мегардад.

Ба ақидаи файласуф, баъзеи ҳақоиқро на бо мантиқ ва на бо ҳиссиёт метавон дарёфт. Ин андеша бар ду асос такя мекунад. Мантиқ дар баъзе ҳолат маҳдуд аст, вай танҳо бо мафҳумҳо кор мекунад. Аммо воқеият аз мафҳум васеътар аст. Ҳамчунин тавассути ҳиссиёти панҷгона метавон танҳо ҷаҳони моддиро дарк намуд, аммо ҳақиқат танҳо модда нест. Инсон дорои ҷаҳони маънавӣ, ҳисси ботинӣ ва шуур аст. Салҷуқӣ мегӯяд, ки ба воситаи шуур метавон ба ҳақиқате расид, ки ақл ҳеҷ гоҳ ба он роҳ надорад, мисли он ки чашм наметавонад садоро бинад [181, с. 59].

Хулоса, таълимоти ҳастишиносии Салоҳуддини Салҷуқӣ аз назари методологӣ ба ҷараёни гносизм наздик аст, зеро бар имконпазир будани шинохти инсон таъкид мекунад. Бо вуҷуди ин, ӯ шинохтро мутлақ намедонад ва бар ин назар аст, ки донишҳои инсон ҳамеша нисбӣ, тағйирёбанда ва дар ҳоли такмил мебошанд. Аз ин рӯ, инсон дар масири шинохт равандест, ки поёни қатъӣ надорад, балки ҳаракати доимӣ ба сӯи камолот ва фаҳмиши амиқтари ҳастист. Ҳамин тавр, ҳақиқат барои Салҷуқӣ зуҳури ҳамзамони воқеият, мантиқ, дониш ва амал аст. Бо ин тарз, Салҷуқӣ ҳақиқатро ҳамчун раванд ва низоми маърифат мешиносад, ки дар он инсон бо истифода аз мантиқ, тачриба ва арзёбии амалӣ ба фаҳмиши мукаммалтар наздик мешавад.

Дар боби 3-юми диссертатсия «Ақидаҳои ахлоқӣ, зебоишиносӣ ва инсонпарварона Салоҳуддини Салҷуқӣ» таҳлил гардида, **дар зербоби 3.1. «Таълимоти ахлоқӣ ва зебоишиносии Салоҳуддини Салҷуқӣ»** мавриди баррасӣ қарор гирифтааст.

Зебоишиносӣ ё эстетика соҳаи фалсафие мебошад, ки муносибати эстетикии инсонро ба воқеият, қонуниятҳои дарк ва эҷоди зебоӣ, табиати санъат ва категорияҳои асосии эстетикиро таҳқиқ мекунад. Муносибати эстетикии инсон метавонад нисбат ба табиат, ҷомеа, меҳнат, рафтори инсон, муҳити зиндагӣ ва дигар падидаҳои воқеият ташаккул ёбад. Инсон метавонад манзараи табиат, меъморӣ, мусиқӣ, шеър, рафтори шоиста ҳатто тартиб ва ҳамоҳангии фаъолияти иҷтимоиро аз нуқтаи назари эстетикӣ арзёбӣ намояд

Андешаҳои ахлоқӣ, зебоишиносӣ, ва инсонпаварона дар таълимоти Салоҳиддини Салҷуқӣ, ҷойгоҳи хосса дошта, ин масъалаҳо аз ҷониби ӯ бо диди нав шарҳу тавзеҳ дода шудааст. Салҷуқӣ дар баробари дигари файласуфон зебоӣ ва ахлоқро ҳамчун унсурҳои муҳимми тарбияти инсонӣ мешуморад. Вай таъкид мекунад, ки зебоӣ ва ахлоқ на танҳо рафтору гуфтори инсонро муайян, балки ба ташаккули хислатҳои ботинию зоҳирии ӯ низ таъсир мерасонад. Ба андешаи Салҷуқӣ агар

инсон ба одамони бад ҳамнишин шавад, метавонад ахлоқи худро аз даст диҳад ва баръакс, ҳамнишинӣ бо одамони хуб метавонад ӯро ба роҳи дурусти зиндагӣ роҳнамоӣ кунад. Салоҳуддин Салҷуқӣ пешниҳод менамояд, ки барои тарбияи ахлоқии дуруст, бояд инсонро ба донишҳои ахлоқӣ, таҷрибаҳои амалии хуб ва муҳити мусоиди ахлоқӣ таъмин кард. Вай таъкид мекунад, ки омӯзиши ахлоқ бояд дар тамоми марҳалаҳои ҳаёт, аз кӯдакӣ то пирӣ, идома ёбад. Ва инчунин мақсади асосии ахлоқ аз назари Салҷуқӣ, расидан ба камолоти инсонӣ ва таҳкими муносибатҳои мусоиди иҷтимоӣ мебошад. Вай бар он андеша ҳаст, ки ахлоқи хуб метавонад ҷомеаро ба рушди маънавӣ ва иҷтимоӣ расонад. Афзалиятҳои зебогиро бошад, Салҷуқӣ дар дарки зебоӣ. Офаридани он ва баҳраманд гардидан аз он медонист. Зебогии ботинӣ инсонро зебу зиннат ва тароват медиҳад.

Ба андешаи Салҷуқӣ «Зебоӣ сарчашмаи умед аст ва ҷалолу шӯҳрат сарчашмаи тарс аст ва ин ду унсур хоҳишоти инсонро ба вуҷуд меорад. Аммо, хоҳиш ин амалест, ки бидуни назарияи завқ ба вуҷуд меояд. Зебоӣ моро ба фазои бепоён ва марҳалаи абадият ҷалб мекунад. Аммо, ҷалолу шуҳрат бошад, баръакс моро аз ин майдон маҳдуд месозад ва ин ду чизест, ки роҳи охиратро муайян мекунад, ки мо ба нерӯи ҳавас ва раҳнамоии завқ дар он сафар мекунем» [173, с. 44-54].

Салҷуқӣ бо такя ба таҳлилҳои Арасту бо баррасии таҷрибаи инсонӣ, барои дарки мушкилоти инсон ва роҳҳои ҳаллу бартарафсозии онҳо нуқтаҳои назар ва шарҳҳои амиқи худро ироа намудааст. Ҳар як инсон талош мекунад, ки ба саодат бирасад, на хушбахтии зудгузар, балки комёбии ботинӣ ва зиндагии комилу маънидор. Мушкилоти инсонӣ он гоҳ сар мезананд, ки ӯ аз роҳи ҳақ ё ба тариқи дигар гӯем роҳи ростӣ дур мегардад. Ҳаёти солиму хушбахтона аз амалҳои нек одатҳои хуб сарчашма мегирад. Агар инсон ба афроди дигар ва ҷомеа беэътино бошад, ё танҳо шаҳвату хоҳишҳои худро дунбол кунад, ба мушкилот рӯ ба рӯ мешавад. Яке аз роҳҳои ҳал кардани мушкилоти ҳаётӣ аз нигоҳи Арасту риояи эътидол аст. Барои ҳалли мушкилоти ҳаётӣ, вай бояд дар ҷомеаи адолатпарвар, ки тартибу қонун дорад, зиндагӣ кунад. Ҷомеаи беҳтар ҳамонест, ки шароити рушди ахлоқии инсонро фароҳам меорад. Ӯ ақлро воситаи муҳим барои дарк намудани ҳақиқат ва идора кардани хоҳишҳои нафсонӣ медонист. Барои рафъи мушкилоти зиндагӣ, инсон бояд ба тафаккур, омӯзиш ва худшиносӣ рӯ орад. Инчунин мушкилоти ҳаётро ҳамчун паёмади дур шудан аз ақл, ахлоқ ва эътидол медид. Ба андешаи ӯ, роҳи наҷот дар зиндагии маънидор, ахлоқи мутаносиб бо табиати инсон аст.

Ба ақидаи Салҷуқӣ, хушбахтии ҳақиқӣ аз эътимод ба нафс иборат аст, ки бо ҷаҳони табиӣ ва иҷтимоӣ ва ҳатто ҷаҳони метафизикӣ қаноатманд аст ва ин ҷаҳон ҳам хушбахтии ӯст. Шахсе, ки дар оилаи солим ва муҳити солими иҷтимоӣ ба воя расидааст, табиист, ки агар дар фитрати инсонии ӯ нуқсони сохторӣ ё инҳироф набошад, аксар вақт дар миёни ғаризаҳои худ адолат ва мувозинат миёни қисматҳои фитрати ӯ

амал мекунад. Ва ин чизест, ки манфиат ва саломатӣ, беҳбудӣ, қуввату қаноатмандӣ ва махсусан ризоияти Офаридгорро меорад [131, с. 145-150].

Салҷуқӣ инсонро мавҷуди ҷустуҷӯгар, дар ҳоли такмил ва дорои қудрати худсозӣ медонад. Ба андешаи ӯ: «Ахлоқ пояи ҳастии инсон аст, зеро инсон бидуни низоми арзишҳо монанди мавҷуди саргардон мемонад, ки роҳро аз бероҳи фарқ карда наметавонад» [131, с. 185]. Аз инҷо маълум мегардад, ки барои устод ахлоқ танҳо маҷмӯи қоидаҳои рафтор нест, он барномаи шаклгирии шахсият аст. Хушахлоқӣ ба маънои дар ҳамоҳангӣ қарор гирифтан бо низоми маънавии олам мебошад.

Салҷуқӣ таъкид мекунад, ки ахлоқ бидуни маърифат нопурра аст, зеро: «Қиммати ахлоқ аз қиммати маърифат ҷудо нест, рафтори нек аз дили маърифат сар мезанад» [131, с. 162-168]. Ин андеша ба фалсафаи ирфонӣ наздик аст, ки рафтори некро натиҷаи покии ботин медонад.

Таҳлили андешаҳои Салҷуқӣ нишон медиҳад, ки вай ба масъалаи ахлоқ ва зебоишиносӣ ҳамчун ду пояи асосии камоли инсон назар мекунад. Дар навиштаҳои фалсафии ӯ ахлоқ на танҳо низоми рафтор, балки низоми маънавии ҳастӣ аст, ки инсонро ба сӯи камол, озодӣ ва маърифати руҳӣ ҳидоят мекунад. Зебоӣ бошад, шакли олии зуҳури ҳақиқат дар ҷаҳон маҳсуб мегардад.

Ба андешаи Салҷуқӣ инсон бояд байни қувваҳои ҳисси ва ақлӣ тавозун пайдо кунад: «Инсон вақте ки ба камол мерасад, ки ақл роҳнамо ва эҳсосот муиеи он гарданд, ин ҳамоҳанги пояи ахлоқи солим аст» « [131, с. 83]. Аз инҷо бармеояд, ки ахлоқ барои Салҷуқӣ низоми танзимкунандаи ҷони инсон аст.

Салҷуқӣ дар баробари дигари файласуфон зебоӣ ва ахлоқро ҳамчун унсурҳои муҳимми тарбияти инсонӣ мешуморад. Вай таъкид мекунад, ки зебоӣ ва ахлоқ на танҳо рафтору гуфтори инсонро муайян, балки ба ташаккули хислатҳои ботинию зоҳирии ӯ низ таъсир мерасонад.

Дар заминаи таҳлили таълимоти ахлоқӣ ва эстетикии Салоҳуддини Салҷуқӣ ба натиҷаҳои зерин расидем:

- ахлоқ низоми комилкунандаи шахсият ва пояи ҳастии инсон аст;

- зебоӣ таҷалии ҳақиқат, шакли руҳонии маърифат ва василаи тарбия мебошад;

- ахлоқу зебоӣ дар якҷоягӣ низоми ягонаи маънавиро ташкил медиҳанд ва инсонро ба камол мерасонанд;

- андешаҳои ахлоқиву зебоишиносии таҳти таъсири таълимоти Афлотун, Арасту, фалсафаи исломӣ, ирфон ва намояндагони фалсафаи асримиёнагиву минбаъда шакл гирифтааст.

Дар зербоби 3.2. «Андешаҳои Салоҳуддини Салҷуқӣ дар бораи инсон» таҳлил гардидааст. Дар зербоби мазкур гуфта мешавад, ки омӯзиши инсон ва дарку хаёлоти вай яке аз масъалаҳои муҳимми

фалсафӣ маҳсуб меёбад, ки аз замонҳои қадим диққати файласуфонро ба худ ҷалб карда, назарияҳои гуногунро ба вуҷуд овардааст.
Яке аз масъалаҳои муҳиме, ки Салоҳуддини Салҷуқӣ дар осораш ба он эътибори ҷиддӣ медиҳад, масъалаи инсон аст. Чи тавре дар баррасии масоили ахлоқӣ ва зебоишиносии ӯ ишора шуд, Салҷуқӣ инсонро аз мавҷуди ҷисмонӣ, рӯҳонӣ, ахлоқӣ, маърифатҷӯ ва рӯ ба камол меҳисобад. Марҳилаҳои камоли инсонро мутафаккир дар қисмати антропология матраҳ мекунад. Антропология илмест, ки инсонро ҳамчун мавҷудоти биологӣ, иҷтимоӣ ва фарҳангӣ меомӯзад. Он на танҳо ҷисм ва сохти биологии инсонро, балки инчунин таърихи инкишофи инсон, фарҳанг, равишҳои иҷтимоӣ, одатҳо ва тафаккури ӯро таҳқиқ мекунад.

Аз назари Салҷуқӣ, антропология илми шинохти инсон аст, ки инсонро ҳамчун мавҷудоти биологӣ, иҷтимоӣ ва маънавӣ меомӯзад. Яъне ӯ дар мабҳаси антропология инсонро на танҳо аз лиҳози физикӣ ва эволютсионӣ таҳлил мекунад, балки ба мазмун ва мақоми инсон дар ҷаҳон низ таваҷҷуҳи хос медиҳад. Ӯ инсонро на танҳо мавҷудоти моддӣ, балки субъекти маънавӣ ва ирфонӣ мешуморад. Яъне инсон ҳам биологӣ вуҷуд дорад ва ҳам қобилияти фикр, эҳсос ва ирода дорад. Ба ин маънӣ, антроология бояд ҳам ҷисм ва ҳам табиати инсонро баррасӣ кунад.

Андешаҳои Салоҳиддин Салҷуқӣ дар робита бо мафҳуми антропология, ё худ инсоншиносӣ, ба таври амиқ ва решадор бо фалсафаи маънавӣ, ахлоқӣ ва ҳастишиносии ӯ пайванд доранд. Ӯ инсонро ҳамчун маркази маънӣ ва меҳвари ҳаракат аз ҷаҳони модда ба сӯи ҷаҳони маънӣ ва камол медонад. Ба назари Салҷуқӣ, инсон, на танҳо мавҷуди табиӣ аст, балки як зоти рушдёбанда, маърифатталаб ва ахлоқпарвар мебошад, ки масири ҳастии ӯ бо талош барои расидан ба ҳақ, хайр ва ҷамол тавсиф мешавад. Аз ин лиҳоз, инсон дар фалсафаи ӯ мавҷуде аст, ки вазифа дорад тавассути тарбияи ахлоқӣ ва шинохти маърифатӣ аз ҳолати ҷисмонӣ ба дараҷаи маънавии вуҷуд бирасад. Ин андешаҳо ба антропологияи фалсафӣ ва маънавӣ наздиканд, зеро инсон дар осори ӯ мавҷуде нест, ки танҳо бо муҳити иҷтимоӣ ва биологӣ таъриф шавад, балки шахсест бо ирода, мақсад ва қобилияти сайри маънавӣ, ки метавонад дар зинаҳои камол бирасад. Салҷуқӣ таъкид мекунад, ки инсон танҳо дар алоқа бо ҷомеа ва заминаҳои фарҳангӣ ва ахлоқӣ маъно пайдо мекунад, аз ин рӯ ӯ бар зидди индивидуализми ифротӣ ва иҷтимоигароии мутлақ аст ва дар ҷои он як назари муътадили фалсафии инсонро пеш мебарад. Ин гуна таҳлили инсони комил, ки ба воситаи ахлоқ, дониш ва маърифат аз ҳолати табиӣ ба марҳалаи руҳонӣ ва маънавӣ меравад, сутуни марказии антропологияи Салоҳиддин Салҷуқиро ташкил медиҳад. Аз назари ӯ, инсон ҳамон вақт комил мешавад, ки ахлоқро асос қарор дода, ба маърифат рӯ оварад ва саъй кунад то дар симои Ҳақ, Хайр ва Ҷамол, ки сифоти илоҳиянд ҷойгоҳи худро дар олами ҳастӣ биёбад.

Ба қавли Салҷуқӣ ин гуна ашхос «чароғи устувори мустамликаҳо» мебошанд, ки пояи бинои дониши башариро ифода

мекунанд. Дар таърихи илм ин файласуфон роҳи дурустаринро интихоб намудаанд. Дар ҳама масъалаҳои зиндагӣ ба маслиҳат муроҷиат мекарданд ва ҷаҳонро оқилона қабул мекарданд. Салҷуқӣ бар ин назар аст, ки ҳикмат ва фалсафаи онҳо илми башар, бахусус худогоҳиву худшиносиро тавонистааст дуруст шарҳу тавсир кунанд. Бесабаб нест, ки Афлотун дар яке аз мақолаҳояш бо забони Суқрот чунин мегӯяд: «ҷони худро бо ҷони худ бишнос». Ин ибора санги асос дар пояи дониш ё худшиносии инсон дониста мешуд. Ба ақидаи Салҷуқӣ нигоҳи Афлотун бар он аст, ки инсон бояд такя ба ақл намуда рафтори худро ба танзим дарорад. Агар, инсон бар зидди ақл ва ҳақиқат барояд ӯ бузургтарин ҷоҳил ба ҳисоб меравад.

Салҷуқӣ инсонро ҳамчун синтези ҳиссиёт ва ақл ҳисобид. Ӯ инсони комилро ба меваи хушбуйидиҳанда ташбеҳ медиҳад. Ғайр аз ин, ӯ таъкид мекунад, ки инсон бояд, на танҳо дар сатҳи моддӣ, балки баландтар, дар фазои маънавӣ, ахлоқӣ ва фалсафӣ инкишоф ёбад, то дар ҳамин сатҳ қобилияти ақлӣ ва эстетикӣ истифода карда тавонад [131, с. 42-50]. Аз ин бармеояд, ки Салҷуқӣ инсонро ҳамчун раванди омезиши ақл ва ҳиссиёт баррасӣ мекунад. Ӯ нақши ақлро дар ташаккули инсон муҳим медонад, ки тавассути он ҳиссиёт ва иттилоотӣ гуногун таҷассум меёбанд. Ғайр аз ин, Салҷуқӣ таъкид мекунад, ки инсон бояд танҳо дар сатҳи моддӣ маҳдуд нашавад, балки дар фазои маънавӣ, ахлоқӣ ва фалсафӣ низ рушд кунад, то қобилияти ақлӣ ва эстетикии худро пурра истифода барад.

Салҷуқӣ таълимоти инсоншиносии Суқрот, Афлотун ва Арастуро муҳимтарин сарчашмаҳои ташаккули антропология меҳисобад. Дар таърихи илм ин файласуфон аз аввалинҳо шуда, таърифи моҳияти инсон ва мақсади асосии мавҷудияти ӯро муайян намудаанд. Андешаҳое, ки Салоҳиддин Салҷуқӣ дар мавзуи мақоми инсон баён мекунад, бо таваҷҷуҳ ба назариёти файласуфони бузурги Юнон баён шуда, хулосаҳои мушаххас бароварда шудааст. Ӯ дар осори худ аввалан ба нуктаи муҳим – ташаккули маркази ақлӣ ва идораи иттилоот таваҷҷуҳ мекунад ва таъкид мекунад, ки ин марказ, на танҳо дар инсон, балки дар ҳайвоноти гуногун низ вуҷуд дорад ва ҳатто дар баъзе мавридҳо қобилиятҳои ҳассосиву дарки онҳо нисбат ба инсон ҳам баландтар аст. Масалан, қобилияти шунавоӣ ва бӯйгирии сагҳо ё қобилияти самараноки системаи ориентираи шабона дар хамаки шабона. Ин нуктаҳои Салҷуқӣ ба мо нишон медиҳанд, ки фарқи байни инсон ва ҳайвонот танҳо дар сатҳи қувваи эҳсосот ё иқтидори хос нест, балки дар сатҳи ташаккули маркази фикрӣ ва маърифатӣ, ки мутамарказ ва ҳамоҳангкунии иттилоот аз ҳиссиётҳои гуногунро таъмин мекунад, мебошад [131, с. 28-36].

Ба ҳамин монанд, Арасту инсонро мавҷуде мебинад, ки дорои малакаи акливу мантиқӣ аст, ки бояд онро рушд диҳад. Вай ақлро ҳамчун рушду маърифати воқеият мебинад, ки инсонро аз дигар мавҷудот фарқ медиҳад. Аммо, Салҷуқӣ, на танҳо ба ақл ва маърифат,

балки ба маркази маҷмуии иттилоотӣ, ки дар он ҳиссиёт ва фикр бо ҳам кор мекунанд, таваҷҷуҳ мекунад. Ба ибораи дигар, Салҷуқӣ вижагии инсонро дар низоми комили фикр ва ҳиссиёт мебинад, ки барои ташаккули маънавиёт ва маърифати ҳақиқӣ зарур аст.

Дар назарияи Арасту ва Афлотун, инсон маҳз ба далели қобилияти сухан гуфтан ва ақл доштани худ аз ҳайвонот фарқ мекунад. Аммо Салҷуқӣ бо мисолҳои амалӣ ва илмӣ нишон медиҳад, ки ин арзёбӣ метавонад ниҳоят мураккабтар бошад ва ҳатто ҳайвоноте ҳастанд, ки нишонаҳои фикр ва ҳатто иродаи амалии нисбатан мураккаб доранд. Пас, дар назарияи ӯ фарқи аслӣ, на танҳо дар доираи эҳсосот ва ният аст, балки дар сатҳи маҷмуии фикрӣ, ирфонӣ ва маънавӣ, ки инсонро аз ҳайвонот ҷудо мекунад [131, с. 37-43].

Бо ин тартиб, андешаи Салҷуқӣ ин аст, ки фарқи аслӣ ва мақоми баландтарини инсон дар сатҳи маънавӣ ва ирфонии комил, ки бо ақл ва иродаи мустақим идора мешавад, на танҳо дар қобилияти гуфтугӯ ё ҳиссиётҳои оддӣ, ки онҳо низ дар ҳайвонот вуҷуд доранд. Ин таҳлил, ки бо назардошти муқоисаи таълимоти файласуфони Юнон баррасӣ гардид, нишон медиҳад, ки Салҷуқӣ назарияи худро бо истифода аз тафрибаи илми муосир ва мушоҳидаҳои амиқтар оид ба ҳайвонот ва инсон пеш мебарад ва мақоми инсонро на ҳамчун мавҷуди танҳо биологӣ ва аклӣ, балки ҳамчун мавҷуди маънавӣ ва ирфонӣ, ки ҳангоми таҳаммулпазирӣ ва рушди доимӣ ба дараҷаи олии ақл ва маърифати мутлақ мерасад, медонад. Дар назарияи Салҷуқӣ, инсон на танҳо як мавҷуди биологист, балки мавҷуди ақлӣ, эстетикӣ ва ахлоқӣ, ки дар роҳи ташаккули маркази ақл ва омезиши ҳиссиёту ақл, ба комилияти маънавӣ ва ирфонӣ мерасад. Ин назар руҳи антропологияи фалсафӣ ва маънавиро тасвир мекунад, ки инсонро ҳамчун мавҷуди низоми хештаншиносӣ, маърифатталаб ва ахлоқпарвар мебинад.

Салҷуқӣ дар китоби худ, бо номи «Муқаддимаи илми ахлоқ» қайд мекунад: «Инсоният барои мақсади бузурге ба дунё омадааст, дар аслу моҳияти худ ин ҳадаф тамомнашаванда ба ҳисоб меравад, мисли, оне ки истеъдоди инсон тамомнашаванда аст. Вай ишора мекунад мусофиреро, ки саёҳат мекунад муддати ҳазор сол, лекин то ҳол ба нуқтаи охири мақсади худ нарасидааст, аз ин хотир вай пурра бо ақлу хирад ва фаҳму фаросат ошноӣ дорад» [126, с. 145].

Асосӣ инсоншиносии Салҷуқиро - ҷаҳони ботинии ӯ, хоҳишот ва шавқу ҳавас, ҳиссиёт, рафтор, урфӯ одат, камолоти рӯҳӣ ва ғайра ташкил медиҳад. Пешниҳод намудани ӯ доири чор унсури ҳастии инсоният навоварӣ дар илм ба ҳисоб меравад ва дар илми антропология ин унсурҳо ҳамчун як талаботи мароқангез шуморида мешаванд.

Салоҳуддин Салҷуқӣ Афлотунро бузургтарин файласуф медонад ва ӯро соҳиби фикру андешаҳои тару тоза меҳисобад, лекин назари ӯро нисбат ба инсон номукаммал мебинад. Ба ақидаи ӯ «Афлотун бар ин гумон аст, ки асоси инсоният дар бадан таҷассум наёфтааст ва инчунин ибтидои инсоният дар одамони оддӣ асос наёфтааст» [126, с.

119-123]. Илова бар ин Салчуқӣ ба назарияи Афлотун, ки инсонро танҳо мавҷуди иҷтимоӣ медонист, розӣ нест. Аммо дар айни ҳол Салҷуқӣ ба идеяи Афлотун нисбати барпо намудани ҷамъияти мукаммали башарӣ, ки сарвари он оқилтарини ҷамъият мебошад ва ҳар як меҳнаткаш дар ин давлат мувофиқи истеъдод ва маҳорааш ба вазифа таъин карда мешавад, баҳои баланд додааст. Ба ақидаи Салҷуқӣ, азбаски Афлотун пай бурд, ки ҳеҷ яке аз низомҳои сиёсии мавҷуда натавонистаанд ҷомеаи идеалиро ба вуҷуд оварад, ӯ ба тарҳрезии чунин ҷомеа шурӯъ намуд. Салҷуқӣ мутафаккирони юнонро эътироф мекард ва нисбат ба онҳо эҳтиром қоил буд, аммо ба қавли худаш ҳақиқат барои ӯ аз ҳамаи чиз болотар меистад. Худаш таъкид мекунад, ки «Ман ба ақидаҳои мутафаккирони юнонӣ баҳои баланд медиҳам, аммо ҳақиқате, ки имрӯз бо назардошти пешрафти беандоза дар тамоми соҳаҳои илм ба даст омада, мантиқи наве бояд эҷод кунем, ки баёнгари моҳияти инсони имрӯза бошад» [131, с. 55-60].

Дар таърихи фалсафа масъалаи оё инсон дар назди худ ҳадафи махсус дорад ё тасодуфан дар ин дунё барои хӯрдан, нӯшидан ва насл ба дунё овардан ба вуҷуд омадааст, баҳсҳои доманадоре сурат гирифтааст. Мувофиқи назариёти Дарвин, инсон дар раванди эволютсионӣ, ки дар заминаи мутобиқшавӣ ба муҳит мебошад, ташаккул ёфтааст. Мувофиқи ин назария, инсон дар натиҷаи тасодуф ва интихоби табиӣ шакли имрӯзаи худро соҳиб шудааст. Пас, ӯ ҳадафи пешакӣ таъиншуда надорад ва моҳияти худро дар ҷараёни ҳаёташ месозад.

Аз диди мутаккалимон, инсон мавҷуди соҳибихтиёр аст, ки бо ҳадафи муайян офарида шудааст. Ҷавҳари ин ҳадафро маърифати Худо, камоли маънавӣ ва масъулияти ахлоқӣ ташкил медиҳад. Ҳаёти инсон тасодуфӣ нест, ба хотири имтиҳон аст. Файласуфоне чун Суқрот ҳадафи ниҳоии инсонро расидан ба зиндагии шоиста ва пурифтихор ва маргро оғози зиндагии беҳтар ва ҷовидона медонанд. Афлотун ҳадафи ниҳоии зиндагии инсонро дар дастёбӣ ба манзили асосӣ ва манзили зисти худ, ки дунёи идеалӣ ва неъмати олӣ аст, мебинад.

Салҷуқӣ андешаҳои идеалистоне ба мисли Афлотуну Арасту ва мутаккалимоне, ба мисли Ғаззолӣ ва Шаҳристониро дар ин масъала қабул дорад ва қотеъона назарияи ба тасодуф имтиёз додани эволютсиониро рад менамояд. Аммо бо такия ба дастовардҳои илмии замонаш дар масъалаи инсон роҳи миёнаи ҷустуҷӯ намуда, арзишҳои назарияҳои илмиро ошкор кардан мехоҳад.

Салҷуқӣ инсонро мақсади асосии коинот медонад, на воситаи он. Ба назари ӯ, инсон марвориди арзишманд дар маркази баҳри ҳаёт аст. Инсонро сарвари табиат, табдилдиҳандаи он ва ҳадафи некӯаҳволии наздиконашон медонад. Худи ӯ низ ба сӯи ин мақсади олӣ пеш меравад: «Инсон мақсад аст, на воситае аз мақсади табиат, мақсади ҳаёт ва инчунин маркази тамоми ҳастӣ. Агар инсон мақсади табиат набошад, пас мақсади он чист? Мақсади табиат ҳаракат дар самти камолот аст ва ҳоло намебинем, ки дар ҳама гӯшаҳои ҷаҳон чизе мукамалтар аз инсон

вуҷуд дорад? Инсонро ягона гавҳари ин баҳри беканор медонанд» [131, с. 54].

Дар китоби «Муқаддимаи илми ахлоқ» Салҷуқӣ равиши ба камол расидани инсонро нишон додан мехоҳад ва бо такя ба орифони маъруфи ҷаҳони ислом мақому манзалати ин моили ҳастии хосро баррасӣ менамояд. Ӯ қайд мекунад: «Мақсаду мароми инсон иборат аст, аз муккамал шудани ҷон ва руҳи инсонӣ. Барои ба камолоти инсонӣ расидан меъёрҳоеро бояд анҷом дод, ки ин дарк намудан ва иродаи қавӣ доштан мебошад» [126, с. 198]. Ҳадафи Салҷуқӣ аз баёни меъёрҳо, пеш аз ҳама меъёрҳои ахлоқӣ аст, зеро вай камолоти инсониро дар руҳи қавӣ, маърифат ва ахлоқ медид. Бе ахлоқ инсон аз моҳияти инсонӣ дур мегардад. Ахлоқ дар муҳити одилона рушд мекунад ва барои такмили он одамон бояд аз болои худ кор кунанд. Ба андешаи ӯ: «Ахлоқ пояи ҳастии инсон аст, зеро инсон бидуни низоми арзишҳо монанди мавҷуди саргардон мемонад, ки роҳро аз бероҳи фарқ карда наметавонад» [131, с. 165].

Дар масоили маърифатии инсон Салҷуқӣ аслан бо такя ба ҳакимони ғарбӣ мафҳуми озодиро баҳснок меномад. Дар китоби «Муқаддимаи илми ахлоқ» вобаста ба озодӣ Салҷуқӣ зикр мекунад: «Инсон ҳуқуқӣ озодона зистанро дорад, аз ин хотир, бояд мақсад ва иродаи худро зери дастони худ қарор диҳад. Барои он ки мақсад ва иродаи худро зери назорати худ қарор диҳем, мо бояд озод бошем... Озодӣ бояд ба ҳақиқате такя намояд. Агар инсон мақсад дошта бошад, ки вазифаи аввалиндараҷаи худро дар ин дунё шиносад, аввалан, ӯ бояд озод бошад. Барои хуб истифода намудани иродаи худ, шинохтани ҳуқуқ ҳатмист» [126, с. 313].

Дар низоми инсоншиносии Салҷуқӣ шуури ҳуқуқӣ ба таври густурда матраҳ мешавад. Ӯ ҳамчун дипломат ва сиёсатмадор маърифати ҳуқуқиро яке аз муҳимтарин омилҳои рушди ҷомеа меҳисобад.

Мутафаккир инсонро дорои ҳуқуқҳои гуногун ва фарогир медонад, ки ҳамаи онҳо барои такмили маънавӣ ва зиндагии арзандаи инсон офарида шудаанд. Аз назари вай ин ҳуқуқҳо на танҳо ба молу мулк ва амвол маҳдуд мешаванд, балки ҳуқуқ ба таълим, омӯзиш, тарбия ва рушди шахсиятро низ дар бар мегиранд. Аз ин рӯ, ҳуқуқҳои инсон танҳо ба ҷанбаҳои моддӣ вобаста набуда, балки барои камолоти руҳӣ ва расидан ба мақсадҳои ҳаётии инсон низ муҳим мебошад. Аз ин рӯ, асоси ҳифзи ҳуқуқҳои инсон ва таъмини зиндагии арзанда, омӯхтан ва парвариши маърифат, риояи принсипҳои ахлоқ ва табиӣ илм мебошад. Ӯ ба ин бовар буд, ки танҳо тавассути омӯзиш, тарбия ва истифодаи дурусти ҳуқуқҳо инсон метавонад ба мақоми воқеии инсоният ва камолоти худ бирасад.

ХУЛОСА
НАТИҶАҲОИ АСОСИИ ИЛМИИ ТАҲҚИҚОТ

Муҳтавои таҳқиқоти диссертатсионӣ дар хулосаҳои зерин инъикос

гардидаанд:

1. Зиндагӣ ва фаъолияти илмию фарҳангии Салоҳуддини Салҷуқӣ дар муҳити иҷтимоиву сиёсие сурат гирифт, ки Афғонистон дар он давра дар остонаи гузариш аз суннатгароӣ ба навгароӣ қарор дошт. Ҷомеа, ки ба шиддати бархӯрди нерӯҳои анъанавӣ ва равшангаро рӯ ба рӯ буд, ниёз ба чеҳраҳое дошт, ки тавонанд робитаи муътадил миёни мероси исломӣ ва ҷаҳонбинии муосирро барқарор намоянд. Салҷуқӣ бо такя ба дониш, андеша ва фаъолияти васеи худ дар бахшҳои илму маориф, рӯзноманигорӣ, театр ва идораҳои давлатӣ тавонист яке аз пешоҳангони равандҳои ислоҳгароёна ва бедории фикрӣ дар кишвараш гардад [1-М].

2. Шаклгирии андешаи фалсафии Салҷуқӣ дар муҳити хонаводагии илмӣ ва дар асоси омӯхтани улуми шаръӣ ва мантиқ оғоз ёфта, баъдан бо омӯзиши амиқи забонҳои хориҷӣ ва иртиботи мустақим бо муҳитҳои илмии Шарқу Ғарб такмил ёфт. Ҷаҳонбинии ӯ, ки дар пояи таҳаммулгароӣ ва таҳлили фалсафӣ қарор дошт, таҳаввулоти иҷтимоиро, на ҳамчун тағйири зоҳирӣ, балки ҳамчун равандҳои маънавӣ ва фикрӣ баҳо медод [1-М; 2-М; 5-М].

3. Андешаҳои фалсафӣ ва ирфонии Салҷуқӣ бар зебоишиносӣ, инсоншиносӣ ва ахлоқи исломӣ асос ёфта, таваҷҷуҳи вижа ба камолоти маънавии инсон ва масъулияти иҷтимоии ӯ доранд. Аз нигоҳи Салҷуқӣ, инсон бояд тавассути маърифат ва ахлоқ ба мартабаи волои инсонӣ бирасад. Афкори ӯ дар соҳаҳои гуногуни фалсафа ирфон ва ахлоқи мутасаввифона бо диди мутавозин ва таҳлилгарона ифода ёфтаанд [2-М; 3-М; 4-М

4. Осори илмии Салҷуқӣ бо фарогирии мавзуҳои гуногуни фалсафӣ, ахлоқӣ ва иҷтимоӣ саҳми арзишманде дар рушди таърихи фалсафа гузоштааст. Китобҳо ва мақолаҳои ӯ, аз ҷумла “Афкори шоир”, “Ахлоқи Арасту”, “Нақди Бедил”, “Тақвими инсон”, “Нигоҳе ба зебоӣ” ва ғайра дорои ҷанбаҳои таҳлилӣ ва муқоисавӣ буда, робитаи устувор миёни фалсафаи исломӣ ва афкори муосирро ба намоиш мегузоранд. Мероси илмии ӯ, на танҳо барои таҳқиқоти фалсафӣ ва таърихии имрӯзӣ арзишманд аст, балки манбаи илҳомбахш барои наслҳои нави муҳаққиқон ба шумор меравад [1-М].

5. Ташаккул ва такомули андешаҳои динӣ-фалсафии Салоҳуддини Салҷуқӣ дар заминаи таълимоти исломӣ, фалсафаи Юнони қадим, ирфон, фалсафаи Машшоия, инчунин равияҳои муосири ғарб сурат гирифтааст. Дар навиштаҳои ӯ масъалаҳои ҳастишиносӣ, маърифатшиносӣ ва инсоншиносӣ муфассал таҳлил шуда, ҳамзамон ҷиҳатҳои манфӣ ва мусбати намояндагони равияҳои дар ин масъалаҳо изҳори назар намуда, мавриди интиқод қарор гирифтааст, ки аз назари танқидӣ ва андешаҳои шахсӣ доштани Салҷуқӣ шаҳодат медиҳад. Ӯ ҳар назарияро ба таври мустақил таҳлил намуда, дар баробари истифода аз онҳо, диди интиқодӣ ва синтезӣ низ пешниҳод кардааст.

6. Салҷуқӣ дар идомаи фаъолияти фалсафии худ ба назарияи “ваҳдати вуҷуд” таваҷҷуҳи хос зоҳир намуда, онро ҳамчун пойгоҳи

фикрии ирфонӣ ва маърифати илмӣ таҳлил намудааст. Вай фалсафа, шариат, ирфон ва илмҳои табииро ҳамчун равишҳои мукаммали шинохти ҳақиқат медонист ва бо таваҷҷуҳ ба анъанаҳои фалсафии мутафаккирони исломӣ кӯшиш мекард, ки миёни илми муосир ва андешаи суннатӣ ҳамоҳангӣ ба вуҷуд оварад. Аз нигоҳи ӯ, ҳадафи фалсафа фаҳмидани маншаи ҳастӣ, вазифаи илм дарк намудани низоми табиат ва мақсади ахлоқ роҳнамоии инсон ба сӯйи камол мебошад. [2-М; 4-М].

7. Дар маркази таълимоти ҳастишиносии ирфонии ӯ шинохти ҳастии мутлақ ва ягона тавассути таҷрибаи маънавӣ ва ботинӣ ҷой дорад, ки ҳастии воҷиб (Худо)-ро ҳамчун сарчашмаи аслии тамоми мавҷудот баррасӣ менамояд. Салоҳуддини Салҷуқӣ ҳастиро, на танҳо воқеияти мантиқӣ, балки таҷрибаи эҳсосиву ирфонӣ низ меҳисобад, ки инсонро ба вахдати вуҷуд ва маърифатталабӣ даъват мекунад ва дар он ақл ва эҳсоси ботинӣ барои дарки ҳақиқат ва камоли маънавӣ ҳамроҳ мешаванд.

8. Салоҳуддини Салҷуқӣ инсонро ҳамчун мавҷуди хосе мешиносад, ки аз ҷаҳони модда ба сӯйи ҷаҳони маънавӣ ва камол ҳаракат мекунад. Ӯ инсонро, на танҳо мавҷуди табиӣ, балки зоти маърифатталаб ва ахлоқпарвар донист, ки вазифаи асосиаш расидан ба ҳақ, хайр ва камолу ҷамолу мутлақ меҳисобад. Ба назари ӯ, инсон тавассути тарбияи ахлоқӣ ва маърифатӣ метавонад аз ҳолати ҷисмонӣ ба сатҳи маънавӣ ва рӯҳонӣ бирасад. Дар муқоиса бо файласуфони Юнони қадим, Салҷуқӣ фарқи байни инсон ва ҳайвонотро дар сатҳи маънавӣ ва ирфонӣ мебинад, на танҳо дар қобилияти нутқ ва ҳиссиёт. Вай бо таҳлили илмӣ ва мушоҳидаҳо нишон медиҳад, ки ҳатто баъзе ҳайвонот дорои ҳадаф, нутқ ва қобилияти ақлӣ ҳастанд, аммо инсон бо рушди комили маънавӣ, ақл ва иродаи мустақил фарқ мекунад ва ба сӯйи камолот қадам мегузорад. Яъне, Салоҳуддини Салҷуқӣ инсонро аз диди маърифатшиносии исломӣ баррасӣ намудааст, на аз мавқеи инсоншиносии биологӣ ё иҷтимоӣ. [2-М; 3-М].

9. Барои дониши объективӣ ва фундаменталӣ дар бораи одам мо бояд ба омӯзиши ӯ аз давраи аввали баъди таваллуд ва муносибатҳои вай дар ҳаёти ҷамъиятӣ шуруъ кунем. Ӯ пешниҳод мекунад, ки харитаҳои ҳаракати инсон аз хурдсолӣ бояд тартиб дода шавад ва дар он хислатҳо, сатҳи тафаккур, майлҳо, одатҳо, шавқу рағбатҳо, ҳавасҳои инстинктивӣ, бемориҳои гузашта ва ғайра инъикос шавад. Чунин муносибат ба мо имкон медиҳад, ки инсонро беҳтар омӯзем. [6-М].

10. Мақоми ақл дар таълимоти Салоҳуддини Салҷуқӣ бо таҷриба ва тазкия якҷо аст. Ақл, на танҳо василаи мантиқӣ ва далелёбӣ барои шинохти ҳастӣ аст, балки маркази мулоҳиза, ҳиссиёт ва таҷрибаҳои маънавӣ мебошад. Барои ӯ, ақл қобилияти ҷамъбаст кардани маълумот аз ҳиссиёт ва воситаҳои дигар аст ва дар баландтарин сатҳ бо ирода, ният ва маърифатталабӣ пайваст мешавад. Салҷуқӣ ақлро ҳамчун унсури муҳимтарини инсон медонад, ки бо иродаи озод ва ҳиссиёти амиқ пайваст шуда, инсонро ба сатҳи камоли маънавӣ ва ахлоқӣ мерасонад ва

шинохти ботиниро, ки бо ишқ ва таҷрибаи ирфонӣ алоқаманд аст, мукаммал мегардонад. Ин аз равиши ақлӣ ва мантиқии Абуалӣ ибни Сино фарқ дорад, ки шинохти ҳастиро асосан бо ақл ва бурҳонҳои мантиқӣ таъмин мекунад. Ба андешаи Салоҳуддини Салҷуқӣ, ақлоният бузургтарин фазилат аст. Зиндагии оқилона ҳатто уҳдадории ахлоқӣ дорад. Зиндагии оқилона тақозои зиндагии ахлоқӣ аст ва ҳар касе, ки оқилона зиндагӣ намекунад, на танҳо худро аз ҷиҳати зеҳнӣ-фикрӣ-ақидавӣ ва маърифатӣ боз медорад, балки аз арзишҳои ахлоқию маънавӣ низ маҳрум мешавад. [2-М].

11. Мақоми инсон дар назарияи Салҷуқӣ ба тарбияи ахлоқӣ, маърифати илмӣ ва таҷрибаи эстетикӣ вобастагӣ дорад, ки барои ташаккули шахсият ва пешрафти ҷомеа муҳим мебошад. Ӯ бар зидди индивидуализми ифротӣ ва иҷтимоигароии мутлақ қарор гирифта, инсонро мавҷуди биологӣ, оқил, бо ахлоқ ва зебоипараст мешиносад, ки дар иртибот бо ҷомеа ва фарҳанг маъно пайдо мекунад.

12. Дар таълимоти Салоҳуддини Салҷуқӣ маърифатшиносӣ ё гносеология ҳамчун илми шинохти ҳақиқӣ маънидод мешавад. Он бояд якҷо бо худшиносӣ ва дониши соҳаи табиат, мобаъду табиат ва риёзиёт баррасӣ гардад. Ӯ шинохти инсон ва оламро, на танҳо маҳдуд ба таҷрибаҳои ҳиссӣ медонад, балки ҷустуҷӯ ва омӯзиши маънии мутлақ ва ҳақиқати олами улвиро, ки аз доираи мантиқ ва ҳисси инсон берун аст, муҳим меҳисобад. Аз ин ҷиҳат, ақлу ирфон ва иртиботи он бо маърифати илоҳӣ нақши калидӣ доранд ва шинохти ҳақиқӣ тавассути таҳаммули шубҳа, худшиносӣ ва тафаккури маънавӣ амалӣ мегардад [2-М; 4-М].

13. Салҷуқӣ дар назарияҳои худ ба шинохти инсон ҳамчун мавҷуди мураккаб ва барҷаста таъкид мекунад, ки мақому шараф ва аҳамияти умумиаш фаротар аз маҳдудиятҳои табиӣ ва моддӣ мебошад. Ӯ инсонро ҳамчун «мушоҳидагар ва иродадори дорои ақл» мешуморад, ки ба воситаи ақл ва ирфон роҳи дурустро ёфта, метавонад дар роҳи рушди маънавӣ ва амалии худ пеш равад. Ба андешаи ӯ, ҳаёт ва мақсади инсон арзишманд буда, омӯзиш, интиқоди худаш ва талош барои беҳбудии доимӣ бояд ҳадафи аслии ӯ бошад, на лаззатҷӯӣ ё амалҳои фосид.

14. Бо вуҷуди баҳрабардорӣ аз таҷрибаи мутафаккирони гузашта, дар ташаккули ҷаҳонбинӣ ва фаъолияти илмии Салҷуқӣ вижагиҳои фикрии худи ӯ низ нақши асосӣ доранд. Салҷуқӣ, чун ҳар як донишманди бузург ба равиши таҳлилӣ ва танқидӣ такя карда, дар баррасии ҳар масъала андеша ва хулосаҳои шахсии худро пешниҳод менамуд. Масалан, ҳарчанд андешаи «ваҳдат-ул-вуҷуд»-и Ибн Арабиро эътироф мекунад, мавқеи ӯ ба ҳеҷ ваҷҳ бо он маҳдуд нест. Мундариҷаи китоби ӯ «Зуҳури Худо дар олами берунӣ ва ботинӣ» ба офариниши олами ҳастӣ бахшида шуда, зери таъсири андешаҳои Мавлоно Абдураҳмони Ҷомӣ қарор гирифтааст, вале дар ин масъалаҳо дидгоҳи хоси худро баён мекунад. Салҷуқӣ низ аз «Маснавӣ»-и Мавлоно Ҷалолиддини Балхӣ илҳом гирифта, онро мешиносад, вале барои ҳар як андешаи худ дидгоҳи хоси худро нисбат ба ин масъала пешниҳод мекунад. Андешаҳои ӯ нисбати доири бедории

Шарқ, ба хусус мардуми Афғонистон зери таъсири андешаҳои Муҳаммад Иқбол қарор дошта бошад ҳам, дар ин бора назари тозаи худро низ иброз менамояд.

15. Салҷуқӣ дар осораш башариятро ба фазилат ва донишҳои ғайримутлақ даъват менамояд. Асарҳои ӯ ҷанбаҳои гуногуни ҳаёти иҷтимоиро таҷассум намуда, дар маркази таваҷҷуҳи онҳо инсон, қобилиятҳо ва сифатҳои фарқкунандаи ӯ аз мавҷудоти дигар қарор доранд. Мутафаккир андешаҳои худро бештар бо забони печидаи илмӣ ва мафҳумҳои истиоравӣ (рамзӣ) баён мекунад. Аз ин рӯ, матни осори ӯ бе тафсири махсус, ки дар заминаи равиши герменевтикӣ ҳосил мегардад, ба осонӣ қобили фаҳм нест.

16. Мувофиқи заминаҳои фикрии Салҷуқӣ, маърифатшиносӣ ва инсоншиносӣ на ҳамчун ду соҳаи ҷудогона, балки дар як синтези амиқи фалсафӣ баррасӣ мешаванд. Ӯ раванди шаклгирии дониш ва методҳои ақлию интуитивиро бевосита бо сохтори рӯҳӣ-равонии инсон ва ҷойгоҳи ӯ дар ҳастӣ алоқаманд менамояд. Дар низоми фикрии мутафаккир, дарку таҳлили инсон дар чаҳорчӯбаи унсурҳои маънавӣ, фарҳангӣ ва таърихӣ сурат гирифта, омӯзиши табиати ботинии ӯ ҳамчун заминаи асосии эътибори маърифатӣ арзёбӣ мегардад. Салҷуқӣ тавонистааст бо омезиши ин ду самт, таҳаввулоти маънавии шахсият ва роҳҳои касби ҳақиқати мутлақро дар пайванди ногусастании зеҳну рӯҳи инсонӣ нишон диҳад.

Дар фарҷоми таҳқиқоти худ, ки ба таҳлили таълимоти фалсафии Салоҳуддини Салҷуқӣ бахшида шудааст, инро илова карда, иброз медорем, ки таҳқиқоти мазкур наметавонад тамоми паҳлуҳои арзишманди осори ин донишманди ислоҳталабро фаро гирад. Зеро таълимоти Салоҳуддини Салҷуқӣ шомили масъалаҳои муҳими фалсафӣ, ахлоқӣ, эстетикӣ, антропологӣ, маърифатшиносӣ ва иҷтимоию сиёсӣ буда, таҳқиқи ҳамаҷонибаи он аҳамияти зиёди илмию амалӣ доранд. Аммо ба бовории комил гуфта метавонем, ки маводу сарчашмаҳои илмии таҳқиқкардаи мо барои дигар муҳаққиқон ва ҳаводорони осори фалсафии ин файласуф метавонанд, манбаи боэътимод дар ин самт гарданд.

17. Таълимоти Салҷуқӣ дар заминаи ҳамоҳангии илм ва маърифат, адабиёт ва фалсафа таҳия шудааст. Ӯ таъкид мекунад, ки дониш ва фарҳанг на танҳо барои мақсадҳои техникиву амалӣ, балки барои такмили фазилатҳои инсонӣ ва баланд бардоштани ҳисси эстетитикии инсон хизмат мекунанд. Вай дар асарҳои худ дуруст ва ростқавлона зиндагӣ карданро ҳамчун омили асосии пешрафти ҷомеа ва шахсият медонад.

Аз ин рӯ, таълимоти ахлоқӣ ва зебоишиносии Салҷуқӣ як низоми ҳамоҳанг буда, инсонро барои зиндагии маънавӣ, эҷодӣ ва пурмазмун омода месозад. Дар асоси он тарбияи насли наврас осонтар ва натиҷадортар шуданаш мумкин аст. Истифодаи ин арзишҳои фарҳангӣ ва эстетикӣ имконият медиҳад, ки инсон ба ҳадафҳои олитаре бирасад. Ин таълимот

ҳамзамон барои таҳкими фарҳанг ва ҳифзи арзишҳои ҷомеа аҳамияти ҷиддӣ дорад.

18. Таълимоти ахлоқӣ ва зебоисандии Салҷуқӣ бо дарки амиқи иҷтимоӣ ва инсоншиносонаи ӯ иртиботи зич дорад. Ӯ ахлоқро, на танҳо ҳамчун низоми рафтории шахсӣ, балки ҳамчун пояи устувори тарбияи иҷтимоӣ ва пешрафти маънавии ҷомеа арзёбӣ намудааст. Ба андешаи ӯ, муҳити солим, таҷрибаи амалӣ ва омӯзиши пайвастаи ахлоқӣ аз кӯдакӣ то пирӣ, барои ташаккули шахсияти комил заруранд ва зебоӣ воситаи бедории ахлоқӣ, маърифатӣ ва рӯҳонист. [3-М].

19. Салоҳуддин Салҷуқӣ зебоиро ҳам ҷузъи ҷудонашавандаи маърифат ва ахлоқ мешуморад, ки бо камоли ботинӣ ва тароватбахшии равонӣ алоқаманд аст. Ба назари ӯ, зебоӣ ҳамон қадар муҳим аст, ки метавонад дар шинохти ҳақиқат ва дарки моҳияти инсон нақши калидӣ бозад. Вай чунин меҳисобад, ки тарбияи зебошиносона ва ахлоқии инсон, на танҳо ҷомеаро аз зулмату хурофот раҳонидааст, балки барои такомули фарҳанг ва эҳёи арзишҳои маънавӣ заминаи мусоид фароҳам меорад.

Илми антропология аз назари Салҷуқӣ як илми комплексӣ ва ҳамгиро аст, ки инсонро аз назари биологӣ, иҷтимоӣ, фарҳангӣ ва маънавӣ меомӯзад. Ин равиш нишон медиҳад, ки шинохти инсон на танҳо таҳқиқи ҷисм ва рафтори ӯст, балки фаҳмиши комил ва ростини мақом ва маънои ҳастии инсонро низ дар бар мегирад.

ТАВСИЯҲОИ МУАЛЛИФ ОИД БА ИСТИФОДАИ АМАЛИИ НАТИҶАҲОИ ТАҲҚИҚОТ:

Натиҷаҳои таҳқиқоти илмӣ вобаста ба таълимоти фалсафии Салоҳуддини Салҷуқӣ, ки фарогири масъалаҳои муҳими маърифатшиносӣ, ахлоқӣ, иҷтимоӣ ва фарҳанги аст, истифодаи амалии онҳо дар шароити ҷомеаи муосир барои таҳкими ҷаҳонбинии илмӣ, рушди худшиносии миллӣ ва тарбияи маънавии ҷомеа аҳаммияти махсус дорад. Истифодаи амалии натиҷаҳои таҳқиқоти мазкур барои ғанӣ гардонидани илми фалсафа, такмили раванди таълим ва тарбия, таҳкими маънавияти ҷомеа ва рушди таҳқиқоти илмии минбаъда аҳаммияти муҳим дошта, метавонад дар рушди тафаккури илмӣ ва фарҳангии ҷомеаи муосир саҳми назаррас гузорад.

Дар ин замина, муаллиф пешниҳод ва тавсияҳои зеринро манзур менамояд:

1. Пеш аз ҳама, натиҷаҳои таҳқиқот метавонанд дар раванди таълим ва омӯзиши фанҳои фалсафа, таърихи фалсафа, фалсафаи исломӣ, таърихи афкори ҷамъиятӣ, фарҳангшиносӣ, диншиносӣ ва ахлоқ дар муассисаҳои таҳсилоти олии касбӣ ба таври васеъ истифода шаванд. Истифодаи маводи таҳқиқот дар ҷараёни таълим имкон медиҳад, ки донишҷӯён ва муҳаққиқони ҷавон бо хусусиятҳои асосии афкори фалсафии мутафаккирони Шарқ, аз ҷумла Салоҳуддини Салҷуқӣ,

амиқтар ошно гардида, ҷаҳонбинии илмӣ ва таҳлилӣ дар онҳо ташаккул ёбад.

2. Ҳамчунин, натиҷаҳои таҳқиқот метавонанд ҳамчун манбаи илмӣ ҳангоми таҳияи китобҳои дарсӣ, дастурҳои таълимӣ-методӣ, барномаҳои таълимӣ ва курсҳои махсус вобаста ба таърихи фалсафа ва мероси фалсафии халқҳои Шарқ истифода гарданд. Дар шароити рушди низоми миллии маориф ворид намудани маводи илмии марбут ба мероси мутафаккирони форсу тоҷик ба муҳтавои таълим барои баланд бардоштани сатҳи маърифати таърихию фарҳангии донишҷӯён ва таҳкими арзишҳои миллӣ мусоидат менамояд.

3. Яке аз самтҳои муҳими истифодаи амалии натиҷаҳои таҳқиқот татбиқи ғояҳои ахлоқӣ ва инсонгароёнаи Салоҳуддини Салҷуқӣ дар раванди тарбия ва ташаккули шахсият мебошад. Зеро андешаҳои мутафаккир оид ба ахлоқи ҳамида, камолоти маънавии инсон, адолат, таҳаммулпазирӣ, маърифат ва масъулияти иҷтимоӣ метавонанд дар шароити муосир ҳамчун заминаи муҳими тарбияи ахлоқии ҷавонон хизмат намоянд. Дар ин робита истифодаи натиҷаҳои таҳқиқот дар корҳои тарбиявии муассисаҳои таълимӣ, марказҳои фарҳангӣ ва барномаҳои рушди маънавӣ аҳаммияти муҳим дорад.

4.Натиҷаҳои таҳқиқот инчунин метавонанд барои гузаронидани конференсияҳои илмӣ, семинарҳо, мизҳои мудаввар, курсҳои такмили ихтисос ва дигар чорабиниҳои илмӣ-фарҳангӣ истифода бурда шаванд. Ин гуна чорабиниҳо барои густариши донишҳои илмӣ оид ба мероси фалсафии мутафаккирони исломӣ, рушди фарҳанги илмӣ ва таҳкими робитаҳои илмӣ байни муҳаққиқон мусоидат менамоянд.

5. Илова бар ин, натиҷаҳои таҳқиқот метавонанд дар фаъолияти муассисаҳои илмӣ, пажӯҳишгоҳҳо ва марказҳои фарҳангӣ ҷиҳати ҳифз ва тарғиби мероси маънавии ниёгон истифода гарданд. Дар шароити ҷаҳонишавӣ ва барҳӯрди фарҳангҳо омӯзиш ва муаррифии мероси фалсафии мутафаккирони миллӣ метавонад ҳамчун омили таҳкими худшиносии миллӣ, ҳифзи ҳувияти фарҳангӣ ва рушди арзишҳои умумиинсонӣ хизмат намояд.

РӮЙХАТИ АДАБИЁТ:

1. Анри Корбен. Таърихи фалсафа. [Матн] бо забони форсӣ. Интишороти ҳафтум. –Кавир, 2001. -513 с.
2. Арасту. Ахлоқи Никомах (ба забони форсӣ). Тарҷумаи Салоҳуддн Салҷуқӣ [Матн] / Арасту. – Кобул, 1951. – 330 с.
3. Аҳрамович Р.Т. Афғонистон баъди ҷанги дуюми ҷаҳонӣ [Матн] / Р.Т. Аҳрамович. – Теҳрон, 1961. – 156 с.
4. Басири Аҳмад Давлатободӣ. Шиносномаи Афғонистон [Матн] / Д.А. Басир. – Теҳрон, 2003. – 612 с.

5. Бобак Аҳмадӣ. Ҳақиқат ва зебоӣ [Матн] / Б. Аҳмади. – Теҳрон, 1995. –597 с.
6. Ғулом Ҳабиб Навобӣ.. Таърихи мухтасари Афғонистон (ба забони форсӣ). [Матн] / А. Ҳабиб. – Кобул, 1967. – 520 с.
7. Кулузнар Карло. Девонсолорӣ дар аҳди Салҷуқӣ (ба забони форсӣ). Тарҷумаи Яъқуба Ожанда [Матн] / К.Кулузнар. –Теҳрон, 1984. – 172 с.
8. Мансури Фаҳмӣ. Нақши Алома Салҷуқӣ дар таҳияи Донишномаи исломӣ (ба забони форсӣ). [Матн] / Ф. Мансри. – Қоҳира, 1962. – 67 с.
9. Муртазо Мутаҳҳарӣ. Муқадимае бар ҷаҳонбинии исломӣ (ба забони форсӣ). [Матн] / – Қум, 1996. –731 с.
10. Маҳмуд абу Райя. Адво ало маёдин ал–фалсафа ва–л–илм ва–л–луғат ва–л–фан ва–л одоб (ба забони арабӣ). [Матн] / А. Маҳмуд. – Қоҳира, 1962. – 247 с.
11. Муҳаммад Тақии Мисбоҳ Яздӣ. Фалсафаи ахлоқ (ба забони форсӣ). [Матн] / Т.М. Муҳаммад. – Теҳрон, 1991. – 204 с.
12. Муҳаммад Ҳусайни Табатабоӣ. Усули фалсафа ва равиши реализм (ба забони форсӣ). [Матн] / Ҳ.Т. Муҳаммад. – Теҳрон, 1954. – 239 с.
13. Муҳаммад Шавкат Алтунӣ. Муҳаммад дар ширхорагӣ ва хурдсолӣ. Тарҷумаи Салоҳуддин Салҷуқӣ (ба забони форсӣ). [Матн] /. Ш.А. Муҳаммад. – Кобул, 1963. – 832 с.
14. Муҳаммад Ҳусайни Вафо. Бурҳони қотеъ (ба забони форсӣ). [Матн] / Ҳ. Муҳаммад. – Теҳрон, 1341. – 1210 с.
15. Муҳаммад Ҳусайни Вафо. Аллома Салоҳуддин Салҷуқӣ (ба забони форсӣ). [Матн] / Ҳ.В. Муҳаммад. – Кобул, 1987. – 65 с.
16. Назаров Х.Н. Народные и просвитительско – антифеодальные движения в Афганистане (конец XIX– начало XX веков) [Текст] / Х.Н. Назаров. – Душанбе, 1976. – 159 с.
17. Насири Фукуҳӣ. Таърихи андеша ва назарияҳои инсоншиносӣ (ба забони форсӣ). [Матн] / Ф. Носирӣ. – Теҳрон, 2002. – 474с.

18. Обида Бежан Салҷуқӣ. Таълимоти Салоҳуддини Салҷуқӣ дар бораи инсон // Дисс. ...н.и.ф. [Матн] / Б.С. Обида. – Душанбе, 2016. – 157 с.
19. Оштиёнӣ С.Ҷ. Шарҳи муқаддимаи қайсарӣ дар ирфони Ислом. (ба забони форсӣ). [Матн] / С.Ҷ. Оштиёнӣ. – Машҳад 1385(1966). – 410 с.
20. Панин С.Б. Росиия и Афганистан [Текст] / С.Б. Панин. – Иркутск, 1995. – 69 с.
21. Парвиз Марзбон. Хулосаи таърихи ҳунар (ба забони форсӣ). [Матн] / М. Парвиз. –Теҳрон, 2004. – 396 с
22. Саид Козими Рашти. Афғонистон дар қарни 19 (ба забони форсӣ). [Матн] / Қ.Р. Саид. – Кобул, 1948. – 402 с.
23. Салоҳуддин Салҷуқӣ. “ Мақолот ва хутбаҳо” дар “Хутбаи узвият дар Маҷмаъ-ул-луғат-ал-арабия” –Теҳрон, 2002. - 340с.
24. Салоҳуддин Салҷуқӣ. Адво ало маёдин ал фалсафа ва ал илм ва луғат вал фан вал адаб (ба забони арабӣ). [Матн] / С. Салоҳуддин. –Каир, 1962. – 238 с.
25. Салоҳуддин Салҷуқӣ. Афкори шоир (ба забони форсӣ). [Матн] / С. Салоҳуддин. – Кобул, 1947. – 187 с.
26. Салоҳуддин Салҷуқӣ. Афсонаи фардо (ба забони форсӣ). [Матн] / С. Салоҳуддин. – Пешовар, 1990. – 186 с.
27. Салоҳуддин Салҷуқӣ. Гушае аз пайғоми ту (ба забони форсӣ). [Матн] / С. Салоҳуддин. – Кобул, 1963. – 190 с.
28. Салоҳуддин Салҷуқӣ. Муқаддимаи илми ахлоқ (ба забони форсӣ). [Матн] / С. Салоҳуддин. – Кобул, 1952. – 241 с.
29. Салоҳуддин Салҷуқӣ. Нақди Бедил (ба забони форсӣ). [Матн] / С. Салоҳуддин. – Кобул, 1964. – 567 с.
30. Салоҳуддин Салҷуқӣ. Нигоҳе ба зебоӣ (ба забони форсӣ). [Матн] / С. Салоҳуддин. – Кобул, 1963. – 240 с.
31. Салоҳуддин Салҷуқӣ. Номаҳо №2 (ба забони форсӣ). [Матн] / С. Салоҳуддин. – Кабул, 1971. – 100 с.
32. Салоҳуддин Салҷуқӣ. Оинаи таҷаллӣ (ба забони форсӣ). [Матн] / С. Салоҳуддин. – Кобул, 1965. – 186 с.
33. Салоҳуддин Салҷуқӣ. Тақвими инсон (ба забони форсӣ). [Матн] / С. Салоҳуддин. – Кобул, 1973. – 360 с.

34. Салоҳуддин Салҷуқӣ. Таҷаллии Худо дар офоқу анфус (ба забони форсӣ). [Матн] / С. Салоҳуддин. – Кобул, 1965. – 378 с.
35. Салоҳуддин Салҷуқӣ. Ҷаббира (ба забони форсӣ). [Матн] / С. Салоҳуддин. – Кобул, 1961. – 257 с.
36. Салоҳуддин Салҷуқӣ. Тазҳиб-ул-ахлоқ. (ба забони форсӣ). [Матн] / С. Салоҳуддин. – Кобул, 1955. – 80 с.
37. Салоҳуддин Салҷуқӣ. Мақола. “Хабира” № 6. –Кобул, 1961. -324с.
38. Саодатмулуки Тобиш. Зебоӣ аз назари Салҷуқӣ // Маҷмуаи мақолот ба унвони Аллома Салҷуқӣ андешаманди фардо (ба забони форсӣ). [Матн] / Т. Саодатмулуки. – Ҳирот, 2007. – 139 с.
39. Таҳмос Азизи Осуда. Симои муосирон (ба забони форсӣ). [Матн] / А.О. Таҳмос. – Кобул, 1990. – 190 с.
40. Теплинский Л.Б. История советско–афганских отношений [Текст] / Л.Б. Теплинский. – М: Иркутск, 1988. – 203 с.
41. Халилуллоҳ Халилӣ. Осори Ҳирот. Т.3. (ба забони форсӣ). [Матн] / Х. Халилуллоҳ. – Ҳирот: Нашрияи «Фахрияи Салҷуқӣ», 1928. – 427 с.
42. Холмуҳаммади Хаста. Суҳбати адабӣ (ба забони форсӣ). [Матн] / Х. Холмуҳаммад. – Кобул, 1969. №10–11. – 185 с.
43. Ҳофизи Шерозӣ. Девон. – Душанбе: Адиб, 2015. – 560 с.
44. Шер Муҳаммади Насирӣ. Аллома Салҷуқӣ донишманди бузург. № 13. (ба забони форсӣ). [Матн] / Н. Шераҳмади. – Кобул, 1970.– 217 с.
45. Шокир Ғулом Умар. Салҷуқӣ файласуф ва наққоди фалсафӣ (ба забони форсӣ) [Матн] / Ш. Ғулом Умар. Кобул, 1972. -289с.

46. Attar Faridu'ddin. The Tathkirath 'L–Awliya (Memoirs of the Saints. Ed. in the Original Persian, with Preface, Indices and Variants by Nicholson). –London, Leiden, 1905. – C. 142–143.
47. Nasir–e Khosraw. Kitab–e Jami'al–Hikmatain. Le livre reunissant des deux sagesses ou Harmonic de la philosophic

Grecque et de la theosophie ismaielienne. Texte persan edite avec une double etude preliminaire en francais et en persan par H.Corbin et M.Moin. Teheran – Paris, 1953. – С. 88.
48. Schuon F. The Transcenden Unity of Religions. New York,1953.– С. 85

ИНТИШОРОТ АЗ РӮЙИ МАВЗУИ ДИССЕРТАТСИЯ

Мақолаҳои илмие, ки дар маҷаллаҳои тақризшавандаи тавсиянамудаи Комиссияи олии аттестатсионии назди Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон чоп шудаанд:

[1-М] Каримова С.Р. Ҳаёту фаъолият ва асарҳои фалсафии Салоҳуддин Салҷуқӣ // С.Р., Каримова // Ахбори институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А. Баҳоваддинови Академияи миллии илмҳои Тоҷикистон. – 2022. – №4. – С.142-145.

[2-М] Каримова С.Р. Андешаҳои инсоншиносии Салоҳуддин Салҷуқӣ // С.Р., Каримова // Ахбори институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А. Баҳоваддинови Академияи миллии илмҳои Тоҷикистон. – 2023. – №2. – С.163-167.

[3-М] Каримова С.Р. Мақоми иҷтимоии ахлоқии инсон аз назари салоҳуддин Салҷуқӣ // С.Р., Каримова // Ахбори институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А. Баҳоваддинови Академияи миллии илмҳои Тоҷикистон. – 2023. – №4. – С.134-139.

[4-М] Шамсов М.С., Каримова С.Р. Назарияи маърифат дар осори Салоҳуддин Салҷуқӣ // М.С., Шамсов, С.Р., Каримова // Паёми Донишгоҳи Миллии Тоҷикистон. – 2024. – №8. – С.94-99.

Мақолаҳои илмие, ки дар дигар нашрияҳои илмӣ амалӣ чоп шудаанд:

[5-М] Каримова С.Р. Афкори фалсафии Салоҳуддини Салҷуқӣ дар бораи сулҳу ваҳдат [Матн] / Каримова С.Р. // Нақши истиқлолияти давлатӣ дар рушди сиёсати иҷтимоӣ: маводи конфренсияи ҷумҳуриявии илмӣ-назариявӣ (ш.Душанбе, 27-уми сентябри соли 2023). – Душанбе, 2023.

[6-М] Каримова С.Р. Ташаккули ҳуввияти миллӣ аз нигоҳи Салоҳуддини Салҷуқӣ [Матн] / Каримова С.Р. // Нақши худшиносии миллӣ дар таҳкими давлатдории миллӣ: маводи конфренсияи ҷумҳуриявии илмӣ-амалӣ (ш.Душанбе, 21-уми июни соли 2023). – Душанбе, 2023.

НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ТАДЖИКИСТАНА
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПОЛИТОЛОГИИ
ИМЕНИ А. БАХОВАДДИНОВА

На правах рукописи

УДК: 1(091):14
ББК: 87.3 (2Р)
К-26



КАРИМОВА СУМАЯ РУСТАМОВНА
ФИЛОСОФСКОЕ УЧЕНИЕ САЛАХУДДДИНА СЕЛЬДЖУКА

АВТОРЕФЕРАТ

диссертации на соискание учёной степени доктор философии (PhD) по специальности 6D020102 – История философии

ДУШАНБЕ – 2026

Работа выполнена в отделе истории философии Института философии и политологии им. А.Баховаддинова НАНТ

Научный руководитель:	**Шамсов Муборакшо** – кандида философских наук, заведующий отделом истории философии Института философии и политологии имени А. Баховаддинова НАНТ
Официальные оппоненты:	**Нурулхак Камар** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой религиоведения Таджикского национального университета. **Норбоев Юсуфджон Мардонкулович** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и Культурологии Таджикского государственного педагогического университета имени Садриддина Айни
Ведущая организация:	Международный университет туризма и предпринимательства Таджикистана.

Защита диссертации состоится 24 декабря 2026 года в 16:00 часов на заседании Диссертационного совета 6D.KOA-092 при Таджикском национальном университете (734025, г. Душанбе, ул. Прспект Рудаки, 17).

С диссертацией можно ознакомиться на сайте www.tnu.tj и в Цетральной научной библиотеке Таджикского национального университета по адресу: 734025, Республика Таджикистан, г. Душанбе, пр. Рудаки 17.

Автореферат разослан «____» _____ 2026 г.

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

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. В общественно-философской мысли реформаторского движения мусульманского мира XIX–XX веков, и в частности Афганистана, особое место занимает Салохиддин Салджуки (1896–1970). Его роль в развитии афганской философии XX века как активного общественного деятеля, реформатора и философа является весьма значимой. Посредством своей научной и литературной деятельности Салджуки отражал и поддерживал борьбу народов Афганистана, а также соседних стран против колониальной системы, рассматривая наряду с этим национально-политические проблемы своей эпохи сквозь призму собственных мистических (ирфанических) и этических воззрений. Органично соединяя в своих трудах этико-мистические воззрения и актуальную проблематику социально-политического характера, Сельджуки определял просвещение в качестве фундаментального средства преодоления мракобесия и религиозного фундаментализма, а укрепление национального самосознания — как залог освобождения социума от неравенства.

Наряду с исторической значимостью его воззрений, философское учение Сельджуки до сих пор не стало предметом комплексного научного анализа в современном персоязычном и мировом академическом пространстве. Вплоть до настоящего времени, когда мусульманский мир, и в особенности Афганистан, всё ещё находится под влиянием мировых держав вследствие экономического и социального упадка, возникает острая необходимость в переосмыслении и глубоком изучении его философского наследия. Указанный пробел в отечественной и зарубежной историографии обусловливает острую необходимость глубокого теоретического переосмысления его трудов. В условиях современного глобального кризиса смыслов и размывания моральных ориентиров обращение к интеллектуальному багажу мыслителей такого масштаба обретает особую актуальность.

Следует отметить один важный аспект: сегодня Афганистан превратился в один из центров пропаганды экстремистских идей религиозно-политических исламских течений, таких как «Салафия», «Ансоруллох» и др. Салафия имеет глубокие противоречия с ханафитским мазхабом и исмаилизмом, последователями которых являются граждане Афганистана, Пакистана и других стран Центральной Азии. Творчество Сельджуки, пользующееся признанием в Афганистане и ряде арабоязычных государств, обладает высоким воспитательным и гуманистическим потенциалом. Его труды способствуют развитию критического мышления, формированию объективного научного мировоззрения и духовному оздоровлению общества. Обращение к его философским идеям способно уберечь подрастающее поколение от угроз экстремизма, сектантского противостояния и социальных потрясений. Кроме того, сквозившие сквозь все его сочинения идеи мира и общественного согласия выступают важнейшим фактором сохранения государственности и прогресса региона — колыбели классической персидско-таджикской цивилизации. Следовательно, глубокое изучение научного творчества данного просветителя позволяет найти концептуальные ответы на вечные социально-философские и нравственные вызовы современности, что и определяет высокую степень актуальности настоящего диссертационного исследования.

Идеи онтологии, образования, антропологии, эстетики и особенно моральные идеи Салахуддина Сельджука имеют универсальную ценность и

значение, а также научное и практическое содержание. Особенно в нынешних условиях, когда Афганистан и его благородный народ находятся под религиозным и политическим правлением талибов, а опасность экстремизма, терроризма и экстремистской идеологии со стороны этой страны угрожает соседним государствам, знакомство с трудами и мыслями Салахуддина Сельджука считается важным и полезным не только для молодежи и подростков этой страны, но и для каждого человека.

Философские труды Салахуддина Сельджука, такие как «Духовная маснави» Мауланы Джалалуддина Балхи, воспитывают молодежь в духе гуманизма и терпимости, дружбы и товарищества, науки и трудолюбия, а также уважения к правам и свободам человека. Салахуддин Сельджук, подобно Маулане, всю свою жизнь посвятил «поиску человека со светильником». Опираясь на исламские источники и сущность мыслей восточных и западных мыслителей, он нашел фрагментарный духовно-нравственный образ совершенного человека и изобразил его в своих произведениях. В его трудах философия и религия, разум и вера, тело и духовность находят отражение не в войне и сражениях, а в сотрудничестве и гармонии. Мыслитель видит химию счастья, а также развитие и выживание материальной и духовной жизни человека и общества в уравновешивании и гармонизации способностей и талантов изначальных человеческих сил с потребностями и устремлениями общества. К сожалению, такие научно обоснованные и интересные идеи, имеющие высокое образовательное и нравственное значение, не были глубоко и всесторонне изучены учеными и исследователями ни в Афганистане, ни за рубежом. По этой причине автор диссертации предпринял попытку изучить философские учения сельджуков с историко-философской точки зрения, исследовать их онтологические, эпистемологические, антропологические и эстетические аспекты и продемонстрировать научное и практическое значение философской концепции мыслителя как полезного научного и теоретического источника для достойного воспитания молодежи и подростков, являющегося важным культурным инструментом сопротивления экстремистской идеологии.

Степень изученности научной темы. Как упоминалось выше, научное и литературное наследие Сельджука мало изучено за пределами Афганистана. Его философские идеи вообще не изучались таджикскими учеными и исследователями.

Западные и восточные ученые и мыслители, знакомые с творческим наследием Сельджука, включая египетских ученых, таких как Мансур Фахми [86], Мухаммад Шавкат ат-Туни [109], Махмуд Абу Райя [90] и другие, высоко ценили его личность как ученого, поэта и мыслителя. Упомянутые ученые были лично знакомы с Сельджуком, когда он служил послом в Египте. В Египте Саладин написал несколько книг и статей на арабском языке и за короткое время стал уважаемой и почитаемой фигурой в египетских научных кругах. Поэтому эти ученые были знакомы с работами Сельджука и восхваляли его как философа, педагога, ученого, литературного критика и политика.

Иранские ученые также уделяли внимание философским и литературным трудам Сельджука. Такие ученые, как Бабак Ахмади [61], Басири Ахмад Давлатабади [55], Мухаммад Таки Мисбох Язди [100], Муртаза Мутаххари [96], Парвиз Марзбон [119], Мухаммад Хоссейни Таботабой [106], Насири Фукухи [115] и другие, высоко ценили труды Сельджука и цитировали его идеи в своих исследованиях.

Научные и литературные труды Салахуддина Сельджука оставались вне поля зрения советских и современных российских и таджикских ученых и исследователей. Однако в работах ряда российских и таджикских историков XX века его имя упоминается наряду с великими педагогами и учеными Афганистана. Среди них работы Р.Т. Ахрамовича [52], С.Б. Панина [118], Л.Б. Можно упомянуть Теплинского [139], К. Карло [81], Х.Н. Назарова [112] и других.

Выдающиеся афганские ученые, в том числе Халилулла Халилли [147], Мухаммад Хуссейни Вафа [102], Гулам Хабиб Наваби [64], Мухаммад Шавкат Алтун [109], Шер Мухаммад Насири [166], Асуда Тахмос Азиз [138], Саид Казими Рашти [120], Холмухаммади Хаста [148], Шакир Гулам Омар [167] и другие, ссылались на его теории в области социальных наук, особенно философии, и высоко ценили его идеи и мнения. В частности, в статьях Рахмуллохи Резаи «Бергсон и Салахуддин Сельджук», Башората Ансари «Проект публикации мыслей и трудов Салахуддина Сельджука», Каюма Башира «Воспоминания о Салахуддине Сельджуке как философе, писателе, поэте и дипломате», а также в статьях Мира Гулама Мухаммада Губора «Личность и положение учителя и врача», Хафиза Сахры «Великая научная личность», написанных на пушту и опубликованных в сборнике «Третья годовщина его смерти», содержится интересная информация о жизни и трудах Салахуддина Сельджука.

В афганской прессе ученые и журналисты также опубликовали множество научных статей о биографии, мыслях и трудах Сельджука. Например, можно упомянуть монографии афганских исследователей Гулама Хабиба Навоби «Салджуки, выдающийся писатель», Башората Ансари «Литературное положение Салджуки и Сайида Кутба», а также сборник статей с научной конференции, посвященной творчеству Салджуки, под названием «Мастер Салахуддин Салджуки – мыслитель будущего». Указанные источники кратко затрагивают некоторые вопросы, связанные с темой нашей диссертационной работы. Из научных работ, посвященных жизни и творчеству Салахуддина Салджуки, мы хотели бы особо отметить кандидатскую диссертацию Обиды Беджана Салджуки [181] под названием «Учение Салахуддина Салджуки о человеке». В ней автор показывает статус и роль Салахуддина Сельджука в социально-философской мысли Афганистана, кратко объясняет и разъясняет философское мировоззрение, а также научное и литературное наследие мыслителя. В данной работе подробно анализируются и обсуждаются учения Салахуддина Сельджука о сущности и социальной природе человека. Автор определяет отношение мыслителя к философским концепциям, окружающим человека, объясняет и разъясняет его идеи о существовании и социальной природе понятий свободы, судьбы и предназначения, целей, смысла жизни и миссии человека в обществе, а также исследует онтологические и познавательные учения Салахуддина Сельджука в меру своих возможностей. Однако он не уделил особого внимания рассматриваемой теме, поскольку цель и задачи его диссертационного исследования сосредоточены именно на вопросе человека.

В целом, Саладин Сельджук как мыслитель, ученый, писатель и реформатор написал около 34 работ и более 200 статей, которые до сих пор не были всесторонне изучены. Богатый труд Салахуддина Сельджука, учитывая его гуманистическое, гуманитарное и педагогическое содержание, заслуживает дальнейшего, более широкого и полного исследования. Наше диссертационное исследование рассматривается как следующий шаг в этом

направлении.

Таким образом, следует отметить, что, несмотря на изучение научного и литературного наследия Салохуддина Салджуки некоторыми исследователями, его философское учение в области онтологии, гносеологии, эстетики и этики до сих пор не подвергалось целенаправленному исследованию; в частности, учёными в должной мере не оценены те философские категории, которые Салджуки использовал при изложении своих философских взглядов. Между тем новые понятия и идеи, применённые и изложенные Салджуки в сферах онтологии, гносеологии, этики и эстетики, имеют особое значение для преобразования (реформирования) социально-духовной жизни общества. В связи с этим нами в рамках философского учения Салджуки были рассмотрены проблемы онтологии, гносеологии, философской антропологии и эстетики человека.

Связь исследования с программами и научной тематикой.

Диссертация выполнена в рамках реализации различных аспектов государственных программ в сфере культуры и, на этой основе, осуществления культурной политики страны в период независимости, в том числе: «Государственная программа развития профессиональной музыки в Республике Таджикистан на 2011–2015 годы» (Постановление Правительства Республики Таджикистан от 1 июля 2010 года, № 322);

«Государственная программа охраны историко-культурного наследия на 2021–2025 годы» (Постановление Правительства Республики Таджикистан от 1 мая 2020 года, № 253); «Государственная программа развития учреждений культуры Республики Таджикистан на 2021–2025 годы» (Постановление Правительства Республики Таджикистан от 3 апреля 2021 года, № 115); «Государственная программа охраны нематериального культурного наследия на 2021–2025 годы» (Постановление Правительства Республики Таджикистан от 31 марта 2020 года, № 206) и другие; а также в рамках пятилетней темы научно-исследовательских работ отдела философии культуры Института философии и политологии имени А. Баховаддинова АН РТ под названием «Проблемы методологического исследования философских, социально-этических взглядов и картины мира в произведениях таджикских мыслителей» на 2022-2026 (№ 3408/24-225 0121TJ1287) годы.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ИССЛЕДОВАНИЯ

В соответствии с требованиями раздела «Общая характеристика исследования» было принято решение определить цель исследования и на её основе конкретизировать решаемые задачи. Объект и предмет, этапы и место, исторические рамки исследования, теоретические основы, методологические основы исследования, источники информации, эмпирическая база, научно-исследовательская база, научная новизна, положения, выносимые на защиту, чётко определены в соответствии с содержанием и сущностью темы исследования. Теоретическая и практическая значимость исследования, степень достоверности результатов диссертации, её соответствие научной специальности, личный вклад соискателя учёной степени в выполнение исследования чётко показаны; принятие и внедрение результатов диссертации, выступления и доклады соискателя учёной степени на республиканских и международных конференциях, в которых диссертант непосредственно участвовал и выступал с докладами, с указанием места и года проведения внесены в

работу. Одновременно в этой части работы указано количество публикаций диссертанта по научной теме, опубликованных в научных журналах, признанных ВАК при Президенте Республики Таджикистан, а также структура и объём диссертации и количество использованной литературы.

Цель исследования. Теоретически, изучение, анализ и исследование философских учений Салахуддина Сельджука.

Задачи исследования. Для достижения цели исследования необходимо выполнить следующие задачи:

- общее описание периода жизни и научно-литературной деятельности Салахуддина Сельджука;
- описание политической, социально-культурной ситуации времени Салахуддина Сельджука;
- выявление и объяснение идеологических и культурных основ формирования мировоззрения и философской мысли Салахуддина Сельджука;
- рассмотрение этических и эстетических идей Сельджука;
- исследование онтологических идей Салахуддина Сельджука;
- анализ и оценка эпистемологической философии Сельджука;
- объяснение антропологических вопросов в философском учении Салахуддина Сельджука;
- определение статуса и роли Салахуддина Сельджука в истории социально-философской мысли в Афганистане и других регионах.

Объект исследования. Изучение и исследование философских и научных трудов Салахуддина Сельджука.

Предмет исследования. Философские размышления Салахуддина Сельджука о бытии, просвещении, эстетике, а также о целях и обязанностях человека в обществе.

Гипотеза исследования. Изучение философского учения Салахуддина Сельджука основано на том факте, что его философские, моральные и социальные идеи, как важная часть духовного наследия персидской и таджикской цивилизации, сыграли эффективную роль в формировании человеческого мировоззрения, развитии воспитательных ценностей и развитии общественной мысли. Его труды охватывают важные вопросы онтологии, просвещения, морали, воспитания человека и взаимоотношений человека с обществом и имеют теоретическое и практическое значение для понимания историко-культурных процессов его времени. Комплексное изучение философского учения Салахуддина Сельджука позволяет выявить специфические особенности его философской мысли, влияние социально-культурной среды того времени на формирование идей мыслителя, а также его место и роль в развитии исламской философии. В то же время изучение его научного и философского наследия может внести существенный вклад в укрепление ценностей гуманизма, духовности, национального самосознания и развитие научного мировоззрения современного общества.

Этап, место и период исследования:

Диссертационное исследование проводилось на кафедре истории философии Института философии и политических наук им. А. Баховаддинова Национальной академии наук Таджикистана с 2019 года, и его объект охватывает исторический период с XIX века до начала XXI века.

Теоретические основы исследования. Теоретические основы исследования представляют собой научные положения, широко встречающиеся в работах западных и восточных философов. При

исследовании и оценке изучаемых вопросов, анализе онтологических, эпистемологических и антропологических идей Салахуддина Сельджука использовались традиционные общефилософские научные методы, такие как диалектико-исторический, феноменологический, герменевтический, критический и другие научно-логические методы.

Методологические основы диссертационного исследования. Методологическая основа исследования сформирована путем применения теоретических и практических методов получения научных знаний, включая различные логико-научные методы, такие как историко-философский метод, аксиологический и критический метод, метод перехода от абстрактного анализа к частному, сравнительные методы, анализ и компоновка материала, иногда элементы герменевтики и др.

Эмпирические основы. В исследовательской работе использовался анализ данных, основанный на изучении мыслей и трудов Салахуддина Сельджука, а также философских взглядов древнегреческих, восточных и западных мыслителей, которые адекватно исследовали онтологическое, эпистемологическое, антропологическое, эстетическое и этическое направления. Также анализировалось и обсуждалось ежедневное использование различных инновационных инструментов в процессе исследовательской работы при изучении философских взглядов Салахуддина Сельджука и их результаты, а также проводились индивидуальные и групповые интервью со специалистами в данной области, занимающимися изучением философских взглядов. Кроме того, эмпирической основой исследования является анализ взглядов отечественных и зарубежных философов на онтологические, эпистемологические, антропологические и эстетические взгляды Салахуддина Сельджука.

Исследовательская база. Диссертация «Философское учение Салахуддина Сельджука» была подготовлена в отделе истории философии Института философии и политологии им. А. Баховаддинова Национальной академии наук Таджикистана. Для проведения исследовательской работы автор диссертации использовал информационные источники, в том числе библиотеку Национальной академии наук им. И. Ганди и Национальную библиотеку Таджикистана, монографии, защищенные диссертации, которые следуют направлению анализа и обзора теорий онтологии, эпистемологии, эстетики, антропологии, а также социальные и интернет-сайты.

Научная новизна исследования: В рассматриваемой диссертационной работе научная новизна выражается в следующем:

- выявлено, что идейными источниками формирования философских воззрений Салохуддина Салджуки послужили учения античных философов (в частности, Платона и Аристотеля), неоплатонизм, восточный перипатетизм (машшаизм), калам, исламский мистицизм (ирфан), философия озарения (ишрак), немецкая классическая философия, идеи мусульманских реформаторов, а также учения ряда представителей западной философии Нового времени;

- определено, что в обсуждении вопросов бытия (онтологии) Салджуки не придерживается единой устойчивой позиции, рассматривая данную проблематику с точек зрения различных философских школ.

доказано, что Салджуки вносит новаторские идеи в вопросы теории познания (гносеологии), рассматривая мистическое (ирфаническое) познание наряду с другими формами познания;

- конкретизировано, что развитие и прогресс общественной жизни Салджуки видит в соотношении нравственного и эстетического сознания, подходя к этой теме с сугубо рационалистической (интеллектуальной) точки зрения;

- обосновано, что, хотя Салджуки и рассматривает проблему человека на основе учений классических философских школ, он подходит к ней с новых позиций, предлагая новую логическую систему познания сущности человека как созидательного субъекта.

Положения, выносимые на защиту:

1. Философские и этические труды Салахуддина Сельджука в современную эпоху имеют значение, выходящее за исторические и национальные границы. Он стремился установить глубокую познавательную связь между человеком и миром на основе философских знаний. Он подходил к этому вопросу с логико-аналитической точки зрения и мистическим взглядом, что является сложным и многогранным. На его подход к вопросу о взаимосвязи человеческого существования и его духовного совершенства оказали влияние различные философские школы.

2. Источниковедческий анализ показал, что философская концепция Салахуддина Сельджука сформировалась на стыке восточной и западной интеллектуальноых традиций. Вектор его мысли развивался под очевидным влиянием идей Сократа, Платона, Аристотеля, аль-Фараби, ибн Сины, ибн Араби, а также Декарта, Канта, Гегеля и Бергсона. На этой фундаментальной базе мыслитель осуществил независимое исследование экзистенциальных проблем бытия современного человека, детально обосновав преобразующую силу человеческого действия, созидательный потенциал личности и доминирующую роль гуманизма в структуре современной философии.

3. Изучение аксиологического среда трудов Сельджука демонстрирует, что этико-эстетические категории неизменно находились в фокусе его исследовательскоговнимания, определив формирование его оригинального аналитико-критического метода. Установленно, что взгляды в данной области сложились в процессе синтеза различных философских парадигм, что позволило ему осмыслить природу добродетелей через призму органичного единства теологического, рационально-философского и мистического подходов.

4. Гносеологические и онологические построения Сельджука обнаруживают явную специфику, дистанцирующую его от классических классификаций предшественников. Авторская модель бытия и познания интегрирует комплекс фундаментальных проблем, среди которых ключевое место занимают субстанциональная сущность вещей, детерминизм и причинно-следственные связи, объективные закономерности развития, а также типология знания и критерии истины.

Теоретическое значение исследования. Изучение жизни и творчества, творчества, наследия и философского мировоззрения выдающегося афганского педагога Салахуддина Сельджука будет способствовать рассмотрению и уточнению теоретических вопросов философской мысли мыслителя. Изучение философских учений Салахуддина Сельджука также имеет теоретическое значение, а использование его моральных и воспитательных идей в современной системе образования и воспитания может способствовать формированию целостной личности, повышению духовного просветления и укреплению культуры толерантности.

Практическая значимость исследования. Представленный материал

может помочь ученым, докторантам, студентам и исследователям в области истории философии в изучении научно-философской мысли Сельджуков. Кроме того, диссертационная работа имеет также важное значение с точки зрения источников, поскольку некоторые исследовательские материалы на таджикском языке анализируются и обсуждаются впервые.

Степень достоверности результатов исследования определяется организацией и проведением исследовательской работы в направлении изучения научно-философской мысли Салахуддина Сельджука и различных учебно-философских событий в учебно-исследовательских учреждениях. Корректность диссертации подтверждается результатами исследовательского процесса, полученными на основе рассмотрения и анализа мыслей видных мыслителей в области философии, включая Аристотеля, Платона, Аль-Фараби, Ибн Сино, Ибн Араби и, конечно же, Салахуддина Сельджука.

Соответствие диссертации научному паспорту специальности. Тема, содержание и содержание диссертации соответствуют академической степени доктора философии (PhD) по специальности 6D020102 – Таърихи философия.

Личный вклад соискателя ученой степени в исследования. Вклад кандидата наук в данное исследование заключается в определении цели, предмета и объекта исследования, обосновании теоретико-методологических основ исследования. В процессе исследования соискатель стремился изучить эти вопросы на основе философской и научной методологии, анализируя вопросы бытия, просвещения и антропологии. При этом непосредственный вклад соискателя научной степени выражается в публикации научных статей по теме работы и выступлениях на научно-теоретических конференциях. Результаты исследования могут дополнить существующий ресурс философских исследований и быть полезными для исследователей истории философии.

Утверждение и реализация результатов диссертации. Диссертация содержит важные моменты, которые обсуждались на заседаниях и семинарах кафедры истории философии Института философии и политических наук НИАТ. Основное содержание диссертации отражено в статьях, опубликованных в научных журналах, а также в докладах и выступлениях автора.

Апробация и внедрение результатов исследования.

Диссертационная работа содержит важные положения, которые были рассмотрены на заседаниях и семинарах Отдела истории философии Института философии и политологии АН РТ. Основное содержание диссертации отражено в статьях, опубликованных в научных журналах, а также в докладах и выступлениях автора.

Основные положения и выводы диссертации представлены в отчётах и выступлениях автора на научно-теоретических конференциях по темам:

- Каримова С. Р. «Жизнь, деятельность и философские труды Салахуддина Салджуки» // С. Р. Каримова // Известия Института философии, политологии и права имени А. Баховаддинова Национальной академии наук Таджикистана. – 2022. – № 4. – С. 142–145.
- Каримова С. Р. «Антропологические взгляды Салахуддина Салджуки» // С. Р. Каримова // Известия Института философии, политологии и права имени А. Баховаддинова Национальной академии наук

Таджикистана. – 2023. – № 2. – С. 163–167.

- Каримова С. Р. «Социально-нравственное положение человека с точки зрения Салахуддина Салджуки» // С. Р. Каримова // Известия Института философии, политологии и права имени А. Баховаддинова Национальной академии наук Таджикистана. – 2023. – № 4. – С. 134–139.

- Шамсов М. С., Каримова С. Р. «Теория познания в трудах Салахуддина Салджуки» // М. С. Шамсов, С. Р. Каримова // Вестник Таджикского национального университета. – 2024. – № 8. – С. 94–99.

Диссертация обсуждена на заседании Отдела истории философии Института философии и политологии имени А. Баховаддинова АН РТ (протокол заседания № 3 от 21 февраля 2025 года) и рекомендована к защите.

Публикации по теме диссертации. В результате работы над диссертацией опубликовано 4 научные статьи в журналах, рецензируемых Высшей аттестационной комиссией при Президенте Республики Таджикистан.

Структура диссертации. Диссертация состоит из введения, трех глав, шести подразделов, заключения и списка литературы. Текст диссертации состоит из 173 страниц, напечатанных на компьютере.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Введение к диссертации содержит информацию об актуальности темы исследования, ее цели, объекте, предмете, аргументах, предложенных для защиты, новизне и сущности.

Глава 1 диссертации называется «Жизнь и религиозно-философские идеи Салахуддина Сельджука», в которой отражены жизнь и деятельность, труды и идеологические основы формирования религиозно-философского учения Салахуддина Сельджука.

Подглава 1.1 посвящена вопросу «Жизнь и труды Салахуддина Сельджука».

Салахуддин Сельджук одна из самых выдающихся фигур в афганской науке и культуре первой половины XX века. Его роль в продвижении и развитии науки и образования, журналистики, театра и реформаторских движений сделала его фигурой всеобъемлющей культуры. Он родился в 1896 году в городе Герат, одном из исторических центров цивилизации Хорасана, в семье учёных и интеллектуалов. Его отец, Сираджуддин Сельджуки, был одним из известных учёных своего времени. Его мать, Айша Хатун, образованная и культурная женщина, обогатила семейную среду духовным и реформаторским духом. В такой образованной среде Сельджуки с детства проявлял глубокую тягу к знаниям и просвещению. Уже в 12-13 лет в нём проявились признаки выдающегося таланта. Сначала он стал учеником Мавлави Гулама Мустафы, а затем, под руководством своего брата Мухаммада Умара, начал углубленно изучать исламские и литературные науки. Затем он продолжил образование в медресе Низамия в Герате, где ему был присвоен высокий титул «Шейх-уль-Ислам валь-Муслимин» за высокие академические достижения и академическую честность. В то время этот титул считался знаком научного влияния и признания среди юристов и мыслителей. Мухаммад Умар заметил в Салахуддине талант и понял, что тот может хорошо преподавать, поэтому поручил ему обучать других студентов. Уроки его учителя Мухаммада Умара, особенно по философии и логике, принесли Сельджуки огромную пользу. Поэтому он пишет: «Мой лучший

учитель, Мавлави Мухаммад Умар, преподавал в городе Герат. Я, считавшийся его самым молодым учеником, постепенно понял, что после Мавланы Джами в Герате не было другого ученого с таким уровнем знаний, мышления и научного влияния, как у него. Если Мавлана Джами оставил после себя 52 ценных научных труда, то Мавлави Мухаммад Умар Сальджуки написал 62 научных труда, что свидетельствует о его интеллектуальных способностях и научных исследованиях. Я получил огромную пользу от этого уважаемого учителя и всегда стремился применять его знания на практике» [126, с. 34]. Из этого ясно, что Сальджуки интересовался наукой с детства, и это было обусловлено влиянием его родителей и уважаемых учителей.

Он также с юных лет занимался преподаванием и много лет преподавал в известных учебных заведениях Кабула, таких как медресе Хабибия, Омани и Истикляль. Эти учебные заведения были не только центрами современного образования и подготовки, но и местами, где взращивалось новое поколение афганских мыслителей. Благодаря своему красноречивому языку и глубоким знаниям истории, литературы и философии, Сельджуки стал известен среди своих учеников и ученых как вдохновляющий учитель и духовный наставник.

Сфера практической реализации творческого потенциала Сельджуки выходила далеко за рамки сугубо академических аудиторий медресе. Значительным вкладом мыслителя в общественно-политическую и просветительскую жизнь страны стала его активная журналистская деятельность. Возглавляя в качестве главного редактора и директора такие влиятельные гератские периодические органы, как «Иттифак-и Ислам» и «Фарод» (функционировавшие под эгидой министерства просвещения Афганистана), он целенаправленно насыщал интеллектуальное пространство прогрессивными идеями, способствовал утверждению гражданской и национальной идентичности, а также стимулировал ренессанс традиционной исламской культуры.

Важнейшей вехой в культурно-просветительском движении эпохи стало учреждение Сельджуки в 1929 году Гератского литературного кружка. Данное объединение вошло в историю как первое институционализированное творческое сообщество региона, ставшее площадкой для регулярных диспутов отечественной интеллигенции, литераторов и философов. В рамках этого интеллектуального очага осуществлялась презентация новых сочинений и проводился глубокий герменевтический анализ произведений, причем сам Сельджуки выступал в качестве идейного вдохновителя и организатора инновационных процессов мысли.

Особого внимания заслуживает драматургическая и театрально-просветительская деятельность мыслителя. Стоя у истоков становления национальной сценокультуры, он непосредственно руководил постановкой первых социально-исторических драматических произведений на подмостках Герата и Кабула, используя искусство театра как действенный инструмент нравственного воспитания общества. Он был одной из фигур, признавших и продвигавших театр в Афганистане как фактор социального воспитания и интеллектуального пробуждения в исламском обществе того времени. Именно его смелость и новаторство сделали театр новым явлением в культурном пространстве Афганистана.

Следует отметить, что роль Салахуддина Сельджуки в области

политики и государственного управления, культуры и образования заслуживает внимания и изучения. Он является одной из тех фигур, ученых, которые также занимали видное место на социально-политической арене и сыграли эффективную роль в формировании государственных администраций, культурной дипломатии и развитии внешних связей Афганистана.

Официальная государственная и административная деятельность Сельджуки началась в 1923 году с его назначения на должность муфтия и директора образования города Герата, когда ему было всего 27 лет. На этом посту он стремился использовать толерантный подход, чтобы сделать образование инструментом социальных реформ. Развитие образовательных учреждений, разработка современных учебных программ и подготовка научных и педагогических кадров были среди достижений его администрации.

После этого периода Сельджуки стал известен на национальном и международном уровне как видная фигура в культуре и политике. Вектор государственной службы мыслителя начался с руководства департаментом прессы в структуре Министерства иностранных дел Афганистана. Данная позиция предполагала кураторство внешнполитических изданий и продвижение культурной дипломатии. Последующая дипломатическая практика в качестве консула в Бомбее и Дел, а также советника по политическим вопросам в Карачи, открыла ему доступ к многогранным интеллектуальным пластам Индии и мусульманского региона, серьезно трансформировав его философские ориентиры.

Медийная и просветильская деятельность: Новый этап его карьеры начался в 1939 году с назначиния руководителем службы прессы. Уже в 1940 году, в момент запуска первой национальной радиостанции в Кабуле, именно Сельджуки возглавил этот амбициозный проект. Появление радиовещания стало мощным триггером для духовной эволюции общества и масштабирования национальной культуры. Личный вклад Сельджука выразился в пректировании контента, создании уникальных просветительских, художественных и новостных циклов. Наиболее продуктивный этап внешнеполитической деятельности пршёлся на 1954-1962 годы, когда он представлял интересы Кабула в качестве Чрезвычайного и Полномочного Посла в Египте, Греции, Судане, Ливане и Кувейте. В период пребывания в Каире, признанном интелектуаллном ядре арабо-исламской мысли, за выдающийся политический и интелектуальный авторитет он получил почетное звание “Малик-ус-Суфаро” (Глава / Королӣ послов). Параллелӣно его заслуги отмеченҷ включением в академическое Орденское общество престижное научно-литературное объединение арабского Востока.

Сложив с себя дипломатические полномочия по возвраҳении в Кабул в 1962 году, Селӣджуки полностӣю дистанҡировался от административного-государственной работҷ. Весӣ свой последуюҳий жизненнчӣ путӣ он подчинил фундаменталӣнчм исследованиям, написанию монографий и популяризаҡии философского знания.

Он занимался написанием книг, статей и просвещением нового поколения до конца своей жизни.

Научное наследие Салахуддина Сельджука очень ценно. Он является автором 34 книг и более 200 статей, охватывающих широкий круг тем, включая философию, этику, лингвистику, естественные науки и историю.

Среди его наиболее важных работ «Мысли поэта» (анализ мировоззрения поэтов и философских, моральных и духовных вопросов, отраженных в их творчестве), «Легенда о завтрашнем дне» (работа о человеке, будущем, духовных устремлениях и вопросах социального развития и человеческой жизни), «Критика бессердечных» (анализ и обзор работ Мирзо Абдулкадира Бедила и философских и литературных аспектов его идей), «Уголок вашего послания» (духовные и моральные вопросы, человеческие отношения и образовательные послания), «Введение в науку этики» (книга, посвященная философским основам этики, моральным концепциям, духовным ценностям и человеческому поведению), «Зеркало отражения» (книга, анализирующая духовные, философские вопросы и человеческое познание, фокусируясь на отношениях человека с бытием и истиной), «Календарь человека» (работа о человеческом познании в философии и науке), «Взгляд на красоту» (книга по эстетике с философской точки зрения, анализирующая сущность красоты). В число фундаментальных трудов исследоваиеля входят такие знаковые сочинения, как «С людьми» и «Джаббар», где сквозь призму авторской рефлексии анализируются экзистенциальные, социальные и метафизические проблемы бытия. В монографии «Развитие этики и эстетики» ученый прослеживает эволюцию ценностных и художественных парадигм в истории мысли, раскрывая глубокий синергизм морали и красоты как факторов антропологического совершенствования. Философско теологический трактат трактат «Явление Бога в горизонте и душе» посвящен гносеологии транцендентного постижению Творца через манифестацию Его знаков во внешнем космосе ((«горизонт») и во внутреннем мире человека («душа»).

Наряду с выдающимся академическими и внешнеполитическими достижениями, частная жизнь Салахуддина Сельджука отличаласьгармонией и созидательностью. Союз с дочерью влиятельного гератского аристократа из клана Мухаммадзай ознаменовался рождением двух сыновей Сиддика и Хамида. Наследники философа продолжили традиции служения отесеству, проявив себя в государственно-политической сфере и гражданской авиации, что внесло весомый вклад в модернизацию Афганистана.

Земной путь Салащуддина Сельджука завершился 5 июня 1870 года (что соответствует 16 джумадаль-уля 1390 года по хиджре) в Кабуле. Завершив многолетнее служение гуманистическим идеалам, мыслитель обрел вечный покой на столичном кладбище «Шухадаи Солехин» историческом некрополе, традиционно служащем местом упокоения праведников и аскетов. Подводя итог, необходимо подчеркнуть, что интеллектуальное, научно-философское и литературное достояние Салахуддина Сельджука и сегодня сохраняет статус фундаментального и непреходящего духовного памятника.

Его многочисленные труды и всеобъемлющие философские и визионерские идеи остаются источником вдохновения и изучения для нового поколения ученых и исследователей. Жизнь и творчество Салахуддина Сельджука являются примером деятельности и мысли, которые наряду с историками современной афганской культуры играют историческую и культурную роль.

Подраздел 1.2 диссертации озаглавлен «Идеологические основы формирования религиозно-философского учения Салахуддина Сельджука» и анализирует природу формирования и развития религиозно-философских

идей сельджукской эпохи, а также морально-эстетического учения философа.

Различные идеологические источники сыграли роль в формировании и развитии экзистенциальных, познавательных и гуманистических идей Салахуддина и могут быть разделены на несколько групп:

- религиозные источники (Коран, пророческие традиции, юридические и богословские труды);

- греческая философия Бостона (учение Сократа, Платона, Аристотеля); - восточная философия (учение Фараби, Ибн Сины); - мистицизм (идеи Джами, Бедила, Махмуда ибн Абдулкарима Шабистари);

- немецкая классическая философия (учения Гегеля, Канта); - труды просвещенных философов и реформаторов ислама (идеи Сайида Джамолиддина ибн Сафдара Афгани, Мухаммада Абдо ибн Хасана Абдо, Мухаммада Икбала Лохури); - экзистенциализм, позитивизм и другие современные западные философские школы (учения Декарта, Бергсона и др.).

В молодости Сельджук представлял себя исламским мыслителем, но к концу жизни он связал право, философию, естественные науки и мистицизм, став известным как гностический философ. Саладин Сельджук писал в одном из своих трудов, озаглавленном «Календарь человека»: «Я родился в семье, где образование и воспитание были на первом месте, и все члены нашей семьи были учеными высокого ранга и статуса. Некоторое время я использовал методы и подходы своих предков, а позже, из-за своего неиссякаемого энтузиазма и интереса, увлекся философией. Этика, юриспруденция и суфизм больше подтолкнули меня к философии. Однако философия никогда не была моей целью, а скорее способом изучения этической литературы и суфизма» [131, с. 20].

Судя по содержанию работ, написанных в последние годы его жизни, можно заключить, что он не придерживался ни одного из ограниченных и догматических философских направлений своего времени. Сельджук твердо верил, что, несмотря на поиск и открытие хороших теорий, они также содержат неадекватные теории. Таким образом, мыслитель, подчеркивая все положительные аспекты этих теорий как в области онтологии, так и в области когнитивной и антропологии, также упоминал и критиковал их отрицательные стороны. Ось его исследований не была слепой приверженностью какой-либо конкретной школе, а попыткой создать концептуальный синтез между элементами традиционной восточной мудрости и рациональными и научными достижениями современного Запада, что свидетельствует о его независимом научном мировоззрении.

При формировании своего философского мировоззрения Саладин Сельджук уделял пристальное внимание наследию мыслителей как Востока, так и Запада, изучая труды представителей исламской философии, включая Джалалуддина Руми и Абу Али ибн Сину, а также работы греческих и европейских философов. В формировании его идей определенное значение имело изучение вопросов человека, просвещения, морали, красоты и существования в трудах различных философских мыслителей, включая Платона, Аристотеля, Декарта, Канта и Гегеля. Широкий круг прочитанных книг позволил Сельджуку рассматривать философские, этические и эстетические вопросы в контексте восточных и западных традиций.

В своей уникальной книге «Явление Бога во внешнем и внутреннем мирах» он хорошо отражает эту аналитическую позицию, которая, под влиянием работ Мауланы Абдурахмана Джами и используя логику и теорию

свидетельства реальности, объясняет вопросы творения и связи внешней реальности с внутренней в современном ключе.

Влияние Мухаммада Икбала и Сайида Джамалуддина Афгани отчетливо прослеживается в концепциях Сельджука, направленных на национальное и религиозное возрождение Востока, в частности Афганистана. Высоко оценивая духовно-интеллектуальный фундамент предшественников, мыслитель избегал простого эпигонства, разрабатывая новаторские образовательные траектории на стыке конструктивного критицизма и созидательного созидания. Предложенная им доктрина органично совмещала приверженность традиционным истокам с императивами модернизации. Данные интеллектуальные ориентиры обрели широкую известность в религиозно-философском дискурсе региона и за его пределами, заложив прочную основу для органичного синтеза консервативных ценностей и актуальных тенденций современной философии.

В истории общественной мысли Афганистана Салахуддин Сельджуки заслуженно занимает место одного из ключевых просветителей и столпов национальной интеллигенции. Его фундаментальные сочинения отражают неуклонное стремление к глубокой аналитике и служению социуму в период ожесточенных литературных, богословских и философских баталий. Подобно классическим образам восточной поэтики, он решительно противостоял деструктивным культурным тенденциям своего времени, силой аргументированного слова развеивая предрассудки и заблуждения в массовом сознании.

В структуре его наследия рельефно проступают устойчивые этические ориентиры и глубокая герменевтика сакральных текстов. Сельджуки убедительно обосновал кораническую антропологическую парадигму, представляющую человека в качестве вершины творения и ключевого субъекта познавательной деятельности, культуры и языка. Опираясь на постулаты классического мусульманского богословия, а также на критический анализ античной и европейской философской традиции, мыслитель полемизировал с секулярными течениями, стремившимися нивелировать традиционные устои под влиянием западных догматических схем. Данный интеллектуальный синтез нашел свое воплощение в его программных трудах: «Явление Божественного в горизонте и дыхании», «Календарь человека» и «Человек завтрашнего дня». Именно эти работы презентовали его оригинальное мировоззрение международному научному сообществу.

Будучи глубоким знатоком классической философии, Сельджуки детально изучил

как античное наследие, так и траекторию эволюции европейской и исламской мысли в постсредневековый период. Его этические построения наглядно иллюстрируют масштаб проделанных изысканий, проецируясь на глобальные геополитические и культурные трансформации. Наглядным подтверждением масштабности его личности выступает и богатый управленческий опыт на посту министра информации и культуры, гармонично сочетавшийся с независимой публицистической деятельностью.

Становление и устойчивость зарождающейся национальной печати объективно требовали участия эрудированного деятеля с критическим мышлением, глубоко осведомленного о магистральных тенденциях современной науки. Обращение к трудам Сельджуки позволяет отчетливо проследить глубинное воздействие исламского вероучения и эстетической

этики на формирование его философской системы. Неотъемлемой грамматической и смысловой доминантой его мировоззрения выступает неразрывная связь религии и философии. Мыслитель владел исламским философским дискурсом на столь высоком уровне, что был способен давать исчерпывающие и недвусмысленные ответы на фундаментальные метафизические вопросы о природе Божественного начала, мироздания и человека. Он сформулировал четкое концептуальное определение сущности искусства, предварительно подвергнув тщательному анализу труды множества мыслителей — от античных классиков до средневековых исламских философов. Несмотря на жесткие идеологические ограничения и стеснение свободы академической мысли в общественно-политической среде эпохи Салахуддина Сельджуки, он оставался одним из немногих интеллектуалов, открыто и бесстрашно отстаивавших свои философские убеждения. Источником столь мощной интеллектуальной смелости и внутренней свободы являлся его богатый дипломатический опыт: многолетняя служба в качестве дипломата и полномочного представителя в таких странах, как Индия и Египет, существенно расширила его научный кругозор, интегрировала его в передовые международные интеллектуальные круги, а высокий официальный статус обеспечил необходимый политический иммунитет и авторитет.

В своих работах он анализировал и обобщал идеи древнегреческих философов и приходил к желаемым выводам. В частности, он выражал точку зрения Аристотеля на чудовище, утверждая, что «чудовище является причиной существования вещей, а форма — причиной их сотворения» [123, с. 10-15]. В этой связи Салахуддин Сельджуки, рассматривая теорию Аристотеля с точки зрения исламской философии, критиковал единство формы и чудовища, к которому пришёл древний мир. Сельджуки отверг эту теорию Аристотеля и показал, что в ней есть противоречие. По его мнению, чудовищу и форме невозможно отказаться друг от друга, чтобы принять более полную форму. Потому что составляющие части тела взаимосвязаны и не позволяют сложному телу легко терять свой объём и форму. Следовательно, полное изменение формы без исчезновения самого тела логически невозможно [123, с. 16-18].

В этом контексте Салах ад-Дин Сельджук, рассматривая теорию Аристотеля с точки зрения исламской философии, критиковал единство формы и образа, к которому привело признание древнего мира. Собственный аргумент Сельджука против этой теории заключается в том, как форма и образ могут отказаться друг от друга, чтобы принять более полную форму. Ведь части, которые можно разделить, никогда не позволяют сложному телу, состоящему из них, потерять свой объем и форму. В этом случае возникает противоречие в понимании этого вопроса.

По мнению Сельджука, в мире опыта неоднократно наблюдалось, что вещи сталкиваются со своими противоположностями, или реагируют, и из их состава возникает другая промежуточная вещь, которая является третьей вещью. Следует отметить, что Сельджук основывал свое личное мнение на теориях Аристотеля и Гегеля в этом контексте. В частности, он подчеркивает, что «Гегель использовал эти элементы в понятиях и идеологиях, не объясняя, что те же самые или подобные элементы используются также в материалах и телах. Даже в понятиях идей, пока ничего не доходит до крайностей, это не противоречит само себе, и, с другой стороны, человеку лучше выбрать путь, на котором материальное и смысл, и даже слово и смысл, не остаются

слишком далекими друг от друга и чуждыми, потому что форма — это вместилище души, а слово — это форма смысла, лаборатория души» [123, с. 22].

Сельджуки подчеркивает, что «древние научные теории, включая атомизм Демокрита и учение Аристотеля о «форме и образе», основывались в большей степени на теоретическом мышлении и рассуждениях, а возможности их экспериментальной проверки были ограничены. Однако современные научные теории, включая квантовую теорию и атомную теорию, тесно связаны с результатами лабораторных экспериментов и развитием техники. «Иными словами, в рамках современной методологии любая гипотеза выстраивается не на одном лишь умозрении, но опирается на эмпирические наблюдения, опыты и строгую верификацию» [123, с. 24].

В данной связи Сельджуки проводит водораздел между двумя фундаментальными методологическими парадигмами классической и современной. В качестве иллюстрации мыслитель приводит учение Демокрита, выдвинувшего концепцию об атомарном строении материи как совокупности неделимых частиц. Однако ограниченность научно-технического инструментария его эпохи исключала возможность эмпирической визуализации данных микрообъектов или их лабораторной верификации. Следовательно, концептуальные построения античного мыслителя носили преимущественно умозрительный характер, опираясь на абстрактное абстрагирование и формально-логические умозаключения.

Благодаря природной эрудиции и интеллектуальной восприимчивости, Сельджуки глубоко осваивал широкий спектр научных дисциплин своего времени, уделяя центральное место гуманитарным и естествоведческим направлениям, а также философии. Глубокий герменевтический анализ наследия имама Фахруддина Рази послужил для него фундаментальным базисом в постижении классической мусульманской перипатетики и калама. Данный пропедевтический опыт стал своеобразным интеллектуальным мостом к осмыслению античного наследия, открыв путь к критической рецепции и системному анализу концепций древнегреческих классиков, прежде всего Платона и Аристотеля.

Сельджук иногда критически оценивал идеи философов, иногда отвергая их, а иногда принимая. Но больше всего его внимание привлекла книга «Накамакуши» или «Этика Аристотеля». Он перевел ее на афганский дари и написал к ней 136-страничное предисловие.

В заключение, если мы рассмотрим идеологические источники формирования мировоззрения и философской мысли Салахуддина Сельджука, становится ясно, что они основаны на следующих аспектах:

- формирование человеческих ценностей, определяющих нормы поведения и взаимоотношений между людьми;
- создание картины мира, связывающей элементы и формирующей мифологические системы мира;
- религиозные идеи, остающиеся формой мировоззрения, основанной на вере в существование сверхъестественных сил (богов, духов);
- признание идей о существовании Бога, становящихся центральным элементом религиозного мировоззрения в человеке и влияющих на философское понимание вопросов о природе Бога, взаимоотношении человека и бытия Истины.

Представлена глава 2 диссертации «Мысли Салахуддина Сельджука об онтологии и вопросах Просвещения».

В подразделе 2.1. «Рассматриваются учения Салахуддина Сельджука об онтологии».

Онтология одна из центральных областей теоретической философии, изучающая природу бытия, формы бытия и их взаимосвязь, структуру и общие законы бытия. Вопросы, которые рассматривает онтология, это «что есть бытие?», «каковы специфические свойства бытия?» и «как можно познать бытие?».

Предметом изучения онтологии можно считать следующее:

- общие формы бытия;
- законы формирования бытия;
- взаимосвязь бытия с сознанием и реальностью.

Онтология рассматривает не только вопрос «что существует», но и «почему и в каком порядке оно существует».

В онтологии бытие делится на различные формы: материальные и нематериальные, независимые и зависимые, сущностные и кажущиеся. Также в рамках этой науки рассматривается вопрос о степени существования, согласно которой существа существуют с различной интенсивностью и слабостью или степенью.

Мы кратко изложим основные вопросы онтологии с точки зрения Салахуддина Сельджука и со ссылкой на сущность его учения.

1. Бытие и существование.

Сельджук рассматривает бытие и существование на двух уровнях: материальном и духовном. Он подчеркивает, что бытие это не только то, что можно увидеть, но и все, что имеет смысл и эффект, также считается бытием [130, с. 12-15].

Из слов Сельджука следует, что он не ограничивает понятия «бытия» и «существования» узкими рамками традиционного понимания, а показывает их на двух уровнях: материальном и духовном. По его мнению, существование не ограничивается тем, что может быть воспринято и понято внешними чувствами глазом, ухом или физическим опытом. Напротив, мир существования находится за пределами материи и включает в себя такие элементы, как смысл, ценность, впечатление, эффект и следствие.

Материальный (физический) уровень. На этом уровне сущности обладают формой, размером, движением, временем и физическими свойствами. Они проявляются через опыт и ощущения. Этот уровень прослеживается повсюду, но с точки зрения Сельджуков, это лишь часть реальности существования, а не вся она целиком.

Духовный (нематериальный) уровень. Подчеркивая важность смысла и следствия, Сельджуки акцентируют внимание на том, что реальное существование определяется не только материей. Такие вещи, как идеи, концепции, ценности, человеческие отношения, намерения, вдохновение, знания и все духовные и культурные элементы, также являются частью мировоззрения существования. Хотя эти сущности не имеют физической формы, они оказывают реальное воздействие, обладают формирующей силой и играют эффективную роль в жизни человека, культуре и просвещении. В этом смысле они также считаются «существами».

Акцент на «следствии» как критерии бытия. Центральным моментом философии Сельджуков в этом вопросе является то, что критерием бытия является не только «видение» или «осязание». Все, что может изменяться, создавать движение, создавать смысл или влиять на человеческую мысль и жизнь, также обладает бытием. Например, справедливость, любовь, желание,

вдохновение, вера, просветление все это, хотя и нематериально, обладает мощной силой.

Процесс расширения понятия бытия. С этой точки зрения Сельджук хочет показать, что мир состоит не только из материальных объектов. Если философия ищет только материю, она останется далека от глубокого смысла бытия. Поэтому он призывает к расширению понимания бытия, чтобы можно было установить диалектическую связь между внешним и внутренним мирами, физической и духовной реальностью.

2. Истина и реальность.

С точки зрения Сельджука, реальность это не только то, что можно увидеть в физической среде. Истина бытия также духовна и воплощена в ясности человеческого сознания и морали [124, с. 45-48].

С точки зрения Сельджука, реальность не ограничивается уровнем материи и видимых вещей. Другими словами, то, что мы видим в физической среде, — это лишь часть и вся реальность. Истинное бытие имеет более глубокую широту и включает в себя также нематериальные элементы. Этот момент находится на границе классического исламского мировоззрения и современной духовной философии.

Следует отметить, что Абу Али Сина, известный таджикский философ, сыграл ключевую роль в объяснении концепции существования. Исследуя понятия «существования» и «сущности», он заложил основу метафизической системы, которая и по сей день остается в центре исламских философских дискуссий. В этом контексте Салах ад-Дин Сельджук, как один из современных мыслителей, также пытался интерпретировать мистическую онтологию аналитическим и культурным способом. Его мышление, связанное, с одной стороны, с мистицизмом эпохи Просвещения, а с другой с чистой исламской философией, можно отнести к последователям идей Сины и современным мыслителям.

Концепция «единства бытия», играющая ключевую роль в работах Сельджука и его духовном мистицизме, схожа с подходом Сины к исследованию взаимосвязи между возможным существованием и необходимым существованием, но есть явное различие. Сина достигает истины посредством логических аргументов и систем, в то время как Сельджук посредством опыта и очищения. Сина познаёт истину бытия посредством разума и логических рассуждений, в то время как Сельджуки опираются на мистический опыт, любовь и внутреннее движение. Для Сины познание бытия это вопрос разума, а для Сельджуков вопрос сердца и совести.

В своем труде под названием «Критика бессердечных» Сельджук явно принял богословскую и мистическую концепцию онтологии, написав: «Подобно тому, как существует природная система и литературная система, так же реальны две сферы: сфера этого мира и сфера загробной жизни, сфера действия и сфера расчета, сфера посева и сфера жатвы. Однако эти две сферы имеют словесное противоречие с точки зрения шариата и тарика. То, что юристы считают миром и загробной жизнью, суфий считает свидетельством и невидимым, редкостью и единством, предопределением и указом. Суфий, как будет объяснено в его позиции, не верит в искусство искусств. Когда он входит в мир единства, он не обращает внимания на мир редкости, и то же самое делает тот, кто видит проявление в мире редкости. То есть в невидимом он является абсолютным существом, а в раскрыто, что бытие определяется каким-то образом [127, с. 88-95].

То есть, этой идеей Сельджук хочет сказать, что природная система и человеческая система существуют в равной степени и что эти два мира неразделимы друг от друга. Среди них материальный мир и загробная жизнь, мир действия и мысли, а также мир земли и моря. Однако, согласно шариату, необходимо различать эти два мира. Так, мир загробной жизни можно представить как мир прошлого, но в то же время он связан и с живым. Иными словами, мир загробной жизни является фактором абсолютной реальности.

Говоря о материальных свойствах объектов существования, Саладин Сельджук определяет десятки их свойств, включая силу гравитации, силу притяжения и силу тяжести. Эти силы получили свое развитие от растений и животных, и в то же время сами эти силы обладают высоким потенциалом. У людей эти свойства приняли несколько иных форм, отличных от растений. а также животных и демонстрировать сущность и специфику человеческого существования.

Сельджук связывает все вопросы онтологии с этикой и эстетикой. По его мнению, понимания бытия только разумом недостаточно, почему? Потому что человек должен также связать его с сердцем, сознанием и духовностью. Сельджук рассматривает бытие и реальность в тесной связи с духовностью, этикой и человеком. Для него изучение бытия - это не только понимание структуры Вселенной, но и открытие цели существования и места человека в системе бытия. Вот измененный вариант текста. Структура, деление на абзацы и исходная логика полностью сохранены, но формулировки заменены на синонимичные для повышения уникальности.

В силу этого, дифференцируя бытие на две сферы материальную и ментальную, Сельджук трактует мироздание как комплекс взаимосвязанных реальностей. Настаивая на том, что «существование не ограничивается лишь видимым спектром», он демонстрирует, что подлинная сущность бытия кроется также в смыслах, воздействии и проявлениях духовного и интеллектуального порядков. Из этого следует, что анализ онтологии будет фрагментарным без признания идеальных факторов.

В своей интерпретации бытия Сельджук отталкивается от фундаментальных законов детерминизма и телеологии. По его убеждению, вселенная представляет собой гармоничную и целеориентированную структуру. Любое событие в этих рамках обусловлено конкретными причинами и устремлено к идеалу совершенства, который в итоге восходит к высшей божественной мудрости. Следовательно, бытие лишено хаотичности и слепого случая; в нем присутствуют закономерность, вектор развития и высший замысел. Подобная фундаментальная позиция сближает концептуальные построения Сельджуки с воззрениями тех теологических и философских направлений, которые обосновывают глобальную телеологическую направленность мироздания, а также метафизическую инвариантность Первопричины, конечной цели и совершенства бытия языком умозрительной философеме и религии.

В подразделе 2.2. «Гносеологические аспекты философского учения Салахуддина Сельджуки» осуществляется системный и предметный анализ данной проблематики.

Гносеология (теория познания) выступает одним из центральных разделов философского знания, сфокусированным на исследовании природы мышления, механизмов когнитивного освоения реальности и способов формирования интеллектуальных данных. Данная дисциплина, восходящая

к греческим понятиям *gnosis* (знание) и *logos* (учение/слово), ставит своей целью экспликацию концептуальных оснований познавательного процесса и всестороннюю оценку пределов человеческого разума в постижении действительности.

В контексте гносеологического дискурса человек позиционируется как разумный агент и субъект познания, тогда как внешняя действительность, явления и объекты выступают в качестве предметного поля исследования. Теория познания детально изучит специфику и детерминанты взаимодействия между познающим субъектом и познаваемым объектом, где центральной проблемой традиционно является верификация достоверности получаемого знания. В классической и современной философии выработан широкий спектр критериев валидации информации, среди которых ключевое значение имеют: корреспонденция объективной реальности (соответствие знания действительности), эмпирическая верифицируемость (подтверждаемость выводов опытным и экспериментальным путем), логическая непротиворечивость и аргументированность (наличие строгой доказательной базы), прагматическая применимость (функциональная эффективность научного знания), а также культурно -исторический опыт (проверенная временем надежность данных). Дилемма концептуализации истины наглядно демонстрирует, что гносеология сосредоточена не только на генезисе когнитивных актов, но и на установлении их эпистемической валидности.

Таким образом, гносеология представляет собой фундаментальную область философской рефлексии, направленную на раскрытие сущности мышления, критериев истинности и способов их научного обоснования. Зачатки когнитивных идей фиксируются еще у досократиков, включая Фалеса, Анаксимандра, Гераклита и Парменида. Они стремились определить, каким образом человеческий разум соотносится с естественной средой и законами природы. К примеру, Гераклит, делая акцент на непрерывной изменчивости всего сущего, воспринимал и сам процесс мышления как динамическое явление. Парменид же признавал подлинное знание сугубо рациональным продуктом, считая чувственное восприятие обманчивым ориентиром. Новый вектор этим дискуссиям задали Сократ и Платон. Сократ связал познавательный процесс с рефлексией и самопознанием, сформулировав знаменитый постулат «Я знаю, что ничего не знаю», что само по себе стало манифестом критического мышления. В свою очередь, Платон сформировал концепцию «мира умопостигаемых сущностей» (идей), базирующуюся на утверждении, что подлинное ведение достигается лишь при созерцании вечных и нематериальных первообразов, а не через призму изменчивого чувственного опыта.

В более поздние периоды философы-стоики, циники и эпикурейцы рассматривали различные способы познания, но большинство считало, что ключевую роль играют ощущения и опыт. Греческие старцы и скептики пошатнули основы эпистемологии своими сильными сомнениями и отвергли обоснованность любого абсолютного познания. Этот греческий философский скептицизм продолжался с распространением философии в исламском мире, а затем и в средневековой Европе, через исламскую и христианскую мысль. Позже Рене Декарт заложил основу новой эпистемологии своим знаменитым девизом: «Я мыслю, следовательно, я существую».

В исламской философии, с появлением таких ученых, как Мухаммад

аль-Газали, аль-Фараби, Абу Али ибн Сина, Абу Бакр аль-Рази, Насир Хусрав, Джалал ад-Дин Балхи и десятки других, они рассматривали эту концепцию с точки зрения исламских философских теорий и изучали эпистемологию в более широком смысле.

Как и большинство мыслителей, Салахуддин Сельджук также уделял особое внимание вопросам знания и познания. Подобно большинству представителей философии исламского мира, Сельджук рассматривал вопросы знания и верил в просвещение мира. С его точки зрения, знание это лишь процесс отражения образа объекта в чувствах и уме. В этом вопросе Сельджук использует подход таких известных философов, как Ибн Сина, но также обращает внимание на познавательный метод исламского мистицизма. Нет субъекта знания (человека) и объекта знания (мира), а скорее это культурный, социальный и исторический процесс. Сельджук считает знание одной из основ человеческого существования. По его словам: «Человек не достигает совершенства в существовании, пока не достигнет состояния знания» [131, с. 42].

В обсуждении знания Сельджука особое место занимает человеческое познание. По мнению Сельджука, человек это не просто биологическая или физическая реальность. Истинное бытие человека формируется, когда он живет осознанно, с сознанием и с пониманием самопознания реальности, то есть человек это существо, которое создает свое бытие посредством познания. Чем больше мысли, понимания и самосознания, тем ценнее и осмысленнее становится человеческое существо.

Он считает, что совершенство человека достигается посредством познания, размышления и созерцания. Сельджуки подчеркивает, что Ибн Сина связывает бытие с восприятием, Мулла Садро связывает существование с познанием и материальным движением, шейх Сухраварди считает свет просветления основой души. Однако сам он объясняет это в современной, ясной и человекоцентричной форме и говорит: «познание это не только путь к существованию, это основа самого существования» [123, с. 124]. То есть Сельджуки считает познание условием человеческого существования и совершенства. По его мнению, пока человек не поймет себя и мир, его существование не будет полным и осмысленным. Вот почему спасение, развитие и совершенство человека достигаются через просветление и интеллектуальное пробуждение. Он верит в способность человека к познанию и считает, что: «Познание возможно, но эта возможность не абсолютна; человек всегда совершенствуется на пути познания» [123, с. 54].

На основании этого аргумента Сельджука можно считать близким к направлению гностицизма. Гностицизм подчеркивает, что человек обладает способностью познавать и понимать реальность, хотя его знание может быть ограниченным, относительным и находиться в процессе совершенствования. Этот момент находится в центре мыслей Сельджука. По его мнению, человек по природе своей является воспринимающим существом. Человеческое существование неотделимо от знания, и посредством знания он познает мир, определяет свое место в существовании и придает своему существованию смысл. Но в отличие от догматиков, которые считают знание абсолютным или полным, сельджукизм предлагает срединную и сбалансированную позицию.

По мнению учёного, знание возможно, но не абсолютно. Человек обладает разумом, сознанием и способностью к размышлению. Эти способности позволяют ему понимать окружающую среду, открывать

законы существования и приходить к научным, философским и моральным выводам. Следовательно, знание не является совершенно невозможным, а скорее реальным, естественным и необходимым повелением. В то же время Сельджук считает, что человек не может достичь абсолютного, всеобъемлющего и окончательного знания. Ограничения человека заключаются в следующем: ограничения чувственных и экспериментальных способностей, ограничения языка и понятий, ограниченность разума в понимании более глубоких слоев существования и изменчивость научного знания. Поэтому знание относительно, развивается и нуждается в пересмотре. Эта позиция отдаляет Сельджука от догматизма (веры в абсолютное знание) и приближает его к сбалансированному гностицизму. С точки зрения философа, человек постоянно совершенствуется на пути познания. Познание как процесс, постоянное совершенствование и критическое мышление, бытие не могут быть поняты без знания.

Одним из центральных вопросов когнитивной науки является познание истины. Мыслитель считает, что истина имеет два уровня: абсолютный и относительный. Он подчеркивает, что «истина стабильна, едина и абсолютна по своей сущности, но в зеркале человеческого сознания она проявляется в относительной и исторической форме» [131, с. 112-120].

Сельджукский мыслитель считает, что человек не воспринимает истину непосредственно. Истина становится относительной для человека, конечно, быть относительным не означает быть «безосновательным», а скорее то, что человек воспринимает истину частично. То есть истина едина, но она проявляется в человеческом сознании в разных формах. Сельджукский мыслитель хочет сказать, что «истина едина» (абсолютна и стабильна), но мы видим ее своим разумом, со своими ограничениями и в каждую эпоху в разной форме. Он считает часть истины «целостной» и «мистической». То есть это уровни, к которым разум имеет лишь ограниченный доступ. Он отмечает: «Некоторые истины нельзя найти ни логикой, ни чувствами; они проявляются в глубинах духовного сознания человека» [126, с. 59]. При этом Сельджук делит истину на две части: интегральную истину и мистическую истину. Интегральная истина постигается разумом, логикой, доказательствами и опытом. То, что в классической философии называется «научной истиной» и «рациональной истиной».

Свойства интегральной истины включают в себя поддающуюся анализу структуру, верификацию с помощью логических доводов, а также возможность ее формулирования на общедоступном языке. Напротив, мистическая истина берет свое начало в сфере метафизического сознания и субъективных внутренних переживаний. Дискурси рационалистический подход и стандартный перцептивный аппарат эмпирического восприятия не способны исчерпывающим образом эксплицировать высшую истину бытия. Специфика мистико-интуитивного познания заключается в потребности субъекта в непосредственном экзистенциальном переживании, а не в умозрительно-теоретических конструктах; оно предполагает прямое усмотрение Первоначала через ментальную чистоту, озарение (*кашф* ва *шуҳуд*) и внутреннее духовное свидетельство. Несмотря на то, что интеллектуальная рефлексия выполняет значимую вспомогательную функцию на путях поиска ответов, рассудок способен лишь подвести искателя к определенному метафизическому рубежу, за которым подлинное знание открывается исключительно посредством катарсиса, углубленной

духовной практики, интуитивного прозрения (*ишрок*) и мистического опыта.

С точки зрения мыслителя, отдельные грани бытийной реальности принципиально недоступны как для формально-логического аппарата, так и для эмпирического наблюдения. Данная концептуальная позиция опирается на два фундаментальных постулата.

Логика в некоторых случаях ограничена, она работает только с понятиями. Однако реальность шире, чем понятия. Кроме того, через пять чувств можно воспринимать только материальный мир, но истина не только материальна. У человека есть духовный мир, внутренние чувства и сознание. Сельджук говорит, что через сознание можно достичь истины, которую разум никогда не сможет постичь, подобно тому как глаз не может увидеть звук [181, с. 59].

В заключение, онтологические учения Салахуддина Сельджука методологически близки к гностическому движению, поскольку они подчеркивают возможность человеческого познания. Однако он не считает познание абсолютным и полагает, что человеческое знание всегда относительно, изменчиво и находится в процессе совершенствования. Следовательно, человек это процесс на пути познания, не имеющий определенного конца, но постоянное движение к совершенству и более глубокому пониманию бытия. Таким образом, для Сельджуков истина это одновременное проявление реальности, логики, знания и действия. В этом смысле Сельджук понимает истину как процесс и систему просветления, в которой человек приближается к более полному пониманию посредством использования логики, опыта и практической оценки.

В главе 3 диссертации анализируются «Этические, эстетические и гуманистические идеи Салахуддина Сельджука», а в подразделе 3.1 «Этические и эстетические учения Салахуддина Сельджука» они рассматриваются подробно.

Эстетическая - наука представляет собой философское направление, исследующее специфику ценностного отношения индивида к действительности, закономерности перцепции и конструирования прекрасного, сущность художественного творчества и базовый категориальный аппарат данной сферы. Эстетическое восприятие субъекта способно проецироваться на природную среду, социум, трудовую деятельность, человеческие поступки, окружающее пространство и иные грани бытия. Человек наделен способностью давать ценностную оценку естественным ландшафтам, архитектурным формам, музыкальным произведениям, поэзии, благородным действиям, а также структурной упорядоченности и гармонии общественных процессов.

Этические, эстетические и антропоцентрические концепции образуют ядро теоретического наследия Салахуддина Сельджука, который предлагает оригинальную интерпретацию данных детерминант. Солидаризируясь с классической философской традицией, Сельджук позиционирует категорию прекрасного и этические нормы в качестве ключевых инструментов формирования личности. Мыслитель постулирует, что эстетические и этические категории не просто детерминируют поведенческие паттерны и вербальные коммуникации, но и непосредственно формируют внутреннюю архитектонику и внешний облик личности. Согласно его выводам, деструктивное интерперсональное взаимодействие способны деформировать морально-этическую матрицу индивида, тогда как конструктивное общение выступает эффективным катализатором

позитивной жизненной траектории. Салахуддин Сельджуки аргументирует, что для корректной инкультурации и трансляции ценностных ориентиров человеку необходим комплекс теоретических этических знаний, позитивный практический опыт и гармоничный моральный климат. Он акцентирует внимание на перманентном характере освоения нравственной культуры, охватывающем весь жизненный цикл индивида от раннего детского возраста до поздней старости. Более того, телеологический вектор этического учения Сельджуки направлен на достижение личностной зрелости и гармонизацию социальных интеракций. Он убежден, что высокий уровень морального самосознания выступает фундаментальным драйвером дуального ментального и цивилизационного прогресса. Рассматривая прагматику категории прекрасного, Сельджуки глубоко осознавал ее внутренние механизмы, владея методологией ее экспликации и рефлексивного переживания: духовная гармония экстраполируется вовне, наделяя человека созидательной импульсивной энергией.

Согласно дефиниции Сельджуки, «Красота выступает катализатором надежды, тогда как социальный статус и признание порождают тревожность, причем оба этих фактора детерминируют человеческие интенции. Тем не менее, интенция представляет собой акт, детерминированный вне плоскости теории вкусовых предпочтений. Эстетически прекрасное устремляет нас к безграничным масштабам и вечности. Напротив, признание и авторитет замыкают человека в локальных границах, и эти две субстанции прокладывают маршрут к трансцендентному бытию, куда мы движемся под воздействием внутренних импульсов и при посредничестве эстетического чутья» [173, с. 44-54].

Опираясь на методологический базис аристотелевской традиции и обобщая накопленный антропологический опыт, Сельджуки сформулировал аутентичные суждения относительно природы человеческих деструкций и алгоритмов их нейтрализации. Всякий индивид телеологически ориентирован на достижение эвдемонии и благополучия, понимаемого не в качестве транзиторного эмоционального состояния, а как экзистенциальная реализации и наполненное высшими смыслами бытие. Экзистенциальные кризисы личности, по мнению мыслителя, детерминированы ее девиацией от вектора подлинно истинного бытия. Гармоничная и успешная жизнедеятельность базируется на альтруистической практике и позитивных ментальных привычках. Эгоцентризм, индифферентность к социальному окружению и удовлетворение исключительно партикулярных устремлений неизбежно приводят к личностному кризису. Одним из ключевых регуляторов жизненных коллизий, вслед за Аристотелем, Сельджук считает следование принципу золотой середины (умеренности). Для минимизации экзистенциальных проблем необходимо функционирование справедливого социума, регулируемого правопорядком и законностью. Оптимальное общественное устройство это система, конструирующая благоприятные институциональные условия для этического самосовершенствования человека.

Он считал разум важным инструментом для понимания истины и управления чувственными желаниями. Для преодоления жизненных проблем человек должен обратиться к мышлению, обучению и самопознанию. Он также рассматривал жизненные проблемы как следствие отхода от разума, морали и умеренности. По его мнению, путь к спасению в осмысленной жизни это нравственность в гармонии с человеческой природой.

По мнению Сельджуков, истинное счастье состоит в уверенности в себе, которая удовлетворяется природным и социальным миром, и даже метафизическим миром, и этот мир также является ее счастьем. Человек, выросший в здоровой семье и здоровой социальной среде, если в его человеческой природе нет структурных дефектов или отклонений, часто действует в соответствии со своими инстинктами справедливо и в равновесии между частями своей природы. И это приносит пользу и здоровье, благополучие, силу и удовлетворение, и особенно одобрение Творца [131, с. 145-150].

Сельджуки видят в человеке искателя, находящегося в процессе совершенствования и обладающего силой самосовершенствования. По его мнению: «Нравственность является основой человеческого существования, потому что без системы ценностей человек остается подобным блуждающему существу, которое не может отличить путь от пути» [131, с. 185]. Отсюда становится понятным, что для педагога мораль это не просто свод правил поведения, это программа формирования личности. Счастье означает находиться в гармонии с духовной системой Вселенной.

Сельджуки подчеркивает, что мораль неполна без знания, поскольку: «Ценность нравственности неотделима от ценности знания, хорошее поведение начинается из глубины знания» [131, с. 162-168]. Эта идея близка мистической философии, рассматривающей хорошее поведение как результат внутренней чистоты.

Анализ мыслей Сельджуки показывает, что он рассматривает проблему морали и эстетики как две основные основы человеческого совершенства. В его философских трудах мораль это не только система поведения, но и духовная система бытия, направляющая человека к совершенству, свободе и духовному просветлению. Красота – высшая форма проявления истины в мире.

По мнению Сельджуки, человек должен найти баланс между эмоциональными и интеллектуальными силами: «Когда человек взрослеет, когда разум является руководителем, а эмоции субъектом, это и есть гармония основы здоровой нравственности» [131, с. 83]. Отсюда следует, что мораль является для сельджуков системой регулирования человеческой души.

Наряду с другими философами Сельджуки считает красоту и нравственность важными элементами человеческого воспитания. Он подчеркивает, что красота и нравственность не только определяют поведение и речь человека, но и влияют на формирование его внутренних и внешних качеств.

На основе анализа морально-эстетического учения Салахуддина Сельджуки мы пришли к следующим результатам:

- мораль – это система, совершенствующая личность и основа человеческого существования;
- красота – проявление истины, духовная форма познания и средство воспитания;
- нравственность и красота вместе образуют единую духовную систему и делают человека совершенным;
- идеи этики и эстетики формировались под влиянием учений Платона, Аристотеля, исламской философии, мистиков и представителей средневековой и позднейшей философии.

В подразделе 3.2. Проанализированы «Мнения Салахуддина

Сельджуки о человеке».

В этом подразделе говорится, что изучение человека и его воображения считается одной из важных философских проблем, которая с древнейших времен привлекала внимание философов и создавала различные теории.

Одной из важных проблем, которой Салахуддин Сельджуки уделяет серьезное внимание в своих произведениях, является человеческий вопрос. Как уже упоминалось при обсуждении своих этических и эстетических вопросов, Сельджуки считает человека физическим, духовным, нравственным, просветленным и зрелым существом. Этапы развития человека рассматриваются мыслителем в разделе антропологии. Антропология наука, изучающая человека как биологическое, социальное и культурное существо. Он исследует не только человеческое тело и биологическую структуру, но и историю развития человека, культуру, социальные отношения, привычки и мышление.

С точки зрения Сельджуки, антропология это наука о человеческом познании, изучающая человека как биологическое, социальное и духовное существо. То есть в области антропологии он анализирует человека не только с физической и эволюционной точки зрения, но и уделяет особое внимание значению и статусу человека в мире. Он считает человека не только существом материальным, но и духовно-мистическим субъектом. То есть человек одновременно биологичен и обладает способностью думать, чувствовать и желать. В этом смысле антропология должна рассматривать как тело, так и человеческую природу.

Идеи Салахуддина Сельджука относительно концепции антропологии, или гуманитарных наук, глубоко связаны с его духовной, моральной и онтологической философией. Он видит человека как центр смысла и ось движения от материального мира к духовному и совершенному миру. В антропологической концепции Сельджуки человеческая личность рассматривается не в качестве пассивного элемента природной среды, а как динамично развивающийся, ментально ориентированный и этический субъект, чья экзистенциальная траектория определяется перманентным стремлением к постижению Истины, Блага и эстетического совершенства. В рамках данной философской системы перед индивидом ставится фундаментальная задача совершить экзистенциальный переход от сугубо физиологического существования к высшему духовному бытию посредством механизмов нравственного воспитания и когнитивного освоения реальности. Подобные воззрения обнаруживают глубокую преемственность с классической философской и духовной антропологией, поскольку человек в трудах мыслителя предстает не пассивным продуктом социальной или биологической детерминации, а автономным агентом, наделенным свободой воли, целеполаганием и колоссальным потенциалом метафизического самосовершенствования. При этом Сельджуки особо акцентирует внимание на том, что подлинную смысложизненную полноту индивид обретает исключительно в неразрывной связи с социумом, его базовыми культурными и этическими константами. На этом основании он решительно отвергает как крайний индивидуализм, так и абсолютизированный социал-коллективизм, предлагая взамен сбалансированную, умеренную антропологическую парадигму.

Учение о «совершенном человеке» (*инсон-и комил*), который через нравственное очищение, знание и просвещение преодолевает естественное

состояние и восходит на духовно-нравственную ступень, составляет центральный стержень антропологии Салахуддина Сельджуки. По мнению мыслителя, индивид достигает подлинного совершенства лишь тогда, когда опирается на высокие моральные устои, стремится к духовному просветлению и гармонично вписывает свое бытие в триаду божественных атрибутов Истину, Добро и Красоту. Таких людей Сельджуки метафорически характеризует как «непоколебимые маяки цивилизаций», образующие фундамент здания человеческого знания. В историко-научной ретроспективе эти философы избрали наиболее верный вектор духовного искания: они вопрошали мудрость по всем экзистенциальным проблемам бытия и воспринимали окружающий мир через призму рационального осмысления. Сельджуки убежден, что их интеллектуальное наследие и философия смогли исчерпывающе объяснить и истолковать феномен человека, уделив первостепенное внимание проблемам самопознания и внутренней рефлексии. Не случайно Платон в одной из своих статей говорит языком Сократа: «Познай свою душу душой своей». Эта фраза считалась краеугольным камнем человеческого знания или самопознания. По мнению Сельджука, Платон считал, что человек должен полагаться на разум и регулировать свое поведение. Если человек идет против разума и истины, он считается величайшим невеждой. Сельджук рассматривал человека как синтез чувств и разума. Он уподоблял совершенного человека благоухающему плоду. Кроме того, он подчеркивал, что человек должен развиваться не только на материальном уровне, но и выше, в духовном, нравственном и философском пространстве, чтобы на этом уровне он мог использовать свои интеллектуальные и эстетические способности [131, с. 28-36]. Отсюда следует, что Сельджук рассматривает человека как процесс объединения разума и чувств. Он считал важную роль разума в формировании человека, посредством которого воплощаются различные чувства и информация. Кроме того, Сельджук подчеркивает, что человек не должен ограничиваться только материальным уровнем, но должен развиваться и в духовной, нравственной и философской сферах, чтобы в полной мере использовать свои интеллектуальные и эстетические способности.

Сельджук считает антропологические учения Сократа, Платона и Аристотеля важнейшими источниками для формирования антропологии. В истории науки эти философы одними из первых определили сущность человека и установили главную цель его существования. Взгляды Салахуддина Сельджука на вопрос о статусе человека выражаются с учетом теорий великих греческих философов, и делаются конкретные выводы. В своих работах он прежде всего фокусируется на важном моменте формировании интеллектуального центра и управлении информацией, подчеркивая, что этот центр существует не только у людей, но и у различных животных, а в некоторых случаях их чувственные и перцептивные способности даже выше, чем у людей. Например, слуховые и обонятельные способности собак или эффективная способность системы ночной ориентации у ночных млекопитающих. Эти положения сельджуков показывают нам, что различие между человеком и животными заключается не только на уровне эмоциональной силы или специфических способностей, но и на уровне формирования умственно-познавательного центра, обеспечивающего концентрацию и координацию информации от различных органов чувств [131, с. 42-50]. Аналогично, Аристотель видит человека как

существо, обладающее рациональными и логическими способностями, которые необходимо развивать. Он видит разум как развитие и просветление реальности, что отличает человека от других существ. Тем не менее, концептуальная система Сельджуки концентрирует внимание не исключительно на чисто рассудочной деятельности и знании, а на синергетическом центре когнитивного комплекса, где перцептивные чувства и абстрактное мышление функционируют в неразрывном единстве. Иными словами, учение мыслителя усматривает уникальность человека в целостной синтетической структуре сознания, которая выступает обязательным условием формирования подлинной духовности и сакрального знания.

В классической философии Аристотеля и Платона человек традиционно отграничивается от животных способностью к членораздельной речи и дискурсивному мышлению. Однако Сельджуки на эмпирических и теоретических примерах демонстрирует, что данная дифференциация значительно сложнее: в природе существуют биологические виды, обладающие зачатками когнитивной деятельности и даже определенными формами практической волевой активности. Следовательно, в его концепции реальная антропологическая граница пролегает не только в плоскости эмоциональных интенций, но и на уровне высшей интеллектуальной, мистической и духовной интеграции, качественно возвышающей человека над животным миром: «...существует даже животные, обладающие признаками мышления и даже относительно сложной практической волей. Так, в его теории реальное различие заключается не только в сфере эмоций и намерений, но и в уровне интеллектуальной, мистической и духовной интеграции, которая отделяет человека от животных» [131, с. 37-43]. Таким образом, идея Сельджука состоит в том, что реальное различие и высший статус человека заключается в полном духовном и мистическом уровне, который контролируется разумом и непосредственной волей, а не только в способности говорить или простых чувствах, которые также существуют у животных. Этот анализ, рассмотренный в сравнении с учениями греческих философов, показывает, что Сельджук развивает свою теорию, используя опыт современной науки и более глубокие наблюдения за животными и людьми, и рассматривает человека не как чисто биологическое и рациональное существо, а как духовное и мистическое существо, которое посредством терпимости и постоянного развития достигает высшего уровня разума и абсолютного просветления. В теории Сельджука человек - это не только биологическое существо, но и интеллектуальное, эстетическое и нравственное существо, которое посредством формирования центра разума и слияния чувств и разума достигает духовного и мистического совершенства. Эта точка зрения описывает дух философской и духовной антропологии, которая рассматривает человека как существо системы самопознания, стремящееся к просветлению и культивирующее нравственность. В своей книге «Введение в науку этики» Сельджук отмечает: «Человечество родилось с великой целью, по своей сути и сущности эта цель считается неисчерпаемой, так же как и человеческий талант неисчерпаем. Он говорит о путешественнике, который путешествует тысячу лет, но еще не достиг своей конечной цели, поэтому он в полной мере знаком с разумом, мудростью, пониманием и проницательностью» [126, с. 145].

Ядром сельджукской антропологии является его внутренний мир, желания и страсти, чувства, поведение, обычаи, духовное совершенство и т.

д. Его предложение о четырех элементах человеческого существования считается новаторством в науке, а в науке антропологии эти элементы рассматриваются как интересное требование.

Салахуддин Сельджук считает Платона величайшим философом и полагает, что у него были свежие идеи и мысли, но он считает его взгляд на человека несовершенным. По его мнению, «Платон считает, что основа человечества не заключена в теле, и начало человечества не основано на обычных людях» [126, с. 119-123]. Кроме того, Сельджук не соглашался с теорией Платона, которая рассматривала человека только как социальное существо. Однако в то же время Сельджук высоко ценил идею Платона о создании совершенного человеческого общества, главой которого был бы самый умный человек в обществе, а каждый работник в этом государстве назначался бы на должность в соответствии со своими талантами и навыками. По мнению Сельджука, поскольку Платон понимал, что ни одна из существующих политических систем не может создать идеальное общество, он начал проектировать именно такое общество. Сельджук признавал и уважал греческих мыслителей, но, как он сам говорил, истина для него превыше всего. Сам он подчеркивает, что «я высоко ценю идеи греческих мыслителей, но правда в том, что сегодня, учитывая огромный прогресс, достигнутый во всех областях науки, мы должны создать новую логику, которая выражает сущность современного человека» [131, с. 55-60].

В истории философии долгое время велись дебаты о том, имеют ли люди определенную цель или просто рождаются в этом мире, чтобы есть, пить и размножаться. Согласно теории Дарвина, люди эволюционировали посредством эволюционного процесса, основанного на адаптации к окружающей среде. Согласно этой теории, люди приобрели свою нынешнюю форму в результате случайности и естественного отбора. Следовательно, у них нет предопределенной цели, и они создают свою собственную сущность в течение своей жизни.

С точки зрения мутакаллиминов, человек, это суверенное существо, созданное с определённой целью. Суть этой цели познание Бога, духовное совершенство и моральная ответственность. Человеческое существование не носит случайный характер, являясь глубоким экзистенциальным испытанием. Если такие античные мыслители, как Сократ, усматривали конечный телос человека в обретении достойной и добродетельной жизни, а смерть воспринимали как преддверие высшего и вечного бытия, то Платон определял конечную цель человеческого устремления в возвращении к подлинному первоистоку миру умопостигаемых идей (*эйдосов*) и Высшему Благу.

Сельджуки органично интегрирует философские интенции идеалистов Платона, Аристотеля и авторитетнейших мутакаллимов Имам ал-Газали, аш-Шахристани разделяя их позицию и решительно отвергая редукционистские теории эволюционного развития, абсолютизирующие роль слепого случая. Тем не менее, опираясь на достижения современной ему науки, он стремится выстроить взвешенный, срединный методологический подход к антропологической проблематике, гармонично сочетающий религиозно-метафизическое откровение с эмпирической ценностью научных изысканий.

Мыслитель позиционирует человека не в качестве простого средства или орудия, а как абсолютную телеологическую цель мироздания. В метафорическом осмыслении Сельджуки, человек предстает «драгоценной

жемчужиной в сердце океана жизни», суверенным владыкой природы, ее преобразователем и высшим средоточением созидательного благополучия. Он сам также стремится к этой высшей цели: «Человек, это цель, а не средство для достижения цели природы, цели жизни, а также центр всего существования. Если человек не является целью природы, то какова же её цель? Цель природы это движение к совершенству, и разве мы не видим во всех уголках мира чего-то более совершенного, чем человек? Человек считается единственной жемчужиной этого безграничного океана» [131, с. 54].

В своей книге «Введение в науку этики» Сельджук пытается показать путь к совершенству человека и, опираясь на известных мудрецов исламского мира, обсуждает статус и предназначение этой особой тенденции существования. Он отмечает: «Цель и предназначение человека совершенствование человеческой души и духа. Для достижения человеческого совершенства необходимо соответствовать критериям, которыми являются разум и сильная воля» [126, с. 198]. Цель Сельджуки в выражении этих критериев прежде всего, моральные критерии, поскольку он видел человеческое совершенство в сильном духе, просветлении и нравственности. Без нравственности человек отчужден от своей человеческой сущности. Нравственность развивается в справедливой среде, и для ее совершенствования люди должны работать над собой. По его мнению: «Нравственность основа человеческого существования, потому что без системы ценностей человек остается подобен страннику, не способному отличить путь от ложного» [131, с. 165]. В вопросах человеческого просветления Сельджуки, опираясь на западных мудрецов, называет концепцию свободы спорной. В своей книге «Введение в науку этики» Сельджук утверждает относительно свободы: «Человек имеет право жить свободно, поэтому он должен подчинить свою цель и волю своему контролю. Чтобы контролировать свои цели и волю, мы должны быть свободны… Свобода должна основываться на истине. Если человек стремится реализовать свой главный долг в этом мире, прежде всего, он должен быть свободен. Для того чтобы правильно использовать свою волю, необходимо знание закона» [126, с. 313].

В сельджукской системе гуманизма широко обсуждается правовое сознание. Как дипломат и политик, он считает правовое образование одним из важнейших факторов развития общества.

Мыслитель считает, что человек обладает различными и всеобъемлющими правами, все из которых созданы для духовного совершенствования и достойной жизни человека. По его мнению, эти права не ограничиваются только собственностью и имуществом, но также включают право на образование, обучение, воспитание и личностное развитие. Следовательно, права человека связаны не только с материальными аспектами, но и важны для духовного совершенствования и достижения целей человеческой жизни. Поэтому основой защиты прав человека и обеспечения достойной жизни является обучение и совершенствование знаний, следование принципам морали и законам науки. Он считал, что только посредством обучения, воспитания и правильного использования прав человек может достичь своего истинного человеческого статуса и совершенства.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

ОСНОВНЫЕ НАУЧНЫЕ РЕЗУЛЬТАТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

Содержание диссертационного исследования отражено в следующих выводах:

1. Жизнь и научно-культурная деятельность Салахуддина Сельджука происходили в социально-политической среде, в которой Афганистан находился на пороге перехода от традиционализма к модернизму. Общество, столкнувшееся с ожесточенным противостоянием традиционных и просвещенных сил, нуждалось в фигурах, способных установить сбалансированные отношения между исламским наследием и современным мировоззрением. Опираясь на свои знания, идеи и обширную деятельность в области науки и образования, журналистики, театра и государственных учреждений, Сельджук смог стать одним из пионеров реформаторских процессов и интеллектуального пробуждения [1-А].

2. Становление философского мировоззрения Салахуддина Сельджуки зародилось в просвещенной семейной среде на базе классического исламского правоведения (*фикх*) и логики (*минтък*), получив в дальнейшем мощный импульс благодаря глубокому овладению иностранными языками и непрерывному диалогу с интеллектуальными кругами Востока и Запада. Его парадигма, зиждящаяся на принципах толерантности и системного философского анализа, рассматривала социальные трансформации не как поверхностные внешние сдвиги, а как глубинно духовные и ментальные процессы [1-А; 2-А; 5-А].

3. Философские и мистические взгляды Салджуки основываются на эстетике, философской антропологии и исламской этике, при этом особое внимание уделяется духовному совершенствованию человека и его социальной ответственности. С точки зрения Салджуки, человек посредством познания и нравственного совершенствования должен достичь высшей ступени человеческого бытия. Его взгляды в различных областях философии, мистицизма и суфийской этики отличаются сбалансированным и аналитическим подходом [2-А; 3-А; 4-А].

4. В фундаменте его мистико-онтологического учения лежит постижение Абсолютного и Единого Бытия посредством внутреннего духовного опыта (*завқ ва шуҳуд*), усматривающего в Необходимом Сущем (Боге) первопричину всего мироздания. Мыслитель трактует бытие не исключительно как формально-логическую категорию, но как интегральный эмоционально-мистический опыт, призывающий человека к осознанию единства бытия (*ваҳдат-уль-вуҷуд*) и неуклонному стремлению к просветлению, где дискурсивный разум и внутреннее интуитивное чувство сливаются в едином порыве постижения Истины и духовного совершенства [1-А].

5. Формирование и развитие религиозно-философских взглядов Салоҳуддина Салджуки происходило под влиянием исламского вероучения, философии Древней Греции, мистицизма (ирфана), перипатетической философии, а также современных западных философских направлений. В его трудах подробно анализируются онтологические, гносеологические и антропологические проблемы. При этом он рассматривает как положительные, так и отрицательные аспекты взглядов представителей различных философских направлений, подвергая их критическому осмыслению. Это свидетельствует о наличии у Салджуки самостоятельной

критической позиции и оригинального философского мышления. Он анализировал каждую теорию самостоятельно и, наряду с использованием её положений, предлагал собственный критический и синтетический подход.

6. В дальнейшем развитии своей философской деятельности Салджуки уделял особое внимание теории «единства бытия» («вахдат аль-вуджуд»), рассматривая её в качестве мировоззренческой основы мистического познания и научного осмысления действительности. Философию, шариат, мистицизм и естественные науки он рассматривал как взаимодополняющие способы познания истины. Опираясь на философские традиции исламских мыслителей, он стремился установить гармоничную взаимосвязь между современной наукой и традиционной мыслью. По его мнению, целью философии является постижение первоисточника бытия, задачей науки — познание закономерностей природы, а назначением этики — направление человека на путь совершенствования [2-А; 4-А].

7. В центре ирфанской онтологической концепции Салджуки находится познание абсолютного и единого бытия посредством духовного и внутреннего опыта. При этом необходимое бытие (Бог) рассматривается им как первоисточник всего сущего. Салоҳуддин Салджуки трактует бытие не только как логическую реальность, но и как чувственно-мистический опыт, побуждающий человека к осмыслению единства бытия и стремлению к познанию. В данном процессе разум и внутреннее духовное переживание выступают взаимодополняющими средствами постижения истины и достижения духовного совершенства.

8. Салоҳуддин Салджуки рассматривает человека как особое существо, совершающее движение от материального мира к миру духовному и к совершенству. Он определяет человека не только как природное существо, но и как носителя познавательного потенциала и нравственных качеств, основным предназначением которого является достижение истины, блага, совершенства и абсолютной красоты. По его мнению, посредством нравственного воспитания и интеллектуального развития человек способен перейти от телесного состояния к духовному и возвышенному уровню бытия. В отличие от философов Древней Греции, Салджуки усматривает различие между человеком и животными прежде всего в духовно-мистической сфере, а не только в способности к речи и чувственному восприятию. На основе научного анализа и наблюдений он показывает, что даже некоторые животные обладают целенаправленным поведением, определёнными формами коммуникации и интеллектуальными способностями. Однако человек отличается от них способностью к полноценному духовному развитию, развитым разумом и самостоятельной волей, что позволяет ему двигаться по пути совершенствования. Таким образом, Салоҳуддин Салджуки рассматривает человека с позиций исламской гносеологии, а не биологической или социальной антропологии [2-А; 3-А].

9. Для получения объективного и фундаментального знания о человеке необходимо начинать его изучение с раннего послеродового периода, учитывая особенности его взаимоотношений и поведения в общественной жизни. Мыслитель предлагает составлять своеобразные карты индивидуального развития человека с раннего детства, отражая в них его характерологические особенности, уровень мышления, склонности, привычки, интересы, инстинктивные влечения, перенесённые заболевания и другие индивидуальные характеристики. Подобный подход, по его мнению, позволяет обеспечить более глубокое и всестороннее изучение человеческой

природы [6-М].

10. В философском учении Салоҳуддина Салджуки разум рассматривается во взаимосвязи с опытом и духовным очищением (тазкией). Разум выступает не только логическим инструментом и средством аргументации при познании бытия, но и центром рефлексии, чувств и духовного опыта. По его мнению, разум представляет собой способность обобщать информацию, получаемую посредством органов чувств и других познавательных средств, а на высшем уровне своего развития он тесно связан с волей, намерением и стремлением к познанию. Салджуки считает разум важнейшим компонентом человеческой природы, который, находясь во взаимосвязи со свободной волей и глубокими чувствами, способствует достижению духовного и нравственного совершенства и дополняет внутреннее познание, связанное с любовью и мистическим опытом. Данная позиция отличается от рационалистического и логического подхода Абу Али ибн Сины, согласно которому познание бытия обеспечивается преимущественно посредством разума и логических доказательств. По мнению Салоҳуддина Салджуки, рациональность является высшей добродетелью. Разумный образ жизни обладает также нравственной обязательностью. Он предполагает соблюдение этических принципов, а человек, не руководствующийся разумом в своей жизни, не только ограничивает собственное интеллектуальное, мировоззренческое и познавательное развитие, но и лишает себя возможности приобщения к нравственным и духовным ценностям [2-А].

11. В концепции Салджуки положение человека определяется его нравственным воспитанием, научным познанием и эстетическим опытом, которые имеют важное значение для формирования личности и общественного прогресса. Выступая против крайнего индивидуализма и абсолютного коллективизма, он рассматривает человека как биологическое, разумное, нравственное и эстетически восприимчивое существо, обретающее смысл своего существования во взаимодействии с обществом и культурой.

12. В учении Салоҳуддина Салджуки гносеология интерпретируется как наука об истинном познании. Она должна рассматриваться во взаимосвязи с самопознанием, естествознанием, метафизикой и математикой. Познание человека и окружающего мира, по его мнению, не должно ограничиваться исключительно чувственным опытом. Особое значение он придаёт поиску и исследованию абсолютного смысла и истины высшего мира, которые выходят за пределы человеческой логики и чувственного восприятия. В этой связи разум, мистическое познание (ирфан) и их взаимосвязь с божественным знанием приобретают ключевое значение. Истинное познание осуществляется посредством осознанного отношения к сомнению, самопознания и духовного мышления [2-А; 4-А].

13. В своих теоретических воззрениях Салджуки подчёркивает необходимость познания человека как сложного и уникального существа, достоинство, статус и общечеловеческое значение которого выходят за пределы природных и материальных ограничений. Он рассматривает человека как «разумного наблюдателя, обладающего волей», который посредством разума и мистического познания способен избрать правильный путь и продвигаться в направлении собственного духовного и практического развития. По его мнению, человеческая жизнь и её предназначение обладают высокой ценностью, поэтому обучение, самокритика и постоянное стремление к самосовершенствованию должны составлять главную цель

человеческого существования, а не погоня за удовольствиями или совершение порочных поступков.

14. Несмотря на использование интеллектуального наследия предшествующих мыслителей, важную роль в формировании мировоззрения и научной деятельности Салджуки сыграли и его собственные оригинальные философские взгляды. Подобно каждому выдающемуся учёному, Салджуки опирался на аналитический и критический методы исследования, предлагая по каждому рассматриваемому вопросу собственные суждения и выводы. Так, хотя он признаёт концепцию «единства бытия» Ибн Араби, его философская позиция отнюдь не ограничивается положениями данной концепции. Содержание его книги «Божественное проявление во внешнем и внутреннем мире» посвящено вопросам сотворения мира и бытия и находится под влиянием философских воззрений Мавлоно Абдурахмона Джами, однако по рассматриваемым проблемам автор формулирует и собственную точку зрения. Салджуки также черпал вдохновение в произведении «Маснави» Мавлоно Джалолуддина Балхи, глубоко знал его содержание, однако при рассмотрении отдельных философских вопросов предлагал самостоятельную интерпретацию. Его взгляды на проблему пробуждения Востока, в особенности афганского общества, в определённой степени сформировались под влиянием идей Мухаммада Икбала, однако и в данном вопросе мыслитель высказывал собственные оригинальные суждения.

15. В своих произведениях Салджуки призывает человечество к добродетели и овладению знаниями, не претендующими на абсолютность. Его труды отражают различные аспекты общественной жизни, при этом центральное место в них занимают человек, его способности и отличительные качества по сравнению с другими живыми существами. Свои идеи мыслитель преимущественно выражает посредством сложного научного языка и метафорических (символических) понятий. В связи с этим содержание его произведений не всегда поддаётся непосредственному пониманию без специальной интерпретации, основанной на герменевтическом методе исследования.

16. В соответствии с философскими основаниями мировоззрения Салджуки гносеология и антропология рассматриваются не как две самостоятельные области знания, а в рамках единого глубокого философского синтеза. Он непосредственно связывает процессы формирования знания и рационально-интуитивные методы познания с психической структурой человека и его местом в системе бытия. В интеллектуальной системе мыслителя понимание и анализ человека осуществляются в контексте духовных, культурных и исторических факторов, а изучение его внутренней природы рассматривается в качестве основополагающего условия достоверности познания. Объединяя данные направления, Салджуки сумел раскрыть духовную эволюцию личности и пути постижения абсолютной истины в неразрывной взаимосвязи человеческого сознания и духовного мира.

17. Учение Салджуки сформировалось на основе гармоничного взаимодействия науки и познания, литературы и философии. Он подчёркивает, что знания и культура служат не только техническим и практическим целям, но и совершенствованию человеческих добродетелей, а также развитию эстетического восприятия человека. В своих произведениях мыслитель рассматривает правильный и честный образ жизни в качестве

важнейшего фактора общественного и личностного прогресса.

В связи с этим нравственно-этическое и эстетическое учение Салджуки представляет собой целостную и гармоничную систему, ориентированную на подготовку человека к духовной, творческой и содержательной жизни. Использование основных положений данного учения может способствовать более эффективному и результативному воспитанию подрастающего поколения. Применение соответствующих культурных и эстетических ценностей создаёт возможности для достижения человеком более высоких жизненных целей. Данное учение имеет также существенное значение для укрепления культуры и сохранения ценностей общества.

18. Нравственно-этические и эстетические воззрения Салджуки тесно связаны с его глубоким социально-философским и антропологическим пониманием человека. Он рассматривает этику не только как систему индивидуальных норм поведения, но и как прочную основу социального воспитания и духовного развития общества. По его мнению, здоровая социальная среда, практический опыт и непрерывное нравственное воспитание человека с детства до преклонного возраста являются необходимыми условиями формирования целостной личности, тогда как красота выступает средством нравственного, познавательного и духовного пробуждения [3-А].

19. Салоҳуддин Салджуки рассматривает красоту как неотъемлемую составляющую познания и нравственности, тесно связанную с внутренним совершенством и психологическим благополучием человека. По его мнению, эстетическая категория красоты обладает столь же важным значением, поскольку способна играть ключевую роль в познании истины и понимании сущности человека. Он считает, что эстетическое и нравственное воспитание человека не только способствует освобождению общества от невежества и суеверий, но и создаёт благоприятные предпосылки для развития культуры и возрождения духовных ценностей.

Антропология, с точки зрения Салджуки, представляет собой комплексную интегративную науку, изучающую человека в биологическом, социальном, культурном и духовном аспектах. Данный подход свидетельствует о том, что познание человека предполагает не только исследование его телесной природы и поведения, но и всестороннее осмысление его подлинного положения, сущности и смысла человеческого бытия.

РЕКОМЕНДАЦИИ АВТОРА ПО ПРАКТИЧЕСКОМУ ПРИМЕНЕНИЮ РЕЗУЛЬТАТОВ ИССЛЕДОВАНИЯ:

Результаты научного исследования, посвященного философскому учению Салахуддина Сельджука, охватывающие важные вопросы просвещения, морали, общества и культуры, и их практическое применение в условиях современного общества имеют особое значение для укрепления научного мировоззрения, развития национального самосознания и духовного воспитания общества. Практическая значимость полученных результатов исследования заключается в существенном обогащении философской науки, совершенствовании учебно-воспитательного процесса, укреплении духовных оснований общества, а также в стимулировании дальнейших научных изысканий, способных внести весомый вклад в развитие научно-культурного дискурса в современном обществе.

В данном контексте автор формулирует следующие научно-

практические рекомендации:

1.Прежде всего, результаты изыскания могут найти широкое применение в педагогическом процессе высших профессиональных учебных заведений при преподавании и изучении дисциплин философского цикла: истории философии, исламской философии, истории общественной мысли, культурологии, религиоведения и этики. Интеграция материалов исследования в образовательную среду позволяет студентам и начинающим исследователям глубже ознакомиться с магистральными векторами философской мысли восточных мыслителей, в частности Салахуддина Сельджуки, способствуя формированию у них системного научно-аналитического мировоззрения.

2.Полученные выводы могут служить прочной научно-методической базой для разработки учебников, учебно-методических пособий и образовательных программ специализированных курсов, посвященных истории философии и философскому наследию народов Востока. В условиях модернизации национальной системы образования внедрение в учебный контент материалов, отражающих интеллектуальное наследие персидских и таджикских мыслителей, эффективно содействует повышению уровня историко-культурной эрудиции учащихся и укреплению традиционных духовных ценностей.

3.Важнейшим направлением практической реализации итогов работы выступает имплементация духовно-нравственных и гуманистических идей Салахуддина Сельджуки в процесс воспитания и формирования гармонично развитой личности. Воззрения мыслителя на проблемы этики, личностной зрелости, социальной справедливости, гуманизма, просвещения и гражданского долга способны послужить надежным фундаментом для нравственного становления подрастающего поколения в современных реалиях. Ключевую роль в этом процессе играет внедрение аналитических разработок в практическую деятельность образовательных учреждений, просветительских платформ и инициатив по духовно-нравственному развитию общества.

4.Практические заключения исследования могут быть эффективно использованы при организации и проведении научно-теоретических конференций, симпозиумов, круглых столов, профильных семинаров для педагогических кадров, а также иных академических и культурно-просветительских мероприятий. Подобные форматы обеспечивают углубление интеллектуальной рефлексии метафизического наследия мусульманских философов, стимулируют академическую культуру и содействуют консолидации экспертного сообщества.

4.Помимо этого, наработанные материалы могут быть интегрированы в повестку академических институтов, исследовательских центров и ведомств, занимающихся сбережением и актуализацией ментального опыта предшественников. В эпоху глобализационных процессов и межкультурных трений осмысление и репрезентация философских концепций отечественных авторов выступает действенным механизмом консолидации национальной идентичности, сохранения культурного своеобразия и трансляции гуманистических идеалов.

ПУБЛИКАЦИИ АВТОРА ПО ТЕМЕ ДИССЕРТАЦИИ

Научные статьи, опубликованные в рецензируемых журналах, рекомендованных Высшей аттестационной комиссией при Президенте Республики Таджикистан:

[1-А] Каримова С.Р. Жизнь, деятельность и философские труды Салохуддина Салджуки / С.Р. Каримова // Известия Института философии, политологии и права имени А. Баховаддинова Национальной академии наук Таджикистана. – 2022. – №4. – С. 142–145.

[2-А] Каримова С.Р. Антропологические воззрения Салохуддина Салджуки / С.Р. Каримова // Известия Института философии, политологии и права имени А. Баховаддинова Национальной академии наук Таджикистана. – 2023. – №2. – С. 163–167.

[3-А] Каримова С.Р. Социально-нравственный статус человека с точки зрения Салохуддина Салджуки / С.Р. Каримова // Известия Института философии, политологии и права имени А. Баховаддинова Национальной академии наук Таджикистана. – 2023. – №4. – С. 134–139.

[4-А] Шамсов М.С., Каримова С.Р. Теория познания в трудах Салохуддина Салджуки / М.С. Шамсов, С.Р. Каримова // Вестник Таджикского национального университета. – 2024. – №8. – С. 94–99.

Научные статьи, опубликованные в других научных и научно-практических изданиях:

[5-А] Каримова С.Р. Философские воззрения Салохуддина Салджуки о мире и единстве [Текст] / С.Р. Каримова // Роль государственной независимости в развитии социальной политики: материалы республиканской научно-теоретической конференции (г. Душанбе, 27 сентября 2023 г.). – Душанбе, 2023.

[6-А] Каримова С.Р. Формирование национальной идентичности с точки зрения Салохуддина Салджуки [Текст] / С.Р. Каримова // Роль национального самосознания в укреплении национальной государственности: материалы республиканской научно-практической конференции (г. Душанбе, 21 июня 2023 г.). – Душанбе, 2023.

Аннотатсия

Диссертатсияи Каримова Сумая Рустамовна дар мавзӯи : “Таълимоти фалсафии Салоҳуддин Салҷуқӣ”, ки барои дарёфти дараҷаи илмии доктори фалсафа (PhD), доктор аз рӯйи ихтисоси 6D020102- Таърихи фалсафа пешниҳод шудааст.

Калидвожаҳо: Салоҳуддини Салҷуқӣ, таърихи фалсафаи Афғонистон, ислоҳотхоҳии исломӣ, ҳастишиносӣ (онтология), маърифатшиносӣ (гносеология), инсоншиносӣ (антропологияи фалсафӣ), ахлоқ, зебоишиносӣ (эстетика), ирфон, субъекти созанда.

Ҳадафи рисола ин таҳлили ҳамаҷонибаи таълимоти фалсафии Салоҳуддини Салҷуқӣ, муайян намудани сарчашмаҳои ғоявии ташаккули ҷаҳонбинии ӯ, инчунин ошкор сохтани вижагиҳо ва навгӯиҳои мутафаккир дар бахшҳои ҳастишиносӣ, маърифатшиносӣ, инсоншиносӣ, ахлоқ ва зебоишиносӣ мебошад.

Таҳқиқоти мавзуъ ва усулҳои он дар раванди таҳқиқи усулҳои таърихӣ-фалсафӣ, таҳлили муқоисавӣ, герменевтикӣ ва низомманд (системӣ) истифода шудаанд. Бо такя ба ин усулҳо, мавқеи Салҷуқӣ нисбат ба мактабҳои фалсафии Юнони қадим, машшоияи шарқӣ, калом, ирфон, ишроқ ва фалсафаи классикии немис баррасӣ гардида, назарияи маърифат ва консепсияи инсон ҳамчун субъекти созанда дар осори ӯ исбот карда шудаанд.

Маводи рисолаи илмӣ метавонанд аз ҷониби ниҳодҳои давлатӣ, марказҳои таҳлилӣ ва сохторҳои идеологӣ барои пешгирии ифротгароии динӣ, таҳкими ҳуввияти миллӣ, тарбияи ахлоқию маънавии ҷавонон ва таҳияи барномаҳои фарҳангию сиёсӣ истифода шаванд. Ҳамчунин, маводи таҳқиқот дар таълими фанҳои таърихи фалсафа, ахлоқ, зебоишиносӣ ва антропологияи фалсафӣ дар муассисаҳои таҳсилоти олии касбӣ ба кор меоянд.

Асоси методологии таҳқиқотро усулҳои таърихӣ-фалсафӣ, таҳлили муқоисавӣ, герменевтикӣ ва низомманд ташкил медиҳанд, ки барои ошкор намудани сарчашмаҳои ғоявӣ ва моҳияти навгӯиҳои фалсафии Салоҳуддини Салҷуқӣ равона шудаанд.

Аннотация

Диссертация Каримовой Сумаи Рустамовны на тему: «Философское учение Салохуддина Салджуки», представленная на соискание учёной степени доктора философии (PhD), доктора по специальности 6D020102 – История философии.

Ключевые слова: Салохуддин Салджуки, история философии Афганистана, исламское реформаторство, онтология, гносеология, философская антропология, этика, эстетика, ирфан (исламский мистицизм), созидательный субъект.

Цель диссертации заключается во всестороннем анализе философского учения Салохуддина Салджуки, определении идейных источников формирования его мировоззрения, а также выявлении особенностей и новаторских идей мыслителя в сферах онтологии, гносеологии, философской антропологии, этики и эстетики.

Исследование темы и его методы: в процессе исследования были использованы историко-философский, сравнительно-аналитический, герменевтический и системный методы. С опорой на данные методы рассмотрена позиция Салджуки по отношению к философским школам Древней Греции, восточному перипатетизму (машшаизму), каламу, ирфану, философии озарения (ишраку) и немецкой классической философии, а также обоснованы теория познания и концепция человека как созидательного субъекта в его трудах.

Материалы научной диссертации могут быть использованы государственными органами, аналитическими центрами и идеологическими структурами для профилактики религиозного экстремизма, укрепления национальной идентичности, духовно-нравственного воспитания молодёжи и разработки культурно-политических программ. Кроме того, материалы исследования могут применяться при преподавании дисциплин по истории философии, этике, эстетике и философской антропологии в высших учебных заведениях.

Методологическую основу исследования составляют историко-философский, сравнительно-аналитический, герменевтический и системный методы, направленные на выявление идейных источников и сущности философского новаторства Салохуддина Салджуки.

Annotation

The dissertation by Karimova Sumaya Rustamovna on the topic: "The Philosophical Teachings of Salohuddin Saljuki", submitted for the academic degree of Doctor of Philosophy (PhD), Doctor by specialty 6D020102 – History of Philosophy.

Keywords: Salohuddin Saljuki, history of philosophy of Afghanistan, Islamic reformism, ontology, gnoseology, philosophical anthropology, ethics, aesthetics, irfan (Islamic mysticism), creative subject.

The purpose of the dissertation lies in a comprehensive analysis of the philosophical teachings of Salohuddin Saljuki, identifying the ideological sources of his worldview formation, as well as revealing the specifics and innovative ideas of the thinker in the fields of ontology, gnoseology, philosophical anthropology, ethics, and aesthetics.

Research of the topic and its methods: historical-philosophical, comparative-analytical, hermeneutical, and systemic methods were used in the research process. Relying on these methods, Saljuki's position toward the philosophical schools of Ancient Greece, Eastern Peripateticism (Mashshaism), Kalam, Irfan, Illuminationism (Ishraq), and German classical philosophy has been examined, while his theory of knowledge and the concept of man as a creative subject in his works have been substantiated.

The materials of the scientific dissertation can be utilized by state bodies, analytical centers, and ideological structures for the prevention of religious extremism, strengthening national identity, spiritual and moral education of youth, and the development of cultural and political programs. Furthermore, the research materials can be applied in teaching disciplines on the history of philosophy, ethics, aesthetics, and philosophical anthropology in higher educational institutions.

The methodological basis of the research consists of historical-philosophical, comparative-analytical, hermeneutical, and systemic methods aimed at identifying the ideological sources and the essence of Salohuddin Saljuki's philosophical innovation.