

**ДОНИШГОҲИ ДАВЛАТИИ ҲУҚУҚ, БИЗНЕС ВА
СИЁСАТИ ТОҶИКИСТОН**

ВБД.: 1(091)

Бо ҳуқуқи дастнавис



КАРИМОВ АСЛАМ АЗАМЖОНОВИЧ

**МАСОИЛИ ҲАСТИШИНОСӢ ДАР ФАЛСАФАИ МАШШОИЯИ
ШАРҚӢ ВА ТАЪЛИМОТИ ТАСАВВУФИИ ТОҶИКУ ФОРС ДАР
АСРҲОИ X-XII
(ТАҲЛИЛИ МУҚОИСАВӢ)**

А В Т О Р Е Ф Е Р А Т И

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

Хучанд – 2025

Диссертатсия дар кафедраи фанҳои ҷамъиятии Донишгоҳи давлатии ҳуқуқ, бизнес ва сиёсати Тоҷикистон иҷро гардидааст.

Мушовири илмӣ:

Олимов Кароматулло – Академики АМИТ, доктори илмҳои фалсафа, профессор

Муқарризони расмӣ:

Атоев Атоулло Мухторович – доктори илмҳои фалсафа, профессори кафедраи умумидонишгоҳии фалсафаи МТД Донишгоҳи давлатии Хучанд ба номи академик Бобочон Ғафуров;

Карамхудоев Шукрат Худоназарбекович – доктори илмҳои фалсафа, профессори кафедраи фалсафа ва сиёсатшиносии Донишгоҳи байналмилалӣ забонҳои хориҷии Тоҷикистон ба номи С. Улуғзода;

Зикирзода Ҳобил – доктори илмҳои фалсафа, дотсент, декани факултети филологияи тоҷики Донишгоҳи давлатии омӯзгорӣ Тоҷикистон ба номи С. Айнӣ.

Муассисаи пешбар:

Донишгоҳи техникии Тоҷикистон ба номи М. С. Осимӣ.

Ҳимояи диссертатсия 02-юми октябри соли 2025 соати 14:00 дар ҷаласаи шурои диссертатсионӣ 6D.KOA-092 назди Донишгоҳи миллии Тоҷикистон (734025, ш. Душанбе, хиёбони Рӯдакӣ 17) баргузор мегардад.

Бо диссертатсия ва автореферати он дар китобхонаи марказии Донишгоҳи миллии Тоҷикистон (734025, ш. Душанбе, хиёбони Рӯдакӣ, 17) ва тавассути сомонаи www.tnu.tj метавон шинос шуд.

Автореферат «_____» _____ соли 2025 фириастода шуд.

Котиби илмӣ шурои диссертатсионӣ,
номзади илмҳои фалсафа, дотсент



Ҳайтов Ф. Қ

МУҚАДДИМА

Мубрамияти мавзуи таҳқиқот. Таҳлилу баррасии вазъи иҷтимоию сиёсии тоҷикон дар асрҳои X-XII нишон медиҳад, ки муҳолифат ва муборизаи доманадоре дар байни фалсафаю дин, калому тасаввуф доир мешудааст ва таъсири зиёде ба афкори иҷтимоии ин давра доштааст. Файласуфони тоҷик мутафаккироне будаанд, ки дар муҳити ноустувори он давра, дар шароити таъқиботи доимӣ, озмоишҳои душвортаринро паси сар кардаанд. Муҳимтарин баҳси ин давра онтология будааст. Аз ин ҷо, дар қори диссертатсионӣ масъалаҳои ҳастишиносӣ дар таълимоти равияҳои фалсафӣ ва динӣ баррасӣ шудаанд, ки аз аҳамияту зарурати масъала гувоҳӣ медиҳад.

Бинобар ин, баъди ба даст овардани истиклолият, дубора дарк кардани моҳияти таълимоти фалсафию ирфонии асримиёнагии тоҷик, бо дарназардошти талаботи воқеияти методологияи илмӣ муосир, ба ҳар инсон, сарфи назар аз тафовути дину эътиқодаш, мероси фалсафӣ ва андешаҳои гузаштаи динию ирфонӣ, барои ташаккули ҷаҳонбинии солим метавонад кӯмак кунад. Барои бунёди ҷомеаи нав ва одами нави насли муосир он бояд тақияҳои муҳим гардад.

Таълимоти фалсафӣ ва ирфонии асрҳои X-XII аз таълимоти фалсафию динии давраҳои гузашта ба қуллӣ фарқ мекунад. Машхуртарин самтҳои афкори фалсафии асрҳои миёна дар мактабҳои фалсафӣ ва динӣ-фалсафии машшоияи шарқӣ, исмоилия, калом ва тасаввуф мебошанд. Мубоҳисаҳои байни онҳо, баҳс дар дохили ин равияҳо, байни намояндагони алоҳидаи онҳо, ба инкишофи афкори фалсафӣ мусоидат карданд. Осори ин мактабҳо ва олимону ходимони фарҳангҳои халқи тоҷик (эронӣ) робитаҳои байниҳамдигарӣ ва мутақобилаи фалсафа ва илми асримиёнагии тоҷик бо фалсафа ва дастовардҳои илмӣ дигар халқҳо, бахусус юнониҳо, арабҳо, ҳиндуҳо, туркҳо, ки ба воридшавӣ ва дарки унсурҳои фарҳангҳои гуногун мусоидат кардаанд, мубрамияти таҳқиқоти мазкурро нишон медиҳад.

Ақоиди динӣ, фалсафию илмӣ ва ҷамъиятию сиёсии халқи тоҷик, дар асрҳои X-XII, дар таърихи маданияти маънавии ҷаҳонӣ мақоми вижаро ишғол мекунад. Аммо эҷодиёти бархе аз мутафаккирон ва таълимоти ҷараёнҳои мухталифи динию фалсафии ин давр, дар Мовароуннаҳру Хуросон, то ҳол пурра мавриди таҳқиқи илмӣ қарор нагирифтааст. Махсусан, дар муқоисаи равияҳои машшоияи шарқӣ ва тасаввуф, ки дар даҳсолаҳои охир таваҷҷуҳи зиёд ба худ гирифтааст, таҳқиқоти қомил нишон дода нашудааст. Ҳол он ки намояндагони барҷастаи ин ҷараёнҳо бо қору ғайолияти худ, бо истифода аз таълимоти динию фалсафӣ, барои ба эътидол овардани вазъи замони худ – адолат, сулҳ ва дӯстии байни мардум тарвиҷ карда, дар ташаккули тамаддуни тоҷикон саҳми арзанда гузоштаанд.

Таърихи тамаддуни халқи тоҷик давраҳои пурпечу гуногуни таърихино аз сар гузаронида, дорои унсурҳои мухталиф гаштааст, ки ба гардишҳои бузурги таърихӣ алоқаманд мебошад. Махсусан, бо омадани

дини ислом ба сарзамини тоҷикон, вазъияти иҷтимоӣ, сиёсӣю динӣ тағйир ёфта, мазмуну мундариҷаи худро комилан дигаргун намудааст.

Бо паҳншавии ҳикмати Юнони Қадим дар ҳилофат, дар асри IX ва ривочи тарҷумаи осори мутафаккирони юнонӣ, илму фалсафа хеле инкишоф ёфт. Дар баробари ақлгароии илмию фалсафӣ равияҳое ба вучуд омаданд, ки онҳоро метавон ба истилоҳи имрӯза ирратсионализм (илми ҳол) ном бурд. Ин чараёнҳо бо таъсири вазъи нобасомони сиёсӣ дар ҷустуҷӯи ҳақиқат ва тарзи зиндагии зоҳидона майл намуданд, яъне илму фалсафа ва ҳамчунин, ирфон (тасаввуф) ҳам аз унсурҳои муҳими фарҳангию маънавии тоҷик гардиданд.

Дар пояи чунин тасаввурот, на танҳо фалсафаи ҳоси ирфонӣ, балки адабиёти бузурги бадеӣ ба вучуд омад, ки шӯҳрати умумиҷаҳонӣ пайдо кард. Пас, тасаввуф фақат эътиқоду дин набуд, он ахлоқ, маънавиёти баланд, камолоти шахсӣ ва умумиинсониро таҷассум мекард ва бо ин хусусиятҳояш унсури муҳими фарҳанги эронӣён (тоҷикон) гардид, ки ба омӯзишу таҳқиқи бештар зарурат дорад.

Таваҷҷуҳ ба тасаввуф ба андозае будааст, ки бо вучуди тазоди ошкорои ақоиди фалсафӣ бо тасаввуф, бархе аз файласуфон ба он майл кардаанд ва сӯфиён ҳам, дар навбати худ, ба ратсионализми фалсафӣ машғул шуда, теософияи исломӣ ё аниқтараш ирфониро ба вучуд оварданд. Пас, дар ин замина, ба манбаъҳои фарҳанги маънавӣ муроҷиат карда, ақоиди фалсафӣ ва онтологияи антропологияи файласуфону мутафаккирони барҷастаи тоҷики асрҳои X-XII-ро омӯхтан хеле зарур мегардад, то ҷиҳатҳои умумӣ ва ихтилофнокӣ ин ду самти фарҳанги миллӣ – машшоия ва тасаввуф ошкор гардад.

Таҳқиқи роҳҳои дарк ва масъалаҳои онтология дар таълимоти фалсафию динӣ, муайян намудани ягонагӣ ва вижагиҳои он, дар муқоиса бо динҳои насронӣю яҳудӣ, муайян кардани воқеияти ҳақиқии ҷаҳонбинии исломӣ дар заминаи бисёрфарҳангӣ, бо фундаментализми онтологӣ имконпазир аст.

2. Дарачаи таҳқиқи мавзуи илмӣ. Оид ба баррасии масоили онтологӣ дар таълимоти машшоия ва тасаввуф, таълифоти назарраси таърихӣ, фалсафӣ, динӣ-фалсафӣ, диншиносӣ ва адабиёти дигар мавҷуданд, ки дар онҳо равияҳои машшоия ва тасаввуф аз паҳлуҳои гуногун омӯхта мешавад. Дар доираи ин таҳқиқот, сарчашмаҳо ва адабиёти илмию ирфонӣ, бо дарназардошти хусусият ва муҳтавои онҳо, ба гурӯҳҳои зерин тақсим мешаванд:

1. Дар таҳқиқи диссертатсия ба сифати сарчашмаҳои асосӣ нусхаи аслии таълифоти фалсафию динии зерин истифода шудаанд:

- асари Арасту: «Метафизика» (бо тарҷумаи русӣ);
- осори Абӯалӣ ибни Сино: «Китоб – уш - Шифо», «Илоҳиёт», «Табиӣёт» -и Донишнома, «Мабдаъ ва маод», «Ҳикмати машриқия», «Китоби ҳидоя», «Уюн- ал - ҳикмат», Равоншиносӣ ё илм ун-нафс (форсӣ), рисолаҳои «Азҳавия дар амри маод», «Рисолаи ҳудуд», «Рисолаи аршия дар ягонагии Аллоҳ таъоло ва сифоти ӯ», «Таъбир - ур - руъё», «Дар

ҳақиқат ва кайфияти силсилаи мавҷудот ва тасалсули асбоби мусаббабот», «Рисолаи кадр», «Ҳадди замон»;

- асари Мустамлиии Бухорӣ «Шарҳ – ут - тааруф ли мазҳаб – ит - тасаввуф» (бо хати форсӣ).

2. Ба ғайр аз таълифоти намояндагони равияҳои машшоия ва тасаввуф – Абӯалӣ ибни Сино ва Мустамлиии Бухорӣ, инчунин таҳқиқоти олимону файласуфони хориҷию ватанӣ – Гуашон А. М., Асмус В., Сайид Ҳусайн Наср, Муҳаммадшо Ҳ., Сагадеев А. В., Закуев А. К., Баҳоваддинов А. М., Диноршоев М., Султонов С., Комиль А. Ш., Сулаймонов С., Алимардонов А., Оятуллоҳ Аъзамӣ Сайид Ризо Ҳусайнӣ, Ҳасан Муаллимӣ, Насафӣ Азизаддин, Раҳимов К., Мулло Садро, Зарринқуб А., Абу-л-Ҳасан Ахмад бин Фарис, Эзидгашб Асадуллоҳ, Умар Фаррух, Рашшод М., Солеҳ бинни Абдулазиз, Сафавӣ Сайид Салмон, ки баъзе нуктаҳои таълимоти онҳоро таҳқиқ намудаанд.

Китоби А. М. Гуашон «Фалсафаи Ибни Сино ва таъсири он дар Аврупои Миёна» (*La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe Médiévale*) [80] ба таълимоти онтологӣ Ибни Сино ва таъсири он дар таълимоти фалсафаи Аврупо, махсусан схоластикаи асримиёнагии Аврупо ва фалсафаи Ибни Рушд (Аверроэс) бахшида шудааст. Вай таъкид мекунад, ки таълимоти онтологӣ Ибни Сино барои таҳқиқи равандҳои тасаввуф ва метафизика, дар тақомули афкори асримиёнагии тоҷик аҳамияти калон дошт, ки дар натиҷа, ба таълимоти файласуфони Аврупо, ба монанди Томас Аквинӣ ва дигар схоластҳо таъсири амиқ гузоштааст. Аммо, бевосита онтологияи машшоиёни шарқӣ ва аҳли тасаввуф мавриди омӯзиши онҳо қарор нагирифтааст.

Ба андешаи А. Гуашон яке аз мушкилоти асосие, ки Ибн Сино дар назарияи офариниши худ бо он рӯ ба рӯ гардид, тафовут миёни зот ва зуҳури ашё дар шуур мебошад. Офаридгор зоти хешро медонад ва худро ҳамчун ақли мутлақ дарк мекунад, бинобар ин, амалҳои ӯ бар пояи ҳастии маърифатӣ сурат мегиранд. Ин фаъолияти маърифатӣ аз зоти ӯ бармеояд, зеро ӯ ҳастии воҷиб ва Худ ақлест, ки низоми офаринишро танзим мекунад [80, 35].

В. Асмус дар мақолаи худ таҳти унвони «Абӯалӣ Ибни Сино» (Абу Али Ибн Сина) фалсафаи Ибни Сино ва таъсири амиқи онро ба фалсафаи Шарқ ва Аврупо мавриди таҳлил қарор медиҳад. В. Асмус нишон медиҳад, ки Ибни Сино назарияи амику инқилобие дар соҳаи ҳастииносоӣ ва метафизика пешниҳод намудааст. Ӯ таъкид мекунад, ки Ибни Сино ба масъалаҳои моҳияти «ҳастӣ» ва «нестӣ» аҳамияти махсус медод ва таҳқиқоти ӯ доир ба мавҷудот, фарқи байни моҳият ва ҳастӣ, инчунин шинохти инсон ва ҷаҳон таъсири амиқ ба мактабҳои фалсафии минбаъда гузошта, ба унсури асосии таълимоти муосири фалсафӣ табдил ёфтааст. Дар таълимоти Ибни Сино, Худо на ҳамчун ҳолиқи бевоситаи ашёи ҷузъӣ, балки ҳамчун сабаби аввалия ва мустақими кулл муаррифӣ мегардад. Ин равиш, ки Худоро аз амрҳои моддӣ ва заминӣ таҷрид мекунад, ба он меорад, ки низоми ашё ва воқеиятҳо на ҳамчун офаридаи мустақими Худо,

балки ҳамчун натиҷаи зарурии низоми ҳастӣ ва ҳаракати ақлониаш тафсир ёбанд. [17,193-194] Лекин, дар ин таълифот, андешаҳои Ибни Сино дар бораи тасаввуф ва муқоисаи андешаҳои тасаввуфӣ бо мактаби машшоӣни шарқӣ сурат нагирифтааст.

Сайид Ҳусайн Наср дар китоби «Назарҳои мутафаккирони исломӣ дар бораи табиат» [62] назарияҳои мутафаккирони исломиро оид ба табиат мавриди омӯзиш қарор медиҳад. Ӯ ҳам монанди В. Асмус андешаҳои Ибни Синоро таъкид менамояд: «олам ба ҳасби иродаи Худо не, балки аз ҳайси зарурият пайдо шудааст» [62,308].

Ӯ таъкид мекунад, ки дар фалсафаи асримиёнагии тоҷик табиат, на танҳо ҳамчун маҷмуи мавҷудоти ҷисмонӣ фаҳмида мешавад, балки ҳамчун мафҳуми муҳимми маънавӣ ва ирфонӣ низ арзёбӣ мегардад. Наср зикр мекунад, ки дар равандҳои шинохти табиат фалсафаи асримиёнагии тоҷик ба робитаи инсон бо табиат аҳамияти хос дода, ин робита дар заминаи маънавӣ ва динии инсон таҳким меёбад. Аммо, бевосита оид ба масъалаҳои онтологӣ дар муқоисаи мактаби ратсионалӣ ва ирфонӣ фаҳмиш ва назареро пешниҳод накардааст.

Ш. Муҳаммад дар китоби «Фалсафаи Ибни Сино» [51] фалсафа ва таълимоти ҳастишиносии Ибни Синоро мавриди таҳқиқ қарор дода, нишон медиҳад, ки Ибни Сино як назарияи мураккабу амиқи метафизикиро пешниҳод намудааст. Бар хилофи дигар мактабҳои классикии фалсафӣ, ӯ «ҳастӣ» - ро ҳамчун як раванди динамикӣ дарк мекунад, ки ба таври ҷудонашаванда бо шинохт ва маъно иртибот дорад. Муаллиф ба хулоса меояд, ки фалсафаи Ибни Сино яке аз сарчашмаҳои асосии дигаргуниҳои маънавӣ дар таърихи фалсафа буда, барои дарки моҳияти «ҳастӣ» ва нафси инсон аҳамияти калидӣ дорад [51,12]. Дар зимни муқоиса онтологияи мактабҳои ақлию нақлӣ (каломӣ) ва ирфониро сарфи назар кардааст.

А. В. Сагадеев дар китоби «Ибн Сино» [61] таълимоти фалсафии Ибни Сино ва таъсири онро ба фалсафа ва равияҳои асримиёнагии тоҷик мавриди таҳқиқ қарор медиҳад. А. Сагадеев принципҳои асосии фалсафаи Ибни Синоро оид ба ҳастӣ ва фарқ миёни «ҳастӣ» ва «нестӣ», «ҳаракат», «замон» - ро муфасссал тавзеҳ дода, онҳоро ҳамчун унсурҳои меҳварии фалсафаи асримиёнагии тоҷик ва дорои аҳамияти бузург, барои рушди минбаъдаи фалсафаи Шарқ ва Аврупо, арзёбӣ менамояд [61,41] Аммо, ин масъалаҳо дар асоси муқоисаи матнҳои ақлию нақлӣ ва ирфонӣ анҷом дода нашудааст.

А. К. Закуев китоби «Равоншиносии Ибн Сино» (Психология Ибн Сины) [36] масъалаҳои равоншиносии Ибн Синоро таҳқиқ менамояд. Ибн Сино равоншиносиро ҳамчун шоҳаи илмии асосӣ барои дарки ҳислатҳо, эҳсосот ва қудратҳои инсонӣ медонист ва дар ин замина А. Закуев тавассути таҳлили амиқи нақши равоншиносӣ дар фалсафа ва илмҳои асримиёнагӣ, таъсири онро дар шинохти инсон ва ҷузъҳои маънавии зиндагии инсон баррасӣ мекунад [36,50]. Дар ин таҳқиқот низ ҷанбаҳои ирратсионалии мактаби машшоӣни шарқӣ ва ирфону калом мавриди таҳқиқ қарор нагирифтаанд. Дар дигар сарчашмаҳои зикршуда, низ

муқоисаи афкори ақлию нақлӣ ва тасаввуфӣ мавриди пажӯҳиш қарор нагирифтааст. Бинобар ин, аз тавзеҳи муҳтавои онҳо ҳуддорӣ менамоем.

3. Таҳқиқ ва таҳлилу муҳокимаи осори намоёндагони равияҳои машшоии шарқӣ ва тасаввуф, оид ба масоили ҳастӣ, ирфон баъд аз солҳои 50 - уми асри XIX ва оғози асри XX бештар дар таълифоти файласуфон, олимон, равоншиносони Ғарб арзишманд маҳсуб меёбад. Бахусус, таҳқиқоти олимону файласуфони олмонӣ – Клауберг И., Волф Х., Гегел Г., Лейбнис Г.В., Гартман Н. К., Хайдеггер М., австриягӣ – Мюллер А., файласуфони амрикоӣ – Книш А., Джеймс В., Элвуд Р., Маслоу А., Рам Дасс., Гроф С., англис – Триттон С., Андерхилл Э., бритониёӣ – Ирвин Т., Воттс А., шведӣ – Андре Тор., ҳиндӣ – Ошо Рачнееш, Кореяи ҷанубӣ – Чжун Сечжин, яҳудӣ – Бубер М. – ро метавон ном бурд.

Дар ин сарчашмаҳо таъриф ва шинохти назарияҳои гуногуни онтологияи перипатетикҳо, машшоиёни шарқӣ ва тасаввуфу калом, ба таври ҷудогона истифода шудаанд, вале муқоиса, таҳлил ва баррасии равияҳои асримиёнагии тоҷик дар таълифоти муҳаққиқони зикршуда ҷузъӣ ба назар мерасад.

Масалан, Х. Волф дар асари «Фалсафаи аввал ё онтология» (Chr. Philosophiya prima sive Ontologia) [91] «ҳастӣ» ва моҳияти онро таҳлил намудааст.

Г. Гегел дар китоби «Таълимот дар бораи ҳастӣ» [26,74] масъалаи муҳим ва аслии онтологияро баррасӣ мекунад. Ба андешаи Г. Гегел «ҳастӣ» як падидаи собит нест, балки раванди мубодила ва ташаккул мебошад, ки дар ҳаракат ва тағйироти пайваста сурат мегирад. Ў кӯшиш мекунад, ки раванди онтологияи «ҳастӣ» - ро тавассути диалектика ва идеализми олмонӣ шарҳ диҳад. Ба ақидаи Г. Гегел «ҳастӣ» на танҳо мавҷуд аст, балки дар тасаввур ва раванди таъриф таҳаввул меёбад. «Нестӣ» ва «ҳастӣ» якдигарро муайян мекунанд ва ба ин васила метавон фаҳмид, ки чӣ гуна онҳо дар зиндагии инсон ва ҷаҳони маънавӣ, дар зехни инсон таҳаввул мекунанд.

Назарияҳои Г. Гегел, оид ба мавзуи мавриди таҳқиқи мо, масъалаи раванди «ҳастӣ» ва «нестӣ» - ро ҳамчун ду ҷузъи ҷудонопазири якдигар ва манбаи аслии барои шинохти олам ва воқеият мебинад. Ҳамин раванди шинохти «ҳастӣ» ва «нестӣ» дар таълимоти файласуфони Шарқ (масалан, фалсафаи Ибни Сино) ҷой дорад.

Китоби Н. К. Гартман «Таҳияи асосҳо ва принципҳои бунёдии онтология» [25] як намунаи хуби таҳлили амиқи фалсафаи онтология мебошад. Муаллиф дар ин асар масъалаи моҳияти «ҳастӣ» ва вобастагии байни «ҳастӣ» ва «нестӣ» - ро мавриди баррасӣ қарор медиҳад [25,413]. Ў таъкид мекунад, ки онтология ҳамчун бахши асосии фалсафа пайдоиш ва дарки паҳлуҳо ва категорияҳои ҳастиро меомӯзад. Ба андешаи ӯ, онтология на танҳо мавҷудот, балки ҷанбаҳои гуногуни маърифат ва арзишҳоро низ дар бар мегирад, ки воситаи шинохти дурусти олам мебошад. Таҳлилҳои Н. Гартман дар шинохт ва муқоисаи тасаввуф ва фалсафаи шарқӣ мавриди таҳқиқ қарор дода шуд.

Дар асари М. Хайдеггер «Хастӣ ва замон» (Бытие и время) [75] масъалаи «хастӣ» ва хосиятҳои онро баррасӣ мекунад. Хайдеггер ҳастиро ҳамчун як падидаи мавҷуд ва транседенталӣ таъриф мекунад. Вай истилоҳи «Dasein» - ро, ки ба маънии «хастии вучуд» аст, истифода мебарад. Ба андешаи ӯ, инсон на танҳо як мавҷуди дар ҷои муайян ва бо хусусиятҳои ҷисмонӣ вучуд дошта, балки инсон ҳамчун зоте шарҳ меёбад, ки қобилияти дарк ва фаҳмиши ҷаҳонро дорад [75, 18-19].

Зимни таҳқиқ мо ин сарчашмаҳоро ҳамчун як маҳаки азнаварзишгузорӣ ба таълимоти ратсионалию ирфонӣ қарор дода, осори гузаштагонамонро аз нав мавриди таҳлилу баррасӣ қарор додем.

Ҳамин тавр, инсон на танҳо мавҷуд аст, балки аз қобилияти ақлонӣ барои шинохти ҳастӣ ва ҷаҳони шахсии худ истифода мебарад ва ҳамчун «маҳалли» дарки маъно ва фаҳмиши ҳаёти умумӣ амал мекунад.

Зикр кардан ба маврид аст, ки дар таҳқиқоти мо, масъалаҳои ҳамбастагии фалсафаи машшоия бо тасаввуф ва ирфон, тағйироти ҳастишиносӣ дар доираи фалсафаи асримиёнагии тоҷик, инчунин муқоисаи он бо равияҳои дигар ва таъсири тағйироти иҷтимоӣ ва фарҳангӣ ба фалсафа — ҳамаи ин чанбаҳо аз зовияи мантиқ ва ирфон мавриди таҳлил қарор мегиранд. Дар осори Х. Волф, Г. Гегел, Г. Лейбнис, Н. Гартман ва М. Хайдеггер чунин масъалаҳо мавриди баррасӣ қарор намегиранд. Ҳар яки ин мутафаккирон таваҷҷуҳи худро ба фалсафаи Аврупои Ғарбӣ дар асрҳои XVII-XX равона намуда, ба низомҳои амал мекунанд, ки бештар ба фалсафаи мантиқ, метафизика ва ҳастишиносии ғарбӣ марбутанд. Дар ҳоле ки дар таҳқиқоти мо таваҷҷуҳи махсус ба фалсафаи асримиёнагии тоҷик ва таълимоти ирфонии тасаввуф равона гардидааст.

4. Олимону файласуфони собиқ Иттифоқи Шӯравӣ ба таҳлилу таҳқиқи фалсафаи Шарқ ва равияҳои он, масъалаҳои онтология ва равияҳои фалсафии динӣ аҳамияти ҷиддӣ дода, дар роҳи инкишофи ирфони назарӣ ва аз ҷиҳати илмӣ асоснок карда, оид ба таҳқиқи мероси ирфонии халқи мо таълифоти ҷолибе намудаанд, ки бархе аз онҳоро метавон номбар намуд: Торчинов Е., Доброхотов А.Л., Поликарпов В., Смирнов А. В., Прозоров С., Гриненко Г. В., Миронов В. В., Пивоваров Д., Красиков В., Соколов В., Фролова Е., Фильштинский И., Кимелёв Ю., Степанянс М., Григорян С., Керимов Г., Мартинов С., Кароматов С. Х., Комилов Н., Ҳамидӣ Ҳ., Баҳоваддинов А., Бертелс К., Бертелс Е., Осимӣ М., Олимов К., Зиёзода И. Шамолов А., Аҳмедов С., Муҳаммадхоҷаев А., Муҳаммадҷонова М., Зиёев Х., Раҷабов М., Одилов Н., Ҳазратқулов М., Қурбонмамадов А., Одинаев Ё., Исмаилов Б., Содиқова Н., Шамсов М.

Е. А. Торчинов дар асари «Динҳои ҷаҳон: таҷрибаи фузулӣ» [68] ирфони исломӣ ва тасаввуфро аз назари фалсафаи муқоисавӣ таҳлил намуда, тасаввуфро ҳамчун «таҷрибаи иртиботи рӯҳӣ бо як ҳастии мутлақ» баррасӣ менамояд ва онро ҳамрадифи равандҳои ирфонии буддоӣ ва даосия медонад. Муҳаққиқ истифодаи ӯро дар рисола барои қиёси мактаби ирфонии сӯфӣ бо дигар шаклҳои метафизикаи шарқ муфид мешуморад [68,3]. Азбаски масъалаи асосии кори Е. Торчинов ин нишон додани

ҳастишиносӣ дар буддоия буд, бинобар ин онро дар муқоиса бо буддоия ва таълимоти фалсафии динии асримиёнагии тоҷик таҳқиқ намудем, ки чунин муносибат дар таҳқиқотҳои зикршуда истифода нашудааст.

Е. Торчинов ирфонро на танҳо як падидаи динию ахлоқӣ, балки як сохтори дониши фалсафии «илми ҳол» мешуморад. Ӯ робитаи мустақими ирфонро бо таҷрибаи ботинӣ ва ифшоӣ маънавии он тавзеҳ дода, онро ҳамчун манбаи метафизикаи зинда арзёбӣ менамояд, ки қобили ифода дар ҳар мактаби динии ҳақон мебошад. Дар муқоиса бо тасаввуфи исломӣ, Е. Торчинов ирфонро аз он манбае мешуморад, ки қобилияти дар равиҳои гуногун таҷассум шуданро дорад. Ба андешаи мо таълимоти Е. Торчинов ба афкори ирфонии Мустамлӣ наздик мебошад.

А. Л. Доброхотов дар асари «Категорияи ҳастӣ дар анъанаи классикии Ғарбии Аврупо» [33] масъалаи тафовути ақлу ирфонро бо усули диалектикӣ шарҳ медиҳад. Ӯ исбот мекунад, ки роҳи мантикӣ ва роҳи кашфи ботинӣ ҳар кадоме ба навъи махсус оламо маърифат мекунад [33,228].

А. Доброхотов фарқи миёни мантиқ ва ирфонро бо истифода аз усули диалектикӣ тавзеҳ медиҳад. Ӯ исбот мекунад, ки роҳи мантикӣ ва роҳи ифшоӣ ботинӣ ба намудҳои гуногуни шинохт мебаранд. А. Доброхотов бо истифода аз таҳлили мантикӣ ва гносеологӣ онтологияро, ҳамчун пояи дарки метафизикии ҳастӣ, муайян месозад. Ӯ таълимоти Арасту ва файласуфони арабиро асоси андешаи фалсафии ғарбӣ медонад. Ба ақидаи муҳаққиқ, усули таҳлили ӯ барои фаҳмиши таълимоти Ибни Сино муфид аст, зеро бар иловаи назари таърихӣ, ба низомии мантикӣ ва усули исбот таъҷиб мекунад. А. Доброхотов дар бораи мафҳуми «вучуд» дар фалсафаи ғарбӣ таҳқиқот бурдааст ва ба омилҳои фарҳангӣ, таърихӣ ва фалсафаи асримиёнагии тоҷик таваҷҷуҳи камтар зоҳир намудааст.

В. Поликарпов дар асари «Илм ва ирфон дар асри XX» (Наука и мистицизм в XX веке) [60] тасаввуфро ҳамчун як низомии қавии фалсафии дорои хусусияти ахлоқӣ ва ирфонӣ тавсиф мекунад ва нақши «инсонии қомил» - ро махсусан таъкид менамояд. Ӯ инчунин саҳми суфиёнро дар ташаккули тафаккури иҷтимоии даврони асримиёнагӣ мавриди баррасӣ қарор медиҳад. В. Поликарпов ирфонро ҳамчун як низомии фалсафӣ-эстетикӣ мебинад, ки ҳастиро тавассути образҳои рамзӣ ва зебоишиносона таҷассум мекунад. Муҳаққиқ ба ифодаҳои фалсафӣ ва рамзии ирфон, ки дар осори суфиён инъикос ёфтаанд, таваҷҷуҳи махсус зоҳир менамояд. Андешаҳои В. Поликарпов ба фаҳми амиқи мавзӯи «ҳастии ботинӣ» дар тасаввуф ёрӣ мерасонанд. Аммо ӯ дуруст ҳулосабарорӣ мекунад, ки ирфон ҳақонбинии онҳое аст, ки имкони воқеии ҳалли мушкилоти зиндагии замони моро ба инобат нагирифта, ба олами рӯъёии метафизикӣ фуру рафта, кӯшиш мекунад, ин мушкилотро бо ёрии маърифати ирфонӣ, амалияи ирфонӣ, нашъамандӣ ҳал кунанд [60,12].

Дар осори Е. Торчинов ва В. Поликарпов таваҷҷуҳи асосӣ ба таҳлили систематикӣ ва амиқи метафизика ва онтология дар фалсафаи равона ғарбӣ мебошад, аммо масъалаи ҳамгироии мактабҳои фалсафии асримиёнагии

точик ва ғарбӣ, бахусус дар робита бо ҷанбаҳои таърихӣ, фарҳангӣ ва иҷтимоии ҷаҳони ислом, камтар мавриди таҳқиқ қарор гирифтааст. Масоили марбут ба ҷамоағангсозии ақли мантиқӣ ва ирфон дар фалсафаи ҳастишиносӣ, ки дар ин диссертатсия мавриди таҳлил қарор гирифтаанд, дар осори А. Доброхотов ва В. Поликарпов низ бо таври маҳдуд баррасӣ шудаанд. Вале, шинохти тавсеаи мантиқӣ ва ирфонии фалсафа дар осори файласуфони асримиёнагии тоҷик, ки мавқеи фалсафаи машшоияи шарқӣ ва ирфонро якҷоя мефаҳмонанд, бештар дар диссертатсия таҳлилу баррасӣ шудаанд.

С. Х. Кароматов дар китоби «Равияҳои зоҳидона ва суфия дар Хуросон» [42, 27-48] равандҳои пайдоиши ирфони амалӣ ва иҷтимоиро дар Хуросон, бо таъба ба манобеи таърихии тасаввуф, мавриди таҳлили илмӣ қарор медиҳад. Ӯ мафҳумҳои “фано”, “зӯҳд” ва “тарки дунё”-ро ҳамчун унсурҳои калидии фалсафаи тасаввуф тавсиф намуда, муҳити иҷтимоии ташаккули ин равияро дақиқ меомӯзад. С. Кароматов ба таълимоти ҳастишиносӣ дар фалсафаи асримиёнагии тоҷик ва масъалаҳои эпистемология тавачҷуҳи ҷиддӣ зоҳир мекунад, аммо ҷанбаҳои иҷтимоӣ-фарҳангии фалсафа дар таҳқиқоти ӯ камтар рушд дода шудаанд.

Н. Комилов дар асари «Тасаввуф» [45,14] тасаввуфро ҳамчун баландтарин шакли шуури ирфонӣ шарҳ дода, таълимоти суфиёни Осиёи Марказиро бо тавзеҳоти амиқ таҳлил мекунад. Ӯ хусусияти амалӣ ва таҷрибавии тасаввуфро махсус таъкид менамояд, ки ба суннати ирфонии Мустамлӣ наздик аст. Дар таҳқиқоти Н. Комилов бештар ба ҷанбаҳои фалсафии ирфон тамаркуз мекунад, вале масъалаи ҳамгирии мантиқ ва ирфон ҳамчун раванди шинохти ҳақиқат ва ҳастӣ камтар мавриди баррасӣ қарор негирад.

А. Е. Бертелс дар асари «Носири Хусрав ва исмоилия» (Насири Хусрав ва исмаилизм) [20] таълимоти фалсафии исломии асрҳои миёнаро таҳлил намуда, ба равияҳои ирфонӣ ва мазҳабии ислом, аз ҷумла исмоилия ва тасаввуф, тавачҷуҳи хос зоҳир мекунад [20,125]. Ӯ аҳаммияти дидгоҳи фалсафаи шарқиро дар робита ба ҳастӣ ва маърифати ботинӣ таъкид менамояд, аммо ба таъсири мутақобилаи ин равияҳо диққати кофӣ намедиҳад. А. Бертелс таърихи фалсафаи исломиро баррасӣ намудааст, вале ба таври маҳдуд ба фаҳмиши умумии фалсафа ва мантиқ аз нигоҳи файласуфон рӯ овардааст, дар ҳоле ки шинохти фалсафаи асримиёнагии тоҷик ва рушду таҳаввули он тавассути ҳастишиносӣ метавонист муфассалтар ироа гардад.

М. Осимӣ дар асари худ «Пайдош ва инкишофи тафаккури фалсафӣ» [56] раванди ташаккули андешаи фалсафии Шарқро аз дидгоҳи таърихӣ ва фалсафӣ таҳлил мекунад ва Ибни Синоро ҳамчун намояндаи барҷастаи фалсафаи «ҳастӣ» арзёбӣ менамояд [56,30]. Ӯ таъкид мекунад, ки мактаби файласуфони араб заминаи мантиқӣ ва илмӣ мустаҳкамро барои тавзеҳи «ҳастӣ» ба вуҷуд оварда буд.

К. Олимов дар китобҳои «Тасаввуфи Хуросон ва Мовароуннаҳр дар асрҳои X-XII», «Тасаввуф дар олами масоили муҳимми муосир» (Суфизм в

свете актуальных проблем современности) [55,226] масъалаҳои ҳастишиносиро дар тасаввуф ба таври муфасссал мавриди таҳлил қарор медиҳад ва ирфонро ҳамчун илми шинохти ботинии Худо арзёбӣ мекунад. Ё таълимоти сӯфиёни Хуросон ва Мовароуннаҳрро пояи мустаҳками тасаввуфи назарӣ мешуморад. Таҳлилу муқоиса миёни мактаби машшоияи шарқӣ ва тасаввуф дар баҳши алоҳидаи таҳқиқоташ сурат гирифтааст, ки мо ин равишро дар таҳлилу баррасии рисолаи диссертатсионии амон истифода намудаем.

К. Олимов ва А. Шамолов дар китоби «Таърихи фалсафаи тоҷик» [67] (дар чанд ҷилд) аз дидгоҳи таърихӣ-фалсафӣ, мероси фалсафии тоҷиконро аз замони Арасту то Ибни Сино ва давраҳои баъдӣ таҳқиқ намудаанд. Муаллифон собит менамоянд, ки мактабҳои динию фалсафӣ тоҷикон бо ҳам робитаи зич доштаанд [67,70]. Онҳо масъалаҳои ҳастӣ, моҳият ва шинохтро дар ду замина — мантиқӣ ва ботинӣ мавриди таҳлил қарор медиҳанд, аммо ба таҳлили муқоисавии ҷанбаҳои марбут ба ҳаракат, Худо ва олам дар равиҳои гуногун таваҷҷуҳи ҷандон зоҳир накардаанд. Аз ин рӯ, мо кӯшиш кардем, ки ин масъалаҳоро ба таври мукамал дар диссертатсияи худ мавриди таҳқиқ қарор диҳем.

К. Олимов дар таҳқиқоташ бештар ба фалсафаи Арасту ва робитаи он бо маърифат ва ирфони исломӣ аҳамият медиҳад, аммо омилҳои иҷтимоӣ ва сиёсӣ, ки дар он давра вучуд доштанд ва таъсири онҳо ба назарияҳои ҳастишиносиро камтар зикр менамояд. А. Шамолов бошад, ба омӯзиш ва татбиқи назарияҳои онтологӣ дар фалсафаи асримиёнагии тоҷик ва ирфони исломӣ таваҷҷуҳ мекунад, аммо ҷанбаҳои баррасии муштаракӣ мантиқ ва ирфон дар фалсафаи Арасту, инчунин таъсири омилҳои иҷтимоӣ ва фарҳангӣ ба низомҳои фалсафӣ дар таҳқиқоти ӯ ба таври маҳдуд инъикос ёфтаанд.

5. Олимон-файласуфони руси охири асри XX-XXI, дар доираи масъалаи мавҷудияти категорияи «нестӣ» таҳқиқоти арзишманде анҷом додаанд, ки аз ҷумла, мақолаҳои А. Н. Чанишев, В. А. Кутирев, В. А. Георгиев, Р. А. Нуруллин, И. В. Макарова, Н. М. Солодухо, В. В. Филатов, монографияҳои А. В. Кричевский, Н. М. Солодухоро метавон ном бурд.

Чанишев А.Н. дар мақолаи «Рисола оид ба нестӣ» (Трактат о небытии) [77] ба таҳлили таърихӣ фалсафа таваҷҷуҳ зоҳир намуда, ҳастиро ҳамчун падидаи асосии шуури инсонӣ баррасӣ мекунад. Ба андешаи ӯ, дар равандҳои рушди тафаккури фалсафӣ масъалаи ҳастӣ бояд ҳамчун шакли махсуси худшиносии инсон ва шуури иҷтимоӣ арзёбӣ гардад [77,15]. Барои Чанишев ҳастӣ инъикоси таърихӣ шуур ва дониши ҷамъиятӣ мебошад. Ё бештар ба масъалаҳои абстраксии «ҳастӣ» ва таърифҳои мантиқӣ он дар фалсафаи ғарбӣ, бахусус марҳилаҳои инкишофи фалсафаи Аврупо, аҳамият додааст. Мақолаҳои ӯ, ки асосан ба масоили метафизика ва онтологияи Ғарб бахшида шуда, ба фалсафаи асримиёнагии тоҷик ва ирфон таваҷҷуҳи маҳдуд доранд. Аз ин рӯ, ҳамин ҷанбаҳо дар доираи диссертатсия мавриди таҳлил қарор дода шуданд.

В. А. Кутирев дар мақолаи «Асосноккунии ҳастӣ [падидаи нигитология а танқиди он]» (Оправдание бытия [явление нигитологии и его критика]) [98] масъалаи «ҳастӣ» - ро аз дидгоҳи муосир баррасӣ намуда, онро на танҳо ҳамчун объекти шинохт, балки ҳамчун низоми робитаҳои иҷтимоӣ ва маънавӣ арзёбӣ мекунад. Ё таваҷҷуҳи худро ба шинохти инсон, ҳамчун мавҷуди эҳсоскунанда ва соҳибмаърифат равона карда, масъалаи «ҳастӣ» -ро аз нуқтаи назари экзистенсиализми фалсафии ғарбӣ таҳлил менамояд ва ба масъалаи «ҳастӣ» дар ирфони исломӣ камтар таваҷҷуҳ намудааст [98,15-32].

В. А. Георгиев дар мақолаи «Коҳиши сингулярӣ ва масъалаи падидаи нестӣ» (Сингулярная редукция и проблема феномена небытия) [92] масъалаи «нестӣ» ва имконияти таҳқиқи онро тавассути методи коҳиши сингулярӣ «сингулярная редукция» баррасӣ мекунад. В. Георгиев ба масъалаҳои метафизикӣ, вобаста ба ҳаёт ва «ҳастӣ» таваҷҷуҳ менамояд, аммо таъсири ирфон ва муҳити фалсафии исломӣ дар осори ӯ камтар инъикос ёфтааст.

Р. А. Нуруллин дар мақолаи «Моделҳои метафизикии пояи иттилоотии ҳастии воқеӣ» (Метафизическая модель информационного основания реального бытия) [110] консепсияро пешниҳод мекунад, ки тибқи он ҳастии воқеӣ бар асоси «матритсаи хотира» ё «матритсаи иттилоотӣ» сурат мегирад ва дар он иттилоот ҳамчун унсури бунёдии шаклгирии воқеият амал мекунад. Ин матритса, ки дар сатҳи виртуалӣ қарор дорад, ҳамчун заминаи метафизикии ҳастии воқеӣ амал мекунад.

Р. Нуруллин бештар дар таҳлилҳои мантикии фалсафа ва раванди фалсафии классикӣ ё сиёсии Ғарб таҳқиқот намудааст, вале назарияи ирфонӣ дар осораш камтар мушоҳида мешавад.

И. В. Макарова дар мақолаи «Ғайри - мавҷуд ин ғайри - мавҷуд аст: масъалаи нестӣ дар фалсафаи Арасту» (Не-сущее есть не-сущее: проблема небытия у Аристотеля) [99] масъалаи «нестӣ» - ро аз рӯи фалсафаи Арасту баррасӣ мекунад.

Солодухо Н.М. дар мақолаи «Муносибати «ҳастӣ» ва «нестӣ» ҳамчун масъалаи аслӣ дар фалсафа» (Отношение бытия и небытия как исходная философская проблема) [103,55-59] масъалаи асосии фалсафа -муносибати байни категорияҳои «ҳастӣ» ва «нестӣ» - ро баррасӣ мекунад.

В. В. Филатов дар мақолаи «Ҳама чиз аз нестӣ» (Omnia ex nihilo) [106] бар масъалаи аслӣ — пайдоиши олам ва мавҷудот аз «нестӣ» таваҷҷуҳ мекунад. В. Филатов ба масъалаҳои ҳастишиносӣ ва методологияи фалсафа таваҷҷуҳ дошта, таъкид мекунад, ки фаҳмиши «ҳастӣ» бидуни баррасии амиқи категорияҳои дигари фалсафӣ, ба монанди вақт, макон, ҳаракат ва инсон номумкин аст. Ё кӯшиш мекунад, ки «ҳастӣ» - ро бо раванди шинохти иҷтимоӣ ва инсони муосир пайванд диҳад. Мақолаҳои ӯ ба шинохти мантикии мавҷудот ва мавзӯҳои метафизикӣ дар фалсафа, хусусан марҳилаи олиии тақомули фалсафа дар асрҳои миёнаи аврупоӣ, равона шудаанд ва камтар бо таҳқиқи ирфонии фалсафаи асримиёнагии тоҷик дар якҷоягӣ бо мантиқ пайваст мешаванд.

А. В. Кричевский дар монографияи «Кудрати нестӣ: метафизика дар ҳудуди онтология» (Сила небытия: метафизика за пределами онтологии) [46] бар мавзуи таносуби байни «ҳастӣ» ва «нестӣ» таваҷҷуҳ мекунад. Муаллиф нестиро на танҳо ҳамчун аз даст рафтани вучуд ё набудани комили он маънидод мекунад, балки ҳамчун як қувваи метафизикӣ, ки ба раванди ташаккул ва инкишофи воқеият таъсир мерасонад, мавриди таҳқиқ қарор медиҳад. Ӯ кӯшиш мекунад, ки мафҳуми «нестӣ» - ро ҳамчун унсuri равандҳои метафизикӣ аз нав маънидод намояд [156,18].

Хулоса, дар таълифоти онҳо муносибати ирфонӣ мантикӣ дар шинохти вучуд ва моҳият дар фалсафаҳои исломӣ, тасаввуф ва онтологияи исломӣ, муносибатҳои иҷтимоӣ ва фарҳангӣ дар фалсафа, пайванди тасаввуфи исломӣ бо фалсафаи машшоия ва ё мантиқи метафизикӣ камтар таҳқиқ ёфтаанд.

Омӯзиши чараёни тасаввуф, ҳамчун як объекти махсуси таҳқиқоти фалсафӣ дар истилоҳоти таърихӣ ва фалсафӣ, аз миёнаи асри XIX ва ибтидои асри XX оғоз мегардад. Маҳз дар ин давра асарҳои файласуф ва равоншиноси амрикоӣ Виллям Чеймс ва файласуф ва диншиноси рус В. Соловёв пайдо шуданд, ки ба омӯзиши ҷанбаҳои гуногуни таҷрибаи тасаввуфӣ баҳшида шудаанд. Хусусан тафсири В. Чеймс аз дидгоҳи прагматизм ва аҳамияти ҷанбаҳои аксиологӣ (арзишшиносӣ) дар таҷрибаи ирфонӣ суфӣ сазовори таваҷҷуҳи махсус мебошад. В. Соловёв низ аҳамияти суфизмро ҳамчун яке аз комилтарин таълимот ошкор кардааст ва файласуфони рус С. Булгаков, Н. Бердяев ва В. Лосский дар осори худ андешаҳои оид ба таҷрибаи мистикӣ (ирфонӣ) баён намудаанд.

Яке аз асарҳои, ки арзиш, таълимоти суфӣ аз нуқтаи назари фалсафаи муосир мавриди муҳокима қарор мегирад, ин китоби «Тасаввуфи Хуросон ва Мовароуннаҳр» -и К. Олимов [55] ва китоби «Тасаввуф» - и И. Зиёзода [38;39] мебошад. Дар ин таълифот исломи ортодоксалӣ ва тасаввуф муқоиса карда шуда, ба бархе аз арзишҳои ахлоқии он ва ҷанбаҳои гуногуни таълимоти тасавуф таъкид меравад. Бо вучуди аҳамияти зиёд доштани ин мавзӯ таҳлили мукаммали масъалаи мавриди баррасии мо, дар адабиёти фалсафӣ ва илмӣ амалӣ нашудааст, хусусан таносуби фалсафаи машшоия ва тасаввуф. Ин ҷиҳатҳои масъала моро ба хулосае овард, ки мавзуи мазкурро мавриди таҳқиқи алоҳида қарор диҳем.

Робитаи таҳқиқот бо барномаҳо (лоихаҳо) ва ё мавзӯҳои илмӣ

Диссертатсия аз рӯи натиҷаи назариявӣ ва хулосаҳои илмӣ, тавсияҳои амалӣ ва сатҳу сифати таҳияи худ, аз рӯи ихтисоси 09.00.03 – Таърихи фалсафа, ҷавобгӯи талаботи пешниҳоднамудаи Шиносномаи номгӯи ихтисосҳои КОА - и назди Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон, оид ба диссертатсияҳои илмӣ буда, мувофиқи Низомномаи Шурои диссертатсионӣ ва бандҳои 31-35-и Тартиби додани дараҷаҳои илмӣ, ки бо Қарори Ҳукумати Ҷумҳурии Тоҷикистон аз 30 июни соли 2021, таҳти №267 тасдиқ гардидаанд, иҷро шудааст. Ҳамчунин, мавзуи диссертатсия ба бандҳои 9 ва 10 Қарори Ҳукумати Ҷумҳурии Тоҷикистон аз 26.09.2020

таҳти №503 «Дар бораи самти афзалиятноки таҳқиқоти илмӣ ва илмию техникӣ дар Ҷумҳурии Тоҷикистон барои солҳои 2021-2025» мувофиқат дорад.

ТАВСИФИ УМУМИИ ТАҲҚИҚОТ:

1.Мақсади таҳқиқот. Мақсади таҳқиқоти мазкур таҳлили муқоисавии масъалаҳои онтологӣ дар таълимоти равияҳои машшоия ва тасаввуф, ошкор намудани масъалаҳои онтологӣ дар фалсафаи тоҷик, дар асрҳои X-XII, аҳамияти илмӣ-фалсафӣ ва иҷтимоӣ-таърихӣ онҳо, муайян кардани мақоми онҳо дар ҷамъият мебошад. Масъалаҳое, ки мутафаккирони ин давра ба миён гузоштаанд, моҳиятан аз ҷиҳати фароғии масъалаҳои «ҳастӣ», характери умумибашарӣ доранд. Аз ин сабаб, онҳо амалан муҳиманд.

Вазифаҳои таҳқиқот. Барои ба ин ҳадаф ноил шудан ҳалли вазифаҳои зерин имконпазир гардид:

- таҳқиқи асосҳои назариявии ҳастишиносӣ дар замони муосир;
- ошкор сохтани нуқтаи назари мутафаккирони Шарқу Ғарб дар бораи сарчашмаҳои пайдоиши масъалаҳои ҳастишиносӣ ва роҳҳои ташаккули маънавияти инсоният;
- муайян намудани хусусиятҳои фалсафаи тоҷик дар асрҳои аввали тамаддуни асримиёнагии тоҷик;
- муайян намудани сарчашмаҳои усулии пайдоиши ҷараёнҳои фалсафии динии машшоия ва тасаввуф ва робитаи таъсири мутақобилаи онҳо бо равияҳои аввалини илмию фалсафӣ;
- таҳқиқ кардани умумиятҳо ва муқоисаи масъалаҳои онтологӣ дар эҷодиёти мутафаккирон ва файласуфони асрҳои X-XII-и тоҷик;
- муайян кардани хусусиятҳои маърифати ҳастӣ дар ҷараёнҳои машшоияву тасаввуф дар давраи эҳёи фалсафаи тоҷик;
- муайян кардани мақом ва аҳамияти масъалаҳои онтологӣ дар таълимоти тасаввуфӣ;
- таҳлилу муқоиса намудани масъалаҳои онтологӣ дар равияҳои калом, тасаввуф, машшоия ва исмоилия.
- ошкор намудани таносуби Худо, олам, ҳаракат, вақт ва фазо дар концепсияи аҳли тасаввуф ва машшоияи шарқӣ;
- таҳқиқи масъалаи инсон дар таълимоти машшоияи шарқӣ ва тасаввуф;

Объекти таҳқиқот. Масоили ҳастишиносӣ дар равияҳои фалсафии машшоӣ ва тасаввуфи асрҳои X-XII - и тоҷик (таҳлили муқоисавӣ).

Предмети таҳқиқот – таҳлили муқоисавии масоили асосии ҳастишиносӣ – ҳастӣ ва моҳият, тафаккур, нестӣ, маърифати олам, ҷанбаҳои ирратсионалистии ирфон, таносуби Худо ва олам ва масъалаи инсон дар осори мутафаккирони тоҷику форс мактабҳои фалсафаи машшоӣ ва тасаввуфи асрҳои X-XII – Ибни Сино, Мустамлии Бухорӣ.

Марҳила, макон ва давраи таҳқиқот (доираи таърихӣ таҳқиқот). Таҳқиқоти диссертатсионӣ аз соли 2017 инҷониб сурат гирифта, объекти он доираи таърихӣ асрҳои X то XII, инчунин давраҳои таърихӣ таҳқиқот аз давраи қадим то муосирро дар бар мегирад.

Асосҳои назариявӣ таҳқиқот. Таълимоти ҳастишиносии равияҳои машшоӣ шарқӣ ва таълимоти тасаввуфӣ тоҷик мавриди таҳлили муқоисавӣ қарор гирифта, бархе аз нуқтаҳои ин таълимот аз назари интиқодии диссертант баҳогузорӣ шудаанд. Диссертант мавқеи дурусти таҳқиқотӣ ва методологиро интихоб намуда, мафҳумҳои бунёдии ду концепсияи фалсафии асримиёнагии тоҷикро, дар доираи назарияҳои илмӣ муосир таҳқиқ намудааст.

Асосҳои методологии таҳқиқот. Асарҳои фундаменталӣ оид ба омӯзиши машшоӣ ва тасаввуф, аз ҷониби олимону файласофони давраҳои мухталиф, ҳамчун заминаи методологӣ истифода шуданд. Дар чараёни таҳқиқот муаллиф методҳои таърихӣ - муқоисавӣ, контентанализ, феноменологӣ ва герменевтикиро истифода бурдааст, ки барои таҳқиқи пурраи масъала мусоидат намудаанд.

Заминаҳои эмпирикӣ. Ба заминаҳои эмприкии таҳқиқот сарчашмаҳо, далелҳои аз нигоҳи илмӣ ва мантиқӣ асоснокшуда, натиҷаҳои таҳқиқи илмӣ масъалаҳои фалсафиро динӣ дар таърихи фалсафаи ватанию хориҷӣ хизмат кардаанд.

Пойгоҳи таҳқиқот. Қори диссертатсионӣ дар кафедраи фанҳои ҷамъиятии Донишгоҳи давлатии ҳуқуқ, бизнес ва сиёсати Тоҷикистон анҷом ёфтааст. Диссертант барои анҷоми таҳқиқот аз тамоми имкониятҳои моддӣ-техникии Шуъбаи таърихи фалсафаи ИФСҲ АМИТ, Китобхонаи Академияи миллии илмҳо ба номи И. Гандӣ ва Китобхонаи миллии Тоҷикистон, китобхонаи давлатии Россия ба номи В. И. Ленин, китобхонаи илмӣ Донишгоҳи давлатии Маскав ба номи М. В. Ломоносов, китобхонаи миллии Ёзбекистон ба номи А. Навоӣ истифода кардааст.

Навгониҳои илмӣ таҳқиқот. Дар диссертатсия бори нахуст таъсири таълимоти машшоӣ ба ирфону тасаввуф ва нуфузи ирфон ба фалсафаи машшоӣ дар фалсафаи асримиёнагии тоҷик мавриди таҳқиқ қарор гирифтаанд:

- бори аввал таҳқиқи пурраи таносуби категорияҳои «ҳастӣ» ва «нестӣ», «моҳият», «ирфони назарӣ ва амалӣ», «сайру сулук», «мақому ҳол», «инсонӣ комил» ва ғ. анҷом дода шуда, таълимоти фалсафии машшоӣ ва тасаввуфи асрҳои X-XII ошкор шудаанд;

- тазоди усулҳои дарёфти ҳақиқат ва исботи яқиниёт дар таълимоти сӯфиён ва аз ақлгарой ба мистика гузаштани онҳо, хусусияти символикӣ ва тахайюлӣ пайдо кардани таълимоти тасаввуф муайян карда шуд;

- бори аввал сабабҳои таваҷҷуҳи файласофони машшоӣ, аз ҷумла Ибни Сино ба тасаввуф ва усулҳои ирратсионалӣ мавриди омӯзиш қарор гирифтаанд;

- муайян карда шудааст, ки ирфони Ибни Сино ҳамчун як шакли ирфони фалсафӣ ва ақлонӣ, маърифати илоҳиро тавассути таҳлили мантиқӣ, мароҳили маърифат ва тақомули ақлӣ меҷӯяд. Ӯ ирфонро чузбӣ фалсафаи худ қарор дода, тавассути мафҳумҳои «ақли фаъол», «иттиҳоди ақлӣ» ва «рамзгарой» роҳ ба сӯи ҳақиқат мекушояд;

- Ибни Сино ба воситаи таҷрибаи ирфонӣ низ кӯшиш кардааст маънии амиқи ҳастиро фаҳмонад, махсусан дар асарҳои тамсилӣ, монанди «Ҳай бинни Яқзон» ва «Саломон ва Абсол»;

- бори нахуст бархе аз масъалаҳои онтологӣ аз рӯи китоби «Шарҳ-ат-тааруф ли мазҳаб-ит-тасаввуф» -и Мустамли Бухорӣ мавриди омӯзиш, таҳлил ва муқоиса қарор дода шудаанд;

- таҳқиқ шуд, ки ирфони Мустамлӣ ин ирфони тасаввуфӣ ва шаръӣ аст. Ӯ маърифатро бо таъкияи нафс, таҷрибаи ботинӣ ва амалҳои зоҳирии динӣ (зиёда аз ҳама тавассути риёзат, зикр ва ибодат) меҷӯяд.

- ошкор карда шуд, ки илми ҳоли сӯфӣ ин санади илоҳиётшиносӣ набуда, балки қобилияти рӯҳии инсон аст, ки қудрати маърифати ирфонии он аз имкониятҳои ақл камтар нест;

- ошкор карда шудааст, ки зиддият ва алоқамандии диалектикий фалсафаи машшоия ва таълимоти теософии аҳли тасаввуф, ки дар баъзе маврид боиси инкишофи тафаккури мантиқӣ гардидаанд ва вобаста ба ин мақом ҳарду унсур фарҳанги миллии тоҷикон, дар рушди фарҳанги ҷаҳонӣ буда, сабабҳои дар асрҳои минбаъда ривҷ ёфтани тасаввуф гардидааст;

- муҳаққиқ ошкор намудааст, ки ирфони амалӣ ва ғояҳои сода ва таҳайюлии тасаввуф ба афкори мардум таъсири муайян гузошта, ҷаҳонбинию тарзи зиндагии онҳоро аз бисёр ҷиҳат таҳти нуфузи идеологӣ қарор додаанд ва гоҳо ноқили озодихоҳии прогрессивӣ ва гоҳо иртиҷоиро, дар таърихи халқи тоҷик, иҷро кардаанд;

- муҳаққиқ муайян мекунад, ки концепсияи шинохти Худо аз ҷониби аҳли тасаввуф дар ду марҳила сурат мегирад: 1. Дарки жарф то ба субстансия, бо чудосозии эманатсияи асмо, сифатҳо ва пардаи олами беруна. 2. Дарки Худо дар зуҳури мухталифи Ӯ;

- дар таълимоти ваҳдати вуҷуд ваҳдати ҳама ашъи олам дар Худо доништа мешавад;

- муҳаққиқ мақоми инсонро дар таълимоти фалсафии динӣ муайян карда, исбот менамояд, ки машшоиён инсонро маҳсули офариниши Худо пиндоранд ҳам, инсонро дар аъмолаш худмухтор доништа, саҳми борики муҳитро дар ҷодаи таълиму тарбияи инсон ва инкишофи шахсияти ӯ қабул доштанд;

- дар таълимоти тасаввуф ҳадафи мавҷудияти инсон ба даст овардани Ваҳдати вуҷуд буда, дар ин маънӣ ду ҷанба ҳадафи асосӣ маҳсуб меёбад: нахуст ҳулули одам бо Худо, сипас, идроки назарияи собитшудаи ин ваҳдат;

- дар чараёни таҳқиқот, барои амиқтар фаҳмидани фарқи мантиқи аклонӣ ва таҷрибаи ирфонӣ, бори аввал мафҳумҳои вақт ва ҳаракат дар таълимоти Ибни Сино ва Мустамлӣ таҳлили муқоисавӣ гардиданд.

- муҳаққиқ мақсади ниҳии худошиносии инсонро дар таълимоти олимону суфӣён муайян намуда, исбот мекунад, ки инсон, ҳамчун мавҷудот, дар натиҷаи камолоти ахлоқию маънавӣ, тамоми низоми офариниши оламро дарк карда, ҳамчун олами сағир дар вучудаш зоҳиру ботини олами кабирро дармеёбад ва тимсоли як ҳақиқати воқеӣ будани худро мефаҳмад.

- нақши таълимоти фалсафии машшоия ва тасаввуф дар мубориза бо бӯҳрони маънавӣ ва ахлоқӣ, ки имрӯз дар ҷомеаҳо ва фарҳангҳо мавҷуданд, таҳлил шудаанд. Масъалаи мазкур, чун бандҳои дигари зикршуда, бори аввал ҳадафи таҳқиқи фалсафию илмӣ қарор дода шудаанд.

Нуктаҳои асосие, ки барои ҳимоя пешниҳод карда мешаванд.

1. Таҳқиқоти илмӣ мо ба ин натиҷа оварда расонид, ки маҳз таълимот дар бораи ҳастишиносӣ ё худ онтология, ки асоси ҳама системаҳои фалсафӣ маҳсуб меёбад ва таълимоти онтологӣ аҳли тасаввуф низ моҳияти ин чараёни ғоявиро фаро мегирад, метавонад қаробату фарқияти онҳоро нишон диҳад ва сабаби инкишофи ирфони асримиёнагии тоҷикро намудор созад, тазоди диалектикӣ онҳоро мунъакис сохта, таъсири мутақобилаи онҳоро ба якдигар нишон диҳад.

2. Таҳқиқот ошкор намуд, ки онтология ҳамчун назарияи ҳастӣ хусусиятҳои асосии тамоми воқеиятро таҳқиқ менамояд. Ҳадафи асосии фалсафаи машшоияи шарқӣ дарёфти асли умумии ҳастист, ки дар ҳамаи намудҳои мавҷудот ба шаклҳои гуногун таҷалло мекунад. Ин асл, ки бо «Воҷибулвучуд» муаррифӣ мегардад, ҳамчун ҳастии комил ва мабдаи тамоми мавҷудот фаҳмида мешавад.

3. Муайян карда шуд, ки машшоёни шарқӣ, бо тақия бар мантиқ ва бурҳон, кӯшиш намуданд, то сохтори умумии воқеиятро тавсиф ва таҳлил намоянд. Онҳо бо таҳлили тафриқии байни ҳастии ногузир ва ҳастии мумкин, пайванди он бо ақл, нафс ва модда, модели мутаносиби ҳастишиносиро бунёд гузоштанд.

4. Таҳқиқ гардид, ки фалсафаи Ибни Сино намунаи возеҳи татбиқи мантиқи Арасту дар заминаи калом ва ирфон буда, тавассути он робитаи байни илм, фалсафа ва маърифатшиносии илоҳӣ бунёд карда мешавад.

5. Пажӯҳиш нишон медиҳад, ки ҳадафи аҳли тасаввуф низ равшан сохтани ҳастие мебошад, ки воқеӣ бошад, яъне ҳастӣ дар ҳуди инсон. Агар таҳқиқи файласуфони машшоъ бо истидлоли мантиқӣ сурат гирад, исботи аҳли тасаввуф ба таври ҳақсӣ, таҳайюлӣ анҷом мегирад. Файласуфон аҳли истидлоланду суфӣён аҳли шухуд ва васли инсонро Худо ва Худо низ ҳамчун вучуд ё ҳастии холис дониста мешавад. Бо вучуди ин заъфи истидлол ва дарёфти яқиният бисёр файласуфонро ба душворӣ рӯ ба рӯ карда, майли онҳоро ба тасаввуф бештар кардааст.

4. Таҳлилу баррасиҳо муайян карданд, ки муқоиса ва таҳлили таълимоти ин ду равияи фалсафӣ, машшоия ва тасаввуф арзишмандии ин

ду тасаввурот ва таъсири онро қариб ба ҳамаи унсурҳои фарҳанги маънавӣ нишон дода, арзиши воқеии ин унсурҳоро, вобаста ба гуногунии тасаввурот дар низоми фарҳанги маънавии халқи тоҷик муайян мекунад.

5. Аҳамияти назариявӣ ва амалии пажӯҳиш дар он аст, ки барои ташаккули фарҳанги муосири миллӣ ва мубориза бар зидди ҳар гуна суистифодаи сиёсӣ ва идеологӣ аз арзишҳои гузаштаи таърихи фарҳанги исломӣ ва миллии халқи тоҷик мусоидат менамояд.

6. Таҳлили таҷрибаи таърихӣ нишон медиҳад, ки тасаввуф борҳо катализатори назарраси динамикаи иҷтимоӣ будааст. Таъсири таълимоти тасаввуфӣ ба тафаккур ва усули амали ислохотгароёни динӣ то андозае мусоидат карда ва дар ташаккули шуури динӣ ва озодфикрӣ нақши муҳим доштааст.

Аҳамияти назариявӣ ва амалии таҳқиқот. Омӯзиши масъалаҳои дар диссертатсия матраҳшуда, барои ташаккул ёфтани маърифат ва идроки арзишҳои ҷомеаи умумиҷаҳонӣ ва ҷаҳми халқи тоҷик дар эҷоди ин арзишҳо мусоидат мекунад. Бозёфтҳои ҳулосаҳои таҳқиқоти мазкур маҷмӯи воқеии таълимоти ҳастишиносии равияҳои машшоия ва тасаввуфро дар фарҳанги миллии тоҷик нишон дода, таҳлили концептуалии ҷанбаҳои ахлоқӣ, қиммату арзишҳои онҳоро, дар замони муосир равшан месозанд.

Натиҷаҳо ва ҳулосаҳое, ки дар ҷараёни таҳқиқот ба даст омадаанд, фаҳмиши моҳияти иҷтимоии ҳастии маънавии инсонро васеътар мекунад. Натиҷаҳои омӯзиши табиати маънавии тасаввуф метавонанд ба таҳияи заминаи методологии таҳқиқи шуури иҷтимоӣ, ғанӣ гардонидани ғояҳои пурмазмунӣ фарҳангшиносии муосир ва антропологияи фалсафӣ мусоидат кунанд. Ҳамин тариқ, мундариҷаи муҳимтарин мафҳумҳои фалсафаи мушаххас шудаанд: ҳастӣ, шуур, маърифат, раціонализм ва илми ҳол (иррационализм), инсонӣ комил ва ғ.

Натиҷаҳои тадқиқот, ҳамчун ҷаҳми назариявӣ, дар қорбаст ва таҳлили мушкилоти масоили ҳастишиносӣ, дар баррасӣ ва равшан соختани масъалаҳои назариявии осори Ғайласуфон, мутафаккирони бузурги форсу тоҷик, назарияҳои равияҳои мухталифи фалсафӣ ва динии асрҳои X-XII маҳсуб ёфта метавонад.

Натиҷаҳои тадқиқот, инчунин тасаввуротро дар бораи муҳтавои масъалаҳои фалсафӣ динӣ тавсеа дода, ақидаҳои илмиро дар бораи иқтидори арзишҳои маънавии ҷомеаи ташаккулёбанда мушаххас мекунад ва барои дарки амиқтари асосҳои диғаргунсозии афкори фарҳанги ҷомеаи муосир ва дурнамои рушди он мусоидат мекунад.

Маводи таҳқиқотӣ метавонад барои таҳия ва амиқ гардонидани мавзӯҳои муайяни курсҳои донишгоҳҳои фалсафа, фарҳангшиносӣ, диншиносӣ ва инчунин мутахассисоне, ки ҷанбаҳои гуногуни мушкилоти ирфонӣ ва иртиҷоии маърифатро меомӯзанд, истифода шавад.

Дарачаи эътимоднокии натиҷаҳои таҳқиқот. Дарачаи эътимоднокии натиҷаи таҳқиқот бо интиҳоби далелҳои муътамад, маводи интишороти фароғири пажӯҳиш, тақмили натиҷаҳои таҳқиқот дар нашрияҳои илмӣ тасдиқи худро ёфтаанд. Ҳулоса ва тавсияҳо тавассути таҳлилҳои илмию

мукоисавии натиҷаҳои назария ва амалияи таҳқиқот асоснок карда шудаанд.

Мутобиқати диссертатсия ба шиносномаи ихтисоси илмӣ. Диссертатсия аз рӯи натиҷаи назариявӣ ва хулосаҳои илмӣ, тавсияҳои амалӣ ва сатҳу сифати таҳияи худ, аз рӯи ихтисоси 09.00.03 Таърихи фалсафа, ҷавобгӯи талаботи пешниҳоднамудаи Шиносномаи номгӯи ихтисосҳои КОА - и назди Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон, оид ба диссертатсияҳои илмӣ буда, мувофиқи Низомномаи Шурои диссертатсионӣ ва бандҳои 31-35-и Тартиби додани дараҷаҳои илмӣ, ки бо Қарори Ҳукумати Ҷумҳурии Тоҷикистон аз 30 июни соли 2021, таҳти №267 тасдиқ гардидаанд, иҷро шудааст. Ҳамчунин, мавзӯи диссертатсия ба бандҳои 9 ва 10 Қарори Ҳукумати Ҷумҳурии Тоҷикистон аз 26.09.2020 таҳти № 503 «Дар бораи самти афзалиятноки таҳқиқоти илмӣ ва илмию техникаӣ дар Ҷумҳурии Тоҷикистон барои солҳои 2021-2025» алоқаманд мебошад.

Саҳми шахсии довталаби дараҷаи илмӣ дар таҳқиқот. Саҳми ӯ дар ин пажӯҳиш дар муайян намудани ҳадаф, предмет ва объекти тадқиқот, асоснок кардани заминаҳои назариявӣ ва методологии таҳқиқот зоҳир мегардад. Саҳми бевоситаи унвончӯй дар таҳқиқот тавассути интишори мақолаҳои илмӣ оид ба мавзӯи қор, баромадҳо дар конференсияҳои илмию амалӣ ва илмию назариявии сатҳи байналмилалӣ, ҷумҳуриявӣ ва минтақавӣ, инчунин дар санҷиши амалии натиҷаҳои диссертатсия баён шудааст.

Тасвиб ва амалисозии натиҷаҳои диссертатсия (гузориши нуктаҳои асосии диссертатсия дар конферонсҳо, маҷлисҳо, семинарҳо ва дигар ҷамъишҳои илмӣ)

Нуктаҳои асосии диссертатсия дар маҷлиси кафедраи фанҳои ҷамъиятии Донишгоҳи давлатии ҳуқуқ, бизнес ва сиёсати Тоҷикистон, протоколи № 5 аз 29 декабри соли 2023 муҳокима гардид.

Натиҷаҳои илмии диссертатсия, аз ҷониби муаллиф, дар як қатор конференсияҳои илмию назариявӣ ва илмию амалии байналмилалӣ, ҷумҳуриявӣ ва донишгоҳӣ, аз ҷумла: «Қалам как рациональная основа многовековой дискуссии» (Хучанд, 2021), «Баъзе ҷанбаҳои фалсафии машшоияи Ибни Сино» (Исфара, 2021), «Баъзе ҷанбаҳои тасаввуфи асрҳои X-XII» (Хучанд, 2021), «Оид ба тасаввуфи асримиёнагии тоҷик» (Хучанд, 2021), «Нуктаи назари Ибни Сино оид ба ҳаракат» (Хучанд, 2021), «Оид ба моҳият ва ҳастӣ» (Хучанд, 2022), «Ҳастӣ дар таълимоти фалсафӣ» (Хучанд, 2022), «Оид ба аҳволи иҷтимоию сиёсии тоҷикони асри X» (Хучанд, 2022), «Оид ба рушди маънавияти ҷомеаи тоҷикони асри X» (Хучанд, 2022), «Оид ба ҷараёнҳои динию фалсафии тоҷикони асрҳои X-XII» (Хучанд, 2022), «Нуктаи назари Ибни Сино оид ба замон» (Хучанд, 2023), «Онтологические аспекты мистической пути и философские основы суфизма в средневековом Хорасане» (Хучанд, 2023), «Метафизика» -и Арасту» (Хучанд, 2023), «Нуктаи назари Ибни Сино оид ба макон» (Хучанд, 2023) нашр шудаанд.

Интишорот аз рӯи мавзуи диссертатсия. Натиҷаҳои асосии диссертатсия дар 1 монография, 1 дастури таълимию методӣ ва 27 мақолаҳо, аз онҳо 16 мақолаи илмӣ дар нашрияҳои аз тарафи КОА-и назди Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон эътирофгардида инъикос ёфтаанд.

Сохтори таҳқиқот ва ҳаҷми диссертатсия: Рисола аз муқаддима, 4 боб, 14 зербоб, хулоса ва 420 номгӯи рӯйхати адабиёти истифодашуда иборат аст. Ҳаҷми умумии таҳқиқоти диссертатсионӣ 481 саҳифаро ташкил медиҳад.

МУҲТАВОИ АСОСИИ ТАҲҚИҚОТ

Дар «**Муқаддима**» аҳамияти назарияю амалии мавзуи диссертатсия асоснок шуда, дараҷаи коркарди он ошкор гардида, мақсад ва вазифаҳои тадқиқот манзур шуда, наоварии илмӣ собит гардида, аҳамияти назариявӣ ва амалии натиҷаҳои бадастомада нишон дода шуда, робитаи кор бо барномаҳо (лоиҳаҳо) ва мавзуҳои илмӣ, мақсаду вазифаҳо, объект ва предмети таҳқиқот ва марҳилаҳои таҳқиқи он муайян карда шудаанд. Асосҳои назариявӣ, методологӣ ва эмпирии таҳқиқот муайян гардида, навгони илмӣ ва нуктаҳои ба ҳимоя пешниҳодшуда мушаххас шуда, маълумот дар бораи аҳамияти назариявӣ ва амалӣ, эътимоднокии натиҷаҳои таҳқиқоти диссертатсионӣ, соҳаи таҳқиқот оид ба тасвиби натиҷаҳои кор, саҳми унвонҷӯи дараҷаи илмӣ ва сохтори диссертатсия нишон дода шудааст.

Боби якуми диссертатсия «**Масъалаҳои таҳқиқи ҳастишиносӣ дар фалсафа**» номгузорӣ шуда, нуктаи назари файласуфон дар таҳқиқи масъалаҳои асосии ҳастишиносӣ муайян гардидааст.

Дар зербоби якуми боби якум – «**Масъалаҳои асосии онтология**» муайян мешавад, ки ҳастӣ ҳамчун категорияи фалсафии абстрактӣ, таҳаввул ва асоси универсалии тамоми мавҷуди мушаххасро ифода намуда, ба ҳар як объект дараҷаи воқеияташро исбот менамояд ва аз нестӣ ва бенизомӣ тафриқа мегузорад. Ҳастиро метавон чун категорияи нӯҳум муайян кард, ки дар маркази муносибати ҳашт категорияи бунёдии онтология: мутлақ ва нисбӣ, замон ва абадиёт, моҳият ва мавҷудият, воқеият ва нобудӣ аст.

Маълум мешавад, ки ҳастии холис (пок) – зухуроти мутлақ, номуайян, абадӣ, якто, холи (қисмат надорад), шабеҳи ҳеҷ чиз набуда, тасаввурнопазир аст. Он бо ҳама қудрати тасаввурнопазирӣ фароҳам омада, худмуайянкунанда аст, ҳастии комилро меофарад – маҷмӯи ашё ва равандҳои ҷудогоноро, ки хусусияти нисбӣ ва муваққатӣ доранд, ба вучуд меорад.

Мутлақ як мафҳуми фалсафӣ мебошад, ки асоси универсалии ҷаҳон, ҳастии комилро ифода мекунад. Ҳастии мутлақ ҳамчун принсипи созандаи ҳама чизи мавҷуда ва омезиши ҳамоҳанги мавзӯ ва ашё фикр карда мешавад. Мутлақ ягона, абадӣ ва муқобили ҳама мавҷудияти нисбӣ ва шартӣ мебошад.

Файласуфони равияи обективӣ-идеалистӣ, одатан, мутлақро бо Худо Рӯҳи мутлақ, Ғояи мутлақ, «Ман»-и мутлақ; дар айнаи замон, доварӣ дар бораи тағйирнопазирӣ ва худшиносӣ, Шахсияти мутлақ баробар мекунад. Барои файласуфони материалистӣ материя мутлақ фаҳмида мешавад ва он маънии ибтидо ё ҳамчун як моҳияти беҳаракат ва худкифо, ё ҳамчун асоси доимо тағйирёбанда ва навшавандаи коинотро ифода мекунад.

Мавзуи асосии онтология «ҳастӣ» мебошад, ки он ҳамчун ҳама намудҳои воқеият: обективӣ, физикӣ, субективӣ, иҷтимоӣ ва виртуалӣ, муайян карда мешавад. Воқеият ба таври анъанавӣ бо материя алоқаманд буда, ба материяи ғайрифазол, зинда ва иҷтимоӣ ҳудо мешавад.

Дар адабиёти илмӣ таъкид мешавад, ки масъалаҳои асосии онтология инҳоянд: ҳастӣ, сохтор, ҳосиятҳо, шаклҳои ҳастӣ (материалӣ, идеалӣ, экзистенциалӣ), фазо, замон, ҳаракат. Онтология аз рӯи вазифаҳои ба намудҳои зерин ҳудо мешавад:

- мета-онтологияҳо – мафҳумҳои умумиро тавсиф мекунад, ки аз соҳаи мавзӯ вобаста нестанд;

- онтологияи соҳаи мавзӯ – тавсифи расмии соҳаи мавзӯ, ки одатан барои равшан кардани мафҳумҳои дар мета -онтология муайяншуда (агар истифода шавад) ва ё барои муайян кардани заминаи истилоҳоти умумии соҳаи мавзӯ истифода мешавад;

- онтологияи вазифаи мушаххас – онтологияе, ки заминаи умумии вазифа ва масъалаҳоро муайян мекунад;

- онтологияҳои шабакавӣ бештар барои тавсифи натиҷаҳои ниҳонии амалҳои, ки аз ҷониби обектҳои соҳаи мавзӯ ё вазифа иҷро мешаванд, истифода мешавад.

Муҳаққиқ муътақид мешавад, ки дар Аврупои Ғарбӣ бархе аз файласуфон ҷонибдори таълимоти файласуфони Юнони Қадим гардиданд. Масалан, файласуфи олмонӣ Х. Волф онтологияро нуқтаи ибтидоии метафизика эълон кард. Г. Гегел таъкид намуд, ки онтология барои омӯзиши ҷанбаҳои ғавқуллодаи олам ва таҳияи таърифҳои абстраксии моҳият пешбинӣ шудааст.

Муҳаққиқ муайян менамояд, ки вазифаҳои онтология таҳқиқ намудани (дар иртиботи зич бо ғносеология) таносуби категорияи ҳастӣ бо мафҳумҳои моҳият, мавҷудият, ҳақиқат, воқеият ва ғайра мебошанд ва бо мурури замон, дараҷаҳои ғуноғуни онтологияи ҷомеа рушд карданд: теология, ангелология, назарияи рӯҳ, таълимот дар бораи оламҳо, миқдор, мавҷудот, монадаҳо, ва ғ.)

Онтология, пеш аз ҳама, усули ҳулосаи назарино беҳтар донист ва мекушид тафаккури табиӣ-ғалсафиро аз вижагиҳои таҳқиқоти илмию табиӣ боло бардорад, ки дар натиҷа, дар асри XIX, ихтилофи ҷиддиеро байни онтология ва табиатшиносӣ ба миён овард.

Файласуфи олмонӣ И. Кант изҳор дошт, ки онтологияи назариявӣ доғматики аст, наметавонад ҳақиқати ҳастиро ба таври дедуктивӣ ҳал намояд ва метафизика ҳамчун илм буда наметавонад. Зери мафҳуми метафизика, ӯ ғуфтор дар бораи «ҷиз дар худ» - ро мефаҳмид, на маҳсули

таҷрибаро. Номиналистон (хусусан позитивистҳо) танқиди онтологияро шадидтар карданд. Онҳо таъкид бар он доштанд, ки инсон танҳо тавассути эҳсосоти худ маълумот мегирад ва афзалияти шуури худро медонад, аммо на он оламро, ки ҳамчун иерархияи шаклҳои объективии мавҷудият аз ҷониби Мутлақ, Худо ба вучуд омадааст. Ба андешаи номиналистон агар онтология имконпазир бошад, он танҳо ҳамчун аҳкомест дар бораи мавҷуди субьективӣ ва мавҷудияти шуури инсон ва аҳкоми метафизикӣ дар бораи ҳастии берун аз эҳсосот маъно надорад.

Барои баррасии мавзуи онтологияи классикӣ ниғилизми атеистӣ мусоидат намуд, ки инсонро дар маркази ҳастии худ ба ҷои Худо гузошт ва таълимоти Воқеияти Мутлақро бо антропологияи фалсафӣ ва фалсафаи иҷтимоӣ иваз кард. Дар ин замина, тавачҷух ба онтологияи анъанавӣ ба таври назаррас коҳиш ёфт ва шаклҳои асосии ҳастиро ба ҳастии табиат, ҳастии инсон, ҳастии маънавӣ, ҳастии иҷтимоӣ ҷудо намуданд.

Дар зербоби дуюми боби якум – «**Масъалаи «ҳастӣ» ва «нестӣ»** масъалаи категорияи «нестӣ» дар онтологияи асримиёнагӣ ва ҷаҳони муосир мавриди тавачҷух қарор гирифта, муаммои мавҷуд будан ё набудани «нестӣ», алоқа доштан ё надоштани он бо «ҳастӣ», «нестӣ» мабдаъ аст ё «ҳастӣ» ба риштаи таҳқиқ кашида шудааст. Кӯшиш шудааст, ки муаммои беш аз дунимҳазорсолаи фалсафӣ оид ба категорияи «нестӣ» бозгӯ гардад, зеро «ҳастӣ» ва «нестӣ» категорияи ҷуфтро ташкил медиҳанд, ки бо ёрии он «тақдири онтологӣ» ҳар як мавҷудоти мушаххас инъикос карда мешавад. Ҳангоми таҳлили мантиқии маънии калимаҳо, бештар тавассути вожаҳои зидмаъно, моҳият ва зуҳури онҳо таҳқиқ мешавад. Аз ин хотир, ҳастиро бо нестӣ муайян кардан, категорияҳои «ҳеҷ чиз» ва «нестӣ» ҳам ханӯз аз замони қадим мавриди баҳси олимони соҳа гардидааст.

Бояд қайд кард, ки решаи фалсафии мафҳуми додашуда то ба ҷаҳонбинии динӣ меравад. Масалан, дар “Китоби Муқаддас [Аҳди Қадим]”, мавзуи офариниши илоҳии оламу одам таҳти унвони «Китоби Ҳастӣ» [43,15-93]. дарҷ гардидааст. Дар фалсафаи асримиёнагӣ, барои ҷонибдорони теология мафҳуми «нестӣ» мафҳуми «ҳеҷ» -ро иваз кард, ки Худо аз ҳеҷ ҷаҳонро офаридааст. Тафовут байни ин истилоҳҳои ба ҳам қариб дар он аст, ки нестӣ бо ҳастӣ ба таври умумӣ муқобил аст, дар ҳоле ки ҳеҷ чиз ҳама чиз нест. Дар таълимоти динӣ ҳама чиз аз Худо ва ба Ӯ баргарданда муаррифӣ меёбад.

Фалсафаи насронӣ ҳастиро чун қувваи манзур кард, ки аз нестӣ оламро офаридааст. Дар фалсафаи қадим, ҳардуи ин мафҳумҳо дар таълимоти Парменид зуҳур кардаанд ва ӯ ба хотири он «нестӣ»-ро инкор кард: «наметавон дар борааш фикр кард ё дар суҳан баён намуд» Демокрит дар шинохти фазо истилоҳи «нестӣ»-ро истифода бурд ва мавҷудияти фазоро ҳастии маҷмӯи атомҳо унвон кард.

Тибқи ақидаи буддизм, барои дҳармаҳо «нестӣ» мавҷудияти воқеӣ надорад, аммо дар воқеият танҳо ҳолигӣ ва шабеҳи нирвана мавҷуд аст, ки

(хало) танҳо дар фиреби эҳсосот ҳамчун як олами гуногунранг ба назар мерасад.

Дар фалсафаи вайшешик кӯшиши таҳлили категорияҳои нестӣ вомехӯрад. Онҳо байни нисбӣ будани нестӣ (*sansarga-abhava*) - набудани чизе дар чизи дигар (*S* дар *P* нест) ва нестии мутлақ - фарқи байни як чиз аз чизи дигар (*S* ин *P* нест) фарқ гузоштанд. Нестии нисбӣ, қабл аз пайдоиш ҳамчун ғайримавҷуд (*prag-abhava*), ғайримавҷуд пас аз нобудшавӣ (*dhvansa-abhava*) ва набудани алоқаи байни ин ду чиз (*atyanta-abhava*) шинохта шуд.

Дар Асрҳои Миёна байни мутакаллимон ва машшоиёни тоҷик оид ба масъалаи ҳастӣ ва нестӣ ихтилофи назар вучуд дошт. Намояндагони илми «калом» (Масалан Фаҳри Розӣ) «ҳастӣ» - ро ҳақиқӣ ва «нестӣ» - ро ботил гуфтаанд, дар ҳоле, ки машшоиён «ҳастӣ» -ро маънидодшаванда ва «нестӣ» - ро ғайри он донистаанд, аммо мутакаллимон ҳастиро ба ҳастӣ таъриф намудаанд ва машшоиён дар таърифи ҳастӣ, калимаи имконро зикр кардаанд.

Дар рисола таъкид мегардад, ки бо вучуди рушди андеша дар ҷаҳони имрӯз, ғояҳои асосии категорияи нестиро Ибни Сино ҳанӯз дар Асрҳои Миёна шарҳ дода буд ва як навъ баҳрамонии олимони баъдӣ аз осори Шайхурраис ба ҷашм мерасад.

Дар вақти инкор кардани «ҳастӣ» моҳияти «нестӣ» муайян гардид ва «ҳеҷ чиз» бо «чиз» зид гузошта шуд, вале файласуфони антикӣ ва асрҳои миёнаи Ғарб мобайни онҳо тафриқа нагузоштанд ва истилоҳи «ғайримавҷуд» (он зидди мавҷуд буд, на муқобили ҳастӣ) дар радифи «ҳастӣ» ва «ҳеҷ чиз» ба кор бурда мешуд. Тафовути ҳастиро аз мавҷуд М.Хайдеггер дақиқтар маънидод намудааст.

Муносибати файласуфони идеалист нисбат ба «нестӣ» ҳанӯз аз замони антиқа ду навъ буд. Дар таълимоти як қатор донишмандон, аз зумраи Афлотун, навафлотуниён, ирфони пантеистии масеҳият, Г. Гегел ва ғайра «нестӣ»-ро дар радифи категорияҳои асосии онтологӣ пазируфта, эътироф мешавад, ки «аз «нестӣ» чизе ба вучуд меояд».

Аввалин таърифи бунёдии метафизикӣ, ки он тафаккур мешавад, ин аст: он чизе, ки пеш аз ҳама ҳастии воқеӣ вучуд дорад, ҷуз он чизест, ки метавонад бошад ё он чизе бошад. Ин имкони ҳастӣ чизест, ки метавонад мавҷуд бошад. Аммо ин маънои онро дорад, ки ҳастии имконӣ барои он ки ҳаст шавад, ғайри худ чизи дигарро пешниҳод намекунад. Ва дар ин ҷо Шеллинг мафҳумҳои ирода ва ифодаи иродаро пешниҳод мекунад, ки дар муҳокимаи минбаъда нақши бунёдии масъалахоро доранд: он чӣ метавонад ҳаст шавад, барои ҳастӣ ба ҷуз ирода чизи дигаре лозим нест, яъне байни нестӣ ва ҳастияш чизе ғайр аз ифодаи ирода (амали ирода) нест... Ирода потенциал аст ва ирода амал аст. Ирода, ба ақидаи Шеллинг, ягона қувваи метафизикӣ, ки гузаришро аз ҳастии эҳтимолӣ ба ҳастии воқеӣ амалӣ мекунад.

Файласуфи олмонӣ Г. Гегел дар китоби «Таълимот дар бораи ҳастӣ» [26,74-81]. мавҷудияти «ҳастӣ»-ро ба воситаи мавҷудияти «нестӣ»

муаррифӣ намудааст. Ба ақидаи ӯ барои комилан муайян намудани «ҳастӣ» таърифи мушаххас ханӯз нопайдост, зеро ӯ ҳастиро берун аз қобилияти зеҳнии инсон ва аъзои ҳисси он медонад. Ӯ муътакид гашт, ки нестии холис дар баробари ҳастии холис буда, ҳар ду дар мавҷудияти байниҳамдигарӣ шинохта мешаванд. Мувофиқи ақидаи И. Кант ҳастӣ ва нестӣ байни ҳам тафовуте надоранд, мисли он ки вақте талер мавҷуд нест миқдори он кам ё зиёд намешавад, то он лаҳзае, ки аз берун таъсир нарасад. И. Кант давлати амволи хешро, назар ба мафҳум ё имкониятҳои онҳо, дар мавҷудияти воқеии талерҳо медонад» [85,13]. Ба андешаи ӯ, ташаккул - пайдоиш ва нобудшавӣ - ягонагии ҳастӣ ва нестӣ буда, пайдоиш ба маҳв мебарад ва нобудшавӣ ба пайдоиш.

Муҳаққиқ ошкор менамояд, ки дар вақти инкор кардани «ҳастӣ» моҳияти «нестӣ» муайян гардид ва «ҳеҷ чиз» бо «чиз» зид гузошта шуд, вале файласуфони антиқӣ ва асрҳои миёна мобайни онҳо тафриқа нагузоштанд ва истилоҳи «ғайримавҷуд» (он зидди мавҷуд буд, на муқобили ҳастӣ) дар радифи «ҳастӣ» ва «ҳеҷ чиз» ба кор бурда мешуд. Дар афкори фалсафаи антиқӣ ва ҳам асримиёнагӣ категорияи нестӣ ҳамчун «шабаҳи ҳастӣ» истифода шуданд. Нақши методологии он на дар тасдиқи мавҷудияти нестӣ, ҳечро дар воқеияти обективӣ муайян кардан буд, балки бе истифодаи онҳо дарёфти ҳақиқат душвор буд.

Муҳаққиқ муътакид мешавад, ки категорияи «нестӣ» бо категорияи «ҳастӣ» чуфт маҳсуб меёбад.

«1. Ташаккули категорияи ғайримавҷуд, нестӣ дар фалсафаи Аврупои Ғарбӣ бо мафҳуми инкор алоқаманд аст, ки ин шартӣ муҳим дар таҳия ва дарки категорияи «ҳеҷ» мебошад.

2. Дар чараёни ташаккул ва рушди методологияи фалсафӣ ду парадигмаи асосии таҳқиқотӣ – мусбат ва манфӣ ба миён омад, ки бо роҳҳои гуногун масъалаи муносибати байни ҳастӣ ва нестиро ҳал мекунад. Аввалӣ мавҷудияти нестиро ҳамчун падидаи воқеӣ эътироф мекунад, дуввумӣ нестиро инкор мекунад.

3. Ҳеҷ чиз, ки ҳамчун чизе мутлақ гирифта шудааст, дар фалсафа ҳамчун рамзи ғайримавҷуди комил ба назар мерасад. Ғайримавҷуди нисбӣ, ки бо ҳастӣ вобастагӣ дорад, дар ҳузури худ аз ҳастӣ ҳосил намешавад. Ҳастӣ бе нестӣ дарк карда намешавад. Ин нақши методологии «нестӣ»- ро дар робита бо шинохти мавҷуд ва ҳастӣ ошкор мекунад. Ғайримавҷуд монанди нестӣ, монанди дигар мафҳумҳо ва категорияҳои фалсафӣ мафҳуме надорад ва парадоксалияти он аз нуқтаи назари мантиқӣ аз он иборат аст, ки вай худро ҳамчун мафҳум инкор мекунад.

4. Зухуроте, ки илми муосир таҳқиқ мекунад, барои тавзеҳи худ истифодаи категорияи «ҳеҷ»- ро талаб мекунад, ки нақши методологии онро зоҳир намояд. Ба андешаи муҳаққиқон «ҳеҷ» падидаи воқеӣ аст. Инъикоси он дар назарияи илмӣ ҳамчун концепсияи асосӣ хусусиятҳои сохти назария, яъне татбиқи маънои методологияи категорияро муайян мекунад.

5. Нигилизм, бешубҳа, бо категорияҳои «ҳеч» алоқаманд аст, аммо ин пайванди «хешутаборӣ» танҳо дар этимология буда, дар мазмун қаробатӣ надоранд. Нигилизм ҳама гуна мавҷудиятро бо ғайримавҷуд қиёс намуда, онро аз тамоми аҳамият маҳрум мекунад. Муҳокимаҳо оид ба масъалаҳои «ҳеч» дар фалсафаи муосири рус ба мавҷудияти «ҳеч чиз» ҳамчун унсури воқеият, инчунин ба рушди фаҳмиши чизе, ки метавонанд аҳамияти хоси методологии онро ҳам дар робита бо сохти фалсафӣ ва ҳам илмии умумӣ ошкор кунанд, дахл доранд» [109,8-9].

Таҳлили гузаронидашуда ҳадди аққал ду ҷабҳаи асосиро муайян намуд:

1. Аввал, ин мушкилоти марбут бо мавҷуди нестӣ (ҳеч чиз) қонунӣ будани ҳузури ин категорияҳоро дар фалсафа бозгӯ намояд. Аз нигоҳи мо, ки бо як қатор далелҳо асоснок гардид ва ин категорияҳо, ки аз ибтидо дар фалсафа мавҷуданд, ҳаққи мавҷудият доранд.

2. Дуввум, гарчанде ки хулосаҳо ва натиҷаҳои файласуфони муосир ҷанбаи методологии ошкоро ифодаёфтаи ин категорияҳоро ифшо насозанд ҳам, онҳо самти бешубҳаи методологиро ҳам дар фалсафа ва ҳам дар илм, алалхусус дар табиатшиносӣ дар бар мегиранд.

Дар зербоби сеюми боби якум – **«Ҳастӣ ва моҳият»** – сарчашмаи фарқиятҳои мавҷудоти олам шинохта шудани моҳият ва муносибати он бо ҳастӣ ошкор мешавад.

Метафизика афқоре буд, ки ба таҳқиқи моҳияти ҳастӣ нигаронида шуда, тавассути инъикоси ратсионалӣ-рефлексивӣ, дар заминаи онтологӣ ва гносеологӣ тадқиқ мешуд. Файласуфони Юнони Қадим моҳияти ҳастии табииро таҳқиқ намуда, нахустмабадъро муайян карданд, ки фарогири тамоми гуногунии ҳастӣ мебошад.

Файласуфон барои дарки маънои ҳақиқати ҳастӣ ба мафҳуми «моҳият»- ҳамчун ҳадди ҳастӣ таваҷҷуҳ намуданд. Дар натиҷа онҳо ба хулосае меоянд, ки ба таври одӣ «моҳият» ҳар гуна моҳияти арастуӣ аст - хоҳ ҷисмонӣ ва ҷӣ руҳӣ (ақлӣ) ва «моҳияти моҳият» маънои моҳияти андешаҳои арастуӣ мебошад ва он ҳангоми ошкор шудани категорияи моҳият бо ёрии нух категорияи боқимонда пайдо мешавад. Аз ин рӯ, дар марҳалаи «моҳияти моҳият» ҷуз моҳият ва моҳияти он чизе нест ва ҳар чизе, ки дар моҳият ба даст омадааст, берун аз моҳият аст ва шояд ҳамчун салиб ҳилофи моҳият мегардад. Чун моҳиятро метавон ба ҳастӣ ва нестӣ нисбат дод, ҳеч кадоми онҳо аз он гирифта намешавад. Албатта, ин ҳилофи он нест, ки моҳият ё дар берун вучуд дорад ва ё аз байн бурда намешавад, ки вучуд ва набудани ҳар дуру аз он дур мекунад. Ба ин далел файласуфон мегӯянд, ки дар баландии зидҳо аз сатҳи моҳият (ва ҳастиву нестиро метавон аз доираи моҳият хориҷ кард) ва берун аз моҳият нест.

Муҳаққиқ муътақид мешавад, ки файласуфон барои дарки маънои ҳақиқати ҳастӣ ба мафҳуми «моҳият» - ҳамчун ҳадди ҳастӣ таваҷҷуҳ намуданд. Тафовути асосии ҳастӣ ва моҳият дар он аст, ки ҳастӣ ба ҳеч як аз даҳ категорияи Арасту тааллуқ надорад. Зеро ҳастӣ як «чизи абстрактӣ»

аст, дар ҳоле ки моҳият як «чиз»-и мушаххасест шомили даҳ категорияи Арасту.

Моҳият он аст, ки зоту арз дар иртибот бо он муайян карда мешавад. Моҳият ва ҳастӣ ду мавзуи фалсафа мебошанд, ба ҳадде, ки ҳастӣ худ ба худ бигирад ва ё ҳастӣ бо он ном маълум бошад, онро моҳияти он ҳастӣ меноманд. Масалан, инсон моҳияти вучудии он ҳайвони нотик аст. Моҳият аз ҳастӣ вобаста аст ва нишондиҳандаи тафрикаи байни мавҷудот мебошад.

Ҳамин тариқ, муайян мешавад, ки сарчашмаи тамоми фарқиятҳои олам моҳият аст ва тафовути моҳиятҳо низ зотӣ эътироф мешавад.

Дар зербоби чоруми боби якум - «**Ҳастӣ ва тафаккур**» - мақоми тафаккур дар шинохти ҳастӣ дар таълимоти файласуфони Юнони Қадим ошкор мегардад.

Тамаддуни мардуми тоҷик таърихи чандҳазорсола дорад, вале бо сабабҳои гуногуни сиёсӣ иҷтимоӣ таълифоти илмӣ фалсафии донишмандони давраи қадим то ба замони мо нарасидаанд. Аз ин хотир, оид ба масъалаи таҳқиқи ҳастишиносӣ, мо аз намояндагони мактаби милетӣ шуруъ намудем, ки ин ё он унсурҳои табииро нахустмабаъъ эълон карда, аз нахустфарзияҳои онтологӣ рӯ ба гносеология оварда буданд. Фалес обро, Анаксимандр апейронро, Анаксимен ҳаворо, Гераклит оташро, Эмпедокл якчанд унсурҳоро - «замин, оташ, ҳаво, нафӣ»-ро ибтидои ҳама чиз медонистанд, вале концепсияи атомистии Демокритус ва Ледкипп, ки ҳамчун анъанаи материалистӣ зухур намуда буд, дар ҳастии олам имконпазир будани таҳаввул ва таназзул, ҳаракат ва қасрати ашъро пешниҳод намуд. Дар асоси концепсияи атомистӣ ҳодисаҳои биологӣ, иҷтимоӣ ва ахлоқӣ шарҳ дода мешавад. Азбаски таълимоти онологии ҳамаи файласуфон, оид ба шарҳи олам, метафизикӣ набуда, натуралистона ё табиатшиносона буд, таълимоти онҳо материалистӣ маънидод карда мешавад.

Самти дигари фалсафаи аввали юнонӣ бо инъикоси муносибати ҳастӣ ва тафаккур алоқаманд буда, фалсафаи Парменид оид ба «ҳастӣ» як навъ гузариши бунёдӣ маҳсуб ёфт, ки аз андешаҳои мушаххаси физикӣ ба унсурҳои тафаккури эҷодӣ рӯ оварданд. Парменид дар баробари ҷаҳони эҳсосшаванда, олами идрокшавандаро кашф карда, категорияи «ҳастӣ»-ро ба истилоҳи фалсафӣ ворид намуда, тафаккури метафизикиро, аз баррасии моҳияти табиӣ ашъ, ба сатҳи омӯзиши моҳияти идеалии онҳо табдил медиҳад ва Афлотун олами «мавҷуди идеалӣ»-ро ба фалсафа ворид мекунад. Парменид ҳастӣ ва тафаккурро як маъно дониста мегуфт, ки азбаски ҳама чизи тағйирёбанда ва ё тақсимшаванда фанопазир аст, ба ҳастӣ мувофиқ нест, зеро он ягона, беҳаракат буда, гузаштаву оянда надорад.

Муҳаққиқ таъкид менамояд, ки онтология аз рӯи ақидаҳои ратсионалӣ як навъ дониши аз илмҳои эмпирикӣ фарқкунанда буда, ҳастӣ меъёри берун аз тафаккур аст. Файласуфон ба ҳулосае меоянд, ки ҳастӣ Худо ё материя ва ё субстрати табиӣ набуда, дар натиҷаи кӯшиши ақлӣ

идрокшаванда аст. Аз ин рӯ, барои исботи «ҳастӣ» нахуст ба мафҳуми зидди он «нестӣ» ручӯъ шуд. Аз нестӣ пайдо шудан ва ё нопадидшавӣ дар он гувоҳи мавҷудияти «нестӣ» аст. Парменид бо ин исбот менамояд, ки ҳастӣ берун аз идроки ҳиссӣ аст ва бо ин ӯ барои воқеияти идеалии метафизикӣ асос мегузорад.

Муҳаққиқ ба хулоса меояд, ки дар фалсафаи классикӣ онтология, ҳамчун муайянкунандаи ҳастӣ, новобаста ба фаъолияти инсон шууру тафаккури он ифода мешуд. Азбаски дониши ба туфайли тафаккур ба даст омада, оид ба он чизе, ки бар хилофи падидаҳо ва ашёи ҳаёлии инсон дар асл вучуд дорад, нисбӣ фаҳмида мешавад ва файласуфон сохторҳои устувори вучуд, моҳияти ашё (ҷавҳар) ва муносибати байни ҳастӣ ва тафаккурро ҷустуҷӯ намуда, ба метафизика (дониши аз олами ҳис берун) рӯ оварданд.

Ҳамин тариқ, ба фалсафа хусусияти дониши ниҳой дода мешавад, ки он метавонад танҳо худшиносӣ ва худсобикунии ақли инсон бошад. Ҳастӣ ҳамеша ҳаст, ҳамеша вучуд дорад, он ҷудонашаванда ва беҳаракат аст, комил аст.

Боби дуюм «Маърифати ҳастӣ дар таълимоти мактабҳои фалсафии асримиёнагии тоҷик (асрҳои X- XII)» ном дошта, аз 3 фасл иборат буда, дар фаслҳои он масъалаи мазмун, моҳияти ҳастишиносӣ: вазъи сиёсӣ, иҷтимоӣ ахлоқӣ ва фарҳангии ҷомеа дар асрҳои X-XII, осори муҳимтарини файласуфони машшоъ ва тасаввуф дар ин давр ва ҷанбаи идеологии масъалаҳои ҳастишиносӣ дар таълифоти мазкур муайян шудааст.

Диссертант муътақид мешавад, ки файласуфони тоҷик ба таълифоти Арасту Афлотун така карда, онҳо системаи нави фалсафиро офариданд, ки он пешқадамтарин назарияи илмӣ-фалсафии Асрҳои Миёна ҳисоб мешавад.

Дар зербоби якуми боби дуюм **«Вазъи сиёсӣ иҷтимоӣ асрҳои X-XII ва таълиқи мактабҳои фалсафии динӣ»** робитаи зичи равандҳои сиёсӣ, иҷтимоӣ ва маънавии асрҳои X-XII бо таълиқи мактабҳои фалсафии машшоъ ва тасаввуфи тоҷикон таҳлил шудааст. Муҳаққиқ нишон медиҳад, ки мафҳуми «ҳастӣ» дар ин давр на танҳо як масъалаи назариявӣ, балки ҷавоб ба ниёзҳои маънавӣ иҷтимоӣ ҷомеаи форсу тоҷик будааст. Дар пасманзари таназзули хилофати Аббосиён ва эҳёи фарҳангии Сомониён, шароити озоди фикрӣ ба густариши фалсафаи мантиқӣ ва ирфони таҷрибавӣ мусоидат намуд.

Масъалаи «ҳастӣ» ҳамчун мафҳуми марказӣ дар маркази баҳсҳои илмӣ динӣ қарор дошт ва дар асрҳои файласуфони асримиёнагии тоҷик, ба монанди Ибни Сино ва Форобӣ инъикос мешавад. Муайян гардид, ки мактаби машшоъи шарқӣ тавассути мантиқу истидлол ва тасаввуф тавассути маърифат ва таҷрибаи ботинӣ ба фаҳми ягонаи «ҳастӣ» ноил шудаанд. Шаклгирии мактабҳои фикрӣ дар муҳити иҷтимоӣ сурат гирифт, ки дар он забон, озодандешӣ ва дастрасӣ ба илм нақши калидӣ доштанд. Ҳамин тавр, таҳқиқ нишон медиҳад, ки фалсафа ва ирфон дар

фазои мушаххаси таърихӣ бо мақсади шинохти ҳастӣ ва ҷойгоҳи инсон дар олам ташаккул ёфтаанд.

Дар зербоби дуюми боби дуюм «Масъалаи ҳастишиносӣ дар мактабҳои динию фалсафии асримиёнагии тоҷик (калом, мӯътазилия, исмоилия, ишроқ)» диссертант муайян менамояд, ки аз замони зуҳури ислом ва тарҷумаи осори донишмандони Юнону Рими Қадим, баҳсу мучодалаҳои фирқавию мазҳабӣ, фалсафию илоҳиётии динӣ, оид ба тасаввуроти онтологӣ, бавижа таносуби Худо, олам ва одам боиси таҳаввул, рушд ё таназзули онҳо мегардид.

Дар асрҳои X-XII бархе аз ғояҳои фалсафӣ зидди таълимоти дини ислом маҳсуб меёфт. Аз ин хотир, ғояҳои мутафаккирони давр характери мусолиҳатомез дошт, зеро аксарияти онҳо қадим будани Худо, олам ва табиатро эътироф менамуданд. Андешаҳои материалистона дар фалсафаи ин давр, аз рӯи қоида, ба худ тобиши теологӣ мегирифт.

«Академик М. Хайруллоев се равияи асосии афкори асримиёнагии арабзабонро муайян мекунад:

1) исломи ортодоксӣ бо теологияи сҳоластикии худ – калом, ки ин равия дар хилофат бартарӣ дошт ва манфиатҳои онро ҳимоя мекард;

2) Тамоюлҳои навафлотунӣ, ки пантеизмро бо навъҳои гуногуни он ифода мекард, ки дар тасаввуф ифодаи равшани худро ёфта, ақидаҳои табақаҳо ва гурӯҳҳои гуногуни иҷтимоиро инъикос менамуданд. Баъдан бо талоши Ғазолӣ аносири ирфонӣ тасаввуф ба таълимоти исломи ортодоксӣ шомил гардид, вале солиқон ҳамоно дар муқобили он истодагарӣ мекарданд;

3) Аристотелизм, ки майлу хоҳиши табақаҳои тундравро, ки тарафдори омӯзиши табиат ва инкишофи табиатшиносӣ буданд, ифода мекард». [48,59].

Мутакаллимон барои аз нав мустаҳкам кардани риштаи имони мӯътазилиён, дар шинохти Ҳақиқати Мутлақ ва ҳифзи назарияи тақдир (қазову қадар), бар зидди консепсияи қонуниятҳои табиӣ ва зарурияти сабабии падидаи табиат истодагарӣ мекарданд. Бар муҳолифи таълимоти абадияти олам, сабабҳои объективӣ ва қонуниятҳои дар табиат рухдиҳанда баромад карда, мутакаллимон меқӯшиданд, ки аз ҷиҳати назария собит намоянд, ки олам аз ҳеч офарида шудааст.

Ба андешаи академик М. Диноршоев, Арасту муътақид буд, ки Худо ва олам ибтидоӣ ва ҳам абадиянд. Ҷаҳонро муҳаррик ба ҳаракат медарорад, ки он низ ибтидоӣ аст ва амалҳои на оғоз доранд ва на интиҳо. Ин назари Арасту, ки боиси эътиқод ба ду мавҷудоти ибтидоӣ мегардад, албатта принципҳои эътиқоди мусалмонон ва монотеизми динӣ мувофиқат намекунад. Аз ин рӯ, Форобӣ ва Ибни Сино назари Арастуро напарастиданд ва принципҳо, шаклҳои таълимоти исломро тарафдорӣ карданд [32,135].

Академик М.Диноршоев ба хулосае меояд, ки «ҳарчанд Ибни Сино ҳамзистии оламро бо Офаридгор эътироф менамояд, фалсафаи ӯро

наметавон дуалистӣ тавсиф кард. Он дар принципи аслии худ, фалсафаи идеалистии монистӣ мебошад» [2,27].

Чараёнҳои илмӣ, динӣ ва сиёсии ислом, аз қабилӣ ҷабрия, мӯътазила, хориҷия байни ҳам тафриқа доштанд. Масалан, «қадарихо ҷонибдори озодии рафтору кирдори амали инсон буданд ва бар хилофи онҳо ҷабрияҳо бар он эътиқод доштанд, ки инсон холиқи амалҳои худ аст. Бинобар ин, муҳолифони онҳо мутмаин буданд, ки ин ақида аз афкори масеҳӣ сарчашма мегирад» [12,68].

Мӯътазилиён теологияи ратсионалистиро тавассути дарки моҳияти Илоҳӣ инкишоф доданд. Усулҳои мураккаби схоластикаи юнониро истифода карда, (онҳо аввалин шуда ба илоҳиёти мусулмонӣ ворид карданд) мӯътазилиён собит сохтанд, ки сифати Худо бо зоти Ӯ якҷо буда, ҷудо буда наметавонанд. Дар навбати худ онҳо зидди антропоморфизм (Худоро ба одам шабоҳат додан, мисоли соҳиби гӯшу чашм ва ғ., гӯё Ӯ дастонашро болои китфи паёмбар гузорад вай сардии ангуштони Худоро эҳсос мекарда бошад) баромад карданд» [72,134].

Бояд таъкид намуд, ки хусусияти манфии метафизикаи исмоилиён ин ғояи мавҷудияти Худо буд (ҳарчанд даркнашаванда ва маҳрум аз ҳама муайяниву сифатҳо), ки ҳуқуқи «даҳлат» ба воқеияти олам надорад. Танҳо аз ҳамин нуқтаи назари онҳо исмоилиро метавон теологияи исломӣ номид. Аз ин ҷо муайян мегардад, ки ҷаро зидди исмоилиён қувваҳои реаксионии ҷамъияти феодалӣ ва баръакс, ба тарафдории онон кишрҳои прогрессивӣ ва мутафаккирон, шавқмандони рушди ҷомеа, илм ва фалсафа мубориза мебуданд [34,71-72].

Исмоилиён таъкид бар он доштанд, ки зоҳириён дар шинохти табиати Қуръон аз пайи паёмбар нарафтанд ва маънии аслии таълимоти онро нафаҳмидаанд. Исмоилиён байни имон ва ислом тафриқа гузоштанд. Аз рӯи нуқтаи назари онҳо ислом ин зоҳир ва имон ин ботин буда, ислом – иқрор ва имон – иқрор бо ҳамҷоягии маърифат аст [20,125].

Исмоилиён нисбат ба мутакаллимон назари саҳти ошкорои мунтақидона доштанд, вале мутакаллимон эҳтиёткорона (баъзан ниҳонӣ) муносибат доштанд. Ин муҳолифати назар дар шарҳи шариат ва ҳақиқат, муайянкунии имону маърифат мушоҳида мешуд.

Дар таърихи ҳаракати исмоилия талошҳои воқеии барҳам додани шариат ва ҳатто соли 1164 пурра аз байн бурдани он дида шуд. «Бори нахуст дар таърихи ислом, ба таври расмӣ қонуни исломӣ бартараф шуда, ҳаракати исмоилия дар Эрон (асрҳои XI-XIII), дар адабиёт ҳаракати онҳо ҳамчун ҳаракати террористони ассосинҳо зухур кард» [19,70-80; 44,141-142].

Фалсафаи навафлотунӣ барои доиёни исмоилии сарзаминҳои эронӣ ҷаззобият дошт ва ин донишмандон бар он шуданд, ки илоҳиёти исмоилиро бо ақоиди навафлотунӣ такмил доданд. Бо ин амр суннати ақлгарой дар илоҳиёти фалсафии исмоилиён падида омад, ки баъдан ҳамчун «фалсафаи исмоилия» маъруф гардид [35,196-287; 29,241-267].

Равияи тасаввуф мақоми оддии теологияи мусулмониро, ки ба принципҳои фалсафии навафлотуния таъя мекард, ҷонибдор буд. Ҳамин

чанбаи масъала имкон дод, ки М. Ғазолӣ онро ба ортодоксияи мусулмонӣ мутобиқ созад.

«Озодфикрии тасаввуфӣ ҳамчун зидди мутаассиботи исломӣ асосан дар шаклҳои зерин зухур мекунад:

1) безътиной нисбат ба догма ва расму оинҳои исломи ортодоксӣ, ки татбиқ ва риояи қатъии онҳоро қонуни шариат талаб мекард;

2) инкор кардани таҳаммулнопазирии мусулмонон нисбат ба дигар намояндагони динҳо ва бар хилофи онон ҷонибдорӣ баробарии халқҳои эътиқоди гуногун;

3) маҳкум кардани рӯҳониёни мутаассибӣ исломи ортодоксӣ» [48,20].

Тасаввуф бо гуногунрангӣ, бо зухуроти ҳоси худ, аз асрҳои аввали пайдоиши ислом ба ҳаёти маънавӣ, иҷтимоӣ ва фарҳангии халқҳои мусулмон ворид шуда, дар ҳамаи ин соҳаҳои ҳаёти ҷамъиятӣ таъсири бузург гузоштааст. Аммо бо сукути Хилофат дар асрҳои XI-XII ҷангҳои харобиовар ва тарки макон кардан тез-тез ба амал меомаданд, ки дар натиҷаи ин аҳволи оммаи меҳнаткшон хеле бад шуд. Рӯҳафтодагӣ дар ҷомеа ҳукмрон шуда, зоҳидӣ ва ирфон паҳн гардид ва заминаи инкишофи тасаввуф ба вучуд омад.

Дар зербоби сеюми боби дуюм «**Хусусиятҳои маърифати ҳастӣ дар фалсафаи машшоӣни шарқӣ**», ба андешаи муҳаққиқ фалсафаи исломӣ ба Шарқию (IX-X) Ғарбӣ (X-XII) қисмат шуда, таълимоти он аз ҳастишиносӣ ва мантиқи арастуӣ, ки фалсафаи антиқӣ аст, сарчашма мегирад. Таълимоти арастуӣ ба шарофати унсурҳои ба худ ҳоси реализм ва ақлии ҳоса зоҳиршуда ҳамчун чизи равшан аз ҷаҳонбинии ҳукмронии динӣ фарқ мекард. Он дар Шарқ дар ду самт: ба воситаи тафсири тамоюлҳои материалистии фалсафаи Арасту ва ақидаҳои теологӣ ӯ паҳн шуд.

Машшоӣён дар асоси тадқиқоту мушоҳидаҳои худ ва комёбиҳои афкори халқҳои кишварҳояшон системаи нави фалсафиро офариданд ва моҳияти таълимоти машшоӣро асосан 5 асл ташкил медиҳад:

1) судур – оламро Худо офаридааст, вале на ба ихтиёри худ, балки бо амри зарурат. Зинаҳои судури олам чунинанд: ақли кул – нафси кул–ҳаюло – олами моддӣ. Инкишофи мантиқии ин таълимот аксарияти машшоӣни Шарқро ба пантеизми натуралистӣ ва деизм овардааст.

2) сабабият– ҳамаи ҳодисаҳои олам сабаб доранд. Ҳатто байни Худо ва олам ҳам робитаи сабабӣ (Худо – сабаб, олам – натиҷа) вучуд дорад.

3) қидам ва абадияти олам– азбаски Худо чун сабаби олам қадим аст, олам низ чун натиҷаи он қадим мебошад, зеро сабабу натиҷа дар замон баробар зухур мекунанд.

4) Модда ва сурат – ашёи олам аз пайвастанӣ модда ва сурат пайдо мешавад.

5) нафсу тан – пайдоиши ҷисми зинда ба пайдо шудани нафс вобастааст.

Принсипи асосии назарияи маърифати машшоӣя принсипи иртисом (инъикос) аст, ки мувофиқи он сурати (образи) чизҳо дар ҳис, ақли инсон муртасим ва мутамассил мешавад. Аз ин сабаб, машшоӣя ба маърифати

ҳисси –донистани чизҳои чузъӣ ва маърифати ақлӣ –донистани ашъи кулӣ қоил буд. Ба замми ин машшоия маърифати ҳадсӣ (интуитивӣ) – бе таълиму таҷриба дарёфтани ашъро низ қоил аст.

Диссертант собит мекунад, ки дар ҳалли масъалаҳои гносеологӣ ҳам машшоия аз қайди идеализм ва метафизика пурра берун набаромадааст. Машшоиён бар хилофи назарияҳои илмӣ худ дар доираи ақидаҳои фалсафиашон робитаи узвӣи нафси нотиқа (шуур, тафаккур) ва тан (димоғ, мағзи сар) - ро инкор карда, ба бисёр хулосаҳои идеалистии гносеологӣ роҳ додаанд.

Дар муҳити иҷтимоӣ машшоия чунин ақидаеро таъкид мекард, ки ҷамъияти инсонӣ дар натиҷаи эҳтиёҷи одамон ба муованат ва ҳамкорӣ зарурат дорад (зеро як фард тамоми талаботи иҷтимоӣ ва иқтисодии худро қонеъ карда наметавонад ва иттиҳод ногузир аст). Машшоиён соҳти табақавӣи ҷамъиятро таҳқиқ карда буданд, ки он дар таълимоташон оид ба ҷамъияти фозила, чоҳила ва шаклҳои гуногуни он ифода шудааст. Утопияи иҷтимоии машшоия (ташкили ҷамъияте, ки нобаробарӣ, бадбахтӣ ва фиску фучурро барҳам зада, дар байни одамон ҳамкорӣ, муованат, сулҳро барқарор менамояд ва онҳоро саодатманд мегардонад) бар зидди воқеияти замони феодалӣ равона шуда буд.

Гояҳои асосии машшоия дар илми ахлоқ чунинанд: ахлоқ на фитрӣ, балки касбӣ аст ва дар зери таъсири шароити муҳит, тарбияву таълим ташаккул меёбад. Мардумон соҳибхушӣеранд ва ҳар кас аз рӯи салоҳдиди худ амал мекунад. Бинобар ин онҳо барои рафтору кирдорашон масъул ва ҷавобгаранд. Тамоми нормаҳои ахлоқ ва одоби муошарат дар системаи фалсафии машшоия мувофиқи ҳамин дастурҳо, ки зотан зидди таълимоти ахлоқии калом, аз ҷумла ашъария мебошанд, таҳлил шудаанд.

Азбаски ҳақиқати онтологӣи оламро бидуни диалектикаи категорияҳои ҳастӣ фаҳмидан мумкин нест, диссертант тафаккури эҷодӣ ва андешаҳои ҳастишиносии таълимоти Ибни Синоро, ки фарзияи офариниш пешниҳод шудааст, баррасӣ намудааст.

Ба андешаи ӯ, ҳастии олами том (универсум) аз Ақли Илоҳӣ бармеояд. Ин маънои онро дорад, ки ҳақиқати онтологӣи Илоҳӣ зерпояи ҳақиқати онтологӣи Олами Кул аст. «Ин ҷараёни судур, аз ақле ба ақли дигар то таҳқиқи силсилаи уқули даҳгона ва нуфуси самовӣи нӯҳгона идома меёбад» [57,12].

Ибни Сино бо таълимоти метафизикӣ ва табиӣетии хеш аз Форобӣ асосан бо он фарқ мекунад, ки ӯ ҳаюлоро аз Худо чудо накарда, маънавиётро болотар аз ҳама моддиёт мегузорад ва дар натиҷа аҳамияти рӯхро ҳамчун миёнарави моддии байни маънавиёту ҷисм муайян мекунад.

-яке аз вижагиҳои дигари Ибни Сино, дар ин замина, кӯшиши вай ба исботи масъалаи таъсири нафс бар тан мебошад. Ӯ нафси нотиқаро пурракунандаи ҳамаи вучуд ва оғозкунандаи онҳо меҳисобид ва онро ҷавҳар медонист, зеро ҷавҳар доимо мухтор аст, вале араз мустақил нест. Инчунин, нафси нотиқаро Ибни Сино ҷисму ҷисмонӣ намешуморад, зеро «мебоист мисли тани инсон хароб ва лоғар мешуд.

Ба андешаи муҳаққиқ офариниш дар таълимоти Ибни Сино шакли худро мушоҳида кардани Ақли аввал, вале ба истилоҳ, дар пораҳои алоҳида ё дар ҷамъ, қисмҳо, пахлуҳо, сатҳҳо ва ғайра аст. Офариниш ба феноменологияи шуури ғарштигон мубаддал мешавад.

Қувваи диалектикий нерӯи эҷодии Ибни Сино дар бунёди Ақли дуввум зоҳир мегардад. Ба андешаи ӯ, ҳақиқати онтологӣ чизе неҳодӣ дуҷумдараҷа буда, ҳосилшуда бо мувофиқати воқеияти он ба ҳастии идеалии худ, аз рӯи зарурат муайян карда мешавад.

Ба ақидаи Ибни Сино, бинобар он ки ҷавҳарҳои рӯҳонӣ таҳти таъсири сабаби аввал зухур мекунад, абадианд ва онҳоро воҷиб унвон кардан мумкин аст. Баръакси онҳо махлуқҳои мураккаб тавлиду марг дошта, вобастаи қонунҳои дохилии худ онҳо ҳастаанд. Ин тамоюли андешаи Ибни Сино ба ақидаҳои Арасту, навафлотуниён ва Плотин тавҷам буда, зидди таълимоти исломӣ мебошад.

Ба андешаи ӯ, табиати ақли инсон дар паёмбарон зоҳир мешавад. Идеализми фалсафии Ибни Сино дар эътирофи мавҷудияти зинанизоми (иерархияи) ақли объективӣ берун аз тафаккури инсон ва ҷудо аз он намоён аст. Дар баробари ин, Ибни Сино борҳо таъкид мекунад, ки вай зинаи Ақлҳои объективӣ оламиро бо Худованд айният намебахшад. Дар ин маврид, андешаҳои Ибни Сино бо Фарабӣ мувофиқ аст.

Муҳаққиқ ба ҳулосае меояд, ки ҳарду файласуф, дар ин бобат, бо таълимоти ирфонӣ ошно будаанд.

Мустақилияти тафаккури эҷодии Ибни Сино боз дар он мушоҳида мешавад, ки дар таҳқиқи масъалаҳои метафизика ӯ вазифаҳои руҳро танҳо бо шакли (энтелехия) ҷисми органикӣ маҳдуд намекунад, чунон ки дар Стагирит буд. Эътироф кардани объективӣ зинанизоми Ақлҳои олӣ таълимоти Ибни Синоро ба навафлотунӣ наздиктар мекунад, ки дар антропология ин вазифаи руҳ, дар робита бо моддиёт, гарчанде ки вучуд дорад, муҳимтарин нест.

Ҳаёти пас аз марг мавзӯи метафизика аст, зеро сухан дар бораи ҷизҳои берун аз ҳудуди олами инсонӣ меравад. Ба ақидаи Ибни Сино «Нафси инсонӣ бобақо ва фосидшаванда буда, дар баданҳо таносух намеёбад» [6,227].

Ҳамин тариқ, ба андешаи Ибни Сино ҳақиқати онтологӣ ҷисм вобаста ба сабабҳои табиӣ буда, мувофиқи мавқеъ ва ҳолат ҷисм, бояд намуди табиӣ худро дошта бошад. Универсум, унсурҳои он дар як Олами ваҳдат (ягона) ҳастанд, бинобар ин ҳама чиз ба сӯи ҳадафи мутлақӣ худ, ҳамчун ҷодаи неқӯӣ талош мекунад, дар асоси як тартиботи фозила, ки дар он ҷо вучуд дорад ва ҳеҷ чиз бемаъно ва бефоида нест, зеро ҳама чиз натиҷаи офариниши Илоҳӣ аст.

Боби 3-юми рисола «**Масъалаи ҳастииноӣ дар тасаввуф**» ном дошта, аз 4 зербоб иборат буда, дар зербобҳои он масъалаи мазмун, моҳияти ҳастииноӣ: вазъи сиёсӣ, иҷтимоӣ ахлоқӣ ва фарҳангии ҷомеа дар асрҳои X-XII, осори муҳимтарини файласуфони машшоъ ва тасаввуф

дар ин давр ва чанбаи идеологии масъалаҳои ҳастишиносӣ дар таълифоти мазкур муайян шудааст.

Диссертант муътақид мешавад, ки файласуфони тоҷик ба таълифоти Арастуву Афлотун така карда, онҳо системаи нави фалсафиро офариданд, ки он пешқадамтарин назарияи илмӣ-фалсафии Асрҳои Миёна ҳисоб мешавад.

Дар зербоби якуми боби сеюм – **«Мазмун ва моҳияти мафҳуми «ҳастишиносӣ» дар тасаввуфи асрҳои X-XII»** вазъи сиёсӣ иҷтимоӣ, ахлоқӣ, таърихӣ ва фарҳангии тоҷикон дар асрҳои X-XII ошкор шуда, бештар чанбаҳои таъсири мутақобилаи дину фалсафа дар афкори мардуми даври мазкур муайян гардидааст.

Дар ҳаёти тоҷикон қарни рушду нумӯи илму фарҳанг, давраи салтанати давлати мутамарказу муттаҳиди Сомонӣ асри X махсуб ёфта, муаррихону олимони ин асрро «асри тиллоӣ» унвон кардаанд. Оғози асри XI сарзамини Мовароуннаҳр Хуросон ба зери тасарруфи ғазнавиён гузашта, султон Маҳмуд ба талаву торочкунӣ ва оташзании маҳзани илму маърифат «фаъолият»-ашро шурӯъ мекунад. Вале дар баробари зулму истибдоди халқ барои рушди фарҳангу адабиёт заминае фароҳам меоварад. Пас аз он саҳифаҳои ғоҷибори таърих ошкор мешаванд, вақте ки мусулмонон, бештар, қони худро барои ҳифзи имонашон қурбон мекарданд. Онҳо анъанаҳои фарҳанги шаҳрро аз даст доданд, аммо аз тарафи дигар, дарбориён бо мардум муттаҳид шуда, дар деҳаҳо реша паҳн карданд ва қомеа бештар монолитӣ шуд. Аз ин рӯ, таъҷҷубовар нест, ки дар деҳот уламою донишмандон буданд, ки якҷанд забонро медонистанд ва рисолаҳои фалсафӣ ва тасаввуфро бо истинод аз асарҳои мутафаккирони бузурги исломӣ ва афкори файласуфони Юнони Қадим навиштаанд. Шароити мустамлика ва нуфуз ва муҳити дигар динҳо Исломо водор сохт, ки барои муҳофизати ҳеш ва нигоҳ доштани мақому расолати дин, усулҳои нисбатан самарабахшро таҳия кунанд.

Ҳамин тариқ, ҷустуҷӯи фалсафаи давраи асримӣёнагӣ, танҳо ба туфайли асарҳои илмӣ адабии ҳифзшуда, дубора эҳё мегардад. Дар ин давра, таълифоти зиёде дар мавзӯҳои мухталифи фалсафӣ ва динӣ, аз қабилӣ рисолаҳои назариявӣ тасаввуф, калом, машшоия, исмоилия ва асарҳои шоирона, асарҳо оид ба фикр, ҳадис, тафсири Қуръон, рисолаҳо оид ба фалсафа, сиёсат ва иқтисодиёт офарида шуданд.

Шиддат ёфтани ҳамкориҳои мутақобилаи байнимазҳабӣ, дар шароити муосир, на танҳо дар доғмаҳои динӣ ва масъалаҳои амалӣ, аз ҷумла дар мушкилоти онтологӣ сурат мегирад.

Ба андешаи диссертант, ба баҳси теологӣ кашидани масъалаҳои онтологӣ барои муайян намудани мақому дараҷаи назариявӣ фалсафии ҷаҳонбинии исломӣ мусоидат хоҳад кард. Сипас, маҳз тавассути масъалаҳои онтологӣ, ду самти муҳимтарини рушди рӯҳи инсон ва дарки олам – илм ва дин наздиктар мешаванд.

«Муҳолифати тасаввуф дар он аст, ки фалсафаи он бо перипатетизм фаро гирифта шудааст, гарчанде ки пантеизми тасаввуф ирфонӣ буд.

Чунон ки дар боло зикр гардид, бо тамоми инхирофоти назари онтологии сӯфиён (хусусан ҷонибдорони «Ваҳдати вучуд») аз таълимоти исломии ортодоксӣ, онҳо аз ҷаҳорҷӯби ҷаҳонбинии динӣ берун нарафтанд. Дар фалсафаи тасаввуф, теология ва перипатетизм, ки ба пантеизм ҳос аст, мафҳумҳои фалсафии объектҳо пурра амалӣ нашуда буданд ва наметавонистанд, зеро пантеизми тасаввуф ирфонӣ буд. Ин хусусият дар решаи фалсафаи тасаввуф аст» [42,45].

Фалсафаи тасаввуф ҳам ба теологияи исломӣ ва ҳам ба ҷаҳонбинии фалсафии машшоия муқобил баромад. Дар масъалаи онтология ин муҳолифат мутаносибан дар зид будани пантеизми монистии сӯфиҳо ба теизм, аз як тараф ва аз тарафи дигар, пантеизми натуралистӣ ифода ёфтааст.

Дар мафҳуми онтологии тасаввуф мавқеи асосиро масъалаи Худо, олам ва одам ишғол мекунад. Дар тасаввуф Худо «худ дар худ», дар ҳолати зоҳирнашуда - дар худ як моҳият боқӣ мемонад. Аз ин рӯ, ҳастии ӯ аз ҳастии дигар мавҷудоти дараҷаи поёнтар фарқ мекунад. Сӯфиён ақидаеро тарғиб мекарданд, ки Худо (Ҳақиқат) ягона, ҷовидона ва мутлақ аст.

Бархе аз намояндагони тасаввуф, бахусус назарияшиносони мутакаллим, бар ин бовар буданд, ки Худованд як моҳияти фаромарзӣ дорад, ки аз ҷаҳон комилан дур шудааст ва бо олами моддӣ робитаи мустақим надорад. Академик К.Олимов дуруст таъкид намудааст: «Ҳангоми омӯзиши нисбатан ҷиддии осори назарияшиносони тасаввуфи Хуросон пеш аз ҳама «Шарҳи таарруф» ва «Кашф-ул-маҳҷуб», ба он эътимод ҳосил намудан мумкин аст, ки дар асосноксозии фалсафии принципҳои асосии тасаввуф, дар он ду усул -фалсафӣ ва динӣ ба ҳам омезиш меёбанд ва дар он равияи ботинӣ, яъне эзотерӣ мавқеи равшан пайдо мекунад. Дар системаи афкори кишварҳои Шарқи наздик ва миёнаи Асрҳои Миёна, дар ҷараёнҳои асосии он –машшоия, исмоилия, тасаввуф, калом як нуқтаи ниҳии эътирофи Худо ҳамчун мабдаи офариниш мавҷуд аст. Вале рушди минбаъдаи ин афкор ба намояндагони ҳар кадоме аз ин ҷараёнҳо ба таври махсус аст. Масалан, барои машшоияи Шарқ, ки принципи таҷаллӣ ё судурро эътироф менамоянд, офариниш аз ҳеҷ чиз имконнопазир аст, бинобар ин мавҷудияти азалии модда дар ҳолати имконувучуд ба концепсияи асосии ҷаҳонбинӣ ва мантиқию онтологии Форобӣ, Ибни Сино ва ғ. мутабиқат мекунад» [55, 131-132].

Муҳаққиқи тоҷик Ш. Амирхонов дар натиҷаи таҳлили осори фалсафии Аҳмад Ғазолӣ дуруст муайян намудааст, ки «мутафаккир (Ғазолӣ) кӯшиш кардааст мушкилоти тасаввуфро аз нуқтаи назари Илоҳӣ шарҳ диҳад; асоси концепсияи онтологӣ ӯро принципи тавҳид ташкил мекунад, назарияи дониши ӯ (гносеология) се шакли донишро дар бар мегирад: 1) ҳиссӣ; 2) ақлӣ; 3) беихтиёронӣ; вай нахустин батанзиморандаи мафҳуми сӯфии ишқ дар таърихи тасаввуфи исломист; мафҳуми ахлоқии Аҳмад Ғазолӣ ғояҳои зардуштия, навафлотуния, тасаввуфи исломӣ ва баъзе унсурҳои перипатетизми шарқиро дар бар мегирад; ҳадафи ишқи мутафаккир пайвастан бо Худо мебошад; мутафаккир масъалаи таъсири

мутақобилаи дин ва инсонро аз мавқеи гуманистӣ ҳал мекунад. Вай мекушад исбот кунад, ки маҳз сӯфия одамонро ба сӯи идеалҳои олии мебарад; ба тасаввуфи Аҳмади Ғазолӣ индивидуализми шадид, шикастани ортодоксия дар таълимот ва амалия хос буд...». [107,12].

Ба андешаи сӯфиён дониш шартӣ зарурӣ барои дарк нест ва баръакс, дар бисёр ҳолатҳо, дониш, дар ин роҳи маънавии расидан ба Ҳақ монеа мешавад. Сӯфӣ дар ҳолати ирфонӣ [ҳол]. Ҳақро меҷӯяд, на дар асоси имону дониш ваҳдати Худоро дарк месозад. Аз ин рӯ, вай ба ҳолате мерасад, ки тавҳиди Илоҳӣ номидааст ва ин маънои инкор кардани ҳама ҳамакидагӣҳо[изофат]. ва рад кардани ҳама сифатҳо ва офарандагиро дорад. Сипас, ӯ ҳама зухуроти берунии ҳастии олам ва ҷисмҳои осмониро инкор мекунад. Вай ҳама омилҳои мавҷудиятро, ба истиснои Ваҳдати вучуд, ки Ҳақиқат маҳсуб меёбад ва илоҳияти Ӯ рад мекунад. Ӯ ҳастие, ки манбаи мавҷудияти воқеии тамоми мавҷудоти дигар мебошад ва ягона мавҷудияти пойдор, абадӣ ва воқеӣ мебошад.

Мафҳуми инсонӣ комил дар таълимоти тасаввуф, на он қадар аҳамияти маънавӣ ва ахлоқӣ, балки мазмуни маърифатӣ дорад. Ҳамин тариқ, ба андешаи аҳли тасаввуф маърифати ирфонӣ имкон медиҳад, ки сӯфӣ болотар аз олами андеша ва муносибатҳои инсонӣ қарор гирад. Сӯфӣҳои ақлгаро рисолати пайвандгарии оламҳои улвӣ ва моддиро бар дӯш доранд. Ҳамзамон, орифони тасаввуф ақоидеро тафсир мекунанд, ки дар назарияи муосири маърифатӣ ин вазифаро тафаккур адо мекунад. Тафрикаи андешаҳои онҳо ин аст, ки ориф ду намуди донишро барои ба даст овардани дониши сеюм мепайвандад, файласуф аз маҷмӯи ду назария ё далел хулоса мекунад ва сӯфии комил тавассути сипеҳри асрор сайри дил мекунад. Илми ҳол (ирратсионализм) - и сӯфӣ ин санади илоҳиётшиносӣ набуда, балки қобилияти рӯҳи инсон аст, ки қудрати маърифати он аз имкониятҳои ақл болотар аст.

Ба андешаи диссертант таълимоти ирфонӣ барои муайян кардани умумияти таҷрибаи динии инсоният, саҳми борику муҳиме дорад, ки дар он ҷанбаҳои раванӣ (интровертӣ) ва иҷтимоӣ- (экстравертӣ-) омилҳои ҳалқунандаанд. Барои таъмини ҳаёти боамну салоҳи инсоният, дар роҳи ободию пешрафт ва зиндагии ҳамҷояи тамаддунофар, дар баробари таъба бар андешаҳои фалсафии динӣ, бархе аз принципҳо ё худ паҳлуҳои ахлоқии таълимоти ирфониро бояд ба инобат гирифт, истифода намуд.

Омӯзиши ақидаҳои онтологӣ, этикӣ, эстетикӣ, иҷтимоию сиёсии мутафаккирони машҳур, инчунин мактабҳои алоҳидаи тасаввуф дар ягонагии аслий, тамомият, бо дарназардошти вазъи таърихӣ идеологӣ ва фарҳангӣ, барои ба вучуд овардани тасвири фалсафии тасаввуф чун қисми муҳими сохтори фарҳанги маънавии Шарқи асримиёнагӣ метавонад мусоидат намояд.

Муҳаққиқ аз рӯи ақоиди олимони соҳа ба хулосае меояд, ки дар тасаввуфи Хуросон кӯшиши омезиши таълимотҳои мухталифи динӣ, фалсафӣ ва ахлоқиро бо мақсади табдили субект ва объект (Сӯфӣ – Худо) ба ҷавҳари ягонаи тақсимнашаванда мебинем.

Асари «Ат- таарруф ли мазҳаб-ит- тасаввуф» - ро Абубакр бинни Исҳоқ Муҳаммад бинни Иброҳим бинни Яъқуб ал-Бухорӣ ал- Калободӣ (с.в.990 ё 994 м.) таълиф кардааст ва Абӯиброҳим бинни Исмоил бинни Муҳаммад Абдулло ал-Мустамлии Бухорӣ, ки муаллифи китобро шайх меҳонад, шогирди ӯ буд ва бо хоҳиши дигар шогирдони устодаш бар китоби ӯ шарҳ менависаду онро «Шарҳ-ут-таарруф ли мазҳаб-ит- тасаввуф» (минбаъд Шарҳи таарруф) унвон мегузорад. Ин китоб бо номи «Нур ул-муридин» низ маъруф аст.

Муаллифи китоб бар таълимоти чараёнҳои мухталифи замони хеш - мӯътазилиён ва ҷамоати аҳли суннат, мазҳаби аҳли маърифат, оид ба масъалаҳои гуногун – Худо, олам, рӯҳ, кавну макон, анбиёву малоик ва ғ. баъзан мувофиқ омада, баъзан баҳсталаб шуморида, тавассути далоил он масъалаҳоро аз рӯи ақоиди тасаввуфӣ шарҳу эзоҳ дода, худ ҷонибдори ақоиди аҳли маърифат будааст.

Китоби «Шарҳи Таарруф» аз зумраи муҳимтарин манобеъ дар шинохти тасаввуф ва мароҳилу тариқатҳои он ба шумор меравад. Дар бораи китоби номбурда тавсифҳои зиёде, аз қабилӣ «Лав ло ат-Таарруф ламо урифа ат-тасаввуф» ё «Лав ла ат-Таарруф лабатала ат-тасаввуф» (Агар «Таарруф» набуд, мо аз чӣ будани тасаввуф огоҳ намешудем ё агар «Таарруф» набуд, тасаввуф ботил мешуд) нақл гардидааст, ки баёнгари арзишу аҳамияти фаровони он дар назди аҳли тасаввуф ба шумор меравад. Азбаски китоби «ат-Таарруф ли мазҳаби-т-тасаввуф» ба забони арабӣ навишта шуда, бисёре аз матолиби он барои форсизабонон мафҳум набуд, яке аз шогирдони Муҳаммад Калободии Бухорӣ бо номи Исмоил Мустамлии Бухорӣ ба шарҳу тавзеҳи асари устодаш эҳтимом карда ва як асари арзишманде бо номи «Шарҳи Таарруф»-ро ба вуҷуд овард.

Дар таълимоти сӯфиёнаи Мустамлӣ Худо сабаби ҳама ҳастию нестӣ махсуб меёбад, яъне сабаби ҳама амалҳоро сабабе ҳаст, аммо аъмоли Худо бидуни сабаб сурат мегирад. Ибботи он чунин аст, ки ҳама сабабҳо вобастаи қадим ё муҳдас будан ҳастанд, аз ин рӯ, сабаб агар қадим бошад, натиҷааш ҳам мебояд қадим бошад ва агар сабаб бенатиҷа бошад, пас он сабаб нест. Ба ақидаи аҳли тавҳид қадим танҳо Худо ва сифоти Ӯ мебошанд. «Ҳама натиҷаҳо вобастаи сабабанд. Тооти бандагон вобастаи амр, маосии бандагон вобастаи наҳй аст. Чун он амру наҳй бардоштанд, аз бандагӣ асар намонад» [50,485].

Ҳамин тавр, «Шарҳи таарруф» куҳантарин асари сӯфиёна аст, ки бо истифода аз оёту аҳодис ва гуфтори бузургони дину ирфон пайванди миёни тариқати тасаввуф ва шариати исломиро исбот намудааст. Ин асар баёнгари андеша ва фарҳанги мардуми Бухоро дар асрҳои X-XI буда, аз дидгоҳи мухталифи илми фалсафа бисёр муҳим аст. Бо боварӣ метавон гуфт, ки агар «Шарҳи Таарруф» таълиф намешуд, бисёре аз матолиби ирфонӣ норушан боқӣ мемонд.

Дар зербоби дуҷуми боби сеюм «Хусусиятҳои маърифати ирфонӣ дар шинохти ҳастӣ» диссертант фарқи байни ирфони назарӣ ва амалӣ, сайру сулук, мақому ҳол, инсонӣ комилро мухтасар шарҳ додааст. Ҳамчунин, дар

ин фасл тафовути фалсафаи маърифати ҳадсӣ (ҳикмати завқӣ)-и сӯфиёна ва ҳикмати ақлгаро (фалсафаи ратсионалӣ) муайян гардида, нуктаи назари аҳли тасаввуф оид ба волоияти маърифати ирфонӣ нисбат ба дониши ақлӣ таъкид шудааст. Ба андешаи муҳаққиқ вазифаи омӯзиши бархе аз ҷанбаҳои онтологӣ ирфонӣ ва асосҳои фалсафии тасаввуф аҳамияти актуалӣ дорад, зеро таҳлили таърихӣ фалсафии марҳилаҳои ташаккул ва рушди тасаввуф ягона роҳи дастрасӣ ба тасаввуроти обективии тасаввуф аст. Дар ислом ягон воситаи қонунигардонии хусусиятҳои догматикии он вучуд надорад.

Дар фалсафаи тасаввуфи асримиёнагӣ, аз ҷумла дар мактаби хуросонӣ, масъалаи таносуби Худо, олам ва инсон мавқеи ниҳоят муҳимро ишғол менамуд. Дар таълимоти тасаввуф оид ба мақому ҳол ва фарқиятҳои байни онҳо таҳқиқоти аҷибе анҷом ёфтаанд. Ҳангоми муайян кардани «ҳол» (ҳолат) онҳо мегӯянд, ки ин «талқини муқаддасест», ки аз ҷониби Ҳақ ба солиқ меояд ва он на тӯлонист.

«Ҳол» (ба ақидаи сӯфиён, ба дили солиқ аз ҷониби Ҳақ (Худо) фиристода шудааст) ба он оварда мерасонад, ки вай тадриҷан таҳти таъсири ҳолатҳои зуд-зуд тағйирёбанда аз мақоми поёнӣ ба мақоми баландтар мегузарад. Аммо чизе ки ба ҳуди солиқ воғузор шудааст ва аз талошҳо ва дастовардҳои ӯ вобаста аст, роҳи ӯ аз як мақом ба мақоми дигар буда, шумора ва ҷобачогузориҳои онҳо аз ҷониби шайхони мухталиф ба таври гуногун арзёбӣ мегардад. Ин мақомҳо, ки бештар дар адабиёти тасаввуф зикр мешаванд, мақомҳои ҷамъ (васл, иттисол) ва тафриқ мебошанд. Ҷамъ марҳилаи роҳи ирфонист, ки дар он ориф тамоми Офаринишро дар партави Зоти Ҳақ дидааст ва ҳеҷ як мавҷуд ба ҷуз ҳастии Ҳақиқат ба назари ӯ намерасад. Мувофиқи ин ақида ҳар чӣ мансуб ба солиқ бошад, тафриқа ва ҳар чӣ аз тарафи Худованд бошад, ҷамъ мебошад.

Диссертант ошкор менамояд, ки эътирофи ҳулул аз ҷониби тамоми мутакаллимин инкор карда шуда буд. Ин радқунӣ дар масъалаи ҳамчинсӣ бо Холиқ ва офариниш, инчунин ба бақо боиси баҳс гардид. Аммо сӯфиён, ки имкони бадал шудани Худоро дар инсон [ҳулул]. эътироф мекунанд, мутмаинанд, ки Худо метавонад дар шакли инсон абадӣ ё дар фосилаи муайяни вақт бимонад. Дар ҷунин ҳолатҳо, ҷисми инсон маъноӣ инсонии худро гум мекунад ва ба худ маъноӣ Илоҳӣ мегирад. Аниқтараш, ба ҷои банди ба «фано» расида Аллоҳ таъоло амал мекунад, «фано» маъноӣ «набудан», «комилан вучуд надоштан»-ро надорад ва нуктаи олии онро «ҷамъ» ташкил медиҳад.

Баёни ин масъала байни баъзе сӯфиён ва тарафдорони назарияи «вахдати вучуд» низ қобили қабул нагардид. Сабаби қабул надоштани гурӯҳи яқум ин буд, ки ҷунин таъйизро ҳилофи шарият маҳсуб медонистанд ва гурӯҳи дуввум иброз доштанд, ки ҳулулу иттиҳод мӯътакидгари ду шакли ҳастии Илоҳист ва ба назари онҳо Мавҷуд ҳақиқати ягона буда, дар он, дуӣ истисно карда мешавад.

Дар зербоби сеюми боби сеюм «Ирфон ва чанбаҳои ирратсионали **он**» диссертант муайян мекунад, ки хусусияти муҳими таълимоти ирфонӣ ин аз байн бурдани таҳаммулнопазирии динӣ ва ташаккули муносибати таҳаммулнопазирона нисбат ба намояндагони динҳои дигар аст. Таваҷҷуҳ ба падидаи ирфонӣ дар шароити бӯҳрони маънавии муосир меафзояд. Ирфон, метавонад барои дарёфти ҳақиқат, пайдо кардани ибтидои мафҳумҳои умумӣ (универсалияҳо)-и ҳама динҳо, нақши ҳалкунанда бозад.

Таълимоти ирфонӣ таълим медиҳанд, ки бо ҳам пайвастанӣ принципҳои моддӣ ва маънавӣ, дар инсон ду «ман»-ро ба вучуд меорад. Афзалияти принципи моддиро дарк намуда, худро дар тани қолабӣ шинохта, шахс шуури худмарказӣ (эгоцентри)-ро ташаккул медиҳад. Яъне, ҳадафи зоҳид ворастан аз тааллуқоти нафси башарӣ ва тааллуқоти олами имкон буда, хешро аз таъсири нафс раҳо бояд намояд.

Таҳқиқ гардид, ки амалияи ирфонӣ ба гузарише асос ёфта, тадриҷан аз шуури худпарастӣ ба равшанфикрӣ гузашта, ба тағйирёбии шахсияти инсон мусоидат мекунад. Ба ин маъно, амалияи ирфониро метавон «транс-эгоцентрикӣ» (касе, ки бар худманишӣ ғалаба мекунад) баррасӣ кард. Ин як раванди мураккаб ва бисёрмарҳила аст, ки дар асоси он принципи моддӣ ба маънавӣ тадриҷан мубаддал мегардад. Ин масъаларо дар таълимоти чакраҳо (тантризми буддой ва ҳиндӣ), майдонҳои киноварӣ (даосизми чинӣ), сефера (Қабалаи яҳудӣ), «мақом» ва «ҳол» (тасаввуфи исломӣ) ва ғайраҳо мушоҳида намудан мумкин аст.

Ба андешаи диссертант усулҳои асосии таҷрибаи амалияи ирфониро зӯҳди муназзамшуда, машқҳои психосоматикӣ, дуои бо ишқу имон ва маърифати ирфонӣ дар бораи Мутлақ ташкил мекунад. Ду усули аввал ба марҳилаи омодагии таҷрибаи равонӣ дахл доранд, ки тан ва иродаи шахсро тарбия мекунад.

Дар таълимоти трансдентӣ-имманентӣ асоси ваҳдати ирфонии ҳастиро муҳаббати Офаридгори Мутлақ ба офаридаи худ ташкил медиҳад, ки инсонро барои дар тамоми олам паҳн кардани он даъват мекунад. Тасаввуфи исломӣ дар Шарқ бар таълимоти ишқ асос ёфтааст, ки тибқи он иртиботи зотӣ байни инсон ва Худо, байни Офаридгор ва офариниш вучуд дорад.

Ҳамин тариқ, таълимоти ирфонӣ муаррифгари умумияти таҷрибаи динӣ буда, дар он чанбаҳои психологӣ (интровертивӣ) ва иҷтимоӣ- (экстравертивӣ-) омили ҳалкунанда мебошанд. Дар маҷмӯъ, таълимоти ирфонӣ системаи мураккаби дигаргунсозии ҳаёти рӯҳонии инсонро ба вучуд овардааст, ки дар чараёни он тамоми дараҷаҳои шуури ӯ ба ҳам таъсир мерасонад ва натиҷааш, ба ақидаи аҳли тасаввуф тарбияи шахсияти аз ҷиҳати рӯҳӣ солим, худшинос аст.

Сониян, бо таълимоти ирфонӣ роҳҳои амалии беҳбуди ҳаёти ҷамъиятӣ дар асоси муҳаббат, шафқат ва эҳтироми ҳамдигар таҳия карда шудаанд. Таҷрибаи ирфонӣ муносибати таҳаммулнопазиронаро нисбат ба намояндагони дигар фарҳангҳо, эътиқоди динӣ, миллат пешниҳод менамояд.

Маълум шуд, ки тасаввуф илоҳиёт ва фалсафаро, махсусан, дар дарки ҳақиқати мутлақи табиат ва инсон ба ҳам пайваस्ताаст. Ҷанбаи фалсафии фаҳмиши ирфонии Ҳақиқат ончунон печида аст, ки то ҳол тарҳи ягонаи муқарраршудаи консепсияи маърифатии тасаввуфро таҳия кардан имконнопазир аст.

Ҳамин тариқ, фалсафаи тасаввуфро метавон фалсафаи ахлоқӣ номид, зеро тамоми масоили онтологӣ, гносеологӣ ва иҷтимоӣ ба идеали иҷтимоӣ, камолоти шахс вобаста карда шудаанд.

Дар зербоби чоруми боби сеюм «Робитаи мутақобилаи таълимоти тасаввуф ва калом дар асрҳои X- XII» таъкид меравад, ки дар асри X китоби муқаддаси мусулмонон – Қуръон, ҳамчун сарчашмаи асосии афкори динии мусулмонон, натавонист бештар талаботи мутафаккирони рӯҳониро қаноатманд карда бошад. Аз ин хотир, ҷустуҷӯи ҳақиқат дар атрофи илму фалсафаи юнониён ва дигар халқҳо, эҳёи ғояҳои томусулмонии таълимоти динию фалсафии Шарқ оғоз ёфт. Баъзе нуктаҳои доғмаи Қуръон оид ба офариниши олам, дар бораи Худо ва сифатҳои Ӯ, рӯзи қазо ва ғ. шӯҳрати хешро оҳиста-оҳиста (ҳатто байни гурӯҳҳои динӣ) аз даст медод. Афкори ҷамъиятӣ дар ду равияи мухталиф ба инкишоф оғоз намуд:

- ортодоксалӣ (онҳое, ки сураву оятҳои Қуръонро ташреҳ мекарданд)

- ғайриортодоксалӣ (онҳое, ки доғмаи Қуръонро ба таври ратсионалӣ шарҳ дода, одамонро ба илҳод мекашиданд).

Фалсафаи асҳоби ҳаюло ҳикмати он мутафаккиронест, ки ҳаюлоро қадим медонанд. Онҳо мӯътақиданд, ки тамоми мавҷудоти олам аз ҷузъҳои ҷудонопазир таълиф ва таквин мегарданд. Ин мактаби фалсафӣ, ба иттилои манбаъҳо, тақрибан дар охири асри IX ва ибтидои асри X-и мелодӣ пайдо шудааст. Фалсафаи асҳоби ҳаюло самти асосии фалсафаи даҳриёну табиёноро такмил додааст. Забардастарин намояндагони он Ибни Ровандӣ ва Ӯроншаҳрӣ махсуб мешаванд.

Ҷараёни дигари афкори фалсафии исломиро илоҳиётшиносони мутакаллим муаррифӣ мекунанд, ки ҳарчанд дар андешаҳои онҳо таъсири мактабҳои фалсафии юнонӣ мушоҳида мешавад, консепсияҳои худро дар асоси Қуръон гузоштаанд. Ин равия низ дар инкишофи худ ду давраро паси сар кардааст: давраи ҳукмронии таълимоти мӯътазила (асрҳои VIII-IX) ва давраи рушди калом (асрҳои X-XII) дар таълифоти ал-Ашарӣ ва Ғазалӣ [67,280].

Дар муҳити арабӣ-мусулмонӣ омилҳои зерин мутакаллимонро маҷбур карданд, ки роҳҳои ҳифзи идеологияи исломиро ҷустуҷӯ кунанд:

- равобит бо эронӣ, суриягӣ, румӣ ва мисригӣ, ки аз фалсафа ва маънавият (рӯҳоният) оғаҳӣ доштанд;

- бархӯрди ақидаҳо бо намояндагони динҳои яҳудӣ, насронӣ, антисемитӣ;

- дар интиҳо, пайдоиши гуногунандешии гурӯҳҳои мазҳабӣ, Илоҳӣ ва дунявӣ дар дохил ва берун аз олами ислом. Ин омилҳо сабаби пайдоиши илми калом гардиданд.

«Равиши ортодоксалӣ инъикоси хешро дар калом – фирқаи сунниёни расмӣ дарёфт. Калом ба фалсафа назари интиқодӣ дошт ва бар зидди озодфикрӣ ва тафсири ратсионалии Қуръон саҳт истодагарӣ мекард» [34,46]. Ба андешаи диссертант фалсафаи калом асоси ратсионалии ҷаҳонбинии исломии асримиёнагӣ мебошад. Дар бораи мавҷуд, ҳастӣ мутакаллимон назарияҳое иброз намудаанд, ки хусусияти озодандешӣ дошта, дар замони нав олимону файласуфон аз он баҳрабардорӣ кардаанд.

Дар давраи аввали зуҳури «калом» бо таъсири шароити берунию дохилӣ, дар ҳаёти маънавии ҷомеаи мусулмонӣ, дар ислом чараёни **қадария** таҳаввул кард. Онҳо дар масъалаи тақдир ба Ҷабриён муҳолиф буданд ва идеяи озодии иродаи инсонро дастгирӣ мекарданд.

Сипас, каломи мӯътазилия ба майдон омада, скептисизми зиддидинӣ ба дараҷаи баландтар баромад. Асоси мӯътазила панҷ таълимотро дар бар мегирифт: якум, «Тасдиқи яғонагии Худо»; дуюм, адл, яъне Худо ба офаридааш зулм раво намебинад, зеро Ӯ одил аст; сеюм, мучозоти Илоҳӣ (ваъд ва ал-ваъид); чаҳорум, мавқеъ байни ду мақом (манзила байн-ал-манзилатайн); панҷум, «ал-амр-ул-маъруф ва ал-наҳй ал-мункар» (ичрои аъмоли нек ва шаръӣ ва манъ аз корҳои зишт ва ҳаром).

Мӯътазилиён дар бораи сабаб, таълимоти дигаре доштанд: ақли инсон метавонад мустақилона некиву бадиро ҳукм кунад (ё дарк кунад). Ин маънои онро дорад, ки неки ё бадиро, дар баъзе масъалаҳо, новобаста аз фармудаҳои шариат метавон бо ақли инсонӣ ҳукм намуд.

Мӯътазилиён ба гурӯҳҳои зерин чудо шудаанд: восилитҳо, ҳузайлиён, наззомӣён, ҳабитиён, бишритҳо, муаммарӣҳо, мурдариён, ҷохизӣҳо ва ғайра.

«Мӯътазилиён, ки ҳама гуна суолҳои мутакаллимонро ба воситаи далелҳои мантиқӣ ҷавоб мегуфтанд, бо инкишоф додани афкори ақлгаро (ратсионалӣ), дар таърихи фалсафаи араб, нақши муҳим бозиданд. Ин иқдом сарчашмаи пайдоиши чараёни нав – машшоия гардид» [23,31].

Ин ба он сабаб шуд, ки мусулмонони ортодоксалӣ бар зидди ратсионализми мӯътазилиён воқуниши шадид нишон дода, онҳоро бидъаткор донистанд. Дар натиҷа, равияи мӯътазила мавриди таъкиби мақомот қарор гирифт, аксари мӯътазилиён эъдом ва ё зиндонӣ шуданд ва дар мавриди ҳуди таълимоти мӯътазила бошад, зарурати мутобиқ кардани муқаррароти фалсафӣ ва теологии он ва рафъи бухрон ба миён омад. Ҷустуҷӯи роҳҳои ҳал бо интиҳоби мақоми «миёна» анҷом ёфт, ки фалсафаи ашъарӣ гардид [57,200].

Давраи классикӣ замони равияи ашъария буда, пас аз асри X, ки мактаби асосии калом гардид, мантиқи арастуиро пазируфта, байни мавқеъгирии мӯътазилиён ва ақидаи суннатгароён (салафия), ҷонибдорони озодии ирода ва тақдирсоз, номинализм ва реализм, дар дарки сифатҳои Илоҳӣ ва ҳалли масъалаҳои илоҳиёт «мақоми мобайнӣ» - ро ифода мекард. Доир ба масъалаи илоҳиёт дар ислом, сифоти Худо, озодии ирода ва ғ. муҳаққиқони аврупоӣ А. Кремара, де Бура, Ч. Беккера, С. А. Наллино, А.

Гийома, Д. Свитмана, С. Анавати ва Х. Волфсон таълифоти чолиб доранд.

Ташаккули афкор ва таълимоти мотуридӣ тавассути шогирдон ва пайравони мазҳаби ҳанафии ӯ дар Самарқанд сурат мегирифт. Дар ҳамин ҷо, дар сарзамини тоҷикон мотуридия (дар даврони империяи Усмонӣ - К.А.) паҳн гардида, мактаби расмии фалсафии ходимони дин ва теологҳои маҳаллии Мовароуннаҳр гардид.

Тибқи фармони ал-Қодир (соли 1041) ҳама гуна баҳсу мунозираҳо, сӯҳбатҳо, мубоҳисаҳои (дар мувофиқа бо ӯ набуда) дорои андешаҳои мухталифи ратсионалӣ, доир ба масъалаҳои: Чаро Худо дар осмон аст? Оё ба Ӯ бовар кардан дуруст аст? ва ғайра барои намояндагони калом манъ карда шуд.

Дар бораи казову қадар мактаби ашъарӣ консепсияи таълимоти мутақобиларо ба вучуд овардааст - Худо офаридгори ҳама чиз аст ва қонунҳои табиат мавҷуданду оламро бо қонунҳои нав ба нав меофарад, вале дар айни замон, инсон ҳам «амалҳои худро» қабул мекунад ва дар он ширкат мекунад.

Муътазилиён аҳамияти тафаккурро ҳамчун сарчашмаи мустақили маорифи исломӣ ва роҳи ҳифзи ислом ва инзивоӣ «худ ба худ» таъкид мекарданд. Тарафдорони ашъария абадияти ҳастӣ ва қонунҳои обективии онро инкор намуда, таъкид мекарданд, ки ҳар як ҳодисаи ҷаҳонӣ амали аз рӯи зарурати Худованд аст, зеро олам аз Худо офарида шудааст ва ҳар лаҳза Худованд ба олам таъсир мерасонад. Калом эътиқоди динӣ ва дониши ақлиро муттаҳид намуда, ҳақиқати динро тасдиқ мекунад.

Ҳамин тариқ, тадқиқ ва омӯзиши ҷараёни калом нишон медиҳад, ки ин таҷриба шуурро асос ҳисобид ва он аслиҳаи методологӣ ба худ гирифт, ки тавоноии ақло ба баланд бардорад.

Шаҳобуддини Сухравардӣ (устоди мактаби ишроқ) бар ҳилофи Ибни Сино ба баррасии ҳукмҳои илоҳӣ камтар майл дошт ва аз биниши ирфонии тасаввуфӣ то ҳадде фосила мегирифт, зеро таваҷҷуҳи ӯ бештар ба тавзеҳи фалсафии ҳақиқат ва таҳлили маънавии вучуд равона буд. Аз ин рӯ, зиддиятҳои гузаштаи фалсафаи машшоия сабаби ихтилофи ишроқия низ гардиданд. Тафовути аслии равияи ишроқӣ аз машшоия ин аст, ки дар равияи ишроқия, барои таҳқиқи масоили фалсафӣ танҳо истидлол ва тафаккури ақлиро кофӣ намешуморанд, балки роҳу усули завқию қалбӣ (эҳсосӣ) ва муҷоҳидоти нафс ва поксозии онро низ зарур ва лозим медонанд. Ба андешаи Сухравардӣ шинохти ҳақиқӣ на танҳо тавассути тафаккури ақлонӣ, балки пеш аз ҳама ба воситаи равшангарии ботинӣ — дарки ҳадсии ҳақиқат, ки ба нури ирфонӣ шабоҳат дорад ва табиати ҳастиро равшан месозад, ба даст меояд. Сухравардӣ шаклҳои субстансионалиро эътироф намекунад ва далел меорад, ки онҳо берун аз ақл «ба амал меоянд» [62,211]. Аммо машшоия танҳо така бар мантиқу истидлол дорад.

Боби чоруми рисола «Таҳлили муқоисавии масоили ҳастишиносӣ дар таълимоти фалсафии машшоияи шарқӣ ва тасаввуф дар асрҳои X-XII»

унвон гирифта, аз 3 зербоб иборат аст. Дар ин зербобҳои ҷудогона мафҳумҳои «Худо» ва олам», «ҳаракат», «вақт» ва «фазо» ва «инсон» ташреҳ ёфтаанд ва андешаҳои файласуфони машшоия ва сӯфиён ба таҳлили муқоисавӣ кашида шудаанд.

Дар зербоби аввали боби чорум **«Муқоисаи назарияи аҳли машшоъ ва тасаввуф дар бораи таносуби Худо ва олам»**

Дар ин фаслҳои ҷудогона мафҳумҳои «Худо» ва олам», «ҳаракат», «вақт» ва «фазо» ва «инсон» ташреҳ ёфтаанд ва андешаҳои файласуфони машшоия ва сӯфиён ба таҳлили муқоисавӣ кашида шудаанд.

Дар зербоби аввали боби чорум **«Худо ва олам»** муҳаққиқ ошкор менамояд, ки ҳама гуна дин дар ақоиди онтологӣ ва теологии худ инъикоси ҳақиқии Худо, ҳастӣ ва инсонро мебинанд.

Вижагиҳои умумии онтологияи диниро метавон чунин номбар кард:

- ҳимояти ҳуқуқи даъво ба ҳақиқат доштани он. Консепсияи ба ном «фарогир» -и ҳақиқати динӣ моҳияти масъалаҳоро тағйир намедихад. Чуноне дар як қатор таълифоти академик А. В. Смирнов таъкид гардидааст: «дине, ки ҳақиқати дини дигарро эътироф намекунад, худ дини ҳақиқӣ ҳисобида намешавад» [102,43].

Андешаи ӯ қобили дастгирист, зеро релятивизми муосири фарҳангиро таҷрибаи муносибатҳои динӣ ифодагар мебошад. Аммо нақшаҳои назарияи маърифатӣ ва онтологӣ ба кулلى тағйир намеёбанд;

- ҳама гуна монеаҳои догматикӣ ва ташкилӣ дар роҳи пайдо кардани ҳамоҳангии концептуалӣ ба вучуд меоянд ва иҷрои вазифаҳои асосии ҳаракати экуменикӣ ба дурнамои номуайян гузаронида мешаванд;

- барои ҳама таълимотҳои динӣ консепсияи онтологӣ аз нуктаҳои ҷаҳонбинӣ ташаккул ёфтааст, ки пеш аз ҳама аҳамияти ахлоқӣ доранд. Аз ин рӯ, ҳама гуна сохтори онтологӣ, ҳама рӯйдодҳо, ашё, равандҳо худ ба худ муҳим нестанд, балки ҳамчун ифодаҳо, рамзҳои таъсири ду қувваи умумиинсонии некиву бадӣ дорои ангезаи амиқи маънавӣ мебошанд;

- онтологияҳои динӣ нисбат ба дигар онтологияҳои таҳаммулпазир нақши бориз доранд. Дар тӯли садсолаҳои таҳвил додани принципҳои асосии системаи эътиқод [индоктринатсия]. мавҳумият ва рамзҳои динӣ ҷузъҳои муҳими воқеият гаштаанд. «Ривоятҳои динӣ ба таври табиӣ ба фарҳанг, забон ва тафаккуру мавҷудияти ин ё он қавм ворид мешаванд» [97,43]. Ин гуна таҳвил, хусусан, барои дини ислом, ки монотеизми мутлақ дорад, мувофиқтар аст, зеро механизмҳои он мустақиман ба таҷрибаи ҳаёт, муошират ва зиндагии мардум пайванд ҳастанд;

- қонунҳои асосии онтологӣ дар асоси ҷаҳонбинии гуногун бунёд ёфтаанд. Ин маънои онро дорад, ки ҳама шаклҳои дигари дарки анъанавии олам: асотир, ахлоқ, санъат, фалсафа, илм доимо дар шумори ин қонунҳои онтологиянд;

- постулатҳои рамзӣ ва маҷозии онтологӣ ба равандҳои воқеии материалӣ ё рӯҳӣ хеле кам мувофиқат мекунанд. Аз ин рӯ, хондани маънои аслии онҳо мумкин нест, зеро дар онҳо маъноҳои мухталифи рамзӣ ва маҷозӣ ҷой дода шудаанд;

- Худо мутлақ ва дар ҳама ҷо мавҷуд аст. Вай як шакли ҳамеша ҳозиру нозир буданро ба худ дорад. Вучуди вай тамоми ҳастии моддӣ ва рӯҳӣ, ҳақиқӣ ва виртуалӣ, воқеӣ ва потенциалиро фарогир аст. Вай ҳамзамон дар ҳама ҷо ҳаст ва дар айни замон ба ҳеҷ вачҳ худиш нест.

Намояндаи барҷастаи машшоия Ибни Сино исбот менамояд, ки Худо (Вочибулвучуд) ҳаст ва ба сабаб ниёзманд нест, Худо яккаву ягона аст, Худо сабаби ҳаст шудан надорад, Вочибулвучуд зотан доноӣ, Ё олим ва маълум аст, Вочибулвучуд мучаррад аст аз моддат, Ё яктост зоташ низ аз Ё ҷудо нест, аз ин лиҳоз, Ё ҳамеша зинда аст, Вучуди кул ва низоми кул аз Худо бармеояд ва боз ба Ё бармегардад, Хости Худо аз дониш аст, аз Худо танҳо некӣ меояд, ҳама чиз аз рӯи хости Ё амалӣ шавад ва ин қодирӣ ва тавоноии Ёст, Ё донандаи ҳама чизҳост, зеро он чизҳо аз худи Ёянд, Худо саховатманд аст ва агар хоҳад ба касе некӣ кунад, бе ғараз амалӣ намояд, Ёро ёр нест ва ҷузву баҳра нест, ҳақиқати Вай он аст, ки ҳастии Вайро оғоз нест, Вочибулвучудро «нашояд, ки сифатҳои бисёр бувад» [3,255].

Таъкид мешавад, ки аз рӯи таълимоти равияи машшоия қадим будани модда асоси қадим будани оламро собит менамояд. Муҳимтарин принципи фалсафаи машшоияи Ибни Сино таълимоти ибтидоӣ ва абадии олам мебошад, ки дар партави назарияи эманатсияи ӯ метавонад парадоксали ба назар расад [2,25].

Олам, ба эътиқоди Ибни Сино, тавассути эманататсия аз Худо, аммо на бо иродаи Худо, балки ба шарофати як зарурати тағйирнопазир таҳаввул намудааст. Худо ғайришаҳс аст; олам моддӣ ва мисли худи Худо абадӣ мебошад [66,191].

Академик М.Диноршоев дуруст хулоса мекунад, ки ҳарчанд Ибни Сино ҳамзистии оламро бо Офаридгор эътироф менамояд, фалсафаи ӯро наметавон дуалистӣ тавсиф кард. Он дар принципи аслии худ, фалсафаи идеалистии монистӣ мебошад [2,27].

Диссертант ошкор менамояд, ки дар таълимоти ваҳдати вучуд, ягонагии мутлақи ҳама мавҷудот дар Худо аён аст ва ду дараҷаи таҷаллӣ вучуд дорад:

- якум, вақте ки ҳастии Илоҳӣ ба исмҳои Парвардигор ошкор мешавад;
- дуввум дар шаклҳои хоси ҳастии олами эҳсосӣ муайян мешавад.

Исмҳо, аз як тараф, бо номбаршудагон якхелаанд ва аз тарафи дигар, ба маънои хоси худ аз он фарқ мекунанд: ҳар кадоме ҷиҳати ҳадди Ягонаро ошкор месозад ва аз ҷиҳати моҳияти худ аз ҳамаи исмҳои дигар фарқ мекунад. Дар ин муайяншавӣ маҳдудияти ҳар як ифода меёбад ва мансубияти онро ба касрат мефаҳмонад. «Исмҳо як доираи фосилаи байни ҳастии мутлақ («вучуди мутлақ») ва ҳастии маҳдуд («вучуди муқайяд») мебошанд, ки бо олами моддӣ мувоҷеҳанд. Онҳо ҳамчун як навъ пайванди ғайримустақими байни Мутлақ ва ҷаҳон амал карда, нисбат ба пешин дар вобастагии тобеанд, аммо нисбат ба ҷаҳони заминӣ ҳукмронанд, зеро он ҳосилаи онҳо, зуҳури бевоситаи онҳост. «Мо, – меғӯяд Ибни Арабӣ, – самарайи меҳрубонии илоҳии бечуну чаро нисбат ба исмҳои илоҳӣ ҳастем» [63,21].

Ҳамин тариқ, Ибни Сино масъалаи азалияту абадияти оламро ҳамчун тарафдори таълимоти арастуӣ шарҳ дода, тавонист моҳияти таълимоти фалсафӣ ва тафаккури мантиқиву шаклии Арастуро ба намояндагони дини ислом ошно созад, инчунин, чанбаҳои мухталифи илмҳои мантиқ, табиӣёт ва фалсафаи назариро тақомул диҳад ва барои ояндагони он мероси арзишманде гардад.

Дар зербоби дуоми боби чорум **«Назари мутафаккирони машшоия ва тасаввуф доир ба ҳаракат, вақт ва фазо»** муҳаққиқ ошкор менамояд, ки Шайхурраис шаклҳои материя – вақт, ҳаракат, фазоро муайян карда, байни мавҷудияти имкону зарур тафриқа гузоштааст ва масоили муносибати таносуби эҳсосот ва тафаккурро ифшо намуд.

Ибни Сино ҳаракати ҷисмҳоро, ҳамчун тағйироти умумӣ дарк карда, ба се навъ тақсим намудааст: аразӣ, қасрӣ ва табиӣ.

Файласуфи тоҷик М. Диноршоев ин нуқтаро дар китоби «Натурфалсафаи Ибни Сино» зикр карда буд, ки Ибни Сино барои шарҳ додани он ки вақт категорияи обективӣ мебошад, далелҳои зеринро овардааст:

1. «Ду ҷисми ҳаракаткунанда, ки ҳамзамон ҷараёнро оғоз ва ба итмом мерасонанд, барои яке аз онҳо масири калонтар ва дигаре аз масофаи хурдтарро мегузaronанд, яъне то ки яке тезтар ҳаракат кунад, дигаре сусттар. Аммо агар шумо нисфи ин масофаро гиред, пас бо ҳамон суръат онро метавон бо як роҳи дигар фаро гирифт. Ин имконият миқдори ҳаракат аст. Миқдори ҳаракат он чизест, ки одатан вақт ном дорад.

2. Ҳаракат лаҳзаҳои қаблӣ ва баъдӣ дорад, ки қисми он мебошанд. Вақт дақиқ, шумора ва ченаки қаблӣ ва баъдӣ мебошад.

3. Агар ҷисмҳо ноустувор бошанд, пас онҳо бояд ҳолати қаблӣ ва баъдӣ дошта бошанд. Ҳолати пешина ва минбаъдаи ҷисмҳо ҳангоми муқоиса бо вақт муайян карда мешавад. Ба ибораи дигар: тағйирот дар чиз бевосита бо мурури замон зоҳир мешавад. Аз ин рӯ, вақт таносуби қаблӣ ва баъдӣ аст» [31,118-119].

Масъалаи макону замон ҳанӯз қабл аз пайдоиши таълимоти фалсафию табиатшиносӣ мавриди баррасӣ қарор мегирифт ва он шарҳу баёни мухталиф меёфт. «Ибни Сино ба ҳастии макону замон (фазо ва вақт) қоиладар аст. Ба ақидаи ӯ ҷисмҳо дар дохили фазову вақт қарор гирифтаанд. Фазову вақт шароити зарурии олами моддӣ мебошанд. Ибни Сино ақидаи шахсонеро, ки фазову вақтро инкор мекунанд, ё фазову вақтро аз ҷисм ҷудо тасаввур мекунанд, танқид карда менависад, ки фазову вақт ҷудо аз ҷисм маъно надорад. Вақтро Ибни Сино ба ҳаракат пайваста мешуморад: «агар ҳаракат набошад вақт ҳам намешавад», – мегӯяд ӯ» [56,33].

Диссертант таъкид мекунад, ки Ибни Сино дар «Фанни самои табиӣ» чунин хусусиятҳои шинохти замонро собит менамояд:

- замон ин ҳаракат нест;
- ӯ замонро миқдори ҳаракат дониста, алоқаи онро бо ҳаракат ва модда эътироф мекард;
- замон ба сукут тааллуқ надорад ва онро чен намекунанд;

- чисми табиӣ дар замон на ба зоти худ аст, балки барои он ки дар ҳаракат аст ва ҳаракат дар замон аст;

- он чи ки дар замон аст ё дар замон нест «дахр» аст ва муҳаррик сабаби замон аст;

- нафс иллоти вучуди замон аст;

- замон моддӣ аст, зеро он қоим ба худ нест (чун зот ҳосиле надорад ва ҳосиду фосид аст);

- байни замон фосила нест, вагарна пайвастагии замон пора мешавад;

- ҳар умуре, ки соҳиби аввалу охир (пешу пас) набошад, он дар замон нест, агарчи бо замон бошад [9,554].

Ибни Сино нисбати мафҳуми рӯзгор ва замона собит менамояд, ки замон сабаби ҳеч чиз намешавад, вале чун чизе бо мурури замон пайдо ва нобуд гардад, мардум дар он сабаби зоҳирӣ намебинанд ва онро ба замон нисбат медиҳанд.

Ба андешаи муҳаққиқ макон ва замон ба таври обективӣ вучуд дошта, даркшаванда ва дорои хусусияти умумӣ мебошанд, ки хосияти сеченакаи ҷисмҳо, ҷойивазкунии онҳо, фосилаи байни ҷисмҳо ва лаҳзаи мухталифи ҷараёнҳо ва падида ва ниҳоят муносибати макониву замониرو ифода меkunанд.

Муҳаққиқ ошкор менамояд, ки дар таълимоти Ибни Сино макон ҳам хусусиятҳои муайяншавии ҷудогона дорад:

- ҳар макон қобили қисмат буда, қисматшуда миқдор аст ё дорои миқдор;

- макон на ҳаюло, на сурат ва на фосилаи муфориқ аст.

Дар рисола муайян мешавад, ки дар Асрҳои Миёна, мутафаккирони Шарқ ҷанбаҳои ақлгароии фалсафаи Аҳди Қадимро «дар заминаи таркиби эҷодии анъанаҳои илмӣ давом доданд» Аммо, дар таълимоти тасаввуф ҷанбаи монотеистӣ ба худ гирифта буд. Масалан, дар китоби «Шарҳи таарруф» вучуди замону макон вобаста ба ҳастии Худо шарҳ меёбад: «Азал ибтидои вақт аст ва абад интиҳо. Он гаҳ, ки фалак ба ҷунбиш омад, бичунбонидани Ҳақ онро азал хонанд ва онро ибтидост ва ҳар чизе, ки онро ибтидо бошад, номи қадим ўро нест. Пас, қадим ба ҳақиқат Ҳақ аст, ки бувад пеш аз ибтидои авқот, зеро ки Офаридгор вақти ўст ва ло муҳол фоил пеш аз феъл бошад ва абад иборат аз он вақт, ки фалак аз ҷунбиш биистад». [50,3]. Мафҳуми замон ва макон дар «Шарҳи таарруф» бо ҳастии Худо тавъам шарҳ ёфта, ибтидои вақт (азал) ва интиҳои он (абад) ба ҷунбиши фалак ва бозистодани он рабт дода шудааст. Аз нигоҳи ирфонӣ, танҳо Худо қадим ва аз замону макон муназзах аст, зеро ки Ў Офаридгори вақт ва макон мебошад ва вучодаш аз ҳар ибтидо ва интиҳо фаротар аст. Яъне, дар тасаввуф фазо ва замон на танҳо категорияҳои ҷисмонӣ, балки рамзҳои ирфонӣ-онтологӣ низоми илоҳӣ мебошанд. Бар ҳилофи равиши ратсионалистии Ибни Сино, ки замон ва фазо дар доираи физика ва метафизика баррасӣ мешавад, тасаввуф онҳоро ба унвони таҷаллий ва сифатҳои илоҳӣ шарҳ медиҳад.

Таълимоти Ибни Сино оид ба «ҳадди замон», ки ҳамчун андозаи ҳаракат дар нисбат ба «пеш» ва «пас» фаҳмида мешавад, ба таври возеҳ бар пояи мантиқи Арасту ташаккул ёфта, ба шинохти илмӣ ва ақлии ҳастӣ равона шудааст. Дар муқоиса, тасаввури сӯфиён дар бораи вақт ҳамчун «лаҳзаи ҳол», «замони ботинӣ», «вақти кашф ва васл», дар заминаи таҷрибаи зоҳидона ва ҳолати рӯҳӣ ташаккул меёбад. Вақт дар ирфон шакли хузур ва шухуди ботинӣ дорад, на танҳо чараёни пайвастаи ҳаракат. Ин тафовут нишон медиҳад, ки сӯфиён вақтро ҳамчун падидаи иртибот бо Ҳақ (Худо) мефаҳманд, дар ҳоле ки машшоия онро унсури илмӣ ва замоншиносӣ ҳисоб мекунанд.

Дар зербоби сеюми боби чорум **«Масъалаи инсон: умумият ва фарқи он дар таълимоти машшоия ва тасаввуф»** муҳаққиқ ошкор менамояд, ки дар таълимоти фалсафию динии давраи Асрҳои Миёнаи халқҳои Шарқи Наздик ва Миёна масъалаи инсон ва рисолати ӯ мавриди баҳсҳои зиёд қарор гирифтааст. Масалан, машшоиён ба маърифати одам эътимоди комил дошта бошанд ва ратсионализмро тарғиб намоянд, мутакаллимон дар баёни назарияи маърифат баръакс онҳо рафтор мекарданд. Машшоиён маълумоти ҳиссиётро ҳамчун дараҷаи аввали маърифат ба асос гиранд, мутакаллимон баръакс, нақши ҳиссиётро паст мезананд ё нодида мегирифтанд.

Маълум мешавад, ки пайравони калом инсонро ҳақир ва дар маърифати олам нотавон тасвир карда, тамоми мақсади ҳаёти ӯро аз омондагӣ ба ҳаёти охират иборат медонистанд, мақоми ҷомеаро дар тақомули вай ва мавқеи инсонро дар инкишофи ҷомеа рад мекарданд. Машшоия инсонро офаридаи Худо донанд ҳам, ӯро дар рафтору кирдораш соҳибхушӣ мешумурданд, аҳамияти муҳит ва таълиму тарбияро дар ташаккули шахсияти ӯ эътироф мекарданд.

Ҷавҳар асоси устувору доимии чизи ҳаракаткунандаро ифода мекунад. Чунин ҷавҳар барои инсон, ба ақидаи Ибни Сино, дониш аст. Дар раванди шинохт инсон донишero ба даст меорад, ки ӯро ба ҳақиқатҳои ҷовидонӣ наздик мекунад, инсонро саодат мебахшад, инсонро ҳамчун як навъ мавҷудият амалӣ менамояд.

Фикри ҷовидонӣ будани одам, ҳамчун мавҷудоти чинсӣ, дар субстрати ҷамъият абадӣ будани вай, ба Ибни Сино маълум аст.

Ибни Сино ба хулоса меояд, ки чун «Худо ибтидои рӯҳонии тамоми мабдаъҳо бошад, пас Ӯ мабдаи рӯҳонии ақлгароёна аст» аз ин рӯ, аз рӯи принципҳои сабабу натиҷа Ақли кул нафси кул, олами кул, рӯҳи инсон ва ғайраро меофарад. Ӯ муътақид гаштааст, ки «бозгашт» - и рӯҳи инсон мансуби таносух набуда, бозгашт ба Худо аст. Ба андешаи Сино ҳастӣ (мавҷудият), ки ба худ зарур аст, дар ниҳояти қор мутлақ, яъне Худост. «Вучуд мафҳуми куллитаринест, ки ба чинсу навъ дарнамеояд. Ӯ муайяну тасвир карда намешавад ва бидуни исм шарҳ намеёбад» [64,13].

Ибни Сино борҳо ба ақидаи фанонашаванда будани рӯҳи фард муътақид буд. Ба андешаи ӯ, дорандаи фикр як ҷисми мушаххасест, ки ба

гирифтани рӯҳи оқил майл дорад. Вақте ки ҷисм фано мешавад рӯҳе, ки дар он ҷойгир аст, мавҷудияти хешро бояд идома диҳад:

- аввалан, ба далели тафовут аз материяе, ки дар он ҷойгир буд, бояд вучуд дошта бошад;

- дуоюм, азбаски рӯҳ қабл аз пайдо шудани ҷисми инсон вучуд дошт;

- сеюм, табиати материя ва рӯҳ гуногунанд, онҳо ба таври гуногун сохта шудаанд. Ибни Сино дар мавриди имкони ҷовидонии рӯҳи фардӣ ҳамин тавр баҳогузорӣ мекунад. Ба андешаи муҳаққиқ ин нукта, аз ҷониби Шайхурраис, ҳарчанд мантиқӣ собит мешавад, вале тавъами таълимоти динӣ буда, дар оятҳои зиёди Қуръон оид ба ҷовидонии рӯҳ таъкид меравад.

Файласуфи тоҷик Н. Арабзода дар бораи мавқеи инсон дар таълимоти Н. Хусрав (намояндаи равияи исмоилия) сухан ронда, қайд мекунад, ки мутафаккир инсонро аз мавқеи антропосентризм таҳқиқ намудааст. Дар таълимоти антропосентрии ӯ зинаи ҳастӣ бо офариниши инсон анҷом меёбад ва ҳуди инсон ҳадафи офариниш доништа мешавад ва тадриҷан антропосентризм характери гуманистӣ пайдо мекунад [14,98].

Диссертант муайян менамояд, ки дар таълимоти тасаввуф, мафҳуми Худою инсон дар як радиф гузошта шуда, ҳамчун як ҳастии ягона тасаввур мешавад. Инсон мавҷудест, ки дар натиҷаи камолоти ахлоқию маънавӣ тамоми низоми офариниши оламро дарк карда, ҳамчун олами сағир дар вучудаш зоҳиру ботини олами кабирро дармеёбад ва тимсоли як ҳақиқати воқеӣ будани худро мефаҳмад. Аз ин рӯ, мутафаккирон мутасаввифон қайд кардаанд, ки агар инсон аслу насабаш (яъне ба вучуд омадани ҷисму нафсаш) - ро бишносад, ӯ олам ва офарандаи онро низ мешиносад. Пас, худошиносии инсон аз худошиносии иборат мебошад, ки ҳадафи асосиаш муайян намудани мақоми инсон дар Олам мебошад.

Диссертант мӯйян менамояд, ки дар шарҳи «рӯҳ»-и инсон мутакаллимону файласуфону аҳли динҳо гуногунназар буданд. Ҳар яке рӯҳро ё чавҳар, ё араз, ё қадим ё муҳдас номидааст.

Мутакаллимон бар ҳилофи ҳадисҳои паёмбар гуфтанд, ки нахуст Худо колбадро омода карда, сипас ҷон меофарад, на ин ки ҷон пеш аз колбад вучуд дошт, зеро баъди марг ҷон нест гардад ва ҷое равад [50,841]. Файласуфон бар он андеша буданд, ки рӯҳро Худо монанди курае офарида, онҳоро пора-пора карда ба колбадҳо ҷой медиҳад, вале аҳли маърифат гуфтанд, ки «Худо арвоҳро биёфарид ва эшонро бар пой кард» [50,842].

Ибни Сино ғайримоддӣ будани рӯҳи инсонро исботи ғайримоддии ақл ва идроки ӯ медонист.

Фарқи байни рӯҳ ва ҷон (нафс) дар «Шарҳи тааруф» омадааст: «рӯҳ он маънӣ, ки дар вай ҳаёт бошад. Нафс он маънӣ, ки шаҳавоту маъонӣ ва ҳавоси хомис (панҷгона) ба вай бошад.

«Ибни Сино ҷони инсонро шакли муҳими тан медонад. Он ҷон ғайриматериалӣ ва намиранда будааст. Ҳаёти ондунёро Ибни Сино на ҳамчун ҷисмонӣ, балки фақат чун ҳаёти маънавӣ эътироф менамояд. Ибни Сино эҳёи танро қатъиян рад мекунад» [18,30].

Ҳамин тавр, ақоиди дуалистии Ибни Сино дар ҳалли масъалаи нафс ва нисбати он ба ҷисм дар «Китоб-ун-начот», «Китоб-уш-шифо», «Донишнома» ва дигар рисолаҳояш муайян мешавад. Масалан, вай дар «Китоб-ун-начот» чунин мегӯяд: «Нафсҳо дар ҳамон сурат пайдо мешаванд, ки агар ҷисм падида ояд» [40,250]. Дар ин нукта Ибни Сино пеш аз ҷисм вучуд доштани нафсро тардид менамояд, ки ин бар ҳилофи андешаҳои Афлотун аст. Масалан, дар рисолаи «Таъбир-ур-руъё» ягонагии ҷисму нафси инсонро эътироф намуда навиштааст: «Инсон мураккаб аз ду ҷавҳар аст: нафс ва бадан» [5;65,4]. Дар ин нукта ӯ ҷонибдори андешаҳои материалистӣ будааст.

Ғайр аз ин, диссертант таъкид мекунад, ки дар асарҳои худ Ибн Сино аҳамияти махсуси робитаи рӯҳ ва танро таъкид намуда, рӯҳро ҳамчун субстансияе медонист, ки табиатан ғайримоддӣ ва пас аз фаноӣ ҷисм абадист. Ин тасаввурот дар бораи рӯҳ бо таълимоти Ибн Сино дар бораи ақл ва ҳудогоҳии инсон, ки ҳамчун мавҷудот бо қобилияти шиносоии воқеият ва фаъолиятҳои аниқ арзёбӣ мешавад, иртибот дорад.

Назарияи фалсафии Ибн Сино дар бораи рӯҳ ва ҷойгоҳи он дар сохтори ҳаёти аз он иборат аст, ки рӯҳ нақши марказиро дар ташаккули шахсияти инсон мебозад. Тавассути рӯҳ инсон метавонад амалҳои ҳудогоҳона ва қарорҳои огоҳона қабул намояд, ки ин ба ӯ ҷойи хосае дар олам медиҳад.

Диссертант инчунин таъкид мекунад, ки дар масъалаи рӯҳ ва нақши он дар ҳаёти инсон, Ибн Сино ҳам ба аргументҳои фалсафии ратсионалӣ ва ҳам ба назарияҳои теологӣ дар рамзи ислом таъкид мекард ва ду роҳро дар таълимоти худ муттаҳид месозад. Ин аст, ки ҳиссагузориҳои ӯ ба фалсафа ва андешаҳои динӣ барои замони худ хос ва беназир мебошад.

Ғайр аз ин, Ибн Сино рӯҳро ҳамчун манбаи фаъолиятҳои ақлӣ ва қобилиятҳои андешидани абстрактӣ медонист. Вай мегӯфт, ки рӯҳ як мавҷудоти ғайримоддӣ аст, ки метавонад оламо дарк кунад ва таҳлил намояд, аз ҳудуди эҳсосот гузашта ва ба шинохти мантиқии олам кӯмак мекунад. Яъне, рӯҳ унсури асосие маҳсуб меёбад, ки таҳаввулоти руҳонӣ ва қобилияти инсонро барои дарки ҳақиқат муайян мекунад.

Ин андешаҳои Ибн Сино оид ба рӯҳ таъсири зиёде бар инкишофи тарвиҷи фалсафии асрҳои миёна доштанд ва то имрӯз дар заминаи таълимоти динӣ ва фалсафии он давра аҳамияти ҳудро нигоҳ медоранд.

Назароти фалсафии Ибн Сино инчунин дар рушду тараққиёти суфизм ва фаҳмиши рӯҳ таъсир гузоштааст. Суфиён таълимоти Ибн Синоро дар бораи рушд ва таҳаввулоти рӯҳонии инсон тасдиқи афкори худ мешумориданд, ки ҳадафи асосии он талоши расидан ба ваҳдати Худо тавассути шинохти рӯҳ ва олам буд.

Диссертант таъкид мекунад, ки таълимоти Ибн Сино ва фаҳмиши ӯ дар бораи абадияти рӯҳ на танҳо ба андешаҳои фалсафии Шарқ, балки ба фалсафаи Аврупои асрҳои миёна таъсири зиёде доштааст. Асарҳои ӯ таҳкимбахши андешаҳои минбаъда дар бораи табиати рӯҳ, нақши он дар ҳаёти инсон ва ҷойгоҳи он дар оламо ташкил доданд.

ХУЛОСА

Дар натиҷаи таҳқиқоти диссертатсионӣ хулосаҳои зерин пешниҳод мешаванд:

1. Масъалаҳои асосии онтология, ҳамчун зербиноии ҳар гуна низоми фалсафии классикӣ, дар таҳқиқоти файласуфони асримиёнагии тоҷик ва махсусан дар андешаи фалсафии тоҷикон, мақоми меҳварӣ доранд. Дар фаҳмиши файласуфоне чун Абӯалӣ ибни Сино, ҳастӣ чун категорияи куллии воқеият, асоси ҳама гуна зоҳиру ботин, моддаю маънӣ ва заминую замонро фаро мегирад. Онтология на танҳо илми мавҷудият, балки ҷустуҷӯи маънии ҳастӣ дар партави ақл ва таҷрибаи ботинист.

Дар мактаби фалсафии машшоия, ки таҳти таъсири Арасту ташаккул ёфтааст, масъалаи ҳастӣ бо усули ақлгароёна ва дар асоси категорияҳои мантиқӣ таҳлил мешавад. Аммо дар тасаввуф, ки бо ирфон ва таҷрибаи ботинӣ пайваست аст, ҳастӣ чун зухури Худовандӣ ва падидаи танзили маънавӣ фаҳмида мешавад. Маҳз дар ин ҷо ихтилофи усулӣ ва таҳлили фалсафа ва тасаввуф ошкор мегардад [9-М],[10-М],[14-М],[16-М].

2. Мафҳуми «нестӣ» (адам) дар таърихи фалсафа яке аз муҳимтарин ва печидатарин категорияҳои онтологӣ ба ҳисоб меравад, ки дар равиҳои гуногуни фалсафӣ — аз антиқа то муосир бо шакл ва мазмунҳои мухталиф мавриди баррасӣ қарор гирифтааст. Масъалаи ҳастӣ ва нестӣ аввалин бор аз нуқтаи назари онтологӣ файласуфони классикӣ (Парменид, Афлотун, Арасту) онро ҳамчун масъалаи фалсафӣ матраҳ карданд ва дар фалсафаи дини насронӣ ва исломӣ моҳияти ягона ба худ гирифт, илоҳиётшиносон (насронӣ ва исломӣ), файласуфони муосири Ғарб (М. Хайдеггер, Ж. Сартр, Г. Гегел) зиддият ва ягонагии моҳияти ҳастӣ ва нестиро таъбир карданд, ки то ба ҳол идома дорад. Яъне, фалсафаи антиқа нестиро ҳамчун категорияи инкорӣ (радқунандаи ҳастӣ) мебинанд. Парменид онро ғайривучуд ва берун аз доираи андеша мешуморад. Арасту нестиро ҳамчун маҳрумият (*privatio*) ва як шакли эҳтимолӣ дар мавҷудот шинохтааст;

- фалсафаи динӣ, хусусан дар теологияи насронӣ ва исломӣ, мафҳуми нестиро ба тасавури офариниши илоҳӣ аз «ҳеч» (*ex nihilo*) марбут мекунад. Ин равиш аз дидгоҳи калом, теологияи исломӣ ва таълимоти машшоиён, ба вижа Ибни Сино, мухолиф аст, ки онҳо пайдоиши ҳастиро ҳамчун таҷаллӣ ва фаязони зарурии Худо мешиносанд, на офариниш аз нестӣ;

- ирфон ва тасаввуф, бар хилофи фалсафаи мантиқӣ, нестиро ҳамчун шартӣ зарурии таҷаллӣ, худошиносӣ ва худшиносӣ мебинанд. Фано ё адам дар ирфон зинаи амиқӣ маънавӣ аст, ки дар он шахсият тавассути нобудии нафс ба ҳақиқат мепайвандад. Ин равиш ба назарияи экзистенсистиалии Ж. Сартр ва М. Хайдеггер наздик мешавад, ки нестиро заминаи маърифат ва озодӣ медонанд;

- фалсафаи муосир, ба вижа дар осори М. Хайдеггер ва Ж. Сартр, нестиро ҳамчун шартӣ худшиносии инсонӣ ва манбаи озодӣ шинохтааст. М. Хайдеггер нестиро ҳамчун ҳолати аслии шуур ва таҷрибаи вучудӣ

мешиносад, дар ҳоле ки Ж. Сартр онро ҳамчун амали радкунандаи шуур ва имкони интихоби озодонаи инсон маънидод мекунад;

- мафҳуми метафизикии А. Чанишев, ки нестиро ибтидоӣ ва мутлақ мешуморад, онро асоси ташаккул, тағйир ва муваққатии ҳастӣ мешиносад. Ба ақидаи ӯ, нестӣ на танҳо мухолифи ҳастӣ, балки сабаби он низ ҳаст. Фалсафаи ӯ таъсири амиқи фалсафаи Ибни Синоро нишон медиҳад, ки адамро ҳамчун имкони камол ва тағйир мебинад.

Дар ниҳоят, фалсафаи муосир, ба хусус постмодерн, ба нестӣ на ҳамчун набудани мавҷудот, балки ҳамчун мафҳуми методологӣ ва воситаи фаҳмиши ҳастӣ таваҷҷуҳ зоҳир мекунад. Падид омадани консепсияҳои чун меонизм ва нигитология ин равандро тақвият мебахшанд. Категорияи «нестӣ» на танҳо ҳамчун инкори ҳастӣ, балки ҳамчун ҷузъи ҷудонашавандаи он, ҳамчун заминаи зуҳури маърифат ва худошиносӣ дар фарҳанги фалсафии инсоният баррасӣ мешавад. Шаклгирии фаҳмиши муосири нестӣ, ба вижа дар заминаи ирфони исломӣ ва экзистенциализм, нишон медиҳад, ки нестӣ танҳо набудани чизе нест, балки шартӣ мавҷудияти комил ва худопайвандист [7-М].

3. Файласуфони машшоия ба ҳулосае меоянд, ки дар сатҳи амиқи тафаккур, моҳият болотар аз «ҳастӣ» ва «нестӣ» қарор дорад. Яъне, берун аз моҳият чизе вучуд надорад ва ҳама гуна маърифат ва таҷриба дар доираи он ба таври зоҳирӣ ё ботинӣ шакл мегирад. Ин андешаи фалсафӣ дар таҳқиқи масъалаҳои онтологӣ дар фалсафаи машшоия ва тасаввуфии тоҷик мавқеи муҳим дорад. Ибни Сино дар идомаи шарҳи таълимоти Арасту, моҳиятро ҳамчун заминаи ақлонӣ ва мантикии маърифат муайян мекунад. Дар тасаввуф, махсусан дар таълимоти Мустамлии Бухорӣ, фаҳмиши моҳият на танҳо ақлонӣ, балки таҷрибавию ирфонӣ аст, ки дар он, таҷаллии ҳастӣ (вучуд) ҳамчун нур ва зоҳиршавии ҳақиқат маънидод мешавад.

Ҳамин гуна муқоиса ба таҳлили ду тарзи шинохти ҳастӣ яке ратсионалӣ ва дигаре ирфонӣ имкон медиҳад, ки мазмуни воқеии моҳият ва ҳастӣ дар фарҳанги фалсафии тоҷику форс барҷаста ва амиқ таҳлил гардад [16-М].

4. Муносибати ҳастӣ ва тафаккур яке аз мавзӯҳои марказии фалсафаи ҳастишиносӣ мебошад, ки дар таълимоти файласуфони машшоия ва мутафаккирони ирфонӣ равишҳои мухталиф пайдо карда, масъалаи зеҳн ва воқеият, робитаи субъективӣ ва объективӣ ва имконияти шинохти ҳастӣ аз тариқи тафаккур мавриди таҳлили амиқ қарор гирифт.

Дар фалсафаи машшоъ, тафаккур ҳамчун василаи асосии дарки ҳастӣ ва шинохти воқеият доништа мешавад. Таҳлилҳо нишон медиҳанд, ки файласуфон, ба мисли Ибни Сино, дар роҳи шинохти ҳастӣ бештар аз мантиқи ақлӣ ва усулҳои ратсионалӣ истифода мебарданд. Аз ин нигоҳ, ҳастӣ он вақте маъно пайдо мекунад, ки дар доираи мантиқ ва андеша тавсиф ёбад.

Аммо дар тасаввуф ва ирфон, муносибати дигареро мебинем: тафаккур маҳдуд доништа шуда, воситаи воқеии шинохт – дил, шуҳуд ва

таҷрибаи ботинӣ шумурда мешавад. Суфиён бар инанд, ки ҳастии ҳақиқӣ танҳо дар ҳолати «фано» (нобудии нафс) ва «бақо» (ҳузури рӯҳонӣ бо ҳақиқат) маълум мегардад. Тафаккур дар ин росто на василаи аслӣ, балки пардаи байни инсон ва ҳақиқат шумурда мешавад.

Яъне, тафовут дар муносибат ба тафаккур ба ду модели маърифат оварда мерасонад: яке, мантиқӣ ва ақлгаро, дигаре, ирфонӣ ва эҳсосгаро. Ба ин васила, муайян мешавад, ки фаҳмиши ҳастӣ аз нуқтаи назари файласуф ва ориф на танҳо шакли гуногуни методологӣ, балки мазмуни гуногуни маънавӣ дорад [14-М].

5. Асрҳои X–XII дар таърихи халқи тоҷик ва умуман ҷаҳони ислом ҳамчун давраи эҳёи илму фарҳанг ва таҳаввулоти амиқи сиёсӣ-иҷтимоӣ шинохта мешаванд. Дар ин давра, бо вучуди ноустувории сиёсӣ ва муборизаҳои дохилии қавмӣ ва сулолавӣ, шароити нисбатан мусоиди иҷтимоӣ ва ғамхорӣ ҳокимон нисбат ба илму маориф, заминаи ташаккул ва рушди мактабҳои фалсафӣ ва динии тоҷикро фароҳам овард.

Бартарии сулолаи Сомониён дар асри X боиси густариши забони тоҷикӣ, эҳёи мероси илмӣ гузаштагон ва рушди донишгоҳҳо ва марказҳои илмӣ дар шаҳрҳои Бухоро, Самарқанд, Хучанд ва дигар нуқоти Мовароуннаҳр гардид. Дар натиҷа, муҳити илмӣ барои зуҳури андешамандоне чун Абӯалӣ ибни Сино, Абӯнаصري Форобӣ, Берунӣ ва дигарон муҳайё шуд, ки онҳо дар ташаккули мактабҳои фалсафии тоҷик ва исломӣ саҳми муассир гузоштанд.

Аз ҷониби дигар, ин давра шоҳиди шаклгирии равияҳои гуногуни мазҳабӣ, аз қабili исмоилия, мўътазилия, ҳанафия ва ашъария мебошад, ки ҳар кадом бо таъсири муҳит ва шароити сиёсӣ-иҷтимоии замон дар муҳити фикрии мардуми тоҷик ҷойгоҳи худро пайдо карданд. Раванди мазкур боиси мураккабшавии муборизаҳои ақидатӣ гардид ва дар айни замон, ба таҳкими тафаккури мантиқӣ ва густариши таҳқиқоти илмӣ динӣ замина гузошт.

Ҳамин тавр, дар асоси таҳлили вазъи сиёсӣ-иҷтимоии асрҳои X–XII метавон ба хулоса омад, ки ин давра на танҳо замони рушди низоми идорӣ ва мураббагии иҷтимоӣ, балки давраи тиллоии афкори фалсафӣ ва динии мардуми тоҷик низ мебошад. Мактабҳои фалсафӣ диние, ки дар ин муҳит шакл гирифтанд, на танҳо ба илми исломӣ, балки ба тамаддуни ҷаҳонӣ таъсири амиқ гузоштанд ва то имрӯз аҳамияти илмӣ худро нигоҳ доштаанд [24-М].

6. Дар асрҳои X–XII, дар байни мактабҳои фикрӣ ва динӣ, дар доираи масъалаҳои метафизикӣ ихтилофи назар мушоҳида гардида, баъзан мубоҳисаҳо ба муноқишаҳо табдил меёфт. Бо вучуди ин, байни таълимоти мўътазилия, исмоилия ва тасаввуф, бахусус дар масъалаи теология монандӣ дида мешавад, зеро ҳамон як сарчашма, вазъияти якхелаи иҷтимоӣ-сиёсӣ дар афкори ҷамъиятии мусулмонони Шарқ ҳукмрон буд. Аммо фарқи воқеии байни ҷараёнҳо дар таълимоти теософӣ вучуд дошт, ки дар ин масъала мақоми марказиро тасаввуф, бо усули ирфонии

худошиносӣ ишғол мекард. Харчанд равияҳои калом, исмоилия ва ишроқ дорои методҳои гуногуни маърифатӣ ва фалсафӣ мебошанд, онҳо дар талоши як ҳадафанд – шинохти ҳастӣ ва зоти Худо. Ин равишҳо, бо вучуди ихтилофоти зоҳирӣ, ҳар кадом дар муҳити тамаддуни исломии тоҷикон заминаи рушд ва тақомули ҷаҳонбинии фалсафии миллӣ гардиданд.

Муҳокимаи муқоисавии равияҳо нишон медиҳад, ки калом бо ақлгарой, исмоилия бо ирфон ва рамзгарой ва ишроқ бо рӯшанбинии ботин ва маротиби нур, ҳар яке аз як ҷанба ҳастиро маънидод намудаанд. Ҳамин гуногунандешӣ, вале ҳамзамонӣ, барои ташаккули фалсафаи тоҷик заминаи нодир фароҳам овард, ки дар он фалсафа, дин ва ирфон на муқобил, балки тақмилдиҳандаи ҳамдигар гардиданд.

Бо назардошти таҳаввулоти зеҳнӣ ва методологии ин мактабҳо метавон ба чунин хулоса расид, ки маърифати ҳастӣ дар асрҳои X-XII дорои як ҷаҳони фалсафии мураккаб, бисёрқабата ва ҳамзамон таҷрибавӣ ва мантиқӣ буд, ки имрӯз низ барои фалсафаи муосир ва маърифати фарҳангӣ дар фазои тоҷикон арзиши бузург дорад.

Таҳқиқот ошкор намуд, ки ҳамаи ин равияҳо дар фарҳанги миллии мо, дар бархурд ва гуфтугӯи байни тамаддунҳо, бо истифода аз истилоҳоти динӣ, вале бо равишҳои гуногуни маърифатӣ, ба таҳлили масъалаи ҳастӣ равона шудаанд. Онҳо бо вучуди фарқ дар услуб, ба як ҳадаф — маърифат ва дарки зоти воҷиб ё ҳастӣ талош мебаранд.

Ин ҳолат нишон медиҳад, ки дар андешаи фалсафии асримиёнагии тоҷик, масъалаи ҳастишиносӣ як майдони муқоламаи пайвастаи калом ва фалсафа, ирфон ва мантиқ, рамз ва бурҳон будааст, ки барои рушди фикри фалсафӣ дар ҷаҳони ислом ва махсусан, фарҳанги тоҷикӣ заминаи муҳим гузоштааст [4-М], [9-М].

7. Ҷойи тазаккур аст, ки таълимоти перипатетизми арастуӣ дар тафаккури файласуфони тоҷики асрҳои X-XII-и Мовароуннахру Хуросон табаддулоти фикрӣ ба вучуд оварда, хизматҳои мутафаккирони тоҷик дар инкишофи он таълимот аз инҳо иборатанд:

- файласуфони равияи машшоияи тоҷик дар мубоҳисоти фалсафии худ таълимоти исломро низ пеши назар дошта, як навъ синтез ворид кардаанд;

- дар таълифоти файласуфон ва муаррихони фалсафаи ҳамон давр метафизика ҳамчун илм дар бораи ҳастӣ ироа гардида, файласуфони машшоияро чун файласуфони метафизик қабул карданд;

- ҳастӣ (вучудшиносӣ) чун оғози ҳама чиз, мафҳуми дарки он берун аз вучуд доништа шуд;

- Ибни Сино Худоро эътироф карда, вучуди ҳастиро аз ду ҷавҳари мухталиф – модӣ ва маънавӣ мегӯяд.

- ба ақидаи Ибни Сино олам мутлақ набуда, зарур аст ва мансуб ба имконият аст. Монанди он ки вақт оғозу анҷом надорад, олам ҳам мансуби худост, ки хориҷ аз фазову вақт мавҷудият дорад;

- Ибни Сино ғайримодӣ будани рӯҳи инсонро исботи ғайримодии ақл ва идроки ӯ медонист;

-Ибни Сино нафси нотиқаро «пурракунандаи ҳамаи вучуд ва оғозкунандаи онҳо пиндоштааст;

Ибни Сино на танҳо эмпиризми зоҳирӣ, балки эмпиризми ботиниро тавзеҳ додааст;

- Шайхурраис сабаби рушд ва инкишоф ақли инсонро аз Ақли фаъол дониста, ба андешаи ӯ, Ақли фаъол пас аз омодагии ақли инсонӣ ба маърифат баҳра медиҳад. Вай ақли инсонро низ асли ғайримодӣ (ҷавҳари мучаррад) ва мустақил медонад, ки ҳамвора боқӣ хоҳад монд [10-М].

8. Тасаввуф дар фарҳанги асримиёнагии тоҷик ҷойгоҳи муҳим дошта, дар зери таъсири як қатор таълимоти онтологӣ ва гносеологие, ки аз таълимоти исломӣ, ҳиндӣ, эронӣ, навафлотунӣ ва дигар таълимоти асримиёнагӣ сарчашма гирифтаанд ва дар ҷараёни инъикос намудани мафҳумҳои бунёдии доғмаи исломӣ (ваҳдат ва ягонагии Худо [тавҳид], муносибати Худо бо олами кулл ва ғайра) ташаккул ва рушд ёфтааст. Ҳамин тавр, омили ҳаракатдиҳандаи рушди тасаввуф кӯшиши ҳалли масъалаи асосии фалсафӣ – муносибати нахустмабдаъ (Худо) бо олам ва шинохти ӯ мебошад. Ба маънои дигар, фалсафаи тасаввуфро метавон фалсафаи ахлоқӣ номид, зеро тамоми масоили онтологӣ, гносеологӣ ва иҷтимоӣ ба идеали иҷтимоӣ, ба камолоти шахс вобаста карда шудаанд. Дар фалсафа ва умуман, дар тасаввуфи асримиёнагӣ, аз ҷумла дар мактаби хуросонӣ, масъалаи таносуби Худо, олам ва инсон мавқеи ниҳоят муҳимро ишғол менамуд. Аз ин рӯ, дар таҳқиқотҳои ба ин самти фалсафа бахшидашуда, бахусус дар солҳои охир, тавачҷуҳ бештар шудааст.

Ирфони исломӣ дар асрҳои X-XII бо истифода аз мафҳумҳои рамзӣ ва таҷрибавӣ тавонистааст, ки ҳастишиносиро ба як мактаби маънавии зинда ва мукамал табдил диҳад. Дар тасаввуф, ҳастӣ на танҳо як категорияи фалсафӣ, балки падидаи зиндаи маънавӣ ва ахлоқист, ки бо ҳаёти ботинии инсон ва тарзи расидан ба ҳақиқат робитаи ногусастанӣ дорад [3-М].

9. Маърифати ирфонӣ ҳамчун роҳи аслии шинохти ҳақиқат дар тасаввуф таҳлил мешавад. Таълимот дар бораи «ҳақиқат», «фано», «бақо» ва «инсонӣ комил» нишон медиҳанд, ки суфиён барои шинохти ҳастии мутлақ роҳи таҷрибавию эмотсионалӣ ихтиёр кардаанд. Маърифат аз роҳи муошират бо маъшуқи илоҳӣ, шикастани нафс ва ҷустуҷӯи ваҳдати ҳастӣ ба даст меояд. Падидаҳои чун «ҳол», «мақом», «шайх» ва «мурид», на танҳо таҳаввули шахсият, балки фаҳмиши ҷадиди ҳастиро бо рамзу ишораҳо баён менамоянд. Ҳастӣ дар ин низом, таҷаллии муҳаббат ва нур дониста мешавад, ки барои инсон танҳо тавассути «фано» ва «бақо» дарк мешавад. Яъне, тасаввуф инсонро аз зинаи маънавии одӣ, то дараҷаи инсон-ҳаким мебарад, ки худ офарида ва максуди олам аст [11-М].

10. Ирфон ҳамчун низоми маърифатӣ, шеваи махсус дарки ҳастиро ба миён мегузорад ва он бар хилофи усулҳои мантиқӣ ва ақлгароёнаи фалсафа, ба таҷрибаҳои ботинӣ, эҳсоси рӯҳӣ, илҳом ва шухуди қалбӣ таъя мекунад. Ҷанбаҳои ирратсионалии ирфон дар он зоҳир мешаванд, ки маърифат дар ин равиш на бо роҳи истидлол, балки тавассути таҷрибаи

мустақими иртибот бо ҳақиқат сурат мегирад. Дар ирфон, шинохти ҳақиқат «тазкияи нафс» ва «фано» -ро талаб мекунад, яъне раванде, ки дар он шахс аз манфиатҳои шахсӣ ва худбинии зеҳнӣ мегузарад ва ба ваҳдати вучуди мутлақ мерасад. Таҷрибаи ирфонӣ бештар ба маърифати ҳадсӣ таъя мекунад, на ба тасдиқи мантиқӣ. Аз ҳамин ҷиҳат, ирфон дар баробари равишҳои ратсионалӣ, як низоми алтернативии маърифатро ташкил медиҳад. Муқоисаи ин равия бо фалсафаи машшоия нишон медиҳад, ки ҳарчанд равишҳо мухталифанд — яке бар ақл ва дигаре бар илҳому шухуд асос ёфтааст, ҳарду ба шинохти ҳақиқат ва ҳастии мутлақ равона шудаанд. Таҳлилу баррасиҳо нишон медиҳад, ки ирфон бо ҷанбаҳои ирратсионалиии худ маҳдудиятҳои мантиқиро паси сар карда, ба сатҳҳои амиқтар ва шахсии маърифат ворид мегардад. Ҷанбаҳои ирратсионалиии ирфон, гарчанде аз назари фалсафаи ақлгаро берун менамоянд, як навъи маърифати комилан қобили таҳлил ва арзишмандро ташаккул медиҳанд, ки ба таври мустақим ба ҳастии ботинӣ ва рӯҳонии инсон иртибот дорад [11-М], [12-М].

11. Дар асрҳои X-XII, баъзе мутафаккирони калом, махсусан дар муҳити равшанфикрони Хуросону Мовароуннаҳр, бо иртиботи васеи фарҳанги ирфонӣ рӯ ба рӯ буданд. Ҳарчанд калом ҳамчун илм бар мантиқ ва бурҳон таъя мекунад, таъсири мафҳумҳои тасаввуфӣ, ба монанди тавҳиди зотӣ, маърифати ҳақиқӣ, фано ва муҳаббати илоҳӣ ба ҷаҳонбинии онҳо ворид шудааст. Аз ин рӯ, тадриҷан дар фазои калом на танҳо баҳси ақлӣ, балки раванди дарк ва маърифати ботинӣ низ шакл гирифт.

Таҳқиқ шуд, ки дар таҳаввулоти баъдии калом, хусусан дар мактаби ашъария ва баъзе андешаҳои каломии Муҳаммад Ғазолӣ равандҳои ирфонӣ барои тавсифи таҷаллии илоҳӣ ва фаҳми наздиктари сифоти Худо мавриди истифода қарор гирифтаанд. Ғазолӣ бо муттаҳид сохтани далел ва ҳол дар масири маърифат, таъсири равшан аз тасаввуфро ба калом нишон медиҳад.

Муайян гадид, ки дар фазои фикрии асримиёнагии тоҷик ҷудоии комил байни равишҳои фикрӣ вучуд надоштааст, балки ҳамгироии тадриҷӣ ва мубоҳисаи доимӣ, хосса миёни калом ва тасаввуф вучуд доштааст. Дар шароити фикрии Хуросон ва сарзаминҳои тоҷикнишин, ки фазои маънавӣ ва ирфонӣ васеъ буд, ин ҳамзистӣ ва ҳамтаъсирии ду равиш амиқтар сурат гирифтааст.

Хулоса, таҳқиқи масъалаи ҳастииносии дар тасаввуф, маърифат ва ҷаҳонбинии ирфонии орифони тоҷик ва форс дар асрҳои X-XII муайян намуд, ки ирфон, бар ҳилофи фалсафаи мантиқии машшоия, шинохти ҳақиқат ва ҳастиро ба воситаи таҷрибаи ботинӣ, ҷонсӯзӣ, фано ва ишқи илоҳӣ ба роҳ мемонад. Таҳқиқ гардид, ки маърифати ирфонӣ бар мафҳумҳои калидие чун фанои нафс, ваҳдати вучуд, тавҳиди ботин ва таҳаввулоти рӯҳонӣ асос ёфта, дарку дарёфти ҳастӣ дар ин равия ба як раванд ва саёҳати ботинӣ табдил меёбад. Ин раванд, дар ниҳояти амр,

инсонро ба шинохти худ ҳамчун таҷаллии ҳастии мутлақ мерасонад [9-М], [15-М].

12. Муқоисаи таълимоти аҳли машшоъ ва тасаввуф дар масъалаи Худо ва олам нишон медиҳад, ки ҳарчанд ин ду равияи фикрӣ ба усул ва методҳои гуногун таъя мекунад, дар асл ҳарду кӯшиш доранд, ки иртиботи махлук бо Холиқро фаҳм ва тавсиф намоянд.

Фалсафаи машшоия, бо таъя ба мантиқ ва истидлол, муносибати Худо ва ҷаҳонро дар доираи низоми сабабият ва зинавори вучуд (маротиби вучуд) шарҳ медиҳад. Ба андешаи файласуфоне чун Абӯнасири Форобӣ Ибни Сино, Худо, ҳамчун иллати аввал, сабаби вучуд аст ва олам маҳсули зарурии иродаи ӯст. Ин равиш таносубро бо эҳтироми фарқи онтологӣ байни Худо ва махлук шарҳ медиҳад, вале иртиботро бар асоси зарурат ва тартиби ақлонӣ асоснок мекунад.

Бар ҳилофи ин, дар тасаввуф таносуби Худо ва олам ба таври таҷрибавӣ ва ирфонӣ дарк мешавад. Орифон бар онанд, ки Худо на танҳо сабаб, балки ҳузури доимӣ ва ботинии ҳастӣ аст. Аз ин рӯ, олам на берун аз Худо, балки зоҳир ва таҷаллии ӯст. Дар ин фаҳмиш, ҷудой байни Худо ва мавҷудот баргараф мешавад ва ба ҷои он ваҳдати вучуд қарор мегирад. Таносуби Худо ва олам дар ирфон на ҷисмонӣ, балки маънавӣ ва ҳолатест, ки танҳо бо шухуд ва фано дарк мешавад.

Ҳар ду равия бо вучуди мухталиф будани забон ва раванд ҷаҳд кардаанд, то ҳақиқати ягонаеро фаҳманд: робитаи инсон ва ҷаҳон бо маншаи мутлақ. Фалсафа инро тавассути таҳлил ва истидлол ва тасаввуф тавассути таҷриба ва ишқ дарк мекунад. Дар муҳити фарҳангии тоҷикон, ин ду равия на танҳо дар як фазо ҳамзистӣ кардаанд, балки якдигарро мукамал намудаанд [8-М].

13. Дар ҳоле ки фалсафаи машшоия бар асоси ақл, истидлол ва мантиқ, ҳаракат, вақт ва фазоро ба таври илмӣ ва воқеӣ мефаҳмад, тасаввуф бо истифода аз таҷрибаи ботинӣ ва ҳолати рӯҳонӣ, онҳоро ба унсурҳои шинохти Худо ва расидан ба маърифат табдил медиҳад. Ҳамин гуна, ҳаракат дар фалсафа ҳаракати ҷисмонӣ ва табиӣ, аммо дар ирфон ҳаракати рӯҳ ва комёбии маънавӣ мебошад. Замон дар фалсафа як воҳиди ҷенкунанда аст, дар ҳоле ки дар ирфон ҳолати иртиботи рӯҳӣ бо лаҳзаи ҳозира ва Худо аст.

Ин таҳлил ба ҳулосае мерасонад, ки ҳарчанд ҷанбаҳои шинохт ва истилоҳот фарқ доранд, аммо ҳарду равия — фалсафа ва тасаввуф дар пайи дарки ҳақиқати воҳид — маншаи ҳастӣ ва иртиботи инсон бо он мебошанд. Фалсафа ин равандро тавассути низоми мантиқӣ ва далеловарӣ тай мекунад, дар ҳоле ки тасаввуф тавассути таҷрибаи маънавӣ ва фано [6-М].

14. Дар фалсафаи машшоия, хусусан дар таълимоти Ибни Сино, инсон ҳамчун зоти оқил ва дорои қобилияти шинохти мантиқӣ ва илмӣ тасвир мешавад. Ақл, ҳамчун олитарин нерӯи инсонӣ, воситаи расидан ба ҳақиқат ва камолоти рӯҳӣ маҳсуб меёбад. Инсон тавассути дониш ва ҳудогоҳии фалсафӣ метавонад ба дараҷаи муҷаррадоти ақлӣ расад, ки он мақоми

ахири камолоти ҳастии ўст. Аз ин рӯ, инсони идеалӣ дар назари машшоия, файласуфи комил аст, яъне шахсе, ки ҷаҳон ва нафси худро ба таври ақлонӣ ва мантиқӣ дарк мекунад.

Баръакс, дар тасаввуф, инсон ҳамчун рӯҳ дар ҷустуҷӯи маърифат ва иттиҳод бо Худо тасвир мешавад. Мақсади асосии инсон фано кардани нафс ва расидан ба марҳилаи инсони комил мебошад, ки дар он сифоти инсонӣ ба сифоти илоҳӣ табдил меёбанд. Шинохти ҳақиқат дар тасаввуф мантиқӣ нест, балки таҷрибавӣ ва ботинӣ аст; он тавассути муҳаббат, ихлос, риёзат ва фано ба даст меояд. Барои сӯфӣ, инсон оинаи зоҳиркунандаи зоти Худо аст ва камолоти ӯ дар «нест шудан» дар ҳузури Ҳақ қарор дорад.

Ҳамин тавр, умумияти ин ду равия дар он аст, ки ҳарду инсонро соҳиби рисолати олии маънавӣ медонанд ва ўро маркази шинохти ҳастӣ мешуморанд. Аммо тафовут дар раванди расидан ба ин мақом аст: фалсафаи машшоия тавассути ақл ва истидлол, тасаввуф бошад — тавассути дил ва ишқ.

Ҳарчанд машшоия ва тасаввуф дар раванди шинохт, истилоҳот ва методологияи таҳлилӣ бо ҳам фарқдоранд, мақсад ва ҳадафи аслий дар ҳарду — шинохти ҳастӣ ва расидан ба ҳақиқат ва камолоти маънавии инсон аст. Машшоия бо тақия бар мантиқ ва далел, тасаввуф бо муҳаббат ва ҳол, ду роҳи таълим ва таҷрибаи маърифатро ифода мекунад, ки дар фарҳанги тоҷикон ва тамаддуни асримиёнагии тоҷик ҳамзистӣ ва тақомулбахшии ҳамдигар буданд [8-М], [18-М].

ТАВСИЯҲО ОИД БА ИСТИФОДАИ АМАЛИИ

НАТИҶАҲОИ ТАҲҚИҚОТ

1. Маводи ин диссертатсия соҳаҳои гуногуни маънавиёти таърихи асримиёнагии халқи тоҷикро дарбар мегирад. [4-М]

2. Таҳлили муқоисавии масоили ҳастишиносӣ, ҳамчун методологияи илмӣ, дар навиштани мақолаҳову таҳқиқот ва рисолаҳои номзадӣ докторӣ, ҳамчун дастури роҳнамо барои шинохти дурусти мавзӯҳои илмӣ истифода мешавад. [5-М]

3. Таҳқиқи осори мутафаккирони асримиёнагии тоҷик, яке аз мавзӯҳои печида ва норушани таърихи илми тоҷик мебошад. Барои дарки ин печидагиву мубҳамот қоркарди сохтори низоми фалсафа ва равияҳои асримиёнагӣ ба ҳар хонанда имкон медиҳад, то барои дарёфти ҳамаҷонибаи дастовардҳои илмии асримиёнагии тоҷик ба осонӣ роҳ ёбад ва ҳудуди мубоҳисаҳои ратсионалӣ ва ирратсионалиро шиносад. [9-М]

4. Омӯзишу таҳқиқи осори асримиёнагии тоҷик сатҳи баланди таҷриди афкори фалсафии мо мебошад, ки барои рушди тафаккури тамоми башарият мусоидат мекунад. Махсусан огоҳӣ аз равиши таҳқиқии машшоиёни шарқӣ ва равияи тасаввуф ба ҳар паҷуҳишгар имкон медиҳад, то тафаккури таҷридии худро тақвият бахшад. Тафаккури

таҷридӣ, яке аз марҳилаҳои муҳимми таърихи ақлии башарият мебошад, ки сатҳи баланди маърифати пешрафтаи ҳар миллатро дар сатҳи ҷаҳонӣ муаррифӣ менамояд. [10-М], [11-М], [12-М]

5. Дастовардҳои мутафаккирони асримиёнагӣ, махсусан кашфиётҳои мактаби фалсафии машшоӣни шарқӣ, дар симои Ибни Сино, заминаи Эҳёи Аврупоро ба вучуд оварда, то ба ҳол арзиши худро аз даст надодаанд. [2-М], [6-М], [18-М]

6. Омӯзиши осори ин мутафаккирон метавонад андешаҳои ифротӣ ва ҷазмиро, ки имрӯз мушкilotи аср гаштаанд, ба тафаккури созанда бозгардонад ва дар тавсеаи тафаккури муҳаққиқон мусоидат кунад.

7. Мактаби машшоӣни шарқӣ дар асрҳои миёна яке аз мутародифоти мактаби фикҳӣю каломӣ ба ҳисоб мерафт, ки озодандешӣ ва биниши ҳастишиносӣю маърифатшиносӣю дар фалсафаи тоҷик асос гузошт ва ба муқобили ақидаҳои ифротии замони ҳеш мубориза бурдааст, ки аз тарафи Муҳаммад Ғазолӣ баъдан ин биниши озодманиш сарқуб гардид. Омӯзиши осори ин мутафаккирон кумак мекунад, то мо аз таълимоти воқеии равияҳои динӣю фалсафӣ ва ҷаҳонбинии онҳо истифода намуда, дар баробари ақидаҳои ҷазмию ифротӣ мубориза барем. [10-М]

8. Ҷаҳонбинии мутафаккирони машшоӣни шарқӣ дар ҳар муҳаққиқ имкониятҳои зехнӣю ақлониро бедор сохта, имкон медиҳад, ки дар шинохти ҳастӣ ва маърифат ба ҳақиқати воқеӣ даст ёбад. [16-М]

9. Равишҳои ақлию нақлии мутафаккирони асримиёнагӣ дар таърихи афкори фалсафӣю каломии тоҷик нақши муҳим дошта, барои дарку фаҳмиши масъалаҳои илмҳои фалсафӣ, табиатшиносӣ, ҷомеашиносӣ, сиёсатшиносӣ, ахлоқ, зебоишиносӣ, устураву диншиносӣ ва дигар равияҳои илмҳои муосир заминаҳои асосии илмӣ мегузорад. [3-М]

10. Мутафаккирони озодандешӣ мо аз Ибни Сино сар карда то ба Носири Хусрав ҳамеша зери таъкиби ҳокимони давр буданд. Бо ночизтарин гуноҳе онҳоро шиканча ва қатл мекарданд. Ин равиши озодандешӣ ва маърифатшиносӣ имрӯз низ метавонад дар дарёфти ҳақиқати ҷаҳон мусоидат намояд, то андешаҳои ҷазмӣ ва ифротиро бекор карда, бар зидди ин хурофот мубориза ба роҳ монда шавад. [9-М]

11. Ҳамаи ин муҳолифатҳо зери истилоҳи шуубигарӣ ҳамчун ҷараёни муқовимат ва оппозиционӣ ба муқобили сиёсат ва идеологияи динии ҳокимони давр равона шуда буд.

12. Тамоми қувваҳои озодихоҳ, миллатдӯст, ватанпараст ва истиклолталаби халқи тоҷик зери шиори шуубигарӣ ин ҳама садсолаҳоро паси сар кардаанд.

13. Ин таҷрибаи талх ҳоло ҳам ба анҷоми худ нарасидааст. Мо имрӯзҳо шоҳиди он ҳастем, ҳаракати нави ифротӣ, ки бо номҳои гуногун, аз ҷумла Давлати Исломии Ироқу Шом (ДИИШ) ҳоло ҳам давлатҳои мустақили мусулмони имрӯзаро таъкиб ва таҳдид мекунад. Ин

давлатест, ки дар шароити имрӯза ба таври кулӣ чун қувваи сарқубгар ба муқобили халқҳо ва кишварҳои мусулмон дар симои зиддишуубӣ фаъолият мекунад. [11-М], [12-М]

14. Аз ин маводи зикршуда мо метавонем барои талабагони мактабҳои миёна ва донишҷӯёни мактабҳои олии китобҳои дарсӣ ва дастурҳои таълимӣ омода намоем. Ва мутахассисони соҳаҳои гуногун, аз ҷумла таърихи асрҳои миёнаи Шарқ, таърихи фалсафа, фалсафаи дин, диншиносӣ баҳравар гарданд.

ИНТИШОРОТ АЗ РҶҲИ МАВЗУИ ДИССЕРТАТСИЯ

I. Монография:

[1-М] Каримов, А.А. Назаре ба масъалаҳои онтологӣ дар фалсафаи Абӯалӣ Ибни Сино. [Матн]: монография / А.А. Каримов / Зери назари академик Олимов К. – Нашриёти Парки технологии ДДХБСТ Хучанд, 2021. – 166 с. (10,3 ҷ.ҷ.) ISBN 978-99975-58-38-1

[2-М] Каримов, А.А. Масоили ҳастишиносӣ дар фалсафаи машшоия ва тасаввуфи асрҳои X-XII-и тоҷик (таҳлили муқоисавӣ). [Матн]: монография / А.А. Каримов / Зери назари академик Олимов К. – Нашриёти Парки технологии ДДХБСТ Хучанд, 2024 -С.420. (26,25 ҷ.ҷ.) ISSN 978-99985-66-35-40

II. Мақолаҳое, ки дар маҷаллаҳои тақризшаванда ва тавсиякардаи Комиссияи олии аттестатсионии назди Президенти Ҷумҳурии

Тоҷикистон ба таъъ расидаанд:

[3-М] Каримов, А.А. Мулоҳизае дар бораи тасаввуф ва роҳи ирфонӣ [матн] / А.А. Каримов // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон.– 2021.– №2.– С.116-125 (1 ҷ.ҷ.). –ISSN 2074-1847

[4-М] Каримов, А.А. Андешаҳо оид ба аҳволи иҷтимоию сиёсӣ ва динию фалсафии тоҷикон дар асрҳои X-XII [матн] / А.А. Каримов // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. – 2021.– №3. – С.111-122 (1 ҷ.ҷ.). – ISSN 2074-1847

[5-М] Каримов, А.А. Баъзе масъалаҳои ҳастишиносӣ дар тасаввуфи асрҳои X-XII [матн] / А.А. Каримов // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон.– 2021.– №4. – С.143-152 (1 ҷ.ҷ.). – ISSN 2074-1847

[6-М] Каримов, А.А. Баъзе паҳлуҳои масъалаҳои ҳаракат, макон ва замон дар табиёти Ибни Сино [матн] / А.А. Каримов // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон.– 2021.– №5. – С.116-125 (1 ҷ.ҷ.). –ISSN 2074-1847

[7-М] Каримов, А.А. Назаре ба масъалаи категорияи «нестӣ» дар онтологияи асримиёнагӣ ва ҷаҳони муосир [матн] / А.А. Каримов // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон.– 2022.– №3. – С.117-128 (1 ҷ.ҷ.). – ISSN 2074-1847

[8-М] Каримов, А.А. Нуктае чанд оид ба масъалаи таносуби Худо, олам ва одам дар дини насронӣ ва ислом [матн] / А.А. Каримов // Паёми

Донишгоҳи миллии Тоҷикистон.— 2022.— №4. — С.63-73 (1 ҷ.ч.). — ISSN 2074-1847

[9-М] Каримов, А.А. Гуногунандешии бархе аз чараёнҳои фалсафии динии асримиёнагии Шарқ [матн] / А.А. Каримов // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. — 2022.— №11.— С.91-100 (1 ҷ.ч.). — ISSN 2074-1847

[10-М] Каримов, А.А. Баъзе нуктаҳои фалсафии машшоияи тоҷику форс дар асрҳои X-XII [матн] / А.А. Каримов // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. — 2023.— №2. — С.93-103 (1 ҷ.ч.). — ISSN 2074-1847

[11-М] Каримов, А.А. Ирфон ва ҷанбаҳои раванӣ ва иҷтимоии он [матн] / А.А. Каримов // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. — 2023. — №7. — С.112-124 (1 ҷ.ч.). — ISSN 2411-1945

[12-М] Каримов, А.А. Ирфон ва ҷанбаҳои раванӣ ва иҷтимоии он [матн] / А.А. Каримов // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон.— 2023.— №8. — С.79-90 (1 ҷ.ч.). — ISSN 2074-1847

[13-М] Каримов, А.А. Таҳлили муқоисавии баъзе масъалаҳои онтология дар китоби «Шарҳи таарруф»- Мустамлиии Бухорӣ [матн] / А.А. Каримов // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон.— 2023.— №9. — С.121-132 (1 ҷ.ч.). — ISSN 2074-1847

[14-М] Каримов, А.А. Андешаҳо оид ба ҳастӣ ва тафаккур [матн] / А.А. Каримов // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. — 2023.— №10. — С.129-138 (1 ҷ.ч.). — ISSN 2074-1847

[15-М] Философия калама - рациональная основа средневекового исламского мировоззрения [текст]. / А.А. Каримов // Научный вестник. ФерГУ. Респ.Узбекистан. — 2023.— №6. — С.46-54 (0,5 п.л.). — ISSN 2181-1571

[16-М] Каримов, А.А. Чанд сухан оид ба ҳастӣ ва моҳият [матн] / А.А. Каримов // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. — 2023.— №11. — С.140-150 (1 ҷ.ч.). —

[17-М] Каримов, А.А. Баъзе паҳлуҳои ҳақиқати онтологӣ дар таълимоти Ибни Сино [матн] / А.А. Каримов // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. — 2023.— №12. — С.92-102 (1 ҷ.ч.). — ISSN 2074-1847

[18-М] Каримов, А.А. Консепсияи рӯҳ дар фалсафа ва теологияи Шарқ: Ҳиссаи Ибни Сино дар шинохти табиати маънавӣ ва мустақилияти рӯҳ [матн] / А.А. Каримов // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. — 2024.— №11. — С.167-175 (1 ҷ.ч.). — ISSN 2074-1847

III. Мақолаҳои илмие, ки дар маҷмуаҳо ва дигар нашрияҳои илмӣ-амалӣ чоп шудаанд:

[19-М] Каримов, А.А. Калам как предмет многовековой дискуссии [текст]. / А.А. Каримов // Маҷмӯаи мақолаҳои илмӣ аз рӯи маводи конференсияи ҷумҳуриявии илмӣ-назариявии «Найистони маърифат» (18-21.03). — Хучанд: Ношир, 2018. — С. 210-223 (1 ҷ. ч.).

[20-М] Каримов, А.А. Нуктаи назари Ибни Сино оид ба ҳаракат [матн] / А.А. Каримов // Маҷмӯаи мақолаҳои илмӣ аз рӯи маводи конференсияи ҷумҳуриявии илмӣ-назариявии «Саноатикунонии босуръат -

асоси ташаккули иқтисодиёти инноватсионӣ» (7-10 декабри соли 2021). – Хучанд: Дабир, 2021. – С.136-141. (0.5 ҷ. ч.). – ISBN 978 99975-75-54-8

[21-М] Каримов, А.А. Оид ба тасаввуфи асримиёнагии тоҷикон [матн] / А.А. Каримов // Маҷмӯаи мақолаҳои илмӣ аз рӯи маводи конференсияи байналмилалӣ илмӣ-назариявӣ «Ҳамкориҳои байналмилалӣ Ҷумҳурии Тоҷикистон дар шароити рақамикунонии иқтисодиёт: ҳолат ва дурнамо» (25-27 октябри соли 2021). – Хучанд: Дабир, 2021. – С.108-115 (0,5 ҷ. ч.). – ISBN 978 99975-75-50-0

[22-М] Каримов, А.А. Баъзе ҷанбаҳои фалсафии машшоияи Ибни Сино [матн] / А.А. Каримов // Маҷмӯаи мақолаҳои илмӣ аз рӯи маводи конференсияи илмию амалии байналмилалӣ «Таъмини амнияти озукаворӣ, тақвияти иқтидорҳои содиротӣ ва ҳимояи истехсолкунандагони ватанӣ» (9-11 майи соли 2021). – Исфара, 2021. – С.173-177. (0,5 ҷ. ч.).

[23-М] Каримов, А.А. Оид ба рушди маънавиёти ҷомеаи тоҷикони асри Х [матн] / А.А. Каримов // Маҷмӯаи мақолаҳои илмию методӣ аз рӯи маводи семинари ҷумҳуриявӣ илмию методии «Истифодаи усулҳои инноватсионӣ дар татбиқи тадқиқоти байнифаннӣ дар муассисаҳои таҳсилоти олии касбӣ» (26-28 октябри соли 2022). – Хучанд: Дабир, 2022. – С.52-63. (0,8 ҷ. ч.).

[24-М] Каримов, А.А. Оид ба моҳият ва ҳастӣ [матн] / А.А. Каримов // Маҷмӯаи мақолаҳои илмӣ аз рӯи маводи конференсияи ҷумҳуриявӣ илмию назариявӣ «Ваҳдати миллӣ – омили муҳими рушди давлат ва ҷомеа» (25-27 сентябри соли 2022). – Хучанд: Дабир, 2022. – С.472-473 (0,3 ҷ. ч.). – ISBN 978-99985-0-200-0

[25-М] Каримов, А.А. Оид ба аҳволи иҷтимоию сиёсии тоҷикони асри Х [матн] / А.А. Каримов // Маҷмӯаи мақолаҳои илмӣ аз рӯи маводи форуми II ҷумҳуриявӣ иқтисодии «Таъмини рушди устувор ва рақобатпазирии иқтисодиёти миллӣ дар шароити ҷаҳонишавӣ» (12-15 декабри соли 2022). – Хучанд: Дабир, 2022. – С.140-145 (0,8 ҷ. ч.). – ISBN 978-99985-66-18-7

[26-М] Каримов, А.А. Ҳастӣ дар таълимоти фалсафӣ [матн] / А.А. Каримов // Маҷмӯаи мақолаҳои илмӣ аз рӯи маводи конференсияи ҷумҳуриявӣ илмию амалии «Иҷлосияи XVI Шӯрои Олии Ҷумҳурии Тоҷикистон ва нақши Пешвои миллат муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон дар бунёи давлатдорӣ миллӣ» (12-14 ноябри соли 2022). – Хучанд: Дабир, 2022. – С.104-108 (0,4 ҷ. ч.). – ISBN 978-99985-0-200-0

[27-М] Каримов, А.А. Оид ба ҷараёнҳои динию фалсафии тоҷикони асрҳои X-XII [матн] / А.А. Каримов // Маҷмӯаи мақолаҳои илмӣ аз рӯи маводи конференсияи ҷумҳуриявӣ илмӣ-методии «Муаммоҳои мубрами методикаи таълими фанҳои риёзӣ, дақиқ ва табиӣ дар муассисаҳои таҳсилоти олии касбӣ: назария ва амалия» (28-30 марти соли 2022). – Хучанд: Дабир, 2022. – С.105-109 (0,4 ҷ. ч.). – ISBN 978 -99985 -66- 01-9

[28-М] Каримов, А.А. «Метафизика»-и Арасту [матн] / А.А. Каримов // Маҷмӯаи мақолаҳои илмӣ аз рӯи маводи конференсияи илмӣ-назариявӣ байналмилалӣ «Захираҳои обӣ дар ҷаҳони муосир: муаммо ва истифодаи

самаранок» (23-25 майи соли 2023). – Хучанд: Дабир. – 2023. – С.186-188. (0,3 ҷ. ҷ.). – ISBN 978-99985-02-14-7

[29-М] Каримов, А.А. Нуктаи назари Ибни Сино оид ба замон [матн] / А.А. Каримов // Маҷмӯаи мақолаҳои илмӣ аз рӯи маводи конференсияи байналмилалӣ илмӣ-методӣ «Хусусиятҳои хоси таъмини сифати таҳсилоти олии касбӣ дар шароити ҷаҳонишавӣ» (15-17 март соли 2023). – Хучанд: Дабир, 2023. – С.306-310. (0,4 ҷ. ҷ.). – ISBN 978 99985-02-12-3

[30-М] Каримов, А.А. Нуктаи назари Ибни Сино оид ба макон /А.А. Каримов // Маҷмӯаи мақолаҳои илмӣ аз рӯи маводи конференсияи илмӣ-амалии профессорону омӯзгорон ва муҳаққиқони ҷавон бахшида ба ифтихори ҷашни 35-солагии Истиқлоли давлатии Ҷумҳурии Тоҷикистон, Рӯзи илми тоҷик ва 30-солагии ДДХБСТ» Рушди илм ва инноватсия дар шароити рақамикунонӣ» (18-21 апрели соли 2023). – Хучанд: Дабир, 2023. – С.121-124 (0,4 ҷ. ҷ.). – ISBN 978-999-85-0-218-5

IV. Васоити таълимӣ:

[31-М] Каримов А.А. Фарҳанги тафсирии истилоҳоти тасаввуф [Матн].: Дастури таълимӣ / А.А.Каримов. – Хучанд: Нашриёти Парки технологии ДДХБСТ, 2021. – 360 с. (22,5 ҷ. ҷ.). –ISBN 978-99975-58-29-9

**ТАДЖИКСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ПРАВА, БИЗНЕСА И ПОЛИТИКИ**

УКД.: 1(091)

на правах рукописи



КАРИМОВ АСЛАМ АЗАМЖОНОВИЧ

**«ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ В ВОСТОЧНОЙ
ПЕРИПАТЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ И В СУФИЙСКОМ УЧЕНИИ
ТАДЖИКОВ И ПЕРСОВ X–XII ВЕКОВ (СРАВНИТЕЛЬНЫЙ
АНАЛИЗ)»**

АВТОРЕФЕРАТ

**диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук
по специальности: 09.00.03- История философии**

Диссертация выполнена на кафедре общественных наук Таджикского государственного университета права, бизнеса и политики.

Научный советник **Олимов Кароматулло** – Академик НАНТ, доктор философских наук, профессор

**Официальные
оппоненты:** **Атоев Атоулло Мухторович** – доктор философских наук, профессор общеуниверситетской кафедры философии ГОУ Худжандского государственного университета имени академика Бободжона Гафурова;

Карамхудоев Шукрат Худоназарбекович – доктор философских наук, профессор кафедры философии и политологии Международного Университета иностранных языков Таджикистана имени С. Улугзаде;

Зикирзода Хобил – доктор философских наук, доцент, декан факультета таджикской филологии Таджикского государственного педагогического университета.

Ведущая организация: Таджикский международный университет иностранных языков имени Сотима Улугзода.

Защита диссертации состоится 02 октября 2025 г. в 14⁰⁰ часов на заседании диссертационного совета 6D.KOA-092 при Таджикском национальном университете (734025 г. Душанбе, пр. Рудаки, 17).

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

Автореферат разослан: «__» _____ 2025 г.

Ученый секретарь
диссертационного совета,
кандидат философских наук, доцент



Хаитов Ф. К.

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Социально-политическое положение таджиков в X–XII веках и взаимное влияние религии и философии на мировоззрение людей того времени являются одной из важнейших проблем, которая до сих пор не получила всестороннего научного изучения.

Таджикские философы и суфии того периода были мыслителями, которые, несмотря на враждебную среду, постоянные преследования и тяжелейшие испытания, мужественно выдержали все трудности. Наряду с репрессиями и сложными социальными условиями, формирование столь глубокой и целостной научной концепции представляет собой ещё одну философскую проблему, которая до настоящего времени не получила подробного и всестороннего анализа.

Именно поэтому, после обретения независимости, осмысленное возвращение к сущности философско-мистического наследия таджиков средневековья, с учётом требований современной научной методологии, может способствовать формированию здорового мировоззрения у каждого человека, независимо от его религиозных и конфессиональных различий. Это наследие должно стать важной опорой для построения нового общества и воспитания нового человека современного поколения.

Философско-мистическое учение X–XII веков существенно отличается от религиозно-философских доктрин предшествующих эпох. Наиболее известными направлениями философской мысли в средневековый период являлись восточный перипатетизм (машшаъ), исмаилизм, калам и суфизм. Дискуссии между этими направлениями, а также полемика внутри самих школ и между отдельными их представителями способствовали развитию философской мысли. Наследие этих школ, а также труды учёных и деятелей культуры таджикского (иранского) народа демонстрируют взаимосвязь и взаимодействие таджикской средневековой философии и науки с философией и научными достижениями других народов, в особенности греков, арабов, индийцев и тюрков, что подчёркивает актуальность и значимость настоящего исследования.

Религиозные, философские, научные, социальные и политические взгляды таджикского народа в X–XII веках занимают особое место в истории мировой духовной культуры. Однако творчество ряда мыслителей и учение различных религиозно-философских течений этого периода, в частности на территории Мавераннахра и Хорасана, до сих пор не подверглось всестороннему научному изучению. Особенно это касается сравнительного анализа восточной перипатетики и суфизма, к которым в последние десятилетия проявляется значительный интерес, но при этом отсутствуют полноценные исследования. Между тем, выдающиеся представители этих направлений, опираясь на религиозно-философские учения, своей деятельностью способствовали стабилизации общественно-политической ситуации своего времени, пропагандируя справедливость, мир и дружбу между народами, и внесли значительный вклад в формирование таджикской цивилизации.

История цивилизации таджикского народа прошла через сложные и разнообразные этапы, вобрав в себя множество разнородных элементов, связанных с важнейшими историческими поворотами. Особенно значительные изменения в социальном, политическом и религиозном положении произошли с приходом ислама на земли таджиков, что полностью преобразило содержание и структуру общественной жизни.

С распространением мудрости Древней Греции в халифате, в IX веке, и развитием переводческой деятельности трудов греческих мыслителей на арабский язык, наука и философия получили значительный импульс к развитию. Наряду с научно-философским рационализмом возникли направления, которые, в современной терминологии, можно обозначить как иррационализм (наука о состоянии души). Под воздействием нестабильной политической обстановки эти течения стремились к постижению истины и аскетическому образу жизни. Таким образом, и наука, и философия, а также мистицизм, стали важнейшими компонентами духовной и культурной традиции таджикского народа.

На основе таких представлений возникла не только особая философия мистицизма, но и великая художественная литература, получившая всемирную известность. Таким образом, суфизм был не только вероучением и религией, он воплощал в себе высокую нравственность, духовность, личностное и универсально-человеческое совершенствование. Благодаря этим качествам он стал важным элементом культуры иранцев (таджиков), который требует более глубокого изучения и научного осмысления.

Интерес к суфизму был настолько велик, что, несмотря на очевидное противоречие философских и суфийских взглядов, некоторые философы проявляли к нему склонность, а сами суфии, в свою очередь, обращались к философскому рационализму, в результате чего возникла исламская теософия, или, точнее, мистицизм. В этом контексте становится особенно актуальным обращение к источникам духовной культуры и изучение онтологических и антропологических взглядов выдающихся таджикских философов и мыслителей X–XII веков, с целью выявления как общих черт, так и принципиальных различий между двумя основными направлениями национальной философской традиции — восточной перипатетикой и суфизмом.

Исследование путей познания и онтологических проблем в религиозно-философских учениях, выявление их единства и специфики в сравнении с христианской и иудейской традициями, а также определение подлинной сущности исламского мировоззрения в условиях мультикультурности возможно на основе онтологического фундаментализма.

Степень научной изученности темы. В рамках рассмотрения онтологических проблем в учениях перипатетизма и суфизма существует значительное количество исторических, философских, религиозно-философских, религиоведческих и других трудов, в которых данные направления изучаются с различных точек зрения. В контексте настоящего

исследования источники и литература философско-мистического характера, с учётом их содержания и специфики, разделяются на следующие группы:

1. В ходе исследования использованы оригинальные тексты философского и религиозного содержания:

- труд Аристотеля «Метафизика» (в переводе на русский язык) [15;16]; труды Авиценны: «Книга исцеления» (Китоб-уш-Шифо), «Божество» (Илахият), «Книга знания» (Донишнома) [3], «Нисхождение и восхождение» (Мабдаъ ва маод), «Философия Востока» (Хикмати машрикия), «Достоверное пособие» (Китаб аль-Хидоя), «Источники мудрости» (Уюн-аль-хикма) Психология, или наука о душе» (Равоншиносӣ ё илми нафс, на персидском языке), трактаты «Азхавия» (О жизни после смерти), «Трактат о пределах» (Рисолаи худуд), «Трактат о единстве Аллаха и Его атрибутах» (Рисолаи аршия дар ягонагии Худо ва сифоти Ӯ), «Толкование снов» (Таъбири хоб), **«О сути и процессе сотворения существ и чередности причин»** (Дар ҳақиқат ва кайфияти силсилаи мавҷудот ва тасалсули асбоби мусаббабот), **«Трактат о предопределении»** (Рисолаи қадр), **«Определение времени»** (Ҳадди замон) [2];

- труд Мустамли Бухари «Шарх ат-Таарруф ли мазхаб ат-тасаввуф» (Толкование введения в учение суфизма, (на персидском языке).

2. Помимо трудов представителей направлений восточного перипатетизма и суфизма — Абу Али ибн Сины и Мустамли Бухари, особую значимость представляют исследования как зарубежных, так и отечественных учёных и философов, таких как А. М. Гуашон, В. Асмус, Сейид Хусейн Наср, Ш. Мухаммад, А. В. Сагадеев, А. К. Закуев, А. М. Баховаддинов, М. Диноршоев, С. Султонов, А. Ш. Комили, С. Сулаймонов, А. Алимардонов, Аятолла Азам Сейид Реза Хусейни, Хасан Муаллими, Азизаддин Насафи, К. Рахимов, Мулла Садра, А. Зарринкуб, Абу-ль-Хасан Ахмад бин Фарис, Эзидгашб Асадулло, Умар Фаррух, М. Рашшод, Салих бин Абдулазиз и Сейид Салмон Сафави, в работах которых были проанализированы отдельные аспекты указанных учений.

Книга А. М. Гуашона «Философия Ибн Сины и её влияние в средневековой Европе» (*La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe Médiévale*) [80] посвящена онтологическому учению Ибн Сины и его воздействию на европейскую философскую традицию, в частности, на средневековую схоластику и философию Ибн Рушда (Аверроэса) [80,35]. Автор подчёркивает, что онтологическое учение Ибн Сины имело большое значение для исследования процессов, связанных с суфизмом и метафизикой, в контексте эволюции таджикской средневековой философской мысли. В результате оно оказало глубокое влияние на взгляды европейских философов, таких как Фома Аквинский и другие схоласты. Однако непосредственное онтологическое наследие восточных перипатетиков и представителей суфизма не стало предметом полноценного изучения в этих трудах [17,193-194].

По мнению А. Гуашона, одной из ключевых проблем, с которой столкнулся Ибн Сина в своей теории сотворения, является различие между

сущностью и проявлением вещей в сознании. Творец познаёт собственную сущность и осознаёт Себя как Абсолютный Разум, а потому Его действия совершаются на основе бытия как познания. Эта гносеологическая активность исходит из Его сущности, поскольку Он является необходимым бытием и Разумом, организующим структуру мироздания [76, с. 35].

В. Асмус в своей статье под названием «Абу Али Ибн Сина» анализирует философию Ибн Сины и её глубокое влияние на восточную и европейскую философские традиции. Он показывает, что Ибн Сина выдвинул глубокую и новаторскую теорию в области онтологии и метафизики. В. Асмус подчёркивает, что Ибн Сина придавал особое значение вопросам сущности «бытия» и «небытия», а его исследования, посвящённые существованию, различию между сущностью и бытием, а также познанию человека и мира, оказали значительное влияние на последующие философские школы и стали важным компонентом современной философской доктрины. В учении Ибн Сины Бог представлен не как непосредственный творец отдельных вещей, а как первопричина и непосредственный источник всего сущего. Такой подход, абстрагирующий Бога от материальных и земных явлений, приводит к тому, что порядок вещей и реальность в целом интерпретируются не как непосредственное творение Бога, а как необходимое следствие структуры бытия и его разумного движения. [17,193-194]. Однако в данном труде не рассматриваются взгляды Ибн Сины на суфизм, равно как и не проводится сопоставление суфийских идей с учением восточных перипатетиков.

Сейид Хусейн Наср в книге «Воззрения исламских мыслителей на природу» [62] рассматривает теории исламских философов, посвящённые пониманию природы. Он также, как и В. Асмус, подчёркивает взгляды Ибн Сины: «мир возник не по воле Бога, а в силу необходимости» [62,308]. Он подчёркивает, что в средневековой таджикской философии природа воспринималась не только как совокупность физических объектов, но и как значимая духовная и мистическая категория. Наср отмечает, что в процессе постижения природы особое внимание уделялось связи человека с природой, причём эта связь осмысливалась и укреплялась на религиозно-духовной основе. Однако конкретных онтологических воззрений в сравнении рациональной и мистической традиций Наср в своём исследовании не предлагает.

Ш. Мухаммад в книге «Философия Ибн Сины» [51] анализирует философские и онтологические взгляды Ибн Сины, подчёркивая, что тот разработал сложную и глубокую метафизическую концепцию. В отличие от других классических философских школ, Ибн Сина рассматривает бытие как динамический процесс, неразрывно связанный с познанием и смыслом. Автор приходит к выводу, что философия Ибн Сины является одним из ключевых источников духовных преобразований в истории философской мысли и играет важнейшую роль в понимании сущности бытия и человеческой души [51,12]. Однако в ходе исследования он

оставляет без внимания сравнение онтологии рационалистических, традиционных (накли, основанный на передаче священных текстов), авторитетных источников и устной традиции. и мистических школ.

А. В. Сагадеев в книге «Ибн Сина» [61] исследует философское учение Ибн Сины и его влияние на философию и идейные направления средневекового таджикского мышления. Он подробно анализирует основные принципы философии Ибн Сины, касающиеся бытия и различия между «бытие» и «небытие», «движение», «время» рассматривая их как центральные элементы средневековой таджикской философии, обладающие значительным значением для дальнейшего развития как восточной, так и западной философии [61,41]. Однако данный анализ не основывается на сравнении рационалистических, традиционных и мистических текстов.

А. К. Закуев в книге «Психология Ибн Сины» [36] исследует психологические воззрения Ибн Сины. Ибн Сина рассматривал психологию как одну из основных научных дисциплин, необходимых для понимания человеческих качеств, чувств и способностей. В этом контексте А. Закуев посредством глубокого анализа роли психологии в философии и науках средневековья изучает её влияние на постижение человека и духовных аспектов человеческой жизни [36,50]. Однако в данном исследовании не рассматриваются иррациональные аспекты восточной перипатетики, суфизма и калама. Также и в других упомянутых источниках отсутствует сопоставительный анализ рационалистических, традиционалистских и суфийских воззрений. В связи с этим содержание таких работ в рамках настоящего исследования опущено [36].

3. Изучение, анализ и интерпретация трудов представителей восточной перипатетической школы и суфизма, посвящённых вопросам бытия и мистицизма, с 50-х годов XIX века и начала XX века приобрели особую значимость в работах западных философов, учёных и психологов. В частности, следует отметить исследования немецких мыслителей — И. Клауберга, Х. Вольфа, Г. Гегеля, Г. В. Лейбница, Н. К. Гартмана, М. Хайдеггера; австрийского философа А. Мюллера; американских исследователей — А. Книша, У. Джеймса, Р. Элвуда, А. Маслоу, Рама Дасса, С. Грофа; английских и британских философов — С. Триттона, Э. Андерхилла, Т. Ирвина, А. Уоттса; шведского учёного Андре Тора; индийского мыслителя Ошо Раджниша; южнокорейского философа Чжун Сечжина; а также еврейского философа М. Бубера.

В указанных источниках представлены определения и интерпретации различных онтологических концепций восточных перипатетиков, а также суфизма и калама, однако сопоставление, аналитическое осмысление и комплексное рассмотрение этих направлений в контексте средневековой таджикской философии у упомянутых исследователей носят фрагментарный и ограниченный характер.

Так, например, Х. Вольф в своём труде «Первая философия или онтология» (*Philosophia prima sive Ontologia*) [91] анализирует природу и сущность бытия.

Г. Гегель в книге «Учение о бытии» [26,74] рассматривает одну из ключевых и фундаментальных проблем онтологии. По мнению Г. Гегеля, бытие не является статичным явлением — это процесс становления и взаимного преобразования, происходящий в постоянном движении и изменении. Он стремится объяснить онтологический процесс бытия через диалектику и немецкий идеализм. Согласно Г. Гегелю, бытие не просто существует — оно преобразуется в процессе осмысления и определения. «Небытие» и «бытие» взаимно обусловлены, и именно через это можно понять, как данные категории трансформируются в человеческом сознании, в духовной жизни и в понимании мира.

Концепции Г. Гегеля, в контексте темы нашего исследования, трактуют «бытие» и «небытие» как два неразрывно взаимосвязанных аспекта, являющихся исходным основанием для познания мира и реальности. Подобный процесс осмысления «бытия» и «небытия» прослеживается также в учениях восточных философов, в частности в философии Ибн Сины.

Книга Н. К. Гартмана «Построение основ и фундаментальных принципов онтологии» [25] является примером глубокого философского анализа онтологии. В этом труде автор рассматривает природу «бытия» и соотношение между «бытием» и «небытием» [25,413]. Он подчёркивает, что онтология как основная область философии изучает происхождение и осмысление аспектов и категорий бытия. По его мнению, онтология охватывает не только сущности, но и различные стороны познания и ценностей, что делает её важным инструментом для адекватного понимания мира. Анализ Н. Гартмана был также привлечён при сопоставлении восточной философии и суфизма.

В произведении М. Хайдеггера «Бытие и время» [75] рассматриваются проблемы бытия и его характеристик. Хайдеггер определяет бытие как явление существующее и трансцендентальное. Он использует термин «Dasein», означающий «бытие-сущего». По его мнению, человек — это не просто физическое существо, находящееся в определённом месте, но существо, обладающее способностью к познанию и осмыслению мира. В рамках настоящего исследования указанные источники рассматриваются как методологический ориентир для переосмысления рационалистических и мистических учений, а также как основание для нового анализа философского наследия наших предшественников [75, 18-19].

Таким образом, человек не просто существует, но использует свой разум для осмысления бытия и личного мира, выступая как «носитель» понимания смысла и интерпретации всеобщей жизни.

Следует отметить, что в рамках нашего исследования рассматриваются такие аспекты, как взаимосвязь философии восточного перипатетизма с суфизмом и мистицизмом, трансформации онтологии в средневековой таджикской философии, её сопоставление с другими направлениями, а также влияние социально-культурных изменений на философское мышление — все эти вопросы анализируются как с рациональной, так и с мистической точки зрения. В трудах Х. Вольфа, Г. Гегеля, Г. Лейбница, Н.

Гартмана и М. Хайдеггера подобные аспекты не затрагиваются. Каждый из этих мыслителей сосредоточил своё внимание на философии Западной Европы XVII–XX веков и следовал теоретическим системам, преимущественно связанным с логической философией, метафизикой и онтологией западного типа. В то время как настоящее исследование сосредоточено на таджикской средневековой философии и мистическом учении суфизма.

4. Философы и учёные бывшего Советского Союза уделяли серьёзное внимание анализу и исследованию восточной философии и её направлений, вопросам онтологии, а также религиозно-философским школам. Они внесли значительный вклад в развитие теоретического мистицизма, обосновав его с научной точки зрения, и подготовили ряд содержательных трудов, посвящённых изучению мистического наследия нашего народа. Среди них можно назвать таких исследователей, как: Е. Торчинова, А. Л. Доброхотова, В. Поликарпова, А. В. Смирнова, С. Прозорова, Г. В. Гриненко, В. В. Миронова, Д. Пивоварова, В. Красикова, В. Соколова, Е. Фролову, И. Фильштинского, Ю. Кимелёва, М. Степанянца, С. Григоряна, Г. Керимова, С. Мартинова, С. Х. Кароматова, Н. Комилова, Х. Хамидй, А. Баховаддинова, К. Бертельса, Е. Бертельса, М. Осими, К. Олимова, И. Зиёзода, А. Шамолова, С. Ахмедова, А. Мухаммадходжаева, М. Мухаммаджоновой, Х. Зиёева, М. Раджабова, Н. Одилова, М. Хазраткулова, А. Курбонмамадовой, Ё. Одинаева, Б. Исматова, Н. Содиковой, М. Шамсова.

Е. А. Торчинов в своём труде «Религии мира: Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния» [68] анализирует исламский мистицизм и суфизм с точки зрения сравнительной философии, рассматривая суфизм как «опыт духовной связи с абсолютным бытием» и сопоставляя его с мистическими традициями буддизма и даосизма. Исследователь считает использование этого подхода полезным для сравнения суфийской мистической школы с другими формами восточной метафизики. Поскольку основной целью работы Е. Торчинова было раскрытие онтологических аспектов буддизма, мы использовали её в сопоставлении с философско-религиозными учениями таджикской средневековой традиции. Подобный подход в ранее рассмотренных исследованиях не применялся.

Е. Торчинов рассматривает мистицизм не только как религиозно-нравственное явление, но и как форму философского знания — «науку о состоянии души» (‘илм ал-хол). Он объясняет прямую связь мистицизма с внутренним опытом и его духовным раскрытием, оценивая его как источник живой метафизики, способный к выражению в рамках любой религиозной традиции мира. В сравнении с исламским суфизмом, Е. Торчинов понимает мистицизм как универсальный источник, способный воплощаться в различных духовных направлениях. На наш взгляд, взгляды Е. Торчинова во многом близки к мистическому учению Мустамли. [68].

А. Л. Доброхотов в работе «Категория бытия в западноевропейской классической традиции» [33] анализирует различие между разумом и

мистицизмом с позиций диалектики. Он доказывает, что логический путь и путь внутреннего откровения ведут к постижению различных форм реальности.

А. Л. Доброхотов объясняет различие между логикой и мистицизмом с использованием диалектического метода. Он доказывает, что логический путь и путь внутреннего откровения ведут к различным формам познания [33,228]. Посредством логического и гносеологического анализа он определяет онтологию как основу метафизического постижения бытия. Доброхотов рассматривает учения Аристотеля и арабских философов в качестве фундамента западной философской мысли. По его мнению, такой аналитический подход особенно полезен для понимания философии Ибн Сины, поскольку он, помимо исторического взгляда, опирается на логическую систему и метод доказательства. В то же время А. Доброхотов проявляет меньший интерес к культурным, историческим и философским особенностям таджикской средневековой традиции.

В. Поликарпов в работе «Наука и мистицизм в XX веке» [60] описывает суфизм как целостную философскую систему с выраженными нравственными и мистическими характеристиками, при этом особо подчёркивая концепцию «совершенного человека». Он также рассматривает вклад суфиев в формирование социального мышления средневековой эпохи. В. Поликарпов понимает мистицизм как философско-эстетическую систему, в которой бытие выражается через символические и художественные образы. Исследователь уделяет особое внимание философским и символическим формам выражения мистицизма, отражённым в произведениях суфиев. Его идеи способствуют более глубокому пониманию темы «внутреннего бытия» в суфийской традиции. Однако он правильно делает вывод, что мистика это мировоззрение тех, кто, не принимая во внимание реальные возможности решения жизненных проблем нашего времени, уходит в мир метафизических грёз и пытается решить эти проблемы с помощью мистического познания, суфийской практики и даже наркотического опьянения [60,12].

В трудах Е. Торчинова и В. Поликарпова основной акцент сделан на системном и глубоком анализе метафизики и онтологии в философии, однако вопросы взаимосвязи средневековой таджикской и западной философских школ, особенно в контексте исторических, культурных и социальных реалий исламского мира, остаются недостаточно исследованными. Проблематика соотношения логического разума и мистицизма в рамках онтологической философии, которая является предметом настоящего исследования, также рассматривается в работах А. Л. Доброхотова и В. Поликарпова лишь в ограниченной степени. В то же время именно в данной диссертации осуществляется более развернутый анализ расширяющегося единства логики и мистицизма в философии средневековых таджикских мыслителей, где философия восточного перипатетизма и мистицизм осмысляются как взаимодополняющие формы познания.

С. Х. Кароматов в книге «Аскетические и суфийские течения в Хорасане (По «Кашф ал-махджуб» Худжвири)» [42, с. 27 – 48] подвергает научному анализу процессы возникновения практического и социального мистицизма в Хорасане, опираясь на исторические источники по суфизму. Он описывает такие понятия, как «фано» (схождение (исчезновение) эго или самоотрицание в мистическом смысле; состояние полного растворения индивидуального "я" в Боге, когда личность теряет свою отдельность и достигает единения с божественным Началом. В суфийской традиции ключевой этап на пути к божественному осознанию), «зухд» (аскетизм, отречение от мирских благ и удовольствий; сознательное отказ от излишнего материального комфорта и привязанностей для духовного очищения и сосредоточения на божественном. В суфизме и исламской этике — одна из добродетелей, ведущих к внутренней свободе и приближению к Богу.) и отрешённость от мира, как ключевые элементы философии суфизма, детально исследуя социальную среду, в которой формировались эти направления. С. Кароматов проявляет серьёзный интерес к онтологическому учению в средневековой таджикской философии и вопросам эпистемологии, однако социально-культурные аспекты философии в его исследованиях развиты в меньшей степени.

Н. Комилов в труде «Суфизм» [45, с. 14] трактует суфизм как высшую форму мистического сознания, глубоко анализируя учения суфиев Центральной Азии. Он особо подчёркивает прикладной и опытный характер суфийского пути, что сближает его подход с мистической традицией Мустамли. В исследованиях Н. Комилова основной акцент делается на философских аспектах мистицизма, однако проблема интеграции разума и мистицизма как пути постижения истины и бытия рассматривается лишь в ограниченном виде.

А. Е. Бертельс в труде «Насир Хусрав и исмаилизм» [20] анализирует исламское философское учение Средневековья, уделяя особое внимание мистическим и религиозным направлениям ислама, в том числе исмаилизму и суфизму. Он подчёркивает значимость восточной философской перспективы в вопросах бытия и внутреннего познания, однако недостаточно акцентирует внимание на взаимном влиянии этих направлений [20,125]. А. Бертельс рассматривает историю исламской философии, но лишь ограниченно обращается к общему пониманию философии и логики с точки зрения философов, тогда как изучение средневековой таджикской философии и её эволюции через призму онтологии могло бы быть представлено более полно.

М. Осими в своей работе «Возникновение и развитие философского мышления» [56] анализирует становление философской мысли Востока с историко-философской точки зрения и оценивает Ибн Сину как одного из выдающихся представителей философии бытия [56,30]. Он подчёркивает, что школа арабских философов создала прочную логическую и научную основу для объяснения понятия «бытия».

К. Олимов в книгах «Суфизм Хорасана и Мавераннахра в X–XII веках» и «Суфизм в свете актуальных проблем современности» [55, 226]

подробно анализирует онтологические вопросы в суфизме и рассматривает мистицизм как науку о внутреннем постижении Бога. Он считает учение суфиев Хорасана и Мавераннахра прочной основой теоретического суфизма. Сравнительный анализ восточного перипатетизма и суфизма проводится в отдельном разделе его исследований, и этот подход мы использовали в анализе и рассмотрении нашего диссертационного труда.

К. Олимов и А. Шамолов в многотомной работе «История таджикской философии» [67] исследуют философское наследие таджиков с историко-философской точки зрения — от времён Аристотеля до Ибн Сины и последующих эпох. Авторы доказывают, что религиозно-философские школы таджиков находились в тесной взаимосвязи [67,70]. Они анализируют вопросы бытия, сущности и познания как в логическом, так и в внутренне-мистическом ключе, однако уделяют сравнительному анализу аспектов движения, Бога и мира в различных направлениях недостаточное внимание. Именно поэтому мы постарались всесторонне исследовать эти вопросы в нашей диссертации.

К. Олимов в своих исследованиях уделяет больше внимания философии Аристотеля и её связи с познанием и исламским мистицизмом, однако социальные и политические факторы, существовавшие в ту эпоху, и их влияние на онтологические теории он упоминает лишь вскользь. А. Шамолов, в свою очередь, сосредоточен на изучении и применении онтологических теорий в таджикской средневековой философии и исламском мистицизме, но аспекты совместного рассмотрения логики и мистицизма в философии Аристотеля, а также влияние социальных и культурных факторов на философские системы отражены в его работах лишь в ограниченной степени.

Российские философы конца XX — начала XXI века также провели ценные исследования в области существования категории «небытие» (несие). Среди них можно отметить статьи А. Н. Чанышевой, В. А. Кутырева, В. А. Георгиева, Р. А. Нуруллина, И. В. Макарова, Н. М. Солодухо, а также монографии А. В. Кричевского и Н. М. Солодухо.

А. Н. Чанышев в статье «Трактат о небытии» [77] акцентирует внимание на историческом аспекте философии, рассматривая бытие как основное проявление человеческого сознания. По его мнению, в процессе развития философского мышления проблема бытия должна осмысливаться как особая форма самосознания человека и социального сознания в целом. Для А. Чанышева бытие представляет собой историческое отражение сознания и общественного знания [77,15]. Он придаёт большее значение абстрактным аспектам понятия «бытие» и его логическим определениям в западной философии, особенно в контексте её европейского этапа развития. Его статьи в основном посвящены вопросам метафизики и онтологии Запада и демонстрируют ограниченный интерес к средневековой таджикской философии и суфийскому мистицизму. Поэтому данные аспекты были специально проанализированы в рамках диссертации.

В. А. Кутырев в статье «Оправдание бытия [явление нигитологии и его критика]» [98] рассматривает проблему «бытия» с современных философских позиций, трактуя её не только как объект познания, но и как систему социальных и духовных взаимосвязей. В центре его внимания находится человек как чувствующее и разумное существо. Исходя из методологических основ западного философского экзистенциализма, автор анализирует сущность бытия, при этом уделяя сравнительно меньше внимания пониманию «бытия» в рамках исламской мистической традиции [98,15-32].

В. А. Георгиев в статье «Сингулярная редукция и проблема феномена небытия» [92] рассматривает проблему «небытия» и возможность его анализа посредством метода сингулярной редукции. Исследователь проявляет интерес к метафизическим вопросам, связанным с жизнью и бытием, однако влияние мистицизма (мистического познания в суфизме) и исламской философской среды в его трудах отражено слабо.

Р. А. Нуруллин в статье «Метафизическая модель информационного основания реального бытия» [110] предлагает концепцию, согласно которой реальное бытие формируется на основе «матрицы памяти» или «информационной матрицы», где информация выступает в качестве фундаментального элемента конституирования реальности. Эта матрица, находящаяся на виртуальном уровне, функционирует как метафизическая основа реального существования. В своих работах Р. Нуруллин в большей степени обращается к логико-рациональным подходам философии, преимущественно в контексте классической или западной политической философии, в то время как мистическая перспектива (мистико-интуитивная) в его исследованиях почти не представлена.

И. В. Макарова в статье «Не-сущее есть не-сущее: проблема небытия у Аристотеля» [99] анализирует категорию «небытия» в контексте аристотелевской философии.

Н. М. Солодухо в статье «Отношение бытия и небытия как исходная философская проблема» [103,55–59] рассматривает фундаментальный философский вопрос — соотношение категорий «бытия» и «небытия».

В. В. Филатов в работе «*Omnia ex nihilo*». Фрагмент из книги «Сны воинов пустоты» [106] сосредотачивает внимание на ключевой проблеме — происхождении мира и сущего из «небытия». Он проявляет интерес к вопросам онтологии и методологии философии, подчёркивая, что понимание «бытия» невозможно без глубокого анализа сопутствующих категорий, таких как время, пространство, движение и человек. Филатов стремится связать концепт «бытия» с процессом социального познания и осознанием современного человека. Его статьи посвящены логико-философскому осмыслению сущего и метафизическим вопросам, особенно в контексте зрелой европейской философии Средневековья, тогда как сопряжение мистической философии средневековых таджикских мыслителей с рациональным подходом встречается у него лишь в ограниченной степени.

А. В. Кричевский в монографии «Сила небытия: метафизика за пределами онтологии» [46] обращает внимание на соотношение между категориями «бытия» и «небытия». Автор трактует небытие не только как отсутствие существования или его полное исчезновение, но и как метафизическую силу, влияющую на процесс формирования и развития реальности. Он стремится переосмыслить понятие «небытия» как активный элемент метафизических процессов, выходящий за рамки классической онтологии [156,18].

В заключение следует отметить, что в трудах вышеупомянутых авторов соотношение мистического (мистико-интуитивного) и логико-рационального подходов к постижению сущего и сущности в исламской философии, в том числе в суфизме и исламской онтологии, а также социально-культурные аспекты философского знания и взаимосвязь суфийского учения с перипатетической школой и метафизической логикой были рассмотрены в ограниченной степени.

Изучение суфизма как особого объекта философского исследования в историко-философских категориях начинается с середины XIX и начала XX века. Именно в этот период появляются труды американского философа и психолога Уильяма Джеймса и русского философа и религиоведа В. Соловьёва, посвящённые различным аспектам суфийского опыта. Особенно заслуживает внимания интерпретация У. Джеймса, рассматривавшего суфийскую практику с позиций прагматизма и придававшего большое значение аксиологическим (ценностным) аспектам мистического опыта. В. Соловьёв также подчёркивает значимость суфизма как одного из наиболее совершенных духовных учений, а русские философы С. Булгаков, Н. Бердяев и В. Лосский в своих трудах затрагивают вопросы мистического (мистического) опыта как формы высшего постижения истины.

Среди трудов, в которых рассматривается ценность и учение суфиев с позиции современной философии, следует отметить книги К. Олимова «Суфизм Хорасана и Мавераннахра» [55] и И. Зиёзоды «Суфизм» [38;39]. В этих работах проводится сопоставление ортодоксального ислама с суфизмом, подчёркиваются определённые этические ценности и различные аспекты суфийского учения. Несмотря на актуальность заявленной темы, в философской и научной литературе до сих пор отсутствует всесторонний анализ рассматриваемой нами проблемы — в частности, соотношения восточной перипатетической философии и суфизма. Этот факт побудил нас посвятить данную диссертацию самостоятельному исследованию данного вопроса.

Связь исследования с программами либо научной тематикой. Диссертация по своему теоретическому содержанию, научным выводам, практическим рекомендациям, а также по уровню и качеству выполнения, соответствует специальности 09.00.03 – История философии и удовлетворяет требованиям, установленным Паспортом специальностей Высшей аттестационной комиссии при Президенте Республики Таджикистан, применяемым к научным диссертациям. Работа выполнена в

соответствии с Положением о диссертационном совете и пунктами 31–35 Порядка присуждения учёных степеней, утверждённого Постановлением Правительства Республики Таджикистан от 30 июня 2021 года за №267.

Кроме того, тема диссертации соответствует пунктам 9 и 10 Постановления Правительства Республики Таджикистан от 26 сентября 2020 года за №503 «Об определении приоритетных направлений научных и научно-технических исследований в Республике Таджикистан на 2021–2025 годы».

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ИССЛЕДОВАНИЯ

1. **Цель исследования.** Целью настоящего исследования является сравнительный анализ онтологических проблем в учениях восточной перипатетической философии и суфийского мистицизма (мистицизма), выявление онтологических проблем в таджикской философской мысли X–XII веков, а также определение их научно-философского, социально-исторического значения и места в общественном развитии. Вопросы, поставленные мыслителями данного периода, по своей сути охватывают универсальные аспекты бытия и обладают общечеловеческим характером, вследствие чего представляют собой не только теоретическую, но и практическую значимость.

2. **Задачи исследования.** Для достижения поставленной цели в рамках настоящего исследования были определены и реализованы следующие задачи:

- исследовать теоретические основы онтологии в современной философии;
- выявить взгляды мыслителей Востока и Запада на источники возникновения онтологических проблем и пути формирования духовности человека;
- определить особенности таджикской философии в начальный период средневековой цивилизации;
- установить методологические истоки возникновения философско-религиозных направлений — машшоия и суфизм, а также их взаимовлияние с ранними научно-философскими школами;
- проанализировать общие черты и сопоставить онтологические вопросы в трудах таджикских мыслителей и философов X–XII веков;
- определить особенности познания бытия в учениях восточной перипатетики и суфизма в период возрождения таджикской философии;
- установить место и значение онтологических вопросов в суфийском учении;
- провести сравнительный анализ онтологических проблем в направлениях калама, суфизма, машшоия и исмаилизма;
- выявить соотношение понятий Бога, мира, движения, времени и пространства в концепциях представителей суфизма и восточной перипатетики;
- исследовать антропологический вопрос в учениях восточной перипатетической философии и суфизма.

Объект исследования. Объектом исследования являются онтологические проблемы в философских направлениях машшоия и суфизма таджикской философии X–XII веков (в рамках сравнительного анализа).

Предмет исследования. Предметом настоящего исследования является сравнительный анализ ключевых онтологических проблем — бытия и сущности, мышления, небытия, познания мира, иррациональных аспектов гнозиса (мистицизма), соотношения Бога и мира, а также антропологического вопроса — в трудах таджикско-персидских мыслителей философских школ восточной перипатетики (машшоия) и суфизма X–XII веков, в частности у Ибн Сино и Мустамлийи Бухорӣ.

Этап, место и период исследования (исторические рамки). Диссертационное исследование проводится с 2016 года и охватывает исторический период с X по XII века, включая обзор философских учений от античности до современности.

Теоретическая основа исследования. Онтологические учения восточной перипатетики и таджикского суфийского мистицизма подвергаются сравнительному философскому анализу. Ряд положений этих учений оценивается диссертантом с критической научной точки зрения. Автор использует современную философскую методологию, опираясь на ключевые понятия двух философских концепций средневековой таджикской традиции.

Методологическая основа исследования. Методологической базой исследования послужили фундаментальные труды отечественных и зарубежных философов по восточной перипатетике и суфизму. В процессе исследования были применены историко-сравнительный метод, контент-анализ, феноменологический и герменевтический подходы, что позволило провести всестороннее изучение исследуемой проблемы.

Эмпирическая база. К эмпирической базе исследования относятся научно и логически обоснованные источники, материалы, факты, а также результаты философско-религиозных исследований в истории отечественной и зарубежной философии.

Научно-исследовательская база. Диссертационная работа выполнена на кафедре общественных наук Таджикского государственного университета права, бизнеса и политики. В рамках исследования диссертант использовал все необходимые материально-технические ресурсы: отдел истории философии Института философии, социологии и права АН РТ; Национальную библиотеку Таджикистана; библиотеку Академии наук имени И. Ганди; Государственную библиотеку России им. В. И. Ленина; Научную библиотеку МГУ имени М. В. Ломоносова; Национальную библиотеку Узбекистана имени Алишера Навои.

Научная новизна исследования. В диссертации впервые подвергнуты научному анализу влияние философии машшоия (рационалистической перипатетической школы) на мистицизм (гнозис, суфийское познание) и тасаввуф (суфизм), а также обратное влияние мистицизма на философию машшоия в средневековой таджикской философии:

- впервые осуществлено комплексное исследование соотношения категорий «бытие» и «небытие», «сущность», «мистицизм теоретический и практический» (ирфони назарӣ ва амалӣ), «сайр и сулук» (духовный путь и этапы внутреннего развития), «макамы и халы» (духовные степени и состояния), «совершенный человек» (инсони комил), и других понятий. Раскрыты онтологические положения философии машшоия и суфизма X–XII вв.;

- установлено различие в методах постижения истины и доказательства достоверного знания между философами и суфиями: суфии переходят от рационализма к мистике, что обуславливает символический и воображаемый характер суфийского учения;

- впервые исследованы причины интереса философов-машшоиев, особенно Ибн Сины, к тасаввуфу и иррациональным подходам к познанию;

- установлено, что мистицизм Ибн Сины представляет собой форму философско-рационального гнозиса, стремящегося к познанию Божественного через логический анализ, этапы познания и интеллектуальное совершенствование. Он включает мистицизм в состав своей философии, используя понятия «акльи фаъол» (активный интеллект), «ақлии муттаҳид» (интеллектуальное единение) и «рамзгарой» (символизм) как путь к истине;

- Ибн Сина стремится через мистицизм (внутренний мистический опыт) проникнуть в глубинную сущность бытия, особенно в аллегорических трактатах, таких как «Хай бинн Яқзан» и «Саламан и Абсал»;

- впервые онтологические проблемы исследуются на основе трактата Мустамлии Бухори «Шарх ат-таарруф ли мазҳаб ат-тасаввуф» – с сравнительным анализом;

- установлено, что мистицизм Мустамли представляет собой шариатско-суфийский гнозис, в котором познание осуществляется через тазкийя-и нафс (очищение души), ботинный опыт и внешние религиозные практики, такие как риёзат (аскеза), зикр (ритуальное поминание) и ибодат (поклонение);

- показано, что «илми ҳол» (наука о духовных состояниях) у суфиев – это не теология, а внутренняя способность души к познанию, сопоставимая по силе с разумом;

- раскрыт диалектический характер противоречий и взаимосвязей между философией машшоия и теософией суфизма. В ряде случаев именно это взаимодействие стимулировало развитие логического мышления и стало значимой частью таджикской культуры, оказавшей влияние на мировую философскую традицию;

- установлено, что практический мистицизм и образы воображения, присущие суфийскому мышлению, оказали влияние на народное сознание, образ жизни и ценностную систему. В разные исторические периоды суфизм выступал как проводник как прогрессивных, так и реакционных идей;

- обнаружено, что концепция познания Бога в тасаввуфе осуществляется в два этапа: 1) глубокое проникновение к субстанции через различие эманаций имён, атрибутов и завес внешнего мира; 2) постижение Бога в Его множественных проявлениях;

- в доктрине вахдати вучуд (единства бытия) всё сущее воспринимается как проявление Бога;

- исследователь доказывает, что в философии машшоия человек, хотя и сотворён Богом, признаётся автономным в своих действиях, а роль среды в его развитии высоко оценивается;

- в ходе исследования, с целью более глубокого понимания различий между рациональной логикой и мистическим опытом, впервые был проведён сравнительный анализ понятий времени и движения в учениях Ибн Сины и Мустамли;

- в суфизме цель существования человека – достижение Вахдати Вучуд (единства с Божественным): сначала посредством хулул (слияния с Богом), затем через осознание этой объединяющей истины;0

- целью богопознания в суфизме, как показано в трактатах, является такое морально-духовное совершенствование, при котором человек становится «олами сафир» (малым миром), в котором проявляется как внешнее, так и внутреннее содержание «олами кабир» (великого мира), и он осознаёт себя как воплощение подлинной истины;

- проанализирована актуальность философии машшоия и суфизма в борьбе с духовно-нравственным кризисом современного общества. Впервые проблема поставлена как философско-научная задача.

Основные положения, выносимые на защиту.

1. Проведенное исследование показало, что именно онтология, как учение о бытии, являющееся основой всех философских систем, и онтологическое содержание суфийского учения (тасаввуф), позволяют выявить как сходства, так и различия между философией Машшоия и мистицизмом (гнозисом), раскрывают диалектические противоречия между ними и отражают взаимное влияние, обусловившее развитие средневекового таджикского мистицизма.

2. Установлено, что онтология как теория бытия исследует фундаментальные характеристики всей реальности. Главной целью восточной школы Машшоия является постижение первоосновы бытия — универсального начала, проявляющегося в различных формах существующего. Это начало определяется как «Ваајіb ал-Вуджуд» — «Необходимое Сущее»), представляющее собой совершенное бытие и источник всей сущности.

3. Выяснено, что мыслители Машшоия, опираясь на логику и доказательство (бурхон), стремились описать и проанализировать структуру реальности, различая необходимые и возможные формы бытия и связывая их с умом, душой и материей, создав тем самым когерентную модель онтологического мышления.

4. Исследование показало, что философия Ибн Сины является ярким примером применения логики Аристотеля в контексте исламской каламной и мистической традиции, формируя тем самым связующее звено между наукой, философией и тео-гносеологией.

5. Исследование свидетельствует, что цель суфиев (ахли тасаввуф) также заключается в постижении подлинного бытия, которое раскрывается через внутренний мир самого человека. В отличие от рационально-доказательного подхода философов, суфии прибегают к интуитивному (хадсӣ) и воображаемо-символическому познанию. Если философы опираются на истидлол (логическое рассуждение), то суфии — на шухуд (внутреннее созерцание) и васл (экзистенциальное единение с Богом), где Бог предстает как абсолютное бытие. Однако ограниченность рационального истидлола побуждала многих философов обратиться к тасаввуфу как к более непосредственному пути к истине.

6. Сравнительный анализ и философская интерпретация данных направлений («Маша'» и «Суфизм») показали их высокую ценность и масштабное влияние практически на все элементы духовной культуры, раскрывая их значимость в контексте мировоззрения таджикского народа и многообразия форм духовного самовыражения.

7. Теоретическая и практическая значимость исследования заключается в том, что его результаты способствуют формированию современной национальной культуры и противодействию политическим и идеологическим злоупотреблениям в интерпретации исламского и национального философско-культурного наследия таджикского народа.

8. Анализ исторического опыта показывает, что суфизм неоднократно выступал катализатором общественной динамики. Суфийское учение оказало заметное влияние на религиозно-реформистское мышление и способствовало развитию религиозного сознания и свободомыслия в истории таджикского общества.

Теоретическая и практическая значимость исследования. Изучение проблем, поставленных в настоящем диссертационном исследовании, способствует формированию глубокого понимания и осмысления универсальных ценностей человеческого общества, а также демонстрирует вклад таджикского народа в создание этих ценностей. Выводы и результаты, полученные в ходе исследования, позволяют определить подлинное место онтологических учений школ «Маша'» и «Суфизм» в структуре национальной философской культуры, раскрывая их этическое и ценностное содержание в свете современных духовных запросов.

Полученные результаты расширяют представление о социальной природе духовного бытия человека. Изучение духовной природы суфизма может способствовать разработке методологических основ исследования социальной формы сознания, обогащению содержательной базы современной культурологии и философской антропологии. В результате исследования была концептуализирована сущность важнейших философских понятий, таких как: бытие, сознание, познание, рационализм

и иррационализм («илм ал-ҳол» — знание состояния души), совершенный человек (инсони комил) и др.

Результаты исследования представляют собой теоретический вклад в анализ и осмысление фундаментальных онтологических проблем, а также в интерпретацию философского наследия великих мыслителей персидско-таджикской традиции, в том числе различных философско-религиозных направлений X–XII веков.

Они расширяют представление о содержании философско-религиозных вопросов, конкретизируют научные взгляды на потенциал духовных ценностей формирующегося общества и содействуют более глубокому пониманию основ трансформации общественного сознания и перспектив его развития.

Материалы диссертации могут быть использованы при разработке и углублении соответствующих разделов университетских курсов по философии, культурологии, религиоведению, а также специалистами, изучающими мистицизм (гнозис), духовные практики и природу познания в их рациональных и иррациональных аспектах.

Степень достоверности результатов исследования. Достоверность полученных результатов обеспечивается обоснованным выбором надежных источников, широким охватом опубликованных научных материалов и репрезентативным объемом исследуемых данных. Основные положения и выводы диссертации прошли апробацию в рецензируемых научных изданиях. Научные заключения и рекомендации основываются на системном анализе и сопоставлении теоретических положений и эмпирических материалов, а также на результатах сравнительно-философского исследования.

Соответствие диссертации паспорту научной специальности. Диссертационное исследование по содержанию, уровню теоретической проработки, научным выводам и практическим рекомендациям соответствует требованиям паспорта специальности 09.00.03 – История философии, утверждённого Высшей аттестационной комиссией при Президенте Республики Таджикистан. Работа выполнена в соответствии с Положением о диссертационных советах и пунктами 31–35 Порядка присуждения учёных степеней, утверждённого Постановлением Правительства Республики Таджикистан от 30 июня 2021 года, №267. Кроме того, тема диссертации соответствует положениям пунктов 9 и 10 Постановления Правительства Республики Таджикистан от 26 сентября 2020 года, №503 «Об основных направлениях научных и научно-технических исследований в Республике Таджикистан на 2021–2025 годы».

Личный вклад соискателя в исследование. Личный вклад соискателя научной степени выражается в самостоятельной постановке цели, формулировке предмета и объекта исследования, а также в обосновании теоретических и методологических основ работы. Вклад диссертанта проявляется также в публикации научных статей по теме исследования, выступлениях на международных, республиканских и региональных научно-практических и теоретических конференциях, а также в

практической проверке полученных результатов диссертационного исследования.

Апробация и внедрение результатов диссертации (доклады на конференциях, заседаниях, семинарах и других научных мероприятиях). Основные положения диссертационного исследования были обсуждены на заседании кафедры общественных наук Таджикского государственного университета права, бизнеса и политики (протокол №5 от 29 декабря 2023 года).

Научные результаты диссертации были представлены автором на ряде международных, республиканских, университетских теоретико-научных и научно-практических конференций, в том числе:

«Калам как рациональная основа многовековой дискуссии» (Худжанд, 2021),

«Некоторые философские аспекты перипатетизма Ибн Сино» (Исфара, 2021),

«Некоторые аспекты суфизма X–XII веков» (Худжанд, 2021),

«О суфизме таджиков средневековья» (Худжанд, 2021),

«Взгляд Ибн Сино на движение» (Худжанд, 2021),

«О сущности и бытии» (Худжанд, 2022),

«Бытие в философском учении» (Худжанд, 2022),

«О социально-политической ситуации таджиков в X веке» (Худжанд, 2022),

«О развитии духовности таджикского общества в X веке» (Худжанд, 2022),

«О религиозно-философских течениях таджиков X–XII веков» (Худжанд, 2022),

«Взгляд Ибн Сино на время» (Худжанд, 2023),

«Онтологические аспекты мистического пути и философские основы суфизма в средневековом Хорасане» (Худжанд, 2023),

«Метафизика Аристотеля» (Худжанд, 2023),

«Взгляд Ибн Сино на пространство» (Худжанд, 2023).

Публикации по теме диссертации. Основные научные результаты диссертации опубликованы в одной монографии, одном учебно-методическом пособии и 27 статьях, из которых 16 научных статей опубликованы в изданиях, признанных Высшей аттестационной комиссией при Президенте Республики Таджикистан.

Структура и объём диссертации. Диссертация состоит из введения, 4 глав, 14 параграфов, заключения и списка использованных источников, включающего 420 наименования. Общий объём диссертационного исследования составляет 481 страниц.

СОДЕРЖАНИЕ ОСНОВНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Во введении обоснована теоретическая и практическая значимость темы диссертационного исследования, выявлена степень её разработанности, сформулированы цель и задачи исследования, аргументирована научная новизна, определена теоретическая и

практическая ценность полученных результатов. Установлены взаимосвязь темы с научными программами и проектами, сформулированы объект, предмет и этапы исследования. Определены теоретические, методологические и эмпирические основания исследования, выделены положения, выносимые на защиту, представлена информация о достоверности результатов, научной апробации, личном вкладе соискателя и структуре диссертации.

Первая глава диссертации озаглавлена **«Проблемы онтологического исследования»**, где анализируются основные философские подходы к изучению онтологических вопросов.

В первом параграфе этой главы – **«Основные проблемы онтологии»** – раскрывается понимание бытия как философской абстрактной категории, отражающей становление и универсальное основание всякой конкретной реальности. Бытие служит критерием подлинности существования любого объекта, противопоставляется небытию и хаосу. Его можно охарактеризовать как «девятую категорию», находящуюся в центре взаимодействия восьми базовых онтологических противоположностей: абсолют и относительное, время и вечность, сущность и существование, реальность и уничтожение.

Выясняется, что чистое бытие — это абсолютное, неопределимое, вечное, единое, неделимое проявление, не имеющее подобия и непостижимое для представления. Оно существует с непостижимой мощью, является самодостаточным и самоопределяющимся, порождает совершенное бытие — совокупность отдельных вещей и процессов, обладающих относительным и временным характером.

Абсолют представляет собой философское понятие, выражающее универсальное основание мира, совершенное бытие. Абсолют рассматривается как созидающий принцип всего сущего и гармоничное единство субъекта и объекта. Он един, вечен и противоположен всякому относительному и обусловленному существованию.

Философы объективно-идеалистического направления, как правило, отождествляют Абсолют с Богом, Абсолютным Духом, Абсолютной Идеей, «Абсолютным Я»; одновременно, с неизменной самосознательной сущностью или Личностью Абсолютной. Для материалистических философов Абсолютом считается материя, понимаемая либо как первооснова — неподвижная и самодостаточная сущность, либо как постоянно изменяющееся и обновляющееся основание Вселенной.

Основной темой онтологии является бытие, которое охватывает все формы реальности: объективную, физическую, субъективную, социальную и виртуальную. Реальность традиционно ассоциируется с материей, которая разделяется на неактивную, живую и социальную материю.

В научной литературе подчёркивается, что к основным проблемам онтологии относятся: бытие, структура, свойства, формы бытия (материальные, идеальные, экзистенциальные), пространство, время, движение. В зависимости от своих задач онтология разделяется на следующие виды:

Мета-онтологии — описывают универсальные понятия, не зависящие от конкретной предметной области;

Предметно-ориентированные онтологии — официальное описание определённой предметной области, предназначенное для уточнения понятий, определённых в мета-онтологии (если она используется), или для формулировки терминологической базы в рамках данной области;

Онтологии конкретных задач — онтологии, которые задают понятийную основу для решения специфических проблем и задач;

Сетевые онтологии — преимущественно используются для описания конечных результатов действий, совершаемых объектами в пределах предметной области или задачи.

Исследователь подчёркивает, что в западноевропейской философии ряд мыслителей продолжили традиции философов Древней Греции. Например, немецкий философ Х. Вольф провозгласил онтологию отправной точкой всей метафизики. Г. Гегель же указывал, что онтология предназначена для изучения исключительных сторон мира и формулировки абстрактных определений сущности.

Исследователь определяет, что задачами онтологии является исследование (в тесной связи с гносеологией) соотношения категории бытия с такими понятиями, как сущность, существование, истина, реальность и др. Со временем сформировались различные уровни онтологии, отражающие развитие представлений общества: теология, ангелология, учение о душе, доктрины о мирах, количестве, сущем, монадах и т.п.

Онтология, прежде всего, утвердилась как метод теоретического обобщения и стремилась возвести естественно-философское мышление над спецификой эмпирико-научных исследований. В результате в XIX веке возник серьёзный разрыв между онтологией и естествознанием.

Немецкий философ И. Кант утверждал, что теоретическая онтология носит догматический характер, неспособна дедуктивно раскрыть истину бытия и не может считаться наукой. Под метафизикой он понимал не эмпирическое знание, а рассуждение о «вещи в себе» (*Ding an sich*).

Номиналисты, особенно позитивисты, ещё более радикально критиковали онтологию. Они настаивали на том, что человек познаёт только через чувственный опыт и обладает сознанием, но не способен постичь сам объективный мир, который, согласно метафизическим традициям, воспринимался как иерархия форм бытия, созданная Абсолютом (Богом). По мнению номиналистов, если онтология и возможна, то лишь как суждение о субъективном существовании, то есть о человеческом сознании; тогда как метафизические утверждения о бытии вне чувственного восприятия теряют смысл.

На пересмотр классической онтологии повлиял и атеистический нигилизм, который поставил человека в центр бытия вместо Бога, и заменил доктрину Абсолютной Реальности философской антропологией и социальной философией. В этом контексте интерес к традиционной онтологии значительно снизился, а формы бытия стали делиться на:

природное бытие, человеческое бытие, духовное бытие и социальное бытие.

Во втором параграфе первой главы — «Проблема «бытия» и «небытия» рассматривается категория небытия как онтологическая проблема как в средневековой, так и в современной философии. Исследуются вопросы: существует ли «небытие» как таковое, связано ли оно с бытием, что является первичным — бытие или небытие. Предпринимается попытка осветить многовековую философскую дилемму о статусе категории «небытие», поскольку «бытие» и «небытие» образуют парные категории, посредством которых отражается «онтологическая судьба» каждого конкретного сущего.

При логическом анализе значений слов, особенно через антонимичные пары, исследуется их сущностный и феноменальный уровни. Именно поэтому в философии нередко попытки определить бытие происходят через противоположность — «небытие», и такие категории, как «ничто» и «небытие», становились предметом философских дискуссий ещё в античные времена.

Следует отметить, что философские корни рассматриваемого понятия уходят в религиозно-метафизические воззрения. Так, например, в Ветхом Завете акт сотворения мира Богом из «ничего» отражён в Книге Бытия [42,15–93]. В средневековой философии, особенно в рамках теологического дискурса, термин «ничто» часто подменял собой «небытие», выражая представление о *creatio ex nihilo* — сотворении мира Богом из ничего. Различие между этими терминами заключается в том, что «небытие» противопоставляется «бытию» в широком онтологическом смысле, в то время как «ничто» обозначает абсолютное отсутствие всякой сущности и атрибутики.

Согласно религиозному мировоззрению, всё происходит от Бога и к Нему возвращается. В христианской философии бытие рассматривалось как творческая сила, производящая мир из небытия. Ещё в античной философии Парменид отказывался признавать небытие, утверждая, что о нём невозможно ни мыслить, ни говорить. Демокрит же, напротив, использовал термин «небытие» при анализе понятия пустоты, полагая, что пространство — это не бытие, а небытие, необходимое для движения атомов.

В буддизме категория «небытия» трактуется как отсутствующая в подлинной реальности — дхармы не обладают реальным существованием, и то, что воспринимается как мир, лишь пустота (шуньята) и нирвана, иллюзорно воспринимаемая чувствами.

В вайшешикской философии (одна из систем индийской философии) также предпринимаются попытки систематизировать виды небытия. Они различали относительное небытие (*sansarga-abhava*) — отсутствие чего-либо в другом (напр., S отсутствует в P), и абсолютное небытие — различие между сущностями (S не есть P). Также выделялись:

prag-abhava — предсуществующее небытие до появления объекта;
dhvansa-abhava — небытие после уничтожения объекта;

atyanta-abhava — полное и абсолютное отсутствие связи между двумя объектами.

Во времена Средневековья среди таджикских мутакаллимов (богословов) и философов-перипатетиков возникли разногласия относительно сущности понятий «бытие» и «небытие». Представители калама (например, Фахр ар-Рази) признавали «бытие» как подлинное (истинное), а «небытие» — как ложное (несущее в себе отсутствие истины), в то время как машшаи (перипатетики) рассматривали «бытие» как поддающееся осмыслению, а «небытие» — как его отрицание. При этом, мутакаллимы определяли бытие через само бытие, тогда как машшаи в своём определении указывали на возможность бытия как его сущностное основание.

В диссертации подчёркивается, что несмотря на развитие философской мысли в современном мире, ключевые аспекты категории небытия были подробно разъяснены ещё Ибн Синой в Средние века. Можно отметить, что труды Ибн Сины оказали значительное влияние на последующих мыслителей.

При отрицании бытия как такового начинает проявляться сущность небытия, где «ничто» противопоставляется «чему-то». Однако, в античной и средневековой западной философии между этими категориями зачастую не делалось различия: термин «несуществующее» использовался наравне с «бытием» и «ничто», и обозначал не противоположность бытию, а отсутствие определённого существующего. Более точное различие между бытием и наличным сущим (existentia) проводит М. Хайдеггер.

Отношение идеалистических философов к понятию «небытия» уже в Античности развивалось в двух направлениях. В философии Платона, неоплатоников, христианских пантеистов и у Г. Гегеля «небытие» признаётся одной из базовых онтологических категорий. Признаётся, что «из небытия может возникнуть бытие».

Первая фундаментальная метафизическая дефиниция заключается в следующем: то, что в первую очередь существует в действительности, — это то, что может быть. Возможность бытия есть то, что может стать сущим. Однако, чтобы реализовать это «могущее быть», требуется определённая сила перехода от возможности к действительности. Именно здесь Шеллинг вводит понятия воли и акта воли как ключевых моментов. По его мнению, между небытием и бытием нет ничего, кроме воли, и только акт воли приводит в движение бытие. Воля — это потенция, воля — это акт. Таким образом, по Шеллингу, воля является единственной метафизической силой, осуществляющей переход от возможного к действительному бытию.

Немецкий философ Г. Гегель в «Учении о бытии» утверждает, что понятие бытия становится ясным только в соотнесённости с понятием небытия. По его мнению, абсолютно чистое бытие не может быть определено через чувственное восприятие и мыслительное определение — оно граничит с абсолютным ничто. Таким образом, чистое бытие и чистое

ничто идентичны, они раскрываются лишь через их единство и переход друг в друга.

Согласно И. Канту, между бытием и небытием нет различия, пока не происходит воздействие извне. Например, «талер в голове» и «талер в реальности» — разные вещи. Он считал, что переход от возможности к действительности не может быть описан только в категориях мысли.

В заключение, исследователь делает вывод, что в процессе отрицания бытия проясняется сущность небытия, где «ничто» противопоставляется «чему-то». В античной и средневековой философии чёткой границы между ними не проводилось, а понятие «несуществующее» использовалось как логическая оппозиция «существующему», но не как прямая антиномия бытия. В этих философских традициях небытие часто рассматривалось как «тень бытия», имевшая методологическую ценность — не для утверждения его объективной реальности, а как необходимый концепт для осмысления истины.

Исследователь подчёркивает, что категория «небытия» составляет парную категорию к «бытию».

1. «Формирование категории небытия, или не-существующего, в западноевропейской философии тесно связано с понятием отрицания, что является важнейшим условием при разработке и понимании категории «ничто».

2. В процессе развития философской методологии сложились две основные исследовательские парадигмы — позитивная и негативная, каждая из которых по-разному решает вопрос соотношения бытия и небытия. Первая признаёт существование небытия как реального феномена, в то время как вторая его отрицает.

3. «Ничто», рассматриваемое как абсолютная сущность, в философии воспринимается как символ полного небытия. Относительное небытие, связанное с бытием, не возникает из самого бытия. Бытие невозможно постичь без небытия, что и раскрывает его методологическую роль в познании бытия и существующего. Подобно другим философским категориям, небытие само по себе не имеет определённого содержания, и его парадоксальность с точки зрения логики заключается в том, что оно отрицает себя как понятие.

4. Явления, изучаемые современной наукой, требуют для своего объяснения использования категории «ничто», что подтверждает её методологическое значение. Согласно ряду исследователей, «ничто» является реальным феноменом, и его отражение в научных теориях как базовой концепции определяет особенности логической структуры самой теории, то есть показывает применение методологического значения категории.

5. Нигилизм, безусловно, связан с категорией «ничто», однако эта связь носит скорее этимологический характер, а не содержательный. Нигилизм приравнивает всякое существующее к несуществующему, лишая его значимости. Современная русская философия в дискуссиях о «ничто» склонна признавать его как элемент реальности, раскрывающий особое

методологическое значение этой категории — как в философской, так и в научной системе мышления». [109,8-9]

Проведённый анализ позволил выявить по меньшей мере два ключевых аспекта:

- Во-первых, трудности, связанные с существованием «небытия» (ничто), свидетельствуют о правомерности присутствия этой категории в философии. С нашей точки зрения, обоснованной рядом аргументов, данные категории имеют полное право на существование, поскольку они присутствовали в философии с самого её возникновения.

- Во-вторых, хотя выводы и результаты современных философов не всегда открыто выражают методологическую сторону этих категорий, они тем не менее подразумевают очевидное методологическое направление — как в философии, так и в науке, особенно в естествознании.

В третьем параграфе первой главы – «Проблема «бытия» и «сущности»» – раскрывается роль сущности как источника различий между существующими в мире объектами, а также её связь с бытием. Метафизика представляла собой систему взглядов, направленную на изучение сущности бытия, при этом исследование носило рационально-рефлексивный характер и основывалось на онтологических и гносеологических предпосылках. Философы Древней Греции изучали сущность природного бытия, стремясь определить первооснову, охватывающую всё многообразие существующего.

Философы, стремясь постичь подлинный смысл бытия, обратились к понятию сущности как к предельному выражению бытия. В результате они пришли к выводу, что понятие «сущности» соответствует любому проявлению сущности в аристотелевском понимании — как физическому, так и духовному (умственному). Под «сущностью сущности» понималась сущность аристотелевских понятий, которая проявляется через девять оставшихся категорий. Таким образом, на уровне «сущности сущности» остаётся только сущность и её внутренняя структура, тогда как всё, что выходит за пределы сущности, противопоставляется ей как нечто чуждое. Поскольку сущность может быть отнесена как к бытию, так и к небытию, ни одно из них не исходит из неё напрямую. Это не означает, что сущность не существует или исчезает, но утверждает, что она находится выше противоположностей, таких как бытие и небытие. По этой причине философы утверждали, что на высшем уровне противоположностей — сущность выходит за пределы категорий бытия и небытия.

Исследователь подчёркивает, что философы уделяли внимание понятию сущности как предельному выражению бытия. Главное различие между бытием и сущностью заключается в том, что бытие не принадлежит ни к одной из десяти аристотелевских категорий, поскольку оно — «абстрактное нечто», тогда как сущность — это конкретная вещь, входящая в данные категории.

Сущность — это то, с чем соотносятся сущностные признаки и акциденции. Бытие и сущность являются двумя самостоятельными философскими категориями, и если бытие берётся само по себе или

обозначается этим словом, то под ним понимается сущность данного бытия. Например, сущность человека — это его разумная природа как живого существа. Сущность зависит от бытия и определяет различия между существующими вещами.

Таким образом, выясняется, что именно сущность является источником всех различий в мире, и различия между сущностями признаются как онтологически существенные.

В четвёртом параграфе первой главы — «Проблема «бытия» и «мышления»» — раскрывается роль мышления в познании бытия в учениях философов Древней Греции.

Цивилизация таджикского народа насчитывает тысячелетнюю историю, однако по ряду социально-политических причин научно-философские сочинения древних мыслителей не дошли до нашего времени. В связи с этим исследование вопросов онтологии мы начали с представителей Милетской школы, которые объявляли первоосновой тот или иной природный элемент и, начиная с онтологических предпосылок, переходили к гносеологическим размышлениям. Так, Фалес считал первоосновой воду, Анаксимандр — апейрон (беспредельное начало), Анаксимен — воздух, Гераклит — огонь, Эмпедокл — четыре элемента: «земля, огонь, воздух, влага». Однако атомистическая концепция Демокрита и Левкиппа, представлявшая собой материалистическую традицию, постулировала возможность изменений, движения и множественности вещей в мире. На основе этой концепции объясняются биологические, социальные и этические явления. Поскольку онтологические учения этих философов в своей трактовке мира были не метафизическими, а натуралистическими, их подходы интерпретируются как материалистические.

Другое направление ранней греческой философии связано с отражением взаимосвязи между бытием и мышлением. Философия Парменида относительно понятия «бытие» стала фундаментальным поворотом — от конкретных физических представлений к элементам творческого мышления. Парменид, наряду с миром чувственного восприятия, открыл мир умопостигаемый, ввёл понятие «бытие» в философскую лексику и возвёл мышление на метафизический уровень, превратив его из анализа природной сущности вещей в изучение их идеальной природы. Позднее Платон ввёл в философию концепцию мира идеальных сущностей (идеальные бытия). Парменид отождествлял бытие с мышлением, полагая, что всё изменчивое и делимое подвержено исчезновению и, следовательно, не является истинным бытием, поскольку истинное бытие едино, неподвижно и вне времени (не имеет ни прошлого, ни будущего).

Исследователь подчёркивает, что онтология, с точки зрения рационалистической традиции, представляет собой особую форму знания, отличную от эмпирических наук: бытие понимается как нечто, существующее вне мышления. Философы приходят к выводу, что бытие не тождественно ни Богу, ни материи, ни природному субстрату — оно

доступно пониманию исключительно в результате интеллектуального усилия. Поэтому, для того чтобы доказать бытие, философы обращались прежде всего к его противоположности — небытию. Сам факт появления чего-то из небытия и исчезновения в нём указывает на существование самого небытия. Этим Парменид демонстрирует, что бытие находится за пределами чувственного восприятия и тем самым закладывает основание для метафизической реальности идеального порядка.

Исследователь приходит к выводу, что в классической философии онтология как определение бытия формулируется независимо от деятельности человека, его сознания и мышления. Поскольку знание, достигаемое посредством мышления, всегда ограничено, оно касается того, что, в отличие от кажущихся и вымышленных объектов, действительно существует, философы искали устойчивые структуры бытия, сущность вещей (субстанцию) и взаимосвязь между бытием и мышлением, тем самым обращаясь к метафизике (форме знания, выходящей за пределы чувственного мира).

Таким образом, философии придаётся статус предельного знания, заключающегося в самопознании и самодоказуемости разума. Бытие всегда есть, оно вечно существует, неделимо, неподвижно и совершенно.

Глава вторая диссертации озаглавлена **«Познание бытия в учениях средневековых таджикских философских школ (X-XII вв.)»** и состоит из трёх разделов, в которых анализируются суть и содержание онтологической проблематики, а также политическая, социальная, нравственная и культурная обстановка общества в X–XII веках, ключевые произведения философов-машшаитов (араб. машаʿ – перипатетик) и суфиев того периода, а также идеологические аспекты онтологических вопросов в указанных сочинениях.

Диссертант подчёркивает, что таджикские философы, опираясь на труды Аристотеля и Платона, создали новую философскую систему, ставшую одной из самых прогрессивных научно-философских концепций Средневековья.

В первом параграфе второй главы — «Политическое и социальное положение в X-XII вв. и формирование философских и религиозных школ» — исследуется тесная связь политических, социальных и духовных процессов с развитием философских школ Машша (перипатетизм) и суфизма. Исследователь показывает, что категория «бытие» в этот период была не просто теоретической проблемой, но и ответом на духовные и социальные запросы персидско-таджикского общества. На фоне упадка Аббасидского халифата и культурного возрождения Саманидов свободная интеллектуальная среда способствовала распространению как рациональной философии, так и мистического познания.

Вопрос бытия как центральная категория оказался в фокусе как научных, так и религиозных споров и нашёл отражение в сочинениях философов таджикского Средневековья, таких как Ибн Сина и ал-Фараби. Установлено, что восточный перипатетизм посредством логики и рационального рассуждения, а суфизм посредством интуитивного

познания и внутреннего мистического опыта пришли к общему пониманию природы бытия. Формирование школ происходило в специфическом общественном контексте, где язык, свобода мысли и доступ к знаниям играли ключевую роль. Таким образом, исследование показывает, что философия и мистицизм развивались в определённой исторической среде с целью осмысления бытия и определения места человека во Вселенной.

Во втором параграфе — «Проблема онтологии в средневековых таджикских религиозно - философских школах (калам, мутазилииты, исмаилиты, ишрак)» диссертант указывает, что начиная с появления ислама и перевода трудов античных мыслителей (Греции и Рима), теологические и философские дебаты касательно онтологических представлений, особенно соотношения Бога, мира и человека, становились причиной как развития, так и кризисов в интеллектуальной жизни.

В X–XII веках некоторые философские идеи рассматривались как противоречащие исламскому богословию, поэтому взгляды мыслителей часто имели компромиссный характер, большинство из них признавали вечность Бога, мира и природы. Даже материалистические идеи, присутствовавшие в философии данного периода, зачастую приобретали теологическую окраску.

«Академик М. Хайруллоев выделяет три основных направления средневековой арабоязычной мысли:

1. Ортодоксальный ислам с его схоластической теологией (называемой калам), который преобладал в халифате и отстаивал его интересы;

2. Неоплатонизм с его пантеистическими тенденциями, нашедшими наиболее яркое выражение в суфизме. Эти идеи отражали взгляды различных социальных слоёв. Позднее, под влиянием аль-Газали, элементы мистицизма были частично интегрированы в исламскую ортодоксию, однако представители пути (соликун) продолжали отстаивать независимость мистического познания;

3. Аристотелизм, выражавший интересы более радикальных слоёв, ориентированных на изучение природы и развитие естествознания» [48,59].

Мутакаллимы (богословы калама), стремясь укрепить веру и защитить учение о предопределении, выступали против идеи объективных природных закономерностей. Они отвергали учение о вечности мира и пытались теоретически доказать, что мир был сотворён из ничего.

Согласно академику М. Диноршоеву, Аристотель утверждал, что Бог и мир вечны и не имеют начала. Движущая сила Вселенной также вечна, её действия не имеют ни начала, ни конца. Эта концепция, предполагающая существование двух первичных сущностей, не соответствует монотеистическим принципам ислама. Поэтому такие мыслители, как ал-Фараби и Ибн Сина, не следовали буквально за Аристотелем, а адаптировали его взгляды к исламским представлениям [32,135].

М. Диноршоев подчёркивает, что хотя Ибн Сина признаёт сосуществование мира с Творцом, его философия не может быть

охарактеризована как дуалистическая. В своей основе она представляет собой монистскую идеалистическую философию [2,27].

Такие религиозно-философские течения, как джабриты, мутазилиты и хариджиты, отличались между собой. Например, кадариты выступали за свободу человеческой воли и действий, тогда как джабриты утверждали, что человек не является творцом своих поступков. Их оппоненты считали подобную позицию заимствованной из христианской мысли [12, 68].

Мутазилиты развивали рационалистическую теологию, исходя из постижения сущности Божества. Используя сложные методы греческой схоластики (именно они впервые интегрировали её в исламскую теологию), мутазилиты утверждали, что атрибуты Бога неотделимы от Его сущности, а являются её проявлением. Тем самым они выступали против антропоморфизма (представления Бога в образе человека — наделение Его ушами, глазами, руками и т. п., вплоть до описаний, как будто пророк ощущал прикосновение пальцев Бога на своём плече) [72,134].

Следует подчеркнуть, что негативной особенностью метафизики исмаилитов была идея существования Бога как трансцендентного (непостижимого и лишённого каких-либо качеств) начала, не имеющего права на «вмешательство» в реальность мира. Лишь с этой точки зрения исмаилизм может быть охарактеризован как исламская теология. Именно по этой причине реакционные силы феодального общества выступали против исмаилитов, в то время как прогрессивные круги, мыслители и сторонники научного и философского прогресса поддерживали их [34, 71-72].

Исмаилиты настаивали на том, что экзотерики (захириён) — приверженцы буквального толкования Корана, не последовали пути пророка и не поняли истинного смысла его учения. Они разграничивали веру и ислам, утверждая, что ислам — это внешнее признание, а вера — внутреннее, то есть ислам есть исповедание, а вера — исповедание, соединённое с познанием [20,125].

Исмаилиты критиковали мутакаллимов (богословов калама) открыто и жёстко, тогда как последние высказывались осторожно, иногда завуалированно. Эти различия в подходах ярко проявлялись в интерпретации понятий шариата и истины, а также в определении веры и гнозиса.

В истории исмаилитского движения отмечаются случаи реальной попытки упразднения шариата, включая полную отмену в 1164 году. Впервые в истории ислама исламское право было формально устранено, и движение исмаилитов в Иране (XI–XIII вв.), в литературе получило название движения «ассасинов» — как террористического ордена [19, 70–80; 44, 141–142].

Философия неоплатонизма оказалась особенно привлекательной для исмаилитских проповедников и теологов иранских земель. Эти мыслители стремились украсить исмаилитскую теологию неоплатоническими идеями, в результате чего возникло уникальное рационалистическое направление

философской теологии, позднее известное как «философский исмаилизм» [35,196-287; 29,241-267].

Суфизм представлял собой особую форму исламской теологии, опирающуюся на философские принципы неоплатонизма. Именно это обстоятельство позволило Абу Хомиду ал-Газали адаптировать его к мусульманской ортодоксии.

«Свободомыслие суфийской традиции, как противоположность исламскому догматизму, проявлялось в следующих формах:

- пренебрежение догмами и обрядами ортодоксального ислама, строгое соблюдение которых предписывалось шариатом;

- неприятие религиозной нетерпимости мусульман к представителям других вероисповеданий и, напротив, защита равенства народов различных религий;

- осуждение фанатичных представителей ортодоксального духовенства» [48,20].

Суфизм, с его разнообразными формами проявления, с самого начала своего зарождения вошёл в духовную, социальную и культурную жизнь мусульманских народов и оказал значительное влияние на все сферы общественной жизни. Однако с падением Халифата в XI–XII веках разрушительные войны и частые миграции ухудшили положение трудящихся масс. Господствующее в обществе разочарование способствовало распространению аскетизма и мистицизма, что, в свою очередь, подготовило почву для активного развития суфизма.

В третьем разделе второй главы — «Особенности познания бытия в философии восточных перипатетиков» автор считает, что исламская философия разделилась на восточную (IX–X вв.) и западную (X–XII вв.) ветви, и её истоки уходят к онтологии и логике Аристотеля, то есть к античной философии. Учение Аристотеля, обладая элементами реализма и рационализма, резко отличалось от господствующей религиозной картины мира. Оно распространилось в восточном мире в двух направлениях: через интерпретации материалистических тенденций философии Аристотеля и через его теологические воззрения.

Восточные перипатетики на основе исследований, наблюдений и достижений народов своих стран разработали новую философскую систему, суть которой сводится к пяти основополагающим принципам:

1. Эманация — мир сотворён Богом не по воле, а по необходимости. Ступени эманации таковы: всеобщий разум, всеобщая душа, первоматерия и материальный мир. Развитие этой идеи привело восточных перипатетиков к натуралистическому пантеизму и деизму.

2. Причинность — все явления в мире имеют причины. Даже между Богом и миром существует причинная связь: Бог — причина, мир — следствие.

3. Вечность мира — поскольку Бог как причина мира вечен, сам мир, как его результат, также вечен, ибо причина и следствие возникают одновременно.

4. Материя и форма — вещи возникают из соединения материи и формы.

5. Душа и тело — появление живого тела возможно только при наличии души.

Основной принцип теории познания перипатетиков — это принцип отражения, согласно которому образы вещей отражаются в чувствах и разуме человека. Отсюда вытекает признание двух форм познания:

чувственное знание — знание единичных вещей;

рациональное знание — знание универсалий (общих понятий).

Кроме того, они допускали интуитивное знание (хадс) — непосредственное постижение предметов без учения и опыта.

Автор доказывает, что в гносеологических вопросах перипатетики не полностью освободились от идеализма и метафизики. Несмотря на научную основу своей философии, они в рамках философской теории отрицали органическую связь между разумной душой (нафси нотиқа — разум, сознание) и телом (мозг, органическое вещество), что в ряде случаев приводило к идеалистическим гносеологическим выводам.

В социальной среде перипатетики подчеркивали, что человеческое общество формируется в силу необходимости сотрудничества и взаимопомощи между людьми, так как один человек не в состоянии удовлетворить все свои социальные и экономические потребности. Поэтому объединение людей неизбежно. Перипатетики исследовали классовую структуру общества, что отразилось в их учении о совершенном, невежественном и других типах общества. Их социальная утопия заключалась в идее построения общества, где ликвидируются неравенство, страдание и порочность, а вместо них утверждаются сотрудничество, помощь и справедливость. Эта утопия выступала как альтернатива феодальной действительности своего времени.

Основные идеи перипатетиков в области этики заключаются в следующем: мораль — это не врождённое, а приобретённое качество, формируемое под влиянием окружающей среды, воспитания и образования. Люди обладают свободой воли, и каждый действует согласно своему разумению, поэтому они ответственны за свои поступки. Все моральные нормы и правила общения в философской системе перипатетиков анализируются в соответствии с этими установками, что прямо противоречит догматической этике калама, в частности учению ашаритов.

Поскольку онтологическую истину мира невозможно понять без диалектики категорий бытия, диссертант рассматривает творческое мышление и онтологические идеи учения Ибн Сины (Авиценны), в котором представлена концепция сотворения мира.

Согласно Ибн Сине, бытие Вселенной проистекает из Божественного Разума. Это означает, что онтологическая истина Бога является основанием онтологической истины всей Вселенной. «Процесс эманации продолжается от одного ума к другому до завершения десяти Умов и девяти Небесных Душ» [57, с. 12].

В отличие от аль-Фараби, Ибн Сина не отделял первоматерию от Бога, ставя духовность выше материальности. В результате он подчёркивает роль души как посредника между телесным и духовным бытием.

Одной из ключевых особенностей философии Ибн Сины является его стремление доказать влияние души на тело. Он рассматривал разумную душу как сущность, лежащую в основе всего сущего, подчёркивая её автономность. Душа не является телесной, ибо если бы была таковой, то старела бы и разрушалась, как тело.

Автор полагает, что акт творения в учении Ибн Сины — это отражение Первого Разума в самом себе, но в виде разрозненных аспектов — частей, сторон, уровней и т.д. Таким образом, творение превращается в феноменологию ангельского сознания.

Диалектическая сила творческого разума Ибн Сины проявляется в построении Второго Разума. Истина онтологии, по Ибн Сине, не является абсолютной, а проявляется во вторичном, производном — как соответствие действительности идеальному бытию.

Согласно Ибн Сине, поскольку духовные субстанции происходят от Первопричины, они вечны и заслуживают наименования необходимых. В отличие от них, сложные сотворённые сущности подвержены рождению и гибели, существуя согласно внутренним законам своей структуры. Это философское направление Ибн Сины сближает его с Аристотелем, неоплатониками и Плотинем, в то время как оно противоречит традиционному исламскому учению.

Также он утверждает, что природа человеческого разума находит своё высшее проявление в пророках. Философский идеализм Ибн Сины особенно чётко выражен в признании существования объективной иерархии разумов, находящихся вне человеческого мышления. Однако он подчёркивает, что не отождествляет уровни объективных Разумов с Богом, что согласуется с подходом аль-Фараби.

Исследователь приходит к выводу, что оба философа — Ибн Сина и аль-Фараби были хорошо знакомы с мистическим учением.

Независимость творческого мышления Ибн Сины проявляется также в том, что, в отличие от Аристотеля, он не ограничивал функции души только формой органического тела (энтелехия). Признание объективной иерархии высших Разумов приближает его к неоплатонизму, где душа в антропологической перспективе связана с телом, но не исчерпывается этой связью.

Жизнь после смерти в трактовке Ибн Сины — метафизическая тема, так как речь идёт о вещах, находящихся за пределами человеческого бытия. По его мнению, «человеческая душа вечна, но не переселяется из одного тела в другое» [6, с. 227].

Таким образом, согласно Ибн Сине, онтологическая истина тела зависит от природных причин. В соответствии со своим положением и состоянием тело должно обладать естественным видом. Вселенная и её элементы существуют в Едином Мире, и всё стремится к своей абсолютной цели, реализуясь через упорядоченную иерархию. Ни одно явление не

является случайным или бессмысленным, поскольку всё результат Божественного Творения.

Глава III диссертационной работы — «Проблема онтологии в суфизме» — включает в себя четыре раздела, в которых исследуются содержание и сущностные аспекты онтологического учения: политическая, социально-нравственная и культурная обстановка в обществах таджиков в X–XII веках, ключевые труды философов-перипатетиков и суфиев этого периода, а также идеологические измерения онтологических вопросов в данных сочинениях.

Диссертант утверждает, что таджикские мыслители, опираясь на философские труды Аристотеля и Платона, создали новую философскую систему, которая представляет собой одну из наиболее передовых научно-философских теорий Средневековья.

В первом разделе главы — «Содержание и сущность понятия «онтология» в суфизме X–XII веков» — раскрывается политическая, социальная, нравственная, историческая и культурная обстановка таджикского общества в указанный период. Особое внимание уделяется взаимовлиянию религии и философии в формировании мировоззрения народа этого времени.

X век считается золотым веком в истории таджиков — эпохой расцвета науки и культуры, в период правления централизованного и мощного государства Саманидов. Историки и учёные справедливо называют это время «золотым веком». Однако с начала XI века территории Мавераннахра и Хорасана попадают под власть Газневидов. Султан Махмуд начинает разрушительную деятельность по уничтожению центров знаний и культуры. В то же время, несмотря на тиранию, он непреднамеренно создаёт условия для определённого роста культуры и литературы. Впоследствии наступают трагические страницы истории, когда многие мусульмане жертвуют своей жизнью ради сохранения веры. Городская культурная традиция ослабевает, но при этом элита сближается с народом, уходит в сельскую местность, что способствует консолидации общества. Неудивительно, что в таких условиях именно в деревнях находились учёные, владеющие несколькими языками, создающие философские и суфийские трактаты, ссылаясь на великих исламских мыслителей и античных философов.

Колониальный режим, религиозное давление и контакты с представителями других конфессий побуждали ислам к выработке новых, более эффективных форм самосохранения и самоутверждения.

Таким образом, обращение к философии Средневековья становится возможным благодаря уцелевшим научным и литературным сочинениям. В этот период создаются трактаты по различным направлениям — суфийской теории, каламу, перипатетизму, исмаилизму, поэзии, фикху, толкованию Корана, а также философские работы по политике и экономике.

Усиление межконфессионального взаимодействия в современности затрагивает не только догматику и практику религии, но и сложные онтологические вопросы.

По мнению диссертанта, вовлечение онтологических проблем в область теологии способствует выявлению уровня теоретико-философской зрелости исламского мировоззрения. Именно через осмысление онтологии происходит сближение двух важнейших путей развития человеческого духа и постижения мира — науки и религии.

«Противоречие суфизма заключается в том, что его философия включает в себя элементы перипатетизма, хотя суфийский пантеизм носит мистический характер». Как указывается выше, несмотря на определённые онтологические отклонения от ортодоксального исламского учения, особенно в кругах сторонников доктрины «единства бытия» (вахдати вуджуд), суфии не выходили за рамки религиозной картины мира. В философии суфизма, где теология и перипатетизм пронизаны пантеистической основой, философские понятия объектов не реализованы в полной мере, так как пантеизм суфизма по своей природе мистицизм (интуитивно-мистический). Именно эта особенность составляет корень философии суфизма [42, с. 45].

Суфийская философия выступала одновременно против как исламской теологии, так и философского мировоззрения школы машшай (перипатетиков). В вопросе онтологии данное противостояние проявляется в антагонизме монистического пантеизма суфиев к теизму, с одной стороны, и к натуралистическому пантеизму — с другой.

Центральное место в онтологии суфизма занимает триада: Бог, мир и человек. В суфийском понимании Бог «сам в себе», пребывает в состоянии непроявленности остаётся сущностью, сокрытой внутри себя. Следовательно, Его бытие качественно отличается от бытия всех иных, низших форм существования. Суфии отстаивали взгляд, согласно которому Бог является Единственным, Вечным и Абсолютным.

Некоторые представители суфизма, в особенности теоретики с богословским уклоном (мутакаллимы), утверждали, что Бог обладает трансцендентной сущностью, полностью отстранён от мира и не вступает в непосредственное взаимодействие с материальной действительностью. Академик К. Олимов справедливо подчёркивает: «При более серьёзном изучении суфийских теоретических сочинений Хорасана, прежде всего «Шарх ат-Таарруф» и «Кашф ал-Махджуб», можно прийти к выводу, что философское обоснование ключевых принципов суфизма опирается на синтез философских и религиозных методов, в которых эзотерическое направление занимает чётко выраженную позицию. В интеллектуальных течениях Ближнего и Среднего Востока Средневековья, будь то восточный перипатетизм, исмаилизм, суфизм или калам, существовала единая отправная точка: признание Бога как начала творения. Однако дальнейшее развитие этих идей в каждом из направлений пошло своим путём. Например, для восточной перипатетической школы, признающей принцип эманации, творение из ничего казалось невозможным; следовательно, идея вечности материи в форме потенциального бытия соответствовала основной логико-онтологической и мировоззренческой концепции таких мыслителей, как аль-Фараби, Ибн Сина и др». [55,131-132].

Таджикский исследователь Ш. Амирхонов, анализируя философские труды Ахмада Газали, правильно отметил: «Мыслитель (Газали) стремился интерпретировать проблемы суфизма с позиции теологии. В основе его онтологической концепции лежит принцип единство Божества, а его гносеология включает три формы познания: 1) чувственное; 2) рациональное; 3) интуитивное, произвольное. Он был первым, кто систематизировал суфийское понятие любви в истории исламского мистицизма. Его этическое учение объединяет идеи зороастризма, неоплатонизма, исламского суфизма и отдельные элементы восточного перипатетизма. Цель любви у мыслителя — соединение с Богом; в то же время он трактует взаимовлияние религии и человека с гуманистических позиций. Он стремился доказать, что именно суфизм ведёт человека к высшим идеалам; суфизму Ахмада Газали были присущи глубокий индивидуализм и разрушение ортодоксии как в учении, так и в практике» [107, с. 12].

Согласно взглядам суфиев, знание не является обязательным условием постижения Истины, а в ряде случаев даже становится препятствием на пути духовного восхождения. Суфий стремится к Божественной Истине не через веру и знание, а через внутреннее состояние экстатического прозрения — *хал* (мистическое состояние). В этом состоянии он постигает единство Божества — это означает отрицание любых антропоморфных атрибутов, качеств и деяний Творца. Далее он отрицает все внешние проявления существования, включая материальный мир и небесные тела. Всё бытие, кроме Единства Сущего (*вахдати вуджуд* — учение о Единстве Бытия), воспринимается как иллюзия. Только Бог, как Источник всякого бытия, остаётся Истинной, Вечной и Абсолютной Реальностью.

Понятие «совершенный человек» в суфийской традиции не ограничивается нравственной или моральной значимостью — оно прежде всего носит гносеологический (познавательный) характер. С точки зрения суфиев, мистицизм позволяет адепту вознестись выше мира рассудка и человеческих отношений. Рационально настроенные суфии воспринимают свою миссию как посредничество между высшими и низшими мирами. Одновременно суфийские мистики интерпретируют понятия, которые в современной гносеологии выполняются через рефлексию и рациональный анализ. Различие их подходов состоит в следующем: суфий соединяет два вида знания для обретения третьего (высшего), философ же приходит к знанию через синтез двух теорий или выводов, а совершенный суфий (*ориф*) путешествует сердцем по «сфере тайн». Его знание — это «*илм-ул-хал*» (наука о состоянии, иррациональное познание), которое не является теологической системой, но представляет собой способность души к восприятию истины за пределами возможностей разума.

Согласно мнению диссертанта, суфийское учение вносит существенный вклад в осмысление универсальности религиозного опыта человечества, где определяющую роль играют как интровертные, так и экстравертные факторы. Для обеспечения мирной и благополучной жизни человечества, в стремлении к процветанию и сосуществованию цивилизаций, помимо

обращения к философским и религиозным воззрениям, необходимо учитывать и применять определённые этические аспекты суфийского учения.

Изучение онтологических, этических, эстетических, социально-политических воззрений выдающихся мыслителей, а также отдельных школ суфизма в их целостности и историко-идеологическом и культурном контексте способствует формированию философского понимания суфизма как неотъемлемой части духовной культуры средневекового Востока.

На основе анализа воззрений специалистов диссертант приходит к выводу, что в хорасанском суфизме прослеживается стремление к синтезу различных религиозных, философских и этических доктрин с целью объединения субъекта и объекта (суфий — Бог) в единую неделимую сущность.

Труд «ат-Таарруф ли мазхаб ат-тасаввуф» («Знакомство с мазхабом суфизма») был написан Абубакром ибн Исхаком Мухаммадом ибн Иброхимом ибн Яъкубом ал-Бухари ал-Калабади (ум. в 990 или 994 г.), а его ученик — Абу Иброхим ибн Исмаил ибн Мухаммад Абдуллох ал-Мустамли ал-Бухари, называвший автора своим шейхом, по просьбе других учеников написал к нему комментарий под названием «Шарх ат-Таарруф ли мазхаб ат-тасаввуф» (Комментарий к знакомство с мазхабом суфизма, далее — Шарх ат-Таарруф), также известный как «Нур ал-муридин» («Свет стремящихся [к истине]»).

Автор излагает учение различных течений своего времени — мутазилитов, суннитов, представителей «ахл ал-маърифа» (людей познания, гностиков), рассматривая ключевые темы — Бога, мир, душу, пространство и время, пророков, ангелов и др. в духе суфизма. При этом он отчасти соглашается с отдельными взглядами указанных школ, а в иных случаях подвергает их критике, отстаивая суфийскую интерпретацию как последователь идей «ахл ал-маърифа».

Книга «Шарх ат-Таарруф» является одним из важнейших источников по изучению суфизма, его этапов и тарикатов (путей духовного совершенствования). В её адрес в суфийской среде распространены выражения вроде: «Лав ла ат-таарруф, ламо урифа ат-тасаввуф» (Если бы не «Таарруф», мы бы не узнали, что такое суфизм), что указывает на чрезвычайную ценность этого труда для всего суфийского наследия. Так как оригинал ат-Таарруф был написан на арабском языке и во многом оставался непонятным для персоязычных, Исмаил Мустамли ал-Бухари взял на себя труд по его комментированию и создал значимый труд «Шарх ат-Таарруф».

В суфийском учении Мустамли Бог рассматривается как причина всего бытия и небытия. То есть, за каждым действием стоит причина, но деяния Бога совершаются без причин. Обоснование следующего порядка: поскольку все причины зависят от того, являются ли они извечными (қадим) или сотворёнными (мухдас), если причина извечна, то и её следствие должно быть извечным, а если причина не даёт следствия — она не является причиной. Согласно приверженцам учения о Таухиде

(божественном Единстве), только Бог и Его атрибуты являются извечными. «Все следствия зависят от причины. Послушание человека зависит от божественного повеления (амр), грех — от запрета (нахй). Если повеление и запрет устранены — раб теряет свою сущность» [50,485].

Таким образом, Шарх ат-Таарруф является древнейшим суфийским трудом, который, опираясь на аяты Корана, хадисы и высказывания великих шейхов, аргументирует связь между суфийским путём и исламским шариатом. Этот труд отражает мышление и культурный уровень народа Бухары в X–XI веках и представляет собой важный объект изучения с точки зрения философии. Можно с уверенностью утверждать, что без появления Шарх ат-Таарруф многие мистические идеи остались бы неясными.

Во втором разделе третьей главы — **«Особенности мистического познания в осмыслении бытия»** — диссертант кратко раскрывает различие между теоретическим и практическим мистицизмом, понятием пути (сайру сулук), духовных состояний (ҳол) и ступеней (мақом), а также идеалом совершенного человека. В этом разделе также проводится различие между философией интуитивного (ҳадс) познания в суфизме и рациональной философией, а также подчёркивается позиция суфиев относительно превосходства мистического знания над рациональным знанием.

По мнению исследователя, изучение некоторых онтологических аспектов мистицизма и философских оснований суфизма имеет актуальное значение, поскольку историко-философский анализ этапов формирования и развития суфизма является единственным путём к объективному пониманию этого учения. В исламе не существует отдельного механизма для легализации его догматических особенностей.

В средневековой философии суфизма, особенно в Хорасанской школе, вопрос соотношения Бога, мира и человека занимал исключительно важное место. Суфийское учение разработало уникальные подходы к трактовке состояний и ступеней, различие между которыми активно изучалось. Под «ҳол» суфии понимали «божественное вдохновение», ниспосылаемое искателю (солик) непосредственно от Истины, причём оно не является постоянным состоянием.

Это состояние, согласно суфиям, нисходит в сердце искателя, влекомого Истиной, и под воздействием быстро сменяющихся состояний он переходит от низших ступеней к высшим. Однако путь между ступенями, на которых пребывает солик, определяется его собственными усилиями и достижениями и по-разному оценивается различными шейхами. Наиболее распространённые в суфийской литературе ступени — это состояния воссоединения (джамъ) и разделение (тафриқа). «Джамъ» — это стадия гностического пути, в которой ариф (мистик-познающий) воспринимает всё Творение как проявление Единства Истины и не различает ничего, кроме Сущего (Ҳақиқат). Согласно этому учению, всё, что исходит от искателя, — это «тафриқа», а всё, что даровано свыше, — это «джамъ».

Диссертант отмечает, что концепция «хулул» (слияние с Богом, воплощения Бога в человека) была отвергнута всеми мутакаллимами. Отрицание этого принципа касалось в первую очередь спора о тождественности Творца и творения, а также идеи вечности (бақо). Однако суфии, признающие возможность хулул (то есть воплощения Бога в человеке), утверждали, что Бог может пребывать в человеческой форме вечно или на определённый период времени. В этом случае тело человека утрачивает своё человеческое значение и приобретает сакральное. Фактически вместо исчезнувшего через «фано» (исчезновение эго, самости) божьего раба действует Сам Аллах. При этом «фано» не означает абсолютного небытия, а его высшая точка называется «джамъ» (воссоединение с Истиной).

Эта концепция вызвала споры даже среди самих суфиев и сторонников учения «Вахдати вучуд» (единства бытия). Первые не принимали её, считая это противоречащим шариату, а вторые утверждали, что слияние с Богом предполагают наличие двух форм Божественного Сущего, в то время как Истина — едина, и в ней невозможно раздвоение.

В третьем разделе третьей главы — «Мистицизм и его иррациональные аспекты» диссертант определяет, что одной из ключевых особенностей гностического учения является устранение религиозной нетерпимости и формирование толерантного отношения к представителям других вероучений. Интерес к феномену мистицизма возрастает в условиях современного духовного кризиса. Мистицизм способен сыграть решающую роль в поиске Истины и нахождении изначального смысла (универсалий) всех религий.

Мистические учения утверждают, что соединение материальных и духовных начал порождает в человеке две личности — два «я». Осознав приоритет материального, человек отождествляет себя с формой тела и формирует эгоцентричное сознание. Задача аскета освободиться от привязанностей к страстям и соблазнам души, склонной к желаниям и к миру возможностей, преодолев власть низшей природы.

Исследование показывает, что практика мистицизма основана на постепенном переходе от эгоистического сознания к просветлению, способствуя духовной трансформации личности. В этом смысле мистицизм можно рассматривать как транс-эгоцентрическую систему (транс-эгосентрик), то есть преодоление эго. Это сложный и многоступенчатый процесс, в котором материальное начало последовательно преобразуется в духовное. Этот процесс прослеживается в учении о чакрах (в буддийском и индийском тантризме), энергетических полях (в китайском даосизме), сфирот (в еврейской Каббале), а также в понятиях «мақом» и «ҳол» в исламском суфизме.

По мнению диссертанта, основные методы практики мистицизма — это организованный аскетизм, психосоматические упражнения, молитва с любовью и верой, а также мистическое знание об Абсолюте. Первые два метода относятся к подготовительному этапу духовного опыта и направлены на воспитание тела и воли человека.

В трансцендентно-имманентных учениях основу мистического единства бытия составляет любовь Абсолютного Творца к своему творению, которую человек призван распространять по всему миру. Исламский суфизм на Востоке опирается на учение об божественной любви, согласно которому между человеком и Богом, между Творцом и творением существует сущностная связь.

Таким образом, мистицизм представляет собой выражение универсального религиозного опыта, в котором интровертные и экстравертные аспекты являются определяющими. В целом мистическая система представляет собой сложную структуру духовного преобразования личности, в которой все уровни сознания взаимодействуют, и конечным результатом, по мнению суфиев, является формирование нравственно зрелой и самосознающей личности.

Во-вторых, согласно мистическому учению, были разработаны практические пути улучшения общественной жизни на основе любви, сострадания и взаимного уважения. Мистическая практика предполагает толерантное отношение к представителям других культур, религиозных убеждений и национальностей.

Выяснилось, что суфизм объединил богословие и философию, особенно в постижении абсолютной истины природы и человека. Философский аспект мистического понимания Истины настолько сложен, что до сих пор не удалось выработать единую устоявшуюся концепцию суфийского гносеологического учения.

Таким образом, философию суфизма можно назвать нравственной философией, поскольку все её онтологические, гносеологические и социальные вопросы подчинены социальной идее и идеалу личного совершенства.

В четвёртом разделе третьей главы — «Взаимосвязь суфийского учения и калама в X–XII веках» — подчёркивается, что в X веке священная книга мусульман — Коран, как основной источник религиозного мировоззрения, не могла в полной мере удовлетворить духовные и интеллектуальные запросы мусульманских мыслителей. В связи с этим начались поиски истины в научно-философском наследии греков и других народов, а также возрождение доисламских философско-религиозных идей Востока. Некоторые догматические положения Корана о сотворении мира, о Боге и Его качествах, о Судном дне и прочем постепенно начали терять своё влияние, даже среди религиозных групп.

Общественная мысль развивалась в двух направлениях:

ортодоксальном (трактующие аяты и суры Корана буквально);

неортодоксальном (рационально интерпретирующем догматы Корана, что иногда приводило к скептицизму и вольнодумству).

Философия сторонников гилеи «Друзей материи» (Асхоби хаюло) принадлежала тем мыслителям, которые считали первоматерию вечной. Они полагали, что всё сущее состоит из неразложимых элементов. Этот философский подход, согласно источникам, возник на рубеже IX–X веков. Он развивал учения натуралистов (дахриён) и материалистов (табоиюн). К

наиболее влиятельным представителям этого направления относятся Ибн Равандӣ и Ироншахри.

Другим направлением исламской философии было калам, представленное богословами-мутакаллимами. Несмотря на заметное влияние греческой философии, их концепции опирались на Коран. В истории калама выделяются два периода: эпоха господства мутазилитского учения (VIII–IX века) и эпоха развития классического калама (X–XII века), в трудах Ашарита и Газали [67,280].

В арабо-мусульманской среде следующие факторы побудили мутакаллимов искать пути защиты исламской идеологии:

- контакты с иранцами, сирийцами, римлянами и египтянами, знакомыми с философией и духовностью;
- столкновения взглядов с представителями иудаизма, христианства и манихейства;
- появление разнообразия религиозных и светских течений внутри и вне исламского мира.

Все эти факторы привели к зарождению науки калам (исламской рациональной теологии).

«Ортодоксальный подход выразился в каламе — официальной суннитской школе. Калам критически относился к философии и яростно сопротивлялся свободомыслию и рационалистической интерпретации Корана» [34,46].

Согласно диссертанту, философия калама стала рациональной основой средневекового исламского мировоззрения. Взгляды мутакаллимов на бытие и существование были достаточно свободомыслищими и впоследствии повлияли на ученых и философов нового времени.

В ранний период развития калама под воздействием внутренних и внешних обстоятельств в духовной жизни мусульман произошла трансформация в форме движения кадаритов. Они выступали против джабритов в вопросе предопределения и отстаивали идею свободы воли человека.

Позднее на сцену выходит мутазилитский калам, где антирелигиозный скептицизм усилился. Учение мутазилитов основывалось на пяти принципах:

1. Таухид — утверждение единства Бога;
2. Адл — справедливость, согласно которой Бог не творит зла и не может быть несправедлив;
3. Ваъд ва ваъид — идея божественного воздаяния и наказания;
4. Манзила байна-л-манзилатайн — промежуточное положение между верой и неверием;
5. Амр би-л-маъруф ва нахй ани-л-мункар — предписание добрых дел и запрет на греховное.

Мутазилиты также имели отдельное учение о причине: человеческий разум способен самостоятельно отличать добро от зла. Это означало, что этическое суждение возможно не только на основе шариата, но и с опорой на разум.

Мутазилиты делились на следующие школы: восилиты, хузайлиты, наззамиты, хабититы, бишриты, муаммариты, мурдариты, джахизиты и др.

«Мутазилиты, отвечавшие на все вопросы мутакаллимов (богословов-догматиков) с опорой на логические доводы, сыграли важную роль в развитии рационалистического направления в истории арабской философии. Именно их усилия стали источником зарождения нового течения — машшаи (перипатетической философии)» [23,31].

Это вызвало резкую реакцию со стороны ортодоксальных мусульман, которые восприняли рационализм мутазилитов как ересь (бидъат) и подвергли их репрессиям. Многие представители мутазилитской школы были казнены или заключены в тюрьму. В самой доктрине мутазилитов возникла необходимость привести в соответствие философские и теологические положения, а также преодолеть внутренний кризис. Поиски компромиссного решения привели к формированию «срединной» позиции, выразившейся в философии ашаризма [57,200].

Классический период был связан с господством ашаритской школы, которая после X века стала основной школой калама (исламской рациональной теологии). По проблемам понимания Божественных атрибутов и разрешения ключевых проблем исламского богословия ашариты приняли аристотелевскую логику и заняли промежуточное положение между мутазилитами и суннитскими традиционалистами (салафитами), между сторонниками свободы воли и детерминизма, между номинализмом и реализмом.

Исследователи Европы, такие как А. Кремара, де Бура, Ч. Беккер, С. А. Наллино, А. Гийом, Д. Свитман, С. Анавати и Х. Вольфсон, внесли весомый вклад в изучение вопросов исламской теологии, атрибутов Бога, свободы воли и других тем.

Формирование взглядов и доктрины матуридизма происходило через учеников и последователей имама Абу Мансура ал-Матуриди — представителя ханафитской школы в Самарканде. Именно на территории Таджикистана матуридизм распространился и стал официальной философской школой духовенства и теологов Мавераннахра (в период Османской империи — К.А.).

Согласно приказу халифа аль-Кадира (в 1041 году), были запрещены любые дебаты, споры и рассуждения (без его одобрения), содержащие рационалистические идеи, например: «Почему Бог на небе?», «Правильно ли верить в Него?» и другие вопросы, что ограничивало деятельность представителей калама.

Что касается учения о предопределении, ашариты выработали взаимодополняющую концепцию: Бог — творец всего сущего, Он создаёт мир в соответствии с новыми законами, но при этом человек также «совершает свои поступки» и участвует в процессе. Мутазилиты же подчёркивали значение мышления как самостоятельного источника исламского просвещения и способа сохранить ислам в условиях изоляции и вызовов извне.

Ашариты, напротив, отрицали вечность бытия и объективные законы, утверждая, что каждое событие в мире происходит исключительно по воле Аллаха, который влияет на мир каждое мгновение. Калам, объединяя религиозную веру и рациональное знание, подтверждал истинность религии.

Таким образом, исследование и изучение калама показывает, что это направление признало сознание своим фундаментом и превратилось в методологическое орудие, способствующее возвышению интеллектуального потенциала разума.

Шахобуддин Сухраварди (основоположник школы «Озарения» (Ишрак), в отличие от Ибн Сины, проявлял меньший интерес к рассмотрению божественных установлений и в определённой степени дистанцировался от мистического суфийского мировоззрения, поскольку его внимание было сосредоточено преимущественно на философском истолковании истины и духовном анализе бытия. Вследствие этого противоречия, заложенные в философии восточных перипатетиков, стали причиной расхождений и внутри школы ишрак. Основное отличие ишракизма от перипатетизма состоит в том, что представители ишрака не считают достаточным использование лишь логики и рационального мышления для постижения философских проблем, но настаивают на необходимости путей сердечного познания (маърифати калбӣ), интуитивного вкуса (завқ), духовной борьбы (муджахада) и очищения души. Сухраварди утверждает, что подлинное познание достигается не только посредством рационального мышления, но прежде всего через внутреннее озарение — интуитивное постижение истины, сравнимое с мистическим светом, проясняющим природу бытия. Сухраварди отвергает существование субстанциальных форм, утверждая, что они реализуются вне пределов рассудка [62, с. 211]. В то время как машшаи опираются исключительно на разум и логический анализ.

Глава четвёртая диссертации озаглавлена «Сравнительный анализ онтологических проблем в философском учении восточного перипатетизма и суфизма в X–XII веках» и состоит из трёх разделов. В отдельных разделах анализируются и сопоставляются взгляды философов машша и суфиев по ключевым понятиям: «Бог и мир», «движение», «время и пространство», «человек».

В первом разделе главы — «Сравнение взглядов восточных перипатетиков и суфиев на проблему Бога и мира» — диссертант подчёркивает, что любая религия в своих онтологических и теологических воззрениях отражает представление об Абсолюте (Бог), бытии и человеке.

Общие черты религиозной онтологии можно обозначить следующим образом:

- утверждение права на обладание истиной. Концепция так называемой «всеобъемлющей» религиозной истины не изменяет сути проблемы. Как подчёркивает академик А. В. Смирнов: «Религия, не признающая истинность других вероучений, сама не может считаться истинной» [95, с. 43]. Эта мысль заслуживает поддержки, поскольку

современный культурный релятивизм отражает опыт межрелигиозных взаимодействий. Однако парадигмы эпистемологии и онтологии в целом не претерпевают фундаментальных изменений;

- любые догматические и институциональные барьеры на пути к концептуальной гармонии создают препятствия для реализации задач экуменического движения и переносят их в неопределённую перспективу;

- во всех религиозных учениях онтология формируется на основе мировоззренческих установок, которые, прежде всего, несут нравственное значение. Поэтому в религиозной онтологии события, предметы и процессы важны не сами по себе, а как символические выражения противостояния универсальных сил добра и зла;

- религиозные онтологии обладают большей толерантностью по сравнению с иными типами онтологии. За столетия передачи основных принципов вероучения (индукринации) мифологемы и религиозные символы стали существенной частью действительности. «Религиозные нарративы естественным образом входят в культуру, язык, мышление и бытие народов» [97,43]. Этот процесс особенно характерен для ислама, как формы абсолютного монотеизма, поскольку его механизмы непосредственно связаны с жизненной практикой, социальным взаимодействием и повседневным существованием людей;

- фундаментальные законы онтологии основаны на различных типах мировоззрения. Это означает, что традиционные формы постижения мира — мифология, этика, искусство, философия и наука всегда включаются в рамки этих онтологических схем;

- символические и аллегорические постулаты религиозной онтологии редко буквально соответствуют материальным или духовным процессам. Поэтому их подлинный смысл зачастую недоступен для прямого прочтения, поскольку они несут множественные уровни символических и метафорических значений;

- Бог мыслится как абсолютный и вездесущий. Он пребывает в состоянии постоянного Присутствия и Наблюдения. Его бытие охватывает всю материальную и духовную, действительную и виртуальную, актуальную и потенциальную реальность. Он одновременно присутствует повсюду и при этом не ограничивается ничем.

Выдающийся представитель восточной перипатетической школы Абу Али ибн Сина доказывает, что Бог (Необходимо Сущее) существует и не нуждается в причине; Бог — единственный, Он не имеет первопричины, поскольку Сам является причиной существования всего сущего. Необходимое Бытие по своей сущности наделено знанием, Он одновременно и учёный (олим), и познаваемый (маълум). Бог не материален (муджаррад), Его сущность неотделима от Него самого, поэтому Он вечно жив. Всеобщее бытие и универсальный порядок исходят от Бога и к Нему же возвращаются. Воля Бога проистекает из Его знания. От Бога исходит только благо. Всё осуществляется согласно Его воле и в этом заключается Его могущество. Он знает всё, поскольку всё сущее происходит из Него. Бог — щедр, и если Он желает даровать благо, то

делает это без корысти. У Бога нет помощников или частей, Его суть не имеет начала. Как подчёркивает Ибн Сина, к Ваджиб-ул-Вуджуду «неприемлемо приписывание множественных свойств» [3, с. 255].

Отмечается, что согласно доктрине восточного перипатетизма, вечность материи служит обоснованием вечности мира. Важнейший принцип философии Ибн Сины — учение о предвечности (азалият) и бесконечности мира. Это учение, основанное на концепции эманации, может показаться парадоксальным [2, с. 25].

Мир, по убеждению Ибн Сины, возник посредством эманации от Бога, но не как результат Его произвольной воли, а в силу неизменной необходимости. Бог в этом контексте выступает как безличное Начало; мир — материален и столь же вечен, как и Бог [66, с. 191].

Академик М. Диноршоев справедливо отмечает, что хотя Ибн Сина признаёт сосуществование Бога и мира, его философия не является дуалистической. В своей основе она представляет собой монистическую идеалистическую систему [2, с. 27].

Диссертант подчёркивает, что в учении «единства бытия» (вахдати вуджуд) панентеистская концепция утверждает абсолютное тождество всего сущего с Богом, причём различают два уровня теофании (таджалли — проявление Божественного):

Первый — когда Божественное бытие проявляется через Имена Господа (асмоуллох);

Второй — когда оно воплощается в конкретных формах чувственного мира.

Имена, с одной стороны, тождественны именуемому (мусаммо), с другой — отличаются своим особым значением, раскрывая различные аспекты Единого. Каждое Имя фиксирует конкретный атрибут, ограничивая тем самым универсальность выражения и указывая на множественность (касрат). Как сказано в текстах, Имена являются промежуточным звеном между абсолютным бытием и ограниченным бытием (вучуди муқайяд), с которым сталкивается материальный мир. Эти Имена представляют собой своего рода опосредованную связь между Абсолютом и сотворённым миром, будучи производными от Божественного и одновременно господствующими над земным, поскольку оно является их прямым проявлением. Как писал Ибн Араби: «Мы — плод безусловной милости Бога по отношению к Его Именам» [63, с. 21].

Таким образом, Ибн Сина, опираясь на учение Аристотеля о вечности мира, изложил учение об азалии и абадии (предвечности и вечности) мироздания, тем самым он сделал доступной мусульманской мысли суть аристотелевской логико-формальной философии, развил различные направления в логике, натурфилософии и теоретической метафизике, оставив богатое наследие для последующих поколений.

Во втором разделе четвёртой главы — «Точки зрения мыслителей-перипатетиков и суфиев о движении, времени и пространстве» — исследователь показывает, что Ибн Сина дал определение форм материи: времени, движения и пространства, различая модальности бытия как

возможность и необходимость, а также прояснил соотношения между восприятием и мышлением.

Ибн Сина трактует движение как общее изменение и разделяет его на три вида:

Арази — акцидентальное (изменение в качестве, положении и т.п.);

Қасри — насильственное (вынужденное движение);

Табии — естественное (согласно сущности вещи).

Таджикский философ М. Диноршоев в труде «Натурфилософия Ибн Сины» отмечает, что учёный приводит ряд аргументов в пользу объективного характера времени:

Если два тела начинают и завершают движение одновременно, но один проходит большую дистанцию, а другой — меньшую, то разница в скорости (суръат) очевидна. А если взять половину расстояния, то с той же скоростью можно пройти иной путь. Это потенциальность движения, которая и есть то, что обычно называется временем.

Движение имеет моменты «до» и «после», и время является числовым измерением этих последовательностей.

Если тела подвержены изменению, то они имеют состояния «до» и «после», определяемые только через время. Иначе говоря: любое изменение в объекте раскрывается через течение времени. Таким образом, время — это соотношение «до» и «после» [31, с. 118–119].

Проблема пространства и времени, как в философии Ибн Сины, так и в суфийском учении, представлена как основополагающая категория онтологии.

Как подчёркивает диссертант, вопросы пространства и времени поднимались задолго до формирования философско-научных систем и трактовались различно. Ибн Сина признаёт объективное существование пространства и времени, утверждая, что все тела пребывают в пределах пространства и времени, которые являются необходимыми условиями материального мира. Он подвергает критике взгляды тех, кто либо отрицает существование пространства и времени, либо рассматривает их как нечто, независимое от тела. «Пространство и время вне тел не имеют смысла», — пишет он. Время, по Ибн Сине, не существует без движения: «Если нет движения, то и времени не будет» [56, 33].

В «Книге о небесных явлениях» (Фанни самой таби́й), Ибн Сина формулирует ключевые положения о природе времени:

- время не тождественно движению;
- оно есть количественная мера движения и связано с материей;
- время не поддаётся измерению в состоянии покоя;
- естественное тело существует во времени не по своей сущности, а потому что оно движется, а движение — во времени;
- то, что существует вне времени, или то, что в нём не участвует, называется «дахр» (вечность вне времени);
- душа является причиной существования времени;
- время материально, поскольку не обладает самостоятельной сущностью и подвержено возникновению и уничтожению (ҳосид ва фосид);

- между моментами времени нет разрывов, иначе нарушилась бы его непрерывность;

- всё, что не имеет начала и конца, не может существовать во времени, даже если сосуществует с ним [9,554].

Ибн Сина делает важное различие между понятиями время, как мера движения и время как жизненный процесс, утверждая, что само по себе время не является причиной вещей. Однако поскольку вещи появляются и исчезают с течением времени, люди склонны приписывать это времени как якобы причине.

Исследователь заключает, что пространство и время обладают объективной природой, поддаются осмыслению и выражают универсальные характеристики: трёхмерность тел, перемещения, дистанции между объектами, последовательность явлений и соотношение между пространством и временем.

Пространство в учении Ибн Сины, согласно диссертанту, имеет следующие свойства:

- оно делимо и имеет количественные параметры;

- оно не является ни материей, ни формой, ни отвлечённой дистанцией.

Также подчёркивается, что мыслители Востока в Средние века продолжили рационалистическую линию античной философии, развивая её на основе научной традиции, в то время как в суфийском учении категория пространства и времени приобретает монотеистическую окраску.

Так, в трактате «Шарх ат-Таарруф» (Комментарий к «Познаванию сущности суфизма») существование времени и пространства напрямую связано с бытием Бога:

«Азал есть начало времени, а абад — его конец. Когда небеса были приведены в движение, это стало деянием Истины, что и называется азалом — началом. Всё, что имеет начало, не может быть вечным (қадим). Истинно вечен только Бог, поскольку Он был до начала времени, ибо Он — Творец самого времени, и, следовательно, действие предшествует действующему. Абадом считается тот момент, когда движение небес прекратится» [50,3].

Понятия времени и пространства в книге «Шархи таарруф» разъясняются в неразрывной связи с бытием Бога: начало времени (азал) и его конец (абад) соотносятся с движением небесных сфер и их остановкой. С суфийской точки зрения, только Бог является извечным и превосходящим время и пространство, ибо Он — Творец времени и пространства, и Его бытие находится за пределами всякого начала и конца. Это показывает, что в суфизме пространство и время не просто физические категории, а мистико-онтологические символы Божественного порядка. В отличие от рационалистического подхода Ибн Сины, где время и пространство рассматриваются в рамках физики и метафизики, суфизм объясняет их как проявление божественных имен и атрибутов.

Учение Ибн Сины о «границе времени», понимаемой как мера движения по отношению к «до» и «после», чётко сформировано на основе логики Аристотеля и направлено на научное и рациональное постижение

бытия. В противоположность этому, восприятие времени у суфиев формируется в контексте духовной практики и внутреннего состояния, где время осмысливается как «момент состояния» (ḥāl), «внутреннее время», «время откровения и соединения». В мистицизме время приобретает форму внутреннего присутствия и духовного прозрения, а не просто непрерывного физического течения. Это различие указывает на то, что суфии воспринимают время как явление божественной связи, тогда как философы-машшаи рассматривают его как категорию научного и хронологического характера.

В третьем разделе четвёртой главы — «Проблема человека: общность и отличия в учениях перипатетизма и суфизма» — исследователь раскрывает, что в религиозно-философском наследии народов Ближнего и Среднего Востока Средневековья проблема человека и его предназначения была предметом интенсивных дебатов.

Так, философы-перипатетики (рационалисты, представители перипатетической традиции), в особенности Ибн Сина, выражали абсолютную уверенность в познаваемости человека, продвигая рационализм как основное средство постижения истины. В то же время, мутакаллимы, напротив, склонялись к апологетике, подчеркивая ограниченность чувств и возможностей разума, отдавая приоритет вере.

Перипатетики рассматривали чувственное восприятие как первую ступень познания, тогда как мутакаллимы принижали его значение или вовсе игнорировали. Вследствие этого мутакаллимы рисовали образ человека как слабого, ограниченного в способностях существа, чьё главное предназначение — приготовление к жизни в потустороннем мире. Они отвергали активную роль человека в обществе и отводили ему пассивное положение в мироздании.

Перипатетики же, признавая божественное происхождение человека, утверждали его свободную волю и считали, что на формирование личности влияет и социальная среда, и воспитание. Согласно Ибн Сине, сущностной основой (чавхар) человека является знание (илм). В процессе познания человек постигает вечные истины и тем самым приближается к счастью, реализуя своё подлинное предназначение.

Идея вечного бытия человека как вида, его устойчивого присутствия в субстрате общества, имела для Ибн Сины важное значение. Он заключает, что поскольку Бог является духовным первопринципом всего, то Он — источник и разума, и души, и всего мироздания. С точки зрения причинности, из Божественного Разума исходят Всеобщая душа (Нафси кул), весь мир и человеческий дух.

При этом Ибн Сина отвергает переселение душ (таносух), подчёркивая, что «возвращение» души — это возвращение к Богу. Высшее бытие (Вочибулвучуд, т.е. Бог), как он утверждает, не может быть охарактеризовано категориями вида или рода. «Существование — наиболее общее понятие, которое не входит ни в род, ни в вид; оно не может быть описано и определяется лишь через имя» [64,13].

Философ неоднократно утверждает бессмертие индивидуальной души, мотивируя это:

во-первых, она по своей природе отлична от материи и неразрушима;

во-вторых, её существование предшествует физическому телу;

в-третьих, душа и материя имеют различные природы и не могут быть тождественны.

Это рассуждение Ибн Сины, хотя и выстроено в строгой логике, соответствует религиозным воззрениям, так как идея вечности души (човидоний) подтверждается и в Коране.

Таджикский философ Н. Арабзода, анализируя взгляды Насыра Хусрава (представителя исмаилизма), подчёркивает, что в его учении человек исследуется с позиции антропоцентризма: создание мира завершается созданием человека, и именно человек становится целью Творения. Постепенно этот антропоцентризм приобретает гуманистический характер [14,98].

Диссертант отмечает, что в суфизме представления о Боге и человеке тождественны по сути: человек — это микрокосмос, в котором отражены все аспекты макрокосма. Через духовное и нравственное самосовершенствование человек способен постичь структуру мироздания и обрести подлинное существование. Поэтому суфии утверждают: «Тот, кто познал свою душу и природу, тот познает и мир, и Творца».

Вопрос о природе души также трактуется по-разному среди мутакаллимов, философов и религиозных учений. Мутакаллимы, вопреки хадисам, считали, что сначала создаётся тело, а потом душа, и после смерти душа исчезает. Философы, в том числе Ибн Сина, утверждали, что Бог создаёт души вне тела, а затем вселяет их. Последователи мистицизма же говорили, что Бог сотворил души заранее, и они изначально были самостоятельны.

Ибн Сина доказывает нематериальность души через её способность к абстрактному мышлению. В книге «Шарҳи таарруф» проводится различие между дух (рух) и душа (нафс):

«Дух — это та сущность, в которой заключена жизнь. Душа — это та сущность, в которой присутствуют желания, эмоции и пять внешних чувств».

Он считал, что душа является формой тела, нематериальна и бессмертна. Жизнь после смерти трактовалась им не как физическое, а как духовное существование. Он категорически отвергал возможность телесного воскрешения.

Эти дуалистические воззрения изложены в его произведениях: «Книга спасения» (Китоб-ун-начот), «Книга исцеления» (Китоб-уш-шифо), «Книга знаний» (Донишнома). Например, в «Книга спасения» он утверждает: «Душа возникает тогда, когда появляется тело» [40,250]. Здесь он, в отличие от Платона, отрицает предсуществование души. Однако в трактате «Толкование снов» (Таабир-ур-руъё) он описывает человека как составленное из двух сущностей — тела и души, что ближе к материалистическим взглядам.

Диссертант подчёркивает, что Ибн Сина придаёт особое значение связи души и тела, определяя душу как нематериальную и вечную субстанцию. Это понимание соотносится с его учением об интеллекте (ақл) и самосознании человека, который способен осмысленно действовать и постигать реальность.

Философская концепция Ибн Сины рассматривает душу как центр формирования личности. Через неё человек способен к осознанным решениям, что придаёт ему уникальное положение в мироздании.

Ибн Сина синтезировал как рационально-философские, так и теологические аргументы, укоренённые в исламе, создавая единую, комплексную систему. Благодаря этому его вклад остаётся уникальным в истории философии.

Он также считал, что душа это источник абстрактного мышления и анализа. Она нематериальная субстанция, способная постигать действительность за пределами чувственного опыта, обеспечивая человеку способность к познанию истины. Таким образом, душа — это центральная сила духовного развития. Эти идеи оказали существенное влияние как на философию Средневековья, так и на развитие суфизма. Суфии интерпретировали доктрину Ибн Сины как подтверждение их представлений о духовном пути к Богу через познание души и мира.

И, наконец, подчёркивается, что представления Ибн Сины о бессмертии души оказали влияние не только на восточную мысль, но и на средневековую философию Европы. Его труды легли в основу дальнейших разработок о природе души, её роли в жизни человека и её месте в бытии.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В результате диссертационного исследования предлагаются следующие выводы:

1. Основные онтологические проблемы, являющиеся фундаментом любой классической философской системы, занимают центральное место в исследованиях средневековых таджикских философов, особенно в философской мысли таджиков. В понимании таких мыслителей, как Абу Али ибн Сино, бытие это универсальная категория реальности, охватывающая основу всякого внешнего и внутреннего, материального и духовного, пространственного и временного начала. Онтология выступает не только как наука о существующем, но и как поиск смысла бытия в свете разума и внутреннего опыта. В философской восточной школе перипатетизма, сформировавшейся под влиянием Аристотеля, проблема бытия анализируется с рационалистских позиций и на основе логических категорий. Однако в суфизме, тесно связанном с мистицизмом (эзотерическим познанием) и внутренним духовным переживанием, бытие осмысливается как проявление Божественного и феномен ниспосланной духовности. Именно здесь выявляется методологическое и аналитическое различие между философией и суфизмом [9-М],[10-М],[14-М],[16-М].

2. Понятие «небытия» в истории философии является одной из важнейших и наиболее сложных онтологических категорий, которая в различных философских направлениях — от античности до современности

— рассматривалась в различных формах и содержательных контекстах. Проблема бытия и небытия впервые была поставлена как онтологическая в трудах классических философов (Парменид, Платон, Аристотель), и в религиозной философии христианства и ислама приобрела единое содержание. Теологи (как христианские, так и исламские) и современные западные философы (М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, Г. Гегель) трактовали противоречивую, но взаимосвязанную суть бытия и небытия, и эта дискуссия продолжается до сих пор. Так:

- в античной философии небытие рассматривается как категория отрицания (отрицания бытия); Парменид считал его внепредметным и недоступным разуму; Аристотель понимал небытие как лишённость (*privatio*) и возможный, потенциальный момент бытия;

- елигиозная философия, особенно в христианской и исламской теологии, связывает понятие небытия с божественным сотворением мира из «ничего» (*ex nihilo*). Этот подход противостоит взглядам калама, исламской теологии и философии восточного перипатетизма (в частности, Ибн Сины), где происхождение бытия трактуется как эманация Бога, а не как сотворение из небытия;

- мистицизм и суфизм, в отличие от логико-рациональной философии, рассматривают небытие как необходимое условие божественного проявления, богопознания и самопознания. Уничтожение эго (фано) или «адам» в мистицизме — это глубинная духовная ступень, на которой личность через самоустранение приближается к истине. Этот подход сближается с экзистенциалистскими концепциями Ж.-П. Сартра и М. Хайдеггера, в которых небытие рассматривается как условие познания и свободы;

- современная философия, особенно в трудах М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра, осмысливает небытие как условие человеческой саморефлексии и источник свободы. М. Хайдеггер определяет небытие как подлинное состояние сознания и экзистенциальный опыт, тогда как Сартр, как акт сознательного отрицания и основу свободного выбора;

- в метафизической концепции А. Чанышева небытие рассматривается как изначальное и абсолютное начало, как основа становления, изменения и временности бытия. По его мнению, небытие не только противоположность бытию, но и его причина. Его философия демонстрирует глубокое влияние взглядов Ибн Сины, который рассматривал адам как условие совершенствования и изменения.

В конечном счёте, современная философия, особенно постмодерн, рассматривает небытие не как отсутствие бытия, а как методологическое понятие и средство постижения бытия. Возникновение таких концепций, как меонизм и негитология, усиливает эту тенденцию. Категория «небытие» рассматривается не только как отрицание бытия, но и как его неотъемлемая часть, как основа возникновения знания и самопознания в философской культуре человечества. Формирование современного понимания небытия, особенно на стыке исламского мистицизма и

экзистенциализма, показывает, что небытие это не просто отсутствие чего-либо, а необходимое условие подлинного бытия и единения с Богом [7-М].

3. Философы - перипатетики приходят к выводу, что на глубинном уровне мышления сущность (мохият) превосходит как «бытие», так и «небытие». Иными словами, вне сущности ничто не существует, и всякое познание и опыт формируются в её пределах — как на внешнем, так и на внутреннем уровнях. Эта философская идея занимает важное место в исследовании онтологических вопросов как в перипатетической философии, так и в таджикском суфизме. Ибн Сино, развивая учение Аристотеля, определяет сущность как рациональное и логико-теоретическое основание познания. В суфизме же, особенно в учении Мустамли Бухари, понимание сущности не ограничивается рациональностью, но имеет также опытно-мистическую (гностическую, мистико-интуитивную) природу, в которой проявление бытия осмысливается как свет и откровение истины. Такое сопоставление позволяет провести анализ двух способов постижения бытия — рационального и мистического (гностического, интуитивно-мистического), что, в свою очередь, открывает возможность глубоко и всесторонне осмыслить подлинное содержание понятий сущности и бытия в философской культуре таджиков и персов [16-М].

4. Взаимоотношение бытия и мышления является одной из центральных тем онтологической философии. В учениях восточных перипатетиков и мистических мыслителей (суфиев) эта проблема находит различное выражение, включая вопросы сознания и реальности, субъективного и объективного восприятия, а также возможности познания бытия посредством мышления. В философии перипатетизма мышление рассматривается как основное средство постижения бытия и познания реальности. Анализ показывает, что философы, такие как Ибн Сина, в процессе познания бытия преимущественно опирались на рациональную логику и методы разума. С этой точки зрения, бытие приобретает значение лишь тогда, когда оно осмысливается в рамках логики и разума. Однако в суфизме и мистицизме мы наблюдаем иную форму отношения: мышление считается ограниченным, а подлинным средством познания признаются сердце, созерцание и внутренний опыт. Суфии утверждают, что истинное бытие раскрывается лишь в состоянии исчезновения эго, самоустранения души (фано) и духовное пребывание в истине, продолжение существования в Боге (бако). Мышление в этом контексте рассматривается не как основной инструмент познания, а как завеса между человеком и истиной.

Таким образом, различие в подходе к мышлению приводит к формированию двух моделей познания: одна — логико-рациональная, другая — мистическая и чувственно-интуитивная. Это позволяет заключить, что понимание бытия в философии перипатетиков и в мистическом суфизме различается не только методологически, но и по своему духовному содержанию [14-М].

5. Период X–XII веков в истории таджикского народа и всего исламского мира признан эпохой возрождения науки и культуры, а также

глубоких социально-политических трансформаций. Несмотря на политическую нестабильность и внутренние межплеменные и династические конфликты, в это время создавались относительно благоприятные социальные условия, при покровительстве правителей к науке и просвещению, что способствовало формированию и развитию философских и религиозных школ среди таджиков. Господство династии Саманидов в X веке сыграло важную роль в распространении таджикского языка, возрождении научного наследия предков и развитии учебных заведений и научных центров в таких городах, как Бухара, Самарканд, Худжанд и других регионах Мавераннахра. В результате была создана научная среда, которая способствовала появлению мыслителей, таких как Абу Али ибн Сина, Абу Наср аль - Фараби, Абурайхан Беруни и другие, внёсших значительный вклад в становление таджикской и исламской философской мысли.

С другой стороны, этот период стал свидетелем формирования различных религиозных направлений, таких как исмаилизм, мутазилизм, ханафизм и ашаризм. Каждое из них, под воздействием среды и социально-политических условий эпохи, заняло своё место в интеллектуальной жизни таджикского общества. Этот процесс сопровождался как обострением догматических споров, так и усилением логического мышления и развитием научно-религиозных исследований.

Таким образом, на основе анализа социально-политической ситуации X–XII веков можно заключить, что данный период был не только временем развития административной системы и социальной организации, но и «золотым веком» философской и религиозной мысли таджикского народа. Философские и религиозные школы, сформировавшиеся в этой интеллектуальной среде, оказали глубокое влияние не только на исламскую науку, но и на мировую цивилизацию, сохранив свою научную значимость до наших дней [24-М].

6. В X–XII веках среди религиозно-философских школ и направлений наблюдались различия взглядов на метафизические вопросы, которые порой перерастали в острые споры и конфликты. Тем не менее, между учениями мутазитов, исмаилитов и представителей суфизма, особенно в области теологии (калам), отмечается схожесть, поскольку все они опирались на одни и те же первоисточники и функционировали в сходных социально-политических условиях мусульманского Востока. Однако между этими течениями существовали и принципиальные различия в теософских учениях, где центральное место занимал суфизм с его мистическим методом познания Бога. Хотя мутакаллимы, исмаилиты и представители ишрака пользовались разными эпистемологическими и философскими методами, всех их объединяло стремление к познанию бытия и сущности Бога. Эти подходы, несмотря на внешние расхождения, заложили основу для развития и совершенствования философского мировоззрения в рамках исламской цивилизации таджиков.

Сравнительный анализ направлений показывает, что калам опирается на рационализм, исмаилизм — на мистицизм (гностику) и символизм, а

ишрак на внутреннее озарение и иерархии света (маротиби нур). Каждое из этих направлений интерпретировало бытие со своей точки зрения. Такое многообразие мышления при одновременности существования создало уникальную почву для формирования таджикской философии, в которой философия, религия и мистицизм стали не антагонистами, а взаимодополняющими измерениями единого миропонимания.

Учитывая интеллектуальные и методологические трансформации этих школ, можно заключить, что гносеология бытия в X–XII веках представляла собой сложную, многоуровневую, одновременно рациональную и эмпирико-мистицизмскую философскую систему, которая и поныне обладает высокой ценностью для современной философии и культурного самосознания таджикского мира.

Исследование выявило, что все эти направления в рамках нашей национальной культуры, в контексте межкультурного диалога, используя религиозную терминологию, но прибегая к различным методам познания, были направлены на осмысление проблемы бытия. Несмотря на методологические различия, все они стремились к одной цели — познанию и постижению сущности Абсолютного или самого бытия.

Это свидетельствует о том, что в философской мысли таджиков Средневековья онтология представляла собой пространство постоянного диалога между каламом и философией, мистицизмом и логикой, символом и доказательством. Этот синтез создал прочную основу для развития философского мышления в исламском мире в целом и в таджикской культурной традиции в частности [4-М], [9-М].

7. Следует отметить, что аристотелевский перипатетизм оказал значительное влияние на философское мышление таджикских мыслителей X–XII веков из регионов Мавераннахра и Хорасана. Их вклад в развитие данного учения выразился в следующих аспектах:

- таджикские философы-перипатетики в своих философских диспутах учитывали исламское богословие, что позволило им создать своеобразный синтез философии и религии;

- в сочинениях философов и историков философии того периода метафизика была представлена как наука о бытии, а сами перипатетики рассматривались как метафизики;

- бытие трактовалось как первооснова всего сущего, при этом его постижение мыслилось вне самого бытия;

- Ибн Сино признавал существование Бога и утверждал, что бытие состоит из двух различных субстанций — материальной и нематериальной;

- по мнению Ибн Сино, мир не является абсолютным, а необходимым, он существует как возможность и принадлежит Богу, Который Сам пребывает вне пространства и времени, подобно тому, как время не имеет начала и конца;

- Ибн Сино доказывал нематериальную природу человеческой души через нематериальность разума и восприятия;

- он считал разумную душу началом и наполнением всего существующего;

- Ибн Сино объяснял не только внешнюю эмпирию, но и внутренний эмпиризм;

- Шайхурраис (почётный титул Ибн Сина) считал, что развитие человеческого разума зависит от Высшего Разума, который, по его мнению, сообщает знание человеческому разуму тогда, когда он становится готовым к постижению. При этом он рассматривал человеческий разум как нематериальную (джавхари муджаррад) и независимую субстанцию, обладающую вечным существованием [10-М].

8. Суфизм занимал важное место в средневековой культуре таджиков, развиваясь под влиянием целого ряда онтологических и гносеологических учений, истоки которых восходят к исламской, индийской, иранской, неоплатонической и другим средневековым традициям. Формирование и развитие суфизма происходило в процессе переосмысления ключевых понятий исламской догматики, таких как единство и уникальность Бога, Его отношение к миру и иные основы вероучения. Таким образом, движущей силой развития суфийской философии стало стремление к решению фундаментального философского вопроса — о соотношении первопринципа (Бога) и мира, а также о возможности Его познания.

Иначе говоря, философию суфизма можно назвать философией нравственности, поскольку все онтологические, гносеологические и социальные проблемы в ней подчинены идеалу духовного совершенства и личностного становления. В философии и, в частности, в суфизме Средневековья, особенно в рамках Хорасанской школы, проблема взаимоотношения Бога, мира и человека занимает исключительно важное место. Поэтому в современных исследованиях, посвящённых этому направлению философии, особенно в последние десятилетия, наблюдается повышенный интерес к данной теме.

Исламский мистицизм в X–XII веках, прибегая к символическому и эмпирическому языку, сумел трансформировать онтологию в живую и целостную духовную школу. В суфизме бытие предстает не просто как философская категория, но как живая духовно-нравственная реальность, неразрывно связанная с внутренней жизнью человека и с путём постижения истины [3-М].

9. Мистическое познание в суфизме рассматривается как основной путь постижения истины. Учения об истине, самоустранение, растворение эго, духовное пребывание в истине и совершенный человек показывают, что суфии избрали путь эмпирического и эмоционального постижения абсолютного бытия. Знание достигается через внутренний диалог с божественным Возлюбленным, преодоление эго и стремление к онтологическому единству.

Такие явления, как «хол» (духовное состояние), «мақом» (ступень на пути), «шейх» (духовный наставник) и «мурид» (ученик), выражают не только трансформацию личности, но и новый способ понимания бытия, основанный на символах. В этой системе бытие рассматривается как проявление любви и света, и оно может быть постигнуто человеком только посредством «фано и бако». Иначе говоря, суфизм ведёт человека от

обычного духовного состояния к ступени человека-мудреца, который является одновременно творением и целью мироздания [11-М].

10. Мистицизм, как гносеологическая система, предлагает особую форму восприятия бытия, отличную от логико-рациональных методов философии. Он опирается на внутренний опыт, духовное чувство, вдохновение и сердечное созерцание. Иррациональные аспекты мистицизма проявляются в том, что познание в этой системе осуществляется не путём рассуждения, а через прямой опыт соприкосновения с истиной.

В мистицизме познание истины требует очищения души, то есть процесса, при котором человек отказывается от эгоистических стремлений и ментального самомнения и достигает единства с абсолютным бытием. Мистическое познание больше полагается на интуитивное познание, чем на логическую аргументацию. В этом смысле мистицизм представляет собой альтернативную систему познания по отношению к рационализму.

Сравнительный анализ с философией перипатетизма показывает, что, хотя подходы различны — один основан на разуме, другой на вдохновении и интуиции — оба стремятся к постижению истины и абсолютного бытия. Исследование выявляет, что мистицизм, благодаря своим иррациональным измерениям, преодолевает ограничения логики и проникает в более глубокие и личностные уровни познания. Иррациональные аспекты мистицизма, хотя и выходят за рамки рационалистической философии, формируют особый тип знания, обладающего аналитической ценностью и непосредственно связанного с внутренней и духовной реальностью человека [11-М], [12-М].

11. В X–XII веках некоторые мыслители калама, особенно в среде просвещённых интеллектуалов Хорасана и Мавераннахра, находились в тесном контакте с культурой мистицизма. Хотя калам как наука опирается на логику и доказательство, влияние суфийских понятий — таких как онтическое единство Бога (тавҳиди зотӣ), истинное знание истины (маърифати ҳақиқӣ), слияние с Богом и божественная любовь — проникло в их мировоззрение. В результате этого постепенно в рамках калама стало формироваться не только рациональное рассуждение, но и элементы внутреннего, мистического постижения и духовного опыта.

Исследование показало, что в более позднем развитии калама, особенно в школе ашаризма и в отдельных положениях каламической мысли Мухаммада аль-Газали, мистические элементы начали активно использоваться для описания божественных проявлений и более глубокого постижения атрибутов Бога. Аль-Газали, объединив доказательственное знание и духовное состояние на пути познания, наглядно продемонстрировал влияние суфизма на теологическую мысль.

Установлено, что в интеллектуальной среде средневековых таджиков не существовало жёсткого разделения между философскими направлениями; напротив, имело место постепенное взаимопроникновение и постоянный диалог, в особенности между каламом и суфизмом. В условиях Хорасана и других таджикских населённых регионов, где

преобладал мощный духовно-мистический климат, это сосуществование и взаимное влияние двух подходов обрело особенно глубокую форму.

В заключение, исследование онтологической проблематики в суфизме, гносеологии и мистическом мировоззрении таджикских и персидских мистиков X–XII веков показало, что мистицизм, в отличие от логико-рациональной философии восточного перипатетизма, осуществляет постижение истины и бытия через внутренний опыт, духовное очищение, слияние с богом и божественную любовь. Было выявлено, что мистическое познание основывается на таких ключевых понятиях, как исчезновение эго (фаной нафс), единство бытия (вахдати вучуд), внутреннее единство и духовные трансформации, в результате чего постижение бытия превращается в глубоко личностное духовное путешествие. В конечном счёте, этот процесс приводит человека к осознанию самого себя как проявления абсолютного бытия [9-М], [15-М].

12. Сравнительный анализ учений философов-перипатетиков и суфиев по вопросу о Боге и мире показывает, что, несмотря на опору на различные методологические подходы, обе интеллектуальные традиции стремятся постичь и описать взаимосвязь между Творцом и творением.

Философия машшаъ, опираясь на логику и рациональное доказательство, интерпретирует отношение между Богом и миром в рамках системы причинности и онтологической иерархии бытия. Согласно воззрениям таких философов, как Абу Наср Фараби и Ибн Сина, Бог это Первая Причина, из которой мир возникает как необходимое следствие Его воли. Такой подход признаёт различие между Богом и сотворённым, подчёркивая трансцендентность Творца, но при этом устанавливает связь на основе причинной необходимости и логического порядка.

В противоположность этому, в суфизме соотношение Бога и мира осмысливается через опыт и мистицизм (гностическую интуицию). Суфии утверждают, что Бог не только Первая Причина, но и постоянное, сокровенное Присутствие в самом бытии. Мир в этом понимании не существует вне Бога, а является Его проявлением и отражением. В такой онтологии устраняется разделение между Творцом и творением, и вместо него утверждается Единство бытия. Отношение между Богом и миром в мистицизме воспринимается не как физическая, а как духовная и переживаемая категория, доступная только через внутреннее созерцание и состояние самоустранения эго.

Обе традиции, несмотря на различие языка и методов, стремятся к познанию одной и той же истины: отношения человека и мира с Абсолютным Началом. Философия достигает этого через анализ и рациональное рассуждение, а суфизм — через опыт, любовь и внутреннее преображение. В культурной среде таджиков эти две школы не только сосуществовали, но и дополняли друг друга [8-М].

13. В то время как философия перипатетизма, опираясь на разум, доказательство и логику, интерпретирует движение, время и пространство в научном и объективном ключе, суфизм, прибегая к внутреннему опыту и духовному состоянию, преобразует эти категории в элементы познания

Бога и достижения гнозиса. Таким образом, если в философии движение рассматривается как физический и природный процесс, то в мистицизме оно осмысливается как духовное продвижение и внутреннее восхождение.

Время в философии выступает в роли измеряемой категории, единицы, необходимой для познания изменений и бытия. Тогда как в мистицизме время осмысливается как состояние присутствия духовной связи с настоящим моментом и с Богом. Это не линейное измерение, а качественное переживание, в котором раскрывается божественное присутствие.

Данный анализ позволяет заключить, что несмотря на различия в методах познания и терминологии, обе школы — философия и суфизм стремятся к осмыслению единой истины: первоисточника бытия и отношения человека с ним. Философия следует к этому через логическую систему и рациональное доказательство, тогда как суфизм — через духовный опыт и самоустранение эго [6-М].

В философии машшаъ, особенно в учении Ибн Сины, человек рассматривается как разумное существо, обладающее способностью к логическому и научному познанию. Интеллект, будучи высшей силой человека, выступает в качестве средства достижения истины и духовного совершенства. Посредством знания и философского самосознания субъект может достичь уровня абстрактного интеллекта, который представляет собой высшую ступень его бытийного совершенства. Таким образом, идеальный человек в концепции машшаъ — это совершенный философ, то есть индивид, рационально и логически постигающий окружающий мир и собственное «я».

Напротив, в суфизме человек представлен как дух, стремящийся к постижению гнозиса и единению с Богом. Главная цель человека — растворение эго и достижение стадии совершенного человека, при которой человеческие качества преобразуются в божественные. Познание истины в суфизме не является рациональным, оно носит эмпирический и внутренний характер; достигается посредством любви, искренности, аскезы и состояния фано. Для суфия человек это зеркало, отражающее божественную сущность, а его совершенство заключается в «исчезновении» в присутствии Истинного.

Таким образом, общее между двумя традициями состоит в том, что обе рассматривают человека носителем высшей духовной миссии и центром познания бытия. Однако различие проявляется в процессе достижения этого состояния: философия машшаъ опирается на разум и умозаключения, тогда как суфизм — на сердце и любовь.

Несмотря на различия между машшаъ и суфизмом в процессе познания, терминологии и аналитической методологии, основная цель и задача обеих традиций заключается в постижении бытия и достижении истины, а также духовного совершенства человека. Машшаъ, опираясь на логику и доказательства, и суфизм, основывающийся на любви и духовных состояниях, представляют собой два пути учения и опыта гнозиса, которые в таджикской культуре и средневековой таджикской цивилизации сосуществовали и взаимно обогащали друг друга. [8-М], [18-М].

РЕКОМЕНДАЦИИ ПО ПРАКТИЧЕСКОМУ ПРИМЕНЕНИЮ РЕЗУЛЬТАТОВ ИССЛЕДОВАНИЯ

Материалы данной диссертации охватывают различные аспекты духовной жизни таджикского народа в эпоху Средневековья [4-М].

Сравнительный анализ онтологических проблем, представленный как научная методология, может быть использован в написании научных статей, исследований, кандидатских и докторских диссертаций в качестве методического ориентира для глубокого и корректного осмысления научных тем [5-М].

Исследование наследия средневековых таджикских мыслителей представляет собой одну из самых сложных и недостаточно прояснённых тем в истории таджикской науки. Для понимания этих сложностей и неоднозначностей, структурное осмысление философской системы и направлений Средневековья позволяет каждому исследователю получить всесторонний доступ к научным достижениям таджикского средневековья, а также распознать границы между рациональными и иррациональными уровнями дискуссии [9-М].

Изучение и исследование средневекового таджикского наследия демонстрирует высокий уровень абстрактного философского мышления, который способствует развитию мирового интеллектуального пространства. Особенно осознанное понимание исследовательского метода восточных перипатетиков и суфийской традиции позволяет каждому учёному развивать свою собственную абстрактную мысль. Абстрактное мышление представляет собой одну из ключевых стадий в истории интеллектуального развития человечества и выступает индикатором прогрессивного уровня познания каждой нации на глобальной арене [10-М], [11-М], [12-М].

Достижения мыслителей Средневековья, особенно открытия восточной перипатетической школы в лице Ибн Сино, стали основой европейского Возрождения и до настоящего времени не утратили своей ценности [2-М], [6-М], [18-М].

Изучение наследия этих мыслителей может способствовать трансформации радикальных и догматических воззрений, ставших одной из проблем современности, в конструктивное мышление и содействовать расширению исследовательского горизонта современных мыслителей.

Восточная школа перипатетизма в Средние века выступала в качестве альтернативы фикху и каламу, став интеллектуальной основой для утверждения онтологического и гносеологического подхода в таджикской философии. Она отстаивала принципы свободомыслия и рационального анализа в противовес религиозному фанатизму своей эпохи. Однако позже, под влиянием критики со стороны Мухаммада аль-Газали, эта линия свободного мышления была подавлена. Изучение трудов этих философов позволяет современному исследователю глубже понять подлинное содержание философских и религиозных учений и эффективно противостоять догматическим и экстремистским идеологиям [10-М].

Мировоззрение мыслителей восточной школы перипатетизма пробуждает интеллектуальные и рациональные способности каждого исследователя, предоставляя возможность приблизиться к истинному пониманию бытия и познания [16-М].

Рациональные и текстуальные (нақлӣ) подходы средневековых мыслителей сыграли важную роль в истории таджикской философско-каламатической мысли. Эти подходы заложили прочную научную основу для понимания широкого круга дисциплин — от философии и естествознания до социологии, политологии, этики, эстетики, мифологии и религиоведения [3-М].

Наши свободомыслящие мыслители от Ибн Сино до Насыра Хусрава, на протяжении всей истории, подвергались преследованиям со стороны правителей своего времени. Их подвергали пыткам и казням зачастую за малейшие и надуманные «преступления». Однако именно эта линия свободомыслия и гносеологического поиска сегодня может помочь в осмыслении мировой истины, преодолении догматических и радикальных воззрений, а также в борьбе против мракобесия и фанатизма [9-М].

Все эти формы идеологического сопротивления были обозначены термином «шуубия» и представляли собой движение оппозиции против религиозной политики и идеологии властителей того времени.

Все свободолюбивые, национально сознательные и патриотические силы таджикского народа на протяжении столетий выражали свою позицию под знамёнами шуубии, пройдя сквозь многочисленные испытания.

Этот горький опыт ещё не завершён. Мы и сегодня являемся свидетелями возрождения радикальных движений, выступающих под разными названиями, включая так называемое «ИГИЛ». Это образование, функционирующее как подавляющая сила, до сих пор угрожает независимым мусульманским государствам, действуя в образе анти-шуубийской и антикультурной деструкции [11-М], [12-М].

На основе вышеизложенного материала можно подготовить учебники и учебно-методические пособия как для учащихся средних школ, так и для студентов высших учебных заведений. Эти материалы будут полезны специалистам в различных областях — истории Среднего Востока, истории философии, философии религии и религиоведения.

ПУБЛИКАЦИИ ПО ТЕМЕ ДИССЕРТАЦИИ

I. Монография:

[1-М] Каримов, А.А. Назаре ба масъалаҳои онтологӣ дар фалсафаи Абӯалӣ Ибни Сино. [Матн].: монография / А.А. Каримов / Зери назари академик Олимов К. – Нашриёти Парки технологии ДДХБСТ Хучанд, 2021. – 166 с. (10,3 ҷ.ч.) ISBN 978-99975-58-38-1

[2-М] Каримов, А.А. Масоили ҳастишиносӣ дар фалсафаи машшоия ва тасаввуфи асрҳои X-XII-и тоҷик (таҳлили муқоисавӣ). [Матн].: монография / А.А. Каримов / Зери назари академик Олимов К. – Нашриёти

**II. Статии, опублицованные в журналах, рецензируемых и
рекомендованных Высшей аттестационной комиссией при Президенте
Республики Таджикистан:**

[3-М] Каримов, А.А. Мулоҳизае дар бораи тасаввуф ва роҳи ирфонӣ [матн] / А.А. Каримов // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон.– 2021.– №2.– С.116-125 (1 ҷ.ч.). –ISSN 2074-1847

[4-М] Каримов, А.А. Андешаҳо оид ба аҳволи иҷтимоию сиёсӣ ва динию фалсафии тоҷикон дар асрҳои X-XII [матн] / А.А. Каримов // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. – 2021.– №3. – С.111-122 (1 ҷ.ч.). – ISSN 2074-1847

[5-М] Каримов, А.А. Баъзе масъалаҳои ҳастишиносӣ дар тасаввуфи асрҳои X-XII [матн] / А.А. Каримов // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон.– 2021.– №4. – С.143-152 (1 ҷ.ч.). – ISSN 2074-1847

[6-М] Каримов, А.А. Баъзе паҳлуҳои масъалаҳои ҳаракат, макон ва замон дар табиёти Ибни Сино [матн] / А.А. Каримов // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон.– 2021.– №5. – С.116-125 (1 ҷ.ч.). –ISSN 2074-1847

[7-М] Каримов, А.А. Назаре ба масъалаи категорияи «нестӣ» дар онтологияи асримиёнагӣ ва ҷаҳони муосир [матн] / А.А. Каримов // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон.– 2022.– №3. – С.117-128 (1 ҷ.ч.). – ISSN 2074-1847

[8-М] Каримов, А.А. Нуктае чанд оид ба масъалаи таносуби Худо, олам ва одам дар дини насронӣ ва ислом [матн] / А.А. Каримов // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон.– 2022.– №4. – С.63-73 (1 ҷ.ч.). – ISSN 2074-1847

[9-М] Каримов, А.А. Гуногунандешии бархе аз ҷараёнҳои фалсафию динии асримиёнагии Шарқ [матн] / А.А. Каримов // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. – 2022.– №11.- С.91-100 (1 ҷ.ч.). – ISSN 2074-1847

[10-М] Каримов, А.А. Баъзе нуктаҳои фалсафаи машшоияи тоҷику форс дар асрҳои X-XII [матн] / А.А. Каримов // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. – 2023.– №2. – С.93-103 (1 ҷ.ч.). – ISSN 2074-1847

[11-М] Каримов, А.А. Ирфон ва ҷанбаҳои раванӣ ва иҷтимоии он [матн] / А.А. Каримов // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. – 2023. – №7. – С.112-124 (1 ҷ.ч.). – ISSN 2411-1945

[12-М] Каримов, А.А. Ирфон ва ҷанбаҳои раванӣ ва иҷтимоии он [матн] / А.А. Каримов // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон.– 2023.– №8. – С.79-90 (1 ҷ.ч.). – ISSN 2074-1847

[13-М] Каримов, А.А. Таҳлили муқоисавии баъзе масъалаҳои онтология дар китоби «Шарҳи таарруф»- Мустамлии Бухорӣ [матн] / А.А. Каримов // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон.– 2023.– №9. – С.121-132 (1 ҷ.ч.). – ISSN 2074-1847

[14-М] Каримов, А.А. Андешаҳо оид ба ҳастӣ ва тафаккур [матн] / А.А. Каримов // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. – 2023.– №10. – С.129-138 (1 ҷ.ч.). – ISSN 2074-1847

[15-М] Философия калама - рациональная основа средневекового исламского мировоззрения [текст]. / А.А. Каримов // Научный вестник. ФерГУ. Респ.Узбекистан. – 2023.– №6. – С.46-54 (0,5 п.л.). – ISSN 2181-1571

[16-М] Каримов, А.А. Чанд сухан оид ба ҳастӣ ва моҳият [матн] / А.А. Каримов // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. – 2023.– №11. – С.140-150 (1 ҷ.ч.). –

[17-М] Каримов, А.А. Баъзе паҳлуҳои ҳақиқати онтологӣ дар таълимоти Ибни Сино [матн] / А.А. Каримов // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. – 2023.– №12. – С.92-102 (1 ҷ.ч.). – ISSN 2074-1847

[18-М] Каримов, А.А. Консепсияи рӯҳ дар фалсафа ва теологияи Шарқ: Ҳиссаи Ибни Сино дар шинохти табиати маънавӣ ва мустақилияти рӯҳ [матн] / А.А. Каримов // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. – 2024.– №11. – С.167-175 (1 ҷ.ч.). – ISSN 2074-1847

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

[19-М] Каримов, А.А. Калам как предмет многовековой дискуссии [текст]. / А.А. Каримов // Маҷмӯаи мақолаҳои илмӣ аз рӯи маводи конференсияи ҷумҳуриявӣ илмӣ-назариявӣ «Найистони маърифат» (18-21.03). – Хуҷанд: Ношир, 2018. – С. 210-223 (1 ҷ. ч.).

[20-М] Каримов, А.А. Нуқтаи назари Ибни Сино оид ба ҳаракат [матн] / А.А. Каримов // Маҷмӯаи мақолаҳои илмӣ аз рӯи маводи конференсияи ҷумҳуриявӣ илмӣ-назариявӣ «Саноатикунони босуръат - асоси ташаккули иқтисодиёти инноватсионӣ» (7-10 декабри соли 2021). – Хуҷанд: Дабир, 2021. – С.136-141. (0.5 ҷ. ч.). – ISBN 978 99975-75-54-8

[21-М] Каримов, А.А. Оид ба тасаввуфи асримиёнагии тоҷикон [матн] / А.А. Каримов // Маҷмӯаи мақолаҳои илмӣ аз рӯи маводи конференсияи байналмилалӣ илмӣ-назариявӣ «Ҳамкориҳои байналмилалӣ Ҷумҳурии Тоҷикистон дар шароити рақамикунонии иқтисодиёт: ҳолат ва дурнамо» (25-27 октябри соли 2021). – Хуҷанд: Дабир, 2021. – С.108-115 (0,5 ҷ. ч.). – ISBN 978 99975-75-50-0

[22-М] Каримов, А.А. Баъзе ҷанбаҳои фалсафии машшоияи Ибни Сино [матн] / А.А. Каримов // Маҷмӯаи мақолаҳои илмӣ аз рӯи маводи конференсияи илмию амалии байналмилалӣ «Таъмини амнияти озуқаворӣ, тақвияти иқтидорҳои содиротӣ ва ҳимояи истеҳсолкунандагони ватанӣ» (9-11 майи соли 2021). – Исфара, 2021. – С.173-177. (0,5 ҷ. ч.).

[23-М] Каримов, А.А. Оид ба рушди маънавиёти ҷомеаи тоҷикони асри Х [матн] / А.А. Каримов // Маҷмӯаи мақолаҳои илмию методӣ аз рӯи маводи семинари ҷумҳуриявӣ илмию методӣ «Истифодаи усулҳои инноватсионӣ дар татбиқи тадқиқоти байнифанӣ дар муассисаҳои

таҳсилоти олии касбӣ» (26-28 октябри соли 2022). – Хуҷанд: Дабир, 2022. – С.52-63. (0,8 ҷ. ч.).

[24-М] Каримов, А.А. Оид ба моҳият ва ҳастӣ [матн] / А.А. Каримов // Маҷмӯаи мақолаҳои илмӣ аз рӯи маводи конференсияи ҷумҳуриявии илмию назариявии «Ваҳдати миллӣ – омили муҳими рушди давлат ва ҷомеа» (25-27 сентябри соли 2022). – Хуҷанд: Дабир, 2022. – С.472-473 (0,3 ҷ. ч.). – ISBN 978-99985-0-200-0

[25-М] Каримов, А.А. Оид ба аҳволи иҷтимоию сиёсии тоҷикони асри Х [матн] / А.А. Каримов // Маҷмӯаи мақолаҳои илмӣ аз рӯи маводи форуми II ҷумҳуриявии иқтисодии «Таъмини рушди устувор ва рақобатпазирии иқтисодиёти миллӣ дар шароити ҷаҳонишавӣ» (12-15 декабри соли 2022). – Хуҷанд: Дабир, 2022. – С.140-145 (0,8 ҷ. ч.). – ISBN 978-99985-66-18-7

[26-М] Каримов, А.А. Ҳастӣ дар таълимоти фалсафӣ [матн] / А.А. Каримов // Маҷмӯаи мақолаҳои илмӣ аз рӯи маводи конференсияи ҷумҳуриявии илмию амалии «Иҷлосияи XVI Шӯрои Олии Ҷумҳурии Тоҷикистон ва нақши Пешвои миллат муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон дар бунёди давлатдорӣ миллӣ» (12-14 ноябри соли 2022). – Хуҷанд: Дабир, 2022. – С.104-108 (0,4 ҷ. ч.). – ISBN 978-99985-0-200-0

[27-М] Каримов, А.А. Оид ба ҷараёнҳои динию фалсафии тоҷикони асрҳои X-XII [матн] / А.А. Каримов // Маҷмӯаи мақолаҳои илмӣ аз рӯи маводи конференсияи ҷумҳуриявии илмӣ-методии «Муаммоҳои мубрами методикаи таълими фанҳои риёзӣ, дақиқ ва табиӣ дар муассисаҳои таҳсилоти олии касбӣ: назария ва амалия» (28-30 марти соли 2022). – Хуҷанд: Дабир, 2022. – С.105-109 (0,4 ҷ. ч.). – ISBN 978 -99985 -66- 01-9

[28-М] Каримов, А.А. «Метафизика»-и Арасту [матн] / А.А. Каримов // Маҷмӯаи мақолаҳои илмӣ аз рӯи маводи конференсияи илмӣ-назариявии байналмилалӣ «Захираҳои обӣ дар ҷаҳони муосир: муаммо ва истифодаи самаранок» (23-25 майи соли 2023). – Хуҷанд: Дабир. – 2023. – С.186-188. (0,3 ҷ. ч.). – ISBN 978-99985-02-14-7

[29-М] Каримов, А.А. Нуқтаи назари Ибни Сино оид ба замон [матн] / А.А. Каримов // Маҷмӯаи мақолаҳои илмӣ аз рӯи маводи конференсияи байналмилалӣ илмӣ-методии «Хусусиятҳои хоси таъмини сифати таҳсилоти олии касбӣ дар шароити ҷаҳонишавӣ» (15-17 марти соли 2023). – Хуҷанд: Дабир, 2023. – С.306-310. (0,4 ҷ. ч.). – ISBN 978 99985-02-12-3

[30-М] Каримов, А.А. Нуқтаи назари Ибни Сино оид ба макон / А.А. Каримов // Маҷмӯаи мақолаҳои илмӣ аз рӯи маводи конференсияи илмӣ-амалии профессорону омӯзгорон ва муҳаққиқони ҷавон бахшида ба ифтихори ҷашни 35-солагии Истиқлоли давлатии Ҷумҳурии Тоҷикистон, Рӯзи илми тоҷик ва 30-солагии ДДХБСТ» Рушди илм ва инноватсия дар шароити рақамикунонӣ» (18-21 апрели соли 2023). – Хуҷанд: Дабир, 2023. – С.121-124 (0,4 ҷ. ч.). – ISBN 978-999-85-0-218-5

IV. Учебное пособие:

[31-М] Каримов А.А. Фарҳанги тафсирии истилоҳоти тасаввуф [Матн].: Дастури таълимӣ / А.А.Каримов. – Хуҷанд: Нашриёти Парки технологии ДДХБСТ, 2021. – 360 с. (22,5 ҷ. ч.). –ISBN 978-99975-58-29-9

РҶҲАТИ АДАБИЁТ

I. Монографияҳо, китобҳои дарсӣ, воситаҳои таълимӣ:

1. Эмомалӣ Раҳмонов. Тоҷикон дар оинаи таърих. Китоби якум. Аз Ориён то Сомониён. London & Flint River Editions U.K. Ltd.- 238 с. С.5.
2. Абу Али ибн Сина. Избранные произведения [Текст]. / Том 1. - Душанбе: Дониш, 1980. – С.419
3. Абӯалӣ ибни Сино. Осор. Ҷ.1.– Душанбе: Дониш.- 2005. — С. 852
4. Абӯали ибни Сино. Осори мунтахаб [Матн].(Иборат аз даҳчилд). Ҷилди 2- Душанбе: Ирфон, 1980. — 560 с
5. Абӯалӣ ибни Сино. Осори мунтахаб [матн] / (Иборат аз даҳчилд) Ҷилди 3. Душанбе: Ирфон, 1985 -448с.
6. Абӯалӣ ибни Сино. Осори мунтахаб (Иборат аз даҳчилд). Ҷилди 4. Душанбе: Ирфон, 1992 -320 с. С.227
7. Абуалӣ ибни Сино. Осор [матн] / Ҷ.1 – Душанбе: Дониш. – 2005. – С.852 (с.255).
8. Абӯалӣ ибни Сино. Осор [матн] / Ҷ.2 – Душанбе: Дониш. – 2005.– 802 саҳ.
9. Абӯалӣ ибни Сино. Осор [матн] / Ҷ.3.– Душанбе: Дониш. – 2007.– 528 саҳ.
10. Абӯалӣ ибни Сино. Осор [матн] / Ҷ.4 – Душанбе: Дониш. – 2005.– с. 484
11. Абӯалӣ ибни Сино. Осор [матн] / Ҷ.5 – Душанбе: Дониш. – 2005. – с.292
12. Ализаде А. Исламский энциклопедический словарь. – Москва: Ансор, 2007.- С.400
13. Андре Тор. Исламские мистики / Пер. с нем. В.Г. Ноткиной. СПб.: Евразия, 2003. 240 с.
14. Арабзода Н. Носири Хусрав.- Душанбе, 1994.-С. 98.
15. Аристотель. Метафизика [Текст]. / пер. и прим. А.В.Кубицкого. Гос. социально-экономическое издание, Москва-Ленинград. 1934.С.– 347
16. Аристотель. Метафизика [Текст]. / Аристотель.– Соч. Т.1. М., 1976.–409 с.
17. Асмус В. Абу Али Ибн Сина. «Новый мир», 1952, №6, с.193 -194
18. Баҳоваддинов А. Марҳилаҳои асосии таърихи тараққиёти философия. Сталинобод: Нашриёти давлатии Тоҷикистон,1959
19. Беляев Е.А. Мусулманское сектантство (Исторические очерки). М.: Издательство восточной литературы, 1957. - 102 с.
20. Бертельс А.Е. Насири Хосров и исмаилизм / Акад. наук СССР. Ин-т востоковедения. — Москва: Изд-во вост. лит., 1959. — 289 с.
21. Бертельс Е.Э.Суфизм и суфийская литература. М.,1965. - с.452
22. Богоутдинов А.М. Ибн Сина. Избр. философские произведения. М., 1980. - с. 59—228

23. Богоутдинов А.М. Очерки по истории таджикской философии. Сталинабад: Таджикгосиздат.- 1961 с.31
24. Вольф М.Н. Средневековая арабская философия: ашаритский калам. Учебное пособие. Новосибирский Гос.университет, 2008. - С.153
25. Гартман Н. К основоположению онтологии. Санкт-Петербург «Наука» 2003.- 639 с.
26. Гегель Г. Наука логики. Учение о бытии. В 3-х томах. Том 1. Издательство RUGRAM, 2017 с.638
27. Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VI-XII вв. // Газали. Избавляющий от заблуждения. М., 1960. - С.227
28. Гриненко Г.В. История философии. Москва: Юрайт, 2004. - С.680
29. Дафтари Ф. Исмоилия ва Эрон. Тарҷумаи Фаридун Бадраи. - Техрон: Фарзони руз, 1388, 302 с. сах.241-267.
30. Джеймс В. Многообразие религиозного опыта. СПб.: Андреев и сыновья, 1993. – вых. д. ориг.: М.: Тов-во тип. А.И. Мамонтова, 1910. 418 с.
31. Диноршоев М. Матолиби фалсафаи Ибни Сино. Душанбе: Дониш. - 2011, 381с.
32. Диноршоев М. Натурфилософия Ибн Сины. Душанбе: Дониш, 1985. - С. 256
33. Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской традиции. М., 1986. -248 с.
34. Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта.-Душанбе: Ирфон.1987-432
35. Додихудоев Х. Философский исмаилизм / История таджикской философии (с древнейших времен до XV в.). Том 2. – Душанбе: Дониш, 2012, 788 с., сах.196-287
36. Закуев А.К. Психология Ибн Сины. Баку: Изд-во АИ АЗ ССР, 1958. - С.87
37. Зарринкӯб А. Ҷустуҷӯ дар тасаввуфи Эрон. Душанбе: Ирфон, сах.368.
38. Зиёзода И. Тасаввуф. Таърихи пайдоиш ва камолот. Қ.1. Душанбе, 2016.-457
39. Зиёзода И. Тасаввуфи фалсафӣ: Ҳастишиносӣ ва маърифати сӯфиёна. Қ. 2. Душанбе, 2016. - 445 с.
40. Ибн Сина. О душе. В кн.: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. Геревод А.В.Сагадеева и др. М., Соцэкгиз ИФ АН СССР, 1961.- с.634
41. Из истории суфизма: источники и социальная практика / Под. ред. М.М. Хайруллаева. – Т.: ФАН, 1991.– С. 148.
42. Караматов Х. С. Аскетические и суфийские течения в Хорасане (По «Кашф ал-махджуб» Хджджвири) // В сборнике «Из истории суфизма: источники и социальная практика». Под ред. Акад. АН РУз. М. М. Хайруллоева. – Т: Фан, 1991. - 150 с.

43. Китоби Муқаддас [Аҳди Қадим]. Китоби якуми Мӯсо, Ҳастӣ. Институти тарҷумаи Китоби Муқаддас, Стокгоlm:-1999.- 1811саҳ.(с.15-93)
44. Климович Л.И. Ислам. Изд.2-е. М., 1965.- 334 с
45. Комилов Н. Тасаввуф (на узб. яз.). – Т.: Мовароуннахр-Узбекистон, 2009. – С. 245.
46. Кричевский А. В. Сила небытия: метафизика за пределами онтологии: (Монография) / А. В. Кричевский. - М.–Берлин: Директ-Медия, 2015. - 593 с.
47. Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении. Перевод с французского П. С. Юшкевича. III, 3 § 15
48. Маматов М.А. Сущность суфизма: для студентов с углубленным изучением истории и культуры ислама – Уфа: Изд-во БГПУ, 2011, – 168 с. С.59
49. Мулло Садр. Ирфон ва орифи намоён. Шикасти бутҳои чоҳилият.(форсӣ). аз ар. тарҷ. Муҳсин Бедорфар. Техрон: Донишқадаи улуми маъқул ва манқул.-1340 (ш.) 172 саҳ.
50. Мустамлии Бухорӣ. Шарҳ-ат-тааруф ли мазҳаб-ит-тасаввуф. Лакхнав.1327 с.ҳ., Нусха аз осорхонаи миллии Қарочӣ. 472ҳ.қ. Саҳ. 841
51. Муҳаммадшо Ҳ. Фалсафаи Ибни Сино (форсӣ). Аз интишороти комиссияи мубодилоти фарҳангӣ.Урдибиҳишт.1333 ҳ., 4 қисм
52. Мюллер А. История Ислама с основания до новейших времен. Пер. с нем. под ред. Н. Медникова. С 1 табл. рис. и 5 картами. Спб. 1895-6 г. в 4-х томах. 358 стр.
53. Насафӣ Азизаддин. Инсони комил [ба хати форсӣ]. Ҷойи нашр ва соли он нишон дода нашудааст [нусхаи асл дар шакли pdf]. саҳ. 175
54. Новая философская энциклопедия. Том 2. Москва, «Мысль», 2010. - с.1980. – 634 с.
55. Олимов К. Тасаввуфи Хуросон ва Мовароуннахр дар асрҳои X-XII. Душанбе: Дониш, 2019. - 332 с.
56. Осимӣ М. Пайдоиш ва ташаккули тафаккури фалсафӣ. Душанбе: Дониш, 1970.- 138с.
57. Оятуллоҳ Аъзамӣ Сайид Ризо Ҳусайнӣ. Фалсафаи машоъ.(ба форсӣ, аз сомона) (саҳ.12)
58. Пивоваров Д. В. Категории онтологии. В 2 ч. Часть 1: учеб. пособие для академического бакалавриата / Д. В. Пивоваров. — М.: Издательство Юрайт,2018 Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та. — 279 с.с.5-6
59. Пивоваров Д. В. Основные категории онтологии: Учеб. пособие. - Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 2003. - 268 с.
60. Поликарпов В.С. Наука и мистицизм в XX веке. М.: Мысль, 1990. 219 с.
61. Сагадеев А.В. Ибн Сина. М.: Мысль, 1980. -239 с.
62. Саид Ҳусайн Наср. Назари мутафаккирони исломӣ дар бораи табиат. Техрон, 1342. – 308 с.

63. Сироджов Ф. Проблема извечности мира в философии Ибн Сина // Торжество разума. – Душанбе: Дониш, 1988. – С. 166-172
64. Сирочов Ф. Масъалаҳои фалсафаи ҳастӣ дар китоби «Наҷот»-и Ибни Сино. Душанбе: -1980
65. Смирнов А. Ишракизм. Новая философская энциклопедия. Том 2. Москва, «Мысль», 2010. - с.1980. – 634 с.
66. Степанянц М. Т. Философские аспекты суфизма. М., Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987. - 192 с.
67. Таърихи фалсафаи тоҷик. Дар панҷ ҷилд. -Ҷ. 1, нашри дувум. // [Матн] Муҳаррирони масъул К. Олимов, А. Шамолов. Душанбе: Дониш, 2014. С. 215.
68. Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1998
69. Триттон С. Мусульманское образование в средние века. – Лондон: Лузак, 1957. – Р. 87.
70. Философская энциклопедия: в 5 т. / глав. ред. Ф. В. Константинов. — М.: Советская энциклопедия, 1962.-575 с.
71. Фильштинский И.М. История арабской литературы. Москва, Главная редакция восточной литературы. -1985. - с.521
72. Фильштинский И.М. Шидфар Б.Я. Очерк арабо-мусульманской культуры. Москва: главная редакция восточной литературы. 1971. с.259) (С.134)
73. Фролов И. Введение в философию: Учеб. пособие для вузов / Авт. колл.: Фролов И. Т. и др. - 3-е изд., перераб. и доп. - М.: Республика, 2003. - 623 с
74. Фролова Е.А. История восточной философии: Учебное пособие.-М.,1998.-122
75. Хайдеггер М. Бытие и время. Пер. с нем. В.В. Бибихина. — Харьков: Фолио, 2003. – 503 с.
76. Ҳасан Муаллимӣ. Маърифатшиносӣ дар фалсафаи исломӣ. Техрон: Интишороти Пажӯҳишгоҳи фарҳангӣ ва андешаи исломӣ, 1387 х. Нашри аввал. – 168 с.
77. Чанышев А. Н. Трактат о небытии // Вестник МГУ имени М. В. Ломоносова Сер» Философия» — 2000. — № 2
78. Шамолов А.А. Философия теологии Газали. - Душанбе., Пайванд, 2008
79. ЭАСТ (дар се ҷилд), ҷ. 1. АБАЙ-КАЛИМ. Мақолаи Тоиров У. — Душанбе: СИ ЭСТ, 1988, — 544 с.
80. Goichon A.-M. La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe Médiévale. Paris: Maisonneuve, 1951. -p.136
81. Beoker C. Christliche Polemik und Islamisone Degmenbildung. - "Zoitschrift fur assuriologie", 1912 bd. 26, 184
82. De Boer. Geschiphte der Philosophic in Islam 8., 1900 S. 43

83. Guillaume A. Some remarke on free will and predestination In Islam. - Journal of the Royal Asiatic Soolety, 1924, p. 44
84. Idem Philosophy (Muslim). - Rnoyclop. Of religion and athicn. 1917, vol. 9
85. Kants Kritik der r. Vern. 2-te Aufl. c. 628
86. Clauberg J. «Metaphysika de ente, quae rectus Ontosophia» (Latin). Publisher: Kessinger Publishing, 2010. - 120 p. ISBN-10:1166287386
87. Kremer von A. Culturgeechichtliche Streitflige auf dem Gcbiete des Islams. Leippuig, 1873, ss 3,6,7
88. Nallino C.A. Sur Г origine del none dei Mutayility. - "Ravista degli studi orientali", 1916. - t. 7, pp. 461-466
89. Schreiner A. Op. oit., S.4 Newmark D. oit., s. 119.
90. Wolfson H. The Philosophy of the Kalam. Cambrige - London. 1976, p. 620.
91. Хр. фон Вольф Chr.Philosophiya prima sive Ontologia/2 Aufl.,1736. P. 12-24

II. Мақолаҳо ва маърузаҳо:

92. Георгиев В. А. Сингулярная редукция и проблема феномена небытия // Вестник КГТУ имени А. Н. Туполева. № 4, 2012, вып. 1
93. Goichon. A. M. L'Unite de la pensee avicennienne // Archives Internationales d'Histoire des Sciences. 1952. № 20—21. P. 290-308
94. Керимов Г.М. Суфизм: мистическая ветвь в исламе. Ссылка: https://lib.uni-dubna.ru/search/files/rel_vna38/rel_kerimov_sufizm.pdf
95. Комили А.Ш. О некоторых физических взглядах Абу Али Ибн Сины (Авиценны). Ярославский педагогический вестник – 2013. – № 4 – Том III (Естественные науки)
96. Кныш А.Д. Борьба идей в средневековом исламе: Теология и философия. США, Мичиганский Университет, с.479
97. Красиков В.И. Онтологии // Вопросы философии. 2013. – № 9. С. 43–51.
98. Кутырев В.А. Оправдание бытия [явление нигитологии и его критика] // Вопросы философии. – 2000. – № 5. – С. 15–32.
99. Макарова И. В. «Не-сущее есть не-сущее»: проблема небытия у Аристотеля // Онтология негативности: Сборник научных работ. М., 2015;
100. Мартынов С. Вопросы онтологии суфизма в западном исследовании. // Общественные науки в Узбекистане. – Т.: 1987. – № 2.
101. Рахимов К. Р. Абдулкарим ас-Самъани из Мерва о бухарских Ал-Мустамли. Ташкент.20.05.2009. <https://idmedina.ru/books/materials/?1447>
102. Смирнов А.В. Классический ислам и современный Дагестан: как можно сегодня прочитывать исламское наследие // Проблемы российского самосознания: историческая память народа. Материалы 12-й Всероссийской конференции. Москва–Махачкала, апрель 2015 г. – М.–Махачкала: Дельта-Пресс, 2015. – С. 43–54. С.43

103. Солодухо Н.М. Отношение бытия и небытия как исходная философская проблема. Гуманитарные и социально-экономические проблемы // Вестник Казанского технологического университета им. А.Н. Туполева. – 1996. – № 3. – С. 55–59.
104. Сулаймонов С. Забони фалсафа дар аҳди Сомониён ва саҳми Ибни Сино дар пешбурди он // Ибни Сино ва фарҳанги замони ӯ. Душанбе. – Дониш, 2005. - С.469 (с. 102-104)
105. Султонов С. Учение Ибн Сины о Необходимосущем и возможносущем в оценке современных французских мыслителей // Известия АН Республики Таджикистан. Серия: философия и право. - 2010. - № 1. - С. 74-80. E-mail: sultonzoda83@mail.ru
106. Филатов В. В. Omnia ex nihilo. Фрагмент из книги «Сны воинов пустоты» // Независимая газета. № 58, 25.03. 2010

IV. Диссертатсия ва авторефератҳо:

107. Амирхонов Ш. Автореферат барои дарёфти дараҷаи илмии номзоди илмҳои фалсафа дар мавзӯи «Назари фалсафӣ ва ахлоқӣ дар тасаввуфи Аҳмад Ғазолӣ» аз рӯи ихтисоси таърихи фалсафа. Рамзи тахассуси ВАК: 09.00.03 Душанбе: 2011.саҳ.12
108. Ахмедов С. Философия калама в современном исламе. Диссертация доктора философских наук. Душанбе, 2005. - С.350.
109. Дмитриева Валерия Александровна. Категория ничто и ее методологическое значение. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. 09.00.01 Онтология и теория познания по философским наукам. Саратов — 2013.с.24 (с.8-9)
110. Нуруллин Р. А. Метафизическая модель информационного основания реального бытия // Вестник КГТУ имени А. Н. Туполева. № 2, 2009;

АННОТАТСИЯ

ба диссертатсияи Каримов Аслам Азамжонович

дар мавзуи: «Масоили ҳастишиносӣ дар фалсафаи машшоияи шарқӣ ва таълимоти тасаввуфӣ тоҷику форс дар асрҳои X–XII (таҳлили муқоисавӣ)», ки барои дарёфти дараҷаи илмӣ доктори илмҳои фалсафа аз рӯйи ихтисоси 09.00.03 – таърихи фалсафа пешниҳод шудааст

Калидвожаҳо: ҳастӣ, нестӣ, ҷавҳар, машшоия, калом, исмоилия, тасаввуф, ақлгарой, Қуръон, Худо, мӯътазила, ашъария, суфия, сифоти илоҳӣ, нихилизм, Арасту, Афлотун, Ибни Сино, Мустамли Бухорой, фалсафа, ҳувияти миллӣ, субстансия, ҳаракат, фазо, вақт, инсон, рӯҳ, ақл, ашё.

Ҳадафи асосии ин таҳқиқот таҳлили масоили ҳастишиносӣ дар фалсафаи машшоияи шарқӣ ва тасаввуфи тоҷику форс дар асрҳои X–XII мебошад. Дар он таваҷҷуҳи махсус ба муқоисаи равишҳои мантиқию ақлонии машшоия ва таҷрибаҳои ирфонии суфиён, инчунин таъсири онҳо ба ташаккули ҷаҳонбинӣ ва фарҳанги маънавии халқи тоҷик дода шудааст.

Дар ҷараёни таҳқиқот муаллиф беш аз даҳ вазифаи илмиро муайян ва иҷро намудааст, аз ҷумла: таҳлили мафҳумҳои ҳастӣ ва нестӣ, баррасии муносибати ҷавҳар ва субстансия, инчунин омӯзиши баҳсҳои фалсафӣ-илаҳиятӣ байни намояндагони калом, исмоилия ва тасаввуф. Вуруди андешамандони бузург, ба мисли Ибни Сино ва Абӯнаصري Форобӣ ба рушди ҳастишиносӣ равшан гардида, мафҳумҳои метафизикии суфиён чун фано, бақо ва ваҳдати вучуд (ягонагии ҳастӣ) таҳлил шудаанд.

Асоси методологии таҳқиқотро равишҳои таърихӣ-фалсафӣ, муқоисавӣ-таҳлилӣ ва герменевтикӣ ташкил медиҳанд. Истифодаи таҳлили комплексӣ имконият дод, то ҳамбастагии унсурҳои мантиқӣ ва ирратсионалӣ дар ташаккули тафаккури фалсафии он давра ошкор гардад.

Навовариҳои илмӣ рисола дар он зоҳир мешаванд, ки бори аввал дар таърихи илми фалсафаи тоҷик таҳлили муқоисавии низомманд ва асосноки дидгоҳҳои ҳастишиносии ду равияи калидӣ — машшоияи шарқӣ ва тасаввуф, дар заминаи анъанаи фалсафию динӣ ва фарҳангии асримиёнагии тоҷик анҷом дода шудааст.

Натиҷаҳои ин рисола метавонанд дар курсҳои таълимии фалсафа, таърихи дин, исломшиносӣ ва фарҳангшиносӣ истифода шаванд ва ҳамчун заминаи методологӣ барои таҳқиқоти минбаъда дар соҳаи ҳастишиносӣ ва фалсафаи рӯҳ хидмат кунанд.

АННОТАЦИЯ

**к диссертации Каримова Аслама Азамжоновича
на тему: «Онтологические проблемы в восточной перипатетической
философии и в суфийском учении таджиков и персов X–XII веков
(сравнительный анализ)», представленной на соискание учёной степени
доктора философских наук по специальности
09.00.03 – история философии**

Ключевые слова: бытие, небытие, сущность, перипатетизм, калам, исмаилизм, суфизм, рационализм, Коран, Бог, мутазилиты, ашариты, суфия, атрибуты Бога, нигилизм, Аристотель, Платон, Ибн Сина, Мустамли Бухари, философия, национальная идентичность, субстанция, движение, пространство, время, человек, душа, разум, вещи.

Целью диссертационного исследования является философский анализ онтологических проблем в восточной перипатетической традиции и таджикско-персидском суфизме X–XII веков. Особое внимание уделено сопоставлению рациональных подходов перипатетиков и мистико-интуитивных практик суфиев, а также их влиянию на формирование мировоззренческой и духовной культуры таджикского народа.

В рамках исследования автором определены более десяти задач, в том числе: анализ категории бытия и небытия, рассмотрение соотношения сущности и субстанции, а также изучение философско-теологических дискуссий между представителями калама, исмаилизма и суфизма. Освещён вклад таких мыслителей, как Ибн Сина и ал-Фараби, в развитие онтологии, исследованы метафизические представления суфиев о «фано», «бақо» и единстве бытия.

Методологическую основу исследования составляют историко-философский, сравнительно-аналитический и герменевтический подходы. Применение комплексного анализа позволило выявить взаимопроникновение логического и иррационального начал в формировании философской мысли того периода.

Научная новизна работы заключается в том, что впервые в отечественной историографии предпринят системный сравнительный анализ онтологических взглядов двух ключевых направлений — восточной перипатетики и суфизма, в контексте средневековой философско-религиозной традиции таджикского культурного ареала.

Результаты диссертации могут быть использованы в учебных курсах по философии, истории религии, исламоведению и культурологии, а также служить методологической основой для дальнейших исследований в области онтологии и философии духа.

ABSTRACT

**to the dissertation by Aslam Azamjonovich Karimov
entitled "Ontological Problems in Eastern Peripatetic Philosophy and in the
Teachings of Tajik-Persian Sufism of the 10th–12th Centuries (Comparative
Analysis)", submitted for the degree of Doctor of Philosophical Sciences,
specialty 09.00.03 – History of Philosophy**

Keywords: being, non-being, essence, Peripateticism, kalam, Ismailism, Sufism, rationalism, Quran, God, Mu'tazilites, Ash'arites, Sufi, divine attributes, nihilism, Aristotle, Plato, Ibn Sina, Mustamli Bukhari, philosophy, national identity, substance, motion, space, time, human, soul, intellect, objects.

The purpose of this dissertation is to conduct a philosophical analysis of ontological issues within the framework of Eastern Peripatetic philosophy and Tajik-Persian Sufism of the 10th–12th centuries. Special attention is given to the comparison of the rational methods employed by peripatetic philosophers and the mystical-intuitive practices of the Sufis, as well as to their influence on the formation of the worldview and spiritual culture of the Tajik people.

The research sets forth eleven key objectives, including: an analysis of the categories of being and non-being; the relationship between essence and substance; and the examination of philosophical and theological debates among representatives of kalam, Ismailism, and Sufism. The dissertation highlights the contributions of major thinkers such as Ibn Sina and al-Farabi to the development of ontology, and explores metaphysical Sufi concepts such as fana, baqa, and wahdat al-wujud (unity of being).

The methodological foundation of the study is based on historical-philosophical, comparative-analytical, and hermeneutic approaches. The application of a comprehensive methodology made it possible to reveal the interpenetration of rational and non-rational principles in the evolution of philosophical thought during this period.

The scientific novelty of the research lies in the fact that, for the first time in national historiography, a systematic comparative analysis has been undertaken of the ontological doctrines of two major traditions—Eastern Peripateticism and Sufism—within the context of the medieval philosophical and religious tradition of the Tajik cultural domain.

The findings of this dissertation may be applied in academic courses on philosophy, history of religion, Islamic studies, and cultural studies, and can also serve as a methodological basis for further research in the fields of ontology and philosophy of spirit.