

ТАДЖИКСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

На правах рукописи

УКД: 15.181.1 (87)

КИМАТШОЕВ ШАФАК ЛУТФИШОЕВИЧ

**ПРОБЛЕМА БЫТИЯ И НЕБЫТИЯ В ФИЛОСОФИИ ВОСТОЧНЫХ
ПЕРИПАТЕТИКОВ**

АВТОРЕФЕРАТ

диссертации на соискание учёной степени кандидата философских наук по
специальности 09.00.03 – История философии

Душанбе - 2025

Работа выполнена на кафедре истории философии и социальной философии Таджикского национального университета

**Научный
руководитель:**

Назариев Рамазон Зибуджинович – доктор философских наук, профессор, руководитель Центра авиценноведения Института философии, политологии и права им. А. Баховаддинова

**Официальные
оппоненты:**

Рахимов Мухсин Хусейнович – доктор философских наук, профессор кафедры общественных наук, Таджикского технического университета им. ак. М. Осими

Маджидов Диловар Хафизович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и политологии Таджикского международного университет иностранных языков им. С. Улугзода.

Ведущая организация: Таджикский государственный педагогический Университет имени Садриддин Айни

Защита диссертации состоится 18 сентября 2025 года в 14:00 часов на заседании Диссертационного совета 6Д.КОА-092 при Таджикском национальном университете (734025, г. Душанбе, ул. Буни Хисорак, корпус 11, зал Ученого совета факультета международных отношений).

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

Автореферат разослан « » _____ 2025 г.

Учёный секретарь Диссертационного совета,
кандидат философских наук



Хаитов Ф. К.

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Интерес к изучению проблемы бытия и небытия усиливается в процессе глубоких политико-социальных изменений и экономических кризисов, которые способствуют трансформацию общепринятых форм существования. В такие этапы трансформации постоянно и периодически переосмысливаются базисные устои индивидуального и социального бытия, подвергаются переоценка их значимости.

Духовные ценности, поиск истины, стремление к совершенству, вечности, внутреннему миру ослабевают под давлением безжалостных экономических требований. Однако реальное существо человеческой личности, созданное для вечности и сформированное в соответствии с неизменными нравственными принципами и ценностями, будет постоянно стремиться к поиску истины, гармонии, духовной красоты, знания, нравственности и освящения человека - принципов, преодолевающих временность и ничтожество в ракурсе проблемы бытийности и небытийности.

Бытие и небытие - одно из самых главных вопросов в истории философии. Как новая философская форма в новую эпоху, онтологическая философия бытия и небытия утверждает, что экзистенция в ней является предопределяющей и сегментация экзистенциального поля должна стать первым шагом к решению проблемы существования и не-существования. Для этого, философы, в частности последователи восточного перипатетизма, попытались найти такое мировоззренческое знание, которое бы было способно ответить на все основополагающие вопросы его существования и несуществования. Вместе с тем, стало известно, что понятие бытия и небытия не может ответить на многие основополагающие вопросы, так как само нуждается в изучении и осмыслении собственной сущности. Это означает, что возникла необходимость исследования концепции бытия-небытия в философии восточного перипатетизма посредством других

инструментов философии в сопоставлении с аналогичными идеями древнегреческих философов, а также и современных философов.

В онтологической философии бытия восточного перипатетизма, основу которого составляют идеи и концепции таджикско-персидских философов, за период её становления разработан ряд подходов в мотивации и аргументации метафизических, физических, антропологических и логико-рациональных аспектов бытия и небытия. В их работах были рассмотрены вопросы о формах бытия и небытия, критерии дифференциации той или иной формы бытия и ее отличия от других. Изучение этих форм бытия важно для разработки вопросов онтологии и гносеологии, так как способ бытийности любой реальности определяет характер их познания. Определение же критериев существования различных форм бытия-небытия служит методологической базой для разработки в естественных и гуманитарных науках пути обнаружения и идентификации разных видов реальности. Поэтому, переосмысление базисных оснований бытия-небытия в философии восточных перипатетиков для современной философии как никогда актуально.

Попытки исследования и конструктивного анализа онтологической проблемы бытия-небытия, которая не подлежала сомнениям в философии восточных перипатетиков в лице таджикско-персидской философии в средние века, оцениваются симптоматичным отражением по отношению тех процессов, которые протекают в современном обществе Таджикистана, где переосмысливается наследие таджикских классиков-философов. Кроме того, ранжирование аксиологических значений этого наследия, может быть обозначено форсирующим и стагнирующим фактором в обогащении мировоззрения таджиков. Это означает, что для эффективности этого процесса ставится задача вовлечения этих аксиологических ценностей в единую схему на всех уровнях социальной структуры таджикостанского общества. Это относится к социогенному характеру развития и изменения философского мышления, который в противостоянии с религиозным

сознанием заполняет идейный вакуум и способствует реформацию мировоззрения современных таджиков.

Степень разработанности проблемы. Круг темы бытия и небытия как тема нашего исследования включает огромный пласт как разрозненных, так и фундаментальных работ, в которых в той или иной степени затрагиваются разные аспекты данного вопроса. Эти работы можно разделить по следующим группам: 1) Труды древнегреческих философов, которые оказали заметное влияние на онтологические взгляды представителей восточного перипатетизма. К ним относятся труды Платона [18; 19; 20; 21], Аристотеля [7; 8; 9], Плотина [22; 23], Прокла и др., в которых переплетались вопросы, связанные с чувственно воспринимаемым и умопостигаемым миром, об акте и потенции, субстанции и акциденции, о неизменном бытии, о двух начал - атомы и пустота как физический аналог небытия, о сверхсущем Благе, которое приобретает трансцендентный характер, о сущности души и разума и т.д.; 2) не менее важное значение в этом плане имеет наследие труды средневековых мыслителей восточного перипатетизма – ал-Кинди [109], ал-Фараби [24; 25; 26; 27; 28; 111], Ибн Сина [1; 2; 3; 13; 14; 15; 116; 117; 118; 119; 120], Насируддина Туси [16; 17; 122; 123], Абу Райхана Беруни [10], Ибн Рушда [6; 12; 124] и др., в которых рассматривались вопросы, посвященные метафизическим началам бытия, о сущности и существовании, о пустоте и небытийности, необходимосущем и возмозносущем, о духовном, идеальном, телесном и экзистенциальном, об отношении реального и умопостигаемого миров и др.

Существуют исследовательские работы европейских философов средних и новых времен, в которых развивались онтолого-метафизический аспект этой проблематики. Особую роль в проведенном нами исследовании сыграли положения Дж. Локка [60], З. Фрейда [84], М. Хайдеггера [85; 86; 87; 88], Ж.П. Сартра [74] и др., а также современных исследователей вопроса о бытии и небытии, такие как И.А. Бондаренко [29], П.П. Гайденко [33], В.Д. Губин [21], Ю.Н. Гириин [35], П.С. Гуревич [36], А.Л. Доброхотов [43], М.С.

Каган [51], В.А. Конев [54], В.А. Кутирев [56; 57], В.Б. Кучевский [58], Н.Н. Латыпов [59], А.Ф. Лосев [61], И.Д. Невважай [66], Р.А. Нуруллин [67], П.А. Сапронов [73], А.И. Селиванов [75], К.С. Смирнов [77], Н.М. Солодухо [78; 79], Д. Хардинг [89], С. Хоукинг [90] и многие другие, которые в своих работах рассматривали рациональные и иррациональные аспекты бытия человека через соотношение духовного и телесного, субъективного и объективного в биологическом, психологическом и социокультурном, а также трансцендентном условиях бытийности и небытийности сущего и существующего.

К отдельному блоку относим исследовательские работы современных европейских и ученых постсоветского пространства, которые посвящены изучению проблемы бытия и небытия и под разными углами зрения и косвенно и фрагментарно затрагивают вопрос бытия и небытия во взглядах представителей восточного перипатетизма. В данном контексте назовем исследования А. Корбен [55], Фазл ур-Рахмон [96], Р. Фрэнк [97], В. Монтгомери [102], С.Х. Наср [104;105], П.Шломо [107], инчунин асарҳои файласуфони муосири тоҷик М. Диноршоев [40; 41], Х. Муминъонов [64], М. Рахимов [69], Н. Саидов [71; 72], Х. М. Зиёев [46, с. 16-20], Ф. Сирольов [76], С. Љонбобоев [39], С.А. Султонзода [81], Ф.И. Калонзода [52] и др.

Для нашей работы интересными являются отдельные монографии и статьи по проблеме существования и несуществования в рамках метафизической модели мира как взаимодействующее единство этих двух категорий, а также фундаментальные онтологические принципы соотношения бытия и небытия в учениях восточных перипатетиков, выполненные современными иранскими учеными. К ним относятся: М. Ас‘ади [112, с. 25-48], И. Даджу [115], М.Б. Куми [121, с. 245-263], А. Ахмади [113, с. 8-21], Х. Гаффори [114, с. 41-62] и др.

Вышеизложенное достаточно ясно показывает, что наряду с достижениями в области исследования проблемы бытия и небытия в учениях представителей восточного перипатетизма обнаруживаются серьезные

недоработки, которые, прежде всего, связано с тем, что разноаспектные исследования по данной теме хаотично разбросаны в разных работах, представляя собой несистемные концепции, и отражены фрагментарно либо в монографии и исследовательских работах, либо в отдельных статьях.

Связь исследования с научными программами. Тема диссертации соответствует перспективному плану научно-исследовательских работ кафедры истории философии и социальной философии Таджикского национального университета на 2015-2025 гг.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ИССЛЕДОВАНИЯ

Целью исследования является философское исследование основных форм бытия и небытия в учениях восточных перипатетиков.

Задачи исследования. Достижению поставленной цели предполагает выполнения следующих задач:

- проанализировать содержание и значение основных категорий, отражающих суть бытия и небытия в философии восточных перипатетиков;
- выявить и обобщить степень влияния античных философов на онтологические представления восточных перипатетиков по проблеме бытия и небытия;
- проанализировать и раскрыть степень развития представлений о бытии и небытии в доисламской таджикско-персидской философии и их следы в онтологии восточных перипатетиков;
- обосновать подходы восточных перипатетиков к обоснованию значимости диалектики актуального и потенциального в дихотомии бытия-небытия;
- проанализировать и раскрыть соотношение бытия и пустоты, соотношение бытия-небытия-ничто во взглядах восточных перипатетиков.

Объектом исследования является проблема бытия и небытия в философии восточных перипатетиков.

Предмет исследования – взаимоотношения различных форм бытия и небытия как сложное, многогранное и многоуровневое образование в учениях восточных перипатетиков.

Гипотеза исследования имеет онтологической направленности, потому что она касается - и даже составляет - именно связь между логосом и сущим: это логическая гипотеза о сущности сущностей и она - попытка интерпретировать связь между логосом и сущности в терминах предварительной и основополагающей философских теорий, идей и логической позиции сущности сущностей, полностью присущей ее статусу: речь идет о конституирующем моменте, из которого только и может возникнуть нечто похожее на истину и различие между истиной и ложью. Оно в учениях восточных перипатетиков понимается двумя основными способами: существующее или бытие в собственном смысле сущности, и с этой точки зрения онтология имеет дело, с одной стороны, с существующими вещами, а с другой - с универсальными сущностями: среди существующих вещей она стремится определить типы, классы, модусы, роды, виды и так далее. Из сущностей - их природу и постоянство, степень универсальности, их отношения друг с другом и с экзистенциями вообще, их познаваемость и др. В этом смысле онтологическая гипотеза идет к трансцендентальной логике, которую, однако, она также преодолевает, поскольку, начиная с анализа, теория онтологической гипотезы находится вне этой альтернативы, поскольку она вовсе не устанавливает сущее и сущность, бытие и небытие как отдельные: они не согласуются апостериори, но конституируются вместе. Это - аксиома как с логико-онтологической, так и с гносеологической точки зрения.

Этап, место и период исследования (исторические рамки исследования). Диссертационное исследование охватывает различные этапы исследования проблемы бытия и небытия в учениях восточных перипатетиков, начиная с выбора темы, ее утверждения, анализа научной литературы по теме диссертации, определения и обоснования актуальности,

цели и задачи исследования, методы и методология проведения (2018-2019 гг.); разработки плана работы, осуществления обработки, анализа и сопоставления данных, написания первых частей работы (2019-2020 гг.); написания последующих частей работы и опубликования статей по теме исследования (2021-2023 гг.); проведения обобщения, выводов, анализа полученных результатов и подготовка диссертация к обсуждению на кафедре истории философии и социальной философии ТНУ (2023-2024).

Теоретические основы исследования. Теоретические основы диссертационного исследования составляют труды классиков философской науки, достижения мировой философии, труды по философии и истории философии отечественных и зарубежных ученых, научные выводы и положения, принятые в философской науке, а также материалы республиканских и международных конференций, семинаров, круглых столов по философским вопросам в общем, и по онтологической проблеме бытия и небытия, в частности.

Методологические основы исследования. Общую методологическую основу можно определить, как экзистенциально-философский подход. Настоящая работа базируется на использовании формальной логики и целостного подхода, системного подхода, ситуационного и эволюционного анализа. В работе использовались такие методы и приемы познания, как контекстуальный анализ (исторический анализ), диалектический, историко-философский и других методов, посредством которых выполнен анализ и осмысление сути проблемы бытия и небытия во взглядах восточных перипатетиков в общем поле философского дискурса. В диссертационной работе в качестве общих методов исследования темы использовались логико-теоретические методы исследования: анализ, синтез, индукция, дедукция, сравнительный метод, а также методы обобщения, абстракции и др. С использованием системных, структурных и функциональных общенаучных методов, раскрывается картина бытия и небытия, сущее и существование, полнота и пустота в онтологическом воззрении восточных перипатетиков.

Источником данных послужили историко-философские и социально-философские произведения древнегреческих философов, средневековых мыслителей исламской, таджикско-персидской и западноевропейской философии, а также труды современных философов по теме диссертационной работе.

Эмпирические предпосылки диссертационной работы составляют официальные нормативно-правовые и социально-этические документы Республики Таджикистан, послания и выступления Лидера нации, Основателя мира и национального единства Президента Республики Таджикистан Эмомали Рахмона, концепции, стратегические и программным документы, теоретические и экспериментальные материалы по проблеме бытия-небытия, отраженные в трудах отечественных и зарубежных ученых, материалы конференций и научных журналов отечественных и зарубежных стран, а также интернет-ресурсы и др.

Исследовательская база. Диссертация выполнена в 2019-2024 гг. на кафедры история философии и социальной философии факультета философии Таджикского национального университета.

Научная новизна исследования выражается в следующем:

- в сравнительном анализе реконструированы и обобщены основные категории, определяющие значения бытия и небытия, пустоты и ничто в философии восточных перипатетиков;
- определены и проанализированы степень влияния онтологических представлений античных философов на учения восточных перипатетиков по проблеме бытия и небытия;
- впервые проведен анализ и обоснован вопрос о бытии и небытии в доисламской таджикско-персидской философии и их следы в онтологии восточных перипатетиков;
- раскрыт вопрос о диалектике актуального и потенциального в дихотомии бытия-небытия, предложенными восточных перипатетиков;

- обоснован необходимость разграничения между бытием и небытием, бытием и пустотой, небытием и ничто во взглядах восточных перипатетиков.

Положения, выносимые на защиту следующие:

1. Учение восточных перипатетиков о бытии неотделимо от категории сущности, которая представляет собой один из наиболее значимых пунктов его системы. Кроме категорий *худус* («возникновение») и *мухдас* («явленное») в соотношении бытия-небытия мы в учениях восточных перипатетиков имеем дело с другими основными категориями, как *вуджуд* или ее таджикский эквивалент - *хаст* («существование»), *махийа* («чтойность» или «сущность»), *зат* (самость), а также другие сопутствующие им категории. Восточные перипатетики говорят и о сущности, которая понимается ими в двух терминах: чтойность (*махийа*) и самость (*зат*). Чтойность и самость могут быть делимыми или неделимыми. Определяется и категория «небытие» (*гайр мавджуд*) или «то, что не является бытием» (*ма лайса би-л-мавджуд*), которые обозначают противоположное тому, что есть бытие.

2. Чтобы понять суть онтологического учения восточных перипатетиков, необходимо понять процесс рецепции греческих философских идей и теорий. Одним из важных моментов, который можно как сравнительно изучить, так и исторически проанализировать, является «существование» как предмет метафизики. Ответ восточных перипатетиков, например, Ибн Сины на вопрос о существовании, который является основным вопросом философии, отличается от ответа Аристотеля. Ибн Сина рассматривает метафизику как познание бытия и разделяет бытие на необходимое и возможное. Соотношение сущего и существования также четко определено в разъяснениях ал-Фараби, а его теория существования тоже основана на различии между *махийа* («сущностью») и *вуджуд* («существованием»). Развивая эту мысль, Насируддин Туси под влиянием как древнегреческих философов, так и восточных перипатетиков, развивает мысль об абсолютной тотальности бытия, даже существования, которая, по

его мнению, фактически разделена на части: ту, которая относится к беспричинному существованию, и ту, которая относится к обусловленному существованию.

3. Во взглядах восточных перипатетиков, костяк которых составляли таджикско-персидские мыслители, обнаруживается, что они придерживались традиционной онтологии, касающейся иерархической структуре реальности. В этой онтологии проблему бытия восточные перипатетики, в первую очередь, связывали со светом, которая по сути является зороастрийской идеей на фоне дуалистической концепции света и тьмы, а на ее фоне излагали мистические и эзотерические теории, как соотношение сущности и существования, о сотворении мира из ничего, из пустоты Первым принципом во вне времени, разделение «существования» на два измерения – *mēnōg*, которое буквально означает «умственное», а второе - *gētīg* – «живое», т.е. первое - бесконечный свет, другое - бесконечная тьма. Во взглядах восточных перипатетиков из зороастрийских онтологических принципов бытия выделяются: сотворение мира; разделение мира на две части – духовное и телесное; бытийности и небытийности во времени и вне времени.

4. Рассмотрение и анализ вопроса об акте и потенции в воззрениях восточных перипатетиков - это два состояния одного и того же существа, и поскольку они сущностно упорядочены друг с другом, то создают только одно (сущностно единое) реальное существо. Единство бытия взаимозаменяемо с самим бытием, поскольку в одном бытии может быть только один акт бытия, который имеет возможность актуализировать множество потенций бытия. То, что является актом бытия в «низшем» порядке, может в то же время быть связано в качестве потенции с актом бытия в «высшем» порядке. Акт, на взгляд восточных перипатетиков, как совершенство касается: а) активной потенции - это акты реального действия, приводящие к конкретному результату; б) пассивной потенции - это формы акциденции в зависимости от потенции, которую совершенствует форма (количество, качество, отношение и т. д.), формы телесных субстанций,

субстанций, обладающих познанием, и неуничтожимых субстанций (такой как Бог).

5. Вопрос о пустоте привлекала умы многих философов исламской философии, и был связан с вопросом места и, как следствие, вакуума. В свете подобных вопросов и дискуссий вокруг отдельные мусульманские философы отрицали вакуум, а некоторые из них, однако, попытались это доказать. К последним как раз относились восточные перипатетики – ал-Кинди, ал-Фараби, Ибн Сина, Насируддин Туси и ал-Бируни. Восточные перипатетики рассматривали место как внешнюю поверхность содержащегося в нем или внутреннюю поверхность содержащегося в нем тела, и в любом случае место не может быть иным, чем помещенное (*мутамаккин*), то есть содержащийся или вмещающий что-то. Они рассуждали о двух основных смыслах «пустоты»: первый - тот, который мы могли бы назвать интуитивным, бытовым, согласно которому «пустота» определяется как отсутствие содержания, то есть как отсутствие или недостаток чего-то, что могло бы занять определенное физическое пространство и что, в действительности, «не делает» это.

6. Восточные перипатетики учили, что помимо концептуализируемого, реальное бытие есть и то, что является бытием, которое есть только в человеческом разуме, не как психологический (и потому также реальный) его элемент, а как чисто ментальное обозначение или интенция. И этих сущностей разума, на их взгляд, несколько. Во-первых, реальное бытие, будучи познанным, приобретает на когнитивном уровне ряд характеристик, которые влияют на него только там, то есть в той мере, в какой оно познано: реальный человек, будучи познанным, становится всеобщим, становится «видом»; в суждении он может быть субъектом или предикатом и так далее. Такие характеристики («быть универсальным», «быть субъектом, предикатом» и т.п.) познаваемы и прекрасно концептуализируемы. Именно то, что «быть познанным», быть объектом разума дает реальному субъекту новый способ бытия с его законами и типичными свойствами.

Теоретическая и практическая значимость исследования.

Теоретическая значимость диссертационной работы состоит в уточнении сущности проблемы бытия и небытия, в комплексной реконструкции этой концепция в историко-философском измерении. Выводы и научные положения диссертации могут быть использованы в ходе дальнейших исследований онтологических проблем, а содержащиеся в диссертационной работе теоретико-методические разработки и рекомендации могут быть использованы в процессе обновления научных знаний по данной проблеме. Философско-научные результаты данного исследования имеют важное значение для исследования проблем, связанных с идентичностью таджиков как наследники восточно-перипатетической культуры.

Результаты, полученные в диссертационном исследовании, имеют практическое значение и могут быть использованы при чтении лекций по курсу философии, истории философии и культурологии.

Степень достоверности результатов подтверждается достоверностью данных, теоретической обоснованностью проблемы, использованием источников, объемом материалов исследования, результатами исследования, требуемым объемом публикаций, конкретными предложениями, основанными на научном анализе результатов теоретических исследований.

Соответствие диссертации паспорту научной специальности. Тема и содержание настоящей диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук соответствует паспорту научных специальностей ВАК при Президенте Республики Таджикистан по специальности 09.00.02 – История философии и одновременно коррелирует с научной специальности Диссертационного совета 6D. КОА-029 по защите диссертации на соискание учёной степени доктора философии в Таджикском национальном университете.

Личный вклад соискателя ученой степени определяется тем, что диссертационное исследование представляет собой самостоятельной научной работой, которая выполнена в соответствии с ее целью и задачами, имеет

научную новизну, научные положения, выносимые на защиту, выводами и практическими рекомендациями автора, монографиями, научными статьями, опубликованными в научных журналах, рекомендованных ВАК при Президенте Республики Таджикистан и другими публикациями, а также докладами на международных и республиканских научных конференциях и семинарах.

Апробация результатов диссертации. Результаты научных исследований по теме диссертации докладывались и обсуждались на ежегодных республиканских конференциях профессорско-преподавательского состава и сотрудников Таджикского национального университета, республиканской научно-практической конференции преподавателей ТНУ, посвященной «5500-летию древнего Саразма», «700-летию известного таджикского поэта Камола Худжанди» и «20-летию исследования и развития естественных, точных и математических наук в области науки и образования (ТНУ, 2019-2021 гг.)», республиканской научно-теоретической конференции на тему «Современная таджикская философия: проблемы, перспективы и пути развития» (ТНУ, 2021), международной научно-практической конференции на тему «Актуальные проблемы общественных наук в современной эпохе» (ТНУ, 2021), республиканской научно-практической конференции на тему «Роль образования в борьбе против политического экстремизма и терроризма» (ТНУ, 2022), международной научно-практической конференции, посвященной 75-летию Таджикского национального университета на тему «Национальное самосознание в процессе глобализации» (ТНУ, 2023), республиканской научно-теоретической конференции на тему «Актуальные проблемы современной философии: проблемы и перспективы» (ТНУ, 2024), республиканской научно-теоретической конференции на тему «Глобализация и её влияние на систему образования» (ТНУ, 2024) и международной симпозиума «Социально – философское учение Абунасра Фороби: сущность и значение в современном мире» (НАНТ РТ, 2024).

Публикации по теме диссертации. По теме диссертации опубликованы 9 работ, в том числе 4 статьи в рецензируемых научных изданиях, рекомендуемых ВАК при Президенте Республики Таджикистан.

Структура и объем диссертации. Диссертация изложена на 185 страницах компьютерного текста, состоит из введения, 2 глав, заключения, практических рекомендаций, списка использованной литературы, которая содержит 217 источников.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **введение** обоснована актуальность темы исследования, представлена оценка степени её изученности и разработанности, сформулированы цель и основные задачи работы, дана характеристика теоретико-методологических принципов, раскрыта научная новизна, теоретическая и практическая значимость исследования. Кроме того, сформулированы основные положения, выносимые на защиту, приведены данные по апробации результатов исследования.

Первая глава **«Онтолого-методологические основания формирования концепции бытия и небытия в философии восточных перипатетиков»** посвящена исследованию основных методологических подходов к рассмотрению и анализу проблемы бытия в учениях восточных перипатетиков.

В параграфе **1.1. «Основные категории, отражающие суть бытия и небытия в философии восточных перипатетиков»** рассматриваются категории, отражающих суть бытия и небытия в философии восточных перипатетиков как когнитивного или теоретической основы для осмысления данного вопроса.

Наравне с категориями *худус* («возникновение») и *мухдас* («явленное») в соотношении бытия-небытия мы в учениях восточных перипатетиков имеем дело с другими основными категориями, как *вуджуд* или ее таджикский эквивалент - *хаст* («существование»), *махийа* («чтойность» или

«сущность»), самость (*зат*), а также другие сопутствующие им категории. В отличие от великолепия бытия, которым только Бог обладает необходимым образом сам по себе (*би-затихи*), сущность (*махиййа*) ограничивается тем, что она есть то, что необходимо для того, чтобы вещь существовала как таковая, а не другая; каждая конкретная вещь, чтобы существовать (*ваджада*), должна была получить бытие (*вуджуд*), но она должна была обладать в своей сущности конституцией, которая позволила бы ей получить бытие, и эту конституцию восточные перипатетики называют *имкан ал-вуджуд* («возможностью»). Сущность представлена у восточных перипатетиков как формальная составляющая реального и как первичный метафизический элемент, который позволяет сущим существовать, то есть получать бытие от внешней силы.

Тезис Ибн Сины заключается в том, что небытие никак не связано с двигателем, и Вселенная в той мере, в какой она не существовала, не нуждалась в действователе, так что она связана с ним только в той мере, в какой она существует. Если действитель существует вечно, то и его следствие существует вечно, и эта причинность тем ценнее, что она исключает возможность несуществования вещи: «Мы говорили, что все, что бывает таким, есть возможносущее, и говорили также, что возможносущее существует по причине и его существование происходит не из самой вещи, а из другой вещи. Это и есть созданное» [13, с.144]. Фактически одновременность причины (т.е. необходимосущее) и следствия (возможносущее) являются следствием эманационного тезиса о Вселенной неоплатонического происхождения. Существование - это «нечто общее», которое делится на необходимое и возможное в равной степени, как и в любом делении рода.

Восточные перипатетики говорят и о сущности, которая понимается ими в двух терминах: чтойность (*махиййа*) и самость (*зат*). Чтойность и самость могут быть делимыми или неделимыми. В том, чья чтойность делима, говорят о его ней тройко: во-первых, его недетальная совокупность; во-

вторых, детальная совокупность, частями которой он является; в-третьих, каждое из частей совокупности. Короче говоря, чтойностью называется только то, что принадлежит вещи и с помощью чего можно ответить на вопрос «что это за вещь», или в ответ на этот вопрос с помощью какого-либо другого знака. Все, о чем задается вопрос «что это такое», познается посредством знака (*'алāма*), который не является ни его самостью, ни его чтойностью, запрашиваемой частицей «что?» (*мā?*).

Что касается категории «небытие», на взгляд ал-Фараби, это отрицание, подобно тому как наше выражение «неправедный» не относится к тому, в ком может быть и не может быть истинным. То, что не является истинным, является более общим, чем то, что является ложным. Ибо то, что вообще не имеет сущности, на его взгляд, не является ни истинным, ни ложным - потому что у него нет ни имени, ни слова для обозначения: оно не является ни родом, ни конкретным различием, ни представимым, ни мыслимым, и о нем не возникает никаких вопросов.

По мнению Ибн Сины, понятие пустоты содержит в себе внутреннее противоречие. Если пустота существует, то она должна обладать каким-то свойством, например, объемом. Однако, объем не может быть самостоятельной сущностью, он всегда принадлежит чему-то. Пустота же, по определению, не может принадлежать ничему, така как она – это пустота. Таким образом, мы приходим к парадоксу: пустота должна быть одновременно и чем-то (иметь объем), и ничем (не принадлежать ничему). Такое противоречие делает понятие пустоты несостоятельным [13, с.191].

Насируддин Туси – другой таджикско-персидский перипатетик, утверждает, что в таком случае возникает «потребность к разъяснению некоторых вещей», для которого нужно иметь: доказательство существования бытийности или небытийности объекта, подтверждение её субстанциональности; доказательство того, что это тело или нетелесное и, что она чувствуется самостью, управляется органами. Он подобно другим восточным перипатетикам считает, что акцидентальность бытия по

отношению к сущности возможносущего является необходимым следствием концепции сущности как предшествующей и независимой возможности бытия.

Это приводит восточных перипатетиков к заключению, что сущность и возможное отождествляются, ибо сущность - это умопостигаемое, способное принимать актуальность действителя, а возможное по своей природе подпадает под власть действителя, т.е. предстает как непротиворечивая формальность, способная получать бытие. Существующие индивиды - это аффектированные возможные: все вещи, кроме необходимого бытия, имеют сущность, которая, будучи сама по себе чисто возможной, только бытием приходит к ним извне.

Во втором параграфе – **«Влияние античных философов на онтологические представления восточных перипатетиков по проблеме бытия и небытия»** затрагивая вопросы о бытии, существовании, способах существования, степени бытия, категории бытия и другие, связанные с ними являются вопросами, отмечается что они восходят к учениям таких древнегреческих философов, как Платон, Аристотель, Парменид, неоплатоники и др.

Первым арабско-мусульманским философом был аль-Кинди (ок. 800-870 гг.), который одним из первых ознакомился с переводами греческих текстов на арабский язык. Как и следовало ожидать, труды аль-Кинди были пропитаны идеями греческой мысли, будь то Аристотель, Платон или Плотин. Аль-Кинди в своих трудах пытался примирить понятия философии и веры; обе они использовали разные методы для достижения истины: один рациональный, другой - откровенный, но целью не являлось противопоставление этих двух методов, а, скорее, оба метода действительны и сосуществовать в его арабской мысли.

Поиск истины, как и во взглядах других восточных перипатетиков, на примере аль-Фараби и Ибн Сины, происходил с рассмотрением онтологических проблем бытия, среди которых особое место выделялось

вопросу о сотворенности или несотворенности мира. Он, как и Ибн Сина основывал это объяснение на двух предположениях: первое - исходить из того, что Вселенная и Бог вечны, а значит, вечны и отношения между ними. Поскольку необходимость и вечность подразумеваются, а необходимость исключает волю, а значит, у Бога нет воли, он подчиняется принципу необходимости. Это соотношение между необходимостью и вечностью утверждается в аристотелевской традиции.

Одним из важных моментов, который можно как сравнительно изучить, так и исторически проанализировать, является «существование» как предмет метафизики. Ответ восточных перипатетиков, например, Ибн-Сины на вопрос о существовании отличается от ответа Аристотеля. Ибн-Сина рассматривает метафизику как познание бытия и разделяет бытие на необходимое и возможное. С его точки зрения, философ анализирует как необходимое существование и его атрибуты, так и возможное существование и, что предметом метафизики является «бытие с тем, что он существует» (*мавджуд бима хува мавджуд*), то есть «всеобщее или абсолютное сущее», а не «существование в абсолютном смысле» [117, с. 13].

Соотношение сущего и существования также четко определено в разъяснениях ал-Фараби, который писал: «А если здесь возникают сущности, которые не являются материальными формами и никогда ими не были, то при постижении их они приходят к существованию, иными словами, становятся умопостигаемыми в бытии, которое было у них прежде чем их постигли в акте интеллекции» [24, с. 30]. Как следует из вышеизложенного, теория существования ал-Фараби тоже основана на различии между *махиййа* («сущностью») и *вуджуд* («существованием»). Согласно Аристотелю, это логическое различие, но ал-Фараби и Ибн Сина расширяют это различие, превращая его в онтологическое.

Аристотель считает сущее подвижным сущим, состоящим из потенции и действия, которые в конце концов приводят к необходимосущему, то есть первому движителю, который является крайней причиной актуализации

потенции. Перводвигатель - это вечный принцип вечного движения, который приводит в движение мир как конечная причина, что означает принадлежность к желанию и любви. По сути, здесь речь идет о необходимосущем и возможносущем, и Аристотель использует эти термины совершенно иначе, чем ал-Фараби, Ибн-Сины, Насируддин Туси и др. восточных перипатетиков.

Обозначив эту идею, Насируддин Туси под влиянием как древнегреческих философов, так и восточных перипатетиков, развивает мысль об абсолютной тотальности бытия, даже существования, которая, по его мнению, фактически разделена на части, которая относится к беспричинному существованию и, которая относится к обусловленному существованию. Существование Первопринципа, само по себе абсолютно необходимое, противоположно существованию мира, который абсолютно создан и даже сделан необходимым в его существовании. Вместе они составляют целостность бытия. К положению бытия в его целостности у Насируддина Туси действительно сразу же приложит различие: Первопринцип есть принцип только части бытия, именно того, что соответствует бытию, которое вызвано или сделано необходимым.

С другой стороны, восточные перипатетики затрагивают вопрос акциденции в онтологической проблеме бытия в том смысле, который приписывают сущностям, - это не та же самая акциденция, в которую верили древнегреческие философы. Несомненно, с точки зрения Платона, множественность видимого мира по отношению к единству мира идей подобна акцидентальному субъекту, а согласно Аристотелю, те сущности, которые подвергаются процессу реализации в мире, находятся в процессе акциденции по отношению к необходимости первого неподвижного двигателя. Концепция акциденции, например, в философии ал-Фараби и Ибн Сины невозможна до достижения особой веры в Творца, который, как было сказано выше, - простым словом «будь!» приводит предметы в бытие из небытия. Их теория причинности отличается от теории Аристотеля, и более

того от теории Платона. Как ал-Фараби, так и Ибн-Сина и Насируддин Туси рассматривают силу (*кувва*) Истины как творческое и изобретательскую силу. Творение или создание (*ибда'*) - это то, что становится источником существования другой вещи без посредничества материи, инструмента или времени.

Третий параграф посвящен вопросу **развития представлений о бытии и небытии в доисламской таджикско-персидской философии и их следы в онтологии восточных перипатетиков**. В нем отмечается, что в онтологии восточных перипатетиков, костяк которых составляли таджикско-персидские мыслители, проблему бытия связывали со светом, которая по сути является зороастрийской идеей на фоне дуалистической концепции света и тьмы.

Отмечается, что восточные перипатетики убеждены, что Вселенная, или, скорее, составляющая ее материя, несотворена и что она существовала, вечно сосуществуя с Богом; также отрицали активную роль Бога в делах мира и считали Его не более чем Первой причиной, которая поддерживает сферы в движении и тем самым поддерживает мир. В этом они поступают как зороастрийцы, например, аль-Фараби, который писал: «Бытие того, существование чего исходит от Него через истечение, существует ради бытия какой-то другой вещи» [25., с.72-73]. Стратегия восточных перипатетиков – ал-Кинди, ал-Фараби, Ибн Сины и Насируддин Туси заключалась в том, чтобы принять и использовать якобы аристотелевскую, но на самом деле платоновскую, а возможно, и зороастрийскую схему эманации и соединить ее с аристотелевской метафизикой о самодостаточности, причинной необходимости и непрерывности природы.

Второй момент для сравнения идеи, связанной с представлением зороастризма о бытии и небытии и их следы в онтологии восточных перипатетиков, является разделение мира на две части – духовного и телесного, или по-зороастрийски, соответственно, - *гетиг* и *меног*: «Зороастрийские богословы развили древнее представление о Маинйу, присутствующем во всех вещах, утверждением о том, что Ахура-Мазда

совершил акт творения в два этапа. Сперва, объявили они, он создал все в «духовном», или нематериальном (на пехлеви - меног), виде, а затем придал всему «материальный» (гетиг) вид. Материальное бытие было лучше, чем предшествующее нематериальное, потому что совершенные творения Ахура-Мазды получили в нем благо в форме чего-то цельного и осязаемого. Два этих этапа вместе составляют акт творения, называемый на пехлеви Бундахишн («Сотворение основы»)» [30, с. 48-49].

В восточно-перипатетической философии мир также делится на две части: *рухāни* (духовная) и *джисмāни* (телесная). Ал-Фараби, рассматривая онтолого-метафизическое строение мира, разделяя мир на надлунную и подлунную части [25, с. 47]. Первая причина, размышляя о себе, порождает существо, отличное от себя. Этот первый эманированный интеллект, возможносущее, которое получает свое существование от Необходимосущего, единого, но оно также содержит в себе множественность, поскольку может мыслить себя как отличное от Первой причины. Процедура продолжается таким же образом, пока не достигнем десятого интеллекта, которым заканчиваются отдельные интеллекты, и девятой сферы - Луны, последнего из небесных тел. В результате этого процесса эманации возникают десять интеллектов и девять сфер. После сферы Луны находятся степени существ, которые находятся в начале степеней несовершенства. Таким образом, после выхода последней небесной сферы возникает подлунный мир, который состоит из всех существ, состоящих из материи и формы. Вещество каждого из небес состоит из двух вещей: субстрата и души.

В таджикско-иранской мифологии, которая отражается и в онтологическом учении, в рамках духовного и материального мира рассматривается вопрос о времени. Время олицетворяло высшее божество *зурван* (*зерван, зрван*), которое сначала представлялось как бесконечное время, вечность (*зурвана акарана*), существующие в начале мироздания, и лишь впоследствии, в более поздних частях «Авесты», приобретает вид

конечного, естественного, мирового времени (*зурван даргах-вадата*), что предусматривает не только его начало, но и конец, гибель. Согласно зороастрийской традиции, «сначала не было во Вселенной ни земли, ни Солнца, ни планет, ни звезд, было лишь бесконечное время - *звана акарана*. Здесь, напомним, что *зрванизм* - древнеиранское религиозно-философское учение, которое рассматривало как первооснову субстанцию зерван - бесконечное время.

В учениях восточных перипатетиков взамен «звана акарена» использовались термины *дахр* и *сармад*, а также другие сопутствующие им термины. Ибн Сина делит бытие на три категории по отношению к длительности. Во-первых, есть вещи во времени. Это изменчивые вещи. Вторая категория включает в себя вещи, которые существуют не во времени. Она называется вечностью (*дахр*) и охватывает время. Третья категория - существование постоянного с постоянным, и она называется полувечной (*сармади*); она включает в себя вечность [120, с. 170-171].

Что же общего и различия между *зрванной акареной* и *дахром*? Главная общность: оба они представлены как вечность, существующие во вне времени. Если *звана акарена* часто упоминается как владыка, то *дахр* - как нечто временное поле для появления или сотворения сущих и существ, и такой подход Ибн Сины, да и других восточных перипатетиков опять же можно объяснить по той же банальной причине: в условиях средневекового мусульманском обществе нельзя было возвысить *дахр* над Богом. В принципе же, *дахр* по основным характеристикам отражает суть *зрвану акарену*.

Эсхатологическая идея зороастризма и зурванизма о Чинвате (Чинвад) в учениях представителей восточного перипатетизма представлена в разных оттенках: когда в них речь идет о чисто религиозной интерпретации *сират ал-мустахим*, и о связанных с ним вопросов о пророчестве, Судном Дне, наказании и возрождении и др., имеющих в целом метафизико-онтологическо-теологическое значение, то она фактически по смыслу не

отличается от интерпретации Чинвата в зороастризме. Когда же восточные перипатетики, используя аллегорический метод интерпретации этого вопроса, то она в своем эзотерическом значении, получает совсем другой смысл.

Вторая глава **«Концепция бытия и небытия в философии восточных перипатетиков»** состоит из трех параграфов.

В первом параграфе **«Диалектика актуального и потенциального в дихотомии бытия-небытия»** отмечается, что восточные философы-перипатетики, находясь под влиянием древнегреческих философов, пытались проникнуть в природу, которая рассматривалась ими как принцип деятельности, следовательно, как нечто неподвижное, но стоящее у истоков чего-то подвижного, каковыми являются изменения, происходящие на поверхности существ.

Соотношение потенциального-актуального ярко проявляется в суть термина, обозначающего творения – *«ал-файз»*, которого можно трактовать как эманацию, возникающую в единой и расслоенной форме механически-детерминистского образа, и в итоге порождая разнообразную иерархическую природу бытия. Второе сущее рождается как единое целое из первого сущего, а первый – это Всеобщий или Деятельный разум. Для ал-Фараби и Ибн Сины сотворение Вселенной начинается с того, что все эти природы происходят из единой формы, которая должна существовать (*ваджиб ал-вуджуд*), коим является Бог, а затем обильно производят другие возможные существа (*мумкин аль-вуджуд*). Как считает аль-Фараби, Единое абсолютно и содержит в себе Все; оно использует свою божественную потенцию через эманацию для производства интеллекта, который, в свою очередь, создает Всеобщую душу (*ан-нафс*), а Всеобщая душа дает жизнь Вселенной и одухотворяет человеческую душу, т.е. речь идет о приведении потенциальности в актуальности сущих и других существующих. Ал-Фараби определяя бытие как «то, что обладает определенной добротностью вне души», заключает, что в этом случае оно есть либо бытие в потенции, либо

бытие в действии. Бытие в действии бывает двух видов: то, что не может не быть в действии, ни в один момент в абсолюте - ибо оно всегда в действии, - и то, что не было в действии, но теперь в действии и до того, как оказаться в действии, было бытием в потенции» [28, с. 245-246].

Что касается Ибн Сины, то в его понимании, курс эманации начинается с божьего сущего - *ваджиб ал-вуджуд* и Всеобщий разум (*Акл Кулли*), который сам по себе функционирует как посредник между Богом и другими интеллектами. Поскольку Бог един, Он не может взаимодействовать и относиться к тем, кто им не является. Этот первый смысл может предотвратить прямое взаимодействие между ними и другими существами. Он утверждает, что при создании вещей некоторые из них повреждают отдельную часть другого существующего. Однако разрушение каждой части одновременно является причиной возникновения другой части. Если бы это было не так, то что-то не могло бы произойти от чего-то другого. Смысл творения (*такаввун*) заключается в изменении чего-то потенциального в актуальное. Таким образом, то, что не существует (*'адам аль-шай'*), не может появиться на свет (*каун*) [1, с. 56]. Наконец, над этими стадиями и состояниями стоит Активный разум, который является божественным и освещает разум посредством акта познания, т.е. приводит потенцию разума в актуальности.

Насируддин Туси также попытался разработать теорию, основанную на различии между возможными и необходимыми существами. Согласно этой теории, в упрощенном виде, он утверждает, что то, что мы называем возможным бытием, относится к бытию, которое может существовать, но что это существование невозможно, если оно не порождено причиной, то есть Богом [16, с. 42]. На взгляд Насируддина Туси, если бы было принято, что сущности сами по себе обладают бытием, то Бог не смог бы ничего создать, иначе в него вошли бы несовершенства и недостатки, присущие творениям. Так, вещи имеют лишь возможную сущность и существование, дарованное им творческим актом. То же самое верно и в случае единства. Сущность сама

по себе не является ни единой, ни множественной: она нейтральна и существует своей силой, потенцией. Единство и множественность не входят в ее метафизическую конституцию; именно потенциальное или актуальное существование делает вещи единой или множественной.

Ал-Кинди, ал-Фараби, Ибн Сина и Насируддин Туси убеждены, что высшие в своем собственном порядке, субстанциальные формы остаются первым актом своих субстанций, но, даже если нет формы, есть акт формы. Восточные перипатетики, в частности ал-Фараби, убеждены, что среди всяких форм, которые существуют в потенции, есть то, что по своей потенции и возможности готово реализоваться только в действии, и есть то, что готово реализоваться в действии и не реализоваться; оно готово к двум противоположностям. То, что само по себе готово реализоваться только в действии, бывает двух видов: то, что подвержено внешним препятствиям, и то, что вообще не имеет препятствий. Из этих двух видов то, что вообще не имеет внешних препятствий, неизбежно будет реализовано в действии [28, с. 290].

Другой перипатетик – Ибн Рушд (которого географически нельзя назвать восточным перипатетиком в силу того, что он был родом из Испании, но можно назвать его таким же, потому что его философия и теология по сути были чисто восточно-мусульманскими), полемизируя с Ибн Синой, указал на то, что обращение к причинности недостаточно, поскольку зависимость не предопределяет внутреннего состава зависимого. Строго говоря, принимая бытие другого, человек сам по себе не становится менее простым. Если мы хотим установить различие между чистым актом и разумном, необходимо, чтобы последняя была составной, то есть чтобы она обладала актом и потенцией. Комментарии Ибн Рушда подтверждают, что каждая сущность, не являющаяся Богом, должна обладать реальной потенцией. Ибн Рушд исходит из аристотелевского понятия акта, но, подчеркивая приоритет акта как совершенства, он представляет потенцию как способность к получению этого совершенства. Тем самым он разрушает

возможное отождествление потенции и материи: потенция - это не только материя, но и каждый рецептор акта [124, с. 386]. Сделав эти уточнения, Ибн Рушд добавил к понятию потенции новое определение: каждая потенция располагается к двум крайностям, она может переходить в действие или оставаться в потенции, которое сравнимо с идеей Насируддина Туси о трех видах существования в потенциальном и актуальном состояниях.

Для восточных перипатетиков бытие происходит не из бытия и не из небытия, а из материи, точнее из первоматерии (*хаййула*). Они выражают это, проводя различие между бытием в потенциале и бытием в действии, то есть вводя в действие понятия действия и возможности: материя находится в состоянии потенции, поскольку она способна принимать форму, но форма, реализованная в материи, находится в состоянии действия. Существо происходит из бытия в потенциале; материя находится в состоянии силы, поскольку может принимать форму. Для них бытие в действии происходит из бытия в потенциале.

Во втором параграфе «**Соотношение бытия и пустоты**» отмечается, что проблема, которая привлекала умы многих философов исламской философии, была связана с вопросом места и, как следствие, вакуума (пустоты).

Восточные перипатетики рассматривали место как внешнюю поверхность содержащегося в нем или внутреннюю поверхность содержащегося в нем тела, и в любом случае место не может быть иным, чем помещенное (*мутамаккин*), то есть содержащийся или вмещающий что-то. Ибн Сина в силу того, что не воспринимает место отдельно от возможного, а определяет его как внешнюю поверхность осевого тела или внутреннюю поверхность вмещающего тела, и, что в любом случае это место есть не что иное, как возможное, которое либо содержит, либо стать содержимым, не может описать пустоту как среду, свободную от какой-либо субстанции. Поэтому он не может принять пустоту или вакуум как среду, свободную от какого-либо материала. Для этого он обосновал ложность вакуума

несколькими принципами: 1) Отсутствием измерения вакуума; 2) Предположением о его бесконечности; 3) Доказательством возможности движения в бесконечной среде. По всей очевидности, речь, грубо говоря, идет о двух основных смыслах «пустоты»: первый - тот, который мы могли бы назвать интуитивным, бытовым, согласно которому «пустота» определяется как отсутствие содержания, то есть как отсутствие или недостаток чего-то, что могло бы занять определенное физическое пространство и что, в действительности, «не делает» этого. Второй смысл - это то, что мы можем назвать «физическим», согласно которому пустота или вакуум - это пространство, не содержащее никакой материи, воспринимаемой физическими или химическими средствами.

В этом попытался разобраться и ал-Фараби, который имеет специальный трактат под названием «О вакууме». Пытаясь опровергнуть утверждения своих оппонентов, ал-Фараби начинает с идей, которые, по крайней мере, на первый взгляд, основаны на представлении о невозможности абсолютного пространства. Для аргументации он сначала предполагает, что, в соответствии с утверждениями его оппонентов, внутри перевернутого сосуда, погруженного в воду, образуется частичный вакуум, когда высасывают воздуха из его горлышка. То есть он полагает, что вакуум образовался в некоторой части общего объема, а остальная часть заполнена воздухом. Затем он показывает, что участок, который предполагается пустым от всей материи, обязательно должен обладать размерами, то есть объемом [28, с. 173-174].

Ал-Фараби был противником идеи абсолютного пространства и особенно абсолютной пустоты в той мере, в какой оно существует за пределами небесных сфер, но не обязательно означает, что он считал концепцию пространства внутри нашего мира как чего-то независимого от материальных тел нелепостью [28, с. 183]. Опираясь на предыдущие подготовительные тезисы, ал-Фараби переходит к основной проблеме, то есть к объяснению и интерпретации фактов, наблюдаемых в экспериментах с

перевернутыми сосудами. Он объединяет предыдущие пункты следующим образом. Когда сосуд отсасывали от горлышка и извлекали часть содержащегося в нем воздуха, оставшийся воздух заставлял заполнять весь сосуд, и до тех пор, пока горлышко сосуда было закрыто пальцами, этот воздух занимал объем, превышающий его нормальный объем. Вакуум не создавался; воздух просто оставался в расширенном состоянии. С другой стороны, когда после погружения сосуда в воду препятствие удалялось из его горлышка, сдерживающая сила исчезала. Воздух вернулся к своему естественному объему, а благодаря свойству воздуха и воды сохранять контакт и прилипать друг к другу, вода последовала за воздухом в его восходящем движении и заполнила пространство внутри сосуда, когда воздух отступил от него в результате возвращения к своему нормальному объему. В первом случае образования вакуума удалось избежать благодаря упругости воздуха; вакуум в сосуде не образовался, хотя часть воздуха из него была извлечена силой. Во втором случае, т.е. когда препятствие было удалено из отверстия, а сосуд опущен в воду, образование вакуума снова было предотвращено, на этот раз за счет попадания воды в сосуд. Попадание воды в сосуд обусловлено сцеплением воды и воздуха, а такой силы притяжения, как вакуум, не существует. Это окончательный вердикт ал-Фараби в пользу несуществования вакуума.

Вопрос о существовании пустоты можно обнаружить в «Памятники минувших поколений» Абу Рейхана ал-Бируни. Саййид Хусайн Наср впервые обратил внимание на этот отрывок, посчитав, что аль-Бируни в нем приводит аргументы против существования пустоты [105, с. 126]. Однако при более внимательном рассмотрении текста выясняется, что это не так. Главный вопрос, который рассматривает здесь аль-Бируни, - это естественное движение воды и его направление. Отстаивая аристотелевскую доктрину о том, что вода стремится к центру Земли, он допускает, что в некоторых случаях вода действительно поднимается, и далее объясняет, почему это так. Именно в этот момент в его рассуждениях объясняются

клепсидра и ее функция. Аль-Бируни называет этот прибор «похитителем воды», который если наполнять водой и опустят оба его конца в два сосуда, уровень воды которых одинаков, то вода в клепсидре – «похитителе воды» неподвижно будет стоять сколько угодно. В этом случае, разъясняет мыслитель, важную роль играет притяжение воды к Земле, когда один конец клепсидры опускается вниз, она притягивается и вода потечет книзу и процесс излияния воды продолжается в силу «взаимного притяжения и соединения ее частиц», о тех пор пока не иссякнет содержимое сосуда.

Одно ясно, что ал-Бируни заботит естественное движение воды, и он пытается объяснить, почему вода может быть подвешена в клепсидре. Поскольку в этом и заключается смысл его отступления, он пытается объяснить это наблюдение независимо от того, является ли его читатель защитником или противником существования пустоты.

В третьем параграфе **«Соотношение бытия, небытия и ничто»** подчеркивается, что восточный перипатетизм одним из своих первых тезисов считает сотворение всего сущего из ничего. Сложность этого вопроса заключается в некоторых отношениях: если они могут быть только так составными, как наполнители бытия, то для нас естественно утверждать, что не могут быть понятия небытия или ничто, поскольку небытие - это отсутствие, нехватка бытия, и как бы вы ни хотели его понимать, оно всегда будет тем, что не является бытием.

Ал-Фараби говоря о возможно сущие объекты (не боги!) утверждает, что эти объекты, представляют собой «последующие вещи», которые имеют самое несовершенное бытие в том смысле, что они слагаются из бытия и небытия. Он выделяет два понятия - бытие возможного, как одна из сторон сущего и возможное бытие – тоже одна из сторон, но уже бытия. Отсюда, подчеркивает ал-Фараби, бытие Первопричины заключено в ее же субстанции и в рамках теории эманации объясняет, что оно изливает это бытие не только на бытие то, что его существование возможно, но и на того, что может не существовать. Иными словами, ал-Фараби признает

существование бытия и небытийности и такая интерпретация совместима с ментальным существованием, поскольку и возможное, и невозможное - это понятия, которые в данном случае существуют в сознании.

Таким образом, строится нечто область от существ разума или чисто объективных существ, возникающих только в уме, который их мыслит и они, если можно так сказать – «мысленные существа с основанием в реальности». Слову «ничто», «небытие» соответствует понятие, некая познавательная способность, которая выражает бытие разума с реальным основанием, и основной смысл которой - отсутствие, пустота бытия [25, с. 60]. То, что небытие или ничто - это смысл, не означает, что понятие, которое его выражает и является им, построено со значением «отсутствие бытия», что отсутствие бытия выражается само по себе, чистым отсутствием бытия.

Ибн Сина считает, что ошибочное мнение о том, что вещь является причиной «существования после небытия», заставляет нас думать, что если что-то возникло, то оно может существовать само по себе без причины. Другими словами, убеждение, что роль вещи заключается в том, чтобы вызвать «существование после небытия», поддерживает веру в то, что эта роль является излишней, как только вещь существует. Так, Ибн Сина утверждает, что существующие вещи можно разделить на две категории, а именно: 1) вещи, которые сами по себе необходимы, и 2) вещи, которые сами по себе возможны. Это разделение экзистенций является исчерпывающим, поскольку то, что невозможно, просто не существует. Затем Ибн Сина различает то, что необходимо для существования самого по себе, и то, что возможно для существования самого по себе [117, с. 37] и утверждает, что то, что необходимо само по себе, не имеет причины.

Рассмотрев пропозицию в воззрениях аль-Фараби и Ибн Сины, в которой небытие предикцируется нереальному несуществующему («нереальное - несуществующее»), мы получили, что «несуществующее» влечет за собой либо реальность, либо нереальность. Если бы оно влекло за собой реальность, то реальность предикцировалась бы субъекту «нереальное»:

это заставило бы их утверждать, что любое несуществующее реально, даже невозможное. С другой стороны, если бы «несуществующее» влекло за собой нереальность, то экстенциональное различие между субъектом (нереальным) и предикатом (несуществующим) прекратилось бы: это также противоречит гипотезе обоих философов, поскольку заставило бы их признать, что всякое несуществующее нереально. Таким образом, либо они утверждают, что все несуществующее реально, либо они утверждают, что все несуществующее нереально: ни одна из двух альтернатив для них неприемлема. Поэтому они утверждали, что те несуществующие, которые являются вещами, обладают внементальной реальностью (*субут*), но их реальность интенционально тождественна самому существованию.

Насируддин Туси утверждает, что никто не может верить во внементальное существование невозможностей. Он предполагает, что, по крайней мере в некоторых случаях должно существовать существенное различие между сущностью внементального объекта и сущностью его ментального образа или формы (*шабах, сура*): реальное тепло существенно отличается от ментальной формы тепла, и это объясняет, почему первое совершает действие нагревания, а второе - нет. Отсюда следует, что не всякая сущность может обладать как ментальным, так и конкретным существованием, оставаясь при этом одной и той же вещью по своей сути: оность тепла отличается от оности ментального образа тепла [123, с. 408-410].

Полное или чистое небытие, отсутствие всякого бытия - это нонсенс, как подчеркивают ал-Фараби и Ибн Сина, и оно не столько по психологическим причинам, по которым мы так думаем, сколько потому, что это было бы понятие, которое не могло бы правдиво относиться к реальности вещей, поскольку абсолютно необходимое Бытие - есть, и было бы абсурдным полагать, что оно не было или есть, «превосходящее небытие». Небытие дается как отсутствие сущности или ее части; это отличие от того, что действительно есть, или отсутствие полноты того, что есть. И это

отсутствие или недостаток бытия восточные перипатетики рассматривают как то, что совершенно отлично от бытия. В продолжении этих мыслей Насируддин Туси на вопрос своего собеседника о том, что является ли возможность (*имкән*) несуществующей (*'адами*), отмечает, что возможность не во всех отношениях является существованием, и не во всех отношениях является несуществованием, потому что если бы она была несуществующей во всех отношениях, то не сказали бы ни слова о названии «существования». Иными словами, то, что не является бытием, - это то, что отлично от бытия, то, что не сводимо к бытию, а бытие, или то, что мы называем в метафизике причиной бытия, есть сущность и существование. Небытие тогда можно описать так: неопределенность, то, что противоположно и противоречиво самому себе, то есть все, что является антисущностью или не-сущностью сущности, заключает Насируддин Туси.

Как бы продолжая эту мысль, ал-Фараби объясняет, что в мире бытия, в котором неограниченная множественность сущностей является иерархическим, ограниченным и условным участием во всеохватывающей полноте Абсолютного и Необходимосущего, каждая из этих сущностей и все они в целом, будучи тем, чем они положительно являются, в то же время являются ничем в силу своей внутренней ограниченности, по отношению к всемогуществу Первого Принципа, из которого они исходят. Он также объясняет, что этим вторичным причинам присуще несовершенство, их субстанции приобретаются от других первых принципов, и бытие их следует за бытием других, они могут уходить в небытие.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Основные научные результаты диссертации

В результате проведенного исследования, посвященного проблеме бытия и небытия в философии восточных перипатетиков были выработаны следующие выводы и предложения:

1. Анализ категориального аппарата, связанного с проблемой бытия-небытия в философских учениях восточных перипатетиков, показывает, что они прямо используют древнегреческие термины, переведенные на арабский язык в своих учениях и занимаются проблемой, соответствующей этим терминам, в частности, вопросом о том, на каком основании интеллект устанавливает связь со своим объектом и предполагают, что он получает доступ к реальности, - темой, общей для нескольких философских направлений: логики, психологии, теории познания, онтологии, философии языка и др. Так, учение восточных перипатетиков о бытии неотделимо от категории сущности, со значением свойств, которые составляют целое, абсолютно независимое от остальных, но способное получать бытие, категорий *худус* («возникновение») и *мухдас* («явленное»), *вуджуд* или ее таджикский эквивалент - *хасту* («существование»), *махийа* («чтойность» или «сущность»), *зат* (самость), а также другие сопутствующие им категории. В этой динамике данные термины двусмысленны, неопределенны, поскольку выражают загадку соотношения метафизической активности и соответствующих объектов, двух измерений, способ бытия которых несводим друг к другу и которые, тем не менее, могут составлять единство. В целом, категориальный аппарат, отражающий суть бытия и небытия в философии восточных перипатетиков, вариативен и разнороден [1-А;8-А];

2. Взгляды восточных перипатетиков о бытии и небытии тесно связаны с философией древнегреческих философов, особенно Аристотеля. Помимо аристотелевского влияния, пронизывавшего всю их философию, восточные перипатетики были также вдохновлены онтологическими идеями неоплатонизма, Евклида, Птолемея, Пифагора и др. Определено, что восточные перипатетики заимствовали у них идеи о Первопринципе и его ипостасях, о материи и форме, субстанции и акциденции, о небесных сферах, соотношении духовного и телесного, эманативном нисхождении сущих и существующих и др. Вместе с тем, в философии восточных перипатетиков явно прослеживается разногласия и противоречия с взглядами

древнегреческих философов. Эта поляризация, прежде всего проявляется в метафизико-онтологическом принципе дихотомии бытия-небытия, который в определенной степени основано на влиянии Аристотеля на восточных мыслителей; [3-А; 6-А];

3. В таджикско-персидской традиции тенденция к формированию абстрактных понятий, «играющих роль божественных сущностей», присутствует уже в авестийских гатах и продолжает быть очень заметной в зороастрийской религии последующих периодов. Знакомство восточных перипатетиков с онтологическими идеями зороастрийцев посредством эллинистических и гностических космогонических традиций вполне могло вдохновить или способствовать осмыслению их собственных унаследованных онтологических идей о бытии и небытии. В этой онтологии проблему бытия восточные перипатетики, в первую очередь, связывали со светом, которая по сути является зороастрийской идеей на фоне дуалистической концепции света и тьмы, на основе которых формируются принципы о том, что в бытийности мира существуют законы и конфликты; о сотворении мира из ничего, из пустоты Первым принципом или Высшем Существом во вне времени; религиозные идеи о едином Боге, рая и ада, судного дня и окончательного раскрытия мира, о ангелов и демонов; идея о сотворенности или несотворенности мира и др. [2-А; 7-А];

4. В диалектике актуального и потенциального, отраженной в дихотомии бытия-небытия восточных перипатетиков, основным проявлением потенции является пассивная потенция, поскольку она в конечном счете противостоит акту. Потенция познается через действие; она предписана к действию, но в ней есть лишение этого действия. Они конкретно проявляются в реально существующем бытии, где восточные перипатетики различают: а) объективную потенцию, или чистую потенцию, которая представляет собой непротиворечивую систему понятий. Иногда ее называют интенциональной потенцией; б) субъективную потенцию, а именно реальную активную потенцию, которая как причина превращения другого бытия «сводится» к

пассивной потенции и «смешивается» с актом в различных категориях бытия, и также в субстанции и акциденции; с) чистая пассивная потенция, которая есть первома́терия как предельный термин в реальном объяснении существенных изменений [1-А; 4-А; 9-А];

5. Восточные перипатетики, обращаясь к изучению вопроса о соотношении бытия/небытия и пустоты, рассматривают его в рамках пространства или места. Они приступают к формальному опровержению возможности движения в пустоте и начинают с аргументации невозможности естественного кругового движения: в пустоте невозможны ни движение, ни покой, но в любом месте есть движение и покой, и поэтому пустота не является местом. В пустоте не может быть кругового движения, потому что пустоте не свойственно заканчиваться или исчерпываться, если только в дополнение к ней нет какого-то бесконечного тела, и тогда это тело не позволит ей продолжаться бесконечно. Оговорка о том, что эта пустота-пространство должна быть бесконечной, очень важна, поскольку невозможность, которую выводит восточных перипатетиков, является прямым следствием бесконечного пространства предполагаемой пустоты. По сути, речь идет о двух основных смыслах «пустоты»: первый - тот, который мы могли бы назвать интуитивным, бытовым, согласно которому «пустота» определяется как отсутствие содержания, то есть как отсутствие или недостаток чего-то, что могло бы занять определенное физическое пространство и что, в действительности, «не делает» этого. Одни из восточных перипатетиков поддерживали, а другие отрицали эту идею [4-А; 5-А; 8-А];

6. Соотношения бытия-небытия-ничто восточные перипатетики рассуждают с обозначением тезиса о том, что реальность существования рассматривается как происхождение следствий и даже как причина составления частей сущности. В случае с Богом реальность существования не имеет сущности (ничто) и субстанции, в то время как в случае с контингентными существами она сопровождается сущностями в том смысле,

что сущность абстрагируется от контингентных существ. Они объясняют, что когда нечто исходит из трансцендентного начала, оно обретает отличную от него идентичность, и возникают два понятия: 1) то, что исходит из начала, которое есть бытие, и 2) то, что сопровождает бытие, которое называется сущностью. По их словам, сущность является следствием существования в его бытии, в то время как существование мысленно является следствием ничто или небытия, поскольку оно является качеством для сущности в уме. Поэтому все вещи, с точки зрения их сущности, заслуживают небытия, если не принадлежат необходимому бытию. Умственное бытие или бытие разума - это не только «логическое бытие», бытие «вторых намерений» или то, что реальное бытие приобретает «через познание»; есть и другие виды бытия разума: это также отношение, которое интеллект помещает в реальное бытие; отношение, которое не подразумевает и не помещает ничего реального в бытие, но которое интеллект приписывает этому бытию ради определенных удобств, которые он в нем находит. [8-А; 4-А; 6-А].

РЕКОМЕНДАЦИИ ПО ПРАКТИЧЕСКОМУ ИСПОЛЬЗОВАНИЮ РЕЗУЛЬТАТОВ ИССЛЕДОВАНИЯ

В ходе исследования онтологической проблемы бытия и небытия в философии восточных перипатетиков были обоснованы теоретические основы проблемы, на основании результатов которого представим следующие рекомендации:

Результаты исследования имеют принципиальное значение для осмысления бытийности человека в современных условиях его жизнедеятельности: он живет внутри общего бытия в физическом мире и вынужден постоянно делать выбор. Для экзистенциалистов выбор и субъективность представляют собой ограничения свободы и, чтобы избежать ответственности за свои поступки, такие люди придумывают себе оправдания, такие как необходимость, судьба, вера, рок, детерминизм и т. д.

Наш выбор привязан к физическому миру со всеми его недостатками, поэтому всегда необходимо совершать какие-то действия. Человек не в состоянии преодолеть пустоту между бытием и небытием, которые совпадают с его «Я». Чтобы избежать всех поисков, мы должны попытаться выполнить их, но нас ждет неудача. Любой серьезный человек борется между сознательным стремлением к мирной самореализации через физические действия и социальные роли или более чистой и яростной спонтанностью сознания небытия. Это означает, что мы верим в то, что живем в мире, который мы спланировали, или пытаемся быть свободными и искать новые пути.

Современный мир сегодня охвачен множеством моральных несоответствий, и эта ситуация вызвана борьбой между «небытием» и претензией на «нечто». На таком международном и универсальном уровне претензия на «нечто» и отказ в этом другому, тем самым превращая или рассматривая другого как ничто, ведет мир к саморазрушению. Возможность этого подтверждается наличием ядерной войны, применением биологического и химического оружия, подкрепленного ракетными ударами. Заблуждения о небытии заставляют нации восставать против наций. Борьба за устранение этого различия будет занимать общества до тех пор, пока социальное неравенство проявляется или возводится в ранг принципа социального устройства. Почему различие и неравенство? Ответ не является надуманным. Просто потому, что один принижает или воспринимает другого как откровенное «ничто». Социальные пороки, конфликты и барабанный бой войн, угрозы уничтожения или разрушения, которые мы видим или слышим по всему миру, никак не связаны с кредо или верой в то, что одно - это что-то, а другое - ничто. И именно попытка доказать, что одно на самом деле больше, чем то, что принимается за другое («ничто»), является первопричиной всего этого. Нации «большого брата» обладают богатым арсеналом разрушительных ракет, и они используют их как инструменты запугивания меньших наций, которые, чувствуя себя приниженными,

угнетенными, считающимися ничем, теперь стремятся заполучить то же самое.

Результаты диссертационного исследования практически полезны также для современного жителя Таджикистана, который в силу глобальной открытости имеет возможность перемещаться по всему миру, где ему лучше жить и работать, но сохранить свою идентичность через постижение и оценку своей принадлежности к таджикской нации в ракурсе дихотомии бытия-небытия, «что-то» и «ничто», «меньшего брата» и «большого брата» и т.д.

ПЕРЕЧЕНЬ НАУЧНЫХ ПУБЛИКАЦИЙ СОИСКАТЕЛЯ УЧЕНОЙ СТЕПЕНИ

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

[1-А] Киматшоев Ш.Л. Основные категории, отражающие суть бытия и небытия в философии восточных перипатетиков [Текст] / Ш.Л. Киматшоев // Вестник Таджикского национального университета. - 2024. - №3. - С. 79-85.

[2-А] Киматшоев Ш.Л. Влияние доисламской таджикско–персидской философии на онтологию восточных перипатетиков [Текст] / Ш.Л. Киматшоев // Вестник Таджикского национального университета. - 2024. - №6. (Часть 2)- С.164-172.

[3-А] Киматшоев Ш.Л. К вопросу о влиянии идей античных философов на онтологические представления восточных перипатетиков. [Текст] / Ш.Л. Киматшоев // Известия Института философии, политологии и права им. А. Баховаддинова Национальной Академии наук Таджикистана. - 2024. - №2. – С.156-163.

[4-А] Киматшоев Ш.Л. Соотношение бытия и пустоты в учениях восточных перипатетиков. [Текст] / Р.З. Назариев, Ш.Л. Киматшоев // Вестник Таджикского национального университета. - 2024. - №7. - С.94-100.

II. Другие публикации автора

[5-А] Қиматшоев Ш.Л. Тавсифи умумии фалсафаи Аҳмади Дониш. («Общая характеристика философии Ахмада Дониша») [Матн] / Ш.Л. Қиматшоев / Масоили мубрами илмҳои ҷомеашиносӣ дар замони муосир// Маҷмуаи маводи конференсияи илмӣ-назариявӣ байналмилалӣ / Актуальные проблемы общественных наук в современной эпохе (Сборник материалов международной научно-практической конференции). – Душанбе: ДМТ, 2021. - С.429-436.

[6-А] Қиматшоев Ш.Л. Ҳамоҳангӣ ва тафовути таълимоти ахлоқии Абӯбақри Розӣ ва Насириддини Тӯсӣ («Соразмерность и различия в этических учениях Абубакра Рази и Насируддина Туси») [Матн] / Ш.Л. Қиматшоев, А.М. Грезода // Нақши маориф дар мубориза бо ифротгароии сиёсӣ ва терроризм/ Маводи конференсияи илмӣ-назариявӣ ҷумҳуриявӣ (Роль образования в борьбе против политического экстремизма и терроризма /Материалы республиканской научно-практической конференции). - Душанбе: ДМТ, 2022. - С. 289-302.

[7-А] Қиматшоев Ш.Л. Мушкилоти асосии ахлоқ дар замони муосир. («Основные этические проблемы в современной эпохе») [Матн] / Ш.Л. Қиматшоев // Паёми Донишгоҳи давлатии Хоруғ, 2023. № 4 (28). – С. 133-140.

[8-А] Киматшоев Ш.Л. Категории бытия и небытия в учения Насируддина Туси [Текст] / Ш.Л. Киматшоев // Актуальные проблемы современной философии: проблемы и перспективы // Материалы республиканской научно-теоретической конференции. - Душанбе: ТНУ, 2024 (на тадж. яз.). - С. 122-125.

[9-А] Қиматшоев Ш.Л. Потенция и акт в философии аль-Фараби и восточных перипатетиков [Матн] / Ш.Л. Қиматшоев, С.Т. Назаров / Социально – философское учение Абунабра Фороби: сущность и значение в современном мире // Материалы международного симпозиума научно-практической конференции. – Душанбе: 2024. - С.533-545.

ДОНИШГОҶИ МИЛЛИИ ТОҶИКИСТОН

Бо ҳуқуқи дастнавис

ВБД: 15.181.1 (87)

ҚИМАТШОЕВ ШАФАҚ ЛУТФИШОЕВИЧ

**МАСЪАЛАИ ҲАСТӢ ВА НЕСТӢ ДАР ФАЛСАФАИ МАШШОИӢНИ
ШАРҚӢ**

АВТОРЕФЕРАТИ

**диссертатсия барои дарёфти дараҷаи илмии номзади илмҳои фалсафа
аз рӯйи ихтисоси 09.00.03 – Таърихи фалсафа (илмҳои фалсафӣ)**

Душанбе – 2025

Диссертатсия дар кафедраи таърихи фалсафа ва фалсафаи иҷтимоии Донишгоҳи миллии Тоҷикистон омода гаштааст.

Роҳбари илмӣ: **Назариёв Рамазон Зибучинович** – доктори илмҳои фалсафа, профессор, роҳбари Маркази синоиносии Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А. Баҳоваддинов.

Муассисаи пешбар: **Раҳимов Муҳсин Ҳусейнович** – доктори илмҳои фалсафа, профессори кафедраи фанҳои ҷомеаиносии Донишгоҳи техникии Тоҷикистон ба номи М.С. Осимӣ.

Маҷидов Диловар Ҳафизович – номзади илмҳои фалсафа, дотсенти кафедраи фалсафа ва сиёсатшиносии Донишгоҳи байналмилалӣ забонҳои хориҷии Тоҷикистон ба номи Сотим Улуғзода

Муассисаи пешбар: Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи Садридин Айни

Ҳимояи диссертатсия 18-уми сентябри соли 2025, соати 14:00 дар ҷаласаи Шурои диссертатсионии 6D.KOA-092-и назди Донишгоҳи миллии Тоҷикистон (734025, ш. Душанбе, к. Буни Ҳисорак, бинои 11, толори Шурои диссертатсионии факултети муносибатҳои байналхалқӣ) баргузор мегардад.

Бо рисола ва автореферат дар китобхонаи марказии Донишгоҳи миллии Тоҷикистон (734025, ш. Душанбе, хиёбони Рӯдакӣ, 17) ва тавассути сомонаи расмӣ ДМТ www.tnu.tj шинос шудан мумкин аст.

Автореферат рӯзи « » _____ соли 2025 фиристода шуд.

Котиби илмӣи шурои диссертатсионӣ,
номзади илми фалсафа



Ҳайтов Ф.Қ.

МУҚАДДИМА

Мухиммияти мавзуи таҳқиқот. Дар раванди тағйироти амиқи сиёсию иҷтимоӣ ва бухронҳои иқтисодӣ, ки ба таҳаввул ёфтани шаклҳои ҳастии аз тарафи умум эътирофшуда мусоидат мекунанд, таваҷҷуҳ ба омӯзиши масъалаи вучудият ва ғайривучудият афзун меёбад. Дар марҳалаҳои чунин таҳаввулот заминаҳои асосии ҳастии инфиродию иҷтимоӣ пайваста ва давра ба давра мавриди бознигарӣ қарор гирифта, ба аҳамияти онҳо аз нав баҳогузорӣ карда мешавад.

Қимати арзишҳои маънавӣ, ҷустуҷӯи ҳақиқат, тамоюл ба сӯи камолот, абадият, оромии ботинӣ дар зери фишори талабҳои беамони иқтисодӣ суст шуда истодаанд. Аммо ҳастии воқеии инсон, ки барои абадият офарида шуда, мутобиқи принципҳо ва арзишҳои ахлоқии устувор ташаккул ёфтааст, пайваста барои ҷустуҷӯи ҳақиқат, ҳамоҳангӣ, зебоии рӯҳонӣ, дониш, ахлоқ ва муқаддас сохтани инсон дар доираи масъалаи ҳастӣ ва нестӣ - принципҳои, ки бар хусусияти замони ва нозизи ғолиб меоянд, талош хоҳад кард.

Ҳастӣ ва нестӣ яке аз муҳимтарин масъалаҳои таърихи фалсафа аст. Фалсафаи онтологӣ ҳастӣ ва нестӣ ба унвони як шакли нави фалсафӣ дар замони муосир бар ин назар аст, ки вучудият дар он шартӣ муқаддам аст ва қисматбандии майдони ҳастӣ бояд дар роҳи ҳалли масъалаи вучудият ва ғайривучудият қадами аввал бошад. Барои ин файласуфон, алалхусус пайравони машшоияи шарқӣ кӯшиш ба харҷ додаанд, ки чунин донишҳои ҷаҳоншиносиро пайдо кунанд, ки ба ҳамаи саволҳои бунёдии вобаста ба вучудият ва ғайривучудият посух дода тавонанд. Дар баробари ин, маълум гардид, ки мафҳумҳои ҳастӣ ва нестӣ ба саволҳои зиёди бунёдӣ ҷавоб дода наметавонанд, зеро ҳуди он ба омӯзиш ва дарк кардани моҳияти ҳеш ниёз дорад. Ин чунин маъно дорад, ки зарурати таҳқиқ намудани концепсияи ҳастӣ ва нестӣ дар фалсафаи машшоияи шарқӣ тавассути ба қор бурдани абзорҳои дигари фалсафа дар муқоиса бо ақидаҳои шабеҳи файласуфони Юнони қадим ва инчунин файласуфони муосир ба миён омадааст.

Фалсафаи онтологии ҳастии машшоияи шарқӣ, ки пояи асосии онро ғояҳо ва концепсияҳои файласуфони тоҷику форс ташкил додаанд, дар давраи ташаккулёбии хеш як қатор равишҳои таҳқиқотиро дар ангезаронӣ ва мудаллал сохтани ҷанбаҳои метафизикӣ, физикӣ, антропологӣ ва мантиқӣ-ақлгароии ҳастӣ ва нестӣ коркард намудааст. Дар осори онҳо масъалаҳои марбут ба шаклҳои ҳастӣ ва нестӣ, меъёрҳои фарқгузори ин ё он шакли ҳастӣ ва тафовути он аз дигарон мавриди баррасӣ қарор гирифта, омӯзиши ин шаклҳои ҳастӣ барои таҳияи масъалаҳои онтология ва гносеология муҳим аст, зеро василаи будиши ҳар гуна воқеият хусусияти маърифати онро муайян мекунад. Муайян намудани меъёрҳои вучудияти шаклҳои гуногуни ҳастӣ-нестӣ бошад, ба ҳайси заминаи методологӣ барои муайян намудани роҳҳои кашф ва ташҳиси хувияти воқеиятҳои гуногун дар илмҳои табиатшиносӣ ва инсоншиносӣ ба кор меравад. Аз ин рӯ, бознигариҳои пояҳои бунёдии ҳастӣ-нестӣ дар фалсафаи машшоияи шарқӣ барои фалсафаи муосир аз ҳарвақта бештар мувофиқ аст.

Кӯшишҳо барои омӯзиш ва таҳлили созандаи масъалаи онтологии ҳастӣ-нестӣ, ки дар фалсафаи машшоияи шарқӣ дар симои фалсафаи тоҷику форсии асрҳои миёна таҳти шакку шубҳа қарор надошт, ҳамчун инъикоси аломатҳои фарқкунанда дар нисбати равандҳои арзёбӣ мешавад, ки дар ҷомеаи муосири Тоҷикистон инъикоси онҳо чараён доранд ва дар он мероси файласуфони классики тоҷик мавриди бозбинӣ қарор мегирад. Илова бар ин, мартабабандии аҳамиятҳои аксиологӣ ин меросро метавон ҳамчун омил ба таҳриковаранда ва ғанӣ гардонидани ҷаҳонбинии тоҷикон номид. Ин маънои онро дорад, ки барои самаранокии ин раванд вазифаи ворид намудани ин арзишҳои аксиологӣ ба тарҳи ягона дар тамоми сатҳҳои сохтори иҷтимоии ҷомеаи тоҷик ба миён гузошта мешавад. Ин нукта ба моҳияти сотсиогении рушд ва тағйири тафаккури фалсафӣ дахл дорад, ки дар муҳолифат бо тафаккури динӣ холигии ғоявиро пур карда, ба ислоҳоти ҷаҳонбинии тоҷикони муосир мусоидат мекунад.

Дарачаи омӯзиши мавзӯ. Доираи мавзуи ҳастӣ ва нестӣ ҳамчун объекти таҳқиқоти мо як доираи азими корҳои илмӣ ҳам пароканда ва ҳам бунёдиро дар бар мегирад, ки дар онҳо ба ин ё он дараҷа паҳлӯҳои гуногуни масъалаи мазкур баррасӣ ёфтаанд. Ин асарҳоро ба гурӯҳҳои зерин тақсими кардан мумкин аст: 1) Осори файласуфони Юнони қадим, ки ба ақидаҳои онтологӣ намояндагони машшоӣ шарқӣ таъсири калон расонидаанд. Ба қатори онҳо асарҳои Афлотун [18; 19; 20; 21], Арасту [7; 8; 9], Плотин [22; 23] ва дигарон дохил мешаванд, ки дар онҳо масъалаҳои марбут ба олами ҳиссӣ ва зеҳнӣ, дар бораи феъл ва қувва, ҷавҳар ва араз, дар бораи ҳастии бетағйир, дар бораи ду мабдаъ - зарраҳо ва ҳало ҳамчун шабоҳати ҷисмонӣ нестӣ, дар бораи Хайри фавқулҳастӣ, ки ба хусусияти мовароуттабий доро аст, дар бораи моҳияти руҳ ва ақл ва ғайра омезиш ёфтаанд; 2) дар ин масъала осори мутафаккирони асримиёнагии машшоӣ шарқӣ – Ал-Киндӣ [109], Ал-Фаробӣ [24; 25; 26; 27; 28; 111], Ибни Сино [1; 2; 3; 13; 14; 15; 116; 117; 118; 119; 120], Насируддини Тӯсӣ [16; 17; 122; 123], Абурайҳони Берунӣ [10], Ибни Рушд [6; 12; 124] ва дигарон, ки дар онҳо масъалаҳои марбут ба мабодии метафизикии ҳастӣ, дар бораи моҳият ва вучудият, дар бораи ҳало ва нестӣ, воҷиб-ул-вучуд ва имкон-ул-вучуд, дар бораи ашъи руҳонӣ, олами ормонӣ, ҷисмонӣ ва вучудӣ, дар бораи таносуби олами воқеӣ ва зеҳнӣ ва ғайра баррасӣ ёфтаанд, аҳамияти на камтар аз онҳоро доранд.

Асарҳои таҳқиқотии файласуфони аврупоӣ замони миёна ва нав вучуд доранд, ки дар онҳо ҷанбаҳои онтологияю метафизикии ин масъала таҳқиқ ёфтаанд. Дар таҳқиқоти мавзуи омӯзиши мо муқаррароти илмӣ Ч. Локк [60], З. Фрейд [84], М. Хайдеггер [85; 86; 87; 88], Ж.П. Сартр [74] ва дигарон, инчунин асарҳои муҳаққиқони муосири масъалаи ҳастӣ ва нестӣ, монанди И.А. Бондаренко [29], П.П. Гайденко [33], В.Д. Губин [21], Ю.Н. Гирич [35], П.С. Гуревич [36], А.Л. Доброхотов [43], М.С. Каган [51], В.А. Конев [54], В.А. Кутирев [56; 57], В.Б. Кучевский [58], Н.Н. Латипов [59], А.Ф. Лосев [61], И.Д. Невважай [66], Р.А. Нуруллин [67], П.А. Сапронов [73], А.И. Селиванов [75], К.С. Смирнов [77], Н.М. Солодухо [78; 79], Д. Хардинг [89],

С. Хоукинг [90] ва бисёри дигарон, ки дар асарҳои худ ҷанбаҳои ақлгароӣ ва ғайриақлгароии ҳастии инсонро тавассути таҳлили таносуби байни руҳонӣ ва ҷисмонӣ, айнӣ ва зеҳнӣ дар шарту шароитҳои биологӣ, психологӣ ва иҷтимоӣ фарҳангӣ, инчунин шароити мовароуттабии ҳастӣ ва нестии моҳият ва мавҷудият баррасӣ намудаанд, нақши хосса доранд.

Ба гурӯҳи алоҳида асарҳои таҳқиқотии олимони муосири аврупоӣ ва ҷазои пасошӯравиро, ки ба омӯзиши масъалаҳои ҳастӣ ва нестӣ бахшида шуда, аз паҳлӯҳои гуногун пешкаш гардидаанд, бавосита ва дар шакли порчагӣ ба мавзӯи ҳастӣ ва нестӣ дар ақоиди машшоиёни шарқӣ бахшида шудаанд, дохил мекунем. Дар ин замина таҳқиқоти А. Корбен [55], Фазл ур-Раҳмон [96], Р. Фрэнк [97], В. Монтгомери [102], С.Х. Наср [104;105], П.Шломо [107], инчунин асарҳои файласуфони муосири тоҷик М. Диноршоев [40; 41], Х. Муминҷонов [64], М. Раҳимов [69], Н. Саидов [71; 72], Х. М. Зиёев [46, с. 16-20], Ф. Сирочов [76], С. Ҷонбобоев [39], С.А. Султонзода [81], Ф.И. Калонзода [52] ва дигаронро номбар кардан мумкин аст.

Монография ва мақолаҳои алоҳидае, ки ба масъалаи ҳастӣ ва нестӣ дар доираи қолаби метафизикии олам ҳамчун ягонагии мутақобилаи ин ду мақула бахшида шудаанд, инчунин принсипҳои асосии онтологӣ таносуби ҳастӣ ва нестӣ дар таълимоти машшоияи шарқӣ муҳим арзёбӣ мешаванд, ки аз ҷониби донишмандони муосири эронӣ анҷом дода шудааст. Ба қатори онҳо дохил мешаванд: М.Асъадӣ [112, с. 25-48], И. Дачу [115], М.Б. Қумӣ [121, с. 245-263], А. Аҳмадӣ [113, с. 8-21], Х. Ғаффорӣ [114, с. 41-62] ва дигарон.

Гуфтаҳои ғавқуззикр равшан нишон медиҳанд, ки дар таҳқиқи масъалаи ҳастӣ ва нестӣ дар таълимоти намояндагони машшоияи шарқӣ дар баробари муваффақиятҳо инчунин камбудихою норасоӣҳои ҷиддӣ низ мушоҳида мешаванд, ки пеш аз ҳама омӯзиши бисёрҷанбагии ин мавзӯ дар асарҳои таҳқиқотии гуногун, ки консепсияҳои номуназзами онро ифода мекунанд, ба шакли бетартиб ва пароканда ташреҳ ёфтаанд ва ё дар монографияву

мақолаҳои илмӣ ё дар мақолаҳои алоҳида ба таври фосилавӣ инъикос ёфтаанд.

Робитаи таҳқиқот бо барномаҳои илмӣ. Мавзуи рисола ба нақшаи дурнамои корҳои илмӣ кафедраи таърихи фалсафа ва фалсафаи иҷтимоии Донишгоҳи миллии Тоҷикистон барои солҳои 2015-2025 мувофиқат мекунад.

ТАВСИФИ УМУМИИ КОРИ ТАҲҚИҚОТӢ

Ҳадафи таҳқиқот омӯзиши фалсафии шаклҳои асосии ҳастӣ ва нестӣ дар таълимоти онтологӣ машшоиёни шарқӣ мебошад.

Вазифаҳои таҳқиқот. Барои ноил шудан ба ин ҳадаф иҷрои **вазифаҳои зерин** дар назар дошта мешавад:

- таҳлили муҳтаво ва аҳамияти мақолаҳои асосие, ки моҳияти ҳастӣ ва нестиро дар фалсафаи машшоиёни шарқӣ инъикос мекунанд;

- муайян ва умумигузори дараҷаи таъсири файласуфони атиқа ба тасаввуроти онтологӣ машшоиёни шарқӣ дар бораи масъалаи ҳастӣ ва нестӣ;

- таҳлил ва ошкор намудани дараҷаи рушди тасаввурот дар бораи ҳастӣ ва нестӣ дар фалсафаи тоисломӣ тоҷику форс ва таъсири онҳо ба онтологияи машшоиёни шарқӣ;

- асоснок кардани равишҳои таҳлилии машшоиёни шарқӣ барои муаллаф сохтани аҳамияти диалектикӣ феъл ва қувва дар дихотомияи ҳастӣ-нестӣ;

- таҳлил ва ошкор кардани таносуби ҳастӣ ва ҳало, таносуби ҳастӣ-нестӣ-начиз дар ақоиди машшоиёни шарқӣ.

Объекти таҳқиқот масоили онтологӣ дар фалсафаи машшоиёни шарқӣ мебошад.

Предмети таҳқиқот таносуби шаклҳои мухталифи ҳастӣ ва нестӣ ҳамчун як созмони мураккаб, бисёрҷанбаӣ ва бисёрҷаҳӣ дар таълимоти машшоияи шарқӣ мебошад.

Фарзияи таҳқиқот самти онтологӣ дорад, зеро он маҳз ба робитаи логос ва моҳият дахл дорад ва ҳатто онро ташаккул медиҳад: он фарзияи мантиқӣ дар бораи моҳияти мавҷудот мебошад. Дар таълимоти машшоияи шарқӣ он аз тариқи ду роҳу равиши асосӣ фаҳмида мешавад: вучудият ё ҳастӣ ба маънои дурусти моҳият ва аз ин нуқтаи назар онтология, аз як тараф, бо ашъи мавҷудбуда сару кор дорад ва аз тарафи дигар, бо мавҷуди моҳиятии куллӣ: дар байни ашъи мавҷуда он намудҳо, синфҳо, модусҳо, чинсҳо, навъҳои онҳо ва ғайраро муайян мекунад. Дар мавҷуди моҳиятӣ бошад, табиат ва истимрор (давомият)-и онҳо, дараҷаи куллӣ будан, муносибати онҳо бо ҳамдигар ва умуман бо мавҷудоти ҳастӣ, маърифати онҳо ва ғайраро муайян месозад.

Марҳила, макон ва давраи таҳқиқот (чаҳорчӯбаи таърихии таҳқиқот). Таҳқиқоти диссертатсионӣ марҳилаҳои гуногуни омӯзиши масъаларо шуруъ аз интиҳоби мавзӯ, тасдиқи он, таҳлили адабиёти илмӣ оид ба мавзӯи диссертатсия, муайян ва асоснок кардани мубрамият, ҳадаф ва вазифаҳои таҳқиқот, усулҳои таҳқиқ ва методология (солҳои 2018-2019); таҳияи нақшаи корӣ, коркард, таҳлил ва муқоисаи маълумот, навиштани қисмҳои аввали кор (солҳои 2019-2020); навиштани қисмҳои минбаъдаи кор ва нашри мақолаҳо дар мавзӯи таҳқиқот (солҳои 2021-2024)-ро дар бар мегирад.

Асосҳои назариявии таҳқиқот. Асосҳои назариявии таҳқиқоти диссертатсиониро асарҳои классикони илми фалсафа, дастовардҳои фалсафаи ҷаҳонӣ, осори фалсафа ва таърихи фалсафаи олимони ватанию хориҷӣ, хулосаҳо ва муқаррароти илмии дар илми фалсафа пазируфташуда, инчунин маводи илмии конференсҳо, семинарҳо ва мизҳои мудаввари сатҳи байналмилалӣ ва ҷумҳуриявӣ дар бораи масъалаҳои фалсафӣ умуман ва аз ҷумла - дар бораи масъалаи онтологӣ ҳастӣ ва нестӣ ҷумҳуриявӣ ташкил медиҳанд.

Асосҳои методологии таҳқиқот. Асоси методологии умумиро метавон ҳамчун равиши таҳлили экзистенциалӣ-фалсафӣ муайян кард. Ин кори

таҳқиқотӣ бар истифода аз мантиқи расмӣ ва равиши таҳлилии ҳамаҷониба, таҳлили муназзам, таҳлили вазъӣ ва таҳаввулии масъалаҳо асос ёфтааст. Дар диссертатсия аз чунин усулҳо ва василаҳои маърифат, аз қабилӣ таҳлили контекстуалӣ (таҳлили таърихӣ), диалектикӣ, таърихӣ-фалсафӣ ва усулҳои таҳқиқии дигар истифода шудааст, ки тавассути онҳо таҳлил ва дарки моҳияти масъалаи ҳастӣ ва нестӣ дар ақоиди машшоиёни шарқӣ дар майдони умумии мувоҳисаҳои фалсафӣ сурат мегирад. Дар қори диссертатсионӣ ба ҳайси усулҳои умумии таҳқиқии мавзӯ аз усулҳои мантиқӣ-назариявӣ омӯзиш мавриди истифода қарор гирифтаанд, ки онҳо чунинанд: таҳлил, синтез, индуксия, дедуксия, усули муқоисавӣ, инчунин усулҳои умумсозӣ, абстраксия ва ғайра.

Сарчашмаи маълумотро асарҳои таърихӣ-фалсафӣ ва иҷтимоӣ-фалсафии файласуфони Юнони қадим, мутафаккирони асримиёнагии фалсафаи ислом, фалсафаи тоҷику форс ва Аврупои Ғарбӣ, инчунин осори файласуфони муосир оид ба мавзӯи қори диссертатсионӣ ташкил медиҳад.

Заминаҳои таҷрибавӣ таҳқиқоти диссертатсиониро ҳуҷҷатҳои расмӣ меъёрӣ-ҳуқуқӣ ва иҷтимоӣ-ахлоқии Ҷумҳурии Тоҷикистон, паёмҳо ва суханронӣҳои Пешвои миллат, Асосгузори сулҳу ваҳдати миллӣ, Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон Эмомалӣ Раҳмон, концепсияҳо, санадҳои стратегӣ ва барномавӣ, маводи назариявӣ ва таҷрибавӣ дар бораи масъалаи ҳастӣ-нестӣ, ки дар асарҳои таҳқиқотии олимони ватанӣ ва хориҷӣ, дар захираҳои интернетӣ ва ғайра инъикос ёфтаанд, ташкил медиҳанд.

Пойгоҳи таҳқиқот. Диссертатсия солҳои 2019-2024 дар кафедраи таърихи фалсафа ва фалсафаи иҷтимоии факултети фалсафаи Донишгоҳи миллии Тоҷикистон анҷом дода шудааст.

Навоварии илмӣ таҳқиқот чунинанд:

- дар доираи таҳлили муқоисавӣ мақулаҳои асосие, ки мазмуни ҳастӣ ва нестӣ, хало ва начизро дар фалсафаи машшоиёи шарқӣ муайян мекунанд, бозсозӣ ва умумиоварӣ карда шудаанд;

- дараҷаи таъсири тасаввуроти онтологияи файласуфони атиқа ба таълимоти машшоияи шарқӣ дар масъалаи ҳастӣ ва нестӣ муайян ва таҳлил карда шудааст;

- бори нахуст масъалаи ҳастӣ ва нестӣ дар фалсафаи тоисломии тоҷику форс ва таъсири он дар онтологияи машшоиёни шарқӣ мавриди таҳлил ва асоснок карда шудааст;

- масъалаи диалектикаи феъл ва қувва дар доираи дихотомияи ҳастӣ-нестӣ, ки машшоиёни шарқӣ пешниҳод кардаанд, ошкор мешавад;

- зарурати тафовутгузорӣ байни ҳастӣ ва нестӣ, ҳастӣ ва хало, нестӣ ва начиз дар ақидаҳои машшоиёни шарқӣ асоснок шудааст.

Нуктаҳои ба ҳимоя пешниҳодшаванда, чунинанд:

1) Таълимоти машшоиёни шарқӣ дар бораи ҳастӣ аз мақулаи моҳият, ки он яке аз нуктаҳои муҳимтарини низоми онро ифода мекунад, ҷудонопазир аст. Ба ҷуз аз мақулаҳои *ҳудус* ва *муҳдас* дар таносуби ҳастӣ ва нестии таълимоти машшоияи шарқӣ мо бо дигар мақулаҳои асосӣ, аз қабилҳои *вучуд* ё муодили тоҷикии он - *ҳастӣ моҳият* («чӣ будан» ё «моҳият»), *зот* («моҳияти худӣ»), инчунин мақулаҳои дигари ҳамрадиҳои онҳо *ғайри мавҷуд* («нобудӣ») ё «чизе, ки вучуд надорад» (*ма лайса би-л-мавҷуд*), муқобили он чизе, ки вучуд дорад саруқор дорем;

2) Ҷавоби машшоиёни шарқӣ, масалан, Ибни Сино ба саволи вучудият аз посухи Арасту фарқ мекунад. Ибни Сино метафизикаро маърифати ҳастӣ баррасӣ намуда, ҳастиро ба воҷиб ва имкон ҷудо мекунад. Назарияи ҳастии Ал-Фаробӣ бар фарқи байни *моҳият* («моҳият») ва *вучуд* («ҳаст будан») асос ёфтааст. Насируддини Тӯсӣ андеша дар бораи куллияти мутлақӣ ҳастӣ, ҳатто вучудиятро инкишоф медиҳад, ки дар воқеъ ба ду қисм ҷудо мекунад: он ки марбут ба вучудияти бесабаб ва он ки марбут ба вучудияти шартӣ мутааллиқ аст;

3) Дар ақидаҳои машшоиёни шарқӣ, ки асли онҳоро мутафаккирони тоҷику форс ташкил медоданд, ошкор мегардад, ки онҳо аз онтологияи анъанавии марбут ба сохтори мартабавии воқеият пайғирӣ менамуданд. Дар

ин онтология машшоиёни шарқӣ масъалаи ҳастиро, пеш аз ҳама, бо нур, ки аслан аз ғояи зардуштӣ дар пасманзари концепсияи санавияти нур ва зулмат бармеояд, пайванд намуда, дар заминаи он назарияҳои ирфонӣ ва эзотерикиро, ба монанди таносуби моҳият ва ҳастӣ, дар бораи офариниши олам аз ҳеч чиз, аз хало баён намудаанд;

4) Ваҳдати ҳастӣ бо худӣ ҳастӣ ивазшаванда аст, зеро дар як ҳастӣ метавонад танҳо як амали ҳастӣ вучуд дошта бошад, ки қобилияти амалисозии қувваҳои зиёди ҳастиро ба феъл оварад. Он чизе, ки феъли ҳастӣ дар табақаи «поён» аст, дар айни замон метавонад дар айни замон ҳамчун қувва бо феъл пайвастагӣ дошта бошад. Феъл, ба ақидаи машшоиёни шарқӣ, ҳамчун ҳадди камол ба нуқоти зерин мутааллиқ аст: а) қувваи фоил – феълҳои амалҳои воқеие мебошанд, ки боиси натиҷаи мушаххас мегарданд; б) қувваи заиф – шаклҳои аразии вобаста ба қуввае, ки онро шакл такмил медиҳад;

5) Дар бораи масъалаи «хало» баҳс намуда, машшоиёни шарқӣ маконро ҳамчун сатҳи беруниро, ки онро дар бар мегирад ва ё сатҳи дохилие, ки дар он ҷисм дар бар гирифта шудааст, донистаанд ва дар ҳар сурат макон наметавонад ғайр аз ҷойгиршуда (*мутамаккин*), яъне фарогирифта ё дар бар гирифта чизи дигаре бошад. Онҳо дар бораи ду маънои асосии «хало» сухан рондаанд: якум - маъноест, ки мо онро ҳадсӣ, ҳастипазир номида метавонем, ки мувофиқи он «хало» ҳамчун нестии мазмун, яъне вучуд надоштан ё набудани чизе муайян карда мешавад, ки метавонад фазои муайяни ҷисмониро ишғол намояд ва он чизе, ки дар асл онро «ичро» намекунад;

б) Машшоиёни шарқӣ таълим медоданд, ки ба ғайр аз ҳастии концептуализатсияшуда, ҳастии воқеӣ ҳаст ва он чизе, ки ҳастӣ ҳаст, танҳо дар зеҳни инсон ва на ҳамчун унсури психологи (ва аз ин рӯ ҳам воқеӣ!)-и он, балки ҳамчун нишона ё аломати зеҳнӣ вучуд дорад. Ҳастии воқеӣ, ки қобили шиноخت аст, дар сатҳи маърифатӣ ба як қатор хусусиятҳои соҳиб мешавад, ки танҳо дар ҳамон ҷо ба он таъсир мерасонанд, яъне то андозае, ки дарк мешавад; шахси воқеӣ, ки маърифат мегардад, хосияти умумӣ мегирад ва ба

«навъ» мубаддал мешавад; дар ҳукм он метавонад субъект ё предикат бошад ва ғайра.

Аҳамияти назариявӣ ва амалии таҳқиқот. Аҳамияти назариявии кори диссертационӣ дар тадқиқ сохтани моҳияти масъалаи ҳастӣ ва нестӣ, бозсозии ҳаматарафаи ин концепсия дар ченаки таърихӣ-фалсафӣ мебошад. Хулосаҳо ва муқаррароти илмӣ диссертатсия дар таҳқиқи минбаъдаи масоили онтологӣ, инчунин ҳангоми ироаи лексияҳо оид ба курсҳои фалсафа, таърихи фалсафа ва фарҳангшиносӣ истифода шуда метавонанд.

Дарачаи эътимоднокии натиҷаҳо бо асолати маълумот, асоснокии назариявии масъала, истифодаи манбаъҳо, ҳаҷми маводи таҳқиқотӣ, натиҷаҳои таҳқиқот, ҳаҷми зарурии нашрияҳо, пешниҳодҳои мушаххас дар асоси таҳлили илмӣ натиҷаҳои таҳқиқоти назариявӣ тасдиқ ёфта метавонанд.

Мутобиқати диссертатсия ба шиносномаи ихтисоси илмӣ. Мавзӯ ва муҳтавои диссертатсияи мазкур барои дарёфти унвони илмӣ номзади илмҳои фалсафа ба шиносномаи ихтисосҳои илмӣ Комиссияи олии аттестатсионии назди Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон аз рӯи ихтисоси 09.00.03 – Таърихи фалсафа мувофиқат мекунад.

Саҳми шахсии доктараби дарачаи илмӣ дар таҳқиқот дар он ифода меёбад, ки диссертатсия кори таҳқиқотии мустақил мебошад ва он мувофиқи ҳадаф ва вазифаҳои он ба иҷро расида, дорои навгониҳои илмӣ, муқаррароте, ки ба ҳимоя пешниҳод мешаванд, мебошад ва бо хулосаҳои тавсияҳо барои истифодаи амалии он, монографияҳо ва мақолаҳои илмӣ, ки дар маҷаллаҳои аз ҷониби Комиссияи олии аттестатсионии назди Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон тавсияшуда ва дар нашрияҳои дигар ба ҷоп расидаанд, инчунин бо маърузаҳо дар конференсиҳои семинарҳои сатҳи байналхалқӣ ва ҷумҳуриявӣ тасдиқ меёбад.

Тасвиб ва амалисозӣ. Натиҷаҳои таҳқиқоти илмӣ оид ба мавзӯи диссертатсия дар конференсиҳои ҷумҳуриявии ҳарсолаи ҳайати омӯзгорон ва кормандони Донишгоҳи миллии Тоҷикистон, конференсиҳои ҷумҳуриявии

илмию амалии омӯзгорони ДМТ баҳшида ба «5500-солагии Саразми бостонӣ», «700-солагии шоири маъруфи тоҷик Камол Хучандӣ» ва «20-солагии таҳқиқот ва рушди илмҳои табиатшиносӣ, дақиқ ва риёзӣ дар соҳаи илм ва маориф» (ДМТ, 2019-2021), конференси илмӣ-назариявӣ ҷумҳуриявӣ дар мавзӯи «Фалсафаи муосири тоҷик: мушкилот, дурнамо ва роҳҳои рушди он» (ДМТ, 2021), конференси илмӣ-назариявӣ байналхалқӣ дар мавзӯи «Масъалаҳои актуалии илмҳои ҷомеашиносӣ дар замони муосир» (ДМТ, 2021), конференси илмӣ-назариявӣ ҷумҳуриявӣ дар мавзӯи «Масъалаҳои мубрами фалсафаи муосир: мушкилот ва дурнамоҳо» (ДМТ, 2024) ва Симпозиуми байналмилалӣ «Таълимоти фалсафӣ-иҷтимоӣ Абунасири Форобӣ: моҳият ва аҳамият барои ҷаҳони муосир» (АМИТ ҚТ, 2024) ироа гардида, мавриди муҳокима қарор гирифтаанд.

Интишорот аз рӯйи мавзӯи диссертатсия. Доир ба мавзӯи рисола чор мақола дар нашрияҳои илмӣ аз ҷониби Комиссияи олии аттестатсионӣ назди Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон тавсияшуда ва панҷ маърузаи илмӣ ба таърифи расидаанд..

Соҳтор ва ҳаҷми диссертатсия. Диссертатсия дар 185 саҳифаи матни компютерӣ навишта шуда, аз муқаддима, 2 боб, хулоса, тавсияҳои амалӣ, рӯйхати адабиёти истифодашуда иборат буда, 217 сарчашмаро дар бар мегирад.

МУҲТАВОИ АСОСИИ ТАҲҚИҚОТ

Дар **Муқаддима** аҳамияти мавзӯи таҳқиқот асоснок карда шуда, дараҷаи коркарди он мавриди таҳлил қарор мегирад, мақсад ва вазифаҳои асосии кор мурағаб гардида, принципҳои назариявӣ ва методологӣ тавсиф меёбанд, нағзони илмӣ, аҳамияти назариявӣ ва амалии таҳқиқот ошкор карда мешавад. Муқаррароти асосие, ки барои дифоъ пешниҳод шудаанд, мурағаб ёфта, маълумот дар бораи тасвиби натиҷаҳои таҳқиқот пешниҳод карда мешаванд.

Боби аввал «**Асосҳои онтологӣ ва методологӣи ташаккули мафҳуми ҳастӣ ва нестӣ дар фалсафаи машшоӣи шарқӣ**» ба омӯзиши равишҳои

асосии методологии барраси ва таҳлили масъалаи ҳастӣ бахшида шудааст. дар таълимоти машшоияи шарқӣ.

Дар фасли **1.1. «Мақулаҳои асосие, ки моҳияти ҳастӣ ва нестиро дар фалсафаи машшоияи шарқӣ инъикос мекунад»** мақулаҳои таҳқиқ меёбанд, ки моҳияти ҳастӣ ва нестиро дар фалсафаи машшоияи Шарқ ҳамчун асоси маърифатӣ ё назариявӣ барои дарки ин масъала инъикос менамоянд.

Дар баробари мақулаҳои *ҳудус* ва *муҳдас* дар таносуби масъалаи ҳастӣ-нестии таълимоти машшоияи шарқӣ мо бо дигар мақулаҳои асосӣ, аз қабилӣ *вучуд* ё муодили тоҷикии он – *ҳастӣ*, инчунин *моҳия (-т)*, *зот* ва мақулаҳои дигари ҳамсони онҳо саруқор дошта метавонем. Бар хилофи шахмати ҳастӣ, ки ба он танҳо Худо ба таври бояду шояд *би-зотиҳӣ* соҳиб аст, *моҳия (-т)* бо мазмуне маҳдуд мегардад, ки вай барои он зарур аст, ки шайъ чуноне ки ҳаст ва на ғайри он *вучуд* дошта бошад; ҳар як шайъи мушаххас барои *вучуд* доштан (*ваҷада*)-и хеш бояд ба ҳастӣ (*вучуд*) соҳиб гардад, аммо дар моҳияташ бояд созмоне дошта бошад, ки барои соҳибият ба ҳастӣ имкон медиҳад ва ин созмонро машшоӣёни шарқӣ *имкон-ул-вучуд* (имконияти ҳастӣ) номидаанд. Моҳият аз ҷониби машшоияи шарқӣ ҳамчун ҷузъи таркибии воқеъ ва ҳамчун унсурӣ ибтидоии метафизикие пешниҳод мегардад, ки ба мавҷудот имкони *вучудро* фароҳам меорад, яъне ҳастиро аз қувваи беруна қабул мекунад.

Тезиси Ибни Сино дар он ифода меёбад, ки нестӣ қомилан ба муҳаррик рабте надорад ва Олам то ҷое, ки *вучуд* надошт, ба ғоиле ниёз надошт, аз ин рӯ, муҳаррик ба Олам танҳо ба ҳадде иртибот дорад, ки дар он *вучуд* дорад. Агар ғоил абадӣ *вучуд* дошта бошад, пас натиҷаи он низ абадӣ *вучуд* дорад ва ин сабабият бештар аз он ҷиҳат арзишманд аст, ки имкони нобудии чизеро истисно мекунад: «Мо гуфтаем, ки ҳар чизе, ки чунин аст, имкон-ул-вучуд аст ва мо инчунин гуфта будем, ки имкон-ул-вучуд ба сабабе *вучуд* дорад ва *вучудияти* он на аз худӣ шайъ, балки аз чизе дигар бармеояд. Ин маънои офарида шудани онро дорад» [13, с.144]. Дар воқеъ, ҳамзамон будани сабаб (яъне *воҷиб-ул-вучуд*) ва натиҷа (*имкон-ул-вучуд*) ҷамъбасти тезиси

навафлотунии фаязон ё маротиби судури Олам мебошад. Вучудият - «чизе ба шакли умумӣ» аст, ки ба таври баробар ба имкон ва вочиб ба монанди ҳамагуна тақсимоти чинси мантиқӣ тақсим мешавад.

Машшооияи шарқӣ ҳамчунин дар бораи моҳияте ҳарф мезананд, ки онро ба ду мафҳум дарк мешавад: чизӣ (*моҳийӣ*) ва асолати худӣ (*зот*). Моҳийят ва зот метавонад тақсимшаванда ё тақсимнашаванда бошанд. Дар боби чизе, ки моҳияти он тақсимшаванда аст, ба се тарз сухан меравад: аввалан, дар бораи маҷмӯи ғайриҷузъии он; сониян, дар бораи маҷмуи ҷузъиёте, ки худаш ҷузъи он аст; сеюм, дар бораи ҳар як ҷузъҳои маҷмуъ. Хулоса, моҳият танҳо чизе ном мегирад, ки ба шайъ тааллуқ дошта, тавассути он ба саволи «ин чӣ гуна чиз аст?» ё дар посух ба ин савол ба василаи ягон аломати дигар ҷавоб додан мумкин аст. Ҳар чизе, ки ба он саволи «ин чист?» дода мешавад, ба воситаи аломате (*‘алма*) маърифат мешавад, ки на зоти он ва на моҳияти он буда, ба воситаи саволи «чӣ?» (*ма?*) тақозо карда мешавад.

Дар мавриди мақулаи «нестӣ» бошад, ба ақидаи Форобӣ, он навъи инкор аст, чунон ки ифодаи «ноҳаққ»-и мо ба касе мутааллиқ нест, ки он дар он ҳақиқат вучуд дошта метавонад ва он ҳақ буда наметавонад. Он чизе, ки ҳақ нест, назар ба он чизе, ки дурӯғ аст, умумитар аст. Зеро он чизе, ки умуман моҳият надорад, ба ақидаи ӯ, на ҳақ аст ва на дурӯғ, - зеро он на ном дорад ва на калимае барои ифода: он на чинси мантиқӣ аст, на тафовути мушаххас, на тасаввуршаанда буда, дар бораи он саволе ба миён намеояд.

Далели вучуд надоштани хало, ба ақидаи Ибни Сино, дар он ифода меёбад, ки агар хало вучуд дошта бошад, бояд ҳовӣ дошта, бояд на араз, балки чавҳар бошад, зеро он худ ба худ вучуд дорад ва на дар ашъи дигар ҷойгир аст. Моҳияти ҳовӣ бошад, чавҳар нест ва аз ин рӯ, хало моҳияти ҳовӣ нест. Аз ин ҷо, хулоса мекунад файласуф, ҳовӣ дар чавҳар вучуд дорад ва ҳар чизе, ки чунин аст, томмият ва ҷисм аст. Пас, хало ҷисм аст ва чунин бармеояд, ки ҷисм ба ҷисм ворид мешавад, аммо ин имконнопазир аст [13, с.191].

Насируддини Тӯсӣ, машшоии дигари форсу тоҷик, бар ин назар аст, ки дар ин маврид «зарурати тавзеҳ додани баъзе нуқот» вучуд дорад, ки барои он бояд далелҳои зерин ҷой дошта бошанд: исботи вучудияти ҳастӣ ё нестии шайъ, тасдиқи ҷавҳарияти он; исботи он ки он - ҷисмонӣ ё ғайриҷисмонӣ аст ва он аз нигоҳи зоташ эҳсос гардида, аз ҷониби узвҳои бадан идора мешавад. Вай монанди дигар машшоиёни шарқӣ чунин мешуморад, ки аразӣ будани ҳастӣ нисбат ба моҳияти имкон-ул-вучуд натиҷаи консепсияи моҳият ҳамчун имкони пештара ва мустақили ҳастӣ мебошад.

Ин нуқот машшоиёни шарқиро ба чунин хулоса меорад, ки моҳият ва имкон айният доранд, зеро моҳият – даркпазири аклонӣ ва қобили қабули феъли фоил аст ва имкон аз рӯи табиаташ таҳти қудрати фоил қарор мегирад, яъне ба сифати як навъ расмиятсозии ғайримутазоде зоҳир мегардад, ки ки кодир ба пазируфтани ҳастӣ мебошад. Фардҳои мавҷуда – имконҳои ғайритабииянд: ҳамаи ашё, ба истиснои ҳастии воҷиб, моҳияте доранд, ки моҳиятан худ ба худ сирф имконӣ буда, танҳо тавассути ҳастӣ барои онҳо аз муҳити беруна зоҳир мешаванд.

Дар фасли дуюм — **«Таъсири файласуфони атиқа ба тасаввуроти онтологии машшоиёни шарқӣ дар масъалаи ҳастӣ ва нестӣ»** масъалаҳо дар бораи ҳастӣ, вучудият, шеваҳои вучудият, дараҷаҳои ҳастӣ, мақулаҳои ҳастӣ ва масоили дигари марбут ба онҳоро мавриди омӯзиш қарор дода, қайд карда мешавад, ки решаи онҳо ба таълимоти чунин файласуфони Юнони қадим, ба мисли Афлотун, Арасту, Парменид, навафлотуниён ва ғайра мерасад.

Файласуфи нахустини арабӣ-мусулмонӣ ал-Киндӣ (тақр. с. 800-870) буд, ки яке аз аввалинҳо шуда, бо тарҷумаи матнҳои юнонӣ ба забони арабӣ шиносӣ пайдо кардааст. Чи тавре ки интизор меравад, навиштаҳои ал-Киндӣ аз ғояҳои ҳикмати юнонии хоҳ Арасту, хоҳ Афлотуну Плотин ғизо гирифтаанд. Ал-Киндӣ дар навиштаҳои худ кӯшиш ба харҷ додааст, ки мафҳумҳои фалсафа ва имонро ба ҳам созиш диҳад; ҳардуи онҳо барои расидан ба ҳақиқат аз равишҳои таҳқиқи мухталиф истифода кардаанд: яке

аклонӣ, дигаре - ваҳйонӣ, вале ҳадафи ӯ ба ҳам муқобил гузоштани ин ду усул набуд, балки ҳардуи онҳоро дар андешаҳои арабии хеш дуруст ва дар ҳамзистӣ талқин мекард.

Чустучӯи ҳақиқат, чун дар ақидаҳои машшоиёни шарқии дигар, дар мисоли Форобӣ ва Ибни Сино, бо баррасии мушкилоти онтологии ҳастӣ, ки дар миёни онҳо ба масъалаи хилқат ё офарида набудани олам мавқеи хосса дода шудааст, сурат мегирад. Ӯ ҳам мисли Ибни Сино ин тавзеҳотро бар ду фарзия асоснок кардааст: аввалан, бар он нукта бояд таъя кард, ки Олам ва Худо абадиянд ва аз ин рӯ, равобити байни онҳо низ абадӣ аст. Азбаски воҷиб ва абадият таҳти зеҳн дар назар дошта мешаванд ва воҷиб иродаро истисно мекунад, маънои онро дорад, ки Худо ирода надорад ва тобеи принципи воҷибият қарор мегирад. Ин робитаи байни воҷибият ва абадият дар суннати арастуӣ низ тасдиқ шудааст.

Яке аз нуктаҳои муҳиме, ки онро метавон ҳам ба таври муқоисавӣ омӯхт ва ҳам аз лиҳози таърихӣ таҳлил кард, «вучудият» ҳамчун мавзуи баҳси метафизика мебошад. Ҷавоби машшоиёни шарқӣ, масалан, Ибни Сино дар боби масъалаи вучудият аз посухи Арасту фарқ мекунад. Ибни Сино метафизикаро ҳамчун маърифати ҳастӣ медонад ва ҳастиро ба воҷиб ва имкон тақсим мекунад. Аз нуктаи назари ӯ, файласуф аз нигоҳи хеш ҳам воҷиб-ул-вучудро бо сифатҳои он ва ҳам имкон-ул-вучудро таҳлил мекунад ва он, ки мавзуи метафизика «ҳастӣ бо чизест, ки он вучуд дорад» (*мавҷуд бима ҳува мавҷуд*), яъне «мавҷуди кулӣ ва ё мутлақ» ва на «вучудият ба маънои мутлақи он» [117, с. 13].

Таносуби моҳият ва вучудият низ дар тавзеҳоти Форобӣ ба таври равшан баён шудааст, ки навиштааст: «Ва агар дар ин ҷо мавҷудоте ба вучуд оянд, ки шаклҳои моддӣ нестанд ва ҳаргиз чунон набудаанд, пас, ҳангоми маърифаташон онҳо ба ҳолати вучуд меоянд, ба ибораи дигар, онҳо дар ҳастӣ тааққул мешаванд, ки пеш аз он ки бо феъли ақл дарк карда шаванд, вучуд дошта буд» [24, с. 30]. Чунон ки аз гуфтаҳои боло бармеояд, назарияи вучудияти ал-Форобӣ низ бар асоси тафовути *маҳиййа* («моҳият») ва *вучуд*

асос ёфтааст. Ба ақидаи Арасту, ин тафовути мантиқӣ аст, аммо ал-Форобӣ ва Ибни Сино ин тафовутро ба хусусияти онтологӣ тавсеа додаанд.

Арасту мавҷудро як вучуди мутаҳаррик медонад, ки аз қувва ва феъл иборат аст, ки онҳо дар ниҳоят ба вочиб-ул-вучуд, яъне муҳаррики аввал, ки сабаби ниҳоии ба феъл овардани қувва аст, мерасонанд. Муҳаррики аввал - принсипи абадии ҳаракати абадӣ мебошад, ки оламро ҳамчун сабаби ниҳой ба ҳаракат мебарорад ва он маънои мансубият ба хоҳиш ва муҳаббатро дорад. Аслан, дар ин ҷо сухан дар бораи вочиб-ул-вучуд ва имкон-ул-вучуд меравад ва Арасту ин истилоҳотро дар муқоиса бо ал-Форобӣ, Ибни Сино, Насируддини Тӯсӣ ва дигар машшоиёни шарқӣ куллан ба тарзи дигар ба қор мебарад.

Насируддини Тӯсӣ бо баёни ин ғоя дар зери таъсири ҳам файласуфони Юнони қадим ва ҳам машшоиёни шарқӣ андешаашро дар бораи ҳастии комилан, ҳатто вучудияти мутлақ, ки ба ақидаи ӯ, воқеан ба қисмҳо тақсим шуда, ки ба вучудияти бесабаб мутааллиқ аст ва ҳам ба вучудияти шартӣ ишора мекунад, рушд медиҳад. Вучудияти Принсипи аввал, ки худ комилан вочиб аст, муқолифи вучудияти олам аст, ки мутлақо офаридашуда буда, ҳатто дар вучудияти он низ вочиб аст. Дар якҷоягӣ онҳо томмияти ҳастиро ташкил медиҳанд. Дар ақидаи Насируддини Тӯсӣ дарвоқеъ дар мавриди муқаррароти ҳастӣ бо томмияти он тафовуте ба қор меравад: Принсипи аввал - принсипи танҳо бахше аз ҳастӣ, яъне чизе, ки ба он ҳастие мувофиқ аст, ки сабабгор ё вочиб шудааст.

Аз тарафи дигар, машшоиёни шарқӣ масъалаи тасодуф дар масоили онтологӣ ҳастӣ ба он маъное матраҳ месозанд, ки ба мавҷудот нисбат дода мешавад, - ин маҳз ҳамон масъалаи аразе нест, ки файласуфони Юнони қадим ба он эътиқод доштанд. Бешак, аз дидгоҳи Афлотун, қасрати олами зоҳир дар робита бо ваҳдати олами ғояҳо ба як субъекти тасодуфӣ монанд аст, аммо ба ақидаи Арасту, он мавҷудоте, ки дар олам таҳти раванди фоилпазирианд, дар робита ба вочибияти муҳаррики беҳаракати аввалин дар ҳоли тасодуф қарор мегиранд. Консепсияи тасодуф, масалан, дар фалсафаи

Форобӣ ва Ибни Сино то вазъе имконнопазир аст, ки эътиқоди вижа ба Холиқ ба вучуд наояд ва он тавре, ки дар боло гуфта шуд, бо калимаи оддии «бош!» ашъро аз нестӣ ба ҳастӣ меорад. Назарияи сабабияти онҳо аз назарияи Арасту ва зиёда аз он аз назарияи Афлотун фарқ мекунад. Ҳам ал-Форобӣ ва ҳам Ибни Сино ва Насируддини Тӯсӣ *қувваи* Ҳақро ҳамчун нерӯи созанда ва ихтироъкор медонанд. Сунъ ё офариниш (*ибда'*) - чизест, ки бидуни миёнаравии модда, абзор ва замон сарчашмаи мавҷудияти чизи дигар аст.

Фасли сеюм ба таҳқиқи **руши тасаввурот дар бораи ҳастӣ ва нестӣ дар фалсафai тоисломии тоҷику форс ва осори онҳо дар онтологияи машшоияи шарқӣ** бахшида шудааст. Дар он зикр мегардад, ки дар онтологияи машшоияи шарқӣ, ки пояи онро мутафаккирони тоҷику форс ташкил медиҳанд, масъалаи ҳастӣ бо нур пайваст мешавад, ки он аслан як ақидаи зардуштӣ дар пасманзари консепсияи дуалистии нур ва зулмати он аст.

Қайд карда мешавад, машшоиёни шарқӣ мутмаин буданд, ки Олам, дурусттараш моддае, ки онро ташкил медиҳад, махлуқ нест ва он абадӣ бо Худо ҳамзистӣ дорад; ҳамзамон нақши фаъоли Худоро дар умури ҷаҳон инкор карда, ӯро ҷуз Сабаби аввале, ки афлокро дар ҳаракат нигоҳ медорад ва ба ин васила оламро низ нигоҳ медорад, бештар намешумориданд. Дар ин боб онҳо ба мисли зардуштиён амал мекунанд, масалан, Форобӣ, ки навиштааст: «Ҳастии он чизе, ки вучуди он аз ӯ ба василаи фаязон аст, ба хоҳири ҳастии чизи дигар вучуд дорад» [25., с.72-73]. Стратегияи машшоиёни шарқӣ – ал-Киндӣ, ал-Форобӣ, Ибни Сино ва Насируддини Тӯсӣ чунин буд, ки онҳо гӯё мебоист тарҳи арастуӣ, вале дар асл плотинӣ ва эҳтимолан зардуштии фаязони онро қабул ва истифода намуда, онро бо метафизикаи арастуии худкифой, зарурияти сабабӣ ва муттасилии табиат пайваст кунанд.

Нуктаи дуюми муқоисаи ғояе, ки ба тасаввуроти зардуштӣ дар бораи ҳастию нестӣ ва осори онҳо дар онтологияи машшоиёни шарқӣ иртибот дорад, тақсими олам ба ду қисмат - руҳонӣ ва ҷисмонӣ ва ё ба таври

зардуштӣ - *гетиг* ва *меног* мутаносиб аст: «Илоҳиётшиносони зардуштӣ тасаввуроти қадимаро дар бораи Майнӣу, ки дар ҳамаи ашӯ ҳузур дорад, бо тасдиқи он ки Ахура Маздо амали хилқатро дар ду марҳила анҷом додааст, рушд додаанд. Аввалан, онҳо эълон доштаанд, ки он ҳамаи ашӯро дар шакли «руҳонӣ» ё ғайримоддӣ (ба забони паҳлавӣ - меног) офарида, сипас ба ҳамаи онҳо шакли «моддӣ» (*гетиг*) бахшидааст. Ҳастии моддӣ аз ҳастии қаблии ғайримоддӣ беҳтар буд, зеро офаридаҳои мукаммали Ахуро Маздо дар он дар шакли як чизи том ва маҳсус ба хайр соҳиб гаштаанд» [30, с. 48-49].

Дар фалсафаи машшоияи шарқӣ низ олам ба ду қисм ҷудо мешавад: *рӯҳонӣ* ва *ҷисмонӣ*. Ал-Фаробӣ сохтори онтологӣ-метафикии оламро баррасӣ намуда, оламро ба қисмҳои фав-ул-қамар ва таҳт-ул-қамар ҷудо кардааст [25, с. 47]. Сабаби аввал, ки ҳештанро тааққул мекунад, мавҷудеро меофарад, ки аз худаш фарқ мекунад. Ин ақли аввал, мумкин-ул-мавҷуд аст, ки вучудияти худро аз Вочиб-ул-вучуди ягона, ки он ҳам дар вучудаш касрат дорад ва метавонад фарқияти худро аз Сабаби аввал тааққул намояд. Тартиби фаязон ҳамин тавр идома меёбад, то даме ки ба ақли даҳум, ки бо он ақлҳои инфиродӣ ва фалаки нӯҳум - Моҳ, охиринаи ҷирмҳои осмонӣ анҷом мепазирад, бирасем. Дар натиҷаи ин раванди фаязон даҳ ақлу ва нӯҳ афлок ба вучуд меоянд. Пас аз фалаки Моҳ дараҷаҳои мавҷудоте ҷой доранд, ки дар ибтидои дараҷаҳои нокомил қарор доранд. Ҳамин тавр, пас аз баромадан аз фалаки охиринаи осмонӣ олами таҳт-ул-қамар ба вучуд меояд, ки аз тамоми мавҷудоти иборат аз модда ва шакл иборат аст. Моҳияти ҳар як фалак аз ду чиз иборат аст: субстрат ва нафс.

Дар устурашиносии тоҷикӣ-эронӣ, ки дар таълимоти онтологӣ низ инъикос меёбад, масъалаи замон дар доираи олами маънавӣ ва моддӣ баррасӣ мегардад. Замон худро олиии *зурвон* (*зервон*, *зрвона*)-ро таҷассум кардааст, ки қаблан ҳамчун замони беохир, абадият (*зурвана акарана*) тасаввур ёфта, дар ибтидои олам вучуд доштааст ва танҳо баъдан дар қисматҳои баъдии «Авесто» шакли замони ниҳой, табиӣ, олами (*зурвон даргоҳ-вадата*)-ро, ки на танҳо ибтидои он, балки ниҳоят, марғи онро дар назар дорад, касб

мекунад. Мувофиқи суннати зардуштӣ «дар ибтидо дар Кайҳон на замин, на Офтоб, на сайёраҳо, на ситораҳо, балки танҳо замони беохир - *зрвана акарана* вучуд дошт. Дар ин ҷо зикр мекунем, ки *зурвония* - таълимоти динию фалсафии бостонии эронӣ аст, ки чавҳари *зурвон* – замони беохирро мабдаи аввал медонист.

Дар таълимоти машшоияи шарқӣ ба ҷои «зрвана акарена» истилоҳҳои *дахр* ва *сармад*, инчунин дигар истилоҳҳои ба он марбут истифода шудаанд. Ибни Сино ҳастиро дар робита ба муттасилӣ ба се гурӯҳ ҷудо мекунад. Аввалан, ашъе ҳастанд, ки дар замон вучуд доранд. Онҳо ашъи тағйирёбанда мебошанд. Ба гурӯҳи дуюм ашъе дохил мешаванд, ки на дар замон вучуд доранд. Он абадият (*дахр*) ном дошта, замонро фаро мегирад. Гурӯҳи сеюм - вучудияти доимӣ бо муттасилият буда, онро нимаабдият (*сармадӣ*) меноманд; он абадиятро дар бар мегирад [120, с. 170-171].

Пас, байни *зрвана акарена* ва *дахр* чӣ гуна монандиҳо ва фарқиятҳо вучуд доранд? Умумияти асосӣ: ҳардуи онҳо ҳамчун абадияте муаррифӣ мешаванд, ки берун аз замон вучуд доранд. Агар *зрвана акарена* аксаран ба унвони соҳиб ё ҳоким зикр шавад, *дахр* - як майдони муваққатӣ барои зуҳур ё офариниши мавҷудоти олий ва мавҷудоти дигар аст ва ин равиши таҳқиқи Ибни Сино ва ҳам дигар машшоиёни шарқиро боз ҳам метавон ба ҳамин далели оддӣ тавзеҳ дод: дар шароити ҷомеаи асримиёнагии мусулмонон боло бурдани *дахр* аз Худо ғайриимкон буд. Дар маҷмӯъ, *дахр* аз рӯи тавсифоти умумиаш моҳияти *зрвана акаренаро* инъикос мекунад.

Ғояи эсхатологии зардуштӣ ва *зурвония* дар бораи Чинват (Чинвад) дар таълимоти намояндагони машшоияи шарқӣ бо тобишҳои гуногун баён шудааст: ҳангоме дар онҳо дар бораи тафсири *сирот-ул-мустақим* ва масъалаҳои марбут ба нубувват, рӯзи ҳисобу китоб, ҷазою эҳё ва ғайра сухан меравад, ки умуман аҳамияти метафизикӣ-онтологӣ-теологӣ доранд, дар асл мазмунан аз тафсири Чинват дар зардуштия тафовуте надоранд. Аммо ҳангоме ки машшоияи шарқӣ аз усули маҷозии тафсири ин масъала истифода

мебаранд, дар маънои эзотерикии худ он мазмуни тамоман дигар пайдо мекунад.

Боби дуюм «**Консепсияи ҳастӣ ва нестӣ дар фалсафаи машшоияи шарқӣ**» аз се фасл иборат аст.

Дар фасли аввал «**Диалектикаи би-л-феъл ва би-л-қувва дар дихотомияи ҳастӣ-нестӣ**» қайд карда мешавад, ки файласуфони машшоияи шарқӣ таҳти таъсири файласуфони Юнони қадим кӯшиш ба харҷ додаанд, ки ба умқи дарки табиат, ки онро ҳамчун як принципи фаъолият ва пас, ҳамчун чизи бе ҳаракат, аммо дар сарғаҳи чизи ҳаракаткунанда, ки боиси тағиротҳо мебошад ва дар сатҳи болоии мавҷудот сурат мегирад, ворид гарданд.

Таносуби би-л-қувва ва би-л-феъл воқеӣ дар моҳияти истилоҳе, ки ифодакунандаи офариниш – «*ал-файз*» аст, равшан зоҳир меёбад, ки онро метавон ҳамчун фаязоне маънидод кард, ки дар шакли ягона ва таснифшудаи тасвири механикӣ-детерминистии олам ба миён омада, дар ниҳояти кор маротиби судури гуногуни табиати ҳастиро ба вучуд меорад. Мавҷуди дуюм аз мавҷуди аввал ҳамчун ягонаи том аз мавҷуди аввал бармеояд ва мавҷуди аввал – Ақли Кулл ё Фаъол аст. Барои Форобӣ ва Ибни Сино, офариниши олам аз он оғоз мешавад, ки ҳамаи ин табиатҳо аз шакли ягонае пайдо мешаванд, ки бояд вучуд дошта бошад (*воҷиб-ул-вучуд*) ва он - Худост, ки баъдан фаровонии мавҷудоти имконпазири дигар (*мумқин-ул-вучуд*)-ро халқ мекунад. Ба ақидаи Форобӣ, Ягона мутлақ аст ва ҳама чизро дар бар мегирад; Он аз қувваи илоҳии хеш тавассути фаязони нур барои тавлиди ақл истифода мекунад, ки дар навбати худ Нафси куллиро меофарад ва Нафси куллӣ ба олами ҳаёт бахшида, ба нафси инсонӣ руҳ мебахшад, яъне сухан дар бораи аз би-л-қувва ба би-л-феъл овардани мавҷудоти олий ва мавҷудоти дигар меравад. Ал-Форобӣ ҳастиро ҳамчун «чизе, ки берун аз нафс дорои хислати муайяне дорад» тавсиф дода, ба хулосае меояд, ки дар ин маврид он ё дар ҳастии би-л-қувва ва ё би-л-феъл аст. Ҳастии би-л-феъл ду навъ аст: он чизе, ки наметавонад дар феъл набошад ва на як лаҳза дар ҳоли мутлақ - зеро он ҳамеша би-л-феъл аст - ва ҳар он чизе, ки би-л-феъл набуд, вале ҳоло би-л-

феъл аст ва пеш аз он ки би-л-феъл шавад, он би-л-қувва буд» [28, с. 245-246].

Дар мавриди Ибни Сино бошад, дар фаҳмиши *ӯ* чараёни фаязон аз мавҷуди илоҳӣ – *воҷиб-ул-вучуд* ва *Ақли Кулӣ* оғоз мешавад, ки ҳамчун миёнарав дар байни Худо ва ақлҳои дигар ба зоти худааш фаъолият мекунад. Азбаски Худо ягона аст, *ӯ* наметавонад бо онҳое, ки худӣ *ӯ* нестанд, муошират ва робита дошта бошад. Ин маънои аввал метавонад таъсири мустақими байни онҳо ва мавҷудоти дигарро пешгирӣ намояд. Вай тасдиқ мекунад, ки ҳангоми хилқати ашё, баъзеи онҳо ба як қисми муайяни мавҷудоти дигар осеб мерасонанд. Аммо нобудшавии ҳар як ҷузъи онҳо дар як вақт боиси пайдоиши ҷузъи дигар мегардад. Агар чунин намебуд, пас аз чизе пайдо шудани чизи дигар мумкин намегашт. Маънии офариниш (*такаввун*) тағйир додани қувва ба феъл аст. Ҳамин тариқ, чизе, ки вучуд надорад (*‘адам аль-шай’*) дар олам ҳаст (*қавн*) шуда наметавонад [1, с. 56]. Ниҳоят, дар болои ин марҳалаҳо ва ҳолатҳо Ақли фаъол қарор дорад, ки илоҳӣ буда, ақдро тавассути феъли маърифат мунаввар месозад, яъне қувваро ба феъл медарорад.

Насируддини Тӯси низ кӯшиш намудааст, ки бар асоси тафовути мавҷудоти *воҷиб-ул-вучуд* ва *имкон-ул-вучуд* назарияе таҳия созад. Тибқи ин назария, дар шакли мухтасар, *ӯ* тасдиқ мекунад - он чизеро, ки мо мумкин-ул-вучуд меномем, ба ҳастие ишора мекунад, ки метавонад вучуд дошта бошад, аммо ин вучудият ғайриимкон аст, магар он ки бо иллат, яъне аз ҷониби Худо тавлид нашавад [16, с. 42]. Ба ақидаи Насируддини Тӯсӣ, агар қобили қабул бошад, ки мавҷудот ба зоти хеш ҳастӣ дошта бошанд, Худо ҳеҷ чизро офарида наметавонист ва ба *ӯ* нокомилиҳо ва нуқсонҳои ворид мегашт, ки ба махлуқҳо хосанд. Ҳамин тавр, ашё танҳо моҳият ва вучудияти имкониро доранд, ки тавассути феъли хилқат ба онҳо ато шудааст. Дар мавриди ваҳдат низ ҳамин тавр аст. Худи моҳият на ваҳдат ва на касрат аст: он бетараф аст ва бо қувва, қудрати хеш вучуд дорад. Ваҳдат ва касрат ҷузъи

сохтори он нестанд; маҳз вучудияти би-л-қувва ва би-л-феъл аст, ки ашёро воҳид ё касрат мекунад.

Ал-Киндӣ, Форобӣ, Ибни Сино ва Насируддини Тӯсӣ муътақиданд, ки шаклҳои ҷавҳарии аз рӯйи мартабаашон олий низ феъли аввалини ҷавҳарҳои хеш мебошанд ва ҳатто агар шаклҳо вучуд надошта бошанд, феълҳои шаклҳо вучуд доранд. Машшоии шарқӣ, алалхусус ал-Форобӣ муътақид аст, ки дар байни ҳар гуна шаклҳое, ки дар би-л-қувва вучуд доранд, чизе ҳаст, ки бо қувва ва имкони худ омода аст танҳо дар феъл амалӣ гардад ва чизе омода аст, ки дар феъл амалӣ мегардад ва намегардад; он барои ду тазод омода аст. Он чизе, ки худ ба худ омода аст, ки танҳо дар феъл амалӣ гардад, ду навъ аст: он чизе, ки ба монеаҳои беруна дучор мешавад ва он чизе, ки умуман монеае надорад. Аз ин ду навъ он чизе, ки умуман монеаи беруна надорад, ноғузир дар феъл амалӣ мегардад [28, с. 290].

Машшоии дигар - Ибни Рушд аст (ки ўро аз нигоҳи ҷуғрофӣ машшоии шарқӣ номидан мумкин нест, зеро асли ў аз Испания мебошад, аммо метавон ҳамин тавр ҳам номид, зеро ки фалсафа ва илоҳиётшиносии ў мазмунан сирф хусусияти мусулмонии шарқӣ дошт) ба баҳсу мунозира бо Ибни Сино ворид гардида, ба он ишора намудааст, ки таваҷҷуҳ доштан ба сабабият кифоя нест, зеро тобеият таркиби дохилии объекти тобеъро пешакӣ муайян сохта наметавонад. Агар ба таври қатъӣ гӯем, бо қабул кардани ҳастии каси дигар, инсон худ ба худ боз ҳам соддатар намешавад. Агар хоҳем, ки байни феъли холис ва ақлонӣ тафовут гузорем, зарур аст, ки охирин таркибӣ бошад, яъне он бояд дорои қувва ва феъл бошад. Шарҳҳои Ибни Рушд тасдиқ мекунад, ки ҳар як мавҷуде, ки Худо нест, бояд қудрати воқеӣ дошта бошад. Ибни Рушд аз мафҳуми арастуии феъл истифода мебарад, вале бо таъкид бар авлавияти феъл ба унвони камолот, қувваро ҳамчун тавоноии ба даст овардани ин камолот муаррифӣ мекунад. Ба ҳамин тарик, вай имкони айнияти қувва ва моддаро ба нобудӣ мебарад: қувва на танҳо модда, балки ҳар як пазирандаи феъл низ мебошад [124, с. 386]. Ибни Рушд бо тадқиқи ин нукта ба мафҳуми қувва таърифи тозае илова кардааст: ҳар як қувва дар ду

канора ҷойгир аст, он метавонад ба феъл гузарад ва ё дар қувва боқӣ монад, ки он бо андешаи Насируддини Тӯсӣ дар бораи се навъи вучудият дар ҳолатҳои би-л-қувва ва би-л-феъл муқоисашаванда аст.

Барои машшоиёни шарқӣ ҳастӣ на аз ҳастӣ ва на аз нестӣ, балки аз модда, аниқтараш аз моддаи ибтидоӣ (*ҳайуло*) пайдо мешавад. Онҳо ин нуктаро бо гузориши тафовути байни ҳастии би-л-қувва ва ҳастии би-л-феъл, яъне бо ворид кардани мафҳумҳои амал ва имкон ифода мекунанд: модда дар ҳолати би-л-қувва аст, зеро ки он қобили шаклпазирӣ аст, аммо шакле, ки дар модда ба амал меояд, дар ҳолати би-л-феъл қарор дорад. Мавҷуд аз ҳастии би-л-қувва пайдо мешавад; модда дар ҳолати би-л-қувва қарор дорад, зеро он метавонад шакл гирад. Барои онҳо ҳастии би-л-феъл аз ҳастии би-л-қувва пайдо мешавад.

Дар фасли дуюм - «**Таносуби ҳастӣ ва хало**» масъалае зикр мешавад, ки тафаккури бисёре аз файласуфони фалсафаи исломиро ба худ ҷалб карда буд ва он ба масъалаи макон ва ҳамчун натиҷа аз он – ба холигӣ (*хало*) иртибот дошт.

Машшоиёни шарқӣ маконро ҳамчун сатҳи берунии ҷисми дарбаргирифта ва ё сатҳи дохилии ҷисми дарбаргирифта медонистанд ва дар ҳар сурат макон наметавонад ғайр аз дарбаргиранда (*мутамаккин*), яъне ҳовӣ ё ҳомили чизе бошад. Ибни Сино ба далели он ки маконро ҷудо аз имкон қабул намекунад, балки онро ҳамчун сатҳи берунии ҷисми меҳварӣ ва ё сатҳи дохилии ҷисми мутамаккин муайян мекунад ва он ки дар ҳар сурат ин макон ҷуз имконпазире нест, ки ё ҳомил аст ё маҳмул, ҳалоро ҳамчун муҳити озод аз ягон навъи модда тавсиф карда наметавонад. Аз ин рӯ, вай хало ё вакуумро ҳамчун фазои холие тасаввур намекунад, ки он аз ҳама гуна модда озод бошад. Барои ин вай ботил будани вакуумро бо якчанд принцип асоснок кардааст: 1) Набудани ченаки вакуум; 2) Фарзия дар бораи беохирӣ он; 3) Исботи имкони ҳаракат дар муҳити беохир. Бо гумони азим, сухан, тахминан, дар бораи ду маънии асосии «хало» меравад: аввалан, маъное, ки мо онро ҳадсӣ (интуитивӣ), рӯзмарра меномем, ки тибқи он «хало» ҳамчун набудани

мазмун, яъне набудан ё ноқисии чизе, ки метавонад фазои муайяни
чисмониро ишғол кунад ва он чизест, ки дар асл ин корро «намекунад».
Маънии дуом чунин аст, ки онро метавонем «физикӣ» бигӯем ва мувофиқи
он хало ё вакуум - фазоест, ки дар таркибаш ҳеч моддаеро надорад, ки он ба
василаи физикӣ ва ё кимиёвӣ қобили қабул буда тавонад.

Ал-Фаробӣ, ки рисолаи махсусе бо номи «Дар бораи вакуум» дорад, низ
кӯшиш кардааст, ки онро дарк намояд. Ал-Фаробӣ дар кӯшиши рад кардани
иддаои муҳолифони худ аз андешаҳое оғоз мекунад, ки ақаллан дар назари
аввал, ба тасаввурот дар бораи имконнопазир будани фазои мутлақ асос
ёфтааст. Барои мудаллали созиши андешааш, ӯ нахуст фарз мекунад, ки ба
гуфтаи муҳолифонаш, дар дохили зарфи чаппашудае, ки ба об меғўтонанд,
ҳангоми аз даҳони вай берун кашидани ҳаво холигии қисман ба вучуд меояд.
Яъне ӯ фарз мекунад, ки вакуум дар як қисми ҳаҷми умумии зарф ба вучуд
омада, боқимондаи он аз ҳаво пур мешавад. Сипас ӯ нишон медиҳад, ки
қитъае, ки аз ҳама гуна модда холи фарз карда мешавад, ҳатман андоза, яъне
ҳаҷм дошта бошад [28, с. 173-174].

Ал-Фаробӣ ба ақида дар бораи фазои мутлақ ва алаҳхусус ҳалои мутлақ
ба он андозае, ки он берун аз доираи афлок вучуд дорад, муҳолиф буд, аммо
ин ҳатман маънои онро надорад, ки ӯ консепсияи фазоро дар дохили олами
мо як чизи новобаста аз ҷисмҳои моддӣ ҳамчун сафсатае мешуморад [28, с.
183]. Ал-Фаробӣ бо тақия ба тезисҳои муқаддимавии пешина ба масъалаи
асосӣ, яъне ба шарҳу тафсири далелҳои, ки аз таҷрибаҳо бо зарфи чаппашуда
мушоҳида шудаанд, меғузарад. Ӯ нуктаҳои қаблӣро ба таври зерин
муттаҳид мекунад. Вақте ки аз даҳони зарф ҷаббида, як қисми ҳавои дар он
мавҷудбударо кашиданд, ҳавои боқимонда маҷбур шуд, ки тамоми зарфро
пур кунад ва то даме ки гардани зарф бо ангуштҳо маҳкам шуд, ин ҳаво
ҳаҷмеро ишғол мекард, ки аз ҳаҷми муқаррарии худ он бештар аст. Вакуум
ба вучуд наомад; ҳаво танҳо дар ҳолати васеъшуда боқӣ монд. Аз тарафи
дигар, ҳангоме ки зарфро ба об ёғўтонданд ва монеа аз даҳони он гирифта
шуд, қувваи боздоранда аз байн рафт. Ҳаво ба ҳаҷми табиӣ худ баргашта, ба

фазли хосияти ҳаво ва об барои нигоҳ доштани тамос ва часпидан ба хамдигар, об ҳаворо ҳангоми ҳаракати болоравандаи он пайгирӣ мекард ва ҳангоми бозгашти ҳаво ба ҳаҷми муқаррариаш фазои дохилии зарфро пур мекард. Дар ҳолати аввал аз сабаби чандирии ҳаво аз ташаккулёбии вакуум пешгирӣ карда шуд; дар зарф хало ба вучуд наомад, гарчанде ки як қисми ҳаво аз он бо зӯрӣ кашида мешуд. Дар мавриди дуюм, яъне ҳангоме ки монеа аз сӯрохии даҳони он гирифта шуд ва зарф ба об ғӯтонда шуд, боз ба вучуд омадани вакуум пешгирӣ карда шуд, ин дафъа аз тариқи ба зарф ворид шудани об. Иллати дохил шудани об ба зарф аз пайвастшавии об ва ҳаво аст ва чунин қувваи ҷозибасе, ки вакуум аст, дар он вучуд надорад. Ин ҳукми ниҳии Ал-Форобӣ дар мавриди мавҷуд набудани хало аст.

Масъалаи мавҷудияти халоро метавон дар «Ал-Осор ул-боқия»-и Абу Райҳон Берунӣ мушоҳида кардан мумкин аст. Сайид Ҳусайн Наср нахустин бор таваҷҷуҳро ба ин қитъа ҷалб намуда, чунин пиндоштааст, ки Берунӣ дар он бар хилофи мавҷудияти хало далелҳо овардааст [105, с. 126]. Аммо, агар ба матн бодикқат назар афканем, маълум мешавад, ки ин тавр нест. Масъалаи асосие, ки ал-Берунӣ дар ин ҷо ба он дахл мекунад, ҳаракати табиии об ва самти он мебошад. Ҳангоми дифоъ аз таълимоти арастуӣ, ки тибқи он об ба маркази Замин майл дорад, эътироф мекунад, ки дар баъзе мавридҳо об боло мебарояд ва сабаби чунин ҳолатро шарҳ медиҳад. Маҳз дар ҳамин лаҳза дар ҳукмҳои ӯ соати обӣ ва вазифаи он шарҳ дода мешавад. Ал-Берунӣ ин дастгоҳро «обдузд» меномад, ки агар онро бо об пур кунед ва ҳар ду канорашро ба ду зарфе, ки сатҳи обашон якхела аст, дароред, пас оби соати обӣ - «обдузд» то ҳар қадаре ки зарур бошад, беҳаракат мемонад. Дар ин маврид, шарҳ медиҳад мутафаккир, ҷазбшавии об ба сӯи Замин нақши калон мебозад ва он ҳангомест, ки як канораи соати обӣ ба поён фароварда мешавад, он ҷазб мешавад ва об ба поён равон мешавад ва раванди рехтани об ба иллати «ба ҳам ҷазб шудани нуқтаҳои васлшавии ҷузӯҳои он» то тамом шудани оби дохили зарф идома меёбад.

Як чиз равшан аст, ки ал-Берунӣ ба ҳаракати табиии об мутаваҷҷеҳ аст ва ӯ барои шарҳу тавзеҳи он кӯшиш мекунад, ки чаро об метавонад дар соати обӣ муаллақ монад. Азбаски дар ин нукта моҳияти рӯҷуи ӯ ба ин масъала ифода меёбад, вай кӯшиш мекунад, ки ин мушоҳидаро новобаста аз он ки хонандааш ҷонибдори мавҷудияти хало ё муҳолифи он бошад, шарҳ диҳад.

Дар фасли сеюми «**Таносуби ҳастӣ, нестӣ ва начизӣ**» таъкид шудааст, ки машшоияи шарқӣ яке аз аввалин тезисҳои худро дар офариниши ҳама чиз аз ҳеч чиз медонад. Мураккабии ин масъала дар якҷанд ҷиҳатхост: агар онҳо танҳо ба он тарзе таркибӣ бошанд, ки пурқунандаи ҳастӣ мебошад, пас табиист, тасдиқ бикунем, ки мафҳумҳои нестӣ ё начиз вучуд надоранд, зеро нестӣ – нобудӣ, нарасидани ҳастӣ буда, новобаста аз он ки шумо онро чӣ гуна фаҳмидан мехоҳед, он ҳамеша чизест, ки ҳастӣ нест.

Ал-Форобӣ дар мавриди мумкин-ул-вучуд (на худоён!) сухан ронда, иддао мекунад, ки ин объектҳо «ашёи мутааххир»-ро ифода мекунанд, ки нокомилтарин ҳастиро ба ин маънӣ доранд, ки аз ҳастӣ ва нестӣ иборат меёбанд. Ӯ ду мафҳум – ҳастии имконро ҳамчун яке аз паҳлӯҳои мавҷуд ва имкони ҳастӣ - инчунин яке аз ҷонибҳо, вале аллакай ҳастиро ҷудо мекунад. Аз ин ҷо, Ал-Форобӣ таъкид мекунад, ки ҳастии Сабаби аввал дар ҷавҳари ҳуди он вучуд дорад ва дар ҷаҳорҷӯби назарияи маротиби судур тавзеҳ медиҳад, ки вай ин ҳастиро на танҳо ба ҳастии он, ки вучудияти он имконпазир аст, балки инчунин ба он, ки метавонад вучуд надошта бошад, тақсим мекунад. Ба ибораи дигар, ал-Форобӣ ҳастӣ ва ғайривучудиятро эътироф мекунад ва чунин тафсир бо ҳастии зеҳнӣ созгор аст, зеро ҳам имконпазир ва ҳам имконнопазир мафҳумҳои ҳастанд, ки дар ин ҳолат дар шуур ҳастанд.

Ҳамин тариқ, чизе аз соҳаи мавҷудоти ақл ё мавҷудоти сирф айнӣ сохта мешаванд, ки танҳо дар ақл ҳосил шуда, онҳоро таҳти тааққул қарор медиҳад ва онҳо, ба истилоҳ, «мавҷудоти тафаккурӣ бо бунёдашон дар воқеият» мебошанд. Ба калимаи «начиз», «нестӣ» мафҳуме, як навъ қобилияти маърифатие мувофиқ аст, ки ҳастии ақро бо бунёди воқеӣ ифода менамояд

ва маънои аслии он - набудан, халои ҳастӣ мебошад [25, с. 60]. Он ки нестӣ ё начиз – ин маъно аст, ифодагари он нест, ки мафҳуми баёнкунандаи он худи вай буда, бо маънии «набудани ҳастӣ» сохта шуда бошад ва набудани ҳастӣ ба зоти худи он, бо нобудии холиси он зоҳир мешавад.

Ба андешаи Ибни Сино эътиқоди иштибоҳ дар бораи он, ки шайъ сабаби «мавҷудияти пас аз нестӣ аст», моро ба андешае водор мекунад, ки агар чизе пайдо шудааст, пас он метавонад ба зоти хеш бидуни сабаб вучуд дошта бошад. Ба ибораи дигар, эътиқод дар бораи он, ки нақши шайъ ба вучуд овардани «вучуд пас аз нестӣ» аст, эътиқоди дигареро пуштибонӣ мекунад, ки тибқи он чунин нақш то даме ки шайъ вучуд дорад, зиёдатист. Ҳамин тавр, Ибни Сино бар он назар аст, ки ашъи мавҷударо метавон ба ду гурӯҳ тақсим кард, яъне: 1) ашъе, ки бинафсиҳи вочибанд ва 2) ашъе, ки бинафсиҳи имкон доранд. Ин тақсимои мавҷудият ниҳой аст, зеро он чизе, ки ғайриимкон аст, вучуд надорад. Сипас, Ибни Сино он чиро, ки барои вучуди худ дар зоти хеш вочиб аст ва он чиро, ки барои вучудияти худаш имкон дорад, фарқ гузошта [117, с. 37], тасдиқ мекунад, - он чизе, ки дар зоташ вочиб аст, сабаб надорад.

Пешниҳоди андешаҳои Форобӣ ва Ибни Синоро, ки дар он нестӣ ба ғайривоқеии вучуднадошта («ғайривоқеӣ» - «ғайривучудӣ») ҳамл шудааст, таҳқиқ намуда, дарёфтем, ки «ғайривучудӣ» ё воқеият ё ғайривоқеиятро ифода мекунад. Агар он воқеиятро ифода мекард, он гоҳ воқеият ба субъекти «ғайривоқеӣ» ҳамл мешуд: ин нукта онҳоро маҷбур мекард, тасдиқ кунанд, ки ҳар чизе ки вучуд надорад, воқеӣ аст, ҳатто агар он имконнопазир аст. Аз ҷониби дигар, агар «ғайривучудӣ» ғайривоқеиро ба вучуд меовард, он гоҳ тафовути васеи байни субъект (-и ғайривоқеӣ) ва предикат (-и ғайривучудӣ) қатъ мегардид: ин нукта ба фарзияи ҳарду файласуф ҳам муҳолиф аст, зеро онҳоро водор месохт эътироф кунанд, ки ҳар чизи ғайривучудӣ - ғайривоқеист. Ба ҳамин тарик, онҳо ё тасдиқ мекарданд, ки ҳамаи ғайривучудӣ воқеист ва ё иддао мекарданд, ки ҳамаи ғайривучудӣ – ғайривоқеӣ аст: ягонтои ин ду фарзия барои онҳо қобили қабул нест. Аз ин рӯ, онҳо тасдиқ

мекарданд, ки он ғайримавчудҳое, ки ашё ҳастанд, воқеияти фарозеҳнӣ (*субут*) доранд, вале воқеияти онҳо аз ҷиҳати интенционалӣ бо худӣ вучудият яксон аст.

Насируддини Тӯсӣ бар ин назар аст, ки ҳеҷ кас наметавонад ба мавчудияти ғайримумкинҳо бовар кунад. Ӯ пешниҳод мекунад, ки ҳадди ақал дар баъзе мавридҳо дар байни моҳияти объекти фарозеҳнӣ ва моҳияти *шабаҳ ё сурати* зеҳнии он бояд тафовути ҷиддӣ вучуд дошта бошад: гармии воқеӣ аз шакли зеҳнии гармӣ билкул фарқ дорад ва ин шарҳ медиҳад, ки чаро аввали онҳо амали гармкуниро иҷро мекунад, аммо дуюмиашон - наметавонад. Аз ин ҷо бармеояд, ки на ҳар як мавчуд дорои вучудияти ҳам зеҳнӣ ва ҳам мушаххас аст ва дар ин ҳол он моҳиятан ҳамон шайъ боқӣ мемонад: ҳувияти гармӣ аз ҳувияти шакли зеҳнии гармӣ фарқ мекунад [123, с. 408-410].

Ҳастии комил ё холис, набудани ҳама гуна ҳастӣ - ботил аст, чунон ки Ал-Фаробӣ ва Ибни Сино таъкид мекунанд ва он бештар на ба сабабҳои равонӣ, ки дар доираи он мо чунин мепиндоем, балки ба хоҳири он аст, ки он мафҳуме хоҳад буд, ки ба таври ҳаққонӣ ба воқеияти ашё иртибот дошта наметавонист, зеро Ҳастии воҷиби мутлақ – вучуд дорад ва фарзия дар бораи он ки Он - «ҳастии бартаридошта» ҳаст ё нест, ботил хоҳад буд. Нестӣ ҳамчун вучуд надоштани мавчуд ва ё ҷузъҳои он аст; ин тафовут аз он аст, ки дар асл вучуд дорад ва ё вучуд надоштани томияти он чизе, ки вучуд дорад. Машшоиёни шарқӣ ин нестӣ ё набудани ҳастиро чизе мефаҳманд, ки аз ҳастӣ мутлақо фарқ дорад. Дар идомаи ин андешаҳо Насируддини Тӯсӣ дар посух ба суоли ҳамсӯҳбати худ дар бораи он ки оё *имкон* ғайримавчуд (*'адамӣ*) аст, қайд мекунад, ки имкон на дар ҳамаи ҳолатҳо мавчуд аст ва на дар ҳамаи ҷиҳатҳо ғайривучуд аст, зеро ки агар он ғайримавчуд дар ҳамаи ҷанбаҳо мебуд, он гоҳ дар бораи «вучудият» ҳарфе намегуфтанд. Ба ибораи дигар, он чизе, ки ҳастӣ нест, чизест, ки аз ҳастӣ мутафовит аст, чизест, ки ба ҳастӣ мувофиқ нест ва ҳастӣ ва ё он чизеро, ки мо дар метафизика сабаби ҳастӣ меномем, моҳият ва вучудият мебошад. Пас, нестиро метавон чунин тавсиф

кард: номуайяни аст, чизе, ки ба ба зоти худаш муқобил ва муқолиф аст, яъне ҳар чизе, ки зиддимохият ё ғайримохияти мавҷуд аст, ҳулоса мекунад Насируддини Тӯсӣ.

Ал-Форобӣ гӯё ин андешаро идома дода, шарҳ медиҳад, ки дар олами ҳастӣ, ки дар он қасрати номаҳдуди мавҷудот дар тамоми фарогирии комили Мутлақ ва Вочиб-ул-вучуд ширкати зинанизомӣ, маҳдуд ва шартӣ дорад, ҳар яке аз ин мавҷудот ва ҳамаи онҳо дар маҷмуъ, молики онанд, ки ба тарзи мусбат ҳастанд, аммо дар айни замон онҳо аз сабаби маҳдудиятҳои дохилии худ дар робита бо қудрати ҳамаҷонибаи Принсипи аввал, ки аз он бармеоянд, начизанд. Вай инчунин тавзеҳ медиҳад, ки ин ба сабабҳои дуҷумдараҷа ноқомилӣ ҳос буда, ҷавҳари онҳо аз мабодии дигари аввалӣ қасб мегардад ва ҳастии онҳо бар думболаи ҳастии дигарон буда, метавонад ба нестӣ равад.

ХУЛОСА

Натиҷаҳои асосии илмии рисола

Дар натиҷаи таҳқиқоти бахшида ба масъалаи ҳастӣ ва нестӣ дар фалсафаи машшоиёни шарқӣ ҳулоса ва пешниҳодҳои зерин таҳия карда шуданд:

1. Таҳлили дастгоҳи мафҳуми марбут ба масъалаи ҳастӣ-нестӣ дар таълимоти фалсафии машшоиёни шарқӣ нишон медиҳад, ки онҳо бевосита дар таълимоти худ истилоҳоти юнониёни қадимро, ки ба арабӣ тарҷума шудаанд, истифода бурда, масъалаи ба ин истилоҳот мувофиқро баррасӣ менамоянд, аз ҷумла, масъала дар бораи он, ки ақл дар кадом асос бо объекти худ робита барқарор мекунад ва фарз мекунанд, ки он ба воқеият дастрасӣ пайдо мекунад - мавзӯи умумие, ки барои чанд самтҳои фалсафӣ - мантиқ, психология, назарияи маърифат, онтология, фалсафаи забон ва ғайра ҳос аст. Ҳамин тариқ, таълимоти машшоиёни шарқӣ дар бораи ҳастӣ аз мақулаи моҳият, ба маънои хосиятҳои, ки яки воҳидро ташаккул медиҳанд ва аз боқимондаи онҳо комилан мустақил, вале қодир ба қабули ҳастӣ, аз мақулаҳои *ҳудус* ва *муҳдас*, *вучуд* ё муодили тоҷикии он - *ҳастӣ*

(«мавчудият»), *маҳийӣ* («чизӣ» ё «моҳият»), *зот* («моҳияти худӣ»), инчунин аз мақулаҳои дигари ҳамрадифи онҳо иборат мебошад. Дар ин динамика истилоҳоти мазкур духӯра, номуайянд, зеро онҳо асрори муносибати байни ғайбӣ ва маъноӣ ва объектҳои мувофиқ, ду ченакро, ки тарзи мавчудияти онҳо ба ҳамдигар коҳишбанда нест ва бо вучуди ин, метавонад ягонагиро ташаккул диҳад, иборат аст. Умуман, дастгоҳи мафҳумӣ, ки дар фалсафаи машшоии шарқӣ моҳияти ҳастӣ ва нестиро инъикос мекунад, тағйирбанда ва гуногун аст [1-А;8-А];

2. Ақоиди машшоӣни шарқӣ дар бораи ҳастӣ ва нестӣ бо фалсафаи файласуфони Юнони қадим, бахусус Арасту робитаи зич доранд. Ба ғайр аз таъсири арастуӣ, ки тамоми фалсафаи онҳоро фаро гирифтааст, машшоӣни шарқӣ аз ақидаҳои онтологӣ навафлотунӣ, Евклид, Птолемей, Пифагор ва ғайра илҳом гирифтаанд. Муайян карда шуд, ки машшоӣни шарқӣ аз онҳо ақидаҳо дар бораи Принципи аввал ва зухуроти он, дар бораи модда ва сурат, ҷавҳар ва араз, дар бораи афлоки осмонӣ, таносуби руҳонӣ ва ҷисмонӣ, нузули ғайбӣ ва вучуд ва мавҷудот ва ғайраро гирифтаанд. Дар баробари ин, дар фалсафаи машшоии Шарқ ихтилофҳо ва зиддиятҳо бо ақидаҳои файласуфони Юнони қадим баръало намоён мешаванд. Ин дукутбӣ пеш аз ҳама дар принципи маъноӣ-онтологӣ дихотомияи ҳастӣ – нестӣ зоҳир меёбад, ки то як андоза ба таъсири Арасту ба мутафаккирони Шарқ асос ёфтааст [3-А; 6-А];

3. Дар суннати тоҷикӣ-форсӣ тамоюл ба ҷониби ташаккул додани мафҳумҳои мучаррад (абстракти)-ие, ки «нақши моҳиятҳои илоҳиро бозӣ мекунанд», аллакай дар готҳои авастӣ ҷой дошта буданд ва дар дини зардуштии даврони баъдӣ хеле равшан мушоҳида мешавад. Иттилои машшоӣни шарқӣ бо ғояҳои онтологӣ зардуштиён тавассути анъанаҳои космогонӣ эллини ва гностикӣ шояд ба ҳубӣ барои дарки ақидаҳои онтологӣ меросии онҳо дар бораи ҳастӣ ва нестӣ илҳом бахшида ва ё мусоидат карда бошад. Дар ин онтология машшоӣни шарқӣ пеш аз ҳама масъалаи ҳастиро бо нур пайвастаанд, ки аслан як ғояи зардуштӣ дар заминаи

концепсияи санавияти нур ва зулмат аст, ки дар заминаи он принципҳо дар бораи он ташаккул меёбанд, ки дар ҳастии олам қонунҳо ва низоъҳо вучуд доранд; дар бораи офариниши олам аз ҳеч чиз, аз хало ба туфайли Принципи аввал ё Мавҷуди Олӣ дар безамонӣ; ғояҳои динӣ дар бораи Худои ягона, биҳишт ва дӯзах, рӯзи қиёмат ва кушоиши ниҳони олам, дар бораи фариштагон ва девҳо; ғоя дар бораи олами офаридашуда ё ноофаридашуда ва ғайра [2-А; 7-А];

4. Дар диалектикаи би-л-феъл ва би-л-қувва, ки дар дихотомияи ҳастӣ-нестии машшоиёни шарқӣ инъикос ёфтааст, зухуроти асосии қувва - қувваи заиф мебошад, зеро вай дар ниҳояти қор ба феъл муҳолифат мекунад. Қувва тавассути феъл маърифат мешавад; он барои феъл таъйин шудааст, вале дар он маҳрумият аз ин феъл ҷой дорад. Онҳо мушаххасан дар ҳастии воқеан вучуддошта зоҳир мешаванд, ки дар он машшоиёни шарқӣ чунин фарқиятҳо гузоштаанд: а) қувваи айнӣ (объективӣ), ё қувваи холис, ки низоми номутақодир мафҳумҳоро дар бар мегирад. Онро баъзан потенциали интенционалӣ (қасдӣ) меноманд; б) қувваи зеҳнӣ (субъективӣ), яъне маҳз қувваи фаъоли воқеӣ, ки ҳамчун сабаби табиқии ҳастии дигар ба қувваи камфаъол мутаваҷҷеҳ шуда, бо феъл дар сатҳҳои гуногуни ҳастӣ, инчунин дар ҷавҳар ва араз «омезиш» меёбад; в) қувваи сирф заиф, ки он ба ҳайси моддаи нахуст дар шарҳи тағйироти воқеӣ истилоҳи маҳдудқунанда мебошад [1-А; 4-А; 9-А];

5. Машшоиёни шарқӣ ба таҳқиқи масъалаи муносибати ҳастӣ/нестӣ ва хало рӯ оварда, онро дар доираи фазо ё макон баррасӣ мекунанд. Онҳо ба таври расмӣ имкони ҳаракатро дар хало рад мекунанд ва ба исботи далели имконнопазирии ҳаракати табиқии даврӣ даст мезананд: дар хало на ҳаракат ва на суқун имконпазир аст, аммо дар ҳар макон ҳаракат ва суқун вучуд дорад ва бинобар ин хало - макон нест. Дар хало ҳаракати даврӣ вучуд дошта наметавонад, зеро хало ҳосияти интиҳо ё тамомшавӣ надорад, ба шарте ки агар бар иловаи он ягон қисми беохир вучуд надошта бошад ва он гоҳ ин қисм намегузорад, ки он ба таври беинтиҳо идома ёбад. Шарт дар он аст, ки

ин хало-фазо бояд беохир бошад ва он хеле муҳим аст, зеро имконнопазирие, ки машшоиёни шарқӣ ворид месозанд, натиҷаи бевоситаи фазои беохирӣ холигии эҳтимоли мебошад. Аслан, сухан дар бораи ду маънои асосии «хало» меравад: якум он маъноест, ки мо метавонем онро ҳадсӣ, рӯзмарра меномем, ки мувофиқи он «хало» ҳамчун нобудии мазмун, яъне вучуд надоштан ё нуқсонии чизе муайян карда мешавад, ки метавонад фазои муайяни ҳисмониро ишғол кунад ва он дар асл ин корро «ичро намекунад». Бархе аз машшоиёни шарқӣ ин ақидаро ҷонибдорӣ карда, барҳи дигари онҳо ин ақидаро рад кардаанд [4-А; 5-А; 8-А];

6. Таносуби байни ҳастӣ-нестӣ-начизро машшоиёни шарқӣ бо тасдиқи тезис дар бораи он, ки воқеияти вучудият ҳамчун пайдоиши натиҷаҳо ва ҳатто сабаби таркибёбии чузъҳои моҳият доништа мешавад, баррасӣ мегардад. Дар мавриди Худо воқеияти вучудият бе моҳият (начиз) ва чавҳар надорад, дар ҳоле, ки дар мавриди мавҷудоти иҷтимоӣ он бо моҳиятҳо ба маъное ҳамроҳ мешавад, ки моҳият аз мавҷудоти иҷтимоӣ таҷрид (абстракт) мешавад. Онҳо тавзеҳ медиҳанд, ки агар чизе аз мабдаи мовароуттабиӣ пайдо мешавад, он хуввияти мутафовит аз онро пайдо мекунад ва ду мафҳум ба миён меояд: 1) он чизе, ки аз мабдаъ бармеояд ва он ҳастӣ аст ва 2) он чизе, ки ҳастиро пайгирӣ мекунад, онро моҳият меноманд. Ба гуфтаи онҳо, моҳият натиҷаи вучудият дар ҳастии он аст, дар ҳоле ки вучудият фикран натиҷаи начиз ё нестӣ аст, зеро он дар зеҳн ҳосияте барои моҳият аст. Аз ин рӯ, ҳамаи ашё аз нигоҳи моҳияти онҳо, агар ба мумкин-ул-вучуд мутааллиқ набошанд, сазовори нестӣ мебошанд. Ҳастии зеҳнӣ ё ҳастии ақл на танҳо «ҳастии мантиқӣ», ҳастии «ниятҳои дуом» ва ё чизе мебошад, ки ҳастии ҳақиқӣ «ба воситаи маърифат» ба даст овардааст; навъҳои дигари ҳастии ақл низ вучуддоранд: ин ҳам муносибатест, ки онро ақл дар ҳастии воқеӣ волегузорад; муносибате, ки дар вучуд ягон чизи воқеиро дар назар надорад ва ё ҷой намедиҳад, вале ақл онро ба хотири баъзе роҳатҳое, ки дар он пайдо мекунад, ба ин ҳастӣ нисбат медиҳад [8-А; 4-А; 6-А].

ТАВСИЯҲО БАРОИ ИСТИФОДАИ АМАЛИИ НАТИҶАҲОИ ТАҲҚИҚОТ

Дар рафти омӯзиши масъалаи онтологии ҳастӣ ва нестӣ дар фалсафаи машшоиёни шарқӣ асосҳои назариявии масъала асоснок карда шуданд, ки аз рӯи натиҷаҳои он тавсияҳои зеринро пешниҳод мекунем:

Натиҷаҳои таҳқиқот барои идроки вучудияти инсон дар шароити муосири ҳаёту фаъолияти ӯ аҳамияти бунёдӣ доранд: ӯ дар дохили ҳастии умумӣ дар олами ҷисмонӣ ҳаёт ба сар мебарад ва маҷбур аст, ки пайваста дар роҳи интиҳоб бошад. Барои экзистенциалистҳо интиҳоб ва субъективият маҳдудиятҳои озодиро ифода мекунанд ва барои фирор аз масъулият барои амалҳои худ, чунин одамон барои худ баҳонаеро ба мисли зарурат, тақдир, имон, тақдир, детерминизм ва ғайра пеш меоваранд. Интиҳоби мо ба олами ҷисмонӣ бо тамоми камбудихои мавҷудааш пайвандӣ дорад, аз ин ру, ҳамеша ягон фаъолиятро иҷро кардан лозим аст. Инсон наметавонад ҳалои байни ҳастӣ ва нестрио, ки бо «Ман»-и ӯ мувофиқат мекунад, паси сар намояд. Барои пешгирӣ кардани ҳамаи ҷустуҷӯҳо, мо бояд кӯшиш ба харҷ диҳем, ки онҳоро анҷом диҳем, аммо ноком мешавем. Ҳар як шахси ҷиддӣ дар байни талошҳои бошуурона барои худфоилии осоиштааш тавассути амалҳои ҷисмонӣ ва нақшҳои иҷтимоӣ ва ё идроки холистар ва ногаҳониҳои шадиди нестӣ дар мубориза бошад. Ин маънои онро дорад, мо боварӣ дорем, ки мо дар оламе умр ба сар мебарем, ки онро ба нақша гирифтаем ё кӯшиш мекунем, ки озод бошем ва роҳҳои навро ҷустуҷӯ намоем.

Ҷаҳони муосири имрӯза бо носозгориҳои зиёди ахлоқӣ мувоҷеҳ аст ва ин вазъият дар натиҷаи муборизаи байни «нестӣ» ва даъво барои «чизе» ба миён омадааст. Дар чунин сатҳи байналмилалӣ ва кулӣ даъво барои «чизе» ва инкори он барои дигарон ва бо ҳамин васила баррасии дигарон ҳамчун «начиз» оламро ба худкушӣ мебарад. Имконияти онро вучуд доштани ҷанги ҳастай, истифода аз силоҳҳои биологӣ ва кимиёвӣ, ки бо зарбаҳои мушакӣ дастгирӣ мешаванд, тасдиқ мекунад. Гумроҳӣ дар боби нестӣ як миллатро ба муобили миллатҳои дигар бармеангезад. Мубориза барои бартараф кардани

ин тафовутро чомеа то даме идома медиҳад, ки нобаробарии иҷтимоӣ ба ҳадди принсипи сохтори иҷтимоӣ зоҳир ва ё боло бардошта мешавад. Чаро фарқият ва нобаробарӣ чой дорад? Ҷавоб қалбаки нест. Танҳо аз он сабаб аст, ки яке дигареро ҳамчун «ночиз» номида мегирад ё дарк мекунад. Бадбахтиҳои иҷтимоӣ, низоъҳо ва садои нақораҳои ҷангӣ, таҳдидҳои нобудкунӣ ё нобудшавӣ, ки онҳоро дар саросари ҷаҳон мебинем ё мешунавем, бо ақида ё эътиқод дар бораи он, ки яке чизе ҳаст ва дигаре – начиз аст, ҳеҷ рабте надорад. Ва маҳз кӯшиши исбот кардани он аст, ки як чиз воқеан бузургтар аз он аст, бегона («начиз») пазируфта мешавад, сабаби аслии ин ҳама аст. Кишварҳои «бародари калон» захираи ғании мушакҳои харобиовар доранд ва онҳоро ҳамчун абзори тарсу ваҳм ба муқобили халқҳои кӯчактаре, ки онҳо худро хору зор, мазлум ва начиз эҳсос карда, акнун ба даст овардани он азаматро меҷӯянд, истифода мебаранд.

Натиҷаҳои таҳқиқоти диссертатсия барои як сокини муосири Тоҷикистон низ амалан муфид аст ва ӯ бинобар кушодагии ҷаҳонӣ имкони ҳаракат дар саросари ҷаҳонро дорад, ки дар он ҷо қору зиндагӣ барояш беҳтар аст, вале ҳувияти худро ба воситаи дарк ва арзёбии мансубияти вай ба миллати тоҷик аз дидгоҳи дихотомияи ҳастӣ-нестӣ, «чизе» ва «начиз», «бародари хурдӣ» ва «бародари калон» ва ғайра нигоҳ медорад.

РҶҲАТИ ИНТИШОРОТИ ИЛМИИ ДОВТАЛАБИ ДАРАҶАИ ИЛМӢ

I. Мақолаҳое, ки дар маҷаллаҳои тақризшаванда ва тавсияшудаи Комиссияи олии аттестатсионии назди Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон ба таърифи расидаанд:

[1-М] Киматшоев Ш.Л. Основные категории, отражающие суть бытия и небытия в философии восточных перипатетиков (“Маҷулаҳои асосие, ки моҳияти ҳастӣ ва нестиро дар фалсафаи машшоияи шарқӣ инъикос

менамоянд”) [Текст] / Ш.Л. Киматшоев // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон, 2024. - № 3. - С. 79-85.

[2-М] Киматшоев Ш.Л. Влияние доисламской таджикско–персидской философии на онтологию восточных перипатетиков (“Таъсири фалсафаи тоисломии тоҷику форс ба онтологияи машшоиёни шарқӣ”) [Текст] / Ш.Л. Киматшоев // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон, 2024. - № 6. (Қисми 2) - С.165-172.

[3-М] Киматшоев Ш.Л. К вопросу о влиянии идей античных философов на онтологические представления восточных перипатетиков (“Дар бораи масъалаи таъсири ақидаҳои файласуфони атиқа ба ақидаҳои онтологияи машшоиёни шарқӣ”) [Текст] / Ш.Л. Киматшоев // Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А. Баҳоваддинови Академияи миллии илмҳои Тоҷикистон. - 2024. - № 2. - С. 156-163.

[4-М] Киматшоев Ш.Л. Соотношение бытия и пустоты в учениях восточных перипатетиков (“Муносибати байни ҳастӣ ва хало дар таълимоти машшоиёни шарқӣ”) [Текст] / Р.З. Назариев, Ш.Л. Киматшоев // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. - 2024. - № 7. - С.94-100.

II. Интишороти дигари муаллиф

[5-М] Қиматшоев Ш.Л. Тавсифи умумии фалсафаи Аҳмади Дониш. («Общая характеристика философии Аҳмада Дониша») [Матн] / Ш.Л. Қиматшоев / Масоили мубрами илмҳои ҷомеашиносӣ дар замони муосир// Маҷмуаи маводи конференсияи илмӣ-назариявӣ байналмилалӣ / Актуальные проблемы общественных наук в современной эпохе (Сборник материалов международной научно-практической конференции). – Душанбе: ДМТ, 2021. - С.429-436.

[6-М] Қиматшоев Ш.Л. Ҳамоҳангӣ ва тафовути таълимоти ахлоқии Абӯбакри Розӣ ва Насириддини Тӯсӣ («Соразмерность и различия в этических учениях Абубакра Рази и Насируддина Туси») [Матн] / Ш.Л. Қиматшоев, А.М. Грезода // Нақши маориф дар мубориза бо ифротгароии

сиёсӣ ва терроризм/ Маводи конференсияи илмӣ-назариявӣ ҷумҳуриявӣ (Роль образования в борьбе против политического экстремизма и терроризма /Материалы республиканской научно-практической конференции). - Душанбе: ДМТ, 2022. - С. 289-302.

[7-М] Қиматшоев Ш.Л. Мушкилоти асосии ахлоқ дар замони муосир. («Основные этические проблемы в современной эпохе») [Матн] / Ш.Л. Қиматшоев // Паёми Донишгоҳи давлатии Хоруғ, 2023. № 4 (28). – С. 133-140.

[8-М] Қиматшоев Ш.Л. Категории бытия и небытия в учения Насируддина Туси [Текст] / Ш.Л. Қиматшоев // Актуальные проблемы современной философии: проблемы и перспективы // Материалы республиканской научно-теоретической конференции. -Душанбе: ТНУ, 2024. - С. 122-125.

[9-М] Қиматшоев Ш.Л. Потенция и акт в философии ал-Фараби и восточных перипатетиков [Текст] / Ш.Л. Қиматшоев, С.Т. Назаров / Социально – философское учение Абунасра Фороби: сущность и значение в современном мире // Материалы международного симпозиума научно-практической конференции. – Душанбе: 2024. - С.533-545.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

I. ИСТОЧНИКИ НА ТАДЖИКСКОМ И РУССКОМ ЯЗЫКАХ

[1] Абуали ибн Сина. Избранное. Т. 2 [Текст] / Абуали ибн Сина /Перев. с араб., ввод. стат. и коммент. С. Сулаймони. – Душанбе-Ашгабат, 2003. - 185 с.

[2] Абу Али ибн Сина (Авиценна). Сочинения. Т.3 [Текст] / Абуали ибн Сина / Пер. с араб., вступ. ст. и коммент. С. Сулаймонова. – Душанбе. 2006. - 917 с.

[3] Абу Али ибн Сина (Авиценна). Сочинения. Т.2 [Текст] / Абуали ибн Сина. – Душанбе: «Дониш», 2005. - 841 с.

[4] Авеста в русских переводах (1861—1996) [Текст] /Сост., общ. ред., примеч., справ, разд. И. В. Рака. - СПб.: Журнал «Нева» - РХГИ, 1997. - 480 с.

- [5] Авеста. Хордэ Авеста (Младшая Авеста) [Текст] / Подготовка авестийского текста, перев., предисл., коммент. М. В. Чистякова. - СПб., 2005. - 384 с.
- [6] Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения [Текст] /Аверроэс (Ибн Рушд). - Киев: «УЦИММ-Пресс»; СПб.: «Алетейя», 1999. - 688 с.
- [7] Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. [Текст] /Аристотель /Ред. В. Ф. Асмус. - М.: «Мысль», 1976. - 550 с.
- [8] Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 2 [Текст] /Аристотель /Ред. З.Н. Микеладзе. - М.: «Мысль», 1978. - 687 с.
- [9] Аристотель. Сочинения. В 4-х т. Т. 3 [Текст] /Аристотель /Перев., вступ. стат. и прим. И. Д. Рожанский. - М.: Мысль, 1981. - 613 с.
- [10] Беруни, Абурайхон. Избранные произведения. Т. I [Текст] /А. Беруни. – Ташкент, 1957. - 486 с.
- [11] Заратустра. Учение огня. Гаты и молитвы [Текст]. - М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2002. С. 23. - 496 с.
- [12] Ибн Рушд. Опровержение опровержения [Текст] /Ибн Рушд. – Киев: «УЦИММ-Пресс»; Санкт-Петербург «Алетейя», 1999. - 687 с.
- [13] Ибн Сина. Указания и наставления [Текст] /Ибн Сина //Избр. философские произведения. - М.: «Наука», 1980. 551 с.
- [14] Ибн Сина. Переписка Беруни и Ибн Сина [Текст] /Ибн Сина //Избранные произведения. Т. 1. – Душанбе, 1980. - 420 с.
- [15] Ибн-Сина (Авиценна). Указания и напоминания [Раздел по метафизике]. Часть вторая [Текст] /Ибн Сина /Перев. с араб., предисл. и коммент. Т. Ибрагима и Н. В. Ефремовой). Ориенталистика. 2018;1(3-4):461–486.
- [16] Насируддин Туси. Насирова этика [Текст] /Насируддин Туси. – Душанбе: «Андалеб Р.», 2013. - 403 с.
- [17] Насируддини Туси. Равзаи таслим ё тасаввурот аз каламоти Хоча Насируддини Туси (Сад смиренности или представления от слов Ходжи Насируддина Туси) [Текст] /Насируддин Туси. – Душанбе, 2016 (на тадж. яз). - 245 с.

- [18] Платон. Сочинения в четырех томах. Т.2 [Текст] /Платон /Пер. с древнегреч. - СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та: «Изд-во Олега Абышко», 2007. - 626 с.
- [19] Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 3. Ч. 1 [Текст] /Платон /Под общ. ред. А.Ф.Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. - СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. - 752 с.
- [20] Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 3. Ч. 2 [Текст] /Платон /Под общ. ред. А.Ф.Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. - СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. - 731 с.
- [21] Платон. Государство [Текст] /Платон /Пер. с древнегреч. А.Н. Егунова. – М.: Академический проект, 2015. - 398 с.
- [22] Плотин. Эннеады I. [Текст] /Плотин /Пер. с древнегреч. и англ. – Киев: УЦИМ-ПРЕСС, 1995. – 394 с.
- [23] Плотин. Вторая эннеада [Текст] /Плотин /Пер. с древнегреч. и вступ. ст. Т. Г. Сидаша. - СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2004. - 384 с.
- [24] Аль-Фараби, Абу Наср. Философские трактаты [Текст] /Абу Наср аль-Фараби /Пер. с арабского. - Алма-Ата: «Наука», 1970. - 430 с.
- [25] Аль-Фараби. Социально-этические трактаты [Текст] /Абу Наср аль-Фараби /Пер. с арабского. - Алма-Ата: «Наука», 1973. - 400 с.
- [26] Аль-Фараби, Абу Наср. Логические трактаты [Текст] /Абу Наср аль-Фараби /Пер. с арабского. - Алма-Ата, 1976. - 672 с.
- [27] Аль-Фараби. Историко-философские трактаты [Текст] /Абу Наср аль-Фараби /Пер. с арабского. - Алма-Ата: «Наука», 1985. - 624 с.
- [28] Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты [Текст] /Абу Наср аль-Фараби /Пер. с арабского. - Алма-Ата: «Наука», 1987. - 496 с.

II. ИССЛЕДОВАНИЯ НА ТАДЖИКСКОМ И РУССКОМ ЯЗЫКАХ

- [29] Бондаренко, И.А. Феноменология бытийственного сознания (опыт метафизики человеческого существования): Монография [Текст] /И.А. Бондаренко. - М.: Изд-во МГУК, 2000. - 384 с.

- [30] Бойс, М. Зороастрийцы: Верования и обычаи [Текст] /М. Бойс /Пер. с англ. и прим. И. М. Стеблин-Каминского. - 4-е изд., испр. и доп. - СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2003. - 352 с.
- [31] Волкова, М.Н. Основные идеи философии небытия и их отражение в современной науке [Текст] / М.Н. Волкова, Н.М.Солодухо // Казань: Вестник КГТУ им. А.Н.Туполева. - 2012 - № 4. - вып.2. - С. 216-220.
- [32] Воронков, В.В. Слово как ничто и бытие (опыт феноменологического анализа внутренней структуры слова) [Текст] /В.В. Воронков // Философские науки. -2002. - №3. - С. 163-168.
- [33] Гайденок, П. П. Бытие и разум [Текст] /П.П. Гайденок// Вопросы философии. 1997. № 7. С. 114–140.
- [34] Гарина, О.Г. Категория Ничто в философском учении С.Н. Булгакова [Текст] /О.Г. Гарина; под ред. проф. В.Н. Гасилина. - Саратов: Поволжская академия государственной службы им. П.А. Столыпина, 2004. - 74 с.
- [35] Гирич Ю.Н. Граница и пустота: к вопросу о семиозисе пограничных культур [Текст] /Ю.Н. Гирич // Вопросы философии. 2002. - №11. - С.85-94.
- [36] Гуревич, П.С. Расколотость человеческого бытия [Текст] /П.С. Гуревич. - М.: ИФ РАН, 2009. 198 с.
- [37] Данилевский, И.В. Небытие и бессознательное [Текст] /И.В. Данилевский // Проблема соотношения бытия и небытия. Колл. монография / Под общ. ред. Н. М. Солодухо. По матер, всерос. семинара. - Казань: КГТУ-КАИ, 2004. - С. 103-106.
- [38] Джахая, Л.Г. Философские основы теории вакуума [Текст] /Л.Г. Джахая //Философия и общество. № 1 (26), 2002. С. 88-112.
- [39] Джонбобоев С. Эпистемология Ибн Сины: о движении мысли от иллюзии к истине[Текст] / С. Джонбобоев. – Б.: Университет Центральной Азии, 2020. – 200 с.
- [40] Диноршоев, М. Философия Насириддина Туси [Текст] / М. Диноршоев. – Дшанбе, 2012. – 189 с.

- [41] Диноршоев, М. Философия Ибн Сины [Текст] /М. Диноршоев. – Душанбе, 2020. - 494 с.
- [42] Диноршоева, З.М. Гражданская философия аль-Фараби: Дис. док. филос. наук [Текст] /З.М. Диноршоева. – Душанбе, 2006. – 304 с.
- [43] Доброхотов, А. Л. Учение досократиков и бытие [Текст] /А. Л. Доброхотов. - М.: Изд-во МГУ, 1980. - 84 с.
- [44] Дубровский, В.Н. Небытие как бытие, онтологическое или мыслимое // Проблема соотношения бытия и небытия. По материалам Всероссийского семинара [Текст] /В.Н. Дубровский /Под общ. ред. проф. Н.М. Солодухо. - Казань: Изд-во КГТУ, 2004. - С. 85-88.
- [45] Журавлев, П.В. Проблема бытия в философии Н.А. Бердяева [Текст] /П.В. Журавлев /Под ред. В.Н. Гасилина. - Саратов: Поволжская академия государственной службы им. П.А. Столыпина, 2002. - 52 с.
- [46] Зиёи Х.М. К вопросу об определении понятия «ничто» [Текст] / Зиёи Х.М. // Известия Института философии, политологии и права им А. Баховаддинова НАНТ. – Душанбе, - 2024. - №4. - 2024. С. 16-20.
- [47] Ибрагим, Т.К. Мусульманская религиозная философия фальсафа: учебное пособие [Текст] /Т.К. Ибрагим, Н.В. Ефремова. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2014. - 236 с.
- [48] Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. [Текст] /Составители С.Н. Григорян и А.В. Сагадеев. – М.: Изд.-во социально-экономической лит.-ры, 1961. - 623 с.
- [49] История таджикской философии (с древнейших времен до XV в.) Т.1[Текст] /Под общей редакции А.А. Шамолова. - Душанбе, 2011. – 502 с.
- [50] История таджикской философии (с древнейших времен до XV в.) Т.2 [Текст] /Под общей редакции А.А. Шамолова. - Душанбе, 2011. –776 с.
- [51] Каган, М. С. Метаморфозы бытия и небытия. Онтология в системно-синергетическом осмыслении [Текст] /М. С. Каган. - СПб.: «Logos», 2006. - 415 с.

- [52] Калонзода Ф.И. Масъалаи ҳаракат, фазо ва вақт дар таълимоти фалсафаии Ибни Сино [Матн]: дис. ... номз. илмҳои фалс. /Ф.И. Калонзода. – Душанбе, 2021. 152 с.
- [53] Коваленок, А.А. Сущее Парменида как «тождества бытия и мышления»: онтологический монизм и всепроникающее единство без множественности [Текст] /А.А. Коваленок //Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2014. № 12 (50): в 3-х ч. Ч. II. - С. 100-104.
- [54] Конев, В.А. Ничто [Текст] /В.А. Конев //Онтология культуры. - Самара: Изд-во «Самарский университет», 1998. - 195 с.
- [55] Корбен, А. История исламской философии [Текст] /А. Корбен /Пер. с франц. А.А. Кузнецова; Научн. ред. Р.М. Шукуров. - М.: Прогресс-Традиция. 2010. - 360 с.
- [56] Кутырев, В.А. Бытие или ничто [Текст] /В.А. Кутырев. - СПб.: Алетейя, 2010. - 496 с.
- [57] Кутырев, В.А. Оправдание бытия (явление нигитологии и его критика) [Текст] /В.А. Кутырев // Вопросы философии. - 2000. - № 5. - С. 15-32.
- [58] Кучевский, В.Б. Философское учение о бытии и субстанции [Текст] /В.Б. Кучевский. - М.: Изд-во Моск. коммерч. ун-та, 1993. - 127 с.
- [59] Латыпов, Н.Н. Вакуум, элементарные частицы и Вселенная [Текст] /Н.Н. Латыпов, В.А. Бейлин, Г.М. Верешков. - М.: Изд-во Моск. ун-та, 2001. - 184 с.
- [60] Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. Кн. 4 [Текст] /Локк /// Соч.: в 3 т. - М.: «Мысль», 1985. Т. 2. С. 3-201;
- [61] Лосев, А.Ф. Бытие - имя - космос [Текст] /А.Ф. Лосев; сост. и ред. А.А. Тахо-Годи. - М.: Мысль, 1993. - С. 958
- [62] Маркова, Л.А. Нетождественные мысли бытия в философской логике (В.С. Библер и Ж. Делез) [Текст] /Л.А. Маркова// Вопросы философии. - 2001. - № 6. - с. 159-175.

- [63] Меньчиков, Г.П. Соотношение бытия-небытия - основной вопрос философии [Текст] /Г.П. Меньчиков // Проблема соотношения бытия и небытия. Колл. монография / Под общ. ред. Н. М. Солодухо. По матер, всерос. семинара. - Казань: КГТУ-КАИ, 2004. - С.19 - 24.
- [64] Муминджанов, Х. Философские проблемы зороастризма. [Текст] /Х. Муминджанов. - Душанбе, 2000. - 244 с.
- [65] Мурзин, Н.Н. История и Ничто [Текст] /Н.Н. Мурзин. - М.: ИФ РАН, 2010. - 259 с.
- [66] Невважай, И.Д. Категория небытия и естественнонаучная картина мира [Текст] /И.Д. Невважай // Человек-Философия-Гуманизм: Тезисы докладов и выступлений Первого российского философского конгресса (4-7 июня 1997 г.): В 7 т. - СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 1997. - Т. 3 - С. 106-109.
- [67] Нуруллин, Р.А. Небытие и виртуальность [Текст] /Р.А. Нуруллин //Проблема соотношения бытия и небытия. Колл. монография / Под общ. ред. Н. М. Солодухо. По матер, всерос. семинара. - Казань: КГТУ-КАИ, 2004. - С.63 - 70.
- [68] Рассел Б. Человеческое познание [Текст] /Б. Рассел. - Киев: Ника-Центр, 1997. - 560 с.
- [69] Рахимов, М. Философия человека Абу Али ибн Сины (Авиценны) [Текст] /М. Рахимов. - Душанбе, 2005. – 332 с.
- [70] Рахимов, С. Эстетика зороастризма [Текст] /С. Рахимов. – Душанбе, 2009. – 406 с.
- [71] Саидов, Н.С. Сопоставительный анализ учений Аристотеля и Ибн Сины о человеке [Текст] /Н.С. Саидов /Автореферат. д.ф.н. - Душанбе, 2009. - 46 с.
- [72] Саидов, Н.С. Человек, его сущность и сущностные силы в философии Аристотеля и Ибн Сины [Текст] / Н. Саидов. – Душанбе: Ирфон, 2008. – 251 с.
- [73] Сапронов, П.А. О бытии ничто [Текст] /П.А. Сапронов. - СПб.: Изд-во Русской христианской гуманистической академии, 2011. - 368 с.

- [74] Сартр, Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии [Текст] /Ж.-П. Сартр. - М.: Республика, 2000. - 639 с.
- [75] Селиванов, А.И. К вопросу о понятии «ничто» [Текст] /А.И. Селиванов // Вопросы философии. 2002. - №7. - С.52-65.
- [76] Сирочов Ф. Масъалаҳои фалсафаи ҳастӣ дар “Наҷот”-и Ибни Сино [Матн] /Ф. Сирочов. – Душанбе, 1980. – 138с.
- [77] Смирнов, К.С. Понятие «ничто» в философской онтологии и современность: дисс. канд. филос. наук: 09.00.0[Текст] /К.С. Смирнов. - Волгоград, 1999. -138 с.
- [78] Солодухо, Н.М. Небытие как первоначало и основа сущего [Текст] / Н.М. Солодухо //Феномены природы и экология человека. Тезисы докладов Второго международного симпозиума. - Казань: Изд-во КГТУ, 1994. - 160 с.
- [79] Солодухо, Н.М. Отношения бытия и небытия как исходная философская проблема [Текст] /Н.М. Солодухо //Вестник КГТУ им.А.Н.Туполева.1996. №. 3. С.12-24.
- [80] Средневековая арабская философия: Проблемы и решения [Текст]. – М.: «Восточная литература», РАН, 1998. С. 147. - 527 с.
- [81] Султонзода С.А. Проблемы материи и её атрибутов в философии Ибн Сины [Текст]: дис. ... докт. филос. наук. /С.А. Соқизода. – Душанбе, 2020. 333 с.
- [82] Тауфик, И.К. Принципы аллегорической экзегетики согласно фалсафе [Текст] /И.К. Тавфик //Ислам в современном мире. 2017. Том 13. № 3. С. 85-101.
- [83] Тырбах, Ю.В. Категория бытия и небытия—в контексте синергетических представлений о разумности [Текст] /Ю.В. Тырбах // Проблема соотношения бытия и небытия. Колл. монография / Под общ. ред. Н. М. Солодухо. По матер, всерос. семинара. - Казань: КГТУ-КАИ, 2004. - С. 70-74.
- [84] Фрейд З. «Я» и «Оно» // З. Фрейд. «Я» и «Оно». Труды разных лет. Кн. 1 [Текст] /З. Фрейд. – Тбилиси, 1991. - 399 с.;

[85] Хайдеггер, М. Бытие и время [Текст] /М. Хайдеггер/ Пер. с нем. В. Бибикина. - М.: AD MARGINEM, 1997. - 452 с.

[86] Хайдеггер, М. Введение в метафизику [Текст] /М. Хайдеггер /Пер. с нем. Н.О. Гучинской. - СПб.: Изд-во НОУ «Высшая религиозно-философская школа», 1998. - 302 с

[87] Хайдеггер, М. Ницше и пустота [Текст] /М. Хайдеггер. - М.: Алгоритм; Эксмо, 2006. - 304 с.

[88] Хайдеггер М. Парменид. [Лекции 1942-1943 гг.] [Текст] /М. Хайдеггер/ Пер. А. П. Шурбелева. - СПб.: Владимир Даль, 2009. - 384 с.

[89] Хардинг, Д. Быть или не быть: вот в чем ответ [Текст] /Д. Хардинг [Текст] /Пер. с англ. А. Серёгиной. - М.: Изд-во «Ганга», 2007. - 207 с.

[90] Хоукинг, С. Краткая история времени: От большого взрыва до черных дыр [Текст] /С. Хоукинг[Текст] /Пер.с англ Н. Смородинской. - СПб.: Амфора, 2000. - 268 с.

[91] Чанышев, А.Н. Трактат о небытии [Текст] /А.Н. Чанышев //Вопросы философии. -1990. - №10. С.158-165.

[92] Шпека, К.А. Неоплатоническая эманация и философия небытия [Текст] /А. Шпека // Проблема соотношения бытия и небытия. Колл. монография / Под общ. ред. Н. М. Солодухо. По матер, всерос. семинара. - Казань: КГТУ-КАИ, 2004. - С. 31-39.

III. ИССЛЕДОВАНИЯ НА ЕВРОПЕЙСКИХ ЯЗЫКАХ

[93] Al-Bizri, N. Ibn Sina. In. Medieval Islamic Civilization: An Encyclopaedia, Vol. 1. Ed. Josef W. Meri [Text] /N. Al-Bizri. - Routledge, New York-London, 2006, pp. 369-370.

[94] Dhalla, M. N. (1914). Zoroastrian theology from the earliest times to the present day [Text] /M.N. Dhalla. - New York. - 424 p.

[95] Duchesne-Guillemin, Jacques (1956). "Notes on Zurvanism" [Text] /J. Duchesne-Guillemin //Journal of Near Eastern Studies (Chicago: UCP) 15/2 (2): 108-112.

- [96] Fazl al-Rahman. Ibn Sina's Theory of the God–World Relationship', in David Burrell and Bernard McGinn (eds.), *God and Creation* [Text] /Fazl ar-Rahman/ - University of Notre Dame Press, 1990, p. 38-52.
- [97] Frank, R. "Al-ma'dūm wal-mawjūd: The Non-Existent, the Existent and the Possible in the Teaching of Abū Hāshim and His Followers [Text] /R. Frank //MIDEO 14 (1980), p. 185-209.
- [98] Furley, D. J. (1987), *The Greek Cosmologists, Vo I: The Formation of the Atomic Theory and its Earliest Critics* [Text] /D.J. Furley. - Cambridge Univ. Press, 1987. - 232 p.
- [99] Gilson, E. *El ser y los filósofos*, Eunsa [Text] /E. Gilson, - Pamplona, 1979. - 345 p.
- [100] Gilson, E. *Elements of Christian Philosophy* [Text] /E. Gilson. - New York, Garden City Press, 1960. - 358 p.
- [101] Haney, W.S. (2002). *Culture and Consciousness: Literature Regained* [Text] /W.S. Haney. - Bucknell University Press. - 197p.
- [102] Montgomery, W. *Islamic philosophy and theology* [Text] /W. Montgomery. - Edinburgh University Press. 1985. - 175 p.
- [103] Molé, M. (1959). *Le problème zurvanite* [Text] / M. Molé //Journal asiatique 247:431- 469.
- [104] Nasr, S.H. *Existence (wujud) and Quiddity (mahiyyah) in Islamic Philosophy* [Text] /S.N. Nasr //International Philosophical Quarterly Vol. XXIX, No. 4 Issue No. 116 (December 1989), pp. 409-428.
- [105] Nasr, S. H. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* [Text] /S.H. Nasr. 2 edition. Albany: Thames and Hudson, 1978. - 318 p.
- [106] Shaked S. "The Notions *méndg* and *gétig* in the Pahlavi Texts and Their Relation to Eschatology" [Text] / S. Shaked //Acta Orientalia 33, 1971, pp. 59-107.
- [107] Shlomo, P. *Beiträge zur islamischen Atomenlehre* [Text] / P. Shomo. - Berlin: A. Heine, 1936, p. 47, fn. 1. - 133 p.
- [108] Yousef, M.H. (2008) *Ibn Arabi. Time and Cosmology* [Text] /M.H. Yousef. -New York, Routledge. - 495 p.

IV. ИСТОЧНИКИ И ИССЛЕДОВАНИЯ НА АРАБСКОМ И ПЕРСИДСКОМ ЯЗЫКАХ

- [109] Ал-Кинди. Расā'ил ал-Кинди ал-фалсафиййа (Философские трактаты ал-Кинди) [Матн] /ал-Кинди. – Каир, 1950 (на араб. яз.). - 152 с.
- [110] Ал-Рази, Ф. Ал-Мабāхис ал-машрикиййа фи 'илм ал-илāхиййāt ва ал-таби'иййāt (Восточные дискурсы в божественных и естественных науках) [Матн] /Ф. Ал-Рази. – Кум, 1411 х.к. (на араб. яз.) - 681 с.
- [111] Ал-Фараби, Абу Наср. 'Уййун ал-мас'āил (Истоки вопросов) [Матн] /Абу Наср ал-Фараби. – Тегеран, 1310 х.к. (на араб. яз.). - 264 с.
- [112] Ас'ади М. Тамойез-е вуджуд ва мохийат назд-е Фороби ва мукойеса-йе он бо назар-е Буитиус дар боб-е тамойез-е вуджуд ва мавджуд //Различие сущности и чтойности во взглядах Фараби и их сравнение с воззрениями Боэция о дифференциации сущности и существования [Текст] /М. Ас'ади //Журн. «Омузехо-йе фалсафе-йе исломи», № 23, 1397 х.к. (на перс. яз.). – С. 25-48.
- [113] Ахмади А. Бахс-е мохийат ва вуджуд дар Ибн Сино ва Ибн Рушд ва накд-е он (Исследование вопроса о сущности и существования во взглядах Ибн Сины и Ибн Рушда и их критический анализ) [Текст] /А. Ахмади //Журн. «Хикмат-е синави». № 42, 1388 (на перс. яз.). – С. 8-21.
- [114] Гаффори Х. Борхон-е кувве ва фи'л (Доказательства силы и акта) [Текст] / Х. Гаффори //Журн. «Омузехо-йе фалсафе-йе исломи», № 24, 1399 х.к. (на перс. яз.). – С. 41-62.
- [115] Даджу И. Вуджуд ва мавджуд аз назар-е Ибн Сино ва Тумос Аквини (Сущность и существование во взглядах Ибн Сины и Фомы Аквинского) [Текст] / И. Даджу. – Тегеран, 1391 х.к. (на перс. яз.) – 188 с.
- [116] Ибн Сина. Ахвāl ал-нафс: рисāла фи ал-нафс ва бакā'ихā ва ма'āдихā (Состояние души: трактат о душе, ее пребывании и возвращении) [Матн] /Ибн Сина /Под ред Ф. ал-Ахвани. – Каир, 1952 (на араб. яз.). - 224 с.
- [117] Ибн Сина. Аш-Шифа. Ал-Илахиййат (Исцеление. Божественные науки) [Матн] /Ибн Сина. – Каир, 1960 (на араб. яз.). - 525 с.

- [118] Ибн Сина. Аш-Шифа. Ал-Мантик. Ал-Хитаба (Исцеление. Логика. Риторика). Т. 8 [Матн] /Ибн Сина. – Каир, 1386 х. (на араб. яз.) - 561 с.
- [119] Ибн Сина. Ишарат ва танбихат (Указание и наставление) [Матн] /Ибн Сина. – Бейрут, 1992 (на араб. яз.). - 448 с.
- [120] Ибн Сина. Та‘ликāt (Приложения) [Матн] /Ибн Сина. – Кум, 1379 (на араб. яз.). - 256 с.
- [121] Куми М.Б. Тамоез-е вуджуд ва мохиййат дар партав-е тафкик-е ду ваджх-е вуджуд дар фалсафа-йе Ибн Сино (Различие существования и сущности в свете двухаспектного разделения бытия в философии Ибн Сины) [Текст] /М.Б. Куми //Журн. «Фалсафа-йе калом-е исломи». № 2 (48), 1394 х.к. (на перс. яз.) С. 245-263.
- [122] Насируддин Туси. Талхис ал-мухассил (Сокращенное достигнутых [данных]) [Матн] /Насируддин Туси. – Бейрут, 1985 (на араб. яз.). - 540 с.
- [123] Насируддин Туси. Шарх «ал-Ишārāt ва ал-танбихāt» ли-Аби Али Ибн Сина («Комментарий к «Указаниям и наставлениям» Абу Али ибн Сины»). Т.2. [Матн] / Насируддин Туси. – Каир, 1950 (на араб. яз.). - 468 с.

V. МАТЕРИАЛЫ ИНТЕРНЕТА

- [124] Ибн Рушд. Большой комментарий к сочинению Аристотеля «О душе» (фрагмент) / Перев. с латын., предисл. и коммент. Н.В. Ефремовой. С. 386. https://iphras.ru/uplfile/smirnov/ishraq/3/28_rushd.pdf Дата обращения 14.07.2023.
- [125] Философская мысль классического ислама. Антология Составители: Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. <https://dspace.spbu.ru/bitstream/11701/6532/4/Ibragim%20T.%2C%20Efremova%20N.V.%20Filosofskaya%20misl%20klassicheskogo%20islama.pdf> Дата обращения, 19.09.2022.
- [126] Zand-Akasin – Iranian or Greater Bundahishn. Transl. by V.T. Anklesaria, pp. 59-60. <http://www.avesta.org/mp/grb.pdf> Дата обращения 15.04.2023.

АННОТАЦИЯ

автореферата диссертации **Киматшоева Шафака Лутфишоевича** на тему **«Проблема бытия и небытия в философии восточных перипатетиков»** на соискание ученой степени кандидата философских наук по специальности **09.00.03 – История философии**

Ключевые слова: восточные перипатетики, бытие, небытие, пустота, ничто, сущность, существование, античные философы, онтология, категориальный аппарат, актуальное, потенциальное, таджикско-персидская философия, чтойность, самость, необходимосущее, возможносущее.

Основной целью диссертационного исследования является философское исследование основных форм бытия и небытия в онтологических учениях восточных перипатетиков. Методологические основы исследования составляют использование формальной логики и целостного подхода, системного подхода, ситуационного и эволюционного анализа.

В работе использовались такие методы и приемы познания, как контекстуальный анализ (исторический анализ), диалектический, историко-философский и других методов, посредством которых выполнен анализ и осмысление сути проблемы бытия и небытия во взглядах восточных перипатетиков в общем поле философского дискурса. В диссертационной работе в качестве общих методов исследования темы использовались логико-теоретические методы исследования.

Научная новизна исследования заключается в реконструкции и обобщении основных категорий, определяющих значения бытия и небытия, пустоты и ничто, в определении и анализе степени влияния онтологических представлений античных философов, анализе вопроса о бытии и небытии в доисламской таджикско-персидской философии и их следы в онтологии восточных перипатетиков, а также раскрытии вопроса о диалектике актуального и потенциального в дихотомии бытия-небытия, разграничения между бытием и небытием, бытием и пустотой, небытием и ничто во взглядах восточных перипатетиков. Формулируются основные положения, выносимые на защиту, приводятся данные по апробации результатов исследования. Диссертация состоит из введения, 2 глав, заключения, практических рекомендаций, списка использованной литературы. В первой главе в рамках онтолого-методологических оснований формирования концепции бытия и небытия в философии восточных перипатетиков, рассматриваются основные категории, отражающие суть бытия и небытия в философии восточных перипатетиков, влияние античных философов на онтологические представления восточных перипатетиков по проблеме бытия и небытия, вопрос о развитии представлений о бытии и небытии в доисламской таджикско-персидской философии и их следы в онтологии восточных перипатетиков. Вторая глава посвящена анализу проблем, связанных с диалектикой актуального и потенциального в дихотомии бытия-небытия, соотношении бытия и пустоты, соотношении бытия, небытия и ничто и других, связанных с ними вопросов.

В заключении диссертации подводятся основные результаты исследования, предлагаются рекомендации по практическому использованию результатов диссертационного исследования.

АННОТАТСИЯ

ба автореферати диссертатсияи Қиматшоев Шафак Лутфишоевич дар мавзуи «Масъалаи ҳастӣ ва нестӣ дар фалсафаи машшоияи шарқӣ» барои дарёфти унвони илмии номзади илмҳои фалсафа аз рӯйи ихтисоси 09.00.03 – Таърихи фалсафа

Калидвожаҳо: машшоиёни шарқӣ, ҳастӣ, нестӣ, хало, начиз, моҳият, вучудият, файласуфони атиқа, онтология, дастгоҳи мафохим, би-л-фёъл, би-л-қувва, фалсафаи тоҷикӣ-форсӣ, чизӣ, зотӣ, воҷиб-ул-вучуд, имкон-ул-вучуд.

Ҳадафи асосии таҳқиқоти диссертатсионӣ омӯзиши фалсафии шаклҳои асосии ҳастӣ ва нестӣ дар таълимоти онтологияи машшоиёни шарқӣ мебошад. Асоси методологияи таҳқиқро истифода аз мантиқи расмӣ ва равиши таҳлилии ҳамаҷониба, равиши таҳлилии муназзам, таҳлили вазъӣ ва таҳаввулӣ ташкил медиҳад.

Дар кори таҳқиқотӣ аз чунин усулҳои таҳқиқ ва василаҳои маърифат, аз қабилӣ таҳлили контекстуалӣ (таҳлили таърихӣ), диалектикӣ, таърихӣ-фалсафӣ ва дигар усулҳо истифода шудааст, ки тавассути онҳо баррасӣ ва дарки моҳияти масъалаи ҳастӣ ва нестӣ дар дидгоҳҳои машшоиёни шарқӣ дар соҳаи умумии мувоҳисаҳои фалсафӣ сурат мегирад. Дар кори диссертатсионӣ усулҳои тадқиқоти мантиқӣ-назариявӣ ҳамчун усулҳои умумии омӯзиши мавзӯ ба кор меравад.

Навгони илмии тадқиқот дар бозсозӣ ва умумӣ гардонидани мақулаҳои асосие, ки мафҳуми ҳастӣ ва нестӣ, хало ва начиз муайян кардаанд, дар муайян ва таҳлили дараҷаи таъсири афкори онтологияи файласуфони атиқа, дар таҳлили масъалаи ҳастӣ ва нестӣ дар фалсафаи тоисломии тоҷиқу форс ва осори онҳо дар онтологияи машшоиёни шарқӣ, ҳамчунин ошкор намудани масъалаи диалектикаи фел ва қувва дар дихотомияи ҳастӣ-нестӣ, тафовутгузори миёни ҳастӣ ва нестӣ, ҳастӣ ва хало, нестӣ ва начиз дар ақоиди машшоиёни шарқӣ ифода меёбад. Муқаррароти асосие, ки барои дифоъ пешниҳод шудаанд, мурағтад шуда, маълумот дар бораи тасвиби натиҷаҳои тадқиқот пешниҳод карда мешаванд. Диссертатсия аз муқаддима, 2 боб, хулоса, тавсияҳои амалӣ ва рӯйхати адабиёти истифодашуда иборат аст. Дар боби аввал дар доираи асосҳои онтологӣ ва методологияи ташаккули мафҳуми ҳастӣ ва нестӣ дар фалсафаи машшоияи шарқӣ мақулаҳои асосие, ки моҳияти ҳастӣ ва нестиро дар фалсафаи машшоиёни шарқӣ ифода мекунанд, таъсири файласуфони атиқа ба тасаввуроти машшоиёни шарқӣ дар масъалаи ҳастӣ ва нестӣ, масъалаи дар бораи рушди тасаввурот дар бораи ҳастӣ ва нестӣ дар фалсафаи тоисломии тоҷиқу форс ва таъсири онҳо дар онтологияи машшоиёни шарқӣ мавриди баррасӣ ва таҳлил қарор мегиранд. Боби дуюм ба таҳлили масоили марбут ба диалектикаи би-л-фёъл ва би-л-қувва дар дихотомияи ҳастӣ-нестӣ, таносуби ҳастӣ ва хало, таносуби ҳастӣ, нестӣ, начиз ва дигар масъалаҳои вобастаи онҳо бахшида шудааст.

Дар хулосаи диссертатсия натиҷаҳои асосии таҳқиқот чамъбаст гардида, барои истифодаи амалии натиҷаҳои таҳқиқоти диссертатсионӣ тавсияҳо пешниҳод карда мешаванд.

ANNOTATION

on the abstract of the dissertation of Qimatshoev Shafaq Lutfishoevich on the topic “The Problem of Being and Non-Being in the Eastern Peripatetics’ Philosophy” for the degree of Candidate of Philosophical Sciences on the specialty 09.00.03 - History of Philosophy

Keywords: Eastern Peripatetics, being, non-being, emptiness, nothing, essence, existence, ancient philosophers, ontology, categorical apparatus, actual, potential, Tajik-Persian philosophy, whatness, selfhood, necessary-existence, possible-existence.

The main goal of the dissertation research is a philosophical study of the main forms of being and non-being in the ontological teachings of the Eastern Peripatetics. The methodological foundations of the study are the use of formal logic and a holistic approach, a systems approach, situational and evolutionary analysis.

The work used such methods and techniques of cognition as contextual analysis (historical analysis), dialectical, historical-philosophical and other methods, by means of which the analysis and comprehension of the essence of the problem of being and non-being in the views of the Eastern Peripatetics in the general field of philosophical discourse was performed. In the dissertation, logical and theoretical research methods were used as general methods of researching the topic.

The scientific novelty of the study lies in the reconstruction and generalization of the main categories that determine the meanings of being and non-being, emptiness and nothingness, in determining and analyzing the degree of influence of the ontological ideas of ancient philosophers, analyzing the issue of being and non-being in pre-Islamic Tajik-Persian philosophy and their traces in the ontology of the Eastern Peripatetics, as well as disclosing the issue of the dialectic of the actual and the potential in the dichotomy of being-non-being, the distinction between being and non-being, being and emptiness, non-being and nothingness in the views of the Eastern Peripatetics. The main provisions submitted for defense are formulated, data on approbation of the research results are provided. The dissertation consists of an introduction, 2 chapters, a conclusion, practical recommendations, and a list of references. In the first chapter, within the framework of the ontological and methodological foundations for the formation of the concept of being and non-being in the philosophy of the Eastern Peripatetics, the main categories reflecting the essence of being and non-being in the philosophy of the Eastern Peripatetics, the influence of ancient philosophers on the ontological ideas of the Eastern Peripatetics on the problem of being and non-being, the question of the development of ideas about being and non-being in pre-Islamic Tajik-Persian philosophy and their traces in the ontology of the Eastern Peripatetics are considered. The second chapter is devoted to the analysis of problems associated with the dialectic of the actual and the potential in the dichotomy of being-non-being, the relationship between being and emptiness, the relationship between being, non-being and nothingness and other related issues.

The conclusion of the dissertation summarizes the main results of the research and offers recommendations for the practical use of the results of the dissertation research.