

На правах рукописи

**Г О У “Х У Д Ж А Н Д С К И Й Г О С У Д А Р С Т В Е Н Н Ы Й У Н И В Е Р С И Т Е Т
И М Е Н И А К А Д Е М И К А Б . Г А Ф У Р О В А ”
К А Ф Е Д Р А К У Л Ь Т У Р О Л О Г И И**

ТДУ 1(091)(575.3)

КОРИХОНОВ САИДВАККОСХОН ОЛИМХОНОВИЧ

АНТРОПОЛОГИЯ АБУ НАСРА АЛЬ-ФАРАБИ

АВТОРЕФЕРАТ

диссертации на соискание ученой степени
кандидата философских наук
Специальность: 09.00.03 – история философии

ДУШАНБЕ – 2021

Работа выполнена на кафедре культурологии ГОУ «Худжандского государственного университета имени академика Б.Гафурова»

Научные руководители: **Шермухамедова Нигинахон Арслоновна** – доктор философских наук, зав.кафедрой философии Национального университета Узбекистана имени Мирзо Улугбека.

Официальные оппоненты: **Назариев Рамазон Зибуджонович** – доктор философских наук, профессор кафедры философии Таджикского государственного педагогического университета имени С.Айнӣ.
Муллабаева Дилфуза Абдусаматовна – кандидат философских наук, зав.кафедрой социальной работы Таджикского национального университета

Ведущая организация: Таджикский государственный университет языков им. С.Улугзода, кафедра философии и политологии

Защита диссертации состоится «20» мая 2022 года в «14:00» на заседании Диссертационного совета 6Д.КОА-026 по защите диссертаций на соискание ученой степени кандидата философских наук при Таджикском национальном университете (734025, г. Душанбе, проспект Рудаки, 17).

С диссертацией можно ознакомиться на сайте www.tnu.tj и в Центральной научной библиотеке Таджикского национального университета.

Автореферат разослан «__» _____ 2020 года.

**Ученый секретарь
Диссертационного совета
доктор философских наук, профессор**

Муминов А.И.

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования обусловлена возрастающим интересом мировой интеллектуальной элиты к научному наследию восточных мыслителей, в частности учению аль-Фараби, который впервые основал исламскую философию, выдвинул идею о целостности и многообразии бытия, дал классификацию науки и категорий. В 2020 году, под эгидой ЮНЕСКО отмечается 1150-летний юбилей со дня рождения аль-Фараби, чьи идеи о строение Вселенной, человеческой добродетели, государственном правление имеют важное значение в третьем тысячелетие. Также необходимо отметить влияние активной интеграции естественно-научного и социально-гуманитарного знания в XXI веке, которая способствовала формированию и становлению новых объяснительных моделей современных социокультурных процессов в философской и социальной теории. Одной из наиболее существенных характеристик этого позитивного процесса является неуклонное развитие антропологической составляющей в общей системе социально-гуманитарных наук, усиление интереса исследователей к глубинным и сущностным проявлениям феномена человека, его месту и роли в социокультурном пространстве на протяжении многовековой истории человечества. Следовательно, современная антропология, объединяя и систематизируя философское учение о человеке, его природе, сущности, сакраментальности, охватывает самые различные, нередко противоположные философские направления, ориентированные на проблему человека, а также научные представления о различных измерениях человека. Такой антропологический поворот или антропологический ренессанс, в философском знании был вызван переменами в социальной и духовной жизни мирового сообщества, драматическими событиями первого десятилетия XXI века и необходимостью переосмысления человеческого бытия «на изломе».¹

Таким образом, актуальность темы исследования характеризуется следующими особенностями.

Во-первых, именно в условиях социокультурной напряженности, когда наиболее остро встает вопрос о смысле и цели существования человека, философская социокультурная антропология становится особенно актуальной. Переживая радикальные перемены, которые практически происходят сегодня во всех социальных сферах и повседневной жизни людей, современный мир начал осознавать, что в сознании совершается своего рода «антропологический поворот», объяснить который с научной точки зрения можно только с помощью «антропологического подхода» к исследованию сути человека во всех аспектах и измерениях.

Во-вторых, антропологический подход к человеку и его воспитанию имеет давнюю историю, он прослеживается уже в трудах древних философов, в частности Сократа, Платона, Аристотеля и мн. др. Еще Конфуций провозгласил целью обучения развитие природных задатков

¹ См.: Яскевич Я.С. и др. Основы философии. – Минск: Высшая школа, 2008.–С.24

человека. Идеи антропологизации философии проходят красной нитью и через всю персидско-таджикскую философию эпохи средневековья, ярким представителем которой является Абу Наср аль-Фараби. Он первым ввёл в философию понятие «социальная антропология» и дал жизнь целому направлению, написал ряд работ, посвященных этой теме, в которых разработал свои философские идеи, обосновал значимость и необходимость развития «социальной антропологии» с целью формирования и совершенствования людей при помощи воспитания, обучения и образования в социуме – «добродетельном граде».

В-третьих, актуализация научного интереса к исследованию духовного наследия аль-Фараби в наше время, прежде всего, объясняется возможностью извлечения из него тех истин, научных прозрений, которые могут послужить развитию современной философской антропологии. Подобный поиск корней культуры и духовности стимулируется все более углубляющимся осознанием нарастающей неустойчивости развития человеческой общности в нынешнее время. Это тревожное ощущение еще более обостряется с одной стороны, из-за проявления не всегда предсказуемых последствий научно-технического прогресса, а с другой стороны – в силу духовно-нравственной деградации и ухудшения условий воспроизводства действительной жизни человека, фундаментального изменения современного общественного сознания и поведения.

В-четвертых, пристальный интерес к изучению проблемы антропологии в философии аль-Фараби связан и с тем, что в какое бы время не жил человек, его интеллект всегда направлен на познание метафизического и реального мира, самого себя, своей роли в объективно происходящей смене доминирующего типа культуры социальной жизни, характера отношений и деятельности ее субъектов в изменившемся жизненном пространстве.

В-пятых, усиление антропологического начала в учении аль-Фараби связано не только с акцентированием интереса к онтологической, гносеологической и психологической природе человека. Феномены социокультурной жизни рассматриваются у него под таким углом зрения, который для нас важен с позиций анализа изменений, происходящих как в социальном пространстве, так и в самом характере человека, внутриличностные сдвиги, в котором происходят именно под влиянием общественных катаклизмов.

В-шестых, при оценке антропологии аль-Фараби возникает необходимость объективного и обстоятельного изучения всех философских воззрений этого мыслителя и определения истинной направленности его антропологии.

Таким образом, актуальность темы исследования, в первую очередь, обусловлена потребностью установления объективного значения проблемы человека в философии аль-Фараби, также следующие факторы являются важными предпосылками обращения к творчеству аль-Фараби:

- необходимость обращения к трактовке человека в истории персидско-

таджикской философии диктуется задачами обновления постсоветского таджикского общества, в духовной жизни которого наблюдается переломный момент. Преодолеть его можно только путем обращения к истокам национальной философской мысли. Это духовно-нравственное наследие, став достоянием общества, может помочь ему на практике осуществить принципы подлинного гуманизма, сформулированные в философском учении аль-Фараби и других мыслителей эпохи средневековья;

- проблема человека в философских воззрениях аль-Фараби как интегрирующий аспект современного социума;

- идея о том, что достижение благополучия отдельным человеком возможно через достижение благополучия общества в целом, является одной из центральных в антропологии аль-Фараби. Она приобретает особую актуальность в переходный период развития общества, когда рушатся прежние ценности, ослабевает экономика и становятся четко выраженными такие явления, как индивидуализм, эгоизм, эгоцентризм и т.д. В переходный период гармоничное внедрение гуманистических идей аль-Фараби в общественное сознание становится фактором объединения всех членов общества, фактором социального мира.

Таким образом, современные реалии общественной жизни настоятельно требуют всестороннего осмысления человека во всей целостности бытия, в нерасторжимом единстве его природного и социально-духовных начал, когда антропологический дуализм души и тела уступают место целостному человеческому существу, единой человеческой личности, которая не в отдельных своих свойствах, а в своем личностном поведении и действии, выборе и решении проявляет себя доброй или злой, свободной или несвободной, низменной или возвышенной.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Связь темы диссертационного исследования с приоритетными научными направлениями, крупными научными проектами или научно-исследовательскими работами. Настоящее диссертационное исследование выполнено в рамках реализации перспективного плана научно-исследовательской работы кафедры культурологи Худжандского государственного университета имени Б.Гафурова на 2016-2020 годы на тему «Исследование политической культуры, философия человечество в трудах Лидера нации. Разработка методологических проблем роль политического, религиозного и социального в развитие таджикской национальной культуры».

Степень разработанности темы исследования. Имя и творческое наследие одного из величайших умов эпохи средневековья Абу Насра аль-Фараби хорошо известно не только исследователям философской мысли народов Ближнего и Среднего Востока, но и литературоведам, историкам, этнографам, музыковедам, культурологам и т.д. Он оставил после себя

большое научное наследие, которое вызывает огромный интерес у исследователей как Запада, так и Востока, и которое по - разному интерпретируется и теми и другими на протяжении уже более чем одиннадцати веков.

О жизни и творческом наследии аль-Фараби, его социально-философских идеях писали еще при его жизни. В сочинениях авторов средневекового периода, содержащих биографии ученых и философов, излагается и биография аль-Фараби. Здесь можно назвать такие труды, как: «Завершение хранилища мудрости» («Татиматсивану-л-хикма») Абдул Хасана Байхаки (1100-1169 гг.), «Источники сведений о классах врачей» («Разряды врачей») Ибн Аби-Усайбия (ум.в 1269 г.), «Сообщения об ученых и мудрецах» («Тариху-л-улама») аль-Кифти (ум. в 1248г.), «Некрологи знатных лиц и заметки об их современниках» («Вафайят аль-айанванбаабна») Ибн Халикана (1211-1282 гг.), «НигористониГаффари» («Гафаров сад») Казвини (XVII в.), «Кашф-уз-зунун» («Раскрытие мнений») Хаджи Халифы (XVII в.)² и др.К примеру, Ибн Халликани, анализируя биографию аль-Фараби и его труды, в частности, пишет, что «аль-Фараби до приезда в Багдад владел тюркским языком и некоторыми другими, но не знал арабского. Надо отметить, что он много времени уделял изучению языков и в этом достиг поразительных результатов: в конце жизни он владел более чем семьюдесятью языками».³

В зарубежных исследованиях, в частности западноевропейских, с одной стороны, обращение к творческому наследию аль-Фараби связано с изучением как исламской философии в целом, так и со стремлением ее сравнения с христианской философией средневековья. Однако, говорить о том, что в Западной Европе существовала школа фарабиеведения, было бы не совсем верно, поскольку данная область философских исследований еще не стала самостоятельной отраслью. С другой стороны, в странах Запада исследование философских взглядов аль-Фараби, которое в основном началось в XIX - XX вв., базировалось на европоцентристских взглядах, согласно которым аль-Фараби считался и считается до сих пор простым комментатором Платона, Аристотеля и Плотина⁴, трудов античных греческих философов. «Политическая философия мусульман, особенно концепция аль-Фараби, - пишет Е.Розенталь, - полностью заимствована у древнегреческих мыслителей».⁵ Тем не менее именно по инициативе европейских исследователей начался процесс научного изучения и критического анализа творческого наследия мыслителя. Среди трудов западных исследователей, в первую очередь, следует выделить работы Ф. Дитерици, Г.Лея,

² См.: Касымджанов А.Х. Абу Наср аль-Фараби. (Litlige.Clubr/br/?b=234535&p=2).

³ ШамсуддинАбдуль-АббасАхмадибнМухаммадИбнХалликани. Вафайяталь-айанванбаабнааз-заман. – С.113.

⁴ Диноршоева З.М. Гражданская философия аль-Фараби. Дис... док.филос. наук. – Душанбе, 2006.

⁵ Rozenthal E.J. Postionjf politics in philosophy of al-Forobi //Islamic culture,-1953,-№3. –Р.16.

Е.Ж.Розенталя М.Штейншнейдера.⁶ Об их заслугах, а также достижениях иранских и таджикских ученых в изучении философии аль-Фараби, подробно говорится в диссертационной работе З.М.Диноршоевой⁷.

Ученые-философы Западной Европы, Ирана, Таджикистана, России, а еще раньше советские философы достаточно глубоко проанализировали общефилософские, политические, социальные, этические и эстетические взгляды аль-Фараби, его гражданскую философию, но интерес к изучению различных аспектов философского наследия этого мыслителя по-прежнему остается очень высоким, особенно в Казахстане.

Необходимо отметить то, что еще в 1960-е годы XX века по инициативе известного в Казахстане ученого Акжана Машани (аль-Машан)⁸ была заложена основа казахстанской школы фарабиеведения. С формированием этой школы и в результате многолетней научной деятельности казахских ученых были изданы на казахском и русском языках произведения аль-Фараби, фундаментальные монографии и научно-популярные статьи, сборники материалов международных и республиканских конференций, посвященные этому мыслителю. Казахстанские исследователи, рассматривая в динамике процесс изучения философского наследия аль-Фараби, можно выделили два исторических периода, серьезно отличающихся друг от друга по мировоззренческой направленности и методологии исследования. Первый период был связан с формированием и развитием марксистско-ленинской философии и диалектико-материалистической методологии. Влияние такого подхода проявилось в том, что творческое наследие аль-Фараби рассматривалось в русле поисков материалистических тенденций⁹ в его мировоззрении и в констатации уступок идеализму в различных областях его наследия. Сопутствующим фактором такой направленности исследований философских трудов мыслителя был поиск диалектических моментов в универсальном методе аль-Фараби и констатация метафизичности в подходах мыслителя к тем или иным проблемам.

В этот период труды исследователей в основном были посвящены выяснению вопроса об идейных источниках философского мировоззрения Фараби о роли античных, особенно греческих источников в философии мыслителя, о влиянии трудов Платона и Аристотеля на формирование его воззрений. Более того, реконструируя органично-целостную философскую систему аль-Фараби, исследователи этого периода попытались объяснить, что мыслитель не мог вступать в конфликт с идейно-политическим миром

⁶ См.: Dieterici F. Al-Farabi. Kitabara-ahl-al-madinah. – Leiden. 1904; ЛейГ. Очерки истории средневекового материализма. – М., 1962; № 3; Steinschneider M. Al-Farabiderarabischen. Philosophen. Leden und Schriften. 1802.

⁷ См.; Диноршоева З.М. Гражданская философия аль-Фараби; Автореф. дис... док. филос. наук. – Душанбе, 2006. – С.3-9.

⁸ См.: Машанов А.Ж. Исследование трудов Фараби в Казахстане // Возвращение Учителя. О жизни и творчестве Фараби. – Алма-Ата, 1975.

⁹ См.: Диноршоева З.М. Гражданская философия аль-Фараби; Автореф. дис. док. филос. наук. – Душанбе, 2006. – С.3-9.

своей эпохи, поэтому многие проблемы в его творчестве не получили должного и объективного рассмотрения. Особенно это относится к онтологическому учению аль-Фараби, учению об отношении философии к религии, учению о вере и знании.

В этот период выходят в свет переводы основных произведений Абу Насра аль-Фараби, т.е. публикуются его историко-философские, математические, логические, социально-этические, естественно-научные трактаты.¹⁰ Позднее, уже в 1990-е годы были изданы «Трактаты о музыке и поэзии», «Избранные трактаты».¹¹

В этот же период в ходе подготовки юбилейных торжеств, посвященных аль-Фараби в 1975 г., были опубликованы монографии А.К.Кубесова, С.К.Сатыбекова, А.Н.Таукелева, Г.С.Сапаргалиева, а позднее А.С.Иванова.¹² А также ряд коллективных монографий¹³.

Второй, принципиально новый этап в изучении наследия аль-Фараби начинается с конца 80-х в начале 90-х годов XX века. Новые методологические подходы позволили ввести философию аль-Фараби не только в контекст традиционных национальных форм мышления, но и разрабатывать идеи мыслителя в русле обновленных концептуальных схем. Примером могут быть коллективные монографии¹⁴ и др.

Заметим, что важным фактором обновленного развития фарабиеведения в Казахстане стал новый уровень международных контактов в области философского знания. Это международные конгрессы, посвященные наследию аль-Фараби – в Алматы (2000 г.) и в Анкаре (2004 г.), международные научно-практические конференции «Аль-Фараби в истории и культуре народов Востока» (1994 г.), «Аль-Фараби – Абай: проблема

¹⁰ См.: Аль-Фараби. Философские трактаты.-Алма-Ата, 1972; Его же. Математические трактаты - Алма-Аты, 1972; Его же. Философиялық трактаттар. - Алматы, 1973; Его же. Социально-этические трактаты.- Алма-Ата, 1973; Его же. Блеуметик-этикалық трактаттар. - Алматы, 1974; Его же. Логические трактаты. - Алма-Ата, 1975; Его же. Историко-философские трактаты. - Алма-Ата, 1985; Его же. Естественно-научные трактаты. - Алма-Ата, 1987

¹¹ См.: Аль-Фараби. Трактаты о музыке и поэзии. – Алма-Ата, 1993; Его же. Избранные трактаты. – Алма-Аты, 1994.

¹² См.: Кубесов А.К. Математическое наследие аль-Фараби. – Алма-Ата, 1974; Сатыбекова С.К. Гуманизм аль-Фараби. – Алма-Ата, 1975; Таукелев А.Н., Сапаргалиев Г.С. Государственно-правовые идеи аль-Фараби. – Алма-Ата, 1975; Иванов А.С. Учение аль-Фараби о познавательных способностях. – Алма-Ата, 1977 и др.

¹³ См.: Бурабаев М.С., Иванов А.С., Караев Н.Н., Курмангалиева Г.К., Харенко Е.Д. О логическом учении аль-Фараби. - Алма-Ата, 1982; Бурабаев М.С., Брянов В.А., Курмангалиева Г.К., Сагадеев А.В. Социальные, этические и эстетические взгляды аль-Фараби. - Алма-Ата, 1984; Бурабаев М.С., Кенисарин А.М., Курмангалиева Г.К. Проблемы бытия и познания в философии аль-Фараби. - Алма-Ата, 1988.

¹⁴ См.: Бурабаев М.С., Амребаева Ж.Т., Жолмухамедова Н.Х., Кенисарин А.М., Коянбаева Г.Р., Курмангалиева Г.К., Сейтахметова Н.Л., Соловьев Г.Г. Философия аль-Фараби и исламская духовность. - Алматы, 2005; Бурабаев М. С., Жолмухамедова Н.Х., Курмангалиева Г.К., Косиченко А.Г., Кенисарин А.М., Соловьев Г.Г., Сейтахметова Н.Л., Хамидов А.А. Мир ценностей аль-Фараби и аксиология XXI века. - Алматы, 2006.

преемственности» (2007 г.), «Аль-Фараби: философия, религии, культура» (2009 г.), «Наследие аль-Фараби и проблемы современного межкультурного диалога» (2009 г.). По результатам этих конференций были изданы сборники материалов.

В Узбекистане глубокое изучение философского наследия восточных мыслителей началось в 60-х годах XX века. Выдающийся ученый, историк философии Ибрагим Муминов одним из первых раскрыл сущность философии аль-Фараби, однако, в этих исследованиях наблюдается влияние марксистской идеологии. Достоянные продолжатели школы фарабиеведения и ученики И.Муминова - Музаффар Хайруллаев, М.Баратов всесторонне раскрыли онтологические и гносеологические аспекты учения Фараби. В 70-х годах прошлого века такие ученые, как Х. Аликулов, Р.Носиров анализировали общественно - политические и нравственные аспекты учения Фараби. Логико-гносеологические аспекты философии Фараби исследованы М.Шариповым и Д.Файзиходжаевой. Проблемы диалектики и теория аргументации Фараби была раскрыта молодой ученой М.Тулагановой. Интересным является сравнительный анализ Ж.Юсупова книги Фараби «Население мирного города» и диалог «Критый» Платона. В большом энциклопедическом словаре «Узбекская философия» всесторонне отражены философские, политические, нравственные аспекты учения Фараби, однако, необходимо отметить, что целенаправленное исследование философского наследия аль-Фараби в Узбекистане не наблюдается.

В Таджикистане многие исследователи истории философии Ближнего и Среднего Востока тоже занимались и занимаются изучением творческого наследия аль-Фараби. Большой вклад в исследование философского учения мыслителя внесли такие таджикские ученые, как Б.Г.Гафуров, А.М.Богоутдинов, А.М.Джахид, М.Диноршоев, З.М.Диноршоева, Х.Д.Додихудоев, Р.Джураев, Н.З.Идибеков, Р.С.Комилов, А.А.Шамолов и др.¹⁵

¹⁵См.: Гафуров Б.Г. Касымжанов А.Х. Аль-Фараби в истории мировой культуры. -М.,1972; Его же. Абу Наср аль-Фараби и его время//Избранные труды. М., 1980; Богоутдинов А.М. Очерки по истории таджикской философии. - Сталинабад, 1961; Джахид А.М. Абу Наср аль-Фараби о государстве. - Душанбе,1966; Его же. Некоторые вопросы теории государства в воззрениях Абу Насра аль-Фараби. - Душанбе, 1963; Диноршоев М.Д. Аль-Фараби в истории таджикской философии//Известия АН РТ. Его же: Аль-Фараби и развитие таджикской философии//Наследие аль-Фараби и мировая культура.- Алматы, 2001; Его же. Дар бораи фалсафаи Абунасири Фороби / Фалсафа дар аҳди Сомониён. - Душанбе, 1999. - С.81-103; Диноршоева З.М. Гражданская философия аль-Фараби; Дис....,докт. филос. наук. – Душанбе, 2006; Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта.- Душанбе, 1987; Идибеков Н. Этика НасириддинаТуси в свете его теории свободы воли.- Душанбе, 1987; Комилов Р.С. Социально-утопические учения в истории таджикской философии 13-15вв. - Душанбе, 1993. Его же. Социально-утопические учения в истории таджикско-персидской культуры.- Душанбе, 2001; Шамолов А.А. Сравнительный анализ этических концепций Насириддина Туси и Абухамида Газали. – Душанбе, 1994; Его же. Философско-теологические воззрения Газзали.- Душанбе, 2002; Его же. Философия теологии Газали. – Душанбе, 2009.

А.М. Богоутдинов в своих трудах наряду с философскими воззрениями других представителей средневековой мусульманской философии рассматривает и философские взгляды аль-Фараби, в том числе его политическое и этическое учение, анализирует его социально-политическое учение.

В книге академика М. Диноршоева «Аль-Фараби и развитие таджикской философии» говорится о влиянии философских воззрений аль-Фараби на таджикских мыслителей средневековья. В работе «О философии Абунасыра Фароби» («Дар бораи фалсафаи Абунасири Фороби») М. Диноршоев рассматривает взгляды аль-Фараби об обществе и его видах, политическом лидере, счастье и взаимопомощи как главном принципе существования человеческого общества.

А.А. Шамолов, исследуя в монографии «Философско-теологические воззрения Газали» социально-политические и этические взгляды этого известного мусульманского мыслителя, сопоставляет их с воззрениями аль-Фараби, Ибн Сины, Ибн Халдуна и др.

Среди указанных работ таджикских исследователей особо следует выделить диссертационную работу З.М. Диноршоевой «Гражданская философия аль-Фараби», где автор, переосмысливая социально-философское учение мыслителя с позиций современных реалий и новой методологии исследования историко-философского процесса, обосновывает теоретическую и практическую значимость основных принципов социальной философии аль-Фараби и определяет ее значения для решения современных социально-политических и нравственно-духовных проблем.

Исследование вышеуказанных зарубежных и отечественных авторов, на наш взгляд, отличаются глубоким анализом, детализацией, системностью изучения поставленных в них проблем и, несмотря на то, что их работы не посвящены специальному исследованию философских воззрений аль-Фараби, тем не менее они дали обстоятельный анализ онтологических, гносеологических, социально-политических и этических идей философа.

Однако в их работах очень фрагментарно затрагиваются проблемы человека в философии аль-Фараби. В частности, в них очень мало внимания уделено освещению таких вопросов, как:

- понятие человека в философии, человек как биологическое явление, человек – мир, мышление – бытие, субъект – объект, человек как социальное и культурное существо, индивид, личность, индивидуальность, человек в его связи с окружающим миром, природой и обществом, человек как часть космоса, как связующее звено между небом и землей, душа человека, смерть и бессмертие, сущность человека, его происхождение, соотношение биологического и социального, индивидуального и общественного, телесного и духовного в человеке и т.д.

Это свидетельствует о том, что антропология аль-Фараби еще не была объектом специального исследования ни в Западной Европе, ни в Иране, ни в России, ни в странах Центральной Азии.

Источники исследования. Основными источниками исследования послужили все научные работы на таджикском и русском языках по изучению наследия аль-Фараби, фундаментальные монографии и научно-популярные статьи, сборники материалов международных и республиканских конференций, посвященные этому мыслителю.

Объект исследования – философское, творческое наследие Абу Насра аль-Фараби

Предмет исследования – философское учение о человеке в учении аль-Фараби.

Цели и задачи исследования – на основе анализа творческого наследия аль-Фараби выявить значение его философской антропологии в воспитание современного человека, а также в установление диалога.

Задачи исследования

- раскрыть влияние персидско-таджикской литературы на становлении антропологического учения аль-Фараби;
- исследовать соотношении биологического и социального, индивидуального и общественного, телесного и духовного в человеке для формирования элитарной культуры и морали;
- обосновать взаимосвязь антропологии аль-Фараби с его философским и социально-этическим учением;
- выявить роль и значение человека в изменении окружающей среды и его влияние на структуру природы;
- раскрыть соотношение человека и общества на основе рассмотрения идеального человека и идеального общества в философии мыслителя;
- рассмотреть проблему совершенствования и самосовершенствования личности в философском учении мыслителя;
- выявить отношение человека к жизни, смерти и бессмертию;
- определить общее и особенное в антропологии аль-Фараби;
- выявить значимость учения аль-Фараби для современных антропологических исследований.

Методология и методы диссертационного исследования. В диссертационной работе использованы общетеоретические методы анализа, которые позволяют обосновать целостные характеристики исследуемых явлений, соотношение их с частными характеристиками и посредством изучения взаимосвязи противоположных определений найти устойчивые закономерности этой взаимосвязи. Это методы абстрагирования, аналитического расчленения предмета на составляющие элементы, выявление его качеств, внутреннего содержания и др. Наряду с ними в диссертационном исследовании используются метод сравнительной философии, с помощью которого диссертант попытался выявить специфику философско-антропологических оснований воззрений аль-Фараби, а также методы текстологического и герменевтического анализа, способствующие познанию сути трудов мыслителя.

Научная новизна диссертационного исследования состоит в том, что в ней впервые:

- проведено целостное, философское исследование проблемы человека в мировоззрении аль-Фараби;
- исследованы проблемы происхождения человека, соотношении биологического и социального, индивидуального и общественного, телесного и духовного в человеке;
- рассмотрены вопросы соотношения онтологического, гносеологического и социально-этического в философской системе аль-Фараби;
- выявлено, что мыслитель наряду с другими оригинальными идеями создал целостную систему антропологии, включающую в себя комплекс проблем о человеке и его месте и роли в системе мироздания;
- показано, что антропологическое учение аль-Фараби в целом представляет собой учение о достижении человеком счастья;
- доказано, что большинство положений философии антропологии мыслителя до сих пор сохраняют свою актуальность в контексте развития современного таджикского общества.

Положения, выносимые на защиту.

1. В современной философской литературе существуют различные интерпретации понятия антропологии. Преимущественно они локализованы в рамках философско-этического и социального дискурса, где глубокое метафизическое понимание вопроса отсутствует. Следовательно, фундаментального определения названного понятия до сих пор мы не имеем.

2. Творчество аль-Фараби, его философские и этические трактаты, где анализируются проблемы человека и его место в мироздании, имеют неопределимое значение в истории рациональной философии Ближнего и Среднего Востока.

3. Антропология аль-Фараби в целом включает концепцию о происхождении и сущности человека, его психофизической природе, сущности и генезисе его души и тела, его интеллектуальной природе, нравственных и духовных основаниях бытия человека, о добре и зле в системе человеческой нравственности, о его свободе воли и предопределении, о счастье и добродетели, аффектах души, общественной природы человека и т.д, т.е. эта концепция носит сугубо метафизический характер.

4. Основой для выводов аль-Фараби в его антропологии стали идеи о том, что человек является высшим творением. В философии мыслителя человек физически и биологически совершенен. Знание и добродетели приобретаются в ходе формирования и совершенствования сознания человека. В начале пути его сознание не совершенно. Для того чтобы в человеке возникла гармония между духовным и физическим, он должен, приобретая добродетели, совершенствовать свой характер.

5. Для аль-Фараби метафизика и религия не являются вторичными

явлениями культуры, выводимыми из первичных оснований, поэтому традиционные (античные) философские проблемы занимают в его творчестве определенное место.

6. Мыслитель не считает прежний античный философский образ рассудочным и умозрительным (спекулятивным), лишенным опытных оснований и практической ценности.

7. Аль-Фараби глубоко изучил проблемы, связанные с духовностью человека. Особенно много внимания он уделил исследованию его внутреннего мира, его чувств и переживаний;

8. Антропология аль-Фараби отличается целостным взглядом на общественную жизнь, на отношения общества и человека.

9. Аль-Фараби в рамках своей антропологии попытался дать комплексный анализ человека, как божественного и социоприродного, космопланетарного существа, в котором в единое целое объединены божественная, биологическая, психическая, социальная и культурная составляющие индивида.

Научно-практическая значимость работы определяется тем, что она представляет большой интерес для учёных, специализирующихся в области истории персидско-таджикской философии, антропологии, этики и социальной философии. Изложенная в работе концепция человека, ее теоретическое основание и содержательные характеристики имеют большое познавательное значение, при этом благодаря проведенному исследованию значительно расширяются представления о философском наследии Абу Насра аль-Фараби.

Положения и выводы диссертации могут быть использованы при исследовании проблемы человека вообще, в лекционной, критической, исследовательской и воспитательной деятельности, а также при разработке спецкурсов, методических рекомендаций и пособий.

Личный вклад соискателя ученой степени. Личный вклад соискателя состоит в определении цели и задач исследования, определении объекта и предмета исследования, постановке основных вопросов исследования, анализе источников информации, обработке и интерпретации полученных данных. Теоретические и методологические положения, и выводы, содержащиеся в диссертации, являются результатом самостоятельного исследования соискателя. Рассматривая антропологию аль-Фараби, диссертант выявляет, что антропологическое учение аль-Фараби в целом представляет собой учение о достижении человеком счастья и большинство положений философской антропологии мыслителя до сих пор сохраняют свою актуальность в контексте развития современного таджикского общества.

Апробация работы. Результаты диссертационного исследования докладывались и обсуждались на международных, региональных, республиканских конференциях и отражены в восьми статьях.

Диссертация была обсуждена и рекомендована к защите на заседании

кафедры культурологии ХГУ им.Б.Гафурова (Протокол № 10 от «10» июня 2019 г.) и на заседании кафедры онтологии и теории познания ТНУ (Протокол №1 от «14» августа 2020 г.).

Основные положения и результаты диссертационного исследования также были изложены в виде лекций и докладов.

Структура работы. Диссертация состоит из введения, двух глав, включающих шесть параграфов, заключения и списка использованной литературы.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во введении обосновывается актуальность темы диссертационного исследования, характеризуется степень научной разработанности проблемы, определены объект и предмет изучения, теоретические и методологические основы исследования, сформулированы цели, задачи, отражена научная новизна результатов диссертационного исследования, показаны формы их апробации, теоретическая и практическая значимость работы.

Первая глава – **«Сущность и предназначение человека в философии Абу Насра аль-Фараби»** состоит из трёх параграфов.

В первом параграфе **«Антропологические знания в персидско-таджикской философии»** обращается внимание на историко-культурную и философскую традиции, в контексте которых и будет рассматриваться антропологическое учение аль-Фараби. Такой подход считается основным при анализе любой философской или религиозной системы, которая предопределяет выбор того или иного ракурса исследования интересующих ученого проблем. В диссертации, чтобы избежать неправильных выводов, рассматриваются истоки возникновения антропологических учений средневековых персидско-таджикских мыслителей.

Общим теоретическим базисом средневековой персидско-таджикской философии, наряду с другими источниками, послужила кораническая антропология. Говоря о коранической антропологии, необходимо иметь в виду, что здесь речь идет не о каком-то системном философском учении о человеке, так как, по мнению большинства специалистов, такого учения в Коране нет, и это естественно. Ведь Коран не философская или богословская книга, а законодательная¹⁶. «Ее цель - ответить не на вопрос, что есть человек, а на вопрос, что должен и чего не должен делать человек, что есть для него добро и что есть зло, какова его цель в этой жизни»¹⁷.

По мнению диссертанта, кораническая антропология в целом разворачивается в трех основных планах: как должен строить человек свои

¹⁶ См.: Журавский А.В. Бог и человек в Коране // eventexists.ru/default/event/chelovek-i-bog-v-islame.

¹⁷ Нешитов П.Ю. «Жизнь последняя» в Коране и «жизнь вечная» в Новом Завете // Путь Востока. Культурная, этническая и религиозная идентичность. Материалы VII Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. Серия «Symposium». Вып. 33.- СПб.: - Санкт-Петербургское философское общество. – С.87.

отношения с Богом, как он должен отличать добро от зла и, наконец, как он может обрести спасение.

Кораническая концепция человека, исходит из гуманистической идеи и равенства всех людей. Бог, сотворивший небо и землю и сотворил человека по образу Своего. В Коране, это подтверждается. Бог слепил Адама «собственными руками» (Коран: сура 38, аят 75). Он дал человеку «наилучшее сложение» (Коран: сура 95, аят 4), вдохнул в него «от Духа Своего» (Коран: сура 32, аят 9) и, по словам Пророка, сотворил его «по образу Своему».

Бог, создав человека по Его собственному образу и наделив его частицей Божьего духа, тем самым поставил его наместником (халифа) Своим (Коран: сура 2, аят 30) на земле, и этим своим актом вознес его над всеми остальными созданиями. Кораническая антропология указывает, что «любое действие человека всецело зависит от творящего, созидательного действия Бога. «Бог – творец всякой вещи» (Коран: сура 6, аят 102), - говорится в Коране. Бог непосредственно творит каждое действие человека как по его сущности, так и по его нравственному содержанию. Вместе с тем в Коране говорится об ответственности человека за его дела. Вместе с действием человека Бог творит и его способность принять или отвергнуть добро, принять или отвергнуть зло. Все верующие в единого Бога равны перед божественным законом и через исполнение этого закона предназначены к той же сверхприродной цели.

Из Корана следует, что человек не столько греховен, сколько слаб, и нуждается не в искуплении, а в руководстве, без которого он неминуемо впадает в заблуждение. Согласно Корану, грех имеет нравственную, но отнюдь не онтологическую природу. По учению Корана, добро и зло, вообще не присущи природе людей. Человек по своей природе рождается добрым и верующим, но нравственно нестойким. Его собственных сил не хватает для того, чтобы быть праведным, но недостает ему для этого только моральных сил. Обрести эти силы человек может, приемля божественное руководство.

Таким образом, в рамках коранической антропологии отношения между Богом и человеком в Коране строятся на бесконечном милосердии и снисходительности к человеку со стороны Бога и добродетельной покорности, послушании Богу со стороны человека. Милосердие и послушание.

Автор указывает, что в рамках античного человековедения, которое сложилось в период возникновения древнегреческой философии и науки, человек и его сущность, его происхождение и разум, нравственность, а также его место в системе мироздания были главными вопросами философии. И это не без основания, так как раннегреческая философия была в своем существе учением или словом о природе – физиологией. Перенос на человека принципов и положений, применявшихся при объяснении природы, и дал ту своеобразную концепцию человека, которую

многие современные исследователи называют натурфилософским типом античной антропологии.

Антропология натурализма, по мнению некоторых учёных, выражены в учениях аль-Кинди, ар-Рази и Ибн Сины. К примеру, таджикский исследователь антропологии Ибн Сины М.Х. Рахимов относительно указанной проблемы, в частности пишет, что «рационализированная по своей сути философская система Ибн Сины наложила определенный отпечаток и на его антропологические воззрения... Идея нравственного совершенствования человека проходит через всё научно-философское, этическое, эстетическое и социально-политическое учение Ибн Сины. В каждом из них человек представлен в различных состояниях и проявлениях своей природной и социальной сущности»¹⁸. Восточные аристотелики обращались к медицинским знаниям, что обуславливалось возникновением философии в тесном взаимодействии с наукой. Поэтому под воздействием античной науки в творчестве восточных перипатетиков переплетались как философские, так и конкретно-научные вопросы. Другими словами, в их творчестве ни философия не была исключительно умозрительной, ни медицина всецело эмпирической. Они пользовались космологическими гипотезами и усваивали эмпирию. В силу названных обстоятельств, базой и первоначальной формой, в которой зрело философское человековедение восточных перипатетиков, стали медико-биологические знания. Отсюда можно сделать вывод, что средневековая история медицины - это предыстория антропологии восточных перипатетиков.

По мнению диссертанта, истоки проблемы человека в средневековой персидско-таджикской философии восходят к Корану, где подчеркивается зависимость человека от Бога. Этот вопрос особенно глубоко рассматривается в учении другой средневековой персидско-таджикской философско-религиозной школы – калама. Для представителей этой школы, Коран являлся не только источником теологических концепций, но и служил неким «трамплином» для религиозно-умозрительного исследования природы, человека и общества¹⁹. Вся полноту проблематики калама можно выразить в трех основных элементах его дискурса: теология (илахийят), натурфилософия (табиййат) и антропология (мавзу ал-инсан). Мутакаллимы убеждены, что только Бог извечен, а все, что не Он и что называется «миром» или «кроме Него», включая материю и форму,

¹⁸ Рахимов М.Х. Антропология Абу Али ибн Сины: Авиценны: Автореф. дис... док филос. наук. – Душанбе, 2004. – С.7.

¹⁹ См.: Шамолов А.А. Калами Мовароуннахр. – Душанбе, 2013; Он же. Философия теологии Газали. – Душанбе, 1999; Ибрагим Т.К. Философия калама (VII-XV вв.): Автореф. дис... д-ра филос. наук. – М., 1984; Он же. Калам//Новая философская энциклопедия: В 4 т. – М.: Мысль, 200-2001; Фролова Е.А. История средневековой арабско-исламской философии: Учебное пос. – М., 1975; Вольф М.Н. Средневековая арабская философия: мутазилитский калам: Учебное пос. – Новосибирск, 2005; Latham J.D. al-Nazzam, AbuishagibrehimibnSayyaribnHani//TheEncyclopaedaofislam/BosworthC.E. et al. (eds). Vol.7. M:gNaz (Newed). Leiden: E.J.Brill, 1993.

индивиды и виды, частицы и целостности, абстрактные и материальные сущие, - все суть возникшие. Поэтому мир, включая абстрактный и материальный миры, основы и ветви, виды и индивиды, части и целое, материю и форму, явление и сущности, является возникшим. В том числе и человек²⁰.

Наряду с теологией и натурфилософией калам рассматривает и проблемы антропологии. Они трактовали действие человека в тех же категориях, в которых описывали действие Бога: как действие человека совершается благодаря его воле и могуществу, так и действия Бога описываются как совершающиеся по Его воле и в пределах Его могущества; разница состоит лишь в том, что могущество человека разъясняется в терминах его «способности»(и потому оказывается в большинстве случаев обусловленным), что невозможно в отношении Бога (его способность действия безусловна). Согласно с мутазилитами, вещи являются добрыми или злыми не потому, что таковыми их делает Бог. Различие между добром и злом определяется из самого бытия вещей, сущности. Человеческий интеллект способен постичь добро и зло вещей.

Наряду с перипатетизмом и каламом особой страницей в истории человековедения в персидско-таджикской философии является философия суфизма. Гносеологические и онтологические основания суфийской антропологии зиждутся на идее совершенного человека. Согласно этой идее, Вселенная, весь тварный мир в целом, включая макрокосм и микрокосм, есть не что иное, как зеркало, обращенное к Абсолюту. В интерпретации суфизма микрокосм тождественен макрокосму, и так как «оба они - зеркало для самосозерцания и саморефлексии Абсолюта, они повторяют друг друга по структуре и составу. Человек - это очная «копия»мира, его эволюционный продукт и плод, содержащий в себе мир в «уменьшенном», «сгущенном» виде. Соответственно суфийской концепции совершенного человека, каждый индивид несет в себе два начала: высшее – божественное и низшее - тварное. В обычном земном человеке преобладает второе. Поэтому его высшая цель – стремиться к духовному совершенствованию, чтобы в конце концов стать полным «вместилищем божественного», т.е. в глубинах своей сущности слиться с Богом. Общепринятые религиозные и социальные каноны и правила не помогут человеку в достижении этой цели. Здесь важен духовный учитель, святой мудрец – совершенный человек²¹.

Таким образом, анализ основополагающих учений о человеке в средневековой персидско-таджикской философии с очевидностью показывает, что, несмотря на всевластие религии, и религиозного мировоззрения, и восточный перипатетизм, и калам, и суфизм

²⁰ См.: Вольф М.Н. Средневековая арабская философия: мутазилитский калам/Учебное пособие. – Новосибирск, 2005.

²¹ См.: Грюнебаум Г.Э. фон. Истоки мусульманской цивилизации. – М., 1978; Тримингэм Дж.С. Суфийские ордена в исламе/ Под ред. и с пред.О.Ф.Акимовской. – М.: Наука, 1989.

способствовали существенным переменам в духовной культуре, мировоззрении, философии той эпохи. Эти и другие философско-религиозные школы эпохи аль-Фараби оказали большое влияние на формирование и развитие мировоззрения мыслителя.

Второй параграф называется **«Вопросы происхождения и сущности человека в структуре онтологических и гносеологических воззрений аль-Фараби»**. В нем подчёркивается, что Абу Наср Фараби является ярчайшим мыслителем, представителем центрально - азиатской цивилизации IX-X вв. Фараби значительно трансформировал древнегреческую, древнеиранскую научно-философскую мысль, а также воззрения периферийных культур Центральной Азии²². Астрономия, логика, теория музыки и математика, социальная философия и этика, медицина, психология и право - таков перечень его научных интересов. Многие годы жизни он провел в Багдаде - политическом и культурном центре Арабского халифата. Именно здесь ему был присвоен титул «Муаллим ас-сони» - «Второй учитель». По мнению большинства исследователей, действительно, многое сближает этих два величайших ума человечества: широта и разносторонность научных интересов, стремление в рамках логики понять бытие и место человека в нем, близость к практической житейской мудрости.

Поистине аль-Фараби был ученым и философом мирового уровня, он сблизили и синтезировал в своем научном творчестве ценнейшие достижения персидской, греческой, индийской и других культур. Как показывает анализ трудов аль-Фараби, по тематике его научные и философские исследования охватывают почти все отрасли греческой, античной и средневековой арабоязычной философии и науки.

В эпоху аль-Фараби достижения греческой естественнонаучной и общественно-философской мысли были главным и основным источником просвещения и распространения рационалистических светских знаний, и это в условиях господства религиозного (исламского) мировоззрения.

Свою научную деятельность по пропаганде греческой античной философской мысли Фараби осуществлял двумя способами: во-первых, писал комментарии к крупным сочинениям древнегреческих мыслителей и естествоиспытателей, стремясь сделать их доступными и понятными читателям, объясняя трудные места, зачастую излагая их своими словами; во-вторых, он посвящал специальные работы анализу и раскрытию общего содержания и направления отдельных важных сочинений греческих мыслителей Платона, Аристотеля, Плотина и др.

Диссертант утверждает, если рассматривать философию Фараби во всей ее целостности, то можно видеть, что в центре ее стоят проблемы человека, его природы и сущности, его совершенства и развития, вопросы его судьбы²³.

²²История таджикской философии. С древнейших времен до XV в. В 3-х томах. Душанбе, 2012. –Т.2. -С.418.

²³ История таджикской философии. С древнейших времен до XVв 3-х томах.- Душанбе, «Дониш», 2012.- Т.2. – С. 434.

Сам Фараби говорил, что «главное предназначение философии состоит в указании человеку пути постижения высшего совершенства. Благодаря философии, мы достигаем счастья»²⁴.

Вопросы бытия, его структуры и категорий особенно подробно излагаются им в трактатах «Существо вопросов», «Трактат о различиях», «О началах существования акциденции и тел».

По мнению аль-Фараби, бытие состоит из шести ступеней: первая ступень - первопричина (ас-сабабу-л-аввал), вторая ступень - вторая причина (ас-сабабу-с-сонни), третья ступень - третья причина, деятельный разум (ал-аклу-л-фаол), четвёртая ступень - четвёртая причина, душа (ан-нафс), пятая ступень - форма (ас-сурат), шестая ступень - материя (ал-модда).

В философской системе аль-Фараби все, что существует, и всё, что известно человеку в этом мире, исходит из этих шести основ или начал, причём всё существующее, в том числе и эти начала, по своему характеру, принципам и возможностям разделяется на два вида. К первому принадлежат вещи, из сущности которых не эманурует с необходимостью их существование. Вещи этого вида называются «возможносущими» («мумкину-л-вуджуд»). К другому виду относятся вещи, из сущности которых всегда и необходимо эманурует существование. Вещи этого вида называются «необходимосущими» («вужуду-л-вожиб»), т.е. существующими сами по себе²⁵.

В иерархии бытия аль-Фараби «Первый Сущий» «есть первопричина существования всех существ в целом»²⁶. В результате эманации или истечения «любой предмет исходит от Него и восходит к Нему»,²⁷ - считает мыслитель.

В философской системе аль-Фараби материя существует именно благодаря наличию формы, а форма, в свою очередь, не может иметь ни бытия, ни субстанции без материи, т.е. наличествуют некая взаимосвязь и взаимообусловленность. Она существует для того, чтобы телесная субстанция стала актуальной. Поэтому материя может принимать различные формы, и выступать в качестве носителя единства, а форма, в свою очередь, рассматривается как носитель множественности.

Следует отметить, что проблема человека, его творческой активности пронизывает и гносеологическое учение аль-Фараби, которое логически проистекает из его онтологической системы. Проблемам гносеологии аль-Фараби уделяет внимание в таких своих трактатах и книгах, как «Философские вопросы и ответы на них», «Сущность мудрости», «Комментарии», «О началах существования форм и акциденций» и др.

²⁴ Аль-Фараби. Указание пути к счастью // аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – С. 35.

²⁵ См.: аль-Фараби. Философские трактаты.- Алма-Ата: Наука, 1970. – С.229.

²⁶ Там же. – С.203.

²⁷ Аль-Фараби. Естественнаучные трактаты. – Алма-Ата. 1987. – С.292.

В рамках теории познания аль-Фараби существуют две формы познания: чувственная и рациональная. Он указывает на то, что человек рождается не разумным, а лишь способным к разумности. Разумность достигается в процессе практической деятельности человека.

Анализируя проблемы онтологии и гносеологии, происхождения и структуры сущего и пути его познания, аль-Фараби приходит к выводу, что есть причина причин, форма форм. И это Бог. Он не творит природу и не вникает в частности. Этот Бог не существует за пределами нашего мира. Он не материален, это духовный Абсолют. Это чистая энергия, чистая деятельность.

В третьем параграфе **«Психосоматическая природа человека в представлениях аль-Фараби»** отмечается, что взаимосвязь философии и человека, как и социально-философская проблема в целом, исторически изменялась и развивалась.

Ознакомившись с трудами аль-Фараби, можно с уверенностью говорить о том, что на Ближнем и Среднем Востоке, он, действительно, является одним из основателей психологии как науки. Он написал не только комментарии к трактатам «О душе» Аристотеля и Александра Афродезийского, но и сам затрагивал эту проблему почти во всех своих книгах, в которых, по своему обыкновению, привел в систему всю совокупность современных ему знаний о внутренней, душевной жизни человека. В связи с этим, большой интерес представляют такие его труды, как «Трактат о взглядах жителей добродетельного города», «Существо вопросов», «О сущности разума», «О происхождении наук», «Основы мудрости» и др. Многие страницы этих трудов посвящены проблеме души и тела.

Аль-Фараби систематически выявляет основные душевные явления, силы, или способности: ощущение, виды ощущений, их связь с соответствующими органами чувств (зрение, слух, осязание, обоняние, вкус), чувственное восприятие, память, ассоциация, воображение, желание, страсти, целеполагание, воля, удовольствие, практический и теоретический ум.

Теория души аль-Фараби опирается на метафизику. По мнению мыслителя, душа и тело находятся в абсолютном единстве. Ученый утверждал вечность души, считая, что она не умирает вместе с телом, а остается вечно живой. Он полагал, что, хотя и тело разлагается, душа не исчезает, она уходит в вечность и никогда не возвращается и не перевоплощается. «Покидая тело человека, душа объединяется с такими же другими душами, объединяется и все духовное, приобретенное ими, составляя мировую душу. Бессмертны души добродетельных и сведущих людей, тогда как души людей невежественных смертны»²⁸.

Душа, по определению аль-Фараби, есть форма живого тела – его жизнь, его деятельность, его целеустремленная энергия, его характер, его самосуществование.

²⁸ Аль-Фараби. Существо вопросов//Аль-Фараби. – Философские трактаты. – С. 319.

Аль-Фараби различает три части души, которые соответствуют трем главным видам живых существ, или трем царствам природы, т.е. он разделяет душу на: вегетативную (растительную); чувственную (животную); разумную, присущую только человеку. Человек есть и растение, и животное. Растительная душа есть питание и рост организма; животная – ощущение, чувственное восприятие; разум – мышление, речь, познание.

Соответственно своему психо-гносеологическому учению, аль-Фараби приходит к выводу о том, что процесс познания человека связан с этими внешними и внутренними силами и состоит из двух ступеней, т.е. ощущения и мышления, которые отображают различные стороны объектов: первое отображает их внешние, изменчивые свойства (акциденции), вторая - существо предметов (субстанция). Опираясь в своем учении на аристотелизм, аль-Фараби придерживается мнения о полной возможности познания человеком внешнего мира. Преимущество человека перед животным аль-Фараби видит в том, что человек, в отличие от других животных, обладает особыми душевными способностями, высшей формой которых являются речь и разум.

По мнению мыслителя, в мышлении человек познает глубинную сущность ощущаемых предметов. Мышление тесно связано с речью. Мышление - общечеловеческое, на него не могут оказать влияние ни религиозные, ни расовые, ни национальные признаки. Мыслительная деятельность - высшее проявление творческой активности человека.

Проводя грань между мышлением и языком, аль-Фараби подчеркивал коммуникативную роль языка, выступающего в качестве орудия общения.

Анализ проблемы о психосоматической природе человека показывает, что аль – Фараби является одним из основателей психологии как науки. Он затрагивал эту проблему почти во всех своих книгах.

Вторая глава диссертации **«Социально-этические вопросы в антропологии аль-Фараби»** также состоит из трёх параграфов.

В первом параграфе **«Роль человека в организации социальной основы жизни»** обосновывается взаимосвязь человека и социума. В таком ключе, осуществив обобщение индивидуального, социального и политического опыта, аль-Фараби разработал свою оригинальную социально-философскую концепцию. При исследовании социально-политической жизни он исходил из такого принципа: как и всюду, наилучший способ теоретического построения - это рассмотрение первичного образования предметов. Таким образованием он считал естественное стремление людей к совместной жизни и к политическому общению. По мнению мыслителя, человек – политическое существо, т.е. социальное, и он несет в себе инстинктивное стремление к совместному сожителству.

Индивид, общество, политика, власть - все находится во взаимодействии. «Добродетельный город» (или «град») ал-Фараби был не только социальной утопией. Для него это была идеальная модель

консолидированного общества, в котором всё действует сообразно разумно-практическим принципам и строится на образовании, воспитании и нравственности.

Абу Наср аль-Фараби, как и другие представители восточного перипатетизма, определяет человека как существо «гражданское». Государство же рассматривается им в качестве всеобщего представителя интересов индивида в обществе. Государство трактуется у аль-Фараби в качестве политической формы, выражающей наиболее совершенное общение людей друг с другом. «Добродетельный город - это город, жители которого помогают друг другу в достижении последнего совершенства, то есть высшего счастья»²⁹.

Заслуга аль-Фараби заключается в том, что он соединил всеобщую цель социального бытия с целью индивидуальной, со стремлением личности подчиниться всеобщим нравственным законам ради нравственного добродетельного города. Аль-Фараби заявляет, что необходимость объединения людей продиктована необходимостью совместного добывания средств к существованию. Он считает, что государство возникло не из-за слабости индивида, а из естественной склонности человека к общению, объединению.

Для аль-Фараби – прямое указание на то, что человек существует не только для того, чтобы жить и выживать; он создан для других людей, для совместной жизни, для общения, которое должно характеризоваться пользой, добром и справедливостью. Государство необходимо для счастливой жизни человека. Только в государстве может развиваться и добродетель отдельных людей.

Мыслитель делит города на «добродетельные» и «недобродетельные», только жители «добродетельного» города стремятся к самосовершенству и счастью. Будущее есть только у «добродетельных» городов, все же остальные города распадутся и погибнут. Говоря о совершенном человеке, философ в первую очередь имеет в виду главу государства. По его мнению, именно правитель, будучи совершенным человеком, должен способствовать формированию добродетельного государства, а также необходимых нравственно-этических качеств у его граждан³⁰.

Таким образом, можно заключить, добродетельный городу аль-Фараби, это не только город с законами, но и граждане с проницательным умом и обостренным чувством долга. Как «сердце», или душа является главным органом человеческого организма, обеспечивающим слаженную работу всех других органов, так и правитель государства является «сердцем города», обеспечивая достойную и справедливую жизнь его жителям. Этика у мыслителя социальна, и потому остается неполной без учения о государстве. Совершенство человека включает в себя и его совершенство как гражданина, а хорошим гражданином можно быть лишь в хорошем

²⁹ Там же. – С.196-197.

³⁰ Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – С.185.

государстве. Совершенство гражданина обусловлено качеством общества.

Второй параграф данной главы «**Морально - этические и духовные основания бытия человека**» посвящен учению о благе, к которому стремится всякое живое существо от природы. Аль-Фараби, как и другие философы эпохи средневековья, считает, что человеческое счастье – это именно достижение «верховного блага», именно оно должно быть главной целью каждого человека, члена «добродетельного града». По его мнению, там, где индивиды обретают определенную степень социального равенства, происходит формирование представления о верховном благе, как общем благе членов социума.

У аль-Фараби этика – это учение о благе, к которому стремится всякое живое существо от природы. Согласно мыслителю, благо – это цель стремления или желания. По мнению аль-Фараби, человек не обречен на грех и порок, а становится таковым при том условии, если не будет стремиться к добродетели.

Только соединение ума и воспитания способствует нравственному поведению, формированию доброго характера, «хорошего человека». Хорошие душевные задатки естественно развиваются в результате надлежащего воспитания в этические добродетели.

Воспитание и обучение у аль-Фараби считаются основным средством формирования человека. Благодаря им вырабатываются нравственные и интеллектуальные качества, необходимые для ребенка.

По его мнению, человек в процессе воспитания и нравственного совершенствования должен знать и для себя определять идеальную меру воздействия, которое не должно быть ни чрезмерным, ни недостаточным.

По аль-Фараби, совершенство человека, становление его добродетелей - это процесс, продолжающийся всю его жизнь и прекращающийся со смертью.

Знание и мудрость в интерпретации аль-Фараби удерживают человека от поспешности в делах и решениях, позволяют избежать безнравственных действий. Знание и мудрость определяют меру вещей, то, что в нравственных поступках людей справедливо.

Таким образом, самой высшей добродетелью, самой высшей моральной ценностью для аль-Фараби является справедливость – как верховный принцип бытия, заключающий в себе социальный и общеродовой моменты, которые ограничивают друг друга так, что не допускают абсолютизации, односторонности, превращающей истину принципа в собственную противоположность - в заблуждение³¹.

По мнению мыслителя, счастье наступает тогда, когда устранено всякое зло и человеческая душа и разум в своем познании достигают наивысшего уровня - слияния с вечным мировым разумом. Человек гибнет, но достигнутое им при жизни счастье, будучи явлением духовным и возвышенным, не погибает, а остается после него. Счастье по аль-Фараби,

³¹Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – С.185.

как духовное переживание возникает при удовлетворении высших потребностей личности, посредством философии, искусства, религии, а также участием в моральной и социально-политической деятельности. Это значит, что мнению мыслителя именно философия может дать ответ на вопрос, что такое счастье. Аль-Фараби, считая счастье высшим благом, рассматривает его как духовную ценность.

Третий параграф «**Проблема свободы воли**» посвящается категории свободы, так как она представляет собой фундаментальную общечеловеческую ценность. *Свобода – в самом общем смысле, наличие возможности выбора, вариантов исхода события.*

В рамках религиозно-философского направления свобода воли Бога стоит априори над свободой воли человека. Исходя из этого, свобода воли рассматривается как важнейшая составная часть «диалога» между Богом и человеком. В основу этого диалога положена дихотомия добро – зло. Свободная воля является божьим даром, изначально данным человеку при сотворении, как необходимое условие свободного действия и выбора либо зла, либо добра, а это определяет намерение. Свобода воли дана человеку как испытание, он должен заслужить место в раю.

Свободу воли человека с учетом предопределения Бога можно объяснить следующим образом: человек свободен в своих действиях и поступках, а предопределение Всевышнего основано на Его всезнании. Всевышний предопределил человеку, и этот мир, и его свободу, давая возможность самому распоряжаться своей жизнью, но воля человека все же под волей Всевышнего.

Античная мысль заложила основу свободу воли – философского направления. Именно благодаря этому направлению проблема свободы получила новый импульс в контексте проблемы разума, возможности осознания того, что влияет на человеческое поведение.

В трактате «Взгляды жителей добродетельного города» аль-Фараби один из его параграфов - «О различии между волей и [свободным] выбором и о счастье» - посвящается именно проблеме свободы воли.

Аль-Фараби констатирует наличие у человека особых «разумных» способностей. Он говорит о пяти главным частях души: питательной, ощущающей, воображающей, стремящейся и разумной. В анализе аль-Фараби о месте и роли «душевных сил» особое значение придается разумной силе. Согласно аль-Фараби, Деятельный Разум подобен Солнцу, делающему зрение потенциальным. И человек становится мудрецом, философом, обладателем совершенного разума, истолкователем текущих частных ситуаций. Такой человек обладает способностью выбирать путь и выходить из ситуации.

В философской системе аль-Фараби этическая теория, мораль рассматриваются в тесной связи со свободой выбора человека, поскольку именно с его выбором связаны субъективные предпосылки реализации основной цели нравственного воспитания.

Аль-Фараби считает, что если бы человек не был свободен и автономен в выборе своих поступков, то нельзя было бы порицать, осуждать или одобрять те или иные его действия. Мыслитель был убежден в том, что отрицание свободы воли, свободы выбора действий неизбежно приведет к отрицанию моральной ответственности. По мнению мыслителя, хорошие или другие качества не являются врожденными, а приобретаются человеком в ходе его самосовершенствования. Следовательно, человек свободен в выборе добра или зла.

Таким образом, можно сделать следующие выводы: сущность человека в процессе свободы выбора не абстрактна, а конкретна, и философские искания в отношении сущности человека в выборе носили не только субъективный, но и объективный характер, т.е. определялись обстоятельствами.

В заключении диссертационной работы изложены основные выводы и результаты исследования.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Основные научные результаты диссертации

В заключение приведены итоги исследования, обобщены основные выводы диссертации, вытекающие из содержания работы. В переходный период гармоничное внедрение гуманистических идей аль-Фараби в общественное сознание становится фактором объединения всех членов общества, фактором социального мира.

В данной диссертационной работе в центре внимания находится человек, во все времена развития мировой цивилизации его проблемы, сущность и назначение была центральной проблемой мировой философии и культуры. Остаётся она таковой и по сей день. Потому что антропологический подход к человеку и его воспитанию имеет давнюю историю, он прослеживается уже в трудах древних философов, в частности, Сократа, Платона, Аристотеля и мн. др. Еще Конфуций провозгласил целью обучения развитие природных задатков человека. Идеи антропологизации философии проходят красной нитью и через всю персидско-таджикскую философию эпохи средневековья, ярким представителем которой является Абунаср аль-Фараби. Он первым ввел в философию понятие «социальная антропология» и дал жизнь целому направлению, написал ряд работ, посвященных этой теме, в которых разработал свои философские идеи, обосновал значимость и необходимость развития «социальной антропологии» с целью формирования и совершенствования людей при помощи воспитания, обучения и образования в социуме – «добродетельном граде».

Идеи и взгляды мыслителей эпохи средневековья принципиально важны и в наше время. Обращение к духовному наследию прошлого диктуется стремлением общества извлечь из него уроки с целью обновления и оздоровления современного социума, формирования демократического и

правового государства. Сегодня в условиях формирующегося гражданского общества, базирующегося на истинных демократических ценностях, наследие средневековых философов, мусульманских мыслителей приобретает особую актуальность и значимость. Именно в этот период на Ближнем и Среднем Востоке о себе заявили прославившиеся на все времена представители передовой мысли в истории средневековой культуры, блестящие ученые – Ибн Сина, Ибн Тьюфейль, Ибн Рушд, Омар Хайям и другие. В ряду этих известнейших в мировой науке имен аль-Фараби занимает одно из достойных мест.

В диссертации исследовано, что в антропологическую философию входит у аль-Фараби огромный неисчерпаемый, разнохарактерный человеческий опыт. Это огромное открытие, ибо ничего подобного не было в предшествующей философии. Аль-Фараби - подлинный виртуоз самонаблюдения и самоанализа. Возможность фокусировать внимание на тончайших проявлениях человеческого духа, на трудноуловимых, подчас мимолетных переживаниях, способность анализировать душевные состояния и обнаруживать самые глубокие основания чувств и побуждений - вот что составляет особенность антропологической концепции аль-Фараби.

В результате объясняется, что современные реалии общественной жизни настоятельно требуют всестороннего осмысления человека во всей целостности бытия, в нерасторжимом единстве его природного и социально-духовных начал, когда антропологический дуализм души и тела уступают место целостному человеческому существу, единой человеческой личности, которая не в отдельных своих свойствах, а в своем личностном поведении и действии, выборе и решении проявляет себя доброй или злой, свободной или несвободной, низменной или возвышенной.

Рекомендации по практическому использованию результатов

Материалы диссертационной работы могут быть использованы при разработке и чтении общих курсов по истории философии, специальных курсов, посвященных антропологической философии аль-Фараби, классической персидско-таджикской философии, а так же при разработке учебных и учебно-методических пособий по данной тематике. Выводы автора представляют интерес для исследовательской практики в области отечественной и зарубежной философии и философской антропологии.

Разработанные в диссертации положения и выводы могут быть использованы при подготовке учебников, учебных пособий, курсов лекций по истории философии, по культурологии, религиоведению.

Статьи опубликованные в рецензируемых ВАК РФ журналах:

[1-А]. Корихонов, С.О. Степень изученности проблемы антропологии Фараби [Текст] / С.О. Корихонов // Номаи донишгох Худжандского государственного университета. –Худжанд: 2017, 4 (53). – С. 67-71.

[2-А]. Корихонов, С.О. Концепция любви и духовной активности-основа философии ненасилия в творчестве таджикских мыслителей среднего века [Текст] / С.О. Корихонов // Известия Академии наук Республики Таджикистан. – Душанбе, 2017, № 4 (248). – С. 24-31. (соавторство)

[3-А]. Корихонов, С.О. Духовная и нравственная основа человека в трудах Абунакра Фараби [Текст] / С.О. Корихонов // «Вестник ТГУПБП». – Худжанд, 2018, № 2 (75). – с. 50-56.

[4-А]. Корихонов, С.О. Философские размышления А. Фараби о роли человека в становлении общества [Текст] / С.О. Корихонов // Известия института философии, политологии и права им А.Баховадиноа Академии наук Республики Таджикистан. – Душанбе, 2019, № 2. – с. 83-88.

[5-А]. Корихонов, С.О. Кораническая антропология в персидско-таджикской философии [Текст] / С.О. Корихонов // Известия Академии наук Республики Таджикистан. Отделение общественных наук. – Душанбе, 2019, № 3 (256). – С.42-47.

Статьи опубликованные в других научных изданиях:

[6-А]. Корихонов, С.О. Философские идеи Абу Бакра ар-Рази [Текст] / С.О. Корихонов // Сборник научных статей. Худжанд, 2018, Из. “Нури маърифат”, -С. 311-314.

[7-А]. Корихонов, С.О. Б.Гафуров-осветитель истории философии таджикского народа X-XII вв. [Текст] / С.О. Корихонов // Материалы научно-практической конференции. “Академик Бободжон Гафуров-величайший мыслитель Востока” посвященный на 110 -летию Бободжон Гафурова ХГУ имени академика Б.Гафурова, Худжанд, 2018., -С. 142-147.

[8-А]. Корихонов, С.О. Мир и спокойствие - огромное благо [Текст] / С.О. Корихонов // Материалы научно-практической международной конференции, посвященные Году развития села, туризма и народных ремесел. Также Программы десятилетия действий «Вода для устойчивого развития 2018-2028 гг.», «Актуальные вопросы филологических, социально-гуманитарных и естественных наук в современное время», 6-10 июля 2019 года в Таджикском педагогическом институте в городе Пенджикент. Вестник института/сокровищница науки, 2019, № 2., 2019, № 2. – С. 436-439.

**МДТ “ДОНИШГОҲИ ДАВЛАТИИ ХУЧАНД БА НОМИ
АКАДЕМИК Б.ҒАФУРОВ”**

КАФЕДРАИ ФАРҲАНГШИНОСӢ

ТДУ 1(091)(575.3)

Бо ҳуқуқи дастнавис

ҚОРИХОНОВ САИДВАҚҚОСХОН ОЛИМХОНОВИЧ

АНТРОПОЛОГИЯИ АБӢНАСРИ ФОРОБӢ

АВТОРЕФЕРАТИ

диссертатсия барои дарёфти дараҷаи илмӣ
номзади илмҳои фалсафа
аз рӯи ихтисоси-09.00.03 – таърихи фалсафа

ДУШАНБЕ – 2021

Диссертатсия дар кафедраи фарҳангшиносии МДТ “Донишгоҳи давлатии Хучанд ба номи академик Б. Гафуров” иҷро гардидааст

Роҳбари илмӣ: **Шермухамедова Нигинахон Арслоновна** – доктори илмҳои фалсафа, муд. кафедраи фалсафаи Донишгоҳи миллии Ўзбекистон ба номи Мирзо Улуғбек;

Муқарризи илмӣ : **Назариёв Рамазон Зибуддинович** – доктори илмҳои фалсафа, профессори кафедраи фалсафаи Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи С. Айни;
Муллобоева Дилфуза Абдусаматовна – номзади илмҳои фалсафа, мудирӣ кафедраи қори иҷтимоии Донишгоҳи миллии Тоҷикистон

Муассисаи тақриздиханда: Донишкадаи давлатии забонҳои Тоҷикистон ба номи С. Улуғзода, кафедраи фалсафа ва сиёсатшиносӣ

Ҳимояи диссертатсия «20» уми майи соли 2021 соати «14:00» дар ҷаласаи Шӯрои диссертатсионии 6D.KOA-026 барои ҳимояи диссертатсияро ҷиҳати дарёфти нвони доктори фалсафа (PhD), доктор аз рӯи ихтисосҳои 6D020100-фалсафа ва 6D020600-диншиносӣ дар назди Донишгоҳи миллии Тоҷикистон (734025, ш. Душанбе, хиёбони Рӯдакӣ, 17) баргузор мегардад.

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

Автореферат «___»_____сои 2021 фиростода шуд.

Котиби илмии Шӯро,
доктори илмҳои фалсафа

Муминов А.И.

МУҚАДДИМА

Мубрамияти мавзӯи таҳқиқот. Масъалаи зарурати омӯзиши мавзӯ дар асоси рушди тамоюли донишмандони ҷаҳони муосир ба осори мутафаккирони бузурги Шарқ, аз ҷумла ба осори файласуф ва олими энциклопедисти осиеимиенағӣ Абӯнасири Форобӣ муайян гардидааст. Ӯ аз нахустин мутафаккироне аст, ки фалсафаи исломиро асос гузошта, ақидаҳои хешро доир ба ҳамбастагии шакҳои гуногуни мавҷудияти олами ҳастӣ, таснифи илм ва категорияҳои илмӣ баён намудааст. Соли 2020 бо Қарори Созмони байналмилалӣ Юнеско 1150 – солагии бузургдошти Абӯнасири Форобӣ, ки афкори созандаи ӯ доир ба омӯзиши ҳастӣ, моҳияти ҳастии инсоният, тарзи ташаккули ҷомеа ва давлат дар замони муосир нақши бузурги созанда дорад, таҷлил мегардад. Аз ҷониби дигар зарурати таҳқиқи мавзӯи мазкурро дар чанд нуқтаи дигар метавон матраҳ намуд. Аввал ин, ки ҷараёни фаъоли ҳамгирӣ ва мушоҳидакорӣ дар улуми табиатшиносӣ ва илмҳои ҷамъиятшиносӣ гуманитарӣ дар замони муосир тамоми имконият ва заминаҳои заруриро дар ташаккули сохторҳои замонавии ҷараёни маданияву ҷамъиятӣ дар назарияи донишҳои фалсафиву ҷамъиятшиносӣ фароҳам овардааст. Яке аз хусусиятҳои ин ҷараёни мусбӣ рушди устувори донишҳои антропология, тасбити тавачҷуҳи аҳли таҳқиқ ба ангезаҳо ва решаҳои таърихӣ моҳияти ҳастии инсон, нақши ӯ дар пешрафти ҳаракатҳои маданияву ҷамъиятӣ дар тӯли ҳазорсолаҳои мавҷудияти башарият маҳсуб меёбад.

Дувум, антропологияи муосир назарияи фалсафии таҳқиқи инсон, моҳият ва табиати ӯро чун ҷавҳари офариниш ҳамчун намуда онро дар сохтори муайян матраҳ месозад. Дар ин замина ҷараёнҳои гуногун ва гоҳо ба ҳам зидди фалсафӣ ва илова бар ин, омӯзишҳои илмӣ ҷабҳаҳои гуногуни мавҷудияти инсонро низ фаро мегирад. Ин гардиши антропология ва ё эҳёи антропология дар таҳқиқотҳои фалсафӣ бо фосолаи муайян, ҳодисаҳои фоҷиавӣ даҳсолаи аввали асри 21 ва зарурати ба миён омадани таҷдиди назарҳо дар мавриди нодурустфаҳми моҳияти мавҷудияти инсонро дар ҳаёти ҷамъиятиву маънавии инсоният ба миён овард.

Савум, маҳз дар ҳоли ҷиддӣ будани масъалаи моҳият ва ҳадафи мавҷудияти инсон антропологияи фалсафӣ ва ҷамъиятиву маданӣ аҳамияти бештареро пайдо хоҳад кард. Бо паси сар кардани ин гуна тағйиротҳои ҷиддӣ, ки дар фазои сохторҳои ҷамъиятӣ ва зиндагии рӯзмарраи инсонҳо ба амал меоянд, ҷаҳони имрӯз ба “гардиши антропология” дар шинохт ва ҳаёти ҳаррӯзаи инсон ва ҳамчунин ба “шинохти нави антропология” дар донишҳои муосир эҳтиёҷ дорад.

Чаҳорум, нигоҳи нави антропология ба инсон ва тақомули ӯ таърихи тӯлонӣ дошта решаҳои он ба таҳқиқотҳои файласуфонӣ бостонӣ, аз ҷумла, донишмандоне чун Суқрот, Афлотун, Арасту ва дигарон дорад. Дар таърихи инсоният ҳанӯз хеле муқаддам бо мақсади омӯзиши асрори олами инсон донишманди чинӣ Конфутсий садо баланд карда буд. Гузашта аз ин, риштаи таҳқиқи инсоншиносӣ дар таърихи фалсафаи тоҷику форс бо номи

файласуфи машхури асримиёнагӣ Абӯнасири Форобӣ пайванд мегирад. Ӯ нахустин донишманде аст, ки масъалаи “инсоншиносии ҷамъиятӣ”-ро ба таҳқиқ кашида, тамоми умри хешро ба омӯзиши ин мавзӯъ масраф намуд. Форобӣ дар ин самт осори пурарзиши худро таълиф кард, ки фарогири ақидаҳои фалсафии ӯ мебошанд. Файласуф дар ин асарҳои худ моҳият ва зарурати “инсоншиносии ҷамъиятӣ”-ро дар ташаккул ва таҳқиқи инсонҳо ба воситаи омӯзиш, тарбият дар “мадинат-ул-фозила” асоснок намудааст.

Панҷум, зарурати таҳқиқи мавзӯи мазкур дар замони мо пеш аз ҳама аз он вобаста аст, ки аз ақидаҳои фалсафии Форобӣ омӯхтаниҳоро дар мавриди шинохти инсон бардошт намуда, онро дар инсоншиносии фалсафаи муосир ба таври дуруст роҳандозӣ намоем. Омӯзиши амиқи решаҳои маданият ва рӯҳоният дар замони муосир, ки рушди арзишҳои инсонӣ нақши чандон устувор надорад, басо ногузир хоҳад буд. Ин ҳодисаи хавфнок агар аз як ҷониб ба пешрафти ҷаҳони техника ва технология вобаста бошад, аз тарафи дигар, омили муассири он то ҷое поёнравии масъалаи равониву ахлоқӣ дар ҷомеаи ҷаҳони имрӯз маҳсуб меёбад.

Шашум, омили дигари зарурати омӯзиши ин масъала дар ҷаҳони фикрии Форобӣ он аст, ки инсон новобаста аз дарозии мавҷудияташ дар арсаи ҳаёт ақлу заковати ӯ ба омӯхтани олами воқеият ва рӯҳоният, олами ҳуди инсон, нақши инсон чун объекти маданият дар ҷомеа, хусусиятҳои муносибат ва фаъолияти субъектҳои ӯ дар тағйироти фазои зиндагӣ равона гардидааст.

Ҳафтум, масъалаи инсоншиносии А. Форобӣ танҳо ба тамоюли он бо решаҳои маърифативу равонии табиати инсон ба ҳайси асоси ҳаёти маданияту ҷамъиятӣ вобастагӣ надорад. Ин ҷо баробари таҳлили тағйиротҳои, ки дар ҷомеаи инсонӣ ба вучуд меоянд, зарурати таҳлили хусусиятҳои, ки дар ҳоли дигаргуншавии ташаккули шахсиятҳо ва ё таҳти таъсири онҳо зоҳир мегарданд, низ ба миён меояд.

Ҳаштум, вобаста ба арзиши антропологияи А. Форобӣ, зарурати таҳқиқи мавзӯъ пеш аз ҳама дар тақозои асоснок кардани моҳияти масъала дар фалсафаи ин мутафаккир пеш меояд. Зарурати таҳқиқро дар чанд нуктаи дигар низ метавон баррасӣ кард:

- аҳамияти хосаи рӯчӯъ кардан ба таълифоти муҳим перомуни инсоншиносӣ дар таърихи фалсафаи форсу тоҷик дар давраи нави ҳаёти рӯҳонии ҷомеаи Тоҷикистон пас аз пошхӯрии Иттиҳоди Шӯравӣ, ки то ҷое ба танназул дучор гардидааст. Ин равандро метавон танҳо бо рӯй овардан ба сарчашмаҳои фалсафии миллӣ аз ҷумла, ақидаҳои фалсафии А. Форобӣ ва мутафаккирони дигари асримиёнагӣ бартараф намуд;

- масъалаи инсон дар фалсафаи А. Форобӣ ҳамчун мояи ягонагӣ ва ваҳдати ҷомеаи муосир зоҳир мегардад;

- дар фалсафаи инсоншиносии А. Форобӣ яке аз муҳимтарин нуктаҳои маркази диққат он аст, ки дастоварди ҳар фарди ҷомеа баёнгари дастоварди кулли ҷомеа маҳсуб меёбад. Ин нукта далолат бар он дорад, ки иттиҳоди тамоми узвҳои ҷомеа омили муҳими ягонагии ҷаҳони инсоният аст.

Ҳамин тариқ, воқеияти ҳаёти ҷомеаи муосир тақозо дорад, ки инсонро бо диди комил (на бо шинохти ҷисмониву рӯҳонӣ) чун вучуди ягонае бояд мавриди омӯзиш қарор дод, ки дар ҳама ҳол (рафтору амал, некиву бадӣ, озодиву вобастагӣ, баландмартаба ё баръакс) ҷисму рӯҳаш бо ҳам пайванди ногусастанӣ доранд.

ТАВСИФИ УМУМИИ ТАҲҚИҚОТ

Робитаи мавзӯи таҳқиқоти диссертатсионӣ бо самтҳои илмӣ афзалиятнок, лоиҳаҳои умдаи илмӣ ё барномаҳои корҳои илмӣ таҳқиқотӣ. Таҳқиқоти диссертатсионии мазкур дар қорҷӯбаи татбиқи нақшаи дурнамои корҳои илмӣ таҳқиқотии кафедраи фарҳангшиносии Донишгоҳи давлатии Хуҷанд ба номи Б.Ғафуров барои солҳои 2016 - 2020 дар мавзӯи «Тадқиқи фарҳанги сиёсӣ, фалсафаи одамият дар асарҳои Пешвои миллат. Коркарди масъалаҳои методологӣ мавқеи равандҳои сиёсӣ, динӣ ва иҷтимоӣ дар густариши фарҳанги миллии тоҷик» анҷом дода шудааст.

Дарачаи коркард шудани мавзӯи таҳқиқот. Мутафаккири барҷастае чун А. Форобӣ ва осори ӯ на танҳо мавриди омӯзиши муҳаққиқони осори фалсафии Осиёи Миёна ва Шарқи наздик, балки муҳаққиқони адабиёт, таърих, мардумшиносӣ, санъат ва мусиқӣ низ сурат гирифтааст. Осори илмӣ ӯ дар тӯли беш аз 11 қарн аз ҷониби олимони Шарқу Ғарб, ҳосса донишмандони осиемиёнагӣ шарҳу тавзеҳ ёфтааст.

Роҷеъ ба ҳолу осори А. Форобӣ, ақидаҳои фалсафиву ҷамъиятии ӯ ҳанӯз мутафаккирони ҳамзамони ӯ изҳори назароти хешро баён дошта буданд, ки осори зерин низ дар ҳамин шумор қарор доранд: «Татимату сивону-л-ҳикма»-и Абдулҳусайни Байҳақӣ (1100-1169 м.), «Таърих-ул-уламо»-и ал-Қифтӣ, (вафот 1248м.), «Вафаёт-ул- аъён ва анбоу абно-аз-замон»-и Ибни Халиқон (1211-1282 м.), «Нигористони Ғаффорӣ»-и Қазвинӣ (асри 17), «Кашф-уз-зунун»-и Ҳочӣ Халифа (асри 17)³² ва ғ.

Ибни Халиқон дар мавриди ҳолу рӯзгор ва осори Форобӣ чунин менигорад, ки файласуф то сафараш ба Бағдод забони тоҷикӣ, туркӣ ва чанд забони дигарро хуб медонист, аммо забони арабиро ҳанӯз наомӯхта буд. Ҷоиз ба зикр аст, ки Форобӣ вақти зиёди хешро сарфи омӯзиши забонҳо мекард ва дар ин самт то ҷое муваффақ гардид, ки то поёни умраш беш аз ҳафтод забонро медонист.³³

Дар таҳқиқотҳои донишмандони ғарбӣ асарҳои А. Форобӣ асосан чун осори фалсафаи исломӣ ва мавриди муқоиса бо фалсафаи насронӣ асримиёнагӣ қарор гирифтааст. Аммо бо ин ҳама наметавон гуфт, ки дар Аврупои ғарбӣ мактаби форобишиносӣ амал мекардааст. Зеро ҷараёни шинохти фалсафаи осори А. Форобӣ ҳанӯз чун шоҳаи алоҳида рушд

³² См.: Касымджанов А.Х. Абу Наср аль-Фараби. (Litlige. Clubr/br/?b=234535&p=2).

³³ Шамсуддин Абдулаббос Аҳмад ибни Муҳаммад Ибни Халлиқон. Вафаёт -ал-аъён ва анбоу абно- аз-замон. – С.113.

накардааст. Аз тарафи дигар, таҳқиқотҳо перомуни осори А. Форобӣ, ки дар Аврупои ғарбӣ ибтидо аз асрҳои 19-20 ба назар мерасад, ақидаҳои фалсафии ӯро то ҳол ба ҳайси шарҳи осори атиқай юнонӣ қаламдод кардаанд. Дар ин маврид метавон ба гуфтаи донишманди ғарбӣ Е. Розентал истинод кард, ки менависад: “Фалсафаи сиёсии мусалмонон, бахусус, концепсияи Абӯнастри Форобӣ комилан баргирифта аз мутафаккирони Юнони бостон аст”.³⁴

Бо вучуди ин, эътироф бояд кард, ки таҳқиқ ва таҳлили осори А. Форобӣ маҳз бо тавачҷуҳи донишмандони аврупоӣ оғоз ёфтааст.

Аз олимони Ғарб сараввал бояд аз таҳқиқотҳои Ф.Дитерис, Г.Лей, Е.Ж.Розентал, М.Штейншнейдер ёд кард.³⁵ Аз таҳқиқоти донишманди тоҷик З. Диноршоева “Фалсафаи граждании А. Форобӣ” метавон роҷеъ ба пажӯҳишҳои олимони мазкур ва ҳамчунин олимони тоҷику эронӣ маълумоти муфассалеро ба даст овард.³⁶

Аз сайри омӯзиши ақидаҳои А. Форобӣ дар Шарқу Ғарб, Тоҷикистон, Эрон, Руссия, дар қаламрави собиқ Иттиҳоди Шӯравӣ чунин бармеояд, ки таҳқиқи андешаҳои мутафаккир чи аз нигоҳи сиёсиву иҷтимоӣ, эстетикӣ ва ғ. беш аз ҳама мавриди тавачҷуҳ ва таҳқиқи олимони қазоқистонӣ қарор гирифтааст.

Донишмандони қазоқистонӣ ибтидо аз солҳои 1960 бо роҳнамоии олими шинохтаи Қазоқистон ал-Машонӣ ба таҳқиқи осори А. Форобӣ пардохта буданд.³⁷ Маҳз бо кӯшишҳои ҳамин донишманд (ал-Машонӣ) бори нахуст асарҳои Форобӣ дар Қазоқистон мавриди омӯзиш қарор гирифта, мактаби форобишиносӣ низ поягузори карда шуд. Бо таъсиси мактаби форобишиносӣ дар Қазоқистон ва фаъолияти тӯлонии донишмандони қазоқистонӣ дар ин чода осори А. Форобӣ ба забонҳои русиву қазоқӣ нашр гардиданд. Фузун бар ин, аз таҳқиқотҳои бунёдӣ номгӯи зиёди мақолаҳои илмиву оммавӣ, монографияҳо, маҷмӯи маводҳои конферонсҳои ҷумҳуриявӣ байналмилалӣ роҷеъ ба омӯзиши осори ин мутафаккир ба таъб расиданд.

Бино ба таъкиди донишманди қазоқ омӯзиши осори фалсафии А. Форобиро ба ду давраи муҳими таърихӣ метавон ҷудо кард, ки аз нигоҳи ҷаҳоншиносӣ ва методологияи таҳқиқ аз ҳамдигар тафовутӣ ҷиддӣ доранд.

Давраи аввали пажӯҳиши осори Форобӣ бо ташаккули фалсафаи марксистӣ – ленинистӣ ва методологияи диалектикӣ материалистӣ алоқамандии зиҷ дорад. Дар ин давра муҳаққиқони осори Форобӣ кӯшиш бар он доштаанд, ки сарчашмаҳои тафаккур, ҷаҳоншиносии фалсафӣ, нақши осори донишмандони бостонӣ, бахусус, файласуфони юнонӣ (Афлотун ва

³⁴ Rozenthal E.J. Position of politics in philosophy of al-Farabi/Islamic culture. 1953, №3. - P.16.

³⁵ См.: Dieterici F. Al-Farabi. Kitab ara-ahl-al-madinah. – Leiden. 1904; ЛейГ. Очерки истории средневекового материализма. – М., 1962; Rozenthal E.J. Position of politics in philosophy of al-Farabi/Islamic culture. 1953. № 3; Steinschneider M. Al-Farabi der arabischen. Philosophen. Leden und Schriften. 1802.

³⁶ См.: Диноршоева З.М. Гражданская философия аль-Фараби. Автореф. Дис. Доктр. Филос. Наук. – Душанбе, 2006. – С.3-9.

³⁷ См.: Машанов А.Ж. Исследование трудов Фараби в Казахстане//Возвращение Учителя. О жизни и творчестве Фараби. – Алма-Ата. 1975.

Арасту)-ро дар ташаккули андешаҳои фалсафии Форобӣ муайян намоянд. Илова бар ин, муҳаққиқони ин давра ба хулосае расидаанд, ки А.Форобӣ бар хилофи раванди тафаккури замони худ баромада натавонистааст. Аз ин рӯ, аксари масъалаҳо дар осори ин файласуф натавонистанд таҳлили объективонаи худро пайдо намоянд. Ин хулоса бахусус нисбати ҳамон андешаҳои фалсафии Форобӣ аст, ки вобаста ба эътиқодоти динӣ мебошанд.

Бо вучуди ин, маҳз дар ҳамин давра асарҳои таърихию фалсафӣ, рисолаҳои Форобӣ дар илми риёзӣ, мантиқ, ҷомеашиносӣ, ахлоқ, табиатшиносӣ таҳқиқ гардиданд. Дар солҳои 1990 асарҳои зерини А. Форобӣ ба монанди «Трактаты о музыке и поэзии», (Рисола дар бораи мусиқӣ ва шеър) ва «Избранные трактаты».³⁸ (Рисолаҳои мунтахаб) ба нашр расиданд.

Дар давраи мазкур, дар ҷараёни таҷлили ҷашнвораи Форобӣ (с. 1975) монографияҳои А. К. Кубесов, С. К. Соттибоев, А. Н. Таукелев, Г. С. Сапарғалиев андаке баъдтар А. С. Иванов ва ҳамчунин монографияҳои дастаҷамъӣ³⁹ аз ҷоп баромаданд.

Давраи дувум, яъне давраи нави омӯзиши осори А. Форобӣ аз охири солҳои 80 ва ибтидои солҳои 90-уми асри ХХ оғоз меёбад. Муҳаққиқони ин давра бо методологияи нави таҳқиқ ба омӯзиши осори Форобӣ шурӯъ намуда, асарҳои файласуфро на дар доираи андешаҳаъмулии давр, балки бо нигоҳи тоза ба маърази таҳқиқ кашиданд. Исботи ин гуфтаро метавонем дар монографияҳои М.С. Бурабоев, А. Нисанбоев ва дигарон⁴⁰ мушоҳида намоем.

Бешак, яке аз омилҳои асосии маҷрои нав пайдо кардани форобишиносӣ дар ҷумҳурии Қазоқистон ба вуқӯъ пайвастании конференс ва симпозиумҳои байналхалқӣ бахшида ба бузургдошти осори А. Форобӣ (Алмаато- с.2000, Анқара – с. 2004, ал-Форобӣ дар таърих ва маданияти мардуми Шарқ- с.1994, ал-Форобӣ – Абай: масъалаи идомат ва ирсият – с.2007, ал-Форобӣ: фалсафа, дин, маданият – с.2009, Мероси ал-Форобӣ ва масъалаи муҳовараи фарҳангии байналхалқӣ - 2009) ба ҳисоб меравад. Дар натиҷаи ба вуқӯъ пайвастании ин конференсҳо мақолаву китобҳои зиёде низ ба таъб расиданд.

Омӯзиши осори фалсафии донишмандони Шарқ дар Ҷумҳурии Ўзбекистон аз солҳои 60-уми қарни ХХ оғоз ёфт. Олими шинохтаи таърихи фалсафа Иброҳим Муъминов аз нахустин муҳаққиқоне буд, ки моҳияти фалсафаи Абӯнаصري Форобиро мавриди омӯзиш қарор дод. Дар таҳқиқоти донишманди мавсуф таъсири идеологияи марксистӣ ба назар мерасад.

³⁸ См.: Аль-Фараби. Трактаты о музыке и поэзии. – Алма-Ата, 1993; Аль-Фараби. Избранные трактаты. – Алма-Аты. 1994.

³⁹ См.: Бурабаев М.С., Иванов А.С., Караев Н.Н., Курманғалиева Г.К., Харенко Е.Д. О логическом учении аль-Фараби. - Алма-Ата, 1982; Бурабаев М.С., Брянов В.А., Курманғалиева Г.К., Сагадеев А.В. Социальные, этические и эстетические взгляды аль-Фараби. - Алма-Ата, 1984; Бурабаев М.С., Кенисарин А.М., Курманғалиева Г.К. Проблемы бытия и познания в философии ало Фараби. - Алма-Ата, 1988.

⁴⁰ Нысанбаев А. Становление исламской философии в Казахстане. - Алматы, 2000. Нысанбаев А.Н., Курманғалиева Г.К., Коянбаева Г.Р., Кенисарин А.М., Сейтахметова Н.Л. Аль-Фараби и развитие восточной философии. - Астана, 2005.

Идомадиҳандагони мактаби форобишиносии ўзбек, дастпарварони И. Муъминов Музаффар Хайруллоев, М. Баротов тавонистанд чанбаи маърифатӣ ва ҳастишиносии осори А. Форобиро ҳамаҷониба мавриди таҳқиқ қарор диҳанд. Дар солҳои 70-уми асри гузашта олимоне ба монанди Х. Аликулов, Р. Носиров масъалаҳои ҷамъиятӣ, сиёсиву ахлокиро дар осори Форобӣ ба риштаи таҳқиқ кашиданд. Масъалаи мантиқ ва маърифат дар осори Ҷайси аз ҷониби муҳаққиқон М. Шарипов, Д. Файзихоҷаева омӯхта шудаанд. Масъалаи диалектика ва назарияи далеловарӣ дар осори А. Форобӣ аз тарафи муҳаққиқи ҷавон М. Тулаганова омӯхта шудааст. Таҳқиқоти бисёр ҷолиб муқоисаи рисолаи А. Форобӣ “Аҳолии шаҳри сулҳ” бо “Муқолаи Критей”-и Афлотун мебошад.

Дар донишномаи “Фалсафаи ўзбек” таҳқиқотҳои фалсафӣ, сиёсӣ ва ахлоқии осори А. Форобӣ фароҳам омадаанд. Аммо бояд тазаққур дод, ки бо он ҳама таҳқиқотҳои ҷавуззикр форобишиносӣ дар Ҷумҳурии Ўзбекистон чун ҷараёни ғайбӣ ва мақсаднок ба назар намерасад.

Таҳқиқи осори А. Форобӣ аз ҷониби донишмандони тоҷик низ собиқаи тӯлонӣ дорад. Дар омӯзиши асарҳои Форобӣ нақши олимони тоҷик, ба монанди: академик Б. Ғафуров, М. Баҳоваддинов, А. М. Қоҳид, М. Диноршоев, З. Диноршоева, Х. Д. Додихудоев, Р. Қўраев, Н. Идибеков, Р. Комилов, А. Шамолов ва дигарон⁴¹ басо бузург аст.

А. М. Баҳоваддинов дар қатори андешаҳои фалсафии Ҷайласуфони асримиёнагӣ афкори фалсафии А. Форобӣ, бавежа, масъалаҳои сиёсиву ахлоқии ўро ба таҳқиқ кашида, афкори ҷамъиятӣ – сиёсии Форобиро таҳлил намудааст.

А.А.Шамолов ҳангоми омӯзиши монографияи «Афкори диниву фалсафии Ғаззоли» афкори ҷамъиятӣ – сиёсии ин Ҷайласуфи бузурги исломиро бо андешаҳои А. Форобӣ, Ибни Сино, Ибни Халдун ва дигарон мавриди муқоиса ва таҳлил қарор додааст.

Аз осори муҳаққиқони номбурдаи тоҷик, рисолаи Заррина

⁴¹ Гафуров Б.Г. Касымжанов А.Х. Аль-Фараби в истории мировой культуры. -М.,1972; Его же. Абу Наср аль-Фараби и его время//Избранные труды. М., 1980; Богоутдинов А.М. Очерки по истории таджикской философии. - Сталинабад, 1961; Джахид А.М. Абу Наср аль-Фараби о государстве. - Душанбе,1966; Его же. Некоторые вопросы теории государства в воззрениях Абу Насра аль-Фараби. - Душанбе, 1963; Диноршоев М.Д. Аль-Фараби в истории таджикской философии//Известия АН РТ. Его же: Аль-Фараби и развитие таджикской философии//Наследие аль-Фараби и мировая культура.– Алматы, 2001; Его же. Дар бораи фалсафаи Абунаصري Фороби/Фалсафа дар аҳди Сомониён. - Душанбе, 1999. – С.81-103; Диноршоева З.М. Гражданская философия аль-Фараби; Дис....,докт. филос. наук. – Душанбе, 2006; Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта.– Душанбе, 1987; Идибеков Н. Этика Насириддина Туси в свете его теории свободы воли.– Душанбе, 1987; Комилов Р.С. Социально-утопические учения в истории таджикской философии 13-15вв. – Душанбе, 1993. Его же. Социально-утопические учения в истории таджикско-персидской культуры.–Душанбе, 2001; Шамолов А.А. Сравнительный анализ этических концепций Насириддина Туси и Абухамида Газали. – Душанбе, 1994; Его же. Философско-теологические воззрения Газзали.– Душанбе, 2002; Его же. Философия теологии Газали. – Душанбе, 2009.

Диноршоеваро метавон дар алоҳидагӣ таъкид намуд, ки дар мавзӯи “Фалсафаи граждани Абӯнастри Форобӣ” рӯи кор омадааст. Муаллифи рисола таълимоти фалсафию ҷамъиятии Форобиро амиқ омӯхта, паҳлӯҳои гуногуни мавзӯро бо усулҳои муосири омӯзиши ҷараёни таърихиву фалсафӣ таҳқиқ намудааст. Аз ин лиҳоз, таҳқиқоти З. Диноршоева перомуни омӯзиши принципҳои асосии назариявӣ амалии фалсафаи иҷтимоии Форобӣ дорои арзиши баланди илмӣ маҳсуб меёбад, ки моҳияти ин таълимотро дар ҳалли масъалаҳои иҷтимоиву сиёсӣ ва ахлоқию равонии замони муосир ба хубӣ инъикос намудааст.

Ба андешаи мо афзалияти рисолаи З. Диноршоева аз таҳқиқоти олимони Ғарб доир ба осори А. Форобӣ ва таҳқиқоти З. Диноршоева дар он аст, ки муаллиф онро дақиқ ва амиқ омӯхта, афкори фалсафии Форобиро ба таври системанок аз лиҳози гносеологӣ, ҷамъиятиву сиёсӣ ва антологиву ахлоқӣ таҳқиқ намудааст.

Дар таҳқиқоти донишмандони номбурда масъалаи антропологияи А. Форобӣ ба таври сатҳӣ ва бисёр кӯтоҳ матраҳ гардидааст. Нуктаҳои зерини ин масъала бошад аз мадди назари муҳаққиқон дур мондааст. Аз ҷумла, мафҳуми инсон дар фалсафа, инсон ҳамчун мавҷудоти биологӣ, инсон - дунё, тафаккур - ҳастӣ, субъект – объект, мавҷудияти ҷамъиятӣ, ва маданӣ, фард, шахсият, омӯзиши инсон дар муносибат бо муҳити атроф, табиат, ҷомеа, инсон чун мавҷудоти кайҳонӣ, ҳамчун қишри алоқамандкунандаи заминро осмон, дар бораи рӯҳи инсон, масъалаи марг ва абадият, дар бораи моҳияти инсон, проблемаи офарида шудани инсон, масъалаҳои муносибати биологӣ, ҷамъиятӣ, шахсӣ, масоили ҷисму рӯҳи инсон ва ғ.

Ин ҳама собит месозад, ки антропологияи А. Форобӣ ҳамчун масъали муҳим ва марказии таҳқиқоти ҳеҷ яке аз ин донишмандон на дар Аврупои Ғарбӣ, на дар Эрон, Русия ва давлатҳои Осиёи Марказӣ қарор нагирифтааст.

Объекти таҳқиқоти диссертатсия ин осори илмиву фалсафии Абӯ Насри Форобӣ.

Предмети таҳқиқот таълимоти фалсафии Абӯ Насри Форобӣ доир ба инсон мебошад.

Ҳадаф ва вазифаҳои таҳқиқот. Ҳадафи асосии рисола омӯзиш, таҳлил ва хулосабарорӣ дар асоси таҳқиқотҳои баанҷомрасида дар самти антропологияи А. Форобӣ, барқарор кардан ва матраҳ намудани таҳқиқи ҷамъонибаи инсон дар таълимоти А. Форобӣ мебошад. Дар асоси таҳлили осори А. Форобӣ муайян намудани моҳияти антропологияи фалсафаи Форобӣ дар тарбияи инсонии имрӯз низ аз вазифаҳои муҳими рисола маҳсуб меёбад. Дар маҷмӯъ, вазифаҳои рисолаи имӣ иборатанд аз:

- мушаххас намудани таъсири адабиёти тоҷикии форсӣ дар бунёди афкори инсоншиносии А. Форобӣ;

- таҳқиқи пайванди биологиву иҷтимоӣ, ҷамъиятиву инфиродӣ, ҷисмониву рӯҳонии инсон дар ташаккули фарҳанг ва ахлоқи шоиста;

- асоснок намудани алоқамандии антропологияи А. Форобӣ бо афкори фалсафӣ ва иҷтимоиву ахлоқии ӯ;

- муайян кардани мавқеи инсон дар системаи муносибатҳои ӯ бо муҳити атроф, табиат ва ҷамъият;
- таҳқиқи алоқамандии инсон бо табиат дар асоси омӯзиши шахсияти идеяӣ ва ҷомеаи идеяӣ дар осори фалсафии А. Форобӣ;
- омӯзиши масъалаи камолоти инсонӣ ва тақомули шахсият дар осори фалсафии А. Форобӣ;
- муайян кардани муносибати инсон ба зиндагӣ ва абадият;
- мушаххас намудани умумият ва хусусиятҳои фарқкунандаи антропологияи А. Форобӣ;
- омӯзиши моҳияти осори фалсафии А. Форобӣ дар таҳқиқи антропологияи муосир.

Методология ва методҳои истифодашуда дар таҳқиқоти диссертатсионӣ. Дар рисола аз методҳои таҳлили умуминазариявӣ истифода шудааст, ки барои асоснок намудани тавсифи умумии масъалаи мавриди таҳқиқ, алоқамандии он бо тавсифоти ҷузъӣ ва омӯзиши муносибати падидаҳои муҳолиф ва дарёфти меъёрҳои устувори ин муносибат имконият фароҳам меоварад. Илова бар ин, дар рисола методи муқоисавии фалсафӣ низ ба кор гирифта шудааст, ки тавассути он унвонҷӯ кӯшиш ба харҷ додааст, то хусусияти афкори фалсафиро антропологияи А. Форобиро нишон диҳад. Ҳамчунин дар рисола аз методҳои таҳлили текстологӣ ва герменевтӣ низ истифода шудааст, то бад-ин тариқ матни комил ва муҳтавои осори файласуф ба хубӣ ҳифз карда шавад.

Сарчашмаҳои таҳқиқ. Сарчашмаҳои асосии омӯзиши мавзӯро тамоми осори илмии А. Форобӣ (ба забонҳои тоҷикӣ, русӣ), монографияҳо, мақолаҳои илмӣ, маҷмӯи мақолоти конференсияҳои ҷумҳуриявӣ ва байналхалқӣ, ки бахшида ба ин мутафаккир нашта шудааст, ташкил медиҳад.

Навгониҳои илмии рисола

- таҳқиқи ҳамаҷонибаи масъалаи инсон дар афкори фалсафии А. Форобӣ;
- омӯзиши масъалаи пайдоиши инсон, муносибатҳои биологиву иҷтимоӣ, шахсиву ҷамъиятӣ, ҷисмониву рӯҳонии инсон;
- мавриди омӯзиш қарор додани муносибатҳои онтологияю гнесеологӣ ва иҷтимоию аҳоқӣ дар фалсафаи А. Форобӣ;
- муайян намудани системаи комили антропологияи А. Форобӣ, ки фарогири маҷмӯи масъалаҳо доир ба инсон, мақом ва нақши ӯ дар олами ҳастӣ мебошад;
- нишон додани масъалаи меҳварии ба даст овардани саодати инсонӣ дар антропологияи Форобӣ;
- муайян кардани арзиши муҳими илмии антропологияи Форобӣ дар ҷомеаи муосири Тоҷикистон.

Ҷанбаҳои асосии ба ҳимоя пешниҳодшаванда:

1. Дар адабиёти фалсафаи муосир шарҳу тафсириҳои гуногуни мафҳуми антропология вучуд дорад. Аксаран, онҳо дар ҷаҳорҷӯбаи фалсафиро-ахлоқӣ

ва дискурси иҷтимоӣ маҳдуд карда шудаанд ва дар он фаҳмиши амиқи метафизикӣ ба назар намерасад. Ҳамин тариқ, то ҳол ба таври фундаменталӣ маънидод кардани мафҳуми антропология вучуд надорад;

2. Осори Форобӣ, рисолаҳои фалсафии ахлоқии ӯ, ки масъалаи инсон ва нақши онро дар олами ҳастӣ баррасӣ менамоянд, дар таърихи фалсафаи ратсионалии Шарқи Наздик ва Миёна арзиши баланди илмӣ доранд;

3. Антропологияи Форобӣ дар маҷмӯъ фарогири таълимот дар бораи пайдоиши инсон ва моҳияти ӯ, табиати равонии инсон, пайдоиш ва моҳияти ҷисму рӯҳи инсон, табиати маънавӣ, асоси ҳастии маънавию аҳоқии инсон, масъалаи некиву бадӣ дар системаи ахлоқ, соҳибхитиёрии инсон, масъалаҳои саодат ва нақӯкорӣ характери махсуси метафизикӣ доранд;

4. Асоси хулосабарории А. Форобиро дар антропологияи ӯ офаридаи олий будани инсон ташкил медиҳад. Форобӣ бар хилофи ақидаи Нитше, ки инсонро аз нигоҳи биологӣ комил намедонад, бар он аст, ки инсон аз нигоҳи ҷисмонӣ ва биологӣ ҳамчун мавҷудоти комил офарида шудааст. Маърифат ва кирдори неки инсон бошад дар чараёни ташаккул ва камолоти ақлонии ӯ ба даст меояд. Маърифат ва дониши инсон дар оғози зиндагияш ҳанӯз дониши пурра ва комил маҳсуб намеёбад. Барои фароҳам овардани мувофиқати ҷисму рӯҳ инсон бояд тавассути неқӯкорӣ хислати худро ташаккул диҳад;

5. Файласуф дин ва метафизикаро падидаи дуҷумдараҷаи фарҳанг намедонад. Аз ин рӯ, масъалаҳои фалсафаи анъанавӣ (бостонӣ) беҳуда нахоҳад буд;

6. Форобӣ фалсафаи бостониро танҳо маҳсули ақлу хирад ва ҳолӣ аз арзиши таҷрибавӣ намехисобад;

7. Дар осори ин файласуф ба омӯзиши амиқи олами рӯҳонии инсон, эҳсоси шодиву сурур, ғаму андӯх, ҳолатҳои гуногуни рӯҳии ӯ тавачҷуҳи бештар ба назар мерасад;

8. Масъалаи мақоми инсон дар ҷомеа, зиндагонии иҷтимоии инсоният, муносибатҳои инсон бо ҷомеа дар осори Форобӣ мавриди омӯзиши ҳамаҷониба қарор дорад;

9. Абӯнасири Форобӣ дар доираи антропологияи худ кӯшиш ба харҷ додааст, то инсонро ҳамчун мавҷуди офаридаи Худо, як ҷузъи ногустиаи ҷомеа ва коинот, ки дар шахсияти ӯ ҳамаи ин хусусиятҳо гирди ҳам омадаанд, таҳлил намояд.

Аҳамияти илмӣ ва амалии рисола – дар он аст, ки рисолаи мазкур метавонад мавриди истифодаи васеи муҳаққиқони таърихи фалсафаи форсу тоҷик, антропология, илми ахлоқ ва фалсафаи иҷтимоӣ қарор гирад. Таълимот дар бораи инсон, назарияи пайдоиш ва тавсифи он дар ҷомеа, ки нуктаи меҳварии баҳси рисола маҳсуб меёбад, барои шинохти ҳамаҷонибаи осори фалсафии А. Форобӣ ва тавсеаи он бисёр муфид хоҳад буд.

Хулосабарориҳои илмии рисола метавонад дар маҷмӯъ дар раванди таҳқиқи масъалаи инсон дар қорҳои назариявӣ, нақд, таҳқиқӣ ва тарбиявӣ, ҳамчунин дар тайёр кардани қурсҳои махсус, тавсияҳои методӣ мавриди истифодаи васеи пажӯҳишгарон қарор гирад.

Саҳми унвончӯ барои дарёфти унвони илмӣ. Саҳми унвончӯ дар муайян кардани мақсад ва вазифаҳои таҳқиқ, объект ва предмети таҳқиқ, саволгузорӣ дар доираи таҳқиқот, таҳлили сарчашмаҳои маълумот, коркарди маълумот ва натиҷагирӣ аз онҳо муқаррар карда мешавад. Муҳтавои назариявӣ ва методологӣ, хулосаҳо, ки дар рисола оварда шудааст, натиҷаи фаъолияти мустақилонаи унвончӯ дар самти таҳқиқ ба ҳисоб меравад. Унвончӯ антропологияи Форобиро омӯхта, баён медорад, ки таълимоти антропологии ин мутафаккир саросар дастовардҳои инсоният дар мавриди саодат аст, ки то имрӯз арзиш ва аҳамияти баланди худро дар ҷомеаи инсонӣ, бахусус дар рушди ҷамъияти имрӯзаи тоҷикон аз даст надодааст.

Тасвиби натиҷаҳои таҳқиқот. Натиҷаҳои таҳқиқ дар конференсиҳои донишгоҳӣ, ҷумҳуриявӣ ва байналхалқӣ манзур гардида, дар панҷ мақолаи илмӣ ба нашр расидаанд.

Рисола дар ҷаласаи кафедраи фалсафаи ДДХ ба номи академик Б. Ғафуров (Қарори № 10 аз «10» июни соли 2019) ва дар ҷаласаи кафедраи онтология ва назарияи маърифати ДМТ (Қарори №1 аз «14» августи соли 2020) баррасӣ ва барои ҷимоя пешниҳод карда шудааст.

Ҷамҷунин муҳтавои асосӣ ва натиҷаҳои таҳқиқи рисола ба сифати лексия ва маъруза низ баён гардидаанд.

Сохтори рисола. Рисола аз муқаддима, ду бобу шаш фасл, хулоса ва номгӯи адабиёти истифодашуда иборат аст.

МУҲТАВОИ АСОСИИ ТАҲҚИҚОТ

Дар муқаддима зарурати таҳқиқи мавзӯ, дараҷаи омӯзиши он дар илми фалсафа баён карда шуда, объект ва предмети таҳқиқи рисола, методи таҳқиқ, мақсад, вазифа, наwgониҳои илмии рисола, шаклҳои апробатсия, арзишҳои назариву амалии он низ мушаххас гардидаанд.

Дар боби якуми диссертатсия, ки “**Моҳият ва вазифаи инсон дар фалсафаи Абӯнастри Форобӣ**” ном дорад, фарогири се фасл мебошад.

Дар зербоби якуми боби мазкур, таҳти унвони - «**Донишҳои антропология дар таърихи фалсафаи форсу тоҷик**» ба анъанаҳои таърихӣ, фалсафию маданӣ таъя намудааст, ки дар контексти онҳо таълимоти антропологии А. Форобӣ низ ба риштаи таҳқиқ кашида шудааст. Дар рисола ба хоҳири дурӣ ҷустан аз хулосабарориҳои нодуруст заминаҳои пайдоиши таълимоти антропология дар осори фалсафии донишмандони асримиёнагии тоҷику форс мавриди омӯзиш қарор дода шудааст.

Дар рисола баробари сарчашмаҳои дигари таърихи фалсафаи асримиёнагии тоҷику форс антропологияи қуръонӣ низ омӯхта шудааст. Антропологияи қуръонӣ ба маънои мавҷудияти системаи муайяни таълимот доир ба инсон дар Қуръон нест. Ба қавли аксари муҳаққиқон ин гуна таълимот дар Қуръон вучуд надорад. Зеро Қуръон китоби осмонӣ аст, на сарчашмаи фалсафӣ⁴². Ҳадафи Қуръон посух додан ба саволи “Инсон

⁴² См.: Журавский А.В. Бог и человек в Коране//eventexists.ru/defail/event/chelovek-i-bog-v-islame.

кист?” набуда, балки ба саволҳои зерин ҷавоб медиҳад: “Инсон чӣ бояд кунад ё накунад?”, “Чӣ барои ӯ фоида дорад ва неки махсуб меёбад?”, “Бадӣ чист ва чӣ зараре барои инсон дорад?”, “Мақсади инсон дар зиндагӣ чист?”⁴³.

Ба андешаи унвонҷӯ антропологияи қуръонӣ дар маҷмӯъ фарогири се масъалаи асосӣ мебошад: муносибати инсон бо Офаридгор чӣ гуна бояд бошад, инсон чӣ тавр некиро аз бадӣ ҷудо намояд ва ниҳоят, ӯ чӣ гуна метавонад наҷот ёбад?

Таълимоти қуръонӣ доир ба инсон аз ғояҳои гуманистӣ ва баробарҳуқуқии одамон бармеояд. Худованд заминро осмонро офарида, сипас инсонро ҳамчун ҷонишини худ офарид. Ин нукта дар Қуръони карим низ зикр меёбад. Сипас хуни баста буд, пас, (Худо онро) биофарид ва дурустандом кард (Қуръон: сураи 75, ояти 38). Ӯ инсонро дар «некӯтарин сурат» офарид (Коран: сура 95, аят 4), дар вай «аз Рӯҳи Худ дамид» (Коран: сура 32, аят 9) ва дар така ба ҳадиси набаӣ ӯро «ба тимсоли Худ» халқ кард.

Худованд инсонро офарид, ба ӯ рӯҳ дамид, ӯро хлаифаи худ дар рӯи замин сохт (Қуръон: сураи 2, ояти 30) ва ҳамин тариқ, инсонро бар махлуқоти дигари олами ҳастӣ бартарӣ бахшид. Антропологияи қуръонӣ ба ин нукта ишора кардааст, ки «тамоми фаъолияти инсон аз ҷониби Худо муқаррар гардидааст». «Худо – офаридгори ҳама чиз аст» (Қуръон: сураи 6, ояти 102). Дар баробари ин, дар Қуръони карим зикр карда мешавад, ки инсон масъули рафтору кирдори худ аст ва ба ҳар як амали худ ҷавоб хоҳад гуфт. Худо дар баробари амали инсон ба ӯ иқтидор ва тавоноии онро низ додааст, ки некию бадиро худ интихоб намояд. Ҳамаи онҳое, ки ба Худои ягона эътиқод доранд, дар назди қонуни илоҳӣ баробар мебошанд. Инсон ба ин вазифа - бо роҳи амал кардан дар ҷаҳонҷӯбаи ин қонун барои расидан ба мақсади олии худ қаблан таъйин гардидааст.

Аз таълимоти Қуръон бармеояд, ки инсон то ҷое ки оҷиз аст, гунаҳкор нест. Аз ин рӯ, на ба ҷабронии гуноҳҳо, балки бештар ба ҳидоят ва роҳнамоӣ ниёз дорад. Зеро бе ҳидоят ва роҳнамоӣ яқин аст, ки инсон гумроҳ гардад. Мувофиқи ин таълимот гуноҳ хоси табиати рафтори инсонӣ аст, на ақли ӯ. Зеро неки ва бадӣ тамоман хоси сиршти инсон намебошад. Инсон табиатан некӯкор ва муътақид таваллуд мешавад, аммо аз ҷиҳати рафтор устувор нест. Нерӯи ахлоқии инсон дар мавриди некӯкор будани ӯ кифоя нест. Инсон дар ин замина ба дастгирӣ ва роҳнамоии Офаридгори худ эҳтиёҷ дорад.

Ҳамин тариқ, дар ҷаҳонҷӯбаи антропологияи қуръонӣ муносибат байни инсон ва Худо дар асоси меҳрубонии бекарони Офаридгор ба инсон

⁴³Нешитов П.Ю. «Жизнь последняя» в Коране и «жизнь вечная» в Новом Завете//Путь Востока. Культурная, этническая и религиозная идентичность. Материалы VII Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. Серия «Symposium». Вып. 33.- СПб.: - Санкт-Петербургское философское общество. – С.87.

ва аз ҷониби дигар бо итоат ва некӯкирдории инсон баён шудааст.

Унвончӯ ишора ба он дорад, ки дар меъёри антропологияи бостонӣ, ки дар заминаи афкори илмӣ ва фалсафии Юнони Қадим ташаккул ёфтааст, инсон ва моҳияти ӯ, пайдоиш ва инкишофи ақлию ахлоқии ӯ, мақоми инсон дар системаи офарини коинот аз мавзӯҳои муҳими фалсафа маҳсуб меёбад. Фалсафаи ибтидоии Юнони Қадим бошад таълимот доир ба табиат (физиология)-и инсон ба шумор меравад, ки аксари муҳаққиқони муосир онро афкори натурфалсафии антропологияи бостонӣ номидаанд.

Бино ба таъкиди бархе аз донишмандон антропологияи натурализм дар таълимоти ал-Киндӣ, ар-Розӣ ва Ибни Сино ифода ёфтааст. Тавре ки муҳаққиқи антропологияи Ибни Сино М. Раҳимов менигорад: “дар афкори антропологии Ибни Сино нақши фалсафаи ақлии ӯ бузург аст”. Ғояи камолоти ахлоқи инсон дар таълимоти илмию фалсафӣ, ахлоқӣ, сиёсӣ иҷтимоӣ Ибни Сино бисёр назаррас мебошад. Дар ҳар кадоме аз ин гуна таълимот инсон дар ҳолатҳои гуногуни рӯҳиву иҷтимоӣ қарор гирифтааст⁴⁴. Пайравони мактаби Арасту дар Шарқ ба донишҳои тиббӣ муроҷиат мекарданд, ки дар ҳамбастагӣ бо илми фалсафа ба вучуд омадааст. Аз ин рӯ, таъсири илмҳои бостонӣ дар осори намояндагони фалсафаи машшоъ зиёд аст ва дар осори ин файласуфон дар радифи масоили фалсафӣ масъалаҳои мушаххаси илмӣ низ баррасӣ гардидаанд. Ин аст, ки асос ва заминаи ташаккули афкори фалсафии мактаби машшоъро донишҳои тиббӣю биологӣ ташкил медиҳанд.

Ба андешаи унвончӯ сарчашмаҳои масъалаи инсон дар фалсафаи асримиёнагии тоҷику форс бо Қуръон алоқамандӣ доранд, ки дар он вобастагии инсон аз Худо таъид ёфтааст. Ин масъала дар таълимоти дигари фалсафаи асримиёнагӣ – мактаби динии калом низ амиқ ба назар мерасад. Барои пайравони ин мактаб Қуръон на танҳо чун манбаи таълимоти илоҳӣ, балки служил неким «трамплином» для религиозно-умозрительного исследования природы, человека и общества⁴⁵. Тамоми масъалаҳои мактаби каломро ба се қисмат чудо кардан мумкин аст: теология (илоҳӣ), натурфалсафа (табиӣ) ва антропология (инсоншиносӣ). Мутақаллимон бар он ақида ҳастанд, ки танҳо Худо абадӣ аст ва ҳар чӣ ғайри Ӯст, хоҳ материя аст, хоҳ шакл, хоҳ фард аст, чун ӯ кул(л) аст, абстракт аст ё муайян – ҳама моҳияти ҳастӣ ба ҳисоб мераванд. Аз ин хотир, тамоми олам, ҳодисаҳо, падидаҳо, сарчашмаҳо ва шоҳаҳо,

⁴⁴ Раҳимов М.Х. Антропология Абу Али ибн Сины: Авиценны: Автореф. дис... док филос. наук. – Душанбе, 2004. – С.7.

⁴⁵ См.: Шамолов А.А. Калами Мовароуннахр. – Душанбе, 2013; Он же. Философия теологии Газали. – Душанбе, 1999; Ибрагим Т.К. Философия калама (VII-XV вв.): Автореф. дис... д-ра филос. наук. – М., 1984; Он же. Калам//Новая философская энциклопедия: В 4 т. – М.: Мысль, 200-2001; Фролова Е.А. История средневековой арабско-исламской философии: Учебное пос. – М., 1975; Вольф М.Н. Средневековая арабская философия: мутазилитский калам: Учебное пос. – Новосибирск, 2005; Latham J.D. al-Nazzam, AbuishagibrehimibnSayyaribnHani//TheEncyclopaediaofislam/BosworthC.E. et al. (eds). Vol.7. M:gNaz (Newed). Leiden: E.J.Brill, 1993.

чузъ ё кул(л) хама офарида шудаанд. Инсон ҳам аз ин доира истисно нест⁴⁶. Дар радифи илоҳиёт ва натурфалсафа мактаби калом низ ба масъалаҳои антропология бетараф нест. Пайравони ин мактаб рафтори инсонро бо ёрии категорияҳои таҳлил кардаанд, ки ба воситаи онҳо амалиёти Худо низ маънидод карда шудааст. Чӣ тавре ки амалиёти инсон бо воситаи ихтиёр ва иқтидори ӯ ба вучуд меояд, амали Худо низ ба қудрат ва иродаи ӯ вобастагӣ дорад. Фарқият дар он аст, ки иқтидори инсон дар зери мафҳуми “имконият” шарҳ дода мешавад. Мафҳуми мазкур ба Худо нисбат дода намешавад. Бино бар ақидаи муътазилла нек ё бад будани ашёу ҳодиса аз иродаи Худо вобаста нест. Он аз рӯи мавҷудият ва моҳияти предмет муайян карда мешавад. Ҳамин тариқ, умумияти мактаби машшоъ ва калом дар таърихи инсоншиносии фалсафаи тоҷику форс фалсафаи тасаввуф мебошад. Омилҳои гнесеологию онтологии антропологияи тасаввуф бар асоси ғояи инсонии комил устувор аст. Мувофиқи ин ғоя олами ҳастӣ ба истисноии макрокосм ва микрокосм оинаи Ҳақ аст. Дар тавзеҳи сӯфия микрокосм ва макрокосм ҳар ду оинаи ташаккулёбии Ҳақиқати мутлақ маҳсуб меёбанд. Инсон – нусхаи олами ҳастӣ, маҳсули эволютсияи олам мебошад, ки дар вучуди худ олами ҳастиро дар сурати фишурда ва омезишфта фаро гирифтааст. Таълимоти тасаввуф доир ба инсонии комил дар табиати ҳар фард ду мабдаъро муайян менамояд: мабдаи осмонӣ (илоҳӣ) ва поёнӣ (инсонӣ).

Дар вучуди инсонии заминӣ мабдаи дуҷум фаъолтар аст. Аз ин рӯ, мақсади олии инсон кӯшиш кардан дар тақомули рӯҳонии худ мебошад. Қонуниятҳои умумии динию иҷтимоӣ худ бар сари худ инсонро ба ин мақсади олии ӯ расонида наметавонанд. Ин аст, ки инсон эҳтиёҷ ба муаллими рӯҳонӣ, ҳаким – инсонии комил пайдо менамояд⁴⁷.

Ҳамин тариқ, омӯзиш ва таҳлили инсон дар фалсафаи асримиёнагии тоҷику форс нишон медиҳад, ки новобаста аз ҳокимияти дин ва ҷаҳонбинии динӣ, мактабҳои фалсафии машшоъ, калом ва тасаввуф тавонистанд фарҳанги маънавӣ, ҷаҳонбинии фалсафии ин даврро ташаккул диҳанд ва муайян намоянд. Ин мактабҳо ва ҷараёнҳои дигари фалсафию динии замони зиндагонии А. Форобӣ дар ташаккул ва рушди ҷаҳонбинии ӯ нақши бориз гузоштанд.

Дар зербоби дуҷум “Масъалаи пайдоиш ва моҳияти инсон дар сохтори ақидаҳои онтологӣ ва гнесеологии А.Форобӣ” қайд карда мешавад, ки А. Форобӣ мутафаккири шинохта, намояндаи машҳури тамаддуни осиймиёнагӣ дар асрҳои IX-X ба шумор меравад. Ин донишманд афкори илмию фалсафии Юнони Қадим, Эрони бостон ва унсурҳои маданияти маҳаллии Осийи Миёнаро амиқ омӯхта онро коркард намудааст⁴⁸.

⁴⁶ См.: Вольф М.Н. Средневековая арабская философия: мутазилитский калам/Учебное пособие. – Новосибирск, 2005.

⁴⁷ См.: Грюнебаум Г.Э. фон. Истоки мусульманской цивилизации. – М., 1978; Тримингэм Дж.С. Суфийские ордена в исламе/ Под ред. и с пред.О.Ф.Акимовича. – М.: Наука, 1989.

⁴⁸ История таджикской философии. С древнейших времен до XV в. В 3-х томах. – Душанбе, 2012. –Т.2. –С.418.

Ў илмҳои замони худ – нучум, мантиқ, назарияи илми мусиқӣ ва ҳисоб, фалсафаи иҷтимоӣ ва илми аҳоқ (этика), илми тиб, равоношиносӣ ва ҳуқуқро ба пуррагӣ аз худ кардааст. Солҳои зиёди зиндагонии А. Форобӣ дар Бағдод – маркази хилофати Араб сипарӣ гардидааст. Унвони ифтихории “муаллими сонӣ” (“муаллими дуҷум”. Унвони “муаллими аввал” ба Арасту нисбат дода мешавад.)- ро низ Форобӣ дар ҳамин ҷо ба даст овард. Бино ба ақидаи аксари муҳаққиқон дар осори ин ду файласуф (Арасту ва Форобӣ) умумиятҳои зиёде ба ҷашм мерасанд ба монанди: фароғии васеи илму дониш, дар ҷаҳорҷӯбаи мантиқӣ баррасӣ намудани олами ҳастӣ ва мавқеи инсон дар он ва ғ.

Дар ҳақиқат, А. Форобӣ файласуф ва олими ҳамадонест (энсиклопедист), ки дар сатҳи ҷаҳонӣ эътироф гардидааст. Ў дар осори фалсафии худ синтези маданияти тоҷикию форсӣ, юнонӣ, ҳиндӣ ва фарҳангҳои дигарро ба вуҷуд овард. Тавре ки омӯзиш ва таҳлили осори А. Форобӣ нишон медиҳад, таълимоти ӯ тамоми самтҳои фалсафаи бостонии юнонӣ ва фалсафаи асримиёнагии арабизабонро фаро гирифтааст.

Дар давраи А. Форобӣ дастовардҳои илмию табиӣ ва иҷтимоию фалсафии Юнони Қадим, ки сарчашмаи асосии инкишофи донишҳои ақлӣ ба шумор мерафт, дар тобеияти ҷаҳонбинии динӣ (исломӣ) ташаккул ёфта буд.

Фаъолияти илмии А. Форобӣ дар мавриди тарғиби ақидаҳои фалсафии Юнони Қадимдар ду самт ба роҳ монда шудааст: яқум, шарҳи осори муҳими мутафаккирони юнонӣ ва то ҷое сода ва оммафаҳм кардани онҳо; дувум, таълифи рисолаҳои ҷудоғона дар таҳлил ва кушода додани мундариҷаи осори Афотун, Арасту ва мутафаккирони дигари юнонӣ.

Муҳаққиқи исбот менамояд, ки таҳқиқи ҳамачонибаи фалсафаи А. Форобӣ бозгӯи дар нуқтаи меҳварии осори файласуф қарор доштани масъалаи инсон, табиат, моҳият, рушду такомул ва масоили сарнавишти ӯ мебошад⁴⁹. Худи Форобӣ таъкид дорад, ки «вазифаи асосии фалсафа роҳнамоӣ кардани инсон барои расидан ба камолот аст ва маҳз бо воситаи фалсафа инсон саодатро меёбад»⁵⁰.

Масъалаи ҳастӣ, сохтор ва категорияҳои он дар рисолаҳои «Существо вопросов», «Трактат о различиях», «О началах существования акциденции и тел» баррасӣ гардидаанд.

Ба ақидаи Форобӣ ҳастӣ аз шаш зина иборат аст: зинаи аввал- сабаби аввал (ас-сабабу-л-аввал), зинаи дуҷум – сабаби дуҷум (ас-сабабу-с-сонӣ), зинаи сеҷум – сабаби сеҷум (ал-ақлу-л-фаъол), зинаи чорум – сабаби чорум (ан-нафс), зинаи панҷум - шакл (ас-сурат), зинаи шашум - материя (ал-модда).

Дар системаи фалсафии А. Форобӣ ҳамаи мавҷудот, ки барои инсон дар ин дунё маълум аст, аз ҳамин шаш асос ё сабаб ба вуҷуд омадааст. Тамоми мавҷудоти олам аз рӯи хусусият, шурут ва имкониятҳо ба ду гурӯҳ ҷудо

⁴⁹ История таджикской философии. С древнейших времен до XVв 3-х томах.–Душанбе, «Дониш», 2012.– Т.2. – С. 434.

⁵⁰ Аль-Фараби. Указание пути к счастью // аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – С. 35.

мешаванд. Ба гурӯҳи аввал ашъе дохил мешаванд, ки мавҷудияти онҳо ба зарурат вобастагӣ доранд. Ин гурӯҳи ашъ «мумкину-л-вучуд» ном доранд. Ба гурӯҳи дувум дохил мешавад, ки ин гунаашъҳо «вучуду-л-вочиби» номида мешаванд⁵¹.

Дар иерархияи А. Форобӣ «Вучуди аввал» «сабаби мавҷудияти тамоми мавҷудоти дигар мебошад»⁵². Мутафаккир чунин мешуморад, ки дар натиҷаи судур «хамаи предметҳо аз Ё бармеояд ва ба сӯи Ё меравад»⁵³.

Дар системаи фалсафии А. Форобӣ материя маҳз ба воситаи шакл зоҳир мешавад. Шакл ҳам дар навбати худ бе материя вучуд дошта наметавонад. Аз ин рӯ, мавҷудияти ин ду аз ҳамдигар вобаста мебошад. Материя дар шаклҳои гуногун зоҳир меёбад. Аз ин рӯ, ифодакунандаи ваҳдат ва ягонагӣ мебошад. Шакл бошад ифодагари касрат ва гуногунӣ аст.

Қобили зикр аст, ки масъалаи инсон, фаъолияти эҷодии ӯ аз таълимоти гнесеологии файласуф сарчашма мегирад ва реша дар системаи таълимоти онтологияи ӯ дорад. Масъалаҳои гнесеологияи А. Форобӣ дар китобҳо ва рисолаҳои ӯ ба монанди: «Саволҳои фалсафӣ ва посух ба онҳо», «Моҳияти ҳикмат», «Шарҳҳо», «Оид ба мабдаи мавҷудияти шакл ва акциденция» ва ғ. баррасӣ гардидаанд.

Дар назарияи маърифати А. Форобӣ ду шакли маърифат вучуд дорад: маърифати ҳиссӣ ва ақлӣ. Файласуф ба он ишора дорад, ки инсон оқил ба дунё намеояд, балки қобили тааққул таваллуд мешавад. Фаъолияти ақлонии инсон дар раванди таҷрибаи ҳаётии ӯ ба вучуд меояд.

А. Форобӣ масъалаҳои онтологӣ ва гнесеологӣ, пайдоиш ва сохтори мавҷудият, роҳҳои маърифат касб кардани инсонро омӯхта, ба хулосае меояд, ки сабаби сабабҳо ва шакли шаклҳо вучуд дорад ва ӯ Худост. Мавҷудияти Худо мавҷудияти материя нест, балки Ё Ҳақиқати Мутлақи равонӣ мебошад.

Дар зербоби сеюми боби мазкур **“Табиати равонии инсон дар таълимоти А. Форобӣ”** ном дорад. Дар он алоқамандии инсон бо фалсафа, таърихи инкишоф ва рушди масъалаҳои иҷтимоию фалсафӣ баён гардидааст.

Осори А. Форобиро омӯхта, яқин метавон кард, ки ӯ яке аз поягузори илми равоншиносӣ дар Шарқи Наздик ва Миёна ба шумор меравад. Ё дар ин замина на танҳо ба рисолаҳои Арасту ва Александр Афродезӣ шарҳ навиштааст, балки қариб дар тамоми осораш ба масъалаи рӯҳ рӯй овардааст. Файласуф дар ин мавзӯ осори ҷудогонаи худро низ таълиф намуда, масъалаи ҷисм ва рӯҳро дар онҳо мавриди баҳс қарор додааст.

А. Форобӣ бо низом ва тартиби муайян падидаҳои асосии равонӣ, нерӯҳо, имкониятҳо: эҳсосот, навъҳои эҳсос, муносибати он бо узвҳои инсон (биной, шунавой, шомма, зоика, ломиса), хотира, тасаввур, хоҳиш, тарс, мақсад, ирода, қаноатмандӣ, ақли назариявӣ ва таҷрибавӣ.

⁵¹ См.: аль-Фараби. Философские трактаты.- Алма-Ата: Наука, 1970. – С.229.

⁵² Там же. – С.203.

⁵³ Аль-Фараби. Естественнаучные трактаты. – Алма-Ата. 1987. – С.292.

Назарияи равоншиносии Форобӣ дар така ба метафизика ба вучуд омадааст. Файласуф бар он ақида аст, ки ҷисм ва рӯҳ дар ягонагии мутлак офарида шудаанд. Бо фано шудани ҷисм рӯҳ фано намешавад. Рӯҳ абадӣ аст. Мутафаккир чунин меҳисобад, ки рӯҳ дубора ба ҷисм барнамегардад, балки бо рӯҳҳои дигар якҷоя мешавад. Рӯҳи некӯкорон абадӣ мемонад, аммо рӯҳи одамони бадқирдор абадӣ нест⁵⁴.

Нафс ба ақидаи А. Форобӣ шакли ҷисми зинда, фаъолияти вай, нерӯи фаъол, хусусияти ӯ мебошад. Мутафаккир се қисмати нафсро чудо мекунад, ки ба мавҷудоти гуногуни табиат хос аст: нафси наботӣ, нафси ҳайвонӣ ва нафси ақлонӣ. Нафси ақлонӣ танҳо хоси инсон мебошад. Ин ҳар се навъи нафс дар вучуди инсон дида мешавад. Нафси наботӣ – истеъмоли ғизо, инкишофи организми инсон аст. Нафси ҳайвонӣ – эҳсос, рефлекс ва нафси ақлонӣ – тафаккур, нутқ, идрок ба шумор меравад.

Мувофиқи таълимоти равоншиносию маърифатии Форобӣ ҷараёни маърифат бо ин қувваҳои беруниву ботинӣ алоқамандии зич дорад ва ду зинаро фарогир аст: эҳсос ва тафаккур. Дар натиҷаи ҷараёни эҳсос ва тафаккур паҳлӯҳои гуногуни предмет ва ашё дар майнаи сари инсон инъикос меёбанд. Дар зинаи аввал инъикоси зоҳири предмет ва ашё (акциденция) ба амал меояд. Зинаи дувум донишҷӯи моҳияти ашё (субстанция) аст. Файласуф дар така ба таълимоти Арасту имконияти омӯхта шудани олами берунаи инсонро ҷонибдорӣ менамояд. Бартарияти инсонро аз мавҷудоти дигар файласуф дар имкониятиҳои маҳсус, дорои нутқ ва ақл будани ӯ медонад.

Ба ақидаи Форобӣ инсон дар ҷараёни тафаккур моҳияти амиқи ашёву ҳодисаро меомӯзад. Тафаккур бо нутқ робитаи зич дорад. Тафаккур умумичамъитӣ аст. Он аз хусусиятҳои динӣ, ирқию наҷодӣ вобаста нест. Фаъолияти фикрӣ падидаи олии фаъолияти эҷодии инсон мебошад. А. Форобӣ нақши коммуникативии забонро низ ҳамчун воситаи муносибат таъкид наудааст.

Омӯзиш ва таҳқиқи масъалаи табиати психосоматикии инсон нишон медиҳад, ки А. Форобӣ яке аз асосгузори илми равоншиносӣ мебошад. Таваҷҷуҳ ба ин масъала дар тамоми осори вай дида мешавад.

Боби дуюми рисола таҳти унвони «Масъалаҳои иҷтимоиву ахлоқӣ дар антропологияи Абӯ Насри Форобӣ» таълиф гардида, фарогири се зербоб мебошад.

Дар зербоби якуми боби дуум «Нақши инсон дар ташаккули ҳаёти иҷтимоӣ» масъалаҳои ҳамбастагии инсон бо ҷамъият ҳаллу фасл гардидаанд. Хусусиятҳои фардӣ ва иҷтимоии инсон, таҷрибаи иҷтимоию сиёсии ӯро омӯхта, файласуф таълимоти фалсафиро иҷтимоии худро меофарад. Дар ҷараёни таҳқиқи ҳаёти иҷтимоию сиёсии инсон файласуф ба хулосае меояд, ки ҳамзистии инсон дар ҷомеа тақозои табиати инсонии вай аст. Форобӣ нишон медиҳад, ки инсон баробари мавҷудоти иҷтимоӣ буданаш мавҷуди сиёсӣ мебошад ва дар сиришти ӯ кӯшиш ба зиндагии ҷомеавӣ дида мешавад.

⁵⁴ Аль-Фараби. Существо вопросов//Аль-Фараби. – Философские трактаты. – С. 319.

Фард, чамъият, сиёсат, ҳокимият ҳама дар ҳамбастагӣ ва алоқамандӣ фаъолият доранд. Аз ин рӯ рамзи ҷомеаи идеалӣ, ки дар «Мадинату-л-фозила» (Шаҳри некӯкорон)-и Форобӣ тасвир ёфтааст, тахайюли иҷтимоӣ набуда, сохти идеалии ҷомеа маҳсуб меёбад. Дар ин ҷомеаи тасвирнамудаи Форобӣ ҳама аз рӯи ақлу хирад фаъолият доранд ва асоси ин ҷомеаро илму маърифат ва тарбияи ахлоқии инсон ташкил менамояд. .

А. Форобӣ низ дар радифи файласуфони дигари мактаби машшоъ инсонро ҳамчун «шаҳрванд» меомӯзад. Давлат дар таълимоти Форобӣ шакли сиёсест, ки муносибатҳои инсонҳоро ба танзим медарорад. «Мадинату-л-фозила дар таълимоти Форобӣ шаҳрест, ки шаҳрвандони он якдигарро барои расидан ба камолот ва хушбахтӣ кӯмак мерасонанд»⁵⁵.

Хидмати А. Форобӣ дар он аст, ки ӯ манфиатҳои шахсро дар ҷомеа бо манфиатҳои иҷтимоӣ муттаҳид карда, фаъолияти шахсро дар чаҳорҷӯбаи қонуниятҳои иҷтимоӣ меомӯзад. Файласуф таъкид медорад, ки зарурати муттаҳид гардидани инсонҳо дар чамъият зарурати мавҷудияти ҳамҷояи онҳоро ба миён меорад. Бино ба таълимоти Форобӣ давлат дар натиҷаи очизию нотавонии инсон ба вучуд наомадааст, балки маҳсули тамоюли табиӣ инсон ба чамъият ва иттиҳоди он мебошад. Мафҳуми давлат дар таълимоти Форобӣ барои фароҳам овардани ҳаёти хушбахтонаи мардум арзи вучуд кардааст, зеро инсон танҳо дар чамъият инкишоф меёбад, ки пойдории он низ танҳо бо воситаи давлат имконпазир аст.

Дар таълимоти иҷтимоӣ сиёсии файласуф шахрҳо ба ду навъ чудо мешаванд: «мадинаи фозила» ва «мадинаи ҷоҳила». Танҳо шаҳрвандони «мадинаи фозила» барои расидан ба камолот ва саодати олии кӯшиш мекунанд. Ояндаи нек танҳо дар «мадинаи фозила» ба назар мерасад. Шаҳрҳои дигар бошанд рӯ ба нобудӣ меоранд. Инсони комил дар назари Форобӣ пеш аз ҳама бояд сарвари давлат бошад. Ба ақидаи ӯ маҳз ҳоким метавонад фаъолияти хешро дар ташаккули шаҳри некӯкорон ва тарбия ёфтани хислатҳои ахлоқию иҷтимоии шаҳрвандон ба роҳ монад⁵⁶.

Ҳамин тариқ, идеяи А. Форобӣ дар бораи давлат ва шаҳри оромонӣ на танҳо шаҳрест, ки аз рӯи қонунҳо фаъолият дорад, балки шаҳрвандони он низ аз рӯи ақлу хирад ва ахлоқи олии инсонӣ амал мекунанд. Тавре ки дил ё рӯҳи инсон дар ҷисми ӯ мақоми асосӣ дорад, сарвари давлат низ ба ақидаи Форобӣ «қалби шаҳр» маҳсуб меёбад. Мақоми марказии роҳбари ё сарвари давлат дар таълимоти ахлоқию иҷтимоии Форобӣ дар он аст, ки ӯ дар ташаккули шаҳрвандон нақши муҳим дорад. Шаҳрванди хуб бошад танҳо дар давлат ва ҷомеаи хуб ба камол мерасад.

Дар зербоби дуҷуми боби мазкур «Моҳияти ҳастии ахлоқӣ ва равонии инсон» дар бораи таълимот оид ба хайру некӣ аст, ки барои ба даст овардани он тамоми мавҷудоти зинда ҳаракат дорад. А. Форобӣ ҳамчун файласуфони дигари асримиёнагӣ ақида дорад, ки хушбахтии инсонӣ ин ба даст овардани хайру некӣ мебошад. Маҳз ҳамин нукта бояд

⁵⁵ Там же. – С.196-197.

⁵⁶ Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – С.185.

мақсади олии ҳар як инсон бошад.

Ахлоқ ё этика дар осори Форобӣ таълимот оид ба даст овардани некӣ ба шумор меравад. Ба ақидаи ӯ инсон гунаҳкор ё хатокор офарида нашудааст. Дар вучуди ҳар як инсон кӯшиш барои ба даст овардани некӣ вучуд дорад. Агар ӯ ҳамин кӯшиш ва ҳаракати худро ҳадафмандона истифода накунад, хатокор боқӣ мемонад.

Танҳо муттаҳид гардидани ақл ва тарбия барои ташаккул ёфтани хислатҳои ҳамидаи инсон ва мафҳуми «инсони нек» мусоидат менамоянд. Хислатҳои хуб дар натиҷаи тарбияи аҳолии инсон инкишоф меёбанд.

Омӯзиш ва тарбия дар таълимоти А. Форобӣ воситаҳои асосии ташаккули шахсият ба шумор мераваанд. Ба воситаи онҳо имкониятҳои ақливу зеҳнӣ ва ахлоқӣ, ки барои инкишофи ҳамаҷонибаи кӯдак мусоидат менамоянд, рушду инкишоф меёбанд. Ин чараҳои камолоти инсонӣ дар тӯли ҳаёти инсон идома ёфта, танҳо бо марги ӯ қатъ мегардад.

Ба ақидаи А. Форобӣ дониш ва ҳикмат фаъолияти дурусти инсонро ба роҳ монда, ӯро аз амалиёти бадахлоқона нигоҳ медорад. Маҳз ба воситаи дониш ва ҳикмат инсон меёри амалиёти худро муайян менамояд ва барои барқарор намудани адолат кӯшиш ба харҷ медиҳад.

Ҳамин тариқ, некии аз ҳама олӣ ба ақидаи Форобӣ ин адолат аст. Адолат шакли олии ҳастӣ мебошад, ки инсонро аз бетарафӣ, ихтилоф ва гумроҳӣ начот медиҳад⁵⁷.

Ба андешаи А. Форобӣ саодат ҳамон вақт ба даст меояд, ки ҳамаи кирдори нодурусти инсон бартараф гардида, рӯҳ ва ақли ӯ ба дараҷаи баланди каомлот расида бошад. Инсон фано меёбад, аммо саодате, ки ӯ дар ҳаёт ба даст овардааст, абадӣ боқӣ мемонад. Аз ин рӯ, саодат ба ақидаи Форобӣ некии олӣ аст ва он дар таълимоти файласуф ҳамчун арзиши равонии инсон омӯхта мешавад.

Зербоби сеюми боби мазкур «Масъалаи озодии иродаи инсон» ном дорад ва озодии инсон ҳамчун масъалаи фундаменталии арзиши умумиинсонидошта баррасӣ гардидааст.

Бино бар ақидаҳои фалсафию динӣ озодии иродаи Худо қабл аз озодии иродаи инсон қарор дорад. Аз ин рӯ, озодии иродаи инсон ҳамчун қисми муҳими «гуфтугӯ» миёни Худо ва инсон баррасӣ мегардад. Дар заминаи ин муносибат масъалаи некӣ ва бадӣ матраҳ мешавад. Озодии ирода барои инсон неъматии худода аст, ки дар асоси он фаъолияти озод, интихоби озоди инсон ба роҳ монда мешавад. Озодии ирода дар ҳаёти инсон ба ҳайси имтиҳони ӯ дида баромада мешавад, зеро маҳз бо воситаи он инсон мақоми худро дар ҳаёти пасазмаргии худ муайян менамояд. Пас, инсон дар фаъолият ва амалиёти худ озод аст. Масъалаи сарнавишт ва тақдирӣ инсон бошад ба сифати ҳамабин ва ҳамадон будани Худо вобаста аст.

Дар рисолаи «Орои аҳи мадинат-а-фозила»-и Форобӣ, ки яке аз фаслҳои он бо номи «Оид ба фарқияти ирода, интихоби озод ва саодат» таълиф

⁵⁷Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – С.185.

гардидааст, масъалаи озолии ихтиёр ва иродаи инсон мавриди таҳқиқи файласуф қарор гирифтааст.

А. Форобӣ мавҷудияти имкониятҳои ақлонии инсонро таъкид доштааст. ӯ дар мавриди панҷ қисмати муҳими рӯҳи инсон: ғизогиранда, эҳсоскунанда, тасаввуркунанда, кӯшишкунанда ва тааққулкунанда маълумот медиҳад. Файласуф ба рӯҳи тааққулкунандаи инсон мақоми хоссаро қоиладар мешавад. Бино бар ақидаи Форобӣ ақли фаъол монанди офтоб аст.

Дар таълимоти фалсафии А. Форобӣ назарияи илми ахлоқ, одоб бо озолии ирода ва ихтиёри инсон дар аоқамандии зич омӯхта мешавад. Файласуф чунин мешуморад, ки агар инсон дар амалияи худ озод намебуд, масъалаи ҷазо додан ё мукофотонидани ӯ маънӣ намедошт. Аз ин рӯ, инкори озолии иродаи инсон ба инкори ҷавобгарии ахлоқии ӯ оварда мерасонад. Ба ақидаи Форобӣ ҳислатҳои хуб ва бадии инсон фитрӣ нестанд, балки дар ҷараёни инкишоф ва худташаққулдиҳии ӯ ба назар мерасанд. Пас, инсон дар интиҳоби неку бад низ озод аст.

Ҳамин тариқ, ба ҳулосае омадан мумкин аст, ки масъалаи моҳияти инсон дар раванди озолии ирода мафҳум ё абстракт нест, балки мушаххасан баён ёфтааст. Ҷустуҷӯҳои фалсафӣ дар мавриди моҳияти инсон на танҳо характери субъективӣ, балки хусусияти объективӣ низ доранд ва дар ҳолатҳои муайян мушаххаса карда шудаанд.

Дар ҳулосаи рисола натиҷаҳои таҳқиқ ба таври мушаххас баён гардидаанд.

ХУЛОСА

Дар ин қисмат натиҷаҳои таҳқиқ баён гардида, ҳулосаҳои асосии рисола, ки аз муҳтавои қор бармеянд, ҷамъбаст гардидаанд. Дар давраи татбиқи ғояҳои башардӯстонаи Абӯнастри Форобӣ дар шуури иҷтимоӣ омили асосии муттаҳидгардонии кишрҳои гуногуни ҷомеа

1. Дар маркази диққати мавзӯи рисола инсон қарор дорад. Масъалаи инсон, моҳият ва ақидаҳои он дар тамоми даврҳои инкишофи тамаддуни инсонӣ (аз оғоз то имрӯз) аз мавзӯоти меҳварии фалсафа ва фарҳанги ҷаҳонӣ маҳсуб меёбад. Зеро омӯзиши инсон ва ахлоқи инсонӣ аз нуқтаи назари антропология таърихи қадима дошта, ҳанӯз аз осори файласуфони Юнони бостон, хосса, дар таълимоти Сукрот, Афлотун, Арасту ва дигарон маншаъ мегирад. Файласуфи Чини Қадим – Конфутсий низ дар таълимоти фалсафии худ таҳқиқи масоили инсоншиносӣ ва истеъдоди фитрии инсонро мавриди баррасӣ қарор дода буд. Идеяи инсоншиносӣ дар таърихи асримиёнагии фалсафаи тоҷику форс нақши бориз дорад, ки асосгузори он мутафаккири барҷастаи осиймиёнагӣ – А. Форобӣ маҳсуб меёбад. ӯ бори нахуст мафҳуми “антропологияи иҷтимоӣ”-ро ба илми фалсафа ворид сохт ва осори зиёде дар ин замина таълиф намуд. Дар ин навъи осори мутафаккир ғояҳои фалсафии ӯ қоркард шуда, бо мақсади тақомули шахсият бо роҳи тарбия ва таълим гирифтани дар ҷомеа арзиш ва зарурати инкишофи мафҳуми “антропологияи иҷтимоӣ” тавзеҳ гардидаанд.

2. Зарурати омӯзиши ғоя ва нуқтаи назарҳои мутафаккирони асримиёнагӣ имрӯз низ ҳар чӣ бештар зоҳир мешавад. Имрӯзҳо рӯй овардан ба мероси маънавии ниёгон бо мақсади дарси ибрати насли имрӯзу фардои ҷомеа беш аз пеш муҳим буда, дар таҳкими пояҳои демократия ва бунёди ҷомеаи шахрвандӣ арзиши бузург дорад. Маҳз дар ҳамин давраи ташаккули арзишҳои демократӣ омӯзиши осори фалсафии А. Форобӣ, ки аз донишмандони энциклопедисти асримиёнагӣ маҳсуб меёбад, басо зарур аст.

3. Дар рисола таъкид мегардад, ки антропологияи А. Форобӣ хусусияти беинтиҳо ва гуногунрангии омӯзиши таҷрибаи инсонро дорад. Ин хусусият дар таълимоти фалсафии қабл аз Форобӣ ба мушоҳида намерасад. Тавачҷух намудан ба падидаҳои нозуки рӯҳияи инсон, ғаму андӯх, имконияти таҳлили ҳолатҳои рӯҳӣ, эҳсос, майл ва ғ. аз хусусиятҳои барҷастаи таълимоти антропологияи А. Форобиро ташкил медиҳад.

4. Дар натиҷа, таҳқиқ карда мешавад, ки дар замони муосир тақозои омӯзиши ҳамаҷонибаи инсон дар тамоми самтҳои олами ҳастӣ дар ҳамбастагӣ бо мабдаҳои табиӣ ва иҷтимоӣ маънавии он ҳар чӣ бештар ба зарурати иҷтимоӣ табдил ёфтааст. Зеро дуализми антропологияи ҷисму рӯҳ ҷои худро ба инсонии комил, шахсияти ягона медиҳад, ки дар дар рафтору амал, ҳаллу фасли он худро гоҳе нек ва гоҳе бад, озод ё тобеъ, гоҳе муқаррарӣ ва гоҳе олий рӯнамо мекунад.

Тавсияҳо доир ба истифодаи натиҷаҳои таҳқиқ

Маводи рисола метавонад дар курсҳои тайёрии умумии таърихи фалсафа, курсҳои махсус доир ба таҳқиқи антропологияи А. Форобӣ, фалсафаи классикии ҷаҳонӣ, ҳамчунин дар тайёр кардани мавоҳи таълимӣ ва китобҳои дарсӣ дар ин соҳа мавриди истифода қарор гирад. Хулосаҳои муаллиф баёнгарии тамоюли илмӣ доир ба омӯзиши антропологияи фалсафӣ дар самти таърихи фалсафаи ватанию хориҷӣ мебошад.

Натиҷаҳои таҳқиқи рисола инчунин дар тайёр намудани китобҳо, маводҳои дарсӣ, дарсҳои назариявӣ доир ба таърихи фалсафа, фарҳангшиносӣ ва диншиносӣ истифода бурда мешаванд.

АННОТАЦИЯ

на автореферат диссертации Корихонова Саидваккосхона Олимхоновича на тему “Антропология Абу Насра аль-Фараби” представленной на соискание учёной степени кандидата философских наук по специальности 09.00.03 – история философия.

Ключевые слова: антропология, философия, душа, человек, онтология, гносеология, сущность, мораль, свобода, этика, духовность, мировоззрения, общество, счастья.

Предлагаемая диссертация посвящена исследованию антропологическую философия аль-Фараби. Мыслитель в рамках своей антропологии попытался дать комплексный анализ человека как божественного и социоприродного, космопланетарного существа, в котором в единое целое объединены божественная, биологическая, психическая, социальная и культурная составляющие индивида.

Автор диссертации на основе фундаментальных и дополнительных исследований рассматривает антропологию аль-Фараби, в котором это философия в целом включает концепцию о происхождении и сущности человека, его психофизической природе, сущности и генезисе его души и тела, его интеллектуальной природе, нравственных и духовных основаниях бытия человека, о добре и зле в системе человеческой нравственности, о его свободы воли и предопределении, о счастье и добродетели, аффектах души, общественной природы человека и т. д. все поставленные цели и задачи диссертантом достигнуты. В трёх параграфах первой главы диссертации рассматривались такие фундаментальные вопросы как антропологические знания в персидско-таджикской философии, вопросы происхождения и сущности человека, психосематическая природа человека в представлениях аль-Фараби.

Диссертант при изучении научных работ использовал метод сравнительной философии, с помощью которого он попытался выявить специфику философско-антропологических оснований воззрений аль-Фараби, а также методы текстологического и герменевтического анализа, способствующие познанию сути трудов мыслителя.

Во второй главе подвергается анализ роль человека в организации социальной основы жизни, морально-этические и духовные основания бытия человека и проблемы свободы воли.

На основе рассмотрения данных вопросов, связанных антропологию аль-Фараби, автор пришел к выводу, что мыслитель наряду с другими оригинальными идеями создал целостную систему антропологии, включающую в себя комплекс проблем о человеке и его месте и роли в системе мироздания, антропологическое учение аль-Фараби в целом представляет собой учение о достижении человеком счастья и большинство положений философии антропологии мыслителя до сих пор сохраняют свою актуальность в контексте развития современного таджикского общества.

АННОТАТСИЯ

ба фишурдаи рисолаи Қорихонов Саидваққосхон Олимхонович дар мавзӯи “Антропологияи Абӯнастри Форобӣ” барои дарёфти унвони номзади илмҳои фалсафа аз рӯи ихтисоси 09.00.03.- таърихи фалсафа.

Вожаҳои калидӣ: антропология, фалсафа, рӯҳ, инсон, ҳастишиносӣ, ахлоқ, гнесеология, моҳият, озодӣ, этика, парҳезгорӣ, ҷаҳонбинӣ, ҷамъият, хушбахтӣ.

Рисолаи мазкур дар мавзӯи омӯзиши фалсафаи антропологии Абӯнастри Форобӣ таълиф гардидааст. Мутафаккир дар доираи антропологияи худ кӯшиш ба харҷ додааст, то инсонро ҳамчун мавҷуди офаридаи Худо, як ҷузъи ногусастании ҷомеа ва коинот, ки дар шахсияти ӯ ҳамаи ин хусусиятҳо гирди ҳам омадаанд, таҳлил намояд.

Муаллифи рисола антропологияи Форобиро, ки дар маҷмӯъ фарогири таълимот дар бораи пайдоиши инсон ва моҳияти ӯ, табиати равонии инсон, пайдоиш ва моҳияти ҷисму рӯҳи инсон, табиати маънавӣ, асоси ҳастии маънавию аҳокии инсон, масъалаи некиву бадӣ дар системаи ахлоқ, соҳибхитиёрии инсон, масъалаҳои саодат ва нақӯкорӣ аст, дар асоси сарчашмаҳо ва адабиётҳои иловагӣ ба риштаи таҳқиқ кашидааст. Ҳамаи ҳадафҳои дар пеш гузоштаи муаллифи рисола ба иҷро расидаанд. Дар се фасли боби аввали рисола саволҳои асосӣ ба монанди: донишҳои антропология дар фалсафаи тоҷику форс, масъалаи пайдоиш ва моҳияти инсон, табиати равонии инсон дар таълимоти А. Форобӣ мавриди омӯзиш қарор гирифтаанд.

Унвонҷӯ дар таҳқиқи мавзӯи методи муқоисавии фалсафиро ба қор бурда, тавассути он хусусияти афкори фалсафии антропологии А. Форобиро нишон додааст. Ҳамчунин дар рисола аз методҳои таҳлили текстология ва герменевтиқ низ истифода шудааст, то бад-ин тариқ матни комил ва муҳтавои осори файласуф ба хубӣ ҳифз карда шавад.

Дар боби дуюм таҳлили мақоми инсон дар ташаккули асоси иҷтимоии ҳаёт, асоси ҳастии маънавию ахлоқӣ ва равонии инсон, масъалаи озодии ихтиёр таҳқиқ карда шудааст.

Дар асоси омӯзиши масъалаҳои мазкур, ки вобаста ба антропологияи А. Форобӣ мебошанд, унвонҷӯ ба хулосае меояд, ки мутафаккир баробари ғояҳои созанда системаи комили антропологияро ба вуҷуд овардааст. Ин система фарогири масъалаи инсон, мақоми ӯ дар созандагиву ободкории олами ҳастӣ мебошад. Таълимоти антропологии А. Форобӣ, дар маҷмӯъ дастовардҳои инсоният дар мавриди саодат то ҳол арзиш ва аҳамияти баланди худро дар ҷомеаи инсонӣ, бахусус дар рушди ҷамъияти имрӯзаи тоҷикон аз даст надодааст.

ANNOTATION

For the dissertation of Qorikhonov Saidvaqqoskhon Olimkhonovich on the topic of “Anthropology of Abu Nasr al-Farabi” for the degree of candidate of philosophical sciences, specialty 09.00.03 - history of philosophy.

Key words: anthropology, philosophy, soul, man, ontology, epistemology, essence, morality, freedom, ethics, spirituality, worldview, society, happiness.

This thesis is devoted to the study of the anthropological philosophy of al-Farabi. The thinker, within the framework of his anthropology, tried to give a comprehensive analysis of man as a divine and socio-natural, cosmoplanetary being, in which the divine, biological, mental, social and cultural components of the individual are combined into a single whole.

The author of the thesis, on the basis of fundamental and additional research, examines the anthropology of al-Farabi, in which this philosophy as a whole includes the concept of the origin and essence of man, his psychophysical nature, the essence and genesis of his soul and body, his intellectual nature, moral and spiritual foundations of human existence, about good and evil in the system of human morality, about his freedom of will and predestination, about happiness and virtue, affects of the soul, the social nature of man, etc. all the goals and objectives set by the candidate have been achieved. In three paragraphs of the first chapter of the dissertation, such fundamental issues as anthropological knowledge in Persian-Tajik philosophy, questions of the origin and essence of man, and the psychosematic nature of man in the ideas of al-Farabi were considered.

In the studying of scientific works, the author used the method of comparative philosophy, with the help of which he tried to identify the specifics of the philosophical and anthropological foundations of al-Farabi's views, as well as the methods of textological and hermeneutic analysis that contribute to the understanding of the essence of the thinker's works.

The second chapter analyzes the role of man in organizing the social basis of life, the moral, ethical and spiritual foundations of human existence and the problem of free will.

Based on the consideration of these issues related to the anthropology of al-Farabi, the author came to the conclusion that the thinker, along with other original ideas, created an integral system of anthropology, which includes a complex of problems about man and his place and role in the system of the universe, the anthropological doctrine of al-Farabi as a whole, it is a doctrine about the achievement of happiness by a person and most of the provisions of the philosophy of anthropology of the thinker still retain their relevance in the context of the development of modern Tajik society.