

علم و اندیشه

نشریه علمی - پژوهشی و بین‌المللی

I

Международный журнал Научное Мнение

1391

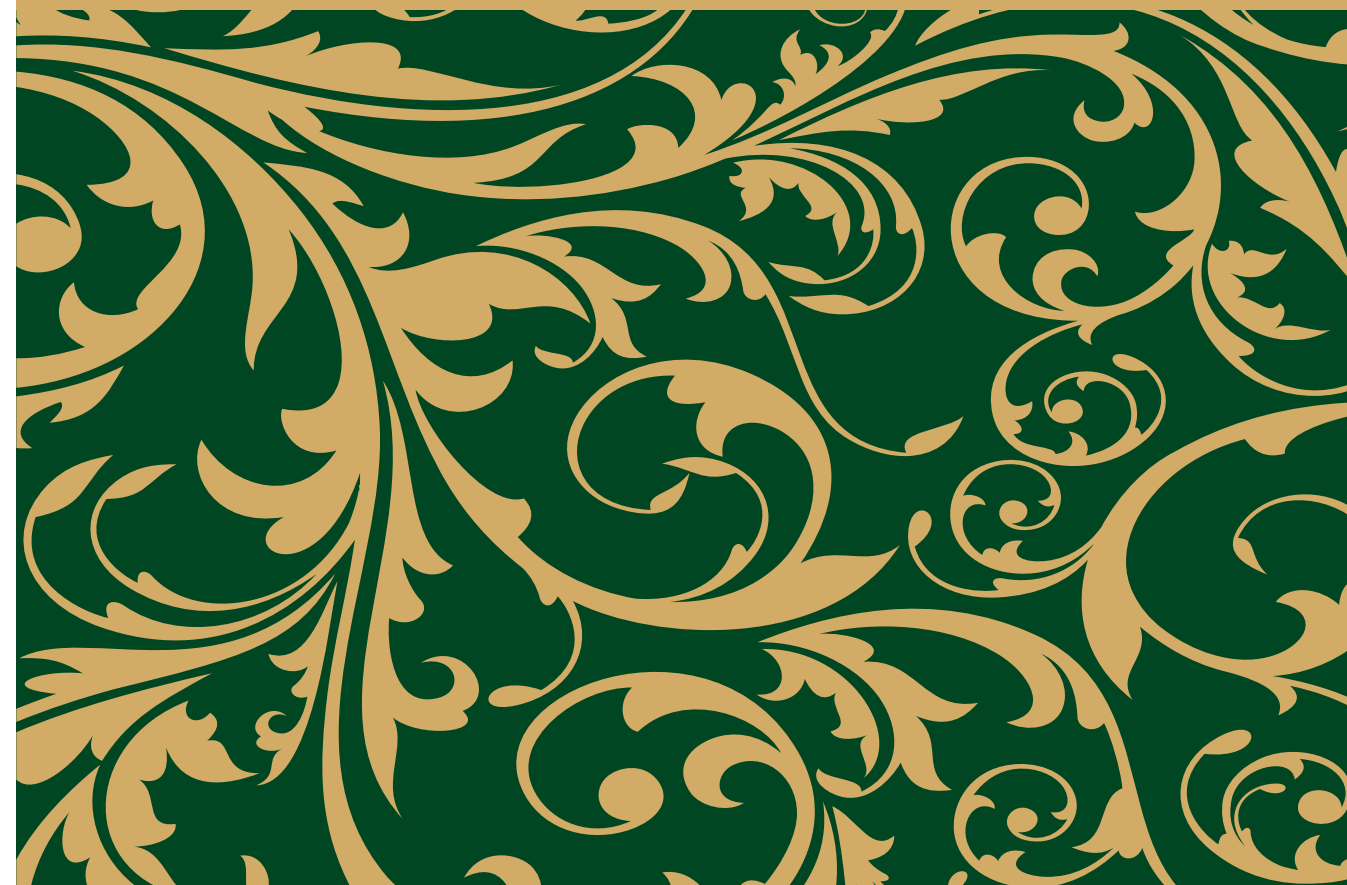
სამეცნიერო აზრობა

საერთაშორისო ჟურნალი

I

2012

International Journal Scientific Judgement



სამეცნიერო აზრო

علم و اندیشه

Scientific Judgement

I

2012

1391

The materials and reviewed articles of the Georgian-Iranian joint symposium, held in the format of 'the Dialogue of Civilizations', are published in the journal 'Scientific Judgement'.

نشریه علم و اندیشه حاوی مقالات کنفرانس "گفتگوی فرهنگها" که در چارچوب همکاریهای علمی ایرانی - گرجی برگزار شده است، می باشد.

ჟურნალ „სამეცნიერო აზრში" იბეჭდება „ცივილიზაციათა დიალოგის" ფორმატით ჩატარებული ქართულ-ირანული ერთობლივი სიმპოზიუმების მასალები და სამეცნიერო ხასიათის რეცენზირებული სტატიები.

რედაქციის მისამართი:

თბილისი, ფონიჭალა, რუსთავის გზატკეცილი, 65, აღმუსტაფას
წარმომადგენლობის სამეცნიერო განყოფილება.
ირანის ისლამური რესპუბლიკა, ყუმი-მოალიმის ქუჩა;

ტელ: 593346113, 599452817; 577717811
ფაქსი: +995-32-88321616; 88321414

ელ-ფოსტა: andisheh@taghrib.org; sr.international.journal@gmail.com

نشانی: تفلیس، پونی چالا، شماره 65، دفتر نمایندگی جامعه المصطفی، واحد پژوهش

تلفن: 593346113-599452817 دورنگار: 00992188321414-88321414

جمهوری اسلامی ایران - قم - خیابان معلم - ص پ 439 - تلفن 00982517177222-00982517172415

email: international-journal@mail.ru

sr.international.journal@gmail.com

© ქართული უნივერსიტეტი, აღმუსტაფას საერთაშორისო
უნივერსიტეტი

გამომცემლობა „უნივერსალი“, 2013

თბილისი, 0179, 0. შავშავაძის ბაზ. 19, ☎: 2 22 36 09, 5(99) 17 22 30

E-mail: universal@internet.ge

ISBN 978-9941-22-041-8

"სამეცნიერო აზრის" სარედაქციო კოლეგია:

მოჰამმადრეზა ქალან ფარიბაი (მთავარი რედაქტორი),
სერგო ვარდოსანიძე (ანდრია პირველწოდებულის სახელობის ქართული უნივერსიტეტის რექტორი),
ტარიელ ფუტყარაძე (ქართული უნივერსიტეტის ქართველოლოგიის ცენტრის ხელმძღვანელი, რედაქტორი),
მეჰდი რაჯაი ნია (ალმუსტაფას უნივერსიტეტის პროფესორი),
ვაჟა გურგენიძე (კავკასიის უნივერსიტეტის პროფესორი),
მოჰამმად ალი ჰაჯი დეჰაბადი (ალმუსტაფას უნივერსიტეტის პროფესორი),
გიორგი ლოხუანიძე (ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი),
სეიდ მოჰსენ ჰოსეინი (ლურესთანის უნივერსიტეტის პროფესორი),
ზურაბ ბრაგვაძე (კავკასიის უნივერსიტეტის პროფესორი),
ვლადიმირ ვახტანგაძე (საქართველოს სასულიერო აკადემიის პროფესორი),
თეიმურაზ თათარიშვილი (საქართველოს სასულიერო აკადემიის პროფესორი),
ეზოდინ რეზანეჟადი (ალმუსტაფას უნივერსიტეტის პროფესორი),
ნომადი ბართაია (აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი),
თამარ ლომაძე (ინგლისურენოვანი ტექსტების რედაქტორი).

ჟურნალი იბეჭდება პროფესორი ალირეზა არაფის მზრუნველობით

ტექნიკური რედაქტორები: რამინ იგიდოვი, ფირდოუს კასიმოვი, მარია დარჩიაშვილი, ოქტაი ქაზუმოვი.

هیت تحریریه نشریه:

محمدرضا کلان فریبایی (سر دبیر)

سرگو واردوسانیдзе (رریاست دانشگاه سنت آندریا)

تاریل پوتکارادزه (ریاست بخش گرجی شناسی دانشگاه سنت آندریا)

مهدی رجایی نیا (استاد دانشگاه جامعه المصطفی)

واژا گورگانیдзе (استاد دانشگاه قفقاز)

محمد علی حاجی ده آبادی (استاد دانشگاه جامعه المصطفی)

گیورگی لوبزانیدزه (استاد دانشگاه جاواخیشویلی)

سید محسن حسینی (استاد دانشگاه لرستان)

زوراب براگوادزه (استاد دانشگاه قفقاز)

ولادیمیر واختانگادزه (استاد آکادمی حوزوی تفلیس)

تیموراز تاتاریشویلی (استاد آکادمی حوزوی تفلیس)

عزالدین رضائزاد (استاد دانشگاه جامعه المصطفی)

نمادی بارتایا (استاد دانشگاه کوتایسی)

Editorial Board of 'Scientific Judgement':

Prof. Mohammad RezaKalan Faribaie (editor-in-chief),

Prof. Dr. Sergo Vardosanidze (Rector of Saint Andrew the First-called Georgian University of the Patriarchate of Georgia),

Prof. Dr. Tariel Putkaradze (head of the Kartvelology centre of the Georgian University, editor),

Prof. Dr. Rejaie (Professor of the Al-Mustafa International University),

Prof. Dr. Vaja Gurgenidze (Professor of the Caucasus University),

Prof. Dr. M. A. Haji Deh Abadi (Professor of the Al-Mustafa International University),

Prof. Dr. Giorgi Lobjanidze (Professor of the I. Javakhishvili Tbilisi State University),

Prof. Dr. S.M. Husaini (Professor of Lorestan University of Iran),

Prof. Dr. Zurab Bragvadze (Professor of Caucasus University),

Prof. Dr. Vladimir Vakhtangadze (Professor of the Theological Academy of the Georgia),

Prof. Dr. Teimuraz Tatarashvili (Professor of the Theological Academy of Georgia),

Prof. Dr. A. Reza Nejhad (Professor of the Al-Mustafa International University),

Prof. Dr. Nomadi Bartaia (Professor of the Kutaisi University).

Dr. Tamar Iomadze (editor of the English texts)

The journal is published under the auspices of Professor Dr. Ali Reza A'arafi

Technical editors:

Ramin Igidov, Firdous Gasimov, Maria Darchiashvili, Oktai Kazumov.

სახელითა უფლისათა

კაცობრიობის ორ უდიდეს ღვთისმიერ საზოგადოებას - ისლამის და ქრისტიანობის მიმდევარ ხალხებს - შორის არსებული საერთო ღირებულების პატივისცემის ფონზე, აუცილებელია "ცივილიზაციათა დიალოგის" ახალ საფეხურზე აყვანა და უწყვეტი დიალოგით ხალხების შემდგომი დაახლოება. ხალხთა შორის არსებული კეთილგანწყობა მეცნიერებს გვავალდებულებს ჯანსაღი გარემო შევქმნათ ურთიერთგაგებისა და აზრთა გულწრფელი გაზიარებისათვის. სწორედ ამ მიზნის განხორციელებისთვის ჩატარდა ქართველ და ირანელ მეცნიერთა რამდენიმე ერთობლივი სამეცნიერო კონფერენცია, რომელთა მასალები გამოქვეყნდება წინამდებარე ჟურნალში.

მეცნიერებს, ზოგადად, საზოგადო მოღვაწეებს ვთხოვ, შემოგვიერთდნენ და თავიანთი წვლილი შეიტანონ კულტურათა დიალოგისა და ურთიერთპატივისცემის გაზრდის პროცესში.

აქვე, უღრმეს მადლობას მოვახსენებთ ყველა ორგანიზატორს, სამეცნიერო სტატიის ატორებს, მუსლიმ და ქრისტიან მოაზროვნეებს, რომელთაც სურთ კაცობრიობის სიკეთე. სამყაროს გამჩენს ვთხოვთ, მათ მეტი წარმატება ჰქონდეთ.

დოქტორი მოჰამმად რეზა ქალან ფარიბაი

باسمه تعالی

وجود بسترهای مناسب برای تفاهم و تبادل افکار و اندیشه ها در میان ملت ها و مکاتب فکری، صاحبان اندیشه را بر آن می دارد که همواره داشته های علمی و اندوخته های فکری خویش را بر طبق اخلاص گذاشته و نسبت به تعامل علمی با دیگر انسان ها ، اندیشه کنند. نشر مجلات علمی پژوهشی، زمینه ای است که جهت ایجاد بستر مناسب برای تحقق اهداف مورد نظر، طراحی شده و در اختیار جامعه علمی قرار می گیرد. ایجاد فضایی مناسب جهت ارائه کلیه تولیدات علمی، گام بزرگی برای تسهیل فرآیند دست آوردهای علمی است. نشر و گسترش اطلاعات در فضای علمی ما را بر آن میدارد که در راستای تقویت اشتراکات بنیادی میان دودین بزرگ و تأثیرگذار الهی در جامعه بشری یعنی اسلام و مسیحیت و تقریب عرصه های علمی و اجتماعی به بازسازی مجدد و مستمر در حوزه گفتمان و متمدنهای نگارشی به پردازیم. به همین دلیل چندین همایش مدون گفتگو میان شخصیت های علمی اسلام و مسیحیت ارتدوکس در طی سال های تا 2013 طراحی و اجرا گردید و محتوای آن نیز در آثار مکتوب بویژه این نشریه علمی 2010 و فاخر تقدیم خوانندگان گردیده است. در این راستا از کلیه صاحبان قلم و شخصیت های برجسته علمی دعوت می شود با عضویت در این سامانه ضمن پیوستن به شبکه سراسری تولیدات علمی، ما را در اجرای رسالتی که بر دوش داریم، یاری نمایند. جا دارد از همکاری همه دست اندرکاران، نویسندگان، متفکران و دوست داران انسانیت و تمدن انسانی از میان دانشمندان مسلمان و مسیحی که این مجموعه را یاری می رسانند، سپاسگذاری کنم و از خالق هستی برای آنان توفیق بیشتر طلب نمایم.

سردبیر: محمد رضا کلان فریبایی

In the Name of God

For two greatest religious societies – followers of Islam and Christianity, who respect common values of each other, it is necessary to take a new step towards ‘the dialogue among civilizations’ and to contribute to the process of bringing peoples together by means of constant dialogues. The benevolence among the peoples obliges us, the scientists, to create healthy atmosphere for mutual understanding and sincere sharing of each other’s opinions. This was the reason why several joint scientific conferences were held by Georgian and Iranian scientists, whose materials will be published in the following journal.

We urge scientists and public figures, in general, to join us and to contribute to the dialogue of cultures and to the process of enhancing mutual respect.

We would hereby like to thank all the organizers, authors of the scientific articles, Muslim and Christian thinkers, who strive for the good of mankind. I ask the Creator for more success to them.

Professor Mohammad Reza Kalan Faribaei

კავკასიისა და მისი მიმდებარე რეგიონის სახელმწიფოებში - საქართველოში, ირანში, თურქეთში, აზერბაიჯანში, სომხეთში, რუსეთში/ჩრდილო კავკასიაში - მცხოვრებ მეცნიერებს შეგვიძლია, ერთობლივი კვლევებისა თუ სამეცნიერო ფორუმების ორგანიზებით გავააქტიუროთ ენობრივი, ეთნიკური და რელიგიურ-კულტუროლოგიური კვლევები ქართულ-ირანული, ქართულ-ჩრდილოკავკასიური, ქართულ-სომხური, ქართულ-თურქული, ქართულ-აზერბაიჯანული ისტორიული ურთიერთობების მიმართულებით; სწორედ ერთობლივი კვლევებითა და გულწრფელი თანამშრომლობით შეეწყობა ხელი ჩვენს ხალხებს შორის მშვიდობისა და ურთიერთპატივისცემის შეუქცევადობას.

ჟურნალის სარედაქციო კოლეგია იმედოვნებს, რომ სამეცნიერო ხასიათის ახალი რამდენიმეწილი გამოცემა საინტერესო მასალებს მიაწვდის როგორც მეცნიერებით დაინტერესებულ პიროვნებებს, ასევე ფართო საზოგადოებას.

პროფესორი ტარიელ ფუტკარაძე

We, the scientists living in the states of the Caucasus and nearby regions - Georgia, Turkey, Azerbaijan, Armenia, Iran and Russia/North Caucasus are able to activate linguistic-ethnic and culturological researches in the direction of Georgian-Iranian, Georgian-North Caucasian, Georgian-Armenian, Georgian-Turkish and Georgian-Azeri historical relationship by means of organizing joint researches and scholarly forums. The abovementioned joint researches and sincere cooperation will ensure the irreversibility of peace and mutual respect among our peoples.

The editorial board of the journal hopes that the new multilingual scientific publication will provide interesting materials to people interested in science as well as to general public.

Prof. Dr. Tariel Putkaradze

محققان منطقه قفقاز و ملتهای نواحی همجوار: گرجستان، ایران، ترکیه، آذربایجان، ارمنستان، روسیه و قفقاز شمالی، از طریق طراحی و برگزاری پژوهشهای مشترک و همکاریهای علمی میتوانیم تحقیقات زبانی، نژادی، دینی و فرهنگی ایرانی-گرجی، گرجی-قفقاز شمالی، گرجی-ارمنی، گرجی-ترکی، گرجی-آذربایجانی را در زمینه پیوندها و مناسبات تاریخی فعال نماییم.

به درستی با تحقیقات مشترک و همکاریهای صادقانه است که میتوانیم به صلح و دوستی و احترام متقابل مابین ملتهایمان مساعدت نماییم.

هیئت تحریریه دوفصلنامه امیدوار است از طریق انتشار این نشریه مطالب ارزشمند، جدید و مفیدی در اختیار دانشمندان و علاقمندان قرار گیرد.

با آرزوی سعادت و سلامت
پروفسور دکتر تاریل پوتکارادزه

სარჩევი

ნომადი ბართაია, ქართულ-სპარსულ ლიტერატურულ ურთიერთობათა პერიოდები	10
.....دانشگاه های دولتی تفلیس ایوانه جاواخیشویلی.	16
Nomadi Bartaia, Periods of Relation between Georgian and Iranian Literature.....	16
Номади Бартаиа, Основные этапы грузино-персидских литературных отношений	17
დავით ბრავაძე, ქრისტიანი და მუსლიმი სასულიერო ლიდერები ატომური იარაღის შესახებ.....	18
.....دیدگاه رهبران روحانی مسیحی و مسلمان در مورد سلاح های هسته ای	28
David Bragvadze, Christian and Muslim Spiritual Leaders about Nuclear Arms	29
Давид Брагвадзе, Христианские и Мусульманские Лидеры Об Атомной Оружии.....	30
ზურაბ ბრავაძე, ადრეული შუა საუკუნეების ქართლში რელიგიათა ურთიერთობის ისტორიიდან	31
.....روابط مذهبی ایران و کارتلی	38
Zurab Bragvadze, About Religious Relationships in Kartli Kingdom of the Middle Ages.....	39
Зураб Брагвадзе, Из Истории Взаимоотношении Религии В Картлиском Царстве Раннего Средневековья	40
ნანი გელოვანი, ქალის უფლებები ადრეულ ისლამში.....	41
.....حقوق زنان در صدر اسلام	50
Nani Gelovani, Women's Rights in Early Islam	51
Нани Геловани, Права женщины в раннем исламе	52
ვაჟა გურგენიძე, ირანის კონსტიტუციონალიზმი და პოლიტიკურ-რელიგიური ინსტიტუტები	53
.....مشروطیت در ایران و نهادهای سیاسی - مذهبی"	62
V.P. Gurgenidze, Constitutionalism and Political-religious Institutions of Iran	62
В. П. Гургенидзе, Конституционализм и политико-религиозные институты Ирана.....	62
ვლადიმერ ვახტანგაძე, რელიგიური ცხოვრება და ოჯახი	63
.....تبيين و مقایسه جایگاه خانواده در مسیحیت و اسلام	73
Vladimer Vakhtangadze, Religious Life and Family	73
Вахтангадзе Владимир, Религиозная жизнь и семья	73

محمد رضا كلان فرييایی اسلام و مسيحيت؛ گستره عقل و علم	74
მოჰამად რეზა ქალანფარიბაი, ისლამი და ქრისტიანობა: აზროვნებისა და ცოდნის დიაპაზონი.....	84
M.R.Kalanfaribaei, Islam and Christianity: Intellect and Knowledge	85
Мохамад Реза Каланпарибай, Ислам и христианство: диапазон мышления и знания.....	86
 Dr.Mehran Farajollahi , Dr.Nayereh shahmohammadi, Islamic perspective and models to research in higher education	87
მეჰრან ფარაჯოლაჰი, ნაიერეჰ შაჰმოჰამადი, კვლევის ისლამური პერსპექტივები და მოდელები უმაღლესი განათლების სისტემაში	98
نيره شاه محمدی محران فرج الهی.....	98
Мехран Параджолахи, Наирех Шахмохамади, Перспективы и модели исследования ислама в высшей образовательной системе	99
 جهانی شدن و از میان رفتن خرده فرهنگ ها عبدالله خدادادی	100
აბდოლა ხოდადადი, გლობალიზაცია და მცირერიცხოვანი ხალხების კულტურათა გაქრობა - საფრთხეები და პერსპექტივები	114
Abdollah Khodadadi, Globalization and Disappearance of Subcultures – Threats and Prospects.....	115
Доктор Абдолла Ходадади, Глобализация и исчезновение культур малочисленных народов – угрозы и перспективы	116
 زیان عرفان از منظر عارفان مسیحی و مسلمان سید محسن حسینی	117
სეიდ მოჰსენ ჰოსეინი, მისტიციზმის ენა ქრისტიანი და მუსლიმი მისტიკოსების თვალთახედვით.....	126
Seyed Mohsen Hoseini, Mystical Language from the Standpoint of Christian and Moslem Mystics	127
Сейед Мохсен Хосейни, Мистический язык с точки зрения христианских и мусульманских мистиков.....	128

ქართულ-სპარსულ ლიტერატურულ ურთიერთობათა პერიოდები

ირან-საქართველოს ურთიერთობანი საუკუნეთა სიღრმიდან იღებს სათავეს. ასევე საუკუნეთა სიღრმიდან, კერძოდ, XII საუკუნიდან იღებს სათავეს ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი. სწორედ ამ დროს შემოვიდა სპარსულიდან ქართულში: „ვისრამიანი“, „შაჰ-ნამე“, „ქილილა და დამანა“, ნიზამი განჯელისა და ონსორის პოემები და მრავალი სხვა. სამწუხაროდ, მათგან დღემდე მხოლოდ „ვისრამიანმა“ მოაღწია.

ხაზგასმით აღვნიშნავთ, რომ ტოლერანტობით განთქმული ქართველი ხალხისთვის რელიგიურ სხვადასხვაობას არასოდეს შეუშლია ხელი ლიტერატურული ურთიერთობებისათვის, როგორც დიდი ივანე ჯავახიშვილი ბრძანებს: „თუ პოლიტიკურს ცხოვრებაში საქართველო სხვადასხვა, მაჰმადიანთა სამთავროებს და სპარსეთს ებრძოდა, პოეზია და კულტურა ქართველ-სპარსთა სულიერ ერთობას ჰქმნიდა და მტრობის მაგიერ სიყვარულს სთესავდა“ [ივ. ჯავახიშვილი 1965: 305].

ქართულ-სპარსულ ლიტერატურულ ურთიერთობათა პირველი პერიოდი — XII საუკუნე განსაკუთრებულია საქართველოს ისტორიაში. ეს არის დავით აღმაშენებლისა (1089-1125 წწ.) და თამარ მეფის (1184-1213 წწ.) ხანა. დავით მეფემ შეძლო დაქუცმაცებული საქართველოს გაერთიანება და ქვეყნის პოლიტიკურ-ეკონომიკურად და კულტურულად აღმავლობის გზაზე დაყენება, რამაც თამარის მეფობაში განვითარების უმაღლეს მწვერვალს მიაღწია.

დავით აღმაშენებელი ერთნაირად მიაგებდა პატივს დასავლურ — ქრისტიანულსა და აღმოსავლურ — მუსლიმურ სულიერ ფასეულობებს, რომლის სინთეზმაც თავისი კეთილი გავლენა იქონია ქართული საერო მწერლობის ჩამოყალიბებასა და შემდგომ განვითარებაზე.

XII საუკუნეში დიდი ქართული სასულიერო მწერლობის გვერდით აღმოცენდა და განვითარდა ასევე დიდი ქართული საერო მწერლობა. ამ დროს, მეზობელი მუსლიმ შირვანშაჰთა კარი, რომელთანაც ნათესაური ურთიერთობაც კი ჰქონდა ქართულ-ქრისტიანულ სამეფო ოჯახს, წარმოადგენდა სპარსული ლიტერატურის ერთ-ერთ მძლავრ ცენტრს. ქართველ და შირვანელ სამეფო კართა ურთიერთშორის კარგი დამოკიდებულების ფონზე ქართულ ლიტერატურაში დაიწყო შემოღინება ახალმა სპარსულმა მწერლობამ. ამ პროცესმა კი მთელი საუკუნე გასტანა.

ამ ხანის სპარსულ ლიტერატურაში პანეგირიკული პოეზია განვითარების უმაღლეს მწვერვალს აღწევს. ეს ჟანრი ქართულ ლიტერატურაშიც თავის ადგილს იჭერს, რისი დასტურიცაა დღემდე მოღწეული ქართული სახოტბო პოეზიის ნიმუშები. მართალია, იგი მშობლიური ფესვებით იკვებებოდა, მაგრამ მისი განხილვა იზოლირებულად მაინც არ შეიძლება, რადგან მან „ბევრი რამ შეითვისა დიდი ტრადიციის მქონე სპარსულ-ტაჯიკური საკარო პოეზიიდან“ [ელ. მეტრეველი 1966: 103].

ცნობილია, რომ ქართულ მწერლობას არასოდეს უარსებია ჩაკეტილად, ის ყოველთვის მსოფლიო ლიტერატურულ პროცესებში იყო ჩართული, საიდანაც იღებდა ყოველივე სასურველს, ისე, რომ არ ჰკარგავდა თვითმყოფადობას. ასე იყო მეთორმეტე საუკუნეშიც, როცა დასავლურ და აღმოსავლურ მწერლობასთან მჭიდრო ურთიერთობების პირობებში, მან არა თუ დაკარგა თვითმყოფადობა, არამედ „ვეფხისტყაოსნის“ სახით განვითარების უმაღლეს მწვერვალს მიაღწია.

ჩვენთვის საინტერესო XII საუკუნე მახლობელი აღმოსავლეთის დიდ ნაწილში თურქ-სელჩუკთა ბატონობის ხანაა. თურქ-სელჩუკებმა თავიანთ იმპერიაში სპარსული დაამკვიდრეს სალიტერატურო ენად. სწორედ სპარსულ ენაზე ქმნიდნენ თურქ-სელჩუკთა სამფლობელოში შემავალი სხვადასხვა ეროვნებისა და კულტურის მქონე ხალხები უკვდავ ქმნილებებს და თავიანთი წიაღიდან მომდინარე სიბრძნის ნაკადებით ასაზრდოებდნენ სპარსულ-მუსლიმური ლიტერატურის ოკეანეს, რომლის ჰავაც თავისებურ გავლენას ახდენდა ქართული მწერლობის კლიმატზე. ის ფაქტი, რომ ამ დროის წერილობით ძეგლებში, განმარტების გარეშე არიან მოხსენიებული სპარსული მწერლობის სხვადასხვა ჟანრის ლიტერატურულ ნაწარმოებთა გმირები (როსტომი, ქაიხოსრო, ესფანდიარი, ფრიდონი, რამინი, ვისი, ყაისი, შატბიერ და ანალათ, ვამეყ და აზრა, ხოსრო-შანშა, ბანუ და სხვ.), იმაზე მიუთითებს, თუ რაოდენ ნაცნობნი და ახლობელნი ყოფილან ისინი ქართველი მკითხველისთვის, ანუ რა მჭიდრო ყოფილა ამ პერიოდში ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი.

XII საუკუნეში, გარდა „ვისრამიანისა“, სპარსულიდან ქართულში შემოსული ყოფილა: ფირდოუსის „შაჰ-ნამე“, ნიზამი განჯელისა და ონსორის პოემები, „ქილილა და დამანა“ და სხვ.

XII საუკუნის ქართულ-ირანულ მჭიდრო ურთიერთობებზე ნათლად მეტყველებს აგრეთვე ის ახალსპარსული ლექსიკური ნასესხობანი, რომლითაც მდიდარია ქართული ენის ლექსიკური ფონდი.

ქართველთა მიდგომა არასოდეს ყოფილა მონური სხვა ხალხთა კულტურის მიმართ. თვით ქრისტიანულ ლიტერატურასაც კი, რომელიც „ღვთის სიტყვად“ იყო გამოცხადებული, ჩვენი წინაპრები თავისუფლად ეპყრობოდნენ და ადვილი წარმოსადგენია, ამ მხრივ თუ რა დამოკიდებულებაში იქნებოდნენ ისინი მუსლიმურ საერო მწერლობასთან.

XII საუკუნის მერე XVI საუკუნემდე, ისე როგორც საკუთრივ ქართულ ორიგინალური მწერლობაში, ქართულ-სპარსულ ლიტერატურულ ურთიერთობებშიც, შეიძლება ითქვას, სიცარიელეა, ყოველ შემთხვევაში ჯერ-ჯერობით ასე ჩანს, რაც საქართველოში ჯერ მონღოლთა ბატონობისა და შემდეგ თემურლენგის თარეშის მძიმე შედეგებით იყო გამოწვეული.

ქართულ-სპარსულ ლიტერატურულ ურთიერთობათა მეორე პერიოდად შეიძლება ჩაითვალოს XVI—XVIII საუკუნეები. ეს მონაკვეთი ქართული ლიტერატურის ისტორიაში აღორძინების ხანად არის ცნობილი. ეს არის ირანში სეფიანთა ბატონობის ხანა. საქართველო ამ დროს წარმოადგენდა არა ერთიან სახელმწიფოს, არამედ სხვადასხვა სამთავროებად დაქუცმაცებულ ქვეყანას, რომლის აღმოსავლეთი ნაწილი სეფიანთა ირანის პოლიტიკური და კულტურული გავლენის ქვეშ იმყოფებოდა. ხოლო თუ

როგორი იყო ეს გავლენა, ამაზე ნათლად მეტყველებს ბერი ეგნატაშვილის სიტყვები, როცა ის ახასიათებს ირანიდან გამოგზავნილ როსტომ მეფის, იგივე ხოსრო მირზას (1632-1658წწ.) ქმედებას საქართველოში: „ამან ალაშენა სახლი ყიზილბაშური, კეკლუცად და ტურფად ნაგები, შემოიღო მოფენილობა, სმა-ჭამა, გამოჩუენება და კეკლაობა, და მიიქცნენ სრულიად წესსა ზედა ყიზილბაშისასა“... [ეგნატაშვილი 1959: 424].

სეფიანთა ირანში აღმავლობას აღწევს კულტურული ცხოვრება — ხელოვნება, მეცნიერება, მწერლობა. დროისა და სივრცის დიდ მონაკვეთში განფენილი ამ ხანის სპარსული ლიტერატურა ერთგვაროვანი არ არის, მაგალითად, თუ ისპაჰანში მოღვაწე მწერალთათვის დამახასიათებელია ენობრივი სისადავე და ხალხურ მეტყველებასთან სიახლოვე, ირანის გარეთ, ინდოეთში მყოფ მხატვრული სიტყვის ოსტატთა შემოქმედება ხასიათდება ენობრივი სირთულით, მეტაფორული აზროვნებით, მაღალფარდოვნებით... [მეიმანათ 1377: 128],...

თითქმის ყველა ჟანრმა ამ ხანის მრავალფეროვანი სპარსული ლიტერატურისა, თარგმანის („ქილილა და დამანა“...), მიბაძვა-გადაკეთების („ლეილმაჯუნია“...) თუ გავლენის („ნარგიზოვანი“...) გზით, ასახვა პოვა ქართულ მწერლობაში.

თუ ქართულ-სპარსულ ლიტერატურულ ურთიერთობათა პირველ პერიოდში შემოსული სპარსული ძეგლებიდან მხოლოდ „ვისრამიანი“ შემოგვრჩა, მეორე პერიოდიდან სპარსული ლიტერატურის უამრავმა ნიმუშმა მოაღწია ჩვენამდე. ქართველ ირანისტთა გამოკვლევების საფუძველზე თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ამ დროს ქართულ მწერლობაში სპარსულიდან შემოსული ლიტერატურის ნიმუშები, გამონაკლისთა გარდა, წარმოადგენენ არა თარგმანებს, არამედ სპარსულ თემებზე ქართულად შექმნილ მხატვრულ ნაწარმოებებს. ქართველი პოეტებიც მშობლიურ ენაზე ისევე ამუშავებდნენ მათ, როგორც სპარსელი, თურქი, უზბეკი თუ სხვა მხატვრული სიტყვის ოსტატები — თავიანთ ენებზე. სეფიანთა ხანის ლიტერატურაში ათეულობით „ლეილმაჯუნია“ ცნობილი. „თუ თვითეული მათგანი ცალკე, დამოუკიდებელ თხზულებად არის მიჩნეული სპარსული ლიტერატურის ისტორიაში, ასევე დამოუკიდებელ ქართულ თხზულებად უნდა ჩაითვალოს თეიმურაზის ნამუშევარიც“ (იგულისხმება „ლეილმაჯუნია“ ნ.ბ.) — წერს აკადემიკოსი კორნელი კეკელიძე [კ. კეკელიძე 1951: 196].

მართალია, ამ პერიოდში არ ითარგმნებოდა უშუალოდ სპარსული ლირიკული ლექსი, მაგრამ მისი გარკვეული გავლენით იქმნებოდა ქართული ლირიკული პოეზია. სწორედ ამ დროსაა შექმნილი ლირიკულ ლექსთა კრებული „ნარგიზოვანი“, რომელსაც, „როგორც მხატვრულ ძეგლს, განსაკუთრებული ადგილი უკავია XVIII საუკუნის ქართულ პოეზიაში, ხოლო მისი ავტორი ჭეშმარიტად გვევლინება ქართული ლექსის ბუნების მესაიდუმლედ“ [გ. მიქაძე 1966: 680].

უნდა აღინიშნოს, რომ ამ დროს, სხვა ნაწარმოებებთან ერთად, ხელმეორედ შემოვიდა ქართულ მწერლობაში ის სპარსული მხატვრული ძეგლები, რომლებიც XII საუკუნეში იყო შემოსული, მაგრამ ჟამთასიავის გამო — დაკარგული.

ურთიერთობანი ხალხთა შორის ნათლად ვლინდება ენაში და სეფიანთა ხანის ქართულ-სპარსული მჭიდრო კავშირების მკაფიო გამოხატულებაა თბილისურ მეტყველებაში დაღეწილი ის სპარსული ლექსიკა, რომელიც ასე უხვად არის წარმოდგენილი იოსებ გრიშაშვილის „ქალაქურ ლექსიკონში“ [ი. გრიშაშვილი 1997].

იმდენად მჭიდრო იყო ამ ხანის ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი, რომ ქართული მწერლობის არსებობა წარმოუდგენელიც კი არის ამ დროის სპარსულიდან შემოსული ძეგლების გარეშე.

მესამე პერიოდად უნდა ჩაითვალოს XIX საუკუნე, რომელიც ქართული მწერლობის გარდამავალ ხანად არის ცნობილი. იგულისხმება აღმოსავლურიდან ევროპული მხატვრული აზროვნებისკენ გადასვლა. ამ დროს, ირანთან პოლიტიკური ურთიერთობის განწყვეტის შემდეგ, თანდათან მიწოდდა ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი. გარდატეხა კი XIX საუკუნის შუახანებიდან მოხდა, როცა „სპარსულ ხმებზე“ ლექსის თქმის ტრადიცია არისტოკრატიიდან დაბალ ფენებში გადავიდა“ [მ. ალექსიძე 2009: 54].

მეოთხე პერიოდი იწყება XX საუკუნის დადგომასთან ერთად, როცა სპარსულმა მწერლობამ, მიუხედავად ირანთან პოლიტიკური კავშირის განწყვეტისა, ისევ მიიპყრო ქართველთა ყურადღება და კვლავ აღდგა სპარსულიდან ქართულად თარგმნის დიდი ტრადიცია.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ჯერ კიდევ მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევარში იჩინა თავი სპარსული ლიტერატურისადმი მიბრუნების ტენდენციამ, როცა გაზეთ „ივერიაში“ 1891 წელს ერთმა ქართველმა გულისწუხილით განაცხადა — „როსტომიანს“ რატომ არ გამოეცემთო.

ვერ ვიტყვით, მაინცდამაინც იმ გულისწუხილის გამოცხილი იყო თუ არა, მაგრამ ფაქტია, რომ 1916 წელს მართლა გამოსცა პროფესორმა იუსტინე აბულაძემ „როსტომიანის“ ანუ „შაჰ-ნამეს“ პირველი ტომი, რომელსაც მოჰყვა 1934 წელს — მეორე ტომის, (ალ. ბარამიძის, პ. ინგორეცას, კ. კეკელიძის, აკ. შანიძისა და იუსტ. აბულაძის რედაქციით), ხოლო 1975 წელს — მესამე ტომის გამოცემა (დ. კობიძის რედაქციით).

ხოლო, რაც შეეხება სპარსულიდან თარგმნას, იგი აღდგა, თითქმის ორსაუკუნოვანი წყვეტილობის შემდეგ, როცა ქართული პრესის ფურცლებზე გამოჩნდა საადი შირაზელის „გოლესთანის“ რვა არაკის ალექსანდრე სარაჯიშვილისეული თარგმანი [საადი 1904].

შემდეგი ნაბიჯი ამ მხრივ იყო 1924 წელს ომარ ხაიამის 25 რობაის იუსტინე აბულაძისეული თარგმანის გამოჩენა ჟურნალ „კავკასიონის“ ფურცლებზე.

სპარსული ლიტერატურის თარგმნის განახლება მაინც ამბაკო ჭელიძის სახელს უკავშირდება, რომელმაც 1933 წელს ქართველ მკითხველს მიანოდა „სპარსული ლირიკა“, 1936 წელს „ირანელი ლირიკოსები“, ხოლო 1946 წელს ცალკე კრებულად — ომარ ხაიამის რობაიების ქართული თარგმანები და სხვ.

ამბაკო ჭელიძემ, როგორც ფინანსისტმა, ექვსი წელი დაჰყო სამუშაოდ ირანში. ამ დროს მან შეისწავლა სპარსული ენა და თვითონ ხომ ეზიარა

სპარსულ კლასიკურ პოეზიას, ქართველ მკითხველსაც მისცა საშუალება მისი გაცნობისა.

აქვე გვინდა ხაზი გავუსვათ, რომ თუ მანამდე ჩვენი წინაპრები მხოლოდ სპარსული ეპიკური ტილოებით იყვნენ დაინტერესებულნი, ამბაკო ჭელიძის ყურადღება ძირითადად სპარსულმა ლირიკამ მიიპყრო. ამგვარად, მეოცე საუკუნის დასაწყისიდან, ისევ აღორძინდა სპარსულიდან ქართულად თარგმნის დიდი ტრადიცია, ხოლო მას მერე, რაც თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის დაარსების პირველივე დღიდანვე (1918წ.) საქართველოში საფუძველი ჩაეყარა ირანისტიკას, სპარსული ლიტერატურის თარგმნა ქართველმა ირანისტებმა თავიანთ ღვიძლ საქმედ გაიხადეს. ამ დროიდან ჟანრობრივი მრავალფეროვნებით ქართულად ითარგმნება ლიტერატურული ნიმუშები არა მხოლოდ ახალი სპარსულიდან, არამედ ძველი და საშუალო სპარსული ენებიდანაც.

მეხუთე პერიოდი იწყება XX საუკუნის 90-იანი წლებიდან ანუ იმ დროიდან, როცა ირანმა და საქართველომ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, თავიანთი ურთიერთობების ისტორიაში, პირველად დაამყარეს ერთმანეთთან თანაბარფულებიანი სახელმწიფოებრივი კავშირი.

მართალია, ქართულ-ირანული ლიტერატურული ურთიერთობანი საუკუნეთა სიღრმიდან იღებს სათავეს, მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ ბოლო ხანებამდე იგი ცალმხრივი იყო, მხოლოდ ქართველები იყვნენ დაინტერესებულნი სპარსული მწერლობით. მეხუთე პერიოდი კი გამოირჩევა იმით, რომ ეს ურთიერთობანი ორმხრივი გახდა.

ამგვარად, დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას:

ქართულ-სპარსულ ლიტერატურულ ურთიერთობათა პირველ პერიოდში (XII ს.) ჩვენი წინაპრების ყურადღება მიპყრობლი იყო სპარსული ეპიკური ჟანრის ნაწარმოებებისადმი. ამ დროს ქართულ მწერლობაში შემოსულა მრავალი სპარსული ნაწარმოები, რომელთაგან ჩვენამდე მხოლოდ „ვისრამიანმა“ მოაღწია.

ასევე სპარსული ლიტერატურის უამრავი ნიმუში შემოვიდა მეორე პერიოდში (XVI—XVIII სს.) ქართულ მწერლობაში და, განსხვავებით პირველი პერიოდისგან, ბევრმაც მოაღწია კიდევ დღემდე.

მესამე პერიოდში (XIX ს.) ანუ იმ დროიდან, როცა საქართველოსა და ირანს შორის გაწყდა პოლიტიკური ურთიერთობანი, სპარსული ჰანგების ხმა მაინც გაისმოდა ქართულ მწერლობაში, რომელიც თანდათან საუკუნესთან ერთად მიიღია.

მეოთხე პერიოდი (XX ს.) გამოირჩევა იმით, რომ საქართველოში ირანისტიკის მძლავრი კერის შექმნამ (1918წ.), მაღალპროფესიულ დონეზე განაახლა ის ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი, რომელიც საუკუნეთა სიღრმიდან იღებს სათავეს. ამ დროს ქართველი მკითხველი, ახალსპარსულთან ერთად, პირველად დაეწაფა ძველი და საშუალო სპარსული ლიტერატურის მარგალიტებს.

მეხუთე პერიოდი იწყება XX საუკუნის 90-იანი წლებიდან ანუ მას მერე, რაც საქართველო გახდა დამოუკიდებელი ქვეყანა და ირან-საქართველოს შორის დამყარდა დიპლომატიური ურთიერთობანი. ეს მონაკვეთი გამოირჩევა იმით, რომ თუ ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერ-

თობანი მანამდე ცალმხრივ ხასიათს ატარებდა, იგი უკვე ორმხრივი გახდა და ამ ორი ლიტერატურის ურთიერთობათა ისტორიაშიც სრულიად ახალი ეტაპი დაიწყო.

რაც შეეხება რელიგიურ სხვადასხვაობას, შეიძლება ითქვას, რომ ქრისტიანობასა და ისლამს ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობებისთვის არასოდეს შეუშლია ხელი.

დამოწმებული ლიტერატურა:

მ. ალექსიძე 2009 — მარინა ალექსიძე, სპარსელები და ქართული კულტურა XIX საუკუნის საქართველოში, თბილისი, 2009.

გ. გრიშაშვილი 1997 — იოსებ გრიშაშვილი, „ქალაქური ლექსიკონი“ საარქივო მასალაზე დაყრდნობით, გამოსაცემად მოამზადა რუსუდან კუსრაშვილმა, თბილისი, 1997.

ეგნატაშვილი 1955 — ბერი ეგნატაშვილი, ახალი ქართლის ცხოვრება, „ქართლის ცხოვრება“, ყაუხჩიშვილის რედაქციით, II, თბილისი, 1955.

კ. კეკელიძე 1959 — კორნელი კეკელიძე, მთარგმნელობითი მეთოდი ძველ ქართულ ლიტერატურაში და მისი ხასიათი, ლიტერატურული ძიებანი, ტ. VII, 1951.

ელ. ეტრეველი 1969 — ელენე მეტრეველი, დავითისა და თამარის ქება, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის შოთა რუსთველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი, თბილისი, 1966,

მეიმანათ 1373 — واژه نامه هنر شاعری، فرهنگ تفصیلی اصطلاحات فن شعر و سبک ها و مکتب های آن، میمنت میر صادقی، تهران

გ.მიქაძე 1966 — გივი მიქაძე, „ნარგიზოვანი“, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის შოთა რუსთველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი, თბილისი, 1966.

პ. უმიკაშვილი 1904 — პეტრე უმიკაშვილი, „ივერია“, 1904 წ., 23.

საადი 1904 — საადი შირაზელი, „გოლესთანი“ თარგმანი ალ. სარაჯიშვილისა, ჟურნ. „ფასკუნჯი“, 5, 1904.

ივ. ჯავახიშვილი 1965 — ივანე ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, II, თბილისი, 1965.

دانشگاه های دولتی تفلیس /ایوانه جاواخیشویلی.

روابط ادبی گرجی و فارسی می توان به پنج دوره تقسیم نمود:
 دوره اول - قرن 12
 دوره دوم - قرون 16-18
 دوره سوم - قرن 19
 دوره چهارم - از آغاز قرن 20 تا سال های 90 قرن 20
 دوره پنجم - از سال های 90 قرن 20 تا اکنون.
 در دوره اول قابل توجه گرجیان آثار شیوه حماسه ی فارسی گردیده است. در آن زمان بسیار از اثر ادبی فارسی در نویسندگی گرجی وارد شده، ولی، متأسفانه، تا امروز فقط «ویس و رامین» فخر الدین گرگانی رسیده است.
 در دوره دوم نیز در این گونه است، ولی، خوشبختانه، از آن زمان اثر زیادی فارسی، که در ادبیت گرجی به طریق ترجمه و تقلیدی وارد شده، تا اکنون آمده است.
 هر دو دوره در راه ترقی ادبیات عرفی گرجی اثر خوبی گذاشته است.
 در دوره سوم با وجود آن، که گرجستان با ایران هیچ روابط سیاسی نداشته، می توان گفت، که در ادبیت گرجی در طول یک قرن آهنگ های شعر فارسی شنیده می شده است.
 دوره پنجم از آن مشخص می شود، که پس از به وجود آمدن ایرانشناسی در گرجستان (1918)، روابط ادبی گرجی و فارسی تجدید شده است و آثار ادبی فارسی به خوانندگان گرجی باز هم راه یافته است.
 دوره پنجم از آن زمان شروع می شود، که گرجستان کشور مستقل شده و اول در تاریخ طولانی ایران و گرجستان روابط سیاسی بی سابقه برقرار شده است.
 این دوره متمایز از آن می باشد، که اگر طی قرون متمادی روابط گرجی و فارسی یک جانبه بوده، حالا دو جانبه شده و ادبیت گرجی قابل توجه ایرانیان گردیده است و آثار ادبی گرجی با موفقیت به زبان فارسی ترجمه می شود.
 میتوان گفت، که اسلام و مسیحیت هیچوقت مانع روابط ادبی گرجی و فارسی نبوده است.

Nomadi Bartaia

Periods of Relation between Georgian and Iranian Literature

The relations between Georgian and Iranian literature can be divided into five periods: the 12th century is regarded as the first period, the second period – 16th-18th centuries, the third one – 19th century, the fourth period – 20th century, the fifth period - since the 90ies of the 20th century.

Georgian Iranists have done a lot in researching the relations between Georgian and Persian literature, on basis of which we will try to outline and describe the major stages of the development of literary processes in our article.

**Основные этапы
грузино-персидских литературных отношений**

Грузино-персидские литературные отношения, которые берут свое начало с XII века, можно разделить на пять основных этапов:

Первый этап – 12 в., второй этап – 16-18вв., третий этап – 19в., четвертый этап – начало 20 в. до 90 годов этого века, пятый этап – с 90 годов 20 века по сей день.

На первом этапе персидская литература в большом количестве вошла в грузинскую литературу, к сожалению, до нас дошла только поэма Гургани Фахр ад-дина Асада «Вис и Рамин».

И на втором этапе персидская литература в большом количестве вошла в грузинскую литературу. На этот раз, к счастью, большая часть этих произведений сохранилась и по сей день.

На третьем этапе, несмотря на то, что Грузия разорвала политическую связь с Ираном, в грузинской литературе в течение всего столетия звучали звуки персидской поэзии.

Четвертый этап начинается с 20 годов двадцатого века, после того, как в Грузии было заложено основание иранистики (1918 г.) и перевод персидской литературы стал для грузинских иранистов родным делом.

Пятый этап начинается с того, как Грузия стала независимым государством и Иран и Грузия, как две политически независимые единицы установили между собой полноправные отношения.

Характерным для этого этапа является то, что если раньше отношения в течение веков носили односторонний характер – осуществлялись переводы только с персидского на грузинский язык, то теперь этот процесс стал двусторонним.

Хочется подчеркнуть то, что две веры Ислам и Христианство никогда не являлись преградой для грузино-персидских литературных взаимоотношений.

დავით ბრაგვაძე

ქრისტიანი და მუსლიმი სასულიერო ლიდერები ატომური იარაღის შესახებ

ატომური იარაღი თანმედროვე მსოფლიოს ერთ-ერთ უმთავრეს პრობლემად მიჩნეული. მიდი გამანადგურებელი ძალა კაცობრიობამ თვალნათლივ რამდენჯერმე იხილა. სამხედრო კონფლიქტების დროს ის ორჯერ იქნა გამოყენებული, როდესაც ამერიკულმა ავიაციამ მეორე მსოფლიო ომის დროს, 1945 წლის 6 აგვისტოს იპონიის ქალაქი ჰიროსიმა, ხოლო 9 აგვისტოს ნაგასაკი დაბომბა. მათმა გამოყენებამ უდიდესი მსხვერპლი გამოიწვია. სხვადასხვა მონაცემების მიხედვით ჰიროსიმაში 90 000-დან 166 000-მდე ადამიანი დაიღუპა, ნაგასაკიში კი 60 000-დან 80 000-მდე. რადიაციით გამოწვეული ანომალიები კი მრავალი მრავალი ათწლეულის განმავლობაში იჩენდა თავს.

გარდა საომარი მიზნებისა ატომურ ენერგიას სხვა დანიშნულებითაც იყენებენ. პირველ რიგში კი ელექტროენერგიის გამომუშავების მიზნით. ერთი შეხედვით უწყინარმა მიზანმა კაცობრიობა რამდენჯერმე დააყენა კატასტროფის წინაშე. მათ შორის ყველაზე ცნობილი 1886 წლის 26 აპრილს უკრაინის ქალაქ ჩერნობილში მომხდარი ტრაგედიაა. არანაკლებ საშიში განვითარება შეიძლება მოჰყოლოდა 2011 წლის 11 მარტის ცუნამის შედეგად იაპონიაში, ფუკუშიმას პრეფექტურაში მდებარე ატომურ რეაქტორს, მაგრამ იაპონური ტექნოლოგიები საბჭოთაზე გამძლე აღმოჩნდა. მიუხედავად იმისა, რომ იაპონელმა სპეციალისტებმა რეაქტორის გაცემა და საფთხის ლოკალიზება შეძლეს, მისგან მომავალ საფრთხეზე საუბარი დღესაც არ წყდება. უშუალოდ რეაქტორის დაზიანების აღმოფხვრაზე მუშაობისას რამდენიმე ადამიანი გარდაიცვალა 37 კი ფსიქიკურად შეიშალა (*IAEA Briefing on Fukushima Nuclear Accident*. 2011). ამ უკანასკნელი შემთხვევიდანაც ჩანს, რომ ატომური ენერგიის ეკონომიკური მიზნებით გამოყენებაც არაა უსაფრთხო. იმ ქვეყნების რიცხვი, რომელიც ურანს ენერგეტიკული მიზნებისთვის იყენებს საკმაოდ დიდია. მსოფლიოს არაერთი ატომური ელექტროსადგურს უკვე დიდი ხანია გაუვიდა ექსპლუატაციის ვადა, რის გამოც უკიდურესად სახიფათოდ მიიჩნება. მათ შორისაა საქართველოს მეზობელ სომხეთში მდებარე მენამორის ატომური სადგური (*Lavelle... 2011*). ატომურ ელექტრო საგურებზე საკმაოდ ხშირია ავარიები, რომელიც უმრავლეს შემთხვევაში მსხვერპლით სრულდება. მათ შორის ისეთ ქვეყნებშიც, როგორიც ამერიკის შეერთებული შტატებია.

ატომური ენერგიის მშიდობიანი მიზნებით გამოყენების შედეგად გამოწვეული კატასტროფების ფონზე, პლანეტის მოსახლეობაში იზრდება შიში ატომური იარაღის მიმართ. თანამედროვე მსოფლიოში რვა სახელმწიფოა, რომელიც მსგავს მასობრივი განადგურების იარაღს ფლობს. ესენია: ამერიკის შეერთებული შტატები (1945), რუსეთი (ყოფილი სსრკ, 1949), გაერთიანე-

ბული სამეფო (1952), საფრანგეთი (1960), ჩინეთი (1964), ინდოეთი (1974), ისრაელი (1979) და პაკისტანი (1998). არსებობს ეჭვები, რომ მსოფლიოს კიდევ რამდენიმე ქვეყანა აპირებს მის შექმნას. 2001 წლის 11 სექტემბრის შემდეგ სწორედ ატომური იარაღის აღმოჩენის მიზნით მოხდა ამერიკული საჯარისო ნაწილების შესვლა ერაყში. ეჭვი იმის შესახებ, რომ სადამ ჰუსეინის რეჟიმი ამ ტექნოლოგიას ფლობდა, არ დადასტურდა.

დღეისათვის აქტიურტად საუბრობენ ჩრდილოეთ კორეისა და ირანის მხრიდან ბირთვული ტექნოლოგიების სამხედრო სფეროში გამოყენების ალბათობაზე. ჩრდილოეთ კორეის შემთხვევაში ეჭვის მეტი საფუძველი არსებობს, ვინაიდან თითქმის დადასტურებულად შეიძლება ითქვას, რომ მათი რამდენიმე მცდელობა შეექმნათ ატომური იარაღი კრაზით დასრულდა. ეს პერსპექტივა კი მის უახლოეს მეზობელსა და მოკავშირე ჩინეთსაც აშფოთებს (Perlez. 2008).

რაც შეეხება ირანს, დღეისთვის დაბეჯითებით ძნელია იმის თქმა, თუ რამდენად ცდილობს ეს ქვეყანა ბირთვული ენერგიის ატომურ იარაღად გარდაქმნას. ოფიციალურად ისლამური რესპუბლიკა მას მხოლოდ მშვიდობიანი მიზნებითვის იყენებს.

როგორც ზემოთქმულიდან ჩანს, ატომური იარაღი ცალკეული ადამიანების სიცოცხლისთვის და ზოგადად კაცობრიობის მომავალისთვის ძალიან საშიშია, მისი დაცვა კი ნებისმიერი რელიგიის ერთ-ერთ ფუნდამენტურ მიზანს წარმოადგენს. ჩვენი სტატიის მთავარი მიზანია წარმოაჩინოს ორი მსოფლიო რელიგიის, ქრისტიანობისა და ისლამის დამოკიდებულება ატომური იარაღის მიმართ. ვინაიდან ატომური ბომბი XX საუკუნის ფენომენია, მის შესახებ ინფორმაციას ამ რელიგიათა წმინდა წიგნებში ვერ შევხვდებით. თუმცა ბიბლიაში გვხვდება მასობრივი განაგურების ძალიან საინტერესო პრეცედენტი, უფლის მიერ ორი ქალაქის: სოდომისა და გომორის განაგურების სახით [დაბადება 19:24]. ანალოგიური სიუჟეტი გვხვდება ყურანშიც („ზლუდეები“, 7: 80-84) („ობობა“, 29:34-35).

ატომური იარაღის გამოჩენამ და გავრცელებამ, ბუნებრივია გამოიწვია სხვადასვა რელიგიათა წარმომადგენლებისა და სულიერი ლიდერების ყურადღება. წინამდებარე ნაშრომით ჩვენ შევეცდებით ატომური იარაღის მიმართ ქრისტიანი და მუსლიმი სულიერი ლიდერების პოზიციის წარმოჩენას. ბუნებრივია, ერთი სტატიის ფარგლებში შეუძლებელია ამ საკითხის სრულად ამოწურავა, ამიტომ ყურადღებას რამდენიმე ასპექტზე გავამახვილებთ, რომელიც ვფიქრობთ საინტერესო იქნება მკითხველისთვის.

როდესაც ატომურ ენერგიასა და მისი გამოყენების მიმართ რელიგიურ ლიდერთა დამოკიდებულებაზე ვსაუბრობთ, გვერდს ვერ ავუვლით ამ საკითხის მიმართ ირანის სულიერი ლიდერის ალი ხამენეის დამოკიდებულებას. ინტერნეტში მოიძებნება არაერთი სტატია, რომელიც ირანის ბირთვულ პროგრამას ეძღვნება. ამ თემაზე ბევრს წერენ მსოფლიოს წამყვანი ჟურნალ-გაზეთებიც. რამდენიმე მათგანი საკითხის მიმართ ირანის სულიერი ლიდე-

რის დამოკიდებულებაზე ამახვილებს ყურადღებას. ერთ-ერთი მათგანში მოყვანილია ხამენის ციტატები, რომელიც ჯერ კდევ მისი პრეზიდენტობის პერიოდიდან (1981-1989) იღებს სათავეს. 1984 წელს ატომური ენერგიის საერთაშორისო სააგენტოს წარმომადგენლებთან შეხვედრისას, ირანის პრეზიდენტმა აიათოლა ხამენიმ განაცხადა, რომ იმამ ხომეინის გადანყვეტილებით ირანი აპირებდა შეეჩერებინა თავისი ატომური პროგრამა (Maginnis. 2012). ამავე სტატიაში ირანის მაშინდელი პრეზიდენტისა და დღევანდელი სულიერი ლიდერის სხვა ციტატებიცაა მოყვანული. მისი განცხადებით ატომური იარაღის შექმნა ერთად-ერთი გზა იყო ირანისათვის ისლამური რევოლუციის მტრებისგან დასაცავად. მისი ქონა ხელს შეუწყობდა ირანს ღირსეულად მომზადებული ყოფილიყო მესიის მეორედ მოსვლის ჟამისათვის, რაც გულისხმობდა ატომური იარაღის დახმარებით მთელს მსოფლიოში ისლამური წესრიგის დამყარებას (Maginnis. 2012). ამავე სულისკვეთებითაა სავსე ხამენის კიდევ ერთი განცხადება, რომელიც მან გასულ წელს გააკეთა. ირანის სულიერმა ლიდერმა შეცდომად შეაფასა ლიბიის დიქტატორ მუამარ კადაფის მხრიდან ატომურ პროგრამაზე უარის თქმა. ალი ხამენის განცხადებით, სწორედ ამან გამოიწვია კადაფის რეჟიმის დამხობა. „შეხედეთ სად ვართ ჩვენ და რა მგომარეობაში არიან ისინი“ - განაცხადა ხამენიმ ამ თემაზე საუბრისას (Maginnis. 2012).

ამ საკითხთან დაკავშირებით უაღრესად საინტერესოა ირანის სულიერი ლიდერისა თურქეთის პრემიერ მინისტრის შეხვედრა, რომელიც 2012 წლის 29 მარტს მაშჰადში გაიმართა. ამ საკითხის მიმართ რეჟებ ტაიპ ერდოღანის დამოკიდებულება ჩვენთვის იმითაცაა საინტერესო, რომ მის დამოკიდებულებაზე ისლამური სამართლის მიმართ საყოველთაოდაა ცნობილი. მიუხედავად იმისა, რომ თურქეთი უკვე დიდი ხანია სეკულარულ სახელმწიფოდ ჩამოყალიბდა, ერდოღანის მოწინააღმდეგეები, რომელთა უდიდესი ნაწილი ათათურქის პოლიტიკის მიმდევარი და მომხრეა, ხშირად ადაშაულებენ მას ქვეყნის ისლამიზაციის მცდელობაში. შეხვედრას ინტერესს ჰმატებდა შიიტურ ირანში სუნიტი პრემიერ-მინისტრის ვიზიტის ფაქტიც. შეხვედრის დასრულების შემდეგ ერდოღანმა პრესისთვის კომენტარიც გააკეთა. მისი თქმით, შეხვედრისას ირანის სულიერმა ლიდერმა ღიად და გარკვევით განაცხადა, რომ მასობრივი განაგურების იარაღი ეწინააღმდეგება შარიათის კანონებს (Goodenough. 2012). შეხვედრიდან ცოტა ხანში, არაბულ პრესასთან საუბრისას თურქეთის პრემიერ მინისტრმა ხამენის პოზიცია კიდევ ერთხელ გააჟღერა და რიტორიკულად იკითხა: „განა მათ არ აქვთ უფლება ატომური პროგრამა მშვიდობიანი მიზნებისთვის გამოიყენონ?“ (Goodenough. 2012). აღნიშნული შეხვედრის შინაარსზე ყურადღებას ამახვილებდა ამერიკის შეერთებული შტატების სახელმწიფო მდივანი ჰილარი კლინტონიც. სტამბოლში ვიზიტისას ამ საკითხზე მან როგორც ერდოღანთან, ისე თავის თურქ კოლეგა აჰმეტ დავუთოღლუსთან ისაუბრა. ჟურნალისტებთან სუაბ-

რისას კლინტონმა ფაქტობრივად გაიმეორა თურქეთის პრემიერის სიტყვები, როდესაც აღნიშნა, რომ ირანის სულიერი ლიდერი ატომური იარაღის შექმნას რელიგიური თვალსაზრისით აკრძალულად მიიჩნევდა (Goodenough. 2012).

აღსანიშნავია, რომ ალი ხამენეი ასეთ განცხადებებს არა მხოლოდ უცხოელ სტუმრებთან, არამედ იმ ადამიანებთანაც აკეთებს, რომელთაც უშუალოდ არიან ჩართულნი ირანის ბირთვულ პროგრამაში. „იდეოლოგიური და სამართლებრივი კუთხით, ატომური იარაღის შექმნა უკანონოდ მიგვაჩნია. მისი გამოყენება უდიდესი ცოდვია. მისი შენახვა უსარგებლო და საშიშია, ჩვენ ამ გზით არასოდეს წავალთ“ - განაცხადა ხამენეიმ ირანელ მეცნიერებთან საუბრისას. მან ისიც დასძინა, რომ ატომური იარაღი უბრალოდ უსარგებლოა ირანის ისლამური რესპუბლიკისთვის (The Economist. 2012). მიუხედავად ასეთი განცხადებისა დასავლეთში ირანის სულიერი ლიდერის გულწრფელობაში ეჭვი ეპარებათ. ამ უნდობლობის დასასაბუთებლად ანალიტიკოსები აცხადებენ, რომ ხამენეი ცდილობს ფათვა გამოიყენოს ირანის ბირთვული პროგრამის შესანიშნავად (Maginnis. 2012). ფატვა - იურიდიული აქტია, რომელიც ემყარება ისლამურ სამართალს და გამოიცემა მუსლიმი სწავლულის მიერ. დასავლეთში თვლიან, რომ ფატვას განხილვა, როგორც სერიოზული საბუთისა, არ შეიძლება რადგან ის თავისი ბუნებით „დამყოლია“. ის არ წარმოადგენს უკანასასკნელ ჭეშმარიტებას და შეიძლება კამათის საგანი გახდეს, როგორც სხვა სწავლულის, ისე მისი ავტორის მხრიდან (The Economist. 2012). კიდევ ერთი ძალიან მნიშვნელოვანი საკითხი, რომელიც ამ მიმართულებით დასავლეთში აქტიურად განიხილება ისაა, რომ მათი აზრით, ხამენეი თავისი პოზიციის საჯაროდ დაფიქსირებისას მიმართავს თავიიას. თავიია შიიტური ისლამის ერთ-ერთი დოქტრინაა, ნებადართული თვალმაქცობა, რომელიც რწმენის დაცვისკენაა მიმართული. ეს ევროპელ და ამერიკელ ანალიტიკოსებს აფიქრებინებს, რომ ხამენეი ხშირ შემთხვევაში თვალთმაქცობს, რის საშუალებასაც მას რწმენა აძლევს. ამავე თემაზე საუბრისას, ყურადღებას ამახვილებენ ირანის ისლამური რევოლუციის ლიდერის აიათოლა რუჰოლა ხომეინის პოზიციაზე, რომელმაც ირანში ატომური პროგრამის (ზოგი მკვლევარის აზრით, ბირთვული იარაღის ჩათვლით) განვითარებაზე ფიქრი 1980 წლიდან, ერაყთან საომარი მგომარეობის გამო მიიღო (The Economist. 2012). თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ 1984 წლისთვის, როდესაც ომი ჯერ კიდევ აქტიურ ფაზაში იყო ხომეინიმ მიიღო საჯაროდ გააჟღერა ირანის ბირთვული პროგრამის მშვიდომიანი მიზნების შესახებ (იხ. ზემოთ).

ცხადია, რომ დღესდღეობით ირანის ბირთვული პროგრამა მსოფლიოში ერთ-ერთ უმთავრეს საკითხად რჩება. ხშირია საუბარი ამერიკის შეერთებული შტატების მხრიდან ირანში სამხედრო ოპერაციის ჩატარებაზე ამ პროგრამის შეჩერების მიზნით, მაგრამ ამ მომენტიისათვის დაბიჯებებით რა-

მის მტკიცება ძნელია. რაც შეეხება ალი ხამენეის პოზიციას და ისლამური სამართლის დამოკიდებულებას ამ საკითხისადმი. ხამენეი ირანის ისლამური რესპუბლიკის სულიერი ლიდერი და ქვეყნის პირველი პირია. ირანის სახელმწიფო იდეოლოგიის უმთავრესი ამოცანა სწორედ რევოლუციის დაცვაა და ხამენეი, როგორც რაჰბარი, პირველ რიგშია მოვალე ეს გააკეთოს. არაა გასაკვირი, რომ ის მის ხელთ არსებულ ყველა რესურსს გამოიყენებს თავისი მოვალეობის შესასრულებლად და არაა გამორიცხული, მიმართოს შიიტური ისლამის მხრიდან გამართლებულ თვალთმაქცობის ხერხსაც რწმენის დაცვის მიზნით. მიუხედავად ამ ვარაუდებისა, ოფიციალურ დონეზე ირანის ისლამური რესპუბლიკის ოფიციალური პირები, და მათ შორის ალი ხამენეი, უარყოფენ ირანის ატომური პროგრამაში სამხედრო ელემენტების არსებობას. ხამენეის, როგორც სულიერ ლიდერს, თეოლოგსა და ისლამური რესპუბლიკის მთავარ იდეოლოგს, დეკლარირებული აქვს, რომ ატომური იარაღის შექმნა და გამოყენება ეწინააღმდეგება შარიათის კანონებს და შესაძამისად დაუშვებელია.

როგორც დასაწყისშივე აღვნიშნეთ, პირველად და ჯერ-ჯერობით უკანასკნელად, ატომური იარაღი პრაქტიკაში 1945 წლის 6 და 9 აგვისტოს, იაპონიის ქალაქებში ჰიროსიმასა და ნაგასაკიში გამოიყენეს. შეერთებული შტატების რადიკალურ გადანეწევილებას მწვავე რეაქცია მოყვა იმდორიწელი მსოფლიოში. მწვავე რეაქციამ არ დააყოვნა რომის კათოლიკური ეკლესიისა და უშუალოდ პაპ პიუს XII-ის მხრიდან: „ნებისმიერი საომარი აქტი მიმართული ქალაქების, გაშლილი სივრცეებისა და მათი მცხოვრებლების განადგურებისაკენ, არის დანაშაული ღვთისა და კაცობრიობის წინაშე“ (Weber. 1997). ჰიროსიმას დაბომბვას მეორე დღესვე გამოეხმაურა ვატიკანის გაზეთი: „ეს ომი მიდის კატასტროფული შედეგებისკენ. განსაკუთრებით საშიშია ამ გამანადგურებელი იარაღის ცდუნების წინაშე შთამომავლობის დატოვება, რადგან როგორც მწარე გამოცდილებით ვიცით, კაცობრიობა ცოტას თუ სწავლობს ისტორიის გამოცდილებიდან“ (Weber. 1997). შეიძლება თამამად ითქვას, რომ იმ დღიდან მოყოლებული მკვეთრად უარყოფითი დამოკიდებულება ვატიკანის ოფიციალური პოზიციიში ატომური იარაღის მხრიდან არ შეცვლილა.

რომის ყველა პაპი პიუს XII-დან დაწყებული ბენედიქტე XVI-ით დამთავრებული ცალსახად აფიქსირებდა თავის უარყოფით დამოკიდებულებას ატომური იარაღის მიმართ. ყველა მათგანის პოზიციის სათითაოდ განხილვა შორს წაგვიყვანს, ამიტომ მხოლოდ უკანასკნელ ორზე შევჩერდებით. რომის პაპი იოანე-პავლე II, რომლის წმინდანად შერაცხვის პროცესი მისი გარდაცვალებიდან მალევე დაიწყო და „დიდი“ უწოდეს, თავად იმყოფებოდა იაპონიაში. ვიზიტის ფარგლებში მან ჰიროსიმა და ნაგასაკიც მოინახულა „მშვიდობის პილიგრიმის“ რანგში. ჰიროსიმას მშვიდობის მემორიალთან სიტყვით გამოსვლისას რომის პაპმა განაცხადა, რომ აუცილებელია მუდამ გვახსოვდეს კატასტროფა, რომელიც ამ ქალაქმა გადაიტანა, რათა მომავალში მსგავსი

რამ არ განმეორდეს. პაპმა აღნიშნა, რომ ეს ტრაგედია მშვიდობის სიმბოლოდ უნდა ქცეულიყო კაცობრიობისათვის. მანვე განაცხადა, რომ იდეოლოგიათა შორის დაპირისპირება არ უნდა ხდებოდეს ადამიანთა დაღუპვის მიზეზი და ხაზი გაუსვა კონფლიქტების მშვიდობიანი გზით მოგვარების აუცილებლობას (Pope John Paul II. 1981). იგივე სულისკვეთებით იყო გამსჭვალული იოანე-პავლე II-ის გამოსვლა 1982 წლის 7 ივნისს გაეროს გენერალური ასამბლეის სხდომაზე. პაპმა კიდევ ერთხელ დააფიქსირა თავისი უარყოფითი დამოკიდებულება ატომური იარაღისა და გამალებული შეირაღების საკითხის მიმართ (Pope John Paul II. 1982). იოანე-პავლე II გარდაცვალებამდე მსგავს პოზიციას ინარჩუნებდა.

ატომურ იარაღთან მიმართებაში ვატიკანის დამოკიდებულება არც ახლახან გადამდგარი პაპის მმართველობისას შეცვლილა. ბენედიქტე XVI-ემ გარკვევით განაცხადა: „ატომურ ომის შემთხვევაში მსოფლიოში არ იქნება გამარჯვებული, იქნება მხოლოდ მსხვერპლი“ და იქვე დასძინა, რომ დროა დაიწყოს რეალური, პროგრესირებადი განიარაღება (Moral/Ethical Considerations:... 2012).

რომის მოქმედი პაპის არჩევიდან ჯერ ძალიან ცოტა დროა გასული და ჯერ-ჯერობით პაპის რანგში, მას ატომური იარაღის საკითხზე თავისი პოზიცია არ დაუფიქსირებია. მიუხედავად ამისა, დარწმუნებით შეიძლება ითქვას, რომ არ პაპი ფრანცისკე მისი წინამორბედების პოლიტიკას გააგრძელებს. პაპის რანგში თავის პირველ სააღდგომო ქადაგებაში პაპმა ფრანცისკემ ვრცლად ისაუბრა მსოფლიოში მშვიდობის დამყარების აუცილებლობაზე და განსაკუთრებით გაუსვა ხაზი ჩრდილოეთ კორეის ირგვლივ დაძაბულობის განახლებას (Povoledo, 2013). მართალია პაპს ატომური იარაღი არ უხსენებია, მაგრამ ამ დაძაბულობის მიზეზი სწორედ ჩრდილოეთ კორეის ბირთვული ამბიციებია. არა არის გამორიცხული სამომავლოდ პაპმა ფრანცისკემ სხვა გამოსვლებში უშუალოდ ატომური შეიარაღების საკითხზეც დააფიქსიროს პოზიცია.

ვატიკანის პოზიციის მოტივაცია ძნელი გამოსაცნობი არ არის. ვატიკანი ჯუჯა კლერიკალური სახელწმიფოა, რომელსაც არ ჰყავს არმია და არა აქვს მსოფლიოს იარაღით მართვის ამბიცია. მისი უმთავრესი იარაღი რწმენაა. რომის პაპს მსოფლიოში ერთ-ერთი ყველაზე მრავალრიცხოვანი მრევლი ჰყავს და მის აზრს ანგარიშს უწევენ მსოფლიოს წამყვანი პოლიტიკური ლიდერები. საყურადღებოა ვატიკანის დიდი ფინანსური რესურსებიც, რომლის დახმარებითაც ის მთელი მსოფლიოს მასშტაბით ეწევა მისიონერულ და საქველმოქმედო საქმიანობას. ეს ყველაფერი კი რომის პაპებს აძლევს საშუალებას ჰქონდეთ მკვეთრად უარყოფითი დამოკიდებულება ყველა სახის იარაღის მიმართ და ყველაფერი გააკეთონ ამ პოზიციის დასაცავად. კათოლიკური სამყაროს სულიერ ლიდერებს ამ გარემოებებიდან გამომდინარე ატომური იარაღის საკითხთან დაკავშირებით შეუძლიათ მხოლოდ ქრისტიანული

რელიგიის მორალური და ზნეობრივი პოზიციებიდან გამოვიდნენ, რასაც 1945 წლიდან მოყოლებული მიზანმიმართულად აკეთებენ.

ჩვენ მიერ ზემოთ განხილული სულიერი ლიდერების ქვეყნებიდან არცერთი არაა ატომური იარაღის მფლობელი. ამ მხრივ ძალიან საინტერესოა რუსეთის მაგალითი, რომლის ეკლესიაც ერთ-ერთი უდიდესი და გავლენიანია მსოფლიოში. რუსეთი მსოფლიოს უდიდესი ქვეყანაა და ბირთვული პოტენციალით მას მხოლოდ ამერიკის შეერთებული შტატები აღემატება. XX საუკუნის 70-იანი წლებიდან მოყოლებული ჯერ საბჭოთა კავშირი და შემდგომ პერიოდში რუსეთი ბირთვული განიარაღების პროცესის აქტიური მონაწილეა. ამიტომ ინტერესმოკლებული არ იქნება, თუ ჩვენთვის საინტერესო საკითხის მიმართ რუსეთის მართლმადიდებლური ეკლესიის საჭეთმყრობის პოზიციასაც შევხებით.

2009 წლის წლის 11 სექტემბერს რუსეთის მოქმედი პარტიარქი კირილი ქალაქ სარატოვს სტუმრობდა. სარატოვი რუსეთი ატომური სამხედრო ინდუსტრიის ცენტრია. მან ადგილობრივ ახალგაზრდებთან გამართულ შეხვედრაზე საკმაოდ სკანდალური განცხადება გააკეთა. მისი თქმით, ომის მიზეზი ცოდვა და ეშმაკია, რომელიც კაცის გულს ეპატრონება და მხოლოდ მისი დამარცხებით შეიძლება ომის თავიდან აცილება. „ჩვენ შეიძლება განვაერთაროთ საერთაშორისო სამართლის სისტემა, საერთაშორისო ორგანიზაციები, მაგრამ მაინც გადავეშვათ ომის უფსკრულში“ განაცხადა კირილმა და იქვე დასძინა, რომ რუსეთს ატომური ბომბი თავისი სახელმწიფოებრიობის დასაცავად სჭირდება, რასაც ეკლესიის პოზიციამ „მსოფლიო ატომური იარაღის გარეშე“ შეიძლება ხელი შეუშალოს (Couretas. 2009).

არავისთვის საიდუმლოს არ წარმოადგენს ოფიციალური კრემლისა და რუსეთის მართლმადიდებლური ეკლესიის ერთმანეთთან დამოკიდებულება. ის, რომ ეს ორი ინსტიტუტი ერთმანეთზეა გადაჯაჭვული, არც გაკვირვების საგანი უნდა იყოს. კირილი, უდიდესი მართლმადიდებლური ეკლესიის საჭეთმყრობელია, რომელსაც აქვს უდიდესი გავლენა მსოფლიო მართლმადიდებლურ სამყაროზე. დღესდღეობით ბევრს საუბრობენ იმაზეც, რომ ის ამ გავლენას ნელ-ნელა კარგავს. აქედან გამომდინარე, კირილი კარგად აცნობიერებს, რომ მისი ეკლესიის სიძლიერე პირადაპირაა დამოკიდებული რუსეთის სახელმწიფოს ძლიერებასთან. ამ ძლიერების ერთ-ერთ უმთავრეს გარანტიად კი სწორედ ატომური ბომბს მიიჩნევს. მისი მდგომარეობა რადიკალურად განსხვავდება რომის პაპის მდგომარეობისგან. მას, როგორც სულიერ ლიდერს, არ შეუძლია მხოლოდ სახარებისეული პრინციპების გათვალისწინებით მოქმედება. მისი ეკლესია მჭიდრო კავშირშია რუსულ პოლიტიკასთან, რაც მნიშვნელოვანწილად განაპირობებს რუსეთის პატრიარქისა და ეკლესიის ოფიციალურ პოზიციას.

დასასრულს კიდევ ერთხელ აღვნიშვნავთ, რომ ჩვენ შევეცადეთ ზოგადად წარმოგვედგინა მუსლიმი და ქრისტიანი სულიერი ლიდერების პოზიცია ატომური იარაღის მიმართ. ცხადია, კიდევ მრავალი დიდი თუ მცირე კონფე-

სიის ლიდერს დაუფიქსირებია თავისი დამოკიდებულება ამ საკითზე, მაგრამ ერთი სტატიის ფარგლებში ყველა მათგანის გახილვა შეუძლებლად მიგვაჩნია. ამ შემთხვევების განხილვის საფუძველზე კი რამდენიმე დასკვნის გაკეთება შეიძლება.

პირველ რიგში აუცილებლად უნდა აღინიშნოს, რომ ისლამიც და ქრისტიანობაც, როგორც მშვიდობის მქადაგებელი რელიგიები, საფუძველშივე ეწინააღმდეგებიან მასობრივი განადგურების იარაღის არსებობის იდეას. ამ ფაქტს ვერც ის სულიერი ლიდერები უქცევენ გვერდს, რომელებიც დღესდღეობით მათი სრული ლიკვიდაციის მომხრეებად არ გვევლინებიან. აუცილებელია აღინიშნოს ისიც, რომ არსებობს მკვეთრი განსხვავება სხვადასხვა რელიგიური ლიდერების მგომარეობას შორის. კერძოდ:

ირანის სულიერი ლიდერი ამავე დროს ქვეყნის პირველი პირია. მისი ქვეყანა ატომურ ენერგიას მშვიდობიანი, ენერგეტიკული მიზნებისთვის იყენებს, მაგრამ მიუხედავად ამისა, მსოფლიოს რამდენიმე ქვეყანაში არსებობს ეჭვი, რომ ირანი ცდილობს ატომური ბომბის შექმნას.

რომის პაპი ვატიკანის სულიერი ლიდერი და ქვეყნის პირველი პირია. მისი სახელმწიფოს არანაირი შეხება არ აქვს ატომურ ენერგიასა და იარაღთან. ვატიკანს გააჩნია სრული ხელშეუხებლობის გარანტია ნებისმიერი საომარი მოქმედების შემთხვევაში, რაც მის მეთაურს აძლევს საშუალებას იყოს სრულიად თავისუფალი თავისი პოზიციის დაფიქსირებისას.

რუსეთის პატრიარქი არაა ქვეყნის ლიდერი. მას მხოლოდ რელიგიური ხელისუფლება გააჩნია. რუსეთის კანონმდებლობით სახელმწიფო და ეკლესია ეთმანეთისგან გამიჯნულია. მიუხედავად ამისა, სამოქალაქო ხელისუფლებას გააჩნია უდიდესი გავლენა ეკლესიაზე და შესაბამისად შეუძლია მათი პოზიციის ფორმირება.

რელიგიურ ლიდერებს გარდა წმინდა წიგნის პრინციპების დაცვისა, უწევთ არსებული პოლიტიკური მგომარებისთვის თვალის გასწორება. ისინი ხშირ შემთხვევაში იძულებულნი არიან ანგარიში გაუწიონ იმ რეალობას, რომელშიც იმყოფებიან. ეს რთული მგომარეობა აბსულუტურად არ გამოირიცხავს იმასაც, რომ ხშირ შემთხვევაში ისინი ამბობდნენ ერთს და გულისხმობდნენ მეორეს. მათ ხშირად უწევთ ოქროს შუალედის ძიება რელიგიურ, ჰუმანურ პრინციპებსა და გლობალური პოლიტიკის გამოწვევებს შორის.

გამოყენებული ლიტერატურა და ინტერნეტ რესურსები:

1. **ბიბლია.** საქართველოს საპატრიარქოს გამოცემა თბილისი, 1989.
2. **ყურანი.** არაბულიდან თარგმნა და კომენტარები დაურთო გიორგი ლობჯანიძემ. თბილისი, 2006.
3. **Couretas, John.** Patriarch Kirill: Russia Needs Nuclear Weapons. September 11, 2009.
<http://www.aoiusa.org/blog/patriarch-kirill-russia-needs-nuclear-weapons/>
4. **Goodenough, Patrick.** Iranian Leader Convinces Turkey's PM That Islam Forbids Nukes. CNSNews. April 3, 2012.
<http://cnsnews.com/news/article/iranian-leader-convinces-turkeys-pm-islam-forbids-nukes>
5. **IAEA Briefing on Fukushima Nuclear Accident (2 June 2011, 18:30 UTC).** <http://www.iaea.org/newscenter/news/tsunamiupdate01.html>
6. **Iran's Nuclear Theology. Bombs and Truth, Muslim Theological Objections to Nuclear Weapons – Real and Imagined.** The Economist. March 12, 2012.
<http://www.economist.com/node/21555541>
7. **Lavelle, Marianne and Garthwaite, Josie.** Is Armenia's Nuclear Plants the Word's Most Dangerous?. National Geographic News. April 11, 2011.
<http://news.nationalgeographic.com/news/energy/2011/04/110412-most-dangerous-nuclear-plant-armenia/>
8. **Maginnis, Robert.** Khamenei Uses Fatwa to Disguise Iran's Nuclear Intention. Human Events. April 26, 2012.
<http://www.humanevents.com/2012/04/26/khamenei-uses-fatwa-to-disguise-irans-nuclear-intentions/>
9. **Moral/Ethical Considerations: Nuclear Weapons- At What Price?**
http://www.nuclearfiles.org/menu/key-issues/ethics/issues/religious/relig_moral_ethical.pdf
10. **Nine Most Dangerous Nuclear Power Plants Accidents.**
<http://green-buzz.net/environment/9-most-dangerous-nuclear-power-plant-accidents/>
11. **Perlez, Jane.** North Korea Tests the Patience of Its Closest Ally. The New York Times, June 24, 2012.
<http://www.nytimes.com/2012/06/25/world/asia/north-korea-tests-the-patience-of-its-ally-china.html?pagewanted=all>
12. **Pope John Paul II, Appeal for Peace.** February 25, 1981, Peace Memorial Park, Hiroshima. http://www.acpp.org/sevents/0806_09c.html

13. **Pope John-Paul II.** Message to the General Assembly of the United Nations. June 7, 1982.
http://www.acpp.org/sevents/0806_09c.html
14. **Povoledo, Elisabetta.** Pope Calls for "Peace in All the World" in First Easter Message. New-York Times. March 31, 2013.
http://www.nytimes.com/2013/04/01/world/europe/pope-francis-calls-for-peace-in-all-the-world-in-first-easter-message.html?_r=0
15. **Weber, Mark.** Was Hiroshima Necessary?. The Journal of Historical Review, May-June 1997 (Vol. 16, No. 3), P. 8.
http://www.ihr.org/jhr/v16/v16n3p-4_Weber.html

دیدگاه رهبران روحانی مسیحی و مسلمان در مورد سلاح های هسته ای

چکیده:

نویسنده: دیوید براگواძه¹

موضوع سلاح های هسته ای مشکل بسیار شناخته شده در سراسر جهان است. مقالات بسیاری منتشر شده است که نظرات سیاستمداران ، بسیاری از رهبران روحانی و کارشناسان را در مورد سلاح های هسته ای روشن می کند. از آنجایی که این دیدگاه ها اساساً همگی بر اظهارات رهبران متمرکز شده ، می توانیم نظرات رهبران روحانی در جهان اسلام و مسیحیت را مقایسه کرده ، شباهت و تفاوت دیدگاه آنان را تبیین نماییم. رهبران دینی که در این بررسی مورد توجه بوده اند عبارتند از: پاپ پیوس دوازدهم، پاپ ژان پل دوم و پاپ بندیکت شانزدهم، رهبران عالی جمهوری اسلامی ایران: آیت الله روح الله خمینی و آیت الله علی حسینی خامنه ای، اسقف کلیسای ارتدکس روسیه کریل آی. اینان درباره ی مسائل مختلف جهانی و از جمله سلاح های هسته ای به اظهار نظر پرداخته اند و در بسیاری از موارد با توجه به در نظر گرفتن وضعیت سیاسی در کشور خود و در سراسر جهان اعلام موضع کرده اند. در این مقاله سعی شده است ضمن پاسخ به سوالات اصلی در این خصوص عوامل جداگانه در خلال نظرات رهبران روحانی در مورد سلاح های هسته ای با یکدیگر پیوند خورده نتیجه گیری واحدی ارائه گردد.

¹ . دانشجوی دکتری مطالعات علوم انسانی دانشگاه دولتی تفلیس.

David Bragvadze

Christian and Muslim Spiritual Leaders about Nuclear Arms

The problem of nuclear arms is a very popular topic all around the world. Apart from politicians and experts, many spiritual leaders express their opinion about this. There are published many articles in which political leaders express their opinion concerning nuclear weapons. However, most of them are focused on statements made by several spiritual leaders and we cannot see comparative analysis of these opinions and the factors that explain the arguments proposed by spiritual leaders. We intend to discuss this issue in wider context in the following article.

We analyse opinions of different spiritual leaders. Popes of Rome: Pius XII, John Paul II and Benedict XVI, Supreme Leaders of Islamic Republic of Iran: Ruhollah Khomeini and Ali Hosseini Khamenei, Patriarch of Russian Orthodox Church Kirill I. Issues are discussed in global context. One of the most important circumstances is the political situation. In many cases spiritual leaders are taking into consideration political situation of their countries as well as all around the world. We are trying to find answers to the main questions: What factors create differences of spiritual leaders' opinions on Nuclear Arms and which factors are drawing them together?

Давид Брагвадзе

Христианские и Мусульманские Лидеры Об Атомной Оружии

Проблема ядерного вооружения вызывает огромный интерес для граждан всего мира и совершенно нормальное явление, когда по этому поводу мимо политиков и экспертов свое мнение фиксируют и высшие духовные иерархии. Существуют много публикации, в которых отражены мнения разных религиозных лидеров, но сравнительно малое внимание уделяется вопросам сближения разных позиций и анализ тех факторов, который способствует выделения позиции того или иного религиозного лидера. Мы полагаем, что невозможно рассуждать эту проблему односторонно и ее надо обязательно изучать в общем контексте. Именно этому глобальному видению проблемы и служить наша данная статья, в ней обсуждены позиции трех римских папов, рахбаров Иранской исламской республики и патриарха России по поводу атомного оружия. Проанализирован тот реальность перед которым стоят духовные лидеры, когда фиксируют свою позицию во время публичных заявлениях. Когда от разных лидеров мы слышим публичные заявления, надо учитывать вопросы внутренней и внешне политические интересы того или иного лидера и по нашему мнению, именно эти факторы определяют разные подходы или сближения позиций к одной проблеме.

ადრეული შუა საუკუნეების ქართლში რელიგიათა ურთიერთობის ისტორიიდან

ადრეული (IV—VII) შუა საუკუნეები ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი და გარდამტეხი პერიოდია საქართველოს ისტორიაში. ამ დროს დასაბამი მიეცა ბევრ ისეთ მოვლენას, რომელმაც კარდინალურად განსაზღვრა ქვეყნის განვითარების შემდგომი ბედი. ერთ ასეთ მნიშვნელოვან და ფუნდამენტურ მოვლენას წარმოადგენდა ქრისტიანობის აღიარება სახელმწიფო სარწმუნოებად. ამ ისტორიულმა ფაქტმა თავისთავად გაამწვავა ურთიერთობა ზოროასტრულ ირანთან, რომლისთვისაც ცეცხლთაყვანისმცემლობას გადამწყვეტი როლი ეკისრა ქვეყნის საგარეო პოლიტიკური ინტერესების დაცვისა და კავკასიაში პროირანული ორიენტაციის ჩამოყალიბებისა და შენარჩუნების საქმეში. თითქმის სამსაუკუნოვანი იდეოლოგიური დაპირისპირება საქართველოში მაზდეანობასა და ქრისტიანობას შორის ამ უკანასკნელის გამარჯვებით დასრულდა. რელიგია და რელიგიის ფაქტორი ხშირად სცილდება სუფთა დოგმატურ საზღვრებს და იქცევა ხოლმე საკმაოდ რთული პოლიტიკური მიზნების მიღწევის მთავარ საშუალებად. თუ ჩავუღრმავდებით ადრეული შუა საუკუნეების საქართველოს ისტორიას, მაშინ ძნელი შესამჩნევი არ იქნება, რომ სწორედ ამდაგვარ მოვლენასთან გვაქვს საქმე. ირანის პოლიტიკურმა წრეებმა კავკასიაში გავლენის შესანარჩუნებლად, შეიძლება ითქვას, მოახდინეს ზოროასტრიზმის პოლიტიზირება და მისი ტრანსფორმაცია ისე, რომ მისი მეშვეობით სათანადო წინააღმდეგობა გაენიათ ქრისტიანობის, როგორც ახალი რელიგიურ-პოლიტიკური იდეოლოგიის მიმართ. ეს დაპირისპირება განსაკუთრებით თვალსაჩინო გახდა V—VII საუკუნეებში, მაშინ როდესაც ვითარდებოდა საქართველოსა და ირანის კულტურულ—პოლიტიკური ურთიერთობების ყველაზე საინტერესო და ინტენსიური პერიოდები. და სწორედ ამ დროს ირანის სამხრეთით, არაბეთის ნახევარკუნძულზე იზადებოდა და ძალას იკრებდა სრულიად ახალი რელიგია ისლამი. ბუნებრივია, ვერც ქართველი და ვერც ირანელი პოლიტიკოსები და რელიგიის მესვეურები ვერ იწინასწარმეტყველებდნენ და განსაზღვრავდნენ, რომ ქრისტიანობასა და ზოროასტრიზმს შორის უკიდურეს გამწვავებულ დაპირისპირებაში სწორედ ეს ახალი რელიგია შეასრულებდა “ე.წ. მედიატორის” როლს და ამ “ბრძოლის” ბედს ერთხელ და სამუდამოდ ქრისტიანობის სასარგებლოდ გადანყვეტდა.

პრობლემის არსში უკეთ გარკვევის მიზნით საჭიროა მოკლედ მიმოვიხილოთ ამ სამივე რელიგიის როლი და მნიშვნელობა საქართველოსთვის, განსაკუთრებით ჩვენთვის საინტერესო პერიოდში და შევხვთ მაზდეანური ირანისა და მუსლიმური ხალიფატის პოლიტიკას სააქართველოს მიმართ.

ირან—საქართველოს ურთიერთობებს ხანგრძლივი ისტორია აქვს. ეს კონტაქტები ჯერ კიდევ ძვ.წ. V საუკუნეში, აქემენიდების დინასტიის ხანაში დაიწყო და საკმაოდ ინტენსიურად ვითარდებოდა მთელი წინაქ-

რისტიანული პერიოდის განმავლობაში. თამამად შეიძლება აღინიშნოს, რომ აქემენიდების ირანმა უდიდესი როლი შეასრულა ძველი ქართული სახელმწიფოების, კოლხეთისა და იბერიის ჩამოყალიბების საქმეში და მნიშვნელოვნად განაპირობა მათი რელიგიურ—კულტურული სახე [ლორთქიფანიძე ოთ. 2002. გვ. 124-126]. მკვლევართა შორის დიდ დავას არ იწვევს ის რეალობა, რომ ანტიკური ხანის იბერიისა და კოლხეთის კულტურა და რელიგია მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ირანთან და ამ ქვეყნებში ცეცხლთაყვანისმცემლობა თუ მისი ცალკეული, ლოკალური გამოვლინებანი, ოფიციალურ რელიგიასაც კი წარმოადგენდა [გველესიანი მ. 2000. გვ. 49-60]. ვითარება არსებითად არ შეცვლილა არც შემდგომ ხანაში, სასანიდთა მმართველობის დროს. უკვე შაბურ I-ის დროიდანვე ქართული სამყარო აქტიურად მოექცა ირანის საგარეო პოლიტიკურ ინტერესებში და ამ ეპოქის ირანის დიპლომატიკაში გამორჩეული ადგილი დაიკავა [მელიქიშვილი გ. 1971. გვ. 413]. ირანისთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა იბერიას (ქართლს) და კოლხეთს (ეგრის—ლაზიკას) მიენიჭა III საუკუნიდან, როდესაც იგი ჩაება საკმაოდ ხანგრძლივ ომში ბიზანტიასთან და ამ ორი მსოფლიო იმპერიის დავის საგანს ქართლისა და ეგრისის სამეფოებიც წარმოადგენდა. ამ კუთხით საკმაოდ მნიშვნელოვან მოვლენად გვესახება IV საუკუნის 20—30—იან წლებში ქართლში სახელმწიფო სარწმუნოებად ქრისტიანობის გამოცხადება. აღნიშნული საკითხით დაინტერესებულ მკვლევართა შორის აზრთა სხვადასხვაობაა საქართველოში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების როგორც თეოლოგიურ, ასევე პოლიტიკურ და ქრონოლოგიურ ასპექტებთან დაკავშირებით. ბუნებრივია, ჩვენი ამჟამინდელი მიზანი არ არის ამ განსხვავებული მოსაზრებების განხილვა და მათი ურთიერთმეჯერება, რადგან ეს საკმაოდ დიდ დროს და საგანგებო ნაშრომს მოითხოვს. ამჯერად იმ ობიექტური რეალობის გარკვევა გვაინტერესებს, თუ როგორ წარიმართა ურთიერთობა ახლად გაქრისტიანებულ ქვეყანასა და მის ოდინდელ მოკავშირე მაზდეანურ ირანს შორის.

საფიქრებელია, რომ ქართლის დასავლური ქრისტიანული მოკავშირე რომი (ბიზანტია) სათანადო ზომებს მიიღებდა ამ ქვეყანის თავდაცვისუნარიანობის განმტკიცებაში, რადგან ირანთან წინააღმდეგ ბრძოლაში, რა თქმა უნდა, მას ძლიერი ქართლი სჭირდებოდა და ამ მიზნით აქ ჯარებსაც განალაგებდა, მაგრამ ბიზანტიური წერილობითი წყაროების (ამიანე მარცელიანე) ცნობებიდან ირკვევა, რომ 337 წელს იმპერატორმა ვალენტიმ ვესტგუთების აჯანყების გამო ქართლიდან ჯარი გაიყვანა და ქართლი ირანის პირისპირ დაუცველი დატოვა [ამიანე მარცელიანე. 1964. გვ. 101]. ცხადია, ირანის პოლიტიკური წრეები ამ შანსს ხელიდან არ გაუშვებდნენ და მათ სათანადო ზომები მიიღეს, რათა საქართველოში საკუთარი გავლენა აღედგინათ. IV საუკუნის 70—იანი წლებისთვის ირანმა მთელი ქართლის დამორჩილება მოახერხა და ქვეყანას ხარკი დაადო [ჯანაშია ნ. 1973. გვ. 77-78].

V საუკუნის 40—იანი წლებიდან საქართველოსა და ირანის ურთიერთობების ისტორიაში ახალი ეტაპი დაიწყო. ამ პერიოდიდან ირანის სამეფო კარმა დაიწყო საკმაოდ აქტიური და ამავე დროს აგრესიული, პოლიტიკის

გატარება სამხრეთ კავკასიის ქვეყნების და მათ შორის, ქართლის მიმართ. ირანის პოლიტიკური მიზნები მაქსიმალური და ამავე დროს ძნელად მისაღწევად იყო. ირანის სამეფო კარი შეეცადა მთლიანად მოესპო ის შინაგანი დამოუკიდებლობაც კი, რაც შერჩენილი ჰქონდათ კავკასიის ქვეყნებს და ისინი ექციათ ირანის რიგით პროვინციებად. აღნიშნული მიზნის მისაღწევად მათ გადანაცვლეს არაირანული სამყაროსაგან ამ ქვეყნების იზოლაცია, მათი კულტურის, ყოფისა და რელიგიის ტრანსფორმაცია ირანულ ყაიდაზე და მოსახლეობის სრული ასიმილაცია. ირანის სამეფო კარს აღნიშნული გეგმის განხორციელება თანმიმდევრულად ჰქონდა მოფიქრებული. თავდაპირველად მათ შემოიღეს საკმაოდ მძიმე სამხედრო ბეგარა და გაზარდეს გადასახადები. შეღავათი ეძლეოდათ მხოლოდ მათ, ვინც ნებაყოფლობით უარს იტყოდა საკუთარ ეროვნულობაზე, ქრისტიანული რელიგიის აღმსარებლობაზე და აღიარებდა მაზდეანობას. აღნიშნული მიზნის მიღწევის საქმეში ირანის პოლიტიკური წრეები წარმატებით იყენებდნენ ქრისტიანულ ეკლესიასაც, რომელიც ცხადია, მათ უმთავრეს იდეოლოგიურ მოწინააღმდეგეს წარმოადგენდა. საქმე ისაა, რომ ადრეული შუა საუკუნეების ქრისტიანული ეკლესია არ იყო ერთიანი ორგანიზმი, ერთიანი ინსტიტუცია, არამედ მასში არსებობდა არაერთი მიმდინარეობა და ცალკეული მიმდინარეობის წარმომადგენლები უაღრესად მტრულად იყვნენ ერთნათესის მიმართ განწყობილი. ბიზანტიელი ისტორიკოსი ამიანე მარცელიანე ხატოვნად შენიშნავდა, რომ “არც ერთი მხეცი ისე არაა გაბოროტებული ადამიანზე, როგორც ქრისტიანული სექტანტები ერთმანეთზე” [ამიანე მარცელიანე. 1964. გვ.114]. ორთოდოქსულ ქრისტიანულ მიმდინარეობას, რა თქმა უნდა, მფარველობდა კონსტანტინოპოლი, მაგრამ მას აღმოსავლეთში ჰყავდა უძლიერესი ოპოზიცია, რომელსაც მხარს უჭერდა ირანის სამეფო კარი და ყველანაირად ცდილობდა ცალკეული ქრისტიანული სექტის გაძლიერებას. ამ მხარდაჭერას ორი ფუნდამენტური, საკუთრივ რელიგიურ—იდეოლოგიური და პოლიტიკური, მომენტი განაპირობებდა. ქრისტიანული ერესის გაძლიერებით დასუსტდებოდა და შეირყეოდა კონსტანტინოპოლის პატრიარქის მფარველობისქვეშ მყოფი ორდოქსალური ქრისტიანობა, რაც ზოგადად ამ რელიგიის დასუსტებასა და დაკნინებას გამოიწვევდა. ეს რეალობა კი თავის მხრივ მაზდეანობას საკმაოდ გაუადვილებდა მის წინააღმდეგ იდეოლოგიურ ბრძოლას, რაც საბოლოო ჯამში ბიზანტიის პოლიტიკური დასუსტების ხელისშემწყობი გარემოება შეიქმნებოდა და ამ ორ სახელმწიფოს შორის გაუთავებელ ომში ირანი მიაღწევდა ძლევამოსილ გამარჯვებას.

V საუკუნის მეორე ნახევარში, შაჰ იეზდიგერდი II—ის დროს ირანის დამოკიდებულება ქრისტიანული ეკლესიის მიმართ ძირფესვიანად შეიცვალა და ადრინდელი მოჩვენებითი მოკავშირეობითი ურთიერთობა უკვე დიდ ანტაგონიზმში გადაიზარდა. ახლა ძნელია ზუსტად პასუხის გაცემა, თუ რატომ შეცვალა საკუთარი რელიგიური პოლიტიკა ირანმა ასე რადიკალურად. უფრო სავარაუდოა, რომ ირანის პოლიტიკური და რელიგიური წრეები მიიჩნევდნენ, რომ მათ შედარებით ლოიალურ დამოკიდებულებას სხვადასხვა ქრისტიანული ერესების მიმართ სასურველი შედეგი არ მოჰქონდა და თავის მხრივ, ვერც ეს ცალკეული სექტები ვერ ეწინააღმდეგე-

ბოდნენ ორთოქოქსალურ ქრისტიანობას ისეთი ძალით, როგორც ეს თავ-დაპირველად იყო ჩაფიქრებული. ამიტომ ირანის პოლიტიკა უფრო მიზან-მიმართული და ხისტი გახდა და მთავარ მიზნად იქცა მაზდეანობის ძალ-დატანებითი გავრცელება მთელ მოსახლეობაში. ამ მიზნის მიღწევის საქ-მეში ირანის მთავარ დასაყრდენად უნდა ქცეულიყო მათ მიმართ შედარე-ბით ლოიალურად განწყობილი დიდებულთა ფენა, რომელიც ჯერ თვითონ აღიარებდა არტოშანს, ხოლო შემდეგ საკუთარ ქვეშევრდომებს აიძულებ-და მის აღმსარებლობას. სწორედ ამ მეთოდით მიიღეს მაზდეანობა ქვემო ქართლის პიტიახშმა არშუშამ და მისმა მთელმა ოჯახმა. შემორჩენილი და ჩვენამდე მოღწეული წერილობითი ცნობების მიხედვით შეჰვიძლია დაბე-ჯითებით ვიფიქროთ, რომ სწორედ პიტიახში არშუშა პირველი ქართველი დიდებული, რომელიც ქტეზიფონში ეახლა შაჰს, ცეცხლისთაყვანისცემა აღიარა და დაჰპირდა, რომ მთელ თავის ოჯახს და ქვეშევრდომებსაც აი-ძულებდა ანალოგიურად მოქცეულიყვნენ. იეზდიგერდი II—მ არშუშას თან გამოაყოლა ცეცხლთაყვანისმცემელი მოგვები, რომლებსაც დიდი მი-სია ეკისრებოდათ. მათ უნდა დაეხურათ ქრისტიანული ეკლესიები, მათ-თვის ჩამოერთმიათ საეკლესიო სიმდიდრე და გადაეცათ ირანის სამეფო ხაზინისათვის, უნდა გაერეკათ მთელი ქრისტიანული სამღვდელოება და სამუდამოდ აღმოეფხვრათ ქრისტიანობა საქართველოში. მოგვებს ასევე უნდა დაეარსებინათ სკოლები, სადაც მაზდეანობა უნდა ესწავლებინათ როგორც დიდებულების, ასევე მდაბიოთათვისაც და მოსახლეობაში გაეფ-რცელებინათ ქორწინების, დასაფლავებისა და სხვა მაზდეანური ყოფითი წეს—ჩვეულებები [ჯანაშია ნ. 1973. გვ. 85-86]. რა თქმა უნდა, აღნიშნული რეალობა ადგილობრივი მოსახლეობის მხრიდან დიდ პროტესტს იწვევდა და ხშირი იყო აჯანყებები საკუთარი უფლებებისა და აწეს—ჩვეულებების დასაცავად. V—VI საუკუნეების განმავლობაში არაერთი აჯანყება მოხდა, რომელიც მიმართული იყო ირანის ასეთი დაუფარავი პოლიტიკური და რელიგიური აგრესიის წინააღმდეგ, მაგრამ თავისი მასშტაბით და მნიშ-ვნელობით სრულიად უნიკალურია 523 წლის აჯანყება. სწორედ ამ წელი-წადს ქართლის მეფე გურგენს ირანის შაჰმა კავად I შემოუთვალა, რომ მთელი მოსახლეობა მაზდეანურ წეს—ჩვეულებაზე გადასულიყო და ყვე-ლაფერში ისე მოქცეულიყვნენ, როგორც ეს ირანელებში იყო მიღებული და მიცვალებულებიც მინაში კი არ დაემარხათ, არამედ ფრინველებისა და ძაღლებისთვის გადაეგდოთ. ამ პირობების მიღება და მით უმეტეს შესრუ-ლება, ქრისტიანი მეფისთვის, ბუნებრივია, შეუძლებელი იყო და ამიტომაც გურგენმა აჯანყებაზე დაიწყო ფიქრი და მზადება. მან თხოვნით მიმართა ბიზანტიის კეისარს იუსტინე II-ს, რათა მას დახმარება აღმოეჩინა ამ ბრძოლაში. იმპერატორმა მეფეს შემოუთვალა, რომ არასოდეს ბიზანტიე-ლები ირანელების ხელში არ ჩააგდებდნენ ერთმორწმუნე ქართველებს და ამ შემონათვალთ გათამამებულმა გურგენმა აჯანყებაც დაიწყო, მაგრამ გადამწყვეტი ბრძოლების წინ ბიზანტიიდან მოსული დამხმარე ძალა იმდე-ნად მცირერიცხოვანი აღმოჩნდა, რომ გურგენმა ბრძოლაც კი ვერ გაუ-მართა ირანელებს და იძულებული გახდა სამშობლოდან გაქცეულიყო. ერ-თად—ერთი რაც ბიზანტიის იმპერატორმა მას შესთავაზა იყო მისთვის და მისი ოჯახისთვის პოლიტიკური თავშესაფარი და მეფური პატივით ცხოვ-

რება კონსტანტინოპოლის სამეფო კარზე. უმეფოდ დარჩენილ ქვეყანაში კი ირანის შაჰმა სამეფო ხელისუფლება საერთოდ გააუქმა და აღმოსავლეთ საქართველო გამოაცხადა ირანის უშუალო პროვინციად და მას სათავეში ჩაუყენა ირანელი მოხელე — მარზპანი [პროკოპი კესარიელი. 1965. გვ. 49]. ამიერიდან სწორედ ეს სახელმწიფო მოხელე განაგებდა ქართლის პოლიტიკური, რელიგიური, კულტურული და ეკონომიკური ცხოვრების ნიუანსებს.

ადრეული შუა საუკუნეების საქართველოს ისტორიის მკვლევარ მეცნიერებს გარკვეულწილად უჭირთ იმის აღიარება, რომ VI საუკუნის, უმეფობის ეპოქის ქართლში სახელმწიფო რელიგიას წარმოადგენდა მაზდეანობა. საკითხი საკმაოდ მარტივი და იოლად ასახსნელია. ირანის პოლიტიკურმა წრეებმა როგორც იქნა მიაღწიეს თავის სანუკვარ ოცნებას და აქ მეფობა გააუქმეს, რითაც ქართლი უშუალოდ დაუმორჩილეს კტეზიფონის სამეფო კარს. ასეთ პირობებში კი ნაკლებად სავარაუდო და თითქმის დაუჯერებელია, რომ მათ სახელმწიფო რელიგიის რანგში დაეტოვებინათ ქრისტიანობა და ქრისტიანული ეკლესიისთვის შეექმნათ ისეთივე მყარი ხელშეუხებლობის გარანტიები, როგორც ეს ხდებოდა ქართლის ქრისტიანი მეფეების მხრიდან.

წერილობითი წყაროების არაპირდაპირი ცნობები და შესაბამისი ეპოქის არქეოლოგიური აღმოჩენები ადასტურებს, რომ VI საუკუნის აღმოსავლეთ საქართველოში ცეცხლთაყვანისმცემლობის უფლებრივი მდგომარეობა ბევრად აღემატებოდა ქრისტიანობის დონეს. დღეს თითქმის საკამათო არ არის ის რეალობა, რომ ქართლის ყოფილი სამეფოს მნიშვნელოვან საქალაქო ცენტრებში მაზდეანობას მტკიცედ ჰქონდა ფეხი მოკიდებული და ისეთ ცნობილ დასახლებებში როგორიცაა მცხეთა, თბილისი, ნეკრესი, ნიქოზი და სხვ. ენთო ზოროასტრული ცეცხლი. ამ ვითარებას, როგორც აღინიშნა, ადასტურებენ არქეოლოგიური აღმოჩენებიც. მაგ. შიდა ქართლში, დღევანდელ სოფელ არადეთთან არქეოლოგები დიდი ხანია შეისწავლიან I საუკუნის სასახლის კომპლექსს, რომელიც თავის მხრივ დაფარულია IV—VI საუკუნეების კულტურული ფენით. ეს ფენა მნიშვნელოვანია სწორედ ჩვენი ამჟამინდელი ინტერესის სფეროდან. აღსანიშნავია, რომ აქ გამოვლენილია დიდი ოდენობით ნაცარი და საკურთხევლების ნაშთები, რომლებიც პირდაპირ მიუთითებენ, რომ ხსენებულ პერიოდში ამ მიდამოებში ქრისტიანობის ჭაჭანებაც არ იყო და მოსახლეობა მტკიცედ მისდევდა ცეცხლთან დაკავშირებულ რელიგიურ კულტმსახურებას [გაგოშიძე ი. 1999. გვ. 154].

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ ერთი შეხედვით ძნელი წარმოსადგენია საკუთრივ სასახურ ირანში VI—VII საუკუნეებში განვითარებული მოვლენები და ირანის ხელისუფალთა დამოკიდებულება საკუთარი სარწმუნოების მიმართ. ამ პრობლემით დაინტერესებული მკვლევარები მიიჩნევენ, რომ VI საუკუნის მეორე ნახევრიდან ირანში თავი იჩინა ეკონომიკური დაქვეითების ნიშნებმა, რის საფუძველსაც წარმოადგენდა ბიზანტიის იმპერიაში აბრეშუმის ჭიის გავრცელება. ამ ფაქტმა საშუალება მისცა ბიზანტიელებს ადგილზე დაეწყათ აბრეშუმის წარმოება, რამაც ირანს მოუსპო აბრეშუმით ვაჭრობის მონოპოლია. აქედან გამომდინარე თანდა-

თან უწინდელი მნიშვნელობა დაკარგა ირანზე გამავალმა სავაჭრო—სატრანზიტო გზამ, რომლის გასწვრივ მრავლად იყო სწორედ აბრეშუმის ვაჭრობით გამდიდრებული ქალაქები და სახელმწიფოს უდიდესი ეკონომიკური ზარალი მიადგა. სოციალურ-ეკონომიკური ცხოვრების დონის დაქვეითებამ გავლენა იქონია ირანის რელიგიაზეც, რადგან შექმნილ ახალ რეალობაში ოდინდელი მაზდეანობა ვეღარ პასუხობდა დროის მოთხოვნებს და VI—VII საუკუნეებში იგი თანდათანობით ცვლილებებს განიცდიდა. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მაზდეანობის ძალდატანებითი გავრცელების პოლიტიკამ თითქმის კრაზი განიცადა და როგორც უკვე ვთქვით, ირანის ხელისუფალნი აიძულა ახალი საგარეო რელიგიურ-იდეოლოგიური პოლიტიკა შეემუშავებინათ. მაგრამ ცალკეული ქრისტიანული ერესების წახალისების პოლიტიკამ ირანისთვის და კერძოდ, მაზდეანობის გავლენის გაზრდისთვის სასურველი შედეგი ვერ მოიტანა, რადგან თავად ირანში მაზდეანობას საკმაო საფრთხე შეუქმნა ნესტორიანელთა ქრისტიანული ეკლესიის დიდმა პოპულარობამ და ამ სექტის სწრაფმა ზრდამ. ასეთი ვითარების შექმნას რაც არ უნდა მოულოდნელი იყოს, ხელს უწყობდნენ თვით ირანის შაჰები. ჰორმიზდ IV აღნიშნავდა, რომ ქრისტიანული სარწმუნოება ირანის სახელმწიფოსთვის ისეთივე დასაყრდენს წარმოადგენდა, როგორც—მაზდეანობა, ხოლო ხოსრო II-ის კარზე ტრაპეზის კურთხევა წარმოადგენდა ქრისტიანი პარტიარქის უფლებას. ყოველივე ეს გარემოება ცხადია, იწვევდა ირანში ქრისტიანობის გავლენის გაზრდას და შემთხვევითი არ არის, რომ VI—VII საუკუნეებში მოსახლეობის უკვე საკმაოდ ნაწილს სწორედ ქრისტიანები შეადგენდნენ [გაბაშვილი ვ. 1957. გვ. 50—51]. ამ ვითარებას კარგად ადასტურებს ხოსრო II-ის დროს საგანგებო კანონის გამოცემა, რომლის ძალითაც აიკრძალა მაზდეანური რელიგიიდან ქრისტიანულ სარწმუნოებაზე გადასვლა. ყოველივე ეს კი თავის მხრივ, გზას უკაფავდა ირანში მონოთეისტური რელიგიის დამკვიდრებას. ირანისა და ბიზანტიის ისტორიის დიდი მკვლევარის ნ.პიგულევსკაიას შენიშვნით, ის რაც ქრისტიანობამ დათესა ირანში, მოიმკო ისლამმა [Пыгулевская Н. 1954. გვ. 248], ამიტომ შემთხვევითი არ არის ირანში ისლამის სწრაფი გავრცელება, რადგან ჯერ ერთი, აქ უკვე შემზადებული იყო ნიადაგი მონოთეიზმისთვის და მეორე და არსებითი, ისლამი, როგორც პროგრესირებადი რელიგია, უკეთ შეესაბამებოდა მოსახლეობის ფართო მასების ინტერესებს და გაცილებით გასაგები და ადამიანური იყო მათთვის, ვიდრე არაერთგზის ტრანსფორმირებული ზოროასტრიზმი.

ისლამის წარმატებით დანერგვას ხელს უწყობდა მისი შემწყნარებლური და არააგრესიული ხასიათიც.

უეჭველი ფაქტია, რომ ქართველებისთვის ისლამი ცნობილი გახდა ამ რელიგიის დაბადებისთანავე და მასთან პირველი კონტაქტები მოხდა 654 წელს, როდესაც საქართველოში გამოჩნდნენ არაბები. სწორედ ამ პირველი კონტაქტებისთანავე ნათელი გახდა ისლამის ტოლერანტული დამოკიდებულება ადგილობრივი მოსახლეობის მიმართ და ეს რეალობა აისახა დიპლომატიურ ტრაქტატში, რომელიც ცნობილია ჰაბიბ-იბნ-მასლამას “დაცვის სიგელის” სახელწოდებით, საიდანაც ნათლად ირკვევა, რომ მუჰამედის მოძღვრების აღიარება ქართული მოსახლეობის მხრიდან ნება-

ყოფლობით ხასიათს ატარებდა და ასეთი პირი ისლამის მიმდევართა ტო-ლი და თანასწორი ხდებოდა და შესაბამისად, ყველა იმ შეღავათით სარ-გებლობდა, რითაც ისლამის ნებისმიერი აღმსარებელი [ბოგვერაძე ა. 1973. გვ. 295].

როდესაც ადრეული შუა საუკუნეების საქართველოში მაზდეანობისა და ისლამის შესახებ ვმსჯელობთ, აუცილებლად გასათვალისწინებელია ერთი არსებითი გარემოება, რომელმაც გადამწყვეტი მნიშვნელობა იქო-ნია ამ რელიგიებისადმი ქართველთა დამოკიდებულებასა და მათ მიმართ ქრისტიანი მოსახლეობის განწყობაზე. ალბათ სიახლე არ იქნება, თუ აღ-ვნიშნავთ, რომ მონოთეიზმის მქადაგებელი ისლამი მენტალობის თვალ-საზრისით გაცილებით ახლოს დგას ქრისტიანობასთან, ვიდრე პოლითეის-ტური ზოროასტრიზმი. შესაძლებელია სწორედ ამ რეალობამ გამოიწვია საქართველოში საუკუნეების მანძილზე ერთგვარი მშვიდობიანი თანაარ-სებობა ქრისტიანობასა და ისლამს შორის.

დამოწმებული ლიტერატურა:

ამიანე მარცელიანე. 1964. ამიანე მარცელიანე, ცნობები საქართველოს შესახებ. “გეორგიკა I” თბ. 1964

ბოგვერაძე ა. 1973. ა.ბოგვერაძე, ადრეფეოდალური ქართული სახელმწი-ფოები VI—VIII საუკუნეებში. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. ტ. II. თბ. 1973

გაბაშვილი ვ. 1957. ვ.გაბაშვილი, სასანური ირანის სახელმწიფო. ნარკვე-ვები მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიიდან. თბ. 1957

გაგოშიძე ი. 1999 ი.გაგოშიძე, ქართლში ქრისტიანობის დამკვიდრების ის-ტორიისთვის. ლიტერატურა და ხელოვნება. 2. თბ. 1999.

გველესიანი მ. 2000. მ.გველესიანი, არმაზის კერპის საკითხისათვის. სა-ქართველოს ხელოვნების სახელმწიფო მუზეუმის “ნარკვევები” VI. თბ. 2000

ლორთქიფანიძე ოთ. 2002. ო.ლორთქიფანიძე, ქართული ცივილიზაციის სათავეებთან. თბ. 2002

მელიქიშვილი გ. 1971. გ. მელიქიშვილი, ქართლის სამეფო I—III საუკუნე-ებში. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. ტ. I. თბ. 1971

პროკოპი კესარიელი. 1965. პროკოპი კესარიელი, ომი გუთებთან. “გეორ-გიკა II”. თბ. 1965

ჯანაშია ნ. 1973. ლ.ჯანაშია, აღმოსავლეთ საქართველო (ქართლი) IV—V საუკუნეებში. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. ტ. II. თბ. 1973

Пыгулевская Н. 1954. Пыгулевская Н. Византия И Иран. М. 1954

روابط مذهبی ایران و کارتلی

نویسنده: دکتر زوراب براگواძه¹

چکیده:

اوایل قرون وسطی از دوره های کلیدی در تاریخ گرجستان است. بیشترین وقایع تاریخی در آن زمان در قالب مذهب خود را نشان داده است. در این دوره زمانی است که نظام کشور به صورت رسمی از پادشاهی کارتلی به دین مسیحیت تغییر پیدا کرد. این رویداد نقش منفی در روابط گرجستان و ایران ایفا کرد، زیرا ایران شریک سابق پادشاهی کارتلی در مبارزه با امپراطوری بیزانس بود. سیاستمداران آن زمان در صدد فعال سازی پایه های اصلی ایدئولوژیک زرتشتی، در گرجستان بودند. منابع اولیه نشان می دهد که مسیحیت تحت آزار و اذیت های دولتمردان زرتشتی بود. کارتلی در 523 میلادی درگیر شورش عمومی شد و از دولت بیزانس در برابر این شورش کمک خواست اما هیچ کمکی دریافت نکردید. در طول مدت زمانی که زرتشت آشکارا در برابر کلیساهای بیزانسی مبارزه می کرد، به دور از تصور رهبران این کشورها دنیا شاهد تولد دین جدیدی در شبه جزیره عربستان به نام اسلام شد که بسیار سریع بخش های از جهان را فراگرفت. بدین وسیله دین اسلام خیلی زود دین رسمی کشور زرتشت ایران اعلام گردید و پس از آیین زرتشتی در این منطقه، اسلام به عنوان دین جدید مستقر شد و پس از آن، زرتشت به عنوان ابزار سیاسی به حاشیه رفت و زمینه و دین اسلام بسترزیست مسالمت آمیز اسلام و مسیحیت در گرجستان و سایر مناطق را فراهم کرد.

¹ . استاد دانشگاه بین المللی قفقاز.

Zurab Bragvadze

**About Religious Relationships in Kartli
Kingdom of the Middle Ages**

The Early Middle Ages is one of the important periods in the history of Georgia. This is the era when Christianity became state religion of the Kartli Kingdom. This event had negative role in Georgia-Iranian relationships, because Iran lost a devoted partner in struggle against the Byzantine Empire. Iranian politicians started activation of their main ideological basis – Zoroastrianism. They tried to spread it in Georgia.

The historian sources of the Early Middle Ages and hagiographical literature show that Christianity was under the persecution by Zoroastrianism. King Gurgen of Kartli started general revolt against Iranian religious policy in 523. Gurgen asked Byzantine for assistance, but did not receive any aid. His revolt has collapsed. Gurgen left the country and Shah Kavad abolished the kingdom of Kartli.

In 523 year started one of the most difficult periods for the Georgian church and Georgian nation. Iran protected various Christian sects like Nestorianism and used them against traditional Christianity.

During the period when Iran was openly fighting against the Byzantine and the Georgian churches, leaders of these states could not imagine that a new religion-Islam was born on the Arabian Peninsula, which was reinforcing very fast. Very soon Islam became a state religion in the territory of Iran and Zoroastrianism was no longer a political instrument. Supposedly, we can say that this factor could create multiple conditions for peaceful existence of Christianity and Islam in Georgia.

Зураб Брагвадзе

Из Истории Взаимоотношений Религии В Картлиском Царстве Раннего Средневековья

Ранние средние века является одним из ключевых периодов истории Грузии. Самый

знаменательный исторический факт этой времени представляет себя провозглашения христианство официальной религией грузинского государства. Это события не отражалось положительно на процессах грузино-иранских отношениях. Иран потерял верного союзника в лице Картлийского царства против военно-политических отношений Византии. Политические круги Ирана христианству противопоставили зороастризм, как мощное оружие и главная идеологическая опора этого государства. Дошедшие до нас исторические источники (исторические летописи и географическая литература ранних средних веков Грузии) очевидно показывают, что в V-VI веках христианская религия в Грузии испытывала трудный период, так как правители Ирана из-за всех сил старались сменить христианство зороастризмом. Против такой политики Ирана царь Картли Гурген в 523 году начал всеобщую восстание, но от Византии он не получал никакой военной поддержки и вынужден был покинуть страну, в результате чего шах Кавад упразднил Картлийское царство объявил ее составной частью (куском) Ирана. Без всякого сомнения можно предполагать, что этот период был одним из труднейшим этапом как для грузинской христианской церкви, так и для Грузии вообще. Иран всячески поощрял разные христианские секты (например Несторианство) и тем самым ослаблял традиционное, ортодоксальное направление так как и Грузия и Византия были верными защитниками ортодоксального направления. В то время, когда Иран так открыто боролся против грузинской христианской церкви, правители этой страны не смогли себе представить, что на Аравском полуострове родилось новая и мощная религия Ислам, которому суждено было загробить Зороастризм и перевести Ирана на новой вере и по нашему мнению, именно этот фактор сыграл важнейшую роль в деле поражении зороастрийской идеологии в Картлийском царстве.

ქალის უფლებები ადრეულ ისლამში

კაცობრიობის მთელ ისტორიაში, უძველესი დროიდან დღემდე მიმდინარეობს შეუწელებელი ბრძოლა ქალისა და მამაკაცის ოჯახური, საზოგადოებრივი, უფლებრივი და პოლიტიკური თანასწორობის დადგენისა და განმტკიცებისათვის. სხვადასხვა საზოგადოებაში ქალს განსხვავებული უფლებრივ-ქონებრივი მდგომარეობა ჰქონდა. ყოველივე ეს დამოკიდებული იყო კონკრეტული ხალხის სოციალ-ეკონომიკური და კულტურული განვითარების დონეზე, რელიგიურ შეხედულებებზე, რწმენა-წარმოდგენებსა და რიგ სხვა ფაქტორებზე.

მუსლიმი იდეოლოგიებისათვის, როგორც ტრადიციონალისტებისათვის, ისე მოდერნისტებისათვის, დამახასიათებელია ქალებთან დამოკიდებულებაში ორი განსხვავებული თვალსაზრისი: ა) ისინი მხარს უჭერენ ქალის ბიოლოგიური და გონებრივი ჩამორჩენილობის მოძველებულ კონცეფციას და ხედავენ ქალში მხოლოდ დედას და ცოლს. ბ) ან ისინი ქალის სტატუსის იდეალიზებას ცდილობენ და ამტკიცებენ, რომ ისლამმა მისცა ქალს ისეთი უფლებები, რომლებიც უცნობია ქალებისათვის ნებისმიერ სხვა საზოგადოებაში.

მართალია, ისლამმა ბევრი რამ დაისესხა ისლამამდელი ხანის სოციალურ-პოლიტიკური ცხოვრებიდან, ქრისტიანობიდან და იუდაიზმიდან, ის ხასიათდება მთელი რიგი თავისებურებებით, რაც დამახასიათებელია მხოლოდ ამ მონოთეისტური რელიგიისათვის.

ისლამი წარმოიშვა VII ს. I - მესამედში, არაბეთის ნახევარკუნძულზე. ის იქადაგა მუჰამადმა, რომელმაც ახალ სარწმუნოებაზე მოაქცია ნახევარკუნძულის დიდი ნაწილი. თავდაპირველად ისლამის პროპაგანდა ფარულად მიმდინარეობდა. ქალები მამაკაცებისაგან განცალკევებით არ ერთვებოდნენ რელიგიურ მოძრაობაში. თუმცა ადრეულ პერიოდში მათ ჰქონდათ გარკვეული რელიგიური თავისუფლება — ქალს შეეძლო მიეღო ან უარი ეთქვა ახალ რწმენაზე თავისი ქმრის, ძმის, მამის ან პატრონის სურვილის საწინააღმდეგოდ. იბნ სა'დთან მოცემულია ბიოგრაფია 117 ქალისა, რომელთაც ჰიჯრამდე მიიღეს ისლამი და 12 ქალისა, რომლებიც გამუსლიმდნენ ჰიჯრის შემდეგ - მუჰამადის მიერ მექის აღების (630წ.), ან მისი „გამოსათხოვარი პილიგრიმობის“ დროს (632წ.) (Ibn Sa'd, n.d.). ქალებმა, პირდაპირ თუ არაპირდაპირ, მონაწილეობა მიიღეს ისლამის გავრცელების საქმეში. რაც შეეხება რელიგიურ ვალდებულებებს, ის ერთნაირი იყო ორივესათვის — ქალებისა და მამაკაცებისათვის. მუსლიმი ქალების რწმენისადმი ერთგულებამ მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა მუსლიმური თემის ფორმირებაში. მუჰამადმა პირადი მაგალითით თავისი ცოლებისა და ქალი მიმდევრებისადმი განამტკიცა, რომ მათ მონაწილეობა

უნდა მიიღონ მუსლიმური საზოგადოების სოციალურ, რელიგიურ, ეკონომიკურ და პოლიტიკურ ცხოვრებაში (G. Stern 1939:290-305).

საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ მუსლიმ ქალთა აქტიური რელიგიური როლის განმსაზღვრელი გახდა მათი მონაწილეობა ყურანის რედაქციაში. ხალიფა უმარ I-მა (634-644) ყურანის ტექსტი გადასცა თავის ქალიშვილს — ჰაფსას, მუჰამადის ერთ-ერთ ცოლს. მოციქულის რამდენიმე კომპანიონს ჰქონდა ამგვარი ნუსხა, მაგრამ ჰაფსას ტექსტი გათვალისწინებულ იქნა ყურანის კანონიკური რედაქციის შედგენაში. საგულისხმოა ის ფაქტიც, რომ ყურანის — მუსლიმთა წმინდა წიგნის პირველი რედაქცია, შესაძლოა გადაეცა ქალს. შესაძლებელია სხვა ქალებმაც, რომლებიც ესწრებოდნენ მუჰამადის ქადაგებებს მეჩეთში, გამოიყენეს თავიანთი ცოდნა ყურანის კანონიკური რედაქციის შედგენისას (U. Rubin 2003:397-398; N. Abbott 1942:106-126; G. Stern 1939:78-79).

ყურანის სოციალური კანონები განსაზღვრავს ქალის უფლებებსა და მოვალეობებს. ყურანის მეოთხე სურა ატარებს სახელს — *ნისა* (ქალები). ეს სურა მოიცავს 176 აიას. ამის გარდა ათამდე სურა ეძღვნება ქალებს. ეს იმაზე მიუთითებს, რომ ყურანი და რელიგიური ტექსტები დიდ ყურადღებას უთმობს მუსლიმ ქალებს. ყურანი გამუდმებით საუბრობს „მუსლიმ მამაკაცებზე“ და „მუსლიმ ქალებზე“, „მორწმუნე მამაკაცებზე“ და „მორწმუნე ქალებზე“ [33:35]. თვითონ ყურანში არის გაცხადებული, რომ მორწმუნენი და ღვთისმოსაყვები სქესის განურჩევლად, დატკებთან იმქვეყნიურ ცხოვრებაში.

პირველი, ვინც მიიღო ისლამი მუჰამადის შემდეგ, იყო ქალი (ხადიჯა ბინთ ხუვაილიდ — მუჰამადის პირველი ცოლი); პირველი წამებულის პატივი ისლამში წილად ხვდა ქალს (სუმაიდა ბინთ ხუზაბატ); პირველი, ვისაც მოციქულმა განუსაზღვრა სიცოცხლეშივე სამოთხეში მოხვედრა იყო ქალი (უმმ აიმანი). პირველი წმინდანი ისლამში იყო ქალი (რაბი ალ-ადავიდა), რამაც ხელი შეუწყო ღვთისმოსავი ქალის იდეალის ჩამოყალიბებას ისლამში. ყურანში ყველა მოციქული და წინასწარმეტყველი, ადამიდან მუჰამადამდე, იყვნენ მამაკაცები. ღმერთის მიერ დედამიწაზე რჩეული წარგზავნილების ისტორიის გადმოცემისას, ყურანი საუბრობს ქალებზე, რომლებიც დაკავშირებული იყვნენ ამა თუ იმ მოციქულთან, თუ წინასწარმეტყველთან. მარიამი ერთადერთი ქალია, რომელიც ყურანში სახელითაა მოხსენიებული. არც ერთ წმინდა წიგნს არ მიუცია ქალისათვის ასეთი მაღალი რელიგიური სტატუსი. ყურანში ჩამოყალიბდა ქალის იდეალი მარიამის სახით, რომელიც არის „მორწმუნეთა მაგალითი“ თავისი სიმინდით, მორჩილებით და რწმენით. ყურანი მხოლოდ ორ ქალს სცნობს სრულყოფილად: მარიამს – იესოს (‘ისას) დედას და ასიას — ფარაონის მეუღლეს. მოციქულის არც ერთი ცოლი სახელით არ იხსენიება მუსლიმთა საღვთო წიგნში. თუმცა ყურანი სპეციალურად მიმართავს მოციქულის ცოლებს მრავალ შემთხვევაში. მათი ცხოვრების შესწავლა ადასტურებს,

რომ თითოეული მათგანი იყო ღვთისმოსავი, მორწმუნე ქალი, რის გამოც ალაჰმა დააჯილდოვა ღვთიური მადლით — გამხდარიყო ალაჰის მოციქულის ცოლი. ყურანში ფატიმა არ იხსენიება სახელით, მაგრამ კლასიკური ეგზეგეტიკური ტრადიცია გარკვეულ აიებს უკავშირებს მას და მის ოჯახს [3:195, 55:19, 92:3, 33:33, 3:61]. ფატიმას გამორჩეულ მდგომარეობას ძირითადად შიიზმა შეუნყო ხელი. ამასთან, ადრეულ მუსლიმურ წყაროებში მის პრივილეგიურულ მდგომარეობას ხელს უწყობდა მამა, ხოლო მოგვიანებით ქმარი — ალი ბ. აბი ტალიბი. ამდენად, ფატიმა იყო შიიტთა პირველი იმამის ცოლი, მეორე და მესამე იმამის (ჰასანი და ჰუსაინი) დედა, რაც მთავარია, ისლამის მოციქულის — მუჰამადის ქალიშვილი და მისი ერთადერთი მემკვიდრე. ტერმინი „აჰლ ალ-ბაით“ — ყურანში იხმარება იბრაჰიმის სახლის მცხოვრებთა [11:76/73] და მუჰამადის სახლის „ოჯახის“ მნიშვნელობით. შიიტებისათვის „აჰლ ალ-ბაით“ მოციქულის ოჯახის სინონიმია და მასში გულისხმობენ ფატიმას, ალის, ჰასანს და ჰუსაინს. ამასთან, მუჰამადი ფატიმას აღიარებს მისი ოჯახის, „საუკეთესო წევრად“ „ჩემს ნაწილს“ უწოდებს და განმარტავს, რომ „ვინც მას აწყენინებს, მეც მანყენინებს“ (J. McAuliffe 1981:19-28; M. al-Bukhārī 1973: 5/50).

ყურანში და მუსლიმურ რელიგიურ ლიტერატურაში განსაზღვრულია ქალის უფლებები, რაზედაც მნიშვნელოვნად არის დამოკიდებული ქალის სტატუსი საზოგადოებაში — ეს არის ქორწინების, განქორწინების, მემკვიდრეობის და განათლების უფლება.

მუსლიმური ქორწინების განმასხვავებელი ნიშანი არის პოლიგამია. სხვა წმინდა წიგნებისაგან განსხვავებით ყურანის პოზიცია პოლიგამიასთან დაკავშირებით ნათელია — მამაკაცს შეიძლება ჰყავდეს 4 კანონიერი ცოლი. თუმცა ეს ნებართვა შეზღუდულია იმით, რომ სამართლიანად უნდა მოექცეს ყველა ცოლს. თვითონ მუჰამადს ალაჰმა განუსაზღვრელი რაოდენობის ცოლების ყოლის ნება დართო. ისლამური მრწამსით, ქორწინება (ზავაჯ) ღვთისათვის სასურველ საქმედ ითვლება და დაშვებულია ყველა-სათვის, მათ შორის არასრულწლოვანთა და ჭკუასუსტებისათვის, რომელთა ნაცვლად ამას წყვეტენ მათი მეურვეები და შუამავლები. ქორწინება, ოჯახი — ეს ალაჰის მიერ ბოძებული სიკეთეა. ისლამში იკრძალება ბერ მონაზვნობა ქრისტიანული გაგებით, როცა ადამიანი აბსოლუტურად უარს ამბობს ამქვეყნიურ სიკეთეებზე, განცალკევდება თავისი ოჯახისა და მშობლებისაგან და თავს უძღვნის ალაჰის სამსახურს. მუსლიმ მამაკაცს შეუძლია იქორწინოს ქრისტიან ან იუდეველ ქალზე მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ შვილები მუსლიმებად გაიზრდებიან და ცოლს მემკვიდრეობაზე უფლება არ ექნება. მუსლიმი ქალი კი მხოლოდ ერთმორწმუნე მუსლიმზე შეიძლება გათხოვდეს. აკრძალულია ქორწინება სისხლის ნათესავებს შორის. მათ შესახებ მოხსენიებულია ყურანის 4:23 აიაში: *„გეკრძალებათ თქვენ ცოლად თქვენი დედები, თქვენი ქალიშვილები, თქვენი ძეები, თქვენი მამიდები და დეიდები, თქვენი ძმისშვილები და დისშვილები, თქვე-*

ნი ძიძები, რომელთაც ძუძუ განოვებს, თქვენი ძუძუმტე გოგონები და დედები თქვენი ცოლების და გერები — თქვენი აღზრდილები, რომელთა დედებთან გქონდათ ცოლ ქმრული კავშირი. თუ ჯერ კიდევ არ შესულხართ მათთან საქორწინო ურთიერთობაში, მაშინ არ არის ცოდვა თქვენზე, თუ დაქორწინდებით გერებზე. თქვენ გეკრძალებათ ცოლები თქვენი ღვიძლი ვაჟების და თქვენ გეკრძალებათ ერთდროულად იქორწინოთ ორ დაზე იმის გარდა თუ ეს უკვე ადრე მომხდარა. ალაჰი შემწყნარებელია, მწყალობელი“.

ქორწინების დროს აუცილებელია ქორწინებაში შემავალ პირთა თანხმობა. პირველი ქორწინების დროს საპატარძლო თანხმობას აძლევს მამის ან მეურვის (ვალი) საშუალებით, ხოლო ქვრივი ან გაყრილი — თვითონ, ნდობით აღჭურვილი პირის საშუალებით. მთავარი და დამახასიათებელი მხოლოდ ისლამური ქორწინებისათვის არის მაჰრი — საქორწინო საჩუქარი. მაჰრი არის ქონება, რომელიც ქმარმა უნდა გამოუყოს ცოლს თანასწორუფლებიანი ქორწინების თანახმად. მაჰრი კანონიერი ქორწინების მთავარი პირობაა და განიხილება, როგორც საფასური ცოლისათვის ცოლ-ქმრული ურთიერთობის შესრულების გამო. მაჰრი შეიძლება იყოს არა მხოლოდ ფულადი სახის, არამედ ყოველგვარი მატერიალური ღირებულების მქონე ნივთი. მაჰრის გადახდა შეიძლება ან ერთბაშად, მოლაპარაკებისთანავე ან ნაწილობრივ ან უკიდურეს შემთხვევაში, განქორწინებისას. მოციქულ მუჰამადის ქალიშვილებმა მიიღეს მცირე მაჰრი. საკმარისია ითქვას, რომ ალიმ მოციქულის საყვარელ ქალიშვილს — ფატიმას საჩუქრად მიართვა საკუთარი ჯავშანი ან სხვა გადმოცემით, 400 დირჰამი.¹ თუმცა მუჰამადის შვილიშვილი (ფატიმასაგან) — უმმ ქულსუმ ბინთ ალი გათხოვდა ხალიფა უმარ I-ზე და მიიღო მაჰრის სახით 10 000 ოქროს დინარი, რადგანაც მისი მამა იმ დროს მდიდარი იყო (A. Hekmat 1997:118). საქორწინო ასაკი განსაზღვრული არ არის. მაგალითად, აიშა იყო 9 წლის, როცა მუჰამადმა იქორწინა მასზე.

ისლამი მიუთითებს მამაკაცებს, კარგად მოექცენ ქალებს. შიიტთა მეექვსე იმამის — ჯა‘ფარ ას-სადიკის (გარდ. 765 წ.) თანახმად, მუჰამადმა ხაზი გაუსვა თავის დამოკიდებულებას ქალებისადმი ამ სიტყვებით: „ეს არის მოციქულთა ჩვევა, უყვარდეთ ქალები“ (The Muslim Family 1988:38). მუჰამადმა ასე მიმართა მამაკაცებს: „ყოველთვის მოექცით ქალებს კარგად, რადგანაც, ჭეშმარიტად, ქალი შექმნილია ნეკნისაგან, ყველაზე მეტი გამრუდებით კი გამოირჩევა მისი ზედა ნაწილი და თუ შენ შეეცდები გაასწორო ნეკნი, მაშინ გატეხავ მას. ხოლო თუ დატოვებ მას, როგორც არის,

¹ გადმოცემით, ‘ალიმ გაყიდა თავისი ჯავშანი 400 ან 480 დირჰამად და გადასცა ეს თანხა მოციქულს. მუჰამადმა სთხოვა რამდენიმე მამაკაცს და ქალს (მათ შორის თავის ცოლებს — აიშას და უმმ სალამას) შეეძინათ სამოსი საპატარძლოსათვის, ცოტა ავეჯი და სხვა საოჯახო ნივთები (The Muslim Family 1988:70-71).

ის ასევე დარჩება გამრუდებული. ამიტომ მოექცეცით ქალებს კარგად“ (Al-Bukhārī 1973:4/346; N. Awde 2000:95). ამ ჰადისში ნათლად ჩანს ქალის ბუნება. ქმარმა ქალი უნდა მიიღოს ისეთი, როგორიც შექმნა ალაჰმა.

კანონიერი ქორწინების გვერდით არსებობს დროებითი, ხელშეკრულებით ქორწინება — *ნიქაჰჰალ-მუთ‘ა*, რომელიც იდება განსაზღვრული დროის მანძილზე (ერთი დღიდან - 99 წლამდე) და ითვალისწინებს ცოლის შენახვას მაჰრის ნაცვლად და საზღაურს - ქორწინების დარღვევის დროს. დროებითი ქორწინება ძირითადად დაშვებულია შიიტების მიერ ყურანზე დაყრდნობით. ის გაჩნდა ისლამამდელ არაბეთში საქარავნო ვაჭრობის განვითარების პერიოდში და მის ხანგრძლივობას განსაზღვრული დრო აქვს. ამ დროის გასვლის შემდეგ ქორწინება წყდება გაყრის ფორმალობათა დაცვის გარეშე. კანონიერი ქორწინებისაგან განსხვავებით, დროებითი ქორწინების დროს ქალს არა აქვს კანონიერი ცოლის უფლებები (მაჰრი, მემკვიდრეობის მიღება ქმრის სიკვდილის შემდეგ, ცალკე საცხოვრებლის უფლება და სხვ.). დროებითი ქორწინებიდან დაბადებული ბავშვები კანონიერად ცხადდება (W. Daupauta ...1932:79-92; A. Engineer 1992:114; M. al-Zamakhsharī 1861:I/519; Al-Hurr al-‘Āmili 1385/1965:XIV/446-448; A. Wensinck 1927:145; D. Donaldson 1936:358-364).

ისლამში განქორწინების უპირატესი უფლება აქვს მამაკაცს. ისლამი ითვალისწინებს ყველა შესაძლებლობის გამოყენებას, რათა ხელი შეუშალოს განქორწინებას, რადგანაც ყურანში ქორწინება დახასიათებულია, როგორც მტკიცე აღთქმა და მისი უსაფუძვლოდ დარღვევა არ შეიძლება. თუ სხვა გამოსავალი არ არის და ცოლ-ქმარს შორის უთანხმოებაა, განქორწინება არ იკრძალება. ისლამი აღიარებს ორივე მეუღლის უფლებას შეწყვიტონ ცოლ-ქმრული ურთიერთობა. ისლამი პირველი რელიგიაა მსოფლიოში, რომელმაც სცნო ქალის უფლება გაყრაზე. ეს არის ცოლის აბსოლუტური უფლება და არავის შეუძლია ხელი შეუშალოს მას. ყურანის თანახმად, ქალს აქვს უფლება თვითონ გაითავისუფლოს თავი საქორწინო საჩუქრის უკან დაბრუნებით [2:229], ქმრის თანხმობის შემთხვევაში, და თუ ქმარი არ დათანხმდება გაყრაზე, მაშინ ქალს უფლება აქვს მიმართოს სასამართლოს. “ტალაკ” — არის განქორწინების ყველაზე გავრცელებული ფორმა ისლამში. ქმარი ათავისუფლებს ცოლს ყოველგვარი ცოლ ქმრული ვალდებულებისაგან გაყრის განსაკუთრებული ფორმულის („ანთი ტალაკ“, რაც ნიშნავს „თავისუფალი ხარ“) წარმოთქმით.

განქორწინების დროს ქალმა უნდა დაიცვას ‘იდდა — თავშეკავების პერიოდი [3 თვე] და არ უნდა დატოვოს ქმრის სახლი ‘იდდას დასრულებამდე. ქვრივებისათვის ‘იდდას პერიოდი იყო 4 თვე და 10 დღე. ‘იდდას დასრულების შემდეგ ცოლ-ქმარს შორის განმეორებითი ქორწინება მხოლოდ ჩვეულებრივი წესით (ზავაჯ) ხდება. გაყრის ფორმულის ერთჯერადი წარმოთქმა შეიძლება ანუღირებულ იქნეს შერიგებით ‘იდდას დროს. თუ

შერიგება არ მოხდა, ან ფორმულა წარმოთქმულ იქნა ორჯერ, მაშინ ქორწინების აღსადგენად საჭიროა გამოსასყიდი ქმედებები განწმენდის ვადის დაცვით — მარხვის და მოწყალების გაცემით; „ტალაკ“-ის ფორმულის სამჯერ წარმოთქმის შემთხვევაში, ხელმეორედ შეუღლება შეიძლება მხოლოდ მაშინ, როცა ქალი სხვაზე გათხოვდება, მერე კი განქორწინდება (ან დაქვრივდება). ეს ქორწინება უნდა მოხდეს მაჰრის გადახდით, 'იდდას დაცვით და სხვ. ყურანი ურჩევს ქალებს შერიგებას იმ შემთხვევაშიც კი, როცა ქმარი უხეშად ექცევა ცოლს ან უარყოფს მას. ისლამმა დააკანონა მამის უფლება ბავშვებზე (გაყრის შემდეგ ორი წლის ასაკამდე დედამ უნდა გამოკვებოს ბავშვები) (G. Stern 1939:129-140).

ისლამმა უარყო მრავალი წინა-ისლამური ჩვეულება ქალის სტატუსთან დაკავშირებით და ეს შეეხო განქორწინების წესსაც. წინა ისლამურ ხანაში ხშირი იყო შემთხვევები, როცა დაქვრივებული მუსლიმი ქალი რჩებოდა საარსებო საშუალებათა გარეშე, რადგანაც არ შეეძლო დაბრუნებულიყო წარმართ ნათესავებთან. ამიტომ გამოცხადებებში, რომლებიც ეხებოდა ქორწინებას და განქორწინებას, არის რეკომენდაციები ქვრივების და გაყრილების უზრუნველსაყოფად. ყოფილ ქმარს გაყრისას ცოლისათვის არ უნდა წაერთმია საქორწინო საჩუქარი, ხოლო ქვრივს უფლება ჰქონდა ესარგებლა ქმრის ქონებით ერთი წლის განმავლობაში და დარჩენილიყო მის სახლში საცხოვრებლად [2:229,240,241]. ყურანის 2:240 აიას შესაბამისად: „და თუ რომელიმე თქვენგანი გარდაიცვლება და დატოვებს ცოლებს, მაშინ უნდა უანდერძოთ,² რომ ისინი შეინახონ 1 წლის განმავლობაში და არ გააძეონ [თქვენი] სახლიდან, და თუ ისინი დატოვებენ [თქვენს სახლს] მაშინ თქვენზე არ არის ცოდვა იმის გამო, რასაც ისინი მოიმოქმედებენ, წესის შესაბამისად“. გაყრილი ქალისათვის დამატებით განისაზღვრა *მუთ'ა ალ-ტალაკ* — კომპენსაცია, საჩუქარი გაყრილი ქალისათვის. გაყრის შემდეგ ქალი კარგავს მემკვიდრეობის უფლებას ქმრის ქონებაზე მისი გარდაცვალების შემთხვევაში (M. at-Tabātabā'i 1981:65/11-12).

ერთ-ერთი პრინციპული სიახლე ისლამში იყო — ქალის კანონიერი უფლება მემკვიდრეობაზე. ქალს მიენიჭა უფლება ქმრისაგან დამოუკიდებლად განეგო თავისი ქონება და ანდერძით გადაეცა ის. საკუთრების ფლობა ქალის ეკონომიკურ დამოუკიდებლობაზე მიუთითებდა, რაც, თავის მხრივ, მას განსაზღვრულ ძალაუფლებასაც ანიჭებდა. თუმცა, ყურანით მას განესაზღვრა ორჯერ ნაკლები წილი, ვიდრე მამაკაცს [4:11,12]. ამ ფაქტს იმით ხსნიან, რომ ღმერთმა ყველანაირი მატერიალური ვალდებულება მამაკაცს დააკისრა, ქალი კი გათავისუფლებულია ასეთი ვალდებულებებისაგან. რაც ადასტურებს, რომ მამაკაცს უფრო მეტი ქონება სჭირ-

² მეორე სურა ადრეული მედინური სურაა. ანდერძი შემდეგ შეიცვალა აიებით მემკვიდრეობაზე, სადაც საუბარია მემკვიდრეობიდან ქვრივის კონკრეტულ წილზე.

დება, ვიდრე ქალს. ხაზი უნდა გაესვას იმ ფაქტსაც, რომ ქალი იღებს მემკვიდრეობას, როგორც ცოლი, და, დედა და ქალიშვილი. ხოლო საქორწინო კონტრაქტით ქალი დამატებით იღებს მაჰრს, რომელიც მხოლოდ მისი საკუთრებაა ქორწინების დროსაც და განქორწინების შემთხვევაშიც (M. at-Tabātabā'i 1981:4/11-12; D. Powers 1982:61-94; L. Ahmed 2003:44-69; F. al-Rāzī 1934-1962: 5/206).

არაბული ბიოგრაფიული ჟანრის ლიტერატურაში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავიათ მუსლიმ სწავლულთა ბიოგრაფიებს, რომელთა შორის არიან ქალებიც. ისინი სწავლობდნენ მეცნიერების ყველა დარგს, მაგრამ განსაკუთრებით დიდ წარმატებებს მიაღწიეს რელიგიურ მეცნიერებებში. მამაკაცთა შორის მრავალი ცნობილი მუჰადდისის, ღვთისმეტყველის და სამართლისმცოდნის (მალიქ ბ. ანასი, აშ-შაფიი) მასწავლებლები იყვნენ ქალები. მუსლიმური თემის წარმოშობიდან აბასიანთა საზოგადოების ჩათვლით, ყველა საუკუნეში არის დაფიქსირებული ტრადიციონალისტი ქალები. თუმცა ეს არ მიუთითებს, რომ აღნიშნულ პერიოდში ყველა ქალი იყო განათლებული.

აბრაამისტული ერთღმერთიანობის ტრადიცია განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს მორწმუნე ქალის გარეგნულ სახეს. ქალის სხეულის დაფარვა უცხო თვალისაგან, „სწორი ჩაცმა“ ყოველთვის იყო ქალის სინმინდისა და უმანკოების სიმბოლო. მაგრამ ეს წესი უცხო იყო ისლამამდელი არაბებისათვის. ჩადრის [არაბ. ჰიჯაბ] ჩვეულება მუსლიმებთან გავრცელდა მეზობელი ბიზანტიიდან და სპარსეთიდან. ჩადრის ტარება ჯერ ევალეობდათ მუჰამადის ცოლებს, შემდეგ კი თავისუფალ (არამხევალ) მუსლიმ ქალებსაც. ამ წესის ჩამოყალიბებას დიდი დრო დასჭირდა. არ არის ცნობილი, როდის გავრცელდა ის მუსლიმური თემის დანარჩენ ნაწილზე. საფიქრებელია, რომ ამ პრაქტიკის გავრცელებას ხელი შეუწყო მუსლიმთა დაპყრობების შედეგად სიმდიდრის ზრდამ, არაბთა ავტორიტეტის ამაღლებამ და იმ ფაქტმა, რომ მუჰამადის ცოლები მისაბადი მაგალითი გახდნენ მორწმუნეთათვის (L. Ahmed 2003: 60-64).

ქალების ბრძოლა თავიანთი უფლებებისათვის შედეგა მთელი რიგი თანმიმდევრული ეტაპებისაგან. ადრეულ ისლამში ქალები თავისუფლად გამოხატავდნენ თავიანთ აზრს და ისინი ეკამათებოდნენ მოციქულსაც კი, რათა დაეცვათ თავიანთი უფლებები. ყურანის 58-ე სურის სათაურია — „ქალი, რომელიც კამათობს“. ქალები მზად იყვნენ დაპირისპირებოდნენ ხალიფასაც კი, თუ ის გადაუხვევდა ისლამურ პრინციპებს. ქალების რჩევას ითვალისწინებდნენ მოციქული და მისი მემკვიდრე ხალიფები. ქალები გასცემდნენ ამანს — სიცოცხლისა და ქონების შეუვალობის პირობას, რომელსაც მუსლიმი აძლევდა მტერს, ჩვეულებრივ არამუსლიმს. ქალები მო-

ნაწილობდენი ჯიჰადში [საღვთო ომი], ისინი ძირითადად დაჭრილებს უვლიდნენ, საჭმელს და წყალს აწვდიდნენ მეომრებს, საჭიროების შემთხვევაში აქტიურად იბრძოდნენ მამაკაცების გვერდით. შესაბამისად, ისინი იღებდნენ ნადავლის გარკვეულ წილს. არაბთა სახალიფოს ისტორიაში იყო შემთხვევები ქალთა გავლენისა სახელმწიფო საქმეებზე, მაგრამ ეს გავლენა იყო ქმრის ან ვაჟის საშუალებით. უმაიჰანთა დროს, როცა ჰარემის სტრუქტურამ ჯერ კიდევ ვერ მიიღო ფართო განვითარება, წყაროებში არა გვაქვს ასეთი ფაქტები. რამდენიმე უმაიჰან ქალბატონს დიდი პიროვნული გავლენა ჰქონდა თავის ქმარზე, სხვები კი დიდებას და ბრწყინვალეობას მატებდნენ სასახლის კარს. არაბთა საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მომხდარი ცვლილებებმა — ცენტრალიზებული სახელმწიფოს ჩამოყალიბებამ, საზოგადოების დიფერენციაციამ არაბთა ექსპანსიის შედეგად მიღებული შემოსავლების ხარჯზე, ობიექტური პირობები შექმნა აბასიანთა სახალიფოში ისეთი ინსტიტუტების დასამკვიდრებლად, როგორიცაა პოლიგამიური ოჯახი, ჩადრი, ჰარემის სტრუქტურა. ამის მიუხედავად, აბასიანთა სახალიფოში მრავალი ქალი იყო, რომელიც ჩანდა ტახტის მიღმა. სასახლის კარზე დიდი ძალაუფლება მოიპოვეს მონა-ქალებმა. ისინი ხდებოდნენ ხალიფების ცოლები ან დედები მათი ბავშვებისა და შეეძლოთ ნებისმიერი პიროვნების აღზევა ან დაქვეითება, თუ მოისურვებდნენ. თუმცა საუკუნეების მანძილზე ქალის პოლიტიკური როლი მუსლიმურ სახელმწიფოში ყოველთვის იყო დავისა და განსჯის საგანი.

მუჰამადმა ნება დართო ქალებს მონაწილეობა მიეღოთ მუსლიმური თემის რელიგიურ ცხოვრებაში და ასე გაგრძელდა მის სიცოცხლეში. ისინი დადიოდნენ მეჩეთში, ისმენდნენ მუჰამადის ქადაგებებს, ასრულებდნენ საპარასკევო ღვთისმსახურებას, იღებდნენ რელიგიურ განათლებას. ქალები იცავდნენ მარხვას, დადიოდნენ საპილიგრიმოდ წმინდა ადგილებში, გასცემდნენ მოწყალებას. მუჰამადის გარდაცვალების (632წ.) შემდეგ, ქალების თანდათანობით ჩამოშორება რელიგიური კულტმსახურებიდან, უეჭველია, იყო მათი ჩადრით შემოსვის და იზოლაციის გარკვეული შედეგი. ქალის სტატუსი, ადგილი და როლი იცვლებოდა ისლამის განვითარების შესაბამისად. ყურანის რელიგიურ-სამართლებრივმა მითითებებმა მნიშვნელოვანი ცვლილებები განიცადა IX-X სს.-ში საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი სკოლების ჩამოყალიბების შემდეგ.

ბიბლიოგრაფია:

1. N. Abbott, Women and the State in Early Islam; Journal of Near Eastern Studies, vol. 1, No. 1 (Jan., 1942).
2. L. Ahmed, Women and the Advent of Islam; Islam. Critical Concepts in Sociology, vol.III, London and New York, 2003.
3. Al-Ḥurr al-ʿĀmili (1033-1104/1624-93), *Wasa'il al-shia*, Tehran, 1385/1965-66.
4. Muhammad ibn Ismā'il Al-Bukhārī, The Translation of the Meanings of Sahih al-Bukhari: Arabic-English, trans. Muhammad Muhsin Khan, 9 vol., al-Medina, 1973-1976.
5. W. Daupata, A. Fyze, A Notes on Mut'a or temporary marriage in Islam; Journal of Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, 8, 1932.
6. D. Donaldson, Temporary marriage in Iran; Muslim World, 26, no.4, 1936.
7. A. Engineer, The Rights of Women in Islam, London, 1992.
8. A. Hekmat, Women and Koran: the status of women in Islam, Amherst, New York, 1997.
9. Ibn Sa'd, Kitab Tabaqat Al-Kubra (The book of The Major Classes), VIII, Bairut, (n.d.).
10. J. McAuliffe, Chosen of All Women: Mary and Fatima in Qur'anic Exegesis; Islamochristiana, VII, 1981.
11. Al-Mizān. An Exegesis of the Qur'ān by 'Allāmah as-Sayyid Muhammad Husayn at-Tabātabā'i. Translated by Sayyid Saeed Akhtar Rizvi, Tehran - Iran, 1981 — <http://www.shiasource.com/al-mizan/>.
12. D. Powers, The Islamic Law of Inheritance Reconsidered: A new reading of Q. 4:12B; Studia Islamica, 55, 1982.
13. Fakhr al-Dīn 'Abd Allāh b. Muhammad Al-Rāzī, Mafātīh al-ghaib (Tafsīr al-Kabīr), 1-32, al-Qāhira, 1934-1962.
14. U. Rubin, Ḥafṣa.; Encyclopaedia of Qur'ān. Jane Dammen McAuliffe, General Editor, Vol., II, E-I. Brill, Leiden-Boston, 2003.
15. G. Stern, The First Women Converts in Early Islam; Islamic Culture, 8, 1939.
16. G. Stern, Marriage in Early Islam. London, 1939.
17. The Muslim Family, Tehran, 1988.
18. A. Wensinck, A Handbook of Early Muhammadan Tradition. Leiden, 1927.
19. Women in Islam. An Anthology from the Qurān and Ḥadīths, Translated and edited by N. Awde, Richmond, Surrey, 2000.
Mahmūd b. Umar Abū-l-Kāsim al-Zamakhsharī, Al-Kashshaf 'an haqā'iq al-tanzil (Al-Kashshaaf - "the Revealer"), 1-4, Calcutta, 1861.

حقوق زنان در صدر اسلام

چکیده:

دکتر نانی گلوانی³

برای نظریه پردازان مسلمان همچنین برای سنت گرایان و مدرنیست ها دو مشخصه مختلف در زمینه حقوق زن وجود دارد. الف: پشتیبانی از قدیمی ترین مفهوم از نقش زن در جامعه به عنوان مادر و همسر ب: نقش بیولوژیکی و فکری. آنان با توجه به نقش زن سعی در ارائه وضعیت آرمانی از زن داشته و اظهار می کنند اسلام نسبت به دیگر ادیان و فرهنگ ها به زنان موقعیتی بی نظیر اعطا کرده است. مبارزه زنان برای احقاق حقوق خود شامل چند مرحله است. در دوره صدر اسلام مطالب زیادی درباره زنان مطرح شده است از جمله مباحث و مناظره های مطرح شده از پیامبر (ص) و اصحاب پیامبر. در قرآن حتی برای محافظت از عنوان زن سوره ای با نام نساء وارد شده است.

زنان فعالانه از انحراف حاکمان از اجرای اصول اسلامی جلوگیری کردند. اینان همچنین در طول دوره پیامبر و خلفای جانشین او تبادل مشاوره داشتند. زنان در زندگی جامعه مسلمانی و در طول عمر خود حق مشارکت در امور اجتماعی را دریافت کردند که از جمله حضور در مسجد، گفتمان عمومی، خدمات عمومی مثل سفر حج و امور خیریه، شرکت در جهاد، یا سازماندهی مواد غذایی و توزیع آب و غذا در میان سربازان در هنگام جنگ، مراقبت از زخمی ها و یا طرق دیگر از این موارد محسوب می شود. زنان از سهم قطعی غنیمت در جهاد نیز برخوردار بوده اند. اسلام در حقوق زن جزئیاتی را در ادبیات مذهبی مورد بحث قرار داده است. این حقوق (مانند ازدواج، طلاق، ارث، آموزش و پرورش) شاخص مهمی جهت ارزیابی وضعیت زنان در جامعه است. با این همه نقش سیاسی زن در دولت اسلامی طی قرن ها، همواره موضوع اختلاف و بحث بوده است. همچنین با توجه به توسعه اسلام وضعیت، جایگاه و نقش زن در جوامع اسلامی دچار تغییر شده است. گذشته از این هنجارهای مذهبی پس از تشکیل دانشکده های حقوق نیز تغییر کرده است. این مقاله کلیت حقوق زن در صدر اسلام را مورد بحث قرار داده است.

³. استاد دانشگاه دولتی تفلیس.

Nani Gelovani

Women's Rights in Early Islam

Muslim ideologists as well as traditionalists and modernists are characterized by having two different points of view: a) they support the oldest conception of woman's biological and intellectual background and regard her role in society as the one of a mother and a wife b) or they try to idealize the status of a woman and claim that Islam granted women a position which is unknown for other religious and cultural societies.

The women's struggle for their rights consists of several stages. In the early period of Islam women used to express their opinions freely and they even debated with the Prophet in order to protect their rights. The title of the 58th Sūra of the Kur'ān – “The woman who disputes”. Women actively opposed to any rulers which, they regarded, were deviating from Islamic principles. Prophet and his successor caliphs took women's advice into consideration.

Muhammad allowed women to participate in the religious life of Muslim community and this was carried out until he was alive. They went to mosque, listened to Muhammad's sermons, participated in Friday prayers, fasted, went on pilgrimages, and gave charity. Women participated in jihad (holy war) either by organizing food and bringing water to the thirsty, taking care of the wounded, thus, playing a crucial part in real fighting whenever it was needed. Consequently, they had the definite share of the booty. Women should grant amān or asylum to enemy refugees. Islam has discussed women's rights in details both in the Kur'ān and in the Muslim religious literature. These rights (such as marriage, divorce, inheritance, education) are an important indicator of women's general status in a society. However, the political role of a woman in Muslim states has been a matter of dispute and discussion through centuries.

The status, place and role of woman in Muslim society were changing in accordance with the development of Islam. The religious-justice norms of Kur'ān changed significantly in the 9th-10th centuries after the formation of the principal law schools.

ნანი გელოვანი

Права женщины в раннем исламе

Для мусульманских идеологов, как традиционалистов, так и модернистов, по отношению к женщинам характерны две различные точки зрения: а) они поддерживают устаревшую концепцию биологической и умственной отсталости женщин и видят в женщине только мать и жену, б) или они стараются идеализировать статус женщины и утверждают, что ислам предоставил женщинам такие права, которые не знакомы женщинам любого другого общества.

История борьбы женщины за свои права состоит из ряда последовательных этапов. В раннем исламе женщины свободно выражали свое мнение и они спорили даже с Пророком, чтобы защитить свои права. Заглавие 58-ой суры Корана – «Препирающаяся». Женщины были готовы выступить даже против халифа, если бы он отклонился от исламских принципов. Пророк и его наследники - халифы учитывали советы женщин.

Мухаммед разрешил женщинам принимать участие в религиозной жизни мусульманской общины и так продолжалось пока он был жив. Женщины ходили в мечеть, слушали проповеди Мухаммеда, исполняли пятничное богослужение. Они постились, ходили к святым местам паломничества, отдавали милостыню. Женщины участвовали в джихаде [святой войне], они в основном ухаживали за ранеными, давали пищу и воду бойцам, а в случае надобности активно боролись рядом с мужчинами. Соответственно, они получали определенную часть добычи. Женщины давали аман – обещание неприкосновенности жизни и имущества, которое мусульманин давал врагу, обычно немусульманину. В Коране и мусульманской религиозной литературе определены права женщины, от чего в значительной мере зависит статус женщины в обществе – это право брака, развода, наследования и образования. Однако, в продолжение веков политическая роль женщины в мусульманском государстве всегда была предметом споров и обсуждений.

Статус женщины, место и роль менялись соответственно развитию ислама. Религиозно-правовые указания Корана подверглись значительным изменениям в IX-X вв. после образования богословско-правовых школ.

ირანის კონსტიტუციონალიზმი და პოლიტიკურ-რელიგიური ინსტიტუტები

თანამედროვე ირანი წარმოადგენს ისლამურ რესპუბლიკას. ქვეყანაში მოქმედებს რეფერენდუმზე მიღებული, რიგით მეორე, კონსტიტუცია. 1979 წლის 2-3 დეკემბერს გამართულ რეფერენდუმზე, მონაწილეთა ხმების დიდი უმრავლესობით ახალი კონსტიტუცია დამტკიცებული იქნა. ირანის ისტორიაში ეს იყო მეორე კონსტიტუცია, რომელმაც პირველი კონსტიტუციის მიღების 74-ე წლის თავზე ამოქმედდა. ირანის უახლეს ისტორიაში ახალი ძირითადი კანონი „ისტორიული კონსტიტუციის“ სახით არის ცნობილი, რომელშიც იქნა შეტანილი დამატებები და შესწორებები 1989 წლის 28 ივლისს. სახელმწიფო ხელისუფლება ხორციელდება პოლიტიკურ-სამართლებრივი დოქტრინის საფუძველზე, რომლის თანახმად ისლამური სახელმწიფო ხელისუფლება გაგებულია, როგორც ერთიანი, და ამავე დროს, როგორც სხვადასხვა სახელისუფლო (საკანონმდებლო, აღმასრულებელი, სასამართლო) ფუნქციების ერთობლიობა, რომელთაც ახორციელებენ ერთმანეთისგან დამოუკიდებელი სხვადასხვა სახელმწიფო ორგანოები და პოლიტიკური ინსტიტუტები, ხოლო ხელისუფლებას კონტროლს უწევს ქვეყნის პოლიტიკური და სულიერი ხელმძღვანელი, უზუცესთა საბჭოს მიერ არჩეული ერთ-ერთი იმამი აიათოლა „რაჰბარის“ სტატუსით. [პირველი ასეთი ხელმძღვანელი იყო აიათოლა იმამ რუჰოლა ხომეინი.]

თანამედროვე დემოკრატიული საზოგადოების კონტექსტში კონსტიტუციონალიზმის ცნება კონსტიტუციის მიერ ხელისუფლების შეზღუდვასთან და საბოლოოდ სახელმწიფოს სამართალზე დაქვემდებარებასთან არის გაიგივებული.

კონსტიტუციონალიზმის გაგება შეიძლება ორნაირად: 1) ეს არის მმართველობა, შეზღუდული კონსტიტუციით, პოლიტიკური სისტემა (პოლიტიკური ინსტიტუტები) დამყარებული კონსტიტუციაზე, მმართველობის კონსტიტუციური მეთოდები;

2) ეს არის პოლიტიკურ-სამართლებრივი თეორია, დოქტრინა, რომელიც ასაბუთებს კონსტიტუციური წყობის დამკვიდრების აუცილებლობას.

ჩვენ ვფიქრობთ, როდესაც იხილება კონსტიტუციონალიზმის ხარისხის, მისი დონეების პრობლემა, უნდა გამოვიყენოთ მისი ორი ტიპი, **დასავლური და აღმოსავლური**. თუმცა აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ არსებულ იურიდიულ და პოლიტიკურ სამეცნიერო ლიტერატურაში ავტორები, მეცნიერები რატომღაც თავს არიდებენ აღმოსავლური ტიპის კონსტიტუციონალიზმის, როგორც არსებული პრობლემისა განხილვას. ჩვენ კი ვთვლით, რომ ამ საკითხის განხილვა აქტუალურიც არის და მართებულიც. აქედან გა-

მომდინარეა შევეცდებით ირანის ისლამური რესპუბლიკის მაგალითზე დავა-
მუშავოთ ეს მნიშვნელოვანი თემა. კონსტიტუცია ხშირად ექცევა საზოგადო-
ების რეფორმებისა და მოდერნიზაციის ყურადღების ცენტრში და სწორედ
ამიტომ მას სამართლიანად უწოდებენ სახელმწიფოსა და საზოგადოების სა-
ვიზიტო ბარათს.

შეიძლება დაისვას შეკითხვა — რამდენად შესაძლებელია, გამართლე-
ბულია და მართებული ირანის ისლამური რესპუბლიკის კონსტიტუციონა-
ლიზმის შესახებ სამეცნიერო დონეზე ლაპარაკი ჩვენ დარწმუნებით ვაცხა-
დებთ, რომ ეს არის აუცილებელიც, გამართლებულიც და მართებულიც. ამის
ძლიერი არგუმენტი არის ის, რომ ირანში არსებობს კონსტიტუციონალიზმის
გარკვეული ტრადიცია. მის უახლეს ისტორიაში წარმატებულად მოქმედებ-
და და მოქმედებს ორი კონსტიტუცია: 1907 წლის და 1979 წლის კონსტიტუ-
ციები. ამის დასადასტურებლად მოგვინევს ირანის ტერიტორიის არც თუ
ისე შორეული წარსულის ანალიზი.

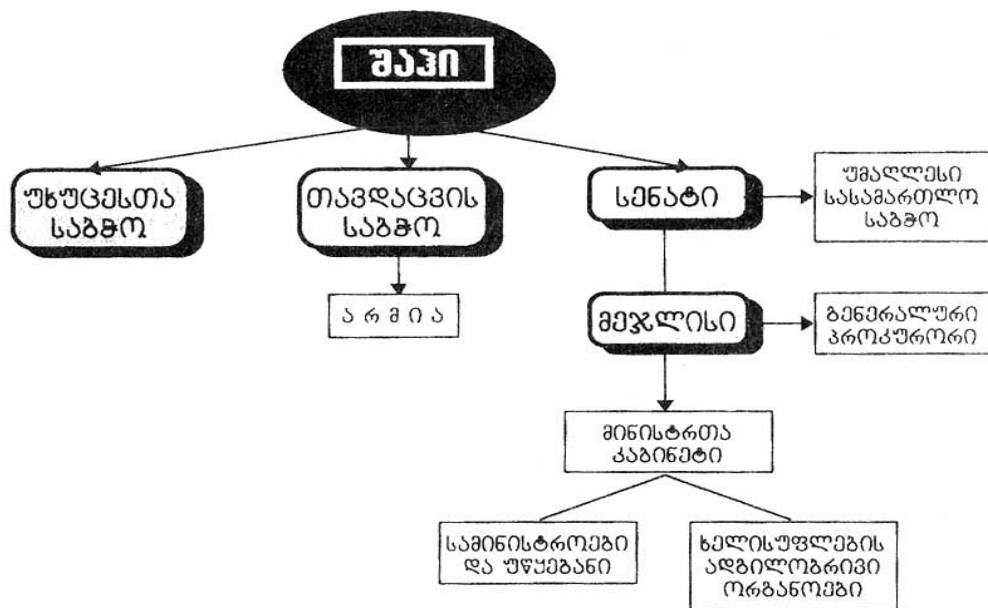
XIX საუკუნის პირველი ნახევრიდან უცხოეთის ქვეყნების პოლიტიკუ-
რი, სამხედრო და ეკონომიკური დახმარების პირობებში ყაჯართა ირანში
იყო ცდები შუასაუკუნებრივი სახელმწიფო მმართველობის ორგანიზაციაში
გარკვეული ცვლილებები შეეტანათ.

„დიდი კარის სათათბიროს ინსტრუქციის“ თანახმად, პირველად ირანის
სახელმწიფოს ისტორიაში (ევროპის ქვეყნების ნიმუშის მაგალითზე) შეიქმნა
უმაღლესი სათათბირო კოლეგია ნევრთა კოლექტიური პასუხისმგებლობის
საფუძველზე. ამასთან, განისაზღვრა სამინისტროების სტრუქტურა და ორ-
განიზაციული ფორმები. დაწესდა, რომ განსაზღვრულ დროს დიდი კარის სა-
თათბიროს სხდომები გაიმართებოდა სადრ აზამის თავმჯდომარეობით. სა-
თათბიროს წევრებად ითვლებოდნენ მინისტრები, უფლისწულები, დიდმოხე-
ლენი, სასახლის წარჩინებულნი და გუბერნატორები.

შაჰის სასახლესთან არსებობდა განსაკუთრებული კანცელარია, რომე-
ლიც სახელმწიფო მეთაურს აკავშირებდა ხელისუფლების ცენტრალურ და
ადგილობრივ ორგანოებთან. აქ მაღალი თანამდებობის მისაღებად (მათ შო-
რის მინისტრის, პროვინციის მმართველის, გადასახადების ამკრეფის და
თვით სოფლის მამასახლისის) აუცილებელი იყო ფეშქაში.

XIX საუკუნის ბოლოს ირანის ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული დაყო-
ფის დაახლოებით იგივე წესი არსებობდა, რაც ერთი საუკუნის წინ, ყაჯარე-
ბის ხელისუფლებაში მოსვლის დროს იყო. საქვეუწყებო ადმინისტრაციულ
ერთეულებს, რომლებიც თეირანს ემორჩილებოდნენ, პროვინციები და ქვეპ-
როვინციები (ბულუქები) წარმოადგენდნენ.

ირანის 1905-1911 წწ. რევოლუციის წინ ტრადიციულობის ძალით შაჰის ქვეყნის ერთპიროვნულ, აბსოლუტურ მმართველად ითვლებოდა. ხელისუფ-



ლების ყველა ორგანო და, მაშასადამე, უკლებლივ ყველა ქვეშევრდომი მისი ნების უბრალო ამსრულებელი იყო.

ირანის სახელმწიფო წყობილება 1907 წლის კონსტიტუციით

ასეთნაირად გამოიყურებოდა ირანის პოლიტიკურ-სახელმწიფოებრივი სისტემა 1907 წლის კონსტიტუციის მიხედვით.

მონარქის ღვთისწილობის იდეა კიდევ უფრო განმტკიცდა **სასანელთა ეპოქაში**. ეს იდეა ირანში უკანასკნელ პერიოდამდე არსებობს და იგი აისახა ჯერ კიდევ **პირველ კონსტიტუციაში** 1907 წელს, რომლის 35-ე მუხლში **შაჰი** წარმოდგენილია როგორც „ძე ღვთისა და ძე კაცისა“. აქვე აღნიშნულია, რომ იგი არის ხალხისათვის ღვთისგან „ზეგადმოვლენილი წყობა“. შაჰი, რელიგიურ მრჩეველებთან კონსულტაციის შემდეგ, გამოსცემდა ფირმანებს. ეს წესი XX საუკუნემდე შენარჩუნდა.

XIX-XX ს.ს. მიჯნა ირანის ისტორიაში მხოლოდ ორი საუკუნის უბრალო შესაყარი არ ყოფილა. მოხდა ძირეული ცვლილებები საზოგადოებრივ, ეკონომიკურ და პოლიტიკურ ცხოვრებაში.

1905-1906 წწ. გაფიცვებმა და გამოსვლებმა მოიცვა ქვეყანა. ამ სიტუაციით შეშინებულმა შაჰმა მოზაფარ ედ-დინმა 1905 წ. 5 აგვისტოს გამოსცა ფირმანი მეჯლისის (პარლამენტის) მოწვევის შესახებ. 8 სექტემბრის საარჩევნო კანონის საფუძველზე აირჩიეს მეჯლისის შემადგენლობა. 30 დეკემ-

ბრეს შაჰმა დაამტკიცა ქვეყნის ძირითადი კანონი და ამით ირანში სათავე დაედო **პარლამენტურ მმართველობას**. 1908 წლის 23 ივნისს დაბოძმეს მეჯლისი, რასაც რევოლუციური გამოსვლები მოჰყვა.

XXს. 20-იანი წლებიდან ირანს შეექმნა დამოუკიდებელი სახელმწიფოს განვითარების პერსპექტივა. გაფორმდა ინგლის-ირანის ხელშეკრულება, მაგრამ ამავე ეტაპზე იწყება საბჭოთა რუსეთთან ურთიერთობების გაფართოება.

1921 წლის 26 თებერვალს საბჭოთა რუსეთსა და ირანს შორის დაიდო ხელშეკრულება, რასაც მოჰყვა საბჭოთა იდეოლოგიის მატარებელი თანამდებობის პირების დანიშნაობა. ერთ-ერთი იყო რეზა-ხანი, რომელსაც რესპუბლიკური მმართველობის დროს პრეზიდენტის სავარძელში თითქოს ვერავინ შეეცდილებოდა, მაგრამ 1924 წლის მარტში მან ზურგი შეაქცია რესპუბლიკური მმართველობის შემოღების მომხრეებს.

1925 წლის 31 ოქტომბერს მეჯლისის გადაწყვეტილებით გაუქმდა ყაჯართა დინასტია, ხოლო ქვეყნის დროებითი გამგებლობა რეზა ხანს გადაეცა. იმავე წლის 12 დეკემბერს მოწვეულ იქნა ქვეყნის პირველი დამფუძნებელი კრება, რომელმაც რეზა ხანი ირანის შაჰად გამოაცხადა. ამ დინასტიას **ფეჰლევის დინასტია** ეწოდა.

მისი სახელმწიფო პოლიტიკა ხელს უწყობდა კერძო საკუთრების განვითარებას და მიწაზე კერძო საკუთრების სამართლებრივ განმტკიცებას. რეზა ხანი ცდილობდა არ გაეღიზიანებინა საბჭოთა კავშირი და თითქოს ასრულებდა კიდევ 1921 და 1927 წლებში დადებულ ხელშეკრულებებს, მაგრამ როცა ქვეყანა ფეხზე დადგა, 30-იანი წლებიდან მან ორიენტაცია გერმანიაზე აიღო.

მონარქს შემდგომ ეტაპზე გარკვეული ლავირება სჭირდებოდა ხელისუფლებაში. 1962 წლის მიწის რეფორმას და ე.წ. „თეთრ რევოლუციას“ საზოგადოების სოციალ-ეკონომიკური სტრუქტურის შეცვლა მოჰყვა. ეს ახალი სოციალური ძალების ფორმირებას მოასწავებდა, რაზე დაყრდნობითაც შესაძლებელი გახდებოდა მმართველობის მონარქიული ფორმის შენარჩუნება. მაგრამ 60-იანი წლებიდან ირანის სახელმწიფოს ისტორიაში იწყება არატრადიციული მმართველობის ფორმის დამკვიდრება.

„ისლამური მმართველობის სისტემის“ ანუ „ისლამური სახელმწიფოს“ სტრუქტურული მოდელის თეორიული მოცემულია აიათოლა ხომეინის¹ ნაშრომებში, რომელიც 1971 წელს გამოქვეყნდა „ისლამური რესპუბლიკური მმართველობის“ სახელწოდებით. ისლამურ რესპუბლიკაში ავტორი გულის-

¹ ხომეინი რუხოლა მუსავი — დაიბადა 1898წ., სხვა მონაცემებით 1900 ან 1903წწ. ირანის ისლამური რესპუბლიკის ხელმძღვანელი (აიათოლა — შიიტთა უმაღლესი სასულიერო წოდება) გადასახლებულია 1964წ. ერაყში, ხოლო შემდგომ საფრანგეთში. 1973 წელს (თებერვალი) დაბრუნდა ირანში და სათავეში ჩაუდგა რევოლუციას, რის შედეგად შახის რეჟიმი დაეცა. ასე ჩამოყალიბდა ირანის ისლამური რესპუბლიკა.

ხმოვდა ფორმით თანამედროვე, შინაარსით ისლამურ დოგმებზე დაფუძნებული სახელმწიფო მმართველობას, როდესაც ხელისუფლების ორგანოების არჩევითობა შეხამებული იქნებოდა თეოკრატიულ მმართველობასთან.

ქმნიდა რა მომავალი „ისლამური რესპუბლიკის“ მოდელს, ხომეინი გამოჰყოფდა სახელმწიფო ხელისუფლების სამ ორგანოს, რომლებსაც უნდა დაფუძნებოდა ისლამური მმართველობა: **შარიათის საფუძველზე გადამწყვეტილებათა მიღება, სათათბირო და აღმასრულებელი ჯგუფები**. გადამწყვეტილებათა მიმღებ ჯგუფს საკანონმდებლო ხელისუფლება ანუ დამფუძნებელი კრება წარმოადგენდა, რომელიც გადამწყვეტილებას ფათვის სახით იღებდა. სათათბირო ჯგუფის როლი მეჯლისის ეკისრა, ხოლო აღმასრულებელ ჯგუფში მინისტრთა კაბინეტი იგულისხმებოდა. აიათოლა ხომეინის მოდელში ცალკე არ არის გამოყოფილი სასამართლო ხელისუფლება, ვინაიდან იგულისხმება, რომ მართლმსაჯულება უნდა ხორციელდებოდეს მხოლოდ და მხოლოდ შარიათის კანონებით, რაც გამორიცხავს საერო სასამართლოების არსებობას.

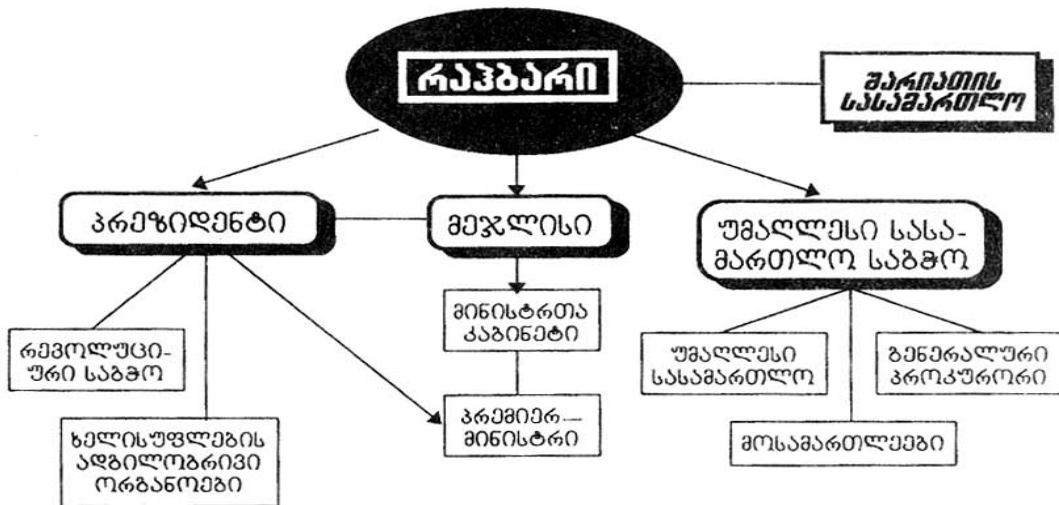
ირანის რევოლუციის შემდეგ, 1979 წლიდან ჩამოყალიბდა რევოლუციური ხელისუფლების გარკვეული სისტემა რევოლუციური კომიტეტების, „ფასდარების“ რაზმების, რევოლუციური ტრიბუნალების, საბჭოების სახით. საბჭოთა სოციალისტურმა იდეოლოგიამ ირანში მიმდინარე მოვლენებზე ინტერვენციული დანოლა დაიწყო და შეეცადა რევოლუციის შედეგები საბჭოურ სისტემაში მოექცია. მაგრამ ეს მცდელობა კრახით დამთავრდა.

1979 წ. 30-31 მარტს მოენყო რეფერენდუმი: მონარქია თუ ისლამური რესპუბლიკა, რეფერენდუმი რევკომების მეშვეობით ჩატარდა. 1 აპრილს ირანი ისლამურ რესპუბლიკად გამოაცხადეს. ახალი კონსტიტუცია კი, რომელშიც ირანის ისლამური რესპუბლიკის სამართლებრივი საფუძვლებია ჩამოყალიბებული, 1979წ. დეკემბრის რეფერენდუმით არის მიღებული და მასში იურიდიულად განმტკიცდა სახელმწიფო წყობილების კლერიკალური ხასიათი. კონსტიტუციამ მონარქიის ავტოკრატიული რეჟიმის ნაცვლად ისლამური ლიდერების ხელმძღვანელობა დააკანონა.

„ველაიეთ-ე ფაკიჰის“ ანუ თეოკრატიული სახელმწიფო მმართველობის ინსტიტუტი, რომელიც პირველად ირანის ისლამურ რესპუბლიკაში დაკანონდა, წარმოადგენს „მეთორმეტე იმამის“ ხელახალ გამოცხადებამდე შიიტური თემის მართვის „ისლამური მმართველობის წესის“ ხომეინისეული კონცეფციის პრაქტიკულად ხორცმესხმას. იგი მიზნად ისახავს ჯერ კიდევ მრავალი საუკუნის წინათ დამკვიდრებულ ისლამური ნორმების აღორძინებას და მათ საფუძველზე თანამედროვე სახელმწიფოს მართვას. „ველაიეთ-ე ფაკიჰის“ ინსტიტუტი სახელმწიფოს მართვაში გულისხმობს უმაღლეს თანამდებობის პირის — **რაჰბარის** დანესებას. კონსტიტუციის მიხედვით მას ხალხი აღიარებს წინამძღოლად, რომელიც არ გადაუხვევს „ისლამის კეთილშობილური პრინციპისაგან“. იგი სახელმწიფოს მეთაურად და ერთპიროვნ-

ნულ მმართველად ითვლება. მაგრამ კონსტიტუცია უშვებს სხვა ვარიანტსაც. როცა ვერცერთი ფაქტიზი ხალხის საერთო აღიარებას პირადად ვერ მოიპოვებს, იქმნება უმაღლესი კოლეგიური ორგანო — **შურაი-ე რაჰბარი** ანუ 3-5 კაცისაგან შემდგარი ხელმძღვანელი საბჭო.

ირანის სახელმწიფო წყობილება 1979 წლის კონსტიტუციით



ამგვარად “ისლამური კონსტიტუციის” მიღების შემდეგ ჩამოყალიბდა სრულიად ახალი ტიპის პოლიტიკური სისტემა. პრაქტიკაში განხორციელდა აიათოლა ხომეინის მიერ შემუშავებული ისლამური რესპუბლიკის წყობილების დამყარების უნიკალური გეგმა.

რაჰბარი სახელმწიფო მართვის ფუნქციების შესრულებაში უშუალოდ ეყრდნობა **სამეთვალყურეო საბჭოს** (შურაი-ე ნეგაჰბან). კონსტიტუციის თანახმად სამეთვალყურეო საბჭო იქმნება „ისლამური ნორმების და ძირითადი კანონის დაცვის მიზნით“, როცა ისლამურ ტრადიციებს შეესაბამებოდეს პარლამენტისაგან მიღებული ყველა კანონი და გადაწყვეტილება. იგი 12 კაცისაგან შედგება. უფლებამოსილების ვადა 6 წელია. პარლამენტი თავის უფლებამოსილებას სამეთვალყურეო საბჭოს შექმნამდე ვერ განახორციელებს. პარლამენტის ყველა კანონი და დადგენილება სამეთვალყურეო საბჭოს ეგზავნება საბოლოო განხილვა-დამტკიცებისათვის. ეს უკანასკნელი ვალდებულია 10 დღის ვადაში შეისწავლოს თუ რამდენად უპასუხებს მიღებული დოკუმენტი ისლამურ ტრადიციებს, წინააღმდეგ შემთხვევაში, მას უფლება აქვს ხელმეორედ განსახილველად პარლამეტს ხელახლა დაუბრუნოს დოკუმენტი. თუ შემდეგშიც სამეთვალყურეო საბჭომ მეჯლისის მიერ მიღებული კანონი ტრადიციებისა და კონსტიტუციის შესატყვისად არ მიიჩნია, მას ვე-

ტოს ადებს, ხოლო თუ კანონი ისლამური განაწესების შესაბამისად სცნო, იგი ძალაში შედის ხელმძღვანელისაგან დამტკიცების შემდეგ. ამგვარად აიათო-ლა იმამ რუჰოლა ხომეინიმ შეიმუშავა, მეცნიერულად ჩამოაყალიბა და პრაქ-ტიკაში განახორციელა “ისლამური მმართველობის პროექტი” [მხედველობა-შია აიათოლა ხომეინის წიგნი “ისლამური რესპუბლიკის მმართველობა”, რო-მელიც გამოიცა ქალაქ ნაჯაფში 1971 წელს].

“ისლამურმა კონსტიტუციამ” ნიადაგი მოამზადა ეფექტიანი პოლიტი-კური გადაწყვეტილებების მიღების ყველა ეტაპზე – საზოგადოების თითოე-ული წევრის ასეთი მონაწილეობისათვის, რომ ადამიანის სრულყოფის გზაზე თითოეული მათგანი თავისი თავის სრულყოფილი ბატონ-პარტონი გახდეს. [იხ.: გურგენიძე ვ. პ., გურგენიძე მ. ვ., ურთმელიძე თ. რ. “ირანის ისლამური რესპუბლიკის კონსტიტუციური სამართალი და პოლიტიკურ-რელიგიური ინსტიტუტები” თბ., 2010, გვ. 41].

“ისლამურ კონსტიტუციაში” აღნიშნული მმართველობის შესახებ წე-რია : “ეს იქნება დედამიწაზე ჩაგრულთა მმართველობის განხორციელება გვნადს, რომ წყალობა ვუყოთ ამ ქვეყანაზე დაუძლურებულთ, იმამებად ვაქცევთ მათ, მემკვიდრეებად დავადგენთ მათ”. [იხ.: ირანის ისლამური რეს-პუბლიკის კონსტიტუცია , გვ. 11 რომელიც ციტირებულია ყურანიდან].

ახალი კონსტიტუციით ერთპალატიანი საპარლამენტო მმართველობა იქნა შემოღებული.

კონსტიტუციის თანახმად ირანის რესპუბლიკის **პრეზიდენტი** მეორე სა-ფეხურზე დგას რაჰბარის (ხელმძღვანელი) შემდეგ. იგი კოორდინაციას ამყა-რებს სახელმწიფო ხელისუფლების ორგანოებს შორის; ხელს აწერს და მთავ-რობას შესასრულებლად გადასცემს პარლამენტისაგან მიღებულ ყველა დო-კუმენტს; წამოაყენებს კანდიდატურას პრემიერ-მინისტრის პოსტზე; ხელს აწერს უცხოეთის სახელმწიფოებთან დადებულ ხელშეკრულებებს, კონვენ-ციებს და შეთანხმებებს იმის შემდეგ, რაც მას პარლამენტი დაამტკიცებს; ამ-ტკიცებს მთავრობის მიერ მიღებულ დადგენილებებს და ინსტრუქციებს, ან განმეორებით განხილვისათვის უკან აბრუნებს მათ. თავისი შეხედულებისა-მებრ, იწვევს მინისტრთა კაბინეტის სხდომებს; გადასცემს და იღებს დიპლო-მატიურ წარმომადგენელთა რწმუნების სიგელებს; გამოაქვს გადაწყვეტილე-ბა მოქალაქეთა დაჯილდოების შესახებ.

მთავრობას ხელმძღვანელობს **პრემიერ-მინისტრი**. ისევე, როგორც მონარქიული მმართველობის დროს, მინისტრთა კაბინეტი ანგარიშვალდე-ბულია მეჯლისის წინაშე. პრემიერ-მინისტრის კანდიდატურა შეირჩევა პრე-ზიდენტის მიერ. რაჰბარი საბოლოოდ ამტკიცებს ამ კანდიდატურას, ხოლო შემდეგ ნდობის ვოტომის საკითხს პარლამენტი განიხილავს.

ირანის ისლამურ რესპუბლიკაში აღდგენილია შარიათის სასამართლო და იგი გამოცხადებულია მართლმსაჯულების დამოუკიდებელ ორგანოდ,

რომელიც „ისლამური სამართლიანობის საფუძველზე იცავს საზოგადოებისა და პიროვნების უფლებებს“.

სასამართლო ხელისუფლების უმაღლესი ორგანოა უმაღლესი სასამართლო საბჭო (შურაი-ე ალიე-ყაზაი), რომელსაც 5 წლით ირჩევენ. საბჭო 5 წევრისაგან შედგება: თავმჯდომარე, გენერალური პროკურორი და სამი ისლამური კანონის მცოდნე, რომელთაც ქვეყნის მოსამართლეთა შემადგენლობიდან ირჩევენ.

ისლამური რესპუბლიკის იუსტიციის მინისტრი სასამართლო ორგანოების საქმიანობას უთანხმებს საკანონმდებლო და აღამსრულებელი ხელისუფლების ორგანოებს. იგი სხვადასხვა ინსტანციის მოსამართლეებად ნიშნავს სათანადო კომპეტენციის მქონე პირებს, რომელთაც უმაღლესი სასამართლო საბჭო შეარჩევს. მათ საბოლოოდ პრემიერ-მინისტრი ამტკიცებს. მუსლიმური მართლმსაჯულების აღსრულებას კონტროლს უწევს **უმაღლესი სასამართლო** (დივან-ე ალიე ქეშვარ), რომლის თავმჯდომარეს, ისევე როგორც გენერალურ პროკურორს, სახელმწიფოს მეთაური (რაჰბარი) ნიშნავს ხუთი წლის ვადით უმაღლესი სასამართლო საბჭოს რეკომენდაციით. ამ პოსტებზე მხოლოდ უმაღლესი რანგის სასულიერო პირები ინიშნებიან.

სასამართლო პროცესი საჯაროა, გარდა იმ შემთხვევებისა, როცა განიხილება ოჯახის, ზნეობრივი, ინტიმური ან პიროვნებათა სადავო საქმეები. ღია და დახურული პროცესის მონყობის საკითხი მომჩივანი და მოპასუხე მხარეების მოთხოვნის საფუძველზე წყდება.

მოსამართლემ თავი უნდა შეიკავოს სახელმწიფო ხელისუფლების ორგანოების მიერ გამოცემული ისეთი კანონებისა და დადგენილებების შესრულებისაგან, რომლებიც ეწინააღმდეგება ისლამურ კანონებს და ტრადიციებს.

ცალკე არსებობს **სამხედრო ტრიბუნალი**, რომელიც განიხილავს სამხედრო მოსამსახურეების, პოლიციისა და ჟანდარმერიის თანამშრომლების და ისლამური რევოლუციის „გუშაგთა კორპუსის“ პირადი შემადგენლობის მიერ სამსახურებრივი მოვალეობის შესრულების დროს ჩადენილ დანაშაულებებს. ტრიბუნალები პოლიტიკურ დანაშაულებასაც იხილავენ. პოლიტიკური დანაშაულის ხასიათს სახელმწიფო „ისლამური ტრადიციების საფუძველზე“ განსაზღვრავს (პოლიტიკურ საქმეებს საერო სასამართლოებიც განიხილავენ). კონსტიტუცია პოლიტიკურ დანაშაულად მიიჩნევს ყველა ქმედებას, რომელიც ოფიციალურ რელიგიას და მასზე დაფუძნებულ სახელმწიფო წყობილებას ეწინააღმდეგება. ამგვარად, ჩვენ სრულიად მართებულად მიგვაჩნია პოლიტიკურ და სამართლებრივ მეცნიერების ტერმინთა ბრუნვაში ისეთი ტერმინის შემოღება, როგორიც არის „აღმოსავლური ტიპის კონსტიტუციონალიზმი“. გარდა ამისა, დამტკიცებულად მიგვაჩნია ის ფაქტი, რომ თანამედროვე ირანში ძლიერია კონსტიტუციონალიზმისა და პარლამენტარიზმის ტრადიციები, სადაც ეფექტურად მოქმედებენ პოლიტიკური და რელიგიური ინსტიტუტები.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. გვილავა ო. - გვილავა ო. ირანის მთავრობის ცენტრალიზაციის პოლიტიკა და მომთაბარე ტომების პრობლემა. თბ., 1981წ.
2. გურგენიძე ვ. პ., გურგენიძე მ. ვ., ურთმელიძე თ. რ. ირანის ისლამური რესპუბლიკის კონსტიტუციური სამართალი და პოლიტიკურ-რელიგიური ინსტიტუტები. თბ., 2010წ.
3. გურგენიძე ვ. პ., გურგენიძე მ. ვ. თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის სამართლებრივი საფუძვლები. თბ., 2012წ.
4. ჭიპაშვილი გ. - ჭიპაშვილი გ. ირანის სახელმწიფო წყობილება. თბ., 1990წ.
5. Резников А.В. - Резников А.В. Падение шахского режима. М., 1993.
6. Алиев С.М. - Алиев С.М. Разработка и принятие конституции Исламской республики Иран. М., 1999г.
7. Скляр П.Г. - Скляр П.Г. Становление новых органов власти в иране (1978-1981гг), Сборник «Иран: История и современность». М., 1989г.
8. Mortera Motabari - Mortera Motabari/ The nature of the islamie Revolution. L. 1985.

مشروطیت در ایران و نهادهای سیاسی - مذهبی"

نویسنده: دکتر واژا گورگانیძე²

این مقاله به بررسی مسائل مربوط به توسعه فرایند مشروطیت در ایران پرداخته است. نویسنده در جزئیات، موضوع نوسازی ایران را مورد بحث قرار داده و نه تنها در زمینه سیاست، بلکه در زمینه قانون اساسی نیز به کند و کاو پرداخته، قانون اساسی ایران را در خلال سال های 1907-1979 مورد تجزیه و تحلیل قرار داده است. بررسی نهادهای سیاسی و حقوقی و توسعه واقعی مشروطیت در ایران، هدف اصلی این مقاله است.

V.P. Gurgenidze

Constitutionalism and Political-religious Institutions of Iran

The article presents the discussion to the development of constitutionalism in the Islamic Republic of Iran. The author analyses the theme of Iran modernization not only in the direction of politics, but also in the field of constitutional law. The arguments are based on the analysis of Persian constitutions of 1907 and 1979 years. The article also covers the issues concerning political and juridical institutions of Iran. The author also makes conclusions about the real development of eastern constitutionalism in Iran.

В. П. Гургенидзе

Конституционализм и политико-религиозные институты Ирана

В статье рассматриваются вопросы развития конституционализма в исламской республике Иран. Автор подробно освещает тему модернизации Ирана в сфере не только политики но и в сфере конституционного права. Аргументированное изложение темы автор осуществляет на фоне анализа содержания двух: 1907 года и 1979 года конституций Ирана. В статье подробно рассматриваются политические и правовые институты страны, а также делается вывод о реальном развитии восточного типа конституционализма в Иране.

². استاد دانشگاه بین المللی قفقاز.

ვლადიმერ ვახტანგაძე

რელიგიური ცხოვრება და ოჯახი

თანამედროვე კაცობრიობა მართლაც რომ გამორჩეულია თავისთავადობითა და იმ პრობლემათა მთელი რიგით, რომელმაც ესოდენი გამოვლინება ჰპოვა ჩვენს დროში. ჩვენ ვცხოვრობთ ეპოქაში სადაც ყალიბდება ახლებული ურთიერთობები, არამარტო პიროვნებებსა და ინდივიდებს შორის არამედ კულტურათა, ცივილიზაციათ ერთა თუ რელიგიურ აღმსარებლობათა შორისაც. ტექნოლოგიურმა წინსვლამ ხელი შეუწყო, დროსა და სივრცეში, ადამიანთა შორის ურთიერთობათა კიდევ უფრო მეტ დაახლოებას. ტექნიკურმა პროგრესმა, ერთი შეხედვით დააჩქარა საზოგადოებაში პრობლემების მოგვარება, როგორც ყოფითი ასევე კულტურულ-სოციალური თუ პოლიტიკური, გნებავთ აღმსარებლობითი თვალსაზრისითაც. თანამედროვე ეპოქაში მცხოვრებ ადამიანებს აღარ გვიხდება წლები-სა და თვეების განმავლობაში მოგზაურობა იმისათვის რომ ერთმანეთს ხმა მივანვდინოთ.

კომპიუტერულმა პროგრამებმა, თამამად შეიძლება ითქვას, მოშალა საზღვრები ჩვენს პლანეტაზე. აღარ არსებობს ადამიანისათვის მიუწვდომელი აღარაფერი. დედამიწის ერთი კუთხიდან მეორე კუთხეში, სულ მარტივად შეიძლება ახლობლისა თუ საინტერესო ადამიანის ნახვა.

კაცობრიობის ინტელექტუალურმა განვითარებამ და ტექნოლოგიურმა მიღწევებმა გადალახა ყველანაირი ჩარჩო, ყველანაირი საზღვარი და უფრო მეტიც, ტექნიკური საშუალებებით თვით სამყაროს ყოფითი, მინიერი ზღვარიც კი გადალახულია. ადამიანი გასცდა დედამიწას, გავიდა კოსმოსში, სპეციალური აპარატების საშუალებით თანდათანობით ხდება შესწავლა სხვა პლანეტებისა. ერთი შეხედვით აღარ არსებობს არაფერი რაც ადამიანისათვის, მიუღწეველი იქნება. დღევანდელი ადამიანი ცხოვრობს ტექნოლოგიურ ეპოქაში. ეპოქაში სადაც ყოველი ნაბიჯი, ყოველი ამოსუნთქვა და ადამიანის ფიზიკური ჯანმრთელობაც კი თვით ადამიანის მიერ გამოგონილ ტექნიკურ საშუალებებზეა დამოკიდებული.

ამ ყოველივეს, ერთი შეხედვით, ცივილიზებული მსოფლიოსთვის მხოლოდ სიკეთის მოტანა უნდა განეპირობებინა, რაც გარკვეულწილად მოხდა კიდევ, თუმცა მატერიალურ კეთილდღეობასთან ერთად სულიერმა პრობლემებმაც იჩინა თავი. ღვთის მიერ ბუნების ნაწილად და უფრო მეტიც, ბუნების გვირგვინად შექმნილი ადამიანი, რომელსაც უნდა ებატონა ყოველივეზე რაც ღმერთმა მისთვის შექმნა, რის მთავრადაც იგი დაადგინა გახდა დამოკიდებული მის მიერვე შექმნილ, სუბსტანციურად არ არსებულ მატერიალურ ნივთზე. მატერიალურზე მიჯაჭვულობა საუკუნეთა მანძილზე აღაშფოთებდა რელიგიურ ცნობიერებას, მორწმუნე საზოგადოებას, საზოგადოების იმ ნაწილს რომელიც აცნობიერებდა რომ უპირველეს-

სი და უმთავრესი ადამიანში არის სული. ის სულიერი, მორალური და ზნე-ობრივი ზოგადსაკაცობრიო ღირებულებები რომლის სათავეც ყოვლად კეთილი ღმერთია. ასე გრძელდება დღემდე ჭიდილი ორ ძალას შორის. ერთ მხარეს არის ძალა რომელიც ადამიანს პირდება საუკუნო სიხარულს ხოლო მეორე ყოფით წუთიერ კეთილდღეობას, ამქვეყნიურ ბედნიერებას, რის სანაცვლოდაც უმრავლეს შემთხვევაში პიროვნებებისგან მოითხოვს მსხვერპლს და ეს მსხვერპლი ძალზედ დიდია, შეიძლება ითქვას ყველაზე უფრო დიდი რაც შეიძლება გააჩნდეს ადამიანს-მისივე სული.

როდესაც ქვეყნიერების შექმნა დაასრულა ღმერთმა, გვირგვინად შესაქმნისა დაბადა ადამიანი, რომელიც იქმნა დადგენილი მთელი შექმნილის გამგებლად. თუმცა ნაკლულევანებას სამოთხეში მყოფი ადამიანიც განიცდიდა, მიუხედავად საღმთო ნეტარებისა ადამს აკლდა რაღაც რისი შევსებაც ესოდენ აუცილებელი შეიქმნა უზენაესი ქმნილებისათვის: “და თქვა ღმერთმა არაა კარგი ადამის მარტოობა! შევუქმნათ მას შესაფერისი შემწე” (დაბ: II, 18) არა უბრალოდ შემწე არამედ შესაფერისი, რომელიც გაიზიარებდა ადამის სიხარულს, იმ სიხარულს რომელიც გამონვეული იყო ღმრთაებრივი დიდების ჭვრეტით. ადამისათვის შემწედ მოვლენილი ქალი უნდა გამხდარიყო მისი ნაწილი, მისი სისრულის სახე. ასე უგალობა ადამმა ღმრთის მიერ მისთვის ბოძებულ უმაღლეს ჯილდოს “ეს ძვალი ჩემს ძვალთაგანია, ეს ხორცი ჩემს ხორცთაგანია და ენოდოს მას დედაკაცი რადგან კაცისაგანაა გამოღებული იგი” (დაბ: II, 23) ასე შეიქმნა ღმრთის მიერ პირველი ოჯახი, რომლის მისიაც ღვთაებრივ ნეტარებაში წარმატება და სრულქმნილებისაკენ სწრაფვა იყო. სწორედ ადამისა და ევას, პირველი ცოლ-ქმრის ოჯახი იქნა სახედ მოცემული მთელი კაცობრიობისათვის.

დღევანდელ დღეს, ისევე როგორც ყველა დროს, ძალზედ აქტუალურია ოჯახური ცხოვრება და ის პრობლემები რომელნიც ასე აწუხებს მსოფლიოში არსებულ არაერთ ოჯახს. ჩვენ ყოველდღე ვხდებით მონმენი იმისა თუ როგორ ინგრევა ოჯახები, როგორ უბედურდება ასობით და ათასობით ადამიანი, რომელთაც არა აქვთ გააზრებული ის პასუხისმგებლობა, რომელიც ოჯახის შექმნასთან არის დაკავშირებული. ხშირია შემთხვევა, როდესაც ორი ადამიანი ქმნის ოჯახს თუმცა ვერ აცნობიერებენ ღვანლსა და სიმძიმეს, რომელიც თან ახლავს ოჯახურ ცხოვრებას. ცოლ-ქმრული ცხოვრება პირველყოვლისა ეს არის ჯვარი, მოვალეობათა მთელი მწყობრი. რომელიც ადამიანმა უნდა ატაროს მთელი ცხოვრების მანძილზე. რჯულისმიერი ოჯახი როგორც საღმრთო კურთხევის აღსრულება არის ერთერთი უმთავრესი და ფაქიზი საკითხი, ქრისტიანთა ყოველდღიურ ყოფაში. მეუღლეები, მოციქულ პავლეს თქმით ერთმანეთს “თანანადებსა პატივსა მისცემდენ” რადგან ეს საიდუმლოებითი ერთობა, რომელიც ორი პიროვნების ერთ სხეულში დაურღვეველი მთლიანობის სახე. ღვთაებრივი პავლეს სწავლებით მამაკაცისა და ქალის ერთობა არის დაურღვეველი სიმრთელე რომლის შემაკავშირებელიც არის ღმერთი. მოცი-

ქულის თქმით ქორწინებულებს ღვთისაგან აქვთ ნაბრძანები საუკუნოვანი ერთობა, ერთობა რომელიც აღესრულება ქრისტეს წმინდა წიაღში.

მატერიალური ყოფით შეჭირვება ხშირ შემთხვევაში არის ერთ-ერთი საბაბი, ოჯახების ნგრევისა, მაგრამ ამასთან ერთად და უმთავრესად ღვთისადმი უნდობლობა, ღვთის ურწმუნოება არის ყველა უბედურების სათავე. თანამედროვე ეპოქაში იზრდება მოთხოვნილებები, მინიერი ყოფისათვის საჭირო ვალდებულებები ერთი ორად ფართოვდება, მაგრამ რაც უცვლელი რჩება პროვნებაში არის ადამიანის შინაგანი დამოკიდებულება წარუვალ ღირებულებებისადმი.

პავლე მოციქულის სწავლებით, იმ შემთხვევაში თუ კი ქმარი ან ცოლი ურწმუნოა მეუღლემ უნდა იტვირთოს იგი, აღმსარებლობითი გულჩინობა არ არის საბაბი ოჯახების ნგრევისა რადგან ოჯახი არის უმაღლესი მონაპოვარი ადამიანის ცხოვრებაში. მოციქულისვე თქმით თუ კი ქმარს ურწმუნო ცოლი ეყოლება არ უნდა გაშორდეს და პირიქით. რადგან მორწმუნე მეუღლესთან თანაცხოვრება შესაძლებელია გახდეს ადამიანის გადარჩენის და მარადიული სიცოცხლის საწინდარი.

ქრისტიანთა ცხოვრებაში უაღრესად დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ოჯახის შექმნის იმ ტრადიციას რომელიც საუკუნეთა განმავლობაში არსებობდა. წმინდა ბასილი დიდი თავის 38-ე კანონში ბრძანებს: “მამის ნებართვის გარეშე გათხოვილი ქალები სიძვის ცოდვაში არიან, თუმცა მშობლებთან პერიგების შემდეგ ვფიქრობ ვითარება განკურნებადია. [დიდი სჯულის კანონი თბ 1987 გვ. 413] ეს კანონი მთლიანად ეფუძნება იმ ურთიერთობებს რომელსაც ბუნება და საღმთო რჯული განსაზღვრავდა საუკუნეთა განმავლობაში მშობლებსა და შვილებს შორის ურთიერთობის კუთხით. თვითონ ის ფაქტი, რომ ეკლესიის ბურჯი, ბასილი კესარიელი სიძვის ტოლფას შეფასებას აძლევს მშობლებთან შეუთანხმებელ ქორწინებს ცხადყოფს და ასაჩინოებს თუ რაოდენ დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ადამიანის ცხოვრებაში ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი გადაწყვეტილების ჟამს მშობლების ნებართვას. ადრეულ საუკუნეებში ქრისტიანებს ქორწინებისათვის ნებართვა უთუოდ ეპისკოპოსისაგან უნდა მიეღოთ. მოციქულთა სწავლება ცოლისა და ქმრის მოვალეობათა შესახებ ადასტურებს თუ რამხელა პატივს სცემდნენ ისინი ამ საიდუმლოს. წარმართებისგან განსხვავებით, სადაც ქორწინება ნაკლებად პატივსაცემი იყო. ქრისტიანებს ეკლესიის მიერ კურთხეულ საქორწინო კავშირი ქრისტეს ეკლესიასთან მარადიული კავშირის სახედ მიაჩნდათ. ცოლ-ქმარს ერთობით უნდა ემსახურათ ღვთისა და ერთმანეთისათვის და ურთიერთს ქრისტეს წმინდა მცნებათა აღსრულებაში დახმარებოდნენ. ეს ურთიერთვალდებულებები მარადიულია რადგან სათავეს ღვთის მცნებებიდან იღებს. საღმთო კურთხევის წარუვალობა და მარადიულობა არის დღესაც განპირობებული დაურღვეველი ერთობისა. იმ რწმენის საფუძველზე, რომ მინიერი ცხოვრება მხოლოდ დასაწყისია მარადიულისა და მისთვის მზადებაა, ნებისმიერი სახის

ოჯახურმა მხოლოდ ურთიერთობამ და მოვალეობამ ქრისტიანულ ზნეობაში ახალი, უფრო დიდი მნიშვნელობა შეიძინა. ქრისტეს მცნებებით მაცხოვრებელი საზოგადოება დრესაც გულწრფელად აღასრულებს უფლის მცნებას: “შეიყვარეთ ერთმანეთი ისე როგორც მე შეგიყვარეთ თქვენ.” და ეს სიყვარული პირველ ყოვლისა ოჯახურ ურთიერთობებში ისხამს ხორცს, იძენს ცხოველმყოფელობის ძალას, იმ ძალას რომელიც არის საბოლოოდ მიმყვანებელი მარადიულ სიცოცხლეში. კაცობრიობის არსებობის ყველა ეპოქაში ერთერთი ყველაზე უფრო მტკივნეული საკითხავი იყო და რჩება, ის ადამიანური ურთიერთობები რომელიც ყალიბდება პიროვნებათა შორის. ეს პრობლემა კიდევ უფრო მძლავრად იჩენს თავს ორი ადამიანის “ერთ სხეულში შეერთების” პირველნამიდანვე არა იშვიათად ადამიანის სულში აღძრული შფოთი, რომელიც თავად ამ პიროვნების სრულყოფის გზაზე სვლის დაბრკოლების უპირველესი პრობლემაა, გამოვლინებას ჰპოვებს მასთან ყველაზე უფრო ახლო მდგომი ადამიანის წინააღმდეგ. თანამედროვე ყოფაში ქალისა და მამაკაცის ურთიერთობები კიდევ უფრო სხვა კუთხით იხილვება, კიდევ ეს იყო წარსულ ეპოქაში, თუმცა რაც უცვლელი უნდა დარჩეს არის საღმრთო სწავლება, ბიბლიური ჭეშმარიტება, რომელიც ცოლქმრული ვალდებულებებისა და უძლეველი ოჯახური ერთობის საწინდარია. მოციქულთა წერილებისა და ბიბლიის წიგნების მონოდებათა კვალდაკვალ ვნახოთ ის ურთიერთვალდებულებები რომელიც ცოლქმარს ერთმანეთისა და შესაბამისად საზოგადოების წინაშე აკისრიათ. საღვთო სწავლებით ამ ურთიერთობებში განსაკუთრებულია ქალის ადგილი, განუსაზღვრელად დიდია მისი როლი მტკიცე ოჯახური ყოფის თვალსაზრისით. ქალის უმანკოება და სინმინდე (ისევე როგორც მამაკაცისა) არის მტკიცე საფუძველი ძლიერი ოჯახისა, პავლე მოციქულის თქმით “ცოლსა ქმარი იგი თანანადებსა პატივსა მისცემდინ ვითარცა ცოლქმარსა” (1კორ. 7.3) იგივე მოციქული თავის მონაფეს, ტიტეს მოუწოდებს: “რაიგა განაბძნობდენ ჭაბუკთა მათ ქმართმოყვარეყოფად.” (ტიტ. II.4) ცოლების ქმრებისადმი მორჩილების შესახებაც გვასწავლის პავლე “ცოლნი დაემორჩილენით თვისთა ქმართა, ვითარცა იგი სათნო არს უფლისა,” მაგრამ ამასთანავე მოუწოდებს მამაკაცებსაც “ქმართა გიყვარდედ ცოლნი თვისი და ნუ განჰმწარდებით მათ მიმართ” (კოლ.3.18,19) მორწმუნე ქალის საქციელი შესაძლებელია დიდწილად გახდეს მაგალითის მიმცემა ურწმუნო ქმრისთვის, მისმა ღვთივსათნო მორჩილებამ შეიძლება წმინდა წერილს ვერ მცნობელი კაცი ჭეშმარიტების გზისკენ მოაქციოს “... ცოლები დაემორჩილონ თავიანთ ქმრებს, რათა ისინი ვინც არ ერწმუნებიათ სიტყუას, სიტყვის გარეშეგახდნენ მოგებულნი თავიანთი ცოლების საქციელით.” (I პეტრ.3,1)

ქალის სულიერი სინატიფე და მშვენიერება დაუსახავს პეტრე მოციქულს ოჯახური ბედნიერების წყაროდ, ქალის სულის სიღრმე და სინმინდე უთქვამს ოჯახის ძლიერებად: “თქვენი მშვენიერება ნუ იქნება გარეგნობა –

მოუწოდებს მანდილოსნებს, თმის ნაწნავები ოქროს სამკაულები ან ჩაცმულობა, არამედ გულის დაფარული კაცი უხრწნელ მყუდროებაში და სულის სიმშვიდეში რაც ძვირფასია ღვთის წინაშე. ღვთის მოსავი წმინდა ქალებიც ოდესღაც ასე იმკობდნენ თავს, თავიანთ ქმრებს დამორჩილებულნი, როგორც სარა დაემორჩილა და ბატონი უწოდა ბრამს, რომლის შვილებიც ხართ როცა კეთილ საქმეებს აკეთებთ და არფრის შიში არ გაკრთობთ” (1 პეტ. 3,3-7) როგორც ყოველთვის აქაც წმინდა წერილი არა მარტო მანდილოსნებს არამედ მათ მეუღლეებსაცსაც შეაგონებს რათა არანაირი მიკერძოება ან თვალნებით, ცალმხრივი გამოვლინება ჰპოვოს საღმრთო მოძღვრებამ: “თქვენც ქმრებო, გონიერულად მოეპყარით ცოლებს, როგორც უუძღურეს ჭურჭელს, პატივი ეცით როგორც სოცოცხლის მადლის თანამემკვიდრებს რათა ღოცვა არ დაგიბრკოლდეთ.” (1 პეტ. 3,5 - 7)

კაცობრიობის ისტორიის მანძილზე ქალი ყოველთვის იყო და რჩება დღესაც მამაკაცის სისრულის უმაღლეს წერტილად, სწორედ კაცის სრულყოფილებისათვის შექმნა ღმერთმა მისი შემწე, რომელმაც თავისი გონიერებითა და წმინდა ცხოვრებით უნდა წარმართოს ოჯახური ყოფა. თუკი სოლომონს დავესესხებით ვიტყვი, რომ “გონიერი ცოლი უფლისაგანაა,” მისი საბოძვარია ერთგულთათვის (სედრ. იგავ. 19,14) და “ვინც კარგი ცოლი ჰპოვა, მან სიკეთე ჰპოვა უფლისაგან მადლი მოიხვეჭა” (იგავ. 18,22) მინიერი ცხოვრების დღეგრძელობად, ბიბლია, მშობლების პატივისცემის გვერდით კარგ ცოლს ასახელებს, რომელიც არის მამაკაცის ბედნიერების წყარო, წყარო ადამიანის ყოფიერების სიმშვიდის. “კეთილი ცოლი ქმრას აბედნიერებს და აორმაგებს მისი დღეების რიცხვს, სათნო ცოლი ქმრის სიხარულია და სიმშვიდით აღავსებს მის წლებს, კეთილი ცოლი კეთილი ხვედრია წილად რომ ხვდება უფლის მოშიშს.” ისევე როგორც ყველა მოვლენასა თუ ფაქტს, ადამიანის ცხოვრებაში, რომელსაც შეუძლია პიროვნების ბედნიერების საფუძველი გხდეს აქვს თავის უარყოფითი მხარეც, არა თუ თვითონ ამ მოვლენას არამედ მის საწინააღმდეგოდ განვითარებულ ქმედებას. ერთის მხრივ თუ კარგი ცოლი ან ქმარი ადამიანის ბედნიერების საწინდარია, მეორეს მხრივ არა ღვთისწიერი მეუღლე არის სულის სიმწარე, ჯოჯოხეთის ცეცხლი გაუნელებელი. კვლავ წმინდა წერილს მოვუსმინოთ “ბოროტი ცოლი ქმრის ძვლების დამლპობელია, ასეთთან ცხოვრებას უდაბნოში ცხოვრება ჯობს ღომთან და გველეშაპთან” (ბიბლია, საქართველოს საპატრიარქოს გამოცემა 1989წ. იგავ. 12,4; 21,19; 27,15. ზირ. 25,18-21-22)

ჩვენ გარკვეულ წილად ჩამოვაცალიბეთ ქალთა მოვალეობანი მამაკაცების წინაშე, წერილის კვალდაკვალ შევეცადეთ გვეჩვენებინა სახე ღვთისათნო ცოლისა რომელიც არის გვირგვინი შექმნილი სამყაროსი, საკუთარი ოჯახის. წინდი ოჯახის სარწმუნოებრივი ძლიერებისა.

რამდენიმე სიტყვით შევეხოთ მამაკაცის, ვითარცა ოჯახის თავის ვალდებულებებს მეუღლეების წინაშე. ბიბლია გვასწავლის რომ ქმარი

არის თავი ოჯახისა, საკუთარი ცოლისა (დაბ. 3,16), მაგრამ მხოლოდ სოციალური უპირატესობა არ არის ოჯახური მამაკაცის ვალდებულება, უმთავრესი მოვალეობა და პასუხისმგებლობა ქმრისა არის ოჯახის დაცვა როგორც სულიერი ისე ხორციელი განსაცდელებისაგან, “ვინც მოიყვანს ცოლს, იგი აფუძნებს საძირკველს და გამდიდრებისა და მშვიდობისათვის” (ზირ 36,26) ვკითხულობთ ბიბლიაში, მაგრამ სიმდიდრეც და მშვიდობაც არის საჩუქარი ღვთისა რომელსაც ჭირდება შენარჩუნება მისდამი გონივრული მიდგომით, რომელიც პირველყოვლისა არის მამაკაცის ვალდებულება, სიტბო და სიყვარული ქმარმა უნდა გამოიჩინოს საკუთარი მეუღლსი მიმართ არაერთგზის არის დამონმებული წმინდა წერილში. წინასწარმეტყველ შამუელს მშობლების დამოკიდებულება ურთიერთისადმი და მით უფრო მისი მამის ელკანას მზრუნველობა უშვილობით სულგამნარებული ანასადმი, ვფიქრობთ არის მაგალითი ყველა მამაკაცისათვის რომელიც უნდა იყოს შეურყეველი სიმტკიცე საკუთარი ცოლისათვის მთელი ცხოვრების განმავლობაში. აი როგორ ანუგეშებდა ელკანა ანას: “ანა რატომ ტირი? რატომ არაფერს ჭამ? გული რატომ გაქვს დამწუხრებული? განა ათ შვილს არ გირჩევენია?” შვილიერება შედეგია ოჯახური თანაცხოვრების, ქალისა და მამაკაცის სიყვარულის, იმ უთქმელი სიყვარულის, რომელიც სამოთხისეულ ჯერაც უცოდველ ყოფაში იღებს სათავეს, რომლის სინმინდევ ანგელოზებრივი ნეტარების მიწიერი გამოვლინებაა.

ოჯახური ცხოვრების სისრულის უმთავრესი ნაწილია, მშობლებისა და შვილების ურთიერთვალდებულებები. შვილი ღმერთის საჩუქარია, უძვირფასესი განძი რომელიც ადამიანმა უფრო მეტად გამდიდრებული და განღმრთობილი უნდა დაუბრუნოს არსთა გამრიგეს. ბიბლიის სწავლებით მშობლებით პირველყოვლისა უნდა შეაგონებდნენ შვილებს საღვთო სამართლიანოას, ღვთის შიშა და მწყალებასმ რათა პიროვნების სრულყოფის საქმეში დამკვიდრდეს ცოდნა ღმერთის სასწაულთა და წყალობათა შესახებ. “რათა შენ მიუთხრო შე შვილს და შვილშვილს რაც გაგიკეთე . . . რომელიც მე მოგივლინეთ და თქვენ გეცოდინებათ რომ მე ვარ უფალი” (ფან.10,2) “არ დავუმაღავ, მის სასწაულებს რაც მოიმოქმედა” (ფს. 77,4) ვკითხულობთ წმინდა წერილში, როდესაც მშობლისა და შვილების ღვთისათნო ურთიერთობებსა და სულისმიერ ერთობაზე ვსაუბრობთ, როდესაც ვცდილობთ წარმოვაჩინოთ ჩვენი, როგორც მორწმუნე საზოგადოების მიდგომა და დამოკიდებულება აღნიშნული საკითხისადმი, შეუძლებელია გვერდი ავუაროთ ბიბლიური აბრაამისა და მისი ვაჟის ისააკის ურთიერთობას. “ ძნელია ბოლომდე ჩანვდე იმ დუმილის სიღრმეს რომელსაც აბრაამი ინახავდა დილიდანვე, როცა გაემზადა, და მთელი იმ გზის მანძილზე, როცა თავისი ერთადერთი, ტავისი სიბერის ძე მიჰყავდა უფლისათვის შესაწირავად. წმინდა იოანე ოქროპირი წერს, რომ იგითიტქოს გაუუცხოვდა ადამიანურ ბუნებასმ რათა ყოველი სიბრალური და მამობრივი სიყვარული დაეთრგუნა უფლის ნების წინაშე, არც შეკითხვა, არც ყოყმანი

არც დაეჭვება უფლის სამართლიანობაში. ერთადერთი რაც შეიძლება ამოვიცნოთ ამ დუმილში, იგივე სიტყვები იქმნება, შვილებდახოცილმა იობმა რომ წარმოთქვა: “უფალმა მომცა, უფალმა წაიღო” [ზურაბ კიკნაძე, “ხუთნი გნეულის თარგმანება” თბილისი 2004წ.] მიმამთავარ აბრაამს ერთი წამითაც არ შეპარვია ეჭვი ღვთის სამართლიანობაში, ის დარწმუნებული იყო, რომ მიუხედავად საკუთარი ვაჟის შეწირვისა უფალი აუცილებლად გაამრავლებდა მის მოდგმას, თუ როგორ ეს ღვთის ყოვლისშემძლეობისათვის ჰქონდა მინდობილი. აქვე საგულისხმოა მორჩილი შვილის, ისააკის თავდამბლობა და მორჩილება მშობლისადმი თუ როგორი სიმშვიდით იხრის ქედს სრულწლოვანებას მიტანებული, ძალღონით აღსავსე ახალგაზრდა მოხუცებული მამის გაღესილი მახვილის წინაშე, მაგრამ მსხვერპლი ნაცვლად ისააკისა ღმერთმა მართლაც გამოაჩინა, შეკითხვაზე თუ სად იყო საკლავი, შვილის მამამ უპასუხა. “ღმერთი გამოაჩენს თავისთვის აღსავლენ კრავს.” (დაბ, 2, 7-8) და ეს კრავი მართლაც გამოჩნდა, რომელიც მსხვერპლად გოლგოთაზე შეეწირა მთელს სამყაროს.

აბრაამისა და ისააკის მაგალითის შემდეგ, მინდა კიდევ ერთი, ჩვენი თანამედროვეობის ნათელი მაგალითი გავიხსენოთ, რომელიც მისაბაძია ყველა ადამიანისათვის. როდესაც ყმანვილს დედა თხოვდა მამის გაღვიძებას, მორიდებითა და კრძალვით მიდიოდა ბავშვი მამასთან შიშველ ფეხებზე თმას გაუსმევდა, ცდილობდა როგორმე შეწუხების გარეშე გაეღვიძებინა მშობელი, ვერ კადნიერდებოდა საკუთარ მამას მორიდებულად მიახლებოდა ეს ყრმა აიიათოლა მარაში იყო.

ვფიქრობთ ეს ორი მაგალითი, ერთი უსოვარი წარსულიდან მოხმობილი, რომელიც მარად თანადროულია კაცობრიობისა, და მეორე მეოცე საუკუნისა, სამაგალითოა ყველა ადამიანისათვის რომელსაც განზრახული აქვს შეიმეცნოს და ირწმუნოს ღმერთის მარადიული მცნება მშობლებისადმი შვილების პატივისცემისა.

მსოფლიოში სამწუხაროდ ხშირია შემთხვევები, როდესაც მშობლები გვევლინებიან საკუთარი შვილების ბედის განმგებლებად, ისინი წყვეტენ უნდა იცოცხლოს თუ არა დედის საშოში მყოფმა, ჯერაც დაუბადებელმა, მაგრამ უკვე სრულყოფილმა ადამიანმა, მათმა შვილმა. აბორტის ცოდვა, საკუთარი შვილების კვლა, დიდწილად ხდება განმაპირობებელი მიზეზი ოჯახური უბედურებისა. თუმცა ასეთი ადამიანები ვერც კი ხვდებიან, რომ სწორედ ამის გამო მოაწია მათზე ღვთის სასჯელმა. ყურანს მოვუსმინოთ: “ნუ დახოცავთ საკუთარ შვილებს გაღატაკების შიშით. ჩვენ დავაპურებთ მათაც და თქვენც, ხოლო თუ დახოცავთ ეს იქნება შეცდომა დიდი” (სურა XVII, 33). კიდევ ერთი ცოდვა, რომელიც შეიძლება მომსვრელ სენს შევადართოთ არის მრუშობა. თანამედროვე სამყაროში მასობრივად მიდის პროპაგანდა ამ ერთ-ერთი ყველაზე უფრო საძაგელი ცოდვის, რომელიც ღვთის კანონებით ასე მკაცრად არის აკრძალული. დღეს ყველგან, სადაც კი ხელი მიუწვდებათ მავანთ, ხმამაღლა უკიჟინებენ ადამიანებს, რომ ასეთი საქ-

ციელი არა თუ ცოდვა, არამედ ადამიანის ბუნებისათვის სავსებით მისაღები და მისეულია. ყურანი მკაცრად გვაფრთხილებს: “ნუ მიეკარებით მრუშობას, რადგან სიძვაა და ცუდი სავალია.” (სურა XVII, 34 (32)) მრუშობის ცოდვა ერთნაირად ამდაბლებს, როგორც მამაკაცის, ასევე ქალის სულიერ ძალებს. იგი როგორც უკურნებელი სენის მეტასტაზები ისე განეფინება ადამიანის სულსა და სხეულს და საუკუნოდ წარწყმედის უფსკრული-საკენ. მიაქანებს პიროვნებას. ზემოთ ჩამოთვლილი ცოდვებით დამძიმებული ადამიანებისთვის მართლაც რომ რთულია ოჯახური იდღია. მათ ოჯახებში დაბრკოლების ლოდან ცოდვაა ქცეული, ცოდვა, რომელიც ეშმაკის საცდური და ჯოჯოხეთისაკენ მიმავალი გზის მანათობელი ჩირაღდანია.

კიდევ ერთ საკითხზე გვინდა გავამახვილოთ ყურადღება. მასობრივი ინფორმაციის საშუალებები, მომართულია და მძლავრად “შეგვიგონებენ”, რომ თანამედროვე მსოფლიოში ქალი უნდა იდგეს იმავე სიმაღლეზე, რა სიმაღლეზეც ყოვლისმეცნიერმა ღმერთმა მამაკაცი დაადგინა. ამ პროპაგანდისათვის, ძლიერნი ამა ქვეყნისანი, არ ერიდებიან არაფერს. თანამედროვე კინომატოგრაფია თითქმის მთლიანად მათ სამსახურშია. მხატვრული ფილმები, სარეკლამო რგოლები და სხვადასხვა ზემოქმედების საშუალებები, რომლებიც მასებზე ზემოქმედებენ ყოველნამიერად ხედნიან ადამიანთა გონებას. ისინი ცდილობენ დაამკვიდრონ ახალი მსოფლიო წესრიგი, რომელიც იქნება დამყარებული ადამიანის მენტალური რევოლუციის გზით, იმ ადამიანებისა, რომლებიც ისე აღიქვამენ სამყაროსა და მასში ღვთის კურთხევით დამყარებულ სუბორდინაციურ პრინციპებს, როგორადაც ეს ღმერთმა ინება.

მავანნი ძალზე ხშირად ადანაშაულებენ ტრადიციულ საზოგადოებებს ოჯახურ ძალადობაში, ქალთა უფლებების დარღვევაში, მამაკაცების მიერ ქალების შეურაცხყოფაში და სხვა. მათ გასაგონად გვინდა ვთქვათ, რომ ყოველგვარი ძალადობა, იქნება ეს ოჯახური თუ საერთოდ ერთი პიროვნების მიერ მეორისადმი გამოვლენილი, პირველყოვლისა სწორედ რომ, რელიგიური მორწმუნე ადამიანისათვის არის მიუღებელი.

თანამედროვე ეპოქაში ერთმა მძლავრმა პრობლემამ იჩინა თავი. მავანთა ხელშეწყობით იკარგება როგორც ქალის, ასევე მამაკაცის ფუნქცია ოჯახებში. ერთი შეხედვით ქალთა უბედურების დამცველნი, რომელნიც რეალურად, ხშირ შემთხვევაში, ოჯახთა ნგრევის მაინსპირირებელნი არიან. ყველანაირად ცდილობენ როგორმე ხელი შეუწყონ ადამიანებში ამპარტავნების ცოდვის გაღვივებას. ისინი ეუბნებიან და ასწავლიან ადამიანებს რომ ყველა ის ტრადიცია, რომელთაც ასწლეულების განმავლობაში უცხოვრიათ ტრადიციულ საზოგადოებებს, არის შუასაუკუნოებრივი გადმონაშთი და ადამიანთა უფლებების დარღვევა. სინამდვილეში სწორედ ასეთი ორგანიზაციები არიან, ხელისშემწყობნი, ოჯახთა ნგრევისა და საზოგადოებაში ნეგატიური მოვლენების განვითარებისა. იქ სადაც ირღვევა

სუბორდინაცია, სადაც არ არის რჩევა იმისა თუ ვინ არის პირველი და ვინ მის შემდგომი, ვინ არის უფროსი და ვინ უმცროსი ყოველთვის არის დაძაბულობა, განურჩევლობა კეთილისა და ბოროტის და ყველაზე უფრო მეტი დარღვევა ადამიანის უფლებებისა და თავისუფლების.

ოჯახი ეს არის სრული თანხმობა და ერთობა პიროვნებათა. გარემო სადაც ყველამ თავისი ადგილი იცის, სადაც ყველას ერთმანეთი უყვარს, ყველას ერთმანეთისთვის ყველაფერი საუკეთესო სურს, ყველას ერთმანეთისთვის თავის განირვა შეუძლია. მაგრამ პირველყოვლისა ოჯახი მაინც არის ქალსა და მამაკაცს შორის არსებული იდიალური ერთობა, ერთობა რომელიც ღვთის მაღლით არის განმტკიცებულნი. თუ როგორი ურთიერთობა უნდა სუფევდეს მეუღლეთა შორის ამის შესახებ ნათლად გვმოდვრავს წმინდა წერილი: “ცოლები საკუთარ ქმრებს დაემორჩილეთ როგორც ბატონს, რადგან ქმარი არის ცოლის თავი ისევე როგორც ქრისტე არის თავი ეკლესიისა ... როგორც ეკლესია არის ქრისტეს დამორჩილებული ასევე დაემორჩილეთ ცოლები ყველაფერში საკუთარ ქმრებს, გიყვარდეთ თქვენი ცოლები ისე როგორც ქრისტემ შეიყვარა ეკლესია და საკუთარი თავი გასწირა მისთვის რადგან იგი წმინდა იყოს ... რადგან არ ქონდეს არანაირი მწიკვლი, არც ცოდვის ნაოჭი და არც არაფერი მსგავსი, არამედ რადგან იყოს იგი წმინდა და უბინო. ასევე ჯერ არს ქმრების მიერ საკუთარი ცოლების სიყვარული, ისევე როგორც საკუთარი ხორცის, რადგან ვისაც ცოლი უყვარს მას საკუთარი თავიც უყვარს. არავინ მოიძულებს საკუთარ თავს არამედ ზრდის და აფუფუნებს, ისევე როგორც ქრისტე ეკლესიას ... ამიტომ დატოვოს კაცმა საკუთარი მამა და დედა და შეუერთდეს თავის ცოლს და იყვნენ ორივე ერთი ხორცი ... ყველა კაცმა ცოლი ისე შეიყვაროს როგორც საკუთარი თავი გიყვარს, ხოლო ცოლს ემინოდეს ქმრის.” (ეფეს V,22-33) დიახ სწორედ ასეთი ურთიერთობა, ასეთი თავგანწირული სიყვარული და მზრუნველობა არის ოჯახური სინამდისა და ძლიერების გარანტი. ოჯახი მაშინ არის მტკიცე როდესაც ღვთის მაღლს არის მიმდობილი, როდესაც ყოველი წევრი ოჯახისა ცდილობს იცხოვროს ისე, როგორც ეს ღვთისგან გვეუწყა. “გეშინოდეთ ალაჰისა და დამემორჩილეთ” ამბობს ყურანი (სურა XXVI, 126) დიახ ჩვენ უნდა გვეშინოდეს ღვთისა, უნდა დავემორჩილოთ მის მცნებებს. თუკი გვსურს ბედნიერი ცხოვრება, თუკი ჩვენი მიზანია ღვთის მცნებებით განმტკიცებული ოჯახური ბედნიერების წიაღში ცხოვრება.

ოჯახური ბედნიერებისა და მათზე ღვთის მაღლის მოქმედების შესახებ ორ მაგალითს მოვიყვან, როდესაც გალილეეს კანაში, ქორწილში სტუმრად მიიწვიეს იესო ქრისტე მის ყოვლადწმინდა დედასთან და მოციქულებთან ერთად პირველი სასწაული სწორედ ამ ქორწილში აღასრულა, ღვთისა და ბედნიერებაში გართულ ხალხს ღვინო გამოელა, ოჯახსაც აღარ ქონდა მეტი ღვინო და მეტად უხერხულ მდომარეობაში ჩავარდნენ მასპინძლები, თუმცა ღვთისმშობელ მარიამის თხოვნით უფალმა წყალი

გარდააქცია ღვინოდ და ეს სასწაულებრივი ღვინო, ბევრად უკეთესი და გემრიელი იყო ვიდრე პირველი, რომლითაც მოსული სტუმრები ილხენდნენ. ამ სასწაულით და თავისი იქ ყოფნით აკურთხა იესო ქრისტემ ქორწილის საიდუმლოება, ამით მოგვცა ნიშანი, რომ წმინდა და უმანკო ოჯახი, რომელიც იქმნება ჭეშმარიტად ამაღლებული გრძნობებისა და სულისკვეთების საფუძველზე ესათნოება ღმერთს.

მეორე მაგალითი გახლავთ ერთი სასწაული, რომელიც გადმოცემულია ისლამურ ტრადიციაში და უკავშირდება მუჰამედის ბავშვობის ხანას. მისი ძიძა, ჰალიმა ბინთ'სა'დი მოგვითხრობს: “ის ბავშვი, რომელიც მომავალში წინასწარმეტყველი გახდა, ნათესავებმა ყველა მეძუძურ ქალს შესთავაზეს, მაგრამ მისი აყვანა არც ერთმა არ ისურვა. ქალები ამბობდნენ ეს ბავშვი ობოლია და მის საფასურს ვინ გადაგვიხდისო. საქმე ის არის რომ გასამრჯელოს ბავშვების გამო მშობლები იხდიდნენ. ჩვენთან ერთად წამოსულმა ყველა ქალმა მოძებნა ბავშვი, მე კი ვერაფერი გავანწყვე. ქმარს ვუთხარი: არ მსურს შინ ხელცარიელი დავბრუნდე, წავალ და იმ ობოლ ბავშვს მე ავიყვან-მეთქი. მანაც ნება დამრთო.” მართლაც იშვილა ცოლ-ქმარმა ობოლი ჩვილი და სასწაულმაც არ დაახანა. რძით აეცხო ძუძუ ჰალიმას, რომლის რძითაც გამოიკვება, როგორც ნაშვილები ასევე მისი ღვიძლი შვილი. მათ აქლემსაც მიეცა იმდენი რძე, რომ ყველას ეყო დასა-ნაყრებლად. მიუხედავად იმისა, რომ უწყლო და ურწყული იყო ბინისადის მიწა, ჰალიმას აქლემი იმდენს ინველებოდა, რომ ყველა გაოცებული იყო. ხალხი თავის ჯოგებს სწორედ იმ ადგილებში აძოვებდა, სადაც მოწყალე ოჯახის ჯოგები ბალახობდნენ, მაგრამ ამაოდ. ჰალიმას და მისმა ოჯახმა კი ამ წყალობის გამო საკმაოდ დიდი დოვლათი და ქონება დააგროვა. [ყურანი. თბილისი 2006წ. გვ 13-14]

აი ასეთია მაგალითი ჭეშმარიტი და ღვთივკურთხეული ოჯახებისა, რომელთა საქმეც მოწყალება და ღვთის მადლთან ზიარებაა. იმ ოჯახებისა, რომელიც საკუთარ გულს გაუხსნის და იქ დაივანებენ ღვთის სწავლებას, რომელნიც ყოველდღიურად აღასრულებენ ღვთის მცნებებს და საკუთარ ცხოვრებას მთლიანად ღმერთს განუკუთვნებენ.

تبیین و مقایسه جایگاه خانواده در مسیحیت و اسلام

نویسنده: پروفسور ولادیمیر واکتاندزہ¹

این مقاله به دنبال ارائه نتایج مطالعات در مورد خانواده در آیین مسیحیت است. دستورهای دینی که در گذشته پدران مقدس آن را مبنای عمل قرار داده اند. برخی از مطالعات نیز معطوف به قرآن و اسلام در مورد خانواده و به طور کلی ارزش های انسانی است. در این مقاله سعی شده است نقش خانواده به عنوان یک ارزش عالی و تاثیر گذار در زندگی انسان تا حد امکان مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد. به تعبیر دیگر این مقاله در پی آن است تا با توجه به مطالعات کتاب مقدس و قرآن مجید جایگاه خانواده را که دستاورد مشترک بشریت است برای خوانندگان تبیین نماید.

Vladimer Vakhtangadze

Religious Life and Family

In our article we presented Christianity Studies concerning family based on the Works of Holy Fathers. One part of the article concerns the Koran Studies referring to family, charity and general human values. We tried to present a family role as a supreme value and achievement in human's life as far as possible. We tried to provide readers with the information of common achievement of the humanity called family according to the Bible and the Koran studies.

Вахтангадзе Владимир

Религиозная жизнь и семья

В статье представлены христианские исследования о семье, опираясь на труды святых отцов. Одна часть статьи посвящена семье, благотворительности и общим человеческим ценностям по Корану. Мы попытались как можно более детально поговорить о семье как о высшем достоянии и ценности человеческой жизни, ее роли. По Библии и Корану, мы попытались донести до читателя максимальную информацию о величайшем достижении человечества - о семье.

¹. کشیش کلیسای ارتدوکس گرجستان.

بسمه تعالی

اسلام و مسیحیت؛ گستره عقل و علم

محمد رضا کلان فریبایی¹

چکیده:

انسان عصر کنونی از نظر علم و فناوری قدم های بزرگی برداشته است، کرات آسمانی را فتح کرده و موشک های قاره پیما ساخته است، اما هنوز متحیر و سرگردان است و فراوانند کسانی که در بیهودگی محض بسر می برند. از همین روست که یکی از اندیشمندان می گوید: انسان امروز یاد گرفته است که چگونه در عمق دریاها همچون ماهی حرکت کند و در آسمان ها همانند پرندگان به پرواز درآید، اما هنوز یاد نگرفته است که در روی زمین خودمان، مثل آدم راه برود! این تحیر و سرگردانی به نظر شما ناشی از چیست؟ جز این است که انسان اندیشه نمی کند که از کجا آمده است و چرا در این دنیا قدم نهاده است و هدفش چیست؟ اگر آدمی در این سؤال ها فکر کند و با عقل و منطق به پاسخ آنها بپردازد، درصد بالایی از این تحیر و پوچی، کاهش می یابد.

در این مقاله قلمرو علم و عقل را از نظر ادیان الهی اسلام و مسیحیت مورد بحث قرار خواهیم داد. هرچند خاستگاه این مباحث حوزه اندیشه مغرب زمین بوده است زیرا در مشرق زمین دیدگاه متفاوتی وجود دارد. نحله های فکری در هر دو حوزه جغرافیای در رابطه با عقل، علم و دین نگرش های را داشته اند که جای مباحث فراوان را فراهم کرده است. بویژه در دنیای غرب مباحث چالش را بسیار مطرح شده است. به همین علت انسان نیازمند گفتگوی های علمی است تا یافته هایش مورد پردازش دقیق تر قرار بگیرد و به منابع اصیل نزدیکتر شود و حقایق عالم را دریابد. نگارنده معتقد است اگر تعامل عقل و دین به درستی برقرار باشد، پیشرفت انسانی در ابعاد مختلف افزایش خواهد داشت. بیش از پرداختن به قلمرو عقل و علم ابتداء به تعریف واژه ها می پردازیم.

واژه عقل و تعریف آن؛

برای عقل تعریف های مختلفی ذکر کرده اند. عقل در لغت² عبارت است از خرد، شعور ذاتی و فهم³. در تعاریف اصطلاحی مقصود از عقل نیروی است که در راه وصول به هدف های منطقی، در زندگانی انسان از آن بهره برداری می شود.⁴ ممکن است عقل به معنای مصدري (تعقل) و یا به معنای مقعولي (معقول) نیز در زمان های لازم به کار رود. همچنین علم به منافع و مضار امور؛ و یا قوه ای که فعل آن تفکر و تدبیر باشد از اصطلاحات رایج در تعریف عقل است.

واژه علم و تعریف آن؛

واژه علم در زبان های فارسی و عربی دارای تعریف و اصطلاحات مختلف است مانند: آگاهی، مطلق دانستن، دانش، معرفت، فهم، ادراک در مقابل جهل و نادانی است. علم به معنای اعتقاد مطابق با واقع در برابر جهل بسیط و مرکب است. علم شامل مجموعه قضایای کلی اعم از حقیقی و اعتباری، حسی و تجربی، که مناسبتی بین آنها در نظر گرفته شده است، میباشد. در اندیشه اسلامی باید در تعریف علم، رفع نیاز

¹. مدرس دانشگاه بین المللی المصطفی

². کتاب قاموس اللغة، ماده عقل.

³. کتاب لغت منجد الطلاب، ماده عقل.

⁴. قرآن، سوره ملک/10، (و قالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير) و گفتند اگر گوش می دادیم و می فهمیدیم، در میان سعیر نبودیم (و عنکبوت/ 43) و ما یعقلها الا العالمون جز دانایان آن را درک نمی کنند. مرحوم علامه مجلسی در بیان معنای لغوی عقل می نویسد: «عقل تعقل اشیا و فهم آنهاست. از واژه متضاد عقل نیز می توان برای فهم دقیق تر آن کمک گرفت. متضاد کلمه عقل، در لغت عرب جهل است و جهل در اصل به معنای عمل بدون تأمل یا عمل ناستحیده است. بنابراین در لغت، هم خود واژه عقل و هم واژه مقابل آن یعنی جهل، حاکی از آنند که عنصر اساسی در واژه عقل بازدارندگی برای تأمین سنجیدگی و پختگی است.

های اساسی محیط زندگی انسان مولفه قطعی تلقی شود، در غیر این صورت صفت مفید بودن علوم نیز نقض می شود. اما در غرب میان علم و معرفت تفاوت قایل اند. بعد از تسلط جریان فکری تجربه گرایی در غرب علم فقط به علوم تجربی (Science) اطلاق می گردد. و در دهه های اخیر، واژه علم از زبان عربی و واژه دانش از زبان فارسی را در متن های رایج کنونی فارسی در برابر واژه انگلیسی (Science) به کار می برند. اما معرفت در غرب مترادف واژه های انگلیسی (Knowledge) است. در اینجا علم معادل Knowledge است و در برابر «جهل» قرار می گیرد. در این کاربرد، علوم عملی و نظری، حضوری و حصولی همه به طور یکسان علم خوانده می شوند. به این علت هنگام سخن از تعارض و جدایی علم و دین، مرادشان علوم تجربی است. یعنی علوم تجربی است که با دین ممکن است تضاد داشته باشد نه سایر علوم بشری.

واژه دین و ژرفای معنایی آن

دین در لغت به معنای مختلف، از جمله به معنای عبادت، انقیاد، خضوع، فرمانبرداری، اطاعت، تسلیم، جزا و مکافات، شریعت و قانون، آمده است. کلمه «دین» با شکل های مختلف، 92 بار در قرآن کریم به معنی توحید و یگانگی، حکم، اطاعت، جزا و پاداش، حسابرسی، عادت و شریعت آمده است.⁵ دین حقیقتی است که خداوند آن را پیام گونه در اختیار انسان قرار داده است. از میان تعاریف مختلف که برای دین ارائه کرده اند جامع ترین آنها عبارت اند از: مجموعه عقاید، اخلاق و قوانین و مقرراتی است که برای اداره فرد و جامعه انسانی و پرورش انسانها از طریق وحی و عقل بواسطه انبیاء الهی در اختیار آنان قرار گرفته است. البته پذیرفتن دین امری است غیر از شناخت و دانستن دین، زیرا تفاوت کلامی ژرفی میان آن دو وجود دارد.⁶ پژوهش روان شناسی درباره ماهیت دینداری نشان می دهد که بهتر است دین را پدیده ثابتی ذکر کرد که بایستی متمایز از هنجارهای فرهنگی (یعنی «ادیان») باشد. اما برخی از بی خدایان بر این باور هستند که «برخلاف علم که رازهای ناگشوده را چالشی برای پاسخ گویی می یابد، دین فقط ناشناخته ها را تقدیس می کند».⁷ این موضوع را عالمان دینی ادیان مختلف من جمله اسلام مردود دانسته اند؛ زیرا لا ادری گری در میان فرقه های اسلام بیسیار کم و یا نزدیک به صفر است و در کلام والهیات اسلامی دلایل متعدد و محکمی برای اثبات حقایق و مقدسات دین وجود دارد.⁸

اسلام و تناسب عقل و دین

بعد از تعاریف واژه های عقل، علم و دین، نسبت میان عقل و دین را مورد بحث قرار می دهیم و جایگاه عقل در دین را کنکاش کرده و گستره آن را بررسی خواهیم نمود. عقل در دین اسلام یکی از منابع استنباط احکام محسوب می شود و از جایگاه بسیار رفیعی برخوردار است. قرآن کریم با واژه ها و مفاهیم مختلف در این زمینه با انسان سخن می گوید: دعوت به تفکر و تعقل و مشتقات آن مکرر در قرآن به کار رفته است. قرآن در تبیین جهان شناسی خود، ضرورت جایگاه عقل را تاکید می کند.⁹ از نگاه امام علی علیه السلام: عقل، راه رسیدن انسان به خدا و دین است، شناخت حقایق از جمله اعتقاد به خدا بواسطه عقل پایدار می شود، مومن ایمان به خدا را با تعقل استحکام می بخشد.¹⁰ مکتب کلامی در اسلام به این دیدگاه تاکید می ورزد که عقل از طریق استدلال خدا را اثبات می کند و پس از اثبات خدا، لزوم تسلیم در برابر خداوند و ایمان به خدا را به انسان گوشزد می کند. در دین اسلام آدمی با عقل خویش مخاطب دین و شریعت قرار می گیرد و از

⁵ . لسان العرب ، ج 13، صص 166-171، ذیل واژه «دین» .

⁶ . علامه طباطبائی ، تفسیر المیزان واژه ایمان و دین.

⁷ . کتاب پندار خدا، صفحه 156 نوشته ریچارد داوکینز.

⁸ . کتاب انسان و ایمان ، استاد مرتضی مطهری.

⁹ . سوره نحل / 12، و سَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنَّجْمُ ، مَسْرَاتٌ بَآمِرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ. و خداوند شب و روز، خورشید، ماه و ستارگان را که تحت فرمان اوست برای شما مسخر نمود. و در این امر نشانه های است برای کسانی که تعقل می کنند.

¹⁰ . نهج البلاغه: سخنان امام علی «دین و ادب نتیجه عقل است»، «دینداری به اندازه عقل است»، «نخستین پایه اسلام عقل است».

همین رو مکلف شدن در قبال دین، برخورداري انسان از نعمت عقل شرط مورد توجه فقیهان مسلمان می باشد. رسول اکرم (ص) می فرماید: یا علی العقل ما اکتسبت به الجنة و طلب به رضي الرحمن؛ ای علی عقل چیزی است که با آن بهشت و خشنودی خداوند رحمان به دست می آید.¹¹ عقل، انسان را به واقعیت های عالم از جمله دین راهنمای می کند. زیرا به فرموده امام علی «عقل» رسول حق و شریعت درونی است. دربرخی از احادیث، عقل، حجت باطنی و پیامبران و ائمه علیهم السلام حجت های ظاهری قلمداد شده اند.¹² از سویی دیگر دین نیز در خرد ورزی انسان و رشد و تکامل عقل او موثر است، زیرا برنامه های عبادی دین اسلام با هدف تکامل عقل و روح انسان طرح ریزی شده است. امام علی علیه السلام درباره فلسفه ارسال رسولان چنین فرموده است: خدا رسولان خویش را در میان مردم برانگیخت و پیامبران را پی در پی به سویی مردم فرستاد، تا پیمان فطرتش را از انسان ها باز گیرند و نعمت فراموش شده را به یاد آنان آورند و گنجینه های عقل را آشکار کنند. در این خطبه، حضرت عقل را به دافینه ها و گنج های پنهان تشبیه کرده و یکی از وظایف پیامبران را برانگیختن و برملا کردن این گنج ها دانسته اند.¹³

در نتیجه دین در تلاش است عقل و عقلانیت انسان را تقویت کند، به همین دلیل ذکر خدا عقل ها را راهنمایی و هدایت می کند. اما گناهان باعث تضعیف و نابودی عقل می گردند. در اندیشه اسلامی رابطه عقل و دین، تکامل بخش و عامل پیشرفت انسان می باشد، به همین دلیل بر حفاظت از آن در اسلام تأکید شده است. امیر المومنین (ع) می فرماید: ¹⁴ هنگامی که جبرئیل بر آدم (ع) فرود آمد گفت: ای آدم من مأمورم تو را میان سه چیز مخیر سازم تا یکی را برگزینی، آدم پرسید آن سه چیز کدام اند؟ گفت: عقل، حیاء و دین، آدم گفت: من عقل را برگزیدم، جبرئیل به حیاء و دین گفت: شما برگردید و او را وانهید، گفتند: ای جبرئیل، ما دستور داریم که همراه عقل هر کجا که باشد مانیز آن جا باشیم.¹⁵ حقیقت انسان همان عقل اوست. از این رو امام صادق (ع) عقل را ستون انسانیت و ماهیت و حقیقت انسان می داند و می فرماید: ستون انسانیت، عقل است و از عقل، زیرکی، فهم، حفظ و دانش برمی خیزد. با عقل، انسان به کمال می رسد. عقل، راهنمای انسان، بیناکننده و کلید کارهای اوست. هرگاه عقل با نور یاری شود، دانا، حافظ، تیزهوش و فہم می شود و بدین وسیله (پاسخ) چگونه، چرا و کجا را می فهمد و خیرخواه و دغلاکار را می شناسد و هرگاه این را دانست، مسیر حرکت خود و بیگانه را می شناسد و در توحید و طاعت خداوند اخلاص می ورزد و چون چنین کرد، آنچه از دست رفته را جبران می کند و بر آنچه در آینده می آید چنان وارد می شود که می داند در کجای آن است و برای چه منظوری در آنجاست، از کجا آمده و به کجا می رود این همه از پرتو تابید عقل است.¹⁶ بنابراین گستره عقل در اسلام هر چند تمام نیازمندی های حوزه انسانی را شامل نمی شود اما جایگاه ویژه ای در دین دارد و رابطه عقل و دین در اسلام، رابطه تکاملی و تعاملی است.

دیدگاه های عقل گرایی در تاریخ اسلام

در تاریخ تفکر اسلامی در بحث رابطه عقل و دین، معتزلیان عقل گرا اعتقاد داشتند که همه معارف دینی با عقل درک می شود و به همین علت به عقل گرایان در جهان اسلام شهرت یافته اند.¹⁷ گروه دیگر از

¹¹ من لایحضره الفقیه، ج 4، ص 369.

¹² امام کاظم (ع) می فرماید: إن لله علی الناس حجتین: حجة ظاهرة و حجة باطنة. فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة عليه السلام، و أما الباطنة فالعقول. همانا برای خدا بر مردم دو حجت است: حجت ظاهری و حجت باطنی. حجت ظاهری پیامبران و امامان (ع) هستند و حجت باطنی عقل. اصول کافی، ج 1، ص 53.

¹³ امام علی، نهج البلاغه، خطبه اول.

¹⁴ ضبط جبرئیل علیه السلام علی آدم علیه السلام فقال: یا آدم إني أمرت أن أخبرك واحدة من ثلاث فاخترها و دَعِ الْاُخْرَيْنِ. فقال له آدم يا جبرئيل ما الثلاث؟ فقال: العقل و الحياء و الدين. فقال آدم: إني قد اخترت العقل، فقال جبرئيل للحياء و الدين: إنصرفا و دعاه، فقالا: يا جبرئيل إنا أمرنا أن نكون مع العقل حيث كان.

¹⁵ اصول کافی جلد 1 ص 11 روایت 2.

¹⁶ کافی، ج 1، ص 25، ح 23.

¹⁷ «المعارف كلها معقولة بالعقل، واجبة بنظر العقل و شكر المنعم واجب قبل ورود السمع و الحسن و الفبح صفتان ذاتيتان للحسن و الفبح. يعني همه معارف با عقل درک می شوند و وجوب خود را از عقل می گیرند. و شكر منعم پیش از آنکه فرمانی از شرع وارد شود، واجب است و نیکی و بدی در ذات نیک و بد ریشه دارد و صفات ذاتی نیک و بد اند.

متفکران مسلمان به هماهنگی و تعامل میان عقل، وحی و شریعت معتقد است و می‌گوید: همانگونه که وحی منبع معرفت انسان است، عقل نیز از منابع معرفت و شناخت انسان به شمار می‌آید. و عقل و وحی هر دو از حقیقت عینی و خارجی گزارش می‌کند و با یکدیگر هماهنگ است، آنان نیز به عقل گرایان نقل پسند، شناخته می‌شوند. مکتب شیعه به این بخش گرایش دارد و عقل را یکی از منابع معرفت دینی در فقه و کلام و علوم اسلامی معرفی می‌کند. بروز فلسفه‌های تجربه‌گرا در دنیای مسیحیت، دینداری را با چالش مواجه کرد و تعارض عقل و دین را دامن زد. اما در جهان اسلام تجربه همسویی عقل، علم و دین را سنخیت تکاملی بخشید. بعضی از حکما و عرفای اسلامی مثل ابن عربی و سهروردی و ملاصدرا برای این که انسان را از استدلال به مراتب عالی عقل و سرانجام به عقل قدسی و وصال حق برسانند راه استدلال را انتخاب کردند. مولانا در شرح جمله «پای استدلالیان چوبین بود» یا «عقل را کن تو فدای مصطفی»، اشاره به عقل جزئی کرده و گفته است که «عقل جزئی، عقل را بدنام کرد». عقل جزئی به تعبیر حسین نصر، همان عقلی است که دکارت آن را رزون نامید و پایه‌ی فلسفه قرار داد. فلسفه اسلامی، با عقل به معنی کلی آن، آنچه در فلسفه‌ی اروپایی و یونانی به معنی نوس یا انتلکت آمده سر و کار داشته‌اند. حکمای اسلامی هیچ وقت با عقل یا انتلکت مخالف نبودند. ولی با محدود کردن عقل به رزون مخالف بودند.¹⁸

ارزش علم در دین اسلام

علم نیز همانند عقل در اسلام جایگاه بسیار والایی دارد و آموزه‌های دین اسلام مسلمانان را به فراگیری علم و دانش فراخوانده است و حتی طلب دانش را بر مسلمانان واجب دانسته است. پیامبر اعظم اسلام فرمود:¹⁹ طلب دانش بر هر مسلمان واجب است، آگاه باشید که خداوند جویندگان دانش را دوست دارد. حدیث دیگری از امام علی(ع) است که نه تنها دین را با علم در تعارض نمی‌بیند بلکه کمال دین را در طلب علم و دانش می‌داند و حتی علم اقتصاد را بر خود برنامه اقتصادی مقدم می‌داند.²⁰ مسلمانان در قرون متوالی با چنین پشتوانه‌ی فکری دارای کلیه هسته‌های علمی در کره زمین شدند و مراکز علمی عظیمی را تشکیل دادند. در قرن حاضر نیز امت اسلامی نه تنها از شاخه‌های علمی محروم نیست بلکه ذخایر فراوان علمی اعم از دانشمندان، منابع و مراکز علمی را در خود به ارمغان دارد.

ارتباط علم و دین

مسئله رابطه علم و دین یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفه دین به شمار می‌آید. صاحب نظران دیدگاه‌های در ارتباط با علم و دین ارائه کرده‌اند که در جای خود قابل بررسی است. تاریخ علم در حوزه ادیان تأثیر دوگانه‌ای را در جهان مسیحیت و جهان اسلام، گزارش کرده است. جهان مسیحیت، خاطره ناخوشایندی از سبطه کلیسا بر محافل علمی و تأثیر منفی آن بر علم دارد. و جهان اسلام، شکوفایی دانش را در تمدن اسلامی مروهون تدابیر و تشویق‌های دین می‌داند. قرآن مجید در آیات بسیاری به شکل‌های گوناگون از مقام دانش سخن گفته و بشر را به اندیشیدن درست فراخوانده و راه درست علم را ترویج کرده است.

متفکران و فرضیه‌ها

با کوشش در آراء متفکران سه نوع فرضیه را می‌توان برای رابطه علم و دین تصور کرد. الف: تمایز علم و دین؛ یعنی دین حوزه مستقلی است که دخالتی در مسائل علم ندارد و برعکس، علم نیز قلمرو ویژه‌ای دارد و دخالتی در قلمرو دین نمی‌کند. و مسائلی که علم و دین توأماً به داور و قضاوت میان آنها بپردازد وجود ندارد. ب: تعارض علم و دین. یعنی اگر در یکی از این دو حوزه نظریه‌ای درست باشد، نظریه خلاف آن در حوزه دیگر باطل است. ناگفته پیداست که رقابت و تعارض زمانی معنا پیدا می‌کند که موضوعات، غایات یا روش‌های آن دو تا حدود زیادی همسان و هم‌سنخ باشند و در غیر این صورت رقابت و تعارض بی‌معنا خواهد بود. بروز تعارض و تضاد میان برخی از آموزه‌های دینی با یافته‌های علمی در موضوعات مختلف

¹⁸ فصلنامه اندیشه دینی، شماره 10، سید حسین نصر.

¹⁹ قال رسول الله (ص) طلب العلم فریضة علی کل مسلم، ألا إن الله یحب بغاة العلم.

²⁰ . أیها الناس ! علموا أن کمال الذین طلب العلم والعمل به؛ ألا و أن طلب العلم أوجب علیکم من طلب المال، إن المال مقسوم مضمون لکم قد قسمه عادل بینکم و ضمنه و سینی لکم، و العلم مخزون عند أهله و قد أمرتم بطلبه من أهله فاطلبوه.

از جمله کیهان شناسی و زیست شناسیکه بسیاری از مفروضات و مقبولات فکری و علمی قرون وسطی را زیر سوال برد، در دین اسلام چالش تلقی نمی شود و هرگونه انکشاف های علمی در صورت مفید بودن برای جوامع انسانی، مورد قبول است و در دین اسلام منعی ندارد. استاد مطهری با انکار تعارض واقعی میان علم و دین، بروز تعارض ظاهری میان برخی از گزاره های علمی و دینی؛ مانند تعارض نظریه تکامل با اندیشه دینی، آن را از طریق تفکیک زبان های علم و دین قابل رفع می داند. یکی از علل عمده ای که باعث شد مسأله «زبان دین» مورد توجه بیشتر متکلمان و فیلسوفان دین قرار گیرد، مسأله تعارض علم و دین است. در تحول اخیر علمی غرب، بسیاری از قضایای مسلم، قطعیت خود را از دست داد در حالی که برخی از قضایای دگرگون شده جزء مسلم آیین کلیسا و محتوای کتاب مقدس بود؛ به عنوان مثال داروینیسیم با انکار ثبات انواع، بسیاری از ظواهر کتاب مقدس در مورد خلقت دفعی آدم را در بوته تردید قرار داد. یا سکون زمین که مدت ها به عنوان محور جهان معرفی شده بود، باطل اعلام شد. عالمان فن ثابت کردند که زمین همانند دیگر سیارات به گرد خورشید می گردد. متالهان مسیحی و متکلمان و فیلسوفان اسلامی در برخورد با این تعارض ها برای حل مشکل تعارض علم و دین راه حل های مختلفی عرضه کردند که راه حل های زبانی یکی از آنها بوده است. در این رهگذر، استاد مطهری زبان وحی در بیان خلقت انسان را، زبان سمبولیک می داند و تعبیر قرآن درباره خلقت انسان را مجازی و تمثیلی تلقی می کند. به نظر استاد مطهری، علم و دین هر دو برای گسترش شناسایی انسان آمده اند، اما علم توسعه افقی به انسان ارزانی می دارد، ولی دین افزایش عمقی به بشر می دهد. به تعبیر دیگر دین برای افزایش ژرفایی شناخت آمده است، دین می گوید تمام این جهان که می بینی در مقابل جهان غیبی که بر این جهان احاطه دارد مثل یک نگین انگشتر در بیابان است. پیامبران از این عالم چیزی کم نکرده اند، بلکه عظمت آن عالم را به ما ارائه داده اند.²¹ بنابراین تعارض میان علم و دین معنا نخواهد داشت و سالبه به انتفاء موضوع خواهد بود.

ج: سومین فرضیه تکامل علم و دین است؛ براساس این دیدگاه میان علم و دین رابطه تنگاتنگو هماهنگ برقرار است و علم مددکار دین به شمار می آید و به کمک آن می توان به فهم دقیقتر و بهتری از دین دست یافت. براساس این فرضیه یافته های کلامی فرضیه های علمی تلقی می شوند. علم در تلاش است که با استفاده از روش تحقیق، تبیین دقیق و صحیحی از پدیده های تجربی به دست دهد؛ علم در پی کشف علل وقایع است. الهیات نیز در تلاش است که با استفاده از مفاهیم متمایز، تبیین کاملی از بعضی موضوعات مهم ارائه نماید. هدف الهیات کشف و توضیح حقایق هستی است. براین مبنا، برای آنکه به کامل ترین فهم ممکن دسترسی پیدا کنیم، به تفاسیر علمی و تفاسیر دینی و کلامی نیاز داریم. بنابراین، تعارض دین با عقل و علم در اسلام، جایگاهی ندارد؛ زیرا در اندیشه اسلامی علم و دین مکمل هم و دو رکن از ارکان اساسی انسانیت به شمار می رود و عقل نیز چنین رویکردی با دین دارد و تناسب آنها بسیار جدی و منطقی است و هر دوحجت قابل اعتماد به شمار می روند. به گفته سید حسین نصر ساختمان فلسفه اسلامی و فلسفه مسیحیت در باره انسان و عقل تفاوت جدی دارد، زیرا مسیحیت انسان را به صورت اراده ای می دید که عقل بر او افزوده شده است اما در فلسفه اسلامی، انسان عقلی است که اراده بدان افزوده شده است. عقل در انسان یک ودیعه و ابزار الهی است و به همین جهت آنچه پایه و اساس دین است در اسلام، یعنی توحید (لااله الا الله) از راه عقل سلیم به دست می آید.

رابطه عقل و ایمان در مسیحیت

در تاریخ ادیان قرن یازدهم میلادی دوره ای است که اکثر متفکرین غرب مشغول بررسی عقلانی اعتقادات بودند. عده ای عقل را بر ایمان ترجیح داده اند و عده ای نیز ایمان را بر عقل ترجیح داده اند. در این دوران ²² قدیس آنسلم کانتربری یکی از مهم ترین متفکران مسیحی از رابطه عقل و ایمان سخن به میان

²¹ مطهری، مرتضی، مسأله شناخت، صص 166-167.

²³ پرسولوگیون، آنسلم قدیس، ترجمه افسانه نجاتی، صفحه ۱۱- به سبب شیوه، استدلالی آنسلم عده ای از مورخان اندیشه، مسیحی، او را پدر فلسفه می دانند. او که از بزرگترین فلاسفه قرن یازدهم میلادی بود به سبب تأثیر عمیق آگوستین بر فلسفه اش به آگوستین ثانی معروف شد.

می آورد. آنسلم از سویی در پی ادراک خداوند و هستی به وسیله ایمان بود و از سوی دیگر به فکر سنجش منطقی و دیالکتیکی اندیشه هایش افتاده بود.²⁴ با وجود این که آنسلم گاهی هدف خود را یافتن حقایق بدون رجوع به کتاب مقدس می دانست، اما در بسیاری از نوشته هایش ایمان و حجیت متون مقدس را برتر از استدلال عقلی عنوان کرده است.²⁵ این بدان معناست که اگر عقل، استنتاجی بدیهی داشت که با کتاب مقدس سازگار باشد، عقل نیز درباره آن موضوع حجت است. از نظر آنسلم دو نوع شناخت وجود دارد: شناخت عقلانی و شناخت ایمانی. بر این اساس ابتدا باید ایمان آورد و پس از آن می توان از عقل به صورت گسترده و نامحدود سود جست. این بدان معناست که حقایقی توسط وحی بر آدمی عیان می شود که هرگز توسط صرف عقل دستیابی به آن مقدور نخواهد بود. برخی از فرقه های مسیحی، دین را اساسا مساوی با ایمان می پندارند، وقتی سخن از عقلانیت ایمان به میان می آید، منظور نظر آن گروه، عقلانیت متعلق ایمان است. رابطه عقل و ایمان در غرب همواره پرمخاطره و تنش آلود بوده است. بسیاری از روشنفکران و متفکران دینی در غرب مدعی بوده اند که ایمان و عقل به هیچ وجه با یکدیگر سازگاری ندارد و نسبت میان آنها چیزی جز خصومت و نفی متقابل نیست. متفکرانی همانند پولس حواری و ترتولیان از مسیحیان صدر اول معتقد بودند که ایمان و عقل هیچ وجه مشترکی ندارند و کاملاً ضد یکدیگرند. [بلاز پاسکال] **Blaise Pascal** از متفکران قرن هفده میلادی می گوید: ²⁷ «دل دلایلی دارد که عقل قادر به فهم آنها نیست». ²⁸ برخی افراد دیگر همچون توماس اکویناس ²⁹ عقل را مکمل ایمان و خادم وحی می داند و معتقد است که حقیقت ایمانی باید با حقیقت عقلی مطابقت کند و الا هر دو ی آنها فاقد اعتبار خواهند بود. ³⁰ همچنین به نظر یوهانس اسکوتوس، متولد 840م نمی توان خرد و ایمان را از یکدیگر جدا کرد، زیرا او سرچشمه خرد را همان حکمت خداوندی می داند و معتقد است که فلسفه و الهیات بحث واحدی است، و فلسفه حقیقی همان دیانت حقیقی است و سعادت نفس، ایمان داشتن به حقیقتی است که ما می آموزیم و فهمیدن حقیقتی است که به آن ایمان داریم. ³¹ نکته ای قابل ذکر این است که هیچ یک از متفکرانی که با ضدیت با عقل در جهان مسیحیت شهرت یافته اند و به ایمان گرایان معروف شده اند، عقل را به طور کامل مردود نمی دانند، و استفاده از عقل از آن جهت که عقل است را نفی نمی کنند. آنها خود نیز آموزش فلسفی دیده و در ضمن تعلیم دینی خود مکرر از استدلال و برهان استفاده می کردند. ³²

عقل گرایی در میان دانشمندان مسیحی

برخی بر این عقیده اند که همه مفاهیم و پدیده ها را باید با ابزار عقل مورد تجزیه و تحلیل قرار داد و عامل دیگری در این زمینه نیاز نیست! این گرایش فکری را عقل گرایی حد اکثری می نامند. ویلیام کلیفورد (1845_1879) ³³ ریاضی دان و فیلسوف انگلیسی معتقد است: همه جا و برای همه کس، اعتقاد به هر چیزی بر مبنای قراین ناکافی، کاری نادرست است. اگر شخصی در دوران کودکی یا پس از آن عقیده ای را پذیرفته است، و آن عقیده را از هرگونه شک و طرح پرسشکه موجب تشویش آن عقیده شود، کافر کیشانه

²⁴ تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، دکتر محمد ایلخانی، صفحه ۱۹۷.

²⁵ کتاب مقدس، عهد عتیق، اشعیا، باب ۹: ۷.

²⁶ پترسون، مایکل، و دیگران، عقل و اعتقادات دینی، ص 20.

²⁷ بلاز پاسکال (به فرانسوی: Blaise Pascal) (۱۶۶۲ - ۱۶۲۳) ریاضی دان، فیزیکدان و فیلسوف فرانسوی که در سال های پایان عمر کوتاهش به الهیات روی آورد.

²⁸ فردریک چارلز کاپلستون، تاریخ فلسفه، ص 208. (۱۰ آوریل ۱۹۰۷ - ۳ فوریه ۱۹۹۷) فیلسوف، تاریخ نگار فلسفی و کشیش یسوعی اهل بریتانیا بود.

²⁹ پروفیسور نیک زنگویل استاد فلسفه دانشگاه دورهام انگلستان و مؤلف کتاب متافیزیک زیبایی، معتقد است: در تاریخ فلسفه، فیلسوفان زیادی متأثر از سنت فلسفی ارسطو به شمار می روند. فیلسوفان ایرانی- اسلامی از فیلسوفان مهم قرون وسطی به شمار می رفتند، بسیاری از فیلسوفان و متالهان مهم غربی از فیلسوفان ایرانی- اسلامی تأثیر گرفته اند. برای نمونه اکویناس تأثیر زیادی از ابن سینا گرفته است.

³⁰ مجتهدی، کریم، فلسفه در قرون وسطی، ص 232.

³¹ برهیه امیل، تاریخ فلسفه قرون وسطی، ص 79.

³² پترسون، مایکل، و دیگران، ص 71.

William Kingdon Clifford (4 May 1845 – 3 March 1879) was an English mathematician and philosopher.

تلقی کرده است؛ چنین آدمیدر قبال نوع بشر، گناه عظیمی مرتکب شده است. جان لاک، و سویین برن نیز از این دسته به شمار می‌روند. تئوری پردازان این دیدگاه هرگز نمی‌توانند يك نظام اعتقادی مستدل که برای همه عقلا قانع کننده باشد ارائه نمایند. عقل گرایی حد اکثری، عقل انسان را قوه ای می‌انگارد که در قبال جهان بینی های متعارض، نگاه فراتر از قلمرو خویش را داشته باشد این نیز مقبول نیست، زیرا مردم همواره در زندگی روز مره تحت تأثیر نظامهای اعتقادی هستند و براساس آن پیش فرض ها و جهان بینی ها ساخته می شود، برخی برهان هارا قانع کننده و برخی دیگر را ناصحیح می‌شمارند اما به کرات بر این مسئله تاکید دارند که عقل توانایی درک همه مسایل بشری را ندارد. در نتیجه این گرایش فکری نیز چه در جهان مسیحیت و یا جهان اسلام با ایرادهای زیادی مواجه است.

دومین گرایش؛ ایمان گرایی است. ایمان گرایی عبارت است از «اعتقاد بنیادی بر ایمان، همراه با پرهیز از عقل محوری در جستجوی حقایق دینی یا فلسفی است».³⁴ بدین ترتیب ایمان گرایی، نظامهای اعتقادی را موضوع سنجش عقلانی نمی‌داند و در موضوعات فلسفی و دینی، اصرار بر تکیه به ایمان دارد.³⁵ طبیعی است که ایمان گرایی خود بر دو قسم معتدل و افراطی تقسیم می‌شود. ایمان گرایی معتدل،³⁶ عقل و ایمان را در تعارض و تضاد نمی‌بیند اما ایمان را در مسائل دینی بر عقل ترجیح می‌دهد نه به این معنا که عقل رانفی کند. ایمان گرایی افراطی، که عقل را ترد و تحقیر می‌کند و پذیرش يك قضیه براساس ایمان را مهم تر از پذیرش آن براساس عقل می‌داند؛ عقل و ایمان را در باب مسائل مهم دینی در تعارض و تضاد می‌بیند و معتقد است که باید ایمان را ترجیح داد و عقل را نفی کرد و کنار نهاد. البته فرد ایمانگرا عقل را از سر عناد مردود نمی‌داند بلکه معتقد است برهان ها ناگزیر بر مقدمه و فرضیه های خاصی مبتنی اند. از دیدگاه آنانبنیانی ترین، مفروضات در خود نظام اعتقادات دینی یافت می‌شوند. کیرکگارد، فیلسوف دانمارکی، به انتقاد از فرهنگ اروپا در عصر هیجدهم پرداخت و نوشت که اروپا در حال ورشکستگی اخلاقی است، او که فرزند يك بازرگان مسیحی درونگرا بود، معتقد است: پژوهش عقلی مارا به پاسخ نهایی نزدیکتر می‌کند اما هرگز نمی‌تواند ما را به آن برساند. زیرا همواره قراین و دلایلی دیگری هم وجود دارد که باید مورد مطالعه و ارزیابی قرار گیرد.³⁷ با این وجود دیدگاه ایمان گرایی نیز با مشکلاتی مواجه است زیرا دچار خطا در بینش و استدلال شده است، به عنوان مثال اگر کسی که در جستجوی ایمان است اما بدون ارزیابی نظامهای اعتقادی دیگر، چگونه می‌تواند به دایره اعتقادی ایمان مورد نظر وارد شود؟ این انتخاب چیزی همانند ترجیح بلا مرجح خواهد بود چون معرفت عقلانی است که انگیزش اصلی را برای یک ایمانگرا فراهم می‌کند.

سومین گرایش در میان متفکران مسیحی در بحث رابطه عقل و دین، عقل گرایی انتقادی است. تعریف عقل گرایی انتقادی این است که نظامهای اعتقادی را می‌توان با ابزار عقل مورد نقد و ارزیابی قرار داد، از دیدگاه آنان اگرچه اثبات قاطع چنین نظامهای امکان پذیر نیست اما در این فرضیه برخلاف ایمان گرایان امکان نقد و ارزیابی عقلانی نظامهای دینی وجود دارد. و برخلاف گرایش عقلانیت حداکثری، آنان مدعیاند صحت يك نظام اعتقادی را نمی‌توان با نقادی عقلانی چگونه ای که همه را مجاب نماید، اثبات کرد. درگرایش سومبه این نکته توصیه می‌شود که انسان لازم است حد اکثر توانایی عقلی خود را برای سنجش اعتقادات دینی به کار برد. و بهترین برهان ممکن را در تأیید يك نظام اعتقادی عرضه کند، و سپس برهان هارا با براینی که در تأیید نظامهای اعتقادی رقیب عرضه شده است، مقایسه نماید، و در عین حال به قطعیت این

³⁴ . پلان تینجا، الوین، عقل و ایمان، ص 202.

³⁵ . پترسون، مایکل، و دیگران، ص 78.

³⁶ . پلان تینجا، الوین، عقل و ایمان، ص 202.

³⁷ . کیرکگارد، فیلسوف دانمارکی، اوفلسفه اگزیستانسیالیسم را با ترس و فریاد مذهبی شروع نمود، ایشان در سال 1813 در دانمارک بدنیا آمد و در سال 1855 درگذشت.

نوع پژوهشها بیش از حد اعتماد نکند.³⁸ دیدگاه و گرایش های یادشده با اندیشه اسلامی ناسازگار است چراکه در دین اسلام، معرفت ذهنی و تصدیق قلبی شرط ایمان است و تفکر و تعمق در فهم دین نقش برجسته ای دارد. ایمان و دینداری نا آگاهانه و بدون تعمق نیز مستوجب سرزنش خداوند و نرسیدن انسان به مقاصد آفرینش خواهد شد.³⁹

نتایج بحث:

انسان پیش از آنکه وارد حوزه ی دین شود می بایست با علم و تعقل، ضرورت های دینداری را درک کند و درک این ضرورت، موهون دقت های فلسفی است. در پرتو اندیشه های فلسفی است که می بایست نخست جهان بینی الهی را اثبات و ایدئولوژی مبتنی بر آن جهان بینی را تبیین کرد و سپس نظام رفتاری متناسب را انتخاب نمود. و این نیز مبتنی بر درون نگری و معرفت عقلانی است. دین اسلام در تئوریزه کردن آموزه های خود، بر تعامل دین با تمامی ابزار های سودبخش به حوزه انسانیت انسان تاکید دارد. منابع دین اسلام بر خرد ورزی و تعقل و جدا ناپذیری دین و عقل بنیان شده است. تعامل دین با علم و دین با عقل از توصیه های مورد نظر اسلام است. در جهان مسیحیت نیز علی رغم تفاوت نگرش، اجماع قاطعی میان متفکران دال بر اینکه دین در تعارض با عقل و یا علم باشد، وجود ندارد، حتی هیچ يك از متفکرانی که با ضدیت با عقل شهرت یافته اند، استفاده از عقل از آن جهت که عقل است را نفی نمی کنند. بلکه به گفته پیترسون مایکل: بسیاری از آنها خود آموزش فلسفی دیده اند و مکرر از استدلال و برهان استفاده کرده اند. بنابراین نگاه حد اکثری به عقل رانمی توان قابل قبول دانست، چرا که عقل توانایی درک همه مسائل حوزه انسانی را ندارد و محدودیت های تجربی انسان قابل تسری به قلمرو عقل اونیز می باشد. به عنوان مثال با فکر و تعقل است که می گوئیم: «دو خط موازی تا بی نهایت، امتداد پیدا کند هرگز یکدیگر را قطع نخواهند کرد. روشن است که هیچکس صحت این قضیه را بر اساس نقل نمی داند و عدم تقاطع دو خط موازی را در بی نهایت کسی مشاهده و تجربه نکرده است. پس این حکم بر اساس نقل و تجربه نیست، بلکه بر اساس عقل است. پس شناخت حقایق عالم در انحصار تجربه، عقل و حتی قوه حس قرار ندارد، بلکه هر یک از آنان قلمرو خود را پوشش می دهند. دیدگاههای چون عقل گرایی حد اکثری، تعارض علم و دین، ایمانگرایی نفی کننده عقل و علم گرایی دین گریز، جملگی از معرفت اعتدالی به شمار نمی رود و به یقین تامين کننده سعادت انسان نیز نخواهد بود. حتی اگر کسی مانند شکاکان باستان بگوید من در همه چیز شک دارم، با همین گفته ی خود به دو چیز اعتراف کرده است: یکی خود و دیگری شک خود. دینداری در پرتو دانش موجب خرافات زدایی از بدنه دین شده و علم نیز بدون ایمان ابزار دست زورمندان و قدرت های استعماری برای تهدید سایر ملل خواهد شد و دانش و تکنولوژی در راستای پیشرفت، رفاه و منافع انسان ها به کار گرفته خواهد شد. اما تعامل علم و دین و اندیشه و دین، توانایی سعادت و خوشبختی انسانرا به ارمغان می آورد.

³⁸ . پیترسون، مایکل، و دیگران، صص 86_87.

³⁹ . قال الصادق: عليكم بالتفقه في دين الله و لا تكونوا اعراباً، فإنه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله إليه يوم القيامة و لم يُزل له عملاً. بر شماسست تعمق در فهم دین خدا، و مانند اعرابی (بادیه نشینها) جاهل و نا آگاه نباشید؛ پس کسی که در فهم دین خدا تعمق نکند، خداوند در روز قیامت به او نظر رحمت نمی افکند و عمل او را پاک نمی گرداند. قرون وسطای اروپا از اوائل قرن ششم میلادی شروع می شود و تا اواخر قرن پانزدهم را شامل می گردد. ویژگی این ده قرن این است که در آن کلیسا بر مراکز علمی تسلط تام داشت.

فهرست منابع تحقیق:

1. قرآن کریم؛ ماده عقل، علم و دین در سوره های مختلف.
2. ر.ک: ابن منظور الافریقی المصری، ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرّم، لسان العرب، قم: نشر ادب الحوزه، 1405 ق، ج 13، صص 166-171، ج 9، ص 326.
3. ر.ک: الفیروز آبادی، مجدالدین، قاموس اللغة.
4. ر.ک: اصول کافی، ج 1، ص 25، ج 23.
5. ر.ک: مجتهدی، کریم، فلسفه در قرون وسطی، امیرکبیر، تهران، چاپ دوم 1379 ش، ص 232.
6. ر.ک: مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم.
7. ر.ک: مطهری، مرتضی، جهان بینی توحیدی، تهران: انتشارات صدرا، بی تا، صص 9-7.
8. ر.ک: من لایحضره الفقیه، ج 4، ص 369.
9. ر.ک: پترسون، مایکل، و دیگران، عقل و اعتقادات دینی، ترجمه: احمد نراقی، ابراهیم سلطانی، طرح نو، تهران، چاپ 3 1379 ش، ص 20.
10. ر.ک: تحف العقول، ص 396.
11. ر.ک: برهیه امیل، تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد، ترجمه: یحیی مهدوی، انتشارات خوارزمی، تهران، چاپ دوم 1380 ش، ص 79.
12. ر.ک: مجموعه ورام، ج 2، ص 213.
13. ر.ک: کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج 4، ترجمه: غلامرضا اعوانی، انتشارات سروش، تهران، چاپ اول 1380 ش، ص 204-208.
14. ر.ک: التفسیر الکبیر، ج 10، ص، احقاف، آیه 15: 17.
15. ر.ک: پلان تینجا، الوین، عقل و ایمان، ترجمه: بهناز صفری، انتشارات اشراق، قم، چاپ اول 1381 ش، ص 202.
16. ر.ک: غررالحکم و درر الکلم، ص 248.
17. مقاله، ارزش عقل در قلمرو دین، علی فاتحی، روزنامه کیهان.
18. مقاله، عقل، علم و دین، سید میرزا حسین احسانی.
19. ر.ک: جوادی، آملی، عبد الله، دین شناسی، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ دوم 1382 ش، ص 27.
20. ر.ک: طباطبائی، محمد حسین، آموزش عقاید، بنیاد مستضعفان و جانبازان، تهران، چاپ اول 1370 ش، ج 1، ص 15.
21. ر.ک: مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، مؤسسه الوفا، بیروت، چاپ دوم 1983 م، ج 50، ص 208.
22. ر.ک: طباطبائی، محمدحسین، المیزان، انتشارات اسماعیلیان، قم، چاپ دوم 1973 م، ج 15، ص 6، ج 2، ص 247.
23. ر.ک: تبلیخ، پل، پویائی ایمان، ترجمه: حسین نوروزی، انتشارات حکمت، تهران، چاپ اول 1375 ش، ص 16.
24. ر.ک: نهج البلاغه، ترجمه: مصطفی زمانی، انتشارات پیام اسلام، قم، چاپ چهارم 1369 ش، ص 938.
25. ر.ک: فعالی، محمدنقی، ایمان و چالشهای معاصر، مرکز پژوهشهای حوزه علمیه قم، چاپ اول 1381 ش، ص 29.
26. ر.ک: فرهنگ فارسی، ج 2، ص 2342، و نیز، المعجم الفلسفی، ج 2، ص 99.
27. ر.ک: مطهری، مرتضی، مسأله شناخت، تهران: انتشارات صدرا، 1367، صص 166-167.
28. ر.ک: مظفر، محمد رضا، المنطق، انتشارات دار التفسیر، قم، چاپ سوم 1378 ش، ص 9.
29. ر.ک: شمس، منصور، آشنائی با معرفت شناسی، آیت عشق، قم، چاپ اول 1382 ش، صص 32_33.
30. ر.ک: پلان تینجا، الوین، عقل و ایمان، ترجمه: بهناز صفری، انتشارات اشراق، قم، چاپ اول 1381 ش، ص 202.
31. ر.ک: کیرگارد، سورن، ترس و لرز، ترجمه: عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، تهران، چاپ دوم 1380 ش، ص 81.
32. ر.ک: تبلیخ، پل، الهیات سیستماتیک، ترجمه: حسین نوروزی، انتشارات حکمت، تهران، چاپ اول 1381 ش، ج 1، ص 285.
33. ر.ک: کلینی، محمد ابن یعقوب، الکافی، دار الکتب الاسلامیه، تهران، چاپ چهارم 1365 ش، ج 1، ص 31.
34. ر.ک: سبحانی، جعفر، المذاهب الاسلامیه، مؤسسه امام صادق، قم، چاپ اول، 1381 ش، ص 15_337.
35. ر.ک: علی اکبریان، حسنعلی، درآمدی بر قلمرو دین، پژوهشگاهی اندیشه اسلامی، چاپ اول 1377 ش، ص 210_215.
36. ر.ک: شهرستانی، عبدالکریم، الملل والنحل، دارالسرور، بیروت، چاپ اول، 1948 م، ج 1، ص 125.
37. ر.ک: مگی، برایان، مردان اندیشه: پدیدآورندگان فلسفه معاصر، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: طرح نو، 1374، ص 356.

38. ر.ک: سید حسین نصر، مجله اندیشه دینی، شماره 10، بهار 1383 - شماره 10، تاریخ انتشار 02/01/1383

39. Nasr, Seyyed, Hossien, 1993, The Need for a Sacred Science, Curzon press.- 1996, Science and Civilization in Islam, kazipubleisher.
40. Magee, B. (1951), Crucifixion and Other Poems, London, Fortune Press.
41. Magee, Bryan (1998). Confessions of a Philosopher. New York: Random House. pp. 122–138. ISBN 0-375-50028-6.
42. Alston, William P. "Problems of Philosophy of Religion." Encyclopedia of Philosophy. New York: Macmillan Publishing Co., 1967.
43. Evans, C. Stephen (1985). Philosophy of Religion: Thinking about Faith. InterVarsity Press. pp. 16. ISBN 0-87784-343-0.
44. Nation, Reason and Religion: India's Independence in International Perspective- SugataBosz, Economic and Political Weekly, Vol. 33, No. 31 (Aug. 1-7, 1998), pp. 2090-2097, Published by: Economic and Political Weekly, Article Stable URL: <http://www.jstor.org/stable>.
45. *Kant on Reason and Religion*, ONORA O'NEILL, THE TANNER LECTURES ON HUMAN VALUES, Delivered at, Harvard University, April 1-3, 1996.
46. William Kingdon Clifford (4 May 1845 – 3 March 1879) was an English mathematician and philosopher.

მოჰამად რეზა ქალანფარიბაი

ისლამი და ქრისტიანობა: აზროვნებისა
და ცოდნის დიაპაზონი

ადამიანი ვიდრე აღმოჩნდება რელიგიის სფეროში, საჭიროა ცოდნითა და აზროვნებით გაერკვეს რელიგიურად ცხოვრების აუცილებლობაში, რაშიც ფილოსოფიური სიზუსტეები გვეხმარება. სწორედ ფილოსოფიური აზროვნების ფონზე უნდა დადასტურდეს ღვთიური მსოფმხედველობა და განიმარტოს ამ მსოფმხედველობაზე დაფუძნებული იდეოლოგია, რის შემდეგ უნდა მოხდეს შესაბამისი ქცევითი სისტემის შერჩევა. ეს კი დაფუძნებულია თვით დაკვირვებასა და ინტელექტუალურ ცოდნაზე. ისლამური რელიგია თავისი სწავლებების თეორიზაციით ხაზს უსვამს რელიგიის ურთიერთობას ადამიანურ სფეროში არსებულ ყველა სასარგებლო საშუალებასთან. ისლამური რელიგიის საწყისები აგებულია გონივრულ აზროვნებასა და რელიგიის ურღვევ კავშირზე ინტელექტთან. რელიგიის კავშირი მეცნიერებასთან და აზროვნებასთან ისლამის ერთერთი მონოდებაა. ქრისტიანულ სამყაროში, განსხვავებული შეხედულებების მიუხედავად, საყოველთაოდ აღიარებულია, რომ რელიგია წინააღმდეგობაში არ მოდის მეცნიერებასა და ინტელექტთან. ის მოაზროვნეებიც კი, რომლებიც ინტელექტის მონინააღმდეგეებად არიან ცნობილი, არასოდეს უარყოფენ ინტელექტის გამოყენების შესაძლებლობას. როგორც ცნობილი მოაზროვნე მაიკლ პეტერსონი ამბობს, მრავალ მათგანს გავლილი აქვს ფილოსოფიური სწავლებები და არაერთხელ აქვთ გამოყენებული არგუმენტები. ამგვარად მაქსიმალური ყურადღება ინტელექტზე შეუძლებელია მისაღები იყოს, რადგან გონებას არ შესწევს ძალა ჩასწვდეს ადამიანურ სფეროში არსებულ ყველა საკითხს. მაგალითად აზროვნების შედეგად ვამბობთ, რომ ორი პარალელური ხაზი უსასრულოდ გრძელდება და ისინი არასოდეს არკვეთენ ერთმანეთს. ცხადია ამ საკითხის ჭეშმარიტებას არავინ არ ამტკიცებს გადმოცემის ან მონათხრობის საფუძველზე და არც არავის არ უნახავს და არ გამოუცდია ორი პარალელური ხაზის გადაუკვეთელობა უსასრულობაში. ამგვარად აღნიშნული საკითხის ახსნა შესაძლებელია არა გამოცდილებით ან გადმოცემით, არამედ გონებით. აქედან გამომდინარე შეიძლება ითქვას, რომ სამყაროში არსებული ჭეშმარიტების შეცნობა გამოცდილების, გონებისა და შეგონების მიერ არ არის მონოპოლიზირებული. თითოეული მათგანი საკუთარ არეალს ფარავს. ისეთი შეხედულებები, როგორებიცაა მაქსიმალური რაციონალიზმი, მეცნიერების წინააღმდეგობა რელიგიასთან, ფიდეიზმი და სციენტიზმი, ყველა ერთად არ შეიძლება იქნას მიჩნეული ზომიერ შემეცნებად და ის ვერ უზრუნველყოფს ადამიანის ბედნიერებას. თუნდაც ვინმე, როდესაც უძველესი სკეპტიკოსების მსგავსად ამბობს, რომ ყველაფერს ეჭვის თვალთ უყურებს, თავისი ამ ნათქვამით აღიარებს საკუთარ თავს და საკუთარ ეჭვებს. რელიგიურობა მეცნიერებისა და ცოდნისფონზე, რელიგიას ათავისუფლებს ცრუ რწმენებისაგან. მეცნიერება რწმენის გარეშე წარმოადგენს ერთგვარ იარაღს, რომლის საშუალებით იმპერიული ძალები მსოფლიოს ხალხთა ჩაგვრას ესწრაფვიან და ხელს უშლიან თანამედროვე სამეცნიერო მიღწევების გამოყენებას კაცობრიობის სასარგებლოდ. რელიგიისა და მეცნიერების კავშირითიერთობით კი შესაძლებელია კაცობრიობის წინსვლა და ბედნიერება.

Islam and Christianity: Intellect and Knowledge

Before entering the realm of religion, one must understand the necessities of religiosity using his/her cognitive and intellectual abilities. Such an understanding requires philosophical precisions. It is through philosophical thinking that; first, one must prove the theological world-view and then, offer an ideology based on that theological world-view. Once this is done, a suitable behavioral system could be selected. This, in itself, is based on looking deep within oneself and intellectual understanding. The Islamic religion emphasizes on the interaction among all the tools benefiting humanity of humans in its theoretical teachings. The resources of the Islamic religion are based on thinking, using the intellect and inseparability of religion and intellect. Interaction between religion and intellect and religion with knowledge is always recommended by Islam. Despite the difference in perspective, there is no unified understanding among the Christian scholars which would indicate any conflict and contradiction between intellect and religion or between religion and knowledge and science. Not even those scholars who have found fame through opposing intellect and the mind, do deny using intellect and the mind just because it is intellect. As Michael Peterson states, “many of them are well trained in philosophy and have used reasoning and cognition. Therefore, one cannot accept a view which supports total dependence on intellect and mind, because the mind and the intellect are incapable of understanding all the issues which are associated with human beings. Moreover, the limitations in a human being’s experiences could be true when dealing with his cognitive and intellectual abilities. For example, it is by thinking and cognition that we say “two parallel lines continue infinitely and never intersect one another”. It is obvious that no one has ever experienced this statement or followed two parallel lines infinitely and found out that two parallel lines do not intersect. Therefore, this statement is made not through personal experience or second hand information, but through cognition and utilizing one’s intellect. Thus, understanding the facts of the world is not solely within the power of experience, mind and, even, the senses. Each covers its own territory. Points of views such as total dependence on mind and its powers, contradiction between religion and knowledge or science, faith which denies cognition and intellect which defies religion is not all a balanced understanding of the world, and would, definitely, not lead to the mankind’s salvation. This is true, even, about the doubters of the ancient world who said I doubt everything. By saying this, they confessed two things; one being that they doubted themselves, and the second being that they doubted their doubts. Religiosity associated with knowledge leads to clearing religion from any superstition. On the other hand, knowledge without faith would become a tool in the hands of the oppressors and colonialists for threatening other nations. Knowledge, science, and technology will not be used to improve the comfort level and living condition of the mankind. However, interaction between knowledge and religion and religion with thinking or cognition brings about salvation and happiness for mankind.

⁴⁰. I.International Al-Mustafa University lecturer

Мохамад Реза Каланпарибай

Ислам и христианство: диапазон мышления и знания

До того как человек попадет в сферу религии, ему необходимо знанием и мышлением определиться в необходимости религиозной жизни, в чем помогут философские точности. Именно на фоне философского мышления должно быть подтверждено божественное мировоззрение и разъяснена идеология, основанная на это мировоззрение, после чего необходимо подобрать соответствующую поведенческую систему. А это основано на самонаблюдении и интеллектуальные знания. Исламская религия своим учением и теоризацией подчеркивает отношение религии со всеми полезными средствами, существующими в человеческой сфере. Истоки исламской религии построены на разумное мышление и непоколебимый союз религии с интеллектом. В христианском мире, несмотря на различные отношения, всеобще признано, что религия не противостоит науке и интеллекту, даже те мыслители, которые известны как противники интеллекта, никогда не отрицают возможность использования интеллекта. Как говорит известный мыслитель Майкл Паттерсон, многие из них прошли философские учения и неоднократно использовали аргументы, таким образом, максимальное внимание к интеллекту невозможно, чтоб не было приемлемо, поскольку разуму не дано постичь все вопросы человеческой сферы.

Например, вследствие мышления мы говорим, что две параллельные линии продолжают бесконечно, и они никогда не пересекаются. Ясно, что верность этого вопроса не подтверждается на основании увиденного или рассказанного, и никто не видел и не испытывал непересекаемость двух параллельных линий в бесконечности. Таким образом, объяснение указанного вопроса возможно не опытом или по преданию, а разумом. Исходя из этого, можно сказать, что понимание истины во вселенной не монополизировано опытом, разумом и восприятием, каждый из них покрывает свой ареал. Такие взгляды как максимальный рационализм, противоречие науки и религии, фидеизм и сциентизм, все вместе не могут считаться умеренным познанием и они не обеспечивают человеческое счастье. Когда кто то, как и древний скептик, говорит, что смотрит на все с подозрением, своим этим изречением он признает самого себя и свои подозрения.

Религиозность на фоне науки и знаний, освобождает религию от суеверия, наука без веры является как бы оружием, при помощи которого имперские силы стремятся угнетать народы и мешают использованию современных научных достижений во благо человечества. Взаимосвязью религии и науки возможны прогресс и счастье человечества.

Dr.Mehran Farajollahi¹
Dr.Nayereh shahmohammadi²

Islamic perspective and models to research in higher education

In the past few centuries, globe has gone through many changes.. The outstanding appearance of this development is the industrial revolution. The modernity as an idea has progressed in the same period of time. The most important feature of modernity is humanism. The concept of “humanism” has gradually spread over the world .Religious communities across the world are seriously challenged today by the pervasive influence of secular materialism and its value system. They are faced with a major dilemma about how best to respond the challenges of the future. Some will say that the answer is in going back to the past; others will urge us to plunge headlong into the future.

In truth, man needs both roots and branches in order to survive and flourish. The dilemma of how best to respond the challenges today requires an honest assessment of the following questions:

- 1.what is the relationship between Islam and science?
- 2.what is Islamic perspective on scientific inquiry?
- 3.what is the specialties of Islamic paradigm of science
- 4.what are the models of research for Islamic higher education?

This article tries to respond the above questions

Key words : Islamic perspective; research models ; higher education ;science

Introduction :

The beginning of the increasing changes that the human being is witnessing today goes back to the industrial revolutions of the nineteenth century. According to “Fredrick Myer” in the book “The history of educational thoughts”, there have been clear scientific advancements in the past three centuries; but science is not enough. What we also need is real morality and true spirituality. Only when science is used in the path of improving the human being's existence and only when education, philosophy, and religion are united, new periods for mankind will rise (Myer, 1995).

While providing positive solutions for human (such as rationality & open-mindedness), today, when “modernity” and accordingly modernism are criticized, the fair judges also consider its myriad shortages and not-enough-supplies such as unreasonable and excessive claims. Various non-Western civilizations responded in different ways to modern Western civilization. By necessity, the Islamic civilization, which was considered one of these non-Western civilizations also had to face the most important aspect of modern thought – meaning “modern science” - which had a secular characteristic. Some of the religious thinkers in the world of Islam have

had the distinction that in order to modify the critical status of the Islamic civilization, Islamization of this “secular science” should be performed (Al-etas, 1995) and that the education system in higher education also is the most important element in the thought for “Islamization of Science”. As a result, the taking place of such thought will have results and influences for the education system in higher education. In addition, it is important to pay due attention not only to the necessity of wisely used material, financial, and human resources, but also to the desirability of accessing and utilizing Islam’s cultural, intellectual, and traditional knowledge resources. It is these latter resources alone that can help guarantee a vast qualitative improvement to contemporary Muslim higher education

Considering what mentioned above, studying the relationship between Islam and science, clarifying Islamic perspective on scientific inquiry and the specialties of Islamic paradigm of science and introducing the models of research for Islamic higher education are objectives, which will be investigated in the present article. (Greenspan, 2007)

Islam and Science

Almost in all dictionaries, religion is narrowly defined and it may cause misunderstanding of the concept of Islam. It is often understood to refer to the domains of ‘supernatural, magic, rituals, dogma, and institution. These are irrelevant to the essence of Islam. Quoting Hanafi (2000) “I’d rather say the best terms for Islam are Ethics, Human and Social Science, or Ideology. Islam is the description of man in society, his primary needs, his moral commitments, and his social action. Islam is also seen as a system of ideas coming from a long historical experience that of previous revelations in history, validated in reality and re-adjusted according to the human capability.

Therefore, there is no doubt that Islam is the religion of reason and at the same time of conscience. Moslems accept the truth of religion by using scientific knowledge, but make inferences from the truth they observe based on their conscience. In Islamic perspective, anyone using his capacity of reason and conscience in thinking of any object in this universe will understand that those are created by Allah for human needs to live. This universe with everything in it is well designed and there is no reason at all to say that it is by coincidence.

Many verses in Quran very clearly emphasis that Islam asks its adherents to study and think of what is all around them: sky, rain, mountains, oceans, water, plants, stars, birth, death, and geographical strands of this earth. Only through science and scientific inquiry can those phenomena be studied in such a systematic way and be explained to all men. Such scientific observation will make Moslems conscious of all mysteries behind God’s creations and could finally admire Him as the Ever-lasting and the Most Powerful.

The background on the issue of religious science

In his book “Science and Religious”, Barbur (2000) investigates the historical evolution of the important relationships the scientists have had between their experimental findings about nature and the quality of relationship with the topic of religion. Although this research considers the subjects of science and religion separate, by investigating various viewpoints in the field of relationship between science and religion (be it conflict, combination and dialogue, absolute differentiation) it considers common issues in the attitude method and their goal. In his book “The identity of religious science”, Bagheri (2001) believes that in order to reach an acceptable result in the field of religious science, we would need deep deliberation and thought that is far from prejudice. He believes that for this type of thinking, we should first deliberate on science itself and its essence or characteristics. In his article “holistic-view analysis and the establishment of Islamic education”

Modud Rahman (1994) is trying to have an analysis of the components and elements that form Islamic education. He believes that the fact that education is pervasive is just like Islam and its start is not necessarily in school and is not after the ultimate goal of gaining an occupation and is rather a pervasive act. He believes that the structure of the Islamic society is consisted of components of: individual, family, mosque, social groups, and official organizations and believes that all components of the Islamic education system should be based on the pervasive system of religion of Islam (Rahman, 1999).

In his book “Islamization of knowledge: A Methodology”, Emaddodin Khalil (1991) is trying to provide a methodology for his assumption and belief in the Islamization of knowledge. He states that the process of Islamization of knowledge happens in two levels – the theoretical level and the practical level. The theoretical level looks into explaining the fundamental aspects, motives, goals, and steps for the process of identity-establishing to these aspects in all Branches of knowledge. The practical level requires an expanded range of material and tools which include all branches of human knowledge, fundamental or applied human sciences. The main goal is that these sciences be reshaped based on Islam's real viewpoint.

Salisu Shihou claims that: “No civilization or world-view is capable enough to provide for peace and tranquility compared to Islam civilization and world-view and it is only Moslems who have the ability to solve the challenge of the contemporary human being”.. None of the stated issues in the contemporary period have been more critical to the world of Islam than the question about modern science. The Moslem thinkers have faced the existence of “Modern Science” in different ways and this on its own has created a large range of Moslems Scientists' attitudes in this field. As well, Al-avani (1991) mentions the confrontation of modern Western civilization – whose main aspect is “science” with Islamic civilization titled “Thought Invasion”.

Above all, today Muslim communities have been and are being exposed to at least four major systems of education and science education:

1. The completely secular system as in many non-Muslim countries, where only the natural sciences, the social sciences and the humanities are taught, to the exclusion of religion.

2. The predominantly religious educational system where few subjects of worldly knowledge are taught without any reference to religion or metaphysical perspectives.

3. The predominantly worldly educational system where some aspects of religious knowledge are taught but are also isolated, marginalized or compartmentalized, as if religious knowledge has no relevance to the knowledge of the world of nature, society or culture.

4. The system which offers both the religious and the worldly sciences but these merely coexist; there is no real interpenetration between the two spheres of knowledge. Religious knowledge is therefore not enriched by or made relevant to worldly knowledge, or reformed to be kept abreast with contemporary changes, while the worldly knowledge is not constructed in accordance with the world view of *Tawfîd*. The dominant paradigm of knowledge is still the secular and the conventional. (Mohd. Kamal, 2010)

The fourth system comes closest to the fully integrated model of education . the fifth system . in which the two streams are brought into meaningful and dynamic interaction with one another to enrich and complement each other and produce at the end of the educational process: (a) the religiously-informed and God-fearing natural

scientist, engineers, doctors and social scientists on the one hand, and (b) the scientifically-informed religious knowledge specialists who understand the contemporary realities and changes, and know how those changes impinge on moral, ethical, theological and spiritual values and norms. This system will be able to produce the so-called .intellectual-ulama. and the .ulama.-intellectual. as they say in Indonesia. With all the serious moral and environmental crises threatening the sustainability of contemporary civilization ,it is believed that that the Muslim community urgently needs experts in natural and applied sciences or technology and social scientists who are people of deep faith, of high moral integrity and *taqwâ*, as well as experts in religious disciplines who are also knowledgeable in some branches or aspects of scientific knowledge.

Scientific Inquiry in Islamic Perspective

From Islamic perspective, the praxis of academic inquiries represents the implementation of normative ideal bases of Islamic teaching. The fundamental philosophy of inquiry according to Islam affirms that Moslem scholars have to develop and disseminate the Islamic philosophy of knowledge. The concept of knowledge should be defined as the entire academic fields, namely: (1) ontologically covers both the empirical and non-empirical worlds, (2) epistemologically applies observational, logical, and divine revelation approach, and (3) axiologically is

intended to increase knowledge of human about Allah, to develop Moslem society, and to solve various practical problems.

Considering the normative basis, the adoption of Islamic perspective in academic inquiries serves at least three special functions, namely: (1) driving the process of integration between the existing academic inquiries into Islamic paradigm of inquiry, (3) providing the frame of reference for all of Moslem academic society in conducting academic inquiries.

A number of foundational norms have to be appreciated by Moslem scholars in adopting Islamic perspective. Some of the foundational norms represent the fundamental norms of inquiries in general, while the rest represent specific fundamental norms alighted from the Islamic values. Three special fundamental values which must be fulfilled by every Moslem academicians is: belief in *God*, *truth*, and *integration*, while three fundamental values which go into effect in general in every inquirer is *honesty*, *transparency*, and *professional partnership*.

- *Belief* in God means that every Moslem academician has to take as the base the spirit of increasing faithfulness to the glory of God. These fundamental values are manifested by being committed to study their fields to discover the sunatullah – the natural laws.

- *Truth* means that academic inquiries done by Moslem academicians should be based on the spirit to discover and find out the truth, not only at the observational and rational level, but also at the level of belief that God's truth. This fundamental value is manifested by utilizing with thankfulness to God for His gifts especially the ability to sense, reason, reflect, and use both oral and written language which enable human to find out and communicate the truth and rightness.

- *Integration* means that academic inquiries done by Moslem academicians should reflect the principle of integration between Islamic teaching and academic knowledge. This fundamental value is manifested by being committed in searching the meeting point between the academic and the Islamic truth, by improving the use of academic knowledge for religious life, and affirming the use of academic knowledge for societal benefits.

- *Honesty* means that academic inquiries done by Moslem academicians should be written and reported with sincerity, both in relation to the data gathering and processing, and the using of others' ideas and thoughts. This fundamental value is manifested in appreciating the normative, methodological, and academic principles, and stating explicitly the contributions in ideas and thoughts given by others. In other words, an Islamic inquiry should be freed from the practice of dishonesty, forgery, plagiarism, and other bad practices.

- *Transparency* means that academic inquiries done by Moslem academicians should based on the spirit of openness to any inputs, criticism, and corrections from others. This fundamental value is manifested by trying to disseminate the academic works so that they have chances to be the object of criticism, comments, and

corrections from others. This is the best way for the inquirers to dedicate their works to the world.

- *Professional Partnership* means that academic inquiries done by Moslem academicians should be based on the spirit of equality among the members of academic community as partners for advancing academic knowledge. This fundamental value is manifested by appreciating the academic ethics and code of conduct

Approaches of Islamization of Sciences.

It seems that the classifying of “Islamization of sciences” should be prepared and provided in a comprehensive way in order to reflect “religious science” in a clear way. Four main approaches can be mentioned with this regard: a- inferential approach, b-traditionalistic approach, c- epistemologic approach, d- change of pre-assumptions approach.

The fundamental of *inferential approach* is that the Quranic text as the holy word includes and has already mentioned all sciences and expeditions that today's modern science has reached or is reaching through its researches in a general way. Intellectuals in the Islamic countries started efforts for matching Quranic verses with experimental-sciences and authored books under various titles. Seyyed Jamal and his students (such as Mohamed Abdeh) in Egypt, Seyyed Ahmad Khaan in India, Mohali Bazragarn, Pak-Nejad, and... in Iran, and Norousi in Turkey. Traditionalistic approach reflects another one of the existing attitudes toward the issue of science in the world that has been offered and distributed by some scientists. One of the representatives of such attitude are Rene Gaenon, Feretof Shoan, and Seyyed Hossein Nasr (1991, 2001). These thinkers believe the modern science that has appeared in the West and eventually distributed to other parts of the world to be science that has found distance from its authenticity and roots and has gained a completely materialistic taste and has defined its identity and goal in a way that has no relation with holistic transcendent and meta-individual issues. There is no solution to the problems and difficulties that the contemporary human faces except for returning to the traditional scientific frameworks and foundations. About the third approach, perhaps it can be said that the approach which talks of paradigm change and replacement of Islamic values in science also talks of “Islamization of knowledge.” (Huston, 2002)

The conference which took place in 1977 in city of Mecca also ponders on this change in paradigm and existing challenges in Moslem's education. Emad-Od-Dinn Khalil (1991) also believes that the Islamization process of knowledge happens in two stages of theory and practice which is placed in the mentioned above field. The supporters of the approach to change the pre-assumptions believe that the values the person has consciously or unconsciously accepted and carries, effect the entire scientific research process. This attitude has been reflected in the works of philosophers in “after positivism” such as Kohen and Firaband and others. The

suggestion for renovating science and establishing "religious science", which has been reflected in works by scientists such as Bagheri and Golshani shows understanding of the modern science philosophy. In their opinion the history of science is showing that a portion of the pre-assumptions and metaphysical fundamentals have an important role in bringing up a set of theories – sciences that

have been constructed and developed in the West contain the culture and history of that specific land and has its own special pre-assumptions. Now if we are able to develop pre-assumptions that are raised from "religion" in the process of scientific research, we have developed "religious science" (Bagheri, 1993, Golshani, 2000).

Special Paradigms of Inquiry

The striking difference between the Islamic method of research and the secular method should be spelt out. That is, while the secular perspective is wholly based on object materialism, which is confined to visible objects, the Islamic perspectives enjoys the light of eternal divine revelations, which essentially goes along with the exalted reason that human mind could perceive of.

According to the Islamic perspective, the fields of academic inquiry cover not only the empirical facts, the social world, and human phenomena, but also the divine-related field. While the empirical facts may be approached by the "positivist paradigm", the social world may be approached by both "positivist and interpretive paradigm", and human phenomena may be approached by "interpretive and critical paradigm", the last field should be approached by the "prophetic paradigm".

Positivism says, "There is only one logic of science, to which any intellectual activity aspiring to the title of science must conform"(Riaz,2006) . Thus, the human sciences and the natural sciences must use the same method. In this view, the differences between the natural and human sciences are due to the immaturity of the human sciences and their subject matter. Positivist paradigm sees human and social sciences as an organized method for combining deductive logic with precise empirical observations of human behavior in order to discover and confirm a set of probabilistic causal laws that can be used to predict general patterns of human activity.

The focus of this perspective is to explain, to predict and control reality. Its origin is anchored in nineteenth century sociological positivism (objectivism) in which biological and mechanical analogies were adopted to the study of human behavior.

In general, the interpretive approach is the systematic analysis of socially meaningful action through the direct detailed observation of people in natural settings in order to arrive at understandings and interpretations of how people create and maintain their social worlds. An interpretive researcher personally talks with and observes specific people. His or her conversations and observations are used to learn what each person to be the it's major problem. The researcher puts what people say into the context of their daily affairs. After that, he or she describes findings in terms that others can understand.

The focus of this perspective is to understand or to interpret (human) reality. Its origin is grounded in nineteenth century German idealism and "verstehen" (understanding). Those using this paradigm posit that meaning is "socially constructed" through people. Hence, they focus not on "uncovering reality" but on generating understandings based on the "subjective" interpretations of people (researchers and "researched"), that is, how people "experience" and "interpret" their realities.

Critical paradigm agrees with the criticism of interpretivists to the positivism for its failure to deal with the meanings of real people and their capacity to feel and think. It also believes that positivism ignores the social context and is antihumanist. The critical inquirer also believes that positivism defends the status quo because it assumes an unchanging social order instead of seeing current society as a particular stage in an ongoing process.

Moreover, the critical approach also criticizes the interpretive approach for being too subjective and relativist. Interpretive approach is overly concerned with the subjective reality. To critical researchers, the interpretive is amoral and passive. It does not take a strong value position or actively help people to see false illusions around them so that they can improve their lives.

In general, critical perspective defines human science as a critical process of inquiry that goes beyond surface illusions to uncover the real structure in the material world in order to help people change conditions and build a better world for themselves. A critical researcher begins by looking at the larger social and historical context. He inquires from a moral or critical standpoint.

The focus of critical perspective is the reality of suffering and oppression that require explication and then social change. In radical humanism, for instance, the key focus is on "human consciousness", that human beings create meaning, rather than on "structures" as theorized by the functionalists.

Discussion: What does all this three paradigms mean to us in a course of inquiry?

1-First, it means that there is no single, absolutely correct approach to human science inquiry. The basis for doing inquiry or research in human sciences is not settled. In other words, more than one approach is currently "in the running". Perhaps this will always be the case. An awareness for the approaches will help us when we read research reports.

2-Second, it means that what we try to accomplish when we do research will vary with the approach we choose. For example, positivists are likely to conduct explanatory research, interpretive researcher are likely to do exploratory study, and critical researchers favor action-oriented research. By being aware of the approaches, we can make an informed decision about the type of study to conduct.

3-*Third*, the various techniques used in human sciences inquiry, are ultimately based on the assumptions of the different paradigms. Often, we will see research technique presented without the background reasoning on which it was originally based. By knowing about the approaches, we can better understand the principles on which the specific research techniques are based.

4-*Fourth*, the positivist paradigm emphasizes on the deductive approach which is reflected in the logic of theory verification or from (grand) theory to empirical reality, while the interpretivist paradigm emphasizes on the inductive approach which is reflected in the logic of theory generation of from empirical reality to (grounded) theory. (Ruznanin, 2002)

As a *prophetic paradigm*, Islamic perspective keeps three fundamental values, namely: humanization, liberation, and transcendent. The values serve as not only to criticize but also to direct the field of study. Islamic perspective holds three valid sources of knowledge, namely: empirical realities, reasons, and divine revelation. The prophetic paradigm rejects the positivist claims that science should be value free, and that observable facts are the only valid source of knowledge.

Islamic perspective takes as its function to transform society by liberating, humanizing, and transcendental transformation. That is why, the position of prophetic paradigm is near to critical paradigm than positivist and interpretive paradigm.

Conclusion

In Muslim perspective, Islam is not just only a religion, but also a blueprint of social order and conduct, and therefore, encompasses all domains of life, including science. The grand project of Islam, as stated in the holly Qur'an, is to establish a viable social order on earth that will be just and ethically based. That can be achieved when Moslems also develop academic inquiries.

The fundamental philosophy of inquiry according to Islam affirms that Moslem scholars have to develop and disseminate the Islamic philosophy of knowledge. The concept of ilm (knowledge) should be defined as the entire academic fields, namely: (1) ontologically covers both the empirical and non-empirical worlds, (2) epistemologically applies observational, logical, and divine revelation approach, and (3) axiologically is intended to increase knowledge of human about Allah, to develop Moslem society, and to solve various practical problems based on Islamic values and teachings.

Considering the domains of inquiry justified by Islamic teaching, there are least four clusters of models of research for Islamic Higher Education. They are: (1) empirical research, (2) literary studies, and (3) practical oriented studies, and (4) research and development.

In conducting empirical researches, a Moslem inquirer may adopt the positivist, interpretive and critical methodology. In doing literary studies, as Moslem inquirer may apply the textual, co-textual, contextual and intertextual methodology. In

implementing practical oriented studies, a Moslem inquirer may adopt the methodology of action research, evaluation research, and policy research. In conducting research and development, a Moslem technologist may develop a hard-technological prototype, or soft-technological procedures.

The models of research which can be adopted, are not only determined by the appropriateness of the models, but also the nature of goals and the studied object of the inquires. All is dedicated to the increasing knowledge of human about Allah, developing Moslem society, and solving the various practical problems faced by human race.

References:

- Al-alvani Taha-Jaber* (1380/2001). Islamization of knowledge: Yesterday and Today. Translated by Masoud Pedram. Tehran, Iran: Rahyaf Publication.
- Al-etas Naghib, Seyyed Mohammad* (1995). Islam and materialism (Secularism). Tehran, Iran: The Institute for Islamic Studies of Tehran and Istaaq University.
- Bagheri, Khosro* (2000). Religious education facing the twenty first century challenges. Tehran, Iran: Islamic education (Special Issue for Religious Education). Center for Religious Studies.
- Bagheri, Khosro* (2001). The Identity of Religious Science. Tehran, Iran: Organization for Publication of the Ministry of Cultural and Islamic Guidance.
- Barbor, Ayan* (2000). Science and Religion, Translated by Bahaod-din Khoram-shahi, Tehran, Iran: Nashr-e-Daneshgahi Publications.
- Golshani, Mahdi* (1991). From Secular Science to Religious Science. Tehran, Iran: Human Sciences and Cultural Studies Research Center.
- Greenspan, A. (2009). *The age of turbulence*. London: Penguin Press.
- Hanafti, Hassan.*(2000). "GLOBAL ETHICS AND HUMAN SOLIDARITY". An Islamic Perspective", a paper presented in an International Seminar on Islam and Humanism held by The State Institute of Islamic Studies) Walisongo, Semarang, Indonesia, 16 November 2000.
- Hassan, Riaz.*(2006). "Sociology of Islam", in Edgar F. Borgatta and Rhinda J.V. Hassan, Mohd. Kamal, (2011) "A return to the Qur.Ēnic paradigm of development and integrated knowledge: The *UIĒ al-AlbĒb* model", *INTELLECTUAL DISCOURSE*, 2010 ,VOL 18, NO 2, 183-210
- Khalil ,Emaddodin* (1991), "Islamization of knowledge: A Methodology", Bandung: Dzikra, Malaysia
- Montgomery (eds.)*(2000), *Encyclopedia of Sociology*. Volume 5. New York: Macmillan Reference USA.
- Myer, Fredrick* (1374/1995). The history of educational thoughts. Volume One. translated by Ali-Asghar Fayyaz. Tehran, Iran: SAMT Publications.

Nasr, Seyyed Hossein (1991). The need for sacred science. Translated by Hassan Miandari. Tehran, Iran: Sepehr Publications.

Nasr, Seyyed Hossein (2001). Knowledge and Spirituality. Translated by Ensha-allah Rahmati. Tehran, Iran: Sohrevardi Publications.

Rahman, Modud(2009). A holistic and institutional analysis of Islamic education: PTS Millenia Sdn. Bhd.

Ruznanin, Hashem (1995–2002). Islamization of Research, Training and Educational Programs. Translated by Susan Keshavarz. Eighth Year. City of Qom. Quarterly Journal of Hozeh and University.

Smith, Huston (1381/2002). Nasr's defence from eternal philosophy. Translated by Zia Taj-od-din, Tehran, Iran: Soroushe Andishe.

მეჰრან ფარაჯოლაჰი
ნაიერეჰ შაჰმოჰამადი

კვლევის ისლამური პერსპექტივები და მოდელები უმადლესი განათლების სისტემაში

ბოლო რამოდენიმე საუკუნეა მსოფლიომ უამრავი ცვლილება განიცადა. ამის თვალსაჩინო მაგალითია ინდუსტრიული რევოლუცია. სწორედ ამ პერიოდში განვითარდა მოდერნიზმი, როგორც იდეა. მოდერნიზმის ყველაზე მნიშვნელოვანი მახასიათებელია ჰუმანიზმი. 'ჰუმანიზმის' კონცეფცია თანდათან მთელს მსოფლიოში გავრცელდა.

დღესდღეობით მსოფლიოში არსებული სხვადასხვა რელიგიური ერთობა სეკულარული მატერიალიზმისა და ღირებულებათა სისტემის სერიოზული გამოწვევის წინაშე დგას. მათ წინაშეა დილემა თუ როგორ უპასუხოთ მომავლის ამ გამოწვევებს. ზოგიერთი მათგანი საჭიროდ თვლის წარსულში დაბრუნებას, სხვები კი მომავლისკენ იღებენ ორიენტირს.

სინამდვილეში, ადამიანს ჭირდება როგორც ფესვები ანუ წარსული, ისე ტოტები ანუ მომავალი იმისთვის, რომ გადარჩეს და განვითარდეს. სტატიაში გაცემულია პასუხები იმ ძირითად კითხვებზე, რომლებიც საშუალებას მოგვცემს სწორად შევაფასოთ დღევანდელი დღის გამოწვევები. ჩვენ ვმსჯელობთ იმაზე, თუ რა კავშირია ისლამსა და მეცნიერებას შორის, როგორია მეცნიერული კვლევების ისლამური პერსპექტივა, რა არის მეცნიერების ისლამური პარადიგმის თავისებურებები და როგორია ისლამური უმადლესი განათლების კვლევის მოდელები.

مهران فرج الهی

نیره شاه محمدی

ماهیت شیوه های تحقیقات اسلامی در سیستم آموزش عالی جهان در چند قرن اخیر تحولات زیادی را پشت سر گذرانیید. نمونه بارز آن تحولات در ابزار و وسایل میباشد. در واقع در این زمان اندیشه اومانیزم نیز آرام آرام در جهان گسترش یافت که مهمترین ویژگی آن انسانگرایی بود.

امروزه ادیان متعدد موجود در دنیا در خطر جدی مادی گرایی قرار دارند. آنها با نحوه مقابله با این مشکلات و پاسخگویی بدانها مواجه هستند. برخی از آنها رجعت به گذشته را پیشنهاد کرده و لی برخی حرکت به سوی آینده را مطرح میکنند.

در واقع انسان به ریشه ها به عنوان گذشته و به شاخه ها به عنوان آینده برای بقا و پیشرفت نیازمند است. این مقاله بر آن است به این سوالات اساسی پاسخ دهد و به موضوع ارتباط اسلام و علم، ماهیت تحقیقات اسلامی و مدل ها و سبک های پژوهش ها در سیستم آموزش عالی به بردارد.

**Мехран Параджолахи
Наирех Шахмохамади**

**Перспективы и модели исследования ислама в высшей
образовательной системе**

На протяжении нескольких последних веков мир претерпел множество изменений. Наглядным примером этому является индустриальная революция. Именно в этот период был развит модернизм как идея. Наиболее характерным свойством модернизма является гуманизм. Концепция гуманизма постепенно распространилась по всему миру.

На сегодня существующие в мире различные религиозные единства стоят перед серьезным вызовом секулярного материализма и системы ценностей. Перед ними стоит дилемма – как отвечать на подобные вызовы будущего. Некоторые из них сочтут необходимым возвращение в прошлое, а некоторые возьмут ориентир на будущее.

В действительности, человеку для спасения и развития необходимы как корни, так и ветви. В статье даны ответы на те основные вопросы, которые дадут возможность правильно оценить вызовы сегодняшнего дня. Мы размышляем о том, какая связь имеется между исламом и наукой, каковой является перспектива ислама научных исследований, каковы особенности исламской парадигмы науки и каковы модели исследования ислама в высшей образовательной системе.

۱ جهانی شدن و از میان رفتن خرده فرهنگ ها

دکتر عبدالله خدادادی^۱

چکیده:

به منظور بررسی جهانی شدن و از میان رفتن خرده فرهنگ ها-تهدیدها و فرصت ها، ابتدا مفهوم و چارچوب نظری تحقیق شامل نظریه فرهنگی جهانی شدن و نظریه تضاد فرهنگی مطرح شد. و پس از تشریح عوامل موثر بر پدیده جهانی شدن، تهدیدها و فرصت های فرهنگی متصور در راستای جهانی شدن تبیین گردید و در نهایت با توجه به یافته های پژوهش این نتیجه حاصل شد که در برخورد با جهانی شدن انفعال و مخالفت، هر دو تبعاتی را به همراه خواهد داشت. مخالفت ما با توجه به امکانات مدرن و نیز ضرورت ارتباطات جهانی عملاً راه به جایی نخواهد برد و برخورد انفعالی نیز هیچ نقشی در روابط متقابل فرهنگی برای ما باقی نخواهد گذاشت و ما را با بحران هویت مواجه خواهد کرد. ما در پیرامون خود با چندین صورت اجتماعی و فرهنگی روبرو هستیم از یک طرف در موقعیت خاصی که نام آن {فرهنگ شرقی} است حشر و نشر می کنیم و از سوی دیگر، شرایط پیرامون زندگی ما حکایت از حضور نظام فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی جهانی است. هر دو واقعیت بستر سازنده زندگی و حیات اجتماعی و فرهنگی ماست. در برخورد با جهانی شدن بایستی از فرصت ها نهایت بهره برداری به عمل آید تا تهدیدات و چالش ها به حداقل ممکن کاهش یابد.

واژگان کلیدی: جهانی شدن، جهانی شدن فرهنگی، تهدیدهای جهانی شدن و فرصت های جهانی شدن

مقدمه

{در اواخر هزاره دوم و آغاز هزاره سوم میلادی}، بشر به سطح کیفی نوینی از امکانات دست می یابد که چهره جهان مدرن و همه پیوند ها و ارتباطات بین المللی آن را به گونه قابل ملاحظه ای تغییر می دهد. این همان چیزی است که این روزها ورد زبان سیاستمداران، اقتصاددانان، فیلسوفان و جامعه شناسان با گرایش های گوناگون شده است. در این که نوع بشر به سرعت مسیر یکپارچگی را طی می کند و رو به اقتصاد، سیاست و فرهنگ جهانی دارد، تردیدی نیست. جهانی شدن به عنوان پدیده ای مهم و نوظهور که دارای ابعاد گوناگون فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی است، همه ساختار های فرهنگی و اجتماعی را تحت تأثیر و تحول قرار داده و به صورت اجتناب ناپذیر، ادیان و فرهنگ های همه جوامع را دچار چالش کرده است. تحولات صورت گرفته در ابزار و شیوه های ارتباطات و جا به جایی های منابع و مردم، آشکارا می توانند بر انهدام حد و مرز های اجتماعی تأثیر گذاشته، همبستگی و یکپارچگی بیشتری را موجب گردند. به قول برخی از متفکران، جهانی شدن گزینه ای انتخابی نیست که شما اراده کنید آن را بپذیرید یا خیر، بلکه کاروانی است که هم زمان، در همه شاهراه های دنیا، به سرعت در حال حرکت است و کشورها نیز توان متوقف کردن آن را ندارند. پیام بازیگران عرصه جهانی شدن نیز آن است که نیروهای اقتصادی و دانش فنی، به سمت همگونی و یکدستی در اشکال سیاسی، اقتصادی و رفتارهای دولتی پیش خواهند رفت.^۲ جهانی شدن فرایند گریز ناپذیری است که با پیامدهای مختلف سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، جوامع را تحت تأثیر قرار می دهد. روند بی وقفه جهانی شدن تقریباً همه عناصر خرد و کلان جامعه بشری را در سطوح گوناگون در معرض تغییر قرار داده است. از این میان مقوله فرهنگ به عنوان رکن اصلی، گسترده ترین، عمیق ترین و پرنفوذترین مؤلفه زیست، جهان انسانی بیش از سایر

^۱. استادیار دانشگاه امام حسین (ع) .

^۲. 1387، کارگر .

مؤلفه ها موثر می گردد³. جهانی شدن ، مبین نوعی جهان بینی و ایدئولوژی و اندیشیدن درباره جهان، به عنوان منظومه ای کلان و به هم پیوسته است . بنابراین، رویارویی معقول با این پدیده ، مستلزم شناخت واقع بینانه ماهیت، مبانی و اقتضائات این فرآیند است و با توجه به تأثیر آن بر وضعیت فرهنگ ها و ادیان، این مسئله برای جوامع اسلامی نیز به عنوان یکی از مهم ترین مسائل ، اجتماعی و فرهنگی به شمار می آید. از این رو بنا به تفسیر و شناختی که از فرآیند جهانی شدن داریم، رویارویی ما متفاوت خواهد بود.⁴ آنچه نگارنده در این مقاله به دنبال آن است این است که جهانی شدن چه تهدیدات و فرصتهایی را برای خرده فرهنگ ها در پی دارد؟

مفهوم واژه ها:

واژه جهانی شدن در زبان فارسی معادل کلمه Globalization در نظر گرفته شده است. در خصوص تعریف ، تاریخچه و معنای ماهوی این واژه، همانند بسیاری دیگر از واژه های سیاسی، میان پژوهشگران اتفاق نظر وجود ندارد . برخی از پژوهشگران جهانی شدن را به فرایندهای پیچیده ای تعبیر کرده اند که به موجب آن دولت های ملی به نحو فزاینده ای به یکدیگر وابسته و مربوط می شوند.⁵ جهانی شدن به تعبیر آنتونی گیدنز پدیده ای است که زمان و مکان (تاریخ و جغرافیا) را سریع تر منتقل می کند و سبب تشدید روابط اجتماعی می گردد؛ بنابراین در تحلیل کوتاه شاید بتوان ادعا کرد که جهانی شدن پدیده ای است که مکان را کوچک و زمان را کوتاه نموده است (گیدنز ، 1379: 39). تحولی که گیدنز از آن به جدا شدن زمان از فضا و هاروی به عنوان فشردگی زمان و مکان یاد می کند (کیانی، 1380: ص 99) یادآوری این نکته ضروری است که شاید واژه جهانی شدن خیلی برای موضوع مناسب نباشد، زیرا وقتی Globalization ابتدا چنین به نظر آید که می توان آن عادت و یا پدیده را در تمامی جهان دید ، حال آنکه در جهانی شدن چنین منظوری مد نظر نیست . استعمال واژه جهانی شدن به این معنا به دواثری بر می گردد که مارشال مک لوهان و برژنسکی در سال 1970 منتشر کردند. لوهان در کتاب خود با عنوان جنگ و صلح در دهکده جهانی از تحولی خبر داد که بر اساس آن جهان بسان سلسله اعصاب مرکزی انسان کوچک ، متمرکز و حساس می شود . اما برخلاف او برژنسکی درصدد تبیین نقشی برآمد که از نگاه وی لازم بود دولت ایالات متحده آمریکا برای رهبری جهان و ارائه نمونه جامع نوگرایی (مدرنیسم) بر عهده گیرد.⁶

مفهوم واژه فرهنگ:

به طور کلی از دیدگاه های متفاوت تعاریف مختلفی از فرهنگ صورت گرفته است که در این نوشتار، به دو تعریف مهم از بین تعاریف ارائه شده درباره این واژه می پردازیم. برای مثال، تایلور فرهنگ را این گونه تعریف می کند: فرهنگ یا تمدن کلیات درهم تافته ای است شامل دانش، دین، هنر، قانون، اخلاقیات، آداب و رسوم و هرگونه توانایی و عادت که آدمی همچون عضوی از جامعه به دست می آورد.⁷ بوگاروس نیز چنین بیان می کند: فرهنگ، مجموع راه و رسم های عمل و اندیشه یک گروه اجتماعی در گذشته و حال به شمار می رود و عبارت است از مجموع فراداده ها یا باورها و نیز رسوم و رویه های رسیده از نسل پیشین (همان). جهانی شدن فرهنگ، سبب گسترش و شکل گیری یک فرهنگ خاص در جهان می شود که بخش غالب آن غربی است که فرهنگ بومی -ملی را از بین نمی برد اما می تواند پاره فرهنگ متمایز با فرهنگ ملی -محلی را شکل دهد .

پرسش اصلی

3. شرف الدین، 1386: 57.

4. خنیفر و دیگران، 1389: 2

5. بشیریه ، 1380، ص 12

6. عبدالمجید علی، ص 153.

7. آشوری، 1357: 39

مباحث زیادی در خصوص ابعاد مختلف جهانی شدن وجود دارد، با توجه به این که پرسش این مقاله این است که جهانی شدن چه تهدیدات و فرصت هایی را برای خرده فرهنگ ها در پی دارد؟ به نظر می رسد که نظریه های فرهنگی جهانی شدن و نظریه تضاد فرهنگی برای این بحث مناسب است.

نظریه فرهنگی جهانی شدن

مک لوهان مهم ترین نظریه پرداز نگاه جهانی شدن فرهنگ، بر نقش موثر شبکه های رسانه ای تاکید دارد. از دیدگاه وی تحولات رسانه ای جدید به وسیله گسترش فرهنگ توده ای یکسان، جهانی شدن فرهنگ را موجب شده است.⁸ فیتز پاتریک (2001) سه دیدگاه درباره جهانی شدن فرهنگ ها مطرح کرده است: اول دیدگاه موافقان جهانی شدن فرهنگ ها که معتقدند فرهنگ واحد جهانی وجود ندارد بلکه صحنه جهانی وجود دارد که تمام فرهنگ ها قادر به حضور در آن هستند؛ دوم دیدگاه مخالفان جهانی شدن فرهنگ ها که ناهمگونی و تنوع فرهنگی را خصوصیت سطحی فرهنگ جهانی می دانند و بر این باورند که در عمق فرهنگ جهانی، فرهنگ امریکایی بر تمام جهان سلطه یافته است؛ و دیدگاه سومی وجود دارد که به جای مطرح کردن ناهمگونی و یا همگونی فرهنگی، معتقدند در عصر جهانی شدن به منطق هایی که در تقابل باهم هستند نیاز داریم. به عنوان مثال بنیامین باربر (1995) تأیید می کند که فرهنگ عمومی یا عامه پسند سعی کرده است که از نظر اقتصادی و فرهنگی جهان را اشباع و سنت ها، زبان ها و آداب و رسوم محلی را تضعیف یا تخریب سازد. همچنین او متذکر می شود که این وضعیت عکس العمل های (ملی گرایی و بنیادگرایی دینی) را موجب شده است. برای فرایند جهانی شدن فرهنگ، چهار بعد را مطرح می کنند.⁹ این چهار بعد مرتبط با هم، شامل: فرهنگ داس یا فرهنگ عامه؛ فرهنگ بین الملل، کلوپ دانشگاهی یا فرهنگ روشنفکرانه جهان؛ و فرهنگ جنبش های مذهبی نوین یا فرهنگ مذهبی عامه است. از نظر برگر در مقابل ابعاد چهار گانه جهانی شدن فرهنگ، واکنش های مختلفی شکل می گیرد که عبارتند از: جانشین شدن فرهنگ جهانی به جای فرهنگ محلی، همزیستی فرهنگ های محلی و بومی با فرهنگ جهانی بدون ترکیب این دو با همدیگر، ترکیب فرهنگ عمومی جهانی با فرهنگ بومی، و رد فرهنگ جهانی به وسیله واکنش های قوی محلی.¹⁰

نظریه تضاد فرهنگی: این نظریه به تضاد و کشمکش بین گروه ها بر اساس قدرتی که به وسیله آن رفتارها مطلوب و یا نامطلوب تعریف می شود تاکید دارد. از نگاه نظریه پردازان در جوامع، پاره فرهنگ های گوناگونی وجود دارد که بر اساس نظام هنجاری خود به زندگی عادی می پردازند؛ ولی گروه های مسلط بر اساس هنجارهای خود قوانین را تنظیم می کنند و رفتارهای دیگر خرده فرهنگ ها را جرم و کجروی تعریف کرده با آن ها برخورد می کنند. به نظر آنان گروه های حاکم در جامعه از قوانین به عنوان ابزار کنترل افراد فرو دست جامعه استفاده میکنند.¹¹

عوامل موثر بر پدیده جهانی شدن

پدیده جهانی شدن، رویدادی ناگهانی و جدید نیست، بلکه از گذشته به شکل های مختلف وجود داشته و اکنون سیر صعودی یافته است. انتشار نظریه دهکده جهانی مارشال مک لوهان (1965)، انتشار نظریه موج سوم آلوین تافلر (1978)، پایان جنگ سرد (1989)، اتحاد پولی (11 کشور اروپایی 1998) و... همگی از پیش زمینه های بروز پدیده جهانی شدن هستند که هرچه زمان پیش تر می رود، شدت آن نیز بیشتر می شود. نمی توان به سادگی جهانی شدن را تابع اراده فرد یا گروهی خاص دانست، بلکه

8. گل محمدی، 42-1383:44.

9. و. 200251: برگر،

10. Berger: 2002: 42-44؛ گل محمدی، 311-1384: و. سلیمی، 164-1384:.

11. ولد و دیگران، 319-1380: و. 320.

عوامل گوناگونی در ایجاد آن تأثیر دارند. عوامل یادشده عبارتند از: 1- توسعه فن آوری، رشد علم و گسترش سریع دنیای ارتباطات. 2- توسعه بازار آزاد، جهانی شدن اقتصاد که خود مرهون افزایش چشمگیر تولید جهانی، توسعه صادرات، گسترش حمل و نقل دریایی و ریلی، تغییرات جدی در ابزارها و شیوه تولید. 3- جهانی شدن به عنوان بین المللی شدن؛ در محدوده افزایش روابط بین المللی در کنار مرزهای هویتی همانند فرهنگ مهدویت از دیدگاه اسلام.¹² این عوامل در فرآیند جهانی شدن، کمک شایانی کرده اند. بنابر این مجموعه ای از عوامل، سبب شکل گیری و تداوم و تقویت موج جهانی شدن بوده است. **تهدیدها:**

در راستای جهانی شدن تهدیدهای فرهنگی وجود دارد که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

1- جهانی شدن و شهروندی

یکی از مقوله هایی که در تعامل جهانی شدن و شهروندی مطرح می شود، شهروندی جهانی است. شهروندی جهانی مفهومی است با دو معنای متفاوت. شهروندی جهانی که از دیدگاه معلول ادغام اقتصادهای ملی در اقتصاد جهانی است که دولت های ملی را به نوعی مشارکت و همکاری منطقه ای و جهانی مجبور کرده و به نوعی روند فراملی شدن اقتصاد و نظام سیاسی را فراهم آورده است. این روند فراملی شدن عوامل اجتماعی و سیاسی ناگزیر نوعی بستر جهانی شهروندی را به وجود آورده است. شهروندی مقوله ای است که از یک طرف با احساس تعلق اجتماعی و هویت ملی و در کشورهای مذهبی، هویت دینی و فرهنگی ارتباط دارد و از طرف دیگر با چگونگی نظام سیاسی و اقتصادی مرتبط است. بنابراین در صورتی که روند جهانی شدن و یا جهانی سازی و یا به تعبیر فیدرسون (1995) و رابرتسون (1996) آمریکایی کردن و غربی کردن جهانی تهدیدی برای دلبستگی و هویت ملی و یا هویت مذهبی و فرهنگی جامعه و یا عاملی برای تضعیف دولت-ملت ها در بعد سیاسی و اقتصادی محسوب شود، ناگزیر شهروندی را نیز به مخاطره می افکند.¹⁴

2- جهانی شدن و خانواده:

جهانی شدن پدیده ای است چند بعدی که هر یک از ابعاد آن می تواند بر خانواده به عنوان یک نهاد اجتماعی تأثیرگذار باشد. یکی از عمده ترین تأثیرات جهانی شدن در نهاد خانواده، دگرگونی نقش های سنتی و ثابت و از پیش تعیین شده اعضای خانواده است. نقش های محول بر مبنای ازدواج سنتی، که برای مرد نان آوری و حضور در فضای خارج از خانه و برای زن نقش های خانگی بود، دستخوش تغییر شده است. مرزهای تقسیم کار سنتی مبتنی بر جنسیت، با افزایش سطح آموزش زنان و حضور آنان در جایگاه های شغلی ای که در گذشته در انحصار مردان بود، و در مقابل با افزایش مشارکت مردان در امور خانگی نظیر نگهداری از کودکان، به تدریج متزلزل می شود. آمارها نشان می دهد که در ابتدای هزاره جدید، برای نخستین بار، آمار زنان شاغل از مردان در جامعه انگلستان فزونی گرفته است. بدین سان حضور گسترده زنان شاغل در زندگی اجتماعی، تغییر و تنوع شکل های ازدواج در جوامع غربی، تنزل جایگاه ازدواج در شکل سنتی آن، جایگزینی نقش های اکتسابی به جای نقش های محول برای زنان در فضای فرهنگی، و کاهش تأثیر ازدواج در فرآیند هویت یابی فرد از جمله پیامدهای تغییر نقش در عصر جهانی شدن است.¹⁵ تغییرات بنیادی ویژگی های جمعیت شناختی جوامع، دگرگونی های ساختاری عمیقی را بر نهاد خانواده تحمیل می کند. یافته های آماری مبین افزایش سن ازدواج در کشورهای عضو اتحادیه اروپاست. میانگین سن ازدواج در کشورهای اسکاندیناوی (سوئد، دانمارک، نروژ و فنلاند) که در 1975م در حدود 25 سال بود، در سال 2000م به حدود 28 تا 30 سال افزایش پیدا کرده است. در سوئد حدود 28 درصد خانواده ها با ازدواج

12. Peck, 1998، (25)

13. ددایی و عالی، : 35، 3184.

14. عاملی، 1380: 180

15. گیدنز، 1379، 1382: 55-56 و تافلر، 1370: 308-288.

رسمی در کنار یکدیگر زندگی می کنند و در حدود 55 درصد افراد زندگی مشترک بدون ازدواج دارند. در دانمارک نیز آمارها نشان دهنده حدود 38 درصد ازدواج رسمی در مقابل 48 درصد زندگی مشترک بدون ازدواج است. این موارد حاکی از تغییر در الگوهای سنتی ازدواج است. پیامد این دگرگونی افزایش میزان تولد نوزادان در خارج از چارچوب ازدواج رسمی است. آمارها نشان می دهد که در ایسلند حدود 30 درصد، در سوئد 55 درصد، در نروژ 48 درصد، در آلمان 46 درصد و در دانمارک 44 درصد فرزندان متولد شده در سال 1999م در خارج از چارچوب ازدواج رسمی تولد یافته اند. زندگی فرزندان جدا از والدین نیز از جمله پدیده های این جوامع در عصر جهانی شدن است.¹⁶ از جمله ویژگی هایی که در عصر جهانی شدن در نهاد خانواده پدیدار شده این است که نقش عامل اقتصاد در خانواده ها و فرایند تصمیم گیری در کانون خانوادگی جای خود را به پیوندهای عاطفی داده است و تصمیمات مهم در خانواده، مانند تصمیم برای بچه دار شدن، بیشتر تصمیمی عاطفی محسوب می شود تا اقتصادی زیرا با گسترش بازار آزاد در کشورهای توسعه یافته و در حال توسعه، فرزندآوری و داشتن فرزند یک هزینه اقتصادی بزرگ است و به همین دلیل کاهش شدیدی در نرخ باروری در کشورهای اتحادیه اروپا مشاهده می شود که تداوم آن این جوامع را از نظر جمعیتی با خطر روبرو می کند. نرخ باروری در کشورهای اتحادیه اروپا بین سال های 1970 تا 2000م به حدود نصف کاهش یافته است. این تغییرات عظیم حاکی از دگرگونی های عمیقی در ساختار نهاد خانواده است که تنها تحت تاثیر عوامل اقتصادی قرار ندارد، بلکه نشانه اهمیت روزافزون جنبه های عاطفی در تصمیم گیری برای بچه دار شدن در دوره ای است که گیدنز آن را عصر ارزشمندی فرزند می نامد.¹⁷

از آنجا که جهانی شدن در ابعاد اقتصادی مبتنی بر بازار آزاد و گسترش بازارهای فراملی است، به تعبیر ترنر، مستلزم وجود جامعه ای بدون خانواده و در نهایت بدون فرزند است که این خود نسبی شدن روابط خانوادگی و جنسی را می طلبد. خانواده به عنوان یک نهاد اجتماعی در فرایند جهانی شدن دچار تناقضات روزافزون می شود. در یک سو ضرورت مشارکت اقتصادی زنان در خانواده و در سوی دیگر تمایلات مادر بودن و بچه دار شدن قرار دارد که این دو در تعارض با یکدیگر قرار می گیرند و صمیمیت و رابطه عاطفی تنگاتنگ با فرزندان در شرایط اشتغال والدین به راحتی ایجاد نمی شود. این کمبودها تنش هایی را در فضای خانواده ایجاد می کند که افزایش بیش از پیش طلاق و خشونت های خانگی از جمله پیامدهای آن است.¹⁸ رسانه های فراملی که از دیدگاه بسیاری از اندیشمندان، کارگزاران اصلی فرایند جهانی شدن به شمار می آیند، عامل اصلی ارائه فرهنگ جهانی و نسبییت گرایی فرهنگی محسوب می شوند. فرهنگی که در آن ماده گرایی، مصرف گرایی، گسترش نمادهای مصرفی سرگرم کننده و عوام پسند، سکس و خشونت افراطی عرضه می شود که به اعتقاد برخی نظریه پردازان، ارزش ها، ثبات و همبستگی ارکان خانواده در شکل سنتی آن و مقوله ازدواج رسمی را در معرض تهدید جدی قرار داده است. این نظریه پردازان آمار بسیار بالای طلاق در کشورهای پیشرفته غربی را، که مراحل بیشتری از جهانی شدن را طی کرده اند، و آمار بالای فرزندان متولد شده در خارج از چارچوب ازدواج رسمی در این جوامع را شواهدی در تایید مدعای خویش می دانند.¹⁹ آمارها بیانگر آن است که میانگین سن ازدواج زنان ایرانی، که در 1365 حدود 19/8 سال بوده، در 1375 به حدود 22 سال و در 1380 به بیش از 23 سال افزایش یافته است.²⁰ میزان باروری شاخص دیگری است که از 1365 تاکنون سیر نزولی شدیدی داشته است، چنانکه میزان باروری که در 1365، 2/96 درصد بوده است در 1382 به 2/2 درصد کاهش یافته است. میزان طلاق شاخص

16. عنایت و...، 1383: 159

17. گیدنز، 1382: 55، کیرنان، 2004: 22 و شورای اروپا، 2001

18. ترنر، 1381: 294¹⁸

19. راندل، 1381: 106-103 و احمد، 1380: 487-491.

20. مرکز آمار ایران، 1381: 82، 78.

دیگری است که در سال های اخیر افزایش زیادی در آن مشاهده می شود و تعداد طلاق صورت گرفته در کشور که در 1365 بیش از 35 هزار مورد بوده است، در 1381 حدودا دو برابر شده و به رقم بیش از 67 هزار مورد رسیده است. (همان) موارد فوق مبین دگرگونی نقش و جایگاه اجتماعی زنان ایرانی است.

3- سنت های فرهنگی- مذهبی و جهانی شدن

از نظرهانتینگتون در میان هشت تمدن مطرح جهان، اسلام و کنفوسیوس از دیگر حوزه های تمدنی مانند آفریقا و آمریکای لاتین در رویارویی با ارزش های غربی توانمندتر عمل می نمایند. بنابراین هنگامی که در پی گسترش تعاملات جهانی، آگاهی افراد نسبت به ویژگی های فرهنگی و تمدنی خودشان افزایش می یابد موجی از بازگشت به خویشن در این کشورها به وجود می آید.²¹ البته بایستی خاطرنشان کرد که کانون توجه هانتینگتون تضادهای بین تمدنی است و مستقیم متعرض رابطه جهانی شدن فرهنگی و عرفی شدن نگردیده است. اما منطق حاکم بر نظر هانتینگتون به گونه ای است که می توان آن را به موضوع این پژوهش بسط داد. مطابق با این استدلال، سنت های فرهنگی، به تفاوت ها دامن می زنند و نیرومندترین و متفاوت ترین فرهنگ ها در مقابل ارزش های غربی و از جمله ارزش های عرفی بیشتر مقاومت خواهند کرد. مزروعی بر خلاف هانتینگتون، همه ادیان توحیدی و نه تنها اسلام را صاحب پتانسیلی برای تضاد با ارزش های مدرن و غربی می داند. به باور وی درون مایه همه ادیان توحیدی به گونه ای است که آنها را به صف آرایی در برابر ارزش های غربی می کشاند. از نظرو ادیان توحیدی یک خداوند، یک راه راست و یک حقیقت وجود دارد و جهان به دو گروه مومنان و گمراهان تقسیم می شود. این ویژگی ادیان توحیدی برعکس ادیان چندخدایی مانند مذاهب آفریقای است که در آن تساهل و مدارا نسبت به دیگر مذاهب بیشتر است.²² بنابراین علاوه بر اسلام، مسیحیت و یهودیت نیز جریانات و جنبش های مذهبی متضاد با جهانی شدن را حمایت می کنند. هم سو با نظر مزروعی، رابرتسون نیز بر این باور است که جهانی شدن، نسبی گرایی فرهنگی را رواج می دهد و از این رو تمامی ادیان و سنت هایی که به دنبال حاکم شدن یک حقیقت واحد می باشند خود را رودرروی فشارهای نسبی کننده جهانی شدن می یابند. برخلاف ادیان توحیدی، برخی سنت های فرهنگی تکثرگرا، مشکلی جدی در مواجهه با جهانی شدن نخواهند داشت. وی با بررسی موردی ژاپن نشان می دهد که در این کشور، مردم با پذیرش اصل چندخدایی، مجموعه ای از مذاهب را برای پاسخ گفتن به نیازهای گوناگون خود لازم می دانند. در ژاپن ضرب المثل معروفی وجود دارد که می گوید: شین تو برای زندگی و بودایی گری برای مرگ است. همین وجه گزینشی و التقاطی فرهنگ ژاپنی باعث شده است تا ژاپن آغوش خود را به روی امواج جهانی شدن بگشاید.²³ با توجه به آرای مختلفی که مطرح شد، به نظر می رسد نمی توان به راحتی یکی از این نظریه ها را بر دیگر تئوری های موجود در این زمینه ترجیح داد. امدخالالت نهاد دین در امور سیاسی و اجتماعی برای مسلمانان امری ملموس و آشنا است.²⁴ در مقابل، دیگر سنت های مذهبی به اندازه اسلام به حیات اجتماعی دین اهتمام نورزیده اند. به عنوان مثال آیین کنفوسیوس نظریه ای در باب انطباق عقلانی با دنیا ترتیب داد که در آن بر پذیرش قوانین حاکم بر طبیعت و اجتماع تاکید شده است. مسیحیت نیز با پذیرش این مطلب که کار قیصر را بایستی به قیصر واگذار کرد، میان امور مربوط به دنیا و زندگی اجتماعی مردم و امور معنوی و اخروی مرز مشخصی قایل شد. همچنین بودیسم به عنوان فرقه ای دنیاگرای چندان خود را درگیر زندگی اجتماعی پیروان خود نکرده است.²⁵

21. هانتینگتون، 1374: 69-73.

22. مزروعی، 1990: 234.

23. رابرتسون، 1385: 194-202.

24. شجاعی زند، 1381: 375-383.

25. ویر، 1965: 270-277.

4-جهانی شدن، زنان و تهدیدها

در حال حاضر، میلیون ها نفر از زنان کشورهای فقیر در سرتاسر دنیا محل زندگی خویش را برای جستجوی کار در سایر کشورها ترک می کنند. بسیاری از زنان فیلیپینی به خارج از کشور مهاجرت کرده اند تا برای ثروتمندان سایر کشورها پیشخدمتی کنند. اسفناکتر اینکه بسیاری از زنان اروپای شرقی، بعد از اصلاحات اقتصادی، قسمتی از تجارت جهانی سکس شده اند (پایگاه اینترنتی جهانی شدن، 2003: ب3-2). این پدیده در کشورهای روسیه، اندونزی، فیلیپین، تایلند، ونزوئلا و آمریکا منجر به توسعه صنعت قاچاق سکس به عنوان صنعت بدون مرز شده است (ریموند، 2002: 2). جهانی شدن، به عنوان یک تهدید، می تواند در سه بعد اقتصادی، سیاسی و فرهنگی بر زنان تاثیرگذار باشد. در بعد اقتصادی از طریق ایجاد تبعیض به نفع کارگران مرد، و در حاشیه قرار دادن زنان از طریق پرداخت دستمزدهای اندک و به کار گماردن آنان در بخش های غیر رسمی، در بعد سیاسی از طریق محدود کردن زنان به مشارکت در فعالیت های سیاسی، و در بعد فرهنگی از طریق از دست دادن هویت و استقلال فرهنگی با استیلای فرهنگ جهانی.²⁶ افزایش اشتغال زنان در بخش غیر رسمی به دلیل اطمینان به بقای خانواده در طول بحران های اقتصادی است. زمانی که مردان از کار اخراج می شوند، زنان کار و فعالیت را به عهده می گیرند. اما زمانی که مسئولیت زنان افزایش می یابد، با مشکلات فراوانی در خانه و محل کار رو به رو می شوند، از جمله: 1- تحمل فشار مسئولیت ها در زمانی که باید هم کار روزمره تولیدی و هم وظایف زن خانواده را به انجام برسانند. 2- دستمزدهای زیر حداقل، کار طولانی تر و پر زحمت در شرایط کاری سخت و نامناسب. 3- فقدان حمایت های اجتماعی به دلیل نبود مناسبات کارگر/کارفرما و دسترسی نداشتن به مزایایی همچون حمایت دوران بارداری. 4- عدم امنیت شغلی. 5- فقدان سرمایه. 6- دسترسی محدود به بازارهای سودآور. 7- نداشتن تخصص و مهارت های لازم. نتایج تحقیقات انجام شده در کشورهای آفریقایی، آسیایی و آمریکای لاتین حاکی از آن است که جهانی شدن موجب تضعیف نقش زنان در تعلیم و تربیت کودکان در بلند مدت، موجب فروپاشی نظام خانواده شده است. همچنین جهانی شدن توانسته، از طریق وسایل ارتباط جمعی به ویژه تلویزیون و آگهی های تبلیغاتی، موجب گسترش فرهنگ مصرف و تضعیف ارزش های سنتی در نزد زنان شود (صبحی، 2003: 2). افزایش تعداد مهاجران زن در آسیا در سال های اخیر، متاثر از نیروهای جهانی و شرکت های چند ملیتی به دلیل ارزان تر بودن نیروی کار زنان، که در قالب مهاجرت های رسمی و غیر رسمی از کشوری به کشور دیگر صورت پذیرفته، نمونه ای دیگر از تهدیدهای فراوری زنان در نتیجه گسترش پدیده جهانی شدن است.²⁷ از تحقیقات دیگری که به آثار منفی جهانی شدن بر زنان پرداخته تحقیقات فریدمن است. وی جهانی شدن و تهدیدهای ناشی از آن را با کنار هم قرار دادن دو واژه لگروس، ماشین جدید و سریع و گران قیمت غربی که سمبول فرهنگ مصرف است و با سوخت ارزان قیمت رانده می شود، و درخت زیتون، به عنوان سمبول علایق و وابستگی های باستانی و ریشه دار و سنتی، تفسیر می کند. مطابق نظریه فریدمن، جهانی شدن امری اجتناب ناپذیر است چرا که هر فردی تمایل دارد حداقل زندگی مادی راحتی داشته باشد. دستیابی به این زندگی مستلزم قطع تعداد قابل توجهی درخت زیتون است تا جاده مناسب برای حرکت ماشین غرب مهیا شود. از دیدگاه فریدمن، شاید تنها تعداد اندکی از کشورها بتوانند درختان زیتون خود را حفظ کنند. در بسیاری از کشورهای در حال توسعه که فاقد جاده مناسب هستند و حتی در جایی که جاده مناسب نیز وجود داشته باشد، زنان اغلب با قوانین، آداب و رسوم و سنت ها از راندن منع می شوند. حتی در جایی که این محدودیت ها وجود ندارد، تنها تعداد کمی از زنان در سطح دنیا می توانند این ماشین را در اختیار داشته باشند. در این تحقیق، لگروس به غرب و مردان و درختان زیتون به کشورهای جهان سوم و زنان تعبیر شده اند.²⁸

26. پایگاه اینترنتی جهانی شدن، 2003: 1-2.

27. اسکلدون، 2000: 1-2.

28. استارک، 2000: 5.

فرصت ها:

جهانی شدن علاوه بر تهدیدها و چالش ها، یک سری فرصت هایی را برای فرهنگ های بومی بوجود می آورد که در ادامه تشریح می شود.

1-جهانی شدن و شهروندی

از یک منظر شهروندی جهانی به معنای توسعه یافتن شهروندی های محلی در عرصه جهانی است. در گذشته وقتی برای مثال، یک ایرانی از وطن مهاجرت می کرد، بسیاری از ارتباطات و تعلقات فرهنگی خود را از دست می داد. یکی از دلایل مهم آن بریده شدن پیوندها و ارتباطاتی بود که یک ایرانی از آن بهره مند می شد. امروز واقعا مهم نیست یک ایرانی در کجای دنیا زندگی می کند. در هر نقطه ای از جهان که باشد، با تلویزیون و رادیو ایران، با عناصر متنوع هنر، ادبیات، موسیقی، سینما و بسیاری دیگر از منابع فرهنگی و عناصر مهم هویت ایرانی مرتبط است و می تواند به صورت متصل با تولیدات فرهنگی ملت خود و صاحبان هنر و فضیلت ارتباط داشته باشد. به عبارتی شهروندی ایرانی در بعد فرهنگی آن، یعنی کسانی که از مزایای فرهنگی شهروندی بهره مند می شوند. البته محیط طبیعی که شامل جغرافیای طبیعی است تأثیرات خاص خود را دارد ولی مهم این است که هر ملیت و شهروندی امکان توسعه جهانی را پیدا کرده است.

2- تعامل فرهنگ ها

فروریزی مرز ها و فضا های محدود، موجب برخورد فرهنگ ها با یکدیگر و با فرهنگ جهانی می شوند که در اثر این برخورد، برخی مستحیل می شوند و برخی دیگر نیز موضعی سر سخرانه نسبت به فرهنگ مهاجم اتخاذ می کنند. شماری از فرهنگ ها به همزیستی مسالمت آمیز تن می دهند و تعدادی هم گفتگو و تبادل فرهنگی را گریز ناپذیر میدانند. با فروریزی فزاینده مرزهای سیاسی و فرهنگی و ادغام روز افزون جوامع در جامعه جهانی، در عین حال که فرهنگ های خاص گوناگون به یکدیگر نزدیک می شوند، فرهنگ عام نیز شکل می گیرند. در کنش ها و تعاملات میان فرهنگ ها نیز می توان میزانی از هم گرایی میان فرهنگ های گوناگون درباره ی بسیاری از ارزش های بنیادین بیابیم؛ زیرا انسان ها وجوه مشترکی دارند و می توانند ایده ها و ارزش های مشترک پیدا کند. پیتر بیر، انواع واکنش ها و تحولات فرهنگی را به دو دسته، عام گرایی فرهنگی و خاص گرایی فرهنگی تقسیم کرده است. عام گرایی فرهنگی به آن دسته از واکنش ها و تحولات فرهنگی گفته می شود که بر محور تبادل، همزیستی و انطباق شکل می گیرند و برخلاف دیدگاه های مربوط به خاص گرایی فرهنگی، بیشتر از سوی افرادی حمایت می شود که با تکیه بر گفتگو، به بازسازی خود می پردازند. این افراد بر آن وجه از فرهنگ تأکید می ورزند که هر شخص بدون توجه به علایق شخصی و وفاداری های اجتماعی، بایستی آن را بپذیرد؛ مانند صلح، آزادی و عدالت. پیداست که این وجه از فرهنگ به اصول و ارزش های همه مردم ارتباط دارد. گستره داد و ستد و تبادل فرهنگی چنان گسترش یافته که از یک سو فرهنگ غربی که ادعای جهانی بودن را دارد نیز با ورود وسیع دیگر فرهنگ ها روبه روست. از سوی دیگر، درست است که فرآیند جهانی شدن به هم گونی و یکدست شدن فرهنگ و تفاوت و تنوع زدایی می انجامد، ولی نوع دیگری از همزیستی ها، تفاوت ها، گوناگونی ها را هم پدید می آورد.

به تعبیر رابرتسون، نیروهای ادغام گرا و همگون آفرین، مکمل نیروهای تفاوت زرا هستند؛ یعنی عام شدن امر خاص و خاص شدن امر عام. عام کردن امر خاص به معنای گسترش انواع تفاوت های اجتماعی به واسطه توسل به ارزش های عام است. برای مثال، گروهی محلی می کوشد، موسیقی خود را ترویج کند. خاص کردن امر عام هم، یعنی این که نمادهای فرهنگی عام در بستر فرهنگ خاص پالایش می شود و رنگ و بوی فرهنگ آن منطقه را به خود می گیرد. مثلاً موسیقی کلاسیک غربی با هنجارهای محلی تولید می شود. بنابراین، فرهنگ خاص با فرهنگ عام جهانی وارد داد و ستد می شود تا ضمن حفظ خاص بودن

خود، از مزایای فرهنگ جهانی نیز بهره ببرد²⁹.

3- مذهب و جهانی شدن

در جریان متراکم و به هم پیوسته جهانی شدن - که بسیاری را به خاطر آنچه که به بحران هویت یاد می شود نگران نموده - این پرسش مطرح شده که جایگاه دین در این پدیده کجاست؟ آیا جهانی شدن که برخی آن را به معنای یکرنگ شدن تعبیر می کنند، بدین معناست که مذهب را باید به کناری بگذاریم یا حداقل همگی به یک مذهب مشترک روی بیاوریم؟ مذهب چگونه در یک چشم انداز جهان گرایی جای می گیرد؟

در پاسخ به این پرسش بد نیست ابتدا به نظرسنجی مؤسسه بین المللی نظرسنجی زاگی، که به سفارش کلیسای کاتولیک درباره میزان معتقدان به مذهب انجام داده، نگاهی بیاندازیم. بر اساس این گزارش، در طول 5 سال گذشته، میزان افرادی که به خدا، مذهب و پیغمبر اعتقاد دارند، 4 درصد افزایش یافته است. رویکرد مردم جهان به سوی مذاهب گوناگون نظیر مسیحیت و اسلام (به طور مشترک) 1/5 درصد و به سوی هندوئیسم نیز 2 درصد افزایش یافته است. حجم مباحث مربوط به امور متافیزیک در مطالب آن لاین (اینترنت و موتورهای جستجوی مثل گوگل) در 4 سال اخیر تقریباً 30 درصد افزایش یافته است. در حال حاضر، در منطقه خاورمیانه، حدود 1500 شبکه ماهواره ای قابل دریافت است که حدود 300 شبکه، گرایش دینی دارند. آمار رسمی یونسکو درباره پرمخاطب ترین شبکه های ماهواره ای دنیا، حاکی از این است که دو شبکه مذهبی جزو 20 شبکه پربیننده دنیاست و بینندگان این شبکه ها، گاه 4 تا 5 برابر شبکه های پورنوگرافیک هستند. پس هم در فضای واقعی و هم در فضای وب و هم در فضای ماهواره ای، گرایش به استفاده از مباحث مذهبی بسیار روبه افزایش است. البته اغلب گرایش به مذهب به معنای گرایش به امری معنوی و قدسی است. بنابراین، می بینیم که نه تنها در دوران جهانی شدن، رویکرد جوامع به سوی مذهب کاسته نشده، بلکه توجه آنان بنا به دلایلی نیز افزایش یافته است. از نگاه نظریه جهانی شدن، در یک سطح جهانی، اهمیت فراوان مذهب با تحولات اجتماعی و فرهنگی همراه است. در واقع آنان می گویند جهانی شدن و مذهب ارتباط تنگاتنگ دارند. در نظریه جهانی شدن، رستاخیز مذهبی تجلی مهمی از یک دنیای متحد است. گفته می شود با تضعیف دولت - ملت ها، اندیشه ها و نهادهای ابرملی و فراملیتی اهمیت و نفوذ فزاینده ای به دست آورده اند و در جایگاه بخشی از این روند، مذاهب عمده جهان، فرصتی یافته اند تا جهان بینی های خود را مرتبط تر سازند. نتیجه به دست آمده چیزی است که هینز آن را تجدید حیات مذهبی می خواند. افزایش قدرت شیوه های ارتباطات، راه هایی را که باورهای مذهبی برای اثبات و ابراز هویت اجتماعی می پیمایند را تغییر داده است. بنابراین، فشردگی فضا و زمان و تبادل سریع افکار برای مذهب اهمیت ویژه ای پیدا کرده است؛ زیرا در فضای کوچک شده، تنوع بیشتر تجربه بشری (یا همان جهان بینی) وجود دارد. از سوی دیگر، جهان مدرن بسیار بی ثبات، مبهم و در عین حال خواستار تفسیر است که این بافت جهانی ابراز جهان بینی را ترغیب و حتی مورد تأکید قرار می دهد و جست و جو برای اصول بنیادین را افزایش می دهد. حتی آیین های محلی با تلاش های خود برای مطرح کردن دوباره تاریخ های خاص و طراحی هویت های خاص، توان بیشتری جهت تبیین جنبه های جهان گرایی خود دارند. بنابراین، در شرایط پیدایش فرهنگ جهانی گفته می شود تجدید حیات مذهبی می تواند تجلی مهمی از واقعیت جهانی دنیای جدید باشد. همچنین فن آوری های گسترده در عرصه ارتباطات نیز به مذاهب فرصتی طلایی داده تا پی آمدهای معادشناختی انسانیت مطلق را تدارک ببینند. در بیان دلایل رویکرد مجدد بشر به مذهب، شاید بتوان گفت دلایلی مانند ناامنی های عمیق اجتماعی دوران اخیر که ناشی از رشد و ظهور تجدد است و همچنین به تعبیر پاپ ژان پل دوم، شکست ایدئولوژی های بزرگ دنیانگر (بشری) که از سده نوزدهم در واکنش به ناامنی های ناشی از انقلاب فرانسه و انقلاب صنعتی شکل گرفته است را نیز نام برد. جیمز کریث، از این رویکرد اخیر، به چشم انداز پسامدرن یاد کرده است. همچنین مقابله جوامع گوناگون نسبت به سلطه یا آزادی

[لبرالیستی که منجر به ایجاد شکاف شدید طبقاتی در جامعه می‌گردد] نیز از جمله دلایل رویکرد جوامع به سویی مذهب به شمار می‌آید. تجددگرایی، کنار گذاشتن مذهب را برای رسیدن به پیشرفت توصیه می‌کند. دنیاطلبی سکولاریته، حرکت به سوی الگوها و باورهای دنیای غرب به‌ویژه پروتستانیزم خصوصی شده آمریکای شمالی که نوعی آرمان‌گرایی از جامعه مدرن به حساب می‌آید را توصیه می‌کند. در دوران مدرنیست، مدرنیته دشمن نهایی مذهب بود و انتظار داشت تا مذهب در برابر آثار و عوامل مدرنیزه کننده کوتاه بیاید و با چیرگی عنصر عقلانیت، مذهب تنها تا حدی که موجبات تصحیح خطاها و انحراف‌های نوسازی را فراهم آورد، مورد تمجید و ستایش قرار گرفت، ولی هسته ارزش‌های پسامدرنیستی، تلاش برای جمع کردن عقل و معنویت در کنار یکدیگر است. در دوران جنگ سرد، مذهب، دشمن مشترک قدرت‌های بزرگ آن دوران به شمار می‌آمد. در پی پیروزی انقلاب [اسلامی] 1979 ایران، دولت آمریکا اسلام‌گرایی را از عوامل نابودی جهان خواند و رهبران اتحاد جماهیر شوروی نیز ترس خویش از بنیادگرایی اسلامی انقلابی و خطرهای آن برای شوروی را کتمان نکردند. در صورتی که به زعم بسیاری از محققان نظیر بهیر، انقلاب اسلامی از پیامدهای اصلی جهانی‌شدن تلقی می‌گردد. در دوره 1980، رادیکالیسم مسیحی نیز به همین منوال یک نیروی بی‌ثبات‌کننده در نیمکره غربی توصیف گردید. شورای امنیت وزارت خارجه آمریکا از قدرت فزاینده جنبش الهیات آزادی‌خواه، به‌ویژه تأثیر آن بر کشورهای آمریکای لاتین که با منافع بازرگانی ایالات متحده پیوند نزدیک داشتند، بیمناک بود. به همین دلیل به اقداماتی برای هدایت تشکیلات کاتولیک رومی علیه آن و ایجاد یک پروتستانیزم محافظه‌کار در منطقه - که می‌توانست به صورت وزنه ایدئولوژیک متقابلی عمل کند - اشاره کرد.

نقش مذهب در جنبش‌های اجتماعی

بنابر آنچه گفته شد، مذهب نقش عمده‌ای در جنبش‌های اجتماعی - سیاسی در دوران مدرنیته ایفا کرده است. به‌ویژه این‌که با توجه به ناکارآمدی جریان‌های رادیکال غیر مذهبی (نظیر کمونیسم) جریان مذهبی رشد پیدا کرده است یا به تعبیر لی‌واین، قدرت‌های تحول‌آفرین مذهب، از توان مذهبی در مهم جلوه دادن نمادین هر کنشی به شیوه‌هایی که منابع فردی و گروهی را سازماندهی می‌کند، سرچشمه می‌گیرد و جاذبه عمومی آن در ایده‌های مبتنی بر کاهش نابرابری‌ها، مبارزه با فساد حکومتی و برقراری ثبات و عدالت اجتماعی نهفته است؛ زیرا اندیشه‌های مبتنی بر انسجام اجتماعی با دنیایی سرشار از نابرابری، تنش و بی‌نظمی جوردر نمی‌آید. شاید این مفهوم، همبستگی بیشتری با حقیقت موجود داشته باشد که دین، با جهانی‌شدن مخالفتی ندارد و نسبتش یا بی‌طرفانه است یا آن را همراهی می‌کند. آنچه که دین به آن حساسیت دارد، روند جهانی‌سازی است. مجموعه ادیان، در پی یک هدف مشترک بودند که همانا برقراری عدالت در جهان است. همچنین به دنبال ایجاد یک جهان یکسان از نظر اعتقاد و باورها بودند. بنابراین می‌توان گفت ادیان نیز یک پله از جهانی‌شدن جلوتر هستند. همه دین‌داران بر این باورند که روزی خواهد آمد که نماینده یا جانشین خدا بر جامعه‌ای پر از عدالت حکومت خواهد کرد. بنابراین، مجموعه ادیان با اصل جهانی‌شدن و شکل‌گیری جامعه‌ای واحد مخالفتی ندارند. پس دین می‌تواند درباره جهانی‌شدن بحث کند. به عبارت دیگر، دین، جامعه واحد جهانی و یک جهان مشترک را می‌پذیرد. باید گفت اصل جامعه جهانی را همه ادیان می‌پذیرند. آنچه در حقیقت مورد پذیرش دین نیست، جهانی‌سازی و روند برنامه‌ریزی‌شده‌ای است که فرهنگ خاصی را بر همه جهان تحمیل می‌کند. برای مثال، به نظر برخی محققان مانند دایموند و مارتین، پروتستان انجیلی ساخته و پرداخته کشورهای غربی است تا جریانی را برقرار و حفظ کند که بر معنویت و سیاسی‌کاری مذهبی تأکید ورزد (درویشی متولی، 1388: 69-70). اگرچه جامعه جهانی واحد، از نگاه ادیان کاملاً منفی نیست، ولی محتوای آن در جوامع دینی و از نگاه ادیان با نگاه نظریه‌پردازان سکولار کاملاً متفاوت است. برای هر دو گروه در حد آرمان و ایده‌آل باقی خواهد ماند و واقعیتی که ما در جهان با آن روبه‌رو هستیم، تنوع فرهنگی و دینی است و برای این‌که جهان توأم با آرامش باشد، هیچ رویکردی جز گفت‌وگو وجود نخواهد داشت. این گفت‌وگو در حوزه‌های گوناگون، از جمله ادیان جریان دارد (سنایی، 1386). به نظر می‌رسد در روند جهانی‌شدن، دین چه به مثابه فرهنگ و چه به مثابه ایدئولوژی، کمتر از وجه تاریخی آن مدنظر قرار گرفته و

بیشتر در جهانی شدن نگاه‌ها به دین، نوعی نگاه وجودی است؛ یعنی نگاهی که نسبت انسان را با حقیقت وجود روشن می‌نماید. به همین دلیل باید به معنویت به عنوان گوهر ادیان تکیه کرد که این امر تنها با گفتن ادیان با یکدیگر به وسیله افرادی که دارای ویژگی‌های حقیقت و عدالت‌طلبی، آشنا با جهان فعلی و دارای درک درستی از شرایط جهان باشند محقق خواهد شد؛ زیرا همان‌گونه که در ارتباط با عام‌گرایی فرهنگی بیان شد، افرادی به این وجه از تعامل روی می‌آورند که دارای رویکردهای مثبت باشند. همان‌گونه که در تعامل و برخورد فرهنگ‌ها گفتیم، مشترکات فرهنگی به یکدیگر نزدیک شده و با یکدیگر به همزیستی و آمیزش می‌رسند. در نهایت، خاصیت فرهنگی برتر پیروز و به فرهنگ عام جهانی تبدیل می‌شود و موجد هویت جدید می‌گردد. در گفت‌وگوی ادیان نیز وضعیت به همین گونه است؛ یعنی در تضارب آراء، ویژگی‌های مشترک ادیان، به فرهنگی عام تبدیل می‌شود. برخی وجوه خاص ادیان نیز به فرهنگ عام یا جهانی تغییر شکل می‌دهد. رابرتسون هم ضمن باور به ویژگی تخصیص عام‌گرایی و تعمیم خاص‌گرایی، جریان‌های مذهبی را تحت شرایط جهانی، پنداشت‌های جایگزینی می‌داند که در پاسخ به این پرسش که جهان چیست و چه باید باشد، نمود پیدا می‌کند. این چشم‌اندازها یا پنداشت‌ها، در جست‌وجوی اصول بنیادین جای دادن هویت، در دنیای متحول هستند.³⁰

4. جهانی شدن، زنان و فرصت‌ها

آثار جهانی شدن بر زنان اغلب متناقض است. گروهی از اقتصاددانان، با تاکید بر ابعاد مثبت جهانی شدن، معتقدند که زنان عمدتاً منافع قابل توجهی از اصلاحات اقتصادی به دست آورده‌اند. از دیدگاه آنان، اگر چه جهانی شدن روند قطبی شدن را تشدید کرده، اما به طور فزاینده‌ای موجب افزایش درآمد زنان نیز شده است. یکی از مهم‌ترین فرصت‌های حاصل از جهانی شدن برای زنان افزایش نرخ اشتغال است. از دهه 1950 تا پایان دهه 1990، نسبت زنان شاغل 20 تا 59 ساله از حدود یک سوم به یک دوم افزایش یافته است. در بسیاری از موارد، نرخ مشارکت نیروی کار زنان همگام با مردان افزایش یافته است. بر طبق آمار، نیروی کار جهانی زنان از 36 درصد در 1960 به بیش از 40 درصد در 1997 رسیده است. جهانی شدن، با تسریع روند صنعتی شدن، موجب جذب بیشتر نیروی کار زنان به صنعت در کشورهای در حال توسعه شده است (رضوی، 2001: 23). همچنین موجب بروز پاره‌ای تغییرات در بازار کار و افزایش تقاضا برای نیروی کار زنان، و افزایش آموزش و بهره‌وری و نیز کاهش موالید شده است.³¹

صبحی در زمینه آثار جهانی شدن بر زنان به دو مسیر متفاوت اشاره می‌کند و معتقد است که مسیر اول بیشترین فشار و مسئولیت را برای زنان به وجود آورده، در حالی که دومین مسیر امتیازات مثبت بسیاری برای زنان به همراه دارد. در این مسیر، انتظار می‌رود که برای زنان کشورهای غربی، که تجربه و توانایی بیشتری دارند، فرصت‌های بیشتری برای رقابت در بازار کار وجود داشته باشد. همچنین جهانی شدن، از طریق گسترش وسایل ارتباط جمعی و توسعه ارتباطات، موجب افزایش سطح آگاهی زنان می‌شود تا آنان فرصت مناسب برای اثبات خود و نیز حق انتخاب بیشتری داشته باشند. استفاده از اینترنت به عنوان یکی از مظاهر جهانی شدن فرصت‌هایی برای زنان در تجارت الکترونیکی ایجاد کرده است. برای مثال در هندوستان، از طریق بازاریابی با استفاده از عکس‌های دیجیتالی تولیدات، بیش از 6000 زن روستایی توانسته‌اند تولیدات خود را به بازار عرضه کنند. چنین فرایندی به عرضه مستقیم تولیدات با حذف واسطه‌ها و دلال‌ها می‌انجامد و زنان منافع بیشتری از فروش تولیدات خود را به دست می‌آورند. همچنین بسیاری از تجربیات جهانی نشان می‌دهد که افزایش صادرات کالاهای صنعتی در کشورهای در حال توسعه با افزایش تقاضا برای اشتغال زنان همراه بوده است، زیرا صنعتی شدن در شرایط بین‌المللی در کشورهای در حال توسعه عمدتاً به نیروی کار زنان وابسته است. برای مثال، تعداد کارخانجات نساجی در بنگلادش از 4

30. ری کلی و فیل مارفلیت، 1384: 234.

31. اورلف، 2002: 1-2.

کارخانه در 1978 به 2400 کارخانه در 1995 با 1/2 میلیون کارگر رسیده که 90 درصد آنان را زنان زیر 25 سال تشکیل می دادند. اشتغال زنان موجب افزایش درآمد آنان و در نتیجه، افزایش دسترسی زنان به سرمایه های اجتماعی همچون آموزش و بهداشت و درمان و بهبود شاخص توسعه انسانی شده است. به علاوه، اثر عامل اشتغال زنان در افزایش انتخاب های اجتماعی آنان نمود یافته است. زنان جوان درآمد مستقلی دارند و از این طریق قدرت انتخاب خویش را افزایش می دهند. آنان قادرند همسر مورد علاقه خود را انتخاب کنند یا با تمایل خودشان مجرد باقی بمانند. همچنین شواهد تجربی نشان می دهد که با اشتغال زنان، کشمکش های داخلی و محلی کاهش و ظرفیت اخلاقی زنان نیز به علت کاهش فشار های اقتصادی بر خانواده ارتقا می یابد. در بخش خدمات نیز حضور زنان در فعالیت های رسمی و غیر رسمی، مانند پست، گردشگری، خطوط هوایی و راه آهن افزایش یافته است. همچنین در خدماتی که نیاز به تخصص و مهارت بالایی دارند، مانند خدمات برنامه ریزی و مالی، بانک ها و شرکت های بیمه، حضور زنان به دلیل گسترش تجارت آنان بسیار برجسته است.³²

نتیجه

فرآیند جهانی شدن به عنوان روند غربی کردن و یا آمریکایی کردن جهان می تواند چالش های جدی برای اقتدار فرهنگ های بومی (خرده فرهنگ ها) ایجاد نماید و از طرفی می تواند تولید نوعی مقاومت فرهنگی و تقویت فرهنگ های بومی را به دنبال داشته باشد. امروزه جهانی شدن یا جهانی سازی بسیاری از کشورها را خصوصاً به لحاظ فرهنگی با چالش مواجه کرده است زیرا جهانی شدن به مفهوم گسترش سیاست، اقتصاد و فرهنگ آمریکایی و غربی در پهنه جهان است با توجه به اینکه مهمترین عامل جهانی شدن و جهانی سازی از طریق رسانه ها صورت می گیرد. از طرفی رسانه ها نیز غالباً در سیطره غرب و در راس آنها آمریکا قرار دارد، بنابراین در مقوله جهانی شدن با توجه به رقابت بی قید و شرط، در نهایت بیشتر به سود فرهنگ غرب و آمریکایی تمام می شود. البته نمی توان فرصت هایی را که جهانی شدن پدید می آورد انکار کرد ولی این فرصت ها در مقابل تهدیدها و چالش ها به مراتب کمتر می باشد. در هر صورت هر فرهنگ و جامعه ای که از فرصت ها بهتر و بیشتر بتواند استفاده نماید یقیناً با تهدیدها و چالش های کمتری مواجه خواهد شد. در برخورد با جهانی شدن انفعال و مخالفت، هر دو تبعاتی را به همراه خواهد داشت. مخالفت ما با توجه به امکانات مدرن و نیز ضرورت ارتباطات جهانی عملاً راه به جایی نخواهد برد و برخورد انفعالی نیز هیچ نقشی در روابط متقابل فرهنگی برای ما باقی نخواهد گذاشت و ما را با بحران هویت مواجه خواهد کرد. ما در پیرامون خود با چندین صورت اجتماعی و فرهنگی روبرو هستیم از يك طرف در موقعیت خاصی که نام آن {فرهنگ شرقی} است حشر و نشر می کنیم و از سوي دیگر، شرایط پیرامون زندگی ما حکایت از حضور نظام فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی جهانی است. هر دو واقعیت بستر سازنده زندگی و حیات اجتماعی و فرهنگی ماست. در برخورد با جهانی شدن بایستی از فرصت ها نهایت بهره برداری به عمل آید تا تهدیدات و چالش ها به حداقل ممکن کاهش یابد.

منابع تحقیق:

- 1- آزادارمکی، تقی (1386): فرهنگ و هویت ایرانی و جهانی شدن، انتشارات تمدن، تهران.
- 2- آشوری، داریوش (1357): تعریف ها و مفهوم فرهنگ، مرکز اسناد فرهنگی آسیا، تهران.
- 3- احمد، اکبر (1380): پست مدرنیسم و اسلام، ترجمه فرهاد فرهمندفر، نشر ثالث، تهران.
- 4- بشیری، حسین (1380): فرآیند جهانی شدن - روزنامه اطلاعات مورخ 1380/5/2.
- 5- تافلر، آلوی (1370): موج سوم، ترجمه شهیندوخت خوارزمی، نشر نو، تهران.
- 6- ترنر، برایان اس (1381): شرق شناسی، پست مدرنیسم و جهانی شدن، ترجمه غلامرضا کیانی، فرهنگ گفتمان، تهران.

- 7-خنیفر،حسین و جواد زروندی و نفیسه زروندی(1389): جهانی شدن و فرهنگ مهدویت از دیدگاه آیات قرآن کریم و روایات اسلامی،فصلنامه علمی پژوهشی مشرق موعود-سال چهارم شماره16.
- 8-درویشی متولی،حسین(1388):موعودگرایی و جهانی شدن فرهنگی،مجله مشرق موعود-سال سوم-شماره11پاییز1388.
- 9-دعایی،حبیب الله و مرضیه عالی(1384): سازمان ها در بستر جهانی شدن،بیان هدایت نور،مشهد.
- 10-شرف الدین،سیدحسین(1386): جهانی شدن:یکسان سازی یا تنوع فرهنگی و سیاست های ملی،فصلنامه معرفت شماره 123.
- 11-رابر تسون،رونالد(1385): جهانی شدن:تئوری های اجتماعی و فرهنگ جهانی،ترجمه کمال پولادی،ثالث،تهران.
- 12-راندل،ویکی(1381): بازیگران مذهبی فراملی و سیاست بین الملل،دین و جهانی شدن و فرهنگ سیاسی در جهان سوم،به کوشش جف هنیس،ترجمه داوود کیانی،پژوهشکده مطالعات راهبردی،تهران.
- 13-ری کلی و فیل مارفلیت(1384):جهانی شدن و جهان سوم،ترجمه حسن نورایی بیدخت و محمد علی شیخ علیان،دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی،تهران.
- 14-سلیمی،حسین(1383): احیای هویت انسانی در عرصه جهانی ایران،س10ش2776.
- 15-سنایی،مهدی(1386): جهانی شدن و گفتگوی ادیان،سخنرانی در موسسه گفتگوی ادیان در تاریخ 1386/3/29.
- 16-سلیمی،حسین(1384): نظریه های گوناگون درباره جهانی شدن،سمت،چاپ اول،تهران.
- 17-شجاعی زند،علی رضا(1381): عرفی شدن در تجزیه مسیحی و اسلامی،باز،تهران.
- 18-شهرام نیا،امیرمسعود(1385): جهانی شدن و دموکراسی در ایران،نشر نگاه معاصر،تهران.
- 19-کارگر،رحیم(1387): جهانی شدن و حکومت حضرت مهدی،مرکز تخصصی مهدویت،قم.
- 20-کیانی،داوود(1380): فرهنگ جهانی:اسطوره یا واقعیت،فصلنامه مطالعات ملی شماره10.
- 21-گل محمدی،احمد(1381): جهانی شدن فرهنگ،هویت،نشر نی،تهران.
- 22-گیدنز،آنتونی(1377): پیامدهای مدرنیست،ترجمه محسن ثلاثی،نشر مرکز،تهران.
- 23-گیدنز،آنتونی(1379): جهان رهاشده،ترجمه علی اصغر سعیدی،نشر توسعه،تهران.
- 24-گیدنز،آنتونی(1382): چشم انداز خانواده،ترجمه محمدرضا جلایی پور،آفتاب.
- 25-عاملی،سعیدرضا(1380):تعامل جهانی شدن،شهروندی و دین،مجله نامه علوم اجتماعی شماره18پاییز و زمستان1380.
- 26-عبدالمجیدعلی،عادل، جهانی شدن و تاثیر آن بر کشورهای جهان سوم، ترجمه سید اصغر قریشی،مجله اطلاعات سیاسی-اقتصادی شماره155و156.
- 27-عنایت،حلیمه و مجید موحد(1383):زنان و تحولات ساختاری خانواده در عصر جهانی شدن،مجله پژوهش زنان،دوره2 شماره2 تابستان1383.
- 28-مرکز آمار ایران(1381): سالنامه آماری کشور ایران.
- 29-واترز،ملکم(1379): جهانی شدن،ترجمه منصور انصاری،نی،تهران.
- 30-ولد،جرج و دیگران(1380): جرم شناسی نظری، مترجم علی شجاعی،انتشارات سمت،تهران.
- 31-هانتینگتون،ساموئل(1374): نظریه برخورد تمدن ها،ترجمه مجتبی امیری،دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی وزارت امور خارجه،تهران.
- 32-Berger,Peter(2002)The Cultural Dynamics of Globalization,inP.Berger,and S.Huntington(eds.) Many Globalization: Cultural Diversity in the contemporary World, Oxford: oxford University Press.

- 33-Council of Europe(2001)Recent Demographic Developments in Europe, Strasbourg: Council of Europe.
- 34-Kiernan,K.(2004)Changing European Families:Trends and Issues in J,Scott,J.Treas and M.Richards (eds.) The Blackwell Companion to the Sociology of Families.
- 35-Mcluhan,M.(1964)Understanding Media, London, Routledge,p.185.
- 36-Mazrui,A(1990)Culture Force in world Politics, London:H.E.B.
- 37-Orloff,A.(2002)Womens Employment and Welfare Regimes, Globalization, Export Orientation and Social Policy in Europe and North America, Unated Nations Research Institute for Social Development.
- 38-Peck,James foreman(1998)Historical Foundations of Globalization, Edward Elgar Publishing,p25.
- 39-Raymond,K.(2002)Corporate Globalization, available at [zmagsite. Zmag.org/oct 2002/kerl002.html](http://zmagsite.Zmag.org/oct2002/kerl002.html).
- 40-Sobhy,H(2003)Women and Globalization, available at www.gdnet.org/pdf/fourth-annual-conference/parallels5/globalizationgender/sobhy-paper.pdf.
- 41-Stark,B(2000)Women and Globalization:The Filure and Postmodern, available at law.vanderbilt.edu/journal/33-03/33-3-1.html.
- 42-Skeldon,R.(2000)The migration of women in the cotext ofGlobalization in Asia and pacific Region, available at www.unescap.org/wid/04widesources/05pud-report/series.pdf.
- 43-The Globalization website(2003)Globalization Issues, available at www.emory.edu/soc/globalization/issues.html-uk-3apr2002.
- 44-Weber,M(1965)The Sociology of Religion, Trans by E.Fischhoff, Boston:Beacon.

აბდოლა ხოდადადი

გლობალიზაცია და მცირერიცხოვანი ხალხების კულტურათა
გაქრობა - საფრთხეები და პერსპექტივები

გლობალიზაციის და მცირერიცხოვანი ხალხების კულტურათა გაქრობის საფრთხეებისა და შესაძლებლობების განსახილველად, თავდაპირველად განხილული უნდა იქნას კვლევის თეორიული არსი და ჩარჩო, რომელიც მოიცავს გლობალიზაციის კულტურულ კონცეფციასა და კულტურათა წინააღმდეგობის ნააზრევს. მხოლოდ ამის შემდეგ შეიძლება აიხსნას გლობალიზაციის გაჩენის ეფექტური ფაქტორების, კულტურული საფრთხეებისა და პოზიტივების გლობალიზაციასთან შესაბამისობა. კვლევის შედეგად აღმოჩნდა, რომ გლობალიზაციასთან შეჯახებას თან ახლავს უმოქმედობა და წინააღმდეგობა. ჩვენი წინააღმდეგობა, თანამედროვე შესაძლებლობებიდან და აუცილებელი საერთაშორისო კომუნიკაციებიდან გამომდინარე, პრაქტიკულად არაფრის მომტანია. და პასიური უმოქმედობაც ორმხრივ კულტურულ ურთიერთობებში არანაირ როლს არ გვიტოვებს და თვითმყოფადობის კრიზისის წინაშე გვაყენებს. ჩვენს ირგვლივ რამდენიმე სახის კულტურულ და სოციალურ პირობებს ვხვდებით. ერთის მხრივ, დაკავშირებული ვართ განსაკუთრებული მდგომარეობასთან, რომელსაც აღმოსავლური კულტურა ჰქვია, ხოლო მეორე მხრივ, ჩვენი ცხოვრების ირგვლივ პირობები არის მსოფლიო კულტურული, სოციალური, ეკონომიკური და პოლიტიკური სისტემის (წესრიგის) არსებობის ისტორია. ორივე რეალობა ჩვენი ცხოვრების საფუძველს და სოციალურ-კულტურულ ცხოვრებას ქმნის. გლობალიზაციასთან ჭიდილში მაქსიმალურად უნდა იქნეს გამოყენებული არსებული შესაძლებლობები, რათა მინიმუმამდე დავიდეს მისგან გამომდინარე საფრთხეები და გამოწვევები.

Abdollah Khodadadi

Globalization and Disappearance of Subcultures - Threats and Prospects

In order to scrutinize the threats and prospects of globalization and stramash of subcultures, first of all we should discuss the theoretical essence and framework of the research which comprises the concept of globalization and visionary of cultural opposition. Only after this can be explained the efficient factors leading to the emergence of globalization, cultural threats and the relevance of positives to globalization. The research showed that the resistance to globalization is succeeded by inactivity and resistance. Our resistance actually makes no sense due to the modern possibilities and international communications. Besides, passive inactivity does not play any role in mutual cultural relations and we have to face the crisis of originality.

We can see several kinds of cultural and social conditions around us. On the one hand, we are connected to special condition called the eastern culture. On the other hand, the conditions show the history of the world culture and the existence of social, economic and political system (order). Both realities create the basis of our socio-cultural life. In order to minimize all the threats and challenges, we should use all the possibilities in the struggle against it.

Key words: globalization, cultural globalization, threats and positive sides of civilization.

Абдолла Ходадади

Глобализация и исчезновение культур малочисленных народов – угрозы и перспективы

Для рассмотрения возможностей и опасностей исчезновения культур малочисленных народов и глобализации, сначала следует рассмотреть теоретическую сущность исследования и рамку, которая охватывает культурную концепцию глобализации и мышление о противоречии культур, и лишь после этого можно объяснить соответствие эффективных факторов глобализации, культурных рисков и позитивов с глобализацией.

В результате исследования оказалось, что столкновению с глобализацией сопутствуют бездействие и сопротивление.

Наше сопротивление, учитывая современные возможности и необходимые международные коммуникации, практически лишено смысла, поскольку не приносит никаких результатов. И пассивное бездействие в двухсторонних культурных отношениях не оставляет для нас никакой роли и ставит перед кризисом самобытности. Перед нами несколько видов культурных и социальных вопросов. Мы, с одной стороны, связаны с особым состоянием, которая именуется, как Восточная культура, а с другой стороны, условия жизни вокруг нас - история существования мировых культурных, социальных, экономических и политических систем (порядка).

Обе реальности создают основу нашей жизни и социально-культурную жизнь. В сопротивлении с глобализацией следует максимально использовать существующие возможности, чтобы свести к минимуму угрозы и вызовы глобализации.

باسمه تعالی

زبان عرفان از منظر عارفان مسیحی و مسلمان

دکتر سید محسن حسینی^۱

چکیده:

یکی از ویژگی‌های مشترک نحله‌های عرفانی در شرق و غرب تجربه‌های شخصی، درونی، رازناک و تعمیم‌ناپذیری است که در حالتی از نا خود آگاهی و سرخوشی معنوی برای عارف روی داده، نوعی از ادراک فرامادی را برای وی پدید می‌آورد. بیان‌ناپذیری از ویژگی‌های اصلی این تجربه‌هاست که عمدتاً به دلایل چهارگانه کلام (زبان)، ماهیت موضوع، عامل (گوینده) مخاطب (شنونده) روی می‌دهد. بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی نقشی اساسی در بررسی زبان از منظر عارفان ایفا می‌کند. در میان عارفان مسیحی دو نظریه در خصوص زبان عرفان مطرح و برجسته شد یکی نظریه مجازی بودن زبان عرفان بود که دیو نوسبوس واضح آن بود و دیگری نظریه استعاری بودن زبان عرفان که اریژن آن را طرح کرد. تفاوت این دو نظریه در آن جاست که بر اساس نظریه مجازاگر کلمه "الف" در مورد خدا به کار رود معنایش این است که خدا علت "الف" است ولی طبق نظریه استعاری بودن زبان اگر کلمه "الف" در مورد خدا به کار رود معنایش این است که "الف" استعاره از چیزی است که در ذات خدا یا تجربه عرفانی وجود دارد. استیسیا با رد این دیدگاه‌ها منکر متناقض‌نما بودن زبان در بیان تجربه‌های عرفانی شده. خود این تجربه‌ها را ماهیتاً متناقض‌نما انگاشته است. عارفان مسلمان غالباً بر رمزی بودن زبان عرفان تأکید داشته‌اند. در نظر آنان انتقال تجربه‌های روحانی بر بستر زبانی که مولود تجربه‌های حسی و این جهانی است خواه نا خواه زبان را از شکل متعارف خود خارج ساخته آن را رمزگون می‌سازد بر اساس این دیدگاه علت اصلی بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی نا توانی زبان متعارف است نه خود تجربه عرفانی یا شخص گوینده.

واژگان کلیدی: زبان عرفان، اسلام، مسیحیت

یکی از ویژگی‌های مشترک نحله‌های مختلف عرفانی در شرق و غرب تجربه‌های درونی شخص و رازناکی است که طی آن عارف در حالتی از نا آگاهی و سرخوشی معنوی به ادراک امور و حقایق دست می‌یازد که فراتر از دنیای مادی و حسی است این تجربه‌های عرفانی که با نام‌های مختلفی چون مشاهده، مکاشفه، کشف و شهود، جذب، خلسه، ذوق و وجد شناخته می‌شود. علم رغم اختلاف‌هایی که در تعریف دارند ویژگی‌های مشترکی نیز دارند که مورد توجه پژوهشگرانی چون ویلیام جیمز، کارل گوستاو یونگ و والتر ترنس استیسی قرار گرفته است. گذشته از این در آثار بسیاری از بزرگان عرفان چه در غرب و چه در شرق از افلوطین و کلمنت اسکندرانی، سنت آگو سین، توماس آکوئیناس و مایستر اکهارت گرفته تا ابو حامد غزالی، شیخ اشراق، روز بهان بقلی شیرازی، ابن عربی و ملاصدرا به این تجربه‌ها توجه شده است. برخی از عارفان مسیحی و مسلمان نیز خود سایه‌ی روشنی از این تجربه‌های روحانی را به رشتع‌ی تحریر در آورده‌اند برای مثال عین القضاة همدانی در «تمهیدات» این چنین یکی از رویت‌هایش را به تصور می‌کشد: چون او جل جلاله خود را جلوه‌گری کند بدان صورت که بیننده خواهد به تمثیل به وی نماید در این مقام من که عین القضاة نوری دیدم که از وی جدا شد و نوری دیدم که از من برآمد و هر دو نور برآمدند و متصل شدند و صورتم صورتی زیبا شد چنانکه چند وقت در این حال متحیر مانده بودم.^۲ در این مقال قصد بر این است ضمن بررسی ویژگی‌های مشترک تجربه‌های عرفانی از منظر عارفان مسیحی و مسلمان به مهمترین این ویژگی‌ها که بیان‌ناپذیری این تجربه‌هاست بپردازیم سپس با بررسی دلایل و عوامل بیان‌ناپذیری به تبیین زبان رمزی عرفان خواهیم پرداخت.

^۱ استادیار زبان و ادبیات فارسی.

۱. عین القضاة، ۱۳۷۳ ص ۳۰۳

ویژگی های تجربه های عرفانی

احتمالا همه ی کسانی که در مورد این تجربه ها تحقیق کرده اند در این نکته که تجربه های روحانی عارف درونی و تعمیم ناپذیرند اتفاق نظر دارند. کیفیت و ماهیت این تجربه ها به گونه است که دست یابی به آن برای همگان امکان پذیر نیست زیرا نیازمند پیش زمینه های فرهنگی و عوامل درونی و بیرونی ای چون مجاهدات و ریاضت پیر و راهبر و توفیق الهی است که برای همگان یکسان دست نمی دهد. گذشته از این ابن سینا در نمط نهم اشارات، مطلبی را خاطر نشان می سازد که بیانگر نسبی بودن و اطلاق نا پذیر این تجربه هاست. در نظر وی تجربه های عرفانی نسبی است چرا که ممکن است به تناسب حال دو عارف در یک زمان و حال یک عارف در دو زمان متفاوت باشد: فقد یختلف هذا فی عارفین و قد یختلف فی وقتین.³

معرفت حاصل از تجربه های عرفانی معرفتی بی واسطه، مستقیم و برتر از حیطه و سیطره عقل است چرا که عارف در این احوال پس از کنار زدن حجاب های نفسانی از طریق یکی شدن با موضوع معرفت و از درون به شناخت آن می پردازد وسیله ی شناخت در این جا دل است که پیام آور شناختی به مراتب عالی تر از شناخت عقلانی است از همین روست که می توان آن تجربه ای را عرفانی انگاشت که بتواند معرفتی بی واسطه و مستقیم را در اختیار انسان قرار دهد. همچنین تجربه های عرفانی در جهانی روی می دهد که ورای این جهان است، جهانی که در آن ضد و نقیضی نیست و آنچه هست یک حقیقت کلی واحد بسیط است که تکرری ندارد و از همین رو تجزیه ناپذیرند در واقع در تجربه های عرفانی معرفت از طرح کلی قضایا ناشی می شود. اسپتس این ویژگی را خاصیت کانونی تجربه های عرفانی می داند و معتقد است در وحدت بی تمایز نمی توان مفهومی از هیچ چیز یافت چرا که اجزای در آن نیست که به شکل مفهوم در آید. مفهوم فقط هنگامی حاصل می شود که کثرتی یا لا اقل دو گانگی ای در کار باشد بدیهی است که الفاظ و تعبیرات تابع تمایز ها و تعینات ذهنی است جایی که تمایز و تعینی در کار نباشد حتما لفظ و تعبیری هم در کار خواهد بود⁴ و یسپس با اشاره به این مطلب که در لحظه ی وقوع این نوع تجربه ها عارف از زمان و مکان جدا می شود و با یک لا زمانی و لا مکانی پیوند می خورد در تبیین مطلبش این سخن عارف مسیحی مایستر آکهارت را نقل می کند: هیچ چیز به اندازه ی زمان و مکان مانع معرفت روح به خدا نیست چرا که زمان و مکان دارای ابعاد است، حال آنکه خدا واحد است لذا اگر روح بخواد خدا را بشناسد باید بیرون از حیطه ی زمان و مکان او را بشناسد. بدین ترتیب اسپتس بر تحدید نا پذیر و بی کرانگی این تجربه ها نیز صحه می گذارد.⁵ این تجربه چنان سیطره ای بر عقل و جان و حتی جسم و تن عارف پیدا می کند که وی را یکسره در حالتی از انفعال و بی ارادگی قرار می دهد از نظر ویلیام جیمز پیش از روی دادن آن، دیگر اراده ای ندارد چنانکه گویی در اختیار یک قدرت برتر است با این حال هنگام سپری شدن آن حالت آثارش چونان خاطره ای شکوهمند در روح او باقی می ماند.⁶ همین مساله است که موجب بیان ناپذیری تجربه ی عرفانی می شود و از سویی موجبات رمز گون شدن زبان عرفانی را پدید می آورد. به تعبیر دیگر تجربه ای که از چنبره ی زمان و مکان رهایی یافته و در عالم لا زمان و لا مکان سیر می کند چگونه می توان با زبانی که تحت سیطره ی زمان و مکان است بیان شود. لا زمه ی چنان تجربه ای روبروویی و نزدیکی با حقیقت ها و زاده نشده ها است. پس چگونه با زبان موجود بیان شود بی آنکه زبان زبانه بر کشد و شعله ور شود. تمامی پیامبران و عارفان تبرک و بیان ناپذیری لحظه وجد یا تقرب شگرف به حقیقت خداوند را احساس کرده اند. تمامی آنها دانسته اند برای بیان این تجربه شبیه گنگی هستند که زبان برای بیان خواب خود ندارد. باین حال تلاش کرده اند آنچه در این لحظات نادر وجد، دیده یا شنیده یا احساس کرده اند با زبانی الکن و با جستجوی واژه ها و تعبیر های نو در آن ها بیان کنند.⁷ کیفیت آمدن راز ناگ

2. ابن سینا، 1369، ص 157

3. اسپتس، 1374، ص 310-311

4. همان، ص 331

5. جیمز، 1372، ص 86

6. شیمل، 1387، ص 59

و رفتن نا به هنگام این احوال، عارفان را واداشته تا ضمن ساختن این حالات و نظایران ناپایدار ی را یکی از ویژگی های این تجربه ها بدانند. ابوالقاسم قشیری در این باره چنین می نویسد: حال نزدیک قوم معنی ای است که بر دل درآید به آنکه ایشان را اندر وی اثری باشد و کسی و آن از شادی بود یا از اندوهی یا بسطی یا قبضی یا شوقی یا هیبتی. پیران گفته اند حال چون برقی بود اگر بایستد نه حال بود حدیث نفس بود. ولولم تحل ما سمیت حالا و کل ما حال فقد زال⁸

دلایل بیان ناپذیری تجربه های عرفانی:

همان طور که بیشتر اشاره شد یکی از ویژگی های کلیدی تجربه های عرفانی بیان ناپذیری آنهاست. از آنجا که این ویژگی در تبیین ماهیت زبان عرفان موثر است لازم دیده شد ضمن بررسی مفصل تر آن، دلایل این بیان ناپذیری از منظر عارفان مسیحی و مسلمان مورد کندوکاو قرار گیرد. یکی از پژوهشگرانی که در این خصوص بحث مستوفایی را طرح کرده استیس است او در کتاب «عرفان و فلسفه» در پی آن است تا با اثبات این نکته که زبان در بیان تجربه های عرفانی ناتوان نیست متناقض نما بودن زبان عرفانی را ناشی از متناقض بودن تجربه های عارفانه قلمداد کند. بدین منظور وی ابتدا نظریه های عرف پسند (شدت عاطفه و هیجان روحی و نابینایی معنوی) را بیان ورد می کند. از نظر او برخی، تجربه های عرفانی را نوعی عاطفه و احساس می دانند که بیان ناپذیری آن صرفاً وابسته به شدت و ضعف عاطفه و تفاوت نوع آگاهی است. وی در رد این نظر می گوید: چیزی که در بادی نظر مسلم این است که تجربه عرفانی صرفاً یا حتی عمدتاً عاطفه و شور و حال نیست بلکه عنصر اساسی اش بیشتر شبیه ادراک است. نکته ی دیگر این است که زبان حال سنت عظیم عرفانی مدافع این است که نفس مشاهده و نه صرفاً شور و حال همراه آن توصیف ناپذیر است.⁹ عده ای دیگر نا ممکن بودن ابلاغ تجربه ی عرفانی را مانند امتناع شناساندن رنگ به کور مادر زاده دانسته اند. از نظر استیس این نظریه محل نزاع را در (گیرنده های حس) شنونده قرار می دهد در حالیکه در مورد تجربه عرفانی، عارف (گوینده و نه شنونده) است که این مشکل زبانی را دارد اوست که می گوید این تجربه نا گفتنی است و به وصف در نمی آید.¹⁰

زبان مجازی عرفانی

استیس سپس نظریه ی مجازی بودن زبان عرفان را مطرح می کند. این نظریه بر آن است که احوال عرفانی مستقیماً دست می دهد و دریافت می شود ولی نمی تواند تجربه شود و به صورت مفاهیم درآید و چون هر کلمه در زبان به جز اسم خاص بودن در ازاء یک مفهوم نیز هست لا محاله آنجا که مفهومی حاصل نیاید کلمه ای نیز در برابر آن و بر ای بیان آن یافت نخواهد شد. بنابراین احوال عرفانی چون به صورت مفهوم در نمی آیند شکل منطوق نیز به خود نمی گیرند.¹¹ واضع این نظریه یکی از عارفان و متالهان مسیحی به نام دیو نویسیوس (Dionysius) در قرن ششم میلادی است. او که در انتقال اندیشه های نو افلاطونی به سنت مسیحی موثر بوده است از زمره نخستین فیلسوفانی که از مسائل زبان شناسی در انطباق با زبان دینی بحث کرده است. دیونوسیوس معتقد بود زبان وی فراتر از زبان انسانی است در واقع زبان وی زبانی رمزی است که خداوند در او متجلی شده از نیروی درک باطن این کلام منحصر به عارف سالک است.¹² دیونوسیوس با تأکید بر کلام سلبی معتقد بود این گونه کلام در حقیقت معنای درست کلام اثباتی را روشن می سازد در واقع تنزیه به مغز و بطن تشبیه رسوخ می کند و عملاً این سلب است که اثبات را محقق می کند همچنین بر عکس این اثبات متعالی است که به نوبه خود سلب را توصیه می نماید. فایده زبان نفی و سلب که بزرگترین فواید است همانا از سقوط در شرک و بت پرستی و تجسم است (همان).

7. قشیری، 1374، ص 92

9. استیس، 1374، ص 295

10. همان، ص 295

همان، 297¹¹

فلاح رفیع، 1386، ص 54¹²

زبان سلبی در نزد دیونوسیوس «ورای هستی»، «ورای عقل»، «ورای حیات» معنی می دهد و تاکید می کند که بٹ زبان سلبی از آنجا نشأت می گیرد که ذات الهی فوق همه ی صفات و برتر از شناخت است. در نظر دیونوسیوس حرکت تفکر از لحاظی همان حرکت خود سالک است. به هر مقدار سالک طی طریق کند تفکر او بیشتر رشد کرده بر شناختش افزوده می گردد لکن هر چه سالک نزدیک تر شود و به شناخت بیشتری دست یابد زبانش قاصر تر می گردد تا جایی که مشاهده و شناختش غیر قابل بیان می گردد چرا که در آن جا ظلمت (عمای کامل) و رای معقول است که در آن مرحله دیگر همه چیز لا یوصف است آنجا عارف به مرحله ای می رسد که هیچ سخنی در باره ی آن نمی تواند بگوید و سکوت محض و کلام سلبی تام در آنجا تحقق می یابد از همین روست که معتقد است عالی ترین شناخت خداوند شناختی است که به مدد عدم شناخت کسب شود و بر اساس وحدتی که و رای عقل است حاصل گردد؛ یعنی زمانی که عقل از تمام موجود است دوری می گزیند و سپس از خود نیز رها می شود تا به انوار فوق نور بپیوندد.¹³ خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین به هنگام بحث در باب مرتبه نهایی علم که همان علم لدنی و ادراک عینی و شهودی حضرت حق است دیدگاهی شبیه دیونوسیوس دارد: لایمکن نعته بعبارة تفهم معناه و لایمکن نعته و صفه لمن لیس له ذلك فلا یمكن تعریفه للغير.¹⁴ در این مرحله است که زبان قال به خاموش و سکوت می گراید و زبان حال بیان گر ادراکی می گردد که به واسطه ی عجز از ادراک پدیدار گشته است. (العجز عن الادراك ادراك) دیونوسیوس در دفاع از نظریه مجازی بودن زبان عرفان صفات منسوب به خداوند را صفات مقام تجلی و فیض می داند نه صفات خود او از این رو کارکرد کلمات را در مورد خداوند به طور کلی مجازی می داند. به نظر او ما می توانیم بگوییم خدا عادل و واحد است منتها به این معنا که او علت عدل و وحدت است که در مقام تجلی تحقق یافته اند سپس عدل و وحدت و حکمت و حتی صفات سلبی هیچ يك در معنای ما وضع له و حقیقی خود استعمال نشده اند بلکه همه به طور مجازی به خداوند نسبت داده شده اند.¹⁵

استیسی در رد این نظریه می نویسد: اگر این حرف (بیان نا پاییزی مطلق ذات خدا) را بپذیریم دیگر نمی توانیم به کاربردن هیچ زبانی را موجه بدانیم اعم از اینکه اطلاق کلمات سلبی یا ایجابی و حقیقی یا مجازی باشد پس این شناخت نا پذیر فقط می تواند نسبی باشد چون حاکی از این است که ما چیزی از آن می دانیم مثلاً می دانیم که وجود دارد ولی سایر صفاتش فراتر از حد ادراک ماست. اگر بیان ناپذیری طبق نظریه ی دیونوسیوس مطلق بود اولاً خود او نبایست در این خصوص چنین کتابی می نوشت ثانیاً هرگز نمی توانست چنین کتابی بنویسد چرا که موضوع و محتوا ی نوشته اش نمی توانست به ذهنش بیاید.¹⁶

زبان استعاری عرفانی

استیسی بعد از نظریه ی مجازی بودن زبان عرفان دیدگاه استعاری بودن زبان عرفان را مطرح می کند و برای تبیین این نظریه به ذکر تفاوت های آن با دیدگاه مجازی بودن زبان عرفان می پردازد. به اعتقاد او طبق نظریه ی مجازی اگر کلمه ی «الف» در مورد خدا به کار رود معنایش این است که خدا علت «الف» است ولی طبق نظریه ی استعاری اگر کلمه «الف» در مورد خدایه کار رود معنایش این است که الف استعاره از چیزی است که در ذات خدا یا تجربه عرفانی هست. ژان اسکات اریژن (Jean scot erigene) عارف و فیلسوف قرن نهم میلادی که ادامه دهنده ی سنت عرفانی افلوپین و دیونوسیوس بود این دیدگاه را مطرح کرد. اریژن بیان آن حقیقت متعال را آن چنان که هست ممکن نمی داند لکن آنچنان که در حد فهم آدمی است ممکن می داند به نظر او اساساً مطرح شدن زبان سلب و ایجابیه همین دلیل است که حقیقت متعال است اما نه آن گونه که ما می پنداشتیم، بلکه فوق هست بودن از نظر ما پس اونیست لکن آنچه ما می پنداریم او آن است. البته همین شناخت نیز از آن حقیقت متعال افاضه می شود ازینرو در مناجاتی که از وی نقل شده چنین می گوید: عقول

مجتهدی، 1375، ص 107-108¹³

انصاری، ص 222¹⁴

فلاح رفیع، 1386، ص 55¹⁵

استیسی، 1374، ص 297¹⁶

همواره در جستجو می‌تواند و با اینکه همواره تو را می‌یابند ولی در عین حال گویی همواره برای یافتن تو با مانعی مواجه می‌شوند آنها تو را در مظاهر مختلفی که خود را می‌نمایند می‌یابند آنها تو را به آن نحوی که خود اجازه می‌دهی می‌شناسند نه به آن نحوی که خود هستی بلکه در واقع به آن نحوی که نیستی آنها نمی‌توانند در فوق ذات تو، تو را ببینند و تو همیشه فراتر از آن و فرا تر از هر عقل و فوق آن هستی.¹⁷ اریژن استعمال علایم و الفاظ را در مورد خداوند صرفاً مجازی می‌داند و از سه طریق تشابه اختلاف و تباین در صدد بر می‌آید تا آنها را از مفاهیم معمولشان پیرایش کند. تشابه به این معنی است که اگر لفظ «بد» را درباره ی خداوند به کار می‌بریم به معنای مجازی بد (قدرت) توجه داریم نه معنای حقیقی آن پس در اینجا «بد» به طریق تشبیه و با وجه شبه «قدرت» برای خداوند استعمال شده است. البته از استعمال برخی الفاظ در مورد خداوند یا باید اجتناب کرد یا به طریقی کاملاً محتاطانه و مختلف از معنای معمول به کار برد؛ الفاظی همچون نفرت، ترس و غم. برخی از الفاظ را نیز باید به شکلی مباین با آنچه برای آدمی به کار می‌رود در مورد خداوند استعمال کرد مثلاً باید گفت خداوند عالم است ولی نه مانند عالم بودن ما¹⁸! او نیز معتقد بود تجربه قدسی و مینوی به قالب مفهوم در نمی‌آید. مع الوصف شخص دیندار شباهتی میان تجربه ی دینی خود و برخی تجارب غیر دینی می‌یابد آنگاه بعد از این مقایسه یکی از جنبه ها ی آن تجربه را به نحو استعاره بیان می‌کند مثلاً می‌گوید: تجربه ی دینی در من ایجاد هیبت کرد صفت هیبت از کیفیات طبیعی و غیر دینی ای است که عارف آن را مجازاً نسبت به حالات عرفانی خود به کار می‌برد¹⁹. از نظر اریژن از آنجا که حقیقت متعال فوق وجود و فوق ماهیت است عقل نمی‌تواند به ماهیت آن پی ببرد و تنها می‌تواند با سلب ها او را توصیف کند البته هیچ یک از این اوصاف سلبی حقیقت او را به ما نمی‌شناساند و همان گونه که خود می‌گوید هیچ اسم و فعل یا علامت دیگری از گفتار ما به معنای اخص کلمه در شأن خداوند نیست علائم حس یعنی علائمی که مربوط به جسمانیات است چگونه دال بر وجود محضی می‌تواند باشد که از هر نوع تعلق جسمانی مبرا است²⁰.

اریژن استعمال واژه های همچون «وجود»، «ذات»، «حقیقت»، «قدرت»، «حکمت» و «علم» را در مورد شناخت خداوند جایز می‌داند آنها را از معانی عادی و متداول خود سلب کرده معنای استعاری ای برای آن قائل می‌شود و در واقع به نوعی بیان ناپذیری اذعان می‌کند²¹. دلایل استیسی در رد دو نظریه استعاری و مجازی بودن زبان عرفان آن است که اولاً زبان عرفانی همیشه مجازی و استعاری نیست، ثانیاً وقتی هم مجازی و استعاری است قادر به انتقال تجربه عرفانی می‌باشد چرا که اگر تجربه ی بیان ناپذیر بود مجاز و استعاره بیان کردن آن نیز ناممکن می‌شد. کوشش استیسی برای رد این نظریه ها و اثبات این دیدگاه که زبان به درستی تجربه عارف را بیان می‌کند و اگر متناقض ناماست به سبب متناقض نما بودن تجربه عارف است در نهایت به بیان پذیر بودن تجربه عرفانی نمی‌انجامد بلکه تنها به این نکته منجر می‌شود که زبان تنها می‌تواند بیان کننده حالت حیرت و عجز عارف در برابر تجربه عرفانی اش باشد و نه بیان تجربه و انتقال درست آن به دیگران که وظیفه ی زبان است²². برای جمع بندی بهتر مطالبی که تاکنون درباره بیان ناپذیری تجربه ها ی عرفانی طرح شد می‌توان عوامل بیان ناپذیری را در چهار مقوله ذیل طبقه بندی کرد:

مجتهدی، ص 143¹⁷

فلاح رفیع، ص 58¹⁸

فعالی، ص 1381، ص 63¹⁹

مجتهدی، ص 143²⁰

فلاح رفیع، ص 57²¹

پورنا مداریان، ص 1375، ص 53²²

(الف) منابع کلام

آنچه این منابع را به وجود آورده ویژگی تجزیه ناپذیری و تحدید ناپذیری این تجربه هاست که صفت مفهوم ناپذیری تجربه های عرفانی را نیز موجب شده است. بر این اساس تجربه های عرفانی معانی مفهوم ناپذیری هستند که نه در اندیشه می گنجند نه در گفتار. شیخ محمود شبستری در این خصوص چنین می گوید:

چو محسوس آمد این الفاظ مسموع نخست از بهر محسوسند موضوع

هر آن معنی که شد از ذوق پیدا کجا تعبیر لفظی یابد او را²³.

ریختن این تجربه ها در قالب الفاظی که برای بیان محسوسات و مدرکات مفهوم پذیر خلق شده اند زبان را از زبان بودن به معنی متعارف خود تهی می کند یعنی رویاگون و هذیان نمون می شود (در واقع) این کلمات و الفاظ وقتی ظرف حضور قدیم و نامحسوس و نامرئی یا غیب شوند به دال های بدون مدلول بدل می شوند و از خصلت نشانه بودن بیرون می آیند.²⁴ این مرحله آغازی است بر رمز گون شدن زبان عرفان چرا که دال های تهی از مدلول خاص، این قابلیت را می یابند که معانی متعددی را در خود جای دهند.

(ب) مانع موضوع

دشواری های ناشی از این مانع دو گونه است. دشواری های مربوط به ماهیت حالات و تجربه های عرفانی و دیگر دشواری های ناشی از مصالح موجود در پنهان داشتن پاره ای حقایق. تجزیه ناپذیری تجربه های عرفانی باعث می شود عقل که جز با کثرت ها سرو کار ندارد از درک و احاطه بر آنها عاجز باشد، این نا مفهومی باعث می شود که این تجربه ها به زبان هم درنیایند. از نظر افلوطین این دشواری از آن جاست که واحد را نمی توان از طریق دانش شناخت و نمی توان به یاری اندیشیدنی بدان سان که در مورد دیگر موضوعات می اندیشیم به ذات او پی برد بلکه تنها در حضوری که بسیار برتر از دانش است می توان به او رسید روح هنگامی که به چیزی شناسایی علمی می یابد از اوج وحدت فرو می افتد زیرا علم مفهوم است و مفهوم متعدد و کثیر است و روح چون در بند عدد و کثرت می افتد وحدت خود را از دست می دهد پس باید از علم برتر رود و حق ندارد گم از وحدت بیرون نهد.²⁵ از این روست که نه می توان از او سخن گفت و نه درباره ی آن چیزی نوشت و به همین دلیل است که از نظر افلوطین گزاره هایی چون «او را حتی نمی توان او نامید». برای احد اسمی نیست یا نفی وجود و لاوجود و علم و جهل از احد متناقض نما می شوند چرا که در عین «او» نامیدن «او» گفته می شود «او» نیست.

این سخن بسیار شبیه به سخن جنید بغدادی است.

غایت توحید انکار توحید است، یعنی هر توحید که بدانی انکار کنی که این توحید نیست.²⁶

مانع گوینده یا عامل

عارف به هنگام وقوع تجربه ی عرفانی هم دچار غلبه عاطفه می شود هم غلبه معنی در واقع به هنگام وقوع تجربه به طور مستقیم با موضوع تجربه در نمی آمیزد و چنان در آن مستغرق می شود که خودی برایش باقی نمی ماند در نتیجه دچار حیرت و بی خودی ای می شود که ثمره اش بی زبانی است هجویری این مسأله را ذیل اصطلاح مشاهدت چنین بیان کرده است: مشاهدت، صفت سر بود و خبر دادن عبارت زبان و چون زبان را از سر خبر بود تا عبارت کند این مشاهدت نباشد که دعوی بود از آنچه چیزی که حقیقت آن اندر عقول ثبات نیابد زبان از آن چگونه عبارت کند.²⁷ استیسی بخشی از این مشکل را با عنوان نظریه ی عواطف در ضمن نظریه های عرف پسند جای داده است و خلاصه آن این که «هر چه عاطفه عمیق تر باشد بیانش دشوارتر است»²⁸ این

لاهیجی، 1371، 468²³

پورنا مداریان، 1380، ص 207²⁴

افلوطین، 1366، ص 1082²⁵

عطار نیشابوری، 1370، ص 442²⁶

هجویری، 1376، ص 431²⁷

استیسی، 293²⁸

بخش را می توان غلبه عاطفه نامید که با جنبه ی احساسی تجربه های عرفانی سازگار است. اما بخش دیگر آن یعنی غلبه معنی با جنبه ی معرفتی این تجربه ها سازگاری دارد به هر حال چه در غلبه عاطفه چه در غلبه ی معنی اگر عارف از طریق گفتار یا نوشتار تجربه ای را بیان کند فقط سرگشتگی اش را ثبت کرده است.²⁹

در چنین شرایطی کلام هذیان نمون می گردد.

مانع مخاطب

این مانع که در نتیجه شخصی بودن و تعمیم ناپذیری تجربه های عرفانی پدید میآید بدین معنی است که بیان این تجربه ها برای کسانی که اهل آنها نباشند نامفهوم خواهد بود. استیسی از مانع مخاطب در نظریه ی نایبناهی معنوی» نام می برد او امتناع بیان تجربه های عرفانی برای نا عارفان را از طریق تمثیل امتناع بیان رنگ ها برای کور مادر زاد تبیین می کند. روزبهان بقلی شیرازی از این مسأله با این تعبیر یاد می کند که «ان مستان سخن گفتند و جز مستان نشنیدند»³⁰.

در ادبیات عرفانی ما این امتناع از طریق تمثیل قوی تر ذیل بیان شده است.

من گنگ خوابیده و خلقي تمام کرم ز گفتن و خلق از شنیدنش

تعبیری که در عین حال هم به مانع گوینده اشاره دارد هم به مانع مخاطب.

با موانع چهار گانه ای که به سر راه بیان تجربه های عرفانی دیدیم باید بیان ناپذیری این تجربه ها قطعی شده باشد اما این فقط يك بعد قضیه است زیرا بعد دیگر قضیه وجود غیر قابل انکار آثار عرفانی فراوان است که حقانیت بحث های ما را برای اثبات این ویژگی مورد تردید قرار می دهد. به تعبیر آن ماری شمل «همه عارفان مسلمان این معنای زوحیدین را تجربه کرده اند و آن عارفان که گفته اند خاموشی تنها راه سخن گفتن با خداوند است دقیقاً آنانند که پر حجم ترین آثار منظوم و منثور را پیرامون مباحث عارفانه به رشته ی تحریر کشیده اند»³¹. استیسی نیز که به این تناقض پی برده عارف را چنین وصف می کند می گوید دهانش را دوخته اند اما کلمات از میان لبانش سر ریز می کند او در توجیه این تناقض میان تجربه های عرفانی و خاطره این تجربه ها تفاوت می گذارد بر آن است که آنچه در آثار عرفا دیده می شود مربوط به خاطره ی آنهاست نه خود آنها³². افلوطن نیز در این باره گفته بود همین که بر خوردی صورت گرفت در لحظه ی برخورد نه توانایی سخن گفتن است نه توانایی اندیشیدن بلکه توجه و اندیشیدن پس از آن برخورد صورت می گیرد.³³

زبان رمزی عرفان

انتقال تجربه ها ی بیان ناپذیر روحانی بر بستر زبانی که مولود تجربه های حسی و این جهانی است خواه ناخواه زبان را از شکل متعارف خود خارج ساخته آن را رمز گون می نماید. وقتی زبان (متعارف) که در آن ترکیب و تألیف واژه یعنی نشانه های زبانی بر اساس قواعد صرفی و نحوی بنا شده است برای بیان تجربه هایی به کار می رود که مشترک و عمومی نیست تا اهل زبان مدلول تقریباً نزدیک به هم و مشابهی از آن دریابند خصلت سمبلیک پیدا می کند؛ هر چند که به ظاهر همان زبان مشترک می نماید.³⁴ این رمز گونگی باعث می شود حوزه ی معنایی کلمات زبان بسی بیشتر از معنا و مدلول متعارف و معلول خود گسترش یابد. این عبارت مشهور با یزید «به صحرا شدم عشق باریده بود چنانکه پای به برف فرو شود به عشق فرو می شد» بیانگر یکی از تجربه های عارفانه و لذت بخش و خوشایندی است ما تنها سایه روشنی از آن که بی شباهت به رویا نیست. بر پهنه ی زبان بر جای مانده است. آنچه از این عبارت در ذهن مخاطب نقش می بندد نه يك تصویر روشن که آینه ای است فرا روی وی تا به تماشای من خویش بپردازد. در آثار عارفان بر این خاصیت آیینگی زبان

احمد سعید، 1382، ص 265²⁹

بقلی شیرازی، 1360، ص 22³⁰

شمل، 1367، ص 74³¹

استیسی، ص 310³²

افلوطن، ص 710³³

پورنا مداریان، 1380، ص 54³⁴

عرفان تاکید شده است از آن جمله از با یزید نقل است که: سخنان من بر اقتضای حال می آید اما هر کس آن را چنانکه اقتضای وقت خویش است ادراک می کند و سپس ادراک خویش را به من منسوب می دارد.³⁵ در نزد عارفان این رمزگونی و آینه سانی فقط به حوزه ی زبان اختصاص ندارد بلکه شیوه ای از شناخت است که به دیگر پدیده ها ی عالم مادی نیز سرایت کرده موجب شده در عالم وجود جز خداوند نبینند از همین روست که عارف مسیحی مایستر اکهارت همه کثرت های عالم را به وحدت بر می گرداند و می نویسد خدا همه ی آن چیز است که ما داریم هر چیزی است که مال ماست در خداست و هر آنچه ما داریم خداست. آنچه انسان در جهان دارد و در می یابد در عیان کثرت دارد و در نهان وحدت هر سبزه نود میده ای هر چوبی، سنگی همه چیز همانا یکی است این ژرف ترین ژرفناهاست.³⁶

چنین نگاهی باعث می شود پدیده ها ی این عالم نه به عنوان یک شیء که به مشابه ی علامت و نماینده چیزی برتر از خود نگریسته شود این طرز نگرش باعث می شود که عارف در هیجانات شدید عاطفی که نوعی قطع آگاهی و گسستن از عقل می انجامد محسوسات و پدیده های جهان طبیعت را همان طور تجربه کند که کسی رویایی را تجربه می کند به بیان در آوردن یافت ها و دریافت ها ی این برخورد عاطفی و ادراک شهودی چه در حالت سکر و بی خویش چه در حالت صحو پس از سکر به ضرورت زبان را رمز آمیز کرده آن را از صورت یک وسیله ی ارتباطی عمومی خارج می سازد و به کلمات، استعداد، ظرفیت و بار معنایی تازه ای می بخشد که از محدوده ی معنایی آنها در فرهنگ ها بسیار فراتر می رود. آدونیس به جهت همین نگرش رمزگونه عارفان به جهان هستی عرفان را تجسم نگرش هنرمندانه به جهان نامیده است در نظر او زبان عرفان به شکل دقیق زبان شعری است.³⁷

شعریّت این زبان از آنجا است که هر چیزی در آن شکل رمز و سمبل دارد. هر چیز در آن واحد هم خودش است هم چیز دیگری در نظر او علی رغم اینکه صوفی با زبانی سخن می گوید که همه ی مردم از آن بهره می جویند اما مثل شاعر این زبان رابه شیوه ای متفاوت به کار می برد و آن را وادار به گفتن چیز هایی دیگر می کند و واژه ها را در فضایی جدید قرار می دهد و از این طریق زیبایی جدیدتری نیز خلق می کند.³⁸ زبان عرفان نیز همچون نیز زبان شعر مولود تجربه ای بیان گریز و عادت ستیز است که بر بستر ناخودآگاه ذهن و بدون طرح و اندیشه ی قبلی به یکباره شکل می گیرد شاعر نیز همچون عارف به تدریج که تجربه ی خود را می یابد زبان خود را نیز پیدا می کند در واقع تجربه و زبان در آن واحد زاده می شوند و این خصلت زبان رمزی است.³⁹ با پذیرش رمزی بودن زبان عرفان می توان از چنبره ی تناقض ها و اشکالات مطرح در حوزه ی زبان عرفان و بیان تجربه ها ی عرفانی رهایی یافت از سویی بیان ناپذیری تجربه های عرفانی تأیید می شود از طرفی جنبه ی معرفت شناختی تجربه ی عرفانی فدای سوبه ی احساسی عاطفی آن نمی شود گذشته از این اشکالات مترتب بر نظریه های زبان مجازی و زبان استعاری عرفان برطرف شده علت اصلی بیان ناپذیری تجربه عرفانی در نقص زبان عادی جستجو می شود نه ماهیت تجربه یا خود عارف. از همین روست که باید اذعان کرد عرفان و تجربه های عرفانی فراتر از زبان عادی و متعارف بوده زبان خاص خویش را دارد همچنین منطق عرفان نیز جدای از منطق عرفی است.

نتیجه گیری

از برآیند مطالب ذکر شده می توان چنین نتیجه گرفت:

زرین کوب، 1369، ص 43³⁵

استیس، پتین، ص 56³⁶

احمد سعید، ص 221³⁷

همان، ص 189³⁸

نویا، 1373، ص 54³⁹

- 1- یکی از ویژگی‌های مشترک نحله‌های عرفانی در شرق و غرب تجربه‌های شخصی، درونی، رازناک و تعمیم‌ناپذیری است که در حالتی از ناخودآگاهی و سرخوشی معنوی برای عارف سالک روی می‌دهد و او را از ادراک فرا مادی را برای وی پدید می‌آورد.
- 2- در نظر بسیاری از پژوهشگران بیان‌ناپذیری مهم‌ترین ویژگی این تجربه‌هاست از نظر عارفان مسیحی و مسلمان موانع چهارگانه‌ی کلام، موضوع، عامل (گوینده) و مخاطب (شنونده) از جمله دلایل اصلی این بیان‌ناپذیری است.
- 3- در میان عارفان مسیحی دو نظریه در خصوص زبان عارفان مطرح و برجسته شد یکی نظریه‌ی مجازی بودن زبان عارفان بود که دیونوسیوس واضع آن بود و دیگری نظریه‌ی استعاری بودن زبان عرفانی که اریژن آن را مطرح کرد تفاوت این دو نظریه در آنجاست که طبق نظریه‌ی مجازی اگر کلمه‌ی «الف» در مورد خدا به کار رود معنایش این است که خدا علت «الف» است ولی طبق نظریه‌ی استعاری اگر کلمه‌ی «الف» در مورد خدا به کار رود معنایش این است که «الف» استعاره از چیزی است که در ذات خدا یا تجربه‌ی عرفانی وجود دارد.
- 4- عارفان مسلمان غالباً زبان عارفان را نوعی زبان رمزی دانسته‌اند.
- 5- انتقال تجربه‌ها و روحانی بر بستر زبانی که مولود تجربه‌های حسی و این جهانی است خواه ناخواه زبان را از شکل متعارف خود خارج ساخته‌اند آن را رمزگون می‌نامید.
- 6- این دیدگاه ضمن اینکه پارادوکس‌های موجود در گفتار و نوشتار عارفان را برطرف می‌سازد علت اصلی بیان‌ناپذیری تجربه‌ی عرفانی را در نا توانی زبان خودکار و متعارف جستجوی می‌کند نه خود تجربه یا شخص گوینده.

منابع و مأخذ

- 1- ابن سینا اشارات و تنبیهات، به اهتمام محمود شهبازی، تهران، دانشگاه تهران، 1369
- 2- احمد سعید، علی (آدنیس) تصوف و سورنالیسم ترجمه حبیب اله عباسی، تهران، روزگار 1382
- 3- استیس، والتر ترنس عرفان و فلسفه ترجمه بهالدین خرمشاهی چاپ سوم تهران سروش 1367
- 4- افلوطین دوره آثار ترجمه محمد حسن لطفی چاپ اول تهران خوارزمی 1366
- 5- انصاری عبدالله منازل السائرین
- 6- بقلی شیرازی روزبهان شرح شطحیات به تصحیح هانری کوربن تهران انجمن ایران شناسی فرانسه 1360
- 7- پورنامداریان تقی رمز و داستان‌های رمزی چاپ چهارم تهران انتشارات علمی و فرهنگی 1375
- 8- پورنامداریان تقی، در سایه آفتاب، شعر فارسی و ساخت شکنی در شعر مولوی تهران سخن 1380
- 9- زرین کوب عبدالحسین جستجو در تصوف ایران تهران امیر کبیر 1369
- 10- شیمیل ان ماری، شکوه شمس، ترجمه حسن لاهوتی تهران علمی و فرهنگی 1367
- 11- عطار نیشابوری، فریدالدین، تذکره الاولیا تصحیح رینولد الن نیکلسون تهران دنیای کتاب 1370
- 12- عین القضاء همدانی عبدالله بن محمد تمهیدات تصحیح عسیران تهران منوچهری 1377
- 13- فعالی محمد تقی، زبان عرفان، قیسات 24 صص 59-68
- 14- فلاح رفیع، علی روش شناسی زبان عرفان و عارفان مسیحی معرفت سال 16 شماره 113 اردیبهشت 1386 صص 53-66
- 15- قشیری ابوالقاسم (ترجمه) رساله قشیری به تصحیح عسیران، تهران، منوچهری 1377
- 16- لاهیجی شمس الدین محمد مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز به تصحیح محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی تهران زوار 1371
- 17- مجتهدی کریم، فلسفه در قرون وسطی تهران امیرکبیر 1375
- 18- نویا پل، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی ترجمه اسماعیل سعادت نشر دانشگاهی 1373
- 19- هجویری علی بن عثمان کشف المحجوب به تصحیح ژوکوفسکی تهران طهوری 1376

სეიდ მოჰსენ ჰოსეინი

**მისტიციზმის ენა ქრისტიანი და მუსლიმი
მისტიკოსების თვალთახედვით**

ერთ-ერთი თავისებურება (თვისება), რომელიც საერთოა მისტიციზმის მიმდევართათვის აღმოსავლეთსა და დასავლეთში, არის პირადი, შინაგანი, იდუმალი განცდა, რომლის განზოგადებაც შეუძლებელია; იგი მისტიკოსს ეუფლება არა ცნობიერისა და სულიერი ექსტაზის მდგომარეობაში, მისთვის ერთგვარი ზემატერიალური შემეცნების მომტანია. ამგან ცდის ერთ-ერთი მახასიათებელია მისი „ენითუთქმელობა“, რასაც, უმთავრესად, ოთხი რამ ქმნის: სიტყვა /ლოგოსი (ენა), საკითხის არსი, აქტორი (მთქმელი), ადრესატი (მსმენელი). მისტიკური განცდების „ენითუთქმელობას“ უმთავრესი როლი ენიჭება მისტიკოსთა თვალთახედვით ენის განხილვისას. ქრისტიან მისტიკოსებთან მისტიკის ენასთან დაკავშირებით ორი თეორია გამოიკვეთა და განიხილება. ერთი იყო, მისტიკის ენის მეტაფორულობა, რომლის ავტორიც იყო დიონისე (არეოპაგელი), ხოლო მეორე - ალეგორიულობა, რომელიც იოანეს კოტე რიუგენამ წამოაყენა. ამ ორ თეორიას შორის განსხვავება იმაში მდგომარეობს, რომ „მეტაფორულობის თეორიის“ თანახმად, თუკი სიტყვა „ა“ გამოყენებულ იქნა უფლის მისამართით, ეს იმას ნიშნავს, რომ ღმერთია მიზეზი „ა“-სი. ხოლო „ენის ალეგორიულობის თეორიის“ მიხედვით, თუკი სიტყვა „ა“ უფლის აღსანიშნავად იქნა გამოყენებული, ეს იმას ნიშნავს, რომ „ა“ ისეთი რამის ალეგორიაა, რომელიც უფლის ბუნებაში ან მისტიკურ გამოცდილებაში არსებობს. ეს თისი უარყოფს ამ თვალსაზრისებს და არ იზიარებს იმ მოსაზრებას, რომ თითქმის მისტიკური განცდების გადმოცემის ასე ნაწინააღმდეგობრივია. იგი თავად ამ განცდებს მიიჩნევს გარეგნულად წინააღმდეგობრივად. მუსლიმი მისტიკოსები, უმთავრესად, მისტიკის ენის კოდირებულობას უსვამენ ხაზს. მათი თვალთახედვით, სულიერი განცდების გადატანა ენის კალაპოტში, რომელიც ამქვეყნიური და გრძნობითი გამოცდილების პირმშოა, ნებისთ თუ უნებლიეთ, იწვევს ენის ჩვეულებრივი (ტრადიციული) ფორმიდან გამოსვლასა და კოდირებულად ქცევას. ამ მოსაზრების თანახმად, მისტიკური განცდების „ენითუთქმელობის“ მთავარი მიზეზი ტრადიციული ენის უძლურებაა და არა - თავად მისტიკური გამოცდილება ან მთქმელის პიროვნება.

Seyed Mohsen Hoseini

**Mystical Language from the Standpoint of Christian
and Moslem Mystics**

One of the common characteristics of the followers of mysticism in the East and in the West is private, individual and mysterious feeling which is impossible to generalize; it occurs in a state of being unconscious and leads to kind of spiritual perception.

Inexpressibility is one of the main characteristics of this experience which occurs because of four reasons: word/language, the essence of the issue, narrator and listener. Inexpressibility has an essential role while analyzing the mystical language. Two theories have been proposed about the mystical language in the Christian mystics. One of them was theory of virtual language proposed by Dionysius the Areopagite and the other was the theory of metaphorical language suggested by J. Erigene.

The difference between these two theories is obvious. According to the first one if we use word 'a' referring to God, it means that the God is the cause of this word but according to the second , if we use a word about god it means that, this word metaphorically expresses something that 'a' is the allegory of what exists in essence of god or mystical experience.

W. Stis denies these theories and he does not think that these expressions are naturally paradoxical.

Muslim mystics often emphasize that the mystical language is symbolical. In their opinion, transition of spiritual experiences into the typical language changes the conventional form of language and codifies it. According this theory, the main reason for inexpressibility of mystical feeling is disability of traditional language and not the mystical experience itself or the personality of the narrator.

Сейед Мохсен Хосейни

**Мистический язык с точки зрения
христианских и мусульманских мистиков**

Одна из общих характеристик мистических групп Востока и Запада это индивидуальное, внутреннее, таинственное чувство, обобщение которого невозможно.

Оно овладевает личностью в состоянии несознательного и духовного экстаза;

Одной из характерных черт этого состояния это «невыразимость», что, главным образом, создается четырьмя причинами : слово/ логос (язык), актор (рассказчик), суть вопроса, адресат (слушатель). Невыразимость играет наиважнейшую роль при рассмотрении и изучении мистического языка. Христианские мистики выделяют и рассматривают две теории. Одна теория касается метафорического языка (автор – Дионис Ареопагитский) и теория аллегорического языка (Иоанн Скотт Ериген- Erigene).

Разница между этими двумя теориями заключается в том, что согласно «метафорической теории» если мы используем слово о Боге, это означает, что Бог является причиной этого слова, а по второму, если мы будем использовать слово о Боге, это означает, что это слово метафорически выразит нечто, что существует в сущности бога или мистического опыта.

В. Стис отвергает эти соображения и не разделяет мнение о том, что при изложении мистических переживаний язык является парадоксальным. Он считает, что сами эти переживания являются противоречивыми. Мусульманские мистики, в большинстве случаев, подчеркивают, что мистический язык является символическим, кодированным. По их мнению, передать духовный опыт с помощью языка воле- неволе вызывает выход языка из типичной (традиционной) формы и его кодирование. Согласно этому соображению, главная причина невыразимости мистических чувств - бессилие традиционного языка , а не сам мистический опыт или личность рассказчика.



გამომცემლობა „უნივერსალი“

თბილისი, 0179, ი. ჯავახიშვილის ბაზა. 19, ☎: 2 22 36 09, 5(99) 17 22 30
E-mail: universal@internet.ge