

რეზიზ ანდრიაშვილი

ისლამი და პოლიტიკა

თბილისი

2013

წიგნი ეძღვნება ერთ-ერთ მსოფლიო რელიგიას – ისლამს. მასში ნაჩვენებია ამ რელიგიის წარმოშობა, სარწმუნოებრივი სისტემა და პოლიტიკური ხასიათი, მისი ადგილი მუსულმანთა სოციალურ და კულტურულ ცხოვრებაში; ამ რელიგიის როლი ისლამურ ქვეყნებში მიმდინარე პოლიტიკურ პროცესებში და დასავლეთის ქვეყნებთან მათ ურთიერთობაში; ნაშრომში ასახულია ისლამის პოლიტიკური ფუნქცია საქართველოს ისტორიაში, მისი თანამედროვე მდგომარეობა ქვეყნის ზოგიერთ რეგიონში. წიგნი განკუთვნილია ისლამის რელიგიით დაინტერესებული ყველა მკითხველისათვის.

რედაქტორი: თენგიზ მოისწრაფიშვილი, ფილოსოფიის დოქტორი

რეცენზენტი: დავით თაქთაქიშვილი, ფილოსოფიის დოქტორი,
სტუ პროფესორი

შინაარსი

შესავალი

თავი I. ისლამის წარმოშობა და კმნადობა	9
§1. ისლამის წარმოშობა (ზოგადი მიმოხილვა)	9
§2. ისლამის სარწმუნოებრივი საფუძვლები	20
§3. ისლამის წეს-ჩვეულებრივი სისტემა	27
§4. ყურანი და სუნა, შარიათი და ფიკხა	32
§5. ისლამური სამართლის სკოლები	39
თავი II. ძირითადი მიმართულებები ისლამში	47
§1. სუნიზმი და შიიზმი	47
§2. ისმაილიზმი და მისი ძირითადი პრინციპები	50
§3. სუფიზმი და მისი ადგილი ისლამში	56
§4. ბაბიზმი და ბეჰაიზმი	60
თავი III. ისლამი თანამედროვე მუსულმანური ქვეყნების სოციალურ და პოლიტიკურ ცხოვრებაში	65
§1. რელიგიისა და პოლიტიკის ურთიერთმიმართების შესახებ	65
§2. ისლამის ადგილი მუსულმანური ქვეყნების ურთიერთობებში	77
§3. ისლამის ფაქტორი მუსულმანური ქვეყნების დასავლეთთან ურთიერთობებში	83
თავი IV. ისლამის პოლიტიკური ფუნქცია საქართველოში	101
§1. ისლამის შემოჭრა საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში	101
§2. საქართველოში ისლამის ზოგიერთ თავისებურებათა შესახებ	127
§3. რუსეთის მეფის მთავრობის რელიგიური პოლიტიკა საქართველოში ისლამის მიმართ	129
§4. ისლამი და ქართული ეკლესიის აპოლოგეტური საქმიანობა	138
ჯამსენა	143
ამოყენებული და ციტირებული ლიტერატურა	149

შესავალი

ისლამი მსოფლიო რელიგიაა. არაზუსტი მონაცემებით მის მიმდევართა რაოდენობა თანამედროვე მსოფლიოში ერთ მილიარდზე მეტია. ისლამს მიმდევრები ჰყავს მრავალი ეროვნებისა და ეთნოსის წარმომადგენელთა სახით. ისლამური ქვეყნები ძირითადად აზიისა და აფრიკის კონტინენტზეა, თუმცა, მეტი თუ ნაკლები მიმდევარი მას ჰყავს პრაქტიკულად ყველა კონტინენტზე და ქვეყნების უმეტესობაში. ამ მხრივ ქვეყნები შეიძლება დაჯგუფდეს შემდეგნაირად: 1) ქვეყნები, სადაც მოსახლეობის 99-1000% ისლამის მიმდევარია და ის სახელმწიფო რელიგიას წარმოადგენს; 2) ქვეყნები, სადაც მოსახლეობის 95%-მდე მუსულმანია, მაგრამ ის აქ არ არის სახელმწიფო რელიგია; 3) ქვეყნები, სადაც მოსახლეობის საკმაოდ დიდი ნაწილია ისლამის მიმდევარი და აქ ის ძირითად რელიგიას წარმოადგენს; 4) ქვეყნები, სადაც ადგილობრივი მოსახლეობის მხოლოდ გარკვეული ნაწილია ისლამის მიმდევარი და 5) ქვეყნები, სადაც ამ რელიგიას მიმდევრები ჰყავს ისლამური ქვეყნებიდან მიგრანტების დიდი ნაკადის სახით. ასეთებს მიეკუთვნებიან საფრანგეთი, გერმანია, დიდი ბრიტანეთი, აშს და დასავლეთ ევროპის ზოგიერთი პატარა ქვეყანა. პირველი სამი ჯგუფის ქვეყნები ისლამურ ქვეყნებად ითვლებიან და „ისლამური კონფერენციის ორგანიზაციის“ წევრებს წარმოადგენენ. ამ ორგანიზაციის წევრია 42-მდე ისლამური ქვეყანა, რომლის ფარგლებშიც პერიოდულად იმართება უმაღლესი დონის სხეუდრები, სადაც ამ ქვეყნებთან და ისლამთან დაკავშირებულ აქტუალურ პრობლემებს განიხილავენ.

ისლამური ქვეყნები ეკონომიკური განვითარების მხრივ სხვადასხვა დონეზე იმყოფებიან. ამ მხრივ შეიძლება განვასხვაოთ: ა) ნათობმომოყვებელი. ქვეყნები, რომლებიც ფინანსურად საკმაოდ ძლიერია; ბ) ქვეყნები, რომლებიც არ არიან ნათობმომოყვებელნი, მაგრამ საკმაოდაა განვითარებული ეკონომიკა და წარმოება (მაგ. თურქეთი) და გ) ეკონომიკურად ღარიბი ქვეყნები. აქედან გამომდინარე, ამ ქვეყნების ერთმანეთთან და დასავლეთთან ურთიერთობები და ურთიერთდამოკიდებულებები არაერთგვაროვანია. ამავე ფაქტორითაა განპირობებული აგრეთვე ისლამური სამყაროსათვის ერთიანობისა და ერთსულოვნების მიუღწევლობა აქტუალური პრობლემებისადმი მიდგომებში. მუსულმანური ქვეყნების არაერთსულოვნება განპირობებულია აგრეთვე შემდეგი ფაქტორებით: 1) ისლამური სამყაროს ეთნიკურ-ეროვნული და ეთნოკულტურული არაერთგვაროვნებით; 2) ერთიანი ორგანიზაციული ისლამური ცენტრის

არარსებობით და 3) ისლამური სწავლულების (უღმეების) განსხვავებული ავტორიტეტით საკუთარ ქვეყანაში და სხვ.

ერთ-ერთ აქტუალურს წარმოადგენს დასაუფლეთსა და ისლამურ ქვეყნებს შორის ურთიერთობები, რომელიც არასდროს არ ყოფილა ერთგვაროვანი და სტაბილური. მიუხედავად ისლამურ ქვეყნებთან ურთიერთობის ორსაუკუნოვანი გამოცდილებისა და ისლამისა და ისლამური ქვეყნების შემსწავლელი მრავალი სამეცნიერო ცენტრების საქმიანობისა, დასაუფლეთს არ გააჩნია ბოლომდე მეცნიერულად გააზრებული სტრატეგია ამ ქვეყნებთან ურთიერთობაში, რის გამოც, მათი დამოკიდებულება ამ ქვეყნებში მიმდინარე პროცესებისადმი ხშირად არაკორექტურად გამოიყურება და ისლამურ ქვეყნებში ქმნის უარყოფით რეაქციებს. უმეტეს შემთხვევაში დასაუფლეთის ჩარევა ისლამური ქვეყნების შინაურ საქმეებში ამ ქვეყნების ფართო მასების მიერ აღიქმება როგორც ისლამის წინააღმდეგ მიმართული პოლიტიკა. აქედან გამომდინარე, სახე'სეა რადიკალური პოზიციების რელიგიურ-პოლიტიკური ორგანიზაციების მოქმედება, რომელთა მიზანია (მათი გაგებით) ისლამური ქვეყნების ღირსების, ისლამის და ისლამური კულტურის დაცვა.

ისლამური თემა აქტუალურია იმიტაც, რომ მისი გავრცელების პროცესი ჯერ კიდევ გრძელდება და სულ უფრო ფართოვდება მისი გეოგრაფია. ერთის მხრივ, განუწყვეტელი მიგრაციებით ტრადიციული სილამური ქვეყნებიდან, მეორეს მხრივ, უკვე დამკვიდრებული მიგრანტების ადგილზე გამრავლებით. გარდა ამისა, ისლამიზაციის პროცესი გრძელდება აფრიკასა და ოკეანის კუნძულებზე, ლათინური ამერიკის ქვეყნებში, ხოლო ისლამის პროპაგანდის, მისი განმტკიცებისა და გავრცელებისათვის ძალისხმევას ადგილი აქვს ყველა კონტინენტსა და მრავალ ქვეყანაში. ამ საქმეს ემსახურება ეკონომიკურად და ფინანსურად ძლიერი მუსულმანური ქვეყნების ისლამური ორგანიზაციები და შესაბამისი ფონდები, საინფორმაციო საშუალებები, მათში ჩართულია წამყვანი ისლამური უნივერსიტეტების კურსდამთავრებულები და სტუდენტები, რაც მთავარია, ისლამის პროპაგანდა მხოლოდ ისლამური ორგანიზაციების საქმიანობით არ შემოიფარგლება, მასში ჩართულია სახელმწიფო ორგანიზაციებიც და ისლამური ქვეყნების საშინაო და საგარეო პოლიტიკის შემადგენელ ნაწილს წარმოადგენს.

საერთაშორისო ისლამური ორგანიზაციებისა და ისლამური ფონდებისათვის სამოქმედო ასპარეზი გახდა აგრეთვე პოსტსაბჭოთა უსარმაზარი სივრცე, როგორც ტრადიციული ისლამური ქვეყნები, სადაც დაჩქარებული წესით მიმდინარეობს ისლამური ორგანიზაციების შექმნა, სამეჩეთო ტაძრების აღდგენა და ახალის

აშენება. ისლამის აღორძინების ტალღამ შემოადგინა საქართველოშიც და რაც მეტად საყურადღებოა, ისლამის აღორძინებასა და მეწიეების აშენებაში გააქტიურდნენ ქართველი მუსულმანებიც, რითაც განსაკუთრებით არიან დაინტერესებული მეზობელი ქვეყნების როგორც რელიგიური, ისე სახელმწიფო ორგანიზაციები.

ისლამის ტრადიციულ გავრცელების ქვეყნების მუსულმანებისათვის ეს რელიგია წარმოადგენს მათი სულიერი და პრაქტიკული ცხოვრების მსოფლმხედველობრივ ამსოვალს. პეგელის ენაზე რომ ეთქვას, მათი ყოფიერების სუბსტანციურ საფუძველს. მათთვის ისლამი არის მრწამსი, მსოფლმხედველობა და ცხოვრების წესი, ადამიანთაშორისო ურთიერთობების, სამართლის, პოლიტიკის, ზნეობრიობის, განათლების, შემოქმედების, კულტურის, მეცნიერებისა და ფილოსოფიის საფუძველთა საფუძველი.

ისლამი ერთ-ერთ გადამწყვეტ როლს თამაშობს მუსულმანური ქვეყნების სოციალურ და პოლიტიკურ ცხოვრებაში. ამან მისცა საფუძველი როგორც ისლამური, ისე დასავლური გამოცემების ავტორებს ასეთი გამოთქმებისათვის, როგორიცაა – „ისლამი როგორც პოლიტიზირებული რელიგია“, „ისლამი როგორც პოლიტიკური რელიგია“ და ა.შ. ეს შეიძლება ასეც იყოს, მაგრამ ისლამი პირველ რიგში რელიგიაა და არა პოლიტიკა. ისლამი მუსულმანთა მასობრივი ცნობიერების ფორმაა. ძირითადად, სწორედ ამით არის განპირობებული ამ რელიგიის პოლიტიკური მიზნებითა და მიმართულებით გამოყენება.

თანამედროვე მუსულმანურ ქვეყნებში მიმდინარე რთულ სოციალურ და პოლიტიკურ პროცესებს დასავლეთში ხშირად ისლამური ფაქტორით ხსნიან. უდავოა რელიგიური ფაქტორის გავლენაც, მაგრამ ამ ქვეყნების ტექნიკურ-ტექნოლოგიური, ეკონომიკური და პოლიტიკური განვითარების ნელი ტემპის საფუძველები იმალება მათ ისტორიულ ბედში, რომლის უგულებელყოფა და ამ მიმართულებით განვითარებული კონცეფციები მეცნიერულობას მოკლებული იქნებოდა.

არაბებს ისლამამდე გაცილებით ადრე, უძველესი დროიდან მომდინარე ლიტერატურული და მეცნიერული მემკვიდრეობა გააჩნდათ. არაბეთის სამხრეთში, იემენში, ვითარდება პოეზია და მათემატიკა, ასევე, ბაბილონში, ისლამამდე ორიათას ხუთასი წლით ადრე განსაკუთრებულ განვითარებას აღწევს ასტრონომია, მათემატიკა, ისტორიოგრაფია, ლიტერატურა, მედიცინა და ა.შ.

ახ.წ. VII საუკუნის 30-იანი წლებიდან, ისლამის რელიგიით ასპარეზზე გამოსვლისთანავე, არაბები ერთბაშად დაეწაფნენ ანტიკურ კულტურას,

მეცნიერებასა და ფილოსოფიას. მთელ რიგ მნიშვნელოვან ცენტრებში (ბაღდადი, სირია, კორდოვო და სხვ.) იქმნება სამეცნიერო-საგანმანათლებლო ცენტრები. შუა საუკუნეების არაბულენოვან სამყაროში განსაკუთრებულ განვითარებას აღწევს მათემატიკა, ასტრონომია, ლიტერატურა, მედიცინა, ფილოსოფია და სხვა მრავალი დარგი. არაბებმა ერთგვარი შუალედური რგოლის როლი შეასრულეს ანტიკურობასა და ახალი საუკუნეების ევროპულ აზროვნებას შორის. შუასაუკუნეების სქოლასტიკური აზროვნებისა და მეთოდოლოგიის ნაცვლად მათ დასაყვამთ ევროპას მიაწოდეს შემოქმედებითად განვითარებული ანტიკური კულტურა და მეცნიერება.

ელთის მხრივ, არაბებმა განიცადეს დასავლური (ანტიკური და ბიზანტიური) კულტურის გავლენა, მეორეს მხრივ, არაბულმა კულტურამ, ენამ და დამწერლობამ დიდი გავლენა მოახდინა დაპყრობილი ხალხების კულტურაზე და შემოქმედებაზე.

ისლამის თემა საკმაოდ მოცულობითია: მისი წარმოშობა და ევოლუცია, მიმართულებები, განშტოებები და ქვეგანშტოებები, რეთისმეტყველება და ფილოსოფია, ანთროპოლოგია, ზნეობრივი და სოციალური მოძღვრება, კულტურა და ლიტერატურა და ა.შ. ბუნებრივია, ყველა ეს მხარე, ისლამური რელიგიური სისტემისა, ამ მცირე მოცულობის წიგნში ასახვას ვერ ნახავდა.

თავი I. ისლამის წარმოშობა და ქმნადობა

§1. ისლამის წარმოშობა (ზოგადი მიმოხილვა)

სიტყვა „ისლამი“ არაბულია და ნიშნავს მორჩილებას, მისი მიმდევრის მიერ საკუთარი თავის მთლიანად ღმერთის ნებისადმი მინდობას, მისდამი დაქვემდებერებას, ხოლო მუსულმანი – დამორჩილებულს, ამ რელიგიის მიმდევრს.

ისლამისადმი ყურადღება ქრისტიანულ სამყაროში არაბების ისტორიულ არენაზე გამოჩენისთანავე უნდა წარმოშობილიყო. უზარმაზარი ტერიტორიების დაპყრობით არაბები უშუალოდ დაუმეზობლდნენ დასავლეთი ევროპის ქვეყნებსა და ბიზანტიას. მათთვის ის უკვე სერიოზულ საფრთხეს წარმოადგენდა როგორც ტერიტორიულად, ისე პოლიტიკურად და იდეოლოგიურად. ქრისტიანულ საღვთისმეტყველო-საგანმანათლებლო ცენტრებში უკვე ადგილი აქვს არაბული ენის, ყურანისა და შარიათის შესწავლას აპოლოგეტური მიზნებისათვის, ისლამის გაელენისაგან საკუთარი სამწყსოს დასაცავად. მაგრამ ისლამის მეცნიერული შესწავლა იწყება XIX ს-ის მეორე ნახევრიდან. ჩნდება მრავალრიცხოვანი ლიტერატურა როგორც დასავლეთში, ისე რუსეთში და სხვა ქვეყნებში, მათ შორის საქართველოშიც.

ცნობილი რუსი აღმოსავლეთმცოდნე კრიმსკი წერდა, რომ ისლამი აზიური ცხოვრების წესზე მორგებული რელიგია არისო. მართლაცდა, ამ რელიგიამ წარმოშობითა და გაერცელებით თავდაპირველად ძირითადად ეს რეგიონი მოიცვა.

ისლამი ჩაისახა და განვითარდა არაბეთში. ის იყო არაბეთის უზარმაზარი ნახევარკუნძულის ფარგლებში მცხოვრებ არაბთა საზოგადოებრივი განვითარების, მათში მიმდინარე სოციალურ-ეკონომიკური პროცესების შედეგი. მეორეს მხრივ, ისლამი წარმოიშვა როგორც არაბებისათვის ეროვნული და ისტორიული მნიშვნელობის პრობლემათა გადაწყვეტის ერთ-ერთი ძირითადი გზა და მიმართულება. ისლამის როგორც რელიგიური სისტემის წარმოშობისა და ქმნადობის, არაბთა ეროვნული კონსოლიდაციის, ერთ სახელმწიფოდ გაერთიანების პროცესი ერთდროულად მიმდინარეობდა. ეს ორი პროცესი ერთ მთლიანობას წარმოადგენდა.

არაბეთის უზარმაზარი ტერიტორია სოციალურ-ეკონომიკური, პოლიტიკური, ეთნიკურ-დემოგრაფიული, ტრადიციულ-კულტურული და რელიგიური თვალსაზრისით არ იყო ერთგვაროვანი. თუმცა, ამ პერიოდის არაბეთისათვის დამახასიათებელი იყო გვაროვნულ-პატრიარქალური საზოგადოებრივი

ურთიერთობები, მაგრამ განვითარების შედარებით მაღალი დონით, რომელიც არსებითად განსხვავდებოდა პირველყოფილი გეაროვნული საზოგადოებისაგან.

ისტორიიდან ვიცით, რომ ეპოქალური მნიშვნელობის პრობლემა წარმოიქმნება როგორც კანონზომიერი განვითარების შედეგი და მაშინ, როდესაც მეტად თუ ნაკლებად სახეზეა მისი გადაწყვეტის ობიექტური და სუბიექტური პირობები. აქედან გამომდინარე, უნდა ვუჩვენოთ ის რეალური სოციალური და პოლიტიკური ვითარება VI ს. დასაწყისის არაბეთში, რომელმაც მოითხოვა შესაბამისი იდეოლოგიის წარმოშობა. მთლიანად არაბული საზოგადოება (ნახევარკუნძულზე) შედგებოდა გეარების, ტომების, ტომობრივი გაერთიანებების, ცალკეული ქალაქების, მცირე სამეფოების, ოაზისების ბინადარი მოსახლეობისა და მომთაბარე მესაქონლე ბედუინებისაგან. არნიშნულ სოციალურ და ტერიტორიულ ერთობებს შორის მუდმივი სტაბილური ურთიერთობები არ არსებობდა. უმეტესწილად ადგილი ჰქონდა ურთიერთქმედებას, თავდასხმებს, ბარცვას, კონფლიქტებს და ა.შ. მათი ასეთი სოციალური და პოლიტიკური დაქსაქსულობა აადვილებდა მეზობელი ქვეყნებისა და იმპერიების გაელენასა და ბატონობას ნახევარკუნძულის გარკვეულ კუთხეებზე. სამხრეთ-დასავლეთი მხრიდან არაბებს (განსაკუთრებით იემენზე) სისტემატურად ილაშქრებდნენ აბისინიელები და დიდი ხნის განმავლობაში მათი გაელენის ქვეშ იმყოფებოდა არაბეთის ეს უკიდურესი სამხრეთი. იგივე ითქმის ჩრდილოეთ არაბეთსე. ჩრდილო-დასავლეთი მხარე ბიზანტიის, ხოლო ჩრდილო-აღმოსავლეთი ირანის გაელენის ქვეშ იმოფებოდა. „აბისინიელების განდევნა მოხდა 40 წლითა ადრე მუჰამადამდე. ეს იყო არაბთა ეროვნული გრძნობის გამოფხიზლების პირველი აქტი“. დამპყრობელთა წინააღმდეგ ასეთსავე გამოსვლად ჰქონდა ადგილი არაბეთის ჩრდილოეთში. „VI ს. დასაწყისში ლახმიდების ტომთა გაერთიანება გამოვიდა სპარსელების წინააღმდეგ და დაამარცხა ისინი. ამ ბრძოლას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა არაბებისათვის. მან დაანახა, რომ მათი შემეცნოებელი მეზობელი იმპერიები არ იყვნენ დაუმარცხებელი“ (88. 19), მაგრამ დამპყრობლების საბოლოოდ განდევნისათვის აუცილებელი იყო ქვეყნის პოლიტიკურად გაერთიანება და ერთიანი არაბული სახელმწიფოს შექმნა.

ისლამის წარმოშობისათვის თავის ნიადაგი მომსადა მთელმა რიგმა ფაქტორმა მთლიანობაში. არაბებს ისეთივე უძველესი ისტორია გააჩნდათ როგორც მათ მეზობელ უძველეს ცივილიზაციის ქვეყნებს. მიუხედავად ტომობრივი დაქსაქსულობისა არაბები არ ყოფილან იზოლირებულნი გარე სამყაროსაგან და ყოველთვის მეტად თუ ნაკლებად ჩართულუ იყვნენ მათი მეზობელ ქვეყნებს შორის

როგორც საეკლესიო, ისე პოლიტიკურ ურთიერთობებში, მათი მოსაზრებები ქვეყნებს (ეგვიპტე, სირია, ბაბილონი, ელამი, სპარსეთი, პალესტინა) შორის საომარ ურთიერთობებში. იგივე ითქმის ალექსანდრე მაკედონელის და რომაელთა ლაშქრობებზე, ბოლოს კი ბიზანტია-ირანის შორის ომებზე. სხვადასხვა ფორმითა და მასშტაბებით ამ რთულ სოციალურ პროცესებთან გარკვეულ შეხებაში იყვნენ არაბთა როგორც ბინადარი, ისე მომთაბარე ტომები.

არაბები უძველესი დროიდან აქტიურად იყვნენ ჩართულნი როგორც საერთაშორისო (ისე ცალკეულ ქვეყნებთან) საეკლესიო ურთიერთობებში, საერთაშორისო საქარაენო საეკლესიო მიმოსვლაში, რომელიც გადიოდა არაბეთის ნახევარკუნძულის დასავლეთ სანაპიროზე სამხრეთიდან ჩრდილოეთისაკენ (სირიისა და ეგვიპტის მიმართულებით), აგრეთვე არაბეთის ჩრდილოეთი საზღვრების გასწვრივ ინდოეთიდან ეგვიპტის მიმართულებით. ამ საეკლესიო ურთიერთობებში არაბები ჩართული იყვნენ სხვადასხვა ფორმით (ეკლესიაში მონაწილეობით, საქარაენო გადაზიდვებით, ქარაენების დაცვის ფუნქციით და სხვ.). თვით ქალაქი მექაც, სადაც ისლამი ჩაისახა და საიდანაც სათავეს იღებს მუჰამადის რელიგიური შემოქმედებითი საქმიანობა, მთელი არაბეთის მასშტაბით მნიშვნელოვან საეკლესიო-ეკონომიკურ ცენტრს წარმოადგენდა. ამ ორივე ფაქტორს გრანდიოზული მნიშვნელობა ჰქონდა არაბების მატერიალური და სულიერი ცხოვრებისათვის.

ისლამის წარმოშობისა და ფორმირებისათვის ერთ-ერთი იდეური წინამძღვრის როლი შეასრულეს იუდაიზმმა და ქრისტიანობამ, წმინდა წიგნებით, დოგმატიკითა და საკულტო პრაქტიკით. ჯერ კიდევ ადრე დიასპორას ებრაული ტომები დასახლდნენ არაბეთის სხვადასხვა კუთხეში, მათ შორის იემენში და იასრიბში (მედინაში). მათ გარკვეული ურთიერთობები ჰქონდათ ადგილობრივ არაბ ტომებთან.

არაბთა ნაწილში გავრცელებული იყო აგრეთვე ქრისტიანობა; ჩრდილოეთ არაბეთში პასანიდების მიერ მონოფიზიტური, ხოლო ლახმიდების მიერ ნესტორიანული მიმართულებების ქრისტიანობა იყო მიღებული. სამხრეთ არაბეთშიც აბისინიელთა გავლენით IV საუკუნეში არაბთა ნაწილში ვრცელდება ქრისტიანობა. ამ ორმა რელიგიამ, თავისი წმინდა წიგნებით (ძველი და ახალი აღთქმით) მნიშვნელოვანი როლი შეასრულეს ისლამისათვის. თვით ბიბლიური გადმოცემაც, აბრაამისა და ისმაილის შესახებ ხელს უწყობდა ამას. ყურანში დიდი ადგილი უკავია ძველი აღთქმის წინასწარმეტყველთა შესახებ მოთხრობებს. როგორც ქვემოთ ენახავთ მუჰამადმა ძველი და ახალი აღთქმა ალამის მიერ გამოცხადებულ

წმინდა წიგნებად ჩათვალა, ხოლო ქააბას (ქ. მექაში ტაძრის) საფუძველამყრელად აბრაამი და ისმაილი. მიუხედავად იმისა, რომ ამ რელიგიებმა დიდი როლი შეასრულეს ისლამის წარმოშობასა და ფორმირებაში, ისლამი არაბთა ეროვნულ ფესვებზე, მათ სულიერ და ყოფით ტრადიციებზე იქნა დაშენებული და ამდენად ის არაბული მოვლენაა. სხვა ქვეყნების დაპყრობის შემდეგ კი, ისლამის როგორც რელიგიური სისტემის კმნადობაში, მისი ღვთისმეტყველებისა და ფილოსოფიის ფორმირებაში დიდი როლი შეასრულეს დაპყრობილი ქვეყნების ქრისტიანულმა საღვთისმეტყველო და ფილოსოფიურმა ცენტრებმა, განსაკუთრებით კი სირიასა და ეგვიპტეში, სირიისა და ალექსანდრიის ნეოპლატონურმა სკოლებმა, ხოლო შიიზმში, ისმაილიზმის ფილოსოფიისათვის – ნეოპლატონიზმმა, ზოროასტრიზმმა და ინდურმა რელიგიებმა, პითაგორას რიცხვების შესახებ მისტიკურმა თეორიამ.

ცალკე აღსანიშნავია არაბული წარმართობის შესახებ. ისლამის ერთ-ერთი ძირითადი ამოსავალი იყო შეურიგებელი ბრძოლა წარმართობის წინააღმდეგ. მაგრამ ისლამმა, არაბთა ეროვნული ყოფითი ტრადიციებისა და წარმართული რიტუალებისათვის დამახასიათებელი გარკვეული ელემენტები შემოინახა, როგორც არაბთა ეროვნული სულიერების ისტორიულად მომდინარე საფუძვლები. უძველესი დროიდან ქ. მექა წარმოადგენდა საერთო არაბული მნიშვნელობის საეატრო-ეკონომიკურ ცენტრს, სადაც იმართებოდა ბაზრობები. ამავე დროს, ქ. მექა იყო აგრეთვე მომთაბარე არაბი ტომებისათვის რელიგიური ცენტრი, სადაც მათი წარმართულ ღვთაებათა გამოსახულებები და კერპები იყო მოთავსებული. წელიწადის გარკვეულ პერიოდში ისინი მოდიოდნენ მექაში თავიანთი ღვთაებებისათვის თაყვანსაცემად და საეატროდ. ასეთი ეკონომიკური და რელიგიური ცენტრალიზაცია ერთგვარი დასაწყისი იყო არაბეთის იდეოლოგიური და პოლიტიკური გაერთიანებისათვის.

ცნობილი ისლამისმცოდნე ი. კრაჩკოვსკი აღნიშნავდა, რომ თუმცა არაბები ისტორიულ არენაზე ისლამით გამოვიდნენ, მათ შორის უკვე საუკუნენახევრით ადრე იგრძნობოდა პოლიტიკური და რელიგიური მღელვარება. აღნიშნული ტენდენცია მკაფიოდ გამოვლინდა ე.წ. ხანიფების მოძრაობაში. „ხანიფად წოდებული პირები ყოველგვარი ორგანიზებულობის გარეშე დადიოდნენ არაბ ტომებში, ქალაქებში, ოაზისებში და მოსახლეობას მოუწოდებდნენ გეაროვნულ-ტომობრივ ღმერთებსე უარისთქმისა და ერთი ღმერთის „არამინის“ რწმენისაკენ“ (120. 246-247). მაგრამ ასეთ ქადაგებებს რაიმე შედეგი არ მოჰყოლია. ხანიფიში ეერ გახდა არაბთა მონოთეისტური რელიგია. მას არ გააჩნდა დოგმატიკა და რაიმე ორგანიზაციული სახე. მაგრამ გამოხატავდა რა საკუთარი ხალხის პოლიტიკურ და

რელიგიურ მისწრაფებას, მან გარკვეული იდეური ნიადაგი მოამზადა ისლამისათვის.

ყველა ამ ფაქტორმა (ისტორიულ-კულტურულმა ტრადიციებმა, განვითარების მხრივ მაღალ დონეზე მყოფ ქვეყნებთან სავაჭრო და პოლიტიკურმა ურთიერთობებმა, ძველმა და ახალმა აღთქმამ, არაბ ტომებს შორის ურთიერთობებმა, გაერთიანებების წარმოქმნამ და ცალკეულ შემთხვევებში უცხო დამპყრობლების წინააღმდეგ ბრძოლამ) მთლიანობაში განაპირობეს არაბთა ეროვნული თვითცნობიერებისა და პოლიტიკური ცნობიერების განვითარება. მაგრამ ქვეყნის პოლიტიკური გაერთიანება ადვილი არ უნდა ყოფილიყო. ამ გზაზე რამდენიმე ხელისშემშლელი ფაქტორი შეიძლება ყოფილიყო. პირველი: ტომთა ბელადებს, მცირე სამეფოთა მეფეებს არ სურდათ გაერთიანება, თავიანთი სტატუსისა და მდგომარეობის შეცვლა; არაბი ტომების პოლიტიკური გაერთიანებისათვის ხელისშემშლელს წარმოადგენდა აგრეთვე კერძოთაყვანისმცემლობა, იდეოლოგიური და სულიერი ერთიანობის არარსებობა. მაშასადამე, გადასაწყვეტი იყო ორი ძირითადი პრობლემა – დაქსაქსული, ხშირად ურთიერთდაპირისპირებაში მყოფი ტომების სახელმწიფოებრივად და იდეოლოგიურად გაერთიანება. მაგრამ პოლიტიკური ცნობიერების გაღვივება, გაშლა და განვითარება ფართო მასების დონემდე უფრო ძნელი უნდა ყოფილიყო, ვიდრე რელიგიურისა, რადგან რელიგია ცნობიერების სხვა ფორმებისაგან განსხვავებით მასობრივობით ხასიათდება. მითუმეტეს, რომ ამ მხრივ გარკვეული წანამდვარი უკვე არსებობდა ქ. მექაში საერთო არაბული რელიგიური საღვთო ტაძრის სახით.

პოლიტიკურად გაერთიანებისათვის აუცილებელია ხოლმე ტომთა ბელადების, მცირე სამეფოების მიერ თავიანთი უფლების დათმობა, თავიანთ სტატუსზე და მდგომარეობაზე უარისთქმა (პოხი). თუ გადაეხედათ ისტორიას ენახათ, რომ პოლიტიკური გაერთიანების მიღწევა ყოველთვის (უმეტესწილად) ხერხდებოდა სამეფოებსა და სამთაფროებს, ტომებსა და ტომთა გაერთიანებებს შორის დიდი ბრძოლების, დამარცხებებისა და გამარჯვებების გზით.

როდესაც ერში, ქვეყანაში წარმოიქმნება საერთო ეროვნული მნიშვნელობის პრობლემები (თუმცა მასებისათვის ხშირად შეუმჩნეველად, რადგან ისინი ყოველთვის პირადი, ვიწრო მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებისათვის ზრუნავენ) აგრეთვე ჩნდება ხოლმე დიდი პიროვნება, ასეთი ეპოქალური ეროვნული მნიშვნელობის პრობლემათა გადასაწყვეტად. დიდ პიროვნებას ეპოქა წარმოშობს. მისთვის დამახასიათებელია ეპოქალური მოთხოვნილების წედობა და მისი

რელიზაციის გზების მიგნება (პეგელი). ასეთი პიროვნება დაჯილდოებული უნდა იყოს აბსტრაქტური აზროვნებისა და ინტუიციის, შორსმჭვრეტელობის, პოლიტიკური აღღოს უნარით, ნებისყოფის სიმტკიცით და ა.შ. ბრძენად ეთელი იმას, წერდა არისტოტელე, ვისაც შეუძლია დანახოს ის, რაც სხვებისათვის ძნელი მისახედრია. ასეთ პიროვნებად არაბებს მოეწონათ სწორედ მუჰამადი, საოცარი მეხსიერებისა და პოლიტიკური ნიჭით დაჯილდოებული პიროვნება. რომელმაც ორიენტაცია რელიგიისაკენ აიღო. სოკრატემ, ერთიმეორეს დაუკავშირა ზნეობა და სათნოება, იესომ – რწმენა და სიყვარული, მუჰამადმა – რწმენა და პოლიტიკა. „რწმენა“ გამოყენებული იქნა პოლიტიკური მიზნების განხორციელების საფუძვლად, ხოლო ამ უკანასკნელისათვის – პოლიტიკა და ძალა. რელიგია და პოლიტიკა მტკიცედ იქნა ერთმანეთთან დაკავშირებული, მათ ერთმანეთი უნდა შეეესოთ და ასეთი ერთიანობით გადაეწყვიტათ ერის გამთლიანების ისტორიული ბედი.

ისლამის წარმოშობა წინანწარმეტყველი მუჰამადის სახელთანაა დაკავშირებული. გადმოცემის თანახმად ის დაიბადა 570 წელს კურეიშიტების ტომის პაშიმის გეარის ოჯახში. გადმოცემის თანახმად ჯერ კიდევ დაბადებამდე მოუკედა მამა, სხვა ეერსიის მიხედვით კი – დაბადებიდან ორი-სამი თვის შემდეგ (111. 43). ობოლი მუჰამადი იზრდებოდა თავისი პაპის აბუ ალ-მუტალაბის ოჯახში, რომელსაც ის პატარაობიდანვე თავისთან ერთად დაჰყავდა ცენტრალურ ღეთის ტაძარში, სადაც სშირად თავს იყრიდა ქალაქის უხუცესობა და ქრისტიანი სწავლული ბერები. მუჰამადი ისმენდა მათ საუბრებს რელიგიურ საკითხებზე, ძეგლი და ახალი აღთქმის მოტხრობებს. ფაქტობრივად, პატარაობიდანვე იზრდებოდა რელიგიურ გარემოში, რასაც არ შეიძლება გავლენა არ მოეხდინა მისი ცნობიერების ფორმირებაზე. მუჰამადი ჭაბუკობის ასაკშივე ეცნობა საქარენო ეატრობას, ზოგჯერ მონაწილეობდა კიდევაც საეატრო მოგზაურობაში. სულ მალე უკვე მდიდარი მექელი ქერიიე ქალის ხადიჯას საეატრო საქმეებს მართავს. აქტიურად იყო ჩართული საქარაენო ეატრობაში და მოგზაურობა უწყედა სირიასა და ეგეპტეში. 25 წლის ასაკში ის ქორწინდება 40 წლის ხადიჯაზე. გადმოცემის თანახმად მუჰამადი საოცარი ნიჭითა და ინტუიციის უნარით იყო დაჯილდოებული. მას კარგად უნდა პქონოდა გაცნობიერებული საკუთარი ქვეყნის პოლიტიკური მდგომარეობა: ცალკეული სამეფოების და ტომების ურთიერთდაპირისპირებები, უცხოელთა ბატონობა მათ ტერიტორიებზე, პოლიტიკური ერთიანობის არარსებობა და ა.შ. ყოველივე ამის ერთ-ერთ უმთავრეს მიზეზად უნდა ჩათვლილიყო წარმართობა, კერპთაყვანისმცემლობა, იდეოლოგიური და სულიერი ერთიანობის

არარსებობა. როგორც ჩანს, ეს საკითხები მთლიანობაში ძალზე აწუხებდა ახალგაზრდა მუჰამადს. გადმოცემის თანახმად მას წესად აქონია ქალაქიდან გასვლა და განმარტოება.

ასეთი განმარტოებები უფრო ხშირი ხდება და ბოლოს 610 წელს მას ანგელოზ ჯაბრაილის (გაბრიელის) საშუალებით ეცხადება ალაჰის სიტყვა ერთი ღმერთის ალაჰის რწმენის შესახებ, რომ „არ არის ღმერთი გარდა ალაჰისა“. ეს გახდა ისლამის ძირითადი ამოსავალი დოგმატური ფორმულა და საყრდენი. ყურანის თანახმად ეს იყო ღვთაებრივი გამოცხადება და არა მუჰამადის მიერ შეთხზული. თუ იმასაც გაეითვალისწინებთ, რომ გამოცხადებები მუჰამადს ლექსის სახით ეძლეოდა, ცხადი ხდება, რომ პოეტური ნიჭი მას ღვთისაგან აქონია მომადლებული. ჯერ კიდევ პლატონი მიუთითებდა ნამდვილი პოეზიის ღვთისუფლების შესახებ. შემდეგ კი არისტოტელე წერდა პოეტური შემოქმედების „არაადამიანურობაზე“ (1. 29). დასაწყისში მუჰამადს ეცხადება მხოლოდ ზოგიერთი დოგმატი, შემდეგში კი გამოცხადებები უფრო ხშირი და შინაარსობრივად მოცულობითი ხდება. მაშასადამე, ხანგრძლივი განსჯისა და ფიქრის შემდეგ, ის მიდის იმ დასკვნამდე, რომ არაბთა გაერთიანების ამოსავალი უნდა ყოფილიყო რელიგია, კერძოდ, ერთი ღმერთის რწმენაზე მოქცევა. ეს იყო თვისობრივად ახალი რელიგიის ცანასახები, ახალი ეპოქის დასაწყისი არაბთა ყოფიერებისა და სულიერების ისტორიაში. მაგრამ ყოველი სიახლის რეალიზაციას თავისი სირთულეებიც ახლავს ხოლმე. მითუმეტეს, რომ საკითხი ეხებოდა რელიგიას, ადამიანთა სულიერების საფუძველთა საფუძველს.

ღმერთი, რომელიც მუჰამადს სიტყვას უცხადებდა იყო მუჰამადის ტომის კურეიშიტების ღმერთი ალაჰი, რომელიც ამიერიდან უნდა ყოფილიყო საერთოდ ერთადერთი, მთელი სამყაროს შემქმნელი და განმსაზღვრელი. თვით ძველი და ახალი აღთქმაც ალაჰის მიერ გამოცხადებულ წმინდა წიგნებად იქნა ჩათვლილი. ალაჰი გამოცხადდა მთელი უნივერსუმის ერთადერთ ღმერთად.

მუჰამადთან ღმერთის (ალაჰის) სიტყვის გამოცხადება პირველად მისმა მეუღლემ ხადიჯამ ირწმუნა, შემდეგ კი მას მიმდევრები გაუჩნდა ახლო ნათესაების სახით (აბუ ბექრი, ომარი, ალი), ომეიდების გეარის წარმომადგენელი ოსმანი და სხვები. დასაწყისში მუჰამადი მათთან მალულად ქადაგებდა და ასევე ფარულად ლოცულობდნენ. უკვე შეიქმნა ჯგუფი და ამის შემდეგ ის უკვე საჯაროდ ქადაგებს მექელების წინაშე.

მუჰამადის მიერ ახალი რელიგიის ქადაგებას, ისიც კურეიშიტების ტომის ღმერთის – ალაჰის ერთადერთ ღმერთად გამოცხადებას და მისი რწმენის

მოთხოვნას მექელები მრტულად შეხედნენ. მის ქადაგებებს არ აღიარებდნენ და სულ უფრო უპირისპირდებოდნენ მასაც და მის მიმდევრებსაც. მის წინააღმდეგ გამოდიოდნენ არა მხოლოდ სხვა გეარისა და ტომის წარმომადგენლები, არამედ თვით კურეიშიტებიც, რომელთა ღმერთიც ერთადერთ ღმერთად ცხადდებოდა. მუჰამადის მომხრეებიც (ახალ რელიგიაში მოქცეულები) დიდი საფრთხის წინაშე აღმოჩნდნენ, მათაც ემუქრებოდნენ მექელები. კურეიშიტები აღაშფოთა იმან, რომ გვაროვნული ფსიქოლოგიის თანახმად, ალაჰი მხოლოდ მათი მფარველი ღმერთი უნდა ყოფილიყო და არა სხვა ტომებისა და გეარების. ძველი აღთქმის თანახმადაც, ღმერთი (იეღოვა) აბრამთან დებს „ხელშეკრულებას“, რომ ის მათი ღმერთი იქნება, ხოლო აბრამის შთამომავლობა (ებრაელობა) მისი რჩეული ხალხი. კურეიშიტები თვლიდნენ, რომ ალაჰი მხოლოდ მათი ღმერთი უნდა ყოფილიყო. რაც შეეხება სხვა ტომებისა და გეარის წარმომადგენლებს, მათ აღშფოთებას ის იწვევდა, რომ მათ ამიერიდან თავიანთი ღმერთები უნდა მიეტოვებინათ და სხვა ღმერთი ეწამათ, რაც ძნელი იყო მათთვის.

ქ. მექაში დაძაბული სოციალური მდგომარეობა იქმნება. მუჰამადის ქადაგებებს სულ უფრო უპირისპირდებიან მექელები. მას მოკვლით ემუქრებიან. მიუხედავად მწვევე კონფლიქტური მდგომარეობისა ახალ რელიგიაში (ისლამში) მოქცეულთა რაოდენობა სულ უფრო იზრდება. მაგრამ, მუსულმანთა თემი („უმმა“) იძულებულია მექა დატოვოს და თავშესაფარი სხვაგან მოიხაოს. ქ. იასრიბის გარკვეულ ჯგუფთან მოლაპარაკებებისა და შეთანხმების საფუძველზე მუჰამადი და მისი მიმდევრები, მუსულმანთა თემი („უმმა“) 622 წლის 24 სექტემბერს გადასახლდა (გაიხიზნა) ქ. იასრიბში (ქ. მექადან 400კმ. ჩრდილოეთში). ასეთი გაიხიზნა ჰიჯრად, ხოლო გაიხიზნულები მუჰაჯირებად (ანუ გაიხიზნულებად) იწოდებოდნენ. შემდეგში უკვე ხალიფა ომარის (634-644) მიერ ეს თარიღი მუსულმანთა წელთაღრიცხვის დასაწყისად იქნა მიჩნეული. ამ დროისათვის ქ. იასრიბში ცხოვრობდნენ დიასპორის ებრაელები, ქრისტიანი არაბები და არაბთა წარმართული ტომები. მუჰაჯირები (ანუ ხიზნად წასული) მუსულმანები ადგილობრივებმა კარგად მიიღეს. მათთან შეთანხმება ფაქტობრივად იყო პოლიტიკური ხასიათის, რადგან ამ შეთანხმების თანახმად ისინი მუჰამადს უნდა დახმარებოდნენ (თავდასხმის შემთხვევაში) მტრების მოგერიებაში და „უმმას“ მხრიდან სხვა ტომებზე იერიშის შემთხვევაში. მართლაცდა მათ მექელების ორი თავდასხმა მოიგერიეს ერთობლივი ძალებით, რომელმაც ასახვა ნახა მუჰამადის გამოცხადებაშიც. მედინის მცხოვრებთა ნაწილმა ისლამი მიიღო.

ძირითადად მედინაში ვერება საფუძველი ისლამს როგორც რელიგიას. აქ მედინაში აშენდა პირველი მეჩეთი, დგინდება მუსულმანური რიტუალები და მათი შესრულების, მუსულმანთა ქცევის, ერთმანეთთან ურთიერთობებისა და ცხოვრების წესები (მემკვიდრეობის, ქონების განაწილების, ქორწინების და ა.შ. პრინციპები; აკრძალვები ღვინოზე, ღორის ხორცზე, აზარტულ თამაშებზე და ა.შ.). სემდეგში უფრო იხვეწება და ფართოვდება რელიგიური, რელიგიურ-ყოფითი და ზნეობრივი ნორმათა სისტემა. აქ მუჰამადი არის მუსულმანთა „თემის“ საერო და რელიგიური (სასულიერო) ხელმძღვანელი.

თავისი მიზნებითა და საქმიანობით „უმმა“ უკვე წარმოადგენდა რელიგიურ-პოლიტიკურ ორგანიზაციას, თეოკრატიული სახელმწიფოს ჩანასახს (მცირე სახელმწიფოს). აქედან იღებს სათავეს ისლამის პოლიტიკასთან მიმართება. თანდათანობით უფრო ფართო ხასიათს იძენს მეზობელ (ბინადარ თუ მომთაბარე) ტომებთან ურთიერთობები. მუსულმანთა ძალები სულ უფრო ძლიერდება, სულ უფრო მეტი ტომი უერთდება მუჰამადს. ძირითადი მიზანი მექასზე იერიშის მიტანა და მისი ხელში ჩაგდება იყო, რაც 630 წელს განხორციელდა. მუსულმანთა ძალები უბრძოლველად შევიდნენ მექაში. მუჰამადმა თაყვანისცა ქააბას, ტაძარი გაასუფთავეს წარმართული კერპებისაგან. მექას ცენტრალურ საღვთო ტაძარს (ქააბას) შეუნარჩუნდა საერთო რელიგიური თაყვანისცემის ობიექტის სტატუსი. ამიერიდან ის გადაიქცა საერთო ისლამურ რელიგიურ ცენტრად. ამ სტატუსს ქ. მექა დღესაც ინარჩუნებს. მექას დაპყრობის შემდეგ მუჰამადი ისევ რჩება საცხოვრებლად ქ. იასრიბში, რომელიც ამიერიდან წიანსწარმეტყველის ქალაქად – მედინად იწოდება. მექასზე გამარჯვებამ კიდევ უფრო გაზარდა მუჰამადის რელიგიური და პოლიტიკური ავტორიტეტი. მუჰამადი ასრულებს სახელმწიფოსა და სასულიერო მეთაურის (ხელმძღვანელის) ფუნქციას.

ქ. მექას ხელში წაგდებით არ დამთავრებულა არაბეთის ნახევარკუნძულის რელიგიური და პოლიტიკური გაერთიანება. ამიტომ, ისლამური ლაშქრის ბრძოლები ცალკეულ ტომებთან და დასახლებებთან კიდევ უფრო ენერგიულ ხასიათს იძენს. ზოგი ტომი ნებით ემორჩილებოდათ, ზოგს კი – იარაღის ძალით იმორჩილებდნენ. ყველაზე მნიშვნელოვანს არაბებისათვის ნახევარკუნძულის ჩრდილოეთი ნაწილის ბიზანტიისა და ირანის გავლენისაგან განთავისუფლება წარმოადგენდა. ეს პრობლემაც სწრაფად იქნა გადაწყვეტილი. არაბებმა „ძლიერ ბიზანტიელებსა და ირანელებს. ეს მნიშვნელოვანი რეგიონიც შემოერთებული იქნა. ფაქტობრივად არაბეთის მთელი ნახევარკუნძული ერთიან არაბულ სახელმწიფოს წარმოადგენდა თავისი იდეოლოგიით – ისლამით. პირველ ეტაპზე თვით არაბეთის

ნახევარკუთხულზეც სრულ ისლამიზაციას არ ჰქონია ადგილი. მეტი ყურადღება ეთმობოდა პოლიტიკურად გაერთიანებას და შესაბამისი გადასახადის გადახდას. მომთაბარე ტომებში, თვით ოაზისებში მცხოვრებ ბინადარ მოსახლეობაშიც ძნელი უნდა ყოფილიყო ისლამის რიტუალების შესრულებაზე სრული კონტროლი, თუმცა, დასაწყისში დოქტრინალური მოთხოვნებიც რთული არ ყოფილა. საკულტო მოთხოვნებიდან შესასრულებელი იყო დღეში ხუთჯერ ღოცვა.

ერთი სიტყვით ისტორიის არენაზე VII ს. 30-40-იან წლებში გამოდის ახალი სახელმწიფო, თავისი ახალი რელიგიით – ოსლამით. ეს იმ პერიოდში, როდესაც საუკუნეების მანძილზე ურთიერთდაპირისპირებასა და ურთიერთბრძოლებში (ომებში) მყოფი უძლიერესი იმპერიები (იარნი და ბიზანტია) უკვე დაუძლურებულია.

632 წელს მუჰამადი მოულოდნელად გარდაიცვალა. ამიერიდან თეოკრატიულ სახელმწიფოს მართავენ წინასწარმეტყველის მოადგილეები – ხალიფები: აბუ ბექრი (632-634), ომარი (634-644), ოსმანი (644-656), ალი (656-661). ერთ-ერთ სერიოზულ პრობლემას წარმოადგენდა ის, თუ ვინ უნდა ყოფილიყო მუჰამადის შემდეგ, ქვეყნის (და საერთოდ მუსულმანთა თემის) სახელმწიფო და სულიერი ხელმძღვანელი. გარკვეულ მეტოქეობას ჰქონდა ადგილი. ნაწილი თვლიდა რომ ეს თანამდებობა უნდა იყოს მემკვიდრეობითი. ამ შემთხვევაში ხალიფას თანამდებობა ეკუთვნოდა მუჰამადის ოჯახის წევრებს (ალის როგორც ბიძაშვილს და სიძეს და შემდეგ უკვე მის შვილებს). ამ პრობლემის გარშემო კამათი ისლამურ სახელმწიფოში დიდი ხნის განმავლობაში გრძელდებოდა. ფაქტიურად აქედან იღებს სათავეს პოლიტიკური და რელიგიური გათიშვები არაბულ იმპერიაში.

მუჰამადის სიკედილისთანავე ზოგიერთი არაბული ტომი განუდგა ცენტრალურ ხელისუფლებას. აბუ ბექრმა სწრაფად ჩაახშო აჯანყებები. უკვე აბუ ბექრის დროს დაიწყო ომები ირანთან და ბიზანტიასთან. 634 წელს აბუ ბექრი გარდაიცვალა. ხალიფად გამოცხადდა წინასწარმეტყველის თანამოაზრე და თანამებრძოლი ომარი (634). დაპრობითი ლაშქრობები და ომები უფრო ინტენსიური ხდება. 640 წლისათვის არაბებმა თითქმის მთლიანად დაიკავეს პალესტინა და სირია, ხოლო 642 წლისათვის ეგვიპტე და მთელი ჩრდილოეთი აფრიკა, უფრო მეტიც ისინი გადავიდნენ ევროპის კონტინენტზე და დაიპყრეს ესპანეთი, სადაც შეიქმნა კორდოვოს საამირო. არაბებმა დაიპყრეს აგრეთვე ბიზანტიის მცირეზიუული ტერიტორიები. მათ იერიში განახორციელეს აგრეთვე ბიზანტიის დედაქალაქზე (კონსტანტინოპოლზე), მაგრამ მისი ხელში ჩაგდება ვერ მოახერხეს. მცირე აზიის დაპყრობის შემდეგ არაბები იჭრებიან კაეკასიაში. 651 წელს

დასრულდა ირანის სრული დაპყრობა. არაბებმა დაიპყრეს შუა აზია, ავღანეთი და ნაწილობრივ ინდოეთი.

არაბებს არ გააჩნდათ რთული სახელმწიფო აპარატის მართვის გამოცდილება. მითუმეტეს ასეთი გრანდიოზული იმპერიისა. გარდა ამისა, ჯერ კიდევ არ იყო შექმნილი და დახვეწილი ისლამური სამართლის სისტემა. ყოველივე ეს განაპირობებდა იმას, რომ დასაწყისში არაბები დაპყრობილი ტერიტორიების მართვას ახორციელებდნენ აქ მანამდე არსებული მართვის პრინციპებითა და სამართლის ნორმებით, რომელიც შემდეგში თანდათანობით იცვლება არაბული (ისლამური) პოლიტიკური და სამართლებრივი მართვის სისტემებით. დაპყრობილ ტერიტორიებში თანდათანობით ვრცელდებოდა და გზას იკლევდა ისლამი. ეს პროცესი სხვადასხვა საშუალებებით ხორციელდებოდა. ახლად მოქცეულებს არაბული ადმინისტრაცია გარკვეული შეღავათებს აძლევდა.

ისლამის გაერცელების ერთ-ერთ საშუალებას წარმოადგენდა დაპყრობილ ტერიტორიებზე არაბი მოსახლეობის გაჩენა. დაპყრობილ ტერიტორიებზე არაბები ქმნიდნენ თავიანთ დასახლებებს, რომლებიც შემდგომ სავაჭრო-ეკონომიკურ და რელიგიურ ცენტრებად იქცეოდნენ. საქართველოში არაბთა დასახლებები ჩნდება დმანისში და თბილისში.

სახელმწიფო მმართველობაში და არაბთა ქვეყანაში (თვით იმპერიის მასშტაბითაც) სულ უფრო ინტენსიური ხდება პოლიტიკური დაპირისპირებები და გათიშვები. სწორედ ამით იყო განპირობებული პირენაიდელი ოთხი ხალიფადან სამი (ომარი, ოსმანი, ალი) მუხანათურად იქნენ მოკლულნი პოლიტიკური ოპოზიციური ძალების მიერ.

644 წელს ხალიფა ომარი მოკლეს. მისი სიკედილის შემდეგ ხალიფა გახდა მუჰამადის თანამოაზროვნე და თანამებრძოლი ოსმანი (644-656). ხალიფატში მიმდინარე რთული პოლიტიკური პროცესები, დინასტიებს შორის დაპირისპირებები, ცალკეულ დაპყრობილ ქვეყნებში აჯანყებები და ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობები გარკვეულ გაელენას ახდენენ ისლამზე. რელიგიის სფეროში წარმოიქმნება ცალკეული მიმართულებები და განშტოებები, სამართლებრივი სკოლები, ასკეტურ-თეოსოფიური და ფილოსოფიური მიმდინარეობანი და ა.შ. როგორც ითქვა, შიიზმი, რომელიც თავდაპირველად ალიდების პოლიტიკურ მოძრაობას წარმოადგენდა VII ს. დასასრულიდან რელიგიურ მიმართულებასა და შინაარსს იძენს. ამდენად, ისლამში უკვე იქმნება ორი ძირითადი მიმართულება – სუნიზმი, როგორც ტრადიციული, თვით მუჰამადიდან მომდინარე და მისი საპირისპირო – შიიზმი (თავდაპირველად ერაყსა და ირანში). იგივე ითქმის

ხარჯიზმზე, რომელიც როგორც ომეიდების წინააღმდეგ მიმართული მოძრაობა, შემდეგში გადაიქცა რელიგიურ მიმართულებად.

თეთ სუნიზმშიც წარმოიქმნა რამდენიმე სამართლებრივი სკოლა (ხანიფიზმი, შაფიიზმი, მალიქიზმი, ხანბალიზმი). ყალიბდება შარიათული სისტემები, რელიგიურ-მისტიკური ორდენები (სუფიზმი), რომელმაც გავლენა განიცადა ქრისტიანული ასკეტიზმისა და ნეოპლატონიზმისაგან (23. 116).

§2. ისლამის სარწმუნოებრივი საფუძვლები

ყველა რელიგიას თავისი სპეციფიური, მეტად თუ ნაკლებად დახვეწილი მარტივი თუ რთული სარწმუნოებრივი სისტემა გააჩნია, რომლის ძირითადი შემადგენელი მხარეებია დოგმატიკა, წეს-ჩვეულებები და ზნეობრივ-ყოფითი ნორმები. თითოეული მათგანი მნიშვნელოვანია რელიგიისათვის, მაგრამ საფუძველთა საფუძველს, ძირითად საყრდენსა და საძირკველს, რომელზედაც მთელი რელიგიური სისტემაა დაშენებული (თავისი მრავალგვარობით) დოგმატიკა წარმოადგენს. რელიგიებში განხეთქილებების, გათიშვების, მიმართულებების, განშტოებების, სექტების, ურთიერთდაპირისპირებული საღვთისმეტყველო და ფილოსოფიური თეორიების წარმოქმნის საფუძველს სხვა ფაქტორებთან ერთად სწორედ დოგმატიკასთან დაკავშირებული საკითხების განსხვავებული ინტერპრეტაციები წარმოადგენდა.

ისლამში, მისი განვითარების ადრინდელ პერიოდშივე წარმოიშვა თვალსაზრისი ამ რელიგიის ხუთი საყრდენის (არკან) შესახებ. ესენია: 1. ალაჰის ერთადერთობის რწმენა (თაუხიდ) და მუჰამადის წინასწარმეტყველად აღიარება; 2. ლოცვა (ას-სალათ); 3. მარხვა (ას-საუმ); 4. მოწყალება; 5. კ. მექაში პილიგრიმობის, ლოცვის განხორციელება (ჰაჯი). ამ ხუთი „საყრდენიდან“ მხოლოდ პირველი მიეკუთვნება დოგმატიკის სფეროს, რომელიც ფაქტობრივად ორი ნაწილისაგან შესდგება (იმის რწმენა, რომ ალაჰის გარდა სხვა ღმერთი არ არსებობს, ე.ი. რომ ღმერთი ერთია და ესაა ალაჰი; აგრეთვე მნიშვნელოვანია იმის რწმენა, რომ მუჰამადი არის ღმერთის მიერ არჩეული ღვთაებრივი საიდუმლოებების გამომცხადებელი, წინასწარმეტყველი, რომ ალაჰმა მუჰამადს გამოუცხადა ანგელოზ ჯაბრაილის საშუალებით ყურანი). დანარცენი ოთხი საყრდენი საკულტო პრაქტიკისა და ზნეობრივი ცნობიერების სფეროს მიეკუთვნება.

მაგრამ ისლამის დოგმატური მოტხოვნები და მთლიანად მისი სარწმუნოებრივი სისტემა აღნიშნული ხუთი საყრდენით არ ამოიწურება. არსებობს

სხვა დოგმატური მოთხოვნებიც. ესენია: ანგელოზების რწმენა; ყურანის ღვთაებრივ გამოცხადებად აღიარება და რწმენა; „უკანასკნელი დღისა“ და მკედრებით აღდგომის რწმენა და ბედისწერის რწმენა (ეს დოგმა წითელი ზოლივით გასდევს მტელ ყურანს და ფაქტობრივად გამომდინარეობს ალაჰის ერთადერთობისა და მის მიერ ყველაფრის და ყოველივეს წინასწარ განსაზღვრის დებულებიდან). ამ დოგმატების რწმენის მოთხოვნათა შესახებ ყურანში ეკითხულობთ: „ღმერთისიერი იგია, რომელსაც სწამს ღმერთი და უკანასკნელი დღე, ანგელოზები და წიგნი, წინასწარმეტყველები...“ (2. 172), შემდეგ: „მორწმუნენო! იწამეთ ღმერთი, მისი მოციქული, წიგნი, რომელიც მას მოუვლინა, მის უწინარეს მოვლინებული წერილი. ვისაც არა სწამს ღმერთი, მისი ანგელოზები, მისი წიგნები, მისი მოციქულები და უკანასკნელი დღე, ღრმა შეცთომილებაშია“ (4. 135).

ითქვა, რომ ისლამის პირველი და უმათერესი დოგმა ერთი ღმერთის ალაჰის რწმენაა (თაუხიდ), რომელიც გამოითქმის ფორმულით: „არ არის სხვა ღმერთი გარდა ალაჰისა“. ისლამში მკაცრი მონოთეიზმია. ყურანში ყველაზე მეტი ადგილი უკავია ერთი ღმერთის რწმენის მოთხოვნას. ღმერთი სრულიად დამოუკიდებელი, ყოველივეს შემოქმედი, სამყაროს და ადამიანის გამჩენი არსებაა. ღმერთი აბსოლუტურია და მარადიული, ყოველივე სხვა საგნები და ადამიანიც წარმადლნი და ღროებიითი. „თქვენი ღმერთი ერთადერთი არს, სხვა როდია. იგია მოწყალე და შემწყნარებელი“ (2. 28); „სასუფეველი ცათა და ქვეყანისა ღმერთს ეკუთვნის; იგია სიცოცხლისა და სიკვდილის მიმნიჭებელი“ (9. 117); „თქვენი უფალი არის ღმერთი იგი, რომელმაც ცანი და ქვეყანა ექვს დღეში შექმნა“ (10. 3); „რაცაა ქვეყანაზე ყველაფერი თქვენთვის გააჩინა“ (227).

ყურანის თითქმის ყველა სურა (თავი) ალაჰის ხსენებით იწყება. მოთხოვნაა, რომ მხოლოდ ის იწამონ დამ ას სცენ თაყვანი, რადგან ისაა ჭეშმარიტი ღმერთი და ადამიანთა მფარველი. „ღმერთმა ბრძანა მხოლოდ მისი თაყვანისცემა“ (17. 24); „ღმერთია ადამიანთა ბედისა და საქმეთა განმკარგავი“ (18. 23); „მფარველობა მხოლოდ ერთ ღმერთს ეკუთვნის, ჭეშმარიტს ღმერთს“ (18. 42).

ისლამში ისე როგორც ზოგიერთ სხვა რელიგიაში, ალაჰს მთელი რიგი თვისებები (sifat) მიეწერება. ყურანში ნათქვამია, რომ „საუკეთესო სახელები ღმერთს ეკუთვნის“ (7. 178), სხვადასხვა სურასა (თავსა) და აიათში (ლექსში) ჩამოთვლილია მრავალი სახელი, ატრიბუთი, რომელიც ალაჰს მიეწერება: გამჭრიახი, გამამდიდრებელი, გამცინებელი, აღმოსაველეთისა და დასაველეთის მფლობელი, მომთმენი, მცოდნე, მწყალობელი, სულგრძელი, ჭეშმარიტი, ყოვლად ძლიერი, ყველაფრის საზღვარი, უცვლელი, მარადიული, შურისმგებელი,

შემბრალეული, შემოქმედი და ა.შ. (53, 45-54; 59, 22-24). ისლამის ღვთისმეტყველებასა და ფილოსოფიაში ალჰის ატრიბუტებისადმი (სახელებისადმი) სხვადასხვაგვარი მიდგომები არსებობდა. მუტაზილიტები, ღმერთის ერთიანობის საფუძველზე, „ღვთაებრივი ატრიბუტების“ დამოუკიდებელ არსებობას უარყოფდნენ და მათ განიხილავდნენ როგორც მისი არსების გამოვლინებებს, რომელთანაც ეს თვისებები შეადგენდნენ განუყოფელ მთლიანობას. განსხვავებული თეალსაზრისი აქვთ განვითარებული შიიტურ ზურარიტებს, კარამიტებს, აშარიტებს და სხვა.

ერთი ღმერთის რწმენის მოთხოვნა ისლამში იმთავითვე გულისხმობდა შეურიგებელ ბრძოლას კერპთაყვანისმცემლობასთან. არაბი ტომებისა და გეარების გათიშულობას, ხშირად ურთიერთდაპირისპირებებისა და კონფლიქტების ერთ-ერთ მიზეზად ჩათვლილი იყო წარმართობა, რელიგიური, სულიერი გათიშულობა. ამიტომ ქვეყნის პოლიტიკური და იდეოლოგიური გაერთიანებისათვის ერთ-ერთ აუცილებელ პირობას სწორედ კერპთაყვანისმცემლობის დაძლევა წარმოადგენდა. წინასწარმეტყველის გამოცხადებათა ძირითადი დედააზრი იყო წარმართ არაბთა მოქცევა მონოთეისტურ ისლამში, არაბ ტომთა უმეტესი ნაწილი იარაღის ძალით იქნა დაპყრობილი და მოქცეული ისლამში. ყურანში გამოცხადებებს კერპთაყვანისმცემელთა შესახებ საკმაოდ დიდი ადგილი უკავია. მოიყვანთ მხოლოდ ზოგიერთს: „კერპთაყვანისმცემლებმა აიყვანეს ღმერთები... ისეთი რომელთაც არაფერი გაუწენიათ და თვითონ კი გაჩენილ არიან“, „რომელთაც არ შეუძლიათ კქმნან არავეთარი კეთილი, არავეთარი ბოროტი, რომელთა ხელთაც არაა არც სიცოცხლე, არც სიკვდილი, არც მკედრებით აღდგომა“ (25. 3-4); „განა უნდა თაყვანსცენ ღვთის თანაბრად იმ არსთა, რომელნიც ეერ უშოვიან მათ ეერავეთარ საზრდოს ცისას, ეერცა ქვეყნისას, და რომელთაც არაფერი შეუძლიათ?“ (26. 75). ყურანის თანახმად ალჰი ადამიანს აპატიებს ყოველგვარ ცოდვას, მაგრამ სხვა ღმერთების დაამხანაგებას არავის აპატიებს (4. 51).

ითქვა, რომ ისლამის ხუთი საყრდენიდან (არკან) პირველი ალჰის ერთადერთობისა და მუჰამადის მის მოციქულად რწმენის მოთხოვნაა. პირველ პარაგრაფში უკვე იყო აღნიშნული, რომ ისლამის როგორც არაბული წარმოშობის რელიგიური სისტემის დაწყები და საფუძველმდებელი იყო მუჰამადი. მას გამოეცხადა და იქადაგა ახალი რელიგიის ძირითადი პრინციპები, ადამიანთა ურთიერთობებისა და სოციალური ცხოვრების მარეგულირებელი სამართლებრივი და ზნეობრივ-ყოფითი ნორმები. ყოველივე ეს ყურანშია გადმოცემული ალჰის სახელით. აქ ღმერთი ელაპარაკება მუჰამადს (ანგელოზ ჯაბრაილის საშუალებით).

ადამიანებსა და ღმერთს შორის ანგელოზი და მუჰამადია. ღმერთი უხილაია. თვით მუჰამადიც მოკლებულია მასთან უშუალო ურთიერთობას. ის ალას მიმართავს რწმენითა და ღოცვით, მაგრამ ალადისაგან სიტყვას, პასუხს, მითითებებს თუ როგორ იმოქმედოს და რა თქვას მოცემულ კონკრეტულ სიტუაციაში ანგელოზ ჯაბრაილის საშუალებით ღებულობს. ყურანში ბევრგანაა ნათქვამი, რომ მოციქული ჩეულებრივი ადამიანია, ადამიანური ინტერესებითა და მოთხოვნილებებით. ღმერთი მოითხოვს ადამიანებისაგან, რომ მუჰამადი აღიარონ და იწამონ ალადის მოციქულად. აღნიშნულია, რომ თავისი სიტყვის, ჭეშმარიტების ადამიანებისათვის საუწყებლად ღმერთმა მუჰამადი აირჩია. მუჰამადისადმი დაუმორჩილებლობა ალადისადმი დაუმორჩილებლობადაა ჩათვლილი და სასტიკი მუქარაა გამოთქმული იმათადმი, ვინც მის მოციქულობას ეჭვს ქვეშ დააყენებს. „ვინც წინასწარმეტყველს ემორჩილება, ღმერთს ემორჩილება“ (4. 82); „ვისაც არა სწამს ღმერთი და მისი მოციქულები, ვისაცა, პსურს ღმერთი მისი მოციქულისაგან განაცალკეოს, ვინც იტყვის, ერთი მწამს, ხოლო მეორე არა მწამანო, მართლა ურჯულოა იგი. ურჯულოთათვის გამზადებული გეაქვსთ საზიზღარი სასჯელი“ (4. 149-150).

ოპოზიციურად განწყობილი პირები, განსაკუთრებით მდიდართა ფენებიდან მუჰამადისაგან სასწაულებს მოითხოვდნენ. ალადი მუჰამადს ეუბნება: „მსტკი: თქვენსავით ადამიანი ეარ, ხოლო მიმიღია გამოცხადება მის, რომ ღმერთი ერთადერთია“ (19. 110). ზოგ შემთხვევაში დაცინვასაც ჰქონდა ადგილი. ასეთების შესახებ ყურანში ნათქვამია: „თუ მათ რამ ჰკითხე სიცილის მიზეზისა, მსტკიან: ლაპარაკში ვიყავით და ვხუმრობდითო. უთხარი მათ: განა უნდა დასცინოთ ღმერთსა, მის სასწაულებსა და მის მოციქულსა?“ (9. 66). ასეთებს გამოცხადება შეახსენებს, რომ „ნუ თუ არ გაუგონიათ ამბავი მათ უწინარეს ყოფილთა, ნოეს, ადის, თემუდის ხალხისა, აბრაამის ხალხისა, მადიანის მკეიდრთა და დაქცეულის ქალაქებისა? იმათ ჰყვანდნენ მოციქულნი, რომელთაც თან ახლდათ ცხადი სასწაულები“ (9. 70). როგორც ზემოთაც ითქვა, მუჰამადს ეუბნებოდნენ, რომ ეს წიგნი გამოცხადება კი არაა, არამედ შენი შეთხზულიაო. ასეთებს ალადი პასუხობს: „იტყვიან: მან (მუჰამადმა) შეთხზა კურანი იგიო, უპასუხე მათ: მაშ კარგი! ათი ასეთივე სურათი (თავი) მოიტანეთ, შეთხზეთ და თქვენ დასახმარებლად მოუწოდეთ ყველას, ვისაც სეგიძლიათ, თვინიერ ღვთისა. ჰქმენით, თუ გულწრფელ ხარო“ (11. 16). ალადი მუჰამადს ამშვიდებს იმით, რომ „თუ დაგწამონ მატყუარობა, მუჰამად, იფიქრე რომ მათ უწინარეს ნოეს, ადის, თამუდის, აბრაამის, ღოთის ხალხები, მადიანები მასევე სწამებდნენ თავიანთ წინასწარმეტყველებს. მოსეც აგრეთვე მატყუარად

ჩაპითვალეს. დიდხანს ეაცალეთ ურწმუნოებსა, მერე კი მივაყენე მათ ჩემი სასჯელი. რა საშინელი იყო!" (22. 43).

აღაპი მორწმუნეებისგან მოითხოვს გარკვეული დისტანცია დაიცვან მუჰამადთან ურთიერთობაში, უბრალოდ ნუ ახსენებენ მის სახელს, არამედ ღოცით. „მორწმუნენო! მიმართეთ მის სახელსა პატივისცემის სიტყვები და მისი სახელი წარმოასთქვით კურთხევიტა" (33. 56). მუჰამადი იყო წინასწარმეტყველი, ყურანი, რომლის შინაარსსაც ის ქადაგებდა და უკითხავდა მუსულმანებს აღაპის გამოცხადებად იყო მიღებული და არა მის შეთხოვლად. სამაგიეროდ, „ხადისები", მისი გამონათქვამების, მისი სიტყვების, ანდა მისი ქცევებისა და გარკვეულ სიტუაციებში პრობლემათა გადაწყვეტის შესახებ გადმოცემების კრებული, ყურანთან ერთად წარმოადგენს მუსულმანთა სარწმუნოების საფუძველთა საფუძველს. ყურანისა და ხადისების შინაარსს ემყარება ისლამის შარიათი და სამართლის სისტემა.

ბეერ ისლამურ ქვეყანაში მუჰამადის დაბადების დღე აღინიშნება რელიგიური დღესასწაულის სახით.

ისლამის ერთ-ერთი დოგმატური მოთხოვნაა ანგელოზების არსებობის რწმენა. „ვინც უფლის, მის ანგელოზთა, მის მოვლინებულთა, გაბრიელისა და მიქაელის მტერია, ღმერთი დაემტეროს მას, ვინაიდან ღმერთს ურჯულოები პსიჰულს" (2. 92). ანგელოზები აღაპის ნების უშუალო განმხორციელებლებს წარმოადგენენ. ისლამში ანგელოზების მთელი იერარქიაა მოცემული, რომელთაგან თითოეულს საკუთარი ფუნქცია აკისრია. ამ იერარქიაში პირველი ადგილი ანგელოზ ჯაბრაილს უკავია, რომელმაც აღაპის გამოცხადება გადასცა წინასწარმეტყველს; შემდეგნია: მიქაელი – სამყაროს მეთვალყურე, ისრაფილი – სამყაროს დასასრულის მაუწყებელი და აზრაილი – სიკვდილის ანგელოზი. გარდა ამისა, არიან ანგელოზები, რომლებიც ყოველწამიერად ადამიანის ცუდი ნაფიქრალისა და საქმეების ჩაწერას ახდენენ. გარდა ამისა, არიან აგრეთვე ანგელოზები, რომლებიც საიქიოში მკედრის პირველად, წინასწარ დაკითხვას აწარმოებენ და ა.შ. ანგელოზების საშუალებით ღმერთი თვალყურს ადევნებს ადამიანების ერთიმეორესთან ურთიერთობას და ღმერთთან მიმართებას, მისი დადგენილებების რწმენასა თუ ურჯულოებას. ღმერთმა „უწყის, რაც ფარულია და რაც ცხადია", „იმისათვის სულ ერთია: ვინც სიტყვას დამალავს და ვინც ხმამაღლა ღაღად ჰყოფს, ვინც ღამეში იფარება და ვინც სინათლეში ჩნდება", „ყოველ ადამიანს პყენან ანგელოზნი, რომელნიც, ერთმანეთს განუწყვეტლად პროადგილეობენ, მის წინ, მას უკან ხლებულნი; უფლის ბრძანებით

მეთვალყურეობენ მას" (13. 10-12). ყურანში ნათქვამია, რომ ღმერთს ჯოჯოხეთის ცეცხლის დარაჯებად ანგელოზები ჰყავს, რომ ცეცხლ მისჯილნი ვერ გამოვიდნენ. ანგელოზი ჯაბრაილი კი შუამავლის ფუნქციას ასრულებს ალამსა და მუჰამადს შორის. ალამმა სწორედ ჯაბრაილის საშუალებით გადასცა მუჰამადს ყურანი ნაწილებად. „ოდეს წიგნს გიკითხავთ გაბრიელ ანგელოზის ბაგითა ჩვენთან ერთად კითხვას შეუდექი" (75. 18).

ისე როგორც სხვა რელიგიებში, ანგელოზებთან ერთად, ისლამის რელიგიაშიც ფიგურირებენ ჯინები, იბლისი, სატანა, ეშმაკი. თუ რით განსხვავდებიან ისინი ერთიმეორისაგან ყურანში გარკვევით არაა ნათქვამი. ჩვეულებრივ რელიგიურ სიტყვათა ხმარებაში ეს ტერმინები თითქმის იდენტური შინაარსობრივი მნიშვნელობით იხმარება. თუმცა, მათაც გარკვეული ფუნქცია აკისრიათ. ალამი თავის გამოცხადებაში ამბობს, რომ „გაეჩინეთ ჯინები წმინდა ცეცხლისაგან" (15, 27), როდესაც ღმერთმა კაცი შექმნა ანგელოზებს უბრძანა „განერთხე მის წინაშე თავყანისცემითო. ანგელოზებიც განერთხნენ სულ ყველანი, ებლისს გარდა". სამაგიეროდ მან ადამიანთა ცდუნების ფუნქცია იკისრა (15, 29-39). შემდეგ ეკითხულობთ: „სატანას ხელი არა აქვს მათთან, რომელთაცა ჰსწამსთ და რომელთაც ღვთის იმედი აქვსთ" (16. 101); ხალხური რწმენის თანახმად ჯინებს შეუძლიათ ადამიანში ჩასახლება და მათი დაავადება. ასეუკებს სპეციალური მაგიური რიტუალებით „კურნავენ", „სღვენიან" ჯინებს ადამიანის სხეულიდან.

ისლამური დოგმატიკის არსებითი შემადგენელი ელემენტია ყურანის ღვთაებრივი გამოცხადების რწმენა. „ეს წიგნი არავის მოგონილია სხვისი, თვინიერ ღვთისა" (10. 38). ყურანის შესახებ ნაწილობრივ უკვე გვქონდა საუბარი (ქვემოთ კიდევ შევხებით ხადისებთან მიმართებაში).

ისევე როგორც სხვა რელიგიები, ისლამი თავის დოგმატიკაში განსაკუთრებულ ადგილს უთმობს ესკატოლოგიას, საიქიოში მკედრუთით საყოველთაო აღდგომისა და ღვთაებრივი სამსჯავროს წინაშე წარდგომის რწმენას. ისლამური მოძღვრების თანახმად ყველა ადამიანი სიკვდილის შემდეგ მკედრუთით აღდგება და წარდგება ღვთაებრივი სამსჯავროს წინაშე, სადაც. სააქაო ცხოვრებაში კეთილი თუ ბოროტი ქმედებების შესაბამისად მოხდება მათი ბედის საბოლოო გადაწყვეტა, სამოტხეში მოხედებიან თუ ჯოჯოხეთში. ყურანის თანახმად, სააქაო ცხოვრება დროებითია, საიქიო – მარადიული. „სიყვარული სიამოვნებისა, როგორც ქალებისა, ბავშვებისა, ოქრო-ვერცხლის საუნჯისა, ნიშან დასმულის ცხენებისა, ჯოგებისა, სოფლებისა, ეს ყველაფერი კარგი ჰსწანს კაცთათვის, მაგრამ კი დროებითი სიტკობებაა ამა წუთისოფლისა. ხოლო

უმშვენიერესი თავშესაფარი წინაშე ღეთისაა; „უთხარი: შემოძლია განა, მორწმუნეებს ამის უმჯობესი რამ ეაუწყო? თავიანთი უფლის წინაშე ჰპოონ წყლის ნაკადულით მორწყული წალკოტები, სადაც უკუნისამდე დაჰყონ; ყოველისავე მწიკელისაგან გაცლილი ქალები და კმაყოფილება ღეთისაგან. ღეროთი უყურებს თავის მსახურთ“ (3. 12-13). აღაჰი უცხადება მუჰამადს, რომ უკეთესი ცხოვრება მხოლოდ საიქიოშია, მაგრამ, თუ როდის დადგება დრო სამოთხეში ან ჯოჯოხეთში მოხედრისა, მარადიული ცხოვრების დაწყებისა არაა ნათქვამი. აღნიშნულია მხოლოდ, რომ ძალა აღაჰის ხელთაა და თუ ინება ხვალეუ დაიწყება ამ ქვეყნის დანგრევა. ნათქვამია, რომ ეს ცხოვრება ხომალდივითაა, „თუ ეინებებთ ჩაელუქავთ მათ“; ამბობენ: როდისღა აღსრულდეს მუქარა იგი ტანჯვისაო? ჰსთქვი, აუ გულწრფელ ხარო. რაღას ელიან? ხმას ხომ არა, ზეცით წამოსულს, ოდეს ბჭობა ექმნესო?“ „მარტო ერთი ხმა გახდეს ზეცით და ყოველი ხალხი თავმოყრით გამოცხადდეს ჩვენს წინაშე“. „იმ დღეს განცალკევებულ იქმნეთ, ურჯულნო!“ (36. 42-59). ყურანში ასეა აღწერილი სამყაროს დასასრულის მოახლოების ნიშნები: „ოდეს პირველად ბუქსა ჰკრან, ოდეს დედამიწა და მთები ჰაერში ატაცებულ იქმნეს და ერთიცა და მეორეც მარტოდენ დაღეწვით დაიღწოს; ზეცა იმ დღეს გაჰსკდეს და ნატრებად ჩამოიყაროს“. „იმ დღეს თქვენ მიგიყვანონ უფლის წინაშე და თქვენი საიდუმლო ნამოქმედარი ერთიც დაფარულ არ იქმნეს“ (69. 13-16). ყურანში სამოთხე ნათელ და ლამაზ ფერებშია დახატული. იქ იქნება წალკოტი, ჩრდილი, წყლები, ყველაფერი ექნებათ იქ მოხედრებულს. „მათ თავს დატრიალებდნენ ახალგაზრდა მსახურნი, ნიჟარაში ჩასმული მარგალიტის მსგავსნი“ (52. 24); „იქ იქმნენ კარგი, ლამაზი ქალები“ (55. 70); „დიდ შავთვალეზიანი, კარვებში დაცული ქალწული ქალები“ (55. 72) და ა.შ. ესაა დახვეწილი, კონკრეტულ ფორმაში წარმოდგენილი ესქატოლოგიური იდეები. პეგელი წერდა, რომ აქ ღმერთი „გაგებულია როგორც სამყაროს ყოველივე სიმრავლეზე ამაღლებული ერთი უსასრულო ძალა. ამიტომ მათი მამადიანობა ამაღლებულობის რელიგიაა ამ სიტყვის უსაკუთრივესი აზრით. ამ რელიგიასთან სრულ თანხმობაშია წინა აზიელების, განსაკუთრებით არაბების ხასიათი“. სამაგიეროდ ეს რელიგია როგორც რიტუალებში ისე ესქატოლოგიაში ავლენს თავის შინაარსს ემპირიულ და მორწმუნეთა ფსიქოლოგიისათვის გასაგები მიმართულებითა და ფორმით.

ღმერთის ერთადერთობასა და მის მიერ ყოველივეს განსაზღვრასთანაა დაკავშირებული ადამიანთა ბედის (და მთელი უნივერსობის) წინასწარ განსაზღვრულობის დოგმატი. „არ იცი, რომ ცისა და ქვეყნის სასუფეველი ღმერთს

ეკუთენის და რომ არა გყავს სხვა მფარველი, არც დამცველი მას გარდა?" (2. 101); „ღმერთს ეკუთენის ყველაფერი, რაცაა ცათა შინა და ქვეყანასე" (4. 125); „აწენს რაც პნებაეს, და ყველაფერიც შეუძლია" (5. 20); „წინასწარ დანიშნული სასლვარი მის ხელთ არი" (6. 2); აღნიშნულია, რომ ადამიანთა ბედს, მათს წარმატებებს თუ წარუმატებლობას საქმიანობაში, ავადმყოფობასა და ჯანმრთელობას, სიცოცხლის ხანგრძლივობას ალამის წინასწარდადგენილება განსაზღვრავს. „რასაც შერებიან, ყველაფერი წიგნშია ჩანიშნული" (54. 52). ადამიანს რაც კი გადახდება, ყველაფერი ღმერთის ნებართითაა. ყველაფრის წინასწარ განმსაზღვრელის ატრიბუტი ერთ-ერთ მთავარ ატრიბუტთაგანია, რომელიც ალამს მიეწერება. ბედისწერის საკითხი, ბევრ სხვა საკითხს უკავშირდება: პირედნელი ცოდვის, ადამიანის ქცევისა და პასუხისმგებლობის, სიკეთისა და ბოროტების, აუცილებლობისა და თავისუფლების და ა.შ. საკითხებს. ისლამის ღვთისმეტყველებასა და ფილოსოფიაში აღნიშნულ საკითხთა გარშემო მწყაეე ურთიერთდაპირისპირებებს .ქონდა ადგილი. ეს პრობლემა ძირითადია აგრეტეე ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში; ამ საკითხთან დაკავშირებით ურთიერთდაპირისპირებულ მიმართულებებს წარმოადგენდნენ დეტერმინიზმი და ინდეტერმინიზმი, ფატალიზმი და ეოლუნტარიზმი და ა.შ.

§3. ისლამის წეს-ჩვეულებათა სისტემა

ისლამი ხუთი საყრდენიდან (ერთი ღმერთის რწმენა და მუჰამადის წინასწარმეტყველად აღიარება და რწმენა, ღოცვა, მარხვა, მოწყალება და ქ. მექაში პაჯის (პილიგრიმოზის) განხორციელება) ოთხი წეს-ჩვეულებათა სფეროს მიეკუთნება. თუ ამის მიხედვით ვიმსჯელებთ, უნდა დავასკენათ, რომ ისლამის საკულტო საწესჩვეულებო სისტემა შედარებით მარტივია. ამ მხირე ქრისტიანობა რთულია. გარდა ამისა, მისი კალენდრის ყოეელი დღე რაიმე საეკლესიო თარიღთანაა დაკავშირებული და დღესასწაულად ითვლება. ასეთი რამ ისლამში არ არის. სამაგიეროდ, ისლამის საკულტო სისტემამ სხვა მიმართულებით კმოვა განვითარება, ეერძოდ, თითოეული „საყრდენის" საწესჩვეულებო ელემენტის შესრულება ცალკე სისტემადაა ქცეული; მეორეტ, ისლამი არ ცობს სასულიერო და საერო ცხოვრების (სფეროების) ურთიერთგამიჯენას, რითაც მან ადამიანთა ყოფის სრული სიტუალიზაცია მოახდინა.

აღნიშნული ხუთ საყრდენთა კომპლექსში ერთ-ერთი ძირითადია ღოცვა (ას-სალათნამაზი). თვით ისლამის ჩასახებაშივე მუსულმანთა თემში მუჰამადის ქადაგებებში, ღმერთის ერთადერთობის რწმენის მოთხოენასთან ერთად იყო

აგრეთვე ლოცვის შესრულების მოთხოვნაც. დასაწყისში, პირვანდელი თემის (უბმა) წევრები, სხვებისაგან სწორედ ლოცვის შესრულებით განსხვავდებოდნენ. ლოცვა ალაპისადმი თაყვანისცემაა და ამდენად, იგი მუსულმანის წმიდათაწმიდა მოვალეობაა. ლოცვას (წარმართული წესით) ისლამამდეც ასრულებდნენ არაბები. მაგრამ ისინი ლოცვისას ცას შეჰყურებდნენ. ეს ასახული ყურანშიც: „ცის ყოველ კუთხით სახის შემაქცეველი გიხილეთ“ (2. 139). ისლამური სარწმუნოება მისი მიმდევრებისგან, მუსულმანებისაგან ღრეში ხუთჯერ ლოცვას მოითხოვს: დილით (ადრ), შუადღით, შუადღის შემდეგ, შებინდებისას და ძილის წინ. ასეთი ლიცეები შეიძლება იყოს ინდივიდუალური ან კოლექტიური (მესეთში), ანდა ერთად მუშაობისას. კოლექტიური და ინდივიდუალური ლოცვის ტრადიციები ისლამში მუჰამადის დროიდან მომდინარეობს. გარდა აღნიშნულისა არის პარასკევის ლოცვები, მიცვალებულის დაკრძალვასთან დაკავშირებული ლოცვები, რამაზანის (მარხის) თვეში საღამოს კოლექტიური ლოცვები (თარაეი), რელიგიური დრესასწაულის დღეებში ლოცვა (ბაირამ ნაზაი), განსაკუთრებული ხიფათის თავიდან აცილების მიზნით, გეაღვის წინააღმდეგ, საომარი მოქმედების დროს და ა.შ. ლოცვები. მუსულმან მორწმუნეთა ყოველდღიურ ცხოვრებაში ლოცვის თავისებური ფორმაა „დუა“ (ფატა), რომელიც ყურანის პირველ სურას (თავს) წარმოადგენს და შეიდი პუნქტისაგან შედგება. ამ ლოცვას ყოველი საუზმის დამთავრების შემდეგ წარმოთქვამენ (სუფრაზე მჯდომნი), ქორწილში (პატარძლის ოჯახში შემოყვანისას და ა.შ.) ასეთი მოკლე ლოცვების ფორმები ყურანში ბეერია (2. 122; 10. 10-11; 17. 82,83,86; 23. 118), მაგრამ ყველაზე მნიშვნელოვანია არნიშნული, ყურანის პირველი თავის სახით არსებული ტექსტი. კოლექტიური და ინდივიდუალური (დღეში ხუთჯერ) ლოცვის შინაარსი ყურანში არაა ჩართული. ის გრძელი ლოცვაა, რომელსაც ადამიანთა სხეულებრივი მოძრაობის მაყული კომპლექსი ახლავს თან. მორწმუნეებს მოეთხოვებათ ასეთი გრძელი ლოცვების შესრულების წინ სუფთად ყოფნა. „როცა ლიცვისთეის ემზადებოდეთ, პირისახე დაიბანეთ და ხელებიც იდაყვამდე, თავი შეიწმინდეთ და ფეხებიც ქუსლებამდე“. „თუ წყალი ვერ იშოვოთ, პირისახე და ხელები შეიწმინდეთ წერილისა და წმინდა სილით“ (5. 8-9). ყურანი სასტიკად კრძალავს ლოცვას მთერალ მდგომარეობაში. „მორწმუნეო! ნუ ილოცავთ, როცა მთერალ იყოთ: მოიცადეთ, ეიდრე წარმოსათქმელ სიტყვებს გაიგებდეთ“ (4. 46). ეს აიათი (მუხლი) უფრო ადრინდელია. შემდეგში უკვე ალკოჰოლიანი სასმელები საერთოდ აკრძალული. საომარი მოქმედებების ან რაიმე საშიშროების შემთხვევაში მორწმუნეს ნებართვა

ეპლეა ილოცონ ფეხზე მდგომებმა ანდა ცხენზე (2. 240), რთული სხეულებრივი მოძრაობების გარეშე.

ლოცვასთან დაკავშირებით ერთ-ერთ პრობლემას წარმოადგენდა ის, თუ მლოცველი სახით რა მიმართულებით უნდა იდგეს. დასაწყისში, იასრიბში (მედინაში) ყოფნისას, პირვანდელ მუსულმანთა თემისათვის ლოცვისას მიმართულებად დაწესებული იყო იერუსალიმი (იასრიბში მცხოვრები იუდეველებისა და ქრისტიანების ისლამისადმი მიმხრობის, ამ რელიგიაში მათი მოქცევის მიზნით). მაგრამ, მათთან ურთიერთობების დაძაბვისა და კონფლიქტური მდგომარეობის წარმოქმნის შემდეგ, ლოცვის მიმართულებად (ალ-კიბლა) ალ-ქააბა (ქ. მექაში) იქნა არჩეული (საერთო არაბული საღვთო სახლი). ჩნდება კიდევაც გამოცხადება იმის შესახებ, რომ ქააბას საფუძველი დაუდეს აბრაამა და ისმაილმა, და რომ აქ აღაუდინა ლოცვა აბრაამმა. „როცა აბრაამმა და ისმაელმა სახლის საძირკველი ჩაჰყარეს, ღაღად ჰყევეს: სათნოდ მიიჩნიე ეს, უფალო ჩვენო, ვინაიდან ყურად იღებ და ყველაფერი უწყი“ (2. 121).

თავისთავად ლოცვა, როგორც ითქვა, ისლამის საკულტო სისტემის აუცილებელი და უმთავრესი შემადგენელი ნაწილია. მაგრამ თავისი სხვადასხვა ფორმით ღრმადაა შეჭრილი ყოველდღიური ცხოვრების სფეროში. სწორედ ლოცვა ასრულებს ერთ-ერთ გადამწყვეტ როლს მუსულმანთა ყოფითი ცხოვრების თითქმის ყველა სფეროს რიტუალიზაციის საქმეში.

ისლამის ხუთი საყრდენიდან ერთ-ერთი მნიშვნელოვანია აგრეთვე მარხვა (ას-სააუმი), რომელიც მუჰამადის მიერ იქნა შემოღებული ჯერ კიდევ 624 წელს. მისი არსი გამოიხატება მუსულმანური კალენდრის რამაზანის თვეში ოცდაათი დღის განმავლობაში, დილა უთენიიდან შეზღუდვამდე საჭმლისაგან თავის შეკავებაში (მათ შორის წყლის მიღებისაგანაც). ისლამური მოძღვრების თანახმად ამ თვეში მუჰამადს ალაჰისაგან ანგელოზი ჯაბრაილის საშუალებით გამოეცხადა ყურანი. ამიტომ ამ რელიგიის მიმდევრები ვალდებული არიან ამ წმინდა თვის მანძილზე იმარხულონ. „რამადანის მთვარე, როცა ყურანი მალღით მოვლინებულ იქმნა კაცთა დასარიგებლად, მცნებათა ცხად ასახსნელად და ბოროტსა და კეთილსა შორის განსასხვავებლად, მარხულობის დღეა. ეინც მთვარე იგი იხილოს, მარხულობას მაშინვე შეუდგეს“; „ნება გაქვსთ, პსჰამოთ და სვათ, ვიდრე შეიძლებთ თეთრის ძაფის გარჩევა შავ ძაფში. მას უკან მკაცრად დაიცვათ მარხულობა ღამემდე. უმჯობესია, დრო გაატაროთ სათნო საქმით ჯამეებში (მეჩეთებში). ასეთია ღვთის სასლერები“ (2. 181, 183). მარხვის დაცვას არაბებში ისლამამდეც ჰქონია ადგილი, შესაძლოა სხვა ფორმით. რასაც თვით ყურანიც

მოწმობს. „მორწმუნენო! მარხულობა გმართებსთ ისე, როგორე ჰმართებდათ მათ, რომელნიც თქვენს უწინარეს ყოფილან“ (2. 179). მაგრამ ისლამში მან ახალი შინაარსი მიიღო. მუსულმანური მარხვა ყველა სხვა რელიგიების მარხვისაგან განსხვავდება თავისი სიმკაცრით. იგი კრძალავს ყოველგვარი საცემების მიღებას დილიდან საღამომდე მთელი ერთი თვის განმავლობაში, მათ შორის წყლის სმასაც. მარხვის დაცვა ევალებათ ყველას თერთმეტი წლის ასაკიდან ზევით. მარხვისაგან თავისუფლდებიან მხოლოდ ღრმად მოხუცებულები, ქალები, რომლებიც ბავშვს კუჭუთი ჰქვებავენ, ავადმყოფები და გზაურები, საომარ მოქმედებებში მყოფნი. თუმცა ამ უკანასკნელებმა სამაგიეროდ სხვა დროს უნდა შეასრულონ ის (ე.ი. აანაზღაურონ). „თუ ვინმე ავად იქმნეს, ანუ გზაში, თანასწორი დღეთა რიცხვი შემდეგ იმარხულოს“ (2. 181). ზოგიერთი მორწმუნე, ოფიციალური მარხვის დასრულების შემდეგ, კიდევ რამდენიმე დღე მარხულობს, იმის შიშით, ვაითუ რაიმე დარღვევას ჰქონია ადგილი ოფიციალური მარხვის დროს და რომ არ დააკლდეს მარხულობის დღეთა რაოდენობა. ადგილი აქვს აგრეთვე შეპირებით მარხვის დაცვას გარკვეული დღეების მანძილზე. მარხვა მთავრდება დრესასწაულით (რამაზან ბაირამი). ამ დღეს მორწმუნე მუსულმანები სასაფლაოზე გადიან, მემკრებში სრულდება სადღესასწაულო ღოცვა (ბაირამ ნამაზი), ადგილი აქვს კერძების შეღებვას (აღბათ ზოგიერთ რეგიონში). ეს დღესასწაული ითვლება მცირედ (პატარად), მსხევრპლშეწირვის დღესასწაულთან შედარებით, რომელიც ქ. მექაში (ქააბაში) პილიგრიმობასთანაა დაკავშირებული.

ისლამის ხუთი საყრდენიდან კიდევ ერთი მნიშვნელოვანია მოწყალების გაღების მოთხოვნა (აზ-ზაქათ, ღარიბთათვის შესატანი). ამ ტერმინის და მისი შინაარსის სხვადასხვა ინტერპრეტაციები არსებობს, თუმცა, მისი ძირითადი არსი და დანიშნულებაა ღარიბთა, ობოლთა და გაჭირვებულთა დასახმარებელი შესატანი. მართალია ის მოწყალებად ითვლება, მაგრამ მაინც ოფიციალური გადასახადის სახით ფიგურირებს. მოწყალების გადახდის და ამ შენატანების განაწილების შესახებ აიათები (ლექსები, მუხლები) უკვე მედინაში თავდაპირველი მუსულმანთა თემის დროს ჩნდება. ამას განსაკუთრებული მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა სოციალური თვალსაზრისით, რადგან ისლამისათვის წარმართთა წინააღმდეგ ბრძოლაში დაღუპულთა ოჯახები დახმარებას საჭიროებდნენ. ასეთი გადასახადის შეტანის ოდენობისა თუ ფორმის ერთიანი პრინციპია არ არსებობდა. რეგიონის მოსახლეობის ცხოვრების პირობებისა და მათი შემოსავლების, ძირითადი საქმიანობის შესაბამისად ხდებოდა მისი დადგენა. ის შეიძლება ყოფილიყო ფულით, ნივთებით, სურსათით და ა.შ. იმ ქვეყნებში, სადაც ისლამი

სახელმწიფო რელიგიაა, ანდა ოფიციალური და ძირითადი რელიგიაა ადგილი აქვს მოწყალების (ზაქათის გადასახადის) ოდენობის ოფიციალურ დადგენას. ყოველ შემდგომეაში შემოსავლის ძალზე მცირე ნაწილს შეადგენს. რაც შეეხება იქ, სადაც ეს რელიგია არაა ოფიციალური, იქ მორწმუნეები თვითონ თავისი ნებით იხდიან მას. თუ მოქმედი მეჩეთი არსებობს, მას იქ კრებავენ, თუ არა, მორწმუნეები თვითონ, თავიანთი შეხედულებით აძლევენ მოწყალებას იქ მცხოვრებ ღარიბებსა და ობლებს.

მოწყალების ნაირსახეობაა სადაკა. ასეთი მოწყალების გადახდა (გაღება) ყველას ევალება, ვისაც კი საამისო მატერიალური საშუალება გააჩნია, ყოველ შემთხვევაში, განსხვავებით ზაქათისაგან, სადაკა უფრო ნებაყოფლობითი მოწყალებაა. ასეთი მოწყალების (სადაკას) მიღების უფლება აქვს იმას, რომელსაც თვითონ არ შეუძლია მოწყალების გაცემა. ასეთი მოწყალების გაღება შეიძლება ხდებოდეს შეპირებითაც (აუღმყოფობისას, რაიმე სამუშაოს დაწყებისას, ოცნების შესრულებისას), ანდა ჩადენილი რაიმე ცოდვის გამოსყიდვის მიზნით.

სადაკის სამი სახეს ასხეუებენ: სადაკა როგორც ერთჯერადი ქველმოქმედება; სადაკა, როგორც ცოდვის გამოსასყიდი ან შეპირებით და სადაკა, როგორც მქონებელთა მიერ შენატანი ღარიბების, გაჭირებულებისა და ობლების დასახმარებლად. ხალხური რელიგიურობის დონეზე ცალკეულ შემთხვევებში კოლექტიურ სადაკას მიმართავენ ხოლმე გვალების, მიწისძვრის, ომის საშიშროების, ბევრი სიკვდილიანობის შემთხვევებში. ზაქათის (მოწყალების ფორმით), სადაკის და სხვა მსგავსი ქველმოქმედებების მიზანია სოციალური დახმარება. მოწყალებათა შესახებ ყურანში ნათქვამია: „ვინც თავისი ქონება იმ სურვილით გაიღოს, რომ ღმერთს აამოს და სულიც განიმტკიცოს...“, „მორწმუნეო! თქვენ მოწყალებას ფუჭად ნუ აქცევთ საყვედურითა და ცუდის საქციელით, როგორ ირჯება იგი, რომელიც მოწყალებას მედიდურობით გაიღებს, რომელსაც არა სწამს ღმერთი და უკანასკნელი ღღე-“, „მორწმუნეო! მოწყალება გაცევით საუკეთესო ნივთებისაგან, რაც კი შეგიძენიათ, ნაყოფისაგან რაც კი თქვენთვის მიწიდან აღმოგვიცნებიათ, თქვენთა კეთილთაგან სამოწყალოდ ნუ დაარიგებთ ყოვლად ცუდს ნაწილსა“, „ისეთს, რასაც თქვენ თვითონ არ მიიღებდით“ (2. 267, 266, 269-270). „ვინც სამოწყალო გასცეს ღღისით, ანუ ღამით, იღუმაღ ანუ საჯაროდ, ღეთისაგან მისთვის სასყიდელი მიიღოს“ (2. 275). მაშასადამე, მოწყალება, როგორც ასეთი (ზაქათ) აუცილებლადაა ჩათვლილი და ამასთან მოთხოვნა, რომ მის გაცემას თან არ ახლდეს საყვედურები. მეორეც, ხაზი უსმის იმას, რომ სამოწყალოდ გაიცეს ის, რაც გამოსადეგია, კარგია და არა ისეთი,

რასაც თვითონაც არ მიიღებდა. ისლამის ხუთი საყრდენიდან (არკან) მეხუთე პაჯის განხორციელებაა, ე.ი. ქ. მექაში ქაბას (ცენტრალური ღმერთის სახლი) მოლოცვაა, პილიგრიმობა ქაბაში. ეს ტრადიცია, ისლამამდეც არსებობდა. VII. დასასრულისა და VII საუკუნის დასაწყისისათვის ქ. მექა წარმოადგენდა მეტად მნიშვნელოვან საეკონომიკურ და რელიგიურ ცენტრს. აქ იმართებოდა დიდი ბაზრობები, სადაც საეკონომიკურ და თავიანთი ღვთაებებისათვის თავყვანსაცემად თავს იყრიდნენ არაბთა მომთაბარე და ზოგიერთი ბინადარი ტომები. წელიწადში სამი თვე წმინდა თვეებად ითვლებოდა, რომლის განმავლობაში ყოველგვარი ურთიერთქმედება, თავდახმები, ძარცვები აკრძალული იყო. ეს ტრადიცია, თვით ქაბასთან დაკავშირებული რიტუალები მნიშვნელოვანი იყო არაბთა შორის ურთიერთკავშირებისათვის. ქაბას რელიგიური ცენტრისა და მისი მოლოცვის ტრადიცია მუქამადმა შეუნარჩუნა. დასაწყისში აქ მუსულმანი არაბები თავს იყრიდნენ, ისლამის სხვა ქვეყნებში და ხალხებში გავრცელების შემდეგ კი. ქაბაში, როგორც ცენტრალურ წმინდა ადგილზე სალოცაედ და იქ მსხვერპლის შესაწირად ჩადიან ნებისმიერი ქვეყნისა და ერის მუსულმანები. ყურანის თანახმად, ყველა მუსულმანი, თუნდაც რომ სიცოცხლეში ერთხელ უნდა ჩაეიდეს ქ. მექაში, შესასრულოს დაწესებული საკულტო რიტუალები, ლოცვები და მსხვერპლშეწირვა. იქ ჩასული, პაჯის შემსრულებელნი ღებულობენ პაჯის წოდებას. ეს პილიგრიმობა ხორციელდება მუსულმანური კალენდრის მე-12 თვეში, ხოლო ვინც ეერ ჩადის ქ. მექაში, მათ ადგილზე უნდა შესწირონ ალაჰს მსხვერპლი. ესაა დიდი რელიგიური დღესასწაული მთელ ისლამურ სამყაროში. ამ დღეს მექაში (საუდის არაბეთი) რამდენიმე მილიონი პილიგრიმი იყრის თავს. პაჯის განმხორციელებული მუსულმანები დიდი ავტორიტეტითა და ნდობით სარგებლობდნენ საზოგადოებაში, თავ-თავიანთ ქვეყანაში და ხალხში.

§4. ყურანი და სუნა, შარიათი და ფიკხა

ბ) ყურანი და ხადისები

ისტორიულად თითქმის ყველა რელიგიას გააჩნდა რელიგიური წიგნები. ძველი მსოფლიოს ისეთ ქვეყნებს, როგორც იყო ბაბილონი და ეგვიპტე უკვე პქონდათ საკმაოდ დახვეწილი რელიგიური ტექსტები, ჰიმნების, ლოცვების და დოგმატების კრებულები, რომლებიც წმინდათა წმინდად ითვლებოდა. ამ ჰიმნებს წარმოთქვამდნენ ან გალობდნენ ტაძრებში. ამ კრებულებში მოცემული იყო რელიგიური რიტუალების შესრულების წესები, ადამიანთა ქცევისა და ცხოვრების

ზნეობრივ-ყოფითი ნორმები. ძველი ინდური რელიგიებისათვის ასეთ წმინდა წიგნებს წარმოადგენდა ვედური ლიტერატურა, ძველი სპარსელებისათვის „ავესტა“, ძველი ებრაელებისათვის „ძველი აღთქმა“, იუდაიზმისათვის „თალმუდი“, „ქრისტიანებისათვის – ძველი და ახალი აღთქმა. მუსულმანი მორწმუნეებისათვის წმინდათა წმინდა წიგნია „ყურანი“, როგორც ღმერთის გამოცხადება, თვით ყურანისავე თანახმად ეს წიგნი მუჰამადს გამოუცხადა ალაჰმა ანგელოზ ჯაბრაილის საშუალებით. ყურანი ისლამის საფუძველთა საფუძველია. „აი წიგნი, რომელიც მოვლინებულა მწყალობელის, შემბრალბელის მიერ“ (41. 1-2). აღნიშნულია, რომ ეს წიგნი მხოლოდ ასლია იმ დედანისა, რომელიც ალაჰთან ინახება. „იგი დაცულია, ჩვენ რომ გვაქვს ამ წიგნის დედანში, ამაღლებული, სიბრძნით აღსავსეა“ (43. 3); „იგი არაბულის ენით მოგვივლენია, რათა გაგეგოთ“ (43. 2). ხაზი ესმის იმას, რომ ყურანის შინაარსი ალაჰმა მუჰამადს გამოუცხადა „აღ კადრის“ ღამეს“ (97. 1). ასეთ ღამედ მიჩნეულია რამაზანის (მარხვის) თვის 27-ე ღამე. მუსულმანთა რწმენით იმ ღამეს ხდება ადამიანთა ბედის განსაზღვრა. ამიტომ, ზოგიერთები ამ ღამეს ყურანის კითხვასა და ლოცებაში ატარებენ. მუჰამადის სიცოცხლეში ყურანი წიგნის სახით არ არსებობდა. მუჰამადი ზეპირად, ისიც ლექსის სახით ქადაგებდა. მთელი ყურანი ლექსად იკითხებოდა, მისი სპეციალურად ჩაწერა არ ხდებოდა, ზოგიერთები თუ იწერდნენ მას. მუჰამადის თანმხლებმა პირებმა ყურანის ცალკეული ადგილები ზეპირად იცოდნენ. მუჰამადის სიკედილის შემდეგ (632) იქმნება მისი დაეწეების, დაკარგვის საშიშროება. თანდათანობით იხოცებოდნენ ის პირებიც, რომელთაც ზეპირად იცოდნენ ცალკეული ლექსები. გადმოცემის თანახმად ხალიფა აბუ-ბექრის (632-634) დროს დაისვა საკითხი ხალხში გაბნეული ლექსების შეკრების და მისი ერთ კერბულში მოქცევის შესახებ. ხალიფას ბრძანებით შეგროვილი და ერთ კრებულად იქნა შეკრული ყველა ის ლექსი, რასაც მიაგნეს, რომელსაც „ყურანი“ ეწოდა. ამრიგად, ყურანის პირველი რედაქცია მიეკუთვნება აბუ-ბექრის ხალიფობის პერიოდს. მაგრამ გადმოცემის მიხედვით, იგი არ იყო ერთადერთი წიგნი. არსებობდა სხვა კრებულებიც, რომლებიც სხვადასხვა პირების მიერ იყო შედგენილი და სერიოზულ მეტოქეობას უწევდნენ ყურანს. ხალიფა ოსმანის (644-656) ბრძანებით შეკრებილი იქნა ყურანის ყველა არსებული ვერსიები, რომელთაგან ერთი იქნა მიღებული ორთოდოქსალურად, ხოლო დანარჩენები – განადგურებული. ეს იყო ყურანის ბოლო რედაქცია, რომელმაც ჩვენამდე მოადწია. ამიტომაც ის ოსმანის

ყურანად იწოდება და ერთნაირადაა აღიარებული როგორც სუნიტების ისე შიიტების მიერ.¹

სიტყვა „ყურანი“ არაბულია და ნშნავს კითხვას. იგი წარმოადგენს მუსულმანთა რელიგიურ და საკანონმდებლო წიგნს.

ყურანი შედგება 114 თავისაგან (სურასაგან) და 6238 მუხლისაგან (აიათისაგან). ყურანის პირველ თავში 7 აიათია, მეორეში – 286, მესამეში – 200, მეხუთეში – 120, მეშვიდეში – 205 და ა.შ. სულ ბოლო თავში კი – ექვსი აიათია. ყურანის თითოეულ თავს თავისი დასათაურება აქვს. გარდა ამისა, თითოეულ თავს აწერია აგრეთვე – ნაბოძებია მექას, ან ნაბოძებია მედინას. რაც იმას ნიშნავს, რომ ყოველი მათგანი მუჰამადს გამოეცხადა და მან იქადაგა მექაში ან მედინაში.

ყურანში გადმოცემულია ისლამის ძირითადი დოგმატური და საკულტო მოტივები, კაცობრიობისა და რელიგიის ისტორია, საკუთრებრივი და ოჯახური ორთიერთობების სამართლებრივი ნორმები და ზნეობრივ-ყოფითი ნოთხოვნები.

ყურანს თავისი იმანენტური ლოგიკა გააჩნია, რომლის წედომა შესაძლებელია მხოლოდ მისი ბოლომდე წაკითხვისა და გააზრების საშუალებით.

ყურანი მოხერხებულადაა მორგებული ერთის მხრივ, არაბულ სინამდვილეს, მათ ეროვნულ ტრადიციებზე და ფსიქოლოგიაზე, მათი პოლიტიკურად გაერთიანების, გათლიანების ინტერესებზე, მეორეს მხრივ, ძველ და ახალ აღთქმაზე, უფრო მეტად ძველ აღთქმაზე. კარგადაა გამოყენებული ბიბლიური მოთხრობა აბრაჰისა და ისმაილის შესახებ. ხასი ესმის იმას, რომ მექის საღეთო ტაძარს (ქააბას) ალჰის ბრძანებით აბრაჰმა და ისმაილმა ჩაუყარეს საძირკველი, რომ პირველი ღოცვა აბრაჰმა აქ აღაღლინა ალჰისადმი. ძველი და ახალი აღთქმის პერსონაჟები, ადამი, ნოე, აბრაჰი, მოსე და იესო ქრისტე ალჰის წინასწარმეტყველებადაა ჩათვლილი. ძველი და ახალი აღთქმა, როგორც ალჰის გამოცხადება წმინდა წიგნებს (წერილებს) წარმოადგენენ, ხოლო ყურანი, როგორც ბოლოს გამოცხადებული, ადრე გამოცხადებულთა (ძველი და ახალი აღთქმის) განმტკიცებად და მათი ცალკეული ადგილების შესწორებისათვის მოეღიწებულადაა გაგებული.

შარიათის თანახმად, ყურანი მხოლოდ არაბულ ენაზე ითვლება წმინდად და ღვთაებრივად. ნამდვილმა მუსულმანმა მორწმუნემ ყურანი არაბულ ენაზე უნდა წაკითხოს. ყურანის სხვა ენებზე თარგმნას ისლამი თავდაპირველად კრძალავდა. მიუხედავად ამისა, მაინც გაჩნდა სხვადასხვა ენაზე თარგმნილი ყურანი. თუმცა,

¹ შიიტებს აქვთ კიდევ წიგნი „ორი მნათობის“ სახელწოდებით, სადაც ალის შესახებაა მოთხრობილი. მათი რწმენით იგი ოსმანის მიერ იქნა ამოღებული ყურანიდან.

საკულტო დანიშნულებისათვის ყურანი მხოლოდ არაბულ ენაზე გამოიყენება. ისლამური კანონები მორწმუნეებისაგან მოითხოვენ, რომ ყურანს ხელი ახლონ მხოლოდ რიტუალური განწმენდის, განბანვის შემდეგ. ისლამში ყურანის წაკითხვა ერთ-ერთ საკულტო რიტუალადაა ჩათვლილი. მისი წაკითხვა ძირითადად მიცვალებულის დაკრძალვასთან დაკავშირებული რიტუალის სახით ხდება. მომავლად კი ყურანის 36-ე სურას უკითხავენ. ისლამური კანონები დაუშვებლად თვლიან ყურანში რაიმე ცვლილებების შეტანას. მისი ერთი წერტილის გადაადგილებაც კი არ შეიძლება. ის ალჰის გამოცხადებაა, მისი სიტყვაა და ამდენად – მარადიულია და უცვლელი.

თანამედროვე მუსულმანურ ქვეყნებში უღმრთეობის (სწავლულები) ცდილობენ თანამედროვეობის გათვალისწინებით თავიანთი ქვეყნების ეკონომიკური, პოლიტიკური და სოციალური ცხოვრების პრინციპები მოარგონ ყურანის მოთხოვნებს.

ესაა ძირითადი წმინდა წიგნი, ძირითადი საყრდენი მთელი ისლამური რელიგიური სისტემისა, ესაა რელიგიური მსოფლმხედველობა, სამართალი, ისლამური ღვთისმეტყველება და ფილოსოფია, ყოფითი და ზნეობრივი ნორმები, ისლამური სახელმწიფოების პოლიტიკა ამ წიგნს ემყარება. მის საფუძველზეა შემუშავებული შარიათი და საერთოდ სამართლებრივი სისტემა. მაგრამ გარდა ყურანისა, ისლამს სხვა თეორიული საფუძველიც გააჩნია, ესაა „სუნა“ მუჰამედისა.

მართალია, ყურანში მოცემულია ყველა ის ძირითადი მოთხოვნები, რისი შესრულებაცა და დაცვაც მორწმუნეს მოეთხოვება, მაგრამ მასში არ არის ნათქვამი თუ როგორ უნდა შესრულდეს იგი კონკრეტულად, ანდა როგორ უნდა მოიქცეს ამ რელიგიის მიმდევარი ადამიანი ამა თუ იმ კონკრეტულ სიტუაციებში. მუჰამედის სიცოცხლეში მორწმუნეები ასეთ გაურკვეველ სიტუაციებში მას პბაძედნენ. მისი სიკვდილის შემდეგ კი ემყარებოდნენ მუჰამედის თანმხლებთა ზეპირ გადმოცემებს (ანალოგიურ სიტუაციებში მუჰამედის ქცევისა და მისი გამონათქვამების შესახებ), აგრეთვე გადმოცემების სახით არსებულ ზოგიერთ ძველ ტრადიციებს. ასეთი გადმოცემები „სუნად“ იწოდებოდა. ყურანისაგან განსხვავებით სუნა ზეპირ კანონად ითვლებოდა. სუნა ზეპირი სახით გადაეცემოდა ტაობიდან თაობას. სწორედ ამის გამო იგი თანდათანობით სახეს იცვლიდა, მახინჯდებოდა. ზეპირ სუნებში ჩნდებოდა ისეთი გამოთქმებიც, რომელსაც მუჰამედს მიაწერდნენ, სინამდვილეში კი შემდეგი დროის შენათხზს წარმოადგენდა. ამ მდგომარეობის გასამართლებლად მოჰყავდათ გამოთქმა, რომელსაც აგრეთვე მუჰამედს მიაწერდნენ: „ის რაც კარგად ითქმის, ჩემი ნათქვამია“ (21. 46). სუნას

მორწმუნეთა ცხოვრებაში, აგერთვე სახელმწიფოს მართვაში მყოფთა საქმიანობაში ძალზე დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა. ამიტომ „სულ მალე გამოცხადებული იქნა, რომ სუნას შეუძლია იარსებოს ყურანის გარეშე, ყურანს კი არ შეუძლია სუნას გარეშე არსებობა“ (31, 83). ყურანთან ერთად მუჰამედისა და მისი თანმხლებთა შესახებ გადმოცემების (ანუ სუნას) დამცველნი სუნიტებად იწოდნენ, როგორც ისლამის ორთოდოქსალური მიმდინარეობის წარმომადგენლები. განსხვავებით შიიზმისგან, რომელიც მხოლოდ მუჰამადის და ალის სუნას აღიარებს.

გადმოცემათა (სუნას) ასეთი დიდი მნიშვნელობის გამო, მოგვიანებით იგი სხვადასხვა ცალკეულ კრებულებად იქნა შედგენილი, რასაც ხადისები (ჰადისები, ამბები) ეწოდა. ხადისების, როგორც რელიგიურ-სამართლებრივი ნორმების შემცველი კრებულების როლი კიდევ უფრო იზრდება აბასიდების დინასტიის დამყარების (750 წლიდან) დროიდან. მათ იმთავითვე მიზნად დაისახეს ხალიფათის მთელი ცხოვრება და პოლიტიკა აეგოთ სუნაზე. მათი ბატონობის პერიოდში მჭიდროდ დაუკავშირდა ერთმანეთს რელიგიური და პოლიტიკური ცხოვრება. ამიტომ, სახელმწიფო, კანონი და სამართალი მთლიანად რელიგიურ საფუძველზე იქნა აგებული. ასეთი ვითარებაში კიდევ უფრო გაიზარდა ხადისებისადმი ინტერესი, დაიწყო მათი ყოველმხრივი შესწავლა და დამუშავება.მათი საფუძველზე უნდა შექმნილიყო ახალი დროის შესაბამისი სამართლებრივი ნორმები. გაჩნდა მეცნიერება ხადისების, ანუ რელიგიური გადმოცემების სამართლებრივი შინაარსის შესახებ, რომლის მიზანსაც მათი დამუშავება-დაზუსტება წარმოადგენდა.

ყურანზე და ჰადისებზეა დაფუძნებული შარიათი და ისლამური სამართალი, მისი თეორია (ფიკხა) და პრაქტიკა.

ბ) შარიათი და ფიკხა

ყურანი და სუნა საკმარისი ვერ აღმოცნდა საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა მხარის, სახელმწიფოთა საშინაო და საგარეო პოლიტიკის, სოციალური და სამართლებრივი საკითხების რეგლამენტირებისა და შეფასებისათვის. ამიტომ, ყურანისა და სუნას საფუძველზე შეიქმნა ისმალური სამართალი – შარიათი („აღმასის მიერ დაწესებული გზა“), რომელიც მუსულმანებისაგან მოითხოვს ზუსტად გაყენენ აღმასის „სწორ გზას“. შარიათი არეგულირებს ინდივიდუალური, საზოგადოებრივი და სახელმწიფოებრივი ცხოვრებისა და საქმანობის აბსოლუტურად ყველა სფეროსა და მხარეს. იგი ერთნაირად განსაზღვრავს ადამიანთა რელიგიური და საერო ცხოვრების ნორმებს. შარიათი მოიცავს

ისლამური დოგმებისადმი დამოკიდებულების, რწმენისა და მისი პრაქტიკული დაცვის ნორმებს, საკულტო წეს-ჩვეულებების შესრულების დეტალურ წესებს, რელიგიურ და საყოფაცხოვრებო აკრძალვებს, ადამიანთა ერთმანეთთან და საზოგადოებასთან ურთიერთობის სამართლებრივ ნორმებს და ა.შ. მასობრივ ცნობიერებაში შარიათი აღიქმება, როგორც მთლიანად (საერთოდ) ისლამური ცხოვრების წესი, ქცევის წესების ყოვლისმომცველი ისლამური კომპლექსი, რომელიც მოიცავს სრულიად სხვადასხვაგვარ ნორმებს - რელიგიურს, ზნეობრივს, იურიდიულს, საყოფაცხოვრებოს, აგრეთვე ჩვეულებებს. ასეთი ფართო მნიშვნელობით შარიათს ხშირად „რელიგიურ კანონსაც“ უწოდებენ.

სარიათის წყაროს წარმოადგენს ყურანი და წინასწარმეტყველი სუნა, რომლებშიც განხორციელებულია ღვთაებრივი გამოცხადება.

ყურანი და სუნა შეიცავენ მორწმუნეთა მიერ რელიგიური მოვალეობების შესრულების წესების მარეგულირებელ ნორმებს, მაგრამ მათში ძალზე ცოტაა ადამიანთა (მუსულმანთა) ურთიერთობების განმსაზღვრელი კონკრეტული და ცხადი წესები. ამიტომ ამ საკითხთა შესახებ შარიათი ადგენს უმეტესწილად არაერთგვაროვან წესებს, აგრეთვე ზოგად ორიენტაციებსა და პრინციპებს, რომელთა განმარტებები და რაციონალური გააზრება საშუალებას იძლევა ყოველ კონკრეტული სიტუაციისათვის მოიძებნოს (მოინახოს) შესაბამისი გადაწყვეტილება.

შარიათის ასეთი გაგებისას დგება საკითხი მისი ფიქსაცია (სამართლის თეორიასთან) მიმართების შესახებ.

ტერმინი ალ-ფიკხ (ღრმად გაგება, ცოდნა) – მუსულმანთა ქცევის წესების შესახებ ისლამური მოძღვრებაა, სოციალურ ნორმათა ერთობლიობაა (ფართო გაგებით სამართლის შესახებ მეცნიერება).

ალ-ფიკხას წარმოშობა განპირობებული იყო ერთის მხრივ, ფაქტობრივად მოქმედი სამართლისა და სხვა სოციალური ნორმების ისლამის რელიგიის საფუძველთან (ყურანი და ჰადისები) შესაბამისობაში მოყვანის აუცილებლობით, ხოლო მეორეს მხრივ, ახლად წარმოქმნილი უეოდალური სოციალური ურთიერთობების რეგულირების აუცილებლობით.

ალ-ფიკხას (სამართლის თეორიის) ფარგლებში წარმოიქმნა მთელი რიგი სამართლის სკოლები (მაჰაზებები).

მკვლევარები ხაზს უსვამენ იმას, რომ ისლამის სამართალში იმთავითვე გამოიკვეთა ორი მიმართულების სკოლები: ერაყის – „დამოუკიდებელი მსჯელობის“ (განსჯის) მომხრეების და მედინის – ყურანსა და ჰადისებზე ორიენტირების მომხრეების. ასეთი განსხვავება განაპირობა ცალკეულ რეგიონში

არსებულმა განსხვავებულმა ეკონომიკურმა, სოციალურმა, პოლიტიკურმა და რელიგიურმა პირობებმა, სადაც მოღვაწეობა უხდებოდათ სამართლის თეორიათა შემქმნელებს.

ერაყული სკოლის ფუძემდებლად ითვლება აბუ-ხანიფა (დაახლ. 700-767), ხოლო მედინისა – მალიქ იბ-ანასი (715-795).

IX საუკუნეში ეითარდება სხვა იურიდიული მიმართულებები, კერძოდ, აშ-შაფის (767-820) მიერ დაფუძნებული და მოგვიანებით აღიარებული ხანბალის (780-855) იურიდიული მიმართულება. ეს ოთხი იურიდიული მოძღვრება სუნიტური ისლამის სამართლის მიმართულებებს წარმოადგენდნენ.

წარმოიშვა აგრეთვე შიიტური მიმართულების იურიდიული განშტოებები, რომლებიც დაკავშირებულია ჯაფარ ას სადიკის (700-765) და ზაიდ ბ. აღის (გარდ. 732) სახელმთთან.

ისლამის კმნადობისა და განვითარების თავდაპირველ პერიოდში ფიქხას ქვეშ უმეტესწილად გაგებული იყო ისლამის რელიგიის საფუძველთა საფუძვლების (ყურანისა და ჰადისების) ყველა დებულებათა ცოდნა, რომლებიც არეგულირებენ მუსულმანთა ქცევასა და ურთიერთობებს. ამ აზრით, შარიათისა და ფიქხას ცნებები თითქოსდა ერთმანეთს ემთხვეოდა და ხშირად ესმოდათ როგორც სინონიმები. მართალია მათ შორის მეკეთრი საზღვარი არ არსებობს, მაგრამ გარკვეული განსხვავება მაინც არის.

შარიათი მოიცავს ყურანისა და ჰადისების მოთხოვნებს, მათში არსებულ პრაქტიკულ ნორმებს, რომლებიც რელიგიური რელიგიური რიტუალების შესრულების კონკრეტულ წესებს, ადამიანთაშორისო საოჯახო, საქორწინო, საკუთრებრივ და ა.შ. ურთიერთობებს. შარიათი ემყარება ყურანისა და ჰადისების უცვლელ პრინციპებს.

რაც შეეხება ფიქხას, ის სამართლის თეორიაა, რომელიც ერთის მხრივ, აგრეთვე ამოდის ყურანიდან და ჰადისებიდან, მეორეს მხრივ, სოციალური ცხოვრების კონკრეტული სიტუაციებისა და ფაქტების შესაბამისად ახდენს აღნიშნული წყაროების მოთხოვნათა და ნორმათა რაციონალურ გააზრებას კიასის (ანალოგიის), იჯმას (კოლექტიური თვალსაზრისის) და მუჯთახიდის (აღიარებული ავტორიტეტების აზრი) მეთოდების გამოყენებით. შარიათი და ფიქხა ერთმანეთს მხოლოდ ნაწილობრივ ემთხვევიან, ერთმანეთს აცსებენ და კმნიან ერთიან ისლამურ სამართალს.

§5. ისლამური სამართლის სკოლები (მაჰაბები)

ბ) სუნიტური სამართლის მაჰაბები

ისე, როგორც ნებისმიერ სამართალს, ისლამშიც სამართალს თავისი წყაროები გააჩნია. ასეთ წყაროებს წარმოადგენდნენ ყურანი და მუჰამადის სუნა (ჰადისები). ასევე გარკვეულ საფუძვლად უნდა ყოფილიყო გამოყენებული არაბულ ტომებში და მცირე სამეფოებში არსებული ჩვეულებითი სამართლის ნორმები, არაბული ცხოვრების წესი და ტრადიციები. გარკვეული როლი ისლამური სამართლის სისტემის შექმნაში და მის კმნადობაში შეასრულა ბიჰანტიურმა და რომაულმა სამართალმაც. ისლამურმა სწავლეულებმა ყველა ამ წყაროს, აგრეთვე ისლამის დოგმატიკისა და საკულტო, ზნეობრივ-ყოფითი მოთხოვნებისა და ნორმების შესაბამისად შექმნეს ისლამური სამართლის საფუძვლები. ისლამური სამართალი მოიცავს როგორც სასულიერო (რელიგიური), ასევე საზოგადოების სოციალური, ეკონომიკური და პოლიტიკური ცხოვრების სფეროებსაც.

VIII საუკუნეში უკვე იქმნება ისლამური სამართლის სკოლები და მიმართულებები. იმისდა მიხედვით, თუ სწავლული რომელი წყაროთი უფრო მეტად სარგებლობდა, როგორც ესმოდა მას რელიგიური ცხოვრება და სოციალური ურთიერთობები, მეტად თუ ნაკლებად განსხვავებულ სამართლებრივ მიდგომებს აეღნდნენ. აქედან გამომდინარე, სუნიტურ ისლამში წარმოიქმნა რამდენიმე მიმართულების სამართლის სკოლა (მაჰაბი). ყველაზე პირველ სამართალმცოდნე სწავლულად ითვლება აბუ ხანიფა (699-767). დაიბადა ქ. კუფაში (ერაყი), მდიდარი ვაჭრის ოჯახში, ბრწყინვალე განათლება მიუღია. სწავლობდა იმდროისთვის ცნობილი ერაყელი ღვთისმეტყველის აბუ სულეიმანის სკოლაში, სადაც 18 წელი დაჰყო. სკოლის ხელმძღვანელის სიკედილის შემდეგ მთელი 10 წლის მანძილზე თვითონ მეთაურობდა ამ სკოლას და ითვლებოდა ქ. კუფასა და ქ. ბასრას საკმაოდ ავტორიტეტულ სწავლულად და მოაზროვნედ. აღნიშნული ქალაქების ადმინისტრაციული ხელმძღვანელობა მას სთავაზობდა საკმაოდ მაღალ სახელწმიფოებრივ თანამდებობებს, რაზედაც ის ყოველთვის უარს ამბობდა და განაგრძობდა სამეცნიერო და პედაგოგიურ მორეაწეობას. ხალიფა ალ-მანსურმა (754-775) მას შესთავაზა ბაღდადის ყადის (მოსამართლის) თანამდებობა, რაზედაც მან უარი განაცხადა. ხალიფას ბრძანებით ის ციხეში ცასვეს. მას შეუდგენია ჰადისების (სუნას) მოკლე კრებული (როგორც ჩანს, იმ სახით, როგორც მას გამოადგებოდა სამართლის წყაროდ). იურიდიულ პრაქტიკაში მას დაუწერგავს

ანალოგიის, სწავლულთა საერთო აზრისა და მსჯელობისა და დასკვნის, დედუქციისა და ინდუქციის მეთოდები.

მეორე ისლამური სამართლის სკოლის დამფუძნებლად (როგორც ნათქვამი იყო) ითვლება მალიქ იბნ ანასი (713-795); დაიბადა ქ. მექაში, ისრების ხელოსნის ოჯახში. თვითონ მისდევდა აბრეშუმის ქსოვილებით ვაჭრობას. ადრეული ასაკიდანვე სწავლულებთან სწავლობდა ყურანსა და მის შესახებ მეცნიერებას. 13 წლის განმავლობაში ის სწავლობდა აგრეთვე ერთ-ერთი ღვთისმეტყველის აბდ არ-რახმანის სასწავლო ჯგუფში. შემდეგში უკვე თვითონ ხდება ქ. მექაში ცნობილი და ავტორიტეტიანი ლეგისმეტყველი მოაზროვნე.

იბნ მალიქი არ ემხრობოდა არცერთ პოლიტიკურ მიმდინარეობას და იყო ხელისუფლების არჩევითობის პრინციპის მომხრე. თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ ეს იყო გააფთრებული პოლიტიკური დაპირისპირებების პერიოდი, ადვილი არ უნდა ყოფილიყო პოლიტიკური ნეიტრალიტეტის პოზიციაზე ყოფნა. ისე როგორც აბუ ხანიფა, იბნ-მალიქი უარს ამბობდა ნებისმიერ ადმინისტრაციულ თანამდებობაზე. იყო პრინციპული საკუთარი მრწამსის დაცვაზე. მას შეუდგენია კრებული, რომელიც გარდა მუჰამადის პადისებისა (მუჰამადის გამონათქვამებისა და მის ქცევათა შესახებ გადმოცემებისა) შეიცავდა აგრეთვე მის თანმხლებთა (თანამებრძოლთა) გამონათქვამებსა და გადაწყვეტილებების შესახებ გადმოცემებს. კრებული წარმოადგენდა ყველა ამ მასალის დაჯგუფებას და დალაგებას სამართლის ცალკეული საკითხებისა და თემების შესაბამისად.

მალიქური თვალსაზერისის თანახმად, სამართლის მთავარ წყაროს წარმოადგენდნენ ყურანი და მუჰამადის სუნა, რომელიც განიხილებოდა როგორც ყურანის გაგრძელება. ყურანისა და სუნას კანონიერი ტექსტები ქმნიან ერთიან წყაროს – ნასას. ნასასადმი დამატებად გამოიყენებოდა მედინის თემის კოლექტიური აზრი, რომელთა შესახებ რაიმე წერილობითი მოწმობები არ არსებობს, მაგრამ შემორჩენილია საზოგადოებრივ მეხსიერებაში. ასეთი კოლექტიური მეხსიერება გამოიყენებოდა როგორც კოლექტიური პადისი პრინციპით” „ათასი ათასზე უკეთესია, ვიდრე ერთი ერთი“. სამართლებრივი მასალის (ფაქტების) ანალიზისათვის ფართოდ გამოიყენებოდა ანალოგიის მეთოდით მსჯელობა.

ანალოგიის მიხედვით მსჯელობა და რაციონალური განსჯა არ უნდა ყოფილიყო წინააღმდეგობაში როგორც ნასასთან, ასევე საზოგადოებრივ ინტერესებთან. ამავე დროს გარკვეულწილად შესაბამისობაში უნდა ყოფილიყო შარიათის ზოგად ნორმებთან და პრინციპებთან. ამ მიმართებით შემუშავებული

იყო აგრეთვე პრინციპი: „განსჯა (მსჯელობა) ნებადართულისა და აკრძალულის შესახებ“, რომელიც დაიყვანება შემდეგ დებულებამდე: „ყოველივე ის, რასაც საბოლოო ჯამში მიეყევართ აკრძალულამდე, უნდა იქნას აკრძალული, ხოლო ის, რასაც მიეყევართ ნებადართულამდე (დასაშვებამდე) – უნდა იქნას ნებადართული (დაშვებული)“, მაღიქ იბნ ანასის მოწაფე იყო შაფიიზმის იურიდიული სკოლის დამფუძნებელი აშ-შაფი (767-820), დიდი სწავლული და მეცნიერი. დაიბადა დასავლეთში, სამხედრო მეთაურის ოჯახში. წარმოშობით კურეიშიტების (მუჰამადის) ტომიდან. მამა ადრე გარდაეცვალა, დედას ჩამოყავს მექაში, მეუღლის შეძლებულ ნათესაებთან, სადაც ის იმყოფებოდა სწავლული ღვთისმეტყველების, ხადისებისა და ფიქხას (სამართლის თეორიის) მცოდნეთა გარემოში. 20 წლის ასაკში აშ-შაფი მიდის ქ. მედინაში მაღიქ იბნ ანასთან სასწავლებლად, რომელიც მან მიიღო მთლიანად თავის კმაყოფაზე და დამხმარედ (დღევანდელი გაგებით მენეჯერად). მასწავლებლის გარდაცვალების შემდეგ ის ბერუნდება მექაში, ინიშნება სამხრეთ არაბეთის ერთ-ერთი კუთხის მმართველად (ვალი), სადაც ორ წელიწადს მუშაობს. ამის შემდეგ ის კიდევ უფრო სრულყოფს თავის საღვთისმეტყველო და იურიდიულ განათლებას და 35 წლის ასაკში საზოგადოებას, ქვეყანას ევლინება როგორც დამოუკიდებელი მუჯთახიდი (სწავლული ღვთისმეტყველი, რომელიც უფლებამოსილია მიიღოს დამოუკიდებელი გადაწყვეტილება მნიშვნელოვან საკითხებზე); ქ. ბაღდადსა და ქ. მექაში ის აარსებს სკოლას, ასწავლის საკუთარ სამართლის მიმართულებას (მაჰაბას), სადაც ის ცდილობს შეაერთოს ხანიფიზმისა (აბუ-ხანიფისა) და მაღიქიზმის (მაღიქ იბნ ანასის) სამართლის ძირითადი პრინციპები, ნაწილობრივი განმარტებებითა და ურთიერთსაწინააღმდეგო მომენტების მოხსნით. ახალმა მაჰაბამა მალე მიიყრო ყურადღება და გამოუჩნდნენ მიმდევრებიც (მოწაფეები). 814-815 წლებში ხალიფა ალ მამუნი მას ადანაშაულებს შიიზმისაკენ გადახრაში. ამის შემდეგ ის მიემგზავრება ეგვიპტეში, სადაც მაშინვე იკავებს მაღალ მდგომარეობას სწავლულთა წრეში. დასაუფლებულია კაიროში. მისი თვლულებები სამართალში შეადგენენ შეიდ ტომს, მას შეუდგენია ხადისების კრებული, დაუწერია თხზულება ხადისების ურთიერთშედარებაზე; აშ-შაფი ითვლება ისლამური სამართლის წყაროთა პირველ სისტემატიზატორად (უსულ ალ-ფიქხ). მისი მოძღვრების ძირითადი პრინციპებია: ყურანი და სუნა განიხილება, როგორც ერთიანი წყარო; სუნა მხოლოდ ავსებს ყურანს, მაგრამ ის არ იძლება პარალელურ მასალას (საფუძველს) შედარებისა და გადაწყვეტილების მისაღებად. ამასთან, ხადისები, რომლებიც უშუალოდ მუჰამადის თამხლებთაგან მომდინარეობენ, მიიღებიან უსიტყვოდ. მასთან იჯმა (სწავლულ ავტორიტეტთა

ერთსულოვანი აზრი) განიხილება როგორც ყურანისა და სუნასათვის დამატება, მაგრამ მხედველობაში მიიღება მხოლოდ მუჯთახიდ მედინელთა გადაწყვეტილებები. ანალოგიის მიხედვით მსჯელობა (აღ კიიას) ფართოდ გამოიყენება მხოლოდ წინა წყაროებიდან საჭირო მასალების შესარჩევად. აშ-შაფის თანახმად თუ ხადისები და მედინელთა იჯმა შეიცავენ საკმარის პრინციპებს პირდაპირი ანალოგიისათვის, შემდგომი ინტერპრეტაციები შეწყდება. უპირატესობის პრინციპით გადაწყვეტა უარყოფილია მთლიანად. მილიქატური მაჰაბიდან ნასესხებია გადაწყვეტილების გამოყენა საზოგადოებისათვის სარგებლიანობის პრინციპიდან, რომელიც საშუალებას იძლევა გადაწყვეტილება მიეიღოს როგორც თავისუფალი მსჯელობის, ისე ჩვეულებათა საფუძველზე, რომელიც თავისთავად არ აღიარება სამართლის წყაროდ. ხანიფიტური მაჰაბისაგან განსხვავებით აშ-შაფის მაჰაბი რთული ლოგიკური ანალიზიდან გადახვევის საშუალებას იძლევა, ხოლო მალიქატური მაჰაბისაგან იმით, რომ არ მოითხოვს ყურანისა და სუნას თანაბრად. მედინელთა თემის სამართლის კომპლექსის დეტალურ ცოდნას. თავისი სიმარტივით, მან სწრაფად განდევნა ხანიფიტური და მალიქიტური მაჰაბი სირიასა და ერაყში. მტკიცე პოზიციები მოიპოვა მან ეგვიპტეში და გაერცეულა სხვა ქვეყნებშიც. სუნიტური ისლამის მიმდევართა დიდი უმარეღესობა შაფიიტური მიმართულების არიან.

ისლამური სამართლის კიდევ ერთ მიმართულებას წარმოადგენს ხანბალიზმი, რომლის დამფუძნებელიცაა იბნ ხანბალი (780-855). სხვა სუნიტური მაჰაბებისაგან განსხვავებით ხანბალიზმი წარმოიშვა როგორც რელიგიურ-პოლიტიკური მოძრაობა და მხოლოდ შემდგომში ხდება მისი როგორც დოგმატურ-სამართლებრივი სკოლის სახით ჩამოყალიბება. წარმოიშვა რა IX ს. მწვავე სოციალურ-პოლიტიკური კრიზისის პერიოდში, ხანბალიზმი თავის თეორიასა და პრაქტიკაში ასახავდა ტრადიციონალიზმის ყველაზე კონსერვატული მომხრეების თვალსაზრისს, წარმოადგენდა მათ თავისებურ რეაქციას საზოგადოების სოციალურ-პოლიტიკური და რელიგიურ ცხოვრებაში მომხდარ ცვლილებებზე. ხანბალიზმის შემქმნელნი თავიანთ ეპოქას თვლიდნენ მუსულმანური თემის გათიშვის პერიოდად, ამის მიზეზად მათ მიაჩნდათ სპეკულატური თეოლოგიის (ქალამ) გაერცელება, დოგმატიკასა და სამართალში მისი რაციონალიზირი მეთოდების გამოყენება. ხანბალიზმის იდეოლოგებმა წამოაყენეს ისლამის გაწმენდის იდეა წინასწარმეტყველის სუნას როგორც ისლამური მოძღვრების ავტორიტეტული წყაროს საფუძველზე. მუჰამადის ხადისების ავტორიტეტი მათ აყავთ თითქმის ყურანის დონემდე. სუნას (ჰადისების) ავტორიტეტის შექმნის

მნიშვნელოვან ნაბიჯს წარმოადგენდა მისი გამოცხადება მუსულმანის რწმენის ჭეშმარიტების კრიტერიუმის განსაზღვრისათვის. ხანბალიტები წინააღმდეგი არიან ყურანის და ხადისების როგორც სიტყვასიტყვითი, ისე მისი ალევორიული განმარტებებისა, უარყოფდნენ რწმენის დოგმატების ნებისმიერი რაციონალური განმარტების შესაძლებლობას.

ხანბალიტური იდეოლოგიის უმთავრესი ასპექტი ხდება სამართლისა და რელიგიურ მოძღვრებაში ნებისმიერი სიახლის უარყოფა, რომელთაც ყურამში, პადისებში არ გააჩნიათ პირდაპირი საფუძველი (საყრდენი).

უკვე X ს პირველ მეოთხედში, ხანბალიტები იცავენენ მთელი მუსულმანური თემის გაერთიანების იდეას. ხანბალიტური სკოლის წარმომადგენლების ყურადღების ცენტრში იყო ეთიკურ-სამართლებრივი ნორმებისა და მოთხოვნების შექმნა, რომლის დაცვაც უზრუნველყოფდა რელიგიური რწმენისა და მოძღვრების სიწმინდეს, გარანტია იქნებოდა საზოგადოების ცხოვრების სწორი ორგანიზაციისათვის. ახალ დროში, წინასწარმეტყველის სუნაზე დაყრდნობით ისლამის „განახლების“ ხანბალიტური იდეები, აგრეთვე სიახლეების წინააღმდეგ ბრძოლის შესახებ, აღორძინებული იქნა ეპაბისტების მიერ (XVIII ს). ხანბალიტების იდეებით სარგებლობდნენ თანამედროვე პირობებში აგრეთვე „ამები მუსულმანები“.

ბ) შიიტური სამართლის სკოლები

ითქვამს, რომ იურიდიული სკოლები ყალიბდება შიიტურ ისლამშიც. ერთ-ერთ ასეთად ჯაფარიტების (იმამიტების) სამართლებრივი სკოლა წარმოადგენს, რომელიც ჯაფარ ას-სადიკის (დაახლ. 700-765) სახელთანაა დაკავშირებული. ალიდების მიმართულების მოაზროვნე, მუჰამადის საგვარეულოდან და ღეთისმეტყველთა ტრადიციული ოჯახიდან. შიიზმში ჯაფარ-ას-სადიკის მამა მუჰამად ალ-ბაჰირი (გარდ. ქ. მედინაში 732წ.) მე-4 იმამად, ხოლო პაპა ზაინ ალ-აბიდინი (გარდ. ქ. მედინაში 712წ.) – მე-4 იმამად იტელებოდა. მისი საგვარეულოს წარმომადგენლები და ახლო ნათესაეებიც როგორც შიიტები (ალიდები) სულ პოლიტიკურ ბრძოლებში იყვნენ ჩართულნი სახელმწიფო ხელისუფლების მუჰამადის ოჯახის „წარმომადგენლებისათვის დაბრუნებისათვის“. მიუხედავად ამისა, ჯაფარ ას-სადიკი პოლიტიკურ საქმიანობას არ ეწეოდა და არც იმამობაზე ჰქონდა პრეტენზია. უფრო მეტიც, ომეიდების დინასტიის დამხობის შემდეგაც უარი

განაცხადა მისთვის შეთავაზებული ხალიფას ტახტზე. ის ყოველთვის ხელისუფლებისათვის შეიარაღებული ბრძოლის წინააღმდეგი იყო.

რელიგიურ მეცნიერებათა (ხადისების, თაფსირების, ფიკების) შესწავლაში გააგრძელა თავისი ოჯახის (პაპის, მამის) ტრადიციები და „ზომიერი შიიტების“ სულიერი მეთაური გახდა, რამაც მას, მის ცოდნასა და რელიგიურ ავტორიტეტს არაჩვეულებრივი პოპულარობა შეუქმნა. მას მიაწერენ მრავალრიცხოვან შრომებს ცოდნის სხვადასხვა სფეროში – როგორც ტრადიციულ ისლამურში (ხადისების და ფიკა), ასევე ოკულტიზმში (მაგია, ასტროლოგია, ალქიმია). „გამოცხადების“ ფარული აზრის მომხრეები მას თელიდნენ ყურანის ალეგორიული განმარტების შესახებ მოძღვრების შემქმნელად. მას მიაკუთვნებენ შრომებს კადრიტებისა და ხარიჯიტების კრიტიკაზე, „ყურანის კომენტარებს“.

სუნიტი ღვთისმეტყველები მას თელიან „მუჰამადის სუნას“(ხადისების) მცოდნე ავტორიტეტად. სხვადასხვა სულიერი საძმოები მას მიიჩნევდნენ თავიანთ სულიერ დამრიგებლად. შიიტი – იმამიტები განსაკუთრებულ როლს მიაწერენ მას შიიტური ისლამის ისტორიაში, იმამიტების დოქტრინის შემუშავებაში, მარადიული ღვთაებრივი სინათლის შესახებ თვალსაზრისის განვითარებაში. მის ღვთისმეტყველებაში ჩანს მუტაზილიტების გავლენა, პირველ რიგში, მის მიერ ანტროპომორფიზმის უარყოფაში. იმამიტები მას მიიჩნევენ განსაკუთრებული სამართლებრივი სისტემის შემქმნელად, რომელიც აღიარებულია როგორც მეხუთე „მაჰაბი“.

შიიზმი კიდევ ერთი ისლამური სამართლის მიმართულების „მაჰაბის“ შემმუშავებლად ზაიდ ბ. ალი (გარდ. 732) ითვლება, შიიტური ისლამის ერთ-ერთი განშტოების მეთაური, იმამობის (სახელმწიფო მეთაურის, იმამიტის) პრეტენდენტი. 739წ. ხელმძღვანელობდა ანტიომეიდურ აჯანყებას ქ. კუფაში (ერაყი), სადაც ის დაიღუპა. ზაიდიტები მას თელიან სამართლის ნორმათა კრებულის შემქმნელად, რომელმაც საფუძველი დაუდო ზაიდიტურ სამართალს.

ცნობიერების ფორმები (პოლიტიკა, სამართალი, ზნეობა, რელიგია, ფილოსოფია, ხელოვნება, მეცნიერება) სოციალური სინამდვილის ასახეანია. სოციალური სინამდვილე, საზოგადოებრივი ცხოვრება ისეთივე განვითარებადია და ცვალებადი, როგორც ბუნება, რომელიც თავის ასახვას ნახულობს ცნობიერების ფორმებში, იდეოლოგიაში, მათ შორის პოლიტიკაში, სამართალსა და რელიგიაში. პეგელმა გაიზიარა მონტესკეს თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ კანონმდებლობა საერთოდ და მისი განსაკუთრებული გარკვეულობები საჭიროა განხილული იქნას არა იზოლირებულად და აბსტრაქტულად, არამედ როგორც

ყველა სხვა გაერკეულობებზე დამოკიდებული ელემენტი (66. 62). კაცობრიობის ისტორიას, ისტორიულ პროცესს თავისი ობიექტური კანონზომიერება გააჩნია. იცვლებიან ეპოქები და მასში მიმდინარე პროცესების შესაბამისად იცვლებიან ადამიანებიც, მათი ინტერესები და მოთხოვნილებები, მთლიანად სოციალური ურთიერთობები. შესაბამისად იცვლებიან ადამიანთა ურთიერთობების მარგეულირებელი სოციალური და იურიდიული კანონებიც. ეს ზოგადი კანონზომიერება ერცვლდება ისლამის სამართალზე და მის კანონებზეც. ისლამური სამართლის წყაროებია ყურანი და სუნა (ხადისები), რომლებიც უცვლელია. მაგრამ ხადისების რაციონალური გააზრება ფაიხების (ისლამური სამართალმცოდნეების) მიერ გარკვეული, უკვე დადგენილი მეთოდებით, კონკრეტული სოციალური სიტუაციების შესაბამისად ხდებოდა. ეს ცვლილებები იმაში გამოიხატებოდა, რომ ახალ საუკუნეებში, განსაკუთრებით უკვე XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან ბევრ სახელმწიფოში ფიქხა სამართლის მოქმედების სფერო სულ უფრო იზღუდებოდა. მეკლევარები აღნიშნავენ, რომ XIX-ის მეორე ნახევარში ოსმალეთის იმპერიის შემადგენლობაში მყოფ ქვეყნებში ალ-ფიქხა სამართლის მოქმედება შემოიფარგლებოდა მხოლოდ საქორწინო და საოჯახო ურთიერთობების რეგულირებით, სხვა დანარჩენი სფეროები როგორცაა სახელმწიფო, ადმინისტრაციული, სისხლის სამართლის, საეკონომიკური და ა.შ. ევროპული ნიშნების სამართლებრივი ნორმებით რეგულირდებოდა.

თანამედროვე ისლამურ ქვეყნებში შარიათისა და ალ-ფიქხა სამართლის გამოყენება არაერთგვაროვანია. ისინი სოციალური ცხოვრების უფრო მეტ სფეროს მოიცავენ ისეთ ქვეყნებში, სადაც ისლამი სახელმწიფო რელიგიას წარმოადგენს.

ისლამის როგორც რელიგიის წარმოშობა და არაბთა პოლიტიკური გაერთიანების პროცესი ერთდროულად და ურთიერთმიმართებაში მიმდინარეობდა. მართალია მუჰამადის გამოცხადებაში და ქადაგებებში თითქოს არ ჩანს მისი პოლიტიკური გეგმები და მიზნები, აქ საუბარია მხოლოდ ერთი ღმერთის (ალ-ლის) რწმენის მიღებაზე. მედინაში მორწმუნეთა თემი („უმმა“) თანდათანობით იქცევა რელიგიურ-პოლიტიკურ ორგანიზაციად. ჩნდება „ჯიჰადის“ („წმინდა ომის“) ცნება, რომლის ქვეშაც გაგებული იყო ბრძოლა წარმართობის წინააღმდეგ. ეს პროცესი იარაღის ძალით ხორციელდებოდა და მხოლოდ ისლამზე მოქცევას კი არ მოიცავდა, არამედ ამ ტომების პოლიტიკურად დამორჩილებასაც. მაშასადამე, ისლამზე მოქცევას თან ახლდა არაბი ტომების პოლიტიკურად გაერთიანების პროცესი. ცალკეულ ტომებზე გალაშქრებას ხშირ შემთხვევაში თან ახლდა ხოლმე მათი ძარცვა. სწორედ ეს იყო ერთ-ერთი ის ფაქტორთაგანი, რომელიც ზრდიდა

ისლამის სამხედროთა რაოდენობას. ახალგაზრდობა მომთაბარე ტომებიდან ხალისით უერთდებოდა მუჰამადის ლაშქარს, რადგან გამოცხადების თანახმად, სამხედრო ნადავლის ოთხი მეხუთედი ეკუთვნოდა ლაშქრობაში მონაწილეებს, ერთი მეხუთედი კი – ალაჰსა და მუჰამადს (რასაც ომში დაღუპულთა ოჯახების, ობლებისა და ღარიბების დახმარებისათვის იყენებდნენ).

მკვლევარები აღნიშნავენ, რომ არაბები, რომელთაც არ გააჩნდათ ქვეყნის სახელმწიფოებრივი მართვის ტრადიციები და გამოცდილება, დასაწყისში დაპყრობილ ქვეყნებში პოლიტიკური და ადმინისტრაციული მართვის ადგილობრივი ფორმებს ტოვებდნენ. გარდა ამისა, პირველ ხანებში, დაპყრობილ ქვეყნებში არც თუ ისე რელიგიურ ძალადობას პქონია ადგილი. უფრო მეტი ინტერესი ხარკისადმი იყო მიმართული. ხაზი ესმის იმას, რომ რელიგიური ძალადობები ძირითადად აბასიდების დინასტიის დამყარებიდან ძლიერდება.

ისლამის სრული ფორმირება მუჰამადის სიკედილის შემდეგ ხდება და ეს პროცესი ასევე დაკავშირებული იყო ჯერ არაბეთის ხალიფათში (იმპერიის მასშტაბით), ხოლო შემდეგში იმპერიის დაშლის შემდეგ, დამოუკიდებელ საამიროებსა და სახალიფოებში მიმდინარე სოციალურ, ეკონომიკურ და პოლიტიკურ პროცესებთან. მხედველობაშია ისლამში მიმართულებებისა და განშტოებების წარმოქმნა, სამართლებრივი და პოლიტიკური თეორიების შემუშავება, ისლამური ლეთისმეტყველებისა და ფილოსოფიური სკოლების წარმოშობა.

თავი II. ძირითადი მიმართულებები ისლამში

§1. სუნიზმი და შიიზმი

ისლამის ძირითადი მიმართულებებია სუნიზმი და შიიზმი. თუმცა ეს ტერმინები (სუნა, შია) თავდაპირველად სხვა შინაარსობრივი მნიშვნელობით იხმარებოდა.

როგორც რელიგიური მიმართულების სახელწოდება სუნიზმი წარმოსდგება ტერმინი სუნასგან (არაბ „ჩვეულება“, „მაგალითი“). მუჰამადის ცხოვრების მაგალითი, ნიშნები ნებისმიერი მუსულმანის რელიგიური თუ ცხოვრებისეული საქმიანობისათვის. სუნა შესდგება მუჰამადის ქცევებისაგან, გამონათქვამებისა და გამოუთქმელად მოწონებულისაგან. სუნა ზეპირად გადაიცემოდა მუჰამადის თანამოღვაწეების მიერ, მხოლოდ შემდეგში ხდება მისი ჩაწერა ხადისების სახით. სუნას აღიარებს ყველა ისლამური მიმართულება, ყურანის შემდეგ ის ითვლება ძირითად წყაროდ შარიათისა და ისლამური სამართლებრივი სკოლებისათვის. მუჰამადის გამონათქვამების, მისი ქცევების შესახებ გადმოცემების აღმნიშვნელი ტერმინის (სუნას) მიხედვით, პირვანდელი მუსულმანთა თემიდან მომდინარე, ტრადიციული ისლამი სუნიზმად იწოდა, სხვა მიმართულების, შიიზმის წარმოქმნის შემდეგ. თანამედროვე მუსულმანთა უმრავლესობას სუნიტები შეადგენენ. სუნიტები უმცირესობას წარმოადგენენ ირანში, იემენში, ერაყში, სადაც რაოდენობრივად შიიტებია მეტნი. ყოფილ საბჭოთა რესპუბლიკებში მუსულმანთა უმეტესობა აგრეთვე სუნიტია. სუნიზმის ქვეშ ჩვეულებრივ ტრადიციული, მუჰამადის მიერ დაფუძნებული მუსულმანთა თემიდან მომდინარე ისლამი იგულისხმება. მაშასადაე, ტრადიციულმა ისლამმა შიიზმის წარმოშობის შემდეგ, მისგან გამოჯენის მიზნით მიიღო სახელწოდება სუნიზმი. სუნიზმი ემყარება ყურანს და ხადისებს, მის საფუძველზე წარმოქმნილ შარიათსა და იურიდიულ სკოლებს. სუნიზმის ისე შიიზმის ფარგლებში წარმოიშვა რელიგიურ-ფილოსოფიური განშტოებები, მრავალრიცხოვანი სუფიური საძმოები (ორგანიზაციები), სუნიტური ისლამის ფარგლებში მოქმედებენ ისლამური უნივერსიტეტები, ისლამური საინფორმაციო საშუალებები, ისლამური საერთაშორისო ფონდი, მისიონერული ორგანიზაციები და ა.შ.

სუნიტურ ისლამში XVIII ს. მეორე ნახევრიდან წარმოიშვა ე.წ. ეჰაბიზმი (აღ-ეჰაბიზი). ესაა რელიგიურ-პოლიტიკური მოძრაობა, რომელიც სათავეს იღებს საუდის არაბეთში მუჰამად აბდ ალ-ეჰაბის მოძღვრებიდან. მისი მოძღვრების ამოსავალია მკაცრი მონოთეიზმი. ალჰი (ღმერთი) ერთადერთია და მხოლოდ ისაა

თაყვანისცემის საგანი. თუმცა, ადამიანებმა გადაუხეიეს ამ ძირითადი პრინციპებიდან – სხვადასხვა სიახლეების შემოღებით, წმინდანების თაყვანისცემით და ა.შ. ეპაბის თანახმად აუცილებელია ისლამის გაწმენდა, უარის თქმა ყოველგვარ სიახლეებზე და წმინდანთა კულტზე, ისლამის თავდაპირველი მდგომარეობისადმი დაბრუნება. ფიქრობენ, რომ ეპაბის მოძღვრება წარმოადგენდა ხანბალიზმის განვითარებას. ხანბალიზმი არის (როგორც ვნახეთ) სუნიზმში ოთხი იურიდიული (სამართლებრივი) სკოლიდან ერთ-ერთი. ხანბალიზმის მოძღვრებაში უმთავრესს წარმოადგენს ისლამის რელიგიაში, მის მოძღვრებაში ყოველგვარი სიახლეების უარყოფა და მისი დამყარება მხოლოდ ყურაზე და ხადისებზე. გარდა ამისა, X ს. დასაწყისში ხანბალიტები იცავდნენ მთელი მუსულმანური თემის გაერთიანების იდეას. შემდგომ, ხანბალისტური იდეები ისლამის განმტკიცების შესახებ (წინასწარმეტყველის სუნას საფუძველზე) აღორძინებული იქნა ეპაბიტების მიერ. ეპაბი ქადაგებდა ისლამის მორალურ-ეთიკური პრინციპების მკაცრად დაცვის აუცილებლობას. გმობდა სიმდიდრეს, გამოძალვას და ა.შ. მოითხოვდა ბრძოლას („ჯიჰადი“) მრავალმერტიანობისა და იმ მუსულმანების წინააღმდეგ, რომლებმაც გადაუხეიეს თავდაპირველი ისლამის პრინციპებიდან. ეპაბის თანახმად, ასეთი მუსულმანები უფრო მეტად არიან მრავალმერტიანები, ვიდრე წარმართები. ადრინდელი ეპაბიზმისათვის დამახასიათებელი იყო უკიდურესი ფანატიზმი რწმენის საკითხებში. ეპაბის მოძღვრებამ მხარდაჭერა პოუვა მთელი რიგი არაბი ტომების შეიხებთან, მათ შორის საუდის გვარის წარმომადგენლებთან. XVIII ს. 40-იან წლებში იბნ აბდ ალ-ეპაბი ჩაერთო არაბეთის გაერთიანებისათვის პოლიტიკურ ბრძოლაში. ეპაბიზმი გაერთიანებულია არაბეთის ნახევარკუნძულზე, ინდოეთში, ინდონეზიაში, არმოსაველეთ და ჩრდილოეთ აფრიკაში.

როგორც ითქვა, მეორე მიმართულებას ისლამში (სუნიზმის შემდეგ) თავისი სოციალურ-პოლიტიკური როლითა და მიმდევართა რაოდენობის მიხედვით წარმოადგენს შიიზმი (არაბ. შია – დაჯგუფება, მომხრეები). წარმოიშვა მუჰამადის სიკვდილის შემდეგ მუსულმანთა თემისა და სახელმწიფოს პოლიტიკურ მიმართულებაში შინაგანი დაპირისპირებებისა და წინააღმდეგობათა წარმოქმნის საფუძველზე. თავდაპირველად შიიტები წარმოადგენდნენ პოლიტიკურ მოძრაობას, თანდათანობით პოლიტიკურთან ერთად იქნეს რელიგიურ შინაარსაც. დასაწყისში შიიტების პოლიტიკურ ჯგუფში გაერთიანებული იყვნენ მუჰამადის გვარის წარმომადგენლები, ალის მომხრეები და მხარდამჭერები, რომლებიც ალისა და მის შთამომავლებს თელიდნენ წინასწარმეტყველ მუჰამადის კანონიერ მემკვიდრედ

როგორც სახელმწიფოს მეთაურის, ისე მუსულმანური თემის სულიერი ხელმძღვანელის მხრივ. შიიტების დაჯგუფება იქმნება მუჰამედის სიკედილიდან, როდესაც ხალიფად (წინასწარმეტყველის მოადგილე) აბუ-ბექრი იქნა გამოცხადებული (632-634), მაგრამ მათი მოძრაობა უფრო აქტიური ხდება 644 წლიდან, როდესაც მეორე ხალიფას ომარის (634-644) სიკედილის შემდეგ, ხალიფას ადგილი დაიკავა ოსმანმა (644-656). მართალია ოსმანი იყო მუჰამადის თანამებრძოლთა შორის, მაგრამ ის არ იყო მუჰამადის საგვარეულოდან, არამედ მუჰამადის გეარისადმი დაპირისპირებული ომეიდების გეარიდან. 656 წ. ალი გახდა ხალიფა, მაგრამ 661 წელს ის მოკლეს, ამიერიდან სახელმწიფო ძალაუფლება კვლავ ომეიდების ხელშია.

ალის სიკედილის შემდეგ სულ მალე ალის შვილი ჰუსეინიც იღუპება ომეიდებთან სამხედრო-პოლიტიკურ დაპირისპირებაში (680). ამის შემდეგაც შიიტებს ბრძოლა უმაღლესი ხელისუფლების „მუჰამადის ოჯახისათვის“ დაბრუნების ღოზუნგით არ შეუწყვეტიათ. ოღონდ ამიერიდან, პოლიტიკური ბრძოლის პარალელურად მათი მოძრაობა სულ უფრო რელიგიურ შინაარსსა და მიმართულებას იძენს. სუნიტებისა და ხარიჯიტებისაგან განსხვავებით, რომლებიც თემის ხელმძღვანელის (ხალიფას) არჩევითობის თვალსაზრისის იცავდნენ, შიიტები ამოდიოდნენ უმაღლესი ხელისუფლების ღვთაებრიობიდან და მას განიხილავდნენ, როგორც ალის გეარში ღვთაებრივ ემანაციას. ცალკეულ ხადისებზე დაყრდნობით ცდილობდნენ ეჩვენებინათ, რომ მუჰამადმა თავის სულიერ და საერო მემკვიდრედ იმთავითვე დაასახელა ალი. შიიტების პოლიტიკურმა მოძრაობამ, მათმა ბრძოლამ უმაღლესი ხელისუფლების „წინასწარმეტყველის ოჯახისათვის“ დაბრუნებისათვის გარკვეული გავლენა და მხარდაჭერა ნახა ხალიფა ოსმანის და საერთოდ ომეიდების დინასტიით უკმაყოფილო სოციალურ ჯგუფებსა და ფენებში. ხანგრძლივი ბრძოლების შედეგად ომეიდების დინასტია დამხობილი იქნა. თუმცა, ამჟერადაც უმაღლესი ხელისუფლება აღიდებს არ შეხედათ. ის დაიკავეს მუჰამადის გეარის სხვა შტომ (ნათესაებმა) – აბასიდებმა. თვით შიიტების მოძრაობაშიც ადგილი აქვს გათიშვას; ძირითადი საკითხი, რომლის გარშემოც უთანხმოება წარმოიქმნებოდა, იყო საკითხი იმამობაზე უფლების გადაცემა ალის ამა თუ იმ მემკვიდრისათვის. ამ საკითხის გარშემო დიადლოგში და კამათში შიიტები „ზომიერ“ და „უკიდურეს“ განშტოებებად გაითიშნენ.

შემდეგში კი თითოეული მათგანი თავის მხრივ იყოფა სხვადასხვა ქვეგანშტოებებად. „ზომიერ“ მიმართულებას მიეკუთვნებოდნენ ზაიდიტები და იმამიტები. მეორე განშტოებას კი – „უკიდურესი“ შიიტები (რომლებიც აღმერთებენ

ალიდურ იმამებს) და ისმაილიტები. შიიზმს მიმდევრები ჰყავს ირანში, ერაყში, ლიბანში, იემენში და ბახრეინში, თუმცა სხვადასხვა შიიტური თემები ფუნქციონირებენ თითქმის ყველა ისლამურ ქვეყანაში.

§2. ისმაილიზმი და მისი ძირითადი პრინციპები

ისმაილიზმი შიიტური ისლამის (შიიზმის) ერთ-ერთ ძირითად განშტოებას წარმოადგენს, რომელმაც მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა არმოსაგლეთის ქვეყნების ისტორიაში. ისმაილიზმის, ისე როგორც შიიზმის სხვა განშტოებების (ზაიდიტების, იმამიტების) წარმოშობა დაკავშირებული იყო შიიზმში განხეთქილებასთან იმამზე უფლების გადაცემის საკითხებთან დაკავშირებით. უფრო კონკრეტულად, VIII საუკუნეში შიიტების უმეტესობამ მემკვიდრე იმამად აღიარა ჯაფარ ას-სადიკის შვილი – მუსა აღ-ქაზიმი (გარდ. 799წ.); შემდეგში მათ უწოდეს იმამიტები. მაგრამ შიიტების ნაწილმა იმამიტის მემკვიდრედ აღიარა ჯაფარ ას-სადიკის უფროსი შვილი ისმაილი და რამდენადაც ის მოკვდა თავისი მამის სიცოცხლეშივე, ამიტომ მეშვიდე იმამად მათ აღიარეს მისი შვილი მუჰამმადი.

სხვა შიიტი იმამიტებისაგან განსხვავებით, ისმაილის გეარში იმამიტის შენარჩუნების მომხრეებმა თავის თავს ისმაილიელები უწოდეს. მუჰამმად ისმაილის (ანუ ისმაილის შვილის მუჰამმადის) სიკვდილის შემდეგ მათ შორისაც კელავ ხდება გათიშვა ნაზარიტებად და მუსტალიტებად. ერთნი მას აღიარებდნენ საბოლოო (უკანასკნელ) იმამად და მოელოდნენ მის დაბრუნებას მხსნელის სახით, სხვები კი განაგრძობენ ფარულ იმამად ისმაილის ძის მუჰამადის შთამომავლობის ფარულ იმამად აღიარებას.

ისმაილიტებს IX ს. დასასრულისათვის მომხრეები (მიმდევრები) გაუჩნდნენ სამხრეთ ერაყში, ხორასანში, ბახრეინში, იემენში, სირიაში, ეგვიპტეში და ა.შ. X სს. დასასრულს ისმაილიტების განშტოების წარმომადგენლებმა (ნაზარიტებმა) შექმნეს დამოუკიდებელი სახელმწიფო ცენტრით ციხესიმაგრე ალამუტში (ირანი), რომელიც არსებობდა XIII ს. შუახანამდე. ნაზარიტები თავისი სახესხვაობებით დღესაც განაგრძობენ ფუნქციონირებას ინდოეთში. მათი სულიერი ხელმძღვანელი 1917წ. იყო ალა-ხანი (ე.ი. 1917წ. მიიღო მან იმამატი).

როდესაც საუბარია ისლამის პოლიტიკასთან კავშირზე ეს ეხება როგორც სუნიზმს, ისე შიიზმს, ისლამური თემის გათიშვაც ამ ორ მიმართულებად ხომ ძირითადად მუსულმანურ თემში პოლიტიკურმა ურთიერთდაპირისპირებებმა,

შემდეგში კი მთლიანად ხალიფათში მიმდინარე პოლიტიკურმა პროცესებმა განაპირობეს. სუნიზმი ეითარდება რელიგიურ-დოგმატური, რელიგიურ-მისტიკურ-თეოსოფიური, რელიგიურ-ფილოსოფიური და რელიგიურ-პოლიტიკური (ეპაბიზმი) მიმართულებით, რაც დღესაც გრძელდება რელიგიურ-მისიონერული საქმიანობის სახით.

რაც შეეხება შიიზმს, აქ პოლიტიკური მხარე უფრო მეტია. შიიზმი თავის ისტორიას იწყებს როგორც წმინდა პოლიტიკური მოძრაობა, ბრძოლა პოლიტიკური ხელისუფლების მუჰამადის ოჯახის წარმომადგენლებისათვის დაბრუნებისათვის. შემდეგში უკვე რელიგიურ-პოლიტიკურ ხასიათს იძენს. ხალიფათში, აქ მიმდინარე მეტად რთული პოლიტიკური დაშლისა და ინტეგრაციის პროცესები მოითხოვენ იმამატზე უფლებებისათვის ბრძოლის რელიგიურ და თეორიულ-ფილოსოფიურ დასაბუთებებს. ეს ტენდენცია ძირითადია და არსებითი შიიზმის ყველა განშტოებისათვის, განსაკუთრებით კი ისმაილიზმისათვის, რომელიც რელიგიურ-პოლიტიკური (შიიტური) მიმართულებიდან ევებერთელა რელიგიურ-ფილოსოფიური მიმართულებით ეითარდება. ამას იმანაც შეუწყო ხელი, რომ მან გავრცელება ნახა მთელ არაბულ ინპერიაში დაწყებული სპარსეთიდან მაღრიბამდე. ამიტომაც იყო, რომ მან თავის მოძღვრებაში გააერთიანა და მოიცვა ტრადიციული ინდური სულის გადასახლებისა და წრებრუნვის, ზოროასტრიზმის, ნეოპითაგორეიზმის, ელინურ-ელინისტური ფილოსოფიის, მათ შორის ნეოპლატონიზმის ძირითადი იდეები და თეორიები. საბოლოო ჯამში, ის ჩამოყალიბდა როგორც მეტად მნიშვნელოვანი რელიგიურ-ფილოსოფიური მიმდინარეობა ისლამში.

ისმაილელებისათვის ფილოსოფია არ იყო თვითმიზანი. მათთვის მას ჰქონდა როგორც პრაქტიკული ისე თეორიული დანიშნულება. კერძოდ, პრაქტიკული მიმართულებით – თავისი მოძღვრების პროპაგანდის, სხვა კონფესიის მიმდევრებთან კამათის, დიალოგის და მათი ისლამისადმი მოქცევისათვის. რაც შეეხება თეორიულ მიმართულებას, მის მიზანს შეადგენდა ისლამის ძირითადი დოგმებისა და პრინციპების ჭეშმარიტების ფილოსოფიური დასაბუთება. თუმცა ხშირ შემთხვევაში, ასეთ სპეკულატურ აზროვნებას ისინი ამ რელიგიის საწინააღმდეგო დასკვნებამდეც მიჰყავდა.

ისმაილელებმა პითაგორელთა მსგავსი, თუმცა უფრო რთული ორგანიზაცია შექმნეს (იმამატის კონცეფციით, პითაგორელთა რიცხვთა თეორიისა და ორგანიზაციის საიდუმლოებით, ნეოპლატონიკოსთა იერარქიის პრინციპით და სოკრატეს საჯარო პაექრობისა და დიალოგის, კამათის მეთოდებით). ამ ორგანიზაციის ძირითად მიზანს შეადგენდა ისმაილელთა მოძღვრების პროპაგანდა.

პროპაგანდის საერთო ხელმძღვანელად ითვლებოდა იმამი (ორგანიზაციული და სულიერი მეთაური. პირენადელი მუსულმანური თემის ანალოგიურად). ისლამის მცოდნე ხ. პროზოროვის თანახმად პროპაგანდის ორგანიზაცია აგებული იყო მისი რგოლების (რიცხვთა სისტემისადმი) შესაბამისობის მიხედვით. 12 თანაგარსკელაედისა და წელიწადის 12 თვის მიხედვით მსოფლიო დაყოფილი იყო 12 „კუნძულად“, რომლის სათავეშიც იდგა იმამის მიერ დანიშნული უმაღლესი მქადაგებელი, რომელსაც თითოეულ კუნძულზე ჰყავდა (თეის დღეთა რაოდენობის მიხედვით) 30 მრჩეველი და თანაშემწე. თავის მხრივ, თითოეულ მათგანს ჰყავდა 12 დაუფარავი (ანუ დღის) და 12 ფარული მქადაგებელი და ა.შ. ეს უკანასკნელნი წარმოადგენდნენ დაბალ საფეხურს ისმაილელთა პროპაგანდის იერარქიაში. მათ ფუნქციას შეადგენდა კამათის პროოცირება და დიალოგის (კამათის) წარმოება უღმერთან (ისლამურ სწავლულებთან) და ფაქიხებთან (იურისტებთან) უშუალოდ ხალხში, საჯაროდ. საამისოდ კი მათ დიდი ცოდნა და კამათში განსწავლულობა (კამათის ხელოვნება) მოეთხოვებოდათ. ამიტომ დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა მათ შერჩევასა და მომზადებას, მათთვის თეორიული ცოდნის მიცემასა და კამათის ჩვევების შემუშავებას, ლოგიკისა და რიტორიკის დაუფლებას. მათ მომზადებაში მნიშვნელოვანი ყურადღება ეთმობოდა აგრეთვე მოწინააღმდეგეთა მოძღვრების, მათი სუსტი და ძლიერი მხარეების ცოდნას, კამათში მოწინააღმდეგეთა დამარცხებას და ამით საკუთარი კონფესიის უკეთესობის დამტკიცებას. ამის საფუძველზე კი სხვა კონფესიათა მიმდევრების ისლამში მოქცევას. ამასთან მქადაგებლებს მკაცრად უნდა დაეცვათ ისმაილელების წევრობის საიდუმლოება. მომზადებულობის შესაბამისად ხდებოდა თითოეული მქადაგებლის უფრო მაღალი რანგის მქადაგებლად დანიშვნა.

იმამთან ყველაზე ახლო მდგომარეობა ეკავა ალ-ბაბს („კარები“). ამ პრინციპის საფუძველზე XIX საუკუნეში წარმოიქმნება რელიგიურ-პოლიტიკური მოძრაობა „ბაბიზმის“ სახელწოდებით. ისმაილელების აღნიშნული ორგანიზაცია არსებობდა ეგვიპტეში ფატიმიდების მმართველობის ბოლომდე (1171წ.).

ისმაილელთა კოსმოგონიის ერთ-ერთ პირველ ავტორად იტვლება ან-ნასაფი (ჩამოახრჩეეს 942წ.). მის მოძღვრებაში აშკარად იგრძნობა ნეოპლატონიზმის გავლენა. მისი თეორიის თანახმად, ყოველგვარ ატრიბუტებს მოკლებული ღმერთი – აბსოლუტი, თავისი ნებით ქმნის შემოქმედებით სუბსტანციას – მსოფლიო გონებას, რომელსაც ღმერთის ყველა ატრიბუტი გააჩნია. მსოფლიო გონება ემანაციის გზით წარმოშობს მსოფლიო სულს, რომელიც თავის მხრივ, ქმნის შვიდ მოძრავ „სფეროს“, რომელთა გარდაქმნის გზით მარტივი ელემენტებისაგან, ანუ

„ნატურებისაგან“ (სინოტივე, სიმშრალე, სითბო, სიცივე) შეიქმნა რთული ელემენტები – მიწა, წყალი, ჰაერი და ეთერი. შედგომი გარდაქმნების შედეგად წარმოიშვნენ მცენარეები, მათგან ცხოველები, მათგან კი – ადამიანები. ან ნასაფის კოსმოგონიური თეორია შემდგომ განვითარებას ნახულობს სხვადასხვა მიმართულებით, თუმცა თვით პრინციპი ქმნადობისა უცვლელი რჩება.

სხვა კონცეფციების თანახმად, მსოფლიო სული (თავისი ბუნებით სრულყოფას მოკლებული) სრულყოფისაკენ სწრაფვაში ქმნის პირველად მატერიას – პასიურს, შემოქმედებითი საწყისს მოკლებულს, რომლისაგანაც წარმოიქმნება სამყარო – პლანეტები, დედამიწა, ცოცხალი არსებები, ადამიანი.

ღმერთი-აბსოლუტი, მსოფლიო გონება, მსოფლიო სული, პირველადი მატერი, სივრცე, დრო და სრულყოფილი ადამიანი წარმოადგენენ სამყაროში ემანაციის შეიდ სტადიას, რომელსაც შეესაბამება შეიდი წინასწარმეტყველური ციკლი. გრძნობად სამყაროში მსოფლიო გონების ასახვა წინასწარმეტყველი, მსოფლიო სულისა – სრულყოფილი ადამიანი, გამოცხადების აზრის განმმარტებელი.

ისლამის ძირითად დოგმებთან მიმართებაში ეს თეორია შემდეგნაირადაა ჩამოყალიბებული. ალაჰმა უმაღლესი ზეციური სამყარო მოაწყო ხუთი სულიერი ძალის მეშეობით. თავისი სინათლით შექმნა „მარადიული სრულყოფილი პირველსახე“, რასაც მსოფლიო გონება უწოდა, რომელიც წინ უსწრებს ხუთი სულიერი ძალიდან პირველს. თავისი სინათლიდან და გონებიდან მან შექმნა მეორე სულიერი ძალა და ა.შ. ანგელოზთა სფეროში ამ ხუთ სულიერ ძალას შეესატყვისებიან ალ-ქალამი (ღერწამის კალამი), ალ-ლაუხ (ზეციური ფიცარი), ანგელოზები: ისრაფილი, მიქაილი და ჯაბრაილი. ხუთ სულიერ ძალას ღეთაებრივი სამყაროსი, შეესაბამებიან ხუთი სხეულებრივი ძალები.

ისმაილელთა დოგმატიკა მოიცავს პრაქტიკულ ღეთისმეტყველებას, რომელიც ეხება რელიგიურ ელდებულებებს და საყრდენს (დოგმატებს), ხოლო თეორიული რეთისმეტყველება „მეცნიერებას იდუმალის“ შესახებ, გამოცხადების ალეგორიულ განმარტებას.

ა) „უმმა“ და „იმამატი“

ნათქვამი იყო, რომ ისლამის ისტორია (მისი წარმოშობა) თავდაპირველი თემიდან (უმმადან) იწყება. ეს იყო იმ ადამიანთა გაერთიანება (ერთბლიობა), რომლებმაც იწამეს მუჰამადის ქადაგებათა ალაჰიდან მომდინარეობა, როგორც ალაჰის გამოცხადება. მაგრამ შემდეგშიაც, ერთიანი არაბული სახელმწიფოს წარმოშობის შემდეგ, მაინც იხმარებოდა ისლამური თემის ცნება, განსაკუთრებით კი შიიტურ ისლამში. ამიტომ მოკლედ შევეხებით ამ ცნებას და მის ძირითად

შინაარსს. მიღებულია, რომ თავდაპირველად უმმას ქვეშ ყურანში გაგებული იყო ადამიანთა გაერთიანება, ადამიანთა სამყარო, სოციოლოგიაში სოციალური ჯგუფი გაგებულია როგორც ადამიანთა გარკვეული რაოდენობა, რომლებიც გაერთიანებულნი საერთო მიზნის რეალიზაციისათვის. მაგრამ როდესაც ერთიმეორისაგან ანსხეუებენ მიკრო და მაკრო ჯგუფებს, ამ უკანასკნელის ქვეშ ესმით ხოლმე მთელი კაცობრიობაც. ასეთი გაგება შეიძლება არ იყოს გამართლებული, მაგრამ ასეთი გაგება მაინც ფიგურირებს. მაშასადამე, ყურანისეული ცნება უმმას-ს ქვეშ შეიძლება მოაზრებული იქნას როგორც ადამიანთა გარკვეული რაოდენობის გაერთიანება, ანდა მთლიანად ადამიანთა სამყარო. მაგრამ ყურანში უმმა ნახმარია როგორც საერთო რელიგიით (ამ შემთხვევაში ისლამის რელიგიით) გაერთიანებულ ადამიანთა ერთობლიობა. მაგრამ უმმას ცნებაში მოიაზრებოდა აგრეთვე სულიერი (რელიგიური) მემკვიდრეობითობაც. ამ შემთხვევაში ყურანში კაცობრიობის ისტორია გაგებულია როგორც ერთი რელიგიური თემის (უმმას) მეორეთი თანამიმდევრობითი შეცვლა. უმმას ქვეშ მედინის დროინდელ გამოცხადებებში გაგებულია აღაჰის მფარველობაში გაერთიანებულ ადამიანთა ერთობა. მაგრამ ამ ერთობის ხელმძღვანელს, მფარველს, მეთაურს წარმოადგენდა თვითონ მუჰამადიც. მაშასადამე, უმმას ქვეშ, მის შინაარსში ტანდათანობით მოიაზრება ახალი (ისლამის) რელიგიის მიმდევართა ერთობლიობა. ამ რელიგიით არაბთა გაერთიანების შემდეგ უკვე მთელი არაბეთი ითვლებოდა ერთ გაერთიანებად, ერთ უმმად, ერთ თემად. სხვა ხალხებში და ქვეყნებში ისლამის გაერთიანების შემდეგ კი ყველა მუსულმანი, სადაც არ უნდა ცხოვრობდეს ითვლებოდა ერთი უმმას წევრად. უფრო მეტიც, უმმა ხშირ შემთხვევაში ერის ცნებასაც კი უტოლდება. ჩვენს დროშიც, ისლამური ქვეყნების გამოცემებში იხმარება ცნება „ისლამური ნაცია“. მუსულმანურ ქვეყნებში ცალკე ერისადმი კუთვნილების ცნება ჩნდება XIX ს. დასასრულისათვის. უკვე იხმარება ეგვიპტელი ერი, ალჟირელი ერი, არაბი ერი და ა.შ. (ეს სხვა თემაა). ჩვენი პრობლემისათვის მნიშვნელოვანია ის, რომ ისლამის წარმოშობიდან საუკუნეების განმავლობაში უმმას ქვეშ მოიაზრებოდა ისლამის მიმდევართა ერთობლიობა. რაც შეეხება ცნება იმამს (რაიმესადმი ხელმძღვანელობა, გაძღოლა), თანამედროვე გაგებით, გამოხატავს მუსულმანური თემის სულიერ ხელმძღვანელს. იმამს უწოდებენ მეჩეთებში ლოცვების ხელმძღვანელს. იმამის ფუნქცია შეუძლია შეასრულოს ერთსა და იმავე ადამიანს. თუმცა იმამი ამ მნიშვნელობით არ წარმოადგენს რაიმე წოდებას, ანდა პროფესიას. იმამად აღიარებულია ის იმდენად, რამდენადაც მოცემულ შემთხვევაში

ხელმძღვანელობს ლოცვებს. სოფლის მეურნეობაში იმაგებს მოუთხოვებათ ელემენტარული ცოდნა (გარკვევა) ისლამის რელიგიაში, ხოლო ცნობილ დიდ მესურებში გარკვეული ცოდნა ისლამის ღმრისმეტყველებასში.

დასაწისში ისლამის პირველ წლებში ლოცვებს ტყითონ მუჰამადი ხელმძღვანელობდა, მისი სიკედილის შემდეგ კი ხალიფები (ანუ წინასწარმეტყველის მოადგილეები). რამდენადაც მუჰამადი და პირველი ხალიფები იყვნენ არა მხოლოდ წინამძღოლები ლოცვაში, არამედ, იმავე დროს თემის მეთაურები, ამიტომ იმამი-ხალიფი პრაქტიკულად იყო უმაღლესი სულიერი (სასულიერო) და პოლიტიკური ავტორიტეტი. აქედან განვითარდა წარმოდგენა იმამზე როგორც უმაღლესი სულიერი და საერო ხელისუფლების მატარებელზე ერთიანი მუსულმანური თემისათვის.

კამათი იმის შესახებ, თუ ვინ უნდა ითვლებოდეს კანონიერ იმამად საფუძვლად დაედო მუსულმანთა გათიშვას სუნიტებად და შიიტებად. სუნიტების თანახმად, უმაღლეს ხელისუფლება და ყველა მუსულმანთა იმამი უნდა იყოს ხალიფა, რომლის ფუნქციასაც წამოადგენს რელიგიის დაცვა და საერო საქმეების მართვა, იმამის მოვალეობაა თვალყური ადევნოს (დაიცვას) რელიგიური კანონების განხორციელება თემის ცხოვრებაში.

სუნიტები და ხარიჯიტები იმამს თემის რწმუნებულად თვლიან, რომელსაც წესით თემი უნდა ირჩევდეს, პრაქტიკულად კი თემის წარმომადგენლები ანდა ინიშნება მანამდელი იმამის მიერ. ამ მხრივ, განსხვავებულია შიიტების თვალსაზრისი, რომელთა თანახმად, იმამის უმაღლესი ძალაუფლება წინასწარაა განსაზღვრული ღმერთისაგან, ამიტომ ის არ შეიძლება იყო არჩევითი. შიიტების თანახმად მუსულმანური თემისა და სახელმწიფოს უმაღლესი ხელისუფლება მემკვიდრეობითია ალის გეარში, რადგან ალიდების უფლებები წინასწარაა დაწესებული ღმერთის მიერ. თავისი ძალაუფლების ღმრთავებრიობის გამო შიიტებთან იმამს გააჩნია რელიგიის იდუმალი შინაარსის ცოდნა, რომელიც წინასწარმეტყველმა გაანდო ალის და რომელიც გადაეცემა მემკვიდრეობით მამიდან შვილს და ა.შ.

შიიტური მოძღვრების თანახმად, იმამი ასრულებს სამ ფუნქციას: 1) კანონიერი იმამი მუსულმანური თემის მმართველია, ის წინასწარმეტყველის (მუჰამადის) მოადგილეა ადამიანთა საქმეების განკარგვაში; 2) ის რელიგიური ცოდნისა და სამართლის განმმარტებელია, საბოლოო ავტორიტეტია ყურანისა და ხადისების შინაარსის ახსნაში; 3) იმამი უმაღლესი სულიერი ავტორიტეტი, რომელსაც შეუძლია ადამიანებს აუხსნას საგანთა ფარული საზრისი. მაშასადამე,

იმამის ძალაუფლება ერცვლდება როგორც სულიერ, ისე საერო ცხოვრებაზე. მისი ასეთი უფლებები თვით განგების მიერაა დაწესებული. ის უცოდველია და ადამიანებს მოეთხოვებათ მისდამი უსიტყვო მორჩილება. შიიტები იმამს განიხილავენ როგორც ალაჰის ერთადერთ კანონიერ და უფლებამოსილ წარმომადგენელს დედამიწაზე, ისაა ღმერთის მოადგილე, „კარი“, რის საშუალებითაც მათ შეუძლიათ მასთან დაახლოება.

იმამის ასეთი განსაკუთრებული მნიშვნელობის გამო შიიზმში ერთ-ერთი მანკანტობა იმამიტის სახელწოდება მიიღო. ფიქრობენ, რომ სახელწოდება „იმამიტი“ ჩნდება IX საუკუნეში. იმამიტებმა მე-11 იმამის ალ-ჰასანის სიკედილის (873-74 წ.) შემდეგ, მე-12 იმამად აღიარეს მისი მცირეწლოვანი შვილი მუჰამადი, რომელიც დაბადებიდან მალე „გაუჩინარდა“ და რომელიც „ფარულ“ იმამად იქნა მიღებული. იმამიტების თანახმად, ისაა მოსალოდნელი მამადი, რომელიც საეცის დროზე კელაჲ მოეცლინება კაცობრიობას და დაამყარებს სამართლიანობას დედამიწაზე.

„იმამიტების“ ფარგლებში შემუშავდა მათი დოგმატიკა, შედგენილი იქნა შიიტურ გადმოცემათა დიდი კრებულები, შეიქმნა ფუნდამენტური შრომები ღვთისმეტყველებაში, სამართალში, იმამატის თეორიაში. მათმა ღვთისმეტყველებმა შექმნეს რელიგიურ-ფილოსოფიური სისტემები.

იმამიტების რელიგიური მოძღვრების საფუძვლად აღიარებულია ხუთი ძირითადი დოგმატი: 1) მოძღვრება ერთი ღმერთის შესახებ; 2) ღვთაებრივი წინასწარგანსაზღვრის რწმენა; 3) მუჰამადის წინასწარმეტყველური მისიისა და მანამდელი წინასწარმეტყველების აღიარება; 4) მკვდრეთით აღდგომისა და საიქიოში სამსჯავროს რწმენა და 5) მოძღვრება იმამატის შესახებ.

XIX საუკუნეში იმამატური ისლამის წიაღში ჩაისახა ბაბიდურ-ბექაიტური მძრაობა, რომლის დამაარსებლებიც მესიანური იდეის გამოყენებით ცდილობდნენ რეფორმის გზით გარდაექმნათ ისლამი.

§3. სუფიზმი (ათ-თასაუფ) და მისი ადგილი ისლამში

ისლამის ტრადიციული გაერცელების ქვეყნების რელიგიურ, კულტურულ და პოლიტიკურ ცხოვრებაში, სოციალურ ურთიერთობებში მორალური-ზნეობრივი კლიმატის შენარჩუნებაში, თაობათა განათლებაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებდნენ მისტიკური მოძრაობები, სკოლები და ორდენები, საძმოები და ორგანიზაციები. მასობრივმა სუფიურმა მოძრაობებმა (თაეისი სპეკულატიურ-

თეორიული და პრაქტიკულ-საპულტო მიმართულებით) ხელი შეუწევს ისლამური ღვთისმეტყველების, ლოგიკისა და ფილოსოფიური აზროვნების, რიტორიკის, პოეზიისა და ხელოვნების განვითარებას. სუფიურ ორგანიზაციებს (სკოლებს, ორდენებს, საძმოებს, მათ განშტოებებს) ხელმძღვანელობდნენ ღვთისმეტყველებასა და ფილოსოფიაში უაღრესად განსწავლული შეიხები, თავიანთი მრავალრიცხოვანი მოწაფეებით (მიურიდებით), რომელთაგან ბევრი შემდგომში ნაყოფიერ ლიტერატურულ და საზოგადოებრივ საქმიანობას ეწეოდა. სუფიური სკოლები იყო როგორც შიიტური, ისე სუნიტური მიმართულების, თუმცა ისინი ჩინური კედლით არ ყოფილან ერთიმეორისაგან გამიჯნულნი.

ოფიციალურ ლექსიკონებსა და ენციკლოპედიებში სუფიზში (ათ-თასაეუფ) განსაზღვრულია, როგორც მისტიკურ-ასკეტური მიმდინარეობა ისლამში. დასავლეთის მკვლევართა ნაწილი სიტყვა სუფიზმს (სუფი) უკავშირებდა ბერძნულ „სოფია“-ს (სიბრძნეს). ისლამური ავტორების თანახმად, კი ტერმინი „ათ-დავასუფ“ წარმოდგება სიტყვა „სუფ“ („შალი“)–საგან, რადგან უხეში შალის სამოსელი იმთავითვე ითვლებოდა ასკეტ-განდევილის ჩეულებრივ ატრიბუტად. ანდა გამოთქმა „ახლ ას-სუფუა“ ნიშნავდა „სკამის ანდა ფარდის ადამიანებს“. მხედველობაშია უკიდურესი ასკეტისათვის (ისლამში) განმარტოება, ოთახში ჩაკეტვა, ანდა ფარდის უკან ჯდომა და სულ მარხვაში. ლოცვისა და ყურანის კითხვაში ყოფნა.

ისლამში ასკეტურ-მისტიკური მიმდინარეობების წარმოშობა და ჩამოყალიბება VIII ს. შუახანებსა და IX ს. დასაწყისს მიეკუთვნება. ფიქრობენ, რომ ასკეტური განწყობილებები და მიდრეკილებები უკვე მუჰამადის თანამოაზრეებისათვის იყო დამახასიათებელი. პირენდელ სუფიებს მიაკუთვნებენ თავდაპირველი ხადისების შემგროვებლებს, მოხეტიალე მთქმელებსა და მქადაგებლებს, ყურანის მკითხველებს, კეთილშობილ ადამიანებს, რელიგიური მოტივების ლექსების წამკითხველებს და ა.შ.

აღრინდელი სუფიების პრაქტიკის ტიპურ ნიშნებად, მახასიათებლებად მიჩნეულია ყურანის ტექსტის შინაარსის გააზრება, ყოველდღიურ ცხოვრებაში მისი მოთხოვნებისა და სუნას დაცვა, მრავალჯერადი დამატებითი ლოცვები, მარხვები, ყოველივე ცხოვრებისეულისაგან განდგომა, ცხოვრებისეული ტრაგიზმების, ტანჯვისა და სიღარიბის მოთმინება და ა.შ.

სუფიურ მოძრაობაში, მათ თეორიასა და პრაქტიკაში სხვადასხვა დონეები არსებობდა: წმინდა თეორიული, თეორიულ-პრაქტიკული და წმინდა პრაქტიკული. ერთ-ერთ არსებითს თითქმის ყველა დონისათვის ადამიანის შინაგანი სულიერი

თვისებებისადმი ორიენტაცია წარმოადგენდა. სუფიების მოძღვრებაში განვითარება ნახა არა მხოლოდ ღვთისმეტყველებამ და ფილოსოფიამ, არამედ ფსიქოლოგიამაც. ადამიანის სულის მდგომარეობების, ქცევის მოტივების, მოქმედებასა და ფსიქიკურ მოვლენებს შორის მიმართებების დადგენა ერთ-ერთი მთავრესი ხდება სუფიური სწავლულებისათვის. უკვე IX საუკუნიდან მოყოლებული იქმნება მთელი რიგი სუფიური სკოლები და მიმდინარეობები, სამოუბი და ორდენები. ამ დროისათვის ყველაზე გავლენიანს წარმოადგენენ ბასრიული, ბაღდადისა და ხორასანის სუფიური სკოლები. განსაკუთრებით აღსანიშნავია ბაღდადის სკოლა. ბაღდადი ამ დროისათვის წარმოადგენდა ისლამური სამყაროს განათლებისა და მეცნიერების ცენტრს. ხალიფა მაამუნმა (813-833წწ.) ბაღდადში დაარსა „სიბრძნის სახლი“ (ანუ საღვთისმეტყველო ფილოსოფიური და სამეცნიერო ცენტრი), სადაც ინტენსიური სამეცნიერო-მთარგმნელობითი და საღვთისმეტყველო-შემოქმედებითი მუშაობა მიმდინარეობდა. მთელ ისლამურ სამყაროდან განათლების მსიადლებად ახალგაზრდობა ბაღდადში ჩადიოდა. აქ თავს იყრიდნენ აგრეტვე ცნობილი სუფიური შეიხები, სადაც საღვთისმეტყველო-სამეცნიერო მუშაობასთან ერთად ეწეოდნენ პედაგოგიურ საქმიანობასაც.

ეს სუფიური მიმდინარეობები: მალამათია, წარმოიშვა IX ს. ხორასანში, მისი ძირითადი პრინციპები შეიმუშავა ჰამდუნ ალ-კასსარმა (გარდ. 884წ.), გაერცელება ნახა ერაცსა და სირიაში, მავერანნახსა და თურქისტანში. ამ მოძრაობას არ გააჩნდა ერთიანი ორგანიზაციული სტრუქტურა და ფუნქციონირებდა ცალკეული, დამოუკიდებელი წრეების (უჯრედების) სახით.

კაღანდარიია, წარმოიშვა XI ს. ხორასანსა და შუააზიაში. მის წარმოშობას უკავშირებენ ჯამალ ად-დინ ას-საეაჯის (გარდ. 1232წ.); კადირია, წარმოიშვა XII-XIII სს. მის დამფუძნებლად ითვლება ხანბალიტური მაჰაბის მიმდევარი და მქადაგებელი აბდ ალ-კადირ ჯილანი (გარდ. 1166წ.); სუხრავერდია, ჩამოყალიბდა XII-XIII სს. ერაცში, შაფიიტური მაჰაბის მიმართულების. მის დამფუძნებლად ითვლება ას-სუხრავერდი (1097-1168წწ.); ხაიდარიია, შიიტური მიმართულების მისტიკური საძმო, წარმოიშვა ირანში (ხორასანში), XII ს.-ში, მის დამწყებად ითვლება ქუთბ ად-დინ ხაიდარ ზაეი (გარდ. 1221წ.), წარმოშობით შუა აზიელი თურქი; აშ-შაზიია, ჩრდილოეთ აფრიკული სუფიური საძმო, მისი დამფუძნებელი იყო ეთიოპელი აბულ ხასან აშ-შაზილი (1196 ან 1197-1258წწ.); ჩიშტია, სუფიური (სუნიტური) საძმო, წარმოიშვა აღმოსავლეთ ხორასანში, საბოლოოდ ყალიბდება XII-XIII საუკუნეებში, ინდოეთში; კუბრავია, წარმოიშვა ხორეზმში, XIII ს.-ში, დააფუძნა ნაჯმ ად-დინ ალ-კუბრამ (1145-1221); ბექთაშია, ჩამოყალიბდა XIII-XIV სს.

მცირე აზიაში, ჰაჯი ბექთაშ რუმში; ნაქშბანდიია, ითელება თითქმის მთელ ისლამურ სამყაროში გაერცელებულ სუფიურ მიმართულებად, მის დამფუძნებლად ითელება ბახა ად-დინ ნაქშბანდი (1318-1389); ხურუფიია, შიიტური მიმართულების სუფიური საძმო, წარმოიშვა XIV ს. მის დამფუძნებლად ითელება ფაზლადლას ასტარბადი; ნიმათალლაჰია, წარმოიშვა ერაყში XV ს. მის დამფუძნებლად ითელება ნიმათულლაჰ ეალი (გარდ. 1431წ.), დასაწყისში იყო სუნიტური მიმართულების, შემდეგში ხდება აბსოლუტურად შიიტური ხასიათის; ნურბახშიია, XV საუკუნეში გამოეყო კუბრაიას საძმოს როგორც მისი შიიტური განშტოება. მის დამფუძნებლად ითელება მუჰამად ნურბახში (1392-1464).

როგორც ითქვა, სუფიზმი მისტიკურ-ასკეტური მიმართულებათა ისლამში, მასში მნიშვნელოვანია საკუთარ თავში ჩაღრმავებითა და შესაბამისი რიტულებით ღმერთისაკენ სელა, მასთან დაახლოება, მისი შემეცნება, რაც თარიკათის სიტყვით გამოიხატება (ტეშმარიტების მისტიკური შემეცნების გზა). IX-XI სს. მუსულმანური მისტიციზმის თეორეტიკოსების თანახმად, თარიკატი ნიშნავდა პრაქტიკულ მეთოდს, მორალურ-ეთიკური ნორმებისა და ფსიქოლოგიური ხერხების ერთობლიობას. მისი დახმარებით ადამიანი, რომელიც ისწრაფვის სულიერი განწმენდისაკენ და გრძნობს თავის თავში რელიგიური პრაქტიკისადმი მიდრეკილებას, ასრულებდა თეითაღრმავებასა და ფსიქოლოგიურ ეარჯიშებს, რათა ინტუიციურად შეიმეცნოს ტეშმარიტი ღვთაებრივი რეალობა და საკუთარი თანამონაწილეობა მასში. XI-XII საუკუნეებიდან მუსულმანურ სამყაროში ფართოდ ერცედება სუფიური მასწავლებლისა (შეიხი, მურშიდი, ფირი) და მოსწავლის (მიურიდი) ინსტიტუტი.

მისტიკური სუფიური საძმოები და თემები, თავიანთი გაერცელებადობით, საკულტო პრაქტიკით, გარკვეულ დაპირისპირებაში იყვნენ სუნიტური ისლამის ღვთისმეტყველებასთან, რომლებიც სუფიზმში, მის მრავალრიცხოვან მიმდინარეობებსა, მათ წარმომადგენლებსა და ასევე მრავალრიცხოვანი მოწაფეებით, გარკვეულწილად ერთგვარ კონკურენტებს წარმომადგენდნენ მათთვის. მიუხედავად ამისა, უკვე XII-XIII საუკუნეებიდან სუფიური ორდენები, მათი სწავლულები, თავიანთი მოწაფეებით (მიურიდებით) მტკიცე ადგილს იკაპებენ ისლამური (მუსულმანური) საზოგადოების (რელიგიურ და პოლიტიკურ) ცხოვრებაში. სუფიზმი დიდ როლს ასრულებს ისლამის თეოსოფიის, ღვთისმეტყველების, ფილოსოფიური აზროვნების, ყოფითი ტრადიციებისა და მუსულმანური კულტურის განვითარებაში. სწავლული სუფიები თავიანთი

აბტორიტეტით მნიშვნელოვან გავლენას ახდენდნენ რელიგიურ და რელიგიურ-პოლიტიკურ მოძრაობებზე.

სუფიზმი, მიუხედავად იმისა, რომ მას ეპაბიზმი ეწინააღმდეგება, მნიშვნელოვან როლს ასრულებს ისლამის რელიგიაში, ის ერთგვარ საყრდენსაც წარმოადგენს მისი სიმტკიცისათვის.

სუფიზმის იდეოლოგიები, ცალკეულ საძმოთა (ორგანიზაციათა) ხელმძღვანელები (მასწავლებლები), მართალია ფიქრობდნენ თავისი სკოლის (საძმოს თუ თემი) განვითარებასა და დახვეწაზე, მან ხელი შეუწყო ამავე დროს, მთლიანად ისლამის რელიგიის, მისი საკულტო სისტემის შემდგომ განვითარებას. სუფიზმის წყალობით დაინერგა სუნიტურ ისლამში ყურანის რიტუალური კიტხეა, კოლექტიური და ინდივიდუალური ზაქრი, წმინდანთა კულტი. სუფიზმმა (მისმა სწავლეულებმა) დიდი წვლილი შეიტანეს ისლამის რელიგიური მოძღვრებისა და ისლამური ფილოსოფიის განვითარებაში.

სუფიური ორგანიზაციები (საძმოები და ორდენები, მათი განშტოებები) XIX და XXს. დასაწყისშიც განაგრძობდნენ მნიშვნელოვანი როლის შესრულებას მუსულმანური ქვეყნების პოლიტიკურ და რელიგიურ ცხოვრებაში. განსაკუთრებით XIX საუკუნის მეორე მახევრიდან არმოსაფლეთის მუსულმანურ კოლონიურ ქვეყნებში, სხვა ისლამურ რელიგიურ-პოლიტიკურ ორგანიზაციებთან, მოძრაობებთან და პარტიებთან ერთად სუფიური საძმოები, ორდენები და მათი განშტოებები, შეიხები და მიურიდები აქტიურად იყვნენ ჩაბმულნი ანტიკოლონიურ და ეროვნულ-განმანთავისუფლებელ მოძრაობებში. ტრანსფორმირებული სახით, სუფიური ტრადიციები, მათი დოქტრინა და საკულტო პრაქტიკა განაგრძობს არსებობას და თანამედროვე მუსულმანთა რელიგიური ცხოვრების აუცილებელ ელემენტს წარმოადგენენ.

ბაბიზმი და ბეჰაიზმი

ბაბიზმი წარმოიშვა XIX საუკუნეში ირანში. ეს ის პერიოდია, როდესაც ჯერ კიდევ მიმდინარეობს აღმოსაფლეთის ქვეყნების კოლონიზაციის პროცესი, მეორეს მხრივ, უკვე ადგილი აქვს ანტიკოლონიური მოძრაობებისა და მისი თეორიების წარმოშობას (ამ მხრივ მნიშვნელოვანია ჯალალ ედდინ აფგანის (1839-1897) პოლიტიკური შეხედულებები). ამ მოძრაობებში საკმაოდ დიდ როლს ასრულებდნენ რელიგიური და რელიგიურ-პოლიტიკური ორგანიზაციები (როგორც სუნიზმის, ისე შიიზმის ფარგლებში). რელიგიური ორგანიზაციების პოლიტიკასთან მიმართების

მხრივ (ისლამში) განსაკუთრებით გამოირჩევა შიიზმი, ყველა თავისი მიმართულებებითა და განშტოებებით. შიიზმის როგორც წარმოშობა, ისე განვითარება (მისი ისტორია) ფაქტობრივად პოლიტიკური ბრძოლის ისტორიაა. ამის საკუთესო მაგალითს წარმოადგენს (უკვე ჩვენს დროში) ირანის რევოლუცია იმამ აიათოლა ხომეინის ხელმძღვანელობით, რომელიც მიმართული იყო პროამერიკული შაჰის რეჟიმის წინააღმდეგ. ბაბიზმიც, როგორც რელიგიურ-პოლიტიკური ორგანიზაცია სწორედ შიიზმის იდეოლოგიის საფუძველზე წარმოიშვა. ზემოთ უკვე გვქონდა ნათქვამი, რომ შიიზმში უმთავრესია მოძღვრება იმამების შესახებ. მისი მიმდევრები იმამის განსაკუთრებულობას, მის ღვთაებრიობას და მეთორმეტე „ფარული“ იმამის (მაჰდის) მხსნელად მოსვლას ქადაგებენ.

საერთოდ, აღმოსავლეთის კოლონიურ ქვეყნებში ანტიკოლონიური ტენდენციებისა და მოძრაობების რეალობამ შიიზმის ისლამურ მოძღვრებასთან ერთად ხელი შეუწიეს ბაბიზმის როგორც რელიგიურ-პოლიტიკური მოძრაობის წარმოშობას. მაგრამ ბაბიზმს, იმამებისა და მაჰდის (ფარული იმამის) შესახებ შიიტური მოძღვრების გარდა სხვა იდეური საფუძველიც გააჩნდა. შიიტური სუფიური საძმოს აშ-შაიხიას სახით, რომელიც XIV ს. 30-80-იან წლებში დასავლეთ ხორასანში (ირანი) არსებობდა. მის დამფუძნებლად ითვლება მაჰანდარელი დერევიში შაიხ ხალიფა, რომელიც იდეური და პოლიტიკური მოწინააღმდეგეების მიერ 1335 წ. იქნა მოკლული. ამის შემდეგ საძმოს ხელმძღვანელობს მისი მოწაფე (მიურიდი) პასან ჯური. ითვლება, რომ ამ საძმოს მიურიდემა მნიშვნელოვანი როლი შეასრულეს ანტიომონღოლურ და ანტიფეოდალურ მოძრაობაში. საძმო არსებობდა XIV ს. 80-იან წლებამდე. აშ-შაიხია შიიტური საღვთისმეტყველო სკოლის სახით ირანში კელავ ნახულობს აღორძინებას XIX სუკუნეში. მის დამფუძნებლად ითვლება ახმად ალ-ახასი (1753-1826), დაიბადა არაბეთში, მიიღო რელიგიური განათლება. 20 წლის ასაკში ახორციელებს პილიგრიმობას ერაყში, შიიტურ წმინდა ადგილებში. აქვე მოიპოვებს (მუჯთახიდებისაგან) რელიგიურ მეცნიერებათა სწავლების უფლებას. საბოლოოდ მკეიდრდება ქერმანშახში (ირანი). ამ სკოლის – შაიხიას დოქტრინის თანახმად, 12 იმამი ღვთაებრივი ნების გამოვლინებაა, ღმერთის სურვილის განმმარტებელია. ამ გაგებით – ღვთაებრივი შემოქმედების საბოლოო მიზეზი. იმამები ღმერთის იპოსტასებია, ამიტომ მათ წინააღმდეგ ცოდვა, თვით ღმერთის წინააღმდეგ ცოდვაა. ღმერთის წვდომა შესაძლებელია მხოლოდ იმამების საშუალებით. იმამი – კარია (ბაბი), რომლის საშუალებითაც შესაძლებელია ღმერთის შესამეცნებადი არსის წვდომა. შაიხიას

მოძღვრება ილაშქრებდა ხადისების დიდი რაოდენობით არსებობისა და მათი უკრიტიკოდ მიღების წინააღმდეგ, აგრეთვე უარყოფდა ადამიანების სხეულებრივ აღდგომას.

აშ-შაიხიამ თავისი კრიტიკული დამოკიდებულებით სოგიერთი ტრადუციული შიიტური დოქტრინისადმი, იზამების თითქმის ღვთაებრივ რანგამდე აყენით გარკვეული როლი შეასრულეს ბაბიზმის იდეოლოგიის წარმოშობისათვის.

ბაბიზმის დამფუძნებელი იყო საიდ ალ-მუჰამმად შირაზი (1819-1847), დაიბადა შირაზში (ირანი) ეაჭრის ოჯახში. პილიგრიმად იყო ქერბელესა და ნეჯფში, სადაც გაეცნო შეიხიტების მოძღვრებას (აშ-შაიხიამ), 1844წ. 23 მაისს მან თავი გამოაცხადა ბაბად, ე.ი. „ქარებად“ (ჭიშკრად), რომლის საშუალებითაც „ფარული იზამი“ თავის ნებას გადასცემს ხალხს. სამი წლის შემდეგ მან თავი გამოაცხადა ახალ წინაწარმეტყველად (მუჰამადის მაგიერად), ხოლო თავისი თხზულება – „ბაიან“ – ახალ გამოცხადებად (რომელიც შეცვლიდა ყურანს). 1847წ. 8 ივლისის ბაბილების აჯანყების დროს სიკედილით დასაჯეს. ბაბმა მიზნად დაისახა ისლამის რეფორმა. არმოსაელეთის ქეეყნების ეკონომიკური და პოლიტიკური ჩამორჩენილობის მიზეზს ის ყურანში და საერთოდ ისლამურ მოძღვრებაში ხედავდა (რასაც ემყარებოდა ირანის მთელი სოციალური და პოლიტიკური ცხოვრება). ბაბი ამტკიცებდა, რომ საზოგადოება ვიატრდება ციკლობრივად, ეპოქათა შეცვლის გზით. თითოეული მათგანისათვის, ღმერთი, მოცემული ეპოქის წინასწარმეტყველის საშუალებით ადგენს თავის კანონებსა და წესრიგს. ყოველივე ეს ხორციელდება ღმერთის გამოცხადებათა თანამიმდევრობით შეცვლით, რომელთაგან არცერთი არაა მარადიული, არამედ წარმოადგენს მხოლოდ შეფარდებით ჭეშმარიტებას. აქედან გამომდინარე, აუცილებლად მიიჩნევა ყურანისეული დოგმებისა და შარიათის ნორმათა შეცვლას. თელიდა, რომ დადგა ახალი წინასწარმეტყველის ეპოქა, რომელიც თავის გამოცხადებაში გადმოსცემს ახალ კანონებს, რითაც დედამიწაზე დაამყარებს სამართლიანობას. ასეთ წინასწარმეტყველად მან საკუთარი თავი ჩათვალა, ახალ გამოცხადებად კი თავის მიერ არაბულ და სპარსულ ენებზე დაწერილი წიგნი „ბაიანი“. ბაბიზმი ერთგვარ აღმოსავლური „პროტესტანტული“ მოძრაობის მსგავს რელიგიურ-პოლიტიკურ მოვლენას წარმოადგენდა.

ბაბი პირველ რიგში ილაშქრებდა ისეთი წეს-ჩვეულებების წინააღმდეგ, რომლებიც ხელს შეუშლიდნენ კაპიტალისტური ეკონომიკის განვითარებას. მის მოძღვრებაში ნაკლები ადგილი ეთმობა კოლექტიური რელიგიური რიტუალების შესრულებას, მოითხოვდა მეჩეთებში ღოცვების გაუქმებას. თელიდა, რომ

თითოეულ ადამიანს შეუძლია ილაცოს იქ დ აიმ დროს, როცა მას საამისო თავისუფალი დრო აქვს. გადაქება ადამიანთა თანასწორუფლებიანობას კონფესიონალური და ეთნიკური კუთვნილების მიუხედავად. მოითხოვდა ქალის განთავისუფლებას ტრადიციული შეზღუდვებისაგან. განსაკუთრებით ილაშქრებდა ჩადრისა და დროებითი ქორწინების შიიტური ტრადიციების წინააღმდეგ. ბაბიზმის დემოკრატიულმა პოლიტიკურმა შეხედულებებმა გარკვეული გავლენა მოახდინეს დაბალ და უღარიბეს სოციალურ ფენებზე. ირანის მასშტაბით იწყება ანტიფეოდალური და ანტისახელმწიფოებრივი მოძრაობა, რომელსაც ბაბიდები ხელმძღვანელობდნენ. აჯანყებულები მოითხოვდნენ კერძო საკუთრების გაუქმებასა და სოციალურ თანასწორობას. 1847წ. 9 ივლისს ბაბი (საიდ ალი-მუჰამმადი) ქ. თებრიზში სიკედილით იქნა დასჯილი.

ბაბის სიკედილით რეფორმისტული რელიგიურ-პოლიტიკური მოძრაობა არ შეჩერებულა. ბაბიზმის წიაღში, ამავე მოძრაობის ფარგლებში, იმამების შესახებ რწმენისა და მოძღვრების შესაბამისად წარმოიშვა ბეჰაიზმი, რომელმაც ბაბიზმისაგან განსხვავებული მიმართულებით განავითარა ეს „აღმოსავლური პროტესტანტიზმი“. ბეჰაიზმი წარმოიშვა ერაყში ემიგრირებული ბაბიდების წრეში. ბეჰაური თემისა და რელიგიის დამფუძნებლად ითვლება მირზა ჰუსეინ-ალი ნური, სახელწოდებით ბაჰა ალლაჰ („ბრწყინვალეობა“, „აღაპის ღიღება“), დაიბ. 12 ნოემბერს 1817წ. მაზანდარანში (გარდ. 1892წ.). 1858წ. ბაღდადში დაწერა წიგნი – „ქითაბი იქან“, სადაც ჩამოაყალიბა ბაბიზმის მოძღვრებისადმი თავისი დამოკიდებულება, ხოლო 1873წ. პალესტინაში წერს თხზულებას „ქითაბ ალ-აქდას“, სადაც მისი მოძღვრების ძირითადი პრინციპებია ჩამოყალიბებული.

ჯერ კიდევ ბაბი წინასწარმეტყველებდა თავის წიგნში, რომ მის შემდეგ მოვიდოდა წინასწარმეტყველი, რომელიც გაბავითარებდა მის გამოცხადებას. ამ სიტყვებზე დაყრდნობით მირზა ჰუსეინ ალი აღნიშნავდა, რომ თითქმის მას ბაბმა თავის სიცოცხლეშივე უანდერძა მისი დაწყებული საქმის გაგრძელება. მან თავისთავს ბაჰა ალლაჰ („ღვთაებრივი ბრწყინვალეობა“) უწოდა. ბეჰაულოას მტკიცებით, ბაბის სიკედილის შემდეგ ღვთაებრივი სული მასში გადავიდა. მისი მოძღვრების თანახმად (განსხვავებით ბაბიზმისაგან) ყოველი მომდევნო წინასწარმეტყველი კი არ აუქმებს მანამდელთა გამოცხადებებს, არამედ ანეითარებს და აესებს მას. ბაჰა ალლაჰმა (ანუ ბეჰაულოამ) სულიერი ძალაუფლება თავის შვილს აბბას ეფუენდის უანდერძა (სახელწოდებით აბდ ალ-ბაჰა). გარდ. 1920წ. მათი მემკვიდრეები დღემდე ხელმძღვანელობენ ბეჰაიტების თემს.

ბაბიზმისაგან განსხვავებით ბეპაიზმი გარკვეულწილად მდიდართა ფენების ინტერესებს იცავდა. სოციალურ ფენებს უარი უნდა ეთქვათ აჯანყებებზე და ბრძოლებზე. „არაა საჭირო ევწინააღმდეგოთ იმათ, ვინც (ღმერთის) მონებს მართავენ“ (92.178). ბეხაიზმის თანახმად ადამიანისათვის არაა საჭირო თავისუფლება. თავისუფალი მხოლოდ პირუტყვი შეიძლება იყოს და არა ადამიანი. თავისუფლებას ადამიანები აჯანყებებამდე და არეულობებამდე მიჰყავს. ადამიანი, განსხვავებით ცხოველისაგან მკაცრი კანონის ქვეშ უნდა იმყოფებოდეს (92. 285-286). ადამიანის თავისუფლება ღმერთისადმი სამსახურშია. ბეპაულამ დღეში ხუთჯერ ღოცვის მაგიერად სამჯერ ღოცვა დააწესა. ბაბიდეების მსგავსად ბეპაულლასაც ზედმეტად მიაჩნდა კოლექტიური ღოცვები, ამიტომ თავის მიმდევრებს ურჩევდა ცალ-ცალკე ღოცვას (92.31). თავისი მიმდევრებისაგან მოითხოვდა შრომით და შემოქმედებით აქტიურობას, ილაშქრებდა უსაქმურობის წინააღმდეგ. ყველა თავისი მიმდევარისაგან მოითხოვდა ჰქონდეს რაიმე სპეციალობა, არაეინ დარჩეს უსაქმური, არ დაკარგოს ტყუილად დრო (92. 70-71). ბეპაულმა ილაშქრებდა არა მხოლოდ უსაქმურობის, არამედ იმათ წინააღმდეგაც, ვინც მათხოვრობენ (92. 72). ყველა მშობელს მოუწოდებდა განათლება მისცენ თავიანთ შვილებს, როგორც ვაჟებს, ისე ქალიშვილებს (ლექსი IXX). ბეპაულმა ნებას რთავს მორწმუნეებს მოისმინონ მუსიკა და სიმღერები. ის ილაშქრებს მრავალცოლიანობის წინააღმდეგ და მისი რაოდენობა დაჰყავს ორამდე, თუმცა სასურველად თელის იყოლიონ მხოლოდ ერთი. ბეპაიზმი ქადაგებდა კოსმოპოლიტიზმს. ბეპაიზმი გაერცელებდა აშშ-სა და დასავლეთ ევროპაში. როგორც ითქვა, ბეპაულლას სიკედილის შემდეგ სექტას ხელმძღვანელობდა მისი შთამომავლობა.

მართალია, ბაბიდური და ბეპაიდური რეფორმისტული რელიგიურ-პოლიტიკური დოქტრინა მიუღებელი იყო ტრადიციული შიიტური ისლამისათვის, მაგრამ პოლიტიკური მიმართულება და პოლიტიკური აქტიურობა ყოველთვის იყო დამახასიათებელი შიიზმისათვის. ამის საუკეთესო მაგალითია ირანის რევოლუცია იმამის, აიათოლა ხომეინის ხელმძღვანელობით.

საერთოდ, ისლამში, ისე როგორც სხვა რელიგიაში, მიმართულებათა, განშტოებათა წარმოშობა, გათიშვები დაკავშირებული იყო სასოგადოების ცხოვრებაში ადგილის მქონე სოციალურ-ეკონომიკურ და პოლიტიკურ პროცესებთან. რელიგიურ-პოლიტიკურ მოძრაობებს ხელმძღვანელობდნენ ან პროგრესული, ანდა კონსერვატული ძალები.

თავი III. ისლამის ადგილი თანამედროვე მუსულმანური ქვეყნების სოციალურ და პოლიტიკურ ცხოვრებაში

§1. რელიგიისა და პოლიტიკის ურთიერთმიმართების შესახებ

ცნობიერების ფორმათა შორის რელიგია ერთ-ერთი უძველესია და მთელი არსებობის მანძილზე ასრულებდა მნიშვნელოვან სოციალურ ფუნქციას. რელიგიის როგორც სოცო-კულტურული ფენომენის როლის გათვალისწინების გარეშე კაცობრიობის ისტორიის, ისტორიული პროცესის ობიექტური გაგება ადექვატური არ იქნებოდა.

თიეთიუელ ისტორიულ ეპოქაში რელიგია თავისი დოქტრინალური საფუძვლებითა და მრავალგვარი საკულტო-საწესჩვეულობო სისტემით, თავისი ინსტიტუტებით თავისებურ როლსა და ფუნქციას ასრულებდა საზოგადოების სოციალურ ცხოვრებაში; ხშირად არსებით გაელენას ახდენდა სოციალურ ურთიერთობებზე, სახელმწიფოთა პოლიტიკურ საქმიანობაზე.

ისტორიულად პოლიტიკასთან მიმართება ყველა რელიგიას ჰქონდა (პოლითეისტურ რელიგიებს, ეროვნულ რელიგიებს, მსოფლიო რელიგიებს და მათ განშტოებებს) და მეტად თუ ნაკლებად ეს ახლაც ასეა. თანამედროვე მსოფლიოს იმ ქვეყნებშიც კი, სადაც რელიგია (ეკლესია) სახელმწიფოსაგან ოფიციალურად გამოყოფილია, მის საქმიანობას გარკვეული პოლიტიკური ასპექტები მაინც გააჩნია. ერთის მხრივ, რელიგიური ორგანიზაციები ითვალისწინებენ თავიანთ ქვეყანაში მიმდინარე სოციალურ-პოლიტიკურ პროცესებსა და მდგომარეობებს, მეტად თუ ნაკლებად მონაწილეობენ მნიშვნელოვანი ეროვნული და სახელმწიფოებრივი პრობლემების გადაწყვეტაში; მეორეს მხრივ, სახელმწიფოები (როგორც პოლიტიკური ორგანიზაციები) ითვალისწინებენ რელიგიის დიდ როლს საზოგადოების სოციალურ ცხოვრებაში. ყოველივე ეს რელიგიის მიერ პოლიტიკური ფუნქციების შესრულებათ.

რელიგიაც და პოლიტიკაც ცნობიერების ფორმებია. ცნობიერება (თავისი ფორმებით) სინამდვილის ასახვაა. სინამდვილე, უნივერსუმი გარკვეული სისტემაა. მისი როგორც მთლიანის მხარეები (ნაწილები) ერთმანეთთან იმანენტურ დიალექტიკურ კავშირ-მიმართებებში არიან. სწორედ ამით აიხსნება ცნობიერების (როგორც სინამდვილის ასახვის) ფორმათა (პოლიტიკა, სამართალი, ზნეობა, ხელოვნება, რელიგია, მეცნიერება, ფილოსოფია) ურთიერთმიმართება და ურთიერთკავშირი. პოლიტიკისა და ზნეობის ურთიერთმიმართების შესახებ ჯერ

კიდევ არისტოტელე წერდა („პოლიტიკა“, „ეთიკა“). ცნობიერების ფორმათა ურთიერთმიმართებას ეხებოდნენ ახალი საუკუნის მოაზროვნეები (ლოკი, ჰობსი, მონტესკე, რუსო, პეგელი და სხვ.).²

ჩვენი პრობლემისათვის საყურადღებოა რელიგიისა და პოლიტიკის ურთიერთმიმართება. რელიგიასა და პოლიტიკას (თითქმის ერთნაირი) ინტეგრაციული და მადიფერენცირებელი ფუნქციის შესრულება შეუძლიათ. რელიგიური ფაქტორი შეიძლება გამოყენებული იქნას სოციალური ერთობების, ეთნოსების, სახელმწიფოების როგორც ერთმანეთთან დაახლოების, გაერთიანების (ინტეგრაციის), ისე მათი ერთიმეორისაგან დაშორების, ურთიერთ განხეთქილების, კონფლიქტების საშუალებად. როგორც ეროვნული თვითმყოფადობის შენარჩუნებისათვის, ისე სხვა სარწმუნოების მიმდევართა წინააღმდეგ საბრძოლველად. კანტი წერდა, რომ ხალხებს შორის კონფლიქტებისათვის (ყველა სხვა ფაქტორის გამორიცხვის შემთხვევაშიც) მარტო ენისა და რელიგიის განსხვავებაც საკმარისია.

პოლიტიკის ცნება სახელმწიფოს, პოლიტიკური პარტიებისა და მოძრაობების საქმიანობასთანაა დაკავშირებული. ისტორიულად რელიგია (პოლიტიკასთან კავშირში და შეხებაში) სახელმწიფო რეჟიმის დაცვის ან მის წინააღმდეგ ბრძოლის იდეოლოგიურ ფუნქციას ასრულებდა. რელიგიის პოლიტიკასთან მიმართების თეალსაზრისით თანამედროვე რელიგიებს ისტორიული წანამდევრები გააჩნიათ. ჯერ კიდევ გეაროვნულ საზოგადოებაში მათი რელიგიები (თავისი ღმერთებით, რიტუალური პრაქტიკით, მითოსური წარმოდგენებით) გვარისა თუ ტომის წევრების ერთმანეთთან მტკიცედ შეკერის, გაერთიანების, სოციალური სტაბილურობის უზრუნველყოფის ფუნქციას ასრულებდნენ (ტეილორი, შტერნბერგი, ფრეზერი და სხვ.). სახელმწიფოს წარმოშობის შემდეგ კიდევ უფრო იხვეწება და იზრდება რელიგიის ინტეგრაციული, იდეოლოგიური და პოლიტიკური ფუნქცია. უძველეს სახელმწიფოებში, მათ სოციალურ და პოლიტიკურ ცხოვრებაში რელიგიის სოციალური და პოლიტიკური ფუნქცია იმდენად დიდი და მნიშვნელოვანი იყო (როგორც ინდიელების, სოციალური ჯგუფების და სახელმწიფოს ცხოვრებაში), რომ ხშირ შემთხვევაში თვითონ მეფეები ასრულებდნენ უმაღლესი კურუმის ფუნქციას, ისინი ხელმძღვანელობდნენ საერთო სახელმწიფოებრივი მნიშვნელობის მსხვერპლ შეწირვებსა და რიტუალებს. ამის საუკეთესო მაგალითებია ძველი აღმოსავლეთის სამეფოები (შუმერულ-აქადური,

² ცნობიერების ფორმათა ურთიერთ კავშირზე სადოქტორო ნაშრომი შეასრულა (1966წ.) ენორი ჟეახიამ.

ბაბილონის, ეგვიპტის და სხე). ძველ ეგვიპტეში ქვეყნის პოლიტიკურ ცხოვრებაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა უფროსი ქურუმი და ქურუმთა საბჭო. მეფეების მხრიდან რელიგიურ ორგანიზაციების უფლებათა შესლუდეებს, ურთიერთობების დაძაბვას, კონფრონტაციას, ხშირ შემთხვევაში, კარგი შემდეგი არ მოპოვოლია ხოლმე სახელმწიფოს მეთაურისათვის.

როგორც ითქვა, მეტად თუ ნაკლებად, პოლიტიკასთან შეხებაშია ყველა რელიგია. ეს ურთიერთობები შესაძლოა იყოს პოზიტიური (ანუ რელიგიურ ორგანიზაციასა და სახელმწიფოს შორის სტაბილური ურთიერთხელსაყრელი), ნეიტრალური, ანდა კონფრონტაციული, რომელიც შეიძლება მიმდინარეობდეს იდეოლოგიური, ანდა ფიზიკური ურთიერთდაპირისპირების სახით (რეპრესიებით). თვით რელიგიებშიც ხშირად არ არის ხოლმე ერთიანობა. გარკვეული (ეკონომიკური, პოლიტიკური და დოქტრინალური) ფაქტორების საფუძველზე მათში ადგილი აქვს ხოლმე განხეთქილებასა და გათიშვებს, სხვადასხვა მიმართულებებისა და განშტოებების წარმოქმნას, რომელთა პოლიტიკური ორიენტაცია ხშირად არაერთგვაროვანი იყო. აქედან გამომდინარე, მათი პოლიტიკური პლატფორმა სახელმწიფოსთან ურთიერთობები და პოლიტიკური ორიენტაციები სხვადასხვაგვარი იყო.

თავისი ისტორიის მანძილზე პოლიტიკასთან გარკვეულ მიმართებაში იყო ქრისტიანობაც. ეს ურთიერთობები სხვადასხვა ისტორიულ ეპოქებში სხვადასხვა რეგიონში და სახელმწიფოში თავისი სპეციფიკით ხასიათდებოდა.

პირენაულ ქრისტიანულ თემებსა და ორგანიზაციებს, სახელმწიფო რელიგიად აღიარებამდე დაპირისპირება და ბრძოლა პქონდათ წარმართულ რწმენებთან და კულტებთან; ანტიკურ ფილოსოფიურ სკოლებთან და მიმართულებებთან და რომის ხელისუფლებასთან, რომელიც იმპერიის ფარგლებში ყველგან სდევნიდა მათ. ეს კარგად ჩანს მოციქულთა ქადაგებებიდან, მათი წერილებიდან და „საქმეებიდან“. მაშასადამე, სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებამდე ქრისტიანობას რომთან პქონდა კონფრონტაციული ურთიერთობები. სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების შემდეგ, ქრისტიანობის სახელმწიფოსთან ურთიერთობები (სხვადასხვა რეგიონში, სხვადასხვა ქვეყანაში) სოციალური და პოლიტიკური ვითარებების შესაბამისად განსხვავებული იყო. რომის იმპერიის დასაყლეთ და აღმოსაყლეთ (ბიზანტია) იმპერებად გაყოფას მოჰყვა ერთიანი ქრისტიანული ეკლესიის დაშლაც (დასაყლეთის კათოლიკურ ეკლესიად და აღმოსაყლეთის მართლმადიდებელ ეკლესიად). როგორც ეხედავთ, პოლიტიკურმა ფაქტორმა ასახვა პმოვა საეკლესიო ცხოვრებაშიც. დასაყლეთში

რომის ეკლესიას საკმაოდ ძლიერი გავლენა ჰქონდა სახელმწიფოზე და საერთოდ საზოგადოების სოციალურ, პოლიტიკურ, სამართლებრივ და სულიერ ცხოვრებაზე. იმპერიის დაშლის შემდეგაც რომლის ეკლესია კელაე ინარჩუნებს ცალკეულ სახელმწიფოებზე და სამთავროებზე პოლიტიკური გავლენის შესაძლებლობას. ქართული ეკლესიაც, ისტორიული ვითარებისა და ერის ინტერესების შესაბამისად მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა ქვეყნის პოლიტიკურ ცხოვრებაში.

პოლიტიკასთან გარკვეულ მიმართებაში იყო აგრეთვე იუდაიზმი (ძველი აღთქმის რელიგია). ამ რელიგიის წარმოშობის, ებრაული ტომების გაერთიანებისა და შემდეგში უკვე სახელმწიფოებრივად ანუ პოლიტიკურად ჩამოყალიბების პროცესი თითქმის ერთდროულად მიმდინარეობდა. მოსემ არა მხოლოდ სჯული მიიღო ღმერთისაგან (ებრაელებისათვის), არამედ ეგვიპტიდან გამოყვანილი ტომები, ეს უზარმაზარი მასა, თავისი მიღიელი სიმაჰრის რჩევით, დაყო ჯგუფებად და დაუნიშნა ათისთაეები, ასისთაეები და ათასისთაეები. თვითონ კი მათ საერთო ხელმძღვანელობას უწედა და უფრო რთულ საკითხებს განიხილავდა. აქ საქმე გვაქვს სახელმწიფოებრივად ანუ პოლიტიკურად გაერთიანების საწყისებთან. სამეფოთა პირობებში უფრო იზრდება რელიგიური ფაქტორის როლი მათ პოლიტიკურ ცხოვრებაში.

რელიგიისა და პოლიტიკის ურთიერთმიმართების თემა საკმაოდ დიდია და მოცულობითი. ჩვენი შესწავლისა და გააზრების საგანია მხოლოდ ისლამის პოლიტიკური ფუნქციები, მისი მიმართება პოლიტიკასთან.

როგორც ითქვა, პოლიტიკასთან მიმართებაშია, მეტად თუ ნაკლებად ყველა რელიგია, მაგრამ სხვა რელიგიებისაგან განსხვავებით ისლამი ჩასახეის პროცესშივე პოლიტიკურ ხასიათს ატარებდა. უფრო სხვანაირად, ისლამი და პოლიტიკა ერთ მთლიანობას, მთლიან და ერთიმეორისაგან მოუცილებელ სოციალურ ფენომენს წარმოადგენდა. ამ სახით ის წარმოიშვა და ჩამოყალიბდა. ისლამის დაცვის ღონისძიებით ხდებოდა ომები, რევოლუციები, სახელმწიფო გადატრიალებები, ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობები. თავის მხრივ ისლამური რელიგიური ორგანიზაციები, მეჩეთები და ულემები (მუსულმანური სწავლულები) აქტიურად იყენებდნენ პოლიტიკას, პოლიტიკურ ორგანიზაციებსა და ინსტიტუტებს.

მსოფლიოში, არაზუსტი მონაცემებით ისლამის მიმდევართა რაოდენობა ერთ მილიარდამდეა. მარტო ინდოეთში (სადაც 2000წ. მონაცემებით) მსოახლეობა ერთი მილიარდია, 12% (ანუ 120 მილიონი) ისლამის მიმდევარია, ინდონეზიაში – 160 მილიონზე მეტი, ბანგლადეშში – 112 მილიონი. ზოგიერთ ქვეყანაში მთელი

მოსახლეობაა ამ რელიგიის მიმდევარი (არაბეთის ნახევარკუნძულისა და ჩრდილოეთი აფრიკის არაბულ ქვეყნებში), ზოგიერთ ქვეყანაში – მოსახლეობის უდიდესი ნაწილი, ქვეყნების ნაწილში კი – მოსახლეობის გარკვეული ნაწილი. მღელ რიგ ქვეყანაში ისლამი სახელმწიფო რელიგიაა (ალჟირი, ბანგლადეში, ეგვიპტე, იორდანია, ირანი, იემენი, ლიბია, მალაიზია, მაროკო, პაკისტანი, საუდის არაბეთი, ტუნისი და სხვ.).

მუსულმანურ ქვეყნებში ისმალური ორგანიზაციები, მეჩეთები, ულემები, შაირათი, ისლამური სკოლები, პრესა და სხვა გამოცემები, ისლამური საინფორმაციო საშუალებები დიდ როლს ასრულებენ ქვეყნის სულიერ, კულტურულ და პოლიტიკურ ცხოვრებაში, საზოგადოებრივი აზრისა და განწყობების შექმნაში.

ბოლო 20-30 წლის მანძილზე აღმოსავლეთის ისლამურ ქვეყნებში მიმდინარე პროცესებთან დაკავშირებით (რევოლუცია ირანში, საბჭოთა აგრესია ავღანეთში, ისრაელსა და არაბულ ქვეყნებს შორის ომი და დრემდე მათ შორის დაძაბული ურთიერთობები, პალესტინის პრობლემა, დასავლეთის კოალიციური ჯარების შეჭრა ერაყში, აფრიკის არაარაბულ ქვეყნებში ისლამიზაციის პროცესი და რელიგიურ-ეთნიკური კონფლიქტები, ამჟამად აფრიკის ჩრდილოეთში არაბულ ქვეყნებში მიმდინარე რევოლუციური პროცესები, ამბოხებები და ა.შ.) დასავლეთის გამოცემებში და პრესაში ბევრი იწერება ისლამის გააქტიურებაზე, ისლამური ფაქტორის გაძლიერებაზე, მის ერთგვარ გამოცოცხლებაზე.

საერთოდ, საომარ თუ რევოლუციურ პროცესებს, სამოქალაქო ომებს ყოვეთის თან ახლავს ხოლმე მოცემულ რეგიონსა თუ ქვეყანაში სოციალური, ეკონომიკური და პოლიტიკური კრიზისები და დესტაბილიზაცია.

მუსულმანურ ქვეყნებში მიმდინარე მოვლენებმა გაზარდეს მიგრანტების ნაკადი (ამ ქვეყნებიდან) დასავლეთის ქვეყნებში. კოლონიური ქვეყნებიდან მიგრაციები ისტორიულად თვით კოლონიზაციის დროიდან იწყება და სულ უფრო ინტენსიური ხდება XX საუკუნეში, განსაკუთრებით კი მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ, ამ ქვეყნებში დეკოლონიზაციის პროცესის დაწყებიდან, სოციალური და პოლიტიკური პროცესების გამწვავებიდან.

როდესაც საუბარია მუსულმანურ ქვეყნებში ეროვნულ-განმანთავისუფლებელ მოძრაობებში, იქ მიმდინარე სოციალურ-პოლიტიკურ პროცესებში ისლამის როლზე, მის გააქტიურებაზე, აეიწყებათ, რომ ეს რელიგია ამ ხალხების ეთნიკური და პიროვნებისეული სულიერებაა, ის მათი ყოფიერების იდეური საფუძველია. აღმოსავლეთის ქვეყნებში ანტიკოლონიური ეროვნულ-

განმანათავისუფლებელი მოძრაობები უკვე XIX საუკუნის დასასრულიდან იწყება და განსაკუთრებულ ინტენსიობას იძენს XX საუკუნეში.

ანტიკოლონიურ მოძრაობაში მასების გაერთიანებასა და დარაზმებაში (ყველა ისლამურ ქვეყანაში ძირითადად) სწორედ ისლამმა, მისმა სწავლულმა უღებებმა, სასულიერო წოდებამ, რელიგიურ-პოლიტიკურმა ორგანიზაციებმა შეასრულეს გადამწყვეტი როლი. XX საუკუნის მეორე ნახევარში დეკოლონიზაცია კოლონიზატორთა კეთილი ნებით არ მომხდარა. ის იყო საუკუნის განმავლობაში მიმდინარე ეროვნულ-განმანათავისუფლებელი და რევოლუციური ბრძოლების შედეგი. მაგრამ დეკოლონიზაციის შემდგომაც დასავლეთის ქვეყნებს არ შეუწყვეტიათ ამ ქვეყნების შინაურ საქმეებში ჩარევა, სხვადასხვა ფორმითა და საშუალებებით ცდილობენ მათზე ეკონომიკურ და პოლიტიკურ ზემოქმედებას, ბუნებრივი რესურსების ძარცვას, ევროპული ზნე-ჩვეულებებისა და ცხოვრების წესის გავრცელებას (საინფორმაციო საშუალებებით, დასავლეთის უმაღლეს სასწავლებელში ისლამური ქვეყნების სტუდენტების და აღმოსავლეთელი მიგრანტების საშუალებით).

ყოველივე აღნიშნულს ემატება, ამჟამად ისლამურ ქვეყნებში მიმდინარე პროცესებში დასავლეთის ქვეყნებისა და აშშ-ის აქტიური ჩარევა. ასეთი მდგომარეობები, დასავლეთის პოზიციები ისლამური ქვეყნების მიმართ, ამ ქვეყნების უღებების, ფართო მასების მხრიდან აღიქმება როგორც მათი რელიგიის (ისლამისა და ისლამური ფასეულობების), ცხოვრების წესისა და ეროვნული ტრადიციების ხელყოფად. ბევრ ხალხსა და ეთნოსში მათი ეროვნული კულტურა და ცნობიერება მათივე რელიგიის ფარგლებში ვითარდებოდა და მტკიცდებოდა. ასეთ ფუნქციებს ასრულებდა და დღესაც ასრულებს ისლამი მუსულმანური ქვეყნების ხალხებისათვის. მათთვის ის არა მხოლოდ რელიგიაა, არამედ ეროვნული სულიერება, მათი ყოფიერებისა და ცხოვრების წესის საფუძველი. ამიტომ გასაგები უნდა იყოს ამ ხალხების ბრძოლა, მოძრაობა თავისი ეროვნული თვითმყოფადი კულტურისა და სულიერების, ისტორიული ტრადიციების, ზნეობრიობის დაცვისათვის.

სახარებაში გადმოცემულია იესოს სიტყვები: „ნუ გეშინიათ მათი, ვინც სხეულს კლავს, სულის მოკლა კი არ ძალუძს. უფრო მეტად მისი გეშინოდეთ, ვისაც სულის დაღუპვაც შეუძლია“ (მათ. 10.28). თვითცნობიერებამდე ამაღლებულ ყოველ ეთნოსს, ერს, ხალხს, თავისი ეროვნული სულიერება უვითარდება. ესაა საკუთარი ეროვნული ტრადიციებისადმი ერთგულება, რწმენა, ზემოქმედება და იდეალები. პეგელი სამართლის ფილოსოფიაში წერდა, რომ აფრიკელ ზანგებს არ

გაანჩიათ თვითცნობიერება, ევროპელები მათ პირუტყვებით ჰყიდიან და ხზასაც არ იღებენო.

აღამიანები ხომ თავს სწირავენ რწმენისა და სულიერებისათვის. თანამედროვე მუსულმანურ ქვეყნებში მიმდინარე რთული პოლიტიკური პროცესები შეიძლება ჩაითვალოს მათი ეროვნულ-განმანათავისუფლებელი მოძრაობის მეორე ეტაპად, ესაა ბრძოლა უცხოელთა ექსპანსიის წინააღმდეგ, საკუთარი ეროვნული დამოუკიდებლობისათვის თავგანწირვა და ა.შ.

ისტორიიდან ვიცით, რომ ეპოქალური შემობრუნების პერიოდებში ეკონომიკური, პოლიტიკური და სულიერი კრიზისები მეტად თუ ნაკლებად ყველა ხალხისათვის იყო დამახასიათებელი. მსგავსი რთული სოციალური და პოლიტიკური პროცესები დასაველეთმაც გაიარა ანტიფეოდალური ბურჟუაზიული რევოლუციებისა და პოლიტიკური მოძრაობების სახით, რომელიც თითოეულ ქვეყანაში თავისებურად ვითარდებოდა და მიმდინარეობდა (დაწყებული XVI საუკუნიდან XIX საუკუნემდე). ამ ეპოქაში ევროპის ცალკეული ქვეყნისათვის დამახასიათებელი იყო ეკონომიკური, პოლიტიკური, რელიგიური დაპირისპირებები. ასეთი პოლიტიკური პროცესები მიმდინარეობენ თანამედროვე ისლამურ ქვეყნებშიც. ერთის მხრივ, ესაა დაპირისპირებები დასაველეთთან, მეორეს მხრივ – ქვეყნის შიგნით დაპირისპირებები პოლიტიკურ პარტიებსა და მოძრაობებს, მოდერნიზატებსა და ტრადიციონალისტებს, პროდასაველეთელებსა და ეროვნულ ძალებს შორის და ა.შ. დასაველეთსა და ისლამურ ქვეყნებს შორის ურთიერთობებში გასათვალისწინებელია აგრეთვე ნათობის ფაქტორი. ესაა „ნათობის ომი“ და „გეოპოლიტიკური“ დიპლომატია. გარდა ამისა, კვლავ გრძელდება დასაველეთისა და რუსეთის დაპირისპირება ამ უზარმაზარ რეგიონში გაველენისათვის.

შეიძლება გაკეთდეს წინასწარი დასკვნა, რომ მუსულმანურ სამყაროში მიმდინარე სოციალური და პოლიტიკური პროცესების მთლიანად ისლამური რელიგიური ფაქტორით ახსნა არაადეკვატური იქნებოდა. ყველგან წინა პლანზეა ეროვნული, ეკონომიკური და პოლიტიკური ინტერესები. ისლამი პირველ რიგში რელიგიაა და არა პოლიტიკა, მართალია ხმარობენ გამოთქმას „ისლამი როგორც პოლიტიზირებული რელიგია“, „ისლამი როგორც პოლიტიკური რელიგია“ და ა.შ. ასეთი გამოთქმები არსებობს, მაგრამ ამით ისლამი პოლიტიკად ვერ გადაიქცევა. ისლამი პირველ რიგში რელიგიაა. ერთიმეორეში არ უნდა აუერიოთ წარმოშობისა და კმნადობის პროცესში მყოფი და თანამედროვე ისლამი. მაშინ სხვა პოლიტიკური მიზნები ამოძრავებდათ ისლამის პირველ მიმდევრებს, ამჟამად ჩვენს

დროში კი ისლამური ღოზუნგები („ისლამის დაცვის“, „ისლამისათვის“ და ა.შ.) გამოიყენება ეროვნული კონსოლიდაციისათვის, ეროვნულ-პოლიტიკურ მოძრაობებში მასების გაერთიანების მიზნით. პოლიტიკა სარგებლობს რელიგიით უფრო მეტად, ვიდრე – რელიგია პოლიტიკით. ერთიმეორისაგან აუცილებელია განვასხვაოთ ცნებები: „პოლიტიკური რელიგია“ და „რელიგიური პოლიტიკა“. ეს ცნებები ერთიმეორესთან ახლოსაა, თითქმის იდენტური შინაარსის არიან. მაგრამ გარკვეული განსხვავება მაინცაა მათ შორის. „პოლიტიკური რელიგიის“ ქვეშ ჩვეულებრივ გაგებულია ხოლმე სახელმწიფოს, პოლიტიკური, ან რელიგიურ-პოლიტიკური მოძრაობების მიერ რელიგიის გამოყენება გარკვეულ პოლიტიკურ პროცესებში რელიგიური მასის მოზიდვისათვის, როდესაც პოლიტიკური მიზნებისათვისაა გამოყენებული რელიგია. ჯვაროსნულ ლაშქრობებშიც რელიგიური ფაქტორი იყო გამოყენებული პოლიტიკური მიზნებით. რაც შეეხება ცნებას „რელიგიური პოლიტიკა“ აქ უკვე მხედველობაშია მოცემული სახელმწიფოს დამოკიდებულება რელიგიისადმი, მისი ორგანიზაციისადმი, მოსახლეობის აღმსარებლობისადმი, რწმენის თავისუფლებისადმი და ა.შ. ჩვენ ხომ ელაპარაკობთ რუსეთის მეფის მთაერობის რელიგიურ პოლიტიკასე საქართველოში, მეფის მთაერობის რელიგიურ პოლიტიკასე კავკასიაში ისლამის მიმართ, ბოლშევიკური სახელმწიფოს რელიგიური პოლიტიკის შესახებ და ა.შ.

მაშასადამე, უმეტესწილად, რელიგიური ღოზუნგების უკან ყოველთვის, ძირითადად ეკონომიკური და პოლიტიკური მიზნები იმალებოდა. კოლონიური ქვეყნების ბურჟუაზია, ეროვნულ-პოლიტიკური მოძაობები, აგრეთვე რელიგიურ-პოლიტიკური პარტიები და ორგანიზაციები ეროვნული, ეკონომიკური და პოლიტიკური ინტერესებისა და მიზნების რეალიზაციისათვის მასებისაგან მხარდაჭერისათვის მიმართავენ მათ ფსიქოლოგიაზე ზემოქმედების ყველაზე ძლიერ საშუალებას – რელიგიას. თუმცა, ნუ დაგვაიწყდება, რომ ეროვნული დამოუკიდებლობა (ყოველთვის) შედის არა მხოლოდ ბურჟუაზიის, არამედ მთელი ერის ინტერესებშიც.

როდესაც საუბარია პოლიტიკური მიზნებისათვის ისლამის გამოყენებაზე, აუცილებელია ამ საკითხისადმი ისტორიული მიდგომა. ისტორიზმის მეთოდი მეცნიერების ყველა დარგშია მნიშვნელოვანი. ჯერ კიდევ არისტოტელე წერდა, რაიმე საგნის, მოვლენის (ან სოციალური ფაქტის) შემეცნებისას მისი წარმოშობის მსუენების ძიების აუცილებლობაზე. რადგან, როგორც ის ფიქრობდა, წარმოშობის მიზნის ცოდნა, უკვე თვით საგნის არსის ცოდნა არისო.

ისტორიიდან ვიცით, რომ XVII-XIX საუკუნეებში მიმდინარეობდა დასავლეთ ევროპის განვითარებული ქვეყნების მიერ აფრიკისა და აზიის ქვეყნების დაპყრობები, მათი კოლონიზაცია. ევროპელთა მიერ დაპყრობილი იქნენ რიგი ისლამური ქვეყნებიც. ხდება მათი ეკონომიკური დაკაბალუბა, ეროვნული რესურსების ექსპლუატაცია, ძარცვა და გამოფიტვა. ყოველივე ამან გარკვეულწილად შეაფერხა კოლონიური ქვეყნების ეკონომიკური, პოლიტიკური და კულტურულ-ყოფითი განვითარება. თუმცა კოლონიურმა რეჟიმებმა ბოლომდე ვერ შეაჩერეს კოლონიური ქვეყნების ეროვნულ-კულტურული განვითარება. ახალგაზრდობის გარკვეული ნაწილი სწავლობს დასავლეთის უმაღლეს სასწავლებლებში, სადაც ისინი ეცნობიან ამ ქვეყნების პოლიტიკურ ცხოვრებას, მათი ცხოვრების წესს, რელიგიური და პოლიტიკური ორგანიზაციების საქმიანობას და ა.შ. რამაც ხელი შეუწყო მათი ეროვნული თვითცნობიერების გაღვივებასა და დანვითარებას. თითქმის ყველა კოლონიურ ქვეყანაში უკვე XIXს. დასასრულიდან სულ უფრო ინტენსიური ხდება ეროვნულ-განმანათავისუფლებელი მოძრაობები. როგორც ითქვა, ასეთი რევოლუციური ბრძოლებისა და მოძრაობების შედეგი იყო სწორედ XX საუკუნის მეორე ნახევრიდან დაწყებული დეკოლონიზაციის პროცესი. მაგრამ დეკოლონიზაციის შემდეგაც გრძელდება სხვადასხვა ფორმებითა და მეთოდებით ყოფილ კოლონიურ ქვეყნებზე პოლიტიკური და ეკონომიკური გაელენის შენარჩუნება. ისინი მხარს უჭერენ პროდასავლური ორიენტაციის პოლიტიკურ რეჟიმებს. ხელს უწყობენ და ეხმარებიან ისეთ პოლიტიკურ მოძრაობებს, რომლებიც დასავლური ორიენტაციისაა. აქედან გამომდინარე, ამ ქვეყნებში მიმდინარეობს პროდასავლურ და პროეროვნულ, ანდა ნეიტრალური პოზიციის მქონე ძალებსა და მოძრაობას, რელიგიურ-პოლიტიკურ ჯგუფებს შორის დაპირისპირებები და ბრძოლები, რომელიც ხშირად სამოქალაქო ომებშიც გადაიზრდება ხოლმე.

თითოეულ ისლამურ ქვეყანას ამ მხრივ თავისი ისტორიული თავისებურება და სპეციფიკა გააჩნია. მაგალითისათვის თუ ავიღებთ ალჟირს ენახავთ, რომ მთელი თავისი ისტორიის მანძილზე იმყოფებოდა კართაგენის, რომის, ეანდალების, ბიზანტიის ბატონობის ქვეშ. VIII-ში დაიპყრეს არაბებმა, მოხდა მათი ისლამიზაცია და თანდათანობით არაბიზაცია. XVIს დასაწყისიდან ალჟირი ოსმანთა იმპერიის შემადგენლობაშია, ხოლო 1830 წლიდან 1962 წლამდე – საფრანგთის კოლონია. ეროვნულ-განმანათავისუფლებელი ომი, დაწყებული 1954 წლის 1 ნოემბრიდან 1962 წელს დასრულდა ქვეყნის დამოუკიდებლობის გამოცხადებით. ეროვნულ-განმანათავისუფლებელ ბრძოლაში მნიშვნელოვანი როლი

შეასრულეს ისლამურმა რელიგიურმა ორგანიზაციებმა. ეროვნული ქარტიის (1976წ.) მიერ ისლამი ამ ქვეყანაში აღიარებული იქნა სახელმწიფო რელიგიად. თუმცა ქვეყანაში, პროფრანგულ და ეროვნულ, პროფრანგულ და პროისლამურ მოძრაობებს შორის დაპირისპირებები XXს დასასრულამდეც კი გრძელდება (82. 400-403).

ისლამის პოლიტიკური ფუნქციის მხირე გარკვეული მნიშვნელობისაა მისი ადგილის ჩვენება ინდონეზიის საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ ცხოვრებაში. ინდონეზია ისლამურ ქვეყნად ითვლება. ისლამი აქ ძირითადი რელიგიაა. ინდონეზიაში მას 160 მილიონზე მეტი მიმდევარი ჰყავს. ბევრი ისლამური ქვეყნისაგან განსხვავებით ისლამი შემოდის არა არაბებისაგან, არამედ სამხრეთ აზიიდან, ეაჭრების საშუალებით, სუმატრას მიმდებარე რაიონებში. მანამდე კი ინდონეზიაში საუკუნეების მანძილზე იყო ბუდიზმი და ინდუიზმი. ისლამი სწრაფად ერცვლდება ინდონეზიის დაბალ ფენებში და მანამდეელი რელიგიების ყოფითი ტრადიციების გარკვეული ელემენტების შეთვისებით ის ძირითადი რელიგია ხდება ამ ქვეყანაში; XXს დასაწყისში ისლამური „წმინდა ომის“ ლოზუნგით მიმდინარებდა ეროვნულ-განმანათავისუფლებელი მოძრაობა პოლანდიელი კოლონიზატორების წინააღმდეგ. ეს მოძრაობა ძირითადად შემოიფარგლებოდა სავაჭრო-ეკონომიკური ინტერესებით, რომელიც მიმართული იყო უცხოური კაპიტალის წინააღმდეგ. მიუხედავად ამისა, ეს იყო ეროვნულ-განმანათავისუფლებელი მოძრაობა, რომელშიც, როგორც ითქვა მონაწილეობდნენ ისლამური რელიგიურ-პოლიტიკური ორგანიზაციები. ინდონეზიაში ფუნქციონირებს მთელი რიგი ისლამური მოძრაობები და პარტიები, რომელთაგან თითოეული გარკვეული სოციალური ფენისა და სოციალური ჯგუფის ინტერესებს ასახავს (82. 28-41).

როგორც ითქვა, მუსულმანურ ქვეყნებში ისლამური ინსტიტუტები და სამართლებრივ-პოლიტიკური შეხედულებები მნიშვნელოვან გავლენას ახდენენ მათ შიდაპოლიტიკურ მდგომარეობაზე, სოციალური და პოლიტიკური პროცესების მიმართულებაზე და მსვლელობაზე. ბევრ ქვეყანაში სოციალური და პოლიტიკური ცხოვრების, ყოფითი კულტურისა და განათლების, სამართლებრივი სისტემის მთლიანად ისლამიზაციის პლატფორმას იცავენ მთელი რიგი ისლამური რელიგიურ-პოლიტიკური ორგანიზაციები. ჩვეულებრივ მოყავთ ხოლმე თავის დროზე პაკისტანის ყოფილი პრეზიდენტის ზიანულხაკის სიტყვები: „ჩვენთვის ისლამი უბრალოდ რელიგია კი არაა, არამედ კანონთა დასრულებული და მთლიანი კრებული, რომელსაც უნდა ვიცადეთ ჩვენს ცხოვრებაში“ (82. 53).

ყველა იმ ქვეყანაში, სადაც ისლამი სახელმწიფო რელიგიაა, კონსტიტუციებსა და საკანონმდებლო აქტებში მითითებულია და მოთხოვნაა, რომ ქვეყანაში არ შეიძლება რაიმე ისეთი კანონის მიღება, რომელიც ეწინააღმდეგება ყურანსა და სუნას. (82. 56).

მნიშვნელოვან როლს მუსულმანი ქვეყნების საზოგადოებრივ და პოლიტიკურ ცხოვრებაში ასრულებენ სხვადასხვა რანგისა და სახელწოდების სასულიერო წოდება, სწავლული ულემები.

ისლამური არმოსაველეთის განვითარებად ქვეყნებში ისლამური ინსტიტუტები და ორგანიზაციები იმდენად მნიშვნელოვან გავლენას ახდენენ შიდაპოლიტიკურ ვითარებაზე, სოციალურ-პოლიტიკური პროცესების მსვლელობაზე და მიმართულებაზე, რომ სახელმწიფოს მეთაურები და პოლიტიკური მოღვაწეები ყურადღებით ანგარიშს უწყვენ მათ როლს ნებისმიერი, მეტად მნიშვნელოვანი საკითხების გადაწყვეტისას. ასეთი გავლენის მქონე ინსტიტუტებს შორის ერთ-ერთი ძირითადია ულემთა ინსტიტუტი. მასში მოიაზრებიან ისლამური დაგომატური მოძღვრებისა და სამართლის მცოდნეები (ფაქიხები), მოსამართლეები (ყაზიები), სასულიერო სასწავლებლების მასწავლებლები (მუდარისები), ბოლოს მეჩეთებში მომსახურე სასულიერო პირები (იმამები და მოლუბი).

„თანამედროვე პირობებში ისლამის საერთაშორისო აქტიუიზაცია ელინდება სხვადასხვა სოციალურ-ეკონომიკურ და რელიგიურ-პოლიტიკურ ღონისძიებებში, რომლებსაც ატარებენ საერთაშორისო ისლამური ორგანიზაციები, ცალკეული მუსულმანური ქვეყნები. მათ შორის განსაკუთრებული ადგილი უკავია თანამედროვე ისლამურ მისიონერობას. „მისიონერულ მუშაობას ეწევიან ცხადად და ფარულად პრაქტიკულად მსოფლიოს ყველა კონტინენტზე. მას აწარმოებენ ისლამური ქვეყნების დიპლომატიური და სავაჭრო-ეკონომიკური მისიები. განსაკუთრებულ რეგიონს მუსულმანური მისიონერული საქმიანობისათვის წარმოადგენს აფრიკის კონტინენტი. ისინი მოქმდებენ აგრეთვე დასავლეთ ევროპის ქვეყნებში, აშშ-ში, კანადაში, იაპონიაში, ლათინურ ამერიკაში“ (82.66). ავტორი აღნიშნავს, რომ „ამ რეგიონში მისიონერულ მუშაობას ეწევიან ისლამური ცენტრები, რომლის ბირთვსაც წარმოადგენენ მეჩეთები. მეჩეთებში ჩვეულებრივ ფუნქციონირებენ ისლამური ბიბლიოთეკები, სკოლები, ისლამური კულტურის მუზეუმები, კინოდარბაზი, ზოგჯერ სამედიცინო პუნქტები, ისლამურ ცენტრებში ტარდება ისლამური კულტურის თეგები, იკითხება ლექციები ისლამზე, სადაც

ეპატივებიან არა მხოლოდ ისლამური აღმოსავლეთის ღვთისმეტყველებს, არამედ ცნობილ დასავლეთელ ისლამისმცოდნეებსაც” (82.66).

როგორც ისლამის, ისე ქრისტიანობის წარმომადგენელთა აქტიური მისიონერული საქმიანობა მიმდინარეობს აფრიკის კონტინენტზე. ამ მიმართულებით ორივე რელიგიის წარმომადგენლები მას ყამირად თვლიან. მწვავე ურთიერთდაპირისპირებებს აქვს ადგილი არა მხოლოდ ისლამურ და კათოლიკე მისიონერებს შორის, არამედ ამ ორივე კონფესიის წარმომადგენლებსა და ადგილობრივ ტომობრივ წარმართულ კულტებს შორის. მისიონერული საქმიანობის მხრივ უფრო მეტი გამოცდილება აქვთ კათოლიკურ და პროტესტანტ მისიონერებს. აფრიკის კონტინენტზეცა და ოკეანის კუნძულებზე, აგრეთვე ამერიკის კონტინენტზე კათოლიკე და პროტესტანტი მისიონერები უკვე XVIII საუკუნიდან ეწევიან მისიონერულ საქმიანობას. აქ ერთმანეთს უპირისპირდებოდნენ ინგლისელი, ამერიკელი, ფრანგი და ბოლოს გერმანელი მისიონერები. თავიანთ უმთავრეს მიზნად მისიონერები თვლიდნენ „ეველურთა ხსნას“, თუმცა, უმთავრეს მიზანს წარმოადგენდა მათ მიერ მონათლულთა („მოქცეულთა“) ტერიტორიაზე საკუთარი ქვეყნის ეკონომიკური და პოლიტიკური გავლენის გაერცელება და დამაგრება (34, 172-175).

აფრიკის კონტინენტზე მისიონერულ საქმიანობაში მკვლევარები ხაზს უსვამენ ისლამის წარმატებებს. ცნობილი აღმოსავლეთმცოდნე გ.მ. ქერიმოვი აფრიკის კონტინენტზე ისლამის წარმატებების რამდენიმე ფაქტორს ასახელებს. პირველი, მისი თქმით, კათოლიკობა და პროტესტანტობა აფრიკის ყოფილი კოლონიური მოსახლეობის მიერ ასოცირდება კოლონიზატორებთან; მეორე, ისლამი აფრიკაში შეიჭრა თავისი არსებობის დასაწყისშივე, რაც იმას ნიშნავს, რომ აქ ისლამისაციის პროცესი მიმდინარეობს უკვე ათასი წელია; მესამე, ადგილობრივი აფრიკული რელიგიები ისლამური ორგანიზაციების თვალსაზრისით არ წარმოადგენენ სერიოზულ შემაფერხებელს აფრიკის ისლამისაციის გზაზე, რადგან აფრიკელთა ტომობრივ რწმენებს, ისლამისა და ქრისტიანობისაგან განსხვავებით არ გააჩნიათ ძლიერი ინსტიტუტები, რაც ხშირად ხელს უშლის კიდევაც სხვადასხვა ტომის, ხალხებისა და ეთნიკური ჯგუფების გაერთიანებას კოლონიზატორების წინააღმდეგ და ცენტრალიზებული სახელმწიფოს შექმნაში. ისლამურ კოსმოპოლიტიკურ ღოზუნებს „მუსულმანთა ძმობისა და თანასწორობის შესახებ“, რასობრივი, ეთნიკური და ენობრივი განსხვავების გამორიცხვას, მოხერხებულად იყენებენ მუსულმანი მისიონერები აფრიკელების ისლამში მიზიდვისა და მოქცევის საქმეში. გარდა ყოველივე ამისა, აფრიკაში

ისლამური მისიონერების წარმატებებს განაპირობებს ისიც, რომ არაბული და ისლამური ტრადიციები, რიტუალები, მუსულმანური ზნეობრივი ნორმები, წესჩვეულებები, ცხოვრების წესი უფრო ახლოსაა და გასაგებია აფრიკელებისათვის, ვიდრე დასავლური ცხოვრების წესი.

როგორც აფრიკის ქვეყნებში, ისე სხვა რეგიონებში ისლამის მისიონერთა წარმატებები განპირობებულია იმითაც, რომ მათი მისიონერული საქმიანობა ფინანსირდება სახელმწიფოების მიერ (საუდიის არაბეთი, ლიბია, კუვეითი, სპარსეთის ყურის ემირატები, ირანი და სხვა სახელმწიფოები); სხვადასხვა სახელწოდების რელიგიური ორგანიზაციებისა და ფონდების მიერ. ეს ორგანიზაციები აფრიკის ქვეყნებში აშენებენ მეჩეთებს, სკოლებს, მათ სახელმწიფოებს აძლევენ გრძელვადიან უპროცენტო კრედიტებს, აფრიკული ქვეყნებიდან ათობით ათასი სტუდენტი სწავლობს წამყვან ისლამურ უნივერსიტეტებში სტიპენდიანტის სახით. მისიონერულ საქმიანობაში ჩართული არიან მოცემული ქვეყნის ისლამური სტუდენტები და ისლამური უნივერსიტეტის კურსდამთავრებული აფრიკელები. არ უნდა ვიფიქროთ, რომ აფრიკის ქვეყნებში სრულიად უმტკივნეულოდ მიმდინარეობდეს ისლამიზაციის პროცესი. ადგილი აქვს პროისლამური პოლიტიკური ძალების, ისლამური რელიგიური ორგანიზაციების, ისლამური სუფიური ორდენების და პროდასავლური რელიგიური და პოლიტიკური ძალებისა და ორგანიზაციების დაპირისპირებებს, რელიგიურ და ეთნიკურ კონფლიქტებს და ა.შ.

§2. ისლამის ადგილი მუსულმანური ქვეყნების ურთიერთობებში

იყო ნათქვამი, რომ ისლამის და პოლიტიკის ურთიერთმიმართებები ყოველთვის იყო აქტუალური ამ რელიგიის მთელი ისტორიის მანძილზე. ის განსაკუთრებით აქტუალური ხდება ევროპელების მიერ მათი კოლონიზაციიდან, ასევე XX საუკუნეში, მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ დეკოლონიზაციის რთული და წინააღმდეგობრივი პოლიტიკური პროცესების დროს, ის უფრო აქტუალური იქნა ხდება ირანის რევოლუციის (1979წ.), ისრაელის და არაბულ ქვეყნებს შორის ომიდან (1965წ.), იერუსალიმში მეჩეთ აღ-აქსაში ხანძრიდან, ბოლშევიკების ავღანეთში შეჭრის დროიდან, ისლამის სახელით აღ-ქაიდას ტერორისტული ჯგუფის გააქტიურებიდან და ა.შ. სადღეისოდ კელაე დაძაბულია მდგომარეობა ავღანეთში (შიდაპოლიტიკური წინააღმდეგობა-დაპირისპირებები) სხვადასხვა

პარტიულ (პოლიტიკურ), ტომობრივ და ეთნიკურ, რელიგიურ და სოციალურ ძალებსა და ჯგუფებს შორის, ყველა მათგანის უარყოფითი დამოკიდებულება უცხოური სამხედრო ჯგუფებისადმი და ა.შ. კელაე გრძელდება დაძაბული ურთიერთობები ირანსა და შეერთებულ შტატებს შორის, ირანსა და ისრაელს შორის, ირანის უთანხმოება ცალკეულ ისლამურ ქვეყანასთან ამერიკისადმი მათი დამთმობლური პოლიტიკის გამო. იგივე ითქმის აშშ თაოსნობით და მეთაურობით დასავლური სამხედრო კოალიციის შეჭრაზე ერაყში, რამაც გამოიწვია ამ ქვეყნის ეკონომიკის, სოციალური და პოლიტიკური ცხოვრების სრული მოშლა, მოსახლეობის გარკვეული ნაწილის დაღუპვა, რელიგიური და ეთნიკური დაპირისპირებები, ტერაქტები, მოსახლეობის ნაწილის გახიზვნა, სახელმწიფო ქონებისა და ისტორიული ფასეულობების დატაცება და ა.შ. ყოველივე ეს ისლამური ქვეყნების მოსახლეობის მიერ, უღმრთების მხრიდან აღიქმება როგორც ქრისტიანული დასავლეთის ექსპანსია ისლამისადმი, ბრძოლა ისლამური რელიგიის, მისი კულტურისა და ყოფის წინააღმდეგ. ბოლო ორი-სამი წლის მანძილზე ჩრდილოეთ აფრიკის არაბულ ქვეყნებში მაროკო, ალჟირი, ლიბია, ეგვიპტე მიმდინარეობს პოლიტიკური დაპირისპირებები, სამოქალაქო ომი; ლიბიაში მუმარ კადაფის რეჟიმის დამხობა, ეგვიპტეში სადათის გადაყენება, სადაც ბოლომდე არაა შეწყვეტილი პოლიტიკურ მოძრაობათა და ძაღთა ურთიერთდაპირისპირებები, ამბოხება და ომია სირიაში. ამბოხებულებიცა და ხელისუფლებაც ისლამური ღირებულებების დაცვის ღოზუნგებით გამოდის, ყველგან და ყველა ქვეყანაში (ისმალურ სამყაროში) პოლიტიკურ ურთიერთდაპირისპირებებში ხშირ შემთხვევაში მეამბოხეთა (ოპოზიციური პოლიტიკური და სამხედრო ძალების) მომზადება და მხარდაჭერა, ფინანსური უზრუნველყოფა უცხოეთის ქვეყნებიდან მომდინარეობს. ყოველივე ამას, ისლამური ქვეყნების მოსახლეობა მათ საშინაო საქმეებში ჩარეულ და ისლამის წინააღმდეგ მიმართულ აქტად აღიქვამს. XIXს 80-იანი წლების მოელენები ისლამურ სამყაროში, ამ ქვეყნების ერთმანეთთან და დასავლეთთან ურთიერთობის მხრივ და დღევანდელი (ამჟამინდელი) პოლიტიკური პროცესები ამ რეგიონში ბევრად არ გაბსხვადებიან ერთიმეორისაგან. ეს პროცესები საკმაოდ რთულია და მისი ადეკვატური შეფასებები სისტემურ მიდგომასა და სტრუქტურულ-ფუნქციონალური ანალიზის მეთოდის გამოყენებას მოითხოვს. ისლამის სამყაროს ზოგიერთ რეგიონში მიმდინარე პოლიტიკურ პროცესებში აშკარად შეიმჩნევა პროდასავლური და პროეროვნული ძალების ურთიერთდაპირისპირებები. თითოეული მხარე ეროვნული და ისლამური ტრადიციების დამცველის ფუნქციის

პეტემზით გამოდის. პროდასაელური (ანუ ოპოზიციური) ძალები ამოდიან დიქტატორული რეჟიმების დამხობის მოთხოვნით, რაც (მათი გაგებით) აუცილებელია ამ ქვეყნებში დემოკრატიული პრინციპების დამყარებისა და საზოგადოებრივი პროგრესისათვის.

ისლამური სამყაროს ცალკეულ რეგიონში მიმდინარე პროცესებისადმი დამოკიდებულება და მათი შეფასებები თვით ისლამურ სამყაროშივე სხვადასხვაგვარია. განსხვავებულია აგრეთვე დასავლეთის ქვეყნების არაბული და საერთოდ ისლამური სამყაროს ქვეყნების მიმართ პოლიტიკის შეფასებები როგორც აღმოსავლეთის, ისე დასავლეთის პრესაში და საერთოდ საინფორმაციო საშუალებების მიერ გაერცელებულ მასალებში. ჯერ კიდევ 1980წ. მაროკოს ჟურნალის მოწინავე სტატია „კრიზისი ისლამურ სამყაროში“ ყურადღებას ამახვილებს ერთის მხრივ, იმაზე, რომ ისლამურ სამყაროში და თვით ისლამშიც (მისი დოგმატიკის სხვადასხვაგვარი განმარტებების გამო) ადგილი აქვს გათიშვასა და განხეთქილებას, რომ „ერთიანობის ნაცია დაიშალა სექტებად, პარტიებად, ჯგუფებად, ბანაკებად; ზოგიერთი მათგანი მთლიანად უარყოფს ისლამს...“ (82. 193). სტატიაში ყურადღებაა გამახვილებული, „ისლამური სამყაროსათვის ამ მეტად რთულ სიტუაციაში, მაროკოს საქმიანობის მნიშვნელობაზე, მაროკო დგას იმ არაბული და ისლამური ქვეყნების სათავეში, რომლებიც ებრძვიან ბოროტებასა და აგრესიას, მიდიან ალჟირის გზით“, „მაროკომ პირველმა დაგმო საუკუნის დანაშაული, მენეთ პარამზე (ქ. მქეა) თავდასხმა“ (82. 194). ჟურნალი გმობს ეიწრო ინტერესებისათვის ისლამის სახელის გამოყენებას, რაც ხელს აძლევთ მხოლოდ კოლონიზატორებს, ჯვაროსნებს, კომუნისტებს და სიონისტებს (82. 195). ხაზი ესმის იმ გარემოებას, რომ კოლონიური დაპყრობების დროს დასავლეთი იცავდა რეაქციულ რასისტულ თეორიას, რომლის თანახმადაც, არსებობს ორი სამყარო: პირველყოფილი და ცივილიზებული. თავისთავზე იღებდნენ ამ „ეელური“ ხალხის ცივილიზირებას, რაც ფაქტობრივად იყო ამ ხალხების (ქვეყნების) ტერიტორიების ხელში ჩაგდება, მათი ძარცვა. თანამედროვე პირობებში, ისლამური აღორძინებისათვის აუცილებელია ისლამის მიმდევართა (ანუ ისლამური ქვეყნების) გაერთიანება. ავტორის თანახმად, ისლამურმა ქვეყნებმა ამ მხრივ უნდა მიბაძონ დასავლეთის ქვეყნებს, რომლებიც ყველაფერს აკეთებენ ერთიანობისათვის. ერთ-ერთი სტატიის „ისლამი მომავლის გამოწვევის წინაშე“ ავტორი წერს, რომ „ისლამის წინააღმდეგ გამოდიოდნენ (ილაშქრებდნენ) ყველანაირი ძალები და კონცეფციები, დაჯგუფებები და იდეოლოგიები, აღმოსავლეთსა და დასავლეთში, უკიდურესი მემარჯვენეები და უკიდურესი

მემარცხენეები, ქრისტიანები და ურწმუნოები, სხვა რელიგიების წარმომადგენლები და საერთოდ რელიგიის უარყოფელები” (82. 204). „არ უნდა გეიკეირდეს, რომ ისლამი, მუსულმანები და მუსულმანური სასოგადოება მუდმივად ეწევიან „წმინდა ომს“ და იმყოფებიან საბრძოლო მზადყოფნაში, რათა მოიგერიონ ნებისმიერი შესაძლო საშიშროება” (82. 204). მაროკოს მეფე ჰასდან II-ის თქმით კი, „ისლამი სატანის მსოფლიო შეთქმულების სამიზნეა“ (82. 207).

მაშასადამე, ისლამური პოლიტიკური ორგანიზაციებისა და მოძრაობების წინაშე მდგარ უმთავრეს პრობლემებსა და მოქმედების მიმართულებას წარმოადგენდა „ისლამური აღორძინების“, ისლამური ერტიანობისა და უცხოური (დასავლური) იდეოლოგიური, პოლიტიკური და ეკონომიკური ექსპანსიის მოგერიების უზრუნველყოფა და ისლამური ხალხების, სახელმწიფოების მოქმედების კოორდინაცია. ამ საკითხებს მიეძღვნა ისლამური ქვეყნების საგარეო საქმეთა მინისტრების II კონფერენცია 1980წ. 17-22 მაისს, კონფერენციის მიერ განხილული იქნა მუსულმანთა წინაშე მდგარი მნიშვნელოვანი პრობლემები: „პოლიტიკური, ეკონომიკური, სოციალური, კულტურული... განსაკუთრებული ყურადღება დაეთმო იერუსალიმისა და მეჩეთ ალ-აქსას პრობლემებს“ (82. 208). ისრაელის მიერ ოკუპირებული ტერიტორიების დაბრუნების (განთავისუფლების) საკითხებს. კონფერენციაზე დიდი ყურადღება დაეთმო საბჭოთა აგრესიას ავღანეთში და შემუშავებული იქნა ღონისძიებები ავღანეთის კრიზისის დარეგულირებისათვის.

კონფერენციამ განიხილა ფილიპინების სამხრეთში მუსულმანური მოსახლეობის პრობლემები. ისლამური კონფერენციის ორგანიზაციის სამდივნომ გააერცელა მემორანდუმი, სადაც ნათქვამია ფილიპინების სამხრეთში მუსულმანი მოსახლეობის დევნის, იქ მოქმედი პარტიზანული ორგანიზაციების ურთიერთობების შესახებ.

ერთ-ერთ მნიშვნელოვან საკითხს, რომელიც კონფერენციამ განიხილა იყო – ბირთვული ენერგია და ბირთვული იარაღი და აღნიშნა, რომ ბირთვული ენერგიის გამოყენება მათი განუყოფელი უფლებაა. „მაგრამ ჩვენ მშვიდობისმოყვარე ნაცია ვართ, ამიტომ მოვითხოვთ აზია, აფრიკა და ლათინური ამერიკა დარჩნენ უბირთვო ზონად“. ყურადღება დაეთმო დიდი სახელმწიფოების ფლოტის არსებობას აფრო-აზიის ოკეანეში. კონფერენციაში მონაწილე ქვეყნებს წაუყენეს მოთხოვნა დიდ სახელმწიფოებს არ დართონ ნებართვა მათ ტერიტორიებზე სამხედრო ბაზების შესაქმნელად.

კონფერენციაზე ყურადღება დაეთმო ეკონომიკურ პრობლემებს. შეშვოთება გამოითქვა იმასთან დაკავშირებით, რომ სულ უფრო ღრმავდება უფსკრული (ეკონომიკური განვითარების მხრივ) განვითარებულ ქვეყნებსა და განვითარებად ქვეყნებს შორის. ისლამურ სამყაროში ეკონომიკური მდგომარეობის გაუმჯობესების მიზნით დიასახა მთელი რიგი ღონისძიებები. კერძოდ, შეიქმნას მუსულმანური განვითარების ბანკი, საეკონომიკურ-სამრეწველო ისლამური პალიტა, საერთაშორისო ისლამური ეკონომიკური საბჭო. შემუშავებული იქნა განათლების, მეცნიერებისა და კულტურის საერთაშორისო ისლამური ორგანიზაცია, ცენტრით ქ. მექაში, „როგორც ყველა მუსულმანთა რელიგიურ დედაქალაქში“ (82. 213).

ისლამურ ქვეყნებში მიმდინარე პროცესებთან დაკავშირებით ხშირად ყურადღებას აქცევენ ხოლმე ცნება „ჯამადს“ („წმინდა ომი“). ამ ცნების შინაარსი განმარტა საუდის არაბეთის პრინცმა საუდ ალ-ფეისალმა, ქ. ტაიფში (საუდის არაბეთი) ისლამური მაღალი დონის შეხვედრაზე, მისი თქმით, „ჯამადი“, რომლისკენაც საუდის არაბეთი მოუწოდებს ახლო აღმოსავლეთის პრობლემებთან დაკავშირებით, ეს არაა მოწოდება „წმინდა ომისაკენ“, არამედ ესაა ბრძოლა საკუთარ თავთან, რათა უკეთესად ეფუძლდეთ საკუთარ თავს, ეაკონტროლებდეთ თავს სიკეთისათვის და არა ბოროტებისათვის“. მისი თქმით „სამწუხაროდ დასავლეთში არ ესმით „ჯამადის“ არსი, დასავლეთს „ჯამადი“ ესმის შუასაუკუნეობრივად, ჯვაროსნული ლაშქრობების მსგავსად, ჯვაროსნული ლაშქრობა ქრისტიანებისათვის ესაა „წმინდა ომი“, მაგრამ „ჯამადი“ არასდროს არ ნიშნავდა აგრესიულ განზრახვებს“. „ისლამური სამყარო არ თელის თავს მსოფლიო სახელმწიფოდ, რომელიც გამოიყენებდა თავის ძალას გეოგრაფიული ექსპანსიისათვის ანდა თავისი სისტემა თავს მოეხეია სხვა ხალხებისათვის“, არნიშნავს პრინცი. „ჩვენ შევძლებთ დაეამტკიცოთ, რომ „ჯამადი“ არ გულისხმობს „წმინდა ომს“ (82. 217).

ისლამური ერთიანობის, ისლამური აღორძინებისა და ისლამური ქვეყნების ეკონომიკური და პოლიტიკური განვითარებისათვის დიდი მნიშვნელობა ენიჭება „ინფორმაციის სფეროში სტრატეგიას“ (82. 218). ისლამური ავტორები მიუთითებენ საინფორმაციო საშუალებების უთუოდ განსაკუთრებულ მნიშვნელობაზე და მისი შემდგომი განვითარების აუცილებლობაზე. ამავე დროს, აღნიშნავენ დასავლეთის სატელევიზიო პროგრამების ზოგიერთ უარყოფით მხარეებზეც. ამ მხრივ საყურადღებოა პროფესორ აბდულ-კადირ ხუბაითის სტატია „მასობრივი კომუნიკაციის საშუალებები: მათი გავლენა მუსულმანურ საზოგადოებაზე“ (ეურნალი „რაბითა ალ-აღამ ალ ისლამი“, მექა, №7, მაისი 1979. გვ. 35-39). ავტორი

აანალიზებს საინფორმაციო საშუალებების მასაზე ზემოქმედების ფსიქოლოგიურ ასპექტებს, გადაცემული მასალის შემცენებით, ზნეობრივ, ესთეტიკურ და მსოფლმხედველობრივ-პოლიტიკურ ღირებულებებს. ავტორის თანახმად, „აუდიტორია ანუ მომხმარებელი მასობრივი კომუნიკაციის საშუალებათა მიმართ ობიექტის როლს ასრულებს. ამიტომ ამ საშუალებებს შეუძლიათ ან პოზიტიური და კონსტრუქციული, ანდა ნეგატიური და დამანგრეველი ზემოქმედების მოხდენა“ (82. 221). ავტორი თვლის, რომ ისლამურ სამყაროში რადიოსა და ტელევიზიის როლი სულ უფრო იზრდება და რომ ისლამურ სამყაროში ტელევიზიაზე გადადის სოციალური ორიენტაციებისა და სოციალური ცვლილებების მართვა (82. 221). მაგრამ რა მიმართულებით წარმართავს ტელევიზია ამ ცვლილებებსა და სოციალურ ორიენტაციებს? სასარგებლო, სასიკეთო თუ საზიანო მიმართულებით? ისლამური რწმენისა და წეს-ჩვეულებების განმტკიცების თუ მის საწინააღმდეგოდ? ამ კითხვებზე პასუხს პრინციპული მნიშვნელობა აქვს, განსაკუთრებით ამჟამად, როდესაც ტელევიზია გაერცვლდა მთელ ისლამურ სამყაროში. ტელეგადაცემებში შეიძლება ენახოთ საინტერესო საინფორმაციო, კულტურული და რელიგიური პროგრამები, არის ამერიკული პროგრამები და ადგილობრივი. ავტორი სვამს კითხვას, თუა ყველა პროგრამა უნებელი? რა გავლენას მოახდენდა მუსულმანური მოსახლეობის სხვადასხვა ფენაზე ისლამური ღირებულებების, კულტურისა და მოძღვრების წინააღმდეგ მიმართული პროგრამები, განსაკუთრებით ახალგაზრდობაზე; შემოტანილი ღირებულებების, ქცევების და მოქმედების წესების დანერგვა? ავტორის თანახმად, მუსულმანი ბავშვები ტელევიზიაში უყურებენ დასავლური ქცევის წესებსა და ნორმებს, სხვადასხვა სქესის წარმომადგენელთა (ქალისა და მამაკაცის) საჯარო ურთიერთობებს, ნახევრად ან სრულად ტიტეულ მომღერლებს, ტელევიზორში უყურებენ ძალადობასა და სისასტიკეს. ავტორს მოყავს თვით ამერიკელ მეცნიერთა მონაცემები თუ რა უარყოფით გავლენას ახდენს ბავშვების ფსიქოლოგიაზე მსგავსი ტელეგადაცემები; აქედან გამომდინარე, ავტორი საჭიროდ მიიჩნევს გარკვეული კონტროლის დაწესებას ტელეპროგრამებზე (82. 223).

ისლამური ქვეყნების საინფორმაციო საშუალებების ერთ-ერთ ძირითად ამოცანას წარმოადგენს დასავლეთის პრესის ისლამზე თავდასხმებზე რეაქცია. ისლამის ქვეყნების ჟურნალისტების ამ მიმართულებით მუშაობის კოორდინაციისა და გააქტიურების მიზნით 1980წ. სექტემბერს ჯაკარტაში ჩატარდა ისლამური ქვეყნების მასობრივი ინფორმაციის ორგანოთა საერთაშორისო კონფერენცია, სადაც 300-მა დელეგატმა მიიღო მონაწილეობა. კონფერენციის მიერ მიღებულ

გადაწყვეტილებებსა და რეკომენდაციებში ისეთი საკითხებია, როგორიცაა: უარყოფილი იქნეს ნებისმიერი საინფორმაციო მასალა თუ მხატვრული ლიტერატურა, რომელიც წინააღმდეგობაში მოდის და არ შეესაბამება ისლამსა და მის ძირითად პრინციპებს; განმტკიცდეს თანამშრომლობა ისლამის პრინციპების შესაბამისად. დაუშვებელი იქნას მუსულმანთა გრძნობების შეურაცხყოფა; გამოყენებული იქნას საკუთარი კულტურული დაწესებულებები და მასობრივი ინფორმაციის საშუალებები მასობრივი ინფორმაციის ნებისმიერი დასაეღური კომპანიის საპირისპიროდ, რომელიც მიმართულია მუსულმანური ქვეყნების წინააღმდეგ; მიღებული იქნა რეკომენდაცია მუსულმანურ უნივერსიტეტებში შეიქმნას მუსულმანური ჟურნალისტიკის ფაკულტეტები, შეიქმნას ინსტიტუტი მასობრივი ინფორმაციის საშუალებათა ხელმძღვანელი კადრების მოსამზადებლად; რეკომენდაცია მიეცა მუსულმანურ ქვეყნებში არსებული საინფორმაციო სააგენტოებს, განსაკუთრებული ყურადღება მიაქციონ საინფორმაციო შეტყობინებებს (გადაცემებს) ისლამურ ქვეყნებში მიმდინარე მოვლენების (აშშ-ის) შესახებ, რათა მოგერიებული იქნას ანტიმუსულმანური ორიენტაციის მასობრივი ინფორმაციის ორგანოების მცდელობები აღმართოს ბარიერი მუსულმანურ სამყაროსა და მსოფლიო საზოგადოებას შორის; კონფერენციამ მოუწოდა ყველა მუსულმანურ ქვეყანას და ორგანიზაციებს აკრძალოს და არ გამოუშვას გაზეთები, ბროშურები, წიგნები და ა.შ., რომლებიც ეწინააღმდეგებიან ისლამის პრინციპებს და ძირს უთხრიან მუსულმანთა ტრადიციებს. კონფერენციამ მიიღო გადაწყვეტილება ისლამური ქვეყნების მასობრივი ინფორმაციის საშუალებათა ორგანოების მუდმივმოქმედი გენერალური სამდივნოს, აგრეთვე ისლამური ქვეყნების მასობრივი ინფორმაციის ორგანოების უმაღლესი მსოფლიო საბჭოს შექმნის შესახებ. გადაწყვეტილება იქნა მიღებული მუსულმანური საინფორმაციო სააგენტოსა და ისლამური ქვეყნების რადიოსადგურთა კავშირის ფუნქციითა და გაზრდის შესახებ.

§3. ისლამის ფაქტორი მუსულმანური ქვეყნების დასაველეთთან ურთიერთობებში

ნათქვამი იყო, რომ ისლამის მიმდევარი მოსახლეობა ადგილობრივებისა თუ მიგრანტების სახით ყველა კონტინენტზეა და პლანეტის უმეტეს ქვეყანაში. ისიც იყო აღნიშნული, რომ ტარდიციული ისლამური ქვეყნები იზოლირებული არ არიან დანარჩენი მსოფლიოსაგან. თითოეულ ისლამურ ქვეყანას თავისი

სახელმწიფოებრივი და ეროვნული ინტერესებიდან გამომდინარე, მათთან, თავისი გარკვეული ეკონომიკური, პოლიტიკური, კულტურულ-საგანმანათლებლო ურთიერთობები გააჩნია. ასეთი ურთიერთობები უფრო ინტენსიური ხდება დეკოლონიზაციის შემდეგ (ძირითადად XXს მეორე ნახევრიდან). ამ ურთიერთობებზე გარკვეულ გავლენას ახდენენ ისლამური ქვეყნების რელიგია (ისლამი) და კულტურულ-ყოფითი ტრადიციები. დასავლეთის ქვეყნების ისტორიკოსები, ეთნოგრაფები, რელიგიათმცოდნეები ჯერ კიდევ კოლონიზმის პერიოდში სწავლობდნენ კოლონიური ქვეყნების კულტურულ მემკვიდრეობას, მათ ცხოვრების წესს, რელიგიას. დეკოლონიზაციის შემდეგ კიდევ უფრო აქტუალური ხდება ასეთი მეცნიერული გამოკვლევები. რადგან ისლამური ფაქტორი გადამწყვეტ როლს თამაშობს ისლამური ქვეყნების როგორც ერთმანეთთან, ისე არაისლამურ ქვეყნებთან ურთიერთობებში. სახელმწიფოთაშორისო ურთიერთობების პრინციპები არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს ისლამის როგორც რელიგიური სისტემის არც ერთ ელემენტს. ისლამის არსება იმაშია, რომ ის მოიცავს პიროვნებისა და საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა მხარეს (ცხოვრების წესს, ოჯახურ და პიროვნებათშორისო ურთიერთობებს, საზოგადოების პოლიტიკურ, ეკონომიკურ, სამართლებრივ, სწავლებრივ ურთიერთობებს, პიროვნების მთელ მსოფლმხედველობას). ნებისმიერ სფეროში ნორმიდან გადახვევა ისლამიდან გადახვევად ითვლება. მისი ასეთი ხასიათი საშუალებას აძლევს ნებისმიერ სოციალურ ჯგუფს, პოლიტიკურ მოძრაობას, რელიგიურ განშტოებას თავისი ეკონომიკური თუ პოლიტიკური ინტერესებისათვის გამოიყენოს ისლამი. ისლამი არ არის ერთნაირი ყველა რეგიონსა და ქვეყანაში. ჯერ ერთი, ისლამში ორი ძირითადი მიმართულებაა (სუნიზმი და შიიზმი), ამ მიმართულებათა ფარგლებში არსებობენ განშტოებები. ამ რელიგიაში არსებობს ოთხი ძირითადი ისლამური სამართლის მიმდინარეობა (სკოლა); მეორეც, ისლამში მრავალრიცხოვანი მისტიკურ-რელიგიური (ისლამური) ორდენია, თავიანთი მოწაფეებით, თავიანთი ძირითადი დოგმატური და საკულტო პრინციპებით, პოლიტიკური ორიენტაციებით; მესამე, სუნიტურ ისლამში გაერცელებულია (საუდის არაბეთში) წარმოქმნილი ეპაბიზმი. მიუხედავად მისი რადიკალიზმისა, არც ის არის ერთგვაროვანი ყველა სუნიტურ (ისლამურ) ხალხებში. მეოთხე, ისლამურ ქვეყნებში დიდი ავტორიტეტით ხარგებლობენ ისლამური სწავლულები (ულემები), მათ დიდი და ხშირად გადამწყვეტი გავლენა აქვთ პოლიტიკურ პარტიებზე, მოძრაობებზე და თვით სახელმწიფოს საშინაო და საგარეო პოლიტიკასზე; მეხუთე, თითქმის ყველა ისლამურ ქვეყანაში არსებობენ ორთოდოქსები და მოდერნისტები,

პროდასაველეთელები და პროეროვნული ძალები; იქ სადაც, ისლამის მიმდევარი მოსახლეობა ეთნიკურად ერთგვაროვანია, ხშირად რელიგიური და ეთნიკური გაიგივებულია. წამყვან ისლამურ ქვეყნებში ფუნქციონირებს წმინდა საღვთისმეტყველო უნივერსიტეტები (საუდის არაბეთში, ეგვიპტეში, ალჟირში, მაროკოში და სხვ.) თავისი მრავალრიცხოვანი სტუდენტებით; გამოიცემა მრავალი დასახელების რელიგიური ჟურნალი და გაზეთი. ისლამის ასეთი მრავალასპექტურობა ხელს უწყობს ამ რელიგიის მაინტეგრირებელი ფუნქციის განხორციელებას. მართლაც, ისლამმა გადამწყვეტი როლი ითამაშა კოლონიურ ქვეყნებში ეროვნული განმანათლებლებელი მოძრაობების ორგანიზაციაში, მასების გაერთიანებაში, ბევრ ქვეყანაში დაქსაქსული ტომების ეროვნულ კონსოლიდაციაში. თუმცა, არაერთხელ კქონია ადგილი ეთნიკურ-რელიგიურ კონფლიქტს თვით ამ რელიგიის მიმდევართა შორისაც. ისლამური ფაქტორი, მისი განსხვავებული განშტოებები გარკვეულ გავლენას ახდენენ თვით ისლამური ქვეყნების ერთმანეთთან ურთიერთობებზეც.

ისლამურ ქვეყნებში გამოცემულ პრესაში ყურადღება ეთმობა დასაველეთის განვითარებული ქვეყნების ეკონომიკურ, პოლიტიკურ და იდეოლოგიურ პოზიციებს ისლამური ქვეყნების მიმართ. დასაველეთის (განვითარებულ) ქვეყნებს თითოეულს, თავის მხრივ, ცალკეულ ისლამურ ქვეყანასთან (ორი ქვეყნის ინტერესებიდან გამომდინარე) თავისებური ურთიერთობები გააჩნიათ. ეს ურთიერთობები მრავალმხრივია და ბუნებრივად, დასაველეთის ქვეყნები მუსულმანურ ქვეყნებში მიმდინარე პროცესების (პოლიტიკური პარტიებისა და მოძრაობების, ადგილობრივი ენერგეტიკული კომპანიების ურთიერთდაპირისპირებების) თანამონაწილეები ხდებიან. ანდა განვითარებული ქვეყნები ცალკეულ შემთხვევებში, ისლამურ ქვეყნებში დაძაბულ პოლიტიკურ ურთიერთობებში მხარს უჭერენ მისთვის სასურველი პოლიტიკური ორიენტაციის მქონე მოძრაობასა თუ პოლიტიკურ დაჯგუფებას. ისლამური პრესა ფხიზლად ადევნებს თვალყურს და აფიქსირებს დასაველეთის ქვეყნების მუსულმანურ ქვეყნებთან ურთიერთობების ყველა დეტალს, ხშირ შემთხვევაში დასაველეთის პოლიტიკური, ეკონომიკური, ენერგეტიკული, სამხედრო და ა.შ. პოზიციები კვალიფიცირდება როგორც ისლამის წინააღმდეგ მიმართული კომპანიები, მათი ცხოვრების წესის, კულტურული ღირებულებების ხელყოფად და ა.შ. დასაველეთის გამოცემებში, პრესაში აგრეთვე იბეჭდება ისლამური სამყაროს ცხოვრების, მათში მიმდინარე რევოლუციური პროცესების, მათში ისლამის ადგილისა და როლის შესახებ მასალები. წინა პარაგრაფებში გაანალიზებული იყო ისლამურ პრესაში

გამოქვეყნებული მასალები. ამ პარაგრაფში კი ძირითადად შეეხებით დასაქმების პრესაში მოთავსებულ სტატიებს ისლამის, ისლამური მოძრაობებისა და მუსულმანურ ქვეყნებში მიმდინარე სოციალური პროცესების შესახებ. მსგავსი მასალა ბევრია, ყველა მათგანის გაცნობა, გაასრება და ანალიზი პრაქტიკულად შეუძლებელია და ალბათ ხელმიუწვდომელიც. შემოვიფარგლებით მხოლოდ რამდენიმე სტატიის ანალიზით.

მუსულმანური კალენდრით (ჰიჯრიდან) XV საუკუნის დადგომას მოწინავე სტატია მიუძღვნა ინგლისურმა გაზეთმა „თაიმსმა“ (1979წ. 20.XI), სათაურით „ისლამის ახალი საუკუნე“. სტატიაში ხაზი ესმის იმთავითვე ისლამის პოლიტიკასთან კავშირს, უფრო სწორად კი ამ რელიგიისა და პოლიტიკის განუყოფლობას. „როდესაც მუჰამადი გადასახლდა მექადან მედინაში“, ის „მაშინვე აღმოჩნდა თემის (უცნაური სახელმწიფოს) მმართველის მდგომარეობაში“ (82. 260). აქ უმმა გაგებულია როგორც მომავალი ისლამური სახელმწიფოს საწყისი ფორმა. დასკვნაა გაკეთებული, რომ ისლამი და ისლამური სახელმწიფო თავის დასაბამს იწყებს რელიგიური თემიდან (უმმადან). მაშასადამე, აქ ხაზი ესმის იმთავითვე რელიგიურისა და პოლიტიკურის ერთიანობას ისლამში და მათი ერთიმეორისაგან მოუცილებლობას. „რაც კიდევ უფრო დაადასტურეს XX საუკუნის ბოლოს ადგილის მქონე პოლიტიკურმა მოვლენებმა“ (82. 260). სტატიაში სამართლიანადაა არნიშნული, რომ ოფიციალური კოლონიური რეჟიმი აღარ არსებობს, თუმცა ამ ქვეყნების ეკონომიკური დამოკიდებულება დასაქმეთზე კელავ რჩება. ზოგიერთი ისლამური სახელმწიფო გახდა დასაქმეთისათვის მეტად აუცილებელი მატერიალური რესურსების მფლობელი, ამიტომ ამ ქვეყნებსა და დასაქმეთს შორის დამოკიდებულება ორმხრივია და არა ცალმხრივი. აქ ხაზი ესმის იმ გარემოებასაც, რომ არა მხოლოდ აღმოსავლეთის ზოგიერთი სახელმწიფოა დასაქმეთზე დამოკიდებული, არამედ დასაქმეთის ეკონომიკაც გარკვეულწილად აღმოსავლეთის (ნავთობმომპოვებელი ქვეყნების) ენერგეტიკულ რესურსებსა და დამოკიდებული, რაც კარგად გამოჩნდა (სტატიის თანახმად) XXს. დასასრულს ერთ-ერთ ნავთობმომპოვებელ აღმოსავლურ ქვეყანაში რევოლუციური პროცესების გაელენაში დასაქმეთის ენერგეტიკულ პოლიტიკაზე. სტატიაში ყურადღებაა გამახვილებული ისლამური ტრადიციების სიმტკიცეზე. „მათ აჩვენეს გაცილებით მეტი სიმტკიცე, ვიდრე სხვა არადასაქმურმა ტრადიციებმა, მსგავსი გამოცდის პირობებში (82. 261). მიუხედავად დასაქმეთის ტექნიკური მიღწევებით გატაცებისა მუსულმანებმა არ დაკარგეს საკუთარი რელიგიის უპირატესობის რწმენა“. თუმცა, ავტორის თანახმად, მაინც შეინიშნება აზროვნებისა და ცხოვრების დასაქმურ

წესზე შეუმჩნეველი გადასვლის პროცესი. მაგრამ მას არ მოჰყოლია ისლამზე უარის თქმა. სტატიაში დასკვნაა გაკეთებული იმის შესახებ, რომ ვერც ქრისტიანები და ვერც მუსულმანები ვერ მიიღეს სულიერისა და საეროს იდეალურ შესაბამისობამდე. ცუდი არ იქნებოდა თუ ერთმანეთში დაეინახადით ძმებს, რომლებიც სხვადასხვა გზით მიდიან ერთი საერთო მიზნისაკენ (82. 263), ესაა შემოქმედებისა და პროგრესისაკენ სვლა.

აღმოსავლეთის ისლამურ ქვეყნებთან და თვით ისლამთან დაკავშირებული პრობლემა სულ უფრო ყურადღების ცენტრშია დასავლეთის საზოგადოებისათვის. რა რელიგიაა ეს, რომელიც ასეთ მღელვარებას იწვევს ნათობით მდიდარი აღმოსავლეთის ქვეყნებში? რამ წარმოქმნა ეს ენებები? რატომაა ამერიკისადმი სფოკუსირებული მუსულმანთა სიძულელი? (82. 263). ყველა მსგავს კითხვაზე პასუხს სცემს ისლამის პოლიტიკისა და ისტორიის სპეციალისტი ამერიკელი თომას რიკსი (ჯორჯტაუნის უნივერსიტეტის დოცენტი). ჟურნალისტის კითხვაზე თუ რა უდებს საფუძვლად ამჟამად ისლამურ სამყაროში ადგილის მქონე მღელვარებას, ტომას რიკსი პასუხობს: ჯერ ერთი, ესაა ნაციონალიზმი და ამ ქვეყნების სწრაფვა დამოუკიდებლობისაკენ, სურვილი ბოლო მოურონ უცხოელთა ჩარევის ყველა ფორმას; მეორეც, ესაა განვითარებისა და მოდერნიზაციის ახალი გზების ძიების აუცილებლობის გაცნობიერება (82. 263). ამერიკელი ისლამისმცოდნის ასეთი პასუხი შეიძლება ადექატურად ჩაითვალოს. დეკოლონიზაციის პროცესი თითქმის დასრულდა XX საუკუნის მეორე ნახევარში. მაგრამ დასავლეთის ქვეყნები ბოლომდე არ სთმობენ თავიანთ პოზიციებს და ყოველნაირად ცდილობენ ყოფილ კოლონიურ ქვეყნებზე გავლენის შენარჩუნებას. ნაწილობრივ ეს გამოწვეული იყო ჯერ საბჭოთა კავშირისადმი დაპირისპირებით, ამჟამად კი დასავლეთი ცდილობს აღკვეთოს რუსეთის გავლენა აღმოსავლეთის ქვეყნებზე. გარდა ამისა, მხედველობაშია მისაღები „ნათობის ფაქტორიც“. ნათობის მსოფლიო მარაგი ძირითადად ამ ქვეყნებშია, ამიტომ დასავლეთი ცდილობს მათი განვითარების წარმართვას პროდასავლური მიმართულებით.

თანამედროვე ისლამურ ქვეყნებში მიმდინარე პროცესებსა და ტენდენციებს ეხება დეტლევ ხალიდი სტატიაში „ისლამის ახალი აღმავლობა (აღორძინება) როგორც სოციალური გარდაქმნის ფაქტორი“ (82. 265). ავტორის თანახმად, XX საუკუნეში იწყება მოდერნიზმის აყვავება, რომელშიც გამოიკვეთა ორი ტენდენცია. ჯერ ერთი, პროგრესული ტენდენცია, რომელიც სათავეს იღებს IX და X საუკუნეებში არაბული კულტურის აყვავების დროიდან და ცდილობს ისლამში მონახოს აღორძინების, რეფორმაციისა და განათლების ელემენტები; მეორე, ესაა

ფუნსამენტალიზმის ტენდენცია, რომელიც პირველის საწინააღმდეგოდ აყენებს ლოზუნგს „უკან სათავეებისაკენ“, რომელიც ნიშნავს ადრეული შუასაუკუნეებისათვის დამახასიათებელი პოლიტიკური მართვის ფორმების აღორძინებას.

სტატიის ავტორი ყურადღებას ამახვილებს ერთ მეტად მნიშვნელოვან ფაქტორზე. მისი გაგებით, მსოფლიოს მუსულმანთა უმრავლესობა მისდევს თარიკათის (სუფიური სკოლის) ამა თუ იმ ეერსიას, გარე სამყაროში კი ისლამი გამოიყურება „ოფიციალური“ ფორმით, შარიათის მიმდევრების მიერ წარმოდგენილი სახით. შარიათს პრეტენზია აქვს აბსოლუტურ ჭეშმარიტებაზე და ის არ ცნობს ხსნის რაიმე სხვა გზას (82. 267). რაც შეეხება თარიკათს (სუფიური სკოლები და მიმართულებები), მისი მიმდევრები კი თავის ეერსიას თელიან ხსნის შესაძლო გზებიდან ერთ-ერთს. ყველა წეს-ჩვეულების დეტალური შესრულება მათ ჭეშმარიტ გზაზე ხელისშემშლელადაც კი მიაჩნიათ (20. 267). ავტორის თანახმად, დასავლეთის მიერ (ისლამურ ქვეყნებთან ურთიერთობაში) შარიათული (ე.ი. ოფიციალური) ისლამისადმი უპირატესობის მინიჭება აიხსნება იმით, რომ ისლამის ეს ეერსია უფრო „მოხერხებულია“, ვიდრე თარიკათის ისლამი. მთელი ისლამის შარიათთან იდენტიფიკაცია საშუალებას იძლევა ეს რელიგია გაგებული იქნას როგორც შუასაუკუნეობრივი და აღმოსავლეთის ქვეყნების ეკონომიკური ჩამორჩენილობა ისლამის რელიგიური ფაქტორით ახსნან (82. 268). ავტორის თანახმად, ყალბ თეაღსაზრისს, რომლის პროზაშიც ხშირად განიხილავენ ისლამს ისტორიული და პოლიტიკური საფუძველი უდევს. თავისი ნათობის მარაგით პირველ ადგილზე არიან საუდის არაბეთი და ლიბია, ამიტომ დასავლეთში ხშირად ორიენტირებულნია მათ მიერ წარმოდგენილი ისლამის ფორმებისაკენ. აეიწყდებათ, რომ ამ ქვეყნებში არსებული ისლამი წარმოადგენს „განსაკუთრებულ“ განშტოებას, რომელსაც ისლამურ სამყაროში დღემდე თელიან ერესად (82. 269). ავტორის თანახმად, მართალია საუდიტების ეაპაბისტური ისლამი შეიჭრა ბერ ისლამურ ქვეყანაში, მაგრამ მუსულმანთა უმეტესობა მას არ აღიარებს (82. 269). სტატიის ავტორის თეაღსაზრისით ეაპაბიზმმა თავისი ფინანსური პოლიტიკით შესძლო გამხდარიყო წამყვან მიმართულებად ისლამურ სამყაროში. დღეს ორივე ქვეყანაში (საუდის არაბეთი და ლიბია) წამყვან როლს ასრულებს ფუნდამენტალიზმი, რომელიც ემყარება ყველაზე რადიკალური ხანბალისტური სამართლის საფუძველებს (82. 269).

გარკვეულ საყურადღებო მომენტს შეიცავს ჟურნალ „რაუნდ ტეიბლში“ გამოქვეყნებული სარედაქციო სტატია „ისლამი ბობოქრობს“. ავტორის თანახმად

„ისლამის სამყარო ამჟამად განიცდის მღელვარების პერიოდს“, რაც ნაწილობრივ გამოწვეულია დასავლეთისაგან უპაჟოფილებით, მისი ნამდვილი ან მოჩვენებითი ცოდვებით. ზოგიერთ რეგიონში მუსულმანები ომობენ მუსულმანივე ჯარისკაცების წინააღმდეგ, რომლებსაც კომუნისტების აგენტებად თვლიან, ნაწილი კი იბრძვის გადარჩენისათვის. აეტორის თანახმად, ისლამურ ქვეყნებში ხშირ შემთხვევაში თეორიული შეუთანხმებლობა გადაიზრდება ხოლმე ძალადობაში; რწმენისათვის მოკელის ან სიკედილისათვის მზადყოფნა, მეწამეობრიობისადმი სიყვარული ქმნიან ენებიანი ფანატიზმის ატმოსფეროს იმ საკითხების გარშემო, რომლებიც შესაძლოა მოგვარებულიყო სემინარებით (მოლაპარაკებებით) ანდა სულაც არ ყოფილიყო მოგვარებული და ისე დატოვებული (82. 288). სტატიის თამახნად, ისლამი ესაა ცხოვრების წესი, მისი ნორმები მოიცავენ არა მხოლოდ კულტსა და დოქტრინას, არამედ განსაზღვრავს (ადგენს) მორალს ცალკეული ადამიანისა და მთელი საზოგადოებისათვის, დანაშაულს და სასჯელს, კულტურას, ეკონომიკას და პოლიტიკას; ფაქტობრივად ის ადგენს კანონს ცხოვრების ყველა სფეროსათვის. ის მოითხოვს უსიტყუო მორჩილებას, თუმცა მისი ბუნება და ისტორია უშეებენ მისი ზოგიერთი საფუძვლის სხვადასხვაგვარ განმარტებას.

სტატიაში ერთ მეტად მნიშვნელოვან ფაქტსა ეყრდნობა გამახვილებული. არნიშნულია, რომ „დასავლეთის შეშფოთება ისლამის სამყაროში ბოლო დროს მიმდინარე პროცესებით უმეტესწილად გამოწვეულია მისი მოსალოდნელი შედეგებით, ნაეთობის მსოფლიო მიწოდების თვალსაზრისით“ (82. 289). ნაეთობის მომპოვებელ ქვეყნებში ასეთ პროცესებს მოჰყვება მისი მოპოვების შემცირება და ფასების ზრდა, რასაც შესაძლოა მოჰყვეს მსოფლიო ეკონომიკის დაცემა, რომელიც ერთნაირად ზიანს მიაყენებს როგორც განვითარებულ, ისე განვითარებად ქვეყნებს. დასავლეთს მხედველობაში აქვს აგრეთვე რუსეთის მცდელობები გააერთიანოს თავისი გავლენა რეგიონში, რომელსაც დიდი ხანია თავის სამიზნედ თვლის. თავის მხრივ, რუსები შეშფოთებული არიან იმით, რომ ისლამის სამყაროში მიმდინარე პროცესებმა შეიძლება გავლენა მოახდინოს თავისი ქვეყნის მუსულმანურ მოსახლეობაზე (982. 289).

სტატიაში აღნიშნულია, რომ მექას მთავარ მეჩეთში ურთიერთსროლამ, რომელიც ორ კვირას გრძელდებოდა და რასაც დიდი ზარალი მოჰყვა, შოკში ჩააგდო ყველა; ეს იყო მტკივნეული ილუსტრაცია იმ სიმტკიცისა, რასაც ისლამურ სამყაროში რწმენა ემყარება და რელიგიური და რადიკალური ლიდერების უნარისა, გააღვიოს ფანატიზმი თავის მიმდევრებში“ (82. 290-291). სტატიის თანახმად, „ისლამის სამყაროში არაა ერთიანობა, არაა ერთიანობა ანტაგონიზმშიც

კი. დასაველეთმაც არ იცის როგორ ჯობია მიუდგეს საბრძოლო აფეთქებებს, რომლებიც ამა თუ იმ სახით მუსულმანურ ქვეყნებში საყოველთაო ხასიათს იქნენ” (82. 291).

ისლამური სახელმწიფოების კონცეფცია ერთიანობის შესახებ გულისხმობს არა მხოლოდ რელიგიის სფეროში ერთიანობას, არამედ ისლამური ქვეყნების ეკონომიკურ გაერთიანებასაც. ანეითარებენ ე.წ. ისლამური ეკონომიკის შექმნის თვალსაზრისს. ისეთი ეკონომიკისა, რომელიც აგებული იქნება ყურანისა და შარიათის პრინციპებზე. ამ საკითხებს ეხება ამერიკული ჟურნალის „ბიზნეს უიქსის“ მოწინავე სტატია „ისლამური ეკონომიკის სერიოზული გამოცდა“. სტატიის თანახმად, ნათობის რეალიზაციით მოდინებული კაპიტალი მახლობელი აღმოსავლეთის ქვეყნების ინტელიგენციას აძლევს ისლამის აღორძინების იმედს. შთაგონებული ძირეული ცვლილებებით, რომელმაც მათი სამყარო მოიცვა, ინტელიგენციის წარმომადგენლები ეკონომიკური პრობლემების გადაწყვეტის გზებს ეძებენ ყურანის საფუძვლებში (82. 291). ისლამური ეკონომიკის გარკვეულ საფუძველს ნახულობენ ყურანის მოძღვრებაში კერძო საკუთრებისა და პატიოსნური გზით შემოსავლის მიღების შესახებ. ისლამი კრძალავს მეცახშვობას. ამიტომ ეკონომიკის დამფინანსებელი ბანკები გარკვეულ პროცენტებს იღებენ მხოლოდ საბანკო ოპერაციებისათვის. ყოველივე ეს ხელს უშლის ეკონომიკის განვითარებას; თუმცა დასაველეთის ექსპერტების თანახმად (საბანკო მონაცემების მიხედვით) 36 ისლამური ქვეყნიდან მხოლოდ ექვსი ითვლება განვითარებულად. 21 ქვეყანაში ერთ სულ მოსახლეზე შემოსავალი წელიწადში 200 დოლარზე ნაკლებს შეადგენს. სტატიის თანახმად ეს ქვეყნები უფრო მეტ სახსრებს ხარჯავენ ტექნოლოგიურ განვითარებაზე და არა ადამიანთა ცხოვრების გასაუმჯობესებლად.

ისლამის მიმდევრებში, როგორც ინტელიგენციის, ისე რიგით მორწმუნეთა ცნობიერების დონეზე ხშირად გამოიყენება გამოთქმა „ისლამის ნაცია“, რომლის ქვეშ იგულისხმება ისლამის ყველა მიმდევარი, ყველა მუსულმანი, რწმენის ხარისხის, ეთნიკური და რასობრივი კუთვნილების მიუხედავად. ისლამი ამ შემთხვევაში ეროვნული კუთვნილების ნიშნის ფუნქციასაც ასრულებს. საერთოდ იხმარება ხოლმე გამოთქმები: „წარმართული ტომები“, „ქრისტიანული ერები“. ამ შემთხვევაში მხედველობაშია ქრისტიანობის მიმდევარი ერები. ქრისტიანულობა და ეროვნულობა, არაა გაიგივებული, მაგრამ როდესაც ხმარობენ გამოტყმას „ისლამური ერი“, რელიგიური და ეთნიკური გაიგივებულია. „ისლამის ნაციის“ პრობლემებს ეხება საუდის არაბეთში საფრანგეთის ყოფილი ელჩის ჟორჟ დე ბუტიერიის სტატია „ისლამური ნაცია: უტოპია თუ ხეალიდელი დღის რეალობა“.

ეურნად „დეფანს ნასიონალში“. ავტორის თანახმად, „ამჟამად ისლამი აკეირეებს, ზოგჯერ კი შოკში აგდებს დასაქმების ქვეყნებს, მისი დინამიკა შეიგრძნობა ყველგან აზიაშიც და აფრიკაშიც. ჩვენი საინფორმაციო საშუალებები გეატყობინებენ მღელვარებებზე, რომელმაც მოიცვა მუსულმანური სამყარო, სადაც ეითარდება მოძრაობები, რომლებსაც ჩვენ ეუწოდებთ „ინტეგრისტულს“ ანუ „ფუნდამენტალისტურს“, მოძრაობები, რომლებიც განსხვავდებიან თავისი ტენდენციებით, ერთიანია ევროამერიკული კულტურის უარყოფაში“ (82. 343). სტატიის ავტორის თანახმად „მესამე სამყაროს მუსულმანური ქვეყნების წინაშე მდგარი ეკონომიკური პრობლემების მხედველობაში მიღებით ისლამი კელაე დაადგა ერთიანობისა და სოლიდარობის გზას, დაშლილი ისლამური თემის საფუძველზე. ისლამური თანამეგობრობის არდგენის მიზნით“ (82. 344). ავტორი ეჭვის ქვეშ აყენებს ისლამური ერთიანობის აღორძინების შესაძლებლობას და წერს, რომ „ეს ხომ არა ჰგავს დიდი ხნით ადრე წარმოშობისთანავე დასამარბული პანისლამიზმის იდეას“ (82. 344).

ავტორის თანახმად, „ისლამი ერთდროულად არის რელიგია, ცივილიზაცია და თემი, თავისი უნივერსალური გაგებით ყურანის სტატიები ერცელდება ყველა რასაზე, ნაციაზე, სოციალურ-პოლიტიკურ რეჟიმზე“ (82. 344). ავტორი აღნიშნავს, რომ „ისტორიულმა უკუღმართობამ თანდათანობით გათიშა პირვანდელი თემი (უმმა). ისლამი გაითიშა სუნიტებად და შიიტებად. სუნიტური ისლამის ერთიანობა არ ირღევეა მასში ოთხი იურიდიული (მალაქიტების, ხანიფიტების, შაფიიტებისა და ხანბალიტების) არსებობით, თუმცა, წმინდა არაბული ქვეყნების გარეთ ხალხის მასები აფრიკაში და სამხრეთ და სამხრეთ-აღმოსავლეთ აზიაში აღიარებენ ისლამს, რომელიც შორსაა ზუსტი ისლამიზმისაგან, რომელსაც მისდევენ საუდის არაბეთსა და სხვა არაბულ ქვეყნებში რელიგიური ელიტის (ულემების) წარმომადგენლები“ (82. 346). ავტორის თქმით, ჯალალ ედინ აფგანი (1837-1897) ისლამური ქვეყნების ერთიანობაში ხედავდა დასაქმებულზე გამარჯვებას. ავტორი მიუთითებს აგრეთვე ისლამური სამყაროსათვის დამახასიათებელ ზოგიერთ სირთულეზეც: მოსახლეობის სწრაფი ზრდა, სოფლის მეურნეობაში სიძნელეები, სურსათის ნაკლებობა და მისი იმპორტი დასაქმების ქვეყნებიდან და ა.შ.

იყო ნათქვამი, რომ ისლამი ყველა ქვეყანაში ერთნაირი არ არის. რაც მოცემული ხალხის ისტორიული ტრადიციებით, ცხოვრების კონკრეტული პირობებით, სოციალურ-პოლიტიკური პირობებით, ადგილობრივი ისტორიული რელიგიური კულტების თავისებურებებითაა განპირობებული. ყველგან ხაზი უსმის იმ გარემოებას, რომ ისლამი ოფიციალური სახითა და ფორმით სხვაგვარია და ე.წ.

ხალხური ისლამი მეტად თუ ნაკლებად განსხვავებული. ეს ასეა ისლამის ტრადიციული გაერცელების ქვეყნებშიც, თვით არაბულენოვან ხალხებშიც კი. იქ, სადაც ეაჰაბისტური ისლამია წესით არ უნდა არსებობდეს წმინდანთა კულტი, მსხვერპლშეწირვები და ა.შ. თუმცა, როგორც თვით აღმოსავლეთის გამოცემებშია ნათქვამი, წმინდა სახით ისლამი საუდის არაბეთში არსებობს, რადგან მრავალრიცხოვანი სუფიური ორდენები და მისი განშტოებები ეაჰაბიზმისათვის მიუღებელია.

რაც შეეხება აფრიკის იმ ხალხებს, სადაც ისლამიზაცია ხდება XX საუკუნის 60-იანი წლებიდან, ე.ი. ფაქტობრივად დეკოლონიზაციის პროცესიდან, იქ წმინდა სახის ისლამის არსებობაზე საუბარი ზედმეტია, იგივე ითქმის ინდონეზიაზე (სამხრეთ-აღმოსავლეთ აზიაში), სადაც ისლამურ რელიგიასთან ერთად ჯერ კიდევაა შემორჩენილი აქ მანამდე არსებული წარმართული და ინდუისტური რელიგიური ელემენტები.

აფრიკის კონტინენტზე ისლამის და პოლიტიკის ურთიერთმიმართების თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია ფრანგი ავტორის ეან-პოლ შარნეის სტატია „ისლამი და სტაბილურობა დასავლეთ აფრიკაში“. ავტორის თანახმად, აფრიკული ისლამი თემობრივ-ეთნიკური ხასიათისაა. აღნიშნულია, რომ სოფლის მოსახლეობაში მტკიცედაა დამკვიდრებული ტიჯანიისა და კადირიის სუფიური (მისტიკური) ტრადიციები. სენეგალში, ასევე სოფლის მოსახლეობაში მიურიდიზმია გაერცელებული. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მიურიდიზმი დაკავშირებულია სოფიურ ორდენებთან. სწავლული სუფიების მოწაფეები იწოდებიან (ტრადიციულად) მიურიდებად. თუმცა მიურიდიზმი შეიძლება ცალკეც არსებობდეს მოხეტიალე მცირე მიურიდთა ჯგუფების სახით. აფრიკაში ისლამის ეთნიკური ხასიათის თავისებურებას იმაში ხედავს ავტორი, რომ თითოეული მათგანი ცდილობს პქონდეს თავისი მეჩეთი. ისლამის აღორძინების (გამოცოცხლების) ხელისშემწეობ ფაქტორად ავტორი მიიჩნევს ახლად წარმოქმნილი ადგილობრივი ბურჟუაზიის მიერ საკუთარი პრესტიჟისათვის მეჩეთების და მედრესეების დაფინანსებას. მათ მიერ იყო შექმნილი ისლამური ორგანიზაციები: კავშირი სენეგალის ისლამური პროგრესისათვის, მუსულმანური კულტურული ცენტრი სპილოსძეგლის ნაპირისათვის, ნიგერიის ისლამური ასოციაცია, ზემო ვოლტის მუსულმანური თემი, კამერუნის ისლამური კულტურული ასოციაცია და სხვ. ამ ქვეყნებში, მასობრივი ინფორმაციის საშუალებათა ეპოქაშიც, გადამწყვეტ როლს ასრულებენ მეჩეთები და ყურანის სწავლა. აფრიკაში მასობრივად იქმნება არაბული კულტურის ცენტრები; ისლამის გაერცელების საქმეში დიდ როლს

ასრულებენ წამყვანი ისლამური ქვეყნების ისლამური უნივერსიტეტები, რომლებიც აფრიკის პატარა ქვეყნებიდან იზიდავენ ახალგაზრდობას, სტიპენდიის დანიშვნით, რომლებიც თავის ქვეყანაში ეწევიან ისლამურ მისიონერულ საქმიანობას.

თავისებურ მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე ალჟირის სინამდვილეში, რომელიც კარგადაა ასახული ჯამილ მ. აბუნ-ნასრის სტატიაში „ისლამი და ალჟირის ნაციონალური თვითმყოფადობა“. აქ ხაზი ესმის რამდენიმე მნიშვნელოვან ფაქტორს. კერძოდ იმას, რომ ალჟირში ადგილი ჰქონდა ალჟირელთა ეროვნული ცნობიერებისა და ისლამის კავშირს; ალჟირული ინტელიგენციის წარმომადგენლების მხრიდან ისლამის რეფორმირების მიმართულებით საქმიანობას; საფრანგეთის მიერ თავის 1948წ. კონსტიტუციაში იმის დაფიქსირება, რომ ალჟირი არის საფრანგეთის ნაწილი; ალჟირელთა ნაწილის მიერ საფრანგეთის ალჟირისადმი დამოკიდებულებაში მისი ასიმილატორული პოლიტიკის დანახეა; როგორც ადგილზე (ალჟირში), ისე საფრანგეთში მცხოვრები დიდი რაოდენობით ალჟირელთა ნაწილის მიერ პროფრანგული ორიენტაციის დაცვა, თავის თანამოქალაქეებში ფრანგული ენისა და კულტურის, ფრანგული განათლების და საერთოდ დასავლური ცხოვრების წესის უკეთესობის პროპაგანდა. ეს მოძრაობა დასაწყისში იწოდებოდა „ჟენეს ალჟარენ“ („ახალგაზრდა ალჟირელები“), შემდეგში კი „ახალგაზრდა ფრანგ მუსულმანებად“, რომელიც საზოგადოების მიერ იქნა დაგმობილი. სტატიის ავტორის თანახმად, რეალურად კი საფრანგეთის ხელისუფლება არ ატარებდა ალჟირში ასიმილატორულ პოლიტიკას. ავტორის თანახმად, ფრანგები კოლონიურ ქვეყანაში (ალჟირში) ემყარებოდნენ ქალაქებში ბურჟუაზიის წრიდან გამოსულ ისლამურ სასულიერო წოდებას, ხოლო სოფლებში ადგილზე ავტორიტეტის მქონე ფენებსა და პიროვნებებს. ავტორის თანახმად, საფრანგეთში 1905წ. 5 დეკემბრის დეკრეტით ეკლესია გამოყოფილი იქნა სახემწიფო საგან, კანონი ვერცდღებოდა ისლამსაც. მიუხედავად ამისა, კოლონიურ ადმინისტრაციას კონტროლის ქვეშ ჰყავდა ისლამური სასულიერო პირებისა და რელიგიური ორგანიზაციების საქმიანობა. ავტორი ხაზს უსვამს ალჟირში რეფორმირებული ისლამის კონცეფციის საფუძველზე ალჟირის ისლამური ნაციის რწმენის წარმოქმნას, მაშინ როდესაც ზოგიერთები უარყოფდნენ ალჟირის ცალკე ერის სახით არსებობას. რეფორმატორები ასაბუთებდნენ, რომ ამ ნაციას გააჩნია თავისი საკუთარი მდიდარი თვითმყოფადი კულტურა.



ისლამის თემა ყოველთვის იყო აქტუალური. ის უფრო აქტუალური გახდა დღეს ახლო აღმოსავლეთში მიმდინარე სოციალურ-პოლიტიკურ მოვლენებთან დაკავშირებით. ხშირ შემთხვევაში ისლამს პოლიტიკურ რელიგიად თვლიან. გარკვეული აზრით, ასეთი მიდგომა და გაგება ამ რელიგიისა ჭეშმარიტებად უნდა ჩაითვალოს. რადგან, ისლამი იმთავითვე, წარმოშობისა და ქმნადობის პროცესშივე მტკიცედ იყო დაკშირებული პოლიტიკურ მიზნებთან. თუმცა, სამართლიანი იქნება თუ ვიტყვი, რომ მეტად თუ ნაკლებად პოლიტიკასთან მიმართება აქვს ნებისმიერ განვითარებულ რელიგიას. რელიგია, მათ შორის ისლამიც თავისთავად არაა პოლიტიკური. რელიგიათა დოქტრინალური და საკულტო სისტემა პოლიტიკისაგან დამოუკიდებელი ფენომენია. გარკვეული პოლიტიკური ძალების მიერ ხდება მისი გამოყენება პოლიტიკური მიზნებისათვის. რელიგია ცნობიერების მასობრივი ფორმაა. ამიტომ, ფართო მასების პოლიტიკური ცნობიერებისა და პოლიტიკური აქტიუობის ამაღლებისათვის ადგილი აქვს რელიგიური ფაქტორის გამოყენებას. ისლამი მსოფლიო რელიგიაა. აზიის, აფრიკისა და ოკეანის ორმოცზე მეტი ქვეყანა ისლამურად ითვლება. გარდა ამისა, მას მიმდევრები ჰყავს რუსეთში (ჩრდილოეთი კავკასია, ბაშკირეთი, თათრეთი), ინდოეთში, სადაც 120 მილიონზე მეტი მუსულმანია. მუსულმანები მიგრანტების სახით ცხოვრობენ ამერიკის კონტინენტზე, დასავლეთი ევროპის ქვეყნებში (განსაკუთრებით გერმანიისა და საფრანგეთში, დიდი რაოდენობითაა მიგრირებული აგრეთვე ინგლისში). ისლამურ ქვეყნების ხალხები სხვადასხვა ერისა და ეთნოსის, განსხვავებულ ენაზე მოლაპარაკე, სხვადასხვა ისტორიული წარსულის და განვითარების დონისანი არიან. ბევრი მათგანი (განსაკუთრებით აფრიკის სამხრეთსა და ოკეანიაში) ამ რელიგიას XX საუკუნეში ეზიარა. ისლამური ქვეყნების უმეტესობას საერთო ისტორიული ბედი აერთიანებთ. საუკუნეების მანძილზე ისინი დაპყრობილი და კოლონიზებად ქცეული პყადათ დააღლეთის ქვეყნებს. რამაც დააკონსერვა მათი ეკონომიკური, პოლიტიკური და კულტურული განვითარება. დაპყრობლები (კოლონიზატორები) უმოწყალოდ ძარცვავდნენ ამ ქვეყნების ბუნებრივ და მატერიალურ რესურსებს. აფრიკისა და ოკეანის შავიანიან მოსახლეობას ისინი როგორც პირუტყვებს ისე ექცეოდნენ, ხოცავდნენ, მონებად ჰყიდდნენ. საუკუნეების მანძილზე კოლონიზაციამ, დამონებამ, ეკონომიკურმა და კულტურულმა ჩამორჩენილობამ კვალი დააჩინა ამ ხალხების ყოფა-ცხოვრებას, მათ სოციალურ ინსტიტუტებსა და ფსიქოლოგიას.

აფრიკისა და ოკეანიის კოლონიურმა ხალხებმა (ყოველ შემთხვევაში ნაწილმა) XX საუკუნეში ისლამი მიიღო, მიუხედავად იმისა, რომ კათოლიკე მისიონერები ცდილობდნენ (ზოგჯერ ძალასაც იყენებდნენ) მათში კათოლიციზმის გასაერცვლებლად. რამ განაპირობა ამ ხალხების მიერ XX საუკუნეში ისლამის მიღება. ხშირ შემთხვევაში ისლამის გაერცვლებას ამ რელიგიის „შინაგან იდუმალ“ ძალას მიაწერენ. ბევრჯერ უუიქრიათ იმაზე თუ რაშია ამ რელიგიის სიძლიერე და მიმზიდველობა. ისლამი ჩვეულებრივი რელიგიაა, თუმცა თავისი სპეციფიკური მახასიათებლებითა და დოქტრინალურ-საკულტო სისტემის შედარებითი სიმარტივით.

ჩვენი გაგებით დასაელეთის მიერ კოლონიზებად ქცეული და მხოლოდ XX საუკუნეში დეკოლონიზებული ხალხების მიერ ისლამის უპირატესად ჩათვლისა და მიღების მიზეზი ისევე მათ ისტორიულ წარსულში უნდა ვეძიოთ. ამ ხალხების გაგებაში კათოლიციზმა მათ კოლონიზატორთა და ამჟამადაც მათზე გაელენის გამგრძელებლის რელიგია და იდეოლოგიაა. ასეთ შემთხვევაში უპირატესობა მიეცა ისეთ რელიგიას, რომლის აღმსარებლებიც თითქმის მათივე ისტორიული ბედის არიან. ესენია ტრადიციული ისლამური და არაბული ქვეყნები. მაშასადამე, ისლამის როგორც რელიგიის ძალა და მიმზიდველობა ისეთივეა, როგორიც სხვა რელიგიების. თუმცა, ცნობილი რუსი აღმოსავლეთმცოდნე კრიმსკი წერდა, რომ ამ რელიგიის აზიური ქვეყნების ხალხების ცხოვრების წესზე მორიგებულობის შესახებ. ისლამის წეს-ჩვეულებრივი სისტემისა და ამ რელიგიის მიმდევართა ყოფითი ნორმებისა და შარიათული მოთხოვნების დამუშავება-დახეწვა არაბებისა და არაბულენოვანი ხალხების ცხოვრების ტრადიციული წესების გათვალისწინებით ხდებოდა. თუმცა შემდგომში ევროპის ზოგიერთ ერში და ეთნოსშიც ჩნდებიან ამ რელიგიის მიმდევრები (ალბანელები, კოსოველები, ბოსნიელები და სხვ.), აგრეთვე (როგორც ზემოთაც ითქვა) აღმოსავლეთის ქვეყნებიდან მიგრირებული ერებისა და ეთნოსების წარმომადგენლების სახით. მაგრამ, ესენი უკვე ჩამოყალიბებული ისლამური რწმენით ჩაიდნენ ევროპაში და თავიანთ ტრადიციულ აღსარებას მისდევნენ. რაც შეეხება XIX და XX საუკუნეში აფრიკის სამხრეთისა და ოკეანიის ზოგიერთი ხალხის მხრიდან ისლამის მიღებას, ამაში გარკვეულმა სოციალურმა და ფსიქოლოგიურმა ფაქტორებმა შეასრულეს როლი. როგორც ინდივიდები ასევე ერები და ეთნოსები ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან თავისი ხასიათით („ხალხის ხასიათი“). თითოეულ ერს თუ ეთნოსს თავისი ისტორიული წარსული და კულტურულ-ყოფითი მექანიზმები გააჩნია. ამასთან, ცდილობენ (ცხოვრებაში მომხდარი ცვლილებების შესაბამისად) „ახალი“

მოარგონ „ტრადიციულს“. როგორც ჩანს, XIX და XX საუკუნეებში ისლამის რელიგიის მიმდებარეთის ეს რელიგია უფრო აღმოჩნდა მისაღები მათი ისტორიულად მიმდინარე ცხოვრების წესთან მორგების თვალსაზრისით. თუმცა, აქ უფრო მნიშვნელოვანი და ძლიერი ფაქტორიც ასრულებდა როლს. არისტოტელე „მეტაფიზიკაში“ წერდა, რომ უპირველეს ყოვლისა საკვლევი საგნის წარმოშობის მიზეზები უნდა იქნეს შესწავლილი, რადგან, წარმოშობის მიზეზების ცოდნა უკვე საგნის ცოდნა არისო. ჩვენი გაგებით სამხრეთი აფრიკისა და ოკეანის ზოგიერთი ერისა და ეთნოსის ისტორიული ბედი, უცხო დამპყრობლების მიერ მათი დაპყრობა და კოლონიებად გადაქცევა, მათი ბუნებრივი რესურსების ძარცვა და განადგურება, მოსახლეობის გაჟლეტა, ცხერებითი გარეკვა, გაყიდვა (მაშასადამე, სოციალური, ეკონომიკური და პოლიტიკური ფაქტორები) და მათ საფუძველზე წარმოქმნილი ფსიქოლოგია გადამწყვეტი უნდა ყოფილიყო ისლამის მიღებაში. ადამიანები მთლიანობაში იაზრებენ წარსულს, აწმყოსა და მომავალს. მათი მოქმედება მიზანდასახულ ხასიათს ატარებს. ადამიანების საქმიანობას საფუძვლად უდევს მოთხოვნილებები, ინტერესები და იდეალები, მიზნები და მისწრაფებები, განწყობები, მოტივები და ღირებულებებითი ორიენტაციები. სოციალურ ფსიქოლოგიაში ხაზი ესმის იმ გარემოებას, რომ სოციალური განწყობები წარმოექმნებათ არა მხოლოდ ცალკეულ ინდივიდებს, არამედ კოლექტიური ინტერესების საფუძველზე ადამიანთა კოლექტივებს, სოციალურ ჯგუფებს და ერთობებს. XIX-XX საუკუნეებში სამხრეთი აფრიკისა და ოკეანის ზოგიერთი ხალხის მიერ ისლამის მიღების სოციალური განწყობის წარმოქმნასა და მის რეალიზაციაში ერთ-ერთი გადამწყვეტი როლი შეასრულა სწორედ მათი ისტორიული ბედის თითქმის იგივეობრივობამ ტრადიციული ისლამური ქვეყნების ხალხთა ისტორიულ ბედთან. ისტორიული ბედისა და მეტად თუ ნაკლებად კულტურულ-ყოფითი განვითარების ერთგვაროვანმა პირობებმა, კოლონიზაციებისადმი, დამონებისადმი წინააღმდეგობის, თავისუფლებისათვის ბრძოლის ინტერესებმა განაპირობეს აღნიშნული ხალხების მიერ ახალ დროში ისლამის მიღება. ისლამი წარმოადგენს როგორც მსგავსი ისტორიული ბედის ისე იგივეობრივი ამჟამინდელი მდგომარეობის მქონე ხალხებისა და ეთნოსების გამაერთიანებელ იდეოლოგიას. თუმცა, ეს იდეოლოგიური ერთიანობაც ისლამურ სამყაროში არაა სრული. რადგან, თვით ისლამში ხომ სხვადასხვაგვარი მიმართულებები და ქვემიმართულებები, სექტები და დოქტრინალური და სამართლებრივი სისტემებისადმი არაერთგვაროვანი მიდგომები და გაგება არსებობს. რაც ერთგვარად, მეტად თუ ნაკლებად ხელს უშლის ამ ხალხების

სრულ ეკონომიკურ და პოლიტიკურ ინტეგრაციას. თუმცა, სრული თანხმობა, ინდივიდუების, პოლიტიკური პარტიების, სახელმწიფოების, რელიგიურ მიმართულებებს შორის არასდროს არსებულა და მისი მიღწევა შეუძლებელია. ამის შესახებ ჯერ კიდევ პოხსი წერდა, შემდეგ კი კანტი, რომლის თანახმადაც, „ჩვენ გესურს თანხმობა, მაგრამ ბუნებას უნდა განხეთქილება“; ერებსა და ეთნოსებს შორის კონფლიქტებისათვის განსხვავებული „ენისა და რელიგიის“ არსებობაც საკმარისია, წერდა კანტი. ისლამური სამყაროს ქვეყნებს დასავლეთთან დამოკიდებულებაში და თვით ისლამური სამყაროს გარკვეულ რეგიონში წარმოქმნილი სერიოზული პოლიტიკური ფაქტების მიმართაც კი არ გააჩნიათ ერთნაირი (შეთანხმებული) მიდგომები და პოზიციები. ისლამურ სამყაროში ასეთი მდგომარეობის შესახებ ნათქვამი აქვს მარკოს ისლამისა და ვაჟების მინისტრს ჟურნალ „და' ვათულ პაკ“-ის მოწინავე სტატიაში „კირიზის ისლამურ სამყაროში“. ავტორი აღნიშნავს, რომ „თანამედროვე რთულ ეკონომიკურ და პოლიტიკურ ვითარებაში ისლამური ერის ერთიანობა დაირღვა, ადგილი აქვს განხეთქილებასა და უთანხმოებებს, დაბნეულობას დოგმატური საკითხების განმარტებებში. როგორც ისლამი, ისე ისლამური სამყარო გაითიშა, ერთიანობისა და სოლიდარობის მქონე ნაცია დაიშალა სექტებად, პარტიებად, ჯგუფებად, ბანაკებად, დაჯგუფებებად. ზოგიერთი მათგანი მთლიანად უარყოფს ისლამს და უარს ამბობენ მის დებულებებზე თეორიასა და პრაქტიკაში“. ამ საკმაროდ ვერცელ მსჯელობაში მთელი რიგი საყურადღებო მომენტებია. პირველი ის, რომ ხაზი ესმის ისლამის დოგმებისა და სამართლის ცალკეული საკითხების არაერთგვაროვან გაგებასა და განმარტებებს (ისლამური ლეთისმეტყველების, სწავლეულების (ულებების) მხრიდან. უკვე VIII საუკუნეში ყურანის, პადისებისა და „სირას“ („სირათ რასულ ალლჰ“) საფუძველზე წარმოშვა ოთხი იურიდიული მიმართულება („მაზაჰბი“). თითოეული ისლამური ქვეყანა თავისი სოციალური, ეკონომიკური და პოლიტიკური რეალობებიდან გამომდინარე თავისი პოლიტიკური და სამართლებრივი სისტემის აგებაში ემყარება აღნიშნული იურიდიული მიმართულებიდან, ერთ-ერთს (უკვე ესეც ქმნის გარკვეულ განსხვავებას ამ ქვეყნების სამართლებრივ ორიენტაციებში). მაგრამ მუდმივი არაფერია. ცხოვრება იცვლება, საზოგადოება ვითარდება, წარმოიქმნება ახალი ინსტიტუტები, სიახლეები ჩნდება ყოფით ცხოვრებაშიც. რაც ველარ თავსდება ცხოვრებისა და ურთიერთობის ტრადიციული ნორმების ფარგლებში. აუცილებელი ხდება, ამ სიახლეებისადმი ტრადიციული ნორმებისა და ღირებულებების მორგება, მისი ახლებური (თუმცა ისიც აუცილებლად ყურანისა და შარიათის საფუძველზე)

განმარტებები. რაც ერთობ რთულია და ისლამური თეალსაზრისით საშიში და სახიფათო. სწორედ ასეთ შემთხვევაში წარმოიქმნება ხოლმე უთანხმოებები სწავლულ ღეთისმეტყველებს (უღლებს) შორის, ანდა აგრეთვე მათსა და პოლიტიკოსებს შორის. რასაც ხშირ შემთხვევაში თან მოსდევს ცალკეული ქვეყნების უღლებების ურთიერთბრალდებები ისლამიდან გადახვევაში. ყოველივე ეს ასახვას ნახულობს ისლამური ქვეყნების ერთმანეთთან ურთიერთობებზეც, ქმნის განხეთქილებისა და დაშლის საფუძველს. გარდა ამისა, ერთი და იმავე ქვეყნის ფარგლებშიც აღნიშნული სახის იდეოლოგიურ უთანხმოებას განხეთქილება და დაძაბულობა შეაქვს სახელმწიფოს პოლიტიკურ ლიდერთა ურთიერთობებში, რაც ხშირად უარყოფითად აისახება ქვეყნის საერთო ინტერესებზე. ჯერ კიდევ არისტოტელე წერდა „პოლიტიკაში“, რომ ხელისუფლების სათავეში მყოფთა შორის კონფლიქტურ ურთიერთობებს ხშირად მოცემული სახელმწიფოებრივი რეჟიმის მსხვერველა შეიძლება მოჰყვესო. აღნიშნული ჟურნალის მოწინავე სტატიაში საუბარია აგრეთვე ისლამური ქვეყნების პოლიტიკურ დაბნეულობაზე და მის განმსაზღვრელ ფაქტორებზე. თუმცა, მსგავსი პოლიტიკური დაძაბულობა დამახასიათებელია ისლამური სამყაროს სახელმწიფოებისათვის (განსაკუთრებით თანამედროვე რთული საერთაშორისო ურთიერთობების პირობებში). მსოფლიოს პოლიტიკური ცხოვრება, ქვეყნებს შორის პოლიტიკური ურთიერთობები (სახელმწიფოთა მთელი ისტორიის მანძილზე) ინტეგრაცია – დიფერენციაციის სახით მიმდინარეობდა. სახელმწიფოთაშორისო კავშირები მუდმივი არასოდეს ყოფილა. საკუთარი ეროვნული ინტერესებიდან გამომდინარე თითოეული სახელმწიფო ერთიანდებოდა ხან ერთ, ხან სხვა სახელმწიფოსთან, ანდა სახელმწიფოთა გაერთიანებასთან (სამხედრო ან პოლიტიკურ ბლოკთან). ესაა საერთაშორისო ურთიერთობებისათვის დამახასიათებელი ჩვეულებრივი პოლიტიკური თამაში, რაც სახელმწიფოსაგან, მისი მეთაურისაგან მოვლენების დინების განჭვრეტის აღდღოს მოითხოვს. ჯერ კიდევ მაკიაველი მიუთითებდა სახელმწიფოს მეთაურისათვის აუცილებელი თვისებების შესახებ. ის მიიჩნევდა, რომ სახელმწიფოთაშორისო ურთიერთობები, პოლიტიკური ცხოვრება სწრაფად ცვალებადია, ყოველ წამს მას შეუძლია სრულიად სხვა მიმართულება მიიღოს. აქედან გამომდინარე, სახელმწიფოს მეთაურისათვის მნიშვნელოვანი უნდა ყოფილიყო სიფხიზლე, თვალყურის დევნება მესობელი ქვეყნების პოლიტიკური ცხოვრებისა და პოლიტიკური ურთიერთობებისადმი.

თანამედროვე მსოფლიოსათვის აქამდე არნახული პოლიტიკური დინამიზმი დამახასიათებელი. თვითონ ეპოქა გახდა პოლიტიზირებული და პოლიტიკა

გლობალიზირებული. ადამიანთა საქმიანობის, საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა სფეროს პოლიტიკის ელფერი აზის. პოლიტიკა შეიჭრა საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა მხარეში და ის არა მხოლოდ სახელმწიფოებისა და სახელმწიფოთა ურთიერთობების, პარტიებისა და მათი ურთიერთობების, არამედ გარკვეული აზრით, ცალკეულ ინდივიდთა ცნობიერების, ცხოვრებისა და ერთმანეთთან ურთიერთობის აუცილებელი ატრიბუტი გახდა. იგივე ითქმის ისლამური სამყაროს საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე, ამ ხალხების სოციალურ და რელიგიურ ურთიერთობებზე. ისლამურ სამყაროშიც პოლიტიკური პრობლემები, სახელმწიფო რეჟიმის, ისლამურ და არაისლამურ სახელმწიფოებთან ურთიერთობების, ისლამისა და პოლიტიკის ურთიერთმიმართების და სხვ. საკითხები საკმაოდ აქტუალურია. ყოველივე ეს დღეს ფართო მასების, საინფორმაციო საშუალებების ყოველდღიური მსჯელობის საგანი გახდა. ამ სამყაროშიც მოქმედებენ მრავალრიცხოვანი, სხვადასხვა მიმართულებისა და ორიენტაციის ისლამური პოლიტიკური ორგანიზაციები და გაერთიანებები. ისლამურ სახელმწიფოთა საერთაშორისო და რეგიონალური ორგანიზაციები (არაბული ქვეყნების, აფრიკის ისლამური ქვეყნების, ინდონეზიისა და ოკეანიის ქვეყნების, ირანის, პაკისტანის და ა.შ.). გარდა ამისა არსებობს უფრო ლოკალური ორ ან სამ სახელმწიფოთა კავშირი ეკონომიკის, კულტურისა და განათლების, სამხედრო, პოლიტიკურ და ა.შ. სფეროებში. მნიშვნელოვანია, რომ ისლამური სამყაროს თითოეულ ქვეყანას თავისი ეროვნული ინტერესებიდან გამომდინარე დამოუკიდებელი ურთიერთობები გააჩნია არაისლამურ, მათ შორის დასავლეთის ქვეყნებთან. რაც არსებით გაელენას ახდენს მთლიანად ისლამური ქვეყნების არაისლამურ სამყაროსთან, განსაკუთრებით დასავლეთთან ურთიერთობის საერთო სტრატეგიაზე. უმეტესწილად ეს განაპირობებს დასავლეთთან ურთიერთობებში განსხვავებულ (არაერთგვაროვან) მიდგომებსა და შეფასებებს, ყოველივე ეს კი, საბოლოო ჯამში, თვით ისლამური ქვეყნების ერთმანეთთან ურთიერთობებზე. ხშირ შემთხვევაში, ისლამური ქვეყნების სასულიერო ელიტა, სწავლული ღვთისმეტყველები (უღმეზები) დასავლეთთან უფრო მტიციე ურთიერთობის მქონე ქვეყნების სახელმწიფო მეთაურებს ისლამისადმი არაერთგვარულებაში სდებენ ბრალს. ასეთი იდეოლოგიური ურთიერთდაპირისპირებები გარკვეულ უარყოფით გაელენას ახდენს ამ ქვეყნების ერთმანეთთან ეკონომიკურ და პოლიტიკურ ურთიერთობებზე. უფრო მეტიც, ისლამისა და სახელმწიფოებრივი პოლიტიკის ურთიერთმიმართების არაერთგვაროვანი გაგება ყოველთვის იწვევდა (და ამჟამადაც ასეა) თვით ისლამურ სამყაროში გამრდარი და წარმოქმნილი პოლიტიკური პრობლემური

სიტუაციებისადმი, კრიზისული და კონფლიქტური მდგომარეობებისადმი არაერთგვაროვან დამოკიდებულებასა და შეფასებებს.

ამჟამად ტრადიციულ ისლამურ ქვეყნებში მეტად სერიოზული და ერთობ დამაფიქრებელი პროცესები მიმდინარეობს. სოციალურ და პოლიტიკურ პროცესებს ყველა დროისა და ნებისმიერი ხალხის საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ყოველთვის პქონდა ადგილი და ის ახლაც გრძელდება. ეს პროცესები და კრიზისული მდგომარეობები მიმდინარეობს თანამედროვე არაისლამურ სამყაროშიც. ოპოზიციური ძალების გააქტიურება (პოლიტიკური ცნობიერების განვითარების შესაბამისად) თითქმის მთელ მსოფლიოში იგრძნობა. მაგრამ ჩრდილოეთი აფრიკის და არაბეთის ნახევარკუნძულის ქვეყნებში, ერაყსა და ავღანეთში მიმდინარე მოვლენები აღნიშნული ქვეყნებისადმი დასაეღეთის დამოკიდებულების შინაარსს ატარებს. აღნიშნულ პოლიტიკურ მდგომარეობებსა და პროცესებს ემატება ირანსა და აშშ-ს, ირანსა და ისრაელს, ისრაელსა და პალესტინის არაბებს შორის დაძაბულობა. დასაეღეთის ქვეყნების გაერთიანებული სამხედრო ძალებით ომი ერაყში, ნატოს სამხედრო ჩარევით მუამარ კადაფის რეჟიმის დამხობა, ეგვიპტეში კონტრევოლუცია, სირიაში სამოქალაქო ომი, პოლიტიკური ოპოზიციური ძალების გააქტიურება სხვა არაბულ ქვეყნებში და ა.შ. ყოველივე ეს ამ ქვეყნების სწავლულების (უღმებების), პოლიტიკური ლიდერების, ისლამური საინფორმაციო საშუალებების მხრიდან ფასდება როგორც დასაეღეთის ექსპანსია, მათ შინაურ საქმეებში ჩარევა, როგორც ქრისტიანული დასაეღეთის აქცია ისლამის წინააღმდეგ. ამ ქვეყნებში ოპოზიციური ძალების გააქტიურება მოსახლეობის მიერ აღიქმება როგორც დასაეღური კულტურისა და ცხოვრების წესის შემოტანის მცდელობა, რასაც ისლამისა და ტრადიციული ეროვნული ღირებულებებისათვის დიდ საშიშროებად მიიჩნევენ. მიუხედავად ეთნიკური განსხვავებულობისა ისლამური სამყაროს მოსახლეობის რელიგიური ფსიქოლოგია, ისლამურ-ყოფითი ტრადიციებისადმი დამოკიდებულება თითქმის ერთგვაროვანია.

§1. ისლამის შემოჭრა საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში

როდესაც საუბარია ისლამის პოლიტიკასთან მიმართებაზე აუცილებელია შევეხოთ აღმოსავლეთელ დამპყრობელთა ისლამურ პოლიტიკას საქართველოში, თუმცა, წინასწარ უნდა აღვნიშნოთ, რომ მიუხედავად უკიდურესი სისასტიკისა რასაც დამპყრობლები მიმართავდნენ ქართველების მიმართ, მათ ვერ მოახერხეს საქართველოს გამუსულმანება. სუნიტურმა თურქეთმა ისლამის დანერგვა შესძლო მხოლოდ საქართველოს სამხრეთ რეგიონში, რომელიც მათ მთლიანად დაიპყრეს და თურქეთის ადმინისტრაციულ-პოლიტიკურ ერთეულებად აქციეს. რაც შეეხება შიიტურ ირანს, მათ ისლამი მიაღებინეს აღმოსავლეთ საქართველოდან აყრილ და ირანის უდაბნოში გადასახლებულ ქართველ მოსახლეობას. რაც შეეხება საქართველოს იმდროინდელ უკიდურეს აღმოსავლეთს პერეთს, აქ ისლამი შემოდის დაღესტნელი ავარების ძაღლისხმევით. როგორც თურქეთის შემადგენლობაში მოქცეული, ისე პერეთის ქართველთა გამუსულმანებაში ძირითადად გამოყენებული იყო ეკონომიკური ფაქტორი, კერძოდ მიწით სარგებლობისა და გადასახადებზე გარკვეული შეღავათები (ამ საკითხებს უფრო დეტალურად ქვემოთ შევეხებით). როგორც ეხედათ მთელი საქართველოს, მთელი ქართველი მოსახლეობის ისლამიზაცია არ მომხდარა. ამიტომ შეგვიძლია ვილაპარაკოთ ისლამის გავრცელებაზე ქვეყნის ზოგიერთ კუთხეში და დაპყრობელთა ისლამურ პოლიტიკაზე საქართველოში დაშქრობების დროს. საქართველოს ზოგიერთ რეგიონში ისლამის დანერგვასა და დამპყრობელთა ისლამურ პოლიტიკაზე ცალკე გამოკვლევა შეიძლება ითქვას არც არსებობს, თუ არ ჩათვლით XIX ს. დასასრულისა და XX ს. დასაწყისში გამოქვეყნებულ ისტორიკოს ზ. ჭიჭინაძის შრომებს, რომელიც უფრო მეტად ზეპირ გადმოცემათა საფუძველზეა დაწერილი. საქართველოს ისტორიის პრობლემებთან დაკავშირებით საქართველოში ისლამის გავრცელების ზოგიერთ საკითხს ეხებიან დ. ბაქრაძე, გ. ყაზბეგი, ალ. ფრონელი, ლადო აღნიაშვილი, ს. კაკაბაძე, მ. თამარაშვილი, ეპ. კირიონი და სხვ., XX საუკუნის ცნობილი ისტორიკოსები ივ. ჯავახიშვილი, ნ. ბერძენიშვილი, ს. ჯანაშია, მ. დუმბაძე, ს. ახელედიანი, შ. ლომსაძე, პლ. იოსელიანი, ს. ფირცხალავე. აფხაზი ისტორიკოსი ძიძარია; პერეთში ისლამის დანერგვასთან დაკავშირებით მნიშვნელოვანია ნ. ბერძენიშვილის, მ. დუმბაძის, თ. პაპუაშვილის, ილ. დათუნაშვილის სამეცნიერო შრომები.

ისლამთან დაკავშირებული პრობლემები სადღეისოდ კიდევ უფრო აქტუალურია, რადგან ისლამის „აღორძინების“ ტალღა მეტად თუ ნაკლებად შეეხო საქართველოს სინამდვილესაც. თუმცა, აღსანიშნავია ისიც, რომ საქართველოს მთელი ისტორიის მანძილზე საქართველოში არაბთა ბატონობის გადაეღრდინიდან დღემდე ისლამის მიმდევრებსა და ქართველ ქრისტიანებს შორის რელიგიურ ნიადაგზე ფიზიკურ დაპირისპირებებსა და კონფლიქტებს არასდროს აქონია ადგილი. რაც ქართველი ხალხის მაღალ ზნეობრივ შეგნებასა და ინტელექტუალურ კულტურაზე მიუთითებს.

საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში ისლამის გაერცვლების და დამპყრობელთა ისლამური პოლიტიკის შესწავლისათვის წყაროებს წარმოადგენენ აგრეთვე შუა და ახალი საუკუნეების არაბი, თურქი და სპარსი ისტორიკოსების ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ, ევროპელ მოგზაურთა ცნობები საქართველოს შესახებ, ქართული სასულიერო მატრიანეები, ძველი ქართული სასულიერო და საერო მწერლობა და ა.შ.

ისლამის გაერცვლების ისტორიაში იშვიათად მოიძებნება ქვეყანა, გარდა საქართველოსი, სადაც არაბ, მონღოლ, თურქ და სპარსელ დამპყრობელთა ლაშქრობებისა და სარწმუნოებრივი ძალადობის პირობებში, ისიც თერთმეტი-თორმეტი საუკუნის მანძილზე, ისლამი მხოლოდ მის ზოგიერთ კუთხეში გაერცვლებულიყოს. საქართველოში ისლამის გაერცვლების მეცნიერული შესწავლა და ანალიზი აუცილებელია იმიტომაც, რომ ისლამური ქვეყნების ისტორიკოსთა ნაწერებში (თხზულებებში) ეს პროცესი ყალბად და გაზვიადებულადაა წარმოდგენილი. ასე მაგალითად, არაბი ისტორიკოსის იაკუთის თქმით არაბთა მიერ თბილისის ხელში ჩაგდებისთანავე მისმა მცხოვრებლებმა მიიღეს ისლამი (2040). ზოგიერთი ავტორის თანახმად კი, აბასიდების დროს (755-1258), თბილისში დამყარდა მუსულმანური საქართველოს საამირო. რაც არ შეესაბამება ისტორიულ სინამდვილეს. თბილისში მუსულმანი ამირა იყო, მაგრამ საქართველოს და საამიროც ისლამური არ ყოფილა, თურქი ავტორი ჩერმენ ოსმან ნურის აზრით კი ისლამის მასიური მიღების პირობაა „ისლამის რელიგიის სხვა რელიგიებზე ნამდვილად მაღლა დგომა“.

საქართველოში ისლამის შემოჭრის პროცესი იწყება არაბთა ბატონობის დროიდან და გრძელდება თითქმის XVIII. დასასრულამდე. ამ ხანგრძლივი დროის თითოეულ მონაკვეთში ისლამის შემოჭრა ხდებოდა განსხვავებულ პირობებში, სხვადასხვა გზითა და საშუალებებით.

საქართველოში არაბები პირველად 643წ. გამოჩენილან, მაგრამ, როგორც ს. ჯანაშია წერს „შედარებით მყარ შედეგებს ქართლში არაბები მხოლოდ მეშვიდე საუკუნის ორმოცდაათიანი წლებიდან აღწევენ“ (35.19). აქედან მოყოლებული აღმოსავლეთ საქართველოს ჯერ არაბები, შემდეგ კი 1065 წლიდან 1097 წლამდე – თურქები მართავდნენ. არაბებმა ქართველებთან ხელშეკრულება დადეს, რომელიც ქართველთა სარწმუნოებრივ ხელშეუხებლობას, მათი ეკლესიების, სალოცავებისა და მონასტრების უვნებლობას ითვალისწინებდა, რისთვისაც ქართველებს მათთვის ჯიზია, ანუ სარწმუნოების შენარჩუნებისათვის გადასახადი უნდა ფუტავდათ. ხელშეკრულებაში ნათქვამია: „თუ რომ მოიქცევი (ისლამისადმი) და ლოცვას აასრულებთ, თქვენ ჩვენი სარწმუნოების მიერ ძმები იქნებით“ (44, 83), მაშასადამე, ხელშეკრულება არ გამორიცხავდა ქართველების მიერ ისლამის მიღებას და ასეთები იქნებოდნენ, ისინი მათ „ძმებად“ ჩაითვლებოდნენ, ე.ი. განთავისუფლდებოდნენ სარწმუნოებისათვის გადასახადისაგან. „არაბების გულისნადები და ნატერა, როგორც ყოველთვის და თვით მუჰამედის მიერაც იყო დაკანონებული, რასაკვირველია ისლამის გაერცელება იყო. მუსულმანად ქცეულებს ყოველგვარი უპირატესობა და შეღავათი კმლავდათ“ (იქვე). აუშმა, მსგავსი რელიგიური ინტერესების უკან ისევ და ისევ, ეკონომიკური და პოლიტიკური ინტერესები იმალებოდა. როგორც თვით ისლამური „წმინდა წიგნიდანაც“ ჩანს, არაბებს დაპყრობითი ომების დროს უფრო მეტად ხარკი და ნადავლი აინტერესებდათ. ევგ. ბელიაევი წერს, რომ „ყოველი ხელშეკრულების ძირითად პუნქტს წარმოადგენდა დაპყრობილი მოსახლეობის ეალდებულება წესიერად გადაეხადათ გადასახადი ფულით და ნატურით. ამ პირობის დაცვის შემთხვევაში, არაბები ეალდებულებას კისრულობდნენ მოსახლეობისათვის შენარჩუნებინათ მათი სიცოცხლე და თავისუფლება (ე.ი. არ გადაეციათ ისინი მონებად), არ გადაეციათ მათი ქონება ჯარისკაცთა ნადავლად, არ დაენგრიათ მათი რელიგიური კულტის შენობები და არ გადაეკეთებინათ ისინი მეჩეთებად, ხელი არ შეეშალათ ღვთისმსახურებისა და რელიგიური წეს-ჩვეულებების შესრულებაში (65. 144). ასე მოიქცნენ არაბები საქართველოშიც. გარდა ამისა საქართველოს (ქართლს) მათთვის სტრატეგიული მნიშვნელობა ჰქონდა. არაბებს დარიალის ხეობის გაელთ შეეძლოთ ჩრდილოეთ კავკასიაში გადასვლა და ხაზარებზე გალაშქრება, რომლებიც მათ სერიოზულად ეცილებოდნენ კავკასიაში. გარდა ამისა, ამ დროისათვის თვითონ ისლამიც არ იყო დოგმატურად და რიტუალურად საბოლოოდ ჩამოყალიბებული რელიგიური სისტემა. საქართველოში ქართველთა სარწმუნოებრივ შეზღუდვებს არაბები მიმართავენ მოგვიანებით (VII ს.

დასასრულიდან), რაც მთელი რიგი სოციალური და პოლიტიკური ვითარებით იყო გაპირობებული. ასეთ ფაქტორთა რიგს მიეკუთვნებიან: არაბების მტკიცედ დამკვიდრება კავკასიაში, საქართველოში არაბი ამირების გათამამება, მუსლიმანური სარწმუნოების მოსახლეობის გამრავლება თბილისსა და მის მიდამოებში, ისლამის დოგმატური და რიტუალური ჩამოყალიბების დასრულება. ამიერიდან არაბები აქტიურად ერევიან ქართველთა შინაურ საქმეებში, ზრდიან ხარკს „ურჯულოობისათვის“. აღმოსავლეთ საქართველოში არაბთა სარწმუნოებრივ პოლიტიკას კარგად ასახავს იმდროინდელი ქართველი მწერალი და ისტორიკოსი იოანე საბანისძე თავის ნაშრომში „წამება წმინდისა და ნეტარისა მოწამისა ქრისტეისისა პაპოისი“, რომელიც 786 წელსაა დაწერილი. ამ ნაშრომიდან ჩანს, რომ არაბების მიერ გატარებული მკაცრი პოლიტიკის გამო ცალკეული ქართველები იძულებული გამხდარან მიეღოთ ისლამი. „მრავალნი შეაცთუნეს და გარდადრიკნეს გზისაგან სიმართლისა და ჭეშმარიტებასა ქრისტეის სახარებისასა შეეცოდნეს...“ (34.60). იგი მიუთითებს იმ საშუალებებზე, რომელსაც არაბები იყენებდნენ ქართველების გამუსალმანებისათვის: „რომელნიც მძლავრობით, რომელნიმე შეტყუებით, რომელნიმე სიყრმესა შინა უმეცრებით, რომელნიმე მზაკუევრებით“ (34. 61). ის გულისტკივლით წერს, რომ დიდი ხნის ქრისტიანი ქართველები და ქრისტიანად შობილნი არაბებმა გადასძლიეს. ამ ფსიქოლოგიურ ზემოქმედებას ემატებოდა მძიმე ხარკით გამოწვეული აუტანელი გაჭირვება. მიიძე ხარკს ზოგი უძლებდა „რომელნი ესე ვართ მორწმუნენი, მძლავრებასა ქვეშე დამონებულნი და ნაკლულეეანებითა და სიგლახაკითა შეკრულნი, ვითარცა რკინითა“ (34, 61). ზოგიერთები კი, რომლებიც ხარკს, შექმნილ სოციალურ-პოლიტიკურ ვითარებას ვერ უძლებდნენ ღებულობდნენ ისლამს. მაგრამ არაბები ქრისტიანობას აშკარად არ სდევნიდნენ. ქართველი ქრისტიანები ქ. თბილისშიაც კი, სადაც არაბი ამირა იჯდა, თავისუფლად ასრულებდნენ თავიანთ რელიგიურ წეს-ჩვეულებებს. „ქრისტიანებს შიგ ქალაქ თბილისში ბევრი ეკლესიები ჰქონიათ“ (44.86). არაბები აშკარად სდევნიდნენ ისეთ ქრისტიანებს, რომლებიც ადრე მუსულმანნი ყოფილან და შემდეგში მიუღიათ ქრისტიანობა, აგრეთვე იმათ, ვინც მუსულმანთა შორის ქრისტიანობის პროპაგანდას გასწევდა. სწორედ ამიტომ აწამეს და სიკედილით დასაჯეს აბო. იგი წარმოშობით ყოფილა ბაღდადელი არაბი, მუსულმანი, აქ საქართველოში მიიღო ქრისტიანობა, რისთვისაც, მას არაბებმა თავი მოჰკვეთეს. როგორც ვხედავთ გარკვეულ რელიგიურ მძლავრობას არაბების მხრიდან ნამდვილად ჰქონია ადგილი. ცალკეულ ქართველებს უნდა მიეღოთ ისლამი. მით უმეტეს, რომ ისინი უპირატესობას ანიჭებდნენ და

მზარეულობას უწევდნენ ყველას, ვინც ქრისტიანობას დატოვებდა და ისლამს მიიღებდა. ცისია კახიანიც წერს, რომ ქვემო ქართლის ქ. დმანისში არაბთა ბატონობის დროს ადგილობრივ ქრისტიანთა შორის საკმაოდ გავრცელებული იყო ისლამი (25.7). მაგრამ ქართველთაგან ისლამის მასიურად მიღებას ადგილი არ ჰქონია და ამ მხრივ ნამდვილად გაზვიადებულად უნდა ჩაითვალოს არაბი ისტორიკოსის იაკუთის ცნობა იმის შესახებ, რომ თითქმის არაბთა მიერ ქ. თბილისის ხელში ჩაგდებას შემდეგ მისმა მაცხოვრებლებმა მიიღეს ისლამი (20, 40).

მართალია, არაბებმა ვერ მოახერხეს ისლამის მასიური დანერგვა საქართველოს დაპყრობილ რაიონებში, მაგრამ მათი 400 წლოვანი ბატონობის შედეგებმა გარკვეული სოციალურ-პოლიტიკური და იდეოლოგიურ-ფსიქოლოგიური ნიადაგი მოამზადეს მომდევნო პერიოდში მის ცალკეულ კუთხეში ისლამის შემოჭრისათვის. მათმა ხანგრძლივმა ბატონობამ აღმოსავლეთი საქართველო დაღუპვამდე მიიყვანა, მიუხედავად ხარკის გადახდისა არაბები პერიოდულად მაინც ილაშქრებდნენ ქართლზე, რაც მოსახლეობის აწოკებით, ძარცვა-გლეჯით, მეურნეობის მოშლითა და სოფლების განადგურებით მთავრდებოდა. დარბევამ, მისმა ხარკმა და მუდმივმა განსაცდელმა აღმოსავლეთი საქართველოს მოსახლეობის გაღატაკება გამოიწვია, შემდეგში კი ეკონომიკურ და სოციალურ-პოლიტიკურ შევიწროებას სარწმუნოებრივი დენაც ემატება. ყოველივე ამან განაპირობა ის, რომ მოსახლეობის საკმაო ნაწილი იხიზნებოდა. „მცხოვრებთა გახიზნა და გადასახლება მეტისმეტად გახშირდა არაბთა ბატონობის დროს, განსაკუთრებით მას შემდეგ, როდესაც სარწმუნოებრივი შევიწროება ჩვეულებრივ მოვლენად იქცა, ხოლო ხარკი წინანდელთან შედარებით გაორკეცებული და გასამკეცებული იქნა“ (44,85).

არაბთა ბატონობის დასასრულისათვის ქ. თბილისში და ქვემო ქართლში ისლამის მიმდევარი არაბები, სპარსელები და თურქები მომრავლდნენ, მოქმედებდნენ მესიეთები, მოღვაწეობდნენ მოღლები, შეიხები და ყაიდები.

1064-1065 წლებში, მცირე აზიიდან საქართველოს შემოესია თურქების სულთანი ალფარსლანი. ამ დროიდან მოყოლებული და რუსეთთან შეერთებამდე ქართველებს თურქებისაგან მოსვენება არ ჰქონიათ. ხალხის გაჟლეტა, ეკლესიების მონასტრების დანგრევა, სოფლების განადგურება, ბაღ-ვენახების მოშლა, ქართველთა ტყვედ წაყვანა, იძულებითი გამუსულმანება მათი პოლიტიკის ბირთვი ხდება. მონღოლთა დროინდელი სპარსი ისტორიკოსი ჰამდალლამ მუსტოფი ყაზვინი ალფარსლანის საქართველოზე ლაშქრობის შესახებ წერს, რომ „საქართველოს ზოგი ამირთაგანი სულთანს ტყვედ წაუყვანია, ზოგმა მუსლიმანობა

მიიღო" (119.27). უკვე აქედან ნათელი ხდება, რომ თურქეთის პოლიტიკა საქართველოში მნიშვნელოვნად განსხვავდებოდა მათი წინამორბედი არაბი დამპყრობლების პოლიტიკისაგან. არაბებს განსხვავებით სხვა რეგიონებისაგან, საქართველოში აშკარა გამუსულმანებისათვის არ მიუმართათ. ანდა, ქართველები ტყვედ არ წაუყვანიათ და არ გაუმუსულმანებიათ. თავიანთი ეკონომიკური და პოლიტიკური მიზნებისათვის ისლამური ფაქტორის გამოყენებას წამყვანი როლი ენიჭება თურქებთან, შემდეგში – სპარსელებთანაც, გარდა ამისა, თუ არაბები ძირითადად თბილისში, ქართლში და კახეთში მძლავრობდნენ, თურქების ძალადობის ობიექტი ხდება მესხეთ-ჯავახეთიც, სადაც მათ 1064-1065წწ. პირველი შემოსევის დროს მოსახლეობა ამოხოცეს, ბევრი ტყვედ წაიყვანეს. 1068 წელს, ქართლსა და კახეთზე ლაშქრობისას „კახთა მეფე აღსართანი მიერთო სულტანს, ქრისტიანობა უარჳყო, წინდაიციეთა და სულტანს „აღუთქვა ხარაჯა“. კახთა მეფის აღსართანის მიერ ისლამის მიღებას სერიოზული ფსიქოლოგიური ზემოქმედება უნდა მოეხდინა ქართველებზე დამ ას სხეებიც მიჰბაძადენენ. „ქართლის ცხოვრება“ გეუწყებს, რომ ამ პერიოდში თურქები ისე მომრავლებულან მთელ სამხრეთ და აღმოსავლეთ საქართველოში, რომ ისინი ჩანდნენ ყველგან: „აღდეს ივანობისასა არისფორნი და კლარჯეთი ზღვის პირამდინ, შავშეთი, აჭარა, სამცხე, ქართლი, არგუეთი, სამოქალაქო და ჭყონდიდი აღიესო თურქთა“ (44, 153). მათი თარეშის შედეგად „მოისრნა და ტყუედ იქმნა ამით ქვეყანა მკუიდრი ყოველი“ (37.201) როგორც ეხედათ, თურქები სწავდნენ სოფლებსა და დასახლებულ ადგილებს, ხალხს ხოცავდნენ და ატყვევებდნენ. ქართველები იმ ლეგულნი იყენენ დამალულიყენენ (თავი შეეფარებინათ) ტყეებში, კლდეებსა და გამოქვაბულებში. „ესე იყო პირველი დიდი თურქობა“ წერს უამთაღმწერელი, ხოლო ის, ვინც გადარჩა, ისიც ზამთრის ყინვამ და სიმშვილმა იმსხვერპლა“ (37.201). უკვე ამ დროს მტკერისა და ალაზანის ნაპირებზედ დასახლდნენ თათრები, რომელნიც განუწყვეტლივ სძარცვავდნენ ქალაქებსა და სოფლებსა“ (33.11). მაშასადამე საქართველოში შემოსული თურქები უკან აღარ მიდიოდნენ. ისინი აქვე ეწვოდნენ მომთაბარეობას, ყოველივე ამან მოშალა საქართველოს ეკონომიკა, სოფლის მეურნეობა, შემცირდა მოსახლეობა, დასახლებული ადგილები. „მოოხდა ქუეყანა და ტყედ გადაიქცა, და ნაცვლად კაცთა მხეცნი და ნადირნი ველისანი დაემკიდრნეს მას შინა“ (37.202). თურქებმა ბევრი ეკლესია, მონასტერყ და სალოცაი დაანგრეს, სასულიერო პირები და ბერ-მონაზვნები ამოხოცეს.

XII. მეორე ნახევრდან, თურქებმა ბერძნებს წაართვეს აღმოსავლეთი ტერიტორიების მნიშვნელოვანი ნაწილი და საქართველოს მეზობლად ჩნდება

მუსულმანური სასულთნო, საიდანაც მფარველობას უწევდნენ საქართველოში დამკვიდრებულ მაჰმადიან ტომებს. მართალია დაეთ აღმაშენებელმა თავისი მეფობის დაწყებიდანვე (1089წ.) აღკვეთა თურქთა თარეში, მაგრამ უკვე დამკვიდრებულ თურქთა მიმართ რაიმე ზომები მას აღარ მიუღია. ამ პერიოდისათვის საქართველოში ისლამი არაბი, თურქი, სპარსი და ნაწილობრივ ქართველი მიმდევრების სახით საკმაოდ მტკიცედ არსებობს. დაეთ აღმაშენებლის დროს მოქმედებდნენ მეჩეთები, მოღვაწეობდნენ ყადიები და შეიხები. უფრო მეტიც, ამ დროისათვის, საქართველოში მათ შორის თბილისშიც მუსულმანური სუფიები და სუფიური პოეტებიც ყოფილან (44.204). საქართველოს გაერთიანებისა და დამოუკიდებლობის მიღწევის შემდეგ დაეთ აღმაშენებელს საქართველოში მცხოვრები მუსულმანი უცხოელების მიმართ დიდი რჯულშემწუნარებლობა გამოუჩენია. ასეთი მდგომარეობა საქართველოში შემდეგშიც გრძელდება. ალბათ ეს პქონდა მხედველობაში XIIIს. არაბ ისტორიკოსს ზაქარია ალ-ყაზვინს, როცა ის წერდა თბილისის შესახებ, რომ „მისი მცხოვრებლები მუსლიმები და ქრისტიანები არიან. ალ ქურრის ერთ ნაპირზე ლოცვისაკენ მოუწოდებენ, მეორე ნაპირზე კი ზარს რეკავენ“ (128.40) დაეთ აღმაშენებლი გარკვეულ მსრუწველობას ინიშნა სუფიებისა და მათი პოეტების მიმართ. მათთვის „თავშესაფარი აუგია, ხშირად ქონებრივადაც დახმარება გაუწევია და სადღესასწაულო მეჯლისებსაც უმართავდა“ (128.40). იმდროინდელ საქართველოში ისლამის სერიოზული იდეოლოგიური ფაქტორის სახით არსებობას ისიც მოწმობს, რომ დაეთ აღმაშენებელს თვითონაც კარგად შეუსწავლია ყურანი, ცალკეული საკითხების გარშემო კამათიც კი პყვარებია მუსულმან ყადიებთან. გარდა ამისა ჯავახიშვილი წერს, რომ ქრისტიან თეოლოგებთან და სასულიერო წოდებასთან ერთად, მუსულმანი ყადიები და შეიხები თანამშრომლობდნენ. ამას ისიც ამტკიცებს, რომ სომეხთა მონასტრებს შორის ჩამოყარდნილი სადაო საკითხის გასარწყვად მოწვეულ საგანგებო სასამართლოზე ქრისტიან ღვთისმეტყველებთან, სასულიერო წოდებასთან და დიდებულებთან ერთად მონაწილეობდნენ „ყადი ტუილისისა, ყადი ანისისა და ყადი დეინისა, ამასთანავე სურმანის განთქმული შეიხი...“ ივ. ჯავახიშვილის თანახმად „ამ საგანგებო სასამართლოში ის არის გასაოცარი და გასახარელი, რომ საქართველოს სახელმწიფოში მაშინ სამი სჯულის სამღვდლოების წარმომადგენელი – ქართველ მართლმადიდებელთა, სომეხ გრიგორიანებისა და მაჰმადიან ყადიებისა და შეიხების მშვიდობიანი თანამშრომლობა ყოფილა“ (44.40). ყოველივე ეს იმაზე მიუთითებს, რომ აქ დროისათვის ისლამის რელიგიას საქართველოში საკმაო ისტორია და პოზიცია

უნდა პქონოდა, წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი ასეთი ყურადღების ცენტრში არ იქნებოდა. შუა საუკუნეებში ისლამის გავრცელების პროცესი ამით არ დასრულებულა. ისლამის რელიგიის დროშით 1226 წელს საქართველოში შეიჭრა ხვარაზმშაჰი ჯალალედინი. იგი განსხეავებით მისი წინამორბედებისაგან, აშკარა რელიგიურ ძაღადობას მიმართავდა. იგი შეპყრობილი იყო რელიგიური პათოფანატიზმით. აღსანიშნავია, რომ მიუხედავად ქართველთა კარგი მოპყრობისა აქ მცხოვრები მუსულმანებისადმი, ისინი ყოველ შესაძლო შემთხვევაში გარკვეულ დახმარებას უწევდნენ მუსულმან დაპყრობელებს. 1228 წელს ჯალალედინის თბილისში შემოჭრისას, თბილისელი მამადიანები სიხარულით მიგებებიან მას „და ხმამაღლა ადიდებდნენ მამადიანობასა და ჯალალედინის სახელს“ (45.55). მან დიდი რელიგიური ფანატიზმით შეპყრობილი სიმკაცრე გამოიჩინა თბილისის ქრისტიანი მოსახლეობის მიმართ. თბილისის მოსახლეობა – ქრისტიანები და მუსლიმანები ერთიმეორისაგან გააცალკევა. ქრისტიანებიდან (ქართველები და სომხები) „სიკედილს მხოლოდ ის გადაურჩებოდა, ვინც ქრისტიანობას უარყოფდა და მამადიანობას მიიღებდა“ (45.55). ქრისტიანი ბერები მან ცხენების ფეხებს ქვეშ გაათელინა. შემდეგ კი ჯალალედინმა მამაკაცთა იძულებით წინდაცვეთასაც მიმართა.

საქართველოში ისლამის დანერგვასა და განმტკიცების საქმეში გარკვეული როლი მონღოლებმა შეასრულეს. მათი ბატონობა საქართველოში თითქმის ერთ საუკუნეს გრძელდებოდა (XIII ს. ოცდაათიანი წლებიდან 1327 წლამდე). დასაწყისში მონღოლები საქართველოში ქრისტიანობას სიძულელით არ უყურებდნენ, პირიქით, „რაკი მონღოლთა შორის წარმართობის გარდა ქრისტიანობა და ბუდდიანობაც იყო გავრცელებული, ამიტომ მათ სარწმუნოებრივი მძულეარება არ ემჩნეოდათ, თითქოს ქრისტიანთა პატივისცემაც იცოდნენ“ (45.76). შემდეგში კი მონღოლთა შორის ისლამის სარწმუნოება ერცვლდებოდა. ივ. ჯავახიშვილი წერს, რომ მან ერთგვარად დააჩქარა მომთაბარე მონღოლების გათურქების პროცესი (45.54). XIII ს. მიწურულიდან, ე.ი. ისლამის მიღების შემდეგ „ქრსტიანული მოსახლეობის სარწმუნოებრივი დევნა ილხანთა სარწმუნოებრივი პოლიტიკის მთავარი იარაღი შეიქმნა“ (9.72).

ისლამის მიღებული მონღოლების სარწმუნოებრივი გააქტიურება შეინიშნება აღმოსავლეთი კახეთის უკიდურეს საზღვრებზე, სადაც შაქის მუსულმანური სახანო იქნა დაარსებული. ამ დროიდან წყეეტს არსებობას ჯერ კიდევ XI ს.-ში დაარსებული გიშის საეპისკოპოსო კათედრა (9.70). აქ დასახლებული და პოლიტიკურად გაბატონებული მონღოლები თანდათან ავიწროებენ ადგილობრივ

ქრისტიან მოსახლეობას და ისლამის დანერგვას ეწევიან. გარდა ამისა, საქართველოს ამ მხრიდანაც გაუჩნდა მუსულმანური (მეზობელი) სახანო, რომელიც შემდეგში საქართველოს წინააღმდეგ ბრძოლაში თურქი და სპარსი დამპყრობლებისათვის საიმედო დასაყრდენს წარმოადგენდა.

შუა საუკუნეებში საქართველოში პირდაპირ თუ არაპირდაპირ, ისლამის გაერცელების საქმეში, ქართველთა სარწმუნოებრივ დეენაში, ჯალალედინის არ ჩამოვარდებოდა თემურლენგი, რომელმაც 1386-1403 წლებში საქართველოზე რვაჯერ გაილაშქრა. „თემურ-ლენგი, - წერს ნ. ბერძენიშვილი, - ამ მაჰმადიანური პოლიტიკის თანმიმდევრული გამტარებელი იყო. ქრისტიანობის წინააღმდეგ ბრძოლა, ქრისტიანობის მოშლა და მის ადგილზე მაჰმადიანობის დანერგვა დამახასიათებელი იყო თემურის პოლიტიკისათვის კავკასიაში“ (9.70). მაგრამ თემურლენგის უმთავრესი ამოცანა იყო არა ისლამის გაერცელება, არამედ დაპყრობილი ხალხების ეკონომიკური და პოლიტიკური დამონება, რაც შეეხება ისლამის რელიგიას, ის მხოლოდ პირველი, პოლიტიკური მიზნის იდეოლოგიური უზრუნველყოფის ფორმა იყო. სწორედ ამიტომ იე. ჯავახიშვილს გაუვიადებულად მიაჩნია თემურლენგის ისტორიკოსის შარაფედდინ-ალი - იეზდის ასრი იმის შესახებ, რომ თითქოს, თემურ-ლენგის საქართველოში გამოლაშქრების მთავარი მიზანი იქ ისლამის გაერცელება ყოფილიყო (45.191). მისი სარწმუნოებრივი ძალადობისა და პოლიტიკური ეერაგობის შესახებ საუკეთესო ცნობებს გვაწვდიან იმდონდელი სომეხი ისტორიკოსი თომა მეწოფელი (30) და „პართლის ცხოვრება“. მისი წინამორბედი მონღოლი დამპყრობლებისაგან განსხეაეებით, თემურ-ლენგი იწენს უკიდურეს სისასტიკეს, ხოცავს ხალხს, სწეავს სოფლებს, ტყეეეე მიყყავს მოსახლეობა, ანგრეეე ეკლესია-მონსტრებს. თემურ-ლენგმა აიძულა მეფე ბაგრათი მიეღო ისლამი. მართალია, როგორც თომა მეწოფელი წერს, მან მოწენეებით, გარეგნულად, პოლიტიკური თეალსაზრისით მიიღო ისლამი (30.20), მაგრამ ამ ფაქტმა სერიოზული გაელენა მოახდინა რიგით ქართველებზე და მისი გაელენით „მაშინ მრეაელთა ქართველთა დაუტეეეე რჯული თუისი და მოეიდეს რჯულსა ზედა მაჰმადისასა“ (8.12).

თემურ-ლენგის სასტიკებას ქრისტიანი მოსახლეობის მიმართ გადმოგეცემს ბერი ეგნატაშვილი: „მოაოხრეს ყოველიეე საქართველო, შემუსრეს და დაარლეეეე წმინდა კათოლიკე ეკლესია მცხეთისა და მიიწიენეს მუნიტ ქუაბთახეუსა და შეიყრეს მუნ მყოფნი კაცნი, მამანი და დედანი, მღედელნი, დიაკონნი და მონაზონნი და შეამეეედიეს ტაძარსა ქეაბთა-ხეეეისა დეეეითის მშობელისასა და შეუგზაენეს ცეცხლი შინაგან ეკლესიასა და დაწეეს რომელიც იმყოფებოდეს

ეკლესიას მას შინა“ (8.10-11). მისი ლაშქრობის შედეგები იმდენად მძიმე იყო, რომ მან საბოლოოდ გასტეხა საქართველოს ეკონომიკური და პოლიტიკური სიძლიერე „თავის წარგზავნილ ლაშქარს მან განკარგულება მისცა და დაავალა, რომ საქართველოში მარტო ხალხი კი არ დაეხოცათ, არამედ მათი სახლები, ნათესები, მოსავალი და ხეხილიც გაენადგურებინათ“ (45.199). თემურ-ლენგს არ მიუღია ისლამური უღმებობის რჩევაც, შეეწყვიტა ქართველთა ხოცვა და ძარცვა, რადგან ხარკსაც იხდიდნენ და არც ისლამის რელიგიას ემტერებოდნენ. მაინც თავი ვერ შეიკავა და ტფილისის სანახევში ყველა მონასტრებისა და ეკლესიების დანგრევა უბრძანა „“ (45.219).

ქართველი ისტორიკოსები საქართველოს დიდ უბედურებად თვლიდნენ სწორედ იმას, რომ თემურ-ლენგის ლაშქრობათა შედეგად მრავალრიცხოვანი ხალხი დაიხოცა, კიდევ უფრო მეტი ტყვედ წაიყვანეს და დაჟიდეს. თემურ-ლენგის ლაშქრობათა შედეგად გამოწვეული უბედურება იმდენად დიდი ყოფილა, რომ შემდეგ დიდი ხნის განმავლობაში აოხრებული და დაცარიელებული სოფლების აღდგენა და ქართველებით დასახლება (მათი რაოდენობის ძალზე შემცირების გამო) აღარ მოხერხებულა.

როგორც ვხედავთ, თემურ-ლენგმაც გარკვეული, უფრო მეტად კი სერიოზული წვლილი შეიტანა საქართველოს ეკონომიკური, კულტურული და პოლიტიკური დაუძლურების საქმეში. მის ლაშქრობათა შედეგად მოიშალა ბევრი ეკლესია-მონასტერი, განადგურდა სოფლები, ბალ-ვენახები, უფრო განმტკიცდნენ მანამდე აქ დამკვიდრებული არაბი, თურქი და სპარსი, მონღოლური წარმოშობის მაჰმადიანი ტომები, რომლებიც ბლომად იყვნენ აღმოსავლეთი საქართველოს ტერიტორიაზე, ხელი შეუწყო ისლამის რელიგიის უფრო განმტკიცებას.

მაშასადამე, შუა საუკუნეებში ისლამი იჭრება საქართველოში, თუმცა ამ პერიოდში ქართველთა მხრიდან მის მასობრივად მიღებას ადგილი არა აქვს. ქართული ისტორიული წყაროების თანახმად არაბობის, დიდი თურქობის, მონღოლთა ბატონობის პერიოდში ცალკეული ქართველები ღებულობენ ისლამს.

როგორც ვხედავთ VII-XV საუკუნეებში ისლამი მკვიდრდება საქართველოში, თუნდაც რომ ქართველთა შორის არ ყოფილიყვნენ ისლამის მიმდებნი, უკვე ისლამის რელიგიის, მისი მეჩეთების, მოღვაწის, შეიხების, ყადიებისა და სუფიების არსებობა ქრისტიანული რელიგიის გვერდით ფაქტია.

ითქვამს, რომ საქართველოს თითოეულ რეგიონში ისლამის გავრცელება ხდება თავისებური გზით. ამიტომაც, სანამ ისლამის გავრცელების შესახებ

დასკვნებს გაეკეთებდეთ, საჭიროა მოკლედ შევეხოთ საქართველოს თითოეულ კუთხეში ისლამის გავრცელებას.

მონღოლთა შემოსევებისაგან საქართველო თავისუფლდება XIV ს. დასაწყისში. მაგრამ, მონღოლთა თითქმის ორსაუკუნოვანმა ბატონობამ საქართველო ეკონომიკურად და პოლიტიკურად დააუძლურა. საქართველომ დაკარგა პოლიტიკური მთლიანობა. ფაქტობრივად, აქ ხუთი სამეფო წარმოიშვა, ამიერიდან, ერთის მხრივ ბრძოლა მიმდინარეობს ამ სამეფოთა შორის (თითოეული ცდილობს მეზობელი ქართული კუთხის შემოერთებას და მის ხარჯზე გაფართოებას), მეორეს მხრივ, თვით სამეფოთა შიგნით მიმდინარეობს ბრძოლა მეფესა და მთაერებს შორის. მთაერები ურჩობდნენ და არ ემორჩილებოდნენ მეფეს. ქართული ისტორიული წყაროები საქართველოსათვის ყველაზე დამლუკველ მოვლენად და დიდი უბედურებად სწორედ ამ ფაქტორს თვლიან. საქართველოს მეფეები მეზობელი ქართველი მეფის წინააღმდეგ საომრად ხშირად დამხარებისათვის მიმართავდნენ თურქ ან სპარს დამპყრობლებს. ასე იქცეოდნენ მთაერებიც კი მეფეებთან საბრძოლველად. საქართველოს ასეთი შინაომით, მსგავსი პოლიტიკური ვითარებით კარგად ისარგებლეს თურქეთმა და სპარსეთმა, რომლებიც, XV ს. დასაწყისისათვის სერიოზულ ძლიერებას აღწევენ და ერთმანეთს ედავებიან კავკასიის მთლიანად ხელში ჩაგდებისათვის.

მათი ამ მიზნების განხორციელებისათვის საქართველოს სტრატეგიული მნიშვნელობა ჰქონდა, ამიტომაც, საქართველო ხდება მათი ურთიერთშეჯახების ობიექტი და მსხვერპლი. მართალია, საქართველო დიდი ხნის განმავლობაში იმყოფებოდა არაბთა ბატონობის, შემდეგ კი მონღოლთა საშინელი უღლის ქვეშ, მაგრამ დასაელეთიდან მას ჰყავდა ერთმორწმუნე ბიზანტია, რომლის საშუალებითაც, მას კავშირი ჰქონდა დასაელეთთან. ოსმალების მიერ 1453 წელს კონსტანტინოპოლის ხელში ჩაგდებაზე საქართველოს ეს გზა დაუხშო და იგი მის მიმართ მტრულად განწყობილი ისლამური ქვეყნების ალყაში მოაქცია, ამგვარად მუსულმანური სამყაროს გარემოცვაში აღმოჩნდა შედარებით პატარა საქართველო. თითქოსდა ეს ისლამური სამყარო გაერთიანებული ყოფილიყოს სხვა რელიგიის მიმდევარი საქართველოს წინააღმდეგ (98.4).

ამიერიდან იწყება სპარსეთისა და ოსმალეთის სისტემატური შემოსევები საქართველოში. 1553 წლის შეთანხმებით სპარსეთმა და თურქეთმა საქართველო ურთიერთშორის გაიყვეს. აღმოსავლეთი საქართველო უნდა დაეპყრო და გაბატონებულიყო სპარსეთი, ხოლო დასავლეთი საქართველო ოსმალეთს. თუმცა, ისინი ხელშეკრულებას არ იცავენ და აღმოსავლეთი საქართველოც ხშირად

გამხდარა თურქების გამოლაშქრებისა და ეკონომიკური და პოლიტიკური ბატონობის ობიექტი. სპარსეთისა და თურქეთის შემოსევათა შედეგად საქართველოში უფრო გამწვავდა შინაფეოდალური ბრძოლა, რაც კიდევ უფრო ხელსაყრელ პირობებს უქმნიდა დამპყრობლებს.

როგორც ითქვა, სპარსეთისა და ოსმალეთის მიზანი იყო ახლომახლო ქვეყნების დაპყრობა და მათზე ეკონომიკური და პოლიტიკური ბატონობა, უფრო მეტიც, ამ ხალხების ამოწყვეტა და მათ ადგილას საკუთარი მოსახლეობის დასახლება. მაგრამ მათი ასეთი მიზანი „წმინდა ომით“ იყო შენიღბული. ისლამურ ქვეყნებში სახელმწიფოებრივი და საზოგადოებრივი ცხოვრება მთლიანად ისლამზეა დაფუძნებული. ეს უკანასკნელი კი მუსულმან სახელმწიფოთა ომებს არამუსულმანი ხალხების წინააღმდეგ ყოველთვის ამართლებდა.

ახალ საუკუნეებში (მეორე პერიოდი) ქართველების გამუსულმანების პირობები პირველად სამხრეთ და სამხრეთ დასავლეთ საქართველოში იქმნება. იმ მხარეში, რომელიც უშუალოდ ესაზღვრებოდა ისლამურ თურქეთს. თურქები კონსტანტინოპოლის ხელში ჩაგდების შემდეგ სისტემატურად თავს ესხმიან სამხრეთ საქართველოს (მესხეთ ჯაგახეთი) და ცდილობენ მის ხელში ჩაგდებას. მათ კარგად ისარგებლეს ამ მხარის ათაბაგთა ცდით ჩამოშორებულიყვნენ ქართლის მეფისაგან და დამოუკიდებელი პოლიტიკა გაეტარებინათ საშინაო და საგარეო ურთიერთობაში. თურქები მას განუწყვეტლივ თავს ესხმიან XVს. 60-იანი წლებიდან. XVIს. მიწურულიდან კი იგი საბოლოოდ ხელში ჩაიგდეს. სამხრეთი საქართველო ამ დროისათვის საქართველოს ერთ-ერთი მდიდარი და მაღალი კულტურის კუთხედ ითვლებოდა. უცხოეთში მოქმედი მრავალრიცხოვან ქართულ ქრისტიანულ ტაძრებში საღვთისმეტყველო, ფილოსოფიურ და მთარგმნელობით მოღვაწეთა ძირითადი ნაწილი ამ კუთხის შეილებზე მოდიოდა. ამ კუთხეში მოქმედებდა უამრავი ქრისტიანული ეკლესია და მონასტერი. ეს მხარე ახლოს იყო ტერიტორიულად ბიზანტიასთან და მისი გაელენით აქ ვითარდებოდა და მაღალ დონეს აღწევდა საერო და სასულიერო მწერლობა. „იგი ოდესღაც ყვაოდა და ბრწყინავდა თავისი სულიერის სიბრძნით. მესხეთი მდიდარი იყო ნიჭით, ცოდნით, საქმით და წარმოშვა მრავალრიცხოვანი მოღვაწე ცხოვრების ყველა დარგში“ (35.11). თურქების მიერ მისი დაპყრობის შემდეგ კი მან დაკარგა ყოფილი დიდება. „აგრესიულად განწყობილი აღმოსავლეთი ქვეყნების არაერთი ლაშქრობის არენა გამხდარა სამხრეთი საქართველო, რომელმაც ამის გამო ბევრი ნგრევა განიცადა ვიდრე სხვა კუთხეებმა, რომლის შედეგადაც გვაქვს ქვეყნის თურქისაცია და ისლამიზაცია, ემიგრაციები და მიგრაციები“ (51, XVI).

ოსმალებმა მესხეთ-ჯავახეთი თავის საფაშოდ აქციეს. მთავართა მემკვიდრეებმა თავიანთი პოლიტიკური და ეკონომიკური მდგომარეობის შენარჩუნების მიზნით მიიღეს ისლამი და დამტკიცდნენ ჩილდირის ვილაიეთის ფაშებად. ასე მიიღეს ისლამი 1578წ. ყვარყვარეს ძმამ მანუჩარმა (მუსტაფა ფაშა) და საფარ ფაშამ (1625-1635წწ.), რომელმაც ფაშად დამტკიცების შემდეგ საფაშოს მთელი ცხოვრება ყურანსა და შარიათზე ააგო. „მისი მეცადინეობით ახალციხეში გახსნილ იქნა არაბული სასულიერო სასწავლებელი, სადაც ქართველ მაჰმადიანთა მოღვაწეებს და ხოჯებს დაუწყეს მზადება“ (38,206). ისლამის და ოსმალური წესების დანერგვის საქმეში სემოხსენებულ ფაშებს არ ჩამოუვარდებოდა როსტომ ფაშა (1647-1659წწ.). სხვა ქართველ მუსულმან ფაშებთან შედარებით იგი ისლამისადმი განსაკუთრებული მიდრეკილებით გამოირჩეოდა. „ამგვარად, ჯაყელთა გამაჰმადიანებულმა მემკვიდრეებმა ოსმალთა ბატონობის პირობებში, როგორც ახალციხის ფაშებმა შეინარჩუნეს ეკონომიკური და პოლიტიკური ძალაუფლება“ (34^ა). მ. სვანიძე აღნიშნავს, რომ „გამაჰმადიანებული ქართველი ბეგებისათვის ბოძებული იურთლუკი და ოჯაკლიკი კერძო მფლობელობაში იყო ბოძებული და არ იყო აღწერილი და დაეთარში გატარებული“ (34^ა. 85). ბეგები ხელუხლებლად ინარჩუნებდნენ მათ კუთვნილებაში მყოფ სოფლებს, და აქედან შემოსავალი მთლიანად მათ ეკუთვნოდათ.

გამოკვლევები ცხადყოფენ, რომ დასაწყისში მხოლოდ დიდგვაროვნები ღებულობდნენ ისლამს. მაგრამ ოსმალეთის მხრიდან ასეთი დათმობა დროებითი იყო. საქართველოსაგან ამ კუთხის საბოლოოდ მოწყვეტის შემდეგ თურქები გადამწყვეტ შეტევაზე გადადიან. გარდა ამისა, აქ მოქმედებდნენ ისეთი ფაქტორები როგორიცაა, ქართველი მეფეების ორიენტაცია რუსეთისაკენ და თურქეთის ცდა დაუპირისპირდეს ქართველ მეფეებსა და რუსეთს. ამიტომ თურქეთი XVIII ს. დასასრულისათვის აჩქარებს ამ კუთხის გათურქებისა და ისლამიზაციის პროცესს (შ. ლომსაძე). ამ მიზნის მისაღწევად იგი ეკლავ ეკონომიკურ საშუალებებს მიმართავს. ამიტომ შ. ლომსაძე სამართლიანად აღნიშნავს, რომ „სარწმუნოებრივი საკითხები საადგილმამულო საკითხებს რომ არ დაკავშირებოდა ქრისტიანული ეკლესია ბრძოლას ალბათ არ წააგებდა“ (შ. ლომსაძე). გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დაეთრიდან კარგად ჩანს, რომ თუ ქრისტიანი ისლამს არ მიიღებდა, მას მამული ერთმეოდა. მუსულმანთა ხელში გადადიოდა აგრეთვე ქრისტიანი მღვდლების, ბერებისა და ეკლესიების მამულები: „საყანე მიწა რუა ნაყუთი... არსენა ბერისა, აწ მეკმედ ალაძის მფლობელობაში მყოფი (10,20) ეენახი ეკლესიისა.

აწ იუსუფ-ალასა და მუსტაფა ჩაეუშის მფლობელობაში (1029); ვენახი ეპისკოპოსისა და არსენა ბერისა – მუსტაფა ზაციმის მფლობელობაში” (1047).

თუ აქამდე ოსმალეთი ხარკის გადახდევინებით კმაყოფილდებოდა, ამიერიდან იგი მოითხოვს ისლამის მიღებასაც. ერთის მხრივ ისრდება ხარკი, მეორეს მხრივ ადგილ-მამულები იმათ ეძლევათ, ვინც ისლამს მიიღებდა. ამ დროს მხოლოდ ფაშები იყვნენ მაჰმადიანები, ხოლო მათი ოჯახის წევრები და მათი კუთვნილი სოფლების გლეხობაც ქრისტიანები „არამედ ცოლნი მათნი და მხეველნი იყუნენ ყოველთა ქრისტიანენი” (36.169). ამ დროიდან კი ფაშების ოჯახის წევრები და დიდგვაროვანნი იძულებულნია მიიღონ ისლამი. „აწ მთავარნი და წარჩინებულნი არიან მაჰმადიანნი და გლეხნი ქრისტიანენი” (16.123). დიდგვაროვანნი ნელ-ნელა იწყებენ თურქულ ლაპარაკს. მხოლოდ ვიწრო წრეში, მეგობრებთან თუ ილაპარაკებდნენ ქართულად. იგივე ითქმის ტანსაცმელზე, იცვამდნენ თურქულ ტანსაცმელს (16.123). წარჩინებულთა ნაწილი კი ვისაც არ უნდოდა ისლამის მიღება, აგრეთვე გლეხობის ნაწილი გადადიოდა იმერეთს, გურიას, ქართლად; „ილტვიან-ცა წარჩინებულნი, რომელნი სძულობდნენ მაჰმადიანობასა, რამეთუ განაგებდა საფარფაშა ნებითა ოსმალთათა ყოველსავეს” (36.168). თან გადაქონდათ ხატები, ჯვრები, წმინდანთა ნაშთები (ნაწილები) და სხვა საკულტო ნივთები. მხოლოდ აქა-იქ თუ იყვნენ დარჩენილნი მღვდლები, მათი სიკედილის შემდეგ კი მოსახლეობა აბსოლუტურად უმღვდლოდ დარჩა. მიუხედავად ამისა, გლეხობის ნაწილი დიდხანს ცდილობდა ქრისტიანობის შენარჩუნებას, ზოგიერთი მათგანი გარეგნულად ღებულობდა ისლამს, შინაგანად კი ქრისტიანად რჩებოდა, ღამე დადიოდნენ ქრისტიანულ ტაძრებში და ჩუმად ასრულებდნენ წეს-ჩვეულებებს. ევედრებოდნენ მათ ეპატეზბინათ ჩადენილი ცოდვა – ისლამის მიღება. ისე, რომ ამ კუთხის საქართველოსათვის (რუსეთისათვის) შემოერთების დროისათვის (1829წ.) ბევრ სოფელში ჯერ კიდევ იყვნენ ე.წ. ჩუმი ქრისტიანები (104.87). გარდა ამისა XVIIIს. დასასრულისა და XVIIIს. პირველი ნახევრის გამოჩენილი ქართველი გეოგრაფი ვახუშტის ცნობებითაც ჩანს, რომ ამ პერიოდში მესხეთ-ჯავახეთის მოსახლეობის გარკვეული ნაწილი ჯერ კიდევ ქრისტიანები ყოფილან (16.123). 1769წ. 14 ივნისს შედგენილი საქართველოს მეზობელ მხარეთა აღწერაში მესხეთ-ჯავახეთის შესახებ ნათქვამია, რომ „ადგილ ადგილ მცირედნი ქრისტიანენიცა იპოვიან” (71.8). იგივეს წერს მეფე ერეკლე II რუსეთის მეფე ეკატერინე მეორისადმი 1771 წელს მიწერილ წერილში სადაც ნათქვამია, რომ „ქართული ენა აქუსთ და მრავალნი ქრისტიანენი არიან ამათში და სხუანიც ახალნი გარდაქცეულნი არიან მაჰმადიანობაზედ” (71.84). როგორც

ეხედავთ თურქებმა მესხეთ-ჯავახეთის ქართველთა გაბუსულმანება მისი დაპყრობისთანავე ვერ მოახერხეს. არამედ მთელი ორი საუკუნის მანძილზე ამ ხნის განმავლობაში კი ნელ-ნელა მზადდებოდა სოციალურ-ეკონომიკური, პოლიტიკური, იდეოლოგიური, ფსიქოლოგიური და ყოფითი პირობები ისლამის მიღებისათვის. მაშასადამე, როდესაც ლაპარაკია ისლამის იძულებით დანერგვაზე, მხედველობაში უნდა იქნეს მიღებული ის, რომ აქ შიშველი იძულება კი არ ყოფილა, არამედ იძულება ამ ფაქტორთა საშუალებით.

თურქებმა გადამწყვეტი იერიში მიიტანეს ქრისტიანულ ეკლესიებზე, მათი მამულები გადაეცათ გამამჟღავნებელ დიდგვაროვნებს. ბევრი მათგანი მეჩეთებად გადააკეთეს, ნაწილი დაანგრეს. ეკლესიებისა და მღვდლების გარეშე დარჩენილი გლეხობა „ურწმუნოებისათვის“ გადასახადებისა და სხვა შეზღუდვების გამო იძულებული ხდება თანდათანობით მიიღოს ისლამი. მღვდლების გარეშე დარჩენილი გლეხობა, ჩუმად ნათლავს ბავშვებს იმერეთში ან ქართლში (16.123). სამღვდლოების გარეშე დარჩენილი ტაძრები ოხრდება, ხატები და წმინდანთა ნაწილები გადააქეთ იმერეთში და ქართლს. თვით ფაშებიც (ქართველი მაჰმადიანები) ცდილობენ ქრისტიანული წესების აღმოფხვრას და მუსულმანურის დანერგვას. „შეიქმნა სრულიად მაჰმადიანობა წესითა და სჯულითა მათითა და აღშენებოდან მეჩითინი“ (36.169). ამიერიდან, ქართველთა აზნაურთა და თავადთა ნაცვლად, დიდგვაროვანი იწოდებოდნენ „ფაშად, ბეგად, ალაი-ბეგად, სანჯახად და ადად“ (36.171). გაბუსულმანებულ ქართველთა რაოდენობას ისიც ზრდიდა, რომ ქართლიდან და საქართველოს სხვა კუთხეებიდან გლეხნი მიდიოდნენ ჯავახეთს, იქ ისლამს ღებულობდნენ. რადგან აქეთ მხარეს მათი მბრძანებლები მძლავრობდნენ მათზე, გარდა ამისა, ლეკთა თარეშს ევლარ უძლებდნენ.

ქართველთა ცნობიერებიდან ნელა, მაგრამ თანდათანობით განიდეუნა ქრისტიანული რელიგიური წარმოდგენები და მისი ადგილი ისლამმა დაიკავა. „ქრისტიანობის დასუსტებას საათაბაგოში მოჰყვა თან იმ საფუძელის შერყევა, რომელზედაც დაყრდნობილი იყო ქართული ეროვნული კულტურა და მისი ძლიერება“ (23.96). მესხეთ-ჯავახეთის ქართველებში ჩაკედა განათლება და კულტურა, ყოველივე ამის ადგილი დაიკავეს მეჩეთებმა და მედრესეებმა, ყურანმა და ხოჯა-მოლებმა. 1772 წელს საიმპერატორო მეცნიერებათა აკადემიისადმი მოხსენებაში გულდენშტედტი წერდა, რომ „თურქეთის მფლობელობაში მყოფ ზემო ქართლში ქრისტიანული რელიგია თითქმის მთლიანად არის განდევნილი მაჰმადიანობისაგან“ (11.181).

მესხეთ-ჯავახეთთან ერთად XVI საუკუნეში თურქები ეუფლებიან აგრეთვე აჭარას და გურიის ნაწილს. „XVI-XVII საუკუნეებში ოსმალებმა საქართველოს სამცხე-საათაბაგოსთან ერთად ჩამოაცილეს ჭანეთი, აჭარა, ქვემო გურია და იქაც ოსმალობის დანერგვა დაიწყეს“ (1324). თურქეთს ძალზე გაუჭირდა ისლამის დანერგვა და ეს პროცესი გრძელდებოდა ორნახევარი საუკუნის განმავლობაში. თურქებმა აქაც, ისევე როგორც მესხეთ-ჯავახეთში ქრისტიანობის წინააღმდეგ ბრძოლაში ეკონომიკური ფაქტორი გამოიყენეს. აჭარაში მიწათმფლობელობის ოსმალური წესები იქნა შემოღებული, რომლის თანახმადაც მიწას ის მიიღებდა, ვინც სამხედრო სამსახურში იქნებოდა, ხოლო „სამხედრო სამსახურში კი მხოლოდ მაჰმადიანი შეიძლებოდა ყოფილიყო“ (2824). „ქართლის ცხოვრება“-ში ნათქვამია, რომ „კეღლად უამსავე ამისასა განაწესეს სპანი და შეჰკეთეს მამულიანთა გამოსაღებითა მათითავე ფაშას, ბეგს, ალაიბეგს, სანჯახს და ალას და რაოდენიცა კაცნი დააწესეს უწოდეს ხმაღნი და სადაცა უხმდათ წარიყვანონ, არათუ ქრისტიანეთა, არამედ მაჰმადიანთა მოლაშქრედ“ (36.169). ამ გარემოებამ, ისე, როგორ სამცხე-საათაბაგოში, ბევრი აჭარელი აიძულა მიეღო ისლამი. გარდა ამისა, ქრისტიანთათვის ბევრი შეზღუდვები, ხოლო მუსულმანთათვის – შეღავათები იყო შემოღებული.

ხ. ახელედიანი სამართლიანად წერს, რომ ისლამის დანერგვისა და ქართველთა გათურქებისათვის აუცილებელი იყო ეროვნული ყოფისა და კულტურის მოსპობა. სწორედ ამ გზას ადგება თურქეთი. ცდილობდნენ ქართველთა მესხიერებიდან სამუდამოდ წაეშალათ ქართული კულტურის შესახებ მოგონებები. ამ მიზნით სპობდნენ ქართული კულტურის ძეგლებს, ციხე-სიმაგრეებს, კრძალავდნენ ქართულ ენაზე წიგნებს, ქართულ ჩაცმას (ტანსაცმელს), ქართულ ცეკვებსა და სიმღერას. პ. აბაშიძე წერს, რომ „ბევრი აწიოების, აოხრებისა და ხალხის წამების შემდეგ მათ განამტკიცეს სჯული დაჰყრობილ ადგილებში, მაგრამ მაჰმადის სარწმუნოების მიღების შემდეგაც არ მოასვენეს ხალხი. მერე შეუდგნენ მისი კულტურის აღმოფხვრას. დაიწყეს დენა ქართული ენის და განადგურება ისტორიულ-კულტურულ ნაშთებს“ (451). საყოფაცხოვრებო ტრადიციებში ნელ-ნელა შეიჭრა შარიათი. რამაც დროთა განმავლობაში მოსპო ქართული საყოფაცხოვრებო და ზნეობრივი ნორმები.

თუ მესხეთ-ჯავახეთში თურქებმა მოახერხეს ის, რომ რელიგიასთან ერთად ქართული ენაც კი აუკრძალეს ქართველებს, აჭარაში ეს არ მოხერხდა. აჭარელებმა შესძლეს მშობლიური ენისა და მთელი რიგი ქართული ზნეობრივი და კულტურული ელემენტების შემონახვა.

თურქეთის მიერ აჭარის დაპყრობის დროისათვის აქ მოქმედებდა ქართული მართლმადიდებლობის სამი ეპარქია და ისეთი ეკლესიები, როგორიცაა „მამაწმინდა“; „სეეტი“; „სხალთის და ტბეთის“ (10138).

დამპყრობლებმა გაანადგურეს ეკლესიები და მათ ადგილას მეჩეთები ააშენეს. ზოგიერთი ეკლესია კი პირდაპირ მეჩეთად იქნა გადაკეთებული. გადაყარეს ხატები და საკულტო დანიშნულების ნივთები. ზოგი მათგანი მოსახლეობამ მიწაში ჩამარხა. მოსაქეს ქრისტიანული საღვთო წიგნები. მეჩეთებთან გახსნეს მედრესეები, რამაც კიდევ უფრო დააჩქარა აჭარელ ქართველთა ისლამიზაციის პროცესი. მითუმეტეს, რომ ბეერი ახალგაზრდა სასულიერო სწავლის გასაგრძელებლად თურქეთისა და ეგვიპტის ქალაქებში მიდიოდა; თუ ადრე აჭარაში თურქეთიდან ჩამოსული მოღვაწეები ქადაგებდნენ, ახლა უკვე ადგილობრივი სასულიერო წოდებაც ჩნდება. უფრო მეტიც, თვით აჭარელთაგანაც გამოდიან დიდი მოღვაწეები და უღმრთოები. ასე მაგ., „ქვემო აჭარის სოფელ მუნდაგიდან მემედ ეფენდი გვერდამე ეგვიპტეში „ჯამიულე მექერში“ არაბებს შერივთ ასწავლიდა. ასევე იყო სტამბოლში და ოსმალეთის სხვა ქალაქებში, სადაც ჩასული ქართველი მამადიანები თურქებს მამადიანობას ასწავლიდნენ“ (3.19). სულ მალე აჭარის მთელი რიგი რაიონების მცხოვრებლები ისლამისადმი ერთგულებით აღარ ჩამოუვარდებოდნენ თვით თურქებსაც კი. უფრო მეტიც, გაცილებით მტკიცე რელიგიურობას იჩენდნენ, ვიდრე ოსმალი. „ქართველი მამადიანები ფანატიზმით თვით ძირეულ ნამდვილს ოსმალსაც კი სჯობნიან. ეს გარემოება თვით ოსმალთაც უკეით“ (4193). ასეთივე მდგომარეობა იყო მესხეთში (რამაც ნაწილობრივ განსაზღვრა კიდევაც) მათი ემიგრაცია თურქეთში, რუსეთის მიერ 1828 წელს ახალციხის მაზრის თურქეთის ბატონობისაგან განთავისუფლების შემდეგ. იგივე ითქმის ინგილო ქართველებზე. ისინიც უფრო მტკიცე მუსულმანები იყვნენ, ვიდრე მათი მეზობელი ლეკური სოფლების მცხოვრებლები. ყოველივე ამის მიზეზი მათი ცხოვრების სოციალურ-ეკონომიკურ და პოლიტიკურ სფეროში უნდა ეძიოთ. საუკუნეების მანძილზე დამპყრობელთა ბრძანებს ქვეშ ყოფნამ, მუდმივმა დევნა აწიოკებამ, იძულებითმა გამამადიანებამ სერიოზული კვალი დააჩნია მათ ფსიქიკას. მათ სამუდამოდ დაკარგეს დამოუკიდებლობის მიღწევის იმედი, ეროვნული გრძნობა და სიამაყე. მიუხედავად იმისა, რომ მათ ისლამი მიიღეს, თურქები მათ როგორც გურჯებს გარეყვული უნდობლობით ეპყრობოდნენ. დამპყრობელთა წინაშე უუფლებობამ, მუდმივმა შიშმა მათში ჩაახშო სიხალისე და ოპტიმიზმი, რელიგიურ რმწენაში ჰპოვა თავისი გამოვლენა. ეახუშტი ბატონიშვილი მესხების შესახებ წერს, რომ „ხოლო კაცნი და ქალნი არიან მსგავსი

ქართველთანი, არამედ უმეტეს წილად ენატკბილად მოუბარნი, მხნენი, შემმართველნი, ცოდნა-ხელოვნების მოყვარენი, მაჰმადიანობის გამო, არლარა" (16.123). „ეტყობა პოლიტიკურ თავისუფლებას მოკლებული მესხი და ბოროტის ბატონის ხელშემცქერელი დაბეჩაედა, დაგლახაკდა" (118.32).

ისლამი შედარებით გვიან ერცეულდება კინტრიშის ხეობაში (ქობულეთის რაიონი). ისე, რომ ამ მხარის განთავისუფლების დროსაც კი (1878წ.) ეს პროცესი არ ყოფილა დასრულებული. ამ დროისათვის მოსახლეობის მესხიერებაში ჯერ კიდევ იყო შემორჩენილი წინაპართა გადმოცემები მათი იძულებითი გამუსულმანების შესახებ.

სამხრეთ და სამხრეთ დასავლეთ საქართველოსთან ერთად ოსმალეთი იპყრობს აფხაზეთსაც. ისე რომ „XVI-XVII საუკუნეებში სულთანის თურქეთის ბატონობა მყარდება აფხაზეთშიც" (100.100), ისე როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში აქაც თურქეთის პოლიტიკის ბირთვი ხდება აფხაზთა გათურქება და მათში ისლამის რელიგიის დამკვიდრება. ს. კაკაბაძის აზრით „მაჰმადიანობის შემოსელა აფხაზეთში იწყება მე-XVII საუკუნის დასასრულიდან. ამ დროიდანვე იქ თანდათან გაელენა დაეკარგა ქრისტიანობას. ქრისტიანობის ადგილს განსაკუთრებით წარჩინებულ წრეებში ნელ-ნელა იკაეებდა მაჰმადიანობა. ხალხი კი უფრო მეტად თავისს პირველყოფილ წარმართობას უბრუნდებოდა" (24.192), მაგრამ აფხაზეთში თურქი მოღლების მიერ ისლამის პროპაგანდის პროცესი გრძელდება XIX ს. დასასრულამდის. მეფის რუსეთის მიერ აფხაზეთის განთავისუფლებით, მათში ისლამის გაერცელების პროცესი არ შეწყვეტილა.

თურქეთისათვის ადვილი არ იყო აფხაზეთში ისლამის დამკვიდრება. აფხაზები მათ სასტიკ წინააღმდეგობას უწევდნენ. ამიტომაც ოსმალეთი აქაც, მათთვის დამახასიათებელ ველურ საშუალებებს მიმართავდა. ისინი ანადგურებდნენ ყველაფერს, ანგრევდნენ და სწვაედნენ ეკლესიებსა და ციხეებს. მოსახლეობა დაბეგრეს მძიმე გადასახადებით. ტყვედ მიჰყავდათ ხალხი. ვინც ისლამის მიღებაზე უარს იტყოდა, მას ხარაჯად შეიღებს ართმევდნენ და ყიდდნენ ოსმალეთის ბაზრებში. თავიანთი ეკონომიკური და პოლიტიკური ძალაუფლების შენარჩუნების მიზნით დამპყრობელთა რელიგიას უპირველეს ყოვლისა ღებულობდნენ გაბატონებული ფენები, შემდეგში კი გლეხები. გაბატონებული ფენების შეიღები აღზრდასა და განათლებას ღებულობდნენ თურქეთში (112-68), რამაც უფრო დააჩქარა მათი ისლამიზაცია. მათ მიერ ისლამის მიღებამ დიდი როლი შეასრულა აფხაზთა შორის ისლამის გაერცელებისათვის. ამის შემდეგ ისლამის ავტორიტეტი თანდათანობით იზრდება. გაბატონებული ფენების

მაგალითის მიბაძეს გლეხობამაც. ენაიდან მუსულმანური სარწმუნოების ქადაგება წესიერი და მაღალი კლასის ადამიანთა განმასხვავებელი ნიშანი გახდა. ბევრნი ყოველგვარი დაფიქრების გარეშე, მხოლოდ და მხოლოდ იმისათვის, რომ არ განსხვავებულიყო წესიერი ადამიანებისაგან ღებულობდა მუსულმანურ სარწმუნოებას (99-5). ქართული ეკლესიის მსახურნი აფხაზეთში XV საუკუნიდან ისლამის გაბატონებულ მდგომარეობაზე მიუთითებენ". თურქების მიერ ბიზანტიის დაპყრობის შემდეგ აფხაზეთში ძლიერდება მუსულმანობის გავლენა, ხოლო 1658წ., პიცუნდის მნიშვნელობის დაცემის შემდეგ, როგორც რეზიდენციისა აფხაზეთის კათალიკოსისა (IX საუკუნიდან), აქ დაეცა ქრისტიანობაც, რომელიც ძლივს არსებობდა მოხეტიალე ბერების ქადაგების სახით (101.62) წერენ ქრისტიანი მისიონერები. მისიონერთა ასეთი ზარი გახვიადებულად უნდა ჩაითვალოს, მისი მიზანია უჩვენოს თუ რა ძნელ პირობებში უხდებათ ქრისტიან მისიონერებს აბხაზეთა ეკლავ გაქრისტიანება. მართალია ისლამი საკმაოდ მტკიცედ დამკვიდრდა, მაგრამ აფხაზეთა მხოლოდ ნაწილში. ნაწილი აფხაზებისა ისლამის გავლენის ქვეშ დარჩა. მდუმბაძე მართალია, როდესაც წერს, რომ „XIX ს. დამდეგს აფხაზეთში ისლამს ღრმა ფესვები ჰქონდა გადგმული, მაგრამ ხალხის დიდი ნაწილი, უმეტესად გლეხური ფენები, ქრისტიანობას აღიარებდნენ და საქართველოს მოსახლეობასთან მჭიდრო კავშირს ინარჩუნებდნენ" (13.211). მაშასადამე, მოსახლეობის საკმაოდ დიდი ნაწილი ისევ ქრისტიანად დარჩენილა. გულდენშტედტი, რომელმაც 1770-იან წლებში საქართველოში იმოგზაურა აფხაზეთის შესახებ წერს, რომ „ქრისტიანობა ჩაქრა, მაგრამ ისევე როგორც სხვა მთიელ ხალხებში, იგი არ შეიცვალა სხვა რელიგიით, გარდა ქვის ეკლესიებისა და მათი ნანგრევებისა, ძველი ქრისტიანობისაგან აქ კვალი საყოფაცხოვრებო პირობებშიც დარჩა... სჭამენ ღორის ხორცს, ამ ხალხს ჰყავს კათალიკოსი, რომელიც ცხოვრობს ძველი ქვის ეკლესიასთან და მისდევს შეუბღალავ ჩვევებს და განსაკუთრებით, მარხვის შემდეგ აკურთხებს ხოლმე ხორცს" (11.49). აქედან ცხალი ხდება, რომ აფხაზეთშიც, ისლამის რელიგიის აბსოლუტური დამკვიდრებისათვის ვერ მიუღწევია.

ქრისტიანი მისიონერები მუსულმან აფხაზებს, ისლამისადმი ერთგულების მიხედვით ყოფენ ორ ნაწილად. პირველს მიეკუთვნებიან ისინი, ვინც მტკიცედ მიენდო ისლამს, მეორეს – ისინი, ვინც ვერ მოაწერეს ისლამის მტკიცეს ათვისება. თუმცა როგორც აქაა აღნიშნული, პირველი ჯგუფის ე.წ. მტკიცე მორწმუნეებიც არ ასრულებდნენ ისლამის მთელ რიგ საკულტო მოთხოვნებს (101.63-64). აქედან გამომდინარეობს, რომ აფხაზეთის განთავისუფლების შემდეგ, თურქეთში

ემიგრაციის საფუძველი უნდა ექმნათ არა იმდენად ისლამისადმი ერთგულებაში, არამედ პოლიტიკურ მოსაზრებებში, რაც შეეხება ისლამურ ფაქტორს, იგი მხოლოდ ლოზუნგი იყო პოლიტიკური მიზნების შესანიშნავად.

როგორც ითქვა, აფხაზეთში ისლამის დანერგვის პროცესი გრძელდება რუსეთ-თურქეთის უკანასკნელი ომის (1878) შემდეგაც. საქმე იმაშია, რომ ამ ომის დროს ბევრი აფხაზი, მათ შორის მოღვაწეებიც გადავიდნენ თურქეთში, ომის დამთავრების შემდეგ, თურქეთში მათთვის არახელსაყრელი პირობების გამო, ისინი კელაე ბრუნდებიან აფხაზეთში. აქ ისინი ეწეიან ინტენსიურ მუშაობას. აფხაზთა შორის ისლამის გაერცელებისა და მისი განმტკიცების მიზნით. ქრისტიანი მისიონერები, აფხაზების მიერ ამ პერიოდში ისლამის მიღებას, სწორედ მოღვაწეების საქმიანობას მიაწერდნენ (104.162), რაც არ შეიძლება მართებულად ჩაითვალოს. ეს მოღვაწეები დიდ როლს ასრულებდნენ, მაგრამ უმთავრესი მიზეზი იყო მეფის მთავრობის პოლიტიკისადმი, მათი იძულებითი გაქრისტიანებისადმი დაპირისპირება. და საერთოდ, ქრისტიანული ეკლესიის მოღვაწენი ისლამის გაერცელების მთავარ მიზეზად ასახელებენ მოღვაწეების საქმიანობას (86.131) და ისლამის გაერცელების ადგილებში მოსახლეობის ყოფით ჩამორჩენილობას, რაც აგრეთვე არაა სწორი. ისლამის დამკვიდრება, ეს იქნება იძულებითი თუ ნებაყოფლობითი მიღება, ერთნაირად იყო გაპირობებული სოციალურ-ეკონომიკური და პოლიტიკური პირობებით.

მაგრამ ქართველთა გამუსულმანება ხდება აგრეთვე მათი უცხოეთში გადასახლებით (ტყვედ წაყვანით) და იქ გამუსულმანებით. ცნობილია, რომ სპარსეთი გაუთავებლად ილაშქრებდა და ანადგურებდა ქართლსა და კახეთს. სპარსელები ქართველთა გამუსულმანებას ადგილზე თვით საქართველოში ნაკლებად ახდენდნენ. დაპყრობილი ადგილებიდან ხალხი ტყვედ მიჰყავდათ სპარსეთში და იქ ამუსულმანებდნენ.

სწორედ ასეთი მასიური გადასახლების გამო, აღმოსავლეთი საქართველო დაიცალა მოსახლეობისაგან. XVII ს. სპარსი ისტორიკოსი ჰასან რუმლე უსუნ პარნის საქართველოში ლაშქრობათა შესახებ წერს, რომ „მან დაიპყრო საქართველო, მრავალი ტყვე წამოიყვანა და სიდიდებსა და შეიხებს, ყველას წილი არგუნა“ (52.17). იგივეს წერს შაჰ-თამაზ I-ის (1524-1570) ლაშქრობათა შესახებ, რომ როდესაც მან „ურწმუნო ქართველების აღმოსაფხვრელად გაილაშქრა... ისლამის ლაშქარი თავს დაესხა ქალაქ თბილისს, ეშმაკის სადგომს, უბედურების გრიგალი ამოვარდა და (ყიზილბაშებმა) ბარცვა-რბევის ცეცხლი წაუკიდეს ქალაქს, ხოლო მათი (ქალაქის მცხოვრებთა ბავშვები და ცოლები დაატყვევეს)“ (52.22).

მართალია სპარსელები ქართველთა გადასახლებას და იქ მათ გამუსულმანებას ახდენდნენ, მაგრამ, აქაც, საქართველოშიც იწენდნენ რელიგიის იძულებით მიღებინებას (როგორც მეფეების, ისე მოსახლეობის მიმართ). ანგრევენ ეკლესიებს, იტაცებდნენ ეკლესიისა და მონასტრების სიმდიდრეს, აშენებდნენ მეჩეთებს. „1518წ. ტფილისი სპარსელებმა აიღეს და ეკლესიები მეჩეთებად გადააკეთეს“ (3327). ქართლის ცხოვრება მოგვითხრობს, რომ ჯერ კიდევ შაჰ-ისმაილმა გამოიჩინა ამ მხრივ დიდი სიმკაცრე. „შემუსრნა წმინდანი ეკლესიანი და შეაგინნეს სიწმინდენი და მრავალნი ხატნი და ჯვარნი წარყენეს და თვით შემუსრა ხელითა თვისითა სიონთა ღეთისმშობელი და განძარცვა მრავალფერი სამკაული ქართველთა მეფეთაგან სასოებით შემკული“ (36272). შაჰ-ისმაილს თბილისში ქრისტიანი მოსახლეობა შეუტროვებია, აუძულებია ფეხით გათელათ ხატები. სიკედილს მხოლოდ ის გადაურჩებოდა ეინც ფეხით გათელავდა ხატს, ეინც არა და კედებოდა. „მრავალთა აღირჩიეს სიკედილი და არა დათრგუნეს ხატი იგი და წარეკეთნეს წმინდანი“ (36272). იგივე პოლიტიკას ატარებდა შაჰ-თამაზი. ქართლის ცხოვრება მისი ლაშქრობათა შესახებ გვაუწყებს, რომ „მაშინ შაჰ-თამაზ მიაწია მრავალი ჭირი ტფილისსა ზედა, შეიპყრეს და განძარცვეს ხატი იგი მეტეხისა, სახე წმინდისა და ღეთის მშობლისა და ამოსწყვიტნა მრავალნი სული“ (36273). თბილისის ციხის აღებისას მისმა დამცველმა გულბათმა მიიღო ისლამი, მასთან ერთად კი სხვებმაც. „მაშინ ციხისთაჲმან გულბათ და სხვათა მეციხოვნეთა დაუტევეს ჰსჯული თავისი და მიიქციეს ჰსჯულსა მამადისასა და დაიპყრა შაჰ-თამაზ ციხე იგი“ (36273). შაჰ-თამაზმა ქართლის მეფე სიმონს მოსთხოვა ისლამის მიღება, და როცა უარი მიიღო, ჩაამწყვდია იგი აღამუტის ციხეში. „ამისათვისცა განრისხდა ყენი და წარავლინეს იგი და ტყვეტყვეს ციხესა შინა აღამუტასას“ (36287). ხოლო ბირთვისის ციხის აღებისას, წერს პასან რუმლუ „ყველა, ვისაც მის საბედნიეროდ მიუდგა ყურანის სიტყვები „აღაჰი მიუძღვის ვისაც სურს სწორი გზა“, შებრალბულ იქნა, ხოლო ეინც სრულ უეიცობასა და ურჩობაზე მტკიცედ იდგა, ის დაიღუპა, არარაობის ქარმა გაიტაცა და არყოფნის სამოსი ჩააცვა საიქიოსათვის“ (5223). ხოლო ეარძიაში, ეკლესიაში მან 20 მღვდელი მოკლა. იგივეს წერს XVII. ირანელი ისტორიკოსი ისკანდერ მუნში. „ძლევამოსილმა ღაზიებმა დაიპყრეს ამ ადგილას მყოფი ურწმუნოები, და ეინც ისლამს ეზიარა და აღსარება თქვა, თავისუფლება მოიპოვა, დანარჩენმა ურწმუნოებმა „ბარგი ჯოჯოხეთში“ გადაზიდეს“ (5223).

შაჰ-აბასმა 1622წ. „ქართლის მეფე ღლუარსაბიც კი არ დაინდო და ჯერ დაიჭირა, შემდეგ გამამადიანება მოსთხოვა და, რაკი უარი მიიღო, საკრობილუში

ჩაადგო, სადაც შაჰის ბრძანებით მოშობილ იქნა. ამგეარადვე, მან მამამდიანობის უარყოფისათვის აწამა თეიმურაზ I-ის მოხუცი დედა ქეთევან დედოფალი" (46342). სპარსეთის შაჰების მიერ გატარებული პოლიტიკის გამო ქართველი დიდგვაროვნების ნაწილი ღებულობდა შიიტურ ისლამს და სპარსეთის პოლიტიკის გამტარებელი ხდებოდა ქართლსა და კახეთში. ფრანგი მოგზაური ჟან შარდენი, რომელმაც 1670-იან წლებში საქართველოში იმოგზაურა წერდა, რომ „ქართველ დიდებულთა უმრავლესობა გარეგნულად მამამდიანობას აღიარებს. ზოგი ამ სარწმუნოებაზე გადადის იმიტომ, რომ თანამდებობა აქონდეს კარზე და სახელმწიფოს ჯამაგირი მიიღოს" (53314).

1559წ. ქართლის მეფე ლევანის შეიღმა ისახანმა მიიღო ისლამი. 1569 წელს კი ქართლის მეფე სიმონის ძმა დავითი გადაუდგა ძმას, წავიდა სპარსეთში, მიიღო ისლამი და დიდძალი სპარსული ლაშქრით თავს დაესხა თავის ძმას. ამიერიდან 1729 წლამდე ქართლსა და კახეთს მუსულმანი მეფეები მართავდნენ. ქართველი მუსულმანი მეფეებიდან სპარსული წესებისა და რელიგიისადმი განსაკუთრებული მიდრეკილებით გამოირჩეოდა დაუთხანის სპარსეთში გაზრდილი ხოსრო მირზა, ანუ როსტომ მეფე (1634-1658). მან მეფედ დანიშნისთანავე დაიწყო სპარსული წესების შემოღება. „უპირველეს ყოვლისა მან დაანგრია თბილისის ერთ-ერთი უძეღესი ქრისტიანული ტაძარი (7837). ამის შემდეგ, მან უბრძანა ქართლის კათალიკოსი ეედემონი გადმოეგდოთ კლდეზე მდებარე მაღალი ციხიდან (24.114). როსტომს აუშენებია რამოდენიმე მეჩეთი. მასვე სპარსეთიდან ჩამოყვანენ იქ გამამდიანებული ქართველები, რომლებიც ხელს უწყობდნენ აგრეთვე საქართველოში ქრისტიანობის დენის საქმეში. „შაჰ აბასი ცდილობდა საქართველოს მეფეები თავის სასახლესთან დაესახლებინა. ტახტის მკვიდრნი ხშირად შაჰის სატახტო ქალაქში იზრდებოდნენ, რომელნიც სპარსელთა წესსა, ჩეულებასა და ზოგჯერ სარწმუნოებასაც ღებულობდნენ" (3331).

როგორც ეხედათ სპარსეთის მიერ გატარებული პოლიტიკის გამო დიდგვაროვნების ნაწილი ქართლსა და კახეთში იძულებული ხდება მიეღოს ისლამი, მაგრამ, როგორც ჟ. შარდენი წერს, ეს იყო მხოლოდ „გარეგნული" მუსულმანობა. რაც შეეხება ქართველ მოსახლეობას ამ რაიონებში, მათ მუსულმანობა არ მიუღიათ და გასუიადებულად და ყალბად უნდა ჩაითვალოს ისკანდერ მუნშის ცნობა იმის შესახებ, რომ თითქოს სპარსელთა 1553წ. ლაშქრობის დროს კახეთის მთიანეთში 30 000-მდე კაცს მიეღოს ისლამი (22.88). ასეთი სიყალბე იქედანაც ჩანს, რომ ქართლსა და კახეთში (დასავლეთში) სპარსეთის წყალობით ისლამის მიღებული ქართველები არ არსებობენ. ასეთი

ქართველები ცხოვრობენ სპარაში. მიუხედავად სპარსელთა მიერ გატარებული ძალადობისა, ქართლსა და კახეთში ადგილობრივ მოსახლეობაში ისლამი ვერცვლდება.

აღმოსავლეთი კახეთი, ანუ ალაზნის გაღმა მხარის ქართველებში ისლამი ვერცვლდება შაჰ-აბას I-ის 1616წ. ლაშქრობის შემდეგ. ივ. ჯავახიშვილი ასე ახასიათებს შაჰ-აბას I-ის ლაშქრობის შედეგებს: „ქართველი ხალხის ისტორიაში უმაგალითოდ შავი დღე დატრიალდა. კახეთმა ამ შემოსევისას მთელი თავისი მოსახლეობის ორი მესამედი დაკარგა. ასი ათასამდე კაცი მტერს შეაკედა, ამდენივე ტყვედ წაიყვანეს ყიზილბაშებმა. დაღესტნელებმაც დრო იხელთეს და ხელი მოითბეს. მტერმა დასწვა, დაანგრია და გაანადგურა, რასაც კი მისწვდა. შაჰ-აბასის ლაშქარი საგანგებოდ არღვედა სასახლეებს, ციხეებს, ეკლესია მონასტრებს, სწავედნენ სოფლებსა და ყოველგვარი სამეურნეო მშენებლობას, კაფადნენ ზერებსა და ევნახებს, სპობდნენ თუთისა და კაკლის ხეებს. არსად სტოვებდნენ ოთხფეხა საქონელს“ (47.297). ამ დროიდან იწყება აღმოსავლეთ კახეთში ქრისტიანობის დევნისა და ისლამის დანერგვის პროცესი, ამ საქმეში გადამწყვეტი როლი შეასრულეს დაღესტნელებმა და სხვადასხვა დროს აქ ჩამოსახლებულმა უცხო ტომებმა. საქართველოს მხარეთა 1769წ. არწერაში ნათქვამია, რომ „ეს ადგილები მოოხრებულა შაჰაბაზ პირველისა დროთა, და ამ მოოხრებულს ადგილებზედ ზოგი თათარი თვითონ დაუსახლებია შაჰაბაზს და ზოგნი ღექნი თვითონ გადმოსახლებულან და დაშენებულან“ (71.11). ამ დროისათვის დაღესტანი თურქეთის გაელენის ქვეშ იმყოფებოდა და მის მთავარ დასაყრდენსა და მისი პოლიტიკის გამტარებელს წარმოადგენდა. ღექთა თარეშს აღმოსავლეთ საქართველოში ხელს უწყობდნენ ალაზნის მარჯვენა ნაპირზე მდებარე ყარაღაჯში მჯდომი მუსულმანი ხანებიც (31.14). გარდა ამისა თურქები დაღესტნელებს ფულსაც კი უხდიდნენ ქართველთა დარბევისათვის, მათი პარცვისა და აკლებისათვის, მეფე ერეკლე 1770წ. გრაფი ნ. პანინისადმი მიწერილ წერილში წერდა ღექების თურქებზე დამოკიდებულების შესახებ, რომ „მათის სიტყვის დამჯერონი არიან. ახალისებენ და პსჯულს სარჩელზე აწევენ და ჰგზავნიან“ (71.62). როგორც ეხედათ თურქეთი ერთმორწმუნოების ფაქტორს იყენებდა და დაღესტნელებს ქრისტიან ქართველთა წინააღმდეგ აქეზებდა. უფრო ადრე კი, 1639წ. 25 აპრილს, თეიმურაზ მეფე რუსეთის მეფის თეოდორესძისადმი გაგზავნილ წერილში ამბობდა, რომ: „ამ ღექებმა ჩვენი ქვეყანა კახეთი ააოხრეს, ეკლესიები დაგვინგრიეს და შაჰზე და დანარჩენ ჩვენ მტრებზე უარესად გაძარცვეს“ (44.393). გულდენშტედტი 1772 წელს წერდა, რომ „ღექეთის ამ სხვადასხვა მხარეების

მოსახლეობამ სწორედ, რომელმაც განსაკუთრებით ამ საუკუნეში „ააოხრეს კახეთი“ (11.193).

როგორც ეხედავთ ლეკების თარეში და დაუძლურებული ქრისტიანი ქართველების დამონება იწყება შაჰ-აბასის 1616 წლის ლაშქრობის შემდეგ. „აღმოსავლეთ კახეთში ჩამოსახლებულმა ტომებმა ხანგრძლივი ბრძოლის შედეგად შესძლეს მკვიდრი მოსახლეობის საგრძნობი ნაწილის განადგურება, გაჟლეტა და ყიდვის თუ ალაზნის გამოღმა გარეკეის გზით. მოსახლეობის დიდი ნაწილი დამპყრობლებმა დაიმორჩილეს და იძულებით გაამამადიანეს“ (12.21). ჩამოსახლებულმა ლეკებმა საუკეთესო მიწები მთის ძირში დაიკავეს, ადგილობრივი მოსახლეობა კი ალაზნის სანაპიროებზე დასახლდა.

„დაღესტნელი მოახალშენები, წერს ნ. ბერძენიშვილი, ახალ მიწაზე ქართულ სოფლებში იგივე წესით ეწყობოდნენ, როგორც მათ მთაში ჰქონიათ, გვარებად, თემებად (თოხუმებად ჯამაათებად). ადგილებზე ქართველ მოსახლეობას ეს პირველყოფილი მოახალშენები ან „ძმად შეიყრიდნენ“, ე.ი. გაამამადიანებდნენ, თავიანთ თემის (ჯამაათი) წევრად მიიღებდნენ, ან „ურწმუნოებს“ მონებად ჰყიდდნენ“ (9.81). დაღესტნელმა ლეკებმა, დაიკავეს რა ქართველთა მიწები, ისინი ყმებად გაიხადეს. აქაც, ისევე როგორც აჭარაში და მესხეთში მიწის ფაქტორი იქნა გამოყენებული, როგორც ჩანს, ისინი ყმებად იხდიდნენ მხოლოდ იმათ, ვინც ისლამს მიიღებდა. ამან დააჩქარა აღმოსავლეთ კახეთის (საინგილოს) ქართველთა გამუსულმანების პროცესი. ქართველთა გამუსულმანების საქმე იმანაც გაუადვილა დაღესტნელებს, რომ ეს კუთხე იზოლირებული აღმოჩნდა საქართველოს სხვა კუთხეებისაგან. თავისი თავისუფალი თანატომელებისა და ეკლესიისაგან მხარდაჭერას მოკლებულნი, გადავიდნენ ისლამში, ძირეულმა მუსულმანებმა მათ ინგილო, ანუ ახლად მოქცეულები უწოდეს“ (115.67).

ქართველი ხალხის ისტორიაში ისლამის გავრცელების (შემოჭრის) პერიოდი იყო ყველაზე დიდი და ხანგრძლივი ტანჯვის, სისხლისა და ცრემლის ღერის პერიოდი, დამპყრობელთა უმთავრესი მიზანი იყო საქართველოს ეკონომიკური და პოლიტიკური დამონება, ქართველთა საბოლოოდ ამოწყვეტა ან გადაგვარება, გათურქება და გასპარსელება. რაც შეეხება ისლამის რელიგიის დანერგვას, ის მხოლოდ და მხოლოდ ძირითადი ამოცანის განხორციელების საშუალებას წარმოადგენდა. ამიტომაც იყო, რომ ლაშქრობათა დროს დამპყრობლები უმოწყალოდ ანადგურებდნენ ყველაფერს, ხოცავდნენ მოსახლეობას, ძარცვავდნენ სოფლებსა და ეკლესია-მონასტრებს, ტყვედ მიჰყავდათ ქართველები განსაკუთრებით ქალები და ბავშვები. ერთი სიტყვით, ყველაფერს აკეთებდნენ

იმისათვის, რომ ოდესღაც ძლიერი სახელმწიფო, საქართველო ეკონომიკურად, მოსახლეობის რაოდენობის მხრივ დაესუსტებინათ, რაც გაუადვილებდათ ეკონომიკურ და პოლიტიკურ ბატონობას. თვით იმდროინდელი თურქი და სპარსელი ისტორიკოსების აღწერიდანაც ჩანს ოსმალებისა და სპარსელების კაცთმოძულე პოლიტიკა საქართველოში. XVII ს. თურქი ისტორიკოსი, ევლიე ჩელები, ოსმალთა ერთ-ერთი ლაშქრობის შესახებ წერს, რომ „ძალიან დიდი ნადავლი ჩაიგდეს ხელში. ყველაზე უბრალო შემთხვევაში კი იმდენი ოქრო იშოვა, ერთ ფარს გააყესბა“ (15293). იგივეს წერს აგრეთვე XVII ს. თურქი ისტორიკოსი მუსტაფა ნაიმა: „ყიზილბაშები მათ საქონელს იტაცებდნენ, ოჯახებს ატყუებდნენ და აეკაცობა თანდათან ძლიერდებოდა“ (29.157). „ირანის შაჰმა (შაჰაბას I-მა) საქართველო ააოხრა. ადგილები, სოფლები, და განსაკუთრებით ქართველთა სამეფო ქალაქი ზეგამი დაარბია და გადაწვა“ (29.161). XVI ს. ირანელი ისტორიკოსი ჰასან რუმლუ 1546 წ. სპარსელების საქართველოში გამოლაშქრების შესახებ წერს: „ისლამის ლაშქარი რომ დასაღუპავი ურწმუნოების სამყოფელს მივიდა, სარწმუნოებისათვის ბრძოლის მახვილი შურისძიების ქარქაშიდან იძრეს, მათი (ქართველი) სისხლით თოვლი ეარდისფერად შედგეს. მრავალი ძროხა და ცხვარი ნადავლად ხელთ იგდეს და მათ სახლებს ცეცხი წაუკიდეს“ (52.25). 1553 წ. შაჰ-თამაზ I-ის ქართლზე ლაშქრობის შესახებ ის წერს, რომ „ძლევამოსილმა ჯარმა ის მხარეც მოარბია და ნადავლად ეარდლაწევიანი ქალიშვილები და მსიური სახის ყმაწვილები ჩაიგდო ხელში“ (52.17). და ტყვედ წაუყვანიათ 30 000-ზე მეტი. ხოლო 1556 წელს „სოფლები და მხარეები ააოხრეს, ყანები და ხეები მწიფე ხილით ძირიანად ამოგლიჯეს (მიწიდან) და გამარჯვებულნი უამრავი ნადავლით განჯაში დაბრუნდნენ“ (52.35). XVI ს. ირანელი ისტორიკოსი ისკანდერ მუნში ყიზილბაშთა საქართველოზე 1547 წ. გამოლაშქრების შესახებ წერს: „როცა ურწმუნო ქართველების ბინასა და სადგომს მიადევეს, ღაზიების ხმალმა იწყოთა ებების კვეთა და მიწა ურწმუნოთა და (მათი) მღვდლების სისხლით შეიღება. იმ ცუდი რჯულის მქონეთა სახლები რისხვის ცეცხლით დაწვეს...“ (22.17). იმავე ისტორიკოსის თქმით, 1553 წ. თიანეთის მხარეში (აღმოსავლეთ საქართველო) ლაშქრობის დროს ყიზილბაშებმა „ოცდაათი ათასი ტყვე და ორმოცდაათათასამდე ხარი, ძროხა და ცხვარი იშოვეს“ (22.38).

როგორც ეხედავთ ამ ლაშქრობათა უმთავრესი მიზანი ყოფილა საქართველოს დაპყრობა, ქართველი ხალხის დამონება, მათი გაჟლეტა, ძარცვა, ტყვედ წაყვანა და ა.შ. ყოველივე ეს ასუსტებდა ქართველთა ძლიერებას. ამის

შემდეგ კი მათთვის ძნელი აღარ იყო მათზე ბატონობა, თუმცა ქართველები არასდროს კედს არ უხრიდნენ დამპყრობლებს.

ქართველთა დაუპლურებისა და გამუსულმანების ერთ-ერთ საშუალებას წარმოადგენდა გოგობიჭების მოტაცება და თურქეთისა თუ სპარსეთის ბაზრებზე დაყიდვა და ამ გზით ამათი გამუსულმანება. დამპყრობელთა დაინტერესება ქართველთა გოგობიჭებით იმდენად დიდი იყო, რომ ხშირად ისინი მორჩილი ქართველი მეფეებისა და თავადებისაგან ხარკად ყოველწლიურად გარკვეული რაოდენობის გოგობიჭებს თხოულობდნენ. ევლია ჩელები წერს, რომ „რადგან სამეგრელოსა და გურჯისტანის (სხვა) ბეგებიც მორჩილნი არიან ყოველწლიურად მშვიდობისა და მორჩილების დასადასტურებლად ორმოც-ორმოცამდე ბიჭსა და გოგოს— გზაენიდნენ“ (15.83). იბრაჰიმ ფეჩევი თურქების ერთ-ერთი ლაშქრობის შესახებ წერს, რომ „...ურიცხვი შავარდნისთავალებიანი და კაკაბივით მოგოგმანე ჭაბუკები და ქალწულები მუსულმან ემირთა ხელში ჩაცევიდნენ“ (21.27). ყოველივე ეს ხდებოდა არა მხოლოდ სამცხე-საათაბაგოში, აჭარასა და აფხაზეთში, ქართლსა და კახეთში, არამედ გურიაში, იმერეთსა და სამეგრელოშიც. ფრანგი მოგზაური ჟ.შარდენი 1672 წელს წერდა, რომ „სამეგრელო დღეს ნაკლებად არის დასახლებული: აქ ოცი ათასი მცხოვრები თუ იქნება“. და ამის მიზეზად იმას თვლის, რომ აქაური თავადაზნაურობა ყოველწლიურად დიდი რაოდენობით გოგონებსა და ჭაბუკებს ჰყიდდა. „დიდი ხანია სამეგრელოდან ყოველწლიურად თორმეტი ათასი კაცი გაჰყავთ გასაყიდად ან გასაცვლელად. ისინი ხელში უვარდებიან მაჰმადიანებს — სპარსელებს და თურქებს, რადგან მათზე მოთხოვნილება მხოლოდ მათ აქვთ“ (53.123). აქედან შეგვიძლია დავასკენათ, რომ ამ აზრით, საქართველოს არცერთი კუთხე ვერ გადაურჩა ისლამის გავლენას. „ამოდენა ქართველები გარდა იმისა, რომ მამულს აკლდებოდნენ, სარწმუნოებასაც ერთიანად ჰკარგავენ“ (18.181).

საქართველოში იარაღის ძალით ინერგებოდა ისლამი, მაგრამ მუსულმანმა დამპყრობლებმა ვერ შესძლეს ბოლომდე განეხორციელებინათ თავიანთი მიზნები.

როგორც ვხედავთ, საქართველოში ისლამის შემოჭრასა და დამკვიდრებას მეტად ხანგრძლივი დრო დასჭირდა. თუმცა ამ ხნის მანძილზეც ისლამი საქართველოს მხოლოდ განაპირა კუთხეებში (მესხეთ-ჯავახეთში, აჭარაში, აფხაზეთში, ჰერეთში) გაერცვლდა.

§2. საქართველოში ისლამის ზოგიერთ თავისებურებათა შესახებ

ისლამის სარწმუნოებრივ სისტემაზე ზოგადად უკვე გეჰქონდა საუბარი, შეეხებით მხოლოდ მის ზოგიერთ თავისებურებას საქართველოში.

საქართველოში ისლამის სრული დანერგვა ვერცერთმა დამპყრობელმა ვერ მოახერხა. არაბთა თითქმის სამსახუკუნოვანი ბატონობის, ქართველ ქრისტიან მოსახლეობაზე სხედასხვა საშუალებებით ზეწოლისა, ქართველთა შორის არც ისლამი, არც არაბული ენა და დამწერლობა არ დამკვიდრებულა. არაბთა ბატონობის გადავარდნის დროისათვის აქ ისლამი არსებობდა ქ. თბილისში და ნაწილობრივ დმანისში დასახლებული და აქვე გამრავლებული არაბი ეროვნების მიმდევართა სახით. ამ დროისათვის საქართველოში დამკვიდრებული არაბები უნდა ყოფილიყვნენ ხანიფიტური მაჰაბის სუნიტური ისლამის მიმდევრები. ამავე დროს საკმაოდ უნდა ყოფილიყო მათ შორის პოპულარული სუფიური მსიტიყური წარმოდგენები და შესაბამისი სარიტუალო ტრადიციები (თაეისი შეიხებითა და მიურიდებით).

ვერც ჯაღალედინმა ყველაზე ეელური მეთოდების გამოყენების მიუხედავად ისლამში ერთი ქრისტიანი ქართველის მოქცევაც კი ვერ შესძლო. მონღოლების ბატონობის პერიოდშიც, მოგვიანებით მათ მიერ ისლამის მიღების შემდგომც, მათ ვერ მოახერხეს ქართველებს შორის ისლამის გავრცელება, რასაც კარგად ადასტურებენ ქართული ისტორიული წყაროები. იგივე ითქმის თემურლენგის რელიგიურ პოლიტიკაზე, რომელსაც რაიმე წარმატება არ ჰქონია.

რაც შეეხება სამხრეთ და სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს (ტაოკლარჯეთი, შავშეთი, სამცხე-ჯავახეთი, აჭარა, ქობულეთი) მათი ისლამიზაცია თურქეთმა (როგორც ნათქვამი იყო) მოახერხა მხოლოდ საქართველოს ამ რეგიონის აბსოლუტური დაპყრობითა და საკუთარ ადმინისტრაციულ-პოლიტიკურ ერთეულად გადაქცევით. ამ შემთხვევაშიც ისლამის დანერგვას ქართველ ქრისტიან მოსახლეობაში საკმაოდ დიდი დრო დასჭირდა. გამოყენებული იყო უპირველეს ყოვლისა ეკონომიკური ფაქტორი (კერძოდ, მიწით სარგებლობის უფლება ისლამის მიღების პირობით, ფსიქოლოგიური და იდეოლოგიური ზეწოლა მოსახლეობის სხედასხვა ფენაზე და სხე). რამდენიმე თაობაში მოგვიანებით მე-9, მე-10 თაობებისათვის თუ ხდება ის რელიგიური მრწამსი. მაგრამ, ოსმალებმა მაინც ვერ მოახერხეს ქართველებში მათი ეროვნული სულისა და ხასიათის ამოგდება, ქართული ეროვნული ტრადიციების სრული განადგურება და ქართველების გადაგვარება. დღემდის იქაურმა ქართველობამ არ დაივიწყა თაეისი ენა და

ისტორია, რითაც ამაყობენ კიდევაც. დღეისათვის აქ ისლამი არსებობს სუნიტური მიმართულებითა და შებაბისის სარიტუალო – საკულტო პრაქტიკით.

სუნიტურმა ოსმალეთმა ვერ მოახერხა აფხაზეთის სრული ისლამიზაცია, ისლამი აქ შარიათული მოთხოვნების სახით არასდროს ყოფილა. ისლამური წეს-ჩვეულებების პარალელურად განაგრძობდა არსებობას ქრისტიანული საკულტო ელემენტებიც.

აღმოსავლეთ საქართველოში უმეტესწილად დამპყრობლურ და ისლამურ პოლიტიკას ახორციელებდა შიიტური ირანი. ირანის შაჰები მიმართავენ ისეთ საშუალებებს, როგორიცაა ქართველ მეფეთა იძულებითი გამაჰმადიანება, ქართველი მოსახლეობის დაშინებისა და სრული დამონებისათვის ყანების გადაწვის, ბაღ-ვენახების გაჩეხვის, მთებში და ტყეებში შეხიზნული უმწო მოსახლეობის ცხეარ-ძროხის გადარეკვას ირანში, ქართველების აყრის და დასახლებას ირანის შორეულ სტეპებში. ქრისტიან ქართველთა გამუსულმანება აქ, რანში ხდებოდა.

როგორც ეხედათ ისლამის დანერგვა საქართველოს სხედასხვა კუთხეში თავისი სპეციფიურობით ხასიათდება, იგივე ითქმის ისლამისა და მისი თანამედროვე მდგომარეობის შესახებ. მაშასადამე, საქართველოს თითოეულ რეგიონში ისლამი თავისი ისტორიით, დოქტრინალურ-საკულტო თავისებურებითა და მიმდევართა ეროვნულ-ეთნიკური შემადგენლობით ხასიათდება.

ამჟამად საქართველოში ისლამი სუნიზმისა და შიიზმის სახითაა. აჭარის მუსულმანი ქართველობა სუნიტური ისლამის მიმდევარია, ასევე აფხაზეთში თავისებური სახით არსებული ისლამი სუნიტური მიმართულებისაა. აღმოსავლეთ საქართველოში მცხოვრები აზერბაიჯანელების დიდი უმრავლესობა სუნიტურია, გარკვეული ნაწილი კი – შიიტური. პანკისის ხეობაში ქისტები სუნიტური ისლამის მიმდევრებია (სუფიური ზიქრიზმის ტრადიციებით). როგორც უკვე გვქონდა აღნიშნული წმინდანთა კულტი, ზიქრი, მისტიკური განმარტობები, შეიხების (მაწაფელების) და მიურიდის (მოსწაფლის) ინსტიტუტები სუფიზმის აუცილებელი ელემენტებია. მაგრამ თვით ზიქრიც თითოეულ სუფიურ ორდენსა თუ სამოში მეტად თუ ნაკლებად განსხვავებულია: ზიქრი სხეულებრივი მოძრაობებით, ზიქრი ცეკვებით და ხტუნებით, ზიქრი მუსიკითა და ცეკვებით, ზიქრი მუსიკითა და სიმღერებით, ჩუმი ან ხმამაღალი ზიქრი სხეულებრივი მოძრაობების გარეშე.

პანკისის ხეობის ქისტებში ზიქრის წარმოთქმას თან ახლავს ამ რიტუალის შემსრულებელთა მეჩეთში, ან სამლოცველოში მწკრივად წრიული მოძრაობა. საინგილოს ქართველ მაჰმადიანებში ზიქრს ასრულებენ კოლექტიურად ხმამაღლა

წარმოთქმით, მჯდომარე მდგომარეობაში ყოველგვარი სხეულებრივი მოძრაობის გარეშე.

მთლიანად აღებული საქართველოში (ყველა რეგიონში) ისლამისათვის ისაა ხაერთო დამახასიათებელი, რომ ის არსებობს მხოლოდ ე.წ. ხალხური რელიგიურობის დონეზე. მეჩეთეში მომუშავე იმამები (მოღვბი) მოკლებულნი იყვნენ ისლამური ღვთისმეტყველებისა და დოქტრინალური საფუძვლების, მისი სამართლებრივი განსწავლვის ცოდნას. როგორც გრძელი, ისე მოკლე ლოცვები არაბულად წარმოითქმის, ხოლო ქადაგებები – ადგილობრივ ენაზე სრულდება.

თითოეულ რეგიონში მოსახლეობის რელიგიურობის ხარისხი და დონე განსხვავებულია. ამ მხრივ უფრო მეტი სიმტკიცით გამოირჩევიან პანკისის ქისტები და ზერბაიჯანის შემადგენლობაში – ქართველი მუსულმანები.

თითქმის ყველა რეგიონში რელიგიური აქტიურობა ელინდება 30 დღიანი მარხის თვეში და ქ. მექაში პილიგრიმობის განხორციელების დღეებთან დაკავშირებულ ღონისძიებებში და შესაბამის მსხვერპლ შეწირვებში.

შიიზმის მიმდევარი მუსულმანები, გარდა სუნიტებისათვის დამახასიათებელი ძირითადი წეს-ჩვეულებებისა, აღნიშნავენ ხალიფა ალის შეილის პუსეინის მოწამობრივ სიკვდილთან დაკავშირებულ გლოვის დღესასწაულს – შახსეი-ეახსეის. ქ. მექაში აღ-ქაბას სახით არსებული წმინდა ადგილის გარდა, მათთვის (შიიტებისათვის) თაყვანისცემისა და წმინდა ადგილებს წარმოადგენდნენ ერაყში – ქ. ნეჯაფი, ხალიფა ალის საფლავი და ქ. ქერბელა, პუსეინის საფლავი; ირანში – ქ. მეშჰედი იმამ რეზას საფლავი. შიიზმს მიმდევრები ჰყავს ერაყში, ირანში, იემენში, აგრეთვე მცირე რაოდენობით – ავღანეთში, პაკისტანსა და ინდოეთში, ნაწილობრივ აზერბაიჯანში და ტაჯიკეთში. საქართველოში შიიზმს მიმდევრები ჰყავს მხოლოდ აზერბაიჯანულ მოსახლეობაში. სუნიტებსა და შიიტებს შორის ურთიერთობებში ისლამის მიმდინარეობებისადმი კუთვნილება ამჟამად გაელენას ვერ ახდენს. ხშირად ერთსა და იმავე ოჯახში არიან ისლამის ორივე მიმართულების წარმომადგენლები.

§3. რუსეთის მეფის მთავრობის რელიგიური პოლიტიკა

საქართველოში ისლამის მიმართ

როგორც ითქვა, განხილვის ძირითადი თემაა ისლამის პოლიტიკური ფუნქცია და მისი გამოვლენა საქართველოში. რუსეთის მიერ საქართველოს ანექსიისა და მასში რუსეთის იმპერიული რეჟიმის დამყარების პერიოდისათვის

(XIX ს. დასაწყისი) მესხეთ-ჯავახეთი, აჭარა და აფხაზეთი ჯერ კიდევ თურქეთის ადმინისტრაციული და პოლიტიკური მმართველობის ქვეშ იმყოფებოდა. 1801 წლიდან რუსეთის იმპერიის შემადგენლობაშია აღმოსავლეთი საქართველო და მასთან ერთად აქ მცხოვრები თურქულენოვანი მუსულმანი მოსახლეობა და კახეთში გაბნეული მათი სოფლები. ამ ხალხის ცხოვრებაში ისლამის რელიგია (მისი შიიტური და სუნიტური სახით) წარმოადგენდა მათ მსოფლმხედველობას, ცხოვრების წესს, სამართალს, ყოფა-ცხოვრების სულიერ საფუძველს. მათი სოციალური ცხოვრების ნებისმიერ მხარეზე შეხება მათ მიერ აღიქმებოდა როგორც მათი რელიგიის (ისლამის) ხელყოფა, რაც, სერიოზულ უარყოფით რეაქციას იწვევდა მათში, ასეთ ეთარებაში ხდებოდა საქართველოში და მის მუსულმანურ რეგიონებში რუსული მმართველობის დამყარება.

1783 წლის გიორგიევსკის ტრაქტატით რუსეთს საქართველოს მიმართ მხოლოდ მფარველობა უნდა ეკისრა და დაცვა გარე მტრებისაგან. რუსეთმა უხეშად დაარღვია აღნიშნული ხელშეკრულება და შემოსელისთანავე (1801წ.) ჯერ აღმოსავლეთ, შემდეგ დასავლეთ საქართველოში გააუქმა ქართული სამეფოები, დასავლეთი საქართველო გამოცხადდა ქუთაისის გუბერნიად, ხოლო აღმოსავლეთი საქართველო - თბილისის გუბერნიად (რუსული მმართველობით, გუბერნატორებით) რუსეთის იმპერიის შემადგენელი პოლიტიკურ-ადმინისტრაციულ ერთეულად გადაქცევით. სულ მალე (1810წ.) რუსეთის მთავრობამ გააუქმა აგრეთვე ქართული მართლმადიდებელი ეკლესიის საპატრიარქო და ის რუსეთის ეკლესიას დაუქვემდებარა საეპარქოს სახით. ასეთი იყო რუსეთის დამყარებლური პოლიტიკა, რომლის შემადგენელი ნაწილი იყო აგრეთვე საიმპერიო პოლიტიკა საქართველოში ისლამისა და მის მიმდევართა მიმართ. დასაწყისში რუსეთს საქართველოში ისლამისადმი პოლიტიკური კურსის გატარება დასჭირდა აღმოსავლეთ საქართველოში მცხოვრები თურქულენოვანი მუსულმანების მიმართ. მიუხედავად იმისა, რომ რუსეთს საკმაო გამოცდილება უნდა ჰქონოდა თავის ქვეყანაში შემავალ ისლამური რელიგიის მიმდევრებთან ურთიერთობაში, მან საქართველოს ამ რეგიონში ისლამისადმი მტრული და უნდობლობის პოზიცია გამოაქვეყნა. ჩვენი გაგებით რუსეთის წმინდა ანტიისლამური ქმედება გაპირობებული უნდა ყოფილიყო თურქეთთან მისი ფაქტიურად საომარ მდგომარეობაში ყოფნით.

საყურადღებოა, რომ დასაწყისში მეფის მთავრობას ბევრი არაფერი შეუცვლია თბილისის გუბერნიის თურქულენოვანი რეგიონების მმართველობაში. აქ დაინიშნენ პრისტაებად რუსი თადარიგის ოფიცრები ნაცელად მანამდე მყოფი

ქართველი მოურავებისა. ფაქტიურად კი, მოსახლეობას უშუალოდ ადგილობრივი
 აღალარები მართავდნენ. ამ რეგიონში გარდა შარიათული ნორმებისა არავითარი
 სხვა კანონები აღარ მოქმედებდნენ. თვითმპყრობელობის განმტკიცების ინტერესები
 მოითხოვდნენ ასეთ ვითარებაში გარკვეული ცვლილებების შეტანას. მეფის
 ნაცვალმა ერმოლოემა დააყენა საკითხი აღალარების უფლებათა შესაზღუდავად.
 „შედგენილი იქნა დებულება, რომლის მიხედვითაც სოფლები უნდა
 განთავისუფლებულიყო აღალარებზე ყმური დამოკიდებულებისაგან“ (117.702).
 ყოველივე ამან ამ მოსახლეობაში და სასულიერო წოდებაში დიდი უკმაყოფილება
 გამოიწვია. „მათში გავრცელებული იქნა ხმა, რომ ახალი დებულება მხოლოდ
 დასაწყისია რუსების მიერ მათი საბოლოო დამონებისათვის“ (117.703). მუსულმანი
 მოსახლეობის ასეთი უკმაყოფილებით გარკვეულწილად სარგებლობდნენ
 მეზობელი ქვეყნებიც, რომლებიც მოლეების საშუალებით ცდილობდნენ ხალხის
 ამხედრებას რუსეთის წინააღმდეგ. აღნიშნულია, რომ „სახანოები, მათთან ახლოს
 მყოფნი თავისი რელიგიითა და აზიური საზოგადოებრივი წყობით, ადვილად
 ექცეოდნენ მათი გავლენის ქვეშ“ (117.711). რუსეთთან დაპირისპირებაში მყოფი
 სპარსეთი და თურქეთი სარგებლობდნენ იმით, რომ „რუსეთის მმართველობაში
 მყოფი მუსულმანური რეგიონებიდან მათთან ჩადიოდნენ სასულიერო განათლების
 მისაღებად, სადაც გარკვეულ ინსტრუქტაჟს ღებულობდნენ ანტირუსული
 საქმიანობისათვის. ამიტომ, მეფის მთავრობამ შემდეგში სასტიკად აკრძალა
 (ერთხანს) ისლამური სასულიერო წოდების ჩასვლა ან რაიმე ურთიერთობა მათ
 მეზობელ ქვეყნებთან, წინააღმდეგ შემთხვევაში, ნათქვამია დოკუმენტში, „რუსეთის
 მთავრობის მიერ ისინი ჩათელილი იქნებიან ნამდილ მოღალატეებად“ (57.481).
 რუსეთისათვის აუცილებელი იყო ამ ხალხზე რუსული მმართველობის
 განმტკიცება, მაგრამ გარკვეული შიშიც ჰქონდათ, რომ ამ ხალხის ადაპტ-წესების
 შეხება დიდ უკმაყოფილებას გამოიწვევდა სასულიერო წოდებასა და მორწმუნეთა
 მასაში. ამიტომ, მეფის მთავრობა, მოგვიანებით დაადგა ისლამის რელიგიისა და
 ისლამური სასულიერო წოდების საკუთარ სამსახურში ჩაყენების პოლიტიკას.
 მანამდე კი, რუსეთის მთავრობა და მისი მოხელეები, ასევე ანტიისლამურ
 პოლიტიკას ახორციელებდნენ თურქეთისაგან განთავისუფლებულ რეგიონებში
 (ჯერ სამხრეთ საქართველოში, შემდეგ აგრეთვე აჭარასა და აფხაზეთში). თვით
 ისლამურ სასულიერო წოდებასაც (დასაწყისში) ანტირუსული პოზიციები ეკავა.
 ჯერ კიდევ რუსეთ-თურქეთის ომის დაწყებამდე ხოჯა-მოლებმა მესხეთ-ჯავახეთში
 (1828წ.) დაიწყეს აქტიური ქადაგება, რომ ამ მხარეში რუსების შემოსევის
 შემთხვევაში ისინი გადასახლებულიყვნენ ოსმალეთში, რომ რუსები მათ

გააქრისტიანებდნენ. ოსმალეთის შესახებ კი ხალხს ეუბნებოდნენ, რომ „იქ არის ჩენი ბინა, იქ არის მუსულმანის მზე და მთეარეო. ამიტომ ყოველი ჩენთაგანი უნდა მოსცილდეს აქაურობას და იქით გადასახლდესო“ (40.123). როგორც ვხედავთ, მუსულმანური სასულიერო წოდების მიერ გამოყენებულია ისლამური ფაქტორი.

როგორც ითქვა, დასაწყისში მუსულმანებისადმი მტრული პოზიცია დაიკავა რუსეთის მთავრობამ და არა მხოლოდ აზერბაიჯანულ (თურქულენოვან) მუსულმანურ დასახლებებში, არამედ მუსულმანი ქართველების მიმართაც. მეფის მთავრობამ თუმცა კარგად იცოდა, რომ თურქეთის სამასწლოვანი ბატონობისაგან განთავისუფლებული სამხრეთი საქართველოს მუსულმანი მოსახლეობა ქართველები იყვნენ, მათ მიმართაც მტრული პოზიცია დაიკავა. ზ. ჭიჭინაძე წერს, რომ „ქართველთა გადასახლების გეგმა ომის დაწყებისთანავე პქონდათ შედგენილ-შემუშავებული-“ (40.123). ის, რომ ასე იყო, კარგად ჩანს იქედანაც, რომ როდესაც მაჰმადიანი ქართველები მისულან გენერალ ბებუთოვთან თხოვნით, რომ ისინი ქართველები არიან და არ გაესახლებინათ, ბებუთოვს უპასუხნია: „გასწით, დაიკარგენით აქედან თქვე თათრებო, რომ თქვენი ერთი კაციც არ დარჩეს... თქვენი აქ დარჩენა არ შეიძლება, თქვენ თათრები ხართ, წადით. იქ, საითაც თქვენი ძმები მიდიან- რუსეთი თქვენ არ მიგიღებთ, რადგან თქვენ არა ხართ კეთილი ხალხი, რუსის მტრები ხართ“ (40.68-69).

მეფის მოხელეებმა იგივე გააკეთეს აფხაზეთში, ხოლო 1878/79 წლებში აჭარაშიც. მათი მტრული პოზიციების გამო ასობით კომლმა მიატოვა სამშობლო, მშობლიური სოფელი, სახლ-კარი, ადგილ-მამული და გადასახლდა თურქეთში. მეფის რუსეთის ადგილობრივი მოხელეები ქართველ მუსულმანებს აშინებდნენ, აქეზებდნენ წასვლისაკენ, ეუბნებოდნენ რომ რუსები მათ გააქრისტიანებდნენ. მემედ აბაშიძე ამის შესახებ წერდა, რომ „თვითმპყრობელობას გადაწყვეტილი პქონდა სავსებით გაეყენადგურებინეთ, სავსებით აეყვარეთ ჩენი საყვარელი მიწა-წყლიდან და ჩენს სამოსახლოზე კაზაკები დაესახლებინა“ (336).

ქართველ და აფხაზ მუსულმან მოსახლეობას აყრა გადასახლებისაკენ მოუწოდებდნენ თურქებიც. თურქეთის მოხელეები სპეციალურად ხედებოდნენ მოსახლეობის წარმომადგენლებს (აჭარაში) და ეუბნებოდნენ, რომ რუსების ხელში მუსულმანები არ გამოდგებიან, რომ ისინი მათ აუცილებლად გააგვიარებენ. ისეთივე მდგომარეობა იყო აფხაზეთში, სადაც აერცვლებდნენ ხმებს რუსების მხრიდან მოსალოდნელი მათი გაქრისტიანების შესახებ. ამის შესახებ აფხაზი მკვლევარი ინალ იფა წერს, რომ „XIX ს. მეორე ნახევარში ათობით ათასმა აფხაზმა დატოვა მშობლიური ადგილ-მამული და გადასახლდა თურქეთში“ (85.12).

აყრა გადასახლების პანიკამ მოსახლეობაში იქამდე მიაღწია, რომ მესხეთ-ჯავახეთში, აჭარაში და აფხაზეთშიც, იმას ვინც გადასახლების წინააღმდეგი იყო და ხალხს ამშვიდებდა რუსების მომხრედ აცხადებდნენ.

მეფის მთავრობამ და რუსეთის ეკლესიის საპატრიარქომ 1860წ. შექმნეს ამიერკავკასიაში მართლმადიდებელი ქრისტიანობის აღმდგენელი საზოგადოება, რომელსაც უშუალოდ დედოფალი მფარველობდა. დებულების თანახმად საზოგადოების საქმიანობა საქართველოში ერცეღებოდა ახალციხის მაზრაში. აფხაზეთში, აჭარაში და ჭარ-ბელეჯანში. დებულების თანახმად საზოგადოება იმ მუსულმანთა გაქრისტიანებას განახორციელებდა, რომლებიც ადრე ქრისტიანები იყვნენ და შემდეგში დამპყრობელთა მიერ იყვნენ გამუსულმანებულები. ქრისტიანობის აღდგენას დიდი მნიშვნელობის მქონე მოვლენად მიიჩნევდნენ როგორც იდეოლოგიური, ისე პოლიტიკური თვალსაზრისით. ჯერ ერთი, მეფის მთავრობა ამიერკავკასიის მუსულმან ხალხებს ვერ ენდობოდა. მათში ის ყოველთვის დასაყრდენს ხედავდა თურქეთისა და ირანისათვის. მეორეც, მეფის მთავრობის მმართველობის ქვეშ გადასვლის შემდეგაც ამიერკავკასიაში არ შეჩერებულა ისლამის გავრცელების პროცესი (მხედველობაშია მიურიდიზმის გააქტიურება). ყოველივე ამის აღქმის მთავარ საშუალებად მიჩნეული იყო მათში მართლმადიდებლობის აღდგენა.

რუსეთის მეფის მთავრობის მუსულმანებისადმი უნდობლობას კარგად გამოხატავს ერთ-ერთი მისიონერი ეპისკოპოსის სტყევები აფხაზეთის ს. ჯგერდის მცხოვრებთა მიმართ: „რა თქმა უნდა მაჰმადიანიც შეიძლება იყოს ქრისტიანი მეფის ერთგული მსახური; რუსეთის მეფეს ათასობით ასეთი ქვეშევრდომი ჰყავს; მაგრამ თქვენი ერთგულებისა რუსეთის მეფისადმი არ მყამს. თქვენი თვალი და გული ჯერ კიდევ მიმართულია ზღვის მიღმა, თურქეთის სულთანისადმი, თუმცა, თქვენს ქვეყანას მათგან რაიმე სიკეთე არასდროს უნახავს“ (103.17). თეთი მეფის მოხელეებიც არ მალავდნენ, რომ ეს ღონისძიება ტარდებოდა არა მხოლოდ რელიგიური, „არამედ აგრეთვე პოლიტიკური მიზნებისათვის“ (61.127). როგორც ითქვა, დებულების თანახმად და საზოგადოების საქმიანობა ერცეღებოდა მხოლოდ ყოფილ ქრისტიანთა მიმართ. თუმცა, შემდგომ იყო შემთხვევები, როდესაც მისიონერები აზერბაიჯანელებისა და ლეკების ქრისტიანობაში მოქცევას ცდილობდნენ. ასეთ ხალხებში სამუშაოდ სპეციალურად ამზადებდნენ მისიონერებს (61.232). ყოველივე ეს სერიოზულ უკმაყოფილებას იწვევდა მუსულმანებში. ასეთი ღონისძიებები უფრო ზრდიდა მათ ერთგულებას ისლამისადმი. როგორც მისიონერებიც აცხადებდნენ „ისინი უფრო მტკიცდებიან მუსულმანობაში“ (107.136).

აფხაზეთში მისიონერებად მუშაობდნენ რუსი მღვდლები, რომლებმაც არც აფხაზური და არც ქართული ენა იცოდნენ. ხოლო ზაქათალის ოლქში, ქართველ მუსულმანთა შორის ქრისტიანობას ქადაგებდნენ თურქულად. ალბათ ამიტაც აიხსნება, რომ მთელი 1897 წლის მანძილზე „ინგილო მაჰმადიანთა ქრისტიანობაში დაბრუნების არც ერთი შემთხვევა არ ყოფილა“ (107.139). ზაქათალას ოლქში მისიონერები მთაერობისაგან მოითხოვდნენ მეჩეთების დახურვას, მოლების საქმიანობის აკრძალვას, მოსახლეობის ძალდატანებით შეკრებას მისიონერთა ქადაგებების მოსაშენად. აფხაზეთში მისიონერები ჯარისკაცების თანხლებით დადიოდნენ სოფლებში კარდაკარ და იძულებით ნათლავდნენ ხალხს (13.102); ს. ჯგერდში (აფხაზეთი) მისიონერთა წინააღმდეგ იარაღის გამოყენებასაც კი პქონდა ადგილი (7.98).

ახალციხის მაზრაში, აჭარასა და აფხაზეთში შესაბამის კონტრაგიტაციას ეწოდნენ მეზობელი მუსულმანი ქვეყნებიდან ჩამოსული მოლები. მით უმეტეს, რომ „1000-მდე მუსულმანი ახალგაზრდა იგზავნება თურქეთისა და ეგვიპტის უმაღლეს მუსულმანურ სკოლებში, საიდანაც ბრუნდებიან ანტირუსულად განწყობილი“ (73.41). მეფის მოხელენი ხედავდნენ, რომ მოლების ხელში გარდა სასულიერო საქმეებისა თაემოყრილი იყო მუსულმანთა ცხოვრების ისეთი მხარეები, როგორიცაა – ქორწინება, დაკრძალვა, „მკურნალობა“, „დასუნათება“, შარიათული სამართალი და სხვ. ამიტომ, მისიონერულ საქმიანობასთან ერთად, ცდილობს მოლების ჩაყენებას საკუთარ სამსახურში. უკვე 1820-იანი წლებიდან რუსეთი ცდილობს თბილისის გუბერნიაში, 1830-იანი წლებიდან მესხეთ-ჯაეახეთში, 1878-80-იანი წლებიდან, აჭარაში თანდათანობით აღნიშნული მიმართულებით წარმართოს თავისი რელიგიური პოლიტიკა. რუსეთის მეფის მთავრობა ცდილობდა ერთის მხრივ მოსახლეობაზე მოლების გავლენის შესუსტებას, მეორეს მხრივ კი მათ ჩაყენებას საკუთარ სამსახურში, საკუთარი კონტროლის ქვეშ მათ მოქცევას. მეფის მთაერობისათვის აუცილებელი იყო ამ ხალხზე რუსული გავლენისა და მმართველობის განმტკიცება. მაგრამ მთაერობას გარკვეული შიშიც პქონდა, რომ ამ ხალხის ადამ-წესების ხელყოფა დიდ უკმაყოფილებას გამოიწვევდა სასულიერო წოდებასა და მორწმუნეებში. ამიტომ, მეფის მთაერობის მოხელეები მთაერობას ურჩევდნენ ისლამის რეგიონებში „შემოელოთ საერთო რუსული წესრიგი“, ხოლო „სასამართლოს მხრივ ისეთივე რამდენიმე ინსტანციური სასამართლო, როგორც მთელ რუსეთშია და განიხილავს საქმეებს საერთო რუსული კანონების შესაბამისად. მაგრამ, იმისათვის, რათა არ მოხდეს მუსულმანთა ადამ-წესების ხელყოფა, მათთან შემოღებული უნდა იყოს შარიათული სასამართლოები,

რომელსაც უმეტესწილად მათივე სასულიერო წოდება წარმართავს” (81.5-6). ეს იმიტომ, რომ ხოჯა-მოღების მუსულმან მოსახლეობაზე გავლენის ერთ-ერთ უმთავრეს საშუალებას სწორედ შარიათული სასამართლოები წარმოადგენდა. მაგრამ, შარიათულ სასამართლოებს დაუტოვეს მხოლოდ ოჯახური ურთიერთობების განხილვა. „სისხლის სამართლის საქმე კი უნდა ყოფილიყო რუსეთის სახელმწიფოს კანონების მიხედვით” (812). მართალია შარიათულ სასამართლოს დაუტოვეს მხოლოდ ოჯახური, ქორწინებისა და მემკვიდრეობის საკითხების გარჩევა, მაგრამ ფაქტიურად შარიათი და შარიათული სასამართლოები იქცევა მეფის მთავრობის ორგანოდ. ეს იქედანაც დასტურდება, რომ შარიათული სასამართლოს გადაწყვეტილება მხოლოდ რუსული უმაღლესი სასამართლოს დამტკიცების შემდეგ შედიოდა ძალაში.

თუ გადავხედავთ მეფის რუსეთისა და ამიერკავკასიაში მუსულმანთა ურთიერთობებს რუსეთის მმართველობის დამყარებიდან (1801წ.) აჭარის შემოერთამდე (1878წ.) ენახათ, რომ ამ ურთიერთობებში დიდი ცვლილებები ხდება. თუ დასაწყისში ადგილი აქვს აღალარების დენას, მუსულმანი მოსახლეობისადმი უნდობლობის და სასულიერო წოდების შეზღუდვებს, ასეთი პოლიტიკა შემდეგში თანდათანობით იცვლება. 1870-იანი წლებისათვის რუსეთის მეფის მთავრობამ შეიმუშავა „დებულება ამიერკავკასიის მუსულმანი სასულიერო წოდების მართვის შესახებ“, ორივე მუსულმანური მიმართულებისათვის ცალ-ცალკე. დებულება უფრო მეტ უფლებებს ანიჭებდა სასულიერო წოდებასა და აღაბეგებს. იგი ითვალისწინებდა უფრო მეტად ჩამდგარიყო ისლამური სასულიერო წოდება რუსეთის მთავრობის სამსახურში, უფრო მეტი საშუალება ჰქონოდათ ისლამის რელიგიასა და მის სასულიერო წოდებაზე, მის საქმიანობაზე კონტროლის გასაწევად. ყოველივე ამის განხორციელებისათვის აუცილებლად იქნა მიჩნეული: სასულიერო სამმართველოს შექმნა, სასულიერო პირების ადგილზე მომზადება, სასულიერო განათლების მისაღებად თურქეთში და ირანში წასვლის აღკვეთა (60.126). მეფის მთავრობა შეეცადა თბილისის გუბერნიის ბორჩალოს მასრაში შეეზღუდა მოხეტიალე მოღების საქმიანობა და მკაცრად განესაზღვრა რომელ სოფელში რამდენი მოლა და ყაზი იყო საჭირო. ამავე დროს, დადგენილ იქნა, რომ ყველა ეს სასულიერონი, რომელთაც მათთვის დადგენილი ადგილი უკავიათ, თვითონ და მათი ოჯახი თავისუფლდებოდა ყოველგვარი გადასახადისა და ბეგარასაგან (58.698).

მეფის ხელისუფლებამ თბილისში გახსნა მუსულმანური სასულიერო წოდების მოსამზადებელი სასწავლებელი (შეიტებისა და სუნიტებისათვის).

ფიქრობდნენ, რომ აქ მომზადებული მოღვაწე უფრო ერთგულნი იქნებოდნენ ხელისუფლებისადმი და ასეთსავე სულს იქადაგებდნენ მორწმუნეებში (61.97). მეფისნაცვალმა ეორონცოვი 1850წ. 18 იანვრის მთავრობისადმი წერილში წერდა, რომ „კიდევ უფრო მეტი ისლამური სასწავლებელი გახსნილიყო მოღვაწეების მოსამზადებლად, რაც სრულიად აუცილებელია მუსულმანების ჩვენთან დაახლოების დაჩქარებისათვის“ (61.127). ამასთან, ის მოითხოვდა ხელისუფლებისაგან, მუსულმანურ სასწავლებლებში მომუშავე მასწავლებლებისათვის იმდენივე ხელფასი მიეცათ, რასაც უხდიდნენ ქრისტიან მასწავლებლებს. დებულების თანახმად სასულიერო თანამდებობაზე დანიშნავდნენ მხოლოდ დარწმუნების შემდეგ, რომ „მოცემული პირი არ არის რომელიმე მანე საზოგადოების წევრი“ (108.10). გარდა ამისა, თანამდებობაზე დასანიშნ პირს (მუსულმანური სამღვდლოებიდან) ფიცი უნდა დაედო იმპერატორისადმი ერთგულებისა და თავისი სამსახურეობრივი მოვალეობების ზუსტად შესრულების შესახებ (108.12). მუსულმანურ სასულიერო წოდებას ევალებოდა რელიგიური დრეხასწავლებისა და სხვა მნიშვნელოვან დრეხებში სპეციალური ლოცვები მიეძღვნა მეფისა და მისი ოჯახის წევრთა კეთილდღეობისათვის (108.20). ამის თაობაზე ნა. სმირნოვი წერს, რომ „მეფის კანონმა რუსეთში მუსულმანური სასულიერო წოდებიდან შექმნა განსაკუთრებული ფენა, თავისი უფლებებითა და მოვალეობებით, რომელიც სრულებით არაა გათვალისწინებული შარიათით“ (113.79).

დებულების თანახმად მეფეთი და შეიხ ულ ისლამი ვალდებული იყვნენ ზუსტად „შეესრულებინათ კავკასიის ნაცვალის დავალებები“ (108.4). მაშასადამე, მეფის ხელისუფლება თანდათანობით სრულ კონტროლს უწევდა მუსულმანური სასულიერო წოდების საქმიანობას. აქ რამდენიმე მაგალითის მოყვანა შეიძლება ამ მიმართულებით: ა) მუსულმან აზაღბაზრდობას სასწავლებლად წასვლა შეეძლო მხოლოდ იმ ქვეყნებში, სადაც რუსეთს ჰყავდა კონსული; ბ) მუსულმანური სასულიერო სამმართველოები მეჩეთებთან არსებული მედრესეებისა და მეჩეთებების შემოწმებას ახდენდნენ მხოლოდ მეფის ნაცვალის მითითებათა შესაბამისად; მუსულმანური სასულიერო პირების შეკრებებს ხელმძღვანელობდა მეფის ნაცვალის მიერ მითითებული პირი; გ) მუსულმან სასულიერო პირებს მოძრავი და უძრავი ქონების გაყიდვა შეეძლოთ მხოლოდ მეფის ნაცვალის ნებართვით. მსგავსი მუხლებიდან ჩანს, რომ მეფის მთავრობამ სრული კონტროლი დააწესა მუსულმანთა რელიგიურ ცხოვრებაზე. დებულების მთელ რიგ მუხლებში ნათქვამია, რომ სასულიერო პირები ვალდებული არიან მორწმუნეებს ჩააგონონ

რუსეთის იმპერატორისადმი ერთგულება: „ურყევი ერთგულება ხელმწიფე იმპერატორისა და მის მიერ დადგენილი ხელისუფლებისადმი“ (108.20). საყურადღებოა, რომ თუ მეფის მთავრობა ზრუნავდა მართლმადდებლობაზე და სდევნიდა სექტანტობას, ამიერიდან უკვე ზრუნავდა სუნიზმისა და შიიზმის „სიწმინდეზე“. დებულება მოითხოვდა ზუსტად დაეცვათ სასულიერო პირებს სუნიზმისა და შიიზმის პრინციპები, არ დაეშვათ მათ სამწყაოში მიურიდების რაიმე საკმინაობა (108.24,44).

მაშასადამე რუსეთი მეფის მთავრობამ მუსულმანთა რელიგიური ცხოვრება, სასულიერო წოდების საკმინაობა სახელმწიფოს კანონებსა და წესრიგს დაუმორჩილა, მეორეს მხრივ, მუსულმანური სასულიერო წოდება, მეჩეთი, სასულიერო სასწავლებლები რუსული ხელისუფლების სამსახურში ჩააყენა. სწორედ ამ ფაქტორით უნდა აიხსნას ის, რომ 1858წ. შამახიში ჩამოსული რუსეთის მეფის ძმები მიხაილი და ნიკოლოზი უპირველეს ყოვლისა მეჩეთს ეწვიენენ და ადგილობრივ მუსულმანურ სასულიერო წოდებას შეხედნენ (71ა28).

რუსეთის მეფის მთავრობა მისთვის ერთგული სამსახურისათვის ასეთ ხოჯებს, მოღებს, ყადიებს, შეიხებს ხელფასს უნიშნავდა და გარკვეულ შეღავათებს აძლევდათ. მეფის მთავრობის პირობებშიც მათ ისეთივე ეკონომიკური, პოლიტიკური და იურიდიული უფლებები მიიღეს, როგორიც გააჩნდათ თურქეთის მფლობელობაში ყოფნის დროს (აჭარაში, აფხაზეთში, სამხრეთ საქართველოში, ქვემო ქართლში). საქარია ჭიჭინაძე წერდა, რომ რუსეთის სასარგებლოდ ქადაგების გამო აჭარელ ხოჯას ლიონ ეფუენდი ქარცივაძეს თვეში 100 მანეთი დაუნიშნეს, პეტერბურგში მიიწვიეს, სადაც პირადად იმპერატორს შეხვდა (41.309). ასეთ მაგალითად შეიძლება მოგვეყვანა ბათუმის მუფტის პასან ეფუენდი გეერდაძის ქადაგებები, როდესაც მას ანტირუსულად განწყობილმა ხოჯა-მოღებმა ბრალდებად წაუყენეს ის, რომ ქრისტიან რუს გუბერნატორს ფეხზე დგომით ხედებოდა და ხელს ართმევდა, თქვა შემდეგი: „ჩვენ რუსეთის ხელმწიფისათვის ერთგულებაზედ ფიცი მიგვიღია, საქმით და მსახურებით ერთგულნი ვართ და ახლა ხელის არ ჩამორთმევით რომ ეჭვი ავაღებინოთ და უბრალოდ საქმე გაეფუტოთ, ნუ თუ ეს კაი იქნება? გუბერნატორი ჩვენი უფროსია...“ (42.43). იგივე ითქმის მუფტი ახმედ ეფენდი ხალიფაშვილის შესახებ, რომელმაც დიდი როლი შეასრულა აჭარელ მუსულმანთა თურქეთში გადასახლების საწინააღმდეგო მოძრაობაში. მან ასე მიმართა ხალხს: „ხალხნო გაჩერდით, დადექით, თქვენ რასაც ამბობთ და რასაც სხვადასხვა ხოჯები და მოღები გეუბნებიან, ის სულ ტყუილია, აქ მართალი არაფერია. თქვენ ამბობთ რუსები ურჯულონი არიან და ამიტომ ეერ

დადგებით აქაო. ჩვენს სჯულის წიგნებში სწერია, რომ მათ სჯული უკავიათ მხოლოდ თავიანთებური, სუფთა და არა ისეთი, როგორც თქვენ პფიქრობთ. სჯული ვისაც არა აქვს, ის ან ქაზედ ღოცულობს, და ან ცეცხლზედ, მაგრამ მათ კი ესენი არა სწამთ. თქვენ ამბობთ, რომ ჩვენ გაგვაქრისტიანებენო, ქალბაწანას მოგეტაცებენო! არც ეს არის მართალი. რუსებს თათრები ბევრი პყავთ, თვით ჩვენი სჯულის, მაგრამ მათ არც არაეინ გაუქრისტიანებით და არც არაეისთვის ქალბაწანა წაუთმევიათ” (41.99-100).

მეფის მთავრობის მიერ ისლამისადმი დამოკიდებულების შეცვლამ თავის მხრივ განაპირობა ისლამური სასულიერო წოდების პოლიტიკური ორიენტაციის შეცვლა. როგორც კრიეულევი წერდა „შემდგომში მუსულმანური სასულიერო წოდება სულ უფრო აშკარად და თანმიმდევრულად რეკლამირებდა ცარიზმისადმი საკუთარ ერთგულებას” (91ა278).

1900 წელს მეფის მთავრობამ მიიღო ბრძანებულება, რომლის თანახმადაც, 1879 წლამდე აჭარა-კობულეთიდან, აფხაზეთიდან და საქართველოს სხვა რაიონებიდან თურქეთში გაქცეულ (გახიზნულ) მუსულმანებს ნებართვა ეძლეოდათ უკან დაბრუნებულიყვნენ; უკან დაბრუნებულებს პრივილეგიები ეძლეოდათ. ამ ბრძანების შესაბამისად ბერი გახიზნული (მუჰაჯირი) უკან დაბრუნდა.

§4. ისლამი და ქართული ეკლესიის აპოლოგეტური საქმიანობა

საქართველოში არაბების გამოჩენის დროისათვის ქრისტიანობას აქ სამი საუკუნის ისტორია გააჩნდა. სახელმწიფო რელიგიად გადაქცევის შემდეგ (IVს.) შედარებით მოკლე დროში ქრისტიანობა მეტად მნიშვნელოვან იდეოლოგიურ და მსოფლმხედველობრივ ძალას წარმოადგენდა. ქართულ მართლმადიდებლობას (საერთოდ ქრისტიანობის ფარგლებში) უკვე პქონდა შემუშავებული ძირითადი დოგმატური ორიენტაცია, სატაძრო სისტემა და ეროვნული სტრატეგია. ქრისტიანობაში აპოლოგეტური საქმიანობა, ქრისტიანობის ძირითადი დოგმატური და საკულტო პრინციპების დაცვა ფაქტობრივად უკვე თვით მოციქულთა მოღვაწეობიდან იწყება და განსაკუთრებულ ენერგიას იძენს ქრისტიანულ მამებთან (პატრისტიკაში). ქრისტიან მამებს ამ რელიგიის დაცვა უხდებოდათ რამდენიმე მიმართულებით: რომის ხელისუფალთაგან დევნისაგან, ანტიკური ფილოსოფიური სკოლებისაგან, მრავალგვარი წარმართული რელიგიებისაგან თავის დაცვის სახით. ქართული ეკლესიის აპოლოგეტური საქმიანობა ყველაზე მეტად და ნათლად ე.წ. მწეალებლობასთან ბრძოლაში გამოვლინდა. როგორც იყო ნათქვამი, მეორე

საუკუნიდან მოყოლებული სარწმუნოებრივმა ურთიერთდაპირისპირებამ და მწვალებლურმა მოძრაობამ მთელი საქრისტიანო მოიცვა. მისმა ტალღამ გაკრეული მასშტაბებით საქართველოშიც შემოაღწია. ბიზანტიის იმპერიაში ძირითად რელიგიურ-პოლიტიკურ მოძრაობებს წარმოადგენდნენ არიანობა, ნესტორიანობა, მონოფიზიტობა, შემდეგ კი ხატთმებრძოლეობა. თითოეულ ამ მოძრაობას და მიმართულებას ცალკეული ქვეყნებისა თუ იმპერიის პროვინციათა ეროვნული და პოლიტიკური ინტერესები ედო საფუძვლად.

IV-VI საუკუნეები ქართული ეკლესიისათვის (და ალბათ მთელი აღმოსავლეთი საქრისტიანოსათვის) იყო ურთულესი პერიოდი. სწორედ ამ დროს ჩნდება მრავალი ურთიერთსაწინააღმდეგო რელიგიური თუ რელიგიურ-ფილოსოფიური მოძრაობა, რომელთაგან თითოეული ცდილობს თავისი პოზიციის ჭეშმარიტების დასაბუთებას. ქართული ეკლესიისათვის მონოფიზიტობა-დიოფიზიტობის ურთიერთდაპირისპირებაში ეროვნული თვალსაზრისით მნიშვნელოვანი იყო საბოლოოდ დიოფიზიტური მიმართულების არჩევა. მაგრამ ეს დაპირისპირება, მეტად მწვავე ფორმებში დიდხანს გრძელდებოდა. სწორედ ამ დროიდან იწყება საქართველოში სამოღვაწეოდ იოანე ზედაზნელის მეთაურობით (500-557წწ.), ასურელ მამათა ჩამოსვლა, რომელთაც ევებერთელა როლი შეასრულეს საქართველოში მონოფიზიტობის საბოლოოდ დაძლევისა და მართლმადიდებლობის შემდგომი განმტკიცების საქმეში.

ქართული ეკლესიის ეროვნული და აპოლოგეტური საქმიანობა (დამაყრობლის სარწმუნოებისადმი იდეოლოგიური დაპირისპირება, ერის სულიერად განმტკიცება, განათლებისა და კულტურის დამკვიდრება) არაბთა ბატონობის დროიდან უფრო მასშტაბურ და მიზანმიმართულ ხასიათს იძენს. ამ ხნიდან მოყოლებული არ შეწყვეტილა ისლამის რელიგიისადმი იდეოლოგიური დაპირისპირება და საკუთარი ერის, სამწყოს დაცვა დამაყრობელთა იდეური (რელიგიური) გაელენისაგან. ისლამის იდეოლოგიისა და გაელენისადმი დაპირისპირების მიზნითაა დაწერილი (VIII ს.) იოანე საბანისძის „მარტიელობა აბო თბილელისა“, სადაც იგი ცდილობს იდეური ზემოქმედება მოახდინოს ქრისტიან ქართველებზე და განამტკიცოს მათი ერთგულება ქრისტიანული რელიგიისადმი. კ. კეკელიძის თანახმად „საჭირო იყო შესაფერისი პროპაგანდა და ამ პროპაგანდისათვის მას მოხერხებულად გამოუყენებია ფაქტი აბოს ქრისტიანობისათვის თავდადებისა“ (74.49). მწერალი ქებას ასხამს აბოს. საბანისძის თქმით აბო პაელე მოციქულის და თვით ქრისტესაც კი დაემსგავსა. მოუწოდებს ქართველებს მიებაძათ აბოსათვის, მტკიცე ყოფილიყვნენ ქრისტეს რწმენაში.

მსგავსი აპოლოგეტური შინაარსისაა 914-918 წლებში დაწერილი სტეფანე მტევეარის ანტიმამაღიანური თხზულება, სადაც აღწერილია არაბთა სარდალის აბდულ-ყასიმის მიერ მთავრის გობრონისა და მის თანმხლებთა წამება ისლამის მიუღებლობისათვის. „ესე მიხაილ, გობრონ და მოყვასნი მისნი, აზნაურნი ჯაფახეთისა კერძოთა, ეწამნენ აბულ კასიმისაგან“. ამ თხზულებაში ავტორს ნაჩვენებია აქვს „არაბების შემოსევა, მათი რიცხვი, შეიარაღება, ციხის აღყის შემორტყმა და ქრისტიანების ხოცვა-ჟლეტა, უკანასკნელთა გასაჭირი...“ (26.131). ავტორის მიზანია ქართველებში გაზარდოს დამპყრობლისადმი სიძულელი და ამით ხელი შეუწყოს ქრისტიანობის განმტკიცებას.

ისლამის რელიგიისადმი დაპირისპირების ინტერესებითაა შედგენილი XII. დასარულისა და XIII. დასაწყისში არსენ იყალთოელის მიერ ნათარგმნი რელიგიურ-აპოლოგეტური ხასიათის კრებული „დოგმატიკონი“. კ. კეკელიძე აღნიშნავს, რომ კრებული შედგება 31 თხზულებისაგან, რომელთაგან ცხრა – ანტიისლამურია (26.428).

ზ. ჭიჭინაძე მიუთითებს ვინმე კათალიკოს დოსითეოსზე, რომელიც მისი თქმით ცხოვრობდა 1300-1359 წლებში და დაუწერია ანტიისლამური თხზულება „შეჩვენება და დარღვევა მამადიანთ სარწმუნოებისა“ (38ა.16). ეს თხზულება შემდეგ ლექსად გადაუკეთებია მღვდელთმონაზონს მაკარის სათაურით „დარღვევა მამადიანთ სარწმუნოებისა“. ანტიმამაღიანური შინაარსისაა დომენტი I კათალიკოსის (1505-1568) მიერ დაწერილი თხზულება „ისმაილისაგან საქართველოს აოხრება“ (38ა. 26). XVI საუკუნეში ანტიმამაღიანური თხზულება შეუქმნია აგრეთვე ბაგრატ ბატონიშვილს (1511-1573) „მოთხრობად სჯულთა უღმრთოთა ისმაილთაი“. თხზულება პოლემიკური ხასიათისაა, მოცემულია მუჰამადის ცხოვრება, ისტორიული ცნობები არაბებზე, ყურანის შინაარსის მიმოხილვა. ავტორი წერს, რომ ქრისტიანობის ჭეშმარიტება, მისი უპირატესობა საბუთდება იმით, რომ აქაა მრავალი წმინდა წიგნი ძველი და ახალი აღთქმის სახიზა, მუსულმანებს კი გააჩნიათ მხოლოდ ყურანი (26.312). დიდი ადგილი აქვს დათმობილი ყურანის წარმოშობის საკითხებს, სამების შესახებ ყურანისეული მოძღვრების კრიტიკას.

აპოლოგეტური ხასიათისაა მღვდელთმთავარი ტიმოთეგაბაშვილის თხზულების („გარდმოცემული ერთობისათვის და სიყვარულისა წმინდათა ეკლესიათა სარწმუნოებასა შინა ქრისტიანეთასა აღმომდინარისა მის ტკიბილნაკადულისა წყაროისა, განწმენდილისა გულისხმით ყოფათასა წმიდათა წერილთაგან“) მეცხრე თავი „აგარიანთათვის“, სადაც ავტორი ეხება ქრისტიანობის

წარმოშობას, მის გაერცელებას, ქრისტიანულ წმინდანთა სასწაულომოქმედებას, ქრისტეს სჯულის წინააღმდეგ ცრუმორწმუნოების, მათ შორის ისლამის წარმოშობას, ეხება ბიბლიურ მითს აგარისა და ისმაილის შესახებ, მუჰამადის ბიოგრაფიას. რელიგიური სისტემის შექმნას ებრაულ-ქრისტიანული ელემენტებისაგან და ყურანის შედგენას. ნაჩვენებია იესო ქრისტეს შესახებ ყურანის მოძღვრება. ეხება ისლამის გაერცელებას, განსხვავებას შიიტებსა და სუნიტებს შორის, ისლამის მოძღვრებას საიქიოს, სამოთხისა და ჯოჯოხეთის შესახებ.

ვეებერთელა აპოლოგეტური და იდეოლოგიური მნიშვნელობა აქონდა ქართულ მართლმადიდებლობაში ქრისტიანობისათვის წამებულით კულტის განვითარებას, მათი ცხოვრება და მოწამეობა მრავალ თხზულებაშია ასახული.

კათალიკოს ანტონ პირველი წმინდანთა და წამებულთა ჩამოთვლას იწყებს ქეთევან დედოფლიდან, რომელიც 1624 წელს შაჰ აბას პირველის ბრძანებით ისლამის მიუღებლობისათვის აწამეს შირაზში. ქეთევან დედოფლის წამება აღწერილი აქვს ლექსად თეიმურაზ პირველს (19).

ანტონ პირველი ქეთევან დედოფლის შემდეგ წამებულებად ჩამოთვლის „წმინდა მოწამეთა ისაჲ და იოსებსა“, ძმები 808 წელს აწამეს არზრუმში ისლამის მიუღებლობისათვის; აგრეთვე „წმინდანთა დიდთა მოწამეთა ბიძინასი და ორთა ძმათა ერისთავთა ქსნისათა ელისბარისა და შალუასი“. ანტონ პირველის თქმით ისინი აწამა შაჰ აბასმა 1622 წელს; „წმინდათა მოწამეთა მთავართა დავით და კონსტანტინე“, ეს ორი ძმა უწამებიათ მურვან ყრუს დროს 667 ან 734 წელს, საბინინის თანახმად კი, მათ თავი მოჰკვეთეს სულტან ჯაფარის ბრძანებით 842 წელს. მსგავსი ისტორიები წამებულთა შესახებ აუარებელია ღვთისმეტყველებასა და ერის ცხოვრებაში.

ერთი კი უნდა ითქვას, რომ ვერცერთმა დამპყრობელმა ვერ მოახერხა საქართველოს ისლამიზაცია, ვერც არაბებმა, ვერც თემურლენგმა, ვერც ოსმალებმა და ვერც სპარსელებმა. ისლამი გაერცელდა მხოლოდ იმ ქართველობაში, რომლებიც თურქების მიერ ტერიტორიულად იყენენ მოწყვეტილნი საქართველოსაგან და თურქული მმართველობის ქვეშ მოექცნენ. თუმცა, აქაც მიუხედავად 500 წელზე მეტი დროისა, დამპყრობელმა ვერ მოახერხა ქართული ენის ამოძირკვა, ქრისტიანული ეკლესია-მონასტრების ბოლომდე დანგრევა და მოშლა. ისლამი იძულებით თავს მოახეიეს აგრეთვე ირანში გადასახლებულ ქართველებს.

არაერთხელ ყოფილა ნათქვამი, რომ ქართული მართლმადიდებლობისა და მისი მრევლის (ქართველი ხალხის) მხრიდან აქ დამკვიდრებული მუსულმანი მოსახლეობის მიმართ მტრულ დამოკიდებულებას არასდროს ჰქონია ადგილი. ქართველი ხალხი, მისი ეკლესია, ისტორიულად ყოველთვის გამოირჩეოდნენ სხვა ეროვნებისა და რელიგიის მიმდევართა მიმართ კეთილი დამოკიდებულებით. ჯერ კიდევ შუა საუკუნეებში, როდესაც ბეერ ქვეყანაში ეთნიკურ და რელიგიურ ნიადაგზე ადგილი ჰქონდა კონფლიქტებს, საქართველოში, ყველაზე რთულ პოლიტიკურ და სოციალურ ვითარებაშიც კი, უცხოტომელებისადმი ტოლერანტულ დამოკიდებულებას იჩენდნენ. დიდი ილია წერდა, რომ „ქართველმა თავისი სარწმუნოებისათვის ჯეარცმულმა, იცის პატივი სხვისი სარწმუნოებისაც. ამიტომაც ჩვენს ისტორიაში არ არის მაგალითი, ქართველს სურეებიყოს ოდესმე სხვისი სარწმუნოების დაჩაგვრა და დევნა. სომეხნი, ებრაელები, თვით მაჰმადიანნიც, ჩვენს შორის მცხოვრებნი, ამაში ჩვენ ვერაფერს წაგვაყუევდებენ. სხვა ქვეყნებში სარწმუნოებისათვის დევნილნი და ჩაგრულნი – აქ ჩვენში პოულობდნენ მშვიდობის მეოფელს საენესა და სინდისის თავისუფლებასა“ (43.11). ცნობილია დავით აღმაშენებლისა და მომდევნო მეფეების რელიგიურ-შემწყნარებლური პოლიტიკა. XIII ს. არაბი ისტორიკოსი ზაქარია აღ-ყასინი წერდა, რომ თბილისის მცხოვრებლები მუსლიმები და ქრისტიანები არიან. „აღ-ქურრის ერთ ნაპირზე ლოცვისაკენ მოუწოდებდნენ, მეორე ნაპირზე კი ზარს რეკავენ“ (17.40). ივ. ჯავახიშვილი აანალიზებს რა XI-XIII საუკუნეების საქართველოს სარწმუნოებრივ და პოლიტიკურ მდგომარეობას, აღნიშნავს, რომ ქართველებს „მაჰმადიანობასთან და მათი სარწმუნოების წინააღმდეგ ბრძოლა ფიქრადაც არ მოსეღიათ. ქართველ-მაჰმადიანთა ბრძოლას არასდროს წმინდა სარწმუნოებრივი ბრძოლის ხასიათი არ ჰქონია. საქართველოს სახელმწიფო მაჰმადიანი ქვეშევრდომებიც არა მცირედნი იყვნენ, მაგრამ მთავრობას ისინი არამცთუ არ შეუეწირობია, არამედ როგორც თვით მაჰმადიანი მემკვიდრეები გვაუწყებენ, ზოგჯერ სულთანებზე და ამირებზეც კი მეტს მზრუნველობას იჩენდნენ, მათს სარწმუნოებრივ გრძნობას ანგარიშს უწევდნენ და არც მფარველობა მოუკლიათ“ (44.302). ივ. ჯავახიშვილი ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ „ქართველების მაშინდელ მთელს სიძლიერეს ის შეადგენდა, რომ სამხედრო ძლევამოსილების გარდა მათ თავიანთ სახელმწიფოში სხვა ერთათვის ისეთი ხელშემწყობი პირობები შექმნეს, რომ ისინიც, ქართველთა მეთაურობით საქართველოს სახელმწიფოს გაძლიერებისა და კეთილდღეობისათვის ქართველებთან ერთად თავგამოდებით იღვწოდნენ. სწორედ ამ ხანაში გამოიჩინეს

ქართველებმა დიდი სახელმწიფოებრივი აზრის შეგნებისა და მისი განხორციელების უტყუარი ნიჭი" (44.306-307). ქართველი მეფეების ლაშქარში იყვნენ აგრეთვე ქვემო ქართლის მუსულმანი მოსახლეობის მეომრები. ცნობილი ასპინძის ომში, ერეკლე მეფის ჯარში ბევრნი იყვნენ ბორჩალოს მუსულმანებიც. მით უმეტეს, რომ ეს ომი მუსულმანი თურქების წინააღმდეგ იყო. სხვა ერებისა და მათი რელიგიისადმი ტოლერანტული დამოკიდებულება საქართველოში ტრადიციას წარმოადგენდა. დღესაც ამ ტრადიციას აგრძელებს ქართველი რიცა და მისი ეკლესიაც.

დასკვნა

ისლამის როგორც მსოფლიო რელიგიის ერთ-ერთ სპეციფიურ თავისებურებას მისი პოლიტიკასთან მტკიცე კავშირი წარმოადგენს. იმთავითვე ეს რელიგია წარმოიშვა როგორც რელიგიურ-პოლიტიკური ორგანიზაცია. ისლამი პოლიტიკური იყო მთელი თავისი ისტორიის მანძილზე. თანამედროვეობისათვის დამახასიათებელი რთული სოციალურ-პოლიტიკურ ვითარებაშიც ის აგრძელებს პოლიტიკური ფუნქციების შესრულებას. ეს ეხება ისლამის თითქმის ყველა მიმართულებასა და განშტოებას. მრავალი პოლიტიკური მეოღენა მახლობელი აღმოსავლეთის, სამხრეთ-აღმოსავლეთი აზიისა და აფრიკის კონტინენტის ისლამურ ქვეყნებში პირდაპირ თუ არაპირდაპირ დაკავშირებულია ისლამის რელიგიასთან. სხვადასხვა პოლიტიკური მოძრაობებისათვის ისლამური ღოზუნგები და მთლიანად ისლამი წარმოადგენს პოლიტიკური მიზნების მიღწევის საშუალებას. ისლამის ღოზუნგების გამოყენებით ხდებოდა (და ახლაც ხდება) რევოლუციები და კონტრრევოლუციები, ტომათშორისი კონფლიქტები, ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობები, ეროვნული კონსოლიდაცია და გათიშვებიც, ეკონომიკური და კულტურული გაერთიანება და განვითარება.

თითქმის ყველა მუსულმანურ ქვეყანაში შეიმჩნევა ურთიერთდაპირისპირება პროდასავლეთელებსა და პროეროვნულებს, მოდერნისტებსა და ორთოდოქსებს, ტრადიციონალისტებსა და პროგრესისტებს შორის. ყველა ისინი მოქმედებენ ისლამისა და მისი ღირებულებების შენარჩუნებისა და დაცვის ღოზუნგებით.

ტრადიციული გაერცვლების ქვეყნებში ისლამს წამყვანი ადგილი უკავია მათ სოციალურ-პოლიტიკურ და სულიერ ცხოვრებაში. მთელ რიგ ქვეყნებში კი ის სახელმწიფო რელიგიაა და ბევრად განსაზღვრავს მათ საშინაო და საგარეო პოლიტიკის ძირითად მიმართულებასა და ხასიათს.

პრაქტიკულად ისლამს მიმდევრები ჰყავს მსოფლიოს ყველა კონტინენტზე და თითქმის ყველა ქვეყანაში. ისლამის მიმდევართა რაოდენობა იზრდება აფრიკის კონტინენტზე, სადაც წამყვანი ისლამური ქვეყნები, ისლამური ორგანიზაციები მისიონერულ მუშაობას ეწევიან აფრიკელთა ისლამში მოქცევისათვის. ისლამის მიმდევართა (მუსულმანთა) რაოდენობა სწრაფად იზრდება დასავლეთის წამყვან ქვეყნებში – გერმანიაში, საფრანგეთსა და ინგლისში, აგრეთვე აშშ-ში მიგრანტების სახით. საფრანგეთში მუსულმანთა მიგრაცია XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან იწყება და ეს პროცესი დღესაც გრძელდება. გერმანიაში – მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ, სადაც მათმა რაოდენობამ რამოდენიმე მილიონს მიაღწია, ხოლო ინგლისსა და აშშ-ში XX საუკუნის დასასრულიდან. ისლამური ქვეყნებიდან დასავლეთის ქვეყნებში მიგრაციების რამდენიმე მიზეზი შეიძლება დასახელდეს: 1) ისლამურ ქვეყნებში მოსახლეობის რაოდენობის სწრაფი ზდა და უმუშევრობა და დასავლეთის ქვეყნებში სამუშაოს ძიება; 2) თავიანთ სამშობლოში არსებული მრავალგვარი ამკრძალავი სოციალური და რელიგიური ყოფითი ნორმებისგან განთავისუფლება; 3) დასავლური კომფორტული ცხოვრებისადმი სწრაფვა; 4) ისლამურ ქვეყნებში არსებული სოციალური და პოლიტიკური პროცესები, რევოლუციები და კონტრრევოლუციები, კონფლიქტები და სამოქალაქო ომები. დასავლეთში მუსულმანთა რაოდენობის ზრდა ორი გზით ხდება: 1) მიგრანტების ნაკადების სულ უფრო ზრდით და 2) უკვე დაფუძნებულ, დამკვიდრებულ, ადგილობრივ მაცხოვრებლებად ქცეულთა გამრავლებით. ამჟამად დასავლეთში უკვე მოქმედებს ევროპის მუსულმანთა საერთაშორისო ორგანიზაცია, რომლის ძირითადი ფუნქციაა ამ რეგიონში მუსულმანთა უფლებების დაცვა.

სადღეისოდ დაძაბული ურთიერთობებია დასავლეთსა და ისლამურ ქვეყნებს შორის, რომელიც სულ უფრო მწვავედება. ამ ურთიერთობებში და ურთიერთბრალდებებში თითოეულ მხარეს თავისი სტრატეგიული მიზნები ამოძრავებთ და ამ მდგომარეობას თავისი ისტორია გააჩნია. არაბთა იმპერიის (ხალიფათის) დაშლის (ძირ. Xს) შემდეგ მის ნანგრევებზე მრავალი სახალიფოები და საამიროები წარმოიქმნა. მონღოლებისა და შემდეგ თემურ ლენგის იმპერიების დაშლის შემდეგ, არაბული ქვეყნების ნაწილი თურქეთის იმპერიის სასულთნოს შემადგენლობაში მოექცა. ამავე დროს უკვე XVII-XVIII საუკუნეებიდან იწყება დასავლური ექსპანსიები. ისე, რომ XIX საუკუნის მეორე ნახევრისათვის ისლამური ქვეყნების უმეტესი ნაწილი დაწყებული მაროკოდან (ჩრდილოეთი აფრიკა) ინდონეზიამდე დასავლეთის კოლონიებს წარმოადგენდნენ. უკვე ამ დროიდანვე კოლონიურ ქვეყნებში (ზოგჯერ ადრე, ზოგჯერ უფრო მოგვიანებით) იწყება

ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობები. იქმნება მრავალრიცხოვანი პოლიტიკური პარტიები, სადაც გადამწყვეტ როლს ასრულებდნენ სასულიერო პირები, ისლამური სწავლულები, სუფიური სამოვები და ორდენები. დეკოლონიზაციის პროცესი ინტენსიური ხდება მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ, 1947-1948 წლებიდან და თითქმის 1980 წლამდე გრძელდება. ყოფილ კოლონიურ ქვეყნებში იქმნება ეროვნული სახელმწიფოები. თუმცა, ეს ქვეყნები ახალი, კერძოდ, სახელმწიფოებრივი მოწყობის პრობლემის წინაშე აღმოჩნდნენ. ჩამოყალიბდა დრამდენიმე მიმართულების პოლიტიკური ორიენტაციის კურსი: პროეროვნული, პროდასავლური და პროსაბჭოური (კომუნისტური). ერთი მეორეს ცვლიდა კონფლიქტები, სამოქალაქო ომები და დაძაბულობები, სტაბილურობა და ა.შ.

ამავე დროს უკვე 1965 წლიდან ადგილი აქვს რამდენიმე პოლიტიკურ მოვლენას: 1) ისრაელის თავდასხმა არაბთა გაერთიანებულ რესპუბლიკაზე (სირია-ეგვიპტე); 2) 70-იან წლებში რევოლუცია ირანში, პროამერიკული შაჰის რეჟიმის დამხობა; 3) 1978 წელს საბჭოთა კავშირის შეჭრა ავღანეთში, რამაც დაძაბა ურთიერთობები: 1) ირანსა და აშშ-ს შორის; 2) საბჭოთა კავშირსა და მუსულმანურ ქვეყნებს შორის და 4) თვით ისლამურ ქვეყნებისა ერთმანეთთან. ისლამურ სამყაროში პოლიტიკური დაძაბულობა დღესაც გრძელდება. ყოველივე ამას დაემატა ერაყის ომი კუვეიტთან, ომი ირანსა და ერაყს შორის, აშს ინიციატივით დასავლეთის კოალიციური ძალების შესვლა ერაყში და ჰუსეინის რეჟიმის დამხობა; ამ ბოლო წლებში კონტრრევოლუციები ჩრდილოეთ აფრიკაში, ლიბიაში მუამარ კადაფის რეჟიმის დამხობა, ეგვიპტეში სადათის რეჟიმის დამხობა, დღეს მიმდინარე მეტად რთული სამოქალაქო ომი სირიაში. ყველა ამ პროცესებში მუდამობხეებს მხარს უჭერს დასავლეთი, პირველ რიგში აშშ. ყოველივე ამას ისლამური ქვეყნების მუსულმანები, მათი ულემები (სწავლულები) აღიქვამენ როგორც დასავლეთის მიზანმიმართულ ომს ისლამის წინააღმდეგ. აქედან გამომდინარე ისლამურ ქვეყნების საპასუხო რეაქციები: ისლამურ სამყაროში შექმნილია მთელი რიგი საერთაშორისო ორგანიზაცია, რომელთა მიზანია ამ ქვეყნების გაერთიანება დასავლური აგრესიის, მათ საშინაო საკმევებში ჩარევის წინააღმდეგ: არაბული ქვეყნების ლიგა, ისლამური ქვეყნების ლიგა, ისლამური კონფერენციის ორგანიზაცია, საერთაშორისო ისლამური ბანკი და ა.შ. 1981 წელს შეიქმნა ისლამური ქვეყნების ჟურნალისტთა კავშირი, რომლის უმთავრეს ამოცანას შეადგენს საინფორმაციო საშუალებებით დასავლეთის ანტიისლამური პროპაგანდის წინააღმდეგ ბრძოლა. წინა პლანზე წამოიწია ისლამური ერისა და მისი ერთიანობის იდეა. იმართება „ისლამური კონფერენციის ორგანიზაციის“

წვერი ქვეყნების შეხედრები სახელმწიფო მეთაურების და საგარეო მინისტრების დონეზე, მაგრამ აბსოლუტური ერთიანობის მიღწევა მაინც ძნელია, რაც მთელი რიგი ფაქტორითაა განპირობებული: 1) ისლამის ტრადიციული გაერცელების ქვეყნები ერთიმეორისაგან განსხვავდებიან თავისი ეროვნული და ეთნიკური თავისებურებებით, ტრადიციებითა და კულტურული მემკვიდრეობით; 2) განსხვავდებიან აგრეთვე თავიანთი ეკონომიკური განვითარების დონით, ბუნებრივი რესურსებითა და ინტელექტუალური პოტენციალით; 3) თითოეულ მათგანს (გარდა საერთო ინტერესებისა) გააჩნია თავისი საკუთარი ეროვნული და სახელმწიფოებრივი ინტერესები; 4) აღნიშნულიდან გამომდინარე, მათი დამოკიდებულება როგორც ცალკეულ ისლამურ ქვეყანასთან, ისე ცალკეულ დასაქვურ სახელმწიფოებთან განსხვავებულია; 5) თითოეულ ისლამურ ქვეყანაში თავისებურია ისლამურ უღმეებსა და სახელმწიფოს შორის ურთიერთობები და ა.შ.

რაც მთავარია ისლამური ქვეყნების მოსახლეობის მატერიალური ცხოვრების დონე, მათი შემოსავლები არსებითად განსხვავებულია. აქედან გამომდინარე, მასის დამოკიდებულება სახელმწიფოს მიერ გატარებული საშინაო და საგარეო პოლიტიკისადმი განსხვავებულია, რაც თავის გამოვლენას (ასახვას) ნახულობს რელიგიური, რელიგიურ-პოლიტიკური და პოლიტიკური პარტიების, ორგანიზაციებისა და „მოძრაობების“ მუდმივ შეურთებელ ოპოზიციაში ყოფნას.

ისლამური ქვეყნების ნაწილში ისლამი სახელმწიფო რელიგიაა, უმეტესობაში კი ის ძირითადს წარმოადგენს. აქედან გამომდინარე, მათი ნორმატიული კანონების ყურანზე და ჰადისებზე დაფუძნების ხარისხიც განსხვავებულია.

იმ ქვეყნებში, სადაც ისლამი სახელმწიფო რელიგიაა, სახელმწიფოებრივი, პოლიტიკური და რელიგიური ორგანიზაციები ცდილობენ მთელი სოციალური ცხოვრება ააგონ ყურანის, ჰადისებისა და მათზე დაფუძნებული შარიათის ურყევ პრინციპებზე. მაგრამ თანამედროვე მსოფლიოსათვის დამახასიათებელი რეალობები დიამეტრულად სხვაგვარია. ამ რეალობებისაგან ეს ქვეყნები აბსოლუტურად იზოლირებული ვერ იქნებიან, რაც ერთგვარ სიძნელეებს ქმნის მათი ეკონომიკური, სოციალური და პოლიტიკური პროგრამების რეალიზაციისათვის. ჯერ კიდევ 1981 წელს, ქ. ტაიფში ისლამური ქვეყნების მაღალ დონეზე შეხედრაზე საუდის არაბეთის საგარეო საქმეთა მინისტრმა პრინცმა საუდ ფეისალმა განაცხადა, რომ ისლამური ქვეყნებისათვის ძნელი იქნება დასახული ეკონომიკური და სოციალური მიზნების რეალიზაცია დასაქვური ტექნოლოგიების გარეშე. აქედან გამომდინარე, მან აუცილებლად ჩათვალა დასაქვლეთთან ურთიერთობები.

ერთ-ერთ პრობემას თანამედროვე ისლამური ქვეყნებისათვის (იქ სადაც ის სახელმწიფო რელიგიას წარმოადგენს) არის ახალგაზრდობის ისლამური მიმართულებით აღზრდა და სოციალიზაცია, რაც აგრეთვე ერთობ რთულია თანამედროვე საინფორმაციო საშუალებების პირობებში. დასაუფლების ცხოვრების წესი თანდათანობით აღწევს, იჭრება მათ ცნობიერებასა და ცხოვრებაში.

ყველა არინშული პრობლემა და ფაქტორი მთლიანობაში მეტად თუ ნაკლებად ართულებს ისლამური ქვეყნების ჩართვას თანამედროვე მსოფლიოსათვის დამახასიათებელ მეტად დინამიურ ინტეგრაციულ პროცესებში, რის გარეშეც თანამედროვე მსოფლიოს გამთლიანება და ძირეული გლობალური პრობლემების გადაჭრა რთულია.

დასაუფლეთა და ისლამური ქვეყნებს შორის ურთიერთობათა გამწვანების ერთ-ერთ ხელისშემწყობს წარმოადგენს დასაუფლური გამოცემები, სადაც ისლამური ქვეყნებში მიმდინარე სოციალური და პოლიტიკური პროცესების მიზეზად ისლამია დასახელებული, რაც არ შეიძლება ადექვატურად ჩაითვალოს. ასეთი პროცესების მიზეზი და საფუძველია არა რელიგია (ისლამი), არამედ დასაუფლეთის დისკრიმინაციული ეკონომიკური და ენერგეტიკული პოლიტიკა ამ რეგიონში. ამჟამინდელი სამოქალაქო ომები, რევოლუციები, ამბოხებები, კონფლიქტები ძირითადად „ნაეთობის პოლიტიკასთანაა“ დაკავშირებული. გარდა ამისა, დასაუფლეთის ერთ-ერთი ძირითადი მიზანია აღკვეთოს და არ დაუშვას რუსეთის გავლენის ზრდა აღმოსაუფლეთის და საერთოდ განეთარებად ქვეყნებში.

საქართველოში ისლამის გეოგრაფია და მის მიმდევართა ეთნიკურ-ეროვნული შემადგენლობა ასეთია: აჭარაში (სადაც ისლამის მიმდევრებია ქართველები); აფხაზეთში (სადაც აფხაზების მხოლოდ ნაწილია მუსულმანი); პანკისის ხეობაში (ისლამის მიმდევრებია ქისტები) და არმოსაუფლეთ საქართველოში – აზერბაიჯანული ეროვნებათა სახით. საქართველოს დღევანდელი ტერიტორიულ-ადმინისტრაციული საზღვრების გარეთ ისლამს ქართველების სახით მიმდევრები ჰყავს თურქეთში, აზერბაიჯანში და ირანში (XVI-XVIII სს-ში საქართველოდან აყრილი და გადასახლებული ქართველების სახით). თითოეული ამ რეგიონის ისლამის მიმდევართა ისტორიაცა და რელიგიურობაც თავისი სპეციფიკით ხასიათდება.

ისე როგორც მთლიანად პოსტსაბჭოთა სივრცეში, მათ შორის საქართველოშიც, ბოლშევიკურ-ათეისტური რეჟიმის დაშლის შემდეგ, სახესუა ყველა კონფესიის რელიგიათა და რელიგიურობის აღორძინება, მათ შორის ისლამის რელიგიისაც, რაც თავის კონკრეტულ გამოხატულებას ნახულობს

შემდეგში: 1) ჯერ კიდევ საბჭოთა პერიოდში მოქმედ მენეთებში მორწმუნე მუსულმანთა ნაკადების ზრდაში; 2) აქამდე უმოქმედო კაპიტალური თუ არაკაპიტალური სამეწეთო შენობების აღდგენა განახლებასა და ახალი მენეთების აშენებაში; 3) ისლამური ქვეყნების მედრესეებსა და ისლამურ უნივერსიტეტებში სასწავლებლად ახალგაზრდობის გაგზავნაში; 4) მუსულმანური ქვეყნების ისლამური ორგანიზაციებისა და ისლამური ფონდების მიერ საქართველოს მუსულმანებისათვის მეჩეთების აშენებაში ფინანსურ დახმარებებში; 5) საქართველოში მოქმედი მეჩეთების, მორწმუნეთა ჯგუფებისა და საზოგადოებების უცხოურ რელიგიურ (ისლამურ) ორგანიზაციებთან კონტაქტების გაზრდაში; 6) ზოგიერთი ისლამური სახელმწიფოს მხრიდან საქართველოში მუსულმანთა პოლიტიკურ მხარდაჭერაში, რაც ამ ქვეყნების საქართველოსთან სახელმწიფოთაშორისო ურთიერთობების შემადგენელი ნაწილი შეიძლება გახდეს. ამ იმართულებით საფიქრი და შესასწავლი ჯერ კიდევ ბევრია.

როგორც მთლიანად ისტორიას, ასევე ისტორიულ ეპოქებს ადამიანები ქმნიან. ამავე დროს, ადამიანებიც ყოველთვის მოცემული ეპოქის შეილები არიან (პეგელი).

ნებისმიერი სოციალური, პოლიტიკური და იდეოლოგიური ფაქტორების ადექვატური გააზრება და შეფასება მხოლოდ აღნიშნული მეთოდოლოგიური პრინციპის საფუძველზე იქნება ობიექტური და მეცნიერული.

გამოყენებული და ციტირებული ლიტერატურა

1. არისტოტელე. მეტაფიზიკა, თბ., 1964
2. ანტონ I. წყობილსიტყვაობა, თბ., 1953.
3. აბაშიძე ნ. რჩეული ნაწერები, ბათუმი, 1973.
4. აბაშიძე პ. წერილები, თბ., 1963.
5. ანდრიაშვილი რ. ისლამის დოგმატიკა და სოციალური მოძღვრება, თბ., 1986.
6. ახელედინი ხ. სახალხო განმანთავისუფლებელი მოძრაობის ისტორიიდან საქართველოში, თბ., 1965.
7. აფხაზეთის ცენტრალური სახ. არქივი, ფ. 1, აღწ. 1, 1308.
8. ბერი ეგნატაშვილი, ახალი ქართლის ცხოვრება, XVIII ს. დასაწყისი, თბ., 1940.
9. ბერძენიშვილი ნ. აღმოსავლეთ კახეთის წარსულიდან (მოკლე პოლიტიკური ცნობა), ჟ. „მომომხილველი“, ტ. 3, თბ., 1953.
10. გურჯისტანის ვილაიათის დიდი დაეთარი, წ. 2, თბ., 1941.
11. გულდენშტადტის მოგზაურობა საქართველოში, ტ. II, თბ., 1964.
12. დუმბაძე მ., აღმოსავლეთ კახეთის (საინგილოს) ისტორიიდან (XIX ს. რეფორმამდელი პერიოდი), თბ., 1953.
13. დუმბაძე მ., დასავლეთი საქართველო XIX ს. I ნახევარში, თბ., 1957.
14. „დროება“ (გაზეთი), 3.IX.1875, №112.
15. ეელიე ჩელები. „მოგზაურობის წიგნი“, ტ. II, თბ., 1971.
16. ეახუშტი. აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, თბ., 1941.
17. ზაქარია აღ-ეაზინის ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ, თბ., 1975.
18. თამარაშვილი მ. ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის, ტფილისი, 1902.
19. თეიმურაზ პირველი, თხზ. სრული კრებული, თბ., 1934.
20. იაკუთის ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ, ნაკე. I, თბ., 1964.
21. იბრაჰიმ ფერეის ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ, თბ., 1964.
22. ისკანდერ მუნშის ცნობები საქართველოს შესახებ, თბ., 1969.
23. კაკაბაძე ს. საქართველოს ისტორია, ახალი საუკუნეების ეპოქა (1500-1800წწ.), თბ., 1922.
24. კაკაბაძე ს. საქართველოს მოკლე ისტორია, თბ., 1920.

25. კახიანი ცისია. დმანისის არაბული წარწერები, თბ., 1965.
26. ეკელიძე კ. ქართული ლიტერატურის ისტორია, ძველი მწერლობა, ტ. I, თბ., 1941.
27. ლომსაძე შ. სამცხე-ჯავახეთი (XVIII სუა წლებიდან XIX სუა წლებამდე), თბ., 1975.
28. მეგრელიძე შ. აჭარის განთავისუფლება თურქთა ბატონობისაგან, ბათუმი, 1957.
29. მუსტაფა ნაიმას ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ, თბ., 1979.
30. მეწოფელი თომა. თემურ ლენგის ისტორია, თბ., 1937.
31. პაპუაშვილი თ. ჭარ-ბელეჟანი, თბ., 1972.
32. პაპუაშვილი თ.საინგილოს ისტორიის ნარკვევები, თბ., 2008.
33. პოტრო ე. საქართველო და მისი ისტორიული წარსული დრო, ტფილისი, 1894.
34. საბანისძე ი. წამება პაბოისი – ძველი ქართილი ლიტერატურის ძეგლები, თბ., 1978.
- 34ა. სვანიძე მ. ოსმალური დავთრების შესწავლის ისტორიიდან – ჩილდირის ეილაიათის „ჯაბა დავთარი 1694-1732წწ.“ თბ., 1964.
35. ფირცხალაუა ს. სამაჰმადიანო საქართველო ანუ ძველი მესხეთი. ტფილისი, 1914.
36. ქართლის ცხოვრება, ნაწ. II, ს-პეტერბურგი, 1854.
37. ქართლის ცხოვრება, ანა დედოფლისეული ნუსხა, თბ., 1942.
38. ჭიჭინაძე ზ. ქართველების გამაჰმადიანება ანუ ქართველთ გათათრება, ტფილისი, 1915.
- 38ა. ჭიჭინაძე ზ. ქართული მწერლობა მეცამეტე საუკუნიდან მეთექვსმეტე საუკუნემდე. ტფილისი, 1885.
39. ჭიჭინაძე ზ. ქართველები სპარსეთში, ტფილისი, 1907.
40. ჭიჭინაძე ზ. ქართველ მაჰმადიანთა დიდი გადასახლება სპარსეთში, ტფილისი, 1912.
41. ჭიჭინაძე ზ. მუსულმანი ქართველობა და მათი სოფლები საქართველოში, ტფილისი, 1913.
42. ჭიჭინაძე ზ. ქართველ მაჰმადიანთა ცხოვრება და აღი ფაშა თავდგირიძე, ტფილისი, 1916.
43. ჭავჭავაძე ილ. რჩეული ნაწერები ხუთ ტომად, ტ. IV, თბ., 1987.
44. ჯავახიშვილი იე. ქართველი ერის ისტორია, წ. II, თბ., 1948.

45. ჯაფახიშვილი ივ. ქართველის ერის ისტორია, წ. III, 1949.
46. ჯაფახიშვილი ივ. ქართველის ერის ისტორია, წ. IV, 1968.
47. ჯაფახიშვილი ივ., ბერძენიშვილი ნ., ჯანაშია ს. საქართველოს ისტორია (უძველესი დროიდან XIX-ს დამდეგამდე), თბ., 1943.
48. ჯაფახიშვილი ივ. თხზ. თორმეტ ტომად, ტ. 1, თბ., 1979
49. ჯაფახიშვილი ივ. თხზ. თორმეტ ტომად, ტ. 2, თბ., 1983
50. ჯანაშია ს. არაბობა საქართველოში, თბ., 1936
51. ჯიქია ს. გურჯისტანის ეილათის დიდი დავთარი, წ. I, თბ., 1947.
52. პასან რუმლის ცნობები საქართველოს შესახებ, თბ., 1966.
53. ჟან შარდენის მოგზაურობა სპარსეთში და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში, თბ., 1975.
54. ყურანი (ქართულ ენაზე), ტფილისი, 1905.
55. Аристотель. Политика – Соч., т. IV, М., 1984.
56. Аль-Газали, Воскресение науки о вере, М., 1980.
57. Акты, собранные кавказской археографической комиссией, т. VI, ч. I, Тифлис, 1874.
58. Акты, т. VII, Тифлис, 1878.
59. Акты, т. VIII, Тифлис, 1881.
60. Акты, т. IX, Тифлис, 1884.
61. Акты, т. X, Тифлис, 1885.
62. Бартольд В.В. Мистицизм в исламе. – соч. т. VI, М., 1980.
63. Бартольд В.В. Работы по истории ислама и арабского халифата. – соч., т. VI.
64. Бакрадзе Д. Археологическое путешествие по Гурии и Абхазе, СПб., 1878.
65. Беляев Евг. Арабы, ислам и арабский халифат в раннем средневековье. М., 1990.
66. Гегель. Философия права. М., 1990.
67. Гольдциер. Культ святых в исламе. М., 1963.
68. Гольдциер. Лекции об исламе. СПб., 1912.
69. Гордон-Полонская. Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана. М., 1963.
70. Грамоты и другие исторические документы относящиеся до Грузии. т. I, вып. I, с 1768 по 1801гг. СПб., 1898.
71. Грамоты и другие исторические документы относящиеся до Грузии. т. II, вып. I.
- 71a. Гасанов А.М., Мустафаев Г.И. Сущность ислама. Баку, 1967. на азерб. языке.
72. Документы по русской политике в Закавказье, вып. I, Баку, 1920.
73. Дурново Н.Н. Русская панславянская политика православном Востоке и в России. М., 1908.

74. Дурново Н.Н. Мутный источник ... по делам грузинской церкви. М., 1909.
75. Всемирная история. т. IV, М., 1957.
76. Волкова Е. Аравия и Магомет, СПб., 1910.
77. Вашингтон И. Жизнь Магомета, СПб., 1875.
78. Иоселиани Пл. Исторический взгляд на состояние Грузии под властью царей магометан, Тифлис, 1849.
79. Иоселиани Пл. Путевые записки по Дагестану в 1861г. Тифлис, 1862.
80. Иоселиани Пл. Краткая история грузинской церкви, СПб., 1894.
81. Исторический ход вопроса о мусульманских законах на Кавказе, Тифлис, 1883.
82. Ислам и политика. Сборник информационных материалов, вып. 2, М., 1981.
83. Ислам. Энциклопедический словарь, М., 1991.
84. Ибн-Исхак. Сират расул Аллах, М., 1931.
85. Инал-Ипа. Абхазы. Историко-этнографические очерки, Сухуми, 1960.
86. Кирион Еп. Краткий очерк истории грузинской церкви и экскурсита за XIX столетие. Тифлис, 1901.
87. Кирион Еп. Двенадцативековая религиозная борьба православной Грузии с исламом, Тифлис, 1899.
88. Климович Л. Ислам. М., 1965.
89. Климович Л. Книга о Коране. М., 1988.
90. Крымский А.Е. Мусульманство и его будущее. М., 1899.
91. Крымский А.Е. История мусульманства. М., 1904.
- 91а. Крыжвелев И.А. История религии. Очерки в 2-х томах. т. I, М. 1975.
92. Китабе Акдес. Священная книга современных бабидов. СПб., 1899.
93. Керимов Г.М. Шариат и его социальная сущность. М., 1978.
94. Мюллер А. История ислама. т. I, СПб., 1895.
95. Массе А. Ислам, М., 1963.
96. Мец А. Мусульманский ренессанс. М., 1966.
97. Мустафинов Н.М. Зякризи и его социальная сущность. Грозный, 1971.
98. Махарадзе Ф. Грузия в девятнадцатом столетии. Тб., 1933.
99. О положении абхазов в религиозном отношении. — газ. «Кавказ», 1868г. №5.
100. Очерки истории Абхазской АССР. Сухуми. 1960.
101. Обзор деятельности общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1860-1901гг. Тифлис, 1910.
102. Отчет общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1865г. Тифлис, 1868.

103. Отчет общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1870г. Тифлис, 1871.
104. Отчет общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1893г. Тифлис, 1895.
105. Отчет общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1895г.
106. Отчет общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1894-1895гг. Тифлис, 1897.
107. Отчет общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1897г. Тифлис, 1900.
108. Положение об управлении закавказского мусульманского духовенства суннитского учения. Тифлис, 1872.
109. Правовые системы мира. М. 2001.
110. Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII-XV веках. Л., 1966.
111. Панова В., Вахтин Ю. Жизнь Мухаммеда. М., 1991.
112. Смыр Г.В. Ислам в Абхазии и пути преодоления его пережитков в современных условиях. Тб., 1972.
113. Смирнов Н.А. Мюридизм на Кавказе. М., 1963.
114. Смирнов Н.А. Современный ислам. М., 1930.
115. Утверждение русского владычества на Кавказе. т. I, Тифлис, 1908.
116. Юбилейный сборник общества восстановления православного христианства на Кавказе. Тифлис, 1911.
117. Потто В. Кавказская война. т. 2, вып. 4, СПб., 1886.
118. Старославский В.А. Кавказская драма. СПб., 1906.
119. იმთავრობის პირველი აღმწერის, ჰამდალლას ყაზიისი, თბ., 1937.
120. Крачковский И.Ю. Избр. соч., т. II, М., - Л., 1958.