

ისლამი

(რელიგია, ისტორია, ცივილიზაცია)

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის  
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

**ნანი ბელოვანი, გიორგი სანიკიძე**

**ისლამი**

**(რელიგია, ისტორია, ცივილიზაცია)**



სახელმძღვანელო საქართველოში გამოქვეყნებული ამ სახის პირველი ნაშრომია. ავტორთა მიზანია ისლამური სარწმუნოების, საზოგადოების, ინსტიტუტების ძირითადი მახასიათებლებისა და თავისებურებების გაცნობა ბაკალავრიატის დონის სტუდენტებისა და დაინტერესებული მკითხველისათვის, მათი ყურადღების გამახვილება მუსლიმური სამყაროს ისტორიულ განვითარებაზე, კულტურულ ტრადიციებსა და თანამედროვე ვითარებაზე. ნაშრომის თერთმეტი თავი ამ საკითხების სხვადასხვა ასპექტებს მოიცავს. უმთავრესი საკითხების თვალსაჩინოდ წარმოსაჩენად ასევე მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა საკვანძო მოვლენების, სხვადასხვა მოძრაობებისა თუ გამოჩენილ პირთა მოღვაწეობის განხილვას.

The presented textbook is the first work of this kind published in Georgia. The aim of the authors is to present to BA students and interested readers a comprehensive picture of the main characteristics and peculiarities of the Islamic faith, community and institutions; to attract their attention to historical development of the Muslim World, its cultural traditions and contemporary situation. Eleven chapters of this book cover different aspects of these topics. To highlight the key issues, in the presented work a significant place is assigned to analyzing crucial events, various movements and the activities of well-known figures.

რედაქტორი: ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი,  
პროფესორი გოჩა ჯაფარიძე

რეცენზენტები: ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი,  
პროფესორი გიული ალასანია

ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი,  
პროფესორი აპოლონ სილაგაძე

Editor: Doctor of History, Professor Gotcha Djaparidze

Critiques: Doctor of History, Professor Giuli Alasania

Doctor of Philology, Professor Apolon Silagadze

© თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2009

ISBN 978-9941-13-102-8

## შესავალი

წინამდებარე სახელმძღვანელო ბაკალავრიატის დონის სტუდენტებისთვისაა განკუთვნილი. მისი მიზანია სტუდენტებსა და დაინტერესებულ მკითხველს გააცნოს ისლამური რელიგიის, მისი ისტორიული განვითარების, კულტურული ტრადიციების ძირითადი მახასიათებლები და თავისებურებები.

ისლამი ერთ-ერთი მსოფლიო მონოთეისტური რელიგიაა, რომელმაც მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა კაცობრიობის ისტორიაში და დღესაც ასრულებს. შექმნისთანავე, VII საუკუნეში, დაიწყო ისლამის გავრცელება ახლო აღმოსავლეთის რეგიონსა თუ მის ფარგლებს გარეთ. ისლამური ცივილიზაცია, რომელიც ითვისებდა და ამდიდრებდა ისლამზე მოქცეული თუ დაპყრობილი ხალხების კულტურულ მემკვიდრეობასა და პოლიტიკურ ტრადიციებს, ისლამის არსებობის პირველ საუკუნეებში არნახული ტემპებით ვითარდებოდა. თუმცა, შემდგომ განვითარების პროცესი გარკვეულწილად შეფერხდა.

დღევანდელ მსოფლიოში, საერთო რელიგიური აღორძინების ფონზე, განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს ისლამის საზოგადოებრივი და პოლიტიკური მნიშვნელობის ზრდა. ისლამი სახელმწიფო რელიგიას წარმოადგენს მსოფლიოს მრავალ ქვეყანაში. მრავალრიცხოვანი მუსლიმური თემები არსებობს როგორც აღმოსავლეთის, ისე დასავლეთის ქვეყნებში, მათ შორის საქართველოშიც. ისლამისა და მასთან დაკავშირებული სხვადასხვა საკითხების შესწავლას დასავლეთში, პრობლემატიკის მნიშვნელობიდან გამომდინარე, განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა. გამოცემულია არაერთი ფუნდამენტური თუ სახელმძღვანელო ტიპის ნაშრომი. დასავლეთის წამყვან უნივერსიტეტებში დანერგილია ისლამური რელიგიისა თუ ისლამური ცივილიზაციის შემსწავლელი სხვადასხვა კურსები.

ჩვენი ქვეყნის ისლამურ სამყაროსთან ისტორიული ურთიერთობებისა და გეოპოლიტიკური მდგომარეობიდან გამომდინარე, ალბათ, ზედმეტია იმის ხაზგასმა, თუ რაოდენ აქტუალურია ისლამთან და ისლამურ სამყაროსთან დაკავშირებული პრობლემების კვლევა და შესაბამისი კურსების მომზადება უმაღლესი სასწავლებლებისათვის. ამ მხრივ გარკვეული ნაბიჯები არის გადადგმული. ქართველი მეცნიერების მიერ გამოცემულია არაერთი საყურადღებო ნაშრომი ისლამმცოდნეობის სფეროში როგორც საქართველოში, ისე საზღვარგარეთ. დანერგილია ისლამის კურსის შესწავლა უმაღლეს სასწავლებლებში. სწორედ აღნიშნული კურსის სრულყოფილად შესწავლისათვის შეიქმნა წინამდებარე სახელმძღვანელო, რომელიც ამ ტიპის პირველი ნაშრომია ქართულ ენაზე.

ნიგნზე მუშაობისას ავტორებმა გამოიყენეს დასავლეთის ქვეყნებში არსებული ამ ტიპის სახელმძღვანელოები, ენციკლოპედიები და სამეცნიერო ლიტერატურა, აგრეთვე ქართველ მეცნიერთა ნაშრომები აღნიშნულ სფეროში. ჩვენ შევეცადეთ გაგვეთვალისწინებინა დასავლური გამოცდილება, აგრეთვე ყურადღება გაგვემახვილებინა ისეთ საკითხებზე, რომლებიც მნიშვნელოვნად მივიჩნიეთ ქართველი სტუდენტებისა და ასევე დაინტერესებული მკითხველისათვის. ამ მხრივაც, წარმოდგენილმა სალექციო კურსმა, ჩვენი აზრით, ორიგინალობა და აქტუალობა შეიძინა.

ნიგნი 11 თავისაგან შედგება. საკუთრივ ისლამის სპეციფიკიდან და სახელმძღვანელოს სათაურიდან გამომდინარე, ჩვენ არ შემოვიფარგლეთ მხოლოდ წმინდა რელიგიური საკითხების განხილვით და შევეცადეთ გადმოგვეცა ისლამური სამყაროს ისტორიისა და ისლამური ცივილიზაციის საკვანძო საკითხებიც.

თითოეულ თავს ახლავს დამატებითი ლიტერატურის სია, ხოლო ნიგნის ბოლოს მოტანილია კურსის შესასწავლად სავალდებულო ნიგნების ჩამონათვალი. ეს ნაშრომები ინახება ავტორების მიერ სპეციალურად შექმნილ ბიბლიოთეკაში და ხელმისაწვდომია სტუდენტებისათვის.

სახელმძღვანელოს თემატიკის დიდი მოცულობისა და მრავალფეროვნებიდან გამომდინარე, ბუნებრივია, ჩვენ არ ვთვლით, რომ წარმოდგენილი ნაშრომი სრულყოფილი და ყოვლისმომცველია. შესაბამისად, ავტორები სიამოვნებით მიიღებენ შენიშვნებსა და წინადადებებს მკითხველისაგან მომავალში კურსის დახვეწისა და შევსების მიზნით.

დაბოლოს, სასიამოვნო მოვალეობად მიგვაჩნია მადლიერება გამოვხატოთ ნიგნის რედაქტორის პროფესორ გოჩა ჯაფარიძის მიმართ, რომელმაც ფასდაუდებელი დახმარება გაგვინია ნაშრომზე მუშაობისას; ასევე რეცენზენტების და ყველა იმ ჩვენი კოლეგის მიმართაც, რომელთა თანადგომისა და სასარგებლო რჩევების გარეშე შეუძლებელი იქნებოდა წინამდებარე სახელმძღვანელოს შექმნა.

ნაშრომში არაბული ტერმინები და საკუთარი სახელები გადმოცემულია სამეცნიერო ტრანსლიტერაციით.<sup>1</sup> ყურანის ციტირებისას და ყურანის აიების ნუმერაციისას ვეყრდნობით ყურანის ევროპულ (გ. ფლიუგელის) გამოცემას.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> დაშვებულია რამდენიმე გამონაკლისი, მაგ., მოციქული მუჰამადი (მუჰამადის ნაცვლად), ყურანი, შადისი, ყადი.

<sup>2</sup> Corani textus ad fidem librorum manuscritorum et ad praeciporum interpretum lectiones et auctoritatem recensuit indicesque triganta sectionum et suratarum addidit Gustavus Fluegel. Lipsiac, 1958.

## თავი I

### მუჰამადი და ისლამის წარმოშობა

#### 1. ისლამის წარმოშობის მიზეზები და პირობები

ისლამის სამშობლო არაბეთის ნახევარკუნძულია (ჯაზირათ ალ-‘არაბ). ისლამი ჩაისახა ჰიჯაზის (ალ-ჰიჯაზ) ქალაქ მექაში, VII საუკუნის I მესამედში. ჰიჯაზი მუსლიმებისათვის არის წმინდა მიწა (ალ-ბილად ალ-მუკადდასა), ისევე როგორც პალესტინა – იუდეველებისა და ქრისტიანებისათვის. წმინდა ქალაქების მექისა (მაქკა) და მედინის (ალ-მადინა ალ-მუნავვარა) გარშემო ტერიტორიაზე აკრძალულია (ჰარამ) არამუსლიმთა დაშვება, ხოლო ჰიჯაზის დანარჩენ ნაწილში შეზღუდულია.

ისლამის წარმოშობა არაბულ საზოგადოებაში გამონეწეული იყო მთელი რიგი სოციალურ-ეკონომიკური და პოლიტიკური მიზეზებით. ისლამის წარმოშობის წინ არაბები იყვნენ პატრიარქალურ-თემური წყობილების რღვევისა და კლასობრივი საზოგადოების ჩამოყალიბების პირობებში. როგორც ყველა ტომობრივ საზოგადოებაში, ტომს და მასში შემავალ ყველა გვარს თავისი წინამძღოლი ჰყავდა. თუმცა ეს არ ნიშნავდა ერთპიროვნულ მმართველობას. ისლამამდელ არაბეთში<sup>1</sup> კოლექტიური მმართველობის პრინციპი მოქმედებდა, ფუნქციები განაწილებული იყო. V საუკუნის შუა ხანებში კურაიშის ტომმა თავისი წინამძღოლის – კუსაიდ ბ. ქილაბის მეთაურობით გააძევა ხუზა‘ას ტომი მექიდან. კურაიშელებმა დაიკავეს მექა და მისი სანახები. მექა იყო ჰიჯაზის ყველაზე მსხვილი დასახლებული პუნქტი – სავაჭრო და რელიგიური ცენტრი. აქ იდგა ქააბას (ქა‘ბა) ტაძარი, რომლის აშენება მიენერება ბიბლიურ აბრაამსა (იბრაჰიმ) და მის ვაჟს ისმაილს (ისმა‘ილ). ქააბა უძველესი დროიდან წარმოადგენდა არაბი ტომების პილიგრიმობის ადგილს. ამასთან აქ იმართებოდა ბაზრობა,<sup>2</sup> სადაც მომთაბარე ბედუინები ცვლიდნენ მესა-

<sup>1</sup> ეს იყო ჯაჰილიის (არაბ. ჯაჰილიია) პერიოდი – სიბნელის, უციკობის ხანა ისლამური პერიოდის საპირისპიროდ. ამ პერიოდის ათვლა ხდება სამყაროს შექმნიდან მუჰამადამდე. ზოგჯერ ის იყოფა ორ ნაწილად: 1. იესომდე და 2. იესოდან მუჰამადამდე.

<sup>2</sup> ეს იყო ცნობილი 'უკაზის ბაზრობა, რომელიც მდებარეობდა მექის სამხრეთ-დასავლეთით, ნახლას და ტა'იფს შორის. ის იმართებოდა წმინდა თვეებში და ბაჟი

ქონლების პროდუქციას (ტყავი, მატყლი და სხვ.) ხორბალზე, ფინიკზე და ხელოსნობის ნაწარმზე. კურაიშელები განსახლდნენ ქააბას ტაძრის გარშემო. შუა საუკუნეების არაბი ავტორები ამ ტომში 25 გვარს ითვლიან. თუმცა კუსაიდს მექაში გადასახლებისას, მისი ოჯახი შედგებოდა 16 გვარისაგან. კუსაიდ თავის თანატომელებს შორის გაანანილა ქააბას გარშემო ტერიტორია. კუსაიდ გახდა ქააბას მცველი და მექის მმართველი. ქალაქი მექა დაყოფილი იყო უზნებად, თითოეულ უზანში თითო გვარი ცხოვრობდა. თვითონ კუსაიდს სახლს, ქააბას დასავლეთით, რომელიც იყო გვარის უხუცესთა (*მალა'*) შეკრების ადგილი, ეწოდა *დარ ან-ნადვა* (*საკრებულო სახლი*). ეს იყო მმართველობის ერთგვარი ორგანო – საკრებულო. ზოგიერთი თანამედროვე მკვლევარი მას სენატს, პარლამენტსაც უწოდებს, რისთვისაც რეალური საფუძველი არ არსებობს. მას ჰქონდა სათათბიროს, საკონსულტაციო ორგანოს ფუნქცია. ამ საკონსულტაციო ორგანოში შედიოდნენ უხუცესები ან მამაკაცები 40 წლის და ზემოთ. პოლიტიკური ძალაუფლება *დარ ან-ნადვა*-ს არ გააჩნდა, კრიტიკულ სიტუაციებში გადანყვეტილება ვერ გამოჰქონდა – არ აცხადებდა ომს და არ დებდა სამშვიდობო ხელშეკრულებას. ბოიკოტის გამოცხადება ჰშიმისა და ალ-მუტტალიბის გვარებისადმი ადასტურებს, რომ შეიძლება ეკონომიკური და სოციალური ზემოქმედების გამოყენება „მონინა-ალმდევე უმცირესობის“ მიმართ. საზოგადოების თითოეული წევრის უსაფრთხოებას უზრუნველყოფდა არა საჯარო კანონი, არამედ გვაროვნულ-ტომობრივი კავშირები. ამას ადასტურებს ისლამამდე არაბეთში სოციალურ ურთიერთობათა ისეთი ინსტიტუტების არსებობა, როგორც არის *ჰილფი* (ფიცით განმტკიცებული კავშირი), *ჯივარი* (მფარველობის გამოცხადება ოფიციალურად), *ვალა'* (განთავისუფლებული მონის, არა-არაბი მუსლიმის მფარველობა).

VI საუკუნის 30-იან წლებამდე მექის რელიგიურ-პოლიტიკურ ხელმძღვანელობასთან დაკავშირებული ყველა ფუნქცია კუსაიდს ერთ-ერთი ვაჟის – აბდ ად-დარის ხელში იყო. ბანუ 'აბდ ად-დარ იყო ქააბას ტაძრის გასაღების მცველი (*ჰიჯაბა ან სიდანა*) და ასრულებდა მნიშვნელოვან ფუნქციებს: მლოცველთა წყლით მომარაგება (*სიკამა*), საკრებულო სახლ-

---

არ იყო დანესებული. ბაზრობა იზიდავდა არა მარტო მექის სინმინდეთა მომლოცველთ (პილიგრიმებს), არამედ სხვადასხვა ტომის წარმომადგენლებსაც (მაგ. თამიმ), რომლებიც ჩნდებოდნენ პილიგრიმებს შორის იარაღით და ხშირად ჩხუბისა და არეულობის მოთავეები იყვნენ. ბაზრობაზე წესრიგის დამყარება ევალე-ბოდა თამიმ-ის ტომს, რომლის წინამძღოლი იმავდროულად ასრულებდა მოსამართლის ფუნქციას. აქ, ვაჭრობისა და ტომთა შორის კონფლიქტების განხილვის გარდა, იმართებოდა პოეტთა და მომღერალთა შეჯიბრებები.

ში წარმომადგენლობა (*ნადეა*), უქონელი პილიგრიმებისათვის საარსებო სახსრების შეგროვება (*რიფადა*),<sup>1</sup> კურაიშელთა დროშის ფლობის უფლება (*ლიფა*). ამას არ შეიძლება ვუნოდოთ ქალაქის ადმინისტრაცია, ეს იყო უფრო საპატიო ვალდებულებები, რომელთაგან ზოგიერთს შემოსავალი მოჰქონდა. მაგ., სიკაია გულისხმობდა გარკვეულ გადასახადს ზამზამის წყლით სარგებლობისათვის. არის ცნობები, რომ პილიგრიმები და ვაჭრები იბეგრებოდნენ სხვადასხვა გადასახადებით. ამან გამოიწვია კურაიშელთა მზარდი და ეკონომიკურად ძლიერი გვარის – 'აბდ მანაფის უკმაყოფილება. მათ პრეტენზია განაცხადეს ამ პრივილეგიებზე, რომლებიც საშუალებას აძლევდა კურაიშელთა ზედაფენას ზეგავლენა მოეხდინათ სხვებზე, მათ შორის პილიგრიმებზე. სწორედ პრიორიტეტული მდგომარეობის გამო ბრძოლას უკავშირდება მექელთა გაყოფა ორ ძირითად ჯგუფად: *ალ-მუტაიბუნ* („სუნამოდაპკურებულები“) – კავშირი, რომელიც შეიკრა 'აბდ მანაფის ინიციატივით და *ლა'აკათ ად-დამ* („სისხლის მოყვარულები“) – კავშირი, რომელიც შეიკრა 'აბდ ად-დარის გარშემო.<sup>2</sup> მათ შორის კომპრომისი მიღწეულ იქნა საპატიო ფუნქციების ახალი გადანაწილებით. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ თითოეული ადამიანის როლი მექის მმართველობაში დამოკიდებული იყო ორ ფაქტზე – მის გვარზე და საკუთარ შესაძლებლობებზე. მუჰამადის მოღვაწეობის ადრეულ პერიოდში, აბუ სუფანის გადამწყვეტი როლი მექის შიდაპოლიტიკურ საქმეებში განპირობებული იყო არა მისი მნიშვნელოვანი თანამდებობით, არამედ იმ გავლენით და მდგომარეობით, რომელიც ეკავა 'აბდ შამსის (ან უმაიია) გვარს.

მექის, როგორც სავაჭრო ცენტრის ზრდა განპირობებული იყო წმინდა, აკრძალული ტერიტორიის<sup>3</sup> არსებობით, სადაც ხალხი მოდიოდა და არ ეშინოდა თავდასხმების. გეოგრაფიული პირობები ასევე ხელსაყრელი იყო. მექაზე გადიოდა დიდი სავაჭრო-საქარავნო გზა, რომელიც უკავ-

---

<sup>1</sup> კურაიშის ტომის ყველა შეძლებული გვარის წარმომადგენელი თავის ვალდებულებად თვლიდა აღმატებოდა სხვებს მონყალების გაღებით და ამით გარკვეული ავტორიტეტი მოეპოვებინა.

<sup>2</sup> ეს კავშირები მათ ფიცით განამტკიცეს. პირველ შემთხვევაში მათ ხელი ჩაყვეს თასში, რომელიც კეთილსურნელებით იყო სავსე და ხელისგულით კვალი დატოვეს ქაბაზე. მეორე შემთხვევაში კი მათ ხელი განიბანეს მსხვერპლად შეწირული ცხოველის სისხლში. განხეთქილების ზუსტი თარიღი არ არის ცნობილი. ეს უნდა მომხდარიყო დაახლოებით VI საუკუნის შუა წლებში.

<sup>3</sup> როგორც წესი, ტაძრების გარშემო გამოიყოფოდა წმინდა ტერიტორია, სადაც ყველა – ადამიანები, ცხოველები და მცენარეები – ითვლებოდა ხელშეუხებლად. აქვე იყო ტაძრის საგანძური და საკურთხეველი, რომელიც განკუთვნილი იყო მსხვერპლშენივისათვის.



შირდებოდა ჰიჯაზს, სირიას, იემენს და მენამულ ზღვას. თავდაპირველად მექელები იყვნენ მხოლოდ შუამავლები და მევახშეობა იყო მათი ძირითადი შემოსავალი. VI საუკუნის ბოლოს მექელები თითქმის მთლიანად აკონტროლებდნენ ვაჭრობას იემენიდან სირიაში – მნიშვნელოვან სავაჭრო გზას, რომლითაც დასავლეთი იღებდა ფუფუნების საგნებს ინდოეთიდან და კეთილსურნელებს სამხრეთ არაბეთიდან. მექა იყო არა მარტო სავაჭრო, არამედ საფინანსო ცენტრიც. იმდროინდელ მექაში მრავლად იყვნენ ვაჭრები, ჩარჩები, გადაყიდველები, რომლებიც ყველაფრისაგან ცდილობდნენ მოგების მიღებას. დასახელებულია ე. წ. მექელი ფინანსისტები, რომლებსაც სპეციალური წიგნი ჰქონდათ შედგენილი, სადაც მიმდინარე ანგარიშებს ინერდნენ. მათ ჩანერილი ჰქონდათ კრედიტი და დებეტი. მევახშეობით ვაჭრებიც ყოფილან დაკავებული. ეს იყო მათი შემოსავლის ერთ-ერთი და არცთუ უმნიშვნელო წყარო – ისინი ფულით ვაჭრობდნენ. მექელი მევახშეები აორმაგებდნენ პროცენტებს, თუ ვალი დროზე არ იქნებოდა გადახდილი. თუმცა მექის მონანილეობამ საგარეო და საშინაო ვაჭრობაში გამოიწვია სიმდიდრის დაგროვება ქალაქში და, შესაბამისად, დიდი ქონებრივი უთანასწორობა. კურაიშელებს შორის იყვნენ ვაჭრობით და მევახშეობით დაკავებული მდიდარი გვარები. ასეთი იყო უმაჰას გვარი. ღარიბი გვარები დაკავებული იყვნენ წვრილი ვაჭრობით, ხელოსნობით და მესაქონლეობით. ასეთი იყო ჰაშიმის გვარი (ბანუ ჰაშიმ), რომელსაც მიეკუთვნებოდა ისლამის ფუძემდებელი მუჰამადი (მუჰამად იბნ 'აბდ ალლჰჰი). ქონებრივი უთანასწორობა არსებობდა გვარებს შორისაც. მექაში ჩამოყალიბდა ორი ფენა: მექის გვაროვნული არისტოკრატია და გვაროვნული დემოკრატია.

არაბეთის ტერიტორიების დიდი ნაწილი, მათ შორის მექა, იყო ორი დიდი იმპერიის – ბიზანტია და ირანი – დაპირისპირების ობიექტი. ასევე თავისი ინტერესები ჰქონდა აბისინიის სამეფოს ანუ ეთიოპიას. ამ იმპერიების ინტერესი არაბეთისადმი ძირითადად გამომწვეული იყო სავაჭრო მიზნებით. ბიზანტიას სჭირდებოდა ფუფუნების საგნები აღმოსავლეთიდან, ხოლო ირანი აკონტროლებდა პრაქტიკულად ყველა სავაჭრო გზას: ორივე სახმელეთო გზას ინდოეთიდან და ჩინეთიდან, გარდა იმისა, რომელიც გადიოდა ჩრდილოეთით – კასპიის ზღვიდან; საზღვაო გზებს ინდოეთიდან და ცვილონიდან სპარსეთის ყურის გავლით. რჩებოდა მხოლოდ სახმელეთო გზა დასავლეთ არაბეთისა და სირიის გავლით და მარშრუტი მენამულ ზღვაზე, რომელიც ნაკლებად გამოიყენებოდა. 525 წელს ეთიოპიამ დაიპყრო იემენი და სამხრეთ არაბეთი. 570 ან 575 წელს ირანმა დაიპყრო იემენი და დაამყარა თავისი კონტროლი სატრანზიტო ვაჭრობაზე, გადაკეტა გზა იემენიდან ჰიჯაზის გავლით სირიაში, პალესტინასა და ირანში. ამის შემდეგ საქარავნო გზა გადიოდა მხოლოდ ირანის გავლით. ამ გარემოებამ და მეზობელი სახელმწიფოების თუ ტომების

თავდასხმებმა გამოიწვია ჰიჯაზის ეკონომიკური დაცემა,<sup>1</sup> მრავალი არაბული ტომის განადგურება, უქონელთა რიცხვის გაზრდა, საზოგადოების შიგნით დაპირისპირებების გამწვავება. საჭირო გახდა ამ ტომების გაერთიანება და არაბული სახელმწიფოებრიობის ჩამოყალიბება. ეს ამოცანა განახორციელა რელიგიურ-პოლიტიკურმა მოძრაობამ ისლამის დროში.

რაც შეეხება რელიგიურ ვითარებას წინაისლამურ მექაში,<sup>2</sup> წარმართი არაბები უმალლესი ღმერთის – ალაჰის გვერდით თავყვანს ცემდნენ კერპებს. ქააბას ტაძრის ეზოში იდგა 360 კერპი, რომლებიც წარმოადგენდნენ შუამავლებს ხალხსა და ალაჰს შორის. III საუკუნის მეორე ნახევრიდან მექის მთავარი კერპი იყო ჰუბალი, რომელიც მფარველობდა კურაიშელებს. ჰუბალის კერპი-სიმბოლო იყო ადამიანის გამოსახულება მოტყეხილი მარჯვენა ხელით (დამზადებული ნითელი სარდიონისაგან). კურაიშელებმა ეს კერპი ამ სახით მიიღეს და ბოლოს მათ დაამზადეს ხელი ოქროსაგან. ამ კერპის წინ იდო 7 სამარჩიელო ისარი, რომლებიც წმინდად ითვლებოდა. ერთ-ერთ მათგანზე ეწერა „წმინდა სისხლის“, მეორეზე – „უცხო“. თუ მამა არ იყო დარწმუნებული თავისი ბავშვის წარმომავლობაში, მაშინ ჰუბალს სწირავდა სამსხვერპლო ცხოველს, რომელსაც ესროდნენ ამ ორ ისარს. თუ დაეცემოდა ისარი წარწერით – „წმინდა სისხლის“, ბავშვი ითვლებოდა მის ღვიძლ შვილად, ხოლო თუ დაეცემოდა ისარი წარწერით – „უცხო“, ბავშვზე უარს ამბობდა. ამ ისრების გვერდით იყო სხვა ისრები, რომლებითაც შეიძლებოდა მარჩიელობა სიკვდილის, ქორწინებისა და სხვა მნიშვნელოვანი მოვლენების შესახებ. თუ წარმართ არაბებს შორის რაიმე საკამათო იყო, ისინი მიდიოდნენ ჰუბალთან და ისროდნენ ისრებს. არაბეთის ნახევარკუნძულზე კერპს თავყვანისცემისას მძივებს, ნაჭრებს ან იარაღს მიუტანდნენ ხოლმე, სწირავდნენ მსხვერპლს, რომლის ხორცი შემწირველთა შორის ნაწილდებოდა. არაბებს ჩვეულებად ჰქონდათ აგრეთვე ალაჰისა და სხვა კერპების წილი გამოეყოთ თავიანთი მინდვრებიდან, ან მათთვის მიეძღვნათ თავიანთი სახნავ-სათესები.

არაბეთის ღმერთების პანთეონში მრავალი ღვთაების სახელი ცნობილი იყო უძველესი დროიდან. მის სათავეში იდგა უმალლესი ღვთაება – ალაჰი (*ალლაჰ*, *ალ-ილაჰ* – ღვთაება). ისლამამდელ არაბეთში ყველაზე სათაყვანებელი იყო სამი ქალღმერთი (ტრიადა) – მანათ, ალ-ლათ და ალ-‘უზან, რომლებიც ტრადიციულად ითვლებოდნენ „ალაჰის ქალიშვილებად“ (*ბანათ ალლაჰ*). მანათის კერპი-სიმბოლო (შავი უფორმო ფიგურა) იდგა საზღვაო სანაპიროზე, მექასა და მედინას შორის, კულაიდაში.

<sup>1</sup> სავაჭრო ქალაქების კრიზისი აისახა ყურანში [34:18-19].

<sup>2</sup> ქალაქი არაბთა უძველეს საკულტო ცენტრს წარმოადგენდა. მუსლიმური ლეგენდების თანახმად, სხვადასხვა დროს აქ ცხოვრობდნენ ადამი და ევა, იბრაჰიმი, ისმაილი და ჰავარი.

მანათს ყველაზე მეტად პატივს მიაგებდა ორი არაბული ტომი მედინაში – აუსი და ხაზრაჯი. ალ-ლათის კერპი-სიმბოლო იყო ოთხკუთხა ქვის ფილა, რომელიც იდგა ტაიფის (ტა'იფ) მახლობლად, ვაჯის დაბლობში მდებარე ტაძართან. ალ-ლათ იყო ტაიფში მცხოვრები საკიფის (საკიფ) ტომის მთავარი ღვთაება. ალ-'უზუნს კერპი-სიმბოლო იდგა მექასთან, დაბლობში, ნახლას ახლოს. მას განსაკუთრებულ პატივს მიაგებდა კურაიშის ტომი, რომელიც ყოველწლიურ დღესასწაულს მართავდა მის პატივსაცემად. ამ სამი ქალღმერთის თაყვანისცემა გაგრძელდა 630 წლამდე, როცა მუჰამადმა აკრძალა კერპების კულტი. ისლამამდელ არაბეთში გავრცელებული იყო აგრეთვე ქვების, კლდეებისა და ხეების თაყვანისცემა. თითოეულ ოჯახს თავისი კერპი-ღვთაება ჰყავდა. თუმცა, არ არის ცნობილი, უკავშირდებოდა თუ არა ისინი წინაპართა კულტს. ქააბას მთავარი სინძინდე იყო შავი ქვა. მუსლიმთა რწმენით, თავდაპირველად ის იყო თეთრი ფერის და შემდეგ გაშავდა ადამიანთა ცოდვებისაგან. მოგვიანებით, მან მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა ისლამის ისტორიაში.

წინაისლამურ ხანაში ასახელებენ მისწებს (*ქაჰინ*), კულტის მსახურებს, ტაძრის ქურუმებს (*რაბბ ალ-ბაით*), წინასწარმეტყველებს (*ნაბიჰ*). *ქაჰინ* იყო ადამიანი, რომელსაც ტრანსის მდგომარეობაში თითქოსდა ურთიერთობა ჰქონდა ღვთაებასთან ან მის მიერ წარმოგზავნილთან (ანგელოზთან, ჯინთან). *ქაჰინებს* არა მარტო ძალუძდათ დაფარულის ცოდნა, არამედ ისინი თამაშობდნენ არბიტრის (*კაჰიბ*, *კაჰაბ*) როლს საკამათო საკითხების განხილვის დროს. ხალხი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა მათ გადანყვეტილებებს – სწორი იყო ისინი თუ არასწორი. ამდენად, მათ ჰქონდათ თავიანთი ადგილი საზოგადოებაში. თითოეულ ტომს თავისი *ქაჰინი* ჰყავდა. ზოგიერთი სარგებლობდა დიდებით თავისი ტომის გარეთაც და მასთან მიდიოდნენ რჩევისათვის.

ტიპოლოგიურად *ქაჰინები* არაბეთის წინასწარმეტყველთა („ცრუ წინასწარმეტყველთა“) წინამორბედები იყვნენ. ზოგიერთი მათგანი თავდაპირველად *ქაჰინი* იყო. „ცრუ მოციქულების“ ქადაგებები გარკვეული აუდიტორიისათვის იყო განკუთვნილი. მუსაილიმა მიმართავდა იამამას მცხოვრებლებს; საჯაჰი (უმმ ჰადირ ბინთ აუსი) – თამიმის ტომის ჰანიფიტებს; ტულაჰა – ასადის ტომს, ნაჯდში; ალ-ასვადი – იემენის მცხოვრებლებს; იბნ ზაჰადი – მედინელ იუდეველებს. ჩვენამდე მოღწეულ ქადაგებათა ნაწყვეტები მიუთითებს მათ კავშირზე *ქაჰინებთან*.

მონოთეისტური რელიგიებიდან არაბებთან პირველად გავრცელდა იუდაიზმი. არაბეთში იუდაიზმის მთავარი ცენტრები გახდა იემენი,<sup>1</sup>

<sup>1</sup> ებრაელი ვაჭრები სამხრეთ არაბეთის მდიდარ სამეფოებში გამოჩნდნენ არა უგვიანეს II საუკუნეში (ჩვ. წ.). VI საუკუნის დასაწყისში იემენის მმართველმა ზუნუვანსმა იუდაიზმი მიიღო და შეეცადა სახელმწიფო რელიგიის რანგში აეყვანა

აგრეთვე ჰიჯაზის ჩრდილოეთი ოაზისები, მათ შორის იასრიბი (დასრიბ). იუდეველები ცხოვრობდნენ ტაიფის ოაზისშიც. არაბებთან გავრცელდა მეორე მონოთეისტური რელიგიაც – ქრისტიანობა. მან შეაღწია არაბეთში სამი გზით: 1. სირიიდან არაბების საშუალებით ღასანიანთა სამეფოში, რომელთაც მიიღეს ქრისტიანობა V ს-ის ბოლოს; 2. ლახმიანთა დედაქალაქის – ჰირას საშუალებით; 3. სამხრეთით, ეთიოპიიდან, სადაც აქსუმის სამეფოში ქრისტიანობა განმტკიცდა უკვე IV ს-ში. იემენში იუდაიზმთან ერთად გავრცელდა ქრისტიანობაც. იემენის ქალაქებში, ჰიჯაზის ოაზისებში, ჩრდილოეთ არაბეთის ქალაქებში იყო იუდეველთა და ქრისტიანთა ტაძრები. ზოროასტრიზმს პირველი მუსლიმები შეიძლება გაცნობოდნენ იუდეველთა და ქრისტიანთა მეშვეობით, რომელთაც შეითვისეს ზოროასტრიზმის ზოგიერთი ელემენტი, და უშუალოდ სპარსელებისაგან.

მუჰამადის წინამორბედები გარკვეულწილად აღმოჩნდნენ ჰანიფები – მონოთეისტები, რომლებიც არც იუდეველები იყვნენ და არც ქრისტიანები. წინაისლამურ არაბეთში ჰანიფებს უწოდებდნენ მათ, ვინც უარყოფდა ტომობრივი კერპების თაყვანისცემას, ასკეტებს, რომლებიც იცავდნენ რიტუალურ სინმინდეს, სწამდათ ერთი ღმერთი. მუჰამადი იცნობდა ჰანიფებს და განიხილავდა მათ როგორც „წმინდა და ჭეშმარიტი“ რელიგიის მიმდევრებს. სწორედ ამ მნიშვნელობით არიან ჰანიფები მოხსენიებული ყურანში, სადაც ისინი უპირისპირდებიან კერპთაყვანისმცემლებს. ჰანიფებში მუჰამადი ხედავდა აბრაამის უძველესი რელიგიის მიმდევრებს. მუჰამადის ბიოგრაფი იბნ ჰიშამი (გარდ. 833წ.) ასახელებს მუჰამადის თანამედროვე ოთხ ჰანიფს მექაში, რომელთა შორის იყო მუჰამადის პირველი ცოლის – ხადრჯას ნათესავი ვარაკა ბ. ნაუფალი.

## 2. მუჰამადი – ალაჰის მოციქული

*მუჰამადი ისლამამდე.* მუჰამად იბნ 'აბდ ალლაჰი დაიბადა დაახლ. 570 წელს, ე. წ. „სპილოს წელს“,<sup>1</sup> თავისი დედის სახლში, მექის გარეუბანში (სუჟ ალ-ლაჰლის უბანში). მუჰამადი ეკუთვნოდა კურაჰმის ტომს და პნშიმის გვარს. მისი დაბადებიდან მე-7 დღეს, 'აბდ ალ-მუტტალიბმა ნა-

---

თავის სამეფოში. მოგვიანებით ქრისტიანული ეთიოპიის ჩარევამ გამოიწვია ქრისტიანობის გამარჯვება, მაგრამ ვერც ის იქცა იემენელთა სახელმწიფო რელიგიად.

<sup>1</sup> ამ წელს იემენის ეთიოპელმა გამგებელმა ილაშქრა მექაზე, რომლის მოსახლეობაზეც წარუშლელი შთაბეჭდილება მოახდინა მომხდურთა საბრძოლო სპილომ. ამის გამო, ამ წელს „სპილოს წელს“ უწოდებენ. ამ წარუმატებელი ლაშქრობის შესახებ მოხსენიებულია ყურანში [სურა 105 – „სპილო“].

დომი მოანყო, მოინვია ცნობილი კურაიშელები და სწორედ ამ დროს გა-  
მოაცხადა ბავშვის სახელი – მუჰამადი.

მუჰამადის მამა – 'აბდ ალლჰჰი (არაბ. ალაჰის მონა) გარდაიცვალა  
იასრიბში მუჰამადის დაბადებიდან ორი თვის შემდეგ, როცა ის სირიიდან  
ბრუნდებოდა, ან მეორე ვერსიით, მუჰამადის დაბადებამდე. 'აბდ ალლჰჰის  
მიერ დატოვებული ქონება შეადგენდა 1 აქლემს, რამდენიმე თხას და  
1 აბისინიელ მონა-ქალს – ბარაქას. მუჰამადის დედა იყო ამინა ბინთ  
ვაჰბი (კურაჰმის ტომი, ზუჰრის გვარი). ისლამამდელ მექაში არსებობდა  
ჩვეულება – ახალშობილები გამოსაკვებად ძიძებისათვის მიეზარებინათ.  
ნელინადში ორჯერ – გაზაფხულზე და შემოდგომაზე – ბედუინთა ტომის  
(ბანუ სა'დის) ქალები ჩამოდიოდნენ მექაში, რათა ნაყვანათ მცირე-  
წლოვანი ბავშვები. მათთვის ეს იყო დამატებითი შემოსავალი. მუჰამადი  
მიაბარეს ჰალმას (სა'დ ბ. ბაქრის გვარი, ჰავზინის ტომი). ოჯახის  
უფროსი იყო ალ-ჰარის ბ. 'აბდ ალ-'უზზ. მუჰამადის ძუძუმტეები იყვნენ  
და-ძმა – ჰიზამა ბინთ ალ-ჰარისი, მეტსახელი აშ-შამმა და 'აბდ ალლჰჰი ბ.  
ალ-ჰარისი. ამ დროს მუჰამადი 6 თვის იყო. ეს ოჯახი კარავში ცხოვრობდა  
და სხვა ბედუინთა ოჯახების მსგავსად მათი მთავარი საკვები იყო აქ-  
ლემის და თხის რძე, რძის ნაწარმი. პურის როლს ასრულებდა ფინიკი.  
მუჰამადს კარგად ექცეოდნენ ოჯახში და იქ გაატარა 4 წელი. მუჰამადის  
ბიოგრაფები სწორედ ამ პერიოდს უკავშირებენ ლეგენდარულ გადმო-  
ცემას, რომლის მიხედვითაც ანგელოზებმა გული გაუბეს მუჰამადს და  
გაუნმინდეს უნმინდურობისაგან.

6 წლის იყო მუჰამადი, როდესაც გარდაეცვალა დედა.<sup>1</sup> ობოლი მუ-  
ჰამადის მეურვე გახდა მისი ბაბუა – 'აბდ ალ-მუტტალიბი (ის იყო ზამ-  
ზამის წყლის ზედამხედველი). ორი წლის შემდეგ ბაბუაც გარდაიცვალა.  
სიკვდილის წინ მან იხმო თავისი უფროსი ვაჟი – 'აბდ მანაფი (აბუ  
ტალიბი), როგორც ჰამიმის გვარის მომავალი წინამძღოლი და მას უან-  
დერძა მუჰამადზე მზრუნველობა, რაც მან კეთილსინდისიერად შეასრუ-  
ლა. როგორც ყველა კურაიშელი, აბუ ტალიბიც დაკავებული იყო ვაჭრო-  
ბით, თუმცა დიდ ქონებას არ ფლობდა. მუჰამადი სიღარიბეში იზრდე-  
ბოდა, მისთვის წერა-კითხვა არ უსწავლებიათ. გადმოცემით, მუჰამადი  
მწყემსავდა აბუ ტალიბის ცხვრებსა და თხებს. 12 წლის ასაკში კი  
ბიძასთან ერთად შეასრულა პირველი ხანგრძლივი საქარავნო მოგზაუ-  
რობა სირიაში. სწორედ ამ მოგზაურობის დროს, მუსლიმური გადმოცე-  
მით, ბაჰირამ – ქრისტიანმა ბერმა ქ. ბოსრადან (ბუსრა – სამხრეთ სირია)  
ამოიციწო პატარა მუჰამადში მომავალი მოციქული. ამ გადმოცემის მი-

---

<sup>1</sup> გარდაიცვალა ალ-აბვასთან (ალ-აბვა') იასრიბიდან უკანა გზაზე, სადაც ის  
ნავიდა თავის ვაჟთან ერთად ქმრის საფლავის მოსანახულებლად.

ხედვით, დამასკოში მიმავალი და უკან დაბრუნებული მექელთა ქარაგნები ხშირად ჩერდებოდნენ ხოლმე დასასვენებლად ბაჰირას სახლთან. ბაჰირამ ღრუბლების, მზისა და ხის შტოების განლაგების მიხედვით განსაზღვრა, რომ მოსულთა შორის იყო მომავალი მოციქული, რომელსაც ჰქონდა ღვთის რჩეულის ნიშნები – ნინასწარმეტყველის ბეჭედი ზურგზე. მან ისარგებლა ქრისტიანულ საღვთო ნიგნებში დაცული ნინასწარმეტყველებითაც. ბაჰირამ ურჩია აბუ ტალიბს, გაფრთხილებოდა მუჰამადს და არ წაეყვანა ის დამასკოში, სადაც შეიძლებოდა მოეკლათ სირიელებს (სხვა ვერსიით ბიზანტიელებს). არაბულ წყაროებში ბაჰირას ეწოდება აგრეთვე ნასტური (ნესტორი) და სარჯი (სერგიუსი).

მუჰამადი გამოირჩეოდა თავისი სინმინდით, მან თანატომელებისაგან მიიღო საპატიო მეტსახელი *ალ-ამინ* („ნდობის ღირსი“).

25 წლის ასაკში მუჰამადი დაქორწინდა მდიდარ მექელ ქვრივზე – ხადიჯაზე (ხადიჯა ბინთ ხუვაილიდი ეკუთვნოდა კურაჰმის ტომს, ასადის გვარს), რომელთანაც სავაჭრო მოურავად მუშაობდა. მას ჰქონდა დადგენილი ანაზღაურება (4 ახალგაზრდა აქლემი) და მოგების განსაზღვრული წილი. გადმოცემით, თვითონ ხადიჯამ შესთავაზა მუჰამადს ქორწინება და მუჰამადიც დათანხმდა. ქორწინების შემდეგ მუჰამადი ტყავით ვაჭრობდა თავის კომპანიონთან – ას-სა'იბ ბ. აბუ სა'იბ ალ-მახზუმიწთან ერთად. როგორც ჩანს, შორეულ მოგზაურობებში ის აღარ მიდიოდა. მუჰამადისაგან ხადიჯას შეეძინა 2 ვაჟიშვილი და ოთხი ქალიშვილი: ზაინაბი, რუკაიდა, უმმ ქულსუმი და ფატიმა. ხადიჯასთან ქორწინებამ მატერიალურად უზრუნველყო მუჰამადი და შესაძლებლობა მისცა უფრო მეტი დრო დაეთმო რელიგიური საქმეებისათვის.

**მუჰამადის სამოციქულო მისია.** გადმოცემის თანახმად, მუჰამადმა ქადაგება დაიწყო 610 წელს. ღმერთმა მოუწოდა მუჰამადს მოციქულობისაკენ და დაიწყო ზეშთაგონებების გარდმოვლენა. მექის პერიოდში (610-622) მუჰამადი გვევლინება როგორც უბრალო მქადაგებელი. ამ ეტაპზე ის ისლამს არ გამოყოფდა სხვა მონოთეისტური რელიგიებიდან – იუდაიზმისა და ქრისტიანობისაგან. ახალი რელიგია მიმართული იყო კერპთაყვანისმცემლობის, წარმართობის წინააღმდეგ. ამასთან, ამ ეტაპზე ბრძოლა მუჰამადის რელიგიური მისიის ცნობისა და ისლამის მიღებისათვის არ გულისხმობდა იძულებას. მუჰამადი მხოლოდ „არწმუნებდა, აფრთხილებდა“ [2:257]. სწორედ ამით დაიწყო მან თავისი პირველი ქადაგება მექაში. მუჰამადის მოღვაწეობის მექის პერიოდში რელიგიური ფაქტორი ჭარბობს. ჩამოყალიბებული პოლიტიკური პროგრამა მას ჯერ არ ჰქონდა.

შუა საუკუნეების წყაროებში არის მითითება, რომ მუჰამადი ხვდებოდა ქრისტიანებს, იუდეველებს, ჰანიფიტებს და მაშინ გაუჩნდა სურვილი – ექადაგა ერთღმერთიანობა. ამ მონოთეისტებთან საუბარში მან

გაარკვია, რომ ღმერთი თავის შეგონებებს გადასცემს ხალხს მოციქულთა მეშვეობით. მუჰამადმა დაიწყო განმარტოება გამოქვაბულში. ის არჩევდა განმარტოებულ ადგილს, სახლში ცარიელ ოთახს. ჰირა'ს მთა იყო მისთვის საყვარელი ადგილი, სადაც რამდენიმე დღე რჩებოდა ხოლმე.<sup>1</sup> სიზმარში თუ ცხადად, მის მეხსიერებაში აღწევდა რაღაც ხმები, რომელთა გადაცემა მან შეძლო მშობლიურ ენაზე. პირველი ხილვისას მას გამოეცხადა მთავარანგელოზი ჯაბრა'ილი (გაბრიელი), რომელსაც ხელში ეჭირა ფარჩაში გახვეული წიგნი (ან გრაგნილი). მან უბრძანა მუჰამადს ადამიანებისთვის წაეკითხა ალაჰის ჭეშმარიტი სიტყვა (*ქალამ*). მუჰამადმა, რომელმაც არ იცოდა წერა-კითხვა, სამჯერ იუარა, მაგრამ ანგელოზის დაჟინებული თხოვნით, წაიკითხა. პირველი გამოცხადება აისახა ყურანის 96-ე სურაში. *„წაიკითხე, სახელითა უფლისა შენისა, რომელმაც ყველაფერი შექმნა. რომელმაც შექმნა ადამიანი შედედებული სისხლისგან. წაიკითხე, უფალი შენი ხომ ყოვლად უხვია. მან ასწავლა [ადამიანს წერა] კალმით. ასწავლა ადამიანს ის, რაც ადრე არ იცოდა“* [96:1-5]. როდესაც მუჰამადი გამოფხიზლდა, ეს აიები თითქოსდა გულზე ეწერა. მთის კალთაზე გამოსულს ხმა შემოესმა: „ო, მუჰამად, შენ ხარ მოციქული ალაჰისა, მე კი ჯაბრა'ილი“. იმ დროს მოციქული 40 წლის იყო.

მუჰამადის პირველი გამოცხადება, პირველი ტრანსი სხვადასხვაგვარად არის აღწერილი ბიოგრაფიულ ლიტერატურაში და ჰადისებში. ამ გადმოცემის მრავალი დეტალის პარალელი იძებნება სხვა ხალხებისა და რელიგიების მისტიკურ პრაქტიკაში. ჩვეულებრივ, მუჰამადს გამოცხადებები ჰქონდა ღამით, განთიადამდე [97:5, 53:1]. მუჰამადი თავისი განსაკუთრებული მდგომარეობით გრძნობდა მათ მოახლოებას, სიზმარში ან ცხადში. ეს იყო ბრძანებები, ხმები, სიტყვები, რომელთა გადაცემა შეეძლო თავის მშობლიურ ენაზე. ზოგჯერ ამ გამოცხადებებს თან სდევდა სინათლე, რაც შეესაბამებოდა ისლამამდელ წარმოდგენებს ღვთაებასთან „კონტაქტის“ შესახებ. მუჰამადს განსაკუთრებით აწვალებდა ექსტაზი – ის ბორგავდა, გრძნობდა დარტყმებს, თითქოს სული ტოვებდა სხეულს, სახე უფითრდებოდა, ოფლი ასხავდა (ეს უკანასკნელი მდგომარეობა უფრო ხშირად მოიხსენიება).

მორწმუნე მუსლიმებისათვის ეს გამოცხადება არის უდავო ჭეშმადრიტება, რომელიც არ თხოულობს არანაირ განმარტებას. ევროპელი მკვლე-

---

<sup>1</sup> მექაში არსებული ჩვეულების თანახმად, ჰირა'ს მთის (ახლა ეწოდება *ჯაბალ ან-ნურ* – „სინათლის მთა“) მახლობლად ღვთისმოსავეები ან ისინი, ვისაც უნდა მიეღო მნიშვნელოვანი გადაწყვეტილება, რამდენიმე დღეს მარხვაში ატარებდნენ, კვებავდნენ ღარიბებს იქამდე, ვიდრე განინმინდებოდნენ, რომ შეესრულებინათ ქაბაას ტაძრის შემოვლა.

ვრები ან იღებდნენ ამას როგორც ფაქტს, ან ცდილობდნენ აეხსნათ ის მუჰამადის ავადმყოფური ფსიქიკით, ძირითადად ეპილეფსიით. თუმცა ეს კონცეფცია დღეს უარყოფილია ისლამმცოდნეთა დიდი ნაწილის მიერ. მათი აზრით, ნერვული დაძაბულობა, რომელშიც იმყოფებოდა მუჰამადი ამ პერიოდში, შიმშილი, გამოქვავულში გარე სამყაროსაგან განცალკევება, სათანადო პირობებს ქმნიდა სხვადასხვა ჰალუცინაციისათვის. თუმცა მუჰამადის მიმდევრებიც ვერ ადასტურებდნენ, რომ მუჰამადს ჰქონდა ხილვები, რაც მოწმობდა სამოციქულო მისიის გადაცემას. გადმოცემით, ჰადისების საუკეთესო მცოდნემ ჰასან ალ-ბაჰარემ (642-728) ჰკითხა მუჰამადის ერთ-ერთ უახლოეს მიმდევარს: „ჰქონდა თუ არა ალლჰის მოციქულს, ალლჰიმაც აკურთხებს მას და მიესალმება, მოციქულობის ხილვა?“ მან უპასუხა: „ალლჰმა უკეთ იცის, მაგრამ რაღაც სინათლე მან დაინახა“ [ალ-ბუხარე].

პირველი გამოცხადება მუჰამადს ჰქონდა 610 წლის რამადანის თვის ბოლოს, ღამით, როდესაც ის განმარტოვდა ლოცვისათვის ჰირა'ს მთის გამოქვავულში. ამის შემდეგ გამოცხადებები ხშირად მეორდებოდა.

მუჰამადის ქადაგება პირველებმა ირწმუნეს ხადიჯამ და მისი ოჯახის ნევრებმა – 'ალი ბ. აბნ ტალიბმა, ზაიდ ბ. ალ-ჰარისამ (მისი შვილობილი). ხადიჯას უდიდეს დამსახურებად ითვლება ის, რომ მან დაარწმუნა მუჰამადი თავისი ზმანებების ჭეშმარიტებაში და ამოიციო მუჰამადში სამოციქულო მისიის წინასწარმეტყველური ნიშნები. ხადიჯა ახლდა მოციქულს, როცა ის წავიდა წმინდა ქაბაში, რათა შეესრულებინა ალაჰის მოთხოვნა და ხალხში გამოეცხადებინა ალაჰის სიტყვა – ყურანი. სწორედ ხადიჯას ბიძაშვილმა – ვარაკა ბ. ნაუფალმა დაარწმუნა მუჰამადი, რომ მას შეემთხვა იგივე, რაც მოსეს, როცა მას ღმერთი, მთავარანგელოზის – ჯაბრა'ილის პირით, ესაუბრებოდა. ვარაკა იბნ ნაუფალმა ისლამამდე მიიღო ქრისტიანობა და იცოდა იუდეველთა დამწერლობა. თუმცა, ვარაკა არ იყო მუჰამადისათვის ერთადერთი წყარო მონოთეიზმის შესახებ ქრისტიანულ კონცეფციაზე გარკვეული ცოდნის მისაღებად.

მათ, „ვინც თავი მისცეს ალლჰს“, ეწოდათ მუსლიმები. პირველ მუსლიმთა შორის დასახელებული არიან აგრეთვე: აბუ ბაქრი, 'აბდ არ-რაჰმან ბ. აუფი, 'უსმან ბ. 'აფფანი, აზ-ზუბაიდრ ბ. ალ-'ავვამი, სა'დ ბ. აბნ ვაკკასი, ტალჰა ბ. 'უბაიდ ალლჰში, 'აბდ ალლჰ ბ. სა'დი, მუჰამადის ბიძები – ჯა'ფარ ბ. აბნ ტალიბი და ჰამზა ბ. 'აბდ ალ-მუტტალიბი. არც ერთ მათგანს მაშინ არ ჰქონდა მაღალი სოციალური სტატუსი. დაახლ. 614 წელს, როცა მუსლიმთა რიცხვმა მიაღწია 30-32 ადამიანს, სამლოცველო შეკრებები გადაიტანეს ახალგაზრდა ალ-არკამ ბ. ალ-არკამის (მახზუმის გვარი) სახლში, აჰ-საფანს ბორცვზე. ეს მოვლენა გახდა განმსაზღვრელი ეტაპი ისლამის გავრცელების ისტორიაში. შესაბამისად, არაბულ წყაროებში ისლამის პირველი მიმდევრები დაყოფილია ასე: „ისინი, ვინც ისლამი



მიიღო ალ-არკამის სახლში შესვლამდე" და „ისინი, ვინც ისლამი მიიღო ალ-არკამის სახლში შესვლის შემდეგ“. მუჰამადის მიმდევართა რიცხვი თანდათან იზრდებოდა. პირველ მიმდევრებთან თავის ქადაგებაში მუჰამადი ხაზს უსვამდა: ალაჰის ყოვლისშემძლეობას და მორჩილებას მისადამი; საშინელი სამსჯავროს მოახლოებას, რომლის დადგომამდეც უნდა მოესწროთ ცოდვებისაგან განწმენდა და ახლობლების დახმარება. თავდაპირველად მუჰამადის ქადაგება ფარულად მიმდინარეობდა. ალ-არკამის სახლში ლოცვები და ქადაგებები რამდენიმე წელი გაგრძელდა. გადმოცემით, მომავალი ხალიფა 'უმარ ბ. ალ-ხატტაბი იყო ბოლო (მე-40 ან 45-ე), რომელმაც ისლამი მიიღო ალ-არკამის სახლში (615 წ. ოქტომბერი). 'უმარის მიერ ისლამის მიღებას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა, რადგანაც მას ეკავა კურაიშელთა ელჩის საზოგადოებრივი თანამდებობა და დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდა მექის საზოგადოებაში.

614 წელსვე მუჰამადმა ალაჰისაგან მიიღო მითითება დაეწყო ღია, საჯარო ქადაგება. მან შეკრიბა კურაიშელები ას-საფაზე და გამოუცხადა, რომ ის არის ალაჰის მოციქული და მოუწოდა ყველას თავყვანი ეცათ ერთი ღმერთისათვის. ამ ქადაგებას წარმატება არა ჰქონია. თანდათანობით მუჰამადის ქადაგებებში გაჩნდა ახალი ელემენტი – აპელაცია ბიბლიურ სიუჟეტებზე. როდესაც მისმა ქადაგებამ ინტენსიური ხასიათი მიიღო, მას დაუპირისპირდნენ მექელები. მუჰამადი თავის მოწინააღმდეგეებს აძინებდა განკითხვის დღით და მოუთხრობდა მკვდრეთით აღდგომაზე, რაც იწვევდა მექელთა მხრიდან დაცინვას. პასუხები ამ დაცინვაზე შეადგენს ყურანის მნიშვნელოვან ნაწილს. გადმოცემით, მექელების განსაკუთრებული გაღიზიანება გამოიწვია იმ ფაქტმა, რომ მუჰამადის მტკიცებით, მრავალი პატივსაცემი მექელის წინაპრები (მათ შორის მუჰამადის ბაბუა) ურწმუნოების გამო ჯოჯოხეთის ცეცხლში დაინგებოდნენ. როგორც ჩანს, მუჰამადი იძულებული გახდა შეენყვიტა ღია ქადაგებები ქააბასთან და ლოცვები მცირე ჯგუფებად სრულდებოდა მექის ახლოს. თუმცა ხშირად ურწმუნოები იქაც ესხმოდნენ თავს მუსლიმებს და დაიწყეს მათი დევნა. გვარების უზუცესები ახალგაზრდებს უკრძალავდნენ მუჰამადთან და სხვა მუსლიმებთან შეხვედრებს. ეს ფაქტი შეიძლება აიხსნას მათი შიშით ქალაქის მომავალთან დაკავშირებით. მუჰამადის ქადაგება საშიშროებას უქმნიდა მექის სავაჭრო და პოლიტიკურ ინტერესებს. მის ქადაგებას შეიძლება მოეხდინა ქააბას კულტის დაცემა თავისი კერპებით, რაც გამოიწვევდა პილიგრიმოზის დაცემას,<sup>1</sup> მექის სავაჭრო კავშირების შესუს-

---

<sup>1</sup> მუჰამადმა მოუწოდა მექელებს, რომ პილიგრიმოზა ყოფილიყო მათთვის უფრო „წმინდა საქმე“ და არა შემოსავლის წყარო. ეს კი თავისთავად ეწინააღმდეგებოდა ვაჭართა ინტერესებს.

ტებას და ამასთან მექის პოლიტიკური ავტორიტეტის დაცემას. რწმენა მექელებისათვის უცხო არ იყო. უჩვეულო იყო ის, რომ მათ თვალწინ გაზრდილმა მუჰამადმა, აქამდე საზოგადოების რიგითმა წევრმა, მოულოდნელად ალაჰის მოციქულობის პრეტენზია განაცხადა. მუჰამადის ერთპიროვნული მმართველობის იდეა მათთვის უცხო და მიუღებელი აღმოჩნდა. ისლამამდე არაბები ცხოვრობდნენ ცალკეულ, ერთმანეთის მოწინააღმდეგე ტომებად და მათ შორის საკამათო საკითხების გადაწყვეტის ერთადერთი მეთოდი იყო სისხლიანი შურისძიება. მუჰამადმა საზოგადოების სათავეში დააყენა ერთი უზენაესი ღმერთი – ალაჰი, თვითონ კი ამ საზოგადოებას მოველინა როგორც მისი მოციქული. ყოველი მისი ქმედება ალაჰის მიერ იყო სანქცირებული. მუჰამადმა თავის თავზე აიღო მმართველობის ყველა ფუნქცია. ახალი რელიგია თავისი მიმდევრებისაგან მოითხოვდა პირად პასუხისმგებლობას ერთი ღმერთის – ალაჰის წინაშე და ერთიანი ღვთიური კანონის განხორციელებას.

მუჰამადის ყველაზე აქტიური მტრები გახდნენ მდიდარი მექელი ვაჭარი აბუ სუფიანი, მისი ცოლი – ჰინდი ბინთ 'უთბა, 'ამრ ბ. ჰიშამი, რომელსაც მუჰამადის მომხრეებმა უწოდეს აბუ ჯაჰლ („უმეცრების მამა“) და მუჰამადის ბიძა – 'აბდ ალ-'უზუნ („ქალღმერთ ალ-'უზუნას მონა“), რომელსაც მუჰამადმა უწოდა აბუ ლაჰაბ („ჯოჯოხეთის ცეცხლის მამა“) და სიკვდილის შემდეგ ჯოჯოხეთის წამება უწინასწარმეტყველა.<sup>1</sup> კურანიშელთა წინამძღოლები ცდილობდნენ პირველი მუსლიმების ცხოვრება აუტანელი გაეხადათ, რათა აეძულებინათ ისინი უარყოთ ისლამი და დაბრუნებოდნენ წარმართული ღმერთების თაყვანისცემას. განსაკუთრებით მკაცრად ექცეოდნენ მონებს, რომელთაც მიიღეს ისლამი.

მექის გვაროვნული არისტოკრატის მტრული დამოკიდებულება მუჰამადის მიმართ იმდენად გამწვავდა, რომ მან მიმდევრების გარკვეული ნაწილი დროებით გააგზავნა ეთიოპიაში. სამეცნიერო ლიტერატურაში დასახელებულია გადასახლების სხვა მიზეზებიც: 1) მუჰამადს სურდა დაეცვა თავისი მიმდევრები სარწმუნოების იძულებითი უარყოფისაგან. თუ ისინი დარჩებოდნენ მექაში, მოექცეოდნენ თავიანთი ოჯახების ზეგავლენის ქვეშ და ადვილად შეიძლებოდა უარი ეთქვათ ახალ რწმენაზე; 2) სავაჭრო ინტერესები, რადგანაც ეთიოპია შედიოდა მექელთა კომერციული ინტერესების სფეროში; 3) შესაძლოა ეს იყო მუჰამადის ფარული ჩანაფიქრის ნაწილი და მას ეთიოპელთაგან სამხედრო დახმარების მიღების იმედი ჰქონდა; 4) შესაძლო დაპირისპირება თვითონ მუსლიმებს შორის.

---

<sup>1</sup> მას ეძღვნება ყურანის 111-ე სურა. მისი შვილები – 'უთბა და 'უთამბა წარმართობის დროს დაქორწინებული (ან დანიშნული) იყვნენ მუჰამადის ქალიშვილებზე – რუკაიმაზე და უმმ ქულსუმზე.

პირველი ეთიოპური ჰიჯრა იყო დაახლოებით 614 წელს. ეთიოპიის ქრისტიანმა მეფემ – ან-ნაჯანშიმ<sup>1</sup> კარგად მიიღო მუსლიმები და მისცა მათ თავშესაფარი. გადმოცემით, მმართველის თხოვნით, ჯა'ფარ ბ. აბნ ტალიბმა (მუჰამადის ბიძაშვილი) ნაუკითხა მას ყურანიდან მარიამის სურა [XIX:16-34 აიები], რამაც აღაფრთოვანა. ეთიოპიაში პირველი ჰიჯრას დროს ემიგრანტთა შორის იყვნენ კურაჰმის ტომის, უმაჰა ბ. 'აბდ შამსის გვარის წარმომადგენლები ცოლებით: 'უსმანის – რუკაჰმასთან,<sup>2</sup> აბუ ჰუნაფა ბ. 'უთბა – საჰლა ბინთ სუჰაჰლ ბ. 'ამრთან და 'ამირ ბ. რაბი'ა – ლაჰლ ბინთ აბუ ჰუნაჰმასთან ერთად.

მუჰამადი, რომელსაც ჰქონდა თავისი გვარის მფარველობა, დარჩა მექაში და აგრძელებდა ქადაგებას. მუჰამადი ქადაგებებში ხაზს უსვამდა თავისი სამოციქულო მისიის ჭეშმარიტებას, საუბრობდა ალაჰის აბსოლუტურ ხელისუფლებაზე და კვლავ ემუქრებოდა თავის მოწინააღმდეგეებს „განკითხვის დღით“.

ეთიოპიაში ემიგრირებული მუსლიმები მალე დაბრუნდნენ უკან, რადგანაც მუჰამადმა გადანყვიტა კომპრომისზე წასულიყო მექელებთან და ერთ-ერთ ქადაგებაში აღიარა მექის ტრიადა (სამი ქალღმერთი – ალ-ლათ, ალ-'უზზა და მანათ) „აღლანის ქალიშვილებად“ (*მანათ ალლანჰ*). თუმცა მალე მიხვდა, რომ ეს სიტყვები არღვევდა ერთღმერთიანობის პრინციპს და იყო არა ღმერთის, არამედ სატანის (ეშმაკის) მიერ შთაგონებული. ამიტომ მუჰამადმა მოინანია ეს კომპრომისი. ამან კიდევ უფრო დაძაბა მორწმუნეებსა და წარმართებს შორის ურთიერთობა და მუსლიმები მალე უკან წავიდნენ ეთიოპიაში. *მეორე ემიგრაცია ეთიოპიაში* მოეწყო 615 წლის ბოლოს. 80 მუსლიმზე მეტი ოჯახებთან ერთად გაემგზავრა ეთიოპიაში და მათი დაბრუნება თანდათანობით მოხდა უკვე მედინაში.<sup>3</sup> ემიგრაციის შემდეგ მექაში დარჩა 52 მუსლიმი.

დაახლოებით 616 წელს, მუჰამადის ქადაგებისა და მოღვაწეობის მოწინააღმდეგე მექის გვაროვნული არისტოკრატიის წარმომადგენლების ინიციატივით, ჰანშიმის გვარს, რომელსაც თვითონ მუჰამადი ეკუთვნოდა, ბოიკოტი გამოუცხადეს. მექელმა წარმართებმა დაიფიცეს, რომ არ ექნებოდათ არანაირი საქმე ჰანშიმიანებთან, არ დაქორწინდებოდნენ ალაჰის

---

<sup>1</sup> აშამა ბ. ალ-აბჯარ, ცნობილი როგორც ნეფუსი ან ან-ნაჯანში (გარდ. 632წ.). მოგვიანო ხანის გადმოცემით, მან მიიღო ისლამი. ყურანში ის არ იხსენიება, არის მუჰამადის ბიოგრაფიაში. ერთი ცნობით, მუჰამადმა ჯერ კიდევ ბავშვობაში მიიღო გარკვეული ცოდნა აბისინიასა და მის მეფეებზე თავის ბაბუისაგან – 'აბდ ალ-მუტტალიბისაგან. ამასთან მუჰამადის ძიძა იყო ეთიოპელი ქალი – უმმ იამანი.

<sup>2</sup> რუკაჰა – მუჰამადის ქალიშვილი, 'უსმანის ცოლი გახდა 610 წელს, ვიდრე მუჰამადი თავს გამოაცხადებდა მოციქულად.

<sup>3</sup> მუჰამადის ბიოგრაფი *იბნ ჰიშამი* ასახელებს მხოლოდ ერთ ჰიჯრას.

მოციქულის ნათესავებზე, არ ანარმოებდნენ ვაჭრობას მათთან. მუსლიმები გააძევეს მექიდან უნაყოფო გარეუბანში. ფიცის ტექსტი, ჩვეულების თანახმად, ჩანერეს ტყავის ნაჭერზე და ჩამოკიდეს ქააბაში. მაგრამ მუჰამადის გვარის წარმომადგენლებმა არათუ არ მოკვეთეს იგი ტომიდან, არამედ გააძლიერეს კიდევ მისი მფარველობა. ისლამამდელი არაბეთის წესების შესაბამისად კი, მფარველობის ქვეშ მყოფი პიროვნება, თვით უცხოტომელიც, ხელშეუხებელი იყო. ეს ფაქტი იმაზე მიუთითებს, რომ სისხლით ნათესაობა და ტომობრივი კავშირები გადამწყვეტ როლს ასრულებდა მექაში. ბოიკოტი გაგრძელდა 2 ან 3 წელი.

619 წელს მუჰამადმა დაკარგა თავისი გვარის მფარველობა. გარდაიცვალა აბუ ტალიბი, ხოლო გვარის ახალმა მეთაურმა, მუჰამადის სხვა ბიძამ – 'აბდ ალ-'უზუამ (აბუ ლაჰაბ) უარი თქვა მის დაცვა-მფარველობაზე. ერთი თვის შემდეგ გარდაიცვალა მუჰამადის ერთგული მეუღლე – ხადიჯაც.<sup>1</sup> მუსლიმთა დევნა კიდევ უფრო გაძლიერდა. ამის შემდეგ მუჰამადი იშვიათად გამოდიოდა სახლიდან, რათა შეურაცხყოფა არ მიეღო. მექელმა ურწმუნოებმა მუჰამადის მკვლელობაც კი დაგეგმეს. შექმნილ ვითარებაში მუჰამადი მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ მექაში მისი დარჩენა ალარ შეიძლებოდა. თავდაპირველად მუჰამადმა ჩაიფიქრა ტა'იფის ოაზისში გადასახლება და გაემართა იქ ზაიდ ბ. ჰარისასთან ერთად, მაგრამ მას ქვებით შეხვდნენ. გადმოცემით, მან თავშესაფარი პოვა ორ ძმასთან, რომლებიც ეკუთვნოდნენ მექის გვარს – 'აბდ შამს. მუჰამადი უკან გაბრუნდა მექაში, გზად ის გაჩერდა ჰირაში (ალ-ჰირა), საიდანაც მოლაპარაკებას ანარმოებდა გვარების წინამძღოლებთან მფარველობის (ჯივარ) მისაღებად. ბოლოს, ბანუ ნაუფალის წინამძღოლი – ალ-მუთ'იმ ბ. 'ადი დათანხმდა მუჰამადს მფარველობაზე. შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ მან მუჰამადს ნაუყენა განსაზღვრული პირობები, მაგრამ ამის შესახებ წყაროებში არაფერია ნათქვამი.

619 წლის შემდეგ, მუჰამადმა მოკავშირეების ძეხნა დაიწყო მექის გარეთ, იასრიბში (იასრიბ), სადაც სახლობდა 2 დიდი არაბული ტომი: აუსი და ხაზრაჯი, რომელთა შემადგენლობაში მრავალრიცხოვანი გვარები შედიოდა. იასრიბში მოსახლეობის ძირითადი საქმიანობა მინათ-

---

<sup>1</sup> ხადიჯას შემდეგ მუჰამადმა რამდენჯერმე იქორწინა. მოციქულის უფლება – ჰყოლოდა მეტი ცოლი, ვიდრე დადგინდა ჩვეულებრივი მუსლიმებისათვის (ოთხი), განმტკიცდა ყურანის გამოცხადებით. მისი ქორწინებების უმრავლესობა პოლიტიკური მოტივებით იყო განპირობებული. მუჰამადს ჰყავდა 11 კანონიერი ცოლი, რომელთაგან 9 ცოცხალი იყო მისი გარდაცვალების დროს. პადისები მუჰამადის უსაყვარლეს ცოლად 'ა'იშას – აბუ ბაქრის ქალიშვილს ასახელებს. გამორჩეული ადგილი დაიკავა კოჰტმა მხეველმა მარიამმა. ის გახდა დედა მუჰამადის ვაჟის იბრაჰიმისა, რომელიც მცირეწლოვანი გარდაიცვალა.

მოქმედება იყო. ინტენსიურ საქარაენო ვაჭრობაში იასრიბელები არ მონაწილეობდნენ. აქვე ცხოვრობდნენ აგრეთვე იუდეველთა ტომები – ბანტუ კაანუკა<sup>1</sup>, ბანტუ ნადირ და ბანტუ კურაფა, რომლებიც თავიანთი სიმდიდრით მნიშვნელოვან როლს ასრულებდნენ იასრიბის საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. უნდა აღინიშნოს, რომ არაბული და იუდეველთა ტომები მჭიდრო კავშირში იყვნენ ერთმანეთთან. მაგრამ VII ს-ის პირველი მეოთხედი იასრიბის არაბულ ტომებს შორის კონფლიქტებით აღინიშნა და ამ კონფლიქტებში ჩათრეული აღმოჩნდნენ იუდეველთა ტომებიც. რელიგიური თვალსაზრისით იასრიბის არაბები წარმართები იყვნენ. თუმცა მათზე არ შეიძლება გავლენა არა ჰქონოდა იუდეველთა მონოთეისტურ შეხედულებებს. ამდენად, ნიადაგი მუჰამადის ქადაგებისათვის მომზადებული იყო. იასრიბელებმა მასში დაინახეს რელიგიური მოღვაწე, ირწმუნეს მისი მოციქულობისა, მაგრამ ყველაზე მნიშვნელოვანი ის იყო, რომ მუჰამადს უნდა მოეგვარებინა სოციალური და პოლიტიკური კონფლიქტები. მას უნდა შეესრულებინა მომრიგებელი მოსამართლის როლი.

მუჰამადის გადასვლას მექიდან იასრიბში წინ უძღოდა შეხვედრები 'აკაბაში. იასრიბის არაბულ ტომებთან მოლაპარაკებებში მუჰამადს დაეხმარა ბიძა – ალ-'აბბას ბ. 'აბდ ალ-მუტტალიბი.' 621 წელს პილიგრმოების დროს შედგა პირველი შეხვედრა, რომელსაც ესწრებოდა 12 ადამიანი: 10 ხაზრაჯის არაბული ტომიდან და 2 – აუსიდან. მათ ფარულად მიიღეს ისლამი. ეს შეხვედრა მუსლიმ ავტორებთან ცნობილია, როგორც „პირველი 'აკაბა“. შეთანხმება ატარებდა წმინდა რელიგიურ, მშვიდობიან ხასიათს. იასრიბელებმა მუჰამადთან დადეს „ქალთა ფიცი“ – ბაი'ა ან-ნისა<sup>2</sup> – იმავე პირობებით, რაც არის მოცემული ყურანის 60:12 სურაში და ამ ფიცის ტექსტს იმეორებს მუჰამადის ბიოგრაფი იბნ ისჰაკიცი (გარდ. 768წ.). „ქალთა ფიცში“ სპეციალური მოხსენიება ქალების შესახებ არ არის. მისი ანალოგი მუჰამადამდე არ გვაქვს. მკვლევართა აზრით, ეს სახელწოდება მიიღო იმის გამო, რომ მასში საერთოდ საუბარი არაა მუჰამადის იარაღით დაცვაზე – საომარ ვალდებულებებზე. „ქალთა ფიცს“ ასე ხსნის თვითონ მუჰამადი: „მე მივიღე თქვენი ფიცი იმის გამო, რომ თქვენ დამიცავთ მე ისევე, როგორც თქვენ იცავდით თქვენს ქალებს და ბავშვებს“. ამდენად, ეს იყო არასაომარი ვალდებულებების ფორმულა. როცა ალაჰმა მისცა მოციქულს ომის ნებართვა, მან მუსლიმთაგან მიიღო ფიცი მეორეჯერ – ებრძოლათ თავიანთი მტრების წინააღმდეგ და მათ ერთგულებისათვის აღუთქვა სამოთხე. 622 წლის 14 ივლისს შედგა „მეორე 'აკაბა“, რომელსაც ესწრებოდა 73 მამაკაცი და 2 ქალი. მუჰამადი

<sup>1</sup> იმ დროს ის არ იზიარებდა თავისი ძმისშვილის რელიგიურ შეხედულებებს, მაგრამ მოგვიანებით ის გახდა ისლამის აქტიური მხარდამჭერი და 'აბასიანთა დინასტიის ფუძემდებელი.

მათ მოეთათბირა იასრიბში გადასვლაზე და 12 თავისი რწმუნებული (ნაკობ) დანიშნა შეხვედრის მონაწილეთაგან.<sup>1</sup> ეს იყო მნიშვნელოვანი პოლიტიკური შეთანხმება ორმხრივი ვალდებულებებით. იასრიბელი მუსლიმები (ანსარები) აღიარებდნენ მუჰამადს ალაჰის მოციქულად და თავის თავზე იღებდნენ მის დაცვას და მფარველობას. მუჰამადი კი კისრულობდა ვალდებულებას დაეცვა ამ ტომის ინტერესები, ისე როგორც საკუთარი – „მე ვიბრძოლებ იმათთან, ვისაც თქვენ ებრძვით და დაგუზავდები იმას, ვისთანაც თქვენ დაზავებული ხართ“. მეორე შეხვედრის დროს დაიდო ახალი ფიცი ბაი'ა ალ-ჰარბ – „ომის ფიცი“. ამ შეხვედრის შემდეგ მუჰამადმა ისლამზე ახლად მოქცეულ იასრიბელებთან გააგზავნა მუს'აბ ბ. 'უმარი, რათა მისი ჩასვლის დროისათვის ახალი თემი მომზადებული ყოფილიყო, გაცნობოდა ისლამის ძირითად მითითებებს.

მას შემდეგ, რაც მუჰამადმა მოკავშირეები შეიძინა, მოხდა მექელი მუსლიმების გადასვლა იასრიბში თანდათანობით, მცირე ჯგუფებად. მუჰამადის მექიდან გამგზავრებას წინ უსწრებდა ცნობილი სამოციქულო ხედვა – „ლამის მოგზაურობა და ამაღლება“ (ალ-ისრა' ვა-ლ-მი'რანჯ). მუსლიმ თეოლოგებს შორის აზრთა სხვადასხვაობაა, იყო ეს მუჰამადის ხედვა თუ რეალურად ჰქონდა ადგილი მოგზაურობას წმინდა ადგილებში და ზეცაზე. უმრავლესობა ამ უკანასკნელ თვალსაზრისს იზიარებს. უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ სწორედ მირაჯის შემდეგ მოხდა მუჰამადის თანატომელების მიერ მისი აღიარება მოციქულად.

ტრადიციის თანახმად, მუჰამადის მიმდევრების იასრიბში გადასვლის შემდეგ, მექაში დარჩა მხოლოდ მუჰამადი 'ალისთან და აბუ ბაქრთან ერთად. კურაიშელთა წინამძღოლებმა შეიტყვეს მისი გამგზავრების შესახებ და მოინვიეს საბჭო. ისინი დაეთანხმნენ აბუ ჯაჰლის გეგმას მუჰამადის მკვლელობასთან დაკავშირებით. შემდგომი მოვლენები ადასტურებს, რომ გაზვიადებულია მუსლიმი ისტორიკოსების ცნობები კურაიშელთა მტრულ დამოკიდებულებაზე მუსლიმთა გადასახლებასთან და მათ შორის მუჰამადთან. ცნობილია, რომ მუჰამადმა დატოვა თავისი ქალიშვილი ფატიმა რამდენიმე თვით მექაში, თავის მეუღლე სავდასთან ერთად. თუმცა, შესაძლოა, სწორედ მექელთა მხრიდან სერიოზულმა საფრთხემ დააჩქარა მუჰამადის გამგზავრება. მექის დატოვების შემდეგ მუჰამადი იმალებოდა გამოქვაბულში ჰირა'ზე (ტავრის მთის მწვერვალზე) აბუ ბაქრთან ერთად სამი დღის განმავლობაში. ამდენად, მუჰამადი იასრიბში შევიდა 622 წლის 20 ან 24 სექტემბერს (12 რაბი' ალ-ავვალი).

---

<sup>1</sup> როდესაც პირველი წარმომადგენელი გარდაიცვალა, მუჰამადმა დაიკავა მისი ადგილი. ეს ფაქტი იმაზე მიუთითებს, რომ ისინი (ნუკაბა') იყვნენ მედინის პოლიტიკური სტრუქტურის შემადგენელი ნაწილი.

*ჰიჯრა და მუჰამადის მოღვაწეობა მედინაში.* მუჰამადისა და მისი მიმდევრების გადასახლება იასრიბში აღინიშნება არაბული ტერმინით – *ჰიჯრა*. ის საფუძვლად დაედო მუსლიმურ წელთაღრიცხვას. ამასთან, მითითება „ჰიჯრამდე“ აღნიშნავდა წინამავალ პერიოდს, ხოლო „ჰიჯრით“ – წელს ჰიჯრას შემდეგ. იასრიბს მუჰამადის გადასახლების შემდეგ ეწოდა წინასწარმეტყველის ქალაქი, *მადინათ ან-ნაბი*, ან მოკლედ *მადინა* (მედინა).

ჰიჯრა იასრიბში განსხვავდებოდა ეთიოპიაში ჰიჯრასაგან იმით, რომ მუჰამადი აქ მიიღეს არა როგორც მფარველობაში მყოფი, არამედ ახალი თემის სულიერი მეთაური. სწორედ ამის გამო ეწოდათ იასრიბელ მუსლიმებს არა „მფარველები“ (*ჯურ*), არამედ „დამხმარეები“ (*ალ-ანსარ*).

ჰიჯრას შემდეგ იწყება მუჰამადის მოღვაწეობის შემდეგი ეტაპი – *მედინის პერიოდი* (622-632). სწორედ მედინის პერიოდში ჩაეყარა საფუძველი არაბულ-ისლამური სახელმწიფოს ჩამოყალიბებას და მედინის ოაზისის პოლიტიკური გაერთიანება გახდა ამ სახელმწიფოს ჩანასახი. მუჰამადი იყო ერთდროულად მოციქული, კანონმდებელი და მხედართმთავარი.

მორწმუნეთა ახალი გაერთიანების შესაქმნელად მოციქულის ერთ-ერთი პირველი მნიშვნელოვანი აქტი იყო მუჰაჯირებისა და ანსარების დაკავშირება დაძმობილების ინსტიტუტით (*მუ'აბა*). დაძმობილება ნიშნავდა მუჰაჯირების შესვლას მედინელი მიმდევრების ქონებრივ ურთიერთობებში. დაძმობილებულები ხდებოდნენ ერთმანეთის მემკვიდრეები. ამას თავისი ობიექტური მიზეზები ჰქონდა. მუჰაჯირები მედინაში ჩამოსვლის შემდეგ ძალიან რთულ მდგომარეობაში აღმოჩნდნენ, საარსებო სახსრების გარეშე. მუჰაჯირებს თავიანთი მატერიალური მდგომარეობის გასაუმჯობესებლად სჭირდებოდათ მფარველი. თუმცა ეს ურთიერთობები უნდა დაფუძნებულიყო სამართლიანობის პრინციპზე. აქვე უნდა მივუთითოთ დაძმობილების ორ განსხვავებულ მხარეზე: თეორიული ძმობა სარწმუნოებაში – *იხვან ფი-დ-დინ*<sup>1</sup> და დაძმობილება, როგორც პრაქტიკული სოციალური ინსტიტუტი (*მუ'აბა*), რომლის შემოღება უკავშირდება 622/23 წელს. ეს ინსტიტუტი გააუქმა მუჰამადმა ბადრთან ბრძოლის (624 წ.) შემდეგ, მემკვიდრეობის ახალი წესის შემოღებასთან დაკავშირებით.

მუჰამადი მედინაში გამოჩნდა როგორც შორსმჭვრეტელი და ჭკვიანი პოლიტიკოსი. თავდაპირველად მუჰამადის მიზანი იყო იასრიბში პოლიტიკური გაერთიანების შექმნა, რომლის საშუალებითაც მას უნდა დაეძლია წინააღმდეგობა თემის შიგნით. იუდეველები, წარმართები, მუსლიმი-მუჰაჯირები და ანსარები იყვნენ მედინის თემის წევრები. მუჰამადისა და

---

<sup>1</sup> ისლამის და ალაჰის მფარველობის (*ჯივარ*) მიღების შემდეგ, თითოეული მუსლიმი იღებდა ვალდებულებას დახმარებოდა თავის ძმებს რწმენაში, დაეცვა ისინი და ხდებოდა მათი ჯარ (მფარველი).

მისი ქადაგებისადმი იასრიბელების დამოკიდებულება არაერთგვაროვანი იყო. ერთის მხრივ, ყველა არაბულმა ტომმა ფორმალურად მიიღო ისლამი, ხოლო მეორეს მხრივ, აუსისა და ხაზრაჯის ტომებს შორის იყვნენ ისეთებიც, რომელთა ერთგულება მუჰამადისადმი და რელიგიური გულმოდგინება არ იყო სანდო ('აბდ ალლჰ ზ. უბაიდ და მისი მომხრეები). ისინი ყურანში მოხსენიებულია როგორც „პირმოთნეები“, „თვალთმაქცები“ (*მუნაფიკუნ*). ისინი მხოლოდ გარეგნულად აღიარებდნენ ისლამს, ფარულად მოქმედებდნენ მოციქულის წინააღმდეგ და სურდათ მუსლიმური თემის დაშლა შიგნიდან. უფრო სერიოზული იყო ოპოზიცია იუდეველთა მხრიდან, რომელთაც არ ცნეს მუჰამადის სამოციქულო მისია. ამას დაემატა ეკონომიკური მიზეზიც: იასრიბის მთავარი სავაჭრო ცენტრი იყო ბაზარი ბანუ კაინუკა'-ს სამფლობელოებში. აქ ვაჭრობაზე უფლების მოსაპოვებლად საჭირო იყო გადასახადის გადახდა. მუჰამადმა დაუპირისპირა მას ახალი ბაზარი, რომელიც არ საჭიროებდა გადასახადის გადახდას. ახალი სავაჭრო ცენტრის გაჩენას, რომელიც თანდათან იასრიბის ცენტრალურ ბაზრად გადაიქცა, ბანუ კაინუკა' მტრულად შეხვდა.

ოთხი ელემენტის – მუჰაჯირების, აუსიტების, ხაზრაჯიტების და იუდეველების – მშვიდობიანი თანაარსებობა შეუძლებელი იყო ოთხ-მხრივი შეთანხმების გარეშე. „მედინის ხელშეკრულება“ პირველი დოკუმენტია მედინის თემის სოციალური, პოლიტიკური და ეკონომიკური ცხოვრების რეგულირების შესახებ. 'აკაბას შეთანხმება მუჰამადს ანიჭებდა ტომობრივი არაბებისათვის ჩვეულ მფარველობის ქვეშ მყოფი პირის სტატუსს. მედინის ხელშეკრულებაში კი ის გვევლინება მუსლიმური თემის რელიგიურ და პოლიტიკურ ხელმძღვანელად. მუჰამადი თვითონ ხდება მფარველი (საიფდ), დამცველი, რომელიც სთავაზობს თავის მიმდევრებს – ალაჰის უზენაესობას. მან უცვლელი დატოვა ყველა ძველი წეს-ჩვეულება მედინაში მცხოვრები ტომებისათვის. მაგალითად, ტყვის გამოსყიდვა, სისხლის ფასის გადახდა და სხვ. თუმცა სისხლის შურისძიება არ აისახა ამ დოკუმენტში, შეიძლება ის აიკრძალა. ხელშეკრულებაში მუჰამადი მოუნოდებდა მორწმუნეებს – დაეცვათ თემში თანაცხოვრების წესები, წინააღმდეგ შემთხვევაში მკაცრად დაისჯებოდა ყველა, თვით „მუსლიმის შვილიც“. ხელშეკრულებაში მუჰამადი წარმოდგენილია უმაღლეს არბიტრად (*ჰაჰამ*). მის კომპეტენციაში შედის ნებისმიერი დავისა და კონფლიქტის მოგვარება.<sup>1</sup> მუჰამადი ფაქტობრივად ხდება მედინის მმართველი, თანდათანობით იღებს ხელში მმართველობის ყველა

---

<sup>1</sup> მუჰამადის მოღვაწეობის მედინის პერიოდის (622-632) ბოლო წლებში სხვადასხვა არაბული ტომის წარმომადგენელთა ელჩობები მოციქულთან ადასტურებს, რომ მრავალი მიდიოდა მასთან, როგორც არბიტრთან.



ფუნქციას. თუმცა მისი მითითებები იყო ალაჰის ნების გამოვლინება. მუჰამადი ცდილობს არაბთა პოლიტიკურ გაერთიანებას ისლამის სახელით.

ევროპელ მკვლევართა ნაშრომებში ეს დოკუმენტი იწოდება „მედინის კონსტიტუციად“. მისი ძირითადი საკითხებია: 1. „თემის“ განსაზღვრა. 2. თემის წევრების უფლებები და მოვალეობები. 3. ცალკეული ტომების უფლებები და მოვალეობები. 4. თემის დამოკიდებულება მედინის მცხოვრებლებთან. 5. სახელმწიფოს მეთაურის უფლებები და ფუნქციები; მუსლიმთა დაძმობილების იდეის და თანასწორობის განხორციელება თემის ფარგლებში.

ამ დოკუმენტის მიხედვით, მედინის ყველა მცხოვრები – მუსლიმი, არამუსლიმი და ურწმუნო თანაბარი უფლებებით სარგებლობდა. კანონთა ახალი კრებული ეფუძნებოდა ალაჰის ზემთაგონებებს, მუჰამადისადმი გარდმოვლენილს, რომლებიც უმეტესწილად არ ემთხვეოდა ტომობრივ წეს-ჩვეულებებს. ამასთან, ყველა ტომი ინარჩუნებდა დამოუკიდებლობას, რაც თავისთავად გულისხმობდა რელიგიური აღმსარებლობის თავისუფლებას. მათ შეეძლოთ კავშირი დაემყარებინათ სხვა ტომებთან, მექელი კურაიშელების გარდა, რომლებიც ისლამის მტრებად ითვლებოდნენ. უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ისლამური სამართალი არ გამოიყენებოდა არამუსლიმებთან მიმართებაში არც სამოქალაქო და არც სისხლის სამართლის საქმეების განხილვის დროს.

მედინის თემი მუჰამადის ხელმძღვანელობით გახდა ისლამური სახელმწიფოს საფუძველი, ხოლო მისი კანონების კრებული მედინის თემისათვის წარმოადგენდა ისლამური სახელმწიფოს პირველ „კონსტიტუციას“. სწორედ მედინის პერიოდში ჩაეყარა საფუძველი არაბეთის ნახევარკუნძულის ტომების გაერთიანებას, რომელმაც სათავე დაუდო ამ სახელმწიფოს.

მედინაში „მორწმუნეთა თემმა“ მიიღო უფრო ორგანიზებული ფორმა, რომელიც მნიშვნელოვნად განსხვავდებოდა წინამორბედი გვარ-ტომობრივი ორგანიზაციისაგან. აშენდა პირველი მეჩეთი. ეს იყო უბრალო სახლი ეზოთი, რომელიც უკავშირდებოდა მუჰამადის სახლს. მეჩეთი იყო არა მხოლოდ ლოცვის, არამედ საზოგადოებრივი შეკრებების და მიღებების (ელჩების და სხვ.) ადგილიც. იმამის მოვალეობას ასრულებდა თვითონ მუჰამადი, აბუ ბაქრი ან 'უმარი. ლოცვის მიმართულებად იერუსალიმის ნაცვლად განისაზღვრა „აღლჰჰის სახლი“ (*ბაით ალღჰჰ*) – ქააბა, რომელმაც თანდათანობით მნიშვნელოვანი ადგილი დაიკავა ახალ მონოთეისტურ რელიგიაში. დაინიშნა პირველი მუჰეძინიც (*მუ'აზზინ* — მომწოდებელი), რომელიც წარმოთქვამდა მოწოდებას ლოცვისაკენ. ეს იყო ყოფილი მონა – ბილალ ბ. რაბაჰი. მუჰამადი ამტკიცებდა, რომ ისლამის მოძღვრება არ ეწინააღმდეგებოდა უფრო ადრე გავრცელებულ ორ მონოთეისტურ რელიგიას – იუდაიზმსა და ქრისტიანობას, პირიქით, განამტ-

კიცებდა და აზუსტებდა მათ. თუმცა მედინაში მოხდა მუსლიმთა საბოლოო გამოყოფა „ნერილის ხალხიდან“ (*აჰლ ალ-ჩითაბ*) – მუჰამადმა თავდაპირველად კავშირი განწყვიტა იუდეველებთან და შემდეგ ქრისტიანებთან, რომელთაც არ ცნეს ის მოციქულად და წინასწარმეტყველად. მუჰამადის კავშირებზე ქრისტიანებთან, რომლებიც შესაძლოა ყოფილიყვნენ მედინაში, შეიძლება მხოლოდ ვივარაუდოთ ყურანის მითითებებზე დაყრდნობით. თავის ქადაგებებში მუჰამადი კიცხავდა იუდეველებს და ქრისტიანებს ჭეშმარიტი მოძღვრების დამახინჯებისათვის. შეიცვალა მარხვის წესი და ყოველდღიური ლოცვების ოდენობა. მუჰამადმა პარასკევი საზოგადო ლოცვის დღედ გამოაცხადა და ამით უარყო იუდაიზმის და ქრისტიანობის წმინდა დღეები – შაბათი და კვირა. დაწესდა სავალდებულო მონყალება – ზაქათი, რომლითაც ივსებოდა მუსლიმთა საერთო ხაზინა. შეიქმნა რიტუალური წესების კომპლექსი, რომელიც ეფუძნებოდა საკუთრივ არაბულ რელიგიურ-კულტურულ პარადიგმებს. ჩამოყალიბდა მუსლიმური თემი (*უმმა*), რომელშიც გაერთიანება ხდებოდა არა სისხლით ნათესაობის საფუძველზე, არამედ რელიგიისადმი – ისლამისადმი კუთვნილების მიხედვით. უმმა არის მუსლიმთა ერთობა, რომელიც უზრუნველყოფს მორწმუნეთა დაცვას. განისაზღვრა აკრძალვები და ნებადართული ქმედებები. ისლამი გახდა დამოუკიდებელი რელიგია.

მუჰამადის მიერ მედინაში ჩამოყალიბებული მუსლიმური თემის განმტკიცებისა და გაფართოების ერთ-ერთი ძირითადი ფორმა იყო *ჯიჰადი* („ომი“). ის, უპირველეს ყოვლისა, გულისხმობდა შეიარაღებულ ბრძოლას მექელი ურწმუნოების წინააღმდეგ. ყურანში არის მონოდება მუჰამადისადმი, „ებრძოლოს ურწმუნოებსა და ფარისევლებს, იყოს სასტიკი მათ მიმართ“ [9:73/74]. მამაკაცებისათვის ისლამისადმი ერთგულების ძირითადი გამოხატულება იყო ბრძოლა მუჰამადის მხარეზე მის ადრეულ ლაშქრობებში „ურწმუნოთა წინააღმდეგ“.<sup>1</sup>

მუჰამადი მექას განიხილავდა, როგორც წარმართების მიერ დაკავებულ საკულტო ცენტრს და თანდათან უახლოვდებოდა საბოლოო მიზანს. ჰიჯრადან 7 თვის შემდეგ, 623 წელს მუჰამადმა განახორციელა რამდენიმე თავდასხმა (ვადან, ალ-ბუვატ, ალ-'ის) მექელთა სავაჭრო ქარავნებზე, რომლებიც უფრო დაზვერვით ხასიათს ატარებდა. მედინის პერიოდში მუჰამადმა განახორციელა დაახლოებით 70 ლაშქრობა (*მალაზი*). პირველ მცირე ლაშქრობებში მონაწილეობდნენ მხოლოდ მუჰაჯირები.

პირველი დიდი ბრძოლა წარმართი მექელების წინააღმდეგ მოხდა 624 წლის 17 მარტს, ბადრის ჭებთან (ბადრ – მტკნარი წყლის წყარო, მედინის

---

<sup>1</sup> არაბი ისტორიკოსის ალ-მას'უდის (გარდ. 956წ.) თანახმად, თვითონ მოციქულმა უხელმძღვანელა 26 ლაშქრობას.

დასავლეთით 150 კმ-ზე). ეს დღე ისლამის ისტორიაში შევიდა, როგორც *ფურკან* – ჭეშმარიტი და ყალბი (არაჭეშმარიტი) რწმენის განსხვავების დღე.<sup>1</sup> ბადრთან ბრძოლას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა არა მხოლოდ პოლიტიკური, არამედ ეკონომიკური თვალსაზრისითაც. მუსლიმებმა დიდი ნადავლი იგდეს ხელთ. მუსლიმი სამართლისმცოდნეები ნადავლის განაწილების წესის შემოღებას ბადრთან ბრძოლას უკავშირებენ, მაგრამ ზუსტი მითითებები ამის შესახებ არ არსებობს. ნადავლის განაწილებას მიეძღვნა ყურანის მე-8 სურა. წინაისლამურ ხანასთან შედარებით, ერთადერთ პრინციპულ სიახლეს წარმოადგენდა ბრძოლაში მონაწილეთა წილის გაზრდა 3/5 და 4/5-მდე, ხოლო მუჰამადის წილი შემცირდა 2/5-დან 1/5-მდე (*ხუმს*).

ბადრთან ბრძოლაში ბრწყინვალე გამარჯვების შემდეგ, რამაც გაზარდა მუჰამადის რელიგიური და პოლიტიკური ავტორიტეტი, ჯიჰადმა მნიშვნელოვანი ადგილი დაიკავა მუჰამადის პოლიტიკაში.

625 წ. 23 მარტს *უჰუდთან* (მედინის ჩრდილოეთით 5 კმ-ზე) გაიმართა ბრძოლა მექელებთან, რომელთაც შურისძიება სურდათ ბადრთან დამარცხების გამო. მექელებს შორის იყვნენ „უზნმუნო“ კურაიშელები, რომელთაც არ მიიღეს ისლამი და არ აღიარეს მუჰამადი. მათ ხელმძღვანელობდა აბუ სუფიანი. უჰუდთან ბრძოლის დროს დაიჭრა თვითონ მუჰამადი და ძლივს გადაურჩა ტყვეობას. მუსლიმთა დამარცხების მიზეზები აისახა ყურანის მე-3 სურის აიებში, რომლის თანახმადაც იმ მუსლიმებს, რომლებიც გაიქცნენ ბრძოლის ველიდან, შეწყალება ებოძათ. მუსლიმებმა დაადანაშაულეს იუდეველთა ტომი – ბანუ ნაფირი. მექელებმა ვერ ისარგებლეს უჰუდთან გამარჯვებით და სწრაფად გაბრუნდნენ უკან. 627 წელს მათ ალყა შემოარტყეს მედინას. ეს ბრძოლა ისტორიაში შევიდა, როგორც *თხრილის ან ხანდაკის ბრძოლა*, რადგანაც მუჰამადის მიმდევარის, ყოფილი სპარსელი მონის – სალმან ალ-ფარისის<sup>2</sup> რჩევით, მედინას წყლით გავსებული თხრილი (*ხანდაკე*) შემოავლეს. ამ სამუშაოს შესრულებაში, რომელიც 6 დღე გაგრძელდა, თვითონ მუჰამადიც მონაწილეობდა. ამ ბრძოლის დროს არაბებმა პირველად მიმართეს საფორტიფიკაციო ნაგებობების გამოყენების ტაქტიკას, რამაც დადებითი შედეგი გამოიღო. მუსლიმთათვის ყველაზე საშიში მექელთა მრავალრიცხოვანი ცხენოსანი რაზმი

<sup>1</sup> ამ ბრძოლის შემდეგ, ნადავლის გაყოფისას მუჰამადმა მიიღო ისლამამდელი არაბეთის ერთ-ერთი სახელგანთქმული ორდანიანი ხმალი *ზუ ლ-ფაკარ*. მოგვიანებით ის აღმოჩნდა ჯერ 'აბასიანთა, ხოლო შემდეგ ფატიმიანთა დინასტიის ხელში.

<sup>2</sup> სალმანი გახდა ლეგენდარული ფიგურა გარკვეულ წრეებში. ის არის სუფიზმის ერთ-ერთი ფუძემდებელი, ხოლო მისი საფლავი ქტეზიფონის ახლოს შიიტების მოლოცვის ობიექტია, როგორც 'აღმის ერთგული მიმდევარისა. ზოგიერთი შიიტური სექტა მას თვლის ალაჰის ერთ-ერთ ემანაციადა.

უძლური აღმოჩნდა გადაელახა დაახლ. 6 კმ. სიგრძის თხრილი. მუჰამადმა შეძლო ბანუ კურაიჰას წინააღმდეგობის დაძლევა, რომელთაც საიდუმლო კავშირი შეკრეს წარმართ არაბებთან და ამ ბრძოლაში სამხედრო წარმატება მოიპოვა. ამან კიდევ უფრო განამტკიცა მისი ავტორიტეტი.

ხანდაკის ბრძოლის შემდეგ, 6/628 წელს, მუჰამადმა განიზრახა მცირე პილიგრიმოზის (*'უმრა*) შესრულება მექაში 1 500 მიმდევარის თანხლებით. მექელებს შეეშინდათ, რომ ეს მხოლოდ საბაბი იყო ქალაქზე თავდასასხმელად და მუჰამადს გზა გადაუღობეს *ჰუდაბიასთან* ხალიდ ბ. ალ-ვალიდის მეთაურობით. მექელებსა და მუსლიმებს შორის დაიწყო მოლაპარაკება, რომელსაც მუსლიმთა მხრიდან აწარმოებდა 'უსმან ბ. აფფანი. მოლაპარაკება გახანგრძლივდა, იმატა დაძაბულობამ და გავრცელდა ხმები 'უსმანის მკვლელობის შესახებ. მუსლიმთათვის უმძიმეს მომენტში, მუჰამადმა მუსლიმთაგან მიიღო „ალაჰისათვის სასურველი“ ფიცი (*ბაი'ა არ-რიდვანი*). ხე, რომლის ქვეშაც განხორციელდა ფიცი, იქცა მუსლიმთა რელიკვიად, ხოლო მონანილენი განსაკუთრებული ავტორიტეტით სარგებლობდნენ მუსლიმებს შორის. მუსლიმური ტრადიციის თანახმად, ამ ლაშქრობის ყველა მონანილეს, მუჰამადის პირით აღეთქვათ სამოთხეში შესვლა „განუკითხავად“. ერთ-ერთი გადმოცემით, მუჰამადმა განმარტა: „70 000 კაცი ჩემი თემიდან შევა სამოთხეში განურჩევლად“. ფიცის მონანილეთა შორის განსაკუთრებით გამოიყოფოდა მუჰამადის 10 მიმდევარი. საბოლოოდ, დაიდო *ჰუდაბიას ხელშეკრულება* შემდეგი პირობებით: 1. ხელშეკრულება ითვალისწინებდა ათწლიან დაზავებას მუსლიმებსა და მექელებს შორის; 2. ის კურაიშელი, რომელიც გაიქცა მუჰამადთან თავისი პატრონის ნებართვის გარეშე, მას უკან უნდა დაებრუნებინა, ხოლო ის, ვინც მუჰამადისაგან გაიქცეოდა კურაიშელებთან, მექაში დარჩებოდა; 3. არაბულ ტომებს, რომლებიც ადრე ხელშეკრულებით იყვნენ დაკავშირებული მექასთან, უფლება მიეცათ ხელშეკრულება დაედოთ მუჰამადთან ან მექელ კურაიშელებთან; 4. მუსლიმებს უფლება მიეცათ პილიგრიმობა შეესრულებინათ მექაში შემდეგ წელს, ამასთან მათ შეეძლოთ ჰქონოდათ მხოლოდ ხმალი და იქ სამი დღე დარჩენილიყვნენ.

*ჰუდაბიას ხელშეკრულება* გარკვეულ პრივილეგიებს ანიჭებდა მუსლიმებს და განამტკიცებდა მუჰამადის, როგორც მუსლიმური თემის მეთაურის, მდგომარეობას. მექელებმა ის თანასწორად აღიარეს, როდესაც ხელი მოაწერეს ამ შეთანხმებას. მუჰამადი მექელებმა აღიარეს არა როგორც „ალაჰის მოციქული“, არამედ როგორც პოლიტიკოსი, მისი მიმდევრების წინამძღოლი – მუჰამად ბ. 'აბდ ალლანი.

გასათვალისწინებელია ის ფაქტიც, რომ მედინა გახდა მთლიანად მუსლიმური ტერიტორია, გაქრა ეჭვები მუჰამადის განსაკუთრებული მისიის თაობაზე, განმტკიცდა მისი ეკონომიკური მდგომარეობა და გა-

უმჯობესდა მისი არმიის შეიარაღება, რამაც საშუალება მისცა მუჰამადს დაპირისპირებოდა უფრო მრავალრიცხოვან მტერს.

მუჰამადმა მექელებთან მოლაპარაკების შემდეგ მთელი ყურადღება გადაიტანა თავის რელიგიურ მონინალმდეგეებზე *ხაიბარის ოაზისში* (მედიინის ჩრდილოეთით 150 კმ.-ზე), სადაც მედინიდან გადასახლებული იუდეველები ცხოვრობდნენ და სერიოზულ დაბრკოლებას წარმოადგენდნენ ისლამის გავრცელების გზაზე მედინის ჩრდილოეთით. მათ დიდი წინააღმდეგობა გაუწიეს მუჰამადს მედინის ალყის დროს. მუჰამადის პოლიტიკა იუდეველთა მიმართ მკვეთრად შეიცვალა ბადრთან ბრძოლაში გამარჯვების შემდეგ.<sup>1</sup> 624 წელსვე მან გააძევა ბანუ კაინუკა<sup>2</sup>-ს ტომი ოაზისიდან, ბანუ ნადირ – 625 წელს, 627 წელს კი ბანუ კურაიშას მამაკაცები სიკვდილით დასაჯეს, ხოლო ქალები და ბავშვები დაატყვევეს. ხაიბარის წინააღმდეგ ლაშქრობაში (628 წ.) მონაწილეობდნენ მხოლოდ ჭუდაბიძას ფიცის მონაწილეები<sup>3</sup>. მუჰამადმა თვე-ნახევრის ალყის შემდეგ დაიმორჩილა ხაიბარის ოაზისი. ხაიბარის მოსახლეობასთან დადებული ხელშეკრულებით, მოციქულმა ნება დართო მათ დარჩენილიყვენ ხაიბარში, დაემუშაებინათ მიწები და მოსავლის ნახევარი მუსლიმებისათვის გადაეცათ. ხაიბარის მიწების 1/5 გადაეცა მუჰამადს, როგორც სამხედრო ექსპედიციის ხელმძღვანელს და მის ოჯახს. ამის შემდეგ *ფადაკის ოაზისი* (ხაიბარიდან აღმოსავლეთით, 145კმ.-ზე) უბრძოლველად დანებდა მუჰამადს მოსავლის ნახევრის გადახდის პირობით. მუჰამადისა და მისი მიმდევრების სიმდიდრე მნიშვნელოვნად გაიზარდა.

ხაიბარში გამარჯვება დაემთხვა სხვა წარმატებას – სწორედ ამ დროს ეთიოპიაში მრავალწლიანი ემიგრაციიდან დაბრუნდა მუსლიმთა ჯგუფი მუჰამადის ბიძის – ჯა'ფარ ბ. აბუ ტალიბის ხელმძღვანელობით. ისინი ცნეს ისეთივე მუჰაჯირებად, როგორც მედინაში გადასახლებული მუსლიმები და მათ მიიღეს ხაიბარის შემოსავლების წილი.

---

<sup>1</sup> თავდაპირველად მუჰამადს კარგი ურთიერთობა ჰქონდა მედინის იუდეველებთან. მან გამოსცა ბრძანება, რომელიც „ათანაბრებდა მათ უფლებებს სხვა მცხოვრებლებთან და აღუთქვამდა მათ სარწმუნოებრივი აღმსარებლობის სრულ თავისუფლებას და უსაფრთხოებას იმ პირობით, რომ ისინი მონაწილეობას მიიღებდნენ ქალაქის თავდაცვაში“. მუჰამადმა კიბლად იერუსალიმი დაანესა და ებრაელთა „იომ ქიფურ“ მუსლიმთათვის წმინდა დღედ გამოაცხადა.

<sup>2</sup> მათ, ვინც ჭუდაბიძას ბრძოლაში მონაწილეობა არ ისურვეს და კარვებში დარჩნენ თავიანთ ოჯახებთან ერთად, არ მიეცათ ახლა ხაიბარის წინააღმდეგ ლაშქრობაში მონაწილეობის და შესაბამისად ნადავლის მიღების უფლება. ეს იყო გარკვეული კომპენსაცია ჭუდაბიძას ფიცის მონაწილეთათვის, რომელთაც ვერ შეასრულეს 628 წელს 'უმრა მექაში.

ყველა ადრეული ისტორიკოსი და მუჰამადის ბიოგრაფი თვლის, რომ ჰუდაბიძას შემდეგ მუჰამადმა წერილები გაუგზავნა და ისლამის მიღება შესთავაზა ბიზანტიის იმპერატორ ირაკლის, ირანის შაჰ ხოსრო II-ს, ეთიოპიის ნეგუსს, ლასანიანთა არაბ ამირას, ეგვიპტის ბიზანტიელთა ნაცვალს – ალ-მუკავისს, ომანის, იემენის, ბაჰრეინის და დამამას მმართველებს [ატ-ტაბარ, I, 1560-75]. შუა საუკუნეების ისტორიკოსთა ცნობების სანდოობას სკეპტიკურად უყურებენ თანამედროვე მკვლევრები, თუმცა მუჰამადის კონტაქტი ეთიოპიის ნეგუსთან და ეგვიპტის ნაცვალთან დასტურდება. ალ-მუკავისმა 628 წელს გამოუგზავნა მუჰამადს საჩუქრები: ორი მონა-ქალი (დები), საჭურისი, ჯორი და კოპტური ქსოვილისაგან შეკერილი ტანსაცმელი. ერთ-ერთი მონა-ქალი (მარამი) მუჰამადის მხევალი გახდა, ხოლო მეორე აჩუქა ჰასსან ბ. საბითს.

629 წელს მუჰამადმა შეკრიბა ჰუდაბიძას ფიცის მონაწილენი და შეასრულა მცირე პილიგრიმობა მექაში, რომელმაც დიდი როლი შეასრულა მუჰამადის პოზიციების განმტკიცებაში. 629 წელსვე ლასანიანთა წინააღმდეგ გაიგზავნა მუსლიმთა ლაშქარი ზაიდ ბ. ჰარისას მეთაურობით მკვდარი ზღვის მახლობლად, *მუ'თასთან*. მუსლიმები დამარცხდნენ, დაიღუპა თავად ზაიდი და მუჰამადის ბიძაშვილი ჯა'ფარ იბნ აბნ ტალიბი. ამ დამარცხების მიუხედავად, საიდუმლოდ მომზადდა *მექაზე ლაშქრობა*, 630 წელს.

მექის დაპყრობაში მონაწილეობა მიიღო სულ 10 ათასმა მუსლიმმა. მუჰამადს თან ახლდა თავისი ქალიშვილები – ფატიმა და უმმ ქულსუმი. მუჰამადის მხარეზე გადავიდნენ მექელთა წინამძღოლები – 'ამრ ბ. ალ-'ასრ (ეგვიპტის მომავალი დამპყრობელი), ცნობილი სარდალი ხალიდ ბ. ალ-ვალდი, მოციქულის ყოფილი მონინალმდევე აბუ სუფიანი, მუჰამადის ბიძა – ალ-'აბბას ბ. 'აბდ ალ-მუტტალიბი. მექაში შესვლის წინ მუჰამადმა ბრძანა, არ დაეხოცათ არავინ იმათ გარდა, ვინც იარაღით ხელში გამოვიდოდა მათ წინააღმდეგ. მექის ექვსი მცხოვრები გამოცხადდა კანონგარეშედ: 'აბდ ალლჰ ბ. სა'დი, ვინც იწერდა მუჰამადის გამოცხადებებს, მაგრამ შემდეგ დაეჭვდა და დაუბრუნდა წარმართობას; 'აბდ ალლჰ ბ. ალ-ხატალი ბანუ თაიმიდან, რომელიც მუჰამადმა გააგზავნა სადაკას (მონყალეზა) შესაკრებად, მაგრამ ის შეკრებილი ჯოგით მექაში გაიქცა; მუჰამადის ორი მომღერალი მონა-ქალი, რომლებიც დამცინავ სიმღერებს მღეროდნენ მოციქულზე; ალ-ჰუვამის ბ. ნუკაბი, რომელიც უხეშად მოექცა ფატიმას და უმმ ქულსუმს, როდესაც გზა გადაუღობა მათ მექიდან მედინისაკენ მიმავალ გზაზე; მიკას ბ. დუბაბა, რომელიც გაიქცა მექაში იმის შემდეგ, რაც თავისი ძმის გამო შურისძიებისათვის მოკლა ანსარი; ქალი – სარა, რომელსაც წაართვეს წერილი. ეს უკანასკნელი ამცნობდა მექელებს მუჰამადის ლაშქრობის შესახებ მექის წინააღმდეგ (მოგვიანებით, მუჰა-

მადმა შეინყალა სარა); 'იკრიმა ბ. აბი ჯაჰლი, მუჰამადის მონინალმდეგე, რომელიც ხელმძღვანელობდა კურაიშელთა ჯგუფს და გზა გადაულობა ხალიდ ბ. ალ-ვალიდს მექაში შესვლისას.

630 წლის 12 იანვარს მუჰამადმა ფაქტობრივად უბრძოლველად დაიმორჩილა ქალაქი მექა. ეს იყო მუსლიმთათვის მნიშვნელოვანი დღე – მექა გათავისუფლდა კერპებისაგან. მუჰამადის ბრძანებით, კერპების განადგურება მოხდა მექის მიდამოებშიც, რამაც საბოლოოდ დაადასტურა ისლამის უპირატესობა და მუჰამადის სიძლიერე. მუჰამადმა ბრძანა აგრეთვე წაეშალათ ქააბას კედლებზე წარმართი ღმერთების ბარელიეფები, მაგრამ გადმოცემით, ნება დართო დროებით დაეტოვებინათ იესოს, მარიამის და აბრაამის გამოსახულებები. 630 წ. 30 იანვარს განწმენდილ ტაძარში მუჰამადმა შეასრულა ლოცვა, ემთხვია წმინდა შავ ქვას, 7-ჯერ შემოუარა ქააბას და სიტყვით მიმართა ქააბასთან შეკრებილ მექელებს. კურაიშელთა ყველა წარმართული პრივილეგია, ქააბას დაცვისა და პილიგრიმთა წყლით მომარაგების გარდა, ანუღირებულად გამოცხადდა. მექელებმა, ქალებმა და მამაკაცებმა ცალ-ცალკე, ერთგულების ფიცი მისცეს მუჰამადს.

მექის დამორჩილების შემდეგ მუჰამადს ბრძოლა მოუხდა მუსლიმთა წინააღმდეგ გამოსულ შავანინის და საკიფის ტომებთან მექის ახლოს, *ჰუნაინთან* (ტაიფის გზაზე), სადაც მუსლიმებმა ხელთ იგდეს დიდძალი ნადავლი: 6 000 ტყვე (ქალები და ბავშვები), 24 000 აქლემი, დაახლ. 40 000 ცხვარი და 160 000 დირჰამი. ნადავლიდან გამოყოფილი ხუმსის დიდმა ოდენობამ მუჰამადს საშუალება მისცა უხვად დაეჯილდოებინა ყოფილი მონინალმდეგეები – მექის არისტოკრატია და ამით გადაეფარა მათი სინანული დამოუკიდებლობის დაკარგვასთან დაკავშირებით. სიაში იყვნენ აბუ სუფანნი და მისი ვაჟები – მუ'ავია და აზინდი, დასავლეთ არაბეთის სხვადასხვა ტომების წინამძღოლები (მათი წილი შეადგენდა 100 ან 50 აქლემს). ყველა დაჯილდოებულმა მუსლიმურ ისტორიოგრაფიაში მიიღო სახელწოდება: *ალ-მუ'ალლაფა კულუბუჰუმ* – „ისინი, ვისი გულებიც გახდა უკეთესი“. ეს იმაზე მიუთითებდა, რომ აბსოლუტური უმრავლესობისათვის 100 აქლემი უფრო დამაჯერებელი არგუმენტი იყო ახალი მოძღვრების სასარგებლოდ, ვიდრე თვითონ მოძღვრება. ამ ნადავლიდან არაფერი არ ხვდათ წილად ანსარებს, რამაც მათი უკმაყოფილება გამოიწვია, მაგრამ მუჰამადმა მოაგვარა კონფლიქტი ანსარებთან.

630 წელსვე *ტაიფის* (ატ-ტა'იფ) 20-დღიანი ალყა უშედეგოდ დასრულდა. 630 წლის 18 ან 19 მარტს მუჰამადი თავის არმიასთან ერთად დაბრუნდა მედინაში. მექაში მუჰამადმა დატოვა ნაცვალი, რომელსაც დაევალა საზოგადო ლოცვის ხელმძღვანელობაც.

მექის დაპყრობასა და ისლამიზაციას 630 წ. მოჰყვა არაბეთის ნახევარკუნძულზე მცხოვრები არაბული ტომების მასობრივი ისლამიზაცია და

მუსლიმური სახელმწიფოს ფორმირების პროცესი. თუმცა ისლამის მიღებას და მუჰამადის აღიარებას მოციქულად არ შეუცვლია ტომობრივი ორგანიზაციის სტრუქტურა და არ მომხდარა თუნდაც პრიმიტიული ადმინისტრაციული აპარატის ჩამოყალიბება. გაჩნდა მხოლოდ ერთი ახალი ელემენტი, რაც არ იყო დამახასიათებელი ტომობრივი ორგანიზაციისათვის – გადასახადი. ჰიჯრით 9 წლის 1 მუჰარამს/630 წლის 20 აპრილს ჯადაკას ამკრეფნი გაიგზავნენ ყველა ტომთან, რომელთაც მიიღეს ისლამი. 630 წლის ზაფხულში მუჰამადმა მოაწყო ლაშქრობა ტაბუკის (ქალაქი ჩრდილო-დასავლეთ არაბეთში, ბიზანტიის საზღვართან) წინააღმდეგ. იქ მუჰამადის ხელისუფლება ცნეს ქრისტიანებმა და იუდეველებმა, რომლებთანაც დადო ხელშეკრულება მფარველობის (ზიმმა) შესახებ სულადობრივი გადასახადის – ჯიზიას გადახდის სანაცვლოდ.

631 წელი აღინიშნა, როგორც „ელჩობათა წელი“. გადმოცემით, არაბეთის ბედუინთა ტომები (ტაიფიდან, იემენიდან, ბაჰრაინიდან, აამამადან და სხვ.) უგზავნიდნენ მუჰამადს წარმომადგენლებს, უცხადებდნენ მას მორჩილებას და იღებდნენ ისლამს. 631 წელსვე მუჰამადმა მექაში პილიგრიმთა ჯგუფის ხელმძღვანელად დანიშნა აბუ ბაქრი, რათა ურწმუნოებს ხელი არ შეეშალათ პილიგრიმებისათვის. მოციქულმა 'ალის დაავალა გამოეცხადებინა აკრძალვები, რომლებიც ეხებოდა მრავალმერთიანობას და არამუსლიმთა დაშვებას მექის წმინდა ადგილებში. 632 წლისათვის ისლამი მიიღო ყველა ტომმა, ვინც თაყვანს ცემდა ქაბას. ამავე წლის თებერვალში მუჰამადმა შეასრულა ჰაჯი, რომელიც ცნობილია როგორც „გამოსათხოვარი“ (*ჰაჯჯათ ალ-ვადა'*). სწორედ ამ პილიგრიმობის დროს ალაჰმა მოციქულის საშუალებით მორწმუნეებს გარდმოუვლინა ბოლო გამოცხადება [5:5]. მუჰამადმა წარმოთქვა ქადაგება, რომლის დროსაც განაცხადა, რომ ალაჰის მიერ მასზე დაკისრებული სამოციქულო მისია დასრულდა. ამის შემდეგ მუჰამადი დაბრუნდა მედინაში. დაახლოებით ამავე პერიოდში არაბეთის ნახევარკუნძულის სხვადასხვა ნაწილში გამორჩნდნენ „ცრუ მოციქულები“ (ალ-ასვადი, ტულაჰა და მუსალიმა), რომლებიც სათავეში ჩაუდგნენ გადასახადებით უკმაყოფილო არაბული ტომების აჯანყებებს.

**მუჰამადი გარდაიცვალა** მედინაში ხანმოკლე ავადმყოფობის შემდეგ, 632 წლის 8 ივნისს/ჰიჯრით 11 წლის 13 რაბი' I. აბუ ბაქრის მოთხოვნით, ის დაკრძალეს მედინაში, თავისი ცოლის 'ა'იშას სახლში. მოციქულის საფლავი (*შუჟრა*) გახდა მეორე წმინდა ადგილი ქაბას შემდეგ და ის მუსლიმთა მოლოცვის ობიექტია. მუჰამადის გარდაცვალება მუსლიმური თემისათვის მოულოდნელი იყო. მართალია, ალაჰის მოციქული თავის მიმდევრებს გამუდმებით ახსენებდა, რომ ის მხოლოდ ადამიანია, მათ მაინც ჰქონდათ ზებუნებრივი ჩარევისა და მუჰამადის გადარჩენის იმედი. მაგრამ მათი იმედები არ გამართლდა. აბუ ბაქრმა თქვა: „იმათ, ვინც ემორჩილებით ალაჰს, დაე იცოდეთ, რომ ალლაჰი ცოცხალია და



მუდამ ცოცხალი იქნება. ხოლო მათ, ვინც თავყვანს ცემდა მუჰამადს, დაე შეიტყონ ჩემგან, რომ მუჰამადი გარდაიცვალა".

მუსლიმური ლიტერატურა მუჰამადზე ძალიან ვრცელი და მრავალფეროვანია. მასში შედის ჰადისები (გადმოცემები მუჰამადის გამონათქვამებსა და საქციელზე), მუჰამადის ბიოგრაფიები, სხვადასხვა ნაშრომები მის ღირსებებზე, ლოცვებისა და ლექსების სპეციალური კრებულები, რომლებიც მის შექებას ეძღვნება. სწორედ მუსლიმურ რელიგიურ ლიტერატურაში ჩამოყალიბდა მოციქულის იდეალური სახე, რომელიც მისაბაძი გახდა ყველა მუსლიმისათვის.

ისლამი არ ცნობს მუჰამადის ღვთაებრიობას და ყურანი მას უწოდებს „ალაჰის მოციქულს და მოციქულთა ბეჭედს" – ალაჰის უკანასკნელ მოციქულს სამყაროს აღსასრულის წინ [33:40]. ის მოვიდა, რათა დაასრულოს სამოციქულო ხაზი და დაასვას საბოლოო ბეჭედი. ისლამური მოძღვრება მუჰამადზე, როგორც წინასწარმეტყველზე მიუღებელი იყო ქრისტიანებისათვის, რადგანაც მუჰამადის მოვლინება არ იხსენიება ძველსა და ახალ აღთქმაში. არც ერთ სხვა დიდ რელიგიურ მოღვაწეს არ გამოუწვევია ამდენი კამათი და საყვედური თავისი მისამართით, განსაკუთრებით ქრისტიანებისაგან, რამდენიც მუჰამადს. ძირითადი მიზეზი არის მუჰამადის მიერ ტრადიციული იუდაიზმის და ქრისტიანობის უარყოფა და მისი პრეტენზიული განცხადება, რომ მან შექმნა უფრო სრულყოფილი რელიგია.

მუჰამადისადმი პატივისცემის გამოსახატავად და მისი სინმინდის აღიარების გამო, ღვთისმოსავი მუსლიმები მისი სახელის წარმოთქმის შემდეგ ჩვეულებრივ ამატებენ სიტყვებს: „ალაჰიმც აკურთხებს და მიესალმება".

### მუჰამადის 5 განძი

მუჰამადის მიმდევარის, ჯაბირ ბ. 'აბდ ალლაჰის გადმოცემით, მუჰამადმა თქვა: „მე მებოძა 5 რამ, რაც არა ჰქონია არც ერთ მოციქულს ჩემამდე. მე გამიწიეს დახმარება, რისი წყალობითაც შიშმა მოიცვა ყველა ჩემი მტრის გული, რომლებიც ცხოვრობენ ჩემგან ერთი თვის სავალ მანძილზე; მთელი დედამიწა ჩემთვის გადაიქცა ლოცვის ადგილად და გახდა წმინდა. ამის გამო, სადაც არ უნდა იყოს ჩემი თემის წევრი ლოცვისათვის დადგენილ დროს, დაე ილოცოს იმ ადგილზე; მე ნება დამერთო სამხედრო ნადავლის, რაც არ ყოფილა ნებადართული არც ერთი მოციქულისათვის ჩემამდე; მე მომეცა უფლება ადამიანთა მოსარჩლეობის ღმერთის წინაშე; და კიდევ, ადრე ყოველი მოციქული იგზავნებოდა მხოლოდ თავის ხალხთან, მე კი წარმატებულად ვყველა ხალხთან" [ალ-ბუხარ].

**მუჰამადის მიმდევრები.** ზოგადად მუჰამადის მიმდევრებს ეწოდებოდათ *ასჰაბები* (ალ-ასჰაბ ან ას-საჰაბა, მრ. რ. სიტყვისა წაჰიბ – „თანამგზავრი“, „მეგობარი“, „კომპანიონი“). თავდაპირველად ეს ტერმინი იხმარებოდა ადრინდელი მუსლიმების აღსანიშნავად, რომელთაც მუჰამადის სიცოცხლეში მიიღეს ისლამი, თან ახლდნენ სამხედრო ლაშქრობების დროს და მონაწილეობა მიიღეს არაბულ-მუსლიმური სახელმწიფოს შექმნაში. მოგვიანებით, ამ ტერმინმა შეიძინა ტექნიკური მნიშვნელობა. ასე უწოდებდნენ ყველას, ვისაც სიცოცხლეში ერთხელ მაინც, თუნდაც ბავშვობაში, ნახა ან ჰყავდა მუჰამადი. სუნიტური თვალსაზრისით, ბრმებიც ითვლებოდნენ მუჰამადის მიმდევრებად. ბოლო კომპანიონი, გადმოცემით, გარდაიცვალა ჰიჯრის 100/718 წლის შემდეგ და რა თქმა უნდა, პატარა ბავშვი იქნებოდა, როცა ნახა მუჰამადი.

ასჰაბებს შორის იყვნენ სრულიად სხვადასხვა ადამიანები: ლარიბები და მდიდრები, მონები და თავისუფლები. რელიგიური თვალსაზრისით, ასჰაბების ყველაზე დიდი დამსახურება იყო ის, რომ მათ პირველებმა აღიარეს მუჰამადი მოციქულად, მის სიცოცხლეშივე მიიღეს ისლამი და შეეწირება განიცადეს ისლამის რწმენის გამო.

მუჰამადის მიმდევრების სახელების შემდეგ ჩვეულებრივ მოხსენიებულია შემდეგი ფრაზა: *რადია-ლლაჰუ-‘ანჰუ* („კმაყოფილიმცაა ალლაჰი მისით, ალლაჰიმც მოუვლინებს მას სიკეთეს“).

მუჰამადის მიმდევრებს შორის გამოიყოფოდა ორი ჯგუფი: *მუჰაჯირები* (არაბ. მხ. რ. *ალ-მუჰაჯირი*) – მუსლიმები, რომლებიც 622 წ. ჰიჯრის დროს გადასახლდნენ მექიდან იასრიბში (მედინაში) და *ანსარები* (არაბ. მრ. რ. *ალ-ანსარ*) – ისინი, ვინც დახმარება აღმოუჩინეს მუჰამადს და მის თანმსვლემ მუსლიმებს მედინაში და მიიღეს ისლამი.

მუჰამადის მიმდევრების იერარქია დადგინდა სხვადასხვა რელიგიური იურიდიული სკოლების მიერ. სუნიტები (ყველა მაზჰაბი) საუკეთესოდ აღიარებენ პირველ ოთხ ხალიფას, რომლებიც თავის მხრივ არიან მუჰამადის „რჩეული მიმდევრები“ (*ალ-მუბაშშარუნ ალ-ა‘შარა*): აბუ ბაქრი, 'უმარი, 'უსმანი, 'ალე, ტალჰა ბ. 'უბაიდ ალლაჰი, აზ-ზუბაიდ ბ. ალ-'ავვამი, 'აბდ არ-რაჰმან ბ. 'აუფი, სა'დ ბ. აბნ ვაკეჰსი, სა'იდ ბ. ზაფდი. შიიტებისათვის ერთადერთი მუჰამადის მიმდევარი, რომელიც იმსახურებს მუჰამადის მემკვიდრეობას, არის 'ალე ბ. აბნ ტალიბი. მუჰამადის მიმდევრების პატივისცემა სუნიტური მოძღვრების ერთ-ერთი ფუნდამენტური პრინციპია. ამაზე მიუთითებს მრავალრიცხოვანი არაბული ბიოგრაფიული კრებულები, რომლებიც მათ ეძღვნება.

ასჰაბთა დიდი მნიშვნელობა ისლამის ისტორიაში განისაზღვრება იმით, რომ მუჰამადის სიკვდილის შემდეგ ისინი გახდნენ მისი მოძღვრების კოლექტიური გადამცემნი. მათმა მოთხრობებმა მუჰამადის სიტყვებ-

სა და საქმეებზე (*ჰადისები*) მათ პირად მაგალითთან და აზრთან ერთად შეადგინა სუნა. 640 წლიდან მათ ჰქონდათ მაღალი ჯამაგირი და ნადავლის დიდი წილი.

### დამატებითი ლიტერატურა

1. გელოვანი ნ. ქალი ისლამში (VII-Xსს.). თბ., 2005.
2. ვახტანგაძე მ. მუჰამადი როგორც პოლიტიკური მოღვაწე და მუსლიმური სახელმწიფოს ჩამოყალიბების პროცესი. კრებ. *ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო*, II, თბ., 1999, გვ. 42-52.
3. იბნ სა'დ. *ტაბაკათ ალ-ქუბრა*. I-IX, ბირჟთ (თ.გ.).
4. Вахтангадзе М. К. *Институт побратимства /Mu'axxa/ в Раннем Исламе*. Препринт. Тбилиси. 1991.
5. Ибн Хишам. *Жизнеописание Пророка Мухаммада. Рассказанное со слов аль-Баккаи, со слов Ибн Исхака аль-Мутталиба (первая половина VII века)*. Перевод с арабского Н. А. Гайнуллина. М., 2003.
6. Првинг В. *Жизнь Магомета с изложением его учения, заключающегося в Коране*. М., 1990.
7. Хишам ибн Мухаммад ал-Калиби. *Книга об идолах (Kitab al-Asnam)*. Пер. с арабского. предисловие и примечания Вл. В. Полосина, М., 1984.
8. Колесников А.И. Две редакции письма Мухаммеда сасанидскому шаху Хосрову II-му Парвизу. – *Палестинский сборник*, вып. 17(80), М.-Л., 1967, с. 74-83.
9. Колесников А.И. Две версии договора Мухаммеда с христианами Наджрана. – *Палестинский сборник*, вып. 28 (91), с. 24-34.
10. Лундин А. Г. «Дочери бога» в южно-арабских надписях и в Коране. – *Вестник древней истории*, II, 1975, №2, с. 124-131.
11. Негря Л.В. *Общественный строй Северной и Центральной Аравии в V-VII вв.*, М., 1981.
12. Пиотровский М. Б. О природе власти Мухаммада. – *Государственная власть и общественно-политические структуры в Арабских странах. История и современность*, М., 1984, с. 6-11.
13. Пиотровский М. Б. Мухаммад, пророки, лжепророки, хаины. – *Ислам в истории народов Востока*, М., 1981, с. 9-18.
14. Пиотровский М. Б. Пророческое движение в Аравии VII в. – *Ислам в истории народов Востока* М., 1981, с. 19-27.
15. Пиотровский М.Б. «Поход слона» на Мекку (Коран и историческая действительность). – *Ислам в истории народов Востока*. М., 1981, с. 28-35.
16. Пиотровский М. Б. *Об эфиопской хиджре. Эфиопские исследования*. М., 1981.

17. Пиотровский М. Б. *Южная Аравия в раннее средневековье: становление средневекового общества*. М., 1985.
18. Резван Е. А. *Коран и его мир*. Санкт-Петербург, 2001.
19. Резван Е. А. Побратимство в Коране (от кровнородственного коллектива к религиозно-политическому сообществу). – *История культуры народов Востока*, I, Москва, 1983, с. 194-200.
20. Роллин Армур. *Христианство и ислам: непростая история* /Пер. с англ./ М., 2004.
21. Уотт У. М. *Мухаммад в Мекке*. Пер. с англ. Москва-Санкт-Петербург, 2006.
22. Юрчук В. В. *Мухаммад*. Минск, 2003.
23. Rizwi, S. Faizer. Muhammad and the Medinan Jews. A Comparison of the Texts of Ibn Ishaq's Kitab Sirat Rasul Allah with al-Waqidi's Kitab al-Maghazi. – *International Journal of Middle East Studies*. Vol.28. No 4,1996, 463-489.
24. [at-Tabari] Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari cum aliis edidit M. J. de Goeje, series I-III. Lugduni-Batavorum, 1879-1901.
25. Watt, W. Montgomery. *Muhammad: Prophet and Statesman*. Oxford University Press, 1961.

## თავი II

### არაბთა სახალიფო და ისლამის გავრცელება

#### 1. პირველი „მართლმორწმუნე“ ხალიფები და უმაღლესი ხელისუფლების საკითხი ადრეულ ისლამში

632 წელს, მუჰამადის გარდაცვალების შემდეგ, საფუძველი ჩაეყარა არაბთა თეოკრატიულ სახელმწიფოს (*სახალიფოს*), რომლის საფუძველს წარმოადგენდა მოციქულის მიერ დასაველეთ არაბეთში შექმნილი მუსლიმური თემი (*უმმა*).

მუჰამადს არ დაუტოვებია მითითებები თავისი სიკვდილის შემთხვევაში, მას არ ჰყავდა არც პირდაპირი მემკვიდრე მამრობითი ხაზით. მუჰამადი ითავსებდა 3 ძირითად ფუნქციას: ის იყო საერთო ლოცვის ხელმძღვანელი – იმამი (*იმამი*), თემის პოლიტიკური ხელმძღვანელი – ამირა (*ამირი*) და უმაღლესი მსაჯული. საერთო ლოცვის ხელმძღვანელის ფუნქცია მუჰამადმა სიკვდილის წინ გადასცა აბუ ბაქრს. მუჰამადმა თავის მიმდევრებს დაუტოვა დასრულებული რელიგიური სისტემა, მაგრამ მუსლიმური თემის შემდგომი განვითარება შეიძლება სხვადასხვაგვარად წარმართულიყო: ან ისლამი გამხდარიყო არაბეთის ნახევარკუნძულის მცხოვრებთა რელიგია, ან როგორც ეს მოხდა, გასულიყო მის ფარგლებს გარეთ და გამხდარიყო ერთ-ერთი სამ მსოფლიო რელიგიას შორის. მოციქულის გარდაცვალების შემდეგ საზოგადოების წინაშე დადგა 2 მწვავე საკითხი: ვინ გახდებოდა მისი მემკვიდრე და როგორ უნდა ემართათ მზარდი ისლამური საზოგადოება? მუჰამადი იყო ალაჰის მოციქული და მისმა მიმდევრებმა იცოდნენ, რომ თავის პოლიტიკურ და სოციალურ გადანყვებილებში ხელმძღვანელობდა ღვთიური მითითებებით. მისი გარდაცვალებით შეწყდა ღმერთის უშუალო ჩარევა მორწმუნეთა თემის ცხოვრებაში. არანაირი მითითება მუსლიმური თემის მართვასთან დაკავშირებით არ არსებობდა. ამდენად, მოციქულის მიმდევრებს შეეძლოთ მხოლოდ დაყრდნობოდნენ საკუთარ ინტუიციას და ცოდნას.

მუსლიმური თემის ახალი ხელმძღვანელი უნდა აერჩიათ მუჰამადის მიმდევრების წრიდან – ესენი იყვნენ მუჰაჯირები და ანსარები. მუჰამადის გარდაცვალების დღესვე შეიკრიბნენ ანსარები ბანუ სა'დის ფარდულში (*საკრფა*) და პრეტენზია განაცხადეს მათი წრიდან აერჩიათ მუსლიმური თემის მეთაური. როდესაც მუჰაჯირებმა შეიტყეს ანსართა განზ-

რახვის შესახებ, 'უმარი, აბუ ბაქრი, აბუ 'უბაიდა და კიდევ რამდენიმე მუჰაჯირი მივიდნენ ამ შეკრებაზე. ანსართა უმრავლესობას სურდა ხაზრაჯიტი – სა'დ ბ. 'უბადას არჩევა, რომელმაც სიტყვით მიმართა ანსარებს, აღნიშნა მათი დამსახურებები ისლამის წინაშე და მიანიჭა მათ უპირატესობა კურაიშელებთან შედარებით. ერთ-ერთმა ანსარმა შესთავაზა მუჰაჯირებს წარედგინათ ორი კანდიდატი, ერთი მუჰაჯირების, ხოლო მეორე – ანსარების წრიდან. ეს წინადადება მიუღებელი იყო მუჰაჯირებისათვის, რადგანაც გამოიწვევდა მუსლიმური თემის ორ ნაწილად გაყოფას. აბუ ბაქრმა წარმოთქვა სიტყვა და ხაზი გაუსვა, რომ ყურანით უპირატესობა ენიჭებოდათ მუჰაჯირებს და ხალიფა უნდა აერჩიათ მოციქულის ტომიდან. დასახელდა სამი კანდიდატი: 'უმარი, აბუ 'უბაიდა და აბუ ბაქრი. ანსართა მხარდაჭერამ განაპირობა აბუ ბაქრის არჩევა მუსლიმური თემის მეთაურად.

აბუ ბაქრმა მიიღო ხალიფას (*ხალიფა*, მრ. *ხულაფა'*) ტიტული, რაც ნიშნავს მოადგილეს. ეს ტერმინი ხშირად გვხვდება ყურანში. მაგალითად, ამ ტერმინით იხსენიება ადამი და დაუდი [2:28; 38:25], როგორც ალაჰის ნაცვლები დედამიწაზე. მაგრამ ყურანში არ ჩანს, რომ ხალიფა შეიძლება ყოფილიყო მუჰამადის მემკვიდრის ტიტული. ეს მნიშვნელობა მან მიიღო 632 წლიდან, როცა აბუ ბაქრი აირჩიეს მუსლიმური თემის მეთაურად, ალაჰის მოციქულის მოადგილედ.

აბუ ბაქრმა, ხალიფად არჩევის შემდეგ, მიმართა მუსლიმებს შემდეგი სიტყვებით:

„ო, ხალხო! მე მივიღე ძალაუფლება თქვენზე, მაგრამ მე არა ვარ თქვენზე უკეთესი .... ო, ხალხო! მე მივყვები მხოლოდ მოციქულის გზას და მე არა მაქვს სურვილი ვიმოქმედო ჩემს გონებაზე და განწყობაზე დაყრდნობით. ამის გამო, თუ მე ვიმოქმედებ სამართლიანად, დამეხმარეთ მე, ხოლო თუ არასწორად მოვიქცევი, შემისწორეთ ..... დამემორჩილეთ მე, ვიდრე მე დავემორჩილები ალლანს და მის მოციქულს, ხოლო თუ აღარ მოვუსმენ ალლანს და მის მოციქულს, თქვენ მართალნი იქნებით, თუ არ დამემორჩილებით მე“.

პირველი ხალიფები იყვნენ ალაჰის მოციქულის – მუჰამადის მოადგილეები (*ხალიფათ რასულ ალლანს*). ისლამის ისტორიის ადრეულ ეტაპზე არ იყო ნათელი წარმოდგენა ხალიფას ვალდებულებებზე. სახელმწიფო ხელისუფლების თეორია დამუშავდა თანდათანობით მუსლიმი ფაკიჰების მიერ X ს-ის ბოლოს და XI ს-ის დასაწყისში, როცა ხალიფას ხელისუფლება დაეცა და გამოცხადებულ პრინციპებს არაფერი საერთო არ ჰქონდა რეალურ ცხოვრებასთან. ფაკიჰებმა ეს თეორია დაუკავშირეს ყურანის

მითითებებს. ამ თეორიას საფუძვლად დაედო ყურანის აია: „მორწმუნენო! დაემორჩილეთ ალაჰს, მის მოციქულსა და მბრძანებელთ (ხელისუფლების მფლობელთ)<sup>1</sup> თქვენ შორის“ [4:62;5:37].

ხალიფები წარმოადგენდნენ მუსლიმური თემისა და მუსლიმური თეოკრატიული სახელმწიფოს სასულიერო და საერო მეთაურებს. შესაბამისად, ხალიფას უნდა განეხორციელებინა სამოქალაქო და რელიგიური ხელისუფლების განუყოფლობა. ადრეული მუსლიმების თვალში ხალიფა იყო არა ღვთაებრივი გამოცხადების მატარებელი, არამედ მხოლოდ „მორწმუნეთა მბრძანებელი“, რომელიც მონოდებულია დაიცვას ყურანის დადგენილებები და მუჰამადის აღთქმები. ხალიფას მოვალეობას შეადგენდა საღვთო ომის ხელმძღვანელობა და დაპყრობილი ტერიტორიების მართვა.

მუსლიმური თემის ნებით არჩეულ პირველ ოთხ ხალიფას, რომელთა ცხოვრების წესი და ქცევა წარმოადგენდა სამაგალითოს და სუნას შემადგენელ ნაწილს, სუნიტები თვლიან „მართლმორწმუნე ხალიფებად“ (*ალ-ხულაფა' არ-რაშიდუნი*). მათი მმართველობის პერიოდი შეფასებულია როგორც „ისლამის ოქროს საუკუნე“.

პირველი „მართლმორწმუნე“ ხალიფა გახდა აბუ ბაქრი (632-634). მისი მეტსახელი იყო „ას-სიდდინკ“ (სიმართლის მოყვარული).<sup>2</sup> ის იყო მდიდარი მექელი ვაჭარი (*თაჯირ*), ექსპერტი არაბული ტომების გენეალოგიაში, მუჰამადის უახლოესი მიმდევარი და მრჩეველი. ზოგიერთი ტრადიციით, აბუ ბაქრი იყო პირველი მამაკაცი მუჰამადის შემდეგ, ვინც მიიღო ისლამი (იბნ სა'დი). ის თან ახლდა მუჰამადს ყველა ლაშქრობის დროს, მხარს უჭერდა მას და უშუალო მონაწილეობას იღებდა ისლამის ადრეულ ბრძოლებში ურწმუნოთა წინააღმდეგ. აბუ ბაქრის განსაკუთრებულ მდგომარეობას მუსლიმურ თემში ხელი შეუწყო მუჰამადის ქორწინებამ მის ქალიშვილზე – 'ა'იშა ბინთ აბი ბაქრზე.

აბუ ბაქრის მმართველობის წლები კრიტიკული იყო ახალგაზრდა ისლამური სახელმწიფოსათვის. 632-33 წელს მოხდა სხვადასხვა არაბული ტომების გამოსვლა ხალიფას ხელისუფლების წინააღმდეგ, რომელსაც ისლამური ტრადიცია ისლამიდან განდგომას და წარმართობაზე დაბრუნებას უწოდებს (*არ-რიდადა* – „სარწმუნოებისაგან განდგომა“). ბედუნთა ზოგიერთმა ტომმა, რომლისთვისაც ისლამი ასოცირდებოდა მუჰამადის პიროვნებასთან, მისი სიკვდილის შემდეგ უარი თქვა ეცნო ხალიფას ხე-

<sup>1</sup> ყურანის კომენტატორები (მაგ., ალ-ბაიდავი) ამ გამოთქმაში გულისხმობენ იმამ-ხალიფას, ფაჰიკებს – შარი'ათის მცოდნეთ, ყადიებსა და მხედართმთავრებს „ალაჰის გზაზე“, ე. ი. „წმინდა ომში“.

<sup>2</sup> ეს მეტსახელი განმტკიცებულია ჰადისით, რომლის თანახმადაც მხოლოდ მან დაიჯერა მამუნე მუჰამადის მოთხრობა მისი ღამით მოგზაურობასა და ზეცად აღმასვლასთან დაკავშირებით.

ლისუფლება და გადაეხადა ზაქათი. აჯანყებულებს ხელმძღვანელობდნენ ე.წ. „ცრუ მოციქულები“. მათ შორის ალ-ასვად ალ-‘ანსი – იემენში, ტალჰა (ტულაჰჰა) ბ. ხალიდი – ნაჯდში (ასადის და ლატაფანის ტომები), საჯჰჰი (ქალი, რომელიც ხელმძღვანელობდა თამიმ-ის ტომს) და მასლამა (მუსაჰლიმა, ხელმძღვანელობდა ჰანინას ტომს) – ამამამში. „ცრუ მოციქულები“ თავს აცხადებდნენ ღმერთის მოციქულად, ბაძავდნენ მუჰამადს და არაბული ტომების გარკვეული ნაწილი აიძულეს უარი ეთქვათ ახალ რელიგიას. ამ პირობებში აბუ ბაქრს მოუხდა გამოეჩინა შეუპოვრობა და სიმტკიცე, რათა შეენარჩუნებინა ისლამური სახელმწიფოს ერთიანობა. ზაქათი იყო და არის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ღვთიური მითითება, რომლის გადახდა ყურანით არის განსაზღვრული და ნებისმიერი კომპრომისი ამ საკითხზე ნიშნავდა ისლამის საფუძვლებიდან გადახვევას. ხალიფამ აჯანყებულთა წინააღმდეგ გააგზავნა 11 შეიარაღებული რაზმი და იარაღის ძალით დაიმორჩილა განმდგარი ტომები. რიგგანა ყველაზე მნიშვნელოვანი ბრძოლა იყო ამამამში, ‘აკრაბა’-თან 633 წლის მაისში, რომლის დროსაც მოკლეს თვითონ მუსაჰლიმა და დაიღუპა 30 ჰაფიზი (ყურანის მცოდნე). ამის გამო ისლამურ ტრადიციაში ამ ბრძოლის ადგილს ეწოდა „სიკვიდილის ბაღი“. აჯანყების ჩახშობას მოჰყვა ისლამის საბოლოო გამარჯვება არაბეთში, რამაც ხალიფა აბუ ბაქრს დაპყრობითი ომების დაწყების შესაძლებლობა მისცა.

ხალიფა აბუ ბაქრი გარდაიცვალა 634 წლის 23 აგვისტოს. სიკვიდილის წინ მან თავის მემკვიდრედ დაასახელა მუჰამადის უახლოესი მიმდევარი, მისი ერთ-ერთი ცოლის ჰაფსას მამა – ‘უმარი, რომელსაც მუსლიმურმა თემმა მისცა ერთგულების ფიცი.

**‘უმარ I ბ. ალ-ხატტაბი**, მექის კურაიშის ტომის, ალ-‘ადი ბ. ქა‘ბის გვარიდან, გახდა მე-2 „მართლმორწმუნე“ ხალიფა (634-644). მან დაახლ. 613 წ. მიიღო ისლამი, მანამდე მტრულად იყო მის მიმართ განწყობილი. მუჰამადთან ერთად შეასრულა ჰიჯრა და მონაწილეობდა ყველა მის ლაშქრობაში.

‘უმარის დროს სწრაფად გაფართოვდა მუსლიმთა სამფლობელო არაბეთის ნახევარკუნძულის ფარგლებს გარეთ (დას. ირანი, ერაყი, სირია, ეგვიპტე, კირენაიკა, შეიჭრნენ ამიერკავკასიაში). ერთმორწმუნე არაბთა თემი გადაიქცა მრავალეროვნულ სახელმწიფოდ, გაჩნდა სხვა სარწმუნოების მოსახლეობა. ამან მოითხოვა ‘უმარისაგან გარკვეული ღონისძიებების გატარება ადმინისტრაციული აპარატის ორგანიზაციისათვის და უზარმაზარი შემოსავლების გასანაწილებლად. ‘უმარმა განავითარა მუჰამადის მიერ ჩამოყალიბებული სოციალური თანასწორობისა და საზოგადოებრივი სამართლიანობის ისლამური საფუძვლები. მიწას და მტკნარ წყალს საზოგადოებრივ მონაპოვრად თვლიდა და მან აუკრძალა არაბებს უძრავი ქონების (დაპყრობილი მიწების) დასაკუთრება-დანაწილება. ამის



სანაცვლოდ, დაახლ. 640 წელს 'უმარმა სამხედრო ჯამაგირი ('ატა') და სასურსათო ულუფა (რიზი) დაუნესა ყველა ასპაბსა და დაპყრობითი ომის მონაწილეს, რომელთა სახელებიც შეიტანეს საგანგებო სიებში – დივანი (დავაბი) ანუ რეესტრი. მასში შედიოდნენ ცალკეული პირები და ტომები, რომელთაც უფლება ჰქონდათ მიეღოთ ფულადი სახსრები შეკრებილი დამორჩილებული მოსახლეობიდან. თუ ხალიფა აბუ ბაქრი ამჯობინებდა გათანაბრების პრინციპს, რაც დამახასიათებელი იყო თავდაპირველი თემისათვის, 'უმარის მიერ შემოღებული სისტემა განსხვავებული იყო: ჯამაგირის ოდენობა განისაზღვრებოდა არა მუსლიმის მიერ დაკავებული თანამდებობით, არამედ ალაჰის მოციქულთან სიახლოვით (კარაბა), ისლამის მიღების დროით, ჰიჯრასა და ბრძოლებში მონაწილეობით. ამის საფუძველზე ყველაზე მეტ ჯამაგირს ლებულობდნენ არა მუსლიმური თემის მეთაური ან მისი ნაცვლები, არამედ მუჰამადის ქვრივები. ჯამაგირის დანიშვნისას გაითვალისწინებოდა მათი დამსახურება ისლამის წინაშე და მოციქულთან სიახლოვე. დივანში მეორე ადგილზე იყვნენ მუჰაჯირები და ანსარები; ამასთან, რაც უფრო ადრე ჰქონდათ მიღებული ისლამი, მით უფრო მეტ ხელფასს იღებდნენ ისინი. დივანში მესამე ადგილი დაიკავეს იმ ტომებმა, რომელთაც მონაწილეობა მიიღეს ლაშქრობებში და იმყოფებოდნენ დაპყრობილ ტერიტორიებზე. შემოსავლების ნაწილი იხარჯებოდა სახელმწიფოს საჭიროებისათვის. უკანასკნელი პენსიონერი ამ სიიდან გარდაიცვალა 850 წელს.

ხალიფა 'უმარმა შემოიღო ყადის (კადი) ინსტიტუტი, ჰიჯრის წელთაღრიცხვა (638 წ.), რომელიც ემყარება მთვარის მოძრაე კალენდარს და დაანესა მრავალი რელიგიური და სამოქალაქო მითითება: ყოველწლიური პილიგრიმოზა, რომელსაც თვითონ ხელმძღვანელობდა; მათრახით დასჯა; დიფა-ს (სისხლის საფასური – კომპენსაცია მკვლელობის, დაჭრისა და დასახიჩრებისათვის) ზომის ფიქსაცია; მრუშობისათვის ქვებით ჩაქოლვა; დადგინდა ხარაჯას და ჯიზიას ზომა; შემოიტანა სიგრძის და მოცულობის ერთიანი სახელმწიფო ზომები და სხვ. 'უმარს დიდი წვლილი მიუძღვის ყურანის ტექსტების შეგროვებაში. მან ბრძანა ქრისტიანთა და იუდეველთა თემების გაძევება ნაჯრანიდან და ხაიბარიდან, აუკრძალა არამუსლიმებს ჰიჯაზში გაჩერება სამ დღეზე მეტი. 'უმარის გადაწყვეტილებები პრეცედენტად იქცა მისი მემკვიდრეებისათვის.

'უმარის ათწლიანი მმართველობის პერიოდში არაბებმა შემოიერთეს პალესტინა, სირია, ეგვიპტე და სასანიანთა ირანის დიდი ნაწილი. 'უმარმა შემოიღო აგრეთვე სამხედრო და სამოქალაქო ნაცვლების<sup>1</sup> ინსტიტუტი და დააარსა ქსელი სამხედრო ბანაკებისა, რომელთაგანაც წარმოიშვნენ

<sup>1</sup> ნაცვლების მთავარი ამოცანა იყო დაპყრობილი მოსახლეობიდან გადასახადების აკრეფა.

ქალაქები – ფუსტატი (ალ-ფუსტატ) ეგვიპტეში, ქუფა (ალ-ქუფა) და ბასრა (ალ-ბასრა) ერაყში, ალ-ჯაზბია სირიაში. 'უმარმა აუკრძალა მუჰამადის მიმდევრებს მედინას დატოვება და სხვა ქალაქებში დასახლება, რადგანაც ის ენდობოდა მათ და ავალებდა ყველა მნიშვნელოვან საქმეს. 'უმარი ისტორიაში შევიდა როგორც „ხალიფა-მშენებელი“. მის დროს გაფართოვდა მოციქულის მეჩეთი მედინაში, ხელახლა აშენდა ქააბას ტაძარი. ხალიფას ბრძანებით 643 წელს გაინმინდა „ტრაიანეს არხი“, რის შედეგადაც გაიხსნა საზღვაო გზა ხმელთაშუა ზღვიდან მენამულ ზღვამდე<sup>1</sup> და დაიწყო ეგვიპტიდან ხორბლის შემოტანა მექისა და მედინისათვის.

დაახლ. 640 წელს 'უმარმა ხალიფას ტიტულთან ერთად მიიღო *ამირ ალ-მუ'მინინ*-ის (მორწმუნეთა მბრძანებლის) ტიტულიც, რაც მიუთითებდა მისი ხელისუფლების როგორც სასულიერო, ისე წმინდა პოლიტიკურ ხასიათზე. ამ ტიტულს ატარებდნენ მისი შემდგომი ხალიფები, უმადანები, 'აბასიანები და მათი მოწინააღმდეგეები, რომლებსაც ტახტზე პრეტენზია ჰქონდათ (ალიდები, კარმატები, ფატიმიანები).

'უმარი დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდა ასპაბებთან. ისტორიკოსებს არ დაუფიქსირებიათ ნაცვლების დაუმორჩილებლობის არც ერთი ფაქტი. ამასთან, ის თავის თანამებრძოლებს თავისუფლებას ანიჭებდა ქმედებებში, ეწეოდა თავშეკავებულ, თითქმის ასკეტურ ცხოვრებას და გამოირჩეოდა დიდი სამართლიანობით.

644 წლის 3 ნოემბერს, მედინის მეჩეთში პარასკევის ღოცვის დროს 'უმარი მოკლა სპარსელმა მონამ – აბუ ლუ'ლუ'ამ, რომლის თხოვნა ხალიფამ არ შეასრულა. არაბული წყაროების ცნობებით, 'უმარს სურდა მემკვიდრედ გამოეცხადებინა 'აბდ არ-რაჰმან ბ. 'აუფი, მაგრამ მან უარი განაცხადა, ისევე როგორც 'აბდ ალლჰ ბ. 'უმარმა. ამიტომ მან დაასახელა საბჭოს (შურა) წევრები, რომელთაც სრული უფლება მიენიჭათ – აერჩიათ მომავალი ხალიფა სამი დღის განმავლობაში. ესენი იყვნენ მუჰამადის ყველაზე უახლოესი მექელი მიმდევრები: 'აბდ არ-რაჰმან ბ. 'აუფი, 'ალი ბ. აბი ტალიბი, 'უსმან ბ. 'აფფანი, აზ-ზუბაირ ბ. ალ-'ავამმი, სა'დ ბ. აბი ვაკკასი და ტალჰა ბ. 'უბაიდ ალლჰაჰი.<sup>2</sup>

'უმარი დაიკრძალა მედინაში, მოციქულის მეჩეთში მუჰამადისა და აბუ ბაქრის გვერდით. მის მიერ დანიშნულმა საბჭომ მომავალ ხალიფად აირჩია 'უსმანი მოციქულთან მისი სიახლოვის, მისი გვარის და გამოცდილების გამო.

---

<sup>1</sup> თავდაპირველად, 'უმარ I-ის საპატივსაცემოდ მას ეწოდა „ხალიფ ამირ ალ-მუ'მინინ“, შემდეგ კი „ალ-ხალიფ ალ-ჰაქიმ“, ეგვიპტის ფატიმიანთა ხალიფა ალ-ჰაქიმის (გარდ. 1021 წ.) სახელი.

<sup>2</sup> როგორც წყაროები მიუთითებენ, ტალჰა არ დასწრებია ამ სხდომას, რადგანაც მედინაში არ იმყოფებოდა.

'უსმან ბ. 'აფფანი გახდა მე-3 მართლმორწმუნე ხალიფა 644-656 წწ. ის იყო მდიდარი მექელი ვაჭარი, კურაიშის ტომის, უმაჰმას გვარიდან. 'უსმანი გახდა მუჰამადის ერთ-ერთი პირველი მიმდევარი, იქორწინა მუჰამადის ორ ქალიშვილზე – ჯერ რუკაადაზე და მისი გარდაცვალების შემდეგ უმე ქულსუმზე. ის ხელმძღვანელობდა მუსლიმთა ემიგრაციას ეთიოპიაში, ხოლო 623 წ. ჩავიდა მედინაში.

'უსმანის მმართველობის პერიოდში სახალიფომ გააფართოვა თავისი საზღვრები ჩრდილოეთ აფრიკაში თუნისამდე, საბოლოოდ გაანადგურა სასანიანთა სახელმწიფო და დაიმორჩილა ამიერკავკასია. სწორედ 'უსმანის დროს ჩამოყალიბდა არაბული ფლოტი, რითაც ბოლო მოეღო ბიზანტიის საზღვაო უპირატესობას.

ხალიფა 'უსმანის ინიციატივით მომზადდა ყურანის სრული ტექსტი, რომლის შედგენა დაევალა მუჰამადის მდივანს – ზაიდ ბ. საბითს (იასრიბელი, ხაზრაჯის ტომიდან) სამ მექელთან ერთად. ეს ტექსტი გამოცხადდა კანონიკურად და ყველა მუსლიმისათვის სავალდებულოდ. 'უსმანის ხალიფობის პერიოდში ზაიდი იყო მედინის ყადი და ხალიფას ხაზინის მცველი. ხალიფამ შეცვალა აგრეთვე ლოცვის რიტუალი – დაამატა მესამე მონოდება ლოცვისაკენ და დაანესა ორის ნაცვლად ოთხი მიწიერი თავყანისცემა ჰაჯის დროს 'არაფათის მთასთან და მიწას დაბლობზე.

'უსმანის მმართველობის ბოლოს ხალიფას პირველად დაუპირისპირდა ოპოზიცია, დაიწყო მღელვარებები და აჯანყებები პროვინციებში. უკმაყოფილებას განაპირობებდა ის, რომ 'უსმანი პროვინციების, ოლქების გამგებლებად და მხედართმთავრებად ნიშნავდა თავის ნათესაებს, რომელთაც ასაჩუქრებდა მიწებით და დიდძალი ფულადი თანხით სახალიფოს ხაზინიდან.<sup>1</sup> 'უსმანი იყო პირველი ხალიფა ისლამში, რომელმაც გარკვეული შეღავათები დაუწესა ძირითადად უმაჰმანებს და გამოიყენა დივანი პერსონალური და პოლიტიკური ინტერესებისათვის. მაგალითად, მარვან ბ. ალ-ჰაქამი, თავისი ბიძაშვილი და მრჩეველი, შემდგომში მეოთხე უმაჰმანი ხალიფა, მან დააჯილდოვა ნადავლის 1/5-ით – 2 500 000 დინარით იფრიკიის შემოსავლებიდან. გადმოცემით, 'უსმანის სიკვდილის დღეს, მის პირად ხაზინაში იყო 150 000 დინარი და 1 მლნ. დირჰამი. მისი სიმდიდრით სარგებლობდა მუჰამადის რამდენიმე უახლოესი მიმდევარიც და ხდებოდა მუსლიმთა ქონების (*მალ ალ-მუსლიმინ*) ძარცვა, როგორც ეს აღწერილია წყაროებში. ასპაბები თვლიდნენ, რომ სიმდიდრე და ფუფუნება არღვევდა ისლამის ფასეულობებს და მოითხოვდნენ მუჰამადისა და

<sup>1</sup> ეს ფაქტი სამეცნიერო ლიტერატურაში ახსნილია ახალი ადმინისტრაციული ცენტრების მნიშვნელობის გაზრდით, რამაც უბიძგა ხალიფას გაეძლიერებინა კონტროლი ამ პროვინციებზე და გაეგზავნა იქ თავისი ერთგული ადამიანები.

პირველი ორი ხალიფას დროინდელი წესების დაცვას, სახელმწიფო ცხოვრების ყველა სფეროს დაქვემდებარებას მუსლიმური თემისადმი, ნადავლის თანაბარ განაწილებას, მოწყალეობისათვის განკუთვნილი თანხების გაზრდას.

ზემოაღნიშნულმა პოლიტიკურმა, სოციალურმა, ეკონომიკურმა და რელიგიურმა ფაქტორებმა განაპირობა უკმაყოფილება ქვეყნის მოსახლეობაში 'უსმანის მმართველობის ბოლო პერიოდში (650-656)'.<sup>1</sup> ეს მოვლენები ისტორიაში შევიდა როგორც *ფითან* („არეულობა“). ხალიფას წინააღმდეგ გამოსვლები დაიწყო სახალიფოს სხვადასხვა პროვინციებში, განსაკუთრებით ერაცსა და ეგვიპტეში. 656 წ. მაისის დასაწყისში, მცირე პილიგრიმობის საბაბით, უკმაყოფილო მუსლიმთა ჯგუფები ეგვიპტიდან, ბასრიდან და ქუფიდან ჩავიდა მედინაში. მათ პოლიტიკური მოთხოვნები წაუყენეს ხალიფას, რომელმაც აღუთქვა, რომ შეისწავლიდა მათ პრობლემებს და გამოასწორებდა შექმნილ ვითარებას. აჯანყებულებთან ინციდენტი ამით არ დამთავრდა. გადმოცემით, 'უსმანმა თითქოს წერილი გაუგზავნა ოლქების ნაცვლებს და უბრძანა დაეპატიმრებინა ისინი ჩასვლისთანავე. წერილი ხელში ჩაუვარდათ ეგვიპტელ არაბებს, რომლებიც უკან დაბრუნდნენ და სხვა უკმაყოფილო მუსლიმებთან ერთად ალყა შემოარტყეს ხალიფას სასახლეს და მოსთხოვეს უარი ეთქვა ხალიფას ტახტზე. სასახლის ალყა დაახლოებით 40 დღეს გაგრძელდა და 656 წლის 17 ივნისს აჯანყებულები მუჰამმად ბ. აბნ ბაქრის (აბუ ბაქრის ვაჟი) ხელმძღვანელობით შეიჭრნენ მის სახლში და მოკლეს ხალიფა. 'უსმანის მკვლელის სახელი ზუსტად არაა ცნობილი. გადმოცემით, მოკლული ხალიფას სისხლით შეილება ყურანი, რომელიც მას გვერდით ედო. ასეთი „უსმანისეული“ ყურანები ინახებოდა მრავალ მერეთში. ამ მკვლელობის ერთადერთი მოწმე აღმოჩნდა მისი ცოლი – ნა'ილა ბინთ ალ-ფურაფისა, რომელმაც იმავე ღამეს საიდუმლოდ დაკრძალა ხალიფა.

'უსმანის სიკვდილმა გამოიწვია მრავალწლიანი სამოქალაქო ომი სახალიფოში და სათავე დაუდო განხეთქილებას მუსლიმურ თემში.

'უსმანის შემდეგ მეოთხე მართლმორწმუნე ხალიფად აირჩიეს 'ალი ბ. აბნ ტალიბი (656-661) – მოციქულ მუჰამადის ბიძაშვილი და სიძე, ერთ-ერთი პირველი, ვინც მიიღო ისლამი. ის იყო მუჰამადის ყველა ლაშქრობის მონაწილე, ყურანისა და სუნას საუკეთესო მცოდნე, შესანიშნავი ორატორი. 'ალი გახალიფებისთანავე აღმოჩნდა არჩევანის წინაშე: ან უნდა დაენყო 'უსმანის მკვლელების დევნა, როგორც ამას მოითხოვდა მრავალი ცნობილი მუსლიმი; ან დაედანაშაულებინა ამ კრიზისში თვითონ 'უსმანი,

---

<sup>1</sup> საბაბი გახდა მოციქულის ძველი მეჩეთის დანგრევა მედინაში და ახალი, უფრო დიდი მეჩეთის აშენება.

როგორც ამაზე მიუთითებდნენ რადიკალური წრეების წარმომადგენლები. 'აღმ უარი თქვა მკვლელების დასჯაზეც და 'უსმანის მისამართით ბრალდების გამოხატვაზეც. მან გადადო საქმის განხილვა იქამდე, ვიდრე არ გაძლიერდებოდა მისი ხელისუფლება. თუმცა მუჰამადის ზოგიერთმა მიმდევარმა 'აღს ეს ქმედება შეაფასა მკვლელების დაფარვად და დაიწყო გამოსვლა 'აღს წინააღმდეგ.

თავდაპირველად 'აღს მხარი დაუჭირეს ეგვიპტემ, ერაყმა და წმინდა ქალაქებმა – მექამ და მედინამ, მაგრამ მერე აუჯანყდნენ მუჰამადის მიმდევრები: ტალჰა და აზ-ზუბაირი, რომელთაც მიემხრო მუჰამადის ქვრივი 'ა'იშა. ეს დაჯგუფება 'აღს ხელისუფლებისათვის ებრძოდა. 36/656წ. ე.წ. „აქლემის ბრძოლაში“<sup>1</sup> (ბასრასთან ახლოს) 'აღმ მოახერხა ტალჰას და აზ-ზუბაირის მცირერიცხოვანი რაზმის განადგურება, ხოლო 'ა'იშას აუკრძალა პოლიტიკურ საქმეებში ჩარევა. მუსლიმი ისტორიკოსების თანახმად, ამ ბრძოლაში 'აღის მხარეზე იბრძოდა 20 000, ხოლო მოწინააღმდეგე მხარეს – 30 000 და ორივე მხრიდან დაიღუპა 15 000 მეომარი. 'აღი ეყრდნობოდა ერაყის არაბულ ტომებს. ამის გამო „აქლემის ბრძოლის“ შემდეგ მან თავისი რეზიდენცია მედინიდან ქუფაში გადაიტანა.

'აღმ შეცვალა 'უსმანის მიერ დანიშნული გამგებლები, რამაც კიდევ უფრო გაართულა ახალი ხალიფას ურთიერთობა უმაჰმას გვართან. სირიის გამგებელმა, მუ'ავიამ ბ. აბნ სუფიანმა, არ ცნო 'აღი ხალიფად. 657 წლის ივლისში *სიფთინთან* (სიფთინ) – მდ. ეფრატის მარჯვენა ნაპირზე (თანამედროვე რაკკა – სირია) ერაყელ შიიტებსა (მათ ხელმძღვანელობდა 'აღი) და სირიელ უმაჰმანებს (მათ ხელმძღვანელობდა მუ'ავიამ) შორის გაიმართა ბრძოლა, რომელიც სამი დღე გაგრძელდა. თავდაპირველად უპირატესობა 'აღის მხარეზე იყო, მაგრამ მუ'ავიას მომხრეებმა მოწინააღმდეგეებს მოუწოდეს საღვთო წიგნის მითითებების საფუძველზე გადაეწყვიტათ სადავო საკითხი. 'აღმ შეწყვიტა ბრძოლა და დათანხმდა სამედიატორო სასამართლოზე, რაც მის ბანაკში განხეთქილების მიზეზი გახდა. 'აღი მიატოვა 12 ათასმა მეომარმა, რომლებმაც სამედიატორო სასამართლო „აღლჰჰის სიტყვის“ დარღვევად მიიჩნიეს. მათ წამოაყენეს ლოზუნგი: „განსჯა, გადაწყვეტა შეუძლია მხოლოდ ალლჰს“ (*ლჰ კუჟმ ილლჰ ლი-ლლჰჰი*). ხარიჯიტების რელიგიურ-პოლიტიკურმა დაჯგუფებამ მათგან აიღო სათავე. ხარიჯიტებმა აქტიური ბრძოლა დაიწყეს არა მარტო მუ'ავიას, არამედ 'აღს წინააღმდეგაც.

---

<sup>1</sup> „აქლემის ბრძოლა“ ეწოდა იმიტომ, რომ მუსლიმებს შორის პირველ ბრძოლაში ერთ-ერთი გადამწყვეტი ეპიზოდი იყო აქლემის სიკვდილი, რომელზედაც იჯდა 'ა'იშა და ამხნეებდა 'აღის მოწინააღმდეგეებს.

სამედიატორო სასამართლო (ალ-თაჰქიმ) შედგა 658 ან 659 წელს, სიფფინთან ბრძოლის 7 თვის შემდეგ აზრუჰში (ან დუმათ ალ-ჯანდალში), დაახლ. 16 კმ.-ზე ქ. მა'ანის (იორდანია) ჩრდილო-დასავლეთით. მაგრამ მუ'ავიას წარმომადგენელი – 'ამრ ბ. ალ-'ასი და ხალიფა 'ალის წარმომადგენელი – აბუ მუსა ალ-ამ'არი ვერ შეთანხმდნენ და დაიშალნენ. არის ცნობა, რომ სასამართლოს გადაწყვეტილებით, მუ'ავიას და 'ალის უარი უნდა ეთქვათ თავიანთ თანამდებობებზე და შემდეგ მომხდარიყო ახალი ხალიფას არჩევა მუსლიმური თემის მიერ. 'ალიმ უარი თქვა ეცნო ვერდიქტი იმ საფუძველზე, რომ ის არ შეესატყვისებოდა ყურანს. ამასთან, მან დაარღვია თავისი აღთქმა – დათანხმებოდა სასამართლოს გადაწყვეტილებას. ამ წარუმატებელი შეხვედრის შემდეგ 'ალი შეეცადა განეახლებინა სამხედრო მოქმედება მუ'ავიას წინააღმდეგ, მაგრამ ახლა მას ჰქონდა უთანხმოება აჯანყებულ ხარიჯიტებთან, რომლებმაც მიატოვეს ის სიფფინთან ბრძოლის შემდეგ. 'ალიმ გაანადგურა ისინი 38/658 წელს ნაჰრავანის ბრძოლაში, ირანის დასავლეთით. 'ალიმ გაიმარჯვა ამ ბრძოლაში, მოწინააღმდეგეთაგან კი მხოლოდ ათი ადამიანი გადარჩა ცოცხალი. თუმცა, ამ გამარჯვებამ 'ალის დამატებითი პრობლემები შეუქმნა. ხარიჯიტები პოპულარული გახდნენ სახალიფოს მოსახლეობის გარკვეულ ნაწილში. ხარიჯიტების წარმომადგენლები იყვნენ საზოგადოებრივი და პოლიტიკური ცხოვრების ყველა სფეროში, მათ შორის ხალიფა 'ალის არმიამიც. თანდათანობით მათ დაიწყეს პარტიზანული ბრძოლის ტაქტიკის გამოყენება და სერიოზულ დესტაბილიზაციას ქმნიდნენ სახალიფოში. ამასთან 'ალის ხალიფობის ბოლო პერიოდი აღინიშნა ცენტრალური ხელისუფლების დასუსტებით, დაეცა მისი პირადი ავტორიტეტიც. 'ალიმ დაკარგა კონტროლი პროვინციებზე და თავის უახლოეს მიმდევრებზეც. გააქტიურდნენ სახალიფოს საგარეო მტრებიც (ბიზანტია შეეცადა დაებრუნებინა ადრე დაკარგული ტერიტორიები). გაუარესდა ეკონომიკური მდგომარეობაც. ასეთ ვითარებაში მუ'ავიამ გადაწყვიტა ინიციატივის საკუთარ ხელში ალება და თავისი გავლენის სფეროების გაფართოება. პირველ სერიოზულ წარმატებას მან მიაღწია ეგვიპტეში 'ამრ ბ. ალ-'ასის მეშვეობით, რომელმაც ისარგებლა ეგვიპტის ოპოზიციურად განწყობილი მოსახლეობით და 658 წელს თავისი კონტროლი დაამყარა ამ პროვინციაზე. მუ'ავიამ თავისი მოქმედებებით ხაზს უსვამდა, რომ ის იყო არა უბრალოდ დაუმორჩილებელი პროვინციის მმართველი, არამედ 'ალის სერიოზული პოლიტიკური მოწინააღმდეგე. 39/659 წელს მუ'ავიამ გააგზავნა სამხედრო რაზმები ერაყის პროვინციაში, რომელიც ხალიფას კონტროლქვეშ იყო. ფაქტობრივად სახალიფო დაიშალა. 660 წელს მუ'ავიამ თავს დაესხა ჰიჯაზს. თავდაპირველად მისმა არმიამ დაიკავა მედინა. შემდეგ დაიძრა იემენისაკენ, სადაც წარმატებას მიაღწია,

მაგრამ მალე ხალიფა 'ალნის არმიამ დაიბრუნა მექა, მედინა და იემენი. ამ ოპერაციის დროს მიიღეს ცნობა 'ალნის მკვლევლობის შესახებ.

661 წ. 22 იანვარს ხარიჯიტმა 'აბდ არ-რაჰმან ბ. მულჯამ ალ-მურადიმ (იბნ მულჯამი) მონამლული ხმლით სასიკვდილოდ დაჭრა 'ალნე ქუფის საკრებულო მეჩეთის კართან. ხარიჯიტები თვლიდნენ, რომ ბოლო წლების მოვლენებში დამნაშავეები იყვნენ მუ'ავია ბ. აბუ სუფიანი და 'ამრ ბ. ალ-'ასნე და დარწმუნებული იყვნენ, რომ ამ ხალხის სიკვდილით სახელმწიფოში სტაბილურობა აღდგებოდა. ამ მიზნით, მათ დაავალეს სამ ხარიჯიტს მათი მკვლევობა: იბნ მულჯამს უნდა მოეკლა ხალიფა 'ალნე ქუფაში, ალ-ბურაკ ბ. 'აბდ ალლჰჰს – მუ'ავია დამასკოში, ხოლო 'ამრ ბ. ბაქრ ათ-თამიმის – 'ამრ ბ. ალ-'ასნე ეგვიპტეში. ისინი უნდა მოეკლათ დილის ლოცვის დროს ჰიჯრით 40 წლის 15 რამადანს /661 წლის 22 იანვარს. ხალიფა 'ალნემ სასიკვდილო ჭრილობა მიიღო და რამდენიმე დღეში გარდაიცვალა (ჰიჯრით 40 წლის 17 რამადანს/661 წლის 24 იანვარს). მუ'ავია დაიჭრა ფეხში, მაგრამ ჭრილობა არ აღმოჩნდა სასიკვდილო. მუ'ავიას ნაცვალე ეგვიპტეში – 'ამრ ბ. ალ-'ასნე არ მივიდა დილის ლოცვაზე და გააგზავნა დაცვის უფროსი – ხარიჯა ბ. ჰუზაფა, რომელიც მოკლეს 'ამრის ნაცვლად.

ხალიფა 'ალნე დაკრძალეს ქუფასთან ახლოს, სადაც შემდეგ აშენდა შიიტთა წმინდა ქალაქი ან-ნაჯაფი (ქუფიდან 10 კმ.-ზე), შიიტთა პილიგრიმობის ერთ-ერთი უდიდესი ცენტრი. უმაიდანთა პერიოდში 'ალნის საფლავის ადგილმდებარეობას მალავდნენ, ამის გამო ქუფაში სხვადასხვა ადგილს მიიჩნევდნენ 'ალნის დაკრძალვის ადგილად [ალ-ისტახრნ, იბნ ჰუკალი]. ერთ-ერთი ცნობით, 'ალნე დაკრძალულია მედინაში, ფატიმას საფლავის ახლოს [ალ-მას'უდნ]. ზოგიერთი მკვლევარი [ო. ბოლშაკოვი] თვლის, რომ 'ალნის მავზოლეუმი ან-ნაჯაფში შეიძლება იყოს კენოტაფი (ცარიელი, სიმბოლური საფლავი). გადმოცემით, მის საფლავზე აკლდამა აშენდა ხალიფა ჰარუნ არ-რაშიდის (786-809) ბრძანებით.

'ალნის ხანმოკლე მმართველობა კრახით დასრულდა და ჰქონდა ისლამისათვის სერიოზული შედეგები: 'ალნის მომხრეებმა შექმნეს „ალნის პარტია“ (შნ'ათ 'ალნე), რომელმაც სათავე დაუდო შიიზმის ჩამოყალიბებას.

სწორედ პირველი სამოქალაქო ომის (656-661) მსვლელობის პერიოდში, ხელისუფლებისათვის ბრძოლაში, ჩაეყარა საფუძველი ისლამის ძირითად მიმდინარეობებს: ხარიჯიზმს, შიიზმს და სუნიზმს. პირველ ეტაპზე მათ შორის განსხვავება იყო მხოლოდ ხელისუფლების საკითხში. ხარიჯიტების აზრით, ხალიფად შეიძლება გამხდარიყო ყველა, სოციალური მდგომარეობისა და ეროვნული კუთვნილების მიუხედავად, თვით მონაც კი, თუ მას მუსლიმური თემი აირჩევდა. ამ პრინციპიდან გამომდინარე, ისინი აღიარებდნენ აბუ ბაქრს და 'უმარს. 'უსმანი მათი აზრით სამართლიანად იყო მოკლული, ხოლო 'ალნემ დაკარგა თავისი უფლებები ხალიფას ტახტზე მას შემდეგ, რაც დათანხმდა მუ'ავიას სამედიაციორო

სასამართლოზე. სუნიტების აზრით, ხალიფა შეიძლება გადახდარიყო ყველა, ვისაც მუსლიმური თემი აირჩევდა, მაგრამ ის უნდა ყოფილიყო კურაიშის ტომის წარმომადგენელი. შესაბამისად, ისინი აღიარებენ პირველი ოთხი ხალიფას კანონიერებას. შიიტების აზრით კი, მხოლოდ 'ალნსა და ფატიმას შთამომავლებს ჰქონდათ კანონიერი უფლება ხელისულებაზე და პირველ სამ ხალიფას უზურპატორებად მიიჩნევენ.

'ალნს მმართველობით დასრულდა პირველი ოთხი „მართლმორწმუნე“ ხალიფას მმართველობის პერიოდი, რომლის დროსაც სახალიფომ გარკვეული ევოლუცია განიცადა: აბუ ბაქრის ხალიფობა აღინიშნა არაბთა სახელმწიფოს სტაბილიზაციით და დაპყრობითი ომების მომზადებით; 'უმარის ხალიფობა – წარმატებული ექსპანსიით; 'უსმანის ხალიფობა – დაპყრობებიდან მიღებული უზარმაზარი შემოსავლებით და ხალიფას ხელისუფლების დასუსტებით; 'ალნს ხალიფობა – ხელისუფლების შემდგომი დასუსტებით, სამოქალაქო ომით, რელიგიური განხეთქილებით და საგარეო ექსპანსიის შეწყვეტით.

„მართლმორწმუნე“ ხალიფებმა მნიშვნელოვნად გააფართოვეს ისლამური სახელმწიფოს ტერიტორია (პალესტინა, სირია, ზემო მესოპოტამია, ეგვიპტე და სხვა). ეს დაპყრობები გაგრძელდა უმაღლანი ხალიფების მმართველობის (661-750) პერიოდში. არაბებმა დაიპყრეს უზარმაზარი ტერიტორიები – ახლო აღმოსავლეთი, შუა აზია, ამიერკავკასია, ჩრდილოეთ აფრიკა და ესპანეთი. არაბთა არმია ფრანკთა სახელმწიფოშიც შეიჭრა, მაგრამ კარლოს მარტელმა 732 წელს პუატიესთან ბრძოლაში დაამარცხა მუსლიმები.

არაბთა დაპყრობითი ომების შედეგად ჩამოყალიბდა უზარმაზარი იმპერია, რომლის საფუძველიც გახდა ისლამი და ახალი ადმინისტრაციული, საგადასახადო, სამხედრო და სასამართლო სისტემა. არაბთა სახალიფოს ისტორიაში პირობითად გამოიყოფა სამი პერიოდი: 1. პირველი ოთხი „მართლმორწმუნე“ ხალიფას მმართველობის პერიოდი (632-661); 2. უმაღლანთა დინასტიის მმართველობის პერიოდი (661-750) ანუ *დამასკოს სახალიფო*; 3. 'აბასიანთა დინასტიის მმართველობის პერიოდი (750-1258) ანუ *ბაღდადის სახალიფო*. სამივე ქრონოლოგიურ პერიოდს შეესაბამება შუა საუკუნეების არაბული საზოგადოების და სახელმწიფოს განვითარების ძირითადი პერიოდები.

## 2. უმაღლანთა სახალიფო /661-750/

უმაღლანთა დინასტიის [ბანუ უმაღლა] ხალიფები არიან კურაიშის ტომის უმაღლა ბ. 'აბდ შამსის შთამომავლები, მაგრამ ისინი ორ შტოდ იყოფიან: სუფიანები – პირველი სამი ხალიფა, რომლებიც არიან აბუ სუფიან ბ. ჰარბის შთამომავლები და მარვანიანები – დანარჩენი თერთმეტი ხალიფა, რომლებიც არიან მარვან ბ. ალ-ჰაქამის შთამომავლები. 'ალნს მკვლე-



ლობის (661წ.) შემდეგ სირიის ნაცვალმა მუ'ავიამ (661-680) დააფუძნა უმაიანთა სახალიფო, რომლის სატახტო ქალაქიც გახდა დამასკო. მუ'ავიამ ხალიფას თანამდებობა მემკვიდრეობითი გახადა მრავალი მუს-ლიმის უკმაყოფილების მიუხედავად, რომელთათვისაც მემკვიდრეობითი მმართველობის იდეა ახალი იყო.

უმაიანთა დინასტიის დასაყრდენს წარმოადგენდა სამხრეთი არაბეთიდან გადმოსახლებული სირიულ-არაბული ტომები – *ქალბიტები* (ბანუ ქალბ) და *კაისიტები* (ბანუ კაის). ხალიფას სწორი ორიენტაცია ქალბიტ ან კაისიტ ტომებზე თითქმის გადამწყვეტი ფაქტორი იყო არა მარტო ხალიფათა მტკიცე საშინაო და საგარეო პოლიტიკის გატარებისათვის, არამედ დინასტიის სიცოცხლისუნარიანობის შესანარჩუნებლად. უმაიანები წარმოშობით კაისიტები იყვნენ, მაგრამ მათი აღზევების დროიდან დინასტიის ორიენტაცია ქალბიტებზე განპირობებული იყო იმით, რომ ისინი კარგად იყვნენ შეგუებული ადგილობრივ სირიულ ტრადიციებს და სოციალური თვალსაზრისითაც უფრო საიმედო დასაყრდენს ქმნიდნენ მექის ყოფილი გვაროვნული არისტოკრატიისათვის.

სამი ყველაზე გამოჩენილი უმაიანი ხალიფას – მუ'ავიას, 'აბდ ალ-მალიქის (685-705) და ჰიშამ ბ. 'აბდ ალ-მალიქის (724-743) – მმართველობის დროს დიდმა მუსლიმურმა იმპერიამ თავისი განვითარების აპოგეას მიაღწია. განხორციელდა სახალიფოს არაბიზაცია და ისლამიზაცია: არაბული ენა სახელმწიფო ენად გამოცხადდა, დაიწყო უნიფიცირებული ტიპის მონეტების მოჭრა მხოლოდ არაბული ზედწერილებით, ისლამი გადაიქცა მსოფლიო რელიგიად და დაპყრობების (განსაკუთრებით ალვალნდ I-ის დროს) გზით გაფართოვდა სახალიფოს სამფლობელოები. არაბები გამუდმებით თავს ესხმოდნენ ბიზანტიის სასაზღვრო რაიონებს, დაიპყრეს ჩრდ. აფრიკა და ესპანეთი, შეიჭრნენ სინდში, ხოლო კავკასიაში ისინი შეეჯახნენ თურქ ხაზარებს. უმაიანთა დროს მოხდა არაბთა ბატონობის განმტკიცება ქართლში. შეიქმნა სახალიფოს სამხედრო ფლოტი და არაბებმა დაიკავეს ხმელთაშუა ზღვის მრავალი კუნძული. ადმინისტრაციული, ეკონომიკური და პოლიტიკური მიღწევების მიუხედავად, უმაიანები მაინც დამარცხდნენ. მათ წინააღმდეგ აჯანყდნენ არაბული ტომები ერაყში, აგრეთვე რელიგიური ოპოზიციონერები მექასა (683 წელს იბნ ზუბაირმა თავი ანტიხალიფად გამოაცხადა) და ერაყში ('ალის მომხრეების, შიიტების გამოსვლა). *მეორე სამოქალაქო ომი* სახალიფოში (680-692) მხოლოდ 692 წელს დასრულდა უმაიანთა გამარჯვებით. სახალიფოს ერთიანობა აღდგა და 73/692 წელი ზოგჯერ იხსენიება როგორც „გაერთიანების წელი“ ('*შმ ალ-ჯამა'*). თუმცა ერაყის პროვინცია კვლავ შიიტების და ხარიჯიტების გავლენის ქვეშ რჩებოდა, სადაც ახალ გამგებლად დაინიშნა ალ-ჰაჯჯანჯ ბ. მუსუფი (694-714), რომელიც უკიდურესი სისასტიკით გამოირჩეოდა და განამტკიცა ხალიფას ხელისუფლება ერაყ-

შიც. მეხუთე „მართლმორწმუნე“ ხალიფად წოდებული 'უმარ II ბ. 'აბდ 'აზიზის (720-724) რეფორმები და შემწყნარებლური პოლიტიკა მონინა-აღმდეგეთა მიმართ დაგვიანებული აღმოჩნდა. სახალიფოში არსებული პრობლემები (დაპყრობილ ხალხთა განმათავისუფლებელი მოძრაობა, მავლების საკითხი, დაპირისპირება ქალბიტებს და კაისიტებს შორის, მძიმე გადასახადები) გაღრმავდა რელიგიური აჯანყებებით, როგორც შიიტების ისე ხარიჯიტების მხრიდან. რელიგიური გამოსვლების უკან იმალებოდა განსაზღვრული პოლიტიკური და „ეროვნული“ ინტერესები, განსაკუთრებით სპარსული გარემოდან. ეს ოპოზიციური მოძრაობა, რომელიც ხორასანში (ჩრდილო-აღმოსავლეთ ირანი) წარმოიშვა, კარგად გამოიყენა პროპაგანდისტმა აბუ მუსლიმმა და დასაბამი მისცა „აბასიანთა რევოლუციას“ (747-749). 750 წელს 'აბასიანებმა გაანადგურეს უმაიანთა საგვარეულო, მათ შორის უმაიანთა უკანასკნელი ხალიფა მარვან II ბ. მუჰამადი (744-750). გადარჩა მხოლოდ 'აბდ არ-რაჰმანი, ხალიფა ჰიშამის შვილიშვილი. ის გაიქცა მალრიბში და 756 წელს ესპანეთში დააარსა უმაიანთა საამირო (756-929), რომლის დედაქალაქი იყო კორდოვა. 929 წელს კორდოვას ამირამ 'აბდ არ-რაჰმან III ან-ნასირმა ხალიფას და „მართლმორწმუნეთა მბრძანებლის“ (*ამირ ალ-მუ'მინინ*) ტიტულები მიიღო. X საუკუნეში კორდოვა იყო მსოფლიოს ერთ-ერთი უდიდესი ქალაქი. 1031 წლიდან კორდოვას უმაიანთა სახალიფო მრავალ დამოუკიდებელ საამიროდ დაიშალა.

### უმაიანთა დინასტიის ხალიფები

1. მუ'ავია I იბნ აბნ სუფიანი -----	41-60/661-680
2. აზიზ I იბნ მუ'ავია -----	60-64/680-683
3. მუ'ავია II იბნ აზიზი -----	64/683
4. მარვან I იბნ ალ-ჰაქამი -----	64-65/684-685
5. 'აბდ ალ-მალიქ იბნ მარვანი -----	65-86/685-705
6. ალ-ვალიდ I იბნ 'აბდ ალ-მალიქი -----	86-96/705-715
7. სულაიმან იბნ 'აბდ ალ-მალიქი -----	96-99/715-717
8. 'უმარ II იბნ 'აბდ ალ-'აზიზი -----	99-101/717-720
9. აზიზ II იბნ 'აბდ ალ-მალიქი -----	101-105/720-724
10. ჰიშამ იბნ 'აბდ ალ-მალიქი -----	105-125/724-743
11. ალ-ვალიდ II იბნ აზიზ II -----	125-126/743-744
12. აზიზ III იბნ ალ-ვალიდ I -----	126/744
13. იბრაჰიმ იბნ ალ-ვალიდ I -----	126/744
14. მარვან II იბნ მუჰამადი -----	127-132/744-750

### 3. 'აბასიანთა სახალიფო /750-1258/

'აბასიანთა დინასტიის [ალ-'აბბასნდჷნ; ბანჷ-ლ-'აბბას] ხალიფები იყვნენ მუჰამადის ბიძის – ალ-'აბბას ბ. 'აბდ ალ-მუტალიბ ბ. ჰაშიმის პირდაპირი შთამომავლები. ლეთისმოსავი მუსლიმების აზრით, მხოლოდ მას ჰქონდა უფლება ეხელმძღვანელა სახალიფოსათვის. 'აბასიანთა სახალიფო წარმოიშვა 750 წელს და მისი ცენტრი 762 წელს გახდა ბაღდადი. 'აბასიანთა მმართველობის დროს სახალიფო გადაიქცა ცენტრალიზებულ, თეოკრატიულ, მრავალეთნიკურ სახელმწიფოდ, რომელშიც გაძლიერდა ირანული ელემენტი.

'აბასიანთა დინასტიის მმართველობის უკვე პირველ საუკუნეში ჩამოყალიბდა საზოგადოების რელიგიური და ეკონომიკური ერთობა. გაფორმდა 'აბასიანთა იმპერიის სახელმწიფო, იურიდიული, ადმინისტრაციული და სამხედრო ინსტიტუტები. 'აბასიანთა დინასტიის ხალიფებმა პირველებმა მიიღეს საპატიო ტიტულები (*ლაკაბ*), რომლითაც ხაზს უსვამდნენ თავინთ დამოკიდებულებას უზენაეს ალაჰზე (*ალ-მანსურ ბი-ლლაჰ* – „ის, ვისაც დაეხმარა ალლჰი გამარჯვებაში“ ან *ალ-ვასიკ ბი-ლლაჰ* – „ის, ვინც ენდობა ალაჰს“). ამით მათ სურდათ 'ალიმთა (*'ულამა'*) „ორთოდოქსალური“ ელიტის კეთილგანწყობის მოპოვება. ხალიფა IX ს-მდე ასრულებდა როგორც სასულიერო, ისე საერო ფუნქციებს, ხოლო შემდეგ უკანასკნელი უმაღლანები და 'აბასიანი ხალიფები ატარებდნენ ტიტულს: *ხალიფათ ალლაჰ* („ალაჰის მოადგილე“). 'აბასიან ხალიფებს არ შეეძლოთ ცვლილება შეეტანათ შარიათში (ისლამური სამართალი) და არც მისი განმარტების განსაკუთრებული უფლება ჰქონდათ (ეს შეეძლოთ მხოლოდ ფაქივებს). მათ საკანონმდებლო აქტებს აღიარებდნენ, როგორც ადმინისტრაციულ განკარგულებებს. მაგრამ ხალიფებს შეეძლოთ სანქციონირება ამა თუ იმ მოძღვრებისა (მაგ., ალ-მა'მუნმა მუთაზილობა სახელმწიფო რელიგიად გამოაცხადა). 'აბასიანთა მდიდრული სასახლის კარი, რომლის ძირითადი ცერემონიალი გადაღებული იყო სპარსელი სასანიანებისაგან, სულ უფრო შორდებოდა თავის ქვეშევრდომებს.

პოლიტიკური გართულებების, სოციალური აფეთქებების (ზინჯების აჯანყება) და აჯანყებების მიუხედავად, რომლებიც ატარებდა რელიგიურ ან ეროვნულ (ირანელთა აჯანყება) ხასიათს, 'აბასიანთა მმართველობის სამი საუკუნე (VIII-XI სს.) იყო შუა საუკუნეების კლასიკური მუსლიმური ცივილიზაციის განვითარების აპოგეა და აყვავების ხანა. ახალმა დინასტიამ ააშენა ქ. ბაღდადი (762 წ.), რომელიც კონსტანტინოპოლთან ერთად გახდა უმსხვილესი ქალაქი მსოფლიოში და ითვლიდა მილიონ მცხოვრებს. შემდეგაც მრავალი მუსლიმი მმართველი აშენებდა ქალაქებს. მაგალითად, ფატიმიანებმა დააარსეს კაირო. რაც შეეხება კლასიკურ ქალაქებს (დამასკო, ჰალაბი და სხვ.), იქ აშენდა საკულტო და საერო ძეგლები და

მათ კვლავ შეიძინეს ეკონომიკური და კულტურული ცენტრების მნიშვნელობა. აყვავდა ლიტერატურა, სამართალი და თეოლოგია, რომელიც პასუხობდა ისლამის რელიგიის მოთხოვნებს. განვითარების მაღალ დონეს მიაღწია სოფლის მეურნეობამ, ვაჭრობა-ხელოსნობამ, საქალაქო ცხოვრებამ. საერთაშორისო ურთიერთობები დამყარდა შორეულ აღმოსავლეთთან, ინდოეთთან, ჩრდილოეთ აფრიკასთან, ბიზანტიასთან, ხმელთაშუაზღვისპირეთთან. მატერიალურ, სასულიერო თუ კულტურულ სფეროებში მიღწეულმა პროგრესმა საშუალება მისცა მეცნიერებს ეწოდებინათ ამ ეპოქისათვის თავისებური სახის „ისლამური აღორძინება“ (*მუსლიმიური რენესანსი*).

სახალიფოს ტერიტორიის გაფართოვება ძირითადად დასრულდა უმაიასნთა დროს. 'აბასიანთა მხოლოდ ცალკეული ხალიფები (ალ-მა'მუნის, ალ-მუ'თასიმის) იბრძოდნენ წარმატებით ბიზანტიის წინააღმდეგ, ვიდრე X და XI სს.-ში კონსტანტინოპოლის მაკედონურმა დინასტიამ არ აიძულა მუსლიმები გადასულიყვნენ თავდაცვაზე. უკვე ჰარუნ არ-რაშიდის ბრწყინვალე ხალიფობის (786-809) შემდეგ, IX და X სს.-ში დაიწყო სახალიფოს ერთიანობის რღვევა: უმაიასნები მმართველობდნენ ესპანეთში ბალდადისაგან სრულიად დამოუკიდებლად და 929 წელს კორდოვას საამირო გადაიქცა სახალიფოდ; რაც შეეხება მალრიბს, ის საკმაოდ მოცილებული იყო ბალდადიდან იმისათვის, რომ 'აბასიანებს სათანადოდ ეკონტროლებინათ ის; თურქი *ტულუნისანები* (868-905) ეგვიპტეში ავტონომიით სარგებლობდნენ; დამოუკიდებელი იყვნენ სახალიფოს დაშლის შედეგად წარმოქმნილი პოლიტიკური ერთეულები – *სამანიანები* (819-1005), *საფარიანები* (861-1003), *ტაჰირიანები* (821-891), *ლაზნავიანები* (X ს. დამლევით – 1186 წ.) და სხვ. 836 წელს ხალიფა ალ-მუ'თასიმმა (833-842) ააშენა ქალაქი სამარა, 'აბასიანთა ახალი რეზიდენცია (892 წ.-მდე) და ჩამოაყალიბა თურქული გვარდია, მაგრამ თვითონ ხალიფაც და მისი მემკვიდრეებიც მარიონეტებად იქცნენ თურქი მხედართმთავრების ხელში. 861 წელს ხალიფა ალ-მუთავაქილის მკვლელობას მოჰყვა ანარქიის პერიოდი – 9 წლის განმავლობაში ოთხი ხალიფა შეიცვალა. X საუკუნიდან 'აბასიანთა პოლიტიკური ხელისუფლება ვრცელდებოდა მხოლოდ ერაყზე, როცა პოლიტიკურმა შიიზმა გაიმარჯვა მუსლიმიური სამყაროს მნიშვნელოვანი ნაწილში: ფატიმიანებმა დაიკავეს თავდაპირველად მალრიბი, შემდეგ ეგვიპტე, სირიის ნაწილი და კაიროში თავი ხალიფებად გამოაცხადეს; ერაყში და ირანში ხელისუფლებაში მოვიდა ბუვეიანთა შიიტური დინასტია, რომელიც 945 წელს დაეუფლა ბალდადს და 'აბასიანთა სახალიფოს ისტორიაში დაიწყო მეორე პერიოდი (945-1258), როცა ხალიფები, დიდი ხნის მანძილზე, აღარ სარგებლობდნენ რეალური ძალაუფლებით და მხოლოდ სუნიტური ისლამის სიმბოლურ მეთაურებად ითვლებოდნენ. 'აბასიანთა ხალიფა აგრძელებდა მმართველობას ბალდადში

და მას, როგორც სასულიერო მეთაურს, აღიარებდა ფაქტობრივად ყველა მუსლიმი გამგებელი (ხუტბაში და მონეტებზე). თუმცა რეალური ხელისუფლება ეკუთვნოდათ სხვადასხვა დინასტიის მხედართმთავრებს და ნაცვლებს.

1055 წელს სუნიტმა სელჩუკების დინასტიამ გაათავისუფლა ხალიფები ბუვეიანთა ძალადობისაგან, თავის ხელში მოაქცია მთელი პოლიტიკური ძალაუფლება და პირველად, ოფიციალურად შემოიტანა სულტანის ტიტული (*სულტან* - „ძალაუფლების მფლობელი“). თურქი მხედართმთავრები ფაქტობრივად მართავდნენ ერაცს, ირანს და შუა აზიას. 'აბასიანებმა მხოლოდ XII ს. შუა ხანებიდან შეძლეს საერო ხელისუფლების დაბრუნება და ერაცზე პოლიტიკური კონტროლის აღდგენა.

1258 წელს მონღოლებმა, ჰულაგუ-ხანის მეთაურობით, აიღეს ბაღდადი და სიკვდილით დასაჯეს 'აბასიანი ხალიფა ალ-მუსთა'ჰიმი. 1261 წ. ეგვიპტის მამლუქმა სულტანმა ბაიბარსმა, მამლუქთა მმართველობისათვის კანონიერი სახის მიცემის მიზნით, კაიროში მიიწვია ალ-მუსთა'ჰიმის ბიძა და აღადგინა 'აბასიანთა სახალიფო. მაგრამ მამლუქთა სახელმწიფოში ხალიფებს არავითარი რეალური პოლიტიკური ძალაუფლება არ გააჩნდათ. 1517 წ. ოსმალეთის სულტანმა სელიმ I-მა დაიპყრო ეგვიპტე და უკანასკნელი ხალიფა ალ-მუთავაქილ III სტამბულში გადაიყვანა. მოგვიანებით, არა უადრეს XIX ს-ისა, ოსმალეთში შეიქმნა ყალბი ვერსია იმის თაობაზე, რომ ალ-მუთავაქილმა სელიმს გადასცა თავისი უფლება სახალიფოზე.

### ბაღდადის 'აბასიანთა დინასტიის ხალიფები

1. აბ-უ-ლ-'აბბას ას-საფფაჰი	132-136/750-754
2. ალ-მანსური	136-158/754-775
3. ალ-მაჰდი	158-169/775-785
4. ალ-ჰადი	169/170/785-786
5. ჰარუნ არ-რაშედი	170-193/786-809
6. ალ-ამინი	193-198/809-813
7. ალ-მა'მუნი	198-218/813-833
8. ალ-მუ'თაჰიმი	218-227/833-842
9. ალ-ვასიკი	227-232/842-847
10. ალ-მუთავაქილი	232-247/847-861
11. ალ-მუნთაჰირი	247-248/861-862
12. ალ-მუსთა'ინი	248-252/862-866
13. ალ-მუ'თაჰზი	252-255/866-869
14. ალ-მუჰთად	255-256/869-870
15. ალ-მუ'თამიდი ('ალ-ლლჰ)	256-279/870-892

16. ალ-მუ'თადიდი (ბი-ლლანჰ) -----	279-289/892-902
17. ალ-მუქთაფი -----	289-295/902-908
18. ალ-მუქთადირი -----	295-320/908-932
19. ალ-კანჰირი -----	320-322/932-934
20. არ-რანდი (ბი-ლლანჰ) -----	322-329/934-940
21. ალ-მუთთაკი (ლი-ლლანჰ) -----	329-333/940-944
22. ალ-მუსთაქფი -----	333-334/944-946
23. ალ-მუტი' (ლი-ლლანჰ) -----	344-363/946-974
24. ატ-ტანი' (ლი-ამრ ალლანჰ) -----	363-381/974-991
25. ალ-კანდირი (ბი-ლლანჰ) -----	381-422/991-1031
26. ალ-კან'იმი (ბი-ამრ ალლანჰ) -----	422-467/1031-1075
27. ალ-მუქთად -----	467-487/1075-1094
28. ალ-მუსთაჰჰირი (ბი-ლლანჰ) -----	487-512/1094-1118
29. ალ-მუსთარშიდი -----	512-529/1118-1135
30. არ-რანჰიდი -----	529-530/1135-1136
31. ალ-მუქთაფი -----	530-555/1136-1160
32. ალ-მუსთანჯიდი -----	555-566/1160-1170
33. ალ-მუსთადი' -----	566-575/1170-1180
34. ან-ნანჰირი -----	575-622/1180-1225
35. აჰ-ჰანჰირი (ბი-ამრ ალლანჰ) -----	622-623/1225-1226
36. ალ-მუსთანჰირი -----	623/1226
37. ალ-მუსთა'სიმი (ბი-ლლანჰ) -----	640-656/1242-1258

#### 4. ისლამის ექსპანსია

610-632 წლებში არაბეთის ნახევარკუნძულზე აღმოცენდა ახალი მონოთეისტური რელიგია – ისლამი. მუჰამადმა ახალ სარწმუნოებაზე მოაქცია არაბეთის ტომების დიდი ნაწილი. „მართლმორწმუნე“ ხალიფებმა, რომლებიც მუჰამადის გარდაცვალების (632) შემდეგ სათავეში ჩაუდგნენ ისლამურ სახელმწიფოს, წამოიწყეს დაპყრობითი ომები. ისლამის ექსპანსიას ახორციელებდნენ ბედუინები, გამოუცდელი მეომრები. ირანი და ბიზანტია კი, რომლებსაც ისინი თავდაპირველად შეეჯახნენ, რეგიონში ყველაზე ძლიერი სახელმწიფოები იყვნენ, თუმცა ერთმანეთს შორის ხანგრძლივი ომებით დასუსტებული. ისლამის ექსპანსიის პირველი ეტაპი მოიცავს 633-651 წლებს, რომლის დროსაც არაბებმა ბრწყინვალე გამარჯვება მოიპოვეს მონინააღმდეგეებზე. ამ გამარჯვებებში დიდი წვლილი მიუძღვით გამოცდილ მხედართმთავრებს – ხალიფ ბ. ალ-ვალიდს (ის ცნობილია როგორც *საიფ ალლანჰ* – „ალაჰის მახვილი“), მუ'ავიამ ბ. აბნ

სუფიანს, 'ამრ იბნ ალ-'ასის, სა'დ ბ. აბი ვაკკასს, რომლებმაც არაბთა ცალკეული რაზმები რელიგიურ დისციპლინას დაუმორჩილეს. ირანის წინააღმდეგ ბრძოლაში პირველი სერიოზული წარმატება იყო კადისიასთან (ალ-კადისიიდა) გამარჯვება (636 წ), რის შედეგადაც სასანიანებმა დაკარგეს ერაყი. ამ დამარცხების შემდეგ შაჰინშაჰმა იეზდიგერდ III-მ (632-651) სამეფო კართან ერთად დატოვა სასანიანთა დედაქალაქი კტესიფონი (არაბ. ალ-მადა'ინ), რომელიც 637 წელს არაბებმა დაიკავეს. არაბ მეომრებს წილად ხვდათ ნადავლის და სამეფო საგანძურის მნიშვნელოვანი ნაწილი. გადამწყვეტი ბრძოლა მოხდა 642 წელს ნეჰავენდთან (ნიჰავანდ), რომელიც ირანელთა დამარცხებით დასრულდა. ამას მოჰყვა არაბთა შემდგომი წარმატებები და 651 წელს ქ. მარვთან იეზდიგერდ III-ის მკვლელობით დასრულდა ირანის დაპყრობა. 635-640 წლებში ბიზანტიელებმა დაკარგეს სირია (ამ-შამ) და პალესტინა. მუსლიმთა ხელში აღმოჩნდა ქალაქები: დამასკო, ალეპო (ჰალაბ), იერუსალიმი (ალ-კუდს), ანტიოქია (ანტაქიდა) და კეისარია (კაესარიიდა). 639-642 წლებში ბიზანტიელებმა დაკარგეს უმდიდრესი პროვინცია ეგვიპტე (მისრ). VII ს-ის 40-იან წლებში არაბთა პირველი რაზმები გამოიგზავნა ამიერკავკასიაში. ჰაბიბ ბ. მასლამას სახელთან არის დაკავშირებული სომხეთის, აზერბაიჯანის, ალბანეთის და ქართლის დაპყრობა (644-645 ან 654-655 წწ.). თბილისის მოსახლეობას მან მისცა „დაცვის სიგელი“ – ზავისა და შეუვალობის წიგნი (*ქითაბ ზულჟ ვა-ლ-ამან*), ხელშეკრულება ('აჰდ), რომელიც ისლამის ექსპანსიის დროს VII-VIII სს-ში იდებოდა გამარჯვებულ, დამპყრობელ არაბ მუსლიმებსა და დამარცხებულ, დაპყრობილ სხვა რჯულის აღმსარებელ ხალხებს შორის. ამასთან, არაბები „დაცვის სიგელს“ უდებდნენ მხოლოდ მშვიდობიანი გზით, უიარალოდ დამორჩილებულ მოსახლეობას.

დაპყრობილი ტერიტორიების შენარჩუნების მიზნით, ახალ პროვინციებში დაარსდა სამხედრო ბანაკები ერაყში (ქუფა, ბასრა) და ეგვიპტეში (ფუსტატატი – ძველი კაირო). სამხედრო წარმატებების პარალელურად არაბი ხალიფების წინაშე გაჩნდა პრობლემა: როგორ უნდა განესაზღვრათ დაპყრობილი არამუსლიმი მოსახლეობის (იუდეველები, ქრისტიანები, ირანელი ზოროასტრელები) და ისლამზე ახალმოქცეულთა ე.წ. მავალების სტატუსი. თავდაპირველად განსხვავება მოხდა წარმართებს, რომელთაც ან უნდა მიეღოთ ისლამი, ან ფიზიკური განადგურების საფრთხის წინაშე იყვნენ, და „საღვთო წერილის“ ხალხს შორის, რომელთაც ჯიზიას გადახდის საფასურად შეეძლოთ შეენარჩუნებინათ თავიანთი რელიგია. გასათვალისწინებელია ის ფაქტიც, რომ მრავალი ქრისტიანი, მათ შორის მონოფიზიტი-ქრისტიანები და კოპტები იდევნებოდნენ ბიზანტიელების მიერ რელიგიური მოტივებით და ამიტომ ისინი აშკარა მტრობას არ გამოხატავდნენ არაბ დამპყრობელთა მიმართ. უფრო რთული აღმოჩნდა არა-არაბი გამუსლიმებული პირების – მავალების საკითხის გადაჭრა, რომლე-

ბიცი იღებდნენ რომელიმე არაბული თემის (ტომის) მფარველობის ქვეშ მყოფი ხალხის სტატუსს. თუმცა მათთან მიმართებაში არ მოქმედებდა მუჰამადის მიერ გამოცხადებული ყველა მუსლიმის თანასწორობის პრინციპი წარმოშობის მიუხედავად. ეს პრობლემა 'აბასიანთა ხელისუფლების სათავეში მოსვლამდე ვერ მოგვარდა და გამუდმებით იწვევდა პოლიტიკურ-რელიგიურ აჯანყებებს, რომელებიც ატარებდა ერეტიკულ ელფერს.

ისლამური ექსპანსიის მეორე ეტაპი დაიწყო უმაღლანთა დინასტიის მმართველობის დროს, რომლის დროსაც არაბულ-მუსლიმური იმპერიის ტერიტორია მნიშვნელოვნად გაიზარდა. მცირე აზია მუდმივი თავდასხმების ქვეშ იყო. ბიზანტიის დედაქალაქ კონსტანტინოპოლს არაბებმა სამჯერ შემოარტყეს ალყა, როგორც სახმელეთო, ისე საზღვაო (668-669; 674-680; 715-717) გზით. 699-700 წელს მუსლიმებმა დაიპყრეს დღევანდელი ავღანეთის ტერიტორია, ხოლო შემდეგ ირანულ ბაზებზე დაყრდნობით დაიმორჩილეს მავერანაჰრი (*მა ვარა' ან-ნაჰრ* – „ის, რაც არის მდინარის იქით“, იგულისხმება ამუდარიას იქით) და 706-712 წლებში განალაგეს თავიანთი გარნიზონები ბუხარაში, სამარყანდსა და ხორეზმში (ხივა). 751 წელს არაბებმა (მხედართმთავარი – ზინად ბ. სალიჰი) დაამარცხეს ჩინელებიც მდინარე თალასთან (ტარაზ), ტაშკენტის ახლოს. ამის შემდეგ ჩამოყალიბდა საზღვარი ჩინეთსა და მუსლიმურ იმპერიას შორის, მაგრამ ისლამის გავრცელება ჩინეთში (ქაშგარი) გაგრძელდა. 712 წელს კი არაბები შეიჭრნენ ინდოეთში და განმტკიცდნენ სინდში (დღევანდელი პაკისტანი). 670-681 წლების (მხედართმთავარი – 'უკბა ბ. ნაფი') და 705-710 წლების (მხედართმთავარი – მუსა იბნ ნუსაირი) ექსპედიციებს მოჰყვა მალრიბის მნიშვნელოვანი ნაწილის ისლამიზაცია და არაბიზაცია. შემდეგ არაბულ-ბერბერულმა არმიამ, ტარიკ ბ. ზიადის ხელმძღვანელობით, 711 წელს გადალახა დღევანდელი გიბრალტარი (ჯაბალ ტარიკ). 732 წლისათვის მუსლიმებმა დაიპყრეს მთელი ესპანეთი, რომელიც არაბთა სახალიფოს ერთ-ერთი პროვინცია გახდა სახელწოდებით ანდალუსია (ალ-ანდალუს). მერე მუსლიმები ესპანეთის მმართველის – 'აბდ არ-რაჰმან ალ-ლჟფიკის მეთაურობით ფრანკების სახელმწიფოში შეიჭრნენ. 732 წლის ოქტომბერში მუსლიმებსა და ფრანკებს (მათ ხელმძღვანელობდა კარლოს მარტელი) შორის მოხდა გადამწყვეტი ბრძოლა ქ. პუატიესა და ტურს შორის, რომელიც მუსლიმთა დამარცხებით დასრულდა. შუა საუკუნეების არაბული წყაროები ამ ბრძოლას საერთოდ არ იხსენიებენ, მხოლოდ XI საუკუნის ანდალუსიელი ისტორიკოსები გადმოგვცემენ ამ ბრძოლის ისტორიას და იყენებენ გამოთქმას: *ბალაჟ ალ-მუჰადა'* – „ნამებულთა სასახლე“. ორი წლის შემდეგ არაბთა თავდასხმები განახლდა და მათ დაიკავეს რამდენიმე ქალაქი. 737 წელს კარლოს მარტელმა კვლავ დაამარცხა ისინი და ალყა შემოარტყა არაბთა მიერ ადრე მიტაცებულ ქალაქს – ნარბონას (არაბ. არბუნა), მაგრამ ნარუმატებლად. ფრანკებმა



ეს ქალაქი მხოლოდ 759 წელს დაიბრუნეს. IX-XI საუკუნეებში მუსლიმთა ხელში იყო სიცილიაც.

XI საუკუნიდან ისლამის გავრცელებაში მონაწილეობდნენ არა მარტო არაბები, არამედ ისლამზე ახლად მოქცეული ხალხებიც: თურქი მეომრები, რომლებიც იცავდნენ სუნიტურ ორთოდოქსიას, გაემართნენ ინდოეთისა და ანატოლიისაკენ; მონღოლები – ყირიმში; ბერბერები – ჩრდილოეთ აფრიკაში; არაბები – ნილოსის გავლით სუდანში. არაბმა, სპარსელმა და ინდოელმა ვაჭრებმა ისლამი შეიტანეს აღმოსავლეთ აფრიკაში, მაღაიზიასა და ინდონეზიაში.

XII საუკუნიდან ისლამი განმტკიცდა აღმოსავლეთ აფრიკის სანაპიროზე, სადაც ჩამოყალიბდა სუაჰილის ცივილიზაცია. 1206 წელს ლაზნევიანების (977-1186) თურქულმა დინასტიამ და მათმა მემკვიდრეებმა ღურბებმა, რომლებიც ინდოეთში მოვიდნენ ავღანეთიდან და პენჯაბიდან, დააარსეს დელის სასულტნო. ამის შედეგად, ინდოეთის ნახევარკუნძულის ნაწილი აღმოჩნდა ისლამიზებული, ხოლო მონღოლთა დროს თითქმის მთელი ინდოეთი (ჰინდუსტან) მუსლიმთა მფლობელობის ქვეშ მოექცა. ბერბერებმა ისლამის რელიგია გაავრცელეს მალრიზიდან დასავლეთ აფრიკაში. ამას აკეთებდნენ ან მშვიდობიანი გზით (საქარაუნო გზებით საჰარის გავლით), ან „საღვთო ომის“ გზით. მონღოლებმა, რომელთაც ვერ გაანადგურეს ისლამი შუა აღმოსავლეთში, ააღორძინეს სავაჭრო გზები, რომლებიც ხელს უწყობდა ისლამური ცივილიზაციის გავრცელებას და თვითონაც გამუსლიმდნენ XIII ს-ის ბოლოს. მათ მიერ ყირიმში დაარსებულმა სახელმწიფომ (XIII-XV სს.) ხელი შეუწყო ისლამის გავრცელებას შავიზღვისპირეთსა და კავკასიაში. იმავე ეპოქაში ეგვიპტელმა მამლუქებმა გაამუსლიმეს ნუბიის (ნუბა) ქრისტიანები, ხოლო შემდეგ – ჩრდილოეთი სუდანის მნიშვნელოვანი ნაწილი. თანდათანობით ჩრდილოეთ აფრიკის მუსლიმებს სავაჭრო გზები გაჰყავდათ კონტინენტის აღმოსავლეთიდან დასავლეთით, რაც ხელს უწყობდა მის შემდგომ ისლამიზაციას. სამხრეთ-აღმოსავლეთ აზიაში არაბმა ვაჭრებმა ისლამი შეიტანეს თავიანთ საქონელთან ერთად ჯერ კიდევ X საუკუნეში, მაგრამ მაღაიზიასა და ინდონეზიაში ისლამმა მხოლოდ XVI საუკუნეში მოიპოვა დიდი წარმატება მისიონერების წყალობით.

XIV-XV სს-ში ოსმალების მიერ განხორციელდა ბალკანეთის ისლამიზაცია. ესპანეთისაგან განსხვავებით, სადაც XVII საუკუნის დასაწყისში საბოლოოდ აღმოიფხვრა ისლამი, ბალკანეთში დღემდე არის დაახლ. 7 მლნ. მუსლიმი.

დღეს ისლამი წარმოდგენილია ყველა კონტინენტზე. ისლამი, რომელიც ქრისტიანობის და იუდაიზმის მსგავსად, მსოფლიო რელიგიაა, აგრძელებს გავრცელებას პროზელიტიზმის დახმარებით, თუმცა ბოლო 20 წლის განმავლობაში ეს პროცესი შენედა.

1. Али-заде А. *Хроники мусульманских государств I-VII веков хиджры*. М., 2004.
2. Большаков О. Г. *История Халифата*. Т.2. Эпоха великих завоеваний (633-656). М.,1993.
3. Большаков О. Г. *История Халифата*. Т.3. Между двух гражданских войн (656-696).М.,1998.
4. Вилар П. *История Испании*. Пер. с франц. И. Борисовой. М., 2006.
5. ‘Абд ар-Рахман ибн ‘Абд ал-Хакам. *Завоевание Египта, ал-Магриба и ал-Андалуса*. Пер. с арабского, предисловие и примечания С.Б. Певзнера, М., 1985.
6. Иванов Н. А. *Османское завоевание арабских стран*. 1516-1574. Изд. 2-е, дополненное. М., 2001.
7. *История Востока*. I-II, М., 1995-1997.
8. Колесников А. И., *Завоевание Ирана Арабами (Иран при “праведных” халифах)*. М.,1982.
9. [Надирадзе Л. И.] *Хрестоматия по истории Халифата*. Составил и перевел Л. И Надирадзе. М., 1968.
10. Николле Д. *Армии мусульманского Востока VII-X века*. Пер. с англ. Н. А. Феногенова. М., 2003.
11. Рыжов К. В. *Все монархи мира. Мусульманский Восток VII-XVвв*. М., 2005.
12. Сычев Н. В. *Книга Династий*. М., 2006.
13. Уотт У. М., Какня П. *Мусульманская Испания*. М., 1976.
14. Чистякова Т. А. *Арабский халифат*. М., 1962.
15. Dixon A. *The Umayyad Caliphate 65-86/684-705 (A Political Study)*. L., 1971.
16. Glubb, J. B. *The Great Arab Conquests*. L., 1966.
17. Hinds Martin. The Murderer of the Caliph ‘Uthman. – *International Journal of Middle East Studies*, vol. 3. No 4 (October, 1972), p. 450-469.
18. Kennedy Hugh. Central Government and Provincial Elites in the Early ‘Abbasid caliphate. – *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol.44. No 1(1981), p.26-38.
19. [at-Tabari] *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari cum aliis edidit M.J. de Goeje, series I-III*. Lugduni-Batavorum,1879-1901.

## თავი III

### ისლამის მოძღვრება

#### 1. ისლამის ხუთი ბურჯი

სიტყვა ისლამ ნიშნავს მორჩილებას (ღმერთისადმი). ის, ვინც დაემორჩილა ღმერთს, არის მუსლიმი. ყურანში ტერმინი ისლამი დამონმებულია 8-ჯერ. ისლამის რელიგიური სტრუქტურა ორი ნაწილისაგან შედგება: *ალ-იმან* (რწმენა), ისლამის ჭეშმარიტება და *ად-დინ* (რელიგიური პრაქტიკა, რელიგიური წეს-ჩვეულებების, ვალდებულებების, მორალის, ტრადიციებისა და სხვათა ერთობლიობა).

ალ-იმან გულისხმობს სარწმუნოების ჭეშმარიტ შინაგან რწმენას (*ი'თიკანდ*), მის აღიარებას სიტყვით (*იკრარ*) და კეთილ საქმეებს (*ა'შალ*). *ად-დინ* წარმოადგენს ისლამის (ე. ი. რწმენის ხუთი საფუძვლის – *არქან*), რწმენის (*იმან*) და ზნეობრივი სათნოების (*იჰსან*) ერთობლიობას.

ისლამში ადრევე ჩამოყალიბდა მოძღვრება რწმენის 5 საფუძვლის (*არქან* – საყრდენი, ბურჯი, საფუძველი) შესახებ. ესენია:

ისლამის *პირველი ბურჯი* არის *აშ-შაჰადა* – მუსლიმური რწმენის სიტყვიერი აღიარება (დამონმება), რაც გამოიხატება ფორმულით: *ლამ ილაჰა ილლა ლლაჰუ ვა მუჰამადუნ რასულუ ლლაჰი* („არ არის ღვთაება გარდა ალაჰისა და მუჰამადი მოციქულია ალაჰისა“). ეს ფორმულა ზუსტად ასეთი რედაქციით არ არის ყურანში, მაგრამ მთელ რიგ აიებში არის მითითებები მორწმუნეთა ვალდებულებაზე – აღიაროს ღმერთის ერთადერთობა [3:18, 6:19] და მუჰამადის მოციქულობა [63:1]. შაჰადა აერთიანებს ისლამის ორ ძირითად დოგმატს: ერთღმერთიანობის აღიარებას (*ათ-თაუჰიდ*) და მუჰამადის სამოციქულო მისიის ცნობას (*ან-ნუბუჟვა*). ამის გამო ხშირად მიუთითებენ ორ დამონმებაზე – *აშ-შაჰადათან*.

იბრაჰიმი იყო პირველი, რომელმაც გამოაცხადა ერთღმერთიანობა, ალაჰის რწმენა. ის არ იყო არც იუდეველი და არც ქრისტიანი. მუჰამადმა სწორედ მისი რელიგია ააღორძინა ჭეშმარიტი სახით.

ქრისტიანული ნათლობის მსგავსი ცერემონიები ისლამში არ არსებობს. შაჰადას სამჯერ წარმოთქმა სასულიერო პირისა და ორი მონემამაკაცის თანდასწრებით შეადგენს ისლამზე მოქცევის რიტუალს.

შაჰადას წარმოთქმა ყველა მუსლიმის ვალდებულებაა. მას რამდენჯერმე იმეორებენ ლოცვის დროს, წარმოთქვამენ აგრეთვე აზანის დროს, ბავშვის დაბადებისას, გაღვიძებისას და ძილის წინ. ის არის გარდაცვლილის უკანასკნელი სიტყვები. ისლამის მტრებთან საღვთო ომის დროს შაჰადა გამოიყენებოდა საბრძოლო მონოდებად. აქედან გაჩნდა ტერმინი *შაჰიდა* („მონაშე“) – მონამებრივი სიკვდილით დაღუპული მეომარი.

ისლამის *მეორე ბურჯი* არის *ას-სალათ* – ლოცვა. ყველა მონოთეისტურ რელიგიაში ლოცვა ითვლება მორწმუნის ერთ-ერთ ყველაზე მნიშვნელოვან ვალდებულებად და მას დიდი ყურადღება ეთმობა. ლოცვა ღმერთისადმი თავყვანისცემის გამოხატვა და ადამიანის რწმენის სიმბოლოა. მოციქული მუჰამადი ლოცვას დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ადამიანთა ისლამზე მოსაქცევად. ყურანში ლოცვის წესი ზუსტად არ არის განსაზღვრული. სამლოცველო რიტუალის დეტალები დადგინდა მუჰამადისა და პირველი მიმდევრების მიერ.

განასხვავებენ სამი სახის ლოცვას. ესენია: სავალდებულო, კანონიკური ლოცვები (*ფარჯ*); დამატებითი, არასავალდებულო ლოცვები – რეკომენდებული მოციქულის სუნათი; ნებაყოფლობითი ლოცვა-თხოვნა (*დუ‘ა*). ღმერთის ნებაყოფლობითი მოხსენიება (*ზიქრ*) არ განეკუთვნება თვითონ ლოცვას, მაგრამ ჩვეულებრივ სრულდება მის შემდეგ.

**კანონიკური ლოცვები.** ყოველი მოწიფული, თავისუფალი, საღ აზრზე მყოფი მუსლიმი ვალდებულია ყოველდღიურად შეასრულოს 5 რიტუალური ლოცვა. თითოეული კანონიკური ლოცვა შედგება განსაზღვრული რაოდენობის რაქათებისაგან (*რაქათ*) – სალოცავი პოზებისა და მოძრაობების ციკლისგან, რომელსაც თან ახლავს შესაბამისი ფორმულების წარმოთქმა მკაცრი თანამიმდევრობით. ლოცვების რაოდენობასთან დაკავშირებით ახსნა არის ჰადისებში. მუსლიმს, ვინც პირველად იწყებს ლოცვების შესრულებას, ერთი თვის განმავლობაში შეუძლია ილოცოს მხოლოდ სამჯერ დღეში: 1. განთიადისას – 2 რაქათი; 2. საღამოს – 3 რაქათი (იწყება მზის ჩასვლიდან რამდენიმე წუთის შემდეგ); 3. ღამით – 2 რაქათი (ეს არის ნებისმიერი დრო საღამოს ლოცვის შემდეგ განთიადამდე). აუცილებლობის შემთხვევაში შეიძლება გაერთიანდეს პირველი ორი და ბოლო ორი კანონიკური ლოცვა. ის, ვინც თავისი ნებით უარს ამბობს ლოცვაზე, ითვლება ურწმუნოდ.

ლოცვა სრულდება ყურანის მითითებების საფუძველზე განსაზღვრულ საათებში, რომელიც ჰადისების თანახმად, დადგინდა მუჰამადის „ღამის მოგზაურობის“ შემდეგ.

1. განთიადის ლოცვა (*საღათ ალ-ფაჯრ ან საღათ ას-სუბჰ*) – სრულდება მზის ამოსვლამდე<sup>1</sup>, დაბალი ხმით (*ჯაჰრ*) და შედგება 2 რაქათისაგან.

2. შუადღის ლოცვა (*საღათ აზ-ზუჰრ*) – სრულდება შუადღისას, როცა მზე გადის მერიდიანს, ჩურჩულით (*ისრარ*) და შედგება 4 რაქათისაგან.

3. ლოცვა ნაშუადღევს ან საღამოს წინ (*საღათ ალ-‘ასრ*) – სრულდება დღის მეორე ნახევარში, შუადღის შემდეგ მზის ჩასვლამდე პერიოდში (დაახლ. 15სთ.-დან 17 სთ.-მდე), ჩურჩულით და შედგება ოთხი რაქათისაგან.

4. ლოცვა საღამოს, მზის ჩასვლისას (*საღათ ალ-მალრიბ*) – სრულდება მზის ჩასვლისთანავე, დაბინდებამდე, დაბალი ხმით და შედგება სამი რაქათისაგან.

5. ლოცვა ღამით, ძილის წინ (*საღათ ალ-‘იშა*) – სრულდება დაბინდების შემდეგ, მწუხრის უამს (*შაფაკ*), დაბალი ხმით და შედგება ოთხი რაქათისაგან.

### *ერთი რაქათის შესრულების წესი ასეთია:*

- მორწმუნე მამაკაცი ხელებს ალაპყრობს ყურებამდე<sup>2</sup> (ქალები მხრებამდე), წარმოთქვამს თაქბირს (ლოცვის ფორმულა: *აღლჰუ აქბარ* – „ალაჰი დიდი“).

- მლოცველი მარცხენა ხელს მარჯვენაში ჩადებს, მამაკაცი ჭიპთან მიიღებს, ქალი მკერდთან (*კიამა*) და წარმოთქვამს ყურანის პირველ სურას – *ფათიჰას*<sup>3</sup>, აგრეთვე რომელიმე მოკლე სურას ან ყურანის აიებს.

- მლოცველი ასრულებს მუხლმოყრას (*რუჟუ*), რომელსაც მოსდევს ნელში მოხრა, ხელისგულები მუხლებზე და სამჯერ ადიდებს ღმერთს: „დიდება უფალსა ჩემსა დიდებულს“ (*სუბჰანა რაბბილა ლ-‘აზიმი*).

---

<sup>1</sup> განთიადის ლოცვა იწყება 1,5-2 სთ-ით ადრე მზის ამოსვლამდე და მთავრდება რამდენიმე წუთით ადრე მზის ამოსვლამდე. მზის ამოსვლის დრო მითითებულია კალენდარში.

<sup>2</sup> ხელების აპყრობა [*რაფ’ ალ-იადანი*] სრულდება ლოცვის წინ თაქბირის წარმოთქმის დროს. ხელები ანეულია, ხელისგულები წინ და ცერა თითები ეხება ყურის ბიბილოებს.

<sup>3</sup> *ფათიჰა* – გამხსნელი (ნიგნისა), ყურანის პირველი სურის სახელწოდება. გადმოცემით, ის არის ერთ-ერთი ყველაზე ადრეული სურა, რომელიც ორჯერ გარდმოველინა მუჰამადს – მექასა და მედინაში. *ფათიჰა* მეორდება ყოველი რაქათის დასაწყისში. ამ სურაში გადმოცემულია ყველაფერი ის, რის შესახებაც საუბარია ყურანში ალაჰის ყოვლისშემძლეობასა და ერთადერთობაზე, საშინელ სამსჯავროზე, ღვთიურ მადლზე, ალაჰის სამართლიანობაზე. თავისი მნიშვნელობით *ფათიჰა* ახლოს არის ქრისტიანულ ლოცვასთან – „მამაო ჩვენო“.

- მლოცველი ნელში სწორდება (ი'თიდალ) და ამბობს: „ალაჰი უს-მენს, ვინც მას ადიდებს" (სამი 'ა ლლჰუ ლი-მან ჰამიდაჰუ).

- მლოცველი ეშვება მუხლებზე, ასრულებს მინიერ თაყვანისცემას (სუჯუდ), ხელისგულებით (ქალები იდაყვებითაც), შუბლით, ცხვირით, მუხლებით და ფეხის თითებით ეხება ხალიჩას და სამჯერ ადიდებს ღმერთს: „დიდება უფალსა ჩემსა უზენაესს" (სუბჰანა რაბბილა ლ-ა'ლა). შიიტები მინიერი თაყვანისცემის დროს შუბლით ეხებიან თიხის ფილას (თურბა), რომელშიც გადმოცემით არის წამებული ჰუსაინის სისხლის წვეთი. ეს ფილა დამზადებულია თიხისაგან, რომელიც მოპოვებულია იმ ადგილას, სადაც მოხდა ქარბალას ტრაგედია და მოკლეს ჰუსაინ ბ. 'ალი.

- მლოცველი ჯდება ქუსლებზე ფეხმორთხმით (ჯულუს ან კუ'უდ), ხელისგულებს მუხლებზე იდებს, თავი დახრილი აქვს და ამბობს: „ალაჰი დიდია" (აღლჰუ აქბარ).

- მლოცველი ხელმეორედ ემხოზა პირქვე და სამჯერ ადიდებს ღმერთს (სუბჰანა რაბბი ლ-ა'ლა). ამით სრულდება სალოცავი პოზების და ფორმულების პირველი წრე, რაც შეადგენს პირველ რაქათს. მლოცველი ფეხზე დგება და იმავე თანამიმდევრობით ასრულებს მეორე რაქათს.

ლოცვის დასასრულს მორწმუნე რჩება ფეხმორთხმით მჯდომარე პოზიციაში, ხელისგულები მუხლებზე აქვს დადებული, მიატრიალებს თავს ჯერ მარჯვნივ, მერე მარცხნივ და ორჯერ წარმოთქვამს მისალმებას (თასლიმ): „მშვიდობა თქვენდა, ნყალობა ალაჰისა და კურთხევა" (ას-სალამუ 'ალაჰიუმეა რაჰმათუ ლლჰი ვა ბარაქათუ). ამით ხდება ანგელოზების მისალმება, რომლებიც არიან ლოცვის მოწმენი. მოძრაობების ციკლი უმნიშვნელოდ განსხვავდება ერთმანეთისაგან სხვადასხვა რელიგიურ-იურიდიული სკოლების მიხედვით, რომლებიც ამ ეესტებს შორის გამოყოფენ სავალდებულოს (ფარდ) და რეკომენდებულს (სუნნა).

მუსლიმმა სამართლისმცოდნეებმა დეტალურად დაამუშავეს სხვადასხვა საშუალებები, რომლითაც მორწმუნეებს შეუძლიათ ლოცვის შესრულების დროს უნებურად ჩადენილი შეცდომების გამოსწორება.

სავალდებულო ლოცვა უნდა წარმოითქვას არაბულ ენაზე, რადგანაც არაბული ენა არის ისლამის ენა, ყურანი დაწერილია არაბულ ენაზე, ხოლო ლოცვის დროს ხშირად იკითხება ესა თუ ის აია ყურანიდან. ლოცვის შემადგენელ ნაწილად ითვლება ალაჰის სახელების (აღლ-ასმ' აღლ-ჰუსნა - „ლამაზი სახელები") გამეორება.

ლოცვას წინ უსწრებს განბანვა, რომელიც არის ორი სახის: მცირე (ვუღუ) და სრული (ღუსლ). ვუღუ' სრულდება სამჯერ, განსაზღვრული თანამიმდევრობით. ცნობილი თეოლოგის და სამართლისმცოდნის ალ-ლაზაღლის თანახმად, ვუღუ'-ს დროს აუცილებელია 6 აქტის შესრულება: 1. განზრახვის გამოხატვა (მზადყოფნა ლოცვისათვის); 2. სახის დაბანა

(*ლუსლ ალ-ვაჯჰი*); 3. ორი ხელის დაბანა (*ლუსლ ალ-მადაბი*); 4. თმის დასველება; 5. ორი ფეხის დაბანა (*ლუსლ ალ-რიჯლაბი*). ლოცვის წინ ფეხების დაბანას ცვლის ფეხსაცმლის განმენდა (*მასკ 'ალა-ლ-ხუფუფაინ*). ის დაშვებულია ყველა სუნიტური მაზჰაბის მიერ, მაგრამ ეს თემა არის პოლემიკის საგანი შიიტებთან და ხარიჯიტებთან, რომლებიც კიცხავენ ლოცვას ფეხსაცმელში. 6. ამ პროცედურების შესრულების თანმიმდევრობის დაცვა (*ათ-თართობ*). ამის გარდა მოიხსენიებს 18 მითითებას, რომელთა შესრულება რეკომენდებულია. მაგ. პირის გამორეცხვა, კბილების განმენდა,<sup>1</sup> თვალების დაბანვა.

ვუღუ<sup>1</sup> სრულდება ყოველი კანონიკური ლოცვის წინ იმ შემთხვევაში, თუ „სრულ განბანვას“ არ დაუქარგავს თავისი ძალა. ამასთან თუ მლოცველს არ დაურღვევია თავისი რიტუალურად წმინდა მდგომარეობა ერთი ლოცვიდან მეორე ლოცვამდე პერიოდში, მაშინ შეუძლია შეასრულოს ლოცვა ვუღუ<sup>1</sup>-ს გარეშე.

*ლუსლ* არის სრული განმმენდის აქტი, რომელიც აუცილებელია სხვადასხვა სახის ნაბიღნვის (*ჯანაბა*) შემდეგ, პარასკევის ლოცვის, დღესასწაულების, ქორწინების და მარხვის წინ. ის აუცილებელია აგრეთვე წმინდა ყურანის (არაბულ ენაზე) შეხებისას. თავდაპირველად იბანენ ხელებს, შემდეგ მარცხენა ხელით<sup>2</sup> და გამდინარე წყლით იბანენ სხეულის დაფარულ ნაწილებს, შემდეგ სამჯერ ხელებს. შემდეგ ვუღუ<sup>1</sup>-ს თანამიმდევრობა: სამჯერ იბანენ თავს და სხეულს, მარჯვენა და მერე მარცხენა მხარს, მთელ სხეულს და ბოლოს ფეხებს. ეს მოქმედება სრულდება ორჯერ.

თუ წყალი არ არის, განმმენდა ხდება ქვიშით, მინით ან სპეციალური ქვით.

ლოცვის შესრულების დროს მუსლიმმა უნდა დაიცვას *კიბლა* (პირდაპირ მდებარე მხარე) – მიმართულება მექისაკენ, ქააბას ტაძრისაკენ. თავდაპირველად კიბლა იყო იერუსალიმი, მაგრამ 2:144 აიას გარდმოვლენის შემდეგ კიბლად გამოცხადდა მექა, ქააბას ტაძარი. თუმცა მუსლიმებისათვის იერუსალიმი რჩება წმინდა ქალაქად. კიბლას დაცვა აუცილებელია ლოცვის შესრულების დროს, აზანის გამოცხადებისას, პილიგრიმობასთან დაკავშირებული რიტუალების შესრულების დროს,

<sup>1</sup> კბილების განმენდა [აკაციის] ჯოხით (მისვანკ) რეკომენდებულია 5 შემთხვევაში: ლოცვის წინ, მცირე განბანვის დროს, ყურანის კითხვის წინ, ძილის შემდეგ და დიდი ხნის სიჩუმის შემდეგ. ჰადისების მიხედვით, მუჰამადი თვლიდა კბილების განმენდას რიტუალური სინმინდის ერთ-ერთ მთავარ ელემენტად.

<sup>2</sup> მარჯვენა ხელი ითვლება სუფთად, ხოლო მარცხენა – უწმინდურად; 'ა'იშას გადმოცემით: „ალაპის მოციქული მარჯვენა ხელით სარგებლობდა საქმლისათვის და ყველა წმინდა საქმისათვის, ხოლო მარცხენა ხელს – ტუალეტისა და სხვა ამდაგვარისათვის“. სამჯერადი განბანვის შესახებ საუბარია სუნაში. სავალდებულოდ ითვლება ერთჯერადი განბანვა.

მუსლიმის დასაფლავების დროს და სხვ. მეჩეთში კიბლა აღინიშნება სპეციალური ნიშით – მიჰრაბი ან ხაზებით იატაკზე.<sup>1</sup>

მუსლიმურ სახელმწიფოებში ლოცვის დაწყებას მორწმუნეებს ამცნობს მუეძინი (მუ'აზზინ – მომწოდებელი). ის მეჩეთის მინარეთიდან აცხადებს აზანს (არაბ. მოწოდება, გამოცხადება, შეტყობინება) – ხმამალლა მოწოდება ლოცვისაკენ. აზანის გამოცხადება დააწესა მუჰამადმა მედინაში გადასვლის შემდეგ 622/23 წელს, რადგანაც მუსლიმები სხვადასხვა დროს იკრიბებოდნენ მეჩეთში. მუსლიმებმა ზეპირი მოწოდება ლოცვისაკენ დაისესხეს წარმართი არაბებისაგან. ამასთან მათ სურდათ იუდეველთა და ქრისტიანთა ჩვეულების (ზარების რეკვა) საწინააღმდეგო ტრადიცია დაემკვიდრებინათ. აზანის დროს მუეძინი სახით მექისაკენ არის მიმართული და ცერითა და საჩვენებელი თითებით უჭირავს ყურის ბიბილოები. აზანი წარმოითქმის მხოლოდ არაბულ ენაზე და დადგენილი ფორმულებით. სუნიტური აზანი 7 ფორმულისაგან შედგება: 1. „ალაჰი დიდა“ [აღლაჰუ აქბარ]. 2. „ემონობ, რომ არ არის ღვთაება, გარდა ალაჰისა“ [აშჰადუ ანნა ლა ილაჰა ილლა ლლაჰ]. 3. „ემონობ, რომ მუჰამადი მოციქულია ალაჰისა“ [აშჰადუ ანნა მუჰამადან რასულ ალლაჰ]. 4. „მოდით სალოცავად“ [ჰაიია 'ალა ჰ-სალათ]. 5. „მოდით გადასარჩენად“ [ჰაიია 'ალა ლ-ფალაჰ]. 6. „ალაჰი დიდა“ [აღლაჰუ აქბარ]. 7. „არ არის ღვთაება, გარდა ალაჰისა“ [ლა ილაჰა ილლა ლლაჰ]. თითოეული ფორმულა მეორდება 2-4-ჯერ. აზანის მოსმენისას მუსლიმი უნდა გაჩერდეს და გაიმეოროს მისი ფორმულები. შიიტების აზანი რვა ფორმულისაგან შედგება. აზანს მოსდევს განმეორებითი მოწოდება ლოცვისაკენ – *იკამა*,<sup>2</sup> რომლის დროსაც ჰანბალიტები ჰანაფიტებისაგან განსხვავებით იმეორებენ აზანის სიტყვებს მხოლოდ ერთხელ (შიიტები ორჯერ წარმოთქვამენ).

ლოცვა სრულდება ინდივიდუალურად ან კოლექტიურად. ადგილი, სადაც სრულდება ლოცვა, უნდა იყოს რიტუალურად წმინდა. მლოცველი

---

<sup>1</sup> ეს მიმართულება იცვლება ცალკეულ ქვეყანასთან მიმართებაში. მას განსაზღვრავდნენ მეცნიერები არქიტექტორებისათვის, რომლებიც აგებდნენ მეჩეთებს და სამლოცველოებს. ზოგჯერ შეცდომებს უშვებდნენ კიბლას ორიენტაციის განსაზღვრისას, რაც მოითხოვდა ნაგებობის გადაკეთებას. ასე მოხდა ქ. მარაქეშში ქუთუბიას მეჩეთთან დაკავშირებით. 2006 წლის აპრილში მალაიზიის კოსმოსური სააგენტოს დაფინანსებით გაიმართა მეცნიერთა და რელიგიურ ლიდერთა კონფერენცია, რომლის ძირითადი თემა იყო კიბლას განსაზღვრა ორბიტაზე ყოფნის დროს.

<sup>2</sup> *იკამა* იმეორებს აზანის სიტყვებს. ემატება მხოლოდ: „ლოცვის დრო დადგა“. შაფიიტების აზრით, აუცილებლობის შემთხვევაში *იკამა* შეიძლება წარმოითქვას ქალის მიერ, მაგრამ ყველა კანონმცოდნის შეთანხმებული აზრით ეს დაუშვებელია აზანის დროს.



შლის მომცრო ზომის ხალიჩას – საჯადა.<sup>1</sup> ლოცვის წინ მუსლიმმა უნდა დაადასტუროს თავისი განზრახვა (*ნიჰაა*), რომ ეს არის მოქმედება მხოლოდ „ალაჰის კმაყოფილებისათვის“. ლოცვის დროს მუსლიმს თავი დაფარული უნდა ჰქონდეს.

კოლექტიური ლოცვა, საზოგადო ღვთისმსახურება სრულდება მეჩეთში პარასკეობით. ამ დღეს თეორიულად აუცილებელია მონიფულ (ჰადისების თანახმად, ეს არის 14 წელი, როცა ადამიანი პასუხისმგებელია თავის საქციელზე), ჯანმრთელ და თავისუფალ მუსლიმთა შეკრება მეჩეთში პარასკევის ლოცვაზე და ხუტბის მოსმენა. მუსლიმთა შესაკრებად განსაკუთრებული დღის დანესება მიეკუთვნება მუჰამადის მოღვაწეობის მედინის პერიოდს. იუდეველთა ბაზრობები მედინის ოაზისში, სადაც მრავლად ცხოვრობდნენ ებრაელები, იმართებოდა წმინდა შაბათისათვის მოსამზადებლად სწორედ პარასკეობით. ლოცვისათვის ამ დღეს მეჩეთში შეკრება საშუალებას აძლევდა მუსლიმებს შეეთანხმებინათ სავაჭრო და რელიგიური ინტერესები. ამასთან ეს ხელს უწყობდა ისლამის პროპაგანდას, რადგან მნიშვნელოვნად ზრდიდა აუდიტორიას, რომელსაც მიმართავდა მოციქული მუჰამადი. მუსლიმი ქალებისათვის არ არის სავალდებულო, მაგრამ მათ შეუძლიათ პარასკევს მეჩეთში მისვლა და საზოგადო ლოცვაში მონაწილეობის მიღება.

ისლამური სამართლის მიხედვით აუცილებელია მორწმუნე მამაკაცების გარკვეული რაოდენობის დასწრება. ჰანაფიტების აზრით, აუცილებელია არანაკლებ 4 მამაკაცი (იმამის ჩათვლით), მალიქიტების თანახმად – 12, ხოლო ჰანბალიტებისა და შაფიიტების აზრით – 39-40. მეჩეთში მისვლისას მორწმუნე ინდივიდუალურად ასრულებს ორ რაქათს, შემდეგ კი უსმენს ხუტბას – ქადაგებას. პარასკევის შუადღის ლოცვა (*ჰალათ ალ-ჯამა'ა* ან *ჰალათ ალ-ჯუმ'ა*)<sup>2</sup> ცვლის *ჰალათ აზ-ზუჰრ*-ს, შედგება არა 4, არამედ 2 რაქათისაგან და მოსდევს ქადაგებას. ის სრულდება სპეციალურ მეჩეთში, რომელსაც პარასკევის მეჩეთი (*მასჯიდ ალ-ჯუმ'ა*) ან საკრებულო მეჩეთი (*მასჯიდ ალ-ჯამი'*) ეწოდება. ერთობლივი ლოცვა, გადმოცემით, 27-ჯერ აღემატება თავისი ძალით ინდივიდუალურ ლოცვას.

<sup>1</sup> არაბ. საჯჯადა (თურქულად ნამაზლიკ) – სპეციალური სამლოცველო ხალიჩა, რომელზედაც ხშირად გამოხატულია ქააბას ტაძარი მექაში, მოციქულის მეჩეთი მედინაში ან ალ-აკსა იერუსალიმში, ან მიჰრაბი – სამლოცველო ნიში. საჯადას ნაცვლად შეიძლება ფოთლების, ტყავის, ტანსაცმლის და ა.შ. გამოყენება. ადრინდელი მუსლიმები არ ხმარობდნენ. მისი გამოყენება დაიწყო დაახლ. X-XI სს-ში. ითვლება, რომ სამლოცველო ხალიჩა გამოყოფს მუსლიმს გარე სამყაროსაგან.

<sup>2</sup> პარასკევი დღე ისლამამდე იყო ბაზრობის დღე (დავმ ალ-'არუბა). მუჰამადის წინაპარმა – ქა'ბ ბ. ლუ'აიმ მისცა ეს სახელი. სამოთხეში პარასკევი იწოდება როგორც დავმ ალ-მაზიდ – ალაჰის სპეციალური საჩუქრის დღე [L:35].

მორწმუნენი განლაგდებიან რიგებად (*სუფრე*), რომელთა შორის მანძილი არ აღემატება ერთ ნაბიჯს. ქალები მამაკაცებისაგან განცალკევებით ლოცულობენ. თუ ამის საშუალება არ არის, ისინი დგებიან რიგში მამაკაცების უკან. არის მითითებაც, რომ მამაკაცებმა ლოცვა უნდა შეასრულონ ხმამაღლა (იკრძალება მთელი ხმით), ხოლო ქალებმა (განსაკუთრებით მამაკაცების საზოგადოებაში) ჩურჩულით. ამასთან ქალებმა სხეულის მოძრაობები უნდა შეასრულონ უფრო ნელა, ვიდრე მამაკაცებმა.

საზოგადო ლოცვას ხელმძღვანელობს იმამი (*იმამ*). მორწმუნენი იმეორებენ მის ყველა პოზას, სიტყვებს და მოძრაობებს. არ შეიძლება ჩამორჩენა ან გასწრება. სამლოცველო ფორმულები წარმოითქმის ხმამაღლა. ხუტბას მეჩეთის მინბარიდან (*მიმბარ*) წარმოთქვამს ხატიბი. მუსლიმთა უმრავლესობა თვლის, რომ ხუტბა უნდა წარმოითქვას ყველასათვის გასაგებ ენაზე, ნაწილი მიიჩნევს, რომ მხოლოდ არაბულ ენაზე უნდა იქნეს წაკითხული, ნაწილი კი ამტკიცებს, რომ ხუტბის ტექსტი უნდა იყოს მოციქულის სიტყვების ზუსტი გამეორება. ხუტბის შინაარსი, როგორც წესი, არ მეორდება: იმამი იყენებს სხვადასხვა ლოცვებს, ყურანის აიებს და მითითებებს. პარასკეობით ხუტბა ორი ნაწილისაგან შედგება, ხოლო სადღესასწაულო – ერთი ნაწილისაგან და უფრო გრძელია, ვიდრე პარასკევის. ხუტბას აქვს არა მხოლოდ რელიგიური, არამედ პოლიტიკური მნიშვნელობაც, რადგანაც ხუტბის დროს ხდება სახელმწიფოს მეთაურის სახელის მოხსენიება. ეს აქტი აღნიშნავდა უმაღლესი ხელისუფალის სუვერენიტეტის აღიარებას, ხოლო მისი შეუსრულებლობა დაუმორჩილებლობის დემონსტრაციად ითვლებოდა. ამის პარალელურად ფატიმიანთა დროს აუცილებელი იყო მისალმებოდნენ მმართველს მინარეთიდან აზან-ალ-ფაჯრის შემდეგ. ამას ადგილი ჰქონდა მამლუქთა დროსაც. ანთოლოგიებმა და ქრონიკებმა შემოგვინახა ქადაგებათა რამდენიმე ტექსტი.

### **დამატებითი ლოცვები [ნავაფილ]**

**სალათ ალ-ლაჰლ (ათ-თაჰაჯჯად)** – ღამის ლოცვა ან ყურანის კითხვა ღამით. ამ ლოცვის დროს უფრო ხშირად სრულდება სამი რაქათი. მუჰამადის მოღვაწეობის მექის პერიოდში ეს ლოცვა ითვლებოდა სავალდებულოდ და მუსლიმური თემის წევრები ღამის დიდ დროს ლოცვებს უთმობდნენ. მედინაში ის გახდა ნებაყოფლობითი. წარმოითქმის ღამის ლოცვის შემდეგ. განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ეს ლოცვა იძენს რამადანის თვეში, მარხვის დროს. განსაკუთრებულ შექებას იმსახურებს ერთი ან რამდენიმე კენტი რაოდენობის (13-მდე) რაქათების დამატება ძილის წინ ლოცვაზე (*სალათ ალ- 'იშა'*) ან *სალათ ათ-თაჰაჯჯად-ზე*. ასეთი ლოცვები აღინიშნება ტერმინით – *სალათ ალ-ვიტრ*. ჰანაფიტების აზრით, *სალათ ალ-ვიტრ* არის სავალდებულო. სრულდება აგრეთვე *კუნუტ ალ-*

ვიტრ – თხოვნა, რომელიც წარმოითქმის ზალათ ალ-ვიტრის ან დილის ლოცვის შემდეგ.

**ზალათ ალ-ნიდაინ** – სრულდება ორი დიდი დღესასწაულის დროს განთიადის და შუადღის ლოცვას შორის პერიოდში. ის შედგება ორი რაქათისაგან და თითოეული რაქათის წინ 7-ჯერ წარმოითქმის თაქბირ. ხუტბა სადღესასწაულო ლოცვების შემადგენელი ნაწილია.

**ზალათ ალ-ჯანაზა** (*ზალათ ალ-ალა ლ-მათით*) – მიცვალებულზე ლოცვა, რაქათები არ სრულდება.

**ზალათ ალ-მუსნაფირ** – მოგზაურის ლოცვა. 80 კმ.-ზე მეტ მანძილზე (3 დღის სავალი მანძილი) მოგზაურობისას შესაძლებელია *ზალათ აზ-ზუჰრ*, *ზალათ ალ-ასრ* და *ზალათ ალ-რიშ'* შემოკლდეს 2 რაქათამდე. *ზალათ ას-სუბჰ* და *ზალათ ალ-მალრიბ* რჩება უცვლელი.

**ზალათ ალ-ისთისკა'** – წვიმის თხოვნა. სრულდება ჰაერზე, ხელები ცისკენ არის აპყრობილი და შედგება 2 რაქათისაგან.

**ზალათ ალ-ქუსსუფ** – მზის დაბნელების ლოცვა.

ამის გარდა სრულდება ლოცვა დღის ნებისმიერ დროს. არ შეიძლება ლოცვა ზუსტად შუადღისას, მზის ამოსვლისა და ჩასვლის მომენტში, რადგანაც წარმართები მზისადმი თაყვანისცემას ასრულებდნენ სწორედ ამ დროს.

**დუ'ა'** – ლოცვა-თხოვნა, პირდაპირი მიმართვა უშუალოდ ღმერთისადმი. ის წარმოითქმის ნებისმიერ ენაზე. ვუღუ' და რაქათები არ სრულდება. მლოცველს ხელები აპყრობილი აქვს ზეცისაკენ და წარმოთქვამს ალაჰის და მუჰამადის ქებას. ინდივიდუალური ლოცვა-თხოვნა შედის რიტუალური ლოცვის შემადგენლობაშიც, მაგრამ შეიძლება მისი წაკითხვა ყველა შემთხვევაში.

**ზიქრ** – ალაჰის რიტუალური მოხსენიება, რაც სრულდება განსაკუთრებული ფორმულის წამოთქმით და სხეულის განსაზღვრული მოძრაობის თანხლებით. ზიქრ უფრო ხშირად გამოიხატება ალაჰის განდიდებაში – წარმოითქმება ალაჰის 99 ლამაზი სახელი (ალ-ასმა' ალ-ჰუსნა) ან 33-ჯერ წამოითქმის: *ალლჰუ აქბარ* („ალაჰი დიდია“), *ალ-ჰამდუ ლი-ლლჰ* („დიდება ალაჰს“). ამ დროს მუსლიმები ხშირად იყენებენ კრიალოსანს (*სუბჰა*), რომელიც შედგება 99 მძივისაგან და თითოეული მათგანი შეესაბამება ალაჰის 99 სახელს. გადმოცემით, ალაჰის მოციქულმა თქვა: „ყველაზე საუკეთესო ზიქრ არის – *ლ ილაჰა ილლჰ ლლჰ* (არ არის ღვთაება გარდა ალაჰისა)“.

ისლამის *მესამე ბურჯი* არის **სავმი** [*ას-საუმ*, სპარს. *რუზე*, თურქ. *ურაზა*] – სავალდებულო მარხვა, რომლის დაცვა აუცილებელია მორწმუნეთათვის მუსლიმური მთვარის კალენდრით რამადანის თვეში, 30

დღის მანძილზე. მუსლიმი თეოლოგების აზრით, ადამიანი მიდრეკილია სწორი, ჭეშმარიტი გზიდან გადახვევის ვნებისაკენ. ამდენად, მარხვის მიზანია ადამიანი სიმტკიცესა და სულიერ დისციპლინას შეაჩვიოს. ადამიანმა ხელი უნდა აიღოს ამქვეყნიური ცხოვრებისათვის ზრუნვაზე და სულის საქმეებს, საიმქვეყნო საზრუნავს მიხედოს. ყურანის კომენტატორთა განმარტებით, მარხვა არის საშუალება იმისათვის, რომ ადამიანი გახდეს ღვთისმოშიში.

მუჰამადმა ჰიჯრის შემდეგ მედინელი იუდეველების მიბაძვით დაანება 'ნშურა' – ერთდღიანი მარხვა მუჰარრამის 10 რიცხვში.<sup>1</sup> თუმცა, 624 წელს, იუდეველთა თემთან მუსლიმების განხეთქილების შემდეგ, მარხვის თვედ გამოცხადდა რამადანი, ხოლო 'ნშურა' გახდა არასავალდებულო მარხვა.

მუსლიმური მარხვის ძირითადი წესები გადმოცემულია ყურანში [2:179-183]. სხვა რელიგიებისაგან განსხვავებით, ამ დროს აუცილებელია არა საქმლის რომელიმე სახეზე, არამედ საერთოდ უარის თქმა საქმელსასმელზე. რამადანის თვეში ალიონიდან მზის ჩასვლამდე იკრძალება სმაჭამა და ყველაფერი, რაც არღვევს ღვთისმოსაობას (თამბაქოს მოწევა, ნარკოტიკების მიღება, ცოლქმრული კავშირი, მუსიკის მოსმენა და სხვ.)<sup>2</sup>. ყურანის თანახმად: „ჭამეთ და სვით, ვიდრე შესაძლებელი არ იქნება თეთრი ძაფის შავი ძაფისაგან გარჩევა განთიადისას, შემდეგ დაიცავით მარხვა დაბინდებამდე“ [2:183]. ამდენად, მარხვის დანყებას და დამთავრებას განსაზღვრავდნენ ძაფის დახმარებით. დღეს მუსლიმები სარგებლობენ ზუსტი ასტროლოგიური კალენდრით. მარხვასთან დაკავშირებული აკრძალვები იხსნება დაბინდებისთანავე, საღამოს ლოცვის შემდეგ და იწყება ხსნილი – *იფტარ*. ამ დროს მსუბუქად ვახშობენ (*ფატურ*) და დილით, მარხვის დანყებამდე იღებენ უფრო ნოყიერ საკვებს (*საჭურ*).

რამადანის მარხვის დანყება ოფიციალურად ცხადდება ახალი მთვარის გამოჩენისთანავე, რაც უნდა დაამონმოს ორმა ნდობით აღჭურვილმა მუსლიმმა. ღრუბლიანმა ცამ შეიძლება გადანიოს მარხვის დანყება ან დასრულება. მარხვა მთავრდება შავვალის თვის დასაწყისში ახალი მთვარის გამოჩენისთანავე. ისლამურ სამართალში ერთადერთი შემთხვევა, როცა მიიღება ერთი მამაკაცის მონმეობა, არის რამადანის და შავვალის თვეში ახალი მთვარის გამოჩენა. მარხვის დანყება შეიძლება გამოაცხა-

<sup>1</sup> თავდაპირველად ამ დღეს ებრაელები აღნიშნავდნენ გამოსყიდვის, მონანიების დღეს – ებრ. *იომ ქიფურ*.

<sup>2</sup> იკრძალება აგრეთვე წამლების მიღება და ისეთი სამედიცინო პროცედურები, რაც ითვალისწინებს სამკურნალო პრეპარატების შეყვანას ადამიანის ორგანიზმში.

დღეს აგრეთვე ყადიმ ან ასეთივე ხელისუფლებით აღჭურვილმა პირმა. დღეს მუსლიმურ ქვეყნებში მარხვის დასაწყისი და დასასრული დადგენილია გეოგრაფიული კოორდინატების გათვალისწინებით თითოეული ქალაქისა და რაიონისათვის, რის შესახებაც ცხადდება რადიოთი და ტელევიზიით, ქვეყნდება პრესაში. მარხვა სავალდებულოა ყველა სრულწლოვანი მუსლიმისათვის. ის, ვინც უარყოფს მარხვის ვალდებულებას, ითვლება ურწმუნოდ. მარხვის ყოველ დღეს, განთიადის დადგომამდე, მორწმუნემ უნდა წარმოთქვას სპეციალური ფორმულა – *ნიჰა*, რითაც გამოხატავს მარხულობის სურვილს და სთხოვს ალაჰს დალოცვას. რამაღანის მარხვის მთელი თვის განმავლობაში, ყოველდღიურ 5 კანონიკურ ლოცვას კიდევ ემატება ერთი – ლამის ლოცვა (*სალათ ათ-თარავერჰ*), რომელიც 8, 20 ან 36 რაქათისაგან შედგება. ეს წესი შემოიღო ხალიფა 'უმარმა (634-644). ყოველი ოთხი რაქათის შემდეგ დადგენილია შესვენება (*თარეჰა*), სწორედ აქედან წარმოდგება ამ ლოცვის სახელწოდება. შიიტები ამ ლოცვას არ ასრულებენ და თვლიან მას სიახლედ (*ბიდა'*) ისლამში. მეჩეთებში დილას და საღამოს იკითხება ქადაგება.

ისლამური სამართლით, მარხვისაგან თავისუფლებიან: მოგზაურები, მეომრები, ტყვეები, ავადმყოფები, უძლურები, ფეხმძიმე და მეძუძური ქალები, ბავშვები.<sup>1</sup> მარხვაზე არ დაიშვებიან რიტუალურად უწმინდურნი – ქალები მენსტრუაციის დროს, დამნაშავეები, რომელთაც არ მოუხდიათ სასჯელი. მარხვისაგან საპატიო მიზეზით განთავისუფლებულებმა უნდა იმარხულონ რამაღანის დასრულების შემდეგ, ნებისმიერი ერთი თვის განმავლობაში. ღრმა მოხუცებულებს და ავადმყოფებს შეუძლიათ მარხვა შეცვალონ მონყალების გაცემით ღარიბებზე. მარხვის დარღვევის შემთხვევაში მისი ანაზღაურება შეიძლება მოხდეს 60-დღიანი მარხვით ან მონყალების გაცემით. ითვლება, რომ მარხვა, განსაკუთრებით რამაღანის თვეში, არის საუკეთესო საშუალება ცოდვების მოსანანიებლად. ქრისტიანობისაგან განსხვავებით, ისლამში არ არის შუამავალი ღმერთსა და ადამიანს შორის, არ არის ქრისტიანული გაგებით სამღვდელოება, რომელსაც შეუძლია ცოდვების შენდობა მორწმუნეთათვის ღმერთის სახელით. ამდენად, მუსლიმი თვითონ აგებს პასუხს თავის ცოდვებზე.

მარხვის დაცვა თითოეული მუსლიმის შინაგანი სინდისის საქმეა, მაგრამ მისი დარღვევა საჯაროდ ისჯება ცალკეული ქვეყნის კანონმდებლობის შესაბამისად. საუღის არაბეთში, იემენში, სპარსეთის ყურის ქვეყ-

---

<sup>1</sup> ბავშვები მარხვის დაცვას თანდათან ეჩვევიან. თავდაპირველად მარხულობენ ნახევარი დღე, მერე ერთი დღე, ერთი კვირა, იქამდე, ვიდრე არ შეძლებენ ერთ-თვიანი მარხვის დაცვას.

ნებში, სუდანში, ირანში არსებობს სპეციალური ინსპექცია, რომელიც აკონტროლებს მუსლიმთა მიერ მარხვის დაცვას.

მარხვის დამთავრების წინ ოჯახის ყველა წევრმა უნდა გადაიხადოს *ზაქათ ალ-ფიტრი*. ამაზე მიუთითებს შემდეგი ჰადისი: „რამადანის მარხვა ჩამოკიდებულია ცასა და დედამიწას შორის, ვიდრე ალლაჰის მონა არ გასცემს დადგენილ მოწყალებას“. მარხვა სრულდება შავვალის თვის პირველ დღეს და აღინიშნება გახსნილების დღესასწაული – *‘იდ ალ-ფიტრი*.

სავალდებულო მარხვის გარდა ისლამში რეკომენდებულია ნებაყოფლობითი მარხვა (სავმ ათ-თატავვუ<sup>1</sup>) ალთქმის შემთხვევაში, ცოდვების მოსანანიებლად, განსაცდელის დღეებში (ომები, ეპიდემიები, სტიქიური უბედურებები, მზის დაბნელება) ან ლეთისმოსაობის გამო. ასეთი არასავალდებულო მარხვისათვის აირჩევა სავსე მთვარის დღეები, ორშაბათი და ხუთშაბათი. რეკომენდებულია ნებაყოფლობითი მარხვა ‘აშურა’-ს (შიიტებისათვის ის არის იმამ ჰუსაინის და მისი მიმდევრების გლოვის დღე) და ‘არაფა-ს (ჰაჯის დროს, ზუ ლ-ჰიჯჯას 9 რიცხვში, როცა პილიგრიმები დგებიან წმინდა ‘არაფათის წინ) დღეს და „თეთრი ღამეების“ (აჰმამუ-ლ-ბრღ) განმავლობაში (ყოველი თვის 13, 14 და 15 რიცხვი). ყურანის თანახმად, სამდღიანი მარხვით შეიძლება ფიცის დარღვევის გამოსყიდვა [5:89], ხოლო ორთვიანი მარხვით – მორწმუნის უნებლიე მკვლელობის [4:92]. დამატებითი მარხვა იკრძალება (*ჰარამი*) ორი დიდი დღესასწაულის (*‘იდ ალ-აჯა* და *‘იდ ალ-ფიტრი*) დროს და იკიცხება (*მაქრუჰი*) სამი რელიგიის სადღესასწაულო დღეებში – პარასკევს,<sup>1</sup> შაბათს და კვირას.

ისლამის *მეოთხე ბურჯი* არის *ზაქათი [ზაქათ]* – აუცილებელი მოწყალება, სავალდებულო გადასახადი. სიტყვასიტყვით ნიშნავს „განწმენდას“, გაზრდას. ე. ი. ზაქათით უნდა განიწმინდოს ის, ვისაც დიდი სიმდიდრე დაუგროვდა. მან თავისი ქონება უნდა გაუნაწილოს ღარიბებს, ამით მისი დამსახურება გაიზრდება ალლაჰის წინაშე საიქიო ცხოვრებაში, როგორც ეს მორწმუნეებს მიაჩნიათ.

ყურანში ეს ტერმინი გვხვდება თვრამეტ სურაში. ყურანის მასალიდან გამომდინარე, ზაქათი აშკარად სავალდებულო გადასახადია ყველა მუსლიმისათვის. აღსანიშნავია, რომ იმ 31 აიადან, სადაც ზაქათია ნახსენები, უმრავლეს შემთხვევაში ის იხმარება სალათთან, ლოცვასთან ერთად. ლოცვა კი ისლამის პირველი პრაქტიკული სავალდებულო მოთხოვნაა. ამასთანავე, დოკუმენტებში, რომლებშიც მოცემულია სხვადასხვა ტომის

<sup>1</sup> ეს არ ეხება პარასკევ დღეებს რამადანის თვეში.

მიმართ მუჰამადის მოთხოვნათა ნუსხა მათი გამუსლიმების შემთხვევაში, ყველგან ნახსენებია სწორედ ზაქათი.

თავდაპირველად ზაქათი განიხილებოდა როგორც სავალდებულო მონყალეა, რომელიც უნდა განანილებულიყო ღარიბებს, ქვრივებს, მარტოხელა ქალებს, ობლებსა და უძლურებს შორის. ზაქათის მკაცრ მოთხოვნაზე საუბარი მუსლიმების მიმართ უფრო რეალურია 623 წლიდან, მედინაში მუსლიმური თემის დაარსების შემდეგ. ზაქათის, როგორც მოქმედი ფისკალური ინსტიტუტის ფორმირების პროცესი სწორედ ამ დროს უნდა დასრულებულიყო. თუმცა, ყურანში არ არის დადგენილი ამ გადასახადით დაბეგვრის ნორმა. მისი რეგლამენტაცია მიეკუთვნება ხალიფა 'უმარ I-ის მიმართველობის დასაწყისს. სპეციალური სახელმწიფო დანესებულება, დწვნ აჰ-ჰადაკა, ზაქათის მისაღებად დაფუძნდა მხოლოდ უმაიდანის ხალიფა ჰიშამის დროს (724-743).

ზაქათს იხდის ყველა ზრდასრული მუსლიმი მამაკაცი. ის აიღება: 1) ნათესებიდან, 2) ვენახებიდან და ფინიკის პალმებიდან, 3) პირუტყვიდან, 4) ოქროდან და ვერცხლიდან, 5) სავაჭრო საქონლიდან. საკანონმდებლო კრებულებში ზუსტად არის განსაზღვრული ქონება, რომელიც იბეგრება ზაქათით და მისი ზომა. დასაბეგრი მინიმუმი (*ნიჰაბ*):<sup>1</sup> მინათმოქმედების პროდუქტებზე – 5 ვასკი<sup>2</sup> (975კგ.); საქონელზე – 5 აქლემი, 20 ძროხა ან 40 თხა (ცხენები და მონები იბეგრებოდა მხოლოდ გაყიდვისას); ოქროზე და ვერცხლზე – 20 დინარი (*მისკალი*)<sup>3</sup> ან 200 დირჰამი; სავაჭრო საქონელზე – შესაბამისი ფასიდან გამომდინარე. ზაქათი შეადგენს სოფლის მეურნეობის პროდუქციიდან 1/10 ნაწილს მოსავლის აღებისთანავე, ხოლო სხვა სახეობებიდან 1/40 ანუ 2,5%-ს ოდენობით კალენდარული წლის დასრულებამდე; პროდუქცია იმ მიწებიდან, რომელთა დამუშავება ხდება ხელოვნური მორწყვით, იბეგრება 1/20-თ; 1/5-ით იბეგრება ძვირფასი მეტალების და ქვების, ზღვის პროდუქტების მოპოვება. თუ რომელიმე პროდუქტის მოსავალი ორჯერ მოდის წელიწადში, მუსლიმი ორივეჯერ იხდის ზაქათს. ისლამური სამართლით, ზაქათით არ იბეგრება ბრინჯი და ლობიო, მაგრამ არ არის დასახელებული მიზეზი. შესაძლებელია იმის გამო, რომ ყველაზე გავრცელებული პროდუქტები იყო ახლო აღმოსავლეთში. ისლამური სამართალი ასევე მკაცრად განსაზღვრავს სხვადასხვა სახის პროდუქტებიდან ზაქათის აკრეფის ვადებს: ხორბლიდან და ქერი-

<sup>1</sup> დღეისათვის ქონების მინიმუმი შეადგენს 3 უნციას (87,48 გრ. ოქრო ან 612,36 გრ. ვერცხლი ან მათი ფულადი ეკვივალენტი). 2007 წ. ნოემბრის მონაცემებით, ეს არის საშუალოდ 1400\$ ან მისი ეკვივალენტი.

<sup>2</sup> ვასკ – წონის საზომი ერთეული, ტვირთი, რომელიც შეიძლება ზიდოს აქლემმა.

<sup>3</sup> არაბული წონის საზომი ერთეული, რომელიც ტოლია დაახლ. 4,5 გრ.

დან ზაქათი აიღება კალოობის დროს; ყურძნიდან – ისვრიძობის პერიოდში, რადგანაც მნიფე ყურძენი შეიძლება შეჭამოს მფლობელმა ან გაყიდოს ზაქათის გადახდამდე; ფინიკიდან – სიმნიფის პერიოდში.

ზაქათის გადახდა შეიძლება როგორც ნატურით, ისე ფულით. ისლამური სამართლით ამ დახმარების მიღების უფლება აქვთ: ღარიბებს და არაფრისმქონეებს, ზაქათის ამკრეფთ და ხალხს, ვინც მას ინახავს და ანგარიშს აწარმოებს; მუქათიბებს (გარკვეული კატეგორიის მონები, რომელთაც დადეს ხელშეკრულება გამოსყიდვის თაობაზე); ხალხს, რომელიც იმსახურებს შექებას; არაფრისმქონე მევალებებს (შარიათის სასამართლოს ნებართვით), ღაზიებს<sup>1</sup> და მოგზაურებს, რომელთაც არა აქვთ უკან დასაბრუნებელი თანხა. ზოგიერთი მაზჰაბის მიხედვით ზაქათიდან მიღებულ შემოსავლებს არ იღებდნენ შემდეგი პირები (იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ისინი ეკუთვნოდნენ ზემოთ ჩამოთვლილ რომელიმე კატეგორიას): ა) მოციქულის ახლობლები და მათი შთამომავლები, რადგანაც ისინი საჩუქრად იღებდნენ საღვთო ომის დროს მოპოვებული ნადავლის წილს; ბ) ზაქათის ამკრეფთა კმაყოფაზე მყოფი პირები – მისი ცოლი, ბავშვები და მონები; გ) ურწმუნოები. დღეს ზაქათით შეკრებილი თანხა ინახება სახელმწიფო ხაზინაში და გაიცემა უპირატესად საზოგადოებრივი და სოციალური დახმარების სახით. ეს თანხა ხმარდება მეჩეთების და მედრესეების მშენებლობას. ის შეიძლება მიეცეს სტუდენტებს განათლების მისაღებად; უქონელმა მუსლიმმა შეიძლება გამოიყენოს ეს თანხა მექაში პილიგრიძობის შესასრულებლად.

არსებობს ზაქათის ორი ძირითადი ტიპი: *ზაქათ ალ-ფიტრ* და *ზაქათ ალ-მალ*. ზაქათ ალ-ფიტრ [ზაქათ რამადან; ზაქათ ას-სავმ] არის ყველა მუსლიმისათვის სავალდებულო გადასახადი წელიწადში ერთხელ და უკავშირდება მარხვას რამადანის თვეში. ზაქათ ალ-მალ – არის გადასახადი ყოველგვარ ქონებაზე 2,5%-ს ოდენობით. თანამედროვე მუსლიმურ სამყაროში ზაქათი არ ვრცელდება საცხოვრებელ სახლებზე, ტანსაცმელზე, საოჯახო ნივთებზე, ავტომობილებზე, ცხოველებზე, რომლებიც სატრანსპორტო საშუალებად გამოიყენება, პირად საკუთრებაში არსებულ იარაღზე, წიგნებზე, შრომის იარაღებზე და მანქანებზე, რომლებიც სანარმოო მიზნით გამოიყენება, ძვირფას ქვებზე, ავეჯზე და სხვა. ზაქათით არ იბეგრება ქარხნები და აღჭურვილობა, ნაგებობები, რომლებიც გადაცემულია არენდით.

---

<sup>1</sup> ღაზი – „სარწმუნოებისათვის ომში“ (ღაზავათში) მონაწილე. ყურანით ამ კატეგორიას არ განეკუთვნებიან ის პირები, რომლებიც მონაწილეობენ საღვთო ომში, როგორც ვალდებულება (იგულისხმება მუდმივ არმიამი მოსამსახურე ჯარისკაცები).



დღეისათვის ზაქათი სახელმწიფო გადასახადის რანგშია აყვანილი ნ ქვეყანაში: საუდის არაბეთი, ლიბია, იემენი, მალაიზია, პაკისტანი და სუდანი. ამ ქვეყნებში ზაქათი აიღება საბანკო დეპოზიტებიდან და ფასიანი ქაღალდებიდანაც.<sup>1</sup> ამ გადაწყვეტილების წინააღმდეგ გამოვიდა მოსახლეობის მდიდარი ფენა. ისინი იმონებდნენ ყურანს, რომლის თანახმად, მუსლიმის მთელი ქონება იყოფა ორ ნაწილად: ქონება, რომელიც ექვემდებარება იძულებით დაბეგვრას და ქონება, რომელიც ექვემდებარება ნებაყოფლობით დაბეგვრას. შესაბამისად სახელმწიფომ არ შეიძლება აიღოს გადასახადი ქონების იმ ნაწილიდან, რომელიც ექვემდებარება ნებაყოფლობით დაბეგვრას.

სავალდებულო ზაქათის გვერდით ისლამში რეკომენდებულია *ზადაკა* -- ნებაყოფლობითი მოწყალეობა. მისი გაცემა ევალებათ შეძლებულ მუსლიმებს თემის ვაჭირვებული წევრების სასარგებლოდ. ეს ტერმინი ყურანის მხოლოდ ოთხ სურაში გვხვდება [2:192, 265, 273, 277; 4:114; 9:58, 60, 80, 105; 58:13, 14]. ყურანის მიხედვით, ეს იყო არასავალდებულო მოწყალეობა განკუთვნილი რვა კატეგორიის ხალხისათვის. ესენი არიან მოციქულის ახლობლები, ობლები, ღარიბები, მგზავრები, მათხოვრები, მონები, მეეაღეები (განსაკუთრებით ისინი, ვინც ვალი აიღო მუსლიმთა საერთო სარგებლობისათვის ან კეთილი საქმის გამო), ალაჰის გზაზე მუშაობლნი და ბოლოს, ისლამის ახალი მიმდევრები.<sup>2</sup> ყურანის VIII:13-14 აივბზე დაყრდნობით სადაკა იყო არასავალდებულო მოწყალეობა, რომელსაც იხდოდა მუსლიმი მოციქულისაგან გარკვეული კონსულტაციის მიღებისათვის. ამასთან, ყოველი ასეთი კონსულტაციისათვის ცალკე შესანიშნავი იყო საჭირო. ეს შეეხებოდა მხოლოდ იმ პირებს, რომელთაც ამის შესაძლებლობა ჰქონდათ.

მუსლიმი კანონმდებლები განასხვავებენ სადაკას რამდენიმე სახეს: ქველმოქმედების ცალკეული აქტი; გამოსასყიდი ქმედება, მონაწიეობა (საფფარა) ჯარისის სახილ, რომელიც იხარჯება საქველმოქმედო საქმეებზე; შეძლებულ ადამიანთა მიერ თავიანთი შემოსავლების ნაწილის გადარიცხვა ღარიბთა სასარგებლოდ.<sup>3</sup> პირველ ორ შემთხვევაში მოწყა-

<sup>1</sup> მუ'აკიია ბ. აბი სუფიანი (661-680) იყო პირველი ხალიფა, რომელმაც მიუთითა ზაქათის აღება სახელმწიფო შემოსავლებიდან.

<sup>2</sup> *ალ-მუ'ალაფა კულუბუჟუჴ* -- სიტყვასიტყვით, „ისინი, ვისი გულებიც მოიგეს“. ესენი იყვნენ ისლამის ახალი მიმდევრები, რომელთაც მუჰამადმა უპირატესობა მიანიჭა ნადავლის გაყოფის დროს, რათა თავის მხარეზე გადაეყვანა ისინი. პადისებით მუჰამადის ეს მოქმედება გამართლებულია, თუმცა ამან უკმაყოფილება გამოიწვია თვითონ მორწმუნეებს შორის.

<sup>3</sup> შეძლებული ადამიანები ფულს, მინას და უძრავ ქონებას სწირავდნენ ვაკფის სახით. *ვაკფი* ეს არის ქონება, რომელიც საერთო სარგებლობისათვის არის გან-

ლების გაცემა შეიძლება ფულით, პროდუქტებით, ტანისამოსით, ვალის პატივით, საცხოვრებლის მიცემით. მესამე შემთხვევაში სადაკა გაიცემა მხოლოდ ფულით.

თუ ზაქათის გადახდა ხდება განსაზღვრულ დროს და განსაზღვრული ოდენობით, სადაკას გადახდა შეიძლება ნებისმიერ დროს, ნებისმიერი ოდენობით და ნებისმიერი ფორმით. რეკომენდებულია ზაქათის გადახდა ღიად, ხოლო სადაკასი ფარულად, რათა უხერხულ მდგომარეობაში არ აღმოჩნდეს მოწყალეების მიმღები ადამიანი.

ზაქათისა და სადაკას შინაარსობრივი დაახლოების პროცესი, რომელიც ყურანშიც აისახა, დასრულდა მათი გაიგივებით ჯერ კიდევ მუჰამადის სიცოცხლეში. მუჰამადის გარდაცვალების შემდეგ ზაქათის არგადახდა გახდა არ-რიდდას (არაბული ტომების აჯანყება 633წ.) ერთ-ერთი მიზეზი.

ისლამის *მეზუთე ბურჯი* არის *ჰაჯი* [ჰაჯჯ] – პილიგრიმობა მექაში სარწმუნოებრივი ნებსების შესრულების მიზნით. ჰაჯი, ცხოვრებაში ერთხელ მაინც, სავალდებულოა ყველა მუსლიმისათვის, ძირითადად მდიდრებისა და დამოუკიდებელი ადამიანებისათვის. ღარიბებისთვის, უძღურთათვის, ქალებისათვის, მოსწიბისათვის და დამოკიდებული ხალხისათვის ჰაჯი აუცილებელი არაა ბავშვი, რომელიც იყო წმინდა ადგილებში მშობლელთან ერთად, ან მონა თავის პატრონთან ერთად, ვალდებულია შეასრულოა ჰაჯი დამოუკიდებლად (სრულწლოვანებია მიღწევის ან მონობიდან განთავისუფლების შემდეგ). ისლამში დაშვებულია ჰაჯის შესრულება დაქირავებით – მუსლიმს შეუძლია მექაში გააგზავნოს თავისი წარმომადგენელი, ნდობით აღჭურვილი პირი (*ვაჟილ ალ-ჰაჯჯ*), მაგრამ ამ უკანასკნელს არ ეთვლება. ის ეღებს პილიგრიმის მოწმობას იმ იმამისაგან, რომელი სკოლის წარმომადგენელიც თვითონ არის და გადასცემს დამქირავებელს. შაფიიტები არ იბონებენ ამგვარ ქმედებას და უშვებენ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა მუსლიმს ინვალიდობის ან ასაკის გამო არ შეუძლია პირადად შეასრულოს თავისი რელიგიური ვალდებულება.

---

კუთვნილი (მაგ. მერეთები, მდერესები, საავადმყოფოები, თავშესაფრები). XI საუკუნიდან ვაკფი გახდა საკულტო დანებსებულებების არსებობის ძირითადი წყარო.

<sup>1</sup> ღეთისმეტყველთა ერთი ნაწილის აზრით პილიგრიმობა დაშვებულია ქალებისათვის, მაგრამ მას ჰაჯის დროს თან უნდა ახლდეს ქმარი, მამა, ძმა ან სრულწლოვანი ვაჟიშვილი; სხვები თვლიან, რომ ქალს არ სჭირდება ასეთი დაცვა. საუდის არაბეთის მთავრობა ნებას რთავს ქალს შეასრულოს პილიგრიმობა დამოუკიდებლად, თუ ის მოგზაურობს ქალთა ჯგუფთან ერთად (აქ ძირითადად გათვალისწინებულია ისეთი შემთხვევა, როცა ნათესავი მამაკაცი არ არის მუსლიმი ან მასზე უმცროსია) და აქვს მამრობითი სქესის ნათესავის ნებართვა.

„წმინდა ადგილების“ მოხილვა უძველესი ტრადიციას, რომელიც სემიტური მოდემის ხალხებისათვის იყო დამახასიათებელი და უშუალოდ ისლამთან არაა დაკავშირებული. ახალი მონოთეისტური რელიგიის წარმოშობამდე გაცილებით ადრე არაბეთის ნახევარკუნძულზე წარმართული ტომები ქაბას ტაძარში პილიგრიმობას წარმატებით უთავსებდნენ ყოველწლიურ ბაზრობას, რაც ქალაქ მექას არა მარტო რელიგიურ, არამედ სავაჭრო-ეკონომიკურ მნიშვნელობასაც ანიჭებდა. ისლამმა პილიგრიმობის უძველეს ტრადიციას ახალი მნიშვნელობა მიანიჭა.

მუჰამადმა ჰიჯრის მეორე წელს ქაბა კიბლად გამოაცხადა [2:136-145] და ჰაჯი მუსლიმთა ერთ-ერთ სასურველ და საპატიო მოვალეობად დაადგინა [3:91]. ყურანში ჰაჯი მოხსენიებულია, როგორც ალაჰისათვის მეტად სასურველი საქმე და მუსლიმთა საპატიო მოვალეობა. ყურანში მინიშნებულია აგრეთვე მექაში შესასრულებელი ზოგიერთი რიტუალიც. თუმცა პილიგრიმობის ძირითადი წესები დადგინდა მუჰამადის მიერ „გამოსათხოვარი ჰაჯის“ (*ჰაჯჯათ ალ-ვადა'*) შესრულების დროს. ეს ჰაჯი მუჰამადმა შეასრულა ალაჰის ნებით, რათა წარმართული ხანის უწმინდურობისაგან გაეთავისუფლებინა უძველესი სინმინდეები. 630 წელს, მექის აღების შემდეგ, კერპთაყვანისმცემლებს აეკრძალათ ქაბასთან მიახლოება [9:8] და მომდევნო წელს პილიგრიმობის დროს მუჰამადმა დაავალა 'აღ ბ. აბ ტალიბს წაეკითხა ბარა'თ (მონობა) იმ წარმართებისათვის, რომლებიც მათ შორის იქნებოდნენ. ამ მონობით პილიგრიმობის შესრულება ეკრძალებოდათ ურწმუნოებს, რომლებთანაც მოციქულს დადებული ჰქონდა სპეციალური ხელშეკრულებები. ამდენად, უკვე 631 წლიდან ურწმუნოები აღარ დაიშვებოდნენ ჰაჯიზე.

შუა საუკუნეებში საპილიგრიმო მოგზაურობა დიდ სიძნელებთან იყო დაკავშირებული და ხშირად სიცოცხლის ფასად უჯდებოდა ათასობით მუსლიმს. პილიგრიმები ჩვეულებრივ ერთიანდებოდნენ ქარავნებში. არსებობდა რამდენიმე საქარავნო გზა: სახმელეთო გზა – ეგვიპტიდან, სირიიდან, ერაყიდან და საზღვაო გზა – მალრიბიდან და ირანიდან. პილიგრიმთა ქარავნის უსაფრთხოებას და ჰაჯის წარმატებით ჩატარებას უზრუნველყოფდა *ამირ ალ-ჰაჯჯ* – ჰაჯის მეთაური, ხელმძღვანელი. ეს ტრადიცია შემოიღო მუჰამადმა, რომელმაც 631 წელს მუსლიმთა პირველი ჰაჯის დროს მედინიდან მექაში, მომლოცველთა ქარავნის ხელმძღვანელად დანიშნა აბუ ბაქრი. მუჰამადის გარდაცვალების შემდეგ, ამირ ალ-ჰაჯის დანიშნის უფლება ხალიფას პრეროგატივა იყო. XIII საუკუნეში ეს უფლება მამლუქი სულტნების ხელში გადავიდა. ამირ ალ-ჰაჯი ზოგჯერ ეწოდებოდა მექაში მიმავალ სხვადასხვა ქვეყნის (სირია, ერაყი) ქარავნების ხელმძღვანელებსაც. შუა საუკუნეებში ეს თანამდებობა იმდენად საპატიო იყო, რომ ოსმალეთის იმპერიაში იკრძალებოდა ამირ ალ-ჰაჯის სიკვდილით დასჯა. ამას განაპირობებდა ჰაჯის დიდი რელიგიური, ეკო-

ნომიკური, პოლიტიკური და კულტურული მნიშვნელობა მუსლიმური სამყაროსათვის.<sup>1</sup> ახლა ამირ ალ-ჰაჯი მხოლოდ დიპლომატიურ როლს ასრულებს. არსებობს მრავალრიცხოვანი სააგენტოები (*მუკავეტი*), რომლებიც თავის თავზე იღებენ ჰაჯის ორგანიზაციას: პილიგრიმების ბილეთებით უზრუნველყოფა, სასტუმროში ადგილების დაჯავშნა, კვება და სხვ. საუდის არაბეთის მთავრობა გაცემს სპეციალურ ვიზებს უცხოელებზე პილიგრიმობის შესასრულებლად. დღეს, პილიგრიმთა უმრავლესობა საჰაერო ან საზღვაო გზით ჩადის ჯიდდაში<sup>2</sup>. იქიდან კი საავტომობილო გზით მიემართება მექაში.<sup>3</sup>

მუჰამადის სიცოცხლეში პილიგრიმობას ასრულებდნენ მხოლოდ არაბეთის ნახევარკუნძულის მკვიდრნი, დღეს – მსოფლიოს ყველა მუსლიმი. ყოველ წელს დაახლოებით 3 მლნ მუსლიმი ასრულებს პილიგრიმობას მექაში. არამუსლიმებს მკაცრად ეკრძალებათ წმინდა ქალაქებში – მექასა და მედინაში შესვლა.<sup>4</sup> აქ საპილიგრიმოდ დადიან სუნიტებიც და შიიტებიც. თუმცა შიიტებისათვის გამოყოფილია ცალკე ადგილი, რათა არ მოხდეს მათ შორის დაპირისპირება.<sup>5</sup> 1988 წლიდან თითოეულ ქვეყანას დაუწესდა კვოტები – ათასი პილიგრими ყოველ 1 მლნ მოქალაქეზე. ირანის კვოტა განისაზღვრა 45 ათასი ადამიანით, 1997 წელს კი 100 ათასამდე გაიზარდა.

ჰაჯი აღნიშნავს სამ მნიშვნელოვან მოვლენას ისლამის ისტორიაში: 1. ადამის და ევას პატიება და შეხვედრა; 2. მოციქულ იბრაჰიმის მზადყოფნა მსხვერპლად შეენირა თავისი ვაჟი ისმაილი; 3. მოციქულ მუჰამადისადმი მორჩილება.

---

<sup>1</sup> შუა საუკუნეებში ჰაჯიმ ხელი შეუწყო სამოგზაურო ლიტერატურის შედგენას და ასტრონომიის განვითარებას. თითოეულ ქარავანში თითო ვარსკვლავთმრიცხველი იყო.

<sup>2</sup> ჯიდდას აეროპორტი ('აბდ ალ-'აზიზის სახელობის) ყველაზე დიდია მსოფლიოში და შეუძლია ერთდროულად მიიღოს ათამდე უზარმაზარი თვითმფრინავი.

<sup>3</sup> 2001 წლის აპრილში 60 წლის კანესბეკ საიდმბეტოვი ყაზახეთიდან მექაში ჩავიდა ველოსიპედით, ყაზახეთის დამოუკიდებლობის 10 წლისთავის აღსანიშნავად. მან გაიარა 6,5 ათასი კმ. მექამდე 73 დღეში.

<sup>4</sup> XVI საუკუნეში (1503-1505) ევროპელ მოგზაურთაგან პირველი ჩავიდა მექაში ლუდოვიკო დი ვარტემა. მან დაგვიტოვა ჰიჯაზის აღწერა. ულრიჰ იასპერ ზეტცენი (XIX ს. დასაწყისი) იყო პირველი ევროპელთაგან, ვინც მოინახულა მოციქულის საფლავი მედინაში, რისთვისაც ის სპეციალურად მოექცა ისლამზე. XIX საუკუნის დასაწყისშივე მექა ჰაჯი იბრაჰიმის სახელით მოინახულა გერმანელმა მეცნიერმა – იოჰან ლუდვიგ ბურკჰარდტმა. როგორც აღნიშნავენ, ბურკჰარდტამდე ევროპას არ მიუღია ასეთი დანვრილებითი ცნობები ჰიჯაზის წმინდა ადგილების შესახებ.

<sup>5</sup> შიიტებს აქვთ თავიანთი საპილიგრიმო ადგილებიც: ქარბალა, ნაჯაფი, ყუმი, სამარა, მაშჰადი.

განასხვავებენ ორი სახის პილიგრიმობას: მცირე ('უმრა) და დიდი (ჰაჯჯ). პირველი წინ უსწრებს მეორეს და ითვლება მის შემადგენელ ნაწილად. დაშვებულია შესრულდეს მხოლოდ 'უმრა – რეკომენდებული რელიგიური პრაქტიკა. მაგრამ ჭეშმარიტ ჰაჯიდ ითვლება მხოლოდ ის, ვინც სრულად შეასრულებს დადგენილ წესებს. მცირე პილიგრიმობა არ ცვლის დიდ პილიგრიმობას. ამასთან, 'უმრა შეიძლება შესრულდეს ნებისმიერ დროს, ჰაჯი კი სრულდება განსაზღვრულ დროს, მუსლიმური მთვარის კალენდრით მეთორმეტე თვეში – ზუ ლ-ჰიჯჯას 7-12 რიცხვში.

ჰაჯის დროს სრულდება სპეციალური რიტუალი (ნასაკა): მუსლიმი გადადის რიტუალურად წმინდა მდგომარეობაში – *იჰრამ*, როცა აკრძალულია ვაჭრობა, სქესობრივი კავშირი, სისხლისღვრა, თმის შეჭრა, გაპარსვა, ნელსაცხებლების გამოყენება, ქალებისათვის სამკაულების ტარება (მხოლოდ ქორწინების ბეჭედი). თუ მუსლიმმა ეს მოთხოვნა დაარღვია, პილიგრიმობა ძალას კარგავს [ყურანი, 2:193]. იჰრამი პილიგრიმებისათვის იწყება იქამდე, ვიდრე ისინი შევლენ მექის წმინდა ტერიტორიაზე. მედინის მცხოვრებლებისათვის ის იწყება ზუ ლ-ჰულაიფში (დღეს აბარ 'ალე, მედინიდან დაახლ. 10 კმ.-ზე); პალესტინელების, სირიელების, ეგვიპტელებისათვის – ალ-ჯუჰფაში (ახლა რაბილი, მექიდან ჩრდ.-დას. 200 კმ.-ზე); ნაჯდის მცხოვრებლებისათვის – კარნ ალ-მანაზილში; ერაყელებისათვის – ზათ ალ-'ირკში (მექის ჩრდ.-აღმ. 94 კმ.-ზე); იემენელებისათვის – იალამლამში (მთა, მექის სამხრ. 54 კმ.-ზე). იჰრამის მდგომარეობაში გადასვლის წინ პილიგრიმები წარმოთქვამენ ალაჰისადმი მიმართვას – *თაღბიბა*. ამის შემდეგ პილიგრიმი ასრულების მთელ რიგ განწმენდის წესებს (სრული განბანვა, თმის და ფრჩხილების მოჭრა) და იცვამს სპეციალურ სამოსს – *იჰრამ*, რომელიც განამტკიცებს ყველა მუსლიმის თანასწორობას ალაჰის წინაშე. ის შედგება თეთრი, უნაკერო ქსოვილის ორი ნაჭრისაგან. ერთი მათგანი (იზარ) უნდა შემოიხვიოს თეძოებზე, მეორე (რიდა') კი – მოისხას მარცხენა მხარზე, დაიფაროს კისერი, მკერდი და შეიკრას ის მარჯვენა გვერდზე. ქალებს აცვიათ ჩვეულებრივი თეთრი კაბა, რომელიც ფარავს მთელ სხეულს, სახის და ხელის მტევნის გარდა. მამაკაცები თავს არ იფარავენ,<sup>1</sup> ქალებისათვის აუცილებელია თავსაბურავი, რომელიც მთლიანად ფარავს თმას. ქალები სახეს არ იფარავენ იმის დასადასტურებლად, რომ ირგვლივ არის ურთიერთნდობისა და სინწინდის ატმოსფერო. მამაკაცებს ფეხზე სანდლები აცვიათ. ამის შემდეგ პილიგრიმი ასრულებს 2 ტრადიციულ რაქათს და შემდეგ მრავალჯერ წარმოთქვამს ალაჰისადმი მიმართვას (*თაღბიბა*) – „ლაბბაიქა ალლაჰუმმა! ლაბბაიქა! ლაბბაიქა ლა შარიქა ლაქა, ინნა ლ-ჰამდა ვა ნ-ნი'მათა ლაქა ვა ლ-მულქა, ლა შარიქა ლაქა“ – „შენ წინაშე ვარ,

<sup>1</sup> მათ შეუძლიათ ქოლგების გამოყენება მზისაგან დასაცავად.

უფალო! შენ წინაშე ვარ, შენ წინაშე ვარ, შენ არ გყავს მოზიარე, ჭემ-მარიტად შენ გეკუთვნის დიდება, წყალობა, მეუფება, შენ არ გყავს მოზიარე". ამ ფორმულის წარმოთქმა აუცილებელია ყველა მთავარი სა-ლოცავის მონახულებისას.

**7 ზუ ლ-ჰიჯჯა** – პილიგრიმები შედიან მექაში და მიემართებიან ქააბას ტაძარში. ქააბას გადაფარებული აქვს ქისვა – გადასაფარებელი, რომელიც ფარავს ტაძრის ოთხსავე კედელს. ქისვა იკერება შავი ფერის ბამბანარევი აბრეშუმის ქსოვილის რვა ნაჭრისაგან. მას ხსნიან 25 ზუ ლ-კა'დას, ნაწილებად ჭრიან და პილიგრიმებზე ყიდიან. შენობა დაუფარავი რჩება 15 დღე. ზუ ლ-ჰიჯჯას 10 რიცხვში ქააბას მოსავენ ახალი თეთრი ფერის საბურველით. ქააბას შიგნითაც აფარებენ გადასაფარებელს. გარეთა გადასაფარებლის გამოცვლა აუცილებელია ყოველ წელს. მუჰამადის დროს ქისვა მზადდებოდა იემენში. ხალიფა 'უმარ I-ის დროიდან ის მზადდება ეგვიპტეში და ეს ტრადიცია დღემდე შემორჩა.

პილიგრიმები ასრულებენ *ტავაფს* (ქააბას ტაძრის შემოვლა):<sup>1</sup> პილიგრიმი მარჯვენა ფეხით (ფეხშიშველი) შედის ალ-მასჯიდ ალ-ჰარამ-ში „მშვიდობის კარიბჭიდან“ (*ბაბ ას-სალამ*), მიდის შავ ქვასთან (ალ-ჰაჯარ ალ-ასვად),<sup>2</sup> ეამბორება (*თაკბირლ*) ან ეხება მას ხელით და ტუჩებთან მიაქვს (*ისტოლამ*). მხოლოდ ამის შემდეგ იწყებს ქააბას შვიდგზის შემოვლას – *ტავაფ ათ-თაჰია* (ან *ტავაფ ალ-კუდუში*). შემოვლა ხდება კედლის ახლოს საათის ისრის მიმართულებით. ამასთან, პირველი სამი წრე უნდა გაიაროს სწრაფი ნაბიჯებით ან გაირბინოს (ქალებს ეს არ ეხება), შემდეგი ოთხი – ჩვეულებრივი ნაბიჯებით. ტავაფის დასრულების შემდეგ პილიგრიმი უნდა მივიდეს ქააბას შესასვლელთან, მიეყრდნოს მას სხეულით, წარმოთქვას ალაჰისა და მუჰამადის ქებათაქება, შესთხოვოს შეწყალება და ცოდვების შენდობა. რიტუალის ბოლოს პილიგრიმი უნდა მიბრუნდეს

<sup>1</sup> ქააბას გარშემო არის ღია ადგილი – *ალ-მატაფ*, სადაც სრულდება ეს რიტუალი. უშუალოდ ქააბას ტაძარში შესვლა ხდება მხოლოდ ნელინადში ორჯერ იმ ცერემონიისათვის, რომელსაც ჰქვია „ქააბას განმენდა“. ამ ცერემონიალს ადგილი აქვს 15 დღით ადრე რამადანის თვის და ყოველწლიური პილიგრიმობის დაწყებამდე. ქააბას ტაძრის გასაღები აქვს ბანი შაიბას ტომს. ამ ტომის წევრები ესაღმებინან და იღებენ სტუმრებს მეჩეთის შიგნით ცერემონიალზე დასასწრებად. საპატიო სტუმრებს და უცხოელ დიპლომატებს ეპატიჟებიან ცერემონიალში მონაწილეობის მისაღებად. ქააბას განმენდა ხდება ზამზამის წყლისა და ვარდის წყლის ნარევით.

<sup>2</sup> შავი ქვა – მთავარი სინმინდე ისლამადელი და მუსლიმური ქააბასი. გამოცემით, ეს ქვა ციდან გამოეგზავნა ადამს, როგორც ალაჰის ძლიერების სიმბოლო. დამონტაჟებულია ტაძრის აღმოსავლეთ კუთხეში და აქვს მეტეორიტული წარმოშობა. ის არის მუსლიმთა თაყვანისცემის ობიექტი.

სახით მაკამ იბრაჰიმისა<sup>1</sup> და ქაბასაკენ და შეასრულოს ორი რაქათისაგან შემდგარი ლოცვა. ტავაფის დასრულების შემდეგ პილიგრიმები კითხულობენ ლოცვას მაკამ იბრაჰიმზე და ორჯერ იღებენ წყალს ზამზამიდან.<sup>2</sup> თავდაპირველად სვამენ ამ წყალს, შემდეგ ივლებენ თავზე (თავიდან ფეხებამდე) და ასრულებენ სა'ი-ს – გარბენა ას-საფასა და ალ-მარვას ბორცვებს შორის. მუსლიმური ტრადიციის თანახმად არსებობს რამდენიმე ვერსია ამ რიტუალის წარმოშობასთან დაკავშირებით. ერთი ვერსიის თანახმად, ეს ბორცვები იყო ადამისა და ევას დასვენების ადგილი, რომლის სამახსოვროდაც სრულდება სა'ი. მეორე ვერსიის თანახმად, სა'ი შეასრულა იბრაჰიმმა ალაჰისადმი თაყვანისცემის დროს. მას გზაზე გადაეღობა ეშმაკი (იბლეს) და იბრაჰიმი იძულებული გახდა გაქცეულიყო. ყველაზე უფრო გავრცელებული ვერსიის თანახმად კი, ეს რიტუალი უკავშირდება ჰაჯარს (აგარი) და მის ვაჟს ისმაილს. სწორედ ამ ბორცვებს შორის დარბოდა ჰაჯარი თავისი ჩვილისათვის წყლის საძიებლად. ტავაფის შესრულების შემდეგ პილიგრიმი გამოდის *ალ-მასჯიდ ალ-ჰარამი*-დან, ადის ას-საფაზე, სახით ბრუნდება ქაბასაკენ და მიმართავს ალაჰს მონყალების თხოვნით. შემდეგ ეშვება ბოძთან, რომელიც დამაგრებულია ბორცვის ძირში და გარბის ალ-მარვას ბოძამდე, რის შემდეგაც ადის ამ ბორცვზე. ის ბრუნდება სახით ალ-ქაბასაკენ, წარმოთქვამს ლოცვას და ბრუნდება ას-საფაზე. სა'ი სრულდება 7-ჯერ. მოხუცებულებისა და უძლურთათვის გამოყოფილია სპეციალური დერეფანი, რომელზედაც შეიძლება გაიაროს ინვალიდის ეტლმა. ამ რიტუალის შესრულებით მთავრდება მცირე პილიგრიმოზა. ამის შემდეგ იჭრიან თმის კულულს, პილიგრიმი გამოდის იჰრამის მდგომარეობიდან და უბრუნდება ყოველდღიურ ცხოვრებას. პილიგრიმი, ვისაც სურს შეასრულოს 'უმრა და ჰაჯი ერთად (*კირამი*),<sup>3</sup> რჩება იჰრამში და ესწრება ქადაგებას ქაბას

---

<sup>1</sup> ქვის სინმინდე განპირობებულია იმ ფაქტით, რომ მასზე შემორჩენილია იბრაჰიმის ფეხის ტერფის ნაკვალევი. ამ ადგილიდან ხელმძღვანელობდა იბრაჰიმი სამშენებლო სამუშაოებს ქაბას ალმართვის დროს. თუმცა არსებობს სხვა გადმოცემებიც.

<sup>2</sup> *ზამზამი* (მრ. რ. ზამაზამა) – წმინდა ჭა მექაში, რომელიც მდებარეობს ქაბას ალმოსავლეთით. მუსლიმური გადმოცემით, ზამზამი ალაჰის მითითებით გაჭრა ანგელოზმა ჯაბრაილმა, როცა ჩვილი ისმაილი და დედამისი ჰაჯარი (აგარი), იბრაჰიმის მიერ უდაბნოში დატოვებულნი, წყურვილით იტანჯებოდნენ. მუსლიმები ხშირად იჰრამ-ს (პილიგრიმის სპეციალური სამოსი) ასველებენ შიგ, რათა შეინახონ ის როგორც სუდარა-სავანე. ჰაჯის დროს ზამზამის წყაროს წყლის დაღვევა რეკომენდებულია და არა სავალდებულო.

<sup>3</sup> არსებობს დიდ ჰაჯის შესრულების სამი საშუალება: ცალკე, ან უკეთესია გაერთიანებული მცირე ჰაჯისთან, ან უფრო უმჯობესია წინასწარი მცირე პი-

მეჩეთში, სადაც საუბარია პილიგრიმოზის მნიშვნელობაზე და პილიგრიმთა ვალდებულებებზე. ქადაგებას ასრულებს მექის ყადი ან იმამი შუადლის ლოცვის შემდეგ.

**8 ზე ლ-ჰიჯჯა** (თემ ათ-თარვიდა – წყლით მომარაგების დღე) – პილიგრიმები წყალს იმარაგებენ და მიემართებიან მინას<sup>1</sup> და მუზდალიფას დაბლობების გავლით 'არაფათისაკენ. პილიგრიმთა ნაწილი 8-დან 9-მდე ღამეს ატარებს მინას დაბლობში, ნაწილი კი 'არაფათის დაბლობზე. ჰაჯის დროს 'არაფათის ველზე, ორი კილომეტრის მანძილზე, გადაჭიმულია კარვების ქალაქი.

**9 ზე ლ-ჰიჯჯა** (თემ ალ-'არაფათ – 'არაფათის დღე) – შუადლისას იწყება ჰაჯის მთავარი რიტუალი - 'არაფათის მთასთან (*ჯაბალ ალ-რაჰმა*) დგომა (*კუკუჟუ*), რაც გრძელდება შუადლიდან მზის ჩასვლამდე [2:194-195]. თუ პილიგრიმი თავის დროზე ვერ მივიდა 'არაფათის მთასთან, პილიგრიმოზა ძალას კარგავს. პილიგრიმები აქ ისმენენ ხუტბას,<sup>2</sup> ლოცულობენ, გამუდმებით კითხულობენ თალბიინა-ს და ყურანის აიებს. მზის ჩასვლის შემდეგ პილიგრიმები სირბილით ბრუნდებიან (*იფადა*) მუზდალიფას დაბლობში,<sup>3</sup> სადაც კარგად განათებულ მეჩეთში სრულდება სალამოს და ღამის ლოცვები. პილიგრიმები (ქალების და ავადმყოფების გარდა, რომლებიც მიემართებიან ღამით 'აკაბასაკენ) ღამეს აქ ატარებენ.

**10 ზე ლ-ჰიჯჯა** (თემ ან-ნაჰრ – ცხოველების დაკვლის დღე) – დილის ლოცვის შემდეგ იკითხება მოკლე ქადაგება, პილიგრიმები მიემართებიან სირბილით მინას დაბლობისაკენ, სადაც სრულდება ეშმაკის ქვებით ცემის რიტუალი. აქ არის ქვების სამი დიდი გროვა ანუ სამი ბოძი: *ალ-ჯამრა ალ-უღლა* (პირველი ან უმცირესი), *ალ-ჯამრა ალ-ვუსტა* (საშუალო) და *ალ-ჯამრა ალ-ქუბრა* ან *ჯამრათ ალ-'აკაბა* (უდიდესი). პირველ *ალ-ჯამრასა* და *საშუალო ალ-ჯამრას* შორის მანძილი 150 მეტრია, ხოლო

---

ლიგრიმოზა და დესაკრალიზაცია ამ ორ პროცედურას შორის. ღვთისმეტყველები დავობდნენ ჰაჯისთან დაკავშირებული სხვადასხვა რიტუალების აუცილებლობაზე, რომელთაგან ზოგიერთი არის ძირითადი (მაგ. 'არაფათის მთის წინ დგომა), ზოგი – სავალდებულო, ხოლო ზოგი – მხოლოდ რეკომენდებული.

<sup>1</sup> მექასა და მინას შორის არის სპეციალური მიწისქვეშა გასასვლელები. 1990 წლის 2 ივლისს, ერთ-ერთ ასეთ მიწისქვეშა გასასვლელში, მოხდა ტრაგედია და ჭყლეტის შედეგად დაიღუპა 1426 პილიგრიმი.

<sup>2</sup> ხუტბა იწყება დაახლოებით სამ საათზე. ამ დროს მექის იმამი, რომელიც ზის აქლემზე, ადის 'არაფათის მთაზე და იწყებს ქადაგებას.

<sup>3</sup> მუზდალიფი ყურანში მოხსენიებულია სახელით – *ალ-მაშ'არ ალ-ჰარამ*. ის არის მეორე წმინდა ადგილი, რომელსაც მოინახულებენ პილიგრიმები მექის გარეთ.



საშუალოსა და უდიდესს შორის – 225 მეტრი.<sup>1</sup> ქვის ბოძები განასახიერებენ იბლისს (ემშაკი), რომელიც არაერთხელ შეეცადა ხელი შეეშალა იბრაჰიმისა და მუჰამადის მისიისათვის. გადმოცემით, იბრაჰიმს, რომელსაც მსხვერპლად უნდა შეენირა თავისი შვილი ისმაილი, გზად გადაეღობა ემშაკი. ეს უკანასკნელი არწმუნებდა იბრაჰიმს არ შეესრულებინა ღვთის ნება. იბრაჰიმმა გააგდო ის ქვების სროლით. ამის გამო ამ ბოძებს ემშაკის ბოძებსაც უწოდებენ. კენჭებს თითოეული პილიგრიმი ტრადიციულად აგროვებს წინაღლით მუზღალიფში. ზუ ლ-ჰიჯჯას 10 რიცხვში პილიგრიმები 7 კენჭს ესვრიან მხოლოდ ალ-ჯამრა ალ-ქუბრას (მდებარეობს მინას დაბლობის შესასვლელში). მომდევნო ორ დღეს 7 კენჭს ესვრიან სამივე ბოძს ცალ-ცალკე. ამდენად, სულ მცირე 49 კენჭი არის საჭირო ამ რიტუალისათვის. ქვების სროლა იწყება იმ დროს, როცა მზე გადაკვეთს მერიდიანს. ეს რიტუალი ხშირად ტრაგიკულად სრულდება ჭყლეტის გამო.<sup>2</sup>

ამავე დღეს სრულდება მსხვერპლშენივრვის რიტუალი (*აფშ ალ-ადჰაჰი*) და ფაქტობრივად იწყება მსხვერპლშენივრვის დღესასწაული (*იდ ალ-ადჰა*). პილიგრიმები მსხვერპლად სწირავენ აქლემს, ცხვარს ან თხას. ისლამური სამართლის მიხედვით, აქლემი არ უნდა იყოს 5 წელზე ნაკლები ასაკის, თხა და ხარი 1 წელზე ნაკლები, ხოლო ცხვარი – 7 თვეზე ნაკლები ასაკის. წინაისლამურ ხანაში სამსხვერპლო ცხოველს განსაკუთრებულ ნიშანს (თაკლინდ) უკეთებდნენ. ისლამმა გადმოიღო ეს წესი.

*11-13 ზუ ლ-ჰიჯჯა (აფშ ათ-თაშრეჟ)* – მსხვერპლშენივრვის დღესასწაულის მომდევნო სამი დღე. პილიგრიმები რჩებიან მინას ველზე და აგრძელებენ ემშაკის სიმბოლო სამი ბოძისათვის ქვების სროლას. პილიგრიმი უბრუნდება ჩვეულებრივ, ნებადართულ მდგომარეობას (*ჰილლ*): იჭრიან თმას ან იპარსავენ თავს<sup>3</sup> და იჭრიან ფრჩხილებს. რეკომენდებულია ისინი

---

<sup>1</sup> ამ ბოძებთან ადვილად მისასვლელად ბოძების ირგვლივ ააგეს ხიდი (*ჯისრ ალ-ჯამრათ*; 1963 წელს აიგო ერთსართულიანი ხიდი, ხოლო 2006 წელს დასრულდა 9-სართულიანი ხიდის მშენებლობა, რომელსაც შეუძლია ერთ დღეში გადაიყვანოს 9 მლნ პილიგრიმი) და პილიგრიმებს შეუძლიათ ქვების სროლა ხიდიდანაც და მინის ზედაპირიდანაც. 2004 წლიდან ქვის ბოძებს შემოვლებული აქვს 26 მეტრის სიმაღლის კედლები.

<sup>2</sup> 2004 წელს ამ რიტუალის დროს 244 მუსლიმი დაიღუპა და 200 დაშავდა. 2006 წელს კი 362 მომლოცველი დაიღუპა. საუდის არაბეთის მმართველი წრეები განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევენ რიტუალის ორგანიზებას, მაგრამ ეს საკმაოდ რთული პროცესია. მომლოცველთა ჯგუფებმა უნდა დაიცვან ქვის ბოძებისაკენ გადაადგილების გრაფიკი და არც ხელშემშლელი ზედმეტი ნივთები უნდა იქონიონ, მაგრამ ამის დაცვა ყოველთვის ვერ ხერხდება.

<sup>3</sup> მუჰამადმა აკრძალა ადამიანთა მსხვერპლშენივრა, მაგრამ მოხდა მისი სიმბოლური შეცვლა თავის გადაპარსვისა თუ გაკრეჭის სახით. რიტუალურ თმის

დაიმარხოს მიწაში მიწას ველზე. 12 რიცხვში დაშვებულია მიწას დატოვება ქვებით ცემის რიტუალის შემდეგ. პილიგრიმები მექაში ბრუნდებიან, რათა შეასრულონ ქაბას შვიდგზის შემოვლის რიტუალი (*ტავაფ ალ-ჯადუ*). ამით პილიგრიმოზა სრულდება.

პილიგრიმთა ნაწილი მიემგზავრება მედინაში, რათა მოინახულოს მოციქულის მეჩეთი და თაყვანი სცეს მუჰამადის საფლავს (*კუფრა*). თვითონ საფლავის ნახვა არ შეუძლიათ პილიგრიმებს, რადგანაც მას გარს არტყია მასიური მეტალის ლობე, მორთული ბრონზეთი და ვერცხლის ქუფური ნწულით. მოციქულის საფლავი მოთავსებულია ქვის, კუბური ფორმის შენობის შიგნით. აქვე არის ხალიფების – აბუ ბაქრის და 'უმარის საფლავი. პილიგრიმები მოინახულებენ აგრეთვე ალ-ბაკი<sup>1</sup> ალ-ლარკად-ს (ან *ჯანნათ ალ-ბაკი*<sup>2</sup> ან *უბრალოდ ბაკი*) – პირველ მუსლიმურ სასაფლაოს მედინაში, რომელიც მოციქულის საფლავთან ახლოს მდებარეობს. პირველი, ვინც დაიკრძალა აქ მუჰაჯირთაგან, არის 'უსმან ბ. მაზ'უნის (გარდ. 626/27 წ.). აქ არიან დაკრძალული მუჰამადის ქალიშვილები (ფატიმას დაკრძალვის ადგილი საკამათოა), მისი ბავშვი იბრაჰიმი, მისი ცოლები და მემკვიდრეები, ალ-ჰუსაინის გარდა. სხვა ცნობილ მუსლიმებს შორის უნდა დავასახელოთ ხალიფა 'უსმანი, მალიქ ბ. ანასი, ჰალიმა – მუჰამადის ძიძა და ალ-'აბბასი – მუჰამადის ბიძა.<sup>3</sup> მართალია, *ზიჰარა* (წმინდანთა საფლავების მოხილვა) არ არის დადგენილი ყურანით და ვაჰაბიტები კრძალავენ მას, მუჰამადის საფლავის მონახულებას განსხვავებული დატვირთვა აქვს. პილიგრიმებს შეუძლიათ აგრეთვე ავიდნენ მთაზე – ჯაბალ ატ-ტაურ, სადაც მუჰამადი ემალებოდა მექელებს.

პილიგრიმი, ჰაჯის რიტუალის შესრულების შემდეგ, იღებს საპატიო ტიტულს – *ჰაჯჯი* (ჰაჯჯა – ქალი-პილიგრიმი) და უფლება აქვს ატაროს თეთრი ჩალმა (მწვანე ჩალმას ატარებენ მხოლოდ საიდები – მოციქულის შთამომავლები).

---

მოჭრას აქვს საკულტო მნიშვნელობა. ის გვხვდება სხვა კულტურებშიც, დაკავშირებულია პილიგრიმოზასთან და არის ახლის დანყების სიმბოლო. რამდენიმე ჰადისში საუბარია იმაზე, რომ ამ დღეს მოჭრილ თმებს და ფრჩხილებს ალაპი იღებს მსხვერპლის სახით.

<sup>1</sup> აქ არის დასაფლავებული აგრეთვე ქართველი, ერაყის უკანასკნელი მამლუქი მმართველი – დაუდ ფაშა (დევუდ ფაშა – 1767-1851). მამლუქთა განადგურების შემდეგ (1831წ.), 1261/1845 წელს დაუდი დაინიშნა მუჰამადის აკლდამის ზედამხედველად. არის ცნობა, რომ ის დასაფლავებულია ხალიფა 'უსმანის საფლავის პირდაპირ.

## 2. ჯიჰადი – საღვთო ომი

ჯიჰადი [ჯიჰად, „გულმოდგინება“, „მონდომება“] ანუ *ჯიჰად ღი საბილ ალლაჰ* [„ბრძოლა ალაჰის გზაზე“] – მუსლიმის ერთ-ერთი რელიგიური მოვალეობაა. ის თავდაპირველად გულისხმობდა ბრძოლას ურწმუნოთა წინააღმდეგ ისლამის სახელით და ისლამის გამარჯვების მიზნით. ყურანში არის არაერთმნიშვნელოვანი მითითებები, რომლებიც ასახავენ ამ ბრძოლის პირობებს მუჰამადის მოღვაწეობის მექის და მედინის პერიოდში: 1. არ შეეიძენ კონფონტაციიში „მრავალმერტიანებთან“ და გადაიყვანონ ისინი ჭეშმარიტ სარწმუნოებაზე „ბრძნული, კეთილი დარიგებებით“; 2. ეწარმოებინათ ისლამის მტრებთან თავდაცვითი ომები; 3. თავს დაესხნენ ურწმუნოებს ისე, რომ არ დაემთხვეს ეს პერიოდი წმინდა თვეებს; 4. თავს დაესხნენ მათ ნებისმიერ დროს და ადგილას. სიტყვა ჯიჰადი და ამავე ძირიდან ნაწარმოები სხვა ტერმინები ყურანის დაახლოებით 20 სურაში 40-ჯერ იხსენიება.

იურიდიულ-თეოლოგიური მნიშვნელობით, ჯიჰადი აღნიშნავს განსაკუთრებულ ძალისხმევას ალაჰის გზაზე, რაც ნიშნავს ალაჰის რწმენის გავრცელებას და მისი სიტყვის გადაქცევას „უმაღლეს სიტყვად“ ამ სამყაროზე. ჯიჰადი არის ალაჰის პირდაპირი გზა სამოთხეში. თუმცა ძალისხმევა ალაჰის გზაზე არ ნიშნავს აუცილებლად ომს ან ბრძოლას, რადგანაც მისი განხორციელება შეიძლება როგორც მშვიდობიანი გზით, ისე ძალის გამოყენებით. მექის პერიოდის სურებში ჯიჰადი განიხილება, როგორც უფრო ძალისხმევა სულის გადასარჩენად, ვიდრე ბრძოლა ახალ სარწმუნოებაზე მოსაქცევად. მეორეს მხრივ, ჯიჰადი ხშირად გამოიყენება ბრძოლის მნიშვნელობით ყურანის შემდეგ აიებში: 2:212; 2:190-194; 9:73; 9:29; 9:36; 47:4 და სხვა.

ჯიჰადის იდეამ ახალი მნიშვნელობა შეიძინა არაბთა დაპყრობების ეპოქაში. ის გახდა სახალიფოს დაპყრობითი პოლიტიკის იარაღი. საღვთო ომის მნიშვნელობა ჰქონდა აგრეთვე ტერმინ *ლა ზაჟათს* (არაბ. *ლა ზეა*, მრ. რ. *ლა ზაჟათ* – ლაშქრობა, თავდასხმა, დაპყრობა, ბრძოლა), რომლის მონაწილეებს – *ლა ზიებს* (მრ. *ლუზათ*) უწოდებდნენ.

ჯიჰადი ფაქტობრივად წარმოადგენდა ომის ერთადერთ ფორმას, რომელიც დაშვებული იყო ისლამში. ისლამური სამართალი არ უშვებს მუსლიმთა შორის ომის შესაძლებლობას, რამდენადაც თეოკრატიული თეორია პრინციპში უშვებს მხოლოდ ერთიანი მუსლიმური სახელმწიფოს არსებობას. მაგრამ პრაქტიკაში ასეთი ომები უკვე IX-X საუკუნეებიდან არ იყო იშვიათი. მიუხედავად იმისა, რომ არ არსებობდა მტკიცედ დამუშავებული სამართლებრივი ნორმები ასეთი ომების საწარმოებლად, მხარეები ცდილობდნენ დაეცვათ ორი წესი: 1. თავი შეეკავებინათ იმ ტერიტორიის ძარცვისა და განადგურებისაგან, სადაც მიმდინარეობდა სამ-

ხედრო მოქმედებები; 2. არ გადაეციათ მონებად სამხედრო ტყვეები და არ აეყვანათ ტყვედ მშვიდობიანი მოსახლეობა (თუ ისინი იყვნენ მუსლიმები). შიიტები „სალვთო ომად“ მიიჩნევენდენ ომს არა მარტო არამუსლიმებთან, არამედ იმათთანაც, ვინც არ ცნობდა იმამების ავტორიტეტს (როგორსაც ცნობდნენ შიიტები), კერძოდ სუნიტებთან. იმამიტების მოძღვრებით ჯიჰადის გამოსაცხადებლად აუცილებელია „დროის იმამის“, ანდა მუჯთაჰიდების გადაწყვეტილება.<sup>1</sup> ზაიდიტების სექტა არ იზიარებს ამ დოგმას და მხარს უჭერს სუნიტურ დოქტრინას ჯიჰადზე.

ერთ-ერთი ჰადისის თანახმად, მუჰამადს მიენერება სიტყვები: „ჩვენ დავბრუნდით მცირე ჯიჰადიდან, რათა შევუდგეთ დიდ ჯიჰადს. სულიერ სრულყოფილებად ითვლება დიდი ჯიჰადი, ხოლო ბრძოლა ურწმუნოებთან – მცირე ჯიჰადად“. თუმცა ამ ჰადისის სანდოობა ეჭვქვეშ არის დაყენებული მკვლევართა მიერ. „სულის ჯიჰადს“ განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ სუფიები. მაგრამ მუსლიმური სამყაროს პოლიტიკურ ცხოვრებაში ყველაზე აშკარა გამოხატულება პოვა ჯიჰადის მოძღვრების სამხედრო ასპექტებმა. მიუხედავად იმისა, რომ ომებს საერთოდ განაპირობებდა პოლიტიკური და ეკონომიკური მიზეზები, ისლამის ექსპანსიის დროს, მის დასასაბუთებლად მუდმივად გამოიყენებოდა ჯიჰადის დოქტრინა.

ისლამური ექსტრემიზმის სულიერი ლიდერის – *საიედ კუტბის* (1906-1966) განმარტებით, ყურანის აიების გარდმოვლენის ქრონოლოგიური თანამიმდევრობის საფუძველზე, ჯიჰადის კონცეფციამ ევოლუციის პროცესში განვლო 4 სტადია: 1. მუსლიმების შეკავება ჯიჰადისაგან; 2. ჯიჰადის დაშვება; 3. ჯიჰადი, როგორც ვალდებულება ყველა მორწმუნისათვის ებრძოლოს ისლამის მოწინააღმდეგეებს; 4. ჯიჰადი ყველა ურწმუნოს წინააღმდეგ ისლამისადმი მათი დამოკიდებულების მიუხედავად.

ჯიჰადი სავალდებულოა ყველა მუსლიმისათვის, ვისაც პრაქტიკულად შეუძლია იომოს. ჯიჰადის ვალდებულება არ არის გათვალისწინებული ისლამის 5 ბურჯის მიხედვით. შუა საუკუნეებში მხოლოდ ხარიჯიტებმა გამოაცხადეს ის მუსლიმის მეექვსე ვალდებულებად. ისლამის ექსპანსიის პირობებში, უმადანთა და 'აბასიანთა დინასტიის სუნიტი სამართლისმცოდნეების მიერ „სალვთო ომის“ კონცეფცია იურიდიულად დამკვიდრდა სამართლებრივი კატეგორიის სახით. ისლამური სამართლის მიხედვით, ჯიჰადი არის მუსლიმთა კოლექტიური ვალდებულება (*ფარდ ჯიფმა*) მთელი თემისათვის. ჯიჰადში მონაწილეობისაგან (თუ არ არის გარედან თავდასხმა) თავისუფლდებიან შემდეგი პირები: არასრულ-

<sup>1</sup> თორმეტნიანი ანუ იმამიტები წმინდა ომს დაუშვებლად თვლიან „ფარული იმამის“ დაბრუნებამდე.

ნლოვანები; ჭკუასუსტები; მსახურები; ქალები; ავადმყოფები და უძლურები; სათანადო შეიარაღების არმქონენი; ქალაქის საუკეთესო ფაკიზები; ის, ვინც ვერ მიიღო მშობლების თანხმობა ჯიჰადში მონაწილეობაზე; მევალები, რომელთაც ვერ მიიღეს ნებართვა თავიანთი კრედიტორებისაგან. ბოლო ორი კატეგორია თავისუფლდება იმ წესის შესაბამისად, რომ მუსლიმის ინდივიდუალურ ვალდებულებას (*ფარჯ 'აფი*) აქვს პრიორიტეტი საზოგადოებრივ, კოლექტიურ ვალდებულებასთან მიმართებაში. თუმცა ურწმუნოთა თავდასხმის შემთხვევაში ან მებრძოლთა არასაკმარისი ოდენობის შემთხვევაში, ყველა ეს კატეგორია ვალდებულია მონაწილეობა მიიღოს თავდაცვაში. ჯიჰადის ვალდებულება საკამათო იყო ჯერ კიდევ ისლამის გავრცელების პირველ წლებში. მუსლიმი სამართლის-მცოდნე და ყურანის კომენტატორი *სუფაან ას-საურბ* (გარდ.778წ.) ამტკიცებდა, რომ ჯიჰადი მუსლიმებისათვის მხოლოდ რეკომენდებული აქტია, რომელიც სავალდებულო ხდება მხოლოდ მუსლიმებზე თავდასხმის შემთხვევაში. მოგვიანებით ანალოგიურ მოსაზრებას მხარი დაუჭირეს ბაბიდემა და აჰმადიას მოძღვრების მიმდევრებმა.

ფაკიჰთა შრომებში, შეიარაღებული ბრძოლის ობიექტების განსაზღვრის თვალსაზრისით, განასხვავებენ ჯიჰადის 6 ტიპს. ესენია: 1. ბრძოლა ალაჰის მტრებთან (რომლებიც ემუქრებიან მუსლიმური თემის, უმმას არსებობას), წარმართებთან და მათთან, ვინც ავიწროებს მუსლიმებს; 2. საზღვრების ხელშეუხებლობის დამრღვევებთან (საგარეო აგრესიასთან); 3. სარწმუნოებიდან განდგომილებთან; 4. ძალმომრეებთან; 5. ყაჩაღებთან; 6. არამუსლიმ მონოთეისტებთან, რომლებიც უარს ამბობენ გადაიხადონ ჯიზია.

ჯიჰადის შესახებ მოძღვრების მიხედვით, რომელიც შეიმუშავა ისლამურმა სამართალმა, მთელი სამყარო იყოფა 3 ნაწილად: 1. **დარ ალ-ისლამ** (ისლამის მხარე, ტერიტორია) – ის ქვეყნები, რომლებსაც მართავენ მუსლიმი გამგებლები ისლამური სამართლის საფუძველზე, თუნდაც ამ ქვეყნების მოსახლეობის უმეტესობა არ იყოს მუსლიმი. თავდაპირველად **დარ ალ-ისლამ** ემთხვეოდა არაბთა სახალიფოს საზღვრებს, ხოლო მოგვიანებით ასე იწოდებოდა ყველა მუსლიმური სახელმწიფო; 2. **დარ ალ-ჰარბ** (ომის მხარე, ტერიტორია) – ის ქვეყნები, რომელთაც მართავენ არამუსლიმი, „ურწმუნო“, გამგებლები. ამ ქვეყნებში არ მოქმედებს ისლამური სამართალი, რომელსაც ცვლის „ურწმუნოთა“ კანონები. 3. **დარ ას-სულჰ** (ზავის, ხელშეკრულების მხარე, ტერიტორია) ან **დარ ალ-აჰდ** (ხელშეკრულების მხარე, ტერიტორია) – ის არამუსლიმური ქვეყნები, რომელთა არამუსლიმმა გამგებლებმა თავი აღიარეს მუსლიმთა ვასალებად და მოხარკეებად. მათი ვალდებულებები (მათ შორის ხარკის ოდენობა) და მოვალეობები განსაზღვრულია იმ საზავო ხელშეკრულებაში, რომელიც დაიდო მუსლიმთა მიერ მათი დაპყრობის დროს.

ჯიჰადის დოქტრინით, მუსლიმთა მოვალეობაა დარ ალ-ისლამის საზღვრების გაფართოება „დარ ალ-ჰარბ“-ის და ქაფირების, ე.ი. ურნმუნოების ტერიტორიების ხარჯზე. თეორიაში ითვლებოდა, რომ მუსლიმები არამუსლიმურ სახელმწიფოებთან იმყოფებიან მუდმივი ომის პირობებში და მათთან ნებადართულია მხოლოდ 10-წლიანი დაზავება. თუ ურნმუნოები ომს განაახლებენ თავიანთი სურვილით ან დაარღვევენ ხელშეკრულებით გათვალისწინებულ ვალდებულებებს, მაშინ ეს შეთანხმება იურიდიულ ძალას კარგავს.

ჯიჰადი შეიძლება გამოცხადდეს როგორც შეტევითი, ისე თავდაცვითი ომების დროს. ჯიჰადი განიხილებოდა ხალიფას ერთ-ერთ ძირითად ვალდებულებად. VIII საუკუნის შუა წლებიდან, დიდი დაპყრობების შეწყვეტის შემდეგ, ომებმა არამუსლიმებთან (ბიზანტია, ფრანკები, ჩრდილოეთ ესპანეთის ქრისტიანული სახელმწიფოები, ხაზარები და სხვა) დაკარგა დამპყრობლური ხასიათი და გადაიქცა თავდასხმებად – სამხედრო ნადავლის მოპოვების მიზნით. უკვე 'აბასიანთა დროს ჩამოყალიბდა შეხედულება, რომ ხალიფამ ყოველწლიურად უნდა განახორციელოს სულ მცირე ერთი ასეთი თავდასხმა „ურნმუნოთა“ ტერიტორიაზე. ისლამური სამართლის მიხედვით, წმინდა ომში წინამძღოლი არის თვითონ სახელმწიფოს მეთაური ან სასაზღვრო პროვინციის მმართველი, ან სპეციალურად დანიშნული პირი. ასეთი მხედართმთავარი შეიძლება აღჭურვილი იყოს განსაზღვრული ან განუსაზღვრელი უფლებებით. პირველ შემთხვევაში მისი უფლებამოსილება შემოიფარგლება არმიის მართვით და ომის წინამძღოლობით. მეორე შემთხვევაში ამ უფლებამოსილების გარდა მას შეუძლია გაანაწილოს ომის დროს მოპოვებული ნადავლი (*ღანიმა*), დადოს ხელშეკრულებები ურნმუნოებთან, ვისაც სურს დამორჩილება და დათანხმდეს მათთან დაზავებას. ის უნდა იყო მამაცობის მაგალითი თავისი მეომრებისათვის, დაეხმაროს მათ რჩევით და საქმით, მოაგვაროს კონფლიქტები არმიის შიგნით, დასაჯოს დამნაშავეები და სხვა.

ომის დანაშაულის წინ მუსლიმური თემის მეთაური ვალდებულია შესთავაზოს „ურნმუნოებს“ ისლამზე მოქცევა. თუ ურნმუნოებს არა აქვთ წარმოდგენა ისლამზე, თავდაპირველად უნდა გააცნონ ამ რელიგიის ჭეშმარიტი არსი. თუკი „ურნმუნოები“ ამ მოთხოვნას დაემორჩილებიან და აღიარებენ ისლამს, მაშინ მათ მიიღებენ მუსლიმურ თემში (*უმმა*) და მიანიჭებენ იმავე უფლებებს, რაც აქვთ სხვა მუსლიმებს. არჩევანს „ხმალსა“ (სიკვდილსა) და ისლამის მიღებას შორის სთავაზობდნენ მხოლოდ „ურნმუნოებს“. „საღვთო წერილის“ ხალხებს (იუდეველები, ქრისტიანები და საბაელები) სთავაზობდნენ სამ არჩევანს: ისლამის მიღება, ჯიზიას გადახდა ან ომი. ისლამის არმიების შემთხვევაში მათ შეუძლიათ თავიდან აიცილონ ომი და მიიღონ პიროვნების, ქონების, საწარმოებრივი აღმსარებლობის ხელშეუხებლობის გარანტია იმ პირობით, თუ თავს

გამოაცხადებენ მუსლიმი გამგებლების ქვეშევრდომად და იკისრებენ ჯიზიას გადახდას. ამ შემთხვევაში ისინი ხდებიან ზიმები (*ჰიმბი*) – მფარველობის ქვეშ მყოფი ხალხი. მათ შეუძლიათ აგრეთვე არ დამორჩილდნენ, გააგრძელონ ომი, მაგრამ თუ მუსლიმებმა ძალის გამოყენებით (*ანგათარი*) გაიმარჯვეს, სრული უფლება აქვთ გაძარცვონ და მოაოხრონ დაპყრობილი მხარე, ხელთ იგდონ ნადავლი, ნაიყვანონ ტყვეები და დახოცონ მამრობითი სქესის მოსახლეობა.

ჯიჰადის მოძღვრებით მონინალმდეგის ტერიტორიაზე აკრძალული იყო ქალების, ავადმყოფების, მოხუცებულების, არასრულწლოვანების და ბერების დახოცვა, თუ ისინი არ ებრძოდნენ მუსლიმებს. თუმცა ამ საკითხის ირგვლივ აზრთა სხვადასხვაობაა. მაგ., შაფიიტები დასაშვებად მიიჩნევენ მამრობითი სქესის ავადმყოფების და მოხუცების დახოცვას. მოზარდებს მუსლიმები აქცევდნენ სამხედრო ტყვეებად. იმამს შეეძლო სამხედრო ტყვე სიკვდილით დაესაჯა, გაეთავისუფლებინა გამოსასყიდის საფუძველზე, გაეცვალა ის მუსლიმ სამხედრო ტყვეებზე, ან ექცია მონად. ზოგიერთი ადრეული ღვთისმეტყველი სამხედრო ტყვეების მკვლელობას კრძალავდა ან კიცხავდა. ისმაილიტები კრძალავდნენ მონინალმდეგის ტერიტორიაზე ნათესების და ბალების განადგურებას, რაც ჰანაფიტებს დასაშვებად მიაჩნდათ. ყველა მაზჰაბი მოითხოვდა განადგურებულიყო მონინალმდეგის მთელი ის ქონება, რომლის გადატანაც არ შეიძლებოდა ისლამის ტერიტორიაზე (სადავო იყო ჯოგის საკითხი). განადგურებას ექვემდებარებოდა აგრეთვე მუსლიმთათვის აკრძალული ქონება (ლორები, მუსიკალური ინსტრუმენტები, ბიბლია და სხვ.).

ყურანის VIII სურა ეხება ჯიჰადის დროს მოპოვებული ნადავლის განაწილების წესს. ამიტომ მუსლიმი მხედართმთავრები ხშირად უკითხავდნენ ამ სურას ბრძოლის წინ მეომრებს, რათა წახეხალისებინათ ისინი. სამხედრო ნადავლში (არაბ. *ლანმა*) იგულისხმებოდა სამხედრო ტყვეები (*ასრა*), ტყვეები (*საბაია*) და მოძრავი ქონება (*ამვალ*). თეორიულად, მას ეკუთვნოდა უძრავი ქონებაც. ლანმა არის ყველაფერი ის, რაც მოპოვებულია მუსლიმთა მიერ იარაღის ძალით (*ანგათარი*). ნადავლის განაწილებაზე 1/5 (*ხუმს*) გამოიყოფოდა მუჰამადის შთამომავლების, ღარიბების, ობლების და სხვ. სასარგებლოდ [8:41]. თუმცა პრაქტიკულად ის გადადიოდა იმამის განკარგულებაში. შემდეგ ის გადაეცემოდა ხალიფებს. მოციქულის დროს მას ყოფდნენ 5 ნაწილად: 1 წილი – ალაჰს და მის მოციქულს; 1 წილი – მის ნათესავებს,<sup>1</sup> 3 წილი – ღარიბებს, ობლებს, მოგზაურებს. შემდგომ აბუ ბაქრი, უმარი, უსმანი და ალზ მას ყოფდა სა-

<sup>1</sup> მის ნათესავებში იგულისხმებოდა ყველა, ვინც ეკუთვნოდა ბანუ ჰაშიმს და ბანუ აბდ ალ-მუტტალიბს, რომელთათვისაც „ზაქათ“ არ იყო განკუთვნილი.

მად. ნადავლის 4/5 ნაწილდებოდა ბრძოლის უშუალო მონაწილეებს შორის. ამასთან ცხენოსნები უფრო მეტ ნადავლის წილს იღებდნენ, ვიდრე ქვეითი მებრძოლები. XI-XII სს. ფაქტები მიიჩნევენ, რომ ხუმსთან ერთად თავიდანვე უნდა გამოყოფილიყო იმ მეომართა წილიც, რომელთაც ბრძოლაში არ მიუღიათ მონაწილეობა (*ანფაღ*), აგრეთვე საჩუქარი (*რაღბ*) ქალების, ბავშვების და მონებისათვის, რომელიც მეომართა წილზე უფრო მცირე უნდა ყოფილიყო. ნადავლის საერთო ღირებულებაში შედიოდა ტყვეთა გამოსასყიდი თანხაც.

განასხვავებენ საღეთო ომში მებრძოლთა ორ კატეგორიას: მუდმივი არმია, ე. ი. ჯარისკაცები ვალდებულებით (*მურთაზიკათ* – დაქირავებული) და მოხალისეები (*მურთაზავი'ათ*). თითოეულ ამ კატეგორიას ჰყავს თავისი წინამძღოლი. მუჰამადის მიერ წარმოებული ომების დროს თითოეული მუსლიმი უნდა დაპირისპირებოდა ათ ურნმუნოს. მოგვიანებით, ეს ოდენობა ორამდე იქნა დაყვანილი [8:66-67]. დღეს ეს მითითება აღარ არის სავალდებულო. შაფიიტების აზრით, შეუპოვარ მუსლიმ მებრძოლს შეუძლია ორთაბრძოლაში გამოიწვიოს მოწინააღმდეგე, მაგრამ არ უნდა დაარღვიოს დადებული შეთანხმება. მხედართმთავარს ეკრძალება ორთაბრძოლაში მონაწილეობა. ომის დროს დასაშვებია ყველა სახის იარაღის და სამხედრო ხერხების გამოყენება, რაც დააჩქარებს მტრის დამორჩილებას. ომში დაღუპული ურნმუნო უნდა დაიკრძალოს, მაგრამ არა მუსლიმური წესის შესაბამისად.

ჯიჰადის დროს დაღუპული მუსლიმი ხდება *შაჰიდი* [*შაჰიდ* – მონამე]. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ განასხვავებენ მონამის ორ ტიპს: 1. *შუჰადა'* ალ-მა'რაკა („ბრძოლის ველის წამებულები“) – „წამებულები ამქვეყნიურ და იმქვეყნიურ ცხოვრებაშიც“ (*შუჰადა'* ად-დუნდა ვა-ლ-ახირა). ეს ნიშნავს, რომ მათ ექცევიან როგორც წამებულებს ორივეგან – ამქვეყნიურ სამყაროში და იმქვეყნადაც. სამართლისმცოდნეები ეთანხმებიან ერთმანეთს იმაში, რომ ასეთი წამებულის გვამი არ განიბანება და მას იმავე ტანსაცმელში მარხავენ, რაშიც გარდაიცვალა.<sup>2</sup> მას გარანტირებული აქვს სამოთხე, მაღალ ადგილს დაიკავებს ალაჰის ტახტის გვერდით და ეპატიება ყველა მინიერი ცოდვა; 2. *შუჰადა'* ალ-ახირა – მხოლოდ

<sup>1</sup> აზრთა სხვადასხვაობა იმასთან დაკავშირებით, თუ ვინ შედის ამ კატეგორიაში. სამართლისმცოდნეების ნაწილი მიუთითებს, რომ ისინი დაღუპული უნდა იყვნენ ურნმუნოთა წინააღმდეგ ომში. მეორე ნაწილის აზრით, მისი გარდაცვალების მიზეზი ბრძოლის ველზე უნდა იყოს რაიმე უსამართლო აქტი. ყველა ეთანხმება ერთმანეთს, რომ შაჰიდის სიკვდილი უნდა იყოს ბრძოლის ველზე მიღებული ჭრილობების პირდაპირი ან არაპირდაპირი შედეგი.

<sup>2</sup> ეს ფაქტი აიხსნება იმით, რომ სისხლიანი სამოსი საშინელ სამსჯავროზე მისი მაღალი სტატუსის დამადასტურებელი იქნება.



„იმქვეყნიური ცხოვრების ნამებულები“. მათზე არ ვრცელდება დაკრძალვის განსაკუთრებული წესები. ნამებულების ამ ტიპს განეკუთვნება შემდეგი კატეგორია: მეომარი, რომელიც მოიკლა საკუთარი იარაღის გასროლის შედეგად; ის, ვინც მოიკლა მემამბოხეთა (ბულაბო) მიერ; ის, ვინც მოიკლა (მუსლიმი) ყაზალების წინააღმდეგ ბრძოლის დროს თავისი თავის, თავისი ოჯახის და თავისი ქონების დაცვის მიზნით.

თანდათან ჯიჰადი გასცდა სამხედრო და გეოპოლიტიკურ ჩარჩოებს და მოიცვა საკითხების საკმაოდ ფართო წრე. გაჩნდა ისეთი ცნებები, როგორებიცაა „გულის ჯიჰადი“ (გულში ისლამის მტრის, ანდა რელიგიური მორალის საწინააღმდეგო ქცევების დაგმობა), „კალმის ჯიჰადი“ (ისლამის დაცვა წერილობით, ცოდნით), „ხელის ჯიჰადი“ (დისციპლინარული ზომების მიღება დამნაშავეთა და ზნეობრივი ნორმების დამრღვევთა მიმართ), „ენის ჯიჰადი“ (ისლამის ფასეულობათა სიტყვიერი დასაბუთება, გაბედული გამონათქვამები და მიმართვები უსამართლო გამგებლებისადმი) და „მახვილის ჯიჰადი“ (ურნმუნოებთან შეიარაღებული ბრძოლა, რომელშიც დაცემულებს ალთქმული ჰქონდათ სამუდამო ნეტარება სამოთხეში), რომელიც ყველაზე ხშირად გამოიყენება სალაფიტების მიერ.

თანამედროვე პირობებში ჯიჰადი, მუსლიმ ღვთისმეტყველთა განმარტებით, შეიძლება გამოიხატოს შემდეგი ფორმებით: 1. მსოფლმხედველობის, იდეოლოგიის და კულტურის ბოიკოტი, აგრეთვე იმ იდეების, რომლებიც ეწინააღმდეგება ისლამს, ეჭვქვეშ აყენებს ისლამის რელიგიას და ისლამური ცივილიზაციის ფასეულობებს; 2. ისლამის რელიგიის პროპაგანდა, რომელიც უნდა მოხდეს ისლამური მოდელის საფუძველზე; 3. ისლამის პროპაგანდა სიტყვიერ, სიბრძნით, ზემოქმედების ყველა თანამედროვე საშუალებებით.

ჯიჰადის ინსტიტუტი, როგორც პოლიტიკური ლოზუნგი და სამხედრო-პოლიტიკური პრაქტიკა ფართოდ გამოიყენება ისლამური ექსტრემისტული ორგანიზაციების მიერ ისლამის გავრცელების ზონაში. მათი საერთო ოდენობა 150 ორგანიზაციას აღემატება. ზოგიერთი ამ ორგანიზაციის სახელწოდებაში ჩართულია სიტყვა – ჯიჰადი. ისლამური კონფერენციის ორგანიზაციის დოკუმენტებში ტერმინი „ჯიჰადი“ გამოიყენებოდა იერუსალიმის განთავისუფლების და ავღანეთში საბჭოთა ჯარების შეჭრის პრობლემასთან დაკავშირებით. შიიტო-ინსააშარიტები წმინდა ომს დაუშვებლად თვლიან „ფარული იმამის“ დაბრუნებამდე.

ფართო გაგებით ჯიჰადს განმარტავენ, როგორც მაქსიმალურ ძალისხმევას ეკონომიკური და სამხედრო ძლიერების მისაღწევად და რომელსაც ძალუძს დაუპირისპირდეს აგრესიას; როგორც ბრძოლას ეროვნული დამოუკიდებლობის გასამტკიცებლად, სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების პროგრამის და კონკრეტული ამოცანების (ბრძოლა მოსავლის აღებისათვის, ნიადაგის ეროზიასთან, წერა-კითხვის უცოდინრობის ლიკვიდაციის მიზნით და სხვ.) განსახორციელებლად.

### 3. ისლამის დოგმატიკა

ყურანისა [2:177] და სუნას თანახმად, მუსლიმმა უნდა ირწმუნოს ერთი ღმერთის (აღ-თავჰიდ), ანგელოზების (მაღალ'იქა), საღვთო ნიგნების (აღ-ქუთუბ), მოციქულების და წინასწარმეტყველების (აღ-ანბიად' ვა-ლ-რუსულ), განკითხვის დღის (ამ ად-დინ). ისინი ინოდება რწმენის სიმბოლოებად ('აჰ'იდ) ისლამში.

1. ერთი ღმერთის რწმენა. ისლამში რწმენის ძირითადი საფუძველი არის ერთიანი (ვაჰიდ) და ერთადერთი ღმერთის (აჰად) რწმენა. ისლამი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს ალაჰის ყოვლისშემძლეობას,<sup>1</sup> რომელიც არის ერთადერთი (112-14), ყოვლისმცოდნე, მარადიული, აბსოლუტური ჭეშმარიტება, სიცოცხლისა და სიკვდილის მომნიჭებელი. ის არის უფალი სამყაროთა (რაბ ღალ-ალამინა). ყურანის მიხედვით, ალაჰი რამდენიმე სამყაროს უფალია. ტრადიციულად ასახელებენ ხოლმე ოთხ სამყაროს: ანგელოზთა, ჯინთა, ადამიანთა და ცხოველთა. თუმცა, ასეთი დაყოფა პირობითია.

მუჰამადმა უარყო სამების დოგმატი (მამა ღმერთი, ძე ღმერთი და სულიწმინდა), რადგანაც მასში ხედავდა ალაჰის მოზიარეობას, მრავალღმერთიანობას (შირქ). ალაჰი ერთადერთია, „ალაჰი მარადიულია, არც უშობია და არც შობილა“ [112:3]. ყველა ის, ვინც ამტკიცებს სანინააღმდეგოს, არის მუშრიქი, პოლითეისტი, მრავალღმერთიანობის ამლიარებელი, ურწმუნო. ამდენად, სამების მიმდევრები (აჰლ ათ-თასლან) არიან ურწმუნოები. მუსლიმისათვის ყველაზე მძიმე ცოდვა არის სწორედ მრავალღმერთიანობა.

ალაჰმა ადამიანებს მოციქულად გამოუგზავნა მუჰამადი და ისლამის რწმენის სიმბოლოს თანახმად: „არ არის ღვთაება, გარდა ალაჰისა და მუჰამადი მოციქულია ალაჰისა“ (ღალ ილანჰა ილლან ღლანჰ ვა მუჰამადუნ რასულ ალლანჰ). ყურანი ალაჰის სიტყვაა, რომელიც მან მუჰამადს გადასცა უშუალოდ, ანდა ანგელოზთა მეშვეობით.

ყურანში ალაჰი სამყაროს შემოქმედია და მისგან მოდის ყველაფერი. ალაჰის სიძლიერე, სამართლიანობა და სხვა თვისებები გამოხატულია 99 ეპითეტით (აღ-ასმან' აღ-ჰუსნან).

---

<sup>1</sup> არაბ. ალლანჰ არის ღვთის სახელი. ისლამამდელ არაბეთში მრავალი ღვთაების რწმენასთან ერთად არსებობდა წარმოდგენა უმაღლეს ღვთაებაზე, რომელსაც ალაჰს (აღ-ილლანჰ) უწოდებდნენ. ისლამის გაბატონების შემდეგ ალაჰი ერთადერთ ღმერთად იქცა.

მუსლიმმა ღვთისმეტყველებმა შეიმუშავეს მოძღვრება ღვთაებრივ ატრიბუტებზე (*აჰ-ჰიჯათ*). სხვადასხვა საღვთისმეტყველო სკოლებს შორის მიმდინარეობდა დავა ღვთაებრივი არსისა და მისი ატრიბუტების შესახებ. ძირითადად განასხვავებენ არსისმიერ (*აზ-ზათ*) და მოქმედების (*ალ-ფი'ლ*) ატრიბუტებს.

**2. ანგელოზები.** ერთღმერთიანობის იდეის გარდა, ისლამი აღიარებს ანგელოზების (*მალა'იქა*) არსებობას. ადამიანის გვერდით, ალაჰმა შექმნა სხვა გონიერი არსებებიც – ანგელოზები და ჯინები. ყურანსა და ჰადისებში ღიად რჩება საკითხი – ეკუთვნიან თუ არა შაიტანები გონიერ არსებათა ცალკე კატეგორიას. ანგელოზები ღმერთის შექმნილი, მისი ერთგული მსახურნი არიან და შუამავლობენ ღმერთსა და ადამიანს შორის. ისინი მოქმედებენ როგორც ისტორიულ, ისე ესქატოლოგიურ დროში. ისინი მონოდეული არიან დაიცვან ადამიანები, თვალყური ადევნონ მათ საქმეებს და ჩაინერონ მათი ქმედებები. მათ შეუძლიათ მიიღონ ადამიანის სახე და წარსდგნენ ადამიანთა წინაშე. ყურანის მიხედვით იკვეთება ანგელოზთა რამდენიმე კატეგორია: ა) უმაღლეს რანგს განეკუთვნებიან ალაჰთან „დაახლოებულნი“ (*ალ-მუკარაბუნ*), რომლებიც იმყოფებიან უშუალოდ ალაჰის ტახტთან. ესენი არიან ჯაბრაილი (*ჯიბრეელ*) – მთავარი შუამავალი ალაჰსა და მუჰამადს, იესოსა და მარიამს შორის; ის სამჯერ იხსენიება სახელით [2:97,98; 66:4]. სწორედ მან გადასცა მუჰამადს ღვთიური გამოცხადება. მუსლიმურ გადმოცემებში ის არის მუჰამადის მცველი ურნმუნოთა დევნისაგან, მისი დამხმარე საღვთისმეტყველო კამათებისა და სამხედრო ლაშქრობების დროს; მიქა'ილი – სამყაროს მეთვალყურე, რომელიც დასჯის ყველას, ვინც მტრობს ალაჰს, მის ანგელოზებს და მოციქულებს. ყურანში მხოლოდ ერთხელ იხსენიება. ის იყო იმ ანგელოზთა შორის, რომლებმაც მუჰამადს გული გაუპეს და გაუნმინდეს; ისრაფილი – სამყაროს დასასრულის მაუწყებელი, რომელიც არასოდეს არ იცილებს საყვირს, რათა ალაჰის მითითებით დროულად გამოაცხადოს აღდგომის დღის შესახებ. ყურანში სახელით არ იხსენიება. ისრაფილი კითხულობს ღვთიურ გადანყვეტილებებს ხალხისა და სამყაროს ბედზე და გადასცემს მათ შესასრულებლად სხვა ანგელოზებს; 'იზრა'ილი – ყურანით [32:11] სიკვდილის ანგელოზი (*მალაქ ალ-მაეთ*), რომელიც სახელის გარეშე იხსენიება. თავდაპირველად ის იყო უბრალოდ ერთ-ერთი ანგელოზი. როდესაც ალაჰმა განიზრახა ადამის შექმნა, მან გააგზავნა ანგელოზები დედამიწაზე თიხის მოსაპოვებლად, რომლის შესრულებაც მხოლოდ იზრაილმა შეძლო. მან მიუტანა ალაჰს სამი ფერის თიხა – თეთრი, წითელი და შავი. გადმოცემით, სწორედ ამის შედეგად გაჩნდა მოგვიანებით დედამიწაზე სხვადასხვა რასა. იზრაილი თავისი სიძლიერისა და სიმამაცის გამო დაინიშნა სიკვდილის მთავარ ანგელოზად.

ადამიანის სიკვდილის უამის დადგომისას, იმ ხიდან, რომელიც ალაჰის ტახტთან იზრდება, ვარდება ფოთოლი მისი სახელით. იზრალიმა თითოეული ადამიანის გარდაცვალებიდან ორმოცი დღის განმავლობაში სული უნდა განაშოროს სხეულს. ადამიანი ურჩობს ხოლმე და იზრალი ხშირად მიმართავს ალაჰს დახმარებისათვის. იზრალის სახელი და მისთვის დამახასიათებელი ნიშნების მნიშვნელოვანი ნაწილი მომდინარეობს ბიბლიური და ბიბლიის შემდგომდროინდელი მითოლოგიიდან. ბ) სამოთხის და ჯოჯოხეთის (*ჯაჰანნამ*) მცველები (*ალ-ზაჰანინა*). ჯოჯოხეთს იცავს 19 ანგელოზი, რომელთა სათავეში არის მალიქი [43:77]. გადმოცემით, სამოთხის ანგელოზთა სათავეში არის ანგელოზი, სახელად რიფან. გ) „დაცემული“ ანგელოზები – იბლისი (ეშმაკი, შაიტანი) არის ზნედაცემული ანგელოზი.<sup>1</sup> ის ალაჰმა დასწყევლა და მოიშორა, რადგან მან უარი თქვა თაყვანი ეცა ადამიანისათვის, რომელიც ყველაზე სრულყოფილი ქმნილებაა, რაც ალაჰს შეუქმნია. ამის შემდეგ მას ეწოდა სატანა, დემონი და გახდა ბოროტების სანყისი სამყაროში. ადამიანის პირველი შეჯახება სატანასთან მოხდა მაშინ, როცა სატანამ აცდუნა ადამი და მისი ცოლი ევა (ჰავვა), მიახლოებოდნენ აკრძალულ ხეს. ალაჰმა იბლისს განუსაზღვრა ჯოჯოხეთში წამება საშინელი სამსჯავროს შემდეგ. ხოლო ამქვეყნიურ ცხოვრებაში, სამსჯავრომდე წამება განუსაზღვრა ორ სხვა ანგელოზს – შარუთს (შარუთ) და მარუთს (მარუთ). გადმოცემით, ალაჰი საყვედურობდა ანგელოზებს, რომლებიც განსჯიდნენ ადამიანებს მათი სისუსტის გამო. ეუბნებოდა, რომ ისინიც ვერ გაუძლებდნენ მინიერ ცდუნებებს და მისი ზეგავლენის ქვეშ მოექცეოდნენ. სამი ანგელოზი გაემართა დედამინაზე, რათა ეჩვენებინათ თავიანთი სიმტკიცე. ერთი მაშინვე მიხვდა, რომ ვერ შეძლებდა ამის შესრულებას და უკან დაბრუნდა. შარუთი და მარუთი დარჩნენ, მოექცნენ ლამაზი ქალის გავლენის ქვეშ და ჩაიდინეს ყველა ცოდვა – კერპთაყვანისმცემლობიდან მკვლელობამდე. მათ მიეცათ შესაძლებლობა აერჩიათ სასჯელის დრო – იმქვეყნიურ ან ამქვეყ-

---

<sup>1</sup> ლეთისმეტყველთა ნაწილი მიიჩნევს, რომ თვითონ ალაჰმა აქცია იბლისი ბოროტების მატარებლად იმისათვის, რომ გამოეცადა ადამიანები; ყურანის განმარტებები განსხვავებულია: 18:48/50 აიას თანახმად, ის იყო არა ანგელოზი, არამედ ჯინი. 2:32 აიას თანახმად კი ის არის ანგელოზი; ზოგიერთი სუფი (ალ-ჰალაფი, გარდ. 9226.) იბლისის უარს, დაემორჩილოს ადამიანს, პარადოქსულ ახსნას უძებნის: თაყვანისცემას იმსახურებს მხოლოდ ღმერთი და ამ დაუმორჩილებლობით იბლისმა ლეთის ნების სანიანალმდეგოდ შეინარჩუნა ერთღმერთიანობისადმი ერთგულება. ყურანში ნათლად არის ნათქვამი, რომ სატანა თელიდა თავს საუკეთესოდ ალაჰის მიერ შექმნილ არსებათა შორის, მაგრამ ალაჰმა მხოლოდ ადამიანს თვითონ შთაბერა სული. იბლისი ხელმძღვანელობს ბოროტ სულებს – შაიტანებს და ჯინებს.

ნიურ ცხოვრებაში. მათ აირჩიეს უკანასკნელი და უფალმა ისინი ბაბილო-  
ნის ერთ დილევში ჩაკეტა, სადაც სამინელი წყურვილით ელიან მეორედ  
პოსვლას. ყურანში ისინი დახასიათებული არიან როგორც მაგიის მცოდ-  
ნენი. თუმცა „დაცემული“ ანგელოზების არსებობა ერთ-ერთი მთავარი  
თეოლოგიური პრობლემა გახდა, რადგანაც ის ენინაალმდეგება ანგელო-  
ზების „უცოდველობას“, რომლებიც ყველაფერში ღმერთს ემორჩილებიან  
და ასრულებენ მის გადანყვეტილებებს.

ყურანის ზოგიერთ აიაში მოხსენიებულია უსახელო ანგელოზები,  
რომლებიც სცემენ მიცვალებულებს „სახესა და ზურგში“ [8:50; 47:27].  
ესქატოლოგიურ ლიტერატურაში ისინი ცნობილი არიან, როგორც  
მუნკარ და ნაკარ, რომლებიც დაკითხვას უწყობენ გარდაცვლილებს  
საფლავში (‘აზ:ბ ალ-კაბრ – „საფლავის მსაჯულები“) რწმენის თაობაზე.  
თანდათანობით შემუშავდა ანგელოზთა იერარქია, რომლის მიხედვითაც  
ისინი განთავსებული არიან სხვადასხვა ცაზე.

ჯინები (*ჯინნ*), ყურანის თანახმად, შექმნილი არიან უკვამლო ცეცხ-  
ლისაგან [15:27; 55:15]. თავიანთი დახასიათებით ისინი უფრო ახლოს  
არიან ადამიანებთან, ვიდრე ანგელოზებთან. ანგელოზებისაგან განსხვა-  
ვებით, ჯინებს, ისევე როგორც ადამიანებს, შეუძლიათ თვითონ მიიღონ  
გადაწყვეტილება და გააკეთონ არჩევანი სხვადასხვა სიტუაციებში. ადამ-  
იანების მსგავსად ისინი შექმნილი არიან ღმერთის თაყვანისცემისათვის  
[51:56]. ჯინები არიან სულები, რომელთაც არა აქვთ განსაზღვრული  
ფორმა და სახე, მაგრამ აქვთ ჰაეროვანი ან ცეცხლოვანი სხეული. ისინი  
არიან არა გარდაცვლილი ადამიანის სულები, არამედ დამოუკიდებელი,  
მოაზროვნე არსებები. მათ შეუძლიათ მიიღონ სხვადასხვა სახე და შეას-  
რულონ ნებისმიერი საქმე. ჯინებს შორის არ არის განსხვავება სქესის  
მიხედვით. ისინი ბინადრობენ ყველგან – მთებში, ტყეებში, უდაბნოებში  
და ზოგჯერ მათ შიგნებსაც მიაკუთვნებენ [6:112, 128-130; 15:27; 37:158;  
41:29 და სხვ.]. ყურანის თანახმად, ალაჰმა მუჰამადი გამოგზავნა ადამი-  
ანებთან და ჯინებთან, რომელთა ნაწილმა ირწმუნა მისი ქადაგება და  
დაიწყო ისლამის გავრცელება, დანარჩენები კი ბოროტებას ჩადიდნენ  
იბლისის მსგავსად. ჯინები, ურწმუნოთა მსგავსად, განწირული არიან  
ჯოჯოხეთში (*ჯაჰანამ*) ნამებისათვის [7:36/38, 178/179; 11:120/119]. მათ  
თაყვანს სცემენ წარმართები [34:41/40]. ითვლება, რომ ჯინების ნაწილს  
აქვს პოზიტიური, ხოლო ნაწილს ნეგატიური თვისებები. ყურანის მიხედ-  
ვით, ალაჰის ბრძანებით ჯინები და შაიტანები ემორჩილებოდნენ და ემსა-  
ხურებოდნენ მეფე სოლომონს (სულაიმანს), რომლის შემდეგაც არც ერთ  
ადამიანს არ ჰქონია ძალაუფლება მათზე.

ჯინების შესახებ საუბარია მუსლიმურ ლიტერატურაში, აღწერილია  
ისინი ყურანსა და ჰადისებში. ისინი პოპულარული პერსონაჟები არიან  
შუა საუკუნეების მუსლიმურ ფოლკლორსა და ლიტერატურაში, მათ შო-

რის „ათას ერთი ღამის“ ზღაპრებში. ყველაფერი, რაც ეხება ჯინების არსებობას, განეკუთვნება მისტიკის სფეროს და ტრადიციული მეცნიერებების კვლევის საგანი არ გამხდარა.

**3. საღვთო წიგნების რწმენა:** ყურანი; ალ-ინჯილ (ახალი აღთქმა); აზ-ზაბურ – დავითის ფსალმუნები; ათ-თავრა – თორა; სუჰუფ იბრაჰიმი – იბრაჰიმის გრაგნილები.

ღმერთმა ადამიანებს განსაზღვრულ ისტორიულ ეპოქაში გარდმოუვლინა გამოცხადება – გრაგნილები (*აჰ-სუჰუფი*) ან წიგნები (*ალ-ქუთუბ*), რომლებშიც განუმარტა ხალხს თავისი მითითებები, დადგენილებები და აკრძალვები. ყურანში საუბარია „პირველ გრაგნილებზე“ [20:133], „კურთხეულ გრაგნილებზე“ ადრესატის დაზუსტების გარეშე და ორჯერ იხსენიება „იბრაჰიმისა და მუსას გრაგნილებზე“ [53:36-37; 87:18-19]. მისი დაკონკრეტება მოხდა გადმოცემებში. გრაგნილების გარდა ალაჰმა გარდმოუვლინა მათ 4 წიგნი: თორა (*ათ-თავრა*) – მუსას ან მუსას და აარონს, ფსალმუნი (*აზ-ზაბურ*) – დავითს, სახარება (*ალ-ინჯილ*) – იესოს და ყურანი – მუჰამადს. ამ წიგნებში მოცემულია გზა ჭეშმარიტი და სინათლე ხალხისათვის, კეთილისა და ბოროტის გარჩევა, განჩინება ალაჰისა. ყველა ეს წმინდა წიგნი იდენტურია თავისი შინაარსით. ყოველი შემდეგი ადასტურებს წინამავალის ჭეშმარიტებას. თუმცა ყურანში მითითებულია, რომ იუდეველებმა და ქრისტიანებმა ნაწილობრივ დაამახინჯეს ან დაივიწყეს თავიანთი წიგნები [2:75]. ყურანის ტექსტიდან ჩანს, რომ იუდეველებმა გააღმერთეს 'უზაირი (შესაძლებელია ეს არის ბიბლიურ ეზდრა), ხოლო ქრისტიანებმა 'ისა (იესო). იუდეველებმა ასევე თავს მოახვიეს მარიამს „სასტიკი ცილისნამება“ [4:156], ხოლო ქრისტიანებმა აღიარეს სამების დოგმატი [5:73]. ამის გარდა ქრისტიანებმაც და იუდეველებმაც არ ცნეს მუჰამადი მოციქულად. ინჯილში, ისევე როგორც თორაში, არის წინასწარმეტყველება [7:156], რომ მოვა მოციქული უსწავლელი – *ნაბი ალ-უმმი*, ე. ი. მუჰამადი.

ყურანში გვხვდება გამოთქმები, მოტივები და სახეები, რომლებიც სათავეს იღებენ კანონიკური და აპოკრიფული სახარებებიდან (კერძოდ, მარიამის, იაჰიას, იესოს დაბადებისა და მისი სასწაულების შესახებ და სხვ.). მასში ქრისტიანული მოძღვრების ვითომდაც ზოგიერთი დამახინჯება სინამდვილეში ასახავს სხვადასხვა იუდეურ-ქრისტიანული სექტის წარმოდგენებს. ყურანის შექმნის ადრეულ ეტაპზე აშკარად იგრძნობა სიმპათია იესოსა და ქრისტიანებისადმი, მაგრამ საბოლოოდ ისლამი გაემიჯნა ქრისტიანობას. ყურანით იესო ალაჰის მოციქული და მუჰამადამდე უდიდესი წინასწარმეტყველია. ალაჰმა მას გარდმოუვლინა სახარება (*ინჯილ*). ის არის მონა ალაჰისა, ალაჰის სიტყვა (*ქალიმა*) და მისი სული (*რუჰი*), მაგრამ ყურანი უარყოფს იესოს ღვთაებრიობას [5:116]. იესო ადა-

მიანია, მაგრამ არაჩვეულებრივი, ალაჰთან დაახლოებული – უმაღლესი ანგელოზების მსგავსად. ის ალაჰმა სხვა მოციქულებივით კი არ აირჩია, არამედ თავად შექმნა შემქმნელი სიტყვის „იქმენ“ (*ქუნი*) ბრძანებით.

**4. მოციქულები და წინასწარმეტყველები.** ისლამის მოძღვრებით, მოციქულები (*რასულ*, მრ.რ. *რუსულ*) უმაღლესი რანგის წინასწარმეტყველები (*ნაბი*) არიან. უბრალო (ჩვეულებრივი) წინასწარმეტყველი იყო მრავალი და ისინი აგრძელებდნენ მოციქულის მიერ დაწყებულ ქადაგებას. წინასწარმეტყველები იგზავნებიან თავიანთი თემის – უმმას დამრიგებლად (*ნაჯირ*), მაგრამ მოციქულთა მსგავსად არ წარმოადგენენ ამ თემის მეთაურებს. ყურანში მუჰამადი ხან მოციქულად (*რასულ*), ხან წინასწარმეტყველად (*ნაბი*) არის მოხსენიებული.

ყურანის მიხედვით, არ არსებობს ხალხი, რომლისთვისაც ალაჰს თავისი მოციქული არ გაეგზავნოს [10:48]. ისლამი აღიარებს მოციქულებს მუჰამადამდე: ბიბლიურ ადამს (*ადამ*), ნოეს (*ნუჰ*), აბრაამს (*იბრაჰიმ*), მოსეს (*მუსა*), იესო ქრისტეს (*ისა ალ-მასიჰ – მესია*). მუჰამადი ითვლება უკანასკნელ და უდიდეს მოციქულად და წინასწარმეტყველად, „წინასწარმეტყველების კარებად“ და „წინასწარმეტყველების ბეჭდად“ (*ხათიბ ან-ნაბიინ*), რომლის შემდეგაც აღარ მოხდება მოციქულის მოვლინება. სულ არის 313 მოციქული.

მუჰამადამდე ყველაზე დიდ მოციქულად ითვლებოდა იესო ქრისტე. ყურანში მას ეწოდება *ისა ალ-მასიჰ* (მესია), *ნაბი* (წინასწარმეტყველი), *იბნ მარიამ* (მარიამის ძე), *აბდ ალლჰაჰ* (ალაჰის მონა), *რასულ ალლჰაჰ* (ალაჰის მოციქული), *სალიჰ* (კეთილმსახური), *კავლ ალ-ჰაკიკ* (ჭეშმარიტების მეტყველება), *ქალიმა* (ალაჰის სიტყვა) და სხვ.

ჰადისების მიხედვით, ადამსა და მუჰამადს შორის იყო 124 ათასი წინასწარმეტყველი, ყურანში კი დასახელებულია – 28. განსაკუთრებით საპატიოა ცხრა, ე. წ. შეუპოვარნი (*ულუ ალ-‘აზბ*) [46:34/35]: ნოე, აბრაამი, დავითი (დავუდ), იაკობი (დაკუბ), იუსუფი, აიუბი (აიჟუბ), მოსე, იესო და მუჰამადი. ყურანში იხსენიება ოთხი არაბი (ან საგანგებოდ არაბებთან ნარგზავნილი) წინასწარმეტყველი: სალიჰი (სალიჰი), ჰუდი (ჰუდ), შუაიბი (შუაიბ) და მუჰამადი. მათ ემატება იბრაჰიმი, რომელიც როგორც ებრაელთა, ისე არაბთა წინასწარმეტყველია.

წინასწარმეტყველობა მუსლიმური დოგმატიკისა და ღვთისმეტყველების ერთ-ერთი მთავარი პრობლემა იყო. განასხვავებდნენ ნაბი-ს, რომელიც უბრალოდ იღებდა ზემთაგონებას და რასულ-ს, რომელსაც ანგელოზები გადასცემდნენ საღვთო წერილს და რომელსაც ევალებოდა მისი აქტიური ქადაგება. ასეთ მოციქულებს მიეკუთვნებოდნენ მუსა, დაუდი, ისა და მუჰამადი, რომელთაც გარდმოევიწინათ შესაბამისად თორა (*ათ-თაურათ*), ფსალმუნები (*ზაბურ*), სახარება (*ინჯილ*) და ყურანი (*ალ-*

კურ'ან). ჩვეულებრივ წინასწარმეტყველთა შორის იხსენიებიან ალექ-სანდრე მაკედონელი (ალ-ისქანდარ ზუ-ლ-კარნამ), ქრისტიანთა წმინდა გიორგი (ჯურჯის) და სხვ. წინასწარმეტყველი ჩვეულებრივი ადამიანია, მაგრამ ალაჰთან სიახლოვის გამო იგი ერთგვარად წააგავს ანგელოზებს, თუმცა კი, თავისი მისიის გამო, ის ანგელოზებზე უფრო ღირსეული და მნიშვნელოვანია. წინასწარმეტყველი მიეკუთვნება ადამიანთა უმაღლეს კატეგორიას, მათ, ვისაც ძალუძს იცოდეს ის, რაც სხვისაგან დაფარულია. წინასწარმეტყველები სათავეში უდგანან რელიგიური ავტორიტეტების იერარქიას. მათ მოსდევენ იმამები და „წმინდანები“ (ავლიმა'). წინასწარ-მეტყველთა ნიშნებია: ზემთაგონების მიღება ტრანსში, ღვთისმოსაობა, მოთმინებისა და თავშეკავების ქადაგება, ავტორიტეტი ხალხში, ღირსეუ-ლი წარმომავლობა და სასწაულქმედების უნარი.

**5. საშინელი სამსჯავროს რწმენა.** საშინელი სამსჯავროს დღე, რომელსაც ყურანში ხშირად ეწოდება საათი (ას-სა'ა), „აუცილებლად დადგება“ [15:85], მაგრამ როდის დადგება ეს დღე, იცის მხოლოდ ალაჰმა.

განკითხვის დღის სინონიმად ყურანში ვხვდებით შემდეგ სინტაგმებს: *ალ-მაემ ალ-აბირ* – დღე უკანასკნელი; *მაემ ალ-ფაჰლ* – დღე გამიჯვნისა (ცოდვილ-უცოდველთა); *მაემ ალ-კიამა* – დღე (მკვდრეთით) აღდგომისა; *მაემ ად-დინ* (სასამართლოს დღე), *მაემ ალ-ჰისაბ* (ანგარიშის დღე). ამის გარდა კიდევ რამდენიმე ტერმინი იხმარება ამ დღესთან მიმართებაში.

მკვდრეთით აღდგომა და სამსჯავრო იყო მუჰამადის ქადაგების მთა-ვარი თემები. მათ აღწერას ეძღვნება ყურანის მრავალი ყველაზე ემო-ციური სურა [65,75, 81-84, 94-101 და სხვა]. მუჰამადი, უპირველეს ყოვ-ლისა, ცდილობდა დაერწმუნებინა თავისი თანატომელები, რომ მათი რეალური ყოფის (ად-დუნმა) გარდა, არსებობს სხვა (ალ-აბირა) სამყარო, რომელშიც მათ მოუწევთ პასუხის გაცემა ამქვეყნიურ ცხოვრებაში ჩადე-ნილ ქმედებებზე. ამის პარალელურად ეს იყო იმქვეყნიური ცხოვრების უპირატესობის განმტკიცება, რაც აბსოლუტურად უცხო იყო წარმართი არაბებისათვის. ალაჰის ნებით მკვდრების აღდგომის იდეა ინვევედა მუჰა-მადის მსმენელთა ყველაზე დიდ წინააღმდეგობას. თუმცა მექელებთან დამკვიდრებული იყო ძველი სემიტური წარმოდგენა ცხოვრების გაგრძე-ლებაზე საფლავში, რამაც შემდგომ გავლენა მოახდინა მუსლიმურ წარ-მოდგენაზე სიკვდილის შესახებ.

მუსლიმურ თეოლოგიაში ესქატოლოგიური წარმოდგენების მთელი კომპლექსი გაერთიანებულია ტერმინში – *ალ-მა'ად* (დაბრუნება),<sup>1</sup> რომე-

<sup>1</sup> გარკვეულწილად ის არის *ალ-აბირას* სინონიმი. დაბრუნება გულისხმობს საწყისთან, შექმნის აქტთან დაბრუნებას.



ლიც თავის თავში მოიცავს: სამყაროს აღსასრულს (*ას-სა'ა*), მიცვალებულთა აღდგომას (*ალ-კიამა*), ალაჰის სასამართლოს ადამიანებზე (*მაჟმად-დინ*), ადამიანთა დასახლებას ჯოჯოხეთში (*ჯაჰანნამ*) და სამოთხეში (*ალ-ჯანნა*).

ესქატოლოგიური დეტალების უმრავლესობა არის უკვე ყურანში, თუმცა არასისტემური სახით. ყურანის თანახმად [47:18], საათის დადგომის შესახებ დაამონებებს მისი ნიშნები (*აშრატ*): ყურანში დასახელებულია ხუთი ნიშანი: დედამიწიდან გამოვა მოლაპარაკე ცხოველი (*დაბბა*) [27:82], ზეცა გამოსცემს კვამლს, რომელიც დაფარავს ადამიანებს [44:10-11], მთვარე გაიპობა [54:1], თავისუფლებას მოიპოვებენ იაჯუჯის (*დაჯუჯუ*) და მაჯუჯის (*მაჯუჯუ*) ხალხი, რომლებიც გააფრცვლებენ დედამიწაზე ბინიერებას [18:94; 21:96-97], იესო დაბრუნდება [43:61]. ეს წარმოდგენები შეივსო გადმოცემებით VIII-IX საუკუნეებში, ხოლო მოგვიანებით მათი სისტემატიზება მოხდა ღვთისმეტყველთა შრომებში (IX-XIII ს.). ჰადისებში დასახელებულია ახალი ნიშნები. მაგალითად, დაჯალის (*ალ-დაჯჯალ*) – ანტიქრისტეს ანალოგის გამოჩენა, დედამიწაზე ბოროტი ძალების დროებითი გამარჯვება (ადამიანები ყურანსაც კი დაივიწყებენ), მზის ამოსვლა დასავლეთიდან. ისა (იესო) და მაჰდი სძლევენ დაჯალს, დედამიწაზე გამეფდება სამართლიანობა და დადგება სამყაროს აღსასრული, საათი.

ალაჰთან შეიკრიბება ყველა ადამიანი და ცხოველი, ჯინები, შაიტანები, ღვთაებები, რომელთაც თაყვანს სცემდნენ ადამიანები ღმერთის გვერდით. ისრაფილი ჩაბერავს ბუქს, ვარსკვლავები ჩამოცვივდებიან ზეციდან, ზღვები აღივსება, მთები ადგილიდან დაიძვრება, ყველა ადამიანი მოკვდება. ბუქის მეორედ ჩაბერვისას, ყველა, ვინც კი დედამიწაზე ოდესმე ცხოვრობდა, გაცოცხლდება და ერთ ადგილზე შეიკრიბება (*ალ-მაშჰარ*). შემდეგ ისინი დიდხანს იდგებიან ალაჰის წინაშე (*ალ-მაჟიჟუ*), ოფლში გახვითქულნი (*ალ-არკ*). გამოჩნდება თვითონ ალაჰი ანგელოზთა გარემოცვაში [25:25-27 და დაკითხავს ადამიანებს (*ას-სუ'ალ*). ხოლო ანგელოზები მოიტანენ ნიგნებს, რომლებშიც ჩანერილია ადამიანთა ყველა კეთილი და ბოროტი საქმეები. შემდეგ ისინი აინონება სასწორზე (*ალ-მიზან*, მრ. რ. *ალ-მაჟაზინ*).

ყველა ადამიანმა უნდა გაიაროს ჯოჯოხეთზე გადებულ თმასავით წერილ ხიდზე (*ხირატ ალ-ჯაჰიმ*) [37:22-23]. ცოდვილები ჩაცვივდებიან, ხოლო წმინდანები დაუბრკოლებლივ მიადნევენ სამოთხის ბალებს. მართალია ყურანში პირდაპირ არ არის საუბარი მუჰამადის მოსარჩლეობაზე განკითხვის დღეს, გარკვეული აიები სრულიად განსაზღვრულად გულისხმობს მის შესაძლებლობას [4:64; 10:47; 17:15]. ადამიანებს დიდ წყალსაცავთან (*ალ-ჰაჟდ*) შეხვდება მუჰამადი. ის ალაჰთან უშუამდგომლებს (*აშ-შაფა'ა*) იმ მორწმუნეებს, რომელთა დანაშაულიც უმნიშვნელოა. ამი-

ტომ ზოგიერთი ცოდვილისათვის ჯოჯოხეთი არ იქნება მარადიული, ზოგიერთს კი, სამოთხეში შესვლამდე, მის კარებთან მოცდა მოუწევს.

ყურანში ჯოჯოხეთი არის ის ადგილი, სადაც მოხვედებიან ურწმუნოები, ცოდვილები და ჯინები. ის აღინიშნება უფრო ხშირად სიტყვებით: ცეცხლი (*ან-ნარ*) და გენა (*ალ-ჯაჰანამ*, ან *ალ-ჯაჰიმ*). მუსლიმთა წარმოდგენაში ჯოჯოხეთი შედგება შვიდი კარიბჭისაგან ან იარუსისაგან [15:44], რომელთაგან თითოეული ცოდვილთა განსაკუთრებული კატეგორიისთვისაა განკუთვნილი. ჯოჯოხეთში მოხვედრილები დაინვებიან ცეცხლში, მათი ხვედრია მოთქმა და გოდება. ცოდვილები ჯოჯოხეთში გადაბმული არიან ჯაჭვით, კისერზე ბორკილები აქვთ, სამოსელი ფისისაა, სახეზე კი ალი ედებათ [14:49-50]. მათი საკვები ასხია ხეს – *ზაკკუმ*, რომლის ნაყოფიც ეშმაკის თავების მსგავსია. სასმელი კი – მდულარე წყალი და ჩირქია.

ყურანის აიების თანახმად ჯოჯოხეთში სასჯელი დროებითი ან მარადიულია [23:105/103; 11:109/107]. იქ სამუდამოდ დარჩებიან მხოლოდ ურწმუნონი. ტანჯვა მუსლიმისა, რაც არ უნდა ცოდვილი იყოს, დროებითია. ცოდვის მუსლიმური კონცეფცია მკვეთრად განსხვავდება ქრისტიანულისაგან. ყურანში არ არის პირველი ცოდვის (ადამიანის ბუნების ონტოლოგიური დამახინჯების) ცნება. ცოდვას უფრო მორალური საფუძველი აქვს, ვიდრე ონტოლოგიური. ისლამურ სამართალში ცოდვა განხილულია როგორც მორალური, ისე სამართლებრივი კატეგორია. ცოდვა, უპირველეს ყოვლისა, არის ადამიანის მიერ ღმერთის წინაშე თავისი ვალდებულებების დარღვევა. ძირითადი ყურანისეული ტერმინები, რომლითაც გადმოცემულია ცოდვის (*ზანბ*) რომელიმე ასპექტი, უკავშირდება კანონდარღვევას (*იბმ*, *ჯურმ*), შეცდომებს (*ხატბა*), გზიდან გადახვევას (*დალალ*), დაუმორჩილებლობას (*მა'სიდა*).

სამოთხე ყურანში წარმოდგენილია როგორც ბალები (*ალ-ჯანან* ან მრ.რ. *ალ-ჯანანთ*). ერთ-ერთს ჰქვია „ჯანანთ ალ-ფირდავს“, სადაც არის ალაჰის ტახტი. ეს არის უსაფრთხო ადგილი, სადაც მიედინება წყლის, რძის, ღვინის და თაფლის მდინარეები [47:15]. სამოთხის წყაროთაგან განსაკუთრებით აღინიშნება ქავსარ, რომელშიც ჩაედინება სამოთხის ყველა წყალი. ის საგანგებოდ მუჰამადისათვის არის განკუთვნილი. ერთ-ერთი მთავარი წყაროა სალსაბილი. სამოთხის მკვიდრთა მთავარი სიამოვნებაა სივრილე, მოსვენება, საუცხოო ტანისამოსი, სასიამოვნო საჭმელ-სასმელი. მათ ემსახურებიან მარად ჭაბუკები, ხოლო წმინდანებს მეუღლეებად მიეცემათ შავთვალეხა ქალწულები (ჰურიები – *ჰავრა*, მრ.რ. *ჰურ*), რომელთაც არასდროს მიკარებია მამაკაცი ან ჯინი [47:16/15-17; 55:46-78; 56:11-38/37; 76:11-21]. სამოთხეს იცავენ ანგელოზები (*რიდვან*). სამოთხის სახემ ყურანში განიცადა გარკვეული ცვლილება. სამოთხის სია-

მოვნებათა ყურანისეული აღწერა ხშირად გამოიყენებოდა ქადაგების მიზნით ისლამის მთელი ისტორიის მანძილზე.

**6. ბედისწერის რწმენა.** ეს დოგმატი გადმოცემულია ყურანის მრავალ აიაში. მუსლიმურ, განსაკუთრებით სუნიტურ, ლიტერატურაში გამოთქმა – *კადარ ეა-ლ-კადა'* აღნიშნავს სამყაროში მომხდარი მოვლენებს, ადამიანთა ქმედებების ჩათვლით. ისლამის მოძღვრებით, ყველაფერი დედამიწაზე, ადამიანის ნებისმიერი საქციელი დამოკიდებულია ალაჰის ნებაზე. მუსლიმები ხშირად იმეორებენ, „თუ ალაჰი ისურვებს“ (*ინ შა'ა ალლაჰ*), რაშიც გამოხატულია მათი იმედი, რომ ყველაფერი კარგად იქნება, რადგანაც ადამიანი მთლიანად დაყრდნობილია ალაჰის ნებაზე. ბედისწერის ცნებასთან მჭიდროდ არის დაკავშირებული ადამიანის ნების თავისუფლების, საკუთარ ქცევებზე მისი პირადი პასუხისმგებლობის, რწმენისა და ურწმუნოების საკითხი. ღმერთმა შექმნა ადამიანები მთელი თავიანთი ზრახვებითა და საქციელით. ამავე დროს, ყურანი მორწმუნეებს აკისრებს პასუხისმგებლობას მათ ცოდვებზე, ცუდ საქციელზე, ემუქრება სასჯელით საიქიოში. ყურანი არ განმარტავს, თუ როგორ შეუძლია ადამიანს იყოს თავისუფალი თავის ქმედებებში და თანაც პასუხი აგოს მათზე. დავა ბედისწერაზე და ნების თავისუფლებაზე მუსლიმურ წრეებში გამწვავდა VIII-IX სს-ში (კადარიტები, ჯაბრიტები).

### **დამატებითი ლიტერატურა**

1. ვახტანგაძე, მ. ადრეული არაბულ-მუსლიმური სახელმწიფოს საგადასახადო პოლიტიკის ისტორიიდან. – *ჯეჟანმარდი*, IV, თბ., 1990, გვ. 77-87.
2. ზნამენსკი ბ. ნარმართ არაბთა ზოგიერთი საკულტო რიტუალი და მათი გავლენა ისლამზე. – კრ. „*ჯეჟანმარდი*“, IV, თბ., 1990, გვ. 88-95.
3. ტიკაძე მ. ამირ ალ-ჰაჯის ინსტიტუტი სირიის ადმინისტრაციულ სისტემაში ოსმალთა ბატონობის პერიოდში (XVI-XVIII სს.). – *თსუ შრომები*, 309, თბ., 1992, გვ. 102-117.
4. ჯაფარიძე გ. *საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო XII-XIII სს. -ის პირველ მესამედში*. თბ., 1995.
5. Бёртон Джон. *Мусульманское Предание: Введение в хадисоведение* / Пер. с англ. СПб., 2006.
6. Вендель Тания ал-Харири. *Символы ислама*. Пер. с нем. СПб., 2005.
7. Кепель Ж. *Джихад. Экспансия и закат исламизма*. Пер. с французского В. Ф. Денисова. М., 2004.
8. Надирадзе Л. И. *Хрестоматия по истории Халифата*. Составил и перевел Л. И Надирадзе. М., 1968.

9. *Основы веры в свете Корана и Сунны*. Под ред. А. Н. Факихи и А. аль-Гамиди. Пер. с араб. Кулиева Э. Р., Москва, 2005.
10. **Фрэйджер Р.** *Мудрость ислама: Знакомство с жизненным опытом исламской веры и практики*. Пер. с англ. М., 2005.
11. **Шифман И. И.** Исторические корни коранического образа Аллаха. – *Проблемы арабской культуры*, М., 1987, с. 232-237.
12. **Levy, Reuben.** *The Social Structure of Islam*. Cambridge, 1957.
13. **Parvin M., Sommer M.** Dar al-Islam: The Evolution of Muslim Territoriality and Its Implications for Conflict Resolution in the Middle East. – *International Journal of Middle East Studies*, Vol.11, No 1 (Feb., 1980), p.1-21.
14. **Peters Rudolph.** *Jihad in Classical and Modern Islam: a reader*. Princeton. 2005.

## თავი IV

### მუსლიმთა საკულტო ნაგებობები

#### 1. მეჩეთი

მუსლიმთა ძირითადი საკულტო ნაგებობა არის მეჩეთი [არაბ. *მასჯიდ* – „ადგილი, სადაც სრულდება მინიერი თაყვანისცემა“]. ყურანში *მასჯიდ* აღნიშნავს ქააბას ტაძარს მექაში [17:1] და აგრეთვე სხვა რელიგიების ღვთისმსახურების ადგილს [22:40].

თავდაპირველად მექაში მუსლიმებს არ ჰქონდათ სპეციალური ადგილი ღვთისმსახურებისათვის. ალაჰის მოციქული თავის მიმდევრებთან ერთად ლოცვას ასრულებდა მალულად მექის გარეუბანში, ბანუ სალიმას ტერიტორიაზე. წყაროებში აღნიშნულია აგრეთვე, რომ მუჰამადი ასრულებდა ლოცვას ქააბას ტაძრის უკან ან თავის სახლში (*დარ*). მექის კურაიშის ტომი, რომელსაც ჰქონდა ქააბას დაცვის ფუნქცია, ხელს უშლიდა მუჰამადის მიმდევრებს, ლოცვა შეესრულებინათ ქააბას ტაძარში.<sup>1</sup> მუჰამადი ხაზს უსვამდა, რომ მთელი დედამიწა მისთვის იყო მასჯიდი, მაშინ როცა ადრეულ მოციქულებს შეეძლოთ ლოცვა მხოლოდ ეკლესიებსა და სინაგოგებში.

პირველი მეჩეთი, როგორც საერთო ლოცვის ადგილი, აშენდა მალევე მუჰამადის გადასვლის შემდეგ მედინაში, კუბა'-ს დასახლებაში. ერთი ტრადიციის თანახმად, მუჰამადს აქ უკვე დახვდა პირველი ემიგრანტების და ანსარების მიერ აშენებული მეჩეთი. სხვა გადმოცემით, მუჰამადმა თვითონ ააშენა აქ პირველი მეჩეთი. ამის შემდეგ ყოველ შაბათს მოციქული მოინახულებდა კუბა'-ს,<sup>2</sup> რომელიც ორიენტირებული იყო აღმოსავ-

---

<sup>1</sup> აბუ ბაქრს საკუთარი ლოცვის ადგილი (*მასჯიდ*) ჰქონდა მექაში, თავისი სახლის ეზოში, ჭიშკრის უკან.

<sup>2</sup> ყურანი მკაცრად განსჯის „სანიანალმდეგო მეჩეთის“ (*მასჯიდ ალ-ფირარ*) აშენებას. 9:108 აია მიუთითებს: „არასოდეს დადგე (სალოცავად) აქ. უფრო უმჯობესია დადგე იმ მეჩეთში, რომელიც პირველივე დღიდან ღვთისმოსიშეებაზეა დაფუძნებული“. გადმოცემის თანახმად, 630/31 წელს, ტაბუკის წინააღმდეგ ლაშქრობის დროს, ბანუ სალიმის ტომმა უთხრა მუჰამადს, რომ ააშენეს ახალი მეჩეთი და სთხოვეს ლოცვის შესრულება. მაგრამ ამ დროს მას გარდმოველინა ეს აია, რადგანაც ეს მეჩეთი აგებული იყო მუნაფიკების მიერ მუჰამადის მოწინა-

ლეთით, როგორც ქრისტიანული ტაძრები, ხოლო პირველი მეჩეთი იას-რიბში – ჩრდილოეთით, იერუსალიმისაკენ.

623 წელს მოციქულის სახლის გვერდით მედინაში აშენდა კიდევ ერთი მეჩეთი (*მასჯიდ ან-ნაბი'*), სადაც დაკრძალულია მოციქული მუჰამადი და დღეს პილიგრიმთა მოლოცვის ობიექტია.<sup>1</sup> ერთი ტრადიციის თანახმად, მედინაში ჩასვლისას მუჰამადი იყო აბუ ბაქრთან ერთად. მისი აქლემი გაჩერდა აბუ აფჰბის ეზოსთან, სადაც შეასრულა ლოცვა და ბრძანა იქ მეჩეთის აშენება. მეორე ტრადიციის თანახმად, მოციქული დაბინაედა აბუ აფჰბის სახლში, მაგრამ თავდაპირველად ის ლოცვას ასრულებდა აბუ უმამა ას'ადის სახლში, რომელსაც ჰქონდა სპეციალური ლოცვის ადგილი (*მასჯიდ*). მოგვიანებით მოციქულმა გამოთქვა სურვილი ამ ადგილის შექმნის და იქ მეჩეთის აშენების. მოგვიანო ტრადიციით კი, გაბრიელმა უბრძანა მას ალაჰის სახელით აეგო „ღმერთის სახლი“.

ცალკეულ ტომებს ასევე ჰქონდათ თავიანთი ლოცვის ადგილები (*მუჰალლას*), რაც გარკვეულწილად მათი დამოუკიდებლობის განმსაზღვრელი ნიშანი იყო. ძალიან ბევრი ასეთი მეჩეთია დასახელებული მედინის გარშემო. მაგ., ბანუ ზურაფკის მეჩეთი (ეს არის პირველი მეჩეთი, სადაც ყურანი საჯაროდ იქნა წაკითხული), რომელიც მოციქულმა პირადად მოინახულა და ბანუ სალიმას მეჩეთი, სადაც ლოცვის დროს მუჰამადს გარდმოეველინა ყურანის მეორე სურის 139-ე აია, რომლითაც განისაზღვრა ახალი კიბლა. ამის შემდეგ ამ მეჩეთს ეწოდა *მასჯიდ ალ-კიბლათაიმ* („ორი კიბლას მეჩეთი“). ტომთა მეჩეთები ზოგან *მასჯიდ*-ად არის მოხსენიებული, ზოგან *მუჰალლა*-დ. საკრებულო მეჩეთშიც ტომებს თავიანთი ლოცვის ადგილი ჰქონდათ გამოყოფილი. მუჰამადის გარდაცვალების შემდეგ მეჩეთები შენდებოდა იმ ადგილებში, სადაც მისი მიმდევრების დამონებით, მოციქულს შესრულებული ჰქონდა ლოცვა. მეჩეთების დიდი ნაწილი ასოცირდება მუჰამადის მიმდევრებთან.

მეჩეთების ცალკე ჯგუფს შეადგენდა გარდაცვლილთა საფლავებზე აღმართული მეჩეთები (*კუბბა, მამჰად*). თვითონ მოციქული რეგულარულად მოინახულებდა ალ-ბაკი'-ას სასაფლაოს, სადაც დაკრძალული იყვნენ უჰუდის მთასთან (625წ.) დაღუპული მუსლიმები. თუმცა ჰადისების თანახმად, ლოცვა საფლავებზე აკრძალულია და არ შეიძლება

---

აღმდგვის – აბუ 'ამირ არ-რანჰიბის მითითებით სწორედ კუბას მეჩეთის საწინააღმდეგოდ.

<sup>1</sup> ამჟამად *მოციქულის მეჩეთის* ფართობი არის 265 ათასი კვმ და შეუძლია ერთდროულად მიიღოს 257 ათასი მლოცველი. მეჩეთს აქვს 20 მინარეთი (თითოეულის სიმაღლე – 99 მ), 27 გუმბათი, რომელიც ქმნის 27 შიდა კარს. ეს გუმბათები ავტომატურად იღება და იხურება.

საფლავების გამოყენება მეჩეთებად. აღნიშნულია, რომ ეს არის იუდე-ველთა პრაქტიკა: „როცა ღვთისმოსავი ადამიანი გარდაიცვლება, ისინი აშენებენ მასჯიდს მის საფლავზე“.

თავდაპირველად მეჩეთის შენობას არ უყენებდნენ რაიმე განსაკუთრებულ მოთხოვნებს, არ შეიძლებოდა მხოლოდ ცოცხალი არსებების გამოსახულებანი, რათა ისინი თავყვანისცემის ობიექტები არ გამხდარიყვნენ. მეჩეთების გაფორმება ხდება სპეციალური წარწერებით, როგორც წესი ყურანის აიებით და სხვადასხვა ორნამენტებით. მუსლიმთა მიერ დაპყრობილ ტერიტორიებზე მეჩეთად აქცევდნენ ნებისმიერ შესაბამის შენობას, სადაც შეიძლებოდა დატეულიყო პარასკევის ლოცვის დროს ამ ოლქში მცხოვრები ყველა მუსლიმი. ამ მიზნით ზოგჯერ იყენებდნენ ქრისტიანულ და ზოროასტრულ ტაძრებს.

VIII საუკუნის დასაწყისში ყალიბდება მეჩეთის თავისებური სახე, რომელიც ყოველმხრივ პასუხობდა მუსლიმური რიტუალის მოთხოვნებს. ხალიფა ალ-ვალიდ I-მა (705-715) „არაბული“ გეგმით დამასკოში ააშენა უმაღლანთა ცნობილი მეჩეთი.

**დამასკოს უმაღლანთა მეჩეთი.** უმაღლანთა მეჩეთი მდებარეობს ძველი ქალაქის ცენტრში, იმ ადგილას, სადაც საუკუნეების მანძილზე იდგა ჯერ არამეელთა საკულტო ნაგებობა, შემდგომ იუპიტერის რომაული ტაძარი. მისი დანგრევის შემდეგ, ჩვ. წ. IV საუკუნეში ბიზანტიელებმა ააშენეს იოანე ნათლისმცემლის ქრისტიანული ბაზილიკა. არაბმა მხედართმთავარმა ხალიდ ბ. ვალიდმა, დამასკოს აღების შემდეგ, 636 წელს ეკლესიის აღმოსავლეთ ნაწილი ქრისტიანებს წაართვა და იქ მუსლიმთა სალოცავი მოაწყო. გადმოცემის თანახმად, სწორედ ამ პერიოდს განეკუთვნება ისლამის ისტორიაში პირველი მიჰრაბი, რომელიც მუჰამადის მიმდევრებს – საჰიბებს გამოუკვეთიათ სალოცავის კედელში. ამ ფაქტის გამო მას „საჰიბების მიჰრაბი“ შეერქვა. მოგვიანებით ხალიფა მუ'ავიას (661-680) სამლოცველო შეუკეთებია და იქ დროებითი მეჩეთი მოუწყვია, რომელიც უშუალოდ ხალიფას „მწვანე სასახლეს“ (მას მწვანე გუმბათის გამო ეწოდა ეს სახელი) უკავშირდებოდა. ხალიდ ბ. ვალიდის მიერ შუაზე გაყოფილ ტაძარში 70 წლის მანძილზე ერთმანეთის გვერდით ლოცულობდნენ ქრისტიანებიც და მუსლიმებიც. 705 წელს ხალიფა ვალიდ I-მა (705-715) ეკლესიის დასავლეთი ნაწილიც ჩამოართვა ქრისტიანებს, რის სანაცვლოდაც ახალი ეკლესია აუშენა ისევ იოანე ნათლისმცემლის სახელზე და მეჩეთის მშენებლობა დაიწყო. ვალიდმა მოიწვია სახელგანთქმული ხუროთმოძღვრები, მხატვრები და ხელოსნები მსოფლიო კულტურის მაშინდელი ცენტრებიდან (ათენი, რომი, კონსტანტინოპოლი და სხვ.). 10 წლის განმავლობაში მიმდინარეობდა მეჩეთის მშენებლობა და 11

მილიონი დინარი დაჯდა. „დიდ მეჩეთს“ ვალნდმა ოქრო-ვერცხლითა და ძვირფასი ქვებით მორთული გუმბათი დაადგა, რომელსაც *კუბბათ ან-ნაზრ* („გამარჯვების გუმბათი“) უწოდა. იატაკი მოაპირკეთეს მარმარილოთი, კედლები – ონიქსით, ხოლო ჭერი – ოქროს თხელი ფირფიტებით დაფარეს. შიდა ეზო არის სწორკუთხა ფორმის, 125 მ სიგრძის და 50 მ სიგანის. შუაში არის შადრევანი და აუზი. ეზოს სამხრეთ ნაწილში არის სამლოცველო დარბაზი, რომლის სიგრძე 137 მ, ხოლო სიგანე 38 მ-ია და ერთდროულად 6 ათას მუსლიმს შეუძლია ილოცოს. აქ არის 4 მიჰრაბი. მეჩეთს აქვს სამი მინარეთი: აღმოსავლეთით – იესოს მინარეთი (აშენდა 1247 წ.), დასავლეთით – მუჰამადის (აშენდა XII ს-ში) და ჩრდილოეთით – პატარძლის (ყველაზე უძველესი, ხალიფა ვალნდის დროს აშენდა და ისლამის ისტორიაში პირველ მინარეთად ითვლება).

უმაღლანთა მეჩეთში ინახება 2 რელიკვია – წინასწარმეტყველის წვერები და ჰუსაინ ბ. 'ალნის მოკვეთილი თავი, რომელიც ერთ-ერთ მაშჰადში ასვენია და შიიტების საპილიგრიმო ადგილს წარმოადგენს. ასევე საპილიგრიმო ადგილია წმ. იოანე ნათლისმცემლის (მაჰმად ბ. ზაქარიამა) მაშჰადიც, რომელიც სამლოცველო დარბაზში ჯერ კიდევ ხალიფა ვალნდს აუშენებია და აქ დაუკრძალავთ მეჩეთის მშენებლობის დროს ნაპოვნი წმინდანის მოკვეთილი თავი. ამ ადგილას საპილიგრიმოდ მოდიან როგორც მუსლიმები, ისე ქრისტიანები. 2001 წლის 6 მაისს პაპმა იოანე პავლე II-მ მოინახულა იოანე ნათლისმცემლის რელიკვია. ეს იყო პირველი შემთხვევა, როცა პაპი შევიდა მეჩეთში და იქ შეასრულა ლოცვა. მეჩეთის ტერიტორიაზე დაკრძალულია აგრეთვე სირიისა და ეგვიპტის სულტანი, აიუბიანთა დინასტიის ფუძემდებელი, ჯვაროსანთა წინააღმდეგ სახელგანთქმული მებრძოლი, წარმოშობით ქურთი – ზალაჰ ად-დინ აიფუბი (1171-1193).

მეჩეთის სამხრეთის კედელში გაჭრილია „მცირე კარი“, რომელიც ადრე ხალიფებისათვის იყო განკუთვნილი. დანარჩენი სამი კარი მეჩეთში ეზოს მხრიდან შედის. ჩრდილოეთის კარები (*ბაბ ალ-ფარადის*) დღეს არამუსლიმი ტურისტებისათვის არის განკუთვნილი. მორწმუნეები მეჩეთში დასავლეთის მხრიდან (*ბაბ ალ-ბარიდ*) შედიან. ეს მეჩეთი „ახლო აღმოსავლეთის მარგალიტად“ იწოდება.

უმაღლანთა მეჩეთს უკვე ჰქონდა ყველა აუცილებელი ატრიბუტი: მინარეთი, მაკსურა და მიჰრაბი.

*მინარეთი* [არაბ. *მინარა*] არის კოშკი, საიდანაც ლოცვისაკენ მოუწოდებს მუეძინი. პირველი მინარეთი (ქვის) ააგო 666 წელს ერაყის გამგებელმა – ზიად იბნ აბნჰიმ ბასრაში. ამის შემდეგ ხალიფა მუ'ავიამ



უბრძანა ეგვიპტის მმართველს დაემატებინათ მინარეთები ეგვიპტის მეჩეთებისათვის. მეჩეთს შეიძლება ჰქონდეს რამდენიმე მინარეთი. ტრადიციის თანახმად, არ შეიძლება იყოს იმაზე მეტი, რამდენიც მექაშია.<sup>1</sup> მინარეთი შეიძლება იყოს მეჩეთთან არსებული ან ცალკე მდგომი. ამ უკანასკნელ შემთხვევაში მინარეთს აძლევენ სახელს, რათა განესხვავებინათ ის მეჩეთის სახელწოდებისაგან. არსებობს მინარეთების ორი ტიპი: მრგვალი, რვანახნაგიანი, სპირალისებური; სწორკუთხა, ცენტრალურ დარბაზზე თალით. მეჩეთის გუმბათის ან მინარეთის თავზე არის დამაგრებული ისლამის სიმბოლო – ნახევარმთვარე ვარსკვლავით. ნახევარმთვარეს მეჩეთებზე არ ჰქონდა ისეთივე რელიგიური მნიშვნელობა, როგორც ჯვარს – ეკლესიებზე. ნახევარმთვარე მორწმუნეებს შეახსენებს მთვარის კალენდარს, რომლის მიხედვითაც გამოითვლება ისლამური დღესასწაულები, ხუთქიმიანი ვარსკვლავი კი მუსლიმებს შეახსენებს 5 ძირითად ვალდებულებას.

**მიჰრაბი (მიჰრამ)** არის სპეციალური ნიში კედელზე, რომელიც აჩვენებს მექისაკენ მიმართულებას. ყურანში [34:13/12; 38:21/20] ის იხმარება საკურთხეველის მნიშვნელობით. მეჩეთში ის გაჩნდა უმაჰიანთა დროს. მიჰრაბის სპეციფიკური რელიგიური ღირებულება თანდათან იზრდებოდა, რასაც მოჰყვა მდიდრულად გაფორმებული, ძვირფასი ქვებით ინკრუსტირებული მიჰრაბების გაჩენა. ზოგიერთ მეჩეთში არის რამდენიმე მიჰრაბი. იმაში დგას მიჰრაბის წინ. მიჰრაბის მარჯვნივ არის **მინბარი (მიმბარ)** – კათედრა მქადაგებლისათვის, რომელიც აუცილებელია საკრებულო მეჩეთისათვის. პირველი მინბარი, რომელზედაც იჯდა მოციქული ქადაგების დროს 628-629 წწ., იყო მაღალი დასაჯდომი ადგილი 2 კიბით. უმაჰიანთა მმართველობის ბოლომდე მინბარმა შეინარჩუნა ხელისუფლების სიმბოლოს მნიშვნელობა და იყო ტახტის ანალოგიური. ხალიფა მუ'ავიამ მოისურვა მისი წაღება სირიაში, მაგრამ ნება არ დართეს. მან აამალა ის 6 საფეხურამდე. მოგვიანებით ახალი მინბარები გაჩნდა მეჩეთებში. პირველი მინბარი, რომელიც იყო კათედრა ფეხზე მდგომი მქადაგებლისათვის, გაჩნდა 748 წ. მერვეში, აბუ მუსლიმის გამარჯვების შემდეგ. ამ მომენტიდან ის უკვე აღარ არის პოლიტიკური ხელისუფლების სიმბოლო. არსებობს ცნობა, რომ 'აბასიანი ხალიფები მინბარზე მდგომი იღებდნენ ერთგულების ფიცს. IX ს-დან მინბარი იქნეს მაღალი ტრიბუნის ფორმას, რომელიც მიმართული იყო მლოცველთა მხარეს. მინბარი იყო ის ადგილი, საიდანაც ხუტბის დროს ოფიციალური განცხადებები კეთდებოდა მმართველთა მიერ, იკითხებოდა ბრძანებები ყველა მნიშვნელოვანი მოხელის დანიშვნისა და განთავისუფლების შესახებ, ცხადდებოდა ომის

<sup>1</sup> XX საუკუნემდე ქააბას ჰქონდა 8 მინარეთი (ახლა არის 20 მინარეთი).

შედგები და სხვა.<sup>1</sup> სადღესასწაულო ღვთისმსახურების დროს სპეციალურ ამალღებულ ადგილას დგებიან ყურანის წამკითხველები. მიჰრაბის საწინააღმდეგო მხარეს არის მეჩეთის კარები.

**მაკსურა** (*მაკსურა*) არის შემოსაზღვრული ადგილი (პავილიონის მსგავსი), რომელიც გამოყოფილია საკრებულო მეჩეთის სამლოცველო დარბაზში უმაღლესი ხელისუფალისათვის. მაკსურას პრაქტიკა დამკვიდრდა პირველი ხალიფების დროს და მისი მიზანი იყო დაეცვათ ხელისუფალი შესაძლო თავდასხმისაგან. გადმოცემით, ხალიფა 'უსმანმა ააგო მაკსურა გამოუმწვარი აგურისაგან, რომელსაც ჰქონდა ფანჯრები, რათა ხალხს შეძლებოდა მისი დანახვა. მაკსურა ზოგჯერ განიხილება, როგორც უმაჟიანთა მიერ შემოტანილი „სიახლე“. არის ცნობა, რომ 161/778 წელს ხალიფა ალ-მაჰდუმ (775-785) აკრძალა მაკსურების აგება პროვინციებში, რადგანაც ეს იყო ხალიფა მუ'ავიას მიერ შემოტანილი სიახლე. თუმცა ამ ღონისძიებას წარმატება არ მოჰყოლია. პირიქით, მათი რაოდენობა გაიზარდა და თანდათან ევოლუცია განიცადა. მაკსურა იყო სხვადასხვა ფორმის. X საუკუნიდან გაჩნდა ხის გადასატანი მაკსურებიც, რომლებიც შესაძლოა ადრე გამოიყენებოდა. მათ სხვა დანიშნულებაც ჰქონდათ. მაგალითად, მეჩეთში იყო ხის გისოსებით იზოლირებული პატარა ოთახები, რომლებსაც ასევე ეწოდებოდა მაკსურა და ზოგჯერ ზნვია. ისინი განკუთვნილი იყო ყურანის წამკითხველთათვის, სტუდენტებისათვის, სამართლისმცოდნეებისათვის, სასწავლო პროცესისათვის. დაახლოებით 912-13 წელს ალ-აკსას მეჩეთში სამი მაკსურა იყო ქალეზისათვის. დღეს, ახლად აგებულ მეჩეთებში მაკსურა აღარ არის.

მეჩეთისათვის აუცილებელია აგრეთვე წიგნთსაცავი, წყალსაცავი განბანვისათვის (*ჰაფდ*, *ფისკიმა*) და სათავსები. მეჩეთებში არის აგრეთვე ხის სადგამი დასაჯდომით, რომელიც განკუთვნილია მთხრობელების (*კანს*) ან მკითხველთათვის (*კარი*), და მაგიდით, რომელზეც დევს ყურანი. მას ეამბორებიან მორწმუნენი ლოცვის დროს. მეჩეთებში ყურანის გარდა ინახება სხვა რელიკვიებიც, ჩვეულებრივ წმინდანთა ნაშთები: წმინდა ნაწილები, ტანსაცმელი, ფეხსაცმელი და სხვა. მაგალითად, იმამ ჰუსაინის თავი ინახება მისივე სახელობის კაიროს მეჩეთის სკივრში (*სუნდუკ*, *თაბუთ*). ტრადიციების თანახმად, ისლამმა ქრისტიანული ტაძრებიდან აიღო საკმეველის (*ბუტურ*) გამოყენება. მუჰამადი წვაფდა საკმეველს მეჩეთში. საკმეველი, ისევე როგორც სანთლები გამოიყენებოდა დაკრძალვის ცერემონიალის დროს. მუ'ავია იყო პირველი, რომელმაც სურნელი დააპკურა ქაბასს. მოგვიანებით, ხდებოდა ქაბასს განმენდა ვარდის წყლით.

<sup>1</sup> მაგალითად, მოკლული ხალიფა 'უსმანის სისხლიანი პერანგი მინბარზე ჩამოკიდეს [ატ-ტაბარი, I, 3255].

ისლამის მოძღვრებით, სამი მეჩეთი ითვლება წმინდად: „აკრძალული მეჩეთი“ (*მასჯიდ ალ-ჰარამ*) მექაში, *მოციქულის მეჩეთი* მედინაში და *ალ-აკსას მეჩეთი* იერუსალიმში.<sup>1</sup>

**ალ-მასჯიდ ალ-ჰარამ** [„აკრძალული მეჩეთი“] – მექის მთავარი მეჩეთი. სახელწოდება გვხვდება წინაისლამურ ხანაში და ხშირადაა დამონმებული ყურანში, მექური პერიოდის სურებში [2:144, 8:34 და სხვ.]. ამ აიებში *ალ-მასჯიდ ალ-ჰარამ* არ გულისხმობს მეჩეთს, არამედ უბრალოდ მექას, როგორც წმინდა ადგილს. მეჩეთის კომპლექსში შედის ქააბა (*ქა'ბა*), ზამზამი და მაკამ იბრაჰიმი-ი (იბრაჰიმის სადგომი). ეს ადგილი მეჩეთად აქცია მუჰამადმა ჰიჯრის 8/630 წელს. საბოლოო სახე მეჩეთმა მიიღო ოსმალთა სულტნის სელიმ II-ის დროს, 1572-1577 წწ. ალ-მასჯიდ ალ-ჰარამ-ი საუკუნეების მანძილზე იყო ისლამის ინტელექტუალური ცენტრი. აქ არის მედრესეები (მაგ., კანით ბეის) სტუდენტებისათვის. ალ-მასჯიდ ალ-ჰარამს ჰყავს თავისი ადმინისტრაცია და მომსახურე პერსონალი. მის სათავეში დგას მმართველი – *ნა'იბ ალ-ჰარამ*, რომელსაც ექვემდებარება სამი ნევრისაგან შემდგარი საბჭო (*მაჯლის დიარათ ალ-ჰარამ აშ-შარიფ*). შემდეგ მოდის „ალაჰის სახლის“ კარის გამლეები (*სადირ*). ამ მოვალეობას ასრულებს შაიხას გვარი, რომლის ნევრსაც არ შეუძლია გახდეს ნა'იბ ალ-ჰარამ-ი. მეჩეთს ჰყავს დაახლ. 100 იმამი, 100 მქადაგებელი, 100 მასწავლებელი, 50 მუეძინი, ასზე მეტი კარისკაცი, დამლაგებლები, ზამზამის წყლის მიმტანები. ქააბას გარშემო ტერიტორიას (მატაფ) იცავს პოლიცია. ისინი არიან აფრიკელები ან აფრიკული წარმოშობის საჭურისები (50) და ეწოდებათ *ალა'ან ტავანში* (მრ. *ტავანშია*, საჭურისები; მათი აუცილებლობა განაპირობა იმ ფაქტმა, რომ თუ მეჩეთის ტერიტორიაზე რაიმე ინციდენტი მოხდა ქალებთან დაკავშირებით, მათ შეუძლიათ ფიზიკურად შეეხონ მათ). მეფე 'აბდ ალ-'აზიზის დროიდან მასჯიდ ალ-ჰარამ-ი ფინანსდება სახელმწიფო ხაზინიდან.

<sup>1</sup> 140/757-8 წელს აბუ ჯა'ფარ ალ-მანსურმა ჰაჯის შესრულების დროს მოინახულა სამივე სინამდინე [ატ-ტაბარნი, III, 129] და ეს ჩვეულებად იქცა. თუმცა მექას და მედინას დღემდე აქვს უპირატესობა იერუსალიმთან შედარებით. სიდიდით მესამე მეჩეთი, მექისა და მედინის მეჩეთის შემდეგ, არის ჰასან II-ის მეჩეთი კასაბლანკაში. 2008 წლის 17 იანვარს ალჟირის პრეზიდენტმა გამოაცხადა, რომ ალჟირის პორტის რაიონში აშენდება ახალი მეჩეთი, რომელსაც ექნება 300 მ სიმაღლის მინარეთი და ის იქნება ყველაზე მაღალი შენობა მსოფლიოში. ეს მეგაპროექტი აშენდება გერმანული კონსორციუმის დახმარებით და მისი ღირებულება შეფასებულია 3 მლრდ დოლარად.

**მასჯიდ ალ-აკსა** – მთავარი სინმინდე ისლამში, რომელიც მდებარეობს იერუსალიმში, ალ-ჰარამ აშ-შარიფის სამხრეთ ნაწილში. ეს არის ყურანში [17:1] მოხსენიებული „უშორესი მეჩეთი“, სადაც თითქოსდა გადაყვანილ იქნა მუჰამადი მექის წმინდა მეჩეთიდან (*ალ-მასჯიდ ალ-ჰარამი*), „ლამით მოგზაურობის“ შემდეგ. პირველი მცირე ზომის მეჩეთი ამ ადგილზე ააგო ხალიფა 'უმარ I-მა. ხალიფა ალ-ვალიდ ბ. 'აბდ ალ-მალიქმა შეცვალა ის კაპიტალური ნაგებობით 705-714 წწ.-ში. მეჩეთი ორჯერ დაზიანდა მიწისძვრის (746 და 1033 წელს) შედეგად და ხელახლა იქნა აშენებული ჯერ 'აბასიანთა მმართველობის დროს, ხოლო მოგვიანებით ფატიმიანი ხალიფა აჰ-ჰაჰირის მიერ (1034 და 1036 წლებს შორის) და ეს სამუშაო დაასრულა ხალიფა ალ-მუსთანსირმა 1065 წელს. ჯვაროსნები 88 წლის განმავლობაში იყენებდნენ ამ ადგილს გარნიზონად. მუსლიმმა მმართველმა სალჰ ად-დინმა დაიბრუნა მეჩეთი 1187 წელს და აღადგინა ის. დღეს მეჩეთი ღიაა არამუსლიმებისთვისაც განსაკუთრებულ შემთხვევებში. 2000 წელს ამ მეჩეთს უწოდეს „ინთიფადა ალ-აკსა“ (ალ-აკსას ინთიფადა), როგორც ალ-აკსას ნამებულთა ბრიგადებს.

მეჩეთები ზოგადად ორი სახისაა: დიდი – საკრებულო და მცირე ზომის კვარტალური (სასახლეებში და მდიდართა სახლებში, მედრესეებთან, სასტუმროებში, აეროპორტებში, სადგურებში და სხვ.) მეჩეთები. თავდაპირველად თითოეულ ქალაქში თითო საკრებულო მეჩეთი იყო. ქალაქის ზრდასთან ერთად შესაბამისად ჩნდებოდა ახალი მეჩეთები. X საუკუნის ბაღდადში 4 საკრებულო მეჩეთი იყო, რაც იმ დროს იშვიათი იყო. საკრებულო მეჩეთების რაოდენობა ისლამურ ქალაქებში მხოლოდ სელჩუკთა ბატონობის შემდგომ პერიოდში გაიზარდა. XII საუკუნის შუა ხანებში დამასკოში იყო 240-ზე მეტი მეჩეთი, ხოლო გარეუბნებში – 148. ისლამში ძირითადი მიმართულებების და სექტების წარმოშობის შემდეგ გაჩნდა სუნიტური და შიიტური მეჩეთები. არის ცნობა აგრეთვე, რომ შანაფიტებს, შაფიტებს და ჰანბალიტებს ცალკე მეჩეთები ჰქონდათ.

მეჩეთს განსაკუთრებული ადგილი უკავია მუსლიმის ცხოვრებაში. საკრებულო მეჩეთები შენდებოდა მმართველის რეზიდენციის (*დარ ალ-იმრა*) გვერდით. ადრეულ ისლამში მეჩეთი იყო არა მარტო ლოცვისა და მორწმუნეთა შეკრების ადგილი, არამედ საცხოვრებელი, საპატიმრო, თავშესაფარი და საავადმყოფო. იქ განიხილებოდა სავაჭრო საქმეები, მიმდინარეობდა მზადება ლაშქრობისათვის, ინახებოდა ხაზინა და მნიშვნელოვანი დოკუმენტები, ცხადდებოდა ბრძანებები, განიხილებოდა სასა-

მართლო საქმეები, მოციქული იღებდა სხვადასხვა ტომების წარმომადგენლებს და X-XI საუკუნეებამდე მეჩეთებში ისწავლებოდა სხვადასხვა რელიგიური დისციპლინები. თანდათანობით მეჩეთმა დაკარგა სამოქალაქო ფუნქციები.

ისლამში არ არსებობს წარმოდგენა საკულტო ტაძრის სინმინდის შესახებ, არ არის აგრეთვე მისი კურთხევის ტრადიცია. ამიტომ მიტოვებული მეჩეთის გამოყენება სამოქალაქო საქმეებისათვის არ ითვლება მკრეხელობად. უმაღლანთა დროს დაშვებული იყო ქრისტიანების შესვლა მეჩეთებში შეზღუდვების გარეშე. არის ცნობა, რომ ხალიფა მუ'ავიჟა იჯდა ხოლმე დამასკოს მეჩეთში თავის ქრისტიან ექიმთან – იბნ უსალთან ერთად. აჰმად იბნ ჰანბალის თანახმად, მედინის მეჩეთში დაშვებული იყვნენ მხოლოდ აჰლ ალ-ქითაბ („წიგნის ხალხი“) ან აჰლ ალ-აჰდ („ხელშეკრულების ხალხი“) და არა ურნმუნოები. მოგვიანებით, ქრისტიანებისათვის მეჩეთში შესვლაზე აკრძალვა მიენერება უმაღლან ხალიფა 'უმარ II-ს (717-720).

მუსლიმს ეკრძალება მეჩეთში შესვლა რიტუალურად უწმინდურ მდგომარეობაში. თუმცა სპეციალურად არის მოხსენიებული, რომ არ შეიძლება განზანვის რიტუალის (*გუჯუტ'*) შესრულება უშუალოდ მეჩეთში. მეჩეთის იატაკი მოფენილია ხალიჩებით და VIII საუკუნიდან დანესდა მეჩეთში შესვლისას ფეხზე გახდა. მორწმუნე მეჩეთში შედის მარჯვენა ფეხით და გამოდის მარცხენით. ქალები ლოცულობენ ან ცალკე გალერეაში, ან მეჩეთში ფარდით გამოყოფილ ადგილზე.

მეჩეთის საქმეებს წარმართავს ნაზირი ან ვალბ. მეჩეთის შტატშია იმამი, ხატიბი, მუეძინი, ყურანის წამკითხავები (*კურრან'*) და მსახურები (*ხუდდათ*): მეკარე (*ბავეაბ*), წყლის მომტანი და სხვ.

იმამი (იმამ) – საზოგადო ლოცვის ხელმძღვანელი მეჩეთში. კვარტალურ და სოფლის მეჩეთებში იმამი ჩვეულებრივ არის პირი, რომელსაც აქვს ელემენტარული რელიგიური განათლება და შეუძლია ყურანის კითხვა. უმთავრესი მოთხოვნაა ზნეობრივი და ღვთისმოსავი ადამიანის რეპუტაცია. საკრებულო მეჩეთის იმამს კი უნდა ჰქონდეს სპეციალური საღვთისმეტყველო განათლება და სარგებლობდეს ავტორიტეტით მორწმუნეებს შორის. მედინის მუსლიმურ თემში (622-632) ამ ფუნქციას ასრულებდა თვითონ მუჰამადი, ზოგჯერ აბუ ბაქრი და 'უმარი. ოთხი „მართლმორწმუნე“ ხალიფასა და უმაღლანთა დროს საპარასკეო ლოცვას ხელმძღვანელობდა ხალიფა. ოლქებში ამ ფუნქციას ასრულებდნენ ნაცვლები, ხოლო ომში – მხედართმთავრები. ამ პერიოდში არ იყო განსაკუთრებული რელიგიური ფენა და სახელმწიფო ხელისუფლების წარმომადგენლები ხელმძღვანელობდნენ მუსლიმური კულტის წარმართვასაც. 'აბასიანთა დროიდან მეჩეთში იმამის ფუნქციას ასრულებდა სპეციალური პირი. 'ანბასა ბ. ისჰანი, ეგვიპტის უკანასკნელი არაბი მმართველი (852-856), იყო ბოლო,

რომელიც წარმართავდა ლოცვას მეჩეთში. ამის შემდეგ იმამი ინიშნებოდა და მას ჰქონდა რეგულარული ხელფასი სახელმწიფო ხაზინიდან.

**ხატიბი (ხატბ)** – ორატორი, მქადაგებელი. ჩვეულებრივ ის არის იმამი, მაგრამ ზოგჯერ ლოცვას და ქადაგებას სხვადასხვა ადამიანი ხელმძღვანელობს. მუჰამადის ბიოგრაფიაში ნათქვამია, რომ მექის ალების შემდეგ (630 წ.) „მოციქული გამოვიდა როგორც ხატიბი“. მუსლიმებს ოფიციალური სიტყვით მიმართავდნენ პირველი ხალიფები, მათი მხედართმთავრები და ნაცვლები. ამ გამოსვლებში იყო ქადაგების ელემენტები. ხატიბის ფუნქციამ თანდათანობით რელიგიური ელფერი შეიძინა, რამდენადაც ხუტბის წარმოთქმა ხდებოდა მეჩეთში და დაკავშირებული იყო ღვთისმსახურებასთან. VIII საუკუნის მეორე ნახევარში 'აბასიანმა ხალიფებმა (ჰარუნ არ-რასიდ) ხუტბით გამოსვლა ყადის დაუთმეს, თვითონ კი ესწრებოდნენ როგორც მსმენელები.<sup>1</sup> შესაბამისად, მეჩეთმაც დაკარგა თავისი პოლიტიკური მნიშვნელობა. თუმცა თეორიულად დიდ მეჩეთებში ხატიბი იყო ხალიფას წარმომადგენელი. X საუკუნის ბაღდადში ხატიბის თანამდებობა იმდენად საპატიო იყო, რომ ამ თანამდებობაზე ინიშნებოდნენ მხოლოდ ჰაშიმის გვარის წარმომადგენლები. ზოგიერთი ფატიმიანი ხალიფა ეგვიპტეში თვითონ გამოდიოდა ქადაგებით დღესასწაულების დროს, მაგრამ ყველგან დამკვიდრდა ხატიბის დანიშვნის ტრადიცია საპარასკეო მეჩეთებში. იყვნენ ე. წ. სახალხო მქადაგებლები, რომლებსაც არ ჰქონდათ ოფიციალური რანგი, მათ შორის – ღვთისმოსავები, ასკეტები, მოციქულის ცხოვრების მთხრობელები. მათ არ ჰქონდათ სათანადო განათლება და კომპეტენცია, მაგრამ დიდ გავლენას ახდენდნენ საზოგადოებრივ აზრზე. ამიტომ ხალიფები კრძალავდნენ შეკრებებს ასეთი მქადაგებლების გარშემო მეჩეთებსა თუ ქუჩებში.

ხუტბის დროს იმამ-ხატიბი ესალმება მეჩეთში შეკრებილ მორწმუნეებს, უძღვნის დიდებას ალაჰს, ითხოვს მოციქულის დალოცვას, კითხულობს ნაწყვეტებს ყურანიდან, ლოცულობს მორწმუნეთათვის და მოუწოდებს მათ ღვთისმოსაობისაკენ. იმამ-ხატიბს უნდა ეცვას წესისამებრ (თეთრი სამოსი),<sup>2</sup> იდგეს მინბართან ან რაიმე ამალღებულ ადგილას, იჯდეს აზანამდე და პირველი ხუტბის შემდეგ ისაუბროს ფეხზე მდგომმა, ეყრდნობოდეს ხის ხმალს ან კვერთხს. შემდეგ ის გამოდის მეორე ხუტბით, რომელიც იმავე ელემენტებისაგან შედგება. თანამედროვე მუსლიმურ ქვეყანებში (პაკისტანი, საუდის არაბეთი, სპარსეთის ყურის ქვეყნები) ყველა იმამმა ხუტბა (ქადაგება) უნდა წარმოთქვას სტიანდარტული

<sup>1</sup> 'აბასიანთა დროს გამოწაკლისი იყო ხალიფა ალ-მუჰთადი, რომელიც 869 წელს, ძველი ტრადიციის შესაბამისად, ყოველ პარასკევს კითხულობდა ხუტბას.

<sup>2</sup> 'აბასიანთა მმართველობის დროს მათ უნდა ცმოდათ შავი სამოსი.

ტექსტის შესაბამისად, რომელსაც ყოველთვის ურად ამუშავებს *ეუკუფის* და *ისლამურ საქმეთა სამინისტრო*. მეჩეთებში არის მონიტორინგის სამსახური, რათა იმამებმა არ განიხილონ პოლიტიკური საკითხები.

**მუეძინი (მუ'აჯზინ)** – „მომწოდებელი“, ადამიანი, რომელიც აცხადებს აზანს. VIII ს-ის შუა ხანებამდე მუეძინი ასრულებდა სამ ძირითად ფუნქციას: კრებდა მორწმუნეებს, უხმობდა იმამს და აცხადებდა ღვთისმსახურების დანაშაულებს შესახებ. თანდათან ამ ვალდებულებებმა ევოლუცია განიცადა. უკვე VII საუკუნის ბოლოს ეგვიპტეში მუეძინის მოვალეობას შეადგენდა დამატებითი ღამის ლოცვების კითხვაც. IX ს. II ნახევრიდან სპეციალურ ოთახში მუეძინებს უნდა წაეკითხათ ღამით რელიგიური ტექსტები, XII ს. მეორე ნახევარში, ზალაჰ ად-დინის დროს, მუეძინებმა ღამის ლოცვის დროს დაიწყეს 'აკიდას (რწმენის სიმბოლო) კითხვა. მხოლოდ XIII საუკუნეში გაჩნდა ასტრონომის (მუეჯაკით) შტატი მეჩეთში, მანამდე კი ამ ფუნქციასაც მუეძინი ასრულებდა. XIV ს. დასაწყისიდან პარასკევს დილით ის მინარეთიდან ასრულებდა ზიქრს. თუმცა დიდ მეჩეთებში მუეძინის ფუნქციებს ნაწილობრივ ასრულებდა და ასრულებს თვითონ იმამი. მუჰამადს ჰყავდა ორი მუეძინი – ბილალ ბ. რიბაჰი (მონა აბისინიიდან, გარდ. 20/641წ.) და იბნ უმმ მაქთუმი (აბუ ბაქრის შვილი). მუეძინი არ არის კულტის მსახური, მაგრამ ირიცხება მეჩეთის შტატში. მუეძინის ფუნქცია არ შეიძლება შეასრულოს რიტუალურად არანმინდამ, გიჟმა ან ქალმა. ზოგჯერ ეს თანამდებობა მემკვიდრეობით გადადიოდა. შუა საუკუნეებში ჩამოყალიბდა მუეძინთა გილდია, რომელსაც სათავეში ედგა *რა'ის ალ-მუ'აჯზინინ*. დღეს ზოგიერთ ქვეყანაში მუეძინის თანამდებობა აღარ არსებობს, ძირითადად იყენებენ რადიოგამაძლიერებელ აპარატურას. ინდონეზიაში მორწმუნეებს ლოცვისაკენ მოუწოდებენ გონგის დაკვრით. შესაძლოა, ეს ჩვეულება გადმოიღეს ბუდისტებისაგან. თუმცა სპეციალური აპარატურის გამოყენება იწვევს ენ. ტრადიციონალისტთა უკმაყოფილებას.

**ქააბას მეჩეთი.** ქააბა [ქა'ბა, „კუბი“] არის „ალაჰის სახლი“ (*ბაით ალ-ლაჰ*) დედამიწაზე, რომელიც მდებარეობს მექის მთავარი მეჩეთის (*მასჯიდ ალ-ჰარამ* – წმინდა, ხელშეუხებელი ტაძარი) ეზოს ცენტრში. ის წარმოადგენს კუბის ფორმის შენობას და აგებულია ნაცრისფერი ქვისგან. ლოცვის დროს ყველა მუსლიმი სახით ქააბასაკენ ბრუნდება.

ყურანში ქააბა იხსენიება ორჯერ [5:96,98]. ის „წმინდა სახლია“, მაგრამ სწორედ ქააბა იგულისხმება სხვა სახელწოდებებშიც: „სახლი“ – *ალ-ბაით*, „სახლი, რომელსაც ესტუმრებიან“ – *ალ-ბაით ალ-მა'მურ* [52:4]; „ძველი სახლი“ – *ალ-ბაით ალ-'ათიკ* [22:29,33].

თავდაპირველად ქააბა იყო პირველი მონოთეისტური ტაძარი. მუსლიმური გადმოცემით, პირველი ნაგებობა შავ ქვაზე აღმართა ადამმა. წარღვნის დროს ქააბას ტაძარი დაინგრა. ალაჰის მითითებით, იბრწმინდა

[2:119] თავის შვილთან (ისმა'ილი) ერთად აღადგინა ქააბა. შავი ქვა, რომელიც ტაძრის დანგრევის შემდეგ ცაში აიტანა ჯაბრა'ილმა, დაბრუნებულ იქნა. იბრაჰიმმა უანდერძა ყველა მორწმუნეს, ვისაც სწამდა ერთი ღმერთი, შეესრულებინათ იქ პილიგრიმოზა. ისლამამდე ამ ტაძარში იდგა 360 კერპი, რომელსაც თაყვანს სცემდნენ წარმართი არაბული ტომები. აქ მოჰყავდათ სამსხვერპლო ცხოველები, სრულდებოდა მაგიური რიტუალი. ქააბას მოვლა-პატრონობა რიგრიგობით ევალეზოდან ჯურჰუმის, ხუზა'ას და კურაიმის არაბულ ტომებს. ქააბას ტაძარი არაერთხელ დაზიანდა სტიქიური მოვლენების გამო. დაახლოებით 603-605 წელს კურაიშელებმა განახორციელეს ქააბას მორიგი რემონტი, რომელსაც ხელმძღვანელობდა ბიზანტიელი ოსტატი (სახელად ბაკუმ). მან დატოვა ქააბას კედლებზე მარიამისა და იესოს გამოსახულება. გადმოცემით, სარემონტო სამუშაოებში მონაწილეობდა მუჰამადიც. ქააბას კედელზე შავი ქვის დამაგრებამ კამათი გამოიწვია ტომის უხეცესებს შორის. თითოეული მათგანი პრეტენზიას აცხადებდა ამ საპატიო მოვალეობაზე. მუჰამადმა ეს სადავო საკითხი ასე გადაწყვიტა: მან დააფინანსა მინაზე თეთრი ქსოვილი, რომლის ცენტრშიც მოათავსა შავი ქვა, ყველა ტომის წინამძღოლებს მიუთითა მის კედელზე მოეკიდათ ხელი და ამგვარად აეტანათ ქვა ქააბას კედლამდე. მუსლიმური ტრადიცია მუჰამადს მიაწერს საკუთრივ შავი ქვის დამაგრებას და ითვლება, რომ მუჰამადმა სწორედ ამ მომენტში შეიგრძნო ღვთაებასთან განსაკუთრებული სიახლოვე.

630 წელს მუჰამადმა დაიკავა მექა და გაათავისუფლა ქააბას ტაძარი კერპებისაგან, რამაც საბოლოოდ განამტკიცა ისლამის უპირატესობა და მუჰამადის ავტორიტეტი. მუჰამადმა ქააბას ტაძრის დაცვასა და მმართველობასთან დაკავშირებული ფუნქციები ასე გაანაწილა: მლოცველთა წყლით მომარაგება (სიკაია) დაავალა თავის ბიძას – ალ-'აბბასს; ქააბას ტაძრის დაცვა (ჰიჯაბა) – 'უსმან ბ. ტალჰას, რომელმაც თანაშემწედ დანიშნა თავისი ბიძაშვილი – შაიბა ბ. აბი ტალჰა და შაიბას გვარი დღემდე არის ქააბას მცველი; პილიგრიმების საკვებით მომარაგება (რიფდა) – აბუ ბაქრს, ხოლო მისი გარდაცვალების შემდეგ ეს ხალიფების ფუნქციად იქცა. 631 წლიდან ურწმუნოებს აეკრძალათ პილიგრიმოზაში მონაწილეობა. ქააბა გადაიქცა მხოლოდ მუსლიმთა სინინდედ.

VII ს. 30-იან წლებში, ხალიფა 'უმარის მმართველობის (634-644) დროს, ქააბას მიმდებარე სახლები დაანგრიეს და აშენდა მასჯიდ ალ-ჰარამი. 683 ხალიფა იაზიდმა (680-683) სამხედრო რაზმები გააგზავნა მექაში ანტი-ხალიფა 'აბდ ალლჰმ იბნ აზ-ზუბაირის წინააღმდეგ და გარეწილი ხანძრის შედეგად ქააბას ტაძარი მნიშვნელოვნად დაზიანდა, ხოლო შავი ქვა სამად გაიპო. უმაიადნთა არმიის წასვლის შემდეგ 'აბდ ალლჰმმა ხელახლა ააშენა ქააბა და გააფართოვა ის. 693 წელს 'აბდ ალლჰმ იბნ აზ-



ზუბადრის განადგურების შემდეგ ქააბას თავდაპირველი სახე დაუბრუნეს, რომელსაც ფაქტობრივად დღემდე ინარჩუნებს. 929 წელს მექა დაიკავეს კარმატებმა, რომელთაც გაიტაცეს შავი ქვა და მხოლოდ 20 წლის შემდეგ დააბრუნეს. 1630 წელს განხორციელდა ქააბას სრული რესტავრაცია. თანდათან ქააბას გარშემო აიგო მრავალი შენობა, მათ შორის მუსლიმთა მაზჰაბების კათედრები, რომლებიც დაანგრიეს 1924 წლის ოქტომბერში, როცა 'აბდ ალ-'აზიზ იბნ სა'უდმა თავისი არმიით დაიპყრო მექა. მან გააერთიანა ყველა მლოცველი ერთი იმამის ხელმძღვანელობის ქვეშ, სხვადასხვა მაზჰაბებისადმი მათი კუთვნილების მიუხედავად. 1979 წლის 20 ნოემბერს მასჯიდ ალ-ჰარამი და ქააბა ხელთ იგდო მუსლიმი ექსტრემისტების ჯგუფმა („ახალი იხვანები“), რომელთაც ხელმძღვანელობდა ჯუჰაიმან ბ. მუჰამმად ალ-'უთაიბი. მან მაჰდიდ გამოაცხადა ამ მოძრაობის რელიგიური ლიდერი – მუჰამმად ბ. 'აბდ ალლჰა ალ-კაჰტანი. 1979 წლის 3 დეკემბერს საუდის არაბეთის მთავრობის ჯარებმა იერიშით აიღეს მეჩეთი და განადგურეს მემამოხეები. 1981 წელს მეჩეთი კვლავ გადაკეთდა და ფართობი გახდა 193 ათასი კვმ, სადაც ერთდროულად დაახლოებით 400 ათას მლოცველს შეეძლო ელოცა. 1984 წელს მეფე ფაჰდმა დაიწყო მეჩეთის რეკონსტრუქცია და მისი ფართობი არის 265 ათასი კვმ. ახლა მეჩეთს აქვს 20 მინარეთი (თითოეულის სიმაღლე – 99მ.), 27 გუმბათი, რომელიც ქმნის 27 შიდა კარს. ეს გუმბათები ავტომატურად შეიძლება გაიღოს და დაიხუროს.

ალ-ქააბა ზეციური ქააბას მიწიერ გამოვლინებად მიიჩნევა. ქააბას კუთხეები განლაგებულია დაახლოებით ქვეყნის ოთხი მხარის მიმართულებით. აღმოსავლეთის კუთხეს ეწოდება „შავი კუთხე“ (*რუქ ალ-ასვად*, ან უბრალოდ *არ-რუქ*). აქ 1,5 მ სიმაღლეზე ჩადგმულია შავი ქვა (არაბ. *ალ-ჰაჯარ ალ-ასვად*) – ალაჰის ძლიერების სიმბოლო და ამ ადგილიდან მარმარილოს ქვაფენილზე (*მატაფ*), რომელიც გარს არტყია ქააბას, პილიგრიმები იწყებენ რიტუალურ შემოვლას – ტავაფს. აღმოსავლეთის კუთხეში ჩადგმულია კიდევ ერთი ქვა, რომელსაც „უბედნიერესი“ (*ალ-ჰაჯარ ალ-ას'ად*) ეწოდება და პილიგრიმები მას მხოლოდ ხელით ეხებიან, არ კოცნიან. ჩრდილოეთის კუთხეს ეწოდება „ერაყისა“ (*რუქ ალ-'ირაკი*), დასავლეთისას – „სირიისა“ (*რუქ აშ-შამი*), ხოლო სამხრეთისას – „იემენისა“ (*რუქ ალ-ამანი*). 4 მთავარი კარის გარდა, მეჩეთს აქვს 45 შესასვლელი. ტაძრის ოთხივე კედელზე არის შავი გადასაფარებელი (*ქისვა*),<sup>1</sup> რომლის კალთებიც მიწაზეა დამაგრებული სპილენძის რგოლებით. ღიაა მხოლოდ

<sup>1</sup> ყოველ წელს პილიგრიმობის დროს, როცა ძველ გადასაფარებელს ხსნიან, ქააბას ბანუ შაიბას მოვალეობაა მისი დაჭრა პატარა ნაწილებად, რომელსაც ყიდიან პილიგრიმებზე როგორც რელიკვიას.

ჩრდილოეთის მხარე, სადაც წყლის ჩასადინარია და ჩრდ.-დასავლეთისა, სადაც არის ქააბას კარები მიწის ზედაპირიდან დაახლ. 2 მ-ის სიმაღლეზე. როცა ტაძარში შედიან, კარებს კიბეს ადგამენ. ჩრდ.-დასავლეთის კედელთან არის ნახევრად წრიული თეთრი მარმარილოს კედელი (*ალ-ჰატრძი*), რომლითაც გადატახრულია ალ-ჰიჯრი, იგივე ჰიჯრ ალ-ისმა'ილი – ადგილი, სადაც პილიგრიმები არ შედიან ტავაფის დროს. გადმოცემით, აქ დაკრძალულია არაბთა მამამთავარი ისმაილი და დედამისი ჰაჯარი (აგარი). შავი ქვის მოპირდაპირე მხარესაა ზამზამის წმინდა წყარო.

ქააბას შიგნით არის სამი ხის სვეტი, რომლებსაც ეყრდნობა სახურავი. ჩამოკიდებულია ოქროსა და ვერცხლის ფარნები. იატაკი და კედლები სხვადასხვა ფერის მარმარილოთია მოპირკეთებული. აქ ინახება ყურანის მრავალი ნუსხა, რომელთაგან ერთ-ერთი განეკუთვნება VII საუკუნეს.

ქააბაში შესვლა შეუძლია საუდის არაბეთის მეფეს ან მის წარმომადგენელს, სხვადასხვა მუსლიმური ქვეყნების დიპლომატიური მისიის ხელმძღვანელებს და უმაღლეს რელიგიურ ავტორიტეტებს. მე-20 საუკუნიდან დამკვიდრდა ქააბას შიდა ნაწილის განმენდა. ჰაჯის დასრულების შემდეგ, ზუ-ლ-ჰიჯჯას თვის ბოლოს, სრულდება ქააბას განმენდის რიტუალი, რომელშიც მონაწილეობს მექის დიდი შარიფი, მმართველი და სხვა ავტორიტეტები, მათ შორის რამდენიმე პილიგრიმი. თავდაპირველად ის ინმინდება ზამზამის წყლით, შემდეგ ვარდის წყლით და ბოლოს აპკურებენ კეთილსურნელებს.

ქააბა იყო და დღემდე რჩება მნიშვნელოვან ცენტრად და მსოფლიოს მუსლიმთა ერთიანობის სიმბოლოდ. მის სინმინდეს და განსაკუთრებულ როლს აღიარებს ისლამის ყველა მიმდინარეობა.

## 2. მუსლიმ წმინდანთა საფლავები /მაზარი, მაშჰადი/

*მაზარი.* საკულტო ნაგებობებს განეკუთვნება მავზოლეუმი [მაზარ – ადგილი, რომელსაც მოინახულებენ] – პილიგრიმობის ობიექტი, მუსლიმი წმინდანის საფლავი (*კაბრ, მრ.რ. კუბურ*). არაბ. სიტყვა მაკრაბა (ან მაკბურა, მაკბირა, მიკბირა, მაკბარ და მაკბურ) ნიშნავს სასაფლაოს. ეს სიტყვა ყურანში დამონმებულია მხოლოდ მრავლობითის ფორმით — *მაკაბირ* [CII :2]. მისი სინონიმები *ჯაბჰანა, მადფან* და *თურბა* არ არის მოხსენიებული წმინდა წიგნში. ტერმინი *ზიჰარა* აღნიშნავს მოციქულების, წმინდანების (*ავლიმა'*), შიიტ იმამთა და სხვა წმინდანთა (*ვალი*) საფლავებისა და რელიკვიების მოლოცვას. ზიჰარას პრაქტიკა შედარებით გვიან ჩამოყალიბდა ისლამში „წმინდანთა კულტის“ წარმოშობასა და განვითარებასთან კავშირში. თავდაპირველი ისლამი უარყოფდა ყოველგვარ თაყვანისცემას (შავი ქვის გარდა), რადგანაც მას კერპთაყვანისმცემლობად თვლიდა. თუმცა უკვე ადრეულ ისლამში პატივს მიაგებდნენ

ღვთისმოსავ ადამიანებს, ქვემარტ მორწმუნეებს, რომელთაც ეწოდებოდათ ვალ (მრ. რ. ავლია - „ახლობლები“ : აქედან წარმოდგება აგრეთვე აჰლ ალ-ვილაა - „[ღმერთთან] ახლოს მყოფნი“, „წმინდა ადამიანები“). თანდათანობით, მუსლიმთა წარმოდგენებში ვალ უბრალო ღვთისმოსავი ადამიანიდან გადაიქცა წმინდანად, რომელიც არის შუამავალი ღმერთსა და ხალხს შორის, არის ღვთაებრივი მადლის მატარებელი და ღმერთის (ალაჰის) წინაშე მორწმუნეთა ქომაგი. ისლამში წმინდანებს უკვე ადრეული ხანიდან მიანერდნენ საოცრებათა ნიჭს. მუსლიმი ჰაგიოგრაფები ასახელებენ წმინდანთა „საოცრებების“ 20 სახეს, მათ შორის *თატავეურ* (არაბ. „ცვილიება“) - სხვადასხვა სახისა და ფორმის მიღების შესაძლებლობას, აგრეთვე *იჰა* ალ-მაეთ - მიცვალებულთა გაცოცხლებას, საშიშროებისაგან დახსნას, ავადმყოფობისაგან განკურნებას და სხვ. წმინდანთა შორის მამაკაცებთან ერთად თავყვანს სცემდნენ ღვთისმოსავ ქალებსაც, მაგრამ ისლამში (ისევე როგორც ქრისტიანობაში) წმინდანი ქალები გაცილებით ნაკლები იყო, ვიდრე მამაკაცები. თუმცა წმინდანთა კულტი ვითარდებოდა როგორც ხალხური რწმენა და არ იყო აღიარებული და დაკანონებული რელიგიური ავტორიტეტების მიერ. თავდაპირველად ჩამოყალიბდა მოციქული მუჰამადის კულტი, რომელსაც მიანერეს მრავალი საოცრება, ზებუნებრივი ძლიერება. „წმინდანთა“ შორის შემდეგ მოიხსენიებდნენ: სხვა მოციქულებს; „აჰლ ალ-ბაით“-ს - 'ალის, ფატიმას, ჰუსაინს და ჰასანს; მუჰამადის მიმდევრებს; ცნობილ ღვთისმეტყველებს; ზოგიერთ ქრისტიან წმინდანს, რომელთაც ისლამი განსაკუთრებულ პატივს მიაგებდა: წმინდა გიორგის, ღვთისმშობელ მარიამს და სხვ. არაბთა დაპყრობებმა სათავე დაუდო „წამებულთა“ („სარწმუნოებისათვის ომში“ დაღუპილ მეომართა) კულტს. განსაკუთრებით შიიტებთან და ხარიჯიტებთან.

სუნიტმა 'ალიმებმა ('ულამა'), რომლებიც ისლამის სინწინდის დამცველებად გამოვიდნენ, ზიჰარა „სიახლედ“ (*ბიდ'ა*) გამოაცხადეს, რადგანაც ამის შესახებ არ არის მოხსენიება ყურანსა და სუნაში. ჰადისთა კანონიკურ კრებულებში (IX ს.) გაკიცხულია მიცვალებულთა დატირება, საფლავების მონახულება (*ზიჰარათ ალ-კუბურ*) და საფლავებზე ლოცვის აღვლენა. მაგალითად, *იბნ ჰანბალმა* (გარდ. 855 წ.) თავდაპირველად აკრძალა ყურანის დეკლამირება სამგლოვიარო ცერემონიის დროს, მაგრამ შემდეგ აზრი შეიცვალა. თუმცა ზიჰარა დაგმობილია ჰანბალიტურ 'აკედებში (დოგმატურ კრებულებში), *იბნ თაჰმიძას* (გარდ. 1328წ.) თხზულებებში, რელიგიურ პრაქტიკაში და ვაჰაბიტთა ნაშრომებში. X საუკუნის შუა წლებამდე მოციქულის საფლავი არ იყო მოლოცვის ობიექტი, ხოლო 'ალის დაკრძალვის ადგილი - ცნობილი. ამის პარალელურად, უკვე IX ს-ის ბოლოს დაფიქსირებულია მავზოლეუმების (*კუბბა*) და მეჩეთების

მშენებლობა ასპაბთა და ცნობილ მუსლიმ მეცნიერთა საფლავებზე. იბნ თაჰმიძა განასხვავებდა მწვალებლურ ზიარას (აზ-ზიჰარა ალ-ბიდ'იძა), რომელიც დაკავშირებულია წარმართებთან, ქრისტიანებთან და იუდეველებთან და კანონიერი ზიარას (აზ-ზიჰარა აშ-შარ'იძა), რომელიც მონონებული იყო მოციქულის მიერ. ის აგრეთვე მიუთითებდა, რომ ქრისტიანთა და იუდეველთა სასაფლაო არ შეიძლება მდებარეობდეს მორწმუნეთა სასაფლაოს ახლოს. ცნობილი თეოლოგი ალ-ლაზაზლი (გარდ. 1115.) შიიტურ ტრადიციებზე და მოციქულის სუნაზე დაყრდნობით (მუჰამადმა მოინახულა თავისი დედის საფლავი), დასაშვებად მიიჩნევდა საფლავების მოლოცვას და მიცვალებულთა მოხსენიებას.

თეოლოგები შეეცადნენ წმინდანთა კულტისათვის ისეთი ფორმა მიეცათ, რაც არ იქნებოდა ყურანისა და ისლამის მოძღვრების საწინააღმდეგო. მათ მოჰყავდათ ასეთი ჰადისი: „ის, ვინც არის წმინდანის (ვალღ) წინააღმდეგი, ის ღიად უცხადებს ომს ალლაჰს“. თეოლოგები ხაზს უსვამდნენ, რომ წმინდანებს თვითონ არ შეუძლიათ საოცრებების ჩადენა, მაგრამ მათი საშუალებით მოქმედებს ალაჰი, რომელსაც საოცრების ჩასადენად შეუძლია აირჩიოს არა მხოლოდ სულიერი არსება (ადამიანი), არამედ უსულო საგანი. მაგალითად, საფლავი, რელიკვია და სხვ. ამასთან საოცრებები, ჩადენილი ალაჰის მიერ მოციქულების საშუალებით (რადგანაც ალაჰმა დააკისრათ მათ ეს უდიდესი მისია), აღემატება წმინდანთა საშუალებით განხორციელებულ საოცრებებს. სამოციქულო საოცრებები აღინიშნება ტერმინით – აჰა („ნიშანი“, „სასწაული“), ხოლო წმინდანთა სასწაულები ტერმინით – ჯარამათ („წყალობა“; ზმნა ჯარუმა ნიშნავს „იყო კეთილშობილი, გულუხვი“; აქედან საჰიბ ალ-ჯარამათ – „სასწაულთმოქმედი“).

„წმინდანთა“ კულტი სწრაფად განვითარდა X ს-ის ბოლოდან, რაშიც განსაკუთრებული როლი შეასრულა სუფიზმმა და მასთან დაკავშირებულმა სუფიურმა საძმოებმა. ზიჰარა ჩვეულებრივ ხორციელდება განსვენებულთა დაბადების დღეს (მავლიდ) და მიმდინარეობს როგორც რელიგიური დღესასწაული. ითვლება, რომ მუსლიმი წმინდანის საფლავთან (მაზარ) ლოცვითა (ორი რაქათი სრულდება) და მისთვის ხელის შეხებით პილიგრიმი ღვთის ლოცვა-კურთხევას იღებს. ზიჰარას დროს კითხულობენ ყურანის სხვადასხვა სურებს (განსაკუთრებით ფათიჰა-ს), გარს უვლიან საფლავს, რთავენ მას ხის ტოტებითა და ფერადი ნაჭრებით, გასცემენ მონყალებას, სწირავენ მსხვერპლს და ა.შ. ზოგიერთ სასაფლაოზე, მაგ. კარაფაზე კაიროში, მარხვის დღეებში ყურანის კითხვას თან ახლავს ზიქრი – ალაჰის რიტუალური მოხსენიება, რომელსაც სუფიების მსგავსად სიმღერისა და დოლების ცემის თანხლებით ასრულებენ. მუსლიმს, რომელსაც არ შეუძლია იმამთა საფლავების მოსალოცად წასვლა, უნდა წავიდეს უდაბურ ადგილას, ან ავიდეს მაღალი სახლის სახურავზე, მიბრუნ-

დეს სახით მექისაკენ (*კობლა*) და წარმოთქვას სპეციალური მისალმება – *ზიღარა-ნამა*.

წმინდანთა საფლავებზე ჩვეულებრივ იყო მავზოლეუმები, მეჩეთები, დერვიშთა სადგომები (*ზავია*), რომელთაც დიდი შემოსავალი ჰქონდათ პილიგრიმებისა და ღვთისმლოცველებისაგან.

ისლამში (სუნიზმშიც და შიიზმშიც) გაჩნდა ვრცელი *ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურა* – მოციქულთა, იმამთა და წმინდანთა ცხოვრება და *საპილიგრომო ლიტერატურა* (*ქუთუბ აზ-ზიღარათ*) – ერთგვარი „გზის მაჩვენებელი“ წმინდა ადგილებში. ამგვარი ლიტერატურის ნიმუში გახდა სირიელი ასკეტის და პილიგრიმის 'ალე ბ. აბნ ბაქრ ალ-ჰარავინს (გარდ. 1215 წ.) – *ქითბ ალ-იშარათ ილმ მა'რიფა-ზ-ზიღარათ* [„მეგზური ცნობილი მოლოცვის ადგილებზე“]. ეს ნაშრომი შემდგომში საფუძვლად დაედო შემდგომში შუა საუკუნეების საპილიგრიმო ლიტერატურას და რეგიონალურ ისტორიას. შეიქმნა ცალკე საპილიგრიმო ლიტერატურა ქალაქებისათვის – კაირო, დამასკო, ალექსო, ქუფა, ნაჯაფი და სხვ. ეს ნაშრომები ძირითადად შედგება ორი ნაწილისაგან: პირველი ნაწილი ეძღვნება ამ ქალაქების ღირსებებს (*ფაღა'ილ*), ხოლო მეორე – საპილიგრიმო ადგილების (*მაზარათ*), წმინდანთა საფლავების აღწერას.

*მაშჰადი*. არაბ. *მაშჰად*, სპარს. *მეშჰედ* არის ადგილი, სადაც დაკრძალულია შაჰიდი – სარწმუნოებისათვის დაღუპული პიროვნება. ამ ტერმინით აღინიშნება ისლამში ყველაზე უფრო საპატივსაცემო ადამიანების: მუჰამადის ნათესავების, მიმდევრების, შიიტი იმამების, ცნობილი რელიგიური მოღვაწეების, წმინდანთა (*ავლიან*) საფლავები. შიიტთათვის განსაკუთრებული რელიგიური დატვირთვა აქვს პილიგრიმობას შიიტ იმამთა და მათი ოჯახის წევრების საფლავებზე. ამ თვალსაზრისით, მედინასთან ერთად, მაშჰადი, ქარბალა, ნაჯაფი და ყუმი წმინდა ადგილებს წარმოადგენენ. არსებობს აზრი, რომ ზოგიერთი განსაკუთრებით პატივცემული იმამის, შახის და სხვა წმინდანის საფლავების (მაგალითად, ნაჯაფში 'ალნსა და ქარბალაში ჰუსაინის საფლავებისა) მოხილვა შეიძლება გაუთანაბრდეს მექაში „მცირე პილიგრიმობას“ (*'უმრა*). შიიტური ტრადიციის თანახმად, ჰუსაინის საფლავის მოლოცვა ქარბალაში 'არაფას დღეს „უტოლდება 1000 დიდ პილიგრიმობას (*ჰაჯჯ*), 1000 მცირე პილიგრიმობას და 1000 სამხედრო ლაშქრობას მოციქულთან ერთად“. ზიღარას დროს შიიტები ასრულებენ სპეციალურ ლოცვებს, რომლებიც მოიცავს ყურანის გარკვეული სურების ნაკითხვას, შემდეგ მორწმუნენი მარჯვენა და მარცხენა ლოყათი ეხებიან მიწას და წარმოთქვამენ წყევლას 'ალნს მტრების წინააღმდეგ.

სუნიტებისაგან განსხვავებით, არც ერთი შიიტი თეოლოგი არ ეწინააღმდეგება ზიღარას. მოხილვის ჩატარებისთვის შიიტებს აქვთ სპეციალუ-

რი სახელმძღვანელოები (*ქითაბ აზ-ზიჰარათ, ქითაბ ალ-მაზარ, ან მანასიკ*), რომლებიც შედგენილია ცნობილი თეოლოგების [ალ-ჰასან ბ. 'ალნ ალ-ქუფნ (გარდ. 838/39წ.); იბნ კულუბა (978/79წ.); აშ-შაიხ ალ-მუფედი (გარდ. 1022წ.) და იბნ დაჟუნდ ალ-კუმში (გარდ. 978 ან 989წ.)] მიერ.

შიიზმში ყველა იმამი წმინდანად განიხილება და მათ საფლავებს ყოველწლიურად მოინახულებენ შიიტები. „მთავარი წამებული“ ან წამებულთა წინამძღოლი არის ალ-ჰუსაინ ბ. 'ალნ. პირველი იმამი 'ალნ დაკრძალულია ნაჯაფში.

**იმამ 'ალნს მამუჰადი ან-ნაჯაფში.** გადმოცემით, 'ალნმ ანდერძი დაიბარა, რომ ის დაეკრძალათ ბედუინთა ტრადიციის შესაბამისად – მისი გვამი აქლემზე გადაეკიდათ, აქლემი გაეშვათ უდაბნოში და სადაც ის ჩაიჩოქებდა, იქ დაეკრძალათ. ეს მოხდა ქუფიდან 10 კმ-ზე. საფლავზე [*მამუჰად 'ალნ*] არის ბორცვი, აქედან წარმოდგება ქალაქ ნაჯაფის სახელწოდება. 'ალნს საფლავზე მეჩეთი პირველად აშენდა 977 წელს, ბუვეიანი მმართველის 'ადუნდ ად-დაულას მიერ. მოგვიანებით ის განადგურდა ხანძრისაგან და 1086 წელს ხელახლა ააშენა სელჩუკმა სულტანმა მალიქ-შაჰ I-მა (1072-1092). მეჩეთი მთლიანად მოოქრულია, ხოლო გუმბათზე ტრადიციული ნახევარმთავრის ნაცვლად არის 'ალნს ხელი. მეჩეთს აქვს ორი მინარეთი. მეჩეთის ეზოს ცენტრში 'ალნს მავზოლეუმი, რომლის კედლები ნახევრამდე მოპირკეთებულია მარმარილოთი, ზედა ნაწილი მორთულია ორნამენტებით, ხოლო ყურანის ციტატები ოქროს ასოებით არის შესრულებული.

მეჩეთში არის ორი საგანძური, სადაც ინახება ძვირფასეულობა: პილიგრიმთა საჩუქრები; იშვიათი მარგალიტები; ბრილიანტები; უძვირფასესი თაიგული 24 ყვავილისაგან, თითოეულში არის 9 მარგალიტი, დიდი ლალი და ზურმუხტი; იარაღი ძვირფასი ქვებით; დიდი ჭალი სუფთა ოქროსაგან, რომელიც ახლა ჩამოხსნილია; სპარსული ხალიჩების კოლექციაში ყველაზე ძვირფასი ხალიჩა, სიგრძე – 92 მ., სიგანე – 1,8 მ. მისი ღირებულება დაახლ. 2,5 მლნ. დოლარია; ყველაზე ძვირფასი ყურანი, 'ალნს ხელით გადანერილი.

'ალნს მეჩეთში არ დაიშვებიან არამუსლიმები. ნაჯაფში ყოველწლიურად ათიათასობით შიიტი პილიგრიმი ჩადის. ყოველი შიიტი სპატიოდ თვლის 'ალნს საფლავის ახლოს დაიკრძალოს. ამის გამო ან-ნაჯაფში არის ერთ-ერთი უდიდესი სასაფლაო ერაყში, სადაც შიიტი მიცვალებულები დასაკრძალად ჩამოჰყავთ საზღვარგარეთიდანაც.

ალ-კაჭიმიანში, ბაღდადის ახლოს, არის მე-7 და მე-9 იმამების – ალ-კაჭიმის და ალ-ჯაფანდის საფლავები (მაშჰადი); სამარაში (სამარა) და-კრძალულია მე-10 და მე-11 იმამები – ალ-ჰანდ და ალ-ასქარ. მე-8 იმამი 'ალ-არ-რიფა დაკრძალულია სანაბადში, რომლის გარშემოც გაშენდა ქალაქი მაშჰადი. სხვა იმამების საფლავები და მოციქულის ქალიშვილის ფატიმას საფლავი არის მედინაში, ალ-ბაკი'-ს (ბაკი' ალ-ღარკად ან ჯანნათ ალ-ბაკი') სასაფლაოზე. შიიტები იმამებთან ერთად პატივს მი-აგებენ მათ შვილებსაც (ვაჟებს და ქალიშვილებს – იმამზადა და საფიდა ან ბინი). იმამზადას შორის ყველაზე ცნობილია საფიდა მუჰამადის ('ალ-ალ-ჰანდის ვაჟი) მაშჰადი ბაღადში, სამარას სამხრეთით და შაჰ 'აბდ ალ-აჰიმ ალ-ჰუსაინისა – რაფიში; მოციქულის ოჯახის (აჰლ ალ-ბაით) წმინდანი-ქალების საფლავებს შორის საყოველთაოდ ცნობილია საფიდა ზაინაბ ბინთ 'ალის და საფიდა რუკადა ბინთ ალ-ჰუსაინისა – დამასკოში; საფიდა ზაინაბის და ნაფისასი — კაიროში, ბინი ფატიმას, მუსა ალ-კაჭიმის ქალიშვილისა – ყუმში; მე-12 იმამის დედის, ნარჯის ხათუნის და მე-10 იმამის 'ალ-ალ-ჰანდის ქალიშვილის, ჰაქიმას საფლავები – სამა-რაში. ამის გარდა, შიიტები მოილოცავენ ცნობილ შიიტ სწავლულთა და სუფი შაიხების საფლავებს.

ჰაჯისაგან განსხვავებით, ამ წმინდანთა საფლავების მოლოცვა ხდება ნებისმიერ დროს, მაგრამ არის სპეციალური დღეები ან თვეები, რომ-ლებიც უფრო რეკომენდებულია. მაგალითად, კაიროში საფიდა ნაფისას საფლავის მოლოცვა ხდება რაჯაბის თვეში. მაშჰადში არ-რიფას საფ-ლავის მოლოცვა რეკომენდებულია ზუ-ლ-კა'დას თვეში. გამონაკლისს წარმოადგენს ზიარა ქარბალაში, ალ-ჰუსაინ ბ. 'ალის საფლავზე, რომ-ლის მოლოცვაც 'აშურა'ს (გლოვის ათდღიური) გარდა რეკომენდებულია ყოველ ხუთშაბათ საღამოს.

სუფიებისთვის მათი წმინდანების საფლავთა მონახულება მედიტა-ციისა და ღვთის ნყალობის ძიების წყაროა. ჩრდ. აფრიკაში ზიარა ცოცხალი სუფი შაიხების მოხილვაცაა.

მოციქულებთან, იმამებთან და წმინდანებთან მჭიდროდ არის დაკავ-შირებული მათი რელიკვიების (ასარ, მხ. რ. ასარ – „ნარჩენები, ნიშნები, ძეგლები“) თავყვანისცემაც. ისლამში გავრცელებული იყო წმინდანთა რე-ლიკვიებით (სამოსი, სამლოცველო ხალიჩები, ფეხსაცმელი, ჩალმა და სხვ.) ვაჭრობა.

*იმამ ჭუსაინ ბ. 'აღწიწ მამშაძი ქარბალაში.* ჭუსაინი დაკრძალულია ნეჯეფიდან 80 კმ-ზე – ქ. ქარბალაში. სახელწოდება ქარბალა [ქარბალა] მომდინარეობს გამოთქმიდან – *კარბ ალ-ილანა* („ღმერთების ახლოს“) ან *ალ-კურბ ვა-ლ-ბალა* („მწუხარება და უბედურება“). ჭუსაინის დაკრძალვის ადგილას (*კაბრ ალ-ჭუსაინ*) გაშენდა მეჩეთი – *მასჯიდ ალ-ჭუსაინი* (დაახლ. 684 წ. ააშენა მუხთორ ბ. აბნ 'უბად დას-საკაფიმ, გარდ. 687წ.), რომელსაც აქვს ოქროს მაღალი გუმბათი. მასზე დგას 2 პატარა მინარეთი და ფრიალებს შავი დროშები ტრაურის ნიშნად. მეჩეთის ეზოს შუაში არის ჭუსაინის მავზოლეუმი – *მამშაძ ალ-ჭუსაინ*, რომელსაც მოილოცავენ პილიგრიმები. მისი აშენების თარიღი ცნობილი არ არის, მაგრამ ის ითვლება პირველ მამშადად.

პირველად, 65/684-5 წელს, სულაიმან ბ. ჭურადმა ('აღწიწ მიმდევარი) მოინახულა ჭუსაინის საფლავი თავის მიმდევრებთან ერთად და დარჩა იქ ერთი დღე და ღამე [ატ-ტაბარი, II, 545]. როდესაც ქარბალა პილიგრიმობის ადგილად გადაიქცა, ის ცნობილი გახდა როგორც „მამშაძ ალ-ჭუსაინ“. ხალიფა ალ-მუთავაქილმა 236/850-1 წელს განაღდგურა საფლავი და მინაშენები და აკრძალა წმინდა ადგილების მონახულება მძიმე სასჯელის მუქარით. თუმცა იბნ ჭაუკალი 366/977 წელს მოიხსენიებს დიდ მავზოლეუმს ჭუსაინის საფლავზე, რომელსაც მის დროს ხშირად მოინახულებდნენ პილიგრიმები. 979-80 წელს ბუვეიანმა მმართველმა 'აღუდ ად-დაულამ ორი წმინდა ადგილი – მამშაძ 'აღწიწ და მამშაძ ალ-ჭუსაინი თავისი სპეციალური მფარველობის ქვეშ მოაქცია. 1016 წელს ხანძრის შედეგად დაინვა მეჩეთის გუმბათი, მაგრამ მალე აღადგინეს. ჭუსაინის საფლავზე პილიგრიმობას ასრულებდა მრავალი მუსლიმი მმართველი: სელჩუკი მალიქ შაჰი (1086-75.), ილხანი ღზნანი (1303წ.), სულტანი სულაიმანი (1534-55.), სეფიანთა დინასტიის შაჰები და სხვა. 1215/1801 წელს ქ. ქარბალა დაანგრიეს ვაჰაბიტებმა (12000), დახოცეს დაახლ. 3 000 მცხოვრები, დაანგრიეს ჭუსაინის მავზოლეუმიც, განსაკუთრებით დააზიანეს მეჩეთის მინარეთი და გუმბათი. გადმოცემით, სწორედ გუმბათში საიდუმლოდ ინახებოდა მდიდარი ერაყელი და ირანელი შიიტების შეწირულობები, მაგრამ მძარცველებმა სამალავს ვერ მიაგნეს. მთელი მსოფლიოს შიიტებმა მიიღეს მონანილეობა ჭუსაინის მეჩეთის აღდგენაში.

ჭუსაინის მეჩეთის ირგვლივ უამრავი საფლავია ჭუსაინის ნათესავების და მისი მომხრეებისა, ვინც დაიღუპა ქარბალას ტრაგედიის დროს. მეჩეთის გარეთ კედლებზე არის სამი ფერის დროშები: მწვანე, შავი და წითელი. მწვანე – ტრადიციული ისლამის ფერი; შავი – 'აბასიანი ხალიფების დროშის ფერი, რაც მიღებულ იქნა მათ მიერ ტრაურის ნიშნად დაღუპილი 'აღწიწ შთამომავლების გამო; წითელი ფერი – დროშის ფერი, რომლითაც იბრძოდა ალ-ჭუსაინის რაზმი. აქ არის ჭუსაინის ნახევარძმის – 'აბბასის მეჩეთიც.



1. ჯაფარიძე გ. *თანამედროვე სიროა* (იხ.: დამასკოს ომაიანთა მეჩეთი). თბ., 1984.
2. Вендель Таяя ал-Харири. *Символы ислама*. Пер. с нем. СПб., 2005.
3. Веймарн Б., Каптерева Т., Подольский А. *Искусство арабских народов*. М., 1960.
4. Гольдштр Н. *Культ святых в исламе* (Мухаммеданские эскизы). М., 1938.
5. Зарринкуб А. Х. *Исламская Цивилизация*. Пер. М. Махшулов М., 2004.
6. Ибн Джубайр. *Путешествие*. Пер. с арабского, вступительная статья и примечания Л. А. Семеновоной, М., 1984. (გვ. 46-68, 81-101 – ქააბა).
7. Пизовский А. Ю. *У Истоков Мировых Религий*. Москва, 2002.
8. Осипов Д., Медведко С. *Вся Сирия*. М., 1995.
9. Jaïrazbhoï R. A. *An Outline of Islamic Architecture*. Printed in India, 1972.
10. Nakash Yïtzhak. *The Shi'is of Iraq*. Princeton and Oxford, 1995.
11. *The Islamic City. A Colloquium*. Edited by A. H. Hourani and S. M. Stern. University of Pennsylvania Press. 1970.

## თავი V

### ისლამური დღესასწაულები და რიტუალი

#### 1. შიჯრის კალენდარი

ცნობილია მთვარისა და მზის შიჯრის კალენდრები [ალ-თაკეიმ ალ-შიჯრი]. მთვარის კალენდარი გავრცელებულია ახლო და შუა აღმოსავლეთის უმეტეს მუსლიმურ ქვეყანაში, მზისა – ირანში, ავღანეთსა და თურქეთში. ხალიფა უმარ I-ის დროს, 638 წელს, შიჯრა (622წ.) გამოცხადდა მუსლიმური წელთაღრიცხვის დასაწყისად.<sup>1</sup> თუმცა ახალი წელთაღრიცხვის საწყის დღედ აღებულ იქნა არა უშუალოდ მუჰამადის მედინაში ჩასვლის თარიღი (8 ან 12 რაბი' ალ-ავეალ = 622 წ. 20 ან 24 სექტემბერი), არამედ ახალი წლის პირველი თვის – მუჰარრამის პირველი დღე, რომელიც შეესაბამება 622 წლის 16 ივლისს.

არაბული კალენდარი, სემიტური კალენდრების უმეტესობის მსგავსად, დროის ათვლას აწარმოებდა მთვარის ფაზების მონაცვლეობით. შესაბამისად, თვე მოიცავდა პერიოდს ორ ახალმთვარეობას შორის. დიდი ხნის განმავლობაში ახალმთვარეობაზე დაკვირვება წარმოებდა შეუიარაღებელი თვალით, მოგვიანებით კი ეს ხორციელდებოდა ასტრონომიული გამოთვლებით, რაშიც არაბ მეცნიერებს დიდი წარმატებები ჰქონდათ.

მუსლიმური მთვარის კალენდრით წელიწადი შედგება 12 თვისაგან. თვეები 29 ან 30-დღიანია. მისი ჩვეულებრივი წელიწადი შედგება 354, ხოლო ნაკიანი – 355 დღე-ღამისგან და დაახლ. 11-12 დღე-ღამით მოკლეა კალენდარულ მზის წელიწადზე, რაც მზისმიერი წლის 1/33-ია; 33 მთვარისმიერი წელი დაახლ. 32 მზისმიერი წლის თანაბარია. ეს ართულებს თარიღების გაიგივებას ამ ორ კალენდარში. კიდევ უფრო რთულია მთვარე-მზისმიერი კალენდარი, რომელიც ითვალისწინებს მზის ხილული წლიური მოძრაობის შეთავსებას მთვარის ფაზების მონაცვლეობასთან. ძველად ასეთ კალენდარს ხმარობდნენ ბაბილონში, ჩინეთში და სხვ. მთვარისმიერი კალენდარი უფრო ძველია, რადგანაც მთვარის ფაზების მონაცვლეობის შემჩნევა უფრო ადვილია, ვიდრე მზის ირგვლივ დედამი-

<sup>1</sup> 638 წლამდე მოქმედებდა წელთაღრიცხვა, რომელიც იწყებოდა 570 წელს – სპილოს წელს.

ნის გარემოქცევით გამონვეული სეზონური ცვლილებებისა. ისლამამდე ქინანას ტომის პრეროგატივა იყო დაკვირვება კალენდარზე და მთვარის კალენდრის მოყვანა მზის კალენდართან შესაბამისობაში. ისინი მიმართავდნენ ე. წ. „ჩამატებას“ (*ნასბ*<sup>1</sup>). ეს იყო ძველი არაბული ჩვეულება, რომელიც თვალისწინებდა ზუ-ლ-ჰიჯჯას თვის შემდგომ დროდადრო ერთი თვის ჩამატებას.<sup>1</sup> ამის შესახებ უცხადებდნენ ჰაჯიზე შეკრებილ პილიგრიმებს. თუმცა არ არის ცნობილი, რამდენად ხშირად ხდებოდა დროებითი ჩამატებები. მუსლიმურმა ისტორიულმა ტრადიციამ შემოგვინახა მხოლოდ მისი გაკიცხვა. ყურანმა აკრძალა ეს პრაქტიკა (IX:37).

ჰიჯრის კალენდრის დღეები 11-12 დღით ნაკლებია საყოველთაოდ გავრცელებულ გრიგორიანული კალენდრის დღეებზე. ვინაიდან მთვარის კალენდარი მოძრავია, მისი თვეები არ შეესაბამება სეზონებს და წლის სხვადასხვა დროს მოდის. ჰიჯრის წლების გადაყვანა გრიგორიანულზე და პირიქით შეიძლება სპეციალური ფორმულების, ტაბულების ან სპეციალური ცხრილების (ი. ორბელის ანდა ვ. ციბულსკის ავტორობით) საშუალებით.

#### *თვეების არაბული სახელწოდებები*

1. მუჰარამი (*მუჰარრამ*)
2. საფარი (*საფარ*)
3. რაბი ალ-ავალი (*რაბი' ალ-ავეალ*).
4. რაბი ას-სანი (*რაბი' ას-სანი ან რაბი' ალ-სხირ*)
5. ჯუმადა ლ-ულა (*ჯუმადა-ლ-ულა*)
6. ჯუმადა ლ-ახირა (*ჯუმადა-ლ-ახირა*)
7. რაჯაბი (*რაჯაბ*)
8. შაბანი (*შა'ბანი*)
9. რამადანი (*რამადანი*)
10. შავალი (*შავეალ*)
11. ზუ ლ-კა'და (*ზუ-ლ-კა'და*)
12. ზუ ლ-ჰიჯჯა (*ზუ-ლ-ჰიჯჯა*)

ყურანის მიხედვით [IX:36] ოთხი თვე არის წმინდა ანუ „აკრძალული“ (ჰარამ), როცა ომი არ არის დაშვებული. ეს თვეებია: რაჯაბი, ზუ ლ-კადა, ზუ ლ-ჰიჯჯა და მუჰარამი.

<sup>1</sup> ზოგიერთი ყურანის კომენტატორის თანახმად, ისლამამდელი არაბები ყოველ მეოთხე წელიწადს ნაკიანად აცხადებდნენ და ერთ თვეს უმატებდნენ.

ისლამმა წინაისლამური ხანიდან მიიღო ტრადიცია, რომლის თანახმადაც დღეების ათვლა იწყება მზის ჩასვლისას. ათვლის ეს მეთოდი ემყარება იმ ფაქტს, რომ ახალი მთვარე თვის დასაწყისში ჩანს მზის ჩასვლისას. ამის გამო, კვირა იწყება შაბათ საღამოს, ორშაბათი – კვირა საღამოს და ა.შ. კვირის ყველა დღე ატარებს სახელწოდებას მისი შესაბამისი რიგობითი რიცხვითი სახელის მიხედვით. იწყება „პირველი დღით“ (*აემ ალ-აჰად*), რაც შეესატყვისება ჩვენს კვირას. სპეციალური სახელწოდებები აქვს მხოლოდ პარასკევს (*აემ ალ-ჯუმ'ა*) და შაბათს (*აემ ას-საბთ*) ებრაელთა შაბათის ანალოგიით.

არსებობს ჰიჯრის მზისმიერი კალენდარიც, რომელიც ოფიციალურად გამოიყენება ირანში (1925 წლიდან). მისი ათვლა, ისევე როგორც ჰიჯრის მთვარისმიერ კალენდარში, ხდება 622 წლიდან. ჰიჯრის მზისმიერი კალენდრის ჩვეულებრივი წელიწადი შედგება 365, ხოლო ნაკიანი – 366 დღისგან. ამჟამად ჰიჯრის მზისმიერი კალენდრით 1387 წელია, რომელიც დაიწყო 2008 წლის 21 მარტს და დასრულდება 2009 წლის 20 მარტს.

დღეს მუსლიმურ ქვეყნებში გავრცელებულია გრიგორიანული კალენდარი. მთვარის კალენდარს მუსლიმები იყენებენ თავიანთი რელიგიური დღესასწაულების განსაზღვრისათვის და ოფიციალური დოკუმენტების დათარიღებისათვის. მუსლიმური მთვარის კალენდრით ახლა 1430 წელია, რომელიც დაიწყო 2008 წ. 29 დეკემბერს და დასრულდება 2009 წ. 17 დეკემბერს (1431 წელი დაიწყება 2009 წლის 18 დეკემბერს; 1432 – 2010 წლის 7 დეკემბერს; 1433 – 2011 წლის 26 ნოემბერს; 1434 – 2012 წლის 15 ნოემბერს და ა.შ.)

## 2. ისლამური დღესასწაულები

პირველი დღესასწაული ('იდ) მოაწყო მოციქულმა მუჰამადმა თავის მიმდევრებთან და ნათესავებთან ერთად 624 წელს, ბადრთან ბრძოლაში გამარჯვების შემდეგ.

### *კანონიკური დღესასწაულები*

ისლამი და მუსლიმური სამართალი ცნობს ორ კანონიკურ დღესასწაულს: 'იდ ალ-აჰჰა, რომელიც უკავშირდება ჰაჯის დასრულებას და 'იდ ალ-ფიტრ, რომელიც აღინიშნება მარხვის დასასრულს.

'იდ ალ-აჰჰა (არაბებთან ცნობილია აგრეთვე როგორც 'იდ ალ-ქაბირ – დიდი დღესასწაული; თურქ. ყურბან-ბაირამი) – მსხვერპლშენიშნის დღესასწაული. ის არის ჰაჯის რიტუალის ნაწილი, იწყება პილიგრიმობის ბოლო დღეს, ზუ-ლ-ჰიჯჯას თვის 10 რიცხვში და გრძელდება 3-4 დღე. დღესასწაულის მთავარი რიტუალია სისხლიანი მსხვერპლის (ჩვეულებ-

რივ ცხვარი, ხარი, თხა ან აქლემი) შენირვა.<sup>1</sup> პილიგრიმები მსხვერპლ-შენირვის რიტუალს ასრულებენ მინას დაბლობზე. თუმცა, მსხვერპლშენირვა ტარდება მთელ ისლამურ სამყაროში. ისლამური სამართალი უშვებს მსხვერპლშენირვას ურწმუნოთა ქვეყნებშიც, ყველგან სადაც შეიძლება იყვნენ მუსლიმები.

ეს დღესასწაული სათავეს იღებს ბიბლიური სიუჟეტიდან – მოციქულ იბრაჰიმის მზადყოფნა, მსხვერპლად შეწირა თავისი ვაჟი, ისააკი. თუმცა ბიბლიურ ისააკს მუსლიმურ გადმოცემაში ცვლის იბრაჰიმის უფროსი ვაჟი ისმაილი. ისლამამდე არაბეთის ნახევარკუნძულზე სამსხვერპლო ცხოველს განსაკუთრებულ ნიშანს უკეთებდნენ იმის აღსანიშნავად, რომ ის უკვე ღვთაებას ეკუთვნის და მსხვერპლის შეწირვის ადგილამდე ასე მიიყვანდნენ ხოლმე. ისლამმა მთლიანად გადმოიღო ეს წესი. მუსლიმმა, რომელიც მსხვერპლს სწირავს, 3-ჯერ უნდა წარმოთქვას თაქბირ, ბასმალა, ისევ სამჯერ თაქბირ, ჰალათ ან-ნაბი, მიბრუნდეს სახით მექისაკენ (*კიბლა*) და სთხოვოს ალაჰს მსხვერპლის მიღება. თუ ცხოველი აღთქმულია, მთელი ხორცი ნაწილდება ღარიბებზე. ჩვეულებრივ, ხორცის 1/3 ნაწილი ხმარდება სადღესასწაულო სუფრას.<sup>2</sup> დღესასწაულის წინ მუსლიმური ქვეყნების ქალაქებში ეწყობა საქონლის ბაზრობები. სპარსეთის ყურის ქვეყნებში, სადაც ადგილობრივი მესაქონლეობა ვერ აკმაყოფილებს მოთხოვნას, ათასობით ცოცხალი პირუტყვი შემოჰყავთ ავსტრალიიდან და ახალი ზელანდიიდან. შესანიერ ცხოველს არ უნდა ჰქონდეს ხილული ნაკლი. ერთი ცხოველი შეიძლება შეწირულ იქნეს მთელი ოჯახის სახელით. როდესაც ალაჰის მოციქული მსხვერპლს სწირავდა, ამბობდა: „ეს (მსხვერპლშენირვა) ჩემგან, ჩემი ოჯახისაგან და იმათგან ჩემი თემიდან, ვინ ვერ შეძლო მსხვერპლის შეწირვა“. შესაძლებელია აგრეთვე ერთი ცხოველის შეწირვა 7 ოჯახის სახელით.

დღესასწაულის რიტუალში შედის სპეციალური ლოცვა – *ჰალათ აღ-ნდაბ*,<sup>3</sup> რომელიც შედგება ორი რაქათისაგან და ითვალისწინებს უფრო მეტი თაქბირების წარმოთქმას. ლოცვის წინ აუცილებელია სრული

<sup>1</sup> მუსლიმური მოძღვრების თანახმად, ყოველმა ადამიანმა სიკვდილის შემდეგ საიქიოში უნდა გაიაროს ბენვის ხიდზე (*ხირატ*). ვინც მსხვერპლს შესწირავს, ის საიქიოში მსხვერპლად შეწირულ პირუტყვზე შეჯდება და ბენვის ხიდზე ადვილად გაივლის.

<sup>2</sup> ტრადიციულად სამსხვერპლო ცხოველის ხორცი იყოფა სამ ნაწილად: პირველი – საკვებად და გამასპინძლებისათვის, მეორე – შესანახად, მესამე ნაწილი ურიგდებათ ახლობლებს, მეზობლებს, უქონლებს და გაჭირვებულებს.

<sup>3</sup> ეს არის ერთობლივი ლოცვა, რომელიც სრულდება მზის ამოსვლიდან 40 წუთის შემდეგ. დღესასწაულების წინამავალი რამდენიმე დღე და ღამე მეჩეთებში ეთმობა ზიქრის შესრულებას.

განწმენდის აქტის შესრულება – დუსლ. სადღესასწაულო რიტუალიდან გამორიცხულია აზანი და იკამა. მათ ნაცვლად წარმოითქმის უფრო ძველი ფორმულა: „ას-სალათ ჯამი'ათან“, რაც ნიშნავს „ლოცვა – ერთად“. ლოცვის შემდეგ მეჩეთში ან სპეციალურ ღია მოედანზე (*ნამაზგაჰ*)<sup>1</sup> იკითხება ხუტბა, რომელიც იწყება ალაჰისა და მისი მოციქულების შექებით, მსხვერპლშენიერვის მნიშვნელობის განმარტებით. მხოლოდ სადღესასწაულო ლოცვის შემდეგ სრულდება მსხვერპლშენიერვის რიტუალი.

დღესასწაულის დროს მიღებულია მეგობრებთან სტუმრად მისვლა, ახალი ტანისამოსის ჩაცმა, საჩუქრების გაცემა, ახლობლების საფლავების მონახულება. ამ დროს ბაზარში არ ვაჭრობენ.

მრავალი მუსლიმი მსხვერპლშენიერვას ცვლის ფულადი შენატანით მეჩეთში, რაც შეესაბამება ცხოველის ღირებულებას. უფრო ღვთისმოსავი მუსლიმები დღესასწაულის დადგომამდე 10 დღე მარხულობენ.

*'იდ ალ-ფიტრ* [ან *'იდ ას-სალირ* - მცირე დღესასწაული; თურქ. *ქურუკ-ბაირამ*, *ურაზა-ბაირამ* ან *შექერ-ბაირამ*] – ხსნილობის დღესასწაული, რომელიც უკავშირდება მარხვის დასრულებას. დღესასწაული იწყება შავვალის თვის პირველ რიცხვში, მზის ამოსვლის შემდეგ და გრძელდება 3 დღე. ამ დღესასწაულის დაწყების წინ ოჯახის ყველა წევრმა უნდა გადაიხადოს *ზაქათ ალ-ფიტრ*<sup>2</sup> ან *ჰადაკა ალ-ფიტრ*, რაც იკრიბება მეჩეთში და ურიგებენ ღარიბ-ღატაკებს მონყალების სახით.

დღესასწაულის რიტუალში შედის სავალდებულო საერთო ლოცვა, ხუტბა, სადღესასწაულო სუფრა, მეგობრებთან სტუმრობა, საჩუქრების გაცემა, ახალი ტანისამოსის ჩაცმა, სადღესასწაულო ბაზრობები და წინაპართა საფლავების მონახულება, მათი მორთვა ყვავილებით და პალმის ტოტებით. თურქეთში მიღებულია აგრეთვე ტკბილეულის დარიგება, საიდანაც წარმოდგება დღესასწაულის სახელწოდება – *შექერ-ბაირამ* („ტკბილი დღესასწაული“).

---

<sup>1</sup> *მუსალლ* (ლოცვის ადგილი; სპარს. ნამაზგაჰ) თავდაპირველად იყო მეჩეთის სინონიმი, შემდეგ კი ადგილი, სადაც წარიმართება საერთო ლოცვა დღესასწაულების დროს. ჩვეულებრივ მუსალლ არის ღია ადგილი ქალაქგარეთ, სადაც დღესასწაულების დროს გამოჰქონდათ მინბარები. XIV-XVI სს. დიდ ქალაქებში მუსალლას ჰქონდა კედელი მიპრაბით, ფარდული საპატივსაცემო ადამიანებისათვის და ქვის ან აგურის მინბარი. შუა აზიაში არსებობდა XX საუკუნემდე. მუჰამადის დროს სადღესასწაულო ლოცვა სრულდებოდა მედინის გარეთ და მას ხვრებოდა ქალაქის ყველა მცხოვრები: მამაკაცები და ქალები, მოზარდები და ბავშვები, მოხუცებულები და ახალგაზრდები.

<sup>2</sup> *ზაქათ ალ-ფიტრ* შეადგენს დაახლ. 2 კგ-ის ოდენობით სურსათ-სანოვავს (ხორცი, ფინიკი, ბანანი, ქიშმიში და სხვ.) ან მის ეკვივალენტს. ამ ზაქათის დაწინიანება არის განწმენდა ადამიანების და არა ქონების. ამიტომ ამ გადასახადს იხდის ოჯახის ყველა წევრი.

## არაკანონიკური დღესასწაულები

**მავლიდი**, *მავლიდ ან-ნაბი ან მრლად ან-ნაბი* (მავლიდ<sup>1</sup> – დაბადების დრო, დაბადების ადგილი) – მუჰამადის დაბადების დღისადმი მიძღვნილი დღესასწაული. მავლიდ ან-ნაბი აღნიშნავს აგრეთვე მუჰამადის დაბადების ადგილს – სახლს მექაში (დღეს *სუკ ალ-ლაილ*), რომელიც იყიდა ხაზჟურანმა (გ. 789), ხალიფა ჰარუნ არ-რაშიდის დედამ და სალოცავ ადგილად გადააქცია. მრავალი პილიგრიმი მოინახულებს ამ ადგილს ჰაჯის დროს მედინაში მოციქულის საფლავთან ერთად. მუჰამადის დაბადების ზუსტი თარიღი არ არის ცნობილი. სუნიტი მუსლიმები მავლიდს ზეიმობენ მუჰამადის გარდაცვალების დღეს – მუსლიმური კალენდრით 12 რაბი<sup>1</sup> ალ-ავეალი. შიიტი მუსლიმები მავლიდს აღნიშნავენ 17 რაბი<sup>1</sup> ალ-ავეალში, რაც უკავშირდება შიიტთა მეექვსე იმამის – ჯა'ფარ ას-სადიკის დაბადების დღეს.

მავლიდის პირველი აღნიშვნა დაფიქსირებულია ფატიმიანთა ეგვიპტეში, დაახლ. 1100 წელს. ის აღინიშნებოდა სასახლეში, ისევე როგორც 'აღნს, ფატიმას და მმართველი ხალიფას მავლიდი. ამ პერიოდში ეს იყო ძირითადად შიიტი მმართველი კლასის დღესასწაული. მოგვიანებით არის ცნობა მისი საზეიმოდ აღნიშვნის შესახებ მუჭაფფარ ად-დინის (სალაჰ ად-დინის სიძე) მიერ ქ. ირბილში (ზემო მესოპოტამია) 604/1207-8 წელს. ამ დღესასწაულს ესწრებოდნენ ღვთისმეტყველები, სუფიები, მქადაგებლები, ყურანის მკითხველები და პოეტები ბაღდადიდან, მოსულიდან, ალ-ჯაზირადან, ნისიბინიდან და სპარსეთიდან. დღესასწაულში მონაწილეობდნენ ცნობილი მომღერლები, ჩრდილის თეატრის მსახიობები და მუსიკოსები. დღესასწაული დასრულდა ალღუმით და საზეიმო გამასპინძლებით. ოსმალეთის იმპერიის სულთანმა მურად III-მ დაანესა ამ დღესასწაულის აღნიშვნა სასახლის კარზე 1588 წელს, ხოლო მოგვიანებით მავლიდი გამოცხადდა ოსმალეთის იმპერიის ოფიციალურ დღესასწაულად.

მუსლიმი თეოლოგების ერთმა ნაწილმა (მაგ. ჰანბალიტიმა იბნ თაი-მიიამ) მავლიდი თავდაპირველად მიიჩნია „სიახლედ“ (*ბიდა'ა*), რაც ენი-ნააღმდეგება ისლამურ პრინციპებს და არ იყო პრაქტიკაში არც მუჰამადის და არც მისი უახლოესი მიმდევრების დროს. თუმცა ავტორიტეტულ კანონმცოდნეთა შეთანხმებული გადაწყვეტილებით (*იჯმა'*) მავლიდი გამოცხადდა „მონონებულ სიახლედ“ (*ბიდა' კასანა*). დღესაც მავლიდის აღნიშვნას მრავალი მონინააღმდეგე ჰყავს: ვაჰაბიტები, ეგვიპტელი მოდერნისტები, ინდოეთის მუსლიმები (დეობანდის სექტა).

<sup>1</sup> *მავლიდი* აღნიშნავს აგრეთვე წმინდა იმამების, სუფი შაიხების დაბადების ან სიკვდილის თარიღებისადმი მიძღვნილ დღესასწაულს.

დღესასწაულის დროს იკითხება ქადაგება მეჩეთებში, სრულდება ლოცვა მუჰამადის საპატივსაცემოდ, გაიცემა მონყალება, განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა ლეგენდარულ გადმოცემას მუჰამადის შესახებ (*ალ-ისრა' ვა-ლ-მი'რაჯ*). აუცილებელია მოციქულისადმი მიძღვნილი პანეგირიკების (*მავალიდ* – პოემები მუჰამადის დაბადებისა და რელიგიური მოღვაწეობის შესახებ) დეკლამირება. ყველაზე უფრო ხშირად იკითხება მავალიდი, რომელიც დაწერილია არაბულ ენაზე ჯა'ფარ ბ. ჰასან ბაზანჯის (გ. 1765) მიერ. მკვლევართა აზრით, მავალიდი ნარმოიშვა ქრისტიანული დღესასწაულის – შობის გავლენით. მრავალ ქვეყანაში იმართება საზეიმო სვლა ანთებული ჩირაღდნებით და მოციქულის დედის – ჰმინას გამოსახულებებით. თანამედროვე მუსლიმური ქვეყნების უმეტესობაში მავალიდი სახელმწიფო დღესასწაულია.

*ალ-ისრა' ვა-ლ-მი'რაჯ* [„ლამით მოგზაურობა და ამალღება“] – მოციქულ მუჰამადის ლამით მოგზაურობა მექიდან იერუსალიმში, რომელიც დასრულდა მეშვიდე ცაზე „ამალღებით“. ყურანში ნათქვამია, რომ ალაჰმა ლამით გადაიყვანა თავისი მონა (მუჰამადი) მექის წმინდა მეჩეთიდან (*მასჯიდი ალ-ჰარამი*) უმორეს მეჩეთში (*მასჯიდი ალ-აკსა*), რომლის გარშემო ადგილი აკურთხა ალაჰმა [17:1].

მუსლიმური გადმოცემები დაწვრილებით აღწერს მოციქულის ამ მოგზაურობის დეტალებს: ერთხელ ლამით, როცა მუჰამადს ეძინა ქააბას მახლობლად (ან თავისი ბიძაშვილის უმმ ჰანის სახლში), მას გამოეცხადა მთავარანგელოზი ჯაბრაილი, შესვა ფრთოსან ცხოველზე – ალ-ბურაკ და წაიყვანა იერუსალიმში. გზად მათ მოინახულეს ხებრონი და ბეთლემი. იერუსალიმში ბურაკი დაეშვა მორიას მთაზე, სადაც მუჰამადი შეხვდა ძველ წინასწარმეტყველებს – იბრაჰიმს, მუსას, ისას და უხელმძღვანელა საზოგადო ლოცვას (ორი რაქათი). იქვე ანგელოზებმა მკერდი გაუპეს და გული განუბანეს მუჰამადს. შემდეგ მან დატოვა ბურაკი იერუსალიმში და ჯაბრაილთან ერთად გაიარა შვიდი ცა: პირველზე თვითონ ადამმა გაუხსნა „ზეციური კარი“; მეორეზე ის შეხვდა მოციქულებს – იაჰიას და ისას; მესამეზე – იუსუფს; მეოთხეზე – იდრისს; მეხუთეზე – ჰარუნს (აარონი); მეექვსეზე – მუსას; მეშვიდე ცაზე – იბრაჰიმს. ამის შემდეგ მუჰამადი წარდგა ალაჰის ზეციურ ტახტთან და ალაჰმა დაუდგინა მუსლიმებს 5 სავალდებულო ლოცვა დღეში. იმავე ღამეს ალ-ბურაკმა დააბრუნა მუჰამადი მექაში. ამ ლეგენდარულმა გადმოცემამ, რომელიც ღვთიური გამოცხადების შედეგად შეიქმნა, მუჰამადის მიმდევართა და მუსლიმ ღვთისმეტყველთა აზრთა სხვადასხვაობა გამოიწვია. სწორედ ამ ეპიზოდის გამო იერუსალიმი გახდა ისლამის მესამე წმინდა ქალაქი.

მუჰამადის ღამის მოგზაურობა თარიღდება 621 წლის 27 რაჯაბით (ან 17 რამადანით). ეს დღე აღინიშნება ხალიფა 'აბდ ალ-მალიქის დროიდან, რომელიც შეეცადა პილიგრიმობის გადატანას იერუსალიმში. მისი მმართველობის



ველობის პერიოდში მექა ემორჩილებოდა 'აბდ ალლაჰ იბნ აზ-ზუბაიდრს, რის გამოც 'აბდ ალ-მალიქი ხელს უწყობდა ყოველწლიურად კუბბათ ას-სახრას მონახულებას, რასაც უნდა შეეცვალა ჰაჯი. მუსლიმური ქვეყნების უმეტესობაში „მირაჯი“ არის რელიგიური და სახელმწიფო დღესასწაული.

**ლაილათ ალ-კადრ** - „ძლიერების ღამე“, რომელსაც ეძღვნება ყურანის 97-ე სურა. ეს დღესასწაული აღინიშნება რამადანის თვის 27 რიცხვში, როცა მუჰამადს გარდმოველინა ზეციდან პირველი ზემთაგონება. თუმცა, დღესასწაულის ზუსტ თარიღთან დაკავშირებით აზრთა სხვადასხვაობაა. ამდენად, მიღებულია, რამადანის თვის ბოლო ათი დღის განმავლობაში მუსლიმებმა კენტი ღამეები მიუძღვნან ღვთისმოსაობას. სუნიტები უპირატესობას ანიჭებენ 21, 23, 25, 27, 29 რიცხვებს, ხოლო შიიტები 19, 21, 23 რამადანს. ტრადიციის თანახმად, მუჰამადმა დაადგინა, რომ ეს ღამე უნდა მოდიოდეს ერთ-ერთ კენტ რიცხვზე. მუსლიმთა ნაწილი ამ ათი დღის მანძილზე განმარტოვდება მეჩეთში და გამუდმებით ასრულებს ღვთისმსახურებას (ი'თიქაფუ).<sup>1</sup> ამ წმინდა ღამეს ალაჰი განსაკუთრებით კეთილგანწყობილია მორწმუნეთა თხოვნების მიმართ, დედამიწაზე დაშვებული ანგელოზები ლოცავენ მორწმუნეებს. ამიტომ ისინი დიდ დროს ატარებენ მეჩეთში - კითხულობენ ყურანს და ასრულებენ დამატებით ლოცვებს. ითვლება, რომ ამ ღამეს ალაჰი წინასწარ განსაზღვრავს ადამიანთა ბედს მომავალი წლისათვის ლოცვაში მის მიერ გამოთქმული სურვილებისა და თხოვნის გათვალისწინებით. ყურანის „განჩინების სურის“ მიხედვით, სწორედ ერთ-ერთ ამ ღამეს დაიწყო ყურანის ზეგარდმოვლენა და სწორედ ამ ღამით გარდმოხდებოდა ზეციით ანგელოზნი ღვთიური სულითა და ბრძანებით დედამიწაზე, რათა უფლის ნებით ადამიანთა ბედისწერა დაადგინონ. ეს იმას ნიშნავს, რომ კეთილ საქმეთა აღსრულება კეთილ ნაყოფს გამოიღებს, ხოლო უკეთურ საქმეთა ჩადენის შედეგი სიკვლე იქნება. ამიტომაც ყველა ადამიანი ფხიზლად უნდა იყოს, რომ წუთისოფლისა და ზესთასოფლის ეს წესები ყურანისა და წმინდა გადმოცემების მეშვეობით შეიტყოს. ამის გამო „ლაილათ ალ-კადრ“ განმარტებულია აგრეთვე, როგორც „ბედისწერის, განგების, განჩინების“ ღამე. ცნობილი თეოლოგის *ალ-ლაზალი*ს თანახმად არსებობს 15 ღამე, რომლის დროსაც რეკომენდებულია ლოცვები სურვილების აღსრულებისათვის.

**ლაილათ ალ-ბარა'ა** [არაბ. „შექმნის ღამე“; სპარს. *შაბ-ი ბარათ*] - „განათავისუფლების (ცოდვების შენდობის) ღამე“, აღინიშნება შა'ბანის

<sup>1</sup> ეს ჩვეულება ასოცირდება ბერების ასკეტიზმთან. თვითონ მოციქული ამ ათ დღეს ატარებდა მედინის მეჩეთში. აქედან გამომდინარე, ჰადისების თანახმად, ი'თიქაფუ აუცილებლად უნდა შესრულდეს მთავარ მეჩეთში (ჯამი).

თვის 15 რიცხვში.<sup>1</sup> ძველი არაბული კალენდრით სწორედ ამ თვეზე მოდიოდა ზაფხულის ბუნიობა, საიდანაც იწყებოდა ახალი წლის ათვლა. ამ დროს მიღებული იყო გარდაცვლილთა მოხსენიება, გამოსასყიდი მსხვერპლის მიტანა, მარხვის დაცვა, რათა ახალი წელი დაეწყოთ ცოდვების გარეშე. *ლაილათ ალ-ბარა* 'ა არის სახალხო დღესასწაული, რომელმაც შეინარჩუნა წარმართობის ხანის ახალი წლის მრავალი რიტუალი. ხალხური რწმენით, შა'ბანის თვის 14-დან 15-მდე ღამით ხდება სიცოცხლის ხის შერხევა, რომლის ფოთლებზეც წერია ყველა ცოცხალი ადამიანის სახელი. ის ადამიანი, რომლის სახელიც წერია ჩამოვარდნილ ფოთლებზე, გარდაიცვლება წლის ბოლომდე. ამ ღამეს ალაჰი ეშვება „უმდაბლეს ცაზე“, რათა შეისმინოს ლოცვები და შეუნდოს მორწმუნეთ ცოდვები. *ლაილათ ალ-ბარა*'ას დროს მიღებულია განსაკუთრებული ლოცვების აღვლენა მიცვალებულთა სულებისათვის და ცოდვათა შენდობისათვის, აღთქმის დადება, მოწყალების გაცემა, ბავშვებისათვის ტკბილეულის (ხალვა) დარიგება, შუშხუნების სროლა, ბაზრობების გამართვა, ავტორიტეტულ მუსლიმთა საფლავების მონახულება. მუსლიმთა უმრავლესობა იცავს ორდლიან დამატებით მარხვას (13-დან 15 შა'ბანამდე).

შიიტური რწმენით, სწორედ 255/868 წლის 15 შა'ბანს დაიბადა მეთორმეტე იმამი – მუჰამმად ალ-მაჰმდი.

*'აშურა'* [არაბ. „მეათე დღე“] – გლოვის ათდღიური შიიტთა მესამე იმამის, ალ-ჰუსაინ ბ. 'ალის მოსახსენიებლად, რომელიც დაიღუპა ქარბალასთან (ერაყი) ჰიჯრით 61 წლის მუჰარამის 10 რიცხვში (680წ. 10 ოქტომბერი). სამგლოვიარო დღეები გრძელდება მუჰარამის თვის პირველი ათი დღის განმავლობაში და კულმინაციას აღწევს 10 მუჰარამს. 'აშურა'ს ძირითადი რიტუალი არის რელიგიური მისტერია – *თა'ზიმა* („დატირება“), რომელშიც წარმოდგენილია ალ-ჰუსაინის ტრაგიკული დაღუპვის ისტორია. შიიტური ტრადიციით, განსაკუთრებული სამგლოვიარო „შეკრებები“ (*მაჯალის*) დაიწყო უშუალოდ ალ-ჰუსაინის მკვლელობის შემდეგ. თა'ზიმას ტრადიციის დამკვიდრებაში მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა „მომწინებელთა“ (*თავვაბუნ*) მოძრაობამ. ალ-ჰუსაინის ნათესავებმა პირველი „დატირება“ მოაწყეს მისი მკვლელობიდან მე-40 დღეს, როდესაც ისინი დამასკოდან მედინაში ბრუნდებოდნენ. უმადანთა დროს ალ-ჰუსაინის და მისი ახლობლების ყოველწლიური მოხსენიება ხდებოდა მედინაში შიიტი იმამების სახლებში. სწორედ ამ პერიოდში დადგინდა თა'ზიმა-ს ტრადიცია. ეს იყო გარკვეულწილად პროტესტის ფორმა ხელისუფლების „უზურპატორთა“ წინააღმდეგ. 'აბასიანებმა პოლიტიკური

<sup>1</sup> X-XI სს-ში შა'ბანის თვის 14-დან 15-მდე ღამე („ლაილათ ალ-კადრ“-თან ერთად) ითვლებოდა აგრეთვე „ბედისწერის ღამედ“.

მოსაზრებების გამო დაუშვეს სამგლოვიარო „შეკრებების“ საჯაროდ ჩატარება. თუმცა ხალიფა ალ-მუთავაჯილის დროს (847-861), რომელიც ატარებდა ანტიშიიტურ პოლიტიკას, ალ-ჰუსაინის საფლავი განადგურდა (850წ.), ხოლო თა'ზიია აიკრძალა. ბუვეიანთა მმართველობის დროს ერაცში თა'ზიია-მ მიიღო ოფიციალური დღესასწაულის სტატუსი. 963 წელს ბაღდადში პირველად საზეიმოდ აღინიშნა თა'ზიია.

ირანში და ერაცში თა'ზიია ეწყობა მეჩეთების, მედრესეების ეზოებში და სპეციალურ შენობებში (თაქია, ჰუსაინია),<sup>1</sup> სადაც იდგმება კარვები, რომლებშიც თავსდება საკაცები მონამეთა სიმბოლური ცხედრებით. თა'ზიია იწყება მოლა-როუზხანის (მას აცვია შავი ხალათი და ახურავს შავი ჩალმა) ქადაგებით, მას მოსდევს ყმანვილთა გუნდის სიმღერა და სამგლოვიარო პროცესია – აჯა, რომელსაც თან ახლავს მორწმუნეთა თვითგვემა და სამი ნაწილისაგან შედგება: პირველში მონაწილეობენ შავ პერანგებში ჩაცმული მუსლიმები, რომლებიც მკერდში მუშტებს იცემენ; მეორეში (აჯა ზანაჯირ) მონაწილეობენ შავ გრძელ პერანგში ჩაცმული მუსლიმი მამაკაცები, რომლებიც ტანზე (მხრებზე და ზურგზე) ირტყამენ ჯაჭვებს, იხევენ პერანგებს და სხეულის ნაწილებს ისერავენ დანებითა და ხანჯლებით (ზანაჯირ). მესამე პროცესიაში – აჯა კამატ (კიმატრ) მონაწილეობენ მუსლიმები, რომლებმაც აღთქმა დადეს, რომ შეასრულონ რიტუალი. მათ გადაპარსული აქვთ თავი (შუბლიდან კეფამდე ფართო ზოლი) და გრძელი ხმლით იყენებენ ჭრილობებს, სისხლი სახეზე ჩამოსდით და ასე აგრძელებენ მსვლელობას. თითოეულ პროცესიას მიჰყვება წინამძღოლი – ჰადი, რომელიც ხმამაღლა მოუთხრობს შეკრებილ მორწმუნეებს ქარბალას ტრაგედიის და ალ-ჰუსაინის მონამეობრივი სიკვდილის შესახებ. მორწმუნენი იმეორებენ მის მიერ წარმოთქმულ ფრაზებს. იდგმება თეატრალიზებული წარმოდგენები, სადაც აღწერილია ალ-ჰუსაინის რაზმის გზა მედინიდან ერაცში. ალ-ჰუსაინის, მისი ძმის 'აბბასის და სხვა მონამეთა როლებს ასრულებენ პროფესიონალი მსახიობები<sup>2</sup>. ალ-ჰუსაინის მკვლელების – ხალიფა ააზიდის (680-683) და მისი სამხედრო რაზმის წინამძღოლის შიმრის სახელები შიიტებთან გახდა წყევლის სინონიმი. მსვლელობას თან ახლავს საყვირების ხმა და ისმის შეძახილები: „შაჰ ჰუსაინ, ვაჰ ჰუსაინ!“ ანუ შაჰიდ (მონამე) ჰუსაინ, ვაჰ-ჰუსაინ! აქედან წარმოდგება აშურას სხვა სახელწოდებაც – შაჰ-სეი, ვაჰ-სეი.

<sup>1</sup> პირველად X საუკუნეში ბაღდადში, ალეპოსა და კაიროში გაჩნდა სპეციალური სახლები (ჰუსაინიისათ), სადაც ტარდებოდა თა'ზიია.

<sup>2</sup> ზოგიერთი მკვლევარი თვლის, რომ სპარსული თეატრის დაარსება სათავეს წნორედ ამ მისტიციებიდან იღებს. პოეზიაში ჩამოყალიბდა თა'ზიია-ს ჟანრი.

თავდაპირველად, 'აშურა' და მასთან დაკავშირებული რიტუალები მკაცრად განიკიცებოდა ჰანბალიტების მიერ. შუა საუკუნეების ბაღდადი მუჰარამის თვის დასაწყისში არაერთხელ გამხდარა მწვავე ეთნოკონფესიური დაპირისპირების ადგილი. დღეს 'აშურა' აღინიშნება თითქმის ყველა მუსლიმურ ქვეყანაში (განსაკუთრებით, ირანში, ერაყში, ბაჰრაინში, პაკისტანში, ინდოეთში, ავღანეთში, ლიბანში). ირანში, სადაც შიიზმი სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადდა 1501 წელს, მისტიკური თეატრალიზებული წარმოდგენები ყოველწლიურად იმართებოდა და მასში საზოგადოების ყველა ფენა მონაწილეობდა. ყაჯართა დინასტიის მმართველობის დროს (1779-1924) ამენდა სპეციალური თეატრები თა'ზიფას საჩვენებლად მთელი წლის განმავლობაში: სპეციალურად მომზადებული მსახიობები ასრულებდნენ „კეთილი ადამიანების“ (იმამები, ფატჰიმა ბინთ 'ალე) და „ბოროტი ადამიანების“ (უმადიანები) როლებს. რეზა შაჰ ფეჰლევის (1925-1945) დროს ოფიციალურად აიკრძალა ქურჩის პროცესიები და რელიგიური მისტიკური, როგორც „რეტროგრადობის“ გამოხატულება. აღდგა ირანის ისლამური რევოლუციის (1979წ.) შემდეგ. ქარბალაში, სადაც დაკრძალულია ალ-ჰუსაინი, მუჰარამის თვე არის გლოვის და მწუხარების თვე, ქურჩებში გამოფენილია სამგლოვიარო დროშები. იქ ჩადის ათასობით პილიგრიმი, რათა მონაწილეობა მიიღოს სამგლოვიარო რიტუალებში. პილიგრიმები მოიხილავენ აგრეთვე შიიტთა წმინდა ქალაქებს – ნაჯაფს, სამარას, მაშჰადს, ყუმს. ეს სამგლოვიარო ცერემონიალი თავისი შინაარსითა და გაფორმებით შიიტური ისლამის რელიგიური და პოლიტიკური იდეების პროპაგანდის ეფექტური საშუალებაა. ამის გამო ერაყში სადამ ჰუსაინის მმართველობის (1979-2004) დროს, მრავალი წლის მანძილზე, აკრძალული იყო 'აშურა'ს აღნიშვნა.<sup>1</sup>

**რამადანი** – ერთ-ერთი წმინდა თვე. ის მუსლიმური მთვარის კალენდრის ერთადერთი თვეა, რომელიც მოხსენიებულია ყურანში. ისლამამდელ არაბეთში, როგორც ამას მოწმობს ყურანი, მექაში არსებობდა ტრადიცია, ეს თვე მიეძღვნათ ღვთისმოსავი საქმეებისათვის. რამადანი არის მოთმინების, მორჩილების, პატიების, ალაჰისადმი თაყვანისცემის, ცოდვებისაგან განწმენდის თვე. მუსლიმებისათვის ძალიან მნიშვნელოვანი, სადღესასწაულო დღეა ამ თვის ბოლო პარასკევი (*ჯუმ'ათ-ულ-ვიდა*). რამადანი არის ღვთითკურთხეული თვე, რადგანაც ალაჰის ნყალობა (*ბარაქა*)

---

<sup>1</sup> 2008 წლის 18-19 იანვარს ერაყის მთელ რიგ ქალაქებში (ბასრა, ან-ნასირია და სხვ.), სამგლოვიარო ცერემონიალის დროს, მოხდა სისხლიანი შეტაკებები, რომლებსაც ხელმძღვანელობდნენ ექსტრემისტული დაჯგუფების („ცის ჯარისკაცები“) წევრები. დაიღუპა 86 და დაიჭრა 40-ზე მეტი ადამიანი. თვითონ ქ. ქერბელაში ხელისუფლებამ შეძლო მოსახლეობის უსაფრთხოების დაცვა.

უახლოვდება ადამიანებს. განსაკუთრებით ახლოს არის ის 27 რამაღანის ლამეს (ლაღლათ ალ-კადრ). გადმოცემით, ამ წმინდა თვეზე მოდის მრავალი თარიღი, რომლებიც უკავშირდება მნიშვნელოვან ისტორიულ მოვლენებს ადრეულ ისლამში. 6 - ჭუსაინ ბ. 'ალის დაბადების დღე. 10 - ხადრჯას დაბადების დღე. 17 - ბადრთან ბრძოლის დღე. 19 - მექის აღების დღე. 21 - 'ალის მონამებორივი აღსასრულის დღე. 22 - 'ალის დაბადების დღე. რამაღანის თვეში ყურანის კითხვას განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა.

**მუსლიმური ახალი წელი** - მუსლიმური დღესასწაულების რიცხვს ხშირად მიაკუთვნებენ ნოვრუზს, მაგრამ მას არა აქვს პირდაპირი კავშირი ისლამთან. **ნოვრუზი** (*ნავრუზ*, ნოვრუზ-ბაირამი (სპარს. ახალი წელი) - ახალი წელი მზის კალენდრით, რომელიც ემთხვევა გაზაფხულის ბუნიობას. ის აღინიშნება მზის კალენდრით ფარვარდინის თვის პირველ დღეს, ხოლო გრიგორიანული კალენდრით, 21-22 მარტს. გადმოცემით, დაანესა სპარსეთის ლეგენდარულმა მეფემ ჯემშიდმა. სპარსულენოვანი ხალხები საზეიმოდ აღნიშნავენ მას ისლამამდელ ეპოქაში, ხოლო მოგვიანებით შეიძინა ისლამური ელფერი. არაბმა ხალიფებმა დაპყრობილი სპარსელებისაგან აითვისეს, გაავრცელეს ის ყველგან და მდიდრულად დღესასწაულობდნენ. ამჟამად ნოვრუზი არის მხოლოდ ირანული ტომების დღესასწაული და აღინიშნება ძირითადად ირანში, ავღანეთში, თურქეთში. კავკასიაში ნოვრუზს დღესასწაულობენ მხოლოდ შიიტები.

ნოვრუზის ტრადიციული რიტუალი იწყება გაზაფხულის პირველი ყვავილების გამოჩენით. ბავშვები ყვავილებით ხელში შემოივლიან მუსლიმთა სახლებს და სიმღერებით ულოცავენ ახალი წლის და გაზაფხულის დადგომას. ამ დღესასწაულის დროს იცვამენ ახალ სამოსს, ამზადებენ სადღესასწაულო ტკბილეულს - სუმანაკ (ალაოს ხალვა): დღესასწაულამდე 15 დღით ადრე იწყება ხორბლის ან ქერის გალივება, შემდეგ გამოწურავენ და ადულებენ წვეს ფქვილთან და შაქართან ერთად. კარგად განათებულ სახლში აწყობენ სპეციალურ სადღესასწაულო სუფრას (ხაფტ-სინ), სადაც აუცილებლად უნდა იყოს 7 პროდუქტი, რომელთა სახელწოდება ფარსის ენაზე იწყება სინ-ით (*ჰაფთ სინ*): *საბზრ* - გალივებული ხორბალი, *სნრ* - ნიორი, *სიბ* - ვაშლი, *სირკა* - ძმარი, *სუმაკ* - კონახური, *სინჯრდ* - ველური ზეთის ხილი, *სამანუ* - კამფეტი. მაგიდაზე დგამენ სარკეს, მის ორივე მხარეს სანთლებს ანთებენ, რომელთა რაოდენობა უნდა შეესაბამებოდეს ოჯახის წევრთა რიცხვს და თავისით უნდა ჩაიწვას, დებენ ყურანსაც. სადღესასწაულო სუფრაზე უნდა იყოს აგრეთვე პური, ჭურჭელი წყლით, ხილი, ნიგოზი, მამალი, თევზი, რძე, ყველი. ითვლება, რომ ოჯახის

ყველა ნევრი ახალი წლის ღამეს უნდა შეიკრიბოს საახალწლო სუფრის ირგვლივ. სასურველია თუ ოჯახის პირველი სტუმარი მამაკაცი იქნება. საღამოს, მზის ჩასვლის წინ კოცონს ანთებენ და ხტებიან რიგრიგობით. ხალხური რწმენით, ამ გზით ისინი გათავისუფლდებიან ყოველგვარი ავადმყოფობის, უბედურების, ცოდვებისაგან. ნოვრუზის დროს ეწყობა საყოველთაო სეირნობა, სადღესასწაულო ბაზრობები, სადაც ვაჭრობენ სუვენირებით, ტკბილეულით და ეროვნული კერძებით. თავის ხელოვნებას წარმოაჩენენ სახალხო მომღერლები და მუსიკოსები, აკრობატები, ოინბაზები, კომიკოსები. ახალი წლის მომდევნო სამი-ოთხი დღის მანძილზე მიღებულია მეგობრებთან სტუმრობა, საჩუქრების გაცემა.

### 3. მუსლიმური რიტუალი

**წინადაცვეთა.** ტერმინი – ხითან აღნიშნავს ორივეს, ვაჟების და გოგონების წინადაცვეთას. თუმცა ეს პროცედურა ქალებში აღინიშნება აგრეთვე ტერმინით *ხიფაჲ* ან *ხაფა*.<sup>1</sup> ყურანში ეს სიტყვა არ გვხვდება, მაგრამ იხსენიება ისლამამდელ პოეზიაში და ჰადისებში. წინადაცვეთა საერთო სემიტურ მოვლენათა რიგს განეკუთვნება. ებრაელთა გარდა, რომლებთანაც წინადაცვეთა საკრალურ ხასიათს ატარებდა და სავალდებულო რელიგიურ რიტუალს წარმოადგენდა, ის პრაქტიკაში იყო სხვა ხალხებთანაც. ეს ჩვეულება პრაქტიკაში იყო ეგვიპტეში ჯერ კიდევ ფარაონების დროს. ბიჭებისა და გოგონების წინადაცვეთა გავრცელებული იყო წინაისლამურ არაბეთშიც. ერთი გადმოცემით, იბრაჰიმმა 80 წლისამ წინადაცვეთა, სხვა გადმოცემით კი ეს მოხდა მაშინ, როცა 13 წლისა იყო. მის მნიშვნელობას აძლიერებს ის გადმოცემა, რომლის თანახმადაც მოციქული წინადაცვეთილი დაიბადა.

მუსლიმ კანონმდებლებს შორის აზრთა სხვადასხვაობაა წინადაცვეთის წესთან დაკავშირებით. ის სავალდებულოდ (*ჯაჟიბ*) აღიარეს შაფიიტებმა, ხოლო სხვა იურიდიული სკოლები მას სუნად მიიჩნევენ. ამ წესის შესრულება რეკომენდებულია (*მუსთაჰაბბ*) ბავშვის დაბადებიდან მეშვიდე დღეს ან 13 წლამდე პერიოდში. ისლამური სამართლის მიხედვით, მშობლებს, ნათესავებს და ახლობლებს ეკისრებათ პასუხისმგებლობა ჩაუტარონ ბიჭებს წინადაცვეთა სრულწლოვანებამდე. ამ რიტუალის წარმოშობას ერთნი უკავშირებენ ისლამამდელ ტრადიციას – მსხვერპ-

<sup>1</sup> ეს პროცედურა ფართოდ იყო გავრცელებული ჯიბუტსა და ეგვიპტეში, მაგრამ შესაბამისი კანონით აიკრძალა 1995-1997 წლებში.

ლად შეენირათ ღმერთისათვის სხეულის ნაწილი. სხვები მიიჩნევენ მას ვაჟკაცობის გამოცდად. არის ვერსია დაკავშირებული კლიმატურ პირობებთან, დემოგრაფიულ პრობლემებთან და პირად ჰიგიენასთან.

შუა საუკუნეებში ფატიმიანები უფლისწულების, ტახტის მემკვიდრეების წინადაცვეთასთან დაკავშირებით დიდ დღესასწაულებს აწყობდნენ. მაგ. ხალიფა ალ-კაიმმა ბრძანა, 951წ. აღენერათ მხედართმთავრების და ჯარისკაცების ვაჟები, მონათა შვილების ჩათვლით ქ. კაირავანში და სხვა ქალაქებში, რათა წინადაცვეთათ და დაეჯილდოებინათ ისინი. აღმოჩნდა მათი რაოდენობა 10 000-ზე მეტი და დღესასწაული 17 დღეს გაგრძელდა. თითოეული დღესასწაულის მონაწილე იღებდა საჩუქარს 100 დინარიდან 100 დირჰამამდე, მისი რანგის შესაბამისად. ვაჟების წინადაცვეთა დღესაც დიდი ზემოთ ტარდება.

წინადაცვეთის პროცედურას ატარებს დალაქი ან ქირურგი. ამ პროცედურის ჩატარებამდე სრულდება განბანვის რიტუალი, რომელსაც თან ახლავს ლოცვა. ამჟამად წინადაცვეთა ჩვეულებრივი მოვლენაა ისლამურ ქვეყნებში და განიხილება როგორც ისლამისადმი კუთვნილების სიმბოლო.

**მუსლიმური სამოსი** [ლიბას, მრ. რ. ლუბუს]. მუსლიმი მამაკაცი უნდა დადიოდეს თავდახურული, ხოლო ქალი ვალდებულია უცხო თვალისაგან საბურველით დაიფაროს სახე და სხეული.

**ჰიჯაბი** („ზღუდე“, „ტიხარი“, „ფარდა“) არის კრებითი სახელი ისლამური სამოსის სხვადასხვა სახეობისა, როგორცაა საბურველი, ჩადრი, ფარანჯა, რომლითაც მუსლიმი ქალი სახლიდან გასვლისას სახეს და სხეულს იფარავს. არაბ. **ჰიჯაბ** (მომდინარეობს ზმნიდან **ჰაჯაბა** – „დამალვა სხვისი ხედვისაგან“) აღნიშნავს ჩადრს ან საგანს, რომელიც იცავს ქალს სხვისი ხედვისაგან, ან განცალკევებას ანდა კარჩაკეტილობას. თუმცა, ყურანში არ არის ნათელი მითითება მუსლიმი ქალებისადმი, რომ იყვნენ კარჩაკეტილნი თავიანთ სახლში ან ატარონ ჩადრი. კარჩაკეტილობისა და ჩადრით დაფარვის კანონიზება მოხდა მუსლიმი ეგზეგეტების მიერ.

ჩადრი და კარჩაკეტილობა არ არის წმინდა ისლამური მოვლენა. აბრამისტული ერთღმერთიანობის ტრადიცია განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს მორწმუნე ქალის გარეგნულ სახეს. ქალის სხეულის დაფარვა უცხო თვალისაგან, „სწორი ჩაცმა“ ყოველთვის იყო ქალის სიწმინდისა და უმანკოების სიმბოლო, ჩადრი უძველესი დროიდან ქალის მორთულობისა და ჩაცმულობის აუცილებელ ატრიბუტს წარმოადგენდა. მაგრამ ეს წესი უცხო იყო ისლამამდელი არაბებისათვის. ჩადრის ჩვეულება მუსლიმებთან გავრცელდა მეზობელი ბიზანტიიდან და სპარსეთიდან. **ჰიჯაბის** ტარება ჯერ ევალებოდათ მუჰამადის ცოლებს, შემდეგ კი თავისუფალ (არამხევალ) მუსლიმ ქალებსაც. ამ წესის ჩამოყალიბებას დიდი დრო დასჭირდა.

არსებობს ჰიჯაბის რამდენიმე სახეობა: შავი ან ზოგჯერ სხვა ფერის მოსასხამები მთელი სხეულისათვის და თავისათვის (*ხიმარ*) ანდა მხოლოდ სახისათვის: თვალბამდე სახის ქვედა ნაწილის დამფარავი პირბადე (*ლისამ*), სპეციალური ბადე თვალბამდის ნახვერტებით, შავი ნახვერად გამჭვირვალე თავშალბები და სხვა. ჰადისებში დაფიქსირებულია საბურველის შემდეგი სახეობები: სხეულისათვის – ჯილბაბ, ლიჰაფ, მილჰაფა, იზარ, დირ'ა; თავისა და კისრისათვის – ხიმარ, ბურკუ', კინა', მიკინა'ა, ნიკაბ.

ყურანსა და ჰადისებში განსაზღვრულია აგრეთვე მოთხოვნები ქალის სამოსთან დაკავშირებით: აუცილებელია, რომ სხეულის ყველა ნაწილი, აგრეთვე თმა, სახის და ხელის მტევანის გარდა, დაფარული იყოს; ტანსაცმელი უნდა იყოს გაუმჭვირვალე; ჩასაცმელი უნდა იყოს ქალის სამოსის კატეგორიიდან და არა მამაკაცის; ტანსაცმელს არ უნდა ჰქონდეს სუნამოს ან რაიმე მძაფრი არომატი.

ისლამური აღორძინების პროცესი – ან-ნაჰდა, რომელიც ფართოდ გავრცელდა ისლამურ სამყაროში XIX ს-ის ბოლოს და XX ს-ის დასაწყისში, შეეხო ქალთა ემანსიპაციასაც. ჩადრის ტარებაზე უარის თქმა გახდა მუსლიმურ ქვეყნებში დემოკრატიისათვის ბრძოლის ერთ-ერთი ლოზუნგი და ეს საკითხი დღესაც მძაფრი პოლემიკის საგანს წარმოადგენს. კონსერვატორები ჰიჯაბს აცხადებენ ისლამური ეთიკის ერთ-ერთ აუცილებელ ელემენტად.

*'იმამა* – ჩალმა, მუსლიმი მამაკაცის თავსაბურავი, რომელიც შედგება ქუდისაგან და მასზე შემოხვეული ქსოვილისაგან. მის აღსანიშნავად გამოიყენება სხვადასხვა სიტყვები: *თურბანი* (სპარს. *დულბანდ*), *სარიკ* (თურქ.), *ჩალმა* (რუს.) და სხვა. ჩალმის ტარება, რომელიც იყო მუჰამადის თავსაბურავი, რეკომენდებულია ჰადისებით, როგორც რელიგიურობის სიმბოლო. ფიკჰის თხზულებებში დეტალურად არის განმარტებული იმ ქსოვილის ფერი (მაგ., შარიფები ატარებენ მწვანე ჩალმას) და ზომა, რომლისაგანაც უნდა დამზადდეს 'იმამა, როგორ უნდა შემოიხვიონ და რითი უნდა მოირთოს, ვინ შეიძლება ატაროს და როდის, ვის ეკრძალება მისი ტარება და ვისთვის არის რეკომენდებული. მუსლიმმა მამაკაცმა ის უნდა დაიხუროს ლოცვის დროს და მეჩეთების და საფლავების მონახულებისას. მუსლიმი მმართველებისა და მოხელეებისათვის 'იმამა გახდა ინვესტიტურის სიმბოლო. 'იმამა შეადგენდა მნიშვნელოვან ნაწილს საპატრიო სამოსისა (*ხილ'ა*), რომლითაც მმართველები აჯილდოებდნენ მაღალ სახელმწიფოებრივ თანამდებობებზე დანიშნულ მუსლიმებს. XIX საუკუნეში დაიწყო ჩალმის ტარების ტრადიციის კრიტიკა და დღეს თითქმის ყველა მუსლიმურ ქვეყანაში 'იმამას ატარებენ ძირითადად რელიგიური პირები.



**დაკრძალვის წესი ისლამში.** ტერმინით *ჯანაზა* აღინიშნება მიცვალებულის დაკრძალვის წესი, გვამი და დასაკრძალი საკაცე. მუსლიმურმა სამართალმა შეიმუშავა წესების მთელი სისტემა, „მუსლიმთა გადასახლების შესახებ იმქვეყნიურ ცხოვრებაში“. დაკრძალვის სავალდებულო წესები შემდეგია: სიკვდილის მოახლოებისას მუსლიმმა უნდა წარმოთქვას შაჰადა ისე, რომ სახით მექისაკენ იყოს მიმართული და თუ ეს არ შეუძლია, მაშინ მას შაჰადა ყურში უნდა ჩასჩურჩულოს; მიცვალებულს უხუჭავენ თვალებს, უკრავენ ყბას, მუხლებს და გულზე ხელებს უკრეფენ; თუ ფეხმძიმე ქალი გარდაიცვალა, მარცხენა მხარეს უნდა გაჭრან, ბავშვი ამოიყვანონ და შემდეგ გაკეონ; გარდაცვლილი უნდა განიბანოს (*ღუსლ*) 3-ჯერ – პირველად წყალს ურევენ კედარის ფხვნილს, მეორედ – ქაფურს, მესამედ – მხოლოდ სუფთა წყლით და უსვამენ ქაფურის ზეთს. განბანვას ჩვეულებრივ ასრულებენ იმავე სექსის მუსლიმები. თუმცა იყო გამოწვევებიც. მაგ., ხალიფა უმარ I-მა ანდერძი დაიბარა, რომ განბანვის რიტუალი მის ცოლს შეესრულებინა; განბანვის შემდეგ მუსლიმის გვამს ახვევენ სუდარაში (*კაფანი*), რომელიც სამი ბამბანარევი ქსოვილის გადასაფარებლისაგან შედგება. სასურველია, სუდარა იყოს თეთრი ფერის. ჩვეულებრივ დაშვებულია ნებისმიერი ფერი, წითელის გარდა; გარდაცვლილზე სრულდება სპეციალური ლოცვა – *ჰალათ ალ-მავეთ* (ყურანის 36-სურა – „ისინ“ და 89-ე სურის ბოლო აიები). ლოცვას წარმოთქვამს უახლოესი ნათესავი ან მმართველი, ან ცნობილი რელიგიური სწავლული. აკრძალულია ლოცვა თვითმკვლელის ან ურწმუნოს სახელზე; გარდაცვლილი მუსლიმი რაც შეიძლება სწრაფად უნდა დაიკრძალოს (*დაფნი*). დილით გარდაცვლილს კრძალავენ იმავე დღეს, სასურველია მზის ჩასვლამდე, ხოლო მზის ჩასვლის შემდეგ გარდაცვლილს – მეორე დღეს. აუცილებელია მუსლიმი დაიკრძალოს მუსლიმთა სასაფლაოზე;<sup>1</sup> დაკრძალვის ცერემონიალს ქალები არ ესწრებიან; საფლავში კეთდება ნიში და მიცვალებულს მარჯვენა გვერდზე, სახით მექის მიმართულებით დებენ. საფლავში დებენ აგრეთვე ქალაღდს, რომელზედაც არის ყურანის აიები, რათა სიკვდილის ანგელოზებმა (მუნკარი და ნაკირი) გარდაცვლილის დაკითხვამდე იცოდნენ, რომ იქ დაკრძალულია „მორწმუნე“ და არა „ურწმუნო“. დაკრძალვის ცერემონიალის დროს წარმოთქვამენ რწმენის სიმბოლოებს; ქალის საფლავი უნდა იყოს უფრო ღრმა, ვიდრე მამაკაცის; ისლამური სამართალი არ იწონებს დიდ და-

<sup>1</sup> იკრძალება არამუსლიმის დაკრძალვა მუსლიმთა სასაფლაოზე. თუმცა ისლამური სამართალი უშვებს გამონაკლისს: თუ მუსლიმის ცოლი – ქრისტიანი ან იუდეველი – გარდაიცვალა და არ არსებობს უახლოეს ტერიტორიაზე მათი სასაფლაო, დაშვებულია მისი დაკრძალვა მუსლიმთა სასაფლაოზე. თუმცა ის უნდა დაიკრძალოს ისე, რომ ზურგით იყოს მიმართული მექისაკენ.

ნახარჯებს საფლავების მდიდრულ გაფორმებაზე, მიცვალებულის დატირებას, მაგრამ არ კრძალავს; საფლავის ქვაზე აღინიშნება მიცვალებულის სახელი, დაბადებისა და გარდაცვალების თარიღები, აიები ყურანიდან. ხშირ შემთხვევაში არის წარწერა: „აქ განისვენებს ალლაჰის მსახური ....“; საფლავის გახსნა იკრძალება. დასაშვებია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ გარდაცვლილი დაკრძალულია უზურპირებულ ან უწმინდურ ადგილას; გარდაცვლილის ახლობლებმა მისი ქონებიდან უნდა გასცენ მოწყალეობა ღარიბებზე; გარდაცვლილის მოხსენიება ხდება მე-3, მე-7 და მე-40 დღეს.

ტრადიციებში მოხსენიებულია, რომ მუჰამადმა დაანესა გლოვის ვადა ახლო ნათესავის გარდაცვალების შემთხვევაში 3 დღე, ხოლო ქვრივების შემთხვევაში – 4 თვე და 10 დღე.

### *დამატებითი ლიტერატურა*

1. **ზნამენსკი ბ.** წარმართ არაბთა ზოგიერთი საკულტო რიტუალი და მათი გავლენა ისლამზე. – კრ. „*ჯეჟანმარდი*“, IV, თბ., 1990, გვ. 88-95.
2. **ნედოსპასოვა მ.** კვირეულის დღეთა ტიპოლოგიისათვის შაბათის კალენდარულ სისტემაში. – *ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო*, II, თბ., 1999, გვ. 183-194.
3. **Акбулатов И. М., Булгаков Р. М.** *Праздники в исламе*. Уфа, 1992.
4. **Вендель Тания ал-Харირи.** *Символы ислама*. Пер. с нем. СПб., 2005.
5. *Ислам: основные направления, течения, секты, историческая хронология, праздники*. Составитель Т. Тожиддинов. М., 1988.
6. **Ниязи А.** *Мусульманские праздники*. М., 1990.
7. **Цыбульский В. В.** *Современные календари стран Ближнего и Среднего Востока*. Синхронистические таблицы и пояснения. М., 1964.
8. **Grünebaum G. E.** *Muhammadan Festivals*. N.Y., 1951.
9. The Shi'a Remembrance of Muharram: An Explanation of the Days of Ashura and Arba'eeb. – *Military Review*; March-April, 2007, 6.

ყურანი, სუნა და ჰადისები

1. ყურანი – მუსლიმთა წმინდა წიგნი

ყურანი [არაბ. *ალ-კურ'ან'* – ხმამალა კითხვა] – მუსლიმთა წმინდა წიგნი, ალაჰის მიერ მუჰამადისადმი გარდმოვლენილი გამოცხადებების კრებული.<sup>2</sup> ის არის რელიგიური კანონების (შარიათის) პირველწყარო, რომელიც მოიცავს მუსლიმთა ცხოვრების ყველა ასპექტს.

მუსლიმებისათვის ყურანი არის ალაჰის პირდაპირი სიტყვა, მიმართული მისი მოციქულისადმი, ხოლო ამ უკანასკნელის საშუალებით – მისი მიმდევრებისადმი. ეს სიტყვები მუჰამადს გადაეცემა ანგელოზის საშუალებით, რომელიც აირჩია ალაჰმა ამ მისიისათვის. ყურანის თანახმად, მუჰამადი ჩვეულებრივი მოკვდავია, რომელსაც არ შეუძლია საოცრებათა შექმნა. მთავარი საოცრება, რაც ადასტურებს მის სამოციქულო მისიას, არის ყურანი.

მუჰამადის მიერ წარმოთქმულ სიტყვებში დიდ როლს ასრულებს ინტონაცია, ხმის მოდულაცია, შესტები, სახის გამომეტყველება. თანა-

<sup>1</sup> თვითონ სიტყვა *კურ'ან* თავდაპირველად იყო იმ რამდენიმე სიტყვათა შორის, რომლებითაც მუჰამადი აღნიშნავდა მისი ქადაგებების შემადგენელ ცალკეულ, ჩვეულებრივ მოკლე გამოცხადებებს. ეს სიტყვა იხმარებოდა მუჰამადის მიერ ისეთი სიტყვების პარალელურად, როგორიცაა: *ჰადიხ* – მოთხრობა, *ჰაკკ* – ჭეშმარიტება; *სურა* – უმნიშვნელოვანესი; *აა* – ნიშანი, საოცრება; *თანზილ* – გარდმოვლენა; *ალ-ჰიქმა* – სიბრძნე; *ალ-ფურკან* – განსხვავება (ჭეშმარიტებასა და ტყუილს შორის); *აჰ-ზიქრ* – გახსენება [იმისა, რაც იყო ადრე გარდმოვლენილი]. გამოცხადებათა რიცხვის გაზრდასთან ერთად ყურანის ტექსტში ჩნდება ტერმინი *ჟითაბ* იუდეველთა და ქრისტიანთა წმინდა წიგნების საპირისპიროდ. ბოლოს ტერმინები: *აა*, *სურა* და *კურ'ან* იძენს ვინრო ტერმინოლოგიურ მნიშვნელობას. პირველი, როგორც ყურანის ტექსტის დაყოფის უფრო დაბალი საფეხურის აღმნიშვნელი, მეორე – გარდამავალი საფეხურის აღმნიშვნელი, მესამე – მთელი წმინდა წიგნის აღმნიშვნელი. სიტყვა *კურან* ტექსტში გვხვდება არტიკლით (*ალ-კურ'ან*) 50-ჯერ და უარტიკლოდ – 16-ჯერ.

<sup>2</sup> ზოგიერთ ევროპულ მკვლევართა ნაშრომებში ყურანი განსაზღვრულია როგორც „ისლამის ბიბლია“. თუმცა ამ აზრის მონიშნაღმდეგეები ხაზს უსვამენ, რომ ყურანი განსხვავდება სხვა რელიგიების წმინდა წიგნებისაგან. მათი განმარტებით, ყურანი არის უშუალო გამოცხადება, მუჰამადი კი – მხოლოდ მისი პასიური გადმომცემია.

მედროვე მკვლევრები მიუთითებენ, რომ ყურანი, როგორც ლიტერატურული ძეგლი გენეტიკურად დაკავშირებულია პრეისლამურ ტრადიციებთან და შეადგენს ახალ ეტაპს მის განვითარებაში.

ყურანში აისახა როგორც წარმართული სამყარო, ისე მონოთეიზმის, ახალი სოციალური ინსტიტუტებისა და ეთიკურ-კულტურული ნორმების დამკვიდრების პროცესი. მუჰამადის ქადაგებათა მთავარი იდეა არის ერთ-ღმერთიანობა. ყურანში ალაჰი სიცოცხლის პირველსაწყისი და სამყაროს შემოქმედი. მრავალღმერთიანობა ყურანში განიციცხება და სასჯელი ამისათვის არის ნამება „ამქვეყნიურ“ და „იმქვეყნიურ“ ცხოვრებაში.

ყურანი არის კლასიკური არაბული ენის პირველი ლიტერატურული ძეგლი. ყურანმა დიდი გავლენა მოახდინა მუსლიმური სამყაროს კულტურაზე. ისლამამდელი პოეზიის პარალელურად მან დააჩქარა ერთიანი სალიტერატურო ენის ჩამოყალიბება და ხელი შეუწყო მისი გრამატიკული და სტილისტური ნორმების დამკვიდრებას. მან ზეგავლენა მოახდინა არაბული ფილოლოგიის, ლექსიკოგრაფიის და ისტორიოგრაფიის ჩამოყალიბებაზე. ყურანის ინტერპრეტაციისა და მისი ლექსიკის შესწავლის საფუძველზე განვითარდა მუსლიმური სამართლისმცოდნეობა (*ფიკჰი*), მისტიციზმი (*სუფიზმი*), სპეკულატიური ღვთისმეტყველება (*ქალამ*). ჩამოყალიბდა აგრეთვე სპეციალური მეცნიერებები ყურანის კითხვის შესახებ, ყურანის კომენტარებზე და სხვა.

**ყურანის ფიქსაცია.** წმინდა ტექსტის ფიქსაციის ისტორია გაგრძელდა რამდენიმე საუკუნე და დაკავშირებულია ისლამის ისტორიის მნიშვნელოვან მოვლენებთან.

მუჰამადის სიცოცხლეში ყურანის ტექსტი ზეპირად გადაიცემოდა. ითვლება, რომ მუჰამადმა ვერ მოასწრო მიღებული გამოცხადებების შეკრება, რომელსაც ოფიციალური სტატუსი ექნებოდა. არსებობს მითითებები იმაზე, რომ მოციქულმა თავისი მოღვაწეობის პერიოდში დაინყო ამ სამუშაოს შესრულება. მას სურდა შეედგინა იუდეველთა და ქრისტიანთა მსგავსი წმინდა წიგნი, მაგრამ სამუშაოს დასრულებამდე გარდაიცვალა. თუმცა გამოცხადებები შენახულ იქნა მისი მდივნებისა და მიმდევრების ჩანაწერებში. ტრადიცია გადმოგვცემს იმ მუსლიმთა სახელებს, რომელთაც შეკრიბეს მუჰამადის ქადაგებები მის სიცოცხლეში და მისგან დამოუკიდებლად. მათ შორის დასახელებულია: 'ალნ, სალიმა და აბუ მუსა, 'უსმან ბ. 'აფფანი, ხალიდ ბ. სა'იდი, უბაიდა ბ. ქა'ბი. სხვადასხვა წყაროები ასახელებენ სხვა პირებს, რომლებიც იწერდნენ მოციქულის გამოცხადებებს.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> დასახელებულია დაახლოებით 42 ადამიანი, რომლებიც მუჰამადთან მუშაობდნენ მდივნებად (გადამწერებად). მათ შორის: აბუ ბაქრი, 'უმარი, ზუბაირ ბ. 'ავვამი, 'აბდ ალლაჰ ბ. სა'დი, ხალიდი და აბანი (სა'იდის შვილები), ჰანჯალა ბ.

მოციქულის მიმდევრებმა იცოდნენ მრავალი გამოცხადება ზეპირად, ყურანის ტექსტების ნაწილს იყენებდნენ ღვთისმსახურების მიზნით. მუჰამადის სიკვდილის შემდეგ ყურანის ტექსტის ისტორია დაკავშირებულია მუსლიმური თემისა და სახალიფოს ცხოვრების მნიშვნელოვან მოვლენებთან. გადმოცემით, დაახლოებით 20 წლის მანძილზე, ყურანის ტექსტის 5 ვერსია იქნა შედგენილი.

ხალიფა აბუ ბაქრის ბრძანებით გაჩნდა ე. წ. *აჰ-სუჟუფ ალ-ბაქრიდია*, რომელთა შეკრება განხორციელდა მუჰამადის ერთ-ერთი მდივნის – ზაიდ ბ. საბითის მიერ. აბუ ბაქრის გარდაცვალების შემდეგ ყურანის ნუსხა გადაეცა ხალიფა 'უმარს, რომელმაც ის უნადერძა თავის ქალიშვილს – ჰაფსას. ამ უკანასკნელმა კი გადასცა 'უსმანს. ისლამის გავრცელებამ უზარმაზარ ტერიტორიაზე, რეგიონალური მმართველობის ცენტრების ჩამოყალიბებამ გამოიწვია ყურანის ერთიანი ტექსტის შედგენის აუცილებლობა. მუსლიმური წყაროების თანახმად, სწორედ მექაში, მედინაში, დამასკოში, ბასრასა და ქუფაში წარმოიშვა ტექსტის გადაცემის ადგილობრივი ტრადიციები. ყურანის ტექსტების ეს ვარიანტები განსხვავდებოდა გამოცხადებების ოდენობით და მათი განლაგების თანამიმდევრობით, ცალკეული სიტყვებით ან გამოთქმებით, ზოგიერთი ორთოგრაფიული თავისებურებებით და სხვ. ის, ვინც ხელმძღვანელობდა ლოცვას ამ ქალაქებში, ყურანს კითხულობდა იქ გავრცელებული ვარიანტის მიხედვით.

ხალიფა 'უსმანის ბრძანებით დაიწყო წმინდა ტექსტის მთელი მუსლიმური თემისათვის ერთიანი რედაქციის შედგენა. ასეთი ტექსტი შედგენილ იქნა 650-656წწ.-ში სპეციალური კოლეგიის მიერ, რომელსაც ხელმძღვანელობდა ზაიდ ბ. საბითი. ყურანის ტექსტის შედგენაში ზაიდთან ერთად მონაწილეობდა 3 ცნობილი მექელი: 'აბდ ალლჰ ბ. აზ-ზუბაირი, სა'იდ ბ. ალ-'ასი და 'აბდ არ-რაჰმან ბ. ალ-ჰარისი. ზოგიერთი მკვლევარი უარყოფს ამ აზრს. გადმოცემით, ყურანის შედგენის დროს, დიალექტიკური განსხვავების შემთხვევაში უპირატესობა უნდა მინიჭებოდა არაბული ენის მექის (კურაიშის) დიალექტს. ტექსტი დაეფუძნა მედინაში შემორჩენილ ერთ-ერთ ვერსიას, სხვა ჩანაწერების გათვალისწინებით, რომელთა სანდოობა დგინდებოდა ორი მოწმით.<sup>1</sup> ამ ეტალონის (*იმშა*) ასლები

---

რაბი', მუ'აიკაბ ბ. აბუ ფატიმა, 'აბდ ალლჰ ბ. რავჰა და სხვ. არის მოსაზრება, რომ მუჰამადმა პირადად შეკრიბა ალაჰის გარდმოვლენილი მრავალი გამოცხადება, დაალაგა ისინი განსაზღვრული თანამიმდევრობით და მისმა მიმდევრებმა იცოდნენ ეს თანამიმდევრობა და მისდევდნენ მას.

<sup>1</sup> მოციქულის დროს მრავალი მუსლიმი იყო, რომელთაც ზეპირად იცოდნენ მთელი ყურანი და შეეძლოთ მისი ციტირება. მათ ეწოდებოდა ყურანის ნამკითხველები – კურრან'. მათ შორის დასახელებული არიან: აბუ ბაქრი, 'უმარი, 'უსმანი, 'ალი, ტალჰა, იბნ მას'უდი, სალიმ ბ. მუ'კიბი (გარდ. 633წ.), აბუ ჰურაირა. მოციქუ-

მედინიდან დაიგზავნა სახალიფოს მნიშვნელოვან პოლიტიკურ-ადმინისტრაციულ ცენტრებში (დასახელებულია მექა, ბასრა, ქუფა, დამასკო, ზოგჯერ ეგვიპტე და ბაჰრეინი).<sup>1</sup> თითოეულ ტექსტს გააყოლეს ყურანის წამკითხველი, რომელმაც ზეპირად იცოდა ყურანი. ხალიფა 'უსმანმა ბრძანა გაენადგურებინათ ყველა ასლი, რომელიც შეიცავდა გაგზავნილი ვარიანტებისაგან განსხვავებულ ტექსტს. თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ ეს ტექსტები ერთდროულად არ განადგურებულა. ყურანის ერთიანი ტექსტის საბოლოო ჩამოყალიბება დაკავშირებულია მძაფრ იდეოლოგიურ დისკუსიებთან, რომლებიც მიმდინარეობდა მუსლიმურ საზოგადოებაში VIII-X სს-ში. თუმცა 'უსმანისეული ტექსტის (რასმ 'უსმანი) გავრცელებამ მინიმუმამდე დაიყვანა ყურანის ტექსტის ვარიანტულობა. ყურანის ტექსტის შედგენის პირველ ეტაპზე საუბარი იყო უკვე არსებული დიაკრიტიკული ნიშნების გამოყენებაზე ყურანის გადაწერის დროს, ხოლო მეორე ეტაპზე – გრძელი და მოკლე ხმოვნების აღნიშვნასა და დამწერლობის მთელი რიგი დროებითი ელემენტების დადგენაზე. გრამატიკა იქმნებოდა ყურანის გამო და მას ეყრდნობოდა.

ყურანის ტექსტის უნიფიკაციაში მთავარი როლი შეასრულა ყურანის მეცნიერებებში ავტორიტეტმა, იბნ აბნ დეჟუდის მოწაფემ – იბნ მუჯაჰიდმა (859-935), რომელიც მუშაობდა ბაღდადში. მას მფარველობდა ორი ცნობილი ვეზირი (იბნ მუკლა და იბნ 'ისა). იბნ მუჯაჰიდის თხზულების სათაურია – „ალ-კირა'ათ ას-საბ'ა“ [„კითხვის 7 წესი“], სადაც მისი დასკვნით მხოლოდ კითხვის 7 წესს (რომელიც შეადგინეს VIII საუკუნის ავტორიტეტულმა მეცნიერებმა) აქვს კანონიერი ძალა. შესაბამისად, სხვა ვარიანტების (ალ-იხთიამრ) გამოყენება აიკრძალა. მან უარყო აგრეთვე 'ალნ ბ. აბნ ტალიბის „კითხვის წესიც“. პრაქტიკაში გავრცელება პოვა იბნ მუჯაჰიდის მხოლოდ ორმა ვარიანტმა: ქუფურმა და მედინურმა.

ყურანის ორთოგრაფიის, სტრუქტურისა და კითხვის წესების საბოლოოდ უნიფიცირება მოხდა კაიროს 1919, 1923, 1928 წლის გამოცემებში. ეს გამოცემები განხორციელდა მუსლიმ მეცნიერთა სპეციალური კოლეგიის მიერ, ეგვიპტის მეფის ფუ'ად I-ის (1917-1936) მფარველობით.

---

ლის ცოლები: 'ა'იშა, ჰაფსა, უმმ სალამა. დასახელებულია აგრეთვე მრავალი ყურანის მცოდნე ანსართა შორის. თუმცა, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ მხოლოდ იმ პირებმა იცოდნენ ყურანი ზეპირად, რომელთა სახელებიც წყაროებმა შემოგვინახა.

<sup>1</sup> 'უსმანისეული ყურანის ასლები, რომელსაც თითქოსდა აქვს ხალიფა 'უსმანის სისხლის კვალი, ინახება რამდენიმე ქალაქში: ტაშკენტში (უზბეკეთის მუსლიმთა სამმართველოს ბიბლიოთეკა), კაიროში (ალ-ჰუსაინის მავზოლეუმში), სტამბულში (ისლამური ძეგლების და ტოპკაპი-სარაის მუზეუმში). მათ შეიძლება მიეუთვნოს ყურანის ერთ-ერთი ლონდონის ხელნაწერი, თავის დროზე ინდოეთიდან წამოღებული და ერთი ხელნაწერი, რომელიც ინახება სანქტ-პეტერბურგში და უზბეკეთის რიგ ბიბლიოთეკებში.

ყურანის ამ გამოცემებს საფუძვლად დაედო ვადმომცემი (*რავი*) ჰაფსას (გარდ. 805წ.) კითხვის ვარიანტი, რომელიც მას გადასცა ქუფელმა ყურანის მკითხველმა – 'ასიმმა (გარდ. 744წ.).

ყურანის ტექსტის კოდიფიკაციის პარალელურად მიმდინარეობდა მისი რეჩიტატივის წესების კანონიზაცია. ტრადიციულად ითვლება, რომ პირველი, ვინც დაწერა '*ილმ ათ-თაჯერდ*-თან დაკავშირებული სპეციალური ნაშრომი („მცენიერება ყურანის რეჩიტატივის შესახებ“), იყო იბნ მუჯაჰიდის თანამედროვე – *მუსა ბ. 'უბაიდ ალ-ლამ ალ-ბაღდადი* (გარდ. 936წ.). XII საუკუნისათვის ეს სისტემა დეტალურად დამუშავდა და მიღებულ იქნა მუსლიმური თემის მიერ.

ყურანის კითხვის წესებში (*კავან'იდ ალ-კირან'ათ*) განსაკუთრებულ როლს თამაშობდა პაუზის დასმის რეგლამენტაცია. მუსლიმურმა ტრადიციამ შემოგვინახა ინფორმაცია 10 ან 17 პაუზის შესახებ, რომლებსაც იცავდა თვითონ მუჰამადი. გარკვეული მუშაობის შემდეგ შეირჩა ყურანის რეჩიტატივის 5 სტილი: *თაჰკიკ, ჰადრ, თართილ, თადვერ* და *მუჯავვად*.<sup>1</sup>

ტრადიციის თანახმად, მუჰამადის ქადაგებების ფიქსაციისათვის იმ დროს გამოიყენებოდა სხვადასხვა მასალები. ძირითადად ეს იყო პერგამენტი (*რიკკ, რაკკ*) და პაპირუსი (*კირტას*). ძირითადი ტერმინი, რომელიც გამოიყენება ყურანში საწერი მასალის აღსანიშნავად, არის *ჰაჰრფა* (მრ. *ჰუჰრფე – ფურცლები*). მუჰამადის სამოციქულო მისიის დასაწყისში საწერ მასალად იყენებდნენ ტყავს (*ჯილდ, ადრბ*), პალმის ფოთლებს. ტრადიცია მოიხსენიებს ბრტყელ ქვებს, ქვის დაფებს, ცხოველების ძვლებს. VII საუკუნისათვის ძირითადი საწერი მასალა ახლო აღმოსავლეთში იყო პერგამენტი, რომლის დასამზადებლადაც გამოიყენებოდა თხის, ცხვრის და რაზელის ტყავი. ამ პერიოდის ყურანის ხელნაწერების დიდი ნაწილი გადაწერილია პერგამენტზე. IX საუკუნიდან უკვე იწყება ქალაღდზე გადანერა.

ყურანის კონკორდანსებიდან უმნიშვნელოვანესია გ. ფლიუგელისა და აბდ ალ-ბაკის შრომები.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> *თაჰკიკ* – ტექსტის ნაკითხვის წელი, მკაფიო მანერა. გამოიყენება ძირითადად არტიკულაციისათვის სწავლების პროცესში და არა ფართო აუდიტორიისათვის. *ჰადრ* ხასიათდება კითხვის ძალიან სწრაფი ტემპით. გამოიყენება მხოლოდ ინდივიდუალური კითხვის დროს. *თართილ* გამოირჩევა რეჩიტატივის ნათელი და მკაფიო მანერით. ის რეკომენდებულია ტექსტის სრულყოფილად გააზრებისათვის (*თაფაკურ*). ის უპირატესია იმ მუსლიმებისათვის, ვინც არ იცის არაბული ენა, რითაც შეძლებდა ემოციური ეფექტის მოხდენას მსმენელზე. *თადვერ* – სწრაფი და მკაფიო ნაკითხვა. *მუჯავვად* (*თაჯერდ*) – ყველაზე უფრო მუსიკალური. მისი გამოყენება ექვს ინვესს.

<sup>2</sup> 'აბდ ალ-ბაკი, მუჰამადი ფუ'ად. ალ-მუ'ჯამ ალ-მუფაჰრას ლი-ალფე ალ-კურ'ან ალ-ქარიმ. დარ ალ-ფიქრ, 1401/1981; Flügel G., *Concordantiae corani arabicae*. Lipsiae, 1842.

*ყურანის სტრუქტურა*, ყურანის არსებული ტექსტი შედგება სხვადასხვა სიდიდის 114 სურისაგან, რომელიც თავის მხრივ იყოფა აიებად [წაბთ] (თითოეულ სურაში 3-დან 286-მდეა). აიების საერთო რაოდენობა 6204-დან 6236-მდე მერყეობს. აიებიც თავისი სიდიდით არაერთგვაროვანია. ყველაზე მოკლე აიებში მხოლოდ ერთი სიტყვაა, ხოლო ყველაზე გრძელ აიაში – 68. ყურანის ტექსტის ორგანიზაციის პრინციპი დაკავშირებულია მისი ფიქსაციის ისტორიასთან იმის გათვალისწინებით, რომ ეს გამოცხადებები წარმოთქმული იყო სხვადასხვა დროს და სხვადასხვა ადგილას. აიებად დაყოფა ხშირად არ ემთხვევა ტექსტის აზრობრივ დაყოფას. ზაიდმა სურები დაალაგა სიდიდის მიხედვით. თავიდან გრძელი სურები და მერე – მოკლე. გამონაკლისია ყურანის პირველი სურა *ფათიჰა* („გამხსნელი“), რომელსაც მოკლე ლოცვის ფორმა აქვს. შესაბამისად მუსლიმები მის წარმოთქმას ასრულებენ სიტყვით: ამინ. ტექსტის დასაწყისში გამოიყოფა გრძელი სურები, რომლებიც წმინდა ტექსტის მნიშვნელოვან ნაწილს შეადგენენ. ხშირად საუბრობენ „7 გრძელ სურაზე“ (*ას-საბ' ატ-ტივალ*)<sup>1</sup> და მოკლე, დანაწევრებული (*მუფასსალ*) სურების ჯგუფზე ბოლოში. ფორმალური პრინციპით გამოყოფილია კიდევ სურების შემდეგი ჯგუფები: *ალ-მი'უნ* (სურები ასი აიათი) – ის სურები („7 გრძელის გარდა“), რომლებიც შეიცავენ 100 აიაზე მეტს; *ალ-მუსაბბიჰათ* – სურები, რომლებიც იწყება ასე: *საბბაჰა ლი-ლლჰჰ ან მუსაბბიჰუ ლი-ლლჰჰ* [10-12, 16-18, 20-21, 23-24, 27]; *ალ-კალაქილ* – სურები, რომლებიც იწყება სიტყვით: „კულ“ (თქვი) [72, 109, 112-114]. ყურანის ყველა სურა, მეცხრის გარდა,<sup>2</sup> იწყება ბასმალათი – ფორმულით, რომელიც ასე ითარგმნება: „სახელითა ალაჰისა, მონყალისა, მწყალობლისა“. 29 სურას, ბასმალას შემდეგ, წინ უძღვის ცალკეული, ეზოტერიკული ხასიათის ასოები (*ალ-ფაჟათიჰა*),<sup>3</sup> რომელთა რიცხვი ერთიდან ხუთამდე მერყეობს. მათ შორის გამოიყოფა ორი ჯგუფი: *ატ-ტაჟანინ* (იწყება ტა'-სინ) და *ალ-ჰავამიმ* (ან *ალ-ჰავამიმათ*), რომლებიც იწყება ჰა'-მიმ-ით; და ბოლოს ესქა-

<sup>1</sup> სურები – 2-7+8-9 ან 2-7+10.

<sup>2</sup> მუსლიმი ეგზეგეტიკები თვლიან, რომ ეს სურა გარდმოველინა მუჰამადს უშუალოდ სიკვდილის წინ, ამდენად ვერ მოასწრო რაიმე მითითება ამ გამოცხადების თაობაზე. არის აგრეთვე აზრი, რომ ეს სურა იწყება მონოღებით, რაც თავისთავად იმაზე მიუთითებს, რომ ის წარმოთქმული იყო ალაჰის სახელით და ბასმალა აქ ზედმეტი იქნებოდა.

<sup>3</sup> არსებობს მუსლიმი და ევროპელი მკვლევარების მიერ წამოყენებული მრავალი ჰიპოთეზა, რომლებიც ხსნიან ამ ასოების მნიშვნელობას და მათი გაჩენის ისტორიას ტექსტში. თუმცა შეთანხმებული აზრი არ არსებობს. ევროპულ ენებზე ასე აღინიშნება: "the mysterious letters".



ტოლოგიური შინაარსის სურები [20, 32, 36, 66, 67 და ბოლო ორი სურა – 113 და 114, რომლებიც დაკავშირებულია მაგაისტან, წარმოადგენს წყევლას და მიიღო სახელწოდება – *მუ'ავეი.ჯათან*].

ყოველ სურაში აიები დანომრილია. როდესაც მუსლიმი ყურანის ციტირებას ახდენს, ჯერ უთითებს სურის სახელწოდებას და მერე აიას ნომერს. ევროპელმა მკვლევრებმა დანომრეს თვითონ სურებიც და სამეცნიერო ლიტერატურაში მიღებულია ჯერ სურის ნომრის მითითება და მერე აიას ნომრისა.

თავდაპირველად სურებს არ ჰქონდა სახელწოდებები. ადრეულ ხელნაწერებში ერთ სურას მეორისაგან გამოყოფდა სიცარიელე, მოგვიანებით ორნამენტით შევსებული. შემდეგ გაჩნდა სახელწოდებები. ჩვეულებრივ სურამ სახელწოდება მიიღო არა შინაარსით, არამედ ამა თუ იმ ფრაგმენტის ძირითადი სიტყვებით. ტექსტის გადაცემის სხვადასხვა ტრადიციების არსებობამ გამოიწვია ერთი სურისათვის სხვადასხვა სახელწოდებების მიკუთვნება. მაგ., 98-ე სურას ჰქონდა 7 სახელწოდება.

მუსლიმური ტრადიციის თანახმად, სურები წარმოთქმის დროის მიხედვით იყოფა მექის (610-622, 90 სურა) და მედინის [622-632; 24 სურა, რომელთა უმრავლესობა მექურ სურებზე გრძელაია]<sup>1</sup> პერიოდის სურებად.<sup>2</sup> ამის გარდა ყურანი იყოფა 30 ნაწილად *ჯუ'ზად* (ნაწილად) ან 60

<sup>1</sup> ევროპელმა მეცნიერებმა (უ. მიური, თ. ნელდეკე, ჰ. გრიმე, რ. ბელი და სხვ.) მუჰამადის ქადაგებებში მოხსენიებული ისტორიული მოვლენების ანალიზზე, სტილის განვითარებასა და იდეების ევოლუციაზე დაყრდნობით, შემოგვთავაზეს უფრო დეტალური ქრონოლოგია, რომელიც მინც პირობითია.

<sup>2</sup> ყურანის ევროპელი მკვლევრები, როგორც ნესი, მექის პერიოდის სურებს კიდევ სამ პერიოდად ყოფენ. პირველი, ყველაზე ადრეული (დაახლ. 610-615, 48 სურა) ინოვება „პოეტურად“. ამ პერიოდში მუჰამადის ქადაგებებში ჭარბობს ესქატოლოგიური მოტივები: საშინელი სამსჯავროს (*ალ-კიამა*) თემა; ჯოჯოხეთის (*ჯაჰანამ*, *ან-ნარ*) და სამოთხის (*ალ-ჯანან*) აღწერა. სურები მოკლეა. მეორე მექური პერიოდის სურები (615-619, 21 სურა) ინოვება „რაჰმანულად“, რადგანაც მათში ალაჰი ხშირად მოხსენიებულია როგორც *არ-რაჰმან* („მწყალობელი“). მთავარია ერთღმერთიანობის იდეა, მრავალღმერთიანობა განიკიცება. ამ სურებში პირველად არის ხაზგასმული, რომ მუჰამადი ქადაგებს იმას, რასაც ატყობინებს მას ალაჰი. მესამე მექური პერიოდის სურები (619-622, 21 სურა) ინოვება „სამოციქულო“ სურებად, რამდენადაც მათში არის მოთხრობილი მუჰამადამდე მოღვაწე წინასწარმეტყველთა ამბები. აქვეა დამრიგებლობითი მოთხრობები (*ალ-მასანე*) „ხალხთა“ დასჯაზე (მაგ., 'ადი და სამუდი, რომელთაც უარყვეს მოციქულები); მედინის პერიოდის სურებს აქვს საკანონმდებლო ხასიათი. ეს განსაკუთრებით ეხება მე-2, მე-4 და მე-5 სურებს, სადაც მოცემულია მითითებები კულტის წესებზე; მემკვიდრეობის, საოჯახო და სისხლის სამართლის საქმეებ-

ჰიზბად, რაც აადვილებს ყურანის ხმამალა კითხვას. ხელნაწერებმა შემოგვინახა აგრეთვე 7 და 4 ნაწილად (სუბ') დაყოფა. მექის პერიოდი იყო მისტიკური ხილვების პერიოდი, ხოლო მედინის პერიოდის სურები ხასიათდება მრავალმერთინობის უსიტყვო გაკიცხვით, ებრაელებთან საბოლოოდ გამიჯვნით, მუჰამადის პოლიტიკური მისიის განმტკიცებით, იურიდიული დოგმატიკების ჩამოყალიბებით. ამავე პერიოდში მწვავედება პოლემიკა იუდეველებთან და დოგმატური გამიჯვნა ქრისტიანებთან. დგინდება მათი სტატუსი, როგორც აჰლ ალ-ჩითაბ და დასტურდება კონცეფცია თაჰრრფ („დამახინჯება“) – იუდეველთა და ქრისტიანთა მიერ წმინდა წიგნების და აბრაამის რელიგიის, როგორც თავდაპირველი და ერთადერთი ჭეშმარიტი მონოთეისტური რწმენის დამახინჯება.

ყურანის კითხვისას მუსლიმმა უნდა დაიცვას განსაკუთრებული ეთიკური ნორმები. მათ განეკუთვნება: განწმენდა; კიბლა; რიტუალური ფორმულების წარმოთქმა და რიტუალურ მოქმედებათა შესრულება. მაგ., მინიერი თაყვანისცემა, რომელიც აუცილებელია შესრულდეს მთელი რიგი აიების წარმოთქმის დროს; ტექსტის დაყოფა ნაწილებად; მელოდიური ხმით წაკითხვა და სხვ.

ყურანის ტექსტის დიდი ნაწილი არის პოლემიკა დიალოგის ფორმით ალაჰსა და მუჰამადის მოწინააღმდეგეებს შორის, ან ეს არის ალაჰის მიმართვა მითითებებით მისი მიმდევრებისადმი. ალაჰი საუბრობს პირველი ან მესამე პირის, ან შუამავლების (სული, ჯაბრა'ილი) საშუალებით, მაგრამ ყოველთვის მუჰამადის პირით.

ყურანის ენა მკვლევართა აზრით არის 'არაბიიდა (კოინე), რომელზედაც ურთიერთობდნენ ერთმანეთს შორის ჰიჯაზის სავაჭრო ცენტრებში არაბული ტომები, რომლებიც ლაჰარაკობდნენ სხვადასხვა დიალექტზე. კოინე იყო ისლამამდელი არაბი პოეტების ენაც. ყურანის ტექსტის ნაწილი, განსაკუთრებით ადრინდელი სურები, დაწერილია გართმული პროზით – საჯ'. მუჰამადი მისდევდა ისლამამდელი არაბი ორატორების საჯარო გამოსვლების ტრადიციას. ყურანის ტექსტის განსაკუთრებულ თავისებურებას წარმოადგენს ფრაზების, სიუჟეტების და მითითებების ხშირი გამეორება.

**ყურანის ეგზეგეტიკა.** ალაჰის გამოცხადებათა პირველი კომენტატორი იყო თვითონ მუჰამადი. მუსლიმური ჰადისების და თვითონ ყურანის ტექსტის ანალიზი ადასტურებს, რომ მუჰამადის სამოციქულო მისიის პროცესში მუჰამადის ქადაგებების შინაარსი იცვლებოდა: ადრე

---

ზე. ამავე დროს მწვავედება პოლემიკა იუდეველებთან და ქრისტიანებთან, დგინდება მათი სტატუსი როგორც „წერილის ხალხი“ და „მფარველობაში მყოფი“.

წარმოთქმული აიები იცვლებოდა ახლით ან აიების განმარტება სხვაგვარად ხდებოდა. ყურანის ტექსტის სპეციფიკიდან გამომდინარე, მრავალი აიას შინაარსი გაუგებარი რჩებოდა ნეოფიტებისათვის (ახალი მიმდევრებისათვის). მუჰამადის მსმენელები იმახსოვრებდნენ მრავალი აიას გარდმოვლენის მიზეზებს (*ახბაბ ან-ნუზულ*), მოციქულის პოლემიკის დეტალებს თავის ოპონენტებთან. მოციქულის გარდაცვალებამ და ისლამის გავრცელებამ ახალ სოციალურ-კულტურულ გარემოში კიდევ უფრო გაზარდა ყურანის ტექსტის კომენტირების აუცილებლობა. თავდაპირველად ყურანის კომენტირება ხდებოდა ზეპირად, ყურანის რეჩიტაციას თან ახლდა სათანადო განმარტებები. ყურანის ცალკეული სურების და აიების განმარტება ხდებოდა იმამების მიერ მეჩეთში საპარასკეო ხუტბის შემდეგ. იყვნენ ადამიანები, რომლებიც მიზანმიმართულად აგროვებდნენ ამ მასალას და ცნობილი იყვნენ ავტორიტეტებად ამ სფეროში.

ისლამის ახალი რეციპიენტები თვითონ ხდებოდნენ პოპულარული მქადაგებლები. მთხრობელები (*კუხსას*), რომლებიც გამოდიოდნენ ქალაქის ბაზრებში და ქუჩებში, განავრცობდნენ ყურანის ტექსტებს თავიანთი განმარტებებით, ამდიდრებდნენ პარალელური მასალით, რაც სათავეს იღებდა იუდეურ-ქრისტიანული ტრადიციებიდან. პოპულარულმა „მოთხრობებმა მოციქულებზე“ (*კისას ალ-ანბიჰა*) შეადგინეს განსაკუთრებული ლიტერატურული ჟანრი, რაც გახდა თაქსირების შემადგენელი ნაწილი.

მუჰამადის ცხოვრებაც (სირა) მნიშვნელოვანწილად ეძღვნებოდა ყურანის კომენტარებს. პირველი არაბული ლექსიკოგრაფიული და გრამატიკული ნაშრომები გარკვეულწილად ასევე დაკავშირებული იყო ყურანის განმარტებების მოთხოვნასთან. სპეციალური მიმართულება ყურანის კომენტარებში წარმოიშვა მუსლიმური სუნას ჩამოყალიბების პროცესში. ის დიდხანს არ იყო დამოუკიდებელი დისციპლინა. 'აბდ ალ-ლაჰ ბ. ეაჰბის (743-812) თაქსირი არის ერთ-ერთი ყველაზე ადრეული ამ ტიპის ნაშრომებს შორის, რომელმაც ჩვენამდე მოაღწია.

*ალ-ბუხარის* (810-870) ჰადისების კრებულში – *ახ-საჰიჰ* – არის სპეციალური თავი [65-ე თავი, „ქითაბ ათ-თაფსირ“], რომელიც ეძღვნება ყურანის კომენტარებს. ეს თავი შეიცავს 457 ჰადისს. *ალ-ბუხარის*მ შეკრიბა მასალა, რომელიც ეძღვნებოდა ყურანის ცალკეულ სურას. ყველა აია არ არის კომენტირებული და ძირითადად ერთ აიას განმარტავს ერთი ჰადისი.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *ალ-ბუხარის*, მუჰამად ბ. ისმა'ილ აბუ 'აბდ ალლაჰ ალ-ჯუ'ფ. *ალ-ჯამი' ახ-საჰიჰ*, მისრ. 1304 ქ.: Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'il. *The Translation of the Meanings of Sahih al-Bukhari: Arabic-English*, trans. Muhammad Muhsin Khan. al-Medina, 2<sup>nd</sup> revised edition. 9 vol. 1973-1976.

მუსლიმური ტრადიციით, *თაქსირ ალ-კურ'ან*-ის მიმართულების ფუძემდებლად ითვლება მუჰამადის ბიძაშვილი – *აბდ ალ-ლჰმ ბ. აბჰანსი* (გარდ. 686/885.).

თაქსირებში სპეციფიკური ფორმით აისახა არაბულ-მუსლიმურ საზოგადოებაში იდეოლოგიურ-პოლიტიკური ბრძოლის ძირითადი ეტაპები, რის შედეგადაც მუსლიმური თემი ორ ნაწილად გაიყო: ყურანის ტექსტის სიტყვა-სიტყვითი გაგების და განმარტების მომხრენი (*აჰლ აჰ-ჰაჰირ*) და ისინი, ვინც ეძებდა ყურანში „დაფარულ“, „საიდუმლო“ აზრს (*აჰლ ალ-ბატინ*). მათ შორის დავა მიმდინარეობდა თაფსირის და თა'ვილის (ყურანის ალეგორიული განმარტება) თაობაზე, რომელშიც მონაწილეობდნენ მუთაზილიტები და სუფიები. ისინი მიმართავდნენ განმარტებას იმისათვის, რომ დაეახლოებინათ ყურანის გამოცხადებები თავიანთ საკუთარ შეხედულებებთან, ძირითადად ალეგორიული ფორმით.

თანდათანობით საუკუნეების მანძილზე დაგროვდა ასობით ყურანის კომენტარი, რომლებშიც გადმოცემულია ყურანის თავისებური, ავტორისეული გაგება. ამდენად ეს კომენტარები უნიკალურ ისტორიულ და რელიგიურ-პოლიტიკურ დოკუმენტებად რჩება.

ყურანის კომენტატორებს შორის მნიშვნელოვან ავტორიტეტს წარმოადგენდა *აბუ ჯა'ფარ მუჰამმად ბ. ჯარირ ატ-ტაბარის* (838-923) აზრი. ის იყო ცნობილი ისტორიკოსი და ეგზეგეტი, რომელიც ნაყოფიერად მუშაობდა ცოდნის სხვა სფეროებშიც (ფიკჰი, ლექსიკოგრაფია, გრამატიკა, პოეზია, ეთიკა, მათემატიკა, მედიცინა). მას ეკუთვნის მრავალტომიანი თაქსირ, რომელშიც შეჯამებულია წინამავალი ეპოქის ისლამური ეგზეგეტიკის მიღწევები<sup>1</sup>. მისი კომენტარები გამოიყენებოდა, როგორც საცნობარო ხასიათის წიგნი. ატ-ტაბარის ტექსტზე მუშაობის მეთოდულად დიდი გავლენა მოახდინა მომდევნო თაობის ეგზეგეტებზე. ატ-ტაბარის ნაშრომი, რომელიც ეყრდნობა პრინციპს – „სუნა ხსნის ყურანს“ (*სუნა თუფასირუ-ლ-კურ'ან*), მნიშვნელოვან მიღწევად იქცა ისლამური ეგზეგეტიკის მიმართულებაში – „განმარტება ტრადიციის დახმარებით“ (*ათ-თაქსირ ბი-ლ-მა'სურ*).

*მუთაზილიტები* – თეორეტიკული მუსლიმური ღვთისმეტყველების პირველი დიდი მიმართულების წარმომადგენლები – ყურანს განმარტავდნენ პირადი, რაციონალური აზრის დახმარებით (*ათ-თაქსირ ბი-რ-რა'ა ან დირაჰა*). ამ პრაქტიკას არასამართლიანად თვლიდნენ მათი მოწინააღმდეგეები და უპირველეს ყოვლისა ჰანბალიტები და მათი მიმდევ-

<sup>1</sup> ატ-ტაბარე, აბუ ჯა'ფარ მუჰამმად ბ. ჯარირი. *ჯამი' ალ-ბაიან ჭი თაქსირ ალ-კურ'ან*. 1-30, მისრ., 1323-1329/1905-1911.

რები, რომლებიც მხარს უჭერდნენ ყურანის განმარტებას ჰადისების დახმარებით (*ათ-თაჰსირ ბი-ლ-ილმ, თაჰსირ ბი-ლ-მა-სურ ან რივამა*).

ყურანის ყველაზე ცნობილი მუ'თაზილიტური კომენტარები ეკუთვნის მაჰმუდ ბ. 'უმარ აბუ-ლ-კასიმ აზ-ზამახშარის (1075-1144). ის იყო ცნობილი ღვთისმეტყველი – მუ'თაზილიტი, ჰანაფიტური მაზჰაბის კანონმდებელი, ფილოლოგი და ლიტერატორი. მისი კომენტარები – *ალ-ქაშშუფ 'ან ჰაკა'იკ ათ-თანზილ* [„გამოცხადებათა ქეშმარიტების გამხსნელი“] ფართოდ იყო გავრცელებული მუსლიმურ სამყაროში, ძირითადად მის აღმოსავლეთ ოლქებში.<sup>1</sup> უკვე ნაშრომის პირველ ფრაზაში იკვეთება ყურანის შექმნილობის იდეა: „დიდება ალაჰს, რომელმაც შექმნა ყურანი“. აზ-ზამახშარი რაციონალისტურად განმარტავს „ღვთიურ სამართლიანობას“ (*ალ-ადლ*), „ერთღმერთიანობას“ (*ათ-თაუჰიდ*), „ღვთაებრივ ატრიბუტებს“ (*ახ-სიფათ*). ის ძირითად ყურადღებას უთმობს კომენტარების დოგმატურ ასპექტს. აზ-ზამახშარის ნაშრომი გამოირჩევა აგრეთვე გრამატიკული ანალიზით და ლექსიკის კარგი ცოდნით.

*არ-რაზი, ფახრ ად-დინ 'აბდ ალ-ლამ ბ. მუჰამმადი (1149-1209)* – აშარიტული კალამის წარმომადგენელი.<sup>2</sup> მისი ფუნდამენტური ნაშრომი – *მაფათიჰ ალ-ლაიბ ან თაჰსირ ალ-ქაბირ* [„დაფარულის გასაღებები ან ყურანის დიდი კომენტარები“] ცნობილია ანტიმუთაზილიტური აშარიტული პოლემიკის ნათელ მაგალითად. არ-რაზის მეთოდი დაფუძნებულია ყურანის ტექსტის დაყოფაზე პატარა ნაწილებად, დასრულებული აზრით. ის ავლენს მათ კავშირს ერთმანეთთან. შემდეგ მოდის თვითონ ტექსტის ანალიზი, რომლის დროსაც მოჰყავს „კითხვის“ (*ალ-კირა'ათ*) ვარიანტები. სხვადასხვა მიზეზების გამო არ-რაზის ნაშრომი დაუმთავრებელი დარჩა. ის დაასრულეს მისმა მოწაფეებმა.

მისტიკოს კომენტატორთა რიცხვს განეკუთვნება *იბნ ალ-არაბ* (გარდ.1240წ.). მას ეკუთვნის ნაშრომი – *ქითაბ ათ-თაჰსირ*, რომელიც კ. ბროკელმანის შეფასებით არის „ყურანის სუფიური ტრანსლიტერაცია“. იბნ ალ-არაბის ნაშრომში ყურანის ალეგორიული განმარტება უკიდურეს ზღვარს აღწევს.

<sup>1</sup> აზ-ზამახშარი, მაჰმუდ ბ. 'უმარ აბუ-ლ-კასიმი. *ალ-ქაშშუფ 'ან ჰაკა'იკ ათ-თანზილ*. 1-4, ქალქუთთა, 1861.

<sup>2</sup> ის იყო დაახლ. 130 ნაშრომის ავტორი. თავის ნაშრომებში ცდილობდა დაეახლოებინა თეოლოგია (*ქალამ*) ფილოსოფიასთან. ფიკჰის საკითხებში იყო შაფიიტების პოზიციაზე. ის პოლემიკას აწარმოებდა მუთაზილიტებთან, ჰანბალიტებთან, ისმაილიტებთან და კარმატებთან. გამოდიოდა ალ-ლაზანის ანტიფილოსოფიური შეხედულებების წინააღმდეგ, ხოლო სიცოცხლის ბოლოს უარი თქვა კალამზე და გადავიდა სუფიების მხარეზე. იხ. ფახრ ად-დინ 'აბდ ალლამ ბ. მუჰამმად არ-რაზი. *მაფათიჰ ალ-ლაიბ (თაჰსირ ალ-ქაბირ)*, 1-32, ალ-კაჰირა, 1934-1962.

ყურანის ფართო და თავისუფალ კომენტირებას არ შეიძლება არ გამოენვია სათანადო რეაქცია. წარმოიშვა წარმოდგენა ყურანის კომენტირების აკრძალვაზე, რაც განმტკიცებული იყო ხალიფა 'უმარ I-ის ავტორიტეტით. გადმოცემით, მან პირველმა დაინახა საფრთხე, რაც შეიძლება მოჰყოლოდა წმინდა ტექსტის შეცვლას თავისუფალი კომენტარებით. სხვა გადმოცემით, 'უმარი გამოვიდა მხოლოდ „ბუნდოვანი“ აიების განმარტების წინააღმდეგ. ყურანის კომენტირების თაობაზე დავა დიდხანს გაგრძელდა და ის გადაიზარდა კამათში ყურანის „შექმნილობისა“ (*მახლუჟი*) და „შეუქმნელობის“ (*ლაჰრ მახლუჟი*) შესახებ. სწორედ მუთაზილიტებმა წამოჭრეს საკითხი ყურანის „შექმნილობისა“ და „შეუქმნელობის“ თაობაზე. ეს დავა დასრულდა უკანასკნელთა გამარჯვებით. ე. წ. ბუკვალისტები თვლიდნენ, რომ ყურანი „შეუქმნელია“ და მუსლიმურმა თემმა უნდა იხელმძღვანელოს მხოლოდ იმ მითითებებით, რაც მოცემულია ალაჰის ამ ნიგნში. მუთაზილიტები კი აღიარებდნენ ყურანს რელიგიური ჭეშმარიტების წყაროდ, მაგრამ თვლიდნენ მას შექმნილად.

არსებობს მრავალი კომენტარი ყურანზე, რომელთა ჩამონათვალი არის კ. ბროკელმანის და ფ. სეზგინის შრომებში.<sup>1</sup> ჩვენ მოვიხსენიებთ მხოლოდ რამდენიმე ავტორს, რომელთა ნაშრომები განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს.

**ალ-ბაიდავნი, ნასირ ად-დინ 'აბდ ალ-ლამბ. 'უმარ – ეგზეგეტი, ფაკიჰი და ისტორიკოსი (გარდ. 1286წ.).** მუსლიმურ სამყაროში ყველაზე უფრო ცნობილი ყურანის კომენტარების ავტორი. მის თაქსირს – *ანვარ ათ-თანზილ ვა ასრარ ათ-თა'ვილ* [„გამოცხადებათა სინათლე და განმარტებათა საიდუმლოებები“]<sup>2</sup> საფუძვლად დაედო აზ-ზამახშარის ნაშრომი, თუმცა დააზუსტა მისი ფილოლოგიური დაკვირვებები, გააფართოვა კომენტარები სხვა წყაროებში დაცული ისტორიული და ფილოლოგიური მასალებით და ამოიღო მუ'თაზილიტური დოგმატიკური განწყობილებები. ალ-ბაიდავნის ნაშრომი ძალიან პოპულარული იყო სუნიტების წრეში და რამდენიმე საუკუნის მანძილზე სასწავლო სახელმძღვანელოს წარმოადგენდა მუსლიმურ სკოლებში. ეს კომენტარები გამოირჩევა იმით, რომ ის ეხება მრავალ საკითხს: ისტორია, ლექსიკოგრაფია, გრამატიკა, დიალექტიკა, კითხვის ვარიანტები.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Sezgin F. Geschichte des arabischen Schrifttums, I, Leiden, 1967; Brockelmann C. Geschichte der arabischen Litteratur, 1-2. Leiden, 1943, 1949.

<sup>2</sup> ალ-ბაიდავნი, ნასირ ად-დინ 'აბდ ალ-ლამბ. 'უმარ. *ანვარ ათ-თანზილ ვა ასრარ ათ-თა'ვილ*. დარ ალ-ფიქრ. 1302/1982.

<sup>3</sup> ალ-ბაიდავნის თაქსირებზე დაინერა მრავალი კომენტარი, მათ შორის ყველაზე ცნობილია მუჰამმად ბ. მუსტაფა ალ-კუჯავნი შაიხ-ზადეს (გარდ. 1543 წ.) ნაშრომი.

კლასიკურ მუსლიმურ ეგზეგეტიკაში ერთ-ერთი უკანასკნელი ორიგინალური თხზულებაა – *თაქსირ ალ-ჯალაღლაინ* [„ორი ჯალალის კომენტარები“], რომელიც შედგენილია *ჯალალ ად-დინ ალ-მაჰალღინს* (1388-1459) და მისი მოწაფის *ჯალალ ად-დინ ას-სუფუტინს* (1445-1505) მიერ.<sup>1</sup> ამ კომენტარებმა დიდი პოპულარობა მოიპოვა განსაკუთრებით არაარაბულ გარემოში.

შიიტ კომენტატორებს შორის განსაკუთრებული ადგილი უკავია შიიტ ფაკიჰს და შადისთმცოდნეს – *აბუ ალი ალ-ფაღლ ბ. ალ-ჰასან ბ. ალ-ფაღლ ატ-ტაბარსინს* (გარდ. 1153წ.), რომელიც ეყრდნობა არა მარტო შიიტურ, არამედ და სუნიტურ ეგზეგეტიკურ ტრადიციას. მას ეკუთვნის ნაშრომი – *მაჯბა' ალ-ბაინ ჰი თაქსირ ალ-კურ'ან* [„ყურანის განმარტებებზე შეხედულებათა კრებული“]. საინტერესოა აგრეთვე თანამედროვე ირანელი მეცნიერის – *მუჰამმად ჰუსაინ ატ-ტაბატაბა'ინს* 20-ტომიანი ყურანის კომენტარები – *ალ-მიზან ჰი თაქსირ ალ-კურ'ან* [„(სამართლიანობის) ბალანსი ყურანის კომენტარებში“], რომელიც დაწერილია არაბულ ენაზე და გადათარგმნილია სპარსულ ენაზე. გამოყენებული მასალის მიხედვით, განმარტებები დაყოფილია რამდენიმე ნაწილად: ის გამოყოფს უპირველეს ყოვლისა „ყურანულ“ კომენტარებს, რაც ეფუძნება ყურანის მასალას; შემდეგ მოდის განმარტებები, რომლებიც დაფუძნებულია ზეპირ მასალაზე ან ტრადიციაზე, რელიგიურ-სამეცნიერო ცოდნაზე, ფილოსოფიაზე, ეთიკურ არგუმენტაციაზე, ისტორიულ მასალაზე ან განმარტებათა ამ სახეების კომბინაციაზე.

XIX-XX საუკუნეებში განვითარდა მუსლიმური რეფორმისტული ეგზეგეტიკა. რელიგიურმა რეფორმატორმა, ეგვიპტის უმაღლესმა მუფთიმ – *მუჰამმად აბდუშ* (1849-1905) თავის ცნობილ ნაშრომში – *თაქსირ ალ-მანარ* ჩამოაყალიბა განახლებული მუსლიმური თემის ორგანიზაციის პრინციპები. მისი აზრით ყოველი ეპოქისათვის აუცილებელია ყურანის ახლებურად, დროის მოთხოვნების შესაბამისად წაკითხვა. ისლამური აღორძინების იდეოლოგიის სხვადასხვა საკითხებია განხილული *საიიდ კუტბის* (1906-1966) ნაშრომებში. მისი თაქსირი – *ფი ზილალ ალ-კურ'ან* [„ყურანის ჩრდილქვეშ“]<sup>2</sup> არის ყურანის ახსნა თვითონ ყურანით (*ალ-კურ'ან იუფასსირუ ჰა' დუჰუ ჰა' დაბ*). თუმცა ს. კუტბი იყენებს შუა საუ-

<sup>1</sup> *ჯალალ ად-დინ ალ-მაჰალღინ* ვა *ჯალალ ად-დინ ას-სუფუტინ*. *თაქსირ ალ-იმზაინ ალ-ჯალღლაინ*. ბაირუთ (თ. გ.). იბ. აგრეთვე: *Ac-Suyuti Djalal ad-Din. Soвершенство в коранических науках*. Вып. 1. Учение о толковании Корана, М., 2000.

<sup>2</sup> *Qutb S., In the Shade of the Qur'an*. Trans. by M. A. Salahi and A. A. Shamis. London, 1979. – [http://www.yongmuslims.ca/online\\_library/books/milestones/index.htm](http://www.yongmuslims.ca/online_library/books/milestones/index.htm)

კუნეების იმ ცნობილი მუჰადისების და მუფასსირების ნაშრომებს, რომლებიც მხარს უჭერდნენ მეთოდს: *ათ-თაქსირ ბი-ლ-მა 'სურ* (ალ-ბუხარი, მუსლიმი, ატ-ტაბარნი, იბნ თაიმიფა, იბნ ქასირ).

**ყურანის თარგმანები.** შუა საუკუნეებში მუსლიმმა ღვთისმეტყველებმა შეიმუშავეს დოქტრინა ყურანის თარგმანის დაუშვებლობის შესახებ. თუმცა თარგმანი (*თარჯამა*) კომენტარების მნიშვნელობით დაიშვებოდა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ორიგინალური ტექსტი არ იცვლებოდა.<sup>1</sup> ეს წარმოდგენები შენარჩუნდა XX საუკუნის 20-იან წლებამდე, როდესაც „თურქიზაციის“ პოლიტიკის პროცესში თურქეთში გამოიკა ყურანის თარგმანები თურქულ ენაზე ორიგინალური არაბული ტექსტის გარეშე. XX ს-ის 30-იან წლებში ასეთი პრაქტიკა დაშვებულ იქნა ალ-აზჰარის მიერ. 1530 წელს ვენეციაში პირველად გამოიკა ყურანი არაბულ ენაზე.<sup>2</sup> 1543 წელს კი გამოქვეყნდა რობერტ კეტონელის და ჰერმან დალმაციელის ლათინური თარგმანი.<sup>3</sup> 1649 წელს გამოიკა ყურანის პირველი თარგმანი ინგლისურ ენაზე. ის შეასრულა შოტლანდიელმა ალექსანდრე როსმა. თარგმანი შესრულდა არა არაბულიდან, არამედ ფრანგულიდან.<sup>4</sup> 1787 წელს პეტერბურგში ეკატერინე II-ის ბრძანებით გამოიკა ყურანის სრული არაბული ტექსტი. ყურანის სამეცნიერო თარგმანები უშუალოდ არაბულიდან რუსულ ენაზე შესრულდა დ. ბოგუსლავსკის (1871), გ. საბლუკოვის (1878), ი. კრაჩკოვსკის (1963), მ. ოსმანოვის (1995 და 1999) მიერ.

ყურანის პირველი ინგლისური თარგმანები შესრულდა დ. როდველის (1861წ.) და ე. პალმერის (1880წ.) მიერ. ამ თარგმანებს ჰქონდა გარკვეული ღირსებები, მაგრამ დღეს არსებობს უფრო ზუსტი თარგმანები. რ. ბელმა (1876-1952), ი. კრაჩკოვსკიმ (1883-1951), რ. ბლაშერმა (1900-1973) და რ. პარეტმა (1904-1983) სხვადასხვა ქვეყნებში პრაქტიკულად ერთდროულად განახორციელეს ყურანის ტექსტის თარგმანა ორიგინალური სამეც-

---

<sup>1</sup> ჯერ კიდევ ორთოდოქსი ხალიფების დროს შესრულდა ყურანის სპარსული თარგმანი მუჰამადის კომპანიონის – სალმან ალ-ფარისის მიერ. 127/744-45 წელს შესრულდა თარგმანი ბერბერულ ენაზე. თუმცა არც ერთი მათგანი არ შემორჩა ჩვენამდე. უნდა აღინიშნოს, რომ წმინდად ითვლება მხოლოდ არაბულ ენაზე შედგენილი ყურანი.

<sup>2</sup> ამ გამოცემის ასლი ითვლებოდა განადგურებულად, მაგრამ ის აღმოჩენილ იქნა 1989 წელს ერთ-ერთი იტალიური მონასტრის ბიბლიოთეკაში.

<sup>3</sup> ეს თარგმანი შესრულდა დაახლ. 1142 წელს. მეორე თარგმანი ლათინურ ენაზე შესრულდა 1209-1210 წწ.-ში მარკ ტოლედოელის მიერ, რომელიც გამოირჩეოდა სიტყვასიტყვითი თარგმანით. ეს ნაშრომი არ გამოცემულა.

<sup>4</sup> ეს იყო პირველი ფრანგული თარგმანი, რომელიც შესრულდა ალექსანდრიაში საფრანგეთის კონსულის – ე. დიუ რიეს მიერ 1647 წელს.



ნიერო დამუშავების საფუძველზე.<sup>1</sup> აღნიშვნის ღირსია მ. პიქტჰოლის თარგმანი,<sup>2</sup> რომელიც შესრულებულია გამუსლიმებული ინგლისელის მიერ. ეს თარგმანი მონონებულ იქნა კაიროს მუსლიმი ღვთისმეტყველების მიერ. კიდევ ერთი მსგავსი თარგმანი შესრულდა ერაყელი ჰ. დაუდის მიერ, რომელიც ბრწყინვალედ ფლობდა ინგლისურ ენას. მისი თარგმანის სტილი განსხვავებულია. ის ცდილობდა, რომ ყურანი გასაგები ყოფილიყო თანამედროვე ადამიანისათვის, რის გამოც იძულებული გახდა უარი ეთქვა ზოგიერთ ტრადიციულ კომენტარზე. თუმცა ინგლისურ ენაზე ყურანის საუკეთესო თარგმანად რჩება ა. არბერის თარგმანი. თავდაპირველად მეცნიერმა შეასრულა რამდენიმე გამოცხადების საცდელი თარგმანი სხვადასხვა მეთოდების გამოყენებით. 1955 წელს მან გამოსცა ყურანის სრული თარგმანი ორ ტომად.<sup>3</sup> ა. არბერიმ თარგმნა ყურანი მოკლე წინადადებებით, ძალიან ფრთხილად და ზუსტად შერჩეული სიტყვებით, შეინარჩუნა ორიგინალის სტილი. აღსანიშნავია აგრეთვე იუსუფ ალის, ალი მავლანას, მუჰამად ასადის და სხვა თარგმანები.<sup>4</sup>

ყურანის პირველი ქართული თარგმანი (ფრანგულიდან), შესრულებული ჰ. მირიანაშვილის მიერ, 1906 წელს დაიბეჭდა თბილისში. ყურანის რამდენიმე ფრაგმენტი ორიგინალიდან თარგმნა ა. სილაგაძემ. ყურანის არაბული ტექსტის სრული ქართული თარგმანი კომენტარებით შეასრულა გ. ლობჯანიძემ. დღეს ყურანი თარგმნილია ევროპის, აზიის და აფრიკის მრავალ ენაზე, თუმცა თარგმანების მნიშვნელოვანი ნაწილი შესრულებულია მუსლიმების მიერ.<sup>5</sup> ამ თვალსაზრისით დიდ სამუშაოს ასრულებს სპეციალურად შექმნილი ყურანის თარგმანის ცენტრი, რომელიც არის ყუმში (კუმში). 1997 წლიდან ის გამოსცემს ურუნალს (*თარგმან-ი ვაჰი*), რომელიც ეძღვნება ყურანის თარგმანის პრობლემებს სხვადასხვა

<sup>1</sup> Коран. Перевод и комментарии И. Ю. Крачковского. Изд. 2-е М., 1986; Paret R., Der Koran: Kommentar und Konkordanz, Stuttgart, 1971; Le Coran, traduction nouvelle par R. Blachère, I-II, Paris, 1949-1950.

<sup>2</sup> Pickthall Muhammad M. *The Meaning of the Glorious Koran. An explanatory translation.* Everyman's library, 1992.

<sup>3</sup> Koran Interpreted. Translated by A. J. Arberry. London, 1955.

<sup>4</sup> Ali, Abdullah Yusuf. *The Holy Quran. Text, Translation and Commentary.* Beirut (n.d.); Muhammad Ali, Maulana. *The Holy Qur'an. Arabic Text with English Translation and Commentary.* Ohio, U.S.A., New 2002 edition; Asad, Muhammad. *The Message of the Qur'an* (translation), Gibraltar, 1980.

<sup>5</sup> დღემდე გამოქვეყნებული ყურანის სრული და ნაწილობრივი თარგმანის ოდენობა დაახლოებით 250-ს შეადგენს. მათი ნაწილი განთავსებულია ინტერნეტის ქსელშიც. იხ. Paret R., Pearson J. D. *Al-Kur'an* (section 9: Translation of the Kur'an). – *Encyclopaedia of Islam.* Leiden, 1971, V, გვ. 429-432.

ენებზე. საყურადღებოა აგრეთვე გამოცემა, რომელსაც ახორციელებს ირანელი კერძო კოლექციონერი და იქ არის ტექსტების ფაქსიმილურ და ბიბლიოგრაფიული მონაცემებიც.

ყურანისადმი მიძღვნილი წიგნების და სტატიების სახელწოდებები, აგრეთვე მოკლე კომენტარები იბეჭდება ყოველწლიურად Abstracta Islamica-ში, რომელიც არის Revue des études islamiques-ს დამატება. ყურანის შესწავლის საქმეში მნიშვნელოვან მიღწევად ითვლება ყურანის ენციკლოპედიის<sup>1</sup> გამოცემა.

## 2. სუნნა და ჰადისები

ას-სუნნა [„ჩვეულება“, „მაგალითი“; სრული ფორმა: *სუნნათ რასულ ალლჰ* – „ალაჰის მოციქულის სუნა“] – წმინდა გადმოცემა, რომელიც შედგება მრავალრიცხოვანი მოთხრობებისაგან (ჰადისები) თვითონ მუჰამადის სიტყვებისა და ქცევების შესახებ. ალაჰი დაკავშირებულია თემთან თავისი საღვთო წერილით და მუჰამადის სუნათი. ყურანში გვხვდება გამოთქმები: პირველთა, ანუ წინაპართა სუნა, *სუნნათ ალ-ავევალინ* [8:38; 15:13; 18:55] და ალაჰის სუნა, *სუნნათ ალლჰ* [17:77; 33:62; 35:43; 48:23]. ორივე გამოთქმა სინონიმურია და აღნიშნავს ალაჰის ქცევას ძველი ხალხებისადმი, რომლებიც დაისაჯენ იმის გამო, რომ არ იწამეს მათთან წარგზავნილი მოციქულების ქადაგება. ას-სუნნა იხმარება მრავლობით რიცხვში (მხ. რ. *სუნან*), რასაც იმით ხსნიან, რომ მოციქულის სუნას ემატება პირველი ოთხი „მართლმორწმუნე ხალიფების“ სუნა. ჩვეულებრივ, სუნა არის მუჰამადის ქცევა (*ფი'ლ*), გამონათქვამი (*კაელ*) და უსიტყვო თანხმობა, აღიარება (*თაკირრ*).<sup>2</sup> სუნას დაცვა ნიშნავდა მუჰამადის მიბაძვას და ის სახელმძღვანელოდ იქცა მუსლიმთათვის.

---

<sup>1</sup> Encyclopaedia of Qur'ān. Jane Dammen McAuliffe, General Editor. Vol. I-IV. Vol., I., A-D. Brill, Leiden-Boston-Köln, 2001. Vol., II, E-I. Brill, Leiden-Boston, 2002. Vol. III. J-O. Brill, Leiden-Boston, 2003. Vol. IV. J-O. Brill, Leiden-Boston, 2004. მის გამოცემაში მონაწილეობდნენ ყურანმცოდნეობაში საუკეთესო სპეციალისტები: კ. ფილიო, უ. გრემი, ვ. კადი, ა. რიპინი, ჰ. აბზაიდი, მ. არკუნი, ა. ნიოვირტი, უ. რუბინი. აქვე უნდა დავასახელოთ რუსი ისლამოლოგი და ყურანმცოდნე ეფიმ რეზვანი. მან მოამზადა და გამოსცა (ა. ნ. ვეირაუპთან ერთად) ყურანის პირველი რუსული თარგმანი, შესრულებული დ. ნ. ბოგუსლავსკის მიერ.

<sup>2</sup> აქედან გამომდინარე, ჰადისი არის სამი სახის, რომლებიც ახასიათებენ მუჰამადის მოქმედებას მისი განსაზღვრული დამოკიდებულების, საქციელის მიხედვით, სიტყვით ან უსიტყვო აღიარებით. პირველი სახის ჰადისებში ამა თუ იმ მოვლენისადმი მუჰამადის დამოკიდებულება გამოხატულია მისი მოქმედებით, მეორე სახის ჰადისებში – მხოლოდ სიტყვით, მესამე სახის ჰადისებში კი –

თავდაპირველად სუნა გადაიცემოდა ზეპირად, მუჰამადის მიმდევართა მიერ და შემდეგ დაფიქსირდა წერილობით – სუნიტების და შიიტების მიერ ჰადისების და ახბარების სახით. სუნას მნიშვნელობა დღემდე არის სერიოზული დისკუსიის საგანი, რასაც საფუძვლად უდევს ჰადისების (გადმოცემები მუჰამადის ცხოვრების, სიტყვებისა და საქციელის შესახებ) სანდოობის პრობლემა. VIII საუკუნის ბოლოს სუნიზმში ჩამოყალიბდა ტრადიციონალისტა მოძრაობა, რომლებიც გამოვიდნენ მოციქულის სუნას ავტორიტეტის დასაცავად. IX საუკუნეში ჰანბალიტებმა მკაცრად განსაზღვრეს სუნას სტატუსი, აკრძალეს ჰადისების ტექსტის (*მათ*) განხილვა და ყურანის გვერდით სუნას აღიარება ისლამში „მართლწმენის“ გაგების მთავარ კრიტერიუმად გამოაცხადეს. მოციქულის სუნა გამოცხადდა ყურანის ერთადერთ კომენტარად (*სუნნა თუფასირუ-ლ-კურ'ანი*). სუნას შესწავლა გახდა მუსლიმთა რელიგიური განათლების შემადგენელი ნაწილი, მისი ცოდნა კი ფაკიჰის ავტორიტეტის აღიარების და იმამად გახდომის უფლების ერთ-ერთი კრიტერიუმი.

სუნას საწინააღმდეგო არის *ბიდა'ა* – სიახლე, რწმენა ან პრაქტიკა, რომელსაც არ მოეპოვება პრეცედენტი მუჰამადის დროს. ამ მხრივ სუნიტები (*აჰლ ას-სუნნა ვა-ლ-ჯამა'ა*) უპირისპირდებიან შიიტებს, რომლებმაც ისლამში შეიტანეს „დაუშვებელი სიახლეები“. შიიტები კი თვლიან, რომ სწორედ ისინი იცავენ მართებულად სუნას. თანამედროვე ისლამური ფუნდამენტალიზმი დიდ ყურადღებას უთმობს სუნას დაცვას. სუნა შეიძლება ნიშნავდეს აგრეთვე უბრალოდ სწორ, სუნათი მოწონებულ ქმედებებს. ამასთან დაკავშირებით ზოგიერთ მუსლიმურ ქვეყანაში სიტყვა *სუნნა* იხმარება „წინადაცვეთის ჩვეულების“ მნიშვნელობით.

ჰადისების ერთობლიობა შეადგენს მოციქულის სუნას. ყურანისაგან განსხვავებით, სადაც საუბრობს ალაჰი, ჰადისებში უკვე საუბრობს თვითონ მუჰამადი. თუმცა არსებობს განსაკუთრებული ჰადისები (*ალ-აჰადის ალ-კუდუსიია* – წმინდა ჰადისები), სადაც კვლავ საუბრობს თვითონ ალაჰი, მაგრამ მათი შედარება ყურანთან არ შეიძლება. ადამიანი, რომელიც არ ცნობს ყურანს, ითვლება ურწმუნოდ (*კაფირ*), მაშინ როცა წმინდა ჰადისების უარყოფელი ითვლება მხოლოდ უღირს ადამიანად (*ფასიკ*).

ჰადისების შინაარსმა მიიღო სპეციალური ფორმა. ჰადისების პირველი ნაწილი, რომელსაც ეწოდება *ისნად*, ასაბუთებს სიმართლეს და სინამდვილეს იმ ამბისა, რომელიც ამა თუ იმ პირიდან მომდინარეობს. ამისათვის გადმოცემულია პირთა მთელი ნუსხა. ამასთან უკანასკნელი

---

მუჰამადის დამოკიდებულება არაა გამოხატული არც სიტყვით და არც მოქმედებით. მაგრამ თუ მუჰამადის თანდასწრებით ამა თუ იმ მოქმედებამ მისი მხრიდან არ დაიმსახურა გაიციხვა, ის დასაშვებად არის მიჩნეული.

პირი აუცილებლად მუჰამადის თანამედროვე უნდა იყოს. ჰადისის მეორე ნაწილს, რომელიც საკუთრივ ფაქტს (მუჰამადის ნათქვამი ან ნამოქმედარი) გადმოგვცემს, ეწოდება *მათნ*.

თავდაპირველად ჰადისების გადაცემა ხდებოდა ზეპირად, ხოლო მოგვიანებით, VIII საუკუნის მეორე ნახევარში, დაიწყო მათი ჩანერა, შეკრება-შესწავლა და სისტემატიზაცია ყურანის დოგმების შევსების მიზნით. ჰადისების ერთ-ერთი პირველი შემკრები იყო *აბ-ზუჰრა* (იბნ ჰიშამ, გარდ. 742წ.), რომელიც ითვლება ისლამური ტრადიციის ერთ-ერთ ფუძემდებლად.<sup>1</sup> ის ხალიფა 'უმარ II-ის (717-720) და ჰიშამის (724-743) დავალებით იწერდა მათ მიერ შეგროვებულ ჰადისებს. ეს მასალები ინახებოდა ხალიფას საგანძურში.

IX-X საუკუნეებში მოხდა ჰადისთა კრებულების შედგენა, სადაც ჰადისები დალაგებული იყო *მუსანნაფ*-ის პრინციპით, ე. ი. სიუჟეტების ('*ალა-ლ-აბჯაბ*) ან ყველაზე ადრინდელი გადმომცემლების სახელების მიხედვით ('*ალა არ-რიჯალ*).

სუნიტები ჰადისების კრებულებიდან ექვსი ავტორის სანდოობას აღიარებენ. 1. *ალ-მუხარა* (810-870), „ალ-ჯამი'ა ას-საჰიბი“; 2. *მუსლიმ ან-ნისაბურ* (817-875), „ას-საჰიბი“; 3. *იბნ მაჯა* (გარდ. 886 წ.), „ას-სუნნან“; 4. *აბუ დ'უნდ ას-სიჯისტანი* (889წ.), „ქითაბ ას-სუნნან“; 5. *მუჰამმად ათ-თირმიზი* (გარდ. 892წ.), „ალ-ჯამი'ა ალ-ქაბირ“; 6. *ან-ნასა'ი* (გარდ. 915წ.), „ას-სუნნან“. ამ ექვსმა კანონიკურმა კრებულმა შეადგინა მუსლიმური სუნა (ქცევის წესი, გადმოცემა). X საუკუნისათვის აღიარებული იყო მხოლოდ ალ-ბუხარისა და მუსლიმის კრებულები (ას-საჰიბანი), დანარჩენი კრებულების აღიარება მოხდა მხოლოდ მოგვიანებით. დროთა განმავლობაში შეიქმნა ჰადისების ვრცელი კომენტარები, ჩამოყალიბდა „მეცნიერებები ჰადისების შესახებ“ ('*ულუმ ალ-ჰადის*). პირველი ნაშრომი ეკუთვნის *აბუ მუჰამმად არ-რამაპურმუზის* (გარდ. 971წ.). ამ დარგში კლასიკურ ნაშრომად განიხილება *იბნ ას-სალაჰის* (გარდ. 1245 წ.) - '*ულუმ ალ-ჰადის*, რომელიც დაყოფილია 65 კატეგორიად (*ნაჯ'*) და განხილულია საკითხთა ფართო წრე: ჰადისების კლასიფიკაცია, გადმომცემთა თაობები, ჰადისების სწავლების და გადაცემის ტრადიცია, მათი ჩანერის წესები და სხვა.

სუნიტებისგან განსხვავებით შიიტებს აქვთ თავიანთი ჰადისები (*ახბარ*), რომელთაც სხვა ისნადები აქვთ. მათში დამონმებულია იმამი

<sup>1</sup> ის სარგებლობდა უმაჰმანთა მფარველობით და გარკვეულ პერიოდში ეკავა ყადის, გადასახადების ამკრეფის და შურტას ხელმძღვანელის თანამდებობა. ამავე პერიოდში მან დაიწყო ჰადისების გადაცემა და სპეციალური შეკრებების ჩატარება, რომელსაც ესწრებოდნენ სახელმწიფო მოხელეები, შემდეგ კი აუდიტორია გაფართოვდა.

ალიდების გადმოცემები. ამ კრებულებს შორის აღიარებულია: აბუ ჯა'ფარ მუჰამმად ბ. აა'კუბ ალ-კულინის (გარდ. 939წ.) „ალ-ქაფიფი 'ილმ ად-დინ“; აბუ ჯა'ფარ მუჰამმად ბ. 'ალის (ან ბაბუა ალ-კუმში, გარდ. 991წ.) „ქითაბ მან ლა' ააჰ ურუჰუ-ლ-ფაკჰ“; აბუ ჯა'ფარ მუჰამმად ბ. ალ-ჰასან ატ-ტუსის (გარდ. 1067 ან 1068წ.) „თაჰჰინ ალ-აჰჰამ“. ისინი დანერილია მუსანაფის პრინციპით.

X საუკუნეში დასრულდა ჰადისების კრიტიკასთან დაკავშირებული ტერმინოლოგიის ჩამოყალიბება. ტრადიციონალისტი ალ-ხატაბი (გარდ. 998წ.) პირველი იყო, ვინც ჰადისის შეფასების სამი ძირითადი კრიტერიუმი დაადგინა: *ჰაჰჰ* („სწორი“), *ჰასან* („კარგი, მოსაწონი“) და *ლა'იფ* („უსუსტი“) ან *საკჰ* („უსუსტი, დაუსაბუთებელი“).

XIX ს-ის ბოლოს და XX საუკუნეში ინტენსიურად მიმდინარეობდა ჰადისების ლიტერატურის შესწავლა. ამ საქმეში დიდი წვლილი მიუძღვით: ი. გოლდციერს,<sup>1</sup> კ. ბროკელმანს და ა. ვენსინკს, რომელსაც ეკუთვნის „კონკორდანისი“ (ანბანური საძიებელი ჰადისების 9 სუნიტურ კრებულზე) შედგენის იდეა. ვენსინკის გარდაცვალების შემდეგ (1939წ.) ამ სამუშაოს სათავეში ჩაუდგა ი. მენსინგი, ხოლო 1969 წლიდან – ი. ბრუგმანი. ნაშრომი გამოიცა 8 ტომად 1939-1988 წლებში.<sup>2</sup> ნ. ებოტი და ფ. სეზგინი<sup>3</sup> შეეცადნენ დაესაბუთებინათ, რომ არსებობს ჰადისების დიდი ჯგუფი, რომლებიც ჩანერილია ჯერ კიდევ ჰიჯრის პირველი საუკუნის შუა წლებში და მეორე ნახევარში.

ევროპულ ჰადისტმცოდნეობაში უფრო მნიშვნელოვანია თანამედროვე ისლამმცოდნის გ. იეინბოლის ნაშრომი „მუსლიმური გადმოცემა“.<sup>4</sup> ავტორი თავისი წინამორბედების უმრავლესობისაგან განსხვავებით ყურადღებას ამახვილებს ჰადისის ერთ ელემენტზე – ისნადზე. ის არის პირველი ავტორი, რომელმაც შეკრიბა და გააანალიზა ყველა ჩვენამდე მოღწეული ჰადისთა ადრეული კრებულები, ბიოგრაფიული ლექსიკონები და თხზულებები ჰადისთა კრიტიკაზე. ავტორის დასკვნით, ჰადისების სტანდარტიზაცია მოხდა არა უადრეს VII საუკუნის 90-იან წლებში, ხოლო 700-720 წლებში ჰადისი მკვიდრდება ავტორიტეტულ წყაროდ. ჰადისების უნიფიკაცია მოხდა უფრო გვიან, ვიდრე ყურანის, რადგანაც ემინოდათ

<sup>1</sup> Goldziher I. *Muhammedanische Studien*. 2. Halle, 1890.

<sup>2</sup> Wensink A. J., et al. *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*. Leiden: E. J.Brill. 1939-1988.

<sup>3</sup> Abbott N. *Studies in Arabic Literary Papyri*. 2. *Qur'anic Commentary and Tradition*. Chicago, 1967.

<sup>4</sup> Juynboll G. H. A. *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*. Cambridge, 1983.

ახალი წმინდა წიგნის გამოჩენისა ყურანის გვერდით. გ. იეინბოლი ხაზს უსვამს, რომ ხალიფა 'უმარმა აკრძალა ჰადისების ჩანერა. ყურანის 'უსმანისეული რედაქციის გამოჩენის შემდეგ ჰადისებმა დაიკავა თავისი ადგილი მუსლიმური საზოგადოების ყოველდღიურ ცხოვრებაში. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ გამოქვეყნდა რეცენზიები ამ ნაშრომზე, მაგრამ მის შეფასებას კიდევ დიდი დრო დასჭირდება. მ. კისტერმა შეინაწავლა ჰადისები კომპლექსურად, როგორც განსაკუთრებული ისტორიული წყარო.<sup>1</sup> ბოლო პერიოდის განმავლობაში შრომებმა ჰადისების ტექსტოლოგიის დარგში, ჰადისების ტექსტების თარგმნამ ევროპულ ენებზე, დისკუსიამ ჰადისების, როგორც ისტორიული წყაროს მნიშვნელობის შესახებ, ჰიპოთეზებმა ჰადისების მასალის პერიოდიზაციისა და სტრატეგიკაციის შესახებ შესაძლებელი გახადა მთელი რიგი გადაუჭრელი პრობლემების ანალიზი ჰადისთმცოდნეობის დარგში.

### *დამატებითი ლიტერატურა*

1. **ზნამენსკი ბ.** სახარების პერსონაჟები ყურანში. – *საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე*, № 2, ენისა და ლიტერატურის სერია, თბ., 1985, გვ. 85-100.
2. **ლობჯანიძე გ.** მარიამთან დაკავშირებული ნარატივი ყურანში. – *ჟურნ. პერსპექტივა - XXI*, V, თბ., 2003, გვ. 64-67.
3. **სილაგაძე ა., ერგემლიძე ნ.** ყურანის პოეტური სურების რიტმული ორგანიზაციის საკითხისათვის. – *თსუ შრომები*, 290, აღმოსავლეთმცოდნეობა, თბ., 1989, გვ.5-10.
4. **ჯაფარიძე გ.** *საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო XII-XIII ს-ის პირველ მესამედში*. თბ., 1995.
5. *ყურანი*. არაბულიდან თარგმნა **ა. სილაგაძემ**. – „არმალანი“, თბ., 1977, გვ. 420-425 (თარგმნილია ყურანის რამდენიმე სურა).
6. *ყურანი*. არაბულიდან თარგმნა, შესავალი წერილი და განმარტებანი დაურთო **გ. ლობჯანიძემ**, თბილისი, 2006.
7. **სილაგაძე ა.** ყურანის პირველი სურის სპეციფიკის შესახებ. – „*აღმოსავლეთი და კავკასია*“, № 6, თბილისი, 2008, გვ. 117-120 (ინგლისური რეზიუმე – გვ. 234).
8. *ყურანი, სურა პირველი, სურა მეორე*. თარგმანი არაბულიდან და კომენტარები **ა. სილაგაძისა**, თბილისი, გამომცემლობა „უნივერსალი“, 2009, 124 გვ.

<sup>1</sup> Kister M. *Studies in Jahiliyya and Early Islam*. London, 1980.

9. Аль-Мунтахаб фи тафсир аль-Кур'ан аль-Карим. *Толкование Священного Корана на арабском и русском языках*. Перевели с арабского языка д-р Сумаий Мухаммад Ариф и д-р Абдель Салам эль-Мапси. Под редакцией д-ра Ходжаевой Р.У. Каир, 1420 г. хиджры (2002 г.).
10. Белл Р., Уотт У. М. *Коранистика: введение*. Пер. с англ. СПб., 2005.
11. Ермаков Д. В. Хадисы и хадисная литература. — *Ислам. Историографические Очерки*. Под ред. С. М. Прозорова. М., 1991.
12. *Коран*. Перевод с арабского и комментарии М-Н. О. Османова. М., 1995.
13. *Коран*. Перевод с арабского языка Г. С. Саблукова. 3-е изд. Казань, 1907.
14. Кораническая семантика слова "муслим". Восточные языки и культуры. Материалы I международной научной конференции 23-27 ноября 2007 года, Москва 2007. стр. 81-83.
15. Ритмическая структура Корана и формальные аспекты новоарабской поэзии. — მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 4, 1988, გვ. 133-137.
16. Пногоровский М. Б. *Коранические сказания*. М., 1991.
17. Резван Е. А. *Коран и его мир*. Санкт-Петербург. 2001.
18. Резван Е. А. Коран и Коранистика – *Ислам. Историографические очерки*. Под ред. С. М. Прозорова. М. 1991, сс.7-84.
19. Резван Е. А. *Коран и его толкования (Тексты, переводы, комментарии)*. СПб., 2000.
20. Bell R. *Introduction to the Qur'ān*. Edinburgh, 1953.
21. Götje, Helmut. *The Qur'ān and its Exegesis. Selected Texts with Classical and Modern Muslim Interpretations*. Translated and edited by Alford T. Welch. Berkeley and Los Angeles. 1976.
22. Ibn Kathir] *Tafsir Ibn Kathir*. <http://www.tafsir.com./dcfault.asp?sid=4&tid>
23. Meaning of the Word "Myslim" in the Koran. - *Oriental Languages and Cultures*, Cambridge Scholars Publishing. 2008, p. 17-18.
24. [Watt, W. Montgomery] Bell's Introduction to the Qur'an completely revised and enlarged by W. Montgomery Watt. Edinburgh, 1970.
25. Wensinck A. J. *Handbook of Early Muhammadan Tradition*. Leiden, 1927.

## თავი VII

### ისლამური სამართლის თეორია და ისტორია

#### 1. ისლამური სამართლის ჩამოყალიბება

*შარიათი* [*აშ-შარ'ა* – „პირდაპირი, სწორი გზა“; „კანონი, მითითება“] – ისლამის რელიგიური კანონი, სამართლის სისტემა, რომელიც ჩამოყალიბდა არაბთა სახალიფოში VII-X სს-ში. არაბული სიტყვა *აშ-შარ'ა* ყურანში აღნიშნავს ალაჰის მიერ დადგენილ სწორ გზას, რომლის საშუალებითაც მორწმუნე აღწევს სამოთხემდე. აქედან გამომდინარე, ზოგიერთი მუსლიმი სამართლისმცოდნე შარიათს ისლამის სინონიმად მოიაზრებდა. ისლამურ იდეოლოგიაში შარიათი წარმოადგენს მუსლიმთა ქცევის, რელიგიური ნორმების, პრინციპებისა და ქცევის წესების ერთობლიობას. შარიათი არეგულირებს ალაჰთან ადამიანთა ურთიერთობის გარეგნულ ფორმებს (კულტის წესების დაცვა, ღვთისმსახურება – *'იბადა*, მრ. რ. *'იბადათ*), ადამიანთა ურთიერთობას ერთმანეთთან (*მუ'ამალა*, მრ. რ. *მუ'ამალათ*) და განსაზღვრავს სასჯელს ამ წესების დარღვევისათვის (*'უკუბა*, მრ. რ. *'უკუბათ*). შარიათს ზოგჯერ თარგმნიან როგორც ისლამურ სამართალს, რელიგიურ კანონს, მუსლიმურ იურისპრუდენციას. მუსლიმური თემის ცხოვრება რეგულირდება შარიათით, ღვთიური კანონით, რომელიც გადმოცემულია ყურანსა და სუნაში.

შარიათისა და ფიკჰის მნიშვნელობებისა და მათი ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ მეცნიერთა შორის არსებობს განსხვავებული მოსაზრებები, რომლებიც გარკვეულწილად ასახავენ ამ ცნებათა ისტორიულ ევოლუციას. ფიკჰი (*ალ-ფიკჰ* – „ცოდნა“, „გაგება“; მეცნიერება ისლამურ კანონებზე, მუსლიმური იურისპრუდენცია) არის შარიათის შემადგენელი ნაწილი, მისი თეორიული დასაბუთება და გააზრება, მისი პრინციპების სისტემა. შარიათის ძირითად პრობლემებს ამუშავებს ფიკჰი – ისლამური სამართლებრივი დოქტრინა, რომელიც წარმოადგენს საფუძველს ადამიანთა ქცევების შეფასებისათვის. „შარიათი“ ალაჰის ზოგადი გამონათქვამებია, ხოლო „ფიკჰი“ მის საფუძველზე მეცნიერთა მიერ შექმნილი პრაქტიკული ნორმები. ეს ორი ტერმინი ხშირად იხმარება როგორც სინონიმები იმ გაგებით, რომ ალ-ფიკჰ-იურისპრუდენცია არის მეცნიერება, შარიათის ცოდნა, ხოლო ალ-ფიკჰ-სამართალი მოიცავს შარიათის ყველა ნორმას. ამ ტერმინებს შორის არის სამი ძირითადი განსხვავება: 1. შარიათი არის ყურანსა და სუნაში არსებული მითითებების ერთობლიობა.



ფიკჰი არის ერთობლიობა იმ ნორმების, რომლებიც დადგენილია შარიათის საფუძველზე კონკრეტულ სიტუაციასთან მიმართებაში, მაგრამ მათი პირდაპირი განმარტება შარიათში მოცემული არ არის; 2. შარიათი არის ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილი და უცვლელი, ხოლო ფიკჰი იცვლება იმ გარემოებათა შესაბამისად, რომელშიც ის გამოიყენება; 3. შარიათის მითითებების დიდ ნაწილს აქვს ზოგადი ხასიათი. ისინი ეხება ფუძემდებლურ პრინციპებს. ფიკჰის ნორმებს კი აქვს კონკრეტული მიმართულება. ისინი აჩვენებენ, როგორ გამოიყენება შარიათის ფუძემდებლური პრინციპები კონკრეტულ გარემოებებში.

ისლამური სამართლის ჩამოყალიბებაში მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა მუჰამადისა და პირველი ოთხი „მართლმორწმუნე“ ხალიფას მოღვაწეობამ. ამ პერიოდში მუჰამადის აღთქმების, გამონათქვამების და საქციელის განმარტებათა გზით შედგენილ იქნა მუსლიმთა წმინდა წიგნები – ყურანი და სუნა. ისლამურ სამართალში ასახვა პოვა ახლო აღმოსავლეთის წინამავალი სამართლებრივი კულტურების ელემენტებმა, მათ შორის ისლამამდელ არაბეთში და არაბთა მიერ დაპყრობილ ტერიტორიებზე მოქმედმა ჩვეულებებმა და ტრადიციებმა. ჯერ კიდევ უმადიანთა მმართველობის პერიოდში კვლავ გამოიყენებოდა სასანიანთა ირანის, ბიზანტიის და ნაწილობრივ რომის სამართალი. ისლამური სამართალი, რომის სამართლისაგან განსხვავებით, არის რელიგიის განუყოფელი ნაწილი და მოიაზრება როგორც ერთიანი სამართლებრივი სისტემა მუსლიმებისათვის. ის არის სრულიად დამოუკიდებელი სამართლებრივი სისტემა, რომელიც ეფუძნება, უპირველეს ყოვლისა, ყურანს და ისლამის რელიგიას. შარიათი, სხვა სამართლებრივი სისტემებისაგან განსხვავებით, ჩამოყალიბდა და განვითარდა როგორც კონფესიური სამართალი. ის მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ისლამთან და ყალიბდებოდა საუკუნეების მანძილზე ისლამური საზოგადოების განვითარებასთან ერთად. ისლამური სამართლის ნორმები მოქმედებს მხოლოდ მუსლიმებთან მიმართებაში. შარიათი, განსაკუთრებით თავისი განვითარების პირველ ეტაპზე, ყურადღებას ამახვილებს არა მუსლიმთა უფლებებზე, არამედ მუსლიმთა ვალდებულებებზე ალაჰთან მიმართებაში. ყველა მუსლიმი თანაბარია ალაჰის და მისი დადგენილებების წინაშე. თუმცა ქალებს და მონებს ორჯერ ნაკლები სამართლებრივი პასუხისმგებლობა აქვთ, ვიდრე თავისუფალ მამაკაცს. ეს ეხება აგრეთვე ავადმყოფებს, ვინც იმყოფება მეურვეობის ქვეშ და აქვს მძიმე ფიზიკური ნაკლი. თეორიულად ითვლება, რომ შარიათი არეგულირებს ადამიანის ცხოვრების ყველა სფეროს, გამონაკლისის გარეშე. შარიათში შერწყმულია სამართლებრივი, რელიგიური და ეთიკური საწყისი. მუსლიმის ყოველი ქმედება განიხილება, როგორც იურიდიული აქტი.

ისლამური სამართლის კოდიფიკაცია მოხდა VIII ს-ის II ნახევარში ცნობილი სამართლისმცოდნეების – *აბუ აჟსუფ მა'კუბის* (798წ.) და

*მუჰამად ბ. ალ-ჰასან აშ-შაიბანის* (805წ.) მიერ. ისლამური სამართლის განვითარებაში ტრადიციულად გამოიყოფა 6 ძირითადი ეტაპი: 1. მოციქულის ეპოქა (610-632); 2. პირველი ოთხი „მართლმორწმუნე“ ხალიფას და მუჰამადის ცნობილი მიმდევრების პერიოდი; 3. უმაიადნთა პერიოდი (661-750); 4. 750 – XI-ის შუა წლები, ე. წ. ოქროს ხანა; 5. 960-1258 წწ.; 6. 1258 წლიდან დღემდე.

ისლამური სამართალი თავდაპირველად წარმოიშვა არაბეთის ნახევარკუნძულზე, მაგრამ სახალიფოს საზღვრების გაფართოებისა და ისლამის განმტკიცების შედეგად მისი მოქმედება გავრცელდა ახალ ტერიტორიებზე და იქცა მსოფლიო სამართლებრივ სისტემად. შარიათი არეგულირებს არა საზოგადოებრივი და რელიგიური ცხოვრების მკაცრად განსაზღვრულ სფეროებს, არამედ ის არის ყოველსომომცველი ნორმატიული სისტემა. საღვთისმეტყველო-იურიდიული სკოლების – მაზჰაბების ჩამოყალიბებამ და საქმიანობამ ხელი შეუწყო ისლამური სამართლის შემდგომ განვითარებას, საზოგადოებრივი ცხოვრების ახალ მოვლენათა რაციონალურ გააზრებას, მთელი რიგი აბსტრაქტული წესების შემუშავებას და ზოგიერთი მოძველებული ნორმების („გადმონაშთების“) უარყოფას.

შარიათის პრინციპული განსხვავება სხვა რელიგიური საკანონმდებლო სისტემებისაგან განსხვავებით ის არის, რომ მუსლიმურ სამყაროში XIX საუკუნის ბოლომდე არ მოქმედებდა სხვა საკანონმდებლო სისტემა, შარიათის გარდა. შარიათის ხანგრძლივობას მუსლიმურ აღმოსავლეთში ხელი შეუწყო შემდეგმა გარემოებებმა: ა) მუსლიმური აღმოსავლეთის სოციალურ-ეკონომიკური პირობები; ბ) მეჩეთი დიდი ხნის მანძილზე იყო არა მხოლოდ რელიგიური, არამედ საერო საქმეების, მათ შორის სასამართლო საქმეების გადაწყვეტის ადგილი; გ) ალაჰის ნება, რომელიც უცვლელი და ურყევეია; დ) დაპყრობილი ხალხების ადათ-ჩვევების მოქცევა შარიათის ჩარჩოებში; ე) ფიკჰის ფუძემდებლებმა საკანონმდებლო კოდექსში იურიდიული საკითხების გარდა, მოაქციეს რელიგიური კულტის, ვაჭრობის, საგადასახადო და მორალის საკითხები; ვ) საერო და სასულიერო ძალაუფლება ერთი და იმავე პირის (ხალიფას, სულტნის, ამირას) ხელთ იყო; ზ) შარიათში მოცემულია ისეთი დებულებანი და მითითებანი, რომლებიც ყურანში არ არის.

დღეს საზოგადოების რეისლამიზაციის ფუნდამენტური მოთხოვნა მიმართულია იქითკენ, რომ შარიათი აღიარებულ იქნეს სამართლის ერთადერთ წყაროდ. ასეთი პროცესი მიმდინარეობს საუდის არაბეთში, ირანში, სუდანში, სპარსეთის ყურის ქვეყნებში, ნაწილობრივ პაკისტანში.

## 2. ისლამური სამართლის წყაროები

ისლამური სამართლის საფუძველი არის *ყურანი* – მუსლიმთა წმინდა წიგნი. ყურანი შედგება 114 თავისაგან (სურა), რომლებიც დაყოფილია ლექსებად (აია). მათ დიდ ნაწილს აქვს მითოლოგიური ხასიათი და მხოლოდ დაახლ. 500 აია შეიცავს მითითებებს მუსლიმთა ქცევის წესების შესახებ. ამასთან, 80 მათ შორის შეიძლება განხილულ იქნეს როგორც საკუთრივ სამართლებრივი (ძირითადად ეს არის წესები, რომლებიც ეხება ქორწინებას და ოჯახს), დანარჩენი ეხება რელიგიურ რიტუალებს და ვალდებულებებს. მუსლიმი სამართლისმცოდნეები გამოყოფენ აიებს, რომლებიც ადგენენ სამართლებრივ სტატუსს (70), არეგულირებენ სამოქალაქო (70) და სისხლის სამართლის საკითხებს (30), სასამართლო პროცედურას (13). „კონსტიტუციური“ აიები ყურანში არის 10, ეკონომიკას და ფინანსებს ეხება – 10 და „საერთაშორისო სამართალს“ – 25.

ყურანის მითითებების დიდ ნაწილს აქვს კაზუალური ხასიათი და წარმოადგენს კონკრეტულ განმარტებებს, რომლებიც მოცემულია მოციქულის მიერ ცალკეულ კერძო შემთხვევებთან დაკავშირებით. ყურანში არის ისეთი დადგენილებებიც, რომელთა განმარტება სხვადასხვაგვარად შეიძლება. შესაბამისად, სასამართლო-საღვთისმეტყველო პრაქტიკაში და სამართლებრივ დოქტრინაში ამ მითითებებმა მიიღეს ურთიერთსაწინააღმდეგო ხასიათი მახზაბების მიერ მათი თავისუფალი განმარტებების საფუძველზე.

ადრეულ მუსლიმურ თემში მხოლოდ ყურანი იყო რელიგიური მოძღვრების და შესაბამისად, სამართლის ძირითადი წყარო. არაბთა დაპყრობების შემდეგ ეს წყარო აღარ აღმოჩნდა საკმარისი. მეორე ავტორიტეტული და სავალდებულო წყარო არის გადმოცემები – სუნა და ჰადისები. *სუნა* (წმინდა გადმოცემა) არის ყურანის დამატება, რომელსაც პირობითად შეიძლება ვუნოდოთ სასამართლო კოდექსი. სუნას დაცვა ნიშნავს მუჰამადის მიზაძვას. სირიელი ღვთისმეტყველის *აშ-შაჰი'ის* (767-820) ძალისხმევით მოციქულის სუნა VIII ს-ის ბოლოს, IX ს-ის დასაწყისში ყურანის შემდეგ მეორე წყაროდ იქნა მიჩნეული ისლამურ სამართალში. ამას გარკვეულწილად ხელი შეუწყო ჰადისების სისტემატიზაციამ ცალკეული კრებულების სახით. სუნას საწინააღმდეგო არის *ბიდ'ა* – სიახლე, რწმენა ან პრაქტიკა, რომელსაც არ მოეპოვება პრეცედენტი მუჰამადის დროს. ზოგიერთ შემთხვევაში ბიდ'ა განიხილება ერესის ანალოგიად. ბიდ'ას სხვადასხვა დოგმატური სკოლის წარმომადგენლები სხვადასხვაგვარად განიხილავდნენ. მათ შორის კამათის შედეგად მოხდა ბიდ'ას კლასიფიკაცია ორ ნაწილად: „შესაქები“ ან „მოსაწონი“ (*მაჰმუდა*) და „ცუდი“ ან „გასაკიცხი“ (*მაჰმუმა*) სიახლეები. უფრო დეტალურად მათი ჩამოყალიბება მოხდა ისლამური სამართლის 5 ძირითად კატეგორიასთან თანხმობაში.

ჰადისების ერთობლიობა შეადგენს მოციქულის სუნას. *ჰადისი* არის გადმოცემა მოციქულ მუჰამადის სიტყვებისა და საქციელის შესახებ, რომელიც მოიცავს მუსლიმური თემის რელიგიურ-სამართლებრივი ცხოვრების სხვადასხვა მხარეს. თავდაპირველად ჰადისები იყო უპირატესად რელიგიურ-იურიდიული ხასიათის. მათში მოცემული იყო სამართლებრივი და საკულტო მითითებები, რიტუალური სინმინდის ნესები, დადგენილებები საკვების თაობაზე, მორალის ნორმები და ქცევის ნესები. ყურანის ზოგიერთი ბუნდოვანი დადგენილების დაზუსტება ხდებოდა სწორედ ჰადისების საშუალებით.

ჰადისების სისტემატური შესწავლა დაიწყო 'აბასიანთა დროს ჯერ კიდევ უმადანთა მიერ შექმნილ ფაკიჰთა სამ სკოლაში – მედინის, ერაყის და სირიის (დამასკოში). დამუშავების პროცესში აღმოჩნდა, რომ ყურანი და ჰადისები არა მხოლოდ არ გვაძლევენ პასუხს რწმენისა და სამართლის მრავალ საკითხზე, არამედ მათში არის ურთიერთგამომრიცხავი ადგილები. ფაკიჰებმა შექმნეს ნასხის (*ნასხ* – „უარყოფა“), ე.ი. უარყოფის თეორია – ყურანის ერთი ტექსტის შეცვლა მეორეთი. ეს თეორია გამოიყენეს ჰადისებთან მიმართებაშიც. თუმცა პრაქტიკაში ეს თეორია დავას იწვევდა. შესაბამისად, აუცილებელი გახდა ახალი წყაროს მოძიება. VIII საუკუნის შუა წლებში „მართლმორწმუნე“ მუსლიმ ფაკიჰებს შორის ჩამოყალიბდა ორი, ურთიერთსაწინააღმდეგო მიმართულება: *აჰლუბ არ-რა'ი* – „აზრის მიმდევრები“ (ე. ი. ლოგიკური დასკვნის ან განსჯითი მეთოდის მომხრეები), რომელსაც ყველაზე ხშირად მიმართავდნენ სირიისა და ერაყის ფაკიჰთა სკოლები და *აჰლუბ ალ-ჰადის* – ჰადისების, გადმოცემების მიმდევრები. ესენი იყვნენ უფრო კონსერვატორი ფაკიჰები, რომლებიც ვერ ეგუებოდნენ „სიახლეებს“. ისინი უპირატესად იყვნენ მედინის სკოლის წარმომადგენლები. მედინის ფაკიჰები ოპოზიციაში იყვნენ უმადანებთან იმიტომ, რომ მათ შექმნეს სამოქალაქო სახელმწიფო და გადაუხვიეს მუჰამადისა და ოთხი ხალიფას დროინდელი თეოკრატიის იდეალს, შემოიტანეს „სიახლეები“. ამ მიმართულების მომხრეებმა წამოაყენეს პრინციპი, რომლის თანახმადაც მხოლოდ ღვთიურ კანონს და არა აზრს შეიძლება ჰქონდეს ძალა რელიგიური მოძღვრების საკითხებში. *აჰლუბ არ-რა'ი* და მისი მოწინააღმდეგეები რელიგიისა და სამართლის საკითხებში პირველ ადგილას აყენებდნენ ყურანისა და სუნას ავტორიტეტს. იმ შემთხვევებში, როცა ეს ორი წყარო ვერ იძლეოდა პასუხს გარკვეულ საკითხებზე, „აზრის მიმდევრები“ შესაძლებლად მიიჩნევდნენ ლოგიკური დასკვნების საფუძველზე გადაწყვეტილების გამოტანას (*იჯმა'*). *იჯმა'* განიხილება როგორც „მუსლიმური თემის თანხმობა, ერთსულოვანი გადაწყვეტილება“. ეს არის რელიგიურ ავტორიტეტთა (მუფთიები, მუჯთაჰიდები), კანონმცოდნეთა (ფაკიჰები) ერთსულოვანი აზრი რელიგიის, სამართლის და საზოგადოებრივი ცხოვრების სხვადასხვა საკითხზე,

რომელზედაც პასუხი არ იძებნება ყურანსა და სუნაში. მათი ერთსულოვანი აზრი კანონის ძალას ანიჭებდა სამართლებრივ გადანყვეტილებას. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ზოგიერთი სამართლისმცოდნე ისლამური სამართლის მესამე წყაროდ განიხილავს მუჰამადის მიმდევრების აზრს, როგორც კოლექტიურს, ისე ინდივიდუალურს.<sup>1</sup> მიმდევრების მიერ დაკავებული პოზიციის მიხედვით, ამ წყაროს ყოფენ ორ ნაწილად: თუ მათი აზრი ერთსულოვანი იყო ამა თუ იმ საკითხთან მიმართებაში, ასეთი აზრი იწოდებოდა იჯმად; თუ ისინი სხვადასხვა აზრის იყვნენ რომელიმე ერთ საკითხთან დაკავშირებით, მაშინ თითოეული აზრი აღინიშნებოდა ტერმინით *არ-რა'ი* (პირადი აზრი). იჯმა ვითარდებოდა როგორც ყურანისა და სუნას ინტერპრეტაციის სახით, ისე ახალი ნორმების ჩამოყალიბების გზით, რომლებიც არ იყო დაკავშირებული მუჰამადთან.

*აჰკაბ არ-რა'ი*-ს მიმართულების მომხრეებმა სამართლის სისტემაში შემოიტანეს ახალი ნორმები და ცდილობდნენ მათ შეთანხმებას ისლამური სამართლის საერთო სისტემასთან. ისინი ასევე დასაშვებად მიიჩნევდნენ ზოგ შემთხვევაში თავი აერიდებინათ ყურანისა და ჰადისების ცალკეული ადგილების ბუკვალური გაგებისაგან და მიეცათ მათთვის განსჯითი განმარტება. ამგვარად, *აჰკაბ არ-რა'ი* უშვებდა პირადი აზრის გამოყენებას და რაციონალიზმის ელემენტის შემოტანას. თუმცა მათი რაციონალიზმი იყო შეზღუდული. მათ დაადგინეს, რომ განსჯითი მეთოდისათვის მიემართათ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა რომელიმე კონკრეტულ საკითხზე ლოგიკური დასკვნისათვის შეიძლებოდა ანალოგიის დაძებნა ყურანში ან ჰადისებში. ასეთი ანალოგია აღინიშნებოდა ტერმინით *კიჰას* („შეპირისპირება“, „შედარება“, „ანალოგია“). ამდენად გაჩნდა ისლამური სამართლის ახალი წყარო – *კიასი*.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> ოთხი „მართლმორწმუნე“ ხალიფა და მოციქულის სხვა მიმდევრები კონკრეტული საკამათო საკითხის გადასანყვეტად მიმართავდნენ ყურანსა და სუნას. დუმილის შემთხვევაში ისინი ადგენდნენ ქცევის ახალ წესებს ამ წყაროების გაფართოებულ განმარტებებზე და სხვა რაციონალურ არგუმენტებზე დაყრდნობით. ამასთან, თავდაპირველად იმ საკითხებზე, რომლებიც არ იყო დარეგულირებული ყურანით და სუნათი, მუჰამადის მიმდევრებს გამოჰქონდათ ერთსულოვანი გადანყვეტილება, რაც ეფუძნებოდა ერთსულოვან აზრს, შეთანხმებულს მათ თანამებრძოლებთან და ცნობილ სამართლისმცოდნეებთან. თუმცა მუჰამადის ყველა მიმდევარს ჰქონდა უფლება დამოუკიდებლად ჩამოეყალიბებინა ქცევის ახალი წესი თავისი შეხედულებისამებრ. შემდგომში ასეთმა ნორმებმა მიიღო სახელწოდება – „მიმდევართა გამონათქვამები“.

<sup>2</sup> კიასის გამოყენების მაგალითი: თუ ურწმუნო არამუსლიმთა ტერიტორიიდან ჩამოვიდა მუსლიმურ ქვეყანაში, მიიღო ხელშეუხებლობის გარანტია, როგორც ვაჭარმა ან ელჩმა და შემდეგ ჩაიღინა ქურდობა, შეიძლება თუ არა დაისაჯოს ის?

კიასი არის განსჯა ანალოგიით. ამ მეთოდის თანახმად, როცა ყურანი, სუნა და იჯმა არ იძლევა საშუალებას გადაიჭრას ესა თუ ის საკითხი, საჭიროა დაიძებნოს ანალოგია ყურანსა და სუნაში და ამის მიხედვით იქნება მიღებული გადაწყვეტილება. კიასის პრაქტიკაში გამოყენება დაინყო ჰიჯრით მეორე საუკუნეში, ბასრის მოსამართლის, აბუ ჰანიფას მონაფის – ჰამმად ბ. სულამან ბ. რაბი'ას მიერ. თუმცა პირველი, ვინც დაინყო მისი სისტემატური გამოყენება, იყო აბუ ჰანიფა (გარდ. 767წ.). კიასი აღიარებულ იქნა ყველა მაზჰაბის მიერ, როგორც სამართლის ერთ-ერთი წყარო. მისი გამოყენება დაშვებული იყო მხოლოდ ფაკიჰებისათვის და არა მორწმუნეთა ფენისათვის. თუმცა ფაკიჰებს ეშინოდათ, რომ მის ფართო გამოყენებას შეიძლებოდა უთანხმოება გამოენიჭა მუსლიმურ თემში. ამდენად, წინ ნამოსწიეს პრინციპი, რომ კიასი გამოეყენებინათ იმ შემთხვევაში, როცა ამ საკითხზე არსებობდა ყველა ავტორიტეტულ კანონმდებელთა შეთანხმებული აზრი (იჯმა).

ასე ჩამოყალიბდა ისლამური სამართლის ოთხი წყარო: 1. ყურანი, 2. გადმოცემები (სუნა, ჰადისები), 3. იჯმა, 4. კიასი. თანდათანობით ეს ოთხი წყარო აღიარა ყველა „მართლმორწმუნე“ ფაკიჰმა, მაგრამ განსხვავებული იყო მათი აზრი უკანასკნელი ორი წყაროს გამოყენების მნიშვნელობასა და საზღვრებთან დაკავშირებით. აჰმად არ-რა'ი-ს და აჰმად ალ-ჰადრის მიმართულელების მიმდევრებს<sup>1</sup> შორის დავამ და კომპრომისებმა გამოიწვია სხვადასხვა სკოლების ანუ მაზჰაბების ჩამოყალიბება VIII საუკუნის ბოლოს და IX საუკუნის დასაწყისში. სუნიტი ავტორიტეტების მიერ ოთხი მაზჰაბი იქნა აღიარებული კანონიერად. ისინი მეხუთე მაზჰაბად ცნობენ ჯაფარიტების შიიტურ სკოლას. ისლამური სამართლის წყაროებთან (უსულ ალ-ფიკჰ) მიმართებაში ამ მაზჰაბისათვის დამახასიათებელია გარკვეული სპეციფიკა, რაც აიხსნება იმამათის შიიტური კონცეფციით. მისი მიმდევრები იყენებენ არა მარტო მოციქულის სუნას, არამედ თორმეტი იმამის გადაწყვეტილებებს, რომლებიც სარგებლობენ აბსოლუტური ავტორიტეტით, რაც გამორიცხავს იჯმა-სათვის მიმართვის აუცილებლობას. შიიტთა უკანასკნელი იმამის გაქრობის შემდეგ

---

აქ შეიძლება კიასის გამოყენება. თუ უცხოელს რამეს მოპარავდა მუსლიმი, ამ უკანასკნელს ხელს მოაჭრიდნენ. ანალოგიით ასევე შეიძლება მოექცნენ უცხოელ დამნაშავეს ერთი და იმავე დანაშაულთან დაკავშირებით.

<sup>1</sup> შიიტ-იმამიტებთან ამ ორ მიმართულებას შეესატყვისება ახბარიტები (აბბარ-შიიტური გადმოცემა, ჰადისი), რომლებიც ეყრდნობოდნენ მხოლოდ ყურანსა და სუნას (უმცირესობას შეადგენდნენ) და უსულიტები (უსულ – შარიათის საფუძვლები), რომლებიც იყენებდნენ კიასს და იჯმას მუჯთაჰიდების გადაწყვეტილების საფუძველზე (დიდი უმრავლესობა).

დაშვებულია მუჯთაჰიდების ერთსულოვანი აზრის ცნობა. დღეს პრაქტიკული მნიშვნელობა ენიჭება აგრეთვე ზაიდიტთა სამართალს, რომლის ფუძემდებელია ზაიდ ბ. ალი ( მოკლეს 740 წ.) და ისმაილიტთა სამართალს, რომლის შემუშავება უკავშირდება ალ-კანდ ან-ნუ'მანის (გარდ. 979წ.) სახელს.

ისლამური სამართლის არაოფიციალური წყარო იყო ჩვეულებითი სამართალი – *ადათი* ('ადა ან 'ურფ), რომელსაც კანონში არსებული ხარვეზების შესავსებად იყენებდნენ. ის განიხილება, როგორც სამართლის დამატებითი წყარო კონკრეტულ რეგიონში. პრაქტიკულ საქმიანობაში ადათის ნორმების შეუზღუდავად გამოყენება შეუძლია მხოლოდ სამედიცინო მოსამართლეს (*ჰაჰამ*), რომლის ძირითადი მიზანია დაპირისპირებულ მხარეთა შეთანხმება, ვიდრე საქმეს ყადისთან აღძრავენ. გადაწყვეტილების გამოტანისას მას შეუძლია აგრეთვე იხელმძღვანელოს ისლამური სამართლის ნორმებით და საკუთარი გამოცდილებით. ყადის ან სახელმწიფო მოხელეს შეუძლია დაეყრდნოს ადათს მხოლოდ განსაკუთრებულ შემთხვევებში ისე, რომ არ დაარღვიოს შარიათით გათვალისწინებული ნორმები.

ისლამური სამართლის დამატებით წყაროებად განიხილება: ფათვა – უმაღლესი რელიგიური ავტორიტეტის მიერ გამოტანილი საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი დასკვნა; „იურიდიული პრაქტიკა“ – *ამალ*. თუმცა თეორიულად სასამართლო პრეცედენტი მუსლიმური დოქტრინის მიერ სამართლის წყაროდ აღიარებული არ ყოფილა, ე. ი. ერთი მოსამართლის გადაწყვეტილება სხვა მოსამართლეებს რაიმე ვალდებულებას არ აკისრებს; ისლამური სახელმწიფოს მეთაურების (ხალიფები, შაჰები, სულტნები) მიერ გამოცემული ნორმატიული აქტები – ფირმანი, კანუნი. ასეთმა კანონშემოქმედებებმა პრაქტიკამ მიიღო სახელწოდება – „სამართლებრივი პოლიტიკა“. ამ ნორმატიულ აქტს ჩვეულებრივ თან ახლდა უმაღლესი მუფთის დასკვნა, რომელიც ადასტურებდა ნორმის შესაბამისობას ისლამური სამართლის პრინციპებთან და ამის შემდეგ მოცემული ნორმა ხდებოდა ისლამური სამართლის შემადგენელი ნაწილი. XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან ისლამური სამართლის წყაროებმა მნიშვნელოვანი ცვლილებები განიცადა. ეს, უპირველეს ყოვლისა, დაკავშირებული იყო იმასთან, რომ განვითარებული მუსლიმური ქვეყნების სამართლებრივ სისტემებში ფიკჰმა თანდათან ადგილი დაუთმო კანონმდებლობას, რომელიც დაფუძნებული იყო დასავლეთევროპული მაგალითების რეცეფციზზე. ამის პარალელურად ისლამური სამართლის წყაროებზე არსებითი გავლენა მოახდინა ისლამური სამართლის მთელი რიგი დარგებისა და ინსტიტუტების კოდიფიკაციამ, რომელიც ჩატარდა 1869-1876 წლებში მაჯალლების („მაჯალლათ ალ-აჰქამ ალ-ადლიია“ შედგება 16 ნიგნისაგან) გამოცემით. ეს იყო ოსმალეთის იმპერიის სამოქალაქო და სა-

პროცესო სამართლის კოდექსი, რომელიც მოქმედებდა მთელ რიგ არა-  
ბულ ქვეყნებში XX საუკუნის შუა წლებამდე. „მაჯალლა“ გახდა პირველი  
აქტი, რომელმაც განამტკიცა ისლამური სამართლის ნორმები სახელ-  
მწიფო კანონის სახით. ამჟამად მუსლიმური ქვეყნების უმრავლესობაში  
სწორედ სახელმწიფოს მიერ მიღებული საკანონმდებლო აქტი (კოდექსი,  
კანონი) წარმოადგენს სამართლის წყაროს.

**ფათვა** [ფათვჲ, მრ. ფათვჲჲ, „განმარტება“, სპარს. და თურქ. ფეთვა,  
სინონიმებია ფუთაჲ, იფთაჲ] – საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი  
დასკვნა, გამოტანილი შარიათის რომელიმე მითითების განმარტებისა  
და პრაქტიკული გამოყენებისათვის ან შარიათის პოზიციებიდან  
რამიმ კაზუსის განმარტებისათვის. ფათვას დამატებით სამართლებ-  
რივ წყაროდ მიიჩნევა უკლებლივ ყველა საღვთისმეტყველო-სა-  
მართლებრივი სკოლის დამაარსებელი.

ისლამის პირველ საუკუნეში ფათვა ეწოდებოდა მუჰამადის მიმ-  
დევართა (განსაკუთრებით პირველი ოთხი ხალიფას) მიერ სხვადასხვა  
სამართლებრივ საკითხებზე გამოტანილ გადანყვეტილებას. შემდ-  
გომში ფათვა წარმოადგენდა ავტორიტეტული ფაკიჰის (მუფთი) მიერ  
გარკვეული საკითხის ინდივიდუალური დამუშავების შედეგად გა-  
მოთქმულ თვალსაზრისს, ანდა, განსაკუთრებულ შემთხვევაში, პრინ-  
ციპული მნიშვნელობის შეკითხვაზე გაცემულ პასუხს. ისლამის კლასი-  
კური დოქტრინით მუფთისათვის აუცილებელია იყოს მუსლიმი,  
სამართლიანი, ჰქონდეს სათანადო ცოდნა (*იჯთიჰად*) და პრობლემის  
ანალიზის და გადაჭრის უნარი. ყადის საპირისპიროდ, მუფთი შეიძლე-  
ბა იყოს ქალი, მონა, ბრმა ან ყრუ ადამიანი.

ფათვები ხელს უწყობდნენ ერთსულოვანი აზრის (*იჯმა'*) ფორმი-  
რებას, თვალში საცემს ხდიდნენ უთანხმოებებს (*იხთილაჲ*), რაც განა-  
პირობებდა საღვთისმეტყველო-სამართლებრივ სკოლებში ფაკიჰთა  
კონსოლიდაციას. დგებოდა ფათვების კრებულები, რომლებიც სა-  
მართლისმცოდნეთა მომავალი თაობებისთვის დამხმარე და სასწავ-  
ლო სახელმძღვანელოების როლს ასრულებდნენ. ფათვების ყველაზე  
ადრეული და ცნობილი კრებულების შემდგენლები არიან ალ-მარ-  
ვარუდი (გარდ. 1069 წ.), მუჰამმად იბნ რუშდი (გარდ. 1126 წ.), 'უმარ  
ალ-ბუხარაჲ (გარდ. 1146 წ.) და სხვ. ფათვების სუნიტური კრებულების  
უმეტესობას ჰქონდა უნივერსალური შინაარსი და ძირითადად შემ-  
დეგი თავებისაგან შედგებოდა: განბანვა, ლოცვა, დაკრძალვის რი-  
ტუალი, ზაქათი, მარხვა, პილიგრიმოზა, სხვადასხვა სავაჭრო გარი-  
გებები და ვალდებულებები, საკუთრების განკარგვის წესი, ვაჟები,  
მემკვიდრეობა, საქორწინო-საოჯახო ურთიერთობები, სხვადასხვა



სახის სამართალდარღვევები, მუსლიმი მმართველების ურთიერთობა არამუსლიმ სახელმწიფოებთან, სასამართლო პროცესი და სხვ.

ფათვა შეეძლო მოეთხოვა რთულ მდგომარეობაში ჩაყენებულ და დაეჭვებულ გამგებელს, მოხელეს ან კერძო პირს წერილობითი სახით, ზოგადი ფრაზებით; ის არ შეიძლებოდა მიმართული ყოფილიყო რომელიმე კონკრეტული პირის წინააღმდეგ. ავტორიტეტულ ფაკიჰს (*მუფთი*) ასევე წერილობითი სახით და ზოგადი ფორმებით უნდა გაეცა პასუხი. ამგვარი ფათვების საფუძველზე გამოჰქონდათ ადმინისტრაციული გადაწყვეტილებანი, დასტურდებოდა ამა თუ იმ სიახლეთა და ცვლილებათა დამტკიცება თუ აკრძალვა – განსაკუთრებით ევროპულ ქვეყნებთან ფართო კონტაქტების დამყარების შემდეგ, რასაც მრავალი უცხო სამართლებრივი თუ ყოფითი ნორმების გარდაუვალი გამოღება მოჰყვა. ავტორიტეტული ფაკიჰის გადაწყვეტილებით დაშვებულია რომელიმე ისლამური ნორმის მოქმედების დროებითი შეჩერებაც, თუ ამას ობიექტური მიზეზები განაპირობებენ.

ისლამური სამართლის ოთხი წყაროს აღიარებასთან ერთად ჩამოყალიბდა ისლამური სამართლის (ფიკჰი) დაყოფა თეორიულ ნაწილად – საფუძვლები (*უბუღ*) და პრაქტიკულ ნაწილად – განმტკიცებები (*ფურუ*). თანდათანობით ჩამოყალიბდა მოძღვრება, რომლის თანახმადაც მუსლიმები იყოფიან ორ ძირითად კატეგორიად: 1. *მუჯთაჰიდები* და 2. *მუკალიდები* (მუკალიდი – მიმბაძველი, მიმდევარი, მოწაფე). მუჯთაჰიდები წარმოადგენენ ღვთისმეტყველ-კანონმდებელთა ზედა ფენას, ხოლო დანარჩენი მუსლიმები (მათ შორის დაბალი სასულიერო ფენა) მიეკუთვნებიან მუკალიდებს. მათ არა აქვთ არც საღვთისმეტყველო და საკანონმდებლო საკითხების განხილვის და არც თავიანთი აზრის გამოთქმის უფლება. თითოეული მუკალიდი ვალდებულია ცნოს განსაზღვრული მუჯთაჰიდის ავტორიტეტი და დაეყრდნოს მათ აზრს, მიმართოს მათ დასკვნებს (*დათჯა*). ისლამური სამართლის თეორიაში (განსაკუთრებით ჰანაფიტური მანჰაბის მიმდევრებში) განმტკიცდა აზრი, რომ თუ მუჯთაჰიდი ვერ მოიძებნებოდა, მოსამართლედ შეიძლებოდა დაენიშნათ მუკალიდი.

კიასს და იჯმას შეიძლება მიმართონ იმ ადამიანებმა, რომლებსაც აქვთ „დიდი მონდომება“ და „გულმოდგინება“ (*ალ-იჯთიჰად*). ტრადიციის თანახმად, *იჯთიჰადი* აღმოცენდა ჯერ კიდევ მუჰამადის დროს მისი მიმდევრების წრეში, რომლებიც ითვლებიან სრულყოფილი ალ-იჯთიჰადის მატარებლად. თანდათანობით მუსლიმური თემის ცხოვრებაში სამართლებრივი ხასიათის მრავალი პრობლემა წარმოიშვა. ამიტომ ალ-იჯთიჰადის მთავარი მიზანი გახდა ახალი ან წინამორბედების მიერ გადაუჭრელი საკითხების გადაწყვეტა ისლამზე დაყრდნობით. ალ-იჯთიჰადის ძირითადი ამოცანაა – სამართლის წყაროების შერჩევა, მათი შეფასება,

მათი ურთიერთმიმართების განსაზღვრა, არგუმენტებისა და მეთოდების შერჩევა და კლასიფიკაცია, საკითხების კაზუსტიკური განხილვა და მათი გადაწყვეტის ტიპური ფორმულების შემუშავება, ხოლო თუ ეს გადაწყვეტილებები არ შეესაბამებოდა რეალობას, კომპრომისების მოძიება. იჯთიჰადის მეთოდი ფართოდ გავრცელდა VIII-X საუკუნეებში, რასაც მოჰყვა ისლამური სამართლის განვითარება დოქტრინალური გზით სამართლებრივი სკოლების (მაზჰაბების) დამფუძნებელთა, ხოლო მოგვიანებით მათი ცნობილი მიმდევრებისა და მოწაფეების შრომებში. ეს იყო ახალი ეტაპი ისლამური სამართლის განვითარებაში, რომელიც ცნობილია სახელწოდებით – „კოდიფიკაციის და მაზჰაბების ხელმძღვანელთა (იმამების) პერიოდი“ და შეფასებულია „ოქროს საუკუნედ“. ისლამური სამართალი ეყრდნობოდა იჯთიჰადის თავისუფლების პრინციპს. თითოეულმა საღვთისმეტყველო-სამართლებრივმა სკოლამ ჩამოაყალიბა იურიდიული ტექნიკის თავისი მეთოდები ძირითადი წყაროების „დუმილის“ შემთხვევაში. ამან გამოიწვია ის, რომ მსგავსი სიტუაციების განხილვის დროს სხვადასხვა სკოლებს განსხვავებული გადაწყვეტილება გამოჰქონდათ. სამართლისმცოდნეები ახალ ნორმებს აყალიბებდნენ სხვადასხვა ლოგიკური მაგალითების, ე.წ. „რაციონალური წყაროების“, საფუძველზე. მნიშვნელოვანი ცვლილება მოხდა X-XI საუკუნეების მიჯნაზე, როცა იჯთიჰადი ნიშნავდა არა თავისი შეხედულებისამებრ განხილვას, არამედ ისლამური სამართლის ერთ-ერთი სკოლის არჩევანის შესაძლებლობას. მუსლიმ მკვლევართა უმრავლესობის აზრით, იჯთიჰადის საუკუნე შეიცვალა თავიდან (თაკლედ – „მიბაძვა“) საუკუნით. ეს იმას ნიშნავდა, რომ ყურანისა და სუნას „დუმილის“ შემთხვევაში მოსამართლეს ეკრძალებოდა გადაწყვეტილების გამოტანა თავისი შეხედულებისამებრ და ვალდებული იყო ისლამური სამართლის ერთ-ერთი ცნობილი სკოლის სამართლებრივი პრინციპები დაეცვა. უკვე X საუკუნის ბოლოს მმართველები ითხოვდნენ ყადიებისაგან, რომ მოთათბირებოდნენ მეცნიერებს იმ საკითხებთან დაკავშირებით, რომელთა გადაწყვეტა შეუძლებელი იყო ყურანსა და სუნაზე დაყრდნობით. მართალია, ეს წყაროები იჯმასთან ერთად ძირითადი იყო და გადასინჯვას არ ექვემდებარებოდა, პრაქტიკულად ყადის აღარ შეეძლო პირდაპირ დაყრდნობოდა მათ. ყადიები ვალდებული იყვნენ ისლამური სამართლის წყაროებში განმტკიცებული ნორმები გამოეყენებინათ მხოლოდ იმ სახით, როგორც ის იყო განმარტებული განსაზღვრული სამართლებრივი სკოლის მიერ. თუმცა, სუნიტური კონცეფციისაგან განსხვავებით, რომლის მიხედვითაც „იჯთიჰადის კარიბჭე დაიკეტა“, შიიტები იჯთიჰადის კარიბჭეს ღიად აცხადებენ.

XIX საუკუნეში, ისლამში რეფორმატორული მიმდინარეობების წარმოშობის შემდეგ, გაჩნდა ალ-იჯთიჰადის აღორძინების ტენდენცია, რათა ისლამური პრინციპები ხელახლა განხილულიყო თანამედროვე ცხოვ-

რების პოზიციებიდან. თუმცა მუსლიმური საზოგადოების მხრიდან ამ ტენდენციებს ფართო მხარდაჭერა არა აქვთ.

ფაკიჰს, რომლის დასკვნას აღიარებს მთელი თემი, ანდა მუსლიმთა მნიშვნელოვანი ნაწილი, ეწოდება **მუჯთაჰიდი** („ის, ვინც ცდილობს, ძალ-ლონეს ხარჯავს“). თეორიულად ითვლება, რომ ნებისმიერ მორწმუნეს შეუძლია გახდეს მუჯთაჰიდი, თუმცა პრაქტიკულად ამის მიღწევა რთულია. როგორც წესი, მუჯთაჰიდები ხდებიან მუჯთაჰიდების შვილები და შთამომავლები. მუჯთაჰიდებს წაეყენებოდათ შემდეგი მოთხოვნები: 1. არაბული ენის ცოდნა ყველა გრამატიკული და ლექსიკური წვრილმანებით, რადგანაც ყურანის გარდა ამ ენაზე იყო ჩანერდილი ჰადისებიც და ყველა სხვა დამხმარე მასალაც (*თაფსირ*, *თა'ვილ*, *ასარ* და სხვა). 2. ყურანის ცოდნა ზეპირად, მისი განმარტების უნარი გრამატიკულად და აზრობრივად, ყველა სურისა და აიას გარდმოვლენის მიზეზების ცოდნა. 3. სუნას და მისი კომენტარების ცოდნა. ამასთან ჰადისების დიდი რაოდენობის (3 ათასამდე) ზეპირად ცოდნა; 4. ფიკჰის ძირითად საკითხებზე შეთანხმებული (*იჯმა'*) და განსხვავებული (*იხთილადე*) აზრის არსებობის გარემოებათა შეკრების ცოდნა; 5. შერჩეული სამართლებრივი მასალის ინტერპრეტაციის მეთოდის ცოდნა; 6. იმ ამოცანის სწორად გაგება, რომელსაც სვამს შენ წინაშე მეცნიერი; 7. მიღებული დასკვნების სათანადო შეფასება; 8. სიმტკიცე რწმენაში და მისი ერთგულება. მხოლოდ ამ პირობების დაცვით ყალიბდება სრულყოფილი ალ-იჯთიჰადი.

იჯთიჰადის ცენტრები იყო მექა და მედინა ჰიჯაზში, ქუფა და ბასრა – ერაყში, დამასკო – სირიაში. საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი სკოლების (მაზჰაბების) ჩამოყალიბების შემდეგ სუნიტები აღარ ცნობდნენ ვინმეს უფლებას იჯთიჰადზე,<sup>1</sup> შეწყდა მათი დამუშავება, „იჯთიჰადის კარიბჭე დაიკეტა“ (Xს.), ზუსტდებოდა ცალკეული მეორეხარისხოვანი საკითხები, ხდებოდა გადაწერა და კომენტირება წინამორბედთა თხზულებების, რომელთა ავტორიტეტი ურყევი იყო. შიიტურ ისლამში ასე არ მოხდა. იჯთიჰადის უფლება აქვთ შიიტ მუჯთაჰიდებს, რომლებიც თავიანთ გადაწყვეტილებებში გამოხატავენ „ფარული“ იმამის აზრს. იჯთიჰადის შენარჩუნება შიიზმში შიიტური სამღვდელთა აქტივობის ერთ-ერთი მიზეზია.

მუჯთაჰიდები თავის მხრივ სამ საფეხურად იყოფიან: უმაღლესი დონის მუჯთაჰიდები – ავტორიტეტები, რომლებსაც შეუძლიათ გამოთქვან აზრი ღვთისმეტყველებისა და სამართლის საფუძვლებზე. ესენი არიან საჰაბები და მათი მოწაფეები იმამებამდე, მაზჰაბების დამაარსებლებამდე. საშუალო დონის მუჯთაჰიდები – ისინი, ვისაც აქვთ უფლება გამოთქვან თავიანთი აზრი მხოლოდ ისლამური სამართლის განმტკიცებებზე

<sup>1</sup> სუნიტურ ისლამში ყველაზე დიდ მუჯთაჰიდებად ითვლებიან ოთხი მთავარი მაზჰაბის დამაარსებელი.

(ფურუ<sup>1</sup>'), ე. ი. თეოლოგიისა და სამართლის კერძო საკითხებზე. ესენი არიან იმამების (მაზჰაბების დამაარსებლების) მოწაფეები. თუმცა რამდენიმე მათგანმა, მაგ., *ალ-მთურნიდში* (გარდ. დაახლ. 947წ.), *ალ-აშ'არში* (გარდ. 935-36წ.), *ალ-ლაზალში* (გარდ. 1111წ.), პრაქტიკულად არანაკლები ავტორიტეტი მოიპოვა, ვიდრე პირველი პერიოდის მუჯთაჰიდებმა. სუნიტ მუჯთაჰიდებს დღეს აღარ ჰყავთ ამ ორი საფეხურის მუჯთაჰიდი, ხოლო ქვედა საფეხურის მუჯთაჰიდებს არა აქვთ უფლება გამოთქვან თავიანთი აზრი არც დოგმატიკის საკითხებზე და სამართლის საფუძვლებზე (*უსულ*) და არც ღვთისმეტყველების და სამართლის (ფურუ<sup>1</sup>) საკითხებზე. მათ შეუძლიათ მხოლოდ საჭირო შემთხვევაში დაიმონონ და გადასცენ მუკალიდებს პირველი ორი დონის მუჯთაჰიდების აზრი, გადანყვეტილება და ამის საფუძველზე შეადგინონ იურიდიული დასკვნა (*ფათვა*) ცალკეულ კაზუსებზე. დაბალი დონის მუჯთაჰიდები არიან სპეციალისტები – თეოლოგიისა და სამართლის მცოდნენი. უმრავლეს შემთხვევაში ისინი არიან ძალიან ავტორიტეტული, რაც გამოიხატება უმაღლესი დონის მუჯთაჰიდების ფათეებისა და თხზულებების ცოდნაში. მათ არა აქვთ დამოუკიდებელი როლი თეოლოგიისა და სამართლის შემუშავებაში.

შიიტურ (იმამიტურ) ისლამში მუჯთაჰიდი არის უმაღლესი რელიგიური ავტორიტეტი, რომელიც მონოდებულია იმამის „დაფარვის“ პერიოდში თემი წაიყვანოს „სწორი გზით“. იმამიტური ტრადიციის თანახმად, პირველი მუჯთაჰიდები იყვნენ *ალ-კულაინი* (941წ.), *ალ-მუფინდი* (1022წ.), *აშ-შარფ ალ-მურთადი* (1044წ.) და სხვ. იმამიტებს, სუნიტებისაგან განსხვავებით, სწამთ, რომ „იჯთიჰადის კარიბჭე ღიაა“ და ფარული იმამი თავისი შუამავლების საშუალებით აგრძელებს ხელმძღვანელობას თემზე. ამდენად, ისინი ცნობენ მუჯთაჰიდების უფლებას – გამოიტანონ დამოუკიდებელი გადანყვეტილება (*იჯთიჰად*) არა მხოლოდ ღვთისმეტყველების და სამართლის (*ალ-ფურუ<sup>1</sup>*), არამედ დოგმატიკის საკითხებსა და სამართლის საფუძვლებზე (*ალ-უსულ*).

მუჯთაჰიდების მომზადება ხდება შიიტთა სასულიერო ცენტრებში, უპირველეს ყოვლისა ან-ნაჯაფში და ქარბალაში. სტუდენტები სწავლობენ 12 აუცილებელ დისციპლინას (თეოლოგია – კალამ; რწმენის საფუძვლები – *უსულ-ი დინ*; იურისპრუდენცია – *უსულ-ი ფიკჰ*; არაბული ენა; ლოგიკა – *მანტიკ*; ყურანის ეგზეგეტიკა – თავსირ; ჰადისები და მათი გამომცემები – *რიჯალ* და სხვ.), ვიდრე არ მიაღწევენ იჯთიჰადის საფეხურს.<sup>1</sup> თეოლოგიური ცოდნის გარდა აუცილებელია ღვთისმოსაობა

<sup>1</sup> სწავლის პროცესი ხანგრძლივია და აქედან გამომდინარე 30 წლის ასაკამდე შეუძლებელია ამ საფეხურის მიღწევა.

(თაკვა). ის ახალგაზრდა მუჯთაჰიდები, რომლებიც იღებენ მედრესეში ცალკეული დისციპლინების სწავლების ნებართვას (*იჯაზა*) ქარბალას ან ნაჯაფის უხუცესი მუჯთაჰიდისაგან, როგორც წესი, ბრუნდებიან მშობლიურ ადგილებში.

მუჯთაჰიდების სოციალური მდგომარეობა და რელიგიური ავტორიტეტი უშუალოდ იყო დაკავშირებული მათ ცოდნასთან. მუჯთაჰიდების დამოკიდებულება ხელისუფლებასთან საუკუნეების მანძილზე იყო განსხვავებული: ზოგჯერ მათი ზედა ფენა დაახლოებული იყო სასახლის კართან, მათ რჩევას ეკითხებოდნენ, ზოგჯერ კი ურთიერთობას წყვეტდნენ. ზოგიერთი მუჯთაჰიდი თვითონ ერიდებოდა ურთიერთობას სამოქალაქო ხელისუფლებასთან. მათი ქონებრივი მდგომარეობაც განსხვავებული იყო. ერთნი დიდ სიმდიდრეს ფლობდნენ, სხვები მცირედით კმაყოფილდებოდნენ. მუჯთაჰიდები, რომლებიც სარგებლობენ პატივისცემით და დიდებით, იღებენ ტიტულებს: *ჰუჯჯათ ალ-ისლამ* („ისლამის რწმუნებულება“),<sup>1</sup> *მარჯა' ალ-თაკლიდ* („მიბაძვის წყარო“), *აიათალლაჰ* (*აიათ ალლაჰ*, სპარს. *აიათოლლა*, „ალაჰის ნიშნები“).

*აიათოლა* არის შიიტი მუჯთაჰიდის უმაღლესი ტიტული. მის მიერ გამოცემული ფათვა სავალდებულოა ყველა შიიტისათვის და განხილვას არ ექვემდებარება. ირანში ეს არის უმაღლესი ტიტული შიიტი-იმათიტების რელიგიურ იერარქიაში და აღნიშნავს ალაჰის ნიშანს. სეფიანთა ირანში შიიზმის გამოცხადებამ სახელმწიფო რელიგიად ხელი შეუწყო იერარქიული ელიტის გაჩენას, რომელსაც მეთაურობდნენ მუჯთაჰიდები და სიცოცხლეში ჰქონდათ უფლება, გამოეთანათ დამოუკიდებელი გადაწყვეტილება მნიშვნელოვან რელიგიურ-სამართლებრივ საკითხებზე, რაც აკრძალული იყო სუნიტებთან XII ს-დან. ფარული იმამის სახელით მუჯთაჰიდი ირჩევდა თავისი ქვეშევრდომებიდან ათ კაცს, რომლებსაც გარანტირებული ჰქონდათ გარკვეული დამოუკიდებლობა პოლიტიკური ხელისუფლებისაგან. XIX საუკუნიდან რელიგიური იერარქიის სათავეში არიან აიათოლები, რომლებიც თავის გარშემო აერთიანებენ მორწმუნეთა

---

<sup>1</sup> ეს არის მაღალავტორიტეტული ღვთისმეტყველების საპატიო ტიტული. პირველად ამ ტიტულს ატარებდა ალ-ლაზალი (გარდ. 1115.). მან ცნო მუჯთაჰიდების ორი ტიპი: დამოუკიდებელი (*მუტლაჰი*) და შეზღუდული (*მუკაჰადა*). სეფიანთა მმართველობის დროს ირანში ტიტულს – *ჰუჯჯათ ალ-ისლამ* იღებდნენ ცნობილი მუჯთაჰიდები. ისინი, როგორც წესი, ცხოვრობდნენ შიიტთა წმინდა ქალაქებში (ქარბალა, ან-ნაჯაფ და სხვ.), შიიტთა წმინდა ადგილებთან. XIX საუკუნემდე ამ ტიტულს ატარებდა სამი-ოთხი მუჯთაჰიდი, რომლებიც დასტურს აძლევდნენ შაჰის ბრძანებებს. თანამედროვე შიიტურ სამყაროში, განსაკუთრებით ირანსა და ერაყში, ეს ტიტული ენიჭებათ ყველაზე ავტორიტეტულ მუჯთაჰიდებს – აიათოლებს.

წრეს და ასრულებენ უფრო მნიშვნელოვან როლს პოლიტიკურ ცხოვრებაში. ირანში ისლამური რევოლუციის დროს (1978-1979 წწ.) 30-მდე აიათოლა იყო.

**მარჯა' ალ-თაკლედ** არის შიიტი იურისკონსულტის (მუჯთაჰიდი, ფაქიჰ) საპატიო ტიტული, შიიტთა რელიგიური ავტორიტეტი, მთავარი სასულიერო მსაჯული, ვისაც შეუძლია გადაწყვიტოს მუსლიმთა ცხოვრების ყველა სასიცოცხლო პრობლემა. მარჯა' გამოსცემს ფათევებს, კრევს რელიგიურ გადასახადებს, ასრულებს რელიგიის მქადაგებლის მოვალეობას და ა.შ. მართალია ამ ადამიანის თანამდებობა არაოფიციალურია, ის შიიტებისათვის დიდ რელიგიურ ავტორიტეტს წარმოადგენს.

მარჯა' 6 პირობას უნდა აკმაყოფილებდეს: სრულწლოვანება (*ბულუღ*), გონიერება (*'აკლ*), რწმენა (*რმან*), სამართლიანობა (*'ადალათ*), ლეგიტიმური წარმომავლობა (*ტაჰარათ-ი მავლიდ*) და მამრობითი სქესი (*ზუჟურათ*). ზოგიერთმა ქალმა შეიძლება მიაღწიოს განსაკუთრებულ მდგომარეობას – იჯთიჰადის დონეს, მაგრამ არ შეუძლია გახდეს მარჯა'. ზოგჯერ მითითებულია სხვა პირობებიც: განათლება, მხედველობა, სმენა, თავისუფლება (არა მონა). ამასთან მომავალი მარჯა' დახელოვნებული უნდა იყოს იჯთიჰადის პრაქტიკაში, მიღებული ჰქონდეს *იჯა ზა* (მონაობა, სერტიფიკატი) 'ალიმებისგან, დადასტუროს თავისი ცოდნა სწავლების, სამსახურის, განხილვების საშუალებით. შუა საუკუნეებში არ ხდებოდა მისი არჩევა ან დანიშვნა, ან შერჩევა. იმამთა თემს უნდა დაედასტურებინა მისი ავტორიტეტი. ყუმში იყო კოლეგიის მსგავსი, რომელიც წყვეტდა მარჯა'დ არჩევას.

რევოლუციამდე შაჰის და მარჯა'ს გავლენის სფეროები გაყოფილი იყო. შაჰი მართავდა ყველას, მარჯა' კი მოსახლეობის მორწმუნე ნაწილს. მას შემდეგ, რაც მთავრობაში მოვიდნენ სასულიერო პირები დიდი აიათოლა ხომეინის ხელმძღვანელობით, მოხდა საეროს და სასულიეროს გაერთიანება.

მუჯთაჰიდი მარჯა' რომ გახდეს, იგი უნდა ასწავლიდეს რელიგიურ სკოლაში, თითქმის სავალდებულოა ყუმში, უნდა ჰყავდეს ბევრი მონაფე და უხდიდეს მათ სტიპენდიებს. მან უნდა წაიკითხოს მოხსენება – „რესალე“ (*რისალა*), რომელშიც გამოხატული იქნება მისი შეხედულებები ისლამურ კანონებზე.

### 3. სუნიტური საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი სკოლები

VIII-IXსს-ში მუსლიმ სამართლისმცოდნეებს (გადმოცემების და აზრის მომხრეები) შორის მძაფრი დაპირისპირების პროცესში სახალიფოს დიდ ქალაქებში ჩამოყალიბდა სხვადასხვა საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი სკოლები, რომელთაც მაზჰაბები (*მაზჰაბი*, მხ.რ. *მაზჰაბ* – გზა) ანუ მიმართულებები ეწოდათ. ჩვენს დრომდე შემორჩა 4 სუნიტური მაზჰაბი, რომლებიც თანაბრად ავტორიტეტულად ითვლება.

**ჰანაფიტები [ჰანაფიზა]** – რელიგიურ-იურიდიული სკოლა, რომლის ფუძემდებელი და ეპონიმი არის **აბუ ჰანიფა** ალ-ნუ'მან ბ. საბით (699-767). მან დააარსა სამართლის სკოლა ქუფაში, რომელიც შემდეგ ჰანაფიტების სკოლად გადაიქცა. ჰანაფიტური სკოლის მოძღვრების შემუშავებაში მნიშვნელოვანი როლი შეასრულეს აბუ ჰანიფას მოწაფეების – აბუ აფსუფის (გარდ. 795წ.) და ამ-შაბანის (გარდ. 805წ.) შრომებმა.<sup>1</sup> ჰანაფიტები მთლიანად და უსიტყვოდ იღებენ ყურანს სამართლის წყაროდ, ხოლო სუნას როგორც დამოუკიდებელ წყაროს, მაგრამ ჰადისების შერჩევისას ძირითადი კრიტერიუმი იყო *აჰადიჰ* („სწორი, სანდო“) და *მაშჰურ* („კარგად ცნობილი ჰადისი“, რომელსაც ჰყავს არანაკლებ სამი გადმომცემი სხვადასხვა წყაროებზე დაყრდნობით). აბუ ჰანიფამ და მისმა უახლოესმა მიმდევრებმა სამართლებრივი საკითხების გადაწყვეტისას პირველად გამოიყენეს კიასის და უპირატესი გადაწყვეტის (*ისტიჰსან* – „მონონება“, „უპირატესობა“) მეთოდები. ეს უკანასკნელი იმას ნიშნავს, რომ საკამათო საკითხების თაობაზე კიასის გამოყენების დროს კრიტერიუმად განისაზღვრა სარგებლობა მუსლიმური თემისათვის: ორი შესაძლო ლოგიკური დასკვნიდან შერჩეულ უნდა იქნეს ის, რომელიც უფრო სასარგებლო და ხელსაყრელია მუსლიმური თემისა და სახელმწიფოსათვის.<sup>2</sup> ეს მეთოდი არის აგრეთვე ანალოგიით განსჯის საფუძველზე არასწორად მიღებული გადაწყვეტილების შეცვლის საშუალება.

ჰანაფიტები, სხვა მახზაბებისაგან განსხვავებით, უშვებენ შარიათის გვერდით ადათობრივი სამართლის და სამოქალაქო ხელისუფალთა დადგენილებების (*კანუნი*) ფართო გამოყენებას. ამის გამო ის ფართოდ გავრცელდა მომთაბარე ტომებში. ოსმალეთის იმპერიაში XVI საუკუნიდან ჰანაფიტური სამართალი გახდა ოფიციალური სახელმწიფო სამართალი, რომლის მიხედვითაც ასამართლებდნენ და გამოჰქონდათ სამართლებრივი გადაწყვეტილებები (*ფათვა*). ეს მახზაბი უფრო შემწყნარებლურია არამუსლიმებთან მიმართებაშიც.

ამჟამად ის უპირატესად გავრცელებულია თურქულენოვან სუნიტებში, ავღანეთში, სირიაში, ინდოეთის, ჩინეთისა და ინდონეზიის მუსლიმებში.

---

<sup>1</sup> აბუ აფსუფს ეკუთვნის *ჩითაბ ალ-ხარაჯ* [„ხარაჯის წიგნი“] და ამ-შაბანის – *ჩითაბ ალ-ასლ* [„საფუძვლების წიგნი“], *ჯამი' ალ-ქაბირ* [„დიდი კრებული“] და *ჯამი' ალ-ჰალირ* [„მცირე კრებული“].

<sup>2</sup> ისთიჰსანის მაგალითი: ყურანი და ჰადისები აწესებენ სასჯელს ქურდობისათვის, მაგრამ არაფერს ამბობენ ძარცვაზე ყაჩაღური თავდასხმით. ჰანაფიტები თვლიდნენ, რომ მუსლიმური თემისათვის უფრო სასარგებლოა ამ შემთხვევაში ანალოგიის პრინციპით ქურდობისათვის დაწესებული სასჯელის გამოყენება მძარცველებზე.

**მალიქიტები [მალიქიძეა]** – რელიგიურ-იურიდიული ჯგუფი ორთოდოქსალურ ისლამში, რომელიც ჩამოყალიბდა როგორც მალიქიტური მაზჰაბი (ალ-მაზჰაბ ალ-მალიქი). მისი ფუძემდებელი და ეპონიმი იყო მედინელი თეოლოგი *მალიქ იბნ ანასი* (713-795). მალიქიტების დოქტრინა ეყრდნობა სამართლის მთავარ წყაროებს – ყურანს და სუნას, რომელიც ყურანის გაგრძელებად განიხილება. სუნა არ ექვემდებარება არანაირ ინტერპრეტაციას იმ ჰადისებთან მიმართებაში, რომლებიც მომდინარეობს მუჰამადის მედინელი მიმდევრებისაგან. მალიქიტები, ჰანაფიტებისაგან განსხვავებით, შეზღუდულად უშვებენ ლოგიკური დასკვნებისა (იჯმა') და კიასის გამოყენებას. ისინი სარგებლობდნენ კიასის გამოყენების დროს მათ მიერ შემუშავებული რაციონალისტური პრინციპით – *ისტისლაჰ* („გაუმჯობესება“, „დამოუკიდებელი აზრი სარგებლობისათვის“), რომელიც ახლოს იდგა ჰანაფიტურ ისთისლანის პრინციპთან. ალ-ისტისლაჰის პრინციპი<sup>1</sup> სრულიად დამოუკიდებელია ყურანისა და სუნასაგან და ძალა აქვს, თუ დაცულია სამი პირობა: 1. გადანყვეტილება არ უნდა ეხებოდეს რწმენის საკითხებს; 2. გადანყვეტილება არ უნდა იყოს შარიათის საწინააღმდეგო; 3. სარგებლობა მიღებული გადანყვეტილებიდან უნდა იყოს ცხადი, აუცილებელი და არსებითი.

მალიქიტების მაზჰაბის ძირითადი პრინციპები ჩამოყალიბებულია მალიქ ბ. ანასის ჰადისების კრებულში – *ქითაბ ალ-მუვატა* 'ყველასთვის მისანჯდომი',<sup>2</sup> მასზე კომენტარებში და მოგვიანო პერიოდის შრომებში.

მალიქიტური მაზჰაბი წარმოიშვა მედინაში, მაგრამ უკვე IX ს-ში ჰიჯაზის პარალელურად გავრცელდა ზემო ეგვიპტეში, ჩრდ. აფრიკაში და არაბულ ესპანეთში, სადაც ის ოფიციალურად აღიარეს, როგორც სახელმწიფო სამართალი.

ამჟამად მალიქიტების მაზჰაბი გაბატონებულია მალრიბის ქვეყნებში, სუდანში, დას. აფრიკაში, ზემო ეგვიპტეში, სპარსეთის ყურის სახელმწიფოებში (ქუვეითი, ბაჰრეინი და კატარი).

**შაფიიტები [შაფ 'იძეა]** – სალეთისმეტყველო-სამართლებრივი სკოლა სუნიტურ ისლამში, რომლის ფუძემდებელი და ეპონიმი არის აბუ 'აბდ ალ-ლჰჰ მუჰამად იბნ იდრის *აშ-შაფი* 'ი (767-820). იმამ აშ-შაფი იმ ახალი

<sup>1</sup> ისთისლაჰის (ისტისლჰჰ) მაგალითი: მკვლელობაში მონაწილე ჯგუფის ყველა წევრი ცნობილი იქნეს დამნაშავედ, მიხედავად იმისა, რომ თვითონ მკვლელობის აქტი განხორციელდა რომელიმე ერთი წევრის მიერ და შარიათით კი გათვალისწინებულია სასჯელი მხოლოდ ზოგადად მკვლელობისათვის, მისი განხორციელების დეტალების დაზუსტების გარეშე.

<sup>2</sup> მალიქ იბნ ანასმა ამ ნაშრომში ჩართო მუჰამადის მიმდევრების ჰადისები, გამონათქვამები და გადანყვეტილებები და დააჯგუფა ისინი კონკრეტული სამართლებრივი თემების მიხედვით.



მაზჰაბი დააარსა ჰანაფიტების და მალიქიტების სამართლებრივი სისტემების სინთეზის საფუძველზე. თავის ნაშრომში – რისალა [„ტრაქტატი“] ის შეეცადა შეექმნა მეთოდოლოგიური სამართალი და ზუსტად განესაზღვრა სამართლის ოთხი წყაროს მნიშვნელობა და გამოყენება. მალიქიტების მსგავსად, ის თვლიდა ყურანს და სუნას ერთიან წყაროდ და ცნობდა მხოლოდ მედინელი სამართლისმცოდნეების იჯმას. კიასის გამოყენების დროს შაფიიტები მიმართავენ პრინციპს – „მდგომარეობის უცვლელობის პრეზუმფცია“ (*ისტისჰაბ* – „კავშირის ძებნა რაიმე ნაცნობთან“), რომელიც ადგენდა კავშირს განსახილველ და მის წინამავალ სიტუაციას შორის: ამა თუ იმ მდგომარეობასთან მიმართებაში ფიკჰის წესები უცვლელი რჩებოდა, ვიდრე არ იქნებოდა პირდაპირი მტკიცებულება, რომ მდგომარეობა შეიცვალა – უდანაშაულობის პრეზუმფცია მოქმედებს იქამდე, ვიდრე ბრალი დამტკიცებული არ არის. ისთისჰაბის მაგალითი: მრავალი წლის მანძილზე ადამიანი იმყოფება შორს თავისი ოჯახისაგან. არ არის ცნობილი, ცოცხალია თუ არა. ისმება კითხვა – შეიძლება თუ არა მოხდეს მისი ქონების განაწილება მის მემკვიდრეებს შორის? შაფიიტები თვლიან, რომ თუ არ არის მტკიცებულება მისი გარდაცვალების შესახებ, ისთისჰაბის პრინციპის საფუძველზე ის ცოცხლად ითვლება და შესაბამისად არ შეიძლება მისი ქონების განაწილება.

შაფიიტ ფაქიჰებს შორის ყველაზე ცნობილი იყვნენ: ალ-მანვარდი (გარდ. 1058წ.), ალ-აშ'არი (გარდ. 935-36წ.), ალ-ლაზაზლი (გარდ. 1115წ.), ას-სუფუტი (გარდ. 1505წ.), რომელთაც დატოვეს მრავალი შრომა შაფიიტურ სამართალში.

ამჟამად შაფიიტების მაზჰაბი წამყვანია სირიაში, ლიბანში, პალესტინასა და იორდანიაში. მრავალრიცხოვანი მიმდევრები ჰყავს ერაყში, პაკისტანში, ინდოეთში, მალაიზიასა და ინდონეზიაში. ისინი არიან იემენსა და ირანშიც.

**ჰანბალიტები [ჰანბალი]** – სუნიტური ისლამის საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი სკოლა, რომლის ფუძემდებელი და ეპონიმი არის ცნობილი ბაღდადელი თეოლოგი, სამართლისმცოდნე და ტრადიციონალისტი **აჰმად იბნ ჰანბალი** (გარდ. 855წ.), მუთაზილიტების საღვთისმეტყველო სკოლის შეურიგებელი მოწინააღმდეგე. სხვა სუნიტური მაზჰაბებისაგან განსხვავებით, ჰანბალიზმი წარმოიშვა როგორც რელიგიურ-პოლიტიკური მოძრაობა და მხოლოდ მოგვიანებით ჩამოყალიბდა დოგმატურ-სამართლებრივ სკოლად. ჰანბალიზმი აღმოცენდა IX საუკუნეში, მწვავე სოციალურ-პოლიტიკური კრიზისის პერიოდში. ჰანბალიტები კრიზისის მთავარ მიზეზს ხედავენ სპეკულაციური თეოლოგიის (*ჟალამ*), მისი რაციონალური მეთოდების გავრცელებაში დოგმატიკასა და სამართალში, რაც იწვევდა ყურანის ტექსტის არასწორ განმარტებას. შესაბამისად, მათ თეორიასა და პრაქტიკაში აისახა ტრადიციონალიზმის (*აჰჰაბ ალ-*

ჰადის) მიმდევართა შეხედულებები. მათ გააკრიტიკეს ყურანის რაციონალისტური და ალეგორიული განმარტება და მოითხოვეს ყურანის ტექსტი ალექვათ სიტყვასიტყვით და „არ დაესვათ კითხვა – როგორ?“ ჰანბალიზმის იდეოლოგებმა წინა პლანზე წამოწიეს ისლამის განმმენდის იდეა მოციქულის სუნასაკენ დაბრუნების გზით. სუნა გამოცხადდა ყურანის ტექსტის ერთადერთ თაფსირად და მთავარ კრიტერიუმად მუსლიმის რწმენის ჭეშმარიტების განსაზღვრისათვის. იბნ ჰანბალმა შეადგინა ჰადისების კრებული – *მუსნად*, მაგრამ ჰანბალიტი ღვთისმეტყველების მიზანი იყო არა მარტო ჰადისების უბრალო ფიქსაცია, არამედ მათი გაცნობა მიმდევრებისათვის. ამისათვის მათ დაიწყეს პოპულარული ტექსტები შედგენა, რომლებიც ეხებოდა ისლამის მოძღვრების, სამართლის და ეთიკის სხვადასხვა პრობლემებს. ეს ნაშრომები ეყრდნობოდა ჰადისებს, რომელთა შინაარსი გადმოცემული იყო მარტივი, გასაგები ენით და დაჯგუფებული იყო თემატური პრინციპით. ამით ჰანბალიტებმა ფაქტობრივად მოახდინეს ჰადისების კონცეპტუალიზაცია და საფუძველი ჩაუყარეს ტრადიციონალისტურ იდეოლოგიას. ჰანბალიტების სამართლებრივი სისტემისათვის დამახასიათებელია უკიდურესი შეურიგებლობა ყოველგვარი „სიახლისადმი“ (*ბიდ'ა*) და თავისუფალი აზრისადმი რელიგიის საკითხებში. თავდაპირველად ისინი ეყრდნობოდნენ მხოლოდ ყურანსა და სუნას, მოგვიანებით დაუშვეს კიასის და იჯმას ძალიან შეზღუდული გამოყენება. რაც შეეხება იჯმას, ჰანბალიტები ცნობდნენ მხოლოდ საჰაბების – მუჰამადის თანამედროვეების ერთსულოვან აზრს და არ მათი მოწაფეების და მომდევნო თაობის რელიგიური ავტორიტეტების გადაწყვეტილებებს. ჰანბალიტები კიასის გამოყენებას დასაშვებად მიიჩნევენ მხოლოდ გამონაკლის შემთხვევებში, როცა ყურანსა და ჰადისებში პასუხის მოძიება სრულიად უიმედოა. ჰანბალიტები გამოირჩევიან უკიდურესი ფანატიზმით და სიმკაცრით კულტის წესებისა და შარიათის სამართლებრივი ნორმების დაცვის დროს.

ჰანბალიტების სამართლებრივი სკოლა ჩამოყალიბდა XI საუკუნის დასაწყისში, მაგრამ განმაზოგადებელი ხასიათის შრომები ჰანბალიტურ სამართალში შეიქმნა უფრო მოგვიანებით. მათ შორის მნიშვნელოვანია იბნ კუდამა *ალ-მაკდისის* (გარდ. 1223წ.) და *იბნ თაშიფიას* (გარდ. 1328წ.) შრომები. X-XIV სს-ში ჰანბალიტებს ფართო მხარდაჭერა ჰქონდათ მთელ მუსლიმურ აღმოსავლეთში. ჰანბალიტების უკიდურესობას, პრიმიტივიზმს, ფანატიზმს, სამართლის სისტემის მონყვეტას ისტორიული სინამდვილისაგან, უარის თქმას სიახლეებზე საზოგადოებრივ ცხოვრებასა და ყოფაში მოჰყვა ამ მაზჰაბის დასუსტება ოსმალთა მმართველობის დროს (XVI ს-დან). XVIII საუკუნის შუა წლებში ჰანბალიტური მაზჰაბის საფუძველზე ჩამოყალიბდა რელიგიურ-პოლიტიკური მიმდინარეობა – *ვაჰაბიზმი*, რომელიც დღეს არის საუდის არაბეთის ოფიციალური

იდეოლოგია. შანბალიტური იდეოლოგია ფართოდ გამოიყენებოდა „ძმები-მუსლიმების“ მიერ.

#### 4. ისლამური სამართლის ნორმები

**ა) აკრძალვები ისლამში.** ისლამური სამართალი, ყურანსა და სუნაზე დაყრდნობით, ადგენს ქცევის ზოგად წესებსა და ნორმებს. კერძო საკითხები რეგულირდება ფიკჰით, რომელსაც შეიძლება ეუნოდოთ შარიათის განმარტება. ფიკჰმა დაადგინა მრავალრიცხოვანი აკრძალვების სისტემა რელიგიურ წეს-ჩვეულებებში, ყოფაში, საოჯახო ურთიერთობებში, სავაჭრო და საფინანსო ოპერაციებში, საჭმელ-სასმელთან დაკავშირებით და სხვა. ამის პარალელურად კი შეიმუშავა ზედმეტად მკაცრი აკრძალვების კორექციების მოქნილი სისტემა, ე. წ. შესწორებების სისტემა (*ჰილა* – ფანდი).

ადამიანის ყველა ქმედება იყოფა დაშვებულად (*ჰალალ*) და აკრძალულად (*ჰარამ*). თანდათანობით ადამიანის ქმედებათა შეფასების სკალა გართულდა და სამართლისმცოდნეები მუსლიმის ქმედებებს ყოფენ 5 კატეგორიად: 1. უდავოდ **სავალდებულო ქმედებები** (*ფარდ*, *ვაჯიბ*), რომელიც გულისხმობს კულტის წესების დაცვას და იმ ვალდებულებების შესრულებას, რომლებიც დააკისრა ადამიანს საზოგადოებამ (მუსლიმურმა თემმა). ამასთან ის იყოფა ორ ნაწილად: *ფარდ ალ-’ანი* – მოქმედებები, რომლებიც გამონაკლისის გარეშე აუცილებელია ყველა მუსლიმისათვის (განბანვა, ხუთჯერადი ლოცვა და სხვ.) და *ფარდ ალ-ქიფაი* – ის, რაც აუცილებელია მხოლოდ იმათთვის, ვისაც შეუძლია ამის შესრულება (მაგ, იმამის ან მუეძინის ფუნქციის შესრულება, მონაწილეობა საღვთო ომში და სხვ.); 2. სასურველი, **რეკომენდებული ქმედებები** (*მანდუბ*) მოიცავს ყველა ღირსეულ საქმეს, რომლისთვისაც ადამიანი დაჯილდოვდება იმქვეყნიურ ცხოვრებაში, თუმცა მათი შეუსრულებლობა არ ისჯება (მაგ., არაკანონიკური ლოცვები, დამატებითი მარხვა, მონყალების გაცემა, ვალების მიტევება); 3. დაშვებული, **ნებადართული ქმედებები** (*მუბაჰ ან ჯა’იზ*) – ყოველდღიური, უმნიშველო ქმედებები, რომლებიც დაშვებულია, მაგრამ არ იმსახურებს არც შექებას და არც გაკიცხვას ალაჰის მხრიდან (მაგ. ჭამა, ძილი, ქორწინება და სხვ.); 4. **არარეკომენდებული ქმედებები** (*მაქრუჰ*) – უღირსი საქციელი, რომლებიც არ ითვლება შარიათის ნორმების დარღვევად, მაგრამ განიხილება მორალური პოზიციებიდან (ფლანგველობა, სიძუნწე, ურწმუნოსთან ქორწინება); 5. **აკრძალული ქმედებები** (*მაჰზურ*, *ჰარამ*) – ქმედებები და აზრები, რომლისთვისაც ადამიანს ელოდება სასჯელი ამქვეყნიურ და იმქვეყნიურ ცხოვრებაში (ღვინის სმა, მევახშეობა და სხვ.). ასეთი დარღვევები განიხილება

როგორც დანაშაული შარიათის სანინააღმდეგოდ. ამდენად, სასამართლოს მიერ განსაზღვრული სასჯელი (კადდ) აუცილებლად უნდა აღსრულდეს.

• **საჭმელ-სასმელი.** იკრძალება ღვინო და ალკოჰოლური სასმელები. აკრძალულია ღორის ხორცი და გარეული ცხოველის ხორცი; ცხოველის ლეში – მტაცებლების მიერ დახოცილი და ბუნებრივი სიკვდილით გარდაცვლილი ცხოველების ხორცი (აკრძალვა არ ეხება ზღვის ცხოველებს); არარიტუალის შესაბამისად დაკლული ცხოველის ხორცი.

ისლამში ძალში, მაიმუნი, ღორი ითვლება რიტუალურად უნმინდურ ცხოველებად, რომელთა ხორცი აკრძალულია საკვებად. ყურანში არაერთხელ იხსენიება ღორის ხორცის (*ლაჰმ ალ-ხინზირ*) აკრძალვა [6:143,146; 2:167-168,163-164]. სამეცნიერო ლიტერატურაში იყო მცდელობები აეხსნათ ის ეკოლოგიური (ღორების მოშენება საფრთხეს უქმნიდა ახლო აღმოსავლეთის ეკოლოგიურ სისტემას – ღორი არის ტყის ცხოველი და აზიანებს მდინარეების ნაპირებს) და ეკონომიკური (ღორის გამოკვება მოითხოვს დიდი ოდენობით სასურსათო ხორბლის დახარჯვას) ფაქტორებით და მუჰამადის მისწრაფებით გამოეყენებინა ხორბლის ნამეტი მუსლიმური თემის საჭიროებისამებრ. ამის ერთ-ერთ მიზეზად დასახელებულია აგრეთვე არაბეთის ნახევარკუნძულის ცხელი კლიმატური პირობები, რომლის დროსაც ზედმეტად ცხიმიანი საკვების მიღება ჯანმრთელობისათვის საზიანოა.

გადმოცემის თანახმად, მუჰამადმა მიუთითა 7-ჯერ გარეცხვა ჭურჭლის (მათ შორის ერთხელ ქვიშით), საიდანაც წყალს სვამდა ძალში. არსებობს წარმოდგენა იმის შესახებ, რომ ძალში ხედავს სიკვდილის ანგელოზს – 'აზრა'ილს, რომელიც შემოდის სახლში. ამის გამო მისი ყველა სიკვდილის წინასწამეტყველია. თუმცა, სამართლებრივ ლიტერატურაში არის მთელი რიგი გამოძახილი განვრთნილი მონადირე ძაღლების გაყიდვის თაობაზე. აკრძალვა ეხება მხოლოდ ისეთი ძაღლების შენახვას, რომელთაც არ მოაქვთ სარგებელი.

ისლამი კრძალავს ღვინის (*ხამრ*) დამზადებას, მოხმარებას და შენახვას. ყურანის აიეებიდან [2:216; 4:46; 5:92] ჩანს, რომ ღვინის სმის აკრძალვა თანდათან ფორმულირდება მუჰამადის ქადაგებებში ჰიჯრას შემდეგ და რამდენჯერმე მეორდება. თავდაპირველად ხდება ალაჰის მიერ ხალხისათვის განმარტება, რომ მასში ცოდვა უფრო მეტია, ვიდრე სარგებელი. შემდეგ იკრძალება ლოცვაზე წარდგომა არაფხიზელ მდგომარეობაში და ბოლოს ალაჰი კატეგორიულად კრძალავს ხამრს. გადმოცემის მიხედვით, მუჰამადს ჰკითხეს თაფლისაგან, ხორბლისა და ქერისაგან დამზადებულ სასმელებზე, რომლებიც დუღილის პროცესში ხდება ალკოჰოლი. ალაჰის მოციქულმა უპასუხა: „ყველაფერი დამათრობელი არის ხამრ, ხოლო ყოველგვარი ხამრ იკრძალება“. მეორე „მართლმორწმუნე“ ხალიფა 'უმარმა განაცხადა მინბარიდან: „ხამრ – არის ის, რაც ბინდავს გონებას“.

ყველა მავშაბი, მათ შორის შიიტური, ლეინოს უწოდებს ჰარამ-ს და კრძალავს ლეინით ვაჭრობას. ყურანში ლეინო ცოდვად და სატანის ხელობად ითვლება. უდიდეს ცოდვათა (*ჭაბ'ირ*) შორის ასახელებენ მას მუსლიმი თეოლოგებიც.

ცოდვად ითვლება წინასწარ განზრახვით აკრძალული საკვების მიღება, მაგრამ თუ ვინმე იძულებულია შიმშილის ან წყურვილის გამო მიიღოს, ცოდვა მალე ეპატიება.

დღეს მუსლიმური სახელმწიფოების უმრავლესობაში (ირანი, სუდანი, სპარსეთის ყურის ქვეყნები, იემენი, პაკისტანი) დანესებულია აკრძალვა სპირტიანი სასმელების მოხმარებაზე, ხოლო დანარჩენ ქვეყნებში ხდება შეზღუდვა სხვადასხვა საშუალებებით.

- **ხელოვნება.** იკრძალება ცოცხალი არსებების (ადამიანები, ცხოველები, ჩიტები, მწერები და ა.შ.) გამოსახვა, კერძოთაყვანისმცემლობის თავიდან ასაცილებლად და ერთღმერთიანობის დაცვის გამო. ამასთან არ შეიძლება ადამიანმა თავისი შემოქმედებით კონკურენცია გაუწიოს ღმერთს. თუმცა, ეს აკრძალვა მთლიანად ვერ განხორციელდა და ისლამი უშვებს მცენარეების, საგნების და გეომეტრიული ფიგურების გამოსახვას. ამ აკრძალვის შესახებ მოხსენიება არის მხოლოდ ჰადისებში. აკრძალვა ცოცხალი არსებების გამოსახვაზე უფრო აქტუალური იყო ადრეულ ისლამში, რადგანაც ბრძოლა მიმდინარეობდა კერძოთაყვანისმცემლობასთან. თანამედროვე ისლამმა მოხსნა ყველა აკრძალვა ამ სფეროში, მაგრამ იკრძალება მოციქულის, მისი ოჯახის და მიმდევრების გამოსახვა.

- **აზარტული თამაშები.** იკრძალება ნებისმიერი თამაში „ინტერესის“ გამო. ისლამური სამართლით მუსლიმმა საარსებო სახსრები უნდა მოიპოვოს ალაჰის მითითებების შესაბამისად. ყურანში აზარტული თამაშები (*შაფირ*), ლეინო, კერპები და ისრებზე მარჩიელობა ერთმანეთის გვერდით არის მოხსენიებული [5:92]. ჰადისებით მუჰამადმა მორწმუნეებს სამი სახის გართობის ნება დართო: ცხენზე ჯირითი, ისრების ტყორცნა და ცოლები. საინტერესოა, რომ აზარტულ თამაშებში ტერმინი ჭადრაკი (*შატრანჯი*) არ გვხვდება. ამდენად, ჭადრაკს ზოგი დასაშვებად თვლის (როგორც გონების ვარჯიშს), ზოგი აკრძალულად (ეს თამაში დიდ დროს მოითხოვს და ის შეიძლება გახდეს ლოცვაზე დაგვიანების მიზეზი). აკრძალვის მომხრეები თავის აზრს ასაბუთებენ მოციქულის გამონათქვამით. ჰადისთმცოდნეები კი ამტკიცებენ, რომ ჭადრაკი გაჩნდა მხოლოდ მუჰამადის სიკვდილის შემდეგ (ირანის დაპყრობის შემდეგ) და ამგვარად, ყველა ჰადისი ამ თემაზე გამოგონილია. აკრძალვის მიუხედავად, X საუკუნიდან ჭადრაკით გატაცებული იყო მუსლიმური ელიტა, რაზედაც მონაწილე იმ დროის მინიატიურები. ჭადრაკს ეძღვნება დიდი რაოდენობით სპეციალური წიგნები არაბულ ენაზე, სადაც გადმოცემულია თამაშის არსი ალეგორიულ და სიმბოლურ ფორმებში. ევროპაში ეს თამაში გავრ-

ცელდა XI-XIII სს-ში სწორედ მუსლიმური სამყაროს საშუალებით (სიცილიიდან და ანდალუსიიდან)<sup>1</sup>. აზარტულ თამაშებში მოხსენიებულია ნარდი, რომელიც იკრძალება იმ შემთხვევაში, თუ ფულზეა თამაში. აკრძალვის მომხრეები ეყრდნობიან მუჰამადის გამონათქვამს: „ვიცნობს ნარდს, ეურჩება ალაჰს და მის მოციქულს“. აზარტული თამაშები, ლატარიის ჩათვლით, ადამიანს დამოკიდებულს ხდის შემთხვევაზე, განუხორციელებელ იმედზე. ეს თამაშები გულისხმობს შურისა და მტრობის დანერგვას. ნარუმატებლობა უბიძგებს ადამიანს რევანშისაკენ, ხოლო გამარჯვებულს – სურს მოგების გაორმაგება. ასეთი ლტოლვა საშიშია როგორც მთლიანად საზოგადოებისათვის, ისე მისი წევრებისათვის. შესაბამისად, მუსლიმი ივიწყებს ალაჰის წინაშე ვალდებულებებს.

• **ნადირობა.** ითვლება სპორტის სახედ და არსებობის საშუალებად. ისლამი კრძალავს ნადირობას ორ შემთხვევაში: 1. როდესაც ადამიანი არის იპრამის მდგომარეობაში ჰაჯის და 'უმრას დროს, რადგანაც ამ დროს იკრძალება სისხლის დაღვრა; 2. თუ ადამიანი იმყოფება მექის წმინდა საზღვრებში. ეს ტერიტორია გამოცხადებულია „უსაფრთხო ტერიტორიად“ ყველა ცოცხალი არსებისათვის – იქნება ის ფრინველი თუ მცენარე.

• **ნარკოტიკები.** იკრძალება ჰაშიშის (*ჰაშიშ*), კოკაინის, ოპიუმის და სხვ. ნარკოტიკული საშუალებების გამოყენება. ადამიანი ნარკოტიკების ზემოქმედების ქვეშ კარგავს კონტროლს საკუთარ თავზე და იმყოფება წარმოსახვით სამყაროში. კანონმცოდნეების აზრით, მას მოაქვს ფიზიკური, ფსიქოლოგიური, მორალური, სოციალური და ეკონომიკური ზიანი.

• **სიმღერა და მუსიკა.** ის იყო მმართველთა და არისტოკრატთა გართობის ნაწილი, მაგრამ განიკიცხებოდა ღვთისმეტყველების მიერ, განსაკუთრებით რიგორისტების, ნაწილობრივ ჰანბალიტების მიერ. ისინი ეყრდნობოდნენ სუნას. ჰადისების დიდი ნაწილი მუსიკას და სიმღერას დაშვებულად მიიჩნევს სადღესასწაულო დღეებში, თუ სიმღერების შინაარსი და შესრულების მანერა ეთანხმება ისლამურ ეთიკას. დასაშვებია აგრეთვე რელიგიური მისამღერები, სადაც არის ალაჰის და მუჰამადის ქება.

• **ოქრო და ვერცხლი.** ქალებისაგან განსხვავებით, მამაკაცებს ეკრძალებათ ოქროს სამკაულების ტარება (ბეჭედი, კალამი, საათი, პორტსიგარა და სხვ.) და წმინდა აბრეშუმის სამოსი. მოციქულმა ნება დართო მამაკაცებს ეტარებინათ ვერცხლის ბეჭედი. გადმოცემით, ალაჰის მოციქული და მის შემდეგ პირველი ხალიფებიც ატარებდნენ ვერცხლის ბეჭედს. იკრძალება ოქროსა და ვერცხლისაგან საოჯახო ნივთების დამზადება. ამ აკრძალვას აქვს სოციალური, რელიგიური და ეკონომიკური ას-

<sup>1</sup> ევროპული ტერმინი Checkmate შეესატყვისება არაბულ-სპარსულ ტერმინს – *შაჰ მათ* („მეფე მოკვდა“).

პექტი: ისლამური სამართლით არ შეიძლება მინიერი სიკეთეებითა და სიმდიდრით უზომოდ გატაცება, რადგანაც ეს მისწრაფება ასუსტებს ადამიანის სწრაფვას რელიგიური ვალდებულებების შესრულებისაკენ. ამასთან ფუფუნება არის სოციალური უსამართლობის გამოხატულება. განმსაზღვრელი მნიშვნელობა ენიჭება იმასაც, რომ ოქრო არის უნივერსალური საშუალება ფულადი მიმოქცევისათვის და არ შეიძლება მისი გამოყენება საოჯახო ნივთებისა და მამაკაცის სამკაულების დასამზადებლად.

- **წმინდა ადგილები.** ურწმუნოები არ დაიშვებიან „წმინდა ადგილებში“. თუმცა მრავალ მქრეთში, რომლებიც ისტორიულ ძეგლებს და არქიტექტურულ ნაგებობებს წარმოადგენენ, დღეს დაიშვებიან არამუსლიმი ტურისტები, პარასკევის ღოცვისა და დღესასწაულების გარდა. კატეგორიულად იკრძალება არამუსლიმთა დაშვება შემდეგ წმინდა ადგილებში: მექა, მედინა, ქარბალა, ნაჯაფი.

- **შვილად აყვანა.** ჯაპილიის პერიოდში არაბებთან არსებობდა ტრადიცია, რომლის მიხედვითაც მათ შეეძლოთ შვილად აეყვანათ ნებისმიერი პიროვნება. ბავშვის შვილად აყვანის შესახებ საჯარო გამოცხადების შემდეგ, ის იღებდა მათ გვარს და ხდებოდა ამ ოჯახის სრულფუნქციანი წევრი. შვილად აყვანა კანონიერად ითვლებოდა მაშინაც, როცა ცნობილი იყო ბავშვის მამა და მისი კუთვნილება ცნობილი ოჯახისადმი. ეს ტრადიცია ფართოდ იყო გავრცელებული არაბებთან ისლამის წარმოშობის წინარე ხანაშიც. მუჰამადმა სწორედ ისლამამდე იშვილა ზაიდ ბ. ჰარისა (მონა, რომელიც ხადრჯამ აჩუქა მუჰამადს). როდესაც ზაიდის მამამ და ბიძამ შეიტყვეს მისი საცხოვრებელი ადგილის შესახებ, ისინი მივიდნენ მოციქულთან და მოსთხოვეს ზაიდის უკან დაბრუნება. მუჰამადმა მისცა არჩევანის შესაძლებლობა ზაიდს და მან აირჩია მუჰამადი. მოციქულმა გაათავისუფლა ის და იშვილა. ამის შესახებ საჯაროდ გამოაცხადა: „ო, კურაიშელებო! იყავით ჩემი მონემები იმაში, რომ ის (ზაიდი) ჩემი შვილია, რომელსაც მე დაუუტოვე მემკვიდრეობას“ და ზაიდი გახდა ზაიდ ბ. მუჰამადი. ის იყო პირველი გაათავისუფლებული მონა, რომელმაც მიიღო ისლამი.

ისლამმა აკრძალა შვილად აყვანა. ოჯახის წევრის სახით უცხო ადამიანის (არა სისხლით ნათესავის) მიღება ოჯახში ქმნის მიუღებელ პირობებს ამ ოჯახის ქალებისათვის, რომლებიც არ ითვლებიან მისთვის „აკრძალულად“ (*მაჰრამი*). ყურანი მკაცრად კრძალავს ამ ტრადიციას, რათა არ დაუშვას მისი დამლუპველი შედეგები. „და არ უქცევია (ალაჰს) თქვენი შვილობილები თქვენს (ღვიძლ) შვილებად. ეს მხოლოდ თქვენი სიტყვებია, თქვენი პირით წარმოთქმული. ალაჰი კი ამბობს ჭეშმარიტებას და ის წარმართავს სწორი გზით. მოიხსენიეთ ისინი (ნაშვილები ბავშვები) მათი (ღვიძლი) მამების (სახელებით). ეს უფრო სამართლიანია

ალაჰის წინაშე; ხოლო თუ არ იცნობთ მათ მამებს, მაშინ ისინი თქვენი მოძმენი არიან სარწმუნოებით და თქვენი ახლობლები" [33:4-5]. როგორც ყურანის ეს აია მიუთითებს, შვილად აღიარება არ ცვლის რეალობას, არ ხდის უცხო ადამიანს სისხლით ნათესავად, შესაბამისად ნაშვილებ შვილს – ღვიძლ შვილად. ისლამმა აკრძალა შვილად აყვანის ყველა ფორმა, რასაც კავშირი აქვს ქონების მემკვიდრეობასთან და ნება დართო აგრეთვე მუსლიმს ექორწინა ნაშვილები შვილის ქვრივ ან გაყრილ ცოლზე [33:37; 33:38-40].

ისლამი უშვებს, რომ მუსლიმმა მოიყვანოს სახლში ობოლი ან მიტოვებული ბავშვი და გაზარდოს, მაგრამ არ უნდა ჩათვალოს ის ღვიძლ შვილად. ასეთი აქტი ისლამში იმსახურებს მაღალ შეფასებას.

• **მევახშეობა.** არაბ. *რიბა* („გადიდება“, „დამატება“, „ზედმეტი“) ნიშნავს უკანონო მოგებას, მევახშეობას. ჯერ კიდევ ისლამამდელ არაბეთში ფართოდ იყო გავრცელებული მევახშეობა. მევახშეებისათვის ცნობილი ყოფილა მევახშეობის 73 სახე. პროცენტები ასეთი იყო: დინარი დინარზე, დირჰამი -- დირჰამზე, ხანდახან ორ დინარზეც. ყურანში ლაჰარაკია ორმაგი და ორჯერ გაორმაგებული პროცენტების შესახებ [3:130]. რიბას ადგილი აქვს: 1. ორი ერთნაირი საგნის გაყიდვა-გაცვლის დროს (თუ ეს საგნები იწონება ან იზომება); და 2. სესხის გაცემის დროს პროცენტების მიღების პირობით. „რიბა არის ის, რაც იზრდება, რაც აღემატება კაპიტალს. რიბა არის ის, რაც მიცემულს ემატება. ეს აკრძალულია“. მევახშეობა მხოლოდ ფულად ურთიერთობებს არ გულისხმობს. მევახშეობას შეიძლება ადგილი ჰქონდეს სხვადასხვა პროდუქტების გაცვლა-გამოცვლის, გაყიდვის დროსაც. მევახშეობა შეეხება იმ ნივთებს, რომლებიც იწონება და ჭურჭლით იზომება. არ შეიძლება საგანი გადაიცვალოს სხვა ისეთ საგანზე, რომელიც პირველისაგანაა დამზადებული. მაგ., ხორბალი ფქვილზე, ცხერის ხორცი ცხეარზე და ა.შ. რიბა, რომელიც ფულის გარდა სხვადასხვა საგნების გაცვლა-გაყიდვას გულისხმობს, უნდა განვასხვაოთ კანონიერი ვაჭრობისაგან, რასაც ყურანი არათუ უშვებს, არამედ აუცილებლადაც კი თვლის. მოგებას ვაჭრობაში ეწოდება მურაბაჰა, რაც კანონიერად ითვლება. მაგრამ მუსლიმი ვალდებულია მყიდველს უთხრას ნივთის ნამდვილი ფასიც და მოგებაც, რომელსაც ის თხოულობს თავისი შრომისა და საქონლის გაუმჯობესებისათვის. თუ დასახელებული თანხა აღემატება რეალურ ფასს, მაშინ ადგილი აქვს რიბას. ნებისმიერი შუამდგომლობისათვის მიღებული გასამრჯელოც მევახშეობად ითვლება. ვაჭრები (შუამავლები) მაქსიმალურად ზრდიდნენ ე.წ. ზედნადებ ხარჯებს რისკისათვის ომიანობისა და პოლიტიკური არეულობების დროს. თუ ოპერაცია ტარდება მამასა და შვილს შორის, ორივეს შეუძლია მოგების მიღება ერთმანეთისაგან. რიბას ადგილი არ ექნება აგრეთვე, როცა ეს ოპერაცია ტარდება ბატონსა და მონას, ქმარსა და



ცოლს, მუსლიმსა და ურნმუნოს, დამპყრობელსა და დაპყრობილს (რომელიც არ იხდის გადასახადს) შორის. დამნაშავეს სასჯელი მოეკითხება განკითხვის დღეს. თვითონ ისლამური სამართალი უშვებს გარკვეულ შეღავათებს, კანონიერ გზებს, რომელთა საშუალებითაც ხორციელდება სამევახშეო ოპერაციები და ასეთი ხრიკებით შეიძლება ცოდვისაგან განთავისუფლება. არაბულ აღმოსავლეთში ის დღესაც არსებობს. ამის მიზეზი კი ალბათ ის არის, რომ ნებისმიერი საზოგადოების ევოლუციურ განვითარებას თან სდევს დროის შესაბამისი სავაჭრო-ფულადი ურთიერთობების ახალი ფორმით ჩამოყალიბება თუ პროგრესული გზით განვითარება. უნდა აღინიშნოს, რომ ისლამი არ კრძალავს მოგებას, თუ მისი მიღების პროცესში მონაწილეობს ადამიანის შრომა. კლასიკური ისლამური სამართლის მიხედვით, არ იკრძალება ისლამური სავაჭრო და ფინანსური დაწესებულებების (მათ შორის ბანკების) საქმიანობა. დაშვებულია ამხანაგური ხელშეკრულებები, როცა მისი მონაწილენი კაპიტალს აერთიანებენ და შემოსავალს იყოფენ. ეს არის „შრომისა და კაპიტალის გაერთიანება“. მუსლიმური უნივერსიტეტის ალ-აზჰარის შაიხმა – მუჰამმად 'აბდუმ (გარდ. 1905წ.) XX საუკუნის დასაწყისში სპეციალური ფათვათი იურიდიულად დასაბუთებულად დაუშვა პროცენტის მიღება კაპიტალიდან.

• **იკრძალება აგრეთვე** სპეკულაცია, ქრთამის აღება, პლასტიკური ოპერაციები, ცრურწმენა, მკითხაობა, ჯადოქრობა, ჭორობა, საიდუმლო მოსმენა (ეხება მმართველებსაც და ქვეშევრდომებსაც) ფუფუნების საგნების გადაჭარბებული გამოყენება, თვითმკვლელობა, პროსტიტუცია და სხვ.

**ბ) დანაშაული და სასჯელი.** მუსლიმი სამართლისმცოდნეები დანაშაულად (*ჯურმ*) თვლიდნენ კანონით აკრძალულ ქმედებას. მხოლოდ ჰიჯრით VIII საუკუნეში იურისტმა თეოლოგებმა დაინყეს სამართალდარღვევების და სასჯელების დამუშავება. ნებისმიერი სამართალდარღვევა ითვლება ცოდვად. ყველა სამართალდარღვევა ისლამურ სამართალში იყოფა ორ კატეგორიად: ღმერთის უფლება (*ჰაკკ ალლაჰი*) და ადამიანის უფლება (*ჰაკკ ადამი*). პირველ კატეგორიას განეკუთვნება დანაშაულობები, რომლებიც ჩადენილია ღმერთის წინაშე, მათი პატიება არ შეიძლება და სასჯელიც ღმერთის უფლებაა. ეს არის ის დანაშაულობები, რომელთა შესახებ საუბარია ყურანში: „ასეთია ალაჰის საზღვრები, არ გადალახოთ ისინი, ხოლო ისინი, ვინც ლახავენ ალაჰის საზღვრებს, ისინი – ურწმუნოები არიან“ [2:229]. ამ კატეგორიის დანაშაულისათვის სასჯელი აღინიშნება სიტყვით – *ჰადდ* (საზღვარი). მეორე კატეგორიას განეკუთვნება დანაშაულობები დაზარალებულის და მისი ოჯახის წინააღმდეგ. ასეთ დანაშაულობებთან მიმართებაში საქმე აღიძრება დაზარალებულის ან მისი ნათესავების საჩივრის საფუძველზე. დასაშვებია დამ-

ნაშავეთა პატიება და სასამართლო განხილვაზე უარის თქმა. შესაბამისად, ისლამური სამართლის ნორმების დამრღვევი ისჯება არა მხოლოდ „მინიერი“ ანუ იურიდიული, არამედ „ღვთიური“ სანქციებითაც. თუმცა მეორე სასჯელი გამოიყენება ამქვეყნიურ (მაგ., რელიგიური გამოსყიდვა, მონანიება – *ჯაფფნარა*) და იმქვეყნიურ ცხოვრებაში, რადგანაც ნებისმიერი სამართალდამრღვევი იმავდროულად არის ცოდვილი.

### *ღმერთის წინაშე დანაშაულობებს განეკუთვნება:*

• *სარწმუნოებისაგან განდგომა* – რიდა. ყურანით არ არის განსაზღვრული დანაშაული ამ სასჯელისათვის. ფაკიჰების ერთი ნაწილი თვლის, რომ მას უნდა შესთავაზონ მონანიება. ისინი ეყრდნობიან მოციქულის შემდეგ გამონათქვამს: „მე ნაბრძანები მაქვს ხალხთან ბრძოლა იქამდე, ვიდრე ისინი არ წარმოთქვამენ: „არ არის ღმერთი გარდა ალლაჰისა“. როდესაც ისინი წარმოთქვამენ ამ სიტყვებს, „მათი სიცოცხლე და ქონება ჩემთვის ხდება ხელშეუხებელი“. მეორენი თვლიან, რომ სარწმუნოებისაგან განდგომის შემთხვევაში მუსლიმი სიკვდილით უნდა დაისაჯოს.<sup>1</sup> ისინი იმონებენ ალაჰის მოციქულის სიტყვებს: „ვინც შეიცვლის თავის რწმენას, მოკალით ის“. მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ მუსლიმიური თემის წევრი სარწმუნოებისაგან განდგომის შემთხვევაში კარგავს ყველა სამოქალაქო უფლებას: მისი ქორწინება წყდება, ხდება მისი ქონების კონფისკაცია სახელმწიფოს სასარგებლოდ. თუ ქალი განუდგა ისლამს, მას სიკვდილით არ სჯიან. პადისების თანახმად: „მას ციხეში სვამენ. სთავაზობენ მას (კვლავ) მიიღოს ისლამი და აიძულებენ გააკეთოს ეს“.<sup>2</sup> სარწმუნოებისაგან განდგომის შემთხვევაში მონა იღებს თავისუფალი ადამიანის თანაბარ სასჯელს. თუ განდგომილი (*მურთადდ*) გაიქცა მუსლიმიური ქვეყნიდან და შემდეგ კვლავ მიიღო ისლამი, მას შეუძლია დაბრუნდეს თავის ქვეყანაში, ის თავისუფლდება სასჯელისაგან. ზოგიერთი ფაკიჰი თვლის, რომ უნდა მოხდეს განსხვავება იმ განდგომილთა შორის, რომლებიც დაიბადნენ და გაიზარდნენ მუსლიმურ ოჯახებში და იმათ შორის, ვინც გადავიდა ისლამში ქრისტიანობიდან და იუდაიზმიდან. მხოლოდ ამ უკანასკნელთა შემთხვევაში მიიჩნევენ ფაკიჰები დასაშვებად მონანიებას და პატიებას. ხშირი იყო შემთხვევები, როცა ქრისტიანები და ზოროასტრელები (იშვიათად იუდეველები და მანიქეველები), მუსლიმთა არმიის მიერ მათი ქვეყნის დაპყრობის დროს, ტყვეობის და მონობის

<sup>1</sup> პანაფიტიები და ჯაფარიტიები ამტკიცებენ, რომ ამ შემთხვევაში სამუდამო პატიმრობა უნდა მიესაჯოს, სიკვდილით დასჯის ნაცვლად.

<sup>2</sup> შაფიიტიები თვლიან, რომ სარწმუნოებისაგან განდგომილი (მამაკაციც და ქალიც) უნდა ჩასვან ციხეში სამი დღე, რომლის დროსაც მას განუმარტავენ რწმენის ჭეშმარიტებას, რათა მას საშუალება ჰქონდეს უარი თქვას ცდომილებაზე.

თავიდან აცილების მიზნით იღებდნენ ისლამს, მაგრამ ფარულად აგრძელებდნენ თავიანთი რწმენის აღიარებას და ასევე ზრდიდნენ შვილებს. თუ ეს გაცხადდებოდა, ისინი ითვლებოდნენ სარწმუნოებისაგან განდგომილებად და მათ აპატიმრებდნენ. ისინი მრავლად იყვნენ ოსმალეთში, არაბულ ესპანეთში. ცნობილი სპარსელი მეცნიერი იბნ ალ-მუკაფფა<sup>1</sup> დააპატიმრეს 757 წელს ზოროასტრიზმის ფარული აღმსარებლობისათვის. სარწმუნოებისაგან განდგომილთ უტოლდებოდნენ ზოგიერთი მუსლიმური ერესის მიმდევრები, რომლებიც მნიშვნელოვნად სცილდებოდნენ ისლამის ძირითად დოგმატებს. ასეთი იყვნენ უკიდურესი შიიტები, რომლებიც აღმერთებდნენ 'აღის'.

ფიკჰის მიხედვით, აჯანყებულად (*მუფსიდ*) ითვლება ის, ვინც არ განუდგა ისლამის რელიგიას, მაგრამ უარს აცხადებს შარიათის მოთხოვნების შესრულებაზე, მაგ., გადასახადის გადახდაზე, კანონიერი ხალიფას ან ადგილობრივი მმართველისადმი დამორჩილებაზე. ასეთ პირებს, თუ არ მოინანიებენ, ციხეში სვამენ და მათი ქონება კონფისკაციას ექვემდებარება, ე. ი. ისეთივე სასჯელით ისჯებიან, როგორც სარწმუნოებისაგან განდგომილი<sup>1</sup>. თუ აჯანყებულები არიან სარწმუნოებისაგან განდგომილი, მაშინ მათ წინააღმდეგ ომი უნდა წარიმართოს ისე, როგორც „ურწმუნოების“ წინააღმდეგ. თუ აჯანყებულები არ არიან სარწმუნოებიდან განდგომილი, შეიძლება მათი დახოცვა მხოლოდ შეტაკების დროს ან დაპატიმრება სასამართლოს გადანყვეტილებით. მაგრამ არ შეიძლება მათი დახოცვა განურჩევლად, მონად ქცევა ან მათი ოჯახისა და ქვეყნის განადგურება. არ შეიძლება აგრეთვე აჯანყებული ოლქის მცხოვრებთა ქონების გადაქცევა სამხედრო ნადავლად და მათი განანილება მეომრებს შორის. თუმცა ჰანაფიტები თვლიან, რომ ნებისმიერი აჯანყება კანონიერი მუსლიმი მმართველის წინააღმდეგ, რომელიც მართავს შარიათის საფუძველზე, შეიძლება დაკვალიფიცირდეს სარწმუნოებისაგან განდგომად.

ალაჰის და მისი მოციქულების წყევლა, მოციქულის მიბაძვა განდგომილის მსგავსად ისჯება.<sup>2</sup> ამისათვის აუცილებელია ორი მუსლიმი მონმე.

• *მრუშობა*<sup>3</sup> [არაბ. *ზინა*<sup>4</sup>; სინონიმი – *სიფაჰ*]. მრუშობისათვის დაწესებულ სასჯელთან დაკავშირებით აშკარა წინააღმდეგობაა ყურანსა და ჰადისებში. ყურანში ნათქვამია: „მრუშობის ჩამდენ ქალს და მამაკაცს – თითოეულ მათგანს დაჰკარით ასი შოლტი და უარი არ თქვათ მათ მიმართ სიბრალულის გამო ალაჰის მორჩილებაზე, თუ გნამთ ალაჰის და განკითხვის დღის. და დაე, მონმე იყოს მათი სასჯელისა მორწმუნეთა ჯგუფი“

<sup>1</sup> განსხვავება ის არის, რომ აჯანყებულებს გარდაცვალების შემთხვევაში კრძალავენ მუსლიმური ჩვეულების თანახმად.

<sup>2</sup> ამ დროს სასჯელი ერთნაირია მუსლიმისა და არამუსლიმის შემთხვევაში.

<sup>3</sup> სოლომის ცოდვასთან ერთად.

[24:2]. ეს სასჯელი განსაზღვრულია დამნაშავე პირის საქონინო სტატუსის მიუხედავად. თუმცა ჰადისები მონშობს, რომ ქორწინებაში მყოფი თავისუფალი მუსლიმები<sup>1</sup> შეადგენენ ცალკე კატეგორიას და მათთვის სასჯელის მხოლოდ ეს ფორმა არის განკუთვნილი. სუნაში კი უბრალოდ აღწერილია უფრო მკაცრი სასჯელის – ქვებით ჩაქოლვა – გამოყენების შემთხვევები, თუ ეს დანაშაული ჩადენილია ქორწინებაში მყოფი პირის მიერ. მუჰამადი სჯიდა მრუშობისათვის ქვებით ჩაქოლვით მუსლიმებს – მამაკაცებს და ქალებს, როდესაც არსებობდა ოთხი მონშე, ან თუ დამნაშავე ოთხჯერ აღიარებდა თავის დანაშაულს. ოთხი მონშის წარმოდგენის აუცილებლობაზე მოხსენიებულია ყურანის 24:4 აიაში. ამასთან აუცილებელია ოთხი მონშე მამაკაცი,<sup>2</sup> რომელთაც დაინახეს მთელი პროცედურა და შეუძლიათ მისი დეტალური აღწერა [4:19]. ცილის-ნამება (კაზე) 80 დარტყმით ისჯება [24:4-5]. ქმარს შეუძლია სასჯელი აიცილოს თავიდან, თუ მიმართავს გაყრის ერთ-ერთ სახეს – დანყველის ფორმულის წარმოთქმას, მაგრამ მისი ქორწინება მაშინვე ირღვევა. ქვებით ჩაქოლვა ხდება მხოლოდ სასამართლოს გადაწყვეტილებით, ყადის მეტვალყურეობით. დამნაშავეს ქვებს ესვრის ჩაქოლვამდე სპეციალურად გამოყოფილ ადგილას შეკრებილი ხალხი, თუ აღიარებასთან გვაქვს საქმე – იმამი და ყადი. მუსლიმური საზოგადოების ისტორიაში სასჯელი ამ დანაშაულზე იმდენად იშვიათია, რომ ისტორიკოსები მოიხსენიებენ მას მნიშვნელოვანი ისტორიული მოვლენების გვერდით. თუმცა, ძირითადად ისჯებოდნენ გაშოლტვით (100 დარტყმა)<sup>3</sup> და არა ქვებით ჩაქოლვით.

• *ღვინის სმა და აზარტული თამაშები [შურბ ალ-ხამრ]*. ღვინის გამოყენება აკრძალულია ყურანით. ფაკიჰებმა გაავრცელეს ეს აკრძალვა მთლიანად ალკოჰოლურ სასმელებზე. ყურანი არ ითვალისწინებს განსაზღვრულ სასჯელს ამ ცოდვისათვის. ცნობილია მუჰამადის სიტყვები: „ვინც სვამს ღვინოს, უნდა დაისაჯოს გაშოლტვით“. თუმცა არ განსაზღვრა დარტყმების ოდენობა. მუჰამადი თვითონ სჯიდა ამ დანაშაულისათვის 40 დარტყმით. ეს არის სადავო საკითხი, რადგანაც სხვა ცნო-

<sup>1</sup> მონებისათვის სასჯელი არის განახევრებული. შაფიიტები და ჰანაფიტები თვლიან, რომ თუ დამნაშავეები (მამაკაციც და ქალიც) არიან თავისუფალი, სრულწლოვანი, სრულ ჭკუაზე მყოფი და იმყოფებიან კანონიერ ქორწინებაში, მაშინ ისინი უნდა დაისაჯონ ქვების ჩაქოლვით. თუ ერთ-ერთი ეს პირობა არ არსებობს (მაგ., თუ ერთი მათგანი არ იმყოფება ქორწინებაში), მაშინ ორივე დამნაშავე ისჯება 100 დარტყმით.

<sup>2</sup> თუ ვერ მოიძებნა, მაშინ სამი მამაკაცი და ორი ქალი. სხვა კომბინაცია არ მიიღება. ამ წესის შემოღება უკავშირდება მოციქულის უსაყვარლესი ცოლის – 'ა'იშას შემთხვევას. ბანუ მუსტალიკის წინააღმდეგ ლაშქრობის (5/627ნ.) შემდეგ ის მრუშობაში დაადანაშაულეს და გახდა კრიტიკის ობიექტი.

<sup>3</sup> შაფიიტები ამის გარდა მოითხოვენ დამნაშავის გაძევებას ქალაქიდან ერთი წლით.

ბებით, მუჰამადი არასოდეს არ ითვლიდა დარტყმების ოდენობას ან ზოგიერთ შემთხვევაში საერთოდ არ სჯიდა. ამის საფუძველზე მუსლიმი მეცნიერების მიერ გამოთქმულია მოსაზრება, რომ მუჰამადი დასჯის დროს იყენებდა თა'ზირს – სასჯელს შეხედულებისამებრ და არა მკაცრ, სავალდებულო სასჯელს – ჭადდ. ამდენად, კანონმცოდნეები ღვინის მოხმარებისათვის სხვადასხვაგვარად განსაზღვრავენ სასჯელს – 40-დან 80 დარტყმამდე თავისუფალი მუსლიმისათვის და 20-დან 40 დარტყმამდე მონისათვის. ამ დანაშაულისათვისაც აუცილებელია მტკიცებულება: აღიარება, სიმთვრალის გარეგნული ნიშნები ან ორი მოწმე მამაკაცი. აზარტულ თამაშებზე იგივე სასჯელი ვრცელდება, რაც ღვინისათვისაა დანესებული. მხოლოდ მიპატიება აზარტულ თამაშებზე შეიძლება გამოსყიდულ იქნეს მონყალების გაღებით.

• *ქურდობა [სარიკა]*. ფაკიჰები განასხვავებენ ქურდობას (*ას-სარიკა აჰ-სულრა*), უკანონო მითვისებას (*ლაჰბ*) და ძარცვას (*ას-სარიკა ალ-ქუბრა*). ქურდობა არის უკანონო, ფარული მიტაცება სხვისი ქონების, რომელიც ნამდვილად არის სხვა პირის მფლობელობაში და რომელიც იმყოფება მისი ღირებულების შესაბამისად დაცულ ადგილზე (*ჰირზ*). შარიათის მიხედვით მთავარია თვითონ ქურდობის ფაქტი და არა ნივთის ღირებულება. სასჯელი ეკისრება ადამიანს იმ შემთხვევაში, თუ ის არის სრულწლოვანი (*ბალილ*), სრულ ჭკუაზე მყოფი (*აკილ*) და აქვს მოპარვის განზრახვა (*ნიმა*), ე. ი. მოქმედებს არა ძალდატანებით, არამედ თავისუფლად, თავისი სურვილით (*მუხთონ*). არანაირი განსხვავება არ არის მონასა და მონა ქალს, მამაკაცსა და ქალს შორის. სასჯელი არ ეკისრება, თუ დანაშაული მოხდა ქმარსა და ცოლს, ახლო ნათესავებს შორის, მონასა და მის პატრონს შორის. ფაკიჰთა აზრი იყოფა მხოლოდ ზიმიებთან მიმართებაში. ზოგიერთი იურისტი თვლის, რომ მალფუჟებადი პროდუქტების და ყურანის ხელნაწერი ეგზემპლარების (შესაძლოა იმიტომ, რომ დამნაშავეს პრაქტიკულად არ შეეძლო მისი რეალიზება ბაზარზე) მოპარვა იმსახურებს მხოლოდ თა'ზირს. პირველი ქურდობის შემთხვევაში დამნაშავე ისჯება მარჯვენა ხელის მოჭრით<sup>1</sup> [5:42]; მეორეჯერ – მარცხენა ფეხის მოჭრით, მესამე შემთხვევაში – მარცხენა ხელის მოჭრით; ხოლო მეოთხეჯერ – მარჯვენა ფეხის მოჭრით; თუ ქურდობის მომენტში ჩადენილ იქნა მკვლელობა, მაშინ დამნაშავეს ემუქრება ციხე. ამის გარდა, დამნაშავემ უნდა დააბრუნოს მოპარული ნივთი ან დააბრუნოს მისი ღირებულება. ამ სასჯელის დანიშვნისათვის მოპარული ქონება უნდა პასუხობდეს შემდეგ მოთხოვნებს. ნივთის ღირებულება, ჰანაფიტების აზრით, არ უნდა იყოს 10 დირჰამზე

<sup>1</sup> ყურანის თანახმად, უნდა მოხდეს მხოლოდ ხელის თითების მოჭრა, ასევე განმეორების შემთხვევაში მხოლოდ ფეხის თითების. მოჭრილ ადგილს დებენ მდულარე ზეთში, რათა შეწყდეს სისხლდენა.

ნაკლები (ანუ 1 დინარი), შაფიიტების აზრით, 3 დირჰამზე (1/4 დინარი) ნაკლები. თუმცა შარიათისათვის მთავარია თვითონ ქურდობის ფაქტი და არა მოპარული ნივთის ღირებულება. საყურადღებოა ის ფაქტიც, რომ მოპარული ნივთი უნდა იყოს ნებადართული მუსლიმისათვის და იყიდებოდეს ბაზარზე. მაგ., ლვინის ან ღორის ხორცის მოპარვა არ ისჯება სასჯელით – ჰადდ. არ შეიძლება სასჯელის აღსრულება ფეხმძიმობის, მძიმე ავადმყოფობის, ძალიან ცივი ან ძალიან ცხელი ამინდის დროს. ქურდი თავისუფლდება სასჯელისაგან, თუ თავისი ნებით დააბრუნებს მოპარულ ნივთს. ისლამური სამართლის მიხედვით (ევროპული სამართლისაგან განსხვავებით), ქურდობის ფაქტის დამფარველი არ ითვლება ქურდობის თანამონაწილედ. უზურპაციად (*ლასტ*) ითვლება უკანონო მითვისება სხვისი ქონების, რომელიც გადაცემული აქვს მას შესანახად. ძარცვად (*მუჰარაბა*, *კატ 'ალ-ტარეკ*) ითვლება, როცა ერთი ან რამდენიმე პირი გზაზე თავს დაესხმება მოგზაურებს ან ძალით შეიჭრება სხვის საცხოვრებელში გაძარცვის მიზნით. ქუჩის მძარცველებს, თუ ისინი დამნაშავენი არიან მხოლოდ ქურდობაში, ისჯებიან მარჯვენა ხელის მოჭრით, ხოლო თუ ძარცვას თან ახლავს მკვლელობა, მაშინ დამნაშავეები ისჯებიან პატიმრობით (თავის მოკვეთით ან ჩამოხრჩობით). თუ მუსლიმმა იპოვა რაიმე ღირებული ნივთი და ვერ აღმოაჩინა ვერანაირი აღნიშვნა, რაც დაეხმარება მისი მფლობელის მოძებნაში, ეს ნივთი მისი საკუთრება ხდება, მაგრამ უნდა გადაიხადოს სადაკა. თუ მუსლიმმა იპოვა რაიმე ნივთი და არ გამოაცხადა ამის შესახებ, დიდ ცოდვად ითვლება.

- *მევახშეობა [რიბა]*. რიბას აკრძალვაზე საუბარია ყურანის მრავალ სურაში. ის დიდ ცოდვად ითვლება. მევახშეობა უკანონოა, რა ფორმითაც არ უნდა არსებობდეს ის. ამ ცოდვისათვის ყველა მუსლიმს ერთნაირი ტანჯვა ელის ჯოჯოხეთში. გადმოცემით, მუჰამადს უთქვამს: „ერთი დირჰამი მოგებაც კი, რომელსაც მუსლიმი მევახშეობისაგან მიიღებს, უარესია, ვიდრე 36 ცოდვის ჩადენა ისლამში“. ზოგიერთი გადმოცემით, მევახშეობისათვის ისლამი სიკვდილით დასჯასაც დაშვებულად მიიჩნევს. მუსლიმ სამართლისმცოდნეთა აზრით, ცოდვის მონანიების შემდეგ შეიძლება მევახშე სამოთხეშიც კი მოხვდეს.

*ადამიანის წინააღმდეგ დანაშაულობებს განეკუთვნება*: ყველა ძალადობრივი ქმედება ადამიანთა მიმართ – განზრახ მკვლელობა,<sup>1</sup> სხეულის მძიმე დასახიჩრება (*ჯარჰ*). ამ შემთხვევაში კანონი ითვალისწინებს კისასს (*კიხანს* – „შურისძიება“, „სასჯელი“) ან გამოსასყიდს (*დიია*).

<sup>1</sup> სისხლის სამართლის კოდექსი განასხვავებს განზრახ მკვლელობას (*‘ამდ, თა‘ამმუდი*), უნებლიე (*შიბჰ ალ-‘ამდ*) და გაუფრთხილებლობით (*ხატა*) მკვლელობას.

‘იკამ არის სასჯელი, რომლის გამოტანა სამართალდარღვევისათვის შეიძლება მხოლოდ გარკვეული თანამიმდევრობით ან სასამართლოს გადაწყვეტილებით, ან იმამის ბრძანებით, ან ყადის, ანდა სხვა პირის მიერ, რომელსაც ევალება საზოგადოებრივი წესრიგის დაცვა. სასჯელი ზუსტად უნდა შეესაბამებოდეს დანაშაულის სიმძიმეს.

ისლამური სამართალი ცნობს სამი სახის სამართალდარღვევას. თითოეულ მათგანს შეესაბამება სასჯელის განსაზღვრული სახე: 1. დანაშაულობები, რომელთაც შეესატყვისება სასჯელი კისასი ან დია; 2. დანაშაულობები, რაც ითვალისწინებს სასჯელს ჰადდ (ჰუდუდ); 3. მსუბუქი სამართალდარღვევები, რომელზედაც გათვალისწინებულია მხოლოდ „გამოსასწორებელი სასჯელი“ – თა‘ზირ.

1. *დანაშაულობები, რომლებიც ისჯება კისასით ან დიათი.* კისას არის შურისძიება, სასჯელთა განრიგი მკვლელობისათვის, ჭრილობებისათვის და სხეულის სხვა დასახიჩრებისათვის. ის ეფუძნება ტალიონის პრინციპის ძველ ნორმებს, რომლებმაც გარკვეული ცვლილება განიცადა ისლამში. ყურანი მიუთითებს: „სული სულისა წილ, თვალი თვალისა წილ, ცხვირი ცხვირისა წილ, ყური ყურისა წილ, კბილი კბილისა წილ და ჭრილობისათვის შურისძიება“ [5:49].

წინასწარ განზრახვით მკვლელობის (‘ამდ) დროს მკვლელი სიკვდილით ისჯება. ყურანი მკვლელობას განიხილავს, როგორც მძიმე ცოდვას. თუმცა ამავე დროს ურჩევს მოკლულის ახლობლებს, ნათესაებებს, რომ შეინყალონ მკვლელი, რადგან შეწყალება, პატიება სასურველია ალაჰისათვის [5:31]. განზრახ მკვლელობის დროს კისასი ითვალისწინებს მკვლელის სიკვდილით დასჯას, რაც სისრულეში მოჰყავს ჯალათს ან მოკლულის ნათესაობას. კისასი ინიშნება აგრეთვე სხეულის მძიმე დაზიანების, დასახიჩრების შემთხვევაში (სმენის, მხედველობის დაზიანება, ენის, ყურის, ორივე ხელის და ორივე ფეხის მოჭრა და სხვ.). დაზარალებულს შეუძლია მოითხოვოს, რომ დამნაშავე მის მსგავსად დაასახიჩრონ. კისასი ინიშნება მხოლოდ სასამართლოს გადაწყვეტილებით და მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა შესაძლებელია მიყენებული და საპასუხო დასახიჩრების ზუსტი განსაზღვრა (მაგ., შესაძლებელია ხელის ან ყურის მოჭრა, მაგრამ არ შეიძლება გამჭოლი ჭრილობის მიყენება ან თავის გატყევა).

განზრახ მკვლელობის დროს მოკლულის სამართალმემკვიდრეებს უფლება აქვთ უარი თქვან შურისძიებაზე, აპატიონ დამნაშავეს და მიიღონ გამოსასყიდი – სისხლის ფასი (*დიია*). პატიება შესაძლებელია დიას მიღების გარეშეც. მხოლოდ დია და არა კისასი ინიშნება თავისუფალის მიერ სხვისი მონის (დიას უხდინა მის პატრონს) ან მუსლიმის მიერ ზიმის – ქრისტიანის და იუდეველის მკვლელობის შემთხვევაში. უნებლიე მკვლელობის (*ტატა*) დროს მკვლელს ეკისრება მხოლოდ დია.

მუსლიმის მკვლეელი ზიმი, ქრისტიანი თუ იუდეველი, სიკვდილით ისჯება. ორთოდოქსალური ისლამის სკოლები არ არიან ერთსულოვანი იმაში, თუ როგორ უნდა დაისაჯოს ზიმის მკვლეელი: კისასით თუ დიათი. პანაფიტიებს დასაშვებად მიაჩნიათ ზიმის მკვლელისათვის კისასის გამოყენება, თუ ზიმი ცხოვრობს მუსლიმთა ტერიტორიაზე და არ ანარმოებს შეიარაღებულ ბრძოლას მუსლიმთა წინააღმდეგ. თუმცა პრაქტიკაში ყოველთვის გამოიყენებოდა დია. ამასთან არამუსლიმის სისხლის ღირებულება იყო მუსლიმის სისხლის ნახევარი. თუ მონა ჩაიდნეს მკვლელობას, მაშინ პატრონმა უნდა გადასცეს ის დაზარალებულ მხარეს ან, მოკლულის ახლობლების თანხმობის შემთხვევაში, თვითონ უნდა გადაიხადოს დია მონის ნაცვლად. თუ მონა იქამდე გარდაიცვლება, ვიდრე დაზარალებული მხარე თავის პრეტენზიას განაცხადებს, მაშინ პატრონი თავისუფლდება ყოველგვარი ვალდებულებისაგან.

განზრახ მკვლელობის დროს დიას გადახდა უნდა მოხდეს დაუყოვნებლივ. უნებლიე მკვლელობის შემთხვევაში დიას გადახდისათვის განსაზღვრულია სამწლიანი ვადა. ასეთი დია არის ვალი, რომელიც ამოღებულ უნდა იქნეს არა მხოლოდ მოკლულის ქონებიდან, არამედ მისი ახლობლების (*'სკილა*) ქონებიდან. თუ მკვლეელი უცნობია, მაშინ სოფლის, კვარტლის ან სახლის მცხოვრებლები, სადაც იპოვეს მოკლული, პასუხს აგებენ მკვლელობისათვის. თუმცა ისინი იხდიან მხოლოდ დიას.

სრული დია შეადგენს 100 აქლემს (მამრი), რომლის ეკვივალენტი არის ათასი დინარი (10 000 ან 12 000 დირჰამი)<sup>1</sup>. ასეთი დია იწოდება მსუბუქად (*მუბაფფაფა*). თუ დია ინიშნება დამამძიმებელ გარემოებაში მომხდარი მკვლელობის შემთხვევაში (მაგ., ახლო ადამიანების მკვლელობა, თუ მკვლელობას თან ახლდა ყაჩაღური თავდასხმა, თუ მკვლელობა განხორციელდა წმინდა ქალაქებში – მექასა და მედინაში), ის ხდება „დამამძიმებელი“ (*მულალლაზა*) დია (100 მდედრი აქლემი ან 1333 1/3 დინარი ან 16 000 დირჰამი).

თუ დაზარალებული ან დამნაშავე იყო ქალი, სისხლის საფასური ჩვეულებრივის ნახევარს უდრიდა. ზიმის, ქრისტიანის და იუდეველის მკვლელობის შემთხვევაში კომპენსაციის ოდენობის თაობაზე სამარ-

---

<sup>1</sup> ზოგიერთი სამართლისმცოდნის აზრით, სრული დია შეადგენდა 100 აქლემს, ან 200 მსხვილფეხა საქონელს, ან 2 ათას ცხვარს, ან 200 ნაჭერ ძვირფას ქსოვილს, რომელთაგან თითოეული საკმარისი იყო ტანისამოსის შესაკერად, ან ათას ოქროს დინარს (4,25 გ), რომელიც შეესაბამებოდა 10-12 ათას ვერცხლის დირჰამს (2, 97 გ). დღეს საუდის არაბეთში სრული დია შეადგენს 100 000 რიალს. მისი გადახდა ხდება არა მარტო მკვლელობისათვის, არამედ არაბუნებრივი სიკვდილის შემთხვევაში, რაც გულისხმობს ცეცხლში დანვას, ინდუსტრიულ ან საგზაო შემთხვევას.



თლისმცოდნეთა შორის არ იყო ერთსულოვნება. აბუ ჰანიფა უშვებდა სრულ დიას, მალიქიტები – მის ნახევარს, ხოლო შაფიიტები – 1/3-ს. ზოროასტრელისა და წარმართის სისხლის საფასური სრული დიას 1/15 წილი (800 დირჰამი) იყო. თუ მკვლელს არა აქვს დიას გადახდის საშუალება, ის უნდა გადაიხადონ მისმა ახლობლებმა. თუ მკვლელია ჩადენილია მოზარდის ან სულიერად ავადმყოფის მიერ, მას კისასი არ ეკისრება, არამედ ხდება დიას გადახდა პირველ შემთხვევაში – მოზარდის ახლობლების მიერ, ხოლო მეორე შემთხვევაში – ადგილობრივ ხელისუფალთა მიერ. რამდენიმე ადამიანის მკვლელობის შემთხვევაში ინიშნება კისასი როგორც ერთი პირის მკვლელობისათვის, მაგრამ თუ მოკლულის ახლობლები დათანხმდებიან დიაზე, ის გადახდის უნდა იქნეს ცალკეულ დალუბულზე. თუ რამდენიმე ადამიანი მოკლავს ერთს, ყველა ისჯება კისასით ან თითოეული მათგანი იხდის დიას. მკვლელობა არ ისჯება, თუ ის განხორციელდა ვისიმე ზენოლით ან ხელისუფლების მქონე პირის ბრძანებით, ან თავისი სიცოცხლისა და ქონების დაცვის დროს. მამის მკვლელი ისჯება დაპატიმრებით. თუ მამა კლავს შვილს, იხდის დიას, მაგრამ შარიათი არ განსაზღვრავს, ვის უხდის, იქიდან გამომდინარე, რომ ასეთი შემთხვევები ცოტაა. ითვლება, რომ თუ ის სრულ ჭკუაზე იმყოფება, უკვე სჯის თავის თავს ამ მკვლელობის ფაქტით.

სხეულის მძიმე დასახიჩრების დროს (ორივე ხელის, ორივე ფეხის ან 10 თითის მოჭრა და სხვა) დაზარალებულის სურვილით ინიშნება ან კისასი, ან ხდება სრული დიას გადახდა, ერთი თვალის, ერთი ფეხის დაკარგვის შემთხვევაში – ნახევარი დია, ტვინის დაზიანების ან მუცელში ჭრილობის გამო – მესამედი დია, თითის დაკარგვისათვის – დიას მეათედი ნაწილი და სხვა.

ისლამურმა სამართალმა ძალიან დეტალურად დაამუშავა სისხლის სამართლის დანაშაულობების სხვადასხვა შემთხვევები, მაგრამ მაინც ვერ გაითვალისწინა ყველა შესაძლო შემთხვევა. საეჭვო შემთხვევებში მოსამართლე მიმართავდა მუჯთაჰიდთა ავტორიტეტს. ისლამურმა სამართალმა არ შეიმუშავა რეციდივის გაგება სისხლის სამართლის დანაშაულობებთან მიმართებაში და განმეორებითი დანაშაულის დროს დამნაშავე ისჯებოდა ისევე, როგორც პირველი დანაშაულისათვის.

2. *დანაშაულობები, რომლებიც ისჯება სასჯელით – ჰადდ.* ეს სასჯელი გათვალისწინებულია საზოგადოებრივი წესრიგის დარღვევისათვის, რომელთა შესახებ არის მითითებანი ყურანსა და სუნაში: მრუშობა (*ზინა*'), ცრუმონეტობა და ცილისწამება მრუშობის ფაქტთან დაკავშირებით (*კაზფი*), სიმთვრალე, აზარტული თამაშები და სხვ. ეს არის დანაშაული კანონის წინააღმდეგ და არა რომელიმე კონკრეტული პირის წინააღმდეგ. ამის გამო პატიება შეუძლებელია. ეს სასჯელი ედება პირს სასამართლოს განაჩენით და გათვალისწინებულია ქვებით ჩაქოლვა (*რაჯმ*) ან გაშოლტვა – 40-დან 100 დარტყმამდე. ამის გარდა შეიძლება დამრი-

გებლობითი სასჯელის დაკისრება (თა'ზირ), შემდეგ მონანიება (თაება) და გამოსყიდვა (ჯაფფარა). სასჯელის წესი განისაზღვრება სასამართლოს გადანყვეტილებით. ყველა შემთხვევაში დარტყმები არ უნდა იყოს ძლიერი, რათა არ დაუზიანოს შინაგანი ორგანოები. თუ დამნაშავე გარდაიცვალა დასჯის დროს, ერთ-ერთი მაზჰაბის თანახმად, მათმა მემკვიდრეებმა უნდა გაიღონ გამოსასყიდი თანხა – დია საზოგადოებრივი სახსრებიდან. სხვა მაზჰაბები თვლიან, რომ მის სიკვდილში არაფერ არის დამნაშავე კანონის გარდა. ამ სასჯელის აღსრულება შეიძლება ნებისმიერ ადგილას, მაგრამ არა მეჩეთში, ყადის თანდასწრებით ან მისი ნდობით აღჭურვილი პირის საშუალებით. ქალის სხეული დასჯის დროს დაფარული უნდა იყოს გადასაფარებლით, მამაკაცს უნდა ეცვას ისეთი სამოსი, რაც არ შემსუბუქებს მის სასჯელს.

3. დამრიგებლობითი [თა'ზირ] სასჯელი ეკისრება ადამიანს ხელისუფლებისადმი დაუმორჩილებლობის, ხულიგნობის, საზოგადოებრივი წესრიგის დარღვევისათვის, სხვისი ქონების წინასწარგანზრახვით სარგებლობისათვის, ვაჭრობის წესების დარღვევისათვის. ეს სასჯელი ითვალისწინებს განკეპვლას ან გაშოლტვას (5-დან 39 დარტყმამდე), ან თავისუფლების აღკვეთას 6 თვემდე, ან გადასახლებას, ან ჯარიმას, ან სიტყვიერ საყვედურს. თა'ზირ-ის თავისებურება გამოიხატება იმაში, რომ ის არ წარმოადგენს მკაცრად დადგენილი სანქციების სისტემას კონკრეტულ დანაშაულობებთან მიმართებაში. საჭიროების შემთხვევაში შესაძლებელია თა'ზირ-ის რამდენიმე სახის გამოყენება (მაგ., გაშოლტვა და გადასახლება). თა'ზირ-ის მიზანია დამნაშავეს გამოსწორება. თუ ვინმე გარდაიცვლება თა'ზირ-ის აღსრულების დროს, მისი მკვლელობისათვის დიას გადახდა ხდება სახელმწიფო ხაზინიდან. სასჯელის ეს სახე გამოიყენება არასრულწლოვანებთან მიმართებაშიც. სასჯელი წესდება ან სასამართლოს განაჩენით, ან მმართველის თუ პოლიციის უფროსის (მუჰთასიბი) გადანყვეტილებით. შესაძლებელია აგრეთვე გაორმაგებული თა'ზირ-ი. დამნაშავეს თა'ზირ-ი შეიძლება დაეკისროს დამატებით, ჰადდ სასჯელთან ერთად და მთლიანობაში 180 დარტმით განისაზღვროს. ჰადდ-ის და თა'ზირ-ის გამოყენება ბრალის დადგენის გარეშე თვითნებობად ითვლება როგორც მუსლიმთან, ისე არამუსლიმთან მიმართებაში. მუსლიმი სამართლისმცოდნეები სპეციალურ ყურადღებას უთმობენ სიკვდილით დასჯას, როგორც თა'ზირ-ის ერთ-ერთ სახეს. ისინი თვლიან, რომ სასჯელის ეს ზომა გამოყენებულ უნდა იქნეს მძიმე დანაშაულობების დროს, რომლებიც ხელყოფს თემის საერთო ინტერესებს და მმართველის ხელისუფლებას. მაგ., მალიქიტები ითხოვდნენ სიკვდილით დასჯას ომის ვითარებაში მტრის სასარგებლოდ შპიონაჟის დროს. შაფიიტებისა და ჰანბალიტების აზრით, სასჯელის ანალოგიური ზომა შეიძლება გამოყენებულ იქნეს არეულობისაკენ და მუსლიმური რწმენის

ძირითადი პრინციპების უარყოფისაკენ მონოდების დროს. ცნობილია, რომ ხალიფა 'უმარ II (717-720) სასტიკად გაუსწორდა კადარიტების სექტის წევრებს, რომლებიც იცავდნენ თეზის ნების თავისუფლებაზე და უარყოფდნენ ბედისწერის თეორიას. ჰანაფიტები სიკვდილით დასჯას უშვებდნენ მხოლოდ იმ დამნაშავეებთან მიმართებაში, რომლებმაც რამდენჯერმე ჩაიდინეს სერიოზული დანაშაული და ვერ გამოსწორდნენ სასჯელის სხვა სახეების გამოყენების შედეგად.

ისლამურ სამართალში გამოიყენება აგრეთვე სასჯელის ერთ-ერთი სახე – დაპატიმრება. ცალკეულ შემთხვევებში გამოიყენება სამუდამო პატიმრობა. ისლამური სამართალი უშვებს აგრეთვე დამამცირებელი სასჯელის გამოყენებას: წვერის გაპარსვა, საჯარო გაკიცხვა, ჩალმის ტარების უფლების ჩამორთმევა და სხვა. ყოველგვარი სასჯელი ითვალისწინებს სამართალდარღვევის მონანიებას. თუ დამნაშავე ამას არ გააკეთებს, მაშინ სასჯელი მეორდება. მონანიების (*თავბ*) შემდეგ დამნაშავე პირმა უნდა შეასრულოს გამოსასყიდი ქმედებანი, რომელსაც არჩევს სასამართლო (მარხვა 2 თვემდე; პილიგრიმოზა ალთქმით; მონყალების გაღება და სხვ.). როდესაც შეასრულებს სასამართლოს ყველა გადანყვეტილებას, უნდა ჩაატაროს სრული განბანვა.

სამართალუწნარო პირებს (მცირენლოვანი, მონა და ა.შ.) სასჯელი უნახვერდებათ.

## 5. სასამართლო პროცესი

თეორიულად სამართლის აღსრულების უფლება აქვთ იმამ-ხალიფებს, რომლებიც იშვიათად ასრულებდნენ მოსამართლის ფუნქციას თავიანთ რეზიდენციაში. ჩვეულებრივ, ამ ფუნქციების შესრულებას ხალიფა ანდობდა სპეციალურ მოსამართლეებს – ყადიებს.

*ყადი (კაჟი)* არის მუსლიმთა მოსამართლე, ხელისუფლების წარმომადგენელი, რომელიც აღჭურვილია მართლმსაჯულების (*კად*) წარმოების უფლებით. ის ახორციელებდა მართლმსაჯულებას შარიათის საფუძველზე. პირველი ყადი ბასრაში, ქუფაში და მედინაში დანიშნა ხალიფა 'უმარმა (634-644). ჰადისების მიხედვით, 'უმარმა შეასრულა მუჰამადის ნება, რომელსაც სურდა მოსამართლის დანიშვნა და ვერ მოასწრო. მრავალი მკვლევარი აღნიშნავს, რომ ხალიფა 'უმარი მკაცრად იცავდა ყადის თავისუფლების პრინციპს სამართლებრივი ნორმების შერჩევისას. ამის პარალელურად, ის ნებას რთავდა მოსამართლეებს შეეცვალათ თავიანთი ადრინდელი აზრი ახალი, მსგავსი საქმის განხილვის დროს ისე, რომ არ გაეუქმებინათ ძველი გადანყვეტილება. მუსლიმი სამართლისმცოდნეები, გადმოცემებზე დაყრდნობით, ასკვნიან, რომ ისლამური სამართლის თეორიაში არ არსებობს სასამართლო პრეცედენტი.

მოსამართლეების განსაკუთრებულ კატეგორიას შეადგენდა არმიის ყადი (*კადი-ლ-ჯუნდ*), რომელიც აცხადებდა წმინდა ომს უმაღლესი ხელისუფლის სახელით და თვალყურს ადევნებდა ნადავლის სამართლიან განაწილებას. მას მოეთხოვებოდა სამხედრო სამართლის კარგი ცოდნა. მოგვიანებით, უკვე უმაღლესი დროს, ნარმოიშვა უმაღლესი ყადის – *კადი-ლ-კულა* თანამდებობა, რომელიც ნიშნავდა მოსამართლეებს ხალიფას სახელით და იღებდა საჩივრებს მათ განაჩენზე. ეს იყო უფრო საპატიო ტიტული, რომელიც ენიჭებოდა დედაქალაქის ყადის. სახალიფოს პირველი უმაღლესი ყადი გახდა *აბუ ჯუსუფი* (731-798), არაბი სამართლისმცოდნე, აბუ ჰანიფას მოწაფე და მიმდევარი.<sup>1</sup> ოთხი უმაღლესი ყადის (თითოეული იურიდიული სკოლიდან ერთი) ყოლა აუცილებელი გახდა მხოლოდ მოგვიანო ჯვაროსანთა ლაშქრობების დროს.<sup>2</sup> ყადი უნდა იყოს შარიათის მცოდნე, ღვთისმოსავი ადამიანი, პირდაპირი, პატიოსანი და მოუსყიდველი. ჰადისების თანახმად, მოციქულმა თქვა: „ყადი არის სამი სახის. ერთი მათგანი ხვდება სამოთხეში, ხოლო დანარჩენი ორი მოხვდება ჯოჯოხეთში. ადამიანი, რომელიც მოხვდება სამოთხეში, არის ის, ვისაც ესმის ჭეშმარიტება და განსჯის მის შესაბამისად. ის, ვისაც ესმის ჭეშმარიტება, მაგრამ განსჯის უსამართლოდ, ნავა ჯოჯოხეთში. ყადი, რომელიც სჯიდა ისლამამდელ ხანაში, ასევე მოხვდება ჯოჯოხეთში“. ჰადისებში ხაზგასმულია ყადის დიდი პასუხისმგებლობა. დიდი იყო ყადის გავლენა საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე. ის არა მარტო განმარტავდა კანონს, არამედ იცავდა რწმენის საფუძვლებს, მუსლიმის ცხოვრების წესს.

ყადის ნიშნავდა ხალიფა (სახალიფოს დაშლის შემდეგ კი სულტანი, ანდა სხვა მუსლიმი გამგებელი), რომლებიც უგზავნიდნენ დანიშნულ პირს განსაკუთრებულ სიგელს (*მანშურ* – ბრძანება). ეს სიგელი იკითხებოდა მეჩეთებში იმ ოლქის, რომელზედაც ვრცელდებოდა აღნიშნული მოსამართლის იურისდიქცია.

ფიკჰის თანახმად, ყადის ფუნქციების შესრულება განიხილებოდა, როგორც რელიგიური მოვალეობა მუსლიმური თემის მიმართ. პიროვნება, რომელიც ამ თანამდებობაზე ინიშნებოდა, უნდა ყოფილიყო სრულწლოვანი, თავისუფალი მუსლიმი, შეულახავი რეპუტაციისა, რომელმაც მიიღო სპეციალური რელიგიური განათლება, შეისწავლა შარიათის მითითებები, იცოდა არაბული ენა და ფაკიჰების მოსაზრებები ცალკეულ

<sup>1</sup> ცნობილია ჰარუნ არ-რაშიდის (786-809) დავალებით დანერილი მისი „ხარაჯის ნიგნი“ [„ქითაბ ალ-ხარაჯ“], რომელშიც მოცემულია პასუხები ხალიფას მიერ 'აბასიანთა სახალიფოს პოლიტიკურ-ადმინისტრაციული და ეკონომიკური ცხოვრების სხვადასხვა პრობლემებთან დაკავშირებით დასმულ საკითხებზე.

<sup>2</sup> 1226 წელს სულტანმა ბაიბარსმა დამასკოში დანიშნა ოთხი ყადი.

იურიდიულ კაზუსებთან დაკავშირებით, არ ჰქონდა ამკარა ფიზიკური ნაკლი. თავდაპირველად ყადიები ინიშნებოდნენ მუჯთაჰიდების, მოგვიანებით მუკალიდების წრიდან, რომლებსაც შესწავლილი ჰქონდათ კანონმდებლობა და ასამართლებდნენ მუჯთაჰიდების გადაწყვეტილებათა საფუძველზე. თუმცა აბუ ჰანიფა უშვებდა ყადის დანიშვნას, რომელსაც არ ჰქონდა არანაირი რელიგიური ავტორიტეტი.

თეორიულად ყადის თანამდებობა არ ითვალისწინებდა ჯამაგირის გადახდას, მაგრამ პრაქტიკაში ის იღებდა ანაზღაურებას სახელმწიფო ხაზინიდან (*ბაჰთ ალ-მალ*). ცნობილია, რომ პირველად სახალიფოს ისტორიაში 'აბასიანებმა უზრუნველყვეს ყადიების დამოუკიდებლობა და გააუმჯობესეს მათი მატერიალური მდგომარეობა. ისლამურ სამართალში არ არის დაწესებული ხარჯები სამართლისწარმოებისათვის.

*ყადის მოვალეობები:* 1. სამოქალაქო სამართლის ყველა სადავო საკითხის გადაწყვეტა; 2. სასამართლო განაჩენის დადგენა სისხლის სამართლის საქმეების განხილვის დროს; 3. მეურვის დანიშვნა იმათზე, ვისაც არ შეუძლია თავისი ქონების მართვა; 4. მეურვის ფუნქციის შესრულება (მაგ., თუ გასათხოვარ ქალს არ ჰყავს წარმომადგენელი ქორწინების დროს) და მეთვალყურეობა ობლების ქონებაზე; 5. მეთვალყურეობა ვაკფებზე, რომელთაც მართავენ სხვა მოხელეები; 6. მეთვალყურეობა საზოგადოებრივი დანიშნულების ობიექტებზე – გზებზე, მოედნებზე, მშენებლობებზე და სხვა. აბუ ჰანიფას აზრით, ყადის ამ შემთხვევაში არ შეუძლია იყოს მოსარჩლე. მუსლიმურ სახელმწიფოებში არის სპეციალური მოხელე – მუჰთასიბი, რომელიც ადგილზე სჯის უმნიშვნელო დანაშაულობებისათვის; 7. თვალყურის დევნება ანდერძის სამართლიან აღსრულებაზე და მემკვიდრეობის განაწილებაზე; 8. სასჯელის სისრულეში მოყვანა; 9. სამოქალაქო სამართლის საკითხებთან დაკავშირებით მიღებული გადაწყვეტილებების სისრულეში მოყვანა. მუსლიმური სამართლით არ არის გათვალისწინებული მოვალის ქონების გაყიდვა, გარდა ბანკროტობისა. ამდენად, ყადის შეუძლია აიძულოს მოვალე იმუშაოს კრედიტორის სასარგებლოდ მისი ზედამხედველობის ქვეშ, ვიდრე ის არ დაფარავს ვალს; 10. სამართალდამცავ ორგანოებზე და ციხის ინსპექციაზე ზედამხედველობა; 11. ზაქათის შეკრება და განაწილება, თუ მას არ ხელმძღვანელობს სპეციალური ამილი. მხოლოდ მეათე საუკუნიდან გადაეცა ყადის მემკვიდრეობასთან დაკავშირებული საკითხების განხილვა.

აუცილებლობის შემთხვევაში ყადის შეუძლია დანიშნოს ერთი ან რამდენიმე მოადგილე (*ნა'იბ*, მრ. *ნუჯვაბ*), რომლებიც უნდა აკმაყოფილებდნენ იმავე მოთხოვნებს, რასაც ითვალისწინებს ყადის თანამდებობა. თუ სასამართლო პროცესში პირდაპირ ან არაპირდაპირ არის ჩართული თვითონ ყადის ან მისი ნათესავების ინტერესები, მაშინ ყადიმ საქმის გადაწყვეტა უნდა მიანდოს თავის მოადგილეს. ამის გარდა ყადის ჰყავს

ერთი ან რამდენიმე საქმის მწარმოებელი (*ქათობ*), მეკარე (*ქაჯობ*), თარჯიმანი და კურიერი.

*სასამართლო პროცესი (მუჰაჯაბა)* ემყარება სამ მთავარ პრინციპს: პროცესში მხარეთა პირად მონაწილეობას, პროცესის საჯაროობას და მის უწყვეტობას. სასამართლო პროცესის დროს შარიათის სასამართლოში აუცილებელია ორივე მხარის დასწრება, არ არის დაშვებული გადადება, წერილობითი დოკუმენტების მიღება მოწმეების დამონების გარეშე. მოსარჩლე თვითონ წამოაყენებს ბრალდებას, ხოლო მოპასუხე თვითონ იცავს თავს. ისლამურმა საპროცესო სამართლმა არ იცის ადვოკატურის ინსტიტუტი. განსასჯელმა თვითონ უნდა დაიცვას თავი ან ისარგებლოს ნდობით აღჭურვილი პირის საშუალებით. თუ მოპასუხე არ გამოცხადდა პირადად, არც ნდობით აღჭურვილი პირი გამოაგზავნა და ამისათვის არა აქვს კანონიერი მიზეზი, სარჩელი დადასტურებულად ითვლება. შარიათის საპროცესო სამართლის თავისებურებად ითვლება ის, რომ სასამართლო გადაწყვეტილება არ განიხილება საბოლოოდ და შეუცვლელად. ახალი ფაქტებისა და გარემოებების დადგენის შემთხვევაში მოსამართლეს შეუძლია გადახედოს თავის გადაწყვეტილებას ადრე განხილულ საქმესთან დაკავშირებით.

სასამართლოს სხდომა ტარდება ღია ცის ქვეშ, მაჰამაში (სასამართლოს შენობაში) ან მეჩეთში. IX საუკუნის შუა წლებიდან ორთოდოქსებმა ყადის საქმიანობა მეჩეთში ღვთის სახლის ნაბილწვად მიიჩნიეს და აუკრძალეს მას იქ საქმეების განხილვა. თუმცა ამ აკრძალვამ შედეგი არ გამოიღო. სხდომის დანეების წინ მოსამართლე ატარებს განზანზვას და ასრულებს ლოცვას. ჰანაფიტების და შაფიიტების სასამართლოზე მოსამართლის ადგილი არის პირისახით მექისაკენ, ჯაფარიტებთან და სხვა შიიტებთან – ზურგით წმინდა ქალაქისაკენ. ჰანაფიტების მაზჰაბის მიხედვით, მოსამართლის არჩევის უფლება აქვს მოსარჩლეს, შაფიიტების მაზჰაბით კი – მოპასუხეს. მოსამართლეს არ გამოაქვს გადაწყვეტილება იქამდე, ვიდრე არ მოუსმენს ორივე მხარეს და მათ მოწმეებს, თუ ასეთი არსებობს. ფიკჰი ცნობს სამი კატეგორიის მტკიცებულებას: *ალიარება* – იკრარ, რომელიც შეიძლება გაკეთდეს მოპასუხის მიერ სამოქალაქო და სისხლის სამართლის საქმეების დროს. ეს არის მოსარჩლის პრეტენზიის სამართლიანობის დადასტურება. ეს ალიარება უნდა იყოს ნებაყოფლობითი. თუ დანაშაული არის ჩადენილი ღმერთის წინაშე, ალიარების უკან წაღება შეიძლება, მაგრამ თუ ჩადენილია ადამიანის წინააღმდეგ – არა.

შარიათის სასამართლოსათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს *მონ-მეთა (შაჰიდ) ჩვენებებს*. უმრავლესი სასამართლო საქმეების განხილვის დროს აუცილებელია ორი მოწმის ჩვენება. მოწმე შეიძლება იყო მუსლიმი მამაკაცი, სრულწლოვანი და ქმედუნარიანი. ქალის ჩვენება მიიღება მხოლოდ სამოქალაქო სამართლის საქმეების განხილვის დროს. მუსლიმი მა-

მაკაცის ჩვენება უდრის ორი მუსლიმი ქალის ჩვენებას. ის, რაც არ შეიძლება დაამონმოს მამაკაცმა, შეიძლება მიღებულ იქნეს ერთი ქალის მონმეობით. მაგ., ბავშვის დაბადება. არ შეიძლება მონმეთა იძულება, რათა მისცენ ჩვენება. თუმცა ჩვენებაზე უარის თქმა ითვლება რელიგიური ვალდებულების დარღვევად. მონმედ გამოსვლა არ შეუძლიათ შემდეგი კატეგორიის ადამიანებს: ჭკუასუსტებს, მონებს, ურწმუნოებს, ერეტიკოსებს, ცილისმნამებლებს, სასჯელმისჯილთ და ფარისევლებს (ფასიკ), ცუდი რეპუტაციის მქონე ადამიანებს. აღმავალი და დაღმავალი ხაზით ნათესავების ჩვენება მიიღება მხოლოდ შემკვიდრეობის საქმეებში. აბუ ჰანიფა კრძალავს აგრეთვე მეუღლეების მონმეობას ერთმანეთთან მიმართებაში. ცრუმონმეობა ისჯება კანონით. ყადი ნიშნავდა სპეციალურ მოხელეს (*საჰიბ ალ-მასა'ილ*), რომელსაც უნდა შეეკრიბა მონმეთა ჩვენებები. ჭეშმარიტების დადგენა შესაძლებელია აგრეთვე ერთ-ერთი მხარის მიერ თავისი სიმართლის *ფიცით დადასტურებით*. მონმეთაგან აუცილებელი არ არის ფიცის მიღება.

სასამართლო პროცესთან დაკავშირებული ამა თუ იმ რთული საკითხის გასარკვევად ყადის შეიძლო მიემართა უმაღლესი რელიგიური ავტორიტეტის – მუფთისათვის და მისგან მიეღო სათანადო იურიდიული დასკვნა ან ახსნა-განმარტება ფათვას სახით, თუმცა საბოლოო გადაწყვეტილებას მაინც ყადი იღებდა.

ყადის გადაწყვეტილება საბოლოოა და გასაჩივრებას არ ექვემდებარება. VIII საუკუნემდე სასამართლო პროცესის მსვლელობის და მისი შედეგების წერილობითი გაფორმება არ ხდებოდა, სხდომის დამთავრების შემდეგ დაუყოვნებლივ აღასრულებდნენ სასჯელს. მოსამართლეს იშვიათად უწევდა მიემართა იძულებითი ღონისძიებებისათვის, როცა დამნაშავე მხარე არ ემორჩილებოდა მის გადაწყვეტილებას. ადრეულ სახალიფოში საერთოდ არ იყო ციხეები, გამოიყენებოდა მხოლოდ დადანაშაულებულის მეჩეთში ან საკუთარ სახლში დაკავება, მისი დატოვების უფლების გარეშე. მოსამართლის გადაწყვეტილების აღსრულებას ძირითადად მუსლიმის „რელიგიური სინდისი“ განაპირობებდა. ‘აბასიანთა დროიდან დაიწყო სასამართლო ოქმების შედგენა, სადაც ოფიციალურად შეჰქონდათ ყადის გადაწყვეტილება. ყველა სასამართლოს ჰქონდა თავისი საპატიმრო. მმართველები და ნაცვლები არა მარტო განსაზღვრავდნენ მოსამართლის იურისდიქციის საზღვრებს, არამედ უშუალოდ შეეძლოთ ჩარევა სამართლის აღსრულებაში. მათზე პირდაპირ იყო დამოკიდებული ყადის გადაწყვეტილებების შესრულება. თუ ხალიფა მას არ აღიარებდა, ყადი უნდა გადამდგარიყო. ამდენად, ყადის გადაწყვეტილება ფაქტობრივად საბოლოოდ ითვლებოდა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა მას ეთანხმებოდა ხალიფა, ნაცვალი და მათი აპარატი და პოლიცია.

ყადის ფუნქციები არ შემოიფარგლებოდა სამართლისწარმოებით. ყადი ცვლიდა აგრეთვე ნოტარიუსს (მუჰჰედ), ამტკიცებდა თავისი ბეჭდით ანდერძს, ხელშეკრულებებს, საქონლინო კონტრაქტებს და სხვა დოკუმენტებს.

შარიათის სასამართლოს პარალელურად მუა საუკუნეების ისლამურ ქალაქებში არსებობდა სპეციალური დანესებულება, რომელსაც ევალეზობოდა თვალყური ედევნებინა ისლამის მითითებების დაცვისათვის. ეს იყო *ჰისბა* – ზედამხედველობის სამსახური სახალიფოს დროს. *მუჰთასიბი* (*მუჰთასიბი*) სიტყვასიტყვით იყო ადამიანი, რომელიც ახორციელებს ჰისბას. ეს თანამდებობა ახლო აღმოსავლეთის ქალაქებში რელიგიურ ნიადაგზე იყო აღმოცენებული. მას ევალეზობდა თვალყურის დევნება მუსლიმებისათვის, რათა მათ მტკიცედ დაეცვათ რელიგიური წესები (დასწრებოდნენ საზოგადო ლოცვას და სხვ.), ქურბებში და აბანოებში სხვადასხვა სქესის წარმომადგენლებს შორის მორალზე თვალყურის დევნება. განსაკუთრებული მონდომებით ის ებრძოდა ლოთობას, აზარტული თამაშების მოყვარულთ, ნარკომანებს. მასვე მართებდა ზიმიებისათვის (არამუსლიმი ქვეშევრდომებისათვის) თვალყურის დევნება, მუსლიმებთან მათი ურთიერთობის მონესრიგება. მუჰთასიბი ფლობდა აღმასრულებელ ხელისუფლებას, სჯიდა დარღვევებისათვის სასამართლოს მიერ საქმის გარჩევის გარეშე, რისთვისაც ჰყავდა დამსჯელთა რაზმი. ზოგიერთ დადგენილებაში აღნიშნულია, რომ მას უნდა ეკონტროლებინა ყადიც. მაგრამ ჩვეულებრივ ის იდგა ყადიზე დაბლა ადმინისტრაციულ იერარქიულ კიბეზე და უფრო მცირე გასამრჯელოს იღებდა. ამ თანამდებობის ევოლუციის შედეგად მნიშვნელოვნად გაფართოვდა მუჰთასიბების უფლება-მოვალეობანი. მათ დაეკისრათ ბაზრებზე ნიხრის დანესება, საზომ-საწონებზე და სავაჭრო საქონლის ფალსიფიკაციაზე მეთვალყურეობა. მასვე ევალეზობდა ვაჭრებისათვის თვალყურის დევნება, რათა არ ესარგებლათ აკრძალული სავაჭრო პროცენტით – რიბა. დაახლოებით, ხალიფა ალ-მა'მუნის (813-833) დროს ტერმინი – *საჰიბ ას-სუკ* (ბაზრის ზედამხედველი) შეიცვალა მუჰთასიბით. მუჰთასიბს ნიშნავდა ან ხალიფა, ან გუბერნატორი, ან ყადი. მუჰთასიბს ჰყავდა ორი მოადგილე, დამსმარეები – ექსპერტები, უხუცესები (*'არიფი*) და მოსამსახურეები.

უმადიანი ხალიფა 'აბდ ალ-მალიქის დროს (685-705) სასამართლო ფუნქციების ნაწილი ქალაქებში გადაეცა სამხედრო-პოლიციურ ხელისუფლებას. 'აბასიანთა დროს ჩამოყალიბდა სამხედრო-პოლიციური ძალა სახალიფოს ქალაქებში – *შურტა*. ეს იყო ფაქტობრივად ხალიფას გვარდია, რომელსაც ევალეზობდა პოლიციური სამსახური. ასეთი რაზმის ხელმძღვანელი იწოდებოდა როგორც *ჰაჰიბ აშ-შურტა*. მის თავდაპირველ ფუნქციას შეადგენდა „ლამის შემოვლა“ (*ატ-ტავანჟ ბი-ლ-ლაფლ*). მას შეეძლო დაზარალებული მხრიდან საჩივრის წარმოდგენის გარეშე დაე-



პატიმრებიან ან დაესაჯა დანაშაულში ეჭვმიტანილი ადამიანი. მასვე შეეძლო საკუთარი ინიციატივით ეწარმოებინა გამოძიება, ამისთვის ესარგებლა თავისი საიდუმლო აგენტების მიერ შეკრებილი ინფორმაციით. *საჰბი აშ-შურტა* იძიებდა აგრეთვე პოლიტიკურ საქმეებს, მაგ., აჯანყებებს, ძალადობას, ადამიანთა მოტაცებას და სხვა. გამოძიების დასრულების შემდეგ მას შეეძლო გამოეტანა განაჩენი, სიკვდილით დასჯის ჩათვლით. გამოიყენებოდა სასჯელის ისეთი მკაცრი სახეებიც, რომლებიც არ იყო გათვალისწინებული შარიათით (კანის გადაძრობა, ნემსებზე დასმა, ძვლების გადამტყვევა). სამოქალაქო და საოჯახო სამართლის საქმეები განიხილებოდა მხოლოდ ყადის მიერ. მოგვიანებით ამ თანამდებობამ გარკვეული ევოლუცია განიცადა და მამლუქთა პერიოდში ის უკვე 25-ე რანგის მოხელეს წარმოადგენდა.

'აბასიანთა სახალიფოში არსებობდა ორი რგოლისაგან შემდგარი სასამართლო სისტემა: ყადის სასამართლო, რომელიც ეყრდნობოდა ისლამური სამართლის ნორმებს და სამოქალაქო სასამართლო (*ნაზარ ალ-მაზალიმ* - „საჩივრების გამოძიება“), „საჩივრების უწყება“ ანუ *საჩივრების დივანი* (*დინან ან-ნაზარ ფი-ლ-მაზალიმ*), რომელსაც რეაგირება უნდა მოეხდინა სხვადასხვა დარღვევებზე და უკანონობაზე. ეს უკანასკნელი იყო ერთგვარი სააპელაციო სასამართლო, სადაც განიხილებოდა საჩივრები და პეტიციები (რუკ'ა ან კისსა). აქ ხვდებოდა ისეთი საქმეები, რომელთა გადაწყვეტა ყადის შესაძლებლობებს აღემატებოდა და სჭირდებოდა უფრო მეტი უფლებამოსილების მქონე მოხელე. თუმცა მათი ფუნქციები ნათლად არ იყო გამოიჯნული. ამის გამო გამუდმებით იყო კამათი, თუ ვის ეკუთვნოდა უფრო მეტი ძალაუფლება. თუმცა ერთადერთი პირი, რომლისთვისაც შეიძლება მიემართათ აპელაციისათვის, იყო თვითონ ხალიფა. 'აბდ ალ-მალიქმა სპეციალური დღეები დაადგინა საჩივრების მოსასმენად. მათი გადაწყვეტა ევალებოდა ყადის, თვითონ მხოლოდ ამტკიცებდა ამ გადაწყვეტილებებს. ეს პრაქტიკა გაგრძელდა ხალიფა 'უმარ II-მდე (717-720), რომელიც თვითონ განიხილავდა საჩივრებს. ამის შემდეგ ხალიფები ძველ პრაქტიკას დაუბრუნდნენ და ეს ფუნქცია ყადის და ვაზირებს გადასცეს. 'აბასიანი ხალიფა ალ-მაჰდი თვითონ განიხილავდა საჩივრებს და ასე გაგრძელდა ხალიფა ალ-მუჰთადიმდე (869-870), რომლის შემდეგაც საჩივრებს განიხილავდნენ ვეზირები, როგორც ხალიფას ნდობით აღჭურვილი პირები. ეგვიპტეში ამირა აჰმად იბნ ტულუნმა 871 წელს დაანესა საჩივრების მიღებისათვის განრიგი კვირაში ორჯერ, რისთვისაც ნიშნავდა თავის ნდობით აღჭურვილ პირებს. ფატიმიანებმა (910 წლიდან) საჩივრების განხილვა გადასცეს უმაღლეს ყადის, ხოლო XII საუკუნიდან ეს ფუნქცია თავის თავზე აიღეს ვეზირებმა. იურიდიული თეორიის საწინააღმდეგოდ, შესაძლებელი იყო ყადის განაჩენის გასაჩივრება სამოქალაქო სასამართლოში და უმაღლეს

ინსტანციები – სასახლის კარის სასამართლოში. დაახლოებით 1009 წელს ხალიფამ სამოქალაქო სასამართლო ყადის დაუმორჩილა. ჩვეულებრივ, სასახლეში დანიშნული იყო კვირაში ერთი დღე საქმეების განსახილველად. სელჩუკი სულტანები (1055 წლიდან) თვითონ ახორციელებდნენ სამართლისწარმოებაზე კონტროლს. ნურ ად-დინ ზანქიმ 1154 წელს დამასკოში დააარსა სასამართლო სახლი – *დარ ალ-ადლ*. ოსმალეთის იმპერიაში, სადაც უმაღლესი კანონმდებელი იყო თვითონ სულტანი, არსებობდა სპეციალური კანცელარიები, რომლებიც ეწოდნენ ბრძოლას ადმინისტრაციული და სასამართლო შეცდომების წინააღმდეგ ბრძოლას და ემორჩილებოდნენ დიდ ვაზირს. XVI საუკუნიდან, ოსმალთა მიერ არაბული ქვეყნების ძირითადი ტერიტორიების დაპყრობის შემდეგ, ოფიციალურად დამკვიდრდა ჰანაფიტური მარჯობა.<sup>1</sup> სწორედ ამ იურიდიული სკოლის მიმდევართაგან სულტანი ნიშნავდა შაიხ ალ-ისლამს, რომელიც ნანილობრივ ალჭურვილი იყო იმ უფლებებით, რაც ადრე ჰქონდა სახალიფოს უმაღლეს ყადის. პირველად ეს თანამდებობა დაანესა სულტანმა მურად I-მა 1424 წელს. ის იყო რანგით მეორე მოხელე ოსმალეთის იმპერიაში და ასრულებდა უმაღლესი მუფთის ფუნქციებს. შაიხ ალ-ისლამს ემორჩილებოდა მის მიერ დანიშნული ყადიები და ჩვეულებრივი მუფთიები, რომლებიც იყვნენ ყველა მსხვილ ადმინისტრაციულ ცენტრში და განიხილავდნენ რთულ საქმეებს ყადისთან ერთად. XVIII ს. მიწურულიდან შაიხ ალ-ისლამის თანამდებობამ თანდათან დაკარგა თავისი მნიშვნელობა და 1924 წლიდან, თურქეთის რესპუბლიკის შექმნასთან ერთად, საერთოდ შეწყვიტა არსებობა.

დღეს ყადი იმ ქვეყნებში, სადაც მოქმედებს შარიათი, აწარმოებს სამოქალაქო და ნანილობრივ სისხლის სამართლის საქმეებს, თვალყურს ადევნებს გადასახადების შეკრებას, მორალს. არაბული ქვეყებიდან შარიათის სასამართლოები ლიკვიდირებულია თუნისში, ალჟირში, ეგვიპტეში.

## 6. პირადი სტატუსის სამართალი

ფიკჰში განსაკუთრებული ადგილი უკავია პირად სამართალს – კანონებს და ნორმებს, რომლებიც დაკავშირებულია ქორწინებასთან და მემკვიდრეობასთან. ეს საკითხები დეტალურად არის განხილული ყურანსა და სუნაში.

---

<sup>1</sup> სულტანმა სელიმ I-მა (1512-1520) გამოსცა ბრძანება ოსმალეთის იმპერიაში ჰანაფიტური სკოლის მოძღვრების სავალდებულო გამოყენების შესახებ მოსამართლეებისა და მუფთიების მიერ.

**ქორწინება.** ქორწინების<sup>1</sup> წესები ისლამში ჩამოყალიბდა წინაისლამური ხანის ოჯახის საფუძველზე და თანმიმდევრულად დამუშავდა ისლამის პირველ საუკუნეებში. ყურანმაც დაუშვა მრავალცოლიანობა, მაგრამ არა შეუზღუდველად. მუსლიმ მამაკაცს ერთდროულად შეიძლება ჰყავდეს ოთხი ცოლი და მონა-მხვეალთა განუსაზღვრელი რაოდენობა, ამასთან მკაცრი პირობით, რომ მამაკაცი სამართლიანად მოექცევა ყველა ცოლს.

«და თუ თქვენ შიშობთ, რომ სამართლიანი ვერ იქნებით ობლების მიმართ [ვინც იმყოფებიან მზრუნველობის ქვეშ], მაშინ დაქორწინდით [სხვა] ქალებზე, რომლებიც მოგეწონებათ – ორზე, სამზე, ოთხზე. ხოლო თუ გემინიათ, რომ სამართლიანი ვერ იქნებით [მათთან], მაშინ [იქორწინეთ] ერთზე ან იმაზე, ვინც თქვენმა მარჯვენამ მოიპოვა [ურწმუნოებთან ომის დროს]. ეს უფრო ახლოსაა [ალაჰის საზღვრებთან], რომ არ გადაუხვიოთ სწორი გზიდან» [4:3].

მუსლიმური პოლიგამიის ყველა ასპექტი მკაცრად არის რეგლამენტირებული ისლამური სამართლით და მართლმორწმუნე მუსლიმს აქვს კანონიერი უფლება ერთდროულად ჰყავდეს არა უმეტეს ოთხი ცოლისა, მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მას შეუძლია შეასრულოს საამისოდ აუცილებელი ყველა პირობა: ყველა ცოლს უნდა ჰქონდეს ცალკე საცხოვრებელი – სახლი, ბინა ან ცალკე ოთახი და ქმარმა ერთნაირად უნდა შეინახოს თითოეული თავისი სოციალური მდგომარეობის შესაბამისად. ქმარმა ყველას ერთნაირი ყურადღება უნდა მიაქციოს. ასევე უნდა მოექცეს ყველა თავის შვილს კანონიერი ქორწინებიდან.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> ყურანი იყენებს ორ სიტყვას, რათა აღნიშნოს საქორწინო კავშირი: *ზავაჯ* – ქორწინების მნიშვნელობით, *ნიქაჰ* – ცოლქმრობის მნიშვნელობით. *ნიქაჰ* უფრო ხშირად იხმარება მუსლიმურ სამართალში. ყურანის მრავალი კომენტატორის და მუსლიმი იურისტის თანახმად, *ნიქაჰ* ნიშნავს „კავშირს“, სქესობრივ ურთიერთობას. ყურანში ძირითადად საქორწინო კონტრაქტის მნიშვნელობით იხმარება.

<sup>2</sup> მუსლიმური ქვეყნებიდან დღეს მხოლოდ თუნისში იკრძალება კანონით პოლიგამია, მაგრამ მრავალ ქვეყანაში არსებობს შემზღუდველი გარემოებები: მაგ., სავალდებულოა მამაკაცმა მიიღოს ნებართვა მეორე ან მესამე ქორწინებაზე მოსამართლისაგან, რომელიც ითვალისწინებს მის ობიექტურ შესაძლებლობებს და პირად თვისებებს. სირიის კანონი ნებას რთავს მამაკაცს მეორე ქორწინებაზე მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მამაკაცს შეუძლია ცოლების შენახვა (ეს წესი მოქმედებს ირანშიც) და აქვს ახალი ქორწინების მოთხოვნის „კანონიერი“ საფუძველი (მაგ., ცოლის უნაყოფობა). მაროკოს კანონი ხაზს უსვამს, რომ თუ მოსამართლეს აქვს ეჭვი მამაკაცის „სამართლიან“ დამოკიდებულებაში ცოლების მიმართ, შეუძლია უარი უთხრას მას. ამასთან პირველ ცოლს შეუძლია მიმართოს სასამართლოს გაყრის თაობაზე იმ „ზიანის“ გამო, რომელიც მან მიიღო ქმრის ახალი ქორწინებით.

ისლამური სამართლით, ქორწინების აუცილებელი პირობაა საქორწინო ხელშეკრულება (*'უკდა ან-ნიჰაჰ'* ან *სილა 'უკდა ალ-კურ'ან*), რომელიც იდება საქმროსა და საცოლის მეურვეს (ვალნი) შორის. მეურვე უნდა იყოს თავისუფალი, სრულწლოვანი, საღ აზრზე მყოფი მამაკაცი ქალის ნათესავების მხრიდან, მამის ხაზით – მამა, ბაბუა, მისი ვაჟი, შვილიშვილი და სხვა; ღვიძლი ძმა, მისი მამის ვაჟი, ღვიძლი ბიძა, თავისი მამის ბიძა, აგრეთვე მათი ვაჟები და შთამომავლები. თუ ასეთი ნათესავი არ არსებობს, ყადიმ შეიძლება შეასრულოს ეს მოვალეობა. ისლამური სამართლით არ არის დადგენილი საქორწინო ასაკი. ქორწინება დაშვებულია ყველასათვის, მათ შორის არასრულწლოვანთა და ჭკუასუსტთათვის, რომელთა ნაცვლად ამას წყვეტენ მათი მეურვეები და შუამავლები. საქორწინო კონტრაქტი უნდა შედგეს არა ნაკლებ ორი მოწმის (შაჰიდ) თანდასწრებით (ორი მუსლიმი მამაკაცი ან ერთი მამაკაცი და ორი ქალი). დღეს, მუსლიმურ ქვეყნებში საქორწინო კონტრაქტს ამტკიცებს სასამართლო ან სპეციალური მოხელე – *მა'ზუნ* (ნოტარიუსი).

საქორწინო კონტრაქტის აუცილებელი ელემენტი არის *მაჰრი* – საქორწინო საჩუქარი (*მაჰრ*, *ჰადჰკ*). მაჰრი არის ყველაფერი ის, რასაც ღირებულება გააჩნია და რაზედაც შეიძლება გავრცელდეს საკუთრების უფლება. მაჰრი შეიძლება იყოს არა მხოლოდ ფულადი სახის, არამედ ყოველგვარი მატერიალური ღირებულების მქონე ნივთი. მაჰრი ისლამური ინსტიტუტია, მაგრამ მისი ოდენობა ყურანით არ არის განსაზღვრული. მოგვიანებით, ისლამურ სამართალში, ჰანაფიტებმა და მალიქიტებმა დაადგინეს მინიმალური მაჰრი – 10 დირჰამის ოდენობით. შიიტები და შაფიიტები ამტკიცებენ, რომ ნებისმიერი საგანი, რომელიც საკუთრების ობიექტს წარმოადგენს, შეიძლება იყოს მაჰრი. ძირითადად მაჰრის ოდენობა განისაზღვრება ჩვეულებით და დამოკიდებულია ქმრის ქონებრივ მდგომარეობაზე. მაჰრის გადახდა შეიძლება ან ერთბაშად (*მაჰრ მისლ* – სრული მაჰრი), მოლაპარაკებისთანავე, ან ნაწილობრივ (*მუკადდამ ას-ჰადჰკა*), ან უკიდურეს შემთხვევაში, განქორწინებისას (*მუ'ახხარ ას-ჰადჰკა*). მაჰრი მთლიანად ცოლის საკუთრებაა და როგორც უნდა, ისე გამოიყენებს მას. მაჰრი მატერიალურად უზრუნველყოფს ქალს, თუ დაქვრივდება, ან განქორწინებას მოითხოვს. დათქმულ დროში მაჰრის გადაუხდელობის შემთხვევაში ცოლს აქვს პირობითი განქორწინების (*ფასხ*) უფლება, რაც გრძელდება საფასურის სრულ გადახდამდე. თუ ქმარი მაჰრის სრულ გასტუმრებამდე გარდაიცვლება, დარჩენილი ნაწილი გამოიქვითება მისი დანატოვარი ქონებიდან და გადაეცემა ცოლს იმ ნილთან ერთად, რომელიც მემკვიდრეობით ეკუთვნის.

ქორწინებასთან დაკავშირებით არსებობს შემდეგი აკრძალვები: 1. ნათესაობა აღმავალი და დაღმავალი ხაზით მესამე თაობის ჩათვლით; 2. ძუძუმტეობა (*რადჰა*), რომელიც უტოლდება სისხლით ნათესაობას; 3. ქორ-

წინება ნათესაობით: მაგ. მამაკაცსა და მის დედინაცვალს, გერს და ა.შ. შორის; 4. ასევე იკრძალება ქორწინება ორ დასთან ან დეიდასთან ერთდროულად; 5. განქორწინების ფორმულის (*ტალაჟი*) სამჯერ წარმოთქმის ან ფეხმძიმე ქალის მრუშობაში ბრალდების შემთხვევაში ფიცის (*ლი'ანი*) ფორმულის წარმოთქმის შემდეგ; 6. სოციალური უთანასწორობა. მაგ., მამაკაცი თავისი წარმოშობით, თანამდებობით და ა.შ. არ უნდა იდგეს ქალზე დაბლა; 7. განსხვავება რელიგიაში – მუსლიმ მამაკაცს შეუძლია იქორწინოს ქრისტიან ან იუდეველ ქალზე მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ შეილება მუსლიმებად გაიზრდებიან და ცოლს მემკვიდრეობაზე უფლება არ ექნება. მუსლიმი ქალი კი მხოლოდ ერთმორწმუნე მუსლიმზე შეიძლება გათხოვდეს. მუსლიმ მამაკაცს ეკრძალება ურწმუნო (*ქუფრ*) ქალზე ქორწინება; 8. იკრძალება ქორწინება დიდი და მცირე პილიგრიმოების დროს, იჰრამის მდგომარეობაში.

საქორწინო ხელშეკრულებით განსაზღვრულია ცოლ-ქმრის ვალდებულებები და უფლებები (*ადაბ ალ-მუ'ამარ*). *ნაფაკა* – დანახარჯები ოჯახის შენახვაზე ეკისრება მამაკაცს. ის ვალდებულია შეინახოს თავისი ცოლი, იზრუნოს ოჯახზე, ხოლო ქალი უნდა დაემორჩილოს ქმარს. *ნაფაკას* განსაზღვრასთან დაკავშირებით კამათის დროს ყადი აწესებდა ცოლის შენახვის ხარჯების ოდენობას ქმრის შემოსავლების და ქალის სოციალური წარმოშობის გათვალისწინებით.

საქორწინო ასაკი განსაზღვრული არ არის. ყურანში [4:6] ქორწინების ასაკი და სრულწლოვანება გაიგივებულია. თუმცა, ყურანში არც სრულწლოვანება არის განსაზღვრული. თანამედროვე მუსლიმური ქვეყნების საოჯახო სამართლით ქორწინებისათვის აუცილებელია განსაზღვრული ასაკის მიღწევა: ქალებისათვის – 15-18 წელი; მამაკაცებისათვის – 17-18 წელი. არასრულწლოვანის ქორწინება შესაძლებელია მხოლოდ მეურვის თანხმობით და სასამართლოს ნებართვით.

ისლამში კანონიერი ქორწინების გვერდით არსებობს დროებითი, ხელშეკრულებით ქორწინება – *ნიქაჟ ალ-მუთ'ა*, რომელიც იდება განსაზღვრული დროის მანძილზე (ერთი დღიდან – 99 წლამდე) და ითვალისწინებს ცოლის შენახვას მაჰრის ნაცვლად და საზღაურს – ქორწინების დარღვევის დროს. ამ დროის გასვლის შემდეგ ქორწინება წყდება გაყრის ფორმალობათა დაცვის გარეშე. *მუთ'ა* ძირითადად დაშვებულია შიიტების მიერ ყურანზე დაყრდნობით.<sup>1</sup> ხანდახან *მუთ'ას* ეძახიან *ჰრლას* –

<sup>1</sup> სიტყვას *მუთ'ა* აქვს ორი მნიშვნელობა: ქორწინება სიამოვნებისათვის და დროებითი ქორწინება. საქორწინო კონტრაქტი იდება მამაკაცს (შესაძლოა დაქორწინებულ) და გასათხოვარ ქალს შორის. ირანის კანონმდებლობა (1980 წლიდან) უშვებს დროებით ქორწინებას.

საქორწინო ხელშეკრულების სახელწოდების მიხედვით, სადაც მხარეების მიერ ჩამოყალიბებულია ამ ქორწინების პირობები. ტრადიციების თანახმად, დროებითი ქორწინება პირველად აკრძალა ხალიფა 'უმარმა (მუჰამადის სუნას საფუძველზე) თავისი მმართველობის ბოლოს და ამ დროიდან სუნიტური სკოლები არ აღიარებენ მუთ'ას პრაქტიკას. თუ მუსლიმ მამაკაცს ნება ეძლევა დროებით ქორწინებაში შევიდეს ქრისტიან ან იუდეველ ქალთან, მუსლიმ ქალს შეუძლია დადოს დროებითი საქორწინო ხელშეკრულება მხოლოდ ისლამის მიმდევრებთან. შიიტებთან მიღებულია სხვა აღმსარებლობის ქალთან მხოლოდ დროებითი ქორწინება.

კანონიერი ქორწინებისაგან განსხვავებით, დროებითი ქორწინების დროს ქალს არა აქვს კანონიერი ცოლის უფლებები (მაპრი, მემკვიდრეობის მიღება ქმრის სიკვდილის შემდეგ, ცალკე საცხოვრებლის უფლება და სხვ.). დროებითი ქორწინებიდან დაბადებული ბავშვები, თუ მამა აღიარებს, კანონიერად ცხადდება.

**განქორწინება.** ყურანში და ისლამურ სამართალში თანმიმდევრულად არის შემუშავებული განქორწინების საკითხები. თუ ცოლ-ქმარს შორის უთანხმოებაა (*შიკაჟ*), შესაძლებელია ქორწინების დარღვევა. *ტალაჟ* ["გაშვება", „გაყრა“, თურქ. *ბოსამა*] არის განქორწინების ყველაზე გავრცელებული ფორმა ისლამში. ქმარი ათავისუფლებს ცოლს ყოველგვარი ცოლქმრული ვალდებულებისაგან გაყრის განსაკუთრებული ფორმულის წარმოთქმით. ისლამურ სამართალში არსებობს 17 ასეთი ფორმულა, მათ შორის ყველაზე გავრცელებულია: „*ანთი ტალაჟ*“ – „თავისუფალი ხარ“. ქორწინება ანულირდება ერთ-ერთი მეუღლის სიკვდილის ან სარწმუნოებისაგან განდგომის შემთხვევაში.

განქორწინებასთან დაკავშირებით უნდა იქნეს დაცული შემდეგი პირობები:

1. არ შეიძლება ქმარი გაეყაროს ცოლს, როცა ის რიტუალურად უნმინდურ მდგომარეობაშია.

2. არ შეიძლება განქორწინების სპეციალური ფორმულის (*ტალაჟ*) წარმოთქმა ერთდროულად სამჯერ (*ტალაჟ ალ-ბიდა'*).

3. განქორწინების და დაქვრივების შემდეგ ქალმა უნდა დაიცვას თავშეკავების ვადა – 'იდა, რათა დადგინდეს შესაძლო ფეხმძიმობა. 'იდა 3 თვე (ან 3 *კურუ*) გრძელდება გაყრილი ქალისათვის, ქვრივებისათვის – 4 თვე და 10 დღე. თუ ქალი ფეხმძიმედ არის, მაშინ 'იდა გრძელდება ბავშვის დაბადებამდე. ქმარი ვალდებულია შეინახოს ის 'იდას (დაახლ. 3 თვე) დასრულებამდე, შემდეგ ქალს ხელახალი გათხოვების უფლება ეძლევა. თუმცა არც ყურანი და არც ისლამური სამართალი არ ადგენს იმ დახმარების ზუსტ ოდენობას, რომელიც ქმარმა

უნდა გაუწიოს ცოლს განქორწინების შემდეგ. ყურანში უბრალოდ ნათქვამია: „შეძლებულს – თავისი ზომა, ღარიბს – თავისი ზომა [2:236], ან „როგორც შეფერის ღვთისმოსავ ადამიანს“ [2:241]. ცოლს რჩება მაჰრი – ქმრისგან მიღებული ქონება. ამასთან ყურანით [2:237] გაყრილი ქალისათვის დამატებით განისაზღვრა *მუთ'ა* (*მუთ'ა ატ-ტალაჟ* – კომპენსაცია, საჩუქარი გაყრილი ქალისათვის), მაგრამ ეს ვალდებულება დააკანონეს მხოლოდ შაფიიტებმა.

4. თუ 'იდდას დროს მეუღლეები განაახლებენ ურთიერთობას, *ტალაჟ* ბათილად ითვლება. 'იდდას დასრულების შემდეგ ცოლ-ქმარს შორის განმეორებითი ქორწინება მხოლოდ ჩვეულებრივი წესით (*ზაფჯე*) ხდება. გაყრის ფორმულის ერთჯერადი წარმოთქმა შეიძლება ანულირებულ იქნეს შერიგებით 'იდდას დროს. თუ შერიგება არ მოხდა, ან ფორმულა წარმოთქმულ იქნა ორჯერ, მაშინ ქორწინების აღსადგენად საჭიროა გამოსასყიდი ქმედებები განწმენდის ვადის დაცვით – მარხვის და მონყალების გაცემით.

5. *ტალაჟ*-ის ფორმულის სამჯერ წარმოთქმის შემთხვევაში ხელმეორედ შეუძლება შეიძლება მხოლოდ მაშინ, როცა ქალი სხვაზე გათხოვდება, მერე კი განქორწინდება (ან დაქვრივდება). ეს ქორწინება უნდა მოხდეს მაჰრის გადახდით, 'იდდას დაცვით და სხვ. თუ ფორმულა ცხრაჯერ ითქვა, მაშინ ქორწინების აღდგენა საერთოდ გამორიცხულია (*ტალაჟ ბა'ინ*).

6. გაყრის შემდეგ ბავშვები რჩებიან მამასთან, მაგრამ ყურანით ორი წლის ასაკამდე დედამ უნდა გამოკვებოს ბავშვები [2:233]. სამართლის-მცოდნეთა განმარტებით, ვაჟები რჩებიან დედის მზრუნველობის ქვეშ 7 წლის ასაკამდე, ხოლო გოგონები – მონიფულობის ასაკამდე<sup>1</sup>. მამა ვალდებულია იზრუნოს მათზე. ქმრის გარდაცვალების შემთხვევაში, თუ მან სპეციალურად ანდერძში არ მიუთითა დედის უფლებაზე – მეურვეობის თაობაზე, ქალს არ შეუძლია იყოს თავისი შვილების მეურვე.

*ტალაჟ*-ის გარდა ისლამში არსებობს *განქორწინების სხვა ფორმებიც*:

– გაყრა ცოლის ინიციატივით (*ფასხ*), როცა ქმარი ხელშეკრულების რაიმე პირობას არღვევს, თუმცა შემდგომ ოჯახის აღდგენა შეიძლება. მაგ., ქალი შეიძლება გაეყაროს თავის ქმარს, თუ ის არ ჩანს (მაფკუდ ალ-ხაბარ), რაც ნიშნავს, რომ ის გაუჩინარდა და შესაბამისად არ ინახავს ცოლს;

– გაყრა ასევე ცოლის ინიციატივით (*ბულ*), რის შემდეგაც ხელახალი შეუძლება აკრძალულია. ცოლი კარგავს მაჰრს და დამატებით ვალდებუ-

<sup>1</sup> თუ ბავშვის დედა არამუსლიმია, გოგონა რჩება მასთან იქამდე, ვიდრე შეძლებს რელიგიური მრწამსის განსაზღვრას.

ლია გადაუხადოს ქმარს კომპენსაცია. თანხა განისაზღვრება მხარეთა შეთანხმებით ან მოსამართლის გადანყევტილებით. ცოლის ინიციატივით განქორწინების შემთხვევაში ქმარი ან ცოლის თხოვნით მოსამართლე წარმოთქვამს სათანადო ფორმულას;

– ურთიერთდანყევლა (*ლი'ან*), როცა ქმარი ფეხმძიმე ცოლს ადანაშაულებს მრუშობაში მტკიცებულებათა გარეშე, ცოლი კი ბრალს დებს ქმარს სიცრუესა და ცილისწამებაში. ორივე თავის სიმართლეს ფიცით ადასტურებს, რაც ათავისუფლებს ქმარს ცილისწამებისათვის (*კაზფე*), ხოლო ქალს – მრუშობისათვის დაწესებული სასჯელისაგან. განქორწინება ამ დროს საბოლოოა. ქალი კარგავს მაჰრს და მამაკაცს შეუძლია არ ცნოს განქორწინების შემდეგ გაჩენილი ბავშვი. *ლი'ან* აუცილებლად უნდა წარმოითქვას ბავშვის დაბადებამდე;

– გაყრა ორივე მხარის თანხმობით (*მუბარათ*), როცა მეუღლეები კომპრომისზე მიდიან: ცოლი უარს ამბობს მაჰრზე, ხოლო ქმარი თანხმდება გაყრაზე.

არსებობს განქორწინების სხვა ფორმებიც, რომლებსაც არ ცნობს ფიკჰი: გაყრის წინაისლამური ფორმა – *ჰიჰარ*, როცა მამაკაცს შეუძლია უთხრას თავის ცოლს – „ანთი 'ალაჰია ქა-ჰაჰრი უმში“, სიტყვასიტყვით „ჩემთვის იგივე ხარ, რაც დედაჩემის ზურგი“. ქმარმა შეიძლება შეადაროს ცოლი სხვა სისხლის ნათესავებსაც; *'ილა'*, როცა ქმარი ფიცს დებს, არ იქონიოს ცოლთან ურთიერთობა არანაკლებ 4 თვის მანძილზე, მაგრამ განაგრძობს მასთან ერთ ჭერქვეშ ცხოვრებას. ორივე შემთხვევაში ქორწინების აღსადგენად აუცილებელია მონაწილეობა (*ქაფფარა*), წინააღმდეგ შემთხვევაში ცოლს აქვს უფლება, გამოიჩინოს გაყრის ინიციატივა (*ფასბ*), ან მოითხოვოს ქორწინების აღდგენა.

**მემკვიდრეობა.** მუსლიმური სამემკვიდრეო სამართალი არაბულ ენაში აღინიშნება ტერმინით – *'ილმ ალ-ფარა'იდ*, ანუ მეცნიერება წილებზე, რომელიც განსაზღვრავს კანონიერი მემკვიდრეების წილს. *მირას* არის გარდაცვლილის მიერ დატოვებული მემკვიდრეობა: ქონება, უფლებები და ვალდებულებანი, რაც მათი მფლობელის სიკვდილის შემდეგ გადაეცემა სხვა პირებს, უპირველეს ყოვლისა, ახლო ნათესავეებს. *მირას*-ში შედის ყოველივე ის, რაც მემკვიდრეობით გადადის, მემკვიდრეთა მითითება, მემკვიდრეობის მიღებისა და მისი დანაწილების წესი, რომლებიც ძირითადად აღებულია წინაისლამური არაბეთის ბინადარი მოსახლეობის პრაქტიკიდან და დადასტურებულია ყურანით.

მემკვიდრეობის განაწილების ძირითადი პრინციპები ასეთია: 1) ანდერძით შეიძლება ქონების 1/3 განკარგვა, ხოლო დანარჩენი 2/3 იყოფა მემკვიდრეებს შორის; 2) გაყოფა ხდება მხოლოდ მას შემდეგ, რაც გამოაკლდება ნაანდერძევი ქონება და ვალები (მათ შორის დაკრძალვის



ხარჯები); 3) ანდერძი არ შეიძლება იმ პირის მიმართ, ვისაც აქვს მემკვიდრეობის უფლება (გადახდა არ ხდება), რადგანაც ეს გამოიწვევდა ერთი მემკვიდრის უპირატესობას მეორესთან შედარებით; 4) როგორც წესი (თუმცა არა ყოველთვის), მამრობითი სქესის მემკვიდრე იღებს ორჯერ მეტს წილს მდედრობითი სქესის მემკვიდრესთან (გარდაცვლილთან) შედარებით ერთი და იმავე ნათესაური კავშირის დროს.

რაც შეეხება მემკვიდრეობის განაწილების პროცესის თანამიმდევრობას, ჯერ ხდება დაკრძალვის ხარჯების გამოყოფა და გარდაცვლილის ვალების გადახდა, მერე ანდერძით (ვაჭიფა) განსაზღვრული ქონების გამოყოფა და ბოლოს დარჩენილი ქონების განაწილება მემკვიდრეებზე ალაჰის მითითებათა შესაბამისად.

მემკვიდრეობის უფლების მქონე ნათესავები სამ კატეგორიად იყოფიან: 1) მშობლები, ცოლები, შვილები; 2) ბებია-ბაბუები, და-ძმები, შვილიშვილები; 3) ბიძები, დეიდები, მამიდები ან მათი შვილები. ასევე ალფარა'იდ, ანუ ეგრეთ წოდებული „ყურანის მემკვიდრეები“ არიან ისინი, ვინც იხსენიება ყურანში, სულ 12 ადამიანი. აქედან 4 მამაკაცი (მამა, ბაბუა, ძმა, ქმარი) და 8 ქალია (დედა, ქალიშვილი, შვილიშვილი [გოგონა], ღვიძლი და, დედის მხრიდან და, მამის მხრიდან და, ბებია და ცოლი).

ყურანით დადგენილი მემკვიდრეობის წილი ასე განისაზღვრება: „გიანდერძებთ თქვენ ალაჰი თქვენს შვილებთან დაკავშირებით: ვაჟი-შვილს – 2 ქალიშვილის ტოლი და თუ ისინი [ქალიშვილები] ორზე მეტია, მაშინ მათ – 2/3 იქიდან, რაც [გარდაცვლილმა] დატოვა და თუ დარჩა მხოლოდ ერთი ქალიშვილი, მაშინ მას – ნახევარი [მემკვიდრეობის], ხოლო გარდაცვლილის მშობლებს კი, თითოეულ მათგანს 1/6 იმისა, რაც მან დატოვა, თუ მას დარჩა შვილი და თუ [გარდაცვლილს] არა ჰყავს შვილი და მისი მემკვიდრეები მშობლები იქნებიან, მაშინ დედას ეკუთვნის 1/6, ანდერძით ნაანდერძევის გამოკლების და ვალების გადახდის შემდეგ“ [4:11].

„და თქვენ – ნახევარი იმისა, რაც დატოვებს თქვენმა ცოლებმა, თუ მათ არა ჰყავთ შვილი და თუ მათ ჰყავთ შვილი, მაშინ თქვენ 1/4 იქიდან, რაც დარჩება ანდერძით ნაანდერძევის გამოკლების და ვალების გადახდის შემდეგ და თქვენს ქვრივებს – 1/4 იქიდან, რაც თქვენ დატოვეთ, თუ თქვენ არა გყავთ შვილი და თუ თქვენ გყავთ შვილი, მაშინ თქვენს ქვრივებს [ცოლებს] <sup>1</sup> – 1/8 იმისა, რაც თქვენ დატოვეთ, ანდერძით ნაანდერძევის გამოკლებისა და ვალების გადახდის შემდეგ.

<sup>1</sup> არამუსლიმი ცოლი არ იღებს მემკვიდრეობას. ამასთან, თუ არსებობს ერთ ქვრივზე მეტი, მაშინ მათი ერთობლივი წილი შეადგენს 1/4 ან 1/8 ნაწილს, რაც შემდეგ თანაბრად ნაწილდება მათ შორის.

და თუ მამაკაცს ან ქალს არა ჰყავს პირდაპირი ხაზით მემკვიდრეები [ქალაქი] და მას [მამაკაცს ან ქალს] ჰყავს ძმა ან და, მაშინ თითოეულ მათგანს – 1/6 და თუ ისინი [ძმები ან დები] ორზე მეტია, მაშინ ისინი თანაბრად იყოფენ 1/3 ანდერძით ნაანდერძევის გამოკლებისა და ვალების გადახდის შემდეგ, ისე რომ, ზიანი არ მიაყენონ მემკვიდრეებს, ალაჰის ალთქმის შესაბამისად. ჭეშმარიტად, ალაჰი ყოვლისმცოდნე, ბრძენია“ [4:12].

ტრადიციულად, ყურანის 4:11, 4:12 და 4:176 აიები ითვლება „მემკვიდრეობის აიებად“ (აიათ ალ-მირას). ამის გარდა არსებობდა აიები, რომლებიც ეხებოდა გარდაცვლილის უკანასკნელი სურვილის – ანდერძის შესაბამისად ქონების განაწილებას. ნაანდერძევი არ უნდა აღემატებოდეს 1/3-ს (ალ-ფასḥმა ფი ლ-სულს), დანარჩენი 2/3 ნაწილდება კანონიერ მემკვიდრეებზე. ტერმინით ვახḥმა აღინიშნება ანდერძის აქტი, რომელიც წარმოადგენს მოანდერძის (მუვაჰსი) უკანასკნელ ნება-სურვილს მისი სიკვდილის შემთხვევაში. ის ფორმდება ზეპირად ან წერილობით, სულ მცირე ორი მოწმის წინაშე. ისლამური სამართლით, მოანდერძე უნდა იყოს უფლებამოსილი და ქმედუნარიანი. ვახḥმას საგანი შეიძლება იყოს ნებისმიერი ურთიერთობა, საქმიანი დავალება, განკარგულება ნათესავებისადმი. ისლამური სამართლის თავისებურება არის ის, რომ მშობლებს არ შეუძლიათ შემოსაზღვრონ მემკვიდრეების რაოდენობა. მაგ., მამას არ შეუძლია დაუტოვოს მთელი თავისი ქონება მხოლოდ ერთ ვაჟს ან ქალიშვილს (თუ რამდენიმე შვილი ჰყავს). სიკვდილის წინ პიროვნებას არა აქვს უფლება, დაუტოვოს ქონება ვინმეს, ვინც მიიღებს კუთვნილ წილს „მემკვიდრეობის აიებით“. ისლამური სამართალი წინააღმდეგია, რომ „ურწმუნომ“ მიიღოს მუსლიმის მემკვიდრეობა, მაშინ როცა პირიქით დასაშვებია.

### დამატებითი ლიტერატურა

1. გელოვანი ნ. ქალი ისლამში (VII-Xსს.). თბ., 2005.
2. სურგულაძე ნ. ისლამური სამართლის საკითხები (ლექციების კურსი), 1-3 ნაწილი. თბილისი, 2005.
3. ჯაფარიძე გ. საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო XII-XIII ს-ის პირველ მესამედში. თბ., 1995.
4. ჯაფარიძე გ. ისლამი და სიკვდილით დასჯა. – გაზ. „სრულიად არასაიდუმლოდ“, №1.1997.
5. ჯაფარიძე გ. ქურდსა კაცსა და ქურდსა ქალსა მოჰკვეთეთ ხელი. – გაზ. „კავკასიონი“, 11.XI.1994.
6. Абу Йусуф, Йа'куб б. Ибрахим ал-Куфи. *Китаб ал-Харадж* (Мусульманское налогообложение). Перевод с арабского и комментарии А.Э. Шмигта. Супракомментарии к переводу А. С. Боголюбова. СПб., 2001

7. Арсанукаева М. С. *Арабский Халифат. Шарият* (Мусульманское Право): Лекция по учебной дисциплине „История государства и права зарубежных стран”. Москва, 2002.
8. Боголюбов А. С. Пресечение и наказание в мусульманском праве VIII-IX вв. – *Ислам. Религия, общество, государство*. М., 1984, с. 217-222.
9. Ван ден Берг, Л. В. С. *Основные начала мусульманского права согласно учению имамов Абу Ханифы и Шафии* [ пер. с гол.]. Предисл. Л. Р. Сюкияйнена. М., 2005.
10. Кардави Шейх Юсуф. *Дозволенное и Запретное в Исламе*. Переводчик М. Саляхетдинов. М., 2004.
11. Керимов Г. М. *Шарият и его социальная сущность*. М., 1978.
12. Керимов Г. М. *Шарият. Закон жизни мусульман*. М., 1999.
13. Мухаммад ‘Али ал-Кутб. *Основатели четырех мазхабов*. Пер. с араб. СПб., 2005.
14. Ав-Наим А. А. *На пути к исламской реформации* (гражданские свободы, права человека и международное право). Пер. с англ. Ольги Фадиной. М., 1999.
15. *Постановления и рекомендации Совета Исламской Академии Правоведения (Фикха). Фетвы*. Перевод с арабского М. Ф. Муртазина. М., 2003.
16. Садагдар М. П. *Основы мусульманского права*. М., 1968.
17. Сюкияйнен Л. Р. *Мусульманское право*. М., 1986.
18. Шарль Р. *Мусульманское право*. М., 1959.
19. Фшлипе А. А. Б. *Законы жизни мусульман. Эволюция фикха*. Перевод с английского Т. В. Гончаровой. М., 2002.
20. Аль-Хашими, Мухаммад Али. *Личность Мусульманина согласно Корану и Сунне*. Перевод на русский язык: Владимир Абдулла Нирша. М., 2003.
21. Galder N. *Studies in early Muslim jurisprudence*. Oxford, 1993.
22. Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford, 1950.
23. Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford, 1964.

## თავი VIII

### ქირითადი მიმართულებაში ისლამში. მუსლიმური საქტაუი

#### 1. ხარიჯიზმი

ხარიჯიტების [ალ-ხავერიჯი, მხ.რ. ხარიჯი] სექტა აღმოცენდა სახალიფოში სოციალურ წინააღმდეგობათა და ხელისუფლებისათვის პოლიტიკური ბრძოლის გამწვავების პერიოდში. 657 წელს სიფინთან (სიფუნ) გაიმართა ბრძოლა ხალიფა 'ალი ბ. აბი ტალიბისა და სირიის გამგებელ მუ'ავიას მომხრეებს შორის. ხარიჯიტთა მოძრაობის დანაშაულის უშუალო საბაბი გახდა 'ალის მიერ ბრძოლის შეწყვეტა და დათანხმება სამედიატორო სასამართლოზე, რომლისაკენაც მოუწოდებდნენ მუ'ავიას მომხრე სირიელები. ამ კომპრომისის შედეგად 'ალიმ დაკარგა გამარჯვების შესაძლებლობა და თავისი მიმდევრების მნიშვნელოვანი ნაწილის მხარდაჭერა. 'ალის უმოქმედობით იმედგაცრუებულმა 12 ათასმა მეომარმა მიატოვა იგი და დაბანაკდა სოფელ ჰარურასთან (აქედან მოდის მათი თავდაპირველი სახელწოდება ჰარურიტები – ალ-ჰარურია), რითაც დასაბამი დაედო ხარიჯიტულ მოძრაობას. მათ თავიანთ ბანაკში აირჩიეს ახალი წინამძღოლი (ამირ) – 'აბდ ალ-ლაჰ ბ. ვაჰბი, რომელიც მოკლეს ნაჰრავანთან ბრძოლის დროს 658 წლის 17 ივლისს. ამ ბრძოლაში 'ალიმ დაამარცხა ხარიჯიტები, მაგრამ მათი რიგები ივსებოდა ძირითადად საზოგადოების დაბალი ფენების, როგორც არაბების, ისე გამუსლიმებული არაარაბების ხარჯზე.

ხარიჯიტების სექტის სახელწოდება ეფუძნება ქუფიდან 'ალის ყოფილი მომხრეების „გამოსვლის“ ეპიზოდს. ხარიჯი (მრ. ალ-ხავერიჯი) ნიშნავს „ამბოხებულს“, „განმდგარს“, „ერეტიკოსს“, „გამოსულს“. დოქსოგრაფიულ ლიტერატურაში ხარიჯიტები მოიხსენიება სხვა სახელწოდებებითაც: ალ-მუჰაჯეჟიმა, ალ-შურათ, ალ-მარიკუნ და სხვა. ბოლოს, ხარიჯიტები ეწოდებოდათ ყველას, ვინც გამოდიოდა თემის „კანონიერი“ მეთაურის წინააღმდეგ.

ხარიჯიტებმა დაიწყეს შეიარაღებული ბრძოლა 'ალის წინააღმდეგ, ვიდრე არ მოკლეს 661 წელს. ისინი ასევე ებრძოდნენ ხალიფა მუ'ავიას მომხრეებს. ხარიჯიტებმა ამ ბრძოლების დროს შეიმუშავეს თავიანთი ტაქტიკა: მტერზე მოულოდნელი თავდასხმები ცხენოსანთა რაზმების,

რომლებიც საფრთხის შემთხვევაში სწრაფად იხევდნენ უკან თავიანთ ძირითად ბაზაზე ალ-ბატიჰში (ალ-ბატიჰა, ბატა'იჰი), ბასრის მახლობლად.

უკვე VII საუკუნის მეორე ნახევარში ხარიჯიტებს შორის მოხდა განხეთქილება და ჩამოყალიბდა რამდენიმე დაჯგუფება, რომელთაც მათი წინამძღოლების სახელების მიხედვით ეწოდათ აზრაკიტები, იბადიტები და სუფრიტები. საერთოდ კი, მუსლიმი დოქსოგრაფები სახალიფოში სხვადასხვა დროსა და სხვადასხვა ადგილზე მოქმედ 20-მდე ხარიჯიტულ თემს ითვლიან. წინააღმდეგობებმა ამ დაჯგუფებებს შორის დაასუსტა ხარიჯიტული მოძრაობა, თუმცა ხარიჯიტთა თემები (აზრაკიტები და იბადიტები) კიდევ დიდხანს წარმოადგენდნენ საფრთხეს ცენტრალური ხელისუფლებისათვის. ხარიჯიტებმა, ერაყისა და ირანის გარდა, ფართო საქმიანობა გააჩაღეს აფრიკაში, ჰადრამავთში, იემენში და ჩრდ. აფრიკაში. მთლიანობაში ხარიჯიტებმა მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანეს დოგმატური საკითხების დამუშავებაში, რომლებიც უკავშირდებოდა სახალიფოს თეორიას, რწმენის განსაზღვრას და მის ურთიერთმიმართებას მოქმედებასთან.

ხარიჯიტები იყვნენ ინიციატორები პირველი თეოლოგიური კამათის, რომელიც წარმოიშვა მუსლიმური თემის წიაღში VII-VIII სს-ის მიჯნაზე და დაკავშირებული იყო „ცოდვილობისა“ და „თემის სუვერენიტეტის“ გაგებასთან.<sup>1</sup> ადრეულ ისლამში ჩამოყალიბდა წარმოდგენა იმის შესახებ, რომ ცოდვები არის ორი სახის: „მძიმე“ და „მცირე“. ყველაზე დიდ ცოდ-

---

<sup>1</sup> ისლამში დოგმატების სისტემა ანუ თეოლოგია გაცილებით გვიან ჩამოყალიბდა. ადრეულ ისლამში უპირველეს ყოვლისა დაინტერესებული იყვნენ სამართლის საკითხებით და წეს-ჩვეულებებით. თუმცა უკვე VII-VIII სს-ის მიჯნაზე მუსლიმებს შორის გაჩნდა ჯგუფები და სკოლები, რომლებიც განიხილავდნენ თეოლოგიურ საკითხებს, რაც დაკავშირებული იყო „ცოდვის“ გაგებასთან, წინასწარგანსაზღვრასთან და ნების თავისუფლებასთან, ღმერთის ბუნებასა და ატრიბუტებთან. შუა საუკუნეების მუსლიმურ ლიტერატურაში ტერმინი „ქალამ“ ფართო მნიშვნელობით აღნიშნავდა ყოველგვარ მსჯელობას რელიგიურ-ფილოსოფიურ თემაზე, ხოლო ვიწრო მნიშვნელობით – საეკულატიურ ღვთისმეტყველებას (*‘ილმ ალ-ქალამ*), რომელიც ისლამის დოგმატების განმარტებისას პროირიტეტს გონებას ანიჭებს და არა რელიგიური ავტორიტეტების დასკვნებს. ქალამ-ის თავდაპირველი პრობლემატიკა: მუსლიმური თემის წინამძღოლის (ხალიფას, იმამის) თვისებები; ადამიანის პასუხისმგებლობა თავისი ქმედებების გამო (ნების თავისუფლება და წინასწარგანსაზღვრა; ადამიანების დაყოფა უბრალოდ მუსლიმად (*მუსლიმი*), ჭეშმარიტ მორწმუნედ (*მუ'მინ*), ურწმუნოდ (*კაფირ*) და მძიმე ცოდვის (*ჰაჰიბ ალ-ჯაბირა*) ჩამდენად; ღმერთის ატრიბუტების განსაზღვრა; ყურანის შექმნილობისა და შეუქმნელობის საკითხი.

ვად ითვლება ურწმუნობა. დაისვა საკითხი, შეიძლება თუ არა მუსლიმად ჩაეთვალიათ ადამიანი, რომელმაც ჩაიდინა „მძიმე ცოდვა“. ხარიჯიტებმა დაიკავეს ყველაზე რადიკალური პოზიცია. ისინი ამტკიცებდნენ, რომ მძიმე ცოდვის ჩამდენი ადამიანი აღარ ითვლება მუსლიმად, ხდება ურწმუნო და უკიდურესი შეხედულებების მომხრეთა თვალსაზრისით განიხილებოდა სარწმუნოებისაგან განმდგარად (მურთადდ), რომელიც იმსახურებდა სიკვდილით დასჯას. ხარიჯიტების მიერ დასმულ პრობლემას ჰქონდა აგრეთვე დოგმატური და პოლიტიკური დატვირთვა, რადგანაც მუსლიმური სახელმწიფო თეოკრატიულია, ხოლო ხალიფა ერთდროულად არის პოლიტიკური და რელიგიური წინამძღოლიც. ხარიჯიტები მუსლიმური თემის მმართველისაგან მოითხოვდნენ სამართლიან დამოკიდებულებას ადამიანებისადმი და ჭეშმარიტებას რწმენაში. ხარიჯიტების გაგებით, არც უმაჰმანი და არც 'აბასიანი ხალიფები არ იყვნენ „უცოდველნი“. უმაჰმანთა ცოდვა ძირითადად ის იყო, რომ მათ წამოიწყეს სამოქალაქო ომი მუსლიმური თემის შიგნით. შესაბამისად მათ არ ჰქონდათ თემის სათავეში ყოფნის მორალური უფლება და საჭირო იყო მათ წინააღმდეგ ომის წარმოება, როგორც „ურწმუნოებთან“ და „არაკანონიერ“ ხალიფებთან, რომლებმაც ძალით მიითვისეს ხელისუფლება. ხარიჯიტებისაგან განსხვავებით *მურჯიტები*<sup>1</sup> უარს აცხადებდნენ განეხილათ საკითხი, თუ ვინ იყო უფრო შესაფერისი კანდიდატი ხალიფას პოსტზე და მოუწოდებდნენ „გადაედოთ“ ხალიფას ღირსებებისა და ნაკლოვანებების შესახებ დავა ალაჰთან შეხვედრამდე. ამასთან, მუსლიმად ცნობდნენ ყველას, მათ შორის მძიმე ცოდვის ჩამდენთ, ვინც ინარჩუნებდა ალაჰის რწმენას.

„ცოდვილობის“ გაგებასთან მჭიდროდ იყო დაკავშირებული „მუსლიმური თემის სუვერენიტეტის“ პრობლემა. ხარიჯიტები მოითხოვდნენ თეოკრატიის ადრეული ფორმებისაკენ დაბრუნებას, როცა ხელისუფლება ეკუთვნოდა „მართლმორწმუნე“ ხალიფას და თემის ყველა წევრი იღებდა მონაწილეობას მნიშვნელოვანი საკითხების გადაწყვეტაში. ხარიჯიტები აღიარებდნენ რელიგიური თემის და სახელმწიფოს მეთაურის არჩევითობის პრინციპს. მუსლიმური თემის მეთაური შეიძლება ყოფილიყო ნებისმიერი პირი, თავისი სოციალური მდგომარეობისა და ეროვნული კუთვნილების მიუხედავად (თვით შავი მონაც კი), თუ ის იქნებოდა

<sup>1</sup> *ალ-მურჯი* 'ა [ არაბ. *ირჯა'* – გადადება] – საერთო სახელწოდება სხვადასხვა დოგმატური სკოლების მიმდევართა, რომლებიც მომხრენი იყვნენ „გადაედოთ“ კამათი ამქვეყნიურ ცხოვრებაში ადამიანის ქმედებების შესახებ ალაჰის სამსჯავრომდე. ისინი რწმენას ქმედებებზე წინ აყენებდნენ. მურჯიტი ღვთისმეტყველები აწარმოებდნენ თავიანთ ოპონენტებთან აქტიურ პოლემიკას, რომლის დროსაც ჩამოყალიბდა მურჯიტიული დოგმატიკა.

ჭეშმარიტი მორწმუნე და მას აირჩევდა მუსლიმური თემი. ისინი აღიარებდნენ მხოლოდ „ღირსეულის“ (ალ-აფდალ) იმამათს და არ ცნობდნენ „დაძლეულის“ (მაფლულ) იმამათს. ღირსეულად კი მიიჩნევდნენ იმ პრეტენდენტს, ვინც იარაღით ებრძოდა „ურწმუნობს“. ამის პარალელურად, ხარიჯიტები შესაძლებლად მიიჩნევდნენ ხალიფას დაშობას და მკვლელობასაც კი, თუ ის გაატარებდა ისეთ პოლიტიკას, რომელიც არ ეთანხმებოდა ყურანის მითითებებს და თემის ინტერესებს. ისინი თითოეულ თავიანთ წინამძღოლს აღიარებდნენ როგორც ამირ ალ-მუ'ნინინ-ს (მართლმორწმუნეთა მბრძანებელს). ამის გარდა ხარიჯიტები კანონიერად აღიარებდნენ აბუ ბაქრს და 'უმარს ('უსმანის მმართველობის 6 წელს და 'ალის მმართველობას სიფფინის ბრძოლამდე). მათი მოძღვრების თანახმად, სუვერენული ხელისუფლება არსებითად ეკუთვნის მუსლიმურ თემს, ხოლო იმამ-ხალიფა – თემის აღმასრულებელი ორგანოა. ისინი თვლიდნენ, რომ დაპყრობილ ქვეყნებში „მართლმორწმუნეებს“ უნდა ებატონათ ზიმიებზე (არამუსლიმებზე), მაგრამ ისლამური თემის შიგნით სრული თანასწორობა უნდა ყოფილიყო.

რელიგიის საკითხებში ხარიჯიტები ისლამის „სინმინდის“ დამცველებად გამოდიოდნენ და მოითხოვდნენ რელიგიურ მოვალეობათა მკაცრად დაცვას (ხშირად მათ „ისლამის პურიტანებსაც“ უწოდებენ). ისინი კიცხავდნენ ყოველგვარ ფუფუნებას და კრძალავდნენ მუსიკას, აზარტულ თამაშებს, სპირტიანი სასმელების გამოყენებას. ისინი არ ცნობდნენ წმინდანთა კულტს, აღიარებდნენ მხოლოდ მექაში პილიგრიმობას, ხოლო მოგვიანებით ხარიჯიტ „წამებულთა“ კულტს. მათი მოძღვრებით, ყურანი (XII სურის გარდა, რომლის უტყუარობას ისინი უარყოფდნენ) არის ალაჰის შეუქმნელი სიტყვა, რომელიც თავის თავში მოიცავს მთელ ცოდნას და საჭიროა მისი სიტყვასიტყვით გაგება.

ხარიჯიტები თვლიდნენ, რომ „ჭეშმარიტი რწმენა“ განისაზღვრება მოქმედებით. თითოეული ხარიჯიტის მოვალეობაა ბრძოლა ხარიჯიტების მოძღვრებისა და პოლიტიკური პრინციპების დაცვისათვის. ხარიჯიტები „ურწმუნოდ“ თვლიდნენ ყველას, ვინც არ ასრულებდა ამ მოვალეობას. ხარიჯიტები საერთოდ უკიდურესი ფანატიზმით გამოირჩეოდნენ, რაც ვრცელდებოდა არა მარტო მათ პოლიტიკურ და რელიგიურ მოწინააღმდეგეებზე, არამედ მშვიდობიან მუსლიმებზეც, რომლებიც არ იზიარებდნენ მათ შეხედულებებს. უნდა აღინიშნოს, რომ მუსლიმების დიდმა ნაწილმა არ მიიღო ხარიჯიტების მაქსიმალიზმი. მათი აზრით მუსლიმური რწმენა მოითხოვს, რომ ხალხი ცხოვრობდეს ისლამის კანონებით შესაძლებლობის ფარგლებში. მუსლიმების უმრავლესობა აღიარებდა კავშირს ისლამის რწმენასა და მისი სახელით განხორციელებულ კეთილ საქმეებს შორის, მაგრამ არ თვლიდა რწმენას და მკაცრად სამართლიან ქცევას იდენტურ ცნებებად. ამდენად, თვით უმაჰმანთა მოწინააღმდეგეებმაც კი

უარყვეს ხარიჯიტების ექსტრემისტული თეორია, რამაც დაასუსტა ხარიჯიტული მოძრაობის სოციალური ბაზა და საბოლოოდ გამოიწვია მისი დამარცხება.

### **ხარიჯიტთა ძირითადი თემები**

**აზრაკიტები** [აზრაქია] – ხარიჯიტების ყველაზე უკიდურესი და შეუ-რიგებელი სექტის მიმდევრები. მისი წარმოშობა უკავშირდება ნაფი' ბ. ალ-აზრაქის (მოკლეს 685 წ. ალ-აჰვაზში) სახელს, რომელიც VII ს. 80-იან წლებში სათავეში ჩაუდგა უმადანი ხალიფებისა და შიიტების წინააღმდეგ მიმართულ ხარიჯიტების მძლავრ აჯანყებას ერაყში. აჯანყებულებს შეუერთდნენ ხარიჯიტები 'უმანისა და ალ-იამამადან. ნაფი გამოცხადდა მართლმორწმუნეთა ამირად. აზრაკიტებმა დაიკავეს ალ-აჰვაზი, ფარსი და ქირმანი (ირანში), დახოცეს მექის მმართველის („ანტიხალიფა“) – 'აბდ ალლჰ ბ. აზ-ზუბაირის გადასახადების ამკრეფი მოხელენი და 14-15 წლის განმავლობაში წარმატებით ებრძოდნენ მრავალრიცხოვან ხალიფას რაზმებს. აზრაკიტები ათავისუფლებდნენ მონებს და გამოდიოდნენ ჩაგ-რულთა დამცველებად, რის გამოც მოიპოვეს სოფლის მოსახლეობის, განსაკუთრებით სპარსელთა მხარდაჭერა. აჯანყება საბოლოოდ 698/9 წელს ჩაახშეს, მაგრამ აზრაკიტები აგრძელებდნენ გამოსვლებს VIII-IX საუ-კუნეებშიც. ირანში აზრაკიტების ცენტრი იყო სისტანი, სადაც მიმდინარეობდა ხარიჯიტთა აჯანყებები. 14 წლის განმავლობაში (869-883) ქვემო ერაყსა და ხუზისტანში მიმდინარეობდა გრანდიოზული შავი მონა-ზინ-ჯების აჯანყება, რომელთა წინამძღოლი იყო აზრაკიტი 'ალი ბ. მუჰამადი.

აზრაკიტების დოქტრინის მიხედვით, პრინციპული რელიგიური სა-კითხები, რაც განასხვავებდა აზრაკიტებს დანარჩენი ხარიჯიტებისაგან, იყო შემდეგი: 1. ურწმუნობად თვლიდნენ ყველას („პასიურ ხარიჯი-ტებს“), ვინც არ მონაწილეობდა ხარიჯიტულ ამბოხებაში და არ გადა-სახლდა მათ ბანაკში; 2. სარწმუნოებაში გამოცდა (*მიჰნა*) უნდა გაეწეო ყველას, ვისაც სურდა მათთან შეერთება (მაგ., ავალებდნენ მონის მოკვ-ლას. ვინც უარს აცხადებდა, კლავდნენ); 3. სარწმუნოებისათვის ბრძო-ლაში თავიანთი მონინააღმდეგეების ქალებისა და ბავშვების დახოცვა (*ისტირჰად*); 4. მუსლიმად არ თვლიდნენ იმთ, ვინც აღიარებდა „რწმენის კეთილგონიერი დამალვის“ (*თაკიმა*) პრინციპს ან სიტყვით, ან საქმით; 5. კერპთაყვანისმცემლები (*მუშრიკუმი*) აუცილებლად მოხვედებოდნენ ჯო-ჯოხეთში, ისევე როგორც მათი მშობლები; 6. მონინააღმდეგეთა ტერი-ტორიას აცხადებდნენ „ურწმუნოების მიწად“, რომლის მოსახლეობაც მთლიანად უნდა განადგურებულიყო, მაგრამ შემწყნარებლობას იჩენ-დნენ იუდეველებისა და ქრისტიანებისადმი, რომლებმაც არ უღალატეს თავიანთი მოციქულების – მოსესა და იესოს მოძღვრებას.



აზრაკიტების მოძღვრების უკიდურესი შეუწყნარებლობა და სისასტიკე ასუსტებდა მათი მოძრაობის სოციალურ საფუძველს და საბოლოოდ გამოიწვია აზრაკიტების სამხედრო მარცხი. IX საუკუნისათვის ეს სექტა უკვე აღარ არსებობდა.

**სუფრიტები** [*სუფრიძეა*] – მიმდევრები ერთ-ერთი ხარიჯიტული თემისა, რომელიც შეიქმნა ბასრაში, 64/683-4 წელს. მისი დამაარსებელია ზიად ბ. აფარი, თემის სახელწოდება კი უკავშირდება მამამისის სახელს (სუფრ, მრ. რ. აფარ). უმაღლანი ხალიფა აბუ ბილალ მირდასის მეთაურობით. 680 წელს, მირდასის მკვლელობის შემდეგ, სუფრიტებმა იმამად აღიარეს სახელგანთქმული პოეტი-მისტიკოსი 'იმრან ბ. ჰიტანი (გარდ. 703 წ.). 695 წელს სუფრიტებმა ზემო მესოპოტამიაში მოაწყეს პირველი შეიარაღებული აჯანყება, რომელსაც ხელმძღვანელობდა სალიჰ ბ. მუსარრიჰი. სუფრიტთა ამბოხი სახალიფოს მრავალ პროვინციას მოედო, მაგრამ 697 წელს აჯანყება ჩაახშეს. სუფრიტთა თემის წარმოქმნის მიზეზი ხარიჯიტთა შორის რელიგიურ-პოლიტიკური უთანხმოებანი გახდა. ხარიჯიტთა შორის პირველად სუფრიტები შეეცადნენ სისტემატურად გადმოეცათ თავიანთი რელიგიური შეხედულებები. მათ შუალედური მდგომარეობა ეკავათ აზრაკიტებსა და იბადიტებს შორის: ურწმუნობად არ მიიჩნევდნენ იმ თანამეთემებს, რომლებიც თავს იკავებდნენ აჯანყებებში მონაწილეობისაგან; დასაშვებად მიიჩნევდნენ სხვა მუსლიმების წინააღმდეგ დროებით ომის შეწყვეტას; უარყოფდნენ მონინააღმდეგეთა ქალეზისა და ბავშვების დახოცვას; დასაშვებად მიაჩნდათ რწმენის დაფარვის პრინციპი (*თაკიძე*).

**იბადიტები** [*ალ-იბადიძე ან აბადიძე*] – 'აბდ ალლჰ ბ. იბადის (VII ს. II ნახევარი) მიმდევრები. ეს იყო ყველაზე „ზომიერი“ ხარიჯიტულ თემი, რომელიც ჩამოყალიბდა 65/684-5 წელს ბასრაში. აზრაკიტები გამოვიდნენ ომაიანთა წინააღმდეგ, ხოლო 'აბდ ალ-ლჰმა უარი განაცხადა შეიარაღებულ ბრძოლაზე და ბასრაში სათავეში ჩაუდგა ხარიჯიტთა „ზომიერ“ ფრთას. იბადიტური თემის ჭეშმარიტი დამფუძნებელი და მოძღვრების შემქმნელი იყო ჯაბირ ბ. ზადი (გარდ. 717 წ.) ომანიდან. VIII ს. დასაწყისში ბასრელმა იბადიტებმა გაააქტიურეს პოლიტიკური საქმიანობა და მათი ხელმძღვანელების უმეტესობა ომანში გაასახლეს. თუმცა იბადიტური თემი ბასრაში რჩებოდა სულიერ ცენტრად ყველა იბადიტისათვის. თემის ახალმა მეთაურმა აბუ 'უბაიდამ „მსოფლიო იბადიტური იმამათის“ შექმნის მიზნით თავისი ემისრები დააგზავნა მუსლიმური სამყაროს ყველა კუთხეში. იბადიტთა პროპაგანდას დიდი წარმატება მოჰყვა და უკვე რამდენიმე წლის შემდეგ სახალიფოს სხვადასხვა მხარეში იფეთქა მათმა

აჯანყებებმა, რასაც მოჰყვა იბადიტური სახელმწიფო-იმამათების ჩამოყალიბება. განსაკუთრებულ წარმატებას იბადიტებმა ჩრდ. აფრიკაში მი-აღწიეს, სადაც VIII ს. 70-იან წლებში შეიქმნა რუსთამიანთა იბადიტური სახელმწიფო (დედაქალაქით თაჰართი – თანამედროვე თიარეთი, ალჟირ-ში). რუსთამიანთა ამირას უზუნაესობას აღიარებდნენ ბასრისა და მთელი აღმოსავლეთის იბადიტური თემები. ჩრდ. აფრიკაში აღლაბიანთა (IX ს.) და ფატიმიანთა (X ს.-დან) გაბატონების შემდეგ რუსთამიანთა სახელმწიფო დაიშალა, თუმცა იბადიტები ამ რეგიონში შემდგომშიც აქტიურ-ობდნენ. იბადიტური რელიგიურ-პოლიტიკური დოქტრინის საფუძვე-ლია მოძღვრება იმამათზე. ისინი დასაშვებად მიიჩნევდნენ ერთდროუ-ლად რამდენიმე იმამის არსებობას. იმამს ფარულად ირჩევდა შაიხთა საბჭოს. იგი ითვლებოდა სრულუფლებიან და ჭეშმარიტ მმართველად (ასევე მხედართმთავრად, მსაჯულად, ღვთისმეტყველ-ფაკიჰად), თუ მისდევდა ყურანის, სუნას და პირველი იბადიტი იმამების მაგალითს. ამ პირობების დარღვევის შემთხვევაში შაიხების საბჭოს შეეძლო მისი გადარჩევა.

იბადიტთა დოგმატიკაზე გავლენა მოახდინეს სუნიტურმა და მუ'თა-ზილიტურმა კონცეფციებმა. სუნიტთა მსგავსად ისინი დეტერმინისტები იყვნენ და ქადაგებდნენ, რომ ალაჰი განაპირობებდა ადამიანთა ქცევას. ხარიჯიტთა უმრავლესობამ გაიზიარა მუ'თაზილიტთა თვალსაზრისი ადამიანის ნების თავისუფლების შესახებ. იბადიტები, სხვა ხარიჯიტ-თაგან განსხვავებით, უარყოფდნენ მკვლელობას პოლიტიკური და რელი-გიური მოტივებით (ეს წესი არ ვრცელდებოდა ანთროპომორფისტებზე).

იბადიტური მოძრაობა, როგორც პოლიტიკური, ისე რელიგიური თვალსაზრისით, საკმაოდ ჭრელი იყო და საბოლოოდ გაიყო რამდენიმე სექტად (ჰაფსიტები, ჰარისიტები, იაზიდიტები და ვაჰბიტები, რომლებიც ყველაზე მრავალრიცხოვანი იყვნენ და დღესაც არიან ჩრდილოეთ აფრიკაში).

დღეს ომანის მოსახლეობის დიდ ნაწილს იბადიტები შეადგენენ. მათი მცირერიცხოვანი თემები გაბნეულია ჩრდ. აფრიკაში.

## 2. სუნიზმი

*სუნიტური თეოლოგიური ტრადიცია [ქალამ].* სუნიზმი არის ერთ-ერთი ძირითადი, ორთოდოქსალური ანუ „მართლმადიდებლური“ მიმარ-თულება ისლამში. მისი მიმდევრების სახელწოდებაა – *აჰლ ას-სუნნა ვა-ლ-ჯამა'ა* („სუნნასა და თემის თანხმობის ხალხი“). სახელწოდების პირ-ველი ნაწილი მომდინარეობს ტერმინიდან სუნნა – მუჰამადის ქცევა და სიტყვები შენახული გადმოცემებში და მიღებული სახელმძღვანელოდ მუს-ლიმთათვის. ისინი ყურანის გვერდით მხოლოდ სუნას სცნობენ. სახელწო-

დების მეორე ნაწილი მიუთითებს თემის განსაკუთრებულ როლზე მუსლიმთა წინაშე წარმოშობილი ძირითადი რელიგიური და საზოგადოებრივი პრობლემების გადაწყვეტაში. მუჰამადის სიკვდილის შემდეგ შეწყდა მუსლიმური თემის პირდაპირი „კონტაქტი“ ალაჰთან და მისი ცხოვრება უნდა დაეფუძნოს ყურანისა და სუნას ალტექმების მკაცრად დაცვას. ყურანისა და სუნას სწორი განმარტება კი მიიღწევა მუსლიმური თემის ავტორიტეტული მეცნიერი-ლეთისმეტყველების ერთსულოვანი აზრით (*იჯმა*).

სუნიტური მიმართულებისადმი კუთვნილების ძირითად ფორმალურ ნიშნებად ითვლება: პირველი ოთხი „მართლმორწმუნე“ ხალიფას (აბუ ბაქრი, 'უმარი, 'უსმანი, 'ალე) კანონიერების აღიარება; ჰადისთა ექვსი კრებულის (ალ-ბუხარის, მუსლიმ ან-ნისაბურის, ათ-თირმიზის, აბუ და'უდის, ან-ნასა'ის და იბნ მაჯას) უტყუარობის აღიარება; ოთხი საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი სკოლიდან (შაფიიტები, ჰანაფიტები, მალიქიტები და ჰანბალიტები) ერთ-ერთისადმი კუთვნილება. ოთხივე მახზაბს აერთიანებდა ტრადიციონალიზმი, მაგრამ სხვადასხვა სამართლებრივი სისტემების მომხრეებს შორის მუდმივად იყო სქოლასტიკური კამათები.

მუსლიმური სახელმწიფოს და მისი იდეოლოგიის განვითარებასთან ერთად გაჩნდა ინტერესი საღვთისმეტყველო საკითხებისადმი, რამაც ბიძგი მისცა მუსლიმური დოგმატიკის დამუშავებას. უკვე VIII ს. შუა ხანებში არსებობდა სულ მცირე ხუთი რელიგიური დაჯგუფება (ფირკა, ტა'იფა, მილლა): ხარიჯიტების, შიიტების, მურჯიტების, მუთაზილიტების და სუნიტებისა. ისინი ერთმანეთს ბრალს დებდნენ „სიახლეების“ (*ბიდ'ა*) შემოტანაში, ცთომილებაში (*დალალა*) და მხოლოდ საკუთარ მოძღვრებას თვლიდნენ „მართლწმენად“ (*ალ-ჰუდა*). „ცთომილებისა“ და „მართლწმენის“ პრობლემა გახდა ერთ-ერთი ცენტრალური ისლამურ ღვთისმეტყველებაში. ყველაზე გადაჭრით „მართლწმენაზე“ პრეტენზიას აცხადებდნენ სუნიტები. ისინი თავიანთი რწმენის „სიმართლეს, ჭეშმარიტებას“ ასაბუთებდნენ მუჰამადის გამონათქვამით, რომლის თანახმადაც მისი სიკვდილის შემდეგ მუსლიმთა თემი გაიყოფა 73 თემად (*ფირკა, მილლა*) და მათგან მხოლოდ ერთი „გადარჩება“, ე.ი. მოხვდება სამოთხეში. მუჰამადის განმარტებით, ეს ერთადერთი თემი იქნება „აჰლ ას-სუნნა ვა-ლ-ჯამა'ა.“ კითხვაზე თუ ვინ არიან ისინი, მუჰამადმა უპასუხა: „იმის მომხრეები, რასაც მე და ჩემი მიმდევრები ვუჭერდით მხარს“. ამგვარად, „აჰლ ას-სუნნა“ დაპირისპირებულ იქნა დანარჩენ მუსლიმებთან. ამის საფუძველზე მათ თავი გამოაცხადეს „მართლწმენის“, „ჭეშმარიტი ხალხის“ (*აჰლ ალ-ჰაკე*) მიმდევრებად, სხვაგვარად მოაზროვნე მუსლიმები კი – „შეცდომილებად“ (*აჰლ ად-დალალა*). თუმცა სუნიტი ღვთისმეტყველების მიერ სამყაროს ორ ნაწილად დაყოფა: „მართლმორწმუნე“ და „შეცდომილი“ (შიიტები, ხარიჯიტები, მურჯიტები, მუთაზილიტები)

პირობითი და ტენდენციური იყო. „მართლწმენის“ განსაზღვრისათვის მათ არ ჰქონდათ ერთიანი და საყოველთაოდ მიღებული კრიტერიუმები, რაც სუნიტების ოპონენტებს საშუალებას აძლევდა ასეთივე წარმატებით უარეყოთ მათი არგუმენტები. შიიტები, ალზე დაყრდნობით, ცნობდნენ მხოლოდ მუჰამადის სუნას (*სუნნათ ან-ნაბი*), ხოლო სუნიტებისათვის სამაგალითო იყო აგრეთვე პირველი ოთხი „მართლმორწმუნე“ ხალიფასა და მუჰამადის უახლოეს მიმდევართა ქმედებებიც. ამას ხელს უწყობდა ისიც, რომ თვითონ სუნიტებს შორის არ იყო რელიგიური ერთიანობა და თითოეულ სკოლას შეიძლებოდა პრეტენზია განეცხადებინა, რომ სწორედ მათი მომხრეები მისდევნენ სწორ, „ჭეშმარიტ“ რწმენას. ამდენად, სუნიტი ღვთისმეტყველები აწარმოებდნენ ხანგრძლივ იდეოლოგიურ ბრძოლას თავიანთი თემის რელიგიური ერთიანობისათვის, ცდილობდნენ შემუშავებინათ ერთიანი იდეური პლატფორმა და დოგმატების სისტემა.

დასავლურ ისლამოლოგიაში ტრადიციონალისტური, სუნიტური ისლამის მიმდევრებს „ორთოდოქსებს“ უწოდებენ, ხოლო მათ მონინა-ალმდეგეებს – „ერეტიკოსებს“, „სექტანტებს“. თუმცა „ორთოდოქსის“, „ერესის“ და „სექტანტობის“ ქრისტიანული გაგება ვერ ასახავს ისლამის რელიგიის სპეციფიკას. ისლამში არ არსებობდა დოგმატების დაკანონების სისტემა, როგორც ქრისტიანობაში იყო მსოფლიო საეკლესიო კრებების გადანყვეტილებები.

დოგმატთა „მართლმორწმუნე“ სისტემის შემუშავებაზე უშუალო გავლენა მოახდინეს **მუთაზილიტებმა** ლოგიკურ-ფილოსოფიური მტკიცებულობების თავიანთი მეთოდით. ეს იყო ისლამში პირველი დამოუკიდებელი საღვთისმეტყველო სკოლა. მუთაზილიტები იყვნენ *ქალაშ-ის* (ყოველგვარი მსჯელობა რელიგიურ-ფილოსოფიურ თემაზე ანუ სპეკულაციური ღვთისმეტყველება) მიმართულების წარმომადგენლები. მათ დაამუშავეს ძირითადი საღვთისმეტყველო პრობლემატიკა. ხალიფა ალმა'მუნის (813-833) დროს სახალიფოში სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადდა მუთაზილობა, რამაც გამოიწვია მკვეთრი რეაქცია ჰანბალიტებისა, რომლებიც თავს „მართლწმენის“ დამცველებად თვლიდნენ. თუმცა ხალიფას ბრძანებას არ შეეძლო შეეწყვიტა დოგმატური კამათები და შეინააღმდეგებოდა რელიგიური აზრის განვითარებას. სუნიტები კმაყოფილდებოდნენ ყურანისა და ჰადისების დამონებით და თავდაპირველად არ ჰქონდათ დოგმატთა დამუშავებული სისტემა, რომელიც შეიძლებოდა გამხდარიყო იდეური იარაღი მუთაზილიტების რაციონალიზმისა და ფილოსოფიური საბუთების წინააღმდეგ ბრძოლაში. ასეთი სისტემა შეიქმნა მხოლოდ X ს-ში და მის ფუძემდებლად ითვლებიან *ალ-აშ'არბ* (გარდ. 935 წ.) და *ალ-მთურინდბ* (გარდ. 944 წ.). ალ-აშ'არის მოძღვრებამ მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა სუნიზმის ოფიციალური იდეოლოგიის განვითარებაში.

წინამორბედი ფაკიძეებისაგან განსხვავებით, ალ-აშ'არი იცავდა სუნიტურ „მართლწმენას“ არა მხოლოდ ყურანსა და ჰადისებზე დაყრდნობით, არამედ ლოგიკური დასაბუთებით. მაგრამ მთლიანობაში მისი სისტემა არის არა მცდელობა მუთაზილიტა შეხედულებების შეთავსებისა ორ-თოდოქსულ სუნიზმთან, არამედ მცდელობა მუთაზილიტების მეთოდის გამოყენებისა „მართლწმენის“ დასაბუთებლად.

ხალიფა მუთავაქლის (847-861) დროს სუნიზმი „მართლწმენად“ გამოცხადდა (848/496.), ხოლო მუთაზილიტური დოგმატიკა „ერესად“ და აიკრძალა ყოველგვარი თეოლოგიური კამათი. ხალიფამ გაათავისუფლა აგრეთვე უმაღლესი ყადი, მუთაზილიტი იბნ აბნ დუ'ადი (852წ.).

X-XI სს. მიჯნაზე განსაკუთრებით გამწვავდა ურთიერთობა ერთი მხრივ სუნიტ-ტრადიციონალისტებსა და შიიტ-იმამიტებს და მეორე მხრივ – მუთაზილიტებსა და აშარიტებს შორის. ხალიფა ალ-კადირი (991-1031) შეეცადა საკანონმდებლო გზით განემტკიცებინა სუნიტური ისლამი. 1017 წელს, ხალიფას დავალებით, ცნობილმა „ტრადიციონალისტებმა“ (ჰანბალიტებმა) შეადგინეს „მიმართვა“ (*რისალა*), რომელსაც ეწოდა „სუნიტური რწმენის სიმბოლოები“ ან „კადირიტული რწმენის სიმბოლოები“. ამ დოკუმენტში იყო შიიზმის, მუ'თაზილიზმის და აგრეთვე აშარიზმის (მუთაზილიტებთან კომპრომისის გამო) კრიტიკა. დეტალურად იყო გადმოცემული სუნიზმის ძირითადი პრინციპები, რომელიც გამოცხადდა „მართლწმენად“. მისგან გადახვევა ურწმუნოებად განიხილებოდა და ითვალისწინებდა სასჯელს. ეს მიმართვა ნიშნავდა ტრადიციონალისტ-სალაფიტების გამარჯვებას, რომლებიც თავიანთი რწმენითა და ცხოვრების წესით უთანაბრდებოდნენ მართლმორწმუნე წინაპრებს (*სალაფ* – წინაპრები). მოგვიანებით, უკვე ხალიფა ალ-კა'იმის (1031-1075) დროს, ხელახლა დამტკიცდა ამ დოკუმენტის ძირითადი დებულებები. თუმცა იდეური ბრძოლა ისლამის სხვადასხვა მიმდინარეობას შორის არც შემდეგ შეწყვეტილა. ყველაზე შესამჩნევი ფიგურა ამ ბრძოლაში იყო სუნიტი ღვთისმეტყველი იბნ თაიმიფა (გარდ. 1328წ.), რომელიც მიისწრაფოდა „თავდაპირველი“ ისლამის აღორძინებისა და რელიგიური ერთიანობის დასამყარებლად „მართლწმენის“ საფუძველზე.

გვიანი შუა საუკუნეების ისლამი ჩაიკეტა თავის დოგმატებსა და ტრადიციებში. ღვთისმეტყველთა შრომებში თეორიულად ზუსტდებოდა X-XII სს-ში შექმნილი სისტემა და XIX ს. დასაწყისამდე ისლამურ ღვთისმეტყველებას რაიმე ახალი პრობლემა არ გადაუწყვეტია. ისლამური ტრადიციონალიზმის (ისლამური ორთოდოქსიის) შემდგომი განვითარება უკავშირდება რელიგიურ-პოლიტიკურ მიმდინარეობას – **ვაჰაბიზმს**.

**ვაჰაბიზმი** [ვაჰჰაბი, ვაჰჰაბიზმი, ვაჰჰაბიზმი] - რელიგიურ-პოლიტიკური მოძრაობა სუნიტურ ისლამში. ის წარმოიქმნა არაბეთის ნახევარკუნძულზე XVIII ს. შუა ხანებში, ჰანბალიტთა მავჰაბიდან, **მუჰამმად ბ. 'აბდ ალ-ვაჰჰაბის** (1703-1792) მოძღვრების საფუძველზე. ტერმინი მომდინარეობს მისი მამის სახელიდან - 'აბდ ალ-ვაჰჰაბ და აღნიშნავს მუჰამმად ბ. 'აბდ ალ-ვაჰჰაბის დოქტრინას და მის მიმდევრებს. მუჰამმად ბ. 'აბდ ალ-ვაჰჰაბის წინაპრები იყვნენ ჰანბალიზმის სკოლის ცნობილი სწავლულები. ის დიდხანს მოგზაურობდა განათლების მისაღებად ისლამური კულტურის ცენტრებში: მექა, მედინა, ბასრა, ბაღდადი, ჰამადანი, ისფაჰანი, დამასკო, კაირო. 1740 წელს მუჰამმად ბ. 'აბდ ალ-ვაჰჰაბმა დაიწყო თავისი მოძღვრების ქადაგება ნაჯდში (პროვინცია ჰურამილა), სადაც საუკუნეების მანძილზე ჰანბალიზმი დომინანტური მავჰაბი იყო. შემდეგ ის გადავიდა დარ'იმაში (არ-რიადის ახლოს), სადაც მისმა ქადაგებამ ამირას - მუჰამმად ბ. სა'უდის და მისი საგვარეულოს მრავალი წევრის მხარდაჭერა მოიპოვა. 1744 წელს მუჰამმად ბ. 'აბდ ალ-ვაჰჰაბმა ხელი მოაწერა შეთანხმებას (ერთგულების ფიცი -ბაი'ა) მუჰამმად ბ. სა'უდთან, რომელმაც წამოიწყო ბრძოლა არაბეთის ნახევარკუნძულის გასაერთიანებლად. სწორედ იბნ ბ. სა'უდის დახმარებით მან ჩამოაყალიბა თემი - **მუვაჰჰიდუნ** („ისინი, ვინც მხარს უჭერდა ერთღმერთიანობას“). მოგვიანებით, მისი მოძღვრება გახდა საუდიანთა სახელმწიფოს ოფიციალური იდეოლოგია. XIX ს-ში ვაჰაბიზმმა მტკიცე პოზიციები მოიპოვა არაბეთის ნახევარკუნძულის დიდ ნაწილში, შემდეგ გავრცელდა ინდოეთში, ინდონეზიაში, აღმოსავლეთ და ჩრდილოეთ აფრიკაში.

მუჰამმად ბ. 'აბდ ალ-ვაჰჰაბის მოძღვრება მოითხოვდა მუჰამადის დროინდელი ადრეული ისლამისაკენ დაბრუნებას, ერთღმერთიანობის პრინციპების დაცვას, უარის თქმას სიახლეებზე (ბიდ'ა), წმინდანებისა და წმინდა ადგილების (მათ შორის მუჰამადის საფლავის) თაყვანისცემაზე. დოგმატიკის სფეროში იბნ 'აბდ ალ-ვაჰჰაბი ძირითადად მისდევდა ჰანბალიტ თეოლოგებს - იბნ თამიმას (გარდ. 1328წ.) და იბნ კაჰიმს (გარდ. 1350წ.). საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ სფეროში ვაჰაბიტები ქადაგებდნენ ყველა მუსლიმის სოციალურ ჰარმონიას, ძმობას და ერთობას, მოუწოდებდნენ მუსლიმებს ისლამის მორალურ-ეთიკური ნორმების მკაცრი დაცვისაკენ, კიცხავდნენ ფუფუნებას, მომხვეჭელობას. დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ საღვთო ომს - ჯიჰადს როგორც მრავალღმერთიანებთან, ისე იმ მუსლიმებთან, რომლებიც განუდგნენ ადრეული ისლამის პრინციპებს. ჯიჰადი განისაზღვრებოდა, როგორც „შეიარაღებული ბრძოლა ისლამის პოზი-

ციიდან". ვაჰაბიტები უარყოფდნენ ყურანის და სუნას თეოლოგიურ და ფილოსოფიურ გაგებას. ადრეული ვაჰაბიტებისათვის დამახასიათებელია უკიდურესი ფანატიზმი რწმენის საკითხებში და ექსტრემიზმი თავიანთ პოლიტიკურ მონინააღმდეგეებთან ბრძოლაში.

ამჟამად ვაჰაბიზმი საუდის არაბეთის ოფიციალური იდეოლოგიის საფუძველია. მისი მიმდევრები არიან სპარსეთის ყურის არაბულ სამიროებში, აზიისა და აფრიკის მრავალ ქვეყანაში.

### 3. ბედისწერისა და ნების თავისუფლების პრობლემა ისლამში

VIII-IX სს-ში მუსლიმ ღვთისმეტყველთა შორის გამწვავდა დავა ბედისწერისა და ნების თავისუფლების შესახებ. 622 წლის შემდეგ მედინის მუსლიმურ თემში ჩამოყალიბდა და ყურანის მედინური პერიოდის სურებში განმტკიცდა აზრი, რომ თითოეული ადამიანის ცხოვრება და მოქმედებები წინასწარგანსაზღვრულია ღმერთის მიერ. სიტყვა „კადარ“ თავდაპირველად ესმოდათ როგორც „ძლიერება“ – ღმერთის ძალა, განახორციელოს ნებისმიერი მოქმედება.<sup>1</sup> აქედან გამომდინარე, „კადარ“ ნიშნავდა წინასწარგანსაზღვრას, ბედისწერას: ღმერთმა შექმნა ადამიანები მთელი თავიანთი ზრახვებითა და საქციელით. ამავე დროს, ყურანი მორწმუნეებს აკისრებს პასუხისმგებლობას მათ ცოდვებზე, ცუდ საქციელზე, ეშუქრება სასჯელით საიქიოში. ყურანი არ განმარტავს, თუ როგორ შეუძლია ადამიანს იყოს თავისუფალი თავის საქციელში და თანაც პასუხი აგოს მასზე. პრაქტიკულად ბედისწერის დოგმატი ხელსაყრელი იდეოლოგიური იარაღი აღმოჩნდა „საღვთო ომისათვის“. მუსლიმ მეომარს უნერგავდნენ რწმენას, რომ რა საფრთხეც არ უნდა დამუქრებოდა მას ბრძოლაში, ის აუცილებლად ცოცხალი გადარჩებოდა, თუ არ იყო წინასწარგანსაზღვრული მისი დაღუპვა იმ დღეს.

ბედისწერის საკითხზე არსებობდა ორი ურთიერთდაპირისპირებული თვალსაზრისი: *კადარიტები* აცხადებდნენ, რომ ადამიანი თავის მოქმედებათა შემოქმედია. შესაბამისად ცოდვის ჩადენა ადამიანური ქმედებაა და არ არის დამოკიდებული ღვთიურ ნებაზე. კადარიტები ეყრდნობოდნენ იმ თეზისს, რომ ღმერთი არის სამართლიანი (*'ადლ*), შესაბამისად

<sup>1</sup> ტექნიკური ტერმინი „კადარ“ ხშირად გაერთიანებულია სიტყვასთან – *კადა'* და *ალ-კადა'* ვა-ლ- კადარ, რაც ნიშნავს ღმერთის გადაწყვეტილებას, კრედოს. ამასთან *კადა'* ნიშნავს ალაჰის მუდმივ, ყოვლისმომცველ გადაწყვეტილებას, ხოლო *კადარ* – ამ გადაწყვეტილების გამოყენებას დროში.

ადამიანის ცუდი საქციელი და ყოველგვარი ბოროტება დედამიწაზე (სოციალური უსამართლობა, ყოველგვარი ძალადობა, ფარისევლობა, ცოდვა და დანაშაული) არ შეიძლება მოდიოდეს ღმერთისაგან, რადგანაც ეს ეწინააღმდეგება ღვთიური სამართლიანობის პრინციპს. *ჯაბრიტები* (*ჯაბრიდაი*; არაბ. *ჯაბრ* - "იძულება") კი ცნობდნენ აბსოლუტურ ბედისწერას. ისინი თვლიდნენ, რომ ადამიანი ყველაფერში ღმერთს ემორჩილება და არ შეუძლია თავისი ნებით მოქმედება. შესაბამისად, ალაჰის მიერ მას ეგზავნება ცოდვა გამოსაცდელად. ისინი იყვნენ უკიდურესი დეტერმინისტები. კადარიტების „გამგრძელებლები“ აღმოჩნდნენ მუთაზილიტები.

*მუთაზილობა* [*ალ-მუ'თაზილა*] ჩამოყალიბდა როგორც რელიგიურ-ფილოსოფიური მოძღვრება VIII ს-ის პირველ ნახევარში. მუთაზილიტები იყვნენ პირველი რაციონალური მიმართულების თეოლოგიური სისტემის შემქმნელები ისლამში.

მუსლიმურ ისტორიოგრაფიაში მუთაზილიტური ქალამის დამაარსებლებად ითვლებიან *ეზილ ბ. 'ატა'* (გარდ.748 წ.) და *'ამრ ბ. 'უბაიდი* (გარდ.761 წ.), რომლებიც თანამოაზრეთა ჯგუფთან ერთად „ჩამოშორდნენ“ (*ი'თაზალა*) თავიანთ მასწავლებელს ჰასან ალ-ბაჰრის (გარდ.728 წ.) და დააარსეს ახალი სკოლა. თუმცა რეალურად მუთაზილიტების დოქტრინა ჩამოყალიბდა აბუ-ლ-ჰუზაილას (IX საუკუნის პირველი ნახ.) მიერ.

მუთაზილიტებმა შეიმუშავეს დოქტრინა, რომელიც ეფუძნებოდა 5 პრინციპს ან წყაროს (*ალ-უსულ ალ-ხამსა*): 1. „ერთღმერთიანობა“ (*ალ-თავჰიდ*). მკაცრი მონოთეიზმი უარყოფს არა მარტო პოლითეიზმს და ანთროპომორფიზმს, არამედ ღვთაებრივ ატრიბუტებს. ერთობა, განსუფიერება, განუსაზღვრელობა და შეუცნობლობა ღმერთისა – ასეთია მუთაზილიტების მოძღვრება ღმერთზე; 2. „სამართლიანობა“ (*ალ-ადლ*). ღვთაებრივი სამართლიანობა გულისხმობს ადამიანის ნების თავისუფლებას და ღმერთის მიერ დადგენილი წესების დარღვევის დაუშვებლობას; 3. „აღთქმა და მუქარა“ (*ალ-ვა'დ ვა-ლ-ვა'იდ*). ღმერთი ვალდებულია განახორციელოს თავისი აღთქმა და მუქარა, თუ მან აღუთქვა „მორჩილებს“ სამოთხე და დაემუქრა „ურჩებს“ ჯოჯოხეთით. მუთაზილიტები ამტკიცებდნენ, რომ სამოთხე და ჯოჯოხეთი სამართლიანი საზღაურია ადამიანთა ამქვეყნიურ ცხოვრებაში ჩადენილი ქმედებებისათვის; 4. „შუალედური მდგომარეობა“ (*ალ-მანზილა ბაინა-ლ-მანზილათაინ*). მუსლიმი, რომელმაც ჩაიღინა მძიმე ცოდვა, მორწმუნეთა რიგებს ეთიშება, მაგრამ არ ხდება ურწმუნო და შუალედური მდგომარეობა უკავია მათ შორის. ამ საკითხში ისინი ახლოს იყვნენ მურჯიტების პოზიციასთან, რომლებმაც „გადადეს“ ადამიანის ცოდვილობის გადანყევტა უზენაესი ალაჰის სამსჯავრომდე; 5. „მისალების ბრძანება-დანესება და გასაკიცხის აკრძალვა“ (*ალ-ამრ ბი-ლ-მა'რუფ ვა-ნ-ნაჰჰ'ან ალ-მუნკარ*). ამ პრინციპს ჰქონდა სრულიად კონკრეტული პოლიტიკური მნიშვნელობა. მუსლიმური თემის



მეთაურს ევალებოდა ზუსტად მიუთითებინა მუსლიმებისათვის, თუ რა იყო დასაშვები და რა აკრძალული. მუთაზილიტები ამტკიცებდნენ, რომ იმამ-ხალიფა ვალდებულია განამტკიცოს რწმენა არა მხოლოდ ძალაუფლებით, არამედ ხმლითაც.

მუთაზილიტებმა უარყვეს მისტიციზმი – მოძღვრება ღმერთის შეცნობის შესაძლებლობაზე ინტუიტივიზმის გზით. მათ შექმნეს სქოლასტიკური ღვთისმეტყველება და ბევრი რამ დაისესხეს თავიანთი წინამორბედებისაგან – კადრიტებისაგან. მუთაზილიტებმა მიმართეს ადამიანის გონებას, როგორც რელიგიური შემეცნების კრიტერიუმს. ისინი ხაზს უსვამდნენ გონების პრიორიტეტს, ადამიანის უფლებას, შეიტანოს ეჭვი ისლამის ნებისმიერ დებულებაში და გადასინჯოს იგი. მათ უარყვეს წინასწარგანსაზღვრა ადამიანის საქციელისა, ისევე როგორც სხვა მოვლენებისა ბუნებასა და ადამიანის ცხოვრებაში. ამას ემყარებოდა მუთაზილიტების „ნების თავისუფლების“ პრინციპი. მათი აზრით, ადამიანი თვითონ განსაზღვრავს თავის ქმედებებს, რისთვისაც ალაჰი ან დააჯილდოებს ან დასჯის. მუთაზილიტების რაციონალისტური აპოლგეტიკური სისტემა ინვევდა ტრადიციონალისტი თეოლოგების მხრიდან თავდასხმას.

მუთაზილიტებმა დასვეს საკითხი ყურანის შექმნილობის შესახებ. მათ ეჭვქვეშ დააყენეს ღვთიური გამოცხადების მნიშვნელობა ტრადიციონალისტების საპირისპიროდ, რომლებიც ამ წიგნს მარადიულად და ხელთუქმნელად თვლიდნენ. მუთაზილიტები მიიჩნევდნენ, რომ მხოლოდ ღმერთია მარადიული და შეუქმნელი, ხოლო ყურანი მუჰამადის ლიტერატურული ტალანტის შედეგია, რომელიც მსმენელებს არწმუნებდა თავის სიტყვების ჭეშმარიტებაში. აქედან გამომდინარე, მუთაზილიტები უშვებდნენ ყურანის ალეგორიულ განმარტებას. თუმცა, მუთაზილიტები არ ხელყოფდნენ ყურანის ზოგად შინაარსს, ძირითად იდეებს და პრინციპებს, მაგრამ აუცილებლად მიიჩნევდნენ ანთროპომორფული აიების განმარტებას, რომლებიც ღვთაებრივ ატრიბუტებს ეხებოდა.

827 ან 833 წელს ალ-მა'მუნის, პირველად სახალიფოს ისტორიაში, შეცადა გამოეყენებინა ხალიფას ხელისუფლება იმისათვის, რომ ჩამოეყალიბებინა ისლამური დოგმატიკის ზოგიერთი პრინციპი და მუთაზილობა სახელმწიფო რელიგიად გამოაცხადა. ხალიფას ბრძანებით (833წ.), რწმენაში გამოცდა უნდა გაეკლო ყველა ღვთისმეტყველს, მოსამართლეს და კანონმცოდნეს. ამ მიზნით შეიქმნა ინკვიზიციის სასამართლოს მსგავსი, საგანგებო დანესებულება – *მიჰნა* (გამოცდა). სახელმწიფო სამსახურიდან ათავისუფლებდნენ და სჯიდნენ (სიკვდილითაც კი) მათ, ვინც არ აღიარებდა მუთაზილიტთა დოგმატებს (კერძოდ, ყურანის შექმნილობის შესახებ). ღვთისმეტყველთა უმრავლესობამ გაიარა ეს პროცედურა და იძულებული გახდა სიტყვიერად ეღიარებინა მუთაზილიტური ქალამი. თუმცა იყვნენ მოწინააღმდეგეებიც, მათ შორის აჰმად იბნ ჰანბალი, რო-

მელიც სათავეში ჩაუდგა ანტიმუთაზილიტურ მოძრაობას. ხალიფა ალ-მუთაჰაქილმა 234/848 წელს ბრძანებით გააუქმა მიჰნა, თუმცა არსებობს ცნობა, რომ მხოლოდ 851-52 წლისათვის მოხდა მისი საბოლოო გაუქმება. ხალიფამ გააკიცხა მუთაზილიტების რაციონალისტური თეოლოგია და აკრძალა ყოველგვარი კამათი რწმენის სიმბოლოებზე. ტრადიციული მოძღვრების პროპაგანდისათვის მან მოუწოდა რამდენიმე კონსერვატორ ფაკიჰს, საჯაროდ უარეყოთ მუთაზილიტების დოქტრინა თავიანთ ქადაგებებში. ხალიფამ ბრძანა აგრეთვე გაეთავისუფლებინათ ყველა, ვინც დაპატიმრებული იყო მუთაზილიტური დოქტრინის უარყოფის გამო, ხოლო აჰმად ბ. ნასრ ალ-ხუზა'ის ნემტი საზეიმო ვითარებაში გადაეცათ მისი ახლობლებისათვის. ხალიფას შემდეგი ბრძანება შეეხო მთავარ ყადის – აჰმად იბნ აბნ დუ'ადის, რომელიც გაათავისუფლეს ამ თანამდებობიდან, დააპატიმრეს და ქონება ჩამოართვეს.

მუთაზილიტთა მოძღვრებამ ვერ პოვა გავრცელება მოსახლეობის ფართო მასებში. ერთ-ერთი მიზეზი იყო ის გარემოება, რომ მუთაზილიტების ქალამი ორიენტირებული იყო საზოგადოების განათლებულ ფენაზე, რომელსაც შეეძლო გაეგო და მიეღო მათი ფილოსოფიური მეთოდები და აბსტრაქტული იდეები. მუთაზილიტები კვლავ გამოჩნდნენ პოლიტიკურ არენაზე ბუვეიანთა (945-1055) ხანაში, როცა აყვავებას განიცდიდა 'აბდ ალ-ჯაბბარის (გარდ. 1025 წ.) მუთაზილიტური სკოლა. IX-XII სს-ში მუთაზილიტთა სკოლები არსებობდა ერაყში (ბასრა, ბაღდადი), ირანსა (რეი, ისფაჰანი, ნიშაბური) და შუა აზიაში (ხორეზმი). მუთაზილიტების ძირითადი იდეები (ანთროპომორფიზმის უარყოფა, მოძღვრება ნების თავისუფლებაზე, ყურანის შექმნილობაზე) ადრევე შეითვისა შიიზმმა. მოგვიანებით, ანთროპომორფიზმი თავდაპირველი სახით უარყვეს სუნიტმა ღვთისმეტყველებმაც.

#### 4. შიიზმი

შიიზმი წარმოიშვა ხალიფა 'უსმანის მემკვიდრეობისათვის, პოლიტიკური ძალაუფლებისათვის ბრძოლაში.<sup>1</sup> პირველმა შიიტებმა შეადგინეს 'ალნ ბ. აბნ ტალიბის მომხრეების, 'ალნის პარტია (*შრ'ათ 'ალნ*). ამდენად, თავდაპირველად შიიზმი სწორედ პოლიტიკური ხასიათის მოძრაობა იყო, რომელსაც წარმოადგენდნენ ერთი გარკვეული კანდიდატის არჩევის მომხრენი და კონკრეტული ოჯახის დინასტიის ლეგიტიმურობის ამლიარებელნი. მაგრამ „ისეთ პოლიტიკებულ რელიგიაში, როგორიც ისლამია

<sup>1</sup> შიიტურ წყაროებშიც კი აღიარებულია, რომ როგორც რელიგიური მოძრაობა, 'ალნის პარტია მეტად მცირერიცხოვან დაჯგუფებას წარმოადგენდა.

და ისეთ რელიგიურ ადმინისტრაციაში, როგორც იყო თავდაპირველი სახალიფო, პოლიტიკური პარტია ადვილად და სწრაფად ხდებოდა რელიგიური". აქედან გამომდინარე, შიიზმი თავიდანვე იყო როგორც პოლიტიკური, ისე რელიგიური ფენომენი.

შიიტური ტრადიციით, 'ალიმ, ხადიჯას შემდეგ, პირველმა ინამა მუჰამადის მისია და გახდა მუსლიმი (სუნიტური ტრადიციით — ხადიჯასა და აბუ ბაქრის შემდეგ). 'ალი იყო მუჰამადის ბიძაშვილი და სიძე, მუჰამადთან ერთად შეასრულა ჰიჯრა, თავი გამოიჩინა კერპთაყვანისმცემელ მექელებთან ბრძოლაში და დიდი როლი შეასრულა არაბთა გამუსლიმების საქმეში. შიიტები თვლიან, რომ ლადირ ხუმთან, „გამოსათხოვარი ჰაჯის“ დროს, 632 წ. 16 მარტს მუჰამადმა ხელი ჩაჰკიდა 'ალის (ამ დროს ის დაახლოებით 30 წლის უნდა ყოფილიყო) პილიგრიმების წინაშე და განაცხადა: „ყველასათვის, ვისთვისაც მე მბრძანებელი ვარ, 'ალიც ასევე მბრძანებელია“. შიიტური თვალსაზრისით, ეს პასაჟი არსებობდა ყურანის თავდაპირველ რედაქციაში, მაგრამ შემდეგ იგი 'ალის მონინაალმდეგეებმა ამოიღეს. შიიტები ამ აქტს მიიჩნევენ 'ალის დანიშვნად (*ნაჰი*) მუჰამადის მემკვიდრედ. ეს აქტი 'ალის ყველამ, მათ შორის 'უმარმაც, მიულოცა და მას უწოდეს მორწმუნეთა წინამძღოლი (*ამირ ალ-მუ'მინინ*), რაც ზოგადად ხალიფათა ტიტულს წარმოადგენს. ამ ფაქტს ზოგიერთი სუნიტური ნყაროც ადასტურებს, მაგრამ სხვაგვარ ინტერპრეტირებას უკეთებს: მუჰამადს სურდა უბრალოდ აემალეებინა 'ალის ავტორიტეტი, რომელიც სიმკაცრის გამო არაპოპულარული იყო. სუნიტი ავტორები მიიჩნევენ, რომ მუჰამადმა 'ალის უწოდა მორწმუნეების *მაულა* და ამ ტერმინს „მეგობრის“ მნიშვნელობით თარგმნიან. შიიტური თვალსაზრისით, თუკი მხოლოდ მეგობრად თვლიდნენ, მაშინ გაუგებარია, რატომ მიულოცა ყველამ 'ალის ლადირ ხუმთან მუჰამადის მემკვიდრედ არჩევა. *მაულა* შიიტათათვის უპირველესად ბატონს ნიშნავს.

შიიტათათვის 'ალის მმართველობის ხანმოკლე პერიოდი მუსლიმური მმართველობის ერთადერთი ლეგიტიმური ხანა იყო მუჰამადის შემდეგ. 'ალის ტრაგიკულმა აღსასრულმა კი (661 წ.), მათი რელიგიურ-პოლიტიკური მრწამსით, ამქვეყნად უსამართლობის, ტირანიის გაბატონება მოიტანა. სუნიზმთან შიიზმის გამოიჯენა პოლიტიკური მიზეზით — სახალიფოს მეთაურობასთან დაკავშირებული უთანხმოების გამო ხდება. შიიზმი გაცილებით უფრო გვიან ყალიბდება რელიგიურ დოქტრინად, თუმცა ამ დოქტრინის საფუძველი სწორედ 'ალი და მისი საგვარეულოს შელახული უფლებებია.

ტერმინი *შინა* ყურანში ოთხჯერ არის ნახსენები, მათგან ორჯერ „მხარდამჭერის, მომხრის, მის პარტიაში მყოფის“ მნიშვნელობით. მრავლობითი ფორმით *შინა* ნიშნავს მიმდევრებს, მხარდამჭერებს, ადამიანთა ჯგუფს, რომელიც ერთსულოვნებას ამჟღავნებს გარკვეულ გადანწყვტი-

ლებასთან ან სარწმუნოებასთან დაკავშირებით, რომელსაც ისინი იცავენ და მხარს უჭერენ.

შუა საუკუნეების მუსლიმი ავტორებიდან ალბათ ყველაზე სრულყოფილია შიიზმის განსაზღვრა იბნ ხალდუნის მიერ: „როგორც თანამედროვე, ისე წარსულის სამართლისმცოდნეთა და ღვთისმეტყველთა შეხედულებით, ში'ა არის ტერმინი, რომელიც აღნიშნავს 'აღწეს, მისი ვაჟებისა და მათი აზროვნების სკოლის (*მაჯაჰ*) მიმდევრებს. ისინი ('აღწეს მიმდევრები) ერთსულოვანნი არიან იმ თვალსაზრისით, რომ იმამათი არ წარმოადგენს საზოგადოებრივ სამსახურს, რომელიც შეიძლება შეიცვალოს უმმას (მუსლიმური თემის) ნება-სურვილის მიხედვით, ე. ი. თემს არ შეუძლია განსაზღვროს, თუ ვინ იქნება იმამი. ეს არის რელიგიის ბურჯი და ისლამის საყრდენი“.

რაც შეეხება ტერმინ *იმამათს*, რომელმაც შემდგომ უმნიშვნელოვანესი როლი შეიძინა შიიზმში, იგი წარმოდგება არაბული ზმნიდან *ამმა* - „წინ დგომა“, „რამეს წინამძღოლობა“. ჯერ კიდევ ისლამამდელ არაბეთში იმამს უწოდებდნენ ადამიანს, რომელიც „წინ იდგა“ (მაგ., აქლემების ქარავნის წინამძღოლი), ანდა ვინც „რამიმე საქმეს ხელმძღვანელობდა“. ისლამის გაბატონებასთან ერთად, ამ ტერმინმა უფრო კონკრეტული მნიშვნელობა შეიძინა: „ლოცვის დროს წინმდგომი“, „სულიერი მეთაური“. სწორედ ამ მნიშვნელობით გამოიყენება იგი ყურანში. თავდაპირველად ამ ფუნქციას ასრულებდა მუჰამადი, რომელიც იმავდროულად თემის პოლიტიკური მეთაური იყო. გარდაცვალებამდე ცოტა ხნით ადრე ავადმყოფმა მუჰამადმა ლოცვის წარმართვის მოვალეობა აბუ ბაქრს გადააბარა, რაც შემდგომ მისი ხალიფად გახდომის ერთ-ერთი განმაპირობებელი ფაქტორი გახდა.

'აღწეს სიკვდილის შემდეგ შიიტური თემის ოფიციალური მეთაური გახდა მისი უფროსი ვაჟი (მუჰამადის ქალიშვილთან, ფატიმასთან ქორწინებიდან) ჰასან ბ. 'აღწე. ეს უკანასკნელი პოლიტიკურად პასიური იყო და პრაქტიკულად არაფერი გაუკეთებია უმადთანა წინააღმდეგ. უფრო მეტიც, ხალიფა მუ'ავიამ მას სოლიდური პენსიაც დაუნიშნა და იგი სიკვდილამდე (669 წ.) უზრუნველად ცხოვრობდა მედინაში. თუმცა, შიიტური ტრადიციით ჰასანი, ისე როგორც ყველა დანარჩენი შიიტი იმამი, უსამართლობის წინააღმდეგ ბრძოლას შეუწირა და ტირანიის მსხვერპლი გახდა.

გაცილებით უფრო მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა შიიზმის ისტორიაში ჰასანის უმცროსმა ძმამ ჰუსაინმა. 680 წელს, ხალიფა მუ'ავიას სიკვდილის შემდეგ, მან გადანყვიტა თავისი კანონიერი უფლებების აღდგენა სახალიფოს ტახტზე. ქუფელმა შიიტებმა ჰუსაინი, როგორც 'აღწეს საგვარეულოს მეთაური, მიიწვიეს ქუფაში აჯანყების ხელმძღვანელობისათვის. ჰუსაინი მცირერიცხოვანი რაზმით მექიდან ქუფისაკენ გაემართა. გზაში მან შეიტყო შიიტთა აჯანყების მარცხის შესახებ, მაგრამ უკან

დაბრუნება აღარ მოინდომა და დაბანაკდა წინავესთან, სადაც მოგვიანებით შიიტთა წმინდა ქალაქი ქარბალა' აღმოცენდა. ჰიჯრის 61 წ. 10 მუჰარამს/680 წ. 10 ოქტომბერს, ხალიფა ააზნდის სამხედრო რაზმებთან უთანასწორო შეტაკებაში, ჭუსაინი და მისი თანამებრძოლები დაიღუპნენ. ამ აქტმა უდიდესი როლი შეასრულა შიიტური მრწამსის ჩამოყალიბებაში. ჭუსაინის გლოვის ათდღიური - აშურა' დღესაც აღინიშნება შიიტურ სამყაროში სამგლოვიარო პროცესიებითა და თეატრალიზებული წარმოდგენებით (თა'ზიმა). ჭუსაინი, რომლის მონამეობრივმა სიკვდილმა 'აღწასზე გაცილებით დიდი მნიშვნელობა მიიღო შიიტთათვის (ვინაიდან იგი მოციქულის პირდაპირი შთამომავალი იყო), იწოდება „მონამეთა ბატონად" (*საიფდ აშ-შუჰადა'*), რომლის ტრაგიკული აღსასრული ქრისტეს წამებასთან იყო შედარებული.

ქარბალას ბრძოლამ, რომელიც სინამდვილეში დაპირისპირებულ კლანებს შორის შეტაკებას წარმოადგენდა, შეუდარებელი ისტორიული რეზონანსი გამოიწვია. მუსლიმური აზროვნება შეძრწუნებული იყო მოციქულის შვილიშვილის ტრაგიკული ბედით, რომელმაც გადაწყვიტა ბოლომდე ებრძოლა იმ ძალაუფლების წინააღმდეგ, რომელიც არადა აგებდა მუჰამადისეული ისლამის ეთიკასა და პრინციპებს. ჭუსაინის მარტვილობა გახდა სამართლიანობისათვის ნებისმიერი ბრძოლის პროტოტიპი, მონამეობის კულტის ამოსავალი ნერტილი. შიიტური აზროვნების მოტივაციად იქცა ბრძოლა ისტორიული უსამართლობის წინააღმდეგ, 'აღწასა და მისი საგვარეულოს შელახული უფლებების აღსადგენად. შემდგომში შიიზმში ჩამოყალიბებული მონამეობის კულტით შეიქმნა წარმოდგენა, რომ მონამეობრივი სიკვდილი ყველაზე დიდი დამსახურებაა ღმერთის წინაშე, სამოთხისაკენ პირდაპირ გზაა და სრულყოფილი წმინდანი მხოლოდ მონამე შეიძლება იყოს.

'აღწის პირველი მიმდევრები არაბები იყვნენ, მაგრამ მრავალი ალიდი მებრძოლის რეკრუტირება ხდებოდა არაარაბი „კლიენტებიდან" (*მავალა*), რომლებიც ცხოვრობდნენ იმპერიის ცენტრალურ ქალაქებში, უპირველესად ქუფასა და მედინაში და მოუთმენლად ელოდნენ ახალი რელიგიის ეგალიტარული პრინციპების ცხოვრებაში დამკვიდრებას. შიიტურ მოძრაობაში ირანელები უკვე ისლამის არსებობის პირველივე ათწლეულებიდან ებმებიან. თუმცა, ეს სულაც არ ნიშნავს, რომ შიიზმმა თავიდანვე მტკიცე საყრდენი მოიპოვა ირანში.

შიიზმის პოლიტიკურ-რელიგიურ მოძრაობად და იდეოლოგიად ჩამოყალიბების საწყის ეტაპზე მსჯელობისას შეიძლება ითქვას, რომ მასში იუდეველურ-ქრისტიანულ ტრადიციიდან შევიდა მოციქულის (შემდგომ იმამის) ცნება, რომელიც ამხობს უსამართლო მმართველს და მესიის რწმენა, რომელიც საღვთო წესრიგს დაამყარებს ამქვეყნად. ორივე უფრო პოლიტიკური ცნებაა, ვიდრე რელიგიური. ბერძნულ-რომაულმა სამ-

ყარომაც მნიშვნელოვანი მემკვიდრეობა დაუტოვა ისლამს, განსაკუთრებით ტირანიის თეორიისა და პრაქტიკის თვალსაზრისით. წინასწარმხილული სპარსეთიდან გადმოვიდა მახსოვრობა რელიგიური ფორმით დაპირისპირებისა ხელისუფლებასთან, რევოლუციური მოძრაობებისა (მანიქეელობა, მაზდაკელობა), რომლებიც ერთდროულად ცვლიდნენ არსებული წესრიგის პოლიტიკურ, მორალურ და სოციალურ საფუძველს და რომელთაც „იდეოლოგიის სახით რელიგიური დოქტრინა გააჩნდათ და ინსტრუმენტის სახით რელიგიური სექტა“.

შიიტებმა მოგვიანებით იმამს მიანიჭეს ზებუნებრივი უცოდველობა და ღმერთისაგან ბოძებული შეუმცდარობის უნარი. შემდგომში შიიტთა პოლიტიკურმა და სამხედრო წარუმატებლობამ ხელი შეუწყო იმამის პიროვნების საკრალური განზომილების გაზრდას, რწმენას იმამის ოკულტაციისა, მისი მისტიკური ძალაუფლების უკიდურეს ეგზალტაციას და საერო ხელისუფლების აღიარებასთან დროებით შერიგებას. იმამის ესქატოლოგიური დაბრუნების იმედი მით უფრო ძლიერდებოდა, რაც უფრო მეტ დევნას განიცდიდნენ შიიტები.

მემკვიდრეობითი პრინციპი იმამის მიერ „ღვთაებრივ დანიშნავს“ (ნახს) ემყარებოდა. ის პირადად გადასცემდა მემკვიდრეს ეზოთერიულ საიდუმლოებებს, რომლებიც მას წინა იმამისაგან გადაეცა და რომლებიც მოციქულისაგან მოდიოდა.

სწორედ ამ პრინციპის საფუძველზე, ჰუსაინის შემდეგ იმამი გახდა მისი ვაჟი **ზაინ ალ-‘აბიდინი** (გარდ. 713/174 წ.). შემდგომში კი წესად იქცა იმამობის მამიდან შვილზე (მაგრამ არა უფროს ვაჟზე – რამაც შიიზმში არაერთი უთანხმოება და განყოფა გამოიწვია) გადასვლა. ნებისმიერ აღიდურ განშტოებას, რომელიც საკუთარი პრეტენდენტის უფლებას იცავდა იმამათზე, მოძღვრებაში შეჰქონდა თავისი წარმოდგენები, რამაც შიიზმის შიგნით დოგმატური დაპირისპირებები გამოიწვია. საბოლოო ჯამში, შიიზმის ყველაზე მრავალრიცხოვანი დაჯგუფება თორმეტი იმამის ამღიარებელი შიიტები, ანუ იმამიტები გახდნენ და დღეს სწორედ მათ უწოდებენ ზოგადად შიიტებს. ამასთანავე შუა საუკუნეების მანძილზე მნიშვნელოვან ძალას წარმოადგენდნენ სხვა შიიტური მიმდინარეობები, მათ შორის ზაიდიტები და ისმაილიტები, რომლებიც დღესაც აგრძელებენ არსებობას.

## ზაიდიტები

ზაიდიტების სახელი უკავშირდება შიიტთა მეხუთე იმამის მუჰამმად ალ-ბაკირის (გარდ. 732 წ.) ძმას, **ზაიდ ბ. 'ალის**. 739 წელს ზაიდმა შეიარაღებული აჯანყება დაიწყო უმადიანთა წინააღმდეგ, მაგრამ დამარცხდა და 740 წელს ის მოკლეს. ზაიდის სიკვდილის შემდეგ მისმა მომხრეებმა შექმნეს რელიგიურ-პოლიტიკური დაჯგუფება, რომელიც მიზნად ისახავდა თეოკრატიული სახელმწიფოს დაფუძნებას 'ალის საგვარეულოს წარმომადგენელი იმამის მეთაურობით.

ზაიდიტების თვალსაზრისით, 'ალი ბ. აბნ ტალიბი მორალური და პოლიტიკური ავტორიტეტით მოციქულის ჭეშმარიტი მემკვიდრეა. იმამები 'ალისა და ფატიმას შთამომავლები უნდა იყვნენ, მაგრამ მათ შორის ყველაზე ღირსეულია ის, ვისაც იარაღით ხელში შეუძლია გაუძღვეს მორწმუნეებს ტირანთა წინააღმდეგ საბრძოლველად.

ზაიდიზმი შიიზმის ყველაზე ზომიერ ფრთად ითვლება. რელიგიური თვალსაზრისით, ისინი საკმაოდ შემწყნარებლები იყვნენ სუნიტთა მიმართ; არ წყველიდნენ პირველ ორ ხალიფას, აბუ ბაქრსა და 'უმარს, თუმცა 'უსმანის მართლმორწმუნეობის თაობაზე მათ შორის აზრთა სხვადასხვაობა იყო. ისინი უარყოფდნენ იმამის ღვთაებრივ ბუნებას, მის, როგორც შუამავლის, როლს ღმერთსა და ადამიანს შორის; დასაშვებად მიიჩნევდნენ სხვადასხვა მუსლიმურ ქვეყანაში ერთდროულად რამდენიმე იმამის არსებობას; უარყოფდნენ შიიტთა მიერ აღიარებულ დროებითი ქორწინების ინსტიტუტს.

ზაიდიტთა რელიგიურ წარმოდგენებზე დიდი გავლენა მოახდინა მუთაზილიტთა რაციონალიზმმა. ისინი უარყოფდნენ ანთროპომორფიზმსა და უეჭველ ბედისწერას; არ იზიარებდნენ იმამიტურ მოძღვრებას „ფარული“ იმამის შესახებ, რწმენის „კეთილგონიერი დაფარვის“ (*თაკიდა*) და „ღვთაებრივი აზრის შეცვლის“ (*ალ-ბადა*) შესახებ.

ზაიდიტების დაჯგუფებიდან გამოიყო რამდენიმე თემი, რომელთა შორის ყველაზე ცნობილია ჯარუდიტების (ან სურჰუბიტების), ბუტრიტებისა (ან სალიჰიტების) და სულაიმანიტების (ან ჯარირიტების). ზაიდიტების პოლიტიკურ აქტივობას უკვალოდ არ ჩაუვლია. შეიქმნა მათი რამდენიმე სახელმწიფო: იდრისიანების – ჩრდ. აფრიკაში (789-926), ზაიდიტური სახელმწიფო – ტაბარისტანსა (864 წლიდან ინტერვალებით 1126 წლამდე) და იემენში, რომელსაც 901-1962 წლებში, ხანგრძლივი ინტერვალებით, აჰმად ბ. ალ-ჰუსაინ არ-რასსის მიერ დაარსებული დინასტია მართავდა.

ამჟამად ზაიდიტები ძირითადად ცხოვრობენ ჩრდ. იემენში, სადაც შეადგენენ მოსახლეობის ნახევარზე მეტს. მათი თემებია აგრეთვე სამხრ. იემენში, საუდის არაბეთში, პაკისტანსა და სხვა ქვეყნებში.

## ისმაილიტები

ისმაილიზმი [ისმა'ილიზმ] შიიტური ისლამის ერთ-ერთი უმთავრესი მიმდინარეობაა. ისმაილიტურ მოძრაობას დასაბამი დაუდო შიიტთა შორის განხეთქილებამ VIII ს-ის შუა ხანებში. შიიტთა მეექვსე იმამმა ჯა'ფარ ას-სადიკმა თავის მემკვიდრე უფროსი ვაჟის, ისმა'ილის (გარდ. 762 წ.), ნაცვლად დაასახელა მუსა ალ-ქაჰიმი (გარდ. 799 წ.). შიიტების ნაწილმა, რომელიც მანამდეც უმაცოფილო იყო ას-სადიკის პოლიტიკური პასიურობით, არ გაიზიარა ეს გადაწყვეტილება და მეშვიდე იმამად აღიარა ნადრეყად გარდაცვლილი ისმა'ილის ვაჟი მუჰამადი. განდგომილთა ერთმა ფრთამ, რომელსაც შემდგომში კარმატები (*კარამიტა*) ეწოდა, მუჰამადი უკანასკნელ, მეშვიდე იმამად მიიჩნია. ისმაილიტთა მონოდებამ ფართო გამოძახილი პოვა მთელ ისლამურ სამყაროში. X ს-ის დასაწყისამდე პერიოდი ცნობილია, როგორც „დაფარვის“ (*ას-სათრ*), იმამთა „ფარულად“ მოღვაწეობის ხანა, რაც დასრულდა 909 წელს ჩრდ. აფრიკაში ისმაილიტი ფატიმიანების გაბატონებით. ამ უკანასკნელთ თავი ისმაილის შთამომავლებად დაჭემარით იმამებად მიაჩნდათ. 969 წელს ფატიმიანებმა დაიპყრეს ეგვიპტე და ცოტა მოგვიანებით – სამხრეთ სირიაც. X-XI სს-ში ფატიმიანები პრეტენზიას აცხადებდნენ ახლო აღმოსავლეთში ჰეგემონობასა და ისლამური სამყაროს გაერთიანებაზე. X ს-ის 20-იან წლებში მათ განუდგნენ ფატიმიანი ხალიფას – ალ-ჰაქიმის მომხრენი, რომლებმაც შექმნეს დრუზების (ჰაქიმიტების) თემი. ამჟამად დრუზები ძირითადად ლიბანში ცხოვრობენ.

XI ს-ის 90-იან წლებში ირანში ისმაილიტთა გააქტიურების შედეგად შეიქმნა მათი დამოუკიდებელი სახელმწიფო, რომლის ცენტრიც იყო ალამუთი. ირანის ისმაილიტთა მოძრაობის სათავეში იდგა ჰასან ბ. ას-საბჰანჰი. 1094 წელს ეგვიპტელ და ირანელ ისმაილიტთა შორის მოხდა განხეთქილება ფატიმიანი იმამის მემკვიდრეობის საკითხზე. ირანელებმა მხარი დაუჭირეს იმამ ალ-მუსთანსირის უფროსი ვაჟის, ან-ნიზარის იმამათს, ხოლო ეგვიპტელებმა ტახტზე ალ-მუსთანსირის უმცროსი ვაჟი ალ-მუსთა'ლნ აიყვანეს (ამის გამო პირველნი იწოდნენ ნიზარიტებად, მეორენი — მუსთალიტებად). 1171 წელს ფატიმიანები სუნიტმა აიუბიანებმა დაამხეს. დღეს მუსთალიტთა თემის ცენტრი ინდოეთში (ქ. ბომბეი) მდებარეობს.

რაც შეეხება ნიზარიტებს, მათ წარმატებას მიაღწიეს უმთავრესად მთიან რეგიონებში (დაფლამი და კუჰისტანი ირანში; სირიის, ლიბანისა და ერაყის მთიანი მხარეები). ნიზარიტთა მოღვაწეობის ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშანი იყო ტერორი. ჯვაროსნული ლაშქრობების მემატყინენი მათ *ასასინებს* (არაბ. ჰაშიშიდა ან



ჰაშიმიდინ) უნოდებენ. აღსანიშნავია, რომ სიტყვა ასასინი მთელ რიგ ევროპულ ენებში მკვლელის მნიშვნელობით შევიდა. ირანში ისმაილიტთა გავრცელებული სახელწოდება იყო *ალ-მალაჰიდა* (მხ. რ. *ალ-მულჰიდა*), რაც ნიშნავს „ერეტიკოსს“, „ცდომილს“, „რჯულგანდგომილს“. 1164 წელს ირანელ ისმაილიტთა მეოთხე გამგებელმა ჰასან 'ალა ზიქრიჰი-ს-სალამმა გამოაცხადა კიჰამა (მკვდრეთით აღდგომა). ის და მისი მემკვიდრეები ჭეშმარიტ იმამებად, ნიზარის შთამომავლებად არიან მიჩნეული. 1256 წელს მათ სახელმწიფოს ბოლო მოუღეს მონღოლებმა. შემდგომში ნიზარიტები თანდათანობით გადასახლდნენ ინდოეთში, სადაც ამჟამად მათი ცენტრია. ნიზარიტთა თემები არსებობს აზიისა და აფრიკის 20-ზე მეტ ქვეყანაში. XIX ს-დან ნიზარიტი იმამები ატარებენ ელ-ხანის ტიტულს. ნიზარიტებს ხოჯას ან აღახანიდებსაც უწოდებენ. თემის უკანასკნელი მეთაურია ალა-ხან IV.

ისმაილიტთა მოძღვრება ორი ნაწილისაგან შედგება: 1. გარეგანი (*ზაჰირი*), ყველასათვის მისაწვდომი დოქტრინა, რომლის მთავარ განსხვავებას შიიტური მრწამსისაგან წარმოადგენს ჭეშმარიტ იმამებად ისმაილის შთამომავლების აღიარება; 2. ეზოთერული (*ბატი*), შინაგანი, საიდუმლო დოქტრინა, რომლის ძირითადი ელემენტებია *ათ-თა'ეზლი* და *ალ-ჰაკა'იკი*. თა'ეზლი წარმოადგენს ზაჰირიტულ დოქტრინაში დაფარული საიდუმლო შინაარსის სიმბოლოებითა და ალეგორიებით ახსნას. ყოველი „გარეგანი“ საკითხის შესატყვისი „დაფარული“ საიდუმლო მნიშვნელობის მოძღვრების არსებობის რწმენამ იმამს თა'ეზლის განმმარტებლის განსაკუთრებული პრეროგატივა მიანიჭა. კვალიფიციურ ისმაილიტ თეოლოგებს შეეძლოთ მხოლოდ იმამის დასტურის ან ნებართვის საფუძველზე გამოეყენებინათ თა'ეზლის განმარტებანი. რაც შეეხება ჰაკა'იკ-ს, ის ეკლექტიკური ხასიათის ცოდნის საერთო სისტემაა, დამყარებული ნეოპლატონიზმის, არისტოტელეს რაციონალისტური ფილოსოფიის, გნოსტიციზმის, ასტროლოგიისა და სხვა რელიგიებიდან ნასესხებ ელემენტებზე.

ცნობილი ისმაილიტი მოაზროვნეების – ალ-კანდი ან-ნუ'მანის (გარდ. 979 წ.) და ნაჰირ ად-დინ ატ-ტუსსის (გარდ. 1274 წ.) – თხზულებები შიიტ იმამიტთა მიერაც კანონიკურ სახელმძღვანელოებად არის აღიარებული.

ჰუსაინის ტრაგიკული სიკვდილის შემდეგ იმამები, როგორც ზოგადად იმამიტები (სხვა შიიტური მიმდინარეობების, უპირველესად ზაიდიტებისა და ისმაილიტებისაგან განსხვავებით), პოლიტიკურად საკმაოდ პასიურები იყვნენ და პრაქტიკულად არ ასრულებდნენ მნიშვნელოვან როლს სახალიფოს პოლიტიკურ ცხოვრებაში. პოლიტიკური თვალსაზრისით, ალბათ, გამოსაყოფია მე-8 იმამი 'ალი არ-რიღ (სპ. ემამ რეზა, გარდ.

818 წ.), რომელიც ერთი პერიოდის მანძილზე 'აბასიანი ხალიფას, ალ-მა'მუნის (813-833) მემკვიდრედაც ითვლებოდა ხალიფას ტახტზე. ხალიფამ იგი მედინიდან გადმოიყვანა საკუთარ სასახლეში, მერვეში, გამოაცხადა ის საკუთარ მემკვიდრედ (დაახლ. 816 წ.) და დააქორწინა თავის ქალიშვილზე. როგორც ჩანს, ხალიფამ მალე შეიცვალა აზრი. ამ ხანებში ბაღდადში დაწყებული მღელვარებების გამო ალ-მა'მუნი, 'აღწ არ-რიდ'ანს თანხლებით, დაიძრა ჯარით დასავლეთისაკენ. გზაში 'აღწ არ-რიდ'ან გარდაიცვალა. შიიტური ტრადიციით, ხალიფამ იგი მოაკვლევინა. მისი „მონამეობის ადგილი“ – მაშჰადი – შიიტთა წმინდა ქალაქად გადაიქცა.

'აბასიანთა რევოლუცია, რომელსაც შიიტები დიდ იმედებს უკავშირებდნენ და რომელიც თავდაპირველად პრაქტიკულად შიიზმის მანიფესტაცია იყო, მალე შიიტების სანინალმდეგოდ შემოტრიალდა. 'აბასიანთა ფაქტობრივი გამარჯვების – მათი, როგორც ოჯახის, ხელისუფლების სათავეში მოსვლის შემდეგ, ბუნებრივია, სხვა ნებისმიერი ოჯახის პრეტენზიები ძალაუფლებაზე უნდა ჩახშობილიყო. პირველმა 'აბასიანებმა მიიღეს იმამის წოდება, რათა ხაზი გაესვათ თავიანთი პოლიტიკური ძალაუფლების „რელიგიური“ ხასიათისათვის. ამ ვითარებაში კი შიიტ იმამებს პოლიტიკური ინტერესი ფაქტობრივად უქრებათ.

რეალურად, მე-5 იმამის, მუჰამმად ალ-ბაჰაირის დროს დაიწყო შიიზმის (იმამიზმის) დეპოლიტიზაცია, რამაც დასრულებული სახე მე-6 იმამის, ჯა'ფარ ალ-საჰადიკის დროს მიიღო. ორთოდოქსული შიიზმი, რომლის გამოსახატულებაც იმამიზმი გახდა, გადაიქცა „მშვიდობიან“ რელიგიურ მოძრაობად. მიუხედავად იმისა, რომ სწორედ ჯა'ფარ ალ-საჰადიკის დროს მიიღო გარკვეულად ჩამოყალიბებული სახე იმამათის თეორიამ და მასვე მიეწერება შიიტური საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი სკოლის (ჯაფარიტული მაზჰაბის) შექმნა, ის უარყოფდა შეიარაღებულ ბრძოლას და ხელისუფლებასთან დაპირისპირებას.

ჯა'ფარ ალ-საჰადიკი იყო უკანასკნელი იმამი, რომელიც მედინაში გარდაიცვალა. მისი მომდევნო იმამები ცხოვრებას ძირითადად ერაყში ასრულებდნენ, სადაც 'აბასიანებს ისინი სიფრთხილის გამო (სახალიფოს ტახტზე პოტენციურად პრეტენზიის შესაძლებლობა), ფაქტობრივად, მძევლებად ჰყავდათ. შიიტური ტრადიციით, ყველა ეს იმამი 'აბასიანთა ბრძანებით მოწამლეს, ვინაიდან, შიიტური მრწამსიდან გამომდინარე, ყველა იმამი მონამეობრივი სიკვდილით უნდა აღსრულებულიყო.

ჯა'ფარ ალ-საჰადიკმა, რომელსაც მიეწერება ყურანის ცნობილი მისტიკური კომენტარის ავტორობა, ადრეული პოლიტიკური (ხშირ შემთხვევაში ექსტრემისტული) შიიზმი გარდაქმნა ადამიანის შიდა, სულიერ სამყაროსაკენ მიმართულ და კვიეტისტურ რელიგიურ მოძრაობად. სუნიტი მმართველებისათვის შიიტი (იმამიტი) იმამები უკვე აღარ წარმოადგენდნენ ანტიხალიფებს, როგორც ეს ხდებოდა შიიტთა აჯანყებების დროს

უმადანთა პერიოდში. ისინი გადაიქცნენ იმამიტი სექტანტების სულიერ მეთაურებად.

**იმამათის თეორია და დოქტრინა.** ადრეული შიიზმის დამოუკიდებელ რელიგიურ-პოლიტიკურ მიმდინარეობად ჩამოყალიბებისას გამოიკვეთა იმამათის თეორია, რომელიც ძირეულად განსხვავდებოდა რელიგიურ-პოლიტიკური მეთაურობის სუნიტური კონცეფციებისაგან. შიიტათათვის არ არსებობს მიზეზი საერო და სასულიერო ხელისუფლების გასამიჯნავად და *de jure* იმამი მიიჩნეოდა თემის უზენაეს პოლიტიკურ და რელიგიურ ლიდერად, მაგრამ *de facto* იმამათის კონცეფცია, შიიტათათვის სახალიფოში არსებული არასახარბიელო სიტუაციის გამო, რადიკალურად დეპოლიტიზებული იყო. იმამათის *de facto* გამოცალკეება პოლიტიკური მმართველობისაგან გამართლებული და გაადვილებული იყო იმით, რომ იმამი ითვლებოდა ღვთაებრივი ცოდნის, 'ილმის მატარებლად, რაც მკვეთრად მიჯნავდა იმამის პასუხისმგებლობის სფეროებს პოლიტიკური მმართველობის ამოცანებისაგან და ანიჭებდა მას უზენაეს ავტორიტეტს სულიერი გადარჩენის, მრწამსის, წმინდა კანონის სფეროებში.

უზენაესი რელიგიური და პოლიტიკური ავტორიტეტი ისლამში ღმერთის მიერ წარმოგზავნილი მოციქული, კონკრეტულ შემთხვევაში მუჰამადია. მის შემდეგ სუნიტებისათვის მუსლიმური თემის ანდა ღვთისმეტყველ-სამართლისმცოდნეთა შეთანხმებული აზრი შეიძლება გამოყენებულ იქნეს მხოლოდ კერძო შემთხვევებში მოციქულის ღვთაებრივი უზენაესობის, მისთვის ზეგარდმოვლენილი საღვთო კანონის ყოვლისმომცველობის დასტურად. საპირისპიროდ, შიიზმისათვის კაცობრიობის ღვთაებრივი წინამძღოლობა, რაც მოციქულების მისიას წარმოადგენდა, გარდამავალი და პერმანენტული რეალობაა. იმამიტური ტრადიციით, კაცობრიობას არც ერთი წუთით არ შეუძლია ჰუჯას (*ჰუჯჯა*), ღმერთის სიტყვის განმმართველის გარეშე არსებობა. ნებისმიერ დროში ღმერთის მიერ ამოიჩრევა პიროვნება, რომელიც ადამიანებს გაარკვევს რელიგიის საკითხებში და განახორციელებს მათ სამართლიან მართვას.

სამოციქულო ეპოქის დასრულების შემდეგ ამ მოვალეობას იმამი ასრულებს. მისი ფუნქციები კი მოციქულთა რელიგიური და პოლიტიკური ფუნქციების იდენტურია. იმამები კაცობრიობის უცოდველი წინამძღოლები არიან, გააჩნიათ ღმერთის მიერ მინიჭებული უფლებები და ძალაუფლება. *იბმა* – მოციქულებისა და იმამების სრული დაცვა შეცდომებისა და ცოდვისაგან – ადრეული პერიოდიდანვე გახდა იმამიტური შიიზმის კარდინალური დოგმა. იმამები მოციქულთაგან განსხვავდებიან იმით, რომ არ მოაქვთ ღმერთის ახალი წმინდა წერილი და, აქედან გამომდინარე, მათ არ შეუძლიათ შექმნან ახალი რელიგია და კანონი. ღმერთის წინამძღოლობით მოქმედი იმამების შეუბღალავი ავტორიტეტი

კაცობრიობას უზრუნველყოფს რელიგიურ საკითხებში გარკვევაში, კერძოდ, რელიგიურ კანონსა და სამართლიან მმართველობაში. იმამის უზენაესი ხელისუფლების უარყოფას კი აუცილებლად მოსდევს რელიგიური კანონის შებლაღვა და უსამართლო მმართველობა. იმამათი თავისთავად არის კაცობრიობის სამართლიანი წინამძღოლობის პრინციპის გამოყენების შედეგი. ღმერთმა, რომელმაც ადამიანი შექმნა, არ დატოვა იგი მარტო და უგზავნიდა მოციქულებს სამართლიანი და ჭეშმარიტი გზის ასარჩევად. უკანასკნელი მოციქულის, მუჰამადის შემდეგ მისი ადგილი იმამებმა დაიკავეს. ვინაიდან იმამი განსაკუთრებულ როლს ასრულებს ღმერთთან ადამიანების დაკავშირებაში, იგი არ შეიძლება არჩეულ იქნეს ადამიანთა მიერ. იმამი უნდა იყოს სამართლიანი, ღმერთის სიტყვის მცოდნე, სრულყოფილი და ა.შ.

იმამიტი თეოლოგების თვალსაზრისით ამქვეყნად სამართლიანობის დასამყარებლად ღმერთი ყოველ ეპოქაში ირჩევს საუკეთესო ადამიანს (*ალ-აჟლალ*), ჭეშმარიტებას გადასცემს მას და ნიშნავს კაცობრიობის წინამძღოლად. მაგრამ საუკეთესოდ მიჩნევა სულაც არ ნიშნავს უცოდველობას. ამის გამო, ღმერთი თავისი ნყალობით (*ფაჟლ*) გამოარჩევს და ნიშნავს თავის წარმომადგენლებს. სწორედ ისინი არიან მოციქული და იმამები.

გამოჩენილი იმამიტი ღვთისმეტყველი 'ალ-ლამა ალ-ჰილლი (1205-1277) აღნიშნავს: „იმამი ღმერთის მოციქულის შემდეგ არის 'ალ-ბ. აბ-ტალიბი. ის საუკეთესოა ორი მიზეზიდან გამომდინარე: (1) ის მოციქულის თანასწორია. მოციქული კი საუკეთესოა. ამდენად, ის ასევე საუკეთესოა; (2) მოციქულს ის ესაჭიროებოდა ისე, როგორც არც ერთი თავისი თანამებრძოლი... მოციქულის სიტყვები მის შესახებ შემდეგია: 'ალ-საუკეთესო მსაჯულია თქვენ შორის“.

ას-სადიკის დროს ჩამოყალიბდა *ნაჰს-ის* („ღვთაებრივი დანიშვნის“) და *'ილმის* („ზეგარდმოვლენილი ცოდნის“) დოქტრინები. *ნაჰს-ის* დოქტრინას იმამიტთა თვალსაზრისით გამოხატავს მოციქულის სიტყვები 'ალ-ნადმი: „შენ ჩემთან მიმართებაში იგივე ადგილი გიკავია, რაც ჰარუნს (აარონს) მუსასთან (მოსესთან) მიმართებაში, იმის გამოკლებით, რომ აღარ იქნება მოციქული ჩემ შემდეგ“.

ამავე პერიოდში უნდა ჩამოყალიბებულიყო *თაკიდას*, იმავე *ქითმანის* („წმინდის კეთილგონიერი დაფარვის“) პრინციპიც, რომელმაც განსაკუთრებული როლი შეასრულა შიიტთა ურთიერთობებში არაშიიტ პოლიტიკურ ხელისუფლებასთან<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> ვ. ბიჰანი ყურადღებას ამახვილებს თაკიდას რელიგიურ მნიშვნელობაზე: „სწორედ ქითმანის იდეა გამოხატავს შიიტური დოქტრინის განსაკუთრებულობას, რომელიც ერთდროულად მისტიკურია და დოქტრინის საიდუმლო არსზე

იმამ 'ალი არ-რიფას ნარუმბატებელი პოლიტიკური მოღვაწეობის შემდეგ, 'აბასიანთა მიერ შექმნილ ძნელად გასაძლის პირობებში, წარმოიქმნა ამ სიტუაციისათვის ალტერნატივის გამონახვის აუცილებლობა და შიიტებმა შემდგომში მოქმედების ახალი ფორმები დანერგეს: ზემოხსენებული თაკიფია, იმამის ფუნქციების ნაწილის დელეგირება (*ვეჟალა*), რითაც მართლდებოდა «დატყვევებული» იმამის წარმომადგენლის (*ვაჟილ*) მორჩილება, დაბოლოს, იმამთა უწყვეტი რიგის დასრულების შემდეგ, ამ მდგომარეობის ლოგიკური გაგრძელება გახდა ოკულტაციის დოქტრინა, რომლის მიხედვითაც იმამის, როგორც თემის ხელმძღვანელის, ფუნქციები ნაწილობრივ გაითავისეს ჯერ ვაქილებმა, ხოლო შემდეგ იმამიტმა ღვთისმეტყველ-სამართლისმცოდნეებმა – 'ალიებმა ('ულამა') და ფაკიჰებმა.

ბუნებრივია, იმამიტებისათვის უმნიშვნელოვანეს პრობლემას წარმოადგენდა არსებულ ფაქტობრივ ხელისუფლებასთან დამოკიდებულების საკითხი. შიიტებისათვის ნებისმიერი რეჟიმი არალეგიტიმურია, თუკი მას სათავეში არ უდგას იმამი, მაგრამ ვარკვეულ პირობებში შიიტისათვის დაშვებულად ითვლება არალეგიტიმური მმართველის სამსახური. ხშირ შემთხვევაში კი ეს სწორედ თაკიფიას პრინციპით მართლდებოდა.

სუნიტათთვის, ხელისუფლებისადმი დამორჩილება საღვთო მოვალეობაა. შიიტათვის კი არსებული ხელისუფლებისადმი დამორჩილება პოლიტიკური აუცილებლობაა, ხოლო ამ მორჩილების ხარისხს განაპირობებს არსებული პოლიტიკური სიტუაცია. თაკიფიას შიიტური დოქტრინა საშუალებასაც კი იძლეოდა, განსაკუთრებულ პირობებში შიიტებს მრწამსის საწინააღმდეგო ნაბიჯი გადაედგათ, მაგრამ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მათ სიცოცხლეს საფრთხე ემუქრებოდა. ამდენად, ამგვარი მორჩილება არაკანონიერი ხელისუფლებისადმი მხოლოდ დროებითი მოვლენა შეიძლება ყოფილიყო. ამასთანავე, თეორიული თვალსაზრისით, იმამათის დოქტრინიდან გამომდინარე, შიიტი თავისუფალი იყო არსებული ხელისუფლების ერთგულებისაგან, ვინაიდან მისთვის ერთადერთ ხელისუფალს იმამი («ხილული» ან «ფარული») წარმოადგენდა.

---

მიუთითებს. ამ რელიგიურ სფეროში ყველაზე მნიშვნელოვანი ცვლილება სპარსულ ცნობიერებაში მოხდა, რამაც სპარსელებს განმასხვავებელი ნიშან-თვისებები მიანიჭა". პ. ენაიათი თაკიფიას პრინციპის საჭიროებას ხსნის პოლიტიკური მიზეზებით – შიიტების, როგორც უმცირესობის, სტატუსიდან გამომდინარე: „თავიანთი ისტორიის დიდი ნაწილის მანძილზე შიიტები უმცირესობას წარმოადგენდნენ მუსლიმურ სამყაროში და უწევდათ მოღვაწეობა იმ რეჟიმების ბატონობის პირობებში, რომლებიც მტრულად იყვნენ განწყობილნი მათი სარწმუნოების მიმართ. საკუთარი რელიგიის შენარჩუნებისა და საფრთხისაგან თავის არიდების ერთადერთ გზას წარმოადგენდა რწმენის ღია და გამომწვევ პროპაგანდაზე უარის თქმა“.

იმ ფაქტს, რომ შიიტი იმამები (მაგ., ჯა'ფარ ას-სადიკი) უკრძალავდნენ თავიანთ მიმდევრებს პოლიტიკურ და რევოლუციურ აქტივობას, არ მოუხდენია გავლენა მათ იდეოლოგიაზე. იმამიტ შიიტებს გარკვეულ პირობებში უფლება ჰქონდათ და იძულებულნიც იყვნენ, იმამისა და მისი მიმდევრების უსაფრთხოებისათვის, ემსახურათ უზურპატორებთან. მაგალითისათვის, 'აბასიანთა მმართველობის დასაწყისიდანვე ბაღდადში იმამიტთა საკმაოდ მძლავრი თემი არსებობდა და ზოგიერთი იმამიტს მაღალი სახელმწიფო თანამდებობაც ეკავა. ჩანს, რომ იმამი მუსა ალ-ქაჰიმიც ხელს უწყობდა ამას.

*XII იმამის „გაუჩინარება“ და ოკულტაციის დოქტრინა.* იმამიზმის მოძღვრების ჩამოყალიბების პროცესში განსაკუთრებული როლი შეასრულა იმამთა უწყვეტი რიგის დასრულებამ – იმამიტური მრწამსით, XII იმამის „ფარულ მდგომარეობაში“ გადასვლამ, მისმა ოკულტირებამ.

ჯერ კიდევ 'ალნ ბ. აბნ ტალიბის დაღუპვის შემდეგ, მის მომხრეთა ნაწილმა, 'აბდ ალლაჰ ბ. საბა'ს მეთაურობით, ეს მოვლენა სარწმუნოდ არ მიიჩნია. მათი შეხედულების თანახმად, „ალნ არ შეიძლება მოკლულ იქნეს ან მოკვდეს, სანამ... არ აღავესებს ქვეყანას სამართლიანობით“.

ოკულტაციის (ლაჰბა) და იმამ-მაჰდის (მესიის) „დაბრუნების“ (ენთე-ზარ) თემას შიიზმში ჩამოყალიბებული სახე პირველად ქაისანიტებმა<sup>1</sup> მიანიჭეს. საკუთრივ იმამიზმში, ჯერ კიდევ მუსა ალ-ქაჰიმის გარდაცვალების შემდეგ (799 წ.), მორწმუნეთა ერთმა ნაწილმა იგი ოკულტირებულად მიიჩნია და ისინი მაჰდის სახით მის დაბრუნებას ელოდნენ. მონინალმდეგეებმა მათ *ალ-ვაჰიფა* – „ისინი, ვინც გაჩერდნენ“, უწოდეს. ამ რწმენამ შემდგომში განსაკუთრებული როლი შეასრულა.

XI იმამის – ჰასან ალ-ასქარის (გარდ. 873 ან 874 წ. სამარაში) შემდეგ შეიქმნა მეტად გაურკვეველი ვითარება, რამაც მნიშვნელოვანი კრიზისი გამოიწვია იმამიზმში. ერთბაშად იხილა დღის სინათლე დოქტრინათა მთელმა სერიამ იმამის მემკვიდრეობის შესახებ. თხზულებებში, რომლებშიც განხილულია შიიტური სექტების მოძღვრებანი და ისტორია, ეს პერიოდი იწოდება „კონფუზის“ (*ალ-ჰაირა*) ხანად. ზოგიერთი ფგუფი, უკვე მანამდე შექმნილი ტრადიციის ჩარჩოებში, იმამს ოკულტირებულად მიიჩნევდა და მის დაბრუნებას ელოდა. ნაწილი კი გარდაცვლილი იმამის ძმას, ჯა'ფარს თვლიდა იმამად. საბოლოო ჯამში, გაიმარჯვა თვალსაზ-

---

<sup>1</sup> ქაისანიტები [*ქაისანიტა*] – უკიდურესი შიიტური სექტა, რომლებიც იმამად მიიჩნევდნენ 'ალნს ვაჟს ჰანაფიტთა ტომის წარმომადგენელ ქალთან ქორწინებიდან – მუჰამმად ბ. ალ-ჰანაფიყას და აღიარებდნენ მხოლოდ პირველ ოთხ იმამს. VII საუკუნის მინურულს მათ აჯანყება მოაწყეს უმადიანთა წინააღმდეგ.

რისმა, რომლის თანახმადაც, XI იმამს ვაჟი ჰყავდა. მუჰამმადი, სიფრთხილის გამო, მამამისმა ხალიფასა და საკუთარ ძმას – იმამობის პრედენდენტ ჯა'ფარს თვალთახედვიდან მოაშორა და გადაამალა. რამდენიმე რჩეულის გარდა მას არავინ იცნობდა. იმამიტური ტრადიციით, მისი დაბადების ყველაზე მიღებული თარიღია 869 წელი. ამ ტრადიციის თანახმად, არსებობს მრავალი მოწმე, რომლებმაც იგი ბავშვობაში, ანდა მექასა და მედინაში ჰაჯისას იხილეს.

ამდენად, XII იმამი „ფარულია“ (ლაიბ) და საიდუმლო ადგილს აფარებს თავს. თუმცა, მას არ დაუტოვებია ქვეყნიერება, ვინაიდან, იმამიტური შეხედულებით, იმამის გარეშე ქვეყნიერება არსებობას შეწყვეტს. ლეგენდის თანახმად, იგი გაუჩინარდა სამარაში, მამამისის სახლის სარდაფში.

როგორც ჩანს, თავდაპირველად გაბატონებული იყო აზრი, რომ იმამი უახლოეს მომავალში დაუბრუნდებოდა თემს და მას ეყოლებოდა მემკვიდრეები. არ მიიჩნეოდა, რომ XII იმამი უკანასკნელი უნდა ყოფილიყო და მისი არყოფნა ჩვეულებრივი ადამიანის სიცოცხლეზე მეტხანს შეიძლებოდა გაგრძელებულიყო. მისი გაქრობიდან 70 წლის შემდეგ კი ოკულტაცია უკვე საეჭვო გახდა წმინდა რაციონალური თვალსაზრისით და გაჩნდა მისი დოქტრინული ექსპოზიციის აუცილებლობა.

თანდათანობით, X ს-ის განმავლობაში, იმ მიზეზით, რომ ეს „გაუჩინარება“ დაუსრულებლად გრძელდებოდა (იმამის „ფარულ“ მდგომარეობაში ყოფნამ ადამიანის სიცოცხლის ხანგრძლივობას გადააჭარბა) საჭირო გახდა მორწმუნეთათვის, რომლებიც სულ უფრო მეტ ეჭვს ამჟღავნებდნენ, გამოხახულიყო შექმნილი სიტუაციის ლოგიკური ახსნა. ლაიბას პრობლემასთან დაკავშირებულ ყველაზე ადრეულ ისლამურ დოქსოგრაფიულ ლიტერატურაში მოხსენიებულია მრავალი შემთხვევა, როდესაც თემის მეთაურები დიდი ხნის მანძილზე ქრებოდნენ და შემდეგ უბრუნდებოდნენ თემს. X და XI იმამებიც პრაქტიკულად ოკულტირებულნი იყვნენ, ვინაიდან დევნის პირობებში ფარულად უხდებოდათ ცხოვრება და მეტად იშვიათად ხვდებოდნენ თავიანთ მიმდევრებს. ამგვარად, ეს მოვლენა სულაც არ წარმოადგენდა ექსტრაორდინალურ შემთხვევას. როგორც ჩანს, ლაიბას დოქტრინა X ს-დან დაწყებული, თანდათანობით, ნაბიჯ-ნაბიჯ იღებს ჩამოყალიბებულ სახეს. საკუთრივ იმამიზმიც მისთვის სპეციფიკურ ნიშან-თვისებებს (მათ შორის მესიანისტურ მრწამსს) სწორედ იმამთა უწყვეტი რიგის დასრულების შემდეგ იძენს.

შექმნილ პირობებში ოკულტაცია ალბათ ყველაზე მისაღები გადანყვებილება იყო. არსებულ ვითარებაში იმამის რეალური არარსებობის დაშვება, იმამიტთა იმდროინდელი ლიდერების თვალსაზრისით, გამოუვალ მდგომარეობაში ჩააყენებდა თემს. შიიტთა წინაშე წამოიჭრა უმნიშვნელოვანესი საკითხი: ვინ უნდა გაძლოლოდა თემს? როგორც ჩანს, ეს მოვალეობა იტვირთეს მათ, ვინც ყველაზე ახლოს იყვნენ XI იმამთან. ეს

„რჩეულნი“ მორწმუნეთა წერილობით შეკითხვებს პასუხს ცემდნენ „რესკრიპტების“ (თაჯეი) ფორმით, რომლებიც იმამის პასუხების სახით ვრცელდებოდა. ისინი, ვინც ამგვარ კავშირს უზრუნველყოფდნენ, ყველაზე ადრეულ იმამიტურ წყაროებში იწოდებოდნენ „წარმომადგენლებად“ ან „შუამავლებად“ (სუფარა, მხ. რ. საფირ), ანდა „ძალაუფლებით აღჭურვილებად“, „სანდო ადამიანებად“ (ვუქალა, მხ. რ. ვაქილ). თავდაპირველად მრავალი ასეთი შუამავალი არსებობდა. მოგვიანებით კი დადგინდა ოთხი კანონიკური შუამავალი.

ამგვარად, XII იმამის „გაუჩინარების“ შემდეგ, 900 წ. ფარგლებში, იმამიტთა თემის ორგანიზაცია ჩამოყალიბებულ კონტურებს იძენს. ამ დროს ბაღდადი, როგორც იმამიზმის ცენტრი, საბოლოოდ ცვლის ქუფას. მრავალ იმამიტს ამ პერიოდში მალალი სახელმწიფო თანამდებობა ეკავა 'აბასიანთა სამეფო კარზე. განსაკუთრებით გამოირჩეოდა ირანული წარმომავლობის ნაუბახთის ოჯახი (ალ-ნაუბახთი).

სავარაუდოა, რომ სწორედ ბაღდადელი ნაუბახთიების წრეში მიიღო „ფარული“ იმამის დოქტრინამ საბოლოო და ჩამოყალიბებული სახე. ამით ხაზი გაესვა იმამის გაუჩინარების შემდეგ მის ფუნქციათა განგრძობადობას. მაგრამ აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ იმამთა წარმომადგენლებზე არ ვრცელდება იმამებისათვის დამახასიათებელი შეუმცდარობა და უცოდველობა: იმამები და მოციქულები სრულყოფილებას აღწევენ ღვთიური წყალობით და არა პირადი დამსახურებების ნიადაგზე.

ას-სიმარრი (აბუ-ლ-ჰასან 'ალი ბ. მუჰამმად ას-სიმმარი) გარდაიცვალა 941 წელს და გახდა იმამიტებისათვის უკანასკნელი ადამიანი, რომელსაც კონტაქტი ჰქონდა ფარულ იმამთან. ამ მოვლენით წერტილი დაესვა ფარული იმამის ინსტიტუციონალური წარმომადგენლობის წესების ფიქსირებისა და შიიტთათვის „დროებითი“ წინამძღოლობის კონცეფციის ჩამოყალიბების პირველ მცდელობას. შიიტური ტრადიციით, სწორედ ფარულმა იმამმა, რომელიც ხედავდა ტირანიასა და უსამართლობას ამქვეყნად, განწყვიტა უკანასკნელი დამაკავშირებელი ძაფი თავის თემთან, რათა „სრული დაფარვის“ მდგომარეობაში გადასულიყო. მეოთხე საფირისადმი მიწერილ უკანასკნელ უსტარში ფარული იმამი უცხადებს ამ უკანასკნელს, რომ მას არ დაუსახელებია საკუთარი მემკვიდრე. ნებისმიერი, ვინც კი მომავალში განაცხადებდა, რომ კონტაქტი ჰქონდა ფარულ იმამთან, იცრუებდა.

ოკულტირებული იმამის ფუნქციების შეწყვეტას უპირველესად პოლიტიკური მნიშვნელობა ჰქონდა. იმამიტები ფაქტობრივად არარეგულაციურ ძალად გარდაიქმნენ, განსხვავებით ეგვიპტელი ისმაილიტებისაგან, რომლებიც აქტიურად იბრძოდნენ 'აბასიანების, ბუვეიანებისა თუ სელჩუკების წინააღმდეგ.



შიიტთათვის იმამის ფარულ მდგომარეობაში გადასვლის შემდეგ პოლიტიკურმა ძალაუფლებამ, ლეგიტიმურობის თვალსაზრისით, არსებობა შეწყვიტა. იმამათის კონცეფცია თანდათანობით ჩამოცილდა პოლიტიკური მმართველობის სფეროს და წმინდა თეოლოგიურ დოგმატად იქცა. ყოველივე ამის შედეგად, იმამიზმს ამ პერიოდში არ წარმოუდგენია რეალური პოლიტიკური თეორია და 'ალიმებიც პოლიტიკას საკუთარი გავლენის გარეთ არსებულ სფეროდ მიიჩნევდნენ.

ცოცხალ, "არადაფარულ" იმამთა გენეალოგიური ხაზის დასრულებით IX ს-ში იმამათის თავდაპირველმა პოლიტიკურმა მნიშვნელობამ სახე იცვალა და სისტემატიზებული სოტერიოლოგიური და ესქატოლოგიური ფორმა მიიღო. იმამათი გარდაიქმნა შიიტური თეოლოგიის აბსტრაქტიზებული პრინციპად. ზოგადად კი უნდა აღინიშნოს, რომ XII იმამის „გაუჩინარების“ შემდეგ შიიტურ ისლამში ბევრი ახალი, ტრადიციული ისლამისათვის უცხო ელემენტი შევიდა.

941 წ. შემდეგ „დიდი ოკულტაციის“ (ალ-ლაბა ალ-ქუბრა) პერიოდი დაიწყო, რომელიც დღემდე გრძელდება. იმამიტური მრწამსით, იმამის მოვლინების შემდეგ იგი საყოველთაო ბედნიერებას მოუტანს ყველა შიიტს. როგორც ღმერთი დაპირდა მოსეს: „...ჩემი მართლმორწმუნე მსახურები მემკვიდრეობით მიიღებენ ქვეყნიერებას“. შიიტები, რომლებიც ამ წინასწარმეტყველებას „ისაკუთრებენ“, მას ამატებენ მუჰამადის სიტყვებს: „დღეები და ღამეები არ გასრულდება მანამდე, სანამ ღმერთი არ მოავლინებს კაცს ჩემი ოჯახიდან, რომელიც ჩემივე სახელის მატარებელი იქნება. იგი ალავსებს ქვეყნიერებას სამართლიანობით და ჭეშმარიტებით, რადგანაც იგი მანამდე სავესე იყო ჩაგვრითა და ტირანიით“. ამ ტრადიციის თანახმად, XII იმამისა და მომავალი მაჰდის სახელი მუჰამადია.

მაჰდი ალ-კა'იმის მოვლინების (კიამა) შემდეგ „ქვეყნიერება აღივსება სამართლიანობით“. მაჰდის მეფობაც სამოთხისეული ოცნება იქნება. აღარავინ გასცემს კანონიერ შესაწირს, ვინაიდან ამის აუცილებლობა აღარ იარსებებს. მისი მეფობა 7 ან 19 წელს გასტანს და თითოეული 10 ჩვეულებრივი წლის ტოლფასი იქნება. რა მოხდება შემდეგ, არავინ უწყის. მაგრამ ზოგიერთი შიიტი ავტორის თვალსაზრისით, მას პირდაპირ მოჰყვება მკვდრების აღდგომა და საშინელი სამსჯავრო.

რწმენა, რომ XII იმამი გაუჩინარდა 873-874 წ., მხოლოდ XI ს-ში დამკვიდრდა. სწორედ ამ პერიოდიდან იწოდებიან იმამიტები ისნა'აშარიტებადაც (ისნა'აშარიდია - 12 იმამის ამლიარებლები). ამ ხანებში მეტად მძაფრი კონფრონტაცია არსებობდა სხვადასხვა შიიტურ დაჯგუფებებს შორის. ამ საწყისი პერიოდის იმამიტური ლიტერატურა ძირითადად პოლემიკური ხასიათისა და მიმართულია სხვა შიიტური მიმდინარეობების წინააღმდეგ (და შედარებით ნაკლებად სუნიტთა წინააღმდეგ).

დიდი ოკულტაციის დასაწყისიდან იმამიტური თემი უეცრად აღმოჩნდა ლეგიტიმური ხელისუფლის სრული გაქრობის ფაქტის წინაშე. თუმცა ეს შოკი შედარებით შემსუბუქდა პრაქტიკული თვალსაზრისით, რადგანაც იმამთა ექსკლუზიური ძალაუფლების დიდი ნაწილი უკვე მნიშვნელობადაკარგული, ანდა გადანაწილებული იყო სხვებზე. იმამებს რეალურად ძალაუფლება 'აღის შემდეგ არ ჰქონიათ და იმამიტები უკვე დიდი ხანია შეგუებულნი იყვნენ უზურპატორთა მმართველობას.

თეორიული თვალსაზრისით, ახალი სიტუაცია აუცილებლად მოითხოვდა იმამიტური მსოფლმხედველობის რადიკალურ შეცვლას, ეს კი გზას უხსნიდა ცხარე შიდა დისკუსიების პროცესს. სწორედ ამ პროცესების შედეგად, იმამთა უწყვეტი რიგის დასრულების მომდევნო ორი საუკუნის მანძილზე, იმამიზმი, როგორც საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი სისტემა, ჩამოყალიბებულ სახეს იძენს. რაც შეეხება პოლიტიკურ ძალაუფლებასთან დამოკიდებულების საკითხს და ზოგადად პოლიტიკურ მოღვაწეობას, მიუხედავად გარკვეული რელიგიური კეიტიზმისა, იმამიტები საკმაოდ აქტიურად მონაწილეობდნენ მუსლიმური სამყაროს პოლიტიკურ ცხოვრებაში. ისმაილიტებთან და სხვა შიიტურ მოძრაობებთან შედარებით სუნიტებთან ზომიერი დამოკიდებულების მიუხედავად, ისინი ანგარიშგასაწივე პოლიტიკურ ძალას წარმოადგენდნენ. მათი მდგომარეობა კი უპირველესად დამოკიდებული იყო ისლამურ სამყაროში არსებულ პოლიტიკურ სიტუაციაზე.

უმადიანთა პერიოდიდან დაწყებული, შიიტები ცდილობდნენ ხალიფას ტახტზე იმამის, ანდა უკიდურეს შემთხვევაში ჰაშიმიანთა საგვარეულოს წარმომადგენლის დასმას. 'აბასიანთა რევოლუციამ და ჰაშიმიანი ხალიფას მოსვლამ ხელისუფლების სათავეში მათ იმედები არ გაუმართლა. მომდევნო პერიოდში ამბოხების, რევოლუციის გზით ხალიფას ტახტზე აღიდას დასმას ძირითადად ზაიდიტები და ისმაილიტები ცდილობდნენ, იმამიტები კი მშვიდობიან, პოლიტიკურად პასიურ რელიგიურ თემად გარდაიქმნენ. ჯა'ფარ ალ-სადიკის მაგალითმა, რომელმაც უარი განაცხადა შემოთავაზებულ ტახტზე, დიდი გავლენა მოახდინა იმამიტთა კეიტისტიურ განწყობაზე. ისინი შეურიგდნენ „მონაწილე იმამებს“ პოლიტიკურ პასიურობას. XI იმამის სიკვდილმა დაასამარა ოცნება შიიტურ სახალიფოზე, სამართლიანობის გამარჯვების ოცნება ამქვეყნად კი შორეულ მომავალში გადაისროლა და რელიგიურ-პოლიტიკურმა დოქტრინამაც ესქატოლოგიური ხასიათი მიიღო. იმამის ცნება თანდათანობით აბსტრაქტული შინაარსით დაიტივრთა და მისი მოვლინების რელიგიურმა დოგმამ ბუნდოვანი და სიმბოლური ხასიათი შეიძინა. ჩამოყალიბდა შეხედულება, რომლის თანახმადაც, იმამის ხელისუფლება ეფუძნებოდა არა პოლიტიკურ ძალაუფლებას, არამედ განსაკუთრებულ ცოდნას ('*ილმ*), რომლითაც იგი ღმერთმა სხვა ადამიანებისაგან გამოაცალკევა. იგი ძალაუფლებას იღებს არა რაიმე თავყრილობის გადანყვეტილებით,

არამედ საღვთო ინვესტიტურით (ნაბმ). მხოლოდ მას გააჩნია იმის ძალაუფლება, რომ „დანიშნით, არჩევით, განსაზღვრით“ (ნაბმ) გადასცეს საკუთარი ქარიზმა მეგვიდრეს. იგი უცდომელია გადაწყვეტილებების მიღებისას, ვინაიდან მასზე გარდმოვლენილი ღვთიური მადლის წყალობით დაზღვეულია შეცდომებისაგან (ბატა) და ასევე მცდარი გზის არჩევისაგან (დალალა). იმამი არა მარტო თემის მეთაურია, არამედ ღვთიური გამოცხადების „ჭეშმარიტი, ხილული საბუთი, დასტურია“ (ჭუჯჯა, ჭუჯჯათ). მისი არსებობის გარეშე ქვეყნიერება ერთი წამითაც ვერ იარსებებდა – ეს იმამის აუცილებლობის დამადასტურებელი კიდევ ერთი არგუმენტია. ისევე, როგორც XII იმამი სიფრთხილის გამო დაემალა და განერიდა მტრებს, უბრალო მორწმუნესაც, ხიფათის არსებობისა და დევნის შემთხვევაში, შეუძლია დაფაროს საკუთარი ერთგულება ჭეშმარიტი იმამისადმი და გარეგნულად უარყოს შიიტობა. რწმენის ამგვარი დაფარვა (თაკიდა), რისი უფლებაც გარკვეულ პირობებში ჰქონდათ შიიტებს, გამართლებული იყო ყურანის ერთ-ერთი ლექსით, რომელშიც აღნიშნულია, რომ ღვთის რისხვა ემუქრებათ მათ, ვინც განუდგება ჭეშმარიტ სარწმუნეობას, „გარდა იმისა, ვინც დევნას განიცდის და ვისი გულიც ჭეშმარიტი რწმენის ერთგულია“. მაგრამ, ამასთან ერთად, განსახილველ პერიოდში, იმამიტებს ფაქტობრივად არც სჭირდებოდათ რწმენის დაფარვა, ვინაიდან გაბატონებული დინასტიები ხშირად მათ ან მფარველობდნენ (ბუვეიანები), ანდა მათ მიმართ ტოლერანტობას იჩენდნენ (სელჩუკები). უმთავრესი იყო მეორე საკითხი – რამდენად დასაშვები იყო იმამიტათთვის არსებულ ხელისუფლებასთან თანამშრომლობა და მის სამსახურში შესვლა.

XII იმამის ოკულტაციის შემდეგ, თეორიული თვალსაზრისით, ნებისმიერი რეჟიმი უზურპატორულ ხასიათს ატარებდა. მაგრამ იმამის მოვლინება გაურკვეველი, შორეული მომავლისათვის იყო გადადებული და ამდენად შიიტებს უხდებოდათ კონკრეტული გადაწყვეტილების მიღება – ეთანამშრომლათ თუ არა ფაქტობრივ ხელისუფლებასთან.

ზოგადი ისლამური თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც საერთოდ ხელისუფლების არარსებობა ანარქიას გამოიწვევს და საკუთრივ მორწმუნეთა თემისათვის იქნება დამლუპველი, იმამიტათთვისაც მისაღები გახდა: სჯობს არასრულყოფილი სუვერენის არსებობა, ვიდრე საერთოდ მისი არარსებობა. ამდენად, ოკულტაციის პერიოდიდან დაწყებული, იმამიტურ შიიზმში ერთმანეთის გვერდით არსებობს ორი თვალსაზრისი: ერთი მხრივ, მმართველისადმი მორჩილებაა საჭირო, ვინაიდან არასამართლიანი მმართველობა სჯობს ანარქიას და, მეორე მხრივ, უზურპატორთა წინააღმდეგ ამბოხება დაშვებულია, თუკი ეს საღვთო წესრიგისა და სამართლიანობის დამყარებას ემსახურება (თუმცა, იდეალური წესრიგი და სამართლიანობა შეიძლება აღდგეს მხოლოდ XII იმამის მოვლინების შემდეგ).

საბოლოო ჯამში, ადრინდელ „იმამთა იმამიზმზე“ მსჯელობისას სამი ძირითადი იდეა უნდა გამოიყოს: ქარიზმას იდეა, ხელისუფლების ღვთიური განსაზღვრით მემკვიდრეობით გადაცემის იდეა და მავადის იდეა.

*'ალიმთა ('ულამა') კორპუსის შექმნა და იმამიტური საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი სისტემის ჩამოყალიბება*, უმნიშვნელოვანესი მოვლენა, რომელიც იმამთა უწყვეტი რიგის დასრულებას მოჰყვა, იმამიტ ღვთისმეტყველო-სამართლისმცოდნეთა ('ალიმთა, ფაკიჰთა – სპ. ფაკიჰ) კორპუსის თანდათანობითი შექმნა და ჩამოყალიბებაა.

'აბასიანთა ადრეული პერიოდიდან, 'ალიმთა კორპუსის ჩამოყალიბებასთან ერთად, მიმდინარეობდა სხვადასხვა თეოლოგიური და იურიდიული მუსლიმური დისციპლინების ურთიერთგამოცალკევების პროცესი. როდესაც VIII ს. შუა ხანებიდან და IX ს. დასაწყისში სუნიტურ ისლამში ღვთისმეტყველება და მუსლიმური სამართლისმცოდნეობა გაიმიჯნა ცალკეულ დისციპლინებად, ამან გამოიწვია „სწავლულების ფენის წარმოქმნა, რომლებიც ფლობდნენ ტრადიციულ ცოდნას და ხდებოდნენ ექსპერტები ცოდნის ერთ-ერთ სფეროში“.

სუნიტურ ისლამში საღვთისმეტყველო და სამართლებრივი ძიებების შედეგად თანდათანობით ჩამოყალიბებული სახეს იღებენ საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი სკოლები (*მაჯჰაბ*). ამასთანავე 'ალიმები ისლამის პირველ საუკუნეებში მეტად მცირერიცხოვან კლასს წარმოადგენდნენ და მათი რიცხოვრები შეესება დაიწყო XI საუკუნიდან მედრესეებისა და ვაკფის<sup>1</sup> სამფლობელოების შექმნით.

იმამიტ 'ალიმთა კორპუსის ჩამოყალიბების პროცესი კი გაცილებით უფრო გვიან, იმამთა უწყვეტი რიგის დასრულების შემდეგ იწყება. ნათელი იყო, რომ იმამის ფუნქციების შეწყვეტა უმეთაუროდ დარჩენილ შიიტურ თემს მრავალ პრობლემას უქმნიდა ორგანიზაციული თუ ფინანსური სტრუქტურის თვალსაზრისით. XI ს. დასაწყისში შამხ ატ-ტა'იფამ (ატ-ტუსნიმ) (995-1067) დოქტრინის რეინტეგრაცია მოახდინა, რომლითაც გათვალისწინებული იყო იმამის იურიდიული ძალაუფლების გარკვეული ნაწილის დელეგირება ფიკჰის მცოდნე შიიტ სამართლისმცოდნეებზე. იგი თავის თხზულებებში ხაზს უსვამდა, რომ ეს ფუნქციები უნდა განახორციელონ 'ალიმებმა, თუ მათი შემსრულებელი, იმამი „დაფარულია“.

---

<sup>1</sup> ვაკფი [ვაკფ, მრ. რ. აკაჟფ, უკუჟუ] – შინა და სხვა ქონება მუსლიმურ სახელმწიფოში, რომელთაც მფლობელი სწირავდა მუსლიმურ (მეჩეთებს, მედრესეებს) და საქველმოქმედო დაწესებულებებს (ქსენონებს, ლარბთა თავშესაფრებს და სხვ.). ვაკფის შემოსავალი, როგორც წესი, არ იბეგრებოდა გადასახადებით სახელმწიფოს სასარგებლოდ და წარმოადგენდა მუსლიმური სამღვდლოების არსებობის მნიშვნელოვან წყაროს.

ფორმალურად, 'ალიმების რელიგიური ხელისუფლების საფუძველი გახდა XII იმამისათვის მიწერილი სიტყვები: „იმ ახალ საქმეთა განმარტებისათვის, რომლებიც მომავალში იქნება, მიმართეთ ჩვენს (იმამთა) სიტყვების გადმოცემებს, ამ საქმეთათვის ისინი არიან ჩემი მტკიცება (كُتِبَ عَلَيْنَا) თქვენ შორის, მე კი ღმერთის მტკიცება ვარ მათთვის“.

თანდათანობით ჩამოყალიბდა შეხედულება, რომლის თანახმადაც 'ალიმები იმავე ტიპის სელექციას ექვემდებარებიან, როგორსაც იმამები. ისინი უნდა იყვნენ ღრმად განსწავლულნი თეოლოგიის საკითხებში და პრაქტიკული მოღვაწეობისას შეეძლოთ კანონის გამოყენება, გააჩნდეთ სპირიტუალური ქარიზმა, რაც უზრუნველყოფს მათ ხელისუფლებას მორწმუნეებზე.

ბუევიანთა პერიოდიდან მოყოლებული მიიჩნეოდა, რომ მეთორმეტე იმამის ოკულტაციისა და მისი ოთხი წარმომადგენლის გარდაცვალების შემდეგ ღმერთის მიერ იმამისათვის მინიჭებულმა პრეროგატივებმა ძალა დაკარგა, დროებით შეწყვიტა მოქმედება (*საქით*). იმამის იმ ფუნქციებს, რომელთა დელეგირების პრობლემამ დიდი პოლემიკა გამოიწვია იმამიზმში, წარმოადგენდა: 1. საღვთო ომის (*ჯიჰად*) გამოცხადება და წარმართვა. 2. ნადავლის განაწილება (*კისმათ ალ-ფაჰ*). 2. პარასკევის ღოცვის წარმართვა (*ხალათ ალ-ჯუშა*). 4. მიღებული იურიდიული გადაწყვეტილებების განხორციელება (*თანფიზ ალ-აჰამ*). 5. ლეგალური სასჯელების სისრულეში მოყვანა (*იკამათ ალ-ჰუდუდ*). 6. რელიგიური გადასახადების, ზაქათისა და ხუმსის მიღება და განაწილება. 'ალიმთა მიერ სწორედ ამ ფუნქციების შესრულება-არშესრულების საკითხი გახდა შემდგომში იმამიზმში დაუსრულებელი დავის საგანი. ამასთანავე, დასაწყისიდანვე გამოიკვეთა აზრი, რომლის თანახმადაც 'ალიმები ყველაზე ღირსეული ადამიანები იყვნენ, რომელთაც უნდა აეკრიფათ (თვითონ ან დამხმარეთა საშუალებით) გადასახადები და აქედან მიღებული შემოსავალი გადაენაწილებინათ მორწმუნეთა შორის, ვინაიდან მათ ყველაზე კარგად უწყობდნენ, თუ როგორ უნდა მომხდარიყო ამ შემოსავლის განაწილება.

ზაზგასამელია, რომ ისინა'ამარიტული იურისპრუდენცია სათავეს იღებს მხოლოდ ბაღდადში ბუევიანთა დამკვიდრების (945 წ.) შემდეგ. ასევე აღსანიშნავია, რომ თეოლოგიისა და სამართლისაგან განსხვავებით, სახელმწიფოს (ხელისუფლების) სამართლებრივი თეორიის ჩამოყალიბება კიდევ უფრო გვიან დაიწყო. როგორც თეოლოგიური, ისე პოლიტიკური იმამიტური კონცეფციების ჩამოყალიბების პროცესი მიმდინარეობდა პირობებში, როდესაც არ არსებობდა იმამიტური პოლიტიკური ხელისუფლება და რომელთა დედაარსიც გახდა მოციქულისა და იმამების გარეშე ნებისმიერი ხელისუფლების თეორიულად არალეგიტიმურად ცნობა.

სამართლისმცოდნეების თვალსაზრისით, იმამიტური შიიზმი ორი საუკუნით უფრო გვიან იწყებს განვითარებას, ვიდრე სუნიზმი და მთელ

რიგ საკითხებში უპირობოდ თვალდახუჭული მისდევს მას. მათ შორის ფუნდამენტური განსხვავება იყო ის, რომ სუნიტური სამართალი დამყარებულია მტკიცებაზე, რომლის თანახმადაც ისლამურმა გამოცხადებამ მოახდინა მხოლოდ მოდიფიცირება არსებული ჩვეულებითი სათემო (ტომობრივი) სამართლისა. შიიტური სამართლის თანახმად კი ისლამი წარმოადგენს სრულ განყვეტას კავშირისა წარსულთან და ეს არის სრულიად ახალი საკანონმდებლო სისტემა.

სხვა მუსლიმური სამართლებრივი სკოლების მსგავსად, იმამიტური იურისპრუდენცია შარიათს, ერთის მხრივ, შინაარსობრივად მიიჩნევდა ღმერთის მიერ ზეგარდმოვლენილ კანონად, რომელიც შევსებულია მის ინტერპრეტაციაზე დაფუძნებული ლეგალური დამატებებით (ტრადიციებით) და მეორე მხრივ, ფუნქციონალურად - საზოგადოებისა და ინდივიდების ნებისმიერი სახის საქმიანობის მარეგულირებლად. იმამიტური სამართალი ადასტურებს ღვთაებრივი პირველწყაროს უცდომელობას, მაგრამ ისმაილიზმის მსგავსად და ზაიდიზმისა და სუნიზმისაგან განსხვავებით, მუჰამადის შემდეგ ეს წყარო გადააქვს იმამებზე. იმამიტური შიიზმი უარყოფდა ნებისმიერ რწმენას, რომელსაც შეეძლო გამოეცხადებინა მუჰამადი ან ერთ-ერთი იმამი ღმერთის მონილედ და მისი ატრიბუტების მატარებლად. მეორე მხრივ კი მიიჩნეოდა, რომ ზეგარდმოვლენილი კანონის საფუძველზე მოციქული და იმამები არეგულირებდნენ კაცობრიობის ურთიერთობას ღმერთთან. იმამების უწყვეტი რიგის დასრულების შემდეგ კი, ფარული იმამის მოვლინებამდე, კაცობრიობა გარკვეულწილად მიტოვებულია, ვინაიდან არ არსებობს კანონიერი, ღმერთისაგან განსაზღვრული ხელისუფლება. მაგრამ შექმნილ ვითარებაში მორწმუნეთა თემს მაინც სჭირდება ხელმძღვანელობა და ამ ხელმძღვანელ როლს 'ალიმები ასრულებენ.

თუმცა, იმამიზმის არსებობის პირველ ეტაპზე ძნელია ლაპარაკი 'ალიმთა პოლიტიკური აქტივობის შესახებ. ხანგრძლივი პერიოდი დასჭირდა იმასაც, რომ იმამიზმის საღვთისმეტყველო-სამართლებრივ სისტემას დასრულებული სახე მიეღო. საერთო ჯამში, ამ პერიოდის იმამიტი 'ალიმების მთავარი საზრუნავი იყო პოლემიკური თხზულებების საშუალებით საკუთარი სარწმუნოების დაცვა სხვა შიიტური მიმდინარეობების წარმომადგენლებისა და სუნიტების შემოტყვისაგან. ამასთანავე, ნაწილობრივ რელიგიური შემოქმედებითი ძიებებიც წარმოებდა.

ამ პერიოდის პოლიტიკურ ცვლილებებს დოქტრინური ცვლილებებიც მოჰყვა. შიიტურ რადიკალიზმზე (ლულუე) დაფუძნებული რწმენა-წარმოდგენები შეცვალა მუთაზილიზმზე დაფუძნებულმა დოქტრინამ. ზოგიერთი სუნიტური ტენდენციისაგან განსხვავებით, რომლებიც ხაზს უსვამენ ღმერთის აბსოლუტურ ნებას (აშარიზმი საერთოდ უარყოფს გონებაზე დაყრდნობით რწმენის საკითხების განმარტებას), შიიზმი, უპირ-

ველესად მუთაზილიზმის გავლენით, აცხადებს, რომ ღმერთი შეიძლება მოქმედებდეს მხოლოდ სამართლიანად, რაც რაციონალიზმის გამოხატულებად შეიძლება მივიჩნიოთ. სხვა შემთხვევაში, ღმერთი დასჯიდა ადამიანს იმ ქმედებებისათვის, რომლებზეც იგი პასუხისმგებელი არ არის.

იმამიტური ლიტერატურის სანყის ეტაპზე უმთავრესი ყურადღება ექცეოდა ლაბას, ოკულტაციის დოქტრინის აპოლოგიას და სხვა შიიტური მიმდინარეობების სიმცდარის მტკიცებას. ამგვარი თხზულებების პროტოტიპი გახდა ჰარუნ არ-რაშიდის ეპოქაში მოღვაწე ჰიშამ ბ. ალ-ჰაქამის (რომელიც საეჭვოა, რომ იმამიტი ყოფილიყო) ნაშრომი „უთანხმოებანი იმამათის გამო“. ეს თხზულება გახდა ნიმუში და წყარო ალ-ჰასან ბ. მუსა ან-ნაუბახთონს (გარდ. 911/12) ნაშრომისათვის – *ფირაჟ აშ-ში‘ა* [„შიიზმის სექტები“].

სუნიტების მსგავსად, რომლებიც განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდნენ ჰადისების კლასიფიცირებასა და ჭეშმარიტების დადგენას, შიიტებსაც IX ს-დან უჩნდებათ მოთხოვნილება მოიძიონ იმამთა „გამონათქვამები“ და მოახდინონ მათი კლასიფიცირება თემების მიხედვით კომპენდიუმებში. მათ შორის ერთ-ერთი უძველესი და უმნიშვნელოვანესი, რომელიც დღემდე გამოიყენება, არის იბნ მაკუბ ალ-კულამინის (ან კულინის) ნაშრომი – *ალ-ქაფი ფი ‘ილმ ად-დინ* [„ის, რაც საკმარისია რელიგიის ცოდნისათვის“]. ეს თხზულება შიიტ ‘ალიმთა მიერ მიჩნეულია ყველაზე ავტორიტეტულ, ყველაზე დეტალურ და ყველაზე სრულ კრებულად მოციქულის და იმამთა გამონათქვამებისა (მასში შესულია 5 ათასამდე ე.წ. „უტყუარი“ და დაახლ. 10 ათასი „საეჭვო“ ჰადისი).

ალსანიშნავია, რომ ამ პერიოდის იმამიტური თხზულებები, მიუხედავად იმისა, რომ ხშირად მათი ავტორები ირანელები იყვნენ, დაწერილია ისლამის სამეცნიერო ენაზე – არაბულზე. ამასთანავე, ავტორთა ნისბებიდან ჩანს, რომ იმამიზმი ფართოდ იყო გავრცელებული ირანის პლატოს ქალაქებში. ქუფასა და ბაღდადიდან გამოსულთა გვერდით თანდათანობით მატულობდა როგორც დასავლეთ ირანის (ნეჰავენდი, ჰამადანი, ყაზვინი, რეი), ისე აღმოსავლეთ ირანის ქალაქებიდან (ნიშაბური, თუსი, ქიში, სამარყანდი) გამოსულთა რიცხვი.

ირანში შიიზმის უმთავრესი ბასტიონი იყო ყუმი. X ს-ის ყველაზე მნიშვნელოვანი იმამიტი ავტორი იბნ ‘ალი იბნ ბაზჰუმა, მეტსახელად *აბ-ჰადჟუ* („ის, ვისაც უყვარს ჭეშმარიტება“), ამავე რეგიონიდან იყო და ითვლება იმამიტური ტრადიციის ერთ-ერთ მამამთავრად. იგი ყუმში დაიბადა დაახლ. 918 წ. და იყო ცნობილი იმამიტი სწავლულის ვაჟი. ტრადიციების შეგროვების მიზნით მან შემოიარა მთელი ირანი, ცხოვრობდა ბაღდადში, მოიხილა მექა და 991 წ. რეში გარდაიცვალა. მას მიენერება 300-მდე თხზულების ავტორობა, რომელთაგან მხოლოდ თორმეტია შემორჩენილი. მათ შორის უმნიშვნელოვანესია კრებული ტრადიციათა

შესახებ. ეს თხზულება იმამიტური ტრადიციის კანონიკურ ოთხნიგნეულში მეორე ადგილზე დგას ალ-კულაინის თხზულების შემდეგ.<sup>1</sup> ერთ-ერთ მის ტრაქტატში პირველად არის რეზიუმირებული ისნა'აშარიტული შიიტური დოქტრინა.

იმამიტური შიიზმის დოქტრინული საფუძვლების ჩამოყალიბებაში იბნ ბაზუჟას უმნიშვნელოვანეს წვლილს წარმოადგენს მის მიერ „ფარული“ იმამის არსებობის დამამტკიცებელი საბუთებისა და არგუმენტების შეკრება. მისსავე თხზულებაში ოთხი წარმომადგენლის მისიამ საბოლოო კანონიკური ფორმა მიიღო.

იმამათის ისნა'აშარიტული თეორია დიდწილად ემყარება იმამ ჯა'ფარ ას-სადიკისათვის მიწერილ გამონათქვამებს. თუმცა ეჭვს იწვევს ზოგიერთი თანამედროვე ავტორის თვალსაზრისი, რომ სწორედ მან მიანიჭა ჩამოყალიბებული ფორმა იმამიტურ დოქტრინას. ამის დამადასტურებელი რეალური ფაქტები, დაუსაბუთებელი გვიანდელი გადმოცემების გარდა, არ არსებობს. იმამიტური ტრადიციების კრებულების შედგენა მხოლოდ X ს-დან დაიწყო და მრავალი ტრადიციის „უტყუარობა“, ბუნებრივია, საეჭვოა. როგორც ჩანს, იმამათის კონცეფციამ შედარებით ჩამოყალიბებული სახე მხოლოდ XI იმამის გარდაცვალების შემდეგ მიიღო.

ბუვეიანთა საუკუნე ისნა'აშარიტი „ეკლესიის მამების“ ეპოქაა. სწორედ ბუვეიანთა შიიტური დინასტიის დროს აღწევს იმამიტური ლიტერატურა თავის აპოგეას. X-XI სს-ში შიიტმა ავტორებმა შექმნეს კანონიკური ლიტერატურა, რომელმაც იმამიტური დოქტრინა გამოაცალკევა და გამიჯნა სხვა შიიტური კონფესიებისაგან, შექმნა არაკეთილმოსურნეთაგან მოძღვრების ლოგიკური დაცვის მექანიზმი.

ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებული როლი შეასრულეს დას. ირანის ქალაქებმა, ყუმმა და რეიმ, რომლებიც თავიდანვე ბუვეიანთა გავლენის

---

<sup>1</sup> იმამიტთა კანონიკურ ოთხნიგნეულში შედის: მუჰამმად ალ-კულაინის (გარდ. 941 წ.) „ის, რაც საკმარისია რელიგიის ცოდნაში“ [ალ-*ჯაფი ფი 'ილმ ად-დინ*], შაიხ ჯადუჟ ბ. ბაზუჟას (გარდ. 991 წ.) „ვისაც სამართლისმცოდნე არ ჰყავს გვერდით (რჩევის მისაცემად)“ [მან ლა *მაჰღურუ-ჰუ 'ლ-ფაქიჰ*], შაიხ მუჰამმად ატ-ტუსნის (გარდ. 1067 წ.) „დოგმების განმმენდა“, „გადანწყვეტილებათა გადასინჯვა“ [თაჰზიბ ალ-*აჰქნაჰ*] და იმავე ატ-ტუსნის „თვალის გადავლება ტრადიციათა სხვაობაზე“ [ალ-*ისთიბაჰნა ფი მან ხთულიფა ფიჰი მინ ალ-ახბარ*]. უფრო გვიანდელი ხანის წიგნებიდან მათ ემატებათ ზოგიერთი ნაშრომი, უპირველესად მუჰამმად ბაჰირ მაჯლისის მრავალტომეული „სინათლის ოქეანე“ [მიჰარ ალ-*ანვარ*], რომელსაც თანამედროვე ისლამისტი რეფორმატორები ხშირად აკრიტიკებენ იმ მიზეზით, რომ დიდ ყურადღებას უთმობს მეორეულ საკითხებს, განსაკუთრებით სქესობრივი ურთიერთობების პრობლემებს.



სფეროში შედიოდნენ, თუმცა საკმაოდ დაშორებულნი იყვნენ ბაღდადი-საგან. სწორედ ყუმში, ალ-კულაინისა და იბნ ბაბუას კრებულების მეშვეობით, მოხდა იმამიტური ტრადიციის კოდიფიკაცია, რომელიც დღესაც წარმოადგენს შიიტური სამართლის საფუძველს.

იბნ ბაბუამ, ბუეიან რუქნ ად-დავლას (947-977) მფარველობის ქვეშ, ცხოვრების უკანასკნელი წლები რეიში გაატარა. ამასთანავე იგი, რამდენჯერმე ხანგრძლივი პერიოდების მანძილზე, ცხოვრობდა ბაღდადში, სადაც უამრავი მისი მოწაფე დარჩა, რომლებმაც კრიტიკული ხერხით მოახდინეს მისი ნაშრომების ასიმილირება და გააგრძელეს დაწყებული საქმე. სწორედ ბაღდადის სკოლიდან წამოვიდა ის უმთავრესი იმპულსები, რომლებმაც იმამიტური შიიზმი მკაფიოდ განსაზღვრული მიმართულებით წაიყვანა. ბაღდადელმა იმამიტმა ერუდიტებმა შექმნეს სამართლის საფუძველთა უმთავრესი ნაწილი (*უსულ ალ-ფიკჰ*); იურისპრუდენციასა და თეოლოგიაში გონებით განსჯაზე დამყარებული არგუმენტაციის შემოტანამ შიიზმის მომავალი განვითარების საფუძველი შექმნა, რომლის უმაღლესი, დამაგვირგვინებელი წერტილი ხომეინის ისლამური რესპუბლიკა გამოდგა.

ბაღდადის „რაციონალისტური“ სკოლის პირველი წარმომადგენელი იყო სახელგანთქმული მუჰამმად ბ. მუჰამმად ბ. ალ-ნუ‘მან ალ-ჰარისი – შამს ალ-მუფიდი (“ის, ვინც მოძღვრავს, ასწავლის”). წარმომავლობით იგი იყო კურაიმის ტომის ჰარისის საგვარეულოდან. მას ეკუთვნოდა პატარა მეჩეთი ბაღდადის დასავლეთ ნაწილში. იგი იბნ ბაბუას მოწაფე იყო და მის მსგავსად ცდილობდა იმამთა „გამონათქვამების“ შეკრებას, რომლებიც გააერთიანა თხზულებაში *ჩითაბ ალ-ირშად* [„კარგი (სანიმუშო) წინამძღოლობის წიგნი“]. მან ასევე კრიტიკული კომენტარი მიუძღვნა იბნ ბაბუას, რომელშიც თავის მასწავლებელს, უპირველეს ყოვლისა, აკრიტიკებდა დედუქციური განსჯის უარყოფის გამო იქ, სადაც ტრადიციას არ გააჩნდა პრეცედენტი. ალ-მუფიდი დიალექტიკური მეთოდის, ანუ ქალამის მომხრე იყო, რაშიც იგულისხმებოდა გონებით განსჯა, მტკიცება არგუმენტების საშუალებით, დასკვნების გამოტანა ისეთ საკითხებთან დაკავშირებითაც კი, როგორც იყო რწმენა. ამასთანავე იგი, იშვიათი გამონაკლისის გარდა, უარყოფდა იმ ტრადიციებს, რომელთაც მხოლოდ ერთი გადმოცემი (*ჰად*) ჰყავდათ, რის გამოც იგი ფაქტობრივად ეჭვქვეშ აყენებდა ტრადიციათა უმრავლესობის ჭეშმარიტებას.

ქალამის რაციონალისტური მეთოდები ბასრასა და ბაღდადში ჩამოაყალიბეს და განავითარეს მუთაზილიტთა თეოლოგიურ-ფილოსოფიური სკოლის წარმომადგენლებმა. ქალამის პრინციპები 833-847 წწ. სახალიფოს ოფიციალურ დოგმას წარმოადგენდა, მაგრამ შემდგომ აიკრძალა ადამიანის ნების თავისუფლებისა და ყურანის შექმნილობის მტკიცების გამო.

ხალიფა ალ-კადირის (991-1031) 1017 წ. პროკლამაცია მუთაზილიზმისა და ქალამის წინააღმდეგ ფაქტობრივად ნიშნავდა „სუნიტური“ ანდა ტრადიციონალისტური ალორძინების ეპოქის დაწყებას. ქალამის მოძღვრება ერთსულოვნად იქნა უარყოფილი სუნიტური სკოლების მიერ. (თუმცა, შემდგომ სუნიზმიც დაუპირისპირდა ანთროპომორფიზმს). მუთაზილიტური ქალამის მემკვიდრეები კი გახდნენ შიიტები, უპირველეს ყოვლისა, ზაიდიტები და იმამიტები და სწორედ ამ მემკვიდრეობამ განაპირობა დიდწილად შიიზმის ორიგინალობა და უნიკალურობა. შეუძლებელია გავერკვეთ ირანში შიიზმის წარმატების მიზეზებში ამ ფაქტის გათვალისწინების გარეშე.

ადრეული იმამიზმის ხანაში, როდესაც იმამები რეალურად არსებობდნენ, უარყოფილი იყო არა მარტო თავისუფალი განსჯა (რა'ი), რომელსაც სუნიტი ავტორები იყენებდნენ ყურანსა და სუნაში შესატყვისი ტექსტების არარსებობის შემთხვევაში, არამედ ანალოგიის (კიჰას) გამოყენებაც. ბუნებრივია, ასევე უარყოფილი იყო იჯთიჰადი. იმამთა ეპოქის დასრულების შემდეგ კი ამ და სხვა მეთოდების დამკვიდრება იმამიტურ ღვთისმეტყველებასა და სამართალში ცხოვრებისეულმა აუცილებლობამ გამოიწვია. განსაკუთრებული როლი კი ზემოთ ნახსენებმა ქალამის მოძღვრებამ შეასრულა.

გარდა ქალამის მეთოდისა, ალ-მუფიდი მუთაზილიტებს სხვა საღვთისმეტყველო-სამართლებრივ კონცეფციებსაც დაესესხა. მაგალითად, მან მკაცრად გააკრიტიკა იბნ ბაბუნას შეხედულება, რომლის მიხედვითაც ღმერთი, საკუთარი ყოვლისშემძლეობის გამო, ადამიანთა ნებისმიერი საქციელის შემოქმედი იყო, მათ შორის ცოდვებისაც. მუთაზილიტების მიერ ადამიანის ბედის წინასწარ განსაზღვრის უარყოფა და თითოეული ინდივიდის პიროვნული პასუხისმგებლობის ხაზგასმა, რაც, მათი თვალსაზრისით, აუცილებელია განკითხვის დღეს საღვთო სამსჯავროზე წარდგენისას, სუნიტებისაგან განსხვავებით, გათავისებული და შენარჩუნებული იყო იმამიტთა მიერ და დიდი როლი შეასრულა მათი მოძღვრების ევოლუციის პროცესში.

რაც შეეხება სამართალს, ალ-მუფიდმა საფუძველი ჩაუყარა იმამიზმის ზოგიერთ ფუძემდებლურ თეზას, მიუხედავად იმისა, რომ ამ საკითხთან დაკავშირებულმა მისმა თხზულებამ მხოლოდ მოგვიანებით ჩაწერილი ცალკეული ციტატების სახით მოაღწია ჩვენამდე. სწორედ მის მოღვაწეობის შედეგად, შიიტურ იურისპრუდენციას, რომელიც სუნიტურზე გაცილებით უფრო გვიან შეიქმნა, შესაძლებლობა მიეცა დაპირისპირებოდა ამ უკანასკნელს. მაგალითად, იჯმე'-ს ანუ კონსენსუსის კონცეფცია, რომელიც საკმაოდ შემზღუდავ ნორმას წარმოადგენდა, გადაშუშავებულ იქნა ალ-მუფიდის მიერ და მან მიიღო შიიზმისათვის დამახასიათებელი სახე: თემის კონსენსუსი მხოლოდ იმ შემთხვევაში ჩაითვ-

ლებოდა ჭეშმარიტად, თუკი ის ემთხვეოდა იმამის თვალსაზრისს. ამდენად, ნებისმიერ შემთხვევაში, სწორედ იმამის შეხედულებას ენიჭება გადაამწყვეტი მნიშვნელობა. ამასთანავე ალ-მუფთდი უარყოფდა ანალოგიებით დედუქციას (*კოდას*) და იჯთიჰანდს – განსჯის საშუალებით კონკრეტული (სამართლებრივი) დასკვნის გამოტანას. ეს ანგარიშგასანევი ფაქტია, ვინაიდან სწორედ იჯთიჰანდის პრინციპი გახდა შემდგომში შიიტი 'ალიმების მთავარი ინსტრუმენტი. ალ-მუფთდი განსჯის, განჭვრეტის გამოყენების შესაძლებლობას ნაწილობრივ მაინც უშეუბნებს, მაგრამ მხოლოდ დამხმარე მეთოდის სახით, რაც ბოლოს მოულებდა იმ ხშირად ურთიერთსაწინააღმდეგო ტრადიციების გამოყენებას, რომელთაგანაც მხოლოდ ფრაგმენტული ცოდნის (*'ილმ*) მიღება იყო შესაძლებელი. საბოლოო ჯამში, იბნ ბაჰუჰასთან შედარებით წინგადადგმული ნაბიჯის მიუხედავად, ალ-მუფთდისათვის „სანდო“ ნორმატიული ტექსტის (*ნაჰს*) მოძიება აუცილებელი იყო და ამ შემთხვევაში მას ვერ შეცვლიდა რაციონალური განსჯა.

ასევე აღსანიშნავია, რომ ალ-მუფთდმა შეისწავლა და თავის თხზულებებში კრიტიკულად განიხილა იმდროინდელი ყველა მნიშვნელოვანი შიიტი ავტორის შემოქმედება.

ორი მუსავი (მუსა ალ-ქაჰიმიის შთამომავალი), შარიფები არ-რადჰი (გარდ. 1055 წ.) და ალ-მურთად, განსაკუთრებულ როლს ასრულებდა ბუვეიანთა დროს ბაღდადის შიიტთა წრეში. მათი მამა ბაღდადის შიიტთა ნაიბი (წინამძღოლი) იყო. ამავე მოვალეობას, ერთიმეორის მიყოლებით, ასრულებდნენ ძმებიც. მათ დიდი გავლენა ჰქონდათ სამეფო კარზე. როდესაც ხალიფა ალ-კადირმა და ბუვეიანმა ბაჰჰან ად-დავლამ 1011 წ. გამოაქვეყნეს მანიფესტი, რომელშიაც უარყოფილი იყო ფატიმიანი ანტიხალიფას აღიდური წარმომავლობა, ორივე ძმა ხელისმომწერთა შორის იყო.

არ-რადჰიმ, რომელიც უფრო დაინტერესებული იყო ლიტერატურით, ვიდრე თეოლოგიითა და სამართლით, შეადგინა 'აღნსადმი მიწერილი მაქსიმების, გამონათქვამებისა და წერილების ანთოლოგია, რომლებიც ფილოლოგიური და რიტორიკული თვალსაზრისით, მისი აზრით, არაბული ენის საუკეთესო ნიმუშებს წარმოადგენდნენ. ეს კრებული, სახელწოდებით *ნაჰჟ ალ-ბალაღა* („მჭერმეტყველების მწვერვალი“), სუნიტების მიერაცაა აღიარებული კლასიკური არაბულის ნიმუშად.

ამ-შარჰფ ალ-მურთადჰი (გარდ. 1044 წ.) იყო არა მარტო ალ-მუფთდის, არამედ მუთაზილიტი ყადის 'აბდ ალ-ჯაბბარის (რეიდან) მოწაფეც, რომელიც ალ-მუფთდზე უფრო თავგადაკლულ დამცველს წარმოადგენდა ქალამისა. მისთვის ჭეშმარიტების განსჯით მიღწევა ტრადიციაზე უფრო მაღლა იდგა. ალ-მურთადჰს შეხედულებით, მოციქულისა და იმამებისადმი მიწერილი ნებისმიერი ტრადიცია უნდა განხილულიყო ლოგიკური

განსჯის გზით: თუ ამგვარი ტრადიცია გონებაზე დაყრდნობილი ლოგიკური დასკვნის გამოტანის საშუალებას არ იძლევა, ამ შემთხვევაში განუსჯელად სხვათა ავტორიტეტზე დაყრდნობა აუცილებლად მიგვიყვანს ურწმუნოებამდე. მაგრამ ამასთანავე განსჯა უნდა ხდებოდეს ტრადიციის მიერ განსაზღვრული ჩარჩოს შიგნით. დამოუკიდებელი გადანყვეტილების გამოტანა – იჯთიჰადი – მომდევნო ეპოქებში იურისკონსულტთა მთავარი იარაღი, ალ-მურთადს თხზულებაში ასრულებს „კანონის საფუძვლებთან მისავალი გზის“ ფუნქციას და მას ჯერ კიდევ შედარებით უმნიშვნელო როლი ენიჭება. მაგ., იმ შემთხვევებში აქვს მნიშვნელობა, როდესაც საქმე ეხება ლოცვის მიმართულების განსაზღვრას (*კიბლა*) ანდა მეორეული მნიშვნელობის იურიდიულ საკითხებს (მაგ., საკუთრების სამართალი, მემკვიდრეობით ქონების მიღება), რაც არ არის ყურანში.

ალ-მურთადს საკუთარი მასწავლებლის, მუთაზილიტ 'აბდ ალ-ჯაბბარის თეორიების პოლემიკურ თხზულებაში ჯერ კიდევ უარყოფს *კიბასს* და *იჯთიჰადს* და ხაზს უსვამს, რომ 'ილმი იმამიტებისათვის დაფუძნებულია მხოლოდ ყურანსა და ტრადიციებზე. ადრეული იმამიზმის მიერ იჯთიჰადის უარყოფა ალბათ უნდა დაეუკავშიროთ იდეალისტურ სურვილს საღვთო კანონი ყოფილიყო მკაფიოდ ჩამოყალიბებული და მის სისწორეში ეჭვის შეტანის საფუძველი არ არსებულიყო.

ძმების თანამედროვე იმამიტი ავტორი მუჰამად ბ. ალ-ჰასან ატ-ტუსნი (995-1067) ზოგადად შიიზმში ერთ-ერთ ყველაზე ანგარიშგასაწევ და „კანონიკურ“ ავტორად ითვლება. ტუსიდან ბალდადში გადასახლების შემდეგ იგი გახდა ალ-მუფნიდისა და ალ-მურთადს მოწაფე. 1056 წელს, შიიტთა დარბევის დროს, მისი სახლიც დაწვეს და ამის შემდეგ იგი საბოლოოდ ნაჯაფში დასახლდა.

მისი თხზულებებიდან ჩანს, თუ რა იყო იმ პერიოდში შიიტთა მთავარი საფიქრალი: უპირველესად უნდა მომხდარიყო ჭეშმარიტი ტრადიციების გამოცალკეება მცდარისაგან. ამისათვის ატ-ტუსნი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდა და კრიტიკულად განიხილავდა „გადმომცემთა“ ნიგნებს. სწორედ მისი მოღვაწეობის შედეგად გახდა შესაძლებელი შიიტური იურიდიული მეცნიერების სისტემატიზაცია და მისი კონცეფციებისათვის დასრულებული სახის მინიჭება. მიუხედავად იმისა, რომ თავის მასწავლებელ ალ-მუფნიდის მსგავსად, ატ-ტუსნიც ხაზს უსვამდა ტრადიციის პირველადობას და აკნინებდა განსჯის მნიშვნელობას, მას ეჭვქვეშ არ დაუყენებია არგუმენტირებული განსჯის მიზანშეწონილობა და წინააღობა არ შეუქმნია იმამიზმის შემდგომი ევოლუციისათვის.

გასათვალისწინებელია, რომ შიიტურ სამართალს ამ ეპოქაში წმინდა თეორიული ხასიათი ჰქონდა და მხოლოდ შიიტურ თემებში თუ გამოიყენებოდა. შიიტური მრწამსით, სანამ XII იმამი დაფარული იყო, ამქვეყნად ტირანია და უსამართლობა მეფობდა, მხოლოდ მისი მოვლინების შემდეგ

დამყარდებოდა საყოველთაო სამართლიანობა. ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ატ-ტუსნი ფაქტობრივად იძულებული იყო გაეთვალისწინებინა არსებული მდგომარეობა. ლაიბას პერიოდში უპირველესად აუცილებელი იყო შიიტთა დამოკიდებულებისა და ურთიერთობის განსაზღვრა ამქვეყნიურ, ნებისმიერ შემთხვევაში თეორიულად არალეგიტიმურ ხელისუფლებასთან.

XI ს. იმამიტი ავტორები ხშირად ერთმანეთს ეწინააღმდეგებიან და ალოგიკურნი, ბუნდოვანი არიან ლაიბას თეორიაზე მსჯელობისას. პირველად ალ-მუფინდიმ სცადა მოეძია იმამის გაუჩინარების აუცილებლობის ლოგიკურ-რაციონალური არგუმენტები. ამ პერიოდში ლაიბას სხვა ადვოკატების – ქიანანიტების, ნავუსიტების, ვაკუფიტების ძალა მნიშვნელოვნად დაკნინდა, რაც, მისი თვალსაზრისით, მათი თეორიის სიმცდარის დამტკიცებას უფრო იოლს ხდიდა.

არგუმენტები, რომლებზეც ალ-მუფინდი, ალ-მურთადი და ატ-ტუსნი აფუძნებდნენ ლაიბას, ეყრდნობა მუთაზილიტურ პრინციპს, რომლის თანახმადც ღმერთი სამართლიანია და ადამიანი ერთადერთი პასუხისმგებელია საკუთარ საქციელზე. ვინაიდან ადამიანი ცოდვილია და შესაბამისად წინამძღოლობა სჭირდება, კაცობრიობისათვის მარად არსებობს ზეგარდმოვლენილი ღვთაებრივი მაღლი შეცდომებისა და ცოდვისაგან დაზღვეული სამართლიანი წინამძღოლობის სახით. მმართველი ხალიფები ცოდვილნი, შემცდარნი და ტირანები არიან, რის გამოც აუცილებლად უნდა არსებობდეს „ფარული“ იმამი. მისი არარსებობის შემთხვევაში კაცობრიობა ღმერთისაგან მიტოვებული იქნება, სამართლიანი ღმერთი კი ვერ მოსთხოვს პასუხს ადამიანებს მათ საქციელზე. სანამ გაგრძელდება უზურპატორთა ბატონობა და ჭეშმარიტ მორწმუნეთა დევნა, იმამს არ ექნება საშუალება განახორციელოს საკუთარი უფლებები და მისი სიცოცხლისათვის საფრთხე იარსებებს. ჭეშმარიტ მორწმუნეს არა მარტო უფლება გააჩნია, არამედ მოვალეცაა წინ აღუდგეს ცრუ იმამის ტირანიის დამყარებას. უნდა აღინიშნოს, რომ ეს საკმაოდ უცნაური არგუმენტია იმ პირისათვის, ვისაც მეტად ახლო ურთიერთობა ჰქონდა 'აბასიან ხალიფასთან.

აუცილებლად გასათვალისწინებელია ეს მნიშვნელოვანი მომენტი: ზემოთ ნახსენებ იმამიტ ძმებს საკმაოდ მაღალი პოზიცია ეკავათ ბაღდადის სამეფო კარზე, რაც იმამიტებს ზღუდავდა იმ არჩევანში, თუ როგორი უნდა ყოფილიყო მათი დამოკიდებულება ფაქტობრივი ხელისუფლების მიმართ ლაიბას პერიოდში: უნდა დამორჩილებოდნენ თუ არა და გადაეხადათ გადასახადები 'აბასიანი ხალიფასათვის, რომელიც თეორიულად ტირანი და უზურპატორი იყო? ჰქონდათ თუ არა მათ უფლება ჩამდგარიყვნენ მის სამსახურში, ანდა ბუვეიანთა სამსახურში და ამ აქტით არ ჩათვლილიყვნენ რჯულგანდგომილებად? მოგვიანებით, ალ-

მურთაღამ საკუთარი პოზიცია დააფიქსირა მისთვის დამახასიათებელი სპეციფიკური ფორმით მცირე ზომის თხზულებაში. მისი თვალსაზრისით, ფსევდოსუვერენის სამსახურში ჩადგომა ლოგიკურად მიუღებელი პრინციპია, მაგრამ გარკვეულ შემთხვევებში შეიძლება გამართლებული იყოს – მაგალითად, იძულებისა და შევიწროების პირობებში და ეს მოვალეობაც კი ხდება, როდესაც ამგვარი სამსახური სამართლიანობის განხორციელების საშუალებას იძლევა. ბიბლიური იოსები ფარაონს ემსახურებოდა, რომელმაც მას ქვეყნის ბელლების ადმინისტრირება ანდო. 'აღი იძულებული იყო მონაწილეობა მიეღო 'უსმანის ხალიფად არჩევის ელექტორალურ კოლეგიაში, მიუხედავად იმისა, რომ ამგვარი კოლეგია და 'უსმანის არჩევა არალეგიტიმური იყო, ვინაიდან მუჰამადმა დიდი ხნით ადრე მიუთითა 'აღიზე, როგორც საკუთარ მემკვიდრეზე. ის, ვინც არალეგიტიმური ხელისუფლების სამსახურშია, ამას აკეთებს ჭეშმარიტი იმამის სახელით და ბრძანებით და ვინაიდან ეს უკანასკნელი სამართლიანად მოქმედებს, მას უნდა დაემორჩილონ. ჯა'ფარ ას-სადიკისადმი მიწერილი ერთი ჰადისის მიხედვით, არალეგიტიმური სუვერენის მსახურება გამართლებულია იმ პირობით, თუკი იმამიტის „მიზანია [მორწმუნე] მოძვების მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილება“.

ატ-ტუსნი უფრო თავშეკავებულია ამ თვალსაზრისით: ზოგიერთ შემთხვევაში არალეგიტიმური მმართველის სამსახური სასურველია, მაგრამ არასდროს არაა სავალდებულო. სანინაალმდევოდ, იმ სუვერენის სამსახური, რომელიც აღიარებს ჭეშმარიტ იმამს და მეფობს მისი სახელითა და იმამიტური სამართლის პრინციპების გამოყენებით, არა მარტო აკრძალული არ არის, არამედ რეკომენდებულიცაა. ამგვარი დროებითი მმართველი (აქ აშკარა მინიშნებაა ბუვეიანებზე) გამოხატავს იმამ-მაჰდის ნება-სურვილს და აღჭურვილია უფლებით, მოითხოვოს მორჩილება მოძმე შიიტებისაგან. ამ შემთხვევაში, იმამის „ფარულ მდგომარეობაში“ ყოფნის პერიოდში სახელმწიფო ძალაუფლების მატარებლის ლეგიტიმურად მიჩნევისათვის წინააღმდეგობა არ არსებობს.

მიუხედავად იმისა, რომ ძალაუფლება შეიძლება ლეგიტიმური იყოს იმამის არყოფნის პირობებში, მას მაინც სჭირდება ხელდასხმა იმამისაგან. მაგრამ ვინ შეიძლება ჩაითვალოს ამგვარად ხელდასხმულად და ფარული იმამის რომელი პრეროგატივებით შეიძლება აღიჭურვოს მმართველობის უფლების მქონე? ეს კითხვა დასაბამიდანვე წითელ ზოლად გასდევს იმამიზმის ისტორიას. თეორიულად იმამის პრეროგატივები — ფიზიკური დასჯა, პარასკევის ლოცვის გაძლოლა, კანონიკური გადასახადების აკრეფა, ჯიჰადის გამოცხადება მიჩნეული იყო დროებით შეჩერებულად (*საქით*) იმამის არყოფნის პირობებში, ვინაიდან მათი ზუსტი, შეუმცდარი განხორციელება მხოლოდ იმამს შეეძლო. მაგრამ პრაქტიკაში შიიტმა სწავლულებმა და იურისტებმა თანდათანობით გაი-

თავისეს ეს ფუნქციები. ეს პროცესი კი საუკუნეთა მანძილზე გრძელდებოდა და გარკვეულად ჩამოყალიბებული, დასრულებული სახე ჩვენს ეპოქაში მიიღო.

ამ ევოლუციის პირველი ნიშნები უკვე ბუფეიანთა ეპოქაში, „ეკლე-სიის მამების“ თხზულებებში ჩნდება. ალ-კულანინი იმამიტებს მოუწოდებს, რომ ურთიერთდაპირისპირების დროს არ დაემორჩილონ დროებითი სუვერენის – ტალუთის (კერპი ყურანში) სასამართლოს, ანდა „ტირანიის ერთგულ მსაჯულებს“ და მოინვიონ მათივე წრის წარმომადგენელი სამართლისმცოდნენი.

იბნ ბაბუას მოჰყავს XII იმამისათვის მიწერილი გამონათქვამი: „თუკი ახალი შემთხვევები იქნება, მიმართეთ მათ, ვინც გადმოსცემს ჩვენს (იმამების) სიტყვებს, ვინაიდან ისინი ჩემი მტკიცებანი (ჰუჯჯა) არიან თქვენთვის, მე კი ღმერთის მტკიცება ვარ მათთვის“. ალ-მუფიდი კი 'ალიმებს აღჭურავს ფიზიკური დასჯის განხორციელების უფლებით. ატ-ტუსნი ვრცლად მსჯელობს წარმომადგენელთა როლის შესახებ და მიიჩნევს, რომ აუცილებლობის შემთხვევაში 'ალიმებს შეუძლიათ გამოიყენონ ფარული იმამის უფლებები: „მას, ვინც მსაჯულია ხალხისათვის და დაპირისპირებულ მხარეთა შორის, ჭეშმარიტმა სუვერენმა [იმამმა] მთელი ძალაუფლება მიანიჭა ამ სფეროში და მათ [იმამებმა] ამ ამოცანის შესრულება ანდეს თავიანთი პარტიის [შ'ა] იურისტებს მანამდე, სანამ თვითონ არ განახორციელებენ ამას“.

აქ უკვე იკვეთება „ფარული იმამის კოლექტიური წარმომადგენლის“ როლი, რომელსაც 'ალიმთა ფენა მომავალში იტვირთავს. ამასთანავე, სწავლულებისათვის იმამის ფუნქციების გადაცემის შესახებ დავა საუკუნეების მანძილზე გაგრძელდა.

ალ-მუფიდის, ალ-მურთადანსა და ატ-ტუსნის თხზულებებით იმამიტური შიიზმმა ჩამოყალიბებული და სისტემატიზებული სახე მიიღო და განისაზღვრა მისი მომავალი ევოლუციის მიმართულება. აქვე კიდევ ერთხელ ხაზი უნდა გაესვას, რომ იმამათი რჩებოდა ყველაზე გამორჩეულ და ყველაზე თვალსაჩინო იმამიტურ დოგმატად. მაგრამ რელიგიური მოძღვრების ამ ახალი განშტოების განვითარებასთან ერთად, რომელიც არ შეიცავდა ხელისუფლების ან საერო მმართველობის სისტემატიზებულ თეორიას (ამის მკაფიო დადასტურებაა ატ-ტუსნის ზემოთ ნახსენები თხზულება), იმამათის, როგორც საზოგადოებრივი კანონის ქვაკუთხედის, მნიშვნელობა დაკნინდა. იგი თანდათანობით მარტოოდენ თეოლოგიური დოქტრინის სახეს იღებდა და მისი პრაქტიკული გამოყენების ასპექტები სულ უფრო ბუნდოვანი ხდებოდა. უფრო გვიანდელი ავტორი 'აღლამა ალ-ჰილლი იმამათს რელიგიურ პრინციპად (*'აღლ ად-დინ*) განსაზღვრავს და მას ათავსებს იმამიტურ თეოლოგიურ სისტემაში და არა იურიდიულში (რაც ხელს შეუწყობდა მის განვითარებას პოლიტიკური

თეორიის სახით). XIII საუკუნის შემდეგ იმამათის ცნება კიდევ უფრო აპოლიტიკური ხდება. XIII ს-იდან დანყებული აღმავალი ტემპით ვითარდება იმამიტური ეზოთერიული დოქტრინა, ნაწილობრივ სუფიური და ისმიალიტური გავლენით. იმამათის მარადიული რეალობა ამიერიდან იწოდება ვალაად (*ვალ* – ღმერთის ახლობელი) და განისაზღვრება, როგორც სამოციქულო მისიის ეზოთერიული არსი.

მაის ატ-ტა'იფას პერიოდის შემდგომი საუკუნე ხშირად უძრაობის ხანად მოიხსენიება. თუმცა ეს არცთუ ისე ზუსტად ასახავს სინამდვილეს. ამ დროს შიიზმის მნიშვნელოვან ცენტრად იქცა ალეპო. აქ მოღვაწეობდნენ იმამიტი სწავლულები აბუ 'ლ-მაქარიმ ჰამზა იბნ 'ალნ ალ-ჰალაბი, იგივე იბნ ზუჰრა (გარდ. 1189 წ.) და იბნ შაჰრაშუბი. ასევე იმამიზმის მნიშვნელოვან ცენტრად იქცა ტაბარისტანი. სელჩუკთა პერიოდში აქ მოღვაწეობდნენ გამოჩენილი იმამიტი სწავლულები – აბუ ჯა'ფარ მუჰამმად ბ. 'ალნ ატ-ტაბარნ ამულიდან (გარდ. 1120 წ.), რომელმაც დანერა ცნობილი თხზულება „ბიშარათ ალ-მუსტაფა“ და ზია უდ-დინ ფაზლუ'ლლანჰ იბნ ალ-ჰუსაინ არ-რანვანდი (გარდ. 1178 წ.). ხორასანში ცხოვრობდა ალ-ფაღლ ბ. ალ-ჰასან ატ-ტაბარსნ (გარდ. 1153 წ.), ყურანის ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი შიიტური კომენტარის „მაჯმა' ალ-ბაჰანის“ ავტორი.

საერთო ჯამში, მიუხედავად შედარებითი „უძრაობისა“, სელჩუკთა ეპოქამ შიიტურ ლიტერატურას მაინც მრავალი მნიშვნელოვანი თხზულება შემატა, რომლებიც დღემდე გამოიყენება.

**პილას სკოლა.** XII საუკუნეში ახლო აღმოსავლეთში გამოჩენილმა მონღოლებმა იმამიტური შიიზმის ორი უმთავრესი მონინალმდევე მართლაც გაანადგურეს: ირანელი ისმიალიტი-ასასინები და ბაღდადის 'აბასიანი ხალიფები. ამ მოვლენებში მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა შიიტმა სწავლულმა ნასირ ად-დინ ატ-ტუსნიმ (თავდაპირველად ის ისმიალიტი იყო). სწორედ მან მოახდინა ამ ეპოქის შიიტთა პოლიტიკური მოთხოვნებისა და შეხედულებების კრისტალიზაცია. გარდა იმისა, რომ ატ-ტუსნი აღიარებულია ერთ-ერთ ყველაზე მნიშვნელოვან იმამიტ ღვთისმეტყველ-სამართლისმცოდნედ (მის თხზულებებში ძლიერია მუთაზილიზმისა და ფალსაფას გავლენის ნაკვალევი), იგი ასევე იყო ისლამის ისტორიაში ერთ-ერთი ყველაზე გამოჩენილი მათემატიკოსი და ასტრონომი.

ადრეულ შიიზმში სწავლულების, როგორც იყვნენ ალ-კულაჰნი და იბნ ბაბუჰა, მთავარი დანიშნულება იყო იმამებთან დაკავშირებული ტრადიციების გადმოცემა და იმამიტური ღვთისმეტყველებისა და სამართლის მათზე დაყრდნობით ჩამოყალიბება. ცხოვრება კი თანდათანობით რთულდებოდა და მარტოოდენ იმამების გამონათქვამების მოშველიებით ყველაფერზე პასუხის გამოძებნა შეუძლებელი ხდებოდა. სწორედ ამის გა-



მო იძალა მუთაზილიზმის გავლენამ, როდესაც თავისუფალი განსჯის მე-  
თოდის, იჯთიჰადის გამოყენებამ თანდათანობით განსაკუთრებული მნიშვნე-  
ლობა შეიძინა როგორც თეოლოგიაში, ისე იურისპრუდენციის სფეროში.

ბუნებრივია, ამგვარი დედუქციური განსჯის ამოსავალი კვლავაც ყუ-  
რანი და ტრადიციები იყო. მაგრამ უპასუხოდ დარჩენილ კითხვებზე სა-  
თანადო პასუხის გამოსაძებნად უკვე დაიშვებოდა თავისუფალი განსჯაც.  
ამიერიდან შიიტური იურისპრუდენცია ოთხ „ბურჯს“ ეყრდნობოდა: ყუ-  
რანი, ჰადისები, იჯმა' ('ალიმთა შორის მიღწეული კონსენსუსი) და 'აკლ  
(გონება, განსჯა). მუთაზილიზმის გავლენით, ტერმინი 'აკლ ნელ-ნელა და-  
იცალა თავისი ადრინდელი შინაარსისაგან და ამიერიდან ძირითადად ნიშ-  
ნავდა რაციონალიზებულ დიალექტიკაზე დამყარებულ გონებით განსჯას,  
ლოგიკურ დედუქციას და მხოლოდ რაციონალიზმის სფეროში შედიოდა.

თავისუფალი განსჯის მეთოდის საბოლოო დამკვიდრებაში იმამიზმში  
განსაკუთრებული როლი შეასრულა ე.წ. „ჰილას სკოლამ“.

მონღოლთა ეპოქაში ქალაქი ჰილა (ჰილლა) შიიტური ინტელექტუა-  
ლური ძიებების ცენტრად გადაიქცა. ამ მოვლენას გარკვეულად შეუწყო  
ხელი იმამიზმის ირანული ცენტრის, ყუმის დაკნინებამ. 1244 წ. მონ-  
ღოლთა პირველი შემოსევის დროს ყუმი დაინგრა და გაუკაცრიელდა.  
ქალაქი ნელში ვერ გაიმართა მთელი XIV ს-ის მანძილზე. ამ პირობებში კი  
იმამიზმის საყრდენი ჰილა გახდა, სადაც ძლიერი იყო შიიტური ტრადი-  
ცია. ჰილას მართავენ ბედუინთა ტომის ბანუ მაზიადის ამირები, რო-  
მელთა დომინირებაც სამხრეთ ერაყში X ს. მიწურულს კანონიერად აღიარ-  
ეს ბუვეიანებმა. ჰილა მაზიადიდთა დედაქალაქი იყო 1001 წლიდან. იგი  
მაშინვე იქცა შიიზმის მნიშვნელოვან ცენტრად. მაზიადიდები ხაზს  
უსვამდნენ საკუთარ იმამიტობას და ყოველგვარ დახმარებას უწევდნენ  
ისნა'აშარიტ სწავლულებს. ჰილას სამართლისმცოდნენი ალ-მურთაღს  
რაციონალიზმს უჭერდნენ მხარს და უპირისპირებდნენ შაიხ ატ-ტუსის  
ტრადიციონალიზმს. ამის მკაფიო მაგალითია მუჰამად ბ. იდრის ალ-  
'იჯლი ალ-ჰილლის (გარდ. 1202 წ.) მოღვაწეობა, რომელმაც ლოგიკური  
განსჯის ნებისმიერი ფორმა იმამის არყოფნის პირობებში იურისპრუ-  
დენციის ამოსავალ პრინციპად აღიარა.

ამ მიმართულებით იმამიზმის ევოლუციაში განსაკუთრებული წელი-  
ლი შეიტანა ორმა სწავლულმა. მათმა ნამოღვაწარმა კი შემდგომ იმა-  
მიტებისათვის კანონის ძალა შეიძინა. პირველი მათგანი იყო აბუ-ლ-კასიმ  
ჯა'ფარ ბ. ალ-ჰასან ალ-ჰილლი ალ-მუჰაკკიკი („ის, ვინც უწყის ჭეშმარი-  
ტება“) (1205-1277). იგი არის იმამიტური სამართლის სახელმძღვანელოს  
ავტორი. ალ-ჰილლის თხზულება გამოიყენებოდა და გამოიყენება უპირ-  
ველესად პრაქტიკული თვალსაზრისით. მისმა უმცროსმა თანამედროვემ  
ალ-ჰასან ბ. იუსუფ ბ. 'ალი ბ. მუტაჰჰარ ალ-ჰილლიმ ან 'აღლამა ალ-

ჰილღმე („დიდი სწავლული“, 1250-1325) კი დაასრულა ისნა'აშარიტული სამართლის თეორიული საფუძვლების ჩამოყალიბება. იგი იყო ატ-ტუსნის მონაფე. სწორედ 'აღლამას გავლენით მოექცა ყაენი ოღჯათით (1304-1317) იმამიზმზე და, აქედან გამომდინარე, ნათელია, რომ 'აღლამა უზარმაზარი გავლენითა და ავტორიტეტით სარგებლობდა სამეფო კარზე. იგი იყო ყაენის მასწავლებელი და მოძღვარი. მისი საფლავი მაშჰადთან დღეს პილიგრიმობის ადგილს წარმოადგენს.

'აღლამა აღ-ჰილღმე ჩამოაყალიბა შადისის ლიტერატურის კრიტიკული შესწავლის მეთოდოლოგია და ტერმინოლოგია, რომელიც მთლიანად მოდელირებული იყო სუნიტურ მეთოდებზე. 'აღლამა აღ-ჰილღმე პირველი იმამიტი სწავლული იყო, რომელიც აიათოლას<sup>1</sup> ტიტულს ატარებდა. იურიდიული პრინციპის თეორიული საფუძვლების ჩამოყალიბებისას მან ძირითადი აქცენტი გააკეთა მანამდე სადავო ინდივიდუალურ გონებრივ ძალისხმევაზე. ამ პრინციპის დამკვიდრებით, რომლის თანახმადაც ფაკიჰს ინდივიდუალური, გონებრივი განსჯის საფუძველზე შეუძლია ჩამოაყალიბოს რაციონალური და მისაღები თვალსაზრისი, რელიგიურ საკითხების ჩათვლით, მან მომავლისათვის მოხაზა იმ როლის ჩარჩოები, რომელსაც შეასრულებდნენ, პოლიტიკის სფეროშიაც კი, შიიტი სწავლულები - 'ალიმები და აიათოლები.

გამოჩენილი 'ალიმების ('ულამა') აღსანიშნავად ამ პერიოდიდან იმამიზმში მკვიდრდება ტერმინი *მუჯთაჰიდი* (სპ. *მოჯთაჰედი*). ისევე როგორც სუნიტთა იურიდიულ ტერმინოლოგიაში, ეს ტერმინი აღნიშნავს პიროვნებას, რომელსაც სამართლის საფუძვლების (*უსულ* აღ-*ფიკჰ*) ცოდნა ანიჭებს ნორმატიული გადაწყვეტილების გამოტანის უნარს იურიდიულ და საკულტო საკითხებში „პირადი განსჯის საფუძველზე, ინდივიდუალური ძალისხმევით“.

რაციონალიზმზე დაფუძნებული იურისპრუდენციის ეს პრინციპი მჭიდრო კავშირშია ქალამის (*ქალამ*) პრინციპთან - კერძოდ, განსჯაზე დამყარებულ არგუმენტაციასთან, რაც უპირველესად დამახასიათებელი იყო მუთაზილიტებისათვის. სუნიტურ ისლამში, მუთაზილიზმის კანონგარეშედ გამოცხადების შემდეგ, ქალამის რაციონალიზმი შეცვალა სუნიტური იურიდიული სკოლების ტრადიციონალიზმმა, რომლის პრინციპიც იყო „ზეგარდმოვლენილ“ და ტრადიციით გადმოცემულ სიტყვაზე დაყრდნობა. სუნიზმი ამიერიდან „იჯთიჰადის კარიბჭეს“ დახურულად მიიჩნევდა. საპირისპიროდ, ისნა'აშარიტულმა შიიზმმა შემოინახა ქალამის რა-

---

<sup>1</sup> უდიდესი მუჯთაჰიდების აღსანიშნავად ტერმინი აიათოლა საბოლოოდ მკვიდრდება XIX საუკუნიდან. 'აღლამას შემთხვევაში კი ეს უბრალოდ პატივისცემის ნიშნად მისთვის წოდებული სახელი უნდა იყოს.

ციონალისტური პრინციპები, რომლებმაც იურიდიულ აზროვნებაში ალ-მუფტიდისა და ალ-მურთაჯას წყალობით გაიკვლიეს გზა.

ეკოლუციის ეს პროცესი პრაქტიკულად დაავიწყდა 'ალლამამ. თავისი უმთავრესი თხზულების უკანასკნელი თავი მან უძღვნა იჯთიჰადის პრინციპის ზუსტი განსაზღვრების ჩამოყალიბებას და აქცია იგი შიიტური იურისპრუდენციის ცენტრალურ მეთოდოლოგიად. მისთვის იჯთიჰადის უმთავრესი მახასიათებელია მისი ცდომილების დაშვება, ვინაიდან განსჯით ადამიანის მიერ გამოტანილი დასკვნა თანაბარნილად შეიძლება მცდარიც იყოს და ჭეშმარიტიც. მოციქულთათვის და ღმერთის ნარმოგზავნილებისათვის განცხადებული კი დაზღვეულია ცდომილებისაგან. მოციქული მუჰამადი ელოდებოდა გამოცხადებას და არ იყენებდა იჯთიჰადს. ასევე იმამებისთვისაც უცხო იყო იჯთიჰადი, ვინაიდან ისინი შეუმცდარნი იყვნენ – მათი გადაწყვეტილებები ეყრდნობოდა ან მოციქულის მითითებას, ანდა ღვთიური ზემოთაგონების ნაყოფი იყო. ზემოთ ნახსენები ოთხი წყაროს გამოყენებით, შიიტი სამართალმცოდნეები მათი მიმდევრებისათვის კანონის ძალის მქონე გადაწყვეტილებებს იღებდნენ და ამ პროცესს იჯთიჰადი ეწოდებოდა.

'ალლამა ალ-ჰილლინს თვალსაზრისით, სწორედ 'ალიმთა მოვალეობას წარმოადგენს იჯთიჰადი, რომელიც მხოლოდ იმ შემთხვევაში უნდა გამოიყენოს, როდესაც საღვთო კანონი არ იძლევა პირდაპირ და ზუსტ მითითებას. სწავლულთა იჯთიჰადის არსს წარმოადგენს მათი ცდომილების შესაძლებლობა მოციქულთა და იმამთა შეუმცდარობის წინაშე. თუკი ორი მუჯთაჰიდი არგუმენტაციის საშუალებით ორ ურთიერთსაპირისპირო გადაწყვეტილებას გამოიტანს, ნათელია, რომ ერთ-ერთი მათგანი ცდება, თუმცა ორივე დარწმუნებულია საკუთარ სიმართლეში. ბუნებრივია, ის, ვინც ასრულებს შემცდარი მუჯთაჰიდის გადაწყვეტილებას, არ ჩადის ცოდვას. მორწმუნეს არა აქვს უფლება ეჭვი შეიტანოს საკუთარი მუჯთაჰიდის გადაწყვეტილებაში, იგი უბრალოდ უნდა დაემორჩილოს მას.

შეხედულებათა განსხვავების პრობლემა (*იხთილაფ*) 'ალიმთათვის სიძნელეებს ქმნიდა, ვინაიდან თუკი ისინი ერთმანეთის საპირისპირო გადაწყვეტილებებს იღებდნენ, ძნელი იყო საკუთარი თავი მიეჩნიათ „იმამის კოლექტიურ წარმომადგენლად“ და იმამთა ტრადიციების გადმოცემებად. ეს წინაღობა გადალახულად ითვლებოდა იმ შემთხვევაში, თუ მხოლოდ ორი საპირისპირო თვალსაზრისი არსებობდა – მაშინ უნდა მოვლენილიყო თავად „ფარული იმამი“ და განერჩია მტყუან-მართალი. მის მოვლინებამდე კი ორივე თვალსაზრისი მისაღებად ითვლებოდა.

'ალიმთა შორის სადავო საკითხების გადასაწყვეტად და აზრთა სხვადასხვაობის გადასალახად ასევე გამოიყენებოდა იჯმა'. თავდაპირველად იმამიტათვის იჯმა' მისაღები იყო მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ იგი მოიცავდა და გადმოცემდა ჰუჯჯას, ე. ი. იმამის მოსაზრებას, ვინაიდან

იმამი მართალია ყველას წინაშე. შემდგომში კი ახალ კითხვებზე პასუხების მოძიების აუცილებლობამ წინ წამოინია 'ალიმთა შორის მიღწეული იჯმა'-ს მნიშვნელობა.

ტერმინი იჯთიჰადი, საკუთრივ სიტყვის მნიშვნელობიდან გამომდინარე, ამართლებდა ექვსა და დაურწმუნებლობას, მაგრამ ასევე აფიქსირებდა განსხვავებას სამღვდელეობის კორპუსსა და თემს შორის. ამ თვალსაზრისით, იჯთიჰადის კონცეფციის სანაწარმდევგოა თაკლიდი. იგი ითარგმნება, როგორც „დამორჩილება“, აღნიშნავს უბრალო მორწმუნეთა მასას, რომელსაც სწავლულის გარეშე არ შეუძლია გაერკვეს კანონთა მნიშვნელობაში და იტვირთოს მსაჯულის პასუხისმგებლობა. ამდენად, ხალხი გათავისუფლებულია „იჯთიჰადის ტვირთისაგან“, რათა დაუსრულებელმა ფიქრმა იგი არ მოწყვიტოს ყოველდღიურ საქმიანობას. „ყველასათვის იურიდიული იჯთიჰადის უფლების მინიჭება გამოინვევდა არსებული წესრიგის აღრევას და ნებისმიერი ადამიანი დაიწყებდა კანონის პრობლემებზე ფიქრს, იმის მაგიერად, რომ საკუთარ არსებობაზე ეზრუნა“. ზემოთქმულიდან გამომდინარე, მორწმუნე ვალდებულია მოიძიოს ავტორიტეტი – მუჯთაჰიდი, რომელსაც იგი დაემორჩილება და მიანდობს საკუთარ თავს.

'აღლამა აღ-ჰილლის ნააზრევში ჩანს შიიტური სამართლის მოგვიანებით ჩამოყალიბებული უმნიშვნელოვანესი პრინციპის მონახაზი: მიუხედავად იმისა, რომ არც ერთი მუჯთაჰიდი თეორიულად არ შეიძლება იყოს შეუმცდარი, ნებისმიერი მუჯთაჰიდი მართალია. ორი იურიდიული შეხედულების ურთიერთგამომრიცხაობა არ წარმოადგენს წინააღმდეგობას მათი განხორციელების სავალდებულო ხასიათისათვის, ვინაიდან იმამის, ერთადერთი შეუმცდარის, არყოფნის პირობებში იურისტთა ნებისმიერი გადანყვეტილება მხოლოდ დროებით ხასიათს ატარებს. ნებისმიერი მუჯთაჰიდის მიერ მიღებულ გადანყვეტილებას კანონიერი ხასიათი აქვს მხოლოდ მისი სიცოცხლის პერიოდში. „როდესაც არამუჯთაჰიდი გამოთქვამს აზრს სამართლებრივი საკითხის შესახებ იმ მუჯთაჰიდის დამონებებით, რომელიც ცოცხალი აღარ არის, არ შეიძლება დათანხმება მის ნათქვამზე, ვინაიდან მას გარდაცვლილის სიტყვები მოჰყავს, მკვდრებს კი აღარაფერი აქვთ სათქმელი“. კონსენსუსი გარკვეულ საკითხთან დაკავშირებით შეიძლება გამოიძებნოს მხოლოდ ცოცხალთან, რომელიც საკუთარ შეხედულებას დაიცავს და არა გარდაცვლილთან.

ის თორმეტიოდე გვერდი, სადაც 'აღლამა აღ-ჰილლი აყალიბებს იჯთიჰადისა და თაკლიდის პრინციპებს, გარკვეულწილად იმამიტური „სამღვდელეობის“ – მოღვდისა და აიათოლების როლის მომავალი ევოლუციის მონახაზია. მის მიერ იჯთიჰადის ცდომილების დაშვება, მიღებულ გადანყვეტილებათა გადასინჯვის შესაძლებლობა და მხოლოდ ცოცხალი ავტორიტეტით შემოფარგვლა სიმარტივესა და დინამიზმს ანი-

ჭებდა იჯთიჰადს, როგორც იურისპრუდენციის ინსტრუმენტს. არსებობდა მხოლოდ ერთი ცოცხალი შეუმცდარი ავტორიტეტი – ფარული იმამი, რომლის მოვლინებაც ამ პერიოდში უკვე საკმაოდ ბუნდოვან შორეულ მომავალში იყო გადასროლილი. მის „ცდომილ“ წარმომადგენლებს – ღვთისმეტყველ-სამართლისმცოდნეებს, ამიერიდან შეეძლოთ ეზრუნათ პრაქტიკული საკითხების გადაწყვეტაზე და არ მოქცეულიყვნენ კანონიკური ტექსტების ავტორიტეტის ტყვეობაში.

იჯთიჰადი, რომელსაც ესოდენ გამეტებით უარყოფდა ადრეული იმამიტური შიიზმი, ამიერიდან იქცა მათი იურისპრუდენციის სიცოცხლისუნარიან და დინამიკურ პრინციპად. აქვე ხაზგასასმელია, რომ ამ პერიოდშივე იწყება დისკუსიები იმამთა პრეროგატივების 'ალიმთათვის გადაცემის შესახებ, რაც განსაკუთრებულ აქტუალობას სეფიანთა ხანიდან იძენს. თუმცა ჰილას სკოლის სწავლულები ეჭვის თვალით აფასებდნენ ამ პრეროგატივების 'ალიმთათვის გადაცემის მიზანშეწონილობასა და კანონიერებას რელიგიური თვალსაზრისით. XIII ს-ში ალ-მუჰაკიკ ალ-ჰილას უკანონოდ მიაჩნდა ფიზიკური დასჯის განხორციელება იმამის არყოფნის პირობებში. მხოლოდ XVIII ს-ის მიწურულს დაიკანონეს შიიტმა 'ალიმებმა ეს უფლება ოფიციალურად. გადასახადების აკრეფისა და ლოცვის გაძლოლის საკითხი დიდ დავას იწვევდა XVI ს-შიც. 'ალიმთა მიერ ჯიჰადის გამოცხადებამ კი ხორცი შეისხა მხოლოდ XIX საუკუნეში. თუკი 'ალიმებს ჰქონდათ უფლება ემოქმედათ, როგორც ფარული იმამის წარმომადგენლებს, მათ არ შეეძლოთ საკუთარი თავის მიჩნევა მის შემცვლელებად. არ შეეძლოთ შეესრულებინათ ის სპეციფიკური ფუნქციები, რასაც იმამიტური სამართალი იმამის პრეროგატივის სფეროდ მიიჩნევს, გარდა იმ შემთხვევებისა, როდესაც ამ უფლებას თავად იმამი გასცემდა. იმის მკაფიო მაგალითი, რომ იმამიზმი უარყოფს იმამის ხელისუფლების სრული დელეგირების კონცეფციას, არის ის, რომ შიიტურ იურისპრუდენციაში არ მოიძებნება არც ერთი დეკრეტი იმამთა სახელით, რომლის თანახმადაც იმამის „აგენტებს“ შეუძლიათ ხუმსის კანონიკური გადასახადის აკრეფა დიდი ოკულტაციის პერიოდში.

მართალია, საუკუნეები გახდა საჭირო იმისათვის, რომ ჰილაში ფორმულირებული იჯთიჰადისა და თაკლიდის პრინციპების თეორიის გამოყენებით შიიტურ სამღვდლოებას პოლიტიკაშიც დაეწყო წინამავალი როლის შესრულება. ირანში ამჟამად არსებული სიტუაციის საფუძვლების მოძიება გარკვეულწილად შეიძლება 'აღლამა ალ-ჰილას ნაშრომებში, მაგრამ მისი განხორციელების პროცესი მხოლოდ XVII ს-დან დაიწყო.

*შიიზმი და ისლამური მისტიციზმი.* მისტიკურმა ტენდენციამ შიიზმში უკვე ისლამური ერის პირველ საუკუნეებიდანვე იძალა, როდესაც წარუმატებელი პოლიტიკური მოღვაწეობის შემდეგ იმამებმა ხელი აიღეს

პოლიტიკური ძალაუფლებისათვის ბრძოლაზე. შიიტები ზოგჯერ საკუთარ თავს უწოდებდნენ არა მარტო *'ალის მიმდევრებს (ში'ა)*, არამედ „ღმერთის მეგობრებს“. იმამთა ღვთაებრივი ხელმძღვანელობა (*ვილაია*) ღვთაებრივი სიყვარულის სრულყოფილების გამოხატულება გახდა”.

ვილაია-ს ან ველაიათის არსებობა როგორც შიიზმში, ისე სუფიზმში გნოსტიკური და ეზოთერიული ხასიათისაა, რომლის ბუნებრივი გამოხატულებაცაა *თა'ვრლ* (ყურანის ან სუნას სიმბოლურ-ალეგორიული ანდა რაციონალისტური ახსნის მეთოდი) და სწავლების განსაკუთრებული ფორმა.

სუნიტური სამოციქულო თეორიის მიხედვით, მუჰამადი არის მოციქულთა ბეჭედი და კაცობრიობის რელიგიური ისტორია დასრულებულია. აღარ იქნება ახალი მოციქული. უკანასკნელი მოციქული წარსულის მოვლენაა, იგი ისტორიას ეკუთვნის. შიიტური მოძღვრების მიხედვით კი, სამოციქულო ციკლი დასრულდა, მაგრამ მოციქულის ღვთაებრივი ქარიზმა და ეზოთერიული ცოდნა არ გამქრალა და იგი გადაეცათ იმამებს.

ა. კორბენი მიიჩნევს, რომ სუნიტური სამოციქულო თეორია ჩაკეტილია წარსულით, შიიტური კი ღია მომავლისათვის, მისი ხაზგასმულად ესქატოლოგიური პერსპექტივით. არსებობს სუნიტური, მაჰდის მოსვლასთან დაკავშირებული ესქატოლოგია, მაგრამ იგი უშუალოდ სამოციქულო თეორიასთან არ არის დაკავშირებული. მაშინ როცა შიიზმში, იმამოლოგიაში, XII იმამის ესქატოლოგიური ლოდინი შიიტური თეოლოგიური მრწამსის უმნიშვნელოვანესი შემადგენელი ნაწილია. იმამი არის მოციქულის მემკვიდრე, რომელიც ახდენს ვილაიას ქარიზმის საკრალიზაციას, რაც წარმოადგენს სამოციქულო მისიის ეზოთერიულ არსს.

ყურანის სამოციქულო მისია განმარტებულია ყველა ადამიანისათვის, მაგრამ მისი ეზოთერიული საიდუმლო ასპექტი შეიძლება ახსნილი იყოს მხოლოდ იმამთა მიერ – მხოლოდ მათ აქვთ მინდობილი ეს საიდუმლოება. ამასთანავე, ეზოთერიზმის ხაზგასმა შიიზმში არ ნიშნავს შარი'ათის, წმინდა წერილისა და ეკზოტერიზმის (*ზაჰირ*) სრულ და მარტივ უარყოფას. პირიქით, ის მიუთითებს, რომ სპირიტუალურ რეალობასა (*ბაჰეკათ*) და ეზოთერიზმს (*ბატინ*) მოკლებული პოზიტიური რელიგია „შერყვნილი და ჭეშმარიტი არსისაგან დაცლილია და წარმოადგენს დოგმების უბრალო კატალოგს, ანდა კატეხიზმოს, იმის მაგივრად რომ იყოს გახსნილი ახალ და მოულოდნელ მნიშვნელობათა წარმოქმნასა და განვითარებისათვის“. როგორც სუფიზმში, როდესაც ნებისმიერი მოძღვარი კონტაქტშია თავის ეპოქის პოლუსთან (*კუტბ*), შიიზმშიც ნებისმიერ ეპოქაში სულიერი მეთაურობის ფუნქციები აკისრია იმამს. შიიტ იმამს ბევრი საერთო ნიშან-თვისება აქვს სუფ მოძღვართან (არაბ. *შაიხ* ან *მურშიდ*, სპარს. *ფირ*). მართალია კავშირი მოციქულთან იმავე სახისაა, მაგრამ ამ კავშირის განხორციელება შეუძლებელია იმამის არარსებობის პირო-

ბებში. გარდა ამისა, სუფი მოძღვრის აბსოლუტური ავტორიტეტი და ძალაუფლება მონაფის, მურიდის მიმართ, ძნელად თავსებადი იყო იმამთა აბსოლუტური ძალაუფლების შიიტურ კონცეფციასთან.

საერთო ჯამში, უნდა ითქვას, რომ სუფიზმს და შიიზმს მრავალი თეოლოგიური ნიშან-თვისება აერთიანებს. უპირველესად ეს არის 'აღწესის უსაზღვრო თავყვანისცემა, რომლის „სპირიტუალური ხალიფობა" სუფიების რწმენის ქვაკუთხედს წარმოადგენს. სუფიურ ორდენთა უმრავლესობა საკუთარ წარმომავლობას 'აღწესის უკავშირებს და მას განსაკუთრებული შუამავლის როლს ანიჭებს, რომლის საშუალებითაც სუფიებს ზეგარდმოველინათ ღვთაებრივი ცოდნა. ამასთანავე, სუფიურ ორდენთა უმრავლესობა სუნიტურად დარჩა. როგორც შიიტები, ისე სუნიტი სუფიები ხშირად იხსენიებენ მუჰამადისათვის მიწერილ გამონათქვამს: „მე ვარ ცოდნის (სიბრძნის) ქალაქი და 'აღწესის არის ჩემი კარიბჭე". სიმბოლოებს შორის განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს მოსასხამს, რომელიც გადმოცემით მუჰამადმა მოახურა ფატიმას, 'აღწესისა და მათ ორ ვაჟიშვილს: ეს წარმოადგენს სამოციქულო ქარიზმის გადაცემის სიმბოლოს 'აღწესისა და ფატიმას შთამომავლებზე „ფარულ" იმამამდე. სუფიურ ტრადიციაში მოსასხამის გადაცემა არის სპირიტუალური ძალაუფლებით ინვესტირება, რაც წარმოადგენს ღვთაებრივ საიდუმლოებათა ცოდნის საფუძველს. როდესაც სუფი მოძღვარი თავის შეგირდს მოსავს სიმბოლური მოსასხამით (*ბირკა*), იგი აღიარებს, რომ მონაფე ღირსია ინიცირებული იყოს ეზოთერიულ მოძღვრებებში (*ჰაკეკათ*, *ნურ მუჰამადი* — მუჰამადის შუქი). გადამცემთა „ჯაჭვის" არსებობა აუცილებელია დოქტრინის ინტეგრალურობის შესანარჩუნებლად. როგორც თითოეული იმამი გადასცემს თავის ღვთაებრივ ცოდნას მემკვიდრეს, ისე თითოეული სუფიური ორდენი სათუთად ინახავს თავისი მოძღვრების გენეალოგიას, რომელთა წყაროც ჩვეულებრივ 'აღწესამდე მიდის.

მჭიდრო კავშირი მისტიკურ ძიებებსა და პროალიდურ — იმავე პრო-შიიტურ განწყობილებებს შორის, ასევე ახასიათებს ფუთუყვას ორგანიზაციებს, რომლებიც არსებობდა როგორც ირანში, ისე ერაყში, სირიასა და მცირე აზიაში. ამ ორგანიზაციებისათვის 'აღწესის მიიჩნეოდა მფარველად და მისაბამ მაგალითად. თუმცა, ძნელია ამ საძმობის შიიტურად ჩათვლა. 'აბასიანი ხალიფა ან-ნასირი (1180-1225) თავად შეეცადა სათავეში ჩადგომოდა ფუთუყვას (*ფუთუყვა*) მოძრაობას. სუფიური ტარიკას სახით იგი ვრცელდებოდა მოსახლეობის ფართო ფენებში, რომელშიც არსებული პროალიდური განწყობილებანი ადვილად შეეძლო გამოეყენებინა პრო-შიიტურ პროპაგანდას. 'აღწესის, ჰასანისა და ჰუსაინის მიმართ არსებული სახალხო სიმპათია, რასაც სუფიზმი და ფუთუყვა ქადაგებდა, ხელს უწყობდა „გარკვეული სახით სუნიზმის შინაგან შიიტოზაციას" და გზას უხსნიდა შიიზმის გავრცელებას, განსაკუთრებით აღმ. ანატოლიაში.

ზოგიერთი სუფიური ორიენტაციის მქონე შიიტური სექტა, როგორცაა „სინმინდის ძმები“ ქურთისტანში და ალავეტები სირიასა და თურქეთში, მიიჩნევენ, რომ 'აღი მუჰამადზე უფრო მაღლა დგას, ვინაიდან „ღმერთის არსია“.

'აღისა და იმამების გაღმერთება ფართოდ იყო გავრცელებული სუნიტთა შორისაც მონღოლური პერიოდიდან დაწყებული, უპირველესად სუფიზმის პოპულარიზაციის შედეგად. თეთრბატკნიანი და შავბატკნიანი თურქმანებისა და თემურიანთა ეპოქაშიც შიიზმი იმდენად იყო გავრცელებული მისტიციზმით, რომ, ა. კორბენის აზრით, შიიზმი და სუფიზმი ერთი და იგივე მოვლენა იყო და ისინი მედლის ორ მხარეს წარმოადგენდნენ. შიიზმი, სუფიზმის მსგავსად, იყო ისლამური მისტიციზმის ეზოთერიული ფორმა. ა. კორბენის ეს კონცეფცია შემდგომში დაიცვა და განავითარა ს. ჰ. ნასრმა. ეს უკანასკნელი მიიჩნევს, რომ სუნიტური თვალსაზრისით, სუფიზმს ბევრი რამ აკავშირებს შიიზმთან, იმდენად, რომ შიიზმის ზოგიერთი ასპექტის ასიმილირებაც კი მოახდინა. შიიტური თვალსაზრისით, შიიზმი დგას იმის სათავეში, რასაც მოგვიანებით სუფიზმი უწოდეს. მაგრამ აქ შიიზმში გულისხმობენ მოციქულის ეზოთერიულ მოძღვრებებს, ე.ი. ასრარ-ებს, რასაც მრავალი შიიტი ავტორი აიგივებს შიიტთა *თაკიძა*-ს პრინციპთან.

XIV ს. ყველაზე თვალსაჩინო შიიტი მისტიკოსი იყო საფიდ ჰაიდარ ამული (გარდ. 1385 წ. შემდეგ). თავდაპირველად იგი იყო ვაზირი თავის მშობლიურ ქალაქ მაზანდარანში ბავანდიდების პატარა სამეფო კარზე. შინაგანი რელიგიური კრიზისისა და ჰაჯის შემდეგ იგი დამკვიდრდა ერაყში და იყო 'აღლამას ვაჟის მონაფე. იგი გაეცნო ანდალუსიელი მისტიკოსის იბნ ალ-'არაბის (გარდ. 1240 წ.) თხზულებებს და მოახდინა ამ უკანასკნელის იდეებისა და წმინდა შიიტური კონცეფციების მეტად ორიგინალური სინთეზი: იბნ ალ-'არაბის მიერ ინტერპრეტირებული იესოს 12 მოციქულის მსგავსად, ჰაიდარ ამულის „საიდუმლოებათა კრებულში“ 12 იმამი გახდა ღვთაებრივი სინათლის მომტანი და შუამავალი ღმერთსა და კაცობრიობას შორის. მათ გადაეცათ მუჰამადზე გარდმოვლენილი ღვთაებრივი შუქი. ამულიმ ამგვარად გააერთიანა მისტიციზმი და შიიზმი და წარმოადგინა იგი, როგორც ისლამის ეზოთერიული მხარე და ღვთაებრივი სიბრძნის გამოხატულება.

ჰაიდარ ამულის მიერ შიიზმისა და სუფიზმის თეოლოგიური დაახლოების პარალელურად, ზოგიერთი სუფიური ორდენი სეფიანებამდე (მაგ., კუბრავეია) გადავიდა შიიზმზე. XV ს. შუა ხანების მათი მოძღვარი მუჰამად ნურბახში იმასაც კი აცხადებდა, რომ იყო მაჰდი, ფარული იმამი. თუმცა, უნდა ვალიაროთ, რომ სუფიზმი, მრავალი კუთხით, შეუთავსებელი იყო ორთოდოქსულ იმამიზმთან. მისტიკოსთა მოღვაწეობა, განსაკუთრებით კი ექსტატიური მდგომარეობის აპოლოგია, გაკიცხული და დაგმობილი იყო როგორც სუნიტი, ისე შიიტი სწავლულების მიერ.



საერთო ჯამში, უკვე სეფიანთა ეპოქიდან ოფიციალური იმამიზმი დაუპირისპირდა სუფიზმს და იმამიზმიც თანდათანობით გაემიჯნა ისლამის ამ მისტიკურ მიმდინარეობას.

სუფიზმი კი პრაქტიკულად შექმნისთანავე ფართოდ ვრცელდებოდა მასებში, შესაბამისად, სუფიური საძმოების რიგები ივსებოდა „რჯულ-განდგომილი“ სუნიტებისა და იმამიტების ხარჯზე. სუფიურ იდეებს ფართო გამოძახილი ჰქონდა უპირველესად ქალაქის ვაჭარ-ხელოსანთა წრეებში. ბ. ლუისი სუფიზმს უკავშირებს ე. წ. „კომერციულ ცივილიზაციებს“, რომლებიც ხელს უწყობდნენ სხვადასხვა მისტიკური მოძრაობების გავრცელებას. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ იმამიზმის საყდენიც სწორედ ეს ფენა, ე. წ. „ბაზრის“ ხალხი იყო, რომელმაც უმნიშვნელოვანესი როლი შეასრულა შიიზმის შემდგომ ისტორიაში. „ვაჭრობა და ხელოსნობა ითვლებოდა ღვთისათვის სასურველ საქმედ, ადამიანებს უზრუნველყოფდა არსებობის წყაროთი და ქმნიდა მატერიალურ ბაზას ღვთისათვის არანაკლებ სასურველი საქმისათვის – მოციქულისა და იმამების ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ გადმოცემათა შეგროვებისა და მოგვიანებით მათი წერილობითი ფიქსაციისათვის“. ისიც ყურადსაღებია, რომ ილხანები და მათი ვაზირები (რაშიდ ად-დინი, ლიფას ად-დინი) მხარს უჭერდნენ და ეხმარებოდნენ სუფი შაიხებს.

მონღოლთა პერიოდში სუფიზმმა გაითავისა ზოგიერთი შიიტური ცნება. მიუხედავად ამისა, სუფიზმი მაინც ინარჩუნებდა მისტიკურ ჩარჩოს და მასში შიიტური იდეების შეჭრა შემთხვევითი და არასისტემური ხასიათის იყო. ა. ბაუსანის თქმით, „ეს შიიტური ელფერის მქონე სუფიზმი“ ამ პერიოდის უმნიშვნელოვანესი რელიგიური მახასიათებელია.

სუფიზმი, რომელიც აღიარებდა ღმერთთან პირდაპირი და მყისიერი კონტაქტის შესაძლებლობას, ქმნიდა ნოყიერ ნიადაგს მოუწესრიგებელი, არასისტემატიზებული რელიგიურობის ასაყვავებლად და ითავისებდა მაჰდიზმისა და ჰულულის (*ჰულულ* - ინკარნაცია) აპოკალიფტურ და „წრეგადასულ“ ძირებს, რაც ორთოდოქსალურმა იმამიზმმა ანათემას გადასცა.

უკიდურესი შიიტური სექტები უმთავრესად კონცენტრირებული იყო ჩრდ. ირანსა და ანატოლიაში, სადაც მონღოლების მიერ გამოდევნილი მრავალი თურქმენული ტომი იყო დასახლებული. ამ თურქმენული ტომების ისლამიზაცია ძირითადად ზედაპირული ხასიათის გამოდგა და მათში ძლიერი პოზიციები შეინარჩუნა ცენტრალური აზიისათვის დამახასიათებელმა შამანიზტურმა ელემენტებმა. სუფიზმი და ღულუვთან ასოცირებული ზოგიერთი რწმენა-წარმოდგენა ღრმად იყო შეჭრილი სახალხო რელიგიაში. ფართოდ გავრცელდა 'აღის გაღმერთება და ზოგიერთი შიიტური ელემენტი ზემოდან „დაედო“ შრედ სუნიტურ ისლამს. კ. კაენი ლაპარაკობს „სუნიზმის შიიტიზაციაზე“, რომელიც საპირისპიროა „გაცნობიერებული შიიზმისა“.

ამ ეპოქაში (ეს უმნიშვნელოვანესი მოვლენა იყო შიიზმის შემდგომი ისტორიისათვის) სხვადასხვა საძმოები გასამხედროებულ, მებრძოლ ჯგუფებად გადაიქცნენ და XVI ს. მონღოლთა იმპერიის დაშლის შემდეგ მათმა მოღვაწეობამ პოლიტიკური დატვირთვა შეიძინა.

ილხანთა სახელმწიფოს დეზინტეგრაციისა და რელიგიური გარემოს ფერმენტაციის პირობებში ხდება მაჰდიზმის (მესიანიზმის) იდეის წინ წამოწევა, რომელიც შიიტმა თეოლოგებმა ოკულტაციის დოქტრინაში შეიტანეს მეტად სუბლიმირებული სახით და მაჰდიზმის სხვადასხვა რელიგიური თუ პოლიტიკური ფორმით გამოიხატა. პოსტმონღოლური ეპოქა ხასიათდება პოლიტიკური არასტაბილურობითა და მოქიშპე სუვერენებს შორის განუწყვეტელი ომებით. თემურ ლენგის ლაშქრობების შემდეგ ირანის ქალაქების დიდი ნაწილი განადგურდა. ამ ვითარებაში შეუძლებელი იყო როგორც უზენაესი რელიგიური ხელისუფლების, ისე სტაბილური პოლიტიკური მმართველობის დამყარება. საპირისპიროდ, ქაოსი და ნგრევა ხელს უწყობდა სამყაროს დასასრულის რწმენისა და მსხნელის უახლოეს მომავალში მოვლინების იმედების გაღვივებას. მსხნელი კი სანატრელ წესრიგს და სამართლიანობას მოუტანდა ესოდენ აღრეულ და დანანევრებულ ისლამურ სამყაროს. დღის სინათლე იხილა სხვადასხვა მილენარისტულმა მოძრაობებმა, რომელთა იდეოლოგიის ტრადიციულ რელიგიურ ჩარჩოებში მოქცევა საკმაოდ რთულია. მაჰდის დაბრუნების დაპირებამ მიიზიდა მებრძოლ ადეპტთა მასები საძმო შაიხია-ჯურიფასაკენ და ლეგიტიმურობა მიანიჭა სარბადარებს. მალე გამოჩნდნენ პრეტენდენტები, რომლებიც თავს მეთორმეტე იმამად ანდა მის რეინკარნაციად აცხადებდნენ. ხშირი იყო იმამთა ღვთაებრივი არსის ხაზგასმად, რაშიც, როგორც აღინიშნა, შიიტები ღულათს (ღულათ, მხ. რ. ღლღ - „უკიდურესი“) ხედავდნენ.

პირველი ასეთი მაჰდი იყო მოხეტიალე დარვიში ასთარაბადიდან ფადლ ალლჰჰ ასთარაბადი. 1386 წ. მან თავი გამოაცხადა „მისი [ღვთაებრივი] უდიდებულესობის განსახიერებად“ და გამოთქვა პრეტენზია, რომ სწორედ იგი იყო ჭეშმარიტი იმამი. თემურ ლენგის ვაჟის, მირანშაჰის ბრძანებით, იგი 1394 წ. ბაქოში დაატყვევეს და ოდნავ მოგვიანებით სიკვდილით დასაჯეს ალანჯაკში, ნახიჩევანის მახლობლად. მის მიმდევრებს ეწოდათ ჰურუფიფა (ანბანის საიდუმლო მნიშვნელობის ინტერპრეტაციაზე პრეტენზიის გამო) და ფადლ ალლჰჰის ისინი მიიჩნეოდნენ ღმერთის განსახიერებად. სექტის მიმდევრებს შემდგომში ყოველმხრივ დევნიდნენ და, როგორც ჩანს, ისინი გაითქვიფნენ თურქულ დარვიშთა ორდენ ბექთაშიფაში.

მეორე ასეთი პრეტენდენტი იყო მუჰამმად ბ. 'აბდ ალლჰჰი, მეტსახელად ნურბახში – „სინათლის საჩუქარი“. 1392 წ. სუფმა მოძღვარმა, კუბრაფიფადს საძმოს დარვიშმა ხოჯა ისა ალ-ხუთთალანმა იგი მუსა ალ-ქაჰიმის შთამომავლად და მაჰდიდ გამოაცხადა. ამის შემდეგ მას უწო-

დებდნენ „ყველა მუსლიმის იმამსა და ხალიფას“. თემურ ლენგის მემკვიდრემ შაჰრუხმა მის მიმდევართა დიდი ნაწილი 1445 წ. ამოხოცა, თუმცა ნურბახშის თავის პრეტენზიებზე უარი არ უთქვამს. იგი 1464 წ. რეიში გარდაიცვალა. სეფიანთა ირანში სექტამ ვერ მოიკიდა ფეხი და ისინი გაიხიზნენ ქაშმირში, ჰინდუქუშის მახლობლად ბალთისთანის ხეობებში, სადაც ისინი დღესაც ცხოვრობენ.

იმავე ხანებში სამხრეთ ერაყში გამოჩნდა მუშა'შა'ს სექტის დამაარსებელი მუჰამმად ბ. ფალაჰი. 1346 წ. მან თავი მეთორმეტე იმამის „საფარველად“ გამოაცხადა და თავი მიიჩნია მოციქულთა და იმამთა რენკარნაციის უკანასკნელ განსახიერებად. მან მიმდევრებს წმინდა ომისაკენ მოუწოდა, გადაწვა და დაანგრია ჰილა, ნაჯაფში 'ალის მავზოლეუმი და ბლდადსაც კი დაემუქრა. ყარა ყოიუნლუმ მისი ფორმალური სუბერენობა აღიარა ხუზისტანზე. იგი გარდაიცვალა 1461 ან 1465 წელს და მისმა ვაჟმა საიდმა მავლმა 'ალიმ შეცვალა, რომელმაც განავითარა მამის დოქტრინა. მისი მოძღვრების თანახმად მეთორმეტე იმამის ლაბაზ მნიშვნელობა დაკარგა, არსებობს იმამის მარადიული სუბსტანცია, რომელიც ამქვეყნად სხვადასხვა საფარველს, სხეულს ირჩევს. დინასტია XVII ს-მდე არსებობდა და ქ. ჰუვაიზა სექტის ცენტრი იყო 1508 წ. სეფიანთა მიერ მისი აღების შემდეგაც.

სწორედ ამგვარ ვითარებაში, სხვადასხვა ექსტრემისტული რელიგიური მოძრაობების გვერდით, თანდათანობით წინ წამოიწია და გაძლიერდა სეფიანთა სუფიური ორდენი, რომელმაც ირანის ტერიტორიაზე ახალ, ძლიერ და ცენტრალიზებულ სახელმწიფოს ჩაუყარა საფუძველი, რომლის ოფიციალური იდეოლოგიაც შიიზმის იმამიტური მიმდინარეობა გახდა და რომელმაც მრავალი, ირანისათვის დამახასიათებელი და ისლამისათვის უცხო მონარქიული ტრადიცია გაითავისა.

*შიიზმი ირანში სეფიანთა და ყაჯართა დროს.* ეპოქა, რომელიც მოიცავს პერიოდს ირანში სეფიანთა სახელმწიფოს შექმნიდან და მათ მიერ იმამიზმის ირანის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებიდან (1501 წ.) XIX ს. 90-იან წლებამდე, როდესაც ხდება პირველი სერიოზული დაპირისპირება მონარქიასა და სამღვდლოებსა, სახელმწიფო ინსტიტუტებსა და რელიგიურ ინსტიტუტებს შორის, არის იმამიზმის პოზიციების გამყარების დრო. მიუხედავად იმისა, რომ პოლიტიკური და რელიგიური ვითარება ამ პერიოდში მუდმივ ცვალებადობას განიცდიდა, ძირითადად სწორედ ამ დროს იღებს ჩამოყალიბებულ სახეს იმამიტური თეოლოგია და სამართალი იმ სახით, როგორითაც დღესაც არსებობს (და რომელსაც ხშირ შემთხვევაში ბევრი არაფერი აქვს საერთო ადრეული პერიოდის იმამიზმთან). რელიგიური პრაქტიკის თვალსაზრისით, სეფიანთა გაბატონებისას ყიზილბაშური შიიზმი მარტივი ელემენტებით შემოიფარგლა:

ერთი მხრივ, ეს იყო იმამთა კულტი, მაჰდის მესიანური ლოდინი, სუვერენის გაღმერთება, მეორე მხრივ კი სუნიზმის ძაგება, პირველი სამი ხალიფას საჯარო წყევლა, გამოჩენილი სუნიტების საფლავებისა და სუნიტური მეჩეთების იავარქმნა, სუნიტების საჯაროდ სიკვდილით დასჯა.

ირანის შიიზმზე მოქცევამ XVI ს. დასაწყისში პოლიტიკური საზღვარი გააულო ირანსა და დანარჩენ მუსლიმურ სამყაროს შორის, სადაც ძირითადად სუნიტი ოსმალოები დომინირებდნენ.

სეფიანთა სურვილი, ჩამოეშორებინათ სუფიური ექტრემიზმის ნიშნები და ორთოდოქსული იმამიზმის გამომხატველებად ჩათვლილიყვნენ, განხორციელდა ირანში არაბ სწავლულთა გადმოსახლების ხელშეწყობით – მათი სათანადო რელიგიურ-სახელმწიფოებრივი უფლებებით აღჭურვით და სამღვდელოების ფუნქციების ამგვარად წინ წამოწევით. ამასთან ერთად, სწორედ იმამიტი სწავლულების გავლენით ხდება სეფიანთა ძალაუფლების დაცლა ექტრემისტული სუფიზმისა და მესიანისტური ტიპის ლულუვის ნიშნებისაგან.

შაჰ თამაზმა თავის კარზე მოიწვია არაბი იმამიტი სწავლულები – იმდროინდელი იმამიზმის უმნიშვნელოვანესი ცენტრებიდან – სპარსეთის ყურედან (ბაჰრანი, ალ-კათიფი, ალ-ჰასან – ამჟამინდელი ჰუფუფი) და ჯაბალ 'ამილიდან (სამხ. ლიბანი), რაც წარმოადგენდა ირანელთა შიიზმზე მოქცევის პირველ მნიშვნელოვან ნაბიჯს.

ირანში გაატარა ცხოვრების დიდი ნაწილი გამოჩენილმა იმამიტმა სწავლულმა ალ-ქარაქიმ. ალ-ქარაქის მოღვაწეობის შედეგად ჰილას სკოლამ პირველად მოიპოვა ოფიციალური აღიარება და მიიღო სუვერენისაგან აშკარა მხარდაჭერა. ალ-ქარაქის გავლენა ირანში არ შემოიფარგლა მხოლოდ ჰილას სკოლის პრინციპების – ქალამის მეთოდის, იჯთი-ჰადისა და თაკლიდის დამკვიდრებით. პირველად მოხდა, რომ ფარული იმამის ზოგიერთი ფუნქციის პრაქტიკული განხორციელება დროებით დაეკისრათ კვალიფიცირებულ შიიტ სწავლულებს: ლოცვის წარმართვა, გადასახადები.

**უსულის და ახბარის სკოლების დაპირისპირება შიიზმში.** შიიზმის ისტორიისათვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია გაყოფა „ტრადიციონალისტებად" (*ახბარი*) და „პრინციპალისტებად" (*უსულ*). სქემატურად ეს შეიძლება წააგავდეს პროტესტანტიზმის დაპირისპირებას კათოლიციზმთან. ერთ მხარეს დგას პიროვნული რელიგიურობა, წმინდა წერილებზე დაფუძნებული რიგორიზმი, მეორე მხარეს კი – ინსტიტუციონალიზებული რელიგიაზე, სანდო პირების (სამღვდელოების) შუამავლობით გადმოცემულ ტრადიციაზე დაყრდნობა.

ფორმა, რომლითაც დამყარდა იმამიტური შიიზმის იურიდიული აზროვნება ირანში, იყო ალ-ქარაქის მიერ პოპულარიზებული რაციონალიზ-

მი, დედუქციისა და არგუმენტაციის მეთოდი ქალამი, ასოცირებული ჰილას სკოლის მიერ ჩამოყალიბებულ და სისტემატიზებულ იჯთიჰადისა და თაკლიდის პრინციპებთან. სწორედ „პრინციპების საფუძვლების“ მომხრეებს (*უსულ* – არაბ. *უსულ*, მხ. რ. *ახლ*, სპარს. *ოსულ*) უპირის-პირდებოდნენ „ტრადიციის“ მომხრენი (არაბ. ახბარ, მხ.რ. ხაბარ). აღ-კულაინისა და იბნ ბაბუიას ტრადიციების კრებულებზე დაყრდნობით, რაც ჯერ კიდევ „არ იყო მონამლული ქალამის შხამით“, მათ არაერთი თხზულება მიუძღვენეს იმის მტკიცებას, რომ ‘ალიმებს არ გააჩნდათ უფლება და უნარი, ყოფილიყვნენ ფარული იმამის წარმომადგენლები. ისინი აღიარებდნენ მხოლოდ მოციქულისა და იმამების სიტყვის ჭეშმარიტებას, რაც ტრადიციით იყო გადმოცემული. ძირითადად უარყოფდნენ საერო ხელისუფლებასთან თანამშრომლობის შესაძლებლობას.

ახბარის სკოლის წარმომადგენლები აღიარებდნენ მხოლოდ ყურანის ტექსტის, მოციქულისა და იმამთა ტრადიციების უტყუარობას და უარყოფდნენ იჯთიჰადს. ამ მიმდინარეობის საფუძვლების შემქნელად ითვლება მუჰამმად ამინ ალ-ასთარაბადნი (გარდ. 1626 წ.), ირანელი მოლა, რომელიც მექასა და მედინაში ცხოვრობდა. მისი უმთავრესი თხზულებაა „მედინის ანოტაციები“ (*ალ-ვაფა'იდ ალ-მადანიია*). იგი XVII ს. პირველ მეოთხედში განსაკუთრებული გავლენით სარგებლობდა. ალ-ასთარაბადნი მუჯთაჰიდებს ბრალს დებდა იურისპრუდენციაში გონებაზე დამყარებული განსჯის გამოყენებაში და ცდილობდა აელორძინებინა ტრადიციონალიზმი მხოლოდ და მხოლოდ ყურანზე და იმამთა ტრადიციებზე დაყრდნობით.

ახბარის სკოლის საფუძველია იჯთიჰადის რაციონალური პრინციპების უარყოფა. ზოგიერთი ახბარი სწავლული კიდევ უფრო შორს მიდიოდა და საერთოდ უარყოფდა მუთაზილიტურ (ე.ი. რაციონალურ) პრინციპს შიიტურ დოქტრინაში. პრაქტიკული თვალსაზრისით, ეს ნიშნავდა სუნიტური იურისპრუდენციის პრინციპებთან დაახლოებას და ასევე აშარიტული (სუნიტური) პოზიციის გაზიარებას თეოლოგიაში. სხვა სიტყვებით, ისინი უკიდურესად აახლოებდნენ შიიზმს სუნიზმთან და ანგარიშგასაწევია, რომ ნადირ შაჰმა სწორედ მაშინ მოინდომა მეხუთე სკოლად ექცია ჯაფარიტული მახზაბი, როდესაც ახბარის სკოლამ თავისი ძლიერების პიკს მიაღწია. უსულის რაციონალური საფუძვლის უარყოფის შემდეგ მრავალი ახბარი შემოტრიალდა არარაციონალური სფეროების კვლევისაკენ, როგორცაა *ქაშფ-ი* (ცოდნის ინტუიტიური მიღწევა) და ოკულტური მეცნიერებები.

ახბარის სკოლის ტრადიციონალიზმმა, საბოლოო ჯამში, რაოდენ პარადოქსულადაც არ უნდა ჟღერდეს, განსაკუთრებული მნიშვნელობა შეიძინა სეფიანთა ლეგიტიმურობის განმტკიცების საქმეში. გამომდინარე იქიდან, რომ უსულის სკოლის წარმომადგენლებისაგან განსხვავებით, ახბარიტები უარს ამბობდნენ პოლიტიკურ ცხოვრებაში ნებისმიერი

სახით მონაწილეობაზე, პრაქტიკულად მათ სეფიანებს მოუხსნეს ის წინაღობა, რომელსაც უქმნიდნენ უსულის სკოლის მიმდევარი 'ალიმები, რომლებიც მხარს უჭერდნენ სეფიანებს, მაგრამ ამასთანავე ხელიდან არ უშვებდნენ შემთხვევას აქტიური ზემოქმედება მოეხდინათ პოლიტიკურ პროცესებზე და შეემცირებინათ დინასტიის ძალაუფლება საკუთარი ძალაუფლების გაზრდის ხარჯზე.

ახბარიტებისათვის თორმეტი იმამი, როგორც ისტორიული პირები, მათი ცხოვრება და გამონათქვამები, გახდა ნებისმიერი რელიგიური დისკუსიის საფუძველი. იქმნებოდა ახალ-ახალი ლეგენდები იმამებთან დაკავშირებით, რომლებიც ეგზალტირებული თაყვანისცემის ობიექტებად გადაიქცნენ. ამ გაღმერთებამდე იმამების თაყვანისცემამ სეფიანთა წარმომავლობის ქარიზმა კიდევ უფრო გაამყარა და გააძლიერა მიდრეკილება სეფიანთა ლეგიტიმურობაზე დათანხმებისა (რა თქმა უნდა, „სეფიანთა იმამებისაგან წარმომავლობა ბლექი იყო, მაგრამ ერთხმად მიღებული და ჭეშმარიტებად აღიარებული“).

ახბარიტებისათვის ნებისმიერი საკითხი, რომელიც სათანადოდ არაა განმარტებული იმამთა მიერ, „საეჭვოა“ და უმჯობესია მისი განხილვისაგან საერთოდ თავის არიდება. რამდენადაც მისაღებია მხოლოდ იმამის მიერ გამოთქმული თვალსაზრისი, არც თემის ერთსულოვნება და ანალოგიებით განსჯა არ ატარებს ლეგიტიმურ ხასიათს. ახბარები მიიჩნევდნენ, რომ ნებისმიერი მორწმუნე მხოლოდ იმამის იმიტატორია და, აქედან გამომდინარე, განსწავლულ მუჯთაჰიდს და რიგით მორწმუნეს ერთი და იგივე უფლება გააჩნიათ: მათი მოვალეობაა იმამის მოძღვრების შესწავლა და მისი მითითებებით მოქმედება.

ახბარის სკოლა უარყოფდა კონსენსუსსა და გონებით განსჯას, როგორც შიიტური სამართლის წყაროებს, მისაღებად მიიჩნევდა მხოლოდ ყურანსა და მოციქულისა და იმამების ზეპირ ტრადიციას.

საპირისპიროდ, „პრინციპალისტები“ მიიჩნევდნენ, რომ საჭირო არ არის „გარდაცვლილის იმიტირება“. ნებისმიერ თაობას ესაჭიროება მუჯთაჰიდი, ღვთისმეტყველ-სამართლისმცოდნე, რომელსაც ხელეწიფება კანონის ინტერპრეტირება და გარემოებათა შესაბამისად გამოყენება. ნათელია, რომ იმამის ოკულტაციის შემდგომ შექმნილი ვითარება თვისობრივად სრულიად ახალია და ფარული იმამის მოლოდინში მრავალი გადაწყვეტილების მიღება გადაუდებელ საქმეს წარმოადგენს. განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ანალოგიებით განსჯის მეთოდს (*კიამს*), რომელიც აუცილებელია ახალი პრობლემების გადაჭრის გზების მოსაძიებლად. უსულის სკოლის წარმომადგენლები განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებენ მაღალი რანგის 'ალიმებს, რომელთაგანაც აირჩევიან მუჯთაჰიდები. ეს უკანასკნელნი, გარკვეულწილად, იმამის ადგილსაც იკავებენ: მათ უფლება აქვთ აკრიფონ რელიგიური გადასახადები, გამოიტანონ სასამართლო გადაწყვეტილებები, წარუძღვინენ პარასკევის ლოც-

ვას. ყოველივე ამას კი ახბარიტები უარყოფენ. უმთავრესი კი ალბათ ის არის, რომ პრინციპალისტები იცავენ სამღვდელთაობის, როგორც ღმერთსა და ადამიანებს შორის ერთადერთი შუამავლის პრეროგატივას, რაც მათი პოლიტიკურ პროცესებში ჩაბმის ლეგიტიმიზაციას ახდენდა.

ახბარისა და უსულის დაპირისპირება განსაკუთრებით მძაფრი იყო XVIII საუკუნის მანძილზე. თუმცა, XIX ს. დასაწყისში უსულის სკოლის მიმდევრებმა, ყაჯართა დინასტიის მხარდაჭერით, მოახერხეს ახბარიტების დამარცხება და ეს მიმდინარეობა პრაქტიკულად განიდევნა ირანიდან. დავამატებთ, რომ სწორედ უსულის სკოლის გამარჯვებამ განსაზღვრა იმამიზმის შემდგომი ევოლუციის მიმართულება.

ფარული იმამის სრული ძალაუფლება უსულის სკოლამ შეცვალა ცოცხალი ადამიანის ხელისუფლებით, რასაც სწორედ იმამის „წარმომადგენლობის“ იდეა ედო საფუძვლად. იმამის „კოლექტიური წარმომადგენლების“ მისია კი შიიტმა მუჯთაჰიდებმა იტვირთეს. იმამის როლი შემოიფარგლა წმინდანობით და მისი თაყვანისცემით. იმ დროს, როდესაც ახბარის მიმდევარ მორწმუნეს ტრადიციიდან შეეძლო მიეღო აბსოლუტური დამარწმუნებელი პასუხი (*იაქინ*) რელიგიის ნებისმიერ საკითხში, უსულის იჯთიჰადი წარმომადგენდა მხოლოდ გარკვეულ (შესაძლოა მცდარ) მოსაზრებაზე (*ჰანბ*) დათანხმებას. შეუმცდარი მუჯთაჰიდის იდეამ, რომელიც XVII ს-ში უპირისპირდებოდა სეფიანთა აბსოლუტიზმს, ფეხი ვერ მოიკიდა. როგორც უფრო ადრე ამტკიცებდა 'ალლამა ალ-ჰილლი, მუჯთაჰიდი არ იყო დაცული შეცდომისა და ცოდვისაგან. იმის გამო, რომ იგი ჭეშმარიტებას ემსახურება, ის, პირიქით, არ შეიძლება იყოს შეუმცდარი. ამდენად, მუჯთაჰიდი ერთდროულად პასუხისმგებელია იმაზე, თუ რას ამბობს და რას აკეთებს. თავისუფალ არბიტრაჟსა და ადამიანის პასუხისმგებლობაზე აქცენტის გაკეთების თვალსაზრისით, შიიზმი ასევე წარმომადგენს ძველი მუთაზილიტური რაციონალიზმის შემკვიდრეს. შეხედულებებისა და თვალსაზრისების წინააღმდეგობა მუჯთაჰიდებს შორის არა მარტო შეესაბამებოდა სისტემას, არამედ უფრო მეტიც – მთელი სისტემა სწორედ იმას ეფუძნებოდა, რომ „იძულებითი“ ხელისუფალი შეუმცდარი არ შეიძლება იყოს. იმისათვის, რომ წინააღმდეგობა მინიმუმამდე იქნეს დაყვანილი, ძალაუფლებით აღჭურვილია მხოლოდ რამდენიმე ადამიანი და ამასთან ერთად ისინი აუცილებლად ცოცხლები უნდა იყვნენ. აკრძალულია გარდაცვლილ მუჯთაჰიდებზე დაყრდნობა. იმავდროულად, გაუნათლებელ და რელიგიის საკითხებში არაგათვითცნობიერებულ მორწმუნეს მინიჭებული აქვს უფლება პასუხისმგებლობა გადააბაროს ერთ-ერთ ექსპერტს.

*იმამიზმი XIX საუკუნეში.* თანამედროვე შიიტური სამღვდელთაობის ჩამოყალიბებას ზემოთ ნახსენები ჰილას სკოლის პრინციპები დაედო საფუძვლად. ლოგიკური განსჯის საფუძველზე გადაწყვეტილების მიღების

დაშვება (თუკი განსახილველი მოვლენის პრეცედენტი არ არსებობდა) და ადრე მიღებულ გადაწყვეტილებათა გადასინჯვის შესაძლებლობა უსაზღვრო ძალაუფლებას ანიჭებდა მუჯთაჰიდებს მორწმუნეებზე – მათ შეეძლოთ საკუთარი, დამოუკიდებელი გადაწყვეტილებების გამოტანა, რისი უფლებაც არ გააჩნდათ არც ახბარის სკოლის 'ალიმებს და არც სუნიტური მაზჰაბების წარმომადგენლებს. მ. მომენი იჯთიჰადს განმარტავს, როგორც „დამოუკიდებელი განსჯით მიღწეულ ინოვაციურ განმარტებას“. იჯთიჰადის ეს „მოქნილობა“ მუჯთაჰიდებს სულ უფრო ხშირად აძლევდა საშუალებას, XIX ს-დან დაწყებული, რომ საჭიროების შემთხვევაში გამხდარიყვნენ პოლიტიკური ხელისუფლების ოპოზიცია.

ყაჯართა ეპოქაში კიდევ უფრო თვალსაჩინო ხდება 'ალიმთა კლასის ფუნქციონირება მრავალგვარობა – არა მხოლოდ სულიერი და ინტელექტუალური, არამედ ეკონომიკურიც (ვაკეების მართვა), სოციალური (საქველმოქმედო საქმიანობა), პოლიტიკური და ზოგჯერ სამხედროც კი.

ამ პერიოდის მუჯთაჰიდთაგან *ოთხი* ყველაზე ცნობილი უნდა გამოიყოს:

პირველია **მირზა აბუ-ლ-კასიმ კუმში**, იგივე მირზა-ე ყუში (გარდ. 1816 წ.), რომელიც შიიტური სამყაროს ერთ-ერთ ყველაზე დიდ მუჯთაჰიდად და მარჯა' ათ-თაკლიდად<sup>1</sup> ითვლებოდა. დაახლ. 1787 წ. მან დაწერა ტრაქტატი „ირშად-ნამე“. შაჰი, რომელსაც ყუშიმ ეს თხზულება მიუძღვნა, ალბათ აღა მუჰამმად ხანი იყო. თავის თხზულებაში ყუში ხაზს უსვამს შაჰისა და მონარქიის მნიშვნელობას, განმარტავს „ღმერთის აჩრდილის“ ცნების არსს და უკავშირებს მას შაჰს. იგი ლაპარაკობს ორი უზენაესი ავტორიტეტის, შაჰისა და მუჯთაჰიდის აუცილებელი თანამშრომლობის შესახებ.

ყუში განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებს ისლამურ თემში მუჯთაჰიდებისა და მეფეთა პოზიციებისა და მოვალეობების გამოცალკევებაზე და მიიჩნევს, რომ ორივე მათგანს მუდმივად ესაჭიროებათ ერთმანეთი: „ღმერთმა მეფეებს მიანდო ხალხის ამქვეყნიურ საქმეებზე თვალყურის დევნა და მათი დაცვა ბოროტებისა და ამბოხებისაკენ წამქეზებელთაგან. აქედან გამომდინარე, ულამებისათვის, როგორც საერთოდ ხალხისათვის, არსებობს მეფეთა საჭიროება. ღმერთმა ასევე მიანდო

---

<sup>1</sup> *მარჯა* მომდინარეობს არაბ. ზმნიდან *რჯაა'* – დაბრუნება და აქედან „ადგილი, რომელსაც უბრუნდებიან“, რომელსაც მიმართავენ პასუხისათვის, ინსტანცია. თაკლიდი *მარჯას* დამატებაა. სპეციალურ ლიტერატურაში უფრო ხშირად მოცემულია *მარჯა-ე თაკლიდის* (არაბ. *მარჯა'* ათ-თაკლიდ) თავისუფალი თარგმანი – „მოდელი პასუხის მისაღებად“; „ამოსავალი წერტილი იმიტაციისათვის“, „იმიტაციის წყარო“. სპარსულში ხშირად იხმარება ამ წოდების შემოკლებული ფორმა *მარაჯი* (ანდა *მარჯა*).



ულემებს რელიგიაზე ზრუნვა და ხალხის ამქვეყნიური საქმიანობისა და ცხოვრების გაუმჯობესება. ეს ფუნქციები მარადიულია და მათ შეადგენს ადამიანთა შორის სადავო საკითხების გადაწყვეტა, კორუფციის მოსპობა, უსამართლობისა და სამყაროსეული წესრიგის დარღვევის წინააღმდეგ ბრძოლა. ამ ფუნქციებიდან და ჭეშმარიტი გზის განსაზღვრის უნარიდან გამომდინარე, მეფეებს, როგორც ყველას, ესაჭიროებათ 'ალიმები'. ამასთანავე, ყუმი ზოგჯერ თავს იკავებდა მონარქიის თეორიის მთლიანი გამართლებისაგან, განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც იგი წერდა უსამართლო მმართველების შესახებ.

მეორე ცნობილი შიიტი მუჯთაჰიდი, რომელიც ფათჰ 'ალი შაჰს უჭერდა მხარს პრაქტიკულად, მაგრამ მისი ლეგიტიმურად ჩათვლისათვის აუცილებლად მიიჩნედა 'ალიმების სანქციას ამის თაობაზე, იყო შიიხი ჯა'ფარ ან-ნაჯაფი, ქაშიფ ალ-ლიტა' (გარდ. 1812 წ.) – ერაყის შიიტთა რელიგიური ლიდერი. მან თავისი ნაშრომი *ქაშფ ალ-ლიტა'* სწორედ ფათჰ 'ალი შაჰს მიუძღვნა. რუსეთ-ირანის ომის პირობებში რუსების წინააღმდეგ „სალეთო ომის“ გამოცხადების აუცილებლობასთან დაკავშირებით, ალ-ლიტა' ამტკიცებდა, რომ როდესაც ისლამური ტერიტორია განიცდის ურწმუნოთა შემოტევას, სავალდებულოა იგი იმამმა დაიცვას. თუ იმამი ოკულტირებულია, ჯიჰადის კამპანია მუჯთაჰიდებმა უნდა წარმართონ. ზოგიერთ შემთხვევაში, როდესაც 'ალიმთა რეალური წინამძღოლობა შეუძლებელია, მაშინ კვალიფიცირებულმა ადამიანმა (ან ადამიანებმა) საკუთარ თავზე უნდა აიღონ ეს პასუხისმგებლობა. აქედან გამომდინარე, ხალხი ვალდებულია მხარი დაუჭიროს და დაემორჩილოს ამ ადამიანს (ადამიანებს). ის, ვინც უარს განაცხადებს ამაზე, რეალურად იმამს, მოციქულსა და ღმერთს არ ემორჩილება.

ამ პერიოდის კიდევ ერთი გამოჩენილი მუჯთაჰიდი და მოაზროვნე იყო მულლ აჰმად ნარაჟი. სწორედ მან გამოაცხადა ჯიჰადი რუსების წინააღმდეგ და თვითონაც მონაწილეობდა მასში. ნარაჟის ერთ-ერთ ნაშრომში, რომელიც მასნავის ფორმით არის დანერგილი, იგი მაღალ შეფასებას აძლევს შაჰის ხელისუფლებას. საინტერესოა, რომ ამ თხზულებას მან უწოდა *თაჟდის* [„ღმერთის ჩრდილი“] და სწორედ ამ სახელითაა ცნობილი ისლამამდელი ირანის დიდი მეფის, ხოსრო ფარვიზის ლეგენდარული თაღვანი ტახტრევანი. მეორე ნაშრომში, სახელწოდებით *ალ-ბაზა'ინ* [„საგანძურები“], ნარაჟი ცდილობს ფათჰ 'ალი შაჰის ლეგიტიმურობის დამტკიცებას ასტროლოგიური კანონებით და მიიჩნევს, რომ ყაჯართა მმართველობის დამყარება ბუნებრივი და ლოგიკური მოვლენა იყო. მიუხედავად შაჰთან მეგობრული ურთიერთობისა და ყაჯართა მმართველობის ლეგიტიმიზაციისა, ნარაჟი ამ თხზულებაში საკმაოდ ხმამაღლა ლაპარაკობს მმართველობის შიიტური თეორიის შესახებ და არ ყოყმანობს იმის აღიარებას, რომ სამართლიანი ფაკიჰები ერთადერთი,

ზოგადად ლეგიტიმური მმართველები არიან მუსლიმურ თემში. ნარაჰკი იმასაც აღნიშნავს, რომ არავის შეუძლია განახორციელოს სუვერენული ძალაუფლება სხვებზე, თუკი ეს უფლება მას არ ებოძება ღმერთის, მოციქულის და იმამების მიერ. ამასთან ერთად კი ნარაჰკი 19 ჰადისს ჩამოთვლის, რომელთა თანახმადაც სწორედ ფაიკიბები იღებენ ლეგიტიმურად ძალაუფლებას, როგორც ფარული იმამის წარმომადგენლები მისი დიდი ოკულტაციის პირობებში.

თანმიმდევრული და სისტემატიზებული არგუმენტაციით ნარაჰკი მკაფიოდ მიუთითებს, რომ *ველაიათ-ე ფაყიჰი* (არაბ. *ალ-ვილაიათ ალ-ფაჰიჰ*, უპირობო და ყოვლისმცველი ხელმძღვანელობა ფაიკიჰისა და დანარჩენ ხალხზე) ერთადერთი მისაღები ლეგიტიმური ტიპია მმართველობისა, რომელიც განსაზღვრულია ისლამის მოციქულისა და და შეუცდომელი შიიტი იმამების მიერ მუსლიმური თემისათვის. ფაქტობრივად სწორედ ნარაჰკიმ, თხზულებაში – *‘აჟა’იდ* შექმნა მნიშვნელოვანი წყარო ირანის ამჟამინდელი რეჟიმის დამაარსებლისათვის. იგი პირველი იხსენიებს წოდებას *ველაიათ-ე ფაყიჰ*. თუმცა, აიათოლა ხომეინისაგან განსხვავებით, რომელმაც ველაიათ-ე ფაყიჰის კონცეფციის უკიდურესი პოლიტიზაცია მოახდინა, ქაშფი ამ ფუნქციის ჰიპოთეტურ მატარებელს უფრო მეტად იურიდიულ ფუნქციებს ანიჭებს. სწორედ ამ თხზულებაშია განსაკუთრებული სიმწვავეით დასმული მმართველობის პრობლემა. თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ სიცოცხლის ბოლოს ნარაჰკი ჩამოშორდა ამქვეყნიურ საქმეებს. ცხოვრების უკანასკნელ წლებში იგი სინანულს გამოთქვამდა წარსულში პოლიტიკური აქტივობის გამო და იმის თაობაზე, რომ შაჰთან მჭიდროდ თანამშრომლობდა.

ამ პერიოდის კიდევ ერთი ცნობილი მუჯთაჰიდიია საჰიდ ჯა‘ფარ ქაშფი (გარდ. 1850 წ.). მასაც ახლო ურთიერთობა ჰქონდა შაჰთან და განსაკუთრებით მის ვაჟთან, მოჰამად თაყი მირზასთან, რომელიც ბორუჯერდის გუბერნატორი იყო და რომელსაც ქაშფიმ რამდენიმე თხზულება მიუძღვნა. მმართველობის პრობლემის განხილვისას, ქაშფი, რომელიც ეყრდნობოდა მეექვსე იმამისათვის მინერილ ჰადისს, აცხადებდა, რომ მუსლიმები უნდა დამორჩილდნენ იმათ მმართველობას, რომლებიც არიან ჰადისთა მცოდნენი, გადმომცენი და რომლებიც მორწმუნეთა ცხოვრებას ჰადისების მიხედვით მოაწყობდნენ. ეს პირები განისაზღვრება იმამის მიერ და მათი მმართველობისათვის არდამორჩილება არის ღმერთის მმართველობის უარყოფა, რაც პოლითეიზმის ტოლფასია. მეორეგან კი ქაშფი წერს, რომ კვალიფიციურმა სულტანმა უნდა იცოდეს ზეგარდმოვლენილი კანონი (*შარი‘ათი*), ისლამური ეთიკა, რელიგიის საფუძვლები და განმტკობები. სხვა სიტყვებით, მას უნდა ხელენიფებოდეს იჯთიჰადი. თუკი სულტანი არ არის მუჯთაჰიდი, კანონიერი გადაწყვეტილება მან უნდა მიიღოს მუჯთაჰიდის დახმარებით და გვერდით უნდა ჰყავდეს

ადამიანი, რომელიც ზედმინეებით ერკვევა რელიგიაში და ძალუძს იჯთი-  
ჰადის საფუძველზე გადაწყვეტილების გამოტანა.

თეორიულად ქაშფი კვალიფიცირებულ ფაკიჰთა მმართველობის ლე-  
გიტიმიზაციას ახდენდა და მეფის მმართველობას დასაშვებად მიიჩნევდა  
მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი ეს უკანასკნელი დაექვემდებარებოდა ფა-  
ყიჰთა ინსტრუქციებს. თუმცა ქაშფისათვის ამგვარი თეორია მმართვე-  
ლობის მხოლოდ იდეალურ ფორმას წარმოადგენდა. ქაშფი აღნიშნავდა,  
რომ ამის განსახორციელებლად მუჯთაჰიდთათვის მრავალი წინაღობა არ-  
სებობდა და გარდა ამისა, რთული იყო მუჯთაჰიდთა შორის ისეთი ადამიან-  
ის მონახვა, რომელიც ღირსეულად გაართმევდა თავს მმართველობას.

ქაშფი თვლიდა, რომ კორუფცია, ბოროტება, სიცრუე, უსამართლობა  
და მჩაგვრელობა, რომელიც ახასიათებდა სამეფო კარსა და საზოგადოე-  
ბას, ფარული იმამის ახლო მომავალში მოვლინების ნიშანი იყო. მიუხედა-  
ვად ამისა, ქაშფი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა სახელმწი-  
ფოს უსაფრთხოებასა და წესრიგს და მიიჩნევდა, რომ ძლიერ მეფეს ძა-  
ლუძდა წესრიგის დამყარება და უსაფრთხოების უზრუნველყოფა. მას  
მოჰყავდა მოციქულისადმი მიწერილი სიტყვები: „თუკი მეფე სამართ-  
ლიანია, მორწმუნენი უნდა დაემორჩილონ მას, როგორც ემორჩილებიან  
ღმერთს. თუკი ის მჩაგვრელია, ადამიანებმა დაუმორჩილებლობა შეიძლე-  
ბა გამოავლინონ მხოლოდ მაშინ, როდესაც ღმერთი ამის ნიშანს გას-  
ცემს“. იმავდროულად ქაშფი გამოთქვამდა რწმენას, რომ მეფენი იღებდ-  
ნენ ღმერთის ემანაციას (*ფაიზ*) და წყალობას (*თავაჯუჰათ*) და სწორედ  
ამგვარ მეფედ მიიჩნევდა ფათჰ 'ალი შაჰს. საბოლოო ჯამში ის პოზი-  
ტიური, რასაც მეფეებსა და მეფობის ინსტიტუტს ანიჭებდა ქაშფი, კონ-  
კრეტულად სწორედ ყაჯარ შაჰს ეკუთვნოდა.

სხვადასხვა, ზოგჯერ ურთიერთსაპირისპირო ჰადისები მუჯთაჰიდთა  
მმართველობის და არამუჯთაჰიდი მეფეების მმართველობის ან არალე-  
გიტიმურობის შესახებ სერიოზული, შესაძლოა ყველაზე სერიოზული  
პრობლემაცაა, რომელიც დიდ დავას იწვევდა მუჯთაჰიდთა შორის.

სწორედ ამ 'ალიმების მეცადინეობით მიიღო ჩამოყალიბებული სახე  
შიიტურმა პოლიტიკურმა დოქტრინამ და ამ თეორიით გამართლდა ყა-  
ჯართა დინასტიის არსებობა. საფიქრად ჯა'ფარს მიაჩნდა, რომ იმამი  
აღჭურვილი იყო როგორც რელიგიური, ისე პოლიტიკური ძალაუფლებით.  
ამასთანავე, მეთორმეტე იმამის გაქრობის შემდეგ, მისი ფუნქციები ორად  
გაიყო ნაიბებს, მის წარმომადგენლებს შორის. ულამები ხელმძღვანელო-  
ბდნენ რელიგიურ სფეროს, პოლიტიკის სფეროს კი – საერო მმართვე-  
ლები. თუ ამ ორი სფეროს წარმომადგენლები მჭიდროდ არ ითანამშ-  
რომლებდნენ, მაშინ ულამები ვერ შეძლებდნენ შარი'ათის სრულფასოვან  
გამოყენებას და მმართველები წესრიგის დამყარებას, რაც საზოგადო-  
ებას დალუპვამდე მიიყვანდა.

საფიქრად ჯა'ფარ ქაშფიშ ორმაგი წარმომადგენლობის დოქტრინაც კი ჩამოაყალიბა ფარული იმამის სულიერი და საერო წარმომადგენლობის შესახებ. ეს ფუნქციები შესაბამისად უღემებსა და შაჰებს უნდა განეხორციელებინათ. რაც შეეხება სასულიერო და საერო ძალაუფლების ერთი პიროვნების ხელში გაერთიანებას, ეს მხოლოდ ფარული იმამის პრეროგატივა იყო. ლაიბას შემდეგ ამ ორმაგ ძალაუფლებას იყოფს ორი წარმომადგენელი: შაჰმა პატივი უნდა სცეს და დაიცვას კანონი და წესრიგი და ამგვარად შექმნას შარი'ათის გამოყენებისათვის აუცილებელი გარეგანი პირობები, რის განხორციელებაც უღემთა პრეროგატივას წარმოადგენს. ამის მტკიცებით ქაშფი დინასტიას რელიგიური თვალსაზრისით ესოდენ ნანატრ ლეგიტიმურობას ანიჭებს, მაგრამ იმავდროულად ხაზს უსვამს, რომ მხოლოდ სამღვდლოებას გააჩნია ორთოდოქსიაზე და რელიგიური კანონის გამოყენებაზე თვალყურის დევნის უფლება.

ამგვარად, საფიქრად ჯა'ფარმა არა მარტო დააკმაყოფილა ყაჯარები, არამედ მათგანაც მიიღნია 'ალიმთა უფლებების აღიარებას. მისმა ნააზრევმა შექმნა ის თეორიული ჩარჩო, რომელიც მეტ-ნაკლებად მოქმედებდა ირანის ისლამურ რევოლუციამდე. ამ ჩარჩოს შიგნით უღემებს, რომელთაც სურდათ ეთანამშრომლათ ხელისუფლებასთან, შეეძლოთ ამის გაკეთება და ვისაც ეს არ სურდა, საშუალება ჰქონდა თავისი სურვილის მიხედვით ემოღვანა.

უსულის სკოლის შემდგომი განვითარება უკავშირდება შაიხ მურთაღ ანსარის (გარდ. 1864 წ.) სახელს. მან და მისმა მოწაფეებმა ლეგალური გადანაცვლებები ოთხ კატეგორიად დააჯგუფეს:

1) უეჭველი (*კატი'*) – შემთხვევები, რომელთა გადანაცვების თაობაზე მკაფიო მითითებები არსებობს ყურანსა და ტრადიციებში და რომლებთანაც დაკავშირებით არ არის საჭირო გონებით განსჯის, იჯთიჰადის გამოყენება.

2) საფუძვლის მქონე დედუქცია (*ჯანბ*) — შემთხვევები, როდესაც მცირე კორექტირებითა და ზოგიერთი რაციონალური პრინციპის გამოყენებით შესაძლებელია ინდივიდუალურად კავშირში მყოფი გადანაცვლებების გამოტანა.

3) საეჭვო (*შაქე'*) – შემთხვევები, რომელთა შესახებაც პირველწყაროებში არაფერია ნათქვამი და არ არსებობს პასუხი იმაზე, თუ რამდენად სწორია მიღებული გადანაცვლებები. ამ საკითხის მოსაგვარებლად ანსარის ჩამოყალიბებული აქვს ოთხი პრინციპი, რომლებიც გარკვეულწილად ეხმიანება ალ-მურტადას ნააზრევს და მათ იგი უწოდებს „პრაქტიკულ პრინციპებს“ (*უსულ ალ-აშალია*): 1. *ალ-ბარა'* – მაქსიმალურად შესაძლებელი თავისუფალი მოქმედების დაშვება. 2. *ათ-თაჰრირ* – თავისუფლება სხვა იურისტთა და ასევე იურიდიული სკოლების შეხედულებათა შერჩევა-გამოყენებისას. 3. *ალ-ისტისჰაბ* – ნებისმიერი მიღებული გადა-

წყვეტილების ქეშმარიტად ჩათვლა, სანამ სანინაალმდეგოს მართებულობა არ დამტკიცდება.

4) ცდომილების შემცველი განსჯა – შემთხვევები, რომელთა დროსაც დიდია შეცდომის დაშვების ალბათობა, ამიტომაც ამ შემთხვევებთან დაკავშირებით მიღებულ გადაწყვეტილებებს ლეგალური სახე არ გააჩნიათ, არ არიან კანონის ძალის მქონენენი და მხოლოდ რეკომენდაციის ხასიათით შემოიფარგლებიან.

ზემოთქმულ პრინციპებზე დაყრდნობით, უსულის სკოლის უღემებს გაცილებით უფრო ძლიერი დოქტრინული პოზიციები ჰქონდათ, ვიდრე სუნიტ უღემებს. უპირველესად კი მათ გააჩნდათ უცოდველი XII იმამის ნების ინტერპრეტირების კვალიფიკაცია.

მურთაღ ანსარე, საკუთარ, როგორც იურისკონსულტის, ფაკიჰის როლს, სამი ფუნქციით განსაზღვრავს: 1) ძალაუფლება გამოსცეს „რელიგიური დეკრეტები“ (*ფათვა, ფეთვა*) იმ მეორეხარისხოვან პრობლემებზე, რომლებსაც მორწმუნეები ყოველდღიურად აწყდებიან; 2) ძალაუფლება განსაჯოს და სასამართლო გადაწყვეტილება გამოიტანოს პიროვნებათა შორის კონფლიქტის დროს; 3) ძალაუფლება მოახდინოს ქონებისა და პიროვნებების ადმინისტრირება (*ვილაჰა*).

სწორედ მესამე ფუნქცია წარმოადგენს მრავალგვარი ინტერპრეტირების ყველაზე მნიშვნელოვან წყაროს. მურთაღ ანსარესათვის მხოლოდ მოციქულსა და მის შემდეგ იმამებს გააჩნდათ მთლიანი ძალაუფლება სასულიერო და საერო სფეროებში. იმამის ოკულტაციის პერიოდში ძალაუფლება სასჯელის გამოტანისა და ახალ, გაუთვალისწინებელ სიტუაციებზე პასუხის გაცემისა, რომლებიც იურისპრუდენციით არ არის გათვალისწინებული, დელეგირებულია 'ალიმებზე. ამასთანავე ეს ძალაუფლება მხოლოდ „დროებითი ველაიათია“ და ანსარეს აზრით იგი შეიძლება განხორციელდეს მხოლოდ ძალაუფლების გარკვეული ფორმების (და არა მმართველობის) სახით და მარტოოდენ იმ მუსლიმებთან დაკავშირებით, რომელთაც გარკვეული მიზეზების გამო (ავადმყოფობა, არაჯანსაღი მენტალური მდგომარეობა და ა.შ) არ შეუძლიათ თვითონვე მიხედონ თავიანთ საქმეებს. ამდენად, ანსარე ხშირ შემთხვევაში პოლიტიკის საკითხებთან დაკავშირებით მეტად ფრთხილ პოზიციას ამჟღავნებს.

გარდა დოქტრინული ძალაუფლებისა, რომელიც პოლიტიკაზეც ისევე ვრცელდებოდა, როგორც რელიგიასა და კანონზე, ირანელ 'ალიმებს გააჩნდათ საკმაოდ მნიშვნელოვანი ეკონომიკური და სოციალური ძალაუფლება. სუნიტთა უმრავლესობისაგან განსხვავებით, ისინი პირდაპირ კრეფდნენ და ანანილებდნენ ზაქათისა და ხუმსის გადასახადებს, მათ ასევე გააჩნდათ ვაკფის უზარმაზარი სამფლობელოები პირად საკუთრებაში, აკონტროლებდნენ სასამართლო ხარჯების უდიდეს ნაწილს, სწავლა-განათლების სფეროს (თუმცა ამ მონოპოლიას საუკუნის შუა ხა-

ნებიდან შაჰის მთავრობამ შეუტია), თვალყურს ადევნებდნენ მოსახლეობის სოციალურ კეთილდღეობას, ხშირად ხელისუფლების კეთილგანწყობასაც იმსახურებდნენ და სახელმწიფოსაგან ჯამაგირსაც იღებდნენ (აღსანიშნავია, რომ XIX ს. შუა ხანებისათვის ირანში რამდენიმე მუჯთაჰიდი იყო, რომლებიც სიმდიდრით შაჰს უტოლდებოდნენ). ამდენად, 'ალიმების ძირითადი ნაწილი კარგ დამოკიდებულებაში იყო ხელისუფლებასთან და თანამშრომლობდა მასთან. თუმცა, XIX ს. მიწურულისათვის ეს ჰარმონია დაირღვა.

ყაჯართა პერიოდიდან რელიგიური კლასის წიაღში იკვეთება იერარქიზაციის ტენდენცია. იერარქიული კიბის ყველაზე დაბალ საფეხურზე მდგომ უბრალო მოლებს მხოლოდ იმის უფლება და უნარი გააჩნიათ, რომ გამოიყენონ ისლამურ სამართალში *ფურუ'* ან „შტოები“ – მკაფიოდ ჩამოყალიბებული წესები, მაშინ როცა რჩეულთა მხოლოდ მაღალკვალიფიცირებულ მცირერიცხოვან ჯგუფს, სამართლის საფუძვლების (ფესეების – *უსულ*) ცოდნიდან გამომდინარე, აქვს უნარი, მიიღოს დამოუკიდებელი გადაწყვეტილება, რომელიც სხვის მიერ მიღებულის სანინააღმდეგო შეიძლება იყოს. ნაწილობრივი კომპეტენციის (*იჯთიჰად თაჯზი'*) ძველი კონცეფცია, რომელიც მინიჭებული ჰქონდათ სწავლულებს რელიგიური სამართლის ზოგიერთ სფეროში, ამიერიდან დავინყებულა. ავტორიტეტი გააჩნია მხოლოდ აბსოლუტური, საყოველთაო კომპეტენციის მქონეს (*იჯთიჰად მუტლაკ*). განუზრელად იზრდებოდა მუჯთაჰიდთა რაოდენობა. თუკი საუკუნის დასაწყისში სულ თორმეტი იმამიტი მუჯთაჰიდი (საკუთრივ ირანში ოთხი) იყო, საუკუნის შუა ხანებისათვის მუჯთაჰიდი ყველა მნიშვნელოვან ქალაქში იყო. ნასირ ად-დინ შაჰის დროს (1848-1896) მათი რიცხვი უკვე 175-ს აღწევს. როგორც ჩვეულებრივი მორწმუნე, ისე რიგითი მოლაც ვალდებულია დაემორჩილოს მუჯთაჰიდს. ყველაზე კვალიფიცირებული მუჯთაჰიდი ხდება მარჯა-ე თაყლიდი, ანუ მუჯთაჰიდი, რომელსაც „გადასცემს“ მორწმუნე საკუთარ პასუხისმგებლობას რწმენის საკითხებში და რომლის გადაწყვეტილებებსაც მან ბრმად უნდა მისდიოს. ამგვარად, XIX ს-დან იკვეთება მუჯთაჰიდთა იერარქიზაციის ტენდენცია, რომლის სათავეშიც მარჯა-ე თაყლიდი დგას და რომელიც უზენაესი რელიგიური ხელისუფალია.

საუკუნის შუა ხანებში ერთ-ერთი მოგზაური აღნიშნავდა, რომ ირანში სამღვდელთა ძირითადი შემოსავლები შემდეგი სახისა იყო: 1. ვაკფი, ანუ მეჩეთებისათვის გადაცემული სამფლობელოებიდან მიღებული შემოსავალი. 2. ქორწინების, წინადაცვეთის, დასაფლავების, განქორწინების რიტუალებისაგან მიღებული შემოსავალი. 3) აქტების, დამადასტურებელი საბუთების, თილისმების, არზების (თხოვნა) განხორციელებისაგან მიღებული შემოსავალი. 4) ზაქათი.

მეორე ფუნქცია, რომელიც 'ალიმებმა სეფიანთა ხანიდან გაითავისეს, იყო ლოცვის წინამძღოლობა და პარასკევის ხუტბის წაკითხვა. ჯერ კიდევ ალ-ქარაქიმ მთელ ირანში გაამწესა 'ალიმები ფიშ ნამაზისა და იმამ ჯომ'ეს პოსტებზე. გარდა ამისა, სამღვდლოებამ მიიღო უფლება გამოეტანა განაჩენი და განეხორციელებინა დამნაშავეის ფიზიკური დასჯა: მაგ., ქურდობის შემთხვევაში მარჯვენა ხელის მოკვეთა.

მიუხედავად იმისა, რომ ალ-მუფიდის, ალ-მურთაღს და 'აღლამა ჰილლნათის დასაშვები იყო ფიზიკური დასჯის განხორციელება 'ალიმთა მიერ, იმამის არყოფნის პერიოდში ეს მაინც იწვევდა დავას. მაგრამ XVIII საუკუნის მიწურულიდან იმამისათვის მინდობილი საღვთო მისია, „დაემყარებინა სიკეთე და აეკრძალა ბოროტება“, მუჯთაჰიდების მიერ მიჩნეულ იქნა თავიანთ ბუნებრივ უფლებად. უკვე ნახსენები იყო, რომ ქარბალაში მუჰამმად ბაქარ ბიჰბაჰანის თავადვე გამოჰქონდა სასიკვდილო განაჩენები და სისრულეში მოჰყავდა ისინი საიდების საშუალებით. მისმა მოწაფემ საჰიდ ქაზიმ რაშთიმ (გარდ. 1844 წ.), რომელიც ისფაჰანის შახ ალ-ისლამი იყო, სპეციალური ტრაქტატი დაწერა მუჯთაჰიდთა მიერ დასჯის გამოყენების გასამართლებლად.

იმამის უკანასკნელი პრეროგატივა, რომელსაც მუჯთაჰიდები „მიუახლოვნენ“, იყო ურნმუნოთა წინააღმდეგ წმინდა ომის – ჯიჰადის გამოცხადება და წარმოება. კვიეტისტური განწყობის უფრო ადრინდელი ავტორებისათვის ეჭვი არ არსებობდა, რომ ჯიჰადის გამოცხადება შეეძლო მხოლოდ იმამსა და მის მიერ უშუალოდ დანიშნულ წარმომადგენელს. ალ-მუფიდის ჯიჰადი წარმოედგინა, როგორც არაძალადობაზე დაფუძნებული ბრძოლა „ისლამის სამფლობელოს“ გადასაცეკვად „სარწმუნოების სამფლობელოდ“ (დარ ალ-რმან), რომლითაც მომავლისათვის გადაინევს შეტევა „ურნმუნოთა სამფლობელოზე“ (დარ ალ-ქუფრ). სხვა სიტყვებით, იგი ჯიჰადს მშვიდობიანი პროპაგანდის ფუნქციას ანიჭებს. ორი საუკუნის შემდეგ ალ-მუჰაკიკი ალ-ჰილლი (გარდ. 1326 წ.) მიიჩნევდა, რომ ჯიჰადი არ არის აუცილებელი, სანამ ამას მორწმუნეს თავად იმამი არ მოუწოდებს. სხვა შემთხვევაში, იმამის არყოფნის პირობებში, ჯიჰადი მონონებული (მუსთაჰაბბ) იყო მხოლოდ ისლამის ტერიტორიის საზღვრის დაცვისათვის. ამდენად, ალ-მუჰაკიკი, რეალურად ჯიჰადს თავდაცვითი ომით შემოფარგლავდა. ეს კონცეფცია პრაქტიკული თვალსაზრისით უცვლელი დარჩა სეფიანთა ეპოქაშიც. მხოლოდ რუსეთთან კავკასიური ომის დროს (1804-1813) გამოხატეს 'ალიმებმა პრეტენზია ყოფილიყვნენ ფარული იმამის წარმომადგენლები ამ საკითხშიც. როგორც ზემოთ ითქვა, საჰიდ ჯა'ფარი განმარტავდა, რომ იმამის არყოფნის პირობებში მის წარმომადგენლებს, მუჯთაჰიდებს, უფრო ზუსტად კი მათ შორის საუკეთესოს, ჰქონდა ჯიჰადის გამოცხადების უფლება. მან ასევე მისცა შაჰს რუსთა წინააღმდეგ საღვთო ომის წარმოებისა და იმამის კუთვნილი

ნადავლის ნაწილის გამოყენების უფლება მუსლიმთა საჭიროებისათვის. „ვინაიდან მე ვარ მუჯთაჰიდი და ერთ-ერთი იმათგანი, რომელსაც უფლება აქვს საკუთარი თავი ჩათვალოს დროთა მეუფის [ე.ი. ფარული იმამის] წარმომადგენლად, მე უფლებას ვაძლევ ფათჰ 'ალნი შაჰს, აილოს, რაც აუცილებელია მეომართა და ჯარის აღჭურვისათვის და გამოიყენოს ეს უწმინდობის, ამბობებულებისა და მოლაღატეების უკუსაგდებლად“.

გოლესთანის 1813 წ. ზავის შემდეგ რუსების დაპირისპირებამ ჩეჩნებთან და ჩერქეზებთან კვლავ წამოსწია ირანში ჯიჰადის გამოცხადების მოთხოვნა. ამ მოვლენის სულისჩამდგმელი იყო თავრიზის გამგებელი 'აბბას მირზა, რომელსაც სურდა ევროპული ტიპის არმიის შექმნა რუსების განსადევნად. ქარბალადან მუჰამმად 'ალნი ბიჰბაჰანის შვილიშვილმა მუჯთაჰიდმა ალა საიდ მუჰამმად ისფაჰანში მოუწოდა შაჰს შეესრულებინა თავისი მოვალეობა. იგი 'ალიმებთან ერთად ჩავიდა თეირანში, შემდეგ გაჰყვა შაჰს სამხედრო ბანაკში სოლთანიეში, სადაც 1 ივლისს გამოცხადდა ჯიჰადი რუსების წინააღმდეგ. თუმცა, როგორც ცნობილია, ომი ირანისათვის კატასტროფული აღმოჩნდა და 1828 წ. თურქმენჩაის ხელშეკრულებით საბოლოოდ დაიკარგა სამხრეთ კავკასია.

XIX ს-ში დღის სინათლე იხილა 'ალიმების კიდევ ერთმა ახალმა ფუნქციამ, რომელიც მანამდე არ შეუსრულებიათ არც სუნიტ და არც შიიტ სწავლულებს. ეს იყო ექსკომუნიკაცია – „უწმინდოდ გამოცხადება“ (თაჟფირი), რომლითაც მუსლიმი ქრისტიანის, იუდეველის ან ზოროასტრელის სტატუსამდე დაიყვანებოდა. ამ ფუნქციის ინსტიტუციონალიზაცია არ მომხდარა და მას იურიდიულად დაკანონებული ძალა არ შეუძენია. თუმცა, თავისი ეფექტით, იგი ძლიერ წააგავდა კათოლიკურ ექსკომუნიკაციას. ნებისმიერ მუჯთაჰიდს შეეძლო თაჟფირის გამოცხადება, რომლის ძალაც დამოკიდებული იყო კონკრეტული მუჯთაჰიდის რელიგიურ პრესტიჟსა და მის სოციალურ გავლენაზე. იშვიათი არ იყო, როდესაც დაპირისპირებული მუჯთაჰიდები ერთმანეთს ანათემას გადასცემდნენ. მაგალითისათვის, ამ ახალი იარაღის მსხვერპლნი გახდნენ ახბარიტები მუჰამმად 'ალნი ბიჰბაჰანის თაჟფირით. შემდეგ სუფიების ჯერიც დადგა. საუკუნის დასაწყისში ინდოეთიდან დაბრუნდა ნი'მათ-ალლაჰიძის სუფიური ორდენის მეთაური მა'სუმ 'ალნი შაჰი, რომელმაც სუფიზმის რენესანსის ნიშნები გამოააშკარავა. მუჯთაჰიდებმა მის წინააღმდეგ მხარდაჭერისათვის ფათჰ 'ალნი შაჰს მიმართეს, რომელმაც მხარი დაუჭირა. მუჰამმად 'ალნი ბიჰბაჰანიმ მოაკვლევინა მა'სუმ 'ალნი შაჰი, რამაც ღრმა სავალალო კვალი დატოვა ირანული სუფიზმის ისტორიაში. ბიჰბაჰანიმ წარმოთქვა აგრეთვე თაჟფირი დერვიშების წინააღმდეგ და იმდენად გამოიჩინა თავი მათი დევნით, რომ მიიღო მეტსახელი „სუფიების მკვლელი“ (სუფიქუმ).



## ბაბიზმი

ბაბიზმი [ბაბის] წარმოადგენდა რელიგიურ და სოციალურ-პოლიტიკურ მოძრაობას XIX ს-ის პირველი ნახევრის ირანში, რომლის ფუძემდებელი და პირველი ხელმძღვანელი იყო საფიძდ 'აღი მუჰამმად შირაზი, მეტსახელად ბაბი (1821-1850). ის დაიბადა შირაზში, ვაჭრის ოჯახში. ახალგაზრდობაში ვაჭრობდა ძვირფასი ქსოვილებით. შიიტების წმინდა ქალაქებში, ქარბალასა და ნაჯაფში ყოფნის დროს შევიდა შაიხიტების (აშ-შაიხი) სექტაში, რომლის მიმდევრები ელოდნენ მე-12, ე. წ. ფარული იმამის, მაჰდის დაბრუნებას (რაჯა 'ა), რომელსაც სამართლიანობა და ადამიანთა თანასწორუფლებიანობა უნდა მოეტანა. 1260/1844 წელს, უკანასკნელი მე-12 იმამის გაუჩინარებიდან ზუსტად ათასი წლის შემდეგ, მან თავი გამოაცხადა ბაბად (არაბ. ბაბ, „კარები“, „ჭიშკარი“, ამ შემთხვევაში — კარები ღვთაებრივი ჭეშმარიტების ცოდნისკენ), რომლის მეშვეობითაც მაჰდის თავისი ნება უნდა გაეცნო ხალხისათვის, ხოლო 1847 წელს უკვე როგორც მაჰდი მოველინა თავის მიმდევრებს. მან უარყო ყურანი და მის ნაცვლად ახალ საღვთო წერილად გამოაცხადა, არაბულად და სპარსულად დაწერილი საკუთარი თხზულება ბაჰან („გამოცხადება“), რომელშიც განხილული იყო მისი რელიგიური დოქტრინა. 1847 წ. ის დააპატიმრეს და 1850 წ. 8 ივლისს სიკვდილით დასაჯეს.

ბაბის მოძღვრებით, საზოგადოება ვითარდება აღმავალი, ეპოქების მონაცვლეობის გზით. ყოველ ახალ ეპოქას აქვს ახალი წესები და კანონები, რომელთაც ღმერთი მოციქულებისა და საღვთო წიგნების მეშვეობით უგზავნის ხალხს. ასე ცვლიდნენ ერთმანეთს მოსე და თორა, იესო და სახარება, მუჰამადი და ყურანი. ბაბის მიხედვით, მუჰამადის დრო გავიდა და დადგა ჟამი მაჰდის გამოცხადებისა, რომელიც თავისი წიგნით ხალხს თავისუფლებასა და ბედნიერებას მოუტანს. ბაბმა, რომელმაც თავად იკისრა მაჰდის მისია და ყურანი შეცვალა თავისი თხზულებით — ბაჰან, იქადაგა, რომ მომავალ წმინდა სამეფოში ყველა ადამიანი, მათ შორის ქალებიც, თანაბარი უფლებებით ისარგებლებდა და თავისუფალი იქნებოდა. ის ამტკიცებდა, რომ წმინდა სამეფო ჯერ ირანის ერთ გარკვეულ ნაწილში შეიქმნებოდა, ხოლო შემდეგ მთელ ქვეყანას და სამყაროსაც მოიცავდა. ყველა, ვინც არ მიიღებდა ბაბიზმს, ამ სამეფოდან განიდევნებოდა და მთელი მათი ავლა-დიდება ბაბიდებზე განაწილდებოდა. ბაბი შელავათებს ჰპირდებოდა ვაჭრებს, ხელოსნებს, მეფახშეებს, მოითხოვდა მსხვილი მიწისმფლობელობის გაუქმებას.

XIX ს. შუა წლებში ბაბიზმი ირანში მიმდინარე სახალხო მოძრაობის იდეოლოგიად იქცა. მისმა დემოკრატიულმა მოთხოვნებმა უკი-

დურესი განვითარება პოვა მოძრაობის რადიკალური ფრთის წარმომადგენლების მუჰამმად 'ალჩ ბარფურუშისა და ცნობილი მქადაგებელი ქალის კურრათ ალ-'ანის მოღვაწეობაში. ისინი არწმუნებდნენ მიმდევრებს, რომ დადგა ყაში ახალი მოციქულის მოსვლისა. ამიტომ ყურანმა, შარიათმა, ძველმა წესებმა და კანონებმა დაკარგეს ძალა და უნდა გაუქმდეს ყველა გადასახადი და ვალდებულება.

ბაბიდების აჯანყება თითქმის მთელ ჩრდილოეთ ირანს მოედო. 1850 წ. მან მარცხი განიცადა; ბევრმა ბაბიდმა დატოვა ირანი, ნაწილი კი ინდივიდუალური ტერორის გზას დაადგა.

### ბაჰაიზმი

ბაჰაიტები [ბაჰა'ი] არიან მიმდევრები მირზა ჰუსაინ 'ალჩ ნურისა (1817-1892), რომელსაც ეწოდა ბაჰაულა [ბაჰა' ალლაჰ, „ალაჰის ბრწყინვალეობა“, „დიდება“]. მირზა ჰუსაინ 'ალჩ დაიბადა ირანის კასპიისპირა პროვინციაში, მაზანდარანში, ნურში. 30 წლის ასაკში გახდა ბაბის მიმდევარი. 1852 წ. აგვისტოში დააპატიმრეს ირანის შაჰზე ბაბიდების წარუმატებელი თავდასხმის მცდელობის გამო. 1853 წ. იანვარში გაასახლეს ერაყში, სადაც ცხოვრობდა ბაღდადასა და სულაიმანიაში (როგორც განდევილი). 1864 წ. ოსმალეთის ხელისუფლებამ ის გადაასახლა ჯერ ანდრიანოპოლში, ხოლო 1868 წ. – პალესტინაში, ქ. 'აქქაში (აკრი). 1863 წ. ბაჰაულამ თავი გამოაცხადა წინასწარმეტყველად, რომლის გამოჩენაც იწინასწარმეტყველა თავად ბაბმა. 1858 წ. მან ბაღდადში დაწერა *ქითაბ ალ-რეზნე* („რწმენის წიგნი“), რომელშიც გადმოსცა თავისი მრწამსი და დამოკიდებულება ბაბის მოძღვრებისადმი, ხოლო 1873 წ. პალესტინაში – *ქითაბ ალ-აკდას* („უნმინდესი წიგნი“), რომელიც შეიცავდა მისი მოძღვრების – ბაჰაიზმის ძირითად დებულებებს. ბაჰაულამ თავის სულიერ მემკვიდრედ და ბაჰაისტების თემის მეთაურად დანიშნა უფროსი ვაჟიშვილი აბას ეფენდი (გარდ. 1921 წ.), რომელსაც ეწოდა აბდულ-ბაჰა ('აბდ ალ-ბაჰა', „ბაჰას, ბრწყინვალეობის მონა“). მან მიიღო მამის მოძღვრების განმარტების სრული უფლება. აბდულ-ბაჰას შემდეგ ბაჰაისტების თემს ხელმძღვანელობდა მისი უფროსი შვილიშვილი შოლი-ეფენდი (გარდ. 1956 წ.).

ბაჰაულას მოძღვრების – ბაჰაიზმის თანახმად ღმერთი ერთია ყველა რელიგიის მიმდევრისათვის, მთელი კაცობრიობისათვის. არ არსებობს რაიმე საჭიროება რელიგიების არსებობისთვის, რომელთაც განასხვავებს მხოლოდ რიტუალები. დადგება დღე, როცა ყველა რელიგია გაერთიანდება, რადგანაც ღვთის მიერ შთაგონებული ყველა

რელიგია თავის საფუძველში ერთია. ერთია კაცობრიობაც. ღმერთის წინაშე ყველა ადამიანი თანასწორია. წარსულს უნდა ჩაბარდეს ყოველგვარი რასობრივი, ეროვნული, რელიგიური, კლასობრივი, ანდა პოლიტიკური ცრურწმენა. თითოეულ ადამიანს ძალუძს ეძიოს ჭეშმარიტება. მეცნიერება და რელიგია, როგორც რეალობის მიღწევის სხვადასხვა საშუალება, ერთმანეთს კი არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს, არამედ ავსებდეს. საზოგადოება, სადაც გაბატონებულია რელიგია, ეშვება ცრურწმენის წყვდიადში. საზოგადოებას რელიგიის გარეშე კი არ გააჩნია სულიერება, რის გარეშეც, მაღალგანვითარებული მეცნიერებაც რომ ჰქონდეს, მატერიალიზმის ჭაობში ჩაეფლოება. მამაკაცები და ქალები თანასწორნი არიან და ფრინველის ორ ფრთას ჰგვანან. სრულყოფილი ზოგადი განათლება მისაწვდომი უნდა იყოს ყველა ბავშვისათვის. ეკონომიკური პრობლემების გადაჭრა შეიძლება მხოლოდ სულიერების გზით. მსოფლიოს ესაჭიროება საერთაშორისო ენა. მთელი პლანეტის ადამიანებმა უნდა მიალწიონ საყოველთაო მშვიდობას, რომელიც უნდა დაიცვას მსოფლიო თანამეგობრობამ. ყოველი ახალი მოციქული წინამორბედს კი არ უარყოფს, არამედ ავსებს მას, ვინაიდან ყველანი ერთსა და იმავე პრინციპებს აცხადებენ და წარმოადგენენ შუამავლებს ადამიანებსა და უზენაეს სულს შორის.

ბაჰაიზმი ფაქტობრივად ახალი, თანამედროვე რელიგიაა. მუსლიმი ღვთისმეტყველები და თვით ბაჰაისტებიც არ ცნობენ მას ისლამის ნაწილად. ბაჰაისტების თემა ღიაა ყველასათვის, ვინც აღიარებს ბაჰაულას რწმენას და იზიარებს მის მოძღვრებას. მათთან არ არის ხელთდასხმის ცერემონიალი, არა ჰყავთ სასულიერო წოდება. ყველა ბაჰაისტის რელიგიური მოვალეობაა ყოველდღიურად ხუთჯერ ლოცვა და წელიწადში 19 დღე მარხვა.

ბაჰაიტების თემის მართვა ხდება იმ ზოგადი პრინციპების შესაბამისად, რომლებიც გამოაცხადა ბაჰაულამ და იმ ინსტიტუტების მიერ, რომლებიც შექმნა და გაავრცელა აბდულ-ბაჰამ. ადგილობრივ დონეზე თემის მმართველობას ახორციელებს ადგილობრივი სასულიერო ასამბლეა. ქვეყნის ბაჰაისტურ თემებზე იურისდიქცია ეკუთვნის ეროვნულ სასულიერო ასამბლეას. ეროვნული ასამბლეები 5 წელიწადში ერთხელ იწვევენ საერთაშორისო ყრილობას, რომელზედაც ირჩევენ მმართველ ორგანოს – სამართლიანობის მსოფლიო სახლს.

2006 წ. მონაცემებით ბაჰაიტების საერთო რაოდენობა მსოფლიოს 184-ზე მეტ ქვეყანაში 6,1 მლნ-ს შეადგენს. მათი უმრავლესობა ცხოვრობს აზიის ქვეყნებში (3 მლნ) და აფრიკაში (1,85 მლნ); არიან ევროპაში, ამერიკისა და ოკეანის ქვეყნებშიც. ბაჰაიტების შტაბ-ბინა

ხაიფაშია (ისრაელი). მათ მოიპოვეს ფართო საერთაშორისო აღიარება და აქვე წარმომადგენლობა გაეროში.

1992 წლიდან ბაჰაიტები გაჩნდნენ თბილისსა და საქართველოს სხვა ქალაქებშიც (ქუთაისი, ბათუმი, გორი, რუსთავი...). არჩეულია მათი ეროვნული სასულიერო ასამბლეა, რომლის ვეგიდითაც გამოიცა ბიულეტენები და წიგნები ბაჰაულას ცხოვრების და მისი მოღვაწეობის შესახებ.

*შიიზმის პოლიტიზაცია XX საუკუნეში.* XIX საუკუნის მიწურულს შიიტური სასულიერო წოდება ირანში აქტიურად ერთვება ხელისუფლების ოპოზიციურ მოძრაობაში. უღემებმა მნიშვნელოვანი როლი შეასრულეს 1892 წელს ე.წ. „თამბაქოს ამბოხების“ დროს და შემდეგ 1905-1911 წწ. ირანის კონსტიტუციურ რევოლუციაში.

ირანის 1906 წლის კონსტიტუცია დიდწილად იმეორებდა ბელგიის 1831 წ. კონსტიტუციას, მაგრამ მასში იკვეთებოდა 'ალიმთა გავლენის კვალიც. მაგ., ჯაფარიტული მაზჰაბი (ე.ი იმამიზმი) ცხადდებოდა ირანის სახელმწიფო რელიგიად. მეჯლისის (მაჯლის) წევრს უნდა დაეფიცა ყურანზე. დამატებით პუნქტში აღნიშნული იყო, რომ მეჯლისის არც ერთი გადაწყვეტილება არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს ყურანს. მეჯლისისა და მთავრობის წევრებს წერილობითი და ზეპირი გამოსვლებისას ენიჭებოდათ თავისუფლება, მაგრამ დაუშვებელი იყო ისეთი ქმედება, რისთვისაც ისლამური კანონი სასჯელს ითვალისწინებდა. დაშვებული იყო „საზოგადოებების და ასოციაციების შექმნა, თუ ისინი საფრთხეს არ უქმნიდნენ ... სახელმწიფო რელიგიას“. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი იყო კონსტიტუციის 1906 წლის 30 დეკემბრის დამატება, რომლის თანახმადაც არამუსლიმ უმცირესობებს მეჯლისში კენჭისყრისა და, შესაბამისად, ქვეყნის პოლიტიკურ ცხოვრებაში ჩართვის უფლება ეძლეოდათ. 1907 წლის 7 ოქტომბრის დამატებით კი, სპარსეთის იმპერიის ყველა ქვეშევრდომის თანანსწორუფლებიანობა გამოცხადდა. ასევე გაუქმდა ჯიზია, რომელიც არამუსლიმებს არახელსაყრელ ეკონომიკურ პირობებს უქმნიდა მუსლიმებთან შედარებით და რომელიც „წარმოადგენდა მათი არათანანსწორუფლებიანობის თვალსაჩინო ინდიკატორს“. თუმცა, ამგვარი აქტების მონინააღმდეგეებიც არ ისხდნენ გულხელდაკრეფილნი და იმავე 7 ოქტომბრის დამატებაში აღნიშნული იყო, რომ მხოლოდ მუსლიმი შეიძლებოდა გამხდარიყო მინისტრი.

1907 წლის კონსტიტუციის ტექსტი გარკვეული კომპრომისისა სამღვდელოების რელიგიურ განწყობებსა და საერო ლიბერალების დემოკრატიულ იდეებს შორის. თუმცა გარკვეულწილად პარადოქსულიცაა, რომ სამღვდელოება დათანხმდა ტექსტში შეტანილი ყოფილიყო ბელგიური და ფრანგული კონსტიტუციური სამართლისათვის დამახასიათებელი იური-

დიული კონცეფციები. იგი უშვებდა პარლამენტის კანონიერებას და სამოქალაქო სამართლის არსებობას, რაც, წმინდა რელიგიური თვალსაზრისით, საღ აზრს მოკლებული და არაკანონიერია, ვინაიდან მხოლოდ ყურანია სამართლის ერთადერთი წყარო. თავის მხრივ, საერო პირები აღიარებდნენ იმამიტურ შიიზმს სახელმწიფოს ოფიციალურ რელიგიად და თანხმდებოდნენ, რომ ნებისმიერი კანონი ისლამთან შესაბამისობის თვალსაზრისით უნდა შეემონმებინა ზემოთ ნახსენებ და მხოლოდ „ქალაღზე“ არსებულ ხუთი მუჯთაჰიდისაგან შემდგარ საბჭოს.

ფაჰლავიანთა დინასტიის ხელისუფლების სათავეში მოსვლის შემდეგ სასულიერო ნოდების როლი ქვეყნის პოლიტიკურ ცხოვრებაში დაკნინდა, თუმცა პოლიტიზებული სამღვდელოება აქტიურად იყო ჩართული ოპოზიციურ მოძრაობაში და ეს აქტივობა საბოლოოდ დაგვირგვინდა ირანის ისლამური რევოლუციითა და ხელისუფლების სათავეში სამღვდელოების მოსვლით აიათოლა ხომეინის მეთაურობით.

ხომეინი შეძლო, ერთი მხრივ, აეღორძინებინა სამღვდელოების, როგორც საზოგადოების სულიერი მოძღვრის, ფაჰლავიანთა ბატონობის შედეგად ესოდენ დაკნინებული როლი, მეორე მხრივ კი მისთვის მიენიჭებინა უაღრესად პოლიტიზებული, ჯერარნახული ფუნქცია, რაც განხორციელდა ისლამურ რესპუბლიკაში ხომეინის მხარდამჭერი სამღვდელოების პოლიტიკური გაბატონებით.

თავის უმნიშვნელოვანეს თხზულებაში – „ისლამური მმართველობა“<sup>1</sup> – ხომეინი უკვე ამტკიცებდა, რომ ისლამი არა მარტო ეთიკური რელიგიაა, არამედ მას ყველა ის კანონი და პრინციპები გააჩნია, რაც აუცილებელია მმართველობისა და სოციალური ადმინისტრირებისათვის. აქედან გამომდინარე, ისლამური მმართველობა არის ჭეშმარიტი კონსტიტუციური მმართველობა, რომელსაც ყურანი და ტრადიციები გააჩნია კონსტიტუციის სახით. იმის გამო, რომ ყურანსა და ტრადიციებში არ არის სპეციფიკური მითითება იმის თაობაზე, თუ ვინ უნდა იყოს მმართველი ოკულტაციის პერიოდში შარიათის სრულფასოვანი ამოქმედებისათვის, აუცილებელია სოციალური ნესრიგი. მუსლიმი გამგებელი უნდა იყოს სამართლიანი. შესაბამისად, მან ზედმიწევნით კარგად უნდა იცოდეს შარიათი, რათა მისი ქმედებები საღვთო კანონის მოთხოვნებს შეესაბამებოდეს. ამ პირობებს აკმაყოფილებს მხოლოდ ფაჰიჰი. იგი არის პიროვნება, რომელსაც ყველაზე მეტად ხელენიფება მუსლიმური თემის მართვა

---

<sup>1</sup> აღსანიშნავია, რომ „ისლამური მმართველობის“ ენა ტექნიკური თვალსაზრისით იურიდიული და ტონით ელიტისტურია და შესაბამისად მის მკითხველთა რიცხვიც შეზღუდული იყო. რაც შეეხება ხომეინის წერილებს და მონოდებებს, ისინი ყველასათვის გასაგებ ენაზე იყო დანერილი და მოსახლეობისათვის სამოქმედო პროგრამა ხდებოდა.

– ველაიათ-ე ფაყიჰი. მან იგივე ფუნქციები უნდა იტვირთოს, რომელთაც იმამი ასრულებდა, თუმცა, ბუნებრივია, მას ვერ გაუტოლდება. ამგვარ მმართველობაში არ არის ადგილი მეფეებისა თუ სხვა საერო ხელისუფალთათვის. „მონარქია და მემკვიდრეობა ის ორი რამ არის, რომლის წინააღმდეგაც აღდგა ჰუსაინი და რის გამოც დაიღუპა მონამეობრივი სიკვდილით. მან უარი თქვა ელიარებინა დაზიდის ხალიფობა, აჯანყდა და ყველა მუსლიმს იმავეს გაკეთება მოუწოდა“.

### **დამხმარე ლიტერატურა**

1. სანიკიძე გ. *შიიზმი და სახელმწიფო ირანში*. თბ., 2005.
2. სანიკიძე გ. ისმაილიანთა იმამათის დოქტრინა და მისი პოლიტიკური ასპექტები. – *ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო*, II, თბ., 1999, გვ. 88-102.
3. სანიკიძე გ. აიათოლა ხომეინის პოლიტიკური შეხედულებები. – *ტიბოლოგიური ძიებანი*, IV, თბ., 2001, გვ. 113-149.
4. ქაჯაია ი. მუთაზილური მოძღვრების ძირითადი დებულებები. – *ჯევანმარდი*, IV, თბ., 1990, გვ. 96-105.
5. *Важхабиты и масоны. Тайны Востока и Запада*. М., 2004.
6. Дорощенко Е. А. *Шиитское духовенство в современном Иране*. М., 1985.
7. *Ислам: основные направления, течения, секты, историческая хронология, праздники*. Составитель Т. Тождидинов. М., 1988.
8. Ал-Кутბ, Мухამмад ‘Али. *Основатели четырех Мазхабов*. Москва - Санкт-Петербург, 2005.
9. Ан-Наубახტი, ал-Хасан ибн Муса, *Шиитские секты*, пер. с араб., исслед. и комментарий С.М. Прозорова. М., Наука, 1973.
10. Прозоров С. М. К вопросу о “Правоверии” в Исламе: Понятие Ахл Ас-Сунна (Сунниты). -- *Проблемы Арабской Культуры*, М., 1987, с. 213-218.
11. Сурдель Д. Имамитские концепции в начале XI в. в характеристике аш-шайха ал-Муфида. – сб. *Мусульманский мир 950-1150*, с. 207- 220.
12. аш-Шахрастāни, Мухаммад ибн ‘абд ал-Карим, *Книга о религиях и сектах, Китāб ал-милал ва-н-нихალ*, Пер. с араб., ввсд. и коммент. С.М. Прозорова. М., 1984.
13. *Шииты, сунниты, дервиши: вечные тайны ислама*. М., 2005.
14. Algar H. *Religion and State in Iran, 1785-1906. The Role of The Ulama in the Qajar Period*. Berkeley/Los Angeles, 1969.
15. Arjomand S.A. *The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, political Order and Social Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890* (Chicago /London, 1984.

16. Arjomand S.A. *The Turban for the Crown. The Islamic Revolution in Iran*. Oxford, 1988.
17. Bosworth E. (ed.), *Iran and Islam*. Edinburgh, 1971.
18. Brunshvig R. and Fahd T. (org.), *Le Chi'isme imamite*, Colloque de Strasbourg, 6-9.05.1970. Paris, 1971.
19. Cole J. *Sacred Space and Holy War. The Politics, Culture and History of Shi'ite Islam*. London-New york, 2002.
20. Corbin H. *En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, I-IV. Paris, 1971-72.
21. Halm H. *Le chiisme*, Trad. de l'allemand par H. Hougue, Paris, 1995.
22. Jafri H.M. *Origins and Early Development of Shi'a Islam*. London/New York, 1979.
23. Keddie N.R. *Modern Iran. Roots and Results of Revolution*. New Hawen and London, 2003.
24. Laoust H. *Comment definir le sunnisme et le chiisme*. Paris, 1985.
25. Momen M. *An Introduction to Shi'i Islam. The History and Doctrine of Twelver Shi'ism* (New Haven-Londone: Yale University Press, 1985).
26. Nawas John A. A Reexamination of Three Current Explanations for al-Mamun's Introduction of the Mihna. – *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 26, No 4 (Nov., 1994), p. 615-629.
27. Richard Y. *L'islam Chi'ite, Croyances et idéologies*. Paris, 1991.
28. Scarcia-Amoretti B. Religion. – *Cambridge History of Iran*, VI, *The Timurid and the safavid Periods*, Ch. 12, pp. 610-655 (Cambridge University Press, 1986).
29. Tabataba'i H. M. *Introduction to Shi'ite Law*. London, 1984.
30. Thual F. *Géopolitique du chiisme*. Paris, 1994.
31. Tritton A.S. *Islam. Belief and Practices*. London, 1966.

## თავი IX

### მისტიციზმი და სუფიზმი

მუჰამადის დროიდან მოყოლებული, არაბეთში უკვე იყვნენ ისეთი მორწმუნეები, რომლებიც არ კმაყოფილდებოდნენ მხოლოდ მუჰამადის მითითებების უბრალო დაცვით და სურდათ „უშუალო“ კავშირი დაემყარებინათ ღმერთთან. პრაქტიკულად, ისინი მისდევდნენ ქრისტიანი ასკეტების თითქმის ანალოგიურ გზას, თუმცა არ მიიჩნევდნენ აუცილებლად ცელიბატის დაცვას. ისინი ცდილობდნენ გათავისუფლებულიყვნენ ხორციელი და მინიერი სურვილებისაგან და განენმინდათ საკუთარი სული ამქვეყნიური, მანკიერად მიჩნეული სიამოვნებებისაგან.

VII-VIII საუკუნეების მანძილზე ამ არაბი ასკეტების რიცხვი მკვეთრად გაიზარდა. ამას, ერთი მხრივ, განაპირობებდა ის, რომ ამგვარი მსოფლმხედველობა კონკურენტუნარიანი გამოდგა დაპყრობილ ტერიტორიებზე და, მეორე მხრივ, „ამქვეყნიური სიამოვნებების“ უარყოფის მსგავსი ფორმა უკვე არსებობდა ისლამზე ახლად მოქცეული ხალხების ძველ რელიგიებში.

ღმერთთან უშუალო კავშირის დამყარების გზების ძიება ზოგიერთ მათგანს უბიძგებდა ამქვეყნიური საქმეებიდან გარიდებისაკენ, სხვები ამჯობინებდნენ ასკეტური ცხოვრების წესის დაცვას საზოგადოების შიგნით. ისინი ძლიერ წინააღმდეგობას აწყდებოდნენ, როდესაც მათი მისტიციზმი და ღმერთთან კავშირის გზების ძიება სცდებოდა ისლამური ორთოდოქსიის საზღვრებს. ეს ადამიანები ნაკლებად იყვნენ დაკავებულნი დოგმატიკითა და მეტაფიზიკით თუ ყურანისა და ჰადისების იურიდიული და ფილოლოგიური ასპექტებით და უპირველეს ყურადღებას აქცევდნენ მათი სიღრმისეული, ფარული მნიშვნელობის ძიებას. ამგვარად წარმოიშვა ახალი „თეოლოგია“, რომელიც ორიენტირებული იყო რელიგიური მრწამსისა და ფსიქოლოგიის შეცნობისაკენ და საზრდოობდა ამ პერსპექტივის ჩარჩოებში არსებულად მიჩნეული ისლამური ლიტერატურით.

ალ-ჰასან ალ-ბასრī (გარდ. 110/728წ.) და ალ-მუჰასინიბი (გარდ. 243/857წ.) ორი მთავარი წარმომადგენელია ამ ფართო მოძრაობისა მეტად განსხვავებული ტენდენციებით, როგორცაა უმკაცრესი ასკეტიზმი თუ უკიდურესად აბსტრაქტიზებული სპეკულატიური განსჯა, რომელიც აერთიანებდა ისლამური საზოგადოების სრულიად სხვადასხვა ფენებს – რიგითი მორწმუნეებიდან დანყებული, ყველაზე ბრწყინვალე ინტელექტუალებით დამთავრებული. მათი რელიგიურობის ფორმამ შემდგომში სხვადასხვა



სახელები მიიღო, მათ შორის საკმაოდ ორაზროვანიც: „შინაგანი ცოდნა“ და „გულის მეცნიერება“ და ა.შ.

**წინაკლასიკური სუფიზმი**, VIII საუკუნის II ნახევრიდან ამ მორწმუნეთა შორის გამოჩნდნენ სუფიები (*სუფიმა*, *სუფიძუნ*, მხ. რ. *სუფი* ან მუთასავიფა. მხ. რ. მუთასავიფ). ეს სახელი მათ იმ მიზეზით მიიღეს, რადგანაც ზოგიერთი ატარებდა უხეში მატყლის (*სუფ* – მატყლი) ტანსამოსს, რაც მათ განასხვავებდა სხვათაგან.

ბერის უხეში სამოსელი მჭიდრო კავშირში იყო მონანიების იდეასთან. საუკუნეთა მანძილზე ის ასოცირებული იყო მათთან (მაგ., ქრისტიან ბერებთან), ვინც რელიგიური მიზეზებით აირჩია სიღარიბე. სიღარიბის ცნება გარდაუვლად არ მოითხოვს ღეთისმოსაობას, მაგრამ „ღარიბის“ განმსაზღვრელი სიტყვები (არაბ. *ფაკირ*, სპარს. *დარვიშ*) თანდათანობით იქცა იმავდროულად ღეთისმოსავი ადამიანის აღმნიშვნელადაც. ზუსტად უცნობია, კიდევ რა ნიშნებით განსხვავდებოდნენ „სუფიები“ სხვა ასკეტებისაგან. ზოგიერთი მათგანი, განმსჭვალული გარკვეული სიძულვილით არსებული წესწყობილებისადმი, მისი აპოლოგეტებისა და თეოლოგების მიმართ, ჩანს, რომ ეჭვქვეშ აყენებდა საზოგადოების არსებული მონყობის მართლზომიერებას; მეორენი გულგრილობას იჩენდნენ მისი საფუძვლებისა და ფასეულობების მიმართ; სხვებს სწამდათ, რომ მონოდებულნი იყვნენ მასთან ებრძოლათ; მაგრამ ყველანი ისინი განსაკუთრებულ, სხვა მორწმუნეთაგან განსხვავებულ ცხოვრების წესს მისდევდნენ. უეჭველია, რომ ისინი საკუთარ რელიგიურ გამოცდილებას უფრო მეტი ღირებულების მატარებლად თვლიდნენ, ვიდრე ტრადიციულ პრაქტიკას და მიიჩნევდნენ, რომ ისინი უფრო ახლოს იდგნენ პირვანდელ რელიგიურ იდეალთან, ვიდრე ორთოდოქსი ღეთისმეტყველები.

ზოგიერთი მონაცემი, თუმცა არცთუ ისე მკაფიო, შესაძლებლობას იძლევა, რომ VIII საუკუნით დათარიღდეს მუსიკისა და პოეზიის (*სამა*) სუფიური პრაქტიკის დასაწყისი. ამგვარი პრაქტიკის მიზანი იყო სულში ღვთაებრივი სიყვარულის ამალღება და მისი გადასვლა ექსტატიურ მდგომარეობაში, რომლითაც ის ღმერთს უნდა შერწყმოდა.

ყურანის სულისკვეთებიდან გამომდინარე, რომელიც მორწმუნეს მოუწოდებს ახსენოს ღმერთი (*ზიქრ ალლაჰ*) რაც შეიძლება ხშირად, ჯერ კიდევ მუჰამადის ცხოვრებაში დამკვიდრდა შეკრებების მონყობის ტრადიცია, სადაც განიხილავდნენ რელიგიურ და სამართლებრივ საკითხებს. ეს ტრადიცია მოდიფიცირებული ფორმებით შენარჩუნდა სხვადასხვა რელიგიურ წრეებში. სუფიები, შესაძლოა, VIII საუკუნიდან უკვე იკრიბებოდნენ, რათა ერთობლივად წარმოეთქვათ გარკვეული ფორმულები, განსაკუთრებით მუსლიმური რწმენის დადასტურების პირველი ფრაზა „არ არის ღმერთი, გარდა ალაჰისა“. ამგვარ განმეორებას შეიძლებოდა გამოენეია ექსტატიური მდგომარეობა. სამა და ზიქრიც შეიძლებოდა

იმავე შეკრების დროს განხორციელებულიყო. უეჭველია, სუფიები პატივისცემას იჩენდნენ რელიგიური კანონის მიმართ, მაგრამ მისი დაცვა მათთვის არ იყო უპირველესი ვალდებულება და ბევრი მათგანი ღმერთთან შერწყმის გზაზე მის გადალახვასაც დასაშვებად მიიჩნევდა.

პირვანდელი სუფიზმის წარმომავლობა საკამოდ ბუნდოვანია. შესაძლოა, მან განიცადა არაბეთის საზღვრებს გარე რეგიონებში – მესოპოტამიაში, პალესტინაში, ეგვიპტესა და, განსაკუთრებით, ცენტრალურ სირიაში არსებული ასკეტიზმისა და მისტიციზმის ტრადიციების გავლენა. ნებისმიერ შემთხვევაში, 200/815 წლისათვის სუფიზმი უკვე ცნობილი იყო მექაში, იემენსა და ამუდარიის რეგიონში.

**კლასიკური სუფიზმი.** ბუნებრივია, თეოლოგი სწავლულები სუფიზმს ოფიციალურ დოქტრინასთან შედარებით უმნიშვნელო ყურადღებას აქცევდნენ. თუმცა, უკვე III/IX საუკუნიდან სუფიურმა იდეებმა გამოძახილი პოვა იმ რელიგიურ პირთა წრეშიც, რომლებიც სუფიები არ იყვნენ. „შინაგანი ცოდნის“ არსებობის მომხრეებს ისევე ხიბლავდა სუფიზმის მიერ შემოთავაზებული უზენაესი იდეალი, როგორც „ჭაბუკთა საზოგადოებების“ (*ფითან*) კეთილშობილური თვითგანდგომა, იდეალებისადმი ერთგულება და თავდადება. უცნობია, თუ რამ მოახდინა უფრო მეტი გავლენა მათზე: მანანალისა და უმეცარის დონეზე დამდაბლების, ადამიანების ჭეშმარიტების გზაზე დაბრუნების სურვილმა თუ მათი უცნაური ცხოვრების წესის ხიბლმა, ანდა მათ მიერ დანერგილი ღმერთის ძიების მეთოდების ეფექტურობის აღმოჩენამ. ნებისმიერ შემთხვევაში, IX საუკუნის მანძილზე, ტერმინი სუფიზმი, რომელიც ამიერიდან ზოგადად ასოცირებული იყო მკაცრი ასკეტიზიმის იდეასთან, გამოიყენებოდა არა მხოლოდ „შინაგანი ცოდნის“ ადეპტების რეკოლუციური მემარცხენე და საკამოდ დისკრედიტირებული ფრთის აღსანიშნავად, არამედ ასევე მათი ცენტრის, დაბოლოს, მთლიანად მიმდინარეობის სახელადაც. სუფიზმი, დასაწყისში მარგინალური ფენომენი, უკვე სახელწოდებას აძლევს რელიგიური ასკეტიზმის მოძრაობასა და „შინაგან ცოდნას“, მაგრამ ისიც, თავის მხრივ, შთანთქმულია ამ მოძრაობის მიერ.

ჰიჯრის III-IV საუკუნეების მანძილზე, „შინაგანი ცოდნის“ დიდი მოძღვრები, რომლებსაც ჩვენს დროში ზოგადად სუფიებს უწოდებენ, აბუ სა'იდ ალ-ხარრაზი, აჰმად ბ. 'ატა' და ალ-ჯუნაიდი მესოპოტამიაში, აბუ იაზიდ ალ-ბისტამი, აბუ ჰაფს ან-ნინაზური და აბუ ბაქრ ალ-ვასიტნი ირანში და სხვა მრავალი, ჯერ კიდევ იხრებოდნენ რელიგიური და ექსტატიური ძიების საბაზისო პრობლემების ტექნიკის კვლევისაკენ. თუმცა საბოლოოდ სწორედ მათი ძალისხმევით დასრულდა კლასიკური სუფიზმის შემუშავება – ისლამური მისტიციზმისა, რომელმაც შემდგომ გააგრძელა სხვადასხვა ვარიანტების შემუშავება, მაგრამ ერთობლი-

ბაში მან ჰომოგენური სახე მიიღო. აღიარებული ავტორიტეტები ცდილობდნენ მოეცილებინათ მისთვის ყველაზე რადიკალიზებული განშტოებები; ისინი განასხვავებდნენ მისაღებს დასაგმობისაგან; გამოაცალკევებდნენ ღირსებებს და ემოციებს; სულიერ ფუნქციებს ანიჭებდნენ კონკრეტულ ორგანოებს (გონება, გული და ა.შ.); განსაზღვრავდნენ შინაგანი პროგრესიის ეტაპებს; აყალიბებდნენ ეთიკური და ეპისტემოლოგიური პრინციპების სისტემას; უკანონებდნენ დაშვებულ საზღვრებს „სულიერ თავგადასავალს“; მოკლედ, ისინი ავითარებდნენ კომპლექსურ მორალურ ფსიქოლოგიას, რომლის მიზანიც იყო არა ადამიანის ცოდნის გაღრმავება, არამედ მისი სულის გაძლიერება განწმენდის გზაზე. ყველგან და ყოველთვის, სხვადასხვა ფორმებით, ჩანდა მონოთეიზმის (*თავჭობე*) საფუძველი, ღმერთის ერთიანობის მტკიცება, რომლის ერთიანი ნება შესაძლებელს ხდიდა ყოველივეს და დასაშვებს. ადამიანი მხოლოდ აჩრდილია და ღმერთისგან დამოუკიდებლად არ არსებობს არაფერი, გარდა მის მიერ შექმნილი და მისი ხელმძღვანელობით მოქმედისა. ამ მოძღვრების მიზანი იყო ეჩვენებინა, რომ აზრს მოკლებული იყო ადამიანის მხრიდან წინააღმდეგობა გაენია ღმერთის ნებისათვის. განწმენდის გზაზე დამდგარ მისტიკოსს აქვს რწმენა, რომ ღმერთი ერთდროულად ის მიზანია, რომლისკენაც იღვწის და ის ძალაა, რომელიც წინ უბიძგებს.

ღმერთის, როგორც ერთადერთი შემოქმედისა და მოქმედის დოქტრინის გათავისებობით, კლასიკური სუფიზში შეუერთდა იბნ კუთაბას (გარდ. 276/8895.) ტრადიციონალიზმს და ხელი შეუწყო ალ-აშ'არის (გარდ. 232 9355.) მიერ წამოწყებული ორთოდოქსიის რეგენერაციის ძალისხმევას. ამ უკანასკნელის თანამედროვე სუფი აბუ ბაქრ ალ-ვასიტში იმდენად წინ წამოსწია მონიზმი, რომ დაგმო ვედრების ლოცვები, როგორც ღმერთის ნების მორჩილების მითითების საწინააღმდეგო.

მისტიციზმი განსხვავდება ორთოდოქსიისაგან იმ თვალსაზრისით, რომ ის მხარს უჭერს „განწმენდის“ ხელშემწყობ პრაქტიკებს და ამ მიზნისათვის ცდილობს სულიერი ძალების მობილიზებას, ადამიანის „მეს“ და ფსევდოსუბიექტის გაქრობას. ფილოსოფოსები იწონებენ განწმენდის ამ ძალისხმევას, მაგრამ უარყოფენ იმ კუთხით, რომ სუფიზში მას არ მისდევს სპეკულატიური გაღრმავების თვალსაზრისით, რაც მან უნდა გამოიწვიოს და განსაკუთრებით, რადგან ის წირავს „მეს“ განადგურებისათვის.

სწორედ ამ ზოგიერთი მიზეზით განსაზღვრა ანდალუსიელმა სწავლულმა ლისან ად-დინ ბ. ალ-ხატიბმა (გარდ. 777/13755.) კლასიკური სუფიზში, როგორც „მორალური ქცევის მისტიციზმი“ (*ათ-თახავეუფ ალ-ხულუკი*).

**ანთოლოგიები და გადმოცემები:** გამოჩენილმა სუფმა მოღვაწემ – ალ-ჰალლაჯმა პირველმა იქადაგა საჯაროდ სუფიური იდეები. მისმა

მოღვაწეობამ საბოლოოდ გამიჯნა სუფიზმის „ზომიერი“ და „უკიდურესი“ (რომელსაც თვითონ ეკუთვნოდა) ფრთები. მისი შეხედულებები აისახა ლექსებში (რომელთა ავტორიც ყოველთვის ის არ იყო), რომლებშიც გამოიყენა შეუმცნებელი სიყვარულის ტერმინოლოგია. დიდი სიფრთხილეს საჭირო მათგან ალ-ჰალლაჯის თეოლოგიის ელემენტების ამოღების მცდელობისას. ის სიკვდილით დასაჯეს ბაღდადში 310/922 წელს. მისი სიკვდილით დასჯა, რომლის სამიზნეც სუფიზმი, როგორც ასეთი, არ ყოფილა და ზოგადად ზიანიც არ მიუყენებინა მისთვის, მიუთითებს მისტიციზმის რეკლამენტაციის და მისტიციზმისათვის გარკვეული ნორმების თავსმოხვევის ტენდენციის არსებობაზე. სწორედ ამიტომ, X-XI საუკუნეებში დღის სინათლე იხილა მრავალმა სუფიურმა ანთოლოგიამ, რომლებშიც შეკრებილია წინამორბედი კლასიკოსების „შინაგანი ცოდნის“ რეკომენდებული ტექსტები, გადმოცემული ზეპირი ტრადიციით, ისე როგორც დასაგამობი ტექსტები. მნიშვნელოვანი ის ფაქტი, რომ ალ-ჰალლაჯი იშვიათად მოიხსენიება ამ კრებულებში. ამაზე იხრუნა მისმა ერთ-ერთმა მოწინააღმდეგემ ალ-კულდიმ (გარდ. 349/959წ.), რადგანაც დაადგინა, რომ ალ-ჰალლაჯის სულიერი გენეალოგია მოციქულამდე მიდიოდა. მალე დამკვირდა პრაქტიკა, რომელიც ტრადიციულად იქცა მომდევნო თაობების სუფიებისათვის – გამოეტოვებინათ ალ-ჰალლაჯის სახელი და მის ადგილზე მოეთავსებინათ ალ-ჯუნაფი, როგორც მისი მისტიკური მამა.

**ალ-ჰალაჯი** [აბუ ლ-მულის ალ-ჰუსან ბ. მანსურ ალ-ჰალაჯი] (დაახლ. 858-922) წარმოშობით იყო სამხრეთ ირანიდან. მეტსახელი მიიღო მამისგან, პროფესიით ბამბის მპენტაეისაგან (ჰალაჯი). იგი ბევრს მოგზაურობდა და სწავლობდა თავისი დროის გამოჩენილ სუფიებთან; ეწეოდა უკიდურესად ასკეტურ ცხოვრებას. ბაღდადში იგი რეგულარულად ქადაგებდა ვაჭრების, ხელოსნებისა და ქალაქის ღარიბების წინაშე. მიმდევრები მასში ხედავდნენ მესიას (მაჰდის), თავისი ეპოქის „სრულყოფილ“ წმინდანს (*კუტბ*). მისი მოღვაწეობა ხელისუფლებისათვის მასობრივი არეულობების საფრთხეს ქმნიდა. 908 წ., დეენის გამო, იგი იძულებული გახდა გაქცეულიყო ქ. სუსში. მაგრამ სამი წლის შემდეგ ალ-ჰალაჯი დაატყვევეს კარმატული იდეების პროპაგანდის ბრალდებით და გადმოიყვანეს ბაღდადის სატუსალოში. სწორედ ციხეში დაწერა მან თავისი ერთადერთი პროზაული ტრაქტატი „*ქითაბ ატ-ტავასინ*“. 922 წ., სასტიკი წამების შემდეგ, იგი სიკვდილით დასაჯეს.

ალ-ჰალლაჯის პოეზიასა და ექსტატიურ გამონათქვამებში თანამედროვენი ხედავდნენ ისლამის მიერ დაგმობილ იდეებს „გარდა“

სახვის" (ჭულულ) და ღმერთთან „გაერთიანების" (ითთიჰანდ) შესახებ. თუმცა, მის შეხედულებათა საერთო კონტექსტიდან გამომდინარე, შესაძლებელია გაკეთდეს დასკვნა, რომ იგი გულისხმობდა არა ღვთაებრივი და ადამიანური ბუნების სუბსტანციურ გაერთიანებას, არამედ „სიყვარულით" შერწყმას: ღმერთი ან მისი სული „გარდმოისახება" მისტიკოსის სულში და მაშინ მისი სიტყვები და ქცევა ღვთიური ნების გამოხატველი „ღვთაებრიობის" ნიშნის მატარებელი ხდება.

სულიერ ძიებათა პროცესში ალ-ჰალლაჯი მივიდა დასკვნამდე, რომ ღმერთისადმი „ჭეშმარიტი სიყვარული" ადამიანისგან მოითხოვს თვითგვემას, საკუთარი „მე"-ს მსხვერპლად გაღებას, რათა მისტიკოსს და ღმერთს შორის გაქრეს უკანასკნელი ზღუდე. ამ მიზეზით იგი ქადაგებდა უკიდურეს ასკეტიზმსა და თვითგვემას.

ალ-ჰალლაჯის იდეებმა განსაკუთრებული გავლენა მოახდინა იბნ ალ-არაბის, შიჰაბ ალ-დინ ას-სუჰრავერდის, ჯალალ ალ-დინ რუმის და სხვათა შემოქმედებაზე.

იმავე ეპოქაში ახალმოქცეულების სწავლებაში შეტანილ იქნა კიდევ უფრო მკაცრად რეგლამენტირებული მეთოდები, რომელთაც ორმაგი მიზანი ჰქონდათ: მიეცათ უფრო სოლიდური განათლება მომავალი სუფიებისათვის და უფრო ეფექტურად დაეცვათ ისინი შეცდომებისაგან. მანამდე სიახლე საკმაოდ თავისუფლად შეიძლებოდა თეორიულად გამართლებულიყო მოძღვრის მიერ. ამიერიდან ჭეშმარიტება მოძღვრის მკაცრი მეთვალყურეობის ქვეშ კოლეგიას უნდა გადაეწყვიტა. არ უნდა დაეფარათ არანაირი გაფიქრებაც „ცნობიერების ამ მმართველისათვის" (არაბ. *შაიხ*, სპ. *ფირ*) და მას მთლიანად დამორჩილებოდნენ სწავლა-განათლების დასრულებამდე.

**პოსტკლასიკური სუფიზმი.** XI საუკუნის მიწურულიდან სუფიზმის დომინირებადი თვისება ხდება ვიზიონერული და ოკულტური გამოცდილების და ეზოტერიკული დოქტრინების გაზრდილი მნიშვნელობა. ამ მხრივ, განსაკუთრებულია მუჰამმად ალ-ლაზაღლის (გარდ. 505/1115.) ღვანლი, რომელიც მისტიკურ პერცეფციებს მიიჩნევდა პროფეტოლოგიის (სამოციქულო მეცნიერების) შესაძლებლობის დემონსტრირებად და რეალობად, შესაბამისად, ისლამური რელიგიის ჭეშმარიტების დამადასტურებელ საბუთად. სხვა სიტყვებით, მისტიციზმის „მცირე ტრადიცია" ახდენდა რელიგიის „დიდი ტრადიციის" ჭეშმარიტების დადასტურებას. ხაზგასასმელია, რომ კლასიკური სუფიზმი გადაჭარბებულ მნიშვნელობას არ ანიჭებს ვიზიონერულ გამოცდილებას, რომელიც უკანა პლანზეა გადაწეული და ზოგჯერ უარყოფილიც კი.

**ალ-ლაზალი** [აბუ ჰამიდ მუჰამმად ბ. მუჰამმად აბუ-ტუსი ალ-ლაზალი] – გამოჩენილი ღვთისმეტყველი, სამართლისმცოდნე-შაფიიტი, ფილოსოფოსი და მისტიკოსი. მას განსაკუთრებული ღვაწლი მიუძღვის აშარიტული ქალამის განვითარებაში. ხშირად მიიჩნევა ისლამური „აღორძინების“ მთავარ ფიგურად. დაიბადა და გარდაიცვალა ქ. ტუს-ში (ხორასანი). ნიშაბურში სწავლობდა გამოჩენილ აშარიტ ღვთისმეტყველთან ალ-ჯუვაინისთან. 1091 წ., სელჩუკთა ვაზირის ნიჰამ ალ-მულქის მონვევით, დაიწყო ლექციების კითხვა ბაღდადის ნიჰამიას მადრასაში და უდიდესი პოპულარობა მოიხვეჭა. 1095 წ. დატოვა ბაღდადი. ცხოვრობდა დამასკოში, შემოიარა ისლამის წმინდა ქალაქები მექა, მედინა, იერუსალიმი, ხებრონი. 1106 წლიდან ასწავლიდა ნიშაბურის ნიჰამიას მადრასაში.

ალ-ლაზალის თხზულებათა უმრავლესობა პოლემიკური ხასიათისაა. რამდენიმე მათგანი მიმართულია ისმაილიტთა წინააღმდეგ. რიგ ნაწარმოებებში იგი ეპაექრება არისტოტელიზმის მიმდევარ მუსლიმ ფილოსოფოსებს (ალ-ფარაბის, იბნ სინას და სხვ.) საწყაროს მარადიულობის, მიზეზობრიობის თეორიისა და ა.შ. შესახებ. ამასთანავე, ალ-ლაზალი ხელს უწყობდა ფილოსოფოსთა იდეების გავრცელებას. განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა „უტყუარ მონაცემებზე“ დაყრდნობით ჭეშმარიტების ამოცნობის ფილოსოფიურ მეთოდს. სუფიზმის პრაქტიკულ ღირსებად ალ-ლაზალი მიიჩნევდა ამ მოძღვრების გეზს ზნეობრივი სრულყოფისაკენ, მაგრამ უარყოფდა სუფიურ თვალსაზრისს ღმერთთან ონტოლოგიური შერწყმის შესახებ, აღიარებდა „შერწყმას“ მხოლოდ ღვთაების შეცნობის სიმბოლოდ უმაღლესი შემეცნებითი ძალის – ინტელექტუალური ინტუიციის მიერ.

თავის მთავარ თხზულებაში *იჰა* 'ულუმ ად-დინ' [„რელიგიურ მეცნიერებათა აღორძინება“] ალ-ლაზალმა ჩამოაყალიბა რელიგიურ-ფილოსოფიური და ეთიკური დოქტრინა, რომელშიც სუნიტური ტრადიციონალიზმის დოგმატები გააერთიანა სუფიურ იდეალებთან (მაგ., შარიათის ნორმებს დაუმატა სუფიური რიტუალები). ადამიანის ნების თავისუფლებისა და ღვთაებრივი წინასწარ განსაზღვრულობის საკითხის განხილვისას ალ-ლაზალმა ჩამოაყალიბა „მიკუთვნების“ (*ქასბა*) კონცეფცია, რომლის თანახმადაც ადამიანს შეუძლია არჩევანი გააკეთოს ალაჰის მიერ მისთვის შეთავაზებულ კარგ და ცუდ ქმედებებს შორის და ამ მიზეზით, მიუხედავად მისი ქმედებების წინასწარ განსაზღვრულობისა, იგი პასუხისმგებელია მათზე.

ალ-ლაზალის შემოქმედებამ დიდი გავლენა მოახდინა მუსლიმურ აზროვნებასა და ევროპული ფილოსოფიის განვითარებაზე. ისლამის ისტორიაში იგი ერთ-ერთი პირველი იწოდება „ისლამის საბუთად“ (*კუჯჯათ ალ-ისლამ*).

ადამიანში ღვთაებრივი სხივის არსებობის თეორია ეპიზოდურად ჩანს პოსტკლასიკური პერიოდის მანძილზე. ის უეჭველად მომდინარეობს ფილოსოფიის ზეგავლენიდან, შესაძლოა შიიტური მრწამსისაგან, რომელიც ნაწილობრივ ეყრდნობა გნოსტიციზმს. მისტიკა ამდენად წარმოადგენს სინათლის სწრაფვას, გათავისუფლდეს და დაუბრუნდეს თავის პირველწყაროს.

ეს „გათავისუფლება“ ხშირად თავსდება არაყურანული ფილოსოფიური აზროვნების კონტექსტში. მისი ამოსავალი თეზისის მიხედვით, სამყარო ღმერთის ემანაციაა, რომელიც სხვადასხვა ხარისხით ხორციელდება არაორგანული მატერიის დონემდე. მაგრამ ეს ხდება ღმერთთან შეერთების ინვერსიული გზით. ეს გზა კი არ ემთხვევა იმას, რომელიც სამყარომ გაიარა თავისი არსებობის დასაწყისიდან, ვინაიდან ადამიანს სამყაროში უკავია ყველაზე დაბალი და ღმერთისაგან ყველაზე დაშორებული ადგილი, მაგრამ ეს ადგილი ასიმეტრიულია, ცისკენ მიმართული ყლორტია. ამგვარია ამოსავალი ადგილი „სრულყოფილი ადამიანის“ მდგომარეობისაკენ პროგრესული ამაღლებისათვის.

იაკობ ას-სუჰრავერდისათვის (გარდ. 587/1191 ღმერთი წარმოადგენს აბსოლუტურ სინათლეს, არასულიერნი – წყვიდადს. სწორედ ამ ორ უკიდურეს ნერტილს შორის არსებობს ყოველივე; ამ ამაღლებად კოსმოგონიურ დასხივებას ერთადერთი წყაროდან ემატება მეორეული დასხივება, „გასხივოსნება“ (*იშრაჟი*), რომლის წყალობითაც არსებული ნათების სხვადასხვა დონეები მრავალჯერადი პროცესების საშუალებით, სპირიტუალურად გადადის ერთიდან მეორეზე ზევიდან ქვევით. სწორედ ეს დამატებითი დასხივება აძლევს საშუალებას ადამიანში არსებულ სინათლეს, გაუჩნდეს სურვილი და ძალა, წინააღმდეგობა გაუწიოს ამქვეყნიურ მიზიდულობას და გარდაცვალების შემდეგ უფრო ქვევით დაიწიოს, მაგალითად, განსხეულდეს ცხოველში, რომლიდანაც თავდაღწევის საშუალება მას აღარ ექნება.

ას-სუჰრავერდი *[შიჰაბ ად-დინ იაკობ ბ. ჰაბაშ ას-სუჰრავერდი]* – ფილოსოფოსი-მისტიკოსი, რომელმაც შექმნა „აღმოსავლური გასხივოსნების“ (*ალ-იშრაჟი*) მოძღვრება. აქედანაა მისი საპატიო ტიტული *შაბ ალ-იშრაჟი*. დაიბადა ქ. სუჰრავერდში, ირანის ჩრდ.-დასავლეთით. ფილოსოფიასა და ფიკჰს სწავლობდა ქ. მარალაში, ცხოვრობდა ისფაჰანშიც, სადაც გაეცნო იბნ სინას და მისი მიმდევრების შემოქმედებას. აქვე სპარსულ ენაზე დაწერა პირველი ტრაქტატი „*ბუსთან ალ-კულუბ*“. იგი ბევრს მოგზაურობდა. ჰალაბში დაუახლოვდა აიუბიან გამგებელს, ზალაჰ ად-დინის ვაჟს ალ-მალიქ აზ-ზაჰირს, რის გამოც ადგილობრივ ფაქიბებში მრავალი მტერი და მოშურნე გამოუჩნდა. ისინი ბრალს დებდნენ ას-სუჰრავერდის თავისუფალ აზროვნებასა და

პროშიიტურ პროპაგანდაში. მათი ნაქეზებით სალაპ ად-დინმა შეიღს უბრძანა სიკვდილით დაესაჯა ის. აზ-ზაპირი იძულებული იყო შეესრულებინა მამის ბრძანება და ას-სუჰრავარდნი ჰალაბის ციხეში მოაკვლევინა. სხვა ვერსიით, მან უარი განაცხადა სატუსალოში საქმელზე და შიმშილით მოკვდა. ამის შემდეგ მონინალმდეგეებმა მას უწოდეს „მოკლული“ (ალ-მაკთულ), მიმდევრებმა კი - „რწმენისათვის ნამებული“ (აშ-შაჰიდ).

ას-სუჰრავარდნის მოძღვრებაზე ძლიერი გავლენა მოახდინა ზოროასტრიზმმა. იგი ფართოდ იყენებდა მის სიმბოლიკასა და ანგეოლოლოგიას, სესხულობდა ავესტას მხატვრულ სახეებს; თავს მიიჩნევდა „ღვთაებრივი ლოგოსის“ (ქალიმა) მცველთა სულიერ მემკვიდრედ; მათ რიგში უპირველესად გამოყოფდა „ბრძენთა წინაპარ“ ჰერმესს, რომელმაც დასაბამი დაუდო „სიბრძნის“ ორ განშტოებას - „აღმოსავლურს“ და „დასავლურს“; „აღმოსავლური სიბრძნის“ მატარებლებად ის პირველ რიგში მიიჩნევდა ავესტას გმირებს - გაიომართას, ფერიდუნს, ქეი ხუსრაუს, აგრეთვე ზარატუსტრას; ისლამში მათი საქმის გამგრძელებლად თვლიდა სუფიებს - მისტიკური ექსტაზის მქადაგებლებს: ალ-ბიჰტამის (გარდ. 874 წ.), ალ-ჰალლაჯს (მოკლეს 922 წ.) და ალ-ხარაკანის (გარდ. 1033-34 წ.). „დასავლურ“ ან „ბერძნულ“ განშტოებას წარმოადგენდნენ ასკლეპიოსი, ემპედოკლე, პითაგორა, პლატონი და მუსლიმი მისტიკოსები ზულ-ნუნ ალ-მისრნი (გარდ. 860-61 წ.) და საჰლ ათ-თუსთარნი (გარდ. 869 წ.).

ას-სუჰრავარდნი მიიჩნევდა, რომ თავის მოძღვრებაში მან გააერთიანა „დასავლური“ და „აღმოსავლური“ სიბრძნე. იზნ სინასთან და რაციონალური შემეცნების სხვა მომხრებთან პოლემიკის დროს იგი იცავდა მისტიკური ინტუიციის (ზაეკ) და ღვთაებრივი გამოცხადების (ქაშე) უპირატესობას. იმავდროულად არ უარყოფდა ფილოსოფიურ მეცნიერებათა მნიშვნელობასაც, რომლებსაც მიიჩნევდა აუცილებელ საფეხურად „აღმოსავლური გასხივოსნების“ გზაზე.

ას-სუჰრავარდნის შემოქმედება ნათელი მაგალითია მისი ეპოქისათვის დამახასიათებელი რელიგიური სინკრეტიზმისა. ამ სინკრეტიზმის საფუძველი კი იყო რწმენა იმისა, რომ სამყაროში ყოველთვის არსებობდა უზენაესი სიბრძნე - ერთიანი ყველა ხალხისა და რელიგიისათვის. ამ ზეგარდმოვლენილი სიბრძნით დაჯილდოებულნი იყვნენ „რჩეული ხელდასხმულნი“.

ას-სუჰრავარდნის 20-მდე თხზულებიდან, რომლებიც დანერვილია სპარსულ და არაბულ ენებზე, უნდა გამოიყოს მისი „საპროგრამო“ თხზულება ჰიქმათ ალ-იშრაკ [„ილუმინაციის ფილოსოფია“], რომლის მრავალრიცხოვანი კომენტარები არსებობს.



იბნ ალ-‘არაბი (გარდ. 638/12406.) სინათლის ამ მონიზმს უმატებს ეგ-ზისტენციალურ მონიზმს, რომელშიც ნებისმიერი ფენომენი მხოლოდ არსის მანიფესტაციაა, რომელიც ერთადერთია ღმერთთან ერთად. ამ ორ სისტემაში მისტიციზმი თავსდება აბსტრაქტულ ცოდნასა და ამ ერთიანი არსის პერცეფციის გამოცდილებას შორის, რომელიც ან სინათლეა, ან არსებაა.

მომდევნო საუკუნეების მანძილზე იბნ ალ-‘არაბის მოძღვრებამ უფრო მეტი გავლენა მოახდინა, ვიდრე ას-სუჰრავერდისამ. ის გავრცელდა ისლამური სამყაროს ყველაზე დაშორებულ ადგილებამდე და იწვევდა ცხარე პოლემიკას ინდონეზიაშიც კი XI/XVII საუკუნის შემდეგაც.

თუ კლასიკურ პერიოდში სუფიზმი რჩებოდა მარგინალურ ფენომენად, რომელსაც არამისტიკური ლიტერატურა იშვიათად თუ ახსენებდა, პოსტკლასიკურ პერიოდში ის იჭრება როგორც ხალხის, ისე მმართველების წრეში, ადგილს იკავებს ოფიციალური რელიგიის გვერდით, რომლიდანაც სესხულობს ზოგიერთ ატრიბუტს. მრავალი სუფი შაიხი მმართველებთან კავშირშია, ოდებს უძღვნის მათ და დიდძალი ქონების პატრონია. სიმდიდრის ფლობის ზნეობრივი გამართლების საკითხი მეორე პლანზე გადადის, როგორც შეფერებელი საზრუნავი მათთვის, ვინც ყველაფერ ამაზე მაღლა დგას. ის, რაც ანგარიშგასანევია, მორალური ქცევია.

მნიშვნელოვანია, რომ VIII/XIII საუკუნიდან დიდ მასშტაბს იღებს, თუ კულტი არა, შაიხების თავყვანისცემა მაინც. სულ უფრო ხშირად აღიარებენ მათ პრეტენზიას, ჩათვლილიყვნენ ღვთაებრივი სიბრძნის მატარებლებად და გამავრცელებლებად. ტრანსფორმაცია, რომელიც განიცადა სუფიზმმა, ნააგავს მოციქულის მისიის სახეცვლილებას მექისა და მედინის პერიოდებს შორის.

ადრე, IV-X საუკუნეში, სუფიებს ახასიათებდათ ჩვეულება, შეკრებილიყვნენ საკუთარი მოძღვრის სახლში ან მეჩეთებში, რათა განეხორციელებინათ სულიერი წვრთნები და მიეღოთ ცოდნა მოძღვრისაგან. შემდგომში კი მათ უკვე სპეციალური ადგილები ჰქონდათ შეკრებებისათვის, სადაც ხშირად სახლობდნენ მოძრაობის წევრები თუ მგზავრები. აქ მათ სარჩო-საბადებელს უწილადებდნენ, ვინაიდან სუფიები დიდ ყურადღებას აქცევდნენ ოფიციალური მუსლიმობისაგან ხშირად დავინყებულ ქველმოქმედებას.

ეს „მონასტრები“ ხშირად ეკუთვნოდა შაიხს ან მის ოჯახს, ზოგჯერ – მდიდარ შემომწირველებს, VI/XIII საუკუნიდან დაწყებული კი ხშირად სუვერენს ან მის ღვთისმოსავ მეუღლეს. შენახვის და პერსონალის ხარჯები ძირითადად იფარებოდა კუთვნილი სამფლობელოებიდან, სოფლებიდან ან რეგულარული შემოსწორულობებით. მაგალითად, 656/1258 წლისათვის მოსულში 27 მონასტერი იყო და XVIII საუკუნის II ნახევრისათვის ჯერ კიდევ 10 იყო დარჩენილი.

ხშირად შაიხსა და მის მემკვიდრეებს კრძალავდნენ მონასტერში. მაგრამ ზოგჯერ მონასტერს აგებდნენ უკვე არსებულ საფლავთან, ან ის არსდებოდა არასუფის მიერ საკუთარი აკლდამის დასაცავად. ნებისმიერ შემთხვევაში, სუფიები ხშირად იყვნენ მცხოვრებლები იმ ნეკროპოლისა, რომლის მოსახილვაც დადიოდნენ მორწმუნეები, რათა მიეღოთ წმინდა ადგილისათვის მინერილი დალოცვა. მმართველები საკუთარი პრესტიჟის ასამაღლებლად გასცემდნენ შემონირულობებს და აღადგენდნენ ნანგრევებს.

მეჩეთთა უმრავლესობის მსგავსად, მონასტერი და საფლავი ზოგჯერ ცვლიდა წინაისლამურ წმინდა ადგილს და იქ თაყვანისცემული სუფიები ითვლებოდნენ ძველი წარმართული ღვთაებების მემკვიდრეებად. მუსლიმური რწმენის თანახმად, წმინდანთა კულტი ეფუძნება რწმენას, რომ გარდაცვლილს, რომელიც ღმერთის მეგობარია, შეუძლია ეფექტური დახმარება გაუწიოს მათ, ვისაც ესაჭიროება ზებუნებრივი დახმარება.

**საძმოები.** „გზები“ (ტარა'იკ, მს. რ. ტარა'კა) ფორმირებას იწყებს კლასიკური პერიოდიდან იმ კონტექსტში, რომ ზოგიერთი სუფი ამჟობინებდა დამორჩილებოდა ამა თუ იმ შაიხის მოძღვრებას და მაგალითს. ტარა'იკა განსხვავდებოდა ტაიფასგან (ტა'იფა, მრ. რ. ტაფა'იფ), მონაფეთა ჯგუფისაგან, რომლებიც ცხოვრობდნენ მოძღვართან, მაგრამ ეს ორი ტერმინი ამჟღავნებდა ურთიერთშერწყმის ტენდენციას და შეიძლება გამოყენებულიყო მთლიანად სუფიზმის, მოგვიანებით კი სხვადასხვა სუფიური ორდენებისა თუ საძმოების აღსანიშნავად. არ შეიძლება საძმოების, როგორც ასეთების, შესახებ ლაპარაკი, სანამ ეს ჯგუფები ამგვარად არ აღიქვამდნენ საკუთარ თავს და იღებდნენ მწყალობლის ან დამაარსებლის სახელს. ჯულაბი, რომელიც V/XI საუკუნეში სპარსულად პირველი სუფიური კრებულის შემდგენელი იყო, იცნობს მხოლოდ „გზებს“ და არა საძმოებს. მისი თანამედროვე ანსარი (გარდ. 482/1089 წ. პერათის მახლობლად, დღევანდელ ავღანეთში) იხსენიებს ჩიჩიანებს – ჩიჩიდან გამოსული პირის მონაფეებს ან ჩიჩის მცხოვრებთ, რომლებსაც ჩამოყალიბებული ჰქონდათ ორგანიზებული ჯგუფი.

თორმეტ უმთავრეს სუფიურ საძმოდ ითვლება: კანდირიფა, შაჰილიფა, რიფა'იფა, სუჰრავერდიფა, 'ისავიფა, ნაკშბანდიფა, ჩიშთიფა, ქუბრავიფა, მავლავიფა, ბადავიფა, ბექთაშიფა და ხალვათიფა.

არის სუფიების ძველი ასოციაციების არსებობის დამადასტურებელი სხვა მაგალითებიც. ირანის სამხრეთში ღარიბებზე ზრუნვის გამო აბუ ესჰაყ-ე ქაზარუნიმ (გარდ. 426/1035) და მისმა მიმდევრებმა ააგეს თავ-

შესაფრები, რაც მინიმალური ორგანიზების არსებობას მაინც მოითხოვდა. მისი სიკვდილის შემდეგ მისმა მონაფებმა ქაზარუნის სახელი გამოიყენეს საკუთარი საძმოს აღსანიშნავად.

ამგვარი შემთხვევები გვხვდება VII/XIII საუკუნიდან, შესაძლოა, VI/XII საუკუნის მიწურულიდანაც. VII/XIII საუკუნიდან არსებობდა რიფაიის (რიფაიის) საძმო, რომლის სახელიც უკავშირდება აჰმად არ-რიფაის (გარდ. 578:11825.) ბიძას, რომელმაც ცოდნა გადასცა თავის ძმიშვილს. ასოციაციას შემდგომ სათავეში ედგნენ მისი პირდაპირი შთამომავლები, რომელთა საგვარეულო სახლი მდებარეობდა უმ 'აბიდაში, მესოპოტამიაში.

განათლების დასრულების შემდეგ შაიხები იღებდნენ „მემკვიდრეების“ (ხულაფა, მხ. რ. ხალიფა) ან „დელეგირებულების“ (ნუჯუბ, ნა'იბ) სახელს და ხშირად ახორცილებდნენ ფილიალების მართვას, სადაც ხდებოდა ახალი მიმდევრების რეკრუტირება. ხალიფად გახდომამდე ახალმოქცეულს უნდა გაეცლო ორი შუალედური გრადაცია, თითოეული მათგანის გავლა დადასტურებული უნდა ყოფილიყო უმ 'აბიდას საგვარეულო სახლის, ცენტრის მიერ. მიღებული კანდიდატი დამაარსებლისადმი ერთგულების ფიცს დებდა.

VII/XIII საუკუნიდან დაწყებული, მავლავიას, ანუ მეველვის სახლის მეთაურები, განსაკუთრებით ანატოლიაში, ქმნიდნენ ანალოგიურ წესებს და ოჯახის, რომლის რეზიდენციაც კონიაში იყო, მორჩილების ქვეშ აქცევდნენ მიმდევრებს.

თუმცა მრავალი საძმო, რომლებიც აღიარებდნენ დამაარსებელსა თუ მწყალობელს, საკმაოდ ავტონომიური ხდებოდნენ და ხშირად იღებდნენ დამატებით სახელებს. ამ საძმოებში მიღებული განათლება არ იყო უცვლელი და არასაკამათო. მაგალითად, ერთი და იმავე საძმოებში იყვნენ იბნ ალ-არაბის მომხრეებიცა და მონინალმდეგეებიც. ამასთან, დოქტრინულ ტრანსგრესიას შეეძლო გამოეწვია სუფიების საძმოებთან კავშირის დარღვევა. როდესაც X ს-ის დასაწყისში/XV ს-ის მიწურულს არდებილიას (სეფიანების) საგვარეულო სახლი იმამიტურ შიიზმზე მოიქცა, მრავალადეპტს სხვა ქვეყნებში აღარ შეეძლო გაეზიარებინა ეს მოვლენა და დიასპორის ფილიალები ამიერიდან იქცა დამოუკიდებელ განშტოებებად და ახალ მიმდინარეობებად, რომელთა ისტორიული და სპირიტუალური დამაკავშირებელი მხოლოდ არდებილიდან წარმომავლობა იყო. დაშორებას, სუბორდინაციის მოსპობას და დაპირისპირებას ხალიფასთან შეეძლო გამოეწვია ამ სულიერი კავშირის განწყვეტა.

საჭიროა მკვეთრი განსხვავების ხაზგასმა საძმოებსა და შაიხის შთამომავლებს შორის. ეს უკანასკნელნი ხშირად აყალიბებდნენ არისტოკრატიულ ხაზს, რომლის წევრებიც ზოგჯერ ეკუთვნოდნენ საძმოებს და ზოგჯერ – არა; ისინი გაფანტულნი იყვნენ სხვადასხვა საძმოში, ანდა, თავის მხრივ, ხდებოდნენ ახალი საძმოებისა და ახალი ფილიალების

დამაარსებლები. ჩრდ. აფრიკაში ისინი ქმნიდნენ მარაბუტების (არაბ. *მურაბიტ* – „განდევილი“ ან „წმინდანი“) სავაჭრეულობსა და ტომებს.

ქალთა ორდენები არ არსებობდა, მაგრამ ზოგიერთი მონასტერი სწორედ ქალებისთვის იყო შექმნილი. სუფი ქალები ეკუთვნოდნენ ამა თუ იმ მისტიკურ საძმოს, ან ინდივიდუალურად მისდევდნენ რელიგიურ ცხოვრებას. როდესაც ისინი ასოცირებული იყვნენ კაცებთან მონაფეების ან მოძღვრების სახით, ისინი გამოყოფილი იყვნენ ჩადრით ან ფარდით. VII/XIII საუკუნეში ავჰად ად-დინ ალ-ქირმანის ქალიშვილი დამასკოს 17 მონასტრის შაიხა იყო.

პოსტკლასიკური პერიოდის მანძილზე სუფიების ცხოვრება რეგლამენტირებული იყო მრავალი წესით, რომელთა დეტალებიც ვარირებდა შაიხებისა და საძმობის მიხედვით. ინიცირების ცერემონიაში შედიოდა ბერად აღკვეცა, მატყლის უხეში ქსოვილით შემოსვა, რაც შეიძლებოდა ცერემონიის დასაწყისში ან ბოლოს განხორციელებულიყო საძმობში მიღებული წესებიდან გამომდინარე.

ფიქრობენ, რომ სამოსელის საზეიმო გადაცემის ტრადიცია იზნ ხაფიფის, შირაზის შაიხის (გარდ. 371/1181) დროიდან იწყება. მოგვიანებით, ცერემონიის დროს კანდიდატს თავს პარსავდნენ. დადგენილი იყო: რა სახის საკვები უნდა მიეღო ახალმოქცეულს სავალდებულო განდევილობის დროს, რომელიც ჩვეულებრივ 40 დღის მანძილზე გრძელდებოდა; ფორმულები და „ღმერთის ხსენების“ რიტუალური წესები ამ პერიოდის მანძილზე; რიტუალის თანმხლები მუსიკა; გამოყენებული ინსტრუმენტები; ცეკვის დროს სამოსელის გახდის წესი; წესები, რომელიც დაცული უნდა ყოფილიყო მონვევის მიღებისას, როდესაც შედიოდნენ მონასტერში ან გამოდიოდნენ; როგორ უნდა წარმართულიყო დისკუსიები, მოპოვებულიყო სარჩო-საბადებელი და ა.შ.

**ხირკა** [არაბ. ზმნიდან *ხარაკა*, „დახევა“, „დაფლეთა“] – დაფლეთილი ან დაკონკილი მოსასხამი, ტანსაცმელი-სიმბოლო, რომელიც მიუთითებს იმაზე, რომ მისი პატრონი მისტიკურ გზას დაადგა, სუფია და სილარიზის აღთქმა დადო. ხირკას ქსოვილი ცალკეული ნაჭრებისგან იკერებოდა (*მურაკკა* ა). ხირკათი შემოსვას ორი მნიშვნელობა ჰქონდა. ესენია: 1. საგამოცდო ვადის დასრულების შემდეგ მონაფის (*მურიდ*) მიღება მისტიკოსთა საძმოს სრულყოფილებიან წევრად და 2. მოძღვრის (*მურშიდ*, *შაიხ*, *ფირ*) მიერ თავისი მონაფისათვის მოციქულის კურთხევის გადაცემა საიდუმლო ლოცვის (*ვირდ*) არსის განმარტებით. ეს ხდება მას შემდეგ, რაც მონაფე ერთგულების ფიცს მისცემს მოძღვარს, საძმოს ფუძემდებელს და მოციქულს. ხირკას მთელი სიცოცხლის მანძილზე ატარებდნენ, ხოლო მურიდის გამოსაცდელი

ვადა, რომელიც ხირკათი შემოსევას უსწრებდა წინ, დამოკიდებული იყო ადგილზე, დროზე და ძმობის ტრადიციებზე, 40 დღიდან 3 წლამდე მერყეობდა.

სუფიზმის თეორიაში დროთა განმვალობაში გაჩნდა ცნება *ალ-ხირკა ალ-ხიდრიმა*. სუფიდ ხელთდასხმის აქტის დამუშავება-დეტალიზაციამ განაპირობა ხირკას რამდენიმე სახეობის, როგორც განდობისა და ინვესტიტურის სხვადასხვა ხარისხების გაჩენა. მაგრამ მურიდის კურთხევის დროს უმთავრესად მაინც იყენებდნენ ხირკათ ათ-თასავეუფს, რომლის აღსრულებით იგი სულიერად სამუდამოდ უკავშირდებოდა თავის მოძღვარს, რომელსაც მურიდი თავის „ჭეშმარიტ მამად“ აღიარებდა.

აბუ ჰაფს 'უმარ ას-სუჰრავერდნი (გარდ. 632/1234წ.), ბაღდადში ფრიად პატივცემული შაიხი (არ უნდა ავურიოთ *იაჰა* ას-სუჰრავერდნსთან), შეეცადა განესაზღვრა ზოგადი წესები კლასიკური სუფიზმის პრინციპებსა და პრაქტიკებზე დაყრდნობით და უფრო გვიანდელი ფენომენების გათვალისწინებით, როგორიც იყო მონასტრების ევოლუცია. მისი ნაშრომი დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდა და ფართოდ იყო გავრცელებული, მაგრამ მაინც ვერ მოხერხდა უნივერსალური პრაქტიკის შემუშავება.

**სუჰრავერდია** [*ას-სუჰრავერდიმა*] – სუფიური საძმო, რომელიც შეიქმნა XII-XIII სს. მიჯნაზე მესოპოტამიის არაბული მისტიციზმის სკოლის საფუძველზე ერაცში. სუნიტური (შაფიიტური მაზჰაბის) მიმართულების სუჰრავერდია შედის 12 უმთავრეს სუფიურ საძმოთა რიცხვში. სულიერი სილსილათი საძმო უკავშირდება 'ალნი ბ. აბნი ტალიბს – ზია ად-დინ აბუ-ლ-ნაჯბ ას-სუჰრავერდნს (გარდ. 1168 წ.) მეშვეობით. ეს უკანასკნელი იყო ბიძა შიჰაბ ად-დინ აბუ ჰაფს 'უმარ ას-სუჰრავერდნისა (გარდ. 1234-35 წ.), რომელიც ითვლება სუჰრავერდიას, როგორც მისტიკური ფილოსოფიისა და სულიერ-რელიგიური პრაქტიკის (*ტარიკა*) დამოუკიდებელი სისტემის დამფუძნებლად. იგი წარმომავლობით უკავშირდებოდა ხალიფა აბუ ბაქრს. ზომიერი შეხედულებების სუნიტი შიჰაბ ად-დინ აბუ ჰაფსი არ იყო მისტიციზმის თეორეტიკოსი, მაგრამ ითვლებოდა სუფიების გამოჩენილ მოძღვრად და აღმზრდელად. იგი კითხულობდა ლექციებს ბაღდადში, ხალიფა ან-ნასირის (1180-1225) მიერ სპეციალურად მისთვის აგებულ სავანეში (*რიბატ მარზბანია*). მის მონაფეთა შორის იყვნენ დიდი სპარსელი პოეტი საადი შირაზი, თბილისური წარმომავლობის გამოჩენილი მეჰადისი, სუფი შაიხი და პოეტი ნაჯმ ად-დინ ათ-თიფლისი და სხვ.

შიჰაბ ად-დინ აბუ ჭაფსის თხზულება – 'ავარიფ ალ-მა'არიფ გახდა სუფიური ეთიკისა და პრაქტიკის საკითხების სახელმძღვანელო ნაშრომი სუფიების შემდგომი თაობებისთვის. იგი აქტიურად თანამშრომლობდა ხელისუფლებასთან, არაერთხელ შეუსრულებია დიპლომატიური დავალებები. ხალიფამ მას მიანიჭა შაიხ ამ-შუფუხის, ბაღდადეგი სუფიების მეთაურის წოდება. მან დიდი როლი შეასრულა ფუთუჟას ორგანიზაციის ჩამოყალიბებაში. შიჰაბ ად-დინ აბუ ჭაფსი აღიარებდა ინდივიდუალურ და კოლექტიურ ზიქრს, როგორც ჩუშს, ისე ხმამალალს, მაგრამ გამოდიოდა სამა'-ს (ხადრა) სახის ღვთისმსახურების, როგორც შარიათის ნორმების დარღვევის წინააღმდეგ.

სუჰრავეარდია ვერ ჩამოყალიბდა ერთიან ორგანიზაციულ სტრუქტურად. საძმომ განსაკუთრებული გავლენა მხოლოდ ინდოეთში მოიპოვა, სადაც შეითვისა ადგილობრივ რელიგიათა მრავალი ელემენტი.

რიფა'იდას მიერ შექმნილი დეტალური წესებიც ასევე საყოველთაობის პრეტენზიას ატარებდა და ამჟღავნებდა პოსტკლასიკური სუფიზმის სისტემატიზებული ფორმულაციის ტენდენციას. ლოცვები და ლიტანიები უკვე იყო კლასიკური სუფიზმის ჩვეული ელემენტები, განსაკუთრებით ზიქრის ფორმულა, მაგრამ ამიერიდან მიღებულად იქცა ლიტანიების შედგენა ვერბალური და ლვარჭნილი სტილით; ხშირად ისინი სათაურითაც იყო აღჭურვილი, რომელთა წარმოთქმაც საჭირო იყო განსაზღვრულ მომენტებში და რომელთაც მკაფიოდ განსაზღვრული შედეგი უნდა მოეტანათ. სალოცავი საქმიანობა, რომლის შეზღუდულ საზღვრებში არსებობის მომხრე იყო ალ-კუშაირი V/XI საუკუნეში, ამიერიდან იკავებდა მთლიან დღეს და დომინირებდა ახლად მოქცეულის ფორმირებაში. ფორმულების ვარიანტები კი ხშირად ის ნიშნები იყო, რომლებიც ერთმანეთისაგან განასხვავებდა საძმოებს.

საძმოების მოძღვრები და სუფიები საკუთარ თავს მიიჩნევდნენ ისლამის მამოძრავებელ ძალად, რაც მათი თვალთახედვიდან ამართლებდა მათი რელიგიური პრაქტიკის საჯაროდ შესრულებას, როგორცაა ზიქრის ცერემონია და მუსიკის მოსმენა (სამა). ზოგიერთი საძმო მხოლოდ ზიქრს იყენებდა, მეორენი – მხოლოდ სამას; სხვები მათ ცალ-ცალკე ასრულებდნენ, ზოგიც – ერთდროულად. ეს მრავალმხრივი რიტუალი უფრო ხშირად ერთიანი სახელით, ზიქრით მოიხსენიებოდა, მაგრამ სხვა სახელებსაც იღებდა.

მუსიკა განსაკუთრებით შთამბეჭდავ როლს ასრულებდა ანატოლიის მავლავიასთვის. მავლანა ჯალალ ად-დინ რუმინი (გარდ. 672/1273), რომელმაც სახელი მისცა ამ მოძრაობას, როგორც ჩანს, მისი სულიერი ნიმაძლოლის შამს-ი თაბრინის მემკვიდრეობიდან გამოიყენა ცეკვა მუ-

სიკის ეფექტურობის ინტენსიფიკაციისათვის; დროთა განმავლობაში ცეკვა და მუსიკა იმდენად განუყოფელი გახდა, რომ ცეკვა იქცა რიტუალად ღმერთის დიდების ზემინსა და ხელშემწყობი ჰარმონიის ექსტატიური პერცეფციისათვის. მოძრაობის ინსტიტუტური რეაქცია, რასაც ინვეს ადამიანში მუსიკის სმენა, ამგვარად მავლავისათან ამალლებული იყო რელიგიური აქტის დონემდე.

**ჯალალ ად-დინ რუმე** [*ჯალალ ად-დინ მუჰამმად ბ. ბაჰან' ად-დინ მუჰამმად ალ-ბალხი არ-რუმე*, იგივე *მაელანა*, „ჩვენი ბატონი“] (1207-1273) – გამოჩენილი სპარსელი პოეტი და სუფი, სუფიური საძმოს მავლავიას (მავლავი, მეკლევი) დამაარსებელი-ეპონიმი. წარმოშობით იყო ბალხიდან (ჩრდ. ავღანეთი). მამამისი ბაჰან' ად-დინ მუჰამმადი (1148-1231) ხორეზმშაჰთა სახელმწიფოში ავტორიტეტულ ფაქიჰად ითვლებოდა, იყო პოპულარული მქადაგებელი და მჭიდრო კავშირი ჰქონდა სუფიურ წრეებთან. შეეინროებამ და დევნამ აიძულა მამა-შვილი დაეტოვებინათ ბალხი და ხანგრძლივი ხეტიალის შემდეგ 1228 წ. კონიაში (მცირე აზია) დამკვიდრებულიყვნენ. აქ ბაჰან' ად-დინი სათავეში ჩაუდგა მთავარ მადრასას. მისი სიკვდილის შემდეგ იგი ვაჟმა შეცვალა. 1232-39 წწ. ჯალალ ად-დინ რუმე დამასკოსა და ჰალეებში იღრმავებდა რელიგიურ ცოდნას. კონიაში დაბრუნებულმა გააგრძელა პედაგოგიური და მქადაგებლური მოღვაწეობა, დააარსა სუფიური საძმო მავლავია, რომლის მთავარი სავანეც კონიაში იყო. 1244 წ. რუმიმ გაიცნო მოხეტიალე „თავისუფალი“ მისტიკოსი შამს ად-დინ მუჰამმად ათ-თაბრიზი, რომელიც მისი მოძღვარი და „მისტიკური შეყვარებული“ გახდა. ათ-თაბრიზის მკვლელობის შემდეგ მისი ადგილი კონიელი ოქრომჭედლის შეგირდმა ჯალალ ად-დინ ზარკუბიმ დაიკავა, რომელიც რუმიმ თავის ხალიფად და ნაიბად (ნა'იბ – მოადგილე) გამოაცხადა. 1258 წ. ზარკუბის მემკვიდრე და შემდგომ საძმოს მეთაური გახდა ჭუსამ ად-დინ ჰასან ჩელები. სწორედ ის იყო ინიციატორი, რათა რუმის დაენერა თავისი სახელგანთქმული მისტიკური პოემა *მანანავ*, რომელსაც შემდგომ უწოდეს „ყურანი სპარსულ ენაზე“. მასწავი მისტიკური შემეცნებისა და სუფიური ცოდნის ექვს-ტომიანი მონუმენტური ნაშრომია. შედგება პროზაული ისტორიებისა და პოემებისგან.

რუმის მსოფლმხედველობა ეკლექტიკურია. მისი შეხედულებით ღმერთი აბსოლუტურად შეუცნობადია, იგი ყოფიერების მიღმაა, არის ნებისმიერი რეალობის შემოქმედი. ადამიანის გონებას ღვთაებრივი არსის ჩანვდობა არ ძალუძს, მაგრამ მისტიკოსებს შეუძლიათ შეიცნონ მისი ატრიბუტები ინტუიციით, გრძნობით და უსაზღვრო სიყვარუ-

ლით. არსებობს უწყვეტი, წრიულად მოძრავი ერთიანი პროცესი. ეს მოძრაობა მოიცავს ყველა მოვლენას როგორც არაორგანულ და ორგანულ სამყაროში, ისე აბსოლუტური სულის სამყაროში. წრიულად მოძრავი საგანი შეიძლება გარდაიქმნას თავის ანტიპოდად, ადამიანი კი - ღვთის ქმნილება - იღებს აბსოლუტური სულის სუბსტანციური თვისებების ნაწილს. სწორედ აქედან მომდინარეობს ადამიანის მიერ ღვთაებასთან შერწყმის გზის მარადიული ძიება.

ჯალალ ად-დინ რუმის რელიგიურ მოვალეობათა შესრულებას (ლოცვა, მარხვა და სხვ.) აუცილებლად მიიჩნევდა და სიმბოლურად განმარტავდა, როგორც სატრფოსადმი შეყვარებულის მიძღვნილ საჩუქარს. იგი ამასთანავე განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა კოლექტიური ღვთისმსახურების (*ლავა*, *ხადრა*) დროს მუსიკის მოსმენას და როცას, რაც შარიათის ნორმების ამკარა დარღვევაა. მავლავიას სუფიური ორდენის წევრებს „მბრუნავ, მროკავ დარვიშებსაც“ უწოდებენ.

ჯალალ ად-დინ რუმის იდეები იწამა და მისი მურიდი ვახდა გურჯი-ხათუნი, იგივე დედოფალი თამარ, რუსუდან მეფის ასული, რომელიც 1237 წ. ცოლად გაეცა მცირე აზიის სელჩუკთა სახელმწიფოს გამგებელს, სულტან ქაიხუსრაუ ბ. ქაი-ყუბადს. გურჯი ხათუნი იყო ინიციატორი მავლავიას ზოტრეტის შექმნისა და კონიაში მისი გრანდიოზული მავზოლეუმის (*თურბა*) აშენებისა, რომელიც მავლავიას საძმოს მოღვაწეობის ცენტრი გახდა.

ტრადიციული სუფიური თეორიის მიხედვით, ჩებესმიერი „სასწაული“, მიწერილი „ღმერთის შეგობრისადმი“ ან „წმინდანისადმი“, რამდენადაც შეიძლება გასაიდუმლოებული უნდა ყოფილიყო, განსხვავებით მოციქულის სასწაულებიდან, რომლებიც მას ემსახურებოდნენ მისი მისიის ლეგიტიმაციის საქმეში. მიუხედავად ამისა, სუფი წმინდანების ცხოვრებები სავსეა სასწაულებით: აღწერით და ზოგიერთი საძმო სასწაულის ჩადენას საჯაროდ ასდენდა: მისი წევრები სვამდნენ სანამღავს, ზტეპოდნენ ხაროში ან სივალდიდან, რათა ეჩვენებინათ ის ღვთიური ძალა, რომელიც გააჩნდათ.

რიფა'იამას საძმოს წევრებისთვისაც სასწაულების მოხდენას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა. შესაძლოა, მათი ეპონიმი აჰმად არ-რიფა'ი არ ახორციელებდა ამგვარ სასწაულებს, მაგრამ ზოგიერთი არაბი ავტორი მხარს უჭერს თეზისს, რომ თვითგვემის ამგვარი ფორმა ისლამში წინ უსწრებდა მისთვის უცხო მონღოლურ გავლენას, რაც მტკიცდება სირიაში, მონღოლთა პირველ შემოსევამდე არ-რიფა'ის ერთ-ერთი პირდაპირი შთამომავლის მოღვაწეობით.



**ნეოკლასიკური ტენდენციები.** VII-VIII/XIII-XIV სს. გაჩნდა ტენდენცია, რომელიც მიმართული იყო კლასიკური ეპოქის ნაკლებად ეგზალტირებული რიტუალებისა და მიზნების, ასევე ფუძემდებლური პრინციპებისაკენ შემობრუნებისაკენ. შაიხებს შორის ამ ტენდენციას ემხრობოდა შაზილიდიას ახალი საძმოს ორი ბრწყინვალე წარმომადგენელი: იბნ 'ატა' ალლამ ალ-ისქანდარი (გარდ. 709/1309) ეგვიპტეში და იბნ 'აბბად არ-რუნდა (გარდ. 793/1390) მაროკოში. ისინი ქადაგებდნენ ღმერთის ნებისადმი მორჩილებას (უარყოფდნენ ნებისმიერ „ადამიანურ ჩანაფიქრს“) და მადლიერებას ღმერთის მიმართ. ამ „მორჩილების რელიგიის“ საშუალებით, როგორც ზოგჯერ უწოდებენ ისლამს, ინტერპრეტაციორებს შეეძლოთ სუფიზმის ექსტრავაგანტურობის ალაგვმა.

დოკტატიკოსი თეოლოგი იბნ თაიმიია (გარდ. 729/1328წ.), იბნ 'ატა' ალლამის მოწინააღმდეგე და მისი მოწაფე იბნ კაიიმ ალ-ჯავზიდა (გარდ. 751/1356) ასევე ცდილობდნენ რელიგიური პრაქტიკის სრულყოფას.

რეფორმატორული მოძრაობის ხელმძღვანელი იბნ თაიმიია, რომელიც მიზნად ისახავდა აღედგინა მთლიანობაში ისლამი მისი პირველსაწყისი სინამდით. უნდა განმდგარიყო სუფიზმისაგან, რადგან ის არ არსებობდა მუჰამადის დროს. მიუხედავად ამისა, ის აღიარებდა, რომ კლასიკური და პოსტკლასიკური პერიოდის მრავალი სახელგანთქმული სუფი თავსებოდა პირველსაწყისი ისლამის „რელიგიურ ტრადიციამი“. მაგრამ იბნ თაიმიია ზოგიერთ მოაზროვნეს, როგორებიც იყვნენ ალ-ლაზალი, იბნ ალ-'არაბი, ალ-ჰალლაჯი და სხვები, სძირად გადაჭარბებულად აკრიტიკებს, ახდენს მათ ინტერპრეტირებას მიკერძოებული სიმძაფრით. ის დასაშვებად მიიჩნევს ზემოქმედებულ ცოდნის შესაძლებლობას, მაგრამ მოითხოვს, რომ ნებისმიერ შემთხვევაში ის უნდა ემორჩილებოდეს წმინდა ტრადიციის კრიტერიუმებს. ის უარყოფს ექსტატიურ ტრანსს, რასაც სუფიები მიმართავენ, როგორც ზემთაგონებული გამოცდილების მიღწევის ფორმას. სუფიური პრაქტიკები, როგორცაა მუსიკის სპენა, წმინდანებისა და წმინდა ადგილების კულტი, მოციქულის საფლავის მოხალღვაკი, გაუქმებულია.

ეს „განსაწმენდელი ქარიშხალი“ ჩადგა იბნ კაიიმ ალ-ჯავზიდას იმ „შემრიგებლური“ კომენტარების საშუალებით, რომლებიც მან გააკეთა ალ-ანსარის (გარდ. 482/1089) საყოველთაოდ ცნობილ ტრაქტატზე (ექლენება მისტიკურ ეტაპებს).

ბუნარაში, ბაჰა' ად-დინ ნაკშბანდის (გარდ. 702/1380წ.) ასევე სწამდა, რომ აღადგენდა ძველ ნესრიგს ხმამაღალი ზიქრის რიტუალის, განდევლობის პერიოდების, მუსიკალური სეანსების გაუქმებით და იმის მტკიცებით, რომ მხოლოდ და მხოლოდ მოციქულის სიტყვაში გაუღერებული რწმენა საუკეთესოა შესაძლებელ ხმათა შორის. მაგრამ მისი ორდენის შაიხები აღარ გაყოლიან მის გზას და არ გაუზიარებთა ყველა მისი მოსაზრება.

**ნაკშბანდიები, ნაყშბანდიები** [ნაკშბანდიოა, თურქ. ნაკშებენდიე] – მიმდევრები სუფიური საძმოსი, რომელმაც თავისი სახელწოდება მიიღო გამოჩენილი შუააზიელი მისტიკოსის, ბაჰა' ად-დინ ნაკშბანდისაგან (1318-1389).

ბაჰა' ად-დინი დაიბადა და გარდაიცვალა ბუხარის ოაზისის სოფ. კასრ-ი ჰინდუვანში. ხელობით, მამის მსგავსად, იყო ლითონის მჭედვეი, არაბ. სპარს. ნაკშბანდ, საიდანაც წარმოდგება მისი ნისბა. ნაკშბანდის აღზრდასა და სუფიზმით დაინტერესებაში მთავარი როლი ითამაშა სუფიურ წრეებთან დაახლოებულმა ბაჰამ. შემდგომში მან დიდი და საფუძვლიანი სკოლა განვლო გამოჩენილ სუფიებთან (მუჰამმად სამმასნე, ამირ ქულანლ, 'აბდ ალ-ხალიკ ალ-ლიდჯუენანი). ნაკშბანდი ქადაგებდა ნუნაფიფლობით სიღატაკესა და მცირედით დაკმაყოფილებას, უარყოფდა გარეგნულ ღვთისმოსახობას. მისი მთავარი მოთხოვნები იყო სულიერი სინჰინდე, უარის თქმა მოშვეჭელობაზე და ხელისუფლებასთან კავშირზე (რასაც XV ს-ში მისი მიმდევრები „ხელისუფალთა სულეების დაუფლებისა“ და პოლიტიკაზე შეეჯღენის მიზეზით აღარ იცავდნენ), სუფის ცხოვრება სავანეში; მისი აზრით, სუფი უნდა იცავდეს მოციქულისა და მისი მიმდევრების სუნას, ასრულებდეს ჩუშ ინდივიდუალურ ზიქრს (რომელიც შეიძლება იყოს კოლექტიურიც). ნაკშბანდის ცხოვრებას ნესი იყო მარტივი და შეესაბამებოდა მის ქადაგებას. მისი ქონება შეაღვენდა მხოლოდ დოქსა და ძველ წილოფს. ის ცხოვრების სუფიური ნესის, სათნოებისა და სინჰინდის სიმბოლოდ იქცა, კანონიზირებულ იქნა და მისი კულტი ფართოდ ვავრცელდა შუა აზიასა და ირანში.

ნაკშბანდიმ საფუძველი ჩაუყარა ნაკშბანდიების სუფიურ საძმოს (ნაკშბანდიოა), რომელიც, როგორც ჯიქრებენ, იყო თაიფურაას საძმოს განშტოება. მან თეორიისა და პრაქტიკის რიგი დებულებებით შეავსო აჰმად ალ-ისავის სკოლისგან მკვიცხებული მოძღვრება ტარიკ-ი ხვაჯივანი, რომელიც ჩამოაყალიბა მისმა მასწავლებელმა 'აბდ ალ-ხალიკ ალ-ლიდჯუენანმა.

ნაკშბანდიების მსოფლმხედველობა წარმოადგენს მისტიციზმის ორი შუააზიური მიმდინარეობის შერწყმა-ადაპტაციას. ერთია „ზომიერი“, ქალაქური, რომელიც აისახა 'აბდ ალ-ხალიკ ალ-ლიდჯუენანის დოქტრინაში და აჰმად ალ-ისავის მომთაბარე „თურქული“ დოქტრინა, რომელშიც შემოინახა თურქული მოდემის ხალხების შამანისტური რწმენის ელემენტები. ნაკშბანდიების გზა (სულუქ) შედგება 10 სადგომისგან (მაკამ), რომლებიც მაძიებელმა უნდა დასძლიოს საძმოს წევრების ქცევის 11 პრინციპის დაცვით. ნაკშბანდიების პრაქტიკის საფუძველია ჩუმი (ჰაფი) ზიქრი; სუჰბა – უმაღლეს სულიერ დონეზე

ინტიმური ურთიერთობა – საუბარი მოძღვარისა და მონაფისა და ბოლოს, მჭიდრო კავშირი მოძღვარსა და მონაფეს შორის (თავაჯუჭ), რომელიც სრულდება მათი სულიერი ერთობით. სამთვიანი გამოცდა-შემომწმების შემდეგ მურიდი ხდება საძმოს სრულყოფილებიანი ნევრი. ნაკშბანდიების ზოგიერთი განშტოების ემბლემაა კონტური გულისა, რომელშიც ჩანერილია სიტყვა „ალაჰი“. მისი ნევრები ატარებენ თეთრ დაბალ ქინის ქუდს, რომელშიც ამოქარგულია ყურანის აიები.

ნაკშბანდიას საძმოს გავრცელებისა და მისი ორგანიზაციული სტრუქტურის ჩამოყალიბებაში განსაკუთრებული როლი შეასრულა შუა აზიამ. ნაკშბანდიების ორგანიზაციები, რომლებიც მჭიდროდ იყვნენ დაკავშირებულნი სავაჭრო-სახელოსნო წრეებთან, დაარსდა თითქმის ყველა დიდ ქალაქში. მათი გავლენა გავრცელდა მომთაბარე თურქულ ტომებზე. ნაკშბანდიების პოლიტიკურმა და ეკონომიკურმა გავლენამ ზენიტს მიაღწია ხოჯა 'უბაიდ ალლამ აჰრარის (1404-1490) და მისი მემკვიდრების – ჯუბაირელი შაიხების (XVI ს. შუა ხანები – XVII ს. მიწურული) დროს. საძმომ განსაკუთრებული როლი შეასრულა მავერანნაჰრის, ყირგიზული სავაჭრეულოების, ყაზახთა ტომობრივი გაერთიანებებისა და აღმ. თურქესტანის საბოლოო ისლამიზაციაში.

ნაკშბანდიების საძმო ფართოდ გავრცელდა შუა აზიის ფარგლებს გარეთ. მათი თემები ირანში შეიქმნა XV ს. მეორე ნახევარში. XVI ს. შუა ხანებში გავრცელდა ინდოეთში, სადაც შაიხმა აჰმად სირჰინდში (1564-1624) შექმნა ამ საძმოს ახალი მიმართულება – ნაკშბანდი-მუჯადიდი (მუჯადიდი). მისმა მოძღვრებამ ორ საუკუნეზე მეტი ხნის მანძილზე ღრმად გაიდგა ფესვები ინდურ-მუსლიმური საზოგადოების სულიერ და პოლიტიკურ ცხოვრებაში. ოსმალეთში თავდაპირველად გავრცელდა ნაკშბანდიების შუაზიური შტო, მოგვიანებით კი (დაახლ. 1630 წლიდან) იმპერიის არაბულ პროვინციებში – მუჯადიდიაც. ჰიჯაზიდან საძმო გავრცელდა ცვილონზე, მოზამბიკში, ჩრდ. კავკასიაში, სადაც გახდა იდეოლოგიური ბაზა მიურიდიზმისა შამილის მეთაურობით. თურქეთში საძმო აიკრძალა 1925 წ., მაგრამ 50-იან წლებში მისი მოღვაწეობა კვლავ გამოცოცხლდა.

**მუჰამადისა და იმამების მისტიკური კულტი.** თუ ქრისტიანობამ დასაბამიდანვე დაადასტურა და შემდგომ შეინარჩუნა ქრისტეს იდენტობა ღმერთთან, ისლამი ყოველთვის ხვდებოდა ღმერთისგან მუჰამადის დისტანცირების სირთულეს. თვითონ მოციქულიც საყვედურობდა ქრისტიანებს ქრისტეს გაღმერთებას და ხაზს უსვამდა მის ადამიანურ ბუნებას. ქრისტიანი ლოცულობს ქრისტეზე. მუსლიმი, საპირისპიროდ, არ ლოცულობს არც მუჰამადზე და არც სხვა რომელიმე მოციქულზე. სწორედ ამ პრინციპის ხელახლა დამტკიცება სურდა იბნ თამიმიას.

ჯერ კიდევ სუფიზმის კლასიკურ ხანაში მრავალმა გარემოებამ და შეხედულებამ უბიძგა სუფიებს უფრო მაღალ სტატუსზე აეყვანათ მუჰამადის პიროვნება. მოციქულისადმი კავშირი, მისი მინერილობები მორწმუნისადმი არ გამოიყოფოდა ღმერთის სიყვარულისაგან. ის ხელს უწყობდა რელიგიური მოვალეობების შესრულებას და მისი შუამდგომლობის იმედის ქონას განკითხვის დღეს. გარდა ამისა, მათ სწამდათ, რომ მისი სული ცოცხალი იყო, მიუხედავად იმისა, რომ მისი სხეული დაკრძალული იყო მედინაში. გაბატონებული შეხედულებით, წმინდანობა მიჩნეული იყო უფრო ზოგად კონცეფციად და პროფეტიზმის დასაყრდენად და ამ უკანასკნელისადმი იყო დაქვემდებარებული. შედეგად, ფასეულობათა იერარქიის შენარჩუნებისათვის, რაც უფრო მეტად სცემდნენ თაყვანს წმინდანებს, მით უფრო მეტად იყო საჭირო პროფეტიზმის ეგზალტირება.

მეორე მხრივ, სქოლასტიკური „რეალიზმის“ გავრცელება, რომელიც აბსტრაქციების დაკონკრეტებისაკენ იყო მიმართული, მოითხოვდა ფუნქციის იდენტიფიცირებას მის განმახორციელებელთან, ანუ პროფეტიზმისა – მოციქულთან. რამდენადაც მუჰამადი „მოციქულთა ბეჭედი“, ის ადვილად წარმოდგება, როგორც ყველა სამოციქულო მისიის მოდელი, მოციქულობის პლატონისეული იდეა უნივერსალურ სქემაში. ყურანის მიხედვით, ღმერთი „პირველი და უკანასკნელია“. მუსლიმისათვის მოციქული აუცილებლად არის კარიბჭე, რომელსაც იგი მიჰყავს ღმერთთან ამა თუ იმ მნიშვნელობით. ამდენად, ის „პირველის შემდგომი“ და „უკანასკნელის წინაა“. კოსმოგონიური თეორია წარმოადგენს „რეალობა-მუჰამადს“, „სინათლე-მუჰამადს“, რომელიც იმავე მდგომარეობაშია, რაშიც იოანისეული სიტყვა უშუალოდ ღმერთის შემდეგ, რომლის შემდეგაც ყოველივე, სამოთხისა და ანგელოზების ჩათვლით, შეიქმნა.

ეს და კიდევ სხვა იდეები, მაგალითად, საჭიროება მოციქულის ავტორიტეტის დამონშებისა ზემგრძნობელური პერცეფციების სფეროში, ისევე როგორც რელიგიური მინერილობების სფეროში, აგრეთვე ადამიანის სიყვარული იმ „ხომალდის ამგებისადმი“, რომელზეც ის იმყოფება, პოსტკლასიკურ ეპოქაში არა მხოლოდ ღმერთთან, არამედ მოციქულთანაც უშუალო კონტაქტში შესვლის მწველი სურვილის თანმთხვევია. ამის მისაღწევად ასევე დაუსრულებლად იმეორებენ მოციქულის დალოცვას (აჰ-სალაჲთ 'ალა-ლ-ნაბ). რომელიც რეკომენდებულია XXXIII სურასა და მუჰამადის გამონათქვამებში და რომელიც გახდა ზიქრის ან „ღმერთის ხსენების“ ანალოგიური რიტუალი. საბაზისო ფორმულამ „ღმერთი დალოცავს ჩვენს მოციქულს და გადაარჩენს მას“, საფუძველი მისცა მრავალ ვარიანტსა და მათ სხვადასხვა სახით განვითარებას, ლიტანიებს, განმეორებებს, რომელთა რაოდენობა ან განსაზღვრულია, ან არადა მათი მიზანია ყურადღების ასევე უშუალოდ მოციქულზე კონცენტრირება, მაშინ როცა ზიქრი მის კონცენტრირებას ახდენს ღმერთზე.

ამ ფორმულების უაღრესად პოპულარული და ხშირად ციტირებული კრებული არის ბერბერი ალ-ჯაზულის *დალა'ილ ალ-ხაირათ* (IX/XV ს.). 897/1492 წელს მისმა უფრო ახალგაზრდა თანამედროვემ აშ-შუნიმ კაიროში საფუძველი ჩაუყარა ყოველკვირეულ სენასებს, რომელთაც ეწოდა მაჰყა (ლამის, შელამების), რომელიც ეძღვნებოდა ერთობლივად ამ ფორმულების წარმოთქმას და რომელიც გრძელდებოდა ხუთშაბათ საღამოდან პარასკევამდე. უფრო გვიან ცენტრალურ აზიაში ამ მიზნისათვის სპეციალურად შექმნილ სახლებში, *დალა'ილ-ხან*, ზეპირად სწავლობდნენ ალ-ჯაზულის წიგნს.

გონებისა და გულის მოციქულზე კონცენტრირების სხვა საშუალებას წარმოადგენდა მისი სადიდებელი ჰიმნების კითხვა; ერთ-ერთი ყველაზე პოპულარული იყო ალ-ბუსირის (VIII/XIII) *ბურდა*. მაგრამ სულიერად მოციქულთან მიახლოების საშუალება ასევე იყო მისი წმინდა სიტყვების მედიტირება, მისი საფლავის მოხილვა მედინაში რეალურად ან გონებაში წარმოსახვით. მედინაში ზოგიერთ მორწმუნეს სწამდა, რომ ესმოდა მუჰამადისა, რომელიც პასუხობდა მათ ხოტბას. ამასთან, უზენაესი მისტიკური მისწრაფება იყო ერთობა მოციქულთან, მოციქულის ხილვა არა წარმოდგენაში და არც სიკვდილის შემდეგ, არამედ რეალურად.

აღმოსავლეთში მოციქულის მისტიკურ კულტს ხელს უწყობდნენ ალიდები, რომელთა პრესტიჟიც დიდი იყო მუჰამადიდან ჩამომავლობის გამო. ამ კულტს საფუძველი ჩაეყარა იბნ მუჰის (გარდ. 625/1228) დროს და თავის მწვერვალს მიაღწია 'აბდ ალ-'აზიზ ად-დაბბალის (გარდ. XII ს. დასაწყისი/XVIII ს.) დროს. XIX ს-ში დაარსებული სანუსიას (სანუსიდა) ორდენისათვის რელიგიური ძიების მიზანი იყო მუჰამადთან შეერთება, კავშირი.

მოციქულის დაბადების დღისადმი მიძღვნილი დღესასწაულების (მაველიდ, მხ. რ. მავლიდ) რიტუალიზება მოხდა მესოპოტომიაში და ძალზე სწრაფად იქნა გათავისებული მთლიანად ისლამის მიერ VII/XIII საუკუნეში.

'ალი და მისი ზოგიერთი შთამომავალი იმამიტურ შიიზმში აღიჭურვენ უზენაესი ავტორიტეტით და გახდნენ პონტიფიკური ხალიფები იმამების სახელით. IV-V/X-XI სს. სუფიური კრებულები მათ უკვე წარმოადგენენ დიდ მოძღვრებად. იმამიტებისათვის იმამები ფარული ცოდნის მატარებლები არიან და იმსახურებენ „წმინდანების“ ან „ღმერთის მეგობრების“ სახელს. მოციქულის შთამომავლებს შორის ისინი ქმნიან კასტას. არსებობდა და დღესაც არსებობს შიიტური სუფიზმი, რომელსაც იმამები და შაიხები მოძღვრების დონემდე აჰყავს. იმამების ამგვარ შიიტურ შემკობას არ შეეძლო არ მოეხიბლა შიიტი სუფიები. ექსტრემისტი რაჯაბ ალ-ბურსი (VIII-IX/XIV-XV სს.) იქამდეც კი მივიდა, რომ მოციქულისა და მისი ოჯახისადმი საკუთარი თავის მიძღვნა ჩათვალა ყველა ცოდვის გამოსყიდვის ტოლფასად. ამგვარად, მუჰამადის სუნიტური კულტის

გვერდით განვითარდა იმამთა შიიტური მისტიკური კულტი, რომელსაც ემატებოდა მუჰამადის კულტი.

მარხვის თვეში ადამიანები ფიქრობდნენ, რომ ინსტრუქციას იღებდნენ 'აღმსახურებელს'. რელიგიური ემოციის გავლენის ქვეშ ექცეოდნენ სუნიტი ქურთებიც, როდესაც ეს მოვლათ იმამების სადიდებელი ჰიმნები. ზოგჯერ ის აზრიც იყო წინ ნამონეული, რომ 'აღმსახურებელთან და ღმერთთან ერთად ქმნიდა ერთ განუყოფელ მთლიანობას. ირანში მეთორმეტე გამქრალი იმამის სახელით მოქმედების პრეტენზიას აცხადებდა გუნაბადის საძმო და მის მაგივრადაც კი იღებდა ერთგულების ფიცს.

ეს კულტები იმგვარადვე მოიცავდა პიროვნულ პროგრესირებად გაქრობას (ფანა') – მისტიკოსი ჯერ მთლიანად ერწყმოდა თავის შიხს, შემდეგ იმამს, უპირველესად ალის, მუჰამადსა და ბოლოს ღმერთს.

*საძმობისადმი კუთვნილების სიმრავლე.* კლასიკურ პერიოდში ჯერ კიდევ ხშირი იყო სუფიების მიერ მოძღვრების თავისუფლად შეცვლა და ერთდროულად რამდენიმე მოძღვართან სწავლა. ტრანზიციის პერიოდში, რომელიც წინ უძღოდა პოსტკლასიკურ ეპოქას, ეს ჩვეულება თანდათანობით იცვლება. ახალმოქცეული საფუძვლების ცოდნას იღებს მხოლოდ ერთ მოძღვართან და მხოლოდ შემდეგ შეუძლია თავისი ცოდნის სრულყოფა სხვა მოძღვრებთან. ჯვალოს სამოსი, რომელიც პოსტკლასიკური ეპოქის დასაწყისში სუფიზმისადმი უბრალოდ კუთვნილების სიმბოლო იყო, გადაიქცა არჩევანის მაჩვენებელ განსხვავებულ ნიშნად, ნეოფიტის კუთვნილების გამოხატულებად ამა თუ იმ შიხის და, მოგვიანებით, ამა თუ იმ საძმოსადმი.

განსაკუთრებული სამოსები, რომლებიც ერთმანეთისგან განსხვავდებოდა ფორმით, ფერით და სხვა დეტალებით, ჩნდება საძმობის შექმნის თანადროულად, VII/XIII საუკუნიდან. რამდენადაც, ერთი მხრივ, მონაფეები დიდი მნიშვნელობას ანიჭებდნენ შეძლებისდაგვარად ფართო და დივერსიფიცირებული ცოდნის მიღებას და, მეორე მხრივ, შიხები იღვწოდნენ, რაც შეიძლება მეტი მონაფეები ჰყოლოდათ, ერთი და იგივე პიროვნება შეიძლებოდა მრავალი საძმოს წევრი ყოფილიყო და შესაბამისად ჰქონოდა სამოსების მთელი კოლექცია. ერთმა სპარსელმა სუფიმ, რომელიც VII/XIII ს-ში გარდაიცვალა, ცხოვრების მანძილზე მიიღო 124 სხვადასხვა ჯვალოს ნაჭერი, რომელთაგან, სიკვილის წინ, 113 ჯერ კიდევ მის მფლობელობაში იყო. აშ-შირანი, XXVII ს. ეგვიპტელი სუფი, 26 საძმოს წევრი იყო.

VII/XIII საუკუნის მინურულიდან მრავლდება იმის მომასწავებელი ნიშნები, რომ სუფიზმი ხდება ჭეშმარიტი დისციპლინა, რომლის შესწავლაც აუცილებელია აღიარებულ თეოლოგად გასახდომად; ეს ნიშნები აურაცხელი გახდა IX/XV საუკუნეში. ყველა გამოცდა წარმატებით გამოე-

ლილ მონაფეს შეეძლო საკუთარი სურვილის მიხედვით სპეციალიზაცია ან სუფიზმში, ან რომელიმე სხვა დარგში და შესაბამისად ის დასახელებული ყოფილიყო ბიოგრაფიულ თხზულებებში როგორც სუფი გრამატიკოსი, სამართალმცოდნე და ა.შ. სუფიურ სამშობებში ბევრი ასოცირებული წევრი იყო, რომლებიც ან რომელიმე საჯარო დაწესებულებაში მოღვაწეობდნენ, ანდაც სხვადასხვა პროფესიების წარმომადგენლები იყვნენ.

ხელისუფალნი ზრუნავდნენ სუფიზმის აურაცხელი მიმდინარეობების მიერ წამოჭრილი პრობლემების გადაწყვეტაზე მათი კოორდინირების მცდელობით. დიდ ქალაქებში, როგორიცაა ბაღდადი, დამასკო და კაირო, ისინი ნიშნავდნენ დიდ შაიხებს (შაიხ აშ-შუჟუხ), რომელთა ნომინალურ ფუნქციას შეადგენდა ყველა სხვა სუფის მეთვალყურეობა და წარმომადგენლობა. ეს საპატიო პოსტი ზოგადად მონასტრის ხელმძღვანელობის ტოლფასად მიიჩნეოდა. თუ გარემოებები საშუალებას იძლეოდა, დიდი შაიხი ამკვიდრებდა ლოკალური ძალაუფლების მემკვიდრეობით ფორმას, მაგრამ აუცილებელი არ იყო მისი კუთვნილება სუფიების პროფესიული კლასისადმი. თეორიულად, მისი პოსტი წარმოადგენდა საერთო მმართველობის კონტროლქვეშ სამშობების მოქცევის, შორეული დედა-სახლების გაფლენის შემცირებისა და ფილიალების განვითარების საშუალებას, მაგრამ პრაქტიკაში დიდი შაიხის ძალაუფლება არ ვრცელდებოდა ერთი კონკრეტული განშტოების ფარგლებს გარეთ და ყველაზე ძლიერი სამშობები ზოგჯერ თავისუფლდებოდნენ მისდამი მორჩილების ვალდებულებისაგან. ეგვიპტეში, XIX საუკუნიდან დაწყებული, ყველა სუფიზე მალ-ლა მდგომი შაიხი ყოველთვის აირჩეოდა ხალიფა აბუ ბაქრის შთამომავლებისაგან და ამ მიზეზით მათ ეწოდებოდათ აშ-შაიხ ალ-ბაქრ.

სუფიური პლურალიზმისათვის არასოდეს არსებულა მუქარა დიდი შაიხების მხრიდან, მაგრამ ზოგიერთი სამშობ უფრო რეალურ საფრთხეს წარმოადგენდა, ვინაიდან თავს იწონებდა ყველაზე საუკეთესო შაიხების ყოლით, ყველაზე სრულყოფილი მეთოდების ქონით ამ და იმქვეყნად გადარჩენის მისალნევად. საქმე ეხება მათი მხრიდან გარკვეულ რეტრო-სპექტიულ პროპაგანდას. კიდევ უფრო ეგზალტირებულ ფორმას იღებდა წმინდანი მზრუნველებისა თუ დამფუძნებლების თაყვანისცემა და მათი სასწაულქმედობის წმენა. მათ ასევე ამკობდნენ საპატიო ტიტულებით. მაგალითად, 'აბდ ალ-კადირ ალ-ჯილანნიზე (გარდ. 562/1166წ.), კადირიფას დამაარსებელზე, ამბობდნენ, რომ მას ფეხი ჰქონდა დადგმული ყველა წმინდანის კისერზე. რიფაიის საძმოში აჰმად არ-რიფა'იი (გარდ. 578/1182წ.) იწოდებოდა „წმინდანთა ბეჭდად“ და მუჰამადის ყველა ატრიბუტის მატარებლად; ნებისმიერ ადამიანს, რომელიც შევიდოდა ამ საძმოში, უარი უნდა ეთქვა ყველა სხვაზე, ვინაიდან სხვაგვარად ის მოციქულის ჭეშმარიტ გზას გადაუხვევდა. სამშობების ზოგიერთი დამაარსებელი საკუთარი თავის სადიდებელ ზეიმებს აწყობდა. მაროკოელი

აჰმად ათ-თიჯანი (გარდ. 1230/1815წ.) ასევე თავს იწონებდა „წმინდანთა ბექდის“ ტიტულით, პრეტენზიას გამოთქვამდა, რომ თავად მუჰამადის მიერ იყო დანიშნული და თავის მიმდევრებს უკრძალავდა მანამდე არსებული კავშირები გაენწყვიტათ სხვა საძმოებთან და მომავალში არც ერთ მათგანში არ შესულიყვნენ.

იყვნენ ისეთებიც, რომლებიც ვერ უძლებდნენ ბოლო ნაბიჯის გადადგმის ცდუნებას და მაჰდის, დიდი მხსნელის სახელს ირქმევდნენ. ისლამური სამყაროს ყველა კუთხეში ჩდებოდნენ ადამიანები, რომლებსაც სწამდათ, რომ მოწოდებულნი იყვნენ იმ რევოლუციის განსახორციელებლად, რომელიც თავად ისლამმა იწინასწარმეტყველა. სია გრძელია და მხოლოდ სამს დავასახელებთ: IX/XV საუკუნეში ავღანეთსა და სპარსეთში მუჰამად-ი ნურბახში, ქუბრაეიფას ორდენიდან, ალიდი, თავს აცხადებს მაჰდიდ ფსევდოშიიტურ იდეებზე დაყდნობით, რომლებიც ჩამოაყალიბა ქუბრაეი 'ალა' ად-დაულა ას-სიმნანიმ (გარდ.737/1336). 905/1500 წლისათვის ინდოეთში სხვა ალიდმა მუჰამად ჯაუნპურიმ იგივე პრეტენზია განაცხადა. დღესაც რჩებიან მისი მიმდევრები, რომლებსაც სწამთ, რომ მაჰდის სახით ის გამოეცხადება კაცობრიობას და ელიან მის მკვდრეთით აღდგომას. IX საუკუნის მინურულს, აღმოსავლეთ სუდანში მუჰამად აჰმადმა, სამნანის და ხალვათის შაიხმა გამოაცხადა დროის დასასრული, ომში ჩაება ეგვიპტელებისა და ბრიტანელების წინააღმდეგ და შექმნა იმპერია, რომელიც დაიშალა მხოლოდ მისი მემკვიდრის დროს, 1898 წელს.

*სუფიზმი და სახელმწიფო.* სიტყვა „მისტიციზმი“ ასოცირდება ამქვეყნიურობიდან განდგომასთან, ამაოებათაგან გაუცხოებასთან, მარადიული ფასეულობებისაკენ ორიენტაციასთან. მისტიკოსი წარმოდგენილია, როგორც შემთხვევითობისაგან დაცული. ხშირად, თავისი ისტორიის მანძილზე, სუფიზმი ქადაგებდა ამქვეყნიურ და ადამიანთაგან განდგომას და მრავალი ირჩევდა ამ გზას. მაგრამ ეს არ იყო საყოველთაოდ მიღებული და უპირობოდ შესასრულებელი წესი. მაგალითად, 370/980 წლისათვის ნიშაპურის რეგიონში მცხოვრებმა განდევილებმა გააოცეს სტუმრები უკანასკნელი მოვლენების მიმართ ინტერესის გამოჩენით. სხვა სუფიები ზრუნავდნენ ღარიბებსა და გაჭირვებულებზე, სუფიზმის ფუძემდებლური პრინციპი თავის ადეპტებს მოუწოდებდა თავი აერიდებინათ არსებულ ხელისუფლებასთან ყოველგვარი კონტაქტისაგან. მაგრამ, ამასთან ერთად, მმართველებისა და მაღალი თანამდებობის პირების გარემოცვაში ხშირად ხვდებოდნენ სუფიები, რომლებიც ჩაგრულთა ინტერესების დამცველებად მიიჩნევენ თავს.

მრავალი სუფი სრულად იყო ჩაბმული წმინდა ომში, მთელი თემის მოვალეობაში, მიუხედავად მათი მრწამსისა, რომ ბრძოლა, რომელსაც ისინი აწარმოებდნენ საკუთარი თავის წინააღმდეგ, ყველაზე მნიშვნე-



ნელოვანი წმინდა ომი იყო. სავარაუდოა, რომ მათ უფრო მეტად მისიონერების ფუნქციის შესრულება სურდათ – ურწმუნოების ისლამზე მოქცევა და ასევე უნდოდათ ეკისრათ მეომრებისათვის სულიერი წინამძღოლების როლი. ისინი აქტიურ მისიონერულ საქმიანობას ეწეოდნენ ინდოეთში VI/XII საუკუნეში, გურიელებისა და მათი მემკვიდრეების კვალდაკვალ, ბალკანეთზე – ოსმალების გაბატონების შემდეგ, VIII/XIV საუკუნიდან დაწყებული. ბექთაშიას სამშოს წევრები, ალბანეთის ისლამზე მოქცევის მთავარი შემოქმედნი, იენიჩრების კაპულანები იყვნენ.

**ბექთაშია** [ბექთაშიძე] – სუფიური ძმობა (ტარბეკა), რომელიც შეიქმნა XIII-XIV სს. მიჯნაზე მცირე აზიის თურქულ მოსახლეობაში. თავისი სახელი მიიღო დამაარსებელ ჰაჯი ბექთაშ რუმისგან ან ხორასნელი მოხეტიალე მქადაგებლისგან – ჰაჯჯი ბექთაშ ვალისგან (გარდ. 1270 წ.). ბექთაშიას რელიგიური დოქტრინა რთული და სინკრეტულია. ოფიციალურად ის იყო სუნიტური, მაგრამ მასში არსებობდა ეზოთერიული მოძღვრება, რომელიც ძალზე ახლოსაა უკიდურესი შიიტების – ხურუფიტების მოძღვრებასთან. ბექთაშიებს სწამდათ სამება – ალაჰის, მუჰამადისა და 'აღნი შემადგენლობით. 'აღნი მიაჩნდათ ღმერთის განსახიერებად, განსაკუთრებულ პატივს სცემდნენ ჯა'ფარ ას-სადიკს, თვლიდნენ, რომ ყველა რელიგია თანასწორია და არ ანიჭებდნენ მნიშვნელობას რელიგიური რიტუალისა და ზიქრის შესრულებას, ატარებდნენ თეთრ ტანისამოსს და ასეთსავე ქუდს. XV-XVI სს-ში მათი შეიხები დიდ გავლენას ახდენდნენ სახელმწიფო საქმეებზე. დაპყრობითი ომების დროს ბექთაშია გავრცელდა ბალკანეთში, სირია-პალესტინაში, ეგვიპტესა და ერაყში. მას კავშირი ჰქონდა იანიჩართა კორპუსთან, აიკრძალა ამ უკანასკნელის განადგურების (1826 წ.) შემდეგ და მისი ცენტრი სტამბულიდან ალბანეთში გადავიდა. აღორძინდა სულთან 'აბდ ალ-მაჯჯიდის (1839-1861) დროს და 1925 წ. აიკრძალა, როგორც ყველა სხვა სუფიური ორდენი თურქეთში. მისი მიმდევრები დღეს არიან თურქეთსა და ერაყში.

ჩანს, რომ III/IX საუკუნის I ნახევრიდან სუფიები აქტიურად ჩაერთვნენ პოლიტიკურ-სამხედრო საქმეებში, მოსულში, ალექსანდრისა და კაიროში – უპირველესად სამართლისა და სამართლიანობის დაცვისადმი ინტერესის გამოძღვლანებით. 251/865 წელს ზაიდიტი სუფიები მონაწილეობდნენ ქუფის შიიტურ აჯანყებაში. VI/XII საუკუნეში, ესპანეთში აღმორავიდეზიდან აღმოჰადებზე ხელისუფლების გადასვლისას, სუფი იბნ კასიმ დაიპყრო პორტუგალიის ტერიტორიები. ირანში გაბატონდა სუფიური წარმომავლობის სეფიანთა დინასტია. ნემათოლაჰიის სამშოს

წევრები დინასტიური ქორწინებით იყვნენ დაკავშირებულნი სეფიანებთან და პროვინციათა გამგებლების მაღალი პოსტები ეკავათ. IX/XV საუკუნეში ნაყშბანდიები უკიდურესად გაძლიერდნენ ინდოეთის, ავღანეთისა და ცენტრალური აზიის ვრცელ რეგიონებში და შეუცვლელნი გახდნენ ზოგიერთი თემურიანი გამგებლისათვის. მოგვიანებით, მათ მხარი დაუჭირეს ყველა მას, ვინც ეწინააღმდეგებოდა ისლამსა და ინდუიზმს შორის განსხვავებების მოსპობის მცდელობებს. ცენტრალური აზიის რეგიონში ნაყშბანდი შაიხის შთამომავალთა ორი შტო ერთმანეთს საერო ხელისუფლებისათვის ექიშპებოდა სამი საუკუნის განმავლობაში. ბოლოს, XVIII-XIX საუკუნეებში ბუხარას მართავდნენ დერვიში ამირები.

კოლონიური სახელმწიფოების მიმართ სუფიების დამოკიდებულება არ იყო ერთგვაროვანი. ჩრდ. აფრიკაში ოსმალებს წინააღმდეგობა გაუწიეს დარკავას და თიჯანიდიას საძმოებმა. ალჟირში თიჯანიის წევრებმა გარკვეული დახმარება აღმოუჩინეს ფრანგებს, მაგრამ თუნისსა და მაროკოში დაუპირისპირდნენ მათ. 1852 წელს თიჯანიდიას შაიხმა ალ-ჰაჯჯ ალ-უმარმა ფრანგებისა და სხვა საძმოების წინააღმდეგ საკუთარი სამეფო შექმნა ზემო სენეგალისა და ნიგერის რეგიონში, რომელიც მისი სიკვდილის შემდეგ სამად დაიშალა და ბოლოს ისევ ფრანგების ხელში აღმოჩნდა. მუჰამმად ას-სანუსი (გარდ. 1859წ.) და მის მიერ დაარსებული ორდენი მძაფრად უპირისპირდებოდა კოლონიალიზმს. მისი გავლენა ლიბიაში იმდენად დიდი იყო, რომ თითქმის ოსმალებისაგან დამოუკიდებლად მართავდა ქვეყანას. მისმა მემკვიდრეებმა იარაღი აიღეს ხელში ფრანგების წინააღმდეგ სამხრეთში და როცა ოსმალებმა 1912 წელს ლიბია ბედის ანაბარა დატოვა, განაგრძეს ბრძოლა ჩრდილოეთში შემოჭრილი იტალიელების წინააღმდეგ. 1951 წელს, ლიბიის დამოუკიდებლობის გამოცხადების შემდეგ, საძმოს დამაარსებლის ერთ-ერთი შთამომავალი ტახტზე დაჯდა. არაბეთში, ასირში, აჰმად ალ-იდრისმა, სანუსიდიას მოძღვარმა 1837 წელს დააარსა დამოუკიდებელი სახელმწიფო, რომელიც მისი მემკვიდრეების ხელში დარჩა 1923 წლამდე.

საერო ხელისუფლების მიმართ სუფიებს არ გააჩნდათ ოპოზიციის ან კოოპერაციის სისტემური დამოკიდებულება, ზოგჯერ ერთს ირჩევდნენ, ზოგჯერ მეორეს. ზოგიერთ მმართველს სჯეროდა, რომ ხელისუფლებას ვერ განახორციელებდა დერვიშის ან წმინდანის დალოცვის გარეშე. სუფიების დევნა უმეტესწილად მოტივირებული იყო სურვილითა და ინტრიგით, ზოგჯერ თეოლოგთა და სუფიების სხვა ჯგუფების გულწრფელი სურვილით, შეენარჩუნებინათ „ჭეშმარიტი სარწმუნოება“. უკანასკნელი საუკუნეების მანძილზე სუფიები იქცნენ ირანში შიიტი მუჯთაჰიდების, არაბეთში – ვაჰაბიტების, თურქეთში – რეფორმისტული მოძრაობის მძაფრი შეტევების ობიექტად. მათ ასევე საფრთხე შეუქმნა თანამედროვე ცივილიზაციამ.

**მარგინალური ჯგუფები** თავისი ისტორიის მანძილზე სუფიზში პირველსანყისი ისლამისათვის უცხო დოქტრინების გათავისებას და ადაპტირებას ახდენდა. გამოცდილი სუფიები მკაფიოდ ავლებდნენ ხაზს „ადამიანებას“ და „ცუდ“ ინოვაციებს შორის. დეტალებში ზოგჯერ განსხვავება მულავნდებოდა სუფიებსა და საძმოებს შორის, მაგრამ ერთობლიობაში კლასიკური პერიოდის მოდელი რჩებოდა ამოსავალ კრიტერიუმად. ამასთან ერთად, ზოგიერთი ჯგუფი, ხშირად ბუნდოვანი წარმომავლობისა, იმდენად დაშორებული იყვნენ კლასიკური ნორმებისაგან, რომ ისინი შეიძლება ჩაითვალოს წმინდა მარგინალურად. სუფიზში მათზე გავლენა მოახდინა, მაგრამ ვერასოდეს შეძლო მათი სრული ასიმილირება. ისლამისადმი მათი კუთვნილება შესაძლოა მხოლოდ მაშინ მულავნდებოდა, როდესაც თვითონ აცხადებდნენ ამას.

მოხეტიალე დერვიშები, რომელთაც კალანდარებს უწოდებენ (არაბ. *კალანდარიდა*, მხ.რ. *კალანდარ* – ამ სიტყვის მნიშვნელობა და წარმომავლობა უცნობია), არსებობდნენ V/XI საუკუნიდან. მალაშათიფას მსგავსად, რომლებიც III/X საუკუნიდან მოღვაწეობდნენ, ისინი შორს იდგნენ საკუთარი უმნიკვლოების საჯარო დემონსტრაციიდან და, პირიქით, ახდენდნენ საკუთარი დასაგმობი თვისებების ჩვენებას. მაგრამ თუ მალაშათიფა ამგვარ პრინციპში ეძიებდა საკუთარი ამაოების დართგუნვას, კალანდარები, საპირისპიროდ, არად აგდებდნენ სინმინდის გამოვლენას, მხოლოდ იმას აქცევდნენ ყურადღებას, რომ ეცხოვრათ „ბედნიერად ღმერთში“ და ასევე გადაელახათ მორწმუნის „კარგი ქცევის“ პირობითი წესები. ზოგიერთი მალაშათიფას სოციალური ნორმებისადმი ამგვარი გულგრილობა გულწრფელია და ზოგჯერ სიძულვილამდეც მიდის. ამგვარად, მალაშათიფას ორი სახე შეიძლება გამოიყოს, რომელთაგან უფრო მიუღებელი მიესადაგება კალანდარებს.

დასანყისში ორივე წარმოდგენილი იყვნენ სკოლებით და არა საძმოებით. თუმცა IX/XV საუკუნეში ომერ დედემ მალაშათიფას სახელი უწოდა ორდენს ანატოლიაში და 600/1200 წლიდან ცოტა ხნის შემდეგ, ეპოქაში, როდესაც სუფიები ქმნიდნენ პირველ ორდენებს, სპარსელთა ერთმა ჯგუფმა სირიაში შექმნა კალანდართა საძმო, რომლის ნევრებმაც სკანდალი გამოიწვიეს თავისა და წარბების გაპარსვით. ეს იყო პრაქტიკა, რომელიც შეესაბამებოდა ანტიკურ ხანაში ჰიერაპოლისში დეა სირიას წმინდა ალაგზე მიმავალი პილიგრიმების ჩვეულებას. ზოგჯერ ამგვარივე ხერხს მიმართავდნენ არაბულ ქვეყნებში დამნაშავეების საჯარო დამცირებისათვის. კალანდარების მსოფლმხედველობა გავრცელდა ეგვიპტესა და ანატოლიაში, შემდეგ ირანში და უფრო აღმოსავლეთითაც. ეს ორდენი VIII/XIV საუკუნეში აკრძალა ერთ-ერთმა მამლუქმა მმართველმა, შემდეგ ხელახლა IX/XV საუკუნეში – ერთ-ერთმა თემურთანმა სუვეერენმა.

თანამედროვე პაკისტანში არსებობს ამ ორდენის განშტოება – ჯალი-ლიანებისა (დამაარსებლის სახელის მიხედვით), რომლის განაყოფიცაა, სავარაუდოდ, ხაქსარების სპარსული ორდენი. ხასქარებისათვის ამგვარი გაპარსვა ინიციაციის მხოლოდ ერთ-ერთი რიტუალია.

VII/XIII საუკუნიდან დაწყებული, ვარაუდობდნენ, რომ კალანდარები ხმარობდნენ ოპიუმს, სელის სხვადასხვა სახეობებს და ნაკლებად ზრუნავდნენ ისლამური რელიგიური მოვალეობების დაცვაზე. ზოგიერთი მათგანი ქალებს ტაბუირებულად მიიჩნევდა. ისევე როგორც თავის დროზე პირველი სუფიები, იშვიათად იყენებდნენ სინმინდის პრაქტიკას, კალანდარები და მალამათიები ამიერიდან სუფიების მონინალმდეგებად გამოდიოდნენ და მათ მიიჩნევდნენ შეუფერებელი ილუზიების საბრალო მონებად.

სუფიზმის კონტაქტმა ქურთულ ტრადიციებთან გამოიწვია ორი კუროზული რელიგიური შიბრიდი. დასავლეთ ირანის მთებში აჰლ-ი ჰაკე (ღმერთის ხალხი ან ჭეშმარიტების, სინმინდის თაყვანისმცემელი), რომლებიც ასევე 'ალ-ილ-ჰე-ს სახელით ('ალ-ის გამამღერებლები) იყვნენ ცნობილი, ოფიციალურად აღიარებდნენ იმამიტურ შარიათს, მაგრამ მას ამატებდნენ სუფიურ ან ნახევრად სუფიურ დოქტრინულ სისტემას, ახდენდნენ შინაგანი გზის (ტარეკათ) ძიების და ტრანსცენდენტალური ცოდნის კომბინირებას სულიერი არსებების კულტთან და რწმენასთან. მეორე, იაზიდიას შემთხვევაში (იაზიდის მიმდევრები, რომლებიც ძირითადად სახლობდნენ მესოპოტამიის ჩრდილოეთის მთებში), საქმე ეხება დასაწყისში ექსტრემისტულ ომაიანთა მხარდამჭერ ანტიიშტიურ მოძრაობას, რომელსაც მისადაგებული ჰქონდა სუფიური საძმოს, ბადავიას სტრუქტურის რწმენათა სისტემის სახეები. ეს სექტები ერთ დონეზე ათავსებენ ლოკალური წმინდანებისა და ანგელოზების კულტს. ორივენი მონოთეისტები არიან, მაგრამ სუფიური ელემენტები მათ მოძღვრებებში იმ სახით არის შერწყმული ხალხურ რწმენა-წარმოდგენებთან, რომ ფუძემდებლური ისლამური პრინციპის გამორჩევა ძნელი ხდება. აჰლ-ი ჰაკეი ხაზს უსვამს შიიზმისადმი კუთვნილებას, მაგრამ იაზიდები თავს მუსლიმებადაც კი არ მიიჩნევენ. ისინი თაყვანს სცემენ ანგელოზ-ფარშევანგს, რომელიც ასომილირებულია ისლამურ (და იუდეველურ-ქრისტიანულ) დემონთან, მაგრამ მათ აკრძალეს საკუთარ ლექსიკონში სატანის ხმარება. შესაძლოა, ის წარმოადგენს ადგილობრივ კულტს, რომელსაც შემდეგ დაედო სუნიტური კონცეფცია – ზოგიერთი სუფი დემონში თაყვანს ცემს მონოთეიზმის პროტოტიპს, რომელიც, ყურანის მიხედვით, დაუპირისპირდა ღმერთის მიერ დამყარებულ წესრიგს (ე.ი. ისუნდა განთხმულიყო ადამის წინაშე).

**სუფიზმი და ლიტერატურა.** კლასიკური პერიოდიდან სუფიების წრეში გავრცელებული იყო მოთხრობები ანუ *ჰიქანათ* (მხ. რ. ჰიქანა) რომლებშიც ერთდროულად გადმოცემული იყო წარსულის სუფიებისა და წმინდანების ცხოვრების ეპიზოდები და მათი გამონათქვამები. ამ მოთხრობების ჩანერა იწყება III/IX საუკუნიდან და მაგალითად გამოიყენება სუფიური სწავლებისას. ის გამოდის „შინაგანი ცოდნის“ სფეროდან და თავსდება, ერთი მხრივ, ყურანსა და მოციქულის გამონათქვამებს, მეორე მხრივ კი, რელიგიურ გამოცდილებასა და მედიტაციებს შორის. ის მიზნად ისახავდა მკითხველისათვის – მისი იძულების გარეშე – რჩევის მიცემასა და მის ჩამოყალიბებას. ყურანსა და ჰადისებთან ერთად სუფიებისათვის ქმნიდა შესამე ლიტერატურულ ტრადიციას. აბუ თურაბ ან-ნაჰრაბი (გარდ. 245/859წ.) და ალ-ჯუნაფი (გარდ. 298/910წ.) ამ ნაწარებს უწოდებენ „ღმერთის დამხმარეებს“, რომელიც აძლიერებს „გულს“. IX/X საუკუნეში ზოგიერთმა სპეციალისტმა ზეპირად იცოდა ასობით და ათასობით ამგვარი ისტორია. მათი ჩანერის ფაქტი საშუალებას იძლეოდა დამყარებულიყო პირდაპირი კავშირი ძველ მოძღვრებსა და გვიანდელ თაობებს შორის; კითხვაც კი დაისვა, შეიძლებოდა თუ არა წიგნს შეეცვალა მოძღვრების უშუალო სწავლება. ბევრი ნეოფიტი განათლებას წიგნით იწყებდა, მაგრამ ზოგადად მოძღვარი აუცილებელი იყო. ხშირად რთულია ამ ისტორიებში ბიოგრაფიების და წარმოსახვის გამოცალკევება. მრავალ შემთხვევაში პოეტური გამონაგონები მატერიალიზებულია რეალურ მოვლენებში და პირიქით.

III/IX საუკუნით თარიღდება ასევე პირველი სუფიური ტრაქტატები, მიძღვნილი კერძო საკითხებისადმი ან სუფიზმის ზოგადი ასპექტებისადმი. ყველაზე ძველი თხზულებების უმრავლესობა დაკარგულია, მაგრამ უფრო გვიანდელი საუკუნეების ლიტერატურული მემკვიდრეობის მნიშვნელოვანმა ნაწილმა ჩვენამდე მოაღწია. IV/X საუკუნემდე ყველაფერი არაბულად იწერებოდა; შემდგომ გამოიყენებდნენ სპარსულს, სხვადასხვა თურქულ ენებს, ასევე აზიურ და აფრიკულ იდიომებს. ზოგიერთი თხზულება იკრიბებოდა მოძღვრის ლექციის დროს მონაფეების ჩანაწერებისაგან.

„ექსტატიური კონფესიები“ გულისხმობდა ისტორიების გადმოცემას ოკულტური გამოცდილების შესახებ, რომელიც იღებდა ზოგჯერ მოძღვარსა და მონაფეებს შორის გაცვლილი წერილების ფორმას და უფრო ახლოს იდგა ყოველდღიურ ცხოვრებასთან, ვიდრე სუფიური ტექსტების უმრავლესობა. პოსტკლასიკურ პერიოდში ვიზიონერული ფენომენებისათვის მიცემულმა მნიშვნელობამ აიძულა ბევრი დამწყები, ჩაენერა ყველაზე ადრეული მაგალითებიც და მათთვის მიეცა წიგნის ფორმა – ცდუნება, რომლის წინააღმდეგ მათ აფრთხილებდნენ. მაგრამ სიმნანის ყველა დერვიშს ჰქონდა რვეული (მაჯმუ'ა), რომლებშიც ისინი იწერდნენ მოძღვრის რჩევებს და ლექციებსაც კი. სწორედ მონაფეების სურვილსა

და ლიტერატურულ ამბიციებს უნდა მივანეროთ, რომ ვფლობთ არამხოლოდ მრავალ ბიოგრაფიას, არამედ მათი მოძღვრების კარნახების კრებულებს, მაგრამ ასევე ისტორიული მოვლენების აგიოგრაფიულ დეფორმაციას.

სუფიები უზომოდ ხშირად იყენებდნენ ლექსებს თავიანთ სკოლებში, კერძო საუბრების ან რიტუალური მუსიკალური სეანსების დროს. ეს ლექსები, რომელთა ავტორებიც ხშირად თვითონ არ იყვნენ და რომლებიც აუცილებლად არ იყო მისტიკური შინაარსის მატარებელი, გარემოებების მიხედვით, იღებდა მისტიკურ ინტერპრეტაციას ან სრულიად სხვა ხასიათს. ორი არაბულენოვანი, ყველაზე განთქმული და პოპულარული პოეტი იყო იბნ ალ-ფარიდი (გარდ. 633/1235), სირიული წარმომავლობის ეგვიპტელი და ანდალუსიელი აბუ-ლ-ჰასან ალ-შუშთარი (გარდ. 668/1269). ალ-ფარიდი თავის გრძელ ოდებს ბედუინურ თემებს ურევდა, რომ ხოტბა შეესხა მისტიკური სიყვარულისათვის, უპირველესად მოციქულისადმი. აშ-შუშთარი უპირატესობას ანიჭებდა სტროფულ ფორმებს და საკუთარ ენას ზოგჯერ ამდიდრებდა დიალექტური ნასესხობებით.

სპარსულენოვანი დიდაქტიკური პოეზია სათავეს იღებს VI/XII საუკუნეში სანა'ის (VI/XII საუკუნე), 'ატტარის (VI-VII/XII-XIII სს.) და რუმის (გარდ. 672/1273) შემოქმედებით. ამ ძლიერად შთაგონებულ ეპიკურ პოემებში ახალი თემა იჭრება და თხრობის სასარგებლოდ პოეტი გადმოცემს თავის აბსტრაქტიზებულ იდეებს. ამ ლექსებისა და მათი იმიტაციების წყალობით ზოგიერთი პოეტი სუფიურ წრეების გარეთაც გახდა ცნობილი.

გავიხსენოთ, რომ მისტიციზმი და ლიტერატურა მკაფიოდ განსხვავებული სფეროებია. იბნ ალ-'არაბი უკიდურესად ნაყოფიერი შემოქმედი იყო, რუმის შედგენილი აქვს ათასობით ლექსი და შამს-ი თაბრიზის ეკუთვნის პროზაული ნაწარმოებები – *მაკალათ*. ბევრმა უარი თქვა პოეტობაზე სუფიზმზე მოქცევის შემდეგ. სხვებმა გადასცეს ლექსები მიმდევრებს, რომლებიც მათ წმინდა ნიგნების დარად სცემენ თავყვანს.

### დამატებითი ლიტერატურა

1. Ал-Газали Абу Хамид. *Воскрешение наук о вере (Ихйа' 'улум ад-дин)*, Избранные главы. Пер. в араб., исслед. и коммент. В.В. Наумкина. М., 1980.
2. Аль-Газали, Абу Хамид. “Наставление правителям” и другие сочинения. Пер. с арабского, персидского. М., 2005.
3. Бертельс Е. Э. *Суфизм и и суфийская литература*. М., 1965.
4. Нбн ал-Араби. *Мекканские откровения*. Введ., пер. с араб., примеч. и библиогр. А. Д. Кныша. СПб., 1995.
5. Степанянц М. Т. *Философские аспекты суфизма*. М., 1987.
6. *Суфизм в контексте мусульманской культуры*. М., 1989.

7. Тримингем Дж. *Суфийские ордены в исламе*. Пер. с англ. Под ред. О. Ф. Акимушкина. М., 1989.
8. Аш-Шахрастани, Мухаммад ибн 'абд ал-Карим, *Книга о религиях и сектах, Китāб ат-милал ва-н-нихал*, Пер. с араб., введ. и коммент С. М. Прозорова. М., 1984.
9. Шпмель А. *Мир исламского мистицизма*. Пер. с англ. Н. И. Пригариной, А. С. Раппопорт М., 1999.
10. Хисматуллин А. А. *Суфийская ритуальная практика (на примере братства Накшбандийа)*. СПб., 1996.
11. Хисматуллин А. А. *Суфизм*. СПб., 1999.
12. Corbin H. *En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, I-IV. Paris, 1971-72.
13. Iwanow W. *The Truth-Worshippers of Kurdistan: Ahl-i Haqq Texts*. Leiden. 1953.
14. Massignon L. *La Passion de Husain ibn Mansūr Hallāj*, I, Paris, 1975.
15. Mazzaoui M. M. *The Origins of Safavids: Shi'ism, Sufism and the Ghulat*. Wiesbaden. 197

## თავი X

### ისლამური ცივილიზაცია

(VII-XVII სს.)

#### 1. არაბულ-მუსლიმური კულტურა

(VII-XV სს-ში)

შუა საუკუნეების არაბული კულტურა ჩამოყალიბდა VII-X სს-ში არაბი და მათ მიერ დაპყრობილი ხალხების კულტურების ურთიერთზემოქმედების პროცესში. სამეცნიერო ლიტერატურაში „არაბულ-მუსლიმური კულტურა“ პირობითი მნიშვნელობით იხმარება და სრულიადაც არ გულისხმობს საკუთრივ „არაბულს“ ან „მუსლიმურს“. ეს განსაზღვრება ემყარება იმას, რომ არაბულ-მუსლიმური კულტურის წარმოქმნასა და განვითარებაში არაბებთან ერთად მონაწილეობდნენ არაარაბული წარმოშობის მოღვაწენიც (პოეტები, მწერლები, ისტორიკოსები, ფილოლოგები, მათემატიკოსები და სხვ.). ასევე პირობითი მნიშვნელობაა ნაგულისხმევი „მუსლიმური კულტურის“ ცნებაში, რადგან მის ჩამოყალიბებასა და განვითარებაში მნიშვნელოვანი წვლილი მიუძღვით არამუსლიმებსაც.

ტერმინმა „არაბული კულტურა“ და თვით ცნებამ „არაბები“ ახლო აღმოსავლეთის ხალხების ისტორიის მრავალი საუკუნეების მანძილზე არაერთხელ შეიცვალა თავისი მნიშვნელობა. VII საუკუნემდე „არაბებში“ იგულისხმებოდა ძირითადად არაბეთის ნახევარკუნძულის მომთაბარე მოსახლეობა და აგრეთვე სამხრეთ არაბეთის ბინადარი თემებისა და შედარებით მცირერიცხოვანი ოაზისების მოსახლეობა ქვეყნის ჩრდილოეთსა და ცენტრალურ რაიონებში. ახლო აღმოსავლეთის მიმდებარე ქვეყნებში ცხოვრობდნენ ხალხები, რომლებიც ლაპარაკობდნენ სხვადასხვა ენაზე. ესენია: ბერძნული, სპარსული, არამეული და კოპტური, ბერბერული – ჩრდილოეთ აფრიკაში, რომანული და გოთური – ესპანეთში. ამ ხალხებს ჰქონდათ სხვადასხვა რელიგია, რწმენები და კულტები. არაბულმა კულტურამ განიცადა ისლამამდელი არაბეთის, ძველი იემენური, სირიულ-ელინისტური, იუდეველთა და ირანული კულტურების გავლენა.

VII საუკუნეში არაბეთის ნახევარკუნძულის მოსახლეობამ მიიღო ახალი რელიგია – ისლამი. ისინი გაერთიანდნენ ახალ არაბულ-მუსლიმურ სახელმწიფოში და დაიწყეს თავიანთი გრანდიოზული დაპყრობები. შედარებით მოკლე პერიოდში მათ დაიპყრეს უზარმაზარი ტერიტორია ინდო-



ეთიდან ესპანეთამდე და შექმნეს ერთიანი იმპერია – სახალიფო. არაბულ-მუსლიმური სახელმწიფოს შექმნას დაუყოვნებლივ და ყველგან არ შეუცვლია დაპყრობილი ხალხების კულტურული სახე. ზოგიერთმა (მაგალითად, სომხებმა და ქართველებმა) შეძლო ენობრივი დამოუკიდებლობის და საწინააღმდეგობის აღმსარებლობის შენარჩუნება; ისინი ნომინალურად რჩებოდნენ სახალიფოს შემადგენლობაში და ფაქტობრივად მალე მოიპოვეს დამოუკიდებლობა. მრავალწლიანი ბრძოლის შემდეგ არაბთა ბატონობისაგან გათავისუფლდნენ ესპანელები, რომელთაც ასევე შეინარჩუნეს საკუთარი ენა და რელიგია. ირანის, შუა აზიის და სამხრეთ კავკასიის ხალხებმა შეინარჩუნეს ეროვნული ენები, მაგრამ დამპყრობლებისაგან მიიღეს ისლამი, რამაც არსებითად შეცვალა მათი კულტურის ხასიათი. არაბთა მიერ დაპყრობილ ზოგიერთ პროვინციაში (სირია, ერაყი, ნაწილობრივ ეგვიპტე და ჩრდილოეთ აფრიკის ქვეყნები) კი ერთდროულად განხორციელდა არაბიზაციის და ისლამიზაციის პროცესი. თუმცა არაბიზაციის პროცესი ხანგრძლივი პერიოდის მანძილზე მიმდინარეობდა და დასრულდა მთელი რიგი ადგილობრივი არაბული დიალექტების წარმოშობით. ამასთან, „არაბიზაცია“ სწრაფად მიმდინარეობდა იმ ოლქებში, რომელთა ხალხები ლაპარაკობდნენ სემიტური ჯგუფის მონათესავე ენებზე.

არაბულ-მუსლიმური კულტურის ფორმირებაზე გადამწყვეტი გავლენა მოახდინა ისლამმა და არაბულმა ენამ. ნებისმიერი მუსლიმი, უპირველეს ყოვლისა, იყო საერთო მუსლიმური თემის წევრი და შემდეგ ამა თუ იმ ქალაქის, პროვინციის მცხოვრები, ან ამა თუ იმ ეთნიკური ჯგუფის წარმომადგენელი. უზარმაზარი მუსლიმური თემის ერთობა განმტკიცებული იყო საერთო რელიგიური კანონებით, ნეს-ჩვეულებებით და ქცევის წესებით, სულიერი კულტურის ერთობით, რაც ემყარებოდა ყურანს და მუსლიმურ გადმოცემებს (ჰადისებს). ყველაზე მნიშვნელოვანი ფაქტორი, რამაც ხელი შეუწყო არაბული ენის სწრაფად გავრცელებას, იყო სახალიფოს შემადგენლობაში შემავალ ხალხებში ერთიანი ენის არარსებობა. ლიტერატურული არაბული ენა მიიღებოდა არა მხოლოდ როგორც დამპყრობელთა ენა, არამედ როგორც საერთო კულტურის ელემენტი. არაბული ენა იყო მუსლიმთა წმინდა წიგნის – ყურანის ენა. ამ ენაზე ლაპარაკობდა თვით ისლამის ფუძემდებელი მუჰამადი, რომელიც ქადაგებებით მიმართავდა თავის თანატომელებს. არაბული ენის ცოდნა აუცილებელი იყო, რათა წაეკითხათ ყურანი და საღვთისმეტყველო ლიტერატურა. ყველა განათლებული მუსლიმი – ირანელი, თურქი, ესპანეთის თუ ინდოეთის მცხოვრები – მიისწრაფოდა დაუფლებოდა წმინდა ყურანის ენას და საღვთისმეტყველო ლიტერატურას. უმაჟიანმა ხალიფა 'აბდ ალ-მალიქმა (685-705) არაბული ენა სახალიფოში ადმინისტრაციის ენად გამოაცხადა. მისივე ბრძანებით ყველა უმაღლესი სახელმწიფო

თანამდებობა შეიძლება დაეკავებინა მხოლოდ მუსლიმს. სახალიფოს ტერიტორიაზე არაბული ენის გავრცელებამ კეთილსმყოფელი გავლენა მოახდინა არაბულ-მუსლიმური მეცნიერების განვითარებაზე, ხელს უწყობდა მეცნიერთა შორის ურთიერთობას და კულტურულ ცენტრებს შორის კავშირის დამყარებას. სახალიფოს ტერიტორიაზე არაბული ენის გავრცელებამ ისეთი ფართო მასშტაბები მიიღო, რომ შუაუბიტიბი<sup>1</sup> ანტიარაბულ პროპაგანდას არაბულ ენაზე ეწოდნენ.

<sup>1</sup> აბასიანთა ხელისუფლების სათავეში მოსვლის შემდეგ არაბთა სახალიფომ მიაღწია თავისი სოციალურ-ეკონომიკური, პოლიტიკური და საერთოდ საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარების მაღალ საფეხურს. ისლამური კულტურის განვითარება და გავრცელება სწორედ ამ პერიოდს უკავშირდება. მეორე აბასიანი ხალიფა ალ-მანსურის თაოსნობით 762 წ. დაარსებული ახალი სატახტო ქალაქი ბაღდადი (ბაღდად), მუსლიმურ სამყაროს ადრე დაწინაურებულ ქალაქებთან ერთად (დამასკო/დამასკ/, ფუსტატი, ბაჰრა, ქუფა, და სხვ.), მოკლე დროში იმდროინდელი მსოფლიო ცივილიზაციის ერთ-ერთი წამყვანი ცენტრი გახდა.<sup>2</sup>

„კლასიკური ისლამი“ წარმოიშვა ერაყსა და სირიაში VIII-X საუკუნეებში და გააერთიანა არაბთა მიერ დაპყრობილი ხალხების კულტურული მონაპოვარი. არაბთა დაპყრობითი ომების წარმატების შედეგად ისლამი გახდა განვითარების სხვა საფეხურზე მდგომი საზოგადოების იდეოლოგია. შუა საუკუნეების არაბული კულტურის შექმნაში მონაწილეობდა სახალიფოს შემადგენლობაში შემავალი ყველა ხალხი და მან შეითვისა ეთნიკური თვალსაზრისით ძალზე ჭრელი ტრადიციები. ამასთან ეს იყო ისლამური კულტურა, რომელიც მოიცავდა ისლამური სამყაროს ყველა რეგიონს: მედინა (ალ-მადინა), დამასკო, ბაღდადი, ნიშაბური (ნიშაპური), კაირო (ალ-კაჰირა), კორდოვა (კურტუბა), გრანადა (ლარნატა), კონია (კუნია), კონსტანტინოპოლი, ქაბული (ქაბული), ლაჰორი (ლაჰავრ) და დელი (დიჰლი). ამით მნიშვნელოვანწილად იყო განპირო-

---

<sup>1</sup> VIII-IX სს. სახალიფოში არაარაბი მუსლიმები (მავალები) და საერთოდ დამორჩილებული მოსახლეობა თავისი კულტურული დონით არაბებზე გაცილებით მაღლა იდგა. არაბებზე ისტორიულ-კულტურული უპირატესობის შეგნებამ წარმოშვა ეროვნულ-კულტურული მოძრაობანი, რომლებიც გაერთიანებული იყვნენ საერთო სახელით შუაუბიტიბი. ამ მოძრაობამ დიდი როლი შეასრულა შუა საუკუნეების მუსლიმური საზოგადოების მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში.

<sup>2</sup> ფ. ჰითთის სიტყვებით, ბაღდადი ყვაოდა, როგორც მეცნიერების მსოფლიო ცენტრი, მაშინ როცა „კარლოს დიდი და მისი სასახლის კარი ტკბებოდნენ თავისებური ხელოვნებით – ცდილობდნენ სწორად დაენერათ თავიანთი სახელები“. მუსლიმებმა თავიანთ უზარმაზარ იმპერიაში მიაღწიეს იმას, რაზედაც ქრისტიან იმპერატორებს და სპარსელ მმართველებს მხოლოდ ოცნება შეეძლოთ.

ბებული ისლამური კულტურის აყვავება VIII-XII საუკუნეებში. ეს იყო ახალი ეპოქა, როცა ისლამურმა ცივილიზაციამ მემკვიდრეობით მიიღო აღმოსავლეთის და დასავლეთის ძველი კულტურა: აღმოსავლეთიდან (ირანი, შუა აზია, ინდოეთი) მომდინარეობდა ჰუმანიტარული მეცნიერებები, დასავლეთიდან (ბერძნულ-რომაული სამყარო) – საბუნებისმეტყველო დარგები. თუმცა ის იყო არა წარსულის კულტურული ტრადიციების უბრალო მიბაძვა ან გაგრძელება, არამედ კულტურათა სინთეზი. არაბებმა შეითვისეს და გადაამუშავეს ანტიკური სამყაროს და აღმოსავლეთის ძველი ცივილიზაციების რიგი კულტურული ტრადიციებისა და გააცნეს ისინი ევროპას. ამით შეიტანეს თავისი წვლილი აღორძინების ხანის ევროპის კულტურულ აღმავლობაში. სწორედ არაბების მეშვეობით ევროპა პირველად ეზიარა ანტიკურ და აღმოსავლურ მეცნიერებას – ფილოსოფიას, მათემატიკას, ასტრონომიას, მედიცინას და სხვ.

სახალიფოს დაშლამ, რომელიც დაიწყო უკვე VIII საუკუნის II ნახევარში, გამოიწვია გარკვეული კულტურული დეზინტეგრაცია. სახალიფოს ცალკეულ პროვინციებში სულ უფრო და უფრო ძლიერდებოდა ადგილობრივი კულტურული ტრადიციები, რომელთა განვითარებამ საბოლოოდ გამოიწვია ადგილობრივი ეროვნული კულტურების ფორმირება. მუსლიმურ ესპანეთში, რომელიც 'აბასიანთა სახალიფოს ჯერ კიდევ VIII ს-ში გამოეყო, დაიწყო ე. წ. არაბულ-ესპანური კულტურის დამოუკიდებელი განვითარება. სახალიფოს აღმოსავლეთ პროვინციებში IX ს-ის დასასრულს წარმოიქმნა ირანული კულტურულ-ეროვნული აღორძინების კერები. სპარსულმა ენამ არაბული შეცვალა თავდაპირველად ლიტერატურასა და პოეზიაში, შემდეგ ზოგიერთ ჰუმანიტარულ მეცნიერებაში. თუმცა მუსლიმთა წმინდა წიგნის ენას, როგორც მუსლიმური კულტურის შემოქმედებით იარაღს, სახალიფოს დაშლის შემდეგაც არ დაუკარგავს თავისი მნიშვნელობა. ამ ენაზე წერდნენ თავის შრომებს ღვთისმეტყველები, მეცნიერები და ფილოსოფოსები, იმის და მიუხედავად, თუ რომელ ეთნიკურ ჯგუფს ეკუთვნოდნენ. ცნობილმა შვეიცარიელმა მეცნიერმა ადამ მეცმა IX-X სს-ის არაბთა სახელმწიფოს კულტურულ მონაპოვარს პირობითად მუსლიმური რენესანსი უწოდა. არაბული კულტურის ცენტრმა X საუკუნიდან გადაინაცვლა სირიაში, ეგვიპტეში, ესპანეთში. ჩრდილოეთ აფრიკაში ფატიმიანთა (X-XII სს.) და აიუბიანთა (XII-XIII სს.) დროს გრძელდებოდა არაბული კულტურის საუკეთესო ტრადიციების განვითარება მეცნიერების, ლიტერატურის, ხელოვნების და მატერიალური კულტურის სხვა სფეროში, თუმცა იგი ნაკლებ გავლენას ახდენდა მუსლიმური აღმოსავლეთის ხალხების საერთო კულტურულ პროგრესზე.

XV საუკუნეში (1492წ.), ქრისტიანების მიერ გრანადის დაკავების შემდეგ, დაეცა არაბული კულტურის უკანასკნელი ცენტრი ესპანეთში.

შუა საუკუნეების არაბულ-მუსლიმურმა კულტურამ დიდი გავლენა მოახდინა ევროპულ კულტურაზე. ევროპელმა მეცნიერებმა, ერუდიტებმა, პოეტებმა, მწერლებმა თავიანთი ნაწარმოებების დიდი ნაწილი შეადგინეს არაბულ ენაზე.

*არაბთა მთარგმნელობითი საქმიანობა.* არაბული სამეცნიერო და ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებაზე დიდი გავლენა მოახდინეს ანტიკური, სპარსული და ინდური ტექსტების თარგმანებმა არაბულ ენაზე. ევროპაში მოღვაწე მთარგმნელებისაგან განსხვავებით, რომლებიც მოღვაწეობდნენ ქრისტიანული სამღვდელოების ხელმძღვანელობით და კონტროლით, არაბი მთარგმნელების საქმიანობა არ იყო ნაკარნახევი რელიგიურ-დიდაქტიკური მიზნებით. ისინი, პირველ რიგში, თარგმნიდნენ ბერძნულ და ინდურ თხზულებებს, რომლებიც შეიცავდა პრაქტიკულ და სასარგებლო ცოდნას. მათ აინტერესებდათ ასტროლოგია და ასტრონომია, ალქიმია, მედიცინა, ფილოსოფია და ლოგიკა. არაბთა ორიენტაციამ „პრაქტიკულად სასარგებლო ცოდნაზე“ განაპირობა ის ფაქტი, რომ მთარგმნელები უარყოფდნენ ყველაფერს, რაც ცვილდებოდა მეცნიერებას და ფილოსოფიას. ამის გამო ბერძნული გავლენა, რაც ასე ნაყოფიერი იყო ზუსტი და საბუნებისმეტყველო მეცნიერებების და ფილოსოფიის დარგში, საერთოდ არ შეხებია არაბულ პოეზიას და მხატვრულ ლიტერატურას. ტრადიციული ისლამური იდეოლოგია ვერ ურიგდებოდა ბერძნულ ლიტერატურას და მითოლოგიას. არაბები შუა საუკუნეებში არ გაცნობიან არც პომპროსს, არც უდიდეს დრამატურებს და არც ძველბერძნულ ლირიკას.

თარგმანის ხელოვნება განიხილებოდა, როგორც სპეციალობა, რომელიც მოითხოვდა განსაკუთრებულ ნიჭს და ენების კარგ ცოდნას. ეს ხელოვნება თაობიდან თაობას გადაეცემოდა. სამეცნიერო შრომების პირველი თარგმანები არაბულ ენაზე შესრულდა უმაჟანოა დინასტიის მმართველობის დროს. უმაჟანო ხალიფა ააზიდ I-ის ვაჟი – ხალიდი (გარდ. 704წ.) დიდად იყო გატაცებული ბერძნული მეცნიერებით. მას მიეწერება რამდენიმე ნაშრომის თარგმნა ასტრონომიაში, მედიცინასა და ქიმიაში.<sup>1</sup> მთარგმნელობითი საქმიანობის „ოქროს საუკუნედ“ ითვლება აბასიანთა პერიოდი. ხალიფა ალ-მა'მუნის „სიბრძნის სახლში“ მთარგმნელობითი კოლეგიის საქმიანობამ ხელი შეუწყო არაბული ენის და განსაკუთრებით სამეცნიერო ტერმინოლოგიის განვითარებას, რომელიც საბოლოოდ იქნა

---

<sup>1</sup> ამტკიცებენ აგრეთვე, რომ ხალიდმა მოახერხა ეპოვა „ფილოსოფიური ქვა“ (XVI ს-მდე გაბატონებული წარმოდგენების მიხედვით, ნივთიერება, რომელსაც უნარი აქვს მაგიურად გარდაქმნას არაკეთილშობილი ლითონები ოქროდ ან ვერცხლად).

შემეშავებული IX ს-ის ბოლოს მეცნიერების ყველა დარგში – ფილოსოფია, ასტრონომია, მათემატიკა, მედიცინა და სხვ.

მთარგმნელთა შორის განსაკუთრებით განთქმული იყვნენ: ბერძნულიდან – სირიელი ქრისტიანი-ნესტორიანი ჰუნანი ბ. ისჰაკი<sup>1</sup> (810-873) და მისი ვაჟი ისჰაკ ბ. ჰუნანი (გარდ. 911წ.), საბიელი სპაბით ბ. კურრა (836-901),<sup>2</sup> სირიელი კუსტა ბ. ლჰკა (820-912), ხოლო სპარსულიდან – ალჰასან ბ. საჰლი (გარდ. 850წ.) და 'აბდ ალლანჰ ბ. ალ-მუკაფფა' (721-757).

არაბებმა ამ თარგმანების მეშვეობით მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანეს დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ცოდნის საგანძურის შენახვაში.

**არაბული მეცნიერება.** არაბულ-მუსლიმური მეცნიერების განვითარებაში გამოირჩევა ორი პერიოდი: პირველ ეტაპზე ხდებოდა ცივილიზებული ერების მეცნიერული მემკვიდრეობის თარგმნა, მეორე ეტაპზე კი არაბებმა არა მარტო შეითვისეს, არამედ განავითარეს და შემდეგ თაობებს გადასცეს გაცილებით მეტი, ვიდრე თვითონ მიიღეს.

მეცნიერების შესახებ წარმოდგენა საუკუნეების მანძილზე იცვლებოდა და ვითარდებოდა. ადრეულ ისლამში მეცნიერება, უპირველეს ყოვლისა, გულისხმობდა წიგნიერებას, ხოლო შემდეგ ყურანის და ღვთისმეტყველების ცოდნას. VIII საუკუნის დასაწყისიდან მეცნიერების გაგება ფართოვდება და მოიცავს სხვადასხვა დისციპლინებს, მათ შორის მათემატიკას და ასტრონომიას.

შუა საუკუნეების ფილოსოფოსები და ისტორიკოსები დიდ ყურადღებას უთმობდნენ მათთვის ცნობილი მეცნიერებების კლასიფიკაციას: არაბულ-მუსლიმური მეცნიერებები, რომელთაც სპეციფიკურ ისლამურ დარგებთან (ყურანი, ჰადისები და ისლამური სამართალი) ერთად ისინი მიაკუთვნებდნენ ფილოლოგიასაც, და „უცხოური მეცნიერებები“ – ცოდნის ყველა დარგი, რომლებიც შეითვისეს არაბებმა სხვა ხალხებისაგან. უპირატესობა ენიჭებოდა იმ მეცნიერებებს, რომელთაც კავშირი ჰქონდათ რელიგიასთან. **ალ-ხვარაზმი** (Xს.) გამოყოფს 6 წმინდა მუსლიმურ მეცნიერებას – იურისპრუდენცია, ღვთისმეტყველება, გრამატიკა, დოკუმენტების შედგენის ხელოვნება (ქითაბა), პოეტიკა, ისტორია. „უცხოვნი“ ითვლებოდა 9 – ფილოსოფია, ლოგიკა, მედიცინა, არითმეტიკა, გეომეტრია, ასტრონომია, მუსიკა, მექანიკა, ალქიმია. მეცნიერებათა კლასიფიკაცია მოცემული აქვს აგრეთვე ცნობილ ისტორიკოსს და სოციოლოგს – **იბნ ხალდუნს** (1332-1406) თავის ნაშრომში *მუკადდიმა* [„შესავალი“]. ტრა-

<sup>1</sup> ჰუნანი იბნ ისჰაკმა იცოდა ბერძნული, სირიული, სპარსული და არაბული ენები. მას დიდი დამსახურება მიუძღვის არაბული მეცნიერული ენის განვითარებაში.

<sup>2</sup> ის იყო აგრეთვე ცნობილი მათემატიკოსი და ასტრონომი.

დიციულ არაბულ მეცნიერებებში ყურანის, ჰადისების და მუსლიმური სამართლის გარდა, მას ჩართული აქვს ისლამური მისტიციზმი (*თახავუფუფ*), სიზმრების განმარტება და ფილოლოგია ფართო გაგებით – უპირველეს ყოვლისა არაბული ენისა და არაბული პოეზიის შესწავლა. უცხოურ მეცნიერებებს, საერთო სახელწოდებით – ფილოსოფია, მან მიაკუთვნა ლოგიკა, ფიზიკა (აქ მან ჩართო მედიცინა, სოფლის მეურნეობის მეცნიერება, მაგია, მოძღვრება ავგაროზებზე, ფოკუსების ჩვენებაზე და ალქიმია), მეტაფიზიკა, მათემატიკა (ვაჭრობის საკითხების და მემკვიდრეობის ჩათვლით), ოპტიკა, ასტრონომიული ტაბულების შედგენა, ასტროლოგია და მუსიკა.

წმინდა არაბული მეცნიერებების, განსაკუთრებით ფილოლოგიის შესწავლის ცენტრები იყო ქუფა, ბასრა და ბაღდადი. „უცხოური მეცნიერებების“ შესწავლის ცენტრები იყო ალექსანდრია (ისქანდარიიდა) და ანტიოქია (ანტაქიდა), ჯუნდეშაპური (ჯუნდაისაბურ – ქალაქი ხუზისტანში, დაარსებული სასანიანთა დროს), ჰარანი, არ-რუჰან (დასავლური ნყაროების ედესა), სადაც ყვაოდა საერო მეცნიერებები (მედიცინა, მათემატიკა, ასტრონომია). ამდენად, „არაბული კულტურის“ განვითარებაში აშკარად შეინიშნება ორი ნაკადის გავლენა: ერთი აღმოსავლეთიდან მომდინარეობდა (ირანულ-ინდური სამყარო), მეორე – დასავლეთიდან (ბერძნულ-რომაული სამყარო).

VIII-X სს-ში არაბულ სამყაროში აღმოცენდა ორი მნიშვნელოვანი სასწავლო და სამეცნიერო დანესებულება: „სიბრძნის სახლი“ და „მეცნიერების სახლი“. მეჩეთებისაგან განსხვავებით, აქ სწავლა აკადემიურ ხასიათს ატარებდა. ყველა ისლამურ ქალაქში მეჩეთებთან ფუნდებოდა აგრეთვე ბიბლიოთეკები (*ხიზანათ, მაქთაბა*), რომელთა კარი ღია იყო ყველა სტუდენტისა და მეცნიერისათვის. ბიბლიოთეკა გახდა პირველი აკადემიების შემადგენელი ნაწილი.

„სიბრძნის სახლი“ (*ბაით ალ-ჰიქმა; ხიზანათ ალ-ჰიქმა*) დაარსდა 830 წელს, ხალიფა ალ-მა'მუნის (813-833) მმართველობის პერიოდში ბაღდადში. 'აბასიანთა ხალიფამ გააგზავნა თავისი ხალხი ბიზანტიის იმპერატორ ლეონის (813-820) კარზე, რათა ისინი გაცნობოდნენ ბერძნულ ლიტერატურას და ჩამოეტანათ ბაღდადში. კონსტანტინოპოლიდან გამოგზავნილი ბერძნული ნიგნების სათარგმნელად ხალიფამ დააარსა „მთარგმნელთა კოლეგია“, რომელსაც უწოდა „სიბრძნის სახლი“. ალ-მა'მუნმა „სიბრძნის სახლი“ ჩამოაყალიბა ძირითადად ჯუნდეშაპურის აკადემიის გავლენით. სწორედ ამ აკადემიის ცნობილი მეცნიერები და მთარგმნელები მეცნიერულ მოღვაწეობას ეწეოდნენ ბაღდადსა და სამარაში (სამარა'). „სიბრძნის სახლი“ წარმოადგენდა მთარგმნელობითი საქმიანობის და მეცნიერული მოღვაწეობის ცენტრს. აქ მოღვაწეობდნენ სხვადასხვა რელიგიის წარმომადგენლები, რომლებიც ფლობდნენ სირიულს, ბერძნულს,

არამეულს და ხშირად სპარსულსაც. მათი უმეტესობა, პირველ რიგში, წერდა სირიულ ენაზე. *ბაით ალ-ჰიქმა* განთავსებული იყო სპეციალურ შენობაში და ჰქონდა თავისი ბიბლიოთეკა, რომელშიც იყო წიგნების დიდი რაოდენობა სხვადასხვა ენებზე. ეს დაწესებულება ფინანსდებოდა სახელმწიფო ხაზინიდან. მოგვიანებით, როდესაც სამარა გახდა აბასიანი ხალიფების დროებითი რეზიდენცია, *ბაით ალ-ჰიქმა*-მ დაკარგა აკადემიური ხასიათი და ცნობილი იყო სახელით: *ხიზანათ ალ-მა'მუნ*. ის არსებობდა X ს-მდე. მხოლოდ მოგვიანებით ფატიმიანებმა დააარსეს მსგავსი აკადემიები, რომელთა შორის მნიშვნელოვანი იყო *დარ ალ-ჰიქმა* კაიროში. ის დააარსა ფატიმიანმა ხალიფა ალ-ჰაქიმმა 395/1005 წელს. მას ჰქონდა ბიბლიოთეკა, სამკითხველო დარბაზი და სამუშაო ოთახი. *დარ ალ-ჰიქმა* იყო მუჰადდისების, იურისტების, გრამატიკოსების, ექიმების, ასტრონომების და მათემატიკოსების შეხვედრის ადგილი. *დარ ალ-ჰიქმა* ძირითადად შიიტთა ისმაილიტური მოძღვრების პროპაგანდას ემსახურებოდა, მის სათავეში იდგა *დარ'ი ად-დუ'ათ* (მთავარი მისიონერი, მქადაგებელი), რომელიც ინვესტა სწავლულ მამაკაცებს, რათა შეკრებილიყვნენ აქ კვირაში ორჯერ – ორშაბათს და ხუთშაბათს. აქ მომზადდა კატალოგი 1045 წელს, რომელიც 6 500 ტომს ითვლიდა ასტრონომიაში, არქიტექტურაში და ფალსაფაში (*ალ-ფალსაფა*, ბერძნ. ფილოსოფია). ეს ინსტიტუტი დაიხურა XI ს-ის ბოლოს და 1123 წელს ისევ გაიხსნა სხვა შენობაში. ფატიმიანთა დინასტიის დაცემის შემდეგ (1171წ.) ბიბლიოთეკა კვლავ დაიხურა. სალჰ ად-დინმა გაყიდა სასახლის საგანძური, მათ შორის წიგნებიც (დაახლოებით ათი წლის მანძილზე ყიდდა). მრავალი წიგნი დანევს ან ნილოსში გადაყარეს.

მეცნიერების განვითარებისათვის ძირითადი იმპულსი გახდა ქალაქის წარმოება. ქალაქის დამზადების ხელოვნება ცნობილი გახდა არაბებისათვის სამარყანდის დაპყრობის (751წ.) შემდეგ. აქ უკვე აწარმოებდნენ ქალაქს ტყვედ შეპყრობილი ჩინელების დახმარებით. დაახლ. 800 წელს ბაღდადში აბასიანებმა დაიწყეს ქალაქის წარმოება ადმინისტრაციული საჭიროებისათვის. ძალზე მოკლე დროში ქალაქის წარმოებამ შეაღწია სირიაში, ეგვიპტეში, სიცილიაში, ფესსა და ანდალუსიაში და მხოლოდ XIII საუკუნეში მიაღწია ევროპამდე. ალ-მა'მუნის მმართველობის დროს, როცა ევროპამ არ იცოდა ჯერ კიდევ ქალაქის არსებობის შესახებ, ბაღდადში ქალაქის ფართო წარმოება იყო. ამასთან ქალაქის ფასი უფრო დაბალი იყო, ვიდრე პაპირუსის და პერგამენტის. ამან ხელი შეუწყო წიგნების გამოცემას და ბიბლიოთეკების ქსელის გაფართოებას. IX ს-ში ბაღდადში იყო დაახლ. 100 ჯიხური, რომლებიც წიგნებით ვაჭრობდნენ. იქვე მიმდინარეობდა წიგნების გადანერა, რაც ხელს უწყობდა ბიბლიოთეკების მუშაობის გაუმჯობესებას.

უკვე X საუკუნეში ჩნდება სპეციალური შენობები ბიბლიოთეკებისათვის. 991 წელს საბურ ბ. არდაშირმა, ბუვეიანთა ვეზირმა ააშენა პირველი ბიბლიოთეკა ბაღდადის ახლოს, ქარხის უბანში. ის ინოვებოდა, როგორც *ხიზანათ ალ-ქუთუბ ან დარ ალ-ქუთუბ* და ყველა ქვეყნის მეცნიერთათვის იყო გასხნილი. ამ ბიბლიოთეკაში დაახლ. 10 000 წიგნი იყო, მაგრამ მოგვიანებით ის სელჩუკებმა გაანადგურეს. ბიბლიოთეკებს ჩვეულებრივ ჰყავდა დირექტორი (*საჰიბ*), 1 ან 2 ბიბლიოთეკარი (*ხაზირ*) მისი სიდიდის შესაბამისად, გადამწერები (*ნასიხ, ალ-ფარრაჟ*) და აგრეთვე კორექტორები (*მუსაჰჰიჰი*). ბიბლიოთეკები ძირითადად დაკავშირებული იყო ინტელექტუალურ და რელიგიურ მოძრაობებთან, რომელთა გავრცელებასაც ისინი ხელს უწყობდნენ. საჯარო ბიბლიოთეკებთან ერთად იყო კერძო ბიბლიოთეკებიც. XI-XII სს-დან მოხდა მათი ინტეგრაცია მედრესეებთან.

ბიბლიოთეკების პარალელურად დაარსდა სამეცნიერო დაწესებულებები, სადაც წიგნებიც ინახებოდა, სწავლებაც მიმდინარეობდა და სამეცნიერო საქმიანობაც. აქ სწავლობდნენ და განიხილავდნენ მეცნიერებისათვის პრობლემატურ საკითხებს. ამდენად, *დარ ალ-‘ილმ* აღნიშნავდა მეცნიერების სახლს, ბიბლიოთეკას და სამეცნიერო ინსტიტუტს. შაფი-იტმა ფაკიჰმა, პოეტმა და მეცნიერმა ჯა'ფარ ბ. მუჰამმად ალ-ჰამდან ალ-მაჯსილმმ (გარდ. 934 წ.) მოსულში დააარსა „დარ ალ-‘ილმ“, რომელსაც ჰქონდა ბიბლიოთეკა, სადაც ინახებოდა წიგნები ცოდნის ყველა დარგში. ის ღია იყო ცოდნის შეძენის ყველა მსურველისათვის, ხოლო უქონელთ ქალაქშიც ეძლეოდათ. ყადი იბნ ჰიბზანმა (965წ.) ქალაქ ნიშაბურს უანდერძა თავისი სახლი ბიბლიოთეკით. აქ ჩამოსულ მეცნიერებს შეეძლოთ ღამის გათევა და მათთვის გათვალისწინებული იყო სტიპენდიები. წიგნები სახლში არ გაიცემოდა. *დარ ალ-‘ილმ* დაარსდა ალ-ფუსტატში ხალიფა ალ-ჰაქიმის (996-1021) მიერ. ის ფაქტობრივად წარმოადგენდა ხალიფას კარის ბიბლიოთეკას, სადაც ინახებოდა ასიათასობით წიგნი. ხალიფა ალ-მუსთანსირის დროს (1020-1035) წიგნების რაოდენობამ 200 000-ს გადააჭარბა. მეცნიერები ამ წიგნებით უფასოდ სარგებლობდნენ. 994 წელს ბუვეიანთა ვეზირმა არდაშირ ბ. საბურმა (გარდ. 1024) ბაღდადის დასავლეთ ნაწილში დააარსა *დარ ალ-‘ილმ*. მის ბიბლიოთეკაში ინახებოდა 10 400 წიგნი, მათ შორის ყურანის 100 ეგზემპლარი, რომლებიც გადანერილი იყო საუკეთესო კალიგრაფების მიერ. კორდოვაში უმაიდანმა ხალიფამ – ჰაქამ II-მ (961-976) ააშენა *დარ ალ-‘ილმ*, რომლის ბიბლიოთეკაში ინახებოდა 400 000 წიგნი. მხოლოდ კატალოგი ამ წიგნებისა შეადგენდა 44 ტომს. ხალიფა რეგულარულად აგზავნიდა თავის წარმომადგენლებს ბაღდადში და სირიაში, წიგნების შესაძენად და სახალის კარზე ახალი ავტორების მისაზიდად. აქ იყვნენ მასწავლებლებიც. სამელნე, კალამი და ქალაქი უფასო იყო. 1015 წელს დაარსდა აგრეთვე ამგვარი *დარ ალ-‘ილმ* სტუდენტებისათვის – *ტალაბათ ალ-‘ილმ*, რო-



მელთათვისაც გათვალისწინებული იყო სტიპენდია (იჯრან<sup>1</sup>). ეს მაგალითები იმაზე მიუთითებს, რომ მუსლიმები იყვნენ დამაარსებლები საჯარო ბიბლიოთეკების, სადაც ინახებოდა დიდი რაოდენობით წიგნები მეცნიერების სხვადასხვა დარგში.

ცნობები ამ ბიბლიოთეკებში არსებული წიგნადი ფონდის შესახებ დაცულია ბიბლიოგრაფიულ კრებულებში. პირველი ბიბლიოგრაფიული კრებული *ქითაბ ალ-ფიჰრისთ* [„არაბული წიგნების ინდექსი“] ეკუთვნის პირს, რომლის ბიოგრაფია ნაკლებად არის ცნობილი. ეს არის იბნ ან-ნადიმში, აბუ-ლ-ფარაჯ მუჰამმად ბ. აბი ია'კუბ ისჰაკ ალ-ვარრაჟ ალ-ბალდადრი (გარდ. 995 ან 998წ.). ის იყო წიგნებით მოვაჭრე (ალ-ვარრაჟ – ის, ვინც აკეთებდა ხელნაწერთა ასლებს და ყიდდა მათ). მისი ბიოგრაფები ხაზს უსვამენ, რომ ის შიიტი იყო. იბნ ან-ნადიმის ნაშრომი არის ერთგვარი ანოტირებული კატალოგი არაბული წიგნების, რომლებიც დაწერილია არაბი და არაარაბი ავტორების მიერ. კრებული დაყოფილია 10 ნაწილად (*მაკალათ*). პირველი ექვსი ეძღვნება ისლამურ მეცნიერებებზე, ხოლო ოთხი – არაისლამურ მეცნიერებებზე დაწერილ წიგნებს. თითოეულ თავში ავტორი ჩამოთვლის ყველა ცნობილ წიგნს ამ სფეროში, მოაქვს მოკლე ბიოგრაფიული შენიშვნები ამ წიგნის ავტორის შესახებ და აგრეთვე სხვა მნიშვნელოვანი ცნობები ახლო აღმოსავლეთის კულტურის ისტორიიდან. „ალ-ფიჰრისთი“ გვიჩვენებს, რამდენად ვრცელი იყო არაბული ლიტერატურა ისლამის პირველ სამ საუკუნეში და რა ცოტა შემორჩა ჩვენ დრომდე. იბნ ან-ნადიმის ამ ნაშრომით ისარგებლეს იბნ ალ-კიფტმი, იბნ აბი უსაიბი<sup>1</sup>ამ, იბნ ჰაჯარმა, შაჯჯი ხალიფამ და სხვებმა. მეორე ბიბლიოგრაფიული კრებულის ავტორია ქატიბ ჩელები, რომელიც ცნობილია შაჯჯი ხალიფას სახელით (1609-1657). ის იყო XVII საუკუნის ოსმალთა იმპერიის ისტორიკოსი, ბიბლიოგრაფი, გეოგრაფი და სწავლული, უპირატესად არაისლამურ მეცნიერებებში. არმიაში 10 წლის სამსახურის შემდეგ მან ხელი მოჰკიდა მეცნიერებას. მას მრავალი ნაშრომი ჰქონდა. მისი ბიბლიოგრაფიული ნაშრომი *ქაშუ აზ-ზუნუნ 'ან ასამში-ლ-ქუთუბ ვა-ლ-ფუნუნ* – დიდი ბიბლიოგრაფიული ლექსიკონი არაბულად – მოიცავს ლიტერატურის და მეცნიერების ყველა დარგს. ნაშრომში მოცემულია ანბანზე დალაგებული 14,500 დასახელება. მას ჩამოთვლილი აქვს მისთვის ცნობილი ყველა არაბული და ნაწილობრივ თურქული და სპარსული ნაშრომები. შაჯი ხალიფა მიუთითებს ნაშრომის სათაურს, ავტორის სახელს, ხშირად მოაქვს მისი მოკლე ბიოგრაფია და ნაშრომის შინაარსი.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> ეს ნაშრომი გამოსცა გ. ფლიუგელმა (1835-1858 წლებში) 10 ტომად ლათინურ თარგმანთან ერთად. არსებობს აგრეთვე კონსტანტინოპოლის გამოცემაც.

შუა საუკუნეების მრავალი ცნობილი მეცნიერი ფლობდა ენციკლოპედიურ ცოდნას, მრავალ ენას, თუმცა არაბული ენა რჩებოდა მთელი მუსლიმური სამყაროს სამეცნიერო ენად. შუა საუკუნეების მუსლიმი მეცნიერის ნიმუშად ითვლება ალ-ბირუნე (XI ს.), მეცნიერი-ენციკლოპედისტი, რომელმაც შეისწავლა ტექნიკა, მინერალოგია, ოპტიკა, ასტრონომია, ზუსტი და გამოყენებითი მეცნიერებები, ფილოსოფია, ისტორია. ის ცნობილი იყო, როგორც „ალ-უსთაზ“ (მასწავლებელი, პროფესორი). მას ეკუთვნის დაახლოებით 180 ნაშრომი ცოდნის სხვადასხვა დარგში.

არაბული კულტურის აყვავების პერიოდში (VIII-XII) მეცნიერები საზოგადოების ყველა ფენაში დიდი პატივისცემით სარგებლობდნენ. შუა საუკუნეებში მეცნიერი სანიმუშო იყო ყველა მუსლიმისათვის. არაბული პროზის ბრწყინვალე ნარმომადგენელი ალ-ჯაჰიზი (775-868) წერდა: „ადამიანს, თუნდაც დიდებულთა წრიდან, არ შეუძლია გვერდი აუაროს ოთხ რამეს – არ შეიძლება მამის წინ წასვლა, არ შეიძლება არ მოემსახურო სტუმარს, არ შეიძლება არ იზრუნო შენს ცხენზე და პატივი არ სცე მეცნიერს“.

მეცნიერები დიდი პატივით სარგებლობდნენ ხალიფას კარზეც, იღებდნენ გასამრჯელოს (*ჯამაჰია; ჯავამიქ; მა'ლუმ*). XI ბოლოს, XI ს-ის დასაწყისში მეცნიერებმა მიიღეს უმაღლესი საპატიო ტიტულები: მაგ. ახალგაზრდა ალ-ისფარაჰინი (გარდ. 1027წ.) პირველი იყო ნიშაბურის მეცნიერებს შორის, რომელმაც მიიღო ტიტული – *რუჟ ად-დინ* („ისლამის ბურჯი“). ტიტული *შაიხ ალ-ისლამ მე-X* საუკუნიდან ეძლეოდათ ცალკეულ გამოჩენილ ფაქიშებს და სხვ.

**მუსლიმური განათლების სისტემა.** ჯერ კიდევ ყურანში არის ხაზგასმული ცოდნის მნიშვნელობა და რეკომენდებულია ცოდნისაკენ სწრაფვა, „თუნდაც მის საძიებლად [მუსლიმს] მოუხდეს გამგზავრება შორეულ მხარეში“. მოციქული მუჰამადი თავის მიმდევრებთან საუბარში ყოველთვის ხაზს უსვამდა ცოდნის მნიშვნელობას. სწავლელები ისლამში განიხილებოდნენ, როგორც სამოციქულო სიბრძნის მემკვიდრეები. მოციქულმა თქვა: „ის, ვინც შორს მიდის ცოდნის საძიებლად, ის არის ალაჰის გზაზე, ვიდრე დაბრუნდება“. ყურანის აიები [58:9; 39:9; 20:113 და სხვ.], რომლებიც ცოდნის შეძენას ეხება, მიმართულია ორივე სქესისადმი – მამაკაცებისა და ქალებისადმი თანაბრად. გოლდციერის აზრით, გაზვიადებულია ის აზრი, რომ თითქოს ისლამი განიხილავს *‘ილმ* (ცოდნა), როგორც გამორჩეულად მამაკაცთა პრივილეგიას. ამას ადასტურებს ის ფაქტი, რომ მუჰამადი თვითონ ასწავლიდა ქალებს მამაკაცებთან ერთად მეჩეთში ქადაგების დროს. ის მიუთითებდა თავის მიმდევრებს, ესწავლებინათ არა მარტო თავიანთი ცოლებისათვის, არამედ მონა ქალებისათვის.

მუჰამადის მექიდან მედინაში გადასვლის შემდეგ (622 წ.) მოციქულის მეჩეთი მუსლიმთა სასწავლო ცენტრს წარმოადგენდა. მუსლიმთა სწავლების პროცესი ჯერ კიდევ მოციქულმა მუჰამადმა დაიწყო, როდესაც ის თვითონ ასწავლიდა თავის მიმდევრებს ისლამის მოძღვრების ძირითად პრინციპებს. მუჰამადის მითითებით, ბადრთან ბრძოლის შემდეგ (624 წ.), თითოეულ მექელ ნიგნიერ ტყვეს გათავისუფლების სანაცვლოდ 10 მუსლიმისათვის ნერა-კითხვა უნდა ესწავლებინა. მედინაში მუჰამადმა სწავლული მამაკაცებისაგან ჩამოაყალიბა წრეები, სადაც ასწავლიდნენ ყურანს. ის აგრეთვე აგზავნიდა ყურანის მასწავლებლებს სხვადასხვა ტომებთან. ცოდნა ძირითადად ზეპირი გზით გადაეცემოდა. თვითონ მუჰამადის მითითებით მისმა მიმდევრებმა დაიწყეს მეცნიერების სხვადასხვა დარგების დაუფლება.<sup>1</sup> პირველ რიგში რეკომენდებული იყო ყურანის სწავლება, შემდეგ ყურანის კომენტარების, ლიტერატურის და სხვ.

მუსლიმური განათლების სისტემის პირველი საფეხური იყო „ყურანის სკოლები“ (დანყებითი სკოლა – *მაქთაბ, ქუთთაბ*),<sup>2</sup> სადაც ელემენტარული სწავლება მიმდინარეობდა. XVIII-XX სს-ში სიტყვა *მაქთაბ* დანყებითი სკოლების აღსანიშნავად ძირითადად გამოიყენებოდა თურქეთში, ვოლგისპირეთში, ყირიმსა და შუა აზიაში, ხოლო არაბულ ქვეყნებში ძირითადად – *ქუთთაბ*. გადმოცემით, მაქთაბში მიმდინარეობდა სწავლება 5 წლამდე, ხოლო ქუთთაბში – მომდევნო ათი წელი. სწავლების ასაკი შეზღუდული არ იყო. ქუთთაბ იყო დანყებითი სკოლა, სადაც ასწავლიდნენ ანბანს, ყურანს, არითმეტიკის საფუძვლებს, მოციქულის ცხოვრებას. გადმოცემით, ხალიფა უმარ I მიუთითებდა ესწავლებინათ დანყებით სკოლებში პოეტიკა და სხვა ლიტერატურული მიმართულებები. ეს სკოლები ძირითადად მუსლიმებისათვის იყო განკუთვნილი. თუმცა იყო გამონაკლისი შემთხვევებიც ირანსა და ეგვიპტეში. ხალიფა ალ-მუთავაქილმა (847-861) აკრძალა არამუსლიმების დასწრება. სხვა ცნობებით, სკოლებში აიკრძალა ქრისტიანი ავტორების მიერ დანერილი ნიგნების სწავლება. მუჰთასები (მოხელე, რომელსაც ევალებოდა შარი'ათის ნორმების დაცვა) პერიოდულად აკონტროლებდა, რომ მოსწავლეებს სკოლაში არ ესარგებლათ ამორალური შინაარსის ნიგნებით. ეს კი იმაზე მიუთითებდა, რომ მუსლიმთა განათლება და აღზრდა სახელმწიფოს კონტ-

<sup>1</sup> ადრეულ ისლამში მეცნიერებაში, უპირველეს ყოვლისა, იგულისხმებოდა ნიგნიერება (ნერა-კითხვის ცოდნა), შემდეგ ყურანის და ლეთისმეტყველების ცოდნა. VIII საუკუნის დასაწყისიდან მეცნიერების გაგება ფართოვდება და მოიცავს სხვადასხვა დისციპლინებს, მათ შორის მათემატიკას, ასტრონომიას და ცოდნის მრავალ სხვა დარგს.

<sup>2</sup> *მაქთაბ* (სპარს. და თურქ. *მექთებ*) – ადგილი, სადაც წერენ; დანყებითი სკოლა; საწერი მაგიდა, კაბინეტი.

როლის ქვეშ იყო. დაწყებითი სკოლის მასწავლებელს ერქვა – მუდდარის ან მუ'ალლიმ. მასწავლებელს ჰყავდა ასისტენტიც – მუ'ინდ. მიღებული იყო დასჯის მეთოდის (არაბ. *ფალაკა*) გამოყენებაც. იყო შემთხვევები, როდესაც დაწყებითი სკოლის მასწავლებლებს დამამცირებელი ეპითეტებით მოიხსენიებდნენ. მსგავს მოვლენებს ადგილი ჰქონდა ანტიკურ სამყაროშიც. თუმცა ალ-ჯაჰიზი ამტკიცებს, რომ ეს ხდებოდა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როდესაც მასწავლებელს არ ჰქონდა სათანადო კომპეტენცია. საუკეთესო მასწავლებელთა შორის დასახელებული არიან ცნობილი ქუფელი პოეტი – ალ-ქუმათ ბ. ზაიდი (680-743) და ერაყის გამგებელი ალ-ჰაჯჯაჯ ბ. იუსუფი (661-714). IX-X სს-ში ყველაზე საპატიო იყო ტახტის მემკვიდრეთა სკოლაში მასწავლებლის თანამდებობა, სადაც ინვედნენ ცნობილ ფილოლოგებს.

არაბულ სამყაროში განათლების განვითარებაში დიდ როლს ასრულებდა მეჩეთებთან არსებული წრეები (*ჰალაქათ*), რომლებიც სწავლების მეორე ეტაპად ითვლებოდა ყურანის სკოლების შემდეგ. ისლამის წარმოშობის შემდეგ განათლების მიღება ძირითადად მეჩეთებში მიმდინარეობდა. პირველი მასწავლებლები მეჩეთებში იყვნენ კუსსანს – მთხრობელები, გადმომცემნი, რომლებსაც ევალბოდათ ყურანის სურების ინტერპრეტაცია. მეჩეთებში იყო სპეციალური სალექციო ოთახები (*დარ ალ-კურრა'*) ყურანის მკითხველთათვის. მეჩეთის სასწავლო ცენტრად გამოყენებამ უდიდესი როლი შეასრულა არაბული საზოგადოების განვითარებაში. არაბულ სამყაროს სწავლების საკუთარი ნორმები ჰქონდა. მეცადინეობებისას სტუდენტები მასწავლებლის გარშემო სხდებოდნენ ფეხმორთხმით. მასწავლებელი კი მეჩეთის სვეტს ეყრდნობოდა ზურგით, ან იჯდა ხალიჩაზე (*საჯჯადა*), ან ამაღლებულ ადგილას, თუ მსმენელთა რაოდენობა დიდი იყო.

ცნობილ მასწავლებლებს შესაბამისად ჰყავდათ სტუდენტთა დიდი რაოდენობა. სწავლება მიმდინარეობდა აგრეთვე კერძო სახლებში, სასტუმროებში (*ხან*), ბიბლიოთეკებში (*ხიზანათ ალ-ქუთუბ*) და საავადმყოფოებში (*მარისტან*). თუმცა ლეთისმეტყველების სწავლება ძირითადად მეჩეთებში მიმდინარეობდა. ბაღდადში ყველაზე პოპულარულ სასწავლო დაწესებულებად ითვლებოდა ალ-მანსურის მეჩეთი. ყველაზე მეტი მსმენელი ჰყავდათ კანონიკური სამართლის მასწავლებლებს, რადგანაც ეს ცოდნა მომავალში აძლევდა მათ არსებობის საშუალებას. ამ პერიოდში შემუშავდა სწავლების მეთოდებიც (*ტურუკ ალ-თა'ლიმ*). სწავლების ფორმა ძირითადად იყო კარნახი (*იმლან'*).<sup>1</sup> მეცნიერი-ლეთისმეტყველი თანა-

<sup>1</sup> კარნახის ფორმა პირველად გაუქმდა ფილოლოგიაში, X საუკუნეში. ისინი იფარგლებოდნენ მხოლოდ განმარტებით (*თადრის*).

შემწის მეშვეობით კარნახობდა თავის დანერვილ წიგნს. მასწავლებელი მხოლოდ კომენტარებით იფარგლებოდა. მექანიკური დასწავლა ზეპირად (თალკა<sup>1</sup>) მხოლოდ ყურანთან მიმართებაში იყო აღიარებული. ხშირად, ცნობილი მასწავლებლები თავის მოწაფეებთან მუშაობდნენ სახლში. ფართოდ იყო გამოყენებული კამათის, დისკუსიების ტრადიცია (ტარიკათ ან-ნაჯარ). სწავლების მეთოდების ცვლილებამ განაპირობა ახალი ტიპის სასწავლო დაწესებულების შექმნის აუცილებლობა, რადგანაც თადრის-თან (განმარტება) მჭიდროდ იყო დაკავშირებული იმ დროს აღიარებული დისკუსიები (მუნაჯარა) და მეჩეთი კი ამისათვის შესაფერისი ადგილი არ იყო.

X საუკუნეში დაარსდა სპეციალური სასწავლო დაწესებულება – *მედრესე* (არაბ. მადრასა, მრ. რ. მადარის, „სწავლის ადგილი“), რომელიც უმთავრესად მეჩეთთან არსებობდა და ერთსა და იმავე დროს შეესატყვისებოდა სკოლას, კოლეჯს და საუნივერსიტეტო განათლებას.

მედრესე წარმოადგენს 1- ან 2-სართულიან შენობას. იგი მოიცავს გეგმით მართკუთხა ეზოს ირგვლივ განლაგებულ სენაკებს სტუდენტებისათვის, მეჩეთს, აუდიტორიებს. სხვადასხვა მხარის მედრესეები ერთმანეთისაგან განსხვავდება კონსტრუქციულად და დაგეგმარებით. მედრესეებს უხვად ამკობდნენ ქვასა და ხეზე ამოკვეთილი ორნამენტით. მედრესეებში ამზადებდნენ სასულიერო (ყადი, იმამი, ხატიბი) და საერო მოხელეებს. პირველი მედრესე გაჩნდა ირანში, ქ. ნიშაბურში – ალ-ისფარაინის და იბნ ფურაკის მედრესე.<sup>1</sup> სასწავლო დაწესებულების ახალი ტიპი გავრცელდა მუსლიმურ ქვეყნებში შუა აზიიდან ესპანეთამდე. XI საუკუნიდან მედრესე გახდა სასწავლო დაწესებულების ნამყვანი ტიპი. შუა საუკუნეების არაბულ სამყაროში ცნობილი მედრესეები იყვნენ ალ-აზჰარი (971წ.) – კაიროში, ან-ნიჰამიდა (1065-1067) და ალ-მუსთანსირიდა (1234წ.) – ბაღდადში. დამასკოში ორ მმართველს – ნურ ად-დინ ბ. ზანგის (1146-1163) და ზალაჰ ად-დინს (1174-1193) მიეწერება დიდი აქტივობა მედრესეების მშენებლობასთან დაკავშირებით. სწორედ ზალაჰ ად-დინის დამსახურებაა მეჩეთების მშენებლობა იერუსალიმში, ეგვიპტეში და ჰიჯაზში. აიუბიანთა და მამლუქთა პერიოდში მედრესეების რაოდენობა ექსტრაორდინალური გახდა. ალ-მაკრიზი (გარდ. 1442წ.) იხსენიებს 73 მედრესეს კაიროში, რომლებიც აშენდა სხვადასხვა დროს. სწორედ მედრესეების ქსელის საშუალებით სელჩუკებმა მიაღწიეს გარკვეულ

---

<sup>1</sup> აბუ ისჰაკ ალ-ისფარაინი (გარდ. 1027წ.) – აშარიტი თეოლოგი და შაფიიტი იურისტი. ის იბნ ფურაკთან (გარდ. 1015წ.) ერთად ეწეოდა აშარიტული თეოლოგიის პროპაგანდას ნიშაბურში. ბაღდადში განათლების მიღების შემდეგ ის მიწვეული იქნა ნიშაბურში მასწავლებლად. მედრესე აშენდა მისთვის და ეწოდა მისი სახელი.

პოლიტიკურ სტაბილურობას სახელმწიფოში და სუნიტური ორთოდოქსიის განმტკიცებას.

მედრესეები მოქმედებდა ადგილობრივი მმართველების მკაცრი კონტროლის ქვეშ. ახალი მასწავლებლის ე.წ. „საინაუგურაციო გაკვეთილს“ ესწრებოდა უმაღლესი ხელისუფალი, რათა პატივი მიეგო იმ მეცნიერისათვის, რომელსაც ის ნიშნავდა. მედრესეები არსებობდა ძირითადად ვაკფის ხარჯზე და მათი დამფუძნებლები იყვნენ მეცენატები: ვაჭრები, საძმოები, სულტნები, მხედართმთავრები (მაგ. ნიჰამ ალ-მულქი).

მედრესეები გახდა სამეცნიერო საქმიანობის ცენტრებიც. მათი მასწავლებლები იყვნენ თავისი დროის ცნობილი მეცნიერები. ამ ცენტრებში მოხვედრას ცდილობდნენ მეცნიერები ისლამური სამყაროს ყველა კუთხიდან. მსოფლიოს ამ უძველეს უნივერსიტეტებში მეცნიერები უზრუნველყოფილი იყვნენ საცხოვრებლით და სათანადო ანაზღაურებით (*მა'ლუმ, ჯაენმიქ, ჯამაქიმა*)<sup>1</sup>. ამის გარდა, მათ შესაძლებლობა ჰქონდათ ესარგებლათ ბიბლიოთეკებით, საავადმყოფოებით. ისლამურ უნივერსიტეტებში მასწავლებლებს ჰქონდათ სამეცნიერო ხარისხი და ატარებდნენ შესაბამის ფორმას. სწორედ მედრესეს უკავშირდება პროფესორთა შავი მანტიით შემოსვის ტრადიცია. დასავლური ტერმინის „პროფესორის“ ეკვივალენტი არის არაბ. „შახს“. მაგ. *შახს ალ-ჰადის, შახს ალ-კირა'ა* და სხვ. *მუდარრის* გამოიყენებოდა სამართლის პროფესორის აღსანიშნავად. მას, ისევე როგორც ყადის, ჰყავდა მოადგილე (*ნა'იბ ალ-მუდარრის*), რომელიც ატარებდა ლექციას მისი არყოფნის დროს. ტერმინი – *უსთაზ* იყო ერთგვარი საპატიო ტიტული, რომელიც გამოიყენება დღემდე და თანამედროვე არაბულ ენაში ის არის დასავლური ტერმინის – პროფესორის ეკვივალენტი. ტერმინი – *რა'ის* აღნიშნავდა იმ სწავლულს, რომელმაც მიაღწია მწვერვალს თავის დარგში. ის ძირითადად გამოიყენებოდა სამართლის სფეროში. არის ცნობა, რომ მედრესეს მასწავლებლები გაერთიანებული იყვნენ გილდიებში. თითოეულ მასწავლებელს მედრესეში 20 სტუდენტი ჰყავდა მიმაგრებული. წყაროთა მონაცემებით, მედრესეში იყვნენ ქალი სტუდენტებიც და სპეციალური დღეები იყო მათთვის გამოყოფილი. არსებობდა ქალთა მედრესეებიც.

მედრესეში სპეციალური სასწავლო პროგრამა არ არსებობდა. ძირითადი სასწავლო დისციპლინა იყო მუსლიმური სამართალი. შედარებით

---

<sup>1</sup> ყოველთვიური ანაზღაურება იყო საშუალოდ 50 დინარი. შუა საუკუნეების ისლამურ სამყაროში არ იყო ტრადიცია, რომ მედრესეს მასწავლებელს ეცხოვრა მეჩეთში. თუმცა იყო ასეთი გამონაკლისებიც და მათ ჰქონდათ თავიანთი ოთახები მეჩეთებში. უკვე ადრეულ მედრესეებს ჰქონდა სპეციალური საცხოვრებლები მასწავლებლებისათვის.

მალალ საფეხურზე – ჰადისთმცოდნეობა და ყურანთან დაკავშირებული დისციპლინები; აგრეთვე შუა საუკუნეების ტრივიუმი (გრამატიკა, ლოგიკა, რიტორიკა), არაბული ფილოლოგია, ტრადიციული მათემატიკა (აბჯად) და იშვიათად მედიცინა. მედრესეს ჰქონდა სწავლების ორი კურსი: *ჭიჭე* კურსი, რომელიც ითვალისწინებდა ყურანის სწავლებას და *'ალიმ* კურსი – სრულყოფილი განათლება, რაც სტუდენტს საშუალებას აძლევდა გამხდარიყო შემდგომში ცნობილი სწავლული. 'ალიმ-ის სერტიფიკატის მისაღებად აუცილებელი იყო 12-წლიანი სწავლების კურსი. თითოეული მადრასას პროფილი რომელიმე თეოლოგიურ-იურიდიული სკოლის (მაზჰაბ) მიხედვით განისაზღვრებოდა. თუმცა იყო მედრესეები, სადაც 2, 3, ან 4 მაზჰაბი იყო წარმოდგენილი, ძირითადად ჰანაფიტური, შაფიიტური ან ჰანბალიტური<sup>1</sup>. ასეთ შემთხვევაში სწავლება თითოეული მაზჰაბის მიხედვით განცალკევებით მიმდინარეობდა. მაგ., ალ-მუსთანსირიფას მედრესეში 4 მაზჰაბი იყო წარმოდგენილი. ეს აისახა შენობის არქიტექტურაშიც. მას ოთხი ფრთა ჰქონდა, რომელიც ცალკეული მაზჰაბს ეკუთვნოდა. თითოეულში 75 მოსწავლე იყო. ჰყავდათ ერთი ყურანის მასწავლებელი, ერთი ჰადისების და ერთი ექიმი. მედრესეს ჰქონდა მეჩეთი, აბანო, საავადმყოფო და სამზარეულო.

მედრესეებმა მნიშვნელოვანი როლი შეასრულეს არა მხოლოდ პოლიტიკურ ან რელიგიურ სფეროში, რა მიზნითაც იყო დაარსებული მათი უმრავლესობა, არამედ მათ დიდი წვლილი შეიტანეს მუსლიმური კულტურის გავრცელებასა და განვითარებაში. მედრესეების პარალელურად საკრებულო მეჩეთების უმრავლესობა დიდ ქალაქებში რჩებოდა ინტელექტუალურ ცენტრებად. დღეს მედრესე აღნიშნავს, უპირველეს ყოვლისა, თანამედროვე საშუალო სკოლას.

მუსლიმურ სამყაროში არსებობდა აგრეთვე სპეციალიზებული ჰადისების შემსწავლელი ინსტიტუტები – *დარ ალ-ჰადიშა*. პირველი *დარ ალ-ჰადიშ* დააარსა ნურ ად-დინ ბ. ზანგიმ (გარდ. 1173-746.) დამასკოში. ამ ინსტიტუტში *მუჰადდისი* (ჰადისების გადმომცემი) უტოლდებოდა მედრესეს მასწავლებელს. XIV საუკუნეში უკვე გაჩნდა ინსტიტუტები სახელით: *დარ ალ-კურ'ან ვა-ლ-ჰადიშ*, სადაც ინსწავლებოდა ყურანიც და ჰადისებიც. შუა საუკუნეებში დიდ კამათს იწვევდა საკითხი იმის შესახებ, თუ რა ასაკში შეიძლება ჰადისების შესწავლის დაწყება. კორდოვას ყადიმ – 'იფად ბ. მუსნამ (გარდ. 11495.) სპეციალისტთა აზრის გათვალისწინებით დაადგინა, რომ ქვედა ზღვარი არის 5 წელი. არ არსებობდა ერთიანი აზრი იმ საკითხშიც, თუ რა ასაკში შეიძლება დაეწყო მეცნიერს ღვთის-

<sup>1</sup> მალიქიტური იყო ძალიან ცოტა. ესპანეთში, სადაც სუნიტი მუსლიმები უპირატესად მალიქიტურ სკოლას ეკუთვნოდნენ, XIII საუკუნემდე მედრესეები არ იყო.

მეტყველების სწავლების პროცესი. შაფიიტი იურისტი ან-ნაფაე (გარდ. 1277წ.) მიუთითებდა, რომ ნებისმიერ ასაკში შეიძლება იყოს, როცა მას ეყოლებოდა მსმენელები. ხოლო ასაკოვან ღვთისმეტყველს თავი უნდა დაენებებინა ცოდნის გადაცემისაგან მაშინ, როცა მოხუცებულობის ან სიბრძნის გამო შეიძლება არეოდა ჰადისები. უნდა აღინიშნოს, რომ თეორეტიკოსები მეტად მკაცრად განსჯიდნენ ბრმა ღვთისმეტყველებს და ზოგიერთი მათგანი თვლიდა მათ ჰადისების არასანდო გადამცემებად. სწავლებიდან მიღებული შემოსავალი არ იყო მაღალი. მაგ., შანაფიტების რელიგიურ-იურიდიულმა სკოლამ საერთოდ დაუშვებლად გამოაცხადა ყურანისა და ჰადისების სწავლებისათვის გასამრჯელოს აღება. ღვთისმეტყველები და კანონთმცოდნეები, რომლებიც სასახლის კარის კეთილგანწყობით სარგებლობდნენ, იღებდნენ გასამრჯელოს.

შუა საუკუნეების ევროპული საუნივერსიტეტო სისტემისაგან განსხვავებით, თითოეული სასწავლო კურსის მოსმენის შემდეგ, რომელიც ხშირად რამდენიმე წელი გრძელდებოდა, მუსლიმი მეცნიერი-ღვთისმეტყველი გადასცემდა სტუდენტს *იჯაზა*-ს («კვალიფიკაციის მოწმობა», «ლიცენზია», «სერტიფიკატი»). ეს იყო ნებართვა, რომელსაც მასწავლებელი აძლევდა თავის მოსწავლეს, რათა მას გადაეცა მიღებული ცოდნა სხვებისათვის. თუ სტუდენტი შეისწავლიდა მისი მასწავლებლის ყველა შრომას, მაშინ ის იღებდა *იჯაზა 'ამმა*-ს.<sup>1</sup> რაც უფრო ცნობილი და ავტორიტეტული იყო მასწავლებელი, მით უფრო მეტი შესაძლებლობა ჰქონდა მის მოწაფეს გამხდარიყო ცოდნის ერთი რომელიმე დარგის კარგი სპეციალისტი და შემდგომში დაეკავებინა ფაკ უის, ყადის ან რელიგიური სკოლის მასწავლებლის თანამდებობა. ამდენად, სათანადო განათლების მისაღებად (*ტალაბ ალ-ილმი*) ახალგაზრდები ჩადიოდნენ მუსლიმური განათლების ცენტრებში, გადადიოდნენ მასწავლებლიდან მასწავლებელთან და აგროვებდნენ «იჯაზებს». იმისათვის, რომ სტუდენტებს მოეპოვებინათ სამართლის სწავლების უფლება, მათ ეს კურსი უნდა მოესმინათ კანონთმცოდნესთან და მიეღოთ *იჯაზათ ალ-თადრის ვა ლ-ფათვა*. სამართლის სწავლება ჩვეულებრივ ოთხი წელი გრძელდებოდა. ამის შემდეგ სტუდენტი მუშაობდა თანაშემწედ და ამ პერიოდში წერდა კომენტარებს (*თა'ლრიკა*).<sup>2</sup> ეს იყო იმ

<sup>1</sup> შეიძლება იჯაზას გადაცემა მესამე, კომპეტენტურ პირზე და მას ენოებოდა *იჯაზათ ალ-იჯაზა*. ასეთი პრაქტიკა არ იყო დაზღვეული მისი ბოროტად გამოყენებისაგან: მრავალი მეცნიერი აკრიტიკებდა ამას, რადგანაც ზოგჯერ ასეთი «დიპლომი» გადაეცემოდა ჯერ კიდევ დაუბადებელ ბავშვს. იჯაზას გადაცემა ბავშვებზე და იმ პირებზე, რომლებსაც არ მიუღიათ ცოდნა უშუალოდ მასწავლებლის ხელმძღვანელობით, მუდმივად კამათის საგანი იყო.

<sup>2</sup> *თა'ლრიკა* გამოიყენებოდა აგრეთვე სამართლისმცოდნეობაში სილაბუსის აღსანიშნავად, რომლის მიხედვითაც სწავლული ასწავლიდა თავის დისციპლინას.



კომენტარების კომპილაცია, რომელსაც სტუდენტი იღებდა თავისი მას-  
ნავლებლის ლექციებიდან ან შრომებიდან. ზოგიერთი *თა ლრაკა* რამდენიმე  
ტომისაგან შედგებოდა. ნყართა მონაცემებით, თუ სტუდენტი ვერ გახდ-  
ებოდა იურისტი და ვერ მიიღებდა თანამდებობას, ასეთი მეცნიერი საარ-  
სებო სახსრების გარეშე რჩებოდა და წიგნების გადაწერით ირჩენდა თავს.

შუა საუკუნეების არაბულ აღმოსავლეთში მედრესეების გარდა არ-  
სებობდა დარ *ალ-კურ'ან*, *რიბატი*, *ხანკაჰ*, *ზავიია*, სადაც მიმდინარეობდა  
ისლამური მეცნიერებების სწავლება. არსებობდა აგრეთვე სასწავლო და-  
წესებულებები, რომლებიც აერთიანებდა რამდენიმე სასწავლებელს. მაგ.,  
*მადრასა-რიბატი-დარ ალ-ჰადიშ* მუსლიმური განათლების სისტემა შუა  
საუკუნეებში ვაკფს ეფუძნებოდა.

მუსლიმური მედრესეები გახდა გარკვეული მოდელი ევროპული კო-  
ლეჯებისა და უნივერსიტეტებისათვის (მაგ., სალერნოს უნივერსიტეტი  
იტალიაში). ევროპის ისეთი დიდი უნივერსიტეტები, როგორცაა ბოლო-  
ნიის, პარიზის, მონპელიეს და ოქსფორდის, გაჩნდა მხოლოდ XII საუკუნის  
შემდეგ. ზოგიერთი ტრადიცია და ტერმინოლოგია, გამოყენებული ევრო-  
პის უნივერსიტეტებში, დაესხებულ იქნა ისლამური ტრადიციიდან და  
ტერმინებიდან, რაც გავრცელებული იყო ეგვიპტის, სირიის და ანდალუ-  
სიის სკოლებში (მაგ., ტერმინი ბაკალავრი [baccalarius] არის არაბ. „ბიჰაკკი  
რივია“ – გადაცემის უფლებით).

**არაბული მედიცინა.** არაბებმა სასანიანთა ირანის დაპყრობის შემ-  
დეგ (651წ.) მემკვიდრეობით მიიღეს ახლო აღმოსავლეთში საუკეთესო  
სამეცნიერო და სამედიცინო ცენტრი – ჯუნდიშაბურის აკადემია, რო-  
მელიც დააარსეს სასანიანებმა III საუკუნის ბოლოს. ასევე არაბების მიერ  
ეგვიპტის დაპყრობის შემდეგ (642წ.) მედიცინის ბერძნულ-ელინური  
ტრადიციების და სპარსელების და ინდოელების (ისინი განსაკუთრებით  
განთქმული იყვნენ ფარმაკოლოგიაში) პრაქტიკული და თეორიული  
ცოდნის შერწყმა, აგრეთვე ჯუნდიშაბურის აკადემიის გამოცდილება  
ძირითადი საფუძველი გახდა ისლამური მედიცინის განვითარებისათვის.  
გადმოცემით პირველი არაბი ექიმი იყო მუჰამადის თანამედროვე *ალ-  
ჰარის ბ. კალადა* (გარდ. 643), რომელსაც განათლება მიუღია სპარსეთში.  
გადმოცემით ის მკურნალობდა ხალიფა აბუ ბაქრს და უმარს. უმაიდანთა  
დროს, ხალიფა მუ'ავიას პირადი ექიმი იყო ქრისტიანი იბნ უსალი. მარვან  
I ბ. *ალ-ჰაქამის დროს* (684-685) მოღვაწეობდა სპარსელი იუდეველი –  
მწარაგზავიაში, რომელიც ცხოვრობდა ბასრაში. მას ეკუთვნის არაბულ  
ენაზე (სირიულიდან) თარგმნილი პირველი მეცნიერული ნაშრომი.

ხალიფა *ალ-ვალიდ I-ის დროს* (705-715) დაიწყო კეთრით დაავადე-  
ბულ პირთა განცალკევება და მათი სპეციალიზებული მკურნალობა  
(დაახლ. 707 წ.). მკურნალობა უფასო იყო და ექიმებს ჯამაგირს სახელმ-

ნიფო ხაზინიდან უხდიდნენ. უმარ II-ის ბრძანებით სამედიცინო სკოლები გაიხსნა ანტიოქიასა და ჰარრანში. უმარ II-ის პირადი ექიმი იყო 'აბდ ალ-მალიქ ბ. აბჯარ ალ-ქინანა, რომელიც სწავლობდა ალექსანდრიის სამედიცინო სკოლაში.<sup>1</sup> ალ-მანსურმა 765 წელს სამეფო კარზე მიიწვია ცნობილი ექიმი, ჯუნდიშაბურის აკადემიის ხელმძღვანელი – ჯიბრა'ილ ბ. ბუხთიშუ'. ეს იყო ქრისტიანული ოჯახი. 12 წერი ამ ოჯახიდან, VIII ს-დან XIII-მდე პერიოდში, ემსახურებოდა ხალიფებს, როგორც ექიმი და მრჩეველი.

VIII-IX სს-ში ინტენსიურად ითარგმნებოდა და იწერებოდა სამედიცინო ნაშრომები. არაბი ხალიფები აგზავნიდნენ „დელეგაციებს“ ბიზანტიაში ხელნაწერების შესაძენად, რომელთა შორის სამედიცინო შრომებს მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა. ჰუნან იბნ ისჰაკმა, რომელიც იყო ხალიფა ალ-მუთავეჯილის დროს სასახლის კარის ექიმი, თარგმნა ჰიპოკრატეს, პალენის, ორივასიუსის, დიოსკორიდის შრომები. ის იყო აგრეთვე ორიგინალური შრომების ავტორი. ცნობილია მისი შრომა ოფთალმოლოგიაში – *ალ-‘აშრ მაკალათ ფი ალ-‘აინ* („ათი ტრაქტატი თვალის შესახებ“) და სხვ. IX საუკუნის II ნახევარში ბაღდადში მცხოვრებმა სპარსელმა ექიმმა და მთარგმნელმა 'ალა ბ. რაბბან ატ-ტაბარემ (გარდ. 850წ.) დაწერა არაბულ ენაზე პირველი სამედიცინო ტრაქტატი *ფირდავს ალ-ჰიქმა* [„სიბრძნის სამოთხე“], რომელიც 30 თავისა და 360 ქვეთავისაგან შედგება და მოიცავს სამკურნალო მედიცინის იმ დროს არსებულ ყველა დარგს. ისლამური მედიცინის უდიდესი წარმომადგენელი იყო ცნობილი ფილოსოფოსი და ექიმი-კლინიცისტი აბუ ბაქრ მუჰამმად ბ. ზაქარიია არ-რაზი (გარდ. 925წ.). პირველად სწორედ მან ჩაატარა დიაგნოსტიკური გამოკვლევა და გამოავლინა განსხვავება წითელასა და ყვავილის ინფექციურ დაავადებებს შორის. მან პრაქტიკაში შემოიტანა ავადმყოფების გამოკვლევისა და მკურნალობისადმი ფსიქოსომატური მიდგომა. არ-რაზის ეკუთვნის 200-მდე შრომა, მათ შორის სამედიცინო ენციკლოპედია – *ქითაბ ატ-ტიბბ ალ-მანსურრ*, რომელიც მოიცავს ბერძენი, სირიელი, სპარსელი, ინდოელი, არაბი ექიმების და თვითონ ავტორის მიღწევებს სხვადასხვა დაავადებების მკურნალობაში და *ალ-ჰაზი* [„ყოვლისმომცველი“] ან *ქითაბ ალ-ჰაზი ფი-ლ-ტიბბ* [„ყოვლისმომცველი წიგნი მედიცინაში“], რომელიც სტუდენტებისათვის იყო განკუთვნილი. ეს უკანასკნელი XIII ს-ში გადაითარგმნა ლათინურ ენაზე სახელწოდებით „Liber continens“. იბნ სინა (ევროპაში ცნობილი გახდა ავიცენას სახელით, გარდ. 1037წ.) ითვლება უდი-

<sup>1</sup> არის ცნობა, რომ ხალიფა უმარ II-მ მედიცინის სკოლა ალექსანდრიიდან გადაიტანა ჰარრანში. ამ ქალაქმა დიდი როლი შეასრულა სახალიფოს კულტურულ ცხოვრებაში პირველი 'აბასიანი ხალიფების მმართველობის პერიოდში.

დეს ექიმად არ-რაზის გვერდით. მას ეკუთვნის ფუნდამენტური ნაშრომი, სამედიცინო ენციკლოპედია – *ალ-კანუნ ფი-ტ-ტიბბ* [„მედიცინის კანონები“], რომელიც შედგება 5 ნიგნისაგან და ეძღვნება ანატომიას, ჰიგიენას, სხვადასხვა დაავადებებს, მათ გამომწვევ მიზეზებს და მკურნალობის მეთოდებს. ავტორი განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს ნამლებს: ფხვნილებს, ნაყენებს, მიქსტურებს და სხვა. აღწერს აგრეთვე პლევრიტის დიაგნოსტიკას და ტუბერკულოზის ინფექციურ ბუნებას.

IX საუკუნეში ნარმოიშვა სამედიცინო ლიტერატურის ახალი ჟანრი – *ატ-ტიბბ ან-ნაბაჲ* („სამოციქულო მედიცინა“). ამ ტიპის ნაშრომებში მოცემული იყო ტრადიციული სამედიცინო პრაქტიკა, რაც მოხსენიებული იყო ყურანსა და ჰადისებში. ყურანი, ისევე როგორც ჰადისები, შეიცავს ზოგადი ხასიათის სამედიცინო მითითებებს, რომლებიც ძირითადად ეხება ჰიგიენას და კვების რეჟიმს.

მედიცინის განვითარებაში დიდი წვლილი შეიტანეს ანდალუსიელმა ექიმებმა. ცნობილმა ფილოსოფოსმა და ექიმმა **იბნ რუშდიმ** (1126-1198) მეცნიერულად დაასაბუთა, რომ ადამიანი არ შეიძლება მეორეჯერ დაავადდეს ყვაილის ინფექციური დაავადებით. აბუ მარვან ბ. ზუჰრიმ (ევროპ. **ავენზოარი**, გარდ. 1162წ.)<sup>1</sup> თავის ნაშრომში – *თაჰსირ ფი-ლ-მუდჰაჲთ ვა-ლ-თადბირ* [„პრაქტიკული სახელმძღვანელო მკურნალობების და დიეტების“] მან პირველად მოგვცა ტრაქეოტომიის და ანალური გზით ხელოვნური კვების რეჟიმის რეკომენდაცია და საჯდომის ნერვის ანთების მკურნალობის მეთოდი. მუსლიმმა მეცნიერებმა მრავალი სიახლე შეიტანეს აგრეთვე ქირურგიაში. მაგალითად, ანდალუსიელი მუსლიმი მეცნიერის და ქირურგის აბუ-ლ-კასიმ **აზ-ზაჰრავნის** (გარდ. 1009წ.) შრომებმა, რომლებიც ითარგმნა ჯერ ივრითზე, XIII ს-ში კი ლათინურ ენაზე, დიდი გავლენა მოახდინეს ევროპული მედიცინის განვითარებაზე.

აბუ-ლ-კასიმ **აზ-ზაჰრავნე** – შუა საუკუნეების უდიდესი ქირურგი. ის გაიზარდა კორდოვაში, სადაც იყო კარის ექიმი. მთელი ევროპიდან ჩამოდიოდნენ მასთან პაციენტები და სტუდენტები სამკურნალოდ და სტაჟირებისათვის. აზ-ზაჰრავნე ცნობილია მიღწევებით ქირურგიულ ტექნიკაში. მან გამოიგონა რამდენიმე მნიშვნელოვანი ქირურგიული ინსტრუმენტი, რომელთა შესახებ ის დანვრილებით წერს 30-ტომიან სამედიცინო ენციკლოპედიაში – *თაჰსირე ლი-მან 'აჯიზა 'ან ათ-*

<sup>1</sup> ის შემკვიდრებით ექიმთა ოჯახიდან იყო. მის წინაპრებს შორის დასახელებულია ქალი ექიმიც, რომელიც იყო ჭრილობების შეხორცების საუკეთესო სპეციალისტი.

თა'ლრფ [„სამედიცინო ცოდნის წესრიგში მოყვანა“], რომელიც სამი ტომისაგან შედგება. მისი ნაშრომი საფუძვლად დაედო დასავლურ ქირურგიას.

აზ-ზაჰრანემ მოგვცა მრავალი ქირურგიული ოპერაციის (კენჭის ამოღება საშარდე ბუშტიდან; თვალის, ყურის და ყელის ოპერაციები; გინეკოლოგიური ოპერაციები), სხვადასხვა ამპუტაციების და ტრეპანაციების დეტალური აღწერა. პირველმა აღწერა აგრეთვე *ჰემოფილია* და პირველმა გამოიყენა აბრეშუმის ძაფი ჭრილობაზე ნაკერის დასადებად. აზ-ზაჰრანემ სათავე დაუდო ამონვით მკურნალობას და დაასახელა 50-მდე დაავადება, რომელიც შეიძლება განიკურნოს ამ მეთოდით. ის იყო აგრეთვე ექსპერტი კბილების მკურნალობის დარგში. მან აღწერა კბილების მკურნალობის პროცედურები (მათ შორის კბილის ამოღება) და ხელოვნური კბილების დამზადება და ჩასმა.

ცნობილი ლიტერატორი, პოეტი და ისტორიკოსი იბნ ალ-ხატიბ ალ-ანდალუსი (მეტსახელი ლისან ად-დინ, გარდ. 1375წ.) იყო სამედიცინო შრომების ავტორიც. როცა მთელს ევროპაში და აზიაში შავი ჭირის დაავადება მძვინვარებდა, მან თავის ტრაქტატში – ტა'უნ [„შავი ჭირი“] აჩვენა ამ დაავადების წარმოშობა ინფექციებიდან და განიხილა მისი პროფილაქტიკის მეთოდები.

წყაროებში დაფიქსირებულია 30-ზე მეტი ცნობილი საავადმყოფო ისლამურ სამყაროში, რომელთაგან თითოეული იყო სამეცნიერო და სამკურნალო ცენტრი. არაბულ ენაში სიტყვა „მარისთან“ სამედიცინო დანესებულებების აღსანიშნავად ნასესხებია სპარსულიდან და არის შემოკლებული ვარიანტი სიტყვის ბიმარისთან. ასე იწოდებოდა სასანიანთა სამეცნიერო ცენტრ ჯუნდიშაბურში შემავალი სამედიცინო დანესებულებები. ისლამის კლასიკურ პერიოდში საავადმყოფო იყო ერთ-ერთი მთავარი სასწავლო დანესებულება, რადგანაც მედიცინა განეკუთვნებოდა მუსლიმურ სამეცნიერო დისციპლინებს. საავადმყოფოში მონმდებოდა ახალგაზრდა ექიმების ცოდნა, რომელსაც ისინი იღებდნენ უნივერსიტეტში და მსხვილ ბიბლიოთეკებში.

პირველი საავადმყოფო მუსლიმთა მიერ დაარსდა დაახლ. 800 წ. 'აბასიანი ხალიფა ჰარუნ არ-რაშიდის (786-809) ინიციატივით ბაღდადში, თუმცა არ არის ცნობილი როდემდე იარსება. ეს საავადმყოფო გახსნა ჯიბრა'ილ ბ. ბახთიშუმ, ჯუნდიშაბურის სკოლის მასწავლებელმა. ერთი საუკუნის განმავლობაში ბაღდადში საავადმყოფოების რიცხვი ხუთამდე გაიზარდა. ამ პერიოდში ბაღდადში მოღვაწეობდა ნესტორიანი ქრისტიანი იბნ მსავაიჰი, რომელიც იყო ავტორი ცნობილი ოფთალმოლოგიური ტრაქტატის. იბნ მსავაიჰი თარგმნიდა აგრეთვე სამედიცინო ტრაქტატებს. ის რეგულარულად ატარებდა *მაჯლისს* (სხდომა, შეკრება), სადაც

კონსულტაციებს უწევდა პაციენტებს და მონაფეებს, რომელთა შორის იყო ჰუნანი იბნ ისჰჯი.

მუსლიმმა ისტორიკოსებმა შემოგვინახეს ცნობები ამ საავადმყოფოების მოწყობის, მათში ავადმყოფების რაოდენობის, მათი საჩივრების შესახებ ექიმებისა და მომსახურე პერსონალისადმი. ისლამურ ქვეყნებში საავადმყოფოები არსებობდა ვაკფის, საქველმოქმედო შემონირულეების ხარჯზე. ფსიქიურად დაავადებული ავადმყოფების შესანახად და სამკურნალოდ არსებობდა სპეციალური ფსიქიატრიული საავადმყოფოები. მაგ. ასეთი საავადმყოფო არსებობდა მონასტერთან – *დაირ ჰიჯკილ ვასიტსა* და ბაღდადს შორის. ის არსებობდა ხალიფა ალ-მუთავაქილის დროს (847-861).

X ს-ში სახალიფოში დაარსდა მოძრავი საავადმყოფო, რომელშიც იყო სამკურნალო საშუალებები, რათა დახმარება აღმოეჩინათ არა მარტო მუსლიმებისათვის, არამედ არამუსლიმებისათვისაც. ამავე პერიოდში საკუთრივ ქალაქ ბაღდადში იყო 5 საავადმყოფო.

ჩვენთვის ცოტაა ცნობილი პროვინციებში სამედიცინო მომსახურების შესახებ. ძალიან ცნობილი გახდა საავადმყოფო ქ. რეიში, რომელიც დააარსა ზაქარიია არ-რაზიმ და თვითონვე იყო მისი დირექტორი 932 წლამდე. აქ იყო შემოღებული მკურნალობის განსაკუთრებული წესები, ექიმთა კვალიფიკაციისა და რანგიდან გამომდინარე. მსუბუქ შემთხვევებში ავადმყოფებს მკურნალობდნენ ახალგაზრდა ექიმები. გამოცდილი ექიმების მოვალეობას შეადგენდა ყოველდღიური დაკვირვება ყველა ავადმყოფზე. 982 წელს დაარსდა საავადმყოფო (სახელად *'აღუდა'*) 'აღუდად-დავლა არ-რაზიმს მიერ. ამ საავადმყოფოში თავდაპირველად მუშაობდა 24 ექიმი – ოფთალმოლოგები (*ქაჰალუბ*), ქირურგები (*ჯარაჰიჰუბ*), ფიზიოლოგები (*ტაბაჰიჰუბ*) და სხვ. შემოღებულ იქნა ექიმების სადღეღამისო მორიგეობა. ერთი ექიმის ხელფასი იყო 300 დირჰამი (კვირაში ორი დღე და ღამე მორიგეობა). ამ საავადმყოფოში უფასო იყო კვება და ნამლები. აქ მკურნალობდნენ მუსლიმებსაც და სხვა სარწმუნოების წარმომადგენლებსაც. საავადმყოფოში ტარდებოდა ლექციებიც მედიცინისა და ფარმაკოლოგიის სხვადასხვა მიმართულებების შესახებ. სტუდენტს უნდა მიეღო დიპლომი, რომელიც მას უფლებას აძლევდა ემკურნალა ხალხისათვის. აუცილებელი იყო ჰიპოკრატეს ფიცის დადება.

• უყურადღებოდ არ იყვნენ დატოვებული პატიმრებიც. 'აბასიანთა ვეზირის – 'ალი ბ. სინას (860-946) დავალებით ექიმები მოინახულებდნენ პატიმრებს და შემდეგ განიხილავდნენ მსჯავრდებულთა ჯანმრთელობას. ავადმყოფების მოსავლელად ციხეებში იგზავნებოდა სანიტრები და თავმდგომეები.

XI ს-დან დაწყებული სამედიცინო დაწესებულებები გაჩნდა მუსლიმური სამყაროს ყველა ქალაქში – ცენტრალური აზიიდან ანდალუსიამდე.

თითოეულ საავადმყოფოს ჰყავდა ექიმთა ბრიგადა (ქირურგები და სხვა სპეციალისტები) და სხვა სამედიცინო პერსონალი ორივე სქესის, რადგანაც მამაკაცები და ქალები ცალ-ცალკე მკურნალობდნენ. იყო ოფთალმოლოგიის, ორთოპედიის, ქირურგიის და სხვა კაბინეტები. დიდ საავადმყოფოებს ჰყავდა საკუთარი ადმინისტრაცია, რომლის ძირითად მოვალეობას შეადგენდა ანგარიშების შედგენა განუული სამუშაოს შესახებ. საავადმყოფოებს ჰქონდა დისპანსერი, აფთიაქი, რომელიც ექიმის მიერ გამოწერილ წამლებს ამზადებდა, აგრეთვე მალაზიები, მეჩეთი და ხშირად ბიბლიოთეკა სპეციალური ლიტერატურით. გარკვეულ რეგიონებში პრაქტიკოსი-ექიმების საქმიანობას აკონტროლებდა რა'ის ალ-ატბბა'ან მუჰთასიბი.

დამასკოში და ალეპოში ნურ ად-დინ ბ. ზანგემ (1147-1174) გახსნა კარგად აღჭურვილი საავადმყოფო (ნურ). ექიმის დღის განრიგი ასეთი იყო: ავადმყოფების შემოვლა, წამლების გამოწერა, კერძო პაციენტების მონახულება, შემდეგ ისევ საავადმყოფოში დაბრუნება, რათა ნაეკითხა ლექცია სამი საათის განმავლობაში.

ჯერ კიდევ აჰმად ბ. ტულუნმა (877-884) 874 წ. დააარსა პატარა საავადმყოფო, რომელიც ძირითადად მდიდრებისათვის (მამაკაცებისა და ქალებისათვის) იყო განკუთვნილი და არ დაიშვებოდნენ მონები და ჯარისკაცები. 1184 წელს სალაჰ ად-დინ იუსუფ ბ. აიფუბმა მის ნაცვლად დააარსა საავადმყოფო, სახელად „ნასირი“, რომელიც 8 ათასი ავადმყოფისათვის იყო გათვალისწინებული. აქ იყო განყოფილებები სპეციალიზაციის მიხედვით, ბიბლიოთეკა და ტარდებოდა ლექციები. ამ საავადმყოფოში მუშაობდა 18 ექიმი, რომელთაგან 8 მუსლიმი იყო, 5 ებრაელი და 5 ქრისტიანი. ეგვიპტეში არსებობდა აგრეთვე საავადმყოფო, სახელად მანსურ, რომელიც განკუთვნილი იყო იმ ავადმყოფებისათვის, ვისაც უძილობა აწუხებდა. მათ სხვადასხვა სამკურნალო საშუალებებთან ერთად, ასმენინებდნენ მსუბუქ მუსიკას და მოუთხრობდნენ გასართობ ისტორიებს. იმათ, ვინც ენერგობდა საავადმყოფოდან, აძლევდნენ გარკვეულ თანხას შემწეობის სახით, რათა არ ჰქონოდათ მატერიალური სიძნელეები. ეს საავადმყოფო აშენდა 1284 წელს და ნაწილობრივ დღემდე შემორჩა.

შუა საუკუნეების მუსლიმური საავადმყოფოების მუშაობის გამოცდილება გამოიყენეს ფრანგმა და იტალიელმა ექიმებმა. მედიცინის ზოგიერთ დარგებში მუსლიმებს ჰქონდათ უნიკალური გამოკვლევები. პირველად მსოფლიოში მათ განახორციელეს გამოკვლევები კეთრის სიმპტომების გამოსავლენად. ბერძნებთან შედარებით დიდ წარმატებებს მიაღწიეს მეანობასა და გინეკოლოგიაში, შეიმუშავეს მკურნალობის მრავალი ახალი მეთოდი. მაგ., ქვების გამოდევნა ორგანიზმიდან. მუსლიმი ექიმებისათვის ცნობილი იყო ანესთეზიის სხვადასხვა საშუალება ქირურგიული ჩარევების დროს. მუსლიმი ექიმები წარმატებით მკურნალობდნენ ფსიქიკურ მოშლი-

ლობას. კუსტა ბ. ლუკას (820-912) ნაშრომიდან – *რისაღა ფი თადბირ სა-  
ფარ ალ-ჰაჯჯი* („სამედიცინო რეჟიმი მექაში პილიგრიმებისათვის“) ცხადი  
ხდება, რომ უკვე IX საუკუნეში მუსლიმებისათვის კარგად ცნობილი იყო  
ელინური სამყაროსათვის უცნობი ისეთი მედიკამენტები, როგორცაა: ქა-  
ფური (*ქაფური*), მუშკი (*მისკი*), ნიშადური (*ნუშადირი*). მრავალი ექიმი დიდ  
მნიშვნელობას ანიჭებდა საკუთარი გამოცდილების სრულყოფასა და გა-  
მოყენებას. სწორედ პირადი სამეცნიერო გამოცდილების ანალიზი აისახა  
იბნ სინას ნაშრომში – *ალ-კანუნ ფი-ლ-ტიბ* („მედიცინის კანონი“), რო-  
მელიც ითვლებოდა „მედიცინის ბიბლიად“ დასავლეთშიც და აღმოსავ-  
ლეთშიც. იბნ სინას ეს წიგნი ლათინურ ენაზე ევროპაში 20-ჯერ გამოიცა  
(მხოლოდ XVII-ში). სამკურნალო ფიზიკულტურა რეკომენდებული იყო უკვე  
იბნ სინას ნაშრომში და აღწერილია მისი გამოყენების თანმიმდევრობა.  
1588 წელს იბნ სინას ნაშრომი და არ-რაზის *ქითაბ ალ-მანსურინ* შევიდა  
ფრანკფურტის სამედიცინო სასწავლებლების პროგრამაში. XVII ს-ში საფ-  
რანგეთში და გერმანიაში იყვნენ ექიმები, რომლებიც მუშაობდნენ არაბულ  
მედიცინაზე დაყრდნობით. XVIII-მდე ინგლისური ოფთალმოლოგია იყე-  
ნებდა დამხმარე სახელმძღვანელოდ ‘ალნ ბ. ‘ისას (ბაღდადის ხალიფების  
კარის ექიმი IX ს-ში) – *თაზქირათ ალ-ქაჰჰალინ-ს* („ოკულისტების ანთო-  
ლოგია“) და მედიცინაში სხვა ცნობილ მუსლიმ მეცნიერთა შრომებს. მაგ.,  
იბნ ან-ნაფის *დიმამჰინ* (წარმოშობით სირიელი, გარდ. 1288წ.) სამედიცინო  
ენციკლოპედიას – *ქითაბ აშ-შამილ ფი-ლ-ტიბ*, სადაც თავმოყრილი იყო  
არაბთა მთელი ცოდნა მედიცინაში (გადმოცემით, დაგეგმილი ჰქონდა  
დაახლ. 300 ტომის შედგენა, მაგრამ მხოლოდ 80 ტომი დაასრულა), განსა-  
კუთრებით ოფთალმოლოგიაში. ამასთან მან პირველად აღწერა სისხლის  
ცირკულაცია სისხლის მიმოქცევის სისტემაში. ინგლისშიც და გერმა-  
ნიაშიც XIX ს-მდე კატარაქტის სამკურნალოდ იყენებდნენ მუსლიმი ქი-  
რურგი-ოფთალმოლოგების მეთოდებს. იბნ ალ-ჰაფსაჰმა (გარდ. 1039წ.)  
შეადგინა მუსლიმურ მედიცინაში ყველაზე სრული ნაშრომი ოფ-  
თალმოლოგიაში – *ქითაბ ფი-ლ-მანაზირ* („წიგნი ოპტიკაზე“), რომელიც  
ლათინურ ენაზე ითარგმნა სათაურით „ოპტიკის საგანძური“ (Thesaurus  
Opticus). ამასთან მან ოპტიკა აქცია დამოუკიდებელ დარგად.

### იბნ სინა – უდიდესი ექიმი

აბუ ‘ალი ალ-ჰუსაინ იბნ ‘აბდ ალლჰაჰ იბნ სინა (980-1037) დაიბადა  
აფშანაში, ბუხარის რაიონში (შუა აზია). თავისი ენციკლოპედიური  
ცოდნით (არაბული გრამატიკა, გეომეტრია, ფიზიკა, ასტრონომია,  
სამართალი, თეოლოგია და მედიცინა) და დიდი კულტურით ის იყო  
შუა საუკუნეების „ინტელექტუალის“ ნიმუში. დასავლეთში იბნ სინა

ცნობილი გახდა ავიცენას სახელით. 17 წლის ასაკში ის მიიწვიეს ექიმად სამანიანთა კარზე, სადაც განკურნა ბუხარის მმართველი სერიოზული დაავადებისაგან, მაშინ როცა მრავალ ცნობილ ექიმს არ ჰქონდა მისი გადარჩენის იმედი. იბნ სინა 20 წლის ასაკში უკვე ცნობილი მეცნიერი იყო. ის მუშაობდა ათასობით პაციენტთან თავის მიერ დაარსებულ უფასო კლინიკებში. მან აღწერა ტუბერკულოზის ინფექციური ხასიათი, გამოთქვა თვალსაზრისი დაავადებათა გავრცელების თაობაზე წყლისა და ნიადაგის მეშვეობით, მიუთითა ფსიქიკის გავლენაზე ადამიანის ორგანიზმზე. იბნ სინა პირველი იყო, ვინც აღწერა მენინგიტი. მან შეიტანა მნიშვნელოვანი წვლილი ანატომიაში, გინეკოლოგიაში და პედიატრიაში.

იბნ სინა ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა მრავალი მმართველის კარზე, მათ შორის ისფაჰანში, სადაც მან დაასრულა თავისი ძირითადი ნაშრომი – 5-ტომიანი „მედიცინის კანონი“, რომელშიც აღწერილია მედიცინის ათასწლოვანი ისტორია და ტრადიციები. ის გადაითარგმნა ლათინურ ენაზე უკვე XII ს-ში და სამაგიდო წიგნს წარმოადგენდა ებრაელი ექიმებისათვის XVII ს-მდე. XV ს-ის ბოლოს არსებობდა ამ წიგნის 16 გამოცემა – 15 ლათინურ ენაზე, 1 ებრაულზე. სამედიცინო საკითხებზე არც ერთი დისკუსია არ მიმდინარეობდა იბნ სინას ნაშრომების მითითების გარეშე.

იბნ სინა დღეში დაახლოებით 50 სტრიქონს წერდა. ის არის 250-მდე ნაშრომის ავტორი, ძირითადად არაბულ და სპარსულ ენაზე. მისი ნაშრომი – „განკურნების წიგნი“ არის ფილოსოფიური ენციკლოპედია, რომელიც მოიცავს მრავალ წმინდა ფილოსოფიურ და სხვა სამეცნიერო თემებს. იბნ სინა ცნობილი იყო დასავლეთში, როგორც „მედიცინის მამა“, ხოლო აღმოსავლეთში, როგორც უდიდესი ფილოსოფოსი და მისტიკოსი.

იბნ სინა გარდაიცვალა 1037 წელს ჰამადანში (დას. ირანი).

**არაბული მათემატიკა.** დიდია არაბების წვლილი მათემატიკის [ილმ-ლ-ჰისნაბ] განვითარებაში. მათ შეითვისეს ბერძნული და ინდური მათემატიკური ტრადიციები, გადაამუშავეს ისინი, განავითარეს და გადასცეს ევროპას. პირველი მუსლიმი მათემატიკოსი იყო ირანელი მუჰამმად იბნ ლუსა **ალ-ხვარიზმი** (გარდ. 846წ.), რომელიც ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა ბაღდადში.

არაბი მეცნიერები სარგებლობდნენ ნუმერაციის ორი ძირითადი საეობით: ინდოეთიდან შეთვისებული *არკამ ალ-ჰინდ* („ინდური ციფრები“), აიდანაც წარმოიქმნა „არაბული ციფრები“ და ნუმერაცია, რომელიც ასობით გამოიხატებოდა (*აბჯად*). თითოეული ასო შეესაბამებოდა რიცხვს.



ინდური ციფრები ახლო აღმოსავლეთში ცნობილი გახდა VII საუკუნეში. 773 წელს ბაღდადში მუჰამმად ალ-ფაზარმა არაბულ ენაზე თარგმნა ერთ-ერთი ინდური ასტრონომიული ტრაქტატი „სიდდჰანტა“, არაბულად სახელწოდებით „სინდჰინდ“. იქ გადმოცემული ინდური სისტემის ახსნა მოგვცა ალ-ხვარიზმმა.

ნუმერაციის ინდურმა სისტემამ ფართო გავრცელება პოვა ახლო აღმოსავლეთში მუჰამმად ალ-ხვარიზმის ასტრონომიული ტრაქტატით. უცნობია, სად გაეცნო ალ-ხვარიზმს ინდურ მეცნიერებას, თავის სამშობლოში – ხორეზმში თუ ბაღდადში. ამ თხზულების არაბული ორიგინალი დაიკარგა და მის შესახებ მსჯელობა შეიძლება მხოლოდ დამახინჯებული ლათინური თარგმანის მეშვეობით. თხზულება იწყება ნუმერაციის დეტალური აღწერით, 9 „ინდური ციფრით“ და „პატარა წრით“ – ნულით. ეს ციფრები გამოყენებულია მის მათემატიკურ ტრაქტატშიც *კითაბ ალ-მუხთასარ ფი ჰისაბ ალ-ჯაბრ ვა 'ლ-მუკაბალა* [„მოკლე ტრაქტატი აღდგენის და შეპირისპირების ანგარიშის შესახებ“]. წიგნი დაიწერა დაახლ. 825 წელს. ის გადაითარგმნა ლათინურ ენაზე და XI ს-მდე გამოიყენებოდა ძირითად სახელმძღვანელოდ ევროპის უნივერსიტეტებში. წიგნის სათაურში მოხსენიებული სიტყვა „ალ-ჯაბრ“ გახდა ტერმინ – აღგებრას საფუძველი. აღგებრა გამოიყენებოდა გეომეტრიის პრობლემების გადასაწყვეტად, რამაც საშუალება მისცა ხორასანის მკვიდრს, მუსლიმ ასტრონომსა და მათემატიკოსს – აბუ ლ-ვაფა'ს (გარდ. 998წ.) დაემუშავებინა ტრიგონომეტრია.

ალ-ხვარიზმის წიგნმა ხელი შეუწყო ინდური წარმოშობის თვლის „ათობითი პოზიციური სისტემის“ (ნულის გამოყენებით) გავრცელებას არაბულ სამყაროში, ხოლო XII საუკუნის შუა ხანებიდან, როცა ესპანეთში შესრულდა მისი ლათინური თარგმანი (*De numero indorum*) – ევროპაშიც. ალ-ხვარიზმის ლათინიზებული ფორმა „Algorithmus“ გახდა აღმნიშვნელი ათობითი პოზიციური ნუმერაციისა და მასზე დამყარებულ არითმეტიკულ მოქმედებებისა. აქედან მოდის სიტყვაც „ალგორითმი“, რაც ნიშნავს „ამოცანის გადაწყვეტის საშუალებას“. ალ-ხვარიზმმა განავითარა აგრეთვე მრავალი არითმეტიკული მოქმედება, მათ შორის წილადების სისტემა. მეცნიერმა განსაზღვრა სინუსის ფუნქციები, სრულყო კონუსური სემენტების გეომეტრიული გამოსახვა.

ინდური ციფრების ფორმამ განიცადა მნიშვნელოვანი ცვლილებები როგორც არაბულ სამყაროში, ისე ევროპაში. აღნიშნავთ, რომ ნულს ინდურად ერქვა „სუნია“ – „ცარიელი“. არაბებმა კი ის თარგმნეს სიტყვით *ჰიფრ* („სიცარიელე“), საიდანაც წარმოდგა სიტყვა „ციფრი“, რომელიც თავდაპირველად ევროპულ ლიტერატურაში აღნიშნავდა ნულს. აღსანიშნავია, რომ სწორედ ალ-ხვარიზმმა შემოიტანა მიმოქცევაში სიტყვა – ნული. ამის შემდეგ ინდური ციფრები იწოდება „არაბულად“.

არაბული ციფრები

თანამედროვე ციფრები	არაბული ციფრები
0	• •
1	۱ ۱
2	۲
3	۳
4	۴
5	۵
6	۶
7	۷
8	۸
9	۹

არითმეტიკის და ალგებრის განვითარებას არაბულ-ისლამურ სამყაროში ხელი შეუწყო რთული გამოთვლების აუცილებლობამ, რასაც მოითხოვდა მემკვიდრეობის პრაქტიკის რეგლამენტაცია და განსაზღვრული გადასახადების დანესება. გეომეტრია აუცილებელი იყო მოხელეთათვის, რათა განესაზღვრათ მიწის ფართობი, რადგანაც დადგენილი იყო ფისკალური გადასახადები ფართობის შესაბამისად.

**არაბული ასტრონომია** დიდია არაბების წვლილი ასტრონომიის [‘ილმ ალ-ჰადა’] განვითარებაში. ამ შემთხვევაშიც შეიძლება ითქვას, რომ არაბებმა შემოქმედებითად განავითარეს ინდური და ბერძნული ასტრონომიის ტრადიციები.

თავდაპირველად ასტრონომიული კვლევები ემორჩილებოდა რელიგიურ მიზნებს – მთვარის კალენდრის შედგენა, ლოცვის დროის გამოთვლა (ამისათვის XIII ს-ში მეჩეთებში შემოიღეს ასტრონომის თანამდებობა – *მუვაკკით*), კიბლას (მექისაკენ მიმართულება)<sup>1</sup> განსაზღვრა. მხოლოდ

<sup>1</sup> სამყაროს რომელ ნაწილშიც არ უნდა ყოფილიყო მუსლიმი, მას უნდა შესრულებინა ყოველდღიური ხუთჯერადი ლოცვა და პირისახით მექისაკენ უნდა ყოფილიყო მიმართული. კიბლა განისაზღვრებოდა კუთხის გამოთვლით ადგილობრივ მერიდიანსა და რკალს შორის, რომელიც გადიოდა მექაზე და მორწმუნის ადგილმდებარეობის ნერტილზე. ამისათვის საჭირო იყო ტრიგონომეტრიული ფუნქციების და რთული გეომეტრიული ფიგურების აგების წესების ცოდნა.

მოგვიანებით ასტრონომია შევიდა მეცნიერების ძირითადი დარგების რიცხვში და ფართო გამოყენება პოვა, განსაკუთრებით სანავიგაციო საქმეში. უკვე VIII საუკუნეში ახალმთვარეობაზე დაკვირვება რამადანის დასაწყისის განსაზღვრისათვის დიდ პრობლემას წარმოადგენდა. 800 წლიდან სწრაფი ტემპებით განვითარდა არაბებთან „მეცნიერება [პლანეტების] კონფიგურაციებზე“. ამ წარმატებებს ხელი შეუწყო თარგმანებმა ბერძნულიდან, სანსკრიტიდან, სპარსულიდან და სირიულიდან. პირველმა მუსლიმმა ასტრონომმა ალ-ფაზარმა (გარდ. დაახლ. 777წ.) შემოიტანა ინდური ასტრონომია მუსლიმურ კულტურაში.

IX ს-ის დასაწყისში არაბულ ენაზე გადაითარგმნა პტოლემეოსის ასტრონომიული ტრაქტატი 13 ტომად *ალ-მაჯისტი* [„დიდი კრებული“] და ინდური ასტრონომიული თხზულებები – სიდჰანტები. ციურ სხეულთა მოძრაობის მოდელირების ბერძნულ მეთოდებსა და გამოთვლის ინდურ ნესებზე დაყრდნობით არაბმა ასტრონომებმა დაამუშავეს ციურ სფეროზე მნათობთა კოორდინატების განსაზღვრის ხერხები. IX-X საუკუნეში მოღვაწეობდნენ ცნობილი ასტრონომები, რომლებმაც არა მარტო საფუძველი ჩაუყარეს ამ მეცნიერებას, არამედ საგრძობლად განავითარეს კიდევ. მათ შორის: აბუ მა'შარი (გარდ. 886წ.); ალ-ბათონი (929წ.), რომელმაც შეიმუშავა ახალმთვარეობის განსაზღვრის, მზისა და მთვარის დაბნელებებზე დაკვირვების საკუთარი მეთოდი; ალ-ფარლანი (გარდ. 861წ.), რომელმაც გამოიგონა სპეციალური დგუში წყლის დონის გასაზომად ნილოსის წყალდიდობის პერიოდში.<sup>1</sup> XI საუკუნეში, მუსლიმური მეცნიერების აყვავების პერიოდში, ალ-ბირუნმა (აბუ-ლ-რაფიან მუჰამად ბ. აჰმადი, გარდ. 1050 წლის შემდეგ) შეიმუშავა კოორდინატების სისტემა და შეასრულა რამდენიმე კარდინალური გამოთვლა. მისი *ქითაბ ალ-კანუნ ალ-მას'უდი ფი-ლ-კა'ია ვა-ლ-ნუჯუმ* [„მას'უდის კანონი ასტრონომიასა და ვარსკვლავებზე“], რომელიც ეძღვნება ლაზნევიან სულთან მას'უდ ბ. მაჰმუდს (1030-1041), ყველაზე უფრო სრულყოფილი ნაშრომია ამ დარგში.

ასტრონომიის თეორიული პრობლემები არაბებს ნაკლებად აინტერესებდათ, ვიდრე ასტრონომიული ტაბულების (ზიჯ) შედგენა, რომლებსაც ჰქონდა პრაქტიკული დანიშნულება. XII ს-ში, არაბული ასტრონომიული შრომების თარგმნის შემდეგ ლათინურ ენაზე, ზოგიერთი არაბული ტერმინი გავრცელდა ევროპაში (მაგ. *ას-სუმუთ* გახდა აზიმუტი).

IX საუკუნის ერაყში ასტრონომიის განვითარება მოხდა ხალიფა ალ-მა'მუნის ხელშეწყობით, რომელმაც დააარსა ორი ობსერვატორია – ბალდასა (სიბრძნის სახლთან) და დამასკოში. ხელახლა იქნა გამოთვლილი

<sup>1</sup> ხალიფა ალ-მა'მუნის დროს ფუსტატში აიგო ნილომეტრი, სადაც გამოყენებულ იქნა ეს დგუში. ეს ნაგებობა დღემდე შემორჩა.

დასახლებული პუნქტების კოორდინატები, თუმცა მათი სანაყისი მერიდიანი სხვა იყო. მოგვიანებით ობსერვატორიები გაიხსნა მუსლიმური სამყაროს სხვადასხვა კუთხეში. X საუკუნეში ირანის ქალაქ ჰამადანში დაარსდა ობსერვატორია, რომელშიც მუშაობდა ავიცენა. XI ს-ში სელჩუკიანმა მალიქ-შაჰმა ააგო ობსერვატორია ისფაჰანში, სადაც მეცნიერთა ჯგუფთან ერთად კვლევებს აწარმოებდა 'უმარ ხაჰაში (გარდ. 1123წ.), ცნობილი სპარსელი სწავლული და პოეტი. მან შეადგინა მზის კალენდარი (ენოდა *მალიქი* ან *ჯალაღი*, სულტნის საპატივსაცემოდ), რომელშიც იყო უფრო ზუსტი ასტრონომიული მონაცემები, ვიდრე ბერძნულ კალენდარში (ცდომილება იყო მხოლოდ 1 დღე 3700 წელზე). ამ შედეგს მან მიიღწია მალიქ-შაჰის ასტრონომიული ტაბულების (*ზიჯ*) შეჯერების საფუძველზე. 1050 წელს ტოლედოში ანდალუსიელმა ასტრონომმა აზ-ზარკანამ ააგო უზარმაზარი როფი მთვარის ფაზეების განსაზღვრისათვის. ცნობილი ასტრონომის ულუგ ბეგის გარდაცვალება (1449წ.) ნიშნავდა მუსლიმურ სამყაროში ასტრონომიული კვლევების დაქვეითების პერიოდის დაწყებას. მოგვიანებით ასტრონომიული მეცნიერების განვითარებას ახალი იმპულსი მიეცა მონღოლთა დროს, როცა XIII საუკუნეში შულაგუმ (1217-1265) მარალაში (ირანის აზერბაიჯანი) ააგო იმ დროისათვის ყველაზე სრულყოფილი ობსერვატორია.

ასტრონომიის პარალელურად მუსლიმურ სამყაროში განვითარდა ასტროლოგია. შუა საუკუნეების ისლამურ სამყაროში ფართოდ გავრცელდა მაგია და მკითხაობა, რომლებიც ისლამამდელი წარმოშობისაა და უკავშირდება უძველეს ხალხურ ტრადიციებს. რელიგიური მოღვაწეები განასხვავებდნენ „აკრძალულ მაგიას“ და „დაშვებულ მაგიას“. ჰადისებზე დაყრდნობით ითვლებოდა, რომ მორწმუნე ადამიანმა შეიძლება მიმართოს ალაჰის მიერ გამოგზავნილ კეთილ ჯინებს და თავი დაიცვას დემონებისაგან დაფიცებით ან თალისმანებით. ზოგიერთი საგანი, უფრო ხშირად ძველი წმინდა ქვები, თალისმანის როლს ასრულებდა. მკითხაობა მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ასტროლოგიასთან, აქედან მოდის აგრეთვე ჰოროსკოპების შედგენის ტრადიცია.

**არაბული ფილოსოფია.** ფილოსოფიური მეცნიერებები არაბულ ენაზე აღინიშნება ტერმინით – *ფალსაფა*. თავდაპირველად არაბული ფილოსოფია იყო ერთგვარად ბერძნული ფილოსოფიური აზრის გამგრძელებელი, რომელიც გადაამუშავა და შეათანხმა ისლამურ დოგმებთან. ორთოდოქსალური ისლამი მტრულად იყო განწყობილი ყოველგვარი ფილოსოფიური აზრისადმი. არაბული ფილოსოფიის წარმოშობა დაკავშირებულია მუთაზილიტების – ქალამის (რაციონალური ღვთისმეტყველება) ადრეული წარმომადგენლების – მოღვაწეობასთან, რომლებმაც დაიწყეს ადამიანის ნების თავისუფლებისა და ღვთაებრივი ატრიბუტების

შესახებ საკითხების განხილვით და დაამთავრეს ისეთი კონცეფციების შექმნით, რომლებიც ცდებოდნენ რელიგიის ჩარჩოებს. IX-ს-ში არაბები ფართოდ გაეცნენ ანტიკურობის საბუნებისმეტყველო-მეცნიერულ ფილოსოფიურ მემკვიდრეობას. მათი ყურადღების ცენტრში აღმოჩნდა არისტოტელეს (არაბ. არისტუტალის) ფილოსოფია, ბუნებისმეტყველებისა და ლოგიკის საკითხებისადმი თავისი უპირატესი დაინტერესებით. თუმცა არისტოტელეს ფილოსოფიას ისინი ითვისებდნენ გვიანდელი კომენტატორების (ათენისა და ალექსანდრიის ნეოპლატონურ<sup>1</sup> სკოლებიდან) შრომებით. ფილოსოფიური შრომების თარგმნას განსაკუთრებით დიდი ყურადღება მიაქცია ხალიფა ალ-მამუნმა. მთარგმნელებმა შეიმუშავეს არაბული ფილოსოფიური ტერმინოლოგია (*ისტილჰჰათ*). მუსლიმური აღმოსავლეთის ქვეყნებში ფილოსოფია ითვლებოდა „მეცნიერებათა მეცნიერებად“, რომელსაც უნდა განეხილა საკითხთა ფართო წრე.

არაბული ფილოსოფიის *ნამყვანი მიმართულება* გახდა აღმოსავლური პერიპატეტიზმი (პერიპატეტიკოსები, რომლებიც თავიანთ თეორიებში ეყრდნობოდნენ ბერძნულ ფილოსოფიურ აზროვნებას), რომლის ისტორია იყოფა ორ პერიოდად. *პირველი პერიოდი* (IX-XI სს.) ძირითადად დაკავშირებული იყო სახალიფოს აღმოსავლეთი პროვინციების მოაზროვნეთა მოღვაწეობასთან. არაბული ფილოსოფიის ფუძემდებლად ითვლება მუთაზილიტი ალ-ქინდი (გარდ. 873წ.), „არაბთა ფილოსოფოსად“ ნოდებული.<sup>2</sup> ხალიფების ალ-მამუნის და ალ-მუთაჰიმის დროს, როცა მუთაზილობა სახელმწიფო იდეოლოგიას წარმოადგენდა, ალ-ქინდის ეკავა ასტროლოგიის და ფილოსოფიური შრომების მთარგმნელის თანამდებობა სასახლის კარზე.<sup>3</sup> მას ეკუთვნის დაახლ. 270 ნაშრომი მეცნიერების სხვადასხვა დარგში. მის ნაშრომებში ნათლად ჩანს ნეოპლატონიზმის გავლენა, შეეცადა თავის ნაშრომებში შეეთავსებინა პლატონისა და არისტოტელეს ფილოსოფიური მოძღვრებები. ალ-ქინდის მოღვა-

<sup>1</sup> ნეოპლატონიზმი – ანტიკური ფილოსოფიის იდეალისტური მიმართულება (III-VI სს.), რომელიც მიზნად ისახავდა პლატონის ფილოსოფიის წინააღმდეგობრივი ელემენტების სისტემატიზაციას და მათ შეერთებას არისტოტელეს მთელ რიგ იდეებთან.

<sup>2</sup> აბუ ალ-ფაჟ ია'კუბ იბნ ისჰაკ ალ-ქინდი (800-873) იყო წმინდა არაბული წარმოშობის პირველი ფილოსოფოსი.

<sup>3</sup> ალ-მუთაჰილის დროს, როცა დაიწყო მუთაზილიტების დევნა, ალ-ქინდი მოხვდა დევნილთა რიცხვში, ხოლო მის ბიბლიოთეკაში არსებული წიგნები გაანადგურეს. მას ეკუთვნოდა 16 ნაშრომი ასტრონომიაში, 22 – მედიცინასა და ფილოსოფიაში, 32 – გეომეტრიაში, 12 – ფიზიკაში, 11 – არითმეტიკაში, 4 – გამოთვლით სისტემებში, 9 – ლოგიკაში, 7 – მუსიკაში და 5 – ფსიქოლოგიაში. მისი ნაშრომების უმეტესობა არ შემონახულა ჩვენამდე.

ნეობის წყალობით, ფილოსოფია აღიარებულ იქნა ისლამური კულტურის შემადგენელ ნაწილად. ალ-ქინდის ხაზს უსვამდა საბუნებისმეტყველო და ზუსტი მეცნიერებების მნიშვნელობას ფილოსოფიისათვის. მან ფილოსოფია დაყო ორ ძირითად ნაწილად: თეორიული მეცნიერებანი, რომლებშიც შედიოდა ფიზიკა, მათემატიკა, მეტაფიზიკა და პრაქტიკული მეცნიერებანი – ეთიკა, ეკონომიკა, პოლიტიკა. სწორედ ალ-ქინდის შრომების წყალობით გავრცელდა ექსპერიმენტული კვლევის მეთოდები ისლამური სამყაროდან დასავლეთ ევროპაში. მას დიდი წვლილი მიუძღვის აგრეთვე მუსლიმური სამყაროსათვის ბერძნული ფილოსოფიის გადაცემაში. ის იყო მრავალი ფილოსოფიური ნაშრომის მთარგმნელი, რედაქტორი და კომენტატორი. წარმოშობით თურქმა, ალ-ფარაბიმ (974-950) გააგრძელა ალ-ქინდის ენციკლოპედიური ტრადიცია ფილოსოფიის დარგში. ის ითვლებოდა „მეორე მასწავლებლად“ (არისტოტელეს შემდეგ), „მისტიკოს-ინტელექტუალად“. ალ-ფარაბი ცდილობდა სისტემაში მოეყვანა ფილოსოფიური სისტემები, რომლებიც მოულოდნელად შემოიჭრა მუსლიმურ აზროვნებაში. ის დაკავშირებული იყო შიიტ თეორეტიკოსებთან. დიდ ინტერესს იწვევს მისი მოძღვრება, სადაც გონება დააყენა რწმენაზე, სამოციქულო „გამოცხადებებზე“ მაღლა. ის იყო არისტოტელეს მოძღვრების ბრწყინვალე კომენტატორი. იბნ სინა (ავიცენა) სწორედ ამ კომენტარების საშუალებით გაეცნო ბერძნულ ფილოსოფიას. თუმცა ავიცენას ფილოსოფიური მოძღვრება არ არის „არც მიბაძვა და არც ნასესხობა“. მისი ტალანტი კარგად გამოჩნდა ნეოპლატონიზმის ფილოსოფიის ანალიზისას. ავიცენას შრომები – *ქითაბ აშ-შიფა* [„განკურნების წიგნი“] და *ქითაბ ან-ნაჯათ* [„გადარჩენის წიგნი“] – დღემდე ითვლება ისლამური ნეოპლატონიზმის ენციკლოპედიად. ნეოპლატონიზმის მიმდევართა კვალდაკვალ ის ამტკიცებდა, რომ სამყარო წარმოიშვა ღმერთის ემანაციის გზით, მაგრამ არა ამ უკანასკნელის ნებით, არამედ ობიექტური აუცილებლობის შედეგად. კოსმიური და ბუნებრივი მოვლენები არ არის დამოკიდებული ღვთის განგებაზე. ის ცდილობდა „ისლამის აღმოსავლური სიბრძნის“ გამოცნობას. ავიცენა დიდი პოპულარობით სარგებლობდა ევროპელ მეცნიერ-სქოლასტიკოსებს შორის (განსაკუთრებით XIII ს-ში). ავიცენას *იშარათ* [„მითითებანი“], რომელიც მოაზროვნის ბოლო ნაშრომად ითვლება, ეძღვნება სუფიზმის საკითხებს და მისტიკურ სიმბოლიზმს.

პერიპატეტიზმის მეორე პერიოდი მოიცავს XII-XIII სს-ს და ძირითადად წარმოდგენილი იყო სახალიფოს დასავლეთი ნაწილის, პირველ რიგში ანდალუსიის არაბი მოაზროვნეებით. მათ შორის იყვნენ ცნობილი ფილოსოფოსები: იბნ ბაჯჯა (1070-1138), რომელსაც მუსლიმი თეოლოგები ათეისტად მიიჩნევდნენ; იბნ ტუფაილი (1110-1185), რომელმაც შექმნა დეისტური მოძღვრება ბუნებრივი რელიგიის შესახებ; იბნ რუშდი (ავეროესი, 1126-1198), რომელიც დასავლეთში ცნობილი გახდა არისტო-

ტელეს შრომებზე ბრწყინვალე კომენტარებით (*თაფსიწი*). თუმცა მისი კომენტარები დაფუძნებული იყო არა პირველწყაროებზე, არამედ არაბულ თარგმანებზე. მოძღვრებამ (ავეროიზმი) ჭეშმარიტების ორმაგი ბუნების შესახებ მნიშვნელოვანი კვალი დაამჩნია ქრისტიანულ ფილოსოფიას. მან არა მარტო განმინდა არისტოტელეს ფილოსოფია გვიანდელი ნეოპლატონური დანაშრევებისაგან, არამედ შექმნა კიდევ დამოუკიდებელი სისტემა. იბნ რუშდი აფუძნებდა რწმენის მიმართ გონების უპირატესობას და ასაბუთებდა, რომ ღვთისმეტყველნი არ არიან უფლებამოსილნი დამუშაონ ფილოსოფიური პრობლემები. მისი აზრით, არ არის წინააღმდეგობა რელიგიასა და ფილოსოფიას შორის. წინააღმდეგობა არის მხოლოდ იმ ხალხის შეხედულებებში, რომელთაც არ შეუძლიათ ფილოსოფიის სიბრძნის შემეცნება. ის ებრძოდა ალ-ლაზალის (გარდ. 1111წ.) ანტიფილოსოფიურ შეხედულებებს<sup>1</sup> და აკრიტიკებდა ავიცენას ნეოპლატონიზმს. თუმცა უდავოა ავიცენას გავლენა იბნ რუშდის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაზე. იბნ რუშდი იძულებული გახდა გაქცეულიყო ესპანეთიდან, მაგრამ მაინც აგრძელებდა ბრძოლას. დასავლური ფილოსოფიური აზრი მისი შრომების გავლენის ქვეშ იყო XII-XV სს-ში.

არაბულ-მუსლიმური ფილოსოფიის ერთ-ერთი მიმართულება წარმოდგენილი იყო თეოლოგი-მუთაქალიმებით, რომლებიც თავიანთ კონცეფციებს აფუძნებდნენ ყურანზე, თუმცა მათ ნაშრომებშიც შეინიშნება ბერძნული ფილოსოფიური სკოლის გავლენა. ისინი ძირითადად ისლამის აპოლოგეტიკით იყვნენ დაკავებული და ებრძოდნენ როგორც არაისლამურ, ისე საერთოდ ანტირელიგიურ იდეებს. ამ მიმართულებამაც თავისი განვითარების პერიოდში გაიარა ორი ეტაპი: 1. VIII-IX სს. – ამ დროს ძირითადად უპირატესი იყო მუთაზილიტური დოქტრინები; 2. X-XIII სს. – ქალამის საბოლოო ჩამოყალიბების პერიოდი ალ-აშ'არის (გარდ. 935წ.) და ალ-ლაზალის შრომებში. ალ-ლაზალმა თავის ნაშრომში *თაჰაფუთ ალ-ფალასიფა* [„ფილოსოფოსების უსუსურობა“] გააკრიტიკა ნატურალისტური და რაციონალისტური ელემენტები აღმოსავლური პერიპატეტიკოსების ფილოსოფიაში მუთაქალიმებისა და სუფიების კონცეფციათა სინთეზის საფუძველზე.<sup>2</sup> მისი ფილოსოფიური შეხედულებები გადმოცემულია ნაშრომში – *ალ-მუნკიზ მინ ალ-ფალალ* [„ცდომილებებისაგან თავის დაღწევა“], რომლის მეშვეობითაც მან შემეცნების თეორია გააცნო ისლამურ სამყაროს.

შუალედური მდგომარეობა უკავიათ ისლამურ მისტიციზმს (სუფიზმი), რომლის თეოსოფიური დოქტრინები ამჟღავნებს გნოსტიციზმის,

<sup>1</sup> იბნ რუშდი თავის ცნობილ ნაშრომში – *თაჰაფუთ ათ-თაჰაფუთ* [„უსუსურობა“] ფილოსოფიას იცავდა იმამ ლაზალის თავდასხმებისაგან.

<sup>2</sup> იხ. კილაძე ნანა. ალ-ლაზალი და მისი „თაჰაფუთ ალ-ფალასიფა“, თბ., 1970.

ნეოპლატონიზმისა და ზოგიერთი აღმოსავლური რელიგიის გავლენას და ისმაილიზმს, რომელიც აღმოცენდა შიიზმის ნიაღში და შეითვისა ელინისტური ფილოსოფიური მოძღვრების მრავალი ელემენტი. ნეოპლატონური „აღმოსავლური ილუმინაციის“ თეორეტიკოსი იყო სპარსელი მისტიკოსი-ფილოსოფოსი **ას-სუჰრავარდნე** (1155-1199), ცნობილი როგორც „ილუმინატორული თეოსოფიის უზუცუკი“. მან დაგვიტოვა 50-მდე ნაშრომი მისტიკურ ფილოსოფიაში. მისთვის „აღმოსავლეთი“ წარმოადგენდა სინათლეს – ღვთიური ემანაციის სიმბოლოს და ერთდროულად ყველაფერი არსებულის ფუნდამენტურ საფუძველს, ხოლო „დასავლეთი“ – სიბნელის მატერიალური სამყაროს. მან დააარსა ფილოსოფიური სკოლა – „ილუმინაციის ფილოსოფია“ (ჰიქმათ ალ-იშრაჟ), რომელიც დღემდე ახდენს გავლენას ირანული შიიზმის მისტიკურ აზრზე. ბასრაში X-XI სს-ში ჩამოყალიბდა ე. წ. თავისუფალი მოაზროვნეების, ფილოსოფოსი-დილექტანტების საზოგადოება, მასონთა ლოჟის მსგავსი. ესენი იყვნენ მეცნიერი-ენციკლოპედისტები – „ნმინდა ძმები“ (*იხვან ას-საფა*), რომელთა მიერ დაიწერა 52 ნიგნი ფილოსოფიაში საერთო სათაურით – *რასა'ილ იხვან ას-საფა* [„ნმინდა ძმების“ ტრაქტატები], სადაც აშკარად ჩანს ნეოპლატონიზმის და აშრაკიზმის გავლენა.

არაბულ-მუსლიმურ ფილოსოფიაში გამორჩეული ადგილი უკავია ცნობილ ჩრდილო აფრიკელ ისტორიკოსს, ფილოსოფოსს და სოციოლოგს – **იბნ ხალდუნს** (გარდ. 1382წ.), რომელიც არ ეკუთვნის არც ერთ მიმართულებას. მან ერთ-ერთმა პირველმა ნამოაყენა ისტორიულ მოვლენათა ზოგადი კანონზომიერების შესწავლის მოთხოვნა და შექმნა საკუთარი სოციოლოგიური თეორია.

პოლიტიკური პრობლემები, სახელმწიფოს სამოქალაქო ორგანიზაცია აინტერესებდათ არაბ-მუსლიმ ფილოსოფოსებს იმ დროის რელიგიურ და პოლიტიკურ პრობლემებთან მჭიდრო კავშირში. მათი აზრით, სახელმწიფომ, ერთის მხრივ, უნდა უზრუნველყოს ხალხის კეთილდღეობა, ხოლო მეორეს მხრივ – მოამზადოს ისინი იმპეყენიური ცხოვრებისათვის. არაბი ფილოსოფოსები იდეალური სახელმწიფოს შესახებ წარმოდგენებში ეყრდნობოდნენ პლატონის მოძღვრებას. ასეთი იდეალური სახელმწიფო არის აღწერილი **ალ-ფარაბის** ნაშრომში – „ფი მახადი' არა' აჰლ ალ-მადინა ალ-ფადილა“ [„დებულებები იდეალური ქალაქის მცხოვრებთა შეხედულებებზე“].

**არაბული გეოგრაფიული ლიტერატურა.** არაბთა ისლამამდელი გეოგრაფიული წარმოდგენები ასახულია ძვ. პოეზიასა და ყურანში. VIII-IX სს. მიჯნაზე ითარგმნა და გადაამუშავდა ანტიკური ავტორების, განსაკუთრებით კი პტოლემეოსის (90-168), ასტრონომიულ-გეოგრაფიული შრომები, რამაც საფუძველი დაუდო არაბულ მეცნიერულ გეოგრაფიას. ალ-



ხვარიზმიმ არა მარტო თარგმნა პტოლემეს შრომა, არამედ გადმოსცა მთელი მასალა ტაბულების სახით და შეავსო არაბული გეოგრაფიის [ჯულრაფია] ახალი მონაცემებით. მანვე შეადგინა პირველი მუსლიმური გეოგრაფიული რუკა. IX საუკუნეებში საფუძველი ჩაეყარა აღწერილი გეოგრაფიას, რომელიც საკუთრივ არაბულ ნიადაგზე აღმოცენდა. მისი განვითარება განპირობებული იყო პრაქტიკული მიზნით. ამ პერიოდში თავი იჩინა მთელმა რიგმა სახელმწიფოებრივი მნიშვნელობის საკითხებმა. დროთა განმავლობაში გადასახადების განსაზღვრისათვის საჭირო გახდა ახალი ცნობების მიღება პროვინციების და დასახლებული პუნქტების განაწილების შესახებ. მართვის ცენტრალიზებული სისტემა მოითხოვდა წესრიგში მოყვანილ გზებს და მათ შესახებ ზუსტ ცნობებს, საფოსტო სადგურების ჩამოთვლას ზუსტი მანძილების მითითებით. ერთ-ერთი პირველი გეოგრაფიული თხზულება შედგენილია სწორედ სპიტი ალ-ბარინდის (ფოსტის უფროსის) მიერ. აღწერილი გეოგრაფიის ჩამოყალიბებას ხელი შეუწყო აგრეთვე ვაჭრობის განვითარებამ და უცხო ქვეყნებთან დიპლომატიური ურთიერთობის დამყარებამ.

IX ს-ის მეორე ნახევრამდე დამოუკიდებელი გეოგრაფიული თხზულება არ მოგვეპოვება, გვხვდება მხოლოდ ცალკეული გეოგრაფიული ხასიათის ცნობები. IX ს-ის მეორე ნახევარში იწერება ცალკეული დამოუკიდებელი გეოგრაფიული თხზულებები. ერთ-ერთი პირველი ავტორი, რომლის შრომამ ჩვენამდე მოაღწია სრული სახით, იყო სპარსი იბნ ხორდნდბიჰი (გარდ. დაახლ. 912წ.), ჯიბალის პროვინციის სპიტი ალ-ბარინდი. მას ეკუთვნის ნაშრომი: *ქითაბ ალ-მასალიქ ვა-ლ-მამალიქ* [„ნიგნი გზებისა და სამეფოების შესახებ“]. იბნ ხორდნდბიჰის ეს თხზულება სამაგალითო გახდა ყველა გეოგრაფიული ნაწარმოებისათვის, რომლებიც ემყარება 4 ძირითად ელემენტს: 1. სიები გადასახადების ამოღების თაობაზე; 2. დოკუმენტური სახის მასალა-მარშრუტები; 3. სხვადასხვა მოგზაურთა ნაწარმოებების ნაწყვეტები. მაგ., ევროპელი ვაჭრების მიერ მარშრუტების აღწერა; 4. პირველი გეოგრაფიული შრომები, რომლებიც საფუძველად დაედო სხვადასხვა ნაწილების – მთების, ტბების და ა.შ. აღწერას. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ არაბები, ბერძნების მსგავსად, დასახლებულ ტერიტორიებს ყოფდნენ 7 კლიმატად (სარტყელად).

IX ს-ის II ნახევარში მოღვაწეობდა ცნობილი ისტორიკოსი და გეოგრაფი – ალ-მაკუბი (გარდ. 897წ.). მისი ნაშრომი *ქითაბ ალ-ბულდან* [„ნიგნი ქვეყნების შესახებ“] მოიცავს ყველა იმ ქვეყანას, რომელსაც იცნობდნენ არაბები. აღწერას იწყებს ბალდადით, რომელსაც ეთმობა ნაშრომის 1/4 ნაწილი, შემდეგ მოდის სამარა, მერე ძირითადი არაბული ქვეყნები, რომლებიც შედიოდა სახალიფოს შემადგენლობაში. სხირად ისტორიული და გეოგრაფიული ხასიათის მასალა შერეულია. დიდ ყურადღებას უთმობს ვაჭრობას, მრეწველობას. იბნ ხორდნდბიჰის ნაშრომი-

საგან განსხვავებით, მისი ნაშრომი მკითხველთა ფართო წრისათვის იყო განკუთვნილი. ხოლო ხორდნადბიჰის ნაშრომი უმთავრესად დამხმარე სახელმძღვანელოა თანამედრობის პირებისათვის.

აღწერიითი გეოგრაფია თავისი განვითარების ზენიტს აღწევს X საუკუნეში. სწორედ ამ დროს ყალიბდება ე. წ. გეოგრაფთა კლასიკური სკოლა, რომლის შესანიშნავი წარმომადგენლები არიან ალ-ისტახარნი, იბნ ჰაუკალი, ალ-მუკადდასნი და აბუ ზაიდ ალ-ბალხნი (გარდ. 934წ.), რომლის სახელიც ეწოდა ამ სკოლას. მათ ეკუთვნით მუსლიმური სამყაროს სავაჭრო გზებისა და მხარეების აღწერილობისადმი მიძღვნილი შრომები, რომლებიც უხვად შეიცავდნენ გეოგრაფიულ და ისტორიულ-კულტურული ხასიათის ცნობებს. ალ-ბალხნის ეკუთვნის ნაშრომი: *სუვარ ალ-აკალიმ* [„პროვინციების აღწერა“]. ალ-ისტახარნის ნაშრომის სათაურია *ქითაბ ალ-მასალიქ ვა-ლ-მამალიქ* [„ნიგნი გზებისა და სამეფოების შესახებ“]. აღნიშნული სკოლის წარმომადგენელთა მსგავსად, ალ-ისტახარნის ძირითადად აინტერესებს მუსლიმური ქვეყნები. თუმცა მასში მნიშვნელოვანი ცნობები მოიპოვება არამუსლიმ ქვეყნებსა და ხალხებზე. ალ-ისტახარნის ნაშრომში არის აგრეთვე ცნობა ქ. თბილისის აღწერილობაზე. ალ-ისტახარნის გამგრძელებელია იბნ ჰაუკალი (X ს.) – არაბი გეოგრაფი, მოგზაური და ვაჭარი. არსებობს მისი თხზულების ორი რედაქცია, ცნობილია სხვადასხვა სახელით: *ქითაბ ალ-მასალიქ ვა-ლ-მამალიქ* და *ქითაბ სურათ ალ-არდ* [„ნიგნი დედამინის გამოსახულების შესახებ“]. ევროპაში იბნ ჰაუკალის შრომა გამოიცა ორჯერ. იბნ ჰაუკალმა მას საფუძვლად დაუდო ალ-ისტახარნის ცნობილი *ქითაბ ალ-მასალიქ ვა-ლ-მამალიქ*, გადაამუშავა იგი და შეავსო მის მიერ მოპოვებული მთელი რიგი ახალი მასალებით. თხზულებაში დიდი ადგილი აქვს დათმობილი ფიზიკური გეოგრაფიის მონაცემებს, აგრეთვე ეკონომიკური და კულტურული ხასიათის მოვლენებს. ნაშრომში არის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მასალაც. ბევრია საინტერესო დაკვირვებები და პირადი შთაბეჭდილებები თბილისის აღწერაშიც. ალ-მუკადდასნი (გარდ. დაახლ. 990წ.) გეოგრაფია სამეცნიერო დისციპლინად გადააქცია. მისი ნაშრომი *აჰსან ათ-თაკსინი ფი მა-რიფათ ალ-აკალიმ* [„საუკეთესო დანაწილება პროვინციების შესაცნობად“] ორი ნაწილისაგან შედგება: *მამლაქათ ალ-არაბ* [„არაბული ქვეყნები“] და *მამლაქათ ალ-აჯამ* [„არაარაბული ქვეყნები“].

ალ-მას'უდნი (გარდ. 956/75.) თავის გეოგრაფიულ ნაშრომში – *ქითაბ ათ-თანბინი ვა-ლ-იშრაფ* [„ნიგნი დარიგებისა და გადასინჯვისა“] შეაჯამა ის გეოგრაფიული მიღწევები, რომლებიც მანამდე ჰქონდათ არაბებს. ის დიდ ინტერესს იჩენს იმ ცნობებისადმი, რომლებიც ეხება ვაჭრობას. ალ-იდრინი (XIII ს.), იდრისიანთა დინასტიის შთამომავალი, იყო პირველი არაბი გეოგრაფი, რომელმაც ევროპული ქვეყნების დეტალური აღწერა

მოგვცა. მისი თხზულება – *ალ-ქითაბ არ-რუჯჳარ* [„როჯერის წიგნი“],<sup>1</sup> რომელსაც თან ერთვის მსოფლიოს ატლასი, შუა საუკუნეების ევროპაში საუკეთესო გეოგრაფიულ ტრაქტატად იყო მიჩნეული. ეს ნაშრომი წარმოადგენს კომენტარებს პლანისფეროზე და 7 თავისაგან შედგება. მუსლიმური აღმოსავლეთის აღწერის გარდა, იგი შეიცავს სხვადასხვა ცნობებს დასავლეთ და აღმოსავლეთ ევროპის ხალხთა და ქვეყანათა შესახებ. ამასთან მისი ნაშრომი პირველი იყო, რომელიც გამოიცა ევროპაში ჯერ კიდევ 1592 წ.

IX საუკუნეში ჩამოყალიბდა სამოგზაურო ლიტერატურის (რიჰლა) ჟანრი, რომლის განვითარებაში დიდი წვლილი მიუძღვით იბნ ფადლანს (Xს.), ანდალუსიელ იბნ ჯუბაირს (გარდ. 1217წ.) და მაროკოელ იბნ ბატ-ტუტას (გარდ. 1368 ან 1377წ.).

XI-XIV სს-ში აღმოცენდა ჟანრები გეოგრაფიული ლექსიკონებისა და სამყაროს ზოგადი აღწერილობისა – კოსმოგრაფიისა, რომლებშიც შეჯამებული იყო ადრე დაგროვილი გეოგრაფიული მასალა. არაბული კოსმოგრაფიის თვალსაჩინო წარმომადგენელი იყო *ზაქარიად* *ალ-კაზვინი* (გარდ. 1283წ.). ამ ჟანრის წარმომადგენლების მთავარ მიზანს შეადგენდა, სადად და მარტივად დაენერათ თხზულება არაბულ ენაზე, რომელშიც გადმოცემული იქნებოდა მკითხველისათვის მიმზიდველი „საოცარი“ და „საკვირველი“ ამბები. თუმცა ასეთი სახის თხზულებებში არის მთელი რიგი ისტორიული ღირებულების ცნობები. *ალ-კაზვინის* ორი ნაშრომი – *‘აჯა’იბ ალ-მახლუჳათ ვა ლარა’იბ ალ-მეფეჳდთ* [„ქმნილებათა საოცრებანი და არსებულთა საკვირველებანი“] და *ჰსარ ალ-ბილად ვა ახბარ ალ-‘იბად* [„ქვეყნების ძეგლები და ხალხთა ისტორია“] კოსმოგრაფიის საუკეთესო ნიმუშს წარმოადგენს. გეოგრაფიული ლექსიკონების ჟანრი განვითარების უმაღლეს მწვერვალზე აიყვანა *აბუჳთ ალ-ჰამადი* (გარდ. 1229წ.). მისი ნაშრომი *ქითაბ მუ’ჯამ ალ-ბულდან* [„ქვეყნების ანბანზე განყობილი ლექსიკონი“] შედგება წინასიტყვაობის, 5 შესავალი თავისა და საკუთრივ ლექსიკონისაგან. წინასიტყვაობაში ავტორი მოგვითხრობს ნაწარმოების შედგენის მიზეზების შესახებ. იგი ჩამოთვლის აგრეთვე თავის წინამორბედთა შრომებს, რომლებსაც ის იყენებდა. საკუთრივ ლექსიკონში გეოგრაფიული სახელები დალაგებულია ანბანზე, პირველი ასოს მიხედვით. სახელწოდების შემდეგ განმარტებულია სიტყვის წარმოთქმა, ზოგჯერ მოცემულია ცალკეული სიტყვის ეტიმოლოგია. ამას მოსდევს ასტრონომიული გეოგრაფიის მონაცემები, შემდეგ ისტორიული ცნობები. მოთხრობილია ქალაქების ისტორია და ძირითადი გადმოცემები ამ ქალაქებთან დაკავშირებით. თითქმის სისტემატურად დასახელებულია

<sup>1</sup> ეს წიგნი სიცილიის ნორმანი მეფის როჯერ II-ის ბრძანებით დაინერა.

ცნობილი მეცნიერები, უმეტესად კანონმდებლები და ჰადისთმცოდნეები, რომლებიც დაკავშირებული არიან აღნიშნულ ადგილთან. ლექსიკონი წარმოადგენს ერთგვარ შეჯამებას არაბული გეოგრაფიული და ისტორიული ლიტერატურის მიღწევებისას XIII საუკუნემდე.

გეოგრაფიის შემდგომი განვითარება უმთავრესად ვრცელი კომპილაციების შექმნისა და ცალკეული ქალაქებისა და ქვეყნების ისტორიულ-ტოპოგრაფიული აღწერის გზით წარიმართა. არაბული გეოგრაფიული მეცნიერების დიდი შენაძენი იყო ვასკო დე გამას არაბი ლოცმანის – იბნ მაჯიდის (XV ს.),<sup>1</sup> აგრეთვე სულაიმან ალ-მაჰრის (XVI ს.) შრომები, რომლებშიც განზოგადებული იყო არაბული საზღვაოსნო თეორია და მრავალსაუკუნოვანი პრაქტიკული გამოცდილება.

**არაბული ისტორიოგრაფია.** მუსლიმური კულტურის საერთო აღმავლობასთან მჭიდროდ იყო დაკავშირებული არაბული ისტორიოგრაფიის განვითარება, რომელიც საკუთრივ არაბულ ნიადაგზე აღმოცენდა და მისი განვითარება ისლამის წარმოშობის შემდეგ იწყება. ისტორიულ თხზულებათა შედგენას პრაქტიკული ბიძგი მისცა ყურანისა და წინასწარმეტყველის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესწავლამ. არაბული ისტორიოგრაფია, როგორც დამოუკიდებელი დისციპლინა, გამოიყო VIII-X სს მიჯნაზე. არაბული ისტორიოგრაფია იქმნებოდა ისტორიული მასალის გადმოცემის სხვადასხვა ფორმების შერწყმის საფუძველზე. VIII-X სს-ში ისტორიული მასალის გადმოცემის შემდეგი ფორმები გვაქვს: ჰადისები (ჰადისი), სირა, მალაზი, ტაბაკათების სისტემა და მასთან დაკავშირებული ქალაქების ისტორია, გენეალოგიები, დაპყრობითი ომების ისტორია და ბოლოს მსოფლიო ისტორია.

ისტორიული ლიტერატურის ერთი კატეგორია წარმოიშვა წინასწარმეტყველ ხანაში ცენტრალური არაბეთის ტერიტორიაზე. ეს იყო არაბთა ისტორიულ-ეპიკური შემოქმედების ძეგლი, სამხედრო ხასიათის მოთხრობები, რომლებიც ცნობილია „ადამ ალ-‘არაბის“ [„არაბთა დღეები“] სახელწოდებით. ისინი გამოხატავენ არაბთა მომთაბარე ცხოვრებას წინასწარმეტყველ ხანაში და გადმოგვცემენ იმ მრავალრიცხოვანი საომარი ოპერაციების და ბრძოლების შესახებ, რომელთაც ადგილი ჰქონდა არაბეთის ნახევარკუნძულის ჩრდილოეთი და ცენტრალური რაიონების ცალკეულ

---

<sup>1</sup> Шумовский Т. А. Три неизвестные лоции Ахмада ибн Маджида, арабского лоцмана Васко да Гамы, в уникальной рукописи Института востоковедения АН СССР. М.; Л., 1957; Ахмад ибн Маджид. Книга Польз об Основах и Правилах Морской Науки. Т., I, Исследование. Перевод, Комментарий и Указатели. М., 1985. Т., II, Критический Текст, Комментарий и Указатели. М., 1984.

ტომთა შორის. ადგილის სახელწოდება, სადაც მოხდა ბრძოლა, როგორც ნესი, ხდებოდა „დღის“ სახელწოდება. ცალკეული ეპიზოდის გადმოცემა არ შემოიფარგლება მხოლოდ საკუთრივ ბრძოლის დღით, მასში მოთხრობილია აგრეთვე ტომთა შორის დაპირისპირების მიზეზებზე და მის შედეგებზე. „აჰამ ალ-‘არაბ“-ის მოთხრობების ჩანერა დაიწყო ჰიჯრიდან 1-2 საუკუნის შემდეგ. პირველი, ყველაზე პოპულარული ჩამწერი ამ მოთხრობების იყო არაბი ფილოლოგი-ტრადიციონალისტი – აბუ ‘უბაიდა (728-824/5), რომელიც ითვლებოდა არაბულ სიძველეთა დიდ მცოდნედ. მან შეადგინა 2 წიგნი: „ქითაბ აჰამ ალ-‘არაბ ალ-ქაბირ“ და „ქითაბ აჰამ ალ-‘არაბ ას-სალირ“. დიდ წიგნში შევიდა 1200, ხოლო პატარა წიგნში – 75 მოთხრობა. ჩვენამდე ამ წიგნებს არ მოუღწევია, ვიცნობთ მხოლოდ ნაწყვეტებს, რომელთა შინაარსი ჩვენთვის ცნობილი გახდა მოგვიანო ხანის ავტორთა მეშვეობით.

„აჰამ ალ-‘არაბ“-ის მოთხრობები იყო ისტორიული ლიტერატურის ძირითადი ფორმა ისლამამდელ ეპოქაში. ისინი იყო წმინდა ეროვნული შემოქმედების ნაყოფი, თუმცა არაბები იყენებდნენ უცხო ლიტერატურულ სიუჟეტებსაც, რომლებიც აღწევდა არაბებთან სირიიდან და ბიზანტიიდან. ეს იყო ისტორიული ლეგენდები, რომლებიც სხვა ქვეყნებიდან მომდინარეობდა და რომელთა წერილობითი ფიქსაცია მოხდა უმაჰანთა დროს სამხრეთ არაბეთის მასალებში და ებრაულ-ქრისტიანულ გადმოცემებში.

უმაჰანთა ეპოქაშივე წარმოიშვა ისტორიული ლიტერატურის მესამე მიმართულება, რომელიც საბოლოოდ ადგენს არაბული ისტორიული ლიტერატურის ფორმას და შინაარსს. ისტორიული ლიტერატურის მესამე მიმართულება შეიქმნა ისლამის ეპოქაში და მან თავისი ფორმა მიიღო ჰადისების (ჰადის) სახით. ჰადისებმა დიდი გავლენა მოახდინა არაბული მხატვრული ლიტერატურის, განსაკუთრებით პროზის განვითარებაზე. ისინი მიჩნეულია ისლამისა და მისი შესაბამისი ეპოქის ისტორიის შესწავლის ერთ-ერთ წყაროდ. თუმცა, ჰადისების ქვეშარიტებისა და უტყუარობის საკითხი მკვლევართა დავას იწვევს.

ჰადისი წარმოადგენს იმ ერთეულს, რომლის საშუალებითაც იქმნებოდა არაბული ისტორიული ნაწარმოებები. თავდაპირველად ჰადისი ნიშნავდა მოვლენას, ახალ ფაქტს, ხოლო მეორეს მხრივ თხრობას, მოთხრობას. თანდათანობით მან მიიღო თხრობის მნიშვნელობა მუჰამადისა და მისი მიმდევრების შესახებ.

ჰადისების სისტემატიზაცია მოხდა, ერთი მხრივ, მუჰამადისა და მისი მიმდევრების ბიოგრაფიების (*სირა*) და, მეორე მხრივ, არაბთა დაპყრობითი ომების ისტორიის (*შალაჰი*) ხაზით.

სირას პირველი არაბი ავტორი, რომლის თხზულებამაც ჩვენამდე მოაღწია, იყო იბნ ისჰაკი (გარდ. 767წ.). მან შეადგინა ისტორიული ნაშრომი

– ას-სირა ან-ნაბავიდა [„მუჰამადის ბიოგრაფია“], რომელიც შედგებოდა სამი ნაწილისაგან: *ქითაბ ალ-მუბთადა* („დასაწყისი“), რომელიც ეხებოდა ისლამამდელ ისტორიას სამყაროს შექმნიდან, მოთხრობილია მუჰამადის წინამორბედ მოციქულებზე; *ალ-მაბ'ას* („მუჰამადის სამოციქულო მისია“) მოგვითხრობს მოციქულის ცხოვრებაზე ჰიჯრის პირველ წლამდე; *ქითაბ ალ-მაღაზი* („ლაშქრობები“) მოგვითხრობს მუჰამადის ცხოვრებასა და ლაშქრობებზე მის გარდაცვალებამდე.

ნაშრომს სრული სახით ჩვენამდე არ მოუღწევია. ჩვენთვის ცნობილია მისი თხზულების იბნ ჰიშამის (აბუ მუჰამად 'აბდ ალ-მალეჟ იბნ ჰიშამი, გარდ. 833 ან 828წ.) მიერ გადამუშავებული რედაქცია, რომელსაც გადმოგვცემს ზიად ალ-ბაქქა'ი (გარდ. 799წ.). ცნობილია, რომ უკვე ალ-ბაქქა'ი-მ მნიშვნელოვნად შეამოკლა თავდაპირველი ტექსტი. თვითონ იბნ ჰიშამმა ერთის მხრივ შეკვეცა ტექსტი და ნაშრომი წმინდა მუჰამადის ბიოგრაფიად აქცია, მეორეს მხრივ კი დაამატა გარკვეული ცნობები, დაურთო ფაქტობრივი და გრამატიკული კომენტარები.<sup>1</sup> იბნ ჰიშამის ნაშრომმა მიიღო სახელწოდება – *ქითაბ სირათ რასულ ალ-ლაჰ* [„ალაჰის მოციქულის ბიოგრაფია“].

სწრას მიხედვით თანდათან განვითარდა ბიოგრაფიული ხასიათის ლიტერატურა. იწყება არა მარტო მუჰამადისა და მისი მიმდევრების, არამედ სხვა პირთა ბიოგრაფიების შესწავლა. ისლამის წინაშე დამსახურებულ პირთა ბიოგრაფიების კლასიფიკაცია მოხდა ამ პირთა საზოგადოებრივი მდგომარეობისა და პროფესიათა განრიგის მიხედვით. ამ სისტემამ, რომელმაც მიიღო სახელწოდება – *ატ-ტაბაკათ* (რიგი, ფენა, კლასი), წარმოიშვა VIII ს-ის ბოლოს და IX ს-ის დასაწყისში. თავდაპირველად წარმოიშვა მუჰამადის მიმდევართა რიგები, ხოლო შემდეგ უკვე მეცნიერთა, პოეტთა, იურისტთა, ექიმთა და სხვათა განრიგები. ტაბაკათების სისტემამ დიდი განვითარება პოვა არაბებთან და შეიქმნა საპეციალური განყოფილება – *'ილმ არ-რიჯალ*.

ერთ-ერთი პირველი ტაბაკათების სისტემის კრებულის ავტორია IX ს.-ის პირველი ნახევრის ისტორიკოსი იბნ სა'დი (844/5 წ.). ის იყო წარმოშობით ბასრიდან, მაგრამ ერთხანს ცხოვრობდა მექასა და მედინაში. საკუთრივ მისი მოღვაწეობის შედეგები მნიშვნელოვნად დაფუძნებულია

---

<sup>1</sup> [Ibn Hishām] Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn Ishak bearbeitet von Abd el- Malik Ibn Hishām... Hrsg. von F. Wüstenfeld. Bd. 1-2. Göttingen, 1858-1860; [Ibn Ishāq] *Life of Muhammad. The Translation of Ibn Ishaq's „Sirat Rasul Allah“ with introduction and notes by A.G. Guillaume*, London, 1955. Ибн Хишам. *Жизнеописание Пророка Мухаммада. Рассказанное со слов аль-Баккаи, со слов Ибн Исхака аль-Мутталиби (первая половина VII века)*. Перевод с арабского Н. А. Гайнуллина. М., 2003.

ალ-ვაკიდის შრომებზე. იბნ სა'დმა შეადგინა 2 კრებული: *ქითაბ ატ-ტაბაკათ ალ-ქაბირ* [„ტაბაკათების ვრცელი ნიგნი“] და *ქითაბ ატ-ტაბაკათ* [„ტაბაკათების ნიგნი“]. ჩვენამდე მოაღწია პირველმა კრებულმა. ის არის ყველაზე ადრეული ნყარო, რომელიც ორიგინალში შემოინახა. მასში დაცულია მუჰამადის, მისი პირველი მიმდევრების და მეორე თაობის ცნობილ პირთა ბიოგრაფიები. ავტორი ძირითადად ეხება მუჰამადის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის, ისლამის ჩასახვისა და გავრცელების პირველ პერიოდს. აქ ცნობილ პირთა ბიოგრაფიებს წინ უსწრებს ზოგადი ისტორიული ხასიათის შესავალი. ნიგნი გამოცემულია ბერლინის მეცნიერებათა აკადემიის მიერ – 9 ტომად. ამ ტომთა შინაარსი შემდეგია: 1. მუჰამადის ბიოგრაფია; 2. ყურანის, ჰადისტმცოდნეების და მუჰამადის უახლოეს მიმდევართა ბიოგრაფიები; 3. იმ მუსლიმთა ბიოგრაფიები, რომელთაც მონაწილეობა მიიღეს ბადრთან ბრძოლაში (624წ.). ამ ბრძოლის მონაწილენი ლეულობდენ ყველაზე მაღალ პენსიებს; 4. მუჰაჯირთა, ანსართა და ყველა ასჰაბის ბიოგრაფია, რომელთაც ისლამი მიიღეს მექის აღებამდე (630წ.); 5.6.7. ნაწილები ეხება ქალაქების – ქუფის, ბასრის ასჰაბთა და მომდევნო თაობის ბიოგრაფიებს; 8. ცნობილ ქალთა ბიოგრაფიები. სულ 4 250 პირის ბიოგრაფია, აქედან 629 ქალა; 9. შენიშვნები. ისლამის პირველი წლების მოღვაწეთა ბიოგრაფიების სახით გადმოცემულია იმდროინდელი არაბული სახელმწიფოს პოლიტიკური და სოციალ-ეკონომიკური ისტორია.

ტაბაკათების სისტემა მეტად მოხერხებული აღმოჩნდა არაბთათვის და მომდევნო ეპოქებში შეიძლება თვალი გავადევნოთ ისტორიული ლიტერატურის ამ უანრის დიდ განვითარებას ჰუმანიტარული მეცნიერების ყველა დარგში. თუ მუჰამადის მიმდევართა ტაბაკათის კლასიფიკაციისას საფუძვლად იყო აღებული ამა თუ იმ პირის დამსახურება ისლამის წინაშე, პოეტების, მეცნიერთა და ა.შ. ტაბაკათების კლასიფიკაციისას სხვა პრინციპები იქნა აღებული. ბიოგრაფიულ ლიტერატურას აქვს თავისი დამახასიათებელი ნიშნები: ჩვეულებრივ მიმართავენ ისნადს, აღინიშნება ქრონოლოგიური მონაცემები, განსაკუთრებით გარდაცვალების თარიღი, მოკლედ მოთხრობილია ამა თუ იმ პირის ცხოვრების ძირითადი მომენტები, ემატება მას შრომების ჩამოთვლა, როდესაც საქმე ეხება მეცნიერს და ლექსების ნაწყვეტები, როდესაც საქმე ეხება პოეტს.

ტაბაკათების სისტემამ წარმოშვა რეგიონალური ბიოგრაფიული ლიტერატურა – ნაწარმოებები ცალკეული ქალაქებისა და ოლქების შესახებ. ეს არ იყო ქალაქის ისტორია ჩვეულებრივი გაგებით, არამედ წარმოადგენდა ამა თუ იმ ქალაქთან დაკავშირებულ ცნობილ პირთა ბიოგრაფიების კრებულს. ცნობები თვით ქალაქის შესახებ ამ ბიოგრაფიების ფონზეა გადმოცემული. გამონაკლისს წარმოადგენდა მექა და მედინა. მუსლიმთა წმინდა ქალაქების ისტორია გადმოცემულია მუჰამადის ბიოგრა-

ფიის ფონზე. დიდი ყურადღება ეთმობა ქალაქის ტოპოგრაფიასა და წმინდა ადგილებს. ამ კატეგორიის ნაშრომებს განეკუთვნება: *ალ-აზრაქის* (ალ-აზრაქი, აჰმად ბ. მუჰამმად ბ. ალ-ვალიდ ბ. უკა, გარდ. 837წ.) – *თა'რიხ მაქქა ალ-მუშარრაფა* [„წმინდა მექის ისტორია“], *ალ-ფაქიჰის* (ალ-ფაქიჰი, მუჰამმად ბ. ისჰაკ, გარდ. 885/6წ.) – *ქითაბ მაქქა* [„წიგნი მექას შესახებ“]. ისინი წარმოადგენენ ადრეულ, უპირატესად აღწერილობითი ისტორიის ტიპურ ნაწარმოებებს, რომლებიც დაკავშირებული იყო მუჰამადის ბიოგრაფიასთან და ლეგენდებთან მუჰამადის შესახებ. ქალაქთა ისტორიიდან საყურადღებოა აჰმად ბ. აბი ტაჰირ ტაიფურის (819-893) ნაშრომი *თა'რიხ ბალდად* [„ბალდადის ისტორია“]; აჰმად ბ. 'ალი ალ-ხატინ *ალ-ბალდადის* (1002-1071) *თა'რიხ ბალდად ავ მაღინათ ას-სალამ* [„ბალდადის ისტორია“]; იბნ 'ასაქირის (გარდ. 1176წ.) *თა'რიხ მაღინათ ად-დიმასჟე* [„დამასკოს ისტორია“]; ქამალ ად-დინ იბნ ალ-'ადიმის (გარდ. 1262წ.) *თა'რიხ ჰალაბ* [„ჰალაბის ისტორია“] და სხვა.

ბიოგრაფიული ლიტერატურის დაგროვებასთან ერთად გაჩნდა საჭიროება დიდი ბიოგრაფიული ლექსიკონებისა, რომლებიც მოიცავდნენ ყველა მეცნიერისა და გამოჩენილი პირის ბიოგრაფიას, განურჩევლად მათი დაბადების ადგილისა და პროფესიისა. დაიწყო საერთო ხასიათის ბიოგრაფიული ლექსიკონების შექმნა, სპეციალურ ბიოგრაფიულ ლექსიკონებთან ერთად ან მათგან განცალკევებით. არაბებთან განსაკუთრებით პოპულარული გახდა ორი ბიოგრაფიული ლექსიკონი: *აჟუთ ბ. 'აბდ ალ-ლამ ალ-ჰამავინ არ-რუმის* (1178-1229) *ქითაბ ირშედ ალ-არინ ილამა'რიფათ ალ-ადინბ*, ან *მუ'ჯამ ალ-უდაბა'*, რომელშიც მოცემულია ყველა პირის ბიოგრაფია, ვინც ადინბ-ის კატეგორიას ეკუთვნის (ლინგვისტები, ფილოლოგები, ლიტერატორები, კალიგრაფები და სხვ.) და აჰმად ბ. მუჰამმად *იბნ ხალლიქანის* (681-1282წ.) ბიოგრაფიული ლექსიკონი – *ვაფაიათ ალ-ა'ინ ვა-ანბა'* აზ-ზამან [„წიგნი სახელგანთქმული ადამიანების გარდაცვალებისა და ცნობები თანამედროვეთა შესახებ“], რომელშიც მოტანილია ყველა სწავლულის (ა'ინ-ს) ბიოგრაფია (86წ), ვისი გარდაცვალების თარიღიც ზუსტად იცოდა ავტორმა. აჟუთისა და იბნ ხალლიქანის ბიოგრაფიულმა ლექსიკონებმა არაბულ მწერლობაში წარმოშვა მთელი ლიტერატურა. თავდაპირველად ეს გამოიხატა დამატებების სახით ამ ლექსიკონებზე.

არაბთა დაპყრობითი ომების ისტორიის პირველი კოდიფიკატორი არის *ალ-ვაკიდინ* (გარდ. 822/3წ.). იხსენიებენ ალ-ვაკიდინს მრავალ ნაწარმოებებს, მაგრამ ჩვენამდე მოაღწია მხოლოდ ერთმა მათგანმა: *ქითაბ ალ-მალაზ* [„ლაშქრობების წიგნი“]. თავის თხზულებაში იგი აღწერს არა მარტო მუჰამადის ბრძოლებს, არამედ შემდგომი პერიოდის სხვა მოვლენებსაც, კერძოდ სირიისა და ერაყის დაპყრობას, სიფფინთან მომხდარ



ბრძოლას, 'უსმანის სიკვდილს და სხვა. ალ-მალაზზის ხაზი თავის შემდგომ განვითარებას განიცდის IX საუკუნეში.

ალ-მალაზზი გახდა საფუძველი თხზულებების დაპყრობათა ისტორიის შესახებ, რომელთა უმეტესობა დაწერილია IX-X სს-ში. ამ თხზულებათა საფუძველს წარმოადგენს VIII. დაპყრობით ომებში მონაწილე მუსლიმთა მოთხრობები, რომლებიც ზეპირად გადაიცემოდა. VIII-ში ეს მოთხრობები უკვე ლიტერატურულად დამუშავდა და ჩანერილ იქნა. მაგრამ პირველ ტრადიციონალისტთა (საიბ ბ. 'უმარი, ალ-მადა'ინი და სხვ.) ამ შრომებს ჩვენამდე არ მოუღწევია. სწორედ IX ს-ის II ნახევრიდან ჩვენ პირველად ვხვდებით ქრონოლოგიური პრინციპის მიხედვით დაწერილ ისტორიულ თხზულებებს. მუსლიმმა ავტორებმა საფუძვლად აიღეს არა რომელიმე ცალკეული შრომა, არამედ მასალის განლაგების მატრიანისებური იდეა. ამ ავტორთა რიგს განეკუთვნება ალ-ბალაზური, აჰმად ბ. იაჰინ (გარდ. 892წ.). მას ეკუთვნის ნაშრომი – *ქითაბ ფუთუჰ ალ-ბულდან* [„წიგნი ქვეყნების დაპყრობის შესახებ“]. თითოეული დიდი რეგიონის დაპყრობას ეძღვნება ცალკე თავი, სადაც მასალა დალაგებული ქრონოლოგიური თანამიმდევრობით – მუსლიმთა პირველი ლაშქრობებიდან პროვინციის საბოლოო დაპყრობამდე. ავტორი გადმოსცემს აგრეთვე კულტურული, ეკონომიკური და ადმინისტრაციული ხასიათის ცნობებს (დაპყრობილი ტერიტორიის მართვა, გადასახდებით დაბეგვრა, სამონეტო საქმე და ა. შ.). აბუ მუჰამმად აჰმად იბნ ა'სამ ალ-ქუფემ (გარდ. 926 წ.). შეადგინა სამტომიანი (რვა ნაწილად) ნაშრომი – *ქითაბ ალ-ფუთუჰ* [„წიგნი დაპყრობათა შესახებ“], რომელიც მხოლოდ 1968-1975 წწ-ში გამოიცა ჰაიდარაბადში. ნაშრომი ქრონოლოგიურად მოიცავს პერიოდს ხალიფა აბუ ბაქრის ტახტზე ასვლიდან (632 წ.) – ხალიფა ალ-მუსთა'ინის სიკვდილამდე (866 წ.). სპეციალურ ლიტერატურაში ალ-ქუფის ნაშრომის მნიშვნელობა ჯერ კიდევ არ არის სათანადოდ დადგენილი. ერთი კი ცხადია, მასში ხშირად მოტანილია ისეთი ცნობები, რომლებიც სხვა არაბულ ისტორიულ წყაროებში არ გვხვდება. ასეთ ცნობებს განეკუთვნება არაბეთ-საქართველოს ისტორიული ურთიერთობის ადრინდელი პერიოდის ამსახველი მასალები.

VIII ს-ის ბოლოს და IXს-ის დასაწყისში საფუძველი ჩაეყარა არაბული ტომების გენეალოგიის შესწავლას. ეს იყო ისტორიული ლიტერატურის ანტიკვარული მიმართულება, რომლის პირველი წარმომადგენელი იყო **ჰიშამ ბ. მუჰამმად ალ-ქალბი** (გარდ. 820-85წ.). მის ნაშრომში – *ქითაბ ალ-ახნაშ* [„წიგნი კერპების შესახებ“] დაცულია საყურადღებო ცნობები წინა-ისლამური პერიოდის არაბული ტომების გენეალოგიების შესახებ. ეს კრებული შემდგომი პერიოდის ისტორიკოსებისათვის იქცა პირველწყაროდ. ალ-ბალაზურმა თავის ნაშრომში – *ალ-ანსაბ ალ-აშრან* [„კეთილშობილთა გენეალოგიები“] გადაამუშავა ტაბაკათების სისტემა და გენეალოგიები ერთ უწყვეტ თხრობად წარმოადგინა, ამასთან გარკვეულ

გეგმას დაუქვემდებარა. მოგვიანებით შეიქმნა ზოგადი ხასიათის გენე-  
ალოგიური ლექსიკონები, რომელთა შორის განსაკუთრებით მნიშვნე-  
ლოვანია **ას-სამ'ანის** (გარდ. 1113წ.) *ქითაბ ალ-ანსაბ* [„გენეალოგიის  
ნიგნი“]. ის წარმოადგენს ისლამის წინაშე დამსახურებულ პირთა – ნისბე-  
ბის (წარმომავლობის სახელების) კრებულს. აქ დაცულია ჩვენთვის  
საინტერესო ორი ნისბა: *ათ-თაფლსინ* (თბილისელი) და *ალ-ქურჯი* (ქართ-  
ველი). აქვე აღვნიშნავთ, რომ ნისბა *ათ-თაფლსინ* შეიძლება მიეღო  
ყველას, ვინ კი რაიმეთი იყო დაკავშირებული თბილისთან. *ალ-ქურჯი* კი  
მხოლოდ ქართველს შეიძლება ნიშნავდეს.

იბნ ვადიჰ **ალ-მა'კუბის** (გარდ. 897 წ.) ნაშრომი – *თა'რინ* [„ისტორია“]  
ორი ნაწილისაგან შედგება: პირველი ეძღვნება ისლამამდელ ხანას და  
წარმოადგენს მსოფლიო ისტორიის მოკლე აღწერას. მეორე ნაწილი არის  
სახალიფოს ისტორია. ის იწყება მოციქულ მუჰამადის დაბადების შესახებ  
მოთხრობით და მთავრდება ავტორის თანადროული ამბებით (872 წლამ-  
დე). მასალა განლაგებულია ქრონოლოგიური თანამიმდევრობით, ხალი-  
ფების ზეობის წლების მიხედვით. თითოეულ თავში მოცემულია ხალიფას  
შინაპოლიტიკური საქმიანობის და მის დროს განხორციელებული სამ-  
ხედრო ლაშქრობების მოკლე აღწერა. თავი მთავრდება ხალიფას გარ-  
დაცვალების შესახებ მოთხრობით და მისი ნაცვლების და ცნობილი  
თანამედროვეების ჩამოთვლით.

მსოფლიო ისტორიის ტიპს განეკუთვნება **იბნ კუთაიბას** (გარდ. 882წ.)  
*ქითაბ ალ-მა'არიფ* [„ისტორიის სახელმძღვანელო“], რომელიც შედგენ-  
ილია მდივნებისათვის და აბუ ჰანიფა ად-დინაუარის (გარდ. 891 ან 895 წ.)  
*ქითაბ ალ-აბბარ ატ-ტივალ* [„გრძელი გადმოცემების ისტორია“].

მსოფლიო ისტორიის ტიპის ნაწარმოებები თავისი განვითარების  
უმაღლეს მწვერვალს აღწევს სხვადასხვა მიმართულების ორი ისტორი-  
კოსის – ატ-ტაბარის და ალ-მას'უდის შემოქმედებაში.

**ატ-ტაბარის** (აბუ ჯა'ფარ მუჰამად ბ. ჯარირ, 839-923) ეკუთვნის  
სხვადასხვა თემებისადმი მიძღვნილი ათამდე დიდტანიანი ნაშრომი. მათ  
შორის *თა'რინ არ-რუსულ ვა-ლ-მულუქ* [„წინასწარმეტყველთა და  
მოციქულთა ისტორია“], რომელიც გამოცემულია ლეიდენში 13 ტომად,  
1879-1901. ნაშრომი იწყება სამყაროს შექმნიდან და გრძელდება ავტორის  
თანადროულ ეპოქამდე. მასში განხილულია იმდროინდელი არაბებისათ-  
ვის ცნობილი ყველა დიდი კულტურული ხალხის ისტორია. თხზულების I  
ტომი ეძღვნება სამყაროს შექმნას, უძველესი პატრიარქების, მოცი-  
ქულების და გამგებლების ისტორიას. ეს ნაწილი ძველი ქრისტიანული და  
ებრაული ლეგენდების საფუძველზეა შედგენილი. II ტომში მოცემულია  
სასანიანთა ირანის ისტორია, შემდეგ 4 ტომში – მუჰამადისა და მისი  
მომდევრების, მართლმორწმუნე ხალიფების ისტორია. VII, VIII, IX ტომები  
მთლიანად ეთმობა უმაჰმადებს. ხოლო ბოლო 4 ტომი – აბასიანთა პერი-

ოდს. თხრობა გრძელდება 913 წლამდე. ტაბარის პოპულარობა გამოიხატა აგრეთვე იმაში, რომ ყველა მომდევნო ავტორი გადმოსცემს თავის წინამორბედ ისტორიას მისი თხზულების მიხედვით.

**ალ-მას'უდნი**, აბუ ლ-ჰასან 'ალბ ბ. ალ-ჰუსაინი (გარდ. 956/357წ.) იყო არაბი ისტორიკოსი-ენციკლოპედისტი და გეოგრაფი. ალ-მას'უდნი ეკუთვნის 20-ზე მეტი ნაშრომი ცოდნის სხვადასხვა სფეროში (ფილოსოფია, ისტორია, მუსლიმური ღვთისმეტყველება და სამართალი). ჩვენამდე მოაღწია ორმა ნაშრომმა – ერთი ისტორიული და ერთი გეოგრაფიული. ისტორიული ხასიათის ნაშრომი *ქითაბ მურუჯ აზ-ჯაჰაბ ვა-ლ-მა'ადინ ალ-ჯავჰარ* [„ნიგნი ოქროს სამრეცხლოებისა და ძვირფასი ქვის საბადოების შესახებ“] გამოცემულია 9 ტომად. თხრობა იწყება სამყაროს შექმნით, პატრიარქთა და წინასწარმეტყველთა ისტორიით. შემდეგ ის გადადის ცალკეული ქვეყნის ისტორიის გადმოცემაზე. თხზულება მთავრდება 'აბასიანთა ისტორიით.<sup>1</sup>

**იბნ ალ-ასნრი**, 'იზუ ად-დინ აბუ-ლ-ჰასან 'ალბ (1160-1233) – არაბი ისტორიკოსი, რომელმაც შეადგინა მსოფლიო ისტორიის ტიპის კომპილაციური ნაშრომი სათაურით: *ქითაბ ალ-ქამილ ფი-თ-თა 'რინ* [„სრულყოფილი ისტორიაში“] ან „*თა 'რინ ალ-ქამილ*“ [„სრული ისტორია“]. სამეცნიერო ლიტერატურაში ორივე დასათაურება ფიგურირებს. ამ ნაშრომის პირველ ნაწილში, 922/23 წლამდე, მოთხრობილია ატ-ტაბარის „ისტორია“ შემოკლებით. მეორე ნაწილი, 1231 წლამდე, ორიგინალურია. იბნ ალ-ასნრისა და ატ-ტაბარის ნაშრომთა შედარებას სპეციალური გამოკვლევა მიუძღვნა კ. ბროკელმანმა. გამოვლინდა დამატებით 17 წინამორბედი, რომელთა ნაშრომებსაც ფართოდ იყენებს იბნ ალ-ასნრი თავისი თხზულების ცალკეულ თავებში.<sup>2</sup>

ისტორიული ლიტერატურის ორი ძირითადი მიმართულების განვითარების შემდეგ (თხზულებები დაპყრობათა ისტორიის შესახებ და მსოფლიო ისტორიის ტიპის ნაწარმოებები), IX ს-ის მეორე ნახევრიდან, აღარ გვხვდება ისტორიული თხზულების აგების ახალი მეთოდი, თუმცა შეიმჩნევა ერთგვარი განსხვავებაც – ახალი მასალის, ოფიციალური დოკუმენტების მოშველიება. X ს-ის მეორე ნახევრიდან სახალიფოს დაშლის შედეგად წარმოქმნილ დამოუკიდებელ სახელმწიფოებში შეიქმნა დინასტიური და ადგილობრივი ქრონიკები. სახალიფოს ცალკეულ ქვეყანაში ისტორიულ ლიტერატურას ჰქონდა თავისებურებანი, რაც გამოწვეული

<sup>1</sup> არსებობს ნაშრომის ფრანგული თარგმანი: Mas'ūdī, *Murūj al-Dhahab* (Les Prairies d'or), ed. C. Barbier de Meynard. 9 vols. Paris, 1861-77.

<sup>2</sup> იბნ ალ-ასნრის ამ ნაშრომის პირველი კრიტიკული მეცნიერული გამოცემა ეკუთვნის კ. ტორნბერგს 1851-1876 წლებში, 14 ტომად.

იყო ამ ქვეყნის განვითარების სპეციფიკით. თუმცა ცალკე აღებული არც ერთი ქვეყანა არ იყო მონყვეტილი სახალიფოს ერთიანი ისტორიული ტრადიციიდან. აღნიშნულ პერიოდში ისტორიული თხზულების ძირითადი ფორმა ხდება თანამედროვე ანალები, რომელთა ავტორები იყვნენ კარის ისტორიკოსები, სახელმწიფო მოხელეები და არა ისტორიკოსი-სწავლულები. მათ მაღალი თანამდებობები ეკავათ (უნყებათა ხელმძღვანელები, კანცელარიის მდივნები, ზოგჯერ მინისტრებიც კი) და ამდენად მათ ხელი მიუწვდებოდათ საარქივო მასალებზე. ისინი იყენებდნენ აგრეთვე პირად კონტაქტებს სამეფო კართან. ისინი გამოხატავდნენ ოფიციალურ სახელმწიფო თვალსაზრისს, გაბატონებული კლასის იდეოლოგიას ატარებდნენ და აშუქებდნენ ისტორიულ ფაქტებს სასურველ ასპექტში. ამასთან იფარგლებოდნენ იმ ოლქის საზღვრებით, რომელშიც ისინი ცხოვრობდნენ. თუმცა ჩნდება მონაცემები საკანცელარიო მუშაობისა და წლიური ბიუჯეტის სისტემაზე, ცნობები გადასახადების და ფულის მოჭრის შესახებ, აქტები ტახტის მემკვიდრეობითობაზე, სიგელები ოლქის გამგებელთა დანიშვნის თაობაზე და ა.შ. ოფიციალური ტიპის ისტორიკოსთა რიცხვი დიდია. მრავალი ისტორიკოსი იძლევა მაგალითად ადმინისტრაციული მმართველობის ისტორიას, როგორც ვეზირთა ისტორიას. ას-სულე (გარდ. 946წ) პირველი იყო, ვინც დაწერა ნაშრომი ვეზირთა ისტორიაზე (ქიტაბ ალ-ფუზარა'). ვეზირთა ისტორიის მიმართულებამ თანდათან არაბებთან შექმნა ტრადიცია. ამ მიმართულების წარმომადგენლები არიან: ალ-ჯაჰჰშიმარე (გარდ. 942/3წ.), იბნ მისქაჯაჰი (გარდ. 1030წ.) და ჰილალ ას-საბი (გარდ. 1056წ.).

XIV-XVI სს-ში არაბულ ისტორიოგრაფიაში წამყვანი ადგილი ეკავათ ეგვიპტელ ისტორიკოსებს – მამლუქების ისტორიის, ისტორიული ენციკლოპედიის, მსოფლიო ქრონიკების ავტორებს. ისტორიულ თხზულებებს არაბულ ენაზე წერდნენ არა მარტო არაბულ ქვეყნებში, არამედ მუსლიმური აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებშიც: ინდოეთში, ირანში, ოსმალეთში და აღმოსავლეთ აფრიკაში.

შუა საუკუნეების არაბულ ისტორიოგრაფიაში უხვი ცნობები მოიპოვება საქართველოს შესახებ.

**არაბული ლიტერატურა.** ზუსტი და საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებისაგან განსხვავებით, რომლებიც აღმოცენდა ბერძნული, ირანული და ინდური ტრადიციების საფუძველზე, არაბული ფილოლოგიის ყველა დარგი (ლინგვისტიკა, პოეზია, ორატორული ხელოვნება) საკუთრივ არაბულ ნიადაგზე წარმოიშვა. თუმცა მის ფორმირებას გარკვეულწილად ხელი შეუწყო ბერძნულმა ფილოსოფიურმა აზრმა. სწორედ VII-IX სს-ში გამოიყო ენათმეცნიერება არაბული ფილოლოგიის დამოუკიდებელ დარგად.

არაბული ლიტერატურის ისტორია ჯერ კიდევ V საუკუნის დასასრულს იწყება. დაახლოებით ამ დროით თარიღდება ჩვენამდე მოღწეული პირველი ლიტერატურული ნიმუშები.

**პოეზია.** VIII საუკუნეში ალ-ჯუმაჰიმ (გარდ. 845წ.) მოგვცა არაბული პოეზიის განვითარების პერიოდიზაცია: წინაისლამური (*კუდამა*<sup>1</sup>); შერეული პერიოდი (*მუხადრამუნ* – ამ პერიოდს მიეკუთვნებიან ის პოეტები, რომლებიც ცხოვრობდნენ ისლამამდელ ხანაშიც და ისლამის წარმოშობის ადრეულ წლებშიც);<sup>1</sup> ისლამის ხანა (*აგა'ილ ალ-ისლამიინ* – ძირითადად ომანთან ხანის პოეტები); თანამედროვე (*მუჰდასუნ* – VIII-IX სს. პოეტები).

შუა საუკუნეების არაბები დიდად აფასებდნენ მჭევრმეტყველებას, ვერსიფიკაციის ხელოვნებას და პოეტური ტრადიციების ცოდნას. ამ ტრადიციის საფუძველი იყო ზეპირი პოეზია, რომელიც ჩამოყალიბდა ისლამამდე არაბეთის ნახევარკუნძულის მომთაბარე-ბედუინთა წრეში. სწორედ ისლამამდელ პერიოდში მიიღო დასრულებული სახე არაბული პოეზიის ფორმებმა, სალექსო ზომებმა და ჟანრებმა. არაბული პოეზიის უძველესი ფორმა არის კასიდა. ეს არის მცირე პოემა, რომელიც შედგება ერთიანი რითმითა და მეტრით განწყობილი ბაითებისაგან (20-100 ან მეტი). კასიდა მოიცავს რამდენიმე ნაწილს, პოეტურ ნაწყვეტს, რომლებიც არ არის დაკავშირებული არც სიუჟეტურად და არც სტილისტურად, მაგრამ ლოგიკურად დასრულებულია. VII-VIII სს-ში მოხდა მათი წერილობითი ფიქსაცია. ერთ-ერთი უძველესი კრებულია „ალ-მუ'ალლაკათ“ – ისლამამდელ პოეტთა (იმრუ-ლ-კაისი, ზუჰაირი, ტარაფა, ლაბიდ ბ. რაბი'ა, 'ამრ ბ. ქულსუმი, 'ანთარა ბ. შადდადი, ალ-ჰარის ბ. ჰილიზა) შვიდი რჩეული კასიდა. თითოეული კასიდა არაბული პოეზიის კლასიკურ ნიმუშად ითვლება.<sup>2</sup> კასიდა, როგორც პოეტური ფორმა, შეიძლება გამოყენებულ იქნეს შესაქებად (ოდა), თანაგრძნობის გამოსახატავად, სატირასათვის. 762-784წწ-ში იქნა შედგენილი ძველი არაბული პოეზიის ანთოლოგია – ალ-მუფადალ<sup>3</sup>, რომელშიც შეტანილია 68 ავტორის (მათ შორის ორი ქრისტიანის) 126 პოემა. ისლამამდელი არაბული პოეზიის ყველაზე გავრ-

<sup>1</sup> ასეთ პოეტთა რიცხვს განეკუთვნებოდა ჰასსან ბ. საბითი (გარდ. 659 ან 669 ან 673 წ.), რომელმაც დაწერა პოემები მუჰამადის შესაქებად და ცნობილი იყო, როგორც „მოციქულის პოეტი“.

<sup>2</sup> ისლამამდელ პოეზიასთან დაკავშირებული სხვადასხვა საკითხი დაწვრილებით არის გაშუქებული ნაშრომში: მუალაკები, თარგმანი ნ. ფურცელაძისა, თბ., 1985.

<sup>3</sup> სახელი ეწოდა ანთოლოგიის შემდგენლის – მუფადალ ბ. მუჰამადის სახელის მიხედვით.

ცვლებული თემებია: შიჯა' – სატირა; მარასნ, მარსიდა – ელეგია, სევ-დიანი ლირიკული ლექსი ;<sup>1</sup> მუფსხარა, ფახრ – საკუთარი თავის ან ტომის შექება. ისლამამდელი პოეზიის (*აშ-ში'რ ალ-ჯაჰილია*) საუკეთესო ნიმუშების წარმოდგენა ხდებოდა 'უქა'ზ-ის ბაზრობაზე (მექის ახლოს), სადაც რეგულარულად იმართებოდა პოეტთა პაექრობა. გადმოცემით, საუკეთესო კასიდას ძვირფას ქსოვილზე წერდნენ და ქააბას ტაძრის კედელზე კიდებდნენ.

მოგვიანებით, ისლამის წარმოშობისა და არაბთა სახალიფოს ჩამოყალიბების შემდეგ ძველი არაბული პოეზია გახდა არაბიზებული და ისლამიზებული ხალხების საერთო კულტურული მონაპოვარი. ისლამამდელი ხანის პოეტურმა თემატიკამ ღრმა კვალი დაამჩნია არაბული პოეზიის ისტორიას, განსაზღვრა მისი მიმართულება და თავისებური სახე. მრავალი წლის მანძილზე (VIII-XVIII სს.) არაბეთის, ერაყის, სირიის, ეგვიპტის, მალრიბის ქვეყნების და მუსლიმური ესპანეთის მცხოვრებლები ქმნიდნენ პოეზიას ძველი არაბული ტრადიციების შესაბამისად.

უკვე VII ს-ის ბოლოს შუა საუკუნეების პოეტი თავის შემოქმედებას განიხილავდა, როგორც პროფესიას და როგორც შემოსავლის წყაროს. უმაიდანთა დროს (661-750), ხალიფებისა და პრინციების მეცენატობის გამო, რომლებიც იყვნენ პოეზიის მოყვარულნი, მიენიჭა პოეტს კასიდა-პანეგირიკების შემოქმედის როლი. სასახლის კარის პანეგირისტების შემოქმედება რეგლამენტირებული იყო ნორმატიული პოეტიკით. პოეტს ნესისამებრ უნდა შეექო თავისი მმართველი და მფარველი, მიენერა მისთვის შემდეგი თვისებები – სიმამაცე, ისლამისადმი ერთგულება, კეთილშობილება. არაბი ფილოლოგი აბუ აჰმად ალ-'ასქარნ (გარდ. 1010 წლის შემდეგ) ასე განსაზღვრავდა აღნიშნულ პერიოდში პოეტის მოვალეობას: „ერთხელ ფილოსოფოსს უთხრეს, რომ მავანი და მავანი პოეტი თავის პანეგირიკებში ამბობს ტყუილს. ფილოსოფოსმა უპასუხა: პოეტს მოეთხოვება მხოლოდ ლამაზად თქმა, გულწრფელობა კი მოეთხოვებათ მოციქულებს“. უმაიდანთა სასახლის კარის პანეგირისტ პოეტებს შორის განსაკუთრებით განთქმულნი იყვნენ: სირიელი ქრისტიანი, ეპიკური პოეტი **ალ-აბტალი** (640-710); თავისუფლად მოაზროვნე **ალ-ფარაზდაკი** (დაახლ. 641-732), რომელიც ცნობილი იყო თავისი ინვექტივებით და რიგორისტი **ჯარნრი** (დაახლ. 653-728/9). სწორედ უმაიდანთა ეპოქაში შეიქმნა ორი ახალი ჟანრი: ე. წ. „პოლიტიკური პოეზია“, რომელიც უმაიდანთა დინასტიის ინტერესებს ემსახურება და სატრფიალო ლირიკა. უნდა აღინიშნოს, რომ სხვადასხვა პოლიტიკურ ჯგუფებს ჰყავდათ თავიანთი პოეტები,

<sup>1</sup> საუკეთესო ელეგიები ეკუთვნის არაბ პოეტ ქალს (575-დაახლ.643) – ალ-ხანსა'ს. მისი ელეგიები შეკრებილი იქნა 'აბასიანთა დროს დივანში (დინავნ).

რომლებიც იცავდნენ განსაზღვრულ პოლიტიკურ ან რელიგიურ დოქტრინას და თავს ესხმოდნენ მის მონინააღმდეგეებს. ასეთ პოეტურ პოლემიკაში გამოყენებული იყო უძველესი ტრადიციული ჟანრები – ქება (ხოტბა) და განქიქება (სატირა). ამ პერიოდის ჰიჯაზში სატრფიალო ლირიკის განვითარებაში იკვეთება ორი ძირითადი მიმართულება: ბედუინური (უზრიული) და ქალაქური (ომარიტული). უზრიული მიმართულება წმინდა, ამაღლებულ სიყვარულსა და შორეულ სატრფოს უმღერის. უზრიულ მიმართულებაში (*‘უზრ ღაზალ*) მთავარი ელემენტი ერთი ქალისადმი სასიყვარულო თავის მიძღვნა, ამ სიყვარულში უმნიკვლოება და სიკვდილამდე ერთგულებაა. არაბული ანთოლოგიების თანახმად ის დაკავშირებულია ბედუინთა ტომის ‘უზრას (ნისბა – ‘უზრ) ჩვეულებებთან. უზრიული სიყვარული (*ალ-ჰუბ ალ-‘უზრი*) არაბული კულტურის ისტორიაში სულიერი (პლატონური) სიყვარულის სინონიმად, ლიტერატურისა და ფილოსოფიის კლასიკურ თემად იქცა. ამ მიმართულების წარმომადგენლები არიან ჯამილ ბ. მა‘მარი (დაახლ. 660-701), რომელიც თავის სატრფო ბუსაინას უმღერის და კაის ბ. ალ-მულავვაჰი, მეტსახელი მაჯუნუნ (გარდ. დაახლ. 700ფ.), რომელმაც ლექსები მიუძღვნა თავის შეყვარებულს – ლეილას (ლაილა). კაისი და ლეილა შეყვარებულ წყვილთა საზოგადო სახელებად იქცა და არაბულიდან იგი შევიდა სპარსულ ლიტერატურაში – ნიჰამის (გარდ. 1203 ან 1209 წ.) „ლეილა და მაჯუნუნი“. უზრიული მიმართულების პოეტებმა გარკვეულწილად ხელი შეუწყეს არაბული მისტიციზმის ჩამოყალიბებას.<sup>1</sup> ქალაქური (ომარიტული) პოეზია არის თავისუფალი სასიყვარულო პოეზია, სადაც ჭარბობს მრავალრიცხოვანი სასიყვარულო თავგადასავლებით მიღებული სიამოვნება. ამ ტიპის პოეზიის მიმდევარ პოეტთა შორის გამოირჩევა მედინელი ‘უმარ ბ. აბნ რაბნ’ა (644-712), რომელიც უმღეროდა წმინდა და უსიტყვო სიყვარულს. სხვა გამორჩეულ ომარიტ პოეტებს შორის დასახელებული არიან: ალ-აჰვაჰი (გარდ. 728წ.), ალ-‘არჯნ (გარდ. 738წ.).<sup>2</sup> „სატრფიალო ელეგიის“ ან „სატრფიალო-ელეგიური ჟანრის“ მნიშვნელობით არაბულში იხმარება „ღაზალ“ („ორმხრივი სიყვარული“), რომელიც ან კასიდას ნაწილი, ან დამოუკიდებელი, მოკლე ლექსია (7-დან 15 ბაითამდე). ღაზალი (იგივე ნასნ) ძველ ოდებში ერთგვარი სასიყვარულო პრელუდიაა, რომლითაც ისლამამდელი და ადრეული ისლამის ხანის კასიდების უმრავ-

<sup>1</sup> იხ.: გარდავაძე დ. უზრიული ღაზალი და გადმოცემები უზრიელ პოეტთა შესახებ. ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი სადისერტაციო ნაშრომის ავტორეფერატი. თბ., 2003.

<sup>2</sup> იხ.: გარდავაძე დ. ჰიჯაზური (‘უმარიტული) ღაზალი – აღმოსავლეთი და კავკასია, №2, თბ., 2004, გვ. 178-185.

ლესობა იწყება. ლაზალი დაკავშირებულია მუსიკასთან და სიმღერასთან და დღემდე პოპულარულია მთელ მუსლიმურ სამყაროში.

უკვე VII-VIII სს. მიჯნაზე ჩნდება არაბულ ენაზე „ქალაქური პოეზიის“ აღმოცენების პირველი ნიშნები. ხოლო VIII-IX სს-ში იწყებს აღმოცენებას და გავრცელებას არაბულ პოეზიაში საგანგებოდ ქალაქისადმი მიძღვნილი ლექსები – სხვადასხვა ფორმით და სალექსო ზომით შედგენილი პანეგირიკები ქალაქზე.

აბასიანთა პერიოდის არაბული ლიტერატურა წარმოადგენს არა წმინდა არაბულს, არამედ არაბ დამპყრობთა და ისლამზე მოქცეული სხვა სარწმუნოების ხალხების კულტურული ინტეგრაციის შედეგად ჩამოყალიბებული სინკრეტული არაბულ-მუსლიმური კულტურის ნაწილს, არსებითად ისლამურ ლიტერატურას არაბულ ენაზე. ამან ხელი შეუწყო არაბული ლიტერატურის აყვავებას VIII-XIII სს-ში. არაბული ლიტერატურის „ოქროს საუკუნის“ (750-1055)<sup>1</sup> 1-ლი ეტაპი იწოდება „განახლებად“ (ალ-ჰარაჯ ათ-თაჯდიდია) და გრძელდებოდა VIII სს-ის შუა წლებიდან IX სს-ის 30-იან წლებამდე. „განახლების“ პოეტები აკრიტიკებდნენ ძველ არაბულ ტრადიციებს და არსებითად გარდაქმნეს არაბული პოეზია. არაბული ტრადიციული პოეზიის „განახლების“ ინიციატორები იყვნენ ისლამიზებული სპარსული ოჯახების წარმომადგენლები. ახალი მიმართულება მჭიდროდ იყო დაკავშირებული მოძრაობასთან – შუაუბრის, ე. ი. პოლიტიკურ ბრძოლასთან, რომელსაც ეწეოდა ისლამიზებული ხალხების არისტოკრატია, უპირველეს ყოვლისა, ირანელები, რათა მოეპოვებინათ არაბ დამპყრობელთა თანაბარი უფლებები. ამ ბრძოლამ ასახვა პოვა პოეზიაშიც. შემთხვევითი არ არის, რომ „განახლების“ ყველაზე თვალსაჩინო წარმომადგენლები იყვნენ ირანული წარმოშობის არაბი პოეტები: ბაშარ იბნ ბურდი (714-783), რომელიც თავის ლექსებში დასცინოდა „ველურ“ ბედუინებს და ადიდებდა სპარსულ კულტურულ ტრადიციებს,<sup>2</sup> აბუ ნუვასი (756-815), რომელიც აკნინებდა ისლამურ მორალს და თავის პოემებში უმღეროდა მინიერ სიამოვნებებს, ჭაბუკთა სიყვარულს (მუზაქ-ქარათ). აბუ ნუვასის კალამს ეკუთვნის თითქმის ყველა ტრადიციული ყანრის ლექსი, მაგრამ მან დიდი რეპუტაცია მოიპოვა ღვინის ლექსებით,

<sup>1</sup> ევროპელმა მკვლევარმა პ. გიბმა მოგვცა არაბული ლიტერატურის ასეთი პერიოდიზაცია: ოქროს საუკუნე (750-1055), ვერცხლის საუკუნე (1055-1258) და მამლუქთა ხანა (1258-1800).

<sup>2</sup> ის თხზავდა ძირითადად სატრფიალო ლექსებს, აგრეთვე სატირებს (ჰიჯა'), და განავეითარა ეს ჟანრი. ამან ხალიფა ალ-მამუნის რისხვა და პოეტის იძულებითი სიკვდილი გამოიწვია. მას ბრალი დასდეს რელიგიურ-ფილოსოფიური მოძღვრების – მანიქეიზმის მხარდაჭერაში, თუმცა ჩვენამდე მოღწეული ლექსებით ეს ფაქტი არ დასტურდება.



რომელიც ცალკე ჟანრად ჩამოაყალიბა (*ხამრია* – ღვინის პოეზია);<sup>1</sup> აბუ-ლ-‘ათაჰი (748-826), რომელმაც ჩამოაყალიბა ფილოსოფიურ-ასკეტური შინაარსის მედიტაციური პოეზია. მან საფუძველი ჩაუყარა ფილოსოფიურ-რეფლექსიურ მიმართულებას არაბულ პოეზიაში (*ზუჰდიათ*). ის კიცხავდა მმართველი ფენის თავაშვებულობას და მედიდურობას, ისლამის ნორმების დარღვევას. „განახლების“ პოეზიაში, არაბთა ისლამამდელი ცხოვრების ტრადიციული აქსესუარების აღწერის ნაცვლად, დიდი ადგილი ეთმობა ქალაქელთა თავყრილობისა და მხიარული დროსტარების პოეტურად ასახვას.

IX ს-ის 30-იანი წლებიდან არაბული ლიტერატურის განვითარებაში იწყება ახალი ეტაპი: „ძველი ტრადიციებისაკენ დაბრუნება“. IX-Xსს-ის პოეტთა პანეგირიკებში დიდ ადგილს იკავებს საგმირო მოტივები, რაც უკანა პლანზე იყო გადაწეული „განახლების“ პოეზიაში. თანდათანობით ჩამოყალიბდა არაბული „კლასიციზმი“. სასახლის კარის პანეგირისტების პოეტურ შემოქმედებაში შერწყმული იყო ძველი და ავტორის თანადროული ტრადიციულ-პოეტური სისტემები. მათ განავითარეს და გააფართოეს ტრადიციული არაბული ჟანრი – *ვაჰჟ* („აღწერა“), ძირითადად ბუნების ჰიმნი. არაბულენოვან პოეზიაში პირველი ავტორი, რომელმაც ვრცელი ლექსები მიუძღვნა სპეციალურად ქალაქის არქიტექტურული ძეგლების (სასახლეები, მეჩეთები, შადრევნები და სხვ) აღწერას, იყო *ალ-ბუჰთური* (გარდ. 897წ.). IX საუკუნის პოეზიაში გამორჩეული ადგილი უკავია იბნ ალ-მუ‘თაჰს (861-908), ხალიფა ალ-მუთავაჰილის შვილიშვილს, „ერთდღიან ხალიფას“. ის არ იმცირებდა თავს ტრადიციული პანეგირიკების შეთხზვით დაჯილდოების ძიებაში. მისი პოეზიის მთავარი თემები იყო „თანამედროვე“ სიუჟეტები – მხიარული თავყრილობები, ბუნების სილამაზე და სასიყვარულო თავგადასავლები. ის იცავდა საკუთრივ არაბულ კულტურას, მაგრამ განიცდიდა არისტოტელეს „რიტორიკის“ გავლენას. IX ს-ის II ნახევრის არაბი პოეტების მისწრაფებამ – მიებაძათ ისლამამდელი ხანის პოეტებისათვის – გამოიწვია ძველი პოეზიის ნიმუშების შეგროვება და პოეტური ანთოლოგიების შედგენა. განსაკუთრებული პოპულარობა მოიპოვა ორმა ანთოლოგიამ, რომლებიც შეადგინეს *აბუ თამამმა* (გარდ. 846წ.) და *ალ-ბუჰთურმა*. ისლამამდელი ტექსტების მნიშვნელოვანი ნაწილი შეკრიბა ფილოლოგმა *იბნ კუთაიბამ* (გარდ. 882წ.)

<sup>1</sup> იხ.: ოძელაშვილი მ. შუა საუკუნეების არაბული პოეზიის პოეტური ენის ზოგიერთი თავისებურება (ღვინის მეტაფორები და ეპითეტები აბუ ნუვასის ხამრიათის მიხედვით). – *აღმოსავლეთი და კავკასია*, №2, თბ., 2004, გვ. 218-226; კერვალიშვილი ვ., ღვინო ყურანში. – *აღმოსავლეთი და კავკასია*, №1, თბ., 2003, გვ. 148-152.

თავის ბიოგრაფიულ ლექსიკონში – *ქიაბ აშ-ში'რ ვა-ლ-შუ'არა* [„ნიგნი პოეზიასა და პოეტთა შესახებ“] და აბუ ლ-ფარაჯ ალ-ისფაჰანნიმ (გარდ. 967წ.) ანთოლოგიაში – *ქიაბ ალ-აღანი* [„სიმღერათა ნიგნი“].

IX საუკუნეში, სასახლის კარის პანეგირისტების გვერდით, მოღვაწეობდნენ პოეტები, რომელთა მტრული დამოკიდებულება ხელისუფლებისადმი იღებდა რელიგიური ოპოზიციის (ძირითადად შიიტური) ფორმას. სწორედ ასეთ პოეტთა რიცხვს მიეკუთვნებოდა წარმოშობით ბერძენი პოეტი-სატირიკოსი იბნ არ-რუმე (836-896), რომლის სატირა მიმართული იყო როგორც კონკრეტული პირების, ისე ზოგადსაკაცობრიო მანკიერებების (სიძუნწე, შური, ვერაგობა) წინააღმდეგ. ის წარმოაჩენდა თავს „ნეოკლასიციზმის“ წარმომადგენლად. თუმცა მისი პოეტური მემკვიდრეობა, რომელიც მისი გარდაცვალების შემდეგ შეკრებილ იქნა დივან-ში, იმდენად მრავალფეროვანია, რომ ძნელია მივაკუთვნოთ პოეტთა ერთ რომელიმე სკოლას.

არაბული ლიტერატურის „ოქროს საუკუნის“ ბოლო ეტაპი მოიცავს X-XII საუკუნეებს და მას პირობითად უწოდებენ ლიტერატურული სინთეზის პერიოდს: ამ პერიოდის ლიტერატურა იყო ძველი არაბული ტრადიციების, რომელმაც გაუძლო დროის გამოცდას, და არაბთა მიერ დაპყრობილი ხალხების მრავალსაუკუნოვანი ტრადიციების სინთეზი. ამან ხელი შეუწყო პოეტური ჟანრების მრავალფეროვნებას. X საუკუნისათვის, სახალიფოს დაშლის პროცესის დასრულების შემდეგ, დამოუკიდებელ სახელმწიფოთა მმართველები ერთმანეთს ეჯიბრებოდნენ თავიანთი პროვინციული დედაქალაქების „ბრწყინვალეების“ წარმოჩენაში. ისინი თავიანთ რეზიდენციაში იწვევდნენ პოეტებს და მეცნიერებს და გულუხვად აჯილდოებდნენ მათ. ამ პერიოდში პოპულარული გახდა ჟანრი – *მუნაჯარა* („კამათი უპირატესობის გამოსავლენად“). ალეპოს მმართველის – ჰამდანიანის საიფ ად-დაულას (გარდ. 967წ.) კარზე ჩამოყალიბდა ლიტერატურული წრე. აქ მრავალი წელი მოღვაწეობდა საგმირო ჟანრის განთქმული პოეტი – ალ-მუთანაბბე (არაბ. „ის, ვინც თავს თვლის წინასწარმეტყველად“, 915-965). მისი პანეგირიკები ასახავდა სამხედრო ლაშქრობებს და ცხოვრების შესახებ ფილოსოფიურ შეხედულებებს, რაც არაბთა აღტაცებას იწვევდა მთელი შუა საუკუნეების მანძილზე. მის საგმირო პათოსით გამსჭვალულ პოეზიას გამოარჩევდა მეტაფორების სიმრავლე. ისტორიკოსები აღნიშნავდნენ, რომ ალ-მუთანაბბის პანეგირიკებით შეიძლებოდა ბიზანტიასთან მისი მფარველის (საიფ ად-დაულას) ომების მთელი ისტორიის აღდგენა. პოეტი-პანეგირიკი გამოდიოდა სასახლის კარის ჟამთააღმწერლის როლში. ალ-მუთანაბბის მეტოქე პოეტურ სარბიელზე იყო საიფ ად-დაულას ძმა – აბუ ფირას (932-968). ის განთქმული იყო ლექსებით, რომლებიც შეთხზული იყო ბიზანტიაში ტყვედ ყოფნის დროს. საიფ ად-დაულას კარზე მოღვაწეობდა აგრეთვე

პოეტი და ბიბლიოთეკარი, დესკრიპციული პოეზიის (ხმლის, ცხენის, ვარსკვლავებიანი ღამის, გაზაფხულის ბუნების აღწერა) საუკეთესო წარმომადგენელი – ახ-სანავბარე (გარდ. 945წ.). ის არის პირველი პოეტი არაბულ ლიტერატურაში, ვინც აღწერა სოფლის პეიზაჟი. მისმა შემოქმედებამ დიდი გავლენა მოახდინა პოეტ კუშაჯიმზე (გარდ. 941 და 971 წლებს შორის), რომელსაც ეკავა ქათიბ-ის და ასტროლოგის თანამდებობა საიფად-დაულას კარზე.

X საუკუნეებში პოეტები დიდი ხალისით ადგენდნენ ე. წ. მუნარაღებს – წინამორბედი პოეტების მიბაძვა ან ცნობილი პოემის ან ლექსის დასაწყის სტროფზე შედგენილი ვარიაციები.

სირიელი აბუ-ლ-‘ალა’ ალ-მა‘არინს (973-1057) ფილოსოფიური ლირიკა თავისი თემატიკით და პოეტური ენით მკვეთრად განსხვავდება თავისი წინამორბედებისა და თანამედროვეების პოეზიისაგან. მისი პოეტური ნაწარმოებების დიდი ნაწილი დანერილია ფილოსოფიურ-რელიგიური სულისკვეთებით. თავის ლექსებში ის საუბრობს სიკეთესა და ბოროტებაზე, ადამიანის მორალურ პასუხისმგებლობაზე თავისი ქმედებების გამო, ჭეშმარიტ რწმენაზე, სიცოცხლისა და სიკვდილის საიდუმლოებებზე. მისი „ეპისტოლე პატიების შესახებ“ [რისალათ ალ-ლუფრან] და „ეპისტოლე ანგელოზთა შესახებ“ [რისალათ ალ-მალა‘იქა] მსოფლიო ლიტერატურაში ერთ-ერთი პირველი ნაწარმოებებია, სადაც საიქიოში მოგზაურობაა აღწერილი. არაბული სამყაროს ქალაქების შესახებ სატირული ლექსების საუკეთესო ნიმუშს წარმოადგენს მისი სატირა ქ. ალეპოზე.

არაბული ლიტერატურის „ვერცხლის ხანად“ იწოდება 1055-1258წწ. აღნიშნულ პერიოდში მუსლიმურ ქვეყნებში დიდი პოპულარობა მოიპოვა სუფიურმა ლირიკამ.<sup>1</sup> სუფიური ლიტერატურის წარმოშობის შემდეგ გაჩნდა ე. წ. სუფიური ღაზალი (სატრფიალო ლექსი). არაბ მისტიკოს-პოეტთა შორის გამორჩეული ადგილი უკავიათ ეგვიპტელ ‘უმარ იბნ ალ-ფარიდს (1181-1235), რომელიც ითვლება სუფიური აზროვნების ერთ-ერთ ფუძემდებლად არაბულ ლიტერატურაში<sup>2</sup> და ანდალუსიელ იბნ ალ-‘არაბნს (1165-1240). მკვლევრები მიუთითებენ ანდალუსიის სატრფიალო

<sup>1</sup> სუფიური პოეზიის საუკეთესო წარმომადგენელი იყო პოეტი ქალი – ვალლანდა ბინთ მუჰამმადი (ესპანეთის უმათაანთა ოჯახის წარმომადგენელი, გარდ. 1091წ.), რომელსაც უკონდა ლიტერატურული სალონი კორდოვაში.

<sup>2</sup> ‘უმარ იბნ ალ-ფარიდის ხამრია არის ღვინისადმი მიძღვნილი სუფიური ნაწარმოები, მისტიკური პოემა, სადაც ყველა სიტყვას აქვს სიმბოლური დატვირთვა. მისთვის ღვინო არის ღმერთთან მიახლოების საშუალება და ღმერთის სიმბოლო. დანვრილებით იხ.: მკერვალიშვილი ვ., ‘უმარ იბნ ალ-ფარიდის სუფიური ღაზალი – პერსპექტივა-XXI, V, თბ., 2003, გვ. 129-133. მისივე, ‘უმარ იბნ ალ-ფარიდის ხამრია. – აღმოსავლეთი და კავკასია, II, თბ., 2003, გვ. 217.

პოეზიის კავშირზე ტრუბადურულ პოეზიასთან. სიყვარულის გაგება ტრუბადურებთან დაკავშირებულია არაბულ „ალ-ჰუბბ ალ-‘უზრი“-სთან, რომელიც ატარებდა პლატონურ ხასიათს. მიუთითებენ, რომ თვით სიტყვა „ტრუბადური“ ან „ტრობარ“ არის სახემეცველი არაბული სიტყვა „ტარაბ“ („სიხარული, მხიარულება“).

არაბული პოეზია გახდა მიბაძვის მაგალითი მთელ მუსლიმურ სამყაროში. ისლამური იმპერიის ერთ-ერთ ნაწილში – ანდალუსიაში პოეტები თავდაპირველად მისდევდნენ ბალდას, მაგრამ X საუკუნიდან ანდალუსიის პოეზია გამოირჩევა ორიგინალურობით. ის იქცა „ესპანურად“ და გაჩნდა მუსიკასთან დაკავშირებული პოეტური ფორმები: ზაჯალ („მელოდია“) – არაკლასიკური პროსოდია და *მუეაშშაჰ* („შემკობილი“) – პრელუდია. ამ პოეტურმა ფორმებმა დაარღვიეს კასიდას მკაცრი ჩარჩოები და ამით ანდალუსიამ მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა არაბულ პოეზიაში. ყველაზე ცნობილი ანდალუსიელი პოეტი იყო იბნ ჰაზმი (გარდ. 1064წ.). მან სახელი გაითქვა სიყვარულზე ნეოპლატონური სულისკვეთების პოეტური ნააზრევით, ნაწილობრივ ავტობიოგრაფიული ნაშრომით: *ტაჟე ალ-ჰამამა* [„მტრედების სამკაული“], რომელმაც დიდი გავლენა მოახდინა აღმოსავლურ და ევროპულ შუა საუკუნეების ლიტერატურაზე.

XIII საუკუნიდან სრულდება არაბულენოვანი ლიტერატურის და შესაბამისად არაბული პოეზიის დომინირების პერიოდი და იწყება სპარსულენოვანი პოეზიის აღმავლობა. ახალი პოეზიის ცნობილი წარმომადგენლები არიან რუდაქი (გარდ. 940 წ.) და ფირდავსი (ფირდოუსი, გარდ. 1020წ.), რომელმაც გაამდიდრა ის მონუმენტური „ეროვნული“ ეპოპეა – „მეფეთა წიგნით“ [შაჰ-ნამა]. ირანულმა კულტურამ თავისი კვალი დაამჩნია არაბული სალექსო ზომის ტრადიციულ ფორმებზე, მათ შორის კასიდაზე, რომელსაც კვლავ გაბატონებული მდგომარეობა ეკავა სასახლის კარის პოეზიაში და გაამდიდრა ეს ფორმები, განსაკუთრებით *მასნავი* (არაბ. „ორმაგი“. ეს არის დიდი მოცულობის პოემა, რომელიც ეფუძნება ორტაეპედს) და ლაზალი.<sup>3</sup> ამის პარალელურად კი შექმნა ახალი

<sup>1</sup> ამ ფორმის წარმომადგენელი იყო იბნ კუზმანი (გარდ. 1159წ.), რომელმაც შემოიტანა არაბული ენის დიალექტის გამოყენება მუსიკალური თანხლებისათვის.

<sup>2</sup> აღნიშნული ფორმის წარმომადგენლები იყვნენ: იბნ ზაიდუნი (გარდ. 1070წ.) და იბნ ალ-ხატინი (გარდ. 1375წ.).

<sup>3</sup> მსოფლიო ლიტერატურის მარგალიტად ითვლება სპარსულენოვანი მისტიკოსი პოეტის – ჯალალ ად-დინ რუმის (გარდ. 1273წ.) მისტიკურ-დიდაქტიკური ნაწარმოები „მასნავი“. მისტიკური მიმართულების საუკეთესო წარმომადგენელია ნიზამი, რომელსაც ეკუთვნის 5 ეპიკური პოემა (არაბ. ხამსა). ისინი შედგენილია 1174-5 – 1203-4 წლებს შორის. უკანასკნელი სპარსელი მისტიკოსი პოე-

- რუმან (ოთხეტაპიანი ლექსი), რომლის საუკეთესო წარმომადგენელია 'უმარ ხაფჷმი (1048-1123). სპარსული პოეზიის დიდი კლასიკური ტრადიციის ბოლო წარმომადგენლად ითვლება ჯამე (ნურ ად-დინ, გარდ. 1492წ.), რომელმაც დიდი გავლენა მოახდინა მოგვიანო ხანის სპარსულ, თურქ და ინდოელ პოეტებზე.

**პროზა.** შუა საუკუნეების არაბული პროზა საკმაოდ მრავალფეროვანი იყო ჟანრობრივი თვალსაზრისით. ჯერ კიდევ ისლამამდელ არაბეთში არსებობდა არაბული მოთხრობების ზეპირი გადაცემის ტრადიცია, როდესაც არაბეთის ბედუინები თაობიდან თაობას გადასცემდნენ თქმულებებს ტომთა შორის ომებზე და არაბთა საგმირო საქმეებზე.

არაბული ლიტერატურის ისტორიაში ყურანი შევიდა როგორც პირველი წერილობითი პროზაული ნაწარმოები. ყურანი დაწერილია ძირითადად გართმული პროზით (საჯ). ყურანმა დააჩქარა სალიტერატურო არაბული ენის ჩამოყალიბება და ხელი შეუწყო მისი გრამატიკული და სტილისტური ნორმების დამკვიდრებას. მან დიდი გავლენა მოახდინა მომდევნო პერიოდის არაბი და მუსლიმი ხალხების ლიტერატურაზე – პოეზიასა და პროზაზე.

არაბული პროზის განვითარებას პირველი ბიძგი მისცა მრავალრიცხოვანმა თარგმანებმა ცოდნის სხვადასხვა დარგში. წერილობითი პროდუქციის შექმნას ხელი შეუწეეს ქათბებმა (სახალიფოს კანცელარიის მდივნები და მწერლები), რომელთაგან მრავალი სპარსელი იყო და კომივოიაჟორებმა, რომლებიც ჩანაწერებს აკეთებდნენ ან კარნახობდნენ მწერლებს თავიანთი მოგზაურობებისა და თავგადასავლების შთაბეჭდილებებს. ასე ჩამოყალიბდა ადაბი (არაბ. „ადაბ“) – დიდაქტიკურ-საგანმანათლებლო ხასიათის ლიტერატურა (კრებულები, ანთოლოგიები, ტრაქტატები). ეს იყო არაბული პროზის წამყვანი ჟანრი, კურტუაზული ლიტერატურის და ბელეტრისტიკის შერწყმა. თავდაპირველად ადაბი მოიცავდა წმინდა არაბულ მეცნიერებებს: არაბულ გრამატიკას, პოეზიას, მეტრიკას, არაბთა გენეალოგიას, მაგრამ VIII საუკუნიდან მისი შინაარსი გაფართოვდა ინდურ-ირანული და ბერძნულ-ელაინური ტრადიციების საფუძველზე (რიტორიკა, ეთიკა, ფილოსოფია და სხვ.). ეს ჟანრი, რომელიც ნაწილობრივ ანეკდოტურია, ხასიათდება უკიდურესად ზუსტი ფსიქოლოგიური დაკვირვებებით. შუა საუკუნეების მუსლიმურ საზოგადოებაში ჩამოყალიბდა წარმოდგენა ადიბზე – ფართოდ განათლებულ ადამიანზე, რომელიც არის ლიტერატურის კარგი მცოდნე. არაბები განსხვავებენ ადიბს მეცნიერი სპეციალისტის – 'ალიმისაგან. „განსხვავება

---

ტი იყო ჭაფიზი (გარდ. 1390წ.), დიდოსტატი დაზალის, რომელიც დაფუძნებული იყო ტრიადაზე – „სიყვარული, შეყვარებული, საყვარელი“.

ადიბსა და 'აღიშნ შორის ისაა, რომ ადიბი იღებს ყოველი საგნიდან საუკეთესოს და აერთიანებს ერთ მთელში, 'აღიში კი ცდილობს შეიცნოს ცოდნის რომელიმე ერთი დარგი და მიაღწიოს მასში სრულყოფას".

ადაბის უანრის ერთ-ერთი ფუძემდებელი იყო სპარსული წარმოშობის არაბი ავტორი იბნ ალ-მუკაფფა' (გარდ. 757წ.). ის ცდილობდა მუსლიმური საზოგადოებისათვის გაეცნო სპარსული დიდაქტიკური და მხატვრული ლიტერატურის საუკეთესო ნიმუშები. მას ეკუთვნის თარგმანებიც და ორიგინალური ნაშრომებიც. იბნ ალ-მუკაფფა'ს დიდება მოუტანა ინდური დიდაქტიკური მოთხრობების კრებულის – „ქილილა და დამანა" [არაბ. *ქალილა ვა დიმნა*] თარგმნამ საშუალო სპარსულიდან.<sup>1</sup> ის უპირველეს ყოვლისა მიმართული იყო ხალიფასა და მისი გარემოცვისადმი. ავტორი ცდილობს ასწავლოს მათ პოლიტიკური სიბრძნის გაკვეთილი, რაც დაფუძნებულია შუა საუკუნეების პრაგმატიზმის პრინციპებზე. მას სამაგალითოდ მიაჩნია სპარსული სახელმწიფო წყობა. ცნობილია აგრეთვე იბნ ალ-მუკაფფა'ს რისაღათ ალ-ასჰაბ [„ტრაქტატი მიმდევრების შესახებ"].

ადაბის ლიტერატურის ტრადიცია წარმატებით გააგრძელა მეცნიერმა-თეოლოგმა და რელიგიურ-პოლიტიკურმა მწერალმა – ალ-ჯაჰიჯმა (775-868). ის ცდილობდა შეეთანხმებინა რწმენა თავისი დროის მოთხოვნებთან. მისი შრომების კატალოგი 200 დასახელებას მოიცავს, თუმცა ჩვენამდე მხოლოდ 30-მა მოაღწია სრული სახით – ძირითადად სამეცნიერო, ფილოსოფიური და პოლიტიკურ-პუბლიცისტური ხასიათის ნაშრომებმა. ის იყო ფუძემდებელი მუ'თაზილობის ერთ-ერთი მიმდინარეობის, რომელსაც ეწოდებოდა „ჯაჰიჯია". ალ-ჯაჰიჯი იყო აგრეთვე ლიტერატორი-სატირიკოსი. მას ეკუთვნის სატირული ტრაქტატი *ქითაბ ალ-ბუხხალა* [„ნიგნი ძუნების შესახებ"] – მოთხრობების და ანეკდოტების კრებული ძუნებისა და მათი ქმედებების შესახებ. ალ-ჯაჰიჯის გმირები არიან ხორასანისა და ირანის სხვა ოლქების მცხოვრებლები, რომელთაც აქვთ ეს ნაკლი ხელგაშლილობის არაბული ტრადიციის საპირისპიროდ. ალ-ჯაჰიჯის ნაშრომებში შთამბეჭდავად არის ასახული ინტელექტუალური, პოლიტიკური, რელიგიური და სოციალური ცხოვრება IX ს-ის I ნახევრის სახალიფოში. ამავე პერიოდში მოღვაწეობდა აგრეთვე იბნ კუთაიბა (გარდ. 889წ.), რომელმაც საბოლოოდ დაადგინა ადაბის ლიტერატურული გეგმა. ის ცდილობდა დაეცვა არაბული კულტურა და ლიტერატურა ბედუინთა პოეტური ტრადიციების აღდგენით. მის ლიტერატურულ მემკვიდრეობაში მნიშვნელოვანია: *ქითაბ 'უდჰნ ალ-აბბარ* [„ცოდნის წყარო"]; *ქითაბ ადაბ ალ-ქითიბ* [„ფილოლოგიის სახელმძღვანელო მდივნებისათვის"] და სხვ.

<sup>1</sup> „ქალილა ვა დიმნა" არაბულიდან ქართულად თარგმნა გ. ლობჯანიძემ.

ადაბის ჟანრში მრავალი ნაშრომი შექმნეს გვიანი შუა საუკუნეების მეცნიერებმა და კომპილატორებმა. ჩვენამდე მოაღწია ეგვიპტელი მეცნიერის **ჯალალ ად-დინ ას-სუფტის** (1445-1505) კრებულმა – „ჰავი“, რომელშიც შესულია გასართობი ისტორიები და ფსევდო-ისტორიული ხასიათის ანეკდოტები. ამ ტიპის თხზულებები განკუთვნილი იყო მკითხველის გასართობად, თუმცა მასში აღწერილია რეალური ისტორიული მოვლენებიც.

X საუკუნის არაბულ მწერლობაში ჩამოყალიბდა ორიგინალური პროზაულ-პოეტური ჟანრი *მაკამა* (არაბ. „თავშეყრის ადგილი“) – პიკარესკული (თაღლითური) ნოველა, რომელშიც მოთხრობილია განათლებული მოხეტიალე ლატაკის თავგადასავალი. ინერებოდა ლექსჩართული გართიმული პროზით (*საჯ'*). კრებულში (*მაკამათ*) თავმოყრილი მაკამები სიუჟეტურად არ არის დაკავშირებული ერთმანეთთან, მათ აერთიანებს 2 მუდმივი პერსონაჟი: განათლებული, ჭკვიანი, ამავე დროს მოხეტიალე უპოვარი ადამიანი და მისი ოინების მონმე მთხრობელი (*რანე*), რომელიც მაღალფარდოვნად გადმოსცემს მის თავგადასავალს. მაკამებში თემატიკა და ფაბულა ასრულებდა მეორეხარისხოვან როლს და ეყრდნობოდა სიუჟეტურ მოტივებს და სიტუაციებს, რომლებიც მჭევრმეტყველების გამოვლენის საბაბი ხდებოდა. ამ ჟანრის ფუძემდებელია არაბ-სპარსელი მწერალი – **ბადი' აზ-ზამან ალ-ჰამადანი** (968-1008), ხოლო მის საუკეთესო მთხველად ითვლება ერაყელი **ალ-ჰარირი** (1054-1122)<sup>1</sup>, რომელმაც სრულყო ეს ჟანრი. მაკამა კლასიკური არაბული მხატვრული ფორმაა, რომელიც ალ-ჰარირის მაკამების კრებულის ებრაულად თარგმნის (1218წ.) შემდეგ გავრცელდა ინდოეთსა და ესპანეთში, სპარსულ, სირიულ, ებრაულ ლიტერატურაში.

მონლოლთა შემოსევებისა და 'აბასიანთა სახალიფოს დაცემის შემდეგ (1258წ.) დაქვეითების გზას დაადგა კლასიკური არაბული ლიტერატურა. ეს არის იმიტაციისა და კომპილაციის ხანა. სწორედ ამ პერიოდში არაბთა კულტურულ მემკვიდრეობაში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ხალხურ ლიტერატურას, რომელიც ჩამოყალიბდა და დიდი პოპულარობა მოიპოვა ქალაქებში, ხელოსნებისა და ვაჭრების წრეში. ეს ლიტერატურა წარმოდგენილია პოეზიის სხვადასხვა ჟანრებით, ნოველებით (ფანტასტიკური, საყოფაცხოვრებო, დიდაქტიკური და სხვ.) და მრავალტომიანი საგმირო რომანი-ეპოპეით (ე. წ. სწრა). ხალხური ლიტერატურის ნა-

---

<sup>1</sup> მას ეკუთვნის ნაშრომი სახელწოდებით – „მაკამათ“. იხ.: დოლიძე ნ., ალ-ჰარირის – „ალ-მაკამათი“. მისი კომპოზიცია. – თსუ შრომები, *აღმოსავლეთ-მცოდნეობა*, თბ., 2002; მისივე, მაკამის ადგილი არაბულ დრამატურგიაში. – *აღმოსავლეთი და კავკასია*, №2, თბ., 2004, გვ. 189-192.

წარმოებებს არ ჰყავდათ კონკრეტული ავტორი. ისინი აღმოცენდა ფოლკლორის ბაზაზე და საუკუნეების მანძილზე მუშავდებოდა და იხვენებოდა პროფესიონალი დეკლამატორების მიერ. არსებობდა განსაკუთრებული პროფესია შა'ირების (პოეტების) და მუჰადდისი-მთხრობლების, რომლებიც მუსიკის თანხლებით ამ ტექსტების დეკლამირებას ახდენდნენ ბაზრებში, მოედნებზე, ყავახანებში. თუმცა მათ ჰქონდათ წინასწარ მომზადებული ტექსტები, რამაც ხელი შეუწყო წერილობითი ტრადიციის განვითარებას. ამასთან ისინი აქტიურად ამუშავებდნენ წინამორბედი ანონიმი ავტორების ტექსტებს, ავსებდნენ ახალი დეტალებით, დიალოგებით და მთელი რიგი ეპიზოდებით. ხალხური ლიტერატურა განკუთვნილი იყო სხვადასხვა კატეგორიის ადამიანებისათვის. შუა საუკუნეების არაბული საავტორო პროზისაგან განსხვავებით, ხალხურ ლიტერატურაში გამეფებული იყო მდიდარი, უკიდევანო ფანტაზია.

ხალხური ლიტერატურის ძეგლებიდან ევროპული ცივილიზაციის ქვეყნებში ყველაზე მეტად ცნობილი გახდა „ათას ერთი ღამე“ [ალფ ლაფლა ვა ლაფლა], რომელიც 7 საუკუნის (VIII-XV) მანძილზე იქმნებოდა, შეკრებილია ხალხური სიტყვიერების სხვადასხვა ჟანრის ნაწარმოებები: სასიყვარულო შინაარსის მოთხრობები, ჯადოსნური ზღაპრები, საყოფაცხოვრებო ნოველები, მოთხრობები მოგზაურობებზე და სხვადასხვა ისტორიული ანეკდოტები და თავშესაქცევი ისტორიები. ამ მოთხრობებში მოქმედება აუცილებლად ვითარდება ღამით, რადგანაც აღმოსავლეთში ღამე ყოველთვის იყო ასეთი გადმოცემებისათვის შესაფერისი დრო. რომან-ეპოსებს შორის აღსანიშნავია *სირათ ანთარა* [„ანთარას ცხოვრების აღწერა“], რომელიც შედგენილ იქნა არაბი ფილოლოგის – ალ-ასმა'ის (გარდ. 828წ.) მიერ და *სირათ აჰ-ჰაჰირ ბაიბარს* [„ბაიბარსის ცხოვრების აღწერა“, ჩვენამდე მოაღწია 60 ტომმა], რომლის იდეალიზებული გმირი არის მამლუქთა დიდი სულტანი ბაიბარსი (1260-1277). საყოფაცხოვრებო ნოველების გმირები ჩვეულებრივ იყვნენ ბაღდადის მცხოვრებლები, ხოლო თავშესაქცევი სასიყვარულო ისტორიების აქტიური მონაწილე – ხალიფა ჰარუნ არ-რაშიდი, რომლის იდეალიზებული სახე დიდხანს დარჩა ხალხის ცნობიერებაში და ხალხური ფოლკლორის პროტოტიპი გახდა. „ათას ერთი ღამე“ 1704 წელს გადაითარგმნა ფრანგულ ენაზე ანტუან გალანის მიერ და მთელი მსოფლიო გაეცნო ზღაპრულ, მაგიურ აღმოსავლეთს, რომელიც მას შემდეგ შემოქმედებითი შთაგონების წყარო გახდა. „ათას ერთი ღამე“ თარგმნილია სხვადასხვა ენაზე, მათ შორის ქართულ ენაზე<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> იხ. „ათას ერთი ღამე“. 8 ტომად. თარგმნეს და კომენტარები დაურთეს ნ. ფურცელაძემ და თ. მარგველაშვილმა. გ. წერეთლის რედაქციითა და წინასიტყვაობით. თბ., 1967-1996.



შუა საუკუნეების არაბული ლიტერატურის ყველა ჟანრი ამა თუ იმ ასპექტში გვაძლევს მდიდარ მასალას სახალიფოში მცხოვრები ხალხების კულტურისა და ყოფის შესაცნობად.

**სახვითი ხელოვნება.** ისლამი, ქრისტიანობისა და იუდაიზმისაგან განსხვავებით, სახვით ხელოვნებას ნაკლებად იყენებდა რელიგიის პროპაგანდისათვის. არაბულ-მუსლიმურ კულტურას არ შეუქმნია პლასტიკური ხელოვნება – ფერწერა და სკულპტურა ევროპული და ანტიკური გაგებით. ისლამში იკრძალება ცოცხალი არსებების გამოსახვა (ადამიანები, ცხოველები, ჩიტები, მწერები და ა.შ.) კერპთაყვანისმცემლობის თავიდან ასაცილებლად და ერთღმერთიანობის დასაცავად. ამასთან არ შეიძლება, რომ ადამიანმა თავისი შემოქმედებით კონკურენცია გაუწიოს ღმერთს. ისლამი თვლის, რომ ცოცხალი ადამიანის შექმნა ღმერთის საქმეა, რომელიც არის შემოქმედი (*ალ-ხალიყ*). ადამიანი, რომელიც გამოსახავს ცოცხალ არსებას, ვერასოდეს ვერ გააცოცხლებს მას და მოიყვანს მოძრაობაში. ჰადისების თანახმად, ალაჰის მოციქულმა თქვა: «[განკითხვის დღეს] ყველაზე მკაცრი სასჯელი ელოდებათ იმათ, ვინც ცდილობს მიბაძოს ალაჰის ქმნილებებს». იკრძალება აგრეთვე მოციქულების, ანგელოზების გამოსახვა, რაც ფართოდ არის გავრცელებული «საღვთო წერილის» ხალხთან. თუმცა აკრძალვა არ გავრცელდა დეკორატიულ ფერწერაზე. ისლამი უშვებს მცენარეების, პეიზაჟების და გეომეტრიული ფიგურების გამოსახვას. ცოცხალი არსებების გამოსახვის აკრძალვას კიდევ უფრო დიდი ყურადღება ეთმობა IX საუკუნეში, როცა მუსლიმური იმპერიის შემადგენლობაში იყვნენ ხალხები, რომელთა რელიგიები (ქრისტიანობა, ბუდიზმი) და სამხატვრო ტრადიცია ცენტრალურ ადგილს უთმობდა ადამიანის გამოსახვას. მუსლიმური «ანიკონიზმი» (ფიგურულ გამოსახულებებზე უარის თქმა) შესაძლოა გაძლიერდა VIII-IXსს-ში ბიზანტიაში წარმოშობილი ხატმებრძოლობის მოძრაობის ზეგავლენით. ცოცხალი არსებების გამოსახვის თეოლოგიურ აკრძალვას აძლიერებდა ისტორიული ფაქტორებიც. არაერთი შემთხვევა იყო, როცა ნადგურდებოდა ქანდაკებები ან ნახატები ძეგლებზე და მეტალის ნაკეთობებზე, მათ შორის მუსლიმურზეც: ნადგურდებოდა ეგვიპტური და ბერძნულ-რომაული სკულპტურები, ქრისტიანული ეკლესიები, ბუდისტური ძეგლები. ამ მოვლენამ უკიდურესი ფორმა მიიღო მუსლიმთა მიერ ინდოეთის დაპყრობის დროს. სწორედ ამ პირობებში განვითარდა არაბესკა და კალიგრაფია. რელიგიური გამოსახულების მნიშვნელობა შეიძინა კალიგრაფიული ხელით დაწერილმა წმინდა ტექსტმა. არაბულ-მუსლიმურ კულტურაში პლასტიკური ხელოვნების ეკვივალენტებს ქმნიდა მხატვრული კალიგრაფია, ორნამენტი და მინიატურული ფერწერა. ამას ხელი შეუწყო VIII-IX საუკუნეებში მუსლიმურ სამყაროში ანტიკური ნაწარმოებების

(ელინისტური, სპარსული, ინდური) თარგმანებმა და მათში არსებული ილუსტრაციების გაცნობამ.

დღეს ისლამურ სამყაროში წარმოდგენილია ფერწერის ყველა ძირითადი მიმართულება (ნაკლებად სკულპტურა) საგნობრივიდან აბსტრაქტულამდე. განვითარდა ფოტოგრაფია და კინემატოგრაფიც.

**კალიგრაფია.** [ბერძნ. ლამაზად და მკაფიოდ წერის ხელოვნება] – არაბულ ენაში დამწერლობის და კალიგრაფიის გაგება გაერთიანებულია ერთ ტერმინში (*ხატტ*), რაც გამოწვეულია თვითონ არაბული ენის, როგორც ყურანის ენის, წმინდა ხასიათით. არაბული დამწერლობა, რომელიც ყურანის გარდმოვლენის დროს ჩასახვის მდგომარეობაში იმყოფებოდა, ემსახურებოდა წმინდა ტექსტის შენახვას და ფიქსაციას. მხოლოდ მოგვიანებით მოხდა მისი სრულყოფა და რეფორმირება გრამატიკოსებისა და კალიგრაფების მიერ.

ისლამის ადრეულ პერიოდში უმთავრესად გავრცელებული იყო არაბული დამწერლობის ორი სახეობა: 1. ქუფური, რომელსაც გამოარჩევდა მკაცრად სწორხაზოვანი გრაფიკა. მისი განვითარება გაგრძელდა XII ს-მდე და ამ დროიდან მან შეიძინა დეკორატიული ფუნქცია. ის გამოიყენებოდა მეჩეთებზე ორნამენტული წარწერების, მონეტების ზედწერილებისა და ყურანის ხელნაწერებისათვის<sup>1</sup>. ქუფურიდან განვითარდა არაბული დამწერლობის კიდევ ერთი სახეობა – მალრიბი, რომელიც გავრცელებულია მაროკოში, თუნისსა და ალჟირში. 2. ნასხი – უფრო მომრგვალებული, უფრო დამყოლი. მას იყენებდნენ პაპირუსსა და ქაღალდზე სანერად. ნასხით არის ნაწერი ჩვენამდე მოღწეული არაბული ხელნაწერების უმეტესობა. მისგან განვითარდა არაბული დამწერლობის მრავალი სახეობა, ჩვენამდე მოაღწია 6 მათგანმა (*აკლამ-ი სითთა*): სულუს, ნასხ, მუჰაკკაკ, რიჰან, რიკა<sup>2</sup> და თავკი<sup>3</sup>. დამწერლობის ეს სახეობები ფართოდ გამოიყენებოდა კლასიკურ მუსლიმურ კანცელარიებში, მაგრამ ყურანის ტექსტის გადასანერად გამოიყენებოდა მხოლოდ პირველი სამი და უკანასკნელი. ნასხი საფუძვლად დაედო თანამედროვე არაბულ სასტამბო შრიფტს. ეს ექვსივე სახეობა პასუხობდა სამეცნიერო მოთხოვნებს, რომლებიც დაანესა 'აბასიანთა პერიოდის ვეზირმა და გენიალურმა კალიგრაფმა აბუ 'ალი ბ. მუკლამ (გარდ. 940წ.): ასოების სიგრძე, სიგანე და დიამეტრი გამოთვლილი იყო პროპორციათა სისტემით (*ალ-ხატტ ალ-მანსუბ*), რომელიც შემდეგ განავითარა იბნ ალ-ბაჯვაზმა (გარდ. 1022წ.). სანერად იყენებდნენ ლერწმის ან ბამბუკის კალამს. სამი საუკუნის შემდეგ, ეს სახეობები გახდა უფრო ლამაზი და დახვეწილი ცნობილი არაბი

<sup>1</sup> დამწერლობის ამ სახეობამ თავის სრულყოფილებას მიაღწია ქ. ქუფაში.

კალიგრაფის – მკურთხევე ალ-მუსთა'სიმის (გარდ. 1298წ.) შემოქმედების ნაყოფით. მას უწოდებდნენ „კიბლათ ალ-ქუთთაბ“-ს („კალიგრაფთა მოდელს“).<sup>1</sup> ის იყო 'აბასიანთა სასახლის ბოლო დიდი კალიგრაფი. ამის შემდეგ ბაღდადმა დაკარგა თავისი მნიშვნელობა და არაბული კალიგრაფია ვითარდება სპარსეთის ქალაქებში: ჰერათი (ჰარათი), მაშჰადი, თავრიზი და მოგვიანებით თეირანი. სპარსელმა კალიგრაფებმა დამატებით შეიმუშავეს კალიგრაფიის სპარსული სტილი – თა'ლნეკ და ნასთა'ლნეკ, რომელიც საბოლოოდ დამკვიდრდა XV ს-ში. ოსმალებმა შექმნეს საკუთარი კალიგრაფიული სტილი, მათ შორის მთავარია დივანე (კანცელარიისათვის). შუა საუკუნეების ისლამურ სამყაროში კალიგრაფია გამდიდრდა ორნამენტებით, სხვადასხვა სახის გამოსახულებებით (ფრინველები, ცხოველები). კალიგრაფია გახდა მუსლიმი ხალხების მხატვრული კულტურის საფუძველი.

**ნიგნის მინიატიურა.** ხელნაწერ ნიგნებში ფერწერული და გრაფიკული გამოსახულებების პირობითი სახელწოდება არის ნიგნის მინიატიურა [„თასვირ“]. მეცნიერთა აზრით, სწორი იქნება მინიატიურები ეწოდოს მხოლოდ მრავალფერიან ილუსტრაციებს, რომლებიც შესრულებულია გუაშით, აკვარელით ან სხვა საღებავებით, მაგრამ ამ სახელწოდებით იხსენიება აგრეთვე შუა საუკუნეების ხელნაწერ ნიგნებში ერთფერიანი ნახატებიც და გაფორმების სახვით-დეკორატიული ელემენტებიც – „ხატულობები“, „ინიციალები“ და სხვა. მინიატიურა განუყოფელია ნიგნის ხელოვნებისაგან, რომელიც არის არაბულ-მუსლიმური ხელოვნების ძირითადი სახე. მანუსკრიპტი – ეს არის მრავალი პროფესიის (გადამწერების, კალიგრაფების, ორნამენტალისტების, მინიატიურისტების, მომწარაყებლების, ამკინძველების, ქალაქის მწარმოებლების, პიგმენტური საღებავების დამამზადებლების და სხვ.) ადამიანის თანამშრომლობის ნაყოფი. ამ სპეციალისტთა ჯგუფის შეკრება შეიძლებოდა მხოლოდ სასახლის კარზე და მეცენატების დახმარებით. არაბთა სახალიფოში დიდ წარმატებებს მიაღწია გადამწერი-კალიგრაფების ხელოვნებამ. ცნობილი მეცენატები, მდიდარი მოქალაქეები, მეცნიერები ერთმანეთს ეჯიბრებოდნენ ხელნაწერების შეგროვებაში და გადამწერებს უკვეთავდნენ ძვირადღირებულ ასლებს. შუა საუკუნეების არაბმა ჟამთააღმწერლებმა და მოგზაურებმა დაგვიტოვეს 'აბასიანთა და ფატიმიანთა ბიბლიოთეკების აღწერა, რომელთაგან მხოლოდ მცირე ნაწილმა მოაღწია ჩვენამდე. ნიგ-

<sup>1</sup> გადმოცემით, ის ყოველდღე ყურანის ორი ნაწილის [ჯუზ'ა] და თვეში ორი ყურანის ასლს ასრულებდა. სულ გადაწერა ყურანის 1001 ეგზემპლარი. მას ჰქონდა სკოლა ბაღდადში.

ნის ხელოვნებას გარკვეული ბიძგი მისცა ქალაქის წარმოებამ VIII საუკუნიდან. ნებისმიერი ხელნაწერის გადაწერა ხდებოდა ერთნაირი გულმოდგინებით. თუმცა ყურანის ტექსტების ასლების შესრულებას განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა. ყურანის გვერდით, რელიგიური ხელნაწერების კატეგორიას განეკუთვნებოდა ჰადისები და მისტიკური ლიტერატურა. რელიგიური ტექსტების ცალკე ჯგუფს შეადგენდა „მი'რაჯ-ნამას“ ხელნაწერი – მუჰამადის ღამის მოგზაურობის და მისი ზეცად აღმასვლის შესახებ. ისლამში ცოცხალი არსებების გამოსახვის აკრძალვის მიუხედავად, ამ ტექსტის მრავალი ასლი შეიცავდა მინიატიურებს (XVI ს-დან).

ნიგნადი პროდუქციის მეორე კატეგორიას, რელიგიური ტექსტების გვერდით, შეადგენდა ლიტერატურული ტექსტები. მას მიეკუთვნებოდა პოეტური ნაწარმოებებიც, შრომები გრამატიკაში, ზღაპრები, იგავები, ეპიკური მოთხრობები. ისტორიულ ლიტერატურას განეკუთვნებოდა მატრიანები და ზოგადისტორიული თხზულებები. ლიტერატურის მეოთხე კატეგორიას შეადგენდა სამეცნიერო და ენციკლოპედიური ხასიათის ნაშრომები, რომლებიც წარმოიშვა მთარგმნელობითი საქმიანობის აღმავლობის პერიოდში, XI-ში. მუსლიმურ სამყაროში ნიგნის ხელოვნების განსაკუთრებულ სახედ ითვლება კალიგრაფიული წარწერების, მინიატიურების, ლექსების ალბომები. მათი შინაარსი განისაზღვრებოდა დამკვეთების გემოვნებით.

უმაღლანთა პერიოდში არაფერი არ იყო ცნობილი ნიგნის ხელოვნების შესახებ. 'აბასიანთა დროს ამ ხელოვნებამ თავის აყვავებას მიაღწია. VIII-IX საუკუნეებში მიმდინარეობდა ბერძნული ტექსტების თარგმნა, ხოლო XII-XIII სს-ს განეკუთვნება მათი არაბული ილუსტრირებული ვერსიები. მინიატიურამ, როგორც გამომსახველობითმა მხატვრობამ, მუსლიმურ აღმოსავლეთში განვითარების სხვადასხვა ეტაპი გაიარა. XV საუკუნეში მინიატიურისტი აყვანილ იქნა მხატვრის რანგში. ის უკვე თავის ხელმონერას ტოვებს ნაწარმოებებზე და უარს ამბობს ანონიმურობაზე. მინიატიურის სკოლები არსებობდა აზერბაიჯანში, ერაყში, ირანში. მინიატიურების პირველი სკოლების შექმნა უკავშირდება 'აბასიანთა მმართველობის პერიოდს, სახელდობრ „სიბრძნის სახლის“ დაარსებას, რომელიც დაკავებული იყო ანტიკური თხზულებების თარგმნით. ცნობილი იყო ე. წ. „ბაღდადის სკოლა“. არაბულად თარგმნილ ხელნაწერებში ილუსტრაციები განიცდის ორიგინალის გავლენას, მაგრამ უკვე მისგან განსხვავდება. თუმცა ამ პერიოდის მინიატიურები არ ასახავს სინამდვილეს. არაბი მხატვრების მინიატიურებში ჭარბობს სიუჟეტების სიუხვე. მხატვარი-მინიატიურისტი გამოსახავდნენ სცენებს ხალხის ყოველდღიური ყოფიდან, სასახლის კარის ცხოვრებას, ქადაგებას მეჩეთში, დღესასწაულებს, მონათა ბაზარს, შორეულ ეკზოტიკურ ქვეყნებს საოცარი ფრინ-

ველებით და ცხოველებით. თუმცა მათი სამხატვრო ენა ელემენტარულია, ნაკლებად არის გადმოცემული ადამიანის ხასიათი. საერო შინაარსის ხელნაწერებზე (სამეცნიერო და მხატვრული ლიტერატურა<sup>1</sup>) მინიატიურა გაჩნდა XIII-ში.

1258 წელს, მონღოლთა მიერ ბაღდადის აღების შემდეგ, არაბული კულტურის ცენტრებმა გადაინაცვლა სირიაში და ეგვიპტეში, სადაც მამლუქთა სულტნები და ამირები უკვეთავდნენ თავიანთი ბიბლიოთეკებისათვის ხელნაწერების განუსაზღვრელ რაოდენობას. XIII საუკუნის ბოლოს კვლავ გაჩნდა პირობები წიგნის ხელოვნების აღმავლობისათვის, რომელიც სპარსული გავლენის ქვეშ მოექცა. სპარსული მინიატიურის ცენტრები იყო – ჰერათი, შირაზი, თავრიზი, ბუხარა. ირანში წიგნის ხელოვნებას დიდ ყურადღებას უთმობდა ორი დინასტია: ოლხანინანები (1256-1353) და თემურბაიანები (1370-1506). პირველი დინასტიის მმართველობის პერიოდს განეკუთვნება რაშიდ ად-დინის „მსოფლიო ისტორიის“ [„ჯამი' ათ-თავარის“] ცნობილი ასლის შექმნა და ფირდავის<sup>2</sup> „შაჰ-ნამეს“ [„შაჰ-ნამა“] მანუსკრიპტის შედგენა. მინიატიურებში, რომლებიც ამჟღავნებდა ამ ნაწარმოებებს, იგრძნობა შორეული აღმოსავლეთის (სახელდობრ ჩინეთის) ძლიერი გავლენა. თემურბაიანთა ხელისუფლების სათავეში მოსვლის შემდეგ, მინიატიურულმა მხატვრობამ, კალიგრაფიულმა დამწერლობამ, მოოქროვისა და წიგნის კინძვის ხელოვნებამ განვითარების უმაღლეს დონეს მიაღწია. თავრიზმა წამყვანი ადგილი დაუთმო ჰერათს, რომელიც XVI საუკუნის ბოლომდე დარჩა აღმოსავლური ისლამური სამყაროს მსხვილ კულტურულ ცენტრად და სადაც მუშაობდა მინიატიურების დიდოსტატი, მხატვარი და კალიგრაფი – ბიჰზანდი (1450-1536). ირანში წიგნებისადმი განსაკუთრებულ ინტერესს იჩენდნენ შაჰ თამაზი (1527-1576) და მისი შვილიშვილი (შაჰ აბასი, 1587-1629), რომელთა მეცენატობამ ხელი შეუწყო საუკეთესო ნაშრომების შექმნას.

თანდათანობით წიგნის მინიატიურის ხელოვნება დაეცა, რასაც ხელი შეუწყო წიგნების ბეჭდვამ. თუმცა ჩვენამდე მოღწეული ნიმუშები წარმოდგენას გვიქმნის ათასწლოვან ისლამურ ცივილიზაციასა და მის ევოლუციასზე.

---

<sup>1</sup> საფრანგეთისა და სანქტ-პეტერბურგის ეროვნულ ბიბლიოთეკებში ინახება ალ-ჰარირის მაკამების კრებულის უნიკალური ხელნაწერი მინიატიურებით, რომლებიც შესრულებულია ე. წ. „ბაღდადის სკოლის“ ნორმებით. ეს სკოლა განიცდიდა ბიზანტიური ხელოვნების გავლენას და გამოირჩეოდა „ნატურალიზმის“ ტენდენციებით. შემორჩენილია აგრეთვე „ბაღდადის სკოლის“ მხატვრების მინიატიურა-ილუსტრაციები არაბული შუა საუკუნეების ლიტერატურის სხვა ნაწარმოებებზეც, მაგ., „ქალიშვილი ვა დიმნა“.

**ბიჰზად, ქამალ ად-დინ** – ყველაზე ცნობილი სპარსელი მხატვარი და კალიგრაფი (ჰერათი, ავღანეთი, 1450 – ირანი, დაახლ. 1536). თავდაპირველად ის მუშაობდა ბიბლიოთეკარად სულტან ჰუსაინ ბაეკარანსთან, რომელმაც სათავე დაუდო თიმურთან დინასტიის (1370-1506) მეორე „ოქროს საუკუნეს“. თიმურთან დინასტიის დაცემის შემდეგ ის გადავიდა თავრიზში, სადაც ხელმძღვანელობდა პირველი სეფიანი მმართველების – შაჰ ისმაილის და შაჰ თამაზის ბიბლიოთეკას. უკვე სიცოცხლეში ბიჰზადი სარგებლობდა დიდი ავტორიტეტით, ხოლო მისი სახელი იმდენად ცნობილი იყო, რომ სამი საუკუნის განმავლობაში საუკეთესო მინიატიურებზე იყო მისი აპოკრიფული ხელმოწერა.

ბიჰზადის მინიატიურები ამშვენებდა ნიჰამის „ხამსა“-ს (1493წ.), სა'დნის „ბუსთან“-ს (1488წ.), „გულისთან“-ს (1486წ.) და სხვა ნაწარმოებებს. ბიჰზადი გაამდიდრა ისინი ელეგანტური ნატურალისტური კომპოზიციებით, რომლებიც ასახავდა „ფსიქოლოგიურ“ კლიმატს ილუსტრირებული ფრაგმენტებისა: ღია სივრცე ფიგურებით, რომლებსაც ჰქონდა განუმეორებელი პლასტიკა და ექსპრესია; ნათელი, მაგრამ ჰარმონიულად შერჩეული ფერების გამა.

**არქიტექტურა.** ისლამური კულტურის სფეროებიდან ყველაზე მეტად ხელოვნებაში აისახა ელინისტურ-ბიზანტიური და ირანული ტრადიციები. ისლამის წარმოშობამდე ჰიჯაზს პრაქტიკულად არ ჰქონდა არქიტექტურული ტრადიციები. პირველი ნმინდა ისლამური ნაგებობა იყო მეჩეთი. არაბთა მიერ დაპყრობილი ხალხების მხატვრული ტრადიციები ისლამის გავლენის ქვეშ მოექცა და ამის შედეგად შუა საუკუნეების ხელოვნებაში ჩამოყალიბდა ერთიანი არაბულ-მუსლიმური ეკლექტიკური სტილი, რომელიც ერთის მხრივ პასუხობდა მმართველთა და პრივილეგირებული ფენის მოთხოვნას, ხოლო მეორეს მხრივ იცავდა ისლამის მკაცრ მოთხოვნებს, რამაც პრაქტიკულად განსაზღვრა არქიტექტურის ფორმები. ამ დაპყრობების დროს არაბები გაეცნენ სხვა ხალხების არქიტექტურულ ტრადიციებს, რამაც ხელი შეუწყო ისლამური არქიტექტურული სტილის მრავალფეროვნებას. პირველი არაბი არქიტექტორები ხელმძღვანელობდნენ ირანის, ბიზანტიის, სირიის, ეგვიპტის და ინდოეთის ხუროთმოძღვართა მაგალითით. არაბებმა პირველად აღმართეს ქალაქი-ბანაკები: ქუფა და ბასრა ერაყში და კაირავანი თუნისში. ამის შემდეგ ინტენსიურად დაიწყო მეჩეთების და ადმინისტრაციული ნაგებობების მშენებლობა. ამ პრიმიტიული ნაგებობებიდან არც ერთი არ შემორჩა ჩვენამდე. თუმცა ჩვენთვის ცნობილია, რომ VII ს-ის 40-იანი წლებისათვის ერაყში აშენდა პირველი საკრებულო მეჩეთები (ბასრაში, ქუფაში და

ფუსტატი).<sup>1</sup> მათი უბრალო დაგეგმარება შესანიშნავად პასუხობდა მათ მრავალფუნქციურ დანიშნულებას: ინდივიდუალური და კოლექტიური ლოცვის, რელიგიური განათლების, პოლიტიკური შეხვედრების და სასამართლო ადმინისტრირების ადგილი, უპოვართა და ობოლთა თავშესაფარი.

შუა საუკუნეების არაბული არქიტექტურა ვითარდებოდა, უწინარეს ყოვლისა, ბერძნულ-რომაული და ირანული ხუროთმოძღვრების ტრადიციების გადამუშავების საფუძველზე. უმაიდანთა მმართველობის პერიოდი შეიძლება ჩაითვალოს გარდამტეხ ეტაპად ისლამური ცივილიზაციის ისტორიაში. ამის გამოვლინება იყო უმაიდანთა ხანის დამასკოს დიდი მეჩეთი, რომელიც 705-715 წლებში აშენდა. ის თავდაპირველად იოანე ნათლისმცემლის ტაძარს წარმოადგენდა, რომელიც შემდეგ მეჩეთად გადაკეთდა. მეჩეთის მშენებლებმა კარგად გამოიყენეს ადგილობრივი ელინისტური და სირიულ-ბიზანტიური ხუროთმოძღვრული ტრადიციები. თუმცა ეს არის პირველი საკულტო ნაგებობა, სადაც არქიტექტურულ ფორმაში აისახა მუსლიმთა რელიგიური წარმოდგენები. დამასკოს მეჩეთი აშენდა ე. წ. „არაბული გეგმით“: შიპოსტილი – ვრცელი გადახურული ნაგებობა, დარბაზი, რომლის ჭერი სვეტებს ეყრდნობა და აქვს ეზო (ჩაჰ).<sup>2</sup> ეს არის სამნავიანი ნაგებობა, რომელიც ოქროთი და ძვირფასი ქვებით არის მოპირკეთებული, ხოლო იატაკი და კედლების ნაწილი – მარმარილოთი. კედლები მოზაიკური ორნამენტითაა გაფორმებული. მეჩეთის დეკორატიული ფერწერა მოგვიანებით, IX საუკუნეში ალლაბიანებს გამოუყენებიათ კაირავანის ცნობილი მეჩეთის აგებისას. სწორედ უმაიდანთა მეჩეთის მშენებლობისას დანერგულა აგრეთვე ისლამურ საკულტო ხუროთმოძღვრებაში მიჰრაბი. შუა საუკუნეების მუსლიმები დამასკოს დიდ მეჩეთს მსოფლიოს 7 საოცრებათა შორის ასახელებდნენ.

სვეტებიანი მეჩეთი არაბულ ქვეყნებში დიდხანს დარჩა ძირითად მონუმენტურ ხუროთმოძღვრულ ნაგებობად (რაბატი, მარაქეში)<sup>3</sup>. მან გავლენა მოახდინა ირანის, კავკასიის, შუა აზიისა და ინდოეთის მუსლიმურ ხუროთმოძღვრებაზე. ამ პერიოდის მეჩეთები გამოირჩეოდა

---

<sup>1</sup> ქუფაში სა'ად იბნ აბი ვაკკაშმა, ხალიფა 'უმარ I-ის მითითებით, ააგო მეჩეთი. არქიტექტორად დასახელებულია სპარსელი რუზბიჰ ბ. ბუზურჯმიჰრი. ის იყენებდა მშენებლობისათვის გამომწვარ აგურს (აჯურრ), ხოლო სვეტები ალებულ იქნა ჰირას რეგიონში მდებარე ქრისტიანული ეკლესიიდან, რომელიც ეკუთვნოდა სპარსელ მეფეებს.

<sup>2</sup> ზოგჯერ ასეთ მეჩეთებს ჰქონდა ეზოში თაღები მზისაგან დასაცავად.

<sup>3</sup> მარაქეში [არაბ. მარრაქეშ] ქუთუბიიდან მეჩეთს (XIII ს.) აქვს 150 სვეტი, რომლებიც ქმნის 17 ნავს. სვეტებზე არის ნალისებრი თაღები. მისი მინარეთი ყველაზე მაღალია მალრიბში (77 მ.).

ფრონტონით (*ჯამალუნ*).<sup>1</sup> მუსლიმური შენობისა თუ ნაგებობის არქიტექტურული კომპოზიციის მნიშვნელოვან ელემენტს შეადგენდა სვეტი, მეტწილად მრგვალი კვეთისა. უმაიანთა პერიოდში, სვეტებიანი მეჩეთის გარდა, ვითარდება გუმბათოვანი ნაგებობა. მაგ., კუბბათ ას-სახრა („კლდის გუმბათი“, 688-692). ის არის ყველაზე უძველესი მუსლიმური ნაგებობა, რომელიც დღემდე შემორჩა. ეს გასაოცარი შენობა არის ცისფერი, წააგავს ჯადოსნურ ციხეს ფირუზისაგან, რომელსაც აგვირგვინებს უზარმაზარი ოქროს გუმბათი (მისი დიამეტრი – 20 მეტრია, ხოლო სიმაღლე – 34 მეტრი) ნახევარმთვარით. კუბბათ ას-სახრა წარმოადგენს ეკლექტიზმის მაგალითს, რომელმაც საფუძველი ჩაუყარა ისლამურ ხელოვნებას. ეს რვაკუთხა მეჩეთი უფრო ადრეულ ქრისტიანულ ტაძარს მოგვაგონებს. მეჩეთის კედლებზე მოზაიკა შესრულებულია ბიზანტიური ხელოვნების გავლენით: მარმარილოს, სადაფის და ოქროს შეხამება. თუმცა ამ მეჩეთზე გაჩნდა პირველად ისლამური ხელოვნების ახალი ელემენტები: დიდი ეპიგრაფიკული ფრიზი და მონუმენტური კალიგრაფიული წარწერა. წარწერებში არის ყურანის აიები, რომლებიც ხაზს უსვამს ისლამის უპირატესობას ქრისტიანობაზე. მოზაიკურ წარწერებს შორის მოხსენიებულია ამ მეჩეთის ამშენებლის – ‘აბდ ალ-მალიქის სახელი. აქვე უნდა მივუთითოთ, რომ ყურანის ფრაგმენტების გამოსახვამ მეჩეთებში იგივე როლი შეასრულა, რაც წარწერებმა ქრისტიანულ ტაძრებში.

უმაიანთა დროს ფართოდ გაიშალა საერო მშენებლობა: ამაგრებდნენ ქალაქებს, აგებდნენ ხალიფათა სასახლეებს და ციხესიმაგრეებს ქალაქგარეთ. სირიასა და იორდანიაში დღემდე შემორჩენილია რამდენიმე ასეთი „უდაბნოს ციხესიმაგრე“. მათი უმრავლესობა აშენებულია VIII საუკუნეში. ისინი ადრეული მუსლიმური ხელოვნების საუკეთესო ნიმუშებია. აღნიშნული ნაგებობები მორთული იყო მრგვალი ქანდაკებებით, მოზაიკითა (ფუსაფუსისა) და კედლის მხატვრობით. საინტერესოა, რომ ზოგიერთ მათგანზე შემორჩა ფრესკები ადამიანებისა და ცხოველების გამოსახულებით, რაც იკრძალებოდა ისლამში. ასეთ ციხესიმაგრეთა რიცხვს განეკუთვნება ალ-აზრაკ (744წ.), კასრ მშათთა (744წ.), კასრ ‘ამრა<sup>2</sup> (კუსაიდარ ‘ამრა, 711-715), კასრ ალ-ჰაიდრ ამ-შარკი (729წ.), ხირბათ ალ-მაფჯარ, კასრ ატ-ტუბა (744წ.) და სხვ. *კასრ მშათთა* გამოირჩევა თავისი რელიეფით, უპირველეს ყოვლისა, აყურული ორნამენტული ფრიზით. ითვლება, რომ მშათთას ფრიზი პირველი ნაბიჯია ახლოაღმოსავლური

<sup>1</sup> ფრონტონი – შენობის ფასადის ზემოთა, ჩვეულებრივ სამკუთხა ნაწილი, რომელიც შემოსაზღვრულია ორმხრივ დაქანებული სახურავითა და არქიტრავით.

<sup>2</sup> კასრ ‘ამრას არაბები ეძახდნენ „ნითელ ციხეს“, რადგანაც სამშენებლო მასალად გამოყენებულ იქნა ნითელი ქვიშაქვი.



არაბესკული ორნამენტის ჩამოყალიბებაში. *კასრ* 'ამრა გამოირჩევა კედლის მხატვრობით. აქ არის მოცეკვავე და მობანავე ქალების ნატურალისტური გამოსახულებები. არაბული შუა საუკუნეების ხელოვნების საფუძველი გახდა არაბული მოტივების შერწყმა ანტიკურ, ბიზანტიურ და ირანულ სამხატვრო ტრადიციებთან. ეს ყველაზე ნათლად გამოჩნდა 727 წ. ხალიფა ჰიშამის მიერ აშენებულ სასახლეში – *კასრ ალ-ჰამრ ალ-ლარბი* („დასავლეთის სასახლე-ბაღი“). ამ არაბული სასახლის გეგმით აშენდა მოგვიანო ხანის მრავალი ნაგებობა ესპანეთში. არაბული სამშენებლო ხელოვნება გავრცელდა სიცილიაშიც. ეს „უდაბნოს ციხესიმაგრეები“ გამოირჩეოდა თავისი ბალებით, რომლებსაც ჰქონდა სპარსული დაგეგმარება, მაგრამ არაბებმა დაამატეს ისეთი არქიტექტურული კომპოზიციები, როგორცაა: პორტიკი, დახურული გალერეები სეირნობისათვის, პერისტილი.

**არაბესკი, არაბესკა** – ორნამენტის განსაკუთრებული სახეობა, რომელსაც საფუძვლად უდევს გეომეტრიული ფიგურებისა და სტილიზებული ყვავილების, ფოთლების, სახეების (რომლებიც ზოგჯერ წარწერებსაც შეიცავენ) შერწყმა. ის გამოიყენებოდა ხელოვნების მრავალ დარგში – ხელნაწერების გასაფორმებლად (ნიგნის ხელოვნება), აპლიკაციებისათვის (მეტალზე, კერამიკაზე) და არქიტექტურაში. უმაღლანაირად დროს არაბესკა ვერ დამკვიდრდა, როგორც ხელოვნების სახე. ის ფართოდ გავრცელდა 'აბასიანთა და ფატიმიანთა დროს, X-XI სს-ში. არაბესკა ერთნაირი წარმატებით გამოიყენებოდა მრავალ ქვეყანაში: ესპანეთიდან (ალ-ლამბრას დეკორაციები, კორდოვას ძეგლები) ინდოეთამდე (თანჯ მაჰალლი აგრამში). ნასრიდთა (მუსლიმური დინასტია ესპანეთში – 1230-1492) დინასტიის ყურანის მინიატიურები აშკარად მიუთითებს არაბესკის ევოლუციაზე. დიდ წარმატებებს მიაღწიეს ოსმალებმა (იზნიკის კერამიკის პანო ტოპკაპიში) და სეფიანებმა (შაჰის მედრესეს გუმბათი ისფაჰანში). განსაზღვრულ შემთხვევებში შეიძლება არაბესკის შეხამება კალიგრაფიასთან, გეომეტრიულ ფიგურებთან და ადამიანებისა და ცხოველების გამოსახულებებთანაც კი. ამ შემთხვევაში მას ეწოდება – *გროტესკი* [ცხოველების, მცენარეების და სხვა გამოსახულებების ნწულისაგან შედგენილი ორნამენტი], რასაც დიდი წარმატება ჰქონდა ევროპაში რენესანსის დროს.

უმაღლანაირად პერიოდში ისლამური სახელმწიფო პირველად იწყებს სასახლეების აღჭურვას აბანოებით (*ჰამამი*), რომლებშიც შენარჩუნდა მინისქვეშა ლუმელების საშუალებით ცხელი წყლის მიწოდების ანტიკური

სისტემა. ამ პერიოდში აბანოებს უმაღლანთა ციხესიმაგრეების მსგავსი არქიტექტურული გაფორმება ჰქონდა. თუმცა გაქრა აუზები, სავარჯიშო დარბაზები. აბანოში იყო თანმიმდევრულად განლაგებული დარბაზები მზრდადი სინოტივით: გასახდელი, გაუთბობელი დარბაზი (*the calidarium, frigidarium*), ცხელი დარბაზი (*the tepidarium*), ორთქლის დარბაზი (*the sudatorium*).

აღმოსავლური ტრადიციების გავლენა (განსაკუთრებით სასანიანთა ირანის) გაძლიერდა 'აბასიანთა დროს (750-1258). 'აბასიანებმა დაიწყეს ქალაქების მშენებლობა. 762-766 წწ-ში აშენდა ქალაქი ბაღდადი, რომელიც იყო მრგვალი ქალაქი (აღ-მადინა აღ-მუდავევარა) 2,6 კმ დიამეტრით და გამაგრებული ორმაგი კედლებით. მრავალფეროვანი იყო 'აბასიანთა სახალიფოს დედაქალაქის – ბაღდადის საერო და საკულტო ნაგებობები: ხალიფას სასახლე, მეჩეთები, სახელმწიფო დაწესებულებები და ყაზარმები არმიისათვის. აღ- მანსურის მრგვალი ქალაქისაგან განსხვავებით, სამარა იყო ღია ქალაქი, გარე დამცავი ნაგებობების გარეშე. ხალიფა აღ-მუ'თაჰიმმა (833-842) ახალი ქალაქის მშენებლობისათვის მოიწვია არქიტექტორები, მხატვრები და ხელოსნები უზარმაზარი იმპერიის ყველა პროვინციიდან. ხალიფას ბრძანებით, სპეციალური ბრიგადა ხსნიდა მარმარილოს მოპირკეთებას და სვეტებს ალექსანდრიის ძველ ქრისტიანულ ტაძრებს და აგზავნიდა სამარაში. ქალაქს ამშვენებდა მეჩეთები, ხალიფას და მისი ახლობლების სასახლეები, რომელიც განსხვავდებოდა უმაღლანთა ხანის სასახლეებისაგან. 836 წელს ხალიფა აღ-მუთასიმმა ააგო სასახლე (დარ აღ-ხილდაფა), რომელსაც 176 ჰა ეკავა და ორი განყოფილებისაგან შედგებოდა: დარ აღ-'ამმა (საჯარო სასახლე), სადაც ხალიფას აუდიენციები ჰქონდა ორშაბათს და ხუთშაბათს და აღ-ჯავსაკ აღ-ხაკან – ხალიფას და მისი ოჯახის რეზიდენცია. სასახლის კედლების ორნამენტის „ხალიჩისებური“ ნაყში გამოირჩევა მცენარეული მოტივებით. ფართოდ იყო გავრცელებული პოლიქრომიული ფერწერა. 'აბასიანთა სასახლეები გახდა მოდელი შუა საუკუნეების ისლამური სამყაროსათვის. სამარას აყვავება გაგრძელდა ნახევარი საუკუნე (836-883). სწორედ სამარას არქიტექტურულ ნაგებობებზე იქნა გამოყენებული პირველად ფერადი ჭიქურითა და მინანქრით მოსართავად მხატვრული კერამიკის ერთ-ერთი ქვესახეობა – ქაშანური. თუმცა კერამიკის ხელოვნებამ თავისი განვითარების მწვერვალს მიაღწია ირანში, ცენტრალურ აზიასა და ოსმალეთის იმპერიაში. სამარაში აღ-მუთავაქილის მეჩეთი (850წ.) არის ყველაზე დიდი მეჩეთი მსოფლიოში (მისი ფართობი არის 38 ათასი კვმ.). სამარას მეჩეთებს ჰქონდა ზიკურატისებრი ანუ სპირალური მინარეთები – ეს იყო საფეხურებიანი, საკულტო კოშკურა-ნაგებობა. პირველად სამარაში დაარსდა მავზოლეუმი ხალიფებისათვის. სირიისა და ერაყის არქიტექტურაში

ფართოდ იყო გავრცელებული სხვადასხვაგვარი გუმბათოვანი ნაგებობები, რომელიც იყო კუბისებური ფორმის და გუმბათის ნახევარსფერო ეყრდნობოდა გუმბათის ყელს. მონუმენტური არაბული არქიტექტურისათვის ტიპური იყო პორტალი და ნალისებრი, უფრო ხშირად ისრული თალი ფანჯრებით, რომელიც დაფარული იყო ქვის ფიგურული ბადით.

X საუკუნიდან 'აბასიანთა სახალიფოს დაშლას მოჰყვა რეგიონალური პოლიტიკური ცენტრების და შესაბამისად სხვადასხვა არქიტექტურული მიმართულებების წარმოშობა. არაბული ხუროთმოძღვრების განსაკუთრებულ სკოლას განეკუთვნება ფატიმიანთა დროინდელი (909-1171) ნაგებობები კაიროში. დიდი მშენებლობა მიმდინარეობდა კაიროში ფატიმიანთა დროს — მეჩეთები,<sup>1</sup> სასახლეები, ქარვასლები, აბანოები, სახლები, მაგრამ წინა ეპოქებისაგან განსხვავებით, არა გამომწვარი აგურისაგან, არამედ ქვისაგან. IX საუკუნეში სამმა ძმამ, არქიტექტორებმა ედესიდან, ააშენეს ქალაქის 3 კარი: *ბაბ ალ-ფუთუჰ* („გამარჯვების კარი“), *ბაბ ზუვაილა* და *ბაბ ან-ნაჰარ* („დახმარების კარი“). მათ თაღს ამშვენებს ხარის თავის გამოსახულება. ფატიმიანებმა ააღორძინეს სპარსული მონუმენტური არქიტექტურა. მეჩეთების დეკორაციაში გამოყენებული იყო დეკორატიულ-გამოყენებითი ხელოვნების სხვადასხვა ფორმები: ძვირფასი ხალიჩები, კარნიზები, ხეზე მხატვრული კვეთა, ოქროთი ქარგვა და სხვ. ფართოდ გამოიყენებოდა აგრეთვე *სტუკო* — კედლების მოსაპირკეთებელი ხელოვნური მარმარილო. ციხესიმაგრეთა ხუროთმოძღვრება გამოირჩეოდა სადა მონუმენტური ფორმებით. XII საუკუნიდან თაღები და ფასადები დაფარული იყო ნიშებით, რომელთაც ჰქონდა სტალაქტიტური მოპირკეთება (არაბ. *მუკარნა*).

X საუკუნიდან აღმოსავლეთში მედრესეებიც გაჩნდა. თავისი დაგეგმარებით მედრესეები ახლოს იყო მეჩეთებთან. მედრესეების არქიტექტურული სტილი ჩამოყალიბდა სელჩუკიანთა ირანში და მიღებულ იქნა მთელ მუსლიმურ სამყაროში — ბუხარიდან ფესამდე და ლაჰორიდან სტამბულამდე. აივნები (ძირითადად სამი ან ოთხი)<sup>2</sup> გახდა მედრესეს ძირითადი ელემენტი. ისინი განლაგებული იყვნენ ერთ ან ორ სართულზე. მედრესეების დეკორატიული გაფორმებისას გამოყენებული იყო აგური, ხე, კერამიკა, სტუკო და სკულპტურულად დამუშავებული ქვა.

XIII-XVI სს-ში მონუმენტურ არქიტექტურაში სივრცობრივი ხუროთმოძღვრების სანყისებმა ადგილი დაუთმო გრანდიოზულ არქიტექტურულ მოცულობებს. აშენდა დიდი ოთხაივნიანი ტიპის შენობები (მანამდე მხო-

<sup>1</sup> ჩვენამდე მოაღწია ალ-აზჰარის (970-972), ალ-ჰაქიმის (990-991), ალ-ახმარის (1125წ.) და ალ-ჰალიჰ ტალა'ის (1160წ.) მეჩეთებმა.

<sup>2</sup> აივანი — კამაროვანი დარბაზი სამი ყრუ და ერთი ღია კედლით, ეზოს მხრიდან.

ლოდ ირანისათვის იყო დამახასიათებელი): კალაუნის მარისტანი<sup>1</sup> (1284-1285), ჰასანის მეჩეთი (1356-1362) კაიროში და სხვა. კედლების დასამშვე-ნებლად, როგორც გარედან, ისე ინტერიერში, მხატვრულ კვეთასთან ერ-თად გვხვდება ფერადი ქვების ინკრუსტაცია. X საუკუნეში აღორძინდა საფლავების არქიტექტურა, რაც სწრაფად გავრცელდა მთელ ისლამურ სამყაროში აიუბიანთა და მამლუქთა მმართველობის დროს. XIII საუკუნი-დან სირიის ქალაქებში აგებდნენ მრავალრიცხოვან გუმბათიან მავზო-ლეუმებს (მამლუქების სასაფლაო კაიროში). აღნიშნულ ხანაში მავზო-ლეუმების, მედრესეების და ქარავან-სარაების გაფორმებისას იყენებ-დნენ სტალაქტიტებს, ფერთა ფართო გამას, ნაძერწ ქერს და ჰორელიეფს.

ესპანელმა მუსლიმმა ხუროთმოძღვრებმა გამოიყენეს სხვადასხვა ცივილიზაციისაგან აღებული ისეთი დეტალები, როგორცაა ჰიპო-სტილი,<sup>2</sup> ისრული, ნალისებრი და მრავალკბილა თალები, იარუსებიანი მინარეთები, ფრიზები და კარნიზები, კარკასული გუმბათები და კამა-როვანი ზედაპირი, კაპიტელები, ფერადი კენჭების მოზაიკა, რომლებიც არ ითვლება ისლამურ სიახლედ. მაგრამ ამ ელემენტების თავისებური კომპოზიციით, ნავეების სიმრავლით, ხესა და სტუკოზე ამოკვეთილი დე-კორატიული ორნამენტების სიმდიდრით შეიქმნა გამორჩეული არქი-ტექტურა: არაბულ-ესპანურ ხელოვნებაში, რომელიც ვესტგოთების, ბერბერებისა და არაბების მხატვრული ტრადიციების შერწყმის საფუძ-ველზე ყალიბდება, განსაკუთრებით გამოირჩევა *მავრითანული ანუ მავ-რული არქიტექტურული სტილი*. ის ჩამოყალიბდა XI-XVI სს-ში ჩრდი-ლოეთ აფრიკასა და ესპანეთის სამხრეთ ნაწილში (მავრების ბატონობის დროს). მისთვის დამახასიათებელია არკადები, გუმბათები და მდიდარი გეომეტრიული ორნამენტი. აღსანიშნავია კორდოვას (მეზკუიტას) დიდი მეჩეთი (785-987) და ალჰამბრას (არაბ. ალ-ჰამრა' – ნითელი; 1248-1354) სასახლე გრანადაში, რომლებიც ითვლება ისლამური ხელოვნების შე-დევრებად. XV-XVI სს-ში ანდალუსიაში გავრცელდა მუდებარის სტილი,<sup>3</sup>

<sup>1</sup> კომპლექსი, რომელიც შედგება მეჩეთის, მავზოლეუმის, პოსპიტლისა (მარისტანი) და მედრესეაგან.

<sup>2</sup> ასეთი ტიპის მეჩეთებიდან განსაკუთრებით აღსანიშნავია მეზკუიტას (ესპ. ნიშნავს მეჩეთს) მეჩეთი კორდოვაში, რომელსაც ჰქონდა 850 სვეტი (ონიქის, გრანიტისა და მარმარილოსაგან). ამ მეჩეთის მშენებლობის დროს პირველად იქნა გამოყენებული მრავალკბილა თალები.

<sup>3</sup> ესპ. mudéjar; ესპანურ ტექსტებში ეს ტერმინი ჩნდება მხოლოდ XV ს-ში (1462წ.). მანამდე ის არის მავრის (მუსლიმის) სინონიმი. არაბ. მუდაჯჯან ან აპლ ად-დაჯან (არაბები, რომლებიც დარჩნენ ესპანეთში გრანადის დაცემის შემდეგ (1492წ.) და მიიღეს ქრისტიანობა რეკონკისტას შემდეგ). მუდებარის სტილი ხე-ლოვნებაში გამოიყენებოდა იმ განუწყვეტელი ზემოქმედების აღსანიშნავად,

რომელშიც გოტიკის (მოგვიანებით რენესანსის) კომპოზიციური ხერხები შეხამებული იყო მავრითანული ხელოვნებისათვის დამახასიათებელ ნიშნებთან. ამ სტილის ნაგებობისათვის იყენებენ აგურის წყობით გამოყვანილ ნაყმისებურ მორთულობას, ისრულ-ნალისებრ თალებს და კამარებს, შორენკეცებს,<sup>1</sup> ალებასტრსა და სტუკზე ამოკვეთილ მდიდრულ დეკორს.

**მუსიკალური ხელოვნება.** ისლამური მუსიკალური ხელოვნება არის არაბული, სპარსული, თურქული და ინდური მუსიკალური კულტურების შერწყმის შედეგი. ისტორიკოსთა აზრით, არაბული მუსიკა აღმოცენდა არაბეთის ნახევარკუნძულზე, ჯერ კიდევ ისლამამდელ ხანაში (V და VII საუკუნეებს შორის). ეს პერიოდი მუსიკისა და პოეზიის ერთიანობით ხასიათდება. არაბი პოეტები თავიანთი პოემების დეკლამირებას ახდენდნენ მაღალი მუსიკალური რიტმით და ტონით. მუსიკალური ჰანგი ზეპირი გზით ვრცელდებოდა ცნობილი ხელოვნების მიერ. ისლამამდელ ხანაში ძალზე გავრცელებული იყო *ჰიდა'* – საქარავნო სიმღერა.

ყურანის სანიანალმდეგოდ ჰადისები კიცხავენ მუსიკას [არაბ. მუსიკა, მუსიკა]. ჰადისების თანახმად, ისლამში დაშვებულია მხოლოდ წმინდა ნიგნის მრავალხმიანი კითხვა და მუეძინის მელოდიური ხმა. ამ აკრძალვების მიუხედავად, VII საუკუნის დასასრულიდან კლასიკური არაბული მუსიკა აყვავებას განიცდის. სიმღერა და მუსიკა იყო მმართველთა და არისტოკრატთა გართობის და მხიარული თავყრილობების შემადგენელი ნაწილი. არაბული მუსიკა ძირითადად ერთხმიანია, მისთვის დამახასიათებელია დიატონიკა და უხვი მელიზმები, რაც მას ორიგინალურ კოლორიტს ანიჭებს. VII-VIII საუკუნეებში განვითარდა ინსტრუმენტულ-ვოკალური ხელოვნება, სადაც ნამყვანი როლი მომღერალს ეკუთვნის. ომაიანთა პერიოდში პირველი მომღერლები, მუსიკოსები, მოცეკვავეები ძირითადად სპარსული და სირიულ-ბიზანტიური წარმოშობის იყვნენ. განსაკუთრებული ტალანტით გამოირჩეოდნენ ჰიჯაზის მუსიკალური სკოლის წარმომადგენლები – *სა'იბ ხასირი* (გარდ. 682 წ.), *იბნ მისჯაჰი*<sup>2</sup> (გარდ. 705-715 წწ. შორის) და *ჯამილა* (გარდაცვალების თარიღი უცნობია), რომელიც იყო მომღერალი ქალი. გადმოცემით მან ისწავლა მუსიკის ელემენტები და სიმღერა თავისი მეზობლის – *სა'იბ ხასირის* მოსმენით. მან დააარსა სკოლა

---

რასაც ისლამური ხელოვნება ახდენდა ქრისტიანულ ხელოვნებაზე რეკონკისტას შემდეგ.

<sup>1</sup> შორენკეცი – გამომწვარი თიხის თხელი ფილა, რომლის წინა პირი დაფარულია ჭიქურით.

<sup>2</sup> მისი მონაფეები იყვნენ: იბნ მუჰრიზი, იბნ სურაიჯი, ალ-ლარნდი, მა'ბადი და აჟნუს ალ-ქანთიბი.

მედინაში, სადაც მუსიკალური განათლება მიიღეს იბნ 'ა'იშამ, ჰაბაბამ და სალლამამ. ჯამილას სალონს რეგულარულად სტუმრობდნენ პოეტები: 'უმარ ბ. აბნ რაბი'ა, ალ-აჰვასი და ალ-'არჯენ (გარდ. 738წ.).

აბუ ლ-ფარაჯ ალ-იხფაჰანნიმ თავის ანთოლოგიაში – *ქითაბ ალ-აღანინ* [„სიმღერათა წიგნი“] მოგვცა X ს-ის ყველაზე უფრო ცნობილი მელოდების და მუსიკალური სტილის აღწერა. ეს ნაშრომი მოწმობს მუსიკის პროულარობაზე ხალიფათა სასახლეებში და მოსახლეობის ფართო მასებში, განსაკუთრებით დამასკოში, ბაღდადში<sup>1</sup> და მედინაში. 'აბასიანთა პერიოდის მუსიკალურ ხელოვნებაში კარგად არის ცნობილი სპარსელი – იბრაჰიმ ალ-შავსილი (742-804) და მისი შვილი – ისჰაკ ალ-შავსილი (767-850), რომელიც ითვლება ბარბითზე ('უდ) დაკვრის შეუდარებელ ოსტატად. ხალიფა ჰარუნ არ-რაშიდის დავალებით, იბრაჰიმმა თავის კოლეგებთან (იბნ ჯამი' და ფულაჰ ბ. აბი-ლ-'აერა') შეადგინა 100 საუკეთესო სიმღერის კრებული [„ალ-ასვანთ ალ-მი'ა ალ-მუხთარა“], რომელიც საფუძვლად დაედო ალ-იხფაჰანნის ნაშრომს. მან დააარსა აგრეთვე ბაღდადში სკოლა მონა ქალებისათვის, სადაც თავის ხელოვნებას ასწავლიდა 80 მოსწავლეს. აქედან გამომდინარე, პროფესიონალ მომღერლებს შორის მრავალი მონა იყო. იბრაჰიმის გასამრჯელო 1-2 ათას დინარს შეადგენდა. იბრაჰიმმა ძველი ჰიჯაზის სტილი კლასიკურად გამოაცხადა. კლასიკური პერიოდის მუსიკა, რომელიც თაობიდან თაობას გადაეცემოდა, ისმოდა აგრეთვე დერვიშთა მონასტრებში. რიგორისტიების მიერ მუსიკის გმობის მიუხედავად, სუფიურმა რიტუალურმა ცეკვებმა (*სამა'*) ხელი შეუწყვეს მუსიკალური კულტურის განვითარებას და მის ფართოდ გავრცელებას. მუსიკის სამყაროში გამოჩნდნენ ნოვატორებიც (ე. წ. მოდერნისტიები, რომლებიც დაუპირისპირდნენ კლასიკოსებს): იბრაჰიმ ბ. ალ-მაჰდი (გარდ. 839წ.) ბაღდადში და მონა-მუსიკოსი – ზირაბაბი (არაბ. „შავი მონა“, გარდ. 852წ.), რაც კლასიციზმის გამარჯვებით დამთავრდა ხალიფა მუთავაქილის მმართველობის (847-861) დროს. სწორედ ზირაბაბი (წარმოშობით სპარსელი) იყო არაბული მუსიკის პოპულიზატორი ესპანეთში უმაღლანი ხალიფა 'აბდ არ-რაჰმან II-ის (822-852) კარზე. მან დააარსა კორდოვაში მუსიკალური სკოლა და შეიმუშავა ტონების სხვადასხვა რაოდენობის მქონე კილოებრივ-ორკესტრული სისტემები – ნაჰა („მუსიკალური სეანსი“), რომელიც წარმოადგენდა 5 და მეტი ნაწილისაგან შემდგარ კომპოზიციას და სრულდებოდა სასულიერო და დასარტყმელი ინსტრუმენტებით. ზირაბაბმა დაწერა რამდენიმე თეორიული ნაშრომი, გამოიგონა მედიატორი და დაამატა ბარბითს მეხუთე სიმი, რამაც გა-

<sup>1</sup> „ათას ერთი ღამე“ ქ. ბაღდადს ასახელებს მუსიკალური ცხოვრების ცენტრად.

ამდიდრა მისი ხმოვანება და უზრუნველყო სიმებთან რბილად შეხება. მან მოახდინა ნამდვილი რევოლუცია, გადააქცია მუსლიმური ესპანეთი არაბული ისლამური ხელოვნების ცენტრად, რომელმაც თავის მხრივ ხელი შეუწყო არაბული წარმოშობის მუსიკალური ინსტრუმენტების გავრცელებას და საორკესტრო მუსიკის განვითარებას. იბნ ხალდუნის სიტყვებით, მისი მუსიკალური ხელოვნება წარმოადგენდა „ბგერების ოკეანეს, რომელმაც მოიცვა სევილია და მთელი ანდალუსია“. ანდალუსიის სკოლა გახდა წამყვანი კლასიკური პერიოდის ახლო აღმოსავლეთის მუსიკალურ ცხოვრებაში.

არაბული წარმოშობის მუსიკალური საკრავები იყო: 1. დასარტყამი საკრავები – ცილინდრული ფორმის, სათამაშო დოლი (*ტაბლ ალ-ლაჰე*), საომარი დოლი (*ტაბლ ალ-ჰარბ*), ნალარა (*ნაკკარა*),<sup>1</sup> მცირე ზომის კვადრატული დაირა (*დუფფუ*) და სხვა.<sup>2</sup> 2. ჩასაბერი საკრავები: ლერნმის, ლელქაშის ან ხისაგან დამზადებული სალამური (*მიზმარ*), ლერნმის ფლეიტა (*ნაფ*), ფლეიტა (*კუხსაბა, კახაბა*), ბუკი (*ბუკე*) და სხვა. 3. სიმებიანი საკრავები: ბარბითი (*ბუდ*),<sup>3</sup> ვიოლა (*რაბაბ*),<sup>4</sup> ორლანი (*ურლან*) და სხვა.

IX-XVI სს-ში არაბი მეცნიერები წერდნენ ტრაქტატებს მუსიკის შესახებ, რომელიც განიხილებოდა მათემატიკის ნაწილად და სწავლობდნენ სხადასხვა მუსიკალური ჟანრების ესთეტიკურ, ეთიკურ და სამკურნალო ფუნქციებს. მუსიკის თეორიულ ასპექტებს ყურადღება მიექცევს ალ-ქინდინი, ალ-ფარაბი, ავიცენა, იბნ ალ-ჰაფსამმა, იბნ ბაჯჯამ და სხვა მეცნიერებმა, რომელთაც თავიანთ ნაშრომებში გააგრძელეს და განავითარეს ბერძენი მოაზროვნების სამეცნიერო ტრადიციები მუსიკის დარგში. არაბული მუსიკის თეორეტიკოსებმა დიდი გავლენა მოახდინეს შუა საუკუნეების ევროპის მუსიკალურ თეორიასა და პრაქტიკაზე. მუსლიმმა მუსიკისმცოდნეებმა დიდი წვლილი შეიტანეს ახალი მუსიკალური ინსტრუმენტების გამოგონებასა და მელოდების ჩასაწერად

<sup>1</sup> შუა საუკუნეებში ნალარა გამოიყენებოდა ნებისმიერი რელიგიური პროცესიის თანხლებისათვის.

<sup>2</sup> არაბებთან ჰარამხანაში ყოველთვის იყო ორი დასარტყმელი მუსიკალური ინსტრუმენტი (ტამბურინი ტუნბურ) და დოლი, დაფდაფი (დარაბუქქა), რათა ქალებს შეძლებოდათ დაეკრათ თავიანთი სიამოვნებისათვის. იხ. Лайн Э. У., *Нравы и Обычай Египтян в первой половине XIX в.* გვ. 285-292.

<sup>3</sup> იხ.: ნინო კახიანი-ანთიძე. ძალებიანი საკრავები – ბარბითი და მულნი. – *აღმოსავლეთი და კავკასია*, №3, თბ., 2005, გვ. 331-333.

<sup>4</sup> არსებობდა ორი ტიპის ვიოლა „რაბაბ ალ-მულანნი“ (მომღერლების ვიოლა) და „რაბაბ აშ-შა'ირ“ (პოეტების ვიოლა). ისინი ერთმანეთისაგან განსხვავდებოდა სიმების რაოდენობით.

სპეციალური ნიშნების (ნოტების) შემუშავებაში. ევროპულ ენებში დღემდე არის შემორჩენილი ნასესხები სიტყვები, რომლებიც მიუთითებენ ისლამური პერიოდის მუსიკის გავლენაზე.<sup>1</sup>

XIII საუკუნეში მუსლიმურმა მუსიკალურმა ხელოვნებამ აპოგეას მიაღწია, გააერთიანა მთელი ისლამური სამყაროს სამსახიობო ტალანტები და ტრადიციები რელიგიური და ეთნიკური ნიშნებით შეზღუდვების გარეშე. ამავე პერიოდში საბოლოოდ შემუშავდა მუსიკალური კოდექსი თავისი ესთეტიკური მოთხოვნებით (ინტერვალები, რიტმი, მელოდია). 1258 წელს მონღოლთა მიერ ბაღდადის აღებისა და 'აბასიანთა სახალიფოს მოსპობის შემდეგ „მუსიკალური ერთიანობა“ დაირღვა. სპარსეთმა ჩამოაყალიბა თავისი მუსიკალური ნორმები მრავალსაუკუნოვანი მემკვიდრეობის საფუძველზე და იყენებდა მხოლოდ საკუთარ მუსიკალურ ინსტრუმენტებს. სპარსული მუსიკა ეფუძნება მელოდიურ რეპერტუარს, რომლისთვისაც დამახასიათებელია მდიდარი ვოკალური კომბინაციები. XVI საუკუნიდან ოსმალთა ბატონობის პერიოდში ჩამოყალიბდა თურქული მუსიკა, რომელშიც ჩანს „მოხეტიალე დერვიშების“ (მეველი) გავლენა.

## 2. ოსმალური ცივილიზაცია

1453 წლის 29 მაისს მეჰმედ II დამპყრობელმა (ფათიჰ, 1444-46, 1451-1588 წწ.) დაიმორჩილა კონსტანტინოპოლი და გადააქცია ის თავისი იმპერიის დედაქალაქად სახელწოდებით – ისტანბულ (სტამბული).

XVI საუკუნე ოსმალეთის ისტორიაში ითვლება „ოქროს საუკუნედ“. 1517 წელს სულტანმა სელიმ I-მა (1512-1520) ეგვიპტის დაპყრობით დაასრულა მთელი არაბული ახლო აღმოსავლეთის დამორჩილება. ოსმალეთის იმპერიის მეთავე და ყველაზე თვალსაჩინო სულტნის – სულეიმან I-ის მმართველობის 46 წლის მანძილზე (1520-1566) ქვეყნის სამხედრო ძლიერებამ და ოსმალურმა ცივილიზაციამ თავის აპოგეას მიაღწია. აღნიშნულ პერიოდში სტამბული იყო იმპერიის პოლიეთნიკური დედაქალაქი სტაბილური სახელმწიფო მმართველობით, მატერიალური და სულიერი კულტურის ცენტრი და მსოფლიოს უდიდესი ქალაქი 700 ათასი მცხოვრებით. სტამბული გახდა მრეწველობისა და ხელოსნობის ცენტრი, სადაც მოქმედებდა ათასზე მეტი სხვადასხვა კორპორაცია. სულეიმანი, რომელიც მეცენატობას ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს სახელმწიფო ფუნქციად

---

<sup>1</sup> ინგლისური lute, rebec, guitar, organ, naker არის არაბ. 'ლუდ, რაბაბ, კისარა, ურლან, ნაკკარა.



თვლიდა, მფარველობდა პოეტებს, მწერლებს, მხატვრებს, ხუროთმოძღვრებს. სულაიმანი თვითონაც წერდა ლექსებს და ფლობდა იმპერიის სამი კულტურის ენას: არაბულს (კულტის აღსავლენად და სამართლებრივი საკითხების გადასაწყვეტად), სპარსულს (ლიტერატურული შემოქმედებისათვის), და თურქულს (ადმინისტრაციული საქმეების წარმართვისათვის და სახელმწიფოს ისტორიის შესადგენად). ევროპელებმა მას უწოდეს „The Magnificent“ („ჩინებული“, „დიდებული“). ისლამის ისტორიაში ის შევიდა სულემან კანუნის სახელით. მან გამოსცა კანონთა კოდექსი (კანუნ-ნამე), რომელიც პასუხობდა ოსმალეთის იმპერიის მოთხოვნებს.

**კულტურა და ხელოვნება.** XVII. და XVIII-ის პირველი ნახევარი აღინიშნა პოეზიის განვითარებით. კონფორმიზმის მიუხედავად, პოეტები ქმნიდნენ ცნობილ პოეტურ ნაწარმოებებს, ნამყვანი გახდა ანაკრეონტული პოეზია (საკნ ნამე), რომელიც უმწეროდა მხიარულ ცხოვრებას, სიყვარულს, ღვინოს. ამ წანრის ცნობილი ნარმომადგენელი იყო რევანნი (ილასს შუჯაჲ ჩელები, გარდ. 1524). მას ეკუთვნის დივანი (დინანი), რომელიც მიუძღვნა სელიმ I-ს და მასნავი – *‘იშრეთ-ნამე* [„ღვინის ნადიმის ნიგნი“]. აღნიშნულ პერიოდში ფართოდ იყო გავრცელებული კასიდა და ყოველი პოეტი ვალდებული იყო მიეძღვნა კასიდა სულტნისათვის. ამასთან პოეტს უნდა დაეცვა გარკვეული სქემა და შიგა და გარე სამყარო სასახლის იერარქიის მიხედვით უნდა წარმოედგინა: ცენტრში ყოველთვის უნდა ყოფილიყო სულტანი. მაგ., მზე, მთვარე და ვარსკვლავები შეესატყვისებოდა სულტანს, დიდებულის და სხვა დიდებულებს. ასევე სულტანი იყო ვარდი, ხოლო მოხელეები – სხვა ყვავილები. სასახლის კარზე განსაკუთრებით განთქმული იყვნენ პოეტები ბაკი, ფუზული და ზათი (ჯათი, 1471-1546). ლირიკოს პოეტთა რიგს განეკუთვნება ზაჰან (გარდ. 1556.), რომელიც თავისი თანამედროვეებისაგან განსხვავებით არ იყო „კარის პოეტი“. აღსანიშნავია ნეფის (ომერ-ფენდი, 1572-1635) სატირა, რომელსაც გამოარჩევდა ბრალდებები თავისი დროის ვეზირების და ჩინოვნიკების წინააღმდეგ. მრავალრიცხოვანი სატირული ლექსებისაგან მან შეადგინა კრებული – *სიჰამ ალ-კაჰა* [„ბედის ისრები“]. სატირა სულტნის ვეზირზე – ბაჰრამ ფაშაზე პოეტს სიცოცხლის ფასად დაუჯდა. კლასიკური ოსმალური პოეზია გაემიჯნა „დივანის პოეზიის“ ფორმალიზმს, რომელიც გაბატონებული იყო XVI-XVIII-ში და ეყრდნობოდა არაბულ და სპარსულ ნიმუშებს.

მაჰმუდ 'აბდ ალ-ბაჰე - თურქი პოეტი (1526-1600). ის დაიბადა სტამბულში მუჰეძინის ოჯახში და განათლება მიიღო მედრესეში, სადაც ასწავლიდნენ იმ დროის წამყვანი სწავლულები. მან მიიღო 'ალიმის წოდება. თავისი ლიტერატურული ტალანტის წყალობით მოიპოვა მრავალი თანამედროვე პოეტის მფარველობა, მათ შორის ზათის, რომელსაც ჰქონდა ლიტერატურული კლუბი. 1553 წელს ახალგაზრდა პოეტმა *კაჰიდა* უძღვნა სულტან სულეიმანს, რომელიც თვითონაც პოეტი იყო და ამან გზა გაუხსნა ბაკის სასახლის კარისაკენ. სულტანის კეთილგანწყობამ, რომელიც ბაკის უგზავნიდა თავის პოემებს შესასწორებლად, გამოიწვია მისი საუკეთესო მეგობრების გალიზიანება. მმართველის სიკვდილი (1566წ.) გახდა ბაკის ყველაზე მნიშვნელოვანი ნაწარმოებების შექმნის მიზეზი. უკვე სიცოცხლეში მან მიიღო ტიტული - *სულტან აშ-შუ'არა*' („პოეტა სულტანი“) და ისტორიაში დარჩა როგორც კლასიკური ოსმალური პოეზიის უდიდესი პოეტი. ბაკიმ მნიშვნელოვნად განავითარა ლირიკული პოეზია, მისცა მას ნატიფი ფორმები. მისმა ლინგვისტურმა ძიებებმა ხელი შეუწყო თურქული სალიტერატურო ენის განვითარებას.

**ფუზული** (არაბ. ფულული, გარდ. 1556წ.), მუჰამმად ბ. სულამანი - პოეტი, კლასიკური ოსმალური პოეზიის საუკეთესო წარმომადგენელი. ის იყო თურქულ-აზერბაიჯანული წარმოშობის, შიიტი თავისი მრწამსით. დიდი ხნის მანძილზე იყო იმამ 'ალის საფლავის მცველი ('ათაბათ ალ-'ალიია) ნაჯაფში. ფუზულიმ დაწერა დაახლოებით 15 ლიტერატურული ნაწარმოები თურქულ, სპარსულ და არაბულ ენებზე. სპარსულ ენაზე შედგენილ „დივანში“ [დირვან] გადმოცემულია პოეტის პირადი განცდები, ხოლო თურქულ ენაზე დაწერილ ბრწყინვალე პოემებში ის უმღეროდა სუფიურ მისტიკურ სიყვარულს. მან კასიდა უძღვნა მოციქულ მუჰამადს და სულტან სულეიმანს. ფუზული იყო „განცდების პოეტი“. ის, თავისი გმირების ცხოვრების საშუალებით, ცდილობდა დაემტკიცებინა კონფლიქტის არსებობა ცხოვრების ამაოებათა და ტრანსცენდენტურ სამყაროს შორის. მისი შემოქმედების დანარჩენი ნაწილი შეადგენს ეროტიკულ-მისტიკურ პოეზიას და სუფიურ სიმბოლიზმს (მახნავე - *ლეჟან ვე მეჯნუნი*). XVII საუკუნიდან ფუზულის ბევრ პოემაზე დაინერა მუსიკა.

გარკვეული წარმატებები იქნა მოპოვებული ისტორიულ და გეოგრაფიულ ლიტერატურაში. კოსმოგრაფიულ-გეოგრაფიული ჟანრის შექმნაში თურქები ნოვატორები არ ყოფილან და აგრძელებდნენ არაბულ ტრადიციებს. XVI საუკუნის ცნობილი კარტოგრაფი იყო **პირი რეისი** (გარდ. 1553 54წ.), რომლის საზღვაო რუკები ტოპოგრაფიული ილუსტრაციების საუკეთესო ნიმუშია. თურქული გეოგრაფიის განვითარებაში დიდი წვლილი შეიტანა აგრეთვე **‘ალე რე’ისმა**, რომელსაც ეკუთვნის *მუჰიტ* [„ოკეანე“]. ავტორის შედარებით ორიგინალურ ნაშრომად ითვლება *მირ’ათ ალ-მამლიქ* [„სამყაროს სარკე“].

**პირე რე’ისი** – თურქი ზღვით მოგზაური, კარტოგრაფი და მწერალი. მისი ბიძა ქემალ რე’ისი იყო ოსმალთა ფლოტის კაპიტანი, რომელთან ერთად მან დაიწყო ზღვით მოგზაურობა. 1511 წელს მისი ბიძა გარდაიცვალა და სწორედ ამ პერიოდიდან იწყება პირი რეისის დაინტერესება მეცნიერებით – საზღვაო კარტოგრაფიით და ჰიდროგრაფიით. 1513 წელს მან შეადგინა მსოფლიო რუკა, რომლისაგანაც მხოლოდ 1/3 გადარჩა. 1521 წელს მან დაასრულა მეორე ნაშრომი – *ქითაბ-ი ბაჰრიდე* [„ნიგნი ზღვაოსნობაზე“], რომელშიც შეკრიბა ინსტრუქციები ნაოსნობის შესახებ. 1528-29 წელს პირი რეისმა გამოსცა თავისი ბოლო ცნობილი კარტოგრაფიული ნაშრომი – „მსოფლიო რუკა“, რომლის მხოლოდ მცირე ნაწილი გადარჩა.

XVI ს-ის თურქული გეოგრაფიის ყველაზე მნიშვნელოვან მიღწევად უნდა ჩაითვალოს *მუჰამმად ‘აშიკის* (გარდ. 1555წ.) კოსმოგრაფიული ნაშრომი – *მანაზირ ალ-‘აჟალიმ* [„სამყაროს სანახაობანი“], რომელიც ორი ნაწილისაგან შედგება. პირველი ნაწილი იწყება სამყაროს შექმნით და აღწერს სამოთხეს, ჯოჯოხეთს და მის მცხოვრებლებს. მეორე ნაწილში არის წმინდა გეოგრაფიული ხასიათის ცნობები. ნაშრომი გარკვეულწილად არის კომპილაციური, მაგრამ არის დამატებებიც ტრადიციულ გეოგრაფიულ მასალაზე, სადაც საუბარია ბალკანეთის ნახევარკუნძულზე (რუმელი) და უნგრეთზე. ყველაზე მნიშვნელოვანია ნაშრომის მე-12 თავი, რომელიც ეხება ქალაქებს. მოგვიანებით ქატიბ ჩელები და აბუ ბაქრ ბ. ბაჰრამი მის ნაშრომს ეყრდნობიან გეოგრაფიული თხზულებების შედგენისას. ქატიბ ჩელები (იგივე ჰაჯჯი ხალიფა, 1609-1657) იყო ფართო განათლების და კრიტიკულად მოაზროვნე ისტორიკოსი, ბიბლიოგრაფი და გეოგრაფი. მისი გეოგრაფიული ნაშრომი – *ჯიჰან-ნუმა* [„სამყაროს მეგზური“] კომპილაციური ხასიათისაა, მაგრამ აქვს ისტორიულ-კულტურული მნიშვნელობა. მასში მოცემულია ცნობები ოსმალეთის იმპერიის

გეოგრაფიაზე, რაც ეყრდნობა ავტორის პირად დაკვირვებებს. მეცნიერთა შეფასებით, ამ ნაშრომის ღირებულება მრავალ ორიგინალურ თხზულებაზე მეტია. მის რუკებზე და მონაცემებზე დაყრდნობით ევროპელებმა აზიისა და თურქული ქვეყნების რუკების შესწორება შეძლეს. ნაშრომში დაცულია საყურადღებო ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ.<sup>1</sup>

სელიმ I-ის და სულეიმან I-ის დროს *ლაზა-ნაშე* [„დაპყრობების წიგნი“] გახდა ნამყვანი ლიტერატურულ-ისტორიული ჟანრი. სულეიმანმა შემოიღო *შეჰ-ნაშეჰის* – სასახლის კარის ისტორიოგრაფის თანამდებობა, რათა მათ აღენერათ მმართველი სულტნის მოღვაწეობა. ეს მოვალეობა საუკეთესოდ შეასრულეს 'არიფმა, ლუკმანმა და თა'ლიკი-ზადემ (გარდ. 1603 და 1611 წლებს შორის). იქმნებოდა აგრეთვე ბიოგრაფიული ლიტერატურა. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია თურქი სუფი შაიხების ბიოგრაფები.

ოსმალეთის იმპერიის ისტორია წარმოდგენილია *ლუტფი ფაშას* (ოსმალეთის დიდი ვეზირი, 1488-1562/63), *რამადან-ზადეს* (ქურუქ ნიშანჯი, გარდ. 1571წ.), *სელანინქის* (მუსტაფა ეფენდი, გარდ. დაახლ. 1599წ.),<sup>2</sup> *ხოჯა სა'ად ად-დინის* (გარდ. 1600წ.) ქრონიკებით და მატთანებებით (თა'რნხ). თუმცა მთლიანობაში ინტელექტუალური ცხოვრება იყო უძრავ მდგომარეობაში, რადგანაც რელიგია ეწინააღმდეგებოდა ახალი იდეების გავრცელებას.

ოსმალეებმა ღრმა კვალი დატოვეს არქიტექტურაშიც. მათ ბიზანტიისაგან მემკვიდრეობით მიიღეს მდიდარი არქიტექტურული ტრადიციები, მაგრამ სწრაფად ჩამოაყალიბეს საკუთარი არქიტექტურული სტილი, რომელშიც პირველი ადგილი ეკავა ორნამენტს. ეს უკანასკნელი მზადდებოდა სახელოსნოებში, რომლებიც იყო უშუალოდ სასახლის კარის კონტროლქვეშ. XV-XVII სს-ში თურქული არქიტექტურის ძირითადი ძეგლები იყო მეჰმედ II-ის, ბაიაზიდ II-ის, სელიმ I-ის, სულაიმან I-ის და სხვათა მეჩეთები სტამბულში, სელიმ II-ის მეჩეთი ედირნეში, სულტნების სასახლეები – ტოპკაპი სარაი, ფენერ-ბაჩჩე და სხვა.

**ტოპკაპი სარაი** – ტოპკაპის სასახლე, რომელიც აღმართულია ბოსფორზე, ქ. სტამბულში. ოსმალების მიერ კონსტანტინოპოლის ალების შემდეგ ის იყო სულტნებისა და მთავრობის რეზიდენცია, სადაც რეგულარულად ტარდებოდა *დივანის* სხდომები. მისი მშენებლობა დაიწყო მეჰმედ II დამპყრობლის ბრძანებით (1465-1478) და

<sup>1</sup> ქათიბ ჩელების ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ. თურქულიდან თარგმნა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო გ. ალასანიამ. თბ., 1978.

<sup>2</sup> ფუთურიძე გ. მუსტაფა სელანინქის ცნობები საქართველოს შესახებ. – *თსუ შრომები*, 91, თბ., 1960.

გაგრძელდა მთელი ოსმალეთის იმპერიის ისტორიის მანძილზე. ეს სახელი ეწოდა XVIII საუკუნეში.

კომპლექსი შედგება ცალკეული მინიატიურული, დასავლურ სტილში აგებული შენობებისაგან, რომლებიც განლაგებულია ხუთი სასახლის გარშემო, დიდი და პატარა ტერასებისაგან, რომანტიული ბილიკების, საყვავილეებისა და საიდუმლო სენაკებისაგან. ეს ყველაფერი ჰარმონიულად ერწყმის უზარმაზარ ეგზოტიკურ პარკს, რომლის ცენტრალურ ხეივანში იყო სულტნის ჰარემი, რომელსაც მართავდა ვალიდე სულტანი (ვწლიდე სულტან - ევროპ. დედა-დედოფალი) და იარსება 1923 წლამდე, ვიდრე ქემალ ათათურქმა არ გააუქმა.

სასახლის მშენელობაში მონაწილეობა მიიღეს სირიელმა, სპარსელმა, თურქმა და იტალიელმა ინჟინრებმა. ერთადერთი არქიტექტორი, რომლის სახელიც მოხსენიებულია, იყო მურად ხალიფე.

დღეს ტოპკაპის სასახლე მუზეუმი, სადაც გამოფენილია კერამიკის, ქსოვილების, სამხედრო აღჭურვილობის და საიუველირო ნაწარმის კოლექციები. აჰმედ III-ის ბიბლიოთეკაში (ააშენა 1719წ. ახლა ეწოდება ახალი ბიბლიოთეკა) ინახება მთელი მუსლიმური სამყაროს წიგნის ხელოვნების შედეგები. სასახლის სამზარეულოებში ახლა განთავსებულია ფაიფურის ნაწარმი.

XVI საუკუნეში ყველაზე ცნობილი თურქი არქიტექტორი იყო სინანი (გარდ. 1588წ.), რომელიც ითვლება ყველაზე დიდ მუსლიმ არქიტექტორად. მან არქიტექტურული ძიებები ჩაატარა ბურსაში, იზნიკში (ნიკეა) და ედირნეში (ადრიანოპოლი) და შექმნა მეჩეთის ახალი ტიპი - უბრალო კუბის ფორმის ნაგებობა, რომელსაც ჰქონდა გუმბათი.

**სინანი** (არაბ. მიმარ, 1490-1588) - ოსმალთა სასახლის კარის მთავარი არქიტექტორი 1537-1588წწ. მან დიდი წვლილი შეიტანა ისლამური არქიტექტურის განვითარებაში. მისი შემოქმედება მოიცავს რელიგიური, სამხედრო და სამოქალაქო დანიშნულების 477 ნაგებობას, რომლებიც შემდეგ კატეგორიებად არის დაჯგუფებული წყაროებში: საკრებულო მეჩეთები (*ჯამი*'), კვარტალური მეჩეთები (*მასჯიდ*), მუსლიმური სასწავლებლები (*მადრასა*, *დარ ალ-კურან*'), *დარ ალ-ჰადის*), დანყებითი სკოლები (*მაქთაბ*), მავზოლეუმები (*türbe*), ჰოსპიტალები (*დარ აშ-შიფა*'), ჭები, ხიდები, ქარვასლები, სასახლეები (*სარაფ*) და აბანოები. ისინი განლაგებული იყო ოსმალეთის იმპერიის ყველა კუთხეში - ბალკანეთიდან მექამდე. სინანის შემოქმედების შედეგებად ითვლება სამი უდიდესი კომპლექსი: შეჰზადე სტამბულში (1543-1548), სულიემანთაფეს მეჩეთი მედრესეთი (1550-1557) - სტამბულში

და სელემიძეს მეჩეთი (1438-1447), რომელიც აგებულ იქნა სელიმ II-ის ბრძანებით ადრიანოპოლში (ედირნე).

სინანი, უპირველეს ყოვლისა, იყო სივრცობრივი არქიტექტურის ვირტუოზი, რასაც ადასტურებს მისი ნაგებობების სილუეტები. მისი არქიტექტურული სტილის აუცილებელი ელემენტი იყო გუმბათი მრავალრიცხოვანი კომბინაციებით, რათა შეექმნა სივრცის და სიდიადის შთაბეჭდილება. სინანიმ არაერთი ნიჭიერი მონაფე დატოვა, რომლებმაც შედევრები შექმნეს მონღოლეთის იმპერატორისათვის სტამბულში, ლაჰორში, აგრასა და დელში. სინანის ყველაზე ნიჭიერ მონაფედ დასახელებულია დანგუდ ალა, რომელმაც ააგო ნიშანჯი მეკმედ ფაშას მეჩეთი სტამბულში (1588წ.) და მასში აშკარად ჩანს სელემიძეს მეჩეთის არქიტექტურის გავლენა.

ოსმალეთის იმპერიაში თავისი განვითარების მწვერვალს მიაღწია დეკორატიულ-გამოყენებითა ხელოვნებამ. XV-XVIII სს-ში მეაბრეშუმეობის და აბრეშუმის ქსოვის უმსხვილესი ცენტრები იყო ბურსა და სტამბული. მზადდებოდა სხვადასხვა ფერის აბრეშუმის ფარჩა (seraser, kemkha, serenk, zerbâf), საფულეები, გადასაფარებლები, ბალიშისპირები და მუქი მწვანე ჩითის ქსოვილები. ბურსაში იყო აბრეშუმის ბაზარი, რომელიც ამარაგებდა აბრეშუმის ჭიის პარკით იტალიის აბრეშუმის სანარმოებს. საარქივო დოკუმენტები ადასტურებს, რომ პოლონეთის მეფეები და ირანის შაჰები ბურსაში ყიდულობდნენ აბრეშუმის ქსოვილებს, რომლებიც მაღალი ხარისხით გამოირჩეოდა. ბურსა სპეციალიზებული იყო აგრეთვე სხვადასხვა სახის ფირუზისფერი ხავერდის (câma, kadife) წარმოებაზე. სტამბულში იყო დაახლოებით 150-მდე აბრეშუმსაქსოვი საწარმო (*ქსნაფე*), რომლებიც უშუალოდ სტამბულის სასახლის კარს ემორჩილებოდა. იქვე მუშაობდნენ მხატვრებიც, რომლებიც ასრულებდნენ ნახატებს ქსოვილებისათვის. სახელმწიფო აპარატი, ყადის და მუჰთასიბის საშუალებით, აკონტროლებდა აბრეშუმის ქსოვილის ხარისხს და ოდენობას. თურქული აბრეშუმის ქსოვილების და საერთოდ თურქული გამოყენებითი ხელოვნების საფუძველს შეადგენდა მრავალფეროვანი მცენარეული ორნამენტი – ტიტას, მიხაკის, ვარდის, იორდასალამის, წყლის შროშანის, ჟასმინის, შროშანის, ბრონეულის და ატმის ყვავილების, სხვადასხვა ფოთლების ფერების განსაზღვრული შერჩევა. უკიდევანო იყო მხატვრებისა და ქსოვილების დეკორატორების ფანტაზია. თურქულ აბრეშუმსაქსოვ ორნამენტიკაში გამოიყენებოდა აგრეთვე ზეციური მნათობების (მზე, მთვარე, ნახევარმთვარე, ვარსკვლავები) გამოსახულებები, დეკორატიული კომპოზიციები და სხვა. მსოფლიოს სხვადასხვა ქვეყნის მუზეუმში წარმოდგენილია შუა საუკუნეების თურქული ქსოვი-

ლების მრავალრიცხოვანი ნიმუშები. მრავალფეროვნებით გამოირჩევა რუსეთის სახელმწიფო ერმიტაჟი. XVI-XVIII სს-ის რუსეთში თურქული ფარჩისა და ხავერდისაგან იკერებოდა სამოსი დიდგვაროვანთა და სამღვდელოებისათვის.

XVI საუკუნის შუა ხანები აღინიშნა ნოხებსაქსოვი წარმოების მკვეთრი აღმავლობით. XIV-XVIII სს-ში დამზადებული ნოხები, ორნამენტისა და განყოფის მიხედვით, რამდენიმე სახეობად იყოფა: „დრაკონის“ ტიპი (დამახასიათებელია განსაკუთრებული ორნამენტი, რომელიც შედგება მთელი რიგი სწორკუთხედებისა და რვაკუთხედებისაგან. მათ შიგნით არის დრაკონის და ფენიქსის გამოსახულებები); „ჰოლბეინის“ ტიპი, რომელსაც თითქმის ორი საუკუნის განმავლობაში მომხმარებელთა ფართო წრე ჰყავდა (Holbeins – ეს არის პირობითი სახელწოდება და დაკავშირებულია იმ ფაქტთან, რომ ამ ტიპის ხალიჩა გამოსახული იყო ჰანს ჰოლბეინის 1532 წ. შესრულებულ ტილოზე. ამ ტიპის ნოხების ორნამენტი მკაფიოდ დანაწევრებულია, სწორკუთხედებში ჩასმულია რვაკუთხედები, ხოლო ქობას მორთულობა შესრულებულია ქუფური ორნამენტით. ისინი მზადდებოდა XV ს-ის შუა ხანებიდან XVI ს-ის ბოლომდე); „ლოტო“ (ეს სახელწოდება პირობითია და უკავშირდება იტალიელ მხატვარს — ლორენცო ლოტის, რომლის ტილოებზეც გამოსახული იყო ამ ტიპის ნოხები. დამახასიათებელია წითელი ფონი, რომელიც დაფარულია პატარა ულვაშების ყვითელი ქსელით, უცნაური ფოთლებით და პალმებით); „მედალიონი“ (ამ ტიპის ნოხის შუაში გამოსახულია მედალიონი, ფერადი კონტურით. ნოხის კუთხეებში კი ამოქარგულია სხვადასხვა ფორმის დაუმთავრებელი მედალიონები); „ვარსკვლავი“ (მედალიონის ტიპის ნოხების ნაირსახეობა. ამ ტიპის ნოხების ორნამენტი შედგებოდა ვარსკვლავების მსგავსი მედალიონებისაგან); „ჩინთამანი“ (შედგება ორი პარალელური ტალღოვანი ხაზისაგან, რომელთა ქვეშ სამკუთხედის ფორმით განლაგებულია სამი ყვავილის თავი. XVI საუკუნიდან ეს ორნამენტი გამოიყენება თურქულ ტექსტილის ნაწარმზეც); „ჩიტი“ (შედგება ჰორიზონტალური და ვერტიკალური გადამკვეთი ზოლების, ფოთლების და ვარდებისაგან, რომელთა განლაგება ჩიტის გამოსახულებას მოგვაგონებს); „სეჯადე“ (არაბ. საჯჯადა – სამლოცველო მომცრო ზომის ხალიჩა. ამ ტიპის ნოხების ორნამენტისათვის დამახასიათებელია შუაში თალი, რომელიც გამოსახავს მიჰრავს და ერთ ან მეტ სვეტს. გვერდებზე ზოგჯერ იყო ყურანის აიები. სპეციალურად მზადდებოდა სასახლის სამლოცველო ხალიჩები. მათთვის დამახასიათებელია მდიდარი მცენარეული და ყვავილოვანი ორნამენტი). XVII ს-დან იზრდება სამლოცველო ხალიჩების წარმოება. მაღალი ხარისხის სამლოცველო ხალიჩები ეგვიპტური ნახატებით მზადდებოდა ქ. კულაში. ეს ქალაქი განთქმული იყო ფარდაგების წარმოებითაც. მცირე აზიის (ქ. უშაკი, კულა) ნოხები გამოირ-

ჩეოდა მრავალფეროვნებით, მდიდრული ორნამენტით და მაღალი ხარისხით. ეს განაპირობებდა მოთხოვნის მნიშვნელოვან ზრდას ამ ნაწარმზე საერთაშორისო ბაზრებზე და წარმატებულ კონკურენციას ირანისა და ეგვიპტის ნოხებთან მიმართებაში.

XVI საუკუნიდან ცნობილი გახდა იზნიკის კერამიკა პოლიქრომიული ფერადი მოტივებით (ჭიქურას 5 სხვადასხვა ფერის შეერთება: მიხაკის, სუმბულის, ასკილის ყვავილების, ტიტას და ამას ემატებოდა ღია ნითელი), რომლითაც გაფორმებული იყო მეჩეთები და სასახლეები. გამოირჩეოდა იზნიკის ცისფერი კერამიკა (მაგ., სტამბულის „ცისფერი მეჩეთი“ შიგნიდან მოპირკეთებულია იზნიკის ცისფერი კერამიკით). იზნიკის კერამიკა გაჰქონდათ აგრეთვე ყირიმში, უნგრეთში, ინგლისში, გერმანიასა და ნუბიაში. მოგვიანებით იზნიკის პარალელურად ასეთივე კერამიკული საწარმო გაიხსნა ქუთაში (დას. ანატოლია).

ოსმალეთის იმპერიის ზენიტის პერიოდში სულტნის სახელოსნოებში მზადდებოდა ლითონის ნაწარმი, რომელიც შეიძლება დაიყოს ორ კატეგორიად: *უტილიტარული* (იარაღი – ჩაფხუტები, ფარები, ხმლები, ხანჯლები და ცხენის მოკაზმულობა. საჭურველის დიდი ნაწილი ოქროთა მოვარაყებული; მზადდებოდა აგრეთვე ყოველდღიური მოხმარებისათვის) და *დეკორატიული* (საიუველირო ნაწარმი, რომელიც ხშირ შემთხვევაში ინკრუსტირებული იყო ძვირფასი ქვებით. დეკორატიული ლითონის ნაწარმის დამზადებამ თავისი განვითარების მწვერვალს მიაღწია XVI ს-ის შუა წლებიდან და მრავალი ნიმუში ინახება ტოპკაპის საგანძურში. მათ შორის ყველაზე გამორჩეული არის ხმალი, რომლის სპილოს ძვლის ტარი დაფარულია ოქროს არაბესკებით. ხმლის ოქროს რელიეფზე არის არაბული *სულსით* წარწერა: „დამზადდა სულეიმან I-თვის 933/1526-27 წელს“; ოქროს ინკრუსტაცია არის ჭურჭელზეც).

XVI ს-ში განვითარდა აგრეთვე კალიგრაფია. ოსმალები უმეტესწილად სარგებლობდნენ დამწერლობის არსებული სახეებით, მაგრამ შექმნეს საკუთარიც – შეკასთე და დივანი (კანცელარიისათვის). თურქი მმართველების კალიგრაფიული ემბლემა იყო თულრა (ბეჭედი – ტულრა). ოსმალთა მმართველობის პერიოდში ის გახდა სახელმწიფოს ემბლემა, რომელიც იყო ყველა სახელმწიფო დოკუმენტზე (ფერმან, ფარმან) და სხვა ოფიციალურ დოკუმენტებზე (საკუთრების დამადასტურებელი დოკუმენტები, საიდენტიფიკაციო დოკუმენტები, საფოსტო მარკები და სხვა).

ოსმალებმა წიგნის ხელოვნებაშიც ასახეს საკუთარი ცივილიზაციისათვის დამახასიათებელი ნიშნები. სპარსელებისაგან განსხვავებით, რომლებიც ძირითადად ეყრდნობოდნენ კლასიკური ლიტერატურის თემებს, ოსმალებმა ყურადღება გაამახვილეს რეალურ სამყაროზე და მათ მიერ შექმნილ ქრონიკებში ძირითადად აისახა სულტნების წარმატებები და მარცხი. მაგ., სულაიმან-ნამე, სადაც მოთხრობილია სულტან სულეი-



მანის (1520-1566) ქმედებებზე (ნიგნი ინახება ტოპკაპის მუზეუმში). სპარსული სამხატვრო ტრადიციების და ევროპული რეალისტური მხატვრობის გავლენით განვითარდა მინიატიურული ხელოვნება, რომლის ცენტრი გახდა სტამბული. ეს მინიატიურები გამოირჩევა ყველა დეტალის (პერსონაჟის ფიზიკური სახიდან მის სოციალურ გარემოცვამდე) ზედმინევიანი დამუშავებით. მინიატიურების მრავალრიცხოვანი ტომები ეძღვნება სულტნების მმართველობას. აღიარება მოიპოვა თურქი პოეტის – ნავა'ის (1441-1501) შრომების ილუსტრაციებმა. XVI საუკუნეში ოსმალეთის სამხატვრო სკოლა ჩამოყალიბდა, რომელშიც გაჩნდა ილუსტრირებული ისტორიის ჟანრი. ეს ისტორიები იწერებოდა სულტნის კარის ჟამთააღმწერლების (შაჰ-ნამეჯის) მიერ და ტექსტის დასურათება სრულდებოდა სასახლის სტუდიებში. ყურადღება გამახვილებული იყო სულტნების მიღწევებზე, გარეგნობაზე, სასახლის ცერემონიებზე და გეოგრაფიული ადგილებზე, სადაც მიმდინარეობდა სულტნების მრავალრიცხოვანი სამხედრო ლაშქრობები. სულეიმან I-ის სასახლის კარის ჟამთააღმწერელმა – 'არიფმა (გარდ. 1562წ.) დაწერა ოსმალეთის იმპერიის ილუსტრირებული ისტორია (5 ტომად), რომელიც პროტოტიპად იქცა მომდევნო თაობებისათვის. ოსმალური ფერწერის ერთ-ერთი განმასხვავებელი ნიშანია სამეფო პორტრეტების ჟანრი, რაზედაც გავლენა მოახდინა ევროპულმა ფერწერამ. ნიგარმა (XVII ს.) შეასრულა სულეიმან I-ის, სელიმ II-ის და ხაფრ ადდინ ბარბაროსას (ოსმალეთის ფლოტის ადმირალი, გარდ. 1546წ.) პორტრეტები. 1579 წელს ლოკმანმა დაწერა *შემ'ილ-ნამე*, რომელშიც აღწერილია ოსმალეთის პირველი 12 სულტნის გარეგნობა და ისლუსტრირებულია მხატვართა ჯგუფის მიერ. მუსტაფა ბ. აჰმად 'ალიმ (გარდ. 1600წ.) 1586 წელს შეადგინა ნაშრომი (Manāḳib-i Huncerwerān). რომელშიც შეკრიბა მნიშვნელოვანი მასალა მხატვარ-ილუსტრატორებზე, კალიგრაფებზე, მინიატიურისტებზე, ნიგნების ამკინძავებზე. ნიგნის საკაზმავე ხელოვნება ოსმალეთში ძირითადად განვითარდა ირანის მხატვრული ტრადიციების საფუძველზე. დამახასიათებელი თავისებურება იყო მარმარილოს ქალღმერთის გამოყენება გარეკანის შემოსაკერად. უფრო ძვირფასი ნიგნების ასაკინძად მუყაოს ნაცვლად იყენებდნენ გარეკანს, რომელიც დამზადებული იყო ძვირფასი მასალისაგან (ნეფრიტი, კუს ფარი, ოქროს და ვერცხლის ქსოვილი), რომელიც მოგვიანებით შემკული იყო ოქროს ჩარჩოში ჩასმული ძვირფასი ქვებით.

სულტან სულეიმან I-ის შემდეგ დაიწყო დაცემის ეპოქა. სელიმ II-ის სულტნობა (1566-1574) აღინიშნა ოსმალეთის სამხედრო წარუმატებლობით და საშინაო სიძნელეებით. კულტურული ჩამორჩენა განსაკუთრებით აშკარა გახდა XVII ს-ში, როდესაც ერთ დროს პროგრესულმა სამხედრო-ლენურმა სისტემამ თავისი ისტორიული როლი ამოწურა და სახელმწიფოს განვითარების მუხრუჭად იქცა. ოსმალები ყურადღებას არ აქ-

ცევდნენ ევროპაში მიმდინარე პოლიტიკურ, ეკონომიკურ და სამხედრო რეფორმებს, რომლებმაც რენესანსის ეპოქაში უზრუნველყო აღმოსავლეთზე მისი ბატონობა. დაცემის პერიოდში ყველაზე მეტ აღმავლობას მიაღწია ისტორიოგრაფიამ და იქმნებოდა სხვადასხვა ტიპის ისტორიული ნაშრომები. თუმცა ამ პერიოდის მრავალრიცხოვან ისტორიკოსთა უმრავლესობა ბიბლიოგრაფები ან კომპილატორები არიან. ზოგიერთი მათგანი დოკუმენტურ მასალასაც იყენებს. აღსანიშნავია იბრაჰიმ ფეჩევის (1574-1649/50),<sup>1</sup> სოლაკ-ზადეს (გარდ. 1658წ.),<sup>2</sup> ჰუსაინ ეფენდის (მეტსახელი-ჰეზარფენ, გარდ. 1691/92წ.), მუსტაფა ნა'იმას (1655-1716)<sup>3</sup> და სხვა ისტორიკოსების ნაშრომები. ქვეყნის ცხოვრებაში XVI-XVII საუკუნეების მიჯნაზე მომხდარი სოციალურ-ეკონომიკური ხასიათის ცვლილებები ისტორიულ მწერლობაში ახალი ჟანრის – რისაღეს (არაბ. რისალა – შეტყობინება, წერილი, ეპისტოლე) შექმნით აღინიშნა. აღსანიშნავია კარან-ჩელები-ზადეს (გარდ. 1657წ.) *მირ'ათ აქ-ჰაფა* [„სინმინდის სარკე“].<sup>4</sup> გეოგრაფიის დარგში მნიშვნელოვანია ევლია ჩელების (ევლიმა<sup>5</sup> ჩელები, 1611-1684) და აბუ ბაქრ დიმაშკის (XVII ს.) ნაშრომები, რომლებიც იყენებენ როგორც ევროპულ, ისე მუსლიმურ წყაროებს. ევლია ჩელები ხანგრძლივი მოგზაურობის შემდეგ დაწერა სამოგზაურო ლიტერატურის (რიჰლა) ცნობილი ნაშრომი – *სემაჰათ-ნამე* [„მოგზაურობის წიგნი“], რომელიც 10 ნაწილისაგან შედგება და მოიცავს ევროპის, აზიის და აფრიკის მრავალი ქვეყნისა და ხალხების აღწერას. ნაშრომში დაცულია ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ.<sup>5</sup> XVIII-ში ჩნდება პირველი *სეფარეთ-ნამე* [„წიგნი დიპლომატიურ მისიებზე“]. XVIII საუკუნეში მათი რიცხვი მნიშვნელოვნად გაიზარდა. ამ ტიპის ნაშრომების ტიპური მაგალითია ოსმალეთის სახელმწიფო მოხელის, აკრედიტებული ელჩის – მეჰმედ მირმისეჯიზის (იგივე ჩელები მეჰმედ ეფენდი, მისი მამა – სულეიმან ალა ქართველი

<sup>1</sup> იბრაჰიმ ფეჩევის ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ. თურქული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ს. ჯიქიაშ. თბ., 1964.

<sup>2</sup> შენგელია ნ. სოლაკ-ზადე საქართველოს შესახებ. – კრ. *ქართული წყაროთმცოდნეობა*, თბ., 1973.

<sup>3</sup> მუსტაფა ნაიმას ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ. თურქული ტექსტი ქართული თარგმანით, გამოკვლევიითა და შენიშვნებით გამოსაცემად მოამზადა ნ. შენგელიაშ. თბ., 1979.

<sup>4</sup> აღასანია გ. აბდულ აზიზ ყარა ჩელები-ზადეს ცნობები საქართველოს შესახებ. – *საისტორიო კრებული*, თბ., 2007, გვ. 249-269.

<sup>5</sup> ევლია ჩელების „მოგზაურობის წიგნი“. თურქულიდან თარგმნა, კომენტარები და გამოკვლევა დაურთო გ. ფუთურიძემ. ნაკვ. I, ქართული თარგმანი. თბ., 1971; ნაკვ. II, გამოკვლევა, კომენტარები. თბ., 1973.

იყო) *Fransa sefāret-nāmesī*, რომელიც გადმოცემულია საფრანგეთში მისი დიპლომატიური მისიის შესახებ 1720-21 წელს. ოსმალეთის იმპერიის დაცემის მიზეზები აისახა მემუარულ ლიტერატურაში (*ლანჯა*). სულტანების მდიდრულ დღესასწაულებს ეძღვნებოდა სპეციალური ნაშრომები – *სურ-ნამე*, რომლის საუკეთესო ნიმუშია ოსმალთა პოეტის ჰაშმეთის *სურ-ნამე* ან ველადეთ-ნამე (აღწერილია სულტან მუსტაფა III-ის ქალიშვილის დაბადება და საზეიმო დღესასწაული).

XVIII საუკუნეში გაძლიერდა დასავლეთის გავლენა თურქულ კულტურაზე. სულტან მაჰმუდ I-ის (1730-1754) დროს თურქეთში ჩამოვიდნენ სკულპტორები, დეკორატორები, მხატვრები და ამის შემდეგ გაძლიერდა ფრანგული გავლენა ხელოვნებაზე. დასავლეთის გავლენა აისახა გამოყენებით ხელოვნებაშიც. კონტაქტებს დასავლეთის ქვეყნებთან ჰქონდა დადებითი შედეგებიც. ყველაზე მნიშვნელოვანი იყო წიგნის ბეჭდვის უფლების მოპოვება თურქულ ენაზე არაბული გრაფიკის გამოყენებით.<sup>1</sup> ეს იყო 1720 წელს საფრანგეთში თურქული მისიის შედეგი. დიდგვირმა მხარი დაუჭირა ამ ინიციატივას, მაგრამ იყო წინააღმდეგობა 'ალიმთა ნაწილის და წიგნების გადამწერთა მხრიდან. შაჰ ალ-ისლამმა გამოსცა სპეციალური *ფათვა*, რომელიც უშვებდა ყველა სახის წიგნების ბეჭდვას, რელიგიური ლიტერატურის გარდა. ამას მოჰყვა სულტანის სპეციალური ბრძანება ტიპოგრაფიის დაარსების თაობაზე, მაგრამ მხოლოდ 1729 წელს დაიბეჭდა პირველი თურქული წიგნი. ამის შემდეგ იწყება ახალი ეტაპი ეროვნული კულტურის განვითარებაში.

### 3. ისფაჰანის ფილოსოფიური (თეოსოფიური) სკოლა

ირანი, უეჭველია, ისლამის სხვა რეგიონებზე გაცილებით უკეთ იყო მზად ფალსაფას მემკვიდრეობის გასაგრძელებლად და შესანარჩუნებლად: ისლამის გაბატონებამდე მისი გარკვეული ელინიზაციის წყალობით, მდიდარი სპეკულატიური ტრადიციებითა და XVI საუკუნიდან შიიზმის დომინირებით, ქვეყანაში რელიგიურ მეცნიერებათა განვითარებისათვის ხელსაყრელი გარემო იყო შექმნილი.

---

<sup>1</sup> აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ წიგნის ბეჭდვა მისი გამოგონებისთანავე ოსმალეთის იმპერიაში იყო ნებადართული მხოლოდ „წიგნის ხალხთათვის“ (მოსახლეობის უმცირესობისათვის – ებრაელები, ბერძნები, სომხები). პირველად წიგნის ბეჭდვა დაიწყო ებრაელებმა, რომლებიც გამოაძევეს ესპანეთიდან და ჩავიდნენ თურქეთში 1492 წელს. 1567 წელს ერთმა სომეხმა, რომელმაც ისწავლა ტიპოგრაფია ვენეციაში, გახსნა ტიპოგრაფია სტამბულში. 1627 წელს თავისი ტიპოგრაფია დააარსეს ბერძნებმა.

სწორედ ამ ტრადიციების გაგრძელების სახით, სუფიურ ექტრემისტული იდეებსა და სახელმწიფო მმართველობასთან დაკავშირებულ იმამიზმთან ერთად, ირანში არსებობას განაგრძობდა კულტურის ძველი, ირანული იდეალი – ისლამის, ამიერიდან კი შიიზმის სინთეზი ბუნების მეცნიერებებსა თუ ალ-ფარაბისა და ავიცენას ნეოპლატონისტურ ფილოსოფიასთან. XIII ს-ში ამის უბრწყინვალესი მაგალითი იყო ნასირ ად-დინ ატ-ტუსნის შემოქმედება. სეფიანთა პერიოდში კი განსაკუთრებული როლი შეასრულა ამ ტიპის, ოღონდ „დეპოლიტიზებულმა“ იმამიტურმა ძიებებმა, რაც, საერთო აღიარებით, შიიზმის ყველაზე მნიშვნელოვანი ინტელექტუალური ტრიუმფი გამოდგა. ეს ტრიუმფი კი გამოიხატა ისფაჰანის ფილოსოფიური სკოლის<sup>1</sup> შექმნით.

ისფაჰანის რელიგიურ ცენტრად გადაქცევაში განსაკუთრებული როლი შეასრულა მოლა 'აბდ ალ-ლჰჰ შუშთარემ (გარდ. 1612 წ.). როდესაც იგი ისფაჰანში გამოჩნდა, მას სულ 50 სტუდენტი ჰყავდა, მისი სიკვდილის წინ კი მონაფეების რიცხვმა 1000-ს მიაღწია. მასთან სწავლობდა ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი შიიტი სწავლული შაიხ-ე ბაჰა'ი (გარდ. 1622 წ.), რომელიც ატ-ტუსნის მსგავსი ენციკლოპედისტი იყო.

ბაჰა' ად-დინ ალ-'ამილნ, იგივე შაიხ ბაჰა' (არაბ. ბაჰაულა) იყო ლიბანელი იმამიტი სწავლულის შვილი. ის 13 წლის ასაკში გადმოსახლდა ირანში და საბოლოოდ დამკვიდრდა ისფაჰანში. ბაჰა' იყო მათემატიკოსი და ლოგიკოსი, ასტრონომი და ალქიმიკოსი, ირიგაციის ინჟინერი, პეიზაჟისტი და არქიტექტორი, სამართლისმცოდნე და პოეტი. ბაჰა'მ ჰაჯის შესრულების შემდეგ „დერვიზად გადაცმულმა“ იმოგზაურა არაბულ ქვეყნებში. მის მიერ შედგენილი შიიტური სამართლის კონსპექტი „ჯამი-ე აბასი“, რომელიც შაჰ აბასს მიუძღვნა, დღემდე გამოიყენება. გარდა ამისა, მას შედგენილი აქვს გალექსილი მისტიკური ეპოპეები, როგორცაა „თუთი ნამე“ [„თუთიყუმის ნიგნი“]. იგი შაიხ ალ-ისლამის მოვალეობასაც ასრულებდა.

ისფაჰანის სკოლის სკოლის თეოსოფია ეფუძნებოდა შიჰაბ ად-დინ ას-სუჰრავეარდნს (მოკლეს ჰალაბში 1191 წ.) „გასხივოსნების აღმოსავლურ“ (იშრაჟ) მოძღვრებას, რომლის მიხედვითაც ჭეშმარიტი სიბრძნე მიიღწევა მხოლოდ გონების რაციონალური და ინტუიციური საწყისების ერთიანობით. ეს მოძღვრება შიიტურ ეზოთერიზმს ისლამურ პლატონურ ტრადიციამდე აფართოებდა. ერთის მხრივ, მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა არისტოტელესა და იბნ სინას ფილოსოფია, მეორეს მხრივ კი, დიდი იყო სუფიზმის გავლენა, როგორც სულის „განწმენდის“ საშუალება ასკეტიზმის, მისტიციზმისა და გნოსტიციზმის სახით.

<sup>1</sup> ხშირად თეოსოფიური, გნოსტიკური (ირფან) სკოლის სახელითაც იხსენიებენ.

საკუთრივ ისფაჰანის სკოლის დამაარსებლად ითვლება მირ მუჰამმად ბაკირ ასთარაბადი, მეტსახელი ალ-დამად („სიძე“), ვინაიდან მამამისი ალ-ქარაქის სიძე იყო. გარდაიცვალა 1630 წ., როდესაც გაჰყვა შანჰ ჰაფის ერაცში მავზოლეუმების მოსანახულებლად და დაკრძალულია ნაჯაფში.

ისფაჰანის სკოლის ყველაზე გამოჩენილი წარმომადგენელი იყო სადრ ად-დინ შირაზი – მულან სადრას, შაიხ ბაჰა'სა და მირ დამადის მონაფე. იგი წარმოშობით შირაზის არისტოკრატიათა ეკუთვნოდა. ცხოვრობდა ყუმთან ქ. ქაჰაქში, შემდეგ კი სიკედილამდე (1640 წ.) მოღვაწეობდა და ასწავლიდა ალავერდი ხან უნდილაძის მიერ დაარსებულ მედრესეში შირაზში. მისი ყველაზე ცნობილი თხზულება „ოთხი ინტელექტუალური გასაღები“ ისფაჰანის სკოლის შედევრს წარმოადგენს.<sup>1</sup>

მულან სადრას წყალობით ისფაჰანის სკოლამ ფეხი მოიკიდა ყუმსა და შირაზშიც. ყუმში მოღვაწეობდნენ სადრას მონაფე და სიძე 'აბდ არ-რაზზაკ ლაჰიჯი (გარდ. 1661 წ.) და მისი მონაფე სა'იდ კუმში (გარდ. 1669 წ.) — ყუმის ყადი და ექიმი. სადრას მეორე სიძე მულან მუჰსინ ფაიდ ქაშანე (გარდ. 1680 წ.) მოღვაწეობდა ქაშანში და მისი საფლავი დღესაც იზიდავს მლოცველებს. ამასთანავე, ეს უკანასკნელი იყო შიიტური ჰადისების (ახბარების) ცნობილი მცოდნე. მან ახბარების ოთხი ადრეული კრებული სინთეზირება მოახდინა და სათანადო კონენტარებით აღჭურვა ნაშრომში „ალ-ვაფრ“, რომელიც ამ საკითხთან დაკავშირებით ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს თხზულებად ითვლება.

ისფაჰანის სკოლისათვის ღვთიური გამოცხადება, ადამიანის გონება და ექსტატიური ხილვით მიღწეული მისტიკური აღმოჩენა (*ქაშფ*) უზენაესი ჭეშმარიტების მიღწევის ერთიანი გზაა. რაციონალური განსჯა ადასტურებს რწმენის გამოცხადებულ ჭეშმარიტებას და მეტაფიზიკური სპეკულაციის შედეგები, თავის მხრივ, შეიძლება განხილულ იქნეს მისტიკური განჭვრეტის პროცესში.

შანჰ 'აბბასის მემკვიდრეების – ზაფი I-სა და 'აბბას II-ს მხარდაჭერილი ფილოსოფიური მიმდინარეობებისათვის, შიიზმის შიგნით არსებული ანტიკლერიკალური მისტიციზმისა და გნოსტიციზმისათვის XVII საუკუნე უკანასკნელი გაფურჩქვნის ხანაა. უპირველესად 'აბბას II-მ დაიმსახურა ფილოსოფოსთა მონინალმდეგე შიიტ 'ალიმთა გულისწყრომა, ვინაიდან ფილოსოფოს დერვიშებს საცხოვრებელი და სარჩო-საბადებელი მისცა, ხოლო 1645 წ. დიდ ვაზირად დანიშნა საიიდ ჰუსაინ სულტან ალ-'ულამა, რომელიც ახლოს იდგა ისფაჰანის თეოსოფთა მისტიკურ-გნოსტიკურ სკოლასთან და მფარველობდა მის ადეპტებს.

<sup>1</sup> იბ.: Mullā Ṣadra, Al-Hikma al-muta'āliya fī l-asfār al-arba'a al-aqlīa, Tehran, 1865.

XVII ს. ბოლოსათვის 'ალიმებმა თანდათანობით იძალეს ისფაჰანის სკოლაზე. ჰილას სკოლის სამართლისმცოდნეებმა არაერთი ნაშრომი მიუძღვნეს ისფაჰანელთა კრიტიკას და მათ მოიხსენიებდნენ, როგორც „ურნმუნო ბერძენის (არისტოტელეს) მიმდევრებს“, ერეტიკული სიახლეების შემომტანებს. თეოსოფები ორთოდოქსი იურისტების მსხვერპლნი გახდნენ. შაჰ სულაიმანის დროს (1666-1694) საიდ ყუმი დატყვევებული იყო ალამუთში. განსაკუთრებით დიდი გავლენა ჰქონდათ 'ალიმებს სულტან ჰუსაინზე (1694-1722). რუსეთის ელჩობის ხელმძღვანელი ირანში არტემი ვოლინსკი აღნიშნავს, რომ სულტანი ჰუსაინი „დიდ პატივისცემას და კეთილგანწყობას იჩენს სასულიერო პირებისადმი და მათთან ყოფნა ურჩევნია საერო ხალხთან ყოფნას“. სულტან ჰუსაინის დროს მოლა მუჰსინ ფაიდის სუფიური სავანე (ხანაგა) დაანგრეს და მისი ბინადარნი ამოხოცეს. სკოლის გადარჩენილი ყველაზე ცნობილი წარმომადგენლები უცხოეთში გაიხიზნენ. ისფაჰანის სკოლამ პრაქტიკულად დაასრულა არსებობა. მიუხედავად ამისა, შემდგომში ამ სკოლის წარმომადგენელთა ნააზრევი დიდ გავლენას ახდენდა და დღესაც ახდენს შიიზმის ინტელექტუალურ ძიებებზე.

### **დამატებითი ლიტერატურა**

1. **გაბაშვილი ვ.** ერთი სტრიქონი აღმოსავლური კულტურის ისტორიიდან. – „*მაცნე*“, ენისა და ლიტერატურის სერია, 2, თბ., 1978, გვ. 142-144.
2. **გაბაშვილი ვ.** შუა საუკუნეების ახლო აღმოსავლური კულტურა (პერიოდიზაციის ცდა). – კრ. *აღმოსავლური კულტურა*. თბ., 1980, გვ. 3-27.
3. **გაბაშვილი ვ.** აღმოსავლური კულტურის ძირითადი თავისებურებანი (არაბულ-მუსლიმური კულტურა). – *თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები*, 250, თბ., 1985, გვ. 87-104.
4. **გელაშვილი ნ.** სეფიანთა ირანის კულტურის ისტორიიდან. – *ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო*, III, თბ., 2002, გვ. 177-189.
5. **კილაძე ნანა, ფურცელაძე ნანა, გვარამია რუსუდან.** არაბული კულტურა. – *ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია*, I, თბ., 1975 (ფილოსოფია, ლიტერატურა) გვ. 526-531.
6. **საბაშვილი მ.** არაბული კულტურის ძირითადი თავისებურებანი. – კრ. *აღმოსავლური კულტურა*. თბ., 1980, გვ. 28-53.
7. **საბაშვილი მ.** არაბული ისტორიოგრაფიის განვითარების ისტორიიდან (IX ს.). – *ჯეევანმარდი*, II, თბ., 1979, გვ. 78-87.
8. **სიხარულიძე ე.** „ათას ერთი ღამე“ როგორც ისტორიული წყარო. – *სემიოლოგიური ძიებანი*, IV, თბ., 1988, გვ. 54-59.

9. [სიხარულიძე ე.] *აკუთის ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ*. არაბული ტექსტი ქართული თარგმანითა და შესავალით გამოსცა ეთერ სიხარულიძემ. თბ., 1964.

10. *XVI-XVIII საუკუნეების ოსმალური დოკუმენტური წყაროები*. თურქული ტექსტი ქართული თარგმანით, შესავლით, ტერმინოლოგიური ლექსიკონით, ფაქსიმილეებითა და საძიებლებით გამოსაცემად მოამზადა ნ. შენგელიამ. თბ., 1987.

11. *Арабская средневековая культура и литература*. Сборник статей зарубежных ученых, М., 1978.

12. Бартольд Василий. *Культура Мусульманства*. М., 1998.

13. Веймарн Б., Каптерева Г., Подольский А. *Искусство арабских народов*. М., 1960.

14. Гибб Х. А. Р. Мусульманская историография. Пер. с англ. П. А. Грязневича. – Гибб Х. А. Р. *Арабская литература. Классический период*. М., 1960. გვ. 119-156.

15. Григорян С. Н. *Великие мыслители Арабского Востока*. М., 1960.

16. Ислам и проблемы межцивилизационных взаимодействий. М., 1994.

17. Крачковский И. Ю. *Арабская историко-географическая литература*. Часть первая – Историческая литература. Часть вторая – географическая литература. Конспект лекций, записанных студентом К. М. Гринбергом.

18. Крачковский И. Ю. *Арабская географическая литература*. – *Крачковский И. Ю. Избр. соч.*, т.IV, М.-Л., 1957.

19. Магвиевская Г.П., Б.А. Розенфельд. Математики и астрономы мусульманского средневековья и их труды (8-17 вв.). Т.1-3, М., 1983.

20. Мец. А. *Мусульманский ренессанс*. М.1966 (стр.278-327).

21. *Очерки истории арабской культуры. V-XV вв.* М.,1982. (стр. 75-155).

22. Полосин В. В. *Фихрист Ибн ан-Надима как историко-культурный памятник X века*. М., 1989.

23. *Проблемы арабской культуры*. М., 1987.

24. Прозоров С. М. *Арабская историческая литература в Ираке, Иране и Средней Азии в VII – середине X в. Шиитская историография*. М., 1980.

25. *Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток*. М., 1990.

26. Роузенталь Ф. *Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе*. Пер. с англ. С. А. Хомутова. М., 1978.

27. Гудиашвили Д. Из истории шелкоткацкого производства Турции XV-XVII вв. – *ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო*, III, თბ., 2002, გვ. 190-209.

28. Сагадеев А.В. *Ибн-Сина (Авиценна)*. М.,1980.

29. Сагадеев А.В. *Ибн-Рушд (Аверроэс)*. М., 1973.

30. Уотт У. М. *Влияние ислама на средневековую Европу*. М., 1976 (Глава 3 – Достижения арабов в науке и философии. Глава 6. – Ислам и европейское самосознание).
31. Уотт У. М. Какиа П. *Мусульманская Испания*. М., 1976.
32. Фильштинский И.М., Шидфар Б.Я. *Очерк арабо-мусульманской культуры*. М., 1974.
33. Хайчатурян М. *Аль-Фараби*. М., 1975.
34. Хамит Нияз, Сайфуллина Гузэл. *Мечеть и ее архитектура*. Казань, 1994.
35. Dunlop D. M., *Arab Civilisation to A.D.1500*. London, 1970.
36. Jairazbhoy R. A. *An Outline of Islamic Architecture*. Printed in India, 1972.
37. Nasr S.H. *The School of Isfahan. – A History of Muslim Philosophy*, II, Wiesbaden, 1966.
38. Rosenthal F. *A History of Muslim Historiography*. Leiden, 1968.
39. Schimmel A.-M. *Calligraphy and Islamic Culture*. New York, 1984.
40. Sonn Tamara. *A Brief History of Islam*. Blackwell Publishing, 2004.



## თავი XI

### თანამედროვე ისლამი

საბჭოთა კავშირის დაშლისა და სოციალისტური რეჟიმების კრახის შემდეგ სულ უფრო ხშირია ლაპარაკი ბიპოლარიზმის ახალი ფორმის – დასავლეთისა და ისლამური სამყაროს დაპირისპირების შესახებ. უკანასკნელ ხანებში განხილვის ფართო საგნად იქცა ამერიკელი მეცნიერის ს. ჰანტიგტონის თეორია „ცივილიზაციათა შეჯახების“ შესახებ. ამ თეორიის მიხედვით, არსებულ სიტუაციაში დასავლური ცივილიზაციის ერთ-ერთ უმთავრეს მონინალმდეგეს ისლამური სამყარო წარმოადგენს. ზემოთქმულიდან გამომდინარე, განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს მუსლიმურ სამყაროში არსებული რელიგიურ-პოლიტიკური მოძრაობების იდეოლოგია და მიზნები.

ისლამიზმი, ფუნდამენტალიზმი, ინტეგრიზმი, ტრადიციონალიზმი, ხომეინიზმი, ექსტერმიზმი და ბოლოს ტერორიზმი – ეს მხოლოდ ნაწილია იმ ტერმინების, რომლებითაც დასავლური მასმედია თუ სამეცნიერო ლიტერატურა მოიხსენიებს ისლამურ სამყაროში მიმდინარე მოძრაობებს.

საკუთრივ სიტყვა ისლამიზმი გარკვეულ ტერმინოლოგიურ კონსენსუსს წარმოადგენს იმ სხვადასხვა სახისა და სხვადასხვა ქვეყანაში არსებული ჯგუფების და ორგანიზაციების აღსანიშნავად, რომლებიც ისლამს უპირველესად პოლიტიკურ იდეოლოგიად აღიქვამენ. ამდენად, დღეისათვის ისლამიზმის არაერთი ვერსია არსებობს.

**იბნ თაიმი** [თაქრ ად-დინ აჰმად იბნ თაიმიძა] (1263-1328) – თეოლოგი, სუფი და ჰანბალიტური მიმდინარეობის სამართლისმცოდნე. დაიბადა ქ. ჰარანში. ცხოვრების უმეტესი ნაწილი გაატარა დამასკოში, სადაც ეწეოდა პედაგოგიურ მოღვაწეობას, აქტიურად მონაწილეობდა რელიგიურსა და პოლიტიკურ ცხოვრებაში. თავისი შეხედულებებისა და საქმიანობის გამო ორჯერ დააპატიმრეს. გარდაიცვალა დამასკოს საპყრობილეში.

იბნ თაიმი მოითხოვდა ყურანისა და სუნას პირდაპირ, სიტყვა-სიტყვით გაგებას ყოველგვარი ინტერპრეტირების გარეშე. თავის ჰანბალიტურ კრედოს იგი აგებდა „ოქროს შუალედის“ პრინციპის (ვასაბტ) მიხედვით: ქალამის (დაყრდნობა გონებაზე – 'აკლ), ტრადიციონალიზმის (დაყრდნობა ტრადიციაზე – ნაკლ) და სუფიზმის (დაყრდნობა

ნებისყოფაზე – ირად) ელემენტებზე. დოგმატიკის სფეროში იგი წინააღმდეგი იყო ღვთაებრივი ატრიბუტების უარყოფისა (თა<sup>ტ</sup>რილ), ალაჰის შედარებისა მის ქმნილებებთან (თაშბ<sup>შ</sup>) და საღვთო ტექსტების სიმბოლურ-ალეგორიული განმარტებისა (თა<sup>ვ</sup>ერლ); იბრძოდა „დაუშვებელ სიახლეთა“ წინააღმდეგ; აკრიტიკებდა ისლამში ბერძნულ-ელინისტურ ტრადიციაზე დამყარებული ფილოსოფიის ელემენტების დანერგვის მცდელობას, ქალამის რაციონალიზმს, „წმინდანთა“ კულტს და მოციქულის საფლავის მოხილვის პრაქტიკას.

პოლიტიკის სფეროში იბნ თაიმი იცავდა რელიგიისა და სახელმწიფოს ურყევი ერთიანობის პრინციპს: მიიჩნევდა, რომ ძლიერი სახელმწიფოს გარეშე რელიგიას საფრთხე ემუქრება, შარიათის გარეშე კი სახელმწიფო ტირანიის გზით წავა. სახელმწიფოს მისეული თეორია, სხვა სუნიტური თეორიებისაგან განსხვავებით, არ ამტკიცებდა სახალიფოს არსებობის აუცილებლობას, დასაშვებად მიაჩნდა ერთდროულად რამდენიმე იმამის არსებობა და უარყოფდა მისი არჩევითობის სუნიტურ პრინციპს. ჭეშმარიტ არჩევითობას იგი ადრეულ ისლამშიც უარყოფდა, თუმცა აღიარებდა „მართლმორწმუნე ხალიფების“ კანონიერებას. ამასთანავე აბუ ბაქრსა და 'უმარს - 'უსმანზე და 'ალიზე მალლა აყენებდა. ხელისუფლების საკითხთან დაკავშირებით ამოსავალ პრინციპად მიაჩნდა იმამისა და უმმას (მუსლიმური თემის) ორმხრივი ერთგულების ფიცი მუბაჰა.

XVIII ს-ში იბნ თაიმის იდეები ააღორძინა მუჰამმად ბ. 'აბდ ალ-ვაჰჰაბმა (გარდ. 1792 წ.), რომლის მოძღვრებაც, შემდგომ ვაჰაბიზმად წოდებული, დღევანდელი საუდის არაბეთის ოფიციალურ იდეოლოგიას წარმოადგენს. იბნ თაიმის ნააზრევმა დიდი გავლენა მოახდინა სხვადასხვა თანამედროვე მუსლიმურ იდეურ მიმდინარეობებზე.

ისლამის თანამედროვე პოლიტიკურ სისტემად განსაზღვრას საფუძველი ჩაუყარეს თანამედროვე ისლამისტთა წინამორბედებმა ჰასან ალ-ბანნა'მ (ეგვიპტეში „მუსლიმი ძმების“ ასოციაციის შემქნელმა) და აბუ-ლ-ა'ლ-მავდუდინ (ინდურ-პაკისტანური „ჯამ'იჯათ-ი ისლამის“ დამფუძნებელმა). მათი ნააზრევის ქვაკუთხედს შეადგენს იდეა დაბრუნებისა „წმინდა წიგნების“ ტექსტებთან და იმ საზოგადოებრივ ურთიერთობებთან, რაც მუსლიმთა პირველი თემის დროს არსებობდა. უფრო ადრეც, იბნ თაიმიდას (1263-1328), 'აბდ ალ-ვაჰჰაბისა (1703-1792) თუ ალ-ავღანის (1838-1897) რეფორმატორული მოღვაწეობის საფუძველსაც სწორედ ეს იდეა წარმოადგენდა. ხაზი უნდა გაესვას, რომ ეს იდეა უკლებლივ ყველა თანამედროვე სუნიტურმა მოაძრაობამ გაითავისა – არსებობს მხოლოდ მუჰამადისა და პირველი ოთხი ხალიფას დროინდელი ისლამი;

შემდგომი მოვლენები, შესაბამისად მრავალსაუკუნოვანი ისტორია, უარყოფილია. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ისლამური თემის აღდგენას, სხვებისაგან განსხვავებით, ისლამისტები რევოლუციის გზით აპირებენ. ერთ-ერთი ცნობილი ისლამისტი მოაზროვნის სიტყვებით, „იდეალია პირვანდელი ისლამი, უმმა - ხალხური, დინამიკური, შემოქმედი და ღვთისმოსავი. ისლამი რევოლუციური იდეოლოგიაა, მას შეუძლია გარდაქმნას გარესამყარო, სოციალური ურთიერთობები“. ისლამური რევოლუცია კი ერთადერთი საშუალებაა ისტორიისა და ისლამური ცივილიზაციის მთავარ მამოძრავებელ ძალასთან - ისლამურ ფასეულობებთან დაბრუნებისათვის. ადრეული უმმას, ისლამური თემის უმთავრეს მახასიათებლად ისლამური სამყაროს სოციოპოლიტიკური და რელიგიური ერთობა მიიჩნევა.

**ალ-ბანნა', ჰასან [ჰასან ალ-ბანნა'] (1906-1949) -** ეგვიპტელი რელიგიური და პოლიტიკური მოღვაწე. „მუსლიმი ძმების“ (ჯამ'იიათ იხვან ალ-მუსლიმინ) ასოციაციის დამაარსებელი. დაიბადა ქვემო ეგვიპტეში, ქ. მაჰმუდიაში, მესაათისა და იმავდროულად ჰანბალიტი მეცნიერის (აჰმად ბ. ჰანბალის „მუსნადის“ რედაქტორის) ოჯახში. ბავშვობაში შეისწავლა ჰადისები და ფიკჰი. სწავლობდა ჯერ დამან-ჰურში, ხოლო შემდეგ კაიროში, დარ ალ-ულუმში, მასწავლებელთა მოსამზადებელ დამოუკიდებელ კოლეჯში და 1927-1933 წწ. დაინიშნა სახელმწიფო სკოლის მასწავლებლად ქ. ისმაილიაში. 1918 წლიდან ჩაება სუფიური საძმოების მოღვაწეობაში და 14 წლის ასაკში გახდა ჰასაფიას სუფიური საძმოს წევრი. დარ ალ-ულუმში მან განავითარა თვალსაზრისი, რომ ისლამური საზოგადოების სისუსტე შეიძლება განიკურნოს მხოლოდ ისლამის ამაღორძინებელ საწყისებთან - ყურანთან, ჰადისებთან და სუნასთან დაბრუნებით. 1928 წ. ისმაილიაში მან დააარსა „მუსლიმი ძმების“ რელიგიურ-საქველმოქმედო საზოგადოება. ისმაილიაში ის ქადაგებდა, კითხულობდა ლექციებს, წერდა პამფლეტებს, სრულყოფდა თავისი საზოგადოების სტრუქტურას, რომელიც უჯრედულ პრინციპს ემყარებოდა, დაუღალავად მოგზაურობდა სუეცის არხის ზონაში, პორტ-საიდსა და სუეცს შორის, ქმნიდა ისმაილიას შტაბის განშტოებებს. 1933 წ. გადავიდა კაიროში, სადაც უფრო გააძლიერა მუშაობა.

ჰასან ალ-ბანნა'ს შეხედულებების ფორმირებაზე დიდი გავლენა მოახდინეს აბუ ჰამიდ ალ-ლაზალის, მუჰამმად 'აბდუს, ჯამალ ად-დინ ალ-აფლანის, რაშიდ რიდას შრომებმა. მან განავითარა ალ-აფლანისა და რიდას პანისლამისტური იდეები, დაამუშავა ჯიჰადის, „ეროვნული ისლამის“ და „ისლამური სახელმწიფოს“ კონცეფცია. მისი მოძღვრება „ისლამური მოძღვრების“ თაობაზე ითვალისწინებდა პოლიტიკისა და

რელიგიის განუყოფლობას, იმიტომ რომ „ისლამი ეს არის სარწმუნოება და საზოგადოება, მეჩეთი და სახელმწიფო, სააქაო და საიქიო“. ის ამტკიცებდა, რომ „ისლამმა მსოფლიოს მისცა უცვლელი პრინციპები, რომელთა განმარტებაც საჭიროა დროისა და გარემოების შესაბამისად. მთავარი პოლიტიკური მიზანია – თავისუფლება და დამოუკიდებლობა, უცხოელთაგან განთავისუფლება ყველა ტერიტორიისა, სადაც გავრცელებულია ისლამი, მუსლიმი ხალხების გაერთიანება ყურანის საფუძველზე, მსოფლიო ისლამური სახელმწიფოს – მუსლიმი ერების ფედერაციის შექმნა“. სახელმწიფოს მთავარი ეკონომიკური ამოცანაა უცხოეთზე დამოუკიდებელი თავისუფალი ეკონომიკის განვითარება. მისი უმთავრესი სოციალური პრობლემაა სოციალური უთანასწორობის ლიკვიდაცია და ამასთან, პატივისცემა კერძო საკუთრებისა (თუკი ის ხელს უწყობს საერთო სიკეთეს) და კანონიერი გზით მოპოვებული კაპიტალისა (რაც საზოგადოების ქვაკუთხედაა). ყოველგვარი შრომა საპატიოა და ჯეროვნად უნდა ანაზღაურდეს. „ისლამური სახელმწიფო“ მუსლიმური თემია, რომლის საფუძველი მისი წევრების სოლიდარობა და ურთიერთთანამშრომლობაა. ის ვალდებულია ყველა უზრუნველყოს სოციალურად. ალ-ბანნა'ს აზრით, „განვითარების ისლამური გზა“ განსხვავდება როგორც კაპიტალისტურისგან, ისე სოციალისტურისგან.

1928-1936 წწ. ჰასან ალ-ბანნა'ს მიერ შექმნილი რელიგიურ-საქველმოქმედო საზოგადოება მძლავრ პოლიტიკურ ორგანიზაციად იქცა. 40-იან წლებში ის განსაკუთრებულ აქტივობას იჩენდა, მოუწოდებდა შეიარაღებული გადატრიალებისკენ, ეგვიპტეში მონარქიის დამხობისა და შარიათის საფუძველზე სახელმწიფოს ჩამოყალიბებისკენ, იყენებდა ტერორისტულ მეთოდებს. 1948წ. 28 დეკემბერს „მუსლიმი ძმების“ ერთ-ერთმა წევრმა მოკლა მთავრობის მეთაური მ. ფ. ნუკრაში. საპასუხოდ, 1949წ. 12 თებერვალს მთავრობის აგენტმა მოკლა ამ ორგანიზაციის „უმალღესი მოძღვარი“ (ალ-მურშიდ ალ-‘ამმ) ჰასან ალ-ბანნა'.

**ალ-ავლანი** [მუჰამმად ბ. საფდარ ჯამალ ად-დინ ალ-ავლანი] (1839-1897) – რელიგიურ-პოლიტიკური მოღვაწე. დაიბადა აღმ. ავღანეთში, ტრადიციული მუსლიმური განათლება მიიღო ქაბულში, საერო – ინდოეთში. შინაპოლიტიკურ ბრძოლებში მონაწილეობის გამო მოუხდა ავღანეთის დატოვება. ხანგრძლივი დროის მანძილზე მოღვაწეობდა ევროპისა და აღმოსავლეთის ქვეყნებში, გარდაიცვალა თურქეთში. 1944 წ. მისი ნეშტი გადაასვენეს ქაბულში.

ალ-ავლანის თვალსაზრისით კოლონიური სახელმწიფოების ექსპანსიასთან დასაპირისპირებლად აუცილებელია ისლამის საფუძველ-

ზე მუსლიმური სახელმწიფოების იდეოლოგიური და პოლიტიკური გაერთიანება. მაგრამ ისლამს თავისი ისტორიული როლი შეუძლია შეასრულოს იმ შემთხვევაში, თუ შეეგუება საზოგადოებრივი ცხოვრების თანამედროვე პირობებს. ეს გულისხმობს საერო განათლების, მეცნიერებისა და ეროვნული მრეწველობის განვითარებას. იგი მოციქულის მოღვაწეობას სწავლულის შრომას ადარებდა, ჩამოაყალიბა თეზისი ისლამის მეცნიერებასთან შეთავსებადობის შესახებ, გამობდა მატერიალისტურ შეხედულებებს. 1878 წ. ალ-ავლანმა ეგვიპტეში დააფუძნა „ეროვნული ლოჟა“, რომლის პროგრამაც ბურჟუაზიული რეფორმების გატარებას გულისხმობდა. ალ-ავლანი მოითხოვდა კონსტიტუციურ მმართველობას, დასაშვებად მიიჩნევდა ინდივიდუალურ ტერორს „ცუდი“ მმართველების წინააღმდეგ. 1879 წ. მან ალექსანდრიაში შექმნა „ახალგაზრდა ეგვიპტელთა საზოგადოება“. პოლიტიკური აქტივობის გამო იგი გაასახლეს ეგვიპტიდან. 1884 წ. პარიზში ალ-ავლანიმ მუჰამედ აბდუსთან ერთად დააარსა რელიგიურ-პოლიტიკური ორგანიზაცია „ალ-ურვა ალ-ფუსკა“ („მტკიცე კავშირი“), რომელიც უშვებდა იმავე სახელწოდების ყოველკვირეულ გაზეთს. მის ფურცლებზე იგი ავითარებდა პანისლამიზმის იდეებს. ალ-ავლანის აზრით მუსლიმთა გაერთიანების საქმეში მთავარი როლი ენიჭებოდა „სამართლიან“ გამგებელს, რომლის აბსოლუტური ხელისუფლება უნდა შეზღუდულიყო პარლამენტით.

ალ-ავლანის იდეებმა გავლენა მოახდინა სრულიად სხვადასხვა ტიპის ოპოზიციურ და რევოლუციურ მიმდინარეობებზე (კერძოდ, ირანის 1905-1911 წწ. რევოლუციაზე). მისმა ნააზრევმა გამოძახილი პოვა აგრეთვე ზოგიერთი თანამედროვე ისლამური მოძრაობის (მაგ., „ძმები მუსლიმები“) მოდერნიზებულ იდეოლოგიასა და მოქმედების ფორმებში.

**მავდუდი საიდ აბუ ლ-ალა [საიდ აბუ ლ-ა'ლან მავდუდი] (1904-1979)** – ჟურნალისტი, ფუნდამენტალისტი, ღვთისმეტყველი, რომელმაც დიდი გავლენა მოახდინა პაკისტანის პოლიტიკაზე, ისლამის ერთ-ერთი წამყვანი ინტერპრეტატორი XX ს-ში. დაიბადა ინდოეთში, ჰაიდარაბადის შტატის ქაშურანგაბადში, იურისტის ოჯახში. განათლება მიიღო ოჯახში და ჰაიდარაბადის ერთ-ერთ მადრასაში. 1924-1927 წწ. რედაქტორობდა ჟურნალ „ალ-ჯამ'იდათ“-ს, რომელიც იყო „ინდოეთის 'ალიმთა საზოგადოების“ („ჯამ'იდათ 'ულამა' ჰინდ“) ორგანო, ხოლო 1932 წლიდან ყოველთვიურ ჟურნალს „თარჯუმან ალ-კურ'ან“, რომელსაც იყენებდა თავისი იდეების გამოსახატავად. 1941 წ. დააარსა ასოციაცია „ჯამა'ათ-ი ისლამი“, რომლის უცვლელი თავჯდომე

მარეც იყო 1972 წლამდე. ასოციაცია აერთიანებდა მუსლიმ ღვთის-მოსავთა ელიტას. 20-იან წლებში მავდუდიმ საგანგებო ნაშრომი მიუძღვნა ისლამურ ჯიჰადს, შემდეგ კი შექმნა შრომები ჰადისების, ისლამური ფილოსოფიის, ისტორიის, პოლიტიკის, ეკონომიკის, სოციოლოგიისა და თეოლოგიის შესახებ. 30 წელი მონადრომა ყურანის კომენტარების (*თაფსირ ალ-კურ'ან*) შექმნას. მავდუდი ცდილობდა აეცილებინა დასავლური კულტურის გავლენა მუსლიმ ინტელიგენციაზე და ეჩვენებინა, რომ ისლამს აქვს საკუთარი ცხოვრების წესი, კულტურა, პოლიტიკური და ეკონომიკური სისტემები, რომლებიც აღემატებოდა დასავლურს. მისი თვალსაზრისით, უზენაესი მხოლოდ ღმერთია. ადამიანი ასცდა სწორ გზას, რადგანაც ღმერთის გარდა აღიარა სხვა უზენაესობები: მეფეები, ეროვნული სახელმწიფოები ან ჩვეულებები. ადამიანს სწორ გზას უჩვენებს მხოლოდ შარიათი, რომელშიც მოცემულია ცხოვრების სრული გეგმა. საჭიროა პოლიტიკური ძალა, რომელიც განახორციელებს ღვთისგან დადგენილ მოდელს. ისლამური სახელმწიფოს მიზანია ისლამური იდეოლოგიის დაფუძნება და მას უნდა მართავდნენ ისინი, ვისაც სწამს ისლამი. ვისაც არ სწამს, მას შეუძლია იცხოვროს ამ სახელმწიფოში როგორც ზიმიებმა. ეს სახელმწიფო ღმერთს და არა ადამიანს მიიჩნევს სამართლის წყაროდ. სახელმწიფო მხოლოდ ღმერთის მოადგილეა (ხალიფა) დედამიწაზე. ამ მოადგილეობაში მონაწილეობს სახელმწიფოს ყველა მუსლიმი მოქალაქე და, აქედან გამომდინარე, ქვეყნის მმართველი უნდა დაეკითხოს მათ აზრს სახელმწიფოს მართვისას. მავდუდი თავის პოლიტიკას აღწერს, როგორც „თეოდემოკრატიას“, რომელშიც მთელი მუსლიმური თემი ღვთიურ კანონს შარიათის ფარგლებში განმარტავს. მმართველი (ამირა) და საკანონმდებლო საბჭო (*მაჯლის-ი შურა*) არჩევითია და ისინი უნდა სარგებლობდნენ ხალხის ნდობით. მავდუდი მიზნად ისახავდა პირველი ოთხი მართლმორწმუნე ხალიფას დროინდელი იდეალური წესრიგის აღდენას. მან ჩამოაყალიბა ისლამური სახელმწიფოს შესახებ ამომწურავი კონცეფცია, რომელიც, მართალია, წარსულში პოვებდა იდეალებს, მაგრამ ითვალისწინებდა თანამედროვე პრობლემებს და აზროვნებას.

მავდუდიმ მხარი დაუჭირა პაკისტანის შექმნას (1947 წ.). მისმა შრომებმა მთავარი როლი შეასრულეს პაკისტანის ისლამურ სახელმწიფოდ ჩამოყალიბებაში. მისი გავლენა აისახა პაკისტანის დამფუძნებელი კრების (1949 წ. მარტი) მიერ მიღებული „მიზნების რეზოლუციის“ ისლამურ ხასიათზე. მავდუდის ხელმძღვანელობით 1951 წ. იანვარში პაკისტანის ულემთა ჯგუფი შეთანხმდა ისლამური სახელმწიფოს 22 პრინციპზე. მისი დამსახურება იყო ის, რომ 1956 წ. გამოქვეყნებულმა პაკისტანის კონსტიტუციამ მიზნად დაისახა „მუსლიმუ-

რი საზოგადოების გარდაქმნა ჭეშმარიტ ისლამურ საფუძვლებზე და არსებული კანონების გადასინჯვა ყურანისა და სუნას საფუძველზე".

მავდუდი ოპოზიციაში ედგა პაკისტანის მმართველ წრეებს, რომლებიც არ იზიარებდნენ მის შეხედულებებს. 1948-1950, 1953-1955 წწ. იჯდა ციხეში და სიკვდილიც ჰქონდა მისჯილი. მან მონანილეობა მიიღო იმ მოძრაობაში, რომელიც ზ. ა. ბჰუტოს დამხობას ისახავდა მიზნად და მხარი დაუჭირა ზია ულ-ჰაკის რეჟიმს, რომელიც იძლეოდა დაპირებას განეხორციელებინა პაკისტანის ისლამიზაცია. გარდაიცვალა იმ შეგნებით, რომ პაკისტანს, როგორც იქნა, ელირსა მთავრობა, რომელიც შეეცდებოდა ცხოვრებაში გაეტარებინა მის მიერ შემუშავებული ისლამური ცხოვრების წესი.

ისლამისტებისათვის ისლამი წარმოადგენს გლობალურ და ტოტალურ მსოფლმხედველობას და ნებისმიერი პოლიტიკური საკითხის განმსაზღვრელიცაა. ისლამს ტიპური ტოტალიტარული იდეოლოგიის სახე აქვს მიღებული.

ბუნებრივია, შეიძლება იყო მუსლიმი და მუსლიმური თემის წევრი, მაგრამ არ იყო ისლამისტი. ამ უკანასკნელათვის საკმარისი არ არის, რომ საზოგადოება შედგებოდეს მუსლიმთაგან; საჭიროა იგი თავისი საფუძვლებით იყოს ისლამური. ამ თვალსაზრისით, თვალსაჩინოა განსხვავება „მუსლიმურ“ და „ისლამურ“ სახელმწიფოებს შორის. მუსლიმურია ყველა ის სახელმწიფო, სადაც მოსახლეობა და ხელისუფლებაც ისლამური აღმსარებლობისაა. ისლამური კი ის სახელმწიფოა, რომელშიც აღიარებულია ღმერთისა და მისი კანონის უზენაესობა და იგი იმართება ისლამით განსაზღვრული დირექტივებით.

ირანის გარდა, თანამედროვე ისლამისტურ მოძრაობებს სათავეში უდგანან არა რელიგიური მოღვაწენი, არამედ ახალი თაობის „საერო“ ინტელექტუალები, რომლებიც „რელიგიურ მოაზროვნებად“ მიიჩნევენ თავს „იმ თვალსაზრისიდან გამომდინარე, რომ ყოველგვარი ცოდნა ღვთაებრივი და რელიგიურია – ქიმიკოსი, ინჟინერი, ეკონომისტი თუ იურისტი – ყველანი უღმებია არიან ... ყველა, ვინც ენერჯიასა და დროს ხარჯავს ყურანისა და სუნას შესწავლაზე, ერკვევა რელიგიურ საკითხებში, იღებს უფლებას ილაპარაკოს როგორც ექსპერტმა ისლამის შესახებ“.

ამ ახალგაზრდა „ისლამისტ ინტელექტუალებს“ განათლება რელიგიურ სასწავლებლებში არ მიუღიათ. ისინი აღიზარდნენ ჩვეულებრივ სკოლებში, სადაც ხშირად მებრძოლ მარქსისტებთან ერთად უსხდნენ მერხს (რევოლუციის იდეა სწორედ მათგან ისესხეს). ისლამისტური ორგანიზაციები ერთდროულად წააგავს ლენინისტური ტიპის პარტიებს (სადაც ამირა ცვლის გენერალურ მდივანს და შურა – ცენტრალურ

კომიტეტს) და სუფიურ სამოქმედოებს. მაგრამ მარქსიზმისაგან განსხვავებით, ისლამიზმი არ გამოდის თავისი კულტურული გარემოდან. მას, თუნდაც პოლიტიკური იდეოლოგიის სახით, არ შეუძლია გვერდი აუქციოს ინდივიდუალური რწმენის საკითხს, მაშინ როცა მარქსიზმი, ჯგუფების დეტერმინიზმის საფუძველზე, ნებისმიერ მოძრაობას უპირველესად სოციალური ნიშნით განიხილავს. ისლამისტებისთვის ძალაუფლების ხელში აღება ნიშნავს „დასავლური ფასეულობებით კორუმპირებული“ საზოგადოების რეისლამიზაციას, მაგრამ ამასთანავე მეცნიერებისა და ტექნიკის უახლესი მიღწევების გამოყენებით, თანამედროვე საზოგადოებრივი ცხოვრების ისლამის კონცეპტუალურ ჩარჩოებში ჩასმით.

რადიკალი ისლამისტების თვალსაზრისით, გამორიცხულია ნებისმიერი სახის კომპრომისი მუსლიმურ ქვეყნებში არსებულ რეჟიმებთან. ამგვარი ისლამიზმის იარაღი რევოლუციის კონცეფციაა, რაც გულისხმობს პოლიტიკური რეჟიმის ძალით დამხობას და მის ადგილზე ახალი, განსხვავებულ იდეოლოგიაზე დაფუძნებული სისტემის დამყარებას. არც ხალხი, არც პარლამენტი და არც სუვერენი არ შეიძლება იყოს კანონშემოქმედი. სუვერენობა ეკუთვნის ღმერთს და მისი კანონი უკვე მოცემულია. „ყურანის ისლამური სამყაროს საყოველთაო კანონია, რომელიც მოიცავს სამოქალაქო, სავაჭრო, სამხედრო, სასამართლო და სისხლის სამართლის კანონმდებლობებს“.

სახელმწიფო ორგანოები საჭიროა იმისათვის, რომ ინდივიდმა იარსებოს, როგორც კეთილმორწმუნე მუსლიმმა. ისლამისტური პოლიტიკური მოდელი ადამიანს ემყარება და მხოლოდ ადამიანის საშუალებით შეიძლება გახდეს სახელმწიფოებრივი მონყობა ისლამური. ინდივიდის პირადი თვისებები, მისი ღვთისმოსაობა ისლამიზაციის უმთავრესი პირობაა. ავღანური „ჯამა'ათ-ი ისლამის“ საპროგრამო დოკუმენტის მიხედვით, „ფორმით ისლამური მმართველობა არსებობს მაშინ, როცა საზოგადოების წევრები არიან მუსლიმები, პრაქტიკულ ცხოვრებაში ახორციელებენ თავიანთ ისლამურ მოვალეობას და რელიგიურ ვალდებულებებს, ემორჩილებიან ისლამურ კანონებს“. ისლამისტ რევოლუციონერთა მიზანია, აღადგინონ ადამიანთა მიერ აღრეული ბუნებრივი წესრიგი, რომელიც სწორედ ისლამს ეფუძნებოდა.

ისლამურ სახელმწიფოში სამართლიანობა განხორციელდება შარიათის წესების შესაბამისად ადამიანების ქცევით. სახელმწიფოს როლი პედაგოგიური ფუნქციით ამოიწურება – მან უფრო კეთილმორწმუნე უნდა გახადოს ადამიანები. სახელმწიფოს დანიშნულებას არ წარმოადგენს სამოქალაქო საზოგადოების აშენება. საზოგადოება (ამ შემთხვევაში ისლამური) თავისთავად არსებობს, როგორც ადამიანთა შორის ურთიერთობის შედეგი, ამ ურთიერთობის საფუძველი კი ისლამია. ამასთანავე, ისლამისტებისათვის მთავარია პოლიტიკური რევოლუცია, სახელმწიფოს



ისლამიზაცია, რომლის შემდეგაც ავტომატურად მოხდება სახელმწიფოს მმართველობის ისლამური ფორმის დამყარება, აღიარებული იქნება შარიათის უზენაესობა. „ისლამი რევოლუციური მეთოდოლოგია და პროგრამა“. ტირანიის საპირისპირო ისლამისტურ პოლიტიკურ წარმოდგენაში არა თავისუფლება, არამედ სამართლიანობაა. საპროტესტო მოძრაობა უფრო ეთიკის, ვიდრე დემოკრატიის ფასეულობების დაცვისკენ არის მიმართული, რაც ამ მოძრაობების პოპულისტურ ხასიათს განაპირობებს. სახელმწიფო იარაღია და არა მიზანი, შარიათი კი არა მიზანი, არამედ შედეგია.

ისლამისტები ხშირად ისლამს „მესამე გზადაც“ წარმოადგენდნენ. საიდ კუტბის აზრით, „თუ კომუნიზმი მხოლოდ მატერიალურ დაკმაყოფილებაზე ფიქრობს, ხოლო ქრისტიანობა სულიერ გადარჩენაზე, ისლამი სრულყოფილი ადამიანის რელიგიაა“.

კუტბი საიდ [საჰიდ კუტბი] (1906-1966) – „მუსლიმი ძმების ასოციაციის“ თეორეტიკოსი და იდეოლოგი. დაიბადა ქ. მუშაში (ცენტრ. ეგვიპტე), გალარიბებული დიდგვაროვნის ოჯახში. მიიღო პედაგოგიური განათლება, შემდეგ ასწავლიდა პროვინციებში, იყო განათლების სამინისტროს ინსპექტორი, ეწეოდა ლიტერატურულ მოღვაწეობას, 1933-1947 წწ. გამოსცა 11 ნიგნი, რომელთაგან მხოლოდ ორი იყო დაკავშირებული ყურანთან. კუტბი მწვავედ აკრიტიკებდა მეფე ფარუკის რეჟიმს, რაც გახდა აშშ-ში მისი ხანგრძლივი „მივლინების“, ფაქტობრივად ეგვიპტიდან განდევნის მიზეზი. კუტბისთვის მიუღებელი აღმოჩნდა ცხოვრების ამერიკული წესიც. მისი ანტიდასავლური განწყობილებები განსაკუთრებით შეურიგებელი გახდა ისრაელის სახელმწიფოს შექმნის (1948წ.) შემდეგ. მისთვის ისლამი იქცა ღირებულებათა ერთადერთ სისტემად, რომელსაც შეეძლო დაპირისპირებოდა „მერკანტილური დასავლეთის დოლარის კულტს და ინდივიდუალიზმს და კომუნისტური აღმოსავლეთის მებრძოლ ათეიზმს, რომელსაც ადამიანი მიჰყავს სრულ დეგრადაციამდე“. სამშობლოში დაბრუნების შემდეგ, 1951 წ. ის შევიდა „მუსლიმი ძმების ასოციაციაში“, მომდევნო წელს კი აირჩიეს ასოციაციის ხელმძღვანელი ბიუროს წევრად, როგორც ისლამური პროპაგანდის განყოფილების მეთაური. 1952 წ. რევოლუციის შემდეგ ეგვიპტის ახალი ხელისუფლება ერთხანს თანამშრომლობდა „მუსლიმი ძმების ასოციაციასთან“, მაგრამ შემდეგ დაუპირისპირდა მას. 1956 წ. კუტბი სამი თვით დააპატიმრეს. 1956 წ. 26.X. „მუსლიმი ძმების ასოციაციის“ წევრმა თავდასხმა მოაწყო პრეზიდენტ ნასერზე. საპასუხოდ დაიწყეს „მუსლიმი ძმების“ დაპატიმრება. კუტბი ხელახლა დააკავეს და 25 წლით პატიმრობა მიუსაჯეს. პატიმრობაში მან დანერა ყურანის ცნობილი კომენტარები – ფრ

ზილალ ალ-კურ'ან. საერთოდ კი, 1951-1956 წლებში, მან გამოაქვეყნა 8 ნაშრომი, რომლებშიც დამუშავებული იყო ისლამური აღორძინების იდეოლოგიის სხვადასხვა საკითხი. ამ ნაშრომებმა ერთობლიობაში შექმნეს „მუსლიმი ძმების“ მოძრაობის იდეოლოგიური საფუძველი. კუტბიმ ჩამოაყალიბა დებულება, რომლის თანახმადაც ისლამის აღორძინება აუცილებელია, რადგანაც დადგა ურწმუნოების, ყურანის უცოდინრობის დრო, ახალი ჯაჰილია. ის ამტკიცებდა, რომ „მთელი მსოფლიო – მუსლიმური და არამუსლიმური, მორწმუნე და ათე-ისტური, აღმოსავლეთი და დასავლეთი, დაუბრუნდა ჯაჰილიას. ბარ-ბაროსობა, რომელშიც ჩაეფლო დღევანდელი მსოფლიო, უფრო დიდი საზიზღრობაა, ვიდრე ის, რაც წინ უსწრებდა ისლამს“. ამის გამო, უსამართლო სოციალური სისტემა (ან-ნიჰამ ალ-ჯაჰილიია) უნდა გარდაიქმნას სამართლიანად (ან-ნიჰამ ალ-ისლამი). ეს გარდაქმნა უნდა მოხდეს მუსლიმური თემის – უმმას და ძალადობის გაერთიანების გზით. ეს გზაა ჯიჰადი (სალვთო ომი). ჩვენ დროში ჯიჰადი ჯაჰილიას ბატონობის დასაძლევადაც ისეთივე აქტუალური ამოცანაა, როგორც იყო ადრეული მუსლიმებისთვის. კუტბი უარყოფდა ჯიჰადის თავდაცვით ხასიათს. ის არაარსებითად მიიჩნევდა იმას, ემუქრებოდნენ თუ არა ისლამურ სამყაროს მონინააღმდეგეები. ის ამტკიცებდა, რომ ისლამის მიზანი არა მარტო ზედაპირული მშვიდობაა, რომელიც უზრუნველყოფს უსაფრთხოებას დედამიწის იმ ნაწილში, სადაც ცხოვრობენ მუსლიმები; ისლამი უნდა ისწრაფოდეს ისეთი სამყაროსკენ, რომელშიც რელიგია – ე. ი. საზოგადოების კანონი, განმდინილი იქნება ღმერთისთვის, როცა ადამიანი დაემორჩილება ერთ ღმერთს და ადამიანთა ერთი ჯგუფი არ იბატონებს მეორეზე. კუტბის დებულებები საფუძველად დაედო ექსტრემისტულ ისლამურ კონცეფციებს.

1964 წელს, ერაყის პრეზიდენტის თხოვნით, კუტბი მცირე ხნით გაათავისუფლეს საპატიმროდან, მაგრამ ერთი წლის შემდეგ კვლავ დააპატიმრეს. ტრიბუნალმა, ა. სადათის ხელმძღვანელობით, მას მიუსაჯა სიკვდილი ჩამოხრჩობით, რაც 1966 წ. 29 აგვისტოს სისრულეში მოიყვანეს. ფანატიკურმა რწმენამ, დიდმა ლიტერატურულმა და პო-ლიტიკურმა ნიჭმა, მონამებრივმა სიკვდილმა, საფიქრ კუტბი აქცია ერთ-ერთ ყველაზე სათაყვანო ფიგურად მუსლიმურ წრეებში.

რაც შეეხება პოლიტიკისა და რელიგიის ურთიერთმიმართების სა-კითხს, ისლამისტები ლაპარაკობენ „განსხვავებაზე“ მათ შორის, მაგრამ არავითარ შემთხვევაში ამ სფეროების გაყოფაზე.

ისლამიზმმა დაიკავა ის ადგილი, რომელიც ადრე პოლიტიკური დამოუკიდებლობისათვის მებრძოლთა და ნაციონალისტურ მოძრაობებს ეკავათ. კოლონიალიზმის წინააღმდეგ მებრძოლი მუსლიმი ხალხები წარსულში შედარებით ნაკლებ ყურადღებას აქცევდნენ ისლამს. ამჟამად კი მდგომარეობა რადიკალურად შეიცვალა – ეროვნული საკითხის ნაცვლად წინა პლანზე გამოვიდა რელიგია. სუდანელ ისლამისტთა ლიდერი ჰ. თურაბი მიიჩნევს, რომ თუკი ადრე ნაციონალიზმი შეიძლებოდა ყოფილიყო ისლამის ალტერნატივა, „ამჟამად, თუ თქვენ გსურთ ტრადიციული ფასეულობების აღორძინება, თვითმყოფადობისა და დასავლეთისაგან დამოუკიდებლობის შენარჩუნება, ნაციონალურ დოქტრინას წარმოადგენს ისლამი“. ისლამისტური მრწამსით, დასავლეთის იმპერიალისტურმა პოლიტიკამ ზიანის მეტი არაფერი მოუტანა მუსლიმურ სამყაროს. კოლონიზატორები თანდათანობით ახორციელებდნენ თავიანთ ჩანაფიქრს – სანამ უმნიშვნელოვანეს სამთავრობო პოსტებზე არ აღმოჩნდებოდნენ ის „მუსლიმები“, რომლებმაც, მიუხედავად იმისა, რომ მუსლიმურ სახელებს ატარებენ, ისლამის შესახებ სახელწოდების გარდა არაფერი იცნან. ერსაც ისლამისტები აღქვამენ მუსლიმური სამყაროსთვის უცხო ცნებად და კოლონიალიზმის მიერ დატოვებული მემკვიდრეობის ერთ-ერთ გამოხატულებად. „არაბული ერთობის“ იდეა თანდათანობით შეცვალა საკმაოდ ბუნდოვანმა „ისლამური ერთობის“ იდეამ.

**მუსლიმი ძმები** [ალ-იხვან ალ-მუსლიმუნ] – რელიგიურ-პოლიტიკური ორგანიზაციის „მუსლიმი ძმების ასოციაციის“ (ჯამ'იდათ ალ-იხვან ალ-მუსლიმინ) წევრები. ასოციაცია, რომელიც შექმნა შაიხმა ჰასან ალ-ბანნა'მ. 1928 წ. ისმაილიაში (ეგვიპტე), მოკლე ხანში საქველმოქმედო-საგანმანათლებლო ორგანიზაციიდან პოლიტიკურ ორგანიზაციად გარდაიქმნა. ბრძოლის ხერხებად ის ფართოდ იყენებს ტერორის მეთოდებს.

„მუსლიმი ძმების ასოციაციის“ იდეოლოგია ეფუძნება პანისლამიზმის იდეებს; მისი საბოლოო მიზანია ისლამის გავრცელების ქვეყნებში „ისლამური სამართლიანობის პრინციპებზე“ ისეთი საზოგადოების აშენება, სადაც მკაცრად იქნება დაცული ყურანისა და შარიათის ნორმები. მუსლიმი ძმების თანახმად ამ მიზნისკენაა მიმართული „განვითარების ისლამური გზა“, რომელიც განსხვავდება როგორც კაპიტალისტურისგან, ისე სოციალისტურისგან.

ჰასან ალ-ბანნა'ს სიცოცხლეშივე, 30-იან წლებში, ასოციაციის ფილიალები შეიქმნა ეგვიპტის ფარგლებს გარეთ. ასოციაციას ჰქონდა რთული სტრუქტურა, რომელშიც ერთმანეთს ეხამებოდა სუფიური საძმობისა და მისი თანამედროვე ევროპული ავტორიტარული პარ-

ტიების ორგანიზაციების ელემენტები: მკაცრი ცენტრალიზაცია, ორგანიზაციის ხელმძღვანელის განსაკუთრებული როლი, უჯრედების განშტოებული ქსელი, გასამხედროებული რაზმები და სხვ. გათვალისწინებული იყო მორჩილების სამი სტადია: 1. ფორმირება, როცა სრული მორჩილება არაა აუცილებელი; 2. მომზადება ჯიჰადის შესასრულებლად – მორჩილება ეჭვის გარეშე და 3. ჯიჰადის დრო – სრული მორჩილება.

ჰასან ალ-ბანნა'ს მკვლელობის (1949 წ.) შემდეგ ასოციაციაში მოხდა განხეთქილება. ახლო და შუა აღმოსავლეთის ქვეყნებში გამოიყო რამდენიმე დაჯგუფება და მათ საფუძველზე შექმნილი დამოუკიდებელი ორგანიზაციები, რომელთაც ერთობლიობაში ეწოდება „მუსლიმი ძმების მოძრაობა“, ზოგიერთ ქვეყანაში კი – „ალ-იხვანია“. ისინი თავისი სოციალურ-კლასობრივი შემადგენლობით, პოლიტიკური და იდეური მიმართულებით საკმაოდ არაერთგვაროვანია. ამჟამად, „მუსლიმი ძმების მოძრაობა“ იდეურად წარმოდგენილია სამი ძირითადი მიმართულებით. ესენია: „ზომიერები“, რომლებიც უმთავრესად ჰასან ალ-ბანნა'ს და საიდ კუტბის მიმდევრები არიან; „ისლამური დემოკრატები“ – ისლამური სოციალიზმის მიმდევრები და მემარჯვენე ექსტრემისტული მიმართულების მრავალი ორგანიზაცია (მაგ., ათ-თაქფირ ვალ-ჰიჯრა, ჯიჰადი და სხვ.), რომლებიც ფართოდ იყენებენ ტერორს.

1954 წ. მუსლიმი ძმების ორგანიზაციები ეგვიპტეში გამოცხადდა კანონგარეშედ. მიუხედავად ამისა, მუსლიმი ძმები განაგრძობდნენ არალეგალურად მოქმედებას და არაერთხელ შეეცადნენ დაემხოთ პრეზიდენტ ნასერის ხელისუფლება. 70-იან წლებში, პრეზიდენტ ა. სადათის დროს, ისინი ფაქტობრივად ლეგალურ მდგომარეობაში გადავიდნენ და მწვავედ აკრიტიკებდნენ სადათის სეპარატისტულ შეთანხმებებს ისრაელთან. 1981 წ. მუსლიმი ძმებთან ახლო მდგომი ერთ-ერთი ექსტრემისტული ორგანიზაციის წევრებმა ა. სადათი მოკლეს. ამის შემდეგ ეგვიპტეში მათი მოღვაწეობა აიკრძალა და ბევრი მათგანი დააპატიმრეს.

XX ს. 70-80-იან წლებში მუსლიმი ძმების მოძრაობა ფართოდ გაიშალა. სირიაში მათ შექმნეს ოპოზიციური „ისლამური ფრონტი“ და ექსტრემისტული „მუსლიმი ძმების მებრძოლი ავანგარდი“. მუსლიმი ძმების ხელმძღვანელი სირიაში იყო დამასკოს მკვიდრი ისამ ალ-ატარი, რომელიც მოძრაობას ჯერ ლიბანიდან, ხოლო შემდეგ გფრ-დან ხელმძღვანელობდა. 1980-1982 წწ. მუსლიმი ძმები სირიაში ინდივიდუალური ტერორიდან გადავიდნენ ბაასისტური ხელმძღვანელობისა და პრეზიდენტ ჰ. ასადის წინააღმდეგ შეიარაღებული აჯანყების

(ჰალაბი, ჰამა) ინსპირაციაზე. 1982 წ. ხელთ იგდეს ქ. ჰამა (ცენტრ. სირია), რომლის დასაბრუნებლადაც მთავრობის ჯარებმა ფართო-მასშტაბიანი სამხედრო ოპერაცია განახორციელეს. მუსლიმი ძმების ორგანიზაცია განადგურებულ იქნა, მისი ბევრი წევრი — დაპატიმრებული და სიკვდილით დასჯილი. ისევე როგორც ეგვიპტესა და სირიაში, ბევრ სხვა არაბულ ქვეყანაში მუსლიმი ძმები არალეგალურად მოღვაწეობენ.

ისლამიზმი შეიძლება განხილული იყოს, როგორც მუსლიმური სამყაროს შინაგანი გამოცოცხლების ერთ-ერთი ასპექტი, რისი გამომწვევიც დასავლურ მოდერნიზმთან და პოსტმოდერნიზმთან შეხებაა. ისლამისტთა დამოკიდებულება დასავლეთისადმი საკმაოდ სტერეოტიპულია და სამ ძირითად პუნქტად შეიძლება ჩამოყალიბდეს: 1. ნოსტალგია (სწორედ ისლამმა შეიტანა დასავლეთში ცივილიზაცია); 2. დასავლეთის ფასეულობათა მანკიერებისა და დასავლეთის „ორმაგი“ პოლიტიკის მხილება (მორალური პრინციპების დაცვას იგი მხოლოდ სხვისაგან მოითხოვს); 3. ისლამის აპოლოგია (ყველაფერი ყურანსა და სუნაშია მოცემული და ისლამი საუკეთესო რელიგიაა).

ამდენად, ისლამიზმი შეიძლება ჩაითვალოს მესამე სამყაროში მიმდინარე პროცესების ერთ-ერთ გამოვლინებად, რომლის დედაარსია რელიგიის განახლება, მისგან რევოლუციური პოლიტიკური პროგრამის შექმნა და ამ პროგრამის რეალიზაციით საზოგადოებრივი ცხოვრების რეისლამიზაცია. ისლამიზმი „მესამე სამყაროს“ ფენომენია, გაჯერებული მუსლიმური სპეციფიკით. რევოლუციისა და თეოლოგიის სინთეზი (ე.წ. „განთავისუფლების თეოლოგია“) ზოგადად მესამე სამყაროში მიმდინარე მოძრაობებისთვისაა დამახასიათებელი. „მესამე სამყაროსეული“ რევოლუციის თემა ისლამიზმში შეცვალა ჯიჰადის — „წმინდა ომის“ თემამ.

**ისლამური სახელმწიფო** — ტერმინი, რომელიც აღნიშნავს სახელმწიფოებს, სადაც მუსლიმური მოსახლეობა უმრავლესობას შეადგენს, უფრო ვიწრო და ზუსტი მნიშვნელობით კი იმ ქვეყნებს, სადაც ისლამი სახელმწიფო კანონმდებლობის საფუძვლადაა გამოცხადებული (პაკისტანი, ირანი).

თანამედროვე „ისლამური სახელმწიფოს“ სუნიტური კონცეფციების დამუშავება დაიწყო XXს. პირველ ნახევარში მუსლიმი რეფორმატორების აბდ არ-რაზიკის (არაბული სამყარო), მუჰამად იკბალის (ინდოეთ-პაკისტანი) და სხვათა მიერ. უახლესი პერიოდის ისლამური პოლიტიკური თეორიების მიხედვით, „ისლამური სახელმწიფო“ წარმოდგენილია განვითარების „მესამე, ისლამური გზის“

განსაკუთრებულ მოდელად, რომელიც უპირისპირდება კაპიტალიზმს და სოციალიზმს. ამ „მესამე გზის“ კონცეფციიიდან გამომდინარე, მოდერნისტული შეხედულებით, დაშვებულია სახელმწიფოებრივ სტრუქტურაში დასავლური პოლიტიკური ინსტიტუტების შერწყმა ისლამურთან. დამოუკიდებელი განსჯის – იჯთიჰადის საფუძველზე ხდება ისლამური სახელმწიფოებრივი ინსტიტუტების ახლებურად აღქმა. თანამედროვე პირობებში, საზოგადოების ფუნქციონირებისა და მისი მართვის ისლამური პრინციპების განხორციელება გულისხმობს, ერთი მხრივ, „სამართლიანი საზოგადოების“ ტრადიციული ისლამური მოდელის ელემენტებს (ალაჰი, როგორც ხელისუფლების წყარო, საერო და სასულიერო საწყისების შერწყმა, საღვთო კანონის შესრულება როგორც ხელისუფლების მთავარი ფუნქცია და ა. შ.), მეორე მხრივ კი, ასევე ისლამის პრინციპებით „გაკეთილშობილებულ“ იდეებს, როგორცაა „პირდაპირი დემოკრატია“, სახელმწიფოს მიერ და რელიგიური მორალით რეგულირებადი ეკონომიკა, შემოსავლების თანაბარი განაწილება და ა. შ. არსებობს „ისლამური სახელმწიფოს“ სხვადასხვა თეორიული და პრაქტიკული მოდელები (ირანი, პაკისტანი, ლიბია, საუდის არაბეთი). თითოეული მათგანი აცხადებს პრეტენზიას სრულად გამოხატოს ის საზოგადოებრივი იდეალები, რომლებიც ალაჰმა მუჰამადის საშუალებით გადასცა ადამიანებს.

შიიტური „ისლამური სახელმწიფოს“ (რომელსაც ირანში „ისლამური რესპუბლიკა“ ეწოდა) საფუძველს წარმოადგენს იმამათის დოქტრინის განახლება, მისი მისადაგება ახალი დროის მოთხოვნებისადმი, ხელისუფლების საკრალური ხასიათის ხაზგასმა და ვილაიათ-ი ფაკიჰის ინსტიტუტის საშუალებით საერო და სასულიერო სფეროების ერთიანობის აღორძინება. ვილაიათ-ი ფაკიჰის მორჩილება თემის ყველა წევრისათვის სავალდებულოა. სახელმწიფოში რელიგიური ინსტიტუტების უპირველესობაა აღიარებული. სამღვდლოებას ქვეყნის მართვა-გამგებლობაში პრიორიტეტული როლი ენიჭება.

ისლამიზმისგან განსხვავებით, ისლამური რელიგიური ტრადიციონალიზმი არ ისახავს მიზნად გარკვეული პოლიტიკური პროგრამების შექმნას. ტრადიციონალისტების წარსულისადმი ნოსტალგია უფრო მორალისტურია, ვიდრე სოციალური სამართლიანობის იდეების მატარებელი, მაშინ როცა ეს იდეა ისლამისტური აზროვნების ამოსავალი პუნქტია.

ტრადიციონალისტები უმთავრეს ყურადღებას ამახვილებენ რელიგიური წეს-ჩვეულებების დაცვაზე, იქნება ეს „ჩადრის ტარება, გოგონების სწავლა-განათლება თუ იერარქიული წესების პატივისცემა“.

ტრადიციონალისტური ჩვევები უფრო სახასიათოა სასოფლო რეგიონებისათვის, სადაც დასავლური ცივილიზაციის ფასეულობანი ჯერ კიდევ

უცხო ხილია. ამგვარ გარემოში განსაკუთრებით თვალსაჩინოა უფსკრული ტრადიციონალიზმსა და ისლამიზმის პოლიტიკურ თუ სოციალურ შეხედულებათა შორის. სოფლელი რელიგიური პირისათვის უცხოა დასავლური კულტურა და თანამედროვე ტექნოლოგია. იგი საერთო ენას ვერ მონახავს სამეცნიერო განათლების მქონე ახალგაზრდა ისლამისტთან, რომელიც კარგად იცნობს დასავლურ სამყაროს და ძალუძს მის ფასეულობათა კრიტიკა. ტრადიციონალისტი უარს იტყვის ტელევიზორზე, როგორც მოდერნიზტულ, რელიგიის საფუძვლების დამანგრეველ ძალაზე. ისლამისტი კი ამჯობინებს გაზარდოს ტელეარხთა რიცხვი, ტელეგადაცემათა ხანგრძლივობა მას შემდეგ, რაც გადაცემებზე სრული კონტროლის განხორციელებას შეძლებს.

ტრადიციონალიზმისაგან განსხვავებით, ფუნდამენტალიზმი უშუალო კავშირშია ისლამიზმთან და გარკვეულწილად მის საფუძველს წარმოადგენს.

კონკრეტულად ტერმინი ფუნდამენტალიზმი აღნიშნავდა XX ს-ის 20-იანი წლების აშშ-ში აღმოცენებულ პროტესტანტულ ქრისტიანულ მოძრაობას, რომელიც მიზნად ისახავდა ბრძოლას „მოდერნიზმისა“ და „ლიბერალიზმის“ წინააღმდეგ, რელიგიის ფუნდამენტური პრინციპების დაცვას. მაგრამ ცნება, თავის დროზე, იშვიათად გამოიყენებოდა რელიგიურ-თეოლოგიურ ასპექტში; უმთავრესად იხმარებოდა იმ სოციალური მოძრაობების დასახასიათებლად, რომლებიც წარმატებით ახდენდნენ გავლენას პოლიტიკურ პროცესებზე. მაგალითისთვის, ფუნდამენტალისტებმა მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანეს „პროპიბიციის“ (ალკოჰოლური სასმელებით ვაჭრობის) კანონების მიღებაში, შემდეგომ დარვინიზმის სწავლების აკრძალვაში აშშ-ის ზოგიერთ სკოლაში. ზოგჯერ ფუნდამენტალიზმის ნაირსახეობად მიჩნევენ პოპულიზმსა და ფაშიზმს.

ხაზი უნდა გაესვას, რომ ისლამთან მიმართებაში ტერმინი „ფუნდამენტალიზმი“ პირობითობის ელფერს იძენს: ამ შემთხვევაში იგი გამოიყენება თავდაპირველი მნიშვნელობისგან მეტად დაშორებულ კონტექსტში, სრულიად განსხვავებული ფენომენებისა და მოვლენების აღსანიშნავად. ისლამური ფუნდამენტალიზმის ქრისტიანული საგან გასამიჯნავად, ზოგიერთი მკვლევარი ამჯობინებს ილაპარაკოს „ისლამურ რადიკალიზმზე“. ისლამური რევაივალიზმი, რელიგიური აქტივიზმი ხშირად ინათლება ფუნდამენტალიზმად. სხვადასხვა ავტორები იმდენად დაშორებულ რეჟიმებსა და მოძრაობებს (ლიბია, საუდის არაბეთი, პაკისტანი, ირანი) უწოდებენ ფუნდამენტალისტურს, რომ ამ შემთხვევაში აშკარად იკვეთება დასავლური მიდგომის სტერეოტიპული ხასიათი.

ისლამური ფუნდამენტალიზმის გამოვლინებად მიიჩნევენ იმ მოძრაობებსა და ტენდენციებს, რომლებიც მოითხოვენ მუსლიმური რწმენის ნორმებისა და ფასეულობების აღდგენას, მუსლიმური ფუნდამენტალის-

ტური მრწამსით, ყურანი და მოციქულის სუნა „ერთადერთი საფუძველია ყოველგვარი კრიტიკისათვის, ყოველგვარი განახლებისათვის“. ამდენად, რელიგიის განახლება, რეფორმირება დაშვებულია. ფუნდამენტალისტთა შეხედულებით, რეგიიას საფრთხე ელის არა მოდერნიზმისაგან, არამედ დრომოჭმული ტრადიციისაგან.

გარკვეული თვალსაზრისით, ყველა ისლამისტი ფუნდამენტალისტია, რადგანაც მორალური, სოციალური თუ პოლიტიკური მიზნების განსაზღვრისათვის, პროგრამების ჩამოყალიბებისათვის ისინი სავალდებულოდ მიიჩნევენ ყურანისა და სუნას გამოყენებას, მათი თანამედროვე მოთხოვნების შესაბამისად წაკითხვას. მაგალითისათვის, ირანელი ისლამისტი მოაზროვნე იჯთიჰადს (განმარტებას, ინტერპრეტაციას) ამგვარად საზღვრავს: „იჯთიჰადი ისლამში ნიშნავს რელიგიური საკითხების თავისუფალ კვლევას; მათ ახლებურად გაგებას, რელიგიის მისადაგებას დროსა და ისტორიულ ევოლუციაზე“. ისლამისტთა და ფუნდამენტალისტთა საბოლოო მიზანი ზოგადად შესაძლებელია თანმთხვევი იყოს, მაგრამ მისი მიღწევის გზები და საშუალებები მათ სხვადასხვაგვარად ესახებათ. ფუნდამენტალისტური მოძრაობა პოლიტიკური თვალსაზრისით საკმაოდ პასიურია, შემოიფარგლება მორალის სფეროთი. ფუნდამენტალისტთა მიზანია არსებულ ხელისუფლებაზე ზეწოლა, მისი იძულება გაატაროს ისლამური რეფორმები და არა თავად ძალაუფლების ხელში აღება. თვალნათლივია სრული შეუსაბამობა ისლამისტურ ხედვასთან – ისლამიზმში უმთავრესი სწორედ ხელისუფლების საკითხია. ამ თვალსაზრისით თანამედროვე ისლამისტები უფრო შორს მიდიან, ვიდრე მათი იდეური წინამორბედები ჰასან ალ-ბანნა' და ალ-მავედუდი. ეს უკანასკნელნი დასაშვებად მიიჩნევდნენ არსებული ხელისუფლების წინააღმდეგ ამბოხს მხოლოდ მაშინ, როცა მშვიდობიანი ხერხები იწურება და სახელმწიფო მკვეთრად ანტიისლამურ გზას აირჩევს.

აქვე ხაზი უნდა გაესვას, რომ ხშირია ისლამურ სამყაროში ნებისმიერი, სხვადასხვა სოციალური საფუძვლის მქონე რელიგიურ-პოლიტიკური მოძრაობების ფუნდამენტალისტურად მოხსენიება – ეს აშკარად არ ასახავს რეალურ სიტუაციას. ვერც იმ აზრს გავიზიარებთ, რომ ფუნდამენტალიზმი მუსლიმი სასულიერო ფენის მოძრაობაა (ირანის მაგალითი ცალკე დგას და მას ქვემოთ განვიხილავთ), რომლის მიზანიც სახელმწიფო ხელისუფლების რელიგიური ელიტის ხელში მოქცევაა.

რაც შეეხება ტერმინ ინტეგრირიზმს, ისიც ქრისტიანობას უკავშირდება, ოღონდ ამჯერად კათოლიციზმს. XX ს-ის დასაწყისში იგი გამოიყენებოდა ვატიკანის მიერ, როგორც „ეკლესიისა და მორწმუნეთა ლიტურგიული, სამწყსო და სოციალური სფეროების ყოველგვარი ინოვაციისაგან დაცვის გამომხატველი“ ტერმინი. შემდგომში იგი იხმარებოდა იმ ფუნდამენტალისტთა აღსანიშნავად, რომლებიც მოითხოვდნენ წმინდა წიგნების გან-



მარტებას ყველაზე პირდაპირი, სიტყვასიტყვითი მნიშვნელობით ყოველგვარი ინტერპრეტირების გარეშე. ისლამური თვალსაზრისით, ინტეგრირების იჯთიჰადის უარყოფაა. მუსლიმური სამყაროს ისტორიაში ინტეგრირება ალბათ ყველაზე მეტად შეეფერება შუა საუკუნეებში არსებულ რელიგიურ-სამართლებრივ სკოლას, ზაჰირს. აქვე დავსძენთ, რომ ამ ტერმინის გამოყენება ისლამური მოძრაობებისა და იდეური მიმართულებების გამოსახატავად საკმაოდ პირობითად გვეჩვენება (მიუხედავად იმისა, რომ იგი ინტენსიურად გამოიყენება დასავლური მას-მედიის მიერ). ჩვენი თვალსაზრისით, ისლამური ტრადიციონალიზმი ალბათ უფრო ზუსტად გამოხატავს იმ მიმდინარეობის არსს, რომელსაც ინტეგრირებად მოიხსენიებენ. ფრანგი მკვლევარი მ. როდისონი ლაპარაკობს ზოგადად „ისლამიზმის ინტეგრირების“, როგორც „ყველაზე სოციალური თუ პოლიტიკური პრობლემის რელიგიის საშუალებით გადანყვეტის შესახებ“. ჩვენც ვიზიარებთ აზრს, რომ თუკი ტერმინი ინტეგრირება მაინც იხმარება, იგი სწორედ ისლამიზმთან ერთად უნდა გამოიყენებოდეს.

საბოლოო ჯამში, ზემოთ განხილული იდეური მიმდინარეობების არსი რამდენიმე სიტყვით შესაძლებელია შემდეგი სახით ჩამოყალიბდეს:

**ტრადიციონალიზმი** – ისტორიული რელიგიური ტრადიციის ყოველგვარი ცვლილებებისა და ინოვაციის გარეშე მიღება;

**ფუნდამენტალიზმი** – დაბრუნება „წმინდა ტექსტებთან“, როგორც რელიგიისა და საზოგადოების განახლების ერთადერთ საფუძველთან;

**ინტეგრირება** – ნებისმიერი სახის ლიტურგიული, სამწყსო თუ სოციალური სახეცვლილებისა და მოდერნიზების უარყოფა;

**ისლამიზმი** – რელიგიური აქტივიზმის პოლიტიკურ მოთხოვნებთან დაკავშირება, რელიგიის „პოლიტიზაცია“.

80-იანი წლებიდან შეიმჩნევა კიდევ ერთი ახალი ტენდენცია. ეს არის ისლამიზმის გადახრა ნეოფუნდამენტალიზმისაკენ. მებრძოლენი, რომლებიც ადრე იღვწოდნენ ისლამური რევოლუციისათვის, ახლა ჩაებნენ „ქვემოდან“ ისლამიზაციის პროცესში; გარკვეულ კომპრომისზე ნავიდნენ ფუნდამენტალისტ უღამებთან და მხარი დაუჭირეს მათ შარიათის აღორძინების კამპანიაში.

ისლამისკენ დაბრუნების პოპულისტურ თემას კვლავაც უმთავრესი ადგილი უჭირავს, მაგრამ კონსერვატულ ელფერს იძენს – უფრო საგანმანათლებლო მონოდებით გამოდის, ვიდრე პოლიტიკურით. ხელისუფლების ხელში აღება და ამ მიზნით შეიარაღებული ბრძოლის იდეა არ არის დავინყებელი, რისი მაგალითიცაა ალჟირის ისლამური ფრონტი და ავღანეთში თალიბების მოძრაობა, მაგრამ საზოგადოების იდეოლოგიური გარდაქმნის რევოლუციურმა მოდელმა ადგილი დაუთმო შარიათისა და ზნეთა განმენდის განხორციელების პროგრამას, პოლიტიკურ სისტემაზე, ეკონომიკასა და სოციალურ ურთიერთობებზე ყურადღების გამახვი-

ლების გარეშე. განსჯა სახელმწიფოზე იცვლება განსჯით საზოგადოებაზე. იგივე ალჟირის ისლამური ფრონტის საპროგრამო დოკუმენტის თანახმად, თუ იგი ხელისუფლების სათავეში მოვა, შეცვლის ზნეობას, მაგრამ არა პოლიტიკური ინსტიტუტებისა და ეკონომიკის ფუნქციონირებას.

ეს ევოლუცია განპირობებულია შინაგანი და გარეგანი რამდენიმე ფაქტორით: 1. საკუთრივ ისლამისტურ თეორიაში ინდივიდის ზნეობის პრიმატით პოლიტიკურ ქმედებასთან შედარებით; 2. ირანული მოდელის წარუმატებლობით; 3. ტერორისტული და რევოლუციური ცდების მარცხით; 4. თავად სახელმწიფო ხელისუფლების მიერ ისლამური სიმბოლოების უფრო და უფრო ხშირი და მრავალმხრივი გამოყენებით.

ისეთი კონსერვატული ქვეყნები, როგორცაა საუდის არაბეთი (აშშ-ის მოკავშირე), ცდილობენ კონტროლი გაუწიონ ისლამისტურ მოძრაობებს მათი დაფინანსების გზით, რათა ისლამისტთა ქმედება და იდეოლოგია მათთვის მისაღებ ჩარჩოებში მოაქციონ. ირანულმა რევოლუციამ მრავალ არაბულ ქვეყანაში გამოაფხიზლა ხელისუფლება. ისინი ისლამური რევოლუციის საფრთხის წინაშე აღმოჩნდნენ და იძულებული გახდნენ ხელი შეეწყობთ კონტროლირებადი, ზომიერი ტიპის ნეოფუნდამენტალიზმის აღორძინებისათვის. ისლამური მოძრაობების მსგავსად, „მთავრობები იყენებენ ისლამს საკუთარი ავტორიტეტის განსამტკიცებლად და სახალხო მხარდაჭერის მოსაპოვებლად“.

საუდის რეჟიმის მოქმედება ამ თვალსაზრისით ნიშანდობლივია: მის უპირველეს მტრად ირანი გადაიქცა. რევოლუციური შიიზმი ეჭვქვეშ აყენებს თვით საუდის დინასტიის ლეგიტიმურობას – „ისლამში არ არსებობს მეფე“. საპასუხოდ, 1986 წელს საუდის არაბეთის მეფე ფაჰდმა მიიღო „ორი წმინდა ადგილის (მექისა და მედინის) მცველის ტიტული“, რითაც ხაზი გაუსვა თავისი ხელისუფლების კანონიერებას რელიგიური თვალსაზრისით.

მოძრაობებმა შეინარჩუნეს ისლამიზმის იდეალიზმი, სოციალური სამართლიანობის მოთხოვნა. შესაფერისი პირობების არსებობის შემთხვევაში, ისინი გამოდიან პოლიტიკურ სცენაზე, ქმნიან პარტიებს და მონაწილეობენ არჩევნებში. მაგრამ მათთვის უცხოა ისლამის იმ საკითხით გათანამედროვეობა, მისი შეჭრა დასავლური პოლიტიკისა და ეკონომიკის სფეროში, რაც ისლამისტებს ახასიათებთ.

ქალის სტატუსი კიდევ ერთი განსხვავებაა ნეოფუნდამენტალიზმსა და ისლამიზმს შორის. ისლამისტურ ორგანიზაციებში არსებობენ ქალთა უჯრედები, რაც გამორიცხულია ნეოფუნდამენტალისტური მრწამსით. ალჟირის ისლამური ფრონტი დაუშვებლად მიიჩნევს ქალთათვის მუშაობის უფლების მიცემას, ამას კი ხომეინი ბუნებრივად თვლიდა. ნეოფუნდამენტალისტები ცდილობენ ქალთა საარჩევნო უფლებების შეკვეცას. ნიშანდობლივია, რომ 1990 წელს პროირანულ შიიტ და სუნიტ (ამ

უკანასკნელთ ზურგს საუდის არაბეთი უმაგრებდა) ავღანელ მუჯაჰ-ჰედინებს შორის შეთანხმების ჩაშლის ერთ-ერთ განმაპირობებლად გადაიქცა ქალთა საკითხი. შიიტი ქალთათვის საარჩევნო უფლების მიცემას მოითხოვდნენ, რასაც სუნიტები მიუღებლად თვლიდნენ.

რამდენიმე სიტყვით უნდა შევეხოთ ირანის ისლამურ რესპუბლიკასა და ისლამურ რევოლუციას. ეს ერთადერთი ქვეყანაა, სადაც ისლამისტებმა გაიმარჯვეს და რევოლუციის გზით მოვიდნენ ხელისუფლების სათავეში. შიიზმის სპეციფიკურობა ირანელ ისლამისტთა იდეოლოგიის კლასიფიცირებას რთულად აქცევს, თუნდაც რომ მათი მოქმედების ზოგიერთი ასპექტი თავსდებოდეს ისლამისტურ ლოგიკაში.

ირანის ისლამური რევოლუციის გამარჯვების უმთავრეს მიზეზს წარმოადგენს შიიზმის გარდაქმნა რელიგიურ-პოლიტიკური ტრადიციიდან რევოლუციურ იდეოლოგიად.

გავიხსენოთ ზემოთ უკვე დასახელებული ალი შარიათი (იგი 60-იან წლებში ევროპაში მოღვაწეობდა, ახლოს იყო ევროპულ მემარცხენეებთან, მისი ნააზრევი შიიზმის, დასავლურ რევოლუციათა თეორიებისა და მესამე სამყაროში მიმდინარე მოძრაობათა იდეოლოგიების ერთგვარი შეჯერებაა). მისი სიტყვებით, „რევოლუციური ბრძოლა მთელ მსოფლიოში სამი პრინციპით ხასიათდება: ლიდერები ავალდებულებენ მიმდევრებს თავიანთი მოღვაწეობის შესახებ საიდუმლოს შენახვას, ორგანიზაციის ბრძანებებისადმი უსიტყვო მორჩილებას და მიზნის მისაღწევად სიკვდილისათვის მზადყოფნას“. იგივე სამი პრინციპი გამოხატავს მეზობლ შიიტს: *თაკიჯაბ* – დაფარვა, შენიღბვა; *თაკლიდი* – იმამისადმი მორჩილება – გადატანითი მნიშვნელობით ორგანიზაციის წევრთა მიერ ბრძანებების უსიტყვო შესრულება და *შაჰადა* – სიცოცხლის გასაწირად მზადყოფნა. ხაზგასასმელია, რომ „სამართლიანობისათვის წამებულთა ქარიზმატული კულტი“ ერთი მთავარი მახასიათებელთაგანია შიიტური მსოფლმხედველობისა. აიათოლა ხომეინი, რომლის იმიჯიც შეიქმნა მუსლიმი მწიგნობრისა და ქარიზმატული მონამის ერთ პიროვნებაში შერწყმით, შიიტური მრწამსით, სწორედ ლიდერის იდეალური ვარიანტია.

**ისლამური რევოლუცია** – ისლამისტ თეორეტიკოსთა თვალსაზრისით, რევოლუცია, რომლის მიზანიცაა საზოგადოების სრული ისლამიზაცია. იგი უნდა გავრცელდეს მუსლიმურ სამყაროში, შემდეგ კი მოიცვას მთელი მსოფლიო. ეს სახელწოდება მიიღო 1978-79 წწ. ირანში მომხდარმა რევოლუციამ.

ისლამური რევოლუცია არის ბრძოლა „ისლამური წესრიგის“ დასამყარებლად. სხვა რევოლუციებისგან მას განასხვავებს ზნეობრივი, რელიგიური ასპექტი. „ისლამური სოციალური სამართლიანობის“ და-

მყარების აუცილებლობა საბუთდება ყურანისა და სუნაზე დაყრდნობით. ისლამის „რევოლუციურობას“ განაპირობებს მისი „დინამიზმი“ და „უნივერსალურობა“. ისლამური რევოლუციის ხელმძღვანელობა უნდა იკისრონ მცოდნე ადამიანებმა, საუკეთესო შემთხვევაში კი ერთმა ადამიანმა, ქარიზმატულმა ლიდერმა, რომელსაც უნდა გააჩნდეს მოციქულ მუჰამადის (შიიტთათვის – 'ალისაც) თვისებები: იყოს გამბედავი, მტკიცე, სამართლიანი, მცოდნე, უპირველესად კი უაღრესად კეთილმორწმუნე მუსლიმი.

ისლამური რევოლუციის შიიტურ თეორიაში განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა მოწამეობის კულტს.

ირანში ისლამური რევოლუცია იყო შედეგი რევოლუციურად განწყობილი შიიტური სამღვდელობის ალიანსისა ახალგაზრდა ისლამისტებთან. შიიტური სასულიერო ნოდების პოლიტიზებაზე ლაპარაკი შეიძლება XIX ს-ის მიწურულიდან, ირანში ე.წ. „თამბაქოს ამბოხების“ პერიოდიდან, როდესაც ყაჯართა დინასტიის უსუსურობამ ბრიტანული და რუსული კოლონიალიზმის მოძალეობის წინაშე სამღვდელოება პროტესტის გამოხატვის ერთადერთ ძალად აქცია. აიათოლა ხომეინის ველაიათე-ფაყიჰის კონცეფცია ამ პოლიტიზაციის უმაღლესი წერტილია.

**ხომეინი, რუჰოლა მუსავი** [*აიათოლა რუჰოლა მუსავი ხომეინი*] (1900 ან 1902-1989) – ირანის რევოლუციის ლიდერი და 1979-1989 წწ. ირანის ისლამური რესპუბლიკის სულიერი მეთაური. დაიბადა ირანის სოფელ ხომეინში. რელიგიური განათლების საფუძვლები მიიღო ქ. არანში გამოჩენილ ღვთისმეტყველ აიათოლა ჰაერისთან. მასთან ერთად 1921 წ. გადასახლდა ყუმში, რომელიც იმ პერიოდიდან ირანის თეოლოგიური ცენტრი ხდება.

ხომეინი სწავლობდა ყუმის ფაიზიეს მადრასაში, ხოლო შემდეგ დიდხანს თავად ასწავლიდა ღვთისმეტყველებას და მუსლიმურ სამართალს. 60-იანი წლების დასაწყისისათვის მას უკვე მრავალი მიმდევარი ჰყავდა და ატარებდა აიათოლას ტიტულს.

1962 წლიდან ხომეინი აშკარად დაუპირისპირდა შაჰის მიერ წამოწყებულ რეფორმებს. 1963 წელს შიიტური სამღვდელოება სათავეში ჩაუდგა მოძრაობას აგრარული რეფორმისა და ქალთათვის საარჩევნო ხმის უფლების მიცემის წინააღმდეგ. ყუმი მღელვარებების ეპიცენტრი გახდა. ხომეინი ხშირად გამოდიოდა მიტინგებზე შაჰის სანააღმდეგო მოწოდებებით და იგი საყოველთაო ყურადღების ცენტრში მოექცა. სამთავრობო ძალებმა ჩაახშვეს გამოსვლები და ხომეინი დააპატიმრეს. 1964 წ., ციხიდან გამოსვლის შემდეგ, ხომეინიმ გაი-

ლაშქრა ირანის პარლამენტის მიერ წარმოდგენილი კანონპროექტის წინააღმდეგ, რომლის მიხედვითაც ირანში ბაზირებული ამერიკული არმიის წევრებს დიპლომატიური იმუნიტეტი ენიჭებოდათ და მათზე არ ვრცელდებოდა ქვეყნის კანონები. ამ აქტში ხომეინი ხედავდა „ქვეყნის დამონებისა და მისი კოლონიად გადაქცევის“ მცდელობას, ამერიკელთა მხრივ ყურანისა და ისლამის შეურაცხყოფას. ამავე წელს შაჰის ბრძანებით ხომეინი ირანიდან თურქეთში გაასახლეს, 1965 წ. კი ის მიიწვიეს ერაყის შიიტურ ქალაქ ნაჯაფში, სადაც 1978 წლამდე ეწეოდა პედაგოგიურ მოღვაწეობას და ერთ-ერთი ყველაზე ავტორიტეტული რელიგიური პირი გახდა. 1978 წლის იანვრიდან ირანი შაჰის წინააღმდეგ მღელვარებებმა მოიცვა. ამ პერიოდში ქვეყანაში დიდი პოპულარობით სარგებლობდა კასეტები, რომლებზედაც ჩანერილი იყო საფრანგეთში მყოფი ხომეინის რევოლუციური მონოდეტები. შაჰის გაქცევიდან ორიოდე კვირის შემდეგ ხომეინი დაბრუნდა ირანში და სიკვდილამდე (1989 წ.) ქვეყნის სულიერი მეთაური და ფაქტობრივი გამგებელი იყო. მისი გამგებლობის დასაწყისში, რევოლუციური ნგრევის გამო, ირანი მნიშვნელოვანი ეკონომიკური პრობლემების წინაშე დადგა, თუმცა შემდგომ წლებში მდგომარეობა შედარებით გამოსწორდა. ქვეყანას აუნაზღაურებელი ზარალი მიაყენა ირან-ერაყის ხანგრძლივმა (1981-1988 წწ.) დამანგრეველმა ომმა. სხვადასხვა ტერორისტულ აქტებში დადანაშაულების გამო (განსაკუთრებით აღსანიშნავია ამერიკის საელჩოს თანამშრომელთა მძევლად აყვანა 1979 წელს), ქვეყანა, ხშირ შემთხვევაში, საერთაშორისო იზოლაციაში ექცეოდა. „ისლამური რევოლუციის ექსპორტის“ იდეიდან გამომდინარე, ირანი აქტიურად უჭერდა მხარს და ხელს უმართავდა მუსლიმურ ქვეყნებში არსებულ სხვადასხვა არასამთავრობო რელიგიურ-პოლიტიკური ორგანიზაციების მოღვაწეობას.

1978 წ. გამოქვეყნდა ხომეინის მიერ 70-იანი წლების დასაწყისში ჩამოყალიბებული ვილაიათ-ი ფაყიჰის დოქტრინა, რომლის მიხედვით, „ფარული იმამის“ არყოფნის პირობებში, ამ უკანასკნელისაგან ყველაზე ავტორიტეტულ ღვთისმეტყველ-სამართალმცოდნეებს მიღებული აქვთ უფლება ქვეყანა მართონ იმამის მაგივრად. ხომეინისტური მრწამსით, პოლიტიკური ძალაუფლების მატარებელნი აუცილებლად ყველაზე ავტორიტეტული რელიგიური მოღვაწეები უნდა იყვნენ. ეს პოზიცია ეხმიანება უსულის სკოლის წარმომადგენლის მოლა აჰმად ნარალილის (1771-1829) მიერ ჩამოყალიბებულ თვალსაზრისს, რომ „მეფენი მართავენ ხალხს, მეფეებს კი განაგებენ რელიგიური ავტორიტეტები“. სწორედ ხომეინის მიერ შემოთავაზებულ მოდელზე შეიქმნა ირანის ისლამური რესპუბლიკის კონსტიტუცია, რომლის მიხედვითაც ქვეყნის უზენაესი ხელისუფალია რაჰბარი (წინამძღოლი,

ბელადი). ის ქვეყნის პრეზიდენტზე მალლა დგას და ნებისმიერი სა-  
კითხის გადწყვეტისას საბოლოო ინსტანციას წარმოადგენს. ასე მა-  
გალითად, ირან-ერაყის ომის გაგრძელების უაზრობას ორივე და-  
პირისპირებული მხარე აღიარებდა, მაგრამ საომარი მოქმედებების  
შენწყვეტა მოხერხდა მხოლოდ ხომეინის თანხმობის შემდეგ.

ხომეინი ატარებდა „იმამის წარმომადგენლის“ (*ნა'იბ-ი იმამ*) ტი-  
ტულს. ზოგჯერ მას იმამსაც უწოდებდნენ. მისი კულტი ფართო პოპუ-  
ლარობით სარგებლობს ირანში.

ამ კონცეფციის თანახმად, არ შეიძლება ჭეშმარიტად მუსლიმური  
საზოგადოება არსებობდეს ისლამური სახელმწიფოს გარეშე. სუნიტური  
ინტელექტუალური ტრადიცია და ისტორიული გამოცდილება დიდად  
განსხვავდება შიიზმისაგან. შიიტური მრწამსით, ყველა ხელისუფალი,  
იმამის გარდა, უზურპატორია. თუ სუნიტ თეორეტიკოსებს უჭირთ პასუ-  
ხის გამონახვა კითხვაზე, თუ როგორი უნდა იყოს ეს სახელმწიფო, ხო-  
მეინის მკაფიოდ აქვს ჩამოყალიბებული მოსაზრება ამის თაობაზე: სუ-  
ნიტების სანინააღმდეგოდ, შიიტებს შეუძლიათ განსაზღვრონ ყველაზე  
განსწავლული, საუკეთესო მუსლიმი, ჭეშმარიტი წინამძღოლი. შიიზმში  
არსებობს უზენაესი რელიგიური ავტორიტეტი და სწორედ ის არის  
უზენაესი სახელმწიფო ხელისუფალი. ეს არ ნიშნავს, რომ სამღვდელოება  
გამგებლობს პირდაპირ, როგორც კორპუსი: წინამძღოლი სასულიერო  
პირია, მაგრამ ის არ წამოადგენს მხოლოდ სამღვდელოებას, ის ყველა  
თანამდებობაზე მალლა დგას, რადგანაც, არც მეტი არც ნაკლები, ფა-  
რული იმამის წარმომადგენელია. ამ შემთხვევაში შეუძლებელია ლაპა-  
რაკი სასულიერო პირის მიერ ხელისუფლების უზურპაციაზე. იმამის  
არარსებობის პირობებში სწორედ ყველაზე განსწავლული ღვთისმეტ-  
ყველი და ყველაზე ღირსეული მუსლიმი იტვირთავს მის ფუნქციას. „ფა-  
კიჰი ხელმძღვანელობს სულტნებს. თუ სულტნები მუსლიმები არიან, ისი-  
ნი უნდა დამორჩილდნენ ფაკიჰს, რადგანაც ჭეშმარიტი ხელისუფალნი  
ფაკიჰები არიან“.

ხომეინი არასდროს აყენებდა წინ მაღალ სამღვდელოებას. მისი მთა-  
ვარი დასაყრდენი ახალგაზრდა ისლამისტები და უფრო დაბალი რანგის  
სამღვდელონი, ჰუჯჯათ ალ-ისლამები იყვნენ. ირანის რევოლუცია არ ყოფი-  
ლა აიათოლების რევოლუცია. რევოლუციური მოძრაობის დაწყებისთანა-  
ვე აიათოლათა უმეტესობა ან ღია ოპოზიციაში ჩაუდგა ხომეინის რეჟიმს,  
ან საერთოდ თავი აარიდა პოლიტიკურ ცხოვრებაში მონაწილეობას.

## დამატებითი ლიტერატურა

1. სანიკიძე გ. ისლამიზმი, ფუნდამენტალიზმი, ინტეგრირიზმი, ტრადიციონალიზმი – ცნებათა განმარტებისათვის. – *პერსპექტივა-XXI*, 2, 1999, გვ. 15-31.
2. სანიკიძე გ. 'ალი შარი'ათი და ისლამური რევოლუცია. – *პერსპექტივა-XXI*, 3, 2002. გვ. 45-53.
3. სანიკიძე გ., კილურაძე ნ. *თანამედროვე საერთაშორისო ურთიერთობები*. მსოფლიო პოლიტიკის გლობალიზაცია. თბ., 2001.
4. Добасв Н. П. *Исламский радикализм: генезис, эволюция, практика*. Ростов-на-Дону, 2003.
5. Ждапов Н.В. *Исламская концепция миропорядка*. М., 2003.
6. Пгнатенко А. А. *Ислам и политика*. М., 2004.
7. Пгнатенко А. А. *Халифы без халифата*. Исламские неправительственные религиозно-политические организации на Ближнем Востоке: история, идеология, деятельность. М., 1988.
8. *Ислам и общественное развитие в начале XXI века*. М., 2005.
9. *Ислам на современном Востоке: Регион стран Ближнего и Среднего Востока, Южной и Центральной Азии*. М., 2004.
10. *Ислам и проблемы межцивилизационных взаимодействий*. М., 1994.
11. *Исламизм и экстремизм на Ближнем Востоке*. М., 2001.
12. Левин З. И., *Ислам и национализм в странах зарубежного Востока*. М., 1988.
13. *Мусульмане на Западе* (сборник статей). М., 2002.
14. Поляков К. И. *Исламский фундаментализм в Судане*. М., 2000.
15. Ражбадинов М. З. *Радикальный исламизм в Египте*. М., 2003.
16. Ражбадинов М. З. *Египетское движение "братьев-мусульман"*. М., 2003.
17. *Современный Исламский Восток и Страны Запада*. М., 2004.
18. *Терроризм – угроза человечеству в XXI веке*. М., 2003.
19. Ajami F. *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice since 1967*. Cambridge University Press, 1992.
20. Enayat H. *Modern Islamic Political Thought. The Response of the Shī'ī and Sunī Muslims to the Twentieth century*, Austin, London-Basingstoke, 1982.
21. Esposito J. L. *Islam: The straight path*. New York, 1991.
22. Gittleman M. and Schaar St. *The Middle East and Islamic World Reader*. New York, 2003.
23. Halliday F. *Nation and Religion in the Middle East*. London, 2000.

24. **Lewis B.** *The Crisis of Islam. Holy war and Unholy Terror.* New York, 2003.
25. **Lewis B.** *What went Wrong: The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East.* Harper Perennial, 2003.
26. **Moussalli A.** *Historical Dictionary of Islamic Fundamentalist Movements in the Arab World, Iran, and Turkey.* The Scarecrow Press, 1999.
27. **Roy O. L.** *Islam mondialisé.* Paris, 2002.
28. **Sonn Tamara.** *A Brief History of Islam.* Blackwell Publishing, 2004.



**ისლამის დემოგრაფიული რუკა**  
**/ახლო აღმოსავლეთი/**

ქვეყანა	მოსახლეობა	მუსლიმები %	მუსლიმები (რაოდენობა)	შიიტები %	შიიტები (რაოდენობა)	სუნიტები %	სუნიტები (რაოდენობა)
საუდის არაბეთი	24,600,000	100%	24,600,000	11.12%	2,460,000	88.88%	22,140,000
თურქეთი	72,900,000	99%	72,750,000	20%	14,550,000	80%	58,200,000
ალჟირი	32,800,000	99.34%	32,472,000	0.01%	32,80	99.99%	32,796,720
მაროკო	30,700,000	99%	30,393,000	0.02%	607,860	99.98%	29,785,140
იემენი	20,700,000	99%	20,680,000	42%	8,685,600	55%	11,994,400
სომალი	8,600,000	99%	8,600,000	0.02%	86,000	99.98%	8,514,000
მავრიტანია	3,100,000	99%	3,100,000	0%	31,000	100%	3,069,000
ქუვეითი	2,600,000	81.17%	2,600,000	35.87%	910,000	64.13%	1,690,000
ომანი	2,400,000	91.81%	2,376,000	2.77%	118,800	44.22%	1,306,800
ბაჰრაინი	700,000	99%	700,000	70%	490,000	30%	210,000
ირანი	69,500,000	98%	68,805,000	85%	61,924,500	15%	6,880,500
თუნისი	10,000,000	99.21%	9,800,000	0.73%	196,000	99.17%	9,604,000
კომორის კუნძულები	700,000	98%	686,000	1%	6,860	99%	679,140
ერაყი	28,800,000	97%	27,936,000	65%	18,158,400	35%	9,777,600
ლიბია	5,800,000	97%	5,626,000	0.02%	56,260	99.98%	5,569,740
არაბთა გაერთიანებული საამიროები	4,600,000	82.74%	4,416,000	15%	662,400	85%	3,753,600
კატარი	800,000	95%	760,000	10%	76,000	90%	684,000
ეკვპტე	74,000,000	94%	69,560,000	0.04%	695,600	99.96%	68,864,400
იორდანია	5,800,000	94%	5,452,000	0.6%	109,040	99.4%	5,342,960
ჯიბუთი	800,000	94%	752,000	0.05%	7,520	99.95%	744,480
სირია	18,400,000	90%	16,560,000	15%	2,484,000	85%	14,076,000
სუდანი	40,200,000	73%	29,346,000	1%	586,920	99%	28,759,080
ლიბანი	3,800,000	62.76%	2,104,310	53.35%	1,200,000	46.65%	850,000

The World Factbook, 2008

## სუნიტური და შიიტური ისლამი: მსგავსებები და განსხვავებები

ისლამის ძირითადი მიმართულებები	სუნნა	ში'ა
მიმდევრების სახელწოდება	სუნიტები	შიიტები
სახელწოდების მნიშვნელობა	გზა, მიმართულება; ჩვეულება	ალის პარტია
მიმდევრების რაოდენობა	1,237,404,192	218,371,767
მუსლიმთა მთლიანი რაოდენობიდან %	90%	10%
ძირითადი ქვეყნები	მუსლიმური ქვეყნების უმრავლესობა	ირანი, ერაყი, იემენი
სექტები	არ არის; თუმცა აღიარებულია 4 რელიგიური-იურიდიული სკოლა	ისნა'აშარიია თორმეტნიანები (უდიდესი) ისმალისტიები და ზაიდისტიები
წარმოშობა	632 წლიდან. თეოლოგია განვითარდა ძირითადად X საუკუნეში	632-650 წ. ალის ვაჟის – ჰუსაინის მკვლელობა 680 წ. არის მთავარი მოვლენა
დანიშნა ან განსაზღვრა თუ არა მუჰამადმა მემკვიდრე?	არა	დიახ
მოციქულის ჭეშმარიტი მემკვიდრე	აბუ ბაქრი (აირჩია მედინის ხალხმა)	ალი იბნ აბი ტალიბი (მუჰამადის ქალიშვილის ფატიმას მეუღლე), დანიშნა მუჰამადის მიერ
მუსლიმური თემის მეთაურის განსაზღვრა	მუჰამადის ტომი (კურაიში) შემდგომში ნებისმიერი კვალიფიციური მმართველი	მოციქულის ოჯახი
ახლანდელი ლიდერები	იმამი	მუჯთაჰიდი
იმამის პიროვნება	ჰუმანური ლიდერი	ყურანის საუკეთესო განმმარტებელი
ფარული იმამი	დოქტრინა უარყოფილია	დაბრუნდება შესაფერის დროს
ყურანის გარდა სხვა რელიგიური ავტორიტეტი	იჯმა – მუსლიმური თემის თანხმობა	შუუცდომელი იმამები
რწმენის უარყოფა თვითდაცვისათვის (თაქია)	აღიარებენ განსაკუთრებულ პირობებში	განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებენ
დროებითი ქორწინება (მუთ'ა)	პრაქტიკაში იყო მოციქულ მუჰამადის დროს, მაგრამ ახლა უარყოფილია	ჯერ კიდევ პრაქტიკაშია
წმინდა ქალაქები	მეკა, მედინა	მეკა, მედინა, ნაჯაფი, ქარბალა
მთავარი დღესასწაულები	'იდ ალ-ადჰა, 'იდ ალ-ფიტრი	იდ ალ-ადჰა, იდ ალ-ფიტრი, აშურა

# ქირითადი ლიტერატურა

## ისლამი (რელიგია, ისტორია, ცივილიზაცია)

1. *ისლამი. ენციკლოპედიური ცნობარი*. შემდგენლები: კარლო კუცია, მეგი მეტრეველი, გიორგი სანიკიძე, მიხეილ სვანიძე, გოჩა ჯაფარიძე. შესავალი ნერილი და ხელმძღვანელობა გოჩა ჯაფარიძისა. თბილისი, 1999.
2. **Бартольд В. В.** *Работы по истории ислама и Арабского Халифата. Сочинения*, т.VI, М., 1966.
3. **Беляев Е. А.** *Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье*. 2-е изд. М., 1966.
4. **Большаков О. Г.** *История Халифата*. Т.1. Ислам в Аравии: 570-633. М., 1989.
5. **Босворт К. Э.** *Мусульманские династии*. Справочник по хронологии и генеалогии. Пер. с английского и примечания П. А. Грязневича, М., 1971.
6. **Сахих ал-Бухари**. *Достоверные Предания из жизни Пророка Мухаммада, да благословит Его Аллах и да приветствует*. Перевод с арабского Абдулла Нирша. М., 2004.
7. **Грюнебаум Г. Э. фон.** *Классический ислам. Очерки истории*. 600-1258. М., 1986.
8. *Значение и смысл Корана*. SKB-Bavaria, Verlag and Handel. GmbH, 1-10, 1999.
9. **Журавский А. В.** *Ислам*. М., 2004.
10. **Ирмияева Т. Ю.** *История мусульманского мира от Халифата до Блистательной Порты*. Урал, 2000.
11. *Ислам. Энциклопедический словарь*. М., 1991.
12. *Ислам классический: энциклопедия*. М., СПб, 2005.
13. **Массэ А.** *Ислам*. Очерки истории. Пер с французского. М., 1963.
14. **Петрушевский И .П.** *Ислам в Иране в VII-XV веках (курс лекций)* Л., 1966.
15. **Прозоров С. М.** *Ислам как идеологическая система*. М., 2004.
16. **Рахман Х. У.** *Краткая история Ислама*. Хронология событий 570-1000 гг. от Рождества Христова. М., 2003.
17. **Родионов М. А.** *Ислам классический*. СПб., 2001.
18. **Сурдел Доминик, Сурдел Жанин.** *Цивилизация классического ислама*. Пер. с фр. В. Бабинцева. Екатеринбург, 2006.

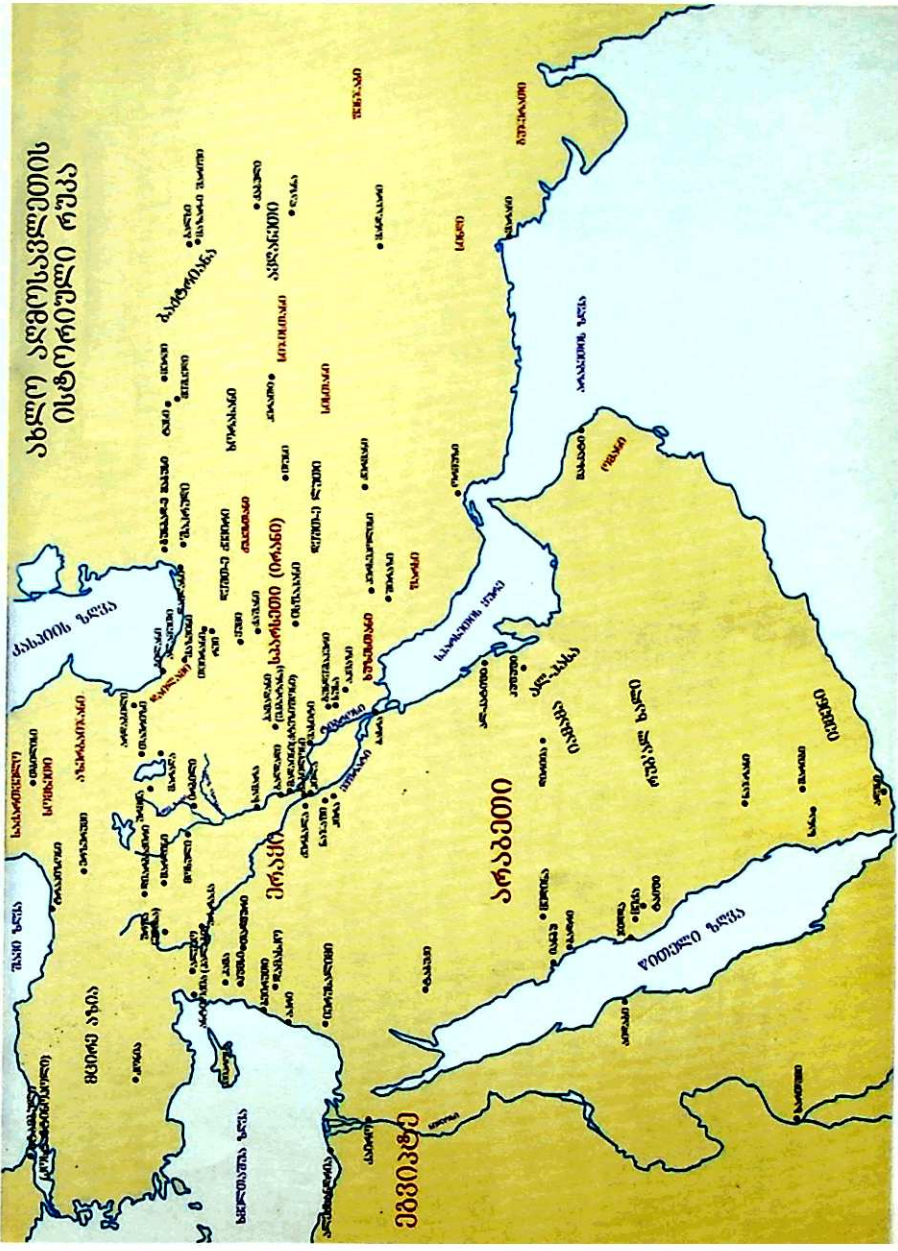
19. **Тришин А. Ф.** *Мировые религии и религиозные памятники*. Москва, Брянск, 1997.
20. **Фильштинский И. М.** *История арабов и халифата (750-1517гг)*. М., 2001.
21. *Хрестоматия по исламу*. Переводы с арабского, введения и примечания. Составитель и ответственный редактор С. М. Проzorov, М., 1994.
22. **Muhammad Ali, Maulana.** *The Religion of Islam: A Comprehensive Discussion of the Sources, Principles and Practices of Islam*. Cairo. n.d.
23. **Berkey Jonathan P.** *The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800*. Cambridge, 2003.
24. **Esposito John L.** *The Oxford History of Islam*. Oxford, 1999.
25. **Hitti Ph. K.** *History of the Arabs*. Seventh ed., London-New York, 1961.
26. *Islamic Desk Reference*. Compiled from the Encyclopaedia of Islam by E. Van Donzel. Leiden-New York-Köln, 1994.
27. **Klein F. A.** *The Religion of Islam*. London, New York. 1979.
28. **Netton I. R.** *A Popular Dictionary of Islam*, London, 1992.
29. **Rahman H.** *A Chronology of Islamic History 570-1000 CE*. London, 1999.
30. **Roberts, Robert.** *The Social Laws of the Qoran*. London, 1980.
31. **Shaban M. A.** *Islamic History: A new interpretation. A.D.600-750 (A.H.132)*. Cambridge, 1976.
32. *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Edited by H.A.R.Gibb and J.H.Kramers. Leiden, 1953 (Reprint, 1974).
33. **[at-Tabari]** *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari cum aliis edidit M.J. de Goeje, series I-III*. Lugduni-Batavorum, 1879-1901.
34. **Tritton A. S.** *Islam. Belief and Practices*. London, 1966.
35. *The Encyclopaedia of Islam* (Web-CD edition. Brill Academic Publishers). vol. I-XI, 2003.
36. **Watt, W. Montgomery.** *Islam and Integration of Society*. London, 1961.





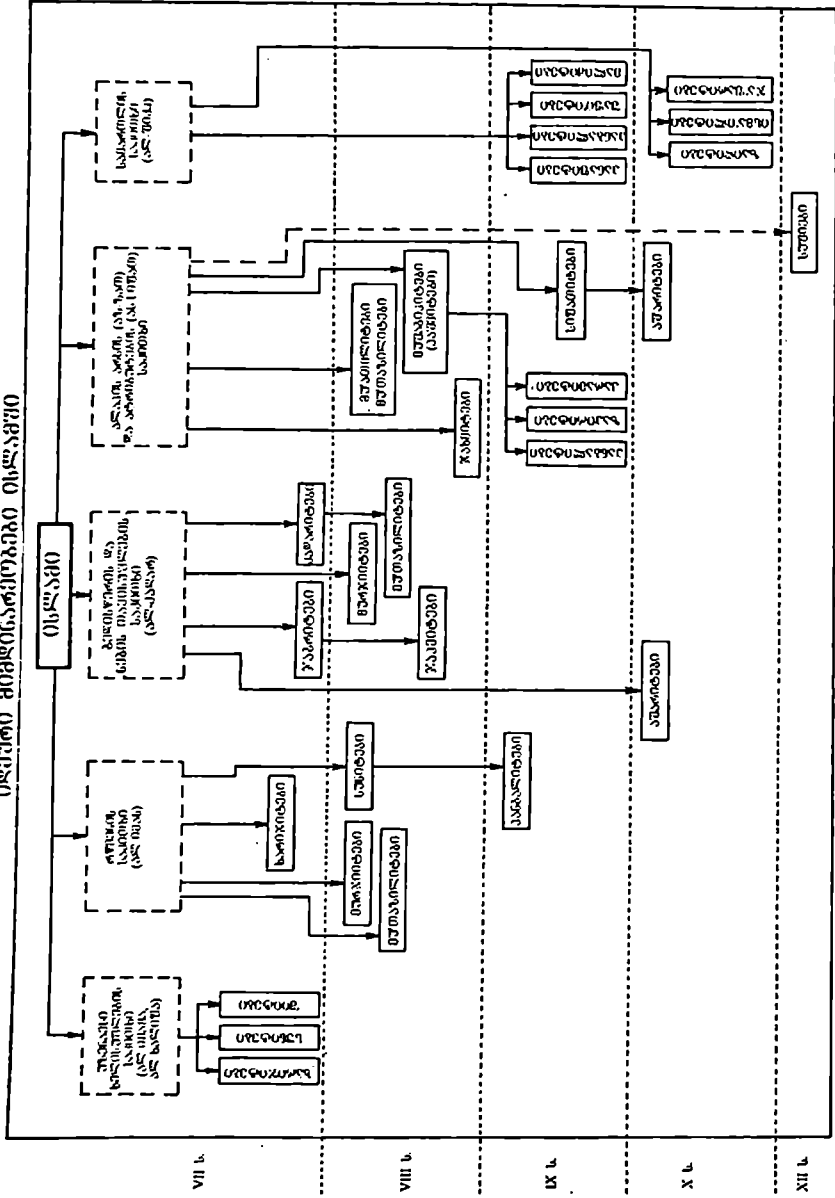


# სსრკ-ის ადმინისტრაციული რუკა





ՕՐԱՆՊԻՐԻ ԶՈՒՅՐՈՍՆԱԳՆՈՒՄԵՂԵՐԻ ՕՆԵՏՆԵՐՅՈՒ



## სარჩევი

შესავალი .....	5
<b>თავი I. მუჰამადი და ისლამის წარმოშობა .....</b>	<b>7</b>
1. ისლამის წარმოშობის მიზეზები და პირობები .....	7
2. მუჰამადი – ისლამის მოციქული .....	13
<b>თავი II. არაბთა სახალიფო და ისლამის გავრცელება .....</b>	<b>38</b>
1. პირველი „მართლმორწმუნე“ ხალიფები და უმაღლესი ხელისუფლების საკითხი ადრეულ ისლამში .....	38
2. უმაღიანთა სახალიფო /661-750/ .....	49
3. 'აბასიანთა სახალიფო /750-1258/ .....	52
4. ისლამის ექსპანსია .....	55
<b>თავი III. ისლამის მოძღვრება .....</b>	<b>60</b>
1. ისლამის ხუთი ბურჯი .....	60
2. ჯიჰადი – საღვთო ომი .....	84
3. ისლამის დოგმატიკა .....	91
<b>თავი IV. მუსლიმთა საკულტო ნაგებობები .....</b>	<b>102</b>
1. მეჩეთი .....	102
2. მუსლიმ წმინდანთა საფლავები /მაზარი, მაშჰადი/ .....	115
<b>თავი V. ისლამური დღესასწაულები და რიტუალი .....</b>	<b>123</b>
1. ჰიჯრის კალენდარი .....	123
2. ისლამური დღესასწაულები .....	125
3. მუსლიმური რიტუალი .....	135
<b>თავი VI. ყურანი, სუნნა და ჰადისები .....</b>	<b>140</b>
1. ყურანი – მუსლიმთა წმინდა წიგნი .....	140
2. სუნნა და ჰადისები .....	155
<b>თავი VII. ისლამური სამართლის ისტორია და თეორია .....</b>	<b>161</b>
1. ისლამური სამართლის ჩამოყალიბება .....	161
2. ისლამური სამართლის წყაროები .....	164

3. სუნიტური საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი სკოლები .....	175
4. ისლამური სამართლის ნორმები .....	180
5. სასამართლო პროცესი .....	196
6. პირადი სტატუსის სამართალი .....	203
<b>თავი VIII. ძირითადი მიმართულებები ისლამში. მუსლიმური სექტები ..</b>	<b>213</b>
1. ხარიჯიზმი .....	213
2. სუნიზმი .....	219
3. ბედისწერისა და ნების თავისუფლების პრობლემა ისლამში .....	224
4. შიიზმი .....	227
<b>თავი IX. მისტიციზმი და სუფიზმი .....</b>	<b>289</b>
<b>თავი X. ისლამური ცივილიზაცია .....</b>	<b>321</b>
1. არაბულ-მუსლიმური კულტურა (VII-XV სს.) .....	321
2. ოსმალური ცივილიზაცია .....	393
3. ისფაჰანის ფილოსოფიური (თეოსოფიური) სკოლა .....	404
<b>თავი XI. თანამედროვე ისლამი .....</b>	<b>410</b>
ისლამის დემოგრაფიული რუკა .....	434
სუნიტური და შიიტური ისლამი: მსგავსებები და განსხვავებები .....	435
ძირითადი ლიტერატურა .....	436

გამომცემლობის რედაქტორი	ცირა ჯიშკარიანი
გარეკანის დიზაინი	თინათინ ჩირინაშვილი
კომპიუტერული უზრუნველყოფა	ნინო ვაჩეიშვილი

0128, თბილისი, ი. ჭავჭავაძის გამზირი 14

14 I. Chavchavadze Ave., Tbilisi, 0128  
www.press.tsu.ge 995(32) 25 14 32