



ხათუნა ბაინდურაშვილი

ისლამი თბილისში





კორნელი კეკელიძის სახელობის საქართველოს
ხელნაერთთა ეროვნული ცენტრი

KORNELI KEKELIDZE GEORGIAN
NATIONAL CENTRE OF MANUSCRIPTS

ხათუნა ბაინდურაშვილი

ისტაამი
თბილისში
(VIII-XVIII სს.)

Islam in Tbilisi

(8th-18th cc.)

თბილისი

2023

წინამდებარე გამოკვლევა „ისლამი თბილისში (VIII-XVIII სს.)“, ეძღვნება ისლამისა და მუსლიმური თემის ისტორიას VIII-XVIII საუკუნეების თბილისში. წიგნში მკითხველი გაეცნობა: თბილისში ისლამის გავრცელების ეტაპებს და მუსლიმური თემის გაჩენის პირობებს; მუსლიმური იურიდიულ-თეოლოგიური სკოლების – მაზჰაბების შემოტანისა და დამკვიდრების იდეოლოგიურ და პოლიტიკურ წანამძღვრებს; თბილისის მუსლიმი მოსახლეობის როლს ჩვენი ქვეყნის ისტორიის სხვადასხვა ეტაპზე. ასევე ქართულ სოციუმში ისლამის გავრცელებისა და მუსლიმური ტენდენციების დამკვიდრების დინამიკას; ნაშრომში წარმოდგენილია იმ ქართულ-სპარსული დიპლომატიკური ძეგლების ანალიზი, რომლებიც მუსლიმურ გავლენებზე მიუთითებენ. წიგნში, ისლამმცოდნეობითი თვალსაზრისით, პირველად არის შესწავლილი ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები და ორიგინალური ანტიმუსლიმური პოლემიკური ნაშრომები.

რედაქტორი:

მზია სურგულაძე

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი



ნაშრომი გამოიცა შოთა რუსთაველის საქართველოს ეროვნული სამეცნიერო ფონდის მხარდაჭერით (გრანტის ნომერი: SP-22-1050)

This work was supported by Shota Rustaveli National Science Foundation of Georgia (SRNSFG) (Grant number: SP-22-1050)



© ხათუნა ბაინდურაშვილი

ISBN 978-9941-8-5836-9

DOI 10.6084/m9.figshare.24119334

სარჩევი

შესავალი	7
წყაროები და ლიტერატურა	12
თავი I. სუნიტური ისლამი თბილისში (VIII-XVIII სს.)	39
§1.1. ქართველებისა და არაბების ურთიერთობის დასაწყისი	39
§1.2. სუნიტური მაზჰაბები თბილისის საამიროში.....	48
§1.3. დავით აღმაშენებლის დამოკიდებულება მუსლიმური თემის მიმართ.....	68
§1.4. სუფიზმი თბილისში	77
§1.5. ჯალალ ად-დინის მიერ თბილისის დაკავება და სუნიზმი XIII-XIV საუკუნეების თბილისში	86
§1.6. თემურ ლენგის ლაშქრობები საქართველოში და ჰანაფიზმის გავრცელების მცდელობა	96
§1.7. ოსმალების მიერ თბილისში ჰანაფიტური მაზჰაბის შემოტანა	111
თავი II. შიიტური ისლამი თბილისში (VIII-XVIII სს.)	130
§2.1. შიიტური ისლამი VIII-XI საუკუნეების თბილისში	132
§2.2. ისმაილიტების (// ნიზარიტების) სექტა თბილისში.....	135
§2.3. შიიტური ისლამის ექსკანსიის მცდელობა.....	150
§2.4. ქართულ-სპარსული ისტორიული საბუთების რელიგიურ- კოლიტიკური და და სოციალური ასპექტები	164
§2.5. შიიტური ისლამი თბილისში XVII საუკუნის 30-იანი წლებიდან XVIII საუკუნის 10-იანი წლებამდე.....	174
§2.6. შიიტური ისლამი XVIII საუკუნის თბილისში	196

თავი III. ქართველების იდეოლოგიური კონფრონტაცია ისლამთან	214
„წმენება სიტყვსგებისად და ს(ა)სჯელისად შჯულისათ (ვ)ს ქ (რისტ)ეანეთაჲსა და სარკინოზთა“	222
„მოთხრობა სჯულთა უღმრთოთა თათრისათა გამოკრებილი და სიტყვის გებაჲ ქრისტიანეთა მიერ თქმული ბატონის შვილის ბაგრატისა“	232
„ჰამბავი მაჰმედიისი თარგმანსა შინა ფსალმუნთასა მოყუანილი, და წიგნთა მახმედიანთაგან გამოღებული, და ნათესაობა მათი. გალობა, ფსალმუნი ასაფისნი, კბ“	255
„აგარიანთათვის“	273
SUMMARY	282
ბიბლიოგრაფია	297
საძიებლები	333

პირობითი შემოკლებანი:

აღწერილობა – ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა

სეა – საქართველოს ეროვნული არქივი

ხეც – ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი

ქცხ – ქართლის ცხოვრება

შესავალი

საქართველო, თავისი გეოპოლიტიკური მდებარეობიდან გამომდინარე, ყოველთვის იყო რეგიონის დიდი სახელმწიფოების ინტერესის ობიექტი. საუკუნეების განმავლობაში მეზობლად მდებარე უძლიერესი მუსლიმური სახელმწიფოები გამუდმებით ცდილობდნენ აქ თავიანთი გავლენის მოპოვებას, რისი საუკეთესო საშუალებაც იყო საკუთარი რელიგიური მოძღვრების გავრცელება. მათთვის ისლამი ის იარაღი იყო, რომლის ეფექტურად გამოყენების შემთხვევაშიც, საბოლოოდ შეძლებდნენ ქართული მიწების ინკორპორაციას. ისლამის მასობრივი გავრცელება აუცილებლად გამოიწვევდა ცვლილებებს არა მხოლოდ რელიგიის სფეროში, არამედ საზოგადოების სოციალური და კულტურული ღირებულებების გადაფასებას.

VII საუკუნის 50-იანი წლებიდან მოყოლებული, XVIII საუკუნის ბოლომდე, საქართველოს ისტორია წარმოადგენს თითქმის განუწყვეტელ ბრძოლას მუსლიმური სახელმწიფოების აგრესიის წინააღმდეგ. ქართველებისთვის ეს ბრძოლა იმავდროულად ქრისტიანობისა და მასთან გატოლებული ეროვნულობის შენარჩუნებისათვის ბრძოლას ნიშნავდა. ამიტომაც, რომ საუკუნეების განმავლობაში ერთმანეთთან იქნა გაიგივებული ისეთი ცნებები, როგორიცაა ქართველობა და ქრისტიანობა, გამუსლიმება და გათათრება.

საქართველოში, ისტორიის სხვადასხვა ეტაპზე, არაერთხელ ჰქონია ადგილი მოსახლეობის გარკვეული ნაწილის ძალდატანებით გამუსლიმებას. ასეთ შემთხვევებში ისლამის მიღება ქართველებისთვის ფიზიკურ გადარჩენას ნიშნავდა. მუსლიმი დამპყრობლების ქვეყნიდან წასვლის შემდეგ ასეთი ნაწილი კვლავ თავიანთ სარწმუნოებას უბრუნდებოდა. თბილისში მუსლიმური მოსახლეობა ძირითადად, ყოველთვის არაქართული ეთნოსით იყო წარმოდგენილი.

ხშირად, გამოუვალი პოლიტიკური ვითარების გამო, ქართველი მეფეებიც ფორმალურად აღიარებდნენ ისლამს, რეალურად კი, ისევ ქართულ, ეროვნულ საქმეს ემსახურებოდნენ.

ჩვენი ქვეყნის მოქალაქეთა მნიშვნელოვანი ნაწილი, როგორც ქართული, ისე არაქართული მოსახლობა, მუსლიმი აღმსარებელია. თბილისის მკვიდრი მუსლიმური მოსახლეობა შედგება წარმოშობით აზერბაიჯანელების, ლეკებისა და ყაზანელი თათრებისგან. ამათ ემატება სხვადასხვა მუსლიმური ქვეყნიდან (ირანი, თურქეთი, პაკისტანი და

არაბული ქვეყნები) ჩამოსული მოქალაქეები, რომელთათვისაც თბილისი დროებით ან მუდმივ საცხოვრებელ ადგილს წარმოადგენს.

XX საუკუნის 80-90-იანი წლებიდან ისლამში შეინიშნება პოლიტიკური პროცესები, რომლებიც დაკავშირებულია ისლამის იდეოლოგიურ პრობლემებთან. „პოლიტიკური ისლამი“ გამოეხმაურა დასავლეთის სტრატეგიების გეოპოლიტიკურ კონცეფციებსა და პროფესიული წრეების „აკადემიურ ანტისოვეტიზმს“ და შექმნა ახალი „ისლამური“ მიმართულება სოვეტოლოგიაში, რომელიც სწავლობს ისლამის გავლენას მუსლიმურ შუაზიასა და კავკასიაში (ქაჯაია 1990, 9).

მსოფლიოში მიმდინარე პოლიტიკურმა პროცესებმა (კერძოდ კი, ახლო აღმოსავლეთში შექმნილმა ვითარებამ) ცივილიზაციათა დაპირისპირების სახე მიიღო. საჭირო ხდება ცივილიზაციათა დიალოგის მყარი ნორმების შემუშავება და სტაბილიზაციისათვის აუცილებელი პოლიტიკური მოდელების შექმნა.

„მუსლიმური ფაქტორი“ მსოფლიო პოლიტიკაში ანგარიშგასაწივეი ძალაა. ისლამურ პროპაგანდას თანამედროვე პირობებში დიდი ტექნოლოგიური საშუალებები გააჩნია. იმისათვის, რათა შეაღწიოს ნებისმიერ საზოგადოებაში, აქტიურად გამოიყენება სოციალური ქსელი და სპეციალურად შექმნილი ვებ-გვერდები. ხშირია პირდაპირი, ვერბალური კონტაქტებიც. რიგ შემთხვევებში, ასეთი ტიპის აქტივობა გამოყენებულია რადიკალური რელიგიური დაჯგუფებების მიერ საკუთარი მიზნების განსახორციელებლად.

დღეს, თბილისში არსებული მუსლიმური თემი ორ ნაწილად იყოფა – სუნიტურად და შიიტურად. შიიტი მორწმუნეების რაოდენობა აჭარბებს სუნიტების რიცხვს. თბილისში ერთი მეჩეთია, რომელიც XIX საუკუნის 40-იან წლებში ყაზანელმა თათრებმა ააგეს და „ყაზან-თათრის“ სახელს ატარებს. 1951 წლის შემოდგომაზე თბილისის შიიტური მეჩეთის დანგრევის შემდეგ ქალაქის ორივე მიმდინარეობის მუსლიმები ნამაზს ერთ მეჩეთში აღასრულებენ, რაც შეიძლება ითქვას, რომ იშვიათი გამონაკლისია.

XX საუკუნის 90-იანი წლებიდან პოსტსაბჭოთა სივრცეში იწყება რელიგიური აქტივობა და დაინტერესება საკუთარი აღმსარებლობით. ამ დროიდან მოყოლებული, თბილისის მუსლიმურ თემში რელიგიური განათლების ასამაღლებლად ტარდება ღონისძიებები: მუსლიმი ახალგაზრდები იგზავნიებიან მეზობელ მუსლიმურ ქვეყნებში (ირანის ისლამური რესპუბლიკა, თურქეთის რესპუბლიკა) უმაღლესი სასულიერო განათ-

ლების მისაღებად; იხსნება ყურანის შემსწავლელი კურსები როგორც ვაჟებისთვის, ისე გოგონებისთვის; თბილისში ფუნქციონირებს ყუმის ალ-მუსტაფას სახელობის საერთაშორისო რელიგიური უნივერსიტეტის ფილიალი; ქვეყანაში არსებობს მუსლიმური სამუფთოები და არაერთი მუსლიმური ორგანიზაცია; საქართველოში, როგორც შიიტი, ისე სუნიტი მუსლიმი მოსახლეობის რელიგიურობის დონის ამაღლებას ემსახურება ირანიდან და თურქეთიდან შემოსული სასწავლო-საგანმანათლებლო შინაარსის რელიგიური ლიტერატურა, რომელიც წარმოდგენილია ქართულ, რუსულ და აზერბაიჯანულ ენებზე და სხვ.

თბილისის მუსლიმი მოსახლეობა ყოველწლიურად აღნიშნავს რელიგიურ დღესასწაულებს, როგორცაა „ყურბან-ბაირამი“, „ფითრი-ბაირამი“ და სხვ., თბილისში ასევე ყოველწლიურად ტარდება „აშურას“ („შაჰ-სეი-ვაჰ-სეი“) რელიგიური რიტუალი.

ისტორიული წარსულის სხვადასხვა პერიოდში და თანამედროვე ეტაპზე მუსლიმური თემის ყოფა-ცხოვრების, მათი რელიგიური აქტივობის, ქვეყნის პოლიტიკურ, საზოგადოებრივ და კულტურულ ცხოვრებაში მუსლიმთა როლისა და აგრეთვე მათი კონფესიური ურთიერთობების მეცნიერული კვლევა, შესაძლებელია, გარკვეულწილად სასარგებლო გამოცდილებად გამოდგეს ქვეყანაში კონფესიათა შორის სწორი ურთიერთობების დასაგეგმად.

მუსლიმური თემის არსებობას თბილისში მრავალი საუკუნის ისტორია აქვს. თუმცა, ეს საკითხი ცალკე კომპლექსური კვლევის საგანი არ ყოფილა. ნაშრომი „ისლამი თბილისში (VIII-XVIII სს.)“, პირველი მონოგრაფიული გამოკვლევაა VIII-XVIII საუკუნეების თბილისში ისლამისა და მუსლიმური თემის ისტორიის შესახებ. მასში შესწავლილია: თბილისში მუსლიმური თემის გაჩენისა და აქ ისლამის გავრცელების ეტაპები და პირობები; ისლამში ჩამოყალიბებული იურიდიულ-თეოლოგიური სკოლების – მაზჰაბების შემოტანისა და დამკვიდრების იდეოლოგიური და პოლიტიკური მიზეზები; თბილისის მუსლიმი მოსახლეობის როლი ჩვენი ქვეყნის ისტორიის სხვადასხვა ეტაპზე; ქართულ სოციალურ ისლამის გავრცელებისა და მუსლიმური ტენდენციების დამკვიდრების დინამიკა; ისტორიული ფონის გათვალისწინებით ის პოლიტიკური, სოციალური და ფსიქოლოგიური ბერკეტები, რომელთაც დამპყრობლები იყენებდნენ ქართული მოსახლეობის მიმართ; წარატიული წყაროებისა და დიპლო-

მატიკური ძეგლების მონაცემებში იმ ქვედა პლასტების აღმოჩენა და ანალიზი, რომლებიც საფრთხეს უქმნიდა ქართულ სახელმწიფოებრიობასა და იდენტობას; ქართული ჰაგიოგრაფიის ნიმუშებისა და ქართველ ავტორთა ანტიმუსლიმური პოლემიკური ნაშრომების საფუძველზე შესწავლილია იდეოლოგიური კონფრონტაციისა და ქართული ისლამმცოდნეობის საკითხები.

ნაშრომის პირველ თავში – „**სუნიტუხი ისლამი თბილისში**“, შესწავლილია ისეთი საკითხები, როგორიცაა: ქართველებისა და არაბების ურთიერთობის საწყისი ეტაპი; გამოვლენილია ის ინფორმაცია, რაც ქართველებს არაბებისა და ისლამის რელიგიის მიმართ ჰქონდათ; თბილისის მუსლიმური თემისა და ათ-თიფლისის ნისბით ცნობილი მუსლიმი მოღვაწეების შესახებ დაცული ცნობები არაბულ წყაროებში; დადგენილია დროის კონკრეტულ მონაკვეთში თბილისში არსებული მუსლიმური იურიდიულ-თეოლოგიური მიმდინარეობები და მათ შორის მთავარი მახაბი; ცალკე ქვეთავი ეძღვნება დავით აღმაშენებლის დამოკიდებულებას მუსლიმური თემის მიმართ. გაანალიზებულია დავით IV-ის რელიგიური პოლიტიკის ძირითადი ასპექტები – რას გულისხმობდა რეალურად ქართველი მეფის მიერ მუსლიმური თემის მიმართ „დათმობები“ და „პრივილეგიები“; შესწავლილია თბილისში სუფიური მოძღვრების არსებობის ისტორია – განსაზღვრულია მისი შემოსვლისა და გავრცელების დრო და გავლენა ქართულ ფეოდალურ საზოგადოებაზე; დადგენილია ასევე თბილისში არსებული სუფიზმის სოციალური ბუნება; შესწავლილია ჯალალ ად-დინის მიერ თბილისის მოსახლეობის მასიური გამუსლიმების შედეგები და ხორეზმელთა დამოკიდებულება თბილისის ძველი მუსლიმური თემის მიმართ; ნაჩვენებია თბილისის იმდროინდელი სტატუსი მუსლიმურ აღმოსავლეთში; ცალკე საკითხადაა თემურ ლენგის მიერ XIV-XV საუკუნეების მიჯნაზე თბილისში ისლამის ჰანაფიტური მახაბის გავრცელების მცდელობა და ახსნილია მისი „რელიგიური მისიის“ კრახის მიზეზები; შესწავლილია: XVI საუკუნის მეორე ნახევარში ოსმალების მიერ თბილისში ჰანაფიტური ისლამის ექსპანსიის მცდელობა; ოსმალთა პერიოდში თბილისის მოსახლეობის გამუსლიმებისთვის გატარებული ღონისძიებები; ოსმალური სასამართლო სიჯილათებისა და თბილისის ვილაიეთის დიდი დავთრის მონაცემების საფუძველზე თბილისში ოსმალური სამართალწარმოება, მოსახლეობის გამუსლიმების დინამიკა და სავაკუფო მფლობელობა.

ნაშრომის მეორე თავში – „**შიიტური ისლამი თბილისში**“, სახალი-

ფოში მიმდინარე რელიგიური და პოლიტიკური მოვლენების ფონზე განხილულია თბილისის საამიროში შიიტების შემოსვლა; დადგენილია X საუკუნის შიიტი ავტორის – ჰასან იბნ მუჰამმად იბნ ჰასან ალ-კუმმის თხზულებაში – „ყუმის ისტორია“, თბილისის „ალაჰისაგან გამორჩეულ ქალაქთა“ შორის მოხსენიების მიზეზი; შესწავლილია ფატიმიანთა სახალიფოში, ხორასნის ჰუჯეთში „გურჯისტანის“ მოხსენიების საკითხი; ასევე, ალამუთელ ნიზარიტებსა და ქართველებს შორის ურთიერთობების ძირითადი ასპექტები და დადგენილია თბილისში ალამუთელი ასასინების ტერორის სამიზნე ჯგუფი; განხილულია სეფიანთა ირანის რელიგიური პოლიტიკა; კვლევის შედეგად დადგინდა შაჰ ისმაილ I-ის მიერ თბილისის ქრისტიანი მოსახლეობის მასობრივი გამუსლიმების შესახებ ქართულ საისტორიო მწერლობასა და ისტორიოგრაფიაში არსებული ცნობის არარელევანტურობა; შესწავლილია ასევე XVI-XVII საუკუნეების ქართულ-სპარსული ორენოვანი დიპლომატიკური ძეგლები, რომლებიც საშუალებას გვაძლევს დავინახოთ სეფიანთა ირანის მიერ ქართული მიწათმფლობელობის სისტემაში ჩარევისა და მისი ირანულ-მუსლიმურით შეცვლის მცდელობა; გაანალიზებულია ქართველ მეფეთა ინვოკაციები და სპარსული ბეჭდების ლეგენდები, რომლებიც ცხადყოფს იმ რელიგიურ და პოლიტიკურ გავლენებს, რომელსაც სეფიანთა ცენტურის ზეწოლით განიცდიდნენ; განხილულია როსტომ ქართლის ვალის მოღვაწეობა, მისი რელიგიური პოლიტიკა და ახლებურადაა წარმოჩენილი სეფიანთა სახელმწიფოსა და აღმოსავლეთ საქართველოს შორის არსებული პოლიტიკური, რელიგიური და სოციალური ურთიერთობები; სპარსული ფირმანების საფუძველზე შესწავლილია თბილისის მეჩეთების მსახურთა ადმინისტრირების საკითხი; გაანალიზებულია ნადერ შაჰის რელიგიური პოლიტიკა და ნაჩვენებია ამ საკითხისადმი თბილისის მუსლიმური თემის დამოკიდებულება.

ქართული საისტორიო წყაროების საფუძველზე შესწავლილია სეფიანთა ირანისა და ნადერ შაჰის ადმინისტრაციული პოლიტიკა. ნაჩვენებია აღმოსავლეთ საქართველოს (ქართლისა და კახეთის სამეფოების) ადგილი ირანულ ადმინისტრაციაში; ასევე დადგენილია ირანის მიერ დანიშნული ქართლისა და კახეთის ყიზილბაში გამგებლების (ხანებისა და ბეგლარბეგების) რიგი.

ნაშრომის მესამე თავში – **„ქართველების იდეოლოგიური კონფრონტაცია ისლამთან“**, წარმოდგენილია შუა საუკუნეების საქართველოში ისლამთან იდეოლოგიური დაპირისპირების კომპლექსური კვლევა. ის-

ლამცოდნეობითი თვალსაზრისით შესწავლილია ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები („დავით და კონსტანტინეს წამება“, „არჩილის წამება“, „აბო ტფილელის წამება“, „კოსტანტი-კახაძის წამება“, „გობრონის წამება“), ქართული სიტყვისგებების („ჯსენება სიტყვსგებისად“ და „ჰამბავი მაჰხმედისი თარგმანსა შინა ფსალმუნთასა მოყუანილი ...“) და ქართველი პოლემისტის, ბაგრატ მუხრანბატონის („მოთხრობა სჯულთა უღმრთოთა თათრისათა“) და ტიმოთე გაბაშვილის ანტიმუსლიმური („აგარიანთათვის“) ნაშრომები; გამოკვლეულია ის ცოდნა, რომელიც ისტორიის სხვადასხვა ეტაპზე ქართველებს ჰქონდათ ისლამის რელიგიის, მისი წინასწარმეტყველისა და არაბეთის ისტორიის შესახებ; შეფასებულია მუსლიმების დამოკიდებულება-შეხედულება ქრისტიანობის მიმართ და, ასევე, მუსლიმების დამოკიდებულება საკუთარი რელიგიისა და ისლამის მქადაგებლის მიმართ.

წყაროები და ლიტერატურა

ნაშრომის ქრონოლოგიური ჩარჩო VIII-XVIII საუკუნეებს მოიცავს. აქედან გამომდინარე, აღნიშნული პერიოდის შესახებ საქართველოსა და აღმოსავლეთის ქვეყნების ისტორიის ძალიან დიდი წყაროთმცოდნეობითი ბაზა და სამეცნიერო ლიტერატურა არსებობს. ჩვენ მხოლოდ იმ წყაროებსა და სამეცნიერო ბიბლიოგრაფიას განვიხილავთ, რომლებიც საკვლევ თემატიკასთან პირდაპირ ან ირიბ კავშირშია.

ა. წყაროები

თბილისში ისლამის და მუსლიმური თემის ისტორიის კვლევის საქმეში მნიშვნელოვანია ყველა ის ქართული და უცხოური წყარო, სადაც პირდაპირი თუ არაპირდაპირი ინფორმაციაა დაცული VIII-XVIII საუკუნეებში თბილისში მუსლიმური მოსახლეობის გაჩენის, მათი მახზაბობრივი კუთვნილების, ქართულ მოსახლეობაში ისლამის გავრცელებისა და იდეოლოგიური კონფრონტაციის შესახებ.

საკვლევ თემასთან დაკავშირებული წყაროები ექვს კატეგორიად დავაჯგუფეთ: 1. აღმოსავლური (არაბული, სპარსული, ოსმალური, სომხური) წყაროები, 2. ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობა, 3. ქართული ნარატიული წყაროები, 4. ქართულ-სპარსული ორენოვანი საბუთები,

5. ევროპული წყაროები და 6. ქართული ორიგინალური ანტიმუსლიმური და პოლემიკური ჟანრის მწერლობა.

საისტორიო წყაროები დავაჯგუფეთ შემდეგი მახასიათებლების მიხედვით: ნაშრომში გამოყენებული აღმოსავლური წყაროები რელიგიური და პოლიტიკური მოვლენების კვლევის უმთავრეს სეგმენტს წარმოადგენს. მათში გადმოცემულია თბილისში მუსლიმური თემის გაჩენისა და ასევე ადგილობრივ ქართულ მოსახლეობაში ისლამის გავრცელების ღონისძიებები.

ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები უმნიშვნელოვანესი წყაროა ქართული-ქრისტიანული და მუსლიმური რელიგიების ურთიერთდამოკიდებულების ისტორიის შესასწავლად. მიგვაჩნია, რომ ცივილიზაციათა დიალოგის კვლევის საკითხში ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობა ერთ-ერთ პირველწყაროს წარმოადგენს. შეიძლება ითქვას, რომ იგი ფაქტობრივად, ქართული, ორიგინალური ანტიმუსლიმური და პოლემიკური მწერლობის ჩამოყალიბების საფუძველია.

ქართული ნარატიული ძეგლები, აღმოსავლური პოლიტიკური და რელიგიური მოვლენების შესწავლისთვის ძირითად საკვლევ მასალას წარმოადგენს. ქართულ საისტორიო მწერლობაში მუსლიმი დამპყრობლების მიერ თბილისის მოსახლეობაში ისლამის იდეოლოგიის გავრცელების მცდელობებია გადმოცემული.

ქართულ-ირანული პოლიტიკური და რელიგიური ურთიერთობების შესახებ ქართულ-სპარსული ორენოვანი საბუთები უმნიშვნელოვანეს ინფორმაციას შეიცავს. წყაროთა ამ ჯგუფის კომპლექსური კვლევა საშუალებას გვაძლევს დავინახოთ ის ქვედა პლასტები, რაც ქართულ სახელმწიფოებრიობასა და თვითმყოფადობას დიდ საფრთხეს უქმნიდა.

ევროპული წყაროები მნიშვნელოვან ინფორმაციას გვანვდის თბილისის მოსახლეობის კონფესიური მდგომარეობის შესახებ. მათში ასევე ასახულია ქართველების დამოკიდებულება მუსლიმი მმართველებისა და თბილისის მუსლიმური თემის მიმართ.

რაც შეეხება ქართულ ორიგინალურ ანტიმუსლიმურ-პოლემიკურ მწერლობას, იგი ქართულ-მუსლიმური იდეოლოგიური კონფრონტაციის კვლევისა და ქართული ისლამმცოდნეობის შესწავლისთვის, ქართულ ჰაგიოგრაფიასთან ერთად, ფასდაუდებელ ინფორმაციას შეიცავს.

წინამდებარე ნაშრომის კვლევის სპეციფიკიდან გამომდინარე, ჩვენ მიერ წარმოდგენილ სხვადასხვა ტიპის საისტორიო წყაროებს, თემატიკის გათვალისწინებით ისტორიის ქრონოლოგიური პრინციპის დაცვით მიმოვიხილავთ.

პირველი წერილობითი ძეგლი, რომელიც თბილისში არაბებისა და ქართველების ურთიერთობას ასახავს, არის ჰაბიბ იბნ მასლამას „დაცვის სიგელი.“ ტექსტის დედანი ჩვენამდე მოღწეული არ არის. დოკუმენტი მოგვიანო ხანის არაბ მემატიანეებთან მცირედი განსხვავებებით არის დაცული.

ქართული სამეცნიერო საზოგადოება ყველაზე ადრე არაბი ისტორიკოსების – ტაბარისა (838-923 წწ.) და იაკუთის (1179-1229 წწ.) თხზულებებში არსებულ „დაცვის სიგელს“ გაეცნო. ქართულ ისტორიოგრაფიაში დოკუმენტის ტექსტები, ღაზარიანის მიერ შესრულებული თარგმანის მიხედვით, ივ. ჯავახიშვილმა შემოიტანა (ჯავახიშვილი 1983, 73-76). ბალაძორის თხზულებაში არსებული „დაცვის სიგელის“ ტექსტი თარგმანითა და შენიშვნებით გამოცემული აქვს მ. ლორთქიფანიძეს (ლორთქიფანიძე 1951, 61-65). მოგვიანებით, საქართველოში არაბთა მფლობელობის სპეციფიკის შესწავლის მიზნით, მ. ლორთქიფანიძემ განიხილა მანამდე არსებული „დაცვის სიგელის“ ვარიანტები (ლორთქიფანიძე 1963, 71-96).

ბალაძორისთან და ტაბარისთან არსებული ჰაბიბ იბნ მასლამას მიერ თბილისის მოსახლეობისადმი გაცემული „დაცვის სიგელის“ ვარიანტები შეისწავლა ე. სიხარულიძემ. მეცნიერმა აღნიშნული დოკუმენტი თარგმანითა და შესაბამისი სამეცნიერო აპარატით გამოსცა (სიხარულიძე 1959, 167-181). ე. სიხარულიძემ გამოსცა ასევე იაკუთის თხზულებაში დაცული ჰაბიბ იბნ მასლამას „დაცვის სიგელის“ არაბული ტექსტი ქართული თარგმანით (იაკუთი 1964, 39-44).

„დაცვის სიგელის“ ყველაზე ადრეული, აბუ უბაიდისეული (770-838 წწ.) ვარიანტი თარგმნა და შეისწავლა ო. ცქიტიშვილმა (ცქიტიშვილი 1976, 187-199). აღნიშნული ვარიანტი ტოპონიმ „ალ-ჰირმინის“ გარკვევის თვალსაზრისით თარგმნილი და შესწავლილი აქვს ე. სიხარულიძეს (სიხარულიძე 2001).

ჩვენ, ჰაბიბ იბნ მასლამას „დაცვის სიგელის“ განხილვისას აქცენტს ვაკეთებთ საბუთის მუსლიმურ ფაქტორზე. ხაზგასმით ვეხებით დოკუმენტის იმ მუხლებს, რომლებშიც აშკარად ჩანს მუსლიმთა მხრიდან მოსალოდნელი კონფრონტაციის იდეოლოგიური საფრთხე.

თბილისის მუსლიმური თემის ისტორიის კვლევისთვის უდიდესი მნიშვნელობა აქვს არაბი ისტორიკოსებისა და მოგზაურების ცნობების შესწავლას. X საუკუნის შუა ხანების თბილისის შესახებ საინტერესო ცნობებია დაცული არაბი გეოგრაფისა და მოგზაურის – იბნ ჰაუკალის ნაშრომში. ეს არაბული წყარო თარგმნა და შეისწავლა ე. სიხარულიძემ (იბნ ჰაუკალი 1976, 31-53).

ჩვენთვის იბნ ჰაუკალის თხზულება („ქითაბ ალ-მასალიქ ვა-ლ-მამალიქ“ // „ქითაბ სურათ ალ-არდ“ – „ნიგნი გზებისა და სახელმწიფოების შესახებ“) იმით არის მნიშვნელოვანი, რომ იგი შეიცავს პირდაპირ ცნობებს თბილისში არსებული სუნიტი მოსახლეობის შესახებ.

ნაშრომში ქრისტიანული და მუსლიმური რელიგიების ურთიერთდამოკიდებულების ისტორიის შესასწავლად გამოვიყენეთ ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები. მათში კარგად ჩანს ქართველებსა და მუსლიმებს შორის საუკუნეების მანძილზე არსებული იდეოლოგიური დაპირისპირება. ქართული ჰაგიოგრაფიის სპეციალური მიმართულებით კვლევა (იგულისხმება იდეოლოგიათა დაპირისპირება) საშუალებას გვაძლევს გამოვყოთ და შევისწავლოთ ის ისლამმცოდნეობითი ბაზა, რაც მუსლიმებთან ურთიერთობის დასაწყისიდან ქართულ საზოგადოებაში მალევე გაჩნდა.

VIII საუკუნის მეორე ნახევრიდან ქართლში არაბთა რელიგიური პოლიტიკის გამკაცრების შესახებ იოანე საბანისძე „აბო ტფილელის წამებაში“ წერდა, რომ ისლამი „მახვლითა პყრობილი შჯული“ იყო. თხზულებაში ავტორი ისლამს „ბნელსა“ და „უმეცარ სჯულად“, ხოლო მუსლიმებს, „ქრისტესმოძულეებად“ მოიხსენიებს (საბანისძე 1963, 57, 61).

ქართული და მუსლიმური იდეოლოგიური კონფრონტაციის შესასწავლად მნიშვნელოვანია მურვან-ყრუს ლაშქრობათა ამსახველი IX საუკუნის 50-იანი წლების თხზულება – „დავით და კოსტანტინეს წამება“. ქართველი ავტორი მუსლიმებს „წარმართებს“, „უსჯულოებს“ და „უღმერთოებს“ უწოდებს. თხზულებაში ასევე ჩანს მუსლიმების დამოკიდებულება ქრისტიანების მიმართ, რომლებსაც „შეშისმსახურებს“, „ქვათა და ძელთა მსახურებს“, ხოლო ისლამის მქადაგებელს „დიდებულსა და სახელგანთქმულ მუჰმადს“, ისლამს კი „რჩეულ სჯულს“ უწოდებენ (დავით და კოსტანტინეს წამება 1971, 250-253).

ქართველებისა და არაბი მუსლიმების იდეოლოგიური დაპირისპირების თვალსაჩინო ნიმუშია „არჩილ მეფის წამება“. თხზულებიდან ჩანს ქართველების რელიგიური დევიზი – „ქრისტე ... რომელ არს ღმერთი ქეშმარიტი“ (არჩილის წამება 1955, 247), რითიც არჩილი უპირისპირდება „უსჯულო“ მტერს და უკომპრომისო ბრძოლას უცხადებს.

VIII საუკუნის 50-იანი წლებში „კოსტანტი-კახაჲს მარტვლობის“ ავტორი ცხადად აღწერს ქართლში ქრისტიანობის შევიწროების პროცესს. თხზულებიდან ჩანს, რომ მუსლიმები ქრისტიანობას „ცთომას“ (მცდარ რელიგიას – ბ. ბ.) უწოდებდნენ (კოსტანტი-კახას მარტვილობა 1963, 168).

X საუკუნის ავტორი სტეფანე მტბევარი „გობრონის მარტვლობაში“ მუსლიმებს „უქრისტოებად“ და „უსჯულოებად“ მოიხსენიებს. თხზულებიდან ასევე ვიგებთ, რომ მუსლიმები ქრისტიანობას „უგუნურსა“ და „უსარგებლო“ რჯულს უწოდებენ (მტბევარი 1963, 178).

როგორც ვხედავთ, ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები საკმარის მასალას შეიცავს იმ საკითხის გასარკვევად, თუ როგორი იყო VIII-X საუკუნეებში ქართველებისა და მუსლიმების ურთიერთაღქმა.

თბილისის, როგორც ერთ-ერთი მუსლიმური რელიგიური ცენტრის და აქ მოღვაწე მუსლიმი თეოლოგების შესახებ საყურადღებო ცნობებს გვანვდის XII საუკუნის არაბი ისტორიკოსი და მოგზაური – აბუსაიდ აბდ ალ-ქარიმ ას-სამანი ნაშრომში – „ქითაბ ალ-ანსაბ“ („გენეალოგიათა წიგნი“). წყარო თარგმნა და შეისწავლა ე. სიხარულიძემ (ას-სამანი 1976, 45-53). ას-სამანის ნაშრომში წარმოდგენილია ნისბები¹ საკმაოდ ვრცელი ანოტაციებით. ე. სიხარულიძე ქართული ისტორიოგრაფიისთვის მნიშვნელოვან ორ ნისბას – „ათ-თიფლისის“ და „ალ-ქურჯის“ გამოყოფს და მათთან დაკავშირებული ტექსტების ქართული თარგმანი მოაქვს.

XII საუკუნის თბილისის ისტორიის მნიშვნელოვანი წყაროა არაბი ისტორიკოსის – ალ-ფარიკის „მაიაფარიკინის ისტორია“. თხზულება ბევრ საინტერესო ცნობას გვანვდის ამ პერიოდის თბილისში მუსლიმური თემის ცხოვრების პირობების შესახებ. „მაიაფარიკინის ისტორიის“ ცნობები საქართველოს შესახებ ე. სიხარულიძემ თარგმნა და გამოაქვეყნა (ალ-ფარიკი 1985, 83-90).

დავით აღმაშენებლის მიერ თბილისის შემოერთების შემდეგ აქ მიმდინარე პროცესებზე და საქართველოს მეფის რელიგიურ პოლიტიკაზე საკმაოდ დეტალურ ინფორმაციას ვხვდებით არაბი ისტორიკოსის – სიბტ იბნ ალ-ჯაუზის (1186-1257 წწ.) ნაშრომში. საქართველოსთან დაკავშირებული ცნობები დეფრემერის მიერ შესრულებული ფრანგული თარგმანიდან პირველად ქართულ ენაზე თარგმნა და 1897 წ. გამოსცა ივ. მაჭავარიანმა (მაჭავარიანი 1897, 18-21), ხოლო 1967 წ. არაბული წყაროს ცნობები დავით აღმაშენებლის შესახებ ქართული თარგმანითა და შენიშვნებით გამოაქვეყნა ო. ცქიტიშვილმა (ალ-ჯაუზი 1967, 201-213).

ალ-ჯაუზი თავის თხზულებაში „მირათ აბ-ზამან“ („ეპოქის სარკვე გამოჩენილ პირთა ისტორიის მიხედვით“) ქართველების ბრძოლას თბილისისთვის ილ-ღაზსა და ურწმუნოებს (ქართველები – ხ. ბ.) შორის

1. ნისბა – სადაურობის აღმნიშვნელი ზედწოდება.

ბრძოლად მოიხსენიებს (ალ-ჯაუზი 1967, 205). ალ-ჯაუზი საუბრობს ისლამთან და მუსლიმ სასულიერო პირებთან დავით აღმაშენებლისა და დემეტრე I-ის დამოკიდებულებაზე. ისტორიკოსი დეტალურად წერს იმ პირობებზე, რომელიც თბილისელმა მუსლიმებმა დავით IV-ეს წაუყენეს.

მუსლიმებთან საქართველოს მეფის დამოკიდებულებისა და თბილისის შემოერთების შემდეგ ქალაქში მიმდინარე პროცესებთან დაკავშირებით მნიშვნელოვანია XII-XIII საუკუნეების მიჯნის არაბი ისტორიკოსის – იბნ ალ-ასირის (1160-1234 წწ.) თხზულება – „თარიხუ-ლ ქამილ“ („დასრულებული ისტორია“). იბნ ალ-ასირის ნაშრომიდან საქართველოს შესახებ ცნობები დეფრემერის ფრანგული თარგმანიდან ქართულად თარგმნა და გამოსცა ივ. მაჭავარიანმა (მაჭავარიანი 1897, 1-16; მაჭავარიანი 1898, 22-24). ქართული თარგმანის გარდა ვსარგებლობთ იბნ ალ-ასირის „თარიხუ-ლ ქამილის“ 2006 წელს გამოცემული რუსული თარგმანით (Ибн ал-Асир 2006).

თბილისის შემოერთებამდე ქალაქში ქრისტიანი და მუსლიმი მოსახლეობის დაპირისპირებაზე და დავით აღმაშენებლის მიერ თბილისის აღების შესახებ, მის მიერ თბილისის მუსლიმი მოსახლეობის მიმართ გატარებულ ღონისძიებებზე და დავითის რელიგიურ პოლიტიკაზე საინტერესო ცნობებს გვანჯდის დავითის ანონიმი მემატიანე (დავითის ისტორიკოსი 1959, 231-280).

ნაშრომში სათანადო ყურადღება ეთმობა საქართველოსა და ისმაილიტების ურთიერთობის საკითხს. თბილისში ასასინების არსებობას ადასტურებს XIII საუკუნის ირანელი ისტორიკოსი რაშიდ ად-დინი (Рашид ад-Дин 1946). ჩვენთვის განსაკუთრებით საყურადღებოა რაშიდ ად-დინის ცნობა XII საუკუნის 20-იან წლებში საქართველოში ისმაილიტური მოძრაობის გააქტიურებისა და მოგვიანებით (1138/39 წ.) თბილისელი ასასინის მიერ თბილისის ყადის მოკვლის შესახებ. ირანელი ისმაილიტებისა და თბილისში მათი „საქმიანობის“ შესახებ მსჯელობისას (კონკრეტული გამოცემის „Jami Al-Tawarikh, part of the Ismailis History by Rashid ad-Din Fadl Allah, Persian text of VIII-th Century A.H., ed., by M. T. Danesh Pajuh and M. Modaresy, Tehran, 1960“ ხელმიუწვდომლობის გამო) ვცტიტირებ თ. ნატროშვილის სტატიიდან „ისმაილიტთა მოძრაობის ისტორიიდან“ (ნატროშვილი 1975, 64-74) და ლ. სტროევას (Строева 1978) ნაშრომიდან.

ისმაილიტების შესახებ ასევე მნიშვნელოვან ინფორმაციას ვხვდებით ჟამთაღმწერელთან (ჟამთაღმწერელი 1959, 208-211). ქართველი ისტორიკოსი კარგად ასახავს იმ ცოდნასა და დამოკიდებულებას, რაც

კონკრეტულ პერიოდში ქართულ საზოგადოებას ალამუთელებთან დაკავშირებით ჰქონდა.

XIII საუკუნის 20-იან წლებში თბილისში გავრცელებული სუფიური მოძღვრების შესახებ ძალზე მნიშვნელოვანია ჟამთაღმწერლის ცნობები. ავტორი წერს რინდთა ცხოვრების წესებით საქართველოს მეფის – გიორგი-ლაშას დაინტერესების შესახებ. მის ნაშრომში ნაჩვენებია ის დაპირისპირება, რომელიც ზემოთ ხსენებული მიზეზით ახალგაზრდა მეფესა და ქართველ საერო და სასულიერო წოდებას შორის მოხდა (ჟამთაღმწერელი 1959, 259-264).

XIII საუკუნის დასაწყისში, თბილისში მუსლიმური სამლოცველოების არსებობის შესახებ გადმოგვცემს XIII საუკუნის 20-იანი წლების ანონიმური სპარსული წყარო. „სამყაროს საკვირველებათა“ ცნობით, „[თბილისში] ბევრი მეჩეთია და კარგად მოუწოდებენ სალოცავად“ (სამყაროს საკვირველებანი 1978, 28).

თბილისში სუნიტური ისლამის ჰანაფიტური მაზჰაბის შემოტანის პირობების შესწავლის თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია საისტორიო წყაროების მონაცემები ჯალალ ად-დინის ლაშქრობების შესახებ. ჯალალ ად-დინის მიერ საქართველოზე ლაშქრობის მიზეზის შესახებ წერს XIII საუკუნის პირველი ნახევრის ისტორიკოსი – ან-ნასავი თავის ნაშრომში, „სულთან ჯალალ ად-დინ მანქებურნის ცხოვრება“ (ან-ნასავი 1973). ან-ნასავის თხზულებაში გარდა პოლიტიკური კონტენტისა, ჩანს ის ანტიქართული განწყობაც, რასაც ადგილი ჰქონდა აღნიშნული პერიოდის მუსლიმურ სამყაროში.

ხორეზმ-შაჰ ჯალალ ად-დინის თბილისისა და ქართველებისადმი დამოკიდებულების შესახებ საინტერესო ცნობებია მოტანილი ათა მალიქ ჯუვეინის (1226-1283 წწ.) ნაშრომში – „თარიხ-ე ჯაჰანგოშა.“ ჯუვეინის ცნობები საქართველოს შესახებ 1974 წელს რ. კიკნაძემ გამოსცა (ჯუვეინი 1974). ჯუვეინი საუბრობს ქართველებისა და თბილისის მიმართ მუსლიმთა დამოკიდებულებაზე. მისი ნაშრომი ნათელი მაგალითია XIII საუკუნის 20-იან წლებში მუსლიმთა მიერ თბილისის „დარ ალ-ისლამად“ („ისლამის მიწა“) მიჩნევის შესახებ. ჯუვეინი ასევე აღნიშნავს ჯალალ ად-დინის მიერ თბილისის აღების შემდეგ აქ ეკლესიების ნგრევასა და მათ ადგილზე მეჩეთების აშენების შესახებ.

XIII საუკუნის 20-იანი წლებისთვის თბილისელ მუსლიმთა განწყობას ქართველების მიმართ გადმოგვცემს არაბი ისტორიკოსი იბნ-ვასილი. მისი ცნობებიდან ვიგებთ, რომ თბილისელ მუსლიმებში იყვნენ

ისეთებიც, რომლებიც მიუხედავად მათი აღმსარებლობის თავისუფლებისა, ალაჰს ურწმუნო ქრისტიანთაგან თბილისის დახსნას შესთხოვდნენ. იბნ-ვასილის ცნობებს ვიმოწმებ გ. ჯაფარიძის ნაშრომიდან – „საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო (XII-XIII ს-ის პირველ მეოთხედში)“ (იბნ-ვასილი 1995, 169).

ჯალალ ად-დინის მიერ თბილისის აღებისას აქ ქრისტიანი მოსახლეობის ძალით გამუსლიმებისა და თბილისის მუსლიმი თემის მიმართ ხორეზმელების დამოკიდებულებაზე ცნობებს გვანჯდის ჟამთაღმწერელი (ჟამთაღმწერელი 1959, 177-178) და ვახუშტი ბატონიშვილი (ვახუშტი 1973, 202-203).

ნაშრომში სათანადო ყურადღება აქვს დათმობილი საქართველოში თემურ ლენგის ლაშქრობების საკითხს. თემურ ლენგის პირველი ლაშქრობის დროს ტყვედ ჩავარდნილი ბაგრატის გამუსლიმების შესახებ ცნობას თემურის ყველა ისტორიკოსი (ნიზამ ად-დინ შამი, შერეფ ად-დინ ალი იაზდი, მუინ ად-დინ ნათანზი, ფასიჰი ხაფი, ჰაფეზე აბრუ, აბდ არ-რეზაყ სამარყანდი, მირხონდი, ხონდემირი) გვანჯდის. უნდა აღინიშნოს ის ფაქტი, რომ თემურ ლენგის მიერ თბილისის მოსახლეობის მასობრივ, იძულებით გამუსლიმებას არავინ ახსენებს. თემურ ლენგთან ტყვედ ყოფნის პერიოდში ბაგრატ მეფისა და მისი მხლებლების გამუსლიმების შესახებ ნიზამ ად-დინ შამი წერს, რომ „იმ ქვეყნის (საქართველოს – ხ. ბ.) შემწე-ქვეშევრდომთა და ხალხთა უმეტესობამ (რომლებიც ბაგრატს თან ახლდნენ) ჰანიფის სჯულისადმი მიდრეკილება გამოავლინა და ისლამის ნეტარებას ეზიარნენ“ (Nizamuddin Sami 1956, 101).

ბაგრატ V-ისა და მისი მხლებლების გამუსლიმების შესახებ შარაფ ად-დინ ალი იაზდი აღნიშნავს, რომ ბაგრატს თვითონ თემურმა შთააგონა ისლამის მიღება: „თემურის სიტყვები ბაგრატის სულში მოხვდა. მან ისლამი აღიარა და გამოვიდა სიბნელიდან და ურწმუნოებიდან“. ამის შემდეგ კი მასთან მყოფებმაც აღიარეს ისლამი (Шараф ад-Дин Али Йазди 2008, 115).

საქართველოში თემურ ლენგის შემოსევებისა და მის წინააღმდეგ ქართველების ბრძოლის შესახებ ცნობებს გვანჯდის ბერი ეგნატაშვილი (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 327-329), ახალი ქართლის ცხოვრების მეორე ტექსტი (ქცხ 1959, 455), ვახუშტი ბატონიშვილი (ვახუშტი 1973, 264-266) და ფარსადან გორგიჯანიძე (გორგიჯანიძე, 1926, 93).

თემურ ლენგის საქართველოში ლაშქრობებთან დაკავშირებით ჩვენთვის საინტერესო და ძალზე მნიშვნელოვან ცნობას გვანჯდის სომეხი ისტორიკოსი – თოვმა მენოფეცი (1378-1446 წწ.). საქართველოსა და აღ-

ვანეთში არსებული ვითარების გადმოცემისას სომეხი მემათიანე აღნიშნავს, რომ „ის ადამიანები, რომლებმაც ჩალათაელთა დროს უარყვეს რჯული, დაუბრუნდნენ [თავიანთ] საწმენოებას“ (მეწოფეცი 1987, 51). თოვმა მეწოფეცის ნაშრომი პირველად ქართულ ენაზე 1937 წ. შესავალი წერილითა და კომენტარებით გამოსცა ლ. მელიქსეთ-ბეგმა (მეწოფელი 1937). მეორედ თომა მეწოფეცის ნაშრომი თარგმნა და სამეცნიერო აპარატით გამოსცა კ. კუცია (მეწოფეცი 1987).

XV-XVI საუკუნეების ისტორიის ამსახველ წყაროებზე საუბრისას ძალზე მნიშვნელოვანია ის გარემოება, რომელიც ქართულ საისტორიო მწერლობაში შეინიშნება. კერძოდ, ქართველი მემათიანეები: ვახუშტი ბატონიშვილი (ვახუშტი 1973, 395), ბერი ეგნატაშვილი (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 354-355), ახალი ქართლის ცხოვრების მესამე ტექსტი (ქცხ 1959, 496) და ფარსადან გორგიჯანიძე (გორგიჯანიძე 1926, 1-3) დაწვრილებით გადმოგვცემენ ირანის ისტორიის ისეთ მნიშვნელოვან საკითხებს, როგორცაა: არდებილის შეიხის – სეფი ედ-დინის (XIII-XIV სს.) რელიგიური მოღვაწეობა, თემურ ლენგთან მისი შეხვედრის ისტორია, ირანში შიიტური მოძრაობის გააქტიურება, სეფიანთა გენეალოგია, შაჰ ისმაილ I-ის მიერ სეფიანთა შიიტური სახელმწიფოს ჩამოყალიბება, მისი დაპყრობითი ომები, რელიგიური პოლიტიკა და მუსლიმური სამართალი. ეს კი, ცხადად მიანიშნებს იმ ინტერესზე, რასაც ქართული ისტორიოგრაფია მეზობლად მიმდინარე პროცესების მიმართ იჩენდა.

საქართველოში ყიზილბაშთა ლაშქრობების პერიოდში შიიტური ისლამის გავრცელების საკითხის შესასწავლად მნიშვნელოვანია XVI საუკუნის ირანელი ისტორიკოსის, ჰასან რუმლუს ნაშრომი – „აჰსან ათ-თავარიხი“ („უმშვენიერესი ისტორიათაგანი“). ჰასან რუმლუს ცნობები საქართველოს შესახებ თარგმნა და გამოსცა ვ. ფუთურიძემ (ჰასან რუმლუ 1966). ჰასან რუმლუ უშუალოდ იღებდა მონაწილეობას საქართველოში შაჰ თამაზ I-ის ლაშქრობებში. აღნიშნული საბრძოლო კამპანიის დროს თბილისში ქართველების ერთი ჯგუფის იძულებით გამუსლიმების შესახებ ცნობას მხოლოდ შაჰ თამაზის პირველი ლაშქრობის დროს ვხვდებით (ჰასან რუმლუ 1966, 23).

XVI საუკუნის თბილისში მეჩეთების არსებობას ადასტურებს ოსმალთა ისტორიკოსი – მუსტაფა ალი (XVI ს.). იგი თავის ნაშრომში, „მსოფლიო ისტორია“, წერს, რომ ოსმალებმა თბილისში ორი ეკლესია საკრებულო მეჩეთად გადააკეთეს. მუსტაფა ალის ცნობებს თბილისის შესახებ ვიმონებ ვ. გაბაშვილის ნაშრომიდან „თბილისი XVI-XVII საუკუნეების

აღმოსავლურ წყაროებში“ (მუსტაფა ალი 1962, 260).

საქართველოს ისტორიის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს წყაროს ნა-რმოადგენს XVI- XVII საუკუნეების მიჯნის ირანელი ისტორიკოსის – ის-ქანდერ მუნშის ნაშრომი – „თარიხ-ე ალამ არაი-ე აბასი“ („ქვეყნიერების დამამშვენებელი აბასის ისტორია“). ისქანდერ მუნშის ცნობები საქა-რთველოს შესახებ თარგმნა და სამეცნიერო აპარატით გამოსცა ვ. ფუ-თურიძემ (ისქანდერ მუნში 1969).

ისქანდერ მუნში გადმოგვცემს საქართველოში შაჰ თამაზ I-ს ლაშ-ქრობების ისტორიას. ისტორიკოსი ქართველებისადმი აგრესიულ და-მოკიდებულებას არ მალავს და მათ „ურჯულოებად“ და „კერპთაყვანის-მცემლებად“ მოიხსენიებს (ისქანდერ მუნში 1969, 17, 23). ვ. ფუთურიძის მიერ გამოცემული ისქანდერ მუნშის საქართველოს შესახებ ცნობების გარდა ვსარგებლობთ თეირანში გამოცემული (۱۳۹۰ اسكندر بیگ ترکمان) სპა-რსული ტექსტითაც.

XVI-XVII საუკუნეების ირან-საქართველოს ურთიერთობის საფუძვლი-ანი შესწავლისთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ქართულ-სპარსულ ორენოვან დიპლომატიკურ ძეგლებს. ამ ისტორიული საბუ-თების შესწავლა-პუბლიკაციის საქმეში უდიდესი წვლილი შეიტანეს ვ. ფუთურიძემ (ფუთურიძე 1955), ნ. დუნდუამ (დუნდუა 1984), თ. აბაშიძემ (აბაშიძე 1974, 63-80; აბაშიძე 2017, 181-188). ქართულ-სპარსული საბუთე-ბის ლინგვისტურ-ფილოლოგიურ კვლევას მიეძღვნა თ. აბულაძისა და ე. გიუნაშვილის სტატია (აბულაძე, გიუნაშვილი 2011, 15-19). XVII საუკუნის I ნახევრის ქართული დოკუმენტური წყაროების, მათ შორის ქართულ-სპარსული ორენოვანი დოკუმენტების პუბლიკაცია განხორციელდა 2019 და 2021 წლებში (ქართველიშვილი, ბაინდურაშვილი ... 2019; ქართვე-ლიშვილი, ბაინდურაშვილი ... 2021).

ქართულ-სპარსული დიპლომატიკური ძეგლების ცალკეული სეგმე-ნტების შესწავლა, ქართული და სპარსული ტექსტების ურთიერთმიმა-რთება და ქართულ რეალობასთან მათი დამოკიდებულება დინამიკაში ასახავს სეფიანთა ირანსა და აღმოსავლეთ საქართველოს პოლიტი-კური, სოციალური და რელიგიური ურთიერთობების სპეციფიკას.

XVII საუკუნის საქართველოს ისტორიის ერთ-ერთი ღირებული წყა-როა ფარსადან გორგიჯანიძის ნაშრომი. ავტორი თხზულებაში მოტა-ნილი ბოლო პერიოდის ამბების თვითმხილველია. ფ. გორგიჯანიძის თხზულება 1926 წ. ს. კაკაბაძემ გამოსცა (გორგიჯანიძე 1926). გარდა პო-ლიტიკური მოვლენებისა, ფ. გორგიჯანიძის ნაშრომში დაცულია ინ-

ფორმაცია, რაც ქართლში როსტომ ხანის მმართველობის პერიოდში ქრისტიანულის გვერდით მუსლიმური ტრადიციის ერთდროულად შესრულებას ასახავს. მაგალითად, როსტომის შვილობილის – ლუარსაბ ბატონიშვილის გარდაცვალების შესახებ თხრობისას ავტორი წერს, რომ ქართველებმა „ჭამა, ალაპი, გაცემა თათრისა და ქართველთ წესისა გარდაიხადეს ...“ (გორგიჯანიძე 1926, 55).

სეფიანთა ირანისა და ქართლის რელიგიური ურთიერთობის, ირანის მხრიდან აქ ისლამის გავრცელებისთვის აქტიური ღონისძიებებისა და თბილისში არსებული მეჩეთების შესახებ საინტერესო ცნობებს გვანვდის ვახუშტი ბატონიშვილი (ვახუშტი 1973), ბერი ეგნატაშვილი (ბერი ეგნატაშვილი 1959) და ახალი ქართლის ცხოვრების მესამე ტექსტი (ქცხ 1959).

თბილისის მუსლიმი მოსახლეობის შესახებ მწირ, თუმცა მნიშვნელოვან ინფორმაციას გვანვდის XVII საუკუნის ოსმალთა ისტორიკოსი და ენციკლოპედიისტი – ქათიბ ჩელები (ჰაჯი ხალიფა) (1609-1667 წწ.). მის ნაშრომში არსებული ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ ორჯერ გამოსცა გ. ალასანიამ (ქათიბ ჩელები 1978; ქათიბ ჩელები 2013).

XVII საუკუნის 40-იან წლებში თბილისის მუსლიმური თემისა და მათი სამლოცველოების, სუნიტური მავზაბებისა და თბილისელი სუნიტი წმინდანების შესახებ მნიშვნელოვან ცნობებს გვანვდის ოსმალთა ისტორიკოსი – ევლია ჩელები (ევლია ჩელები 1971, 295-296). მან საქართველოში 1640-1647 წლებში იმოგზაურა, თავისი თვალთ ნახა და აღწერა თბილისი.

XVII საუკუნის აღმოსავლეთ საქართველოს ისტორიის შესასწავლად დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ევროპულ წყაროთა მონაცემებს. ამ მხრივ საინტერესო და ანგარიშგასაწევია იტალიელი მისიონერების მიერ ქართლიდან რომში გაგზავნილი რაპორტები. ეს რელაციები კარგად ასახავს იმდროინდელი საქართველოს პოლიტიკურ, ეკონომიკურ, რელიგიურ და კულტურულ ვითარებას. ამ ისტორიული დოკუმენტების პუბლიკაცია ი. ტაბალუას ეკუთვნის (ტაბალუა 1986). კათოლიკე მისიონერების მიერ აღმოსავლეთ საქართველოდან რომში გაგზავნილი წერილები კარგად ასახავს როსტომის დამოკიდებულებას ქრისტიანული რელიგიისა და მისი მსახურების მიმართ (ტაბალუა 1986, 251).

ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ევროპული წყარო, რომელიც ქართლში როსტომ ხანის მმართველობას გადმოგვცემს, არის ბ. გიორგაძის მიერ გამოცემული, იტალიელი მისიონერის – დონ პიეტრო ავიტაბილეს „ცნობები საქართველოზე“ (ავიტაბილე 1977, 18, 34, 46). ავიტაბილეს ცნობები

როსტომის შესახებ ქართულ წყაროებს ავსებს, რაც შესაძლებლობას გვაძლევს სრულყოფილად დავინახოთ როსტომ ხანის რელიგიური პოლიტიკის ნიუანსები.

XVII საუკუნის თბილისის შესახებ საყურადღებო ინფორმაციას შეიცავს ფრანგი მოგზაურების ნაშრომები. ქართველი მეფეების გამუსლიმების შესახებ ჟან შარდენი (1645-1713 წწ.) წერდა, რომ „ისინი (ქართველი მეფეები – ხ. ბ.) ქრისტიანულ სარწმუნოებას მხოლოდ ფორმალურად განუდგნენ იმისათვის, რომ მეფისნაცვლობა მიეღოთ და მოქმედებდნენ თავიანთი სურვილის წინააღმდეგ, როცა მაჰმადიანობის გავრცელებას ხელს უწყობდნენ“. შარდენი ასევე საუბრობს ქართველი დიდებულების გამუსლიმების მიზეზების შესახებ (შარდენი 1975, 321).

ქართლში სეფიანთა ირანის რელიგიური პოლიტიკისა და ქართველი მეფეების გამუსლიმების მიზეზებისა და მიზნების, თბილისის მოსახლეობის ეთნიკური და რელიგიური შემადგენლობის, ასევე ქალაქში არსებული მეჩეთების რაოდენობის თვალსაზრისით მნიშვნელოვან ცნობებს გვანვდის პ. ჟ. დე ტურნეფორი (1656-1708 წწ.) (ტურნეფორი 1988, 61, 70).

ქართლში „ოსმალობის“ პერიოდში თბილისის მოსახლეობაში ისლამისა და ჰანაფიტური მაზჰაბის ექსპანსიის მცდელობისა და აქ ოსმალური სასამართლო სისტემის დანერგვის შესწავლისთვის მნიშვნელოვანია XVIII საუკუნის თბილისის შარიათის სასამართლოს დადგენილებები.

ოსმალური სიჯილათების (შარიათის სასამართლოს განაჩენი) კვლევა ს. ჭიქიას ეკუთვნის (ჭიქია 1969, 165-188; ჭიქია 1976, 271-279). მათში შესწავლილია თბილისის საყადიოს შარიათის სასამართლოს სიჯილათებისა და ჰუჯეთების (ამონაწერი ყადის სასამართლოს წიგნიდან) სოციალური ბუნება. მეცნიერი ყურადღებას ამახვილებს „ოსმალობის“ პერიოდის იურიდიული დოკუმენტების შედგენის ტექნიკურ მხარეზე და მათში გამოყენებულ რელიგიურ ფორმულებზე. ჩვენთვის ს. ჭიქიას მიერ გამოცემული აღნიშნული ოსმალური ჰუჯეთები იმ თვალსაზრისითაა საყურადღებო, რომ ისინი პირდაპირ მტკიცებულებას შეიცავს ქართული ფეოდალური საზოგადოების, როგორც მაღალი, ისე დაბალი სოციალური ფენების მიერ სუნიტური ისლამის აღიარების შესახებ.

XVIII საუკუნის 20-30-იან წლებში ქართლში სუნიტური ისლამის გავრცელების შესწავლის თვალსაზრისით უაღრესად მნიშვნელოვანია ოსმალების მიერ 1728 წელს შედგენილი „თბილისის ვილაიეთის დიდი დავთარი“. ამ დოკუმენტში კარგად არის ასახული თბილისის მოსახლე-

ობის სუნიტურ ისლამზე მოქცევის ტენდენცია და დინამიკა; აღნიშნულია დავთარში შეყვანილი ყველა პირის, მისი ძისა თუ ძმის გამუსლიმება. 1728 წლის თბილისის ვილაიეთის დიდი დავთარი თარგმანითა და გამოკვლევით 2009 წ. ნ. შენგელიამ გამოსცა (დავთარი 2009).

XVIII საუკუნის I მეოთხედში ქართლში ოსმალობის პერიოდში მიმდინარე რელიგიური პროცესების შესახებ ინფორმაციას გვანვდის ოსმალ ისტორიკოსი – გურჯიზაძე. მისი ნაშრომი „თბილისის დაპყრობის წიგნი“ თარგმნა და გამოსცა ც. აბულაძემ. ოსმალ ავტორი მოვლენების თვითმხილველია. იგი დეტალურად აღწერს 1724 წელს ოსმალთა მიერ ქართლის ოკუპაციას და „ოსმალობის“ დასაწყისს (აბულაძე 1975, 31). ნაშრომიდან ჩანს, რომ გურჯიზაძემ კარგად იცის ქართველი მმართველი არისტოკრატის გამუსლიმების ფორმალური მხარე. წყაროში ვხვდებით ქრისტიანებისა და ქრისტიანული სალოცავებისადმი ოსმალების დამოკიდებულებას.

ქართლში ოსმალთა რელიგიური პოლიტიკის შესასწავლად დიდი მნიშვნელობა აქვს ჩვენამდე მოღწეული უმნიშვნელოვანესი ოფიციალური დოკუმენტის – ქართველის გამუსლიმების წესის განხილვას. აღნიშნული ოსმალური დოკუმენტი თარგმანითა და შესაბამისი გამოკვლევით ორჯერ გამოსცა ც. აბულაძემ (აბულაძე 1993, 268-279; აბულაძე 2021, 61-74). ჩვენ დეტალურად გავაანალიზეთ ის ფსიქო-ემოციური მომენტი, რომელიც ქართველების გამუსლიმების ოსმალურ წესში იყო ჩადებული, რასაც უნდა „გაეადვილებინა“ გამუსლიმების „მსურველი“ ქართველისთვის ამ ნაბიჯის გადადგმა.

ნადერ შაჰის რელიგიური პოლიტიკისა და მის მიმართ თბილისელი მუსლიმების დამოკიდებულების შესახებ მწირ, მაგრამ მნიშვნელოვან ცნობას გვანვდის XVIII საუკუნის მოღვაწე – პაპუნა ორბელიანი. ავტორი გადმოგვცემს თბილისელი შიიტების დამოკიდებულებას ირანის ახალი შაჰის რელიგიური რეფორმის მიმართ (ორბელიანი 1981, 46).

წინამდებარე ნაშრომში ისლამმცოდნეობითი თვალსაზრისით შევისწავლეთ ქართული ორიგინალური, ანტიმუსლიმური პოლემიკური ჟანრის მწერლობა. ჩატარებულმა კვლევამ საშუალება მოგვცა დეტალურად გაგვეჩვენა ქართველებსა და მუსლიმებს შორის არსებული იდეოლოგიური დაპირისპირების ის ძირითადი საკითხები, რომლებიც საუკუნეების მანძილზე ამ ორი რელიგიის სიტყვისგების თემას წარმოადგენდა; ასევე ვაჩვენეთ ისლამთან დაკავშირებული ის ცოდნა, რისი აკუმულირებაც საუკუნეების განმავლობაში ქართულ საზოგადოებაში მოხდა.

ქართველებსა და მუსლიმებს შორის იდეოლოგიური დაპირისპირე-

ბის თვალსაჩინო ნიმუშია XII საუკუნის ძეგლში – „დოგმატიკონში“ შესული პირველი ქართული ორიგინალური, ანტიმუსლიმური პოლემიკური ტრაქტატი „ჯსენება სიტყვისგებისა და ს(ა)სჯელისა და შჯულისათ(ვ)ს ქ(რისტ)ეანეთადასა და სარკინოზთა“ (ხეც. Q-50, 272r-282v). ნაშრომში აღწერილია სარწმუნოებრივი პაექრობა, რომელიც გაიმართა თბილისში მოსულ მუსლიმ ხელმწიფე – იამამასა და ქართველ ბერს შორის. სარწმუნოებრივი კამათი მიმდინარეობდა ასევე მოგვსა და იმავე ბერს შორის დაბოლოს, სიტყვისგებას მუსლიმი სჯულის მეცნიერი, ვინმე შაჰინის ძმა აგრძელებს. პოლემიკის ძირითადი შინაარსი, სწორედ, მუსლიმ ღვთისმეტყველსა და ქრისტიან ბერს შორის მიმდინარეობს და ქრისტიანის გამარჯვებით სრულდება. ტექსტის კრიტიკული გამოცემა არ განხორციელებულა. ჩვენ ვსარგებლობთ კ. კეკელიძის სახელობის საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში დაცული Q-50 ნუსხით.

ქართული ისლამმცოდნეობისა და ქართველებსა და მუსლიმებს შორის იდეოლოგიური დაპირისპირების ერთ-ერთი თვალსაჩინო ნიმუშია ანტიმუსლიმური პოლემიკური თხზულება – „ჰამბავი მაჰმედისი თარგმანსა შინა ფსალმუნთასა მოყუანილი, და ნათესაობა მათი. გალობა, ფსალმუნი ასაფისი, პბ“ (იგივე „ფსალმუნით სიტყვისგება“). ხელნაწერი წარმოადგენს ასაფის 82-ე ფსალმუნზე აგებულ ანტიმუსლიმურ სიტყვისგებას. საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში დაცული „ფსალმუნით სიტყვისგების“ რვა ნუსხა XIX საუკუნეს განეკუთვნება. 2012 წ. თხზულების ტექსტი გამოაქვეყნა თ. ქართველიშვილმა (ქართველიშვილი 2012, 289-313). ჩვენ, გარკვეული მოსაზრების გამო, ვსარგებლობთ ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში დაცული H-394-ით, რომელსაც დართული აქვს გადამწერის მიერ გაკეთებული აგარიანთა მოდგმის გენეოლოგიური ხე და კომენტარები.

ქართველების იდეოლოგიური კონფრონტაცია შიიტურ ისლამთან ასახულია ბაგრატ მუხრანბატონის ნაშრომში – „მოთხრობა სჯულთა უღმრთოთა თათრისათა გამოკრებილი და სიტყვის გება და ქრისტიანეთა მიერ...“ (ხეც. S-1338). თხზულება XVI საუკუნის 40-იანი წლების ძეგლს წარმოადგენს. იგი ჩვენამდე მოღწეული პირველი ორიგინალური, ანტი-შიიტური პოლემიკური თხზულებაა. ნაშრომი მნიშვნელოვან და ორიგინალურ მასალას შეიცავს ისლამის რელიგიური მოძღვრებისა და მისი მქადაგებლის შესახებ. მასში სათანადოდაა განხილული ისლამისა და არაბეთის ისტორია. ჩვენ ვსარგებლობთ ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში დაცული S-1338 ხელნაწერი ნუსხით.

ქართული ისლამმცოდნეობის კვლევის თვალსაზრისით ძალზე მნიშვნელოვანია XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში მიტროპოლიტ ტიმოთე გაბაშვილის მიერ დაწერილი ანტიმუსლიმური ნაშრომი „აგარიანთათვის“ (ხეც. S-3244).

ტიმოთე გაბაშვილის ცხოვრებასა და მოღვაწეობას თავის დროზე ყურადღება მიაქციეს ალ. ხახანაშვილმა (Хаканов 1902, 301) და კ. კეკელიძემ (კეკელიძე 1951, 328-334; კეკელიძე 1952 (ა), 546), ხოლო ელენე მეტრეველს ამ სასულიერო პირის მოღვაწეობა საგანგებოდ აქვს შესწავლილი (მეტრეველი 1956). თუმცა, მისი ანტიმუსლიმური ნაშრომი დღემდე სპეციალური კვლევის საგანი არ ყოფილა და არც ტექსტია გამოქვეყნებული.

„აგარიანთათვის“ იმით არის განსაკუთრებული, რომ იგი შეიცავს განსხვავებულ ცნობებს ისლამის მქადაგებლისა და მისი ოჯახის წევრების შესახებ, რომელთა პარალელები სხვა წყაროებში არ იძებნება. თხზულებაში ვხვდებით ორიგინალურ განმარტებებს ალაჰის ეპითეტისა და მუსლიმური სიმბოლიკის შესახებ. ტიმოთე გაბაშვილის ნაშრომის შესწავლა საშუალებას გვაძლევს დავინახოთ ისლამთან დაკავშირებით არსებული ის ცოდნა, რომელიც აღნიშნულ პერიოდში ქართულ საზოგადოებაში არსებობდა.

ამრიგად, ჩვენ მიერ ქრონოლოგიურად წარმოდგენილი წყაროების მნიშვნელობას ანალიტიკური თვალსაზრისით თუ კომპლექსურად გავაანალიზებთ, შემდეგ სურათს მივიღებთ:

IX-XI საუკუნეების საქართველოს ისტორიის ამსახველი არაბული წყაროები საშუალებას გვაძლევს მოვახდინოთ თბილისში არსებული მუსლიმური თემის მახაბობრივი კუთვნილების განსაზღვრა; ქართულ ჰაგიოგრაფიაში ცხადად ჩანს ერთმანეთის მიმართ ქართველებისა და მუსლიმების იდეოლოგიური და პოლიტიკური შეხედულებები; XII-XIV საუკუნეების წყაროებში ინფორმაციის მთავარი მიმართულება პოლიტიკაა, თუმცა აქაც ვხედავთ რელიგიასთან დაკავშირებულ საკითხებს. რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია, აღმოსავლური წყაროები ასახავენ ქართველებისა და თბილისის მიმართ მუსლიმთა დამოკიდებულებას; XV-XVI საუკუნეების ისტორიის ამსახველ ქართულ საისტორიო წყაროებში ერთი მნიშვნელოვანი გარემოება იკვეთება – ქართველი მემატიანეები საკმაოდ დაწვრილებით გადმოგვცემენ ირანის ტერიტორიაზე მიმდინარე რელიგიურ-პოლიტიკურ პროცესებს. ეს ცხადად მიანიშნებს იმ ინტერესზე, რასაც ქართული ისტორიოგრაფია მეზობლად მიმდინარე პროცესების მიმართ იჩენდა; ქართულ-სპარსული ორენოვანი საბუთე-

ბის ქართველ მეფეთა ინვოკაციოები და მათ სპარსულ ბეჭდებზე არსებული ლეგენდები ცხადად გვიჩვენებს იმ პოლიტიკურ და რელიგიურ გავლენებს, რომელსაც ქართველები სეფიანთა ცენზურის ზეწოლით განიცდიდნენ; XVII-XVIII საუკუნეების ირანელ და ოსმალთა ავტორებთან ვხვდებით ინფორმაციას თბილისში არსებული მუსლიმური სალოცავებისა და იურიდიულ-თეოლოგიური სკოლების შესახებ. ამ პერიოდის ისტორიული დოკუმენტები საშუალებას გვაძლევს ქართველების მიერ ისლამის აღიარების პოლიტიკური და სოციალური მიზეზები და ისლამის გავრცელების დინამიკა დავინახოთ; იკვეთება ქართული და ოსმალური სამართალწარმოების ურთიერთმიმართება; ქართული ორიგინალური ანტიმუსლიმური და პოლემიკური ჟანრის ძეგლები მეცნიერულ დონეზე ცხადყოფს იმ ისლამმცოდნეობით ბაზას, რომელიც საუკუნეების განმავლობაში ქართულ საზოგადოებაში დაგროვდა.

ბ. სამეცნიერო ლიტერატურა

ქართულ ისტორიოგრაფიაში VIII-XVIII საუკუნეების თბილისში არსებული მუსლიმური თემისა და იურიდიულ-თეოლოგიური სკოლების შესწავლასთან დაკავშირებით ბევრი ნაშრომი არ არსებობს, რადგან თბილისში ისლამის არსებობის კომპლექსური და თემატური შესწავლა დღემდე არ მომხდარა.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, სამეცნიერო ლიტერატურის განხილვისას ჩვენ შევხებით მხოლოდ იმ ნაშრომებს, რომლებიც მეტ-ნაკლებად დაკავშირებულია თბილისში მუსლიმური თემის, მუსლიმური მარჯაბებისა და ქართველებსა და მუსლიმებს შორის არსებული იდეოლოგიური კონფრონტაციის საკითხებთან. ამ მხრივ უაღრესად დიდი მნიშვნელობა აქვს იმ კვლევებს, რომლებშიც შესწავლილია ის აღმოსავლური წყაროები, რომლებიც პირდაპირ თუ ირიბად გვანვდიან ცნობებს თბილისში არსებული მუსლიმური თემის შესახებ. ამ ტიპის კვლევებში მოტანილი არაბული თუ სპარსული ნარატივების შესწავლა-ანალიზი საშუალებას გვაძლევს განვსაზღვროთ VIII-XIV საუკუნეების თბილისში არსებული მუსლიმური მარჯაბები და გამოვყოთ სხვადასხვა დროს დომინანტი სამართლებრივ-თეოლოგიური სკოლები.

სამეცნიერო ლიტერატურასაც ისტორიული ქრონოლოგიის დაცვით მიმოვიხილავ:

თბილისის საამიროს შექმნის შემდეგ აქ გაჩენილი მუსლიმური მოსახლეობისა და მათი საკულტო ნაგებობების შესახებ საუბრობს ა. ბოგვერაძე ნაშრომში – „არაბი დამპყრობლები და ბრძოლა მათ წინააღმდეგ VII-VIII საუკუნეებში“ (ბოგვერაძე 1973, 283-296). მეცნიერი წერს, რომ VIII საუკუნეში თბილისში მუსლიმური მოსახლეობა საკმაოდ მომრავლდა, რომელმაც ქალაქში თავისი სამლოცველოები, მეჩეთები გაიჩინა (ბოგვერაძე 1973, 291).

თბილისში შიიტური ისლამის მიმდევართა არსებობის თვალსაზრისით უაღრესად მნიშვნელოვანია გ. ბერაძის სტატია – „შუა საუკუნეების თბილისის ისტორიისათვის (ერთი მუსლიმური გადმოცემის შესახებ)“ (ბერაძე 1983, 54-60). როგორც მეცნიერი აღნიშნავს, „... აღმოსავლურ წყაროებში მოიპოვება ისეთი მასალებიც, რომელთა შინაარსიდან ზოგჯერ მკრთალად, ზოგჯერ კი სავსებით აშკარად გამოსჭვივის იმდროინდელ თბილისში ოფიციალური რელიგიურ-პოლიტიკური იდეოლოგიისადმი დაპირისპირებული სხვადასხვა ოპოზიციური მიმდინარეობების არსებობაც, კერძოდ აქ შიიტური პროპაგანდის შემოჭრა-გავრცელება (ბერაძე 1983, 54). ნაშრომში საუბარია X საუკუნის შიიტი ავტორის, ჰასან იბნ-მუჰამად იბნ-ჰასან ალ-კუმის თხზულებაში – „ყუმის ისტორია“, ქუფასა და ყუმის გვერდით თბილისის, როგორც ალაჰისგან გამორჩეულ ქალაქად მოხსენიების შესახებ. ავტორი თბილისის ასეთ შეფასებას შიიტების VI იმამს – ჯაფარ ას-სადიკს (გარდ. 148/765 წ.) მიაწერს. გ. ბერაძე ასკვნის, რომ თბილისის ასეთი კატეგორიის შიიტური ცენტრების გვერდით დასახელება იმდროინდელ მუსლიმურ სამყაროში თბილისის ავტორიტეტისა და პოპულარობის მონიშვნაა და აღნიშნავს, რომ ჯერჯერობით ნათელი არაა კონკრეტულად რაში მდგომარეობდა თბილისის „დამსახურება“, რამაც განაპირობა შიიტურ წრეებში მისი „განსაკუთრებულობის“ აღიარება (ბერაძე 1983, 57).

თბილისის მუსლიმური თემისა და მუსლიმურ აღმოსავლეთში ათ-თიფლისის (თბილისელი) ნისბით ცნობილი მუსლიმი თეოლოგებისა და სხვადასხვა დარგის მეცნიერთა შესახებ არაბული წყაროების კვლევაში უდიდესი წვლილი მიუძღვის გ. ჯაფარიძეს. მეცნიერმა თბილისელ თეოლოგთა და მეცნიერების სხვადასხვა დარგის წარმომადგენლების შესახებ დაცულ ცნობებს თავი მოუყარა და არაერთი პუბლიკაცია მიუძღვნა. 1984 წ. გამოქვეყნდა გ. ჯაფარიძის ნაშრომი – „XIII საუკუნის თბილისელი მეცნიერი მარადის ობსერვატორიაში“ (ჯაფარიძე 1984, 99-110). სტატიაში შესწავლილია თბილისელი მუსლიმი მეცნიერის, ექიმის – ფახრ

ად-დინ ალ-ხილატის შესახებ არსებული არაბულ წყაროთა ცნობები. მეცნიერი განიხილავს არაბი ისტორიკოსის იბნ ალ-ფუვატისა (გარდ. 1336 წ.) („მოკლე კრებული ცნობებისა ლაკაბთა ლექსიკონში“) და ას-საფადის (გარდ. 1362 წ.) (ვრცელი ბიოგრაფიული ლექსიკონი) ნაშრომებში დაცულ ცნობებს ალ-ხილატის შესახებ. ასევე გ. ჯაფარიძეს ეკუთვნის კვლევა – „ახალი არაბული წყარო XIII საუკუნის საქართველოს ისტორიისათვის“ (ჯაფარიძე 1980, 134-138). ნაშრომი ჩვენთვის იმითია საინტერესო, რომ მასში მოტანილი აბდ ალ-ლატიფ ალ-ბაღდადის ცნობა შეიცავს მნიშვნელოვან დეტალს, რომელიც კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს XIII საუკუნის 20-იან წლებში ხორეზმ-შაჰებისთვის თბილისის მნიშვნელობას.

თბილისელ მუსლიმ თეოლოგთა საკითხს მიეძღვნა გ. ჯაფარიძის სტატია – „მუსლიმი მოღვაწეები ათ-თიფლისის ნისბით VIII-XIV საუკუნეებში“ (ჯაფარიძე 1989, 77-88). ნაშრომში განხილულია VIII-XII საუკუნეებში აღმოსავლეთის მუსლიმური სამყაროსთვის ცნობილი თბილისელი მუსლიმი მეცნიერების შესახებ არაბული ცნობები. მეცნიერს მოაქვს აბდ ალ-ლატიფ ალ-ბაღდადისა (გარდ. 1071 წ.) და ას-სამანის (გარდ. 1166 წ.) თხზულებებში დაცული ცნობები VIII საუკუნის თბილისელი სუნიტი მუჰადისის, აბდ ალლაჰ იბნ ათ-თიფლისის შესახებ. სტატიაში ასევე საუბარია შიიტი ისტორიკოსის ატ-ტუსის (გარდ. 1067 წ.) ცნობებზე თბილისში მოღვაწე ზომიერ შიიტ-იმამიტთა მიმდევრების – ბუსრ იბნ ბაიან იბნ ჰუმრან ათ-თიფლისისა და სხვა ცნობილი თბილისელი სუნიტი და შიიტი მუჰადისების შესახებ. სტატიაში გამოთქმულია მოსაზრებები ზოგიერთი თბილისელი მუსლიმი მეცნიერის მაზჰაბობრივი კუთვნილების შესახებ. აღნიშნული სტატიის მეორე ნაწილი 1990 წ. გამოქვეყნდა (ჯაფარიძე 1990, 65-78). მასში გ. ჯაფარიძეს შესწავლილი აქვს XII-XIV საუკუნეებში თბილისთან დაკავშირებული მუსლიმი მეცნიერების შესახებ არსებული არაბული წყაროები. მეცნიერი გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ სტატიაში დასახელებული მუსლიმი მოღვაწეების უმრავლესობა შაფიიტურ მაზჰაბს ეკუთვნოდა. არაბული წყაროები ათ-თიფლისის ნისბის მქონე პირთა ეთნიკურ კუთვნილებაზე არაფერს წერენ. გ. ჯაფარიძე ვარაუდობს, რომ აღმოსავლურ წყაროებში დასახელებულ თბილისელ მუსლიმ მოღვაწეთა შორის შესაძლებელია, არაერთი ქართველიც ყოფილიყო (ჯაფარიძე 1990, 77).

მუსლიმურ თემთან დავით აღმაშენებლის² დამოკიდებულებასთან

2. დავით აღმაშენებლის მოღვაწეობა ქართულ ისტორიოგრაფიაში სათანადოდ არის

დაკავშირებით საინტერესოა რ. კიკნაძის სტატია – „XI-XII საუკუნეთა თბილისის ისტორიიდან“. მეცნიერი მიიჩნევს, რომ დავით IV-მ „ბევრი უპირატესობა მიანიჭა მუსლიმებს ქრისტიანებთან შედარებით“ (კიკნაძე 1960, 124).

დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის ერთი ცნობის გაგებას ეხება ვ. გაბაშვილის ნაშრომი „თბილისის სოციალური ისტორიიდან (მოქალაქეთა ამბოხება 1122-1123 წწ. თბილისში)“ (გაბაშვილი 2018 (ა), 132-143). მეცნიერი ფიქრობს, რომ დავით აღმაშენებელს თბილისი ერთბაშად არ დაუმორჩილებია და ახლადშემოერთებულ თბილისში 1122-1123 წლებში ადგილი ჰქონდა თბილისელი მოქალაქეების, კერძოდ, თბილისელი მუსლიმების აჯანყებას (გაბაშვილი 2018 (ა), 132-133).

წინამდებარე ნაშრომში ცალკე შევხებით თბილისში სუფიზმის არსებობის საკითხს. უნდა აღვნიშნოთ, რომ ქართულ ისტორიოგრაფიაში რინდები სოციალურ ელემენტად არიან მიჩნეულნი. ვ. გაბაშვილი ნაშრომში – „ქალაქ თბილისის სოციალური ისტორიიდან (ჟამთაღმწერლის ერთი ცნობის განმარტება)“, მიიჩნევს, რომ ჟამთაღმწერლის თხზულებაში დამონშებული რინდები „მხოლოდ სოციალური რიგის მოვლენებს უნდა დავუკავშიროთ და მათი მოქმედების სარბიელად ქალაქში მიმდინარე კლასობრივი და სოციალური ბრძოლა მივიჩნიოთ“ (გაბაშვილი 2018 (ბ), 144-175).

თბილისის საამიროში 1082-1122 წლებში არსებული მმართველობის ფორმის კვლევას ეძღვნება მ. გაბაშვილის სტატია „თბილისი 1082-1122 წლებში“ (გაბაშვილი 1973, 822). მეცნიერი ასკვნის, რომ „1082-1122 წწ. თბილისში გაბატონებული უნდა ყოფილიყვნენ არა ქალაქის რაისები, ე. ი. საქალაქო არისტოკრატიის წარმომადგენლები, არამედ ქალაქის დაბალი საზოგადოებრივი ფენებიდან გამოსული რინდები, ფითიანები, ჭევანმარდები, შაჰბაბები“ (გაბაშვილი 1973, 20).

თამარ მეფის გარდაცვალების შემდეგ საქართველოში საშინაო და საგარეო ვითარების შესწავლას ეთმობა შ. ბადრიძის ნაშრომი – „საშინაო და საგარეო პოლიტიკა XIII ს. 10-20-იან წლებში“ (ბადრიძე 1979, 339-348). მეცნიერი ყურადღებას ამახვილებს გიორგი-ლაშასა და სუფიების ურთიერთობაზე. მიაჩნია, რომ გიორგი IV-ს რინდები თავის დასაყრდენად ჰყავდა და მათსა და დიდებულებს შორის დაპირისპირებას ჰქონდა ადგილი (ბადრიძე 1979, 346).

შესწავლილი და თითოეული მათგანის მიმოხილვაზე არ შევჩერდებით.

საქართველოში და კერძოდ, თბილისში სუფიური მოძღვრების არსებობას და მისგან გამომწვეულ პრობლემებს ეხება ხ. ბაინდურაშვილის სტატია – „რინდი – იდეოლოგიური ფენომენი“ (ბაინდურაშვილი 2004, 80-91). ქართული საისტორიო წყაროების კვლევისა და სუფიზმთან დაკავშირებული სათანადო სამეცნიერო ლიტერატურის შესწავლის საფუძველზე მიგვაჩნია, რომ XIII საუკუნის დასაწყისში, რინდობა პრობლემებს უქმნიდა ქვეყანას არა, როგორც სოციალური, არამედ როგორც იდეოლოგიური მოვლენა.

ქართულ ისტორიოგრაფიაში ისმაილიზმის შესახებ მნიშვნელოვანი კვლევა ეკუთვნის გ. სანიკიძეს. ნაშრომში – „ისმაილიანთა იმამათის დოქტრინა და მისი პოლიტიკური ასპექტები“ (სანიკიძე 1999 (ი), 88-101) შესწავლილია ისმაილიზმის ისტორია და მისი დოქტრინისთვის დამახასიათებელი პოლიტიკური ასპექტები.

ისმაილიზმის ისტორიის შესწავლის თვალსაზრისით ძალზე მნიშვნელოვანია ლ. სტროევას ნაშრომი – „ისმალიტების სახელმწიფო ირანში XI-XIII სს“ (Строева, 1978). ნაშრომი ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესო და მნიშვნელოვანია იმ თვალსაზრისით, რომ მასში სპარსულ (რამიდ ად-დინი, ჯუვეინი) წყაროებზე დაყრდნობით გარკვეული ადგილი ეთმობა ალამუთელი ასასინების მკვლევლობების გეოგრაფიული არეალის შესწავლას, რომელთა შორის თბილისიც არის დასახელებული.

ქართველებსა და ისმაილიტებს შორის ურთიერთობებს ეხება ასევე თ. ნატროშვილის სტატია – „ისმაილიტთა მოძრაობის ისტორიიდან“. თ. ნატროშვილს მიაჩნია, რომ საქართველოში მულიდების გააქტიურება დავით აღმაშენებლის მიერ თბილისის შემოერთებას მოჰყვა და, რომ ისმაილიტთა მოძრაობის შინაარსი, ფაქტობრივად, გამორიცხავდა კომპრომისს რომელიმე ხელისუფლებასთან, მუსლიმური იქნებოდა ის თუ ქრისტიანული (ნატროშვილი 1975, 64-75).

საქართველოში მუსლიმური თემისა და ქართველებსა და მუსლიმებს შორის არსებული იდეოლოგიური და პოლიტიკური დაპირისპირების შესწავლის თვალსაზრისით ძალზე მნიშვნელოვანია გ. ჯაფარიძის ნაშრომი „საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო XII-XIII ს-ის პირველ მესამედში“ (ჯაფარიძე 1995). ნაშრომში შესწავლილია XII საუკუნესა და XIII საუკუნის 30-იან წლებში საქართველოსა და მუსლიმურ აღმოსავლეთს შორის არსებული პოლიტიკური და იდეოლოგიური ურთიერთობები. წიგნის მეოთხე თავში – „საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო მონღოლთა და ხვა-

რაზმელთა შემოსევების პერიოდში (XIII ს. 20-30-იანი წლები),“ მეცნიერი აღმოსავლურ და ქართულ წყაროთა მონაცემების ურთიერთშეჯერების საფუძველზე განიხილავს აღნიშნულ პერიოდში მუსლიმურ აღმოსავლეთში არსებულ ანტიქართულ განწყობას, რომლითაც ისარგებლა კიდეც ჯალალ ად-დინმა (ჯაფარიძე 1995, 175-198). გ. ჯაფარიძეს ნაშრომში მოაქვს XIII საუკუნის არაბი ისტორიკოსის აბდ ალ-ლატიფ ალ ბაღდადის ცნობა იმის შესახებ, რომ ხორეზმ შაკ მუჰამადს სურდა ელაშქრა თბილისზე და იგი თავისი სახელმწიფოს დედაქალაქად გადაექცია (ჯაფარიძე 1995, 185).

ჩვენთვის განსაკუთრებულად მნიშვნელოვანია ნაშრომის მეხუთე თავი – „საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო: იდეოლოგიური ბრძოლა და მშვიდობიანი თანაარსებობა“ (ჯაფარიძე 1995, 199-234). ამ თავში მეცნიერი საუბრობს არაბულ წყაროებში VIII-XIII საუკუნეებში ათ-თიფლისის ნისბით მოხსენიებულ მუსლიმ თეოლოგებსა და სხვადასხვა დარგის მეცნიერებზე. ისინი მუსლიმურ აღმოსავლეთში „თბილისელის“ ნისბით იყვნენ ცნობილნი და როგორც გ. ჯაფარიძე აღნიშნავს, მათ დიდი წვლილი მიუძღვით მუსლიმური სამყაროს განვითარებაში.

თბილისის საამიროს არსებობის პირობებში თბილისის ქრისტიან მოსახლეობასთან დაკავშირებით, მუსლიმური ქვეყნების ანალოგიის საფუძველზე მეცნიერი გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ მათ „ზიმმის“ (მუსლიმთა მფარველობაში მყოფი არამუსლიმი) სტატუსი უნდა ჰქონოდათ (ჯაფარიძე 1995, 201).

ქართველებსა და არაბებს შორის რელიგიური კონფრონტაციის შესწავლას ეძღვნება ხ. ბაინდურაშვილის სტატია – „ქრისტიანული და მუსლიმური რელიგიების ურთიერთდამოკიდებულება საქართველოში (VII-XII სს.)“ (ბაინდურაშვილი 2003, 179-197). ნაშრომში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ჯერ კიდევ ჰაბიბ იბნ მასლამას „დაცვის სიგელში“ აისახა მუსლიმთა რელიგიური „უპირატესობა“ ქრისტიანებთან მიმართებაში. სტატიაში სათანადო ადგილი ეთმობა XII საუკუნის ქართული ორიგინალური, ანტიმუსლიმური პოლემიკური ძეგლის – „წსენება სიტყვსგები-საჲ“-ს ისლამმცოდნეობით შესწავლას.

ნაშრომში, კვლევის სპეციფიკიდან გამომდინარე, მიმოვიხილავთ მხოლოდ იმ ნაშრომებს, რომლებშიც საქართველოში თემურ ლენგის ლაშქრობების რელიგიურ კომპონენტზეა ყურადღება გამახვილებული. ამ თვალსაზრისით ძალზე მნიშვნელოვანია კ. ტაბატაძის ნაშრომი –

„ქართველი ხალხის ბრძოლა უცხოელ დამპყრობთა წინააღმდეგ XIV-XV სს-ის მიჯნაზე“ (ტაბატაძე 1974, 54-67). მეცნიერი ქართული, სპარსული და ევროპული წყაროების საფუძველზე შეისწავლის საქართველოსთან მიმართებაში თემურ ლენგის პოლიტიკას, მისი ლაშქრობების ქრონოლოგიასა და ლაშქრობათა სოციალურ და ეკონომიკურ შედეგებს. თემურ ლენგის მიერ ბაგრატ მეფისა და მისი თანმხლები დიდებულების გამუსლიმებასთან დაკავშირებით მეცნიერი გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ „თემურის ვარაუდით, ... მათთვის უნდა მიეზარა მთელ ერს, ანდა სავსებით შესაძლებელია, დანარჩენების გამუსლიმანება თვითონ დაავალა თემურმა მათ“ (ტაბატაძე 1974, 73, 79).

კ. ტაბატაძე ნაშრომში – „ქართველი ხალხის ბრძოლა უცხოელ დამპყრობთა წინააღმდეგ XIV-XV სს“ (ტაბატაძე 1979, 682-683), გამოთქვამს მოსაზრებას, რომლის მიხედვითაც თემურ ლენგმა საქართველოში გასავრცელებლად ჰანაფიტური მადჰაბი იმიტომ შეარჩია, რომ იგი გამოირჩევა დიდი მოთმინებითა და მორჩილებით.

ვ. გაბაშვილს თემურ ლენგის დაპყრობებისადმი მიძღვნილ ნაშრომში – „მახლობელი აღმოსავლეთი XIV-XV საუკუნეებში“ (გაბაშვილი 1957 (ბ), 215-225) ძალზე საინტერესო ცნობა აქვს მოტანილი. მეცნიერი წერს, რომ თემურ ლენგმა თბილისში მუსლიმ მეცნიერთა კრება მოიწვია, სადაც „მუსლიმან სწავლულთა პაექრობას თავმჯდომარეობდა ბედრ ედდინ სიმავნა ოღლუ“.

საქართველოში თემურ ლენგის ლაშქრობების რელიგიურ ასპექტს ეძღვნება გ. ოთხმეზურის სტატია „თემურ-ლენგის საქართველოში ლაშქრობის შესახებ (რელიგიური ასპექტი)“ (ოთხმეზური 2011, 54-67). ისტორიკოსი ქართული და სომხური წყაროების და ქართული ისტორიოგრაფიის მონაცემების ურთიერთშეჯერების საფუძველზე განიხილავს საქართველოში თემურ ლენგის შემოსევებს და ძირითად აქცენტს ამ ლაშქრობების რელიგიურ მოტივზე აკეთებს.

მეცნიერი სვამს კითხვას, „თუ რამ განაპირობა ბაგრატ V-ისა და გიორგი VII-ის ასეთი გამომწვევი მოქმედება და ამაყი პასუხი თემურ-ლენგის შემოთავაზებულ მორიგებაზე?“ გ. ოთხმეზური გამორიცხავს, რომ ბაგრატ V-ს „შურისძიების“ მიზნით თვითონ შეეთავაზებინა თემურ ლენგისთვის საქართველოს მოსახლეობის გამუსლიმება და ამისთვის მისგან ჯარი მოეთხოვა. მეცნიერს მიაჩნია, რომ უფლისწული გიორგის მიერ 12 ათასი ჩაღათაელის გაჟლეტა „აუცილებლობით იყო გამოწვეული და არა შურისძიების სურვილითა თუ პოლიტიკური ვითარების შეუფასებ-

ლობით ...“ გ. ოთხმეზური გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ ქართველების უკომპრომისო ბრძოლა თემურ ლენგის წინააღმდეგ გამონვეული უნდა ყოფილიყო თემურის მიერ მთელი ქვეყნის გამუსლიმების მოთხოვნით (ოთხმეზური 2011, 57-59).

XIII-XIV საუკუნეების თბილისში ჯალალ ად-დინისა და თემურ ლენგის ლაშქრობათა პერიოდში სუნიტური ისლამის ჰანაფიტური მაზჰაბის შემოტანის მცდელობის შესწავლას ეძღვნება ხ. ბაინდურაშვილის სტატია „სუნიტური მაზჰაბები XIII-XIV საუკუნეების თბილისში“. ნაშრომში ქართული და აღმოსავლური წყაროების ურთიერთშეჯერების საფუძველზე გამოთქმულია მოსაზრება, რომ პირველად თბილისის მოსახლეობაში ჰანაფიტური მაზჰაბის გავრცელების მცდელობას ადგილი ჰქონდა აქ ჯალალ ად-დინის შემოჭრისას რა დროსაც თბილისმა კვლავ „დარ ალ-ისლამის“ სტატუსი დაიბრუნა. სტატიაში დეტალურადაა განხილული ჯალალად-დინის „რელიგიური საქმიანობა“ თბილისში და ხორეზმელთა დამოკიდებულება ქალაქის მუსლიმური თემისადმი (ბაინდურაშვილი 2019 (ა), 199-223).

თბილისში შიიტური ისლამის შესწავლის თვალსაზრისით ძალზე მნიშვნელოვანია ქართლში როსტომ მეფის მმართველობა (1632-1658 წწ.). ამ პერიოდის კვლევას ეძღვნება გ. ჯამბურიას ნაშრომი – „კომპრომისი ირანისა და ქართლის ურთიერთობაში“ (ჯამბურია 1973, 312-329). მეცნიერს მიაჩნია, რომ XVII საუკუნის I მესამედიდან ქართველებსა და სეფიანებს შორის არსებული ურთიერთობები კომპრომისის წარმოადგენდა (ჯამბურია 1973, 312-314) (ეს აზრი გაზიარებულია ქართულ ისტორიოგრაფიაში).

აღმოსავლეთ საქართველოს მიმართ სეფიანთა ირანის რელიგიური პოლიტიკა არის განხილული კ. კუციას ნაშრომში – „სეფიანთა ირანის და აღმოსავლეთ საქართველოს ურთიერთობის რელიგიური ასპექტი“ (კუცია 2001, 350-378). სტატიაში საუბარია აღმოსავლეთ საქართველოში ძალაუფლების განმტკიცების მიზნით სეფიანთა მიერ გატარებულ ღონისძიებებზე. ისტორიკოსი წერს, რომ „ასეთი პოლიტიკის წარმატებით განხორციელებისათვის აუცილებელი იყო საომარ იარაღთან ერთად იდეოლოგიური იარაღის გამოყენებაც. შიიტური ისლამის ზომიერ მიმართულებას – იმამიტობას უნდა შეესრულებინა ამ შემთხვევაში განსაკუთრებული მისია“ (კუცია 2001, 356).

ქართლში როსტომ ხანის რელიგიური პოლიტიკის თავისებურებებს ეძღვნება ნ. გელაშვილის სტატია – „რელიგიური ასპექტი როსტომ მე-

ფის მმართველობაში (1633-1658)“ (გელაშვილი 2008 (ა), 119-125). მეცნიერი აღნიშნავს, რომ როსტომი განსაკუთრებულ დელიკატურობას რელიგიის საკითხებში იჩენდა (გელაშვილი 2008 (ა), 120; გელაშვილი 1999, 33-41). ნ. გელაშვილი იმაზეც მიუთითებს, რომ ქართულ წერილობით წყაროებში ქართლში ისლამის გავრცელება-დანერგვა ცალსახად ჩანს და დასძენს, რომ „როსტომის მმართველობის ხანაში მას საკმაოდ შეზღუდული სამოქმედო ასპარეზი და პოზიციები გააჩნდა“ (გელაშვილი 2008 (ა), 120).

როსტომ მეფის პიროვნებას, ქართლში მის მოღვაწეობას ეხება ნ. გელაშვილი სტატიაში – „ქართველი მეფე-მთავრები და შაჰ სეფი I (1626-1642)“ (გელაშვილი 2008 (ბ), 49-57). მეცნიერი იზიარებს ქართულ ისტორიოგრაფიაში „კომპრომისის“ შესახებ მიღებულ აზრს და აღნიშნავს, რომ „სწორედ მისი (როსტომის – ხ. ბ.) ქართლში გამეფების დროიდან (1633-1658 წწ.) გამოიკვეთა ირან-საქართველოს ურთიერთობის ახლებური – კომპრომისის ფორმა“. მეცნიერი წერს, რომ „... ირან-საქართველოს შორის კომპრომისული ურთიერთობის დამკვიდრებას ქართლის სამეფოს სახელისუფლო სტრუქტურებში ირანული გავლენის გაძლიერება მოჰყვა“ (გელაშვილი 2008 (ბ), 49-51).

XVI საუკუნესა და XVII საუკუნის პირველ ნახევარში აღმოსავლეთ საქართველოს მიმართ ირანის რელიგიური პოლიტიკის, თბილისში შიიტური ისლამის შემოტანა-დამკვიდრების პოლიტიკური და იდეოლოგიური ფაქტორებისა და მისი გავრცელების დინამიკის შესწავლას ეძღვნება ხ. ბაინდურაშვილის სტატია – „ირანის რელიგიური პოლიტიკა აღმოსავლეთ საქართველოს მიმართ და შიიტური ისლამი XVI-XVII საუკუნეების თბილისში“ (ბაინდურაშვილი 2019 (ბ), 15-21). ნაშრომში ქართულ-სპარსული ორენოვანი საბუთების, ქართული და სპარსული წყაროების შესწავლის საფუძველზე გამოთქმულია მოსაზრება, რომ აღნიშნულ პერიოდში სეფიანთა მიერ გეგმაზომიერად მიმდინარეობდა ქართულ მაღალ ფეოდალურ საზოგადოებაში შიიტური ისლამის შეტანა; როსტომ ვალის რელიგიური პოლიტიკის ნიუანსების გამოსაკვეთად ყურადღებაა გამახვილებული მისი ქართული, გუმბათიანი ბეჭდის ლეგენდაზე.

შიიტურ ისლამთან იდეოლოგიური და პოლიტიკური დაპირისპირება არის შესწავლილი ხ. ბაინდურაშვილის სტატიაში – „იდეოლოგიური კონფრონტაცია შიიტურ ისლამთან და ბაგრატ მუხრანბატონის „მოთხრობა სჯულთა უღმრთოთა თათრისათა...“ (ბაინდურაშვილი 2020,

85-109). სტატიაში, ბაგრატ მუხრანბატონის თხზულებაზე დაყრდნობით, ნაჩვენებია აღნიშნულ ეპოქაში, ქართულ საზოგადოებაში არსებული ისლამთან დაკავშირებული ცოდნა.

XVIII საუკუნის 20-30-იან წლებში ქართლში და კონკრეტულად თბილისში ოსმალეთის რელიგიურ პოლიტიკას ეხება ხ. ბაინდურაშვილის სტატია – „სუნიზმი ოსმალობის დროის თბილისში“ (ბაინდურაშვილი 2006, 35-37). ქართული და ოსმალური წყაროების შესწავლის საფუძველზე მიგვაჩნია, რომ ოსმალობის პერიოდში, თბილისში სუნიტური ისლამის ჰანაფიტური მაზჰაბი ვრცელდებოდა როგორც ქართული, ისე სომხური მოსახლეობის დაბალ ფენებში.

XVIII საუკუნის საქართველოში ისლამმცოდნეობისა და ანტიმუსლიმური პოლემიკის შესწავლას ეძღვნება ხ. ბაინდურაშვილი სტატია – „ისლამმცოდნეობა XVIII საუკუნის საქართველოში“ (ბაინდურაშვილი 2021 (ბ), 128-133). ნაშრომში შესწავლილია მიტროპოლიტ ტიმოთე გაბაშვილის თხზულება „აგარიანთათვის“ (ხეც. S-3244, 358-414).

კავკასიაში ნადერ შაჰის რელიგიურ პოლიტიკას განიხილავს თ. ლეკვეიშვილი სადისერტაციო ნაშრომში – „ნადერ შაჰის კავკასიური პოლიტიკა“ (ლეკვეიშვილი 2020, 88-104). მეცნიერი აღნიშნავს, რომ სპარსულ და ქართულ წყაროებში იკვეთება ნადერ შაჰის შედარებით გულგრილი დამოკიდებულება რელიგიისადმი, რაც სამეფო კარზე დაწინაურებისთვის გამუსლიმების მოთხოვნის უარყოფაშიც აისახა (ლეკვეიშვილი 2020, 104).

XVII-XVIII საუკუნეებში ირანის ადმინისტრაციული პოლიტიკის შესწავლას ეხება ხ. ბაინდურაშვილის ნაშრომი – „ირანის ადმინისტრაციული პოლიტიკა და აღმოსავლეთ საქართველო (XVII-XVIII სს.)“, (ბაინდურაშვილი 2019 (გ), 205-220). სტატიაში, ქართული ისტორიული საბუთების, ქართული საისტორიო მწერლობისა და სათანადო ბიბლიოგრაფიის გამოყენების საფუძველზე შესწავლილია სეფიანთა ირანისა და ნადერ შაჰის ადმინისტრაციული პოლიტიკა. ნაჩვენებია აღმოსავლეთ საქართველოს (ქართლისა და კახეთის სამეფოების) ადგილი ირანულ ადმინისტრაციაში. ასევე დადგენილია ირანის მიერ დანიშნული ქართლისა და კახეთის ყიზილბაში გამგებლების (ხანებისა და ბეგლარბეგების) რიგი.

ნაშრომზე მუშაობისას ისლამის რელიგიის ისტორიასთან დაკავშირებით სამეცნიერო ლიტერატურის დიდი ბაზა გამოვიყენეთ, მაგრამ აქ რამდენიმე მათგანს შევეხებით მხოლოდ, იმ „განსაკუთრებულობის“

გამო, რომ მათში კომპლექსურად ან კომპილაციურად არის წარმოდგენილი ისლამის რელიგიის, მისი მქადაგებლის, ან ისლამის სხვადასხვა მიმართულებების კვლევის საკითხები.

შიიტური ისლამის ადრეული პერიოდის შესწავლას ეთმობა ადგილი წიგნში – „შიიზმი ისლამში“ (Табатабаи ნ.ა.). ნაშრომში სათანადოდ არის წარმოდგენილი შიიზმის ისტორიაში ერთ-ერთი ყველაზე მძიმე პერიოდი არაბთა სახალიფოში, მუავია I-ის (661-681 წწ.) მმართველობის დროს (Табатабаи ნ.ა., 50).

სუფიზმის ისტორიის შესწავლის თვალსაზრისით საყურადღებოა ა. მეცის ნაშრომი – „Мусульманский Ренесанс“ (მუსლიმური რენესანსი) (Мец 1966). მეცნიერი საკმაოდ დეტალურად განიხილავს სუფიზმის ჩამოყალიბებისა და განვითარების ეტაპებს.

ისლამის ისტორიის შესახებ მნიშვნელოვანი გამოცემაა ა. მასეს ნაშრომი – „Ислам“ („ისლამი“) (Массэ 1982). მასში დეტალურად არის მოტანილი მუსლიმური სამართლის ნორმები და მათი ჩამოყალიბების ეტაპები.

ისლამის ისტორიის, ისლამის მქადაგებლისა ცხოვრებისა და მუსლიმური მახაბების ისტორიის შესასწავლად ძალზე საინტერესო და მნიშვნელოვანია ალი აქბარ ფიაზის ნაშრომი – „الشيخ الاسلام“ (ისლამის ისტორია) (۱۳۲۷ فیاض). წიგნში კარგად არის წარმოდგენილი შიიტური ისლამის ისტორიასთან დაკავშირებით ირანული ისტორიოგრაფიის დამოკიდებულება და ტენდენციები.

ისლამის ისტორიის შესწავლის თვალსაზრისით უაღრესად მნიშვნელოვანია გ. ლობჯანიძის მიერ შესრულებულ ყურანის თარგმანზე დართული წინასიტყვაობა (ყურანი 2006, 5-104). მასში თავმოყრილია ისლამის შესახებ არსებული ევროპული და აღმოსავლური ბიბლიოგრაფიის მნიშვნელოვანი ბაზა. წყაროთმცოდნეობითი და ბიბლიოგრაფიული მასალის მეცნიერული ანალიზისა და სათანადო შესწავლის საფუძველზე გ. ლობჯანიძე მუჰამადის ცხოვრების ერთ-ერთ სრულყოფილ კვლევას გვთავაზობს.

ისლამის ისტორიის სახელმძღვანელოს წარმოადგენს ნ. გელოვანისა და გ. სანიკიძის ავტორობით გამოქვეყნებული წიგნი „ისლამი (რელიგია, ისტორია, ცივილიზაცია)“ (გელოვანი, სანიკიძე 2009). წიგნში შესულია ისლამის ისტორიასა და რელიგიურ დოგმატიკასთან დაკავშირებული ყველა საკითხი.

მუჰამადის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ ძალზე მნიშ-

ვნელოვანია ინგლისელი მეცნიერის მარტინ ლინგსის (1909-2005 წწ.) ნაშრომი „ცხოვრება მუჰამადისა“ (ლინგსი 2016). წიგნის უნიკალურობა იმაში მდგომარეობს, რომ იგი შეიცავს მუჰამადის ბიოგრაფიის ამსახველ უძველეს წყაროებს.

ამდენად, წინამდებარე ნაშრომი, მისი ქრონოლოგიიდან და საკვლევ თემატიკიდან გამომდინარე, ეფუძნება ვრცელ წყაროთმცოდნეობით და ისტორიოგრაფიულ ბაზას. მასში ასახულია ქართული და უცხოური ისტორიოგრაფიის დამოკიდებულება ისლამისა და ქრისტიანული და მუსლიმური ქვეყნების პოლიტიკური და რელიგიური ურთიერთობების ისტორიისადმი.

თავი I. სუნიტური ისლამი თბილისში (VIII-XVIII სს.)

VII საუკუნის 10-20-იან წლებში არაბეთის ნახევარკუნძულზე, მექაში, წარმოიშვა ისლამის რელიგია. ეს იყო მსოფლიოს ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი მოვლენა, რომელმაც სულ მალე გლობალური მასშტაბები შეიძინა. ისლამის მქადაგებლის – მუჰამადის (570-632 წწ.) მიერ მოხდა არაბების კონსოლიდაცია. არაბთა სახალიფოს ჩამოყალიბებიდან მალევე, ხალიფა ომარ I-ს (634-644 წწ.) დროს, არაბებმა აქტიური დაპყრობითი ომები დაიწყეს.

არაბები, თავიანთი დაპყრობების პირველ ეტაპზე გამოირჩეოდნენ რჯულთშემწყნარებლობით (ბოგვერაძე 1973, 285-286). ამის თვალსაჩინო მაგალითია ხალიფა აბუ ბაქრის (632-634 წწ.) მიმართვა თავისი სარდლებისადმი, სადაც მათ მოუწოდებს, რომ ყველა ქალაქთან და ხალხთან, ვინც მათ (არაბებს) დამორჩილდებოდა, გაეფორმებინათ ხელშეკრულება („სულჰისა დ ამანის წიგნი“, იგივე „დაცვის სიგელი“ – ხ. ბ.) და ყოფილიყვნენ ნაკისრი ვალდებულებების ერთგულნი. „დაე, იცხოვრონ მათ თავიანთი ძველი წეს-კანონების მიხედვით. დაუდგინეთ ხარკი, როგორც ზღვარი თქვენს შორის, რათა შეინარჩუნონ თავიანთი რელიგიური მრწამსი და ტერიტორია. ომი გამოუცხადეთ მათ, ვინც უარს იტყვის თქვენს მორჩილებაზე“ (Пигулевская 1946, 272). აბუ ბაქრის ეს სიტყვები მუჰამადის ქადაგებებიდან მომდინარეობს, რომლებმაც შემდეგ ისლამის წმინდა წიგნი – ყურანში მოიყარა თავი. ყურანი მუსლიმებს სარწმუნოებრივი ლოიალურობისკენ მოუწოდებს: „არანაირი იძულება სარწმუნოებაში! გამორჩეულია ქეშმარიტი გზა გზააბნევისგან ...“ (2/257(256) ყურანი 2008, 121). სწორედ ასეთი რელიგიური პოლიტიკის პირობებში გამოჩნდნენ არაბები ქართლში.

§1.1. ქართველებისა და არაბების ურთიერთობის დასაწყისი

VII საუკუნის 40-იანი წლების დასაწყისში (დაახლ. 642-643 წწ.), ბიზანტიის იმპერიასთან წარმატებული დაპირისპირების შემდეგ, არაბები კავკასიაში გამოჩნდნენ. თავდაპირველად ქართლში არაბთა მარბივლი ლაშქარი შემოიჭრა. ქართველებმა ისინი მოიგერიეს და ქვეყნიდან განდევნეს (ჯავახიშვილი 1983, 73; ჯანაშია 1936, 18; ბოგვერაძე 1973,

286; Беляев 1966, 139). ცხადია, VII საუკუნის 50-იანი წლებიდან არაბებს ქართლის მიმართ უკვე კონკრეტული ინტერესები ჰქონდათ და მის დასაპყრობად ემზადებოდნენ. სწორედ ამ პერიოდიდან იწყება ქართველებისა და მუსლიმების ურთიერთობის პირველი ეტაპი.

როგორც ჩანს, ქართველებმა ისლამის რელიგიური მოძღვრება მანამდე გაიცნეს, სანამ არაბები ქართლს მოადგებოდნენ. ლოგიკურია, რომ ქართველები დაინტერესებულნი იყვნენ ახლად გამოჩენილი აგრესიული ძალის ისტორიითა და რელიგიით.

VII საუკუნის სომეხი ისტორიკოსის – სებეოსის თანახმად, 653 წელს დვინში დაბანაკებულმა არაბებმა ქართველებს ულტიმატუმით მიმართეს, რომ ან დამორჩილებოდნენ და მათ სამსახურში ჩამდგარიყვნენ, ან ქვეყანა დაეტოვებინათ და წასულიყვნენ, რაზეც ქართველებისგან უარი მიიღეს. ამის გამო არაბებმა ქართლზე გალაშქრება გადაწყვიტეს, მაგრამ მკაცრმა ზამთარმა მათ ხელი შეუშალა და ისინი სირიაში დაბრუნდნენ (სებეოსი 1952, 21).

სებეოსის ეს ცნობა ჩვენთვის იმითაც არის საყურადღებო, რომ იგი ჭიჭადის მოძღვრების ადრეულ, კოდიფიკაციამდე, ზეპირ ცოდნას შეიცავს. როდესაც ქართველებსა და არაბებს შორის კონფრონტაცია დაიწყო, ყურანი, როგორც ერთიანი კოდექსი, ჯერ არ არსებობდა. ჭიჭადის მოძღვრების კომპლექსური კოდიფიკაცია კი ყურანის ტექსტის კანონიზაციის (650-656 წწ.) შემდეგ მოხდა.

სებეოსის მიხედვით: 1. არაბებმა ქართველებს დანებება მოსთხოვეს. ეს ულტიმატუმი მოგვიანებით, მუსლიმთა მხრიდან არამუსლიმებთან ომის დაწყებამდე აუცილებელ პირობად იქცა. 2. უარის მიღების შემდეგ არაბები ქართლში შემოიჭრებოდნენ – ეს ნაბიჯი კი ლოგიკური გაგრძელებაა იმ ქმედების, რომელიც მოგვიანებით, ჯერ ყურანში და შემდეგ ჭიჭადის დოქტრინაში, ალაჰის სახელით ურწმუნო მოწინააღმდეგის მიმართ ომის დაწყების საფუძველი ხდებოდა.

ქართლში არაბთა გამოჩენიდან ოდნავ მოგვიანებით, ჭიჭადის დოქტრინამ ჩამოყალიბებული სახე მიიღო. ამ დოქტრინის გენერალური ხაზი განსაზღვრავს მუსლიმებსა და დანარჩენ სამყაროს შორის ურთიერთობის სპეციფიკას.

ჭიჭადის შესახებ მოძღვრების თანახმად მსოფლიო სამ ნაწილად იყოფა: I – დარ ალ-ისლამი (ისლამის მიწა), II – დარ ალ-ჰარბი (ომის მიწა) და III – დარ ას-სულჰი (მშვიდობის, ზავის მიწა). მუსლიმებისთვის დარ ალ-ჰარბი ომის შედეგად დასაპყრობი ტერიტორიებია. დარ ას-

სულჰი ურნმუნოთა ტერიტორიაა, რომელთა გამგებლებმა მიიღეს მუსლიმთა მფარველობა. ურთიერთობა ხორციელდება მათ შორის დადებული ხელშეკრულების (დაცვის სიგელის) საფუძველზე.

მუსლიმი ფაკიჰები ჯიჰადის ექვს ტიპს გამოყოფენ. მეექვსე არის მონოთეისტ ურნმუნოებთან ბრძოლა, რომლებიც უარს ამბობენ გადაიხადონ ჯიზია. მუსლიმი თეოლოგების თვალსაზრისით, დარ ალ-ისლამსა და დარ ალ-ჰარბს შორის ურთიერთობის ძირითადი ფორმა არის ჯიჰადი. დარ ალ-ისლამის მიწების გაფართოება დარ ალ-ჰარბის ტერიტორიების ხარჯზე უნდა მომხდარიყო. ზავის პერიოდში ქაფირების (ურნმუნოთა) ტერიტორიას დარ ას-სულჰის სტატუსი ენიჭებოდა. დამორჩილებული მოსახლეობა არაბების მფარველობის ქვეშ ითვლებოდა და ზიმმის (მუსლიმთა მფარველობაში მყოფი არამუსლიმები) სტატუსს იძენდა (ჯაფარიძე 1999 (მ), 226-228).

ამდენად, VII საუკუნის 40-50-იან წლებში არაბებისთვის ქართლი დარ-ალ-ჰარბის (ომის, ანუ დასაპყრობი) მიწაა და ისინი იწყებენ მუსლიმური წესებით მოქმედებას.

654 წ. გაბაფხულზე არაბები ჰაბიბ იბნ მასლამას სარდლობით ქართლს მოადგნენ. არაბი ისტორიკოსისა და გეოგრაფის – იაკუთის (1179-1229 წწ.) ცნობით, როცა ჰაბიბ იბნ მასლამამ „არმენიის ქალაქთა უმრავლესობა დაიპყრო და მის შუაგულს მიაღწია, მასთან ჯურზანის (ქართლის – ხ. ბ.) პატრიკიოსის მოციქული გამოცხადდა“ (იაკუთი 1964, 39). ამჯერად, მუსლიმებმა ქართველებს დანებების ულტიმატუმი წაუყენეს თუ არა, უცნობია, თუმცა, ის ფაქტი, რომ არაბები ქართლის საზღვართან გაჩერდნენ, ცხადად მიუთითებს დარ ალ-ისლამისა და დარ ალ-ჰარბს შორის დაზავების წინაპირობაზე. ჩვენს ვარაუდს ისიც ამყარებს, რომ არაბ სარდალს ქართლის ერისმთავრის – სტეფანოზ II-ის ელჩი ძვირფასი საჩუქრებით ეახლა და ზავი შესთავაზა. ჰაბიბ იბნ-მასლამამ მიღებული წესის თანახმად, ქართლს „სულჰისა და ამანის“ – „მშვიდობისა (ზავის) და უსაფრთხოების“ ხელშეკრულება ანუ „დაცვის სიგელი“ მისცა (ჯანაშია 1936, 23; სილაგაძე 1991, 56; მუსხელიშვილი 2003, 346).

საინტერესოა, თუ როგორ გადალახეს ენობრივი ბარიერი ერთმანეთისთვის სრულიად უცხო ხალხების წარმომადგენლებმა, რომლებიც დიპლომატიურ ურთიერთობას პირველად ამყარებდნენ ერთმანეთთან. ვის უნდა სცოდნოდა ისე კარგად ქართული და არაბული, რომ ქართული მხარის მიერ წარმოებული დიპლომატიური საუბარი და მათი ნათქვამი ქათინაურები ისე ეთარგმნა, რომ მომხდურებზე კარგი შთაბეჭდილება

მოეხდინა. შესაძლოა ვივარაუდოთ, რომ ამ მოლაპარაკებისას თარჯიმნის მოვალეობას „სომხური მხარე“ ასრულებდა. ამ დროისთვის სომხებს და არაბებს უკვე 14 წლის ურთიერთობა ჰქონდათ. დასაშვებია, რომ სომხებს ამ დროის მანძილზე არაბული ისე კარგად შეესწავლათ, რომ ქართველთა და არაბთა შორის გამართული მოლაპარაკებისას თარჯიმნობა გაენიათ. თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ ქართლში სომხური ენა აქ მცხოვრები სომხების გამო, ერთ-ერთი გავრცელებული ენა იყო, მათ შეეძლოთ ქართულად ნათქვამი ჯერ სომხურად ეთარგმნათ არაბულის მცოდნე დვინელი სომეხისთვის, რომელიც შემდეგ უკვე სომხურიდან არაბულად გადათარგმნიდა ნათქვამს.

ქართველებსა და არაბებს შორის გამართული მოლაპარაკების შინაარსის შესახებ ძალზე საინტერესო და მნიშვნელოვანი ინფორმაცია დაცული არაბი ისტორიკოსების – ტაბარისა (839-923 წწ.) და ბალაძორის (X ს.) ნაშრომებში, რომლებშიც მოტანილია ჰაბიბ იბნ მასლამას მიერ თბილისის მოსახლეობისთვის განკუთვნილი მიმართვა, რომელიც მან ვინმე აბდ არ-რაჰმან იბნ ჯაზ ას-სულამის გამოათანა და ქართლის ერისმთავრის დესპანთან ერთად თბილისში გამოგზავნა.

საინტერესოა, ვინ იყო ეს პიროვნება და რა მისია ჰქონდა არაბთა დაპყრობითი ომების დროს. უნდა აღინიშნოს, რომ VIII-X საუკუნეების მუსლიმ თეოლოგთა შორის ას-სულამის ნისბის მატარებელი არაერთი პირია ცნობილი. ისლამის ისტორიის მკვლევრები ყველაზე ადრეული პერიოდის, ყურანის ერთ-ერთ პირველ მკითხველად მიიჩნევენ აბუ აბდ არ-რაჰმან აბდ ალლაჰ ბენ ჰაბიბ ბენ რაბიე ას-სულამის. იგი დაიბადა მაშინ, როდესაც ისლამის წინასწარმეტყველი მუჰამადი ცოცხალი იყო. ას-სულამის მამა მუჰამადის თანამებრძოლი და მასთან დაახლოებული პირი ყოფილა. ბიოგრაფები აღნიშნავენ, რომ აბდ არ-რაჰმან ას-სულამი იყო ბრმა, თუმცა, მიუხედავად ამისა, ითვლება, რომ იგი ჰადისის³ ერთ-ერთი პირველი მთხრობელთაგანი და ყურანის ზეპირად მცოდნე იყო (Mattson 2008, 103-105). საინტერესოა ის ფაქტი, რომ ტაბარი ამ პიროვნებას „ცნობილ სჯულის მეცნიერსა და ყურანის მკითხველს“ უწოდებს. ბიოგრაფები არსად ახსენებენ, რომ აღნიშნული პირი დაპყრობების დროს არაბთა ლაშქარს თან ხლებოდა.

იქიდან გამომდინარე, რომ VII საუკუნის მეორე ნახევარში აბდ არ-რაჰმან ას-სულამის გარდა სხვა მუჰადისი და ყურანის მკითხველი

3. ჰადისი – გადმოცემები მუჰამადის ცხოვრებისა და ქცევების შესახებ.



“მუჰამადი მოციქული ალაჰისა”
ნარწერა წინასწარმეტყველის მეჩეთის კარზე მედინაში

ცნობილი არ არის, უნდა ვივარაუდოთ, რომ სწორედ ას-სულამი ახლდა ჰაბიბ იბნ მასლამას ლაშქრობაში და ქართველებთან მოლაპარაკების შემდეგ არაბმა სარდალმა იგი თბილისში გამოგზავნა. როგორც ჩანს, არაბთა ლაშქარს ახლადჩამოყალიბებული რელიგიის წესებისა და კანონების მცოდნე ადამიანი ახლდა, რომელიც ახლადგამუსლიმებულ არაბებს ისლამის წესებს ასწავლიდა და თან დიპლომატიურ მოლაპარაკებებში მონაწილეობას იღებდა. რადგან ქართლში ჰაბიბ იბნ მასლამას მიერ გამოგზავნილი აბდ არ-რაჰმან იბნ ჯაზ ას-სულამი ისლამის სჯულის საუკეთესო მცოდნე იყო, შესაძლოა, მის ფარულ მისიას თბილისში ისლამის ქადაგებაც შეადგენდა (ბაინდურაშვილი 2003, 559).

იგივე აზრს გამოთქვამენ თურქი ისტორიკოსი ზ. ქითაფჩი და აზერბაიჯანელი მკვლევარი ნ. ალიევა. ზ. ქითაფჩი ვარაუდობს, რომ ას-სულამის თბილისსა და მის შემოგარენში ისლამის ქადაგებაც ევალებოდა (Kitapçı 2005, 98). ნ. ალიევა აღნიშნავს, რომ დაპყრობითი ომების დროს არაბებს თან ახლდათ ისლამის სჯულის მეცნიერები – ავტორიტეტული პიროვნებები. ესენი იყვნენ ჰაფიზები (ყურანის ზეპირად მცოდნეები. ასევე მათ მოსახლეობისთვის ყურანის სურები უნდა განემარტათ – ხ. ბ.), ყურანის მკითხველები და თარჯიმნები. ამ ადამიანებს ხშირ შემთხვევაში არაბ სარდლებსა და დამორჩილებულ ხალხებს შორს ხელშეკრულების („დაცვის სიგელი“ – ხ. ბ.) დადება და დაპყრობილ ხალხებში ისლამის ქადაგება ევალებოდათ (Алиева 2015, 69).

საინტერესოა აბუ-უბაიდის ნაშრომში („ქითაბ ალ-ამვალ“) არსებული ცნობა, რომელშიც მოტანილია თბილისის მოსახლეობისადმი გამოგზავნილი მიმართვა. მასში კარგად ჩანს ქართველებსა და არაბებს შორის გამართული მოლაპარაკების შინაარსი. მიმართვაში ვკითხულობთ: „ჰაბიბ იბნ მასლამასაგან „ტაქლის“-ის მცხოვრებლებს: მშვიდობა თქვენ! მე ვადიდებ თქვენთან ალაჰს. თვინიერ რომლისა არა არს ღვთაება. შემდეგ კი, აი რა: თქვენი წარმოგზავნილი თუქილა⁴ მოვიდა ჩემთან და ჩემს თანამორწმუნეებთან და თქვენი სახელით თქვა; ჩვენ ვართ ხალხი, რომელსაც ალაჰმა მიანიჭა სიცოცხლე და განადიდა. ამგვარად მოგვეპყრო ჩვენ ალაჰი სიბეჩავის, სიმცირისა და უმეცრების შემდეგ. დიდება ალაჰს უფალს სამყაროთა. მოწყალისა. მწყალობლისა. მშვიდობა მის მოციქულს. კურთხევა მისი, რამეთუ წარგვიძღვა სწორი გზით. თქვენი სახელით თუქილამ თქვა: ალაჰმა დასცა ჩვენს მტერს შიშის ზარი ჩვენგან და ჩვენ არ გვაქვს არც ძალი და არც ღონე, თუ არ ალაჰით. მან (თუფილამ – ხ. ბ.) თქვა, რომ თქვენ მოისურვეთ ჩვენი მშვიდობა და მორწმუნეებმა, რომელნიც ჩემთან არიან, მოვიწონეთ ეს თქვენი საქმე. თუქილა მოვიდა ჩემთან თქვენი საჩუქრით. მე და ჩემთან მყოფმა მორწმუნეებმა შევაფასეთ იგი. მისი საქონელი და ნაღდი ფულია ასი დინარი, გარდა თქვენზე დადგენილისა. მაგრამ თქვენზეა სრული დინარი, ჯიზია და არა გამოსასყიდი. და მე დაგინერეთ მართლმორწმუნეთა დიდებულების თანდასწრებით თქვენი ვალდებულებისა და შეუვალობის სიგელი, რომელიც თქვენ გამოგეგზავნათ აბდ

4. მ. ლორთქიფანიძე ბალაძორისთან არსებულ „დაცვის სიგელში“ ქართველი დესპანის სახელს კითხულობს, როგორც „ნიკოლა“ (ლორთქიფანიძე 1951, 63)

არ-რაჰმან იბნ ჯაზ' ას-სულამისტან ერთად ... ეს არის ჩვენი ცნობა ავტორიტეტულ პირთაგან და ალაჰის საქმის შესახებ ცნობა არის მისი სიგელი. თუ თქვენ სცნობთ, რაც მასშია, მაშინ იგი (ას-სულამი – ხ. ბ.) გადმოგცემთ მას (დაცვის სიგელს – ხ. ბ.) და თუ უარყოფთ, იგი გამოგიცხადებთ ომს ალაჰის, მისი მოციქულისა და მორწმუნეთა სახელით განურჩევლად. მართლაცდა ალაჰს არ უყვარს მოღალატენი. სალამი მას, ვინც სწორ გზას მიჰყვება“ (ცეტიტიშვილი 1976, 194-195; სილაგაძე 1991, 60-61). იგივე შინაარსი აქვს ბალაძორისა და ტაბარის ნაშრომებში არსებულ მიმართვას (ჯავახიშვილი 1983, 73-73).

მიმართვიდან ვიგებთ, რომ ქართველებისთვის ისლამი, როგორც რელიგია, უკვე ცნობილია. ჰაბიბ იბნ მასლამა კი თავის მხრივ, აფრთხილებს ქართველებს, რომ თუ ისინი უარს იტყვიან დაზავებაზე, ომს გამოუცხადებენ. არაბი სარდალი აქედანვე უპირისპირდება დამხვედურთა აღმსარებლობას. იგი აცხადებს, რომ ალაჰის გარდა, სხვა ღმერთი არ არსებობს და რომ მოციქულმა მუჰამადმა მუსლიმები სწორი გზით ატარა – ეს უკვე არის გზავნილი სამომავლოდ გარდაუვალი იდეოლოგიური კონფრონტაციისა.

ქართველებისგან ისლამის რელიგიის, მისი მქადაგებლისა და არაბების შესახებ ინფორმაციის ფლობა გასაკვირი არ არის, რადგან არაბები პოლიტიკურ კონფრონტაციაში იყვნენ ბიზანტიასთან, რომელთანაც ქართველებს ერთი რელიგია და მჭიდრო პოლიტიკური და კულტურული ურთიერთობები ჰქონდათ. გარდა ამისა, 640 წლიდან არაბებს დვინი ჰქონდათ დაკავებული და ქართლთან ახლოს იყვნენ. ქართველებს არაბების შესახებ ყველა სახის ინფორმაცია სწორედ სომხებისგან და ბიზანტიელებისგან ექნებოდათ.

თბილისის მოსახლეობისთვის განკუთვნილი მიმართვისა და „დაცვის სიგელის“ გამოგზავნის შემდეგ ჰაბიბ იბნ მასლამა თვითონ მოდის თბილისში და პირადად ამტკიცებს „დაცვის სიგელს“ (ბოგვერაძე 1973, 286; ჯანაშია 1952, 357-363; ლორთქიფანიძე 1998, 172; სილაგაძე 1991, 37-55). ჩვენამდე არ არის მოღწეული „დაცვის სიგელის“ დედანი. მისი შინაარსი მცირედი განსხვავებებით დაცულია არაბ ავტორებთან (აბუ-უბაიდი, ტაბარი, იაკუთი, ბალაძორი). ყველაზე ადრინდელია აბუ-უბაიდის თხზულებაში არსებული „დაცვის სიგელის“ ტექსტი. იგი შემდეგი სახისაა: „სახელითა ალაჰისა, მონყალისა, მწყალობლისა. ესაა ჰაბიბ

იბნ მასლამას წიგნი ალ-ჰარმინის⁵ ქვეყნის ტაძლისის მცხოვრებთათვის: (გენყალობათ) თქვენ, თქვენ შვილებს, ოჯახებს. ქონებას, სენაკებს, ეკლესიებს. სარწმუნოებას, სალათს (ლოცვა – ხ. ბ.) შეუვალობა (და) დამცირება ჯიზიას აღიარებით. ყოველ კომლზეა სრული დინარი. თქვენ არ გაქვთ უფლება, რომ გააერთიანოთ სხვადასხვა ოჯახები ჯიზიას შესამცირებლად. არც ჩვენ გვაქვს უფლება, რომ დავყოთ კომლი ჯიზიას გასადიდებლად. ჩვენ გვექნება თქვენი გულწრფელობა და შეწევნა ალაჰის, მისი მოციქულისა და მორწმუნეთა მტრის წინააღმდეგ, რამდენადაც თქვენ შეძლებთ (გევალებათ – ხ. ბ.) გაჭირვებული მუსლიმის გამასპინძლება, ... ღამით კეთილად წიგნის ხალხთათვის⁶ ნებადართული საჭმლითა და მათთვისვე ნებადართული სასმლით; მითითება გზისა თქვენთვის ზიანის მიუყენებლად. თუკი ვინმე ჩამორჩება თქვენთან მორწმუნეებს, თქვენზეა მისი მიყვანა მართლმორწმუნეთა და მუსლიმთა უახლოეს რაზმამდე. თუ ეს მათთვის შეუძლებელი არ არის. და თუ თქვენ მოინანიებთ, შეასრულებთ ლოცვას და გადაიხდით ზაქათს, მაშინ ჩვენი ძმები ხართ სარწმუნოებით. ვინც კი ზურგს შეაქცევს ფიცს, ისლამსა და ჯიზიას, ალაჰის, მისი მოციქულისა და მორწმუნეთა მტერია. ალაჰია ის, ვისაც შესთხოვენ შემწეობას. და თუ მორწმუნეებს არ ეცლებათ თქვენთვის და დაგიმორჩილებთ მტერი, ამის გამო არ დაიხჯებით და ეს არ იქნება თქვენი პირობის დარღვევა მას შემდეგ, რაც დაუბრუნდებით მორწმუნეებსა და მუსლიმებს. ესაა თქვენი მოვალეობანი და ესაა თქვენი უფლებანი. მოწმეა ალაჰი, მისი ანგელოსები, მოციქული და მორწმუნენი. საკმარისია ალაჰის მოწმობა!“ (ცქიტიშვილი 1976, 193-194).

„დაცვის სიგელის“ ერთ-ერთი პირობა, რომელიც ქართლის მოსახლეობას არჩევანის წინაშე აყენებს, ისაა, რომ თუ ქრისტიანი გამუსლიმდება, ისლამის თანახმად, იგი თავისუფლდება არამუსლიმებისთვის დაწესებული გადასახადისგან. თუმცა, გამუსლიმების შემდეგ ვალდებულია გადაიხადოს მუსლიმთათვის აუცილებელი გამოსაღები – ზაქათი, რომელიც გაჭირვებულ მუსლიმთა დასახმარებლადაა განკუთვნილი (ანუ ფინანსურად მისი მდგომარეობის გაუმჯობესება არ ხდებოდა). და-

5. ამ სიტყვას ტექსტის მთარგმნელი ო. ცქიტიშვილი გადამწერის შეცდომად მიიჩნევს (იხ. ცქიტიშვილი, 1976, 198). საკითხთან დაკავშირებით ქვემოთ მოგახსენებთ.

6. „წიგნის ხალხი“ (აჰლ ალ-ქითაბ) – ისლამში ამ ტერმინით მოიხსენიებიან იუდეველები და ქრისტიანები, რადგან მათ წმინდა წიგნები ღმერთისგან ებოძათ.

ცვის სიგელში არსებული ფრაზა – „თუ მოინანიებთ, შეასრულებთ ღოცვას და გადაიხდით ზაქათს, მაშინ ჩვენი ძმები ხართ სარწმუნოებით“, ქართლის მოსახლეობისადმი ისლამის აღიარების შეთავაზებაა. „მონაწიება“ უნდა გავიგოთ, როგორც ქრისტიანად ყოფნის სინანული, მისი უარყოფა და ისლამის აღიარება. ამის შემდეგ კი ახლადგამუსლიმებული ვალდებულია ილოცოს და ზაქათი გადაიხადოს. ვინც ჩამოთვლილ პირობებს არ მიიღებდა, ისინი არაბების და ისლამის მტრებად გამოცხადდებოდნენ. ეს კი, არაბების მხრიდან იდეოლოგიურ და სამხედრო დაპირისპირებას ნიშნავდა. „დაცვის სიგელის“ თანახმად, ქართლის მოსახლეობა ასევე ვალდებული იყო საჭიროების შემთხვევაში მუსლიმისადმი სტუმართმოყვარეობა და მზრუნველობა გამოეჩინა.

ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში ერთიანი აზრი, თუ რომელ გეოგრაფიულ არეალზე ვრცელდებოდა ჰაბიბ იბნ მასლამას „დაცვის სიგელი“, არ არსებობს. მეცნიერთა ნაწილი (სიხარულიძე 1959, 167-184; ცქიტიშვილი 1976, 195) ფიქრობს, რომ მასლამამ „დაცვის სიგელი“ კონკრეტულად თბილისის მოსახლეობის მიმართ გასცა. მეორე ნაწილს (ჯავახიშვილი 1984, 73; ჯანაშია 1936, 24-25) მიაჩნია, რომ აღნიშნული დოკუმენტის პირობები საკუთრივ ქართლის მოსახლეობაზე ვრცელდებოდა, ხოლო მ. ლორთქიფანიძე მიიჩნევს, რომ „დაცვის სიგელის“ მიხედვით „ჯიზიასა და ხარაჯას გადახდის პირობით ჰაბიბს დაუმორჩილებია თითქმის მთლიანად აღმოსავლეთ საქართველო“ (ლორთქიფანიძე 1963, 71-96). მართებულად მიგვაჩნია მოსაზრება, რომ ჰაბიბ იბნ მასლამას (და მოგვიანებით ჯარრაჰის) „დაცვის სიგელი“ ქართლის პოლიტიკურ საზღვრებში ვრცელდებოდა. წინააღმდეგ შემთხვევაში გამოდის, რომ არაბებმა მხოლოდ თბილისის მოსახლეობას მისცეს მშვიდობისა და ხელშეუხებლობის გარანტიები. ეს კი გულისხმობს, რომ დანარჩენი ქართლისთვის ომი უნდა გამოეცხადებინათ და დაერბიათ, რაც არ მომხდარა. ამდენად, ლოგიკურია, რომ ჰაბიბ იბნ მასლამას „დაცვის სიგელი“ ოფიციალურად თბილისის, როგორც ქართლის პოლიტიკური ცენტრის, მოსახლეობის მიმართ გაფორმდა, თუმცა დოკუმენტის პირობები განკუთვნილი იყო ქართლის მოსახლეობისთვის.

დაპყრობითი ომების პირველ ეტაპზე, მიუხედავად არაბების სჯულთშემწყნარებლური პოლიტიკისა, მათ მიერ გაცემულ „დაცვის სიგელში“ ხაზგასმულია მუსლიმების (აქ. არაბების) „უპირატესობა“ ქრისტიანებთან, როგორც იდეოლოგიურ, ისე პოლიტიკურ ასპექტში. ასევე ჩანს ის წესები, რომლებიც ჯიჰადის მოძღვრების დოგმებს ასახავს (მაგა-

ლითად, დაუმორჩილებლობის შემთხვევაში ომის გამოცხადება ალაჰის სახელით). ჰაბიბ იბნ მასლამას „დაცვის სიგელი“ ცხადყოფს, რომ 654 წელს ქართველებთან ურთიერთობისას არაბები ჯიჰადის შესახებ ზეპირი, მუჰამადისეული მითითებებით სარგებლობდნენ. დაბოლოს, თბილისში გამოგზავნილი „დაცვის სიგელი“, ერთი მხრივ, მაგალითია „აჰლ ალ-ქითაბის ხალხთან“ არაბების ურთიერთობისა, ხოლო, მეორე მხრივ, მასში კარგად ჩანს იდეოლოგიური კონფრონტაციის მოსალოდნელი საფრთხე. შეიძლება ითქვას, რომ არაბები დამორჩილებული ხალხების რელიგიური ექსპანსიისთვის ამზადებდნენ ნიადაგს.

§1.2. სუნიტური მაზჰაბები თბილისის საამიროში

აღმოსავლეთ საქართველოში არაბები 657 წლამდე ბატონობდნენ. არაბთა შორის დანყებული პირველი სამოქალაქო ომი 661 წლამდე გაგრძელდა, რაც ხალიფა ალის მკვლელობითა და სახალიფოს სათავეში უმაიანთა დინასტიის მოსვლით დასრულდა (ტიკაძე 2008, 42-50). სახალიფოში არსებული შიდა არეულობით ისარგებლეს ქართველებმა, სომხებმა და ალბანელებმა. მათ არაბებს დაუმორჩილებლობა გამოუცხადეს და „დაცვის სიგელით“ დაწესებული ხარკის მიცემა შეუწყვიტეს.

VIII საუკუნის დასაწყისში არაბებმა განაახლეს ბრძოლა ამიერკავკასიის დამორჩილებისთვის. ხალიფა ჰიშამის (724-743 წწ.) ზეობის პირველივე წლებში ქართლში ხაზარების წინააღმდეგ გამოგზავნილი არაბი სარდალი ჯარრაჰ იბნ აბდ-ალ-ლაჰი შემოვიდა. ქართლის ხელისუფლებამ მას ჰაბიბ იბნ მასლამას მიერ გაცემული „დაცვის სიგელი“ წარუდგინა, რომელიც ჯარრაჰმა განაახლა და რამდენიმე ახალი მუხლიც დაამატა (ბოგვერაძე 1973, 288-289; სიხარულიძე 1959, 172; ლორთქიფანიძე 1951, 61-65; ლორთქიფანიძე 1963, 80-81). ჯარრაჰის მიერ განახლებულ „დაცვის სიგელში“ რელიგიურ საკითხთან დაკავშირებით რაიმე დამატება ან ცვლილება არ შეუტანიათ, რაც იმაზე მეტყველებს, რომ აღნიშნულ პერიოდში არაბებს ქართლში მხოლოდ პოლიტიკური და საშემოსავლო მდგომარეობის განმტკიცება აინტერესებდათ.

VIII საუკუნის მეორე ნახევრიდან ქართველებსა და არაბებს შორის ურთიერთობა რადიკალურად შეიცვალა. როგორც ს. ჯანაშია აღნიშნავს, თავდაპირველად ქართლის მთავრებსა და წარჩინებულებს ბიზანტიის ჩა-

ნაცვლება სახალიფოთი უბედურებად არ მიაჩნდათ, მაგრამ რაც დრო გადიოდა, მით უფრო უარესდებოდა ქართველთა და არაბთა ურთიერთობა. არაბთა ბატონობა განსაკუთრებით აუტანელი გახდა სახალიფოს სათავეში აბასიანთა დინასტიის (750-1258 წწ.) მოსვლის შემდეგ. აბასიანებმა დაამძიმეს როგორც მუსლიმებზე ასევე არამუსლიმებზე განერილი გადასახადები, რასაც ზედ არამუსლიმთა დევნაც დაერთო (ჯანაშია 1952, 393).

იმისათვის, რათა კარგად დავინახოთ თუ რა იდეოლოგიურ და პოლიტიკურ მოვლენასთან ჰქონდა ქართულ საზოგადოებას საქმე, განვიხილავთ და გამოვყოფთ ისლამში მიმდინარე იმ ძირითად მომენტებს, რომლებმაც მუსლიმურ დოგმატიკაზე და მთელ მუსლიმურ სამყაროზე (და არა მხოლოდ მათზე) იქონია გავლენა.

არაბთა სახალიფოში, მუჰამადის გარდაცვალების შემდეგ, ხელისუფლებისთვის ბრძოლა და ისლამში რელიგიურ მიმდინარეობათა გამიჯვნა დაძაბული პოლიტიკური და სოციალური დაპირისპირების ფონზე მიმდინარეობდა. VII საუკუნის შუა ხანებიდან VIII საუკუნის შუა ხანებამდე რელიგიურ-პოლიტიკური ბრძოლისა და საღვთისმეტყველო კამათის შედეგად ისლამში სამი ძირითადი მიმართულება – სუნიზმი, შიიზმი და ხარიჯიზმი ჩამოყალიბდა.

სუნიზმი ისლამის ერთ-ერთი ძირითადი მიმდინარეობაა. მისი მიმდევრები სუნიტებად („აჰლ ალ-სუნნა ვალ-ჯამა‘ა“ – „სუნას თემის თანხმობის ხალხი“) იწოდებიან. სუნა არის მოციქულ მუჰამადის ქცევა და სიტყვები, „გზა და მიმართულება“, რომლის მითითებებითაც მართლმორწმუნე მუსლიმს ცხოვრება ევალება. სუნას „ჩვეულებით სამართალსაც“ უწოდებენ. იგი მუსლიმთა ცხოვრების კოდექსს წარმოადგენს. სუნიტებად ითვლებიან ის მუსლიმები, რომლებიც აღიარებენ პირველი ოთხი მართლმორწმუნე ხალიფას (აბუ-ბაქრი (632-634 წწ.), ომარი (634-644 წწ.), ოსმანი (644-656 წწ.), ალი (656-661 წწ.)) კანონიერებას, ჰადისთა ექვსი კრებულის (ალ-ბუხარის, მუსლიმ ან-ნიშაბურის, ათ-თირმიზის, აბუ-დაუდის, ან-ნასაის და იბნ-მაჯას) უტყუარობას და ეკუთვნიან ოთხი საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი სკოლიდან (მაზჰაბი) ერთ-ერთს. სუნიტური მოძღვრების თანახმად, სახალიფოს პოლიტიკური და სასულიერო ძალაუფლება ეკუთვნის არა მუჰამადის საგვარეულოს წევრებს, არამედ მუსლიმური თემის მიერ არჩეულ ადამიანს, რომელსაც თავისი პირადი თვისებებითა და რელიგიის ცოდნით შეუძლია, რომ ცხოვრებაში ყურანის მითითებები განახორციელოს (ჯაფარიძე 1999 (თ), 175-176; ჯაფარიძე 1999 (კ), 200-201; Али-заде 2007, 40-41).

სუნიტურ ისლამში ოთხი იურიდიულ-სამართლებრივი სკოლა ანუ მაზჰაბი (მაზჰაბი – „მიმართულება“, „ქცევის წესი“, იგი რელიგიურ მოძღვრებას, „დოქტრინას“, „სკოლას“ აღნიშნავს) არსებობს: ჰანაფიტების, მალიქიტების, შაფიიტებისა და ჰანბალიტების (სანიკიძე 1999 (გ), 123).

VIII საუკუნის შუა ხანებში აბუ-ჰანიფას (699-767 წწ. გარდ. ქუფაში) მიერ ჩამოყალიბდა ჰანაფიტური მაზჰაბი, რომლის მიხედვითაც მუსლიმური სამართლის მთავარ წყაროს ყურანი, ხოლო „სუნა“ დამოუკიდებელ წყაროს წარმოადგენს. ჰანაფიტური მაზჰაბის თანახმად, სასამართლო გადაწყვეტილება (იჯმა) მხოლოდ მაშინაა მისაღები, თუ იგი სანდო ჰადისიდან (ჰადისი – ამბავი მუჰამადის ცხოვრებიდან – ხ. ბ.) მომდინარეობს (მეტრეველი 1999 (ბ), 231-232; Loimeier 2003-2004, 8).

მალიქიტური მაზჰაბი VIII საუკუნის შუა ხანებში მალიქ იბნ-ანასის (713-795 წწ.) მიერ ჩამოყალიბდა. მალიქიტური სამართალწარმოების ძირითადი წყარო ყურანი და სუნაა, რომლებსაც საჭიროების შემთხვევაში მედინის ჩვეულებითი სამართალი ემატება. მალიქიტურ მაზჰაბში დასაშვებია ლოგიკური დასკვნის შესაძლებლობა და ანალოგიით განსჯა (კიასი). თუმცა, გაცილებით შეზღუდულად ვიდრე ეს ჰანაფიტურ მაზჰაბშია (ჯაფარიძე 1999 (ზ), 124-125).

VIII-IX საუკუნეების მიჯნაზე სამართალმცოდნე მუჰადისის – აშ-შაფის (767-820 წწ.) მიერ შაფიიტური მაზჰაბი შეიქმნა. შაფიიტები მიიჩნევენ, რომ ყურანი და სუნა სამართლის ერთიანი წყაროა და სუნა მხოლოდ ავსებს ყურანს. ამ მაზჰაბის მიხედვით გადაწყვეტილებების მიღება დასაშვებია, როგორც თავისუფალი მსჯელობის, ისე ჩვეულებითი სამართლის ნორმების საფუძველზე, თუმცა, ამ უკანასკნელს სამართლის წყაროდ არ აღიარებს (ჯაფარიძე 1999 (ლ), 211).

VIII საუკუნის პირველ ნახევარში იმამ აჰმად იბნ-ჰანბალის (გარდ. 855 წ.) მიერ ჰანბალიტების მაზჰაბს ჩაეყარა საფუძველი. ეს მაზჰაბი სუნიტურ ისლამში ყველაზე კონსერვატიული სამართლებრივი სკოლაა. მისთვის ყოველგვარი სიახლე კატეგორიულად მიუღებელია. თავდაპირველად, ჰანბალიტური სამართალწარმოება მხოლოდ ყურანსა და ჰადისებს ეყრდნობოდა, თუმცა, უარყოფდა მათ რაციონალურ განმარტებას. მოგვიანებით კი დაუშვეს კიასის და იჯმას შეზღუდული გამოყენება (მეტრეველი 1999 (გ); Гогинеридзе 2007, 251-252; Али-заде 2007, 198-200).

ასეთი ფუნდამენტური რელიგიურ-სამართლებრივი მოვლენების ფონზე ხდებოდა არაბთა სახალიფოს რელიგიური პოლიტიკის ფორმირება.

თბილისში სუნიტური მავჭაბების გაჩენა ერთბაშად არ მომხდარა. მათი შემოსვლა თბილისში სხვადასხვა დროს სახალიფოში მიმდინარე სხვადასხვა რელიგიურ-პოლიტიკურ პროცესებს უკავშირდება.

მურვან-ყრუს ლაშქრობების (735-738 წწ.) შედეგად, VIII საუკუნის 40-იან წლებში, თბილისის საამირო შეიქმნა, რომელიც ადმინისტრაციულად არაბთა სახალიფოს დაექვემდებარა. ამის შემდეგ, თბილისი, მუსლიმური სამართლის მიხედვით, დარ-ალ-ისლამად (ისლამის ტერიტორიად) გადაიქცა.

თბილისის საამირო სხვადასხვა პერიოდში განსხვავებულ საზღვრებში იყო მოქცეული. კერძოდ, VIII-IX საუკუნეების მიჯნაზე თბილისის საამირო საკუთრივ ქართლის ტერიტორიას მოიცავდა (ლორთქიფანიძე 1973, 375); IX-XI საუკუნეებში მისი ჩრდილოეთი საზღვარი დიდმის ხევზე, სამხრეთი – ბირთვისის, ორბეთისა და ფარცხისის ციხეებზე (ეს ციხეები თბილისის ამირას ეკუთვნოდა), აღმოსავლეთის საზღვარი ძირითადად მტკვარზე, ხოლო დასავლეთის – თრიალეთზე გადიოდა (მუსხელიშვილი 1967, 72, 75-76).

თბილისის საამიროს დაარსების დროიდან არაბებსა და ქართველებს შორის პოლიტიკური და რელიგიური ურთიერთობის ხასიათი შეიცვალა. თბილისში გაჩნდა მუსლიმური მოსახლეობა. როგორც ა. ბოგვერაძე წერს, VIII საუკუნეში თბილისში მუსლიმური მოსახლეობა საკმაოდ მომრავლდა (ბოგვერაძე 1973, 290-291). აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ VIII საუკუნის მეორე ნახევარში თბილისის მუსლიმი მოსახლეობა ძირითადად არაბული სამოხელეო, ადმინისტრაციული და სამხედრო პირებით იყო წარმოდგენილი. გარდა ამისა, თბილისის საამიროს დაარსების დღიდან აქ უნდა გაჩენილიყო პირველი მეჩეთი. მუსლიმური კულტის მსახურები და ყადი (მუსლიმი მოსამართლე) სახალიფოდან უნდა ჩამოეყვანათ.

მუსლიმური სალოცავის გაჩენის შესახებ ე. სიხარულიძე წერს, რომ თბილისში პირველი საკრებულო მეჩეთი VII-VIII საუკუნეებში უნდა აეშენებინათ და მისი ლოკაციის ადგილად დღევანდელი მეჩეთის ტერიტორია მიაჩნია. ავტორი ასევე ვარაუდობს, რომ ამ მიდამოებში (გოგირდის აბანოებიდან ბოტანიკური ბაღისკენ მიმავალი გზა) თბილისის არაბული მმართველობა იყო დასახლებული (სიხარულიძე 2002, 652). გ. ყიფიანს მიაჩნია, რომ VIII საუკუნეში არაბებმა თბილისის ათეშგა (ცეცხლთაყვანისმცემელთა სალოცავი – ხ. ბ.) მეჩეთად გადააკეთეს (ყიფიანი 2009, 14). აზერბაიჯანელი მეცნიერი ვ. ქერიმლი წერს, რომ თბილისში „ჯუმა-მე-

ჩეთი“ (საპარასკევო მეჩეთი – ხ. ბ.) 730 წელს აშენდა (Керимли 2011, 15). მაგრამ, სამწუხაროდ, წყაროს არ უთითებს. ქართლში მურვან-ყრუს შემოსევების დაწყებიდან მუსლიმური სალოცავების გაჩენა (ათეშგას გადაკეთება მეჩეთად, ახალი მეჩეთის აგება) ნამდვილად ლოგიკურია. მართლაც, ადვილი დასაშვებია, რომ არაბებმა, თავიანთი რელიგიური პოლიტიკიდან და ასევე კერპთაყვანისმცემლობისადმი მათი დამოკიდებულებიდან (მიუღებლობა) გამომდინარე, სანამ მეჩეთს ააგებდნენ, მანამდე თბილისის ათეშგა გადააკეთეს თავიანთ სალოცავად. უნდა აღინიშნოს, რომ რაიმე ნაშთს არაბობის დროინდელი მეჩეთებისა ჩვენამდე არ მოუღწევია. ა. ბოგვერაძე ფიქრობს, რომ თბილისში მეჩეთები აქ მუსლიმური მოსახლეობის მომრავლების შემდეგ აიგო (ბოგვერაძე 1973, 291). თუმცა, მიგვაჩნია, რომ თბილისში პირველი მეჩეთი აქ საამიროს დაარსებისთანავე უნდა აშენებულიყო. თბილისის მუსლიმ მმართველს და მის მოხელეებს, აქ მყოფ არაბულ გარნიზონს მეჩეთი, როგორც მათი რელიგიური კუთვნილების სიმბოლო და სალოცავი ადგილი აუცილებლად დასჭირდებოდათ. შესაბამისად, არაბები საამიროს დაარსებისთანავე აქ მეჩეთს ააგებდნენ.

თბილისის საამიროში მეჩეთის (ან მეჩეთების) არსებობა თავისთავად გულისხმობს აქ მუსლიმური სალოცავების ქონების – ვაკფის არსებობას (ლორთქიფანიძე 1973, 492; გელოვანი 2021, 320), რაც მეჩეთებისა და კულტის მსახურთა ძირითად ეკონომიკურ ბაზისს წარმოადგენს.

VIII-IX საუკუნეებში არაბთა სახალიფოს დაშლის პროცესი დაიწყო, რის გამოც თბილისის საამიროზე კონტროლი ვეღარ ხორციელდებოდა. „მატიანე ქართლისას“ გადმოცემით „... მოუძღურებულ იყვნეს სარკინოზნი და ტფილისს არავინ დარჩა სარკინოზთაგანი თვნიერ ალი შუაბის ძისა“ (მატიანე ქართლისა 1955, 255). წყაროდან გამომდინარე, ივ. ჭავჭავაძის მიხედვით, რომ VIII საუკუნის დასასრულს თბილისში მუსლიმები საშიშ ძალას აღარ წარმოადგენდნენ. თბილისის ამირები სახალიფოსგან დამოუკიდებლობის მოპოვებას ცდილობდნენ (ჭავჭავაძის მიხედვით 1983, 93). მაგრამ ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ თბილისის ამირა პოლიტიკურად იმდენად მყარ პოზიციებზე იყო, რომ სახალიფოსგან დამოუკიდებლობა სურდა და ინარჩუნებდა კიდევ თბილისის საამიროს, როგორც ერთ-ერთ მნიშვნელოვან პოლიტიკურ ერთეულს სამხრეთ კავკასიაში. მიუხედავად ქართული წყაროს ცნობისა, არაბული და სპარსული წყაროები თბილისში მუსლიმური მიმდინარეობებისა და ცალკეული მარჯაბების არსებობას ადასტურებენ.

სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ VIII საუკუნის შუა ხანებიდან თბილისისადმი ინტერესს იჩენდნენ როგორც ზომიერი, ისე უკიდურესი შიიტური სექტები, რომლებიც ცდილობდნენ საკუთარი გავლენის გავრცელებას ისლამის ამ სანაპირო ოლქში, მაგრამ საბოლოოდ თბილისში ორთოდოქსულმა ისლამმა – სუნიზმმა გაიმარჯვა (ჯაფარიძე 1995, 200). სწორედ, არაბთა სახალიფოში არსებულმა პოლიტიკურმა და რელიგიურმა ვითარებამ განაპირობა თბილისში სუნიტური ისლამის გამარჯვება.

საინტერესოა, სუნიტური ისლამის რომელი მახზაბები იყო თბილისში, რა პირობებში მოხდა მათი აქ გაჩენა და მათ შორის რომელს ჰქონდა მთავარი მახზაბის სტატუსი.

უნდა აღინიშნოს, რომ პირდაპირი ცნობები VIII-X საუკუნეების თბილისში კონკრეტული თეოლოგიურ-სამართლებრივი სკოლების არსებობის შესახებ არ მოგვეპოვება. თბილისში არსებული მახზაბების დასადგენად ძალზე მნიშვნელოვანია ამ პერიოდთან დაკავშირებულ არაბულ წყაროებში დაცული ათ-თიფლისის (თბილისელი) ნისბით მოხსენიებული მუსლიმი მეცნიერების შესახებ არსებული ცნობები.

არაბულ წყაროებში ათ-თიფლისის ნისბით არსებულ მუსლიმი თეოლოგებისა და სხვადასხვა დარგის მეცნიერთა შესახებ დაცულ ცნობებს თავი მოუყარა და არაერთი პუბლიკაცია მიუძღვნა გ. ჯაფარიძემ. მეცნიერმა დაასკვნა, რომ VIII-XIV საუკუნეების თბილისში სუნიტ მუსლიმთა უმრავლესობა შაფიიტურ მახზაბს ეკუთვნოდა (ჯაფარიძე 1989, 88; ჯაფარიძე 1995, 200). თუმცა, უნდა აღვნიშნოთ, რომ გ. ჯაფარიძის ნაშრომებზე დაკვირვებამ გვიჩვენა, რომ თბილისელ მუსლიმ მოღვაწეთა შორის სტატისტიკურად შაფიიტები მხოლოდ XI საუკუნიდან ქარბობენ. VIII საუკუნის მეორე ნახევრის სუნიტი თეოლოგების – აბდ ალლაჰ იბნ მუჰამად ათ-თიფლისისა და მუჰამად იბნ ბაიან იბნ ჰუმრან ალ-მადანინი ათ-თიფლისის შესახებ მხოლოდ ის ვიცით, რომ ისინი სუნიტი მუჰადისები იყვნენ. ხოლო თუ რომელ მახზაბს ეკუთვნოდნენ, არ ჩანს (იგივე სურათი გვაქვს IX-X საუკუნეებშიც).

წყაროთა პირდაპირი ცნობების არარსებობის პირობებში, იმისათვის, რათა განვსაზღვროთ VIII საუკუნის მეორე ნახევარში თბილისში მუსლიმური მიმდინარეობებისა და მახზაბების გაჩენის მიზეზ-შედეგობრივი კავშირი, ის, თუ სუნიტური ისლამის რომელი მახზაბი უნდა ყოფილიყო აქ წამყვანი, საჭიროა განვიხილოთ აბასიანთა სახალიფოში (750-1258 წწ.) არსებული რელიგიური ვითარება. ხალიფების ალ-მაჰდის

(775-785 წწ.), ალ-ჰადის (785-786 წწ.) და ჰარუნ არ-რაშიდის (786-809 წწ.) დროს სახალიფოს მთავარ იურიდიულ-თეოლოგიურ სკოლას ჰანაფიტური მამბაბი წარმოადგენდა. ხალიფას მიერ დანიშნული ბალდადის მთავარი ყადიები იყვნენ ჰანაფიტი აბუ-იუსუფი (735-795 წწ.) და მის შემდეგ, მუჰამად იბნ აშ-შაიბანი (Рощин 2017, 741-742). ხალიფა ალ-მაჰდის მმართველობის პერიოდში ხდებოდა სუნიტური დოგმატიკის განვითარება და განმტკიცება (ტიკაძე 2008, 67).

სახალიფოს რელიგიური სურათი იცვლება IX საუკუნის დასაწყისიდან. ისლამში ახალი რელიგიური მიმდინარეობა – მუთაზილობა (ალ-მუთაზილა, არაბ. ითაზალა – „განშორდა“, „მიატოვა“) წარმოიშვა. მუთაზილიტებმა ისლამში პირველი რაციონალური მიმართულება შექმნეს. ისინი უარყოფდნენ ღვთაებრივ ატრიბუტებს, ყურანის ღვთაებრიობას (ამტკიცებდნენ, რომ იგი იყო შექმნილი) და ჰადისების ბრმად აღიარებას. მუთაზილიტებისთვის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი იყო მოძღვრება ადამიანის ნების თავისუფლების შესახებ. ხალიფა ალ-მამუნმა (813-833 წწ.) მუთაზილობა სახალიფოს ოფიციალურ დოგმატად გამოაცხადა. შეიქმნა სპეციალური სამსახური „მიჰნა“ (მუსლიმური ინკვიზიცია), რომელიც მუთაზილობის გავრცელებაზე ზრუნავდა. სახალიფოში მყოფი ყველა ყადი, ღვთისმეტყველი და მოხელე ვალდებული იყო სარწმუნოებაში გამოცდა გაეწყო. სახელმწიფო სამსახურიდან ათავისუფლებდნენ და სიკვდილითაც სჯიდნენ მათ, ვინც მუთაზილიტთა დოქტრინას არ იზიარებდა. იძულების ასეთი ღონისძიებების მიუხედავად, მუთაზილობამ სახალიფოში ფეხი ვერ მოიკიდა. 847 წელს ხალიფა ალ-მუთაჟაქქილის (847-861 წწ.) მიერ სუნიტური ისლამი სახალიფოში კვლავ ოფიციალურ რელიგიურ მიმდინარეობად გამოცხადდა (მეტრეველი 1999 (ა), 136-137; ტიკაძე 2008, 69-71).

არაბთა სახალიფოში, ზემოთ განხილული რელიგიური ვითარებიდან გამომდინარე, VIII საუკუნის ბოლოდან მოყოლებული მთელი IX საუკუნის განმავლობაში, თბილისის საამიროში მთავარი იურიდიულ-თეოლოგიური სკოლა ჰანაფიტური მამბაბი უნდა ყოფილიყო. ჩვენთვის ცნობილ არაბულ წყაროებში თბილისში მუთაზილობის არსებობა არ დასტურდება.

X საუკუნის თბილისის მუსლიმური თემის შესახებ საინტერესო ინფორმაციას გვანვდის არაბი გეოგრაფი, ვაჭარი და მოგზაური – იბნ ჰაკალი, რომელიც X საუკუნის შუა ხანებში თბილისში ჩამოვიდა. იბნ ჰაკალი წერს, რომ თბილისელი მუსლიმები „...წმინდა სუნას მიმდევრები

არიან ძველი მარჯაბების შესაბამისად. ადიდებენ ჰადისის მეცნიერებას და პატივს სცემენ მის მიმდევრებს. ამასთანავე მე შევხვედრივარ ხალხს, რომელსაც არ ჰქონია ავტორიტეტი ფადილისა“ (იბნ ჰაუკალი 1976, 36). იბნ ჰაუკალი არ აკონკრეტებს, თუ რომელი სუნიტური მარჯაბები იყო თბილისში. მოტიანილ ცნობაში თუ საკვანძო მნიშვნელობას მივანიჭებთ ფრაზას „ადიდებენ ჰადისის მეცნიერებას“, შეგვიძლია განვსაზღვროთ, თუ კონკრეტულად რომელი მარჯაბები უნდა ყოფილიყო თბილისში.

ჰადისები იურიდიულ სამართალწარმოებაში აქტიურად გამოიყენება და აუცილებელ სამართლებრივ წყაროს წარმოადგენს ჰანაფიტურ, ჰანბალიტურ და შაფიიტურ მარჯაბებში. საჭიროების შემთხვევაში მხოლოდ მალიქიტურ მარჯაბში არის დასაშვები მედინური ჰადისების გამოყენება. აქედან გამომდინარე, ირკვევა, რომ X საუკუნის შუა ხანებში თბილისში სამი სუნიტური მარჯაბი – ჰანაფიტური, ჰანბალიტური და შაფიიტური სხვადასხვა დოზით უნდა ყოფილიყო წარმოდგენილი.

სამხრეთ კავკასიაში სუნიტური მარჯაბების არსებობის შესახებ მნიშვნელოვანია ასევე X საუკუნის მიწურულის არაბი გეოგრაფის – შამს უდ-დინ ალ-მუკადდასის (გარდ. 990 წ.) ცნობა, რომლის მიხედვითაც „არ-რიჰაბის (შედიოდა არმენია, არრანი და აზერბაიჯანი) ოლქში ჰადისის მეცნიერები უმეტესად ჰანბალიტები არიან, დვინში კი უმეტესობა ჰანაფიტებია. გვხვდებიან ისინი ზოგ სხვა ქალაქშიც, მაგრამ უმეტესობას არ შეადგენენ“ (იბნ ჰაუკალი 1976, 38-39). ამ ორი წყაროს ურთიერთშეჯერების საფუძველზე და იქიდან გამომდინარე რომ ადმინისტრაციულად თბილისის საამირო არმენიის ოლქში იყო მოქცეული (ლორთქიფანიძე 1973, 489), მიგვაჩნია, რომ თბილისში X საუკუნის შუა ხანებში მთავარი იურიდიულ-თეოლოგიური სკოლა ჰანბალიტური მარჯაბი უნდა ყოფილიყო. აღნიშნულ პერიოდში, იბნ ჰაუკალის მიხედვით, თბილისის ყადი იბნ სუმაიყი იყო.

ძალზე საყურადღებოდ მიგვაჩნია იბნ ჰაუკალის მიერ ნახსენები ტერმინი „ფადილი“. ამ ეპითეტით მუსლიმურ აღმოსავლეთში გამოიჩენილ მუსლიმ მეცნიერებს, მუჰადისებს მოიხსენიებდნენ (იბნ ჰაუკალი 1976, 39). იბნ ჰაუკალი წერს, რომ „ამასთანავე (თბილისში – ხ. ბ.) მე შევხვედრივარ ხალხს, რომელსაც არ ჰქონია ავტორიტეტი ფადილისა“ (იბნ ჰაუკალი 1976, 36). საინტერესოა, ვინ უნდა ყოფილიყო ის ხალხი, რომლებიც ფადილების ავტორიტეტს არ ცნობდნენ, არ აღიარებდნენ ან მათ არ იცნობდნენ? ჩვენი აზრით, ესენი უნდა ყოფილიყვნენ ისლამზე ახლად

მოქცეული ის ადგილობრივი თბილისელები, რომლებსაც იბნ ჰაუკალი, თავისი საქმიანობიდან გამომდინარე, ვაჭართა წრეში შეხვდებოდა. მათი რიცხვი რომ ბევრი არ იყო, ამაზე მეტყველებს იბნ ჰაუკალის სიტყვები – „შევხვედრივარ ხალხს“, რაც იმას ნიშნავს, რომ თბილისში ბევრი არ იყო ისეთი ხალხი (ახლადგამუსლიმებულები), ვინც ჰადისებს არ იცნობდა და მუჰადისები მათთვის ავტორიტეტს არ წარმოადგენდნენ.

საგულისხმოა, ის ფაქტი, რომ იბნ ჰაუკალი არ ახსენებს იმ პერიოდში თბილისში მცხოვრებ შიიტებს, რომელთა არსებობა აღმოსავლურ წყაროებში დასტურდება (შიიტური მიმდინარეობები განხილულია ცალკე თავში). ვფიქრობთ, იბნ ჰაუკალი შეგნებულად არაფერს წერს მათ შესახებ, რაც იმდროინდელ მუსლიმურ სამყაროში შიიტებსა და სუნიტებს შორის არსებული დაპირისპირებით იყო გამოწვეული.

იბნ ჰაუკალი⁷ ძალზე საინტერესო ცნობას გვანვდის თბილისში არსებული ერთი მუსლიმური წესის შესახებ, რომელიც უცხოელი სტუმრის უსაფრთხოების და პატივისცემის გარანტია იყო:

„თბილისი ქალაქის სიდიდით ბაბ ალ-აბვაბზე⁸ პატარაა. მას ტინის ორი კედელი აკრავს და სამი კარი აქვს, იგი ნაყოფიერია, გამაგრებული, მრავალსიკეთიანი. ...

იგი დიდი და სასაზღვრო ქალაქია, ყოველი მხრიდან მრავალრიცხოვანი მტრებით⁹ გარშემორტყმული. იქ არის აბანოები მსგავსი ტაბარიის¹⁰ აბანოებისა, რომლის წყალიც ცხელია უცეცხლოდ.

„მისი (თბილისის – ხ. ბ.) მცხოვრებლები ისეთი ხალხია, რომელთა შორისაც არის უშიშროება და კეთილი მიღება უცხოელისა, კეთილგანწყობილება მათთან შემთხვევით მოხვედრილისადმი და სიყვარული იმათდამი, ვინც ოდნავ მაინც გონიერია და აქვს რაიმე კავშირი ადაბთან.¹¹ ... იმათგან, ვინც იქ შემთხვევით მისულა და დარჩენილა ერთ წელიწადს ან მეტსაც, ისინი ერთხმად (ამბობდნენ), რომ არც ერთ მათგანს არ გაუთევია ღამე თავის სახლში მარტო და რომ ეს შეუძლებელიც იყო.

7. იბნ ჰაუკალი X საუკუნის შუა ხანებში თბილისს სტუმრობდა. მისი ცნობები წინამორბედ ავტორთაგან იმით განსხვავდება, რომ უფრო ვრცელ და საყურადღებო ცნობებს შეიცავს თბილისისა და მისი მუსლიმური თემის შესახებ (სიხარულიძე 1976, 31-53).

8. ქალაქი დარუბანდი.

9. იგულისხმებიან ქართველები

10. ტიბერიადა, ქალაქი პალესტინაში.

11. ლიტერატურა. აქ. განათლება, განათლებული ადამიანი.

მე თვითონ დავრწმუნდი მათ ასეთ სურვილსა და მისწრაფებაში, როდესაც ჩავედი იქ. მე დავიფიცე, რომ არ მეჭამა არავისთან საჭმელი, ვარჩიე რა თვით ვყოფილიყავი ბატონ-პატრონი ჩემი თავისა და გამეკეთებინა ის, რაც იყო ჩემთვის ყველაზე მეტად საჭირო.

მაშინ მონვეულ იქნა ჩემთვის მეჯლისი¹² ქალაქის ამირას კარზე, რომელსაც ესწრებოდა ყადი იბნ სუმაიყი. მან პირველმა დაინყო და თქვა: ალლაჰიმც შეგენევა შენ! საჭმელი ჩვენს ქალაქში იმდენად იაფია, რომ არც კი ღირს იმად, (რომ) დაგაძალოთ შენ მისი მუქთად მიღება, თუ არ ის, რომ მივიღებთ სამაგიეროს (ალლაჰისგან) შენთვის განეული სამსახურისთვის. შენ მიიღებ მას მცირე ფასად შენსავე ხარჯზე ჩვენს სახლებში, როდესაც დაივალე ამათ შენთვის ჩვენი მსახურები და იგი იქნება იმაზე მცირე, ალლაჰის ნებით, რაც შენ განზრახული გქონდა (რომ დაგეხარჯა) და შენ არა გაქვს უფლება, რომ დაგვირღვიო ჩვენი ჩვეულება და შეგვიცვალო ჩვენი ცხოვრების წესი.

მართლაც, იმ დროიდან მოყოლებული რაც ჩვენ გვახსოვს, გვესმოდა ჩვენი შეიხებისაგან იმის შესახებ, რომ არ შეიძლება გაათიოს ღამე უცხოელმა მოგზაურმა ჩვენს ქალაქში თუ იგი მართოდმართა და არა ჰყავს მას მსახური, გარდა იმ შემთხვევისა, როცა ისინი ისე ბევრნი არიან, რომ შეუძლიათ გაართონ ერთმანეთი და მაშინაც კი იშვიათად ტოვებენ მათ მართო ისე, რომ ხშირად სახლის პატრონი ახერხებს მიაციციოს მათ ყურადღება არა მართო იმ ადგილას, სადაც ისინი მასთან ერთად არიან, არამედ იქაც, სადაც იგი არაა, მაგრამ მათ ართობენ და მეგობრულად ექცევიან. ...

და შემდეგ: ფიცის დადება მავალდებულებს მე დავარღვიო იგი, რათა (შენ მოგეცეს საშუალება) გამოისყიდო იგი დღესვე, დაემორჩილები რა ჰადისს, რომელიც გადმოცემულია წინასწარმეტყველისაგან, ალლაჰიმც აკურთხებს მას, ანდა გამოვისყიდო იგი მე შენს მაგივრად.

შვილო ჩემო, მიდი მის კართან და დაჭედე იგი ამირას ბრძანებით მაგარი ძელით და დაბეჭდე ჩემი ბეჭდით (ანუ ყადის ბეჭდით იბეჭდება – ხ. ბ.). დაავალე მეზობლებს დაიცვან კარები და არ მისცე შესაძლებლობა მას (სტუმარს), ალლაჰიმც ძლიერს ჰყოფს მას, – შევიდეს სახლში ჩვენი ნებართვისა და ჩვენი უწყების გარეშე. და მშვიდობა!

მომაშორეს მე ჩემს ბარგსა და ყველაფერს რაც მქონდა და გავატარე ორი ღამე მასთან (ყადისთან) და ერთიც მეორესთან (ამირასთან)

12. კრება

კეთილად. ამ ხნის განმავლობაში მთელი ჩემი საქონელი გაეყიდათ და დიდი ყურადღება მიექციათ იმისათვის, რაც დამიბრუნებდა მოგებას ისე, რომ ყოველი ჩემი საბრუნავი დაკმაყოფილებულ იქნა. ... “ (სიხარულიძე 1976, 36-37).

როგორც წყაროდან ვიგებთ, თბილისში სავაჭროდ ჩამოსული და განათლებული სტუმრებისთვის მასპინძლობის განსაკუთრებული წესი არსებობდა. ამ წესის დაცვას თბილისის ამირა და ქალაქის ყადი აქცევდნენ ყურადღებას. იბნ ჰაუკალის მიერ მოტანილი ცნობის თანახმად, X საუკუნის შუა ხანებში თბილისში გილდიის¹³ მსგავსი დაწესებულება არსებობდა, რომლის წესებსაც ქალაქში შემოსული მუსლიმი ვაჭრები უნდა დამორჩილებოდნენ. თბილისის ამირა და ყადი არსებული წესის საშუალებით ზრუნავდნენ ვაჭრების უსაფრთხოებაზე, კეთილმოწყობაზე და დაინტერესებულნი იყვნენ იმით, რომ უცხოელებს თბილისში ვაჭრობით მოგება მიეღოთ და ამით კმაყოფილები ყოფილიყვნენ.

შექმნის დღიდან თბილისის საამიროში მუსლიმური მოსახლეობა მომრავლდა. არაბებმა თბილისის ციხეში სამხედრო გარნიზონი ჩააყენეს. გაჩნდა არაბული სამოხელეო აპარატი. არაბ მოხელეთა სახელწოდებები და ფუნქციები გვიანდელი ქართული დოკუმენტების მიხედვითაა ცნობილი. ესენი იყვნენ: შურტა (საპოლიციო უწყების უფროსი), ამიდი (თბილისის ამირას სამდივნოს უფროსი), მუშრიბი (ბაჟისა და სავაჭრო გადასახადის ამკრეფი მოხელე), ყადი (მუსლიმი მოსამართლე), ჰიშნა (თბილისის ციხის გარნიზონის უფროსი), მუჰთასიბი (მუსლიმი მოსახლეობის რელიგიური და საყოფაცხოვრებო წესების ზედამხედველი) და რესი (რეისი – თბილისის მუსლიმი მოსახლეობის წარმომადგენელი ამირას კარზე). მათი მოვალეობები ქართულ ისტორიოგრაფიაში სათანადოდ არის შესწავლილი (ლორთქიფანიძე 1954, 143-149; ლორთქიფანიძე 1963, 85; ლორთქიფანიძე 1973, 491-492; გაბაშვილი 1964, 332-341).

თბილისში ისლამისა და მუსლიმური მოსახლეობის მდგომარეობის გაანალიზების თვალსაზრისით, ძალზე საინტერესოა მუჰთასიბისა და რეისის თანამდებობები, რადგან ეს სახელოები თავიანთი რელიგიური და სოციალური ფუნქციით განსაკუთრებულ დატვირთვას ატარებს.

მუჰთასიბის თანამდებობა აბასიანთა სახალიფოში VIII საუკუნის 80-იანი წლებიდან არსებობდა. მისი მოვალეობა შარიათის (მუსლიმური

13. გილდია – ვაჭართა გაერთიანებები ევროპაში. მათი მიზანი, საჭირო დროს ერთმანეთის დახმარება იყო.

სამართლის) მიხედვით ადამიანების ზნეობრივი ნორმებისა და სავაჭრო-სახელოსნო საქმიანობის კონტროლი იყო. მუჰთასიბი ინიშნებოდა ფაკიჰთა (მუსლიმი სამართალმცოდნეები) ფენიდან. იგი ხელმძღვანელობდა ჰისბის (თვლა, ანგარიში) უწყებას. მუჰთასიბის უმთავრესი მოვალეობა იყო თვალი ედევნებინა, რომ მოეძინებს (მეჩეთის მსახური, რომელიც დღეში ხუთჯერ შესაბამის დროს მეჩეთის მინარეთიდან მუსლიმებს ლოცვისკენ მოუწოდებს) დროულად გამოეცხადებინათ აზანი (ლოცვისკენ მოწოდება), მოქალაქეებს სისტემატურად ევლოთ მეჩეთში, დაეცვათ მარხვა, ქალები ქუჩაში ჩადრის გარეშე არ გამოსულიყვნენ და მამაკაცებთან, გარდა ვაჭრებისა და ხელოსნებისა, არ ესაუბრათ (კუცია 1999 (ბ), 149-150). როგორც ჩანს, მუჰთასიბი ერთგვარი ზნეობრივი პოლიციელი იყო, რაც იმაზე მეტყველებს, რომ აბასიანთა სახალიფოში საჭირო იყო მოსახლეობის მხრიდან ისლამისა და შარიათის ნორმების დაცვის კონტროლი. მუჰთასიბის თანამდებობა თბილისის საამიროში, როგორც სახალიფოს ერთ-ერთ ადმინისტრაციულ ერთეულში, მისი გაჩენიდან მალევე, VIII საუკუნის 40-50-იან წლებში უნდა შემოეღოთ. საამიროს ხელისუფლების მხრიდან რელიგიური წესებისთვის თვალყურის დევნება თბილისში ორმაგად აუცილებელი იყო, რადგან მუჰთასიბის ერთ-ერთ ფუნქციას რელიგიური ცხოვრების სფეროში დამნაშავის აღმოჩენა და მისი დასჯა წარმოადგენდა. როგორც ვხედავთ, თბილისში არაბთა ხელისუფლება აკონტროლებდა მუსლიმების ცხოვრების წესს, რათა არ დაეშვა მათი გაქრისტიანების (აბო თბილელის მაგალითი) შესაძლებლობა. ამის მიზეზი კი ის იყო, რომ არაბებს თბილისში ძლიერი ქრისტიანული კულტურა დახვდათ, რომელსაც შეეძლო თავისი გავლენის ქვეშ მოექცია არაბი მუსლიმი. ვფიქრობთ, მუჰთასიბს პირველ რიგში, თბილისში სწორედ ასეთი მოვლენების თავიდან აცილება ევალებოდა.

მ. ლორთქიფანიძე წერს, რომ თბილისის მუსლიმურ მოსახლეობას, რომელიც ძირითადად ქალაქის გაბატონებულ არისტოკრატიას და თბილისის ციხის არაბულ გარნიზონს წარმოადგენდა, ამირას კარზე რესის სახით თავისი წარმომადგენელი ჰყავდა (ლორთქიფანიძე 1973, 492; ლორთქიფანიძე 1954, 152-154).

საინტერესოა, რა გარემოებით უნდა ყოფილიყო გამოწვეული ამირას კარზე თბილისის მუსლიმი მოსახლეობის სპეციალური წარმომადგენლის – მოხელის ყოფნა. თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ მუსლიმებს, ქართულ-ქრისტიანულ გარემოში უხდებოდათ ადაპტაცია და თავის

დამკვიდრება, ჩვენი აზრით, ამირას კარზე რესის (//რეისის) თანამდებობა თბილისში ახლად გაჩენილი მუსლიმური თემის საჭიროებით იყო განპირობებული. რეისი კი ის მოხელე იყო, რომელსაც თბილისში ჩამოსული მუსლიმების პრობლემებისა და საჭიროებების შესახებ ამირა საქმის კურსში უნდა ჩაეყენებინა. ეს საჭიროებები კი, დიდწილად, მუსლიმთა რელიგიური მოთხოვნილებებისთვის აუცილებელი გარემოს შექმნა (როგორცაა მეჩეთის, მედრესესა და აბანოს აშენება, ქრისტიანულ მოსახლეობასთან მათი ურთიერთობების ნორმების მოწესრიგება) უნდა ყოფილიყო. აქედან გამომდინარე, ცხადი ხდება, თუ რაოდენ დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა რესის თანამდებობას თბილისში საამიროში.

VIII საუკუნის II ნახევარში არაბთა სახალიფოში შემოიღეს მთავარი ყადის (ყადი ალ-ყუდათის) თანამდებობა. როგორც გ. ჯაფარიძე აღნიშნავს, მთელ მუსლიმურ სამყაროში მიღებული წესის მიხედვით, ყადიებს თანამდებობაზე ხალიფა ნიშნავდა, ხოლო სახალიფოს დაშლის შემდეგ სულტანი ან სხვა მუსლიმი გამგებელი. მუსლიმთა ბატონობის დროს იგივე პროცედურა უნდა დავეშვათ თბილისშიც (ჯაფარიძე 1984, 108; ჯაფარიძე 1999 (ი), 200). ყადის თანამდებობა მოგვიანო პერიოდის, კერძოდ, XII-XIII საუკუნეების ქართულ წყაროებშია დადასტურებული, თუმცა, მისი არსებობა თბილისის საამიროს დაარსებისთანავე უნდა ვივარაუდოთ (ლორთქიფანიძე 1973, 492). პირდაპირი ცნობები, თუ ვის კომპეტენციაში შედიოდა თბილისის ყადის დანიშვნა, არ გვაქვს. მაგრამ ვიცით, რომ უმაიანთა სახალიფოში (661-750 წწ.) მთავარ ყადის ხალიფა ამტკიცებდა და მისი უფლებები (ისევე როგორც ხალიფასა და ვეზირის) ვრცელდებოდა მთელი სახალიფოს ტერიტორიაზე, მათ შორის ჯურზანზე (ტიკაძე 2008, 76) (აღმოსავლეთ საქართველოზე). აქედან გამომდინარე, ვფიქრობთ, რომ შესაძლოა, თბილისის საამიროს ყადის დანიშვნა სწორედ სახალიფოს მთავარი ყადის (და არა ხალიფას) პრეროგატივა ყოფილიყო, რადგან ამ პერიოდში არაბთა სახალიფო ერთიან პოლიტიკურ სივრცეს წარმოადგენდა. თბილისის ყადი სახალიფოს მთავარ ყადის უნდა დაენიშნა და თბილისში გამოეგზავნა. სახალიფოს დაშლის შემდეგ კი თბილისელი მუსლიმები ყადიობის მანშურს ხალიფასგან ან სულტნისგან იღებდნენ (ამაზე ქვემოთ გვექნება საუბარი). VIII-IX საუკუნეებში სახალიფოში მთავარი ყადი ჰანაფიტი იყო, აქედან გამომდინარე, ჰანაფიტი უნდა ყოფილიყო თბილისის ყადიც.

თბილისში ყადის ინსტიტუტის არსებობა თავისთავად გულისხმობს შარიათის სასამართლოს არსებობას. ამ დროიდან თბილისში უნდა

ყოფილიყო მაჰქამაც (შარიათის სასამართლოს შენობა მასში განთავსებული არქივით).

IX-X საუკუნეებში მუსლიმურ სამყაროში ხდება შაფიიტური მაზჰაბის მნიშვნელოვნად გავრცელება. აღნიშნულ პერიოდში შაფიიტების ცენტრი მექა და მედინა იყო. აქედან ეს მოძღვრება გავრცელდა სირიაში, ეგვიპტეში, ირანში, ჩრდ. მესოპოტამიაში (ჯაფარიძე 1999 (ლ), 211).

X საუკუნიდან არაბთა სახალიფოში რელიგიური ვითარება იცვლება. შაფიიტური მაზჰაბი სახალიფოში წამყვანი იურიდიულ-თეოლოგიური სკოლა ხდება (ჯაფარიძე 1999 (ლ), 211). შექმნილი ვითარება თბილისის საამიროზეც აისახა. X საუკუნიდან თბილისში მრავლად ჩანან შაფიიტური მაზჰაბის მიმდევარი მუსლიმი თეოლოგები და სხვადასხვა დარგის მეცნიერები. ისინი ათ-თიფლისის ნისბას ატარებენ და, როგორც გ. ჯაფარიძე აღნიშნავს, მათ გარკვეული წვლილი შეიტანეს შუასაუკუნეების მუსლიმური კულტურის განვითარებაში (ჯაფარიძე 1999 (ო), 76).

უნდა აღინიშნოს, რომ არაბულ წყაროებში მოხსენიებული თბილისელი მუსლიმი თეოლოგების შესახებ ხშირ შემთხვევაში მათი მაზჰაბობრივი კუთვნილება მითითებული არ არის. ჩვენ ყურადღებას გავამახვილებთ მხოლოდ იმ მუსლიმ თეოლოგებზე, რომლებიც ცნობილი რელიგიური პირები არიან. მათი მოღვაწეობის მიხედვით შევეცდებით განვსაზღვროთ, თუ რომელ მაზჰაბს ეკუთვნოდნენ ისინი და ამის მიხედვით თბილისში არსებული მაზჰაბები დავაკონკრეტოთ.

X-XI საუკუნეების მიჯნის თბილისელი მუსლიმია აბუ საჰლ ალ-მუნიმ ბ. ალი ბ. მუჰამად ათ-თიფლისი (ჯაფარიძე 1999 (ა), 76). იგი ცნობილი ირანელი მეცნიერის – ალ ბირუნის (973-1048 წწ. ან 1050 წ.) ერთ-ერთი მასწავლებელი იყო. უცნობია, თუ რომელ მაზჰაბს ეკუთვნოდა აბუ საჰლ ათ-თიფლისი. თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ ალ-ბირუნი აშარიტული სწავლების მიმდევარი იყო (Brown 2014, 53) და გარდა ამისა, ისლამის ისტორიიდან ცნობილია, რომ ბევრი შაფიიტი შემდეგ აშარიტი გახდა (ჯაფარიძე 1999 (გ), 32-33), ვფიქრობთ, რომ შესაძლოა, აბუ საჰლ მუჰამად ათ-თიფლისი ყოფილი შაფიიტი და იმ დროისთვის, როცა მისი მოწაფე ალ-ბირუნი იყო, უკვე აშარიტი ყოფილიყო.

XI საუკუნის 60-იანი წლებიდან საქართველოში სელჩუკების შემოსევები იწყება. როგორც მ. ლორთქიფანიძე მიიჩნევს, „დიდი თურქობის“ დროს თურქ-სელჩუკთა მიზანი საქართველოდან ხარკის მიღება იყო (ლორთქიფანიძე 1990, 28). ვ. გაბაშვილი აღნიშნავს, რომ თურქ-სელჩუკები, მუსლიმური თეორიის თანახმად ქვეყნებს არ ყოფდნენ დარ

ალ-ისლამის და დარ ალ-ჰარბის ტერიტორიებად, რადგან ისინი ძირითადად მუსლიმურ ქვეყნებს იპყრობდნენ. ახალ ვითარებაში ისლამის ბევრი თეორია სელჩუკთათვის მიუღებელი იყო. ამ მხრივ ისინი მონღოლების წინამორბედნი იყვნენ (გაბაშვილი 1957 (გ), 127).

„ახბარ ად-დავლათ ას-სელჯუკიას“ ცნობით, სელჯუკებმა აიღეს თბილისი (მემატიანე წელს არ უთითებს. სავარაუდოდ, ეს 1067/8 წლის ლაშქრობის დროს უნდა მომხდარიყო) და ალფ-არსლანის ბრძანებით თბილისში საკრებულო მეჩეთი ააგეს (Ал-Хусеййни 1980, 26; კიკნაძე 1960, 116). ცნობილია, რომ სელჯუკთა პირველი სამი სულტანი: თოდრულ-ბეგი (1037-1063 წწ.), ალფ-არსლანი (1063-1072 წწ.) და მალიქ-შაჰი (1072-1092 წწ.) ჰანბალიტურ მარჯობას აღიარებდნენ (Swartz 2003, 653-655). აქედან გამომდინარე, ფაქტის დასაშვებობის შემთხვევაში, ალფ-არსლანის მიერ თბილისში აგებული საკრებულო მეჩეთი ჰანბალიტური უნდა ყოფილიყო. მაგრამ, გასათვალისწინებელია, რომ ქართული ნარატიული ძეგლები ცნობას სელჯუკების მიერ თბილისში მეჩეთის აშენების შესახებ არ გვანვდის. „მატიანე ქართლისა“ წერს, რომ ალფ-არსლანი ქართლში მხოლოდ ექვსი კვირა გაჩერდა (მატიანე ქართლისა 1955, 310). ამ ხნის განმავლობაში კი საკრებულო მეჩეთის აშენებას ვერ შეძლებდა. შესაძლოა, მხოლოდ დროებით ჰანბალიტური სამლოცველო მოეწყო. აზერბაიჯანელი მეცნიერი – ქერიმლი წერს (წყაროს არ უთითებს), რომ თბილისში არაბების მიერ 730 წ. აგებული პირველი მეჩეთი XI საუკუნეში ალფ-არსლანმა შეაკეთა (Керимли 2011, 15). ამდენად, თუ ამ ყოველივეს გავითვალისწინებთ, უფრო ლოგიკურია, რომ ალფ არსლანის მიერ უფრო არსებული მეჩეთის განახლება ან სალოცავის მოწყობა უნდა ვივარაუდოთ, ვიდრე ახლის აშენება.

XI-XII საუკუნეების თბილისის, როგორც ამიერკავკასიის ერთ-ერთი მუსლიმური საღვთისმეტყველო ცენტრის შესახებ საინტერესო ცნობებს გვანვდის ას-სამანის თხზულება „ქითაბ ალ-ანსაბ“ („გენეალოგიათა წიგნი“). ას-სამანი ასახელებს ჩვენთვის საინტერესო ორ ნისბას, როგორიცაა ათ-თიფლისი (თბილისელი) და ალ-ქურჯი (ქართველი). ას-სამანი წერს: „გამოვიდა აქედან (თბილისიდან – ხ. ბ.) ჭგუფი მეცნიერთა (ალიმთა) და ჰადისის მცოდნეთა (მუჰადისთა). მათგანაა აბუ ბაქრ მუჰამმად იბნ ისმაილ იბნ ბითუნ იბნ სარი ათ-თაფლისი“. იგი თბილისშია დაბადებული. იყო ავტორიტეტული პიროვნება, მუჰადისი. აბუ ბაქრის მოწაფეები მოღვაწეობდნენ ისფაჰანში, ნიშაბურში და მერვში. ეს პიროვნება ცნობილია მხოლოდ ას-სამანის თხზულებიდან. წყაროზე

დაყრდნობით მას ე. სიხარულიძე XI საუკუნის ბოლოსა და XII საუკუნის დასაწყისის მოღვაწედ მიიჩნევს (ას-სამანი 1976, 48). ავტორი არ წერს, თუ რომელი მაზჰაბის წარმომადგენელი იყო აბუ ბაქრ ათ-თაფლისი.

ას-სამანი ახსენებს ასევე აბუ აჰმად ჰამიდ იბნ იუსუფ იბნ ალ-ჰუსეინ ათ-თაფლისის. იგი თბილისელი მუსლიმია, რომელმაც სასულიერო განათლება მიიღო ბაღდადში. ასევე ლექციებს ისმენდა იერუსალიმსა და მექაში. თვითონ მასაც მრავალი მოწაფე ჰყავდა – შემდგომში ცნობილი თეოლოგები – ალ-ფარადი, ალ-ანტაქი და სხვ. ალ-ჰუსეინ ათ-თაფლისი ითვლებოდა „რჩეულად და აღმატებულად“. იგი გარდაიცვალა 484/1091 წლის შემდეგ (ას-სამანი 1976, 49).

XI-XII საუკუნეების მიჯნის მოღვაწეა მუჰამმად იბნ ბაიან იბნ უმრან ალ-მადან ათ-თაფლისი. იგი იყო თბილისის მკვიდრი, რომელიც შემდეგ ბაღდადში ცხოვრობდა და გადმოსცემდა ჰადისებს თავისი მამისგან, მუჰამმად იბნ ზაიდისგან (ეს იმას ნიშნავს, რომ მამამისიც რაღაცა დროის განმავლობაში თბილისში მოღვაწეობდა) (და ა. შ. ჩამოთვლის ისნადს – გადმომცემებს) და იქვე ისნადში ერთ-ერთ გადმომცემად ასახელებს უბაიდ ალლაჰ ათ-თაფლისის (ას-სამანი 1976, 49).

ას-სამანის თხზულებაში მოხსენიებული აბუ ბაქრ მუჰამმად იბნ ისმაილ იბნ ბითუნ იბნ სარი ათ-თაფლისი, აბუ აჰმად ჰამიდ იბნ იუსუფ იბნ ალ-ჰუსეინ ათ-თაფლისი და მუჰამმად იბნ ბაიან იბნ უმრან ალ-მადან ათ-თაფლისი თავიანთი განათლებითა და მოღვაწეობით დაკავშირებულნი არიან ბაღდადთან, იერუსალიმსა და მექასთან. პირველი მათგანის მოწაფეები კი მოღვაწეობდნენ ისფაჰანში, ნიშაბურსა და მერვში. დასახელებულ ქალაქებში აღნიშნულ პერიოდში შაფიიტები ჭარბობდნენ. ეს გარემოება იმაზე მიუთითებს, რომ ათ-თაფლისის ნისბით ზემოთ დასახელებული მოღვაწეები შაფიიტურ მაზჰაბს ეკუთვნოდნენ.

თბილისის მოსახლეობასთან დაკავშირებით მ. ლორთქიფანიძე წერს, რომ თბილისის საამიროს მუსლიმურ მოსახლეობას ძირითადად ქალაქის გაბატონებული არისტოკრატია წარმოადგენდა (ლორთქიფანიძე 1973, 492). თუმცა, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ადგილობრივ მოსახლეობაში იყო გამუსლიმების ფაქტები, ამაზე აღმოსავლური წყაროები მიუთითებენ. გამუსლიმების მიზეზი კი ის იყო, რომ როგორც ივ. ჯავახიშვილი წერს, აქ არაბები უპირატესობას ანიჭებდნენ და მფარველობას უწევდნენ მათ, ვინც ისლამს აღიარებდა (ჯავახიშვილი 1983, 89-90).

თბილისში ქართული ქრისტიანული მოსახლეობის გამუსლიმების ტენდენციის გასარკვევად კვლავ ას-სამანის ცნობებს დავუბრუნდეთ.

ას-სამანი თავის ნაშრომში ახსენებს ალ-ქურჯის (ქართველი) ნისბით ცნობილ მუსლიმ თეოლოგებს, რომლებიც თბილისიდან ემიგრაციაში წავიდნენ. არაბი ავტორი ხაზს უსვამს, რომ „ალ-ქურჯი ... ეს არის ნისბა ქურჯისათვის (ქართველისთვის – ხ. ბ.). იგი მხარეა აზერბაიჯანის ერთ-ერთ სასაზღვრო ოლქში რუმის მხრიდან“ (ას-სამანი 1976, 49). ალ-ქურჯის ნისბას ატარებს XI-XII საუკუნეების მიჯნის მოღვაწე აბუ ლ-ჰასან ფირუზ იბნ აბდ ალლაჰ ალ-ქურჯი. იგი თბილისში ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა. მოგვიანებით კი, სხვა მუსლიმებთან ერთად საქართველო დაუტოვებია. ქითაბ ალ-ანსაბი იცნობს ასევე მის შვილს – ბაღდადში მოღვაწე ცნობილ შეიხს – სულეიმან იბნ ფირუზ ალ-ხილატის (გარდ. 1032-33 წწ.) (ას-სამანი 1976, 51).

გამუსლიმებულ ქართველებს გულისხმობს ას-სამანის ცნობა, როდესაც იგი ალ-ქურჯის ნისბის მქონე მუსლიმებზე (ისევე, როგორც ათ-თიფლისის შესახებ) წერს, რომ „გამოვიდა აქედან (საქართველოდან, თბილისიდან – ხ. ბ.) მრავალი მავლა, რომლებიც ისმენდნენ ჰადისებს და გადმოსცემდნენ“ (ას-სამანი 1976, 49) (ე. სიხარულიძე მიიჩნევს, რომ მუსლიმთა ეს მიგრაცია 1122 წ. თბილისის შემოერთების შემდეგ უნდა მომხდარიყო). ეს ცნობა იმაზე მეტყველებს რომ თბილისში ცოტა არ იყო ეთნიკურად იმ ქართველთა რიცხვი, რომლებიც ისლამის მიღების შემდეგ ცნობილი მოჰადისები გახდნენ. ას-სამანი როდესაც ათ-თიფლისის ნისბის მქონე მუსლიმ თეოლოგებზე საუბრობს, მათთან მიმართებაში ტერმინს „მავლას“ (მუსლიმთა მფარველობაში მყოფი ახლად გამუსლიმებული) არ ახსენებს. რაც იმას ნიშნავს, რომ ისინი და მათი წინაპრები თავიდანვე მუსლიმური რელიგიის წარმომადგენლები იყვნენ. ხოლო ალ-ქურჯისთან მიმართებაში არაბი მემატიანე ხაზს უსვამს, რომ ისინი „მავალები“, ანუ ახლად გამუსლიმებულები იყვნენ, რომლებიც მუსლიმთა მფარველობაში იმყოფებოდნენ. ე. სიხარულიძე სავსებით სამართლიანად აღნიშნავს, რომ თბილისელ მუსლიმ თეოლოგთა ეთნიკური კუთვნილების დაკონკრეტების არ არსებობის მიუხედავად, ალ-ქურჯი უპირობოდ ქართველს უნდა ნიშნავდეს (ას-სამანი 1976, 52). გარდა ამისა, მიგვაჩნია, რომ ახლად გამუსლიმების ერთ-ერთი ნიშანი უნდა იყოს აბუ ლ-ჰასან ფირუზ ალ-ქურჯის მამის სახელი – აბდ ალლაჰი (ალაჰის მონა). ისლამში ახლად გამუსლიმებული პირი აბდ ალლაჰის ძედ მაშინ იწოდებოდა, თუ მისი მამა ქრისტიანი (ან სხვა რელიგიის მიმდევარი) იყო.

თბილისის კონფესიურ საკითხთან დაკავშირებით გ. ჯაფარიძე ვა-

რაუდობს: „საფიქრებელია, რომ თბილისის მუსლიმებში სხვადასხვა მაზჰაბის მიმდევართა შორის შაფიიტები ჭარბობდნენ“ (ჯაფარიძე 1995, 200). ეს მოსაზრება სავსებით მისაღებია. მხოლოდ დავაკონკრეტებთ, რომ ასეთი რელიგიური სურათი თბილისში X საუკუნის ბოლოდან უნდა ვივარაუდოთ, რადგან მანამდე, როგორც აღინიშნა, თბილისში ძირითადი მაზჰაბი ჰანაფიზმი უნდა ყოფილიყო. თბილისში შაფიიზმის გავრცელებასა და მის მთავარ მაზჰაბად გადაქცევას განაპირობებდა ის გარემოება, რომ აღნიშნულ პერიოდში (X ს.) შაფიიტური მაზჰაბი სახალიფოში წამყვან იურიდიულ-თეოლოგიურ სკოლას წარმოადგენდა.

მიუხედავად თბილისში არსებული მუსლიმური თეოლოგიური ცენტრისა, რაზეც აქ მოღვაწე მუჰადისთა სიმრავლე მეტყველებს, საყურადღებოა ის გარემოება, რომ არც ერთი აღმოსავლური წყარო თბილისში უმაღლესი სასულიერო სასწავლებლის არსებობას არ ახსენებს. ამას ემატება ისიც, რომ თბილისელი მუსლიმი თეოლოგები სასულიერო განათლებას აღმოსავლეთის მუსლიმურ ცენტრებში (ბაღდადი, ალეპო და სხვ.) იღებდნენ. ყოველივე კი იმაზე მიუთითებს, რომ თბილისში უმაღლესი მუსლიმური სასულიერო სასწავლებლები არ არსებობდა. როგორც გ. ჯაფარიძე აღნიშნავს, „ბევრი თბილისელი, რომელიც განათლების მისაღებად მიემგზავრებოდა მახლობელი აღმოსავლეთის კულტურულ ცენტრებში (ბაღდადი, დამასკო და ა. შ.), სამუდამოდ იქ რჩებოდა საცხოვრებლად და თავისი წვლილი შეჰქონდა შუა საუკუნეების მუსლიმური კულტურის განვითარებაში“ (ჯაფარიძე 1990, 77-78).

ამრიგად, აღმოსავლურ წყაროთა მონაცემების ურთიერთშედარების საფუძველზე ირკვევა, რომ VIII-IX საუკუნეებში თბილისში დომინანტი სუნიტური ისლამის ჰანაფიტური მაზჰაბი იყო; X საუკუნის შუა ხანებში მთავარ იურიდიულ-თეოლოგიურ სკოლას ჰანბალიტური მაზჰაბი წარმოადგენდა, ხოლო X საუკუნის ბოლოდან XII საუკუნის 20-იან წლებამდე, თბილისში სხვა მაზჰაბებისგან განსხვავებით, სუნიტური ისლამის შაფიიტურ მაზჰაბს წამყვანი პოზიცია ეკავა. შაფიიტური მაზჰაბის მიმდევარი უნდა ყოფილიყო თბილისის ყადი. ამ ვითარებას, თავდაპირველად, სახალიფოში შექმნილი რელიგიურ-იურიდიული მდგომარეობა განაპირობებდა, ხოლო მისი პოლიტიკურ ერთეულებად დაშლის შემდეგ, თბილისის საამირო, როგორც მანამდე სახალიფოს ერთ-ერთი შემადგენელი ადმინისტრაციული ერთეული, ბუნებრივად აღმოჩნდა იმ მაზჰაბის მიმდევარი, რომელსაც სახალიფოში წამყვანი ადგილი ეკავა. სავარაუდოდ, თბილისში იმდენივე ყადი იქნებოდა, რამდენი მაზჰაბიც

იყო. ყადიებს შორის უპირატესობა კი წამყვანი მაზჰაბის მოსამართლეს უნდა ჰქონოდა.

თბილისის საამიროში, როგორც არაბთა სახალიფოს პოლიტიკურ-ადმინისტრაციულ ერთეულში, იჭრებოდა არაბული მონეტები. არაბულ ზედწერილიანი მონეტების ემისია თბილისში ჯერ კიდევ საამიროს დაარსებამდე განხორციელდა. პირველი არაბული მონეტა – დირჰემი, თბილისის ზარაფხანაში ომაიანთა ხალიფა აბდ ალ მალიქ იბნ მარვანის (685-705 წწ.) მმართველობის დროს, 704 (ჰიჯრ. 85 წ.) წელს მოიჭრა. მონეტის შუბლზე არის თავჭიდი (ალაჰის ერთადერთობის აღიარება) არაბულად: لا إله إلا الله / وحده لا شريك له – „არ არს ღვთაება გარდა ალაჰისა, ერთადერთისა, არ ჰყავს მას მოზიარე“; ირგვლივ: بسم الله ضرب هذا – „სახელითა ალლაჰისა იბეჭდება ეს დირჰემი თბილისის 85 წელს“. მონეტის ზურგზე, ცენტრში, ისევ ალაჰის ერთადერთობის (თავჭიდის), ხოლო ირგვლივ აშ-შაჰადას – მუჰამადის სამოციქულო მისიის აღიარების ფორმულაა ჩაწერილი (მკვლევართა აზრით, აღნიშნულ ემისიას წმინდა პოლიტიკური დატვირთვა აქვს და ეს მონეტები ბაზარზე მიმოქცევისთვის არ იყო განკუთვნილი).

არაბთა სახალიფოში აბასიანთა დინასტიის მმართველობის პერიოდში თბილისში 825/6 (ჰიჯრ. 125) წელს განახლდა არაბული დირჰემების მოჭრა. მათი ზედწერილი ომაიანთა დირჰემების ანალოგია. 862/3 (ჰიჯრ. 248) წელს თბილისში კვლავ მოიჭრა არაბული დირჰემები. მასზე ხალიფა ალ-მუსთაინ ბილლაჰი არის მოხსენიებული. ამის შემდეგ, X საუკუნის 50-იან წლებამდე თბილისურ დირჰემებზე შესაბამისი პერიოდის ხალიფების სახელებია დატანილი, უცვლელია მუსლიმური ფორმულები.

X საუკუნის შუა ხანებიდან ჯაფარიანთა დინასტიის მიერ თბილისში მოჭრილ არაბულ მონეტებზე ხალიფას სახელთან ერთად თბილისის მმართველი ამირას სახელიც ჩნდება. მაგალითად, 953-954 წლებში მოჭრილ დირჰემებზე ხალიფა ალ-მუტისა და ამირა მანსურ იბნ ჯაფარის სახელები ერთადაა აღბეჭდილი (ლორთქიფანიძე 1973, 504).

თბილისის საამიროს მმართველი დინასტიები

თბილისის საამიროს მმართველად დანიშნული პირველი არაბი ამირა – იბრაჰიმ იბნ ჰასანი იყო. მას ქართლის ერისმთავარს ემორჩილებოდა. თბილისის ამირებს მალე გაუჩნდათ იმის ამბიცია, რომ დამოუკიდებლად ემართათ თავიანთი საგამგებლო პოლიტიკურ-ადმინისტრაციული ერთეული და ხალიფას ძალაუფლებას არ დამორჩილებოდნენ. ასეთი ქმედება მომავალში სახალიფოდან არაერთი სამხედრო-სადამსჯელო კამპანიის მიზეზი გახდა.

IX საუკუნის დასაწყისიდან თბილისის ამირობა შუაბიანთა დინასტიის ხელში აღმოჩნდა. ცნობილია ამ დინასტიის წარმომადგენლები, რომლებიც თბილისის საამიროს მართავდნენ. ესენი იყვნენ: ისმაილ იბნ შუაბი (VIII ს. ბოლო – 813 წ.), მუჰამმად იბნ ათაბი (813-829 წწ.), ალი იბნ შუაბი (829-830 წწ.) და ისჰაკ იბნ ისმაილ იბნ შუაბი (ქართულ წყაროებში იხსენიება, როგორც ამირა საჰაკი, ხოლო არაბულ წყაროებში როგორც ისჰაკ იბნ ისმაილ ათ-თაფლისი (თბილისელი) (830-853 წწ.).

853 წლიდან, ბულა თურქის ლაშქრობის შემდეგ, თბილისის ამირობა შაიბანიანთა საგვარეულოს გადაეცა. ამ საგვარეულოს მმართველი ამირები იყვნენ: მოჰამმად იბნ ხალიდა (853-869 წწ.), ისა იბნ აშ-შეიხ აშ-შაიბანი (869-875 წწ.), იბრაჰიმ აშ-შაიბანი (875-878 წწ.) და გაბულოც აშ-შაიბანი (878-882 წწ.).

IX საუკუნის 80-იანი წლებიდან თბილისის საამიროს მართვა ჯაფარიანთა დინასტიის ხელში გადავიდა. ისინი ორი საუკუნის განმავლობაში მართავდნენ თბილისს. ამ დინასტიის წარმომადგენლები არიან: ჯაფარ (I) იბნ ალი (882-914 წწ.), მანსურ იბნ ჯაფარი (914-952 წწ.), ჯაფარ (II) იბნ მანსური (952-981 წწ.), ალი იბნ ჯაფარი (981-1011 წწ.), ჯაფარ (III) იბნ ალი (1011-1045 წწ.), აბულ ჰეიჯა იბნ ჯაფარი (1045-1062 წწ.) და სითილარაბი (1068-1080 წწ.). ჯაფარიანი ამირები მათი წინამორბედი თბილისის მმართველი დინასტიების მსგავსად დაუმორჩილებლობას უცხადებდნენ ხალიფას და დამოუკიდებლად მართავდნენ თბილისის საამიროს. ჯაფარიანებმა დაიწყეს საკუთარი ფულის – დირჰემის მოჭრა, რომლებზეც ხალიფას სახელიცაა დატანილი.

§1.3. დავით აღმაშენებლის დამოკიდებულება მუსლიმური თემის მიმართ

თბილისში მუსლიმური თემის ისტორიის შესწავლის თვალსაზრისით ძალზე მნიშვნელოვანია დავით აღმაშენებლის რელიგიური პოლიტიკის კვლევა. განვიხილოთ, თუ რაში გამოიხატებოდა მუსლიმებისადმი დავით IV-ის (1089-1125 წწ.) ლოიალური დამოკიდებულება; რა მიზანი ჰქონდა საქართველოს სამეფო კარს რელიგიის სფეროში; გამოკვეთოთ ის ღონისძიებები, რაც დავით აღმაშენებელმა ქართულ ხელისუფლებასთან მუსლიმების ადაპტაციისთვის გაატარა; რეალურად რას გულისხმობდა ის „დათმობები“ და „პრივილეგიები“, რასაც თბილისში მუსლიმური თემის მიმართ ჰქონდა ადგილი.

როგორც მ. ლორთქიფანიძე აღნიშნავს, დიდგორის ბრძოლის (1121 წ.) შემდეგ თბილისი ფაქტობრივად დავით აღმაშენებლის ალყაში იყო. თბილისის მუსლიმ და ქრისტიან მოსახლეობას შორის განსაკუთრებით დაიძაბა ურთიერთობა დავით IV-ის მიერ თბილისის შემოერთებამდე (ლორთქიფანიძე 1990, 34).

თბილისის გათავისუფლება ქართველებისთვის ნიშნავდა ქვეყნის შიგნით არსებული მუსლიმური პოლიტიკური ერთეულის ლიკვიდაციას, რაც აუცილებელი იყო სახელმწიფოს მთლიანობისთვის. თბილისის საამიროს გარშემო შექმნილი ვითარება ცხადად მიანიშნებდა იმ საფრთხეზე, რომ დავით IV ქალაქის ასაღებად ემზადებოდა. როგორც ჩანს, სწორედ ეს განაპირობებდა ქალაქის მუსლიმ და ქრისტიან მცხოვრებთა დაპირისპირებას. ცხადია, რომ საქართველოს მეფეს თბილისში ქრისტიანთა სახით თავისი მომხრეები და მსტოვრები ჰყავდა, რის გამოც საამიროს მმართველი ფენა და მუსლიმური მოსახლეობა თბილისში მცხოვრები ქრისტიანების მიმართ ფიზიკურ ანგარიშსწორებას ეწეოდა.

თბილისში შექმნილი დაძაბული კონფესიური ვითარების შესახებ დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი წერს: „ქალაქი ტფილისი იყო, ოდეს ჯერეთ არა სრულიად შემოყენებულ იყო უღელსა ქუეშე მორჩილებისასა, ვითარცა აწ, არამედ სავსე იყო სისხლითა ქრისტეანეთა[დ]თა; რამეთუ ოდესმე ყვიან ღავლაჳი და თვინიერ მიზეზსაცა მოსრნიან რაოდენნი პოვნიან ქრისტეანენი; ხოლო ოდესმე ქარავანსა თანა შემოყოლილთა თურქმანთა ზედა განსცნიან შემომავალ-განმავალნი ქრისტეანენი, და ტყუეობასა და სიკუდილსა მისცნიან; და ესრეთ ისრვოდა ქუეყანა[დ] მრავალ ჟამ...“ (დავითის ისტორიკოსი 1992, 203). უნდა აღინიშნოს, რომ

ქართულ ისტორიოგრაფიაში დავითის ისტორიკოსის ეს ცნობა ისეა გაგებული, თითქოს დავითს თბილისი ერთბაშად არ შემოეერთებინოს და 1122 წლის შემდეგ აქ მუსლიმ მოქალაქეთა აჯანყებებს ჰქონოდა ადგილი (გაბაშვილი 2018 (ა), 132-143). ჩვენ მიგვაჩნია, რომ დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის ზემოთ მოტანილი ცნობა გულისხმობს თბილისის შემოერთებამდე შექმნილ ვითარებას. კერძოდ, ტექსტი – „ქალაქი ტფილისი იყო, ოდეს ჯერეთ არა სრულიად შემოყენებულ იყო უღელსა ქუეშე მორჩილებისასა, ვითარცა აწ“, უნდა გავიგოთ, რომ მაშინ „თბილისი ჯერ არ იყო მთლიანად შემოერთებული, ისე, როგორც ახლა არის“. გარდა ამისა, დავითის მიერ შემოერთებულ და კვლავ სატახტო ქალაქად ქცეულ თბილისში მუსლიმების მიერ ქრისტიანების დევნა, ხოცვა ან მათი ტყვეებად გაყიდვა მუსლიმ (თურქმან) მექარავნებზე, იმ დროს რეალურად არსებულ ვითარებას არ შეესაბამება (ამ საკითხს მოგვიანებით ისევ შევხებით). დავითის ისტორიკოსის ცნობა ცხადყოფს, რომ ფაქტობრივად, ქართველების ალყაში მყოფ თბილისში ქრისტიანებისთვის განსაკუთრებით გაუსაძლისი სიტუაცია შეიქმნა, რამაც მათი მღელვარება (ღავლა) და მუსლიმებთან დაპირისპირება გამოიწვია.

ქართველებსა და მუსლიმებს შორის არსებულ კონფესიურ დაპირისპირებაზე ისიც მიუთითებს, რომ XII-XIII საუკუნეების მიჯნის არაბი ისტორიკოსი, იბნ ალ-ასირი თბილისის ისლამის ქვეყანას უწოდებს, ხოლო დავითის ბრძოლას თბილისისთვის და მანამდე დიდგორის ბრძოლას მოიხსენიებს, როგორც ქართველების გამოსვლას დარ ალ-ისლამის (მუსლიმური მიწის – ხ. ბ.) წინააღმდეგ (Ибн ал-Асир 2006, 124). აქედან გამომდინარე, ცხადია, მუსლიმებისთვის დიდგორის ბრძოლა აღქმული იყო, როგორც ქართველების საფრთხისგან „საკუთარი მიწის“ დაცვა. ამის გამო მოხდა იმ უპრეცედენტოდ დიდი რაოდენობის კოალიციური ლაშქრის შეკრება, რომელსაც ქართველები 1121 წლის 12 აგვისტოს დაუპირისპირდნენ.

თბილისის აღება დავით აღმაშენებელს დიდი ბრძოლის შედეგად მოუხდა, რადგან ქალაქის მუსლიმმა მოსახლეობამ მას ძლიერი წინააღმდეგობა გაუწია. იბნ ალ-ასირის გადმოცემით, როდესაც მათ (მუსლიმებმა) დალუპვის საშიშროება იგრძნეს, ქართველებთან მოსალაპარაკებლად თბილისის ყადი და ხატიბი მშვიდობის სათხოვნელად გაგზავნეს, მაგრამ ქართველებმა მათი თხოვნა არ შეისმინეს, ყადიც და ხატიბიც შეურაცხყვეს, ძალით შევიდნენ ქალაქში, რომელიც დაანგრეს და გაძარცვეს (Ибн ал-Асир 2006, 124).

თბილისის აღებისას დავით აღმაშენებლის მიერ გამოჩენილ სისასტიკეზე სომეხი მემატიანე, მათეოს ურჰაეცი წერს: „ქართველთა მეფე დავითმა თბილისი სპარსელებს (აქ სპარსელი მუსლიმის მნიშვნელობითაა – ხ. ბ.) გამოსტაცა. ქალაქის მოსახლეობის მნიშვნელოვანი ნაწილი ამოხოცა. გარდა ამისა 500 კაცი საშინელი წამებით მოკლა“ (Matteos Urhaceti 1993, 83) თბილისის მუსლიმებისადმი დავით IV-ის მიერ გამოვლენილ სისასტიკეზე ცნობას გვანვდის XIII საუკუნის არაბი ისტორიკოსი იბნ ალ-ჯაუზიცი (ალ-ჯაუზი 1967, 205).

ალ-ფარიკი (XII ს.) საუბრობს იმ სადამსჯელო ღონისძიებებზე, რაც დავით აღმაშენებელმა სამი დღის განმავლობაში თბილისში განახორციელა, რა დროსაც სამაგალითოდ დასაჯა ქალაქის მუსლიმები. მაგრამ შემდეგ „მეფე დაცხრა, მოაღბო მათი (მუსლიმთა) გულები და აღუთქვა წყალობა“ (ალ-ფარიკი 1985, 89). ეს „წყალობა“ კი მუსლიმთა მიერ „წამოყენებულ პირობებზე“ დავით IV-ის თანხმობა იყო.

სადამსჯელო ოპერაციებისა და ძალის დემონსტრირების შემდეგ დავით აღმაშენებელი მუსლიმებთან, გარკვეული პოლიტიკურ-ეკონომიკური ინტერესებიდან გამომდინარე, ლოიალური პოლიტიკის გატარებას შეუდგა. საქართველოს სამეფო კარს კარგად ჰქონდა გააზრებული თბილისელი მუსლიმი ვაჭრების როლი საგარეო ვაჭრობაში. მეფე თანახმა იყო ქალაქში ჰყოლოდა მუსლიმი მოსახლეობა (ვაჭრები, ხელოსნები), რომელსაც ქვეყნის ეკონომიკური მიზნებისთვის გამოიყენებდა.

თბილისის შემოერთების შემდეგ საჭირო იყო ხელისუფლების მხრიდან გონივრული რელიგიური პოლიტიკის შემუშავება, რაც იქნებოდა თბილისში და ზოგადად საქართველოში მუსლიმური და ქრისტიანული მოსახლეობის მშვიდობიანი თანაარსებობის გარანტი.

როგორც ალ-ჯაუზი გადმოგვცემს, მას შემდეგ, რაც დავითმა თბილისი დაიპყრო, გაძარცვა და გადაწვა, „შემდეგ მოაღბო (ქალაქის) მცხოვრებთა გული, და მათ სთხოვეს მას ზოგი რამ. მან (დავით მეფემ) მისცა მათ ზოგიერთი პრივილეგია. ისინი აქამდე არსებობენ. იმ (პრივილეგიებში შედიოდა), რომ იგი (დავითი) არ დაკლავდა (თბილისში) ღორს, ამოკვეთდა დირჰემებსა და დინარებზე ალლაჰის, მისი მოციქულისა და ხალიფას სახელებს, შეასრულებდნენ (მუსლიმი) მცხოვრებლები პარასკევ დღეს აზანსა და ხუტბას, არ შევიდოდა (ურწმუნო) აბანოში მუსლიმებთან ერთად და არ შეავიწროებდა ურწმუნო (ქრისტიანი – ხ. ბ.) მუსლიმს. ყველა ეს (პრივილეგია) დღეს(აც) აქვთ მათ. დავითი ყოველ პარასკევს შედიოდა მეჩეთში, მასთან ერთად იყო ხოლმე მისი

შვილი დიმიტრი, ისმენდა ხუტბასა და ყურანის კითხვას და აძლევდა ხატიბსა და მუეძინებს მრავალ ოქროს“ (ალ-ჯაუზი 1967, 205)¹⁴. ალ-ჯაუზის ცნობა მონეტის ზედწერილთან დაკავშირებით (თითქოს, მუსლიმებმა მოსთხოვეს დავით აღმაშენებელს თავის მონეტაზე სიტყვა „ალაჰის“ ამოკვეთა) გადაჭარბებულად მიგვაჩნია. დავით აღმაშენებლის ემისიაზე მუსლიმური ფორმულები არ გვხვდება.

მუსლიმების მიმართ დავით IV-ის მიერ გამოჩენილ გულისხმიერებაზე საუბრობს ალ-ფარიკი. იგი წერს, რომ ღორი თბილისში მხოლოდ იმ უბანში არ უნდა დაკლულიყო, სადაც მუსლიმები ცხოვრობდნენ. მისივე ცნობით, ისმაილის აბანოში შესვლა ეკრძალებოდათ ქართველებს, სომეხებსა და ებრაელებს (ალ-ფარიკი 1985, 89; ფუთურიძე 1942, 141). გარდა ამისა, საქართველოს მეფე ნებას რთავდა მუსლიმ მოსახლეობას თავისუფლად ელოცათ მეჩეთებში და ხმა მიეწვდინათ თავიანთი მრევლისთვის, ანუ წარმოეთქვათ აზანი; ასევე აშკარად და დაუფარავად ეკითხათ ყურანი; პარასკევობით წარმოეთქვათ ხუტბე და მოეხსენიებინათ ხალიფა და სულტანი და მინბარიდან მათ გარდა სხვა არავინ მოეხსენიებინათ (ალ-ფარიკი 1985, 89).

მუსლიმური სამართლით ხუტბე არის რელიგიის შემადგენელი პოლიტიკური ნაწილი. იგი ასახავს მუსლიმური თემის პოლიტიკურ ორიენტაციას. ხუტბეს დროს მოიხსენიებენ იმ პირს (ან პირებს) რომლის უზენაესობასაც სცნობენ მუსლიმები. როგორც გ. ჯაფარიძე აღნიშნავს: „ამ ღონისძიებებით მეფე აკმაყოფილებდა თბილისელ მუსლიმთა ამბიციებს“ (ჯაფარიძე 1995, 238). რასაკვირველია, თბილისელ მუსლიმთა მიერ ხუტბეში მხოლოდ ხალიფასა და სულტნის მოხსენიება ფორმალური მხარე იყო იმისა, რასაც დავით აღმაშენებლის რელიგიური პოლიტიკა ითვალისწინებდა. ხუტბეში ხალიფას მოხსენიება მხოლოდ იმაზე მიუთითებს, რომ თბილისის საამიროს გაუქმების შემდეგაც თბილისის მუსლიმ უმაღლეს სასულიერო პირებს ხალიფა ამტკიცებდა, სავარაუდოდ, ქართულ ხელისუფლებასთან შეთანხმებით. რეალურად კი, თბილისელი მუსლიმები საქართველოს მეფის უზენაესობას ემორჩილებოდნენ.

როგორც ვხედავთ, მუსლიმებისადმი დავით აღმაშენებლის დაპირებებს ფორმალური ხასიათი ჰქონდა, რადგან: 1. თბილისში მუსლიმური მოსახლეობა კომპაქტურად ცხოვრობდა, მტკვრის მარცხენა სანაპიროზე, ხოლო ქართველები მტკვრის მარჯვენა სანაპიროზე იყვნენ

14. წყაროდან ირკვევა, რომ მეჩეთში ერთი ხატიბი და რამდენიმე მუეძინი იყო.

(ცქიტიშვილი 1965, 156-158; აფრასიძე, ბადრიძე 1990, 73-74). აქედან გამომდინარე, მუსლიმთა უბანში ღორი ისედაც არ დაიკვლებოდა და არ გაიყიდებოდა. 2. ქრისტიანებს და მუსლიმებს ერთ აბანოში სიარულის ტრადიციაც არ ჰქონდათ. მოგვიანებით, XIII საუკუნეში ზაქარია ალ-ყაზვინი წერდა, რომ თბილისში არსებული „აბანო მუსლიმთათვისაა განკუთვნილი. მასში ურწმუნო სრულიად არ შედის“ (ზაქარია ალ-ყაზვინი 1975, 40). თბილისში ისმაილის აბანოში მხოლოდ მუსლიმების შესვლის შესახებ წერენ ასევე: ალ-ფარიკი, იაკუთი, სიბტ იბნ ალ-ჯაუზი (ზაქარია ალ-ყაზვინი 1975, 133).

მიგვაჩნია, რომ ქართველი მეფის წინაშე წარდგენილი ეს პირობები მუსლიმთა მხრიდან ერთგვარი პრევენცია იყო იმისა, რისი თავიდან აცილებაც უნდოდათ. როგორც ჩანს, მეფემ ამ მოთხოვნებზე დათანხმებით მუსლიმების მოიმადლიერა და არც ქრისტიანი მოსახლეობა გააღიზიანა. თუმცა, დავით აღმაშენებელმა თბილისის დაზარალებულ მუსლიმ მოსახლეობას ნამდვილად მისცა საგადასახადო შეღავათები. როგორც რ. კიკნაძე აღნიშნავს, დავით IV-მ „ბევრი უპირატესობა მიანიჭა მუსლიმებს ქრისტიანებთან შედარებით (კიკნაძე 1960, 124) (რ. კიკნაძეს მოაქვს ალ-ფარიკის ცნობა იმის შესახებ, რომ ქართველებს ღორი არ უნდა მიეყვანათ და დაეკლათ არც მუსლიმთა უბანში და არც ბაზარში. აქაც, ბაზარი გადაჭარბებულად მიმაჩნია). გ. ჯაფარიძე აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით წერს, რომ დავითმა მუსლიმებს მოუხსნა 1122 წლის უშირი, მა'უნა, კისტი და ხარაჯა. ამათგან ორი – უშირი და ხარაჯა მუსლიმურ საგადასახადო პოლიტიკაში ერთ-ერთ ძირითად და კანონიერ გადასახადად ითვლება (ჯაფარიძე 1995, 235). უნდა აღინიშნოს, რომ უშირი (იგივე ზაქათი//სადაკა) ანუ მეათედი ისლამში სავალდებულო მონყალეებად ითვლება. იგი აიღებოდა მოსავლიდან და ვაჭრობის შემოსავლიდან. უშირი მუსლიმური რელიგიური ტიპის გადასახადი იყო. იგი გაჭირვებულ მუსლიმთა დასახმარებლად და კულტის მსახურთათვის იყო განკუთვნილი. ამ გადასახადის თუნდაც დროებითი გაუქმება თავისთავად, მუსლიმი სასულიერო პირების ფინანსურ მხარეზე უარყოფითად აისახებოდა.

როგორც ჩანს, ზემოთ ჩამოთვლილი ღონისძიებები სულაც არ იყო საქართველოს მეფის მიერ თბილისის მუსლიმებისადმი ქრისტიანულ მოსახლეობასთან შედარებით უპირატესობის მინიჭება. შეღავათები მხოლოდ დროებითი ღონისძიება იყო და იგი რეალურად, თბილისის მეჩეთებს და მუსლიმ სასულიერო პირებს ფინანსურ პრობლემებს უქ-

მნიდა. სწორედ ამ დროიდან უნდა დაეწყო დავით აღმაშენებელს თბილისის მეჩეთებისთვის შენირულობის გაღება, რაც ქართული ხელისუფლებისადმი ისლამის კულტის მსახურთა ფინანსურ დამოკიდებულებად უნდა მივიჩნიოთ.

ცნობები იმის შესახებ, თუ თბილისის შემოერთების შემდეგ ქალაქში რამდენი მეჩეთი იყო, არ მოგვეპოვება, თუმცა, XII საუკუნეში თბილისში რამდენიმე მეჩეთისა და მათ შორის, საკრებულო მეჩეთის არსებობის შესახებ ცნობებს გვანვდიან არაბი ისტორიკოსები: იბნ ჰაუკალი (იბნ ჰაუკალი 1976 (ა), 31-39) ალ-ფარიკი (ალ-ფარიკი 1985, 83-91) და სიბტ იბნ ალ-ჯაუზი (ალ-ჯაუზი 1967, 201-213).

თბილისის გათავისუფლების შემდეგ, როგორც ჩანს, კიდევ ერთხელ დაიძაბა ურთიერთობა ქრისტიანებსა და მუსლიმებს შორის. ქართველების უკიდურესად ანტიმუსლიმურ განწყობაზე მეტყველებს ის ფაქტი, რომ ალ-ფარიკის გადმოცემით, დავით IV-მ „გამოაცხადა, რომ ნებას რთავდა (უფლებამოსილ პირებს – ხ. ბ.) დაუსჯელად დაეღვარათ სისხლი იმისა (მოეკლათ ის), ვინც ზიანს მიაყენებდა მუსლიმს“ (ალ-ფარიკი 1985, 89). ცხადია, ეს არ იყო მხოლოდ ანგარიშსწორების მიზნით მუსლიმთა დევნა-შევიწროება. იქიდან გამომდინარე, რომ მუსლიმისთვის ნებისმიერი ზიანის მიყენებისთვისაც კი მეფე სასტიკ სასჯელს – გასამართლების გარეშე სიკვდილით დასჯას აწესებდა, იმაზე მეტყველებს, რომ თბილისში დარჩენილ მუსლიმებს ფიზიკურად ანადგურებდნენ. ამის მიზეზი კი, თბილისის შემოერთებამდე ქალაქში მუსლიმების მიერ ქრისტიანთა მიმართ გამოჩენილი სისასტიკე (დახოცვა, ტყვეებად გაყიდვა და ა.შ.) იყო.

მუსლიმური სამართლის მიხედვით, გასამართლების გარეშე დამნაშავის სიკვდილით დასჯა შესაძლებელია იმ შემთხვევაში, როდესაც მუსლიმს კლავს ზიმმი (არა მუსლიმი) (Боггилюнов 1991 (ა), 69; Петрушевский 1966, 165-166). ეს ნორმა უნდა არსებულებოდა თბილისშიც (ჯაფარიძე 1995, 238-241). თუმცა, ძალიან საყურადღებოა ის გარემოება, რომ ალ-ფარიკი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ მუსლიმისადმი ზიანის მიყენებისთვის სასჯელის უკიდურესი ზომა იყო გამოყენებული. მწვავე კონფესიურ დაპირისპირებაზე ისიც მეტყველებს, რომ დავითმა ნებისმიერი ზიანის მიყენების გამო დააწესა ეს სასჯელი. ვითარების გამოსასწორებლად მეფე იძულებული იყო მუსლიმ ფაკიჰებზე მკაცრი ყოფილიყო.

დავით IV და დემეტრე I ისლამის რელიგიისადმი პატივისცემასა და მუსლიმებისადმი ზრუნვა-მფარველობას საჯაროდ გამოხატავდნენ.

ალ-ფარიკისა და სიბტ იბნ ალ-ჯაუზის ცნობით დავით IV და მისი მემკვიდრე დემეტრე I პარასკევობით დადიოდნენ მეჩეთში, ესწრებოდნენ ნამაზს, ისმენდნენ ხუტბესა და ყურანის კითხვას. ფულით ასაჩუქრებდნენ ხატიბსა და მოეძინებს (ალ-ჯაუზი 1967, 204-205). როგორც ჩანს, ქართველი მეფეები ისლამისა და მუსლიმებისადმი თავიანთი დამოკიდებულებით ქრისტიან მოსახლეობას მაგალითს აძლევდნენ, რომ ტოლერანტულნი ყოფილიყვნენ მუსლიმების მიმართ.

მიუხედავად იმისა, რომ დავით აღმაშენებლის სოციალური და რელიგიური პოლიტიკა თბილისში მცხოვრებ მუსლიმებს მშვიდობიანი არსებობისთვის ხელსაყრელ პირობებს უქმნიდა, მათი გარკვეული ნაწილი ქალაქს ტოვებდა. თბილისის შემოერთების შემდეგ მუსლიმთა მასიურ მიგრაციაზე წერს ას-სამანი (1113-1166 წწ.): „გამოვიდა აქედან (თბილისიდან – ხ. ბ.) ჯგუფი მეცნიერთა (ალიმთა) და ჰადისის მცოდნეთა“ (ას-სამანი 1976, 48). აღნიშნული მიგრაციის მიზეზები მარტივი ასახსნელია: 1122 წელს თბილისმა დაკარგა „დარ ალ-ისლამის“ სტატუსი და ქრისტიანულ სამყაროს დაუბრუნდა; ქალაქის მუსლიმი მმართველები და მნიშვნელოვანი პოლიტიკური (და შესაძლოა რელიგიური) ფიგურები, რომლებმაც ქართველებს თბილისისთვის ბრძოლის დროს წინააღმდეგობა გაუწიეს, დავითმა სიკვდილით დასაჯა. ამის შემდეგ, თბილისში დაიწყო მუსლიმი მოსახლეობის სასტიკი ანგარიშსწორება, რის აღსაკვეთადაც დავით IV-ს მკაცრი ზომების მიღება დასჭირდა. აქედან გამომდინარე, ლოგიკურია, რომ მუსლიმმა თეოლოგებმა და მუსლიმი მოსახლეობის მნიშვნელოვანმა ნაწილმა თბილისი დატოვეს. ასეთი შედეგი, თავის მხრივ საქართველოს ხელისუფლებას აწყობდა, რადგან თბილისიდან წავიდა ის ინტელექტუალური ძალა, რომელსაც შეეძლო რაიმე გავლენა მოეხდინა თბილისის მუსლიმ მოსახლეობაზე და ქართული ხელისუფლების წინააღმდეგ აემხედრებინა ისინი.

დავით აღმაშენებელი ქვეყნიდან წასვლის მსურველ მუსლიმებს ხელს არ უშლიდა. ალ-ჯაუზის ცნობით, მეფე მუსლიმებს წასვლის ნებას რთავდა და „ამარაგებდა მათ დიდძალი სიმდიდრით“ (ალ-ჯაუზი 1967, 204). ეს ცნობა გადაჭარბებულად მიგვაჩნია, რადგან ძნელი დასაჯერებელია, რომ დავითს საქართველოდან მუსლიმებისთვის დიდძალი სიმდიდრე გაეტანებინა. სავარაუდოდ, მეფე ფინანსურად ეხმარებოდა იმ მუსლიმებს, რომლებსაც წასვლა უნდოდათ და საამისოდ საშუალება არ ჰქონდათ. დავით აღმაშენებლის ასეთი პოლიტიკის შედეგად თბილისში მუსლიმი მოსახლეობის რაოდენობა შემცირდა და დარჩნენ ძირითა-

დად ხელოსნები და ვაჭრები, რომელთა ყოფნაც ქვეყანაში დავითს, ეკონომიკური თვალსაზრისით, აუცილებლობად მიაჩნდა. დავით აღმაშენებელს კარგად ჰქონდა გააზრებული საქართველოში და კერძოდ, თბილისში მუსლიმი მოსახლეობის არსებობის და აღმოსავლეთის მუსლიმურ სამყაროსთან სავაჭრო-ეკონომიკური ურთიერთობების მნიშვნელობა. ამის ნათელი მაგალითია დავით IV-ის მიერ მოჭრილი არაბულზედწერილიანი მონეტა, რომლის წარწერაა: შუბლი – „მაჰმუდ სულთანის უზენაესი, ძე მუჰამედისა“; ზურგი – „მეფეთ მეფე მესიის მახვილი დავით ძე გიორგისი“ (ჭანიშვილი 2017, 165-171).

დავით აღმაშენებლის დამოკიდებულება მუსლიმური კულტურისადმი განსაკუთრებით სუფი მეცნიერებისა და პოეტების მფარველობაში გამოიხატებოდა. თბილისის სუფიზმის გავრცელების ერთ-ერთი კერა იყო. აქ ჩამოდიოდნენ სუფი პოეტები. მათ საქართველოს სამეფო კარისგან მფარველობა და მატერიალური მხარდაჭერა ჰქონდათ. სიბტიბნი ალ-ჯაუზი გადმოგვცემს, რომ დავით IV-მ ააშენა ქარვასლები სტუმართათვის და სახლები მქადაგებელთათვის, სუფიებისა და პოეტებისთვის. „დაანესა მათთვის სტუმართმოყვარეობა“ (ალ-ჯაუზი 1967, 205). ალ-ფარიკი აღნიშნავს, რომ დავით IV-მ „მიაგო მუსლიმებს უდიდესი პატივი. მეცნიერებს, ღვთისმეტყველებს და სუფიებს ისეთი ღირსება და პატივი ჰქონდათ, რაც არ ჰქონიათ (თვის) მუსლიმებთანაც კი“ (სიხარულიძე 1985, 89). როგორც ჩანს, დავით აღმაშენებლის დროს თბილისში თავისუფლად ჩამოდიოდნენ სუფიზმის მიმდევრები. სწორედ ეს თავისუფლება გვაფიქრებინებს, რომ ისინი პასიური სუფიზმის წარმომადგენლები იყვნენ (ამ საკითხს შემდეგ ქვეთავში განვიხილავთ).

დავით აღმაშენებლის დამოკიდებულება ისლამის რელიგიის მიმართ ჩანს ამ მოძღვრებისადმი მის დაინტერესებაში. საქართველოს მეფის მიერ ისლამის კარგ ცოდნაზე წერენ XII საუკუნის ბოლოს სირიასა და ეგვიპტეში მცხოვრები ყადი იმად ად-დინ ალ-ისფაჰანი და XIII საუკუნის პირველი ნახევრის ისტორიკოსი მუჰამად ალ-ჰამავი. ისინი აღნიშნავენ რომ დავითს თეოლოგიური (ეპისტოლარული ფორმით) კამათი ჰქონდა განჯის ყადისთან. ამ საკითხზე დანვრილებით საუბრობს გ. ჯაფარიძე თავის ნაშრომში (ჯაფარიძე 1995, 216).

მნიშვნელოვანია იბნ ჰაუკალის (X ს.) პარიზულ რედაქციაში უცნობი ავტორის მიერ, XII საუკუნეში გაკეთებული ჩამატება, რომელიც ასახავს აღნიშნული პერიოდის თბილისში არსებულ რელიგიურ ტოლერანტობას და ხაზს უსვამს ხელისუფლების მხრიდან ისლამის რელიგიისადმი

დამოკიდებულებას: „[ახლა იგი (თბილისი – ხ. ბ.) ქურჯთა¹⁵ ხელშია. და-იპყრეს იგი მათ მეორე ათეულში 500 წლიდან¹⁶ და ქურჯთა მეფე,¹⁷ მიუხედავად მისი ურწმუნოებისა, მწყსავს მის მოსახლეობას და იცავს მათ მხარეს ყოველგვარი ზიანისაგან. ისლამის წესები იქ ისევე (სრულდება) როგორც წინათ. საკრებულო მეჩეთი დაცულია ყოველგვარი უკეთურებისაგან. მეფე ანთებს იქ სანთელსა და კანდელს და ასრულებს, რაც საჭიროა. აზანი მის ყველა მეჩეთში წარმოითქმის. აშკარად და ქეშმარიტად, მათ ვერავინ ვერ აყენებს ვნებას. ახლა ერთმანეთშია არეული მუსლიმი და ქურჯი]“ (სიხარულიძე 1976, 35).

როგორც ნ. ბერძენიშვილი აღნიშნავს, „საქართველოს სამეფო კარი ... პატივით ეპყრობოდა ისლამს და მის მსახურთ, იცავდა შვეინროები-საგან მაჰმადიან ვაჭრებს, მეგობრობდა და მფარველობდა მაჰმადიან პოეტებსა და მეცნიერებს ... ასე რომ, ქართული სახელმწიფო კარის პოლიტიკა მიმართული იყო თურქობის და არა მაჰმადიანობის წინააღმდეგ“ (ბერძენიშვილი 1971, 159).

ბ. ლომინაძის მოსაზრებით, რელიგიური ფანატიზმი ქართული მოსახლეობის თვისებას არ შეადგენდა. განათლებული ქართველობა პატივს სცემდა და იზიარებდა ისლამური ქვეყნების კულტურას (ლომინაძე 1966, 88).

ლ. ალექსიძე წერს, რომ ამ პერიოდის „საქართველოს საზოგადოებრივ-პოლიტიკური და კულტურული ცხოვრება გაჟღენთილია რჯულთ-შემწყნარებლობის, სარწმუნოებათა თავისუფლების და ყველა ხალხის თანასწორობით“ (ალექსიძე 1968, 168).

გ. ჯაფარიძის დასკვნით „აშკარაა, რომ დავით IV-ის შთამომავალთა დროსაც ერთი საუკუნის მანძილზე რჯულშემწყნარებლური პოლიტიკა გრძელდებოდა. თბილისელ მუსლიმებს ჰქონდათ მრავალი მეჩეთი. ისინი თავისუფლად ასრულებდნენ ღვთისმსახურებას, დაცულნი იყვნენ ქრისტიანებთან და ებრაელებთან არასასურველი კონტაქტებისგან. მათი სასულიერო და კულტურული ზედაფენა სარგებლობდა საქართველოს სამეფო კარის კეთილგანწყობით“ (ჯაფარიძე 1995, 244).

ამრიგად, თბილისის შემოერთების შემდეგ, დავით აღმაშენებელმა

15. ქურჯი-გურჯი-ქართველი.

16. იგულისხმება ჰიჯრის 516 წ. (//1122 წ.) დავით აღმაშენებლის მიერ თბილისის აღება.

17. დემეტრე I.

საშუალება მისცა მუსლიმებს ქალაქი დაეტოვებინათ. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი იყო თბილისიდან მუსლიმი თეოლოგების წასვლა, რის შემდეგაც თბილისმა აღმოსავლეთის მუსლიმური ცენტრის სტატუსი დაკარგა. დავით აღმაშენებელმა თბილისში იმ რაოდენობის და იმ სოციალური ფენის წარმომადგენელი მუსლიმი მოსახლეობა დატოვა, რომელიც საშიში აღარ იყო ქართული სახელმწიფოსთვის. ნება დართო მათ, ისევე გაეგრძელებინათ მუსლიმური ტრადიციებით ცხოვრება, როგორც საამიროს გაუქმებამდე იყო. დავით IV-ის რელიგიური პოლიტიკა ემყარებოდა რა ტოლერანტობას, ემსახურებოდა ქვეყნის საშინაო და საგარეო პოლიტიკურ და ეკონომიკურ ინტერესებს და განსაზღვრავდა სამეფოს შიგნით ქრისტიანთა და მუსლიმთა მშვიდობიან თანაარსებობას. თბილისში (და ზოგადად საქართველოში) მუსლიმური თემის დაცვის გარანტი საქართველოს მეფე იყო.

§1.4. სუფიზმი თბილისში

საქართველოს ისტორიაში განსაკუთრებით საინტერესოა სუნიტურ ისლამში წარმოშობილი სუფიზმის შემოსვლისა და გავრცელების ფაქტი. სუფიები საქართველოში რინდების სახელით არიან ცნობილნი და როგორც საისტორიო წყაროები ცხადყოფს, სუფიურ მოძღვრებას თბილისში განსაკუთრებული მასშტაბი ჰქონდა.

იმისათვის, რათა კარგად გავიაზროთ, რა მისტიკურ-ფილოსოფიურ მოძღვრებასთან გვაქვს საქმე სუფიზმის სახით, განვიხილავთ სუფიზმის წარმოშობისა და გავრცელების დროსა და პირობებს; ასევე, მის იდეოლოგიურ და სოციალურ ბუნებას.

სუფიზმი VIII საუკუნეში თანამედროვე ერაყისა და სირიის ტერიტორიაზე წარმოიშვა, საიდანაც აღმოსავლეთის სხვა მუსლიმურ ქვეყნებში გავრცელდა. სუფიზმი არის მეცნიერება მისტიკური სიყვარულის გზით ღმერთთან მიახლებისა და მასთან სრული შერწყმის შესახებ. „სუფი“ („სუფ“ – შალი, უხეში შალის ქსოვილი) არაბულად ეწოდება მას, ვისაც შალის ტანსაცმელი აცვია. აქედანაა ძაძა, როგორც ასკეტის ატრიბუტი. ღმერთთან შერწყმას სუფიები თრობის (ღვინის) საშუალებით აღწევენ (სანიკიძე 1999 (ე), 176-178; Бартольд 1966 (ბ), 114-120; Мюллерь 1896, 211-212; Кныш 2016, 462-465; Karamustafa 2007). პირველი სუფიური ორდენები ეგვიპტეში დაახლ. 800 წელს ჩამოყალიბდა. სუფიური მონასტრები –

ხანაგები კი, 1009 წლიდან ჩნდება (Meц 1966, 230, 233; ჯავახიშვილი 1946, 62; გაბაშვილი 1982, 124-133; Meц 1960, 80; Бертельс 1965, 239).

თავდაპირველად, სუფიზმის ცენტრად ეგვიპტე ითვლებოდა და მთელი იმდროინდელი სუფიზმი ეგვიპტური სუფიზმის გავლენას განიცდიდა. მოგვიანებით კი, დაახლ. IX საუკუნის II ნახევრიდან სუფიზმის ცენტრმა ბაღდადში გადაინაცვლა. საწყის ეტაპზე სუფიები იყვნენ აქტიური მორწმუნეები, რომლებიც სოციალური პრობლემებიდან გამომდინარე, მმართველობას ოპოზიციაში ედგნენ, ხოლო სუფიზმის ბაღდადური სკოლის წარმომადგენლების – აბუსაიდ ალ-ხარაზის (გარდ. ჰიჯრ. 277//890 წ.) (ქადაგებდა თვითლიკვიდაციას და ღმერთთან საბოლოო შერწყმას – „ფანა“) და იბნ ან-ნახშადის (გარდ. ჰიჯრ. 366//976 წ.) (სუფიზმი განსაზღვრა, როგორც ყოველგვარი აკრძალვის მოთმინებით ატანა) მოღვაწეობის შემდეგ სუფიზმმა სხვა დატვირთვა მიიღო და იგი პასიურ მოძღვრებად ჩამოყალიბდა. IX საუკუნის ბოლოს ბაღდადური, ანუ პასიური სუფიზმი გავრცელდა ირანში (ხორასანი, ნიშაბური, შირაზი), არაბეთსა და ეგვიპტეში. X საუკუნის დასაწყისში (10-20-იანი წლები) სუფიზმი ერესად გამოცხადდა (Meц 1966, 229-243).

სუფიური მოძღვრების თბილისში გავრცელება ირანის ტერიტორიიდან X-XI საუკუნეებში უნდა ვივარაუდოთ, რადგან ამ პერიოდში თბილისი დარ ალ-ისლამად და აღმოსავლეთის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან მუსლიმურ ცენტრად ითვლებოდა (ბაინდურაშვილი 2004, 84).

1082-1122 წლებში რინდების არსებობას თბილისში გვიდასტურებს არაბი ისტორიკოსი სიბტ იბნ ალ-ჯაუზი. მისი ცნობით, როგორც ზემოთ აღინიშნა, თბილისში დავით აღმაშენებელს ირანელი სუფიებისთვის და პოეტებისთვის თავშესაფარი აუგია (ალ-ჯაუზი 1967, 205; გაბაშვილი 1973, 14). ხოლო ალ-ფარიკი წერს, რომ დავით IV-მ „მიაგო მუსლიმებს უდიდესი პატივი, მეცნიერებს, ღვთისმეტყველებს და სუფიებს ისეთი ღირსება და პატივი ჰქონდათ, რაც არ ჰქონიათ (თვით) მუსლიმებთანაც კი“ (სიხარულიძე 1985, 90).

XI-XII საუკუნეებში შაფიიტი ღვთისმეტყველის, ალ-ლაზალის მოღვაწეობის (სუფიური იდეალები სუნიტურ დოგმატიკასთან გააერთიანა) შედეგად ორთოდოქსულმა ისლამმა სუფიზმი ოფიციალურად აღიარა. ალ-ლაზალის (1058-1111 წწ.) მოღვაწეობა გარკვეულწილად ემთხვევა საქართველოში დავით აღმაშენებლის მეფობის პერიოდს და როგორც ჩანს, დავითი სუფიზმს უყურებდა, როგორც სუნიტური ისლამის ერთ-ერთ შემადგენელ ნაწილს და, გამომდინარე თავისი რელიგიური პოლი-

ტიკიდან, ჯეროვან პატივს მიაგებდა. ეს ფაქტი კიდევ ერთხელ ადასტურებს, რომ სუფიებს თბილისში სოციალური პრეტენზიები არ ჰქონიათ. ისინი ძირითადად პოეზიასთან და მისტიკასთან ასოცირდებოდნენ.

საქართველოში სუფიზმის არსებობის ერთ-ერთ ყველაზე მნიშვნელოვან პერიოდს XIII საუკუნის დასაწყისი წარმოადგენს. ისტორიული წყაროები და განვითარებული პროცესები ცხადყოფს, რომ სუნიტური ისლამის ეს მისტიკური მიმდინარეობა კონტროლს აღარ ექვემდებარებოდა, რადგან მის გავლენას თვით საქართველოს მეფე განიცდიდა.

თამარი მეფის (1184-1213 წწ.) გარდაცვალების შემდეგ საქართველოს სამეფო ტახტი მისმა ვაჟმა, გიორგი IV ლაშამ (1213-1223 წწ.) დაიკავა. ქართული წყაროები ამ მეფის პიროვნების შეფასების შესახებ არაერთგვაროვანია. ლაშა-გიორგის დროინდელი მემატიანე, რომელიც მეფის აპოლოგეტი იყო, თამარის ძეს ყოველგვარი დადებითი თვისებებით ამკობს და მას დავით აღმაშენებელსაც კი ადარებს (ლაშა გიორგის მემატიანე 1955, 370), მაგრამ მის მიმართ სხვაგვარ დამოკიდებულებას ვხვდებით ჟამთაღმწერელთან (XIV ს.), ისტორიკოსი ხაზს უსვამს ლაშა გიორგის, როგორც დადებით, ისე უარყოფით თვისებებს. წერს, რომ მეფე იყო „... ნადიმობათა შინა მოსწრაფე, ლალი და თვთბუნება“ (ჟამთაღმწერელი 1959, 151).

თავის დროზე ლაშა გიორგის პიროვნების დახასიათებისას ვახუშტი ბატონიშვილმა არსებითად ჟამთაღმწერლის ცნობები გაიმეორა (ვახუშტი 1973, 196-168). ლაშა გიორგის პიროვნების შესახებ ივ. ჭავჭავიძე ალნიშნავს, რომ „...მეფე თითქმის თავისუფალ მოაზროვნე პიროვნებად მოსჩანს“ (ჭავჭავიძე 1982, 2). ხოლო, თუ რაში გამოიხატებოდა გიორგი-ლაშას „თავისუფალი აზროვნება“ ამას საკითხის განხილვისას დავაკონკრეტებთ.

ჟამთაღმწერლის ცნობებზე დაყრდნობით გიორგი IV-ის ცხოვრება ორ პერიოდად შეიძლება დაიყოს: I – როდესაც მეფე ზნეკეთილი, ქრისტიანული წესების დამცველი და მიმდევარია. ჟამთაღმწერლის სიტყვებით ამ დროს ლაშა გიორგი „... იყო ყოველთა მეფეთა უმეტეს უხვ და არავისთვის მოშურნე, მლოცველ, მმარხველ და განმკითხველ და მონყალე“ (ჟამთაღმწერელი 1959, 154) და II პერიოდი, როდესაც ლაშა გიორგი ექცევა „უნესო კაცთა“ გავლენის ქვეშ: „არამედ უკანასკნელ მიდრკა სიბოროტედ თანამიყოლითა უნესოთა კაცთათა; ... და მსმურთა თანა მიდრკა სიბოროტედმი“ (ჟამთაღმწერელი 1959, 154). ისტორიკოსი მზად არის გიორგი ლაშა ყველა იმ უბედურების მიზეზადაც კი გამოა-

ცხადოს, რაც მომდევნო ხანებში საქართველოს დაატყდა – „ამისათვის აღმოცენდეს მიზეზნი, ცოდვათა სიმრავლითა, საქართველოსა მოოწრებოსანი“ (ჟამთაღმწერელი 1959, 157).

საინტერესოა, რა ცოდვებს გულისხმობს ჟამთაღმწერელი? როგორი მორალურ-ეთიკური მდგომარეობა იყო ლაშას დროის საქართველოში, რომ მემათიანის აზრით, ღვთის რისხვა გამოეწვია?

ჟამთაღმწერლის მიერ მოხსენიებული „უნესო კაცები,“ რინდები ანუ სუფიები არიან. ეს სიტყვა სპარსულში *دُن* // *دوَن* (რენდ – მხ. რ., რონუდ – მრ. რ.) – ნიშნავს „მოქეიფეს“, „მატყუარას“, „ოინბაზს“, „გარყვნილს“, „ლოთს“ (Рубинчик 1983, 732). რინდის ეს მნიშვნელობებია გაზიარებული ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში (ქართლის ცხოვრება (ლექსიკონი) 1959, 592; ინგოროყვა 1963, 139-148). ტერმინი „რინდი“ თურქულ წყაროებში თავისუფლად მოაზროვნე კაცის მნიშვნელობითაც გვხვდება (გაბაშვილი 1966, 137). როგორც ვ. გაბაშვილი აღნიშნავს, ჟამთაღმწერელი არ განმარტავს ამ სახელის მნიშვნელობას, რაც თითქოს იმის მაჩვენებელია, რომ მის დროს ჯერ კიდევ მკაფიო წარმოდგენა ჰქონდათ რინდებზე და აქედან გამომდინარე, საზოგადოებისთვის მათი სახელის განმარტება საჭირო არ ყოფილა (გაბაშვილი 1966, 134).

ჟამთაღმწერლის თხზულებიდან ირკვევა, რომ რინდების საკითხი თბილისში განსაკუთრებული სიმწვავეთ გიორგი ლაშას მეფობის დროს დადგა. როგორც ჩანს, ამის მიზეზი ის იყო, რომ სუფიურმა იდეებმა გასაქანი პოვა ქართულ საზოგადოებაშიც და გიორგი-ლაშას დროს უკვე სამეფო კარისთვის საშიშ და მანკიერ მოვლენად იქცა.

ქართული წყაროებიდან არ ჩანს მოსახლეობის რა კატეგორიაში იყო სუფიური მოძღვრება უფრო მეტად ფეხმოკიდებული, მაგრამ ერთი რამ ცხადია, რომ სუფიზმის გავლენას განიცდიან საქართველოს სამეფო კარზეც და მისით თვით მეფე იყო დაინტერესებული. როგორც ვ. ინგოროყვა აღნიშნავს, რინდები ლაშა-გიორგის სამეფო კარზე გავლენით სარგებლობდნენ და მათ მეფე მფარველობდა (ინგოროყვა 1963, 139). ვფიქრობთ, გიორგი-ლაშა და მისი თანამოასაკენი სუფიზმს, როგორც ერთგვარ თავშესაქცევს ისე უყურებდნენ. იგი ახალგაზრდა ქართველი დიდებულებისთვის შესაძლოა იმითაც იყო მისაღები, რომ ღვინის სმასა და თრობას სუფიზმში, როგორც ექსტაზის გამომწვევს საშუალებას, განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა.

საყურადღებოა ლაშა-გიორგისა და რინდებს შორის მომხდარი ინციდენტი. როგორც ჟამთაღმწერელი გადმოგვცემს, თბილისს მყოფი

ლაშა-გიორგი მასთან დაახლოებულმა რინდებმა ერთ-ერთ თავშესაფარში წაიყვანეს, „რათა მუნ განიძღონ სიბილწე თვისი, ხოლო რინდნი მეფისა მისლვასა არა მგონებელნი და ღვინით უცნობო-ქმნილნი ზედა მიეტევნეს მგუემელნი ძლიერად“ და ლაშა-გიორგის მარჯვენა თვალი დაუზიანეს (ჟამთაღმწერელი 1959, 155). საინტერესოა, მეფის რა საქციელმა გააღიზიანა ისე რინდები, რომ მას ფიზიკურად გაუსწორდნენ. სამწუხაროდ, ამასთან დაკავშირებით ჩვენამდე მოღწეულ წყაროებში არაფერს წერენ.

როგორც ვხედავთ, თუ დავით აღმაშენებლის დროს თბილისში სუფიების თავშესაფრები აღმოსავლური, მუსლიმური კულტურის ცენტრებს წარმოადგენდა, XIII საუკუნის დასაწყისში მათ ამგვარი დანიშნულება უკვე აღარ ჰქონდათ. გადაჭარბებული ღვინის სმა, რასაც თბილისელი რინდების თავშესაფარში ჰქონდა ადგილი, ნამდვილად სცდებოდა სუფიური კანონიკის ფარგლებს.

ლაშა-გიორგისა და მასთან დაახლოებული პირების მიერ სუფიური ცხოვრების წესებისადმი პატივისცემა და გატაცება ქართველ დიდებულებში დიდ აღშფოთებას იწვევდა. მეფეს მისი უწესო საქციელის გამო დაუპირისპირდნენ როგორც საერო, ისე სასულიერო წოდების წარმომადგენლები. შეწუხებული ივანე ათაბაგი და ვარამ გაგელი დარბაზის დროს გიორგი-ლაშას მიმართავენ, რომ აღარ სცნობენ მის მეფობას „უკეთუ არა განეყენო ბოროტთა კაცთა სიახლეს და ავსა წესსა, რომელსა იქმ“ (ჟამთაღმწერელი 1959, 155). აქ საუბარია მეფის რინდებთან ურთიერთობასა და მათი წესებით ცხოვრებაზე, რაც ლოთობა-მრუშობა-განცხრომაში გამოიხატებოდა. სწორედ ამის წინააღმდეგ ილაშქრებენ ქართველი დიდებულები და მეფისგან რინდებთან ურთიერთობის განწყვეტას და მათი წესებისათვის თავის დანებებას კატეგორიულად მოითხოვდნენ.

„რინდებს“ პირველად ყურადღება მიაქცია ივ. ჭავჭავიძეილი და აღნიშნა, რომ ისინი „ხშირად ათეისტობამდე მიმავალი ფილოსოფიური მოძღვრების მიმდევარი სუფიები არიან“ (ჭავჭავიძეილი 1982, 5-6). ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში რინდების არსებობა თბილისში განხილულია, როგორც სოციალური მოვლენა. ვ. გაბაშვილი აღნიშნავს, რომ სიტყვა „რინდის“ ოდიოზური მნიშვნელობა გადატანილი იყო იმაზე, ვინც მახლობელ აღმოსავლეთში გაბატონებულ კლასსა და იდეოლოგიას უპირისპირდებოდა. აღმოსავლური წყაროები მათ მიმართ დამამცირებელ და დამამდაბლებელ სახელებს იყენებდნენ. ჟამთაღ-

მწერელიც, როცა რინდებზე საუბრობს, მხედველობაში აქვს გზასაც-დენილ თბილისელ მუსლიმთა სრულიად გარკვეული წრე (გაბაშვილი 2018 (ბ), 144-145). მეცნიერს მიაჩნია, რომ ჟამთაღმწერლის თხზულებაში დამოწმებული რინდები „მხოლოდ სოციალური რიგის მოვლენებს უნდა დავეკავშიროთ და მისი მოქმედების სარბიელად ქალაქში მიმდინარე კლასობრივი და სოციალური ბრძოლა მივიჩნიოთ“ (გაბაშვილი 2018 (ბ), 144-175). შ. ბადრიძე წერს, რომ გიორგი ლაშას რინდები თავის დასაყრდენად ჰყავდა და მათსა და დიდებულებს შორის დაპირისპირებას ჰქონდა ადგილი (ბადრიძე 1979, 346).

ვ. გაბაშვილი დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსთან არსებულ ცნობაზე – „ქალაქი ტფილისი იყო, ოდეს ჯერეთ არა სრულად შემოყენებულ იყო უღელსა ქუეშე მორჩილებისასა, ვითარცა აწ, არამედ სავსე იყო სისხლითა ქრისტიანეთათა: რამეთუ ოდესმე ყვიან ღავლავი და თვნიერ მიზეზისაცა მოსრიან რაოდენნი პოვნიან ქრისტიანენი“ (დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი 1955, 349), დაყრდნობით ფიქრობს, რომ დავით აღმაშენებელს თბილისი ერთბაშად არ დაუმორჩილებია. ტერმინ „ღავლას“ ანალიზის საფუძველზე კი მიიჩნევს, რომ ახლადშემოერთებულ თბილისში 1122-1123 წლებში ადგილი ჰქონდა თბილისელი მოქალაქეების (ამ შემთხვევაში თბილისელი მუსლიმების – ხ. ბ.) აჯანყებას (გაბაშვილი 2018 (ა), 132-133). საყურადღებოა, რომ ისტორიკოსი ჟამთაღმწერლის მიერ ნახსენებ „ქრისტიანს“ მაღალი სოციალური ფენის აღმნიშვნელ ტერმინად განიხილავს და მუსლიმებსა და ქრისტიანებს შორის სისხლისღვრას სოციალურ დაპირისპირებად მიიჩნევს. ვ. გაბაშვილის აზრით, თბილისში „თუ რელიგიური შუღლი მართლაც არსებობდა, ასეთი შუღლი შეიძლებოდა ყოფილიყო მხოლოდ მუსლიმანურ ზედაფენასა და ქართველ ფეოდალებს შორის. ასეთ დაპირისპირებას არ შეიძლებოდა ადგილი ჰქონოდა თბილისის „დაბალი ხალხის“ ქრისტიანულ და მუსლიმანურ ელემენტებს შორის“ (გაბაშვილი 2018 (ა), 134).

საკითხთან დაკავშირებით, დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის იმავე ცნობის სხვაგვარად ინტერპრეტაციიდან გამომდინარე მიგვაჩნია, რომ თბილისში ქრისტიანებსა და მუსლიმებს შორის უკიდურესად დაძაბული სიტუაცია იყო არა მისი შემოერთების შემდეგ, არამედ იმ დროს, როდესაც თბილისი „... ოდეს ჯერეთ არა სრულად შემოყენებულ იყო უღელსა ქუეშე მორჩილებისასა, ვითარცა აწ, ...“, ანუ თბილისი მაშინ ასე სრულად შემოერთებული არ იყო, როგორც ახლა არის (ამ წინადადების განმარტებაზე ზემოთ უკვე გვქონდა საუბარი), ანუ იგუ-

ლისხმება პერიოდი, როდესაც თბილისი, ფაქტობრივად, დავით აღმაშენებლის ალყაში იყო.

თბილისში რინდების სოციალურ აქტივობასთან დაკავშირებით მ. გაბაშვილს მიაჩნია, რომ 1082-1122 წწ. თბილისში გაბატონებული უნდა ყოფილიყვნენ არა ქალაქის რაისები, ანუ საქალაქო არისტოკრატია, არამედ დაბალი საზოგადოებრივი ფენის წარმომადგენლები – რინდები, ფითიანები, შაბაბები, ჯევანმარდები; და, რომ თბილისში „ხალხის მმართველობა“ იყო დამყარებული (გაბაშვილი 1973, 8-22).

შ. მესხია ფიქრობს, რომ აღ-ფარიკთან მოხსენიებული „ხალხი“ და „მატიანე ქართლისაში“ მოხსენიებული „ტფილელი ბერები“ ქალაქის მოსახლეობის გავლენიანი ნაწილი უნდა ყოფილიყო (მესხია 1984, 199-323). მკვლევარს თავისი არგუმენტის გასამყარებლად მოაქვს მუნეჯიმ ბაშის თხზულებაში დაცული ცნობა იმის შესახებ, რომ თბილისს აღნიშნულ (1082-1122 წწ.) პერიოდში „თბილისის კეთილშობილთა ჯგუფი“ მართავდა. შ. მესხია ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ „აღ-ფარიკის „ხალხი“ სხვას არაფერს აღნიშნავს, თუ არა იმ ზედაფენას, რომელიც ქალაქის ბედ-იღბალს განაგებდა“ (მესხია 1984, 227, 233). ქალაქის მმართველობაში სუფიების, რინდების, ჯევანმარდებისა და ა.შ. ყოფნა დაუშვებლად მიგვაჩნია, რადგან, როგორც უკვე ითქვა, IX-X საუკუნეებში სუფიზმი მუდამოხე ელემენტებისგან გათავისუფლდა და პასიურ მოძღვრებად ჩამოყალიბდა. ამის შემდეგ ცნობები იმის შესახებ, რომ აღმოსავლეთის ქვეყნებში სუფიებს ხელისუფლების წინააღმდეგ რაიმე სახის გამოსვლა მოეწყობათ, ან თვითონ მიეღობათ მონაწილეობა მმართველობაში, არ არსებობს.

მიგვაჩნია, რომ აღ-ფარიკის მიერ მოხსენიებული „ხალხის“, იგივე „ტფილელი ბერების“ მმართველობა, რომელსაც ადგილი ჰქონდა XI საუკუნის 80-იანი წლებიდან ჯაფარიანთა დინასტიის გადაშენების შემდეგ, ცალსახად ნიშნავს არა დინასტიურს, არამედ ქალაქის პრივილეგირებული ფენის კოლექტიურ მმართველობას.

რინდობა და, ზოგადად, სუფიზმი არა მხოლოდ თბილისელ მუსლიმებში, არამედ ქართველთა შორისაც იყო ფეხმოკიდებული, როგორც დაბალ, ისე მაღალ საზოგადოებაში. რინდებს ქართულ სინამდვილეში სოციალურ მოვლენად ვერ აღვიქვამთ, რადგან წყაროებიდან არ ჩანს თბილისის მოსახლეობაში მისი გავრცელების დინამიკა. თბილისელ რინდებს სოციალური მოთხოვნები არ ჰქონიათ, რასაც ამ ნიადაგზე შექმლო ფეოდალთა კლასის აგრესია გამოეწვია. ქართული წყაროები

თბილისელი რინდების შესახებ ამის თქმის საშუალებას არ გვაძლევს.

როგორც აღვნიშნეთ, თბილისის მოსახლეობაში სუფიზმის გავრცელების დინამიკა ცნობილი არ არის, მაგრამ, გამომდინარე იქიდან, რომ სუფიზმი მუსლიმური მოვლენაა, ლოგიკურია, რომ თავდაპირველად მას გასაქანი უნდა მისცემოდა ქალაქის მუსლიმ თემში, რომელიც ძირითადად ვაჭარ-ხელოსანთა ფენას წარმოადგენდა. აღმოსავლეთის ქვეყნებში სუფიზმის მიმდევართა სოციალური შემადგენლობა მეტად ჭრელი იყო. ამიტომ, როგორც ისტორიკოსები აღნიშნავენ, მისი ზოგიერთი მიმდინარეობა შეხამებული აღმოჩნდა ფეოდალური საზოგადოების ინტერესებთან (Пигулевская, Якубовский 1958, 158). განსაკუთრებით კი ეს მოხდა ალ-ღაზალის მოღვაწეობის შედეგად, როცა საქალაქო მასებში ფეხმოკიდებულ სუფიზმს გზა გაეხსნა ფეოდალურ არისტოკრატიაში (Бертельс 1965, 43.).

სუფიზმის იდეების სწავლებას ეწეოდნენ სუფიურ დერვიშთა ორდენების შეიხები, რომლებსაც სუფიებზე დიდი გავლენა ჰქონდათ (Бертельс 1965, 43.). საყურადღებოა ჟამთაღმწერლის ცნობა სამეფო კარზე უღირსი პირების ყოფნის შესახებ. „მთვრალობითა უგუნურნი კაცნი მეფისა კარსა ზედა არა-ყოფისა ღირსნი და ან კარსა ზედა მყოფნი“ (ჟამთაღმწერელი 1959, 157). ჩვენი აზრით, ეს „მთვრალობითა უგუნურნი კაცნი“ არა უბრალოდ რინდების წესთა მიმდევარი ქართველები, არამედ სუფი დერვიშები და შეიხები იყვნენ, რომლებიც საქართველოს მეფისა და ახალგაზრდა დიდებულების წინაშე სუფიურ იდეებს ქადაგებდნენ. სამეფო კარის სწორედ ასეთი ადამიანებისგან განმეხდა სურდა ქართველ დიდებულთა უფროს თაობას. როგორც ჩანს, საქართველოს სამეფო კარზე მდგომარეობა ამ მხრივ იმდენად საგანგაშო იყო, რომ „მამებმა“ უკანასკნელ ზომას მიმართეს „შვილების“ გონზე მოსაყვანად და მიუხედავად უკვე არსებული ლეგენდისა ბაგრატიონთა წარმომავლობის შესახებ (იხ. ლორთქიფანიძე 1965, 145-149), რომელიც მათ ღვთაებრიობას აკანონებდა, დაემუქრნენ მეფეს, რომ უარს იტყოდნენ მის მორჩილებაზე თუ არ ჩამოშორდებოდა რინდებს.

ლაშა-გიორგის საქციელით აღშფოთებული იყო კათოლიკოსიც. ადვილი გასაგებია ქართული სამღვდელთა პოზიცია რინდებთან მიმართებაში. ეკლესიამ კარგად იცოდა, თუ რას მოუტანდა ისლამის წიაღში აღმოცენებული სუფიზმი საქართველოს სამეფო კარს და, ზოგადად, ქართულ საზოგადოებას, როგორ უარყოფით გავლენას იქონიებდა იგი ქრისტიანულ მორალზე, რაც უკვე აშკარად ჩანდა და ყველასთვის ნა-

თელი იყო (ლოთობა, მრუშობა და ა.შ.). თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ რინდების თავშესაფარში ზღვარგადასული თრობა და ჩხუბი ხდებოდა, ცხადია, რომ თბილისში რინდები სუფიზმის მარგინალურ ჯგუფებს წარმოადგენდნენ.

რინდების წინააღმდეგ მიმართული ქართველი დიდებულებისა და სამღვდელოების საყოველთაო აღშფოთება გამონვეული იყო არა მისი, როგორც სოციალური მოვლენის, არამედ როგორც იდეოლოგიური ფენომენის წინააღმდეგ. ქართველების გადახრა სუფიური იდეებისკენ თავისთავად ისლამის გავლენის ქვეშ მოქცევას ნიშნავდა. ყოველივე ამის გათვალისწინებით ნათელი ხდება, თუ რამ განაპირობა ქართველი საერო და სასულიერო პირების უკომპრომისობა მეფის მიმართ.

გიორგი IV-ის პიროვნების თავისებურებისა და თავისუფალი აზროვნების შეფასება, სწორედ რინდებთან მისი ურთიერთობის ქრილში უნდა მოხდეს. იმ დროს, როცა გიორგი-ლაშა, როგორც მეფე, ვალდებული იყო დაეცვა მართლმადიდებლობა, თვითონვე ეზიარა სუფიურ იდეებს და, გარდა ტრადიციული მფარველობისა რინდებს, დერვიშებსა და შეიხებს სამეფო კარზე ყოფნის უფლება მისცა.

ჟამთაღმწერლის მიხედვით, მას შემდეგ, რაც ლაშას საყვარელი ქალი ძალით ნაჰგვარეს და ქმარს დაუბრუნეს, მეფე „ეგრეთვე იქმნა ნათესავსაცა ამას შინა ქართველთასა, რამეთუ განძღეს და იშუებდეს და უწესობად მიდრკეს სიძვათა შინა და მთვრალობითა უგუნურნი კაცნი, მეფისა კარსა ზედა არა-ყოფისა-ღირსნი და ან, კარსა ზედა მყოფნი“ (ჟამთაღმწერელი 199, 157). გიორგი-ლაშას კავშირი რინდებთან შესაძლოა განპირობებული იყო მის პირად ცხოვრებაში არსებული წარუმატებლობით.

XII-XIII საუკუნეებში მუსლიმური სამყაროსთვის ცნობილი იყვნენ ათ-თიფლისის ნისბის მატარებელი სუფი შეიხები და მეცნიერები. მათ შორის არიან: აბუ ისჰაკ იბრაჰიმ იბნ ჰუმაიიდ იბნ აჰმად ათ-თიფლისი ას-სუფი (დაიბადა თბილისში 1137-38 ან 1138-39 წწ. გარდაიცვალა კაიროში 1221 წ.). იგი იყო სუფი შეიხი და მუჰადისი. ბაღდადში მოღვაწეობდა აბუ ლ-კასიმ აბდ ალლაჰ (ანას) იბნ აბდ ალ-აზიზ იბნ აბდ ალლაჰ ათ-თიფლისი ალ-მულაზალი (დაიბადა თბილისში დაახლ. 1122 წ.), იგი იყო ფაკიჰი, მუჰადისი, სუფი შეიხი. ალ-მულაზალი ბაღდადში აბუ ნაჯიბ ას-სუჰრაჯარდის მოწაფე იყო. ასევე ცნობილია სუფი შეიხი, მუჰადისი, იმამი და პოეტი აბუ ლ-ბიკა საბით იბნ თავან იბნ აჰმად ნაჯმ ადდინ ათ-თიფლისი (დაიბადა თბილისში სავარაუდოდ XII საუკუნის შუა

ხანებში). მან განათლება მიიღო ბაღდადში და გახდა სუჰრავარდის ფაქტობრივი დამაარსებლის, შიჰაბ ად-დინ ას-სუჰრავარდის მიმდევარი (ჯაფარიძე 1990, 70-74). როგორც ვხედავთ, დასახელებული სუფი შეიხები ათ-თიფლისის ნისბას თავიანთი დაბადების, და არა მოღვაწეობის, ადგილიდან გამომდინარე ატარებენ. მათ განათლება აღმოსავლეთის მუსლიმურ ცენტრებში მიიღეს და საქმიანობაც იქვე გააგრძელეს. ათ-თიფლისის ნისბით ცნობილი სუფი შეიხების მოღვაწეობა, ძირითადად უკავშირდება ბაღდადს, რაც თბილისში სუფიზმის სამეცნიერო კერის არსებობას გამორიცხავს.

წყაროებიდან არ ჩანს, თუ სუფიზმის რომელი მიმდინარეობა იყო საქართველოში. იქიდან გამომდინარე, რომ სუფიზმი გავრცელებული ჩანს ქართული საზოგადოების, როგორც დაბალ, ისე მაღალ ფენებში, იმაზე მიაანიშნებს, რომ თბილისში არსებობდნენ, როგორც „ორთოდოქსული“, ისე „ერეტიკული“ სუფიზმის მიმდევრები. პირველი მისაღები იყო არისტოკრატიისთვის, მეორე კი ვაჭარ-ხელოსანთა ფენისთვის.

ქართული წყაროები რინდების სოციალურ აქტივობას არ აფიქსირებენ, რაც იმას ნიშნავს, რომ თბილისში სახეზე გვაქვს პასიური ანუ ბაღდადური სუფიზმი და იგი, როგორც იდეოლოგიური ფენომენი, გარკვეულ პრობლემებს უქმნიდა ქართულ მართლმადიდებლობას.

§1.5. ჯალალ ად-დინის მიერ თბილისის დაკავება და სუნიზმი XIII-XIV საუკუნეების თბილისში

თბილისში ორთოდოქსული ისლამის ჰანაფიტური მამულების გავრცელების თვალსაზრისით ძალზე მნიშვნელოვანია აქ ჯალალ ად-დინის ლაშქრობისა და მისი რელიგიური პოლიტიკის შესწავლა.

XIII საუკუნის პირველ ნახევარში, როდესაც ქართველებსა და ხორეზმელებს შორის დაპირისპირება მოხდა, ორივე სახელმწიფო დაქვეითების გზაზე იდგა. ხორეზმ-შაჰმა ჯიჰადი გამოუცხადა საქართველოს და თავის თავზე აიღო ქართველებისგან მუსლიმთა გათავისუფლება და დაცვა. საქართველოსკენ წამოსული ჯალალ ად-დინი აცხადებდა, რომ „ისლამის სახლს პატრონი გამოუჩნდა“ (Ан-Насави 1973, 155). აზერბაიჯანისა და არანის მუსლიმები ჯალალ ად-დინში ისლამისა და მუსლიმების დამცველს ხედავდნენ. იმ პერიოდის ანტიქართული განწყობის თვალსაჩინო ნიმუშია ჯუვეინის სიტყვები – „უგვანო და ურწმუნო ქართველებმა განამტკიცეს ხარბი სურვილი ვილაიეთის (აქ. მუსლიმური

მინები, ოლქი – ხ. ბ.) დასაკუთრებისა, რათა პირველ რიგში სულტანი განედევნათ და თავრიზის მხარე დაეპყროთ, შემდეგ ბაღდადს წასულიყვნენ, კათოლიკოსი დაესვათ ხალიფას ადგილზე, მეჩეთები ეკლესიებად და ქუშმარიტება (ისლამი – ხ. ბ.) სიცრუით (ქრისტიანობით – ხ. ბ.) შეეცვალათ (ჯუვეინი 1974, 29). გ. ჯაფარიძე ვარაუდობს, რომ შესაძლოა, ეს ქორი ქართველების შიშით ყოფილიყო შეთხზული ან ჯალალ ად-დინს თვითონ მოეგონებინა ეს ამბავი, რათა კიდევ უფრო გაეღიზიანებინა მუსლიმები და ქართველთა წინააღმდეგ აემხედრებინა, თავისი ბრძოლისათვის კი რელიგიური ხასიათი მიეცა (ჯაფარიძე 1995, 223). თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ არც თუ დიდი ხანი (დაახლ. 1210 წ.) იყო გასული, რაც ქართველებს ჩრდილოეთ ირანის (არდებილის) ტერიტორია ჰქონდათ დალაშქრული, ასევე არაერთი მუსლიმური პოლიტიკური ერთეული საქართველოს ყმადნაფიცობით ექვემდებარებოდა და ამით ქართველების ჰეგემონიას აღიარებდა, ჯუვეინის მიერ მოტანილი ქართველების ეს „განზრახვა“ მუსლიმებისთვის ადვილი დასაჯერებელი იყო.

ჯალალ ად-დინის მიერ ქართველებისთვის ჯიჰადის გამოცხადება მუსლიმური ისტორიოგრაფიისთვის დამახასიათებელი შაბლონი არ ყოფილა. დაწყებული სამხედრო კამპანია რეალურად იყო საღვთო ომი, რომელიც ქართველებისგან წართმეული დარ ალ-ისლამის – თბილისის საამიროს უკან დაბრუნებას ისახავდა მიზნად. როდესაც ჯალალ ად-დინი აცხადებდა, რომ „ისლამის სახლს პატრონი გამოუჩნდა“, ცხადია, იგი გულისხმობდა საქართველოსადმი დაქვემდებარებულ მუსლიმურ პოლიტიკურ ერთეულებს, ყოფილი თბილისის საამიროს საზღვრებში არსებულ ტერიტორიებს და საკუთრივ თბილისს. ძალზე საინტერესო ცნობაა დაცული XIII საუკუნის არაბ ისტორიკოსთან აბდ ალ-ლატიფ ალ-ბაღდადისთან. იგი წერს, რომ ჯალალ ად-დინის მამას – სულტან მუჰამადს „სურდა წასულიყო თბილისზე [სალაშქროდ] და გადაექცია ის თავის სატახტო ქალაქად, საიდანაც იგამგებლებდა რუმის, ყივჩაღთა და სომეხთა ქვეყნებზე, [აგრეთვე] ირანისა და დასავლეთის (ალ-ღარბ) დანარჩენ ქვეყნებზეც“ (ჯაფარიძე 1980, 136).

ალ-ბაღდადის ეს გადმოცემა ცხადად გამოხატავს მუსლიმთა მხრიდან ქართველების მიმართ რევანშისტულ განწყობას. ასევე ასახავს ჯალალ ად-დინის მოქმედების წინაპირობას და ცდილობს მისი სამხედრო კამპანიის „გამართლებას“.

ალ-ბაღდადისა და ჯუვეინის ზემოთ მოყვანილი ცნობები, შესაძ-

ლოა, სინამდვილიდან შორს იდგა, თუმცა, მათ ქვედა პლასტებში კარგად ჩანს ის მიზეზები, რამაც ამ ლეგენდებისა თუ ჭორების გაჩენა განაპირობა. ეს გადმოცემები ანტიქართული პროპაგანდის ერთგვარ ციკლს წარმოადგენს და კარგად აჩვენებს, თუ რა მნიშვნელობა ჰქონდა თბილისის აღმოსავლური სამყაროსთვის და რა დაღი დაასვა მისმა დაკარგვამ მუსლიმებს.

1225 წ. ივნისში ჯალალ ად-დინმა მარალა აიღო. ან-ნასავის ცნობით, მარალის მოსახლეობამ ჯალალ ად-დინს მოუწოდა, რომ დაეკავებინა მათი ქალაქი, რომლისთვისაც „ქართველებს ჩაესოთ თავიანთი ბრჭყალები“ (Бунятов 1986, 163; Ан-Насави 1973, 155).

ჟამთაღმწერლის მიხედვით, გარნისის ბრძოლის შემდეგ (1225 წ.) ჯალალ ად-დინმა მეფე რუსუდანზე დაქორწინება ითხოვა და ქართველებს მონღოლთა წინააღმდეგ ერთობლივი ბრძოლა შესთავაზა და იქვე დაამატა, რომ ქართველები მართო მონღოლების მოგერიებას ვერ შეძლებდნენ (ჟამთაღმწერელი 1959, 173). იგივეს წერს ვახუშტი ბატონიშვილიც (ვახუშტი 1973, 202). როგორც გ. ჯაფარიძე აღნიშნავს, „ჯალალ ად-დინის წინადადება, რუსუდანს ქმარიც რომ არ ჰყოლოდა, მიუღებელი იყო. ჯალალ ად-დინთან ქორწინება, ფაქტობრივად, ნიშნავდა ხვარაზმელთა მიერ საქართველოს უომრად ოკუპაციას და ქვეყანაში ხორეზმ-შაჰის თანმხლებ თურქმენტა მრავალრიცხოვანი მასის ჩამოსახლებას, რასაც საქართველოს სამეფო კარი ვერავითარი სამხედრო მუქარის შიშით ვერ დასთანხმდებოდა“ (ჯაფარიძე 1995, 187). ამდენად, ჯალალ ად-დინის დიპლომატიური მანევრი – ქორწინების გზით უომრად და უსისხლოდ დაემორჩილებინა საქართველო, ვერ განხორციელდა.

აღნიშნულ პერიოდში თბილისის მუსლიმებისთვის იყო ყოფილი „დარ ალ-ისლამი“ და მის კვლავ დაბრუნებაზე ოცნებობდნენ. გარდა ამისა, საქართველო და მისი დედაქალაქი აღმოსავლეთში ქრისტიანობის დაცვისა და გავრცელების სიმბოლოს წარმოადგენდა. ამ ორი მიზეზის გამო თბილისის დაკავება ჯალალ ად-დინისთვის მუსლიმთა თვალში პრესტიჟის ამაღლებას ნიშნავდა.

ქართველებისგან უარის მიღების შემდეგ, 1226 წლის დამდეგს ხორეზმ-შაჰმა თბილისს ალყა შემოარტყა. რუსუდანი თავისი ამალით დასავლეთ საქართველოში გადავიდა. ქალაქის დაცვა კი მემნა და ბოცო ბოცოს ძეებს მიახდო (ჟამთაღმწერელი 1959, 174). ქართველებთან ერთად თბილისის დაცვისთვის ცალკე რაზმად ვხედავთ ადგილობრივ მუსლიმებს. ეს შესაძლოა, სწორედ სარწმუნოებრივი ფაქტორით იყო

განპირობებული. თუმცა, სტრატეგიულად ეს გადაწყვეტილება ქართული სარდლობის წინდაუხედაობაზე მიუთითებს. მათ კარგად ვერ გათვალეს ის რისკები, რაც შეიძლებოდა მუსლიმთა ცალკე რაზმის შექმნასა და მათთვის თბილისის ერთ-ერთი კარის – „განძის კარის“ დაცვის ჩაბარებას მოჰყოლოდა.

დაპირისპირების პირველ დღეს ქართველებმა ხორეზმელებს „ბრწყინვალე ძლევა აჩვენეს.“ შემდეგ კი, ქალაქში შექმნილმა სიტუაციამ თავისი შედეგი გამოიღო. ჟამთაღმწერლის ცნობით, თბილისელმა მუსლიმებმა, რომლებსაც ქალაქის ერთ-ერთი კარის – „განძის კარის“ დაცვა ჰქონდათ ჩაბარებული, შანსი ხელიდან არ გაუშვეს, რათა ქალაქი კვლავ მუსლიმ მმართველთა ხელში აღმოჩენილიყო. ჟამთაღმწერელიც და ვახუშტი ბატონიშვილიც წერენ თბილისელ მუსლიმთა ღალატის შესახებ (ჟამთაღმწერელი 1959, 174; ვახუშტი 1973, 202). ჟამთაღმწერელი აღნიშნავს, რომ ჯალალ ად-დინთან მოლაპარაკების ინიციატორები თბილისელი მუსლიმები იყვნენ. შეთანხმდნენ, რომ საჭირო დროს თბილისელი მუსლიმები მომხდურ თანამორწმუნეებს ქალაქის კარს გაუღებდნენ და შიგნით შემოუშვებდნენ. ღალატი მაშინ გამჟღავნდა, როცა ქართველები განძის კართან მივიდნენ. ქართველებმა შინაგამცემლობის შესახებ არაფერი იცოდნენ. განძის კართან მისულ მემნა ბოცოს ძეს, რომელსაც მისი ძმა ბოცოც ახლდა, ერთმა თბილისელმა მუსლიმმა „აფთითა ძლიერ დაუხეთქა უმუზარადოსა თავსა, განუპო და მყის დაეცა და მოკუდა“ (ჟამთაღმწერელი 1959, 173-175; ვახუშტი 1973, 202). თბილისელ მუსლიმთა ღალატზე წერენ ასევე სომეხი ისტორიკოსი კირაკოს განძაკეცი (Гандзакеци 1976, 149-150) და იბნ ალ-ასირი (Ибн ал-Асир 2006, 380).

ხორეზმელებმა თბილისი 1226 წლის 9 მარტს აიღეს (კიკნაძე 1979, 542). ჯალალ ად-დინისთვის თბილისის დაკავებას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა. თბილისის დაუფლება და დიდძალი ნადავლის ხელში ჩაგდება ჯალალ ად-დინს შესაძლებლობას აძლევდა უფრო ეფექტიანად ებრძოლა მონღოლების წინააღმდეგ და თავისი სამფლობელოები დაებრუნებინა (რაც საბოლოო ჯამში მაინც ვერ განახორციელა). ხორეზმ-შაჰმა თბილისში დიდი ხოცვა-ჟლეტა მოაწყო.

ჯალალ ად-დინის მიერ თბილისის აღების შესახებ ერთნაირად წერენ ქართული და აღმოსავლური წყაროები. ხორეზმელებმა საშინლად გაძარცვეს და ააოხრეს თბილისი. დაანგრეს და შეურაცხყვეს ეკლესიამონასტრები. სასტიკად მოეპყრნენ ქრისტიან სასულიერო პირებს.

ჯალალ ად-დინი თბილისის აოხრების შემდეგ თავისი „სარწმუნო-ებრივი მისიის“ შესრულებას შეუდგა. მისი ბრძანებით სიონის ტაძრის გუმბათი მოარღვიეს და ზედ მისთვის დასაჯდომი ადგილი მოაწყვეს. სწორედ აქედან ადევნებდა იგი თვალ-ყურს ქრისტიანთა ძალით გამუს-ლიმებას. მტკვარზე არსებულ ხიდზე ხვარაზმელებმა ღვთისმშობლისა და მაცხოვრის ხატი დაასვენეს, თავი მოუყარეს თბილისის მოსახლეო-ბას და უბრძანეს ხატის შეურაცხყოფა და ისლამის აღიარება, რის შემ-თხვევაშიც მათ ცოცხლად დატოვებდნენ. მრავალმა თვითგადარჩენის მიზნით ისლამი აღიარა. ბევრი კი, ვინც გამუსლიმებაზე უარი განაცხადა, სიკვდილით დასაჯეს (ჟამთაღმწერელი 1959, 177-178, ვახუშტი 1973, 202-203; Ibn al-Athir 1966, 451; Гандзакечи 1976, 150). ეს იყო სისხლიანი ანგა-რიშსწორება საქართველოსა და თბილისის ქრისტიანი მოსახლეობის მიმართ იმისთვის, რასაც კავკასიაში ქართველების ჰეგემონობა ერქვა.

თბილისში ხორეზმელების მიერ ეკლესიების ადგილზე სამლო-ცველოების დაარსების შესახებ მოგვითხრობს ათა-მალექ ჯუვეინი (ჯუვეინი 1974, 32). ეს ცნობა ერთგვარ ეჭვს ბადებს, რადგან მსგავსი ცნობები ჟამთაღმწერელთან, კირაკოს განძაკეცისთან და იბნ ალ-ასირთან არ გვხვდება.

პირდაპირი ცნობები, თუ რომელი მაზჰაბი შემოიტანა ჯალალ ად-დინმა თბილისში, არ არსებობს. ამ საკითხის გასარკვევად საჭიროა აღ-ვნიშნოთ, რომ ხორეზმში გავრცელებული იყო სუნიტური ისლამის ჰანა-ფიტური მაზჰაბი. გამონაკლისს მხოლოდ ქალაქი ხივა წარმოადგენდა, სადაც მუსლიმი მოსახლეობა შაფიიტურ მაზჰაბს აღიარებდა (Ан-Насави 1973, 68, 94). ცხადია, ჯალალ ად-დინის მიერ თბილისელთა მასობრივი გამუსლიმება სწორედ ჰანაფიტური მაზჰაბის შემოტანას გამოიწვევდა.

ქართველებსა და ხორეზმელებს შორის არსებულ იდეოლოგიურ მი-უღებლობაზე ინფორმაციას ვხვდებით ქართულ, სომხურ და სპარსულ წყაროებში. ქართველები ხორეზმელების რელიგიას „ცუდ-რჯულს“ (ჟა-მთაღმწერელი 1959, 177) და „სიცრუეს“ (განძაკეცი 1976, 150), ხოლო მუს-ლიმები ქართველებს „წარმართთა სექტას“ და „ეშმაკის მიმდევრებს“ (ჯუვეინი 1974, 31-32) უწოდებდნენ.

XIII საუკუნის 20-იანი წლების ანონიმური სპარსული წყაროს ცნო-ბით, „[თბილისში] ბევრი მეჩეთია და კარგად (თავისუფლად – ხ. ბ.) მო-უწოდებენ სალოცავად“ (კიკნაძე 1978, 28). ეს ცნობა იმ რელიგიურ თავი-სუფლებაზე მეტყველებს, რაც მუსლიმებს თბილისში ჰქონდათ.

ჯალალ ად-დინის მიერ თბილისის აღების შემდეგ აქაურ თბილი-

სელ მუსლიმთა განწყობას არაბი მემატიანე იბნ-ვასილი გადმოგვცემს. იგი აღნიშნავს, რომ მას შემდეგ, რაც თბილისი ქართველებმა დაიბრუნეს (იგულისხმება 1122 წ. – ხ. ბ.), მათ დატოვეს ქალაქში მუსლიმები, რომლებსაც ნება დართეს, რომ შეესრულებინათ ისლამის წეს-ჩვეულებები, მაგრამ „ქალაქში იყვნენ მუსლიმთაგან ისეთები, რომლებიც გამოთქვამდნენ სურვილს, რომ მაღალ ღმერთს დაეხსნა ისინი ურწმუნოთაგან (ქართველებისგან – ხ. ბ.)“. ზოგმა მუსლიმმა ანდერძადაც კი დაუბარა თავიანთ შვილებს, რომ თუ ალაჰი ინებებდა და თბილისი კვლავ მუსლიმთა ხელში აღმოჩნდებოდა, იმ შემთხვევაში თუ იგი ცოცხალი არ იქნებოდა, ეს ამბავი საფლავზე ეცნობებინათ მისთვის. ანდერძი შეუსრულეს – როდესაც ჯალალ ად-დინმა თბილისი აიღო „მოანდერძის ერთ-ერთი შვილი მივიდა მამის საფლავთან და იძახდა ამას საფლავის წინ“ (იბნ-ვასილი 1995, 255). იბნ-ვასილის ეს ცნობა ხაზს უსვამს იმას, რომ მიუხედავად ქართველების ტოლერანტული პოლიტიკისა, მუსლიმებს მაინც ჰქონდათ თბილისზე პრეტენზია და რევანშისტული სურვილები ამოძრავებდათ, რაც განახორციელეს კიდევ.

ხვარაზმელთა სისასტიკე ერთნაირად იყო მიმართული, როგორც ქართველების, ისე თბილისელი მუსლიმების მიმართ. XIII ს. არაბი ისტორიკოსი აბდ ალ-ლატიფ ალ-ბაღდადი წერდა, რომ ხორეზმელები თბილისში არც მუსლიმებს ინდობდნენ. იტაცებდნენ მათ ქონებას, ცოლ-შვილს და თან რენეგატებს, სარწმუნოების მოღალატეებს უწოდებდნენ (ჯაფარიძე 1980, 137). ხორეზმელთა საქციელი შემდეგი გარემოებით იყო გამოწვეული – თბილისელი სუნიტი მუსლიმები შაფიიტური, ხოლო შიიტები – იმამიტური მაზჰაბის მიმდევრები იყვნენ. ხორეზმელებისთვის კი ორივე მიუღებელი იყო. შესაძლოა მათ „რენეგატებს“ სწორედ ამიტომ უწოდებდნენ. თუმცა, ისიც დასაშვებია, რომ ეს ტერმინი თბილისის ახლადგამუსლიმებული მოსახლეობის მიმართაც ყოფილიყო გამოყენებული.

ხორეზმელთა მიერ თბილისის დაპყრობამდე ქალაქის მთავარი ყადი შაფიიტურ მაზჰაბს ეკუთვნოდა, ხოლო შემდეგ, ლოგიკურია, რომ ეს თანამდებობა ჰანაფიტური მაზჰაბის ყადიმ დაიკავა და მან ლეგიტიმაცია ჯალალ ად-დინისგან მიიღო. მოსახლეობის გამუსლიმების შედეგად XIII საუკუნის 20-იან წლებში თბილისში ისლამის სამი მაზჰაბი არსებობდა: შაფიიტური და ჰანაფიტური – ორთოდოქსული ისლამის და ჯაფარიტული მაზჰაბი – შიიტური ისლამის კუთვნილებაა. ჰანაფიზმი კი მთავარი მაზჰაბი გახდა.

ჯალალ ად-დინისა და მისი მომდევნო ხანის ისტორიკოსებმა შემოგვინახეს ცნობები მისი პიროვნების შესახებ. ან-ნასავი წერს, რომ ჯალალ ად-დინი იყო „შავგვრემანი, საშუალო სიმაღლის, თურქული საუბრითა და გამოთქმებით, ამასთანავე ის ლაპარაკობდა სპარსულადაც ... ის იყო ლომი ლომებს შორის. იყო მორცხვი, არ ბრაზდებოდა და არ ილანძღებოდა. იყო სერიოზული. არასოდეს იცინოდა, მხოლოდ იღიმებოდა. არ იყო ენაწყლიანი. უყვარდა სამართლიანობა, თუმცა წინააღმდეგობებმა, რომლებიც მას ცხოვრებაში შეხვდა, ხასიათი შეუცვალა. ცდილობდა თავისი ხელქვეითებისთვის ცხოვრება შეემსუბუქებინა, მაგრამ ქვეყანას მართავდა დაცემის პერიოდში და ამიტომ მიმართავდა ძალმომრეობას“ (Ан-Насави 1973, 297). ან-ნასავი, რომელიც საკმაოდ დეტალურად ეხება ჯალალ ად-დინის პიროვნულ თვისებებს, არაფერს ამბობს ჯალალ ად-დინის ღვთისმოსაობის შესახებ. ეს კიდევ ერთხელ ცხადყოფს, რომ ისლამი ხორეზმ-შაჰმა ქართველების წინააღმდეგ ჯიჰადის გამოცხადებისთვის გამოიყენა, როგორც მუსლიმთა გამაერთიანებელი იარაღი.

ძალზე საინტერესოა ჯალალ ად-დინის ჟამთაღმწერლისეული დახასიათება. მიუხედავად იმ საშინელებებისა, რაც ჯალალ ად-დინმა საქართველოში ჩაიდინა, ქართველი მემკვიდრე მასზე, როგორც მხედართმთავარზე საკმაოდ სიმპატიებითა და აღფრთოვანებითაც კი ლაპარაკობს. აცხადებს, რომ ხორეზმ-შაჰი ჯალალ ად-დინი იყო „... კაცი მჯნე და ქველი, შემმართებელი, უშიში ვითარცა უჯორცო, ძალითა საჩინო, წყობათა შინა უცხო, ... იყო უშიში ბრძოლათა შინა“. მისი დალუპვის შესახებ კი წერს: „... მოიკლა კაცი იგი მაღალი და სახელოვანი ჯელმნიფე. ... სულტანი ჯალალდინ მოიკლა და აქა დასრულდა სრულიად ჯელმნიფობა მაღალი“ (ჟამთაღმწერელი 1959, 163-164, 183, 185). ცხადია, რომ ქართველი ისტორიკოსი ჯალალ ად-დინის პიროვნების დახასიათებისას ირანელი ისტორიკოსების გავლენას განიცდის, თუმცა, მაინც ძნელი ასახსნელია მისი ამგვარი დამოკიდებულება პიროვნებისადმი, რომელმაც ამდენი ზიანი მოუტანა საქართველოს. ჟამთაღმწერელზე დაყრდნობით, ჯალალ ად-დინის ანალოგიურ დახასიათებას გვაძლევს ვახუშტი ბატონიშვილიც (ვახუშტი 1973, 200) იმ განსხვავებით, რომ ხორეზმ-შაჰს „ქველს“ არ უწოდებს.

ხორეზმ-შაჰის მიმართ აგრესიულ დამოკიდებულებას გამოხატავს XII-XIII საუკუნეების მიჯნის არაბი ისტორიკოსი აბდ ალ ლათიფ ალ-ბაღდადი. იგი ჯალალ ად-დინის შესახებ წერს, რომ „ის იყო შავყვითელა, გამხდარი, მახინჯი ...“ (ჯაფარიძე 1980, 137).

როგორც ვხედავთ, ჟამთაღმწერელი არ უკარგავს ჯალალ ად-დინს მხედართმთავრულ და პიროვნულ თვისებებს. ასევე იმ უხამსი და უღირსი საქციელის შესახებაც იუწყება, რასაც ხორეზმელები საქართველოში ჩადიდნენ. ქართველი მემკვიდრე ქვეყანაში გავრცელებულ ათასგვარ მანკიერებას ხორეზმელთა „დამსახურებად“ მიიჩნევს. იგი აღნიშნავს: „... ამის ძალითა დაუტევეს მეფეთა და მთავართა სამართალი, მოწყალება, სიყვარული, სიწრფილება, სიმშვიდე, სიმართლე და ამის წილ მოიპოვეს ამპარტავნება, ზაკუა, შური, ხდომა, სიძულვილი, ანგარება, მიმძღავრება, კლვანი, პარვანი, სიძვანი, უნესობანი, რამეთუ სენი იგი სოდომელთა და სალმოზა გომორელთა მოიწია“ (ჟამთაღმწერელი 1959, 178).

ამრიგად, ჯალალ ად-დინმა ბრძოლა საქართველოს წინააღმდეგ ჯიჰადის დროშით დაიწყო და აღმოსავლეთის მუსლიმებს „უსჯულო“ ქართველებისგან გათავისუფლებას შეჰპირდა. პოლიტიკური მიზნები სარწმუნოებისთვის ბრძოლის საფარით შენიღბა და სწორედ ამან გაუადვილა მას თბილისის დაპყრობა. ამ ფაქტს მუსლიმთათვის დიდი პოლიტიკური და იდეოლოგიური მნიშვნელობა ჰქონდა – თბილისი კვლავ მუსლიმი მბრძანებლის ხელში აღმოჩნდა და ხუთი წლის განმავლობაში ისევ „დარ ალ-ისლამის“ ტერიტორიად ითვლებოდა.

უნდა აღინიშნოს, რომ ჯალალ ად-დინის მიერ თბილისში შემოტანილ ჰანაფიზმს დამკვიდრების არანაირი პერსპექტივა არ ჰქონდა, რადგან იძულებით გამუსლიმებული ქართველები ქვეყნიდან ხორეზმელთა წასვლის შემდეგ კვლავ თავიანთ სარწმუნოებას დაუბრუნდნენ.

არაბული წყაროები იცნობენ XIII საუკუნის თბილისელ შაფიიტ ღვთისმეტყველებს. ესენი არიან: მუჰადისი და სუფი შეიხი აბუ ისჰაკ იბრაჰიმ იბნ ჰუმაიდ იბნ აჰმად ათ-თიფლისი ას-სუფი (გარდ. 1221 წ. კაიროში). შაფიიტი ფაკიჰია (სამართალმცოდნე) ასევე ალ-მუბარაჟ იბნ მუჰამმად იბნ ალი ალ-მუსავი ათ-თიფლისი (XIII ს. 50-იანი წწ.). სირიის მთავარი ყადის მოადგილე იყო შაფიიტი ყადი და ფაკიჰი – აბუ ლ-ფათჰ უმარ იბნ ბუნდარ იბნ ალი ქამალ ად-დინ ათ-თიფლისი (დაიბადა თბილისში დაახლ. 1204-1206 წწ.) (ჯაფარიძე 1990, 70-76). როგორც ვხედავთ, ათ-თიფლისის ნისბის სუნიტი ღვთისმეტყველები აღმოსავლეთის მუსლიმურ ქალაქებში (კაირო, დამასკო) მოღვაწეობდნენ. თბილისელ მუსლიმებს, ვისაც თავიანთი საქმიანობის გაგრძელება მუსლიმურ თეოლოგიაში, იურისპრუდენციაში ან მეცნიერების სხვა დარგებში სურდათ, საქართველოს ტოვებდნენ და მუსლიმურ ქვეყნებში მიდიოდნენ.

XIII საუკუნის თბილისელი მეცნიერია ფახრ ად-დინ ალ-ხილატი (ხლათელი), რომელიც მარაღის ობსერვატორიაში მოღვაწეობდა. მანამდე კი მას 1242-1258 წლებში თბილისის ყადის თანამდებობა ეკავა (ჯაფარიძე 1984, 100-102). XIII საუკუნის მეორე ნახევარში მარაღის ობსერვატორიაში მოღვაწეობდა ყადი მუჰამმად იბნ ჰაშიმ ჯამალ ად-დინ ათ-თიფლისი (ჯაფარიძე 1990, 76). არაბული წყაროდან არ ჩანს, თუ რომელ მამაკაცს ეკუთვნოდა იგი. თუ გავითვალისწინებთ, იმას, რომ მარაღის ობსერვატორია 1259 წელს დაარსდა ცნობილი ირანელი (წარმოშობით სპარსი) მეცნიერის ნასირ ად-დინ ტუსის თაოსნობით,¹⁸ რომელიც შიიტური ისლამის ჯაფარიტულ მამაკაცს ეკუთვნოდა (Wickens 2011, 89), ამასთანავე, აღმოსავლეთ აზერბაიჯანის პროვინციაში, სადაც მარაღა მდებარეობს, იმ პერიოდში ძირითადად ჯაფარიტული მამაკაცის მიმდევრები ცხოვრობდნენ, შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ მუჰამმად იბნ ჰაშიმ ჯამალ ად-დინ ათ-თიფლისი და ფახრ ად-დინ ალ-ხილატი ჯაფარიტები იყვნენ. მუჰამმად იბნ ჰაშიმ ჯამალ ად-დინ ათ-თიფლისის მარაღაში გადასვლამდე თბილისში ჯაფარიტული მამაკაცის ყადის თანამდებობა ეკავა. უნდა აღინიშნოს, რომ ძალზე მწირი ცნობები გვაქვს თბილისის ყადიების შესახებ. ქართულ წყაროებში მათი კუთვნილება რომელიმე მამაკაცისადმი არსად ნახსენები არ არის.

იბნ ალ-ფუვატის ცნობით XIII საუკუნის 40-50-იან წლებში თბილისის ყადის აბასიანი ხალიფა ამტკიცებდა, უფრო გვიან, XIV საუკუნის დასაწყისში (1305-1306 წწ.) ფახრ ად-დინ ალ-ხილატის (ყადის თანამდებობა 1242-1258 წლებს შორის უკანასკნელი აბასიანი ხალიფა – მუსთასიმ ბილლაჰისაგან მიიღო) ვაჟი ალა ად-დინი თბილისის ყადიობის მანშურს ილხანთა ყაენისაგან ითხოვდა. გ. ჯაფარიძე აღნიშნავს, რომ მუსლიმი მოსამართლის მოღვაწეობას ქრისტიანული საქართველოს დედაქალაქში არ შეიძლებოდა თავისი სპეციფიკური ნიშნებიც არ ჰქონოდა, რადგან ძნელი დასაშვებია, რომ თბილისის ყადის კანდიდატურა უცნობი და მიუღებელი ყოფილიყო ქართული ფეოდალური საზოგადოებისათვის. ... თბილისში მუსლიმური და ქრისტიანული მოსახლეობის თანაარსებობის პირობებში ყადის საქმიანობა საქართველოს სამეფო კარისა და ქართული მართლმსაჯულების ინტერესების მიღმა ვერ დარჩებოდა (ჯაფარიძე 1984, 105-108; ჯაფარიძე 1995, 247). ვეთანხმებით

18. ობსერვატორია აიგო ჰულაგუ ხანის (1256-1265 წწ.) (იგი ბუდისტის იყო) ფინანსური მხარდაჭერით.

აღნიშნულ ვარაუდს და მიგვაჩნია, რომ მხოლოდ საქართველოს მეფის ნებართვის შემდეგ უნდა ჰქონოდა თბილისის ყადიობის კანდიდატს ხალიფასგან ან სულტნისგან მანშურის მოთხოვნის უფლება.

ჟამთაღმწერლისა და ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობების თანახმად, XIII-XIV საუკუნეების მიჯნაზე თბილისის ყადი აქტიური პოლიტიკური ფიგურაა. იგი მეფესთან დაახლოებული და მისი ნდობით აღჭურვილი პირია. ყადი მონაწილეობას იღებს ყაზან-ყაენსა (1295-1304 წწ.) და დავით VIII-ს (1293-1311 წწ.) შორის გამართულ დიპლომატიურ მოლაპარაკებებში. ხუტლუ-ბულასთან მოსალაპარაკებლად გაგზავნილ სამკაცციან დელეგაციაში თბილისის ყადიც იყო. ჟამთაღმწერლის ცნობით, მეფემ „... წარაგზავნა კათალიკოსი აბრაჰამ, ბურსელი ივანე და ტფილისის ყადი“. დავით VIII-მ მეორედაც იგივე პირები გაგზავნა სომხეთში დაბანაკებულ ხუტლუ-ბულასთან მოსალაპარაკებლად (ჟამთაღმწერელი 1959, 302-303, 309). ვახუშტი ბატონიშვილი ქართულ დელეგაციაში თბილისის ყადის მხოლოდ ერთხელ ახსენებს (ვახუშტი 1973, 244). როგორც ქართული წყაროების ამ ეპიზოდური ცნობებიდან ჩანს, XIII-XIV საუკუნეების მიჯნაზე თბილისის ყადი სხვა ქართველ მოხელეებთან ერთად ცდილობს „დაალაგოს“ ურთიერთობა ილხანებთან. ჩვენი აზრით, ეს ხაზს უსვამს აღნიშნულ პერიოდში თბილისის მუსლიმი მოსახლეობის განწყობას საქართველოს ხელისუფლებისადმი. ასეთი რეალობა, კი სავარაუდოდ, თავის დროზე, ჯალალ ად-დინის მიერ თბილისელ მუსლიმთა მიმართ გამოვლენილმა დაუნდობლობამ განაპირობა.

XIII საუკუნის დასაწყისში თბილისის ყადის ვინაობის შესახებ ცნობას გვანვდის არაბი ისტორიკოსი იბნ ალ-ფუვატი. მისი გადმოცემით, გამოჩენილი თბილისელი მეცნიერის – ფახრ ად-დინ ალ-ხილატის ვაჟი მუჰამმად იბნ აბდ ალ-აზიზ აბდ ალ-ჯაბბარ ალა ად-დინ ალ-ხილატი ათ-თიფლისი 1305 წ. არანში ილხანთა სულტნის ბანაკში გამოცხადდა და სულტნისგან თბილისის ყადის თანამდებობა ითხოვა (ჯაფარიძე 1990, 77). ეს ცნობა ჩვენთვის რამდენიმე თვალსაზრისით არის მნიშვნელოვანი. კერძოდ, ირკვევა, რომ მუსლიმი მეცნიერი ფახრ ად-დინ ალ-ხილატი, რომელიც წარმოშობით ხლათიდან არის, თბილისში ჩამოდის და აქ მოღვაწეობს. ეს კი, როგორც უკვე არაერთხელ ვთქვით, იშვიათ შემთხვევათაგანია. გარდა ამისა, საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ მუჰამმად ალ-ხილატი ათ-თიფლისიმ ყადიობის მანშური ილხანთა ყაენისგან ითხოვა. უნდა აღინიშნოს, რომ ყაზან-ყენმა ისლამი მიიღო და სახელმწიფო რელიგიად მხოლოდ 1295 წლის შემდეგ გამოაცხადა (Al-Axari 1984, 97). თუ

გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ ყაზანმა ეს გადაწყვეტილება გათურქებული იორატთა ტომის ამირასთან შეთანხმებით მიიღო, ცხადი ხდება, რომ მან ჰანაფიტური მაზჰაბი აღიარა. აქედან გამომდინარე, ილხანებთან ჩასული თბილისის ყადიობის კანდიდატი, შესაძლოა ჰანაფიტური მაზჰაბის წარმომადგენელი ყოფილიყო. ულჯაითუ ყაენისგან (1304-1316 წწ.) ლეგიტიმაციის მოთხოვნა, მათდამი რელიგიურ დამოკიდებულებას ნიშნავს. თუ დავით IV-ის დროს თბილისელი მუსლიმები ხუტბეში პირველ ადგილზე ხალიფას მოიხსენიებდნენ, ახლა იგი ილხანთა ყაენს უნდა ჩაენაცვლებინა. იბნ ალ-ფუვატის ცნობა თბილისში ჰანაფიტური მაზჰაბის არსებობაზე მიანიშნებს.

§1.6. თემურ ლენგის ლაშქრობები საქართველოში და ჰანაფიზმის გავრცელების მცდელობა

თბილისში ჰანაფიტური მაზჰაბის გავრცელების მცდელობას ჰქონდა ადგილი საქართველოში თემურ ლენგის ლაშქრობების პერიოდში. ამ პიროვნების მოღვაწეობა მრავალი მეცნიერის კვლევის საგანს წარმოადგენს და ისტორიოგრაფიაში მნიშვნელოვან ადგილს იკავებს (ჯავახიშვილი 1941; გაბაშვილი 1957, 215-225; კაციტაძე 1975; ტაბატაძე 1974; Строева 1952; Якубовский 1946; Бартольд 1964; Якубовский 1950).

თემურ ლენგი (1336-1405 წწ.) გათურქებულ ბარლასთა მონღოლურ ტომს ეკუთვნოდა. ეს ტომი მდინარეებს – სირ-დარიასა და ამუ-დარიას შორის მავერანნაჰრად წოდებულ (დღევანდელი უზბეკეთისა და ტაჯიკეთის ტერიტორია) მიწებზე მოსახლეობდა. თემური თავდაპირველად ყაჩაღთა მეთაური იყო და სავაჭრო ქარავნებს, ქალაქებსა და სოფლებს ძარცვავდა. ერთ-ერთი თარეშის დროს იგი ქუსლში დაჭრეს და დაკოჭლდა. ამის გამო მას კოჭლი თემური, ანუ თემურ ლენგი შეარქვეს.

თემურსა და მის მეომრებს ხშირად შუა აზიის ამირები შინაფეოდალურ ომებში დამხმარე ძალად ქირაობდნენ. ამ ბრძოლებში მან, როგორც ნიჭიერმა და სასტიკმა მებრძოლმა სახელი გაითქვა და თანდათან პოლიტიკურ ასპარეზზეც დაწინაურდა. თემურ ლენგის მიზანი მონღოლთა იმპერიის აღდგენა იყო. მან სწორედ ამიტომ იქორწინა ჩინგიზიდ (ჩინგიზ ხანის შთამომავალ) ქალზე და ამ დინასტიის „სიძის“ (გურგანის) წოდება მიიღო (გაბაშვილი 1957, 215).

XIV საუკუნის 80-იან წლებში თემურ ლენგმა შუა აზია გააერთიანა და ამის შემდეგ, მთელი თავისი ძალები ირანისა და მისი მოკავშირე ქვე-

ყნების წინააღმდეგ მიმართა. მან სამი დიდი სამხედრო კამპანია მოაწყო, რომლებიც პირობითად „სამწლიან“ (1386-1389 წწ.), „ხუთწლიან“ (1392-1397 წწ.) და „შვიდწლიან“ (1399-1405 წწ.) ლაშქრობებად იწოდება (ტაბატაძე 1979, 672-673).

თემურ ლენგი მსოფლიო ისტორიაში ერთ-ერთი უსასტიკესი დამპყრობელი იყო. მისმა ლაშქრობებმა უდიდესი ზიანი მიაყენა დამორჩილებულ ქვეყნებს და დიდი ხნით შეაჩერა მათი განვითარება.

თემურიანთა ხანის ირანელი ისტორიკოსები (ნიზამ ად-დინ შამი, შერეფ ად-დინ ალი იაზდი, მუინ ად-დინ ნათანზი, ფასიჰი ხაფი, ჰაფეზე აბრუ, აბდ არ-რეზაყ სამარყანდი, მირხონდი, ხონდემირი) ცდილობდნენ თემურ ლენგში არა მხოლოდ დიდი მხედართმთავრის, არამედ, სარწმუნოების გამავრცელებლის სახე წარმოეჩინათ. ისინი თემურის ლაშქრობებს ჯიჰადის მნიშვნელობას ანიჭებდნენ და დაპყრობილ ტერიტორიებზე ისლამის გავრცელების მიზეზით ხსნიდნენ, რაც, რა თქმა უნდა, სიმართლეს არ შეესაბამება. რეალურად, ისლამი თემურ ლენგისთვის პოლიტიკური ლავირების ერთ-ერთი საშუალება იყო. თუმცა, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ისლამს ამ სამხედრო ოპერაციების დროს იგი საბოლოო მიზნის მიღწევაში საკმაოდ კარგად იყენებდა.

ისტორიოგრაფიაში გაზიარებულია აზრი იმის შესახებ, რომ თემურ ლენგისთვის რელიგია მოწინააღმდეგესთან ბრძოლის ერთ-ერთ იარაღს წარმოადგენდა და მას შექმნილი სიტუაციის შესაბამისად თავის სასარგებლოდ იყენებდა. როგორც ვ. ბარტოლდი წერს: „თემურ ლენგი პირადად არასოდეს გამოიჩინებდა დიდი მორწმუნეობით, მაგრამ კარგად ესმოდა რელიგიის ძალა და მას მარჯვედ იყენებდა. იგი შიიტი იყო სადაც ამას საჭიროება მოითხოვდა, სხვაგან სუნიტების დამცველად გამოდიოდა. საერთოდ, ისე იქცეოდა, სადაც როგორ დასჭირდებოდა“ (Бартольд 1964, 21). ამ აზრს იზიარებს ვ. გაბაშვილიც (გაბაშვილი 1957 (ბ), 224).

თავად თემურ ლენგი სუნიტური ისლამის მიმდევარი იყო. მისი სარწმუნოებრივი კუთვნილების შესახებ სწავლულ კაცთა კომისია აღნიშნავს, რომ იგი „იყო სჯულითა სუნი“ (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 327). იმავეს წერს ვახუშტი ბატონიშვილიც (ვახუშტი 1973, 264).

ქართული და უცხოური წყაროების საფუძველზე წარმოვაჩინთ საქართველოში თემურ ლენგის ლაშქრობათა რელიგიურ კომპონენტს; აქ ისლამის ჰანაფიტური მადჰაბის გავრცელების მცდელობის რეალურ მიზეზებსა და ქართველების გამუსლიმების მეთოდს.

თემურ ლენგი საქართველოს პირველად 1386 წელს შემოესია, რაც მასა და თოღთამიშს შორის ურთიერთობის გამწვავებას მოჰყვა (კაციტაძე 1975, 175; ტაბატაძე 1979, 675). საინტერესოა ის გარემოება, რომ ფ. გორგიჯანიძე საქართველოში თემურ ლენგის პირველი ლაშქრობის მიზეზად ქართველების მიერ მეზობელი მუსლიმების რბევა-შევიწროვებას ასახელებს. თავრიზში მყოფ თემურ ლენგს ამბავი მიუვიდა, რომ „ქართველნი მოუხდნესო ნახჩვანსა, სულთან მაჰმადის შვილს სულთან თაჰირს ალინჯის ციხე წაართვესო და არაზს გადმართი სრულ დაიჭირესო“. ამბზე თემური განრისხებულა და საქართველოს დასარბევად წამოსულა (გორგიჯანიძე 1925, 93).

თემურ ლენგმა 1383 წ. თბილისი დაიკავა და ტყვედ ჩაიგდო საქართველოს სამეფო ოჯახი – მეფე ბაგრატ V (1360-1393 წწ.), დედოფალი ანა და უფლისწული დავითი. ტყვეები წაიყვანა და ყარაბაღში დაბანაკდა (მეწოფეცი 1987, 24).

ირანელი ისტორიკოსები თემურის ამ ლაშქრობას საქართველოში ისლამის გავრცელების მიზნით ხსნიან, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, არსად არაფერია ნათქვამი იმის თაობაზე, რომ თითქოს თემურ ლენგს თბილისის ქრისტიანი მოსახლეობის მასიური გამუსლიმება მოეწყობო. ვფიქრობთ, ამას თავისი მიზეზები ჰქონდა, რაზეც ქვემოთ ვიმსჯელებთ.

ბაგრატ V-ს თემურ ლენგმა ისლამის აღიარება ჯერ კიდევ თბილისში ყოფნისას შესთავაზა. ირანელი ისტორიკოსი მოინ ად-დინ ნათანზი აღნიშნავს, „დაპატიჟა ლანგ თემურ სჯული მაჰმადისა, ხოლო მეფემან არა უსმინა და ჰყვა პატიმრად“ (ნათანზი, ციტ. ტაბატაძე 1979, 682). როგორც ჩანს, შუაზნიელ დამპყრობელს მტკიცედ ჰქონდა გადანყვეტილი საქართველოს მეფის გამუსლიმება, რადგან, შარაფ ად-დინ ალი იაზდის ცნობით ბაგრატს ამ საკითხზე თემურ ლენგი პირადად დალაპარაკებია (Шараф ад-Дин 2008, 115; ტაბატაძე 1974, 74).

თავდაპირველად, ბაგრატ V-მ გამუსლიმებაზე უარი განაცხადა. ამის გამო მას თემურთან ტყვედ ყოფნა მოუწია. ბაგრატ მეფე თემურ ლენგს გილანსა და მაზანდარანში ლაშქრობის დროს თან ჰყავდა (ვახუშტი 1973, 265).

თემურ ლენგთან ბაგრატ V-ის ტყვედ ყოფნის პერიოდზე დანვრილებით წერს ვახუშტი ბატონიშვილი: „მუნ აიძულებდა მეფესა ბაგრატსა, რათა დაუტეოს ქრისტე და იქმნას მაჰმადიან, რამეთუ თვთ იყო სუნი“ (ვახუშტი 1973, 264). ლოგიკურია, რომ თემურ ლენგმა საქართველოს მეფეს სუნიტური ისლამის აღიარება მოსთხოვა, სამაგიეროდ კი თავი-

სუფლებასა და კვლავ გამეფებას ჰპირდებოდა. როგორც ჩანს, სწორედ ამ პერიოდში თემურ ლენგსა და საქართველოს მეფეს ხშირი ურთიერთობა ჰქონდათ, რაც უპირველესად მასთან რელიგიურ საკითხებზე საუბრით იყო განპირობებული. შესაძლოა, ამ დროს ბაგრატ V-ს თემურ ლენგისგან და მისი თანმხლები ულემებისგან დეტალური ინფორმაცია მიეღო მუსლიმური მინათმფლობელობის¹⁹ შესახებ და გაეაზრებინა ის საფრთხე, რაც ამ სისტემას შეეძლო მოეტანა საქართველოსთვის (ბაი-ნდურაშვილი 2019 (ა), 213).

ტყვედ ყოფნის პერიოდში ბაგრატ V-მ თემურ ლენგის კეთილგანწყობის მოპოვება შეძლო. ვახუშტის ცნობით, „გარნა შეიყუარა მეფე ჰაეროვნებისა და სიმკნისა მისისათვის, და არა ენება ბოროტის-ყოფა მის ზედა; არამედ შიშისათვის, რათა იქმნას მაჰმადიან, აქადებდა ტანჯვასა და უპატიობასა და კუალად, თუ ჰყოს ნება მისი, ნიჭსა დიდსა და თავისუფლებასა აღუთქმიდა სამეფოსა თვსსა“ (ვახუშტი 1973, 264-265). დიდი იყო ფსიქოლოგიური წნეხიც – თემურ ლენგი ბაგრატს დაემუქრა, რომ თუ ისლამის აღიარებაზე უარს იტყოდა, მასთან ერთად ტყვედ ჩავარდნილ დედოფალს, უფლისწულსა და სხვა ქართველ დიდებულებს სიკვდილით დასჯიდა.

ბაგრატ V-მ გააანალიზა რა მასთან ერთად მყოფი პირებისა და ქვეყნის მდგომარეობა, ყარაბაღის სამხედრო ბანაკში იძულებული გახდა თვითგადარჩენის მიზნით, ფორმალურად ისლამი ელიარებინა. საქართველოს მეფის გამუსლიმების შესახებ წერენ ქართველი და ირანელი ისტორიკოსები (Шараф ад-Дин 2008, 127; ბერი ეგნატაშვილი 1959, 329; ვახუშტი 1973, 266; ქცხ 1959, 455).

შარაფ ად-დინ ალი იაზდი წერს, რომ ბაგრატს თვითონ თემურმა შთააგონა ისლამის მიღება: „თემურის სიტყვები ბაგრატის სულში მო-

19. მუსლიმური მინათმფლობელობის ფორმა, სოიურღალი – სამხედრო სამსახურისთვის პირს გადაეცემოდა რამდენიმე სოფელი ან მთელი ოლქი. მისი მფლობელი სარგებლობდა საგადასახადო და სასამართლო შეუვალობით. თემურ ლენგის დროს სოიურღალი გადაეცემოდა მის მეომრებსა და სარდლებს – მომთაბარე ტომის ბელადებს (გაბაშვილი 1957 (ბ), 222; გაბაშვილი 1958, 175; Петрушевский 1949, 156). როგორც ვ. გაბაშვილი აღნიშნავს: „... სოიურღალი ორგანულად უკავშირდება მინისმფლობელობის უფლებების ახალ გადანაწილებას-გადაჯგუფებას მახლობელ აღმოსავლეთში. თუ მანამდე სოიურღალი ნებისმიერ წყალობას ნიშნავდა, თემურის დროს იგი სამხედრო სამსახურისთვის სარდლებისთვის მემკვიდრეობით ნაწყალობევი მინის აღმნიშვნელად იქცა, სადაც სრული ან ნაწილობრივი საგადასახადო და სასამართლო შეუვალობა ჰქონდათ მინიჭებული (გაბაშვილი 1957, 222).

ხვდა. მან ისლამი აღიარა და გამოვიდა სიბნელიდან და ურწმუნოები-დან“. ამის შემდეგ კი, მასთან მყოფებმაც აღიარეს ისლამი (Шараф ад-Дин 2008, 115). ნებამ ად-დინ შამის გადმოცემით, თემურ ლენგის მიერ გამუსლიმებულმა ქართველმა მეფემ და მისმა ამაღლამ სუნიტური ისლამის ჰანაფიტური მაზჰაბი აღიარა: „იმ ქვეყნის (საქართველოს – ხ. ბ.) შემნე-ქვეშევრდომთა და ხალხთა უმეტესობამ (რომლებიც ბაგრატს თან ახლდნენ) ჰანიფის სჯულისადმი მიდრეკილება გამოავლინა და ისლამის ნეტარებას ეზიარნენ“ (Nizammuddin Sami 1956, 101). ახალი ქართლის ცხოვრების მეორე ტექსტის ცნობით, „ხოლო მეფე ბაგრატ დაღაცათუ პირითა აღიარებდა სჯულსა მათსა, არამედ მტკიცედ ეგო გულითა მხურვალითა სარწმუნოებასა ზედა ქრისტესსა“ (ქცხ 1959, 455).

ქართველების მიერ ჰანაფიტური მაზჰაბის მიღებასთან დაკავშირებით კ. ტაბატაძე ფიქრობს, რომ თემულ ლენგმა საქართველოში გასავრცელებლად ეს მაზჰაბი იმიტომ შეარჩია, რომ იგი გამოირჩევა დიდი მოთმინებითა და მორჩილებით; რომ ჰანაფიზმი გავრცელებული იყო მინათმოქმედ ტომებში და დასძენს, რომ „თემურ-ლენგის ვარაუდით ასეთი რელიგია მიზანშეწონილი იქნებოდა საქართველოში ქრისტიანობის შესაცვლელად“ (ტაბატაძე 1979, 682). გამოთქმულ მოსაზრებას ვერ გავიზიარებთ შემდეგი გარემოების გამო: ჰანაფიტური მაზჰაბი გავრცელებული იყო თურქული მოდგმის ხალხებში, რომლებიც არ მიეკუთვნებოდნენ მინათმოქმედ საზოგადოებას. ქართველებში ჰანაფიზმის შეტანის მცდელობა, ვფიქრობთ, განპირობებული იყო მხოლოდ იმ მიზეზით, რომ თვითონ თემურ ლენგი იყო ამ მაზჰაბის წარმომადგენელი და რელიგიურ-ექსპანსიონისტური თვალსაზრისითაც ვალდებული იყო საკუთარი მაზჰაბი გაევრცელებინა. ისე, რომ ამ საკითხთან დაკავშირებით, საქართველოს, როგორც მხოლოდ აგრარული ქვეყნის ქრილში განხილვა არ განაპირობებდა აქ ჰანაფიტური მაზჰაბის გავრცელებას. გარდა ამისა, ბაგრატის მიერ საქართველოში ისლამის გავრცელების რეალურ განზრახვად მიჩნევა, ვფიქრობთ, მიუღებელია.

ბაგრატ V-სთვის გამუსლიმება უდიდეს პიროვნულ ტრაგედიას წარმოადგენდა. ვახუშტი ბატონიშვილის სიტყვით: „მახმედიან იქმნა მეფე ბაგრატ ხელოვნებით, რათა დაეღწეს თემურსა და შურ აგოს ამისათვის“ (ვახუშტი 1973, 266). იმავეს წერს ბერი ეგნატაშვილიც (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 329).

ბაგრატ V ტყვედ ყოფნის პერიოდშივე ფიქრობდა, თუ როგორ ეძია შური თემურ ლენგზე. ბერი ეგნატაშვილი წერს: „ხოლო მაშინ დიდად

მწუხარე იყო მეფე ბაგრატ და იტყოდა გულსა შინა თვისა: „არა ვსცე ძილი თუალთა, არცა განსუენება ჯორცთა ჩემთა, ვიდრემდის არა ვიძიო მათ ზედა შური“, და საქმე ღმერთსა მიანდო. და უმეტესადლა ზრუნვიდა (აქ. სწუხდა – ხ. ბ.) დატევებისა რჯულისა თვისისათვის და მიდრეკისა ქართველთათვის“ (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 329). ამისათვის, კი ბაგრატმა თვითონ შესთავაზა თემურს, რომ მისთვის ლაშქარი გაეყოლებინა, რათა საქართველო გაემუსლიმებინა. ვახუშტის გადმოცემით: „მერმე ეტყოდა ბაგრატ თემურს: ვინაძთგან ვსცან სჯულთა შენთა კეთილობა, ან მნებავს, რათა მომცე სპანი შენნი და ვჰყო ყოველნი სამეფონი ჩემნი მაჰმადიან“ (ვახუშტი 1973, 266). იმავეს წერს სომეხი ისტორიკოსი თომა მენოფეცი: თემურმა მეფე ბაგრატი გაამუსლიმა, „მაგრამ ქართველთა მეფე აღივსო წმიდა სულის სიბრძნით, ამიტომ მოატყუა იგი და უთხრა: „მომეცი მრავალრიცხოვანი ლაშქარი, რათა წავიდე ქართველთა მხარეში, დავიპყრო ყოველი ქვეყანა და თქვენს რჯულზე მოვაქციო“ (მენოფეცი 1987, 24). სომეხი ისტორიკოსი ჰყვება, რომ თემურ ლენგი ამ წინადადებას გაახარა. მან ბაგრატ V-ს მისცა ლაშქარი და საქართველოში გამოუშვა. მეფე მალულად თავის შვილებს – გიორგის, კონსტანტინესა და დავითს – დაუკავშირდა და დახმარება სთხოვა. „... რათა მას მოეხერხებინა, როგორმე ხელიდან გასხლტომოდა [თემურს]“. ბაგრატმა ჩალათაელები ვიწრო და უგზო ადგილას მიიყვანა, სადაც ისინი ქართველებმა ამოხოცეს (მენოფეცი 1987, 25).

ბაგრატ მეფის მიერ თემურ ლენგის მოტყუების საკითხთან დაკავშირებით წყაროთა მონაცემებს არ იზიარებს ივ. ჭავჭავაძე და აღნიშნავს, რომ „... არაფერი ამის მსგავსი არც შეიძლება მომხდარიყო და არც მომხდარა. თემურ-ლენგი ისეთი ცბიერი და იჭვიანი კაცი იყო, რომ მისი ასე სულელურად მოტყუება არავის შეეძლო“ (ჭავჭავაძე 1982, 189). გ. ოთხმეზურის აზრით, „გამორიცხულია „შურისძიების“ მიზნით მას (ბაგრატ V-ს – ხ. ბ.) თვითონ შეეთავაზებინა თემურ-ლენგისათვის მთელი საქართველოს გამაჰმადიანება და მოეთხოვა ჯარი“ (ოთხმეზური 2011, 57). მეცნიერი გამოთქვამს ვარაუდს, რომ თემურ ლენგმა ბაგრატ V-სა და გიორგი VII-ს ქვეყნის გამუსლიმება მოსთხოვა და ეს იყო იმ უკომპრომისო ბრძოლის მიზეზი რასაც ქართველი მეფეები დამპყრობლის წინააღმდეგ აწარმოებდნენ (ოთხმეზური 2011, 59).

უნდა აღინიშნოს, რომ არც ქართულ და არც თემურიანთა პერიოდის სპარსულენოვან ნარატივებში ინფორმაცია თემურ ლენგის მიერ ბაგრატისთვის ქვეყნის გამუსლიმების მოთხოვნის შესახებ არ ფიქსირდება.

თემურის ისტორიკოსებთან არც ქართველი მეფისადმი 12 000 ჩალათაელის გატანების საკითხს ვხვდებით. თუმცა, ქართულ და სომხურ მატეანეებში ამ ამბის არსებობა მის რეალობაში ეჭვის შეტანის საფუძველს არ გვაძლევს. ცხადია, რომ ბაგრატ V-მ ჯერ შეძლო და ისეთი ოდიოზური და ცბიერი პიროვნების კეთილგანწყობა დაიმსახურა, როგორც თემურ ლენგი იყო, შემდეგ კი მისი მოტყუება მოახერხა, რის შედეგადაც ქართველებმა თემურის ლაშქრის ნაწილი გაანადგურეს. ვფიქრობთ, ეს მომენტი კარგად ასახავს ბაგრატ V-ის დიპლომატიურ ნიჭსა და მოხერხებულობას. მიგვაჩნია, რომ სწორედ ამ მიზეზების გამო არც ერთი სპარსულენოვანი ისტორიკოსი ამ ფაქტის შესახებ არ მოგვითხრობს (ბაინდურაშვილი 2019 (ა), 215). შვილისადმი – უფლისწულ გიორგისადმი მიწერილ წერილში ბაგრატ V აღნიშნავს, რომ „ვიდიოთ შური პირველი, რომელ ჰყვეს მათ ჩუენ ზედა“ (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 330). ვახუშტი ბატონიშვილი წერს, რომ ბაგრატმა „... მოსრნა თათარნი და დაიპყრა თვთ, და იძია შური თემურისა ესრეთ ბაგრატ მეფემან“ (ვახუშტი 1973, 266-267). მემატეანეების მიერ ნახსენები შურისძიება სწორედ მეფისა და სამეფო ოჯახის იძულებით გამუსლიმების გამო მოხდა. ბაგრატ V პირველი ქართველი მეფეა, რომელიც იძულებული გახდა ისლამი ელიარებინა. ბაგრატისთვის იმდენად დამამცირებელი და შეურაცხმყოფელი იყო გამუსლიმება, რომ მისი შურისძიების უპირველესი მიზეზი ჯერ იძულებით გამუსლიმება, ხოლო შემდეგ თემურ ლენგის მიერ ქვეყნის აოხრება ყოფილა, რისთვისაც შური 12 000 ჩალათაელის განყვეტით იძია.

კ. ტაბატაძე გამუსლიმებული ბაგრატის საქართველოში დაბრუნების საკითხთან დაკავშირებით სვამს შემდეგ კითხვას – „მიიღებდა თუ არა ქართველი საზოგადოება რჯულშეცვლილ და გამუსლიმებულ მეფეს, ან შეძლებდა თუ არა ეს უკანასკნელი წინააღმდეგობის გარეშე კვლავ დაპატრონებოდა სამეფო ტახტს?“ და დასძენს, რომ შესაძლებელი იყო ამ დროს (უმეფობის პერიოდში) უფლისწული გიორგი მეფედ ეკურთხებინათ. მას კი, თავის მხრივ, წინააღმდეგობა გაენია გამუსლიმებული მამის კვლავ ტახტზე დაბრუნებისთვის. გიორგის ამ შემთხვევაში მეტი უპირატესობა ექნებოდა და ბაგრატის წინააღმდეგ მას მთელი საქართველო დაუჭერდა მხარსო. მეცნიერი აქვე გამოთქვამს ვარაუდს, რომ ქართველებმა ჩალათაელები არა შურისძიების, არამედ მათგან ბაგრატ მეფის გამოსხნის მიზნით განყვიტეს (ტაბატაძე 1974, 69).

საკითხთან დაკავშირებით, უპირველეს ყოვლისა, აღვნიშნავ, რომ გამუსლიმებულ ბაგრატ V-ს საქართველოში დაბრუნებისა და ტახტზე

კვლავ ასვლის საქმეში არანაირი წინააღმდეგობა არ შექმნია, რადგან ქართველებისთვის ცნობილი იყო ტყვედ ჩავარდნილი მეფისა და მისი ამაღლის გამუსლიმების მიზეზიც (ფიზიკური გადარჩენა) და მიზანიც (ტყვეობიდან თავის დაღწევა). ვახუშტი ბაგრატიონის ცნობით, უფლისწული გიორგი „ვერ ბრძოდა ტფილისს, რამეთუ ეშინოდა ვნებისათვის მამისა თვისისა“. ისტორიკოსი ასევე ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, თუ რატომ არ ეკურთხა მეფედ გიორგი – „ხოლო ძე მეფისა ბაგრატისა გიორგი ვერც ეკურთხა, ვინაძთგან ჰყვა მამა ჰყრობილი და ვერცა ბრძოდა მტერთა ...“ (ვახუშტი 1973, 265). თომა მენოფეცის გადმოცემით, ტახტის მემკვიდრე, უფლისწული გიორგი განზრახ არ თანხმდებოდა დიდებულებს მეფედ კურთხევაზე, რათა თემურთან ტყვედ მყოფ მის ოჯახს უფრო დიდი პრობლემები არ შექმნოდა (მენოფეცი 1987, 20). მოტანილი ცნობები კიდევ ერთხელ ცხადყოფს იმას, რომ ქართველთა მიერ ჩალათაელების განყვეტა შურისძიება იყო ყოველივე იმისათვის, რაც თემურ ლენგმა ბაგრატ მეფესა და ქვეყანას შეამთხვია.

ბაგრატ V-ის საქართველოში დაბრუნებისთანავე მისი კვლავ გაქრისტიანების დადასტურებაა ის, რომ ბაგრატი ისევ საქართველოს მეფეა და იბრძვის თემურ ლენგის წინააღმდეგ. „ახალი ქართლის ცხოვრების“ მეორე ტექსტი ბაგრატის შესახებ წერს: „ხოლო მეფემან ბაგრატ კუალად იპყრა სამეფო თვისი და განაგებდა კეთილად ... და მცირედსა ხანსა შინა მიიცვალა სარწმუნოებასა და სინანულსა შინა“ (ქცხ 1959, 459). აქედანაც ჩანს, რომ ბაგრატი კვლავ გაქრისტიანდა და ტახტი ყოველგვარი წინააღმდეგობის გარეშე დაიკავა. „სინანული“ (მონანიება) კი მეფეს ისლამის აღიარების გამო უნდა ჰქონდა.

საქართველოში თემურ ლენგის მრავალგზის ლაშქრობების მიუხედავად, ხაზგასასმელია ის გარემოება, რომ აქ ისლამის გავრცელებისთვის მას გადამჭრელი ზომები არ მიუღია. თემურის მიერ საქართველოში ლაშქრობისას ეკლესიების დანგრევაზე ლაპარაკობს თოვმა მენოფეცი (მენოფეცი 1987, 48). თუმცა, მოსახლეობის გამუსლიმებასა და აქ მეჩეთების აგებაზე არაფერს ამბობს.

თემურ ლენგი ფიქრობდა, რომ ადგილობრივი რელიგიის შეცვლას ადვილად შეძლებდა აქ ფეოდალური ზედაფენისა და, პირველ რიგში, მეფისა და მისი ოჯახის გამუსლიმების გზით (ტაბატაძე 1973, 682). როგორც ჩანს, თემურ ლენგი ვარაუდობდა, რომ საქართველოს რჯულშეცვლილი მეფე თავისი ქვეყნის მოსახლეობასაც გაამუსლიმებდა და თვითონ ამისთვის განსაკუთრებული ძალისხმევა არ დასჭირდებოდა.

სწორედ ამგვარმა შეხედულებამ და ბაგრატიანადმი ნდობამ დააშვე-ბინა შეცდომა, რომ საქართველოს გასამუსლიმებლად ქართველი მეფისთვის ჯარი გაეყოლებინა. ბერი ეგნატაშვილი წერს, რომ თემურ ლენგი ამ ფაქტის გამო, წლების შემდეგაც შურისძიებას ცდილობდა (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 336).

მიუხედავად იმ სისასტიკისა, რაც თემურ ლენგის ლაშქრობებისას ხდებოდა, ქართველები თავს არ ზოგავდნენ და ამ უთანასწორო ბრძოლაში მიმართავდნენ როგორც ფიზიკური დაპირისპირების, ისე დიპლომატიურ მეთოდებს. ბაგრატის გარდაცვალების შემდეგ, 1394 წ., თემურ ლენგსა და გიორგი VII-ს (1393-1407 წწ.) შორის წარმოებულ დიპლომატიურ მიმოწერაზე საინტერესო ცნობებებს გვანვდის „ახალი ქართლის ცხოვრების“ მეორე ტექსტი. წყაროდან ჩანს, თუ როგორ ცდილობდა თემურ ლენგი საქართველოს ახალი მეფისგან სიუზერენად აღიარებისთვის მიეღწია. იგი კატეგორიულად მოითხოვდა გიორგი VII-ისაგან მასთან გამოცხადებას და მორჩილებას, სამაგიეროდ კი მშვიდობას ჰპირდებოდა. წინააღმდეგ შემთხვევაში ქვეყნის აოხრებით იმუქრებოდა: „მამამან შენმან მეფემან ბაგრატი, არა სარწმუნო ქმნილმან მორჩილებისა ჩემისამან, ქმნა ბოროტი და ზაკვთ განხეთქა ზოგი (ზავი) მეფობისა ჩემისა, და ვითარცა ქურციკი საბრჯით განერა მახეთაგან ჩემთა, და მოსრა პირითა მახვლისათა სპანი ჩემნი რჩეულნი, რიცხვით თორმეტი ათასი, რომელ არცაღათუ ერთი განერა. და უკეთუ შემდგომად ამისა სარწმუნო თუმცა ქმნილიყო მორჩილებად ჩემდა, არამცა მეძიებელ ვიყავ შურისა მის პირველისა, არამედ, ვინათგან ან შენ დაგიპყრიან საქართველო თვნიერ ბრძანებისა ჩემისა, რამეთუ ქუეყანა ესე ჯრმლითა ჩემითა დამიპყრიეს და საბრძანებელსა ჩემსა არს, ან მოვედ ჩემდა და იყავ მორჩილ ბრძანებისა, ეგრეთ, ვითარცა არს წესი მონათა თვსთა უფალთა ზედა. და მეცა კეთილის-მოქმედ ვიყო შენდა მომართ, და იყოს მშვიდობა ურთიერთას შორის ჩუენსა. ხოლო უკეთუ არა ინებო მორჩილება ჩემი, ვყო მრავალი ბოროტი შენ ზედა და თემთა შენთა ზედა უძკრეს პირველისა, და ესრეთ სრულიად იავარ ვყო სამეფო შენი“ (ქცხ 1959, 460). წერილის შინაარსს იმეორებს ბერი ეგნატაშვილიც (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 331).

გიორგი VII-ისგან გაგზავნილი საპასუხო წერილი ნათელი დადასტურებაა იმ უკომპრომისო ბრძოლისა, რომელსაც ქართველები თემურ ლენგის წინააღმდეგ აწარმოებდნენ: – „დაღაცათუ სარკინოზ ხარ და ბარბაროს სჯულითა, ... ესე უწყოდე, რამეთუ მე მეფობისა შენისა არა

უმცირეს ვარ, არცა უდარეს. არა უწყია, რამეთუ ძირთაგან დავით წინასწარმეტყუელისათა აღმოცენებულ ვართ ... ამისთვისცა განგებითა მრავალმონყალისა ღმრთისათა მეფედ დამკვდრებულ ვართ სრულიად საქართველოსა ზედა, და ესრეთ განთავისუფლებულ ვართ, და სხუა მეფე არა უფლებულ არს ჩვენ ზედა, გარნა მეუფე იგი ზეცათა უფალი ჩუენი იესო ქრისტე. ... რამეთუ ესოდენი ბოროტი გიყოფიეს და არა განსძელ სისხლითა ჩუენთაგან. და კუალად გნებავს შეჭმად ჯორცთა ჩუენთა ძუალთა თანა, და ან ვინათგან ეგევიტარითა სილაღითა მოქადულ ხარ ჩუენდა მომართ მომავალი, მოვედ, თუცა არა ხარ სეფექალ და დიაც, და თუ შენ არა მოხვალ, მე მოვალ ძალითა ღმრთისათა რჩეულითა სპითა ჩემითა“ (ქცხ 1959, 460-461).

გიორგი VII-მ დაუნდობელი ბრძოლა გამოუცხადა თემურ ლენგსა და მეზობელ მუსლიმურ პოლიტიკურ ერთეულებს. ეს იყო საპასუხო იერიში თემურის იდეოლოგიურ და პოლიტიკურ მოკავშირეებზე. ვახუშტის ცნობით: „ხოლო ვითარ იყო ქირი დიდი გიორგი მეფისაგან ყოველთა გარემოთა მაჰმადიანთა ზედა, ვიდრე რახსისა (მდ. არაქსი – ხ. ბ.) კიდემდე მოსრვითა და ალაფობითა“ (ვახუშტი 1973, 276). იმავეს წერს ბერი ეგნატაშვილიც (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 334). ვახუშტის ცნობით, გიორგი VII-მ ალინჯის ციხიდან თემურის მიერ დატყვევებული სულთან თირის გამოხსნის შემდეგ „მოაოჯრნა და მოსწყვდნა გარემონი მაჰმადიანნი, აღილო ალაფი დიდძალი“. იქვე წერს, რომ ქართველებისგან შევიწროებული მუსლიმები თემურ ლენგს დაცვას სთხოვდნენ (ვახუშტი 1973, 270, 272).

საგულისხმოა, რომ ქართველების მხრიდან დიპლომატიური მოლაპარაკებების დროს მოთხოვნილი მშვიდობის პირობად თემურ ლენგი მათგან, უპირველეს ყოვლისა, მოითხოვდა, რომ ქართველებს მუსლიმები არ დაერბიათ (ვახუშტი 1973, 272; ბერი ეგნატაშვილი 1959, 335). თემურ ლენგი საქართველოს მეფეს უმთავრეს დანაშაულად მუსლიმთა დარბევა-შევიწროებას უთვლიდა. ქართველებთან ზავის და მშვიდობის ერთ-ერთი უმთავრესი მიზანიც ამის აღკვეთა იყო. ეს ფაქტი კიდევ ერთხელ ხაზს უსვამს იმ უკომპრომისო ბრძოლას, რაც ქართველებმა აზიის უსასტიკეს დამპყრობელს გამოუცხადეს.

1401 წ. სექტემბერში, შამქორში თემურ ლენგსა და ქართველებს შორის ზავი დაიდო. ნეზამ ად-დინ შამის გადმოცემით, ქართული მხარე ნაკისრ ვალდებულებებთან ერთად მოითხოვდა ხელშეუხებლობას და მათთვის ისეთი პირობების შექმნას, რომლითაც ქართველები „უშიშრად და მოსვენებით“ იცხოვრებდნენ მუსლიმებთან მეზობლობაში,

როგორც ეს უნინ ხდება. თემურ ლენგი კი ქართველებისგან მოითხოვდა, რომ მათ თავიანთ ქვეყანაში „უსაფრთხოებასა და პატივში“ ჰყოლოდათ მუსლიმები და აშკარად არ შეესრულებინათ „ურნმუნოთა“, ანუ ქრისტიანული წესები (აქ. ღვთისმსახურება) „მართლმორწმუნეთა“ ანუ მუსლიმთა ქვეყანაში. ამავე დროს, თემურ ლენგი საქართველოს ეკლესიის მრევლს ხელშეუხებლობასა და უსაფრთხოებას აღუთქვამდა (Nizammuddin Sami 1956, 243-246; Raifield 2012, 150; Sickter 2000, 155; ტაბატაძე 1974, 156-157;)

შამქორის ზავი ჩვენთვის თავისი რელიგიური მნიშვნელობითაა საყურადღებო. მისი ერთ-ერთი პირობა, რომ ქართველებს მუსლიმები არ უნდა შეევიწროებინათ, შემდეგ გარემოებაზე მიგვითითებს: მუსლიმი დამპყრობლის შემოსევების პირობებში საქართველოს ტერიტორიაზე მცხოვრები მუსლიმები გარკვეული თვალსაზრისით, შესაძლოა, მართლაც შევიწროებულები იყვნენ.

შამქორის ზავი ქართველებს ზღუდავდა, რომ მუსლიმთა ქვეყნებში ღიად შეესრულებინათ ქრისტიანული წესები, რაც ქართველების მეზობელ მუსლიმურ პოლიტიკურ ერთეულებში მათი ეკლესიებისა და მისიონერული საქმიანობის არსებობაზე მიუთითებს.²⁰ დაბოლოს, საზავო ხელშეკრულებაში ამ პირობის შეტანის მიზანი საქართველოში და მის მეზობლად მცხოვრები მუსლიმების სიმპათიებისა და ნდობის მოპოვება იყო, რითაც თემურ ლენგი ცდილობდა იდეოლოგიის დამცველის როლში ყოფილიყო და მათი სახით საიმედო დასაყრდენი ჰყოლოდა.

შამქორის ზავი მალევე დაირღვა და 1403 წლის გაზაფხულზე თემურ ლენგი საქართველოში შემოიჭრა. ბერი ეგნატაშვილი ამ შემოსევის მიზეზად თემურ ლენგის მიერ ქართველების და, განსაკუთრებით, გიორგი მეფის გამუსლიმების სურვილით ხსნის: „... სწადოდა ქუეყანა გასათათრებლად, და იგონებდა ძვრსა და ბოროტსა ქართლისათვის და უფროსად მეფის გიორგისათვის, ჯავრისა მისთვის, რომელი უყო მეფემან ბაგრატ“ (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 336). როგორც ვხედავთ, ქართველი ისტორიკოსის აზრით, თემური ვერ ივიწყებდა ბაგრატ V-ისგან მიყენებულ მარცხს (ქვეყნის გამუსლიმების მიზნით ლაშქრის გაყოლება და მათი ამოხოცვა) და ცდილობდა შური მის შვილზე ეძია.

20. 1395 წ. თემურ ლენგმა ჩრდ. კავკასიის ხალხები ძალით გაამუსლიმა. შამქორის ზავით იგი ქართველებს მათში ქრისტიანობის გავრცელებას და ქრისტიანული ღვთისმსახურებს შესრულებას უკრძალავდა.

გიორგი VII-მ თემურს მშვიდობის სათხოვნელად და ზავის პირობით ჯერ თავისი ძმა – კონსტანტინე გაუგზავნა მოსალაპარაკებლად, შემდეგ, კი „სომხითარი მთავარი იესე ვედრებით,“ რომ ქვეყანა არ აეოხრებინა. თემურმა კი მეფეს გამუსლიმება შესთავაზა, რის შემდეგაც ქვეყნის მართვას ხარკის გადახდის გარეშე დაანებებდა, ხოლო თუ ისლამს არ აღიარებდა, ხარკის გადახდა მოუწევდა. მთავარი პირობა კი ის იყო, რომ საქართველოს მეფე მასთან უნდა გამოცხადებულიყო: „უკეთუ გინდა წაუჯდენლობა ქუეყანისა ამის, მოდი ჩემ თანა და გათათრდი, და თუ გათათრდები, არცა გთხოვ ხარკსა და მოგცემ ჯელშეუალად ქუეყანასა მაგას და სხუასაცა მრავალსა საბოძვარსა. და უკეთუ არა გათათრდები, დაიდევ ხარკი ჩემი და მოდი ჩემ თანა და მოგცემ ქუეყანასა მაგას“ (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 336). იმავეს წერს ვახუშტი ბატონიშვილიც (ვახუშტი 1973, 273). თემურ ლენგის ამ მოთხოვნებზე მოინადინ ნათანზის ცნობით, საქართველოს მეფეს (გიორგი VII) დანებება კი სურდა, მაგრამ გამუსლიმების შიშით შეუპოვარ ბრძოლას ეწეოდა და ამ სიჭიუტესათასობით ქართველის სიცოცხლე შეეწირა (ტაბატაძე 1974, 71-72).

საქართველოში უკანასკნელი შემოსევების დროს ლაშქრის გადაღლის გამო თემურ ლენგი იძულებული გახდა ქართველებთან ზავი დაედო. 1403 წლის ზავი ძირითადად იმეორებდა შამქორის ზავის პირობებს და თემური საქართველოს კვლავ ქრისტიანულ ქვეყნად აღიარებდა (ტაბატაძე 1979, 711).

თემურ ლენგსა და ქართველებს შორის დადებული (1401 წ. და 1403 წ.) ხელშეკრულებების პირობების მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, ცხადი ხდება, რომ თემურ ლენგს საქართველოს გამუსლიმების საშუალება არ ჰქონია. ამის მიზეზი ქართველების ის თავგანწირული ბრძოლა იყო, რომელსაც ისინი არა მხოლოდ თემურ ლენგის, არამედ მეზობლად მდებარე მუსლიმური პოლიტიკური ერთეულების წინააღმდეგ ახორციელებდნენ. ასეთ პირობებში, რა თქმა უნდა, თემურ ლენგს ქართულ მოსახლეობაში ისლამის ტოტალური გავრცელების რესურსი არ ჰქონდა.

მიუხედავად ზავის პირობებისა, გიორგი VII-ს არ შეუწყვეტია მუსლიმი მეზობლების წინააღმდეგ ბრძოლა. ექვსი წლის განმავლობაში გიორგი VII „... განასხმიდა თათართა საზღვართა თვსთაგან და მოსრვიდა მათ და აღილებდა ალაფთა მათთა დიდ-დიდთა“. გიორგი VII-ის ასეთი ქმედებების გამო, 1407 წ. თურქთა ლაშქარი საქართველოში შემოიჭრა და მეფე სწორედ მათთან ბრძოლაში დაიღუპა (ვახუშტი 1973, 273, 276).

იმავე მეთოდებით გააგრძელა მტრის წინააღმდეგ ბრძოლა გიორგი

VII-ეს ძმამ კონსტანტინე I-მაც (1407-1412 წწ.) ტახტზე ასვლისთანავე „ამან კუალად იწყო უმეტესი კირთება და სრვანი მაჰმადიანთა“ (ვახუშტი 1973, 277).

თემურ ლენგის ლაშქრობების მიზნების შესახებ საყურადღებო დასკვნები აქვთ გაკეთებული ქართველ მეცნიერებს. როგორც ნ. ბერძენიშვილი აღნიშნავს: „მინის მფლობელობისათვის მებრძოლ „ველურ“- მომთაბარეებმა მაჰმადიანობა თავის ალმად აღიარეს და „გიაურთა“ (ქრისტიან მინისმფლობელთა) წინააღმდეგ ბრძოლაში „სადვთო საქმედ“ გამოაცხადეს. თემურ ლენგი ამ „მაჰმადიანური პოლიტიკის თანმიმდევრული გამტარებელი იყო“ (ბერძენიშვილი 1971, 162-163). „მუსლიმურ პოლიტიკაში“ სოიურღალის ინსტიტუტის დანერგვა-განმტკიცება მოიპოვებოდა, რასაც საბოლოოდ ქვეყნის გამუსლიმება, დამორჩილება და საიმედო მოკავშირედ გახდომა უნდა გამოეწვია.

ვ. გაბაშვილის აზრით, დაკავებულ ტერიტორიებზე „... თემურ-ლენგს მხოლოდ ნადავლი არ აინტერესებდა. მას დაპყრობილ ქვეყნებში სხვა მიზანიც ჰქონდა: აქაური მიწების მომთაბარული ტომების ამირებისათვის გადანაწილება. ამდენადვე დაპყრობილი ხალხები იცავდნენ იმას (ფეოდალურ მეურნეობას), რასაც თემურ-ლენგი გადაგვარება-მოსპობით ემუქრებოდა“ (გაბაშვილი 1957 (ბ), 221). დამპყრობლის ეს გეგმა, განუხორციელებელი დარჩა. იქიდან გამომდინარე, რომ ქართველები თემურთან დიდი ხნის მანძილზე იბრძოდნენ და მისადმი მორჩილებას, ოფიციალურად, საკმაოდ გვიან, შამქორის საზავო პირობებით დათანხმდნენ, თემურ ლენგმა ქართული მიწების გადაცემა თავის ემირებზე ვერ შეძლო. ასეთი ფაქტის შესახებ არც ქართულ და არც თემურიანთა პერიოდის ისტორიკოსებთან ინფორმაცია არ გვაქვს. თემურ ლენგის წინააღმდეგ ქართველების ყველაზე მნიშვნელოვანი ქმედება ის იყო, რომ ისინი არა მხოლოდ თავს იცავდნენ მუსლიმი დამპყრობლისგან, არამედ იქეთაც აწარმოებდნენ შეტევით ბრძოლებს, რაც მეზობელი მუსლიმური პოლიტიკური ერთეულების მუდმივ რბევაში აისახებოდა.²¹

21. ძალზე საინტერესო ცნობა აქვს მოტანილი ვ. გაბაშვილს. იგი საქართველოში თემურ-ლენგის ერთ-ერთი შემოსევის დროს მომხდარ ფაქტს ეხება: ვ. გაბაშვილი ნაშრომში, „მახლობელი აღმოსავლეთი XIV-XV საუკუნეებში“, წერს: „თემურ ლენგის მიერ ქალაქ თბილისში მოწვეულ მუსლიმან სწავლულთა პაექრობას თავმჯდომარეობდა ბედრ ედ-დინ სიმავნა ოღლუ. შემდეგ ბედრ ედ-დინი ოსმალეთში ხელმძღვანელობდა სოციალურ მოძრაობას, რომელიც გლეხთა მრისხანე აჯანყებაში გადაიზარდა (1514-1516 წწ.)“ (გაბაშვილი 1957 (ბ), 224). აჯანყების თარიღი (1514-1516 წწ.) შეცდომით

საგულისხმოა ის ფაქტი, რომ საქართველოში თავისი მრავალგზის ლაშქრობების პერიოდში ისეთმა სასტიკმა დამპყრობელმა, როგორც თემურ ლენგი იყო, მისთვის ჩვეული მეთოდებით თბილისის ქრისტიანი მოსახლეობის გამუსლიმება არ სცადა. ასევე, არ აუგია დანგრეული ეკლესია-მონასტრების ადგილზე მეჩეთები.

მიუხედავად იმისა, რომ თემურ ლენგის შემოსევების დროს მასიურ გამუსლიმებას ადგილი არ ჰქონია, საქართველოში (სამცხე) მაინც იყო ისლამის მიღების შემთხვევები. იძულებით გამუსლიმებული მოსახლეობის კვლავ გაქრისტიანების შესახებ ცნობას გვანვდის თომა მენოფეცი. საქართველოსა და ალვანეთში არსებული სიტუაციის თხრობისას მენოფეცი წერს, რომ ამ ორ ქვეყანაში მშვიდობა ჩამოვარდა და „ის ადამიანები, რომლებმაც ჩალათაელთა დროს უარყვეს რჯული, დაუბრუნდნენ [თავიანთ] სარწმუნოებას“ (მენოფეცი 1987, 51). მემათიანის ეს ცნობა ხაზს უსვამს იმ ტრადიციას, რომელსაც ადგილი ჰქონდა საქართველოში – დამპყრობლის ქვეყნიდან განდევნის შემდეგ, გამუსლიმებული მოსახლეობა კვლავ ქრისტიანობას უბრუნდებოდა.

ისლამის აღიარების მოთხოვნით თემურ ლენგი სარწმუნოების

არის მოტანილი, რაც ვფიქრობთ, რომ კორექტურაა. ოსმალეთის ხელისუფლების წინააღმდეგ მასობრივ გამოსვლებს ადგილი ჰქონდა 1416 წელს. ვ. გაბაშვილი ზემოთ მოტანილ ცნობას იმონებებს წიგნიდან „История Узбекской ССР, т. 1, кн. 1, გვ. 324“ (გაბაშვილი 1957 (ბ), 224). ჩვენ, აღნიშნული ცნობა წყაროს დადგენის მიზნით დასახელებულ გამოცემაში გადავამოწმეთ თუმცა, იქ თემურ ლენგის მიერ თბილისში მუსლიმ თეოლოგთა კრების მოწვევის შესახებ არაფერი აღმოჩნდა. საგულისხმოა, რომ ანალოგიური ცნობა არც ქართულ და არც ჩვენთვის ხელმისაწვდომ უცხოურ (სპარსულ და სომხურ) წყაროებში დაცული არ არის. ეს ფაქტი ცნობილი არც სამეცნიერო ლიტერატურაშია. დ. კაციტაძე და კ. ტაბატაძე, რომლებსაც თემურ ლენგისადმი მიძღვნილი კაპიტალური ნაშრომები ეკუთვნით, თბილისში მოწვეული მუსლიმური სასულიერო კრების შესახებ არაფერს წერენ.

პირველ რიგში შევეხოთ ვ. გაბაშვილის ნაშრომში მოხსენიებულ სიმაგნა ოღლუს. მის შესახებ მრავალი ცნობა მოიპოვება და იგი კარგადაა ცნობილი როგორც ქართულ, ისე ევროპულ აღმოსავლეთმცოდნეობაში.

1416 წ. სიმაგნა ოღლუს ოსმალეთის ხელისუფლების წინააღმდეგ აჯანყებას ჩაუდგა სათავეში. აჯანყებულები ითხოვდნენ ქრისტიანთა და მუსლიმთა თანაბარ უფლებებსა და სოციალურ თანასწორობას. აჯანყების ჩასახშობად მეჰმედ I-ს დიდი ძალისხმევა დასჭირდა. ბედრ ედ-დინ სიმაგნა-ოღლუს შეიპყრეს და სიკვდილით დასაჯეს (სვანიძე 2007, 31-32).

სიმაგნა ოღლუს მოღვაწეობისადმი მიძღვნილ კვლევებში მასა და თემურ ლენგს შორის ურთიერთობის შესახებ ინფორმაცია არ არსებობს. გარდა ამისა, თემურის ლაშქრობების პერიოდში სიმაგნა ოღლუს, როგორც მისი ბიოგრაფიიდან არის ცნობილი, კონიაში, კაიროში, როდოსზე და არდებილში განათლებას იღებდა.

გამავრცელებლის სახეს ქმნიდა და დამპყრობლურ ლაშქრობებს ჭიჭადის მნიშვნელობას აძლევდა. ქართველი მეფეების რეაქცია გამუსლიმების პირობაზე თავიდანვე იმდაგვარი იყო, რომ თემურ ლენგს ქვეყნის ტოტალური გამუსლიმების მოთხოვნა ან მასზე ღონისძიებები, როგორც ჩანს, დასაწყისშივე შეუძლებლად ეჩვენა. სწორედ ეს უნდა ყოფილიყო იმის მიზეზი, რომ მას საქართველოს მოსახლეობის მასობრივი გამუსლიმება არ უცდია. ამიტომ, შამქორისა და 1403 წლის ზავის პირობები აღნიშნული თვალსაზრისით, თემურ ლენგის მიერ საქართველოს მიმართ მარცხის აღიარებას უფრო ნიშნავდა.

პროცესების ანალიზი ცხადყოფს, რომ თემურ ლენგმა თავიდანვე კარგად დაინახა და გააანალიზა შემდეგი გარემოება – საქართველოში, ქვეყნის საბოლოო დამორჩილების მიზნით ისლამის გავრცელება და სოიურღალის ინსტიტუტის დამკვიდრება ადვილი არ იყო. მიწისფლობის ამ სისტემის შემოტანის აუცილებელ პირობად მას, პირველ რიგში, ქართული მაღალი ფეოდალური საზოგადოების გამუსლიმება მიაჩნდა,

საინტერესოა, საიდან მოაქვს ვ. გაბაშვილს აღნიშნული ცნობა. თბილისში მუსლიმ თეოლოგთა კრების ჩატარების ფაქტის დაშვების შემთხვევაში ჩნდება კითხვები, თუ როდის და რა საკითხთან დაკავშირებით უნდა მოწვეულიყო იგი და რას უნდა გამოეწვია მუსლიმ სასულიერო პირთა შორის კამათი?

მუსლიმ თეოლოგთა კრების მოწვევა თბილისში საჭირო გახდებოდა აქ თემურ ლენგის პირველი ლაშქრობის დროს, 1386 წლის ნოემბერ-დეკემბერში, რომლის მიზეზი და მიზანი ჰიპოთეტურად შეიძლებოდა შემდეგი ყოფილიყო: იმ დროისთვის თბილისში არსებული მუსლიმური მოსახლეობა, რომელიც შაფიიტურ მაზჰაბს ეკუთვნოდა და თავისი ყადი ჰყავდა, რელიგიურ-სამართლებრივი თვალსაზრისით, თემურ ლენგისთვის მიუღებელი იქნებოდა. ცნობილია, რომ თემურ ლენგს ლაშქრობების პერიოდში თან ახლდნენ მუსლიმი მეცნიერები, მუჰადისები და მუსლიმური სამართლის მცოდნე ფაკიჰები. თბილისში მუსლიმური სამღვდელოების კრება სწორედ დამხვედურ შაფიიტ და თემურ ლენგის თანმხლებ ჰანაფიტ მუჰადისებსა და ფაკიჰებს შორის ისლამის სამართლებრივ საკითხებთან დაკავშირებით უნდა მოეწვია. შესაძლოა, ამ კრებაზე განსაზღვრულიყო მათ შორის ურთიერთობის ფორმები. ტრადიციულად, კრებას თვითონ თემურ ლენგიც უნდა დასწრებოდა. შესაძლოა, ამ კრებაზე გადაწყდა საქართველოში ისლამის გავრცელებისთვის საჭირო სამიზნე სოციალური ფენა (მეფე და დიდებულები) და მეთოდები (გამუსლიმების შეთავაზება, მუქარა). კრების მიმდინარეობასა და შედეგებზე ვ. გაბაშვილი არაფერს წერს. თუმცა, შემდგომდროინდელი მოვლენები ცხადყოფს, რომ აღნიშნული კრება იქნებოდა გადაწყვეტილების მიმღები, რომლის ძალითაც საქართველოში ისლამის ჰანაფიტური მაზჰაბი უნდა გავრცელებულიყო.

სამუნხაროდ, ეს კონკრეტული საკითხი წყაროს ხელმიუწვდომლობის გამო, ამ ეტაპზე მხოლოდ ჰიპოთეზის დონეზე შეგვიძლია განვიხილოთ. თვითონ ფაქტის – თბილისში მუსლიმ თეოლოგთა კრების მოწვევის მნიშვნელობა, თავისთავად ძალზე საინტერესო კვლევის საგანი იქნებოდა ქართულ ისტორიოგრაფიაში.

რაც აუცილებლად გამოიწვევდა მიწის მემკვიდრეობითობის უფლებაზე უარის თქმას. ეს კი ქართველი დიდებულებისთვის კატეგორიულად მიუღებელი იყო. გამუსლიმების თანმდევი პროცესები კარგად ესმოდა საქართველოს ხელისუფლებას და ამიტომ, თავდაუზოგავად იბრძოდა თემურ ლენგისა და, ზოგადად, მუსლიმთა წინააღმდეგ. ეს იყო ის ძირითადი ფაქტორი, რამაც განაპირობა ქართველების სრული მობილიზება თემურ ლენგთან საბრძოლველად.

საქართველოში თემურ ლენგის რელიგიურმა პოლიტიკამ წარუმატებლობა განიცადა, რადგან, ქართველები თავგამოდებით იცავდნენ ქრისტიანობას, როგორც ეროვნული იდენტობის სიმბოლოსა და მემკვიდრეობითი მიწისმფლობელობის გარანტს. თემურ ლენგი იძულებული გახდა არსებული ვითარებისთვის ანგარიში გაეწია – მოხარკეობის საფუძველზე ქართველი მეფე ქრისტიანობით მეფედ აღიარა და ქრისტიან მოსახლეობას ხელშეუხებლობას დაჰპირდა. აქედან გამომდინარე, თბილისში სუნიტური ისლამის ჰანაფიტური მაზჰაბის გავრცელების მცდელობა ამჯერადაც უშედეგოდ დასრულდა.

§1.7. ოსმალების მიერ თბილისში ჰანაფიტური მაზჰაბის შემოტანა

თბილისში ჰანაფიტური მაზჰაბის ექსპანსიის მცდელობა XVI საუკუნის მეორე ნახევრიდან გააქტიურდა, როდესაც აღმოსავლეთ საქართველოს დაპყრობისთვის ოსმალებმა ქმედითი ნაბიჯების გადადგმა დაიწყეს. ოსმალებმა ჩილდირის ბრძოლის შემდეგ, 1578 წ. 24 აგვისტოს, თბილისი უბრძოლველად დაიკავეს (სვანიძე 1965, 383-400). მუსტაფა ლალა ფაშა ქართლის ოსმალურ ადმინისტრაციულ მონყობას შეუდგა. ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობით, მან თბილისი საფაშოდ, ხოლო გორი სანჯაყად გამოაცხადა: „... ოსმალთა დაიპყრეს ქართლი და ჰყვეს ტფილისი საფაშოდ, გორი აღაშენეს და ჰყვეს სანჯახად, ...“ (ვახუშტი 1973, 411). იმავეს ვკითხულობთ „ახალი ქართლის ცხოვრების“ მესამე ტექსტში (ქცხ 1959, 522). ოსმალებმა თბილისის მმართველად კასტამონიის სანჯაყ ბეგი – სოლაქ ფერჰად ფაშას ძე მეჰმედ ბეგი დანიშნეს (შარაშიძე 1961, 47).

1578 წ. აგვისტო-სექტემბრის მოვლენების შესახებ ოსმალთა ისტორიკოსი გელიბოლუ მუსტაფა ალი აღნიშნავს, რომ 1578 წ. 24 აგვისტოს ოსმალები ოზდემირ ოღლუ ოსმან ფაშას სარდლობით თბილისში შე-

მოვიდნენ და „სამართლიანი ალაჰის სიკეთითა და ფადიშაჰის გადაწყვეტილებით ... დიდ ეკლესიაში (სავარაუდოდ სიონი – ხ. ბ.) მიჰრაბი, მიმბარი და მაჰფილი (შემალლებული ადგილი) მოეწყო. ... მისი აღმატებულება მურად ხანის (მურად III (1574-1595 წწ. – ხ. ბ.) კეთილი სურვილების შესაბამისად, ორი წმინდა მეჩეთი თბილისის შუაგულში დაიდგა. და კიდევ ერთი სალოცავი მდინარე მტკვრის გადაღმა, ხსენებული ციხის (თბილისის ციხე – ავტორი) პირისპირ, რომელიც სახელოვანი მხედართმთავრის საკუთარი სურვილით განისაზღვრა. ხსენებული თვის ოცდამეხუთე დღეს (1578 წ. 29 აგვისტო), პარასკევს, ისლამის ჯარისკაცებმა, ალაჰი იყოს მათი მფარველი განკითხვის დღემდე, შერჩეულ მესჯიდსა და ქეშმარიტი გზით სალოცავ ადგილებზე მშვიდობიანად მოვიდნენ, დაფი შემოჰკრეს, შეიკრიბნენ და ლოცვით ჩვენი ბედნიერების ზღურბლზე მყოფის ფადიშაჰის სახელზე ხუტბა წარმოთქვეს“ (Nusret-Name 2014, 114 ციტ. მახარაძე, შაშიკაძე 2021, 98; ჩაქირი 2020, 16).

ა. ფარზალიევი „ნუსრეთ-ნამეზე“ დაყრდნობით ფიქრობს, რომ 1578 წ. 29 აგვისტოს ოსმალეთის სულტნის ბრძანებით თბილისში ორი მეჩეთის მშენებლობა დაიწყო, ხოლო ოსმალთა სარდლის ბრძანებით, მტკვრის მეორე ნაპირზე კიდევ ერთ მეჩეთს ჩაეყარა საფუძველი და მათ რამდენიმე სოფელი გადაეცათ შესანახად (ანუ სავაკუფო მფლობელობაში – ხ. ბ.) (Фарзалиев 1985, 75). როგორც ვხედავთ, ოსმალური წყაროს ცნობით, თურქებმა თბილისში ერთი ეკლესია მეჩეთად გადააკეთეს, ორი კი ააშენეს (ან მშენებლობა დაიწყო – ხ. ბ.). თანაც 24 აგვისტოდან 29 აგვისტომდე, რაც შეუძლებელია. დროის აღნიშნულ მონაკვეთში ოსმალებს მხოლოდ ეკლესიის (ან ეკლესიების) მეჩეთად გადაკეთება და იქ საპარასკევო ნამაზის შესრულება შეეძლოთ.

1578 წლის მოვლენების (სიმონ მეფის დაბრუნება და ოსმალთა წინააღმდეგ ბრძოლა) შემდეგ ოსმალები დიდი ხნით ვერ გაჩერდნენ ქართლში. ვერც მუსტაფა ლალა ფაშა შეძლებდა აგვისტოს ბოლოდან ოქტომბრის ბოლომდე მონაკვეთში ასეთი ტიპის სამშენებლო სამუშაოების ჩატარებას. ქართული წყაროებიც აღნიშნულ პერიოდში ოსმალთა მიერ თბილისში საკულტო ნაგებობების აშენებაზე არაფერს წერენ.

ვახუშტი ბატონიშვილი 1578 წ. დაუთ-ხანის მიერ მუსტაფა ლალა ფაშასთვის თბილისის გადაცემისა და აქ ოსმალური ადმინისტრაციული მოწყობის შესახებ აღნიშნავს, რომ ლალა ფაშა ქართლში სიმონ I-ის დაბრუნებიდან მალევე სამცხეში გადავიდა. სიმონმა კი თბილისი დაიკავა (ვახუშტი 1973, 411). აქედან გამომდინარე ცხადი ხდება, რომ თბი-

ლისში ოსმალთა მიერ ჰანაფიტური მარჯაბის შემოტანა ამ პერიოდში შექმნილი პოლიტიკური ვითარების გამო შეუძლებელი იყო.

XVII საუკუნის 40-იან წლებში თბილისში სუნიტი მოსახლეობისა და მუსლიმი მეცნიერების სიმრავლეზე წერს ოსმალთა ისტორიკოსი – ევლია ჩელები, რომელიც 1646-1647 წლებში თბილისში იმყოფებოდა. იგი თავის „მოგზაურობის წიგნში“ აქ არსებული მარჯაბების შესახებ აღნიშნავს, რომ თბილისში მცხოვრებ მუსლიმთა უმრავლესობა „ოსმალთა დროიდან²² მოყოლებული სუნიტებია და ჰანაფისა და შაფის მოძღვრების მიმდევრები არიან. უღელმა²³ ბევრია“. ოსმალთა შემოტანა წერს თბილისში არსებულ იმ მუსლიმ მოღვაწეთა საფლავების შესახებ, რომლებიც აქაური სუნიტების მიერ წმინდანებად იყვნენ შერაცხულნი: „წმინდანთა საფლავები: იმამი ჰუსამ-ეფენდი, ფერჰად-ფაშას ქეთხუდა რიდვან-ალა, ჯემ ალი-ეფენდი სიბრძნის ოკეანე ყოფილან“ (ევლია ჩელები 1971, 295-296).

თბილისში ჰანაფიტური მარჯაბის შემოტანის აქტიური ეტაპი XVIII საუკუნის 20-იან წლებში დაიწყო. 1723 წელს ქართლში დაწყებული „ოსმალთა“ (მეგრულად 1973 (ა), 433-444; ბერძენიშვილი 1944, 179; სვანიძე 2002, 85-87) განსაკუთრებით საინტერესოა რელიგიის თვალსაზრისით, რადგან ამ დროს თბილისში რეალურად სუნიტური ისლამის ჰანაფიტური მარჯაბის გავრცელება დაიწყო.

„ოსმალთა“ დაპყრობილ ქვეყანაში ოსმალური სოციალურ-ეკონომიკური წესების დამკვიდრებას – ქართული სამამულო მინათმფლობელობის სისტემის ოსმალურით ჩანაცვლებას ისახავდა მიზნად (მეგრულად 1973 (ა), 436). საისტორიო წყაროები ცხადყოფს, რომ ოსმალები აღნიშნულ პერიოდში ცდილობდნენ სასამართლო სისტემის, სარწმუნოების, წეს-ჩვეულებების შეცვლას და ამით ქვეყნის სრულ ინკორპორაციას.

განვიხილავთ „ოსმალთა“ დროინდელ სუნიტურ ისლამს, როგორც მნიშვნელოვან რელიგიურ-პოლიტიკურ მოვლენას; შევეხებით ოსმალთა პოლიტიკის ყველა სეგმენტს, რომლებიც ქართული საზოგადოების ისლამიზაციისკენ იყო მიმართული.

ოსმალებმა ქართლში საკუთარი პოლიტიკის წარმატებით გასატა-

22. იგულისხმება თბილისში მუსტაფა ლალა ფაშას შემოსვლა.

23. სწავლული, მეცნიერი.

რებლად და საბოლოო მიზნის მისაღწევად ღონისძიებები შემდეგი მიმართულებებით გაატარეს: საგადასახადო, ადმინისტრაციული, საკანონმდებლო და რელიგიური. განვიხილავ თითოეულ მათგანს: ოსმალებმა ქართლში სასოფლო-სამეურნეო და დემოგრაფიული აღწერა ჩაატარეს და გადასახადები დაანესეს. ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობით, ქართლის მოსახლეობაზე განერილი სულადობრივი გადასახადი სულზე ერთი დრაჰკანი იყო (ვახუშტი 1973, 508). ოსმალური გადასახადები დაუნესდა ყველას და ყველაფერს, მათ შორის ეკლესიასაც.

1727 წლიდან ოსმალებმა ქართლი უკვე არსებულის საფუძველზე ექვს ადმინისტრაციულ ერთეულად – სანჯაყებად და ნაჰიეებად დაყვეს და სამართავად ადგილობრივ ფეოდალებს გადასცეს: სომხით-საბარათიანო – ერასტი ყაფლანიშვილს, ზემო ქართლი – გივი ამილახორს, მუხრანი – მუხრან-ბატონს, მტკვრის მარჯვენა სანაპირო – მცხეთის ზემოთ არსებული ტერიტორია – ბაგრატ ციციშვილს, ხოლო არაგვისა და ქსნის საერისთავოები ძველ ერისთავებს დაუტოვეს (ვახუშტი 1973, 510; ჭიქია 1976, 274). როგორც დ. მეგრელაძე აღნიშნავს, „ეს ფეოდალები ოსმალეთის სამსახურში მყოფი პირები იყვნენ. ოსმალეთის ხელისუფლება მათი საშუალებით ფიქრობდა „ქართველობის“ – ქართული სოციალ-პოლიტიკური წყობილების – მოსპობას და ქართლის ოსმალურ საფაშოდ გადაქცევას“ (მეგრელაძე 1973 (ა), 436). ამდენად, ოსმალური ადმინისტრაციული მოწყობის მიხედვით, სანჯაყ-ბეგებად ისევ ქართველი თავადები დაინიშნნენ.

1733 წ. ოსმალთა მიერ თბილისის გამგებლად თოფალ ფაშა დაინიშნა. იგი ერთ-ერთი პირველი ოსმალო მმართველია, რომელიც ქართლში სუნიტური ისლამის პოპულარიზაციას ეწევა. თოფალ ფაშა ქართველებს პატივისცემით ეპყრობოდა და მათ „ასწავებდა ერთობასა (ღმერთის ერთარსება – ხ. ბ.) და ვედრებასა ღუთისასა“ (ვახუშტი 1973, 513). ეს კი, ცალსახად ისლამის აღიარებისკენ მოწოდებას გულისხმობს.

ოსმალები თბილისში მოსახლეობის გამუსლიმების ძალისმიერ მეთოდს არ იყენებდნენ. ისინი ამ პრობლემის „მოგვარებას“ საგადასახადო-ადმინისტრაციული ბერკეტით ცდილობდნენ. გამუსლიმების შემთხვევაში პირი ჯიზიას გადასახადისგან თავისუფლდებოდა.

ოსმალობის დროს ქართლში მოხდა სასამართლო სისტემის ცვლილება. ქართული სასამართლოს პარალელურად, ფუნქციონირება დაიწყო ოსმალურმა სასამართლომაც. ქართლი სამ სასამართლო ერთეულად – თბილისის, გორისა და თრიალეთის საყადიოდ დაიყო, სადაც სა-

სამართლო განჩინებები ოსმალური სამართალწარმოების საფუძველზე გამოჰქონდათ.

ოსმალები სუნიტური ისლამის მიმდევრები არიან. ჰანაფიტური მაზჰაბი (მეტრეველი 1999 (ბ), 231-232) ოსმალეთის იმპერიაში წამყვან იურიდიულ-თეოლოგიურ სკოლას წარმოადგენდა და შესაბამისად, სამართლის წარმოება მთლიანად ჰანაფიტური იყო. ოსმალეთში არსებული წესის თანახმად, ქართლში არსებულ საყადიო სასამართლოებში საქმის წარმოებას შარიათთან ერთად საფუძვლად სუნა ედო. სამართალწარმოება კი, „ჰიდაის“ (ჰანაფიტური სწავლების კრებული) მიხედვით მიმდინარეობდა.

შაჩიათი (ახაბ. აშ-შაჩი'ა – „პიხდაპიხი, სწოხი გზა;“ „ისლამის შაჩიათი“ – „აშ-შაჩ' ად-ისლამი, აშ-შაჩი'ა ად-ისლამიია“) – „ღვთაებრივი კანონი“) მუსლიმური ხედიგუხი კანონია. იგი მუსლიმ მოხწმუნეთა ხედიგუხი და ყოველდღიური ცხოვრების წესის კოდექსია; ის შეიცავს ყველა გიჰის სამაჩთდებხივ ნოჩმას. შაჩიათი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს მუსლიმის მიეხ ნებადაჩთუდისა და აკჩადუდის მიმღებდობას.

მუსლიმური სასამაჩთდო შაჩიათის სასამაჩთდოღ იწოდება. სამაჩთადწაჩმობება დაფუძნებუდია შაჩიათის ნოჩმებზე. შაჩიათის მოთხოვნების დაცვა ადაჰისთვის სასუხვედი და მოსაწონი ცხოვრების წესს ნიშნავს და მოხწმუნეთა სამოთხეში მოხვედხის გაჩანგოხია.

თბილისის (ასევე გორისა და თრიალეთის) საყადიოში სასამართლო გადაწყვეტილებები ოსმალურ ენაზე ფორმდებოდა. ოსმალურ სასამართლოში პრეცედენტულია თბილისის (და არა მხოლოდ) ყველა რელიგიის მიმდევართა შორის დავების განხილვა. როგორც ოსმალური სასამართლო დოკუმენტებიდან ჩანს, ყადი განიხილავდა არა მხოლოდ სუნიტ მუსლიმთა სასამართლო საქმეებს, არამედ ქრისტიანებს შორის, ქრისტიანებსა და მუსლიმებს შორის, ასევე შიიტებსა და სუნიტებს შორის წამოჭრილ დავებსაც. ყადი ასრულებდა ნოტარიუსის ფუნქციასაც. შარიათის სასამართლოში ფორმდებოდა საქორწინო და ნასყიდობის ხელშეკრულებები, ხდებოდა სამკვიდრო ქონების განაწილება.

თბილისში ოსმალობის პერიოდის შესწავლისთვის განსაკუთრებით საინტერესო ინფორმაციას შეიცავს ოსმალური სიჯილათები – შარიათის სასამართლოს წიგნები (სიჯილათ-ე შერიიე) და მათგან ამოწერილი ჰუჯათები – სასამართლო დადგენილებები (ჰუჯათ-ე შერიიე), რომელთა წყაროთმცოდნეობითი შესწავლა ს. ჯიქიას ეკუთვნის. აღნიშნული სიჯილათები და ჰუჯათები, როგორც საისტორიო წყარო იმ თვალსაზრისი-

თაც არის მნიშვნელოვანი, რომ ცხადად წარმოაჩენს ოსმალთა რელიგიური პოლიტიკის ნიუანსებს.

1729 წლის სასამართლო დადგენილებაში ვკითხულობთ: „ამ საბუთის გადმოწერის მიზეზი ის არის, რომ კეთილად დაცული თბილისის²⁴ მცხოვრები ისლამში მოქცეული ვინმე ‘აბდ-ულ-ლაჰ აბდ-ულ-ქერიმ’ის ძე გამოცხადდა სახელოვან და ღირსპატივსაცემ შარი‘ათის სასამართლოში და პირისპირ ამ საბუთის წარმდგენი ზიმმის ყაფლანიშვილი დემეტრე ზურაბის ძის წინაშე მოვიდა და ... განაცხადა: ... შემდეგ, აღნიშნული განმცხადებლის ისლამში მოქცეული აბდ-ულ-ლაჰის მიერ სათანადო წესით გაკეთებული სიტყვიერი განცხადება, განმცხადებელმა და აღნიშნულმა ზიმმი‘მ სახელად დემეტრემ ერთიმეორესთან პირზე წადგომით დაადასტურეს და სიტყვიერად დაამოწმეს.“ (ჯიქია, 1969, 172, 175).

ოსმალურ იურიდიულ დოკუმენტებში მუსლიმური სასამართლო მოიხსენიება, როგორც „ღირსპატივსაცემი“, „სახელოვანი“ და „პატიოსანი შარიათის სასამართლო“. პატივისცემის გამომხატველი ფორმულებითაა მოხსენიებული შარიათის სასამართლო ჰუჯათებსა და სიჯილათებში. მათში ჩვეულებრივ აღნიშნავენ, რომ მომჩივანი საქმის განხილვას „წმინდა შარიათის მიხედვით“ ითხოვს (ჯიქია 1969, 172, 175; ჯიქია 1976, 274).

აღნიშნული პერიოდის ოსმალურ იურიდიულ დოკუმენტებში დაფიქსირებულია ქართველი დიდებულების გამუსლიმების შემთხვევებიც. ამ მხრივ საინტერესოა 1728 წლის თბილისის შარიათის სასამართლოს დადგენილება, რომელიც ეხება „კეთილად დაცული თბილისის ისლამში მოქცეულ აბდ-ულ-ლაჰ აბდ-ულ ქერიმის ძეს“ და ზიმმი (მუსლიმთა მფარველობის ქვეშ მყოფი არამუსლიმი) ყაფლანიშვილის გარიგებას. ს. ჯიქია ვარაუდობს, რომ ეს აბდ-ულ-ლაჰ აბდ-ულ ქერიმის ძე, შესაძლოა, გამუსლიმებული ქართველი ყოფილიყო, რომელსაც გამუსლიმების შემდეგ, არსებული წესის თანახმად, მამის სახელიც უნდა გამოსცვლოდა (ჯიქია 1969, 175-177). აღნიშნული პირი რომ ნამდვილად მუსლიმია, ამას ჰუჯათიდან ვიგებთ, რადგან დადგენილებაში წერია, რომ აბდ-ულ-ლაჰ აბდ-ულ ქერიმის ძე „ისლამშია მოქცეული“, ანუ გამუსლიმებულია. არსებობს აღნიშნული ოსმალური ჰუჯათის ქართული ადეკვატიც. ეს არის „ნასყიდობის წიგნი დემეტრე ყაფლანიშვილისა“ (თაყაიშვილი 1909, 344).

24. „კეთილად დაცული“ ნიშნავს ოსმალთა სულტნის „მფარველობაში“, მფლობელობაში მყოფ თბილისს.

ს. ჯიქიას მიაჩნია, რომ საბუთში მოხსენიებული ბარათაშვილი თაყას ძე დემეტრე, შესაძლოა, გამუსლიმებული ქართველი აბდ-ულ-ლაჰ აბდ-ულ-ქერიმის ძე იყო (ჯიქია 1969, 177). ოსმალური საბუთიდან ჩანს, რომ დემეტრე ყაფლანიშვილი გამუსლიმებულია, ასევე მიგვაჩნია, რომ მამამისი თაყაც გამუსლიმებული უნდა ყოფილიყო, რადგან დემეტრეს მამა აბდ-ულ-ქერიმად იწოდება. მუსლიმური ტრადიციით, გამუსლიმებული პირის მამა თუ სხვა რელიგიის წარმომადგენელი იყო, მას აბდ-ალ-ლაჰის (ალაჰის მონა) ძედ მოიხსენიებდნენ. დოკუმენტში კი თაყას მუსლიმური სახელი აბდულ ქერიმია. მაგალითად, გორის საყადიოს მიერ გაცემულ ჰუჯათში (Tur d. 246, ჯიქია 1976, 275). მომჩივანთა შორის დასახელებულია სოფელ ხელთუბნის მკვიდრი ვინმე ჰასან აბდ-ალ-ლაჰის ძე. მამის სახელი (აბდ-ალ-ლაჰი) ცხადყოფს, რომ ჰასანის მამა ზიმში, ანუ ქრისტიანია.

როგორც ჩანს, ოსმალობის დროს ქართლში საგადასახადო შეღავათების მიზნით ადგილი ჰქონდა ქრისტიანთა მიერ სუნიტური ისლამის ჰანაფიტური მარჯობის აღიარების შემთხვევებს. მაგალითად, 1728 წლის ოსმალური დოკუმენტის მიხედვით სოფელ ზარნაკის მკვიდრის ერთ-ერთმა შვილმა ისლამი მიიღო. მამამისი კი ისპაკ ფაშასგან მისი გამუსლიმებული შვილის ჯიზიას გადასახადისგან გათავისუფლებას ითხოვდა (შენგელია 1974, 227).

ს. ჯიქია აღნიშნავს: „... ჰუჯათების მიხედვით ირკვევა, რომ ოსმალებმა ქართლში ოსმალური სასამართლო წყობილება შემოიღეს, რომელშიც სამართალწარმოებას საფუძვლად ედო შარიათი“ (ჯიქია 1976, 271). თუმცა, ერთი მნიშვნელოვანი გარემოებაც უნდა გავითვალისწინოთ – დემეტრე ყაფლანიშვილის ნასყიდობის წიგნის ოსმალური ჰუჯათი 1729 წლის თებერვლით, ხოლო მისი შესატყვისი ქართული საბუთი უფრო ადრე, 1728 წლის იანვრით არის დათარიღებული. ეს ფაქტი იმაზე მეტყველებს, რომ თბილისში, მიუხედავად ოსმალური შარიათის სასამართლოს არსებობისა, ქართველებს შორის საადგილმამულო დოკუმენტების გაფორმება ჯერ ქართულ ენაზე ხდებოდა, ხოლო შემდეგ, მისი კანონიერების გამყარების მიზნით, ოსმალური საქმისწარმოების მიხედვით, შარიათის სასამართლოშიც განიხილებოდა. ქართულ საბუთში გარიგებაში მონაწილე პირის გამუსლიმება არ იწერებოდა, ხოლო ოსმალურ ჰუჯათებში აუცილებლად იყო აღნიშნული რომელი სარწმუნოების მიმდევრებს შორის ფორმდებოდა კონკრეტული განჩინება თუ ხელშეკრულება. ქრისტიანების აღმნიშვნელად, როგორც წესი, გამო-

იყენებოდა ტერმინი „ზიმში“, ხოლო გამუსლიმებული ქართველი „ისლამში მოქცეულად“ იწოდებოდა და საბუთში მას მუსლიმური სახელით მოიხსენიებდნენ.

ოსმალური იურიდიული დოკუმენტებიდან ასევე იკვეთება შერეული ქორწინების საკითხი: 1734 წლის ჰუკათიდან ჩანს, რომ იმ შემთხვევაში, თუ ქრისტიანი ქართველი (რომელიც საბუთში ავთანდილ გიაურად მოიხსენიება), წინააღმდეგი იყო მუსლიმისთვის ქალიშვილის მითხოვებაზე, მაშინ ოსმალური სამართლის თანახმად, სასიძოს ყადისგან ნებართვის აღების შემდეგ შეეძლო მშობლების სურვილის გვერდის ავლით ექორწინა ქრისტიან ქალზე (შენგელია 1974, 227-228). აღნიშნული ჰუკათი რელიგიური დისკრიმინაციის ნათელი მაგალითია და იგი ქორწინების საკითხში მუსლიმის უპირატესობას ხაზს უსვამდა. შარიათის თანახმად, მუსლიმ მამაკაცს შეუძლია ცოლად შეირთოს ქრისტიანი ქალი, მაგრამ შვილები აუცილებლად მუსლიმები უნდა იყვნენ. აქვე სასტიკად იკრძალება მუსლიმი ქალის არამუსლიმზე გათხოვება, სანამ მამაკაცი არ გამუსლიმდება (Богининов 1991 (ბ), 71-72).

ოსმალური სიჯლათებისა და ჰუკეთების მონაცემებით ვიგებთ, რომ ოსმალობის პერიოდის თბილისის შარიათის სასამართლოში ყადიები შემდეგი თანმიმდევრობით მსახურობდნენ: ყადი ას-სეიდ აბუბექრი, ყადი ჰასანი, ყადი მუსტაფა, ყადი მეჰმედ ემინი, ყადი ას-სეიდი მეჰმედი და ყადი მეჰმედ ტული. ე. ი. 1723-1735 წლებში თბილისს ჩვენთვის ცნობილი ექვსი ყადი გამოუცვლია. როგორც ჩანს, ისინი მოკლე ვადით ინიშნებოდნენ.

XVIII საუკუნის ოსმალური სიჯლათებიდან ასევე ჩანს, რომ ყადიებს თავიანთი მოადგილეებიც (ნაიბები) ჰყავდათ. ჰუკათებიდან (ჯიქია 1976, 274-275, 277; ჯიქია 1969, 165-188; შენგელია 1974, 225) ირკვევა თბილისის დევთერდარის (1724-1728 წწ.) – ქალაქის საფინანსო უწყების ხელმძღვანელის სახელი – ხალილ ეფენდი. ასევე ჩანს შარიათის სასამართლოს შტატი – ყადი, ნაიბი, მწერალი. სასამართლო პროცესებზე გვხვდება თარჯიმანიც.

ქართულ ეკლესიასთან ოსმალების დამოკიდებულების თვალსაზრისით საყურადღებო ინფორმაციაა დაცული ქართული სამართლის ძეგლებში. ოსმალები შეეცადნენ თბილისის სიონის ტაძრის მეჩეთად გადაკეთებას. 1727 წლის 8 აპრილით დათარიღებულ, დომენტი ტფილელის მიერ გივი ამილახორისადმი გაცემულ ჟამის-წირვის განწესების წიგნში საუბარია იმის შესახებ, რომ ისაყ-ფაშას (ახალციხის ფაშა, რომელიც

1724 წ. ოსმალებმა თბილისის მმართველად დანიშნეს – ხ. ბ.) ხონთქრის (აჰმედ III – 1703-1730 წწ.) ფირმანის თანახმად, ლეკების მიერ დარბეული სიონის ტაძარი უნდა განეახლებინა და მეჩეთად გადაეკეთებინა. ქართველებმა ისაყ-ფაშასთან მოსალაპარაკებლად გივი ამილახორი გაგზავნეს და დიდი ქრთამის ფასად შეძლეს, რომ ეს გადაწყვეტილება სისრულეში არ მოეყვანათ (დოლიძე 1970, 711-712). უნდა აღინიშნოს, რომ ამის შემდეგ ოსმალებს სიონის მეჩეთად გადაკეთება აღარ უცდიათ.

XVIII საუკუნის 20-იან წლებში ირანსა და ოსმალეთს შორის მიმდინარე პოლიტიკურ პროცესებში რელიგიური სეგმენტი მნიშვნელოვან ადგილს იკავებს. კერძოდ, 1727 წელს ირანის მმართველ მირ აბდულლაჰ აშრაფსა და ოსმალეთის სულტან აჰმედ III-ს შორის დაიდო ჰამადანის საზავო ხელშეკრულება, რომლის თანახმადაც: 1. აშრაფი ოსმალეთის სულტანს ცნობდა სრულიად მუსლიმ სუნიტთა ხალიფად და 2. ოსმალეთის სულტანი მირ აბდულლაჰ აშრაფს აღიარებდა ირანის მმართველად, მხოლოდ ოსმალეთისადმი ვასალური დამოკიდებულებით. ირანის მეჩეთებში ხუტბეს დროს აშრაფის სახელის წინ ოსმალეთის სულტანი აჰმედ III უნდა მოეხსენიებინათ (Пигулевская, Якубовский 1958, 316; Новичев 1963, 199; სვანიძე 2002, 87-77). დადებული ხელშეკრულება ხაზს უსვამს სუნიტ ოსმალთა პოლიტიკურ და რელიგიურ უპირატესობას შიიტურ ირანთან მიმართებაში. ამას, თავის მხრივ, თბილისის შიიტურ მეჩეთში ხუტბეს დროს პირველ რიგში ოსმალეთის სულტნის მოხსენიება უნდა გამოეწვიოს.

თბილისში სუნიტი მოსახლეობის ზრდაზე მიუთითებს ის ფაქტი, რომ ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობით, 1727 წ. ოსმალთა დროს, თბილისში სამი სუნიტური მეჩეთი აიგო: „ურუმთ ქრისტესა ჩ'ღვ ალაშენნეს სამი (მეჩეთი – ხ. ბ.) (ვახუშტი 1973, 336). თბილისის სუნიტური მეჩეთების დაქვემდებარება ოსმალეთის შეიხ-ულ-ისლამთან ლოგიკურია.

ცალკე განხილვას საჭიროებს თბილისში სავაკუფო ქონების არსებობა. გამოთქმულია მოსაზრება, რომ თბილისში „არ შექმნილა ვაკუფები და სავაკუფო კომპლექსები“ (აბულაძე 1993, 272). თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ ოსმალთა პერიოდში „მეჩეთების არსებობა თბილისში ავტომატურად მიუთითებს სავაკუფო მფლობელობაზე“; რომ ვაკფის, როგორც მუსლიმური სალოცავების ეკონომიკური ბაზისის არსებობის გამორიცხვა შეუძლებელია. მეჩეთი ვაკფის (ქონების) გარეშე ფუნქციონირებას ვერ შეძლებდა (ბაინდურაშვილი 2006, 36).

თბილისში სავაკუფო ქონების არსებობის პირდაპირი დადასტურე-



თბილისის სუნიტური მეჩეთი (მ. გუნცაძის ფოტო)

ბაა „1728 წლის თბილისის ვილაიეთის დიდი დავთარი“ (დავთარი 2009), რომელიც სულთან აჰმედ III-ის (1703-1730 წწ.) მმართველობის ბოლო წლებშია შედგენილი. როგორც ნ. შენგელია აღნიშნავს, „ეს დოკუმენტი ეხება XVIII საუკუნის მეორე მეოთხედში თბილისის ვილაიეთში არსებულ ვაკუფ-ნამეს, საიდანაც ნათლად ვხედავთ თბილისის ვილაიეთში გამოყოფილ სავაკუფო მამულებს, ადგილობრივ მკვიდრთა გამუსლიმების პროცესს და ვაკუფების გავრცელების არეალს თბილისის ვილაიეთში“ (დავთარი 2009, 29).

1728 წლის თბილისის ვილაიეთის დიდი დავთარი დეტალურად აღწერს ოსმალთა მმართველობის პერიოდში თბილისში არსებულ სავაკუფო მფლობელობას და მისი მართვის პრინციპს. აღნიშნული დოკუმენტი მნიშვნელოვანი წყაროა ოსმალთა პერიოდის თბილისში ისლამის გავრცელების დინამიკისა და ჰანაფიტური თემის ისტორიის შესასწავლად. დავთარში მოტანილი ინფორმაცია ცხადყოფს თბილისში მეჩეთების, მედრესეებისა და მეჩეთებთან არსებული თავშესაფრების ფუნქციონირებას. დოკუმენტი ასევე გვანვდის ცნობებს მუსლიმი სასულიერო პირების იერარქიისა და მედრესეების მასწავლებლების შესახებ. დავთრის მიხედვით ირკვევა, რომ 1728 წლისთვის თბილისის ყადი იყო აბდ ალ-ფაკირ იბნ ალ-ჰაჯ მუჰამადი (დავთარი 2009, 46) (აღნიშ-

ნული დავთარი მის მიერ არის შედგენილი).

როგორც თბილისის ვილაიეთის დიდი დავთრიდან ვიგებთ, თბილისის ციხის შიდა ტერიტორია სასამართლო დავის შედეგად თბილისის ყადის აბდ ალ-ფაკირ იბნ ალ-ჰაჯ მუჰამადის საკუთრებაში გადასულა. ამის დასამტკიცებლად კი მას შარიათის ჰუჯეთი, მულქ-ნამე (კერძო საკუთრების დამადასტურებელი საბუთი) და „უმალლესი კარის“ (თბილისის ოსმალთა მმართველის კანცელარია) მიერ გაცემული ფირმანი მოაქვს (დავთარი 2009, 47).

დავთრის მიხედვით თბილისში იყო კერძო საკუთრებაში არსებული სავაკუფო ჯამეები (დავთარი 2009, 30). დავთარში ნახსენებია „დიდად პატივცემული ხელმწიფის წმინდა მეჩეთი“ და თბილისის ციხის შიგნით მდებარე „ჯამი შერიფი“ (საპარასკევო // ჯუმა მეჩეთი – ხ. ბ.) (დავთარი 2009, 47). მუსლიმური სალოცავების სახელები მიუთითებს იმაზე, რომ პირველი ოსმალეთის სულტნის სახელს ატარებდა და „საკათედრო ტაძრის“ მნიშვნელობა ჰქონდა, ხოლო მეორე ძირითადად თბილისის ციხის ოსმალური გარნიზონისთვის გამოიყენებოდა.

ხელმწიფის მეჩეთის მდებარეობა დავთარში მითითებული არ არის, თუმცა, იქიდან გამომდინარე, რომ მედრესე მეჩეთთან არსებობდა, ჩვენი აზრით, იგი „ხიდის თავზე“ უნდა ყოფილიყო, რადგან დავთრის მიხედვით სავაკუფო მფლობელობაში ირიცხებოდა „ხიდის თავზე ... საქველმოქმედოდ გადაცემული მედრესე“ (დავთარი 2009, 47).

1735 წელს ვახუშტი ბატონიშვილის მიერ შედგენილ თბილისის გეგმაზე (ხეც. H-2079) რამდენიმე ხიდია დატანილი. კერძოდ, 23-ე ნომრით აღნიშნულია „მეიდნის კარი ხიდით“. მეიდნის კარი თბილისის გალავნის ჩრდილოეთ კედელში მოქცეული კარიბჭე იყო (დღევანდელი ბარათაშვილისა და ჩახრუხაძის ქუჩების კვეთაზე); 46-ე ნომრით თბილისის გეგმაზე დატანილია „ტფილისის ხიდი ციხიდან“. ეს ციხე თბილისის სამხრეთ-აღმოსავლეთ ნაწილში, სოლოლაკის ქედის გაგრძელებას წარმოადგენდა. აღნიშნული ციხე წყაროებში ჯერ „კალას“, ხოლო შემდგომ, „ნარიყალას“ სახელწოდებითაა ცნობილი. შუა საუკუნეებში იგი ქართველ მეფეთა რეზიდენციას წარმოადგენდა. აქ არსებობდა სასახლე, ეკლესია, აბანო და სხვა სპეციალური დანიშნულების ნაგებობები. თბილისის გეგმაზე 52-ე ნომრით აღნიშნულია „ოქუანთ (//ოქოანთ) ხიდი და ია (11) აღნიშვნით არის „ხიდი ავლაბრისა“, რომლის დასაწყისშიც საუკუნეების მანძილზე შიიტური მეჩეთი არსებობდა.

ვახუშტი ბატონიშვილის გეგმისა და „1728 წლის თბილისის ვილა-



გაბუშტი ბატონიშვილის მიერ 1735 წ. შედგენილი თბილისის გეგმა (ხეც. H-2079)

იეთის დიდი დავთრის“ მონაცემების საფუძველზე, მიგვაჩნია, რომ დავთრის მიხედვით ხიდის თავში მდებარე მეჩეთი, ვახუშტისთან 46-ე ნომრით აღნიშნულ თბილისის ციხესთან არსებული ხიდის სიახლოვეს უნდა ყოფილიყო. თუ გავითვალისწინებთ გავრცელებულ პრაქტიკასაც, რომ უცხო მმართველები, ძირითადად, ქართველ მეფეთა ყოფილ რეზიდენციებს იყენებდნენ, ლოგიკურია, რომ მეჩეთიც და მედრესეც ოსმალთა მმართველის რეზიდენციის კომპლექსის

ნაწილი უნდა ყოფილიყო.

თბილისის ვილაიეთის დიდ დავთარში დასახელებულნი არიან მეჩეთში მოღვაწე მუსლიმი სასულიერო პირები, როგორებიცაა: ულუმა (ყურანის სურების ამხსნელი და მასწავლებელი), სულეიჰა (კულტის მსახურთა ერთი კატეგორია), ფირფელე, ხატიბი (ამათ ევალებოდათ საპარასკევო ლოცვის შემდეგ სულტნის სახელზე ხუტბეს წაკითხვა), ორი მოეძინი (ევალებათ მეჩეთის მინარეთიდან დღეში ხუთჯერ აზანის წარმოთქმა), ორი დურხუვანი (ყურანის მკითხველი), რომლებიც თბილისის ციხის მეჩეთში ორ ცვლად მუშაობდნენ. ასევე დასახელებულია ქურსი შეიხი, რომელსაც კვირაში ორჯერ ქადაგება ევალებოდა (დავთარი 2009, 47). დავთარში მოხსენიებულია ასევე მუსლიმთა უმაღლესი სასულიერო პირი – იმამი (დავთარი 2009, 49), რომელიც თბილისის სუნიტ მუსლიმთა სასულიერო თემს ხელმძღვანელობდა. აქვე იხსენიება



თბილისის შიიტური მეჩეთი. ხეც. ვეიდენბაუმის არქივი №1408

მედრესეს მასწავლებელი, რომელსაც თავისი თანაშემწე ჰყავს. დავთრის მიხედვით მეჩეთს ჰყავს დარაჯი, დამლაგებელი, წყლის დამტარებელი, მედრესეს კლასების დარაჯი (დავთარი 2009, 48). როგორც ვხედავთ, მეჩეთის სრულყოფილად ფუნქციონირებისთვის საკმაოდ დიდი შტატი იყო გამოყოფილი. დოკუმენტიდან ირკვევა, რომ მეჩეთისა და მედრესეს პერსონალს სამსახურში ნიშნავდა ვაკფის მმართველი – მუთეველი (დავთარი 2009, 49). დავთარში იხსენიება „ლოცვის აღმვლენი“ (ანუ იმამი ხატიბი – ხ. ბ.) დაღესტნელი ისა ეფენდი (დავთარი 2009, 49). დოკუმენტში მოტანილია მეჩეთსა და მედრესეში მომუშავე თითოეული პირის ანაზღაურება:

„... მეჩეთში ულემას და სულეიჰას თანამდებობაზე მომუშავეს მიეცეს ყოველდღიურად გასამრჯელო 15 ახჩას (ოსმალური ფულის ერთეული – ხ. ბ.) ოდენობით. ფირფელესა და ხატიბების მოვალეობის შემსრულებლებს მიეცეს თითოეულს 10 ახჩა. პირველ მუეძინს მიეცეს ყოველდღიურად გასამრჯელო 8 ახჩა. მეორე მუეძინს მიეცეს ყოველდღი-

ურად 8 ახია. დამლაგებელს – ფერაშს მიეცეს ყოველდღიურად 3 ახია. მეჩეთის მოსამსახურე პერსონალს მიეცეს ყოველდღიურად 2 ახია. პირველ დურხუვანს ყურანის მკითხველ პირველ ცვლას მიეცეს ყოველდღიურის 2 ახია გასამრჯელო. მეორე დურხუვანს – ყურანის მკითხველ მეორე ცვლას – მიეცეს ყოველდღიური გასამრჯელო 2 ახია.

ხსენებული მეჩეთის სასტუმროს პერსონალს მიეცეს ყოველდღიურად გასამრჯელო 4 ახია. ხსენებული მეჩეთის ქურსი შეიხს ... კვირაში ორჯერ ქადაგების პირობით მიეცეს ყოველთვიურად გასამრჯელო 10 ახია. ხსენებულ მედრესეში მასწავლებლად დანიშნულ ღირსეულ მეცნიერსა და მკვლევარს, კვირაში ორი დღის დასვენების გარდა, ყოველთვე მოსწავლეებზე გაკვეთილის ჩატარების პირობით მიეცეს ყოველთვიურად გასამრჯელო 40 ახია. მასწავლებლის თანაშემწეს ყოველდღიურად მიეცეს 10 ახია. ... დარაჯს, დამლაგებელსა და წყლის დამტარებლებს, ამ სამსახურში მომუშავეებს, თითოეულს მიეცეს ყოველდღიურად 8 ახია. ... კლასების დარაჯის შემცვლელს მიეცეს ყოველდღიურად გასამრჯელო 3 ახია. ... მედრესეში მომუშავე მასწავლებელს მიეცეს ყოველდღიურად გასამრჯელო 6 ახია (დავთარი 2009, 48-49)“.

ის, რომ თბილისში ოსმალობის პერიოდში სრულყოფილი სავაკუფო კომპლექსი არსებობდა, ამაზე მიუთითებს დავთარში დასახელებული მეჩეთთან არსებული აბანო, თავშესაფარი და მედრესეს საცხოვრებელი (დავთარი 2009, 49).

თბილისის ვილაიეთის დიდი დავთრის მიხედვით, ოსმალობის პერიოდში მეჩეთი და მედრესე არსებობდა ასევე დიდუბეში. დოკუმენტში საუბარია მუსლიმური სალოცავის მსახურთა და მედრესეში მომუშავე პირების საქმიანობაზე, მათ შემოსავალზე და თანამდებობრივ იერარქიაზე (დავთარი 2009, 30-31). დავთარში არაერთხელ იხსენიება შარიათის სასამართლო (დავთარი 2009, 47, 49, 50). დოკუმენტის მიხედვით, ოსმალობის პერიოდში თბილისში არსებობდა მუსლიმი ჯამაათის მეჯლისი, რომელიც სავაკუფო მფლობელობას განკარგავდა. 1728 წლისთვის ვაკის მმართველად თბილისის ყადის მიერ დანიშნული იყო ისმაილ სულეიმანის ძე (დავთარი 2009, 46). ვაკის მმართველის – მუთეველის თანამდებობა მემკვიდრეობითი იყო. იგი მამიდან ვაჟზე და მის შთამომავლობაზე გადადიოდა, ხოლო თუ ვაჟს შთამომავალი არ ეყოლებოდა, მაშინ ვაკის განკარგვის უფლებას მმართველის უფროსი ქალი და მისი შთამომავლები მემკვიდრეობით იღებდნენ. აღნიშნულ საკითხზე დავთარში საგანგებოდაა ყურადღება გამახვილებული (დავთარი 2009, 50).

1728 წლის თბილისის ვილაიეთის დიდი დავთარი პირდაპირ ცნობას შეიცავს თბილისში სუნიტური ისლამის ჰანაფიტური მაზჰაბის გავრცელების თაობაზე. დოკუმენტში ვკითხულობთ: „პატივცემულმა დიდმა იმამმა, დიდმა წინამძღოლმა და აღმატებულმა აბუ ჰანიფამ ქუფელმა ნუმან ბინ საბითმა, ალაჰიმც სწყალობდეს მას, მნიშვნელოვანი მიმდინარეობა დააარსა. იგი უეჭველ (ჭეშმარიტების – ხ. ბ.) სიმალლეზე აიყვანა და მისი არსებობისათვის საჭირო უარყოფითად შეფასებული კანონისადმი თანმიმდევრულად მიყოლა, ისე, როგორც იმთავითვე არსებობდა“ (დავთარი 2009, 50-51). ამრიგად, „ვაკუფ-ნამეს“ შემდგენელი ხაზს უსვამს იმას, რომ დავთარში აღწერილი ქონების განკარგვა მთლიანად ჰანაფიტური მაზჰაბის სამართლის მიხედვით ხდებოდა.

ნ. შენგელია აღნიშნავს, რომ „ქართლში ოსმალების მმართველობის დამყარებიდან, რამდენიმე წლის შემდეგ, მთელს თბილისის შემოგარენში, ახლომახლო ტერიტორიებზე, ძალიან ყოფილა გავრცელებული სავაკუფო მიწისმფლობელობა. ვაკუფების მფლობელნი იყვნენ ცალკეული მეჩეთის გამგებლები და სხვა მუსლიმი პირები, ... რომლებიც წარმატებით ახორციელებენ თავიანთ გამგებლობას ქართულ მიწებზე, ამჯერად ეს მიწები მუსლიმური მეჩეთების მფლობელობაშია, ხოლო მათი მესვეურები, რა თქმა უნდა, მუსლიმები არიან“. თბილისის დავთარი ასახავს ქართული მიწების ისლამიზაციის მცდელობას და მათი სავაკუფო მფლობელობაში გადასვლის პროცესს (დავთარი 2009, 29-30).

ოსმალობის დროს ქრისტიანულ მოსახლეობაში სუნიტური ისლამის გავრცელების მცდელობა გააქტიურდა. ქართლში ოსმალთა რელიგიური პოლიტიკის შესასწავლად დიდი მნიშვნელობა აქვს ჩვენამდე მოღწეული უმნიშვნელოვანესი ოფიციალური დოკუმენტის – ქართველის გამუსლიმების წესის განხილვას. აღნიშნული გამუსლიმების წესი თარგმანითა და შესაბამისი გამოკვლევით ორჯერ გამოსცა ც. აბულაძემ (აბულაძე 1993, 268-279; აბულაძე 2021, 61-73). ოსმალებმა, ბალკანეთის მაგალითის გათვალისწინებით ქართველის გამუსლიმების სპეციალური წესი შეიმუშავეს. გამუსლიმების ტექსტის ავტორი XVIII საუკუნის ოსმალო პოეტი და ისტორიკოსი აჰმედ ქელიმია. ქართული ტექსტი არაბული გრაფემებით არის შესრულებული (აბულაძე 1993, 268-269).

ნ. ბერძენიშვილი წერს, ოსმალები „... ხელს უწყობდნენ ტყვეებით ვაჭრობას და მაჰმადიანობის გავრცელებას“ (ბერძენიშვილი 1965, 155). აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ოსმალეთის ხელისუფლება თავისი ოფიციალური „რჯულთშემწყნარებლური“ პოლიტიკიდან გამომდინარე, და-

პერობილი ტერიტორიის მოსახლეობის გამუსლიმებას ძალადობრივი მეთოდებით არ ცდილობდა. ამ მიზნის მისაღწევად, როგორც აღვნიშნეთ, იგი სოციალურ-ეკონომიკურ და საგადასახადო ბერკეტს იყენებდა. სწორედ ამ გარემოებებიდან გამომდინარე, ადგილი ჰქონდა ქართლში როგორც დაბალი, ისე მაღალი სოციალური ფენის წარმომადგენელთა გამუსლიმების შემთხვევებს. როგორც ც. აბულაძე აღნიშნავს „გამაჰმადიანება იყო უადრესად მძიმე ფსიქოლოგიურ-სოციალური მოვლენა, ნაკარნახევი პიროვნული თვისებებითა და სოციალური მოტივებით“ (აბულაძე 2021, 65).

ქართველის გამუსლიმების წესში გათვალისწინებულია ის ფსიქო-ემოციური მომენტი, რომელსაც გამუსლიმების „მსურველი“ ქართველისთვის ამ ნაბიჯის გადადგმა უნდა „გაეადვილებინა.“

ქართველის გამუსლიმების ტექსტის არქიტექტონიკა ერთგვარად თავისებურ სახეს ატარებს. იგი ქართული გარემოს გათვალისწინებით გარკვეულწილად სცდება მუსლიმური დოგმატიკის მოთხოვნებს. ტექსტის აგებულება მოიცავს თავჭიდს, მარიამისა და იესოს განსაკუთრებულობის აღნიშვნას და აშ-შაჰადას, გამუსლიმების მთავარ ფორმულას, სადაც უკვე დაცულია მუსლიმური დოგმატიკის თანმიმდევრობა.

თავჭიდი – ეხთი ღმეხთის, მონოთეიზმის აღიარების დოგმატი. გადმოიცემა ფოხმუდით: „და იდაჰა იღდა ღდაჰ“ – ახ ახს ღმეხთი გახდა ადაჰისა.

აშ-შაჰადა – „მოწმობა“. ეს ახის მუჰამადის წინასწახმეცყვედუხი მისიის აღიარება. აშ-შაჰადა მოსდევს თავჭიდს და სხუდი ფოხმით შემდეგი სახით წახმოითქმის: „და იდაჰა იღდა ღდაჰჰ ვა მუჰამადუნ ხასუდუ ღდაჰ“ – ახ ახს ღმეხთი გახდა ადაჰისა და მუჰამადი მოციქუდია ადაჰის.

გამუსლიმების ტექსტში აღნიშნულია, რომ „წმინდა ისლამით გაპატროსნების მოსურნე ქაფირი ... წარმოთქვამს თევჭიდისა და შეჰადათის სიტყვებს. შემდეგ კი აღმსარებელმა პირმა საჭიროა ისლამის ჭეშმარიტი სარწმუნოების აღიარების აღნიშნული სიტყვები წარმოთქვას თავის მშობლიურ ენაზეც“ (აბულაძე 1993, 274).

საგულისხმოა, რომ აჰმედ ქელიმი ქართველს „ქაფირ“-ად (ურწმუნო) მოიხსენიებს, მაშინ როცა, მუსლიმთა მფლობელობაში და „მფარველობაში“ მყოფი ქრისტიანები „ზიმმი“-ებად იწოდებიან. ისლამში განსხვავებული დამოკიდებულებაა „აჰლ ალ-ქითაბისა“ (საღვთო წიგნის მქონე

ხალხი, რომელთა შორის ქრისტიანები არიან) და „ქაფირების“ (კერპთაყვანისმცემლები) მიმართ. ამ შემთხვევაში, ქრისტიანის ქაფირად მოხსენიება ხაზს უსვამს მათ გაიგივებას კერპთაყვანისმცემლებთან, რაც მათდამი უკიდურესად ნეგატიურ დამოკიდებულებაზე მეტყველებს. ის ფაქტი, რომ გამუსლიმების წესი ქართველისგან თავჭიდისა და აშ-შაჰადას წარმოთქმას მშობლიურ ენაზე ითხოვს, თავისთავად, ისლამის შეგნებულად აღიარებას გულისხმობს და ამ წესის მიზანიც სწორედ ეს არის.

ქართველის გამუსლიმების წესში თავჭიდისა და აშ-შაჰადას ფორმულები ძალზე მარტივი, ენით არის გადმოცემული. ამის მიზანი კი ისაა, რომ ისლამის უმთავრესი პოსტულატები ყველასთვის გასაგები და ადვილად აღსაქმელი ყოფილიყო. ამ ფორმულების წარმოთქმის შემდეგ მოდის მარიამისა და იესოს მნიშვნელობის ყურანისეული ახსნა: „წმინდა მარიამი, იმის შვილი იესო მოციქული ღმერთმა გააჩინა. დედა-შვილნი მოციქული ღმერთის მომსახურენი არიან, მოციქული ღმერთმა იესუსა მცნება მისცა, წმიდათ გააჩინა“ (აბულაძე 1993, 275). მარიამი და იესო ალაჰის მონებად და მის მსახურებად არიან წარმოჩენილნი. ეს კონტექსტი ძალიან მოკლედ და მკაფიოდ გადმოსცემს ღვთისმშობლისა და მაცხოვრის მიმართ ისლამისა და ყურანის დამოკიდებულებას. ყოველივე ეს კი, გამუსლიმებული ქართველისთვის ერთგვარ რელიგიურ-საგანმანათლებლო ხასიათს ატარებდა. თავჭიდის შემდეგ, როგორც წესი, წარმოითქმის აშ-შაჰადა. ეს თანმიმდევრობა დაცულია მხოლოდ გამუსლიმების წესის დასკვნით ნაწილში. ალაჰის ერთადერთობის ფორმულის შემდეგ აქ მოხსენიებულია მარიამი და იესო. რაც, ვფიქრობთ, რომ ქართველი მართლმადიდებლის ფსიქო-ემოციური ფაქტორის გათვალისწინებით არის ნაკარნახევი.

გამუსლიმების წესის მიხედვით, ქართულად აშ-შაჰადას ფორმულა ასეთია: „მუჰამედი ჩვენი წმინდა ადამიანი არი. მოციქული (იგულისხმება მუჰამადი – ხ. ბ.) ღმერთის მოსამსახურე არი“ (აბულაძე 1993, 275). ამის შემდეგ უკვე ქრისტიანობისა და ისლამის რელიგიების ურთიერთშედარების პრინციპით ხდება ქრისტიანობის უარყოფა და ისლამის აღიარება: „იმის (მუჰამადის – ხ. ბ.) ჯული რომ თათრის (ისლამის// მუსლიმის – ხ. ბ.) არის, სუფთა არის, წმინდა არის, მოციქული (მუჰამადი – ხ. ბ.) ღმერთის რჩ(ე)ული არის დავიჯერე, ქართველის ჯული რომ ბოროტი იყო, გონჯი იყო, ბილწი იყო, ეშმაკის რჯული იყო დავაგდე“ (აბულაძე 1993, 275).

ისლამის აღიარების დასკვნითი ფორმულა ასეთი თანმიმდევრო-

ბით არის წარმოდგენილი: თავჭიდი, აშ-შაჰადა, (ეს ფორმულები ორჯერაა გამოყენებული) იესო ქრისტეს წინასწარმეტყველური მისიის აღიარება, მარიამის გამორჩეულობა, ქრისტიანობის უარყოფა და ისლამის აღიარება. გამუსლიმების წესის დასკვნით ნაწილში ქართველს უნდა წარმოეთქვა შემდეგი სიტყვები: „განვშორდი ფუჟ სარწმუნოებას და მივიღე ისლამის სჯული. დავეთანხმე დიდი იმამის (მუჰამადი – ხ. ბ.) მოძღვრებას. დასაწყისი: (იგულისხმება ყურანის გამხსნელი სურა „ალ-ფათიჰა“ – ხ. ბ.) „ალაჰ დაილოცე!“ (აბულაძე 1993, 269-270).

უნდა აღინიშნოს, რომ ქართველის გამუსლიმების წესში რელიგიური ფორმულირება ხდება ყურანის დაცვით, რომელშიც ქრისტე მუჰამადის წინა დიდ წინასწარმეტყველად, ალაჰის სიტყვად და სულად არის მოხსენიებული, ხოლო ქრისტიანობა, როგორც რელიგია, და ქრისტეს აღიარება ღმერთად, უარყოფილია. ისლამის მიხედვით, ალაჰი „არა შობილა და არცა შობს“ და მისი თანაზიარი ვერავინ იქნება. რაც შეეხება ღვთისმშობელ მარიამს, იგი ისლამში ერთ-ერთი უპირველესი წმინდა ქალია. ყურანის XIX სურა მის სახელს ატარებს. ყურანში დასახელებულ ქალებს შორის მხოლოდ იგი მოიხსენიება საკუთარი სახელით.

მაცხოვრისა და ღვთისმშობლის მოხსენიებას ქართველთა გამუსლიმების ოსმალურ წესში თავისი თეოლოგიური და ფსიქოლოგიური დატვირთვა ჰქონდა. ამ წესის ავტორი კარგად იცნობს ქართველების ბუნებას და მათ დამოკიდებულებას მაცხოვრისა და ღვთისმშობლის მიმართ. მისი მიზანია, რომ გამუსლიმების გზაზე დამდგარ ქართველს „გაუადვილოს“ ქრისტეს, როგორც ღმერთის უარყოფა, ალაჰის უზენაესობისა და მუჰამადის წინასწარმეტყველური მისიის აღიარება, ამიტომ, გამუსლიმების წესში მაცხოვრისა და ღვთისმშობლის სახელს პატივით მოიხსენიებდა, რაც გამუსლიმების პროცესის ფსიქოლოგიურ ფაქტორს წარმოადგენს.

გამუსლიმების წესი რომ აქტიურად გამოიყენებოდა, ამაზე მეტყველებს „1728 წლის თბილისის ვილაიეთის დიდი დავთრის“ მონაცემები. მასში მოტანილი ცნობები თბილისში მოსახლეობის გამუსლიმებაზე მიუთითებს. ოსმალებს დავთარში ჩვეული სკრუპულოზურობით აქვთ შეტანილი მოსახლეობის აღწერისთვის საჭირო ყველა დეტალი. აღნიშნულია დავთარში შეყვანილი ყველა პირის, მათი ძეების თუ ძმების გამუსლიმების ამბავი. მაგალითად, „გაბრიელ, ძე მისი მუსლიმია“, „გიორგი, ძე მისი მუსლიმია“, „დანიელ, ძმა მისი მუსლიმია“ (დავთარი 2009, 69) და ა. შ. ქართულ სახელებთან ერთად საკმაოდ ხშირად გვხვდება სომხური

სახელებიც. მაგალითად, „არუთინ, ძმა მისი მუსლიმია“, „მიქელეთ, ძმა მისი მუსლიმია“, „გაურ, ძე მისი მუსლიმია“ (დავთარი 2009, 69) და ა. შ. (უამრავი მაგალითის მოტანა შეიძლება). ყოველივე ეს იმაზე მეტყველებს, რომ თბილისის ვილაიეთში მიმდინარეობდა მოსახლეობის დაბალი ფენის გამუსლიმება, როგორც ქართულ, ისე სომხურ მოსახლეობაში.

1728 წლის დავთარი გვაძლევს თბილისში გამუსლიმების დინამიკისა და სტატისტიკის განსაზღვრის საშუალებას. დოკუმენტი ქართლში ოსმალური მმართველობის შემოდებიდან ხუთი წლის შემდეგ არის შედგენილი. თბილისის ვილაიეთის დავთარიში 822 მუსლიმი მამაკაცი ფიქსირდება, რომელთა უმრავლესობა, ცხადია, 1723-1728 წლებშია გამუსლიმებული. დოკუმენტში არ ჩანს მიმდინარეობდა თუ არა ისლამის გავრცელება ქალებში. მიუხედავად ამისა, შეგვიძლია დავინახოთ თბილისში ჰანაფიტური ისლამის გავრცელების სწრაფი ტემპი. დროის მცირე მონაკვეთში ასეთი შედეგის მიღება ცხადად მიანიშნებს ოსმალთა ღონისძიებებზე ქართლის მოსახლეობის ყველა ფენის გამუსლიმებისთვის, და რომ არა, ქართველების ბრძოლა ოსმალთა პოლიტიკის წინააღმდეგ, შეუქცევად პროცესს, შესაძლოა, ქვეყანაში სულ სხვა რელიგიური და პოლიტიკური რეალობა შეექმნა.

თავი II. შიიტური ისლამი თბილისში (VIII-XVIII სს.)

ისლამის მქადაგებლის – მუჰამადის გარდაცვალების (632 წ.) შემდეგ არაბებს შორის მალევე დაიწყო ხელისუფლებისთვის ბრძოლის ხანგრძლივი პროცესი. ისლამის ერთ-ერთი ძირითადი მიმდინარეობა – შიიზმი წარმოიშვა ხალიფა უსმანის (664-656 წწ.) დროს ხელისუფლებისთვის ბრძოლის პროცესში. ტერმინი „აშ-შია“ ალი იბნ აბი ტალიბის (მუჰამადის ბიძაშვილი და იმავე დროს სიძე – ქალიშვილის ქმარი) მომხრეების პარტიას ნიშნავს (ში'ათ ალი – ალის „მომხრენი“ // ალის „პარტია“). შიიტები მოციქულ მუჰამადის ერთადერთ კანონიერ მემკვიდრედ მის უახლოეს ნათესავს – ალის ასახელებდნენ. VII საუკუნის მეორე ნახევრიდან შიიტები მიიჩნევენ, რომ „ღვთაებრივი სუბსტანციის“ გადასვლა ალის საგვარეულოს ერთი წარმომადგენლიდან მეორეზე ხდება და ამიტომ, იმამათი მხოლოდ ალისა და ფატმას შთამომავლებს ეკუთვნით (სანიკიძე 1999 (ა), 85-87; Мец 1966, 59-69).

VIII საუკუნის ბოლოსა და IX საუკუნის პირველ ნახევარში შიიტების კონსოლიდაციამ აღნიშნული მოძრაობის სოციალურ-პოლიტიკურ და რელიგიურ კატეგორიად ფორმირება გამოიწვია. ჩამოყალიბდა შიიტთა „ზომიერი“ (იმამიტები, ზაიდიტები, ალიდები) და „უკიდურესი“ (ისმაილიტები) სექტები (სანიკიძე 1999 (ვ), 212-213; სანიკიძე 1999 (ა), 85-87; Huart 1973, 32-33; AH-Haybaxტი 1973, 18, 45).

იმამათი – თეოკრატიული მმართველობის ფორმა, ხომლის მიხედვითაც ხელისუფლების სათავეში შეიძლება ყოფილიყვნენ ალისა და ფატმას შთამომავლები.

VIII საუკუნის ბოლოდან ჩნდება ნაშრომები, რომლებიც ასახავს შიიზმისა და მისი სექტების განვითარების პროცესს (AH-Haybaxტი 1973, 54-59). შიიზმის, როგორც რელიგიურ-პოლიტიკურ მიმდინარეობად ჩამოყალიბების შესახებ ისლამმცოდნეობით ლიტერატურაში ერთი აზრი არ არსებობს. ამასთან დაკავშირებით ოთხი ძირითადი თეორია შეიქმნა: I – შიიზმი ჯერ კიდევ წინასწარმეტყველ მუჰამადის სიცოცხლეში წარმოიშვა, II – მისი სიკვდილის შემდეგ, III – ალის მმართველობის პერიოდში და IV – ალის მოკვლის შემდეგ (AH-Haybaxტი 1973, 18).

ზოგიერთი მკვლევარი სამართლიანად მიიჩნევს, რომ შიიტებმა (//ალიდებმა) ხელისუფლების გადაცემის ძველ, ტომობრივ პრინციპს,

რომელსაც მუსლიმური ელიტის ჩამორჩენილი ნაწილი ემხრობოდა და ხარიჯიტების დემოკრატიულ, არჩევით პრინციპს წინასწარმეტყველ მუჰამადის ჩამომავლობაზე დამყარებული „ლეგიტიმური, დემოკრატიული“ პრინციპი დაუპირისპირეს (Ан-Найбახти 1973, 19).

VIII საუკუნის მეორე ნახევარში შიიტ იმამიტთა ჯაფარიტული მამზაბი შეიქმნა. ამ საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი სკოლის სახელი შიიტების მეექვსე იმამის, ჯაფარ ას-სადიკის (გარდ. 765 წ.) სახელს უკავშირდება. (სანიკიძე 1999 (ზ), 223) შიიტი იმამიტები თავიანთი არსებობის ადრეულ ეტაპზე „ახბარისა“ („ტრადიციონალისტები“) და „უსულის“ („რაციონალისტები“) სკოლებად დაიყვნენ. საბოლოოდ, „უსულის“ მიმდინარეობამ გაიმარჯვა, რომელიც დღეს ჯაფარიტულ იურიდიულ-თეოლოგიურ სისტემას წარმოადგენს.

ჯაფარ ას-სადიკი – შიიტების მეექვსე იმამი (დაახდ. 700-765 წწ.). შიიტური სამაჩთლებრივ-თეოლოგიური სკოლის – ჯაფარიტული მამზაბის დამაარსებელი. იყო „ზომიეხი“ შიიტების სუდიეხი დიდეხი. ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა მედინაში.

ჯაფარიტული მამზაბის ერთ-ერთი მთავარი წყაროა იმამებთან დაკავშირებული შიიტური გადმოცემები – „ახბარი“. ახბარების ყველაზე ავტორიტეტულ კრებულებად ალ-კულინის (გარდ. 941 წ.) „ალ-ქაფი ფი’ილმ ად-დინ“, იბნ ბაბუიას (გარდ. 991 წ.) „მან ლა დაჰუდუ რუჰუ ალ-ფაკიჰ“, აშ-შაიხ ათ-თუსის (გარდ. 1067 წ.) „ათ-თაზბიჰ“ და „ალ-ისთიბ-სარ“-ი მიიჩნევა.

სუნიტური მამზაბებისგან განსხვავებით, ჯაფარიტები უარყოფენ კიასს („შედარება“, „ანალოგია“) და აღიარებენ მხოლოდ იმ ჰადისებს (გადმოცემებს), რომელთა გადმოცემაც აჰლ-ულ-ბეითს (მუჰამადის ოჯახის წევრებს) მიეწერება. ჯაფარიტები ღიად მიიჩნევენ იჯთიჰადის („გულმოდგინება“, „დიდი მონდომება“) „კარიბჟეს“. ამ უკანასკნელმა თვალსაზრისმა ჯაფარიტული მამზაბის მეთოდოლოგიის განვითარებას შეუწყო ხელი.

ჯაფარიტული მამზაბის თავისებურებებია: პირველი სამი ხალიფას (აბუ ბაქრი, ომარი, ოსმანი) ლანძღვა და მათი ხელისუფლების კანონიერების უარყოფა; დროებითი ქორწინება (მუთ’ა//სიღე) და საჭიროების შემთხვევაში „რწმენის კეთილგონიერი დაფარვა“ (თაკიდა) (სანიკიძე 1999 (თ), 223-224).

§2.1. შიიტური ისლამი VIII-XI საუკუნეების თბილისში

საგარეო პოლიტიკური ფაქტორებიდან გამომდინარე, ქართველები შიიტურ ისლამს მისი წარმოშობის პირველივე ხანებიდან გაეცნენ. არაბთა სახალიფოში მიმდინარე რელიგიური და პოლიტიკური პროცესები თბილისის საამიროზეც აისახა.

სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება იმის შესახებ, რომ VIII საუკუნის შუა ხანებიდან თბილისისადმი ინტერესს იჩენდნენ, როგორც ზომიერი, ისე უკიდურესი შიიტური სექტები. ისინი ცდილობდნენ საკუთარი გავლენის გავრცელებას ისლამის ამ სანაპირო ოლქში (ჯაფარიძე 1989, 77-78; ჯაფარიძე 1995, 200).

საინტერესოა, როდის და რა პირობებში უნდა მოსულიყვნენ შიიტი მუსლიმები თბილისში?

თბილისში შიიტური თემის შემოსვლისა და დამკვიდრების ისტორიის თვალსაზრისით უადრესად მნიშვნელოვანია X საუკუნის შიიტი ავტორის, ჰასან იბნ-მუჰამად იბნ-ჰასან ალ-კუმმის თხზულება „ყუმის ისტორია“. წყაროს მეცნიერული შესწავლა გ. ბერაძეს ეკუთვნის (ბერაძე 1983, 54-60). ყუმის ისტორიაში ცნობას თბილისის შესახებ ვხვდებით იმ ადგილას, სადაც საუბარია ქ. ყუმის განსაკუთრებულობასა და ღირსებებზე. საინტერესო და საყურადღებოა, რომ თბილისი მოიხსენიება საყოველთაოდ ცნობილი და აღიარებული შიიტური ცენტრების გვერდით. წყაროში ვკითხულობთ: „მასვე“²⁵ ეკუთვნის გადმოცემა ჰასან იბნ იუსუფისაგან და ის კი გადმოსცემს აბი აბდალლაჰისაგან²⁶ – მშვიდობა მას! – რომ მან ბრძანაო: „ღმერთმა – დიადიმც არს იგი! ყველა ქალაქებიდან ქუფა, ყუმი და თბილისი გამოარჩია“ (ბერაძე 1983, 56). მოცემული წყარო, ისნადიდან (გადმომცემთა რიგი) გამომდინარე, ცხადად მიანიშნებს VIII-X საუკუნეების თბილისში სუნიტურ ისლამთან ერთად შიიზმის არსებობაზეც. გ. ბერაძე ასკვნის, რომ თბილისის ასეთი კატეგორიის შიიტური ცენტრების გვერდით დასახელება იმდროინდელ მუსლიმურ სამყაროში თბილისის ავტორიტეტისა და პოპულარობის მოწმობაა და აღნიშნავს, რომ ჯერჯერობით ნათელი არაა კონკრეტულად რაში მდგომარეობდა თბილისის ის „დამსახურება“, რამაც განაპირობა შიიტურ

25. იგულისხმება უცნობი გადმომცემი.

26. შიიტების მეექვსე იმამი აბუ აბდალლაჰ ჯაფარ იბნ მუჰამმადი, იგივე ჯაფარ ას-სადიკი (გარდ. 765 წ.).

წრეებში მისი „განსაკუთრებულობის“ აღიარება (ბერაძე 1983, 57).

უნდა აღინიშნოს, რომ შიიზმის ისტორიაში ერთ-ერთი მძიმე პერიოდი მუავია I-ის (661-681 წწ.) მმართველობის დრო იყო, როდესაც შიიტები საშინელ დევნა-შევიწროებას განიცდიდნენ (Табатабаи წ.ა., 50). აბასიანი ხალიფა ალ-მაჰდის (775-785 წწ.) მმართველობის პერიოდში კიდევ უფრო დაიძაბა ურთიერთობა შიიტ და სუნიტ მუსლიმებს შორის. როგორც მ. ტიკაძე წერს: „ალ-მაჰდი დაჟინებით ცდილობდა საყოველთაოდ დაემკვიდრებინა აზრი იმის შესახებ, რომ მოციქულ მუჰამადის შემდეგ მის კანონიერ მემკვიდრედ მუსლიმებს უნდა ეცნოთ მხოლოდ მისი ბიძა ალ-აბასი (გარდ. 653 წ.), როგორც ჰაშიმიანთა გვარის უხუცესი წარმომადგენელი და არა ალი“ (ტიკაძე 2008, 67). აბასიანი ხალიფების ალ-მაჰდის (775-785 წწ.), ალ-ჰადის (785-786 წწ.) და ჰარუნ არ-რაშიდის დროს (786-809 წწ.) სახალიფოს მთავარ იურიდიულ-თეოლოგიურ სკოლას ჰანაფიტური მაზჰაბი წარმოადგენდა.

არაბთა სახალიფოში არსებული რელიგიურ-პოლიტიკური პროცესებიდან გამომდინარე, მიგვაჩნია, რომ სწორედ მუავია I-სა და მისი მომდევნო ხალიფების ანტიშიიტური პოლიტიკის შედეგად დაწყებული დევნის გამო, VIII საუკუნის მიწურულისთვის, შიიტი მუსლიმები თავშესაფრის მიზნით თბილისშიც აღწევნენ და აქ მნიშვნელოვან შიიტურ თემს ქმნიან.

მუსლიმური აღმოსავლეთისთვის ცნობილი არიან თბილისში მოღვაწე ათ-თიფლისის ნისბის მატარებელი შიიტი მუჰადისები, მეცნიერები, ფაკიჰები, რომლებმაც თავიანთი წვლილი შეიტანეს მუსლიმური ღვთისმეტყველებისა და მეცნიერების სხვადასხვა დარგის განვითარებაში.

VIII საუკუნის მეორე ნახევრიდან თბილისში იყვნენ შიიტ იმამიტთა იმამების – ჯაფარ ას-სადიკის, მუსა ალ-ქაზიმის (გარდ. 799 წ.) და ალი არ-რიდას (გარდ. 818 წ.) მიმდევრები. კერძოდ კი, ათ-თიფლისის ნისბით ცნობილი შიიტი მუჰადისები: ალ-ფადლ იბნ აბი კურრა ათ-თამიმი ას-სამანდი ათ-თიფლისი; ბუსრ იბნ ბაიან იბნ ჰუმრან ათ-თიფლისი – ზომიერი შიიტი, ჯაფარ ას-სადიკის მიმდევარი (VIII ს.); აბუ მუჰამმად შარიფ იბნ საბიკ ათ-თიფლისი (VIII-IX სს.); ასევე შიიტების მესამე იმამის – ჰუსეინის პირდაპირი შთამომავლები: ალიდი ჰამზა მულაჰჰინ იბნ ალი ათ-თიფლისი (IX ს. შუა ხანები) და აბუ ჯაფარ მუჰამმად ალ ასლარ ათ-თიფლისი (IX- X სს.) (ჯაფარიძე 1989, 78-84; ჯაფარიძე 1999 (ა), 75).

ადიღები აჩაბთა მეოთხე ხადიფას, ადის (656-661 წწ.) და მუჰამადის ქადიშვიდის – ფაღმას შთამომავლები იყვნენ. ისინი პოლიტიკუხად და იდეოლოგიუხადც უმაღლესი ხედისუფდებისთვის იბხძოდნენ. ადიღები იმამათზე მხოლოდ ადის საგვახეუდოს უფდებას აღიახებდნენ (ჯაფარიძე 1999 (ბ), 22-23; Алиев 2012, 357-363).

ამრიგად, VIII-X საუკუნეებში თბილისი შიიტური ისლამის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან კერას წარმოადგენდა. აქ შიიტმა იმამიტებმა მათთვის ყველაზე მძიმე რელიგიური დევნის პერიოდში შეაფარეს თავი და ფიზიკურად და იდეოლოგიურად გადარჩნენ; აღნიშნულ პერიოდში უნდა ვივარაუდოთ თბილისში პირველი შიიტური საკულტო ნაგებობის გაჩენაც; IX-X საუკუნეებში თბილისში ცხოვრობდნენ აჰლ-ულ-ბეითის (მუჰამადის ოჯახი, მისი შთამომავლები) წარმომადგენლები. ყოველივე კი ცხადყოფს იმ გარემოებასა და მიზეზებს, რის გამოც X საუკუნის არაბულ წყაროში („ყუმის ისტორია“), რომლის ისნადიც VIII საუკუნეს უკავშირდება, თბილისი უმნიშვნელოვანესი შიიტური ცენტრების – ქუფასა და ყუმის გვერდით „ალაჰისაგან გამორჩეულ“ და „ღვთით კურთხეულ ქალაქად“ მოიხსენიება.

X საუკუნის შიიტი მოღვაწის, იბნ ტაბატაბას ცნობით IX-X საუკუნეების მიჯნაზე თბილისში იყვნენ ალ-აბას ბ. ალის შვილთაშვილის კასიმ ბ. კასიმის შთამომავლები. ხალიფა ალ-მუკთაადირის დროს (908-932 წწ.), დაახლ. 925 წლის ახლო ხანებში თბილისში მოკლეს იმამ ჰუსაინ ბ. ალის პირდაპირი შთამომავალი და მისი სეხნია (ჯაფარიძე 1989, 83-84). ეს ფაქტი, ცხადად მიანიშნებს აქ შიიტურ და სუნიტურ მიმდინარეობებს შორის არსებულ მწვავე დაპირისპირებაზე.

X-XI საუკუნეების მიჯნაზე მოღვაწეობდა შიიტი ლიტერატორი და გრამატიკოსი – აბუ მუჰამმად ალ-ჰასან იბნ ბუნდარ ათ-თიფლისი, რომელსაც ურთიერთობა ჰქონდა თბილისის ამირა ალი იბნ-ჯაფართან. იბნ-ბუნდარმა მისთვის შეადგინა წიგნი „ალ-მანნაკიბ ვა ლ-მასალიბ“ („საქებარი და საძრახი თვისებები“); მუსა ალ-ქაზიმისა და ალი არ-რიდას მიმდევარია შიიტი მუჰადისი აბუ მუჰამმად ალ-ჰასან ათ-თიფლისი (ჯაფარიძე 1989, 81-85).

როგორც გ. ჯაფარიძე აღნიშნავს, „ადგილი ჰქონდა არა მარტო მუსლიმთა მიგრაციას თბილისისკენ, არამედ მათ ემიგრაციას თბილისიდან ისლამური სამყაროს მძლავრ სავაჭრო-სახელოსნო და კულტურული ცენტრებისაკენ“ (ჯაფარიძე 1995, 200). ალ-კუმის ნაშრომზე დაყრდნობით

თუ ვიმსჯელებთ, თბილისში VIII საუკუნის მეორე ნახევარში მხოლოდ შიიტ მუსლიმთა მიგრაცია მოხდა, ისიც ფიზიკური გადარჩენის მიზნით. დანარჩენ შემთხვევებში მუსლიმ ავტორიტეტთა თბილისში ჩამოსვლას დროებითი ხასიათი უნდა ჰქონოდა. ისინი თავიანთი საქმიანობიდან (ვაჭრობა, მოგზაურობა) გამომდინარე თბილისში მხოლოდ გარკვეული დროით რჩებოდნენ. შედეგად კი დატოვეს ცნობები კონკრეტული პერიოდის თბილისისა და მისი მოსახლეობის, მუსლიმური თემის შემადგენლობის შესახებ.

თბილისში რომელიმე მიმდინარეობის (შიიტური ან სუნიტური) უმაღლესი მუსლიმური სასწავლებლის შესახებ აღმოსავლურ წყაროებში ცნობები არ გვაქვს. არაბულ წყაროებზე დაკვირვების შედეგად ჩანს, რომ თბილისში მოღვაწე შიიტი თეოლოგები სასულიერო განათლებას იღებდნენ მუსლიმური აღმოსავლეთის ისეთ მნიშვნელოვან ქალაქებში, როგორცაა ქუფა, ბაღდადი, ალეპო, მოსული. ეს იმის მანიშნებელია, რომ თბილისში უმაღლესი შიიტური სასწავლებლები არ არსებობდა.

თბილისში შიიტები, აღმოსავლეთის სხვა ქალაქების მსგავსად, რელიგიურ უმცირესობას წარმოადგენდნენ (ჯაფარიძე 1989, 84). თბილისის საამიროში, როგორც ოფიციალურად მუსლიმურ-ადმინისტრაციულ ერთეულში, წამყვანი პოზიცია ჯერ ჰანაფიტურ, შემდეგ კი შაფიიტურ მაზჰაბს ეკავა. შიიტური ისლამის სხვადასხვა მიმდინარეობები და სექტები თბილისში თავშეფარებული მუსლიმებით იყო წარმოდგენილი და მათი გავრცელების ზრდის სწრაფი დინამიკა არ შეიმჩნეოდა.

§2.2. ისმაილიტების (// ნიზარიტების) სქემა თბილისში

VIII საუკუნის მეორე ნახევარში ისლამის ერთ-ერთი მიმდინარეობის – ისმაილიზმის წარმოშობა შიიტების მეექვსე იმამის – ჯაფარ ას-სადიკის მემკვიდრეობის საკითხთან არის დაკავშირებული. ჯაფარ ას-სადიკმა თავის მემკვიდრედ და მეშვიდე იმამად უფროსი ვაჟის – ისმაილის (გარდ. 762 წ.) ნაცვლად უმცროსი ვაჟი – მუსა ალ-ქაზიმი (გარდ. 799 წ.) დაასახელა. ჯაფარ ას-სადიკის პოლიტიკური პასიურობითა და აღნიშნული გადაწყვეტილებით უკმაყოფილო შიიტების ნაწილმა მის გადაწყვეტილებას მხარი არ დაუჭირა და მეშვიდე იმამად ნაადრევად გარდაცვლილი ისმაილის ვაჟი – მუჰამადი აღიარა. განდგომილთა ნაწილს, რომლებმაც მუჰამადი მეშვიდე და უკანასკნელ იმამად მიიჩნია,

კარმატები (ალ-კარამიტა. დამაარსებელი ჰამდან კარმატი) ეწოდა (სანიკიძე 1999 (ბ), 103-104; 2006, 103; Daftary 2012, 34; Строева 1978, 32). ალი-დურმა მოძრაობამ საფუძველი ჩაუყარა იმამიტურ მისტიკურ მოძღვრებას, რომლის მიხედვით იმამი ფლობს ღვთაებრივ ხელისუფლებას (სანიკიძე (ი) 1999, 90; Гольдциер 1912, 226).

ისმაილიტი ავტორების მიერ დაწერილი ისმაილიზმის ადრეული პერიოდის ისტორიის შესახებ დღემდე მოღწეული ნაშრომები ძალზე მცირერიცხოვანია. მათ შორისაა: მუჰამმად ბენ ზეინ ალაბდინ ხორასანი ფიდაის – „თარიხ-ე ესმაილიე“ (XIX-XX სს. მიჯნა) (1959 خیر اسماعیلیه), მანსურ ალ-ამინის (გარდ. 312/914 წ.) „ქითაბ არ-რუშდ ვა ლ-ჰიდა,“ მისი შვილის – ჯაფარის (გარდ. დაახლ. 346/957 წ.) ნაშრომი „ქითაბ ალ-ილმ ვა ლ-ლულამ“ და „ქითაბ ალ-ქაშფ,“ დაი აჰმად იბნ იბრაჰიმ ან-ნიშაბურის „ისტითარ ალ-იმამ.“ ისმაილიტეთა შესახებ საკმაოდ ვრცელი ნაშრომის ავტორია სუნიტურ ისლამში ერეტიკოსად შერაცხული ჰასან იბნ მუსა ალ-ნაუბახთი (გარდ. 300/912 წ.), ასევე საად იბნ აბდ ალ-ლაჰ ალ ყუმი (გარდ. 301/913-914 წ.). ანტიისმაილიტური ნაშრომები ეკუთვნით X საუკუნის სუნიტ ავტორებს – იბნ რიზამსა და აბუ მუშინს. იდრის იმად ად-დინიმა (გარდ. 1468 წ.) დაწერა ისმაილიზმის ერთიანი ისტორია – „უიუნ ალ-ახბარი“ (Daftary 2012; ნარიმანიშვილი 2006, 103).

აბასიანთა დინასტიის მიერ წარმოებული ანტიშიიტური პოლიტიკის შედეგად შევიწროებული და დევნილი იმამები იძულებულები იყვნენ დამალულიყვნენ. VIII საუკუნის შუა ხანებიდან X საუკუნის დასაწყისამდე პერიოდი ისლამურ სამყაროში იმამთა „ფარული“ მოღვაწეობის („დაფარვის“) ხანად არის მიჩნეული (Строева 1978, 32).

910 წელს მალრიბში ისმაილიტმა მისიონერმა, რომელიც თავს ჯაფარ ას-სადიკის შთამომავლად აცხადებდა, უბაიდ ალლაჰ ალ-მაჰდიმ (უბაიდულა) (910-934 წწ.) თავი იმამად გამოაცხადა და ჩრდილოეთ აფრიკაში ისმაილიტ ფატიმიანთა სახალიფო (910-1171 წწ.) შექმნა (ფატიმიანები თავს ისმაილის შთამომავლებად და ქუშმარიტ იმამებად მიიჩნევდნენ) (ტიკაძე 2008, 152). 969 წ. ფატიმიანებმა ეგვიპტე და მალე სამხრეთ სირიაც დაიპყრეს. მათ ოფიციალურ რელიგიად ისმაილიზმი გამოაცხადეს. ფატიმიანთა ხანაში ისმაილიტების იდეოლოგიურმა სისტემამ დასრულებული სახე მიიღო (Ivanow 1935; Строева 1978, 32; სანიკიძე 1999 (ბ), 103-104).

ფატიმიანთა ხელისუფლებისთვის დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა მათი იდეოლოგიის გავრცელებას. ამისათვის ისინი სპეციალური სამო-

ხელო შტატის – დაიების საშუალებით ფართო აგიტაციას ეწეოდნენ (ნარიმანიშვილი 2006, 108-109; Daftary 2012, 36-40). ისმაილიტთა ისტორიის მკვლევარი მ. ჰოდგსონი ეყრდნობა რა რაშიდ ად-დინისა და ჯუვეინის ცნობებს და ასევე ჰასან იბნ-საბაჰის მემუარებს, აღნიშნავს, რომ XI საუკუნის 50-იან წლებში ფატიმიანმა ხალიფამ ნასირი ხოსრო ხორასნისა და გურჯისტანის ჰუჯათად დანიშნა (Hodgson 1955, 43-44). ვ. გაბაშვილი წერს, რომ XI საუკუნის შუა ხანებიდან ფატიმიანთა და'იები წარმატებით ახერხებდნენ პროპაგანდისტულ მოღვაწეობას საკმაოდ შორ ტერიტორიებზე, მათ შორის თბილისის საამიროშიც (გაბაშვილი 2016, 175). მეცნიერი ნასირი ხოსროს ბიოგრაფიულ ცნობებზე დაყრდნობით მიიჩნევს, რომ იგი 1052 წ. ხორასნისა და გურჯისტანის ჰუჯათის თანამდებობაზე დაინიშნა და დასძენს, „... ნასირი ხოსროს, როგორც საქართველოს ჰუჯათს (მთავარი დაი – ხ. ბ.) მეთვალყურეობა უნდა გაენია თბილისის საამიროში მოღვაწე „დაიებისათვის“ (გაბაშვილი 2016, 175). ვ. გაბაშვილი ყურადღებას ამახვილებს იმ ფაქტზე, რომ გურჯისტანი (گرجستان) და ხორასნის უკიდურესი სამხრეთ პროვინცია გარჯისტანი (گرجستان) არაბულად ერთნაირად იწერება. იქიდან გამომდინარე, რომ გარჯისტანი აღნიშნულ პერიოდში ხორასნის პროვინციის შემადგენლობაში იყო, ვ. გაბაშვილი ცალ-ცალკე მათ მოხსენიებას გამორიცხავს და წერს, რომ სწორედ გურჯისტანზეა საუბარი (გაბაშვილი 2016, 175-176). აზრის გასამყარებლად მეცნიერი ა. ბერტელსის ნაშრომზე დაყრდნობით, იმაზეც მიუთითებს, რომ ფატიმიანებმა მთელი მსოფლიო 12 ჯაზირად (ოლქად) დაყვეს და მათ სათავეში ჰუჯათები დანიშნეს, რომლებიც მათდამი დაქვემდებარებულ ტერიტორიებზე მოღვაწე დაიების პროპაგანდისტულ საქმიანობას თვალყურს ადევნებდნენ (Бертельс 1959, 175, 184).

მ. ჰოდგსონისა და ვ. გაბაშვილის მოსაზრება გასათვალისწინებელია. თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ ა. ბერტელსი თავის კაპიტალურ ნაშრომში „ნასირი ხოსრო და ისმაილიზმი“ (Бертельс 1959), დეტალურად შეისწავლის ნასირი ხოსროს რელიგიურ და სამეცნიერო მოღვაწეობას, ასევე დაწვრილებით განიხილავს მის პოეზიას, სადაც ნასირი ხოსროს რელიგიური მისიის არაერთი გეოგრაფიული პუნქტია (ხორასანი, ნიშაბური, იამღანი) დასახელებული, მაგრამ გურჯისტანს ან თბილისს არ ახსენებს. ასევე, ა. ნანჯი ისმაილიზმის შესახებ არსებულ კვლევაში (Nanjii 1987, 179-198), სადაც ნასირი ხოსროს მოღვაწეობას მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა, არსად გურჯისტანი მოხსენიებული არ არის.

თუ ჰიპოთეტურად მაინც დავუშვებთ, რომ ნასირი ხოსრო საქართველოს ჰუკათ ალ-ჯაზირად დაინიშნა, მაშინ გამოდის, რომ იგი ორი ჯაზირას მთავარ ჰუკათად დაუნიშნავთ, რაც შეუძლებელია, რადგან თითო ჰუკათს, თითო ჯაზირა ექვემდებარებოდა. ან მეორე ვარიანტი – რომ გურჯისტანი და ხორასანი ერთ ჯაზირაში იყო გაერთიანებული, რაც ამ ორი გეოგრაფიული და პოლიტიკური ერთეულის დაშორების მანძილიდან გამომდინარე, ასევე წარმოუდგენელია. ჩვენს ეჭვს ამყარებს ის გარემოებაც, რომ თანამედროვე ევროპულ ისტორიოგრაფიაში (Korshova 2015, 830-842) ნასირი ხოსრო მხოლოდ ხორასნის ჰუკათად არის დასახელებული, რაც იმით არის გაპირობებული, რომ გარჯისტანი, სხვა ტერიტორიების მსგავსად, XI საუკუნის 50-იან წლებში ხორასნის უზარმაზარი ოლქის შემადგენლობაში იყო (ბაინდურაშვილი 2021 (ა), 32-62).

არსებობს ისმალის მისიონერთა ვრცელი სია (საძიებო სიტყვა – Dawoodi Bohra). მასში აღნიშნულია ისმალის რანგი (დაი, მთავარი დაი, ჰუკათი, ფირი,) სახელი, მოღვაწეობის წლები, რელიგიური მიმართულება (ფატიმიდი ისმალის იყო თუ ნიზარის), გავლენის სფერო, მისიის ცენტრი და გადასახლების ადგილიც კი. აღნიშნულ სიაში, 1052-1088 წწ. ნასირი ხოსრო დასახელებულია ხორასნის ჰუკათად და იქვეა მითითებული, რომ იგი 1060-1088 წლებში იამლანში იყო გადასახლებული. სიაში არსად გურჯისტანი და არც გარჯისტანი მოხსენიებული არ არის.

საინტერესოა, მაშინ რატომ ახსენებენ ერთად ხორასანსა და გარჯისტანს? ხორასანი, როგორც გეოგრაფიული ერთეული, მოიცავს თურქმენეთს, ტაჯიკეთს, უზბეკეთსა და ავღანეთის ნაწილს. ჩვენი აზრით, გარჯისტანის მოხსენიება იმით იყო განპირობებული, რომ ეს პროვინცია, რომელიც ავღანეთის მთიანი რეგიონია, როგორც ხორასნის ჯაზირასა და დანარჩენი ავღანეთის (რომელიც უკვე სხვა ჯაზირაში შედიოდა) გამოყოფს წარმოადგენდა. ამ აზრს ისიც გვიმყარებს, რომ ისმალის მისიონერთა სიაში ამის შემდეგ უკვე ცაკლე იხსენიებიან ავღანეთის (დანარჩენი ნაწილის), ირანის, სირიის, ინდოეთისა და პაკისტანის ფირები და დაიები. აქედან გამომდინარე, მიგვაჩნია, რომ ნასირი ხოსრო ხორასნისა და გარჯისტანის (და არა გურჯისტანის) ჰუკათ ალ-ჯაზირა იყო.

ისმალის ისტორიაში განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ჰასან იბნ-საბაჰის მოღვაწეობა, რომელმაც უდიდესი როლი შეასრულა ამ სექტისა და ირანის ისტორიის ახალი ეტაპის დაწყებაში.

XI საუკუნის 70-იან წლებში ჰასან იბნ საბაჰმა, რომელიც ბატინიტი იყო, ისმალის მიიღო. იგი ირანსა და სირიაში ისმალის გამოს-

ვლებს ხელმძღვანელობდა. სხვადასხვა დროს ისმაილიზმის აგიტაციას ეწეოდა ეგვიპტეში, ისფაჰანში, აზერბაიჯანსა და დამასკოში. ირანში ისმაილიზმის თავდაპირველი ცენტრები რეი და ისფაჰანი იყო. ჰასან იბნ-საბაჰმა ისმაილიტური მოძღვრება ქერმანში, დამლანში, სარიში, იაზდში, ფარიმსა და ყაზვინში გაავრცელა. მის მიმდევართა რიცხვი სწრაფად იზრდებოდა. მოგვიანებით, იბნ საბაჰის დაიები ისმაილიტურ მოძღვრებას სირიაში ქადაგებდნენ (Строева 1978, 34, 40-49, 61-63; Historical Dictionary 2018, 40-44; خیرت اسماعیلیه 1959, 81-96, 102).

1090 წლის 4 სექტემბერს ჰასან იბნ საბაჰმა ალამუთის ციხე, რომელიც IX საუკუნის 60-იან წლებში დეილემიტი მმართველის მიერ იყო აგებული, უბრძოლველად დაიკავა და ირანში, თურქ-სელჩუკთა სახელმწიფოში შექმნა ისმაილიტთა სახელმწიფო, ცენტრით ალამუთში. ნიზარიტების (//ალამუთის) სახელმწიფო ირანში მოიცავდა დეილემისა და ქუჰესტანის ტერიტორიებს. ალამუთის მოსახლეობა ისმაილიტებს მიემხრო. ჰასან იბნ საბაჰის მთავარი მიზანი ირანში სუნიტ თურქ-სელჩუკთა ბატონობის დამხობა იყო (Строева 1978, 65-66; ნატროშვილი 1975, 65; სანიკიძე 1999 (ა), 88).

ვ. ივანოვის შეფასებით, ჰასან იბნ საბაჰი „იყო ექსტრაორდინალური და ტალანტის მქონე ადამიანი, დაბადებული ლიდერად, რომელმაც შეძლო თითქმის შეუძლებელი – მორჩილი და მშვიდობიანი ირანელი გლეხები მან შეუპოვარ მებრძოლებად აქცია“ (Ivanow 1952, 17).

XI საუკუნის ბოლოს ეგვიპტის ფატიმიანმა ხალიფა მუსტანსირმა (1036-1094 წწ.) თავის უფროს ვაჟს – ნიზარს მემკვიდრეობის უფლება ჩამოართვა და უმცროს ვაჟს – ალ-მუსტალის გადასცა. მამის გარდაცვალების შემდეგ ნიზარმა ხელისუფლებისათვის ბრძოლა დაიწყო ძმის წინააღმდეგ, თუმცა იგი დაატყვევეს და 1094 წ. სიკვდილით დასაჯეს. ამ ფაქტმა ისმაილიტებში განხეთქილება გამოიწვია. ჰასან იბნ საბაჰმა, იქიდან გამომდინარე, რომ სელჩუკთა ბატონობის წინააღმდეგ ბრძოლაში ფატიმიანი ისმაილიტების დახმარების იმედი აღარ ჰქონდა, 1094 წ. მხარი ნიზარის იმამათს დაუჭირა და ამით ფატიმიანებს დაუპირისპირდა. ირანელ ისმაილიტებს ნიზარიტები (ხოლო ეგვიპტელებს – მუსთალიტები) ეწოდათ (Строева 1978, 47-49; Daftary 2012, 40-44).

ჰასან იბნ საბაჰმა საკუთარი პოლიტიკური და სოციალური იდეები ჩამოაყალიბა თავის რელიგიურ მოძღვრებაში – „დავათ-ე ჯადიდ“-ში („ახალი მოწოდება“) (Kalami 1935, XXVIII). მისი ეს მოძღვრება დაუპირისპირდა ფატიმიანთა „დავათ-ი ყადიმ“-ს („ძველი მოწოდება“) (სანიკიძე

1999 (ი), 97; Аш-Шахристан 1984, 172).

ალამუთის ისმაილიტთა სექტა საიდუმლო ორგანიზაციას წარმოადგენდა, სადაც რკინისებური დისციპლინა იყო დამყარებული. ნებისმიერი ისმაილიტი უსიტყვოდ ემორჩილებოდა და ასრულებდა „მთის უხუცესის“ (ჰასან იბნ-საბაჰის) ბრძანებას. ისმაილიტების იერარქიის უმაღლეს საფეხურზე იდგა იმამი, რომელსაც მოსდევდა ჰუჯათი, შემდეგ კი და'ი. იერარქიის წევრთა მნიშვნელობა მათი იმამთან სიახლოვით იზომებოდა (სანიკიძე 1999 (ი), 93; Hodgson 1955, 21; Аш-Шахристан 1984, 172).

ისმაილიტებისთვის დამახასიათებელი ტერორის გამო, მათ ჯერ კიდევ პირველი ჯვაროსნული ლაშქრობის (1096-1099 წწ.) დროს ევროპელებმა მკვლელების სექტა შეარქვეს.²⁷ იმის გამო, რომ ისმაილიტები თავიანთ მსხვერპლს ჰაშიშით თრობის მდგომარეობაში კლავდნენ, ისმაილიტებს „ჰაშიშინები“ უწოდეს და ეს სიტყვა „ასასინ“-ის ფორმით მთელ რიგ ევროპულ ენებში მკვლელის მნიშვნელობით შევიდა. ირანში ისმაილიტებს ალ-მალაჰიდა (ალ-მულჰიდ) ეწოდებოდა, რაც ერეტიკოსს, სარწმუნოებიდან განდგომილს ნიშნავს (კაციტაძე 2009, 208-209; სანიკიძე 1999 (ბ), 104; Строева 1978, 154; Полю 1956, 70-72).

მარკო პოლოს გადმოცემით, იბნ საბაჰი კონკრეტული პირის მოსაკლავად ფიდაებს (ფიდაი – არაბ. „ადამიანი, რომელიც მზადაა თავგანწირვისთვის“) შორეულ ქვეყნებშიც კი აგზავნიდა. დავალებათზე გაგზავნის წინ კი ასასინს ეუბნებოდა, რომ „მისი სამოთხეში გაშვება სურდა (Полю 1956, 70-72; Строева 1978, 154). თუ ფიდაის დავალების შესრულების შემდეგ შეიპყრობდნენ, იგი თავს იკლავდა, ხოლო გადარჩენილები ალამუთში ბრუნდებოდნენ, სადაც მათ საპატივსაცემად რამდენიმე დღიანი ზეიმი იმართებოდა (Полю 1956, 72). ყოფილა შემთხვევები, როდესაც დანაშაულის ჩადენისას ფიდაები შეუპყრიათ და სიკვდილით დაუსჯიათ. ცნობილია როგორც მათი გასამართლებისა და ფეთვის საფუძველზე დასჯის, ისე ადგილზე ლიკვიდაციის შემთხვევებიც.

ფიდაისთვის მთავარი იყო მიცემული დავალება სიცოცხლის ფასად შეესრულებინა. ისფიზარის გადმოცემით, ფიდაების დედები შვილების დალუპვის ამბის შეტყობის შემდეგ იმის ნიშნად, რომ მათმა შვილებმა

27. XVIII საუკუნის II ნახევრიდან ევროპულ ისტორიოგრაფიაში ისმაილიტებს ტერორისტების სექტად მიიჩნევდნენ. მხოლოდ XX საუკუნის 50-იან წლებში ამერიკელმა მეცნიერმა ჰოდგსონმა გამოაქვეყნა მონოგრაფია ისმაილიტების შესახებ, რომელიც ყოველგვარი ლეგენდისგან იყო თავისუფალი (იხ. Hodgson 1955).

დავალება წარმატებით შეასრულეს, ზეიმობდნენ, ხოლო, მათი დედები, რომელთა შვილებიც დავალებას ვერ ასრულებდნენ და ალამუთში ისე ბრუნდებოდნენ, გლოვის ნიშნად ძაძებს იცვამდნენ.

ისმაილიტები დიდხანს, ზოგჯერ თვეობითა და წლობით ელოდნენ მკვლელობისთვის ხელსაყრელ მომენტს. ამ პერიოდში მათ შეიძლება თავი ვაჭრად, ექიმად, ყურანის მკითხველად, ხელოსნად ან მეომრად გაესაღებინათ (Строева 1978, 153).

ისმაილიტთა მკვლელობის მეთოდებზე წყაროებსა და ისტორიოგრაფიაში ერთი აზრი არ არსებობს. ნაწილს მიაჩნია, რომ ასასინები მკვლელობებს აუცილებლად საჯაროდ ჩადიოდნენ, ნაწილი კი თვლის, რომ მკვლელობები ჩუმად და მიპარვით ხდებოდა. თუ წყაროთა მონაცემებს შევადარებთ, დავინახავთ, რომ ისმაილიტებს მკვლელობის ერთი, კონკრეტული მეთოდი არ ჰქონიათ. მაგალითად, სირიელი ისმაილიტები მსხვერპლს აუცილებლად საჯაროდ კლავდნენ, რითაც მოწინააღმდეგეებში დაუცველობისა და შიშის სინდრომს თესდნენ, ხოლო ირანელი ასასინები, განსაკუთრებით ისფაჰანელები, სიტუაციიდან გამომდინარე, იყენებდნენ მკვლელობის, როგორც ფარულ, ისე საჯარო მეთოდს. როგორც ლ. სტროევა აღნიშნავს, ალამუთის ისმაილიტები მკვლელობებს გეგმავდნენ საიდუმლოდ, ხოლო ახორციელებდნენ საჯაროდ (Строева 1978, 97). თუმცა, ჟამთაღმწერლის ცნობით ალამუთის ალყის დროს ჩალათა ნოინი საკუთარ კარავში ასასინმა მაშინ მოკლა, როდესაც იგი მარტო იყო. ქართველი მემატიანე ასევე აღნიშნავს, რომ ისმაილიტები თავიანთ მსხვერპლს მიპარვით კლავდნენ (ჟამთაღმწერელი 1959, 208). იყო შემთხვევები, როდესაც ისმაილიტები ოპონენტის დაშინებით ცდილობდნენ, დაერწმუნებინათ ისინი მათ წინააღმდეგ ბრძოლის შეწყვეტაში. ამისათვის კონკრეტულ პირს ხანჯალს გამაფრთხილებელ წერილთან ერთად მიწაში ჩარჭობილს უტოვებდნენ, რაც იმას ნიშნავდა, თუ იგი, ისმაილიტების წინააღმდეგ იმოქმედებდა, ხანჯლით მოკლავდნენ. თუ ეს მეთოდი შედეგს არ გამოიღებდა, მაშინ დაგეგმილი მკვლელობა ფიდაებს სისრულეში მოჰყავდათ (Строева 1978, 157).

ირანში სელჩუკები ისმაილიტებს დაუნდობლად ებრძოდნენ. XI საუკუნის 90-იანი წლებიდან მალიქ-შაჰისა და ნიზამ ულ-მულქის ბრძანებით ჰასან იბნ საბაჰის შესაპყრობად არაერთი ღონისძიება გატარდა, თუმცა უშედეგოდ (Строева 1978, 70; Низам ал-Мульк 1949, 188-189).

ისმაილიტებმა სელჩუკებში დიდი შიში და აგრესია გამოიწვიეს. ნიზამ ულ-მულქი სავსებით ობიექტურად აფასებდა მათგან მომდინარე

საფრთხეებს. მისი ნაშრომის – „სიასათ-ნამეს“ ერთი თავი „ერეტიკოსთა საქმეების გამოსააშკარავებლად, რომლებიც შაჰისა და ისლამის მტრები არიან,“ მთლიანად ისმაილიტებს, მათგან მომდინარე რეალურ საფრთხეებს მიეძღვნა. ნიზამ ულ-მულქი აღნიშნავს, რომ „არ არსებობს ადამიანთა არც ერთი კატეგორია იმაზე უფრო ბოროტმოქმედი, უფრო ცუდმორწმუნე, უფრო დამნაშავე, ვიდრე ადამიანთა ეს ჯგუფია. ... ისინი ფარულად მტრობენ სახელმწიფოს, ცდილობენ ზიანი მიაყენონ სარწმუნოებას. ისინი უსმენენ ყოველ ბგერას, აკვირდებიან თვალის ყოველ დახამხამებას, თუ დაიწყება აჯანყება, ეს ძალები გამოვლენ საიდუმლო სამალავებიდან და აღდგებიან სახელმწიფოს წინააღმდეგ, მოუწოდებენ ხალხს დაუმორჩილებლობისაკენ, ... და მოხდება ყველაფერი, რაც კი შეიძლება, რომ მოხდეს: განხეთქილება, ჩხუბი, ერესი. ისინი არაფერს დატოვებენ, მათზე უარესი არავინაა ქვეყნიერების მმართველისათვის“ (Низам ал-Мульк 1949, 188-189). ნიზამ ულ-მულქის ამ სიტყვებში კარგად ჩანს ის შიში და რისკები, რაც ისმაილიტებს სელჩუკთა მმართველობისთვის შეეძლოთ მოეტანათ.

ისმაილიტებისადმი ასეთი რადიკალური დამოკიდებულების გამო, 1092 წლის 16 ოქტომბერს, ჰამადანში ისმაილიტმა ბუ თაჰირ არანიმ, რომელიც იფთარის შემდეგ თავის ჰარემისკენ მიმავალ ნიზამ ულ-მულქს თითქოს მონყალების სათხოვნელად მიუახლოვდა, იგი დანით მოკლა და გაქცევა სცადა, თუმცა დაიჭირეს და ადგილზე მოკლეს (Rashid ad-Din 1960, 110 – ციტ. Строева 1978, 71). ოცი დღის შემდეგ მოულოდნელად გარდაიცვალა მალიქ-შაჰიც, რომლის მოწამვლაშიც ასასინები დაადანაშაულეს. მალიქ-შაჰის სიკვდილმა სელჩუკთა სახელმწიფოში არეულობა გამოიწვია. ცენტრალურ ხელისუფლებას ისმაილიტებისათვის აღარ ეცალა. ამასობაში კი ალამუთი გახდა ცენტრი, საიდანაც იგეგმებოდა და იმართებოდა ისმაილიტების ანტისელჩუკური აჯანყებები (Строева 1978, 68).

უსასტიკესი იყო შეპყრობილი ისმაილიტების სიკვდილით დასჯის მეთოდები. მათ საშინლად აწამებდნენ. მაგალითად, სულტან მუჰამადის ბრძანებით ისმაილიზმის ერთ-ერთი იდეოლოგი იბნ-ათაში შეიპყრეს და ცოცხლად გააძვრეს ტყავი, თივით გამოტენეს და ხალხმრავალ ადგილას ჩამოკიდეს. მისი ოჯახი კი მთლიანად ამოხოცეს.

ისმაილიტების ანტისელჩუკურმა პოლიტიკამ თავისკენ მიიზნრო სელჩუკებისადმი მტრულად განწყობილი ირანული ბიუროკრატია

(Строева 1978, 135-136).²⁸ ისმაილიტებისადმი ლოიალური განწყობა შეინიშნებოდა ისფაჰანის უმაღლეს სასულიერო პირებშიც, რადგან, როგორც იბნ ალ-ასირი აღნიშნავს, ზოგიერთი ისფაჰანელი ფაკიჰი მათ სიკვდილით დასჯას მხარს არ უჭერდა, ზოგიც ყოყმანობდა (იბნ ალ-ასირი, ტ. X. – ციტ. Строева 1978, 83).

ვრცელია ისმაილიტთა მიერ ჩადენილი მკვლელობების გეოგრაფიული არეალი – ამული, მერვი, რეი, სერახსი, ნიშაბური, მარალა, თავრიზი, ისფაჰანი, ჰამადანი; პროვინციები: ხორეზმი, ქერმანი, ტაბარისტანი, ჭურჯანი (//გორგანი) ირანის საზღვრებს გარეთ ბაღდადი, მოსული, თბილისი, კაირო და სირიის ქალაქები (Строева 1978, 152).

ალამუთის სამი მმართველის დროს (ჰასან იბნ საბაჰი (1090-1124 წწ.), ქიია ბუზურგ უმიდი (1124-1138 წწ.), მუჰამედ იბნ ქიია ბუზურგ უმიდი (1138-1162 წწ.)) სულ 72 წლის მანძილზე ისმაილიტთა ინდივიდუალურ ტერორს 72 კაცის სიცოცხლე შეენირა. მსხვერპლთა სიაში არიან მაღალი სამოხელეო ადმინისტრაციული, სამხედრო, სამოქალაქო და სასულიერო პირები – ხალიფები, სულტნები, ფადიშაჰები, ემირები, ვაზირები, სპასალარები, ვალიები, ჰაქიმები, რაისები, მუსტოუფი, მუფთი, ყადიები, სჯულის მეცნიერები. ისმაილიტებმა სელჩუკთა ექვსი ვაზირი მოკლეს. მათ ასევე მოკლეს თითქმის ყველა ყადი და მუფთი, რომლებმაც ისმაილიტები გაასამართლეს და სიკვდილით დასაჯეს. მათ შორის იყო ჰერა-

28. იქიდან გამომდინარე, რომ ისმაილიტი დაიები ძირითადად ხელოსნები, გლეხები და ვაჭრები იყვნენ, ლ. სტროევას მიაჩნია, რომ მათი მოძრაობა მთლიანად ანტიფეოდალურ ხასიათს ატარებდა (Строева 1978, 30-33, 106, 108, 136.) სტროევას მოსაზრებას ნაწილობრივ არ ეთანხმება ვ. გაბაშვილი, რომელიც აღნიშნავს, რომ „ჰასან იბნ-საბაჰის უმაღლესი პოლიტიკური მიზანი და მისწრაფება – თურქ-სელჩუკიანთა სახელმწიფოს დამხობა, არ უნდა გავაიგივოთ ფეოდალური წყობილების დამხობის წადილთან“. და დასძენს, რომ ისმაილიტთა ზედაფენამ სოციალური დემაგოგიის საშუალებით წვრილი ვაჭრები და ხელოსნები თავის გარშემო დარაზმა (გაბაშვილი 2016, 145).

ზოგადად, საბჭოთა ისტორიოგრაფია, საკუთარი იდეოლოგიიდან გამომდინარე, ყველა მოვლენას სოციალურ წრილში განიხილავდა და მათ მხოლოდ სოციალურ ფენებს შორის დაპირისპირების მნიშვნელობას ანიჭებდა. ეს, რეალურად იყო საბჭოთა პოლიტიკით ნაკარნახევი თეორია, რომელიც მეცნიერებს ამგვარი დასკვნების გაკეთებისკენ უბიძგებდა. ჩვენი აზრით, ისმაილიტთა მოძრაობა ირანში იყო ეროვნულ-განმათავისუფლებელი ბრძოლა თურქ-სელჩუკთა ბატონობის წინააღმდეგ. მათი მიმდევრების ძირითად მასას ხელოსნები და გლეხები იმითომ წარმოადგენდნენ, რომ ირანული არისტოკრატია თურქ-სელჩუკების სამსახურში იყო. ანტისელჩუკური პოზიციის დიდებულებს კი ფარული კავშირი ჰქონდათ ისმაილიტებთან და სელჩუკებს ებრძოდნენ. ჰასან იბნ-საბაჰის და ქიია ბუზურგ უმიდის დროს ნიზარიტობა, ირანელთა ერთგვარ ეროვნულ და რელიგიურ ინდიკატორს წარმოადგენდა. ამითომ მათი მოძრაობის ცალსახად სოციალურ მოვლენად გამოცხადება მართებული არ არის.

თის ყადი – აბუ საიდ ხერევი (1132 წ.), რომელსაც „აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ყადის“ ტიტული ჰქონდა. XIII საუკუნის მეორე ნახევარში ბაღდადში თავდასხმა მოხდა ისტორიკოს ჯუვეინიზე. იგი მძიმედ დაჭრეს. მიზეზი ის იყო, რომ მან არა მხოლოდ გადაწვა ალამუთის ცნობილი ბიბლიოთეკა, არამედ ისმაილიტების მიმართ თავის ნაშრომში აშკარა მტრობას გამოხატავდა (კაციტაძე 2009, 209; Строева 1978, 148-149; Волина, Ромаскевич 1939, 151).

რაშიდ ად-დინის გადმოცემით, ჰასან იბნ საბაჰის მმართველობის დასასრულს (გარდ. 1124 წ.) ისმაილიტთა მოძრაობა გააქტიურდა ერაყში, აზერბაიჯანში, ხორასანში, მაზანდარანში, გილანსა და გურჯისტანში (Rashid ad-Din 1960, 55 – ციტ. ნატროშვილი 1975, 69). როგორც თ. ნატროშვილი აღნიშნავს, ალამუთის ისმაილიტთა სახელმწიფოს ჩამოყალიბება საქართველოში დავით აღმაშენებლის მეფობას ემთხვევა და ცხადია, საქართველოში მათი საქმიანობის შესახებ ეცოდინებოდათ, თუმცა ამ პერიოდის ქართული წყაროები მათ შესახებ არაფერს წერენ. მისი აზრით, საქართველოში მულიდთა გააქტიურება დავით აღმაშენებლის მიერ თბილისის შემოერთებას უნდა მოჰყოლოდა: „... საქართველოს მეფეს სელჩუკიან სულტნებზე არანაკლები გულმოდგინებით უნდა დაეცვა თბილისის მაჰმადიანური მოსახლეობის ინტერესები მულიდთა საფრთხისაგან და აღეკვეთა მათი პროპაგანდა თუ ტერორი. გარდა ამისა, ქვეშევრდომნი, რომლებიც ემორჩილებოდნენ არა ადგილობრივ ხელისუფლებას, არამედ ალამუთის სახელმწიფოს მბრძანებელს, არასასურველ ქვეშევრდომებად ჩაითვლებოდნენ. ქართული ფეოდალური საზოგადოება, რა თქმა უნდა, ვერ შეურიგდებოდა მეამბოხეთა ორგანიზაციის ქსელს საქართველოს სამეფოში. ... ცხადია, მულიდებისათვისაც მიუღებელი იქნებოდა ქართველ მეფეთა მტკიცე ხელისუფლების დამყარება თბილისში“ (ნატროშვილი 1975, 68-69) (აღნიშნულთან დაკავშირებით ჩვენს მოსაზრებას ოდნავ ქვემოთ წარმოვადგენთ).

XII საუკუნის 30-იანი წლების ბოლოს ისმაილიტების სექტის არსებობა დასტურდება თბილისშიც. რაშიდ ად-დინის ცნობით, თბილისელმა ასასინმა – ისმაილიტმა იბრაჰიმ დამლანიმ 1138/39 წ. (ჰიჯრ. 533 წ.) თბილისის ყადი მოკლა, რადგან მან თბილისში ისმაილიტებს სასიკვდილო განაჩენი გამოუტანა (Rashid ad-Din 1960, 87 – ციტ. ნატროშვილი 1975, 69).

ის ფაქტი, რომ რაშიდ ად-დინი ისმაილიტთა სექტის წარმომადგენელს, რომლის ნისბაც „დამლანია“ (დამლანელი), თბილისელად მოიხ-

სენიებს, მის ადგილობრივ მუსლიმთა თემისადმი კუთვნილებაზე მია-
ნიშნებს. ეს კი იმაზე მეტყველებს, რომ დამღანელი ისმაილიტი თბი-
ლისში დიდი ხნის მანძილზე ცხოვრობდა. იგი ალამუთიდან თბილისში
გამოგზავნილი დაი იყო, რომელიც აქ ნიზარიტულ მოძღვრებას ქადა-
გებდა. იქიდან გამომდინარე, რომ ისმაილიტთა სახელმწიფო გეოგრა-
ფიულად საქართველოდან არც თუ ისე შორს მდებარეობდა, როგორც
ჩანს, მათმა აგიტატორებმა – დაიებმა – თბილისში ნიზარიტთა მოძ-
რაობის დაწყებიდან მალევე შემოაღწიეს და ადგილობრივ მუსლიმებში
მიმდევრებიც გაიჩინეს. ქართული და სპარსული წყაროები არაფერს სა-
უბრობენ მათ მიერ თბილისში ჩადენილი დანაშაულების შესახებ. თუ-
მცა, ცხადია, რომ ასასინები მათთვის დამახასიათებელი მეთოდებით,
მკვლევლობების ჩადენით მოქმედებდნენ.

როგორც ვიცით, დემეტრე I-ის (1225-1256 წწ.) დროს თბილისში მუს-
ლიმების მშვიდობიანი არსებობისთვის ყველანაირი პირობა იყო შექ-
მნილი. ამ დროს თბილისის მუსლიმურ თემში წამყვანი მიმდინარეობა
სუნიტური ისლამის შაფიიტური მაზჰაბი იყო. სუნიტები კი ისმაილიტებს
ერეტიკოსებად მიიჩნევდნენ და ებრძოდნენ მათ. სწორედ ეს უნდა ყო-
ფილიყო თბილისელი სუნიტებისა და ისმაილიტების დაპირისპირების
მიზეზი. ის ფაქტი, რომ აღმოსავლური წყაროები თბილისში პოლიტი-
კური პირების მკვლევლობის შესახებ არაფერს ამბობენ, იმაზე მეტყვე-
ლებს, რომ ალამუთელ ნიზარიტებს დაპირისპირება ჰქონდათ თბილი-
სელ სუნიტებთან და არა საქართველოს სამეფო ხელისუფლებასთან.

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია რაშიდ ად-დინთან დაცული
ცნობა, რომელიც ალამუთის მესამე მმართველის – მუჰამმად ბუზურგ
უმიდის დროს (1138-1162 წწ.) ქართველებსა და ისმაილიტებს შორის და-
პირისპირებაზე მიგვითითებს. ისტორიკოსი წერს, რომ 1142 წ. თებერვა-
ლში ისმაილიტებმა დეშთე-დეილემანზე (გილანი – ხ. ბ.) ლაშქრობი-
სას დაიკავეს მუბარაქ-ქუჰის ციხე-სიმაგრე და ააგეს კიდეც ერთი ციხე,
რომლის სახელსაც ისტორიკოსი არ ასახელებს. ამის შემდეგ ისმაილი-
ტებმა თავიანთი დარტყმა მიმართეს გურჯისტანის წინააღმდეგ. ისმაი-
ლიტებმა მათ (ქართველების – ხ. ბ.) ციხეს (არ ასახელებს – ხ. ბ.) ალყა
შემოართყეს. „გურჯების საქმე გართულდა“. ალყაში მყოფთა შორის არ
იყო ერთიანობა. მათმა გარკვეულმა ნაწილმა ისმაილიტებთან შებრძო-
ლებას მათ მხარეზე გადასვლა არჩია. ალყაში მყოფთა სათავეში ორი
ძმა – ემირ ტ(თ)არასფ იბნ მელიქშაჰ გურჯანი და მისი ძმა გურშასფი იდ-
გნენ. პირველი მათგანი ისმაილიტების მხარეს გადავიდა და ამით სიცო-

ცხლე შეუნარჩუნდა, ხოლო „გურშასფის საქმე იქამდე მივიდა, რომ იოტისოდენა იმედიც არ დარჩა“. მოგვიანებით იგი ისმაილიტებმა მოკლეს. ლაშქრობა იმით დამთავრდა, რომ რაფიყებმა (ირანელი ისმაილიტები – ბ. ბ.) მორ-ქუჰის ციხე ააგეს. რომელსაც ასევე მუბარაჰ-ქუჰიც უწოდეს. „რაფიყებმა, როგორც კი გურჯების საქმე დაასრულეს, ალამუთში დაბრუნდნენ“ (Rashid ad-Din 1960, 148 – ციტ. Сроева 1978, 139-140).

წყაროში არ ჩანს კონკრეტულად რომელ ტერიტორიას გულისხმობს რაშიდ ად-დინი, სადაც ქართველებსა და ისმაილიტებს შორის დაპირისპირება მოხდა. თუმცა, მიგვაჩნია, რომ საქართველოს უკიდურეს სამხრეთ-აღმოსავლეთ პროვინციებს უნდა გულისხმობდეს, რადგან სწორედ ამ მიწების სიახლოვეს იყო დეილემანისა და ჩრდილოეთ აზერბაიჯანის ტერიტორია.

1142 წ. თებერვალში ირანელ ნიზარიტებსა და ქართველებს შორის მომხდარი დაპირისპირება დემეტრე I-ს მეფობას ემთხვევა. უნდა აღინიშნოს, რომ დემეტრე I-ის შესახებ ქართულ წყაროებში მწირი ინფორმაცია გვაქვს. ლოგიკურია, რომ არც ეს ფაქტია ქართულ წყაროებში დაფიქსირებული, ამიტომ, რაშიდ ად-დინზე დაყრდნობით, შესაძლებელია ქართველებსა და ალამუთელებს შორის არსებული კონფრონტაციის გამოვლენა. რაშიდ ად-დინის ეს ცნობა აჩვენებს, თუ რამდენად ახლოს იყო ისმაილიტთა სახელმწიფოს საზღვრები საქართველოსთან და სად იკვეთებოდა მათი ტერიტორიული ინტერესები.

ირანელი ისმაილიტების შესახებ ქართულ წყაროებში არსებული ინფორმაცია ძალიან მწირია, თუმცა, მათი მონაცემები ცხადად ასახავენ ისმაილიტების პოლიტიკურ, რელიგიურ და სოციალურ აქტივობებს როგორც ირანის, ისე კავკასიის და, მათ შორის, საქართველოს ტერიტორიაზე. ისევე, როგორც აღმოსავლური, ქართული წყაროებიც ნათლად გამოხატავენ იმდროინდელი საერთაშორისო პოლიტიკური, რელიგიური და სამეცნიერო საზოგადოების უარყოფით დამოკიდებულებას ასასინთა ტერორისტული იდეოლოგიისა და ზოგადად მათი სახელმწიფოს შესახებ.

მულიდებს ქართულ წყაროებში პირველად „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“ მოიხსენიებს. თამარის პირველი ისტორიკოსი 1191 წელს ერასყის სელჩუკთა სახელმწიფოს შემადგენლობაში მყოფი ილდეღიზიანთა ფეოდალური სამთავროს მმართველის – მუზაფერ ად-დინ ყიზილ არსლანის (1186-1191 წწ.) გარდაცვალების შესახებ წერს: „ამას ჟამსა შინა მოიკლა ყიზილ-არსლან ათაბაგი, და ან გასულტნებული, მულ-

ჰიდთა მიერ“ (ისტორიანი და აზმანი 1959, 62). ხოლო რაშიდ ად-დინი აღნიშნავს, რომ მკვლელების ვინაობა ვერ დაადგინესო (ნატროშვილი 1975, 75). როგორც ჩანს, ისმაილიტების შელახულ რეპუტაციას კარგად იყენებდნენ მათი ოპონენტები. იყო შემთხვევები, როდესაც მომხდარი მკვლელობების კვალის არევის მიზნით, ჩადენილი დანაშაული მულიდებისთვის დაუბრალებიათ.

შემდეგი ქართველი ავტორი, რომელიც ირანელი ისმაილიტებისა და ქართველების შესაძლო ურთიერთობის შესახებ გვანვდის ცნობას, არის ჟამთაღმწერელი. ქართველი მემათიანე საუბრობს ალამუთის წინააღმდეგ მონღოლთა ბრძოლის შესახებ, რომელიც შვიდი წელი გაგრძელდა. მათში ქართველები აქტიურად მონაწილეობდნენ. 1246 წლიდან მონღოლთა მიერ დაწესებული მუდმივი სამხედრო სამსახური ქართველებს მათ ლაშქრობებში მონაწილეობას ავალდებულებდა, რაც დიდ უკმაყოფილებას იწვევდა. ქართული ლაშქარი მონღოლებმა ორად გაყვეს. ლაშქრის ერთი ნახევარი ექვსი თვის მანძილზე ალამუთის ალყაში იღებდა მონაწილეობას, ხოლო შემდეგი ექვსი თვე ქართული ლაშქრის მეორე ნაწილი იდგა ალამუთის ციხესთან. საქართველოს მთელი სამხედრო რესურსი ისმაილიტების წინააღმდეგ საბრძოლველად იყო მობილიზებული. ჟამთაღმწელის ცნობით, მონღოლები „... წარვიდეს ბრძოლად ალამუთს, და ქართველნი თანა-წარიტანეს, რომელნი განიყვეს ორად: ნახევარი ერთსა წელსა, და ნახევარი ერთსა წელსა იყვნინან ალამუთს. რამეთუ შუდ წელ განგრძელდა ბრძოლა ალამუთისი, რომელნი არიან კაცის მკვლელნი მიპარვითა, რომელთა მულიდად უწოდიან“ (ჟამთაღმწერელი 1959, 208).

ალამუთის ალყის დროს გაურკვეველ ვითარებაში გარდაიცვალა ჩალათა ნოინი. ქართული წყაროს ცნობით იგი ასასინმა მოკლა. ჟამთაღმწერელი დაწვრილებით გადმოგვცემს მომხდარს, რადგან ნოინის მკვლელობაში მონღოლების მხრიდან ეჭვმიტანილები ქართველები იყვნენ. „დღესა ერთსა წარმოგზავნეს ალამუთელთა მულიდი ჴელოვანი, მივიდა ღამით და შემოეპარა მცველთა ჩალათა ნოინისათა, შევიდა კარავსა მისსა, მძინარესა დასდვა დანა გულსა მისსა და მოკლა იგი, რომელ ვერავინ ცნა“ (ჟამთაღმწერელი 1959, 208). მომხდარზე რაშიდ ად-დინი წერს, რომ ჩალათა-ნოინს ერეტიკოსმა ისმაილიტებმა დანით ყელი გამოჭრესო (Рашид ад-Дин (а) 1952, 100). თუმცა, არ წერს ეს სად მოხდა. არც ჟამთაღმწერელი და არც რაშიდ ად-დინი ჩალათა ნოინის მკვლელობის წელს არ უთითებენ. ჰულაგუ ყაენის მიერ ალამუთის აღე-

ბის შესახებ მსჯელობს ირანელი მეცნიერი ჰ. ფირნია (سیريي 1964, 414-418), რომელიც ასასინების მიერ ჩალათა ნოინის მკვლელობის ფაქტს საერთოდ არ ახსენებს.

ჟამთაღმწერლის მიხედვით, მონღოლებმა ჩალათა ნოინის მკვლელობაზე ეჭვი ქართველებზე იმიტომ მიიტანეს, რომ ისინი ჩალათას ბანაკთან ახლოს იყვნენ დაბანაკებულები (ჟამთაღმწერელი 1959, 209). პასუხისმგებლობასაც მათ დააკისრებდნენ, რომ არა მუღილის აღიარება: „... გამოვიდა კაცი ერთი ლერწმონით, რომელსა აქუნდა ლახუარი ნუდილი, შელებილი სისხლითა. და ლახუარი იგი აღიპყრა ზე, და ძლიერად ჳმა ყო: „მან ქუშტემ ჩალათა“, რომელ არს სპარსულითა, „მე მოვკალ ჩალათა“. ამის შემდეგ იგი ისევ ლერწმოვანში შევარდა თავის გადასარჩენად (ჟამთაღმწერელი 1959, 210). მონღოლებმა ის კაცი შეიპყრეს და მკვლელობის აღიარების მიზეზი ჰკითხეს. მან განაცხადა: „მე ვარ მუღიდი, მუღიდთა შორის საჩინო. მათ მუღიდთა თავადთა მომცეს ოქრო ფრიადი, რათა თქუენგან ვინმე მოვაკუდინო ოთხთა მაგათგან (ჩალათარი, ჩარმაღანი, იოსური და ბიჩუ – ხ. ბ.). წარმოვედ მოვკალ და დავიძალე“ (ჟამთაღმწერელი 1959, 210). სამალავიდან გამოსვლის მიზეზად კი მუღიდმა სიზმრად ნანახი ქალი დაასახელა, რომელმაც უთხრა, რომ თუ მკვლელობას არ აღიარებდა, უამრავი უდანაშაულო ადამიანის სისხლი დაიღვრებოდა: „...მოვიდა დედაკაცი ვინმე სიტურფე-აღმატებული და მრქუა მე: „რა ესე ჰქმენ კაცო? შენ მოჰკალ კაცი და დაიძალე, და ან მრავალი სული მოკუდების მიზეზად შენდა და იგი უბრალონი მოსწყდებიან. ... წარვედ და თქუ, რამეთუ შენ მოჰკალ კაცი იგი, და განარინე ურიცხვ სული სიკუდილისაგან“. ქართველებმა ეს ქალი ღვთისმშობლად აღიქვეს, რადგან სწორედ მას და მაცხოვარს შესთხოვეს დახმარება, რომ ამ დანაშაულის გამო ტყუილად არ დასჯილიყვნენ (ჟამთაღმწერელი 1959, 210-211).

ჟამთაღმწერლის ცნობა ცხადად აჩვენებს იმ ინფორმაციულობას, რაც ქართველებს ისმაილიტთა ორდენის მიმართ ჰქონდათ: ქართველები ნიზარიტებს სპარსულის გავლენით მუღიდებად (ერეტიკოსებად) მოიხსენიებენ. რაშიდ ად-დინიც ისმაილიტებს ერეტიკოსებს უწოდებს (Рашид ад-Дин 1946 (ბ), 28-32). ჟამთაღმწერელი ისმაილიტებს ასევე ალამუთელებადაც (ჟამთაღმწერელი 1959, 211) მოიხსენიებს. ისტორიკოსმა იცის მათ მიერ ჩადენილი მკვლელობების ტაქტიკა – მიპარვით მისვლა.

ჩალათა ნოინის მკვლელობის ფაქტთან დაკავშირებით ქართული

ნარატივი გარკვეულ ეჭვს იწვევს. კერძოდ: ალამუთიდან გამოგზავნილი „მულიდი ჯელოვანი“, და „მულიდთა შორის საჩინო“, როგორც იგი თავის თავს უწოდებს, დავალების შესრულების შემდეგ ალამუთში დაბრუნების ნაცვლად, იქვე, ლერწმოვანში დაიმალა; შემდეგ მულიდმა განაცხადა, რომ ისმაილიტებმა ჩაღათას მოკვლისთვის დიდძალი ოქრო გადაუხადეს; ჩადენილი მკვლელობის აღიარების შემდეგ კი, ისევ ლერწმოვანში სცადა დამალვა. დაბოლოს, იგი ამ აღიარების მიზეზად სიზმარში ნანახ ქალს ასახელებს.

ისმაილიტთა ისტორიიდან ცნობილია, რომ ნიზარიტები დავალებზე წასულ ფიდაის გასამრჯელოს არ უხდიდნენ. მით უფრო, დიდძალ ოქროს არ აძლევდნენ, რადგან მას დავალების უსიტყვო შესრულებას მათი კანონი და რწმენა ავალდებულებდა; ისმაილიტისთვის მთავარი ავტორიტეტი იმამი და ჰუჯათი იყო. ფიდაი სიზმარში ნანახი ქალის შეგონებას ყურადღებას არ მიაქცევდა; ასევე, ასასინისთვის არალოგიკური საქციელია, აღიარების შემდეგ თავის გადასარჩენად დამალვა.

ჟამთაღმწერელი წერს, რომ „ვითარ ესმა სიტყუა კაცისა მისგან თათართა, განკვრდეს და კაცი ესე მულიდი ჳრმლითა ორად განკუეთეს“ (ჟამთაღმწერელი 1959, 211). ანუ მონღოლებში ეს გაცემა იმ შეუსაბამობამ გამოიწვია, რაც ამ კაცის საქციელსა და ისმაილიტთა დოქტრინას შორის არსებობდა. ხოლო მიზეზი, თუ რატომ უნდა მოეკლათ ქართველებს ჩაღათა ნოინი იყო ის, რომ ჟამთაღმწერლის ცნობით, ქართველები ალამუთელებთან ბრძოლით ძალიან შეწუხებულები იყვნენ: „ქართველნი დიდსა ჭირსა შინა იყვნეს თათართა (მონღოლთა – ხ. ბ.) მიერ, რამეთუ მიმდები და მოუწყინებელი ბრძოლა აქუნდა ალამუთელთა მიმართ...“ (ჟამთაღმწერელი 1959, 211). იმავეს წერს ვახუშტი ბატონიშვილიც (ვახუშტი 1973, 213). კოხტასთავის აჯანყების (1246 წ. ან 1247 წ.) ერთ-ერთი მიზეზი, ჟამთაღმწერლის ცნობით, ალამუთის წინააღმდეგ მონღოლთა გაჭიანურებულ ბრძოლებში ქართველების მონაწილეობა იყო – „... ვერ წინააღმდეგებით თათართა. და იგინი ბოროტად გუაჭირვებენ ესე ოდენ, რომელ ყოველთა წელთა ალამუთს წარვალთ ჭირითა და ყოველთა ღუანლთა შემთხუევად. არა არს ღონე, დაღათუ უმეფო ვართ, არამედ შევკრბეთ ყოველნი, და ვბრძოდით თათართა“ (ჟამთაღმწერელი 1959, 215).

მონღოლების წინააღმდეგ ქართველების მიერ მოწყობილი (დავით ნარინის (1259 წ.) და დავით ულუს (1260 წ.) აჯანყებების მიზეზად ალამუთზე ლაშქრობა მიაჩნია ბ. ლომინაძესაც (ლომინაძე 1979, 554, 569-571).

აქედან გამომდინარე, მიგვაჩნია, რომ შესაძლოა, მონღოლი ნოინის მკვლელობა მართლა ქართველების მონყობილი ყოფილიყო და სხვას გადაუხადეს დიდძალი ოქრო, რომ ჩალათას მკვლელობა თავის თავზე აეღო. რადგან წინააღმდეგ შემთხვევაში ქართველები სასტიკად დაისჯებოდნენ.

§2.3. შიიტური ისლამის ექსპანსიის მცდელობა

შიიტური ისლამის პოლიტიკური და რელიგიური გააქტიურება აღმოსავლეთ საქართველოს მიმართ დაკავშირებულია იმ დიდ პოლიტიკურ და იდეოლოგიურ ძვრებთან, რომელიც საქართველოს მეზობლად, ირანის ტერიტორიაზე მიმდინარეობდა.

XIII-XIV საუკუნეებში მონღოლთა ბატონობის ხანაში, ირანის სამხრეთ აზერბაიჯანში, არდებილში, სეფევიეს სუფიურ-დერვიშული ორდენი ჩამოყალიბდა. ორდენის დამაარსებლად და სეფიანთა დინასტიის ფუძემდებლად შეიხი სეფი ედ-დინ ისჰაყ ალ მუსავი ალ-არდებილი (1252-1334 წწ.) ითვლება (გაბაშვილი 1957 (დ), 235; Savory 2007, 3).

სეფი ედ-დინი დერვიშული ორდენის ცნობილი შეიხის – ზაჰედის (გარდ. 1300 წ. ახლო ხანებში) მოწაფე და სიძე იყო (شورش ۱۳۹۹, 48-85). ოფიციალური ვერსიით, სეფი ედ-დინი მეშვიდე შიიტი იმამის – მუსა ალ-ქაზიმის შთამომავლად ითვლება. დერვიშული წრე, რომელშიც ჩამოყალიბდა სეფევიეს ორდენი, დაკავშირებული იყო სახალხო მოძრაობებთან (კაციტაძე 2009, 368-369). სეფი ედ-დინის მოღვაწეობა არ ხასიათდება პოლიტიკური აქტიურობით. აღნიშნულ პერიოდში სეფიანთა საძმოს წევრებს ხელისუფლებასთან (მონღოლები, ილხანები – ხ. ბ.) კარგი ურთიერთობა ჰქონდათ (სანიკიძე 2005, 102; Mazzaoui 1972, 46-53).

სეფიანთა ისტორიით დაინტერესებული მკვლევართა ნაწილი მიიჩნევს, რომ სეფევიეს ორდენი, სეფი ედ-დინიდან მოყოლებული შიიტური აღმსარებლობის იყო. თვითონ სეფი ედ-დინი მხოლოდ იმ თვალსაზრისით იდგა ახლოს შიიზმთან, რომ სხვა სუფიების მსგავსად, თავიანთს სცემდა ალის და იმამებს (სანიკიძე 2005, 102; Newman 1993, 68; Mazzaoui 1972, 46-53; Roemer 1986, 189-193). მეცნიერთა ნაწილის აზრით კი, თავდაპირველად სეფიანები სუნიტური ისლამის შაფიიტური მარჯვენის მიმდევრები იყვნენ. მათ მოგვიანებით, მხოლოდ წმინდა პოლიტიკური მიზნებით აღიარეს შიიზმი. შეიხ სადრ ად-დინმა (სეფი ედ-დი-

ნის შვილი) სეფევიეს დერვიშული ორდენის ოფიციალურ მრწამსად შიიტურ-იმამიტური (//ისნაშარია) მიმდინარეობა გამოაცხადა (კუცია 1999 (გ), 172).

შეიხ იბრაჰიმის გარდაცვალების შემდეგ მისი ადგილი დაიკავა შეიხ ჯუნაიდმა (1447-1460 წწ.) სეფევიეს დერვიშული ორდენი რელიგიურ-მილიტარისტულ ორგანიზაციად ჩამოყალიბდა. სეფევიეს მიმდევრები მომრავლდნენ კილიკიაში, ანტაკიასა და ქილისაში (ამ დროს ეს ტერიტორიები ეგვიპტის მამლუქი სულტნის მმართველობის ქვეშ იყო). აღნიშნულ რეგიონში სეფევიეს ორდენი შიიტური ისლამის პროპაგანდას ეწეოდა. ამ დროიდან დაიწყო სეფიანთა ორდენის პოლიტიკური გააქტიურება და კონფრონტაციული პოლიტიკა. შეიხ ჯუნაიდმა დასავლეთ და ცენტრალური ანატოლიის თურქულ-თურქმანული ტომებისგან შექმნა სასაზღვრო მეომრების (ღაზი) ჯარი და ჯიჰადის დროშით სათავეში ჩაუდგა ქართველებისა და ჩერქეზების წინააღმდეგ ბრძოლას (სანიკიძე 2005, 102). თუმცა, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ამ პერიოდში სეფიანთა ორდენის მიმდევართა დაპირისპირება ქართველებთან ქართულ წყაროებში არ გვხვდება.

შეიხი ჯუნაიდი 1456-1459 წლებში თავს აფარებდა აყ-ყოინლუს (თეთრ-ბატკნიანები) მმართველის უზუნ-ჰასანის კარზე. მასა და უზუნ-ჰასანის დას – ხატიჯე ბეგუმს შორის პოლიტიკური მიზნებით შედგა დინასტიური ქორწინება. ამ ქორწინებით სეფიანები და აყ-ყოინლუს სახელმწიფო ყარა-ყოინლუს წინააღმდეგ გაერთიანდა (Эфендиев 1981, 43).

შეიხი ჯუნაიდი თავის მომხრეთა შორის განუზომელი ავტორიტეტით სარგებლობდა. აყ-ყოინლუს კარის ისტორიკოსი, ხუნჯი, წერს, რომ ყიზილბაშები ჯუნაიდს ღმერთს (ილაჰ), ხოლო მის ვაჟს – ჰაიდარს, ღმერთის ძეს (იბნ ილაჰ) უწოდებდნენ. სეფიანთა ორდენის რწმენის ერთგვარ ფორმულად ჩამოყალიბდა შემდეგი გამოთქმა „ის არის ცოცხალი ღმერთი და არ არსებობს ღმერთი მის გარდა“. ყიზილბაშთა მხრიდან ალაჰის, როგორც ერთადერთი ღმერთის აღიარების ფორმულა, თითქმის უცვლელად ჯუნაიდის ეპითეტად იქცა (სანიკიძე 2005, 102).

1460 წ. შირვანის დაკავებისთვის გამართულ ბრძოლაში ჯუნაიდი დაიღუპა და მისი მემკვიდრე მისივე ვაჟი შეიხი ჰაიდარი (1460-1488 წწ.) გახდა. 1470 წლის დასაწყისში, ჯაჰანშაჰის სიკვდილის შემდეგ, უზუნ-ჰასანის (ჰაიდარის ბიძა და იმავე დროს სიმამრი) ძალისხმევით, ჰაიდარი, არდებილის შეიხად საზეიმოდ გამოცხადდა.

შეიხი ჰაიდარი წინამორბედთან შედარებით კიდევ უფრო მეტად

აგრესიულ პოლიტიკას ატარებდა. იგი უკვე არა ტრადიციული სუფი შეიხი, არამედ მრავალრიცხოვან მებრძოლთა გაერთიანების მეთაური იყო. სიტყვა „სუფი“ თანდათან იღებდა „მებრძოლი მუსლიმის“ მნიშვნელობას და პრაქტიკულად კარგავდა იმ ძირითად მახასიათებლებს, რაც სუფიურ მსოფლმხედველობას ახასიათებს“ (სანიკიძე 2005, 102). ჰაიდარი 1488 წელს არდებილთან ახლოს, შამასთან გამართულ ბრძოლაში დაიღუპა. მისი გარდაცვალების შემდეგ შეიხის ტიტული მისმა უფროსმა ვაჟმა – შეიხმა სულტან ალიმ მიიღო (1488-1494 წწ.). იგი აიბა სულტანის წინააღმდეგ გამართულ ბრძოლაში მიღებული ჭრილობებისგან გარდაიცვალა. შეიხმა სულტან ალიმ სიკვდილის წინ თავის მემკვიდრედ საკუთარი ძმა ისმაილი გამოაცხადა (მახარაძე 2004, 107). ამ დროს ისმაილი შვიდი წლის იყო. გარკვეული ხნის განმავლობაში შეიხი ისმაილი და მისი ძმა ერთგულ გარემოცვასთან ერთად იძულებულნი იყვნენ თავი სხვადასხვა ადგილებისთვის (რაშთი, ლაჰიჯანი, გილანი) შეეფარებინათ. ისმაილის მომხრეები ელოდნენ დროს, როდესაც მათი შეიხი სრულწლოვანებას მიაღწევდა, რათა მისი მეთაურობით ახალი ომი დაეწყოთ თავიანთი ძირითადი მტრის – აყ-ყოინლუს წინააღმდეგ (Эфендиев 1981, 43).

XVI საუკუნის დასაწყისში ირანის ტერიტორიაზე მრავალი პოლიტიკური ერთეული არსებობდა. აყ-ყოინლუს სახელმწიფო ალვენდსა და სულტან მურადს შორის ორად იყო გაყოფილი. პირველი მართავდა აბერბაიჯანსა და სომხეთს, ხოლო მეორე – ირანის ერაყს. ფარსში, იაზდში, ქერმანსა, დიარბაქირსა და არაბეთის ერაყში თეთრბატკნიანთა სხვა უფლისწულები ისხდნენ, რომლებიც ფაქტობრივად დამოუკიდებლად მართავდნენ აღნიშნულ ტერიტორიებს. ხუზისტანს მუშა'შას არაბული შიიტური დინასტია მართავდა, ხოლო აბერქუჰში, სისტანში, ქაშანში და სემნანში დამოუკიდებელი მმართველები ბატონობდნენ. უკიდურესად დაქუცმაცებული იყო მაზანდარანი, რომელიც დაახლოებით ათ ადგილობრივ დინასტიას შორის იყო განაწილებული. გილანში ორი პოლიტიკური ერთეული – ლაჰიჯანის და რაშთის სახანოები (საამიროები) არსებობდა. თალიში ცალკე სახანოს წარმოადგენდა. აღმოსავლეთ ხორასანს დედაქალაქით ჰერათი (დღევანდელი ავღანეთისა და თურქმენეთის ტერიტორია) თემურიანთა სულტანი ჰუსეინ ბაიქარი (1469-1506 წწ.) მართავდა. ბალხის და ყანდაარის მმართველები მხოლოდ ნომინალურად ემორჩილებოდნენ სულტან ჰუსეინს. სწორედ ასეთ ვითარებაში შეიხ ისმაილის ხელმძღვანელობით დაიწყო სეფიანებმა ბრძოლა

სახელმწიფოს შექმნისათვის (კაციტაძე 2009, 367-368). ასეთმა ვითარებამ ყველანაირი წინაპირობა შექმნა იმისთვის, რომ ისმაილს თავისი ძალაუფლების ქვეშ არაერთი პოლიტიკური ერთეული გაეერთიანებინა.

მნიშვნელოვანი იყო ქართველების წვლილი ისმაილ I-ის სამხედრო წარმატებაში. ალვენდის წინააღმდეგ გამართულ ბრძოლაში ყიზილბაშების მხარეს ცხრა ათასი ქართველი იბრძოდა. მაშინ, როცა ისმაილს შვიდი ათასი მებრძოლი ჰყავდა (მამისთვალისშვილი 1981, 37-38; გუჩუა 1973 (ბ), 91). 1501 წ. ისმაილმა თავრიზი დაიკავა და იგი სეფიანთა სახელმწიფოს (1501-1722 წწ.) დედაქალაქად გამოაცხადა. ისმაილ I-მა (1501-1524 წწ.) შაჰინ-შაჰის ტიტული მიიღო (კაციტაძე 2009, 372). იგი ოფიციალურად აღიარებულ იქნა შიიტების მეთორმეტე იმამის მაჰდის მოციქულად და შეიხის რელიგიური მისია დაეკისრა. ამგვარად, ისმაილ I-ს ხელში ოფიციალურად გაერთიანდა როგორც საერო, ისე სასულიერო ხელისუფლება. მან შიიტური ისლამი სახელმწიფო რელიგიად, ხოლო იმამიტურ-ჯაფარიტული მიმდინარეობა (იგივე ისნაშარია) ოფიციალურ მამკაბად გამოაცხადა (ჰფენდიევი 1961, 102-103; Мехтиев 2014, 151; Savory 2007, 25-50; خمیس ۱۳۹۹, 81).

შაჰ ისმაილმა თავრიზში შესრულებული პირველი საპარასკევო ღოცვა თორმეტი იმამის სახელით წარმოთქვა და ალი ღმერთის მეგობრად, ხოლო პირველი სამი ხალიფა (აბუბაქრი, ომარი და ოსმანი) წყევლით მოიხსენია. ისმაილი შიიზმით დაუპირისპირდა სუნიტურ ოსმალეთს. სუნიზმი ერესად გამოაცხადა და სამი მართლმორწმუნე ხალიფას წყევლა მინარეთებიდან ოფიციალურად მოითხოვა. სეფიანთა სახელმწიფოში გამოიცა დეკრეტი, რომლის თანახმადაც, აღნიშნული ხალიფების შეურაცხმყოფელი სიტყვებით მოხსენიება სავალდებულო გახდა. ვინც უარს იტყოდა სუნიტი ხალიფების შეურაცხყოფაზე, სიკვდილით სჯიდნენ (სანიკიძე 2005, 110). ისმაილ I-მა თავი ალის მემკვიდრედ გამოაცხადა (Бартольд 1966 (ა), 54). მან საკუთარ თავში მოახდინა მაჰდის რეინკარნაცია – განაცხადა, რომ იგი შიიტთა გაუჩინარებული მე-12 იმამი – მაჰდი იყო და ამით საკუთარ თავზე აიღო ჩაგრულთა ხსნის, მშვიდობისა და თანასწორობის დამყარების მისიის შესრულება. შიიტურ ისლამს დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა სეფიანთა საშინაო და საგარეო პოლიტიკაში. მის უპირველეს ფუნქციას ცენტრალიზებული სახელმწიფოს ფორმირება წარმოადგენდა. ისმაილ I-მა თავისი პოლიტიკის ძირითადი კურსი რელიგიურ პროპაგანდაზე ააგო, რომლის მეშვეობითაც გააერთიანებდა თავის სამეფოს და შეასუსტებდა მოწინააღმდეგეს. ისმაილ I-ის მიერ

შიიზმის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადება ლოგიკური და მიზეზ-შედეგობრივი იყო. შიიზმი იყო ის იდეოლოგია, რომელმაც გააერთიანა ხალხი სეფიანთა გარშემო და ის ძირითადი იარაღი, რომლის წყალობითაც ხელისუფლებისთვის ბრძოლაში შაჰ ისმაილმა გამარჯვება მოიპოვა (მახარაძე 2006, 87).

ისმაილ I-მა შექმნა საკუთარი თავის კულტი. მის მიერ დაარსებულ „ქეთაბხანეებში“ (ბიბლიოთეკები) მუჰამადის გადმოცემების თავისებურ ინტერპრეტაციას ახდენდნენ, რაც მთლიანად შიიტურ-იმამიტურ სწავლებაზე იყო ორიენტირებული. საკუთარი თავის გაღმერთების ტენდენცია, რაც მასების მართვისა და ფანატიზმის გაღრმავებას ისახავდა მიზნად, კარგად ჩანს შაჰ ისმაილ I-ის ლექსში (იგი ხათაის ფსევდონიმით წერდა ლექსებს თურქულ ენაზე), სადაც ვკითხულობთ: „ვინც დააარსა ცა და დედამინა და ზღვა თვალუნვდენელი ზედაპირისა, ვიყავი მე“ (მახარაძე 2006, 87-88).

ანონიმი ვენეციელი ვაჭრის გადმოცემით, ისმაილი ხალხში სიყვარულითა და პატივისცემით სარგებლობდა. მას როგორც ღმერთს, ისე უყურებდნენ: „... ღმერთის სახელი დავიწყებულია მთელ სპარსეთში. პირზე მხოლოდ ისმაილის სახელი აკერიათ“ ანონიმი აღნიშნავს, რომ სეფიანთა ლაშქარში ხალხი უიარაღოდ იბრძვის იმ იმედით, რომ მათი მბრძანებელი ისმაილი დაიფარავს მათ (Эфендиев 1961, 103-104).

ირანში მზარდი ფანატიზმი მთლიანად ისმაილის რელიგიური პოლიტიკის შედეგი იყო. ოსმალთა ისტორიკოსის – ჯემალ ფაშა ზადეს გადმოცემით, ისმაილ I ზედმინევნით იცავდა შიიზმს და ამით იყო თავისი ხალხის მაგალითი. ისმაილმა საკუთარი დედაც კი სიკვდილით დასაჯა, რადგან მან რჯულის შეცვლა არ ისურვა (მახარაძე 2006, 88).

სეფიანთა მხრიდან შიიტური ისლამის ოფიციალურ რელიგიად გამოცხადების პრაგმატული მნიშვნელობის შესახებ საინტერესო დასკვნა აქვს ვ. გაბაშვილს. მეცნიერი აღნიშნავს, რომ შაჰ ისმაილმა შიიზმი მსხვილი მინათმფლობელობის გასაუქმებლად და მახლობელი აღმოსავლეთის საერთაშორისო ურთიერთობაში დამოუკიდებელი მდგომარეობის მოსაპოვებლად გამოიყენა. შიიტობა შესაძლებლობას აძლევდა ყიზილბაშებს, რომ მოეხდინათ სუნიტი საერო და სასულიერო ფეოდალების მიწების ექსპროპრიაცია (გაბაშვილი 1957, 237). როგორც ვხედავთ, რელიგიური ფანატიზმი ის მთავარი მახასიათებელია, რომელიც სეფიანთა დინასტიის მმართველობის გარანტი იყო.

XVI საუკუნის დასაწყისში ირანში შიიზმის დროშით მიმდინარე რე-

ლიგიურ-პოლიტიკური პროცესების გაშუქება, ქართულ საისტორიო წყაროებში, გაცილებით გვიან, XVIII საუკუნის დასაწყისიდან იწყება. ქართულ ისტორიოგრაფიაში სათანადო კვლევები არსებობს, რომლებიც ამტკიცებენ, რომ XV-XVII საუკუნეების მოვლენების გადმოცემისას ქართველი ისტორიკოსები ავთენტურ სპარსულ ისტორიულ თხზულებებს იყენებდნენ (ჭავჭავიძე 1945, 297, 322; მოჭამედ თაჭერი 1954, 378; კაციტაძე 1960 (ა), 123-144; კაციტაძე 1960 (ბ), 149-168).

საყურადღებოა, რომ ქართველი მემათიანეები: ბერი ეგნატაშვილი, ვახუშტი ბატონიშვილი, ახალი ქართლის ცხოვრების მესამე ტექსტი და ფარსადან გორგიჯანიძე დაწვრილებით გადმოგვცემენ ირანის ისტორიის ისეთ მნიშვნელოვან საკითხებს, როგორცაა: არდებილის შეიხის სეფი ედ-დინის რელიგიური მოღვაწეობა; თემურ ლენგთან მისი შეხვედრის ისტორია; ირანში შიიტური მოძრაობის გააქტიურება; სეფიანთა გენეოლოგია; შაჰ ისმაილ I-ის მიერ სეფიანთა შიიტური სახელმწიფოს ჩამოყალიბება; მისი დაპყრობითი ომები; რელიგიური პოლიტიკა და მუსლიმური სამართალი.

პირველი სეფიანების შესახებ ბერი ეგნატაშვილი წერს: „მას ჟამსა გამოჩნდა შაჰ-ისმაელი, ძე შიხისა. და რაჟამს გამოჩნდა ლანგ-თემურ და დაატყვევა შამი, მუნით მოვიდა არდაველს, მუნ იყო ერთი ვინმე შიხი, მოქმედი გრძნებისა, რომელსა მაჰმადიან[ნი] ესევდენ დიდად, უჩნდათ სასწაულად მოქმედად“ (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 354). ქართული წყარო დაწვრილებით წერს შეიხ სეფი ედ-დინისა და თემურ ლენგის შეხვედრის ამბავს, რის შედეგადაც თემურმა მას ქალაქი არდებილი და მისი შემოგარენი საკუთრებაში გადასცა: „უბოძა არდაველი ქალაქი და გარემო სანახები არდაველისა ყოველივე მისი“ (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 355).

„ახალი ქართლის ცხოვრების“ პირველი ტექსტი (ბერი ეგნატაშვილი) გვანვდის ინფორმაციას ისმაილის მცირეწლოვანებისას მისი დევნისა და ირანში მიმდინარე შიდაპოლიტიკური პროცესების შესახებ. წყაროს მიხედვით, შეიხ ჰაიდარს „დარჩა ძე ყრმა თვისი შვიდისა წლისა შაჰ-ისმაელ. და დაუნყეს დევნა სასიკუდინედ მეფემან თავრიზისამან. ხოლო შაჰ-მლუ რომელიმე იყვნენ და წარიყვანეს და დამალეს. და რაჟამს მოინიფა, მოიყვანეს, და დაიპყრო სამეფო თვისი არდაველი და მიერიტგან დაუნყო ბრძოლა ყოველივე და ყოველივე სპარსეთი დაიპყრო“ (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 355). ქართველი ავტორი, როგორც თვითონ აღნიშნავს, სარგებლობს „სპარსთა ცხოვრებით“, ანუ თანამედროვე ინტერპრეტაციით „ირანის ისტორიით“, რომელშიც ვრცლად ყოფილა ეს ამბები

გადმოცემული: „... რომელი სპარსთა ცხოვრებასა შინა ვრცლად წერილ არს“ (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 355). თუმცა, თვითონ, ინფორმაციას მოკლედ გვაწვდის. ლოგიკურია, რომ ეს წიგნი („სპარსთა ცხოვრება“) ირანთან პოლიტიკური და კულტურული ურთიერთობებიდან გამომდინარე, საქართველოში არსებობდა და მას ქართული მნიგნობარი საზოგადოება იცნობდა.

შემდეგ, „ახალი ქართლის ცხოვრების“ პირველი ტექსტი დაწვრილებით გადმოგვცემს შეიხ ისმაილის ცხოვრების დეტალებს მის ტახტზე ასვლამდე. ქართველი ისტორიკოსი მოგვითხრობს სეფიანთა მიერ ირანის დაპყრობასა და იქ შიიტური სახელმწიფოს ჩამოყალიბებაზე. აქვე ვხვდებით ცნობას ისლამის იმ კანონის შესახებ, რომლის მიხედვით მუსლიმის მიერ მუსლიმის დატყვევება იკრძალება (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 355).

ირანში მიმდინარე რელიგიური პროცესები – შიიზმის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადება, სუნიტების დევნა კარგად არის გადმოცემული „ახალი ქართლის ცხოვრების“ მესამე ტექსტში: „... და იყო ყაენად შაჰ-ისმაილ, მეოთხე შვილისშვილი (იგულისხმება მეოთხე თაობა – ხ. ბ.) იყო შიხისა მის, რომელ გამოჩნდა პირველ არდაველს. და დაიპყრა შაჰ-ისმაილ სამკვდრო თვისი არდაველლი და მუნითგან იწყობრძოლად სპარსეთისა და დაიპყრა სპარსეთი“ (ქცხ 1959, 493). იქვე, შაჰ ისმაილის პიროვნებისა და მისი რელიგიური პოლიტიკის შესახებ ვკითხულობთ: „ხოლო შაჰ-ისმაილ იყო კაცი მზაკუარი, და ამან გამოაჩინა სჯული შიასი და იწყო ძაგებად და გინებად სჯულისა ოსმალთასა, და განთქმულ ჰყო სახელი ალიასი, და იწოდა თავი თვისი ძედ ალიასა. და მიერითგან ირწმუნეს ყიზილბაშთა ძედ იმამისა, და ვიდრე აქამომდე სწამთ, და უპყრიესთ მტკიცედ“ (ქცხ 1959, 496). როგორც ვხედავთ, დამოკიდებულება შაჰ-ისმაილის მიმართ ძალიან ნეგატიურია. ქართველი ავტორი მას მზაკვარს უწოდებს. გარდა ამისა, წყარო ძალიან ლაკონურად გადმოგვცემს იმ რელიგიურ პოლიტიკას, რასაც პირველი სეფიანი შაჰი ახლადშექმნილ სახელმწიფოში ატარებდა. აღნიშნული ნარატივი ცხადად განიცდის ევროპული და ოსმალური წყაროების გავლენას.

ვახუშტი ბატონიშვილი ირანში მიმდინარე პროცესებს გაცილებით დაწვრილებით ჰყვება. იგი მოვლენებს ქრისტიანული და მუსლიმური წელთაღრიცხვით ათარილებს. ისტორიკოსი ვრცლად საუბრობს თემურ

ლენგისა და სეფი ედ-დინის შეხვედრის შესახებ;²⁹ სეფიანთა ირანში შიიტური ისლამის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებისა და ისმაილ I-ის მიერ საკუთარი თავის იმამის ძედ გამოცხადებისა და მისი დაპყრობების თაობაზე.

ვახუშტი წერს: „კუალად ჟამსა ამისსა გამოჩნდა შაჰ ისმაილ ძე შიხისა ქსა ჩუჟვ (1495 წ. – ხ. ბ.), ქარ. რჰდ, თათრულსა ქორონიკონს შა (ჰ. 901//1495 – ხ. ბ.). დაიპყრა ამან არდაველი, გამოვიდა მუნიოთ და დაიწყო პყრობა ქუეყანათა. ხოლო შიხი (სეფი ედ-დინი – ხ. ბ.) იყო ჟამსა თემურისასა არდაველს და აუნყეს მანქანება მისი ლანგთემურსა და თემურ მივიდა ხილვად მისა. მაშინ შიხმან უჩუენა საქმე ეშმაკისა ოთხნი საკვირველნი, განცვიფრდა თემურ და ეტყოდა: „რა გნებავს მთხოვე, რათა მოგანიჭო“. ხოლო შიხმან მან გამოსთხოვნა ტყუენი, რომელნი დაეტყვევნეს თემურს შამელნი იზბი (12. 000) და ქალაქი არდაველი; თხოვნისაებრ მიანიჭა თემურ ყოველნი, ... შემდგომად პაპასა შაჰ ისმაილისასა აღუდგა მტრად შირვანშა და მოკლა იგი. მერმე კუალად მოიკლა ძეცა მისი მამა შაჰ ისმაილისა უკეთურებისათვს და შემდგომად მამისა შაჰ ისმაილისა სდევნოდა საკუდავად მეფე თავრიზისა, და ესე მცირე ყრმა (ისმაილი – ხ. ბ.) წარიყვანეს გილანს და დამალნეს მუნ. მერმე რა მოიწიფა, გამოვიდა და დაიპყრა არდაველი და იწყო პყრობად ქუეყანისა . . . კუალად წელსა ქსა ჩუფ, ქარ. რჰჰ, თათრულს ქორონიკონს შუ (ჰ. 907//1501-1502 – ხ. ბ.) ამან შაჰ ისმაილ დაიპყრა ადრიბეჟანი და უკუნიქცა და დაიპყრა სპარსეთი; მერმე წარვიდა ბალხიბუხარას და ქობულს“ (ვახუშტი 1973, 391-392). როგორც ვხედავთ, ვახუშტი ბატონიშვილი ყველაზე დეტალურად ჰყვება სეფიანთა სახელმწიფოს ჩამოყალიბებისა და შაჰ ისმაილ I-ის საგარეო პოლიტიკის შესახებ. ჩანს, მას უფრო მეტ წყაროზე ჰქონდა წვდომა. ფარსადან გორგიჯანიძე ისმაილ I-ის თავგადასავალს და მის მიერ სეფიანთა სახელმწიფოს დაარსებას ძალზე ლაკონურად გადმოგვცემს (გორგიჯანიძე 1925, 2-4). ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ ქართული საისტორიო მწერლობა კარგად იცნობს ირანში სეფევიეს დერვიშული ორდენის საქმიანობას, სეფიანთა სახელმწიფოს ჩამოყალიბებისთვის ბრძოლის ისტორიასა და ქვეყნის შიგნით ისმაილ I-ის რელიგიურ პოლიტიკას. თითქმის ყველა ნარატივი აღწერილი პრო-

29. თემურ ლენგისა და შიხი სეფი ედ-დინის შეხვედრა ლეგენდაა, რადგან ეს უკანასკნელი 1334 წ. გარდაიცვალა, თემურ ლენგი კი 1336 წ. დაიბადა (ნატროშვილი 1974, 73-75).

ცესებისადმი ნეიტრალური დამოკიდებულებით ხასიათდება. გარდა, „ახალი ქართლის ცხოვრების“ მესამე ტექსტისა, რომელიც ასახავს ქართველების დამოკიდებულებას სფიანთა სახელმწიფოს ფუძემდებლის მიმართ. აქედან გამომდინარე, შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ, თუ რაოდენ დიდი იყო ქართველების ინტერესი სეფიანთა სახელმწიფოს ისტორიის მიმართ დღიდან მისი დაარსებისა.

ირანში სეფიანთა შიიტური სახელმწიფოს ჩამოყალიბებამ მთლიანად შეცვალა აღმოსავლეთის რელიგიური და პოლიტიკური რუკა. სეფიანები თავიანთ თავს ილხანების, თემურიანების, ყარა-ყოინლუსა და აყ-ყოინლუს მემკვიდრეებად მიიჩნევდნენ და ყველა იმ ტერიტორიაზე აცხადებდნენ პრეტენზიას, რომელიც მათ წინამორბედებს ჰქონდათ დაპყრობილი. ამიტომ, საქართველოს ტერიტორიის დაპყრობა სეფიანთა გეგმებში მათი სახელმწიფოს ჩამოყალიბების პროცესშივე იყო შეტანილი (გუჩუა 1973 (ბ), 90).

ყიზილბაშური ირანის პოლიტიკა ქართული სამეფო-სამთავროების მიმართ თავიდანვე დამპყრობლური იყო (გელაშვილი 1991, 252; გელაშვილი 2011, 57-63). უკვე XVI საუკუნის დასაწყისშივე ქართლი, კახეთი და საათაბაგო სეფიანთა ვასალები გახდნენ (გაბაშვილი 1958, 261-262; გუჩუა 1973 (ა), 100).

1521 წლამდე ირანი აღმოსავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე საკუთარი პოლიტიკური სტატუსის განმტკიცებაზე ზრუნავდა. იმ ეტაპზე ქართული პოლიტიკური ერთეულებისთვის რელიგიური პრეტენზიების თავს მოხვევა მისთვის სასურველ შედეგს ვერ გამოიღებდა. პირიქით, იგი ქართველ მეფე-მთავრებში პროოსმალურ ორიენტაციას გააღვივებდა, რაც სეფიანებისთვის არახელსაყრელი იქნებოდა (ბაინდურაშვილი 2005, 146); მაგრამ უკვე 1521 წელს აღჯაყალაში მოსულმა ისმაილ I-მა ქართლის მეფე დავით X-ს (1505-1525 წწ.) გამუსლიმება მოსთხოვა, რაზეც უარი მიიღო: „წარმოემართა შაჰისმაილ ყენი, რამეთუ ჰგონებდა მორჩილებასა ქართლისასა. ... მაშინ ევედრა დავით მეფე მშჯდობასა. ხოლო ყენმან მიუწოდა მეფესა წინაშე თვისსა: „მოგცე ნიჭი დიდი, ქუეყანა და განგიტეო მშჯდობით.“ არამედ ვინაფთგან ატევებინებდა ყენი ქრისტესა და ჰყოფდა მაჰმადიანად, ამისთვის არა ინება მეფემან მისლვა“

(ვახუშტი 1973, 397).³⁰ ამის შემდეგ კი ქართლს ლაშქარი შემოუსია.³¹

უნდა აღინიშნოს, რომ ქართლში მოსული შაჰ ისმაილ I-ის ქმედებები ჯიჰადის დოქტრინასთან სრულ შესაბამისობაშია. ისმაილ I იყო პირველი სეფიანი შაჰინ-შაჰი, რომელიც ოფიციალურად იქნა აღიარებული შიიტების მე-12 იმამის – მაჰდის მოციქულად, რითაც მიიღო იმამის რელიგიური მისიის (ისლამის გავრცელება, ჯიჰადის წარმოება) შესრულების ვალდებულება. ჯიჰადის დოქტრინის თანახმად, მაჰდის მოციქულობა ისმაილ I-ს უფლებას აძლევდა არამუსლიმი და მუსლიმი მეზობელი სახელმწიფოების წინააღმდეგ ჯიჰადი ეწარმოებინა. ჯიჰადის გამოცხადებას წინ უძღვის მუსლიმისგან არამუსლიმისათვის ისლამის აღიარების მოთხოვნა. უარის მიღების შემთხვევაში მუსლიმს „უფლება ჰქონდა“ იარაღის ძალით ემოქმედა „დარ ალ-ჰარბის“ (ომის) ტერიტორიაზე (Kolhberg 1976, 68-69; Donner 1991, 50-51; ნურნუმა 2019, 37-40). ისმაილ I-დან მოყოლებული, ყველა სეფიანი შაჰი იღებდა „მაჰდის მოციქულისა“ და „იმამის“ ტიტულს და მასთან ერთად შიიზმის ექსპანსიის რელიგიურ ვალდებულებასაც. ისმაილ I-ის მოღვაწეობის „გასამართლებლად“ საჭირო იყო საკუთარი ხალხის თვალში შეიხის რელიგიური მისიის წინა პლანზე წამოწევა (ბაინდურაშვილი 2005, 146; გელაშვილი 1990 (ა), 118).

როგორც ვხედავთ, 1521 წლიდან სეფიანთა ირანსა და საქართველოს ურთიერთობის პოლიტიკურ ასპექტს რელიგიური ექსპანსიის მცდელობაც დაემატა. ამდენად, ქართველებსა და სეფიანებს შორის ურთიერთობა ჯიჰადის პრინციპებით განისაზღვრა. აქედან გამომდინარე, მათ შორის იდეოლოგიური კონფრონტაცია გარდაუვალი იყო.

ქართული წყაროები გადმოგვცემენ სეფიანთა ირანისა და ქართლის რელიგიური ურთიერთობის, ყიზილბაშთა მიერ აქ შიიტური ისლამის ექსპანსიისთვის გატარებული ღონისძიებების შესახებ: ბერი ეგნატაშვილის მიხედვით, შაჰ ისმაილი აღჯაყალიდან თბილისში შემოიჭრა,

30. ბერი ეგნატაშვილი და „ახალი ქართლის ცხოვრების“ III ტექსტი შაჰ ისმაილის მოსვლას აღჯაყალაში ლუარსაბ I-ს (1527-1556 წწ.) მეფობის პერიოდში გადმოგვცემს (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 355-56; ქცხ 1959, 495).

31. ქართულ ისტორიოგრაფიაში ყიზილბაშთა პირველი ლაშქრობის შესახებ აზრთა სხვადასხვაობაა. დ. კაციტაძე სპარსულენოვან წყაროებზე დაყრდნობით, ფაქტის თარიღად 1520-21 წელს მიიჩნევს (კაციტაძე 1964, 385-395).

თბილისის ციხე დაიკავა და მასში ყიზილბაშები ჩააყენა.³² შემდეგ ეკლესია-მონასტრები გაძარცვა და მოაოხრა. მეტეხის ციხის ყურეში კი შიიტური მეჩეთი ააშენა: „... მოაოჯრა და შემუსრნა ხატნი და ჯუარნი ჯელითა თვისითა და აღაშენა ყურესა ჳიდისასა მეჩითი რჯულისა თვისისა“ და წავიდა (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 356). ეს წყარო თბილისის მოსახლეობის გამუსლიმების შესახებ არაფერს ამბობს.

ანალოგიური ცნობა აქვს ვახუშტი ბატონიშვილსაც. აქ მხოლოდ დამატებულია თხრობა უვნებლობის პირობით შაჰ-ისმაილისადმი თბილისის ციხის გადაცემის შესახებ (ვახუშტი 1973, 399). ვახუშტი ბატონიშვილიც არაფერს წერს თბილისის მოსახლეობის ძალით გამუსლიმების შესახებ. იგი ეჭვქვეშ აყენებს თბილისში პირადად შაჰ ისმაილის შემოჭრის საკითხს. აღნიშნავს, რომ 1522 წელს „თათრულსა შკთ (ჰ. 1522/23 – ხ. ბ.) ჩვენთა ქორონიკონთა შინა შაჰ-ისმაილის მოსვლა სწერია. „დევალ მოვიდა, მოსრნა ქართლი და სამცხე“. ხოლო სპარსთა შაჰ ისმაილისა სწერია, და ჩვენცა ეგრეთ აღვსწერთ, ხოლო დევალ საგონებელ არს ანუ თვთ იგი ანუ სპასალარი მისი. მე ვგონებ დევალს უმეტეს ჭეშმარიტს, ვინადგან შაჰ-ისმაილ ხონთქრის ბრძოლის უკან აღარ ლაშქრობდა“ (ვახუშტი 1973, 397).

საინტერესოა, რომელ სპარსულ წყაროებს გულისხმობდა ვახუშტი ბატონიშვილი, რადგან ჩვენამდე მოღწეულ არც ერთ სპარსულენოვან წყაროში თბილისში შაჰ ისმაილის შემოჭრა არ ფიქსირდება (ამ საკითხს ოდნავ მოგვიანებით შევეხებით).

შედარებით ვრცელ და განსხვავებულ ინფორმაციას ვხვდებით „ახალი ქართლის ცხოვრების“ მესამე ტექსტში: „და წარმოვიდა შაჰ-ისმაილ და გარ-მოადგა ციხესა ტფილისისასა და ბრძოლა უყო ძლიერად ... და დაიპყრა ციხეცა და ქალაქი, და ქმნა მრავალი ბოროტი. შემუსრნა წმიდანი ეკლესიანი, და შეაგინნეს სინმიდენი, და მრავალნი ხატნი და ჯუარნი წარყუნეს. და თვთ შემუსრა ჯელითა თვისითა სიონთა ღმრთისმშობელი და განძარცუა მრავალფასი სამკაული, ქართველთა მეფეთაგან სასოებით შემკული; ამან უღმრთომან მიჰყო წარმდებად ბილწი ჯელი თვისი და შემუსრა ... და წმიდა იგი ფიცარი განაშიშულა მძლავრმან უსჯულომან შაჰ-ისმაილ, და დასდვა თავსა ზედა განსავალსა მას ჳიდი-

32. ქართულ წყაროებში შაჰ ისმაილ I-ის საქართველოში ლაშქრობის თარიღთან დაკავშირებით ერთნაირი მონაცემები არ არსებობს. ბერი ეგნატაშვილი ამ ფაქტს 1542 წლით, ხოლო ვახუშტი ბატონიშვილი 1522 წლით ათარიღებს.

სასა, რომელ არს ციხესა შინა ტფილისისასა.

და შეიპყრეს მრავალი ქრისტიანენი და მიჰკრიბეს ჳიდსა მას ზედა და მძლავრებით აიძულებდეს ფერჳითა დათრგუნვად ხატსა მას. რომელთამე ქრისტიანეთა ფრიად უარჳყვეს განსლვა ჳიდსა მას ზედა და დათრგუნვად ხატსა მას წმიდისა დედოფლისა ჩუენისასა, და მრავალთა აღირჩიეს სიკუდილი და არა დათრგუნეს ხატი იგი, და წარეკუეთნეს წმინდანი და ყოვლად ქებულნი თავნი მათნი. ... ხოლო რომელნიმე ქრისტიანეთაგანნი მომედგრდეს უძღურებითა ჳორცთათა და დაკლებულ იქმნეს სასუფეველისაგან ...“. მემათიანის გადმოცემით, შემდეგ ეს ხატი მტკვარში გადააგდეს. ამის შემდეგ კი შაჳ ისმაილმა მეტეხის ხიდის ყურეში მეჩეთი ააგო (ქცხ 1959, 495-496). როგორც ვხედავთ, „ახალი ქართლის ცხოვრების“ მესამე ტექსტის მიხედვით, თბილისის მოსახლეობის შიიტურ ისლამზე პირველად ძალით, მასობრივად მოქცევა აქ შაჳ ისმაილ I-ის შემოსევის დროს მომხდარა.

ჩვენ მიერ მოხმობილი ყველა ქართული წყაროს მიხედვით, თბილისში შაჳ ისმაილმა გაძარცვა და ააოხრა ეკლესია-მონასტრები და მეჩეთის ხიდის ყურეში ააშენა „მეჩითი სჯულისა თჳსისა“. განსხვავებულია მხოლოდ „ახალი ქართლის ცხოვრების“ მესამე ტექსტის წარატივი.

საინტერესოა, საიდან უნდა გაჩენილიყო „ახალი ქართლის ცხოვრების“ მესამე ტექსტში ინფორმაცია შაჳ ისმაილ I-ის მიერ თბილისის მოსახლეობის გამუსლიმების შესახებ. უნდა აღინიშნოს, რომ სეფიანთა ადრეული პერიოდის წყაროები: შაჳ ისმაილ I-ის ცხოვრების – „ალამ არია-ე შაჳ ისმაილ“-ის (ქვეყნის დამამშვენებელი შაჳ-ისმაილი) ანონიმი ავტორი, ყაზი აჳმედ ლაფარის „თარიხ-ე ჳაჳან არა“ (ქვეყნის დამამშვენებელი ისტორია) და მაჳმუდ ნათანზის „ნაყავათ ალ-ასარ ფი ზეჳრ ალ-ახბარ“ (საუკეთესო ამბები მათიანეთა თხრობაში) (გელაშვილი 1990 (ბ)); ასევე, მომდევნო პერიოდის ირანელი ისტორიკოსების: ხონდემირის, ჳასან რუმლუს, შერეფ-ხან ბითლისის ნაშრომებში თბილისში ისმაილ I-ის შემოსვლის შესახებ საუბარი არ არის (კაციტაძე 1960 (ა), 138; შერეფ-ხან ბითლისი 1962, 159-188). ფაქტის არსებობის შემთხვევაში (ღვთისმშობლის ხატის შეურაცხყოფა, მოსახლეობის გამუსლიმება, მეტეხის ხიდის ყურეში შიიტური მეჩეთის აგება), მას აუცილებლად დააფიქსირებდნენ და ჩვეული პროსეფევიდური და პროშიიტური სტილითაც აღწერდნენ. სეფიანთა ისტორიკოსები თბილისის მოსახლეობის გამუსლიმებაზე არაფერს ამბობენ არც დივ სულთან რუმლუს ლაშქრობის შესახებ თხრობისას. სამართლებრივად დივ სულთან რუმლუს მოსახლეო-

ბის გამუსლიმების უფლება არ ჰქონდა, რადგან ისლამის გავრცელების უფლება მხოლოდ იმამის ან მისი მოციქულის პრეროგატივა იყო.

ქართველ მეცნიერთა ნაწილი ქართული საისტორიო თხზულებების ცნობას ისმაილის მიერ თბილისის აღების შესახებ სპარსულ წყაროთა მონაცემების გათვალისწინებით, არ იზიარებს (კაციტაძე 1964, 385-395; გელაშვილი 1991, 252-258; გელაშვილი 1990 (ბ); გელაშვილი 2011, 57-63).³³ დ. კაციტაძე მიიჩნევს, სწავლულ კაცთა კომისიას შაჰ ისმაილის საქართველოში ლაშქრობის აღწერისას ქართული ქრონიკებითა და ზეპირი გადმოცემებით უსარგებლია (კაციტაძე 1960, 139), რამაც გამოიწვია კიდევ ის, რომ დივ სულტანი შაჰ ისმაილად მიიჩნიეს. თუ ერთმანეთს შევადარებთ ჟამთაღმწერლის მიერ გადმოცემულ ჯალალ ად-დინის მიერ თბილისის აღებისა და მოსახლეობის ძალით გამუსლიმებისა (ჟამთაღმწერელი 1959, 177-178) და „ახალი ქართლის ცხოვრების“ მესამე ტექსტის ნარატივს, მათ შორის საეჭვო მსგავსებას დავინახავთ:

ჯალალ ად-დინის მიერ თბილისის მოსახლეობის გაუსულიშვება

„... იწყო ხლუევად ეკდესიათა, ვიდრე საფუძვდადმდე აღფხუხა, ხომდისათჳს იკადხა და ჯედ-ყო სიონისა გუმბადსა შემუსხვად და ზედა ბიდწისა საჯღომისა მისისა აღშენებად, ხომედი იგი ხიდითა მაღლითა და გხდითა განწიდა აღსდვად. და ესეცა შესძინა, ჰამეთუ ხაგი უფდისა ჩუენისა იესო ქრისტესი და ყოვლად წმიდისა ღმრთისმშობელისა, ხომედი სიონ მკვდხ იყო, ბიძანა მოყვანებად და ჯიდისა შესავადსა დადებად პიხაღმახთ, და ბიძანა ყოვედთა მათ პყხობიდთა ქრისტეანეთა, მამათა და დედათა, იძუდებით დათხგუნვა პატიოსანთა ხატთა და

შაჰ ისმაილის მიერ თბილისის მოსახლეობის გაუსულიშვება

„... წახმოვიდა შაჰ ისმაიდ და გახ-მოადგა ციხესა ცფიდისისასა და ბიძოდა უყო ძლიეხად ... და დაიპყხა ციხეცა და ქადაქი, და ქმნა მხავადი ბოხოტი. შემუსხნა წმიდანი ეკდესიანი, და შეაგინნეს სიწმიდენი, და მხავადნი ხატნი და ჯუახნი წახყუნეს. და თვთ შემუსხა ჯედითა თვსითა სიონთა ღმრთისმშობედი და განძახცუა მხავადფასი სამკაუდი, ქახთვედთა მეფეთაგან სასოებით შემკუდი; ამან უღმრთომან მიჰყო წახმედებად ბიდწი ჯედი თვსი და შემუსხა ... და წმიდა იგი ფიცაჰი განაშიშუდა მძღავხმან უსჯულომან შაჰ-ისმაიდ, და დასდვა თავსა

33. ქართულ და უცხოურ ისტორიოგრაფიაში საქართველოში შაჰ ისმაილის ლაშქრობასთან დაკავშირებით ერთი აზრი არ არსებობს. მეცნიერთა ნაწილი მიიჩნევს, რომ პირადად ისმაილ I-ს საქართველოში არ ულაშქრია (კაციტაძე 2006, 91-92; კაციტაძე 1964, 385-395; გელაშვილი 1991, 252-258; გელაშვილი 1995, 69; Эфендиев 1961, 120; Malcolm 1853, 504-505).

დაბევაბა სჯუდისა, უკეთუ ახა ჰყონ, წახკუეთა თავთა“ (ჟამთაღმწერელი 1959, 177-178).

ზედა განსავადსა მას ჴიდისასა, ხომედ ახს ციხესა შინა ტფიდისისასა.

და შეიპყხეს მჩავადი ქჩისტეანენი და მიჰჰიბეს ჴიდსა მას ზედა და მძღავხებით აიძულებდეს ფეჴნითა დათხგუნვად ხატსა მას. ხომედთამე ქჩისტეანეთა ფჩიად უახჰყვეს განსდვა ჴიდსა მას ზედა და დათხგუნვად ხატსა მას წმიდისა დედოფდისა ჩუენისასა, და მჩავადთა ალი-ჩჩიეს სიკუდიდი და ახა დათხგუნეს ხატი იგი, და წახკუეთენეს წმინდანი და ყოვდად ქებუდნი თავნი მათნი. ... ხოლო ხომედნიმე ქჩისტეანეთაგანნი მომედგხდეს უძღუებითა ჴოხცთათა და დაკლებუდ იქმნეს სასუფევედისაგან“ (ქცხ 1959, 495-496).

როგორც ვხედავთ, „ახალი ქართლის ცხოვრების“ მესამე ტექსტის ნარატივი ძალიან ჰგავს ჟამთაღმწერლის მიერ გადმოცემულ ჯალალ ად-დინის მიერ თბილისის აღებისა და მოსახლეობის ძალით გამუსლიმების ცნობას. მიგვაჩნია, რომ საქმე გვაქვს წყაროთა მონაცემების ინფორმაციულ აღრევასთან. ვფიქრობთ, შაჰ ისმაილის მიერ თბილისის მოსახლეობის გამუსლიმების ისტორია ჟამთაღმწერლის ცნობისა და ზეპირი გადმოცემების სინთეზის შედეგად უნდა შექმნილიყო და ამ გზით გავრცელდა ქართულ ისტორიოგრაფიაში. აქედან გამომდინარე, ირკვევა, რომ თბილისში შემოჭრილი დივ სულტან რუმლუს მიერ (ისმაილ I-ის სარდალი) შიიტური ისლამის ჯაფარიტულ მარჯაბზე ხალხის ძალად მოქცევას ადგილი არ ჰქონია.

როგორც თ. ბერიძე ფიქრობს, დივ სულტან რუმლუმ მხოლოდ მეტეხის ხიდის ყურეში მანამდე არსებული შიიტური მეჩეთი განაახლა (ბერიძე 2002, 670).³⁴ პ. იოსელიანი წერდა, რომ თბილისში მეტეხის ხიდის ყურეში არსებული მეჩეთი შაჰ ისმაილ I-ის სახელს ატარებდა (Иоселиани 1886, 239). ცხადია, რომ თბილისში დივ სულტან რუმლუმ მანამდე არსებული შიიტური მეჩეთი განაახლა და პირველ სეფიანი შაჰის

34. დ. კაციტაძე თბილისში შიიტური მეჩეთის აგებას მოგვიანებით, როსტომ ხანის მიერ ვარაუდობს (კაციტაძე 1964, 385-395).

პატივსაცემად შაჰ ისმაილის სახელი უწოდა.

მომდევნო სეფიანმა შაჰმა – თამაზ I-მა (1524-1576) ოთხჯერ (1541 წ., 1547 წ., 1551 წ., 1554 წ.) ილაშქრა საქართველოში, მაგრამ თბილისში ქართველების ერთი ჯგუფი მხოლოდ პირველი ლაშქრობის დროს აიძულა შიიტური ისლამი ელიარებინათ.

ბერი ეგნატაშვილის გადმოცემით, მას შემდეგ, რაც თბილისის ციხისთავი გულბადი შაჰ თამაზთან გამოცხადდა „... შაჰ-თამაზ მისცა ნიჭი დიდი და დაატევებინა სჯული ქრისტიანობისა და დაიპყრა ციხე ტფილისისა და გაამაგრა და თვთ წარვიდა ყარაბაღად“ (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 357). იმავეს წერენ „ახალი ქართლის ცხოვრების“ მესამე ტექსტის ავტორი (ქცხ 1959, 396-397), ვახუშტი ბატონიშვილი (ვახუშტი 1973, 402), ფარსადან გორგიჯანიძე (გორგიჯანიძე 1925, 4) და შერეფ ხან ბითლისი (შერეფ-ხან ბითლისი 1962, 168;). ისქანდერ მუნში კი გულბაათის მიერ ისლამის აღიარებას მის სურვილად აცხადებს (ისქანდერ მუნში 1969, 16; اسکندر بیگ ترکمان ۱۳۹۰, 116-117). ლოგიკურია, რომ ამ დროს ქართველი მეციხოვნეების გამუსლიმება შიიტური ისლამის ჯაფარიტულ მარჯაბზე უნდა მომხდარიყო. სეფიანი შაჰის მიერ გადადგმული ეს ნაბიჯი იმ მუსლიმური დოგმის შესრულებას ნიშნავდა, რომელიც მას დაპყრობილ ტერიტორიაზე შიიტური ისლამის გავრცელებას ავალდებულებდა.

შაჰ თამაზის მეორე ლაშქრობის შესახებ თხრობისას ისქანდერ-მუნში ქართველებისადმი აგრესიულ დამოკიდებულებას არ მალავს და წერს, რომ ირანის შაჰი „საქართველოში საომრად და ურჯულო ქართველების გასაჟლეტად გაემართა“. ირანელი ისტორიკოსი „ურჯულოების“ გარდა ქართველებს „კერპთაყვანისმცემლებადაც“ მოიხსენიებს (ისქანდერ მუნში 1969, 17, 23).

როგორც ვხედავთ, პირველი სეფიანი შაჰი, რომელმაც თბილისში რამდენიმე მეციხოვნე შიიტურ ისლამზე მოაქცია, შაჰ თამაზ I იყო.

§2.4. ქართულ-სპარსული ისტორიული საბუთების რელიგიურ-პოლიტიკური და და სოციალური ასპექტები

XVI-XVII საუკუნეების ირან-საქართველოს ურთიერთობის საფუძვლიანი შესწავლისთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ამ პერიოდის ქართულ-სპარსული ისტორიული საბუთების კვლევა. ამ დიპლომატიკური ძეგლების ცალკეული სეგმენტების შესწავლა – ქართული და სპარსული ტექსტების ურთიერთმიმართება და ქართულ რეალობასთან მათი და-

მოკიდებულება დინამიკაში ასახავს სეფიანთა ირანსა და აღმოსავლეთ საქართველოს პოლიტიკური, სოციალური და რელიგიური ურთიერთობების სპეციფიკას.

XVI საუკუნის II ნახევრიდან სეფიანთა ირანმა მიაღწია იმას, რომ გამუსლიმების პირობით ქართლისა და კახეთის ტახტზე ბაგრატიონთა დინასტიის წარმომადგენლებს ამტკიცებდა. ყიზილბაშთა კარზე პირველი გამუსლიმებული ბაგრატიონი დავით XI (1569-1578 წწ.) იყო. შაჰ თამაზ I-მა მას დაუდ-ხანი უწოდა, „შვილის“ წოდება უბოძა და თბილისისა და ქვემო ქართლის მმართველად დანიშნა (ვახუშტი 1973, 407; გორგიჯანიძე 1925, 10; ისქანდერ მუნში 1969, 24). ვახუშტი ბატონიშვილი ამ ფაქტისა და დავით XI-ის შესახებ წერს: „ხოლო იხილა რა ძმამან მეფის სუმონისამან დავით სპარსთაგან ძლევა ესე, წარვიდა სპარსეთად, რამეთუ იყო კაცი ჯორცთმოყუარე, მეძავ-განმცხრომელ, და იქმნა გამცემელ ქუეყანისა და მივიდა წინაშე ყუენისა. ამას პატივ-სცა შასთამაზ და ჰყო მაჰმედიანად, უწოდა დაუთხან და ძედ თვსად უქმობდა“ (ვახუშტი 1973, 407). ქართველი მემკვიდრეების დამოკიდებულება დავით XI-ის მიმართ უკიდურესად ნეგატიურია, რაც მისი გამუსლიმებით იყო განპირობებული. გამუსლიმება ქვეყნის ღალატად აღიქმებოდა. სწორედ ამიტომ უწოდებს ვახუშტი ბატონიშვილი დავით XI-ს ქვეყნის გამცემს.

ქართლში გამოგზავნილ დავით XI-ს თანაშემწედ განჯის ხანი დაუნიშნეს (ვახუშტი 1973, 407-408). როგორც ქართველი მეცნიერები მიიჩნევენ, ეს იყო სეფიანთა პირველი მცდელობა ქართლი თავის რიგით ადმინისტრაციულ ერთეულად ექცია (გაბაშვილი 1955, 198; კაციტაძე 1962, 189-218; გუჩუა 1973 (გ), 118).

ქართულ საისტორიო მწერლობაში გვაქვს ცნობები იმ სამეფო რეგალიების შესახებ, რომლებსაც სეფიანი შაჰი ქართლის მმართველად დანიშნულ გამუსლიმებულ ბაგრატიონს სჩუქნიდა. ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობით, ქართლის მეფე დავით XI-ს (დაუ-დხანი) ჯილდოდ გადაეცა 2000 თუმანი, ირანული ხალათი, სარტყელი, ტყავის მოსასხამი სიასამურის ბეწვით, ხმალი, ხანჯალი, ყიზილბაშური ოქროქსოვილიანი გვირგვინი, ოქროს სურა და თასი, ოქროთი და თვლებით აღკაზმული ცხენი, მარგალიტით შემკული ხელთათმანი (ჯელსაცავი). „რომელი შემდგომად დაიდვა და მოსცემდენ მეფეთა ქართლისათა“ (ვახუშტი 1973, 407-408). ვახუშტი ავტოგრაფის აშიაზე გაკეთებულ მინაწერში დეტალურად აღწერს გვირგვინს, რომელსაც ქართველ მეფეებს გამუსლიმებისა და ტახტის ბოძების შემდეგ სეფიანთა ირანის შაჰები ადგამდნენ: „თაჯი

არს გვირგვინი მათი, რომელსა და[ა]ხვევენ დოლბანდსა მძიმედ ოქრო-ქსოვილსა და ჯილითა თორმეტითა შეამკობენ“ (ვახუშტი 1973, 08). იგივე ინფორმაციას გვანვდის ფარსადან გორგიჯანიძე (გორგიჯანიძე 1925, 10) და ახალი ქართლის ცხოვრების მესამე ტექსტი (ქცხ 1959, 512).

1576 წ. შაჰ თამაზ I-ის გარდაცვალების შემდეგ სეფიანთა ტახტი მისმა უფროსმა ვაჟმა ისმაილ II-მ (1576-1577 წწ.) დაიკავა. მან ალამუთის ციხიდან გაათავისუფლა სიმონ I (1556-1569 წწ.; 1578-1599 წწ.) (ისინი წლების მანძილზე ერთად იყვნენ ალამუთში დატყვევებულები). 1578 წ. ირანში მყოფი სიმონი იძულებული გახდა ისლამი ელიარებინა. ისქანდერ მუნშის ცნობით, მას სულთან მაჰმუდ-ხანი ეწოდა, შაჰ მოჰამად ხუდაბენდესგან (1578-1787 წწ.) „ძმის ბედნიერი წოდებულება“ მიიღო და „პატივითა და ღირსებით მოსილი“ ქართლში დაბრუნდა (ისქანდერ მუნში 1969, 28; اسكندر بیگ تركمان ۱۳۹۰, 122-124). ირანის შაჰების ოფიციალური თვალსაზრისით, ქართლისა და კახეთის მეფეები მათი ვასალები, მათზე დაქვემდებარებული პირები იყვნენ, ამიტომ მათ ძირითადად „შვილის“ ტიტულს ანიჭებდნენ. სიმონს I-ს კი მოჰამად ხუდაბენდემ „ძმის“ ანუ თანასწორობის ტიტული უბოძა (კაციტაძე 2004, 75).

მ. კაპანაძე მიიჩნევს, რომ 1578 წ. ირან-ოსმალეთის ომის დროს კავკასიაში ოსმალების წარმატებამ სეფიანები აიძულა ქართლის მეფის მიმართ გარკვეულ კომპრომისზე წასულიყვნენ და ამიტომ მას „ძმის“ ანუ თანასწორობის ტიტული უბოძეს (კაპანაძე 2008, 38). ცხადია, სეფიანი შაჰის ეს ნაბიჯი ირან-ოსმალეთს შორის არსებული დაპირისპირებით იყო გაპირობებული. ირანს სიმონი ოსმალეთის წინააღმდეგ საბრძოლველად სჭირდებოდა და ვფიქრობთ, მისთვის თანასწორობის აღმნიშვნელი ტიტულის მიცემა, ქართლის მეფის ამბიციის დაკმაყოფილებას ნიშნავდა. გარდა ამისა, ირკვევა, რომ სეფიანთა ოფიციალური ადმინისტრაციული ვერტიკალის ჩამოყალიბებამდე (ვალის თანამდებობის გაჩენამდე), ქართლის გამუსლიმებულ მეფეებს სეფიანები თავიანთი ახლო ნათესავების – „ძმის“, „შვილის“, ან „ბიძის“ ტიტულებს აძლევდნენ და ამით მათდამი „კეთილგანწყობას“ გამოხატავდნენ.

სიმონ I-ის დაქვემდებარება სეფიანთა ირანისადმი აისახა ქართლის სამეფო დივნის მუშაობაზე. XVI საუკუნის 80-იანი წლებიდან დაიწყო ქართულ-სპარსული დოკუმენტების შედგენა. ეს პროცესი ქართული სამართალწარმოების ირანულ სტანდარტთან მიახლოებას ნიშნავდა. ხდებოდა ქართულად დაწერილი საბუთის რეზიუმირება სპარსულ ენაზე (აბაშიძე 1974, 75-76; აბულაძე, გუნაშვილი 2011, 18).

საინტერესოა ქართველ მეფეთა სპარსული ინვოკაციოები. დოკუმენტის ამ რელიგიურ-პოლიტიკურ ელემენტში მოტანილია ღმერთის მოხსენიება, საბუთის გამცემის სრული მუსლიმური სახელი და ის სტატუსი, რომელიც მას ირანის შაჰისგან ჰქონდა მინიჭებული.

სიმონ I-ის საბუთების სინგურით შესრულებულ თოდრაში წარმოდგენილია ინვოკაციო (ფუთურიძე 1955, 19-21, 32-34, 36-38). მისი სრული ფორმაა – „هو الله محمود فى كل فعال ابو المنصور [سلطان محمود خان] ميرزا سوزم“ – „ის [არის] ღმერთი, ქებული ყველა საქმეში. აბულ მანსურ [სულტან მაჰმუდ-ხან] მირზა, ჩემი სიტყვა“ (ფუთურიძე 1955, 12, 32, 35). ინვოკაციო ზედმინვენით ასახავს ისტორიულ რეალობას და ხაზს უსვამს იმ ორმაგ სტანდარტს, რაც ქართულ-ირანულ პოლიტიკურ ურთიერთობაში არსებობდა. სიმონ I, რომელიც ქართული ტრადიციით ქართლის მეფეა, მის მიერ გაცემული საბუთის სპარსული ტექსტის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან სეგმენტში (ინვოკაციოში) იძულებულია მისადმი სეფიანთა ოფიციალური დამოკიდებულება გაიზიაროს და საკუთარ თავს არა მეფე, არამედ უფლისწული – მირზა უწოდოს. ინვოკაციოდან ვიგებთ ასევე სიმონ I-ის სრულ მუსლიმურ სახელს – აბულ მანსურ სულტან მაჰმუდ-ხანი.

სიმონ I-ის ირანის შაჰისადმი პოლიტიკური დამოკიდებულების თვალსაჩინო მაგალითია მისი სპარსული ბეჭდის ლეგენდა, რომელიც 1588 წლის საბუთზეა დაფიქსირებული. ქართველი მეფის სპარსული ბეჭდის წარწერაა: „زين بود الله دانای بيچون که هست از جان غلام شاه سميون“ – „იცის უბადლო ღმერთმა, რომ სიმონი სულით ღოლამია შაჰისა.“ იქიდან გამომდინარე, რომ სიმონ I-ის დროს გაცემული სპარსული საკანცელარიო ბეჭდების ამოკითხვა დაზიანების მაღალი ხარისხის გამო ვერ ხერხდება, ჩვენთვის უცნობია იმ საკანცელარიო მოხელეთა სახელები, რომლებიც ამ დროს ირანის შაჰის ბრძანებით ქართლის მეფის კარზე იმყოფებოდნენ (Baindurashvili 2020, 105).

XVI საუკუნის მეორე ნახევარში სეფიანებმა რელიგიის სფეროში მნიშვნელოვან წარმატებებს ვერ მიაღწიეს. შიიტური ისლამის აღიარება ძალაუფლების მიღებისთვის მხოლოდ მაღალ ფეოდალურ საზოგადოებაში, სამეფო ოჯახში ეპიზოდურად ხდებოდა.

ქართლის მეფის – დავით XI-ის გარდაცვალების შემდეგ შაჰ აბას I-მა ქართლის მმართველად მისი უფროსი ვაჟი – ბაგრატ-ხანი (1616-1619 წწ.) // ბაგრატ VII დანიშნა. ბაგრატი მცირეწლოვანების ასაკში მამამისმა ირანში გაგზავნა, სადაც, როგორც ისქანდერ მუნში წერს, სიბრძნესა და მეცნიერებას დაეუფლა (ისკანდერ მუნში 1969, 176; ჟიჟიაშვილი 2017, 10).

ცხადია, შაჰ აბასის კარის ისტორიკოსი სიბრძნეში ისლამის მიღებას, ხოლო მეცნიერებაში – ირანულ განათლებას უნდა გულისხმობდეს.

ბერი ეგნატაშვილი ბაგრატ VII-ს შესახებ წერს: „ხოლო დაჯდა ქართლსა ბაგრატ, რომელი გარდაქცეულიყო სჯულსა მაჰმადისასა, და არცა იყო ღირსი მეფობისა, და ზურგად განჯის ხანი და მისნი შემდგომნი ჰყვეს. და მაშინ ამან ბაგრატ ვერ დაუჭირა თავი ქართველსა და ვერცა ეუფლა ქალაქს (თბილისი – ხ. ბ.) ზეით ზემო ქართლსა და არცა ჰყუარობდენ ქართველნი და არცა-რად აჯსენებდენ თათრობისათჳს და ეძახდნენ საბარათიანოს ბატონსა და იყოფებოდა ეგრეთ“ (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 402).

ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობით: „ხოლო ესე ბაგრატ იყო ფრიად მოჰმადიანი და არა რად კეთილი იყო მის თანა, სძულობდნენ ქართველნი და იყო საბარათიანოს და უჯმობდნენ საბარათიანოს ბატონსა, არცა-ლათუ ერჩინენ და მორჩილებდნენ“ (ვახუშტი 1973, 428). ცხადია, ბაგრატ-ხანისადმი ქართველი მემკვიდრეების ამგვარი დამოკიდებულება სეფიანთა კარზე მისი აღზრდითა და მუსლიმობით იყო განპირობებული.

შაჰ აბას აბას I-მა გამუსლიმებულ ბაგრატს „ბიძის“ ტიტული უბოძა (ისქანდერ მუნში 1969, 103). მ. კაპანაძე აბას I-ის ამ ნაბიჯს „გურჯისტანის საკითხის“ გადაჭრის ფონზე მიღებულ გადაწყვეტილებად თვლის და მიაჩნია, რომ ამით ირანის შაჰს სურდა, ქართლში ისეთი მმართველი ჰყოლოდა, რომელიც „ქვეყნის ამ ნაწილის ირანის სახანოდ გადაქცევას შეუწყობდა ხელს“ და იქვე დასძენს, რომ „ბიძის“ წოდება ერთგვარი შუალედი იყო „შვილსა“ და „ძმას“ შორის (კაპანაძე 2008, 42-43). ჩვენი აზრით, ბაგრატ-ხანისთვის მინიჭებული „ბიძის“ ტიტული აბას I-ს შესაძლებლობას აძლევდა, რომ თავი „ბიძის“ „მემკვიდრედ“ გამოეცხადებინა და ამ გზით ბაგრატის კუთვნილი მიწების მფლობელი გამხდარიყო. თუ გავითვალისწინებთ იმასაც, რომ აღნიშნულ პერიოდში სომხით-საბარათიანო ირანის დივანის რეესტრში შეიტანეს³⁵ მაშინ ცხადია, თუ რა მიზანი და დატვირთვა ჰქონდა ბაგრატ ხანისთვის „ბიძის“ წოდების მინიჭებას.

ბაგრატ-ხანის გარდაცვალების შემდეგ შაჰ აბასმა ქართლის მმართველად მისი ვაჟი, სიმონი დანიშნა. სიმონ II-ს (1619-1631 წწ.) შაჰ აბასმა მცირეწლოვანების გამო ვექილად გიორგი სააკაძე დაუნიშნა (ისქა-

35. სომხით-საბარათიანოს მიწების ირანის დივანის რეესტრში შეიტანის შესახებ იხ. ვ. გაბაშვილი 1958, გვ. 304.

ნდერ მუნში 1969, 115). სიმონ II-ის სპარსული ბეჭდის ლეგენდაა: **ہند** „**شاه حق سمیون** – „ჭეშმარიტი შაჰის მონა სიმონი.“ არსებობს მისი მეორე ბეჭედი, წარწერით: **ہند عباس سمیون** – „შაჰ აბასის ღოლამი სიმონი“ (ხეც. Hd-1679, Hd-3056).

როგორც ქართული ისტორიული და სპარსული ნარატივებიდან, ასევე ქართული და ქართულ-სპარსული დიპლომატიკური ძეგლებიდან ვიგებთ, სეფიანთა ირანში თანდათან ჩამოყალიბდა ტრადიცია, რომლის თანახმადაც გამუსლიმებული ბაგრატიონები – დავით XI, ბაგრატ VII და სიმონ II, სეფიანთა მოხელეები – ხანები არიან. თუმცა, როგორც წესი, მათ ქართულ წერილობით წყაროებსა და ისტორიულ საბუთებში მეფეებად მოიხსენიებენ. ქართულ ნარატივებში მუსლიმი მეფეები მოლაღატეებად, ქვეყნის გამყიდველებად მოიხსენიებიან, რაც ცალსახად სეფიანთა კარზე მათი გამუსლიმებით იყო განპირობებული. მისი მოღვაწეობიდან გამომდინარე, გამონაკლისს მხოლოდ სიმონ I წარმოადგენს.

ქართულ-სპარსული ორენოვანი საბუთების ინვოკაციოები და ქართველი მეფეების სპარსული ბეჭდები საშუალებას გვაძლევს დავინახოთ ის პოლიტიკური და რელიგიური გავლენები, რომელსაც სეფიანთა ცენზურის ზეწოლით განიცდიდნენ; ქართველი მეფეები საკუთარ თავებს შაჰის ღოლამად მხოლოდ სპარსულ ბეჭდებზე მოიხსენიებდნენ. ეს ნოდება სეფიანებისადმი მათ სამხედრო ვალდებულებაზე მიუთითებს; სავარაუდოდ, ქართველ მეფეთა სპარსული ბეჭდები ირანში მზადდებოდა და მათზე დატანილი ლეგენდებიც შაჰის მიერ იყო მოწონებული და ნებადართული (ბაინდურაშვილი 2019 (ბ), 17).

XVII საუკუნის დასაწყისში ირანის შაჰმა ფორმალურად „დაადო ხელი“ ქართულ ფეოდალთა მიწებსაც (აფაქიძე, ბერძენიშვილი 1956, 295). ქართული საისტორიო საბუთები ცხადყოფს, რომ სეფიანთა ირანი ერევა ქართული მიწისმფლობელობის სისტემის მართვაში. ისტორიული საბუთების „ღვთაებრივი და პოლიტიკური ნება“ ზუსტად ასახავს აღმოსავლეთ საქართველოსა და სეფიანთა ირანს შორის არსებულ პოლიტიკურ ვითარებას: ბაგრატ-ხანისა და სიმონ-ხანის მიერ გაცემულ ქართულ საბუთებში ჩნდება დიპლომატიკური ფორმულები – „ნებითა და შეწვევითა ღ(მრ)თისათა და შაჰ-აბაზ ყუენისათა“ (სეა. 1448-252), „წყალობითა ღმრთისათა და ბრძანებითა შაჰაბასისათა“ (ხეც. Ad- 973), „ბრძანებითა ღმრთისათა და წყალობითა შაჰაბასისათა“ (სეა. 1448-1261), რომლებიც ღვთაებრივი და პოლიტიკური ნების ერთგვარი სინთეზია. მიუხედავად დასახელებული ქართველი მეფეების მუსლიმობისა, ღვთაებრივი ნება

ქრისტიანული პოზიციიდანაა გადმოცემული, ხოლო პოლიტიკური ნების მთავარი ფიგურანტი არის ირანის შაჰი – აბას I. იგი ასევე საბუთის კანონიერების დაცვის გარანტორადაც არის გამოყვანილი. ქართული დიპლომატიკის ეს სეგმენტი კარგად ასახავს იმ პროცესს, თუ როგორ ცდილობდნენ ქართველი დიდებულები ირანის შაჰი თავიანთ მფარველად, მათი ქონების „გარანტორად“ და „უზენაეს დამცველად“ წარმოეჩინათ. ყოველივე ეს კი ხაზს უსვამს საკუთარ ქვეყანაში ქართველი მეფის უფლებამოსილების დამცრობისა და დეცენტრალიზაციის პროცესს (Baindurashvili 2020, 106-107).

საინტერესოა XVII საუკუნის ქართული ისტორიული საბუთების სანქციოები. დოკუმენტების წყველით ნაწილში ჩნდება ქრისტიანული და მუსლიმური სიმბოლოები. საბუთის პირობის დამრღვევს – „... რისხავამცა მამა, ძე და სული წმინდა და ყოველნი მისნი წმინდანი და ბედნიერი შაჰ-აბასი“ (ქართველიშვილი, ბაინდურაშვილი 2019, 141). აქ ჩვენ სახეზე გვაქვს ქრისტიანული და მუსლიმურ-პოლიტიკური სიმბოლიკის ერთგვარი სინთეზი, რაც მოგვიანებით არც თუ იშვიათ მოვლენად იქცა. ამ სახის სანქციო მუსლიმურ გავლენას ასახავს, რაც სეფიანთა პოლიტიკის შედეგია.

1629 წ. საბუთის სანქციოს მიხედვით, პირობის დამრღვევი ისლამის მქადაგებლის თანაზიარად არის გამოცხადებული და ჯოჯოხეთში მოსახვედრადაა განწირული: „... იქნებისმცა მონაწილე მაჰმად სანანელისა³⁶ (აქ. საცოდავი, უბადრუკი – ხ. ბ.), მკუ[ი]დრმცა არს ფრესკა ჯოჯოხეთისასა“ (ქართველიშვილი, ბაინდურაშვილი 2019, 237). საგულისხმოა ის ფაქტი, რომ მიუხედავად ცენზურისა, საბუთის გამცემი ასეთ უარყოფით კონტექსტში მოიხსენიებს ისლამის მქადაგებელს.

ქართულ-სპარსული ისტორიული საბუთების სპარსული ტექსტები საინტერესო და საყურადღებოა თავისი სოციალური ბუნებით. როგორც სამართლიანად აღნიშნავს, ვ. გაბაშვილი, XVI საუკუნის დასასრულიდან ქართულ საქმისწარმოებაში სეფიანთა პოლიტიკური გავლენით ორენოვანი საბუთების შედგენა ირანის მხრიდან ქართული მიწებისათვის წარმოებულ ბრძოლას უკავშირდებოდა (გაბაშვილი 1958, 307). ამან ქართულ დიპლომატიკაში განაპირობა ქართული მიწისმფლობელობის სისტემისათვის უცხო და მიუღებელი ისეთი სოციალური ტერმინების

36. სანანელი – სინანულის საქნელი, სინანულ-საქნელი (ორბელიანი 1993, 45)

გაჩენა, როგორცაა თიული,³⁷ თიულდარი, სოიურღალი, რაიათი. მეორე მხრივ, ჩნდება მუსლიმური მიწათმფლობელობისთვის უცხო ტერმინები: „მემკვიდრეობითი თიული“ (تيول موروثي) (Петрушевский 1949, 213-215), „სამუდამო თიული“ (تيول ابدى), „სამკვიდრო მულქი“ (ملك موروثي) (ფუტურიძე 1955, 80-81). ქართულ ფეოდალურ ინსტიტუტებთან ეს ტერმინოლოგიური შეუსაბამობა ახსნილია, როგორც ქართულ ფეოდალურ ურთიერთობათა თავისებურებების სპარსულად გადმოცემის შეუძლებლობა, რომ სპარსულ ენასა და ცნობიერებაში ცნება „მამულის“ არარსებობამ განაპირობა ირანულ-ყიზილბაშურ დიპლომატიკაში ზემოჩამოთვლილი ტექნიკური ტერმინების გაჩენა (გაბაშვილი 1958, 276-277, 287), რაც გაზიარებულია კიდევ ისტორიოგრაფიაში (ფუტურიძე 1955, X; აბაშიძე 1974, 67; Петрушевский 1949, 213-215).

თიულისა და მამულის შინაარსების მკვეთრი არსობრივი განსხვავების გამო, საბუთების სპარსულ ტექსტში საჭირო იყო „თიულისათვის“ ქართული მიწათმფლობელობისათვის დამახასიათებელი ნიშნების მინიჭება, როგორცაა საგადასახადო, ადმინისტრაციული და სასამართლო შეუვალობა და მემკვიდრეობით გადაცემის უფლება (აბაშიძე 1974, 67; Петрушевский 1949, 213-215).

სიმონ I-ის მიერ გაცემული ორენოვანი საბუთების სპარსული ტექსტების მიხედვით ფეოდალს თიულად გადაეცემოდა მისი სამკვიდრო წილი (ფუტურიძე 1955, 10). ხოლო, XVII საუკუნის 20-30-იანი წლების ქართულ-სპარსულ დოკუმენტებში (აბაშიძე 1974, 68) თიული ყოველგვარი განსაზღვრების გარეშე იხსენიება. სიმონ II-ის საბუთის ქართულ ტექსტში არსებული „სამკვიდრო მამული“ სპარსულ ტექსტში თარგმნილია, როგორც „თიული და სამკვიდრო მამული“ – “تيول و املاك موروثي,” (ფუტურიძე 1955, 66). როსტომ-ხანის 1635 წ. საბუთის ქართულ ტექსტში არსებული „სამკვიდრო“ სპარსულად თარგმნილია, როგორც „მამული და თიული“ (ملكى و تيولى) (ფუტურიძე 1955, 123). როგორც ვხედავთ, ქა-

37. მუსლიმური სამართლის მიხედვით მიწის უზენაესი მესაკუთრე არის სახელმწიფო (გაბაშვილი 1958, 161). XVII-XVIII საუკუნეების ირანში თიულის ორი ტიპი არსებობდა: პირველი – თიული გადაეცემოდა მოხელეს, როგორც თანამდებობრივი სარგო, რომლითაც იქამდე სარგებლობდა, სანამ კონკრეტულ თანამდებობას ფლობდა; მეორე სახის თიული კი პირს სახელმწიფოსთვის გაწეული სამსახურისთვის დამსახურებულ ჯილდოდ გადაეცემოდა. ირანული ტრადიციით თიულში მოიაზრებოდა მისი მფლობელის მიერ გარკვეული ადგილიდან ჯამაგირის სახით რენტა-ხარკის სრულად ან ნაწილობრივ მიღება და არა მიწის, მასზე მცხოვრები ხალხისა და საირიგაციო ქსელის განკარგვის უფლება (Петрушевский 1949, 184-221; გაბაშვილი 1958, 278).

რთველ ფეოდალებს „მამული“ გადაეცემოდათ, როგორც თანამდებობრივი სარგო, „ანუ თიული“.³⁸

ტერმინ „მულქს“ (მამული) სპარსული ტექსტი, ვფიქრობთ, სავსებით გააზრებულად არ იყენებს (ან ძალიან იშვიათად იყენებს), საინტერესოა, რატომ არ მოხდა ტერმინ „მამულის“ კალკირება, ისე, როგორც ეს „თავადისა“ და „აზნაურის“³⁹ შემთხვევაშია. ვფიქრობთ, ირანის შაჰის მოხელე შეგნებულად თავს არიდებს მიწის მემკვიდრეობითობის აღმნიშვნელი ქართული ტერმინის გამოყენებას. დროთა განმავლობაში თიულს შეიძლებოდა ჩამოშორებოდა ისეთი განსაზღვრებები, როგორიცაა „სამუდამო“ და „სამკვიდრო“, რის შედეგადაც მივიღებდით აღმოსავლურ-მუსლიმურ თიულს (Baindurashvili 2020, 107).

როგორც სამართლიანად აღნიშნავს ვ. ფუთურიძე, „მამულის“ აღსანიშნავად ტერმინ „თიულის“, ხოლო გლეხის აღსანიშნავად „რაიათის“ გამოყენება გამოსატავდა ირანის მიერ ქართული მიწისმფლობელობის მუსლიმურ-ყიზილბაშური წესით შეცვლის მცდელობას (ფუთურიძე 1955, IX).

ქართულ-სპარსულ საბუთებზე დაკვირვება ცხადყოფს, რომ ირანი ცდილობდა „მამულის“ გადაქცევას თიულად. თავდაპირველად, ქა-

38. ქართულ-სპარსული სათიულო (//წყალობის) წიგნების მიხედვით, თიულდარების ორი კატეგორია არსებობს: პირველ კატეგორიას უფლება აქვს მის საგამგეო ერთეულში – თიულში – განიხილოს და გადაწყვიტოს „ყოველი სასამართლო საქმე“ (იგულისხმება, როგორც სამოქალაქო, ისე სისხლის სამართლის საქმეც). მეორე კატეგორიას სისხლის სამართლის საქმეების განხილვის უფლება არ აქვს. საბუთებში მკვეთრი აქცენტია გაკეთებული იმაზე, რომ თიულდარი განიხილავს ყველა საქმეს, გარდა სისხლის სამართლისა (იხ. ფუთურიძე 1955. 4-9, 17-21).

მხარეთა სამართლებრივი ურთიერთობების გამიჯვნის თვალსაზრისით საინტერესოა და მნიშვნელოვანია საბუთის სპარსული ტექსტისთვის დამახასიათებელ ვალდებულებათა დაკონკრეტება. კანონი განსაზღვრავს თიულდარის ვალდებულებას სახელმწიფოსა (კანონის) და გლეხების წინაშე. საბუთის ემიტენტი მის მიერ გაცემული ყველა სათიულო წიგნით საბუთის დისპოზიციურ ნაწილში მკაცრად განსაზღვრავს თიულდარის უპირველეს მოვალეობას, როგორიცაა სამართლიანობა და მინდობილ ხალხზე ზრუნვა. დოკუმენტებიდან კარგად ჩანს ცენტრალური ხელისუფლებისაგან თიულდარის თვითნებობისაგან მოსახლეობის დაცვის ტენდენცია. წყალობაბოძებულ პირს უფლება აქვს სათიულო ტერიტორიიდან მხოლოდ სახელმწიფოს მიერ დაწესებული გადასახადი აკრიფოს (ბაინდურაშვილი 2020 (ბ), 263-264).

საბუთის დისპოზიციური კომპონენტი გლეხებს ავალდებულებდა თიულდარისადმი მორჩილებას. ეს პირობა ადგილობრივ ადმინისტრაციულ მოხელეებზეც – მელიქებზე და ქეთხოდებზეც ვრცელდებოდა (იხ. ფუთურიძე 1955, 32-34, 36-38).

39. ყურადღებას ვამახვილებთ არა სიტყვა „აზნაურის“ წარმომავლობაზე, არამედ ქართულ, ფეოდალურ საზოგადოებაში მის სოციალურ მნიშვნელობაზე.

რთული საადგილმამულო საბუთების სპარსულ ნაწილში ტერმინ „თი-ულის“ გამოყენებას და შემდეგ ქართველ ფეოდალთა გამუსლიმებას, „უმტკივნეულოდ“ უნდა მოეხდინა ქართული მიწათმფლობელობის გადაწყობა მუსლიმურ-ყიზილბაშური მიწისფლობის სისტემაზე (Baındurashvili 2020, 107).

საბუთის კანონიერ ძალაში შესვლას ადასტურებდა მისი დამონმება მეფის ბეჭდით. ეს წესი შემდეგი სახის დიპლომატიკური ფორმულითაა წარმოდგენილი:

„چون نشان عالی بمهر و خط مبارک مزین و موشح کرد اعتماد نمایند“ – „როცა მაღალი ნიშანი კურთხეული ბეჭდითა და ნაწერით შეიმკობა და დამშვენდება – დაემორჩილონ მას“ (ფუთურიძე 1955, 34-38). تا نشان بمهر عالی – „ვიდრე [ეს] ნიშანი მაღალი ბეჭდით არ შეიმკობა, არ ერწმუნონ მას“ (ფუთურიძე 1955, 17-18). დიპლომატიკის ენაზე „ნაწერი“ საკანცელარიო მიწაწერს გულისხმობს, რაც ასახავს საბუთის „მოძრაობას“ მის კანონიერ ძალაში შესვლამდე (ბაინდურაშვილი 2020 (ბ), 264).

ვ. გაბაშვილი აღნიშნავს: „ეჭვი არაა, რომ ორენოვანი საბუთის სპარსული ტექსტის შემდგენელი შაჰის მოხელეა. ამის გარდა, საბუთზე დასმულია სპარსული საკანცელარიო და სარეგისტრაციო ბეჭდები. ზოგან პირდაპირაა მითითებული, რომ დაწერილს ერწმუნონ, როცა „მაღალი ბეჭდით შეიმკობა“, ე. ი. შაჰის ბეჭდით დამტკიცდება“ (გაბაშვილი 1958, 302). ჩვენი აზრით, საბუთის სპარსული ტექსტის შემდგენი კი, შაჰის მოხელეა, ოღონდ იგი აშკარად ქართველია, რადგან სრულყოფილად იცის ქართული (ეს საბუთების ენას ეტყობა) და ახდენს „ქართულად დაწერილის“ რეზიუმირებას. ხოლო რაც შეეხება „მაღალი ბეჭდით შემკობას“, აქ არა შაჰის, არამედ ქართლის მეფის (ვალის) ბეჭედი იგულისხმება, რადგან ქართული და ქართულ-სპარსული საბუთების დამონმება მათი ბეჭდებით ხდებოდა.

ამრიგად, ქართულ-სპარსული ორენოვანი დიპლომატიკური ძეგლების რელიგიური და პოლიტიკური სეგმენტების კვლევა ცხადყოფს იმ ორმაგ სტანდარტს, რაც, ერთი მხრივ, სეფიანთა ირანსა და აღმოსავლეთ საქართველოს პოლიტიკურ და რელიგიურ ურთიერთობას, ხოლო, მეორე მხრივ, ქართულ პოლიტიკურ აზრს გამოხატავდა; ორენოვანი საბუთები საშუალებას გვაძლევს დავინახოთ ირანის მიერ ქართული მიწისფლობის სისტემაში ჩარევისა და მისი ირანულ-მუსლიმურით შეცვლის მცდელობა; ქართველ მეფეთა ინვოკაციოები და მათ სპარსულ ბეჭდებზე არსებული ლეგენდები ცხადად გვიჩვენებს იმ პოლიტიკურ

და რელიგიურ გავლენებს, რომელსაც ქართველები სეფიანთა ცენზურის ზეწოლით განიცდიდნენ. ქართულ-სპარსული ისტორიული საბუთები დიდი ობიექტურებით ასახავს იმ მძიმე ვითარებას, რომელიც აღმოსავლეთ საქართველოში ირანის რელიგიური და პოლიტიკური მძლავრობის შედეგად იყო შექმნილი და გვიჩვენებს რამდენად მძიმე რეალობაში უხდებოდათ ქართველებს ბრძოლა ეროვნული და რელიგიური იდენტობის შენარჩუნებისათვის.

§2.5. შიიტური ისლამი თბილისში XVII საუკუნის 30-იანი წლებიდან XVIII საუკუნის 10-იან წლებამდე

XVII საუკუნის 20-30-იანი წლებიდან სეფიანთა ირანმა ქართლს ვილაიეთის, ხოლო ქართლის მეფეს ვალის⁴⁰ სტატუსი მიანიჭა. ამით, სეფიანთა თვალსაზრისით, ქართლი ადმინისტრაციულად ირანს დაექვემდებარა და იურიდიულად მის სახელმწიფო საზღვრებში მოექცა.

საქართველოში შაჰ აბას I-ის ლაშქრობები ქართულ ისტორიოგრაფიაში სათანადოდ არის შესწავლილი (ჯამბურია 1973 (ა), 262-287; ჩოჩიევი 1957, 341-356; ბერძენიშვილი 1943, 302-304). უნდა აღინიშნოს, რომ ქართველების მიმართ უსასტიკესი დამოკიდებულების მიუხედავად, შაჰ აბას I-ს თბილისის მოსახლეობის გამუსლიმების ძალისმიერი მეთოდებისთვის არ მიუმართავს. როგორც ჩანს, იგი ხვდებოდა, რომ საქართველოს ტერიტორიაზე ქართველების გამუსლიმების შემთხვევაშიც კი ვერ მიაღწევდა სასურველ მიზანს. ქართველები ირანისთვის მუდმივად არასანდონი იქნებოდნენ და ეცდებოდნენ სახელმწიფოებრიობის შენარჩუნებას. აქედან გამომდინარე, შაჰის გეგმები გაცილებით ფართომასშტაბიანი იყო – იგი აღმოსავლეთ საქართველოს თურქმანიზაციას გულისხმობდა. რაც საბოლოოდ, ქართველების მხრიდან უკომპრომისო წინააღმდეგობის გამო სეფიანმა შაჰებმა ვერ განახორციელეს. „ქართველობის“ ერთ-ერთი მთავარი საყრდენის – ქართული სამამულო

40. XVII საუკუნის ირანში ოთხი ვალი არსებობდა (არაბისტანის, გურჯისტანის, ლურისტანის და ქურთისტანის). ისინი ადგილობრივი დინასტიის წარმომადგენლები იყვნენ და ბეგლარბეგებისა და ხანებისაგან განსხვავებით, მეტი დამოუკიდებლობით სარგებლობდნენ. „ქართლის ვალი კი ირანის სხვა ვალისგან განსხვავდებოდა, რადგან შაჰმა ვერ მოახერხა ქართლის მიწების გამოცხადება ირანის დივანის (სახელმწიფოს) მიწებად (გაბაშვილი 1958, 375-381; სურგულაძე 1990, 75-82; კუცია 1999 (ა), 80-87; Tadhkirat al-muluk 1943, 25, 27-28).

სისტემის მოშლა, რეალურად, მხოლოდ ამ მხარის სრული ისლამიზაციით იყო შესაძლებელი.

XVII საუკუნის 30-იანი წლებიდან სეფიანთა ირანის მიერ აღმოსავლეთ საქართველოს მიმართ გატარებული პოლიტიკა ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში „კომპრომისად“ არის შეფასებული, რადგან „გურჯისტანის ვალის“ ტიტულითა და გამუსლიმების პირობით ტახტი ბაგრატიონთა დინასტიის ხელში რჩებოდა (ჯამბურია 1973, 312; ბერძენიშვილი, ჯავახიშვილი, 1950, 149; გაბაშვილი 1958, 392-393; გელაშვილი 1996, 187; გრიგალაშვილი 2019, 60-78). მეცნიერები აღნიშნავენ, რომ „კომპრომისული პოლიტიკა“ ირან-საქართველოს პოლიტიკურ ურთიერთობაში ორმხრივი დათმობით გამოიხატებოდა; ეს ნიშნავდა, რომ სეფიანთა ირანი უარს ამბობდა აღმოსავლეთ საქართველოს საბოლოო დაპყრობასა და გაყიზილბაშებაზე. მათ ასევე მიაჩნიათ, რომ ამ პერიოდში ქართლის მეფე შაჰის „ყმად“ მიიჩნეოდა და არა „მოხელედ“, რითაც პატრონყმური ურთიერთობის განსაკუთრებული ფორმა მყარდებოდა, ... და რომ კომპრომისულმა პოლიტიკამ სამამულო სისტემის მიმართ მხოლოდ სიმბოლური გამოხატულება პოვა ორენოვანი საბუთების სპარსულ ტექსტებში (გაბაშვილი 1958, 304; აბაშიძე 2017, 185). ირან-საქართველოს შორის კომპრომისის პოლიტიკას იზიარებს ნ. გელაშვილიც (გელაშვილი 2008 (ბ), 51; გელაშვილი 1996, 187-208).

1632 წ. ირანის შაჰმა სეფი I-მა (1629-1642 წწ.) ვალის ტიტული უბოძა და ქართლის სამართავად გამოგზავნა ქაიხოსრო ბაგრატიონი, იგივე როსტომ-ხანი. იგი სეფიანთა „ირანში შემუშავებული წესით ირანის შაჰის მოხელე იყო“ (კაპანაძე 2010, 52).

ბერი ეგნატაშვილი როსტომის წარმომავლობისა და ირანში მისი მოღვაწეობის



როსტომ მეფე (კასტელის ალბომიდან)

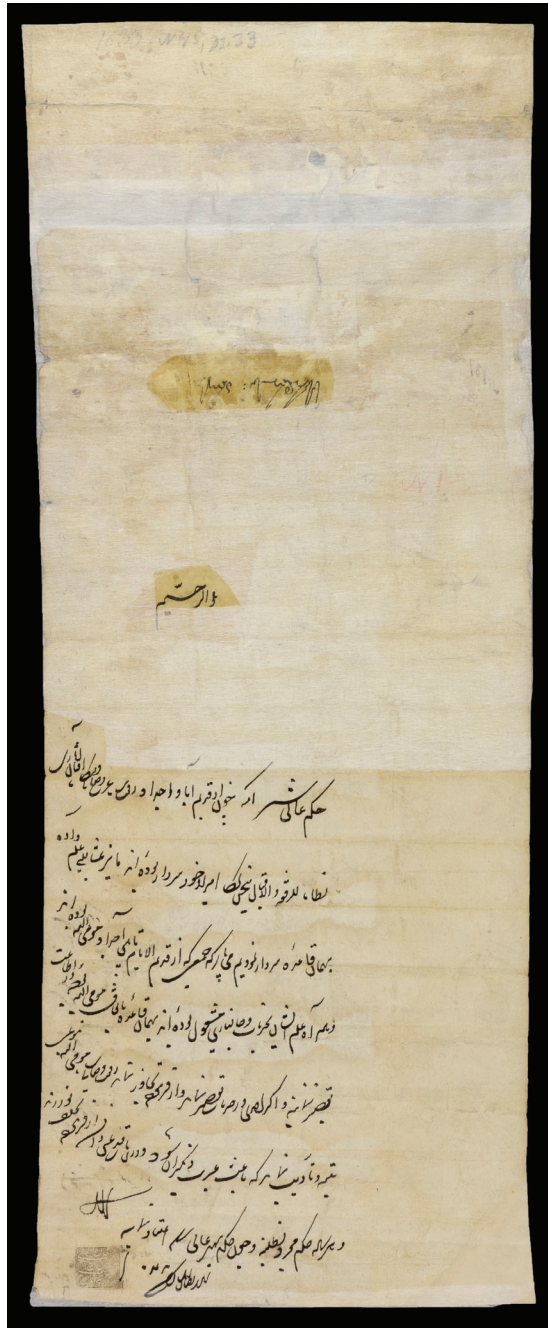
შესახებ წერს: „მას ჟამსა იყო ვინმე ისპაანს, ხოსრო-მირზა სახელით, და ესე ხოსრო-მირზა იყო ხარჭისაგან ნაშობი დავით მეფისა, ძმისა დიდის სიმონ მეფისა ... და იყო ობლად ესე ხოსრო-მირზა და არავინ იყო მწედ მისა, თვნიერ დედისა მისისა. და შექმნილიყვნენ ორნივე სჯულითა მაჰ-მადიანნი და იყოფებოდნენ დიდად გლახაკად და უღონოდ ყოვლისავე საჯმარისგან“ (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 404). ამავე ცნობას იმეორებს ვახუშტი ბატონიშვილიც (ვახუშტი 1973, 432-433). მემათიანეს გადმოცემით, ირანში მყოფი გიორგი სააკაძე როსტომს დაეხმარა შაჰის კარზე დანიშნულებაში, რის შემდეგაც მან ისფაჰანის მოურავობა მიიღო. შაჰს იგი „... ჰყვანდა ესე მეტოქად ქართლის ბატონისა“ (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 404). ირანში როსტომის დიდ გავლენაზე მეტყველებს ფარსადან გორგიჯანიძის ცნობა, რომლის თანახმადაც შაჰ აბასის გარდაცვალების შემდეგ „ერანის საქმე როსტომ მეფეს ეკითხებოდა“ (გორგიჯანიძე 1925, 238). ვახუშტი ბატონიშვილი აღნიშნავს, რომ ყაენი როსტომს „უხმობდა მამად“ (ვახუშტი 1913, 70). როსტომისადმი ირანის შაჰის დამოკიდებულებას გამოხატავს 1642 წ. ფირმანი, რომელშიც როსტომს შაჰ სეფი „ძმად“ და ვალის ტიტულით მოიხსენიებს: „ჩემი ძმა ქართლის ვალი როსტომ ხანი“ (ხეც. Pd-457). ცხადია, როსტომისადმი ირანის შაჰის ამგვარი დამოკიდებულება მაღლიერების გრძნობით იყო განპირობებული, რადგან სეფი I-მა ირანის ტახტი, როგორც ჯუზეპე მილანელი გადმოგვცემს, სწორედ როსტომის დამსახურებით მიიღო: „... სპარსეთის ხელმწიფე დიდად დავალებული იყო, რადგან მისი (როსტომის – ბ. ბ.) მეშვეობით სპარსეთის ტახტზე ავიდა“ (ჯუზეპე მილანელი 1964, 34).

თავის მხრივ, სეფი I-ის მიმართ როსტომის დამოკიდებულება აისახა ქართულ-სპარსულ დიპლომატიკურ ძეგლებში. ხოსრო მირზას ქართლში მეფედ გამოგზავნის წინ შაჰ სეფიმ მას როსტომი, ანუ გმირი უწოდა. ამას მოწმობს როსტომის სპარსული ბეჭდის ლეგენდა, რომელზეც ვკითხულობთ: همت سلطان صفی شاه زمین و زمان لتف بنده را رستم خسرو نشان داد (ფუტურიძე 1955, 85-88) – „ქვეყნიერებისა და დროის ხელმწიფემ, დიდსულოვანმა შაჰ სეფიმ წყალობა მოიღო მის მონაზე და ხოსროს როსტომი მინოდა“. როგორც ვხედავთ, ამ ბეითში ასახულია როსტომის დამოკიდებულება სეფი I-ისადმი, რომელსაც დიდსულოვანს, ქვეყნიერებისა და დროის ხელმწიფედ იხსენიებს, ამავე დროს ბეჭედზე როსტომ მეფის ორივე სახელი – ხოსრო და როსტომია დაფიქსირებული. საკუთარ თავს კი როსტომი ტრადიციულად, მისი წინამორბედი გამუსლიმებული მეფეების მსგავსად, შაჰის მონას უწოდებს. როგორც უკვე აღვნიშ-

ნეთ, ქართველი მეფეები საკუთარ თავს „შაჰის მონად“ და „ღოლად“ მხოლოდ მათ სპარსულ ბეჭდებზე მოიხსენიებენ.

ქართულ ისტორიულ საბუთებში როსტომი საკუთარ თავს მეფეთმეფეს უწოდებს, ხოლო ირანის შაჰის ოფიციალურ საბუთებში იგი სეფიანთა ირანის ადმინისტრაციული მოხელე – ვალია. როსტომს ხანს უწოდებს ჭუბუპე მილანელი (ჭუბუპე მილანელი 1964, 34). პიეტრო ავიტაბილე როსტომს მეფესაც უწოდებს და ხანსაც (პიეტრო ავიტაბილე 1977, 16, 28, 31, 34, 47, 57). შარდენი მას სპარსეთის მეფისნაცვალს და ხანს უწოდებს (შარდენი 1975, 211-212). XVII საუკუნის ოსმალთა ისტორიკოსი ქათიბ ჩელები როსტომს ზაგემის გამგებელ ხოსრო მირზად მოიხსენიებს: „დადიანმა ქალიშვილი (რეალურად, ლევან მეორე დადიანმა თავისი და მარიამი მიათხოვა როსტომს – ხ. ბ.) შაჰის მიერ დანიშნულ ზაგემის გამგებელ ხოსრო-მირზას მიათხოვა“ (ქათიბ ჩელები 2013, 222).

როსტომი ნიჭიერი პოლიტიკოსი იყო.⁴¹ ქართლში იგი სეფია-



ხეც. Hd-2126 (r), 1633 წ.

41. ჩვენ არ ვეხებით როსტომის მიერ ჩატარებულ სააღმშენებლო საქმიანობას, რითიც დანგრეული ეკლესია-მონასტრები აღადგინა. ეს საკითხი ქართულ ისტორიოგრაფიაში საფუძვლიანად არის შესწავლილი (გელაშვილი 2008 (ა), 119-125; კაპანაძე 2007, 63-67; გრიგალაშვილი 2019, 60-78; ჟორჯოლიანი 1987, 59).

ნთა ირანის ერთგულ მოხელესაც წარმოადგენდა და კიდევ ახერხებდა ისეთი საქმეების მოგვარებას, რომელიც ქართულ საზოგადოებას მისადმი სიმპათიით განაწყობდა. თუმცა, როსტომის, როგორც ქართლის ვალის უმთავრეს მიზნად, როგორც მ. კაპანაძე აღნიშნავს, ქვეყანაში ირანული პოლიტიკური გავლენის განმტკიცება და აქ ყიზილბაშობის გავრცელებისთვის ხელის შეწყობა რჩებოდა (კაპანაძე 2010, 55).

დეტალურად განვიხილავთ როსტომის ქმედებებს. გავაანალიზებთ, თუ რას ემსახურებოდა და რა შედეგების მოტანა შეეძლო მის მიერ წარმოებულ ე. წ. „კომპრომისულ“ პოლიტიკას.

როგორც დონ ჯუსტო პრასტო იუწყება, 1633 წ. ქართლში შემოსვლისთანავე როსტომის ბრძანებით გორში, სადაც იგი ირანელთა ლაშქრით გაჩერდა, ყველა ქართული და სომხური ეკლესია დაკეტეს (ჯუსტო პრასტო 1986, 251). როსტომ-ხანის ეს ნაბიჯი ქართველი ერის პატრიოტიზმის თავისებურების არცოდნით ახსნა კ. კუციამ (კუცია 2001, 374). თუმცა, საფიქრებელია, რომ სეფიანი შაჰის კარზე მოღვაწე როსტომს აუცილებლად უნდა სცოდნოდა ქართველების დამოკიდებულება საკუთარი სარწმუნოების მიმართ და ის, თუ რა როლი ენიჭებოდა მართლმადიდებლობას ქართველების ეროვნულობისა და თვითმყოფადობის აღქმისა და შენარჩუნების საკითხში. მიგვაჩნია, რომ გორის ეკლესიებში ღვთისმსახურების აკრძალვა დროებითი ღონისძიება იყო, რომელიც როსტომს სიუზერენის თვალში ერთგულების დასამტკიცებლად და ქართლში ქრისტიანობის წინააღმდეგ ბრძოლის წარმოსაჩენად სჭირდებოდა. გარდა ამისა, ამით როსტომი მოწინააღმდეგეთა წინაშე საკუთარი ძალისა და უფლებების დემონსტრირებას ახდენდა.

გორის სომხურ ეკლესიას როსტომმა მალევე დაუბრუნა პირვანდელი უფლებები. ამის მაგალითია სომხეთში, მატენადარანის საარქივო განყოფილების კათოლიკოსის ფონდში დაცული 1633 წლის 3-31 დეკემბრით დათარიღებული ქართულ-სპარსული (№252, საბუთი 2, დედანი) საბუთი (ფუთურიძე 1955, 102-104). როსტომის მიერ გაცემული „სითარხნის წყალობის წიგნით“ გორის სომხური ეკლესია ყოველგვარი გადასახადისგან თავისუფლდებოდა, ისევე, როგორც ეს სიმონ II-ის დროიდან ჰქონდათ მინიჭებული. ფაქტობრივად, საქმე გვაქვს სტანდარტულ მოვლენასთან – როსტომმა გამოიყენა თავისი ლეგიტიმური უფლება, რომლის მიხედვითაც ახალი მბრძანებლის დანიშვნის შემთხვევაში უნდა მომხდარიყო საკუთრების (და სხვა ნებისმიერი სახის) საბუთის განახლება – ხელმეორედ გაცემა-დამტკიცება მოქმედი მმართველის მიერ.

როსტომმა ქართული ეკლესიის დამორჩილება იმით დაიწყო, რომ სასტიკად გაუსწორდა ქართლში მისი მეფობის მოწინააღმდეგე სასულიერო პირებს. მან ქართლის კათოლიკოსი – ევდემოზ დიასამიძე შეიპყრო და თბილისის ციხეში გამოკეტა. მოგვიანებით კი განჯის კარის კოშკიდან გადმოაგდებინა. მის ადგილზე თავისი მომხრე ქრისტეფორე ურდუბეგაშვილი (ამილახორი) დასვა: „ხოლო როსტომ დასუა კთალიკოზად ურდუბეგაშვილი, კაცი სახიერი“ (ვახუშტი 1973, 442). როსტომი თავისი მმართველობის შემდგომ პერიოდში, მიუხედავად იმისა, რომ იყო „მორჩილი ყაენისა და მოყუარე სჯულისა მაჰმადისასა“, აღადგენდა დაზარალებულ ეკლესია-მონასტრებს და „ზრუნავდა“ სასულიერო პირების ფინანსურ მდგომარეობაზე. ბერი ეგნატაშვილი აღნიშნავს: „ხოლო სამღვდელონი ეპიზკოპოზნი ამით დაიერთგულნა, რომე ყოველთვე ჯამაგირი განუწესა და თავმდაბლად და ტკბილად ექცეოდა“ (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 425). რუსული წყაროების მიხედვით, როსტომ-ხანი ჯამაგირის დანიშვნით ცდილობდა გაეუმჯობესებინა სამღვდელოების მატერიალური მდგომარეობა (გაგარა და სუხანოვი 1965, 72). საჩუქრებითა და თანამდებობებზე დანიშვნით საერო პირებიც გადაიბირა. როსტომმა „მცირედითა მისაცემითა დაიერთგულნა და შემოიყარნა ... რამეთუ მაშინ იყვნენ ქართველნი გულწრფელნი და გამოუცდელნი ყიზილბაშის ხერხისა და ტყუილისაგან“ (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 418). ისტორიკოსი გამოხატავს ქართველი საზოგადოების აზრს, რომელიც როსტომს მისი დაბადების ადგილის, აღზრდისა და სარწმუნოების გამო არა ქართველად, არამედ ყიზილბაშად აღიქვამდა და მის ამგვარ ქმედებას საერო და სასულიერო პირების გადაბირების მიზეზით ხსნიდა. ერთი რამ ცხადია, რომ როსტომი ქრისტიანული სამღვდელოებისადმი კეთილგანწყობითა და გულუხვობით მათში პროირანულ განწყობას ნერგავდა.

ბერი ეგნატაშვილის მიხედვით, ქართული სასულიერო წოდების მიმართ როსტომის პოლიტიკამ განაპირობა ის, რომ საეკლესიო პირებმა საეროების მსგავსად გარყვნილებასა და განცხრომაში დაიწყეს ცხოვრება. ამის შედეგად, „მოუმდურდა სჯული და განირყვნა წესი ეკლესიისანი, რამეთუ არღარა ეძებდნენ სულიერსა საქმესა, არამედ ხორცისათვის ზრუნავდნენ ყოველნივე“ (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 426). როსტომისადმი უარყოფითი დამოკიდებულება იმდენად დიდი იყო, რომ იმდროინდელ ქართულ საზოგადოებაში გავრცელებული მანკიერებანი ყოველივე როსტომის შემოტანილ-დანერგილად მიაჩნდათ.

ბერი ეგნატაშვილის ცნობით, როსტომის მიერ ყიზილბაშური სტი-

ლით აგებულ სასახლეში ფეხმოკიდებული ყოფილა „სიძვა და არა-წმინდება, ცოდვა იგი სოდომ-გომორული და მეძაობა და დედათა თანა აღრევა“ (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 424). როსტომისადმი მთავარი ბრალდება კი ის იყო, რომ მან ირანიდან ქართლში სეიდები და გამუსლიმებული ქართველები იმ მიზნით ჩამოასახლა, რომ „სწადოდა გათათრება ქართლისა“ (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 418).

მიუხედავად როსტომის პიროვნებისა და საქმიანობისადმი ქართული წყაროების უარყოფითი დამოკიდებულებისა, მემატიანეები ვერ უარყოფენ როსტომის დიპლომატიურ ნიჭსა და გამჭრიახობას: „ესე როსტომ მეფე იყო კაცი ჯერჯიანი და ილათიანი და მცდელი საქმისა“ (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 418). ვახუშტი ბატონიშვილი როსტომს შემდეგნაირად ახასიათებს – „საქმით ხუანჯიანი სოფლის, ფრიად ქკუიანი, მორჭმულ-მდიდარი“ (ვახუშტი 1973, 438).

საყურადღებოა როსტომის ადმინისტრაციული პოლიტიკა. მან ქართლის ცენტრალურ სამოხელეო აპარატში ყიზილბაშური თანამდებობები შემოიტანა და ამავე დროს ქართული სახელოები უცვლელად დატოვა (მსახურთუხუცესი – ყორჩიბაში, მონათუხუცესი – ყულარაღასი, მესტუმრეთუხუცესი – მეჰმანდარი, ასისტავი – უზბაში, მსაჯულთუხუცესი – მდივანბეგი, მწერალი – მუშრიბი და ა. შ.) (ვახუშტი 1959, 32). გულუბრყვილოდ გვეჩვენება ამ პროცესის მიმართ ქართველი მემატიანის შეფასება, რომელიც წერს, რომ როსტომი „... იყო წესსა ზედა ყიზილბაშისასა და გაარიგა რიგი სახლისა თვისისა ყიზილბაშურად და განანესა მოხელენი და გამრიგენი თათარნი, და არცა მოშალა ქართველი მოჰელე, და იქცეოდა დიდებულად“ (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 418). იმავეს წერს ვახუშტი ბატონიშვილიც: „ამან განაგნა წესსა ზედა ყიზილბაშთასა კარის გამრიგენი თვისნი, და არცა მოშალნა ქართულნი და დაადგინნა ორივე და მიანიჭებდა ქართველთა ბოძსა (საბოძვარსა – ხ. ბ.) მცირეთა და ერთგულებდა მით“ (ვახუშტი 1973, 438-439).

როგორც ჩანს, ქართველ დიდებულებს ყიზილბაშური სახელოების გაჩენა არ გაუპროტესტებიათ იმ მიზეზის გამო, რომ როსტომი მათი თანამდებობების ქართულ ვარიანტს არ შეეხებია. მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ როსტომის კარზე დანიშნულების მთავარი პირობა გამუსლიმება იყო, მაშინ ადვილი გასაგებია, რომ როსტომის მიერ შემოტანილ ყიზილბაშურ თანამდებობებზე გამუსლიმებული ქართველები ინიშნებოდნენ. ბერი ეგნატაშვილის გადმოცემით, გამუსლიმებულ ქართველებს როსტომის წინაშე მეტი პრიორიტეტი ჰქო-

ნდათ, ვიდრე ქრისტიანებს, რომლებსაც „არას პატივსცემდა და ცუდ კაცს ეძახდნენ და შეუძლებელსა“ (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 424).

დუბლირებული ქართული სამოხელეო აპარატის არსებობის პირობებში, დროთა განმავლობაში ქართულის გაუქმების შემთხვევაში, დარჩებოდა ყიზილბაშური სახელოები გამუსლიმებული მოხელეებით. აქედან გამომდინარე, მიგვაჩნია, რომ როსტომის ეს ნაბიჯი იყო ირანულ-მუსლიმურ მმართველობაზე გადასვლის მცდელობის პირველი ეტაპი, რომელსაც თანდათანობით უნდა მოეხდინა ქართული სამოხელეო სისტემის სრული ჩანაცვლება.

როსტომ-ხანის მმართველობის შედეგად კი ქართლში ფართო გავრცელება პოვა ცხოვრების მუსლიმურ-ირანულმა წესებმა. ყიზილბაშურმა წესებმა განსაკუთრებით მაღალ ფეოდალურ საზოგადოებაში მოიკიდა ფეხი. მეფის მიბაძვით გასპარსულდა ჭამა-სმა და ჩაცმა. სამაგიეროდ „იწყო ქართლისა წესმან და რიგმან გარდაცვალება, და ყოველთავე შეიყუარეს ანგარება და სიმდიდრის-მოყუარება, ჯამაგირი და სოფლის მიცემა ყაენისაგან, და განმრავლდა ტანთ-ცმა ყიზილბაშურად, და საქართველოს დიდებულნი და თავადნი ყაენისაგან განმდიდრდებოდენ და რაყამით იშოვნიდენ მამულებსა“ (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 424). „სოფლის მიცემა ყაენისაგან“ იმაზე მიუთითებს, რომ ირანის შაჰის ნებართვით ხდებოდა ქართველი დიდებულებისთვის მიწების გადაცემა. „და თვთ როსტომ მეფის ნადილი და ნება ესე იყო, რომ უყაენოდ არავის რა მისცემოდა, და, თუ ვინმე გასაკეთებლად უნდოდა, ყაენს შეეკითხვოდა. და იყო მეფე როსტომ მორჩილი ყაენისა და მოყუარე სჯულისა მაჰმადისასა“ (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 424). აღნიშნული ცნობა ცხადად მიანიშნებს ქართლის შიდა საქმეებში როსტომის ინიციატივით სეფიანთა პოლიტიკის გაძლიერებაზე. ამასთანავე, ვახუშტი ბატონიშვილი წერს, რომ როსტომის სურვილი იყო ქართლი სხვა სახანოებივით დამორჩილებოდა სეფიანთა ირანს: „... ვინაფთგან სწადდა როსტომს დამორჩილება ქართლისა ყეენისაგან, ვითარცა სხუათა სახანოებთა“ (ვახუშტი 1973, 442). ბერი ეგნატაშვილი მოგვითხრობს როსტომის მმართველობის დროს ქართლში ტყვის სყიდვის დაწყებაზე (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 424). როგორც ვხედავთ, როსტომის მიმართ ქართული წყაროები საკმაოდ უარყოფითი დამოკიდებულებით ხასიათდება.

როსტომის დროიდან თბილისში ინტენსიურად იწყება აღმოსავლურ-სპარსული სტილის შენობების აგება. ოდნავ მოგვიანებით, XVII-XVIII საუკუნეების მიჯნაზე ფრანგი მოგზაური ტურნეფორი აღნიშნავდა, რომ

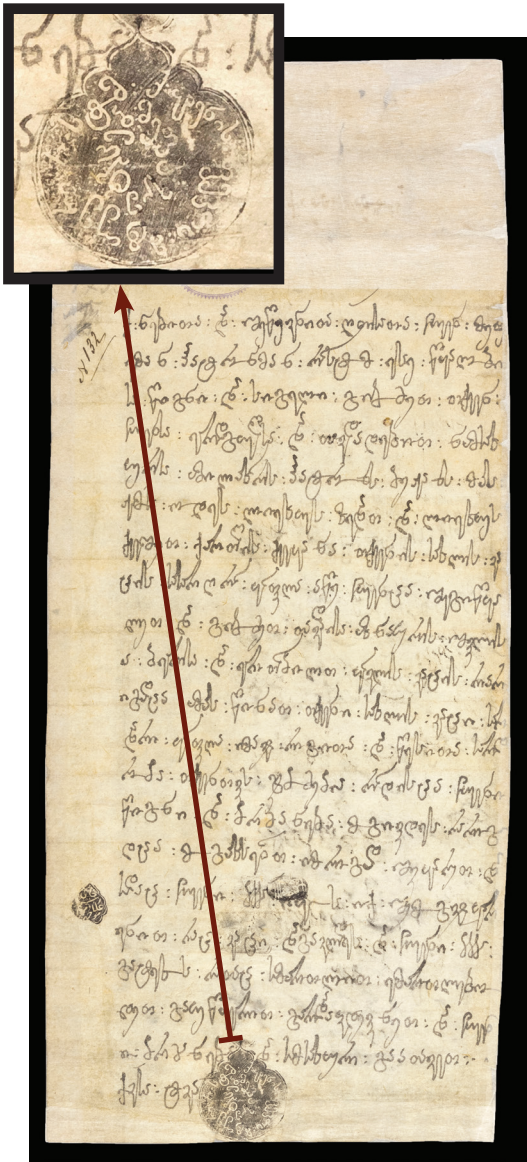
თბილისში შენობებს ირანული ელფერი დაჰკრავს (ტურნეფორი 1988, 16). როგორც დარგის სპეციალისტები აღნიშნავენ, გვიან შუა საუკუნეებში ქართულ არქიტექტურაში აღმოსავლური გავლენა ცხადად შეიმჩნევა (Чубинашвили, Серова 1946, 134).

როსტომის დროს ქართლში ქრისტიანობა ოფიციალურად არ იკრძალებოდა და არც იდევენებოდა. როგორც აკად. ნ. ბერძენიშვილი წერს, „როსტომმა სწორედ იმით გაიმარჯვა, რომ ქართველობას შეურიგებელი ბრძოლა არ გამოუცხადა. როსტომის ღონისძიებები ქართულ საზოგადოებრივსა და სამეურნეო წყობას არც შეხებია ... არც ქრისტიანობა განიცდიდა აშკარა დევნას“ (ბერძენიშვილი, ჯავახიშვილი 1950, 348). თუმცა, როგორც სამართლიანად აღნიშნავს კ. კუცია, თავად მეფის მუსლიმობა სხვა ფაქტორებთან ერთად უბიძგებდა ფეოდალურ არისტოკრატias და თბილისის მოსახლეობის ზედა ფენის გარკვეულ ნაწილს მეფისთვის მიებაძათ და ისლამი ელიარებიანათ (კუცია 2001, 373).

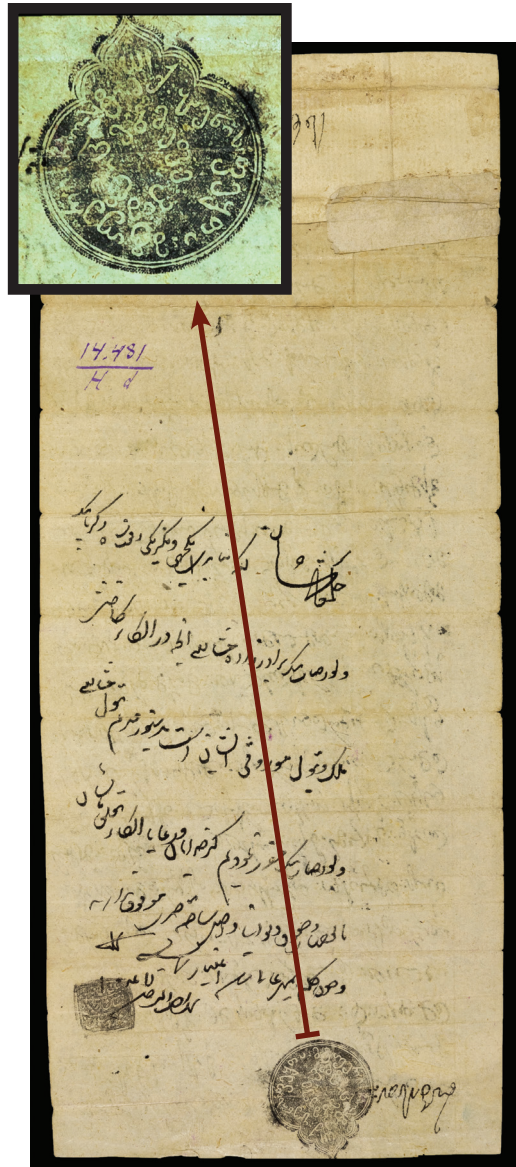
როგორც ვხედავთ, სამეფო კარზე დაწინაურებისა და მეფის კეთილგანწყობის მოპოვებისთვის გამუსლიმება აუცილებელი პირობა იყო. ეს კი ისლამის აღიარებისთვის ირიბ ზეწოლას წარმოადგენდა. აღნიშნული ტენდენციიდან გამომდინარე როგორც წყარო გადმოგვცემს, თბილისში „განძლიერდნენ თათარნი (შიიტი მუსლიმები – ხ. ბ.) და კადნიერებდნენ ქართველთა ზედა“ (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 424). ცხადია, აღზრდა-მენტალიტეტით მუსლიმი მეფის ყოფნა ქართლში ისლამს მეტ პრესტიჟს სძენდა და მის „პოპულარობას“ განაპირობებდა (ბაინდურაშვილი 2005, 152-153).

ქართულ საქმისწარმოებაში შიიტური ისლამის გავლენის შესწავლის თვალსაზრისით საინტერესოა როსტომის მიერ გაცემული საბუთები. მათში ნათლად ჩანს, თუ როგორ და რა სახით შემოდის ქართულ საქმისწარმოებაში სპარსული დიპლომატიკური კლავზულები და მუსლიმურ-შიიტური ფორმულები. როსტომ მეფის დროს ქართლის სამეფო კარზე ირანული დივანის მოხელეთა მთელი შტატი ჩანს. ამაზე ის საკანცელარიო ბეჭდები მიუთითებს, რომლებიც ქართულ-სპარსულ ისტორიულ დოკუმენტებზეა დასმული (მაგ. მუსტოფი, მდივანი და სხვ.) (Baindurashvili 2021, 109).

როსტომის რელიგიური პოლიტიკის დეტალების გამოსაკვეთად ძალზე საინტერესოა მისი გუმბათიანი ქართული ბეჭედი, რომლის ლეგენდა 1633 წლიდან იყო: „ქ. (ქრისტე – ხ. ბ.) ყაენის ფეჟთა მტუერი როსტომ მეფე ვამტკიცებ“. ხოლო, 1637 წლის მამულის წყალობის წიგნში

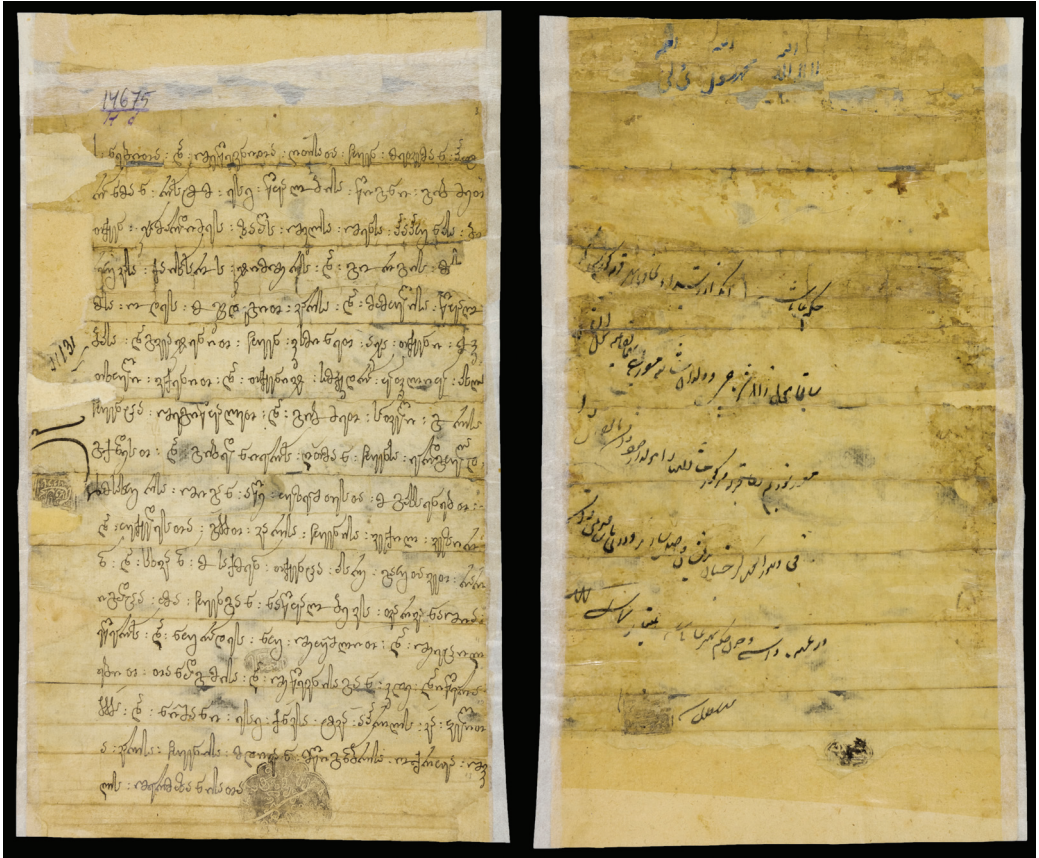


ბეც. Hd-2125 (r), 1633.წ



ბეც. Hd-14481 (v), 1637 წ.

(ფუთურიძე 1955, 139-141), იმავე ბეჭდის თაღში, რომელიც მანამდე ცარიელი იყო, ქანწილის თავზე ჩნდება სიტყვა – الله (ალლაჰ) და ბეჭდის ლეგენდა ხდება „ალლაჰ, ქ. (ქრისტე – ხ. ბ.) ყაენის ფეჰთა მტუერი როსტომ მეფე ვამტკიცებ“. სიტყვა „ალლაჰ“-ის გამოსახვა ქანწილის ზემოთ, ბეჭდის თაღის ქვეშ (რაც ცის თაღის სიმბოლოა), ალაჰის უზენაესობისა და უპირატესობის ხაზგასმად მიგვაჩნია. ეს ფაქტი იმაზე მეტყველებს, რომ როსტომმა 1637 წლიდან კიდევ უფრო გაააქტიურა ღონისძიებები ქართლში ისლამის რელიგიისა და ტრადიციების დასამკვიდრებლად.



ხეც. Hd-14675 (r-v)

ქართულ-სპარსული დიპლომატიკის შიიტური კომპონენტის თვალსაზრისით ძალზე საინტერესოა საბუთი Hd-14675 (ქართველიშვილი, ბაინდურაშვილი 2021, 5354). ეს არის როსტომის მიერ 1633 წლის 21 აპრილს გაცემული მამულის წყალობის წიგნი. საბუთის სპარსული ტექსტის ინვოკაცია: „الله ولي [علي] محمد رسول الله لا اله الا الله“ – „არ არის ღვთაება გარდა ალაჰისა. მუჰამადი მოციქულია ალაჰის. ალი ახლოს მყოფია ალაჰთან“. უნდა აღინიშნოს, რომ ქართულ-სპარსულ ისტორიულ საბუთებზე ასეთი შიიტური ინვოკაციო, რომელშიც ალი იხსენიება, იშვიათობას წარმოადგენს.

ვახუშტი ბატონიშვილისა და პიეტრო ავიტაბილეს ცნობები (ავიტაბილე 1977, 34, 57) ცხადყოფს, რომ თავისი რელიგიური პოლიტიკიდან გამომდინარე, როსტომ მეფე ცდილობდა ორივე სარწმუნოებისთვის პატივი მიეგო. ვახუშტის გადმოცემით ქართლში როსტომის პირველი ქორწინების რიტუალი შედგა მუსლიმურადაც და ქრისტიანულადაც: „ამან როსტომ მოიყვანა ცოლად აბაშისშვილის გორჯასპის ასული ქე-

თევან და უწოდა გულდუხტარ და იქორწინა ქრისტეანულ-მაჰმადიანურ ...“ (ვახუშტი 1973, 439). ავითაბილეს ცნობით, როსტომი „მაჰმადიანებს უცხადებს, რომ იგი მაჰმადიანია, ხოლო თავის ცოლთან კი პირჯვარს იწერს“ (ავითაბილე 1977, 34). ფარსადან გორგიჯანიძე აღნიშნავს, რომ როსტომის შვილობილის – ლუარსაბ ბატონიშვილის გარდაცვალებისას ქართველებმა „ჭამა, ალაპი, გაცემა თათრისა და ქართველთ წესისა გარდაიხადეს ...“ (გორგიჯანიძე 1926, 55). როგორც ვხედავთ, ქართული და ევროპული წყაროები ასახავს როსტომის დროს ცხოვრების ორმაგი სტანდარტის დამკვიდრების პროცესს, რაც ქრისტიანული და მუსლიმური ტრადიციების ერთდროულად შესრულებაში გამოიხატებოდა. ასეთი პრაქტიკა ქართველებს მუსლიმური წესების მიმღებლობა-შეგუებაში უნდა დახმარებოდა.

XVII საუკუნის I ნახევრის თბილისის კონფესიური თუ ეთნიკური შემადგენლობის შესახებ მნიშვნელოვან ცნობებს ვხვდებით ამ პერიოდის ოსმალთა ისტორიკოსის ქათიბ ჩელების ნაშრომში. რომლის მიხედვით, XVII საუკუნის 20-იანი წლებისთვის საქართველოს „მთელი მოსახლეობა ქრისტიანი ქართველები არიან. ისლამის ქვეყნების მომიჯნავე მხარეებში სხვადასხვა რწმენის ხალხი ცხოვრობს“ (ქათიბ ჩელები 1978, 136).

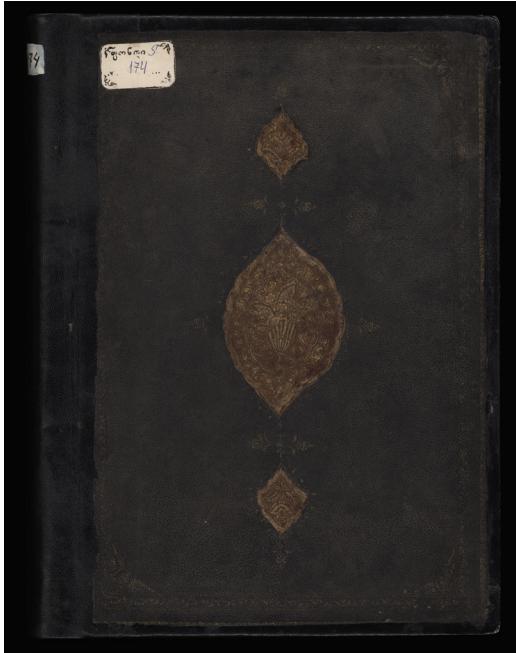
როსტომმა ირანიდან ქართლში თავის დასაყრდენად წამოიყვანა და თბილისში დაასახლა სეფიანთა სახელმწიფოში მყოფი გამუსლიმებული ქართველები და სეიდების ტომი (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 418). ამ უკანასკნელის განსახლების ადგილს თბილისში სეიდაბადი ეწოდა (ბერიძე 1977, 75). ამ პროცესის შედეგად კი, როგორც ვ. გაბაშვილი წერს, XVII საუკუნეში თბილისში, შაიტახტის მიდამოებში თანდათან „თათრული ქალაქი“ უნდა გაჩენილიყო (გაბაშვილი 1962, 225). ამდენად, XVII საუკუნის 30-იანი წლებიდან თბილისის კონფესიური სურათი იცვლება – მონრავლდა შიიტი მოსახლეობა.

XVII საუკუნის 40-იან წლებში თბილისის მუსლიმი თემისა და მათი სამლოცველოების შესახებ მნიშვნელოვან ცნობებს გვანჯდის ოსმალთა ისტორიკოსი ევლია ჩელები. მან საქართველოში 1640-1647 წლებში იმოგზაურა, თავისი თვალთ ნახა და აღწერა თბილისი. „მოგზაურობის წიგნში“ თბილისის დიდი ციხის აღწერისას ევლია ჩელები ამბობს, რომ „ხანის სასახლე ამ ციხეშია, ჯამე, ქარვასლა, აბანო და მცირე ბაზარი აქვს“ (ევლია ჩელები 1971, 295). თბილისის პატარა ციხის აღწერისას კი ვკითხულობთ: „შიდა ციხეში სამასი სახლი და ჯამეა, მაგრამ ბაზარი და სხვა რამ ნაგებობა არაა. ... ყოველ ბნელ ღამეს მცველები „ხოდა ხუბს“

(სპარს. „ღმერთი კარგია“ – ხ. ბ.) გაიძახიან“ (ევლია ჩელები 1971, 295). ოს-მალო ისტორიკოსის მიერ ნახსენები ხანი, რომლის სასახლეს თბილისის დიდ ციხეში იყო, ირანელი მოხელეა, ხოლო დიდ და მცირე ციხეებში არსებული მუსლიმური სალოცავები შიიტური მეჩეთები უნდა ყოფილიყო.

თბილისში როსტომის მიერ აგებული მეჩეთების შესახებ ვახუშტი ბატონიშვილი წერს: ააგო: „ციხეს გარეთ ერთი, სასახლესა შინა ერთი და განჯის კართან ერთი“ (ვახუშტი 1973, 88). ლოგიკურია, რომ ეს მეჩეთები შიიტური იყო და ჯაფარიტულ მარჯობას ეკუთვნოდა. როსტომის მიერ თბილისში სამი მეჩეთის აგებაზე მოგვითხრობს „ახალი ქართლის ცხოვრებაც“: „და მაშინ მეფეთა ქართლისათა სასახლე იყო ციხესა (ნარიყალა – ხ. ბ.) შიგან, სადა დგას საყდარი წმიდისა ნიკოლოზისა, და ამან როსტომ დაუტევა და მუნ დასუა მინბაში ყიზილბაშისა, თვთ გამოვიდა და დასახლდა პირსა მტკურისასა ანჩის საყდარსა და სიონს შუა (დღევანდელი საპატრიარქოს ტერიტორია – ხ. ბ.). მუნ ციხეშიაც აღაშენა მეჩიტი აბანოს პირდაპირ და ჯევის გამოღმა და თვისსა სასახლესა აღაშენა მეჩიტი, და კუალად აღაშენა ბალი იშიტურტუქს ქვემორე და მუნცა აღაშენა მეჩიტი“ (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 418) ჩამოთვლილთაგან მესამე მეჩეთი მეტეხის ხიდის ყურეში მანამდე არსებული შიიტური მეჩეთია, რომელიც როსტომს უნდა განეახლებინა. საინტერესოა ის გარემოება, რომ როსტომის თანამედროვე ფარსადან გორგიჯანიძე არაფერს წერს როსტომის მიერ თბილისში მუსლიმური სალოცავების აშენების შესახებ. ისტორიკოსს რატომღაც „ყურადღების მიღმა“ რჩება ეს საკითხი, ან შეგნებულად არიდებს თავს.

კ. კუცია (შარდენის ცნობებზე დაყრდნობით) ასკვნის, რომ თბილისში „... ქალაქის ერის წინააღმდეგობა სრულიად გამორიცხავდა მიზგითების მშენებლობას. მათი აგება შესაძლებელი იყო მხოლოდ თბილისის ციხის ან ქართლის მეფის სასახლის ტერიტორიაზე, რომელიც საიმედოდ იყო დაცული ქალაქის ქრისტიანი მოსახლეობის თავდასხმისაგან. როსტომ მეფეც კი, რომელიც საკმაო გავლენით სარგებლობდა ქალაქის მოსახლეობაში, იძულებული იყო ანგარიში გაეწია ქართლის რელიგიური ვითარებისთვის და მიზგითები აეშენებინა არა საკუთრივ ქალაქში ...“, არამედ დაცულ ადგილას, ციხეში და თავის სასახლეში (კუცია 2001, 365). ამ აზრს იზიარებს ნ. გელაშვილი, თუმცა მეცნიერი იქვე აღნიშნავს, რომ „ისლამის გავრცელება-დანერგვა საქართველოში, წერილობით წყაროთა მონაცემებიდან ცალსახად ჩანს“ (გელაშვილი 2008 (ა), 121).



ჯამი აბასი, ხეც. S-174, 1r

როსტომის მმართველობისას მეჩეთების მშენებლობები სავსებით რეალურად მიგვაჩნია. საამისოდ ორი ფაქტორი არსებობდა: ერთი, როსტომის დროს მნიშვნელოვნად არა, მაგრამ მაინც მოიმატა თბილისში შიიტური მოსახლეობის რიცხვმა; და მეორე – როსტომი, როგორც მუსლიმი მმართველი ვალდებული იყო ჰქონოდა მეჩეთები. მათი აშენება თუ განახლება კი სეფიანი შაჰის თვალში როსტომის ერთგულების დადასტურებას ნიშნავდა.

დ. კარიჭაშვილი წერს, რომ როსტომ-ხანის მმართველობისას ფარსადან გორგიჯანიძის მიერ ქართულ ენაზე ითარგმნა ყურანი (კარიჭაშვილი 1894, 50). ეს ინფორმაცია სხვაგან არსად დასტურდება. რაც დანამდვილებით ვიცით, ფარსადან გორგიჯანიძის მიერ სპარსულიდან ქართულად ითარგმნა „ჯამი აბასი“ (ხეც. S-174).⁴² ხელნაწერის უნვანის შ

42. კოდექსი S-174 შეიცავს 280 გვერდს; ზომებია: 32X23,5; 31X21; შესრულებულია მხედრულით, ლამაზი კალიგრაფიით, თეთრი, კარგი ხარისხის ევროპულ ქაღალდზე; ხელნაწერის ბოლო გვერდების ქაღალდი განსხვავებულია – უფრო დაბალი ხარისხისაა; ყდა – აღმოსავლური, ტყავგადაკრული მუყაო; ორივე ფრთა შემკულია ტვიფრული ოქროსფერი (ფერი დიდწილად გადასულია) ვარდულებით; ყდა ჩასმულია ოქროსფერ ჩარჩოში (ფერი აქაც დიდწილად გადასულია); ხელნაწერის გვერდები ჩასმულია ორი ოქროსფერი, ვიწრო ხაზების ჩარჩოში, ხოლო ტექსტი მოთავსებულია ოქროსფერი, ცისფერი და სალათისფერი ხაზებისგან შემდგარ ჩარჩოში; მხოლოდ პირველი გვერდია ჩასმული ოქროსფერი ვარდულის ჩარჩოში. ხელნაწერი რესტავრირებულია;

გულში, ოქროთი დაფერილ ადგილზე შავი მელნით, სპარსულად ჩაწერილია კოდექსის პირველი თხზულების სათაური: هو جامی عباسی بخت گرجی – „ის (ღმერთი) ჯამი აბასი ქართული სიტყვებით“ (სიტყვა-სიტყვით „ის (ღმერთი) აბასური კრებული ქართული სიტყვებით“). ხელნაწერს, მოგვიანებით, „სატიტულო გვერდზე“ განსხვავებული ხელით, შავი მელნით გაკეთებული აქვს წარწერა: „მუსურმანთ სარწმუნოება. შემოწერილი ალექსანდრე როინაშვილისგან“. როგორც ჩანს, აღნიშნული კოდექსი „ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელ საზოგადოებას“ XIX საუკუნის ცნობილმა მოღვაწემ და ფოტოგრაფმა ალექსანდრე როინაშვილმა გადასცა. აქედან გამომდინარე, წიგნს აქვს აღნიშნული საზოგადოების ბეჭდები.

საინტერესოა, თუ რატომ გაუკეთეს ხელნაწერს პირობით სათაურად „მუსურმანთ სარწმუნოება“? ამის მიზეზი ფარსადან გორგიჯანიძის სიტყვებია, რომელსაც იგი „ჯამი აბასის“ შესავალში წერს. ხელნაწერის პირველივე გვერდზე ვკითხულობთ: „ქ. ნებითა მღ(რ)თისით ჩვენ უმცროსმან ყოვლათ უმცირესმან და ცოდვილმან და დამნაშავემა ყოვლ(ი)ს ცოდვილთა და დამნაშავეთ უმეტესმან, პირშავმან და მონანავმა ნაქმართა ჩემთა, ფარსადან გორგიჯანიძემან ღმ(რ)თის ძალითა და შეწევნითა ჴელი მივჰყავ მუსურმანთ სასჯულო-წიგნისა და ყანუნის სათარგმნელადა“ (S-174, 1r). ვფიქრობთ, სწორედ ავტორის ამ სიტყვებმა განაპირობა ის, რომ წერა-კითხვის გამავრცელებელმა საზოგადოებამ ხელნაწერი მუსლიმთა რელიგიურ წიგნად მიიჩნია, ხოლო მოგვიანებით, ამ მიზეზითა და იმით, რომ კოდექსი მხოლოდ ზედაპირულად დაათვალიერა, დ. კარიჭაშვილმა იგი ყურანად მიიჩნია, და ასე გაჩნდა ნარატივი იმის შესახებ, რომ ფარსადან გორგიჯანიძემ როსტომის დროს ქართულად თარგმნა ყურანი.

ხელნაწერის აღწერილობაში ვკითხულობთ, რომ კოდექსი XVII-XVIII საუკუნეებისაა და იგი ავტორის ერთ-ერთ ავტოგრაფს წარმოადგენს (აღწერილობა 1959, 191-193). თუმცა, თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ ფარ-

დაუნერელია: ე. წ. სატიტულო ფურცლის მეორე გვერდი, ასევე 254, 272-280 გვერდები; მელანი – შავი, მნიშვნელოვანი სიტყვები და ფრაზები – სინგურით; აქვს ჭვირნიშანი – ორნამენტირებულ, ვიწრო ძელებზე (პირობითად) დადებული გვირგვინი, მის ქვეშ კი ყურძნის მტევანი. ყურძნის მტევნის ფილიგრანი 1724 წლიდან ჩნდება (Клепиков 1959, 292). ხელნაწერს აქვს კუსტოსი; კვადრატული ფორმის, ვიწრო, აღმოსავლური (ირანული) უნვანი ცისფერი, მარჯნისფერი, ოქროსფერი და შავი ყვავილოვანი ორნამენტებით არის შემკული.

სადან გორგიჯანიძე როსტომ ხანის ნაცვლად 1656 წელს გაიგზავნა ირანში და გამუსლიმების შემდეგ ისფაჰანის ტარულას თანამდებობაზე დანიშნეს, მიგვაჩნია, რომ „ჯამი აბასის“ თარგმანი XVII საუკუნის 60-70-იან წლებში უნდა იყოს შესრულებული. ხოლო ხელნაწერი S-174 ქვირნიშნის მიხედვით XVIII საუკუნის 20-იან წლებს ეკუთვნის. აქედან გამომდინარე, იგი ფ. გორგიჯანიძის ავტოგრაფი ვერ იქნება. თუმცა, იმის ალბათობა, რომ ხელნაწერი ავტოგრაფული ნუსხიდან არის გადაწერილი, დიდია.

მ. ჯანაშვილი S-174-ზე დაყრდნობით ფარსადან გორგიჯანიძის ხუთ ნაშრომს გამოყოფს: 1. ქართულ-არაბულ-სპარსული ლექსიკონი, 2. ანჯანის ანბანი, 3. ოსმალეთის ხელმწიფეთა ამბავი, 4. მაჰმადიანთა სასჯულო წგნი (მასში შედის „საკანონო გადასახადი“) და 5. ასოთ სამღერელი (ჯანაშვილი 1896). აღმწერების მიერ S-174 ერთ თხზულებად (//ერთ ნაშრომად) იყო მიჩნეული. თუმცა, მიგვაჩნია, რომ იგი ფ. გორგიჯანიძის შრომების კრებულს წარმოადგენს. როგორც S-174-ის დეტალური შესწავლა ცხადყოფს, იგი ოთხი დამოუკიდებელი თხზულებისგან შედგება:

1. **هو جامی عباسی بلغت گرجی** – „ის (ღმერთი) ჯამი აბასი ქართული სიტყვებით“ – მოიცავს გვ. 1-20-ს;

2. ფარსადან გორგიჯანიძის მიერ შედგენილი **ქართულ-არაბულ-სპარსული ლექსიკონი** – გვ. 231-249; მასში შედის: ა) მთვარისა წლისა და მასკვლავის საწელები – 249-250; ბ) ცის თორმეტი ბურჯი და მათი სახელები – გვ. 250; გ) სახელი და საქციელი შვიდისა ეტლისა – გვ. 250-251; დ) მუსლიმური წელთაღრიცხვის ანგარიში – გვ. 251-252; ე) ანჯანური ანბანი – გვ. 252; ვ) სასიზმრო მართალი და ქეშმარიტი – გვ. 253

3. **ترجمه رساله اختلاجات اعضا** – „თარგმანი ასოთსამღერის ეპისტოლისა“ – გვ. 255-266;

4. **احواله سلسله عثمانجوگ گرچند نفر پادشاهی کرده اند در روم** – „ამბები (ამბავთა თანმიმდევრობა) ოსმან ჯუგისა (ოსმანთა დინასტიისა), თუ [მათგან] რამდენი კაცი გახდა რუმის ფადიშაჰი“ – გვ. 267-271; ეს თხზულება, რომელშიც ძალიან მოკლედ არის გადმოცემული ოსმალეთის სულტნების რიგითობა და მოღვაწეობა, სრულდება ჰიჯრის 1089 (=1678/9) წლის მოვლენებით.

პირველის გარდა, დანარჩენი ტექსტების სათაურები S-174-ის აღმწერების მიერ მინაწერებად არის მიჩნეული (აღწერილობა 1959, 191-193). რეალურად კი ისინი ცალ-ცალკე არსებული ნაშრომებია.

„ჯამი აბასი“ შიიტური ისლამის მიმდევართა ცხოვრების წესების კრებულია. იგი შაჰ აბას I-ის (1087-1629 წწ.) ბრძანებით შეიხ ბაჰა ად-დინ

მუჰამადმა (იგივე შეიხ ბაჰაიმი) (ჰ. 953-1031//1546/47-1621/22 წწ.) შეადგინა და ირანის შაჰის პატივსაცემად „ჯამი აბასი“ ანუ „აბასური კრებული“ უწოდა. წიგნის დასაწყისში ნათქვამია, რომ შაჰ აბასმა, რომელიც დაინტერესებული იყო რელიგიური წესების შესრულებით, შეიხ ბაჰა ადდინ მუჰამადს სთხოვა, რომ დაენერა წიგნი, რომელშიც მუსლიმური წეს-ჩვეულებები და მუსლიმი მოსახლეობისთვის საჭირო იურიდიული საკითხები შარიათის ნორმებისა და შიიტური ფიკჰის საფუძველზე იქნებოდა ახსნილი.⁴³

ფარსადან გორგიჯანიძის მიერ ქართული ასოებით დაწერილი „ჯამი აბასი“ წარმოადგენს მუსლიმურ-შიიტური ლოცვების, წესებისა და რიტუალების სასწავლო სახელმძღვანელოს. მასში არაბულ ენაზე წარმოსათქმელი ლოცვები ქართული ასოებით არის გადმოცემული. მუსლიმური რიტუალების არაბული სახელები ქართულად არის განმარტებული. „ჯამი აბასი“ ხაზს უსვამს მორწმუნე მუსლიმისთვის სუნათის, განბანვის და ლოცვის აუცილებლობასა და მის მნიშვნელობას. წიგნი დეტალურად აღწერს მუსლიმის მიერ შესასრულებელ წესებს, რომლებიც ცხოვრების ყველა სფეროს ეხება. რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია, წიგნში აღწერილია სხვადასხვა ნამაზის დროს გასაკეთებელი რაქათები, ახსნილია არაბული ლოცვების ქართული შინაარსი, ხაზგასმულია ნამაზის დროს არაბული ენის მნიშვნელობა (მაგ., თუ ლოცვა არაბულ ენაზე არ წარმოითქვა, იგი ბათილია) და ა.შ.

წიგნის დასაწყისში ფარსადან გორგიჯანიძე წერს, რომ „ჯამი აბასი“ არაბულიდან სპარსულად და სპარსულიდან ქართულად ვთარგმნეო (S-174, 1). თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ მან რეალურად არაბული ლოცვების სპარსული განმარტებებისა და მნიშვნელობების ქართული შინაარსობრივი ან სიტყვასიტყვითი თარგმანი და ქართული ასოებით გადმოწერა.

„ჯამი აბასი“-ის მნიშვნელობის შესახებ ფარსადან გორგიჯანიძე წერს: „ამაების (მუსლიმური წესების – ხ. ბ.) ცოდნა მუსურმანთ მართებს და არცარას ქრისტიანს დაუმარცხებს და კიდევ უჯობს ყოვლის კაცსა რომ ყოვლის რჯულისა რამე იცოდეს და კარგისა და ავის გარკვევა შეეძლოს“ (S-174, 1).

ძალიან მნიშვნელოვანია, ის, რომ „ჯამი აბასიც“ და ხელნაწერ S-174-ში შემავალი ყველა თხზულება, მიუხედავად მათი შინაარსისა და და-

43. „ჯამი აბასი“ მალევე ითარგმნა ურდუზე. ეს წიგნი ირანში რამდენჯერმეა გამოცემული (1974 წ. და 2009 წ.) <https://lib.eshia.ir/12747/1/2>

ნიშნულებისა, „ქანწილით“, ანუ ქრისტეს ხსენებით იწყება. მაგალითად, „ქ. ნებითა მღ(რ)თისით ჩვენ ... ფარსადან გორგიჯანიძემან ღმ(რ)თის ძალითა და შეწევნითა ჴელი მივჰყავ მუსურმანთ სასჯულო-წიგნისა და ყანუნის სათარგმნელადა“ (S-174, 1) („ჯამი აბასის“ დასაწყისი); „ქ. დიდება დიდებულსა არავისგან გადიდებულსა ვსთხოვე მაღლიდან შეწევნა მძლეთამძლესა ...“ (S-174, 231) (ქართულ-არაბულ-სპარსული ლექსიკონის დასაწყისი); „ქ. ასოთსამღერელი მართალი და ქეშმარიტი და დაცდენილი დანიელ მოციქულისაგან“ (S-174, 255.) (ასოთსამღერელის დასაწყისი); „ქ. ანბავი ოსმანჯუგის ნათესავისა, თუ რამდენმან იჴელმწიფა ურუმში“ (S-174, 267) („ოსმანჯუგის ამბის“ დასაწყისი). თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ ფარსადან გორგიჯანიძე რას წერს საკუთარ თავზე (... ცოდვილმან და დამნაშავემა ყოვლ(ი)ს ცოდვილთა და დამნაშავეთ უმეტესმან, პირშავმან და მონანავმა ნაქმართა ჩემთა, ...), ადვილად წარმოვიდგენთ იმ ფსიქო-ემოციურ განწყობას, რასაც იძულებითი გამუსლიმების გზაზე მდგარი ქართველები განიცდიდნენ.

ფარსადანის მიერ თარგმნილი „ჯამი აბასი“ დედნის ზედმიწევნით თარგმანს არ წარმოადგენს. იგი უფრო რედაქციული ვერსიაა. დედნისგან განსხვავებით, იგი თავებად არ არის დაყოფილი. თუმცა, თემატიკა ერთმანეთს მიჰყვება.

მიგვაჩნია, რომ „ჯამი აბასი“ ქართლში სეფიანთა რელიგიური პოლიტიკის ერთ-ერთი დამადასტურებელ დოკუმენტს წარმოადგენს. ამ წიგნის არსებობა, რა თქმა უნდა, მის საჭიროებაზე მეტყველებს. „ჯამი აბასი“ პრაქტიკული დანიშნულების იყო. მისი საშუალებით ქართველ მუსლიმ სასულიერო პირს როსტომ ხანის დროს ახლად გამუსლიმებული ქართველებისთვის უნდა აეხსნა მუსლიმური ლოცვების მნიშვნელობა, რომლებიც აუცილებლად არაბულ ენაზე უნდა შეესრულებინათ და ესწავლებინა მუსლიმური რიტუალების შესრულების წესი; ეს ყოველივე კი ქართველებს ისლამის გააზრებულად აღიარებაში უნდა დახმარებოდა (ბაინდურაშვილი 2022, 15-19). „ჯამი აბასი“-ს ვიზუალურადაც ეტყობა, რომ მაღალი ფეოდალური წრის წარმომადგენლის დაკვეთით არის შესრულებული.

საგულისხმოა ის ფაქტი, რომ როსტომის დროს ქართლში ანტიმუსლიმური პოლემიკური ჟანრის თხზულება არ შექმნილა (ან ამ ეტაპზე გამოვლენილი არა არის), რაც ჩვენი აზრით, ისლამის მიმართ შემგუებლური ტენდენციის ნიშანია.

ქართული წყაროები, რომლებიც ქართლში როსტომის მმართველო-

ბას დეტალურად ეხება, მის მიმართ ცალსახად უარყოფით დამოკიდებულებას გამოხატავენ, ეს განპირობებული იყო, პირველ რიგში, მეფის მუსლიმობითა და ირანული აღზრდით და, ასევე, მის მიერ წარმოებული პოლიტიკით. ქართველების ეს დამოკიდებულება ასახულია ავითაბილეს ცნობებშიც. იგი წერს, რომ ქართლის მეფეები ქრისტიანი მშობლების შვილები არიან და ქართლის სამეფო დინასტიას ეკუთვნიან. როსტომის შესახებ კი აღნიშნავს, რომ იგი არის „მაჰმადიანის შვილი, რომლის სახელია როსტომ-ხანი, მეორე სახელით ხოსრო-მირზა“ (ავითაბილე 1977, 18, 46). ვფიქრობთ, სწორედ ის გარემოება, რომ იგი იყო მუსლიმის შვილი და თვითონაც თავიდანვე მუსლიმურად მონათლული, განაპირობებდა ქართველების მისადმი ასეთ დამოკიდებულებას. თუმცა, მხოლოდ ეს არ იყო მიზეზი. როგორც ჩანს, როსტომის ქმედებების „ფარულ მიზანს“ ქართველები ხვდებოდნენ. ეს განაპირობებდა მის მიმართ დაუმორჩილებლობის გამოხატვას.

ქართულ საზოგადოებას ისიც ჰქონდა გააზრებული, რომ რჯულის შეცვლით ბაგრატიონებს რეალურად მხოლოდ სახელი ეცვლებოდათ. როსტომ-ხანი კი ირანში დაბადებული და მუსლიმურად აღზრდილი იყო. მისი მმართველობის დროს მუსლიმური ტენდენციების გაძლიერება არ გამოჰპარვიათ.

როგორც ზემოთ ითქვა, როსტომის მმართველობა ქართულ ისტორიოგრაფიაში „კომპრომისად“ არის მიჩნეული. აქცენტი გაკეთებულია როსტომის მიერ ეკლესია-მონასტრების აღდგენაზე და ამით მისი დამსახურება ერთგვარად იდეალიზებულია. ნ. გელაშვილი აღნიშნავს, რომ შაჰ სეფი I როსტომის მიერ ქართული ეკლესია-მონასტრების აღდგენაზე ნებისით თუ უნებლიეთ თვალს ხუჭავდა. „ამგვარი კომპრომისი საქართველოს მიმართ შემუშავებული ახალი ტიპის ურთიერთობის ერთ-ერთ შემადგენელ კომპონენტს წარმოადგენდა,“ და იქვე დასძენს, რომ „...ირან-საქართველოს შორის კომპრომისული ურთიერთობის დამკვიდრებას ქართლის სამეფოს სახელისუფლებო სტრუქტურებში ირანული გავლენის გაძლიერება მოჰყვა“ (გელაშვილი 2008 (ბ), 51). ცხადია, რომ სწორედ ეს, ქართულ ყოფაში ირანული გავლენის გაძლიერება, იყო ის ძალზე საშიში ტენდენცია, რომლის „შემოქმედიც“ როსტომ ხანი გახლდათ.

უნდა აღინიშნოს, რომ ერთადერთი, რასაც როსტომი ვერ შეეხო, სასამართლო სისტემა იყო. მისი მმართველობის დროს გამოცემული განჩინებები ქართველი მოხელეების მიერ არის მიღებული. მხოლოდ

ორ, 1651 წლის და 1652 წლის განჩინებაში (ქართველიშვილი, ბაინდურაშვილი 2021, 351, 384) ჩანს, რომ სასამართლო საქმის განხილვაში მონაწილეობას იღებს ვეზირი ალა მოინა. თუმცა, ხაზი უნდა გაესვას იმ გარემოებას, რომ როსტომის განჩინებებში შარიათის სასამართლოს ნორმები პრეცედენტულადაც კი არ ჩანს.

ამდენად, ქართულ საისტორიო წყაროებზე დაყრდნობით, მიგვაჩინია, რომ რეალურად, ირანის მხრიდან „კომპრომისი“ იმაში გამოიხატებოდა, რომ სეფიანთა მიერ აღმოსავლეთ საქართველოში ისლამის გავრცელების ძალისმიერი გზები დიპლომატიური ლავირების – „რბილი ძალის“ მეთოდით შეიცვალა, რამაც გაცილებით დიდი ეფექტი იქონია. მუსლიმურად აღზრდილი როსტომ ხანი ყველანაირ პირობას ქმნიდა იმისთვის, რომ მაღალი ფეოდალური ფენის წარმომადგენლებს ისლამი მიეღოთ, რაც დანინაურებისთვის აუცილებელ პირობას წარმოადგენდა.

მომდევნო პერიოდის მოვლენებთან დაკავშირებით ვახუშტი ბატონიშვილი ეხება რა ვახტანგ V-ის (//შაჰნავაზ-ხანი 1658-1675 წწ.) საეკლესიო ღონისძიებებს აღნიშნავს, რომ ვახტანგის მიზანი იყო, „როსტომის განრყუნილნი მოეგო კუალსავე თვსსა“ (ვახუშტი 1973, 453). ცხადია ეს ღონისძიებები როსტომის „დამსახურებით“ ქართულ ეკლესიაში შექმნილი ვითარებით იყო გამოწვეული, რაც ქრისტიანული მორალიდან სასულიერო პირების გადახვევას გულისხმობდა.

ქართველი მეფეების მიერ ისლამის აღიარების მიზეზი ცნობილი იყო როგორც სეფიანებისთვის, ასევე ევროპელებისთვისაც. XVII საუკუნეების 70-იან წლებში ჟან შარდენი (1645-1713 წწ.), რომელმაც საქართველოში 1672-1673 წწ. იმოგზაურა, ქართველი მეფეების გამუსლიმების შესახებ წერდა, რომ „ისინი ქრისტიანულ სარწმუნოებას მხოლოდ ფორმალურად განუდგნენ იმისათვის, რომ მეფისნაცვლობა მიეღოთ და მოქმედებდნენ თავიანთი სურვილის წინააღმდეგ, როცა მაჰმადიანობის გავრცელებას ხელს უწყობდნენ“. შარდენი ასევე მოგვითხრობს ქართველი დიდებულების გამუსლიმების მიზეზების (დანინაურება) შესახებ (შარდენი 1975, 321). აღმოსავლეთ საქართველოს ადმინისტრაციის შესახებ კი წერდა, რომ „კახეთის სამეფო და ქართლი სპარსეთის იმპერიაში შედიან“ (შარდენი 1975, 293).

საყურადღებოა ჟ. შარდენის ცნობა იმის შესახებ, რომ 1672 წლისთვის თბილისში არც ერთი მეჩეთი არ იყო გარდა, თბილისის ციხეში არსებული მეჩეთისა, რომელიც ყიზილბაშების მიერ იყო აგებული და უკვე აღარ ფუნქციონირებდა. ამის მიზეზად შარდენი იმას ასახელებს, რომ

როდესაც მოლას მინარეთიდან აზანის წარმოთქმა დაუპირებია, ხალხს მისთვის ქვების სროლა დაუნია. ამის შემდეგ მოლა ზემოთ აღარ ასულა. ფრანგი მოგზაური იქვე დასძენს, რომ მიუხედავად დიდი მცდელობისა, ირანელებმა ქალაქში მეჩეთი ვერ ააშენეს, რადგან დაიწყებდნენ თუ არა მშენებლობას, მოსახლეობა იარაღით ხელში აღდგებოდა, ანგრევდა მას და მშენებლებს სასტიკად უსწორდებოდა. შარდენის დაკვირვებით, ხალხის ამბოხებით საქართველოს მმართველები გულის სიდრმეში კმაყოფილები იყვნენ, თუმცა გარეგნულად საწინააღმდეგოს გამოხატავდნენ. ხალხის ამგვარი ქმედება ირანელებს ხელს უშლიდა, რომ რადიკალური ზომებისთვის მიემართათ. ამიტომ ქართველებს ნებას რთავდნენ თავიანთი სარწმუნოების ყველა გარეგნული ნიშანი შეენარჩუნებინათ (შარდენი 1975, 321-322).

ქართლში სეფიანთა ირანის რელიგიური პოლიტიკისა და ქართველი მეფეების გამუსლიმების მიზეზებისა და მიზნების შესახებ პ. ჟ. დე ტურნეფორი (1656-1708 წწ.), რომელიც 1701 წლის ზაფხულში (ივნი-სი-ივლისი) თბილისში იმყოფებოდა, აღნიშნავს, რომ ქართლის მეფე, „რომელიც მხოლოდ ქვეყნის მმართველის ფუნქციას ასრულებს, სარწმუნოებით აუცილებლად მაჰმადიანი უნდა იყოს, რადგან სპარსეთის ხელმწიფე მმართველად ისე არ დანიშნავს, თუ იგი არ გამაჰმადიანდა“ (ტურნეფორი 1988, 61). ტურნეფორის ცნობით, მისი ჩამოსვლის პერიოდში თბილისის მუსლიმი მოსახლეობა დაახლოებით სამი ათას კაცს (სულ თბილისის მოსახლეობა დაახლ. 20 000 კაცი იყო. აქედან სომხები 14 000, ქართველები 2 000) შეადგენდა. იგი ასევე წერს, რომ აღნიშნულ პერიოდში თბილისში იყო „ორი მეჩეთი ციხეში; იყო მესამე მეჩეთიც, მაგრამ ამჟამად იგი მიტოვებულია. ... მუეზინები ანუ მაჰმადიანთა მაღლობები, ვერ ბედავენ ციხის მეჩეთის მინარეთიდან მორწმუნეთ სალოცავად მოუწოდონ, რადგან ხალხი მათ მაშინვე ქვებით ჩაქოლავს“ (ტურნეფორი 1988, 70).

ტურნეფორის ცნობით, თბილისში „მაჰმადიანები დახმარებისათვის ქართველ (ქრისტიან – ხ. ბ.) წმინდანებს მიმართავდნენ, ქართველები სომეხ (მონოფიზიტ – ხ. ბ.) წმინდანებს, ხოლო სომხები ზოგჯერ შველას მაჰმადიან წმინდანებსაც შესთხოვდნენ“ (ტურნეფორი 1988, 69). იქიდან გამომდინარე, რომ წმინდანების კულტი შიიტურ ისლამშია, მიგვაჩნია, რომ ქრისტიანული და მუსლიმური რელიგიების ასე დაახლოება როსტომ ხანის მმართველობის დროს უნდა მომხდარიყო.

ევროპელ მოგზაურთა ეს ცნობები ზუსტად ასახავს როსტომამდე

და როსტომის შემდგომდროინდელი ქართველი მეფეების განწყობასა და მათ არაოფიციალურ რელიგიურ პოლიტიკას – ხალხის საშუალებით ხელი შეეშალათ თბილისში ახალი მეჩეთის აგებისა და მუსლიმური ღვთისმსახურების ღიად ჩატარებისთვის. როგორც ჩანს, როსტომის გარდაცვალებიდან მალევე, ფეოდალთა შორის გამუსლიმების ფაქტებმაც იკლო, რადგან ქართლს უკვე გამუსლიმებული (და არა მუსლიმი) ბაგრატიონი მართავდა. სავარაუდოდ, ირანიდან ჩამოყვანილი სეიდების გარკვეულწილად გადინებაც მოხდა. ამიტომ დარჩა მხოლოდ ერთი მოქმედი მეჩეთი, ისიც ციხის შიგნით.

ქართლში ისლამის გავლენის თვალსაზრისით, საინტერესოა XVII საუკუნის მიწურულის ქართული საადგილმამულო საბუთები. მათში ქრისტიანულ სახელებთან ერთად, მუსლიმური რელიგიური სიმბოლოებიც არის მოხსენიებული. მაგალითად, 1697 წ. კარის მდივნის გივი თუმანიშვილის ნასყიდობის სიგელში (თაყაიშვილი 1909, 115-116), რომელსაც სულხან-საბა ორბელიანი ამტკიცებს თავისი ბეჭდით, „ცხოველმყოფელ პატიოსან ჯვართან“ და „ქრისტეს უხრწნელ მკლავებთან“ ერთად იხსენიება „ყველა მუსურმანთა სჯულის დამამტკიცებელი მაჰმად ფელამბარი (მუჰამად წინასწარმეტყველი – ხ. ბ.) და მურთუზალი“ (ალი – მუჰამადის ბიძაშვილი და სიძე – ხ. ბ.). „საუფლო სვინაქსართან“ ერთად „წმინდა ყორანი, ზაბერი, თარათი და ინჯილი“, ანუ ისლამში წმინდა წიგნებად აღიარებული კოდექსები.

როსტომის დროიდან არსებულმა ისლამის პოპულარიზაციამ განაპირობა ის, რომ რელიგიური გულცივობა შეინიშნებოდა როგორც საერო, ისე სასულიერო ქართველ მოღვაწეთა შორის. როგორც ვახუშტი ბატონიშვილი აღნიშნავს, XVII საუკუნეში ქართველ დიდებულებს „ზიარება სისხლისა და ხორცისა უფლისა ჩუენისა სირცხვლად უჩნდათ“ (ვახუშტი 1973, 454).

უნდა შევხვით თბილისის მეჩეთსა და ეკლესიას შორის არსებული სამართლებრივი ურთიერთობის ნორმებს. თბილისში არსებობდა სავაკუფო მფლობელობა. ვაკფი მეჩეთებისა და კულტის მსახურთა ძირითად ეკონომიკურ ბაზისს წარმოადგენდა. XVIII საუკუნის დასაწყისის სპარსული ფირმანების მიხედვით თბილისში, ეკლესიასა და მეჩეთს შორის ქონებრივ დავას განიხილავდა და გადაწყვეტილება გამოჰქონდა ისფაჰანის შეიხ ულ-ისლამს, მოჯთაჰიდს, რომელიც შარიათზე დაყრდნობით მოქმედებდა (ბაინდურაშვილი 2011, 37-44). მაგალითად, 1705 წ. შაჰ ჰუსეინ I-ის მიერ გაცემული ფირმანით თბილისის აბანო, რომელიც

ჯერ ქართლის ვალის, შემდეგ კი ქრისტიანულ ეკლესიას ეკუთვნოდა, მფლობელობაში უნდა გადასცემოდა მართლმადიდებლურ ეკლესიას, იმ პირობით, რომ მასში ნამაზისთვის აუცილებელი განბანვის რიტუალი ყოველგვარი შეზღუდვის გარეშე ჩატარებულიყო (Тодуа 1995, 120-122).

მუსლიმური საკულტო ნაგებობების პერსონალის ადმინისტრირების თვალსაზრისით, ძალზე საყურადღებოა 1714 წელს შაჰ სულთან-ჰუსეინის მიერ გაცემული ფირმანი (Тодуа 1995, 153-154). მასში გარკვევით ჩანს შემდეგი – ქართლის ვალის ოფიციალური ირანი ნებას რთავდა ავტონომიურად განეგო რელიგიასთან დაკავშირებული საორგანიზაციო საკითხები, მხოლოდ ირანში მიღებული რელიგიური ნორმების მიხედვით. აღნიშნული რაყამიდან ირკვევა, რომ თბილისის მეჩეთებში მოეძინების დანიშვნა შედიოდა არა ქალაქის ყადის, არამედ თბილისის ტარულას კომპეტენციაში. აქედან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, რომ შიიტური სამღვდელოება გარკვეულწილად ქართლის ვალის დაქვემდებარებაში გადადიოდა.

§2.6. შიიტური ისლამი XVIII საუკუნის თბილისში

XVIII საუკუნე საქართველოს ისტორიაში მეტად რთული პერიოდია. საგარეო ფაქტორი დამლუპველად მოქმედებდა ქართული პოლიტიკური ერთეულების არსებობაზე. აღნიშნული ასწლეულის პირველ ნახევარში ქართველებს ზედიზედ ორჯერ მოუხდათ დაპირისპირება მუსლიმურ რელიგიურ-პოლიტიკურ აგრესიასთან, რომელიც არა სტიქიურად, არამედ გეგმაზომიერი, წინასწარ გათვლილი დიპლომატიური სვლებით მოქმედებდა. ეს პროცესები საქართველოს ისტორიაში „ოსმალობისა“ და „ყიზილბაშობის“ სახელით არის ცნობილი. იგი მიზნად ისახავდა ქართული ცნობიერებიდან, ყოფიდან, კულტურიდან ქრისტიანული რელიგიის ამოძირკვას და მის ადგილზე ისლამისა და მუსლიმური (ჯერ ოსმალური, შემდეგ კი ირანული) ტრადიციების დანერგვას.

1734 წლიდან ირანის ფაქტობრივი მმართველი თაჰმასპ ყული ხანი (შემდგომში ნადერ შაჰი) აქტიურ სამხედრო ოპერაციებს იწყებს კავკასიაში ოსმალეთის წინააღმდეგ და მნიშვნელოვან წარმატებებსაც აღწევს. 1735 წლიდან აღმოსავლეთ საქართველოში იწყება პერი-

ოდი, რომელიც ისტორიაში „ყიზილბაშობის“ (1735-1744 წწ.)⁴⁴ სახელით არის ცნობილი.

1736 წ. მარტში თაჰმასპ ყული-ხანი ირანის ტახტზე ნადერ შაჰის სახელით ავიდა (Savory 2007, 3; Аламапа-йи Надири 1965, 11; კუცია 2002, 122-124). ნადერ შაჰის მოღვაწეობა ირანში იმ მხრივაც იყო საყურადღებო, რომ იგი პოლიტიკური მოსაზრებებით შეეცადა ისლამში რელიგიური ცვლილება შეეტანა. ეს საკითხი 1736 წელს მულანის ველზე გამართულ იმ ყურულთაიზე დაისვა, რომელმაც ნადერი ირანის ახალ შაჰად „აირჩია“. თაჰმასპ ყული ხანი თანახმა იყო გამხდარიყო ირანის შაჰი, თუ მისი რამდენიმე მოთხოვნა დაკმაყოფილდებოდა. ერთ-ერთი, სწორედ რელიგიასთან დაკავშირებული საკითხი იყო.

ნადერმა მოითხოვა, რომ იმამიტური შიიზმი შეცვლილიყო შედარებით კომპრომისული ხასიათის აღმსარებლობით. უნდა გაუქმებულიყო შაჰ ისმაილ I-ს დროიდან ოფიციალურად შემოღებული პირველი სამი მართლმორწმუნე ხალიფების (აბუ-ბაქრი, ომარი, ოსმანი) წყევლა; შიიტებს ოთხი სუნიტური მაზჰაბის გვერდით უნდა შემოედოთ მეხუთე ორთოდოქსული „ჯაფარიტული“ მაზჰაბი, რომელიც შიიტების მეექვსე იმამს – ჯაფარ ას-სადიკს სცემდა თაყვანს (კაციტაძე 2009, 492-493; სვანცი 1990, 320; Арунова, Ашрафян 1958, 119-120).

ნადერ შაჰი თავისი რელიგიურობით ანუ შიიტურ-იმამიტური სარწმუნოებისადმი ფანატიკური განწყობით არ გამოირჩეოდა. იგი ხედავდა, რომ სეფიანთა მიერ სუნიტების დევნა ქვეყნისთვის არახელსაყრელ სიტუაციას ქმნიდა. როგორც დ. კაციტაძე წერს: „ნადირისათვის შიიტობისა და სუნიტობის შეერთების გეგმას პოლიტიკური მნიშვნელობა ჰქონდა: მან კარგად დაინახა, რომ სეფიანთა დროს სუნიტების დევნა ქურთისტანში, ჩრდილოეთ აზერბაიჯანში, დაღესტანში, ავღანეთში და სხვ. აჯანყებების საბაბი გახდა. ... ნადირს უნდოდა თავის მხარეზე ავღანელების და სხვა ხალხების სუნიტური არისტოკრატის გადაბირება. გარდა ამისა, ამ ღონისძიებებით ნადირი ფიქრობდა დამხობილი სეფიანების ძლიერი დასაყრდენის – შიიტური სამღვდელოებისათვის ძლიერი დარტყმის მიყენებას (კაციტაძე 2009, 493).

ჰანვეის ცნობით, ნადერ შაჰი ისლამის ორივე მიმდინარეობის მიმართ გულგრილი იყო. მას სურდა ქრისტიანობასა და ისლამზე დაყრ-

44. დ. ლომიძე ყიზილბაშობის პერიოდს 1735-1749 წლებით განსაზღვრავს (ლომიძე 2007, 5).

დნობით შეექმნა ახალი რელიგია, რომელიც იქნებოდა „საუკეთესო რელიგია, რაც კი ოდესმე უქადაგიათ“ (Hanway 1853, 404). რელიგიისადმი ნადერის დამოკიდებულებას კარგად ასახავს იეზუიტი მისიონერი ბაზენი. იგი წერს, რომ „ძნელი იყო იმის დადგენა, თუ რომელ აღმსარებლობას აღიარებდა ნადერ შაჰი“ (Bazin 1780, 318, 341 – ციტ. ლეკვეიშვილი 2020, 88).

როგორც ს. ქიშმიშევი გადმოგვცემს, შიიტური სარწმუნოებისა და მისი მიმდევრების დაცვა ნადერ შაჰის მოწოდებად მაშინ ხდებოდა, როცა საამისო საჭიროება შეიქმნებოდა (Кишмишев 1889, 71-72).

გ. სანიკიძის აზრით, ნადერის რელიგიური რეფორმის მიზნებს ის გარემოება განაპირობებდა, რომ მოცემულ მომენტში შიიზმი მოსახლეობაში არაპოპულარულ სეფიანთა დინასტიასთან ასოცირდებოდა; ნადერ შაჰის მეომრების უმრავლესობა სუნიტები იყვნენ; ნადერ შაჰის მიზანი პანისლამური სახელმწიფოს შექმნა იყო, რომლის ქვეშევრდომები მუსლიმური სამყაროს უმრავლესობა – სუნიტები უნდა გამხდარიყვნენ; ასევე სეფიანთა რელიგიური პოლიტიკის შედეგად გარე სამყაროს მოწყვეტილი ირანი თავის ძველ ადგილს დაკბრუნებოდა და სწორედ ირანიდან უნდა მომხდარიყო მუსლიმური სამყაროს გაერთიანება. ნადერის რელიგიური პოლიტიკის შედეგად კი შიიზმმა მნიშვნელოვანი პოლიტიკური, მორალური და მატერიალური დარტყმა მიიღო (სანიკიძე 2005, 143-149). მეცნიერის აზრს იზიარებს თ. ლეკვეიშვილიც (ლეკვეიშვილი 2020, 88-104).

ნადერ შაჰი პოლიტიკური საჭიროების მიხედვით იყენებდა რელიგიას. მას კარგად ესმოდა სარწმუნოების როლი სახელმწიფოთა ურთიერთობებისა და სამხედრო ოპერაციების მსვლელობის დროს. ნადერ შაჰის რელიგიური პოლიტიკის კიდევ ერთი ახსნა შეიძლება 1736 წ. ირან-ოსმალეთს შორის დადებული ხელშეკრულების პირობებშიც დავინახოთ. კერძოდ, ხელშეკრულების თანახმად, „თუ ირანელები უარს იტყოდნენ შიიზმზე და აღიარებდნენ სუნიტურ ისლამს, ისინი თავისუფლად იმოგზაურებდნენ მუსლიმთა წმინდა ადგილებში და ირანელი ვაჭრები აღნიშნულ ტერიტორიებზე თავისუფალი მიმოსვლის უფლებას მიიღებდნენ“ (სვანიძე 2000, 94). როგორც ვხედავთ, სუნიტური ისლამის აღიარება ირანისთვის, ერთი მხრივ, ოსმალეთთან მშვიდობის გარანტი უნდა გამხდარიყო და სავაჭრო ურთიერთობის განვითარებისთვის ხელი შეეწყოს, მეორე მხრივ, ნადერისთვის არასასურველი შიიტური სამღვდელთა დასუსტება-ლიკვიდაცია უნდა გამოეწვია.

ნადერ შაჰისთვის ცხადი იყო, რომ ირანის მოსახლეობის სუნიტური ისლამის ჰანაფიტურ მარჯობაზე გადაყვანა შეუძლებელი იქნებოდა. ამისთვის შედარებით „მსუბუქი“ გზა მოძებნა – შეეცადა რადიკალურად არ დაერღვია შიიტური ტრადიცია და ამიტომ გადაწყვიტა ჯაფარიტული მარჯობით „შეერთებოდა“ სუნიტურ ისლამს. ამიტომ იყო, რომ 1736 წ. ოსმალეთთან წარმოებული მოლაპარაკებისას ნადერი დაჟინებით მოითხოვდა ოსმალეთის სულტნისგან ჯაფარიტული მარჯობის მეხუთე „მართლმორწმუნე“ ანუ სუნიტურ მარჯობად აღიარებას. თუმცა, ერთი იყო პოლიტიკური მოტივებით წამოყენებული პირობები, ხოლო მეორე და უფრო მნიშვნელოვანი, საკითხისადმი მუსლიმი თეოლოგებისა და იურისტების დამოკიდებულება.

ოსმალეთის სასულიერო პირებმა უარი თქვეს ჯაფარიტული მარჯობის სუნიტურად აღიარებაზე. სწორედ ეს გახდა 1743 წ. ირანსა და ოსმალეთს შორის ომის განახლების ერთ-ერთი მიზეზი (სვანიძე 2000, 94). მულანის ყურულთაიზე მიღებული უნია მხოლოდ ქალაქებში არსებობდა. „ჯაფარიტობა“ მეხუთე „მართლმორწმუნე“ მარჯობად სუნიტების მიერ არ იქნა აღიარებული (კაციტაძე 2009, 493; Пигулевская, Якубовский... 1958, 320).

როგორც ვხედავთ, ნადერ შაჰის რელიგიური პოლიტიკა საკუთრივ ისლამში მიზნად ისახავდა ჯაფარიტული მარჯობის „გასუნიტურებას“. ნადერს არ მოუთხოვია ჯაფარიტობის გაუქმება და მისი შეცვლა ერთ-ერთი სუნიტური მარჯობით, რაც შიიტი მოსახლეობის მკვეთრ რეაქციას გამოიწვევდა. ეს დიპლომატიური ნაბიჯი მიმართული იყო რეფორმირებული, ან უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, ტრანსფორმირებული „ჯაფარიტული“ მარჯობის სამღვდლოების საკუთარ დასაყრდენად გადაქცევისკენ.

სანამ თავისი რელიგიური პოლიტიკის გატარებას შეუდგებოდა, ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობით, ნადერ შაჰის ბრძანებით თბილისში „ოსმალობის“ დროს აგებული სამი სუნიტური მეჩეთი დაანგრეს (ვახუშტი 1973, 336). ეს ფაქტი 1735 წ. ნადერის თბილისში ყოფნისას უნდა მომხდარიყო. ისიც დასაშვებია, რომ აღნიშნულ პერიოდში თბილისში ამ მეჩეთების საჭიროება აღარც ყოფილიყო. არსებული ტრადიციით, ოსმალების წასვლის შემდეგ იძულებით გამუსლიმებული ქართველები კვლავ ქრისტიანობას უნდა დაბრუნებოდნენ. სუნიტების რაოდენობა „ყიზილბაშობის“ პერიოდში მინიმუმამდე უნდა შემცირებულიყო.

ნადერ შაჰის მიერ შიიტური ისლამის ტრანსფორმაციის მცდელობა, როგორც მოსალოდნელი იყო, თბილისის მუსლიმ მოსახლეობასაც შეეხო. ამ ფაქტთან დაკავშირებული ერთადერთი ცნობა დაცულია პაპუნა

ორბელიანთან. „ამბავნი ქართლისანის“ ტექსტში იქ, სადაც ლაპარაკია დომენტი კათოლიკოსის გარდაცვალებაზე და მის ადგილზე ნიკოლოზ ხერხეულიძის კურთხევაზე, ავტორი აღნიშნავს: „შემდგომად ამისა მოვიდა ბრძანება ხელმწიფისა (ნადერ შაჰი – ხ. ბ.), რომელიც შია (შიიტი – ხ. ბ.) სუნისა სჯულსა ავად ახსენებს და ომარსა და ოსმანს შეაგინებს, ჩემის რისხვითა მოკუდესო“. ქალაქში მყოფნი ყიზილბაშნი „დიდად მჭმუნვარე იქმნეს, მაგრამ შიშითა შაჰანშაჰ ყაენისა ვერარას იტყოდეს“ (პაპუნა ორბელიანი 1981, 46).

პაპუნა ორბელიანის მიერ ნახსენებ ბრძანებაში, ვფიქრობთ, ნადერ შაჰის მიერ მიღებული „უნიის“ ტექსტიც იგულისხმება. როგორც ჩანს, თბილისის მუსლიმურ თემს, რომელიც იმ დროს ძირითადად შიიტი მორწმუნეებით იყო წარმოდგენილი, უნიის შინაარსიც გააცნეს და მასთან დაკავშირებული სანქციებიც. ბრძანების დაუმორჩილებელთა სიკვდილით დასჯა ძლიერი ოპოზიციის დასაშინებლად იყო განკუთვნილი. ეს ოპოზიცია კი, როგორც ირანში, ისე თბილისში შიიტურ-იმამიტური თემის ჯაფარიტული მაზჰაბის სასულიერო წოდებასა და მიმდევრებს წარმოადგენდნენ.

სამწუხაროდ, არ მოგვეპოვება წყაროები, რომლებიც აღნიშნულ ნიადაგზე თბილისის მუსლიმურ თემში განვითარებული პროცესების შესახებ ინფორმაციას მოგვანვდიდა. თუმცა, უნდა ვივარაუდოთ, რომ ნადერ შაჰის ბრძანებას თბილისში სუნიტური ისლამისადმი ფორმალურად მაინც ლოიალური დამოკიდებულება უნდა გამოეწვია.

აღმოსავლეთ საქართველოში „ყიზილბაშობის“ შესახებ საუბრისას, გვერდს ვერ ავუვლით ნადერ შაჰის მიერ წარმოებულ ადმინისტრაციულ პოლიტიკას, რომელიც აშკარად გულისხმობდა ქართლისა და კახეთის გადაქცევას რიგით ირანულ პროვინციებად. ეს პროცესი სეფიანთა მმართველობის პერიოდში დაიწყო და აღმოსავლურ ქართული მიწების სრულ ინკორპორაციას ისახავდა მიზნად.⁴⁵

45. XVII საუკუნის დასაწყისში (აბას I-ის მმართველობის პერიოდში) სეფიანთა სახელმწიფოს მთელი ტერიტორია ორ ნაწილად – დივანის (სახელმწიფო მიწები, რომელსაც დივან ალ-მამალუქი განაგებდა) და ხასეს (შაჰის საგვარეულოს მიწები, რომელსაც ხასეს დივანი განაგებდა) ოლქებად იყოფოდა. დივანის ტერიტორიებს ძირითადად სასაზღვრო ოლქები წარმოადგენდნენ, რომლებსაც ბეგლარბეგები მართავდნენ. აღნიშნულ პერიოდში ირანში 13 საბეგლარბეგო იყო: 1. შირვანი, 2. განჯა-ყარაბაღი, 3. ჩუხურ-საადი (აღმოსავლეთ სომხეთი – ერევნის ოლქი), 4. აზერბაიჯანი (სამხრეთი, ანუ ირანის აზერბაიჯანი), 5. ყაზვინი, 6. ჰამადანი, 7. ფარსი (ქუჰ ჰილუე), 8. ქერმანი, 9. გურგან-ასტრბადი, 10. მეშჰედი, 11. ჰერათი, 12. მერვი, 13. შაჰჯაჰანი და ყანდაარი.

ირანში ადმინისტრაციული რეფორმების ახალი ტალღა XVIII საუკუნის 20-იან წლებში დაიწყო. ირანის ხელისუფლებამ ქვეყნის უკეთესი ადმინისტრირების მიზნით განჯის სახანო და ყარაბაღის საბეგლარბეგო გააერთიანა. ეს ნაბიჯი ქართლში გაბატონებული ოსმალების წინააღმდეგ მიმართული ღონისძიება იყო (1723 წ. ქართლში „ოსმალობა“ დაიწყო). ისტორიული საბუთების მიხედვით, 1724 წლისთვის კახეთი ადმინისტრაციულად განჯა-ყარაბაღის საბეგლარბეგოს შემადგენლობაშია. 1724 წლის ისტორიული საბუთების მიხედვით განჯა-ყარაბაღის ბეგლარბეგი კახეთის მეფე კონსტანტინე II – მაჰმადყული-ხანია (1722-1733 წწ.). იგი სამსახურისთვის შამშადილუსა და ყაზახს ფლობდა. ირანის ცენტრალური სამოხელეო სისტემისათვის კახეთის მმართველი მაჰმადყული-ხანი მხოლოდ განჯა-ყარაბაღის ბეგლარბეგი იყო (ვახუშტი 1973, 619-625; ფუთურიძე 1955, 434). ამ საბეგლარბეგოს შემადგენელ ნაწილს კი კახეთიც წარმოადგენდა. ირანისადმი კონსტანტინე II-ის სამოხელეო დაქვემდებარება იმაშიც გამოიხატებოდა, რომ მას, მუსლიმური მიწათმფლობელობის თანახმად სამსახურისათვის თიულად გადაცემული ჰქონდა შამშადილუ და ყაზახი (ფუთურიძე 1955, 434-435), ანუ თიულდარი იყო.

1735 წლის ნოემბრიდან 1736 წლის სექტემბრამდე გაცემულ ქართულ ისტორიულ საბუთებში ალექსანდრე ქართლისა და კახეთის მპყრობელ და ერანის ხელმწიფისაგან უხვად გამდიდრებულ მეფეთ-მეფედ იხსენიება (ხახანაშვილი 1891, 178). ეს ტიტული კი ორი სამეფოს, ქართლისა და კახეთის პყრობას ნიშნავს. დ. ლომიძეს მიაჩნია, რომ ალექსანდრე

XVII საუკუნის ირანის სამოხელეო ტიტულების შესახებ დეტალურ ინფორმაციას გვანჯდის „დასთურ ალ-მულუქი“ და „თაზქირათ ალ-მულუქი“. ამ დოკუმენტების თანახმად „დიდამირებად“ იწოდებიან პროვინციის მმართველი ვალიები, ბეგლარბეგები, ხანები და სულთნები (სურგულაძე 1990, 75-82; Tadhkirat al-muluk 1943, 25, 27-28).

1616 წელს შაჰ აბას I-ის ბრძანებით კახეთის მმართველად არაადგილობრივი დინასტიის წარმომადგენელი ფეიქარ-ხანი დაინიშნა. კახეთი სახანოდ გამოცხადდა და ადმინისტრაციულად მთლიანად ირანს დაუკავშირდა. კახეთის სამეფოს შემოსავლები (ქართლისგან განსხვავებით) ირანის სახელმწიფო შემოსავალში იყო დაფიქსირებული (გაბაშვილი 1958, 376). ეს ღონისძიება, იურიდიულად, ირანის მიერ კახეთის მიწების ინკორპორაციას ნიშნავდა. „თუმცა, რაც შეეხება კახეთის სამამულო სისტემას და შიდა მოწყობას იგი არსობრივად უცვლელი დარჩა“ (კაციტაძე 1962, 209-210).

ქართლის და კახეთის მეფეები საკუთარ თავს მეფეებად კი მიიჩნევდნენ და ასეც იწოდებოდნენ, თუმცა იმავდროულად ისინი ირანის მხრიდან, პოლიტიკურ-ადმინისტრაციულად, თავიანთი სამართავი ტერიტორიით სეფიანთა სახელმწიფოს შემადგენელ სივრცედ, მის შტატნაციონად მოიაზრებოდნენ (ბაინდურაშვილი 2019 (გ), 207).

„ნომინალური მეფეა – ვალია, შაჰის მოხელე და მისი პოლიტიკის გამტარებელია აღმოსავლეთ საქართველოში. მისი მეფობა მეტად შვეინროებულ ხასიათს ატარებდა“ (ლომინძე 2007, 78).

ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობით, ნადერ შაჰმა 1736 წელს მულანის ყურულთაის შემდეგ ქართლი სამართავად ალი მირზას გადასცა, რომელსაც თანაშემწედ სეფი ხანი დაუნიშნა: თამაზ-ხანი „მოვიდა მულამს (მულანს – ხ. ბ.) და მუნ გაცელმწიფდა და იწოდა კუალად შანადირ. მერმე მივიდა ისპაჰანს წარსლვად ყანდაარს, ხოლო ქართლს დაეტევა ალი-მირზა ძე იმანყულისა, ვითარცა ვალი და სეფიხან“ (ვახუშტი 1973, 515). სეხნია ჩხეიძე 1737-1739 წლებში სეფი ხანს სარდლად იხსენიებს (ჩხეიძე 1913, 49-50). მალევე, 1736 წლის შემოდგომაზე სეფი-ხანის ერევანში გა-

ირანის შაჰისადმი კახეთის მეფის, თეიმურაზ I-ის (1606-1648 წწ.) წინააღმდეგობამ და როსტომ ქართლის ვალის (1632-1658 წწ.) დიპლომატიურმა ლავირებამ სეფიანთა პერიოდში ქართლის ადმინისტრაციული დამცრობის პროცესი შეაჩერა. მოლოდინები და რისკები იმისა, რომ ირანს ქართლშიც მმართველად ხანის ტიტულის მქონე პირი დაენიშნა, დიდი იყო. როგორც გ. ჯამბურია აღნიშნავს, „იმ შემთხვევაში, თუ თეიმურაზი აღარ იქნებოდა და კახეთში ყიზილბაში ხანი დაჯდებოდა, ირანი როსტომისაგან უფრო მეტს მოითხოვდა – ე. ი. ეცდებოდა ქართლიც კახეთის მსგავსად, სახანოდ გადაექცია და თვით როსტომიც ყიზილბაში ხანით შეეცვალა“ (ჯამბურია 1973 (ბ), 314).

თეიმურაზ I-ის დაუმორჩილებლობამ შედეგად გამოიღო ის, რომ XVII საუკუნის 50-იან წლებში კახეთის ადმინისტრაციული სტატუსი დროებით შეიცვალა. 1652 წ. გაცემული ქართულ-სპარსული ისტორიული საბუთიდან ირკვევა, რომ შაჰ აბას II-მ (1642-1666 წწ.) კახეთი სამართავად როსტომს უბოძა (ფუთურიძე 1955, 231). სეფიანთა ირანის ამ გადაწყვეტილებამ ქართლის და კახეთის სამეფოების დროებითი გაერთიანება გამოიწვია. ამით აღმოსავლეთ საქართველოში ერთი ადმინისტრაციული ერთეული შეიქმნა. რეალურად, ირანმა მიიღო გაძლიერებული ქართლის ვილაიეთი და შესაბამისად უფრო მეტად ანგარიშგასაწევი ქართლის ვალი, რაც მის სახელმწიფო ინტერესებში არ შედიოდა. სწორედ ამის გამო, 1656 წ. შაჰ აბას II-მ კახეთი როსტომს ჩამოართვა და კვლავ განჯის ხანს – სელიმს გადასცა, რითიც კახეთი განჯის სახანოს ადმინისტრაციულ საზღვრებში მოაქცია.

სეფიანთა გეგმა კახეთის ისლამიზაცია-თურქმანიზაციის შესახებ განსაკუთრებით XVII საუკუნის 50-იანი წლების მიწურულს გააქტიურდა. გამკაცრდა კახეთის მიმართ ადმინისტრაციული პოლიტიკაც. ამ პერიოდიდან მოყოლებული იგი დროგამოშვებით კარგავს ცალკე სახანოს ადმინისტრაციულ სტატუსს და ხან ნაწილობრივ და ხანაც სრულად შედის ყარაბაღის საბეგლარბეგოს ან ნახჭევანის სახანოს შემადგენლობაში.

XVII საუკუნის 50-იანი წლების ბოლოს შაჰ აბას II-ის ბრძანებით კახეთში აზერბაიჯანის და ყარაბაღის ელებიდან მომთაბარე თურქმანთა 15 000 ოჯახი ჩამოსახლეს და საუკეთესო მიწები გადასცეს. ირანელი ისტორიკოსი მოჰამედ თაჰერი კახეთში ჩამოსახლებულ ელის ტომებს ასახელებს. ესენია: „ჯევანშირის, ბეიათის, არბათანის (ყარაბაღის ელები – ხ. ბ.) და აზერბაიჯანის სხვა ელები“ (მოჰამედ თაჰერი 1954, 393-394).

დაყვანის შემდეგ ნადერ შაჰმა ქართლის ხანობა უბოძა ხანჯალ-ხანს და მის ერთგულ ქართველებთან ერთად თბილისში გამოგზავნა (ვახუშტი 1973, 515).

1737 წ. მიწურულს ნადერ შაჰმა ქართლისა და კახეთის სამეფოებში დროებით, ფორმალურად აღადგინა ვალის თანამდებობა (რადგან 1727 წ. ოსმალებმა ქართლში მეფობა გააუქმეს). რეალურად, ამ დროიდან იწყება ვალის სახელოს დამცრობისა და ბეგლარბეგის დანიშნულების პროცესი. ნადერი ქართლ-კახეთის ვალის თანამდებობაზე დანიშნა გამუსლიმებული ალექსანდრე (თეიმურაზ II-ის ძმისშვილი) – ალი მირზა, რომელსაც მრჩევლად და თანაშემწედ ხანჯალ-ხანი და ალი-ყული ბეგ ამირეჯიბი დაუნიშნა (Паицадзе 1970, 280; ქართლის ცხოვრება 1854, 339) და აზერბაიჯანის ბეგლარბეგს – იბრეიმ ხანს დაუქვემდებარა. ხანჯალ-ხანი 1735 წლის მეორე ნახევრიდან 1736 წ. თებერვლამდე „საქართველოს სარდლის“ ტიტულს ატარებდა (ჩხეიძე 1913, 49-50). რაც შეეხება ალექსანდრე – ალი მირზასადმი ირანის მმართველის დამოკიდებულებას, იგი ცალსახად დამაკნინებელია. წოდება **მიხზა**, როდესაც იგი სა-

ირანის მიერ კახეთის თურქმანიზაცია იმდენად მნიშვნელოვანი იყო, რომ აბას II-მ არანაირ მატერიალურ და ადამიანურ რესურსებზე უარი არ თქვა. ხაზინიდან დიდი თანხები გამოჰყო. ირანიდან კახეთში სამი ციხის ასაშენებლად, რომლებსაც ქართველების აგრესიისაგან თურქმანები უნდა დაეცვა, ხელოსნები გამოგზავნეს. ხსენებულ სამ ციხეს შაჰაბადი, ისლამაბადი და ნოსრაბადი ეწოდა (მოჰამედ თაჰერი 1954, 394). კახეთში თურქმანთა ჩამოსახლება და მათი დაცვის ორგანიზება ირანელ სარდალს – ალავერდი ხანს დაევალა (ნაკაშიძე 1970, 92; ასათიანი 1973, 35). სწორედ ამ დროს მოხდა სეფიანთა მიერ ალავერდის ტაძრის გალავნის ციხე-სიმაგრედ გადაკეთება და შიგ ირანელთა გარნიზონის ჩაყენება (ჯამბურია 1973 (გ), 330).

აღნიშნული ღონისძიებების შემდეგ ირანის შაჰმა კახეთი ორად გაყო და სხვადასხვა ადმინისტრაციულ ერთეულებში გადაანაწილა. როგორც მოჰამედ თაჰერი აღნიშნავს: „საქართველოს [მიწა-წყლის] ოთხი მეექვსედის მმართველობა (იგულისხმება კახეთის სამხრეთ-აღმოსავლეთი მხარე – ბ. ბ.) ყარაბაღის ბეგლარბეგს მურთაზა ყული-ხანს, ხოლო ორი მეექვსედისა – ნახჭევანის მმართველს (ჰაქიმი – ბ. ბ.) ალი ყული-ხან ქენგერლუს გადაეცა“ (მოჰამედ თაჰერი 1954, 394). ამდენად, კახეთის სამეფოს უდიდესი ნაწილი ადმინისტრაციულად ყარაბაღის საბეგლარბეგოს შემდეგენელ ნაწილად იქცა, ნაწილი კი ნახჭევანის სახანოს მიაკუთვნეს.

სეფიანთა მიერ კახეთის ისლამიზაციის მცდელობამ ირანისთვის მოულოდნელი შედეგი გამოიღო – ბახტრიონის აჯანყებამ (1659 წ.) ირანის შაჰი აიძულა კახეთის მიმართ წარმოებული აგრესიული პოლიტიკა ცოტა ხნით შეერბილებინა. შაჰმა ქართველთა მიერ აჯანყების პროვოცირებაში დადნაშაულების გამო კახეთის ნაწილი ალიყული ხან ქენგერლუს ჩამოართვა და მთელი კახეთი მურთაზ ყული ხანს დაუქვემდებარა. შაჰის ამ ღონისძიებით კახეთი ადმინისტრაციულად ყარაბაღის საბეგლარბეგოს შემადგენლობაში შევიდა.

კუთარ სახელს მოჰყვება, უფლისწულს ნიშნავს. ამ შემთხვევაში, ალექსანდრე ქართლ-კახეთს უფლისწულის ტიტულით მართავს, რაც იმას ნიშნავს რომ ვალის ტიტული ფაქტობრივად ნომინალურ დატვირთვას ატარებდა. სახეზე გვაქვს ვალის თანამდებობის ინსტიტუციურად დაკნინების პროცესი, რომელიც ნადერ შაჰმა თავისი მმართველობის დროს განახორციელა კიდევ.

ცენტრალური ხელისუფლების გაძლიერების მიზნით, ნადერ შაჰმა ირანი ოთხ სამხედრო-ადმინისტრაციულ ოლქად დაყო. ერთ-ერთი იყო აზერბაიჯანის ოლქი, რომელშიც გაერთიანდა აღმოსავლეთ საქართველო, განჯისა და ერევნის სახანოები და დაღესტანი (Казим 1965, 11; Арунова-Ашрафян 1957, 126). ნადერ შაჰმა აზერბაიჯანის ბეგლარბეგად თავისი ძმა იბრაჰიმ-ხანი ხელახლა დაამტკიცა. იბრაჰიმი იმდენად გავლენიანი პიროვნება იყო, რომ მას ირანის „მეორე შაჰს“ უწოდებდნენ (ლომიძე 2007, 52; Арунова-Ашрафян 1957, 111; Алиев 1965, 230). თავდაპირველად ქართლ-კახეთის ვალი ექვემდებარებოდა აზერბაიჯანის ბეგლარბეგს, ხოლო იბრეიმ-ხანის გარდაცვალების შემდეგ (1738 წ. დეკემბერი) ეს დაქვემდებარება აღარ ჩანს (ლომიძე 2007, 52).

აღმოსავლეთ საქართველოს ახალ ადმინისტრაციულ ერთეულში – საბეგლარბეგოში გაერთიანების შესახებ ქართულ ნარატიულ წყაროებში ცნობები არ ჩანს. სამაგიეროდ, ქართულ და ქართულ-სპარსულ ისტორიულ საბუთებში მოიპოვება ცნობები აზერბაიჯანის ბეგლარბეგ იბრეიმ-ხანის მიერ აღმოსავლეთ საქართველოს მართვაზე. იბრეიმ ხანი

1662 წლიდან რუსეთიდან დაბრუნებულმა ერეკლე ბატონიშვილმა (თეიმურაზ I-ის შვილიშვილი) ტახტისათვის ბრძოლა დაიწყო. შაჰმა ერეკლე თავისთან დაიბარა, რაზეც უარი მიიღო. ირანს კარგად ესმოდა ის საშიშროება, რასაც ერეკლესა და ყარაბაღის ბეგლარბეგს შორის დაპირისპირება მოუტანდა. ასეთ შემთხვევაში ქართველები თავიანთი უფლისწულის მხარეს დაიჭერდნენ, რაც ანტიირანულ გამოსვლებს გამოიწვევდა. ახალი კონფრონტაცია კი ირანს არ აწყობდა. ირანის შაჰს სხვა ალტერნატივა არ ჰქონდა, კახეთის მმართველად კვლავ ბაგრატიონთა საგვარეულოს წარმომადგენელი უნდა დაემტკიცებინა. სიტუაციის „მოსაგვარებლად“ 1663 წელს შაჰ აბას II-მ ქართლის მეფის ვახტანგ V-ის ვაჟი არჩილი მაზანდარანში იხმო (ვახუშტი 1973, 451). 1664 წელს, გამუსლიმების შემდეგ, შაჰმა არჩილი შაჰნაზარ-ხანის სახელით ყარაბაღის საბეგლარბეგოდან კვლავ გამოცალკეებული კახეთის სახანოს მმართველად დაამტკიცა და ამით იგი კახეთის ტახტისათვის მებრძოლ ერეკლეს დაუპირისპირა.

1675 წ. კახეთიდან არჩილის წასვლის შემდეგ, კახეთის მართვა ვახტანგ V-ის დაევალა. იმავე წელს ვახტანგი ირანის შაჰმა ქართლ-კახეთში მიმდინარე ანტიირანული პროცესების გამო თავისთან იხმო. ირანისკენ მიმავალი ვახტანგ V ხოშკარში გარდაიცვალა (ვახუშტი 1973, 456). 1677 წლიდან კახეთის მართვა ყიზილბაშ ბეჟან-ხანს დაევალა (1677-1683 წწ.) (ვახუშტი 1973, 604-605).

(იბრაჰიმი – ხ. ბ.) ქართულ დოკუმენტებში სპასალარადაც მოიხსენიება.

1737 წლის სექტემბერში სეფი ხანი ირანის ხელისუფლებამ აჯანყებული შანშე ქსნის ერისთავის წინააღმდეგ გამოგზავნა. 1737 წ. ბოლოსა და 1738 წ. დასაწყისში, სეფი ხანი აპატიმრებს არჩილ მეფეს და თვითონ მართავს ქართლს (ჩხეიძე 1913, 49-50). 1738 წ. ნადერ შაჰმა იგი კვლავ გაიწვია საქართველოდან. როგორც დ. ლომიძე აღნიშნავს, სეფი-ხანი ნარატიულ და დოკუმენტურ წყაროებში იხსენიება როგორც სარდალი, სულთანი და არა ხანი (ლომიძე 2007, 88). თუმცა, არსებობს 1737 წ. საბუთი (ფუთურიძე 1955, 445), 1738 წ. ნასყიდობის წიგნი (ხეც. Hd-848) და ასევე 1739 წ. მამულის შეწირულობის წიგნი (სეა. ფ. 1449, ს. 2315), რომელშიც სეფი ყველგან ხანის ტიტულით მოიხსენიება. მისი წარმომავლობის შესახებ არაფერია ცნობილი. პაპუნა ორბელიანის ცნობით, სეფი-ხანი

ირანის მხრიდან ადგილი ჰქონდა აქტიურ ქმედებას, რათა კახეთის ადმინისტრაციული მართვა მთლიანად თავისი მოხელის, ბეგლარბეგისთვის დაექვემდებარებინა. აღმოსავლეთ საქართველოს მიმართ განხორციელებული ეს ადმინისტრაციული ღონისძიებები კარგადაა ასახული XVII საუკუნის მიწურულისა და XVIII საუკუნის პირველი ნახევრის დიპლომატიკურ ძეგლებში. 1693-1743 წლებით დათარიღებულ ქართულ ნარატიულ, ქართულ-სპარსულ ისტორიულ საბუთებში და ქართლისა და კახეთის მმართველთა და დიდ ფეოდალთა მიმართ გაცემულ სპარსულ ჰოქმებსა და ფირმანებში ხშირად გვხვდება ბეგლარბეგის სახელოს მოხსენიება. 1693 წლით დათარიღებული ქართულ-სპარსული ორენოვანი დოკუმენტის მიხედვით, ყარაბაღის ბეგლარბეგი აბაზყული ხანი ასევე კახეთის ბატონად იხსენიება (ფუთურიძე 1955, 365-366). ამ პიროვნების შესახებ ცნობას ვახუშტი ბატონიშვილიც გვანვდის: „ყეიმმა . . . მისცა კახეთი განჯის ბეგლარბეგს აბაზ-ყულიხანს და მოვიდა ესეცა ყარაღაჯს ქსა ჩქკპ, ქარ. ტოვ . . . ხოლო ესე აბაზ-ყულიხან იყო ფრიად მდიდარი, რამეთუ განჯაცა ამასვე ეპყრა და ნიჭვიდა კახთა მრავალსა. . . გარნა ეპყრა ერწო-თიანეთი არაგვს ერისთავსავე“ (ვახუშტი 1973, 606). 1694 წლის საბუთის მიხედვით კი ყარაბაღის ბეგლარბეგი და კახეთის ჰაქიმი ქალბალი-ხანია (ფუთურიძე 1955, 370). ქართულ-სპარსული ისტორიული საბუთების მიხედვით იგი აღნიშნულ სახელოს 1694-1710 წლებში ფლობდა. ქალბალი-ხანი მისი წინამორბედის მსგავსად კახეთის მმართველი იყო. იგი იხსენიება, როგორც სარდალი, ბეგლარბეგი და კახეთის ჰაქიმი (ფუთურიძე 1955, 379, 396, 399; თაყაიშვილი 1910, 429, №458). ვახუშტის ცნობით: ირანის შაჰმა „წარმოავლინა ქალბალი-ხან სარდალად და მისცა განჯის ბეგლარბეგობა და კახეთი“ (ვახუშტი 1973, 608). ისტორიული საბუთებით ცხადი ხდება ყარაბაღის ბეგლარბეგის ფუნქციური დატვირთვა. იგი არის ადმინისტრაციული ჯარის სარდალი, სამხედრო-ადმინისტრაციული მმართველი და კახეთის ჰაქიმი. ჩვენ ხელთ არსებული მასალის მიხედვით აბაზყული-ხანის და ქალბალი-ხანის ეთნიკური კუთვნილება არ იკვეთება, თუმცა, იქიდან გამომდინარე, რომ ამ პერიოდში კახეთის მმართველებად ყიზილბაში დიდებულები ინიშნებოდნენ, გვაქვს საფუძველი ვივარაუდოთ, რომ ისინი ირანელები იყვნენ, რადგან აღნიშნული პერიოდის ქართულ და სპარსულ დიპლომატიკურ ძეგლებში და ნარატივებში ამ სახელების მქონე ქართველები არ იხსენიებიან.

განჯის ხანია, ეთნიკურ კუთვნილებას კი, არ აღნიშნავს. მისი ქართველობის შემთხვევაში ვფიქრობთ, ამ ფაქტს დააფიქსირებდა.

ნადერ შაჰმა ირანის მთელ რიგ პროვინციებში ფაქტობრივად მოსპო ხანის ტიტულის მატარებელ ადგილობრივ დინასტიათა მმართველობა. თუ სეფიანთა პერიოდში ფარსის, ჰერათის, ხორასნის, განჯის, შირვანის, სამხრეთ აზერბაიჯანის და ერევნის მმართველებად სამხედრო-ფეოდალური არისტოკრატის წარმომადგენლები მემკვიდრეობით ინიშნებოდნენ, ნადერის დროს ბეგლარბეგის თანამდებობაზე სამოქალაქო ბიუროკრატის წარმომადგენლების დანიშვნა დაიწყო (Арунова, Ашрафян 1957, 116). ეს ღონისძიება ირანის ცენტრალური ხელისუფლების გაძლიერების მეტ შესაძლებლობას ქმნიდა.

პაპუნა ორბელიანთან და XVIII საუკუნის 30-40-იანი წწ. სპარსულ ისტორიულ საბუთებში, გვხვდება ტერმინები: „თბილისის ბეგლარბეგი“, „ქართლის ამირთამირა ბეგლარბეგი“, „საქართველოს ამირთამირა ბეგლარბეგი“ და „ამირთამირა ბეგლარბეგი“ („ამირ-ოლ ომერაი-ე ალ-ე’ზამ“), რაც უმაღლეს სამხედრო-ადმინისტრაციულ მოხელეს ნიშნავდა.

პაპუნა ორბელიანის ცნობით, „ქორონიკონსა უკც (1740 წ.) გორს მიი-ცვალა საქართველოს ბეგლარბეგი ასლამაზ ხანი, რომელი იყო ტომით ორბელიანთა შვილი მამად ალი ხანისა“ (პაპუნა ორბელიანი 1981, 44). ქართულ წარატივებსა და ისტორიულ დოკუმენტებში მოხსენიებული ხანჯალ ხანი და ასლამაზ ხანი ერთი და იგივე პიროვნებად მიაჩნია დ. ლომიძეს და თვლის, რომ საქართველოს სარდლის ტიტულს იგი 1735 წ. აგვისტოდან ატარებდა (ლომიძე 2007, 82-86). თუმცა, 1734 წ. ნადერ შაჰის მიერ გაცემულ ფირმანში ასლამაზ ხანი უკვე თბილისისა და საქართველოს სარდლად იხსენიება (Тодуа, Шамс 1989, 48). ამ ტიტულს იგი 1736 წ. თებერვლამდე ატარებდა, ხოლო 1738 წლის მაისიდან 1740 წ. ჩათვლით იგი ქართლის ხანი და საქართველოს ბეგლარბეგია (ლომიძე 1981, 105)

ირანში შაჰ სულთან ჰუსეინის მმართველობის (1694-1722 წწ.) პერიოდში გამწვავდა სოციალური, ეკონომიკური და პოლიტიკური ვითარება (კაციტაძე 2009, 466-467). დაიწყო სეფიანთა დინასტიის დაცემის პროცესი. ირანში მყოფ ბაგრატიონთა როლი სეფიანთა დინასტიის დაცვის საქმეში დიდი იყო (კაციტაძე 2006, 70-78). აქედან გამომდინარე, ირანი იძულებული გახდა ადმინისტრაციული პოლიტიკა შეერბილებინა და კახეთის მართვა კვლავ ბაგრატიონებისთვის გადაეცა. 1703 წლიდან 1724 წლამდე პერიოდში კახეთს ხანის ტიტულითა და გამგებლის სტატუსით კვლავ გამუსლიმებული ბაგრატიონები მართავდნენ (ერეკლე I ნაზარალი-ხანი (1703-1709 წწ.), დავით II იმამყული-ხანს 1703-1709 წწ. კახეთის გამგებლის სტატუსი ჰქონდა, ხოლო 1709-1722 წწ. ქართულენოვან საბუთებში იგი საკუთარ თავს კახეთის მეფედ მოიხსენიებს).

(ანუ ეს ასლამაზ ხანი ისტორიულ საბუთებში თბილისისა და საქართველოს სარდლად და თბილისის ბეგლარბეგად მოიხსენიება, ხოლო პ. ორბელიანი მას საქართველოს (კერძოდ, ქართლი უნდა ვიგულისხმოთ) ბეგლარბეგს უწოდებს).

XVIII საუკუნის 40-იან წწ. სპარსულ ისტორიულ დოკუმენტებში იხსენიება საქართველოს ამირთამირა-ბეგლარბეგი იმამ ყული-ხანი, რომელიც ქართლს „საქართველოს ბეგლარბეგის“ ტიტულით 1740-1742 წწ. მართავდა (ფუთურიძე 1955, 445; თაყაიშვილი 1910, 458, №496; ხუბუა 1949, 74; Тодуа, Шамс 1989, 61). იგი 1742 წ. ნადერ შაჰის მიერ „ქართლის ამირთამირა ბეგლარბეგად“ იხსენიება, რაც მისი სამხედრო და ადმინისტრაციული უფლებების გამომხატველია. ისტორიულ საბუთებში მოხსენიებული თბილისის ოლქის ბეგლარბეგი იგივე ქართლის ბეგლარბეგია.

ქართული ისტორიული საბუთებისა და ნარატივების მიხედვით ირანის ადმინისტრაციული მოხელეები იყვნენ:

1. აბაზყული-ხანი – კახეთის ბატონი და ყარაბაღის ბეგლარბეგი – 1693-1694 წწ.

2. ქალბალი-ხანი (1695-1701 წწ.) – 1697-1699 წწ., სარდალი, ყარაბაღის ბეგლარბეგი, კახეთის ბატონი /კახეთის აქიმი, ველინამათის მუსაიბი, ხელმწიფის მუსაიბი.

3. კოსტანტინე (ქართლისა და კახეთის მეფე კონსტანტინე II (1722-1733 წწ.) იგივე მაჰმად ყული ხანი) – ერევნის ბეგლარბეგი. იგი სამსახურისთვის ფლობს შამშადინოსა და ყაზახს; იხსენიება 1723 წ. წყალობის წიგნში (სეა, ფ. 1450, დ. 32, ს. 251) (ამ ტიტულით გვხვდება 1723-1724 წწ. ისტორიულ საბუთებში).

4. ასლამაზ ხანი (საბუთების მიხედვით 1738/9 წლებშია ამ თანამდებობაზე) – ქართლის ბეგლარბეგი (ამირ-ოლ-ომერაიე ალ-ე'ზამ); იხსენიება 1738 წელს ნადირ შაჰის მიერ ასლამაზ ხანისადმი გაცემულ ფირმანში (Тодуа, Шамс 1989, 49; ხუბუა 1949, 68).

5. იმამყული-ხანი – ბეგლარბეგი (ქართლის);⁴⁶ /ამირ-ოლ-ომერაიე ალ-ე'ზამ/, იხსენიება 1742 წელს ნადირ-შაჰის მიერ ელიზბარ-ბეგ ყაფლანიშვილის სახელზე გაცემულ ფირმანში (ხუბუა 1949, 74; Тодуа, Шамс 1989, 61; ფუთურიძე 1955, 451; თაყაიშვილი 1910, 458, 496).

46. თბილისის ოლქის ბეგლარბეგი იხსენიება 1743 წელს ნადერ შაჰის მიერ თბილისის ბეგლარბეგისადმი გაცემულ ფირმანში (Тодуа, Шамс 1989, 63).

6. თეიმურაზ ხანი (ქართლის მეფე თეიმურაზ II) – ქართლის ბეგლარბეგი. იხსენიება ნადერ შაჰის მიერ – (დოკუმენტი უთარილოა) ქართლის ვალის თეიმურაზ II-ისადმი გაცემულ ფირმანში (ამავე ფირმანში იგი ქართლის ვალის ტიტულითაც მოიხსენიება) (Тодуа, Шамс 1989, 72).

7. ალი-ხანი – ქართლის ყოფილი ბეგლარბეგი იხსენიება ნადერ შაჰის მიერ ქართლის ვალის თეიმურაზ II-ისადმი გაცემულ ფირმანში. ეს უნდა იყოს ალექსანდრე – ალი მირზა (დოკუმენტი უთარილოა) (Тодуа, Шамс 1989, 72).

ნადერ შაჰის მიზანს ირანის ადმინისტრაციულ სისტემაში ვილაიეთების საბოლოო გაუქმება წარმოადგენდა. ვილაიეთის მმართველი ვალი თავის სამართავ რეგიონში მეფის ტიტულს ატარებდა, რაც ადგილზე სახელმწიფოებრიობის აღქმის შთაბეჭდილებას ქმნიდა. ეს კი ხელს უშლიდა ირანულ ადმინისტრაციასთან საბოლოო ასიმილაციის პროცესს. ნადერის მიერ ქართლისა და კახეთის მმართველობიდან ბაგრატიონების ჩამოშორების და მათ ადგილზე ადგილობრივ ფეოდალთა ან ყიზილბაშ მოხელეთა დანიშვნის მცდელობა, სწორედ ქართულ საზოგადოებაში სახელმწიფოებრიობის (სამეფოს) აღქმის მოსპობისკენ იყო მიმართული. XVIII საუკუნის 40-იან წლებში ნადერ შაჰის მიერ გაცემულ ფირმანში ქართლის მეფე თეიმურაზ II ერთდროულად ვალის და ბეგლარბეგის ტიტულით იხსენიება. მიუხედავად დიდი მცდელობისა, ირანის ხელისუფლებამ ბოლომდე ვერ შეძლო ქართლში ვალის ინსტიტუტის გაუქმება, რაც ქვეყნის მართვაში ადგილობრივი დინასტიის დომინაციას ნიშნავდა (ბაინდურაშვილი 2019 (გ), 215).

ირანისთვის არახელსაყრელ სიტუაციას ქმნიდა ასევე საშინაო და საგარეო ფაქტორები: შანშე ქსნის ერისთავის, გივი ამილახვრისა და ვახუშტი აბაშიძის ანტიირანულმა აჯანყებებმა (1736-1745 წწ.) (ბერძენიშვილი 1944, 197; გვრიტიშვილი 1953, 109-131), ირანის ტახტის მაძიებელთა აქტიურობა (კაციტაძე 2002, 369-373) და ასევე კავკასიაში რუსეთის გააქტიურებამ ნადერ შაჰს ხელი შეუშალა ქართლისა და კახეთის მიმართ თავისი მიზნების საბოლოო განხორციელებაში და აიძულა იგი ადმინისტრაციული პოლიტიკის სფეროში დათმობაზე წასულიყო. ნადერმა გამუსლიმების გარეშე თეიმურაზ II – ქართლის, ხოლო ერეკლე II – კახეთის მმართველებად ცნო (ბაინდურაშვილი 2019 (გ), 215).

როგორც თ. ლეკვეიშვილი აღნიშნავს, ნადერ შაჰის მიერ სეფიანთა რელიგიური პოლიტიკიდან გადახვევა ქართლის სამეფო ტახტზე დამტკიცებისთვის უპირობო გამუსლიმებას გამოიწვევდა. „...ეს რეა-

ლურად წარმოადგენდა არა დათმობებს ერთი თუ მეორე მხარის მიერ, არამედ ასახავდა იმ პირობებს, რომლებიც განაპირობებდა ამ პოლიტიკის ამა თუ იმ ასპექტს..." (ლეკვეიშვილი 2020, 118-125).

როგორც ჩანს, 1745 წლის შემდეგ ქართლ-კახეთის სამეფო კარისთვის დღის წესრიგში დგებოდა რელიგიური საკითხების მოწესრიგება. 1749 წ. თბილისში გამართული საეკლესიო კრება ძირითად მიზნად ქართული ეკლესიის განმეხადას ისახავდა. პაპუნა ორბელიანი ამ კრების მოწვევის მიზეზს ეკლესიაში არსებულ რთულ ვითარებაში ხედავს. იგი მართლმადიდებლური სარწმუნოების წესების დარღვევას და სასულიერო პირთა გარყვნილება-მექრთამეობას ასახელებს, რისი მიზეზიც ქართლში მუსლიმი მმართველები ყოფილან: „კარგა ხანს გამოველო, რომ ქართლს ქრისტიანი მეფე აღარ სჯდომოდა, აგარიანნი (მუსლიმები – ხ. ბ.) პყრობდნენ მრავალჟამ“ (პაპუნა ორბელიანი 1981, 154).

ქართლში, თითქმის ერთი საუკუნის განმავლობაში რელიგიური თვალსაზრისით, ისლამს პრივილეგირებული მდგომარეობა ეკავა და მისი გავლენა ცხადად აისახებოდა არა მხოლოდ საერო, არამედ სასულიერო პირთა ცხოვრებაზეც. ახლა, ქართლში შექმნილმა პოლიტიკურმა სიტუაციამ, ქრისტიანმა მეფემ და საგარეო პოლიტიკურმა ფაქტორმა განაპირობა ქართული არისტოკრატის კვლავ ქრისტეს რჯულზე მოქცევა, რადგან აღნიშნულ პერიოდში ისლამი და მუსლიმობა პრივილეგირებისა და კეთილდღეობის გარანტი აღარ იყო. თბილისში დაიწყო საჯარო ნათლობები. ანჩისხატთან, მტკვრის მარჯვენა სანაპიროზე გამუსლიმებული ქართული არისტოკრატის წარმომადგენლები კვლავ ქრისტიანებად ინათლებოდნენ (დუმბაძე, გუჩუა 1990, 379).

ნადერ შაჰის გარდაცვალების შემდეგ ირანში ხელისუფლებისთვის დაწყებულმა ბრძოლამ მეფე ერეკლეს საშუალება მისცა თავის ტერიტორიაზე ყიზილბაშებისთვის შეეტია. აბდულა-ბეგის დამარცხების შემდეგ, 1748 წ. ერეკლე II-მ თბილისის ციხეების ყიზილბაშებისგან გათავისუფლება დაიწყო. პაპუნა ორბელიანი წერს, რომ ყიზილბაშები თბილისის ციხიდან მეფის სასახლესა და სიონის ტაძარს ზარბაზნებიდან ესროდნენ. „აღარ ეძინათ თბილისელებს, ყველა საომრად გამოსულიყო“. ქართველებმა მუსლიმებს განჯისა და აბანოების კარიბჭეებთან დიდი ზიანი მიაყენეს და თაბორიდანაც განდევნეს (პაპუნა ორბელიანი 1981, 141-144). იმავეს წერს ომან ხერხეულიძეც (ომან ხერხეულიძე 1989, 47). მოგვიანებით, ერეკლე იძულებული გახდა თბილისის ციხე კვლავ ყიზილბაშებისთვის დაეთმო. თუმცა, მალევე ციხე ირანელებს დააცლეს

ვინა და კახელ მეციხოვნეებს ჩააბარა (პაპუნა ორბელიანი 1981, 157-158).

თბილისის ციხეების ყიზილბაში მეციხოვნეებისგან გათავისუფლება აქაური მუსლიმი მოსახლეობისთვის არახელსაყრელი იყო, რადგან ეს გარნიზონი მათი უსაფრთხოების ერთ-ერთ გარანტს წარმოადგენდა. ვფიქრობთ, ამ პროცესს თბილისიდან მუსლიმების მიგრაცია უნდა გამოენჯია.

როგორც მ. დუმბაძე წერს, XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში თბილისის მუსლიმური მოსახლეობა ქართლის ქრისტიანი მეფისთვის არასაიმედო ელემენტს წარმოადგენდა, რადგან მუსლიმ მმართველებს შეეძლოთ მათი გამოყენება ქრისტიანი მოსახლეობის წინააღმდეგ (დუმბაძე 1973, 608). ეს ვითარება, ვფიქრობთ, აღმოსავლეთ საქართველოზე ირანის პოლიტიკური გავლენის შესუსტებით იყო განპირობებული.

XVIII საუკუნის 70-იანი წლების თბილისის ეთნიკური შემადგენლობისა და სარწმუნოებრივი კუთვნილების შესახებ საინტერესო ცნობები მოეპოვება გერმანელ მეცნიერსა და მოგზაურს გიულდენშტედს. იგი აღნიშნავს: „ქალაქის მოსახლეობის ნახევარზე მეტი სომეხია, მეორე ნახევარს შეადგენენ უმთავრესად ქართველები და ამათ გარდა კიდევ არიან თათრები“ (გიულდენშტედტი 1962, 89). აქ, თათრებში ძირითადად შიიტი მუსლიმები იგულისხმებიან. გიულდენშტედტის ცნობით, 1772 წ. თბილისში სამი მეჩეთი არსებობდა (გიულდენშტედტი 1962, 93). თუმცა, არ ჩანს აქედან რამდენი იყო მოქმედი მეჩეთი.

ქართლში, XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში, ქართული ასოებით დაიწერა სპარსული ოთხთავი.⁴⁷ ხელნაწერის დამკვეთი და

47. ხეც. S-16. მასში შესულია მათეს (3r-108v), მარკოზის (109r- 172v), ლუკას (173r- 278v) და იოანეს (279r-357v) სახარებები; ზომა: 29,9X19,5; 23,5X14,5; სულ ხელნაწერი 358 გვერდს მოიცავს, აქედან 2r-v და 108v დაუნერვლია. ოთხთავი გადანერვლია ლამაზი მხედრულით შავი მელნით; სათაურები სინგურითაა შესრულებული. ხელნაწერი მდიდრულადაა არის შემკული და ერთი შეხედვითაც ეტყობა, რომ მაღალი ფეოდალური ფენის წარმომადგენლის დაკვეთით არის შესრულებული. ხელნაწერის გვერდები შემკულია რომბის ფორმის ოქროს ფიგურებითა და ოქრომელნის ხშირი წინწკლებით, რომლებიც გვერდების ჩარჩოს ქმნის. ზოგ ფურცლებზე რომბებიდან ოქრომელანი გადასულია და რომბები ვერცხლით დაფერილის შთაბეჭდილებას ტოვებს. ხელნაწერი შესრულებულია მაღალი ხარისხის ევროპულ ქაღალდზე, რომელსაც აქვს არაერთი ჭვირნიშანი (ხარი, ცხენი, სახედარი, შუბოსანი მხედარი, RIVE RDITO, GBC და ა. შ.); ხელნაწერი უთარილოა; აქვს კუსტოსი; დასმული აქვს ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების ბეჭედი.

მკვლევართა აზრით, ხელნაწერი, ჭვირნიშნებიდან გამომდინარე (მხედრიანი ცხენი, ცხენი, ხარი), სავარაუდოდ, XVII ან XVIII საუკუნის პირველი მეოთხედის შემდგომ პერიოდს უნდა ეკუთვნოდეს (აღწერილობა 1959, 25; ხუბუა 1954, 171). 1r-ზე არსე-

მისი თავდაპირველი მფლობელი აღმოსავლეთ საქართველოს სამეფო ოჯახის წევრი იყო (ბაინდურაშვილი 2022, 19). ქართული ასოებით დაწერილი სპარსული ოთხთავის შესახებ (ხეც. S-16) არსებული მოსაზრებების მიხედვით იგი: 1. ემსახურებოდა ქართველების დენაციონალიზაციას (გიუნაშვილი, აბულაძე 2021, 102-119) და 2. იგი და ზოგადად ამ ტიპის კოდექსები ენაში გავარჯიშების მიზნით იყო შექმნილი (აბულაძე 2005, 184; დუნდუა 2021, 110). გამოთქმულ მოსაზრებებს ვერ გავიზიარებთ შემდეგი გარემოებებიდან გამომდინარე: საქართველოში რელიგიათაშორის სიტყვისგების პრაქტიკას მრავალი საუკუნის ისტორია აქვს. ამაზე მეტყველებს სხვადასხვა დროს ქართულ ენაზე შექმნილი ორიგინალური ანტიმუსლიმური ნაშრომები: „ჯსენება სიტყვისგებისაჲ“, „ფსალმუნით სიტყვისგება“, ბაგრატ მუხრანბატონის „მოთხრობა სჯულთა უღმრთოთა თათრისათა“, რომელიც მოგვიანებით იაკობ შემოქმედელმა გალექსა, და ტიმოთე გაბაშვილის „აგარიანთავის“. დასახელებული ნაშრომებიდან ირკვევა, რომ ქართველი სასულიერო პირები მუსლიმებთან გამართულ რელიგიურ პაექრობაში გამარჯვებულები გამოდიოდნენ, რადგან მათ სათანადო ცოდნა ჰქონდათ არა მხოლოდ ქრისტიანულ რელიგიაში, არამედ ისინი კარგად იცნობდნენ არაბთა ისტორიას, ისლამის რელიგიურ მოძღვრებასა და ყურანს; XVII საუკუნის 30-იანი წლებიდან, როგორც ჩანს, ყურადღება აღარ ექცეოდა ქართველი სასულიერო პირების სათანადო მომზადებას სიტყვისგების პრაქტიკაში, რაც თავისთავად გულისხმობდა ისლამის რელიგიის არგუმენტირებულ კრიტიკას; XVII საუკუნის მეორე ნახევარში ქრისტიან და მუსლიმ სასულიერო პირთა შორის გამართული პაექრობები ქრისტიანთა მარცხით მთავრდებოდა; XVIII საუკუნეში ირანშიც და ქართლშიც ვითარება შეიცვალა. ნადერ შაჰი სეფიანთა რელიგიურ პოლიტიკას გაემიჯნა და თეიმურაზ II-ს (1744-1762 წწ.) ქართლის, ხოლო ერეკლე

ბული მინაწერის მიხედვით, მისი ერთ-ერთი მფლობელი ერეკლე II-ის შთამომავალი ივანე ანდრონიკოვი უნდა ყოფილიყო (დუნდუა 2021, 272-2273).

მ. ხუბუას მიაჩნია, რომ S-16-ის დედანს სანკტ-პეტერბურგის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტში თეიმურაზ ბატონიშვილის კოლექციაში დაცული C-268 წარმოადგენს. წიგნი ნადერ შაჰის (1736-1747 წწ.) დროს ისფაჰანში არაბულიდან სპრსულად ითარგმნა, ხოლო მოგვიანებით კი, თბლისში ჩამოტანის შემდეგ ქართული ასოებით შესრულებული ასლი მომზადდა. მეცნიერი აღნიშნავს, რომ „თეიმურაზისეული ნუსხიდან უშუალოდ გადმოწერილი მასალების შედარება ქართული დამწერლობის სპარსული ოთხთავის შესატყვის მონაცემებთან ამტკიცებს მათ სრულ იდენტობას“ (ხუბუა 1954, 167, 184).

II-ს (1744-1798 წწ.) კახეთის ტახტზე ქრისტიანული წესით კორონაციის უფლება მისცა. ამის შემდეგ ქრისტიანულმა რელიგიამ მაღალ ფეოდალურ საზოგადოებაში კვლავ თავისი პოზიციები დაიბრუნა. ქართულად ტრანსლიტირებული სპარსული ოთხთავი (ხეც. S-16, ასევე ქართულად ტრანსლიტირებული ოსმალური ტექსტები) მხოლოდ ლოკალური, ქართული მოვლენა არ არის. საგულისხმოა, რომ XVIII საუკუნეში ხდება ასევე სპარსული სახარებების სომხური დამწერლობით ტრანსლიტირაცია. მატენადარანში დაცულ ამ ტიპის ხელნაწერებზე (№ 8492, № 3044) არსებული კოლოფონებიდან ვიგებთ, რომ სომხური სკრიპტით დაწერილი სპარსული სახარება სომხებს მუსლიმ სასულიერო პირებთან რელიგიური პოლემიკისთვის სჭირდებოდათ (Kirakosian 2018, 69). ამდენად, ყველა ზემოთ ჩამოთვლილი გარემოებებიდან გამომდინარე, მიგვაჩინია, რომ ქართული ასოებით ტრანსლიტირებული სპარსული ოთხთავი (ხეც. S-16) პრაქტიკული დანიშნულებისაა და იგი მუსლიმ სასულიერო პირებთან რელიგიური პოლემიკისთვის იყო განკუთვნილი (ბაინდურაშვილი 2022, 23).

თბილისში მუსლიმ დამპყრობთა უკანასკნელი შემოსევა 1795 წ. სექტემბერში მოხდა (დუმბაძე, ცქიტიშვილი 1973, 754-768). საქართველოზე ლაშქრობის მიზეზად ალა მაჰმად ხანმა ჯიჰადი დაასახელა. თბილისზე ლაშქრობის წინ აღსტაფაში ირანის მბრძანებელმა თავი მოუყარა ადგილობრივი მოსახლეობის მამასახლისებს, ქართველებს ჯიჰადი გამოუცხადა და შემდეგი სიტყვებით მიმართა შეკრებილებს: „შევუკრათ ხელ-ფეხი ჩვენი დიდების წყაროს – ისლამის შეურაცხმყოფელს. ძველისძველი სახლივით დავანგრით ეს ერთი მუჭა საქართველო, რომელმაც გაბედა დასცინოს ჩვენს სარწმუნოებას“ (Кишмишев 1889, 268).

1795 წ. 10-11 სექტემბერს, კრწანისის ბრძოლის შემდეგ, თბილისელი მუსლიმობა იმ იმედით, რომ დამპყრობელი ერთმორწმუნე იყო და დაინდობდა როგორც მათ სიცოცხლეს, ისე მათ ქონებას, ალა მაჰმად ხანს სეიდაბადთან საზეიმოდ დახვდა. მათ წინ ყურანით ხელში მოღები მიუძღოდნენ. ალა მაჰმად ხანს პატივისცემის ნიშნად ცხენის ფეხებთან ცხვრები დაუკლეს და მშვიდობიანი მოსახლეობის შებრალება სთხოვეს. მან კი მუსლიმებს უპასუხა, რომ ისეთ გასამართლებას უნდა მოელოდნენ, როგორც ღვთის სამსჯავროზე ხდება, სადაც ყოველი სული ანგარიშს აძლევს საკუთარი ცოდვებისათვის (ქიქოძე 1947, 228-229; Кишмишев 1889, 276). შემდეგ, ალა მაჰმად ხანი რამდენიმე გამოჩენილი თბილისელი მუსლიმის თანხლებით ერეკლეს სასახლეში წავიდა, სა-

დაც გამარჯვების აღსანიშნავად ნადიმი გამართეს (ცინცაძე 1969, 210).

ალა მაჰმად ხანმა სასტიკად მოარბია და გაძარცვა ქალაქი. ირანელებმა განურჩევლად ეროვნებისა და აღმსარებლობისა, ყველა, ვინც სიკვდილს გადაურჩა, მათ შორის მუსლიმებიც, ტყვედ წაასხეს. სომეხი ისტორიკოსი სერობ გრიჩი „თბილისის გადაწვის მოკლე ისტორიაში“ აღნიშნავს, რომ ყიზილბაშებმა „ციხეში მყოფი მათივე სარწმუნოებისანი ქრისტიანებზე მეტად ტანჯეს, დაატყვევეს და მათი სალოცავები ცეცხლს მისცეს“ (ჭუბაბრია 1994, 11, 80;). როგორც ს. ქიშიშიშვი ალნიშნავს (მას ეს ინფორმაცია თვითმხილველისაგან მიუღია), ირანელები ყველაზე საშინელ ქმედებასაც არ მორიდებიან – შიიტურ მეჩეთში შეიჭრნენ და იქ მყოფი ყველა მუსლიმი ამოხოცეს, გარდა თორმეტიდან თხუთმეტ წლამდე მოზარდებისა, რომლებიც ნადავლთან ერთად სოღანლულში წაიყვანეს, სადაც ირანელები იყვნენ დაბანაკებული. მეჩეთი კი გადაწვეს (Кишмишев 1889, 277). იმავეს გადმოგვცემს მირზა იუსუფა ყარაბაღელი (მესხია, გვრიტიშვილი 1958, 221). ამ ცნობების ობიექტურობა გამორიცხული არ არის, მით უფრო, რომ თბილისის მუსლიმი მოსახლეობა XIX საუკუნის 10-იან წლებში მკვეთრად შემცირებული ჩანს. იოსებ შაგუბატოვის 1818 წლის მონაცემებით თბილისის მთელი მოსახლეობა 18.624 კაცს შეადგენდა. მათ შორის მხოლოდ 295 მუსლიმი იყო – 147 კაცი, 148 ქალი (შაგუბატოვი 2015, 26). მუსლიმური თემის შემცირების ერთ-ერთი ფაქტორი კი, სწორედ ყიზილბაშთა ბოლო ლაშქრობის შედეგიც უნდა ყოფილიყო.

თავი III. ქართველების იდეოლოგიური კონფრონტაცია ისლამთან

საქართველოს ტერიტორიაზე არაბთა გამოჩენისთანავე ქართულ ცნობიერებაში იწყება ტერმინების: „არაბისა“ და „მუსლიმის“ დამკვიდრება. ქართულში არაბებისა და მუსლიმების აღმნიშვნელი სხვადასხვა ტერმინი გვხვდება, როგორცაა: არაბი, არაბიელი, ისმაიტელი, აგარიანი, აგაროვანი, სარკინოზი, ტაიჭიკი. აღნიშნულ საკითხს საინტერესო კვლევა მიუძღვნა კ. წერეთელმა (წერეთელი 2000).

არაბების, ისლამისა და მისი მქადაგებლის შესახებ ქართულ საისტორიო მწერლობაში პირველად ჯუანშერი მოგვითხრობს. ისტორიკოსი ლაკონიურად გადმოგვცემს არაბთა ისტორიას, თუმცა, მისი მონათხრობიდან ჩანს, რომ იგი კარგად არის ინფორმირებული VII საუკუნის 20-30-იანი წლებიდან ჰიჯაზში და ზოგადად აღმოსავლეთში მიმდინარე პოლიტიკური და რელიგიური პროცესების შესახებ: „მათ ჟამთა გამოჩენილ იყო მოჰამად, ნათესავი ისმაელისი, მოძღუარი სარკინოზთა სჯულისა, და ყოველი არაბია და იამანეთი დაიპყრა. და მოკუდა იგი, და დადგა მის წილ აბობიქარ, და შევიდა სპარსეთს. ... ამან აბობიქარ აგარიანმან დაიპყრა სპარსეთი, შევიდა ბაღდადს და მძლავრობით დაატევებინა უმრავლესთა ცეცხლის-მსახურება, და მიაქცივნა სარკინოზად. და მოკუდა იგი, და დადგა მის წილ ომარ, და უმეტეს განძლიერდა იგი“ (ჯუანშერი 1955, 229-230). როგორც ვხედავთ, ჯუანშერი მუსლიმის აღმნიშვნელად იყენებს ტერმინებს „აგარიანი“ და „სარკინოზი“. ჯუანშერი იქვე გვაძლევს ტერმინ სარკინოზის განმარტებასაც – სარკინოზი „... რომელ არს თარგმანი მისი სარას ძაღლთა“ (ჯუანშერი 1955, 230). ეს არის არაბებისა და მუსლიმების მიმართ შუასაუკუნეებში დამკვიდრებული დამაკნინებელი განმარტება – „სარას კინოს“, რაც ბერძნულიდან თარგმანში სარას ძაღლებს ნიშნავს.

საჰა ბიბდიუხი აბხაამის (ისლამში იბხაჰიმი) ცოდი იყო. იმის გამო, რომ საჰას შვიდი დიღხანს ახ ჰყავდა, აბხაამმა სახელში ხაჩჟა სახელად აგაჰი (//ჰაგაჰი // ჰაჯეჰი) მიიყვანა. მადე, აბხაამს მისგან ისმაილი შეეძინა. გაბოხოგებუდმა საჰამ ქმაჰი აიძუდა, რომ აგაჰი და მისი ახადშობილი ბავშვი სახლიდან წაეყვანა და უდაბნოში (ღლევანდელი მუსლიმთა წმინდა ქადაქი მექა) დაეგოვებინა. იოანე დამასკედის მიხედვით, მუსლიმები საჰკინოზებად იწოდებიან, ხადგან სახლიდან გამოგდებუდმა აგაჰმა ანგედოზს შემდეგი სიგყვებით შესჩივდა: „საჰა კენინ მი ახედისუნ“ – საჰამ მე ცა-ხიელი გამიშვა“.

აბხაამისა და აგაჩის შვიდი – ისმაილი – ახაბთა მოდგმის ეთნაქედ ითვლება. ისმაილიტი და აგაჩიანი ზოგადად ახაბური მოდგმის აღმნიშვნელი გეჰმინად იქცა.

მეცნიერულად, **საჰკინოზი**, იგივე სახაციანი მომდინაჰეობს ახაბური სიგყვა **شركيين** (შაჰყიინ)-დან (ახაბ. შაჰყ – აღმოსავლეთი), ჰაც „აღმოსავლეთში მცხოვრებს“ ნიშნავს. ევჰოპუდ ენებში ეს გეჰმინი ბეჰდნუდი „საჰაკევის“-ის (**σαρακεωσι**) და დათინუჰი „საჰაციანი“-ს (Seraceni) სახით შვეიდა.

საჰკინოზებს უწოდებდნენ სიჰიის საზღვრებთან მომთაბაჰე ბეღუინთა გომებს. ჯვაჰოსანთა დაშქჰობების (XI-XIII სს.) დჰოიდან საჰკინოზი მუსლიმებისა და ახაბების ზოგადი აღმნიშვნელი გეჰმინი გახდა.

თანამედჰოვე ისგოჰიკოსები გეჰმინ „საჰკინოზს“ გამოიყენებენ VII-XIII საუკუნეების ახაბთა სახადიფოს (აბასიანთა დინასტიის დამხობამდე – 1258 წ.) მოსახლეობის მიმართ.

ქართველებსა და მუსლიმებს (არაბები, ირანელები, ოსმალები) შორის არსებულმა პოლიტიკურმა და სარწმუნოებრივმა დაპირისპირებამ თავიდანვე ჩამოაყალიბა ურთიერთდამოკიდებულების ფორმა, რომელიც ქართული წერილობითი წყაროების გარდა, ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებსა და ანტიმუსლიმური პოლემიკური ჟანრის ნაშრომებში აისახა.

განვიხილავთ სუნიტურ ისლამთან ქართველების იდეოლოგიურ კონფრონტაციას, როგორც ქართული ისლამმცოდნეობითი დარგის ერთერთ უმნიშვნელოვანეს სეგმენტს.

VIII საუკუნის 30-ანი წლებიდან არაბთა რელიგიური პოლიტიკის გააქტიურებამ საქართველოში ქრისტიანული და მუსლიმური რელიგიების ურთიერთდაპირისპირება გამოიწვია. არაბების ანტიქრისტიანული პოლიტიკა საუკუნეების განმავლობაში მეტ-ნაკლები სიმძაფრით მიმდინარეობდა, დროდადრო იკვეთებოდა მთელი თავისი სისასტიკით და ქართველების გამუსლიმებისკენ იყო მიმართული.

პირველი იდეოლოგიური დაპირისპირებაც მუსლიმებსა და ქართველებს შორის სწორედ VIII საუკუნის 30-ან წლებში მოხდა. მურვან-ყრუ (მურვან იბნ მუჰამად იბნ მერვან) პირველი არაბი სარდალია, რომელიც ქართველებს გამუსლიმების ულტიმატუმს უყენებს და უარის შემთხვევაში სიკვდილით სჯის მათ.

საზგასასმელია ის გარემოება, რომ ქართული ჰაგიოგრაფია ინახავს არა მხოლოდ ქართველების დამოკიდებულებას ისლამის, მისი მქადაგებლისა და მუსლიმების მიმართ, არამედ მუსლიმთა შეხედულებებსა

შეხედულებებსაც ქართველების, იესო ქრისტესა და ქრისტიანულ რელიგიასთან დაკავშირებით; ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში ასევე ასახულია მუსლიმების შეფასებები საკუთარი რელიგიისა და მუჰამადის მიმართ. ეს, დაპირისპირებული მხარეების მიერ ერთმანეთის რელიგიის ნეგატიური შეფასება და მკაცრი კრიტიკა იყო.

მურვან-ყრუს ლაშქრობათა ამსახველ თხზულებაში – „დავით და კოსტანტინეს წამება“, ქართველი ავტორი მუსლიმებს „წარმართებს“, „უსჯულოებს“, „უღმერთოებს“ უწოდებს (წამებად დავით და კოსტანტინესი 1971, 250-253). ავტორი დავითის პირით გადმოგვცემს ისლამისა და მისი მქადაგებლის – მუჰამადის მიმართ იმდროინდელ ქართულ საზოგადოებაში შექმნილ აზრსა და დამოკიდებულებას, რაშიც დამპყრობლისადმი უკიდურესად ნეგატიური განწყობა ჩანს.

ქართული ქრისტიანული საზოგადოება VIII საუკუნის 30-იანი წლებისთვის უკვე კარგად იცნობს ისლამის რელიგიურ მოძღვრებას, მუჰამადის მოღვაწეობას და მათ მიმართ საკუთარი აზრიც გააჩნია. დავითის სიტყვებით, მუჰამადი „ვითარცა უწყებულ არს ჩვენდა, მაცთურ და წარწყმედილ იყო“ (წამებად დავით და კოსტანტინესი 1971, 253).

მურვან-ყრუმ სცადა ქართული საზოგადოების ზედა ფენაში შეეტანა ისლამი, რის საფასურადაც დავითს და კოსტანტინეს მრავალ „სიკეთეს“ ჰპირდებოდა. დავითთან საუბრის დროს იგი ისლამის მქადაგებელს „დიდებულსა და სახელგანთქმულ მუჰამადს“, ისლამს კი „რჩეულ სჯულს“ უწოდებს (დავით და კოსტანტინეს წამება 1971, 253). თხზულებაში მოტანილი მურვან-ყრუს სიტყვები, თავის მხრივ, ანარეკლია მუსლიმებში არსებული დამოკიდებულებისა ქრისტიანული რელიგიისა და ქრისტეს მიმართ: „ვინანი ხართ, თქვენ, ქვათა და ძელთა მსახურნო“ (დავით და კოსტანტინეს წამება 1971, 252). როგორც ვხედავთ, მუსლიმები ქრისტიანებს „შეშისმსახურებს“, „ქვათა და ძელთა მსახურებს“ უწოდებენ. ქრისტიანთა მიერ ჯვრის თაყვანისცემამ განაპირობა მუსლიმთაგან ქრისტიანებისადმი ამგვარი დამოკიდებულება (ბაინდურაშვილი 2003, 182).

რაც შეეხება იესოს, მუსლიმური ტრადიციით ისას, იგი მუსლიმებისთვის მუჰამადის წინა დიდი წინასწარმეტყველია, რომელიც ყურანში არაერთგზისაა მოხსენიებული. იესო იხსენიება ყურანის 15 სურის 93 აიაში. მის შესახებ მოგვითხრობს მექური მე-19 სურა „მარიამი“, მედინური მე-3 სურა „იმრანის გვარი“ და მე-5 სურა „სუფრა“. ისას გარდა, ყურანში იესოს სახელებია: მესია – ალ-მასიჰ, ნაბი – წინასწარმეტყველი, რასულ – მოციქული, იბნ მარიამ – მარიამის ძე, მინ ალ-მუკარა ბინ –

ერთი მათგანი, ვინც ახლოსაა (ალაპთან), მუბარაქ – კურთხეული, ვაჯიკ – სახელოვანი სააქაოსა და საიქიოში, კავლ ალ-ჰაკკ – ქეშმარიტების მეტყველება, ქალიმა – ალაჰის სიტყვა, აბდ-ალლაჰ – მონა ღვთისა და სხვ. ყურანი უარყოფს ქრისტეს ღვთაებრიობას. იგი ჩვეულებრივ ადამიანად არის მიჩნეულია, რომელიც ალაჰმა თავად შექმნა, რადგან ისლამის დოგმატიკით ალაჰი „არა შობილა და არცა შობს და არცა ჰყავს მოზიარე თავის ყოფაში“. ყურანის თანახმად, იესომ იწინასწარმეტყველა მუჰამადის გამოჩენა, რომელიც მის შემდგომ მოვიდოდა. განკითხვის დღესთან დაკავშირებულ მუსლიმურ გადმოცემებში, საუბარია ისას მეორედ მოსვლაზე, რომელიც დედამიწაზე მშვიდობასა და სამართალს დაამყარებს, გარდაიცვლება ორმოცი წლის ასაკში და, მუჰამადის ანდერძის თანახმად, მედინაში მისი საფლავის გვერდით დაკრძალავენ (ჯაფარიძე 1999 (დ), 89-90).

იესოს შესახებ კარგად არის ინფორმირებული მურვან-ყრუც, მაგრამ არაბი სარდალი არ სცილდება ყურანის მეშვეობით შექმნილი წარმოდგენის ჩარჩოებს და ამბობს, რომ იესო იყო წინასწარმეტყველი და მართალი კაცი, რომელიც თავს ღმერთის ძედ აცხადებდა. ამისთვის იგი ებრაელებმა სიკვდილით დასაჯეს: „რამეთუ ქრისტესათვის წერილ არს კურანსა ჩვენსა, რომელ არს ისე (ისა // იესო – ხ. ბ.) რამეთუ წინასწარმეტყველი იყო და კაცი მართალი, ძე მარიამისი და იტყოდა თავსა თვისსა ძედ ღმერთისად, ამისათვის მოკლეს ჰურიათა ძელითა, ხოლო რომელ დიდისა მუჰამადისათვის იკადრებთ გმობას, უგუნურებით იტყვით ამას, რამეთუ სპარსნი და არაბნი მან მოაქცინა ცეცხლისა მსახურებისაგან და ღმერთსა შეაწყნარნა, რამეთუ ერთ არს ღმერთი (წამებად დავით და კოსტანტინესი 1971, 254). იესო მურვანისთვის დადებითი პიროვნებაა, მაგრამ ვინც მას ღმერთად ან მის თანაზიარად აღიარებს, ქეშმარიტების გზას აცდენილია.

ქართველების დამოკიდებულება მუსლიმთა წმინდა წიგნის, მათი წინასწარმეტყველისა და რელიგიისადმი კარგად ჩანს დავითის სიტყვებიდან: „წიგნი თქვენი, რომელ არს კურანი, არა სარწმუნოდ გიპყრიეს თქვენ, ... თქვენ უგულისხმონი ხართ და არა იცით წიგნისა და არცა ძალი ღმერთისა, რამეთუ მუჰამად დადაცათუ ცეცხლის მსახურებისაგან მოგაქცინა, არამედ ღმერთსა ვერ შეგამეცნიერნა, ... წარწყმდით და ცთომილებასა შინა ხართ დიდსა უგულისხმოებითა თქვენითა“ (დავით და კოსტანტინესი წამება 1971, 254-255).

როგორც ჩანს, აღნიშნულ პერიოდში ქართველები კერპთა თაყვა-

ნისცემას ცეცხლთაყვანისმცემლობას უწოდებდნენ, რაც სასანური ირანის რელიგიისადმი დამოკიდებულებით უნდა აიხსნას.

VIII საუკუნის 60-იან წლებში ქართლში არაბი სარდალი ასიმი შემოიჭრა. მას ქართლის ერისმთავარი არჩილი ეახლა, რომელსაც სურდა მშვიდობიანი მოლაპარაკების გზით ქვეყანა აოხრებისაგან ეხსნა. ასიმი არჩილს რამდენიმე დღის შემდეგ ისლამის აღიარება მოსთხოვა (არჩილის წამება 1955, 245-246), რაზეც არჩილმა უარი განაცხადა და როგორც მოსალოდნელი იყო, იგი სიკვდილით დასაჯეს. თხზულების ავტორი „უსჯულოს“ ეპითეტით ამკობს ასიმს, რომელსაც სურს გაამუსლიმოს თვით ქართლის უმაღლესი საერო პირი.

ქრისტიანობის, როგორც რელიგიის, ქეშმარიტების წინააღმდეგ ერთ-ერთ არგუმენტად მუსლიმები ქრისტეს მოკვდაობას ასახელებენ – „რომლისა ღმერთი მოკუდავი არს და სასოება ცხოვრებისა მოკუდავისა მიმართ აქუს, ჯერ არს მისიცა სიკუდილი“ (არჩილის წამება 1955, 247). არჩილი პასუხობს, რომ იგი მზადაა მოკვდეს სარწმუნოებისთვის ტანჯვა-წამებით, რათა შემდეგ აღდგეს ქრისტეს მსგავსად. არჩილი თავისი ცხოვრების მოწამებრივი აღსასრულით ცდილობს შექმნას მაცხოვრის სიკვდილის იმიტაცია, რომლის შემდეგაც მას მკვდრეთით აღდგომა მოეღოს. „გარნა უკეთუ შენ მომკლა, აღვდგე ვითარცა ღმერთი ჩემი და მისთანაცა ვიდიდო“ (არჩილის წამება 1955, 246). ქართველების რელიგიური დევიზი „ქრისტე ..., რომელ არს ღმერთი ქეშმარიტი“ (არჩილის წამება 1955, 246) უპირისპირდება „უსჯულო“ და „წარმართ“ მტერს და მასთან იდეოლოგიურ ბრძოლაში გამარჯვებული გამოდის. არჩილის ასეთი შეხედულება მოწამებრივი სიკვდილისადმი, როგორც ჩანს, ქართული ქრისტიანული სამღვდელოების აგიტაცია-პროპაგანდის შედეგია, რომელიც თავისი ქადაგებების საშუალებით ცდილობდა დაეცვა საკუთარი იდეოლოგიის პრესტიჟი და მრევლს, სარწმუნოებისთვის სიკვდილის შემთხვევაში მკვდრეთით აღდგომასა და საუკუნო ცხოვრებას აღუთქვამდა. დავითის, კონსტანტინეს, არჩილის მოწამებრივი სიკვდილი ქრისტიანული ეკლესიის გამარჯვებაა ისლამთან იდეოლოგიური ბრძოლის საქმეში. დასახელებული პირები ქართული ფეოდალური საზოგადოების მაღალ იერარქიულ საფეხურზე დგანან. გამუსლიმების შემთხვევაში მათ ჰპირდებიან არაბ დამპყრობელთა სამსახურში დანიშნაურებას, მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ დავითი, კონსტანტინე და არჩილი ის ადამიანები არიან, რომლებსაც ამქვეყნიური დიდება შთამომავლობით გადაეცათ. მუსლიმთა დაპირებები მათთვის არა-

ფერს ნიშნავდა. გამუსლიმება მათ მატერიალურ მხარეს ვერ გააუმჯობესებდა. წარწყმედას კი ისინი საუკუნო დიდებას და ზეცათა სასუფეველში დამკვიდრებას არჩევდნენ, რაც მათ მოწამებრივი სიკვდილის შემდეგ მოელოდათ.

ქართლში არაბთა რელიგიური პოლიტიკა გამკაცრდა. იოანე საბანისძე აღნიშნავს, რომ ისლამი „მაჯვილითა პყრობილი შჯული იყო“ (საბანისძე 1963, 57). ავტორმა ამ სიტყვებით გადმოსცა VIII საუკუნის მეორე ნახევრიდან არაბების მიერ ქართლში ქრისტიანთა მიმართ სოციალური და რელიგიური პოლიტიკის დამძიმება და ისლამის გავრცელების ტენდენცია.

განსაკუთრებით ცუდ დღეში აღმოჩნდებოდა მუსლიმი, თუკი იგი ქრისტიანობას მიიღებდა. გაქრისტიანებული აბო, თანამოძმეთა შიშით ვერ აცხადებდა, რომ ქრისტე აღიარა. იგი „ვერ განიცხადებდა თავსა თვისსა სრულიად ქრისტიანედ, ხოლო ფარულად იმარხავნ და ილოცავნ ქრისტეს მიმართ ... რამეთუ ეშინოდა სოფლის მპყრობელთა ამათ ზედამდგომელთა ჩვენთა სარკინობთაგან (საბანისძე 1963, 57). იცოდა რა, ქართლში შექმნილი რელიგიურ-პოლიტიკური სიტუაცია და ის, თუ რა რეაქცია ექნებოდათ არაბებს აბოს საქციელზე, აფხაზეთის მთავარი ურჩევდა, არ წასულიყო ქართლში, რადგან მას, ჩამომავლობით სარკინობს (არაბ მუსლიმს) გაქრისტიანებას არ აპატიებდნენ: „შენ ხარ ბუნებით სარკინობ და არა გიტეონ შენ ქრისტიანობით მათ შორის“ (საბანისძე 1963, 61). ახლად გაქრისტიანებული აბო მთლიანად მოქცეულია ქრისტიანული რელიგიის გავლენის ქვეშ და გამოხატავს ქართველთა იმდროინდელ დამოკიდებულებას ისლამისადმი. აბოსთვის რჯულის შეცვლა სიბნელიდან სინათლეში გადასვლას ნიშნავდა, რომელიც მან ქრისტეს მადლით მიიღო: „შემიწყნარა მე ქრისტემან და განმაშორა ჩემგან ბნელი იგი პირველისა მას უმეცრებისა და ღირს მყო ნათელსა მას მისსა“ (საბანისძე 1963, 61). აბო ისლამს „ბნელსა“ და „უმეცარს“, ხოლო მუსლიმებს „ქრისტესმოძულეებს“ უწოდებს. მუსლიმების „ქრისტესმოძულეებად“ მოხსენიება ცხადად გამოხატავს იმ ანტიქრისტიანულ განწყობას რომელიც არაბთა სახალიფოში არსებობდა. როდესაც თბილისელმა მუსლიმებმა აბოს გაქრისტიანების ამბავი გაიგეს, „რომელნიმე ჰყვედრიდეს, რომელნიმე აშინებდეს, რომელნიმე სდევნიდეს, რომელნიმე მშვიდობის სიტყვითა შეაჯერებდეს“ (საბანისძე 1963, 62).

აბო სამაგალითოდ იქნა დასჯილი, რათა სხვა მუსლიმებსაც არ გაეხებოდათ გაქრისტიანება. არაბებმა მოითხოვეს აბოს ნეშტის დაწვა და

ფერფლის ქარს გატანება: „რადთა იხილონ ყოველთა და შეეშინოს რომელიმე მათგანნი მოიქცენ ჩვენდა და ჩვენგანთა ეშინოდეს და არღარა შეუდგენ სწავლასა ქრისტეანეთასა“ (საბანისძე 1963, 72). არაბების ასეთი დამოკიდებულება საკუთარ სჯულს განდგომილის მიმართ გასაგებია და ლოგიკურიცაა, რომ აბოს საქციელმა არაბებში აღშფოთება და სიძულვილი გამოიწვია. აბოს გაქრისტიანება, თუნდაც ეს ერთი პრეცედენტი, ქართლში უკვე არაბთა რელიგიური პოლიტიკის მარცხს მოასწავებდა.

აბოს მაგალითის პარალელურად, აღნიშნულ პერიოდში, უნდა ვივარაუდოთ, რომ საგადასახადო შეღავათების მიზნით, თბილისის საამიროში ადგილი ჰქონდა ქრისტიანთა გამუსლიმების შემთხვევებს. როგორც იოანე საბანისძე წერს: „აღვერიენით ერსა უცხოთა, შჯულითა განდგომილსა ქრისტესაგან, ნათესავსა საწუთროდსა ამის მოყვარესა, თესლსა ურწმუნოსა, ძისა ღმრთისასა, სარწმუნოებისა ჩუენისა მაგინებელთა“ (საბანისძე 1963, 79). უცხო ერში აღრევა კი სხვა არაფერია, თუ არა ქართველების მიერ რჯულის გამოცვლა და „სარწმუნოებისა ჩუენისა მაგინებელთა“ რელიგიის აღიარება. იოანე საბანისძის სიტყვები „ძის ღმრთისასა, სარწმუნოებისა ჩუენისა მაგინებელთა“ ცხადად მიანიშნებს ქართველებსა და არაბებს შორის არსებულ იდეოლოგიურ დაპირისპირებაზე. როგორც ჩანს, ამ პერიოდში არაბთა მიერ ანტიქრისტიანულ პროპაგანდას ჰქონდა ადგილი.

IX საუკუნის 50-იან წლებში ქართლში ქრისტიანების შევიწროებაზე „კოსტანტი-კახაძს მარტვილობის“ ავტორი წერს: „აღდგა დევნულება დიდი ქრისტეანეთა ზედა ყოველსა ქვეყანასა ქართლისასა და იყვნეს წყობანი და მოისრნეს მრავალი ქრისტეანეთაგანი მათ შინა, რომელნი იღვწოდეს შჯულისათჳს ქრისტესის“ (მარტვლობა კოსტანტი-კახაძისი 1963, 167) და იქვე დასძენს, რომ ის, ვინც უარს იტყოდა ისლამის მიღებაზე, თავს ქრიდნენ და შემდეგ მის სხეულს ცეცხლზე წვავენ. მუსლიმები ქრისტიანებისგან მოითხოვდნენ: „აღიღე რჩული ჩუენი და უარჰყავ ცთომად იგი შენი ქრისტეს ღმრთისათჳის“ (მარტვლობა კოსტანტი-კახაძისი 1963, 167). აქაც ვხედავთ, რომ მუსლიმები ქრისტიანობას „ცთომას“ უწოდებენ.

X საუკუნის ავტორი სტეფანე მტბევარი „გობრონის წამებაში“ მუსლიმთა მიმართ აგრესიულად აღნიშნავს: „ამათ ნათესავთა უქრისტოთა, უსჯულოთა ესეოდენი მძლავრობად მძლავრობისა და ფართობად შუებისა დაუპყრიეს“ (სტეფანე მტბევარი 1960, 178). მუსლიმები კი თავის მხრივ ქრისტიანობას „უგუნურსა“ და „უსარგებლო“ სჯულს უწოდებენ.

ამირა შემდეგი სიტყვებით მიმართავს გობრონს: „დაუტევე უგუნურებისა შენისა შჯული, რომლითა ვერა ირგეს მოყვასთა შენთა და აღიარე ქეშმარიტი შჯული ხელმწიფისა ჩუენისა“ (სტეფანე მტბევარი 1960, 181), რისთვისაც მას მრავალ სიკეთეს ჰპირდება. აღნიშნული პერიოდისთვის, როგორც ჩანს, ქართველები უკვე შეგუებულნი იყვნენ არაბთა პოლიტიკურ ბატონობას და მათდამი ქვეშევრდომობაც უცხო არ იყო, მაგრამ როდესაც საქმე სარწმუნოების შეცვლაზე მიდგებოდა, ფეოდალური არისტოკრატის წარმომადგენლები არაბებს დიდ წინააღმდეგობას უწევდნენ: „მრავალ არიან შენ ქუეშე ქრისტიანენი და მეცა არა დავაკლო მონებად ხელმწიფესა შენსა ... და ესე ქეშმარიტად უწყოდე შენ რამეთუ არცა კეთილთა შენთა აღთქმითა, არცა ძვრ-ძვრთა ბოროტთა შენთა ჩემ ზედა მონევნითა შემიძლო განყენებად უფალსა ჩემსა იესუ ქრისტესა“ (სტეფანე მტბევარი 1960, 181) – პასუხობს გობრონი ამირას.

მას შემდეგ, რაც მუსლიმებმა დაიწყეს (შეთავაზების შემთხვევაში) ისლამის უარისმყოფელთა სიკვდილით დასჯა (VIII საუკუნის 30-იანი წლები), ამ პროცესმა დროთა განმავლობაში სანახაობრივი დატვირთვა მიიღო და X საუკუნეში ქართველები ამას უკვე მუსლიმთა ჩვეულებად მიიჩნევდნენ. სტეფანე მტბევარი წერს – „რამეთუ ესრეთ იყო ჩვეულებად სარკინობთად: რა ჟამს გამოხდის ბრძანებად მოკლვად ქრისტიანისა, აღიჭურნიან ვითარცა დღესა ბრძოლისასა და... აღლესიან მახვილნი მათნი მოსწრაფედ დათხევად სისხლისა და ურთიერთსა უსწრობენ ვითარცა შესაძინელსა დიდისა საფასისა“ (სტეფანე მტბევარი 1960, 180). ამ ცნობის თანახმად, მუსლიმებისთვის მათი რჯულის უარმყოფელი ქრისტიანის სიკვდილით დასჯაში მონაწილეობის მიღება სარწმუნოებრივ მოვალეობად ჩამოყალიბდა და შეიძლება ითქვას, ქრისტიანის დასჯას სადისტური მეთოდებით ბრბო ახორციელებდა.

ქართული ჰაგიოგრაფიის ძეგლები ცალსახად აჩვენებს ქართველებისგან ისლამის რელიგიის სათანადო ცოდნას და მასთან იდეოლოგიურ დაპირისპირებას. გარდა ამისა, როგორც ჩანს, არაბებთან პოლიტიკურმა სისუსტემ ბიძგი მისცა სარწმუნოებრივ თავგანწირვას და ამით „ბალანსდებოდა“ ფიზიკურად განცდილი მარცხისა და სულიერი სიმტკიცის თანაფარდობა. ქართველებისთვის მოწამებრივი სიკვდილი მათზე ფიზიკურად ბევრად მრავალრიცხოვან და ძლიერ მტერზე გამარჯვების სიმბოლოდ იქცა.

როგორც ა. მიულერი წერს: „ვინც თავის თავს ისლამის გარეშე აყენებდა, იგი უნდა შერიგებოდა თავის მოქალაქეობრივ უუფლებო მდგო-

მარეობას და უაღრესად შეურაცხმყოფელ დამოკიდებულებას გაბატონებულთა მხრიდან. ვინც მშობლიურ სარწმუნოებას უღალატებდა და ისლამს მიიღებდა, მას დიდი ნივთიერი მსხვერპლი უნდა გაეღო: უარი ეთქვა მამულის ფლობაზე ... ამიტომ, მიწისმფლობელთათვის მატერიალურად უფრო მისაღები იყო მაღალი საადგილმამულო გადასახადის მიუხედავად, თავიანთი მამულების ექსპლუატაცია გაენიათ ... მხოლოდ ღატაკებს თუ მისცემდა ხელს დამპყრობელთა სარწმუნოების მიღება“. ამ აზრს იზიარებს ს. ჯანაშიაც (Мюллерь 1896, 310; ჯანაშია 1936, 43).

ამდენად, უნდა აღინიშნოს, რომ ქართველი დიდებულების თავგანწირვა გარდა წმინდა რელიგიურისა, სოციალური ფაქტორითაც იყო განპირობებული. მათ მიერ ისლამის აღიარება გამოიწვევდა მეზვედრეობით მიწის ფლობის წესზე უარის თქმას და მთლიანად მუსლიმი მმართველის დაქვემდებარებაში გადასვლას.

„ჯსენება სიტყვსგებისაჲ და ს(ა)სჯელისაჲ შჯულისათ(ჳ)ს ქ(რისტ)ეანეთაჲსა და სარკინოზთა“

ქართული ორიგინალური ანტიმუსლიმურ-პოლემიკური მწერლობა იდეურად ქართული ჰაგიოგრაფიის გაგრძელებას წარმოადგენს. მათში მოტანილი საკითხები ცხადად აჩვენებს არა მხოლოდ იდეოლოგიური დაპირისპირების ცალკეულ ეტაპებს, არამედ ქართული ისლამმცოდნეობის განვითარების პროცესსაც.

თბილისში ქრისტიანებსა და მუსლიმებს შორის სარწმუნოებრივი დაპირისპირების თვალსაჩინო ნიმუშია „დოგმატიკონში“ შესული პირველი ქართული ორიგინალური ანტიმუსლიმური პოლემიკური ტრაქტატი „ჯსენება სიტყვსგებისაჲ და ს(ა)სჯელისაჲ შჯულისათ(ჳ)ს ქ(რისტ)ეანეთაჲსა და სარკინოზთა“ (Q-50, 272r-282v).⁴⁸

ივ. ლოლაშვილის აზრით, „ჯსენება სიტყვსგებისაჲ“ წარმოადგენს სარწმუნოებრივი პაექრობის სიტყვა-სიტყვით (თუ მისი დამთავრების

48. ქართულ ისტორიოგრაფიაში დოგმატიკონის ავტორ-შემდგენელის ვინაობის საკითხთან დაკავშირებით ერთი აზრი არ არსებობს. მეცნიერთა ნაწილს დოგმატიკონის მთარგმნელად და ავტორ-შემდგენელად არსენ იყალთოელი მიაჩნია (ლოლაშვილი 1978, 79-80; შათირიშვილი, ქართველიშვილი 2007, 267; ჯაფარიძე 1999 (ბ), 29), ხოლო ზ. ალექსიძე ფიქრობს, რომ „დოგმატიკონი“ არსენი ვაჩეს ძეს ეკუთვნის (ალექსიძე 2019, 193-202).



კრებ. დოგმატიკონი, „წსენება სიტყვისგებისაჲ ...“, ხეც. Q 50, 271v-272r

შემდეგ მეხსიერებაში აღდგენილ) ჩანანერს (ლოლაშვილი 1978, 80). კ. კეკელიძე წერს: „ეს თხზულება ორიგინალური ქართული ნაწარმოები უნდა იყოს ... აზრები და არგუმენტაცია ამოღებულია იმ თხზულებებიდან, რომელნიც იმდროინდელ პოლემიკურ მწერლობაში ტრიალბდნენ, მაგრამ კომპოზიციური და იდეური დამუშავება ქართველს ეკუთვნის ... თუ მხედველობაში მივიღებთ სტილს, რომელსაც ახასიათებს პეტრიწონის სალიტერატურო სკოლის ნორმები, უნდა ვიფიქროთ, რომ ის დაწერილია მეთორმეტე საუკუნეში ...“ და შემდეგ ვილაცას შეუტანია „დოღმატიკონში“ (კეკელიძე 1980, 478-479).

„წსენება სიტყვისგებისაჲ“, როგორც თხზულების სათაურიდან ჩანს, ანტიმუსლიმური ნაშრომია, თუმცა, მასში ანტიკერპთაყვანისმცემლურ პოლემიკასაც საკმაო ადგილი ეთმობა. თხზულებაში აღწერილია სარწმუნოებრივი პაექრობა, რომელიც გაიმართა, ერთის მხრივ, თბილისში მოსულ მუსლიმ ხელმწიფე იამამასა და ქართველ ბერს შორის, შემდეგ სარწმუნოებრივი კამათი ხდება მოგვსა და იმავე ბერს შორის. დაბოლოს, „სიტყვისგებას“ მუსლიმი სჯულის მეცნიერი, ვინმე შაჰინის ძმა აგრძელებს. პოლემიკის ძირითადი ნაწილი სწორედ მუსლიმ ღვთისმეტყველსა და ქრისტიან ბერს შორის მიმდინარეობს და ქრისტიანის გამარჯვებით სრულდება.

„წსენება სიტყვსგებისაჲ“-ს არქიტექტონიკა შემდეგი სახითაა წარმოდგენილი: თბილისში სარკინოზი ხელმწიფე იამამას მოსვლა; ქრისტიანი ბერისთვის საბერო სამოსის გამოცვლა და საერისკაცოთი შემოსვის მოთხოვნა; პოლემიკა ბერსა და იამამას შორის; სიტყვის-გება მოგვსა და ბერს შორის და პოლემიკა მუსლიმ სჯულისმეცნიერსა და ბერს შორის.

თხზულების შინაარსის შესახებ გ. ჯაფარიძე აღნიშნავს, რომ ტრაქტატში ქრისტიანული რელიგიის ჰუმანურობაზე და ისლამის აგრესიულ ბუნებასა და მის ძალდატანებით გავრცელებაზეა ყურადღება გამახვილებული. ნაშრომში, პირველად ქართულ მწერლობაში, დამოწმებულია ყურანის სხვადასხვა სურის რამდენიმე აიას ქართული თარგმანი და პერიფრაზი (ჯაფარიძე 1999, 29-30). თხზულებაში ასევე საუბარია იესოს ღვთაებრივი ბუნებისა და ქრისტიანთა მიერ მუჰამადის ცრუ წინასწარმეტყველად მიჩნევის შესახებ.

თხზულების დასაწყისში ძალზე საინტერესო სიუჟეტია აღწერილი: – თბილისში მოსული არაბი იამამას გარშემო მრავალი ქრისტიანი და სარკინოზი შეიკრიბა. მათ შორის იყო წარჩინებული ქრისტიანი ბერიც. იამამამ ბერს უთხრა, რომ სურდა მისი განდიდება – „მეგულების რ~(აბთ)ა შეურაცხე(ბ)ისაგ(ა)~ნ მოგიყუანო დ~(იდებ)ად და უნდოჲსა მაგის წილ და მატყლისა სამ~(ო)ს(ე)ლისა შეგმოსო სამოსელი შარავ~(ა)ნდედთაჲ“ (Q-50, 272v). მონაზონმა უპასუხა, რომ ეს სამოსი არც იძულებით ჩაუცვამს და არც სიღარიბის გამო, „ა~(რამე)დ ნებსით თ~(კ)სით მოვატყვე ესე თ~(ავ)სა ჩ~(ემ)სა“ და მას ვერ გამხდო (Q-50, 272v).

საინტერესო და მნიშვნელოვანია იამამას მიერ ბერისთვის ნათქვამი: „აცადენ სიტყ~(უა)ნი ეგე ცუდნი, რ~(ომელ)ნი შეგიკრებიან: და მერჩდი მე“ (Q-50, 272v). ეს სიტყვები ხაზს უსვამს ბერსა და არაბ მოხელეს შორის არსებულ პიროვნულ დაპირისპირებას.

იამამასთვის ცნობილია ქრისტიანული რელიგიის წესი, რომელიც ხელისუფლისადმი მორჩილებას ქადაგებს. იგი ქრისტიან ბერს მორჩილებისკენ მოუწოდებს, რადგან შენგან ხელმწიფეთა მორჩილებას შენივე სარწმუნოება მოითხოვსო: „რ~(ამეთუ) თ~(ანა) გუაქ სჯ~(უ)ლისადა შენისა მ~(იე)რ, მორჩილება ჯელმწიფებისაჲ და არა წინა აღდგომად მისსა“ (Q-50, 272v). ბერმა უპასუხა, რომ ქრისტიანებს მხოლოდ მორწმუნე ხელმწიფეთა მორჩილება ევალებათ. ხოლო ვინც ქრისტიანებს ჭეშმარიტი ღმერთის უარყოფას აიძულებენ, მათ წინააღმდეგობას გაუწევენ: „ჯ~(ე)ლმწიფეთა მორჩილებაჲ თ~(ან)ა გუაქ უკ~(ე)თუ მორჩილნი იყუნენ

იგინი ღ~(მრთისა): ხ~(ოლო) რ~(ომელ)ნი ღ~(ვთისა)დგ(ა)ნ გ~(ა)ნშორებასა გუაიძულებენ არა ჯერ არს დამორჩილებად მ~(ა)თდა, ა~(რამედ უფრ~(ო)-დსლა ძლიერად წინა გ~(ა)ნწყობად“ (Q-50, 272v). მოტანილი დიალოგიდან იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ქრისტიანი ბერი ანტიარაბულ საქმიანობას ეწევა და სწორედ ამის გასარკვევად მოდის სარკინოზი ხელმწიფე თბილისში. ბერი დაუმორჩილებლობას უცხადებს არაბ ხელისუფალს, რომელიც „ღ~(ვთისა)დგ(ა)ნ გ~(ა)ნშორებას“ აიძულებს. აქ ნათლად ჩანს არაბთა რელიგიური პოლიტიკა – იძულებით ხალხის გამუსლიმება. ეს სიუჟეტი ნათლად მიაჩნება იმაზე, რომ პოლემიკა თბილისში მანამდე შედგა, სანამ მას დავით აღმაშენებელი დაიბრუნებდა (ამ საკითხს ქვემოთ ისევ დავუბრუნდებით).

კიდევ ერთი საინტერესო მომენტი, რომელზეც ყურადღება უნდა გავამახვილოთ არის ის, რომ იამამა ბერს ეუბნება: „უკ~(ე)თუ გიყუარ შ~(ე)ნ მე. ამით ვცნა ვ~(ითარმე)დ გიყუარ მე, უკ~(ე)თუ ჰყო შ~(ე)ნ ნ~(ე)ბ(ა)დ ჩ~(ე)მ(ი)“ (Q-50, 273r). ბერმა უპასუხა, რომ ღმერთმა იცის, თუ იამამა როგორ უყვარს, მაგრამ არ შეუძლია იგი ღმერთზე ძლიერ უყვარდეს, რომ იგი ღვთის ნებას – იყოს ბერი, ვერ უღალატებს და იამამას ნებას ვერ დამორჩილდება: „ბერმან თქ~(უ)ა: ღ~(მერთმა)ნ იცის რ~(ამეთუ) მიყუარ მე შ~(ე)ნ: ა~(რამედ ვერ ვ~(ე)ლმენიფების მე შეყუარებად შ~(ე)ნდა უფრ~(ო)დს ღ~(მრთისა)დ, და დატევებად ნებ~(ა)დ მისი, და შედგომად ნებ~(ა)სა შ~(ე)ნსა“ (Q-50, 273r). როგორც მოტანილი ამონარიდიდან ირკვევა, იამამა და ქრისტიანი ბერი ერთმანეთს იცნობდნენ და მათ შორის კეთილგანწყობაც არსებობდა. ამის შემდეგ იამამამ უბრძანა თავის მხლებლებს, რომ ძალით გაეხადათ ბერისთვის სამონაზვნო სამოსი და საერისკაცო ტანსაცმელი ჩაეცმიათ, რომელიც უკვე წინასწარ ჰქონდათ გამზადებული. მაგრამ ბერმა მიუგო: „არა ჯერ არს შ~(ე)ნდა იძულებით ყოფად ეგე. რ~(ამეთუ) კურანსა თქ~(უ)ენსა ესრეთ წერილ არს. ვ~(ითარმე)დ არა არს იძულებად სჯულსა შ~(ე)ნსა, რ~(ამეთუ) ჩანს ჭ~(ე)შმარიტ(ე)ბად უკ~(ე)თ(უ)რებისა გ~(ა)ნ“ (Q50, 273r) და მას სიკვდილის შიშითაც ვერ მაიძულებო. აქ მოტანილია ყურანის II სურის 257-ე (256) აიას პერიფრაზი: – „არანაირი იძულება სარწმუნოებაში! გამორჩეულია ქეშმარიტი გზა გზააბნევისგან“ (ყურანი 2006, 121).

„წსენება სიტყვსგებისა“-ში სამოსის ძალით შეცვლის ეპიზოდი, რამაც შემდგომ დისკუსია გამოიწვია, ჩვენი აზრით, ერთგვარ სიმბოლურ დატვირთვას ატარებს. ის ფაქტი, რომ იამამა ბერს საეროდ შემოსვის შემდეგ განდიდებას ჰპირდებოდა, მისთვის ისლამის აღია-

რების მოთხოვნაზე მიუთითებს. განდიდების პირობას მუსლიმები იმ შემთხვევაში იძლეოდნენ, როცა ქრისტიანს ისლამის მიღებას სთავაზობდნენ. არსებული სიუჟეტიდან გამომდინარე, ცხადი ხდება, რომ სარკინოზი იამამა ქრისტიან ბერს სარწმუნოების შეცვლას სთხოვდა და მის ნაცვლად ამქვეყნიურ დიდებას ჰპირდებოდა. იამამას რომ ბერის გამუსლიმება წინასწარ ჰქონდა განზრახული, ამაზე ისიც მეტყველებს, რომ მისთვის საერისკაცო სამოსი წინასწარ ჰქონდათ მომზადებული (ბაინდურაშვილი 2003, 192-193).

პოლემიკა იამამასა და ბერს შორის ბერმონაზვნული ცხოვრების წესსაც ეხება. იამამა ისლამის, ხოლო ბერი ქრისტიანული დოგმებით უპირისპირდებიან ერთმანეთს. ბერი ამქვეყნიური სიკეთეების დათმობით მარადიულ სიკეთეს ელის: „... რ~(ამეთუ) წ~(ა)რმავალისა დატევებითა, წარ(უვ)ალი იგი მოვიგეთ“ (Q-50, 273v). მას შემდეგ, რაც სარკინოზმა ხელმწიფემ ბერს „ვერაფერი შეასმინა“ პაექრობაში მოგვი ჩაერთო. აქაც ქრისტიანმა ბერმა კერპთაყვანისმცემლური სარწმუნოებისა და ასტროლოგიური საკითხების ღრმა ცოდნა გამოამჟღავნა და მოგვთან პოლემიკაშიც გაიმარჯვა. ბერი არაერთხელ ეუბნება იამამასა და მოგვს, რომ მათ საღვთო წიგნები არ იციან. ამის შემდეგ იწყება სიტყვისგების ძირითადი ნაწილი, რომელიც ქრისტიან ბერსა და მუსლიმ სჯულის მეცნიერს – ვინმე „შაჰინის ძმას“ შორის გაიმართა. როგორც ჩანს, კრება საგანგებოდ იყო მოწვეული, რადგან მას თბილისში არსებული სამივე რელიგიის წარმომადგენლები ესწრებოდნენ.

ქრისტიან ბერსა და მუსლიმ სჯულისმეცნიერს შორის სიტყვისგების გენერალურ ხაზს ქრისტეს ღვთაებრივი ბუნება და მისი ჯვარცმის საკითხი წარმოადგენს. ბერი მოპაექრეს საღვთო წიგნების, ყურანისა და სიტყვისგების ხელოვნების უცოდინარობაში ადანაშაულებს და ამბობს, რომ „მე ას და თოთხმეტნი კურ~(ა)ნისა თქ~(უ)ნისანი ზეპირით დამისწავლიან სიყრმეს~(ა)ავე ჩ~(ემს)ა და გ~(ნებ)~(ავს) თუ მკითხე, სადითცა გთნავს მისგ~(ა)ნი“ (Q-50, 279r). ამით ქრისტიანი ბერი ხაზს უსვამს მუსლიმ სჯულისმეცნიერთან მის უპირატესობას. ბერის სიტყვებიდან ასევე ვიგებთ, რომ ყურანი ქრისტიან სასულიერო პირს ჯერ კიდევ სიჭაბუკის ასაკში წაუკითხავს და დაუზეპირებია კიდევ.

სიტყვისგების დროს მუსლიმი ღვთისმეტყველის მხრიდან პოლემიკა შეეხო ღვთისმშობლის სასწაულებრივი დაორსულებისა და იესოს შობის საკითხს. ამასთან დაკავშირებით ბერი მას ყურანის მესამე სურის – „იმრანის სახლეულის“ რამდენიმე აიას პერიფრაზით პასუხობს:

„ვ~(ითა)რ იგი წერილ არს კურანსა თქ~(ვე)ნსა კან~(ო)ნსა მ~(ა)რიამისსა. რასა უტყვს ლ~(მერთ)ი: მისმა ას~(უ)ლმ(ა)~(ან) ემრონისმან (//იმრანი – ხ. ბ.) რ~(ომელმა)ნ შეზღუდნა სიქვ~(ლე) თ~(ვ)სი და მიავლინეთ მისდა სლ~(ვი)საგ~(ან) ... და გ~(ან)ეცხადე მ~(ა)ს მსგავსად კ~(ა)ცისა. და მერმე სხ~(უა)სა კ~(ურა)ნსა თქ~(ვე)ნსა ესრეთ წერილ არს მ~(ა)რ(ია)მ ასული ამრანისო (//იმრანი – ხ. ბ.), რ~(ომელ) ს~(ა)თნო იგი ყო შ~(ენ) უ~(ფალმა)ნ გ~(მო)გარჩია და გ~(ან)გწმიდა, და ს~(ა)თნო გიყო და წ~(მიდა) გყო უმეტესად ყ~(ოველ)თა დედათა ქ~(ვე)ყ(ა)ნ(ა)სა ზ~(ედა)“ (Q-50, 278v, 279r). მარიამის გამორჩეულობა იმაშიც გამოიხატება, რომ იგი ერთადერთია ყურანში მოხსენიებულ ქალებს შორის რომელიც სახელით იხსენიება:

„და აი უთხია იმხანის ცოდმა: – ჩემო უფადო, მე შემოგწიხე ის, ხაც ახის ჩემს მუცედში, ვითაჩა აზაგყოფიდი, და შეიწყნახე იგი ჩემგან, ხაღგან შენა ხაჩ ყოვლისგამგონე, ბიძენთაბიძენი (36). და ხოღესაც შვა იგი, თქვა: ჩემო უფადო, მე დავბადე მდედხი! – ადაჰმა კი უკეთ იცოდა, ხაც დაბადა; ხაღგან კაცი ახ ახის ქადის მსგავსი. – და მე დავაჩქვი მას მაჩიამი; გაბაჩებ შენ მასა და მის მოდგმას – ჩაქოდიდი შაითანისაგან დასაცავად“ (3/31(35), ყურანი 2006, 126); „და აი უთხიეს ანგედოსებმა: ო, მაჩიამ, ადაჰმა გამოგაჩჩია შენ, განგწმინდა და გამოგაჩჩია სამყახოთა ქადებში“ (3/37(42), ყურანი 2006, 126);



ყურანი ასევე აღიარებს იესოს უბინოდ ჩასახვას:

„და აი უთხიეს ანგედოსებმა: მაჩიამ, ადაჰი გაგახაჩებს შენ თავისი სიციყვით. მისი სახელია ად-მასიჰ ‘ისა იბნ მაჩიამი. – ღიხსუდი წუთისოფედშიც და ზესთასოფედშიც და ეთ-ეთი დაახლოებუდთაგანი.“ (3/40(45), ყურანი, 2006, 126); „და დაედაჰაჩაკება ხადხს აკვნიდანვე, ხოგოხც მოწიფუდი, და იქნება ეთ-ეთი ნეგაჩი“ (3/41(46), ყურანი 2006, 126); „უთხია: – ჩემო უფადო, საიდან მეყოლება მე ძე, ხოცა ჯეხ კაცი ახ შემხებია. მიუგო: ამგვაჩად; ადაჰი იქმს იმას, ხასაც ინებებს. ხოცა გადაწყვეცს საქმეს, საკმაჩისია, უთხიას მას – „იყავნ!“ – და იქნება“ (3/42(47), ყურანი 2006, 126-127).



თხზულებაში გარკვეული ადგილი ეთმობა მუჰამადისა და იესოს ცხოვრების ურთიერთშედარებას. ქრისტიანი ბერი საუბრობს იესოს მიერ ჩადენილ სასწაულებზე და ხაზს უსვამს იმას, რომ მუჰამადს თავისი ცხოვრების მანძილზე ერთი სასწაულიც არ მოუხდენია. ბერი ყურადღებას ამახვილებს ქრისტეს კაცთმოყვარე ბუნებაზე, მაშინ, როცა მუჰამადი „... გ~(ა)რნა წრმლითა და მძლავრებისა ჯელითა“ აიძულებდა

ხალხს ისლამის მიღებას (Q-50, 280v). ქრისტიანი ბერი აცხადებს, რომ მუჰამადის მცნებები, რომელიც ძალმომრეობაზეა დამყარებული არ ჰგავს ქრისტეს მცნებებს, ისევე როგორც ერთმანეთს არ ჰგავს სახარება და ყურანი, რადგან ერთი ქეშმარიტია, ხოლო მეორე ტყუილი: „რ~(ამეთუ) არა ჰგვანან მცნებანი ქ~(რისტე)სნი, მცნებათა მისთა. ... და ესე ცხად არს ვინაფთგ~(ან), ურთიერთას არა ენამებიან წიგნნი ესე, სახ(ა) რ~(ებ(ა)დ და კ~(უ)რანი. ვ~(ითარმედ) ერთი რ~(ომე)ლიმე ქ~(ეშმარი)ტ არს. და ერთი ტყუილ“ (Q-50, 280v).

ტრაქტატში იესო ქრისტესთან დაკავშირებით პირველად გვხვდება და შემდეგ თითქმის ყველა ანტიმუსლიმურ ნაშრომში მეორდება მუსლიმთა შეხედულება ქრისტეს ჯვარცმასთან დაკავშირებით. მუსლიმი ღვთისმეტყველი ბერს ეუბნება, რომ ქრისტიანებმა იესოს სიკვდილი აღიარეთ, „ბ~(ოლო) რ~(უენ) არა ვიტყვთ სიკვდილსა მისსა“ (Q-50, 282r).

ყურანის მიხედვით იესო ჯვარზე ვერ გააკრეს, რადგან იგი სასწაულებრივად გაუჩინარდა. ისა ალაჰმა ზეცაში თავისთან აიყვანა. განკითხვის დღეს იესო „ამონმებს მათ წინააღმდეგ“ (4:157(159), ყურანი 2006, 145). ანუ მათ წინააღმდეგ გამოვა, ვინ მისი სიკვდილი დაიჯერა (იგულისხმებიან ქრისტიანები).



**„და მათი სიყვების გამო – ჩვენ მოვკადით ად-მასიჰ ‘ისა იბნ მა-
ხიამი – მოციქული ადაჰისაო; მაშინ, ხოცა ახც მოუკდავთ და ახც ჯვახზე
გაუკჰავთ, ახამედ მათ ასე მოეჩვენათ. ისინი კი, ვინც უთანხმოებდნენ
მის თაობაზე, ეჭვებში აჩიან მასზე და არ გააჩნიათ მის შესახებ ცოდნა,
გარდა ვარაუდების მიყოლისა. ის კი – ნამდვილად – არ მოუკლავთ!
(158) არამედ აღამაღლა ალაჰმა თავისთან და ალაჰი ძლევამოსილია,
ბრძენთა ბრძენი“ (4/156(157-158), ყურანი 2006, 145).**

მუსლიმური ტრადიციით მეორედ მოსვლის წინ იესო ისევ გამოჩნდება და მოკლავს ანტიქრისტეს. ისლამის რელიგიაში იესოს შესახებ არსებული ეს ინფორმაცია შესულია ქრისტიანულ გარემოსთან სიახლოვის შედეგად. არაბეთში გავრცელებული ქრისტიანული ლეგენდები სწორედ ამაზე მიუთითებს. აღნიშნულ გეოგრაფიულ არეალში არსებობდა ეთიოპური და იემენური მონოფიზიტობა, სირიული მართლმადიდებლობა და სხვადასხვა წვრილი ქრისტიანული სექტები (ჯაფარიძე 1999, 89-90).

ყურანი იცნობს აპოკრიფულ სახარებებს, რომლებიც ასახავს სხვადასხვა – იუდეური და ქრისტიანული სექტების წარმოდგენებს. ერთ-

ერთის მიხედვით, რომელიც II საუკუნის გნოსტიკოსს – ვასილიდუს ეკუთვნის, ჯვარს აცვეს არა იესო, არამედ სიმონ კირენელი, რომელმაც იესოს სახე მიიღო და მისი ჯვარი იტვირთა (ჯაფარიძე 1999, 89).

მუსლიმ რჯულისმეცნიერსა და ქრისტიან ბერს შორის ვრცელი პოლემიკა გაიმართა „ღმერთის სიტყვის“ დაუსაბამობისა და მარადიულობის შესახებ. ყურანში ქრისტეს ერთ-ერთი ეპითეტია „ქალიმა“ – „ალაჰის სიტყვა“. ბერი ყურანისა და სახარების გამოყენებით მუსლიმ ღვთისმეტყველს აიძულებს აღიაროს, რომ „ალაჰის // ღმერთის სიტყვა“ დაუსაბამოა (Q-50, 282r-282v) და ამით, ფაქტობრივად მუსლიმი იესოს ღმერთთან თანაზიარობას აღიარებს. ამით დასრულდა პოლემიკა ქრისტიანი ბერის გამარჯვებით.

მთელი „სიტყვისგება“ მხარეთა მიერ საკუთარი და მოწინააღმდეგის საღვთო წიგნებზე დაყრდნობით მიმდინარეობს. მოპაექრეები ერთმანეთის რელიგიის მიმართ უარყოფით დამოკიდებულებას არ მაღავენ. ქრისტიანი ბერის აგრესია მიმართულია მთლიანად არაბების, მუსლიმების, ისლამისა და მისი მქადაგებლის მიმართ. იგი აგარის ძეებს წარწყმედილებსა და მუცლითმეზღაპრეებს (Q-50, 278v), ხოლო მუჰამადს ცრუნინასწარმეტყველს უწოდებს (Q-50, 279v). მუსლიმი ღვთისმეტყველი კი ქრისტიანებს „შეცთომილებად“ მოიხსენიებს, ბერს კი უმეცარსა და „ემშაკისაგან შეცთომილს“ უწოდებს (Q-50, 278r).

სიტყვისგების დროს ბერის მიერ არაერთხელ ისმის: „კურანსა ესრეთ წერილ არს“ და მოაქვს შესაბამისი სურისა და აიას პერიფრაზი. ეს, მის მიერ ყურანის საფუძვლიან ცოდნაზე მიანიშნებს, რომლის შესწავლაც, როგორც აღვნიშნეთ, ადრეული ასაკიდან დაუწყია.

„წსენება სიტყვსგებისაჲ“-ში ქრისტიანი ბერის ვინაობა ნახსენები არ არის. პირველად მისით ანტონ ბაგრატიონი დაინტერესდა. მან თავის „წყობილსიტყვაობაში“ შეიტანა სამსტროფიანი იამბიკო სათაურით: „თუის მამისა მის მონაზონისა, რომელი ჰსძლევადა თფილისს მახმადიანთა სიბრძნითა თუისითა“. იამბიკო მონაზონს ხოტბას ასხამს და ხაზს უსვამს მის განათლებას:

„ბერიცა იგი, მონაზონი, ბრძენ საღმრთო,
არაბთა, სპარსთა ენის ზედ-მიწვენილი,
კურანის მარღვ, მუყრთა-მულამთ დიდად მძლე,
მათთა საძაგთა დამტკიცებად დამხსნელი,
ყოვლად ბრძნებრიად მოპაექრე სულის ძლით.“

ანტონ ბაგრატიონი იქვე აღნიშნავს, რომ: „გარნა სახელსა ჰსდუმს ზედანანერილი ოდენ ქართულად, ბრძნად და წმიდად გვაუწყებს“ (ანტონ ბაგრატიონი 1980, 273).

ტრაქტატის შინაარსს იცნობს იოანე ბაგრატიონიც. იგი მოჰაექრე ბერს მამა ქრისტედულეს სახელით იხსენიებს და წერს: „არაბულთა და სპარსულთა წერილთა შინა გამოცდილი, რომელმანცა ზედმინევნით უწყოდა ენად მათი. დაესწავა ყურანიცა – ესე იყო ფილოსოფოსი და საღმრთოთა წერილთა შინა გამოცდილი“ (იოანე ბატონიშვილი 1948, 176-177).

პლატონ იოსელიანი ქრისტიან ბერს XIV-XV საუკუნეების მიჯნის მოღვაწედ მიიჩნევს და პოლემიკის გამართვას თემურ ლენგის შემოსევებს უკავშირებს. ლოგიკურია, რომ ამ მოსაზრებას არ იზიარებს კ. კეკელიძე, რადგან „წსენება სიტყვისგებისად“ გვხვდება XIII საუკუნის ხელნაწერებში. კ. კეკელიძეს მიაჩნია, რომ აღნიშნული თხზულება XII საუკუნეშია დაწერილი და იგი ვიდაცას დოგმატიკონში შეუტანია (კეკელიძე 1980, 479) ამავე აზრს გამოთქვამს ლ. დათიაშვილიც (ვიმონმებ. ლოლაშვილი 1987, 88).

ივ. ლოლაშვილი, რომელიც თხზულების ავტორად არსენ იყალთოელს მიიჩნევს, აღნიშნავს, რომ თვითონ ავტორი დასწრებია ამ ჰაექრობას და გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ ეს წარჩინებული წარმოშობის ბერი, შესაძლოა, თვით არსენიც იყოს, და ტრაქტატში საკუთარი თავის ხსენებას ერიდებოდესო (ლოლაშვილი 1987, 92). მეცნიერის ეს მოსაზრება საეჭვოდ მიგვაჩნია, რადგან არსენ იყალთოელი რომ ამ პოლემიკის თვითმხილველი და მონაწილე ყოფილიყო, მაშინ იგი აუცილებლად მოიხსენიებდა ქრისტიანი ბერის, მოგვის და მუსლიმი სასულიერო პირის სახელებს. თხზულებაში მოყვანილი მუსლიმი თეოლოგის სახელს „შაჰინის ძმა“-ს კონკრეტული პიროვნების სახელად ვერ ჩავთვლით. იგივე შეგვიძლია ვთქვათ სარკინობთა ხელმწიფე იამამაზე. არსენ იყალთოელი აუცილებლად მიუთითებდა პოლემიკის თარიღზე და იმას, თუ ვინ იყო აღნიშნულ პერიოდში საქართველოს მეფე. არც საკუთარი თავის მოხსენიებას მოერიდებოდა დამსწრეთა შორის, მით უფრო, თუ ამ რელიგიურ დისკუსიაში თვითონ მიიღებდა მონაწილეობას.

როგორც კ. კეკელიძე ვარაუდობს, რელიგიური ჰაექრობა არაბულ ენაზე უნდა გამართულიყო. ამას ისიც ცხადყოფს, რომ ქრისტიანმა ბერმა ზედმინევნით იცოდა ყურანი. სარკინობ იამამასთან, მოგვთან და მუსლიმ რჯულისმეცნიერთან მისი სიტყვისგებაც, ლოგიკურია, რომ

არაბულად მიმდინარეობდა. ტექსტში არ ჩანს, რომ სარკინოზ იამამას ქართული სცოდნოდა (კეკელიძე 1980, 479; ლოლაშვილი 1987, 90; შათირიშვილი, ქართველიშვილი 2007, 267).

ქრისტიანი ბერის განათლების დონე მიაჩნებოდა იმაზე, რომ საქართველოში არსებულ სასულიერო სკოლებსა და საზღვარგარეთის ქართულ კულტურულ-რელიგიურ ცენტრებში აქტიურად მიმდინარეობდა არაბული ენისა და ამასთან ერთად, ისლამის რელიგიის შესწავლა. ქართველი ქრისტიანი სასულიერო პირისთვის ისლამის შესწავლის აუცილებლობა თუნდაც იმით იყო განპირობებული, რომ საქართველოს ტერიტორიაზე არსებობდა მუსლიმური პოლიტიკური ერთეული – თბილისის საამირო. ამ შემთხვევაში კი დამპყრობლის ენისა და რელიგიის კარგი ცოდნა მათ წინააღმდეგ იდეოლოგიურ ომში საბრძოლველად ეფექტური საშუალება იყო.

ივ. ლოლაშვილს მიაჩნია, რომ „სიტყვისგებაში“ აღწერილი რელიგიური კამათი გაიმართა თბილისში დავით აღმაშენებლის მეფობის ბოლო (1122-1125 წწ.) წლებში, ან დემეტრე I-ის მეფობის (1225-1256 წწ.) დასაწყისში, როცა თბილისი მუსლიმთაგან განთავისუფლებული იყო (ლოლაშვილი 1987, 91). გ. ჯაფარიძის ვარაუდით, ის ფაქტი, რომ იამამამ მოითხოვა ქრისტიანი ბერისთვის სამოსი შემოეძარცვათ, თბილისში აღნიშნული პერიოდისთვის (დავით IV-ის მეფობის ბოლო წლები ან დემეტრე I-ის მეფობის დასაწყისი) მუსლიმთა მძლავრობაზე მეტყველებს. მეცნიერი იზიარებს კ. კეკელიძის ვარაუდსაც და რელიგიური პაექრობის ფიქტიურობასაც არ გამოორიცხავს (ჯაფარიძე 1995, 214; კეკელიძე 1980, 479).

ჩნდება კითხვა, ვინ იყო „სარკინოზთა ხელმწიფე“ სახელად იამამა და იყო თუ არა ვინმე ასეთი პირი თბილისში მოსული? ასეთი ფაქტის შესახებ არაფერს წერს დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი, რომელსაც ამ დიდი ქართველი მეფის ზეობის პერიოდში მომხდარი მოვლენები აღუნიშნავი არ დარჩენია.

ეჭვს იწვევს მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ პაექრობა გამართულიყო დავით IV-ის მეფობის ბოლო წლებში ან დემეტრე I-ის მეფობის დასაწყისში, რადგან ამ პერიოდისათვის საქართველოს სამეფო ძლიერების ზენიტშია. თბილისი შემოერთებულია და ემორჩილება საქართველოს მეფის იურისდიქციას, უფრო მეტიც, იგი კვლავ სამეფოს დედაქალაქია. თბილისის შემოერთების შემდეგ ვინმე მუსლიმი (აქ იამამა) ვერ გაბედავდა ქრისტიანი სასულიერო პირისთვის საბერო სამოსის ძალით

გახდა და საერო ტანსაცმლის ჩაცმა მოეთხოვა, რაც როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ისლამის აღიარებას უნდა ნიშნავდეს. აღწერილი პოლემიკის ფიქტიურობაც გამორიცხულია, რადგან თბლისის საამირო იყო პოლიტიკური ერთეული მუსლიმური გამგებლობითა და მუსლიმი მოსახლეობით, სადაც ასევე ქრისტიანებიც ცხოვრობდნენ და ჰქონდათ თავიანთი სალოცავები. ყოველივე აქედან გამომდინარე, თუ გავითვალისწინებთ ტრაქტატში მოხსენიებულ პირთა სახელებს ან მათ მოუხსენიებლობას, ვფიქრობთ, რომ „წსენება სიტყვისგებისაში“ აღწერილი პაექრობა-დისკუსია ქრისტიან ბერსა და მუსლიმ ღვთისმეტყველს შორის უნდა გამართულიყო თბილისში მის შემოერთებამდე. მაშინ, როდესაც ქალაქი მუსლიმ მმართველთა ხელში იყო. ამ ამბის თხზულებად დაფიქსირება კი მოხდა გვიან (არსენ იყალთოელის ან არსენ ვაჩეს ძის მიერ), მანამდე კი იგი, უნდა ვივარაუდოთ, რომ ზეპირი ფორმით არსებობდა.

„მოთხრობა სჯულთა უღმრთოთა თათრისათა გამოკრებილი და სიტყვის გებაჲ ქრისტიანეთა მიერ თქმული ბატონის შვილის ბაგრატისა“

ქართველების იდეოლოგიური კონფრონტაცია შიიტურ ისლამთან პირველად აისახა ბაგრატ მუხრანბატონის ნაშრომში „მოთხრობა სჯულთა უღმრთოთა თათრისათა გამოკრებილი და სიტყვის გებაჲ ქრისტიანეთა მიერ თქმული ბატონის შვილის ბაგრატისა“.⁴⁹

ბაგრატ ბატონიშვილი ქართლის მეფის, კონსტანტინე II-ის (1479-1505 წწ.) უმცროსი ვაჟი და დავით X-ის (1505-1525 წწ.) ძმა იყო. იგი აქტიური და ამბიციური პოლიტიკური მოღვაწე ჩანს. ბაგრატმა საფუძველი ჩაუყარა მუხრანბატონთა საფეოდალოს (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 350; ქცხ 1959, 488; ვახუშტი 1973, 393; ნინიძე 2004, 147-163; დარჩია 2011, 11-44; დარჩია 1999, 91-99).

ახალი ქართლის ცხოვრების მესამე ტექსტი, ქვეყნის 1529 წლის (ქორონიკონი ს~იზ) შიდა ამბების გადმოცემისას აღნიშნავს, „ამასვე ჟა-

49. სულ ცნობილია ხელნაწერის 15 ნუსხა. აქედან თოთხმეტი ხელნაწერი: A-1087, A-186 ა, ბ, გ, Q-91 (ყველაზე ძველია, შესრულებულია ნუსხურით და შესულია XVI-XVII სს. კრებულში); Q-300, Q-336, S-1288, S-1338, S-1358, S-126, H-486, S-312, H-137, H-186, H-2261, დაცულია კ. კეკელიძის სახელობის საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში, ხოლო O-N2200 – სანკტ-პეტერბურგის სალტიკოვ-შჩედრინის სახელობის ბიბლიოთეკის იოანე ბატონიშვილის კოლექციაში.



ბაგრატ მუხრანბატონი, „მოთხრობა სჯულთა უღმრთოთა თათრისათა ...“, ხეც. S-1338, 4-5

მსა მონაზონ იქმნა გიორგი, ძმა დავით მეფისა, და უწოდეს სახელად გერასიმე. და ბაგრატცა, ძმა მეფისა დავითისა და გიორგისა, რომელი უფლებდა მუხრანს, იგიცა მონაზონ იქმნა და უწოდეს სახელად ბარნაბე“ (ქცხ 1959, 393-394).⁵⁰

ვახუშტი ბატონიშვილთან, საქართველოში შაჰ თამაზ I-ის პირველი ლაშქრობის ამბის გადმოცემისას, იქ, სადაც საუბარია სეფიანი შაჰის მიერ თბილისის მეციხოვნეთა გამუსლიმების შესახებ, ვკითხულობთ: „... ამისა შემდგომად მონაზონ იქმნა ბიძა მეფისა ბაგრატ, მპყრობელი მუხრანისა, ქსა ჩფლთ, ქარ. სკზ ...“ (ვახუშტი 1973, 402). (ჩფლთ // 1539 წ.).

ეყრდნობა, რა ვახუშტის ცნობას, ივ. ლოლაშვილი ვარაუდობს, რომ ბაგრატმა თავისი ნაშრომი შემონაზვნების, ანუ 1539 წლის შემდეგ დაწერა (ლოლაშვილი 1982, 11). ბ. დარჩიას კი მიაჩნია, რომ ბაგრატ ბატონი

50. აღნიშნული ცნობა საეჭვოდ მიგვაჩნია, რადგან გიორგი IX ხელისუფლებას 1527 წელს ჩამოშორდა. შემდეგ კი ტახტზე ლუარსაბ I (1527-1556 წწ.) ავიდა. ვფიქრობთ, რომ ბაგრატ მუხრანბატონის შემონაზვნება ნებაყოფლობითი არ უნდა ყოფილიყო.

ნიშვილს თავისი თხზულება ბერად აღკვეცამდე უნდა დაეწერა (დარჩია 2011, 43). თუმცა, უნდა აღვნიშნოთ, რომ ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში სპარსულენოვან წყაროებზე დაყრდნობით, როგორცაა ჰასან რუმლუსა და შერეფ-ხან ბითლისის ნაშრომებში საქართველოში შაჰ თამაზ I-ის პირველად შემოჭრის თარიღად 1541 წელია გაზიარებული (გუჩუა 1973 (ა), 105). აქედან გამომდინარე, მიგვაჩნია, რომ ბაგრატ მუხრანბატონი ბერად 1541 წლის შემდეგ უნდა აღკვეცილიყო და თავისი ნაშრომიც ამის შემდეგ უნდა დაეწერა (ბაინდურაშვილი 2020 (ა), 85-109).

თხზულების დაწერის მიზეზი იდეოლოგიური კონფრონტაცია და აღმოსავლეთ საქართველოს მიმართ შიიტური ისლამის გააქტიურება იყო, რაც თბილისში ჯაფარიტული მახჰაბის გაძლიერებაში გამოიხატებოდა. XVI საუკუნის I ნახევრის მოვლენებმა ცხადად აჩვენა, რომ ისლამი ქართული საზოგადოების მიმართ აგრესიული ფორმით გამოვლინდა: 1522 წ. შაჰ ისმაილ I-მა ბაგრატის ძმას, დავით X-ს გამუსლიმება მოსთხოვა: „ყენმან მოუწოდა მეფესა წინაშე თვსსა: „მოგცე ნიჭი დიდი, ქუეყანა და განგიტეო მშვდობით. არამედ ვინაფთგან ატევებინებდა ყენი ქრისტესა და ჰყოფდა მაჰმადიანად, ამისთვის არა ინება მეფემან მისლვა“ (ვახუშტი 1973, 397); შემდეგ, დივ-სულთან რუმლუმ თბილისში შიიტური მეჩეთი განაახლა; დაბოლოს, შაჰ თამაზ I-მა თბილისის მეციხოვნეები სიცოცხლის შენარჩუნების მიზნით აიძულა ისლამი ეღიარებინათ (ჰასან რუმლუ 1966, 23). ბაგრატ ბატონიშვილი ამ პროცესების თვითმხილველია და ცხადია, შიიტური ისლამიდან მომდინარე საფრთხე, როგორც სამეფო ოჯახის წევრსა და აქტიურ პოლიტიკურ მოღვაწეს, სწორად ჰქონდა დანახული და შეფასებული (ბაინდურაშვილი 2020 (ა), 86).

ბაგრატ მუხრანბატონის თხზულებით პირველად ზ. ჭიჭინაძე დაინტერესდა. მან მოკლედ განმარტა თხზულების არსი (ჭიჭინაძე 1885, 27). ნაშრომის პირველი მეცნიერული შესწავლა კი ნ. მარს ეკუთვნის. მან ყურადღება გაამახვილა იმ ფაქტზე, რომ ბაგრატ მუხრანბატონის ნაშრომში ისლამამდელი არაბეთის ისტორია – „ყისაი ჰამზა“ (//იაგაზი), მოხსენიებულია, როგორც „ამირანდარეჯანიანი“. მეცნიერი ასკვნის, რომ ამირანდარეჯანიანი არის არა ორიგინალური ქართული, არამედ სპარსულიდან თარგმნილი თხზულება (Mapp 1899, 233-246). აღნიშნული მოსაზრება ეჭვქვეშ დააყენა მ. ჯანაშვილმა (ჯანაშვილი 1909, 128), ხოლო ა. ბარამიძემ „ყისაი ჰამზასა“ (//იაგაზი) და „ამირანდარეჯანიანის“ ტექსტების დეტალური შედარების შედეგად, გამოიციხა, რომ პირვე-

ლი ყოფილიყო მეორეს დედანი, თუმცა, იქვე მხარი დაუჭირა ნ. მარის მოსაზრებას (ბარამიძე 1945, 15-27). მოგვინებით, აღნიშნული საკითხის კვლევას ხელახლა შეეხო ვ. კეკელიძე, რომელმაც თავისი პირვანდელი მოსაზრება უარყო (კეკელიძე 1941, 77; კეკელიძე 1958, 74-75).

ივ. ლოლაშვილი ფიქრობს, რომ „მოთხრობა სჯულთა უღმრთოთა თათრისათა“ აღორძინების ხანის ერთ-ერთი ადრინდელი ისტორიულ-ბიბლიოგრაფიული წყაროა, რომელმაც გავლენა მოახდინა შემდგომი დროის ანალოგიურ ძეგლებზე. მეცნიერმა ბაგრატ ბატონიშვილის ნაშრომი ბიბლიოგრაფიული თვალსაზრისით არასანდოდ მიიჩნია (ლოლაშვილი 1982, 4-17).

ბაგრატ მუხრანბატონის ნაშრომი ლიტერატურათმცოდნეობითი კუთხით ჟ. ჭუმბურიძემ შეისწავლა და აღნიშნა, რომ „ბაგრატ მუხრანბატონის პოზიცია გამოხატულია იმ ქართული საეკლესიო (და ზოგ შემთხვევაში საერო) წრეების თვალსაზრისით, რომლებიც ქრისტიანული რელიგიის სიმაღლეებიდან უყურებდნენ არა მარტო უცხოური წარმოშობის, არამედ ზოგჯერ ეროვნულ ნიადაგზე აღმოცენებულ საერო ლიტერატურულ ძეგლსაც“ (ჭუმბურიძე 1974, 32).

ბაგრატ მუხრანბატონის ნაშრომი „მოთხრობა სჯულთა უღმრთოთა თათრისათა...“⁵¹ ჩვენამდე მოღწეული პირველი ორიგინალური, ანტი-შიიტური პოლემიკური თხზულებაა. იგი, როგორც ისლამმცოდნეობითი წყარო, დღემდე შესწავლილი არ ყოფილა.⁵² ნაშრომი მნიშვნელოვან და ორიგინალურ მასალას შეიცავს ისლამის რელიგიური მოძღვრებისა და ისლამის მქადაგებლის შესახებ. მასში სათანადოდ არის განხილული ისლამისა და არაბეთის ისტორია.

ბაგრატ მუხრანბატონის თხზულება ორი ნაწილისაგან – ისლამის ისტორიისა და სიტყვისგებისგან შედგება. თხზულება მოიცავს არაბთა ყოფის ისლამამდელ და ისლამის შემდგომდროინდელ ისტორიას. ნაშრომი ოთხ სეგმენტს შეიცავს: 1. არაბთა ეთნარქის – ისმაილის წარმოშობა და მისი შთამომავლები; 2. ისლამის ისტორია; 3. ძველი აღთქ-

51. ტექსტი გამოქვეყნებული აქვს ბ. დარჩიას (იხ. დარჩია 2011, 137-184). თუმცა, გარკვეული მოსაზრების გამო, შესწავლისთვის ვსარგებლობ S-1338 და S-126 ხელნაწერი ნუსხებით.

52. ბ. დარჩია შეეხო ბაგრატ მუხრანბატონის თხზულებაში ისლამთან დაკავშირებულ მთელ რიგ საკითხებს და მნიშვნელოვანი დაკვირვებებიც აქვს, თუმცა თვითონვე აღნიშნავს, რომ საჭიროა ეს საკითხები სპეციალსტებმა შეისწავლონ (იხ. დარჩია 2011, 44-101).

მის სიუჟეტებისა და მუსლიმური ტრადიციების კრიტიკული ურთიერთ-შედარება; 4. სიტყვისგება – პოლემიკა მართლმადიდებელ ქრისტიანსა და შიიტ მუსლიმს შორის. თხრობა ძირითადად არათანმიმდევრულია. იგი არა ქრონოლოგიას, არამედ, თემატიკას მიჰყვება. ხშირად ავტორი ერთი და იმავე საკითხს რამდენჯერმე ეხება.

ანტიისლამურთან ერთად ნაშრომში ავტორის ანტიისმაილური (ანტიარაბული) განწყობაც არის მკვეთრად გამოხატული. ბაგრატ მუხრანბატონის დამოკიდებულება ისლამისა და მისი მქადაგებლის მიმართ უკიდურესად კრიტიკულია. მთელი ნაშრომი აგებულია იმ პრინციპზე, რომ ავტორი ისლამის მოძღვრებას „ღვთის გმობას“, „ცარიელ მოძღვრებას“ (S-1338, 20), ხოლო მუჰამადს „ღვთის მგმობელს“, „უღვთოს“, „მწვალებელს“, „უსჯულოსა“ და ა. შ., მუსლიმებს კი „ეშმაკის მსახურებს“, „ველურ ისმაიტელებს“ (S-1338, 21) უწოდებს. ბაგრატ მუხრანბატონი აღნიშნავს, რომ შეუძლებელია აქლემების მწყემს მუჰამადს რამე დაეჯერებოდეს: „ვითარ ვირწმუნოთ მოჰმედ ისმაიტელისა რ~(ომე)ლი უმრავლეს შვიდასისა წლისა შ~(ემდგომ)ად ქრისტესისა გამოჩნდა და აღიზარდა ქუეყანასა მადიამისსა მწყემსობასა შ~(ინ)ა აქლემისასა ...“ (S-1338, 77).

„მოთხრობა სჯულთა უღმრთოთა თათრისათა“ ახსენებს ისლამამდელ არაბთა ისტორიის წიგნს, რომელსაც „იაგაზი“ ეწოდება. მასში მოთხრობილი არაბთა საგმირო ისტორიები, ბაგრატ მუხრანბატონს გაზვიადებულად მიაჩნია. „იაგაზის“ გარკვეული ნაწილი „გარეშეთა კაცთა მიერ“ ქართულადაც ყოფილა თარგმნილი და მას „დარეჯანიანს“ უწოდებდნენ: „ხ~(ოლო) წიგნი იგი რ~(ომე)ლსა ყ~(ოვე)ლნი იაგაზ(ა)დ უწოდებენ სარკინოზნი ამათ ისმაიტელთა ცხოვრება არს და მის წიგნსა მცირედი რამე ნაწილი თარგმნილ არს ენასაცა ჩუცნსა ქართულსა გარეშეთა კაცთა მიერ რ~(ომე)ლსა დარეჯანიანად უწოდნენ“ (S-1338, 14). ბაგრატ მუხრანბატონი არ განმარტავს, თუ ვინ იყვნენ მის მიერ ნახსენები „გარეშე კაცები“. კ. კეკელიძეს მიაჩნია, რომ „გარეშე კაცები“ ერისკაცებს ნიშნავს (კეკელიძე 1952 (ბ), 68). ხოლო, თეოდორე აბუკურა „გარეშე ფილოსოფოსებს“ არაქრისტიან ფილოსოფოსებს უწოდებს (დათიაშვილი 1977, 21).⁵³ აღნიშნულ ეპოქაში ქართულ მნიგნობარ საზოგადოებას „ამი-

53. შესაძლოა, ბაგრატ მუხრანბატონის მიერ ნახსენები „გარეშე კაცები“ ეთნიკურ არა-ქართველს, არაქრისტიანს ნიშნავს. სავარაუდოდ, არაბულ ენაზე შექმნილი „იაგაზი“ (შესაძლოა, ამ თხზულების სპარსული თარგმანიც არსებობდა) თბილისის მუსლიმ თე-

რანდარეჯანიანი“ იაგაზიდან თარგმნილად მიაჩნდათ, ეს უკანასკნელი კი არაბთა ისტორიად მოიაზრებოდა (ბაინდურაშვილი 2020 (ა), 90-93).

თხზულებაში მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა აბრაამის (//იბრაჰიმი), მისი ცოლის – სარას და მხევალის – აგარის შესახებ თხრობას. ავტორი ქრისტიანული მორალის პრინციპებიდან გამომდინარე არაერთხელ ხაზს უსვამს, რომ ისმაილი აბრაამის მხევლის შვილი და აქედან გამომდინარე, უკანონოდ შობილი იყო, რასაც მკითხველში უარყოფითი დამოკიდებულება უნდა გამოეწვია.

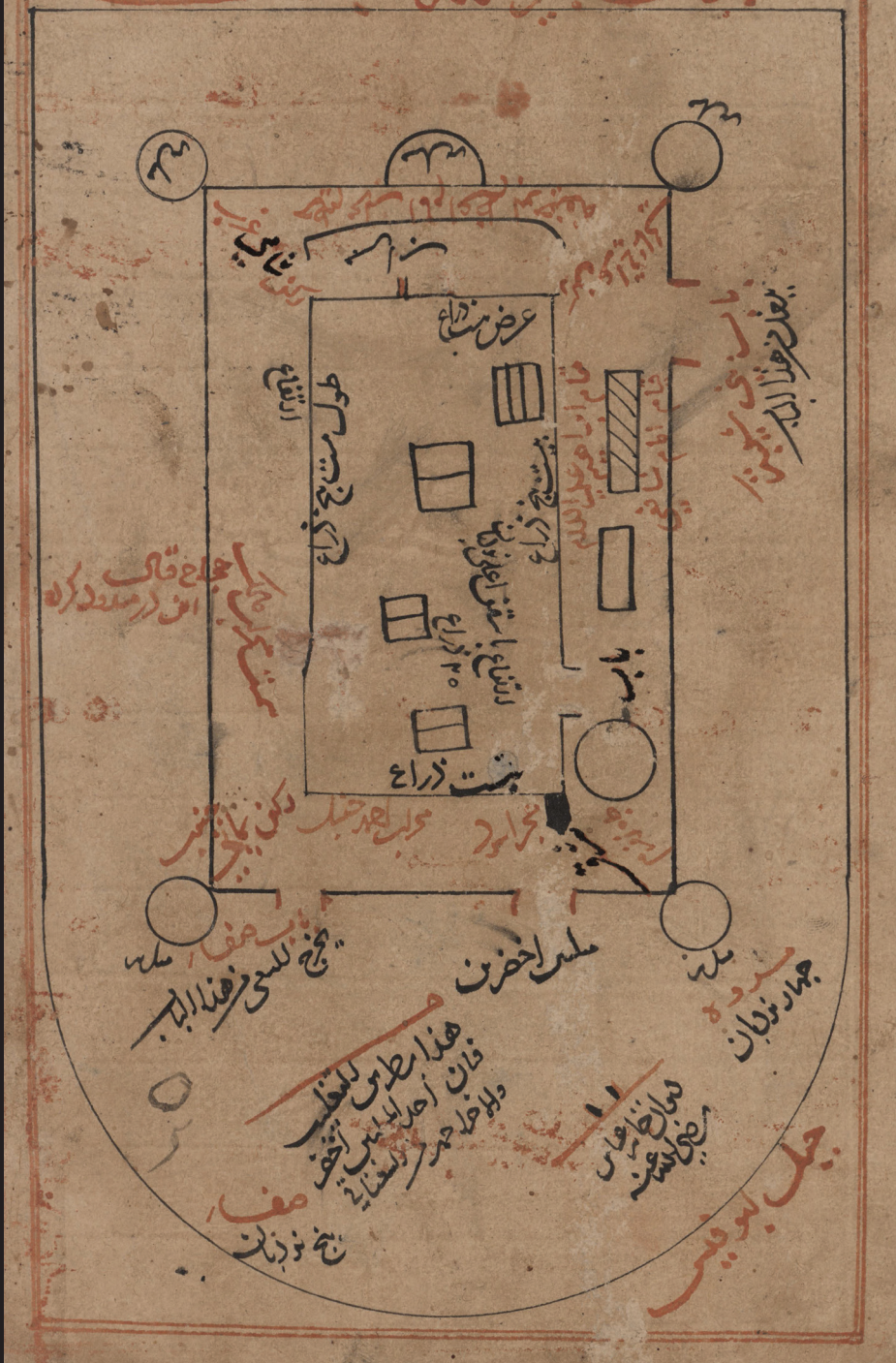
ავტორი წერს, რომ მუჰამადი იზრის ტომიდან იყო, და მათი მოდგმის განსახლების არეალად კი მადიამის უდაბნოს⁵⁴ ასახელებს: „მოჰმედ ვინმე ახალი მწვალელებელი უმლთო და უსჯულო ტომით იზრისაგან ძისწული ისმაილისა რომლისა ნათესავი მკვიდრი იყო უდაბნოს მადიამისა“ (S-1338, 1).

ბაგრატის მიერ მოხსენიებული იზრი, სავარაუდოდ, აზარ იბნ ნაჰური (იზრი და აზარი ზრ ფუძიდან გამომდინარე ერთი და იგივე სახელად მიგვაჩნია) უნდა იყოს და იგი აბრაამის მამა და შესაბამისად ისმაილის პაპაა. არაბთა ეთნარქთან მუჰამადის პირდაპირი კავშირი ისლამის წინასწარმეტყველის სრულ სახელშია ასახული. იგი შეიცავს მუჰამადის ვაჟის ალ-კასიმის ქუნიას და მამის ხაზით ყველა მამაკაცის სახელს ადამიდან დაწყებული. მუჰამადის სრული სახელია – აბულ-კასიმ მუჰამად იბნ აბდულლაჰ იბნ აბდ ალ-მუტტალიბ (შეიბა) იბნ ჰაშიმ (ამრ) იბნ აბდ მანაფ (ალ-მულირა) იბნ კუსაი იბნ კილაბ იბნ მურრა იბნ კააბ იბნ ლუაი იბნ ლალიბ იბნ ფიჰრ იბნ მალიქ იბნ ან-ნადრ იბნ კინან იბნ ხუზაიმა იბნ მუდრიკ (ამირ) იბნ ილიას იბნ მუდარ იბნ ნიზარ იბნ მად იბნ ადნან იბნ ადად იბნ მუკავვიმ იბნ ნაჰურ იბნ ტაირახ იბნ იარუბ იბნ იაშჰუბ იბნ ნაბიტ იბნ ისმაილ იბნ იბრაჰიმ (აბჰაამი) იბნ აზარ (ტარიხ) იბნ ნაჰურ იბნ სარულ იბნ შალიჰ იბნ ირფხაშად იბნ სამ (სემი) იბნ ნუჰ (ნოე) იბნ ლამკ იბნ მათთუ შალაჰ იბნ ახნუხ (იდრისი) იბნ იარდ იბნ მახლილ იბნ კაინან იბნ იანიმ იბნ შის იბნ ადამ (Petersen 1994, 44).

მში ინახებოდა და მისი გარკვეული ნაწილი ქართულ ენაზე მუსლიმების მიერ ითარგმნა და ქართულად „დარეჯანიანი“ ეწოდებოდა. აქვე, დიდია იმის ალბათობაც, რომ „იაგაზი“ ქართველ საერო პირებს ეთარგმნათ.

54. მადიამის უდაბნო მდებარეობს არაბეთის ნახევარკუნძულის ჩრდილო-დასავლეთით, აქაბას ყურის აღმოსავლეთ სანაპიროზე.

جہاں نمبر مکہ مبارک



ქაბის გეგმა [XVII ს.], ხეც. Pac 403, 119 r.

ბაგრატ ბატონიშვილი მუჰამადის დაბადების კონკრეტულ თარიღს არ ასახელებს. იგი მხოლოდ აღნიშნავს, რომ მუჰამადი ერეკლეს (იგულისხმება ჰერაკლე კეისარი – 610-642 წწ.) მეფობის დროს გამოჩნდა, ანუ ქადაგება დაიწყო: „ჟამთა უკუე ერეკლე მეფისათა გამოსჩნდა მოჰმედ ვინმე ახალი მწვალებელი უმღთო და უსჯულო ...“ (S -1338, 1).

ისლამმცოდნეობით ლიტერატურაში მუჰამადის დაბადების თარიღად 570 წ. 10 ან 17 რაბი ალ-ავალია მიჩნეული (ლობჟანიძე 2008, 11; შაჰიდი 2008, 3). ეს თარიღი ემთხვევა ბიზანტიის იმპერატორის იუსტინე II-ის (565-578 წწ.) მეფობის ხანას. მუჰამადის რელიგიური და პოლიტიკური მოღვაწეობა, კი ჰერაკლე კეისრის მმართველობის პერიოდს ემთხვევა. როგორც ვხედავთ, ბაგრატ მუხრანბატონის ეს ცნობა სავსებით შეესაბამება ისლამმცოდნეობით ლიტერატურაში მიღებულ მოსაზრებას.

თხზულებაში ვხვდებით ისლამის წინასწარმეტყველის სამ სახელს – მუჰამადს, მუსტაფას და აჰმადს, ბაგრატ მუხრანბატონის მიხედვით, მუჰამადმა მუსტაფა, რაც „ღმერთის რჩეულს“ ნიშნავს, თვითონ დაირქვა: „ხოლო ამან უმღთომან მოჰმედ იწყო სახელის დებად რ~(ომელ) არს რჩეული ღ~(მრთ)ისა რ~(ომელ) პირველ მუსტაფა ერქუა მას და ქადაგებდა და ცრუნინასწარმეტყულებდა“ (S-1338, 3). ყურანი მუჰამადს აჰმედსაც – „ის ვინც ყველაზე მეტად იმსახურებს შექებას“, „ყველაზე დიდებულს“, უწოდებს (LXI/6, ყურანი 2006, 339-340). ქართველი ავტორი აკნინებს ისლამის მქადაგებლის სახელს – აჰმადს, რაც არაბულად „გამორჩეულს“ ნიშნავს და ასოთმიმსგავსების საფუძველზე მას აჰმაყს „უცნობოსა“ და „უგუნურს“ უწოდებს: (S-1338, 80). აქ სიტყვა აჰმაყის (احمق – არაბული წარმოშობისაა) სპარსული მნიშვნელობაა (დებილი, სულელი, იდიოტი) მოტანილი (Рубинчик 1970, 52), რაც ბაგრატ მუხრანბატონის მიერ სპარსული ენის ცოდნაზე მიუთითებს.

„და აჰა, უთხია ‘ისა იბნ მაჰიამმა: ო, ისხაედის ძენო, ჭეშმახიგად მე ვახ მოციქული ადაჰისა თქვენთან, დასადასტუხებდად იმისა, ხაც ჩემს უწინა თავხათისაგან და მახახებდად მოციქულის, ხომედიც მოღის ჩემს შემდგომ. მისი სახელია აჰმადიო, და ხოცა მან მოუგანა მათ ცხადი მტკიცებანი, თქვეს: ეს ცხადი ჯადოქრობააო“ (LXI/6, ყურანი 2006, 339-340).



თხრობა ისლამის მქადაგებლის – მუჰამადის პირადი ცხოვრების შესახებ ძალზე მშრალი და სქემატურია. ავტორი ძალიან მოკლედ ჰყვება მუჰამადის ბავშვობაზე. იგი არაფერს ამბობს მის მშობლებზე,⁵⁵ მუჰამადის გამზრდელ პაპასა (აბდ ალ-მუტალიბი) და ბიძაზე (აბდ მანაფი // აბუ ტალიბი), თუმცა, სწორად აღნიშნავს, რომ მუჰამადი ადრეულ ასაკში დაობლდა (S-1338, 2).

ბაგრატ მუხრანბატონი მოგვითხრობს, რომ მუჰამადი მდიდარი ქალის აქლემების ქარავანს ემსახურებოდა და მოგვიანებით ამ ქალზე, რომლის სახელსაც ასევე არ ახსენებს, იქორწინა კიდევ: „და შეუდგა აქლემებად მსახურებად დედაკაცსა ვისმე თვისსა ნათესავსა მდიდარსა მოგონებათაგან და შ~(ემდგომა)დ ქრმისა თვისისა ცოლ ეყო მას დედაკაცი და ვაღნ რა იგი ვაჭრობად იერუსალემს და ყოველთა მათ ადგილთა არაბეთისათა“ (S-1338, 1-2). ეს ქალი მუჰამადის პირველი ცოლი ხატიჯა ბინთ ხუვალაიდა. იგი ისლამის ისტორიაში მნიშვნელოვანი ფიგურაა, რადგანაც ხატიჯა იყო პირველი, ვინც ისლამი აღიარა. ხატიჯა ბინთ ხუვალაიდი ისლამში ოთხიდან (მარიამი, ასია, ხატიჯა, ფატმა) ერთ-ერთ წმინდა ქალად არის მიჩნეული და იგი „სამოთხის ქალბატონია“ (გელოვანი 2005, 88, 92).

ბაგრატ მუხრანბატონი ნაშრომის დასაწყისშივე აღნიშნავს, რომ მუჰამადი დაინტერესებული იყო რელიგიების შესწავლით და, რომ მუჰამადმა ეს ცოდნა ძირითადად ქრისტიანი, ნესტორიანი ბერისგან მიიღო: „ისწავებნ და ეძიებნ ყ~(ოვე)ლგან სწავლულთა სჯულისათა სჯულსა და ნათესავსა და სიტყუასა სჯულისასა და უფროსლა მონაზონი ვინმე ნისტორიანი ჰპოვა მან ექსორია ქმნილი წუალებისათ(ვი)ს მისისა ქუეყანასა მას მადიამისსა და ეზრახებიან მარადის“ (S-1338, 2). ქართველი ავტორის მიერ მოტანილი ეს ინფორმაცია სავსებით შეესაბამება მუჰამადის ბიოგრაფებთან და სამეცნიერო ლიტერატურაში გაზიარებულ მოსაზრებას ისლამის მქადაგებლის მიერ მონოთეისტური რელიგიებით დაინტერესების შესახებ (ლობჯანიძე 2008, 52; ტიკაძე 2008, 28; კაციტაძე 2009, 72). მუსლიმური გადმოცემების მიხედვით ნესტორიანმა ბერმა – ბაჰირამ მცირეწლოვან მუჰამადში წინასწარმეტყველი მაშინ ამოიცნო, როდესაც იგი ბიძასთან ერთად სავაჭრო ქარავნით ბოსრასკენ მიდიოდა (ლინგსი 2016, 46-48).

თხზულებაში ავტორი ყურადღებას ამახვილებს მუჰამადის დაავა-

55. დედა – ამინე, მამა – აბდალაჰი.

დებაზე, რომელსაც „შავ ნაღულიანობას“ უწოდებს: „ხ~(ოლო) იყო მოკმედ სენითა შავ ნაღულიანობისათა ვნებული და დასცენ მას პაემანსა თვისსა და სცნა ესე ცოლმან მისმან შეწუხდა ფ~(რია)დ და იურ(ვ)ოდა ა~(რამე)დ მოკმედ მზაკუარებისა მანქანებითა დაეჯერა ვ~(ითარმე)დ ჩუჩანებით იხილავს ჯაბრალ მთავარანგელოზსა რ~(ომე)ლ არს ჯაბრაილ და ვერ უძლებს ხილვასა მისსა“ (S-1338, 2). ყურანის მიხედვით, მუჰამადის მოწინააღმდეგე მექელებმა ისლამის მქადაგებელს „შლეგი მოშაირე“ და „მონუსხული“ (მოჯადოებული) (68/2(2); 68/6(6), ყურანი 2006, 345, 655) შეარქვეს.

„აჰა ხაჰ შენ, შენი უფლის წყალობით შლეგი“ (68/2(2), ყურანი 2006, 345); „ვინ ახის თქვენ შოხის მონუსხული!“ (68/6(6), ყურანი 2006, 345).



სიშლეგე-სიგიჟე ეშმაკეულ დაავადებად ითვლებოდა. თეოდორე აბუკურა წერს, რომ „მუჰამადი ეშმაკისა მიერ იგუემებოდა“ და მის მდგომარეობას „ბორგნეულობა-გარდარეულობას“ უწოდებს (აბუკურა 1980, 99-100). 82-ე ფსალმუნის სიტყვისგებაში მუჰამადის ერთ-ერთი ეპითეტია – ბნედიანი, რომელსაც თხზულების ავტორი ასევე ეშმაკეულ დაავადებას უწოდებს (H-394, 16r).

ისლამთან დაკავშირებულ ლიტერატურაში აღწერილია მუჰამადის დაავადების სიმპტომები. იგი გამოიხატებოდა პერიოდული ბორგვით, რა დროსაც გრძნობდა დარტყმებს და ასხამდა ოფლი (გელოვანი, სანიკიძე 2009, 16). მუჰამადის ამ შეტევებს ადგილობრივები ციებად მიიჩნევდნენ, რადგან არაბეთის ნახევარკუნძულზე ციებ-ცხელება ყველაზე გავრცელებული დაავადება იყო (ყურანი 2006, 16).

ევროპელი აღმოსავლეთმცოდნეები ფიქრობდნენ, რომ მუჰამადს შიზოფრენია სჭირდა, რაც მის ხასიათზეც აისახებოდა – იგი ხშირად იყო განმარტოებული, ფიქრობდა რელიგიაზე. მუჰამადის დაავადების ნიშნებზე დაყრდნობით XIX საუკუნის ბოლოს გერმანელმა ორიენტალისტმა და ექიმმა შპრენგერმა გამოთქვა მოსაზრება, რომ ისლამის მქადაგებელი მუსკულური ისტერიით იყო დაავადებული (ლობჟანიძე 2008, 53-54). ბაგრატ მუხრანბატონის ნაშრომიდან ირკვევა, რომ „შავ ნაღულიანობა“ ქართულში ეპილეფსიის აღმნიშვნელი ტერმინი უნდა იყოს. ასეთი ეპილეფსიური შეტევების შემდეგ მუჰამადი აცხადებდა, რომ იგი ჯაბრაილ (გაბრიელ) მთავარანგელოზს ესაუბრებოდა (S-1338, 2).

თანამედროვე ისლამმცოდნეთა ერთი ნაწილი მუჰამადის ეპილეფ-



რაშიდ ად-დინი, „ჯამი ათ-თავარიხი“ (XIV ს.),
წინასწარმეტყველი მუჰამადი და მთავარანგელოზი ჯაბრაილი (გაბრიელი).
ედინბურგის უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკის კოლექცია

სიით დაავადებას არ იზიარებს (გელოვანი, სანიკიძე 2009, 16-17). ინგლისელი მეცნიერი და ფილოსოფოსი მარტინ ლინგსი (იგივე აბუ ბაქრ სირაჯ ად-დინი (1909-2005 წწ.), რომელიც მუჰამადის ცხოვრებასა და მოღვაწეობას ყველაზე ადრეულ წყაროებზე დაყრდნობით აღწერს, აღნიშნავს, რომ მუჰამადს ძილის დროს ჰქონდა „ქეშმარიტი ხილვები“, რა დროსაც მას სინათლის სახით ანგელოსი ესაუბრებოდა (ლინგსი 2016, 68).

ბაგრატ მუხრანბატონის თხზულების მიხედვით, მუჰამადის გულყრისა და ამ დროს მისი ჯაბრაილ მთავარანგელოსთან „საუბრების“ შესახებ ნესტორიან ბერს ხატიჯამ უამბო, რომელმაც უთხრა, რომ ანგელოსი წინასწარმეტყველებს სწორედ ამ სახით ეცხადებოდა (S-1338, 2-3). მიღებული ტრადიციით ხატიჯამ მუჰამადის ხილვების შესახებ არა ქრისტიან ბერს, არამედ საკუთარ ქრისტიან ბიძაშვილს – ვარაკა იბნ ჰა-უფალს უამბო, რომელმაც დაარწმუნა მუჰამადი, რომ იგი წინასწარმეტყველი იყო (ლინგსი 2016, 70-71).

თხზულებაში ვხვდებით გადმოცემას, რომლის მთავარი მიზანი მუსლიმთა მხრიდან ქრისტიანთა მიმართ სიძულვილის წარმოჩენაა.

ბაგრატ მუხრანბატონის მიხედვით, მუჰამადი თავის მიმდევრებს მოუწოდებდა, რომ თუ ვინმე ქრისტიანს მოკლავდა ან მის მიერ იქნებოდა მოკლული, ორივე შემთხვევაში სამოთხეში მოხვდებოდა: „მცირედ ჯერ შეუდგა მას სიმრავლე ისმაიტელთა რომელთა ასწავებდა ვ~(ითარმედ რომელმან მოკლას ქრისტიანე ანუ მოიკლას მის მ~(იერ) ორთავე მიზეზითა ცხოვდეს“ (S-1338, 3). ავტორის აზრით, მუსლიმთა ამგვარი დამოკიდებულება სათავეს მუჰამადის ქადაგებიდან იღებს. აღნიშნული ნარატივი ჯერ კიდევ VIII-IX საუკუნეების მიჯნაზე გვხვდება. თეოდორე აბუკურა თავის ანტიმუსლიმურ ტრაქტატში წერს, რომ „ვითარმედ ბორგნეული იგი ცრუნინასწარმეტყუელი აგარიანთაჲ, მუხუმეტ, ... იტყოდა, ვითარმედ: „ღმერთმან მომავლინა მე დათხევად სისხლისა მათისა, რომელნი ჰმსახურებენ ღმერთსა სამ-გუამოვანსა ბუნებასა და ყოველთა, რომელნი არა ესრეთ იტყვან „ღმერთი მარნაქს“, რომელ არს ვითარმედ „ღმერთი ბერნ-მტკიცე“, რომელმან არა შვა, არცა იქმნა ვინ თანა-ზიარ მისა“ (აბუკურა 1980, 100). XI-XII საუკუნეების მიჯნაზე აბუკურას ქართულად თარგმნილ ამ ნაშრომს, ცხადია, ბაგრატ ბატონიშვილი იცნობდა, რადგან იგი თეოდორე აბუკურას ნარატივს იმეორებს. უნდა აღინიშნოს, რომ ეს გადმოცემა ქრისტიანთა მხრიდან ანტიმუსლიმური პროპაგანდის ნაწილია და ზეპირსიტყვიერების ნიმუშს და ყურანის გარკვეული სურების დამახინჯებულ ინტერპრეტაციას წარმოადგენს. აღნიშნული დოგმა ისლამში არ არსებობდა, მით უფრო მის საწყის ეტაპზე, როდესაც ისლამი განსაკუთრებულად რჯულთშემწყნარებელი იყო.

თხზულებაში გარკვეული ადგილი ეთმობა მუჰამადისა და ებრაელი ტომების დაპირისპირებას. ნაშრომის ეს ნაწილი შეიცავს ანტისემიტურ ელემენტს: „მათ ჟამთა აღიჭურა ოდესმე მოჰმედ და წარვიდა ბინთა ურიათა ...“ (S-1338, 4). ბაგრატ მუხრანბატონის თხზულებაში მოხსენიებული ტერმინი „ბილნი ურიები“ გვაფიქრებინებს, რომ მან ისეთი მუსლიმური თხზულება გამოიყენა, რომელშიც ანტი ებრაული განწყობები იყო გამოხატული და ავტორი აღნიშნულ ფრაზას ციტირებს. ებრაელთა მიმართ აგრესიული დამოკიდებულება ასახულია მუჰამადის ბიოგრაფიის ადრეულ წყაროებში (ლინგსი 2016, 48) და ყურანში (III/20(21), III/21(22), ყურანი 2006, 125; IV/48(46), ყურანი 2006, 138; IV/50(47), ყურანი 2006, 138; IV/154(155), ყურანი 2006, 145). რადგან ტერმინი „ბილნი ურიები“ ყურანში არ არსებობს, ეს გვაფიქრებინებს, რომ ბაგრატ მუხრანბატონი მუჰამადის ბიოგრაფიის რომელიმე ადრეული ვერსიით უნდა სარგებლობდეს.



„მათ, რომელთაც ახ იჩწმუნეს ადაჰის აიები, რომლებიც ხოცავდნენ მოციქულებს უსამაჰთოდ და ხოცავდნენ იმ ხადხს, ვინც მოუწოდებდა სამაჰთიანობისკენ, სწოხედ მათ მიახაჰე მათ სასჯელი მგანჯვედი“ (III/20(21), ყურანი 2006, 125;).



„ზოგი იუდეველი ამახინჯებს (წიგნის) სიგყვებს – ანაცვლებს მათ თავიანთი ადგილებიდან. ისინი ამბობენ: გავიგონეთ და ვეუხჩეთო, ან გაიგონე, შენ ახ გაიგონე და დაგვწყყემსე ჩვენო – ბიდწავენ თავიანთი ბაგეებით ღვთის სიგყვას და ზიანს აყენებენ სახწმუნობას“ (IV/48(46), ყურანი 2006, 138).

ნაშრომში ვხვდებით ტერმინ მუსლიმის განმარტებას. ავტორის მიხედვით, მუჰამადმა თავის მიმდევრებს „მუსლიმი“ უწოდა, რაც „მშვიდობისმყოფელს“ ნიშნავს, და იქვე, ბაგრატ მუხრანბატონი მათ მშვიდობის დამრღვევებსა და ეშმაკის მსახურებს უწოდებს: „და სახელს დვა მორწმუნეთა თვისთა მუსულმან – რ~(ომე)ლი ესე გამოითარგმნების მშვიდობის მყოფელად რ~(ამეთუ) არა მშვიდობისა განიპობების მათთვის ვ~(ითარცა) საქმით სჩანს რ~(ამეთუ) უფროსლა დამსხნელ მშვიდობისა არიან და აღმასრულებელ საქმეთა ეშმაკისათა (S-1338, 29). ბაგრატის ეს დამოკიდებულება კარგად ასახავს ისტორიის მანძილზე ისლამის რელიგიისა და მუსლიმთა მიმართ ქართულ საზოგადოებაში ჩამოყალიბებულ აზრს.

ავტორი ისლამში წმინდა წიგნებად აღიარებულ საღვთო წიგნებს: თევრათი (//თორა), ზაბური (დავითის ფსალმუნი), ინჯილი (სახარება), დაბადება („ფურვან რ~(ომე)ლ არს თარგმანებით დაბადება“) და ყურანი, შორის ასევე „ქალიმლის“ (//ქალიმა – ხ. ბ.) და „მუსლაფის“ ასახელებს (S-1338, 25).

ბაგრატ მუხრანბატონის თხზულებაში ყურანის შედგენის შესახებ განსხვავებულ ვერსიას ვხვდებით. ნაშრომის მიხედვით, მუსლიმთა წმინდა წიგნი – ყურანი, მუჰამადის სიცოცხლეშივე შეიქმნა. ავტორი აღნიშნავს, რომ მუჰამადმა ალის, ოსმანსა და კიდევ ორ სხვა პირს, რომელთა სახელებსაც არ ასახელებს, თავისი მოძღვრება დააწერინა და მას ყურანი უწოდა. თხზულების მიხედვით, ისლამის მქადაგებელმა ყურანში გააერთიანა ძველი და ახალი აღთქმა და ასევე დაუმატა ნესტორიანი ბერისგან მოსმენილი ამბები: „ამან უღმრთომან მოჰმედ აღაწერინაცა წიგნი რადმე ასულათ სიძესა თვისსა ალის და უსმანს და ორთა ვიეთ-

თამე სხუათა შემსგავსებულთა ცნობისა და მოძღურებისა თვისისათა. რამეთუ თვით არა უწყოდა წერილი (წერა – ხ. ბ.) და სახელ სდუა მას ყურან რ~(ომე)ლი იგი შეანმასნეს (შეადგინეს – ხ. ბ.) ძუჭლთა და ახალთა ვიდრემდე მოთხრობათაგან და სჯულთა და ნათესავთა ვ~(ითარც)ა ეს-წავა მას ნისტორიანის მისგან ბერისა“ (S-1338, 9).

პირველად მუჰამადის ქადაგებების შეგროვება ხალიფა აბუ ბაქრის (632-634 წწ.) მითითებით მოხდა. მოგვიანებით, 650-656 წწ. ხალიფა ოსმანის (656-661 წწ.) დავალებით მუჰამადის მდივანმა ზაიდ იბნ საბითმა სამ ქუფელ მიმდევართან ერთად მოამზადა ყურანის ოფიციალური ტექსტი და მოხდა მისი კოდიფიკაცია, რომელიც კანონიკურად გამოცხადდა (ყურანი 2006, 59-83). როგორც ვხედავთ, ბაგრატ მუხრანბატონის ნაშრომში მოტანილი ყურანთან დაკავშირებული ცნობა რეალობას არ შეესაბამება – ყურანი მუჰამადის გარდაცვალების შემდეგ შეიქმნა. თუმცა, ის ფაქტი, რომ ყურანში ძველი და ახალი აღთქმის კომპილაციაა მოცემული, სიმართლეა. საინტერესოა ბაგრატ მუხრანბატონის ცნობა იმის შესახებ, რომ ქართულად ყურანს ფურყანსაც უწოდებდნენ: „ესე ჩ~(უე)ნ ფურყანსაცა ეტყვიან ყურანსა“ (S-1338, 24). ყურანის ამგვარად მოხსენიება სხვა ანტიმუსლიმურ ნაშრომებში არ გვხვდება.

ქართველი ავტორი მუჰამადს აკრიტიკებს იმის გამო, თითქოს მან ბიბლიური (ძველი აღთქმის) სიუჟეტები ყურანში დამახინჯებულად გადმოიტანა და ამის მაგალითად მოაქვს ადამისა და ევას სამოთხიდან გაძევება ხორბლის ქამის გამო, ნებროთის მიერ ორი ფასკუნჯის გაზრდა, ცაში აფრენა, ღმერთის მოკვლა და საკუთარი თავის გამოცხადება ღმერთად (S-1338, 9). უნდა აღინიშნოს, რომ ამგვარი სიუჟეტები ყურანში არ არსებობს. აქაც ჩანს, ავტორი ზეპირი გადმოცემებით ან სხვა ანტიმუსლიმური თხზულებებით სარგებლობს სადაც ამ სახის ინფორმაცია იყო დაფიქსირებული.

ბაგრატ მუხრანბატონი, ისლამის მიხედვით, იესოს მიერ მუჰამადის სამოციქულო მისიის წინასწარმეტყველების კონტრარგუმენტად და გასაბათილებლად, საგანგებოდ ეხება ასაფის 82-ე ფსალმუნს. ავტორს თითქმის უცვლელად მოაქვს ფსალმუნის ტექსტი (აკლია მხოლოდ მე-4, მე-7, მე-8, მე-15, მე-16 და მე-18 მუხლები).

ასაფის 82-ე ფსალმუნზე შექმნილია ანტიმუსლიმური პოლემიკური ნაშრომი „ჰამბავი მაჰხმედისი თარგმანსა შინა ფსალმუნთასა მოყუანილი ...“ ბაგრატ მუხრანბატონის ტექსტზე დაკვირვება და მისი შედარება ფსალმუნით სიტყვისგებასთან, გვაფიქრებინებს, რომ ბაგრატ მუ-



სადღესასწაულო ყურანი, ხეც. Arl-150, 3v-4r

ხრანბატონი ამ თხზულებას არ იცნობდა. წინააღმდეგ შემთხვევაში, მას გამოიყენებდა ან ახსენებდა მაინც. თუმცა, ის ფაქტი, რომ ბაგრათი ასაფის ფსალმუნზე ამახვილებს ყურადღებას, გვაფიქრებინებს, რომ ასაფის 82-ე ფსალმუნს ქართული ანტიმუსლიმური სიტყვისგების პრაქტიკაში მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა.

ბაგრათ მუხრანბატონის ნაშრომში ცხადად შეიმჩნევა შიიტური ლიტერატურის გამოყენების კვალი. ეს გარემოება თბილისში შიიტური ისლამის მიმდევართა არსებობით უნდა აიხსნას. ცხადია, ავტორს ხელი მიუწვდებოდა ამ ტიპის ლიტერატურაზე. თხზულების შიიტური ხაზი კარგად ჩანს მუჰამადის ცხოვრებაში ალის გამოჩენის ეპიზოდში. ტექსტის ეს ნაწილი ხაზს უსვამს ალის „დამსახურებას“ ისლამის გავრცელების საქმეში როდესაც ბაგრათ მუხრანბატონი საუბრობს მუჰამადის მიერ თავისი მოძღვრების იარაღის ძალით გავრცელებაზე, დასძენს, რომ იგი მუდმივად მარცხს განიცდიდა, მანამ, სანამ მის ცხოვრებაში ახლო ნათესავი ვინმე ალი არ გამოჩნდა, რომელიც იყო მუჰამადის შვილის

– ფატმას ქმარი. თხზულებაში ალი მოიხსენიება, როგორც „გმირი და ძლიერი“ (S-1338, 3), „ფ(რია)დ მჯნე და ძლიერი“ (S-1338, 33): „უმრავლესთა ბრძოლათა შ(ინ)ა იძლიის ვიდრე არა ესიდა მას ალი ვინმე ახლო ნათესავი გმირი და ძლიერი, რ(ომე)ლსაცა მისცა ასული თვისი ფატმან და ამიერითგან თანაუვიდოდეს ალი მოჰამადსა ვიდრეცა ვალნ (იგი) და თანამბრძოლნი ექმნის და განასინის ყოველთა ბრძოლათა მისთა“ (S-1338, 3-4).

XIII საუკუნის პიხვედი ნახევხის ისტოიკოსი ან-ნასავი, ხომელიც ხოხუმ-შაჰ ჯადად ად-დინის პიხადი მდივანი იყო, თამაჰ მეფის მხედართმთავრის – შადვა ახადციხედის სიტყვებს გამოგვცემს: „მინდოდა ჩემს გლოში ეცხოვრა მახიდმოხმუნეთა ამიხას ადის. მე ვუჩვენებდი მას მკვავის ძადას“ (An-Nasavi 1996, 153).

ბაგრატ მუხრანბატონის მიერ შიიტური ლიტერატურის ცოდნის თვალსაჩინო დადასტურებაა ის, რომ მან კარგად იცის ალისადმი შიიტების დამოკიდებულება და ის, რომ შიიტებს ალი წინასწარმეტყველ მუჰამადის თანასწორადაც კი მიაჩნიათ. თხზულებაში მოტანილია შიიტური ნარატივი, რომელიც ხაზს უსვამს შიიტ მუსლიმთა დამოკიდებულებას მათი პირველი იმამის მიმართ. ბაგრატ მუხრანბატონი მირაჯის ღამის შესახებ წერს, რომ ზეცად ამალღებულმა მუჰამადმა, რომელიც ალაჰის ტახტის ძირში იდგა „ ... იხილა ჯელი ერთი ფარდით გამო რ(ომე)ლმან მოსცა მას ნახევარი ვაშლისა ... წამოიღო ნახევარი იგი ვაშლისა და მასუე ადგილსა რ(ომ)ლისაგან ამალღდაო იხილა ასულით სიძე თვისი და მოაქუნდა მასცა ეგევითარი ნახევარი ვაშლისა და მოიღეს რა მრჩობელი იგი და შეაწყუცს შეეძერწყნეს ურთიერთსა და ერთ ვაშლად იქმნა მაშინ და ჰრქუა ალი მოჰმედს ჯელი იგი რომელი იხილე ფარდით გამო რ(ომე)ლ არს კრეტსაბელი ჩემი იყო რ(ომე)ლმან მოგეც შენ ნახევარი ეგე ვაშლისა. ამის გამო რ(ომე)ლნიმე სარკინოზნი იტყვიან ვ(ითარმე)დ ალი ალა(ჰ) ათეი რუჰუბალია რ(ომე)ლი გადმოითარგმანების ალი ღმერთი არსო ... “ (S-1338, 30-31). ავტორი იქვე დასძენს, რომ სხვა მუსლიმები ამ აზრს არ იზიარებენ და ალი მხოლოდ იმამად მიაჩნიათ: „სხუანი არ ერჩიან ამას სარწმუნოებას და ალის იმამად უწოდენ“ (S-1338, 31).

ბაგრატ მუხრანბატონი მუჰამადის გარდაცვალების შემდეგ მემკვიდრეობის საკითხთან წარმოშობილ უთანხმოებასა და დაპირისპირებას მუჰამადის დანაშაულად მიიჩნევს, რომელიც ისე გარდაიცვალა, რომ თავისი მემკიდრე არ დაუსახელებია. თხზულების თანახმად, მუჰამადი

ხან ალის და ხან ომარსა და ოსმანს ჰპირდებოდა თავის მემკვიდრედ გამოცხადებას (S-1338, 32). აქვე, ბაგრატ მუხრანბატონი საუბრობს ალისა და მისი მოწინააღმდეგეების დაპირისპირებაზე. თხზულების მიხედვით, ომარმა და ოსმანმა ალი ჯერ (მედინიდან – ხ. ბ.) გააძვეეს, ხოლო შემდეგ ნეჯეფში ღალატით მოკლეს (S-1338, 32-33). აქ ქართველი ავტორის მიერ გადმოცემულია არაბთა სახალიფოში 656-661 წლებში მომხდარი პირველი სამოქალაქო ომის მოვლენები. შეცდომაა მხოლოდ ამ პროცესებში ომარისა და ოსმანის მოხსენიება, რადგან აღნიშნული პერიოდისთვის ისინი უკვე გარდაცვლილები იყვნენ. ბაგრატ მუხრანბატონი ალის შვილების – ჰასანისა და ჰუსეინის ომაიანებთან (661-750 წწ.) დაპირისპირებაზეც საუბრობს.

ავტორი დანვრილებით ეხება ისლამში მაზჰაბების ჩამოყალიბების საკითხს. ჩამოთვლის იმ რელიგიურ-თეოლოგიურ სკოლებს, რომლებიც ისლამში VIII-IX საუკუნეებში ჩამოყალიბდა. რაც ყველაზე მეტად აღსანიშნავია, ავტორმა იცის, რომ ეს მაზჰაბები სამართლებრივ სკოლებს წარმოადგენს. „და განიყვეს სჯული მათი და სამართალი ბევრნილად და რ~(ომე)ლთამე ეწოდა მავალი (რომელთამე ჯაფარი – S-126, 32) რ~(ომე)ლთამე შაფი (შაჰფი – S-126, 32) რ~(ომე)ლთამე მალიქი რ~(ომე)ლთამე ჰ(ა)მბალი და რ~(ომე)ლთამე თამბალი“ (S-1338, 33).

ტერმინი: მავლა (მავალი (მრ. რ) – მფარველი, ქომაგი) გამოიყენება, როგორც ალაჰის, ისე იმ ახლადგამუსლიმებული პირის მიმართ, რომელიც მუსლიმის მფარველობაშია (ჯაფარიძე 1999 (თ), 121). ბაგრატ მუხრანბატონის მიერ „მავალი“ იგივე „მავლა“ მაზჰაბის სახელად შეცდომით არის მიჩნეული. ტექსტისმიერი ჯაფარი გულისხმობს შიიტური ისლამის ჯაფარიტულ მაზჰაბს, შაფი (შაჰფი) გულისხმობს სუნიტური ისლამის შაფიტურ მაზჰაბს, მალიქი – მალიქიტურს, ხოლო ჰამბალი – ჰანბალიტურ მაზჰაბს. რაც შეეხება თამბალს, იგი შესაძლოა თურაბიტებს გულისხმობდეს, რაც ზომიერი შიიტების, იგივე იმამიტების ყველაზე გავრცელებული სახელია (აბუ თურაბი ალის მეტსახელია).

თუხაბიტებს თავდაპირველად, შიიტური ისლამის მიმდევრებს უწოდებდნენ, რადგან აბუ თურაბი ალის მეტსახელია. შემდგომ მათ ჯაფარიტები და რაფიდიტები, მოგვიანებით კი, ისნააშარიტები და იმამიტები უწოდეს (სანიკიძე 1999, 86).

ამასთანავე ავტორი არ ასახელებს სუნიტური ისლამის ჰანაფიტურ მაზჰაბს, რაც აღნიშნული პერიოდის თბილისში მის არარსებობაზე უნდა

მიანიშნებდეს (ბაინდურაშვილი 2020 (ა), 102).

ბაგრატ მუხრანბატონი გარკვეულ ადგილს უთმობს და აკრიტიკებს მუსლიმურ რიტუალებს. იგი ყოველდღიურად, დღეში ხუთჯერ ლოცვის წინა განბანვას, წყლით ნათლისღებას (ტერმინის ქართული თარგმანი ქრისტიანულ გავლენას განიცდის) უწოდებს და მოაქვს მისი სახელი „ყუსლი“. ასევე საუბრობს „დიდი ნათლისღების“ შესახებ, რომელიც შაბანის თვეში ხდებოდა და რომლის დროსაც მუსლიმები ერთ ხელს იწით იღებავდნენ (S-1338, 28). ბაგრატ მუხრანბატონი დაცინვით საუბრობს მირაჯის ღამის შესახებ, რომელსაც მუსლიმები უდიდეს სასწაულად მიიჩნევენ და ყოველწლიურად აღნიშნავენ კიდევ (S-1338, 30).

ნაშრომში არასწორ ინორმაციას ვხვდებით მუსლიმური მარხვის შესახებ. ავტორის თქმით, მუჰამადმა თავის მიმდევრებს წელიწადში სამი დღის მანძილზე მარხვა დაუწესა, რომლის დროსაც დღისით საკვების მიღება ეკრძალებოდათ, ხოლო ღამე ყველაფრის ჭამის უფლება მისცაო (S-1338, 28-29). ეს ცნობა მარხვის ხანგრძლივობის ნაწილში სიმართლეს არ შეესაბამება, რადგან მუსლიმთა წმინდა თვე – რამადანი მთლიანად მარხვის თვეა. ავტორის მიერ ნახსენები სამდღიანი მარხვა მუსლიმს ევალება ფიცის გატეხვის შემთხვევაში. ამის შესახებ ყურანი მუსლიმ მორწმუნეს საგანგებოდ ავალდებულებს.

„და აჰ განგსჯით თქვენ ადაჰი უდიეხებისათვის ფიცისასა, აჰამედ იმ პიხოებისათვის, ხომედსაც ფიცით იკისხებთ, მისი გამოსასყიდი აჰის ათი უპოვაჰის დაპუხება იმ საკვებით, ხომდითაც აპუხებთ საკუთაჰ ოჯახს; ან-და შემოსვა მათი, ან გათავისუფლება ეჰთი ცყვისა, ხოდო ვინც (ესენი) ვეჰ მოიძიოს, მაშინ (დაუწესოს) – მახხუდობა სამ დღეს. ეს აჰის გამოსასყიდი თქვენი ფიცისა, თუკი გასცხებთ ...“ (V/91(89), ყურანი 2006, 152).



ავტორი ჰაჯის რიტუალის შესახებ წერს, რომ ვინც მექას მოილოცებს ანგელოსებს გაუთანაბრდება (S-1338, 27). მექის მოლოცვა ისლამის ხუთი ბურჯიდან ერთ-ერთს წარმოადგენს (ჯაფარიძე 1999, 233-234; ყურანი 2006, 424-437). მუსლიმებისთვის ჰაჯის რიტუალის შესრულების აუცილებლობაზე და მასთან დაკავშირებულ წესებზე საუბარია ყურანის არაერთ სურაში (II/192(196), II/193(197); III/91(97); XXII/28(27), ყურანი 2006, 116-117; 241), თუმცა, მუსლიმი პილიგრიმის ანგელოსთან გათანაბრებაზე არსად საუბარი არ არის (ვფიქრობთ, ესეც ზეპირი გადმოცემის ნიმუში უნდა იყოს).



„და აღასხუდეთ ჰაჯი და ‘უმია ადაჰისათვის. ხოდო თუ დაბჰკოდებით, მაშინ (გააგზავნეთ) – ხაიმე შესაწიხი, ხაც გეაღვიდებათ და ნუ გადაიპაჩსავთ თავებს, ვიდრე შესაწიხი დანიშნულების ადგილს მიაღწევდეს. მას კი, ვინც ავად იქნება თქვენგან ან, ხომელსაც თავში აქვს ხაიმე სნება, გამოსასყიდად – დოცვა, მოწყადების გაღება ან სხვა ხამ სათნოება (დაეწესოს)! ხოდო თუკი უსაფხთხოდ ხაით, მაშინ ვისაც უნდა ‘უმია ჰაჯთან ეხთად აღასხუდოს ან გააგზავნოს შესაწიხი, ხაც ეაღვიდება. იმას კი, ვისაც ესეც ახ მოეძეება, (დაეწესოს) სამი დღე მაჩხუღობა ჰაჯის დხოს და შვიდიც, ხოდესაც უკან მობხუნდებით. ეს ახის ათი სხუდი დღე და ეს იმისთვისაა, ვისი ოჯახიც ად-მასჯიდ ად-ჰაჰამის მახლობლად ახა სახლობს. გეშინოდეთ ადაჰისა და იცოდეთ, ხომ ადაჰი მკაცხსასჯედიანია“ (II/192(196), ყურანი 2006, 116-117).



„და ჰაჯი (აღსხუდეს) განსაზღვრულ თვეებში. იმას, ვინც იკისხებს ჰაჯს ამ თვეებში, ახ ეგების თანაცხოვრება ცოდთან, სიბიღწე და ჩხუბი ჰაჯის დხოს. ხა სიკეთესაც იქმთ, იცის ადაჰმა. მოიმიახგეთ საგზადი. ღვთისმოშიშება კი საუკეთესო საგზადია და გეშინოდეთ ჩემი, გონების მქონენო!“ (II/193(197), ყურანი 2006, 117) .

ბაგრატ მუხრანბატონი ნაშრომში აქტიურად იყენებს მუსლიმურ ტერმინებს, როგორცაა: ყიბლა (S-1338, 31), ჰაჯი (S-1338, 27), ყუსლი (S-1338, 28), ნაჯისი (S-1338, 81), შაიადათი (S-1338, 61) (აშ-შაჰადა – ბ. ბ.) და სხვ. ძირითად შემთხვევაში განმარტავს მათ. ესეც გვაფიქრებინებს, რომ ავტორმა სპარსული (და შესაძლოა არაბულიც) იცოდა.

ბაგრატ მუხრანბატონის ნაშრომის სიტყვისგებითი ნაწილი მოიცავს ისეთ საკითხებს (მუსლიმთა მიერ დასმულ კითხვებს), როგორცაა: წმინდა წიგნების არსებობა ქართულ ენაზე (S-1338, 47), ყურანის გადმოცემა მთავარანგელოზ გაბრიელის მიერ და მუჰამადის ბოლო წინასწარმეტყველად მიჩნევის საკითხი (S-1338, 48), ქრისტეს ღვთაებრივი თუ ადამიანური ბუნების შესახებ (S-1338, 60-61), მუსლიმთა აზრი, თუ რა იყო ებრაელთა მიერ ქრისტეს ჭვარცმის მიზეზი (S-1338, 67) და ნამდვილად აცვეს ჭვარზე თუ არა (S-1338, 76-77). ამ შეკითხვებზე ავტორი პასუხს სცემს და თვითონაც სვამს კონტრშეკითხვებს. მუსლიმთა მხრიდან ქრისტიანთა მიერ ხატების თაყვანისცემის კერპთაყვანისმცემლობად მიჩნევაზე ავტორს საპასუხოდ მოაქვს ხელთუქმნელი ხატის შექმნის შესახებ გადმოცემა (S-1338, 69).

ბაგრატ მუხრანბატონი იცნობს ისლამში გავრცელებულ და ყურანში დადასტურებულ თქმულებას, რომლის მიხედვითაც იესოს ჭვარცმა არ მო-

მხდარა, რომ იგი ანგელოზმა ზეცად აიყვანა, სადაც მეორედ მოსვლამდე დარჩება. ურიებმა კი მის ნაცვლად ჯვარს აცვეს კაცი, რომელიც მას ძალიან ჰგავდა: მუსლიმური გადმოცემით, იესო, „ოდეს მიიწია სისრულედ ჰასაკისა მარადლე ურიცხვთა მკუდართა აღადგინებდა აღივსნეს შურიტა და სდევნიდნეს მას ურიანი რათამცა მოკლეს იგიო. ხ~(ოლო) იესო ანგ~(ელო)-ზისა მ~(იე)რ ზეცად აღიტაცა და ჰპოვის ვინმე რ~(ომე)ლსა დასდებოდა სახელი (სახე – S-126, 19) მისი და იგი ჯუარს აცუცსო“ (S-1338, 20).

თხზულების ავტორი სამებისა და უფლის სიტყვის ქრისტიანული დოგმის პოზიციებიდან აკრიტიკებს ალაჰის ერთარსების პოსტულატს („არა შობილა და არცა შობს და არა ჰყავს მოზიარე თავის ყოფაში“), რომლის მიხედვითაც, ღვთის სიტყვა (იესო – ხ. ბ.) ღმერთის თანაზიარი არ არის (S-1338, 22). მართლაც, ყურანის მიხედვით, იესო ალაჰის მოციქული და მისი სიტყვაა, ასევე სულია ალაჰისგან გამომავალი, მაგრამ ალაჰს თანაზიარი არ ჰყავს.

„ო, წიგნის მქონეო, ნუ გადააჭახბებთ თქვენს ხწმენაში და ადაჰზე ნუხაფეხს იცყვით, გახდა ჭეშმაჩიგებისა. ხადგან ად-მასიჰ 'ისა იბნ მაჩიამი ადაჰის მოციქულია და სიტყვაა მისი, ხომედიც მან მაჩიამს შთაუნეხგა, და სუღია მისგან (გამომავალი). იხწმუნეთ ადაჰისა და მისი მოციქულებისა და ნუ იცყვით – სამია! თავი დაანებეთ (ამგვახ საუბახს), უკეთესი იქნება თქვენთვის! ხადგან ადაჰი ეხთი ღმეხთია და (მეგისმეგად) დიდია იგი იმისათვის, ხომ ჰყავდეს ძე. მისია ყოველი, ხაც ცათა შინაა და ხაც ქვეყანასა ზედაა და საკმაჩისია ადაჰი დამცვედა!“ (IV/169(171), ყურანი 2006, 146).



ხაზგასასმელია, რომ ქართველი ავტორი მუსლიმის მიერ დასმულ შეკითხვებს არა მხოლოდ ქრისტიანის, არამედ კონკრეტულად ქართველი მართლმადიდებლის პოზიციიდან პასუხობს და ეს მისი თეოლოგიური მსჯელობის გენერალურ ხაზს წარმოადგენს.

საინტერესოა ასევე თხზულებაში მოყვანილი ცნობა მუსლიმთა მხრიდან წმინდა გიორგის ჯორჯ თეჯამბორად (// ფეილამბარი) ანუ გიორგი წინასწარმეტყველად მიჩნევის შესახებ (S-1338, 20).⁵⁶

ბაგრატ მუხრანბატონის ნაშრომში არსებობს ცნობა ყოველ წელს მაცხოვრის საფლავზე წმინდა ცეცხლის გადმოსვლისა და ქრისტეს საფლავის კლიტის მუსლიმთა ხელში ყოფნის შესახებ. „... განვნათლდით ესრეთ რ~(ამეთუ) საფლავსა ზ~(ედ)ა ქრისტესსა სადა იგი თაყვანის იცე-

56. ჯიორჯი თეჯამბორი - S-126, 20.

მებიან მარადის წმინდანი ხატნი. წლითი წლად მოივლინების ნათელი ღ(ვ)თაებისა მისისა რ~(ომ)ლისა კლიტეთ მპყრობელი მოჰმედიანი არს ესრეთ უწყოდეთ“ (S-1338, 71).

ქართულ ნარატივებში და ანტიმუსლიმური ჟანრის ორიგინალურ თხზულებაში ეს არის პირველი ცნობა ქრისტეს საფლავზე ღვთაებრივი ცეცხლის გადმოსვლის შესახებ. ეს ფაქტი ბაგრატ მუხრანბატონის ნაშრომს კიდევ უფრო დიდ მნიშვნელობას სძენს.

ბაგრატ მუხრანბატონს თავის თხზულებაზე მუშაობისას უსარგებლია იოანე დამასკელის ნაშრომით, რაზეც მიუთითებს ტექსტის სიტყვისგებით ნაწილში არსებული ფრაზა „იტყვის იოანე დამასკელი“. ავტორი იოანე დამასკელის ნაშრომის მიხედვით პასუხობს მუსლიმს მაცხოვრის ნათლისღებისა და მასზე სული წმინდის გადმოსვლის შესახებ – „... ღ~(მერ)თი არავინ სადა იხილა მხოლოდ შობილმან ძემან რ~(ომე)ლი იყო წიაღთა მამისათა მას გამოსთქუა რაჟამს იიოვანეს მიერ ნათელს იღებდა რ~(ამეთუ) იხილვნეს ცანი განხმულნი და სული ღ~(მრ)თისა გარდამომავალი მის ზ~(ედ)ა სახითა ტრედისათა ...“ (S-1338, 37).

იოანე დამასკელი ნათლისღებისა და სულიწმინდის საკითხებს განმარტავს თავისი ნაშრომის (მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმინევნითი გადმოცემა) 82-ე თავში – რწმენისა და ნათლისღების შესახებ (იოანე დამასკელი 2019, 540-552).

ხაზგასასმელია ის გარემოება, რომ ბაგრატ მუხრანბატონმა იცის პოლემიკის დროს ქრისტიანის მიერ მუსლიმისთვის დასმული შეკითხვა, იცის ამ კითხვაზე მუსლიმის პასუხი და გვაძლევს პასუხის პასუხს, ანუ კითხვა-პასუხის ჯაჭვს გვთავაზობს, რაც მის მიერ საღვთისმეტყველო ლიტერატურისა და სიტყვისგების პრაქტიკის კარგ ცოდნაზე მიუთითებს. ნაშრომის დასასრულს ავტორი მოუწოდებს ქრისტიანებს, რომ თუ ვინმე მუსლიმებთან რელიგიურ საკითხებზე კამათს დააპირებს, პირველ რიგში კარგად უნდა იცოდეს, მათი ენა, ძველი და ახალი აღთქმა და ასევე კარგად უნდა იცოდეს ყურანი: „უკეთუ სწავლული ვინმე ქრისტიანეთაგანი სიტყვას უგებდეს რ~(ომე)ლი დასაბამითგან შემდგომსა მეცნიერ იყოს რასაცა მიზებისათვის იტყოდის მოჰმედიანი ყ~(ოვე)ლსა ზ~(ედ)ა პირი და ეყოფვის მადლითა ქრისტესითა წიგნითა მოსესითა და მეფეთა და სახარებითა რ~(ათ)ა ... ფ~(რია)დ წვრთილ იყოს ენასა მისსა ... და ეგეთსაცა კაცსა ეტყოდეთ რ~(ომე)ლი ფ~(რია)დ მოძღვარი იყოს სჯულისა მათისა და წვრთილი ყურანისა რ~(ამეთუ) უკეთუ უსწავლელსა კაცსა ეტყოდეს ვერცა ერთსა სცნობს და ცუდად დაშვრების“ (S-1338, 84).

ბაგრატ მუხრანბატონის ეს მოწოდება და მთლიანად მისი თხზულება გვაფიქრებინებს, რომ ამ ცოდნას თვითონვე კარგად ფლობდა.

ამდენად, „მოთხრობა სჯულთა უღმრთოთა თათრისათა ...“, როგორც ქართული ისლამმცოდნეობითი კოდექსი ეფუძნება ისლამის ისტორიის, მუჰამადის ცხოვრებისა და ისლამამდელი და ისლამის შემდგომდროინდელი არაბეთის ისტორიის წყაროებს. ბაგრატ მუხრანბატონი თხზულებაზე მუშაობისას იყენებს ყურანს და „იაგაზის“. მიუხედავად იმისა, რომ ავტორი არსად მიანიშნებს თუ საიდან მოაქვს ინფორმაცია არაბეთის ისტორიის შესახებ, ტექსტის ანალიზი ცხადყოფს, რომ მას ხელი მიუწვდებოდა მუჰამადის ბიოგრაფიის ადრეულ ვერსიებზე, შიიტური ისლამის საღვთისმეტყველო წიგნებზე და სახალიფოს ისტორიის ამსახველ ქრონიკებზე. ავტორი ასევე იცნობს და სარგებლობს თეოდორე აბუკურას ანტიმუსლიმური ტრაქტატით და იოანე დამასკელის ნაშრომით. ბაგრატ მუხრანბატონს ასევე ზეპირი გადმოცემებითაც უსარგებლია. ამაზე მეტყველებს მის მიერ ნახსენები: „ესეცა თქმულ არს“ (S-1338, 31). ზოგადად, მიგვაჩნია, რომ ბაგრატ მუხრანბატონის ნაშრომში არსებული ისლამის ისტორიისა და ყურანისეული სიუჟეტების დამახინჯებული სახე, მის ფოლკლორულ წარმომავლობაზე მიანიშნებს.

ქართული ანტიმუსლიმური სიტყვისგების ჟანრში ბაგრატ მუხრანბატონის ნაშრომის უდიდეს მნიშვნელობაზე ისიც მეტყველებს, რომ XVII საუკუნის⁵⁷ უკანასკნელ მეოთხედში (დაახლ. 1688-1691 წწ.) ქართლის მე-

57. XVII საუკუნის 20-იან წლებში ისფაჰანში გამუსლიმებული ქართველის – იასე თუშის მიერ დაიწერა ანტიქრისტიანული პოლემიკური ჟანრის ნაწარმოები „სამეცნიერო“. ავტორი ისლამისა და კონკრეტულად შიიზმის პოზიციებიდან აკრიტიკებს ქრისტიანობას, ღმერთის სამსახოვანებას და იესოს ღმერთად აღიარებას; აქებს მუჰამადს, ალის, შაჰ აბას I-ს და საერთოდ ისლამის რელიგიას. ნაწარმოების VII თავში იასე თუში წერს: „სახელი და ენა კარგი, რჯულიცა დასრულებული“ (თოდუა 1971, 17). ჩვენი აზრით აქ „სახელი“ გულისხმობს მუჰამადს, „ენა“ – არაბულს, ხოლო „რჯულიცა დასრულებული“ ისლამის რელიგიური მოძღვრებისა და შიიტური მიმდინარეობის სრულყოფილებაზე მიგვითითებს. როგორც ვხედავთ, გამუსლიმებული ქართველი ისლამს, როგორც რელიგიას, უმაღლეს შეფასებას აძლევს (ბაინდურაშვილი 2005, 155-156; Baidurashvili 2017, 547-548).

XVII საუკუნის მეორე ნახევარში ქრისტიან და მუსლიმ სასულიერო პირებს შორის გამართულ თეოლოგიურ პაექრობას ეძღვნება XVII საუკუნის ირანელი ავტორის ზაჰირ ად-დინ თაფრეშის თხზულება „ჭეშმარიტების (ღმერთის) შემწეობა“. თხზულების შესავალ ნაწილში ავტორი ანთიოქიის პატრიარქ მაკარიოსთან, ვინმე „რუმელ“ მღვდელთან და პატრ გაბრიელთან თავისი ზეპირი პაექრობის ამბავს გადმოგვცემს. აღნიშნული რელიგიური დისკუსი 1664-1669 წლებს შორის უნდა მომხდარიყო. პირველი პაექრობა შედგა თბილისში შაჰნავაზის კარზე, ორი კი ლილოში, მეფის ძის არჩილის

ფის გიორგი XI-ის დავალებით „მოთხრობა სჯულთა უღმრთოთა თათრისათა...“ იაკობ შემოქმედელმა გალექსა (S-342; ლოლაშვილი 1982, 12-13; დარჩია 2009; Baidurashvili 2018, 319-324).

ბაგრატ მუხრანბატონმა თავის ნაშრომში მოახდინა ისლამთან და არაბეთის ისტორიასთან დაკავშირებული იმ უზარმაზარი ცოდნის აკუმულირება, რომელიც აღნიშნულ ეპოქაში ქართულ მნიგნობარ საზოგადოებაში არსებობდა. ეს ნათლად მეტყველებს ქართველების მიერ ისლამის რელიგიური მოძღვრებით, მისი სოციალური და პოლიტიკური ბუნებით დაინტერესებაზე. თხზულებაში კარგად ჩანს ქართულ-მართლმადიდებლურ და მუსლიმურ რელიგიებს შორის სიტყვისგების პრაქტიკასთან დაკავშირებული ცოდნა. ბაგრატის ნაშრომი ხაზგასმით მიუთითებს იმ უდიდეს პრობლემაზე, რომელსაც შიიტური ისლამი უქმნიდა ქართულ სახელმწიფოებრიობას.

(შაჰნაზარ-ხანი) საზაფხულო რეზიდენციაში (თოდუა 1979, 90).

მუსლიმ თაფრეშა და ქრისტიან ღვთისმსახურებს შორის გამართული სამივე პოლემიკა, რომელიც სახარებისეული „შეუსაბამო“ ადგილების განხილვას მიეძღვნა, მუსლიმის გამარჯვებით დამთავრდა. ხოლო, როდესაც ქრისტიანები შეეცადნენ მსჯელობა ქრისტეს შექმნადობის საკითხზე გადაეტანათ, თაფრეშმა პოლემიკაში შესვლა იმ მიზეზით, რომ მოპაექრეები საკითხში მოუმზადებლბად მიიჩნია, არ ისურვა (თოდუა 1979, 95-96).

ხაზგასასმელია ის გარემოება, რომ აღნიშნულ პოლემიკაში ქართველი სასულიერო პირები არ მონაწილეობენ. ამის მიზეზად კი შეიძლება სიტყვისგების საქმეში ქართველი სასულიერო პირების მოუმზადებლობა და ის რელიგიური პოლიტიკა დასახელდეს, რასაც ქართლის მმართველები აწარმოებდნენ. ეს იმ რბილი ძალის პოლიტიკის შედეგია, რასაც სეფიანები აღმოსავლეთ საქართველოს მიმართ ატარებდნენ. როსტომის მმართველობის დროიდან ქართველები ყურადღებას აღარ აქცევდნენ თეოლოგიური კამათის – სიტყვისგების პრაქტიკას. ამ პერიოდში, როსტომის რელიგიური პოლიტიკის შედეგად, არ გვაქვს არც ორიგინალური და არც ნათარგმნი ანტიმუსლიმური ნაშრომები. ამიტომ იყო, რომ მუსლიმ სასულიერო პირს ქართლის მეფის რეზიდენციაში ოპონირებას ანტიოქიის პატრიარქი და კათოლიკე მღვდლები უწევენ და ქართველი სასულიერო პირები მასში მონაწილეობას თავს არდებენ. ვფიქრობთ, ამის გამოძახილი უნდა იყოს ის ფაქტი, რომ XVII საუკუნის უკანასკნელ მეოთხედში (კერძოდ 1688-1691 წწ.) ქართლის მეფე გიორგი XI-ის ბრძანებით იაკობ შემოქმედელის მიერ გალექსა ბაგრატ მუხრანბატონის მიერ XVI საუკუნის I ნახევარში შექმნილი თხზულება „მოთხრობა სჯულთა უღმრთოთა ისმაიტელთა“. ლექსით რედაქციას უძღვის წარწერა: „უსჯულო მუჰამადის და ქრისტიანეთ გაბაასება ლექსად ნათქვამი შემოქმედელის იაკობისაგან ბრძანებითა გიორგისაფთა ძისა მეფისა შაჰნაოზისაფთა“ (ლოლაშვილი 1982, 12; Baidurashvili 2018, 319-324). როგორც ჩანს, ამ ტექსტის გალექსვა საჭიროებამ და შექმნილმა რელიგიურმა ვითარებამ მოითხოვა. ეს იყო შიიზმის თეორეტიკოსთა წინააღმდეგ გამოსვლა, თუმცა მეტად სუსტი. აღნიშნულ პერიოდში პოლიტიკური ვითარებიდან გამომდინარე ახალი ანტიმუსლიმური პოლემიკური თხზულებები ვერ იწერება და ქართველები მხოლოდ ძველის გადახალისებით კმაყოფილდებიან.

„ჰამბაჰი მაჰმედისი თარგმანსა შინა ფსალმუნთასა მოყუანილი, და წიგნთა მახმედიათაგან გამოღებული, და ნათესაობა მათი. გალობა, ფსალმუნი ასაფისი, ჰბ“

იდეოლოგიური კონფრონტაცია არის ძირითადი მიზეზი, რამაც განაპირობა ანტიმუსლიმური პოლემიკური თხზულების – „ჰამბაჰი მაჰმედისი თარგმანსა შინა ფსალმუნთასა მოყუანილი, და წიგნთა მახმედიათაგან გამოღებული, და ნათესაობა მათი. გალობა, ფსალმუნი ასაფისი, ჰბ“ (82)-ს⁵⁸ დაწერა. ნაშრომი წარმოადგენს ფსალმუნით სიტყვისგებას.

58. ტექსტი საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში რვა ნუსხით არის წარმოდგენილი: 1) S-81 (გადაწერილია დავით რეკტორის მიერ ფარნაოზ ბატონიშვილის დაკვეთით თელავში 1793 წ. 28 ნოემბერს), 2) Q-743 (გადაწერილია ხუცეს იოანე მამუჩოვის მიერ 1812-1819 წწ. მოსკოვსა და ვორონეჟში), 3) A-349 (გადაწერილია თეიმურაზ ბატონიშვილის მიერ 1821 წ. 19 სექტემბერს), 4) S-1511 (გადაწერილია დავით რეკტორის მიერ გიორგი ეგნატეს ძე თუმანოვის დაკვეთით, თბილისში 1821-1823 წწ.), 5) S-3641 (გადაწერილია თეიმურაზ ბატონიშვილის მიერ 1824 წ.), 6) H-258 (გადაწერილია მღვდელ დიმიტრი ოქრიაშვილის მიერ, სანკტ-პეტერბურგში, 1824 წ.), 7) H-394 (გადაწერილია დავით თუმანოვის მიერ, თბილისში, 1825 წ.), 8) S-4013 (გადაწერილია დიაკონ ალექსი ბაქრაძის მიერ, 1861 წ. 19 ოქტომბერს).

საკითხზე მუშაობისას შესწავლილ იქნა „ფსალმუნით სიტყვისგების“ (//„ჰამბაჰი მაჰმედისი“) ყველა ნუსხა. განსაკუთრებული ინტერესი გამოიწვია H-394-მა. მას სხვა ნუსხებისაგან განსხვავებით დასაწყისში დართული აქვს აგარიანთა მოდგმის გენეოლოგიური ხე (H-394, 6r), რომელიც ხელნაწერის გადამწერის მიერ უნდა იყოს დამატებული. ამასთანვე ტექსტს ერთვის გადამწერის მიერ გაკეთებული კომენტარები, საიდანაც ვიგებთ, რომ იგი მუსლიმთა ეთნარქებისა და აჰლ-ულ-ბეითის შესახებ ინფორმაციას იცნობს არა მხოლოდ შიიტური, არამედ სუნიტური მუსლიმური ლიტერატურიდანაც. მაგ.: თუმანოვს კომენტარი აქვს გაკეთებული მუჰამადის ბიძის აბუ ტალიბის შესახებ: *არაბიასა შინა იყო გამოჩინებულად მცხოვრები თესლისაგან აგარისა აბუ-თალიბ ბიძა მისი (მუჰამადის – ბ. ბ.) და ესე მახმედ მასთან ცხოვრობდა ვ[იდრ]ე გამოჩინებადმდე თავისა თვისისა წმიდად: დ.თ.“ (გადამწერის დავით თუმანოვის ინიციალები – ბ. ბ.) (H-394, 15r). შემდეგი განმარტება გვხვდება ტექსტში, იქ სადაც საუბარია მუჰამადის გარდაცვალებაზე, იმავე გვერდის ბოლოში არის განმარტება: *მაჰმედ-მან ოდეს იწყებდა მუჰამადის დასაწყისს იყო იგი წლისა ორმოცდათერთმეტისა. და თორმეტსა წელსა იყო გამომაჩენელი თავისა თვისისა წმიდად. და ღ[ვთ]ისაგან მოვლინებულად. რომელსაც აღიარებდნენ მრავალნი და დამპყრობელ იქმნა მრავალთა ადგილებთა და იქმნა დიდ ამირად. ხ[ოლო] მოქმედი ამისა თორმეტსა წელისა შ[ემდგომად] მოკუდა და დაეფლა ქალაქსა მადინისასა. ხოლო ყოველი ცხოვრება მისი იქმნა და იყო სამოც და სამი წელი: შ[ემდგომად] სიკუდილისა მისისა წელი იპყრეს წელიწადთ მახმედის შედგომილთა: დ. თ.“ (H-394, 20r). შენიშვნის ავტორს მიაჩნია, რომ მუსლიმური წელთაღრიცხვა იწყება მუჰამადის გარდაცვალებიდან, რაც სწორი არაა. მუსლიმური წელთაღრიცხვა – ჰიჯრა, იწყება 622 წლიდან – მუჰამადის მექადან მედინაში გაქცევით. უზუსტობაა ასევე ის, რომ გადამწერის აზრით, მუჰამადი თავისი სამოციქულო მისიის დაწყებისას 51 წლის იყო და 12 წლის შემდეგ გარდაიცვალა. მუსლიმური ტრადიციით მუჰამადმა 40 წლის ასაკში დაიწყო ისლამის ქადაგება. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ

თხზულების დაწერის თარიღთან დაკავშირებით მეცნიერთა შორის ერთი აზრი არ არსებობს: ა. ცაგარელი ფიქრობს, რომ აღნიშნული ტექსტი ორიგინალურია. თხზულების ავტორად კი, ბაგრატ IV-ის (1027-1072 წწ.) დროს მოღვაწე ვინმე იოსებ ხუცესი მიაჩნია (Цагарели 1894, 157). ტექსტის ორიგინალურობას ეთანხმება კ. კეკელიძე. თუმცა, იქიდან გამომდინარე, რომ თხზულებაში ნახსენები მოვლენები (ოსმალთა მიერ კონსტანტინოპოლის აღება, ტერმინ „თათარის“ გამოყენება და სხვ.) გვიან პერიოდს ასახავს, მეცნიერი ნაშრომის დაწერის დროდ ბაგრატ IV-ის მეფობის პერიოდს გამორიცხავს. კ. კეკელიძე ასევე სამართლიანად აღნიშნავს, რომ: „82-ე ფსალმუნი პირდაპირ არ შეიცავს მასალას ყველა აქ აღძრული საკითხის გასარკვევად. ამიტომ თარგმანება მისი უმეტეს შემთხვევაში ხელოვნურია“ (კეკელიძე 1980, 480).

ასაფის⁵⁹ 82-ე ფსალმუნზე „სიტყვისგების“ აგება განაპირობა მისმა შინაარსმა. ფსალმუნი თხზულების ავტორის მიერ დაყოფილია მუხლებად (სულ 28 მუხლი) და თითოეულ მათგანზე არის აგებული ანტიმუსლიმური სიტყვისგება. თხზულების ავტორს მიაჩნია, რომ აღნიშნული ფსალმუნით მისმა ავტორმა იწინასწარმეტყველა მუსლიმთა დანაშაული ქეშმარიტი ღმერთის და მის მიმდევართა – ქრისტიანების წინააღმდეგ: „ესე ფსალმუნი წინასწარმეტყუჭლმან აგარიანთა ნათესავისა და ისმაიტელთათჳს ჰსთქუა, რამეთუ წინასწარ ხედავს სულითა განმრავლებასა მათსა, და განფენასა, ყოველთა კიდეთა ზედა. და შეურაცხყოფასა მორწმუნეთასა“ (H-394, 7r).

აშკარაა, რომ ასაფის 82-ე ფსალმუნი ანტიმუსლიმური „სიტყვისგების“ დასაწერად შეირჩა მისი მე-5 და მე-6 მუხლების გამო, სადაც ვკითხულობთ: „რამეთუ ზრახეს ურთიერთას და შენთჳს აღთქმა ჰყუეს“ (მე-5 მუხ.); „ბანაკმან იდუმელთამან და ისმაიტელთამან, მოაბ და აგარიანთა“ (მე-6 მუხ., S-4013, 21r). „ისმაიტელი“ და „აგარიანი“ სწორედ ის ტერმინებია რაზეც რეალურად აიგო სიტყვისგება. ამიტომ, ვიზიარებ კ. კეკელიძის მოსაზრებას ასაფის ფსალმუნის ხელოვნური კომენტირების შესახებ.

საგარეო დაპყრობითი ომები ისლამის მქადაგებელს არ უწარმოებია. ეს პროცესები მისი მომდევნო ხალიფების დროს დაიწყო.

59. ასაფი სატაძრო მუსიკის შემსრულებელი ლევიტელთა ოჯახიდან. მიენერება თორმეტი ფსალმუნი – 49, 72-82-ის ჩათვლით (Толковая Библия 1907, 130).



„ჰამბაგი მაჰხმედისი თარგმანსა შინა ფსალმუნთასა მოყუანილი ...“, ხეც. HI-394, 5v-6r

„სიტყვისგების“ არქიტექტონიკა შეიძლება სამ ნაწილად დაიყოს: 1. არაბთა ეთნარქებისა და მუჰამადის წარმომავლობა; 2. მუჰამადის ცხოვრება და ისლამის რელიგიური და სოციალური ბუნება და 3. ქეშმარიტი ღმერთის დიდება და მუსლიმთა მიმართ წყევლა.

„ჰამბავი მაჰმედისი“ საინტერესოა ისლამმცოდნეობითი თვალსაზრისით. იგი მოიცავს ისლამთან დაკავშირებულ ყველა საკითხს. თხზულების ავტორი შედარებით კარგად იცნობს ისლამის რელიგიას, მის სოციალურ ბუნებას, ყურანს, რასაც ვერ ვიტყვით მის ცოდნაზე შარიათთან, სუნასა და ჰადისებთან დაკავშირებით. ანტიმუსლიმური პოლემიკისთვის დამახასიათებელი ტრადიციის მიხედვით ავტორი შეგნებულად ძალზე დამაკნინებელი და შეურაცხმყოფელი ფორმით ასახავს მუსლიმურ გადმოცემებს სამოთხის, მუჰამადის ცხოვრების და სხვა საკითხებთან დაკავშირებით. მუჰამადი წარმოდგენილია როგორც ანტიქრისტე, რომლის მოსვლაც წინასწარმეტყველები იყო. ავტორი სწორად შენიშნავს მუსლიმთა დამოკიდებულებას მათ წინამორბედ რელიგიებსა და წინასწარმეტყველებზე. მუსლიმური რწმენით მანამდე არსებული ყველა რელიგია და წინასწარმეტყველი მცდარია, რომ მათ ღმერთის სიტყვა სწორად ვერ გაიგეს, ან შეგნებულად თუ უმეცრებით დაამახინჯეს: „... და თვით იტყვს მე ვარ და არავინ სხუა უდიდეს ჩემსა წინასწარმეტყუჭლიო, და არცა ჩემისა წერილისა კიდე სხუა წერილიო“ (H-394, 8r). თხზულების ავტორი იცნობს მუსლიმთა დამოკიდებულებას წინასწარმეტყველთა მიმართ, ამიტომ მიმართავს ქრისტიანებს: „ღ(მერ)თის მორწმუნენო, რომელმან წინასწარმეტყუჭლმან შემდგომმა ჰსთქუა პირუელისა, იგი ნახდა, და მე მოველ, ჩემნი გრწმენსთ, და პ(ირვე)ლისა ნურა გრწამნო, გინა წიგნი მისი ცუდ იქმნა, და ჩემი მტკიცე არისო“ (H-394, 8r).

ისლამში არსებობენ დიდი და მცირე წინასწარმეტყველები. მუჰამადი ქრისტეს შემდეგი დიდი და უკანასკნელი წინასწარმეტყველია. მისი საშუალებით ღმერთმა კაცობრიობას ბოლო მითითებები მისცა, რათა ყველა ქეშმარიტ რელიგიაზე მოქცეულიყო. ისლამი ცნობს შემდეგ წმინდა წიგნებს: მოსეს ხუთწიგნეულს (თორა), ზებურს (დავითის ფსალმუნები), სახარებას (ინჯილი) და ყურანს, რომელიც სხვადასხვა დროს გადმოცათ ადამიანებს., ხოლო მათ შორის ყურანი ყველაზე ბოლო და სრულყოფილია.

„ფსალმუნით სიტყვისგების“ ავტორი ყურანს მუდმივად დამაკნინებელი ფორმით იხსენიებს. მას „წიგნაკს“ უწოდებს და აღნიშნავს, რომ ეს

წიგნი მუჰამადმა თავის „სიბილწეთა აღსაწერად“ შექმნა და მასში მრავლადაა ღმერთის საწინააღმდეგო. ავტორი მკითხველს მოუწოდებს, რომ წაიკითხონ ყურანი და თავად დარწმუნდნენ, რამდენი სიბილწეა მასში (H-394, 9v).

ქორწინება ერთ-ერთი თემაა, რომელსაც აღნიშნულ თხზულებაში მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა (H-394, 10r-10v). სიტყვისგების ავტორი ერთმანეთს ადარებს ქრისტიანულ და მუსლიმურ ქორწინებას, ეს უკანასკნელი სიძვად და უდიდეს ცოდვად მიაჩნია. ავტორი მკაცრად კიცხავს მრავალცოლიანობას და მას მუჰამადის მექალთანეობით და პირადი მანკიერებებით ხსნის: „ესე ესრეთ დაჰსწერს, არა რა არს დედაკაცი გარნა მამაკაცისა მჭევალი არს ... არა თუ ერთსა ცოლსა უბრძანებს, ვ~(ით)ა პ~(ირვე)ლ ადამ და ევა, ა~(რამე)დ რაოდენი ძალ ედუას კაცსა ეგეოდენსა შეუნდობს, ...“ (H-394, 10r). აქვე განხილულია განქორწინების და იმავე ქალზე ხელმეორედ ქორწინების საკითხი, რასაც ავტორი ნაწილობრივ არასწორად აღწერს.

თხზულების ავტორი მრუშობას, მამათმავლობას და ზოოფილიას მუსლიმებში გავრცელებულ მანკიერებად მიიჩნევს. თუმცა, იქვე დასძენს, რომ ამ ყოველივეს თავად მუსლიმები სიტყვით ცოდვად მიიჩნევენ, მაგრამ ცხოვრების წესით დასახელებულ მანკიერებებზე უარს არ ამბობენო: „ ... რამეთუ უფალი იტყვს „არა იმრუშო“, ხოლო მათ სიძვა, მრუშება, მამათმავლობა, პირუტყუთა თანა აღრევა, ნათესავსა კეთილად შეურაცხიეს. სიტყვით გეტყვიან ვითარმედ ცოდუა არსო, არამედ ტყუიან, და წერილთა მათთა შინა, ესრეთ უწერიათ, უკეთუ შეჰწინიერი ქალი, ანუ ვაჟი იხილა, მასთან გული უთქმიდა და ვერ აღასრულა, ფრიადი ცოდვა იყოსო“ (H-394, 10v).

თხზულებაში საუბარია მუსლიმთა სამოთხეზე (H-394, 10v-11r). აქ ვხვდებით, როგორც კონკრეტულად მუსლიმურ წერილობით ტრადიციას, ასევე ზეპირ გადმოცემებს, რომლებიც არამუსლიმურ გარემოში უნდა იყოს აღმოცენებული და მუსლიმური რწმენა-წარმოდგენების დაკნინებისკენ არის მიმართული. ამ გადმოცემებით თვითონ ავტორი ისეა აღშფოთებული, რომ წყევლის ისლამის სარწმუნოებას და მის მექადაგებელს და დასძენს, რომ მან ეს ამბები მუსლიმებისაგან მოისმინა და იმდენად უმსგავსოა, რომ დაწერა ვერ გაბედა; ხოლო ის, რაც დაწერა ისიც იმდენად უხერხული წასაკითხია და იმდენად არ შეესაბამება მუსლიმურ ტრადიციას, რომ უნდა ვივარაუდოთ, ავტორი ან თვითონ თხზავს და მიზანმიმართულად აკნინებს მუსლიმურ წარმოდგენას სამოთხეზე,

ან ძალზე უმეცარი ხალხიდან მიიღო ეს ინფორმაცია.

ისლამი აღიარებს ბედისწერას, რაც თხზულებაში ღვთისგმობადაა მიჩნეული. ავტორის აზრით, ადამიანს დაბადების მომენტიდან ღმერთისაგან წინასწარ აქვს განსაზღვრული ბედისწერა, რაც იმის მოწმობაა, რომ ღმერთი ადამიანის მიერ ჩადენილი ყველა ცოდვის თანაზიარია და ყოველი ბოროტება მისი ნება-სურვილით ხდება. მუსლიმთა ეს შეხედულება, რა თქმა უნდა ქრისტიანული პოზიციებიდან არის გაკრიტიკებული: „მტერნი ღ[მრთ]ისანი, რამეთუ პირუჭლად დიდსა ქებასა შეასხმენ ღ[მერ]თსა და მერმე იტყვან, ღ[მერ]თი მაცთურ არისო, კაცთა აცთუნებს. თუცაღა ღ[მერ]თსა არა ენებოს, ვის ძალუძსო, ანუ კაცი ბოროტსა, ანუ ცოდუასა ვით იქსო. ყოველივე ღ[მრთ]ის ჰბრძანებით არისო. ოდესცა კაცი იშუჭბის ღ[მერ]თი დაჰსწერს, ამ ბედისა და იმისი მოქმედი იყოსო, და ეგევითარი იქნებაო. ღ[ვთ]ის მბრძოლო, რასა იტყვ, ღ[მერ]თ[მა]ნ დაწერა ესე, კაცმან მოკლას მამა, ანუ ძმა, ანუ ისიძოს, იმრუშოს, იპაროს და შემდგომად წარწყმიდა კაცი იგი. უსამართლო არს ღ[მერ]თი? ნუ იყოფინ! ესე ჭეშმარიტ, რამეთუ არა რა იქმნების უღმრთოდ თვნიერ ცოდვისა, ხოლო ცოდუა და ბოროტი არა ღ[მრთ]ისა მიერ იქმნების, არამედ ეშმაკისა მიერ გულისთქმით“ (H-394, 11r-v).

ფსალმუნით სიტყვისგების ავტორს მიაჩნია, რომ მუსლიმებს ეკრძალებათ ერთმანეთის და უპოვართა მიმართ დახმარება: „ქრისტე მეუფე ჰბრძანებს: „რაოდენი უყოთ გლახაკთა მე მიყავითო და ჩემდა შევირაცხოვო“, ხოლო ბილწი მაჰხმადი ჰქადაგებს, არა მიცემად გლახაკთასა, უკეთუმცა ენებოს ღ[მერ]თსა მიცემა გლახაკისა, არა ძალ ედუა გამდიდრება მისიო. ღ[მერ]თსა ჰსძაგს მით არა გლახაკი, და რომელმან მისცეს ჰსცოდავს წინაშე ღ[მრთ]ისა“ (H-394, 12v). „ხოლო ესე მაცთური სიყვარულსა განაძებს, და ესრეთ ქადაგებს, უკეთუ სოფელსა ამას შეიძინნა უნჯი რაიმე მოყუასთა დაკლება არა რაიმე არს, რამე თვის თვისისა უნებს კაცთა ყოველი, სოფელისა ამის სიამოვნე ჰქმნას“ (H-394, 12r-v). მოტანილი ცნობა სინამდვილეს არ შეეფერება. ისლამის ხუთი ძირითადი მოთხოვნიდან ერთ-ერთი სწორედ გაჭირებული მუსლიმებისათვის დახმარებაა. ისლამში არსებობს სავალდებულო გადასახადი – ზაქათი, რომლის გაღებას და ღარიბ თანატომელებზე ზრუნვას ყურანი ყველას ავალდებულებს (II/211(215), 30/38 (39), 58/14 (13), ყურანი 2006, 118, 273, 336).



„გეკითხებიან შენ, ხა გაიღონ მოწყალებად. უთხაი: – ხა სიკეთესაც მოწყალებად გასცემთ მშობლებისთვის, ახლობლებისთვის, ობლებისთვის, უპოვახთათვის და მოგზაუხთათვის. და ხა სიკეთესაც იქმთ, ადაჰმა იცის იგი“ (II/211(215), ყურანი 2006, 118).

„და ხასაც გასცემ ვახშით, ხათა სახგებელი მოიგანოს ხაღნის ქონებით, ადაჰის წილ სახგებელს ახ მოიგანს. ხოდო ხასაც გასცემ მოწყალებად, ადაჰის სახიუხების მსუხვედნი; აი, სწოხედ ესენი ახიან გაოხმაგებუდნი“ (XXX/38(39), ყურანი 2006, 273).

„განა გენებებათ, ხომ გაიღოთ თქვენს თათბიხზე უწინ მოწყალებანი?! და თუ ამას ახ იქმთ, ადაჰმა კი მოგიგევათ, დააგხით დოცვად, გაიღეთ ზაქათი და დაემოხჩიდეთ ადაჰსა და მოციქუდს. და ადაჰი მცოდნე იმისა, ხასაცა იქმთ!“ (LVIII/14 (13), ყურანი 2006, 336).

ნაშრომში მოცემულია ჯიჰადის შესახებ მოძღვრების დამახინჯებული ინტერპრეტაცია. ეს არის კლასიკური მაგალითი იმ შეხედულებებისა, რასაც ხშირად ვხვდებით ზოგადად ანტიმუსლიმურ ლიტერატურაში: „ხოლო ესე იტყვს: თუმცა, რომელიცა კაცი მაჰხმადისა მორწმუნისა გარეშე მოკლა, ვითარცა წმიდა დ[მრთ]ისა შეირაცხების და თუმცა შენ მან მოგაკუდინა, შეითი (შაჰიდი – ხ. ბ.) იქმნებო, რომელი მონამედ გადმოითარგმანების“ (H-394, 12v). ისლამი შაჰიდობას ალუთქვამს ღმერთის სახელით გამოცხადებულ ომში დალუპულ მეომრებს და არა მათ, ვინც რაიმე მიზეზით ან უმიზეზოდ მოკლავს არამუსლიმს.

სიტყვისგების ავტორი კარგად იცნობს მუსლიმურ ტერმინოლოგიას – შართი (პირობა, შარიათი), შაჰიდი (მონამე), რუჰულაჰი (ალაჰის სული), რასულა (წინასწარმეტყველი) და ა. შ. და იძლევა მათ ზუსტ თარგმანებას და განმარტებებს.

ნაშრომიდან ჩანს, რომ ავტორი იცნობს როგორც სუნიტურ, ასევე შიიტურ მარჯაბებს. ტექსტში საუბარია სუნიტურ ისლამში არსებულ იურიდიულ-თეოლოგიურ სკოლებზე: „განიყუნენ ანიფ: შაჰფანი: ჰამბალი: მალიქი: და რაფისი, რომელნი არიან მაჰხმადიანნი განყოფილნი წესითა“ (H-394, 13r). ავტორისეული ტერმინოლოგიით ანიფა – ჰანაფიტები, შაჰფანი – შაფიიტები, ჰამბალი – ჰანბალიტები, მალიქი – მალიქიტებია. რაფისი კი უნდა გულისხმობდეს რაფიდიტებს, რომელიც ზომიერი შიიტების ერთ-ერთი მეტსახელია.

ჰაფიდიტები [ახ-ჰაფიდა – „მიმგოვებები“, „უახმოფედები“] ახის შიიტების ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული მეტსახელი. ერთი თვადსახისით პიხვედი ჰაფიდიტები იყვნენ აბდ ადაჰ ბ. საბას მიმდევრები (სა-

ბაიგები), ხომლებიც უახყოფდნენ ხადიფების – აბუ ბაქჩისა და ომახის მმახთვედრობას და მიაჩნდათ, რომ მუჰამადმა თავის მემკვიდრედ ადი დაასახელა. მეოხე თვადსაზხისით, ჰაფიდიგები ის შიიგები აჩიან, ხომლებმაც 739 წ. ქუფაში აჯანყების დროს უახყვეს ზაიდ ბ. ადის ჰიეგენზია იმამათზე. შემდგომ ჰაფიდიგებს ძიხითადად უწოდებდნენ იმამიგებს, ხომლებიც უახყოფდნენ აბუბაქჩისა და ოსმანის ხადიფობას და ასევე ომაიანთა და აბასიანთა მმახთვედრობის კანონიეხებას (სანიკიძე 1999, 162).

„ფსალმუნით სიტყვისგების“ ავტორი იცნობს ისლამის დოგმატურ საკითხებს და ამ ცოდნას მოხერხებულად იყენებს ისლამისა და მისი მქადაგებლის უარყოფითი სახით წარმოდგენისთვის. თხზულებაში ვხვდებით მუჰამადის რამდენიმე სახელს: მუსტაფა, ამადი (აჰმადი – ხ. ბ.) და მამუდი (მაჰმუდი – ხ. ბ.). ავტორი აქვე განმარტავს ამ სახელის მნიშვნელობას. „... მაჰმადი გამოჩენილად გამოითარგმანების და რასულა მოციქულად ღ[მერ]თისად, თვარა მუსტაფა ერქვა სახელად, და ამადასა [აჰმადი – ხ. ბ.] და მამუდასაც [მაჰმუდი – ხ. ბ.] ეძახდენ, რომელსა არაბულად გამოძიება აქუს ყოველთავე ფსალმუნით“ (H-394, 9r).

თხზულების ავტორი ეხება ასევე არაბთა წარმომავლობის საკითხს და ყურადღებას ამახვილებს სიტყვა „სარკინოზის“ წარმომავლობაზე. იგი აღნიშნავს: „თათარი ძაღლის შერისხუად გადმოითარგმანება და სარკინოზი სარას ძაღლად“ (H-394, 13r).

თხზულების ყველა ნუსხის მიხედვით ისმაილს ექვსი ძე ჰყავდა, საიდანაც ისმაიტელები გამრავლდნენ. ხოლო H-394-ზე დართული გენეალოგიის მიხედვით კი ისმაილს შვიდი ძე ჰყოლია და ტექსტისაგან განსხვავებით აქ მათი სახელებიცაა აღნიშნული: 1. ჰედა, 2. ნადაბელ, 3. ადაბელ, 4. მალემატ, 5. სალაბა, 6. იდუმ და 7. მასაგან (H-394, 6 r).⁶⁰

„ფსალმუნით სიტყვისგების“ ავტორი საკმაოდ დანვრილებით საუბრობს მუჰამადის პირველ მიმდევრებზე, მოციქულის ოჯახის წევრებზე და მის შთამომავალ თორმეტ იმამზე: „ამა ისმაილის ძისაგან იყუნეს იდუმელნი, რომელ ერთისაგან აღმოხდა: აბდულ მუთალიფ, რო-

60. კიდევ ერთი შეუსაბამობაა ტექსტსა და გენეოლოგიას შორის. კერძოდ, ტექსტში იდუმი ისმაილის შვილიშვილია (გენეოლოგიის მიხედვით კი შვილი). H-394-ში წინადადება „ისმაილს ექუსნი ძენი ესხნეს“ არ წერია. როგორც ჩანს, გადამწერი მიხვდა, რომ მუჰამადის გენეალოგიასა და ტექსტს შორის შეუსაბამობა იყო და ეს პრობლემა იმით მოაგვარა, რომ აღნიშნული წინადადება არ გადანერა. ეს გვაფიქრებინებს, რომ H-394 ნუსხაზე დართული გენეოლოგია „ფსალმუნით სიტყვისგებით“-ის ავტორს არ ეკუთვნის.

მელსა ორნი ძენი ესხნეს. აბდულ, მოხმედის მამა და აბუ თალიბ, ალის მამა. ამა აბუ თალიბის ცოლს საქინა ერქუა, ამის მ(იე)რ ეყოლა ალი, რომელსა მურთუბალა ერქუა, ხოლო ალი მაღლად გადმოითარგმანების. ესე ალიც მახმედის მოწაფე იყო და სიძე, რომლისა ცოლსა ფათმა ერქუა. რომელი მრავალსა საძაგლობას აღასრულებდა. სხუა ცოლი ჰყუა ალის, რომლისაგან მიეცნეს მაჰმადი ნაფი. და ფათმასაგან ეყოლა ასან და უსეინ. ამან უსეინ შვირთო ცოლად მალიქ შჯადის ქალი შარუბანა, რომლისაგან იშუა ზეინალ აბად და მან შუა მაჰმადი ბაყო, და მან ჰშუა ჯაფარისაბიყა, და მან ჰშუა მუსაიქაზიმ, და ამან ჰშუა ალი რიზა, და ამან ჰშუა მახმადინაყო, და ამან ჰშუა ასანი ასქარ, და ამან ჰშუა მაჰმადი ყაბი, და ამან ჰშუა მეათი, რომელსა ჯერედცა ცოცხალსა იტყვან, ვ(ით)ა ენუქსა და ელიას. და ეგრეთ იტყვან ჟამთა უკანასკნელთა მოვალსო, უწინარეს ანტიქრისტესსა და მის ჟამად კეთილნი დრონი და ჟამნი იქმნებიანო, და ყოველნი დაფარულნი საუნჯენი გამოჰჩნდებიანო, და მისსა შ[ემდგომ]ად ანტიქრისტე მოვალსო, რომელსა სახელად თაჯალის უწოდებენ და მე ვგონებ და ეგრეთცა არს, თვთ იგი არს ანტიქრისტე რომელსა მეთიდ იტყვან“ (H-394, 14v-15r).

ავტორის მიერ მოყვანილი თორმეტი იმამის სახელები და თანმიმდევრობა ზუსტად ემთხვევა ისლამის თორმეტი იმამის სახელსა და ქრონოლოგიას:

1. ალი – ალი ბ. აბი ტალიბი (გარდ. 661 წ.)
2. ასან – ჰასან ბ. ალი (გარდ. 669 წ.)
3. უსეინ – ჰუსეინ ბ. ალი (გარდ. 680 წ.)
4. ზეინალაბად – ალი ზაინ ალ-აბიდინი (გარდ. 713/4 წ.)
5. მახმადიბაყო – მუჰამად ალი ბაკირი (გარდ. 732 წ.)
6. ჯაფარისაბიყა – ჯაფარ ას-სადიკი (გარდ. 765 წ.)
7. მუსაიქაზიმი – მუსა ალ-ქაზიმი (გარდ. 799 წ.)
8. ალირიზა – ალი არ-რიდა (გარდ. 818 წ.)
9. მახმადი ნაყო – მუჰამად ათ-თაკი (გარდ. 835 წ.)
10. ალინაყო – ალი ან-ნაკი (გარდ. 868 წ.)
11. ასან ასქარი – ჰასან ალ-ასქარი (გარდ. 873/4 წ.)
12. მაჰმადი ყაბი – მუჰამადი // ალ-მაჰდი ალ-მუნთაზარი // ალ-კაიმი (გაუჩინარდა 878 წ.).

თხზულებაში ერთგვარ უზუსტობას ვხვდებით მუჰამადის ცოლებთან დაკავშირებით. ისლამის წინასწარმეტყველის პირველ ცოლად აიშაა

დასახელებული, რაც სინამდვილეს არ შეესაბამება. აიშა იყო მუჰამადის მესამე და უსაყვარლესი და არა პირველი ცოლი. მუჰამადის პირველი ცოლი იყო ხადიჯა ბინთ ხუვალაიდი და მის სიცოცხლეში მუჰამადს სხვა ცოლი არ მოუყვანია. H-394 და S-1511 ნუსხებში მუჰამადის მეცხრე ცოლის სახელი გამოტოვებულია. ხოლო ყველა დანარჩენი ნუსხის მიხედვით კი იგი სავარდამის ქალია.⁶¹

ხელნაწერში:

1. აიშა, აბუბექრის ქალი — აიშა ბინთ აბი ბაქრ ას-სიდდიკ (მე-3 ცოლი).
2. სალიმა — (ვერ ხერხდება იდენტიფიცირება).
3. ბაუმბაჰმიბა, სუფუნას ქალი — უმ-ჰაბიბა აბუ სუფიანის ქალი.
4. აფისა, ომარის ქალი — აფისა ბინთ უმარ (მე-4 ცოლი).
5. ზეინაბ, უზიმის ქალი — ზაინაბ ბინთ ხუზაიმა ალ-ჰარის (მე-5 ცოლი).
6. ხადიჯა, ხუველის ქალი — ხადიჯა ბინთ ხუვაილიდ (I ცოლი).
7. მარა — ზაინაბ ბინთ ალ-ჰარის (ბარრა) (მე-8 ცოლი).
8. მუსალიმა ჰუმაიას ქალი — უმმ სალამა (ჰინდ ბინთ აბი უმაია) (მე-6 ცოლი).
9. H-394-ში და S-1511-ში მე-9 ცოლის სახელი აკლია, ხოლო ყველა დანარჩენ ნუსხაში მუჰამადის მე-9 ცოლი სავარდამის ქალია.
10. საბიგა, თვეის ქალი — (ვერ ხერხდება იდენტიფიცირება).
11. მეიმუნა, არის ქალი — მაიმუნა ბინთ ალ-ჰარის (მე-11 ცოლი).

„ხოლო თუ შიშობთ, რომ სამაჰთდიანნი ვეხ იქნებით ობოლთა მიმაჰთ, მაშინ ცოდვად მოიყვანეთ ის ქალები, რომლებიც მოგეწონებათ, – ოჰი, სამი და ოთხი ... მაგჰამ თუ შიშობთ, რომ (ყვედასთან ეხთნაიხად) სამაჰთდიანად ვეხ მოიქცევით, მაშინ (იქოხწინეთ) ეხთზე, ანდა იმაზე, ვინც თქვენმა მაჰჯვენამ მოიპოვა. და ეს უფჰოა ახდოა (ადაჰის საზღვხებთან), თუ ახ



61. ხელნაწერში ჩამოთვლილ ქალთა სახელებს ვუდარებ ნ. გელოვანის ნაშრომში – „ქალი ისლამში“ არსებულ მონაცემებს (გელოვანი 2005, 103-111).

გინდათ, რომ გადასცდეთ (მათ). (4) და მიუბოძეთ ქაღებს მათი საქოხწინო ძღვენი საჩუქხად, ხოლო თუკი სიკეთით დაგითმეს ხამე, მაშინ ჭამეთ ის გუღმშვიდად, მოსვენებით“ (IV/3(3), ყურანი 2006, 135).

„სიტყვისგების“ ავტორს თავისი მუსლიმი ახლობლებისგან დიდი გაჭირვებით მოუპოვებია ინფორმაცია მუჰამადის ცოლების შესახებ.⁶² „ზოგნი ოთხსა ცოლსა გეტყვან, სხუანი ცხრასა, რომელიმე უმცირესთა და ხარჭათაცა, არამედ მე დიდითა გამონულიღვითა და მრავლითა ჭირითა მიპოვნიან, რამეთუ მრავალნი მოყუარენი მყუანდეს, საცთურითა ამით დაბნელებულნი და მათგან გამოვიკუდივე, რომელნიმე დამიფარვიდენ და სხუანი მეტყოდენ“ (H-394, 15v). ამ სიტყვებით ირკვევა, რომ თხზულების ავტორის საცხოვრებელ გარემოში მუსლიმებიც არიან. სწორედ ამით აიხსნება მისი მუსლიმური ტრადიციების (მაგ. სამოთხე, ჰაჯი, ქორწინება) არაწინააღმდეგობრივი (ზეპირსიტყვიერი) ცოდნა (ბაინდურა-შვილი 2013, 233).

მუსლიმი მემატიანეები დიდ მნიშვნელობას ანიჭებენ მუჰამადის ბავშვობაში მომხდარ ერთ მნიშვნელოვან მოვლენას, რომელსაც თითქმის უცვლელი შინაარსით და ოდნავ განსხვავებული ინტერპრეტაციით გვთავაზობს მუჰამადის ბიოგრაფთა და ჰადისის მცოდნეთა უმრავლესობა. ევროპელი ისლამმცოდნეები ამ მოვლენას მოგვიანო ხანის მუსლიმ ავტორთა შეთხზულად მიიჩნევენ, რომლის მიზანსაც ისლამის მოციქულის ღვთაებრივი მისიის დადასტურება წარმოადგენს. მცირეწლოვანი მუჰამადის სირიაში (შამი) მოგზაურობაზე წერს წინასწარმეტყველის ყველაზე სანდოდ მიჩნეული ბიოგრაფი იბნ ჰიშამი. ამ მოგზაურობისას ქ. ბოსრასთან⁶³ ახლოს მდებარე ქრისტიანული (ნესტორიანული) მონასტრის ბერმა – ბაჰირამ მუჰამადში მომავალი წინასწარმეტყველი ამოიცნო, რაც მუჰამადის ბიძას – აბუ ტალიბს გააუხარებდა და ბავშვის დაცვა მოსთხოვა (Мкртчян 1993, 27-32). სომხურ

62. ისლამი წარმოიშვა საზოგადოებაში, სადაც იყო პოლიგამია გავრცელებული. მამაკაცს შეეძლო ჰყოლოდა განუსაზღვრელი რაოდენობა ცოლებისა. ყურანის თანახმად, ქორწინება არის მუჰამადის სუნას ნაწილი. ქორწინების წესები ისლამში ჩამოყალიბდა წინაისლამური ოჯახის საფუძველზე და თანმიმდევრულად დამუშავდა ისლამის პირველ საუკუნეებში. ისლამში დაუქორწინებლობა მძიმე ცოდვად ითვლება. ყურანი უშვებს მრავალცოლიანობას, მხოლოდ ოთხი ცოლის ყოლის უფლებით. ამასთან, მუსლიმ მამაკაცს შეეძლო ჰყოლოდა მონა-მხევალთა განუსაზღვრელი რაოდენობა.

63. ბოსრა//ბუსრა – ქალაქი სამხრეთ-დასავლეთ სირიაში.

თხზულებებში, იქ, სადაც საუბარია მუჰამადის ცხოვრებაზე, ამ ქრისტიანი ბერის სახელია სარგისა და იგი ეროვნებით სომეხია. ჩვენს ხელნაწერში მოხსენიებულ მუჰამადის მასწავლებელს სერგიოსი ჰქვია, რაც სომხური სარგისას ბერძნული ვარიანტია (-ოს/უს – ბერძნულ-ლათინური დაბოლოება). მუჰამადის ცხოვრების სომხურ ვარიანტში არის ინფორმაცია იმის შესახებ, რომ მუჰამადი სარგისთან იყო დატოვებული აღსაზრდელად. ჩვენს ხელნაწერში აღნიშნული მუჰამადის სინელ მამათა მეაქლემეობა, სწორედ მის სირიაში ყოფნის ეპიზოდთან უნდა იყოს დაკავშირებული. სერგიოსი ასურასტანელად იწოდება. შესაძლოა, რომ რომ თხზულების ეს პასაჟი სომხური ნარატივის გავლენას განიცდიდეს (ბაინდურაშვილი 2013, 240).



„ჰამბავი მაჰმედისი ...“, ხეც. H-394, 5v

ფსალმუნით სიტყვისგებაში მოტანილია ყურანის გადმოცემის თავისებური ისტორია, რომლის თანახმადაც, ყურანი მუჰამადის სიცოცხლეში დაინერა. სწორედ ამ ასპექტში ემთხვევა ხელნაწერის ინფორმაცია ერთ-ერთ მუსლიმურ ტრადიციას, რომელიც გაზიარებული არ არის. ხოლო დანარჩენ სიუჟეტს მასთან არანაირი კავშირი არ აქვს (H-394, 18r-v).

ფსალმუნით სიტყვისგებაში მოტანილია ყურანის გადმოცემის თავისებური ისტორია, რომლის თანახმადაც, ყურანი მუჰამადის სიცოცხლეში დაინერა. სწორედ ამ ასპექტში ემთხვევა ხელნაწერის ინფორმაცია ერთ-ერთ მუსლიმურ ტრადიციას, რომელიც გაზიარებული არ არის. ხოლო დანარჩენ სიუჟეტს მასთან არანაირი კავშირი არ აქვს (H-394, 18r-v).

მუსლიმური გადმოცემის თანახმად ყურანის ფრაგმენტების თავმოყრასა და დალაგებას თვითონ მოციქული შეუდგა, მაგრამ ვერ მოასწრო. ტრადიცია ასახელებს იმ ადამიანებს, რომელთაც წინასწარმეტყველის სიცოცხლეშივე, თუმცა მისგან დამოუკიდებლად დაინყეს გა-

მოცხადების ტექსტების ჩაწერა. მოციქულის გარდაცვალების შემდეგ, აბუ ბაქრის ბრძანებით, ყურანის ადრეული ფრაგმენტები შეაგროვა მუჰამადის პირადმა მდივანმა ზაიდ იბნ-საბითმა. ყურანის საბოლოო რედაქტირება კი მოხდა 650-656 წწ. ოსმანის (644-656 წწ.) მიერ შექმნილი სამკაცციანი კოლეგიის მიერ, რომელსაც ზაიდ იბნ საბითი ხელმძღვანელობდა (ყურანი 2006, 53-54; Массэ 73-74).

თხზულებაში არაერთხელ ხაზგასმით არის აღნიშნული, რომ მუჰამადი ეპილეფსიით იყო დაავადებული: ამ ავადმყოფობას სიტყვისგების ავტორი „ეშმაკეულს“ უწოდებს: „ ... და ოდეს ეშმაკეულობა მოუხდის და შემდგომად ცნობას მოვიდის, ცოლთა თვსთა ესრეთ ეტყოდის: ღ[მრ] თის მოციქული ვარ და ოდეს ანგელოზი მეჩუენების, მისსა ბრწყინვალებასა ვერ თავს-ვიდებ და ცნობა მიმეხდების, ამისთვის იგი დიაცნი სხუათა არწმუნებდეს და შიქმნა საცთური“ (H-394, 16r) (ამ საკითხს ზემოთ უკვე შევხებით).

თხზულებაში მუჰამადის ეპითეტებია: „მტერი ღმრთისა, „ძე ეშმაკისა, „ბნედიანი, „მსჰიძავი“, „უბადრუკი“, „უსწავლელი“, „ზღაპრისმეტყუელი“, „ბილწი“, „ეშმაკი“, „ეშმაკთა თანაზიარი“ და ა. შ.

მუსლიმურ ლიტერატურაში გაზიარებულია შეხედულება იმის შესახებ, რომ მუჰამადმა წერა-კითხვა არ იცოდა. მას ყურანის ტექსტს მთავარანგელოსი ჯაბრაილი უკითხავდა, ის კი იმეორებდა. ეს გადმოცემა უკავშირდება მისთვის ყურანის „გადაცემის“ ეპიზოდს, როდესაც მთავარანგელოსის მოწოდებაზე, „წაიკითხე!“ მუჰამადი პასუხობდა, რომ მან კითხვა არ იცოდა (ლინგსი 2016, 69). სწორედ ამ ეპიზოდის საფუძველზე დამკვიდრდა ისლამმცოდნეობით ლიტერატურაში აზრი იმის შესახებ, რომ მუჰამადმა წერა-კითხვა არ იცოდა. თუმცა, თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ მუჰამადი წლების მანძილზე სავაჭრო ქარავანს ხელმძღვანელობდა და აქტიურად იყო ჩართული საერთაშორისო ვაჭრობაში, მისი წერა-კითხვის უცოდინარობა ჩვენში ეჭვს იწვევს. ანგელოსთან მუჰამადის განცხადება, რომ მან „კითხვა არ იცის“ ღმერთის სიტყვის ქადაგებას უნდა გულისხმობდეს.

ხელნაწერში პირთა საკუთარი სახელები და მუსლიმური ტერმინები ერთგვარი უზუსტობით არის გადმოცემული, რაც კიდევ ერთხელ მიანიშნებს მის ფოლკლორულ წარმომავლობაზე.

თხზულებაში ირიბად არის ასახული არაბთა სახალიფოსა და ისლამის განვითარების ისტორიის პირველი ეტაპი, რაც გამოიხატება მუსლიმთა შორის წინასწარმეტყველის მემკვიდრეობის საკითხთან დაკავ-

შირებულ დაპირისპირებასა და მუავიასა და იაზიდის კონფრონტაციაზე აკლ-ულ-ბეითთან, რამაც შიიტთა მეორე და მესამე იმამების – ჰასანისა და ჰუსეინის დალუპვა გამოიწვია. თხზულების ავტორი 680 წ. ქერბალაში დატრიალებული ტრაგედიის გამომწვევ განსხვავებულ მიზეზს ასახელებს. კერძოდ, იგი აღნიშნავს, რომ იაზიდს ჰუსეინის ცოლი – შარუბანა შეუყვარდა და ამიტომ მოკლა იგი (H-394, 14v).

ნაშრომში დასახელებულია ისეთი პირები, რომლებსაც ისლამის ისტორიის შემცველი სხვა ქართული თხზულებები არ იცნობს. მაგ.: თხზულებაში ვხვდებით ალის დედის სახელს – საქინა. ხელნაწერის მიხედვით, ალის მეორე ცოლიც ჰყავდა, რომელთანაც ვაჟი – მაჰმადი ნაფი შეეძინა. ეს ორი პერსონაჟი H-394-ზე დართულ გენეოლოგიაში ფიქსირდება, სადაც მაჰმადი ნაფი შეცდომით ფატმას შვილად არის მიჩნეული.

მუჰამადმა ისლამში კი დაუშვა პოლიგამია და თვითონაც უამრავი ცოლი ჰყავდა, მაგრამ, როცა მისმა სიძემ და ბიძაშვილმა ალიმ, გადაწყვიტა მეორე ცოლი შეერთო, მას სასტიკი წინააღმდეგობა გაუწია და არ დაუშვა მისი დაქორწინება სხვა ქალზე (გელოვანი 2005, 161). მუსლიმური გადმოცემით, მუღირას გვარი შეეცადა ალიზე გაეთხოვებინა აბუ ჯაჰლის ქალიშვილი – ჯუვაირიდა, მაშინ, როცა ფატმა ცოცხალი იყო. ერთ-ერთ ჰადისში მოციქულმა ეს ფაქტი იმით ახსნა, რომ დაუშვებლად თვლიდა ერთი და იმავე მამაკაცის ცოლები ყოფილიყვნენ მოციქულის ქალიშვილი და ალაჰის მტრის ქალიშვილი (Hekmat 1997, 131).

ფსალმუნით სიტყვისგებაში მოტანილია მუჰამადის გარდაცვალების დამაკნინებელი ვერსია, რომელშიც შერწყმულია ისლამში არსებული ერთ-ერთი სასწაული ე. წ. „მირაჯის ღამე“, როდესაც ბურაკზე ამხედრებულმა მუჰამადმა მოიხილა იერუსალიმი.

თხზულებაში ვკითხულობთ: „სამოცდასამისა წლისა იყო მოხუცებული მაჰმადი, არამედ უმეტესად მათა არა მადლსა ა(რამე)დ სიძვასა. იყო ჰურია ერთი, რომელსა ჰყუა ასული ჰმუჰნიერი, თულაგნა მას მოჰამად და დაიწყო ტრფიალებად, ხოლო ქალმან მან მისცა პაემანი ღამისა მის და ეტყოდა, ოდეს დაღამდეს, მოვედ აქა. და თვთ შევიდა კაცთა სასკორე სახლთ შინა, რომელი იყო მას შინა, ორმოსა პირი განუფართოვა და მცირედ ჩალა რამე მოჰფინა. ღამე რა მოვიდა, მაჰმადი გამოვიდა. ქალმან მას ესრეთ ჰრქუა, სახლთა ჩემთა სტუმარნი არიან, ჰსცნობენ და განვიკიცხები, მანდ მაგასა სახლთა შევედ, მეცა მანდ მოვალ და განვიხაროთ. შევიდა უბადრუკი მახმადი მუნ და ჰშთაიჭრა ორმოსა მას სკორითა სავსისა და შიგან დაიშთო“ (H-394, 20r).



მუჰამადის ზეცად ამაღლების მინიატიურა. საქართველოს ეროვნული მუზეუმის კოლექცია (სსმ/აღმ-780 a)

მუსლიმური ტრადიციით, მუჰამადმა სასწაულებრივად მოინახულა იერუსალიმის წმინდა მიწა. მის შესახებ საუბარია ყურანის XVII სურის პირველ აიაში და ჰადისებში. გადმოცემის თანახმად, მუჰამადი ჯიბრაილმა ქააბას ტაძრიდან იერუსალიმის ტაძარში ამოგზავრა. ზოგი წყაროს მიხედვით კი იმ ღამით წინასწარმეტყველი აბუ ტალიბის ქალიშვილს – უმ ჰანის სტუმრობდა. გზად, „მირაჯის ღამეს“ მუჰამადმა რამდენიმე ადგილას ლოცვა აღავლინა: მედინაში, სადაც მან ჰიჯრა აღასრულა, ქუფას მეჩეთში და სინას მთასა და ბეთლემში იესო ქრისტეს შობის ადგი-

ლას; ბოლოს მუჰამადმა იერუსალიმის ე. წ. „უშორეს მეჩეთშიც“ ილოცა და იქიდან ზეცად გაემართა. იერუსალიმში მას გარდასულ დროთა დიდი წინასწარმეტყველები, მათ შორის მუსა და ისაც (იესო – ხ. ბ.) მიეგებნენ. შემდეგ მუჰამადი ზეცად აიყვანეს, სადაც მეშვიდე ზეცის კიდესთან, სამოთხის ხის – „სიდრათ ალ-მუნთაჰას („უკიდურესი მიჯნის სიდრას“) მახლობლად, ალაჰის წინაშე წარადგინეს.



მუჰამადის საფლავი მედინაში

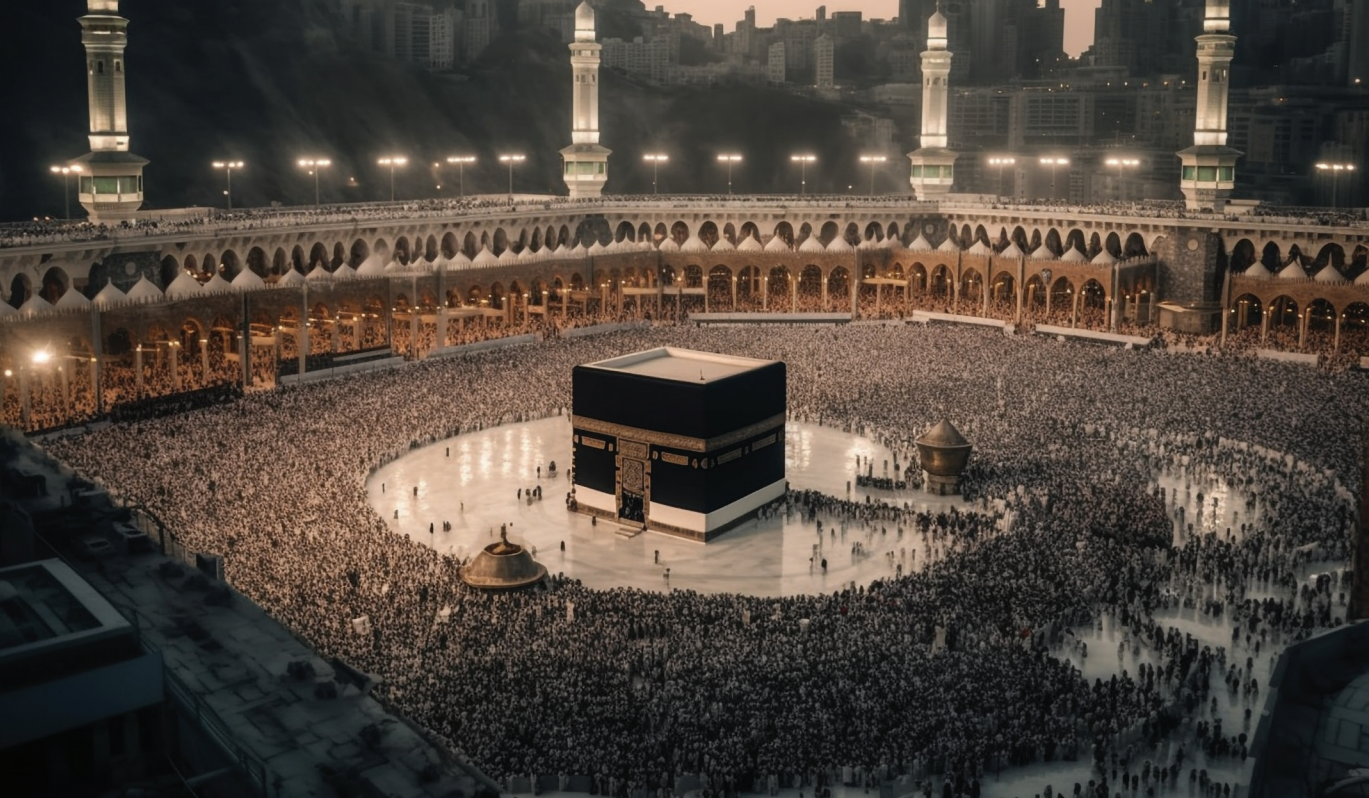
მუჰამადი 632 წ. 8 ივნისს (12 რაბი ალ-ავეალი) ხანმოკლე ავადმყოფობის შემდეგ, 63 წლის ასაკში მედინაში გარდაიცვალა. ეს ფაქტი მისი მიმდევრებისათვის მოულოდნელი იყო (ისევე, როგორც ამ ხელნაწერშია ნათქვამი). მუჰამადი დაკრძალეს მედინაში მისივე გარდაცვალების ადგილზე – აიშას საცხოვრებელ სახლში, სადაც დღეს მეჩეთია. მირაჯის ღამე მუჰამადის ცხოვრების ერთ-ერთი დიდი სასწაულია, რასაც ყურანი და მუსლიმები „ამაღლებას“ უწოდებენ (ლობჟანიძე 2008, 119-125).

„ღიება იმას, ვინც ღამით გადაიყვანა თავისი მონა აღ-მასჯიდ აღ-ჰა-ხამიდან აღ-მასჯიდ აღ-აკსამდე, ხომლის გახეშემოც ვაკუხთხეთ, ხათა გვეჩვენებინა იმსთვის ზოგი ჩვენი სასწაული. ქეშმახიგად, იგი ყოვლის-გამგონეა, ყოვლისმხედი“ (XVII/1(1), ყურანი 2006, 218).



თხზულება ზოგიერთ საკითხთან დაკავშირებით საინტერესო და განსაკუთრებულ ვერსიას გვანჯდის, რაც თავისთავად მიანიშნებს ავტორისა და, ზოგადად, იმ ეპოქის საზოგადოების განათლებასა და დაინტერესებებზე ისლამის მიმართ.

ბ. დარჩია ვარაუდობს, რომ „ფსალმუნით სიტყვისგება“ ბაგრატ მუხრანბატონის თხზულების შემდეგ შეიქმნა, თუმცა ეს საკითხი დამატებით დეტალურ კვლევას საჭიროებს (დარჩია 2014, 81). როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ბაგრატ მუხრანბატონს თავის ნაშრომში ასაფის 82-ე ფსა-



მექა, ქააბას ტაძარი

ლმუნი აქვს მოყვანილი, თუმცა მასზე აგებულ სიტყვისგებას არ ახსენებს. შესაძლოა, რომ ბაგრატის ნაშრომში ფსალმუნის შემოტანამ განაპირობა შემდგომში უკვე „ფსალმუნით სიტყვისგების“ დაწერა.

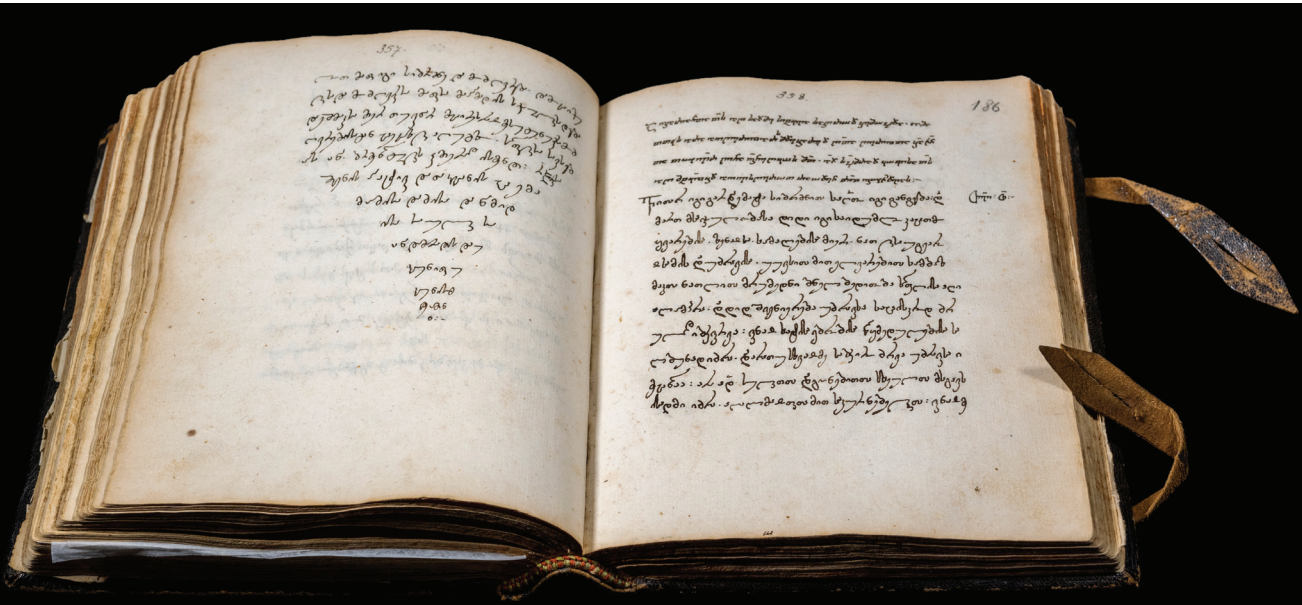
საგულისხმოა ის გარემოება, რომ ბაგრატ მუხრანბატონის ნაშრომში და „ფსალმუნით სიტყვისგებაში“ არის მთელი რიგი საკითხები, რომლებიც ერთმანეთთან თანხვედრაშია და ერთნაირად არის გადმოცემული. მაგალითად, როგორცაა მუსლიმის მიერ არამუსლიმთა მკვლელობა, მუჰამადის სახელები და მათი განმარტება, ყურანის შედგენა მუჰამადის სიცოცხლეში, გულყრების შემდეგ მუჰამადის განცხადება, რომ მას ჭაბრაილ მთავარანგელოზის გამოცხადების დროს ემართებოდა ასეთი რამ, რადგან მის ბრწყინვალეობას ვერ უძლებდა. ხატიჯას მიერ ქალთა შორის ისლამის გავრცელება.

„ფსალმუნით სიტყვისგებაში“ არ არის გამოკვეთილად შიიტური ან სუნიტური ხაზი, ასევე, ინფორმაციულად უფრო დატვირთულია. ძნელია იმის მტკიცება, რომ ეს ორი ნაშრომი ერთმანეთს ემყარება, თუმცა გარკვეულწილად ერთი საერთო წყაროს გავლენას კი უნდა განიცდიდეს.

„აგარიანთათვის“

ქართული ისლამმცოდნეობის კვლევის თვალსაზრისით ძალზე მნიშვნელოვანია XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში მიტროპოლიტ ტიმოთე გაბაშვილის მიერ დაწერილი ანტიმუსლიმური ნაშრომი „აგარიანთათვის“. იგი ვრცელი პოლემიკური ნაშრომის – „გარდამოცემული ერთობისათვის ...“⁶⁴ IX თავს წარმოადგენს. ნაშრომის სამეცნიერო ღირებულებას ისიც განსაზღვრავს, რომ „აგარიანთათვის“ XVIII საუკუნეში შექმნილი ერთადერთი ორიგინალური, ანტიმუსლიმური თხზულებაა. მისი, როგორც ქართული ისლამმცოდნეობითი წყაროს შესწავლა, საშუალებას გვაძლევს დავინახოთ ისლამთან დაკავშირებით არსებული ის ცოდნა, რომელიც აღნიშნულ პერიოდში ქართულ საზოგადოებაში არსებობდა.

ტიმოთე გაბაშვილი XVIII საუკუნის მნიშვნელოვანი ფიგურაა. მას თავისი დროისთვის შესანიშნავი განათლება ჰქონდა მიღებული. კარგად ერკვეოდა პოლიტიკასა და დიპლომატიას. იგი, როგორც სასულიერო პირი თავისი მოღვაწეობით დაკავშირებული იყო როგორც აღმოსა-



ტ. გაბაშვილი, „გარდამოცემული ერთობისათვის ...“, „აგარიანთათვის“, ხეც. S-3244, 357-358

64. ნაშრომის სრული სათაურია „გარდამოცემული ერთობისათვის და სიყვარულისა წმიდათა ეკლესიათა სარწმუნოებასა და შინა ქრისტიანეთასა აღმომდინარისა მის ტკბილნაკადულისა წყაროჲსა, განმმედეგლისა გულისხმის ყოფათასა წმიდათა წერილთაგან“.

ვლეთ, ისე დასავლეთ საქართველოს სამეფოებთან, სადაც მაღალი სასულიერო თანამდებობები ეკავა (მოხილუა 1852, 5-8; გაბაშვილი 1956, 077-0158; კეკელიძე 1951, 328-334).

ტიმოთე გაბაშვილის ნაშრომი იმითიც არის განსაკუთრებული, რომ იგი შეიცავს განსხვავებულ ცნობებს ისლამის მქადაგებლისა და მისი ოჯახის წევრების შესახებ, რომელთა პარალელები სხვა წყაროებში არ იძებნება. თხზულებაში ასევე ვხვდებით ორიგინალურ განმარტებებს ალაჰის ეპითეტისა და მუსლიმური სიმბოლოების შესახებ (Baindurashvili 2021, 128-133).

ტიმოთე გაბაშვილის ნაშრომში, „აგარიანთათვის“, გამოკვეთილია ორი ძირითადი მიმართულება: 1. იდეოლოგიური – ანტიმუსლიმური და 2. პოლიტიკური – ანტიოსმალური. უნდა აღინიშნოს, რომ „აგარიანთათვის“ არის მხოლოდ ანტიმუსლიმური ნაშრომი, რადგან იგი სიტყვისგებით ნაწილს არ შეიცავს.

თხზულების არქიტექტონიკა შემდეგი სახითაა წარმოდგენილი: 1. მუჰამადისა და ზოგადად არაბების წარმომავლობა. 2. მუჰამადის ბიოგრაფია (მოღვაწეობა, ოჯახობა, სასწაულები), 3. არაბებსა და ებრაელებს შორის არსებული კონფრონტაციის საფუძვლები, 4. არაბთა ექსპანსიის პირველი შედეგები, 5. მუსლიმთა მიერ ქრისტიანთა დევნა-შევიწროების საკითხი, 6. მუჰამადის მემკვიდრეობის საკითხი და შიიტური და სუნიტური ისლამის ჩამოყალიბება, 7. ოსმალეთის სულტნის, როგორც მუჰამადის მოადგილის პოლიტიკური და რელიგიური სახე. 8. მსოფლიოს კონტინენტების შედარება სხვადასხვა ცხოველებთან და ამ კონტინენტებზე მცხოვრები ხალხების ეთნო-პოლიტიკური და ფსიქოლოგიური მახასიათებლების წარმოჩენა.

ტიმოთე გაბაშვილი მუჰამადის წარმომავლობას, როგორც წესი, აგარსა და ისმაილს უკავშირებს. მისი დაბადების თარიღად უთითებს დასაბამითგან 6057 წელს, ხოლო ქრისტიანული წელთაღრიცხვით – 571 წ. 22 აპრილის, სამშაბათ დღეს; დაბადების ადგილად კი არაბეთის სოფელ ბათლაის ასახელებს: „რ~(ამეთუ) იყო მუჰამედ ტომისაგან აგარ და ისმაილისა, მამისაგან აბდალახისა და დედისაგან ამნესა. და იშვა მუჰამედ სოფელსა არაბეთს სახელად ბათლაისა. მეფობასა ბერძენთა ზ~(ედ)ა იუსტინიანესასა: დასაბამითგან წელთა ექვსიათას ორმოცდაჩვიდმეტსა: – ქრისტესითგან ხუთას ორმოცდაათერთმეტსა. შობა მისი აპრილსა ოცდაორსა დღესა სამშაბათსა“ (S-3244, 376).

უნდა აღვნიშნოთ, რომ ქართულ ანტიმუსლიმურ-პოლემიკურ ნაშ-

რომებში მუჰამადის დაბადების თარიღი დასაბამის წელთაღრიცხვით სხვაგან არსად ნახსენები არ არის. თანამედროვე ისლამმცოდნეობით სამეცნიერო ლიტერატურაში, მუჰამადის დაბადების თარიღად გაზიარებულია 570 წლის („სპილოს წელი“) 17 რაბი ალ-ავვალი (8 ივნისი), პარასკევი დღე (ლობჟანიძე 2008, 11; Рамадан 2017, 22; فياض (ჰ.) 1327, 47). თუმცა, ვხვდებით მეორე ვერსიასაც, რომელიც მუჰამადის დაბადების თარიღად 571 წელს ასახელებს (Айвал 2013, 47). როგორც ჩანს, ქართველი ავტორი იმ წყაროებით სარგებლობს, რომელიც მუჰამადის დაბადების თარიღად 571 წლის 22 აპრილს ასახელებს. რაც შეეხება სოფლის სახელს, იგი ჩვენამდე მოღწეულ ქართულ ანტიმუსლიმურ ძეგლებში არ გვხვდება. მუსლიმურ ლიტერატურაში მუჰამადის დაბადების ადგილად მიჩნეულია მექა, მისი ერთ-ერთი გარეუბანი – სუკ ალ-ლაილი (გელოვანი, სანიკიძე 2009, 13), კონკრეტულად კი ბატნ-მაქქას დასახლების ცენტრი – ბატჰა (ყურანი 2006, 11). ჩვენი აზრით, სწორედ ამ ბატჰას უნდა გულისხმობდეს გაბაშვილისეული ბათლაი. ავტორის მიერ მუჰამადის წარმომავლობის შესახებ მოტანილი ინფორმაცია ზუსტად ემთხვევა მიღებულ ტრადიციას (უმნიშვნელო სხვაობაა მხოლოდ მშობლების სახელებში: მამას აბდალასხს (// აბდალაჰი), ხოლო დედას, ამნეს (// ამინე) უწოდებს). ტექსტში საუბარი არ არის მუჰამადის გამზრდელი პაჰის – აბუ-მუტალიბისა და ბიძის – აბუ-ტალიბის შესახებ, რომლებმაც მნიშვნელოვანი როლი შეასრულეს მუჰამადის ცხოვრებაში.

ნაშრომში ისლამის მქადაგებლის სახელი რამდენიმე ფორმით არის გადმოცემული. ესენია: მუჰამადი, მაჰმადი, მუჰმადი, მამადი და აჰმადი. ნაშრომში მუჰამადის ეპითეტებია: „ბორგნული“, „ეშმაკეული“, „ბარბაროზი“, „უნიგნური“, „უმეცარი“ (S - 3244, 369, 371, 376).

ტიმოთე გაბაშვილი მუჰამადისა და ზოგადად არაბების წარმომავლობის დაკნინების მიზნით არაბთა ეთნარქს, ისმაილს „უსჯულოებით მიდგომილებით შობილს“ უწოდებს. აღნიშნავს, რომ აგარი „ისმაილის სიძვით შობისათვის“ დაისაჯა და ამიტომ იგი ჩვილ ისმაილთან ერთად განდევნილ იქნა: „აბრაჰამს ორი ძე ესხნეს ერთი მწევლისაგან და ერთი აზნაურისაგან: ა~(რამე)დ მწევლისაგანი იგი ჯორციელად შობილ იყო ხ~(ოლო) აზნაურისასა იგი აღთქმისა. ერთი იგი სინის მთით შობილი მონებად რომელ არს აგარი ... წ~(ინას)წ(არმეტ)ყ(ვე)ლი და მოციქული ვითა ერთითა პირითა წარმოიტყვიან აგარიანთა განდევნულებასა ძველთა მათ ისრაელთა ...“ (S - 3244, 371-373).

ტიმოთე გაბაშვილის ანტიარაბული ნარატივი სრულად შეესაბა-

მება ქართული ანტიმუსლიმური პოლემიკური ნაშრომების გადმოცემებს. ამ მხრივ, აღნიშნულ თხზულებაზე მუშაობისას ცხადად ჩანს ბაგრატ მუხრანბატონის ნაშრომითა და „ფსალმუნით სიტყვისგებით“ სარგებლობის კვალი.

მუჰამადის საქმიანობის შესახებ ქართველი ავტორი აღნიშნავს, რომ იგი აქლემების მწყემსი იყო: „ბ(ოლო) მაჰმადისათვის ესრეთ უწყოდეთ რ(ამეთუ) მწყემსი იყო აქლემთა და ვაჭრობდა სინით მთით იერუსალიმს ...“ (S-3244, 370-371). თუმცა, რეალურად, მუჰამადი ბავშვობაში ბიძამისის, აბუ ტალიბის თხებს მწყემსავდა, ხოლო, მოგვიანებით, მდიდარი მექელი ქვრივის (შემდგომში მისი მეუღლის), ხადიჯა ბინთ ხუვალაიდის სავაჭრო ქარავანს ხელმძღვანელობდა (გელოვანი, სანიკიძე 2009, 14). სწორედ ამ უკანასკნელს უნდა გულისხმობდეს ავტორი, როდესაც მუჰამადს აქლემების მწყემსს უწოდებს.

ტიმოთე გაბაშვილის მიხედვით მუჰამადმა ისლამის ქადაგება 42 წლის ასაკში დაიწყო (ანუ ჰიჯრ. 612 წ.) და იგი სამოცდაექვსი წლის გარდაიცვალა (S-3244, 376). ამ საკითხშიც ავტორი მიღებულ ტრადიციასთან შეუსაბამობაში მოდის, რომლის მიხედვითაც მუჰამადმა ქადაგება 40 წლის ასაკში, ჰიჯრ. 610 წელს დაიწყო (ყურანი 2006, 17), 632 წელს კი, როდესაც იგი გარდაიცვალა, სამოცდაორი წლის იყო.

ნაშრომში ტიმოთე გაბაშვილი ახსენებს უძველესი ქრისტიანული ერესების დამაარსებლებს: ორიგენეს, არიოზს და ნესტორს, რომელთა სწავლებებსაც მუჰამადი იერუსალიმში ყოფნის დროს გაეცნო. ავტორი აღნიშნავს, რომ მას შემდეგ, რაც ეშმაკმა კაცთა მოდგმა მათი საშუალებით ვერ აცთუნა, მუჰამადი გამოაგზავნაო: „... ვაჭრობდა სინით მთით იერუსალიმს და მუნ ისწავნა მწვალებელთაგან და ურიათაგან წვალებანი მრავალნი და გმობანი. რ(ამეთუ) თვით უმეცარ იყო წერილთა: ა(რამე)დ ვინათგან ეშმაკთან ... მათ ორიგენისა და არიოზისა და ნისტარისა სიბრძნითა ვერ შეაცთუნა კაცნი: ან უნიგნოსა და უმეცარსა ბარბაროზსა მაჰმადსა აღადგენს მოძღვრად უმეცართა და მით მოინადირებს სოფელსა (S-3244, 371). ავტორი იქვე აღნიშნავს, რომ მუჰამადი „უმეცარ იყო წერილთა“, რაც საღვთო სჯულის წიგნების უცოდინარობას უნდა გულისხმობდეს და არა წერა-კითხვის უცოდინარობას.

ტიმოთე გაბაშვილი საუბრობს მუჰამადის მასწავლებლის, ბაჰირას შესახებ, რომელსაც იგი ბექირად მოიხსენიებს. ავტორის მიხედვით, ბექირი „არიოზის წვალეების“ მიმდევარი იყო. იგი აღნიშნავს, რომ სწორედ ბექირისგან ისწავლა მუჰამადმა, რომ ქრისტე ღმერთის მიერ შექმნილი

ერთ-ერთი ანგელოზი იყო (S-3244, 376). ისლამმცოდნეობაში მიღებული ვერსიის თანახმად, ბაჰირა // ბეჟირი ნესტორიანი (და არა არიანელი) ბერი იყო (Мкртчян 1993, 27-32). ნესტორიანობის მიხედვით, ქრისტე იყო ადამიანი, რომელშიც სულიწმიდის საშუალებით ჩასახლდა ღვთის სიტყვა – „ლოგოსი“, რომ კაცი და ღმერთი იესოში ერთ არსებად არ გადაქცეულა და რომ იგი იყო კაცი დაბადებული მარიამისგან (გაბიძაშვილი 2007, 673-674). მაცხოვრისადმი ამგვარი დამოკიდებულება კი მუსლიმურ რელიგიაში სრულად არის გაზიარებული.

ტიმოთე გაბაშვილი მუსლიმთა წმინდა წიგნს – ყურანს „ცრუსა და მონაჩმახს“ უწოდებს. მისი გადმოცემით მუჰამადი „... აღწერს წიგნსა რაღსმე ცრუსა, ყურანსა უწოდს, მრავალთა ზღაპართა სჩმახავს მას შინა“ (S-3244, 377).

ნაშრომში ვხვდებით მოგვიანო პერიოდის მუსლიმური ტრადიციის კრიტიკას, რომლის მიხედვითაც, ებრაელებმა იესოს ნაცვლად სხვა კაცი შეიპყრეს, რომელიც მას ძალიან ჰგავდა და ჯვარზე ის გააკრეს. იესო კი სასწაულებრივად გაუჩინარდა: „... რ~(ამეთუ) იესო ჰურიათა რა შეიპყრესო, სხვა კაცი, მსგავსი თვისი მისცაო და იგი უჩინო იქმნაო ... “ (S-3244, 379-380). იესოს ჯვარცმასთან ყურანის დამოკიდებულების შესახებ ზემოთ უკვე გვქონდა საუბარი.

ნაშრომიდან ცხადი ხდება, რომ ტ. გაბაშვილი სუნიტურთან ერთად იცნობს შიიტურ ღვთისმეტყველებას. XVI საუკუნიდან მოყოლებული XVIII საუკუნის ბოლომდე აღმოსავლეთ საქართველო ირანის პოლიტიკურ გავლენას განიცდიდა. გარკვეული პერიოდულობით შიიტურ ისლამს თბილისში მნიშვნელოვანი პოლიტიკური და რელიგიური დატვირთვა ჰქონდა. მუსლიმი და გამუსლიმებული ბაგრატიონების მმართველობის პერიოდში თბილისში აშენდა მეჩეთები (ვახუშტი 1895, 88). ცხადია, ირანიდან შემოდიოდა მუსლიმური საღვთისმეტყველო ლიტერატურა. როგორც ჩანს, სწორედ ეს ლიტერატურა იყო ავტორისთვის ხელმისაწვდომი. ტ. გაბაშვილს ისლამის რელიგიის შესახებ ცოდნა ასევე უნდა გაელრმავებინა ოსმალეთში ყოფნის პერიოდში.

ნაშრომში ვხვდებით გადმოცემებს, რომელიც ჩვენამდე მოღწეულ ქართულ ნათარგმნ და ორიგინალურ ანტიმუსლიმურ შრომებში არ გვხვდება. როგორც კ. კეკელიძე აღნიშნავს, ავტორს ეს ამბები აღმოსავლეთში მოგზაურობისას უნდა მოესმინა (კეკელიძე 1952 (ა), 333). ერთ-ერთი ასეთი გადმოცემის თანახმად, იმისათვის, რათა 400 წელს არსებული ქორწინების ტრადიცია აღსრულებულიყო, იესო ფატმაზე

(მუჰამადის უფროსი ქალიშვილი, რომლისგანაც იმამების დინასტია წარმოიშვა – ხ. ბ.) უნდა დაქორწინებულიყო. რის შემდეგაც იესო და მუჰამადი დამძახლდებოდნენ და მუჰამადი იესოს კარის გამგე ანუ ქეჰა (მამასახლისი, მოურავი – ხ. ბ.) გახდებოდა: „ესე ყოველი აუწყესო უფალსა. ხ~(ოლო) ღ~(მერთ)ი გულმწყრალ იქმნა მისთვისო ვ~(ითარმე)დ ჩემთანა არა სურიეს მოსლვაო ვ~(ითარმე)დ ქვეყანადვე ნებავს ცხოვრებაო ამისთვის ვბრძანებო. რათა ჟამნი მეორედ მოსლვისანი ჴელთა შინა მისთა იყოსო. ... რათა ოთხასი წელი ქორწინებისა სერი აღასრულოსო:–რ~(ამეთუ) ფატმანისა შერთვა ეგულვებისო. დამძახლდებიან მაჰმად და იესოვო. შიშისათვის ქრისტიანეთასაო. და კარისა გამგეობა, რომელ არს ქეჰა, მუჰამად იქნებისო იესოსიო (S-3244, 380-381).

ნაშრომში გადმოცემულია ისლამში მემკვიდრეობის საკითხთან დაკავშირებით წარმოშობილი უთანხმოება და ამის ფონზე შიიტური და სუნიტური მიმდინარეობების ჩამოყალიბების ისტორია. ავტორის წარტვივი აშკარად შიიტურ გადმოცემათა რიგს ეკუთვნის, რადგან მასში მუჰამადის მემკვიდრედ ალი არის გამოცხადებული: „სპარსნი იტყვიან, მაჰმად თვისსა სიძესა ალის უანდერძაო ვექილობა თვისიო, და ალის აღიარებენ: ა~(არამე)დ ოსმალო თურქნი იტყვიან, ანგელოზმან მოსრულმან მუნ ვერ ჰოვა ალი და აბიბექირს ჴელ დაასხა მოადგილედ მაჰმადისაო და აბიბექირსა აღიარებენ: ვ~(ვითარმე)დ სპარსნი ამას უარყოფენ ვერ ეგებოდა შეცთომა ანგელოზისა ალის დაასხა ჴელი მაჰმადის ვექილადაო. ესე ალი არს მამა ასან (იმამი ჰასანი – ხ. ბ.) და ჴუსეინისი ფატმანთან შობილთა ძეთანი. ამისთვის არს მათ შორის განყოფილება, რ~(რამეთუ) სპარსნი აბუბექირს აგინებენ და შეურაცხყოფენ სიმამრსა მაჰმადისასა“ (S-3244, 398-399).

თხზულებიდან ჩანს, რომ ავტორი კარგად იცნობს არაბეთის ისტორიას. მათი დაპყრობითი ომების შესახებ აღნიშნავს, რომ არაბებმა, პირველ რიგში, აზიისა და აფრიკის ქვეყნები დაიპყრეს და იქ ისლამი გაავრცელეს: „რ~(ამეთუ) აგარიანთა მთავართა და ამირათა დაიპყრნეს ქვეყანისა მრავალი ნაწილი. და უმეტეს აზია და აფრიკა“ (S-3244, 393).

ნაშრომში ზოგადი სახით არის გადმოცემული მუსლიმთა დაპყრობითი პოლიტიკა, ისლამის ძალისმიერი მეთოდებით გავრცელების პრაქტიკა და ქრისტიანი მოსახლეობისა და ქრისტიან სასულიერო პირთა დევნა-შევიწროება. ამ ყოველივეს კი მუსლიმ მმართველთა რელიგიურ პოლიტიკად მიიჩნევს: „მსწრაფლ აღაგზნებს ცეცხლსა და საცთურსა მაჰმადისასა და მით შესწავს პირსა ქვეყანისასა, დაიპყრობენ

და ჯელმნიფობენ სოფელსა და ტყვედ ჰყოფენ და ქენჯნიან ქ(რისტ)-
ეანეთასა და მოუთმენელსა ზიერსა და საჯივსა ქვეშე აწყვდევენ და
სჯულსა წმიდასა საფასითა ავაჭრებენ. და ეკლესიანი ქვაბ და სავანე
ბარბაროზთა უყოფიეს. და სამღვდელონი მოუთმენელსა იწროებასა
შინა არს და განსაცდელთა: ბრძანებითა მეფისა მათისა“ (S-3244, 391).

ნაშრომი „აგარიანთათვის“, როგორც აღვნიშნეთ, ძლიერ ანტიოს-
მალურ ხასიათს ატარებს. ავტორი ოსმალეთის სულთანს „ასურასტა-
ნელ სატანას“ უწოდებს. მისი ეპითეტებია ასევე „სოფლისმპყრობელი“,
„ამპარტავანი“, „შეუპოვარი“, „სამი კონტინენტის – აზიის, აფრიკისა და
ევროპის მბრძანებელი“. ოსმალეთის იმპერიას კი საშინელ ვეშაპს ადა-
რებს, რომელიც თეთრ ზღვასა (ხმელთაშუა ზღვა) და შავ ზღვას შორის
წევს: „... ასურასტანელი იგი ამპარტავანი სატანა სამთა ცხოველთა სა-
წუთროსათა ამათ ვითარ ისახებს ... ამისთვის იმსგავსებს სულთანსა
მუჰამადიანსა მპყრობელსა სოფლისა შინასა ამპარტავანსა და შეუპო-
ვარსა და მბრძანებელსა მრავალფერად აზიასა და აფრიკასა შინა და
ევროპასაცა ზოგს რაღსმე ნაწილისა მძლავრობს და ტყვე ჰყოფს და
მოსრავსა ... და ბრდღვინავს ვეშაპი იგი და წევს შუათა ქვეყანათა შო-
რის თეთრისა ზღვისა და შავისა: ქალაქსა შინა სამეუფოსა“ (S-3244, 410).
მოცემული კონტექსტიდან ცხადად ჩანს ავტორის დამოკიდებულება
ოსმალეთის იმპერიის მიმართ, რაც ზოგადად, იმ პერიოდის ქართული
საზოგადოებრივი აზრის ანარეკლია.

ტიმოთე გაბაშვილი აღწერს, თუ როგორ გავრცელდა ისლამი აზიასა
და აფრიკაში, რატომ ვერ მოიკიდა ფეხი მან ევროპასა და ამერიკაში.
ავტორი გამოთქვამს მოსაზრებას, თუ რატომ ვერ გავრცელდა ისლამი
ევროპაში. იგი წერს, რომ ევროპა ლამაზი და ბრძენი ქალია, რომელიც
ისლამის მსგავს უგუნურ სწავლებას არ გაიზიარებდაო: „ევროპია სახე
დედაკაცისა ნარნარი, და ვ(ითარც)ა ადამიანი, სიბრძნეშემოსილი
და მეცნიერი თითოეულთა სახეთა ... ევროპიამან ვითარცა სიბრძნისა
ადამიანებრივისა სახემან და მეცნიერებითა შემოსილმან, არა შეი-
წყნარა უგუნური იგი ქადაგება მისი“ (S-3244, 393-394). აქ კარგად ჩანს
ავტორის დამოკიდებულება ევროპისადმი, რომელიც სიბრძნის სიმ-
ბოლოდ მიაჩნია.

ძალზე საინტერესო და მნიშვნელოვანია ტ. გაბაშვილის მიერ ისლა-
მის მიმდევრების „აგარიანებად“ მოხსენიება. იგი პირველი ქართველი
მოღვაწეა, ვინც ამ საკითხზე ყურადღება გაამახვილა. ავტორი ასახე-
ლებს ტერმინ „აგარიანის“ ქვეშ გაერთიანებულ სხვადასხვა ეთნო-

სის ხალხს: „... წინათვე მოესწავნეს დიდნათესავნი ისმაილისნი მხოლოდ აგარიანნი ოდენ: ა[რამედ] ან, ინდნი და სპარსნიცა, თათარნი და ლეკნი ისახელნართაულნეს აგარიანად. რომელნიცა არ არიან აგარიანნი ა~(რამედ) წარმართნი და უცხოთესლნი“ (S-3244, 392-393). ტ. გაბაშვილი პირდაპირ არ განმარტავს, თუ რამ განაპირობა ეს, თუმცა ნარატივის შინაარსი ნათლად აჩვენებს ისლამის როლს აღნიშნულ პროცესში და იმაზე მიუთითებს, რომ აგარიანებად იწოდებოდნენ გამუსლიმებული ხალხები.

ნაშრომის დაწერის მიზეზს ავტორი თხზულების დასასრულს განმარტავს და აღნიშნავს, რომ ეს თხზულება მუსლიმთა სამხილებლად და დასამცირებლად დაწერა: „ან დასასრული მივსცეთ მოჰმადიანთა მოთხრობასა და კმა იყავნ უშვერნიცა ესე სიტყვანი მათისა მოძღვრებისანი. პირისა საცემლად და სამხილებელად მათდა რ~(ომელი) არა არს აღხილვა სიკვდილისა სულთა და ჯორცთა მათთასა და საცნაურთა ზ~(ედ)ა თვალთა მათთასა და არა უტევებს მათ განათლებად ცისკროვანებითა სამებისა შვენიერებისა მცხინვარებათათა და ვერცა ძალუც რწმუნებად დიდებისა კაცთაგან მიღებულისა. დიდებასა მხოლოსა ღ~(ვ)თისასა არა მეძიებელთა: რ~(ომელი) მასა შვენის პატივი და დიდება ამინ“ (S-3244, 414).

ტიმოთე გაბაშვილს საკუთარი თხზულების დასაწერად ქართულ ენაზე შექმნილი და თარგმნილი არაერთი ანტიმუსლიმური ტრაქტატის გამოყენება შეეძლო: მაგალითად, XII საუკუნეში „დოგმატიკონში“ შეტანილი ანტიმუსლიმური პოლემიკური ნაშრომი „წსენება სიტყვსგებისად“, XVI საუკუნეში ბაგრატ ბატონიშვილის მიერ დაწერილი „უსჯულო მუჰამადის და ქრისტეანეთ გაბაასება“ და „ჰამბავი მაჰმედისი თარგმანსა შინა ფსალმუნთასა მოყუანილი“ – სავარაუდოდ, XVI საუკუნის დასასრულის ორიგინალური თხზულება. დასახელებულ თხზულებათა გარკვეული მსგავსება გვაფიქრებინებს, რომ ავტორმა ისინი წყაროდ გამოიყენა, თუმცა ყველაზე მეტი სიახლოვე იკვეთება „ფსალმუნით სიტყვისგებასთან“ („ჰამბავი მაჰმედისი თარგმანსა შინა ფსალმუნთასა მოყუანილი...“). მსგავსება განსაკუთრებით არაბთა ეთნარქის – ისმაილის, მუჰამადის წარმომავლობის, მისი ცხოვრების ადრეული პერიოდისა და ისლამის მქადაგებლის შეფასების საკითხებში შეიმჩნევა.

იმ მასალის გარდა, რასაც ისლამის შესახებ არსებული ლიტერატურა იძლეოდა, ავტორს თავის ნაშრომში შეტანილი აქვს აღმოსავლეთში მოგზაურობისას მოსმენილი ფოლკლორული გადმოცემები (მა-

გალითად, სამოთხის კართან ფატმას დგომისა და ქრისტესა და ფატმას ქორწინების შესახებ თქმულებები და სხვ.).

ამრიგად, ტიმოთე გაბაშვილის ნაშრომი „აგარიანთათვის“ მნიშვნელოვანი ისლამმცოდნეობითი წყაროა, რომელიც ასახავს აღნიშნულ ეპოქაში ქართული საზოგადოების მიერ ისლამის ცოდნის მაღალ დონეს. ნაშრომიდან ნათლად ჩანს, რომ ავტორი კარგად იცნობს ისლამის ისტორიას, ასევე აღწერს მსოფლიოში ისლამის გავრცელების ისტორიულ და თეოლოგიურ მიზეზებს.

„აგარიანთათვის“ დაწერილია ქრისტიანულ-მართლმადიდებლური პოზიციებიდან და ემსახურება ისლამის რელიგიის, მისი მქადაგებლისა და მიმდევართა კრიტიკას. ნაშრომის უნიკალურობა იმაში მდგომარეობს, რომ იგი შეიცავს ისლამის შესახებ მანამდე შექმნილი ქართული ანტიმუსლიმური თხზულებებისთვის უცხო ინფორმაციას. ავტორი ქართულ ისლამმცოდნეობას ამდიდრებს იმ მასალით, რომელიც მან აღმოსავლეთის ქვეყნებში მოგზაურობისას მოიპოვა. ნაშრომი ასევე აერთიანებს სუნიტურ და შიიტურ გადმოცემებს. ტიმოთე გაბაშვილის თხზულებაში თავმოყრილია ისლამის რელიგიის შესახებ არსებული ის ცოდნა, რომელიც XVIII საუკუნეში არა მხოლოდ ქართულ საზოგადოებაში, არამედ აღნიშნული პერიოდის აღმოსავლეთის ქვეყნებში არსებობდა.

ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლებისა და ორიგინალური ანტიმუსლიმური პოლემიკური ჟანრის ნაშრომების ისლამმცოდნეობითი მიმართულებით კვლევამ საშუალება მოგვცა დეტალურად შეგვესწავლა ქართველებსა და მუსლიმებს შორის არსებული იდეოლოგიური კონფრონტაციის ისტორია, რაც ხაზს უსვამს ქართული ისლამმცოდნეობის განვითარების უწყვეტ პროცესს.

SUMMARY

Georgia has always attracted the interest of the major regional powers due to her unique geopolitical position. For ages, Muslim states have continuously tried to impose their Islamic beliefs here. Georgians regarded their fight against the Muslim invaders as a fight for Christianity and, hence, the fight for preservation of national identity. It is for this reason that such notions as "Georgianness" and Christianity, Muslim and "gatatreba" (converted to Islam), have been identified with each other for centuries.

The book "Islam in Tbilisi (8th-18th cc)" is the first monographic study of the existence of Islam, Muslim madhhabs and the Muslim community in Tbilisi. There has been a thorough analysis of political reasons that led to the introduction and establishment of the Sunni and Shia madhhabs – law-theological schools in Tbilisi. The history of ideological confrontation of Georgians with Muslims is exhaustively presented and the stages of Georgian Islamic studies are shown. On the basis of the examination of Georgian historical writings, Georgian hagiographic monuments, and original anti-Muslim polemical works, not only the attitudes of Georgians toward the Islamic religious doctrine and Muslims are shown, but also the attitudes of Muslims toward the Christian religion and its adherents.

The first Muslims must have appeared in Tbilisi at the time of the Arab conquests. Immediately with the start of the Arab wars of conquest, Georgians became familiar with the religious teachings of Islam. From the 40s of the 7th century, Arabs opposed to Byzantium reached the border of Kartli. Georgians consequently developed an interest in the culture and beliefs of the recently risen hostile power. The knowledge of Arabs, religion of Islam, and its preacher was already used during the initial diplomatic negotiations with Arabs.

In the 50s of the 7th century, Kartli was the land of "Dar-al-Harb" for the Arabs and they acted according to Muslim rules. The foremost authority on Muslim rule and the Quran, Abd al-Rahman ibn Jaz as-Sulami, was dispatched to Tbilisi with a document known as the "Deed of Protection" from Habib ibn Maslama. Perhaps his secret mission was to preach Islam in Tbilisi.

At the first stage of the wars of conquest, despite the tolerant policy of the Arabs, the "Deed of Protection" emphasizes the "superiority" of the Muslims over the Georgians, both in ideological and political aspects. In the document, a potential danger of religious expansion can be seen. Habib ibn Maslama's

"appeal" to the population of Tbilisi contains an early, pre-codification, oral sample of Jihad teachings.

According to the Jihad doctrines, Tbilisi became "Dar al-Islam" (territory of Islam) once the Emirate of Tbilisi was founded. In the second half of the 8th century, the Muslim population of Tbilisi must have been mainly represented by Arab officials, administrative and military personnel. The first mosque was also constructed here after the Tbilisi Emirate was founded. Cult servants and Qadi had to be sent from Chaliphate.

The political and religious developments in the Abbasid Caliphate (750-1258) resulted in the rise of Sunni Islam in Tbilisi in the second half of the 8th century and in the 9th century. The presence of Mu'tazili in Tbilisi is not confirmed.

The Hanafi school of Sunni Islam was dominant in Tbilisi in the 8th-9th centuries. The Hanafi Qadi of Tbilisi was in a privileged position compared to the Qadis of other madhhabs. In Tbilisi, there existed a mahkamah (the building of the Sharia court and the archive in it).

Due to foreign political factors, Georgians became familiar with Shia Islam from the very first days of its origin. From the end of the 8th century, the Shiites exiled by Muawiyah I, took refuge in Tbilisi and established an important community here. A direct descendant of the Islamic prophet - Muhammad lived in Tbilisi. This situation explains why 10th centuries shia historian – Hasan ibn Muhammad ibn Hasan Al-Qomi referred to Tbilisi as a city "chosen by Allah" and "blessed by God". The first Shia mosque must have appeared in Tbilisi at this time.

Despite the fact that in the 8th-11th centuries, Shiites were a minority of the Muslim community in Tbilisi, Tbilisi still remained one of the important centers of Shia Islam. There were moderate and extreme Shiites. The followers of Shia Imamites imams - Jafar as-Sadiq, Musa al-Kazim (died 799) and Ali ar-Rida (died 818) lived and worked in Tbilisi. They are the known Shia muhaddith with the nisba of At-Tiflisi: Al-Fadl Ibn Abi Kura At-Tamimi al-Samandi at-Tiflisi, Abu Muhammad al-Hasan at-Tiflisi, Busr Ibn Bayan Ibn Humran at-Tiflisi, Abu Muhammad Sharif Ibn Sabik at-Tiflisi (8th-9th centuries) and Hamza Mullahhin Ibn Ali at- Tiflisi.

In the Emirate of Tbilisi in the 9th-10th centuries, there was a sharp conflict between the Shiite („moderate“ – Alides, Imamite-Jafarite and "extreme" – Zaydis and Ismailis movements) and Sunni (Hanafi, Shafiites) communities, which is evidenced by the fact of the assassination of the direct descendent of

the son of the fourth orthodox Caliph Ali - Hussain in Tbilisi, in 925.

In the middle of the 10th century, three Sunni madhhabs existed in Tbilisi - Hanafi, Hanbali and Shafi'i. The major juridical and theological school was the Hanbali Madhhab.

The Shafi'ite Madhhab of Sunni Islam held a strong position in Tbilisi from the end of the 10th century until the 20s of the 12th century, which was defined by the religious and legal circumstances developed in Caliphate. After the collapse of Caliphate, the Emirate of Tbilisi, one of the Caliphate's administrative subdivisions, naturally revealed itself to be an adherent of the madhhab that held primacy in the Caliphate. The existence of a mosque (or mosques) in the Emirate of Tbilisi in itself implies the existence of a property of Muslim mosque - a waqf. In Tbilisi, there was no higher Muslim school.

In 1122, Georgians recaptured the city of Tbilisi and made it again the capital of Georgia. From this period on, Tbilisi had lost the status of "Dar al-Islam". A significant part of the Muslim population left Tbilisi. Among them were Muslim theologians and muhaddith.

The conditions set by the Muslims of Tbilisi to David IV Aghmashenebeli (1089-1125) were a kind of prevention of expected threats. By yielding to their demands, King David gained the favor of Muslims. These "concessions" had a formal character for three reasons: 1) The Muslim population in Tbilisi lived compactly, their quarters did not interfere with the Christian neighborhoods, therefore, pigs were not slaughtered and sold in their districts; 2) Christians and Muslims did not share a tradition of using the same bath house and 3) The tax breaks provided to Muslims were only a temporary measure. The king's donation to Tbilisi mosques made the Islamic clergy financially dependent on the Georgian government.

The representatives of the Nizaris sect, an extreme Ismailit movement, began to manifest themselves in Tbilisi at the end of the 11th century. Their activation occurs during the 20s and 30s of the 12th century. In 1138/39, Ishmaelite Ibrahim Damghani, an Assassin from Tbilisi, killed the Qadi of Tbilisi, for passing a death sentence to the Ishmaelits in Tbilisi.

Based on the fact that the Ishmaelite state was geographically close to Georgia, it seems that their activists - the Daies - penetrated Tbilisi shortly after the beginning of the Nizari movement and gained followers among the local Muslims. It seems that Ismailism was considered a heresy by the Sunni Muslims, also persecuted in Tbilisi. Therefore, Sunni clerics were the target of

the murders carried out by the mulids in Tbilisi.

The confrontation between the Georgians and the Alamutians in Desht-e Daileman in early 1142 clearly shows how close the borders of the Ishmaelite state were to Georgia and where their interests intersected.

The Georgian historian reporting on possible relations between the Iranian Ismaelites and Georgians is a chronicler. The chronicler talks about the battle of the Mongols against Alamut, in which the Georgians took an active part. The Georgian account of the murder of Chaghata Noin raises some doubts: particularly: instead of returning to Alamut after completing the mission, the "famous Mulid" dispatched from Alamut and "outstanding among the Mulids", as he describes himself, hid in a nearby marsh. Additionally, he said that the Ishmaelites had paid him well in gold for killing Chaghata Noin. After confessing to the murder, he made another attempt to hide again in the reeds. Finally, he attributes this recognition to the woman he saw in his dream.

It is known from the history of the Ismaelites that the Nizaris did not pay a fidai who went on a duty since the law and faith obliged him to perform the task without saying a word; For the Ismaelites, the imam and the hujjat were the primary authorities. Fidai paid no attention to the exhortation of the woman he saw in his dream. Besides this, it is illogical for a killer to hide in order to save himself after a confession.

Thus, the account preserved by the chronicler contradicts the Ishmaelite code of conduct. We assume that the murder of Chaghata Noin during the siege of Alamut was actually planned by Georgians and that someone else was paid a large quantity of gold to bear responsibility for the crime; otherwise, Georgians would have been severely punished.

At the turn of the 10th - 11th centuries, Sufi teachings began to penetrate and spread in Tbilisi from the territory of Iran. At the beginning of the 13th century, Sufism developed into a hazardous and vicious phenomenon for Georgia's royal court, because King Lasha-Giorgi himself and his contemporaneous Georgian nobles fell under its influence. The reason for this must have been the rule of tradition in Sufi doctrine.

The Georgian nobility and clergy were outraged by the Rinds but not because it was a social occurrence, but as an ideological phenomenon, since Georgians' inclination towards Sufi beliefs implied that they were being influenced by Islam.

The fact that Sufism was practiced by both the lower and upper strata

of Georgian society testify that both "orthodox" and "heretical" Sufism was widespread in Tbilisi from the very beginning. The first was acceptable for the aristocracy, and the second for the merchant-artisan class. Passive or Baghdadi Sufism was practiced in Tbilisi. It was devoid of any social claims; instead, as an ideological phenomenon, it brought about some issues for Orthodoxy, the official religion.

In the 20s of the 13th century, there was an endeavor to promote the Hanafi school of orthodox Islam in Tbilisi. The declaration of Jihad against Georgians by Jalal ad-Din did not follow the usual pattern for Muslim historiography. The military operation that started was truly a holy war intended to reclaim the Emirate of Tbilisi, also known as "Dar al-Islam" ("Land of Islam"), which had been captured from the Georgians..

During the rule of Khwarazmians, the chief Qadi of Tbilisi was a Hanafite and he had to receive legitimacy from Jalal ad-Din. In the 20s of the 13th century, there were three schools of Islam in Tbilisi - Shafi and Hanafi, belonging to orthodox Islam, and Jafarite school, belonging to Shia-Imamite Islam. Hanafism was the main madhhab in Tbilisi.

After the conquest of Tbilisi by Jalal ad-Din, it again turned into "Dar al-Islam" within five years. The introduced Hanafism had no prospects of being established, because Georgians who were forced to convert to Islam reverted to their original religion after the Khorezmites departed the land.

An attempt to disseminate the Hanafi Madhhab in Georgia occurred during Tamerlane's campaigns (1386-1403). This was due only to the fact that Tamerlane himself was a representative of the Hanafi Madhhab, and from a religious-expansionist point of view, he was obliged to spread his Madhhab among the subjugated peoples.

The processes of conversion to Islam were well understood by the royal government of Georgia. Therefore, after Bagrat V (1360-1393), Giorgi VII (1393-1407) and Konstantine I (1407-1411) declared an uncompromising struggle against Tamerlane and neighboring Muslim political entities. These were retaliatory attacks on Temur's ideological and political allies. It was because of this situation that Tamerlane could not take decisive measures to spread Islam here.

Shia Islam had taken aggressive character towards Georgian political entities since the 16th century. Up until 1520-1521, Safavid Iran was concerned with enhancing its political position in Eastern Georgia; but, beginning in

1522, the relations between Georgians and Safavid ties were built on the principle of jihad.

For the first time, a small part of Tbilisi's Christian population was forcibly converted to Shiia Islam during the first campaign of Shah Tahmasp I (1541). In Georgian sources, this incident is falsely attributed to Shah Ismail I. However, based on the fact that the story of the invasion of the first Safavid Shah in Tbilisi, conversion of the population to Islam, is strikingly similar to the account of Jalal ad-Din's capture of Tbilisi, it becomes clear that we are dealing with an informational confusion of historical sources. The account of Shah Ismail's campaign was included in the Georgian chronicles as a result of certain interpretations and oral transmissions of the report of the mass gathering of Muslims organized by Jalal ad-Din in Tbilisi, and thus spread in Georgian historical writing.

From the second half of the 16th century, Safavid Iran began to approve the representatives of the Bagratids dynasty on the throne of Kartli and Kakheti under the condition of conversion to Islam. The first kings of Kartli who converted to Islam were: David XI (1569-1578) – Daud-Khan, Simon I (1556-1569; 1578-1599) – Sultan Mahmud-Khan, Bagrat VII (1616-1619) – Bagrat Khan. Before the formation of the official administrative vertical of the Safavids (before the emergence of Vali position), the Safavids gave to the newly converted kings of Kartli the titles of their close relatives - "brother", "son" or "uncle", thereby expressing their "favor".

Persian invocations of the Georgian-Persian historical documents that appeared since the 80s of the 16th century and the legends on their Persian seals accurately reflect the historical reality and demonstrate the double standards and the political and religious pleasures to which they were subjected under the Safavid censorship: the representatives of the Bagratids dynasty, who according to the Georgian tradition (in Georgian sources and documents) are referred to as kings of Kartli, in one of the important segments of the Persian text of the documents issued by them – in the invocation, they are forced to refer to themselves not as kings, but as princes – "mirza" and slaves of the Safavids shahs, because such was the official attitude of the Safavids towards them.

From the second half of the 16th century and the beginning of the 17th century, the Safavids did not make any noteworthy advancement in the area of religion. The recognition of Shia Islam to gain power occurred only episodically

in the royal family and high feudal society.

Beginning in the second half of the 16th century, when the Ottoman Empire started making serious attempts to subjugate Eastern Georgia, there was a greater effort to spread the Hanafi madhhab in Tbilisi. Gelibolu Mustafa Ali's report that the Ottomans built three mosques in Tbilisi seems to be exaggerated. In a short period of time (May, August-October 1578) they only managed to transform the church into a mosque. It was impossible to introduce the Hanafite madhhab during this period, because there was no Hanafi population here, and most importantly, the Georgians' struggle against them did not allow it.

In 1632, the Safavids appointed the chief of Kartli to Rostom Bagrationi (1632-1658), who was born and raised in Iran, and sent to Kartli. According to the Georgian tradition, Rostom was called the king, and according to the Iranian tradition, he held the title of Khan and Vali. Since this period, the forceful ways of spreading Islam in Eastern Georgia by the Safavids were replaced by diplomatic maneuvering – "soft power" method, which had a much greater effect. The presence of a Muslim king with an upbringing-mentality and the specifics of his rein (double standard of life: conducting funeral and marriage rites according to Georgian-Christian and Iranian-Muslim rules; introduction of Muslim administrative apparatus parallel to Georgian one, unofficial coercion of non-Muslims, etc.) gave Shiia Islam more prestige in Kartli and caused its "popularity". During Rostom's rule, the Shiia population increased in Tbilisi, Iranian traditions, Iranian lifestyle spread, mosques were built, etc. Rostom inscribed the word "Allah" in the arch of his Georgian seal, thereby emphasizing the superiority of Islam during his reign.

Farsadan Gorgijanidze translated "Jami Abbasi" from Persian into Georgian during the reign of Rostom. This manual of Muslim rituals was written for the representatives of Georgian feudal society turned into Muslim.

"Jami Abbasi" is a document confirming the religious policy of the Safavids in Kartli. The existence of this book certainly speaks of its necessity. „Jami Abbasi“ had a practical purpose. Through it, the Georgian Muslim clergyman had to explain to the newly converted Georgians the meaning of Muslim prayers, which must be performed in the Arabic and teach them how to perform Muslim rituals. All this was to help the Georgians to understand Islam. "Jami Abbasi" was commissioned by a representative of a high feudal circle. During Rostom's rule in Kartli, anti-Muslim polemical writings were not created (or at this stage

they are not identified), which, in our opinion, is an evidence of a conciliatory position towards Islam.

Georgian sources express an unambiguously negative attitude towards Rostom. This was connected, first of all, that the king was muslim and the Iranian upbringing, as well as with his policy. The Georgians were well aware that prior to Rostom, the Bagratids just changed their name rather than their religion. Georgians did not miss the strengthening of Muslim tendencies during his rule. The only thing that Rostom Khan could not touch was the judicial system. Decisions issued during his rule were adopted by Georgian officials.

The reports of European travelers accurately reflect the attitudes of the Georgian kings before and after Rostom and their unofficial religious policy – they used the people to prevent the construction of a new mosque in Tbilisi and the open conduct of Muslim religious services.

Shortly after Rostom's death, the number of converts to Islam among the feudal lords also decreased, because Kartli was ruled by Bagratid, who had already converted to Islam (not a Muslim).

Persian texts of Georgian-Persian historical documents are interesting and noteworthy for their social character. In these documents, instead of "estate" ("mamuli"), the term „tiuli“ is actively used. It was an attempt to change the Georgian patriarchal system to Muslim land ownership. At first, the use of the term „tiuli“ in the Persian part of the Georgian land documents, and then the conversion of Georgian feudal lords to Islam, was supposed to „smoothly“ reorganize the Georgian land ownership to the Muslim-Kizilbash land ownership system.

Georgian historical documents of the end of the 17th century testify to the influence of Islam in Kartli. Along with Christian names (Jesus Christ, Holy Cross, Gospel), Muslim religious symbols (Prophet Mohammed, Ali, "Quran Al-Karim") are mentioned in the affirmative part (sanctio) of local documents.

The influence of Shiia Islam on Georgians was caused by political domination. It was temporary in nature and did not change the religious picture of the Georgian population.

At the beginning of the 18th century, the Shiia clergy of Tbilisi was under the authority of the Kartli Vali: the Kartli Vali had received the right to administer Muslim places of worship from the Shah of Iran. He could autonomously decide organizational issues related to the Muslim religion according to the religious norms accepted in Iran. The appointment of muezzins in Tbilisi mosques was

not within the competence of the Qadi of the city, but of the Tbilisi Taruga. Sheikh al-Islam Isfahan used to discuss the dispute between the church and the mosque and made a decision.

The process of introducing and establishing the Hanafi Madhhab in Tbilisi became active in the 20-30s of the 18th century ("Ottoman rule" // "Osmaloba"). The Ottomans made efforts to fully integrate the country in terms of legislation, governance, taxation, and religion.

In 1733, Tophal Pasha, appointed by the Ottomans as the governor of Tbilisi, attempted to spread Sunni Islam in Kartli. The Ottomans tried to convert the population of Tbilisi to Islam using the tax and administrative levers.

During the Ottoman rule, the Sharia court began to function simultaneously with the Georgian court. It can be seen from the decisions of the Tbilisi Magistrate's Court that the Magistrate considered not only Sunni Muslim court cases, but also disputes between Christians, between Christians and Muslims, and between Shiias and Sunnis. The facts of the conversion of Georgians to Islam are evident from the records of the Tbilisi District Court. The issue of mixed marriages was regulated by Muslim law and discriminated against Christians, as a Muslim man could marry a Christian woman with the permission of Qadi, bypassing parental consent.

According to the Ottoman Sharia court records known as sijilat, it becomes clear that the Qadis in Tbilisi were appointed for a short period of time. During the Ottoman period, the Qadis of Tbilisi were: Qadi As-Seyd Abubekr, Qadi Hassan, Qadi Mustafa, Qadi Mehmed Emini, Qadi As-Seyid Mehmed and Qadi Mehmed Tuli. The documents also mention the staff of the Shariat court – qadi, naib, scribe. There was also an interpreter at court proceedings. In the "Ottoman" period, the process of conversion to Islam began in both in the upper and lower social strata. The growing dynamics of the Hanafi Madhhab can be observed among the Georgian and Armenian population of Tbilisi. There were three Sunni mosques in Tbilisi, which were under the authority of the Ottoman Sheikh al-Islam.

During the Ottoman period in Tbilisi, there was a perfect wakf (wakf 's complex) – mosques, madrasas and shelters at the mosques, which was run by the "Muslim Jamaat Majlis". A rather large staff was required for the mosque to operate properly. The personnel of Tbilisi mosques and madrasas were appointed by the custodian of wakf – Mutavali. During the Ottoman period, a mosque and a madrasa also existed in Didube district.

From the beginning of the 17th century until the 40s of the 18th century, Iran tried to gradually annex the kingdoms of Eastern Georgia – Kartli and Kakheti – and turn them into another Iranian province. A step towards this goal was the assignment of the titles of Vali (King of Kartli) and Khan (King of Kakheti) to the Georgian kings by the Shahs of Safavids.

Nader Shah's goal was the final abolition of vilayets in the administrative system of Iran. The ruler of the vilayet, Vali, held the title of king in the region under his control, which created the impression of the local perception of statehood. This prevented the process of final assimilation with the Iranian administration. Nader's attempt to remove Bagratids from the governance of Kartli and Kakheti and to appoint local feudal lords or Kizilbash officials in their place was aimed at eradicating the perception of statehood (kingdom) in Georgian society. In the firman issued by Nader Shah in the 40s of the 18th century, the King of Kartli, Teimuraz II, is mentioned with the title of Vali and Beglarbeg at the same time. Despite great efforts, the Iranian authorities were unable to abolish the institution of debt in Kartli, which meant the dominance of the local dynasty in the management of the country.

Beglarbeg of Azerbaijan managed the civil and military affairs of Eastern Georgia within the scope of his authority. The mentioned process diminished the status of Kartli as a political entity and the authority of its rulers.

Nader Shah's religious policy in Iran was aimed at the Sunnitization of the Shia-Imamate Madhhab – Jafarism. The Tbilisi Shiia clergy and Shiia community had a negative attitude towards the religious union initiated by Nader Shah in Iran in the 1830s, although they could not express their displeasure due to the harsh punishment imposed.

In the 70s of the 18th century, the reduction of the Shiia population in Tbilisi was caused by the migration of Muslims that began in the 40s, which was caused by the expulsion of the Kizilbash garnison from Tbilisi by Erekle II.

In Kartli, in the second half of the 18th century, Persian Gospel manuscript was written in Georgian letters (NCM. S-16). The original owner of the manuscript was a member of the royal family of Eastern Georgia. The Persian Gospel, transliterated in Georgian letters was of practical use and was intended for religious polemics with Muslim clerics.

The number of followers of the Jafari Madhhab in Tbilisi decreased even more after the invasion of Agha Mohammad Khan. At that time, the Iranians burned down the Tbilisi Shiia mosque and took the local Muslims as prisoners

along with the Christian population.

Thus, during the 8th-18th centuries, the process of introducing and spreading Sunni and Shiia Madhhabs in Tbilisi was caused by the political dominance of the Muslim conquerors. It was temporary in nature and did not change the religious image of the Georgian population.

Georgians learned about Islam shortly after the Arabs appeared. There are various terms denoting Arabs and Muslims in Georgian, such as: Arabi, Arabieli, Ismaiteli, Agariani, Agarovani, Sarkinozi, Taichiki. Georgian hagiographic monuments and original, anti-Muslim polemical works feature the knowledge about Islam and Muslims, which was accumulated in the Georgian society of the 8th-18th centuries.

In addition to Georgian written sources, the political and theological battle between Georgians and Muslims (Arabs, Iranians, and Ottomans) developed through time into a kind of mutual dependency that was expressed in hagiographic monuments and anti-Muslim polemical writings.

Georgian hagiography preserves not only the attitude of Georgians towards Islam, its preacher and Muslims, but also the attitudes of Muslims regarding Georgians, Jesus Christ and the Christian religion. Hagiographical monuments also reflect the assessments of Muslims towards their own religion and the preacher of Islam, Muhammad. This was a negative assessment and sharp criticism of each other's religion by the opposite parties.

The first ideological confrontation between Muslims and Georgians occurs in the 30s of the 8th century. The Georgians are given an ultimatum to convert to Islam by Murvan ibn Muhamad ibn Murvan (during Murvan's campaign in 735-737), the first Arab leader, and are punished with death if they refuse. The Georgian Christian community at the time was already familiar with Islam's religious beliefs and Muhammad's works, and they had their own opinion on them. In the essay "The Torture of David and Constantine" describing Murvan ibn Muhamad's campaigns, the Georgian author calls Muslims "pagans", "unrighteous" and "godless". The attitude of Georgians towards the Arab conquerors and their religion was extremely negative.

Due to Christians' veneration of the cross, Murvan calls Georgians "servants of firewood", "servants of stones and logs", whereas Islamic preacher is referred to as "the great and famous Muhammad".

In the 60s of the 8th century, Muslims used Christ's mortality as one of their arguments against Christianity as a religion. Georgians call them "heathern".

A Muslim would find himself ostracized if he converted to Christianity. Abo Tbileli, a recent convert to Christianity, explains the attitude of Georgians regarding Islam at the time while being wholly influenced by Christianity. For Abo, changing the law meant moving from darkness to light. Abo calls Islam "dark" and "ignorant" and Muslims "Christian haters". Parallel to Abo's example, in the mentioned period, for the purpose of tax benefits, there were cases of conversion of Christians to Islam in the Emirate of Tbilisi.

In the 50s of the 9th century, Christians in Tbilisi were persecuted by Muslims. Those who refused to accept Islam at the time of the offering were massacred and their bodies burned on fire. Muslims called Christianity a "false religion", and they called their own religion - Islam, "the chosen law". And in the 10th century, Muslims refer to Christianity as a "senseless" and "useless" law.

Monuments of Georgian hagiography unequivocally testify to the proper knowledge of the Islamic religion by Georgians and their ideological confrontation with it. Among the Arabs, political weakness gave impetus to religious self-sacrifice and thus balanced the ratio of physical defeat and spiritual strength. For Georgians, martyrdom became a symbol of victory over an enemy that was physically much more numerous and powerful than them. The self-sacrifice of the Georgian nobles was conditioned by a social factor as well as a purely religious one. Their acceptance of Islam would have resulted in the renunciation of hereditary land ownership and a complete submission to the Muslim ruler.

The methodology and strategies employed by Arab conquerors to convert Georgians to Islam at various points in history are evident in the Georgian hagiographic monuments; in particular, it was the upper class of Georgian society that was converted. The Caliphate's means of punishment for Christians who refused to accept Islam included beheading and setting the body afire as well as mob involvement in torture.

A vivid example of the ideological confrontation in Tbilisi is the original, anti-Muslim polemical treatise "Mention of polemic" ("Khseneba sityvisgebisa..."). The work is included in the 12th-century collection known as "Dogmaticoni".⁶⁵

65. Dogmaticoni – 12th century collection, which includes dogmatic writings of Orthodox Christianity.

The narration tells about the religious controversy held in Tbilisi, where the Christian monk was confronted by an Arab "ruler" – Yamama, a Muslim theologian and an idolatrous magician. The religious polemic touched upon: the divine nature of Christ, his crucifixion, the miraculous conception of the Virgin and the birth of Jesus, as well as the monastic way of life in Christianity. The Christian monk won the religious battle. He displayed a good knowledge of Islam and the Quran.

"Mention of polemic ..." is a clear example of the fact that in the theological schools of Georgia and Georgian religious centers abroad, an important place was devoted to the study of the Arabic language, the religion of Islam, the Quran and the art of speech.

The religious pilgrimage was supposed to be held in Tbilisi around the 9th-10th centuries. This story was recorded later, in the 12th century. Before this, it must have existed in oral form.

In the first half of the 16th century, the ideological confrontation of Georgians with Shia Islam was reflected for the first time in Bagrat Mukhranbatoni's work "Story of Heretical Tatars' Faith..." The reason for writing the work was the ideological confrontation and the activation of Shiia Islam towards Eastern Georgia that was expressed in the enhancing of the Jafarite Madhhab in Tbilisi.

The work contains significant and unique material on Islamic religious teachings and the preacher of Islam. The history of Islam and Arabia has been properly considered in it.

Bagrat Mukhranbatoni's work consists of two parts – the history of Islam and dispute. The work covers the pre-Islamic and post-Islamic history of the Arabs. The work contains four segments: 1. The origin of the Arabs ethnarch Ishmael and his descendants; 2. The History of Islam; 3. Critical mutual comparison of the plots of the Old Testament and Muslim traditions; 4. The Discourse – a controversy between an Orthodox Christian and a Shiite Muslim.

In Bagrat Mukhranbatoni's work, the trace of Shiia literature is well pronounced. This influence can be explained by the existence of the followers of Shiia Muslims in Tbilisi. The Shiia line of the composition is vividly seen in the episode of Ali's appearance in Muhammad's life. Apparently, the author had access to the early versions of Muhammad's biography, the theological books of Shiia Islam, and chronicles of the history of the Caliphate. The distorted representation of Islamic history and the Quranic stories in Bagrat Mukhranbatoni's work indicates its folklore origin.

An example of the existing ideological confrontation between Georgians and Muslims is an anti-Muslim polemical composition written on Psalm 82 of Asaph "Muhamad Story Given in the Translated Psalms ... Chant, Psalm Asaph".

The architectonics of the dispute is divided into three parts: 1. The origin of the Arabs ethnarchs and Muhammad; 2. The life of Muhammad and the religious and social nature of Islam and 3. The praise of the true God and the curse on Muslims.

The "Muhamad Story ..." is interesting from the viewpoint of Islamic studies. It covers all issues related to Islam. The author of the work is relatively well acquainted with the religion of Islam, its social nature, the Quran, which cannot be said about his knowledge of Sharia, Sunnah and Hadith. According to the tradition characteristic of anti-Muslim polemics, the author deliberately presents the Muslim narratives about heaven, the life of Muhammad and the sacred book of Islam – the Quran in a very humiliating and disrespectful way. In the work, we find both specifically Muslim written tradition and oral transmissions, which must have their roots in a non-Muslim environment and were intended to humiliate Muslim beliefs and traditions. The author is familiar with both Sunni and Shiia madhhabs. The author's list of the twelve imams' names and chronological order exactly matches that of Islam's twelve imams.

The composition provides us with an intriguing and unique interpretation of some of the issues of Islam, which in itself attests to the author's knowledge of the subject matter and the interest in Muslim religion as well as of the society of that period.

An important monument of Georgian Islamic studies is the anti-Muslim work "To the Agarians" written by Archbishop Timote Gabashvili in the second half of the 18th century. The scholarly value of the work is also determined by the fact that this composition is the only original, anti-Muslim, polemical work created in the 18th century

Two main directions are highlighted in the work: 1) ideological – anti-Muslim and 2) political – anti-Ottoman. It should be noted that "To the Agarians" is only an anti-Muslim work, because it does not contain a polemical part.

The architectonics of the composition is presented in the following form: 1. Origin of Muhammad and the Arabs in general. 2. Muhammad's biography (activities, family, miracles). 3. The roots of the Jewish and Arab conflict. 4. The first results of the Arab expansion. 5. The issue of persecution and harassment of Christians by Muslims. 6. The question of Muhammad's legacy and the

formation of Shiite and Sunni Islam. 7. The political and religious image of the Ottoman sultan as Muhammad's deputy. 8. Comparison of the world's continents with various animals and exhibition of the ethno-political and psychological characteristics of the peoples living on these continents.

Timote Gabashvili's work „To the Agarians“ contains different records on the preacher of Islam and his family members, the parallels of which cannot be found in other works. The work provides original explanations of the epithet of Allah and Muslim symbolism. We come across such Muslim narrations which are not found in the Georgian translated and original anti-Muslim works that have come down to us. The author is well familiar with Shia theology along with Sunni.

The work of Timote Gabashvili accumulates the existing knowledge about the religion of Islam, which existed not only in the Georgian society of the 18th century, but also in the Eastern countries of the mentioned period.

Thus, the comprehensive study of Georgian hagiographic literature and original, anti-Muslim polemical monuments in the direction of Islamic studies has revealed the history of the ideological thought of Georgians and their religious confrontation with Islam in the 8th-18th centuries. The mentioned narrative monuments preserve the vast body of knowledge related to Islam that was accumulated in the Georgian society and represent a continuous cycle of the development of Georgian Islamic studies.

ბიბლიოგრაფია

აბაშიძე თ. 2017. სამღვდელთა სახელზე გაცემული ქართულ-სპარსული საბუთები, *ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო*, X, თბილისი, გვ. 181-188.

აბაშიძე თ. 1974. ორენოვანი საბუთების სპარსული ნაწილების დიპლომატიკური თავისებურებანი, *მაცნე*, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, 2, თბილისი, გვ. 63-80.

აბუკურა 1980. თეოდორე აბუკურა, ტრაქტატები და დიალოგები, თარგმნილი ბერძნულიდან არსენ იყალთოელის მიერ, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, საკუთარ სახელთა საძიებელი და ლექსიკონი დაურთო ლეილა მიქიაშვილმა. თბილისი.

აბულაძე თ., გიუნაშვილი ე. 2011. საქართველოს სპარსული და ქართულ-სპარსული ისტორიული საბუთები: ლინგვისტურ-ფილოლოგიური კვლევის ასპექტები, *ენათმეცნიერების საკითხები*, თბილისი, გვ. 15-19.

აბულაძე ც. 2021. ქრისტიანთა გამაჰმადიანების ერთი ოსმალური წესი ქართველების მაგალითზე, *კრებ. ენციკო გაბიძაშვიდი 90*, თბილისი, 2021, გვ. 61-73.

აბულაძე ც. 2005. ქართული ანბანით ტრანსლიტირებული თურქული ტექსტები, *მხავადთავი*, XXI, თბილისი, გვ. 180-185.

აბულაძე ც. 1993. ქრისტიანთა გამაჰმადიანების ოსმალური წესი, *ქართული წყახოთმცოდნეობა*, VIII, თბილისი, გვ. 268-279.

ავიტაბილე 1977. დონ პიეტრო ავიტაბილე, ცნობები საქართველოზე (XVII ს.), შესავალი, თარგმანი და კომენტარი ბ. გიორგაძისა, თბილისი.

ალექსიძე მ. 1968. უცხოელთა და უცხო სარწმუნოების მიმდევართა უფლებრივი მდგომარეობა შოთა რუსთაველის ეპოქის საქართველოში (შედარებითი სამართლებრივი გამოკვლევა), *XII ს. საქართველოს ისტორიის საკითხები*, თბილისი, გვ. 151-169.

ალექსიძე ზ. 2019. არსენი ვაჩეს ძე, *მხავადთავი*, 26, თბილისი, გვ. 193-202.

ალ-ფარიკი 1985. სიხარულიძე ე., ალ-ფარიკი საქართველოში, *სემიოლოგიური ძიებანი*, II, თბილისი, გვ. 83-91.

ალ-ჯაუზი 1967. ცქიტიშვილი ო., სიბტ იბნ ალ-ჯაუზის ცნობა დავით აღმაშენებლის შესახებ, *თსუ შრომები*, 118, აღმოსავლეთმცოდნეობის სერია, VI, თბილისი, გვ. 201-213.

არჩილის წამება 1955. წამება წმიდისა და დიდებულისა მონამისა არჩილისი, რომელი იყო მეფე ქართლისა, ქართლის ცხოვრება, I, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი, გვ. 245- 248.

ასათიანი ნ. 1973. მასალები XVII საუკუნის საქართველოს ისტორიისათვის (საქართველოს აღწერილობა შედგენილი პავლე ალექსოელის მიერ), ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო ნ. ასათიანმა, თბილისი.

ას-სამანი 1976. სიხარულიძე ე., ას-სამანის ცნობები საქართველოს შესახებ, *საქართველოს ისტორიის აღმოსავლური მასალები*, I, თბილისი, გვ. 45-53.

აფაქიძე ა., ბერძენიშვილი ნ., (მთავარი რედ.) 1956. აფაქიძე ა., ბერძენიშვილი ნ., მელიქიშვილი გ., მესხია შ., რატიანი პ., ჩიტაია გ., ხაჭაპურიძე გ., საქართველოს ისტორია, თბილისი.

აფრასიძე გ., ბადრიძე მ. 1990. აფრასიძე გ., ბადრიძე მ., ქაჯაია ელ., თბილისის ისტორია, უძველესი დროიდან XVIII საუკუნის ბოლომდე, ტ. 1, თბილისი.

აღწერილობა 1959. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, S კოლექცია, I, შედგენილია და დასაბეჭდად დამზადებული: თ. ბრეგაძის, თ. ენუქიძის, ნ. კასრაძის, ლ. ქუთათელაძისა და ქრ. შარაშიძის მიერ ე. მეტრეველის რედაქციით, თბილისი.

ბაგრატიონი ანტონი 1980. წყობილსიტყვაობა, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო ივანე ლოლაშვილმა, თბილისი.

ბადრიძე შ. 1979. საშინაო და საგარეო პოლიტიკა XIII ს. 10-20-იან წლებში, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, III, თბილისი, გვ. 339-348.

ბაინდურაშვილი ხ. 2022. „ჯამი აბასი“-სა (ხეც. S-174) და ქართულად დაწერილი სპარსული ოთხთავის (ხეც. S-16) პოლიტიკურ-იდეოლოგიური და პრაქტიკული მნიშვნელობისთვის, *Scientia*, № 3, გვ. 13-37, 10.51364/26679604.jcpr.2022.v03i03.001, ISSN 2667-9590; e-ISSN 2667-9604.

ბაინდურაშვილი ხ. 2021 (ა). ქართველებისა და ისმაილიტების ურთიერთობის ისტორიიდან, *Scientia*, 2, გვ. 32-62, ISSN-2667-9590 e-ISSN -2667-9604.

ბაინდურაშვილი ხ. 2021 (ბ). ისლამმცოდნეობა XVIII საუკუნის საქართველოში, *საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე*, ტ. 15, №1, გვ. 128-133.

ბაინდურაშვილი ხ. 2020 (ა). იდეოლოგიური კონფრონტაცია შიიტურ ისლამთან და ბაგრატ მუხრანბატონის „მოთხრობა სჯულთა უღმრთოთა თათრისათა...“, *ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიის ინსტიტუტის შრომები*, XVI, თბილისი, გვ. 85-109.

ბაინდურაშვილი ხ. 2020 (ბ). ქართულ-სპარსული ისტორიული საბუთების პოლიტიკური, სოციალური და რელიგიური მახასიათებლები, სსიპ გორის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტი / „*History, Archeology, Ethnology*“ („ისტორია, არქეოლოგია, ეთნოლოგია“), №4, გვ. 256-270. <http://sciencejournals.ge>

ბაინდურაშვილი ხ. 2019 (ა). სუნიტური მამბებები XIII-XIV საუკუნეების თბილისში, *ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიის ინსტიტუტის შრომები*, XV, თბილისი, გვ. 199-223.

ბაინდურაშვილი ხ. 2019 (ბ). ირანის რელიგიური პოლიტიკა აღმოსავლეთ საქართველოს მიმართ და შიიტური ისლამი XVI-XVII საუკუნეების თბილისში, *ქართული წყახოთმცოდნეობა*, XXI, თბილისი, გვ. 15-21.

ბაინდურაშვილი ხ. 2019 (გ). ირანის ადმინისტრაციული პოლიტიკა და აღმოსავლეთ საქართველო (XVII-XVIII სს.), *მხავადთავი*, 26, გვ. 205-220.

ბაინდურაშვილი ხ. 2013. „ჰამბავი მაჰმედისი თარგმანსა შინა ფსალმუნთასა მოყუანილი ...“ (H-394) როგორც ისლამმცოდნეობითი წყარო, *ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი, საქართვე-*

დოს ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, VII, თბილისი, გვ. 227-246.

ბაინდურაშვილი ხ. 2011. ირანის პოლიტიკა ქართული ეკლესიის მიმართ სპარსული ფირმანების მიხედვით (1642-1750 წწ.), აღმოსავლეთი და კავკასია, №7, თბილისი, გვ. 37-44.

ბაინდურაშვილი ხ. 2006. სუნიზმი ოსმალობის დროის თბილისში, აღმოსავლეთი და კავკასია, 4, თბილისი, გვ. 35-37.

ბაინდურაშვილი ხ. 2005. შიიზმი თბილისში (VIII-XVIII სს.), ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, IX, გვ. 142-164.

ბაინდურაშვილი ხ. 2004. რინდი – იდეოლოგიური ფენომენი, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, VIII, თბილისი, გვ. 80-91.

ბაინდურაშვილი ხ. 2003. არაბთა რელიგიური პოლიტიკა საქართველოში, ქართული დიპლომატია, წელიწდეული, 10, თბილისი, გვ. 555-572.

ბაინდურაშვილი ხ. 2003. ქრისტიანული და მუსლიმური რელიგიების ურთიერთდამოკიდებულება საქართველოში (VII-XII სს.), თსუ შრომები, 349, ისტორია, არქეოლოგია, ხელოვნებათმცოდნეობა, ეთნოლოგია, თბილისი, გვ. 179-197.

ბარამიძე ა. 1945. ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, I, თბილისი.

ბერაძე გ. 1983. შუა საუკუნეების თბილისის ისტორიისათვის (ერთი მუსლიმური გადმოცემის შესახებ), ახლოაღმოსავლური კვლევები, თბილისი, გვ. 54-60.

ბერი ეგნატაშვილი 1959. ახალი ქართლის ცხოვრება, პირველი ტექსტი, ქართლის ცხოვრება, II, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი.

ბერიძე თ. 1977. ძველი თბილისის გარეუბნების ისტორია, თბილისი.

ბერიძე თ. 2002. მეჩეთი შიიტების, ენციკლოპედია თბილისი, თბილისი.

ბერძენიშვილი ნ. 1965. საქართველოს ისტორიის საკითხები, II, თბილისი.

ბერძენიშვილი ნ. 1943. საქართველოს ისტორია, ს. ჯანაშიას რედ. თბილისი.

ბერძენიშვილი ნ. 1944. XVIII საუკუნის საქართველოს ისტორიიდან, მასაღები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვ. I, თბილისი, გვ. 173-211.

ბერძენიშვილი ნ. 1971. საქართველოს რუსეთთან შეერთების ისტორიული მნიშვნელობისათვის, საქართველოს ისტორიის საკითხები, V, თბილისი, გვ. 155-180.

ბერძენიშვილი ნ., ჯავახიშვილი ივ., ... 1950. ბერძენიშვილი ნ., ჯავახიშვილი ივ., ჯანაშია ს., საქართველოს ისტორია, I, თბილისი.

ბოგვერაძე ა. 1973. არაბი დამპყრობლები და ბრძოლა მათ წინააღმდეგ VII-VIII საუკუნეებში, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, II, თბილისი, გვ. 283-296.

გაბაშვილი ვ. 2018 (ა). თბილისის სოციალური ისტორიიდან (მოქალაქეთა ამბოხება 1122-1123), სტატიების კრებული ვადეჩიან გაბაშვილი, III, თბილისი, გვ. 132-143.

გაბაშვილი ვ. 2018 (ბ). ქალაქ თბილისის სოციალური ისტორიიდან (ჟამთაღმწერლის ერთი ცნობის განმარტება), ახლო აღმოსავლეთის, კავკასიისა და საქართველოს ისტორიის საკითხები, სტატიების კრებული ვადეჩიან გაბაშვილი, III, თბილისი, გვ. 144-175.

გაბაშვილი ვ. 2017. თბილისი XVI-XVII საუკუნეების აღმოსავლურ წყაროებში, ახლო აღმოსავლეთის, კავკასიისა და საქართველოს ისტორიის საკითხები, სტატიების კრებული ვადეჩიან გაბაშვილი, II, თბილისი, გვ. 217-232.

გაბაშვილი ვ. 2016. სოციალური მოძრაობანი მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქებში (IX-XIII სს.), ახლო აღმოსავლეთის, კავკასიისა და საქართველოს ისტორიის საკითხები, სტატიების კრებული ვადეჩიან გაბაშვილი, I, თბილისი გვ. 130-147.

გაბაშვილი ვ. 2016. საქართველო-ეგვიპტის ურთიერთობის ისტორიიდან (XI-XII სს.), ახლო აღმოსავლეთის, კავკასიისა და საქართველოს ისტორიის საკითხები, სტატიების კრებული ვადეჩიან გაბაშვილი, I, თბი-

ლისი, გვ. 164-181.

გაბაშვილი ვ. 1958. ქართული ფეოდალური წყობილება XVI-XVII საუკუნეებში (შედარებითი შესწავლის ცდა), თბილისი.

გაბაშვილი ვ. 1957 (ა). დიდ სელჩუკთა სახელმწიფო, ნახკვევები მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიიდან (ფეოდალური ხანა), თბილისი, გვ. 124-141.

გაბაშვილი ვ. 1957 (ბ). მახლობელი აღმოსავლეთი XIV-XVI საუკუნეებში, ნახკვევები მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიიდან (ფეოდალური ხანა), თბილისი, გვ. 215-225.

გაბაშვილი ვ. 1957 (გ). თურქ-სელჩუკთა შემოსევები და ბატონობა, ნახკვევები მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიიდან (ფეოდალური ხანა), თბილისი, გვ. 122-141.

გაბაშვილი ვ. 1957 (დ). სეფიანთა სახელმწიფო, ნახკვევები მახლობელი აღმოსავლეთის ქადაქების ისტორიიდან (ფეოდალური ხანა), თბილისი, გვ. 234-245.

გაბაშვილი ვ. 1955. ქართული ფეოდალური მიწისმფლობელობის ისტორიიდან, ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, I, თბილისი, გვ. 187-243.

გაბაშვილი ვ. 1955. ქართული ფეოდალური მიწისმფლობელობის ისტორიიდან, ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, I, თბილისი, გვ. 187-243.

გაბაშვილი ვ. 1966. მახლობელი აღმოსავლეთის ქადაქები IX-XIII საუკუნეებში, ნახკვევები მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიიდან, თბილისი, გვ. 13-69.

გაბაშვილი ვ. 1964. თბილისის მმართველობა X-XI საუკუნეებში, თსუ შრომები, აღმოსავლეთმცოდნეობის სერია, ტ. 108, თბილისი, გვ. 332-341.

გაბაშვილი მ. 1973. თბილისი 1082-1122 წლებში, ქართული წყახოთმცოდნეობა, IV, თბილისი, გვ. 8-22.

გაბაშვილი ტიმოთე 1956. მიმოსღვა, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ელ. მეტრეველმა, თბილისი.

გაბიძაშვილი ე. 2007. საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ენციკლოპედიური ლექსიკონი, თბილისი.

გელაშვილი ნ. 2011. სპარსული ანონიმური ქრონიკები შაჰ ისმაილ I-ის საქართველოში შეჭრის შესახებ, *აღმოსავლეთი და კავკასია*, №7, თბილისი, გვ. 57-63.

გელაშვილი ნ. 2008 (ა). რელიგიური ასპექტი როსტომ მეფის მმართველობაში (1633-1658), *კიებ. „ნოღახ შენგედია 75“*, თბილისი, გვ. 119-125.

გელაშვილი ნ. 2008 (ბ). ქართველი მეფე-მთავრები და შაჰ სეფი I (1626-1642), *ახდო აღმოსავლეთი და საქართველო*, V, თბილისი, გვ. 49-57.

გელაშვილი ნ. 1999. სეფიანთა რელიგიურ პოლიტიკის ისტორიიდან, *ახდო აღმოსავლეთი და საქართველო*, II, თბილისი, გვ. 33-41.

გელაშვილი ნ. 1996. საქართველო და ირანი XVII საუკუნის 30-იან წლებში (სპარსულ საისტორიო თხზულებათა შუქზე), *ქახუედი დიპლომატიკა, წელიწდეული*, III, თბილისი, გვ. 187-208.

გელაშვილი ნ. 1995. ირან-საქართველოს ურთიერთობების ისტორიიდან, თბილისი.

გელაშვილი ნ. 1991. საქართველოში ყიზილბაშთა პირველი ლაშქრობის საკითხისათვის, *ახდო აღმოსავლეთი და საქართველო*, I, თბილისი, გვ. 252-258.

გელაშვილი ნ. 1990 (ა). ირანი და საქართველო XVI საუკუნის პირველ მეოთხედში, *ჭევანმახდი*, IV, თბილისი, გვ. 114-123.

გელაშვილი ნ. 1990 (ბ). სამი სპარსული წყარო XVI საუკუნის საქართველოს შესახებ, სპარსულიდან თარგმნა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ნანა გელაშვილმა, თბილისი,

გელოვანი ნ. 2021. თბილისის მუსლიმური თემი (1801-1917), თბილისი.

გელოვანი ნ. 2005. ქალი ისლამში (VII-X სს), თბილისი.

გელოვანი ნ., სანიკიძე გ. 2009. ისლამი (რელიგია, ისტორია, ცივილიზაცია), თბილისი.

გვრიტიშვილი დ. 1953. ქართველი ხალხის ბრძოლის ისტორიიდან

თურქ და სპარს დამპყრობლების წინააღმდეგ, *მომხიდევი*, III, თბილისი, გვ. 109-131.

გიულდენშტედტი 1962. გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, ტ. I, ტექსტი ქართული თარგმანით გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო გ. გელაშვილმა, თბილისი.

გორგიჯანიძე ფარსადან 1925. ფარსადან გორგიჯანიძის ისტორია, *სა-ისტორიო მოამბე*, II, ს. კაკაბაძის გამოცემა, ტფილისი.

გრიგალაშვილი ი. 2019. XVII საუკუნის ირან-საქართველოს ურთიერთობის ზოგიერთი საკითხი (სადოქტორო ნაშრომი), თბილისი.

გურჯა ვ., სვანიძე მ. 1973. ქართლის ბრძოლა ოსმალების წინააღმდეგ სიმონ I-ის მეთაურობით, სამცხე-საათაბაგოს დაპყრობა, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, IV, თბილისი, გვ. 129-140.

გურჯა ვ. 1973 (ა). ბრძოლა ქვეყნის მთლიანობის აღდგენისათვის და აგრესორთა წინააღმდეგ XVI ს. I ნახევარში, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, IV, თბილისი, გვ. 94-113.

გურჯა ვ. 1973 (ბ). საქართველოს პოლიტიკური ვითარება XV-XVI სს. მიჯნაზე, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, IV, თბილისი, გვ. 85-91.

გურჯა ვ. 1973 (გ). საქართველო XVI საუკუნის 50-70-იან წლებში, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, IV, თბილისი, გვ. 114-126.

დავთარი 2009. 1728 წლის თბილისის ვილაიეთის დიდი დავთარი, ნ. I, ოსმალური ტექსტი ქართული თარგმანით, შესავლით, გამოკვლევითა და ფაქსიმილეებით გამოსაცემად მოამზადეს აკად. ს. ჯიქიამ და პროფ. ნ. შენგელიამ, თბილისი.

დავით და კოსტანტინეს წამება 1971. წამება და ლუაწლი წმიდათა და დიდებულთა მოწამეთა დავით და კოსტანტინესი ..., *ძვედი ქართული აგიოგრაფიული დიგეხატუხის ძეგლები*, III, ი. აბულაძის რედაქციით, თბილისი, გვ. 248-263.

დავითის ისტორიკოსი 1955. ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი, ქართლის ცხოვრება, I, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი, გვ. 318-364.

დავითის ისტორიკოსი 1992. ცხოვრებად მეფეთ-მეფისა დავითისი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო მზექალა შანიძემ, თბილისი.

დათიაშვილი ლ. 1977. არსენ იყალთოელის თარგმანი თეოდორე აბუკურას ტრაქტატისა „სალმრთოფსა და გარეშისა ფილოსოფოსობისათვის“, *ძველი ქართული ღიგეხაგუხა (XI-XVIII სს)*, თბილისი, გვ. 20-40.

დარჩია ბ. 1999. ბაგრატ მუხრანბატონის ბიბლიოგრაფიული ცნობები, *მწიგნობაჲი*, 99, თბილისი, გვ. 91-99.

დარჩია ბ. 2009. იაკობ შემოქმედელი, თბილისი.

დარჩია ბ. 2011. ბაგრატ ბატონიშვილი (მწერლის თხზულებითურთ), თბილისი.

დარჩია ბ. 2014. იაკობ შემოქმედელი, პოეტურ თხზულებათა სრული კრებული, თბილისი.

დოლიძე ი. 1970. ქართული სამართლის ძეგლები, III, საეკლესიო საკანონმდებლო ძეგლები (XI-XIX სს.) ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ, თბილისი.

დუმბაძე მ., გუჩუა ვ. 1990. თბილისის ისტორია, თბილისი უძველესი დროიდან XVIII საუკუნის ბოლომდე, ტ. I, რედ. დუმბაძე მ., გუჩუა, ვ., თბილისი.

დუმბაძე მ., ცქიტიშვილი ზ. 1973. საქართველო-ირანის ურთიერთობის გამწვავება. ირანელთა შემოსევა 1795 წ., საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, IV, თბილისი, გვ. 754-768.

დუმბაძე მ. 1973. ქართლ-კახეთის განთავისუფლება ირანის ბატონობისაგან, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, IV, თბილისი, გვ. 600-612.

დუნდუა ნ. 2021. კორნელი კეკელიძის ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში დაცული ქართული ასოებით შესრულებული სპარსული სახარება, *ახდო აღმოსავლეთი და საქართველო*, XIII, თბილისი, გვ. 272-278.

დუნდუა ნ. 1984. ქართულ-სპარსული (ორენოვანი) ისტორიული საბუთები (XVI-XVIII სს.), ტექსტი დაადგინა, თარგმანი, კომენტარი, ლექსი-

კონი და საძიებლები დაურთო ნუგზარ დუნდუამ, თბილისი.

ევლია ჩელები 1971. ევლია ჩელების „მოგზაურობის წიგნი“, თურქულიდან თარგმნა, კომენტარები და გამოკვლევა დაურთო გიორგი ფურტიძემ, ნაკვ. I, თბილისი.

ვახუშტი 1913. ბატონიშვილი ვახუშტი, საქართველოს ცხოვრება 1469 წლიდან 1800 წლამდე გადმოცემული ბატონიშვილი ვახუშტის მიერ, ზ. ქიქინაძის გამოცემა, ტფილისი.

ვახუშტი 1973. ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, IV, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი.

ზაქარიძე ალ-კაზვინი 1975. ზაქარიძე ალ-კაზვინის ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ, არაბულ ტექსტს შესავალი ნაუძღვარა, ქართული თარგმანი და შენიშვნები დაურთო ო. ცქიტიშვილმა, თბილისი.

თაყაიშვილი ე. 1909. საქართველოს სიძველენი, II, ტფილისი.

თაყაიშვილი ე. 1910. საქართველოს სიძველენი, III, ტფილისი.

თოდუა მ. 1971. ქართულ-სპარსული ეტიუდები, I, თბილისი, გვ. 5-46.

თოდუა მ. 1979. ქართულ-სპარსული ეტიუდები, III, თბილისი, გვ. 89-177.

თოვმა მენოფეცი 1987. ისტორია თემურ-ლენგისა და მისი შთამომავლობისა, ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი და კომენტარები დაურთო კ. კუციაშვილმა, თბილისი.

იაკუთი 1964. იაკუთის ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ, ნაკვ. I, არაბული ტექსტი ქართული თარგმანითა და შესავლით გამოსცა ე. სიხარულიძემ, თბილისი.

იბნ-ვასილი 1995. - ციტ. ჯაფარიძე, გ. 1995. საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო XII-XIII ს-ის პირველ მესამედში, თბილისი.

იბნ ჰაუკალი 1976. სიხარულიძე ე., იბნ ჰაუკალის ცნობები თბილისის შესახებ, საქართველოს ისტორიის აღმოსავლური მასალები, I, თბილისი, გვ. 31-53.

ინგოროყვა პ. 1963. ისტორიული კურსი ლაშა-გიორგის შესახებ – განხეთქილება საქართველოს სამეფო კარზე ლაშა-გიორგის დროს, *თხზულებათა კრებული*, ტ. I, თბილისი, გვ. 139-148.

იოანე ბატონიშვილი 1948. კალმასობა, II, კ. კეკელიძისა და ალ. ბარამიძის რედაქციით, თბილისი.

იოანე დამასკელი 2019. მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმინევნითი გადმოცემა, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, ორიგინალი და ინგლისურ-რუსული თარგმანები დაურთო, წინათქმა წაუმძღვარა და სქოლიოებით აღჭურვა ედიშერ ჭელიძემ, თბილისი.

ისტორიანი და აზმანი 1959. ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი, ქართლის ცხოვრება II, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი.

ისქანდერ მუნში 1969. ისქანდერ მუნშის ცნობები საქართველოს შესახებ, სპარსული ტექსტი ქართული თარგმანითა და შესავლით გამოსცა ვ. ფუთურიძემ, თბილისი.

კაპანაძე მ. 2010. ყიზილბაშობის გავლენა ქართლში როსტომ ხანის დროს, *გედათის მეცნიეხებათა აკადემიის ჟუხნაღი*, №3-4, თბილისი, გვ. 50-63.

კაპანაძე მ. 2008. შაჰის ნათესავის ტიტულები, *გედათის მეცნიეხებათა აკადემიის ჟუხნაღი*, №2, თბილისი, გვ. 34-45.

კაპანაძე მ. 2007. ქრისტიანობისა და ეკლესიისადმი როსტომ ხანის დამოკიდებულების საკითხისათვის, *აღმოსავლეთი და კავკასია*, №5, თბილისი, გვ. 63-67.

კარიჭაშვილი დ. 1894. როსტომ მეფე, ტფილისი.

კაციტაძე დ. 2009. ირანის ისტორია III-XVIII სს., თბილისი.

კაციტაძე დ. 2004. ქართველები XVI საუკუნის ირანში, *აღმოსავლეთი და კავკასია*, №2, თბილისი, გვ. 74-80.

კაციტაძე დ. 2002. ერთი სპარსული დოკუმენტი გივი ამილახვრის აჯანყების შესახებ, *თსუ შრომები*, 341, თბილისი, გვ. 369-373.

კაციტაძე დ. 1975. საქართველო XIV-XV საუკუნეთა მიჯნაზე (სპარსული

და სპარსულენოვანი წყაროების მიხედვით), თბილისი.

კაციტაძე დ. 1964. ირან-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიიდან (შაჰ-ისმაილ I-ის საქართველოში ლაშქრობის საკითხისათვის), *თსუ შრომები*, 108, აღმოსავლეთმცოდნეობის სერია, თბილისი, გვ. 385-395.

კაციტაძე დ. 1962. XVI-XVII საუკუნეთა საქართველოს ისტორიის სპარსული დოკუმენტური წყაროები, *კავკასიუხ-ახლოაღმოსავლუხი კიებუდი*, II, თბილისი, გვ. 189-218.

კაციტაძე დ. 1960 (ა). ფ. გორგიჯანიძის თხზულების და „ქართლის ცხოვრების“ გაგრძელებათა მე-16-17 საუკუნეების სპარსული წყაროები, *საქათვედოს სსხ. მეცნიეხებათა აკადემიის საზოგადოებხივ მეცნიეხებათა განყოფიდეების მოამბე*, 2, თბილისი, გვ. 123-144.

კაციტაძე დ. 1960 (ბ). ფ. გორგიჯანიძის თხზულების და „ქართლის ცხოვრების“ გაგრძელებების XV საუკუნის სპარსული წყაროები, *აღმოსავლუხი კიებუდი*, I, თბილისი, გვ. 149-168.

კეკელიძე კ. 1980. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბილისი.

კეკელიძე კ. 1958. ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბილისი.

კეკელიძე კ. 1956. ახალი ლიტერატურული წყარო ლაშა-გიორგის ისტორიისათვის, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის ეტიუდეები, I, თბილისი.

კეკელიძე კ. 1952. ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, ტ. II, თბილისი.

კეკელიძე კ. 1951. ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, ტ. I, თბილისი.

კეკელიძე კ. 1941. ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბილისი.

კიკნაძე რ. 1979. ხორეზმელები საქართველოში, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, III, თბილისი, გვ. 538-546.

კიკნაძე რ. 1966. კიდევ ერთი ქართული წყარო ლაშა-გიორგის ისტორიისათვის, *კრებ. საქათვედო ხუსთავედის ხანაში*, თბილისი, გვ. 93-104.

კიკნაძე რ. 1960. XI-XIII საუკუნეთა თბილისის ისტორიიდან, ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. V, ნაკვ. I, თბილისი, გვ. 109-137.

კოსტანტი-კახას მარტვილობა 1963. უცნობი ავტორი, მარტვლობად კოსტანტი კახაძის, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ღიგეხატუხის ძეგლები (V-X სს.), I, ი. აბულაძის რედაქციით, თბილისი, გვ. 164-172.

კუცია კ. 2002. ნადირ შაჰი და საქართველო, ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო, III, თბილისი, გვ. 122-124.

კუცია კ. 2001. სეფიანთა ირანის და აღმოსავლეთ საქართველოს ურთიერთობის რელიგიური ასპექტი, *Dedicatio*, თბილისი, გვ. 350-378.

კუცია კ. 1999 (ა). გურჯისტანის ვალი, ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო, II თბილისი, გვ. 80-87.

კუცია კ. 1999 (ბ). მუჰთასიბი, ისღამი, ენციკლოპედიური ცნობაჰი, თბილისი, გვ. 149-150.

კუცია კ. 1999 (გ). სეფიანები, ისღამი, ენციკლოპედიური ცნობაჰი, თბილისი, გვ. 171-172.

ლაშა გიორგის მემატიანე 1955. ლაშა გიორგის დროინდელი მემატიანე, ქართლის ცხოვრება, I, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი.

ლევკვიშვილი თ. 2020. ნადერ შაჰის კავკასიური პოლიტიკა, დისერტაცია ისტორიის დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად, თბილისი.

ლინგსი მ. (აბუბეჟირ სირაჯ ად-დინი) 2016. ცხოვრება მუჰამადისა, ინგლისურიდან თარგმნა, მარიამ ნანობაშვილმა, მეორე გამოცემა, სტამბოლი.

ლობჯანიძე გ. 2008. მუჰამადის ცხოვრება, თბილისი.

ლოლაშვილი ივ. 1987. არსენ იყალთოელი (ცხოვრება და მოღვაწეობა), თბილისი.

ლოლაშვილი ივ. 1982. მცირე უწყებანი ქართველთა მწერალთათვის (XVI-XIX სს.), გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, კომენტარები და

ლექსიკონი დაურთო ივ. ლოლაშვილმა, თბილისი.

ლომინაძე ბ. 1966. სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობა VIII-XII საუკუნეების საქართველოში, *კიებ. „საქართველო ხუსთავედის ხანაში“*, თბილისი, გვ. 66-92.

ლომინაძე ბ. 1979. მონღოლთა ბატონობა საქართველოში და ბრძოლა მის წინააღმდეგ (XIII ს. 40 – XIV ს. 10-იან წწ.), საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, III, თბილისი, გვ. 552-574.

ლომიძე დ. 2007. ყიზილბაშობა 1735-1749 წლების აღმოსავლეთ საქართველოში, თბილისი.

ლომიძე დ. 1981. 1735-1744 წლების ქართლისა და კახეთის მმართველთა ქრონოლოგია, *მხავადთავი*, VIII, თბილისი, გვ. 102-120.

ლორთქიფანიძე მ. 1998. არაბთა სახალიფოს ხელისუფლების დამყარება ქართლში, ქართულ-არაბული ურთიერთობები VII-VIII საუკუნეებში, *ქართული დიპლომატიის ისტორიის ნახკვევები*, I, თბილისი, გვ. 171-181.

ლორთქიფანიძე მ. 1990. თბილისისათვის ბრძოლის ისტორიიდან, *კიებ. „დავით აღმაშენებელი“*, თბილისი, გვ. 28-35.

ლორთქიფანიძე მ. 1973. თბილისის საამირო, ახალი ფეოდალური სამთავროების წარმოქმნა, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, II, თბილისი, გვ. 372-506.

ლორთქიფანიძე მ. 1965. ლეგენდა ბაგრატიონთა წარმოშობის შესახებ, *კავკასიის ხადხთა ისტორიის საკითხები*, თბილისი, გვ. 145-149.

ლორთქიფანიძე მ. 1963. არაბთა მფლობელობის ხასიათი საქართველოში, *მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის*, ნაკვ. 35, გვ. 71-96.

ლორთქიფანიძე მ. 1954. ქალაქის მოხელეთა საკითხისათვის ფეოდალურ საქართველოში, არაბული სახელწოდების მოხელენი, *მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის*, ნაკვ. 30, თბილისი, გვ. 143-157.

ლორთქიფანიძე მ. 1951. ჰაბიბ იბნ მასლამას „დაცვის სიგელი“, *მასალები*

საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვ. 29, თბილისი, გვ. 61-65.

მამისთვალისძვილი ე. 1981. XV საუკუნის იტალიელ მოგზაურთა ცნობები საქართველოს შესახებ, იტალიურიდან თარგმნა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ე. მამისთვალისძვილმა, თბილისი.

მატიანე ქართლისაჲ 1955. ქართლის ცხოვრება, I, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი.

მახარაძე მ. 2006. ისმაილ I-ის რელიგიური პროპაგანდა, აღმოსავლეთი და კავკასია, №4, თბილისი, გვ. 86-90.

მახარაძე მ. 2004. ოსმალეთისა და სეფიანთა ურთიერთობა XVI საუკუნის დასაწყისში, აღმოსავლეთი და კავკასია, №2, თბილისი, გვ. 107-112.

მახარაძე მ., შაშიკაძე ზ. 2021. ლალა მუსტაფა ფაშას ვაყუფ-ნამეები საქართველოს შესახებ, თბილისი.

მეგრელაძე დ. 1973 (ა). ბრძოლა ოსმალთა დამპყრობლების წინააღმდეგ, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, IV, თბილისი, გვ. 433-444.

მეგრელაძე დ. 1973 (ბ). ბრძოლა ირანელ დამპყრობთა წინააღმდეგ, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, IV, თბილისი, გვ. 444-454.

მესხია შ., გვრიტიშვილი დ., 1958. მესხია შ., გვრიტიშვილი დ., დუმბაძე მ., სურგულაძე ა., თბილისის ისტორია, თბილისი.

მესხია შ. 1984. საქალაქო კომუნა შუა საუკუნეების თბილისში, საისტორიო ძიებანი, I, თბილისი, გვ. 199-323.

მეტრეველი მ. 1999 (ა). მუთაზილიტები, ისღამი, ენციკლოპედიური ცნობაჲ, თბილისი, გვ. 136-137.

მეტრეველი მ. 1999 (ბ). ჰანაფიტები, ისღამი, ენციკლოპედიური ცნობაჲ, თბილისი, გვ. 231-232.

მეტრეველი მ. 1999 (გ). ჰანბალიტები, ისღამი, ენციკლოპედიური ცნობაჲ, თბილისი, გვ. 232.

მეტრეველი რ. 1990. დავით IV აღმაშენებელი, თბილისი.

მოხილუა 1852. მოხილუა წმიდათა და სხუათა აღმოსავლეთისა

ადგილთა, ტიმოთესაგან ქართლისა მთავარ-ეპისკოპოსისა, პლატონ იოსელიანის გამოცემა, ტფილისი.

მოჰამედ თაჰერი 1954. ფუთურიძე ვ., მოჰამედ თაჰერის ცნობები საქართველოს შესახებ, მასაღები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვ. 30, თბილისი, გვ. 375-425.

მუსტაფა ალი 1962. ციტ. გაბაშვილი ვ. 1962, თბილისის XVI-XVII საუკუნეების აღმოსავლურ წყაროებში, თსუ შიომები, ტ. 99, აღმოსავლეთმცოდნეობის სერია, III, თბილისი, გვ. 251-269. (//გაბაშვილი, ვ., 2017. თბილისი XVI-XVII საუკუნეების აღმოსავლურ წყაროებში, სტატიების კრებული ვადეხიან გაბაშვილი, II, თბილისი, გვ. 217-232).

მუსხელიშვილი დ. 2003. საქართველო IV-VIII სს., თბილისი.

მუსხელიშვილი დ. 1967. კახეთ-ჰერეთის პოლიტიკური გეოგრაფიის საკითხები, საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის კრებული, III, თბილისი, გვ. 72, 75-76.

ნაკაშიძე ნ. 1970. საქართველო-რუსეთ-ირანის ურთიერთობა და ბახტრიონის აჯანყება, ქართული სამეფო-სამთავროების საგაიხეო პოლიტიკის ისტორიიდან, I, თბილისი, გვ. 78-97.

ნარიმანიშვილი გ. 2006. ისმაილიზმის წარმოშობის ისტორიისათვის, პეხსპეექვივა XXI, VIII (2), თბილისი, გვ. 103-110.

ნატროშვილი თ. 1974. მაშრიყით მალრიბამდე, თბილისი.

ნატროშვილი თ. 1975. ისმაილიტთა მოძრაობის ისტორიიდან, მაცნე, ისტორიის, აჩქეოდოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხედოვნების ისტორიის სეხია, 2, თბილისი, გვ. 64-75.

ნინიძე დ. 2004. ბაგრატიონთა სამეფო სახლის განშტოებათა ისტორია, თბილისი.

ოთხმეზური გ. 2011. თემურ-ლენგის საქართველოში ლაშქრობის შესახებ (რელიგიური ასპექტი), საისტორიო კრებული, I, თბილისი, გვ. 54-67.

ორბელიანი პაპუნა 1981. ამბავნი ქართლისანი, ტექსტი დაადგინა, შესავალი, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ელენე ცაგარეიშვილმა, თბილისი.

ორბელიანი სულხან-საბა 1993. ლექსიკონი ქართული, II, ავტოგრაფიული ნუსხების მიხედვით მოამზადა, გამოკვლევა და განმარტებათა ლექსიკონი დაურთო ილია აბულაძემ, თბილისი.

ჟამთაღმწერელი 1959. ქართლის ცხოვრება, II, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი.

ჟიჟიაშვილი ო. 2017. ქართლის მეფე სიმონ II, 1619-1630 წწ., თბილისი.

ჟორჯოლიანი გ. 1987. საქართველო XVII საუკუნის 30-50-იან წლებში, თბილისი.

საბანისძე 1963. იოვანე საბანისძე, წამებად ჰაბოძსი, რომელი იწამა ქართლსა შინა, ქალაქსა ტფილისს, გამოთქმული იოვანე ძისა საბანისი, ძველი ქართული აგიოგრაფიული დიგეხაგუხის ძეგლები (V-X სს.), I, ი. აბულაძის რედაქციით, თბილისი, გვ. 46-81.

სამყაროს საკვირველებანი 1978. „სამყაროს საკვირველებათა“ ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ, სპარსული ტექსტი ქართული თარგმანით, შესავლითა და შენიშვნებით გამოსცა რ. კიკნაძემ, თბილისი.

სანიკიძე გ. 1999 (ა). იმამიტები, *ისღამი ენციკლოპედიური ცნობაჲი*, თბილისი, გვ. 85-87.

სანიკიძე გ. 1999 (ბ). ისმაილიტები, *ისღამი, ენციკლოპედიური ცნობაჲი*, თბილისი, გვ. 103-104.

სანიკიძე გ. 1999 (გ). მაზჰაბი, *ისღამი, ენციკლოპედიური ცნობაჲი*, თბილისი, გვ. 123.

სანიკიძე გ. 1999 (დ). რაფიდიტები, *ისღამი, ენციკლოპედიური ცნობაჲი*, თბილისი, გვ. 162.

სანიკიძე გ. 1999 (ე). სუფიზმი, *ისღამი ენციკლოპედიური ცნობაჲი*, თბილისი, გვ. 176-178.

სანიკიძე გ. 1999 (ვ). შიიტები, *ისღამი, ენციკლოპედიური ცნობაჲი*, თბილისი, გვ. 212-213.

სანიკიძე გ. 1999 (ზ). ჯაფარ-ას-სადიკი, *ისღამი, ენციკლოპედიური ცნო-*

ბაჩი, თბილისი, გვ. 223.

სანიკიძე გ. 1999 (თ). ჯაფარიტები, ისღამი, ენციკლოპედიური ცნობაჩი, თბილისი, გვ. 223-224.

სანიკიძე გ. 1999 (ი). ისმაილიანთა იმამათის დოქტრინა და მისი პოლიტიკური ასპექტები, ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო, II, თბილისი, გვ. 88-101.

სანიკიძე გ. 2005. შიიზმი და სახელმწიფო ირანში, თბილისი.

სებეოსი 1952. ციტ. – ჯანაშია ს. არაბობა საქართველოში, შიომები, II, თბილისი.

სვანიძე მ. 2007. თურქეთის ისტორია (1299-2000), თბილისი.

სვანიძე მ. 2002. ოსმალეთის ისტორია, II, თბილისი.

სვანიძე მ. 1990. საქართველო-ოსმალეთის ისტორიის ნარკვევები (XIV-XVIII სს.), თბილისი.

სვანიძე მ. 1965. ლალა მუსტაფა ფაშას ლაშქრობა ამიერკავკასიაში (1578 წ.), თსუ შიომები, აღმოსავლეთმცოდნეობის სერია, 393, ტ. 116, თბილისი, გვ. 383-400.

სილაგაძე ბ. 1991. არაბთა ბატონობა საქართველოში (არაბული წყაროების მიხედვით), თბილისი.

სიხარულიძე ე. 2002, მაჰმადიანობა საქართველოში, ენციკლოპედია თბილისი, თბილისი, გვ. 652-653.

სიხარულიძე ე. 1959. არაბეთ-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიიდან, არაბული „დაცვის სიგელები“, თსუ შიომები, აღმოსავლეთმცოდნეობის სერია, ტ. 73, თბილისი, გვ. 167-184.

სტეფანე მტბევარი 1963. წმებად გობრონისი, რომელი განიყვანეს ყველის ციხით, ძველი ქაჩთუდი აგიოგხაფიუდი დიგეხაგუხის ძეგლები, I, (V-X სს.) ი. აბულაძის რედაქციით, თბილისი, გვ. 172-183.

სურგულაძე პ. 1990. სეფიანთა ირანის ცენტრალური მმართველობა, თბილისი.

ტაბატაძე კ. 1979. ქართველი ხალხის ბრძოლა უცხოელ დამპყრობთა

წინააღმდეგ XIV-XV საუკუნეთა მიჯნაზე, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, III, თბილისი, გვ. 670-719.

ტაბატაძე ვ. 1974. ქართველი ხალხის ბრძოლა უცხოელ დამპყრობთა წინააღმდეგ XIV-XV საუკუნეების მიჯნაზე, თბილისი.

ტაბალუა ი. 1986. საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნსაცავებში, II, თბილისი.

ტიკაძე მ. 2008. არაბთა ისტორია (V-XV სს.), თბილისი.

ტურნეფორი 1988. ტურნეფორი პ. ჟ., მოგზაურობა აღმოსავლეთის ქვეყნებში, ფრანგულიდან თარგმნა, შესავალი და კომენტარები დაურთო მზია მგალობლიშვილმა, თბილისი.

ფუთურიძე ვ. 1942. არაბი ისტორიკოსი XII ს. თბილისის შესახებ, ენი-მკის მოამბე, ტ. XIII, თბილისი.

ფუთურიძე ვ. 1955. ქართულ-სპარსული ისტორიული საბუთები, ტექსტი დაადგინა, თარგმანი და შენიშვნები დაურთო ვ. ფუთურიძემ, თბილისი.

ქათიბ ჩელები 2013. ქათიბ ჩელების ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ, თურქულიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო გიული ალასანიამ, თბილისი.

ქართველიშვილი, ბაინდურაშვილი, ... 2021. ქართველიშვილი თ., ბაინდურაშვილი ხ., გელაშვილი ი., გოგოლაძე თ., შაორშაძე მ., ჯოჯუა თ., დოკუმენტური წყაროები (სიგელები, ეპიგრაფიკული ძეგლები, ხელნაწერთა კოლოფონები) XVII საუკუნის I ნახევრის ქართლისა და კახეთის მეფეების (გიორგი X, ლუარსაბ II, ბაგრატ VII, სიმონ II, თეიმურაზ I) შესახებ (წყაროების პუბლიკაცია და გამოკვლევა), II, თბილისი.

ქართველიშვილი, ბაინდურაშვილი, ... 2019. ქართველიშვილი თ. (პროექტის სამეცნიერო ხელმძღვანელი), ბაინდურაშვილი ხ., გელაშვილი ი., გოგოლაძე თ., შაორშაძე მ., ჯოჯუა თ., სურგულაძე მ. (რედ.). დოკუმენტური წყაროები (სიგელები, ეპიგრაფიკული ძეგლები, ხელნაწერთა კოლოფონები) XVII საუკუნის I ნახევრის ქართლისა და კახეთის მეფეების (გიორგი X, ლუარსაბ II, ბაგრატ VII, სიმონ II, თეიმურაზ I) შესახებ (წყაროების პუბლიკაცია და გამოკვლევა), ტ. I, თბილისი.

ქართველიშვილი თ. 2012. ანტიმაჰმადიანური პოლემიკური თხზულება „ჰამბავი მაჰმედისი თარგმანსა შინა ფსალმუნთასა მოყუანილი და წიგნთაგან მახმადიანთაგან გამოღებულნი და ნათესაობა მათი გალობა ფსალმუნი ასაფისი პბ,“ (ტექსტის პუბლიკაცია), *ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები*, X-XI, თბილისი, გვ. 289-313.

ქართლის ცხოვრება 1854. ქართლის ცხოვრება დასაბამითგან XIX საუკუნემდის, ნაწილი II, გამოცემული უ. ჩუბინოვისგან, სანკტ-პეტერბურგი.

ქართული ნუმისმატიკის ინგლისურ-ქართული ონლაინ კატალოგი: <http://geonumismatics.tsu.ge/ge/catalogue/types?type=38>

ქაჯაია ო. 1990. ისლამის რელიგიის პოლიტიზაციის თანამედროვე პროცესის ზოგიერთი საკითხი, თბილისი.

ქიქოძე გ. 1947. ერეკლე მეორე, თბილისი.

ყურანი 2006. ყურანი, არაბულიდან თარგმნა, შესავალი და განმარტებანი დაურთო გ. ლობჯანიძემ, თბილისი.

შაგუბატოვი ი. 2015. მასალები XIX საუკუნის 10-იანი წლების საქართველოს ისტორიისათვის: იოსებ შაგუბატოვი – აღმოსავლეთ საქართველოსა და იმერეთის მდგომარეობის აღწერა, რუსული ტექსტის ქართული თარგმანი, გამოკვლევით, კომენტარებით საძიებლებითა და ფაქსიმილებით გამოსაცემად მოამზადეს აპოლონ თაბუაშვილმა და გიორგი ჟუჟუნაშვილმა, თბილისი.

შათირიშვილი ლ., ქართველიშვილი თ., 2007. „ხსენებაჲ სიტყვს-გებისაჲ და სასჯელისა შჯულისათჳს ქრისტიანეთაჲსა და სარკინობთა“ (ფილოლოგიურ-ისტორიული კვლევა), *ისტორიის ინსტიტუტის შრომები*, X-XI, თბილისი, გვ. 266-278.

შაიშმელაშვილი ი. 1944. კრწანისის ბრძოლა, თბილისი.

შარაშიძე ქრ. 1961. სამხრეთ საქართველოს ისტორიის მასალები (XV-XVI სს), თბილისი.

შარდენი 1975. ჟან შარდენი მოგზაურობა საქართველოსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში, ფრანგულიდან თარგმნა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო მ. მგალობლიშვილმა, თბილისი.

შაჰიდი ს. ჯ. 2008. ცხოვრება მუჰამადისა, წიგნიდან „ისლამის ანალიზური ისტორია“, სპარსულიდან თარგმნა ნომადი ბართაიამ, თბილისი.

შენგელია ნ. 1979. საქართველოს საგარეო ურთიერთობანი თამარის მეფობაში, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, III, თბილისი, გვ. 316- 339.

შენგელია ნ. 1968. სელჩუკები და საქართველო XI საუკუნეში, თბილისი.

შენგელია ნ. 1974. XV-XIX სს. საქართველოს ისტორიის ოსმალური წყაროები, თბილისი.

შერეფ-ხან ბითლისი 1962. ტაბატაძე კ., შერეფ-ხან ბითლისის ცნობები საქართველოს შესახებ, კავკასიუხ-ახდოაღმოსავდუხი კხებუდი, II, თბილისი, გვ. 159-188.

ჩაქირი ფ. 2020. ახალციხის საფაშო 1774-1829 წლებში, ქუჩუქ-კაინარჯიდან – ადრიანოპოლის ზავამდე (ოსმალური წყაროების მიხედვით), დისერტაცია წარმოდგენილი ისტორიის აკადემიური დოქტორის ხარისხის მოსაპოვებლად, ბათუმი.

ჩოჩიევი ვ. 1957. ირან-ოსმალეთის 1639 წლის ზავი და საქართველო ნარკვევები მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიიდან, თბილისი, გვ. 341-356.

ჩხეიძე სეხნია. 1913. ცხოვრება მეფეთა, საქართველოს ცხოვრება, ზ. ჭიჭინაძის გამოცემა, ტფილისი.

ცინცაძე ი. 1969. აღა-მაჰმად-ხანის თავდასხმა საქართველოზე, თბილისი.

ცინცაძე ი. 1965. ვასილ გაგარასა და არსენ სუხანოვის ცნობები საქართველოს შესახებ (XVII ს. რუსული მასალები საქართველოს ისტორიისათვის), თბილისი.

ცქიტიშვილი ო. 1976. ჰაბიბ იბნ მასლამას „დაცვის სიგელი“ აბუ უბაიდის თხზულებაში, მაცნე, ისტორიის, აჩქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სეხია, თბილისი, №2, გვ. 187-199.

ცქიტიშვილი ო. 1963. ძველი თბილისის ისტორიიდან (ისნის საკითხი-

სათვის), *მაცნე, ისტორიის, აქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სეხია*, თბილისი, №5, გვ. 156-158.

წამება კოსტანტისი 1963. ცხორება და წამება კოსტანტისი ქართველისა (უცნობი ავტორი), *ძველი ქართული აგიოგრაფიული დიგეხაგუხის ძეგლები*, I, (V-X სს.) ი. აბულაძის რედაქციით, თბილისი, გვ. 164-172.

წერეთელი კ. 2000. სემიტი ხალხების აღმნიშვნელი ეთნიკური ტერმინები ქართულში, თბილისი.

წურწუმია მ. 2019. ომის იდეოლოგია საქართველოსა და ახლო აღმოსავლეთში, ქრისტიანული საღვთო ომი და ისლამური ჭიჭადი, გ. ჯაფარიძის წინასიტყვაობით, თბილისი.

ჭიჭინაძე ზ. 1885. ქართული მწერლობა მეცამეტე საუკუნიდამ მეთექვსმეტე საუკუნემდე, ტფილისი.

ჭანიშვილი ე. 2017. დავით IV აღმაშენებლის არაბულენოვანი მონეტის გარე წარწერა, *ივ. ჯავახიშვილის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიის ინსტიტუტის შრომები*, XII, გვ. 165-171.

ჭუბაბრია რ. 1994. სომხური წყაროები ალა-მაჰმად-ხანის მიერ 1795 წ. 11 სექტემბერს თბილისის აოხრებასთან დაკავშირებით (დისერტაცია ისტორიულ მეცნიერებათა კანდიდატის ხარისხის მოსაპოვებლად), თბილისი.

ხახანაშვილი ალ. 1891. გუჯრები, ქუთაისი.

ხერხეულიძე ომან. 1989. მეფობა ირაკლი მეორისა, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ლელა მიქიაშვილმა, თბილისი.

ხუბუა მ. 1949. საქართველოს მუზეუმის სპარსული ფირმანები და ჰოქმები, I, თბილისი.

ხუბუა მ. 1954. „ოთხთავის სპარსული ხელნაწერები XVII-XVIII სს. საქართველოს მუზეუმში“, *ენათმეცნიერების ინსტიტუტის შრომები*, I, თბილისი, გვ. 163-185.

ჯავახიშვილი ი. 1983. ქართველი ერის ისტორია, II, თხზულებანი თორმეტ ტომად, II, თბილისი.

- ჯავახიშვილი ივ. 1941. ქართველი ერის ისტორია, III, თბილისი.
- ჯავახიშვილი ივ. 1945. ქართლის ცხოვრების გაგრძელება, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, თბილისი.
- ჯავახიშვილი ივ. 1946. მასალები ქართველი ერის მატერიალური კულტურის ისტორიისათვის, I, თბილისი.
- ჯავახიშვილი ივ. 1965, ქართველი ერის ისტორია, II, თბილისი.
- ჯავახიშვილი ივ. 1982. თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. III, თბილისი.
- ჯავახიშვილი ივ. 1984. ქართველი ერის ისტორია, II, თბილისი.
- ჯავახიშვილი ივ. 1941. ქართველი ერის ისტორია, III, თბილისი.
- ჯამბურია გ. 1973 (ა). ქართველი ხალხის ბრძოლა არსებობის შენარჩუნებისათვის XVII ს. პირველ ნახევარში, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, IV, თბილისი, გვ. 262-287.
- ჯამბურია გ. 1973 (ბ). საქართველოს პოლიტიკური ვითარება XVII ს. 30-90-იან წლებში, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, IV, თბილისი, გვ. 312-329.
- ჯამბურია გ. 1973 (გ). სახალხო აჯანყება კახეთში (1659 წ.), საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, IV, თბილისი, გვ. 329-333.
- ჯანაშვილი მ. 1896. ფარსადან გორგიჯანიძე და მისნი შრომანი, ტფილისი.
- ჯანაშვილი მ. 1909. ქართული მწერლობა, ტფილისი.
- ჯანაშია ს. 1936. არაბობა საქართველოში, ტფილისი.
- ჯანაშია ს. 1952. არაბობა საქართველოში, *შრომები*, II, თბილისი.
- ჯაფარიძე გ. 1980. ახალი არაბული წყარო XIII საუკუნის საქართველოს ისტორიისათვის, *ცისკაძი*, №1, გვ. 134-138.
- ჯაფარიძე გ. 1984. XIII საუკუნის თბილისელი მეცნიერი მარალის ობსერვატორიაში, *საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის, აქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია*, №2, თბილისი, გვ. 99-110.
- ჯაფარიძე გ. 1989. მუსლიმი მოღვაწეები ათ-თიფლისის ნისბით VIII-XIV

საუკუნეებში, საქართველოს სსხ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენისა და დიგეხაგუხის სეხია, თბილისი, №4, გვ. 77-88.

ჯაფარიძე გ. 1990. მუსლიმი მოღვაწეები ათ-თიფლისის ნისბით VIII-XIV საუკუნეებში, მაცნე, ენისა და დიგეხაგუხის სეხია, თბილისი, №1, გვ. 65-78.

ჯაფარიძე გ. 1995. საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო XII-XIII ს-ის პირველ მესამედში, თბილისი.

ჯაფარიძე გ. 1999 (ა). ათ-თიფლისი, ისღამი, ენციკლოპედიუხი ცნობახი, თბილისი, გვ. 75-76

ჯაფარიძე გ. 1999 (ბ). არსენ იყალთოელი, ისღამი, ენციკლოპედიუხი ცნობახი, თბილისი, გვ. 29-30.

ჯაფარიძე გ. 1999 (გ). აშარიტები, ისღამი ენციკლოპედიუხი ცნობახი, თბილისი, გვ. 32-33.

ჯაფარიძე გ. 1999 (დ). ისა, ისღამი, ენციკლოპედიუხი ცნობახი, თბილისი, გვ. 89-90.

ჯაფარიძე გ. 1999 (ვ). ისმაილ I, ისღამი, ენციკლოპედიუხი ცნობახი, თბილისი, გვ. 103.

ჯაფარიძე გ. 1999 (ზ). მალიქიტები, ისღამი, ენციკლოპედიუხი ცნობახი, თბილისი, გვ. 124-125.

ჯაფარიძე გ. 1999 (თ). მავლა, ისღამი, ენციკლოპედიუხი ცნობახი, თბილისი, გვ. 121.

ჯაფარიძე გ. 1999 (ლ). სუნიზმი, ისღამი, ენციკლოპედიუხი ცნობახი, თბილისი, გვ. 175-176.

ჯაფარიძე გ. 1999 (მ). ყადი, ისღამი, ენციკლოპედიუხი ცნობახი, თბილისი, გვ. 200-201.

ჯაფარიძე გ. 1999 (კ). ყურანი, ისღამი, ენციკლოპედიუხი ცნობახი, თბილისი, გვ. 202-206.

ჯაფარიძე გ. 1999 (ლ). შაფიიტები, ისღამი ენციკლოპედიუხი ცნობახი, თბილისი, გვ. 211.

ჯაფარიძე გ. 1999 (მ). ჯიჰადი, ისღამი, ენციკლოპედიუხი ცნობახი, თბი-

ლისი, გვ. 226-228.

ჯიქია ს. 1976. ოსმალური იურიდიული დოკუმენტები, *აღმოსავლური ფილოლოგია*, IV, თბილისი, გვ. 271-279.

ჯიქია ს. 1969. ოსმალური იურიდიული დოკუმენტები XVIII საუკუნის პირველი ნახევრის ქართლში, *აღმოსავლური ფილოლოგია*, I, თბილისი, გვ. 165-188.

ჯიქია ს. 1971. სულთან აჰმედ III-ის ფირმანი ბაქარ ბაგრატიონს, *ქართული წყაჩაოთმცოდნეობა*, III, თბილისი, გვ. 278-282.

ჯუანშერი 1955. მეორმოცდაორე მთავარი ქართლისა, სტეფანოზ, ძე ადარნასე მთავრისა, ხოსროიანი, ქართლის ცხოვრება, I, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი.

ჯუვეინი 1974. ჯუვეინის ცნობები საქართველოს შესახებ, სპარსულ ტექსტს შესავალი წერილი წაუძღვარა, ქართული თარგმანი და შენიშვნები დაურთო რ. კიკნაძემ, თბილისი.

ჯუზეპე მილანელი 1964. დონ ჯუზეპე ჯუდიჩე მილანელი, წერილები საქართველოზე, XVII საუკუნე, იტალიური ტექსტი თარგმნა, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო ბეჟან გიორგაძემ, თბილისი.

ჯუსტო პრასტო 1986. დონ ჯუსტო პრასტოს წერილი გაგზავნილი გორიდან რომში 1633 წ. 16 ოქტომბერს, ი. ტაბაღუა, საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნსაცავებში, II, თბილისი.

ჰასან რუმლუ 1966. ჰასან რუმლუს ცნობები საქართველოს შესახებ, სპარსული ტექსტი ქართული თარგმანითა და შესავლით გამოსცა ვ. ფუთურიძემ, შენიშვნები დაურთო რ. კიკნაძემ, თბილისი.

Avery P. 2008. Nadir shah and Afsharid legacy, *The Cambridge History of Iran*, v. 7, Cambridge, გვ. 3-62.

Baindurashvili Kh. 2021. Islamic Studies in 18th Century Georgia, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. 15, №1, გვ. 128-133.

Baindurashvili Kh. 2020. Political, Social and Religious Aspects of Geor-

gian-Persian Diplomacy, ГРАНИ, Науково-теоретичний альманах, т. 23, №8, Дніпро, გვ. 102-111.

Baindurashvili Kh. 2018. Metropolitan Iakob Šemok'medeli (Samebeli), Dumbaže Iakob Šemok'medeli, *Christian-Muslim Relations, A Bibliographical History*, Vol. 12. Asia, Africa and the Americas (1700-1800), Leiden, Boston, გვ. 319-324.

Baindurashvili Kh. 2017. Iase T`uši, *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History 1500-1900*, vol. 10, Ottoman and Safavid Empires (1600-1700), Leiden, Boston, გვ. 547-548.

Bazin 1780. Second letter du Frere Bazin, Contenant les revolutions qui suivent la mort de Thamas Kouli-Kan, Letters edifiantes et curieuses, ecrites des missions etrangeres, t. IV, Nouv. Ed., Paris, 318, 341 – ციტ. ლექვეიშვილი თ. 2020. ნადერ შაჰის კავკასიური პოლიტიკა, დისერტაცია ისტორიის დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად, თბილისი.

Bonner F. Mc. G. 1991. The Sources of Islamic Conceptions of War, In Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions, New York.

Bonner M. 2006. Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice, Princeton.

Brown J. A. C. 2014. Misquoting Muhammad: The Challenge and Choices of interpreting the prophet's Legacy, Oneworld Publications, ISBN 978-1780744209.

Daftary F. 2012. Historical Dictionary of the Ismailis, გვ. 36-40 – <https://archive.org/details/HistoricalDictionaryOfTheIsmailis/page/n33/mode/2up>;

Deftary F. 2004. Ismaili Literature, The Institute of Islamic study, London.

Donner F. Mc. G. 1991. The Sources of Islamic Conceptions of War, In Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions, New York.

Haway J. 1853. The revolution of Persia. London. – <https://www.rct.uk/collection/1141921/the-revolutions-of-persia-containing-the-reign-ofshah-sultan-husseini-with-the> – ბოლო ნახვა 16. 01. 2021.

- Hekmat A. 1997. *Women and Koran: the status of women in Islam*, New York.
- Hodgson M. C. S. 1955. *The Order of the Assassins, Struggle of the early Nizari Ismailis against the Islamic world*, Chicago.
- Huart Cl. 1961. *Alids*, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 33. 32-33.
- Ivanow W. 1935. *Kalami Pir. A Treatise on Ismaili Doctrine also (Wrongly) Called Haft-Babi Shah Sayyid Nasir*, Ed. in General Persian and Transl. into English by W. Ivanow, Bombay.
- Ivanow W. 1952. *Brief Survey of the Evolution of Ismailism*, B-7, Leiden.
- Karamustafa A. T. 2007. *Sufizm: The formative Period*, Edinburg.
- Kirakosian H. 2018. *On the Colophons to the Two Persian Gospels Manuscripts in Armenian Script (Matenadaran № 3044 and № 8492)*, քյրն. շիժոսժոնո (ԵրթԵԵՐ յճՁԵ), №5, 33. 56-70.
- Kolhberg E. 1976. *The Development of the Imami Shi'ia Doctrine of Jihad*, *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, Published by: Harrassowitz Verlag, vol. 126, №1, 33. 64-86.
- Loimeier R. 2003-2004. *Abu-Hanifa*, *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, v. I-II, New York.
- Malcolm J. 1853. *The History of Persia from the most early period to the present time: an account of the religion, government, usages and character of that kingdom*, by John Malcolm, vol. I, London.
- Matthee R. 2005. *The Pursuit of Pleasure and Stimulants in Iranian History 1500-1900*, Princeton University Press.
- Mattson I. 2008. *The Story of the Quran: Its History and Place in Muslim Life*, Oxford.
- Mazzaowi. M. 1972. *The Origins of Sefevids, Shi'ism, Sunism and the Gulat*, Weisbaden.
- Minorsky Vl. 1957. *Persia in A. D. 1478-1490: An abridged translation of Fadlullah b. Ruzbihans Khunjis Tarikh-i alam-ara-yi Amini*, London.
- Nanjii A. 1987. *Ismailism*, Institute of Ismaili Study, London.

Newman A. J. 1993. The Myth of the Clerical Migration of Safawid Iran, Arab Shiite opposition to Ali al-Karaki and Safawed Shiizm, *Die Welt des Islams*, 33, №1.

Nizammuddin Sami 1956. Histoire Des Conquestes De Tamerlan, Intitulee Za-farnama, Par Nizammuddin Sami, Edition Critique Par Feliz Tauer, T. II, Praha.

Petersen F. E. 1994. A Reader on Classical Islam, Prinseton.

Raifield R. 2012. Edge of Empires: A History of Georgia, London.

Rashid ad-Din, Fadl Allah. 1960. Jami Al-Tawarikh, part of the Ismailis History by Rashid ad-Din Fadl Allah, Persian text of VIII-th Century A. H., ed., by M. T. Danesh Pajuh and M. Modaresy, Tehran – ციტ. ნატროშვილი 1975. ისმაილიტთა მოძრაობის ისტორიიდან, მაცნე, ისგოჩიის, ახეოდოგოიის, ეთნოგხაფიისა და ხედოვნების ისგოჩიის სეჩია, 2, თბილისი, გვ. 64-75.

Roemer H. R. 1986. The Cambridge history of Iran, The Sefevid period, VI, Cambridge.

Savory R. 2007. Iran under the Safavids, Cambridge.

Savory R. 2008. The Cambridge History of Iran, Nadir shah and Afsharid legacy, v. 7. Cambridge.

Savory R. M. 2011. New Perspectives on Safavid Iran, Empire and society, New York.

Savory R. 1991. The Safavid administrative system, The Cambridge History of Iran, v. 6, Cambridge.

Sickter M. 2000. The Islamic World in Ascendancy: From Arab Conquests to the Siege of Vienna, Praeger.

Swartz M, 2003. Hanbalite madhab, *Encyklopedia Iranica*, 6, გვ. 653-655.

Tadhkirat al-muluk 1943. Tadhkirat al-muluk, A Manual of Safavid Administration, Persian text in facsimile, translated and explained by V. Minorsky, London.

Wickens G.M., Akhlaq-e Nasery, <https://web.archive.org/web/2011031802->

[2941/http://www.iranicaonline.org/articles/aklage-naseri-by-kaa-nasir-al-din-tusi-the-principal-treatise-in-persian-on-ethics-economicsand-politics-f](http://www.iranicaonline.org/articles/aklage-naseri-by-kaa-nasir-al-din-tusi-the-principal-treatise-in-persian-on-ethics-economicsand-politics-f) – ծովում նայել 09.6.2021.

Zeidan A. Mutazilah – <https://www.britannica.com/topic/Mutazilah> – ծովում նայել – 12/04/2021

Айвал Р. 2013. Жизнь пророка Мухаммада, Алматы.

Аламара-йи Надири 1965. Казим М. Наме-йи аламара-йи Надири (Мироукрашающая Надирова книга). т. II, Издание текста, предисловие и общая редакция Н. Д. Миклухо-Маклая, Указатели и анотированное оглавление О. П. Щегловой, Москва.

Ал-Ахари 1984. Абу Бакр Ал-Ахари, История Шеиха Увейса, Баку.

<https://www.vostlit.info/Texts/rus9/Uvejs/text.phtml>

Алиева Н. А. 2015. Роль Арабоязычных авторов в распространении Исламской культуры в Азербайджане в Средние века, Проблемы Востоковедения, 1(67), 33. 69-74 – <https://cyberleninka.ru/article/n/rol-araboyazychnyh-avtorov-v-rasprostranении-islamskoy-kultury-v-azerbaydzhane-v-srednie-veka/viewer>

Алиев А. А. 2012. Кураишиты: Историко-генеалогический справочник. Москва.

Алиев М. 1965. Антииранские выступления и борьба против турецкой оккупации в Азербайджане в первой половине XVIII века, Баку.

Али-заде А. А. 2007. Ахл ас-Сунна валь-Джамаа, *Исламский энциклопедический словарь*, Москва.

Ал-Хусейни 1980. Садр ад-Дин Али ал-Хусейни, Ахбар ад-даулт ас-селджукийя, Издание текста, перевод и примечания З. М. Бунятова, Москва.

Ан-Насави 1973. Шихад ад-Дин Мухаммад ан Насави, Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны, Перевод с арабского, предисловие, комметарий, примечания и указатели З. М. Бунятова, Баку.

Ан-Насави 1996. Шихад ад-Дин Мухаммад ан-Насави, Жизнеописание султана Джалал ад-Дина <https://www.vostlit.info/haupt-Dateien/index-Dateien/N.phtml?id=2054>

Ан-Наубахти 1973. Ан-Наубахти, Ал-Хасан Ибн Муса, Шиитские секты, Перевод с Арабского, исследование и комментарий С. М. Прозорова, Москва.

Арунова М., Ашрафян К. З. 1958. Государство Надир-шаха Афшара, Москва.

Аш-Шахристани 1984. Книга о религиях и сектах, Перевод с арабского введения и комментарий С. М. Прозорова, Москва.

Бартольд В. В. 1966 (з). Халифат и Султан, Соч. т. VI, Москва.

Бартольд В. В. 1966 (д). Мистицизм в Исламе, Соч. т. VI, Москва.

Бартольд В. В. 1963. Общие работы по истории Средней Азии, *Работы по истории Кавказа и Восточной Европы*, Сочинения, т. II, ч. 1, Москва.

Бартольд В. В. 1964. Улугбек и его время, Сочинения, II, ч. 2, Москва.

Беляев Е. А. 1966. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье, Москва.

Бертельс А. Е. 1959. Насир-и-Хосров и Исламизм, Москва.

Бертельс Е. Э. 1965. Суфизм и суфийская литература, Избр. труды, т. 3, Москва.

Боголюбов А. Г. 1991 (з). Дийа, *Ислам, Энциклопедический Справочник*, Москва.

Боголюбов А. Г. 1991 (д). Завадж, *Ислам: энциклопедический словарь*, Москва.

Бунятов З. М. 1986. Государство хорезмшахов-Ануштегинидов, Москва.

Волина С. Л. 1939. Персидские источники по истории туркмен и Туркмении, VII-XV вв., *Арабские и персидские источники*, т. 1, Под ред. С. Л. Волина, А. А. Ромаскевича и А. Ю. Якубовского, – ТИВАН, XXIX, Москва-Ленинград.

Гандзакеци 1976. Киракос Гандзакеци, История Армении, Перевод с древноармянского, предисловие и комментарий Л. А. Ханларян, Москва.

Гогиберидзе Г. М. 2007. Исламский толковый словарь, Ростов н/Д.

Гольдциер И. 1912. Лекции об Исламе, Санкт-Петербург.

Гордлевский В. Б. 1962. Внутреннее состояние Турции во второй половине XVI в., *Избранные сочинения*, III, Москва.

Ибн ал-Асир 2006. Ал-Камил фи-т-тарих, Перевод с арабского, примечания и комментарии П. Г. Булгакова, Дополнения к переводу, примечаниям и комментариям, введение и указатели Ш. С. Каммолидина, Ташкент – http://www.vostlit.info/Texts/rus/Athir_2/text5.phtml?id=7970

Иоселиани П. 1886. Описание древностей города Тифлиса, Тифлис.

История Узбекской СССР 1955. История Узбекской СССР, т. 1, кн. 1, Ташкент.

Керимли В. Г. 2011. Тюрки в Грузии, О культурных контактах Азербайджанского и Грузинского народов (конец XIX – начало XX вв.), Баку.

Кишмишев С. О. 1889. Походы Надир-шаха в Герат, Кандагар и Индию и события в Персии после смерти, Тифлис.

Климович Л. И. 1965. Ислам, Москва.

Клепиков С. А. 1959. Филиграния и штемпели на бумаге русского и иностранного производства XVII-XX века, Москва.

Кныш А. Д. 2016. Суфизм, *Большая российская энциклопедия*, т. 31, Москва.

Корнеева Т. Г. 2015. Насир Хусрав: Биография и творчество философа - исмаилита, *Философия и культура*, 6 (90), Bratislava – https://iphras.ru/uplfile/Korneeva/nasir_khusraw_life_a.pdf

Марр Н. 1899. Из книги царевича Баграта о Грузинских переводных сочинений и героической повести «Дареджаниани», *Известия Императорской Академии наук*, Февраль, X, №2.

- Массэ А. 1982. Ислам, изд. 3-е, Москва.
- Маттеос Урхаеци 1993. Матфей Эдесский (Маттеос Урхаеци), Хронография – https://www.vostlit.info/Texts/rus3/Matfei_II/text32.phtml
- Мехтиев Р. 2014. Шах Исмаил Сефеви: портрет правителя и воина, Баку.
- Мец А. 1966. Мусульманский Ренесанс, Москва.
- Мкртчян А. Н. 1993. Предания о Мухаммеде по армянским источникам, „Палестинский сборник“, вып. 32 (95), Санкт-Петербург, 83. 27-59.
- Мюллерь А. 1896. История ислама, II, С-Петербург.
- Низам ал-Мульк 1949. Сиасат-намэ, Книга о правлении Вазира XI столетия Низама ал-Мулька, Пер., введение в изучение памятника и примечания, проф. Б. Н. Заходера, Москва - Ленинград.
- Новичев А. Д. 1963. История Турции, I, Ленинград.
- Паичадзе Г. 1970. Русско-Грузинские политические отношения в первой половине XVIII века, Тбилиси.
- Петрушевский И. П. 1949. Очерки по истории феодальных отношений в Азербайджане и Армении в XVI - в начале XIX вв., Ленинград.
- Петрушевский И. П. 1966. Ислам в Иране в VII-XV веках (Курс лекций), Ленинград.
- Пигулевская Н. В. 1946. Из анонимной сирийской хроники 1234 г. Перевод Н. В. Пигулевской, *Византия и Иран на рубеже VI-VII вв., Труды Института востоковедения*, XLVI, 1946 (270-274), Москва-Ленинград.
- Пигулевская Н. В., Якубовский А. Ю. 1958. Пигулевская Н. В., Якубовский А. Ю., Петрушевский И. Г., Строева Л. В., Беленицкий А. М., История Ирана с древнейших времен до конца XVIII в., Ленинград.
- Поло Марко 1956. Книга Марко Поло, Пер. старофранцузского текста И. П. Минаева, Редакция и вступительная статья И. П. Магидовича, Москва.
- Рамадан Т. 2017. Ислам, прошлое и настоящее, Москва.
- Рашид ад-Дин 1952 (д). Сборник летописей, т. I, кн. первая, перевод с

персидского Л. А. Хетагурова, Редакция и примечания А. А. Семенова, Москва-Ленинград.

Рашид ад-Дин 1946 (ò). Сборник Летописей, т. III, Перевод с персидского А. К. Арендса. Редакция и примечания А. А. Ромаскевича, Е. Э. Бертельса и А. Ю. Якубовского, Москва-Ленинград.

Ромаскевич А. А., Волина С. Л. 1939. Персидские источники по истории туркмен и Турктении, т. 1, VII-XV вв., Арабские и персидские источники, Под ред. С. Л. Волина, А. А. Ромаскевича и А. Ю. Якубовского – ТИВАН, XXIX, Москва-Ленинград.

Рощин М. Ю. 2017. Ханафиты, *Большая российская энциклопедия*, т. 33, Москва.

Рубинчик Ю. А. 1970. Персидско-Русский словарь, под. ред. Ю. А. Рубинчика, т. I, Москва.

Строева Л. В. 1978. Государство Исмаилитов В Иране в XI-XIII вв., Москва.

Строева Л. В. 1952. Возникновение государства Тимур, *Ученые записки Ленинградского гос. университета*, №128, Серия востоковедческих наук, вып. 3, Ленинград.

Табатабаи Алламе сейед Мухаммед Хусейн (ճամօցեմաս տաճոնը յն յճՅ), Шиизм в исламе, Перевод с персидского Ф. А. Шафаи, Кум.

Тодуа 1995. Тбилисская коллекция персидских фирманов, I, Составители: В. Путуридзе, А. Берже, Дж. Гаибов, Н. Н. Смирнов, М. Н. Хубуа, М. А. Тодуа, Подготовка к печати, комментарии и словарь М. Тодуа, т. I, Кутаиси.

Тодуа, Шамс 1989. Тбилисская коллекция персидских фирманов, т. II, составители: М. А. Тодуа и И. К. Шамс, Подготовка к речи, перевод, комментарии и словарь М. Тодуа, Тбилиси.

Толковая Библия 1907. Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхаго Завета, т. IV, Санкт-Петербург.

Фарзалиев А. М. 1985. Труды Мустафы Али-эфенды как источник по истории Азербайджана конца XVI века, Диссертация канд. исторических

- наук, АН ГССР, Институт истории, археологии и этнографии, Тбилиси.
- Хаханов А. 1906. Очерки по истории грузинской словености, т. III, Тифлис.
- Хондемир 1963. Друг Жизнеописаний, Хабиб-ус-Сияр, <http://www.vostlit.info/Texts/rus10/Hondemir/text2.phtml?id=10650>
- Цагарели А. А. 1894. Сведения о памятниках грузинской письменности, I, вып. III, Санкт-Петербург.
- Чубинашвили Г. Н., Серов И. П. 1946. Пути грузинской архитектуры, Тбилиси.
- Шараф ад-Дин 2008. Шараф ад-Дин Али Йазди, Зафар-наме, Книга побед Амира Темура, Предисловие, перевод со староузбекского, комментарий, указатели и карта доктора исторических наук профессора Ашрафа Ахмедова, Ташкент.
- Эфендиев О. 1981. Азербайджанское государство Сефевидов в XVI веке, Баку.
- Эфендиев О. 1961. Образование Азербайджанского государства Сефевидов в начале XVI в. Баку.
- Якубовский А. Ю. 1950. Тимур и его время, История народов Узбекистана, т. I, Ташкент.
- Якубовский Л. Ю. 1946. Тимур, опыт краткой характеристики, *Вопросы истории*, №8-9, Москва.

Kitapçı Z. 2005. Azerbaycan-Harezm ve Türk-Oğuz Arasında İslamiyet [ქითაფჩი ზ. 2005. ისლამი აზერბაიჯანულ-ხორეზმულ და თურქულ-ოღუზურ ტომებში, კონია, გვ. 98] (თურქული ტექსტის თარგმანისთვის მადლობას ვუხდით მ. მახარაძეს).

اسکندر بیگ برکمان ۱۳۹۰. تاریخ عالم آرای عباسی، ۱، تهران.

پیرنیا، ح. 1964. تاریخ ایران قبل از اسلام بعد از اسلام، تهران
رشید ال دین فضلله، 1965. جامع التواریخ، خبر اول از جلد اول، مسکو.

سمنانی م. ۱۳۷۵. نادر شاه، تهران.

شورمیخ ک. (س. ن.) شاه اسماعل اول صفوی، جستارهای تاریخی، تهران.

فدائی 1959. کتاب بهادایت المؤمنین الطالیبان معروف بتاریخ اسمعیلیه، تألیف محمد بد
زین العاربدین خراسانی، مسکو.

فیاض ع. ۱۳۲۷. تاریخ اسلام، تهران.

საარქივო და ხელნაწერი ფონდები:

სეა. 1448-252 – 1618 წ. 26 იანვარი. შეწირულობის წიგნი ბაგრატ მეფისა სვეტიცხოვლისადმი.

სეა. 1448-1261 – [1616-1619 წწ.] ბრძანება ბაგრატ მეფისა ქალაქს მცხოვრები სვეტიცხოვლის ყმებისადმი მალის გამოურთმევლობის შესახებ.

სეა. ფ. 1449, ს. 2315– 1739 წ. მამულის შეწირულობის წიგნი.

სეა. 1450-37/190 – 1617 წ. წყალობის წიგნი ბაგრატ მეფისა ბაადურ ციციშვილისადმი.

ხეც. Ad- 973 – 1618 წ. 30 მაისი. წყალობის წიგნი ბაგრატ მეფისა ნასრ თუმანიშვილისადმი.

ხეც. H-394 – „ჰამბავი მაჰმედისი თარგმანსა შინა ფსალმუნთასა მოყუანილი, და წიგნთა მახმედიანთაგან გამოღებული, და ნათესაობა მათი. გალობა, ფსალმუნი ასაფისი, კბ“.

ხეც. Hd-848 – 1738 წ. ნასყიდობის წიგნი.

ხეც. Hd-1679 – 1627 წ. წყალობის წიგნი.

ხეც. Hd-3056 – 1624 წ. წყალობის წიგნი.

ხეც. Pd-457 – 1642 წ. შაჰ სეფი I-ის ფირმანი როსტომ ხანისადმი.

ხეც. S-126 – „მოთხრობასჯულთა უღმრთოთა თათრისათა გამოკრებილი და სიტყვის გებაჲ ქრისტიანეთა მიერ თქმული ბატონის შვილის ბაგრატისა“.

ხეც. S-1338 – „მოთხრობა სჯულთა უღმრთოთა თათრისათა გამოკრებილი და სიტყვის გებაჲ ქრისტიანეთა მიერ თქმული ბატონის შვილის ბაგრატისა“.

ხეც. S-3244 – ტიმოთე გაბაშვილი, აგარიანთათვის (გვ. 358-414).

ხეც. Q-50 – „წახედა სიტყვსგებისაჲ და ს(ა)სჯელისაჲ შჯულისათ(კ)ს ქ(რისტ)ეანეთაჲსა და სარკინოზთა“ (272r-282v).

საძიებლები

საკუთარ სახელთა საძიებელი

ა

- აბაზყული ხანი 205, 207
აბას I 167, 168, 170, 174, 189, 200, 201, 253
აბას II 202, 203, 204
აბაშისშვილი გორჯასპი 184
აბდ ალ ლატიფ ალ-ბაღდადი 29, 87, 91, 92
აბდ ალ მალიქ იბნ მარვანი 66
აბდ ალლაჰ იბნ ათ-თიფლისი 29
აბდ ალლაჰ იბნ მუჰამად ათ-თიფლისი 53
აბდ ალლაჰი 64, 217
აბდ ალ-მუტალიბი 240
აბდ ალ-ფაკირ იბნ ალ-ჰაჯ მუჰამადი 120, 121
აბდ არ-რაჰმან იბნ ჯაზ ას-სულამი (// ას-სულამი) 42, 43
აბდ არ-რეზაყ სამარყანდი 19, 97
აბდ მანაფი (// აბუ ტალიბი) 240, 255, 270, 275, 276
აბდალაჰი 240, 275
აბდ-ულ-ლაჰ აბდ-ულ-ქერიმის ძე 116, 117
აბი აბდალლაჰი 132
აბო 59, 219, 220
აბრა(ჰ)ამი 214, 215, 237, 275
აბრაჰამი (კათალიკოსი) 95
აბუ აბდ არ-რაჰმან აბდ ალლაჰ ბენ ჰაბიბ ბენ რაბიე ას-სულამის 42
აბუ აბდალლაჰ ჯაფარ იბნ მუჰამადი (//ჯაფარ ას-სადიკი) 28, 112, 131, 132, 133, 135, 136, 197, 264
აბუ აჰმად ჰამიდ იბნ იუსუფ იბნ ალ-ჰუსეინ ათ-თაფლისი (// ალ-ჰუსეინ ათ-თაფლისი) 63
აბუ ბაქრ მუჰამად იბნ ისმაილ იბნ ბითუნ იბნ სარი ათ-თაფლისი 62, 63
აბუ ბაქრი 39, 49, 131, 197, 245, 263, 268
აბუ თურაბი 248
აბუ ისჰაკ იბრაჰიმ იბნ ჰუმაიდ იბნ აჰმად ათ-თიფლისი ას-სუფი 85

აბუ ლ-ბიკა საბით იბნ თავან იბნ აჰმად ნაჯმ ად-დინ
 ათ-თიფლისი 85
 აბუ ლ-კასიმ აბდ ალლაჰ (ანას) იბნ აბდ ალ-აზიზ იბნ აბდ ალლაჰ
 ათ-თიფლისი ალ-მულაზალი 85
 აბუ ლ-ფათჰ უმარ იბნ ბუნდარ იბნ ალი ქამალ ად-
 დინ ათ-თიფლისი 93
 აბუ ლ-ჰასან ფირუზ იბნ აბდ ალლაჰ ალ-ქურჯი 64
 აბუ მუშინი 136
 აბუ მუჰამმად ალ ჰასან იბნ ბუნდარ ათ-თიფლისი 134
 აბუ მუჰამმად შარიფ იბნ საბიკ ათ-თიფლისი 133
 აბუ ნაჯიბ ას-სუჰრაავარდი 85
 აბუ საიდ ხერევი 144
 აბუ საჰლ ალ-მუნიმ ბ. ალი ბ. მუჰამად ათ-თიფლისი (//აბუ საჰლ
 მუჰამად ათ-თიფლისი) 61
 აბუ ტალიბი 240, 255, 266, 270, 275
 აბუ უბაიდი 14, 44, 45
 აბუ ჯაფარ მუჰამმად ალ ასლარ ათ-თიფლისი 133
 აბუ ჯაჰლი 269
 აბუ-დაუდი 49
 აბუ-იუსუფი 54
 აბუკურა 236, 241, 243, 253
 აბულ მანსურ სულტან მაჰმუდ-ხან მირზა 167
 აბულ ჰეიჯა იბნ ჯაფარი 67
 აბუ-მუტალიბი 275
 აბუსაიდ ალ-ხარაზი 78
 აბუ-ჰანიფა 50
 აგარი (//ჰაგარი // ჰაჯერი) 214, 215, 229, 237, 255, 274, 275
 ადაბულ 263
 ადამი 237, 245
 ავთანდილ გიაური 118
 ავიტაბილე 22, 177, 184, 185, 192
 ათ-თირმიზი 49
 აიბა (სულტანი) 152
 აიშა ბინთ აბი ბაქრ ას-სიდდიკ 264, 265, 271
 ალ ბირუნნი 61
 ალა ად-დინი 94, 95

ალ-აბასი 133, 134
ალ-ანტაქი 63
ალ(ლ)აჰი 19, 26, 28, 40, 43, 44, 45, 46, 48, 57, 64, 66, 70, 71, 91, 112, 115,
117, 125, 126, 127, 128, 134, 151, 183, 184, 217, 127, 128, 129, 139, 244, 247, 248,
249, 250, 251, 261, 265, 269, 274
ალ-ბუხარი 49
ალექსანდრე (ალი მირზა) 201, 202, 203, 204, 208
ალექსანდრე როინაშვილი 188
ალვენდი 152, 153
ალი (ხალიფა) 48, 49, 130, 133, 134, 450, 152, 153, 156, 244, 246, 247, 247,
253, 263, 264, 269, 278
ალი ან-ნაკი 264
ალი არ-რიდა 133, 134, 264
ალი ზაინ ალ-აბიდინი 264
ალი იბნ შუაბი (//ალი შუაბის ძე) 52, 67
ალი იბნ ჯაფარი 67, 134
ალი ყული-ხან ქენგერლუ 203
ალი-ყული ბეგ ამირეჯიბი 203
ალ-კულინი 131
ალ-მამუნი 54
ალ-მაჰდი 53, 54, 133, 136, 264
ალ-მუბარაქ იბნ მუჰამმად იბნ ალი ალ-მუსავი ათ-თიფლისი 93
ალ-მუთავაქქილი 54
ალ-მუკთაადირი 134
ალ-მუსთაინ ბილლაჰი 66
ალ-მუსტალი 139
ალ-მუტი 66
ალ-ფადლ იბნ აბი კურრა ათ-თამიმი ას-სამანდი ათ-თიფლისი 133
ალ-ფარადი 63
ალ-ფარიკი 16, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 78, 83
ალფ-არსლანი 62
ალ-ღაზალი 78
ალ-ხილატი 29, 64, 74, 95
ალ-ჯაუზი 16, 17, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 78
ალ-ჰადი 54, 133
ამინე 240, 275

ამირა მანსურ იბნ ჯაფარი 66
ამირა საჰაკი (ისჰაკ იბნ ისმაილ იბნ შუაბი // ისჰაკ იბნ ის-
მაილ ათ-თაფლისი) 67
ანა დედოფალი 98
ან-ნასავი 18, 88, 92, 247
ან-ნასაი 49
ან-ნიშაბური 49, 136
ანტონ ბაგრატიონი 229, 230
არიოზი 276
არსენ იყალთოელი 222, 230, 232
არსენი ვაჩეს ძე 222
არუთინი 129
არჩილი (// შაჰნაზარ-ხანი) 204, 253
არჩილი (მეფე, წმინდანი) 15
არჩილი (ქართლის ერისმთავარი) 218
ასაფი 25, 245, 246, 255, 256, 271
ასია 240
ასიმი 218
ასლამაზ ხანი 206, 207
ას-სამანი 16, 29, 62, 63, 64, 74
ას-სეიდ აბუბექრი 118
ას-სეიიდ მეჰმედი 118
ატ-ტუსი 29
აფისა ბინთ უმარ 265
ალა მაჰმად ხანმა 212, 213
ალა მოინა 193
აშ-შაიხ ათ-თუსი 131
აშ-შაფი 50
აჰმად იბნ იბრაჰიმ ან-ნიშაბური 136
აჰმად იბნ-ჰანბალი 50
აჰმადი 239, 263, 275
აჰმედ III 119, 120
აჰმედ ქელიმი 125, 126

ბ

- ბაგრატ IV 256
- ბაგრატ V 19, 33, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 106
- ბაგრატ მუხრანბატონი 12, 25, 35, 36, 211, 232, 233, 234, 235, 236, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 271, 272, 276
- ბაგრატ-ხანი (ბაგრატ VII) 167, 168, 169
- ბალაძორი 14, 42, 44, 45
- ბარნაბე 233
- ბაჰა ად-დინ მუჰამადი 190
- ბაჰირა (//ბეჟირი) 240, 266, 276, 277
- ბედრ ედ-დინ სიმავნა ოღლუ 33, 108, 109
- ბეჟან-ხანი 204
- ბიჩუ 148
- ბოცო 88, 89
- ბუ თაჰირ არანი 142
- ბუსრ იბნ ბაიან იბნ ჰუმრან ათ-თიფლისი 29, 133
- ბულა თურქი 67

გ

- გაბრიელი 128, 241, 242, 250, 253
- გაბულოც აშ-შაიბანი 67
- გაურ 129
- გელიბოლუ მუსტაფა ალი 111
- გერასიმე 233
- გივი ამილახვარი (ამილახორი) 114, 118, 119, 208
- გივი თუმანიშვილი 195
- გიორგი IX 233
- გიორგი VII 33, 101, 104, 105, 107
- გიორგი XI 254
- გიორგი ეგნატეს ძე თუმანოვი 255
- გიორგი სააკაძე 168, 176
- გიორგი-ლაშა (გიორგი IV) 18, 30, 79, 80, 81, 84, 85
- გიულდენშტედტი 210
- გობრონი 12, 16, 220, 221

გულბადი (გულბაათი) 164
გულდუხტარი 185
გურშასფი 145, 146
გურჯიზადე 24, 164

ღ

დავით II (იმამყული-ხანი) 206
დავით IV აღმაშენებელი 10, 17, 30, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 82, 96, 225, 231
დავით VIII 95
დავით X 158, 165, 167, 169, 232, 234
დავით XI 165, 167, 169
დავით თუმანოვი 255
დავით ნარინი 149
დავით რეკტორი 255
დავით ულუ 149
დავითი (უფლისწული) 98
დავითი (წმინდანი) 216, 217, 218
დავითის ისტორიკოსი 17, 68, 69
დანიელი 128, 191
დაუდ-ხანი 165
დემეტრე I (დიმიტრი) 17, 71, 73, 76, 145, 146, 231
დემეტრე ყაფლანიშვილი 116, 117
დივ სულტან რუმლუ 163, 234
დიმიტრი ოქრიაშვილი 255
დომენტი კათოლიკოსი 118, 200

ე

ევა 245
ევდემოზ დიასამიძე 179
ევლია ჩელები 22, 113, 185, 186
ელიზბარ-ბეგ ყაფლანიშვილი 207
ერასტი ყაფლანიშვილი 114
ერეკლე I (ნაზარალი-ხანი, იგივე ერეკლე ბატონიშვილი) 204, 206
ერეკლე II 208, 209, 211

3

ვარაკა იბნ ჰაუფალი 242
ვარამ გაგელი 81
ვახტანგ V (შაჰნავაზ-ხანი) 183, 204

ზ

ზაიდ იბნ საბითი 245, 268
ზაინაბ ბინთ ალ-ჰარის (ბარრა) 265
ზაინაბ ბინთ ხუზაიმა ალ-ჰარის 265
ზაქარიია ალ-კაზვინი 72
ზაჰედი 150
ზაჰირ ად-დინ თაფრეში 253

თ

თამაზ I 20, 21, 164, 165, 166, 233, 234
თამარ მეფე 30, 79, 146, 247
თაყა 116, 117
თაჰირი 98, 142
თაჰმასბ ყული ხანი 196, 197
თეიმურაზ I 202, 204
თეიმურაზ ბატონიშვილი 211, 255
თეიმურაზ II (//თეიმურაზ ხანი) 203, 208, 211
თემურ ლენგი 10, 19, 20, 32, 33, 34, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 155, 157, 230
თოვმა მენოფეცი 19, 20, 99, 101, 103, 109
თოფალ ფაშა 114
თოლთამიში 98
თუქილა (თუფილა) 44

ი

იაზიდი 269
იაკობ შემოქმედელი 211, 254
იაკუთი 14, 41, 45, 72, 203
იამამა 25, 223, 224, 225, 226, 230, 231

იასე თუში 253
იბნ ალ-ასირი 17, 69, 89, 90, 143
იბნ ალ-ფუვატი 29, 94, 95, 96
იბნ ან-ნახშადი 78
იბნ ბაბუია 131
იბნ რიზამი 136
იბნ სუმაიყი 55, 57
იბნ ტაბატაბა 134
იბნ ჰუკალი 14, 15, 54, 55, 56, 58, 73, 75
იბნ-ათაში 142
იბნ-ვასილი 18, 19, 91
იბნ-მაჯას 49
იბნ ჰუკალი 14, 15, 54, 55, 56, 58, 73, 75
იბრაჰიმ აშ-შაიბანი 67
იბრაჰიმ დამლანი 144
იბრაჰიმ იბნ ჰასანი 67
იბრაჰიმი (შეიხი) 151
იბრეიმ ხანი //იბრაჰიმ-ხანი 204, 205
იდრის იმად ად-დინი 136
იდუმ 263
იესე 107
იესო 105, 106, 127, 128, 162, 216, 217, 224, 226, 227, 228, 229, 245, 250, 251, 253, 270, 271, 277, 278
ივანე ათაბაგი 81
ივანე ანდრონიკოვი 211
ივანე ბურსელი 95
იზრი (// აზარ იბნ ნაჰური) 237
ილ-ლაზი 16
იმად ად-დინ ალ-ისფაჰანი 75
იმამ ყული-ხანი 207
იოანე ბატონიშვილი 230, 232
იოანე დამასკელი 214, 252, 253
იოანე მამუროვი 255
იოანე საბანისძე 15, 219, 220
იოსებ ხუცესი 256
იოსური 148

ისა 216, 217, 227, 228
ისა ეფენდი 123
ისა იბნ აშ-შეიხ აშ-შაიბანი 67
ისმაილ I 11, 20, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 197, 234
ისმაილ II 166
ისმაილ იბნ შუაბი 67
ისმაილ სულეიმანის ძე 124
ისმაილი 71, 72, 135, 136, 152, 153, 154, 155, 156, 215, 235, 237,
263, 274, 275, 280
ისქანდერ მუნში 21, 164, 165, 166, 167, 168
იუსტინე II 239

კ

კირაკოს განძაკეცი 89, 90
კონსტანტინე (წმინდანი) 12, 101, 216, 218
კონსტანტინე II (//მაჰმადყული-ხანი) 201, 207
კონსტანტინე II (ქართლის მეფე) 232
კოსტანტი-კახა 220
კოსტანტინე I 15, 108

ლ

ლუარსაბ I 159, 233
ლუარსაბ ბატონიშვილი 22, 185

მ

მათეოს ურჰაეცი 70
მაიმუნა ბინთ ალ-ჰარის 265
მაკარიოსი 253
მალემატ 263
მალიქ იბნ-ანასი 50
მალიქ-შაჰი 62, 141, 142
მამადი 206, 275
მამუდი 263
მანსურ იბნ ჯაფარი 67

მარიამი 126, 127, 128, 216, 217, 227, 239, 240, 251, 277
მარკო პოლო 140
მასაგან 263
მაჰდი (იმამი) 153, 159, 264
მაჰმადი ნაფი 264, 269
მაჰმუდი (სულთანი) 75
მაჰხმადი 260, 261, 269
მაჰხმედი 255, 258, 280
მემნა 88, 89
მეჰმედ I 109
მეჰმედ ბეგი 111
მეჰმედ ემინი 118
მეჰმედ ტული 118
მირ აბდულლაჰ აშრაფი 119
მირზა იუსუფა ყარაბაღელი 213
მირხონდი 19, 97
მოჰამად ხუდაბენდე 166
მოჰამედ თაჰერი 155, 202, 203
მოჰამად იბნ ხალიდა 67
მუავია I 37, 133
მუზაფერ ად-დინ ყიზილ არსლანი 146
მუინ ად-დინ ნათანზი 19, 97
მუნეჯიმ ბაში 83
მურად ხანი (მურად III) 112
მურადი (აყ-ყოინლუს სულტანი) 152
მურვან-ყრუ (// მერვან იბნ მუჰამად იბნ მერვან) 15, 51, 52, 215, 216, 217
მურთაზა ყული-ხანი (ყარაბაღის ბეგლარბეგი) 203
მურთუზალი 195, 264
მუსა ალ-ქაზიმბი 133, 134, 135, 150, 264
მუსთასიმ ბილ ლაჰი 94
მუსტანსირი 139
მუსტაფა 239, 263
მუსტაფა (ყადი) 118
მუსტაფა ალი 20, 21, 111
მუსტაფა ლალა ფაშა 111, 112, 113

მუჰამად ათ-თაკი 264
მუჰამად ალი ბაკირი 264
მუჰამად ალ-ჰამავი 75
მუჰამად იბნ აშ-შაიბანი 54
მუჰამადი (ხორეზმ-შაჰი) 87
მუჰამედ იბნ ქიია ბუზურგ უმიდი 143, 145
მუჰამმად ბენ ზეინ ალაბდინ ხორასანი 136
მუჰამმად იბნ აბდ ალ-აზიზ აბდ ალ-ჯაბბარ ალა ად-დინ ალ-ხი-
ლატი ათ-თიფლისი 95
მუჰამმად იბნ ათაბი 67
მუჰამმად იბნ ბაიან იბნ ჰუმრან ალ-მადანინი ათ-თიფლისი 53
მუჰამმად იბნ ზაიდი 63
მუჰამმად იბნ ჰაშიმ ჯამალ ად-დინ ათ-თიფლისი 94

6

ნადაბელ 263
ნადერ შაჰი 11, 24, 36, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 204, 205, 206,
207, 208, 209, 211
ნასირ ად-დინ ტუსი 94
ნასირი ხოსრო 137, 138
ნეზამ ად-დინ შამი 100, 105
ნიზამ ულ-მულქი 141, 142
ნიზარი 139
ნიკოლა 44
ნიკოლოზ ხერხეულიძე 200
ნუმან ბინ საბითი 125

ო

ოზდემირ ოღლუ ოსმან ფაშა 111
ომან ხერხეულიძე 209
ომარ I 39, 263
ორიგენე 276
ოსმან ჯუგი 189
ოსმანი // უსმანი (ხალიფა) 49, 131, 153, 244

კ

პაპუნა ორბელიანი 24, 200, 205, 206, 209, 210
პიეტრო ავიტაბილე 22, 117, 184

რ

რაშიდ ად-დინი 17, 31, 137, 144, 145, 146, 147, 148
როსტომი (ქართლის ვალი) 11, 22, 23, 34, 35, 163, 171, 175, 176, 177,
178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 193,
194, 195, 202, 254
რუსუდანი (მეფე) 88

ს

საად იბნ აბდ ალ-ლაჰ ალ-ყუმი 136
საბიგა 265
სალაბა 263
სალიმა 265
სარა 214, 237, 263
სარგისა (//სერგიოსი) 267
საქინა 264, 267
საჰაკი (ამირა) 67
სებეოსი 40
სელიმი (განჯის ხანი) 202
სერობ გრიჩი 213
სეფი I 175, 176, 192
სეფი ედ-დინი 20, 150, 155, 157
სეფი ხანი 202, 205
სეხნია ჩხეიძე 202
სვიმონ II 168, 169, 178
სითილარაბი 67
სიმონ I 112, 166, 167, 171
სოლაქ ფერჰად ფაშა 111
სტეფანე მტბევარი 16, 220, 221
სტეფანოზ II 41

სულეიმან იბნ ფირუზ ალ-ხილატი 64
სულთან ჰუსეინი 196, 206
სულთან მაჰმუდ-ხანი 166, 167
სუხანოვი, ა. 179

ტ

ტ(თ)არასფ იბნ მელიქშაჰ გურჯანი 145
ტაბარი 14, 42, 45
ტიმოთე გაბაშვილი 12, 26, 36, 211, 273, 274, 275, 276, 277, 279, 280, 281
ტურნეფორი 23, 181, 182, 194

უ

უბაიდ ალლაჰ ათ-თაფლისი 63
უზუნ-ჰასანი 151
ულჯაითუ ყაენი 96
უმ ჰანი 270
უმმ სალამა (//ჰინდ ბინთ აბი უმაია) 265
უმ-ჰაბიბა 265

ფ

ფარზალიევი, ა. 112
ფარნაოზ ბატონიშვილი 255
ფარსადან გორგიჯანიძე 19, 20, 21, 155, 157, 164, 166, 176, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191
ფასიჰი ხაფი 19, 97
ფატმა 130, 134, 240, 247, 269, 277, 278, 281
ფახრ ად-დინ ალ-ხილატი 94, 95
ფეიქარ-ხანი 201

ქ

ქათიბ ჩელეები 22, 177, 185
ქაიხოსრო 175
ქალბალი-ხანი 205, 207
ქიია ბუზურგ უმიდი 143

ქრისტე 15, 98, 100, 105, 119, 128, 158, 162, 182, 183, 191, 195, 209, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 226, 227, 228, 229, 234, 236, 250, 251, 252, 254, 258, 260, 270, 274, 276, 277, 281

ქრისტედულე 230

ქრისტეფორე ურდუბეგაშვილი 179

ყ

ყაზან-ყაენი 95

შ

შალვა ახალციხელი 247

შამს უდ-დინ ალ-მუკადდასი 55

შანშე ქსნის ერისთავი 205, 208

შარდენი 23, 177, 186, 193, 194

შარუბანა 264, 269

შაჰ თამაზ I 20, 164, 165, 233, 234

შაჰინი 25, 223, 226, 230

შაჰნავაზი (შაჰნავაზ-ხანი) 193, 253

შაჰნაზარ-ხანი 204, 254

შერეფ ად-დინ ალი იაზდი 19, 97

შერეფ-ხან ბითლისი 161, 164, 234

შიჰაბ ად-დინ ას-სუჰრავერდი 86

ჩ

ჩარმალანი 148

ჩალათა ნოინი 141, 147, 148, 149

ჩალათარი 148

ჩინგიზ ხანი 96

ბ

ბათაი 154

ბალილ ეფენდი 118

ბანჯალ ხანი 203, 206

ბატიჯა ბინთ ხუვალაიდი 240, 242, 272

ხატიჯე ბეგუმი 151
ხონდემირი 19, 97, 161
ხოსრო-მირზა 176, 177, 192
ხუნჯი 151
ხუტლუ-ბულა 95

ჯ

ჯაბრაილი 241, 242, 268, 272
ჯალალ ად-დინი 10, 18, 19, 32, 33, 34, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93,
95, 162, 163, 247
ჯარრაპი 47, 48
ჯაფარ (I) იბნ ალი 67
ჯაფარ (II) იბნ მანსური 67
ჯაფარ (III) იბნ ალი 67
ჯაფარ ას-სადიკი 131, 132, 133, 135, 136, 264
ჯორჯ თეჯამბორი 251
ჯუანშერი 214
ჯუვაირიდა 269
ჯუვეინი 18, 31, 86, 87, 90, 137, 144
ჯუზეპე მილანელი 176, 177
ჯუნაიდი 151

კ

კაბიბ იბნ მასლამა 14, 32, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 48
კამზა მულაჰჰინ იბნ ალი ათ-თიფლისი 133
კარუნ არ-რაშიდი 54, 133
კასან აბდ-ალ-ლაჰის ძე 117
კასან ალ-ასქარი 264
კასან იბნ იუსუფი 132
კასან იბნ მუსა ალ-ნაუბახთი 136
კასან იბნ მუჰამმად იბნ კასან ალ-კუმმი 11, 28, 132
კასან იბნ-საბაჰი 137, 138, 139, 140, 143
კასან რუმლუ 20, 161, 234
კასანი 248, 269, 278
კასანი (ყადი) 118

ჰაფეზე აბრუ 19, 97
ჰედა 263
ჰერაკლე კეისარი 239
ჰიშამი 48, 266
ჰულაგუ 94, 147
ჰუსეინ ბაიქარი 152
ჰუსეინი 248, 269, 278
ჰუსამ-ეფენდი 113
ფერჰად-ფაშა 113
რიდვან-ალა 113
ჯემ ალი-ეფენდი 113

გეოგრაფიულ სახელთა საძიებელი

ა

აბერჯუჭი 152
ავღანეთი 138
აზერბაიჯანი 7, 9, 44, 51, 55, 62, 64, 86, 94, 139, 144, 146,
202, 203, 204, 206
აზია 96, 278, 279
ალამუთი 11, 18, 31, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 146
ალეპო 65, 135
ალვანეთი 109
ალ-ჰირმინი 14
ამერიკა 279
ამული 143
ანატოლია 151
არაბეთი 12, 25, 39, 78, 152, 228, 234, 235, 237, 240, 241, 253, 254, 274, 278
არაბეთის ნახევარკუნძული 39, 237, 241
არდებილი 20, 87, 109, 150, 151, 152, 155
არმენია 41, 55,
არრანი 55
ასურასტანი 267, 279
ანტიოქია 253, 254
აფრიკა 136, 278, 279
აქაბა 237
აღმოსავლეთ სომხეთი 200
ალსტაფა 212
აღჯაყალა 158, 159
აყ-ყოინლუ 151, 152, 158
ახლო აღმოსავლეთი 8

ბ

ბაბ ალ-აბვაბი 56
ბათლაი 274, 275
ბალკანეთი 125
ბალხი 152, 157

ბატნ-მაქქა 275
ბატჰა 275
ბალდადი 54, 63, 64, 65, 78, 85, 86, 87, 135, 143, 144, 214
ბეთლემი 270
ბოსრა 240, 266

ბ

განჯა-ყარაბაღი 200, 266
გარნისი 88
გარჯისტანი 137, 138
გილანი 98, 144, 145, 152, 157
გორი 111, 114, 115, 117, 178
გურგან-ასტრაბადი 200
გურჯისტანი 11, 137, 138, 144, 145, 168, 174, 175

დ

დამასკო 65, 93, 139
დამღანი 139, 144, 145
დაღესტანი 197, 204
დეილემანი 146
დეშთე-დეილემანი 145
დვინი 40, 42, 45, 55

ე

ეგვიპტე 61, 75, 77, 78, 136, 139, 151
ევროპა 13, 22, 33, 37, 58, 109, 138, 140, 156, 185, 187, 215, 241, 266, 279
ერანი 176, 201
ერაყი 77, 144, 146, 152
ერევანი 202

ვ

ვორონეჟი 255

ზ

ზემო ქართლი 114, 168

თ

თავრიზი 87, 98, 143, 153, 155, 157

თალი 152

თეთრი ზღვა (// ხმელთაშუა ზღვა) 279

თელავი 255

თრიალეთი 51, 114, 115

თურქეთი 7, 8, 9

თურქმენეთი 138, 152

ი

იაზდი 19, 97, 98, 99

იამანეთი 214

იამლანი 137, 138

იერუსალიმი 63, 269, 270, 271, 276

ინდოეთი 138

ისფაჰანი 62, 63, 75, 139, 141, 143, 176, 189, 195, 211, 253

კ

კავკასია 8, 22, 36, 39, 48, 52, 55, 62, 90, 106, 146, 166, 196, 208

კაირო 85, 93, 109, 143

კასტამონია 111

კახეთი 11, 36, 158, 165, 166, 193, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 212

კონია 109

ლ

ლაჰიჯანი 152

ლილო 253

მ

მადიამის უდაბნო 237
მავერანნაჰრი 96
მაზანდარანი 98, 144, 152, 204
მარალა 88, 94, 143
მედინა 43, 61, 131, 217, 255, 270, 271
მერვი 143, 200
მექა 39, 61, 63, 69, 214, 249, 255, 259, 272, 275
მეშჰედი 200
მოსკოვი 255
მოსული 135, 143
მულანი 197, 199, 202

ნ

ნეჯეფი 248

პ

პაკისტანი 7, 138

რ

რაშთი 152
რეი 139, 143
როდოსი 109
რუმი 64, 87, 189

ს

საათაბაგო 158
სამცხე 109, 112, 160
სამხრეთ აზერბაიჯანი 150, 206
სამხრეთ კავკასია 52, 55
სანკტ-პეტერბურგი 211, 232, 255
სარი 139
სეიდაბადი 185, 212

სემნანი 152
სერახსი 143
სირია 40, 61, 75, 136, 138, 139, 266, 267
სისტანი 152
სომხეთი 152, 178, 200
სომხით-საბარათიანო 114, 168
სპარსეთი 154, 155, 156, 157, 165, 176, 177, 193, 194, 214
სუკ აღ-ლაილი 275

ტ

ტაბარია 14, 42, 45, 56, 143
ტაბარისტანი 143
ტაჯიკეთი 96, 138
ტფილისი 52, 68, 69, 82, 95, 103, 111, 121, 160, 161, 162, 163, 184

უ

უზბეკეთი 96, 138

ფ

ფარიმი 139
ფარსი 200, 206

ქ

ქააბა 238, 270, 272
ქაშანი 152
ქერბალა 269
ქერმანი 143, 200
ქუფა 28, 50, 132, 134, 135, 262, 270
ქუპ ჰილუე 200

ყ

ყაზანი 7, 8, 95, 96
ყაზახი 201, 207

ყანდაარი 152, 200, 202
ყარაბალი 98, 99, 164, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 213
ყარა-ყოინლუ 158
ყუმი 9, 11, 28, 132, 134, 136

შ

შიტახტი 185
შამა 15
შამი 19, 48, 97, 100, 105, 155, 266
შამქორი 105, 106, 107, 108, 110
შამშადილუ 201
შაჰჯაჰანი 200
შირაზი 78
შირვანი 151, 157, 200, 206
შუა აზია 96

ჩ

ჩილდირი 111
ჩუხურ-საადი 200

ბ

ბივა 90
ბლათი 95
ბორასანი 78, 136, 137, 138, 144, 152
ბორეზმი 10, 19, 34, 89, 90, 91, 92, 93, 143
ბუზისტანი 152

ჯ

ჯურზანი 41, 60
ჯურჯანი (//გორგანი) 143

კ

კამადანი 119, 142, 143, 200
კერათი 152, 200, 206



კორნელი კეკელიძის სახელობის საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი

0193 თბილისი, მერაბ აღეძსიძის ქ. 1/3. tel.: 995 (32) 247 42 42

www.manuscript.ge info@manuscript.ge

1/3 M. Aleksidze str., Tbilisi 0193, Georgia. Tel.: +995 (32) 247 42 42

KORNELI KEKELIDZE GEORGIAN NATIONAL CENTRE OF MANUSCRIPTS



ISBN 978-9941-8-5836-9



9 789941 858369