

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია
აკად. გ. ნერეთლის სახელობის
ადმონსტრაციულ-მეთოდოლოგიის ინსტიტუტი

გიორგი სანიკიძე

შიიზმი და სახელმწიფო ირანში

თბილისი
2005

ნაშრომის მიზანს წარმოადგენს ირანში რელიგიისა და სახელმწიფოს, სასულიერო წოდებისა და პოლიტიკური ხელისუფლების ნაკლებადგაშუქებული საკითხების კვლევა, აღნიშნულ პრობლემატიკასთან დაკავშირებული ზოგიერთი უცნობი მომენტის სამეცნიერო შესწავლა, ირანში შიიზმისა და სახელმწიფოს ურთიერთობის ერთიანი სურათის წარმოდგენა.

L'objet de recherche de l'ouvrage présenté est l'investigation des aspects mal éclairée de l'interdependance d'Etat et de religion en Iran, des rélations entre le clergé chiite et pouvoir politique; l'analyse des quelques questions nouveaux concernant les sujets ci-dessus indiqué, de présenter l'image complet des relations entre chiisme et Etat en Iran.

რედაქტორი: პროფ. კარლო კუცია

რეცენზენტები: პროფ. გიული ალასანია
პროფ. ნანა გელაშვილი
პროფ. თეიმურაზ ფანჯიკიძე

Rédacteur: Prof. Karlo Kutsia

Critiques: Prof. Giuli Alassania
Prof. Nana Gelashvili
Prof. Teimouraz Pandjigidzé

© გ. სანიიძე, 2005
აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

გამომცემლობა „უნივერსალი“, 2005

თბილისი, 0128, ი. ჯავახიშვილის გამზ. 1, ☎: 29 09 60, 8(99) 17 22 30
E-mail: universal@internet.ge

ISBN 99940-51-19-9

შინაარსი:

შესავალი	7
I თავი	
შიიზმი და პოლიტიკური ხელისუფლების საკითხი VII-XV საუკუნეებში	14
რელიგია და პოლიტიკა პრიმიტიულ ისლამში	14
„ალის პარტია“. შიიზმის საფუძვლების ჩამოყალიბება	
„მონამე იმამთა“ ხანა	22
იმამათის თეორია და დოქტრინა	33
ულემთა კორპუსის შექმნა	37
XII იმამის „გაუჩინარება“ და ოკულტაციის დოქტრინა	39
იმამიტები ბუეიანთა და სელჩუკთა ხანაში	49
იმამიტური დოგმატიკის ჩამოყალიბება და იმამიტ ღვთისმეტყველ-სამართლისმცოდნეთა კორპუსის შექმნა	57
შიიზმი მონღოლთა ბატონობის პერიოდში	72
ჰილას სკოლა და შიიტური სამართლის საფუძვლები:	
იჯთიჰადი და თაკლიდი	77
შიიტური მისტიციზმი და სუფიზმი	84
მონარქიზმის ირანული იდეა და ისლამი	95
II თავი	
შიიზმის ტრიუმფი ირანში	101
სეფიანთა სახელმწიფო და მისი იდეოლოგიური საფუძვლები	101
ულემთა ფენა სეფიანთა ეპოქაში	119
ისფაჰანის ფილოსოფიური (თეოსოფიური) სკოლა	133
ახბარისა და უსულის სკოლების დაპირისპირება	137
ნადირ შაჰის ანტიშიიტური პოლიტიკა	143
ყაჯართა დინასტიის გაბატონება და უსულის სკოლის გამარჯვება	150
რეფორმების მცდელობა ირანში და სამღვდელოება	172
III თავი	
მონარქია და სამღვდელოება:	
დაპირისპირება და თანამშრომლობა	184
„თამბაქოს“ ამბოხება და სამღვდელოების დაპირისპირება ხელისუფლებასთან	184
ირანის კონსტიტუციური რევოლუცია და სამღვდელოება	193
ფაჰლავიანთა დინასტიის გაბატონება	209
ნაციონალიზმი და ისლამი XX ს. 40-50-იანი წლების ირანში	233

IV თავი	
გზა ისლამური რევოლუციისაკენ	264
ნაციონალიზმიდან ისლამიზმისაკენ: ირანის ოპოზიციური მოძრაობა XX ს. 60-იან წლებში	264
რელიგიურ-პოლიტიკურ ვითარება 70-იანი წლების ირანში	279
'ალი შარი'ათი	294
აიათოლა რუჰოლა ხომეინი	310
ირანის ისლამური რევოლუციის მიზეზები	329
დასკვნა	343
Sommaire	351
შემოკლებები	376
დამონმეხული ლიტერატურა	377

შესავალი

ნარმოდგენილი ნაშრომის მიზანია ირანში შიიზმის ისტორიისა და განვითარების თვისებურებათა კვლევა, ისლამური ირანის ისტორიის მანძილზე შიიტთა რელიგიურ დოქტრინაზე პოლიტიკის სფეროში მომხდარი ცვლილებების გავლენის მნიშვნელობის ხაზგასმა, პოლიტიკური ხელისუფლებისადმი სასულიერო ფენის დამოკიდებულების შესწავლა, დაბოლოს, იმ მიზეზების წარმოჩენა, რომლებმაც განაპირობეს ირანში ისლამური რევოლუციის გამარჯვება და ამ რევოლუციაში სასულიერო წოდების წინამძველი როლი (ნაშრომი სრულდება სწორედ ირანის ისლამური რევოლუციის მიზეზების კვლევით. საკუთრივ ისლამური რევოლუცია და ირანის ისლამური რესპუბლიკა ცალკე შესასწავლ თემას წარმოადგენს და მას დაეთმობა ცალკე ნაშრომი. ჩვენი აზრით, ისლამური ირანის ისტორიის ამგვარი დაყოფა და ნარმოდგენილ ნაშრომში განსახილველად რევოლუციამდელი მონაკვეთის არჩევა, მას უქმნის მკაფიოდ ჩამოყალიბებულ ისტორიულ და კონცეპტუალურ ჩარჩოებს).

ნაშრომის აქტუალობას განაპირობებს დღევანდელი მსოფლიოში პოლიტიკურული ისლამის აღმავალი როლის მეცნიერული გააზრებისა და კვლევის აუცილებლობა; ის გეოპოლიტიკური გარემო, რომელშიც უხდება საქართველოს არსებობა და რომელშიც ისლამს განსაკუთრებული დატვირთვა გააჩნია; აგრეთვე ჩვენი მეზობელი ქვეყნის – ირანის, რომელთანაც საქართველოს მრავალსაუკუნოვანი ურთიერთობა აკავშირებს, ისტორიასა და თანამედროვე ვითარებაში ისლამური ფაქტორის მნიშვნელობა.

საბჭოთა და შესაბამისად ქართულ ისტორიოგრაფიაში, მკაცრი იდეოლოგიური ჩარჩოების არსებობის პირობებში, რელიგიის ფაქტორს და რელიგიისა და პოლიტიკის ურთიერთგავლენას შედარებით ნაკლები ყურადღება ექცეოდა და ირანის ისტორიის ამ კუთხით შესწავლა ფაქტობრივად პირველ ცდას წარმოადგენს. ვფიქრობთ, რომ შემდგომში აუცილებელი გახდება ქართველ მეკვლევართა ამ მიმართულებით მუშაობა. აქვე დავძენ, რომ რელიგიისა და პოლიტიკის, ისლამისა და სახელმწიფოს ურთიერთობის შესწავლა დიდი ხანია დასავლეთის მეკვლევართა ყურადღების ცენტრშია მოქცეული. ბუნებრივია, ამ მხრივ არ არის დავინწყებული ირანიც. თუმცა აღსანიშნავია, რომ მეტად მცირეა ნაშრომები, რომლებშიც ერთიანად არის განხილული სახელმწიფოსა და რელიგიის ურთიერთობის საკითხი ირანის მთელი ისტორიის მანძილზე (იხ. ქვემოთ). ამ თვალსაზრისით, ვფიქრობთ, ნარმოდგენილი ნაშრომი გარკვეული სამეცნიერო სიახლისა და მნიშვნელობის მატარებელია. უმთავრეს ყურადღებას კი ვამახვილებთ იმ ფაქტზე, რომ თანამედროვე, მრავალსახოვანი შიიზმი არის თითქმის 1400-წლოვანი მუტაციებისა და ადაპტაციების შედეგი. სწორედ ამ მიზეზით

ჩათვალეთ სამეცნიერო თვალსაზრისით ღირებულად შეგვესწავლა და თვალთვალთვალება პოლიტიკური მოტივებით განპირობებული შიიზმის ევოლუციისათვის, ირანში რელიგიისა და სახელმწიფოს ურთიერთდამოკიდებულების პრობლემებისათვის მთელი ისლამური ისტორიის მანძილზე.

ისლამური სამყარო, უფრო მეტად ვიდრე ქრისტიანული, იყო გარდამავალი საფეხური ძველ აღმოსავლეთსა და თანამედროვე დასავლეთს შორის, რომლის ჩამოყალიბებასაც მან დიდად შეუწყობდა, თუმცა ბოლო სამი საუკუნის განმავლობაში დომინირება დაკარგა და ჩამორჩა როგორც თანამედროვე დასავლეთს, ისე სწრაფად მოდერნიზებად შორეულ აღმოსავლეთს.¹

პოლიტიკურად ისლამი, რომელიც დღეს ხშირ შემთხვევაში რადიკალურ, დასავლური სამყაროსთვის მიუღებელ ფორმებს იღებს, მნიშვნელოვან პრობლემებს უქმნის თანამედროვე გლობალიზებულ მსოფლიოში არსებულ ნებსივს და ძალთა თანაფარდობას. ისლამის პოლიტიზაციის მიზეზები როგორც საკუთრივ ისლამური რელიგიის ფენომენში, ისე დასავლეთის პოლიტიკაში შეიძლება მოვიძიოთ.

ხაზგასასმელია, რომ იგივე ქრისტიანობისაგან განსხვავებით, ისლამი თითქოსდა დროში „გაიყინა“, ერთ ადგილზე გაჩერდა და სამარადიანად იდეალად დარჩა მოციქულ მუჰამადის დროს არსებული თემის სოციალურ-პოლიტიკური მოწყობა. ცნობილი ირანელი მკვლევარი ს.პ. ნასრი ამ ფაქტორს ისლამის ღრმად და მიიჩნევს. იგი ამტკიცებს, რომ „მუსლიმურ ცივილიზაციაში“ არ არსებობს „ინტერესი ცვლილებებისადმი და ადაპტაციისადმი“ და რომ მის სიმბოლოს წარმოადგენს არა „გამდინარე მდინარე, არამედ ქააბას კუბი, რომელიც გამოხატავს ისლამის მარადიულ და უცვლელ ხასიათს“. აქედან გამომდინარე, ბუნებრივია დასკვნა, რომ ფენომენები, მსგავსი ალორძინებისა, რეფორმაციისა, კონტრეფორმაციისა. არასოდეს შეინიშნებოდა მუსლიმურ სამყაროში.² საბჭოთა ისტორიოგრაფიაში მიღებული თვალსაზრისით კი, „ისლამს შეემთხვა იგივე, რაც სხვა რელიგიებს: დროთა განმავლობაში ტრადიციულმა ეთიკურმა პრინციპებმა და დებულებებმა შეწყვიტეს თანამედროვე მოთხოვნების შესაბამისობა. გაჩნდა მათი გადააზრების, ე.ი. რეფორმაციის მოთხოვნა. ისლამში ეს პროცესი შეყოვნდა... იგი დაიწყო XIX ს.-ის შუახანებიდან და დღემდე გრძელდება.“³ ამასთან ერთად კი აღსანიშნავია, რომ ისლამის განახლების ტენდენციები ხშირ შემთხვევაში არა იმდენად რეფორმატორული, რამდენადაც რადიკალურ-პოლიტიზირებულია. ისლამის რეფორმირების დაგვიანებას და მისი ემანსიპირების აუცილებლობას

¹ B. Lewis, *The Crisis of Islam. Holy war and Unholy Terror*, p.2.

² S. H. Nasr, *Science and Civilization in Islam*, pp. 21, 27.

³ М.Т. Степаняц, *Мусульманские концепции в философии и политике XIX-XX вв.*, с. 19.

მუსლიმურ სამყაროში არსებული პრობლემების გადასაწყვეტად, ხაზს უსვამს არაერთი მკვლევარი.⁴

დღევანდელ მუსლიმურ სამყაროში მდგომარეობა არასტაბილურია. სოციალური თუ ეროვნული პრობლემების გადაწყვეტის საუკეთესო საშუალებად სხვადასხვა ტიპის ორგანიზაციები, პარტიები თუ ჯგუფები ხშირად რელიგიას მიიჩნევენ. ეკონომიკური მოდერნიზაციის, სოციალური ცვლილებებისა და გლობალიზაციის პროცესების შედეგად, მთელ მსოფლიოში სუსტდება ადამიანთა ტრადიციული იდენტიფიკაცია საცხოვრებელ ადგილთან. ასევე სუსტდება ერ-სახელმწიფოს, როგორც იდენტობის წყაროს როლი. შექმნილი სიციარიელე ხშირად ივსება რელიგიით, რომელიც ზოგჯერ რადიკალური იდეოლოგიის სახეს იღებს. ნათქვამი უპირველესად ეხება მუსლიმურ სამყაროს. ნიშანდობლივია, რომ დასავლეთიდან შემოტანილმა თითქმის ყველა იდეოლოგიამ და „იზმმა“ აქ რელიგიური საფარველი შეიძინა, რელიგიას შეერწყა. ისლამის პოლიტიზაციამ უშალლეს დონეს მიაღწია, თუმცა ამ პოლიტიზაციის შემოქმედთ არ აქვთ კონკრეტული პოზიტიური პროგრამა და მხოლოდ არსებულის მოსპობის აუცილებლობაზე ამახვილებენ ყურადღებას. ისლამი არ არის უბრალოდ რელიგიურ რწმენათა ერთობლიობა, იგი წარმოადგენს „ენას“, რომელიც სხვადასხვა გზებით გამოიყენება სხვადასხვა აქტორების მიერ იმისათვის, რომ მოიზიდონ მომხრეები, მოახდინონ სიტუაციების მანიპულირება, დაამყარონ საკუთარი კონტროლი, დაბოლოს, მოიპოვონ პოლიტიკური ძალაუფლება. ისლამურ სამყაროში ისლამისტური მოძრაობების შესწავლიდან ამკარად იკვეთება, რომ თითქოს ყველაფერი მზად არის მსგავსი აფეთქებისათვის, როგორც მოხდა ირანში: ძლიერი დემოგრაფიული იმპულსი, მოდერნიზმისაგან მიღებული კულტურული შოკი, ინტელექტუალური ელიტების სოციალური ფრუსტრაცია, რომლებსაც თეოთრეალიზაციის საშუალება არ ეძლევათ, და აგრეთვე რევოლუციური იდეოლოგია, რომელიც ისლამზეა დაფუძნებული.

ისლამურ სამყაროს კი აქვს უნარი გაითავისოს ლიბერალური აზროვნება ისე, რომ არ დაკარგოს საკუთარი მეობა. ამ საქმეში მას დასავლეთიც უნდა ამოუდგეს მხარში, რომელმაც გარკვეული კორექტივები უნდა შეტანოს თავის პოლიტიკაში ისლამური სამყაროს მიმართ და მაქსიმალურად მხარი დაუჭიროს დემოკრატიზაციის პროცესებს, დაეხმაროს მუსლიმურ ქვეყნებს იმ სოციალური თუ პოლიტიკური პრობლემების გადაწყვეტაში, რომლებიც ისლამურ სამყაროში რელიგიური ლოზუნგებით მიმდინარე ექსტრემისტული მოძრაობების საფუძველს წარმოადგენენ.

ცნობილი სოციოლოგი დ. შეიაგანი მართებულად შენიშნავს, რომ „ისლამის სულის გადასარჩენად, რაოდენ პარადოქსულადაც არ უნდა

⁴ იხ. მაგ., B. Lewis, *What Went Wrong?: Western Impact and Middle Eastern Response*, P. Chaunu, "Les arabes font aussi partie de l'Occident", *Hérodote*, N60-61, L'Occident et la guerre des Arabes, 1991, pp. 41-46.

ულერდეს, უნდა მოხდეს მისი ლაიციზაცია. არ შეიძლება ადამიანის ისლამური უფლებების შესახებ ლაპარაკი ნაცვლად ადამიანის საყოველთაო უფლებებისა.⁶

ისიც ანგარიშგასანევი ფაქტია, რომ არ შეიძლება საუბარი ერთიან ისლამზე, „დღეს არსებობს მრავალი ისლამი.“⁶ ამ მხრივ, ირანს განსაკუთრებული, გამორჩეული ადგილი უკავია მუსლიმურ სამყაროში. ეს განპირობებულია, ერთის მხრივ, ძლიერი სახელმწიფოებრივი ტრადიციის არსებობით (რაც მას განასხვავებს სხვა მუსლიმური ქვეყნებისაგან) და, მეორეს მხრივ, ისლამის შიიტური მიმდინარეობის სპეციფიკურობით. „ირანი მართლაც პლანეტის ყველაზე ძველი პოლიტიკური ორგანიზაციაა, რომელმაც გაუძლო, ბუნებრივია სახეცვლილების შედეგად, ათასგვარ ქარტეხილებს“.⁷ რა თქმა უნდა, არ შეიძლება შიიზმის მხოლოდ და მხოლოდ ირანთან დაკავშირება, მაგრამ ხაზგასასმელია, რომ სწორედ შიიზმმა „მოაპოვებინა“ ირანს განსაკუთრებული ადგილი მუსლიმურ სამყაროში და განსაზღვრა ქვეყნის ამჟამინდელი პოლიტიკური მონყობის სპეციფიკა. მიუხედავად იმისა, რომ მრავალი თვალსაზრისით ირანი შუა აღმოსავლეთის ტიპურ ქვეყანას წარმოადგენს, საფუძვლიანი ანალიზისას ირკვევა, რომ მას გააჩნია მთელი რიგი სოციალური, პოლიტიკური თუ ეკონომიკური თავისებურებები, რომლებიც მას რეგიონის სხვა ქვეყნებისაგან გამოაცალკეებს. ხაზგასასმელია, რომ ირანში კავშირი რელიგიასა და პოლიტიკას შორის პერმანენტულად არსებობდა და ეს არ იწყება ისლამიზაციით. ამდენად, ის პოლიტიკური დატვირთვა, რაც შიიზმს გააჩნდა და გააჩნია ირანში, ცარიელ ადგილზე არ აღმოცენებულა და მას სათანადო საფუძველი ჰქონდა.

ირანის ისტორიაში სამი ელემენტი თამაშობდა ყოველთვის უმნიშვნელოვანეს როლს: ქვეყნის გეოსტრატეგიული მდებარეობა, ანტიკური მონარქიული ტრადიცია და რელიგია. მეოთხე ელემენტი – ნავთობი, რომლის გავლენაც უზარმაზარია ქვეყნის პოლიტიკურ ცხოვრებაზე, XX ს.-ის დასაწყისიდან ჩნდება.

ირანის რევოლუციამდე შიიტებს მეტად მცირე ყუდალებას აქცევდნენ. შიიზმისადმი ინტერესის გაღვიძებას პოლიტიკური მიზეზები ჰქონდა. შიიზმის მთავარი ბასტიონები – ირანი, ერაყი, არაბეთის ნ.კ.-ის აღმოსავლეთი ნაწილი ამასთანავე ნავთობის ერთ-ერთი მთავარი მწარმოებლები არიან.

ფრანგი მკვლევრის, მ. როდინსონის ხატოვანი გამოთქმით, ირანულმა რევოლუციამ გამოიწვია „ისლამით მონუსხვა, დაგიპნოზება“.⁸ ირანის რევოლუციამ და ლიბანის ომმა წინ წამოსწია შიიზმის გეოპოლიტიკური მნიშვნელობა. შიიტები ლიბანიდან პაკისტანამდე

³ D. Shayegan, "Les mutations du regard", *Esprit* (avec *Les cahiers d'Orient*), 172, 1991, p. 25.

⁶ F. Thual, *Géopolitique du chiisme*, p. 11.

⁷ X. De Planhol, *Les nations du Prophète. Manuel géographique de politique musulmane*, p. 496.

⁸ M. Rodinson, *La fascination de l'Islam*.

კონფლიქტების შუაგულში არიან. სპარსეთის ყურე, რომელშიც მსოფ-
ლიო ნავთობის მარაგის 3/4-ია, 70%-ით შიიტებითაა დასახლებული.
„ისლამური სამყაროს გრავიტაციის ცენტრი, ამ უკანასკნელი ოცი
წლის მანძილზე, ხმელთაშუა ზღვიდან ნანილობრივ გადავიდა
სპარსეთის ყურისაკენ.“⁹

ირანისადმი, მისი რელიგიური და პოლიტიკური ისტორიისადმი,
თანამედროვე მდგომარეობისადმი ინტერესი, უკანასკნელი ათ-
წლეულების მანძილზე, არნახულად გაიზარდა. გამოიცა არაერთი ის-
ტორიული თუ რელიგიური წყარო, ყურადღება გამახვილდა თანამე-
დროვე ირანელ მოაზროვნეთა თხზულებების დასავლურ ენებზე თარგ-
მანზე, გამოქვეყნდა მრავალი მონოგრაფია თუ სტატია აღნიშნულ სა-
კითხებზე, ირანი კი დასავლური მას-მედიის ყურადღების ცენტრშია
შოქცეული. წინამდებარე ნაშრომიც ირანში რელიგიისა და პოლიტიკის
ისტორიული ურთიერთობის შესწავლას ისახავს მიზნად და ამ კუთხით
ირანული შიიზმის ევოლუციის სამეცნიერო კვლევის მოკრძალებულ
ცდას წარმოადგენს.

ნაშრომში ადრეული და შუა საუკუნეების შიიზმისა და იმამიზმის
თავისებურებათა კვლევისათვის გამოყენებულია ალ-კულაინის, იბნ
ბაბუიას, მუჰამად ათ-თუსის, ალ-მუფიდის, ალ-მურტაბადს, ალ-მუჰაიკი
ალ-ჰილის, ალ-ალამა ალ-ჰილის, ნასირ ად-დინ თუსის, ან-ნაუბახტის,
ამ-შახრასტანის და სხვათა ნაშრომები.¹⁰ ამ თხზულებათა ანალიზი
იძლევა საშუალებას თვალი გავადევნოთ იმამიტური დოქტრინის
ევოლუციას და იმას, თუ როგორ ახდენდა გავლენას და რამდენად აის-
ახებოდა იმამიტურ დოქტრინაზე პოლიტიკური სიტუაცია. ადრეული
პერიოდის ისტორიული წყაროებიდან გამოყენებულია ნიზამ ალ-
მულქის, ჯუვეინის, რაშიდ ად-დინის, იბნ ხალდუნის, ჰამდალამ მუს-
ტოფი ყაზვინის, ჰასან რუმლუს, შარაფ ხან ბიდლისის, ისქანდერ მუნ-
შის, აგრეთვე ევროპელების – ჟ. შარდენის, ე. კემპფერის და სხვათა
თხზულებები. მათი მონაცემების მოხმობით გარკვეულია იმამიტების
ადგილი შესაბამისი პერიოდის ირანის საზოგადოებაში და განსაზ-
ღერულია მათი როლი ქვეყანაში მიმდინარე პოლიტიკურ პროცესებში.

რაც შეეხება ახალ და უახლეს პერიოდს, ვიყენებთ მირზა-ე ყუმის,
ალ-ლითას, აჰმად ნარაქის, ჯა'ფარ ქაშფის, მეჰდი ბაზარგანის, აია-
თოლა ხომეინის, აიათოლა თალეყანის და სხვათა რელიგიურ თუ

⁹ J.-P. Chévenement, *Le Vert et le Noir*, p. 139.

¹⁰ ნაშრომები იხ. დამონებული ლიტერატურის სიაში. აქვე დავძენთ, რომ ამჟამად არსე-
ბობს არაბულ ენაზე გამოცემული ყველა ცნობილი იმამიტური თხზულების ანბანური
კატალოგი. იხ. Agha Buzurg al-Tihirī, *al-Dhari'a ilā taṣānif al-Shī'a*, 25 vols, Tehran and Na-
jaf, 1355/1936-1398/1978. ისლამური ლიტერატურისადმი მიძღვნილ თხზულებებშიც
იმამიტურ ნაწარმოებებს გარკვეულ ადგილი ეთმობა. იხ. მაგ., C. Brockelman, *Geschichte
der Arabischen Litteratur* (Leiden, 1943-49); E.G. Brown, *A Literary History of Persia*, 4 Vols
(London-Cambridge, 1902-4). ლონდონში მდებარე ორგანიზაცია Muhammadi Trust ყვე-
ლაზე მნიშვნელოვან იმამიტურ თხზულებებს თარგმნის ინგლისურად და ავრცელებს
მსოფლიოში.

პოლიტიკურ თხზულებებს; აგრეთვე სხვადასხვა სახის დოკუმენტებს, რომლებიც უშუალოდ ასახავენ სახელმწიფოსა და რელიგიის ურთიერთდამოკიდებულების საკითხს.

შიიზმის საწყისი ისტორიის სამეცნიერო კვლევა იწყება იულიუს ველჰაუზენის ნაშრომით, რომლის მიერ ჩამოყალიბებული განსაზღვრება დღემდე გამოიყენება: შიიზმი არის ადრეულ ისლამში არსებული ოპოზიციური რელიგიურ-პოლიტიკურ პარტია.¹¹

იმამიტური ლეთისმეტყველების და სამართლის პრობლემატიკაზე მომუშავე მეცნიერთაგან უნდა გამოვყოთ სეიედ ჰოსეინ ნასრი, აბას ჰამდანი, სამი მ. მაკარემი, ვილფრედ მადელუნგი, ეტან კოლბერგი და სხვ. განსაკუთრებით კი გვინდა ხაზი გავუსვათ ფრანგი მკვლევრის ანრი კორბენის დამსახურებას, რომელმაც არაერთი სქელტანიანი გამოკვლევა უძღვნა ირანულ შიიზმს და თავის ნაშრომებში შეეხო იმამიტური თეოლოგიის უკლებლივ ყველა ასპექტს.

ზოგიერთი თანამედროვე ნაშრომი უფრო მეტად შიიტური სარწმუნოების აპოლოგიას წარმოადგენს, ვიდრე სამეცნიერო გამოკვლევას. მაგ., ტრადიციული განათლების მქონე გამოჩენილი იმამიტი ერუდიტის 'ალამა სეიედ მოჰამად თაბათაბა'ისა და ჰოსეინ ჯაფრის თხზულებები უმთავრეს ინტერესს უპირველესად შიიტური ხედვის გამო იწვევს.

იმამიზმის ისტორიის შესახებ ყველაზე ვრცელი ნაშრომები ეკუთვნით დ. დონალდსონსა და მ. მომენს. თუმცა აღვნიშნავთ, რომ დ. დონალდსონის თხზულება უკვე შედარებით მოძველებულია (გამოიცა 1933 წელს), მ. მომენს კი, პროშიტური განწყობის გამო, ხშირად ობიექტურობა ღალატობს. გამოვყოფთ აგრეთვე შ. ჰალმის თხზულებას ზოგადად შიიზმის შესახებ, ი. რიშარის გამოკვლევას ირანული შიიზმის თაობაზე (რომელიც, ჩვენი თვალსაზრისით, დღემდე საუკეთესო ნაშრომს წარმოადგენს ამ სფეროში. მასვე ეკუთვნის არაერთი გამოკვლევა ირანში შიიზმის შესახებ სხვადასხვა ისტორიულ ეპოქაში). ცალკე უნდა აღინიშნოს ს. ა. არჯომანდის დამსახურება. მან მრავალი ნაშრომი უძღვნა სახელმწიფოსა და რელიგიის ურთიერთობის კვლევას ირანში (ფაქტობრივად, ის იგივე მიზანს ისახავს, რასაც ჩვენ წარმოდგენილ ნაშრომში, მაგრამ ს. არჯომანდის შემოქმედებას ნითელ ხაზად გასდევს მოსაზრება, რომ იმამიზმში რელიგია და პოლიტიკა ოდითგანვე ურთიერთგამიჯნული სფეროები იყო და დღეს ირანში შექმნილ სიტუაციას არაფერი აქვს საერთო ისტორიულ იმამიტურ მრწამსთან. ჩვენ კი ვცდილობთ ვაჩვენოთ, რომ ამ ორი სფეროს ერთიანობისათვის ბრძოლა იმამიზმის მთელი ისტორიის მანძილზე მიმდინარეობდა და, ამ მხრივ, ისლამური რევოლუცია და ხელისუფლების სათავეში სასულიერო პირების მოსვლა გარკვეულწილად იმამიზმის ევოლუციის ლოგიკურ შედეგს წარმოადგენს).

¹¹ J. Wellhausen, *Religions-politische Oppositionsparteien im alten Islam* (Berlin, 1882); იხლ. თარგმანი: *The Religio-Political Factions in Early Islam* (Amsterdam/Oxford, 1975).

აქვე უნდა გამოიყოს ბ. ლიუსის, ნ. რ. კედის, ე.კ.ს. ლემბტონის, ე. გლასენის, ჟ. კალმარის, ჟ. ობენის, ბ. ურკადის, პ. ალგარის, შ. ახავის, მ. ბაუსანის, ბ. სკარჩია-ამორეტის, ე. დოროშენკოს, ე. აბრაჰამიანის, რ. მოთაჰედეს, რ. რაითის ნაშრომები, რომლებიც ირანული შიიზმის სოციალური და პოლიტიკური ისტორიის სხვადასხვა ასპექტებს ეხება.

აქვე დავძენთ, რომ აღმოსავლური ტერმინები და საკუთარი სახელები ნაშრომში გამოყენებულია, კონტექსტის მიხედვით, ან არაბული ან სპარსული წაკითხვით და პირველი ხსენებისას ფრჩხილებში მოტანილია მათი სპარსული ან არაბული შესატყვისი.

შესავლის დასასრულს კი აღვნიშნავთ, რომ ბუნებრივია, ჩვენთვის ხელმისაწვდომი არ ყოფილა საკვლევი თემისათვის აუცილებელი ლიტერატურა სრულად და ამდენად, ირანული შიიზმის ისტორიის ზოგიერთი მეტ-ნაკლებად მნიშვნელოვანი მომენტი, შესაძლოა, არც თუ ისე სრულფასოვნად იყოს განხილული. ამასთანავე, ხაზს გაუუსვამთ, რომ ჩვენს მთავარ მიზანს შეადგენდა საკვლევ საკითხთან დაკავშირებით საკუთარი ხედვის, კონცეფციის ჩამოყალიბება და ამის საფუძველზე ირანში სახელმწიფოსა და რელიგიის ურთიერთობის ისტორიის ერთიანი სურათის წარმოდგენა. თუ რამდენად გავართვით თავი დასახულ მიზანს, მკითხველი განსჯის.

მინდა მადლიერების გრძნობით მოვიხსენიო ყველა ის ადამიანი, ვინც ფასდაუდებელი დახმარება გამინია ნაშრომზე მუშაობისას და ასევე სასარგებლო რჩევებით დიდი გავლენა მოახდინა ჩემს მეცნიერად და ირანული და ისლამური კვლევების სპეციალისტად ჩამოყალიბებაზე. მათ შორის მინდა გამოვყო *კარლო კუცია*, ჩემი პირველი სამეცნიერო ხელმძღვანელი და წინამდებარე ნაშრომის რედაქტორი; ნაშრომის რეცენზენტები – *გიული ალასანია*, *ნანა გელაშვილი* და *თეიმურაზ ფანჯიკიძე*, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდენტი და აკად. გ. წერეთლის სახელობის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის სამეცნიერო ხელმძღვანელი, აკადემიკოსი *თამაზ გამყრელიძე*, აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის დირექციის წარმომადგენლები *გრიგოლ ბერაძე* და *თამაზ აბაშიძე*, ამავე ინსტიტუტის ახლო აღმოსავლეთის ქვეყნების შუა საუკუნეების განყოფილების უკლებლივ ყველა თანამშრომელი და განყოფილების გამგე *გოჩა ჯაფარიძე*; თბილისის ივ. ჯავახიშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტში ჩემი პირველი მასწავლებელი *დავით კაციტაძე*, თბილისის აზიისა და აფრიკის ინსტიტუტის რექტორი *გურამ ჩიქოვანი* და ამავე ინსტიტუტის თანამშრომლები *ქერიმ ამოევი*, *გიორგი კაციტაძე* და *ზაზა ჩიქვილაძე*, ირანში საქართველოს საელჩოს თანამშრომელი *ნიკო ნახუცრიშვილი*.

შიიზმი და პოლიტიკური ხელისუფლების საკითხი VII-XV საუკუნეებში

ნაშრომის პირველი თავი მოიცავს პერიოდს ისლამის შექმნიდან შიიზმის იმამიტური მიმდინარეობის ირანში სეფიანთა სახელმწიფოს ოფიციალურ რელიგიად გამოცხადებამდე (1501 წ.). მიუხედავად იმისა, რომ ამ სანაყის პერიოდში იმამიტთა პოლიტიკური აქტივობა არც თუ ისე თვალსაჩინო იყო, სწორედ ამ დროს ეყრება საფუძველი იმამიტური დოქტრინას, ყალიბდება ძირითადი თეოლოგიური და სამართლებრივი პრინციპები, რომლებმაც შემდგომ იმამიზმში სხვადასხვა სახის ინოვაციები განაპირობეს (უპირველესად პოლიტიკისა და სახელმწიფო მმართველობის სფეროსთან დაკავშირებით). განსაკუთრებული ყურადღება კი ექცევა საკითხს, თუ რამდენად ახდენდა გავლენას პოლიტიკური სიტუაცია, პოლიტიკური გარემო იმამიტთა დოქტრინაზე. ამდენად, დოქტრინის ჩამოყალიბების პროცესი და იმამიტ ღვთისმეტყველ-სამართლისმცოდნეთა მოღვაწეობა განიხილება იმდროინდელი მუსლიმური სამყაროს (ნაშრომის ამ ნაწილის სპეციფიკიდან გამომდინარე, არამარტო ირანის) საერთო პოლიტიკური და რელიგიური ისტორიის ფონზე.

რელიგია და პოლიტიკა ადრეულ ისლამში

ისლამს მკაფიოდ გამოცალკევებული ადგილი უჭირავს მონო-თეისტურ რელიგიათა ოჯახში – მან მჭიდროდ, სტრუქტურულად დაუკავშირა ერთმანეთს თეოლოგიური და პოლიტიკური პრობლემები. ისლამის ამგვარი განსაკუთრებულობა მისი შექმნის პირობებით არის გამოწვეული. VII ს.-ის დასაწყისში მუჰამადის მიერ შექმნილი მცირე სექტა, არსებული ვითარების გამო, პრაქტიკულად იძულებული გახდა პოლიტიკურ ორგანიზმად ჩამოყალიბებულიყო და სწორედ რელიგიის პოლიტიკასთან შეკავშირებამ, თეორიულად სახელმწიფო ხელისუფლების დაფუძნებამ საერო და სასულიერო სფეროების განუყოფლობის იდეაზე, განაპირობა ისლამური სამყაროს სპეციფიკურობა.¹ ამდენად, „ისლამი წარმოადგენდა არა მხოლოდ ერთმორწმუნეთა კავშირს,

¹ ამ საკითხთან დაკავშირებით იხ. მაგ., В.В. Бартольд, „Халиф и султан“, *Сочинения*, Т. 6, с. 15-80; Idem, „Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве“, *там же*, с. 303-319; М.Б. Пиотровский, „Исторические судьбы мусульманского представления о власти“, в сб. *Социально-политические представления в исламе. история и современность*, с. 6-20; Idem, „О природе власти Мухаммада“, в сб. *Государственная власть и общественно-политические структуры в арабских странах*; В. Badier, *Les deux Etats. Pouvoirs et société en Occident et en terre de l'Islam*; L.M. Lapidus, „The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society“, *JMES*, VI, 1975, pp. 363-385; E.I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam, an Introductory Outline*. P.J. Vatikiotis, *Islam and the State* და სხვ.

არამედ ტოტალურ საზოგადოებას. ისლამში მორწმუნეთა თემი იმავდროულად იყო პოლიტიკური სტრუქტურა, სახელმწიფო.² მუსლიმად გახდომით, მორწმუნე ამასთანავე ხდებოდა არა მხოლოდ რელიგიის (დინ) ამლიარებელი, არამედ პოლიტიკური ხასიათის ორგანიზაციის (დაულა) წევრიც.

ისლამის შექმნის პერიოდში არაბეთის ნახევარკუნძულზე შეიძლება ლაპარაკი გარკვეული ეთნიკური და კულტურული ჰომოგენურობის არსებობაზე, მაგრამ ერთიანი რელიგიის არმქონე არაბებს არ შეეძლოთ შეექმნათ სიცოცხლისუნარიანი პოლიტიკური გაერთიანების საფუძვლები. ახალმა რელიგიურმა მრწამსმა კი, რომელიც პრაქტიკულად ერთი ადამიანის, მუჰამადის შემოქმედებას წარმოადგენდა და რომელიც ახალი ცივილიზაციის წყარო გახდა, სწორედ ამ პოლიტიკური ერთიანობას – მუსლიმურ თემს, მომავალი სახელმწიფოს ჩანასახს ჩაუყარა საფუძველი. მუჰამადი, პირველ რიგში, ახალი რელიგიის შემქმნელი და რელიგიური მოღვაწე იყო (ალბათ უნდა გავიზიაროთ შეხედულება, რომლის თანახმადაც მუჰამადი იყო მებრძოლი მქადაგებელი ყოველგვარი პოლიტიკური ტრადიციის გარეშე³, ვინაიდან პოლიტიკური ტრადიცია იმ გარემოში, რომელშიც ისლამის ფუძემდებელმა დაიწყო მოღვაწეობა, პრაქტიკულად არც არსებობდა). მაგრამ შექმნილ სიტუაციაში, საკუთარი მიზნების განსახორციელებლად, მუჰამადს ბუნებრივად უხდებოდა პოლიტიკური მომენტების გათვალისწინება, ვინაიდან ახლადშექმნილ მუსლიმურ თემს, სახელმწიფოს ჩანასახს, აუცილებლად ესაჭიროებოდა პოლიტიკური მოწყობის საფუძვლების შექმნა. შესაბამისად, ხდებოდა რელიგიის „პოლიტიზაცია“ და ამ ვითარებაში, რელიგიისა და პოლიტიკის ასეთი ურთიერთკავშირი, პრაქტიკულად თანმთხვევა, ბუნებრივი მოვლენაა. ამგვარად ჩამოყალიბდა ისლამური თეოკრატიული მმართველობის პრინციპი. საბოლოო ჯამში, ისლამი გახდა „სახელმწიფოს არსებობის მიზეზი, თემის ერთიანობის პრინციპი, რომელიც ერთდროულად ინარჩუნებს და ამართლებს სახელმწიფოს არსებობის განგრძობადობას.“⁴ ლ. მასინიონი ადრეულ ისლამს განსაზღვრავს, როგორც „ეგალიტარულ ლაიცისტურ თეოკრაციას“⁵, რაც, ვფიქრობთ, ზუსტად გამოხატავს პირვანდელ ისლამურ თემში თანასწორობის პრინციპზე დამყარებულ საერო და სასულიერო სფეროების ერთიანობას.

ახალგაზრდა მუსლიმური თემის უზენაესი წინამძღოლი ერთდროულად იყო იდეოლოგიური მოძღვარი, რომელიც განსაზღვრავდა მორწმუნეთა რელიგიურ მოვალეობებს, აყალიბებდა წესებსა და დოგმებს ღვთაებრივი ზემოთაგონების საფუძველზე, და ასევე პოლიტიკური

² M. Redinson, *L'Islam politique et croyance*, p. 30-31.

³ P.J. Vatikiotis, *op. cit.*, p. 24.

⁴ A. Morabia, *Le Jihad dans l'Islam médiéval*, p. 293.

⁵ L. Massignon, *Opera Minora*, T.I, *Islam, culture et société islamiques*, p. 37.

ხელძღვანელი, რომელიც იღებდა საშინაო თუ საგარეო პრობლემებთან დაკავშირებულ აუცილებელ გადაწყვეტილებებს. ისლამი გახდა ერთდროულად დოგმა და პრაქტიკა, კრედი და ქმედება.⁶ მუჰამადი საკუთარ თავში აერთიანებდა საკანონმდებლო, აღმასრულებელ და სასამართლო ხელისუფლებას. ეს იდეოლოგიურ-პოლიტიკური იდეალი შემორჩა დღემდე (თუმცა, უკვე ადრეულ შუა საუკუნეებში გამოჩნდა, რომ საერო და სასულიერო სფეროების სრული ერთობის დაცვა პრაქტიკულად შეუძლებელი იყო). თეორიულად არ არსებობს დაპირისპირება საღვთო კანონსა და სახელმწიფო კანონს შორის, ვინაიდან ისლამი იცნობს მხოლოდ ერთ კანონს – ღმერთის მიერ გამოცხადებულ შარი'ათს, რომელიც მოიცავს პოლიტიკურ, სოციალურ, ეკონომიკურ თუ კულტურულ ცხოვრებას – რელიგია განსაზღვრავს თითოეული ამ სფეროს ნებისმიერ ასპექტს.⁷ „მუსლიმებს ისევ წარმოუდგენიათ ჭეშმარიტი, ლეგიტიმური, იდეალური ისლამური სახელმწიფო ამ ორივე სფეროს გაშაერთიანებლად – ისეთად, როგორც იყო მედინის პრიმიტიული თემი. სწორედ აქ იკვეთება ფუნდამენტური განსხვავება ქრისტიანობასთან.“⁸

ქრისტიანობამ, ისლამისაგან განსხვავებით, მეტად ადრეული პერიოდიდან გამოიჯნა საერო და სასულიერო სფეროები. თომა აქვინელმა და ნეტარმა ავგუსტინემ სწორედ ამ მიმართულებით განავითარეს ფორმულა: „მიეცით ღმერთს ღმერთისა და კეისარი კეისარსა.“ ისლამისათვის კი, მოციქულის ეპოქის შემდეგ, ამგვარი ერთიანობა მარადიულად იდეალად დარჩა. ვ. ვატიკიოტისი მართებულად შენიშნავს, რომ „ისლამის ისტორია მარადიული დიქტომიის პრობლემა იდეალსა და რეალობას შორის.“¹⁰

ისლამი, მსგავსებასთან ერთად იუდაიზმთან და ქრისტიანობასთან, არაერთი ფუძემდებლური ნიშნით განსხვავდება მათგან, როგორც დოგმატიკისა და ღვთისმსახურების თვალსაზრისით, ისე (და უპირველესად) ხელისუფლების, რელიგიისა და საზოგადოების ურთიერთმიმართების კუთხით.

საუკუნეთა მანძილზე ქრისტიანობა იყო ჩაგრულთა რელიგია, სანამ იმპერატორი კონსტანტინე არ მოიქცა და თავად კეისარი არ გახდა ქრისტიანი. მხოლოდ შემდეგ განხორციელდა მთელი რიგი ცვლილებებისა, რომლებითაც ახალმა რწმენამ „დაიპყრო“ რომის იმპერია და გარდაქმნა მიხი ცივილიზაცია. „ისლამის დამაარსებელი“ თავის თავის

⁶ I. Makkour, "Islam and Evolution", *JMES*, XI, 4, 1980, p. 507.

⁷ E.L.J. Rosenthal, *op.cit.*, p.23.

⁸ M. Rodinson, Préface du livre de B. Lewis, *Les Assassins*, p.7.

⁹ აქვე აღვნიშნავთ, რომ არსებობს თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც ისლამმა ზუსტად იგივე განვითარების გზა გაიარა, რაც იუდეულობამ და ქრისტიანობამ და საერო და სასულიერო სფეროების მკვეთრად გაყოფის დასრულებული თეორიის ჩამოყალიბებაში (გაყოფა კი მართლაც რეალურად არსებობდა) დასაველურმა კოლონიალიზმმა შეუძალა ხელი. იხ. მაგ., M. Ch. Perjan, "L'Islam, une religion radicalement différente des autres monothéismes?" *Esprit*, 172, 1991, pp. 295-315.

¹⁰ P. J. Vatikiotis, *op.cit.*, p. 24.

კონსტანტინე" იყო და დაარსა საკუთარი სახელმწიფო. აქედან გამომდინარე, მას არ სჭირდებოდა ეკლესიის შექმნა და არც შეუქმნია იგი. Regnum-ის და sacerdotium-ის დიქტომიას, რაც ესოდენ მნიშვნელოვანი იყო ქრისტიანულ სამყაროში, არ გააჩნია ეკვივალენტი ისლამში, რომელიც ერთდროულად იყო რელიგიური და პოლიტიკური თემი სათავეში მოციქულით. მუსლიმთა პირველი თაობებისათვის არ არსებობდა მტრული სახელმწიფოებრივი ძალისადმი დაპირისპირების ტრადიცია. პირიქით, სახელმწიფო, რომელიც მათ მართავდა, ისლამისა იყო და ღმერთის მიერ მონონება მათი საქმიანობისა გამოიხატებოდა გამარჯვებებით და იმპერიის შექმნით.

ქრისტიანებისათვის არსებობდა არჩევანი ღმერთსა და კეისარს შორის და ქრისტიანთა არაერთი თაობა შეინირა ამ არჩევანმა. ისლამურ იდეალურ მმართველობაში კი, როგორადაც ის აღქმულია მუსლიმების მიერ, არ არსებობს კეისარი; არის მხოლოდ ღმერთი, როგორც ერთადერთი სუვერენი და კანონის ერთადერთი წყარო. მუჰამადი მისი მოციქული იყო. ის ქადაგებდა და მართავდა ღმერთის სახელით, და როდესაც ის გარდაიცვალა, მისი სულიერი და სამოციქულო მისია – ღმერთის სიტყვის გადაცემა კაცობრიობისათვის, დასრულებული იყო; რჩებოდა რელიგიური მისია – ჭეშმარიტი რწმენის გაერცვლება, სანამ უკლებლივ ყველა არ მოიქცეოდა.

აქვე კიდევ ერთ მნიშვნელოვან მომენტზე გავამახვილებთ ყურადღებას: იუდაიზმის მსგავსად და ქრისტიანობის საპირისპიროდ, ისლამი წარმოადგენს რელიგიას, რომელიც უფრო მეტად დაინტეგრირებულია ადამიანის ქცევის განსაზღვრით, მისი გარკვეულ ჩარჩოებში მოქცევით, ვიდრე რელიგიური მოძღვრებით. პირვანდელ ისლამში რიტუალსა და მორალურ მოთხოვნებს გაცილებით უფრო მეტი ყურადღება ექცეოდა, ვიდრე დოგმატიკას. მუჰამადი უპირველესად იყო მებრძოლი მქადაგებელი და „არც ცდილა შეექმნა სისტემატიზირებული და დასრულებული თეოლოგიური მოძღვრება.“¹¹ ეს მისია მუსლიმმა თეოლოგებმა შემდგომ საუკუნეებში შეასრულეს. საერთო ჯამში, ისლამი არის რელიგია, რომელიც „პირველ რიგში ყურადღებას აქცევს ორთოპრაქტიკას და მხოლოდ შემდეგ ორთოდოქსიას.“¹² ქცევა განსაზღვრულია რელიგიური კანონით, რომლის საფუძვლებიც შექმნა მუჰამადმა და რომელიც განავითარეს მუსლიმმა ღვთისმეტყველ-სამართლისმცოდნეებმა ისლამის არსებობის პირველი სამი საუკუნის მანძილზე.¹³ ისლამი არა უბრალოდ რელიგია, არამედ საზოგადოების მონყობის ფორმა, საზოგადოებრივ ურთიერთობათა საფუძველია.

¹¹ И. П. Петрушевский, *Ислам в Иране в VII-XV вв. (курс лекций)*, с. 66.

¹² E. Sivan, *Interpretations of Islam. Past and Present*, p. 108.

¹³ ყურანში არის იურიდიულ ნორმათა გარკვეული რაოდენობა, მაგრამ ისინი უპირველესად ეხება იმ საკითხებს, რომლებიც უშუალოდ ნაშოიჭრა მედინის თემის წინაშე. საბოლოო ჯამში, სუნიტი იურისტები შეთანხმდნენ კრიტერიუმზე, რომლის თანახმადაც, თუკი არ არსებობდა მითითება ყურანში, გამოყენებული უნდა ყოფილიყო გადაწყვეტილება, დაფუძნებული მუჰამადის ტრადიციაზე, ანუ ჰადისი.

სწორედ მოციქულ მუჰამადის ცხოვრების წესი, მისი ქცევა და მოღვაწეობა გახდა სამარადჟამო იდეალი. მოციქული სრულყოფილი ადამიანი და უნივერსალური მოდელია მთელი კაცობრიობისათვის. ამგვარად, „მოციქულის ცხოვრება ხდება ადამიანური სრულყოფილების პარადიგმა და ყურანთან ერთად კანონის უპირველესი წყარო.“¹⁴

ერთი შეხედვით, შეიძლება ჩანდეს, რომ ქრისტე ანალოგიურ ფუნქციებს ასრულებს ქრისტიანობაში, მაგრამ სინამდვილეში ასე არ არის. „ქრისტეს, როგორც ადამიანის იმიტირება, საბოლოო ჯამში, მიდის ღმერთის იმიტირებამდე“,¹⁵ რაც, მუსლიმური კონცეფციით, უკიდურესი მწვალებლობის გამოხატულებაა. გარდა ამისა, ქრისტიანობაში არსებობს ეკლესია, რომელიც ახდენს ურთიერთობის მოდიფიცირებას, არსებულს ეტალონსა და მას შორის, რომელიც ცდილობს მის იმიტირებას. ისლამში კი საღვთო კანონი საზღვრავს მოქმედების ჩარჩოებს, აყალიბებს წესებს, განსაზღვრავს ადამიანის სრულყოფის გზას.

მუსლიმური თემისათვის ხელისუფლების საკითხი თეორიულად არ წარმოადგენდა დავის საგანს. „უზენაესი ხელისუფლება ისლამში ეკუთვნის არა ცალკეულ ადამიანს, არა პარტიას, არა ხალხს, არამედ ალაჰს.“¹⁶ ამქვეყნიური ხელისუფლება კი ერთდროულად იყო ალაჰის ბოძებული საჩუქარი და ამასთანავე ღმერთის მიერ ადამიანებისათვის დაკისრებული მოვალეობა. ამქვეყნიური ხელისუფლების ამოცანა საკმაოდ შეზღუდული იყო: ხელისუფლების მატარებელს თვალყური უნდა ედევნებინა იმისათვის, რომ თემის წევრებს ეცხოვრათ საღვთო კანონის მიხედვით, რომელიც გადმოცემული იყო ყურანსა და ჰადისებში.

ადრეული ისლამის პოლიტიკური მხარის შესწავლისათვის, ბუნებრივია, აუცილებელია ყურანის გათვალისწინება. „ყურანის პოლიტიკური კონცეფცია არ არის ორაზროვანი. იგი კონფრონტაციის, ანდა მანიქველობის პრინციპზეა დაფუძნებული – ეს არის დაპირისპირება, შეიარაღებული კონფრონტაცია მცდართან.“¹⁷ იგი ამასთანავე უკიდურესად მონოთეისტური და თეოცენტრულია. „ყურანის პოლიტიკური იდიომა თავისთავად იდეოლოგიურია.“¹⁸ ამდენად, ურწმუნონი არიან ღმერთის მტრები, რომლებიც უპირისპირდებიან მორწმუნეებს – ღმერთის მეგობრებს. მორწმუნეთა ქმედება კი გამოიხატება წმინდა საკრალური ტერმინებით (ჯიჰადი, პიჯრა და სხვ.). მაქს ვებერი ხაზს უსვამდა იმ როლს, რომელიც მინიჭებული ჰქონდა მეომარ (სამხედრო) ძალაუფლებას მუსლიმური იმპერიის შექმნაში და იმ დეფინიციის ჩამოყალიბებაში, რომელიც მას ახასიათებს. ერთიც და მეორეც მჭიდრო კავშირშია ძლიერი მობილიზაციის უნარის მქონე რელიგიასთან, თავისი

¹⁴ B. Scarcia Amoretti, "La vic de l'imam comme modèle: un phénomène historique ou contemporain?" *Peuples méditerranéens (Cultures populaires)*, 34, 1986, p. 142.

¹⁵ H. Corbin, *Le paradoxe du monothéisme*, pp. 151-152.

¹⁶ Фатхи Яхян, *Ислам, идеи, движения, перемены*, М., с. 6.

¹⁷ P. J. Vatikiotis, *op.cit.*, p. 23.

¹⁸ G. Hossain Razi, "Legitimacy, Religion and Nationalism in the Middle East", *APSR*, Vol. 84, N1, March 1990, p.69.

უნივერსალისტური პრეტენზიით, მონისტური ხასიათით, ზოგიერთი ინსტიტუტის (მაგ., ჯიჰადის) მნიშვნელობის ხაზგასმით.¹⁹ ჯიჰადი კი, ფაქტობრივად, აგრესიული პოლიტიკის ლეგიტიმიზაციას ახდენდა.

ყურანის პოლიტიკურ იდეებში არ არის მკაფიო მითითება პოლიტიკური ხელისუფლების შესახებ, ძალაუფლების მატარებლის ვინაობის თაობაზე ისლამურ თემში მოციქულის შემდეგ. ძალაუფლების საკითხი კი იყო და რჩება ისლამის თეორიისა და პრაქტიკის ცენტრალურ პრობლემად. სწორედ ამ საკითხმა გამოიწვია თემისა და შემდგომ საერთოდ მუსლიმური სამყაროს განყოფილება.²⁰ ყურანის პოლიტიკური იდეების საბაზისო სტრუქტურა, აქტივისტური და მილიტარისტული სულისკვეთების მიუხედავად, გარკვეულწილად ნეიტრალურია და სულაც არ იძლევა მკაფიო სამოქმედო მითითებებს ისლამური თემის პოლიტიკური მოწყობის თაობაზე მოციქულის შემდეგ. თუმცა, ყურანში არსებული პოლიტიკური იდეები, იდეოლოგიურად მრავალგვარი ინტერპრეტაციების შესაძლებლობის გამო, ყოველთვის წარმოადგენდნენ საფრთხეს მუსლიმი მმართველებისათვის. მათი გამოყენება თანაბარწილად შეიძლებოდა როგორც ურწმუნოების, ისე ხელისუფლების წინააღმდეგ. ამასთანავე ყურანშიც კი ჩანს ძალაუფლების დაყოფისა და დანაწევრების წინაპირობები. ეს კი არაბთა თავბრუდამხვევი სისწრაფის დაპყრობების შედეგად, მცირე მუსლიმური თემის უზარმაზარ იმპერიად გარდაქმნის პირობებში, მეტად თვალსაჩინო გახდა.

საერთო ჯამში კი, ყურანი მეტად მნიერი წყაროა ისლამში პოლიტიკური ხელისუფლებისათვის. მუჰამადის ძალაუფლების წყარო ღვთის ნება იყო (ამ თვალსაზრისით თეოკრატიული პრინციპი 632 წ. მუჰამადის სიკვდილთან ერთად დასამარდა²¹), ხოლო შემდეგ მკაფიო მითითება პოლიტიკური ძალაუფლების რაობის შესახებ აღარ არსებულა. საკუთარი არსებობის შენარჩუნებისათვის კი მუსლიმურ თემს უპირველესად ძალაუფლების საკითხის გადანყვეტა ესაჭიროებოდა.

პრიმიტიული მუსლიმური თემისათვის პოლიტიკა გამოიხატებოდა რელიგიური მორჩილების ტერმინოლოგიით. „ყველაფერს, რაც ამქვეყნად ხდებოდა, უმნიშვნელოვანესი პოლიტიკური მოვლენებიდან დანყვებული ყოფითი, ყოველდღიური პრობლემებით დამთავრებული, რელიგიური მნიშვნელობა გააჩნდა.“²² მორწმუნეთა თემის ხელმძღვანელობა მინდობილი ჰქონდა ამირ ალ-მუ'მინინს (მორწმუნეთა მეთაურს). რელიგიური მოვალეობა, თეორიული თვალსაზრისით მაინც, ახალი რწმენის მიმდევართა ცხოვრებას ტოტალურად მოიცავდა და მორწმუნეთა თემის მეთაურის ფუნქციაც ასევე ყოველმომცველი იყო. მოგვიანებით, თავდაპირველი ისლამური თეოკრატია (მუჰამადისა და მართლმორწმუნე ხალიფების დროინდელი) იდეალიზებული იქნა და

¹⁹ V. Tarnet, *Weber and Islam. A Critical Study*, pp. 34, 138.

²⁰ С. М. Прооров, "Шинтская (имамитская) доктрина верховной власти", в сб. *Ислам. Религия, Общество, государство*, с. 204.

²¹ В. В. Бартальд, "Халиф и султан", с. 18.

²² М. Б. Пиотровский, "Историческис судьбы мусульманского предсталиения о власти", с. 6.

„ოქროს ხანის“ სტატუსი მიიღო. შესაბამისად, იგი გამოდგა თეოკრატიული იმპულსის მქონე პოლიტიკური იდეოლოგიების შექმნის საფუძველი.

ისიც ხაზგასასმელია, რომ მუჰამადის დროინდელი ისლამური თემი მხოლოდ სახელმწიფოს ჩანასახს წარმოადგენდა და რეალურად სახელმწიფოს სათავე არაბულმა დაპყრობებმა დაუდეს. ამ ექსპანსიის შედეგად შექმნილი იმპერია კი იმართებოდა „მუსლიმური თემის სახელით“.²³ პირველ ხალიფათა დროს უზენაესი სახელმწიფო ხელისუფლება გარეგნულად კვლავ ინარჩუნებდა თეოკრატიულ ხასიათს, იმდენად, რომ სახელმწიფო ქონება „საღვთოდ“ ინოვდებოდა.²⁴ მაგრამ დაპყრობილ ქვეყნებში ხალიფებს ასევე უხდებოდათ ადგილობრივი სპეციფიკისა და პოლიტიკური ტრადიციების გათვალისწინება, რომლებიც უცხო იყო პირვანდელი ისლამისათვის და შესაბამისად მუჰამადისეული თემის მმართველობის თეოკრატიული იდეალი, იმპერიის არსებობის პირობებში, პრაქტიკულად გამოუსადეგარი გახდა.

ამ ქვეთავის დასასრულს, ისლამის ისტორიული განვითარების სპეციფიკის წარმოსაჩენად, კიდევ ერთ მნიშვნელოვან მომენტზე გავამახვილებთ ყურადღებას. ზოგადად მიიჩნევა, რომ ყურანი მუსლიმური ბიბლიაა, მეჩეთი - მუსლიმური ეკლესია, ულემები კი მუსლიმი სამღვდელოება. ეს სამივე მოსაზრება ნაწილობრივ ჭეშმარიტებას შეესაბამება, მაგრამ გარკვეულ კორექტირებას საჭიროებს. ძველი და ახალი აღთქმა ხანგრძლივი პერიოდის მანძილზე შექმნილი სხვადასხვა ნიგნების კრებულია, რომელიც მორწმუნეთა თვალთახედვიდან მთლიანად მოიცავს საღვთო გამოცხადებას. ყურანი კი ერთი ნიგნია, გავრცელებული ერთი ადამიანის, მოციქულ მუჰამადის მიერ. ისლამის პირველი საუკუნეების ცხოველი დებატების შემდეგ, მიჩნეულ იქნა, რომ ის შეუქმნელი და მარადიული, ღვთიური და შეუცვლელია. ეს შეხედულება რწმენის ქვაკუთხედად იქცა.

მეჩეთი იმ მნიშვნელობითაა ეკლესია, რომ წარმოადგენს ერთობლივი ღვთისმსახურების ადგილს. მაგრამ არ შეიძლება მეჩეთის შესახებ ლაპარაკი ეკლესიის, ინსტიტუციის მნიშვნელობით, სახელმწიფოსაგან გამოყოფილი იერარქიით და კანონებით. ულემები შეიძლება მიჩნეულ იქნენ სამღვდელოებად²⁵ სოციოლოგიური მნიშვნელობით, რომლის მიხედვითაც ამ ფენას შეადგენენ სათანადო საღვთისმეტყველო განათლების მქონე და წოდების მატარებელი სასულიერო პირები. მაგრამ მუსლიმური სამღვდელოება არ ასრულებს შუამავლის როლს ღმერთსა და მორწმუნეს შორის. ისლამისთვის უცხოა საეკლესიო საიდუმლოებები, რიტუალები, რომლებიც მხოლოდ ზიარებულ მღვდლებს შეუძლიათ განახორციელონ. ამას შეიძლება დაემატოს, რომ

²³ S.A. Schleifer, "Jihad and Traditional Islamic Consciousness", *The Islamic Quarterly*, v. XXVII, No. 4, 1983, p. 174.

²⁴ В.В. Бартольд, "Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве", с. 305.

²⁵ ალიმ, ალემ, მრ. რ. უღამა - ნაშრომში მრ. რ.-ში ქართულ ფორმად ეამჯობინეთ ულემების ხმარება.

წარსულში არ არსებობდა საეკლესიო კრებები და სინოდი, არც საეპისკოპოსოები, რომ განესაზღვრათ ორთოდოქსია და ინკეიზიტორები, რომ გაეძლიერებინათ ის.²⁶

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, სასულიერო ფენის ევოლუციის შედეგად შესაძლებელია ლაპარაკი გარკვეული საეკლესიო იერარქიის არსებობაზე. მაგრამ ისლამის თეორიულად დუალისტური ხასიათი სრულიად გამორიცხავს ცალკე საერო სფეროს არსებობას. მხოლოდ არც თუ ისე დიდი ხნის წინ გაჩნდა ტერმინების საეროს, სეკულარულის, სამოქალაქოს ეკვივალენტები არაბულში, რომლებიც ნასესხებია ან არაბულად მოლაპარაკე ქრისტიანებისაგან ანდა ევროპული ენებისაგან. სახელმწიფო იყო ეკლესია, ეკლესია კი სახელმწიფო, ღმერთი იყო ორივე მათგანის ხელმძღვანელი და მოციქული – მისი წარმომადგენელი ამქვეყნად.²⁷ ხშირად ციტირებული ერთი ძველი ტრადიციის თანახმად: „ისლამი, ხელისუფლება და ხალხი შეიძლება შეედაროს კარავს. საფარველი ისლამია, დედაბოძი ხელისუფლება, დასამაგრებელი თოკები კი – ხალხი. ვერცერთი ვერ მიაღწევს კეთილდღეობას ერთმანეთის გარეშე“.²⁸

(საბოლოო ჯამში, ისლამის თავდაპირველი ისტორიული პოლიტიკური განვითარება და დამოკიდებულება პოლიტიკური ხელისუფლებისადმი შემდეგი სახით შეიძლება განისაზღვროს: 1) ყურანი არ იძლევა მკაფიო მითითებას ისლამური სახელმწიფოს ფორმისა და მემკვიდრეობის საკითხზე. 2) მოციქულს არ ამოურჩევია მემკვიდრე და არც სახელმწიფოებრივი მოწყობის რაიმე კონკრეტული ფორმისათვის მიუნიჭებია უპირატესობა. მისი მთავარი მემკვიდრეობა იყო მუსლიმების მიერ ისლამის მოძღვრების დაცვის მოვალეობა. 3) გამოიკვეთა მემკვიდრეობის სამი სახეობა: ა) შეზღუდული არჩევანი (აბუ ბაქრი); ბ) ხალიფას მიერ მემკვიდრის დასახელება ('უმარი); გ) შურა, იგივე საბჭოს მიერ ხალიფას არჩევა ('უსმანი და 'ალი). 4) მემკვიდრეობის საკითხი გადაიზარდა უმძაფრეს პოლიტიკურ კონფლიქტში, რასაც

²⁶ დღეს ეს მთლიანად სიმართლეს აღარ შეეფერება, ყოველ შემთხვევაში ირანის მაგალითზე. გვიანდელ ისლამურ მონარქიებში, ოსმალეთსა და ირანში, გარკვეულ საეკლესიო იერარქია ჩნდება, მაგრამ ეს უცნობი იყო კლასიკური ისლამისათვის, ამ იერარქიის ნეერებს კი არ განუცხადებიათ პრეტენზია ქრისტიანი პრელატების მსგავს ძალაუფლებაზე. დღეს ამ თვალსაზრისით ცვლილებები სწორედ დასავლეთის გავლენით არის განპირობებული. აქვე დაემატებოთ, მუსლიმური სასულიერო ნოდებისათვის აღსანიშნავად, როგორც ზემოთ ითქვა, ტერმინ *სამღვდელოებასაც* პირობითად ვიყენებთ. მოვიშველიებთ ბ. ლოუსის სიტყვებსაც: „ტერმინი *სამღვდელოება*, ბუნებრივია, უკავშირდება ქრისტიანულ ლექსიკონს, რომელიც ისეთივე უცხო იყო მუსლიმური ტრადიციისათვის, როგორც იუდეულურისათვის, მაგრამ რომელიც დღეს, ისევე შეადგენს მუსლიმური რეალობის ნაწილს, როგორც იუდეულურისას. ეს არის ხანგრძლივი ევოლუციის შედეგი, რომელიც სათავეს იღებს ოსმალურ საეკლესიო იერარქიაში“ B. Lewis, *Islam*, p. 1259. (ჩვენი მხრიდან, დაემატებდით, რომ ირანულშიც).

²⁷ *Ibid.*, p. 1253.

²⁸ Ibn Qulayba, *Uyün al-Akhhbar*, v. I. Cairo, 1963, p. 2. Quoted: *Ibid.*

მოპყვა რელიგიური განყოფა ისლამში (სუნიზმი და შიიზმი). 5) ისლამური სახალიფოს ისტორიიდან – მისი დაარსებიდან ოფიციალურ გაუქმებამდე (1924 წ.), მკაფიო ჩანს, რომ არცერთი ხალიფა არ ყოფილა არჩეული მთელი მუსლიმური თემის მიერ. ხალიფა, პოლიტიკური მიზნებიდან და მიზეზებიდან გამომდინარე, აირჩეოდა პოლიტიკური ელიტის მიერ ძირითადად მემკვიდრეობის პრინციპის საფუძველზე.

ისლამური სამყაროს ისტორიისათვის კი განსაკუთრებული მნიშვნელობა შეიძინა „უმმას პირველსანყისმა იდეალმა – სოციოპოლიტიკური და რელიგიური სფეროების სრულმა ერთიანობამ.“²⁹ თუმცა იგი, პირველი ხალიფებისა და ადრეული აბასიანების სუვერენების მცდელობის მიუხედავად, სამუდამო განუხორციელებელ იდეალად დარჩა.

**„ალის პარტია“. შიიზმის საფუძვლების ჩამოყალიბება.
„მონამე იმამთა“ ხანა**

ზემოთ უკვე ითქვა, რომ მუჰამადის მემკვიდრეობის საკითხმა, მუსლიმური თემის პოლიტიკური და რელიგიური ხელმძღვანელობის პრობლემამ, პრაქტიკულად მუჰამადის სიკედილისთანავე გაამწვავა ურთიერთობა თემის შიგნით და სულ მალე ისლამის ორ ძირითად მიმართულებად – სუნიზმად და შიიზმად განყოფა გამოიწვია.

შიიზმი წარმოიშვა ხალიფა უსმანის მემკვიდრეობისათვის, პოლიტიკური ძალაუფლებისათვის ბრძოლაში.³⁰ პირველმა შიიტებმა შეადგინეს 'ალის მომხრეების, „ალის პარტია“ (ში'ათ 'ალი). ამდენად, თავდაპირველად შიიზმი სწორედ პოლიტიკური ხასიათის მოძრაობა იყო, რომელსაც წარმოადგენდნენ ერთი გარკვეული კანდიდატის არჩევის მომხრენი და კონკრეტული ოჯახის დინასტიის ლეგიტიმურობის ამლიარებელნი. მაგრამ „ისეთ პოლიტიკულ რელიგიაში, როგორც ისლამია და ისეთ რელიგიურ ადმინისტრაციაში, როგორც იყო თავდაპირველი სახალიფო, პოლიტიკური პარტია ადვილად და სწრაფად ხდებოდა რელიგიური.“³¹ აქედან გამომდინარე, შიიზმი თავიდანვე იყო როგორც პოლიტიკური, ისე რელიგიური ფენომენი.

'ალი მუჰამადს მას შემდეგ ედგა გვერდში, რაც ეს უკანასკნელი დაობლდა. შიიტური ტრადიციით, მან, ისლამის მოციქულის პირველი მეუღლის, ხადიჯას შემდეგ, პირველმა ინამა მუჰამადის მისია და გახდა მუსლიმი (სუნიტური ტრადიციით – ხადიჯასა და აბუ ბაქრის შემდეგ). 'ალი მუჰამადს გაჰყვა მედინაში, იყო მისი სიძე, თავი გამოიჩინა კერპ-თაყვანისმცემელ მექელებთან ბრძოლაში და დიდი როლი შეასრულა არაბთა გამუსლიმების საქმეში. შიიტები თვლიან, რომ ლადირ ხუმთან,

²⁹ III. Эйзенштадт, *Революция и преобразование в обществе*, Москва, с. 188

³⁰ შიიტურ წყაროებშიც კი აღიარებულია, რომ როგორც რელიგიური მოძრაობა, 'ალის პარტია მეტად შიიერეიტხოვან დაჯგუფებას წარმოადგენდა. იხ. M. Momen, *An Introduction to Shi'ite Islam. The History and Doctrine of Twelver Shi'ism*, p. 62.

³¹ B. Lewis, „L'identité chi'ite“, *Le Débat, Histoire, politique, société*, 37, 1983, p. 154.

„გამოსათხოვარი ჰაჯის“ დროს, 632 წ. 16 მარტს მუჰამადმა ხელი ჩაიკიდა 'ალის პოლიგრამების ნინაშე და განაცხადა: ყველასათვის, ვისთვისაც მე მბრძანებელი ვარ, 'ალიც ასევე მბრძანებელია“ (შიიტური თვალსაზრისით, ეს პასაჟი არსებობდა ყურანის თავდაპირველ რედაქციაში, მაგრამ შემდეგ იგი 'ალის მონინალმდეგეებმა ამოიღეს). შიიტები ამ აქტს მიიჩნევენ 'ალის დანიშნად (ნასს) მუჰამადის მემკვიდრედ. ამ მოვლენის მრავალრიცხოვან კომენტარებს შორის მაგალითისათვის შეიძლება დავასახელოთ ცნობილი შიიტი ავტორები ან-ნაუბახტი და ალ-მუფიდი.³² ეს აქტი 'ალის ყველამ, მათ შორის 'უმარმაც, მიულოცა და მას უწოდეს მორწმუნეთა ნინამძლოლი (ამირ ალ-მუშინინ), რაც ზოგადად ხალიფების ტიტულს ნარმოადგენს. მუჰამადის მიერ 'ალის მემკვიდრის დანიშვნის შესახებ წერს ტაბარიც³³, რომელიც მუჰამადის ცხოვრების ერთ-ერთ ყველაზე ავტორიტეტულ წყაროდ ითვლება როგორც შიიტებისათვის, ისე სუნიტებისათვის. დანიშვნის პერიოდისათვის 'ალი 30 წლის უნდა ყოფილიყო. ამ ფაქტს ზოგიერთი სუნიტური წყაროც ადასტურებს, მაგრამ სხვაგვარ ინტერპრეტირებას უკეთებს: მუჰამადს სურდა უბრალოდ აემალლებინა 'ალის ავტორიტეტი, რომელიც სიმკაცრის გამო არაპოპულარული იყო.³⁴ სუნიტი ავტორები მიიჩნევენ, რომ მუჰამადმა 'ალის უწოდა მორწმუნეების მაულა და ამ ტერმინს „მეგობრის“ მნიშვნელობით თარგმნიან. შიიტური თვალსაზრისით, თუკი მხოლოდ მეგობრად თვლიდნენ, მაშინ გაუგებარია რატომ მიულოცა ყველამ ლადირ ყუმთან 'ალის მუჰამადის მემკვიდრედ არჩევა. მაულა შიიტთათვის უპირველესად ბატონს ნიშნავს.³⁵

შიიტთათვის 'ალის მმართველობის ხანმოკლე პერიოდი მუსლიმური მმართველობის ერთადერთი ლეგიტიმური ხანა იყო მუჰამადის შემდეგ. 'ალის ტრაგიკულმა აღსასრულმა კი (661 წ.), მათი რელიგიურ-პოლიტიკური მრწამსით, ამქვეყნად უსამართლობის, ტირანიის გაბატონება მოიტანა. სუნიზმთან შიიზმის გამიჯვნა პოლიტიკური მიზეზით – სახალიფოს მეთაურობასთან დაკავშირებული უთანხმოების გამო ხდება.³⁶ შიიზმი გაცილებით უფრო გვიან ყალიბდება რელიგიურ დო-

³² al-Mufid, al-Shaykh, *Kitāb al-Irshād, The Book of the Guidance*, Transl. by L.K.A. Howard, p.123; al-Ḥaybakhṭi, al-Ḥasan ibn Muṣā, *Shiʿite sects, fiqh al-ash-shiʿa*, per. v arab., ucllud. u komentarnij S.M. Prozorova, s. 125.

³³ al-Ṭabarī, Abū Jaʿfar Muḥammad. *Taʾriḥ ar-Rusul waʾl-Mulūk*, pp. 1172-3, quoted M. Momen, *op. cit.* p.12

³⁴ Fr. Buhl, “Ghadir Khumm”, *FI*, 2nd ed., II, p. 993-994. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ 'ალის ეპოქის ამსახველი წერილობითი წყაროები არ არსებობს. მხოლოდ VIII ს.-ში ჩაინერა ზეირი ტრადიცია, ძირითადად შიიტების მიერ. უზიანთა დაცემის შემდეგ კი საერთოდ ლიტერატურა მათი სანინალმდეგო იყო. ამდენად, ამ პერიოდის (მუჰამადის გარდაცვალებიდან 'ალის მკვლელობამდე – 632-661 წწ.) 'ალის მომხრეთა ადგილები პოლიტიკური და რელიგიური მოღვაწეობის სურათის აღდგენა საკმაოდ რთულია.

³⁵ Sayyid Saʿed Akhṭar Redhevi, *Imamate, The Vicegerency of the Prophet*, pp. 43-46.

³⁶ საჭიროდ მიგვაჩნია აღინიშნოს, რომ ოროდოქსიის და ეტეროდოქსიის ცნებების მისადაგება ისლამისათვის მეტად პირობითია. როგორც ზ. ლოუსი წერს, „შიიზმი, თუნ-

ქტრინად, თუმცა ამ დოქტრინის საფუძველი სწორედ 'ალი და მისი საგვარეულოს შელახული უფლებებია.

მუსლიმი ავტორების (როგორც შიიტი, ისე არაშიიტი) თხზულებებში პრიმიტიული ისლამური თემიდან გამოყოფილ ჯგუფებს ეწოდებათ *ფირაჟ* (მრ. რ. *ფირკა*), რაც მომდინარეობს არაბული ზმნიდან *ფარაკა* - „გამოყოფა, გამოცალკეება, სხვაობა“. ამავე ტერმინს იყენებდნენ შიიტი ავტორები საკუთრივ შიიტური თემის შიგნით გამოყოფილი სხვადასხვა ჯგუფებისა და ტენდენციების აღსანიშნავად.³⁷ ამ თხზულებებში სხვადასხვა დოქტრინული შეხედულებების გამოსახატავად იხმარებოდა ტერმინები: *რა'ი* - თვალსაზრისი, *იბთილაფ* - განსხვავება შეხედულებებში, ანდა *მაზჰაბ* - გზა, მეთოდი. იმამიტი შიიტი ავტორები საკუთრივ *ში'ა*-ს გარდა, იყენებდნენ ტერმინს *თა'იფა*. შიიტი სწავლული ალ-თუსი (გარდ. 1067 წ.) შიიტებს უწოდებს „ჯგუფს, რომელიც მართალია (რომელთანაც ჭეშმარიტებაა)“. — ტერმინი *ში'ა* ყურანში ოთხჯერ არის ნახსენები, მათგან ორჯერ „მხარდამჭერის, მომხრის, მის პარტიაში მყოფის“ მნიშვნელობით.³⁸ მრავლობითი ფორმით *ში'ა* ნიშნავს მიმდევრებს, მხარდამჭერებს, ადამიანთა ჯგუფს, რომელიც ერთსულოვნებას ამჟღავნებს გარკვეულ გადანყვეტილებასთან ან სარწმუნოებასთან დაკავშირებით, რომელსაც ისინი იცავენ და მხარს უჭერენ.⁴⁰ „ეს სიტყვა არჩეულ იქნა სარწმუნოების წინამძღოლის ('ალის) მომხრეების აღსანიშნავად, რადგანაც ისინი წინდებდნენ და აღიარებდნენ მის იმამათს მოციქულის შემდეგ და არ აღიარებდნენ მის წინამორბედებს, რომლებიც ხალიფების ფუნქციებს ასრულებდნენ.“⁴¹ შუა საუკუნეების მუსლიმი ავტორებიდან ალბათ ყველაზე სრულყოფილია შიიზმის განსაზღვრა იბნ ხალდუნის მიერ: „როგორც თანამედროვე, ისე წარსულის სამართლისმცოდნეთა და ლეთისმეტყველთა შეხედულებით, *ში'ა* არის ტერმინი, რომელიც აღნიშნავს 'ალის, მისი ვაჟებისა და მათი აზროვნების სკოლის (*მაზჰაბ*) მიმდევრებს. ისინი ('ალის მიმდევრები) ერთსულოვანნი არიან იმ თვალსაზრისით, რომ იმამათი არ წარმოადგენს საზოგადოებრივ სამსახურს, რომელიც შეიძლება შეიცვალოს უმმას (მუსლიმური თემის) ნება-სურვილის მიხედვით, ე. ი. თემს არ შეუძლია განსაზღვროს, თუ ვინ

დაც სუნიტური თვალთახედვიდან დანახული, არ არის აუცილებლად რელიგიური რწმენის შერყენა, თეოლოგიური გადახრა. სუნიტი სამართლისმცოდნეები ზოგჯერ ლაპარაკობენ *Tashayyu Hasan*-ზე, რაც ნიშნავს პროშიიტური თვალსაზრისის გაზიარებას, მაგრამ თვალსაზრისების სხვაობას განსაზღვრულ ჩარჩოებში. სშირად იმეორებენ მუჰამადისათვის შინერილ ჯადისს: „სხვადასხვა თვალსაზრისები ჩემს თემში ლეთის წყალობის გამოვლენაა.“ B. Lewis, "The Shi'ite in Islamic History", in: *Shi'ism, Resistance and Revolution*, p. 22.

³⁷ იხ. შაგ., *Ал-Найбахти, указ. сод.*

³⁸ პატივისცემის ნიშნად შიიტებმა მას უწოდეს შაიხ ალ-თა'იფა.

³⁹ *Коран, перевод и комментарии И.Ю. Крачковского, изд. второе, 28: 15(16); 37: 83(84).*

⁴⁰ A. Muhaajirani, "Twelve-Imam Shi'ite Theological and Philosophical Thought", in: *History of Islamic Philosophy, Part I*, pp. 123.

⁴¹ al-Mu'id, *op. cit.*, p. 116.

იქნება იმამი (სპ. *ემამ*). ეს არის რელიგიის ბურჯი და ისლამის საყრდენი.⁴²

რაც შეეხება ტერმინ *იმამათს* (სპ. *ემამათ*), რომელმაც შემდგომ უმნიშვნელოვანესი როლი შეიძინა შიიზმში, იგი წარმოდგება არაბული ზმნიდან *ამმა* - „წინდგომა“, „რაიმეს წინამძღოლობა“. ჯერ კიდევ ისლამამდელ არაბეთში იმამს უწოდებდნენ ადამიანს, რომელიც „წინ იდგა“ (მაგ., აქლემების ქარავნის წამყვანი), ანდა ვინც „რაიმე საქმეს ხელმძღვანელობდა“.⁴³ ისლამის გაბატონებასთან ერთად ამ ტერმინმა უფრო კონკრეტული მნიშვნელობა შეიძინა: „ლოცვის დროს წინმდგომი“, „სულიერი მეთაური“ სწორედ ამ მნიშვნელობით გამოიყენება იგი ყურანში.⁴⁴ თავდაპირველად ამ ფუნქციას ასრულებდა მუჰამადი, რომელიც იმავდროულად თემის პოლიტიკური მეთაური იყო. გარდაცვალებამდე ცოტა ხნით ადრე ავადმყოფმა მუჰამადმა ლოცვის წარმართვის მოვალეობა აბუ ბაქრს გადააბარა, რაც შემდგომ მისი ხალიფად გახდომის ერთ-ერთი განმაპირობებელი ფაქტორი გახდა. (აქ შეიძლება კითხვაც კი დაისვას: აბუ ბაქრის გახალიფებამ, რომელიც იმამიც იყო, ხომ არ შეუწყო ხელი ამ უკანასკნელი ტერმინის, როგორც თემის ერთიანი სულიერი და საერო მეთაურის აღმნიშვნელის, წინამორწინებას შიიზმში?).

ყურანსა და ჰადისებში იმამათი უზენაესი ხელისუფლების მნიშვნელობით არ გამოიყენება. ალბათ მისი ამ კონტექსტში ხმარება პირველად სამოქალაქო ომის დროს მოხდა. ყურანის ცალკეული ადგილების 'ალის სასარგებლოდ ინტერპრეტირებამ პოლიტიკური მნიშვნელობა სწორედ ამ პერიოდიდან შეიძინა.

ალის სიკედილის შემდეგ შიიტური თემის ოფიციალური მეთაური გახდა მისი უფროსი ვაჟი (მუჰამადის ქალიშვილთან, ფატიმასთან ქორწინებიდან) ჰასანი. ეს უკანასკნელი პოლიტიკურად პასიური იყო და პრაქტიკულად არაფერი გაუკეთებია უმაიანთა წინააღმდეგ. უფრო მეტიც, ხალიფა მუ'ავიამ მას სოლიდური პენსიაც დაუნიშნა და იგი სიკედილამდე (669 წ.) უზრუნველად ცხოვრობდა მედინაში. თუმცა, შიიტური ტრადიციით ჰასანი, ისე როგორც ყველა დანარჩენი შიიტი იმამი, უსამართლობის წინააღმდეგ ბრძოლას შეენირა და ტირანიის მსხვერპლი გახდა.⁴⁵

გაცილებით უფრო მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა შიიზმის ისტორიაში ჰასანის უმცროსმა ძმამ ჰუსაინმა. 680 წ., ხალიფა მუ'ავიას სიკედილის შემდეგ, მან გადამწყვიტა თავისი კანონიერი უფლებების აღდგენა სახალიფოს ტახტზე. ქუფელმა შიიტებმა ჰუსაინი, როგორც 'ალის საგვარეულოს მეთაური, მიიწვიეს ქუფაში აჯანყების

⁴² Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah: an Introduction to History*, Transl. by F. Rosenthal, p. 196.

⁴³ C. M. Il'iašev, *უკან. სოვ.*, c. 205.

⁴⁴ *კორან*, 2: 118 (124).

⁴⁵ ზოგიერთი ცნობით, ჰასანი მისმა ცოლმა მონამლა ხალიფა მუ'ავიას (661-680) დავალებით. M. Momen, *op. cit.*, p. 28.

ხელმძღვანელობისათვის. პუსაინი მცირერიცხოვანი რაზმით შექიდან ქუფისაკენ გაემართა. გზაში მან შეიტყო შიიტთა აჯანყების მარცხის შესახებ, მაგრამ უკან დაბრუნება აღარ მოინდომა და დაბანაკდა ნინავასთან, სადაც მოგვიანებით შიიტთა წმინდა ქალაქი ქერბალა აღმოცენდა. ჰიჯრის 61 წ. 10 მუჰარამს/680 წ. 10 ოქტომბერს, ხალიფა იაზიდის ჯართან უთანასწორო შეტაკებაში, პუსაინი და მისი თანამებრძოლები დაიღუპნენ. ამ აქტმა უდიდესი როლი შეასრულა შიიტური მრწამსის ჩამოყალიბებაში. მისი დაღუპვის თარიღი, აშურას დღე, დღესაც აღინიშნება შიიტურ სამყაროში სამგლოვიარო პროცესიებითა და თეატრალიზებული წარმოდგენებით (*თაზიმა*).⁴⁶ პუსაინი, რომლის მონამეობრივმა სიკვდილმა 'აღისაზე გაცილებით დიდი მნიშვნელობა მიიღო შიიტთათვის (ვინაიდან იგი მოციქულის პირდაპირი შთამომავალი იყო), ინოდა „მონამეთა ბატონად“ (*საიფდ აღ-შუჰადა*), რომლის ტრაგიკული აღსასრული ქრისტეს ნამებასთან იყო შედარებული.

ქერბალას ბრძოლამ, რომელიც სინამდვილეში დაპირისპირებულ კლანებს შორის პატარა შეტაკებას წარმოადგენდა, რომელიც მხოლოდ ერთი დღე გაგრძელდა და სულ რამდენიმე ათეული დაღუპული მოჰყვა, შეუდარებელი ისტორიული რეზონანსი გამოიწვია. მუსლიმური აზროვნება შეძრწუნებული იყო მოციქულის შეილიშვილის ტრაგიკული ბედით, რომელმაც გადაწყვიტა ბოლომდე ებრძოლა იმ ძალაუფლების წინააღმდეგ, რომელიც არად აგდებდა მუჰამადისეული ისლამის ეთიკას და პრინციპებს. „პუსაინის მარტვილობა გახდა სამართლიანობისათვის ნებისმიერი ბრძოლის პროტოტიპი, მონამეობის კულტის ამოსავალი ნერტილი.“⁴⁷

⁴⁶ აშურა შიიტთა რელიგიური კალენდრის მთავარ მოვლენას წარმოადგენს. იგი იმართება მუჰარამის (ს. *მოჰარამ*) თვის პირველი ათი დღის განმავლობაში და 10 მუჰარამს კულ-მინაციას აღწევს მისტურიების (*თა'ზიმა*, ს. *თა'ზი'ე*) სახით, რომლებშიც წარმოდგენილია პუსაინის ტრაგიკული დაღუპვის ისტორია. ირანსა და ერაყში – მერქოების ეზოებსა და შედრეხებში, საეციალურ შენობებში (*თაქია*, *პუსაინია*) ეწყობა *როუზეხ-ანე* – კრებები, სადაც კითხულობენ ამბებს პუსაინისა და მისი ახლობლების მონამეობრივი აღსასრულის შესახებ. ქუჩებში იმართება მსვლელობები, რომლის მონაწილეებიც ნებაყოფლობით იგვემენ თავს. აშურა პირველად აღინიშნა ბუვეიანთა დროს 963 წელს. რეზა შაჰ ფაჰლავის დროს (1925-1941) ირანში პროცესიები და შემდეგ სამგლოვიარო მისტირებები აიკრძალა. აღდგა ისლამური რეეოლუციის გამარჯვების შემდეგ. აშურა აღინიშნებოდა და სახეშეცვლილი და შეზღუდული ფორმით დღესაც აღინიშნება შიიტთა მიერ თბილისში და საქართველოს შიიტებით დასახლებულ რეგიონებში. (საქართველოში აშურას აღნიშვნასთან დაკავშირებით იხ. გ. გოცირიძე, *მუსლიმანური დღესასწაული „მოჰარამი“ თბილისში*; გ. სანიკიძე, *ისლამი და მუსლიმები თანამედროვე საქართველოში*, გვ. 35-37).

⁴⁷ S.H.M. Jafri, *Origins and Early Developments of Shi'a Islam*, p. 46. მონამეობის ცნება საერთოა ქრისტიანობისათვის და ისლამისათვის. ბერძნულად მარტირი ზუსტად იმას ნიშნავს, რასაც არაბულად შაჰიდი. მაგრამ სუნიტური ისლამისათვის შაჰიდი, მონამე არის ის, ვინც დაიღუპა ბრძოლაში, საღვთო ომში. ამგვარი განსაზღვრება შევეთრად განსხვავდება მონამეობის ოფდელური და უფრო გვიან ქრისტიანული ცნებისაგან, რომლის მიხედვითაც მონამე საკუთარი ნებით იტანს ნამებას და ირჩევს სიკვდილს, რომ არ უღალატოს საკუთარ რწმენას. შიიტური მონამეობის ცნება ახლოს დგას სუნიტურ-

ქერბალას ტრაგედია შიიზმის „ფუძემდებლური მითი“ გახდა. შიიტური აზროვნების ცენტრალური განწყობად და მოტივაციად იქცა ბრძოლა ისტორიული უსამართლობის წინააღმდეგ, 'ალისა და მისი საგვარეულოს შელახული უფლებების აღსადგენად. შემდგომში შიიზმში ჩამოყალიბებული მონამეობის კულტით შეიქმნა წარმოდგენა, რომ მონამეობრივი სიკვდილი ყველაზე დიდი დამსახურებაა ღმერთის წინაშე, ხსნის პირდაპირ გზას სამოთხისაკენ და სრულყოფილი წმინდანი მხოლოდ მონამე შეიძლება იყოს.

'ალის მომხრეების ბასტიონი ქალაქი-გარნიზონი ქუფა იყო. ქუფა, დღეს გამქრალი პატარა ქალაქი, არაბთა პირველი დაპყრობების დროს სამხედრო ბანაკს წარმოადგენდა. მდებარეობდა ვეფრატზე, დამასკოსა და მედინას შორის, მადა'ინის, სასანიანთა ძველი დედაქალაქის მახლობლად და ცენტრალური ადგილი ეკავა ახალგაზრდა მუსლიმურ იმპერიას: საკმაოდ ახლოს იყო როგორც არაბეთთან, ისე ირანთან, მაგრამ არც ერთი მათგანის ნაწილს არ წარმოადგენდა. ქუფა, სახალიფოს არსებობის პირველივე ათწლეულში, გადაიქცა უზარმაზარ სამხედრო ბანაკად, სადაც ორმოცათასიანი ჯარი იდგა. ყოველწლიურად ქუფელ შემართა ათი ათასკაციანი რაზმი იგზავნებოდა სახალიფოს საზღვრების დასაცავად ანდა ახალი დაპყრობების განსახორციელებლად.⁴⁹ იგი, გარკვეული პერიოდის მანძილზე, 'ალის სატახტო ქალაქი იყო, სადაც ის განსაკუთრებული პოპულარობით სარგებლობდა. ეს პოპულარობა კი შემდგომ მის მემკვიდრეებზეც გადავიდა.

ხალიფა იაზიდის (680-683) დროს ქუფის არაბულ ტომებში შიიზმი რელიგიური მოძრაობის სახეს იღებს. უმაიანთა წინააღმდეგ გამოსვლების წარუმატებლობამ შიიტთა იმედებს მითიური კონტურები მიანიჭა. უმაიანთა მოძალების პირობებში კი ქუფის შიიზმს ფაქტობრივად იატაკქვეშეთში მოუწია არსებობის გაგრძელება. ამ პერიოდში ქუფაში თანდათანობით იზრდებოდა ახლადმოქცეული და არაარაბული წარმომავლობის მავალიების – ხელოსნების, ვაჭრების და სხვ. რიცხვი, არაბი მეომრების რაოდენობა კი მცირდებოდა.

მიუხედავად იმისა, რომ 'ალის პირველი მიმდევრები არაბები იყვნენ, მრავალი მეზობელი ალიდის რეკრუტირება ხდებოდა არაარაბი „კლიენტებიდან“ (მავალი), რომლებიც ცხოვრობდნენ იმპერიის ცენტრალურ ქალაქებში, უპირველესად ქუფასა და მედინაში და მოუთმენლად ელოდნენ ახალი რელიგიის ეგალიტარული პრინციპების ცხოვრებაში დამკვიდრებას. „ეს კლიენტები, ომში დატყვევებულნი და ისლამზე მოქცეულები, ცხოვრობდნენ არაბი დიდებულის მფარველო-

თან, მაგრამ იგი ასევე აღნიშნავს იმ პირს, რომელიც თვითონ ირჩევს მონამეობის გზას საკუთარი რწმენისათვის ან როლისათვის, რომელიც მან უნდა შეასრულოს. ამ მხრივ „შიიზმი უახლოვდება მონამეობის ოუდეველურ-ქრისტიანულ კონცეფციას.“ B. Lewis, *The Shi'a in Islamic History*, p. 29.

⁴⁹ E. Sivan, "Sunni Radicalism in the Middle East and the Iranian Revolution", *JMES*, XXII, 1989, p. 5.

⁵⁰ А. И. Колесников, *Завоевание Ирана арабами*, с. 190.

ბის ქვეშ და წარმომავლობით ირანელები, ასევე სირიელები და ეგვიპტელები იყვნენ.⁵⁰ ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შიიტურ მოძრაობაში ირანელები უკვე ისლამის არსებობის პირველივე ათწლეულებიდან ებმებიან. თუმცა, ეს სულაც არ ნიშნავს, რომ შიიზმმა თავიდანვე მტკიცე საყრდენი მოიპოვა ირანში.

შიიზმის პოლიტიკურ-რელიგიურ მოძრაობად და იდეოლოგიად ჩამოყალიბების საწყის ეტაპზე მსჯელობისას შეიძლება ითქვას, რომ მასში იუდეველურ-ქრისტიანულ ტრადიციიდან შევიდა მოციქულის (შემდგომ იმამის) ცნება, რომელიც ამხობს უსამართლო მმართველს და მესიის რწმენა, რომელიც საღვთო წესრიგს დაამყარებს ამქვეყნად. ორივე უფრო პოლიტიკური, ვიდრე რელიგიური ცნებაა.⁵¹ ბერძნულ-რომაულმა სამყარომაც მნიშვნელოვანი მემკვიდრეობა დაუტოვა ისლამს, განსაკუთრებით ტირანიის თეორიისა და პრაქტიკის თვალსაზრისით. წინაისლამური სპარსეთიდან გადმოვიდა მახსოვრობა რელიგიური ფორმით დაპირისპირებისა ხელისუფლებასთან, რევოლუციური მოძრაობებისა (მანიქეველობა, მაზდაკელობა), რომლებიც ერთდროულად ცელიდნენ არსებული წესრიგის პოლიტიკურ, მორალურ და სოციალურ საფუძველს და რომელთაც „იდეოლოგიის სახით რელიგიური დოქტრინა გააჩნდა და ინსტრუმენტის სახით რელიგიური სექტა.“⁵²

დღეისათვის შიიზმის კავშირი ირანთან იმდენად ძლიერია, რომ ერთზე ფიქრისას ავტომატურად მეორე წარმოიდგებათ. ამასთანავე, შიიზმი სულაც არ წარმოადგენს ისლამის ირანულ ვერსიას. იმამ რეზას („ალი ალ-რიდა) ხანმოკლე ეპიზოდის გარდა, ყველა იმამი, რომლებიც არაბები იყვნენ, ცხოვრობდნენ და გარდაიცვალნენ არაბულ ტერიტორიებზე. ყველა ლოცვა და თეოლოგიური ტექსტი არაბულია და მთავარი რელიგიური ცენტრებიც ერაყშია, რომლებიც მოხილვის ადგილები და შიიტური განათლების მთავარი ცენტრები იყო XX ს.-ის 20-იან წლებამდე და დღესაც ინარჩუნებენ მნიშვნელობას ამ თვალსაზრისით.

შიიზმი სწორედ არაბულ გარემოში იქმნება და არ შეიძლება მიჩნეულ იქნეს ირანული მენტალიტეტის გამოვლინებად, როგორც ამგვარად დიდხანს ფიქრობდნენ.⁵³ არც არიული ირანელობის შურისძიებაა ისლამისა და არაბების წინააღმდეგ. „შიიტური ფენომენის ფესვები ისეთივე არაბულია, როგორც საკუთრივე ისლამისა.“⁵⁴ შიიზმის ირანული წარმომავლობის თეორია თავის დროზე პირველმა გერმანელმა ორიენ-

⁴⁷ B. Lewis, *The Shi'a in Islamic History*, p.25.

⁴⁸ C. Cahen, *L'islam des origines au début de l'Empire ottoman*, p.38.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ ნ. კედი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ „შიიტებს, რომლებსაც თავდაირველად დოქტრინული თვალსაზრისით ბევრი არაფერი განასხვავებდათ სუნიტებისგან, როგორც ოპოზიციურ ჯგუფს, უფრო მეტი ღიაობა ახასიათებდათ გარე გავლენის მიმართ“. N.R. Keddie, *Modern Iran. Roots and Results of Revolution* p.6.

⁵¹ ეს უპირველესად ეხებათ XIX ს.-ის ევროპელ ავტორებს: A. De Gobineau, *Les religions et philosophies dans l'Asie centrale*, p. 367; R. Dozy, *Essai sur l'histoire de l'islamisme*, p. 220 sq.; A. Mülller, *История Ислама с основания до новейших времен*, I, с. 362.

⁵² И. Гольдцигер, *Лекции об Исламе*, с. 214.

ტალისტმა ი. ველჰაუზენმა უარყო.⁵⁵ თუმცა, აქვე გასათვალისწინებელია, რომ დამპყრობელთა რელიგიის ეგალიტარულმა სულისკვეთებამ და არჩევითი ხალიფობის უფრო დემოკრატიულმა კონცეფციამ ვერ ამოძირკვა ირანულ სივრცეში აბსოლუტური სპარსული მონარქიის ანტიკური ტრადიცია.⁵⁶ პირიქითაც, დროთა განმავლობაში არაბმა ხალიფებმა თანდათანობით დაიწყეს სპარსელ მეფეთა იმიტირება, ყოველ შემთხვევაში სამეფო კარის ცერემონიებისა და ადმინისტრირების თვალსაზრისით მაინც.

აკად. ვ. ბარტოლდის აზრით, „შიიზმის დაახლოება ირანულობასთან უკვე ისლამის პირველ საუკუნეებში მოხდა“ და „შიიზმი ოდითგანვე იყო ირანის ზოგიერთ რეგიონში მასების რელიგია: შიიზმის ლოზუნგებით წარიმართა მრავალი სახალხო მოძრაობა...“⁵⁷ დაემატებდით დღეისათვის თითქმის ყველა მკვლევარის მიერ გაზიარებულ თვალსაზრისს: ირანის შედარებით სწრაფი ისლამიზაციის პირობებში, გაბატონებული რელიგიური მიმდინარეობა დიდი ხნის მანძილზე, XVI ს.-ის დასაწყისამდე, მაინც სუნიზმი იყო, თუმცა მის გვერდით ვრცელდებოდა შიიზმიც, მაგრამ არამხოლოდ იმამიტური მიმდინარეობის სახით (სეფიანთა იმამიტური სახელმწიფოს შექმნამდე ირანის ტერიტორიაზე არსებობდა ზაიდიტური და ისმაილიტური სახელმწიფოები). რაც შეეხება სახალხო აჯანყებებს, ამ აჯანყებათა იდეოლოგიას ძირითადად წარმოადგენდა ლულაით – სხვადასხვა „უკიდურესი“ სექტანტური შიიტური მიმდინარეობები. ამდენად, ლაპარაკი შიიზმის (იგულისხმება იმამიტური მიმდინარეობა) დომინირებაზე ირანში უკვე ადრეული შუა საუკუნეებიდან არამართებულია. ამასთანავე, ადრეულ შუა საუკუნეებში ირანი წარმოადგენდა მრავალი შიიტური სექტანტური მოძრაობის სამშობლოს, რომლებმაც არაერთი მძიმე დარტყმა მიაყენეს სახალიფოს. „შიიტური იდეებისადმი ინტერესი იხსნება იმ მოტყუების და დამცირების გრძნობით, რასაც განიცდიდნენ ირანელები, როგორც მეორეხარისხოვანი მოქალაქენი არაბულ იმპერიაში, რომელსაც არაბები ედგნენ სათავეში.“⁵⁸ აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ალბათ მართალია აკად. ვ. ბარტოლდი, რომლის აზრითაც, ამ შემთხვევაში „ოპოზიციის ელემენტი გაცილებით უფრო მნიშვნელოვანი იყო, ვიდრე ნაციონალიზმის ელემენტი.“⁵⁹

ბუნებრივია, რომ იმ ხალხებს შორის, რომლებიც გაერთიანდნენ ისლამურ იმპერიაში, სპარსელებს ყველაზე ძლიერი ნაციონალური

⁵⁵ J. Wellhausen, *op. cit.*

⁵⁶ R. M. Savor, "L'Empire du Lion et du Soleil", dans: *L'Islam. D'hier à aujourd'hui*, p. 281.

⁵⁷ В.В. Бартольд, "Историко-географический обзор Ирана", с. 255.

⁵⁸ M. R. Djalili, *Religion et Revolution. L'Islam shi'ite et l'état*, p. 37. პროპიეტარ განწყობილებას აძლიერებდა ლეგენდაც (იგი, როგორც ჩანს, სეფიანთა პერიოდში შეიქმნა), რომლის თანახმადაც უკანასკნელი სასანიანი შანიშაპის იეზიდოვრდის ქალიშვილი შაჰრბანუ იმამ ჰუსაინის ცოლი და მისი ვაჟის, მე-3 იმამის ზაინ ალ-აბიდინის დედა იყო. შესაბამისად, ზაინ ალ-აბიდინი ერთდროულად წარმოადგენდა როგორც მოციქულ შუაშაჰადის, ისე სასანიანი შაჰინშაჰების შთამომავალს. იხ. V. Minorsky, "The Rupture between Sunni and Shi'ah in Islam", *Religion*, v. II, 1935, p. 49.

⁵⁹ В.В. Бартольд, "Культура мусульманства", с. 175.

იდენტობა გააჩნდათ. მათ უკან იყო ათასწლოვანი ნაციონალური ისტორია და მათი ეროვნული გრძნობა განმტკიცებული იყო საკუთარი რელიგიით, ზორაოსტრიზმით. როგორც ს. სტერნი წერს, სპარსელებს გააჩნდათ ძლიერი ისტორიული ტრადიცია, მაგალითად ეროვნული პეროიკული ეპოსის სახით, რომელიც აღვივებდა ირანის ისტორიული სიდიადის გრძნობას, მითური დროებიდან სასანიანთა პერიოდის ჩათვლით. ამგვარად, საერთო ისლამურ ცივილიზაციაში ჩართული სპარსელი ერი განაგრძობდა არსებობას.⁶⁰ არაბთა მიერ დაკავებული სხვა პროვინციებისაგან განსხვავებით, სპარსეთი დაპყრობის დროს დამოუკიდებელი იყო. «ყველა შემოსევის მიუხედავად, მან შეძლო შეენარჩუნებინა საკუთარი რასა, ენა და ეროვნულობა».⁶¹

აქვე კიდევ ერთ მნიშვნელოვან მომენტზე გავამახვილებთ ყურადღებას. ხშირად მიიჩნევა, რომ ზოგადად ისლამში და კონკრეტულ შემთხვევაში შიიზმში დინასტიური მემკვიდრეობითი პრინციპის დაკანონება ირანული გავლენის შედეგია. გერმანელი ორიენტალისტი გ. ფონ გრიუნებაუმი მოციქულის ოჯახის მემკვიდრეობის პრინციპს შიიტების მიერ სპარსეთიდან ნასესხებ „მიამიტურ ლეგიტიმიზმად“ მიიჩნევს, რომლის თეოლოგიურ გამაგრებაზე ზრუნვა შიიტებმა შემდეგ დაიწყეს.⁶²

დინასტიური მემკვიდრეობის პრინციპი არ მოდის არც მუჰამადიდან და არც ყურანიდან, მაგრამ იგი მანამდე არსებობდა არაბეთში, ამიტომაც საეჭვოა ამ შემთხვევაში მხოლოდ ირანული იმპერიული ტრადიციის ძიება. ირანულ ტრადიციის გამოძახილზე ლაპარაკი შეიძლება „საერო ხელისუფლების ღვთაებრივი ქარიზმით აღჭურვასთან“⁶³ დაკავშირებით (ეს უფრო მოთხოვნის სახით არსებობდა, ვიდრე რეალიზებული იყო), რომელიც ენიჭებოდათ სასანიან ლეგენდარულ მეფეებს.

(შიიტებმა მოგვიანებით იმამს მიანიჭეს ზებუნებრივი უცოდველობა და ღმერთისაგან ბოძებული შეუმცდარობის უნარი. შემდგომში შიიტთა პოლიტიკურმა და სამხედრო წარუმატებლობამ ხელი შეუწყო იმამის პიროვნების საკრალური განზომილების გაზრდას, რწმენას იმამის ოკულტაციისა, მისი მისტიკური ძალაუფლების უკიდურეს ეგზალტაციას და საერო ხელისუფლების აღიარებასთან დროებით შერიგებას. იმამის ესქატოლოგიური დაბრუნების იმედი მით უფრო ძლიერდებოდა, რაც უფრო მეტ დევნას განიცდიდნენ შიიტები.)

მემკვიდრეობითი პრინციპი იმამის მიერ „ღვთაებრივ დანიშვნას“ (ნასს) ემყარებოდა. ის პირადად გადასცემდა მემკვიდრეს ეზოთერიულ საიდუმლოებებს, რომლებიც მას წინა იმამისაგან გადაეცა და რომლებიც მოციქულისაგან მოდიოდა.

⁶⁰ S. M. Stern, "Ya'qub the Coppersmith and Persian National Sentiment", in: *Iran and Islam*, p. 538.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Г. Ф. Фон Грюнебаум, *Классический ислам. Очерк истории 600-1258*, с. 60.

⁶³ H. Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, p. 38.

სწორედ ამ პრინციპის საფუძველზე, უსსაინის შემდეგ იმამი გახდა მისი ვაჟი ზაინ ალ-აბიდინი (გარდ. 713/174 წ.). შემდგომში კი წესად იქცა იმამობის მამიდან შვილზე (მაგრამ არა უფროს ვაჟზე – რამაც შიიზმში არაერთი უთანხმოება და განყოფა გამოიწვია) გადასვლა. ნებისმიერ ალიდურ განშტოებას, რომელიც საკუთარი პრეტენდენტის უფლებას იცავდა იმამათზე, მოძღვრებაში შემოჰქონდა თავისი წარმოდგენები, რამაც, საბოლოო ჯამში, შიიზმის შიგნით დოგმატური დაპირისპირებები გამოიწვია.

უსსაინის ტრაგიკული სიკვდილის შემდეგ იმამები, როგორც ზოგადად იმამიტები (სხვა შიიტური მიმდინარეობების, უპირველესად ზაიდიტებისა და ისმაილიტებისაგან განსხვავებით) პოლიტიკურად საკმაოდ პასიურები იყვნენ და პრაქტიკულად არა ასრულებდნენ მნიშვნელოვან როლს სახალიფოს პოლიტიკურ ცხოვრებაში. პოლიტიკური თვალსაზრისით, ალბათ გამოსაყოფია მე-8 იმამი 'ალი არ-რიდა (სპ. ემამ რეზა) (გარდ. 818 წ.), რომელიც ერთი პერიოდის მანძილზე აბასიანი ხალიფას, ალ-მა'მუნის (813-833) მემკვიდრედაც ითვლებოდა ხალიფას ტახტზე. ხალიფამ იგი მედინიდან გადმოიყვანა საკუთარ სასახლეში, მერეში, დაახლ. 816 წელს იგი გამოაცხადა საკუთარ მემკვიდრედ და დააქორწინა თავის ქალიშვილზე. აბასიანთა შავი ბაირაკები შეიცვალა მოციქულის ოჯახის მწვანე დროშებით. მაგრამ, როგორც ჩანს, ხალიფამ მალე შეიცვალა აზრი.⁴⁴ ამ ხანებში ბაღდადში დანაშაული მღვდლებების გამო ალ-მა'მუნი, იმამ რეზას თანხლებით, დაიძრა ჯარით დასავლეთისაკენ. გზაში იმამ რეზა გარდაიცვალა. შიიტური ტრადიციით, ხალიფამ იგი მოაკვლევინა. მისი „მონამეობის ადგილი“ - მაშჰადი, გადაიქცა შიიტთა წმინდა ქალაქად.⁴⁵

აბასიანთა რევოლუცია, რომელსაც შიიტები დიდ იმედებს უკავშირებდნენ და რომელიც თავდაპირველად პრაქტიკულად შიიზმის მანიფესტაცია იყო, მალე შიიტების სანინალმდევოდ შემოტრიალდა. „აბასიანთა ფაქტობრივი გამარჯვების – მათი, როგორც ოჯახის, ხელისუფლების სათავეში მოსვლის შემდეგ, ბუნებრივია სხვა ნებისმიერი ოჯახის პრეტენზიები ძალაუფლებაზე უნდა ჩახშობილიყო.“⁴⁶ პირველმა აბასიანებმა მიიღეს იმამის ნოდება, რათა ხაზი გაესვათ თავიანთი პოლიტიკური ძალაუფლების „რელიგიური“ ხასიათისათვის. ამ

⁴⁴ შესაძლებელია ხალიფა მიხედა, რომ შიიტები, ვერც რაოდენობრივი და ვერც სამხედრო თვალსაზრისით, მისთვის დასაყრდენად არ გამოდგებოდნენ. იხ. И.П. Петрушевский, *История ислама*, с. 253.

⁴⁵ მაშჰადში, იმამ რეზას საფლავზე საფლავზე აიგო მავზოლეუმი. დღეს მაშჰადი (მეშჰადი), ისე როგორც ყუშში იმამ რეზას დის, ფატიმა მა'სუმას მავზოლეუმი, შიიტთა პილიგრიმობის ადგილად არის ქცეული.

⁴⁶ H.A.R. Gibb, "Government and Islam under the Early Abbasides: the Political Collapse of Islam", in: *l'Elaboration de l'Islam*, p. 68.

ვითარებაში კი შიიტ იმამებს პოლიტიკური ინტერესი ფაქტობრივად უქრებათ.⁶⁷

რეალურად, მე-5 იმამის, მუჰამად ალ-ბაქირის დროს დაიწყო შიიზმის (იმამიზმის) დეპოლიტიზაცია, რამაც დასრულებული სახე მე-6 იმამის, ჯა'ფარ ას-სადიკის⁶⁸ დროს მიიღო. ორთოდოქსული შიიზმი, რომლის გამოხატულებაც იმამიზმი გახდა, გადაიქცა „მშვიდობიან“ რელიგიურ მოძრაობად. მიუხედავად იმისა, რომ სწორედ ას-სადიკის დროს მიიღო გარკვეულად ჩამოყალიბებული სახე იმამათის თეორიამ და მასვე მიენერება შიიტური საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი სკოლის (ჯაფარიტული მაზჰაბის) შექმნა. ას-სადიკი უარყოფდა შეიარაღებულ ბრძოლას და ხელისუფლებასთან დაპირისპირებას.⁶⁹ ამის მკაფიო მაგალითია თუნდაც ის, რომ მას შემდეგ, რაც ნათელი გახდა, რომ უმადანთა მარცხი გარდაუვალი იყო, ქუფელმა შიიტებმა ჯა'ფარ ას-სადიკს ხალიფობა შესთავაზეს, მაგრამ მან ამ წინადადებაზე უარი განაცხადა და არც შემდგომ ჩარეულა პოლიტიკურ ცხოვრებაში.

ხაზგასასმელია, რომ იმამიტური თემი ჩამოყალიბებულ სახეს სწორედ იმამ ჯა'ფარის დროს იღებს.⁷⁰ უფრო გვიანდელი ტრადიცია, როგორც აღინიშნა, მას შიიტური მაზჰაბის შემქნელად მიიჩნევს. მართლაც, შიიტური სამართალი დიდწილად სწორედ მისთვის მიწერილ გამონათქვამებზე, ინსტრუქციებსა და გადანყვეტილებებზეა დაფუძნებული.

ჯა'ფარ ას-სადიკი იყო უკანასკნელი იმამი, რომელიც მედინაში გარდაიცვალა. მისი მომდევნო იმამები ცხოვრებას ძირითადად ერაყში ასრულებდნენ, სადაც აბასიანებს ისინი სიფრთხილის გამო (სახალიფო ტახტზე პოტენციურად პრეტენზიის შესაძლებლობა), ფაქტობრივად მძევლებად ჰყავდათ. შიიტური ტრადიციით, ყველა ეს იმამი აბასიანთა ბრძანებით მონაშლეს, ვინაიდან, შიიტური მრწამსიდან გამომდინარე, ყველა იმამი მონამებრივი სიკვდილით უნდა აღსრულებულიყო.⁷¹

ჯა'ფარ ას-სადიკმა, რომელსაც მიენერება ყურანის ცნობილი მისტიკური კომენტარის ავტორობა, ადრეული პოლიტიკური (ხშირ შემთხვევაში ექსტრემისტული) შიიზმი გარდაქმნა ადამიანის შიდა, სულიერ სამყაროსაკენ მიმართულ და კვიეტისტურ რელიგიურ მოძრაობად. სუნიტი მმართველებისათვის შიიტი (იმამიტი) იმამები უკვე აღარ წარმოადგენდნენ ანტიხალიფებს, როგორც ეს ხდებოდა შიიტთა

⁶⁷ M. Amir-Moezzi, "Le Shi'isme doctrinal et le fait politique", dans: *Le Grand Satan et la Tulip, Iran: une première république*, p. 64.

⁶⁸ აღსანიშნავია, რომ ჯა'ფარ ას-სადიკი პატივისცემით სარგებლობდა სუნიტთა მხრიდანაც. გარდა იმისა, რომ იგი ითვლებოდა უგანათლებულეს და მალალი ზნეობის ადამიანად და იყო მოციქულის შთამომავალი, მისი დედა ეკუთვნოდა პირველი (სუნიტთათვის „მართლმორწმუნე“) ხალიფა აბუ ბაქრის საგვარეულოს.

⁶⁹ W. Madelung, *Lectures on the History of Shi'ism*, p. 36.

⁷⁰ იხ. D. M. Donaldson, *The Shi'ite Religion*, pp. 72-75.

⁷¹ A. Macca, *Ислам*, с. 142.

აჯანყებების დროს უმაიანთა პერიოდში. ისინი გადაიქცნენ იმამიტი სექტანტების სულიერ მეთაურებად.

იმამათის თეორია და დოქტრინა

ადრეული შიიზმის გამოცალკეებულ რელიგიურ-პოლიტიკურ მიმდინარეობად ჩამოყალიბებისას გამოიკვეთა იმამათის თეორია, რომელიც ძირეულად განსხვავდებოდა რელიგიურ-პოლიტიკური მეთაურობის სუნიტური კონცეფციებისაგან. შიიტათვის არ არსებობს მიზეზი საერო და სასულიერო ხელისუფლების გასამიჯნავად და *de jure* იმამი მიიჩნეოდა თემის უზენაეს პოლიტიკურ და რელიგიურ ლიდერად, მაგრამ *de facto* იმამათის კონცეფცია, შიიტათვის სახალიფოში არსებული არასახარბიელო სიტუაციის გამო, რადიკალურად დეპოლიტიზირებული იყო. როგორც მ. პოჯსონი მიუთითებს, იმამათის *de facto* დეპოლიტიზაცია ემთხვევა ადრეული შიიტების სექტანტურ რეორიენტაციას, რომელიც, როგორც აღინიშნა, დაიწყო მეხუთე იმამის დროს და ჩამოყალიბებული სახე მიიღო მეექვსე იმამის დროს.⁷² იმამათის *de facto* გამოცალკეება პოლიტიკური მმართველობისაგან გამართლებული, გაადვილებული იყო იმით, რომ იმამი ითვლებოდა ღვთაებრივი ცოდნის, 'ილმის მატარებლად, რაც მკვეთრად მიჯნავდა იმამის პასუხისმგებლობის სფეროებს პოლიტიკური მმართველობის ამოცანებისაგან და ანიჭებდა მას უზენაეს ავტორიტეტს სულიერი გადარჩენის, მრწამსის, წმინდა კანონის სფეროებში.

იმამათის იმამიტური თეორიების საბაზისო კონცეფციები ჩამოყალიბდა იმამ ჯა'ფარ ას-სადიკის დროს. იგი ეფუძნება თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც კაცობრიობას გააჩნია პერმანენტული მოთხოვნილება, რომ მას სათავეში ედგას ღვთის წინამძღოლობით მოქმედი შეუცდომელი და უცოდველი ლიდერი, რელიგიის ავტორიტეტული მოძღვარი.⁷³

უზენაესი რელიგიური და პოლიტიკური ავტორიტეტი ისლამში ღმერთის მიერ წარმოგზავნილი მოციქული, კონკრეტულ შემთხვევაში მუჰამადია. მის შემდეგ სუნიტებისათვის მუსლიმური თემის ანდა ღვთისმეტყველ-სამართლისმცოდნეთა შეთანხმებული აზრი შეიძლება გამოყენებულ იქნეს მხოლოდ კერძო შემთხვევებში მოციქულის ღვთაებრივი უზენაესობის, მისთვის ზეგარდმოვლენილი საღვთო კანონის ყოვლისმომცველობის დასტურად. საპირისპიროდ, შიიზმი-სათვის კაცობრიობის ღვთაებრივი წინამძღოლობა, რაც მოციქულების მისიას წარმოადგენდა, გარდამავალი და პერმანენტული რეალობაა.⁷⁴ იმამიტური ტრადიციით, კაცობრიობას არც ერთი ნუთით არ შეუძლია

⁷² M.G.S. Hodgson, "How did the Early Shi'a Become Sectarian?", *JOAS*, LXXV, 1955, p. 6.

⁷³ W. Madelung, "Imama", *EI*, 2nd ed., III, p. 1168.

⁷⁴ W. Madelung, "Authority in Twelver Shiism in the Absence of the Imam", in: *La notion d'autorité au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident*, p. 165.

ჭუჯას, ღმერთის სიტყვის განმმარტებლის გარეშე არსებობა.⁷⁵ ნებისმიერ დროში ღმერთის მიერ ამოიჩვენა პიროვნება, რომელიც ადამიანებს გარკვევს რელიგიის საკითხებში და განახორციელებს მათ სამართლიან მართვას.⁷⁶

სამოციქულო ეპოქის დასრულების შემდეგ ამ მოვალეობას იმამი ასრულებს. მისი ფუნქციები კი მოციქულთა რელიგიური და პოლიტიკური ფუნქციების იდენტურია. იმამები კაცობრიობის უცოდველი წინამძღოლები არიან, გააჩნიათ ღმერთის მიერ მინიჭებული უფლებები და ძალაუფლება. *‘ისმა – მოციქულებისა და იმამების სრული დაცვა შეცდომებისა და ცოდვისაგან ადრეული პერიოდიდანვე გახდა იმამიტური შიიზმის კარდინალური დოგმა.*”⁷⁷ იმამები მოციქულთაგან განსხვავდებიან იმით, რომ არ მოაქვთ ღმერთის ახალი წმინდა წერილი და, აქედან გამომდინარე, მათ არ შეუძლიათ შექმნან ახალი რელიგია და კანონი. ღმერთის წინამძღოლობით მოქმედი იმამების შეუბღალავი ავტორიტეტი კაცობრიობას უზრუნველყოფს რელიგიურ საკითხებში გარკვევაში, კერძოდ რელიგიურ კანონსა და სამართლიან მმართველობაში. იმამის უზენაესი ხელისუფლების უარყოფას კი აუცილებლად მოსდევს რელიგიური კანონის შებღალვა და უსამართლო მმართველობა. იმამათი თავისთავად არის კაცობრიობის სამართლიანი წინა-მძღოლობის პრინციპის გამოყენების შედეგი. ღმერთმა, რომელმაც ადამიანი შექმნა, არ დატოვა იგი მარტო და უგზავნიდა მოციქულებს სამართლიანი და ჭეშმარიტი გზის ასარჩევად. უკანასკნელი მოციქულის, მუჰამადის შემდეგ მისი ადგილი იმამებმა დაიკავეს. ვინაიდან იმამი განსაკუთრებულ როლს ასრულებს ღმერთთან ადამიანების დაკავშირებაში, იგი არ შეიძლება არჩეულ იქნას ადამიანთა მიერ. იმამი უნდა იყოს სამართლიანი, ღმერთის სიტყვის მცოდნე, სრულყოფილი და ა.შ. შიიტები დარწმუნებულნი არიან იმ პრინციპის სისწორეში, რომლის თანახმადაც „იმამის დანიშვნის უფლება გააჩნია მხოლოდ ღმერთს და ამ თვალსაზრისით ხალხი არავითარ როლს არ ასრულებს. მხოლოდ შემოქმედი ირჩევს იმამს.“⁷⁸

იმამიტი თეოლოგების თვალსაზრისით ამქვეყნად სამართლიანობის დასამყარებლად ღმერთი ყოველ ეპოქაში ირჩევს საუკეთესო ადამიანს, *ალ-აფდალ-ს*, ჭეშმარიტებას გადასცემს მას და ნიშნავს კაცობრიობის წინამძღოლად. მაგრამ საუკეთესოდ მიჩნევა სულაც არ ნიშნავს უცოდველობას. ამის გამო, ღმერთი თავისი წყალობით (*ფადლ*), გამოარჩევს და ნიშნავს თავის წარმომადგენლებს. სწორედ ისინი არიან მოციქული და იმამები. *ალ-ალამა ალ-ჰილი აღნიშნავს: „იმამი ღმერთის*

⁷⁵ Ya‘qūb al-Kulaynī, *al-Kāfi fi ilm al-dīn*, Transl. by M. H. Rizvi, I, p. 124; *ان-نایبناحی، یازم. ص. ۱۲۴*.

⁷⁶ al-‘Alamah al-Hilli, *al-Bāb al-ḥādī‘ ashār*, Transl. by W. M. Miller, p. 62.

⁷⁷ E. Tian, “Isma”, *Et*, 2nd ed., IV, p. 182.

⁷⁸ S. M. M. Lari, *Imamate and Leadership, Lessons on Islamic doctrine (book four)*, Transl. by H. Algar, pp. 142, 217.

მოციქულის შემდეგ არის 'ალი იბნ აბი თალიბი. ის საუკეთესოა ორი მიზეზიდან გამომდინარე: (1) ის მოციქული თანასწორია. მოციქული კი საუკეთესოა. ამდენად, ის ასევე საუკეთესოა; (2) მოციქულს ის, ესაჭიროებოდა ისე, როგორც არცერთი თავისი თანამებრძოლი... მოციქულის სიტყვები მის შესახებ შემდეგია: „ალი საუკეთესო მსაჯულია თქვენს შორის“.⁷⁹

ცოცხალი იმამი არსია, დასტურია უცდომელი ღვთაებრივი კანონისა, მისი ინტერპრეტატორი და განმანხორციელებელია.⁸⁰ შიიტებს სწამთ, რომ იმამი, მოციქულის მსგავსად, მუსლიმური თემის, უმმას წინაშე უნდა აღჭურვილი იყოს ყველა ღირსებით, როგორცაა ცოდნა, სიმამაცე, სინმინდე და გულმონყალეობა და იგი ასევე უნდა ფლობდეს საღვთო კანონს მთლიანად.⁸¹ იმამი უნდა იყოს უცოდველი და შეუმცდარი. თუ იმამი შეუმცდარი არ არის, მაშინ მას შეუძლია მცდარი გზით წაიყვანოს სხვებიც.⁸²

„თუკი ადამიანთა საზოგადოება მოკლებული იქნება ღვთის მიერ არჩეულ პიროვნებას, ადამიანი, მისი გონებრივი მონაცემებიდან გამომდინარე, უძლური იქნება მონახოს [ქვეშდარბევის] მიმართულება, არ იარსებებს არაერთი დამაკავშირებელი ძაფი ადამიანთა მოდგმასა და უზენაესს შორის და ადამიანის ღწვა სრულყოფილებისაკენ განწირული იქნება წარუმატებლობისათვის.“⁸²

ერთ-ერთი ყველაზე ადრეული იმამიტი ავტორი ას-საფარ ალ-ყუში (გარდ. 902/3 წ.) აღნიშნავდა, რომ ზოგიერთი იმამი უფრო ღრმა მცოდნეა, ვიდრე სხვა, მაგრამ ნებადართული და აკრძალული ყველასათვის ერთნაირია, თუკი სულაც ორი ადამიანი დარჩება ამქვეყნად, ერთი მათგანი აუცილებლად იმამი იქნება.⁸³

საბოლოო ჯამში, შეიძლება ითქვას, რომ შიიტურ დოგმატიკაში იმამის აღიარება არა უბრალო დოქტრინული დამატებაა, არამედ რწმენის განუყოფელი ნაწილი და მისი ქვაკუთხედი.

ას-სადიკის დროს ჩამოყალიბდა *ნასის* („ღვთაებრივი დანიშვნის“) და *ილმის* („ზეგარდმოვლენილი ცოდნის“) დოქტრინები. ნასის დოქტრინას იმამიტთა თვალსაზრისით გამოხატავს მოციქულის სიტყვები 'ალისადმი: „შენ ჩემთან მიმართებაში იგივე ადგილი გიკავია, რაც პარუნს (პარონს) მუსასთან (მოსესთან) მიმართებაში, იმის გამოკლებით, რომ აღარ იქნება მოციქული ჩემს შემდეგ.“⁸⁴ მეორეს მხრივ, არსებობს

⁷⁹ Alama al-Hilli, *The Eleven Chapter*, trans. by W. McElwee Miller, pp. 52-81, in: *The Middle East and Islamic World Reader*, p. 25.

⁸⁰ J. Elish, "The (Ihna'ashari-Shi'i Juristic Theory of Political and Legal Authority", *Studia Islamica*, XXX, 1969, pp. 17-29. 25.

⁸¹ S. S. A. Redhevi, *Imamate, The Viceregency of the Prophet*, p. 17-18.

⁸² al-'Ajamah al-Hilli, *op. cit.*, p. 67.

⁸³ M. A. Amir-Moezzi, "Al-Şaîr al-Qumî (m. 290/902/903) et son kitâb başâ'ir al-darajât", *Journal Asiatique*, CCLXXX, No. 3-4, p. 249.

⁸⁴ al-Hayḡaḡ, *yağz. soḡ.*, c. 125.

ტრადიცია, რომლის თანახმადაც მუჰამადმა იგივე სიტყვებით მიმართა აბუ ბაქრსა და 'უმარს.⁶⁵

ამავე პერიოდში უნდა ჩამოყალიბებულიყო *თაქიას*, იგივე *ქეთმანის* („არმენის კეთილგონიერი დაფარვის“) პრინციპიც, რომელმაც განსაკუთრებული როლი შეასრულა შიიტთა ურთიერთობებში არაშიიტ პოლიტიკურ ხელისუფლებასთან.⁶⁶

იმამ 'ალი არ-რიდას ნარუმატებელი პოლიტიკური მოღვაწეობის შემდეგ, აბასიანთა მიერ შექმნილ ძნელად გასაძლის პირობებში, ნარმოიქმნა ამ სიტუაციისათვის ალტერნატივის გამონახვის აუცილებლობა და შიიტებმა შემდგომში მოქმედების ახალი ფორმები დანერგეს: ზემოთნახსენები თაქიას, იმამის ფუნქციების ნაწილის დელეგირება (*ვეჯალა*), რითაც მართლდებოდა „დატყვევებული“ იმამის ნარმო-მადგენლის (*ვაჯილ*) მორჩილება, დაბოლოს, იმამთა უწყვეტი რიგის დასრულების შემდეგ, ამ მდგომარეობის ლოგიკური გაგრძელება გახდა ოკულტაციის დოქტრინა, რომლის მიხედვითაც იმამის, როგორც თემის ხელმძღვანელის, ფუნქციები ნაწილობრივ გაითავისეს ჯერ ზემოხსენებულმა ვაჯილებმა, ხოლო შემდეგ იმამიტმა ლეთისმეტყველ-სამართლისმცოდნეებმა – ულემებმა და ფაჯიკებმა.

ბუნებრივია, იმამიტებისათვის უმნიშვნელოვანეს პრობლემას ნარმოადგენდა არსებულ ფაქტობრივ ხელისუფლებასთან დამოკიდებულების საკითხი. შიიტებისათვის ნებისმიერი რეჟიმი არალეგიტიმურია, თუკი მას სათავეში არ უდგას იმამი, მაგრამ გარკვეულ პირობებში შიიტისათვის დაშვებულად ითვლება არალეგიტიმური მმართველის სამსახური. ხშირ შემთხვევაში კი ეს სწორედ ზემოთნახსენები თაქიას პრინციპით მართლდებოდა.

სუნიტთათვის, ხელისუფლებისადმი დამორჩილება საღვთო მოვალეობაა. შიიტთათვის კი, არსებული ხელისუფლებისადმი დამორჩილება პოლიტიკური აუცილებლობაა, ამ მორჩილების ხარისხს კი განაპირობებს არსებული პოლიტიკური სიტუაცია.⁶⁷ თაქიას შიიტური დოქტრინა საშუალებასაც კი იძლეოდა, განსაკუთრებულ პირობებში

⁶⁵ A. Abel, "Le Chapitre sur l'Imamate dans le Tamhid d'al-Bâqilani", dans: *Le Chi'isme imamite*, pp. 60-61.

⁶⁶ ე. ზიშანი ყურადღებას ამახვილებს თაქიას რელიგიურ მნიშვნელობაზე: „სწორედ ქეთმანის იდეა გამოხატავს შიიტური დოქტრინის განსაკუთრებულობას – რომელიც ერთდროულად მისტიკურია და დოქტრინის საიდუმლო არსზე მოუთითებს. ამ რელიგიურ სფეროში ყველაზე მნიშვნელოვანი ცვლილება სპარსულ ცნობიერებაში მოხდა, რამაც სპარსელებს განმასხვავებელი ნიშან-თვისებები მიანიჭა.“ W.O. Beaman, *Language, Status and Power in Iran*, p. 28; პ. ენაით თაქიას პრინციპის საჭიროებას ხსნის პოლიტიკურ მიზეზებით – შიიტების, როგორც უმცირესობის, სტატუსიდან გამომდინარე: „თავიანთი ისტორიის დიდი ნაწილის მანძილზე შიიტები უმცირესობას წარმოადგენდნენ მუსლიმურ სამყაროში და უწყვედად მოღვაწეობა იმ რეჟიმების ბატონობის პირობებში, რომლებიც მტრულად იყვნენ განწყობილნი მათი საწინააღმდეგოების მიმართ, საკუთარი რელიგიის შენარჩუნებისა და საფრთხისაგან თავის არიდების ერთადერთ გზას წარმოადგენდა რწმენის ღია და გამოხვეწე პროპაგანდაზე უარის თქმა.“ H. Enayat, *op.cit.*, p. 173.

⁶⁷ B. Lewis, "L'identité chi'ite", p. 153.

შიიტებს მრწამსის სანინაალმდეგო ნაბიჯი გადაედგათ, მაგრამ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მათ სიცოცხლეს საფრთხე ემუქრებოდა. ამდენად, ამგვარი მორჩილება არაკანონიერი ხელისუფლებისადმი მხოლოდ დროებითი მოვლენა შეიძლება ყოფილიყო. ამასთანავე, თეორიული თვალსაზრისით, იმამათის დოქტრინიდან გამომდინარე, შიიტი თავისუფალი იყო არსებული ხელისუფლების ერთგულებისაგან, ვინაიდან მისთვის ერთადერთ ხელისუფალს იმამი („ხილული“ ან „ფარული“) წარმოადგენდა.⁸⁸

იმ ფაქტს, რომ შიიტი იმამები (მაგ., ჯა'ფარ ას-სადიკი) უკრძალავდნენ თავიანთ მიმდევრებს პოლიტიკურ და რევოლუციურ აქტივობას, არ მოუხდენია გაელენა მათ იდეოლოგიაზე. იმამიტ შიიტებს გარკვეულ პირობებში უფლება ჰქონდათ და იძულებულნიც იყვნენ, იმამისა და მისი მიმდევრების უსაფრთხოებისათვის, ემსახურათ უზურპატორებთან.⁸⁹ მაგალითისათვის, აბასიანთა მმართველობის დასაწყისიდანვე ბაღდადში იმამიტთა საკმაოდ მძლავრი თემი არსებობდა და ზოგიერთი იმამიტს მაღალი სახელმწიფო თანამდებობაც ეკავა. ჩანს, რომ იმამი მუსა ალ-ქაზიმიც უწყობდა ამას ხელს. მას მიენერება გამონათქვამი: „ღმერთს ჰყავს მეგობრები სუვეერენტან, რომელთა წყალობითაც იგი იცავს თავის მეგობრებს.“⁹⁰

ულემთა კორპუსის შექმნა

კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი მომენტი, რომელიც ნაშრომის ამ ნაწილში უნდა განვიხილოთ, არის თეოკრატიის საკითხი ისლამში და მუსლიმ ღვთისმეტყველ-სამართლისმცოდნეთა სოციალური ფუნქციის შექმნა. უმაიანები, დინასტიის ბატონობის დამყარების პირველი წლებიდანვე, უზარმაზარი იმპერიის ადმინისტრირების სირთულის წინაშე აღმოჩნდნენ და ამდენად, მათი აქტივობის კონცენტრირება სწორედ სახელმწიფო მმართველობის სფეროში მოხდა. შესაბამისად, ნაკლები ყურადღება დაეთმო პოლიტიკურ მმართველობასთან რელიგიის განუყოფლობის პრინციპის დაცვას. საბოლოო ჯამში, მათ სწორედ თეოკრატიული ისლამური მმართველობის სეკულარიზაციაში, პირვანდელი ისლამის იდეალების ლალატში დაედოთ ბრალი (უმაიანთა შესახებ ამ თვალსაზრისის შექმნა გარკვეულწილად აბასიანთა მიზანმიმართული პოლიტიკის შედეგი იყო⁹¹).

უმაიანთა პერიოდში ეყრება საფუძველი და აბასიანთა ადრეული ხანიდან ჩამოყალიბებას იწყებს განსწავლულ მუსლიმთა (ულემთა,

⁸⁸ არალეგიტიმური მმართველის მსახურების პრობლემა დანერჩილებითაა განხილული იმამიტი „ეკლესიის შამების“ თხზულებებში (იხ. ქვემოთ).

⁸⁹ al-Murtadā, al-Shārif, *al-Dharrī'a ilā uṣūl al-sharī'a*, quoted W. Madelung, *Authority in Twelver Shiism*, p. 170.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ В.В. Бартолд, „Халиф и султан“, с. 17-18.

ფაკიბთა) კორპუსი⁷² (სუნიტური), რომელიც გამოყოფილი და დამოუკიდებელი იყო სახალიფოსაგან და რომელმაც თანდათანობით გაამყარა საკუთარი პოზიცია და მოიპოვა გავლენა მუსლიმურ თემებზე კერძო რელიგიური კონსულტანტებისა და სამართლისმცოდნეების რანგში. „მუსლიმმა სწავლულებმა შექმნეს რელიგიური ელიტა, რომელიც ითავისებდა და ავითარებდა მუჰამადის მემკვიდრეობას.“⁷³ მოგვიანებით კი ჩამოყალიბებულ სახეს იღებს სუნიტური საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი სკოლები (*მაჯაჰ*).⁷⁴ როგორც ი. ლაპიდუსი აღნიშნავს, სახელმწიფოსაგან დამოუკიდებელი რელიგიური აქტივობის გაზრდასა და საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი სკოლების შექმნასთან ერთად, სახალიფო უკვე აღარ ასრულებდა ისლამის იდენტიფიცირების ერთადერთი სიმბოლოს ფუნქციას.⁷⁵

ფაქტობრივად უღეუმების, როგორც განცალკევებით მდგომი რელიგიური ელიტის წარმოქმნა მიუთითებს განყოფაზე სახელმწიფოსა და იმ ორგანიზმს შორის, რომელიც ითავისებდა ისლამურ გამოცხადებას. სწორედ ამ როლზე აცხადებდნენ პრეტენზიას უღეუმები.⁷⁶

რელიგიის დიფერენციაციამ სახელმწიფოსაგან გზა გაუხსნა მრავალი ალტერნატიული მოდელის შექმნა-ჩამოყალიბებას. ერთ-ერთი ასეთი ალტერნატივა იყო *თეოკრატიული იდეალის ტრანსფორმაცია პოლიტიკურ იდეოლოგიად*, რაც უპირველესად დამახასიათებელია პანბალიზმისათვის. ხორასნელთა ამბოხის შემდეგ, რასაც 750 წ. ომაიანთა დამხობა მოჰყვა, „სახალიფოს ტრადიციული კონცეფცია გარდაიქმნა იდეოლოგიად.“⁷⁷ აბასიანი ხალიფას აღ-მამუნის (813-833) დროს რელიგიური პრინციპებისათვის ბრძოლის ტრადიცია, რომელიც ახასიათებდა პირვანდელ მუსლიმურ თემს, გაზიარებული და ატაცებული

⁷² N. R. Keddie, *Introduction in Scholars, saints and Sufis, Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, p. 2.

⁷³ S. A. Arjomand, "Religion, Political Action and Legitimate Domination in Shi'ite Iran: fourteenth to eighteenth centuries A.D.", *Archives européennes de sociologie*, T. XX, N1, 1979, p. 62.

⁷⁴ მაჯაჰი (*მაჯაჰ*, მრ. რ. *მაჯაჰი*, "შიმართულება", "გზა", "ქვეყის ნესი") - ტექნიკური ტერმინი, რომელიც ფართოდ გამოიყენება ისლამის ყველა სფეროში (ღვთისმეტყველება, ფიკი, პადისები, ფილოსოფია, სუფიზმი). პოლემიკურ და საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში აღნიშნავს "რელიგიურ მოძღვრებას", "დოქტრინას", "სკოლას". ყველაზე გავრცელებული მნიშვნელობით, მაჯაჰი საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი სკოლაა. სუნიტურ ისლამში ოთხი ამაჰად ასეთი სკოლაა: პანიფიტიზმის, შალიჰიტების, შაფიჰიტების და პანბალიტებისა. ისინი დამაარსებელთა სახელებს ატარებენ. იხ. *ისლამი. ენციკლოპედიური ცნობარი*, გვ. 123.

⁷⁵ I. M. Lapidus, *op. cit.*, pp. 382-3.

⁷⁶ შიიზმში პირველად სამღვდულოების ჩამოყალიბების ნიშნები ჩნდება ფატიმიანთა ის-მალიტურ სახალიფოში (909-1171). ამ დროს სასულიერო ნოდება გარკვეულწილად ქრისტიანული სამღვდულოების ნიშან-თვისებებს იძენს (ხელდასხმა, თემიდან მოკეუთის უფლება - ბუნებრივია, ისლამური სექციფიკით).

⁷⁷ S. A. Arjomand, *op. cit.* 62.

იქნა იბნ ჰანბალის (გარდ. 855 წ.), ჰანბალიზმის შემქნელის მიერ, რამაც მნიშვნელოვანი კვალი დღევანდელ ჰანბალიზმშიც დატოვა.⁷⁸

აბასიანთა დასუსტების პირობებში, როდესაც ხალიფები მხოლოდ ნომინალურ მმართველებს წარმოადგენდნენ, ისინი სულ უფრო ხშირად ეყრდნობოდნენ ფაქიჰებს სულთნებთან დაპირისპირებისას. ფაქიჰები კი, უპირველესად ჰანბალიტები, ცდილობდნენ ისლამის „თემობრივი“ იდეალის ცხოვრებაში განხორციელებას – თემის პირდაპირი კონტროლის დამყარებას, ავტორიტეტის მქონე ღვთისმეტყველ-სამართლისმცოდნეთა სახით, უმაღლესი ხელისუფლების მოქმედებაზე. ეს იდეალი კი შემდგომში განსაკუთრებით შეისისხლხორცა იმამიზმმა.

ამ პერიოდში ძნელია ლაპარაკი იმამიტთა ჩამოყალიბებული დოქტრინისა და იმამიზმის, როგორც გამოცალკევებული რელიგიური მიმდინარეობის შესახებ. უმაიანთა პერიოდში და აბასიანთა დინასტიის არსებობის პირველ ეტაპზე, ფაქტობრივად ბუვეიანთა დინასტიის გაბატონებამდე, არც ერთიან შიიტურ ღვთისმეტყველ-სამართლისმცოდნეთა კორპუსზე შეიძლება საუბარი. შიიტებს შორის არსებული შიდაპოლიტიკური დაპირისპირებები არ იძლეოდა ამის საშუალებას. მხოლოდ იმამიზმის ცალკე მიმდინარეობად ჩამოყალიბებისა და იმამთა უწყვეტი რიგის დასრულების შემდეგ ეყრება საფუძველი მიზანმიმართულ რელიგიურ-სამართლებრივ ძიებებს, რაც იმამიტ ღვთისმეტყველ-სამართლისმცოდნეთა კორპუსის შექმნის საინდარს წარმოადგენდა. X საუკუნისათვის შიიტთა შორის, როგორც პოლიტიკური, ისე რელიგიური თვალსაზრისით, ისმაილიტები დომინირებდნენ და მათი დომინირება კიდევ რამდენიმე საუკუნე, ირანში პრაქტიკულად მონღოლთა შემოსევებამდე გაგრძელდა. სუნიტთა მიერაც, მიუხედავად იმისა, რომ იმამიტები მათ გარკვეულ პრობლემებს უქმნიდნენ და ხშირი იყო ურთიერთდაპირისპირება, უპირველეს პოლიტიკურ (და შესაბამისად რელიგიურ) მტრებად ისმაილიტები აღიქმებოდნენ.

XII იმამის „გაუჩინარება“ და ოკულტაციის დოქტრინა

იმამიზმის მოძღვრების ჩამოყალიბების პროცესში განსაკუთრებული როლი შეასრულა იმამთა უწყვეტი რიგის დასრულებამ – იმამიტური მრწამსით XII იმამის „ფარულ მდგომარეობაში“ გადასვლამ, მისმა ოკულტირებამ.

თავიდანვე გამოიკვეთა შეხედულება, რომლის თანახმადაც სუნიტები თემის მეთაურს მიიჩნევენ სოციალური და პოლიტიკური წესრიგის ღერძად. სუნიტებისათვის იმამი-ხალიფა შეიძლება არჩეულ იქნას კონსენსუსის საფუძველზე, და საერთოდ, საზოგადოებას მის გა-

⁷⁸ ჰანბალიზმმა, ყველაზე ფუნდამენტალისტური ტიპისა და კონსერვატიულმა მახაბბმა, ფეხი ვერ მოიკიდა ირანში. ა.ს. არჯომანდის შეხედულებით, ჰანბალიზმისაგან განსხვავებით იმამიტური შიიზმის ჩამოყალიბებისა და განვითარების პირველი პერიოდი წარმოადგენს საპირისპირო ალტერნატივას – არის ბრძოლის უარყოფა თეოკრატიული იდეალის ძიებაში და იგი მკაცრად მიჯნავს რელიგიურ (სულიერ) სფეროს პოლიტიკისაგან. S. A. Arjomand, *op. cit.*, p. 64.

რეშეც ძალუდს არსებობა. შიიტათთვის კი ქვეყნიერება არ შეიძლება დარჩეს იმამათის გარეშე, მნიშვნელობა არ აქვს, იქნება იმამი საჯაროდ აღიარებული, სულ რამდენიმე ერთგული მიმდევარი ეყოლება და თუ ოკულტირებულია.

ჯერ კიდევ 'ალის დალუპვის შემდეგ, მის მომხრეთა ნაწილმა, აბდალაჰ ბ. საბას მეთაურობით, ეს მოვლენა სარწმუნოდ არ მიიჩნია. მათი შეხედულების თანახმად, „'ალი არ შეიძლება მოკლული იქნას ან მოკვდეს, სანამ... არ ალაგვებს ქვეყანას სამართლიანობით“. აბდალაჰ ბ. საბას მიმდევრების, საბიიტების (*ას-საბიიბა*) აზრით, 'ალის „ფარულ“ მდგომარეობაში გადასვლით, იმამათი მხოლოდ დროებით შეწყდა. 'ალი დაბრუნდება და მოსპობს ამქვეყნად უსამართლობას.

ოკულტაციის (*ლაიბა*) და იმამ-მაჰდის (მესიის) „დაბრუნების“ (*ენთეზარ*) თემას შიიზმში ჩამოყალიბებული სახე პირველად ქაი-სანიტებმა¹⁰¹ მიანიჭეს. საკუთრივ იმამიზმში, ჯერ კიდევ მუსა ალ-ქაზიმის გარდაცვალების შემდეგ (799 წ.), მორწმუნეთა ერთმა ნაწილმა იგი ოკულტირებულად მიიჩნია და ისინი მაჰდის სახით მის დაბრუნებას ელოდნენ. მონინაალმდეგებმა მათ *ალ-ვაქიფა* – „ისინი, ვინც გაჩერდნენ“, უწოდეს.¹⁰² ამ რწმენამ შემდგომში განსაკუთრებული როლი შეასრულა.

XI იმამს (გარდ. 873 ან 874 წ. სამარაში), როგორც ჩანს, ვაჟი არ ჰყოლია. შეიქმნა მეტად გაურკვეველი ვითარება, რამაც მნიშვნელოვანი კრიზისი გამოიწვია იმამიზმში. ერთბაშად იხილა დღის სინათლე დოქტრინათა მთელმა სერიამ იმამის მემკვიდრეობის შესახებ. თხზულებები, რომლებშიც განხილულია შიიტური სექტების მოძღვრებანი და ისტორია, ამ პერიოდს უწოდებენ „კონფუზის“ (*ალ-ჰაირა*) ხანას.¹⁰³ ზოგიერთი ჯგუფი, უკვე მანამდე შექმნილი ტრადიციის ჩარჩოებში, იმამს ოკულტირებულად მიიჩნევდა და მის დაბრუნებას ელოდა. ნაწილი კი გარდაცვლილი იმამის ძმას, ჯა'ფარს თელიდა იმამად. საბოლოო ჯამში, გაიმარჯვა თეალსაზრისმა, რომლის თანახმადაც, XI იმამს ვაჟი ჰყავდა.¹⁰⁴ იგი, სიფრთხილის გამო, მამამისმა ხალიფასა და საკუთარ ძმას – იმამობის პრედენდენტ ჯა'ფარს თეალთახედვიდან მოაშორა და გადაამალა. რამდენიმე რჩეულის გარდა

⁹⁹ H. Corbet, "Imamologie et prophétologie". dans: *Le shi'isme imâmite*, pp. 164-165

¹⁰⁰ *ак-Наубахти, укал. соч.*, с. 127; *аш-Шахрастани, Мухаммад ибн 'абд ал-Карим. Книга о религиях и сектах, Кутуб ал-милал ва-и-михал*, Пер. с араб., введ. и коммент. С.М. Прохорова, с. 153.

¹⁰¹ ქაისანიტები – უკიდურესი შიიტური სექტა, რომლებიც იმამად მიიჩნევდნენ ალის ვაჟს ჯანაფიტთა ტომის წარმომადგენელ ქალთან ქორწინებიდან – მუჰამად ალ-ჯანაფიისა და აღიარებდნენ მხოლოდ პირველ ოთხ იმამს. VII საუკუნის მინურულს მათ აჯანყება მოაწყვეს ომაიანთა წინააღმდეგ. იხ. C. Glassé, *Dictionnaire encyclopedique de l'Islam*, p. 219.

¹⁰² *ак-Наубахти, укал. соч.*, с. 169-170.

¹⁰³ H. Halm, *Le chiisme*, trad. de l'allemand par H. Houguc, p. 42.

¹⁰⁴ თანამედროვე შიიტი ავტორი მ. მოშენიც კი აღიარებს, რომ XII იმამის, მუჰამად ალ-მაჰდის არსებობა გარკვეულ ეჭვს იწვევს. იხ. M. Momen, *op. cit.*, p. 45.

მას არავინ იცნობდა. იმამიტური ტრადიციით, მბ9 წ. მისი დაბადების ყველაზე მიღებული თარიღია.¹⁰⁵ ამ ტრადიციის თანახმად, არსებობს მრავალი მოწმე, რომლებმაც იგი ბავშვობაში, ანდა მექასა და მედინაში ჰაჯისას იხილეს.¹⁰⁶

ამდენად, XII იმამი „ფარულია“ (ლაიბ) და საიდუმლო ადგილს აფარებს თავს. თუმცა, მას არ დაუტოვებია ქვეყნიერება, ვინაიდან, იმამიტური შეხედულებით, იმამის გარეშე ქვეყნიერება არსებობას შეწყვეტს. ლეგენდის თანახმად, იგი გაუჩინარდა სამარაში, მამამისის სახლის სარდაფში (სერჰაბ).¹⁰⁷

როგორც ჩანს, თავდაპირველად გაბატონებული იყო აზრი, რომ იმამი უახლოეს მომავალში დაუბრუნდებოდა თემს და მას ეყოლებოდა მემკვიდრეები. არ მიიჩნეოდა, რომ XII იმამი უკანასკნელი უნდა ყოფილიყო და მისი არყოფნა ჩვეულებრივი ადამიანის სიცოცხლეზე მეტხანს შეიძლებოდა გაგრძელებულიყო. მისი გაქრობიდან 70 წლის შემდეგ კი ოკულტაცია უკვე საეჭვო გახდა წმინდა რაციონალური თვალსაზრისით და გაჩნდა მისი დოქტრინული ექსპოზიციის აუცილებლობა.

თანდათანობით, X ს.-ის განმავლობაში, იმ მიზეზით, რომ ეს „გაუჩინარება“ დაუსრულებლად გრძელდებოდა (იმამის „ფარულ“ მდგომარეობაში ყოფნამ ადამიანის სიცოცხლის ხანგრძლივობას გადააჭარბა) საჭირო გახდა მორწმუნეთათვის, რომლებიც სულ უფრო მეტ ეჭვს ამჟღავნებდნენ, გამონახულიყო შექმნილი სიტუაციის ლოგიკური ახსნა. ლიბას პრობლემასთან დაკავშირებულ ყველაზე ადრეულ ისლამურ დოქსოგრაფიულ ლიტერატურაში მოხსენიებულია მრავალი შემთხვევა, როდესაც თემის მეთაურები დიდი ხნის მანძილზე ქრებოდნენ და შემდეგ უბრუნდებოდნენ თემს. X და XI იმამებიც პრაქტიკულად ოკულტირებულნი იყვნენ, ვინაიდან დევნის პირობებში ფარულად უხდებოდათ ცხოვრება და მეტად იშვიათად ხვდებოდნენ თავიანთ მიმდევრებს. ამგვარად, ეს მოვლენა სულაც არ წარმოადგენდა ექსტრაორდინალურ შემთხვევას. ყოველ შემთხვევაში ჩანს, რომ X ს.-ში იმამიტებს შორის არ არსებობდა ერთსულოვანი აზრი იმამთა რაოდენობისა და მეთორმეტე იმამის ოკულტაციის შესახებ. 342/953 წ.

¹⁰⁵ სხვა მოსაზრებით, იგი მამამისის გარდაცვალებამდე რამდენიმე თვით ადრე, ან მისი გარდაცვალების შემდეგ დაიბადა. იხ. al-Haytham, *Yakaw. saq.*, c. 184-185. XII იმამის დედა, იმამიტური ტრადიციის თანახმად, იყო ზიზანტიელი მონა ქალი. მაგრამ არსებობდა ასევე თვალსაზრისი, რომ მას ერქვა ნაჯრუსი (ნარცისი) და იყო ზიზანტიის იმპერატორის ქალიშვილი, შესაბამისად სიმონ-პეტრეს, ეკლესიის პირველი მეთაურის შთამომავალი. ამგვარად, მასში ერთიანდებოდა სპირიტუალური მემკვიდრეობის ორი საწყისი — მუჰამადისა და იესოსი. იხ. Y. Richard, *L'islam Chi'ite. Croyances et ideologies*, p. 60.

¹⁰⁶ al-Muḥid, *op. cit.*, p. 330.

¹⁰⁷ მხოლოდ 1209 წ. გადაიქცა აქარაიანების (იმამების) აკლდამების გვერდით არსებული მერჯისის ქვეშ გამოქვეული ოფიციალური პილიგრიმობის ადგილად, სადაც, ლეგენდის თანახმად, XII იმამმა, მუჰამადმა გადალაზა „გაუჩინარების კარიბჭე“ (შაბ ალ-ლაიბა). პილიგრიმი შედის სათავსოში, რომლის კუთხეშიც შეუძლია დაინახოს ჭა. მიიჩნევა, რომ სწორედ ამ ჭაში გაუჩინარდა XII იმამი.

ფატიმიანთა კარზე მოღვაწე შიიტი (მისი თხზულებები მისაღები აროგორც იმამიტებისათვის, ისე ისმაილიტებისათვის) მუჰამად ან-ნუმანი იტყობინება, რომ მისი თაობის შიიტებმა არაფერი იციან XII იმამის ვინაობისა და მისი ოკულტაციის შესახებ.¹⁰⁸ რამდენიმე წელიწადში იგივე გაიმეორა იბნ ბაბუიამ ნიშაბურის შიიტებთან დაკავშირებით.¹⁰⁹ როგორც ჩანს, ლაიბას დოქტრინა X ს-დან დაწყებული, თანდათანობით, ნაბიჯ-ნაბიჯ იღებს ჩამოყალიბებულ სახეს. საკუთრივ იმამიზმიც მისთვის სპეციფიკურ ნიშან-თვისებებს (მათ შორის მესიანისტურ მრწამსს) სწორედ იმამთა უწყვეტი რიგის დასრულების შემდეგ იძენს. ვ. მონტგომერი უოტმა, წინადადებაც კი წამოაყენა, რომ 874 წ. „ხილულ“ იმამთა ეპოქის დასრულებამდე, იმამიტ შიიტებს ეწოდოთ პროტოშიიტები.¹¹⁰

შექმნილ პირობებში ოკულტაცია ალბათ ყველაზე მისაღები გადანყვეტილება იყო. არსებულ ვითარებაში იმამის რეალური არარსებობის დაშვება, იმამიტთა იმდროინდელი ლიდერების თვალსაზრისით, გამოუვალ მდგომარეობაში ჩააყენებდა თემს. ზოგიერთი შიიტი თეოლოგის შეხედულებით, არც მანამდე მოღვაწე რამდენიმე პიროვნების სიკვდილი იყო რეალური. ისინიც „ოკულტირებულნი“ იყვნენ, ვინაიდან „მხსნელებს“, „ღმერთის წინამძღოლობით მოქმედ“ წარმოადგენდნენ. იმამ ალის შემდეგ, პირველი ასეთი პიროვნება, როგორც ზემოთ აღინიშნა, იყო მუჰამად იბნ ალ-ჰანაფი, რომელიც უკიდურესი შიიტების რწმენით, გარკვეული დროის მანძილზე „ფარულ მდგომარეობაში“ იმყოფებოდა, რათა შემდეგ დაბრუნებულიყო და „სამართლიანობით ალევსო ქვეყნიერება“, რაც წარმოადგენდა მაჰდის ესქატოლოგიური როლის დეფინიციას სამყაროს დასასრულისათვის.¹¹¹ ამგვარი რწმენა არსებობდა მუჰამად ალ-ნაფს ალ-ზაქიას მიმართაც (VI იმამის დროინდელი ალიდი), აგრეთვე V, VI, VII, XI იმამებთან და ჯა'ფარ ას-სადიკის უფროს ვაჟთან, ისმა'ილთან დაკავშირებით, რომლის რწმენამაც საფუძველი დაუდო ისმაილიზმს.¹¹²

არსებულ პირობებში შიიტთა წინაშე წამოიჭრა უმნიშვნელოვანესი საკითხი: ვინ უნდა გაძლოლოდა თემს? როგორც ჩანს, ეს მოვალეობა იტვირთეს მათ, ვინც ყველაზე ახლოს იყო XI იმამთან. მათგან პირველი იყო აბუ 'ამრ ალ-'ამრი ალ-სამანი. ეს „რჩეულნი“ მორწმუნეთა წერილობით შეკითხვებს პასუხს ცემდნენ „რესკრიპტების“ (თავჯი) ფორმით,

¹⁰⁸ Quoted M.H. Jafry, *Origins and Early Developments of Shi'a Islam*, pp. 290-293.

¹⁰⁹ M. Momen, *op. cit.*, p. 74.

¹¹⁰ W. M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, pp. 38.

¹¹¹ A.A. Sachedina, *Islamic Messianism. The Idea of the Mahdi in Twelver Shi'ism*, p. 10.

¹¹² აქვე ხაზი უნდა გაესვას, რომ ისმა'ილის გაუჩინარებას, იმამთა რიგის გაგრძელების პირობებში, ისმაილიზმში კანონიკური სახე არ მიუღია. ისმაილიზმის იმამათის დოქტრინის შესახებ იხ. ვ. სანიკიძე, „ისმაილიანთა იმამათის დოქტრინა და მისი პოლიტიკური ასპექტები“, *ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო*, II, გვ. 88-102; Idem, „L'Imamat et l'autorité dans la Théologie Médiévale des Ismaéliens“, *Islam-West Philosophical Dialogue. The papers presented at the World Congress on Mulla Sadra* Vo. 9, pp. 75-84.

რომლებიც იმამის პასუხების სახით ვრცელდებოდა. ისინი, ვინც ამგვარ კავშირს უზრუნველყოფდნენ, ყველაზე ადრეულ იმამიტურ წყაროებში იწოდებოდნენ „ნარმომადგენლებად“ ან „შუამავლებად“ (*სუფარა*, მხ. რ. *საფირი*), ანდა „ძალაუფლებით აღჭურვილებად“, „სანდო ადამიანებად“ (*კუქალა*, მხ. რ. *ვაქილ*). თავდაპირველად მრავალი ასეთი შუამავალი არსებობდა. მოგვიანებით კი დადგინდა ოთხი კანონიკური შუამავალი. ვ. მონტგომერი უოტი სამართლიანად აღნიშნავს: „ალიდთა ოჯახის წევრებს არ გამოუვლენიათ განსაკუთრებული პოლიტიკური კომპეტენცია, მაშინ როდესაც ზოგიერთ არაალიდს შეეძლო გამოეჩინა საკმარისი პოლიტიკური აქტიუობა, როგორც „ფარული იმამის“ ნარმომადგენელს და ამ გზით მოეხდინა „ზომიერი“ შიიტების რეორგანიზაცია იმ დროს, როდესაც აბასიანები უკვე სუნიტებს უჭერდნენ მხარს.“¹¹³ ამგვარი მისია სწორედ „ნარმომადგენლებმა“ იკისრეს.

ამგვარად, XII იმამის „გაუჩინარების“ შემდეგ, 900 წ. ფარგლებში, იძენს ჩამოყალიბებულ კონტურებს იმამიტთა თემის ორგანიზაცია. ამ დროს ბაღდადი, როგორც იმამიზმის ცენტრი, საბოლოოდ ცვლის ქუფას. მრავალ იმამიტს ამ პერიოდში შალალი სახელმწიფო თანამდებობა ეკავა აბასიანთა სამეფო კარზე. განსაკუთრებით გამოირჩეოდა ირანული ნარმომავლობის ნაუბახტის ოჯახი. X ს.-ში არაერთი ნაუბახტი მსახურობდა მდივან-ქათიბად ცენტრალურ დივანში. ბაღდადის უკანასკნელი დამოუკიდებელი ხალიფას ალ-მუქთადირის (903-932) დროს შიიტ 'ალი იბნ მუჰამად იბნ ალ-ფურატს სამჯერ ეკავა ვაზირის თანამდებობა. 937 წ. ხალიფა ალ-რადის (834-940) დროს კი ვაზირი იყო ალ-ჰუსაინ იბნ 'ალი ნაუბახტი.¹¹⁴

სავარაუდო, რომ სწორედ ბაღდადელი ნაუბახტიების ნრეში მიიღო „ფარული“ იმამის დოქტრინამ საბოლოო და ჩამოყალიბებული სახე, განისაზღვრა ოთხი „კანონიერი“ საფირის ვინაობა: 1. აბუ 'ამრ ალ-'ამრი ალ-სამანი. 2. მისი ვაჟი აბუ ჯა'ფარ მუჰამად ალ-ამრი (გარდ. 917 წ.). 3. ნაუბახტი აბუ ალ-ქასიმ ალ-ჰუსაინ იბნ რაჰვ ალ-კუმი (ყუმი) (გარდ. 938 წ.). 4. აბუ ალ-ჰუსაინ 'ალი იბნ მუჰამად ალ-სამარი (ან ალ-სიმარი) (გარდ. 938 წ.). იმამის ნარმომადგენლობის ამგვარი პარადიგმა, როგორც ჩანს, ბაღდადში ნაუბახტიებმა გააერცვლეს. ამასთანავე ჩანს, რომ პირველი ორი საფირი ამ რანგში იმავე ნაუბახტიებმა აიყვანეს სიკვდილის შემდეგ, რათა ხაზი გაესვათ იმამის გაუჩინარების შემდეგ მის ფუნქციითა განგრძობადობისათვის. მაგრამ აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ იმამთა ნარმომადგენლებზე არ ვრცელდება იმამებისათვის დამახასიათებელი შეუმცდარობა და უცოდველობა: იმამები და მოციქულები სრულყოფილებას აღწევენ ლეთიური წყალობით და არა პირადი დამსახურებების ნიადაგზე.¹¹⁵

¹¹³ W. M. Watt, *La pensée politique de l'Islam. Les concepts fondamentaux*, p. 130.

¹¹⁴ H. Halm, *op. cit.*, p. 43

¹¹⁵ Д. Сурдель, „Имамнтские концепции в начале XI в. в характеристике ши-шаиха ал-Муфиды“, в сб. *Мусульманский мир 950-1150*, с. 214.

წარმომადგენლების მოღვაწეობა ნათლად მეტყველებს, რომ არც ერთ მათგანს არ გააჩნდა პიროვნული ავტორიტეტი, ძალაუფლება იმისათვის, რომ მოეხდინა იმამიტური სჯულის კანონის ინტერპრეტირება და გამოეტანა დამოუკიდებელი გადაწყვეტილება ფარული იმამის სახელით. ისინი მხოლოდ იმამის ნების გადმომცემთა, იმამის „შიკრიკთა“ მოვალეობას ასრულებდნენ. მიიჩნეოდა, რომ ისინი შეკითხვებს იღებდნენ მორწმუნეთაგან, შემდეგ მათ იმამს გადასცემდნენ და უკან ბრუნდებოდნენ იმამის პასუხით, რომელიც, როგორც აღინიშნა, იმამის ხელნაწერს წარმომადგენდა.

ალ-სამარი გარდაიცვალა 941 წელს და გახდა იმამიტებისათვის უკანასკნელი ადამიანი, რომელსაც კონტაქტი ჰქონდა ფარულ იმამთან. ამ მოვლენით ნერტილი დაესვა ფარული იმამის ინსტიტუციონალური წარმომადგენლობის წესების ფიქსირებისა და შიიტთათვის „დროებითი“ წინამძღოლობის კონცეფციის ჩამოყალიბების პირველ მცდელობას. შიიტური ტრადიციით, სწორედ ფარულმა იმამმა, ხედავდა რა ტირანიასა და უსამართლობას ამქვეყნად, განუყიტა უკანასკნელი დამაკავშირებელი ძაფი თავის თემთან, რათა „სრული დაფარვის“ მდგომარეობაში გადასულიყო. მეოთხე საფირისადმი მიწერილ უკანასკნელ უსტარში ფარული იმამი უცხადებს ამ უკანასკნელს, რომ მას არ დაუსახელებია საკუთარი მემკვიდრე. ნებისმიერი, ვინც კი მომავალში განაცხადებდა, რომ კონტაქტი ჰქონდა ფარულ იმამთან, იცრუებდა.¹¹⁶

ოკულტირებული იმამის ფუნქციების შეწყვეტას უპირველესად პოლიტიკური მნიშვნელობა ჰქონდა. იმამიტები ფაქტობრივად არარეკონსტიტუციურ ძალად გარდაიქმნენ, განსხვავებით ეგვიპტელი ისმაილიტებისაგან, რომლებიც აქტიურად იბრძოდნენ აბასიანების, ბუვეიანებისა თუ სელჩუკების წინააღმდეგ.

შიიტთათვის იმამის ფარულ მდგომარეობაში გადასვლის შემდეგ პოლიტიკურმა ძალაუფლებამ, ლეგიტიმურობის თვალსაზრისით, არსებობა შეწყვიტა.¹¹⁷ იმამათის კონცეფცია თანდათანობით ჩამოცილდა პოლიტიკური მმართველობის სფეროს და წმინდა თეოლოგიურ დოგმატად იქცა. ყოველივე ამის შედეგად, იმამიზმს ამ პერიოდში არ წარმოუდგენია რეალური პოლიტიკური თეორია და უღმებშიც პოლიტიკას საკუთარი გავლენის გარეშე არსებულ სფეროდ მიიჩნევდნენ.

ოკულტაციის დოქტრინა, რომლის პოსტულაცია იმამის აუცილებელი არყოფნა, ფარულ მდგომარეობაში არსებობა იყო, კიდევ უფრო მეტ აქცენტირებას ახდენდა იმამათისა და პოლიტიკური მმართველობის გაყოფაზე. ეს დოქტრინა გახდა პირველი და ყველაზე

¹¹⁶ M. Momen, *op. cit.*, p. 164.

¹¹⁷ H. Algar, "The Oppositional Role, of the Ulama in Twentieth-Century Iran", in: *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500*, p. 232. ზოგადად იმამიზმის დეპოლიტიზაციის ტენდენციამ კიდევ უფრო მეტი ძალა შეიძინა ილხანთა და თემურლანთა პერიოდში, როდესაც ისმაილიტური და სუფიური გავლენით იგი უფროდაუფრო მისტიკურ და ეზოთერიულ საფარველს იძენდა (იხ. ქვემოთ).

მნიშვნელოვანი გადაწყვეტა იმ ქრონიკული პრობლემისა, რომელსაც აწყდებოდა შიიტური თემი ყოველი იმამის გარდაცვალების შემდეგ მისი მემკვიდრეობის საკითხთან დაკავშირებით. XI იმამი, როგორც აღინიშნა თვითონაც ნაკლებად ჩნდებოდა საჯაროდ და საკმაოდ არა-დამაჯერებელია მისი ვაჟის არსებობაც. თავდაპირველად შიიზმში 40-50 ჯგუფი არსებობდა, საბოლოოდ კი მათგან მხოლოდ სამი-ოთხი შემორჩა, რომლებიც ოკულტაციას (სხვადასხვა პიროვნებების) აღიარებდნენ.¹¹⁸

ლაიბას დოქტრინის პირველი ფორმულირება ეკუთვნის აბუ საჰლ ან-ნაუბახტის. იგი იყო აბასიანთა სამეფო კარის გამორჩენილი მოღვაწე, თეოლოგი და იმადროულად ბაღდადის იმამიტური თემის მეთაური. მას ასევე უხდებოდა ბრძოლა ყოფილ იმამიტის, მისტიკოს ალ-ჰალაჯის წინააღმდეგ, რომელმაც მრავალი იმამიტი (აბასიანთა სამეფო კარის მოხელენიც კი) მოაქცია საკუთარ რწმენაზე. ლ. მასინიონი მიიჩნევს, რომ სწორედ მან მიაღებინა ყადი იბნ დაუდს ცნობილი ფეთვა, რომლის საფუძველზეც ალ-ჰალაჯი სიკვდილით დასაჯეს.¹¹⁹

ახალ რელიგიურ დოგმატს, ბუნებრივია, ასევე მოუწია დაპირისპირება ლულუეის, უკიდურესი შიიზმის შეხედულებებთან – ექსტრემისტულ მესიანიზმთან.

საკუთრივ იმამიტურმა მესიანიზმმა – მაადიზმმა წინ წამოინია და აქტუალობა შეიძინა მეოთხე ვაჟილის გარდაცვალების შემდეგ (სხვა გზა აღარც იყო დარჩენილი). იბნ ბაბუიას ცნობით, ამ უკანასკნელმა გარდაცვალებამდე ექვსი დღით ადრე განაცხადა, რომ იმამის ოკულტაცია გაგრძელდებოდა სამყაროს დასასრულამდე.¹²⁰ შემდგომში კი ამ დოგმამ თანდათანობით მიიღო კანონიკური ფორმა.

ცოცხალ, „არადაფარულ“ იმამთა გენეალოგიური ხაზის დასრულებით IX ს-ში, იმამათის თავდაპირველმა პოლიტიკურმა მნიშვნელობამ სახე იცვალა და სისტემატიზირებული სოცეროლოგიური და ესქატოლოგიური ფორმა მიიღო. იმამათი გარდაიქმნა შიიტური თეოლოგიის აბსტრაგირებულ პრინციპად. ზოგადად კი უნდა აღინიშნოს, რომ XII იმამის „გაუჩინარების“ შემდეგ შიიტურ ისლამში ბევრი ახალი, ტრადიციული ისლამისათვის უცხო ელემენტი შევიდა.

941 წ. შემდეგ „დიდი ოკულტაციის“ (ალ-ლაიბა ალ-ქუბრა) პერიოდი დაიწყო, რომელიც დღემდე გრძელდება. იმამიტური მრწამსით, იმამის მოვლინების შემდეგ იგი საყოველთაო ბედნიერებას მოუტანს ყველა შიიტს. როგორც ღმერთი დაპირდა მოსეს: „...ჩემი მართლმორწმუნე მსახურები მემკვიდრეობით მიიღებენ ქვეყნიერებას“.¹²¹ შიიტები, რომლებიც ამ წინასწარმეტყველებას „ისაკუთრებენ“, მას ამბატებენ მუჰამადის სიტყვებს: „დღეები და ღამეები არ გასრულდებიან მანამდე,

¹¹⁸ S. A. Arjomand, *op. cit.*, p. 82.

¹¹⁹ L. Massignon, *La Passion de Husain ibn Mansür Halläf*, I, Paris, 1975, p. 377.

¹²⁰ Ibn Bābūye (Bābuya), Muḥammad b. ‘Alī Ibn Bābawayhi al-Qummī, “Risālat al-‘itiqādāt”, Transl. by A. A. A. Fyze, *A Shi’ite Creed*, p. 64.

¹²¹ *Kopan*, 21: 105.

სანამ ღმერთი არ მოაქვლინებს კაცს ჩემი ოჯახიდან, რომელიც ჩემივე სახელის მატარებელი იქნება. იგი ალავებს ქვეყნიერებას სამართლიანობით და ჭეშმარიტებით, რადგანაც იგი მანამდე სავსე იყო ჩაგვრითა და ტირანიით".¹²² ამ ტრადიციის თანახმად, XII იმამისა და მომავალი მაჰდის სახელი მუჰამადია.¹²³

მაჰდი-კაიმის მოვლინების (*კიჰამ*) შემდეგ „ქვეყნიერება აღივსება სამართლიანობით“. მაჰდის მეფობაც სამოთხისეული ოცნება იქნება. აღარავინ გასცემს კანონიერ შესანიშნავს, ვინაიდან ამის აუცილებლობა აღარ იარსებებს. მისი მეფობა 7 ან 19 წელს გასტანს და თითოეული 10 ჩვეულებრივი წლის ტოლფასი იქნება. რა მოხდება შემდეგ, არავინ უწყის. მაგრამ ზოგიერთი შიიტი ავტორის თვალსაზრისით, მას პირდაპირ მოჰყვება მკედრების აღდგომა და საშინელი სამსჯავრო.¹²⁴

რწმენა, რომ XII იმამი გაუჩინარდა 873-874 წ., მხოლოდ XI ს-ში დამკვიდრდა. სწორედ ამ პერიოდიდან იწოდებიან იმამიტები ისნა'აშარიტებადაც (12 იმამის ამლიარებლებად).¹²⁵ ამ ხანებში მეტად მძაფრი კონფრონტაცია არსებობდა სხვადასხვა შიიტურ დაჯგუფებებს შორის. ამ საწყისი პერიოდის იმამიტური ლიტერატურა ძირითადად პოლემიკური ხასიათისაა და მიმართულია სხვა შიიტური მიმდინარეობების წინააღმდეგ (და შედარებით ნაკლებად სუნიტთა წინააღმდეგ).

¹²² al-Mufid, *op. cit.*, p. 525. ერთი შიიტური ტრადიციის მიხედვით, პუსაინის შემდეგ იქნებოდა მხოლოდ ცხრა იმამი. „მეცხრე იქნებოდა აღდგომის გამომცხადებელი; იგი მშვიდობითა და სამართლიანობით ალავებდა ქვეყნიერებას როგორც ის დღეს სავსეა ძალადობითა და ტირანიით“. მაჰდის იგივე სახელი ერქმეოდა, რაც მოციქულს – აბულკასიმ მუჰამად. H. Corbin, *En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, IV, pp.304-305.

¹²³ მისი ეპითეტებია: „ის, ვისაც ელიან“ (ალ-მუნთაზარ), „გამორჩეული ნინაშპოლობის მქონე“ (ალ-მაჰად), „ის, ვინც აღჭურვილია სამართლიანობით“ (ბი-ლ-ჰაქკ), ანდა მხოლოდ ალ-კა'იმ - „ის, ვინც მკედრებით აღდგა“. ნინაშპოლბედი იმამებისაგან განსხვავებით, რომლებიც პასიურნი და მშვიდობიანნი იყვნენ, იგი იქნება „მახვილის პატრონი“ (საჰიბ ალ-საიფ). al-Mufid, *op. cit.*, p. 525.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 541. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ შიიტი ავტორები ერიდებოდნენ მაჰდის მოვლინების ზუსტი თარიღის განსაზღვრას. მაგ., ალ-კულაინი წერს, რომ არავინ უწყის თუ როდის მოხდება მაჰდის მოვლინება. იხ. Al-Kulaini, *al-Kāfi fi ilm al-din*, quoted H. Enayat, *op.cit.*, p. 65; XII საუკუნის შიიტი ავტორის, აბდ ალ-ჯალილ რაზის მტკიცებით, როდესაც მაჰდი დაიწევს სამყაროს დაპყრობას, თავდაპირველად იგი მოსპობს ფატიმიანთა (შირის, ეგვიპტის) ისმაილიზმს, შემდეგ იგი დაამხობს მა'ადისა და ნიზარის ტახტს (ალამუთის (ირანი) ისმაილიტები), იგი გზას აცდევნილ (ილაჰად) ქვეყნიერებას დააბრუნებს ქეშმარიტების გზაზე, დაწვავს ყურანულ კანონს (შარი'ათს) და სუნას, საღვთო სამართლიანობის სურნელს მიანიჭებს რელიგიას. შემდეგ იგი მოაშორებს სამყაროს მახდევანობას, ქრისტიანობასა და იუდეულობას. დაანგრევს ბატონიტების (ისმაილიტების) ციხე-სიმაგრეებს, სინაგოგებსა და ეკლესიებს, დაამხობს ფატიმიანთა ბაირალს, ვინაიდან იგი თეთრია. იგი გააერთიანებს რელიგიას. კარგად მოეპყრობა მონათესავე აბასიანებს. Quoted J. Calmard, "Le Chiisme imamite en Iran a l'époque seldjucide", dans: *Le Monde iranien et l'islam*, T. 1, p. 54. აქ უპირიქველს ყოვლისა, საყურადღებოა შიიტი ავტორის უკიდურესი უარყოფითი დამოკიდებულება ისმაილიტებისადმი – იმდენად დიდია პოლიტიკური შეუთავსებლობა შიიზმის ამ ორ მიმდინარეობას შორის, რომ იმამიტი ავტორი ისმაილიტებს ამჯობინებს იმამიტთა რელიგიურ მტრებს – აბასიანებს.

¹²⁵ იხ. E. Kohlberg, "From Imāmiyya to Ithnā-'Ashariyya", *BSOAS*, 1976, 39, pp. 521-534.

└XII იმამის გაუჩინარებამ იდეოლოგიური კრიზისი გამოიწვია და საფრთხე შეუქმნა ზოგადად შიიზმის არსებობას. ბუნებრივად გაჩნდა კითხვა: თუკი იმამი ღმერთის მიერ არჩეული ლიდერი და მოძღვარია, როგორ უნდა შეასრულოს მან თავისი მოვალეობა „ფარულ“ მდგომარეობაში? თავდაპირველად ამ მოვალეობას იგი ასრულებდა წარმომადგენლების საშუალებით, რომელთაც „ფარული“ კონტაქტი ჰქონდათ იმამთან. 941 წ. მეოთხე წარმომადგენლის გარდაცვალების შემდეგ კი დაიწყო დიდი „დაფარვის“ ხანა, რომელიც დღემდე გრძელდება. სწორედ ამ პერიოდიდან საკითხი, თუ ვინ უნდა ითავოს იმამის ფუნქციების შესრულება მისი ოკულტაციის პერიოდში, იმამიზმში დაუსრულებელი პოლემიკის საგანი ხდება.

დიდი ოკულტაციის დასაწყისიდან იმამიტური თემი უეცრად აღმოჩნდა ლეგიტიმური ავტორიტეტის სრული გაქრობის ფაქტის წინაშე. თუმცა ეს შოკი შედარებით შემსუბუქდა პრაქტიკული თვალსაზრისით, რადგანაც იმამთა ექსკლუზიური ძალაუფლების დიდი ნაწილი უკვე მნიშვნელობადაკარგული, ანდა გადანაწილებული იყო სხვებზე. იმამებს რეალურად ძალაუფლება ალის შემდეგ არ ჰქონიათ და იმამიტები უკვე დიდი ხანია შერიგებულნი იყვნენ უზურპატორთა მმართველობას.

თეორიული თვალსაზრისით, ახალი სიტუაცია აუცილებლად მოითხოვდა იმამიტური მსოფლმხედველობის რადიკალურ შეცვლას, ეს კი გზას უხსნიდა ცხარე შიდა დისკუსიების პროცესს. სწორედ ამ პროცესების შედეგად, იმამთა უწყვეტი რიგის დასრულების მომდევნო ორი საუკუნის მანძილზე, იმამიზმი, როგორც საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი სისტემა, ჩამოყალიბებულ სახეს იძენს. რაც შეეხება პოლიტიკურ ძალაუფლებასთან დამოკიდებულების საკითხს და ზოგადად პოლიტიკურ მოღვაწეობას, მიუხედავად გარკვეული რელიგიური კეიტიზმისა, იმამიტები საკმაოდ აქტიურად მონაწილეობდნენ მუსლიმური სამყაროს პოლიტიკურ ცხოვრებაში. ისწავლიდნენ და სხვა შიიტურ მოძრაობებთან შედარებით სუნიტებთან ზომიერი დამოკიდებულების მიუხედავად, ისინი ანგარიშგასაწევ პოლიტიკურ ძალას წარმოადგენდნენ. მათი მდგომარეობა კი უპირველესად დამოკიდებული იყო ისლამურ სამყაროში არსებულ პოლიტიკურ სიტუაციაზე.

უმაიანთა პერიოდიდან დაწყებული, შიიტები ცდილობდნენ ხალიფას ტახტზე იმამის, ანდა უკიდურეს შემთხვევაში ჰაშიმიანთა საგვარეულოს წარმომადგენლის დასმას. აბასიანთა რევოლუციამ და ჰაშიმიანი ხალიფას მოსვლამ ხელისუფლების სათავეში მათ იმედები არ გაუმაართლა. მომდევნო პერიოდში ამბოხების, რევოლუციის გზით ხალიფას ტახტზე აღიდას დასმას ძირითადად ზაიდიტები და ისწავლიდნენ ცდილობდნენ, იმამიტები კი მშვიდობიან, პოლიტიკურად პასიურ რელიგიურ თემად გარდაიქმნენ. ჯა'ფარ ას-სადიკის მაგალითმა, რომელმაც უარი განაცხადა შემოთავაზებულ ტახტზე, დიდი გავლენა მოახდინა იმამიტთა კვიეტისტურ განწყობაზე. ისინი

შეურიგდნენ „მონაშე იმაშების“ პოლიტიკურ პასიურობას. XI იმამის სიკვდილმა დაასამარა ოცნება შიიტურ სახალიფოზე, სამართლიანობის გამარჯვების ოცნება ამქვეყნად კი შორეულ მომავალში გადაისროლა და რელიგიურ-პოლიტიკურმა დოქტრინამაც ესქატოლოგიური ხასიათი მიიღო. იმამის ცნება თანდათანობით აბსტრაგირებული შინაარსით დაიტივრთა და მისი მოვლინების რელიგიურმა დოგმამ ბუნდოვანი და სიმბოლური ხასიათი შეიძინა. ჩამოყალიბდა შეხედულება, რომლის თანახმადაც, იმამის ხელისუფლება ეფუძნებოდა არა პოლიტიკურ ძალაუფლებას, არამედ განსაკუთრებულ ცოდნას (*'ილმ*), რომლითაც იგი ღმერთმა სხვა ადამიანებისაგან გამოაცალკევა; იგი ძალაუფლებას იღებს არა რაიმე თავყრილობის გადანყვეტილებით, არამედ საღვთო ინვესტიტურით (*ნასბ*). მხოლოდ მას გააჩნია იმის ძალაუფლება, რომ „დანიშნით, არჩევით, განსაზღვრით“ (*ნასს*) გადასცეს საკუთარი ქარიზმა მეგვიდრეს. იგი უცდომელია გადანყვეტილებების მიღებისას, ვინაიდან მასზე გარდმოვლენილი ღვთიური მადლის ნყალობით იგი დაზღვეულია შეცდომებისაგან (*ხატა*) და ასევე მცდარი გზის არჩევისაგან (*დალალ*). იმამი არა მარტო თემის მეთაურია, არამედ ღვთიური გამოცხადების „ჭეშმარიტი, ხილული საბუთი, დასტურია“ (*ჰუჯჯა, ჰუჯჯათ*). მისი არსებობის გარეშე ქვეყნიერება ერთი ნამითაც ვერ იარსებებდა – ეს იმამის აუცილებლობის დამადასტურებელი კიდევ ერთი არგუმენტია.¹²⁶ ისევე, როგორც XII იმამი სიფრთხილის გამო დაემალა და განერიდა მტრებს, უბრალო მორწმუნესაც, ხიფათის არსებობისა და დევნის შემთხვევაში, შეუძლია დაფაროს საკუთარი ერთგულება ჭეშმარიტი იმამისადმი და გარეგნულად უარყოს შიიტობა. რწმენის ამგვარი დაფარვა (*თაჟიბა*), რისი უფლებაც გარკვეულ პირობებში ჰქონდათ შიიტებს, გამართლებული იყო ყურანის ერთ-ერთი ლექსით, რომელშიც აღნიშნულია, რომ ღვთის რისხვა ემუქრებათ მათ, ვინც განუდგება ჭეშმარიტ სარწმუნეობას „გარდა იმისა, ვინც დევნას განიცდის და ვისი გულიც ჭეშმარიტი რწმენის ერთგულია.“¹²⁷ მაგრამ, ამასთან ერთად, განსახილველ პერიოდში, იმამიტებს ფაქტობრივად არც სჭირდებოდათ რწმენის დაფარვა, ვინაიდან გაბატონებული დინასტიები ხშირად მათ ან მფარველობდნენ (ბუვეიანები) ანდა მათ მიმართ ტოლერანტობას იჩენდნენ (სელჩუკები). უმთავრესი იყო მეორე საკითხი – რამდენად დასაშვები იყო იმამიტთათვის არსებულ ხელისუფლებასთან თანამშრომლობა და მის სამსახურში შესვლა.

XII იმამის ოკულტაციის შემდეგ, თეორიული თვალსაზრისით, ნებისმიერ რეჟიმი უზურპატორულ ხასიათს ატარებდა. მაგრამ იმამის მოვლინება გაურკვეველი, შორეული მომავლისათვის იყო გადადებული

¹²⁶ სხვადასხვა შიიტური სექტების დამოკიდებულების შესახებ იმამისადმი, როგორც ღვთიური გამოცხადების „დასტურისადმი“, აგრეთვე ოკულტაციის პრობლემასთან დაკავშირებით, იხ. *АН-Исламизм, укал. соч.*, с. 182-190.

¹²⁷ *Коран*, 16: 106.

და ამდენად შიიტებს უხდებოდათ კონკრეტული გადაწყვეტილების მიღება – ეთანამშრომლათ თუ არა ფაქტობრივ ხელისუფლებასთან.

ზოგადი ისლამური თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც საერთოდ ხელისუფლების არარსებობა ანარქიას გამოიწვევს და საკუთრივ მორწმუნეთა თემისათვის იქნება დამლუპველი, იმამიტათეთისაც მისაღები გახდა: სჯობს არასრულყოფილი სუვერენის არსებობა, ვიდრე საერთოდ მისი არარსებობა. ამდენად, ოკულტაციის პერიოდიდან დაწყებული, იმამიტურ შიიზმში ერთმანეთის გვერდით არსებობს ორი თვალსაზრისი: ერთის მხრივ, მმართველისადმი მორჩილება საჭიროა, ვინაიდან არასამართლიანი მმართველობა სჯობს ანარქიას და, მეორეს მხრივ, უზურპატორთა წინააღმდეგ ამბოხება დაშვებულია, თუკი ეს საღვთო წესრიგისა და სამართლიანობის დამყარებას ემსახურება (თუმცა, იდეალური წესრიგი და სამართლიანობა შეიძლება აღდგეს მხოლოდ XII იმამის მოვლინების შემდეგ).

საბოლოო ჯამში, ადრინდელ „იმამთა იმამიზმზე“ მსჯელობისას სამი ძირითადი იდეა უნდა გამოიყოს: ქარიზმას იდეა, ხელისუფლების ლეთიურ განსაზღვრით მემკვიდრეობით გადაცემის იდეა და მაჰდის იდეა.¹⁷⁸

იმამიტები ბუვეიანთა და სელჩუქთა ხანაში

ალბათ საჭიროა ყურადღების გამახვილება იმ პოლიტიკურ გარემოზე, რომელშიც უხდებოდათ იმამიტებს ცხოვრება და მოღვაწეობა იმამთა უწყვეტი რიგის დასრულების შემდეგ.

ჯერ კიდევ ვაქილების ხანაში პოლიტიკურ ასპარეზზე გამოდის დეილამელ ბუვეიანთა საგვარეულო. ამ პერიოდს ემთხვევა აბასიანთა თანდათანობითი დასუსტება. 936 წლიდან რეალური ხელისუფლება ბაღდადშიც უკვე სამხედრო მეთაურის (ამირ ალ-უმარა) ხელში იყო. სწორედ ამგვარ ვითარებაში გამოჩნდნენ ბუვეიანები. მათი წინაპარი იყო ბუია (სპ. ბოე, არაბიზებული ფორმა ბუეაიჰ). ბუვეიანები შიიტები იყვნენ და მათი ძალაუფლების განმტკიცებით დას. ირანსა და ბაღდადში შიიტებს მფარველები და მწყალობლები გამოუჩნდათ.

ბუვეიანთა გაძლიერების შემდეგ, აბასიანი ხალიფას ფუნქცია შემოიფარგლა მხოლოდ სახელმწიფოს ნომინალური მეთაურობით და ისლამის ერთიანობის სიმბოლური გამომხატველობით. ძალების რეალური თანაფარდობა ალბათ სწორედ მაშინ გამოვლინდა, როდესაც 970 წ. ბუვეიანმა 'ადუდ ად-დავლამ (949-983) მიიღო ძველსპარსული შაჰინშაჰის (მეფეთ მეფის) ტიტული და განაცხადა, რომ სასანიანთა შთამომავალი იყო. „სპარსულმა პოლიტიკურმა იმპერიულმა ტრადიციამ გაუძღლო არაბულ შემოსევას და ხელახლა იხილა დღის

¹⁷⁸ W. M. Watt, "The Significance of the Early stages of Imami Shi'ism", in: *Religion and Politics in Iran, Shi'ism from Quietism to Revolution*, p. 22.

სინათლე X ს. დასაწყისში.¹²⁷ ამ თვალსაზრისით კი განსაკუთრებით თვალსაჩინოა ბუვეიანთა დამსახურება.

ირანული სასანური გავლენა ისლამში უკვე VIII საუკუნიდან ჩანს. აბასიანები, ყოველ შემთხვევაში ტოლერანტულად მაცნე უყურებდნენ იდეას, რომლის თანახმადაც მათი სახალიფო წარმოადგენდა სასანურ-სპარსული სამეფოს მემკვიდრეს. ბუვეიანების შემდეგ შაჰინშაჰების ტიტულებს ატარებდნენ სელჩუკებიც.¹²⁸ ხოლო აბასიანთა დაკნინების შემდეგ, X ს. II ნახევრიდან, პოლიტიკური თეორიის დაკავშირება უკვე de facto მმართველებთან მოხდა, რომლებიც არა ხალიფებად, არამედ სულთნებად იწოდებოდნენ. XI ს. II ნახევრიდან საბოლოოდ დამკვიდრდა სულთნების მოხსენიება „დედამინაზე ღმერთის აჩრდილებად“.¹²⁹

ბუვეიანები შიიტები იყვნენ, მაგრამ, როგორც ჩანს, თავდაპირველად, ზაიდიტურ აღმსარებლობას მისდევდნენ, ვინაიდან დეილამის მოსახლეობის უმრავლესობას სწორედ ზაიდიტები წარმოადგენდნენ. თუმცა მალე აშკარად გამოვლინდა მათი იმამიტური სიმპათიებიც. მათ ქაზიმაინში¹³⁰ VIII და IX იმამების აკლდამები აღადგინეს. ამ იმამებს კი ზაიდიტები არ აღიარებენ. ჩვენ არ ჩაუღრმავდებით ბუვეიანთა მმართველობის ისტორიასა და მათ რელიგიურ შეხედულებებს, მაგრამ გვეჩვენება, რომ ისინი საკუთრივ შიიზმის შიგნით დაპირისპირებებს ნაკლებ ყურადღებას აქცევდნენ, ზოგადად კი რელიგიის დოქტრინული მხარისადმი არც თუ ისე დიდ ინტერესს იჩენდნენ. ამასთანავე, პოლიტიკური მიზნებიდან გამომდინარე, ერთის მხრივ არ თაკილობდნენ სუნიტებთან თანამშრომლობას, მეორეს მხრივ კი უპირისპირდებოდნენ ფატიმიან ისმაილიტებს.

ბუვეიანებს არასოდეს დაუშალავთ თავიანთი შიიტობა, მაგრამ არც არასოდეს ცდილან ხალიფა აღიდი იმამით შეეცვალათ (იმამი ამ პერიოდში უკვე „ფარული“ იყო, რეალურად არც არსებობდა). მათი ქვეშევრდომების უმრავლესობა ირანსა და ერაყში კვლავაც სუნიტად დარჩა. ამ პერიოდში არ შეიძლება ლაპარაკი ირანისა და ერაყის, ასევე ეგვიპტის შიიტოზაციაზე. თუმცა, ბუვეიანები ყოველმხრივ ხელს უწყობდნენ შიიტებსა და შიიზმის გავრცელებას.

963 წ. 8 თებერვალს შიიტებმა პირველად აღნიშნეს ოფიციალურად ჰუსაინის მარტივობა ქერბალაში. 964 წ. 7 იანვარს კი (პიჯრით იმავე წელს) ასევე საჯაროდ იდღესასწაულეს მოციქულის მიერ 'ალის მემკვიდრედ გამოცხადება. ბუვეიანთა გამგებლობის პერიოდში აღდგა

¹²⁷ Г. Буссе, "Возрождение персидской монархии при бухдах", в сб. *Мусульманский мир 950-1150*, с. 67.

¹²⁸ W. Madlung, "The Assumption of the Title of Shāhanshāh by the Būids and the Reign of Daylam (Dawlat al-Daylam)", *JNES*, XXXVIII, 1969, p. 65.

¹²⁹ A. K. S. Lambton, "Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship", *Studia Islamica*, XVII, 1962, p. 54. „ღმერთის აჩრდილის“ თემამ განსაკუთრებული მნიშვნელობა სუფიანთა პერიოდში შეიძინა.

¹³⁰ VII და IX იმამების - ორი ქაზიმის, მუსასა და მუჰამად ალ-ჯაჟაიდის შავ ზოლულები ბალდადის მახლობლად. შიიტთა პილიგრიმობის ერთ-ერთი უმთავრესი ცენტრი.

და აშენდა შიიტური მავზოლეუმები. 974 წ. 'ადუდ ად-დავლამ პერსე-პოლისში ამოაკეთინა წარწერა, რომლითაც ადასტურებდა თავის ერთ-გულებას თორმეტი იმამისადმი.

ბუვეიანთა ხანაში 'ალისა და ფატიმას შთამომავლებმა მიიღეს უფლება ეტარებინათ საიდის (სპ. *სეიედ*) – ბატონის ტიტული და განსაკუთრებული პრივილეგიებით ესარგებლათ. ისინი იღებდნენ პენსიებს, რისი სამართლიანი გადანაწილებისათვის თვალყურის დევნა ევალებოდა ნაიბს, იმამიტური თემის მეთაურს. მისსავე მოვალეობას შეადგენდა გენეალოგიების სისწორის დადგენა (*შარაჯა, სილსილე-ნამე, ანსაბ ალ-ამრაფი*), რომ მოტყუებით არავის მიეღო პენსია. ალიდები ანუ თალიბიდები, რომლებიც გამოსარჩევად ადრე ორ ნაწილად ატარებდნენ, თავდაპირველად ერთ ოქროს დინარს იღებდნენ სახელმწიფოსაგან, ხალიფა ალ-მუთადიდის პერიოდიდან მოყოლებული კი მეოთხედ დინარს. ალიდთა სოციალური პრესტიჟი განსაკუთრებით ამაღლდა ბუვეიანთა დროს. მათი ოჯახები ამ პერიოდიდან რელიგიურ არისტოკრატიას ქმნიდნენ. ისინი სახლდებოდნენ წმინდა მავზოლეუმების გარშემო და მნიშვნელოვან შემოსავლებს იღებდნენ ვაკუებიდან. დიდ ქალაქებში, განსაკუთრებით ბაღდადში, ნაიბის პოსტს განსაკუთრებული სოციალური და პოლიტიკური დატვირთვა გააჩნდა.

მიუხედავად იმისა, რომ ბუვეიანებმა ააღორძინეს მონარქიის ძველ-სპარსული თეორიები – მიიღეს მალიქის (შეფის) და შაჰინშაჰის ტიტულები, მათ არ გადაუდგიათ ნაბიჯი აბასიანთა სუნიტური სახალიფოს ბუვეიანთა შიიტური სახალიფოთი შეცვლისაკენ.¹²²

ისმის კითხვა: თუკი რეალური ძალაუფლება ბუვეიანთა ხელში იყო, რატომ აღიარებდნენ ისინი ნომინალურად აბასიანი ხალიფას სულიერ და საერო ხელისუფლებას, რატომ იხსენებდნენ მის სახელს პარასკევის ღოცვაში? პასუხი უნდა ვეძიოთ ისლამური სახელმწიფოს რელიგიურ-პოლიტიკური ერთობის სპეციფიურ ხასიათში. თუკი მმართველებს სურდათ ძალაუფლების შენარჩუნება, ისინი უნდა დათანხმებულიყვნენ ფუძემდებლური თეორიული პრინციპების, უპირველესად კონსენსუსის აღიარებაზე.¹²⁴ შიიტ ბუვეიანებს ფართოდ უჭერდნენ მხარს ბაღდადელი შიიტი ულემები, მაგრამ მათ ბუვეიანთა საერო ხელისუფლების რელიგიურით შევსება არ მოუთხოვიათ. მათ არც ხალიფას ლეგიტიმურობაში შეუტანიათ ეჭვი ფარული იმამის სასარგებლოდ. ამ პერიოდის გამორჩენილ შიიტ ღვთისმეტყველებს შარიფ ალ-რადისა და შარიფ ალ-მურტადას ახლო ურთიერთობაც კი პქონდათ ხალიფა ალ-კადირთან (991-1031) და მრავალი კასიდაც მიუძღვნეს მას.¹²⁵

¹²² გამონაკლისის სახით უნდა აღინიშნოს, რომ 945 წ. მუ'იზ ად-დავლა აპირებდა ხალიფას ტიტულის გადაცემას ალიდ იბნ ად-და'ისათვის, მაგრამ შემდეგ გადაიფიქრა. ამავე წლიდან მან ბაღდადში დაარსა შიიტთა ნაიბის პოსტი (948 წელს სწორედ იბნ ად-და'ი გახდა შიიტთა ნაიბი). იხ. Д. Сурдель, "Ихзамитские концепции в начале XI в., в характеристике ши-шайха ал-Муфиды", в сб. *Мусульманский мир 950-1150*, с. 207.

¹²⁴ E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, p. 28.

¹²⁵ W. Madelung, *Lectures on the History of Shi'ism*, p. 36.

958 წ. ბუვეიანმა გამგებელმა მუ'იზ ად-დავლამ (936-167) ზაიდის ერთ-ერთი შთამომავალი ალიდების ნაიკის რანგში აიყვანა. მაგრამ შემდგომში, თავისი იმამიტი ვაზირის ალ-მუჰალაბის გავლენის გამო, უპირველესად ისნა'აშარიტებს მფარველობდა. იმამიტები საკმაოდ ბევრი იყვნენ ბალდადის ზოგიერთ უბანში, მაგ., ალ-ქარხში - დას. სანაპიროზე ალ-მანსურის „მრგვალ ქალაქში“, ასევე აღმ. სანაპიროზე ბაბ ალ-თაქის უბანში, სადაც ხშირი იყო ქუჩებში შეტაკებები იმამიტებსა და სუნიტებს შორის.

დაპირისპირება და ურთიერთანგარიშსწორება იმამიტებსა და სუნიტებს შორის ბალდადში მთელი X-XI საუკუნეების მანძილზე გრძელდებოდა.¹³⁶ ამასთანავე, ბევრი ავტორი ლაჰარაკობს იმამიტთა საკმაოდ მყარ პოზიციებზე X საუკუნის ბალდადში. ფრანგი მკვლევარი ა. ლაუსტი კი მიიჩნევს: „იქმნება შთაბეჭდილება, რომ X ს. მინურულს იმამიტებმა ბალდადში მოულოდნელად მიიღეს შესაძლებლობა ხელში ჩაეგდოთ ძალაუფლება და საკუთარი შეხედულებები გაებატონებინათ.“¹³⁷ (ეს თეალსაზრისი აშკარად გადაჭარბებულად გვეჩვენება).

ბალდადში განსაკუთრებით ხშირი იყო ქუჩის ბრძოლები. 973 წ. ალ-ქარხში ამგვარი შეტაკების შედეგად იმამიტებსა და სუნიტებს შორის რამდენიმე ათასი კაცი დაიღუპა. ხელისუფლება რამდენჯერმე იძულებული გახდა აეკრძალა შიიტური პროცესიები (992, 1002, 1015 წწ.). 1051 წ. სუნიტებმა ქაზიმანის ორი იმამის, აგრეთვე ბუვეიანთა აკლდამები დაანგრიეს. ამასთანავე, სუნიტთა უპირველეს მტრებად ამ პერიოდში მიიჩნეოდნენ ისმაილიტები და არა იმამიტები, რომლებიც, თავის მხრივ, ასევე უარყოფითად აფასებდნენ „რჯულგანდგომილი“ ეგვიპტელი ფატიმიანების პოლიტიკას. ამის დასტურად გამოდგება აბასიანი ხალიფას 1011 წ. ცნობილი ანტიფატიმიანური დეკლარაცია, რომელსაც შეუერთდნენ როგორც „ორთოდოქსი“ სუნიტი თეოლოგები, ისე იმამიტი ღვთისმეტყველები.

ბუვეიანთა მსგავსად იმამიტებისადმი კეთილგანწყობას იჩენდნენ და საკუთარი თავსაც იმამიტებად მიიჩნევდნენ მოსულისა და ჰალაბის ჰამდანიდთა დინასტიის წარმომადგენელი არაბები. ჰამდანიდი საიფ ად-დავლა მფარველობდა უკანასკნელი ომაიანი ხალიფას მარვან II-ის (744-750) შთამომავალს აბუ ლ-ფარაჯ ალ-ისფჰანის (გარდ. 967 წ.), რომელმაც მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა შიიტური მარტიროლოგიისა და გენეალოგიების შესწავლის საქმეში (მას ეკუთვნის ნაშრომი „თალიბიდთა მარტიროლოგიები“ (*მაქათილ ალ-თალიბიინ*)). მანვე შეადგინა არაბული პოეზიის პირველი ანთოლოგია.

საერთო ჯამში, X ს.-ის შუა ხანებში შიიტები გარკვეულწილად დომინირებდნენ მუსლიმურ სამყაროში (ბუვეიანები, ჰამდანიდები, ფატიმიანები). ზოგიერთი ავტორი ამ ასნლოვან პერიოდს შიიზმის საუ-

¹³⁶ იხ. A. Laoust, "Religieuses волнения в Багдаде в IV-V вв. х.", в сб. *Мусульманский мир 950-1150*, сс. 189-206.

¹³⁷ H. Laoust, *Les schismes dans l'islam*, pp. 163-167.

კუნედ ნათლავს.¹³⁸ თუმცა, როგორც აღინიშნა, ამ გარკვეული პოლიტიკური დომინირების მიუხედავად, შიიზმი არ გამხდარა მასების, საყოველთაო რელიგია.

ამასთანავე, XI ს. დასაწყისისათვის იმამიტებისათვის თანდათანობით არასახარბიელო ვითარება შეიქმნა. ეს განპირობებული როგორც პოლიტიკური მომენტებით – ბუვეიანთა მხრიდან სურვილის არქონით დაემყარებინათ ჭეშმარიტად შიიტური რეჟიმი (ისინი არ ცდილან მოეხდინათ მათი სუნიტი ქვეშევრდომების ძალადობრივი შიიტიზაცია – ის, რაც რამდენიმე საუკუნის შემდეგ ირანში სეფიანებმა გააკეთეს), ხალიფას ხელისუფლების მხარდამჭერთა წინააღმდეგობით, აღმ. პროვინციებში კი მაჰმუდ ლაზნევის (997-1030) აქტიურობით, ისე საკუთრივ იმამიტური „მშვიდობიანი“ დოქტრინის ხასიათით.¹³⁹

მაგრამ ბუვეიანთა დასუსტებისა და დამხობის შემდეგ, ვერც აბასიანთა ამკარად ანტიიმათიტურმა პოლიტიკამ და ვერც სელჩუკთა დაპყრობებმა ვერ შეძლეს ამოეძირკვათ შიიზმი როგორც ზოგადად ირანსა და ერაყში, ისე სახალიფოს დედაქალაქში - ბაღდადში, სადაც იმამიზმს მოსახლეობის მნიშვნელოვანი ნაწილი აღიარებდა და სადაც იმამიზმს ძლიერი ინტელექტუალური ტრადიცია გააჩნდა.

1058 წ. სელჩუკმა სულთანმა თოღრულმა (1038-1063) დაიკავა ბუვეიანი „მეფეთ მეფის“ ადგილი და „ორთოდოქსული სუნიზმის თავგადაკლულ დამცველად გადაიქცა.“¹⁴⁰ უპირველეს მტრად მიჩნეულ იქნა კაიროს ფატიმიანთა ანტისახალიფო. ცენტრალური აზიის დანარჩენი თურქების მსგავსად, სელჩუკები პანიფიკური მაჰჰაბის მიმდევრები იყვნენ. ისმის კითხვა: რამდენად უწყობდა ხელს მათი ძალაუფლების განმტკიცებას ის როლი, რომელიც მათ აბასიანმა ხალიფამ მიანიჭა შიიტების წინააღმდეგ ბრძოლაში (უპირველესად ბუნებრივია ისმაილიტების, რომლებიც მთელი X-XI განმავლობაში პრაქტიკულად სიძლიერით არაფრით არ ჩამოუვარდებოდნენ სუნიტებს)? 1053 წელს ბაღდადში შესვლამდე თოღრულის ვაზირმა ალ-კუნდურიმ საჯაროდ დაწყევლა შიიტები. მაგრამ სელჩუკები შედარებით ტოლერანტობას იჩენდნენ ზომიერი ისნა'აშარიტების მიმართ. ისმაილიტები კი, როგორც ფატიმიანთა მოკავშირენი მათ ტერიტორიაზე, სელჩუკთა უპირველეს მტრებად იქცნენ.¹⁴¹

¹³⁸ M. Momen, *op. cit.*, p. 75. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ უფრო მისაღებად გვეჩვენება ამ პერიოდის „ისმაილიზმის საუკუნედ“ მოხსენიება: ეს არის ისმაილიტთა არნახული პოლიტიკური და რელიგიური აქტიურობის ხანა.

¹³⁹ რაც განსაკუთრებით თვალსაჩინოა გამოჩენილი იმამიტი ლეთისმეტყველის ალ-მუფიდის თხზულებაში *qitab avā'il al-maqalat*. იხ. [Cheikh al-Mufid], D. Sourdel, "L'ismaïanisme vu par le Cheikh al-Mufid, trad. et commentaire du 'ava'il al-maqalat'", *REI*, 1972, 40, pp. 217-296.

¹⁴⁰ G. Makdisi, "Les rapports entre Calif et Sultan à l'époque seljuquide", *JMES*, VI, 1975, p. 230.

¹⁴¹ ირანელი ისმაილიტების სელჩუკებთან დამოკიდებულების შესახებ იხ. მაგ., გ. სანიკიძე, "სოციალური ბრძოლის ისტორიიდან XII საუკუნის ირანში", *ჯეოგრაფიკი*, IV, გვ. 106-113.

სელჩუკთა დიდ ვაზირს, შაფიიტური მაზჰაბის მიმდევარ სუნიტ ნი-
ზამ ალ-მულქს (გარდ. 1092 წ.) შიიტის ავტორები ქებით მოიხსენიებენ,
ვინაიდან იგი ხელს უმართავდა და მფარველობდა საიდებსა და იმამიტ
სწავლულებს. ამასთანავე, თავის თხზულებაში იგი გარკვევით ლაპარა-
კობს, რომ „ერაყის მანე დოქტრინის მიმდევრები“ (იგულისხმებიან
შიიტები), არ უნდა იქნან მიღებულნი ოფიციალურ სახელმწიფო
სამსახურში.¹⁴²

თუმცა იმამიტებმა, რომლებიც სელჩუკთა მმართველობის დასაწყ-
ისში ჩამოცილებულნი იყვნენ პოლიტიკურ ცხოვრებას, მალე აღიდგინეს
პოზიციები. შექმნილ პოლიტიკურ ვითარებაში, როდესაც სელჩუკებს
უხდებოდათ დაპირისპირება ისმაილიტებთან როგორც ქვეყნის გარეთ
(ფატიმიანებთან), ისე იმპერიის შიგნით (ისმაილიტ-ნიზარიტთა – ე.წ.
ასასინთა სახელმწიფო ირანის ტერიტორიაზე), ისინი კარგად უწყოდ-
ნენ, რომ იმამიტებთან ტოლერანტული დამოკიდებულება და მათთან
თანამშრომლობა უპირველესად მათივე ინტერესებში შედიოდა. სულ-
თან მალიქ შაჰის (1072-1092) ფინანსთა მინისტრი იმამიტი იყო. თავად
სულთანმა კი მოიხილა შიიტთა წმინდა ადგილები ქერბალა და ნაჯაფი.
სელჩუკებს მრავალი იმამიტი ვაზირი ჰყავდათ (ძირითადად ყუშიდან,
აქედან და ქაშანიდან გამოსულები). სულთან სანჯარის (1118-1175) 6
ვაზირიდან 2 იმამიტი იყო. ამ პერიოდის ერთ-ერთ შიიტურ პოლემიკურ
თხზულებაში (დაინერა დაახლ. 1160 წ.) რენეგატი იმამიტი ჩივის, რომ
„არ არსებობს თურქთა არც ერთი სასახლე, სადაც არ არის ათი ან
თხუთმეტი რაფიზიტი (შიიტები), აღმინისტრაციისა და სამდივნოშიც
კი.“¹⁴³ სახელმწიფო სამსახურში დანიინაურებულნი და გამდიდრებული
შიიტები ზრუნავდნენ ერთმორწმუნეებზე, ანესრიგებდნენ და ამე-
ნებდნენ შიიტურ მენეთებსა და მავზოლეუმებს.

უპირველესად კი ხაზგასასმელია იმამიტთა მიერ სუნიტური მოდე-
ლის მსგავსი სკოლების დაარსება. იურიდიულ-რელიგიური მედრე-
სეები¹⁴⁴ X ს. ჩრდ.-აღმ. ირანში ჩნდება და ფართოდ ვრცელდება სელ-
ჩუკთა ეპოქაში.¹⁴⁵ თავდაპირველად სწავლულები მათ მიერვე დაარსე-
ბულ მედრესეებში ასწავლიდნენ. სელჩუკთა ეპოქაში კი ფართოდ გაერ-
ცელდა ამგვარი სასწავლებლების სახელმწიფო მოღვაწეების მიერ და-
ფუძნება. სახელმწიფო ელიტისათვის, რომელსაც განათლება არ
ჰქონდა მიღებული, მედრესეების დაარსება კეთილმორწმუნეობის გა-

¹⁴² Nizam al-Mulk, *The Book of Government or Rules for Kings*, Transl. H. Drake, p. 139.

¹⁴³ J. Calmard, *op. cit.*, p. 65.

¹⁴⁴ მედრესე (მადრასა) – ტრადიციული ტიპის მუსლიმური უმაღლესი სასწავლებელი, რომელშიც უპირველესი ყურადღება ექცევა მუსლიმური ღვთისმეტყველებისა და სამართლისმცოდნეობის (ფიკჰ) შესწავლას. იხ. ისლამი. ენციკლოპედიური ცნობარი, გვ. 119.

¹⁴⁵ აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ 994 წ. საბურ ბ. არდაშირმა ბაღდადში დაარსა მეცნიერებათა სახლი (დარ ალ-‘ილმ), რომელსაც ზოგჯერ პირველ მედრესედ მიიჩნევენ და რომლის ფუნქციასაც შიიზმის დაცვა შეადგენდა. A. Ляуф, "Религиозные волнения в Багдаде", с. 189.

მოვლენად ითვლებოდა. მიღებული წესით, დამაარსებელი მედრესეს ცნობილ სწავლულს აბარებდა, რომელიც იმავე მაზმას აღიარებდა, რომელსაც დამფუძნებელი და ხშირად მედრესეს ხელმძღვანელობა მემკვიდრეობით გადადიოდა სწავლულის ვაჟზე. ნიზამ ალ-მულქმა მრავალი შაფიიტური მედრესე დაარსა, ხოლო სელჩუქმა სულტნებმა პანაფიტური.

სელჩუქიანთა ეპოქის იმამიტთა შესახებ შესანიშნავ წყაროს ნარმოადგენს XI ს. 60-იან წლებში შაიხ აბდ ალ-ჯალილ ყაზვინი რაზის *ქითაბ ალ-ნაკდ* (დაინერა XI ს. 60-70-იან წლებში და მიმართულია რენეგატი იმამიტის ტრაქტატის წინააღმდეგ).¹⁴⁶ ავტორი მნიშვნელოვან ინფორმაციებს გვანვდის ჩრდ.-დას. ირანის იმამიტური ცენტრების - რეის, ვერამინის, ყაზვინის, აუეს, ყუმის და ქაშანის შესახებ. შიიტები ამ პერიოდში ასევე ცხოვრობდნენ კასპიის ზღვის სამხ.-აღმ. მიმდებარე რეგიონებში: მაზანდარანში (ქალაქები სარი და ირამი), ასთარაბადში, გორგანში, დეჰესტანში. შიიტების მრავალრიცხოვანი თემები არსებობდა აღმ. ირანის დიდ ქალაქებში: საბზავარში, ნიშაპურსა და თუსში. იმამ რეზას მამუქადი კი საყოველთაო პილიგრიმობის ადგილს ნარმოადგენდა იმამიტებისათვის. მოვლილი იყო ცნობილი ალიდების მავზოლეუმები და საფლავები. ავტორი ცხრა იმამიტურ მედრესეს ჩამოთვლის ყუმში (ერთი მედრესე არსებობდა ფატიმა მასუ'მას მავზოლეუმთან), ოთხს ქაშანში, ორს ავეში და ორს ვერამინში. ჩრდ.-აღმ. ირანში უტყუარად დადასტურებულია ერთი მედრესეს არსებობა ბაიჰაყ/საბზავარში.¹⁴⁷

სელჩუქთა პერიოდის ირანში, ამ და სხვა წყაროების მონაცემების თანახმად, იმამიტებით დასახლებული სამი ძირითადი რეგიონი უნდა გამოიყოს: 1. ჯიბალი, ანუ ირანული ერაყი (შიიტი ვაზირები ნარმოობით ძირითადად ჯიბალიდან იყვნენ. ძნელია იმის მტკიცება, რომ შიიტი ვაზირების პოლიტიკა განსხვავდებოდა სუნიტებისაგან), მნიშვნელოვანი საქალაქო ცენტრებით - რეი, ყუმი, ქაშანი, ყაზვინი, და უფრო მცირე ქალაქებით - ვერამინი, აბა, სავა, აგრეთვე ქალაქების მიმდებარე სასოფლო მოსახლეობით, განსაკუთრებით ყაზვინის სამხრეთით. 2. მაზანდარანი (საქალაქო ცენტრებით - სარი და ამირი), ასთარაბადი, გორგანი და დეჰესტანი. 3. ხორასანში საბზავარი, თუსი, იმამ რეზას საფლავის მიმდებარე დასახლებები, ნიშაპური.¹⁴⁸

ალ-ჯალილ ყაზვინი რაზის ცნობით, ამურას დღეებში ბაღდადში, რეიში, შამადანსა და ისფაჰანში სუნიტებიც საჯაროდ გლოვობდნენ ალ-პუსაინს და ამ შემთხვევასთან დაკავშირებით ომაიან ხალიფებსაც კი წყევლიდნენ. თუ სელჩუქთა ეპოქის დასაწყისში იმამიზმი იყო

¹⁴⁶ თხზულების დიდი ნაწილი თარგმნა და სათანადო გამოკლევა დაურთო ფრანგმა ორიენტალისტმა ფ. კალმარმა. J. Calmard, *op. cit.* pp. 44-67.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 66.

¹⁴⁸ აქვე აღსანიშნავია, რომ ბევრ ავტორს ეჭვი შეაქვს სელჩუქთა ეპოქაში იმამიტთა მნიშვნელოვან რაოდენობაში. იხ. მაგ., H. Halm, *op. cit.*, p. 48.

გაბატონებული უმრავლესობის მიერ შეწყნარებული აღმსარებლობა უმცირესობისა, მისი მნიშვნელობა თანდათანობით იზრდება და სხვა, პოლიტიკურ ასპექტებსაც იძენს XII საუკუნეში.

დამატებით, შიიტი ავტორების თვალთახედვიდან, სტეპების თურქ მეომრებს, როგორც „მაჰდის რჩეულ კოჰორტას“, ესქატოლოგიური როლი ენიჭებოდათ: „ეს მეომრები, ალაჰის ნყალობით, არიან თურქი ლაზიები, რომლებიც მართლაც ქვეყნის ბატონ-პატრონები არიან... მოციქულმა მოიწვია თურქი ლაზიები, რათა მან დროთა დასასრულს უზრუნველყოფდნენ მაჰდის გამარჯვებას. სწორედ თურქების დახმარებით დაანგრევს მაჰდი ირანელ ისმაილიტთა ციხე-სიმაგრეებს და ბოლოს მოუღებს ფატიმიანთა ანტისახალიფოს ეგვიპტეში.“¹⁴⁹

ჟ. კალმარი მიიჩნევს, რომ სელჩუკიანთა ეპოქიდან დაწყებული ირანულ-თურქული ერთობა, რომელიც შემდგომში შეივსო თურქულ-მონღოლური ელემენტით, თანდათანობით ქმნის საფუძვლებს ირანის მომავალი ნაციონალური რელიგიისა. თურქების ირანიზაციას კი თან სდევდა მათი შიიტიზაცია.¹⁵⁰ ამგვარ დასკვნებს ფრანგი ორიენტალისტი არ-რაზის თხზულებაზე დაყრდნობით აკეთებს. მაგრამ აქ კიდევ ერთხელ უნდა გავეუსვათ ხაზი, რომ ამ პერიოდში (და შემდგომაც დიდი ხნის მანძილზე), არ შეიძლება ლაპარაკი იმამიზმის ირანულობაზე. ბუვეიანთა ექსპერიმენტი, რომელიც ძველსპარსული სიმბოლოების აღდგენასა და მათ ისლამურ მრწამსთან შერწყმას ისახავდა მიზნად, სულაც არ მოასწავებდა ირანის შიიტიზაციას. შემდგომ ნათლად იკვეთება, რომ ირანის მოსახლეობა უარყოფითად შეხვდა თურქ-სელჩუკთა გაბატონებას, რისი დასტურიცაა არაერთი აჯანყება მათი ბატონობის წინააღმდეგ. თხზულების ავტორი ლაპარაკობს შიიზმის „უნივერსალურობაზე“ და მას ერთადერთი ჭეშმარიტი რწმენის სტატუსს ანიჭებს, მაგრამ აქ სულაც არ არის ნაგულისხმევი შიიზმის ირანულობა. იგი ხაზს უსვამს თურქების როლს შიიზმისათვის და არა ირანელებისათვის. ჟ. კალმარსაც რატომღაც ავიწყდება ირან-თურანის დაპირისპირების ესოდენ პოპულარული თემა იმ პერიოდში.

ზემოთ უკვე აღინიშნა, რომ სუნიტები იმამიტებს ძირითადად რაფიზიტებად, რაფიდიტებად (*რაეაფიდ*, მხ. რ. *რაფიდ* - „ისინი, ვინც უარყოფენ“, „ისინი, ვინც ტოვებენ“) მოიხსენიებდნენ. თავდაპირველი მნიშვნელობით, სუნიტთათვის რაფიზიტი ნიშნავს დეზერტირს - მას, ვინც განუდგა აბუ ბაქრსა და უმარს და მიემხრო 'ალის.¹⁵¹

სელჩუკთა ეპოქაში ამ ტერმინ მნიშვნელობა საკმაოდ ფართო იყო და აღნიშნავდა ყველა შიიტს, მათ შორის ისმაილიტებსა და ზაიდიტებს. მიუხედავად იმისა, რომ ეს სიტყვა ინარჩუნებდა ამგვარ გლობალურ მნიშვნელობას, სელჩუკთა პერიოდში იმამიტების გარდა სუნიტები რაფიდიტებად მოიხსენიებდნენ უკიდურეს შიიტებსა (*ლალი*) და

¹⁴⁹ J. Calmard, *op.cit.*

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 67.

¹⁵¹ M. R. Djailili, *op.cit.*, p. 24.

ისმაილიტებს (*მულჰიდ, ბატინი*). ამის დასტურია „სიასეთ-ნამე“¹⁵² ამდენად, იმამიტებს სელჩუკები მაინც რჯულგანდგომილებად მიიჩნევდნენ და თავიანთი რელიგიური (მაგრამ მეტად იშვიათად პოლიტიკური) მტრების რიცხვში აქცევდნენ. შემდგომში კი თანდათანობით არაზაიდიტი შიიტების აღსანიშნავად იძალა ტერმინი *იმამია*-ს გამოყენებამ.¹⁵³

შიიტები კი საკუთარ თავს მიიჩნევდნენ რჩეულებად (*ალ-ხასსა*) მუსლიმთა საერთო მასაში (*ალ-‘ამმა*). მათი შეხედულებით, სუნიტებიც მუსლიმები იყვნენ, მაგრამ მხოლოდ შიიტური რწმენა (*იმამი*) იყო ჭეშმარიტი და მხოლოდ შიიტი - ჭეშმარიტი მორწმუნე (*მუ‘მინ*).

საბოლოო ჯამში, მიუხედავად თურქთა შედარებითი რელიგიური ტოლერანტობისა, სუნიტთა და შიიტთა (იმამიტთა) ურთიერთობა სელჩუკთა ეპოქაში საკმაოდ რთული და ცვალებადი იყო. ამ ურთიერთობების გაუმჯობესებასა თუ გაუარესებას კი ყოველთვის განაპირობებდა პოლიტიკური ვითარება.

იმამიტური დოგმატიკის ჩამოყალიბება და იმამიტ ღვთისმეტყველ-სამართლისმცოდნეთა კორპუსის შექმნა

უმნიშვნელოვანესი მოვლენა, რომელიც იმამთა უწყვეტი რიგის დასრულებას მოჰყვა, იმამიტ ღვთისმეტყველ-სამართლისმცოდნეთა (ულემთა, ფაჰიმათა - სპ. *ფაჰიჰ*) კორპუსის თანდათანობითი შექმნა და ჩამოყალიბებაა.

აბასიანთა ადრეული პერიოდიდან, ულემთა კორპუსის ჩამოყალიბებასთან ერთად, მიმდინარეობდა სხვადასხვა თეოლოგიური და იურიდიული მუსლიმური დისციპლინების ურთიერთგამოცალკევების პროცესი. როდესაც VIII ს. შუა ხანებიდან და IX ს. დასაწყისში სუნიტურ ისლამში ღვთისმეტყველება და მუსლიმური სამართლისმცოდნეობა გაიმიჯნა ცალკეულ დისციპლინებად, ამან გამოიწვია „სწავლულების ფენის წარმოქმნა, რომლებიც ფლობდნენ ტრადიციულ ცოდნას და ხდებოდნენ ექსპერტები ცოდნის ერთ-ერთ სფეროში.“¹⁵⁴

სუნიტურ ისლამში საღვთისმეტყველო და სამართლებრივი ძიებების შედეგად თანდათანობით ჩამოყალიბებულ სახეს იღებენ საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი სკოლები (*მაზჰაბ*). ამასთანავე ულემები ისლამის პირველ საუკუნეებში მეტად მცირერიცხოვან კლასს წარმოადგენდნენ და მათ რიცხოვრივი შევსება დაიწყო XI საუკუნიდან მედრესეებისა და ვაკფის¹⁵⁵ სამფლობელოების შექმნით.¹⁵⁶

¹⁵² Nizam al-Mulk, *op. cit.*, p. 137.

¹⁵³ H. Halm, *op. cit.*, p. 48.

¹⁵⁴ С. М. Прозоров, *Арабская историческая литература в Ираке, Иране и Средней Азии в VII-середине X в.*, с. 20.

¹⁵⁵ ვაკფი [ვაკფ, მრ. რ. აუკაფ, ეუკუფი] - მინა და სხვა ქონება მუსლიმურ სახელმწიფოში, რომელთაც მფლობელი ნორაედა მუსლიმურ (მეჩეთებს, მედრესეებს) და საქველმოქმედო დაწესებულებებს (ქსენონებს, ღარიბთა თავშესაფრებს და სხვ.). ვაკფის შემოსავალი, როგორც წესი, არ იბეგრებოდა გადასახადებით სახელმწიფოს სასარგებლოდ

იმამიტ ულემთა კორპუსის ჩამოყალიბების პროცესი კი გაცილებით უფრო გვიან, იმამთა უწყვეტი რიგის დასრულების შემდეგ იწყება. ნათელი იყო, რომ იმამის ფუნქციების შეწყვეტა უმეთაუროდ დარჩენილ შიიტურ თემს მრავალ პრობლემას უქმნიდა ორგანიზაციული თუ ფინანსური სტრუქტურის თვალსაზრისით. XI ს. დასაწყისში ჩვენს მიერ უკვე ნახსენებმა შაიხ ათ-თაიფამ (ალ-თუსიმ) დოქტრინის რენიტეპრატაცია მოახდინა, რომლითაც გათვალისწინებული იყო იმამის იურიდიული ძალაუფლების გარკვეული ნაწილის დელეგირება ფიქჰის მცოდნე შიიტ სამართლისმცოდნეებზე. იგი თავის თხზულებებში ხაზს უსვამდა, რომ ეს ფუნქციები უნდა განახორციელონ ულემებმა, თუ მათი შემსრულებელი, იმამი „დაფარულია“.

ფორმალურად, ულემების რელიგიური ხელისუფლების საფუძველი გახდა XII იმამისათვის მიწერილი სიტყვები: „იმ ახალ საქმეთა განმარტებისათვის, რომლებიც მომავალში იქნება, მიმართეთ ჩვენს (იმამთა) სიტყვების გადმომცემებს, ამ საქმეთათვის ისინი არიან ჩემი მტკიცება (ჰუჯჯა) თქვენს შორის, მე კი ღმერთის მტკიცება ვარ მათთვის.“¹⁵⁷

თანდათანობით ჩამოყალიბდა შეხედულება, რომლის თანახმადაც ულემები იგივე ტიპის სელექციას ექვემდებარებიან, როგორსაც იმამები. ისინი უნდა იყვნენ ღრმად განსწავლულნი თეოლოგიის საკითხებში და პრაქტიკული მოღვაწეობისას შეეძლოთ კანონის გამოყენება, გააჩნდეთ სპირიტუალური ქარიზმა, რაც უზრუნველყოფს მათ ხელისუფლებას მორწმუნეებზე.¹⁵⁸

ბუვეიანთა პერიოდთან მოყოლებული მიიჩნეოდა, რომ მეთორმეტე იმამის ოკულტაციისა და მისი ოთხი წარმომადგენლის გარდაცვალების შემდეგ ღმერთის მიერ იმამისათვის მინიჭებულმა პრეროგატივებმა ძალა დაკარგა, დროებით შეწყვიტა მოქმედება (საქით). იმამის იმ ფუნქციებს, რომელთა დელეგირების პრობლემა დიდი პოლემიკა გამოიწვია იმამიზმში, წარმოადგენდნენ: 1. საღვთო ომის (ჯიჰად) გამოცხადება და წარმართვა. 2. ნადავლის განაწილება (კისმათ ალ-ფაი). 3. პარასკევის ღვინის წარმართვა (სალათ ალ-ჯუმ'ა). 4. მიღებული იურიდიული გადაწყვეტილებების განხორციელება (თანფიდჰ ალ-აჰ'აბ). 5. ლეგალური სასჯელების ხისრულეში მოყვანა (იკამათ ალ-ჰუდუდ). 6. რელიგიური გადასახადების, ზაქათისა და ხუმსის მიღება და განაწილება. სწორედ ამ ფუნქციების ულემთა მიერ შესრულება-არშესრულების საკითხი გახდა შემდგომში იმამიზმში დაუსრულებელი დავის საგანი. ამასთანავე, დასაწყისიდანვე გამოიკვეთა აზრი, რომლის

და წარმოადგენდა მუსლიმური სამღვდლოების არსებობის მნიშვნელოვან წყაროს. იხ. ისლამი. ენციკლოპედიური ცნობარი, გვ. 58.

¹⁵⁴ E. Sivan, *Interpretations of Islam. Past and Present*, p. 110.

¹⁵⁷ Ibn Bābūya, *Ikmal al-dīn*, quoted A. Hāiri, *Shi'ism and Constitutionalism in Iran*, p. 59. საბოლოო ჯამში, სეფიანთა ხანიდან ულემებმა მიაღწიეს „ფარული იმამის კოლექტურ წარმომადგენლებად“ (ნიაბა აბმა) აღიარებას.

¹⁵⁸ H. Enayat, *op. cit.*, p. 63

თანახმადაც უღემები ყველაზე ღირსეული ადამიანები იყვნენ, რომელთაც უნდა აეკრიფათ (თვითონ ან დამხმარეთა საშუალებით) გადასახადები და აქედან მიღებული შემოსავალი გადაენილებინათ მორწმუნეთა შორის, ვინაიდან მათ ყველაზე კარგად უწყოდნენ, თუ როგორ უნდა მომხდარიყო ამ შემოსავლის განაწილება.

ხაზგასასმელია, რომ ისნა'აშარიტული იურისპრუდენცია სათავეს იღებს მხოლოდ ბუვეიანთა ბაღდადში დამკვიდრების (945 წ.) შემდეგ. ასევე აღსანიშნავია, რომ თეოლოგიისა და სამართლისაგან განსხვავებით, სახელმწიფოს (ხელისუფლების) სამართლებრივი თეორიის ჩამოყალიბება კიდევ უფრო გვიან დაიწყო. როგორც თეოლოგიური, ისე პოლიტიკური იმამიტური კონცეფციების ჩამოყალიბების პროცესი მიმდინარეობდა პირობებში, როდესაც არ არსებობდა იმამიტური პოლიტიკური ხელისუფლება და რომელთა დედაარსიც გახდა მოციქულისა და იმამების გარეშე ნებისმიერი ხელისუფლების თეორიულად არაღეგტიმურად ცნობა.

(სამართლისმცოდნეობის თვალსაზრისით, იმამიტური შიიზმი ორი საუკუნით უფრო გვიან იწყებს განვითარებას, ვიდრე სუნიზმი და მთელ რიგ საკითხებში უპირობოდ თვალდახუჭული მისდევს მას. მაგრამ მათ შორის ფუნდამენტური განსხვავება იყო ის, რომ სუნიტური სამართალი დამყარებულია მტკიცებაზე, რომლის თანახმადაც ისლამურმა გამოცხადებამ მოახდინა მხოლოდ მოდიფიცირება არსებული ჩვეულებითი სათემო (ტომობრივი) სამართლისა. შიიტური სამართლის თანახმად კი ისლამი წარმოადგენს სრულ განყვეტას კავშირისა წარსულთან და ეს არის სრულიად ახალი საკანონმდებლო სისტემა.¹⁵⁹)

სხვა მუსლიმური სამართლებრივი სკოლების მსგავსად, იმამიტური იურისპრუდენცია შარი'ათს, ერთის მხრივ, შინაარსობრივად მიიჩნევდა ღმერთის მიერ ზეგარდმოვლენილ კანონად, რომელიც შეესებულება მისი ინტერპრეტაციაზე დაფუძნებული ლეგალური დამატებებით (ტრადიციებით), და მეორეს მხრივ, ფუნქციონალურად – საზოგადოებისა და ინდივიდების ნებისმიერი სახის საქმიანობის მარეგულირებლად. იმამიტური სამართალი ადასტურებს ლეთაებრივი პირველწყაროს უცდომელობას, მაგრამ ისმაილიზმის მსგავსად და ზაიდიზმისა და სუნიზმისაგან განსხვავებით, მუჰამადის შემდეგ ეს წყარო გადააქვს იმამებზე. იმამიტური შიიზმი უარყოფდა ნებისმიერ რწმენას, რომელსაც შეეძლო გამოეცხადებინა მუჰამადი ან ერთ-ერთი იმამი ღმერთის მონილედ და მისი ატრიბუტების მატარებლად. მეორეს მხრივ კი მიიჩნეოდა, რომ ზეგარდმოვლენილი კანონის საფუძველზე მოციქული და იმამები არეგულირებდნენ კაცობრიობის ურთიერთობას ღმერთთან.¹⁶⁰ იმამების უწყვეტი რიგის დასრულების შემდეგ კი, ფარული იმამის მოვლინებამდე, კაცობრიობა გარკვეულნილად მიტოვებულია, ვინაიდან არ არსებობს კანონიერი, ღმერთისაგან განსაზღვრული ხელისუფლება.

¹⁵⁹ M. Momen, *op. cit.*, p. 184.

¹⁶⁰ J. Eliash, *op. cit.*, pp. 19-20.

მაგრამ შექმნილ ვითარებაში მორწმუნეთა თემს მაინც სჭირდება ხელმძღვანელობა და ამ ხელმძღვანელ როლს უღლებები ასრულებენ.

თუმცა, იმამიზმის არსებობის პირველ ეტაპზე ძნელია ლაპარაკი უღებთა პოლიტიკური აქტივობის შესახებ. ხანგრძლივი პერიოდი დასჭირდა იმასაც, რომ იმამიზმის საღვთისმეტყველო-სამართლებრივ სისტემას დასრულებული სახე მიეღო. საერთო ჯამში, ამ პერიოდის იმამიტი უღებების მთავარი საზრუნავი იყო პოლემიკური თხზულებების საშუალებით საკუთარი სარწმუნოების დაცვა სხვა შიიტური მიმდინარეობების წარმომადგენლებისა და სუნიტების შემოტყვევისაგან. ამასთანავე, ნაწილობრივ რელიგიური შემოქმედებითი ძიებებიც წარმოებდა.

ამ პერიოდის პოლიტიკურ ცვლილებებს დოქტრინული ცვლილებებიც მოჰყვა. ლულუვეზ, შიიტურ რადიკალიზმზე დაფუძნებული რწმენა-წარმოდგენები შეცვალა მუთაზილიზმზე დაფუძნებულმა დოქტრინამ.

ზოგიერთი სუნიტური ტენდენციისაგან განსხვავებით, რომლებიც ხაზს უსვამენ ღმერთის აბსოლუტურ ნებას (აშარიზმი საერთოდ უარყოფს გონებაზე დაყრდნობით რწმენის საკითხების განმარტებას), შიიზმი, უპირველესად მუთაზილიზმის გავლენით, აცხადებს, რომ ღმერთი შეიძლება მოქმედებდეს მხოლოდ სამართლიანად, რაც რაციონალიზმის გამოხატულებად შეიძლება მივიჩნიოთ. სხვა შემთხვევაში, ღმერთი დასჯიდა ადამიანს იმ ქმედებებისათვის, რომლებზეც იგი პასუხისმგებელი არ არის.¹⁶¹

იმამიტური ლიტერატურის სანყის ეტაპზე უმთავრესი ყურადღება ექცეოდა ღმერთის, ოკულტაციის დოქტრინის აპოლოგიას და სხვა შიიტური მიმდინარეობების სიმცდარის მტკიცებას. ამგვარი თხზულებების პროტოტიპი გახდა ჰარუნ არ-რამიდის ეპოქაში რაფიდიტ ჰიშამ იბნ ალ-ჰაქამის (რომელიც საეჭვოა, რომ იმამიტი ყოფილიყო) ნაშრომი „უთანხმოებანი იმამათის გამო“. ეს თხზულება გახდა ნიმუში და წყარო ალ-ჰასან იბნ მუსა ან-ნაუბახტის (გარდ. 911/12) „შიიზმის სექტებისათვის“ (*ფირაქ აშ-ში ა*).¹⁶²

სუნიტების მსგავსად, რომლებიც განსაკუთრებული ყურადღებას აქცევდნენ ჰადისების კლასიფიცირებასა და ჭეშმარიტების დადგენას, შიიტებსაც IX ს-დან უჩნდებათ მოთხოვნილება მოიძიონ იმამთა „გამონათქვამები“ და მოახდინონ მათი კლასიფიცირება თემების მიხედვით კომპენდიუმებში.¹⁶³ მათ შორის ერთ-ერთი უძველესი და უმნიშვნელოვანესი, რომელიც დღემდე გამოიყენება, არის იბნ ია'კუბ ალ-კულაინის (ან კულინის) ნაშრომი. ალ-კულაინის თხზულება შიიტ უღებთა მიერ მიჩნეულია ყველაზე ავტორიტეტულ, ყველაზე დეტალურ და ყველაზე სრულ კრებულად მოციქულის და იმამთა გამონათქვამე-

¹⁶¹ Y. Richard, *L'islam Chi'ite*, p. 18.

¹⁶² *Al-Hay'atun, ykax. cov.* ნაუბახტი იყო აბასიანთა მღვივის ძმისშვილი.

¹⁶³ ყველაზე ადრინდელი თხზულება, რომელშიც შეკრებილია ადრეული შიიტური ტრადიციები, არის იბნ ეამიდ ალ-ია'კუბის შიერ 891-92 წ. შედგენილი *ქრონიკა*.

ბისა (მასში შესულია 5 ათასამდე ე.წ. „უტყუარი“ და დაახლ. 10 ათასი „საეჭვო“ შადისი).¹⁶⁴

ალსანიშნავია, რომ ამ პერიოდის იმამიტური თხზულებები, მიუხედავად იმისა, რომ ხშირად მათი ავტორები ირანელები იყვნენ, დანერვილია ისლამის სამეცნიერო ენაზე – არაბულზე. ამასთანავე, ავტორთა ნისბებიდან ჩანს, რომ იმამიზმი ფართოდ იყო გავრცელებული ირანის პლატოს ქალაქებში. ქუფასა და ბლდადიდან გამოსულთა გვერდით თანდათანობით მატულობდა როგორც დასავლეთ ირანის (ნეშავენდი, პამადანი, ყაზვინი, რეი), ისე აღმოსავლეთ ირანის ქალაქებიდან (ნიშაბური, თუსი, ქიში, სამარყანდი) გამოსულთა რიცხვი.

ირანში შიიზმის უმთავრესი ბასტიონი იყო ყუმი. ქალაქი, რომელიც დაინგრა არაბთა შემოსევის დროს, ადგილობრივი ტრადიციის მიხედვით, ხელახლა იქნა დასახლებული არაბული აშა'რის ტომის მიერ 711/712 წ., რომელიც იძულებული იყო დაეტოვებინა ქუფა შიიტური აღმსარებლობის დევნის გამო. ყუმი ქუფას პრიმიტიული შიიტური თემის ერთი უჯრედი გახდა, რომელმაც დიდი ხნის მანძილზე შეინარჩუნა არაბული კოლონიის იერსახე. მოგზაური და გეოგრაფი იბნ ჰაუკალი X ს. მიწურულს იტყობინება, რომ ყუმის მოსახლეობის უმრავლესობა არაბი შიიტები არიან.¹⁶⁵ XII ს. სხვა ავტორი ლაჰარაკობს „ყუმის არაბების შესახებ.“¹⁶⁶ როდესაც 816/17 წ. იმამ რეზას და ფატიმა ალ-მა'სუმა (ის, ვინც უცოდველია) აღ. ირანში გაემგზავრა ძმის მოსანახულებლად, იგი ქალაქ საუმი მძიმედ გახდა ავად და სასწრაფოდ გადაიყვანეს ყუმში, რათა ერთმორწმუნეების გარემოცვაში განესრულებინა სიცოცხლე. ყუმში მის საფლავზე ალიმართა მავზოლეუმი მოოქროვილი გუმბათით, რომელიც შემდგომ პილიგრიმობის ადგილად იქცა. ამდენად, ყუმი უკვე VIII ს-დან იყო შიიტური ქალაქი და როგორც იმამიტური ცენტრი, იგი 300/912 წლიდან კონკურენციას უწევდა ქუფას.¹⁶⁷

¹⁶⁴ Ya'qūb al-Kulaynī, *al-Kāfi fi ilm al-dīn*, (ის, რაც საკმარისია რელიგიის ცოდნისათვის) ed. 'ali Akbar al-Ghaffārī, 8 vol., Tehran, 1961, 1968-1969. გამოცემულია თხზულების პირველი ტომის ინგლისური თარგმანიც: trad. by Muḥ. Hasan Rizvi, 1, Tehran, 1978. აღ-კულაინი წარმოშობით იყო ირანულ სოფელ ქოლენიდან (არაბ. ფორმა კულაინი, ან კულინი), რეისა და ყუმს შორის. სწორედ რეიში შეხვდა იგი შიიტური ტრადიციების გადმომცემთა უმრავლესობას. მოგვიანებით ის დასახლდა ბლდადში, სადაც გარდაიცვალა 940/941 წ. მის თხზულებაში იმამთა გამონათქვამები თემატურად არის დალაგებული საკულტო პრაქტიკისა და სამართლის მიხედვით. აღ-კულაინის ასევე დანერვილი ჰქონდა ნაშრომი გადმომცემთა შესახებ (ამგვარ თხზულებებს სუნიზმშიც განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა), რომელსაც ჩვენამდე არ მოუღწევია. „თხზულებები გადმომცემთა შესახებ“ (რიჯალ) უპირველესად ფასეული გადმომცემთა „სანდოობის“ დადგენისთვის. ამგვარ იმამიტურ თხზულებათაგან უძველესის ავტორია მუჰამად 'უმარ ალ-ქიმი (ან ქეიმი) (გარდ. დაახლ. 951 წ.).

¹⁶⁵ Ibn Ḥawkal, *Ṣūrat al-aḍ. Configuration de terre*, trad. de Kramers, p. 370.

¹⁶⁶ J. Calmard, *op.cit.*, p. 54.

¹⁶⁷ M. Momen, *op. cit.*, p. 53.

მრავალი შიიტი ავტორი და ცნობილი მოღვაწე ატარებს ნისბას ალ-ყუმი, რომელთა შორის რამდენიმე ლულათის (უკიდურესი შიიტური სექტების) წარმომადგენელია. აღსანიშნავია, რომ 869 წ. ამარის ტომის ბელადმა აჰმად იბნ 'ისამ ლულათის წარმომადგენლები გააძევა ქალაქიდან. ამის შემდგომ ქალაქი ორთოდოქსული იმამიტური შიიზმის ბასტიონად გადაიქცა. ცნობილი იმამიტი ავტორი სა'დ იბნ 'აბდ ალლაჰი, რომლის კალამსაც ეკუთვნის „სექტებისა და დოქტრინების წიგნი“ (დაინერა 905 წლამდე) ყუმელი იყო.¹⁶⁸ ასევე ყუმელი იყო ნაუბახტიც. იმამიტურ ტრადიციათა დიდი ნაწილი კი ყუმის მახლობლად დაბადებულმა ალ-კულაინიმ შეაგროვა.

X ს. ყველაზე მნიშვნელოვანი იმამიტი ავტორი იბნ 'ალი იბნ ბაბოიე (უფრო მიღებულია ბაბუთა, არაბიზირებული ფორმა ბაბავაიჰი), მეტსახელად ალ-სადუე (ის, ვისაც უყვარს ჭეშმარიტება) ამავე რეგიონიდან იყო და, როგორც აღინიშნა, ითვლება იმამიტური ტრადიციის ერთ-ერთ მამამთავრად. იგი ყუმში დაიბადა დაახლ. 918 წ. და იყო ცნობილი იმამიტი სწავლულის ვაჟი. ტრადიციების შეგროვების მიზნით მან შემოიარა მთელი ირანი, ცხოვრობდა ბაღდადში, მოიხილა მექა და 991 წ. რეიში გარდაიცვალა. მას მიენერება 300-მდე თხზულების ავტორობა, რომელთაგან მხოლოდ თორმეტია შემორჩენილი. მათ შორის უმნიშვნელოვანესია კრებული ტრადიციათა შესახებ. ეს თხზულება იმამიტური ტრადიციის კანონიკურ ოთხნიგნულში მეორე ადგილზე დგას ალ-კულაინის თხზულების შემდეგ.¹⁶⁹ ერთ-ერთ მის ტრაქტატში პირველად არის რეზიუმირებული ისნა'აშარიტული შიიტური დოქტრინა.¹⁷⁰

იმამიტური შიიზმის დოქტრინული საფუძვლების ჩამოყალიბებაში იბნ ბაბუთას უმნიშვნელოვანეს წვლილს წარმოადგენს მის მიერ „ფარული“ იმამის არსებობის დამამტკიცებელი საბუთებისა და არგუმენტების შეკრება. მისსავე თხზულებაში ოთხი წარმომადგენლის მისიამ საბოლოო კანონიკური ფორმა მიიღო.

იმამათის ისნა'აშარიტული თეორია დიდწილად ემყარება იმამ ჯა'ფარ ას-სადიკისათვის მიწერილ გამონათქვამებს. თუმცა ეჭვს იწვევს ზოგიერთი თანამედროვე ავტორის თვალსაზრისი, რომ სწორედ

¹⁶⁸ H. Halm, *op. cit.*, p. 52.

¹⁶⁹ იმამიტთა კანონიკურ ოთხნიგნულში შედის: მუჰამად ალ-კულაინის (გარდ. 941 წ.) „ის, რაც საქმარისთა რელიგიის ცოდნაში“ (*al-Kāfi fi 'ilm ad-din*), შაიხ სადუე ბ. ბაბუთას (გარდ. 991 წ.) ზემოთ ნახსენები კრებული ტრადიციების შესახებ „ვისაც სამართლისმცოდნე არ უყავს გვერდით (რჩევის მისაცემად)“ (*Man lā yahzoroh 'l-faḥih*), შაიხ მუჰამად ათ-თუსის (გარდ. 1067 წ.) „დოგმების განწმენდა“ („გადაწყვეტილებათა გადასინჯვა“) (*Taḥḍhib al-ahkām*) და იმავე ათ-თუსის „თვალის გადავლება ტრადიციათა სხვაობაზე“ (*al-Istibṣār fīmā khtalifa fīhi min al-akhbār*). უფრო გვიანდელი ხანის ნიგნებიდან მათ ემატებათ ზოგიერთი ნაშრომი, უპირველესად მუჰამად ბაქერ მაჯლესის შრავალტომეული „სინათლის ოკეანე“ (*bihār al-anvār*), რომელსაც თანამედროვე ისლამისტი რეფორმატორები ხშირად აკრიტიკებენ იმ მიზეზით, რომ დიდ ყურადღებას უთმობს მეორად საკითხებს, განსაკუთრებით სქესობრივი ურთიერთობების პრობლემებს.

¹⁷⁰ Ibn Bābūyā, *Risālat al-'iḡdād*, Transl. by A. A. Fyzee, *A Shi'ite Creed*.

მან მიანიჭა ჩამოყალიბებული ფორმა იმამიტურ დოქტრინას.¹⁷¹ ამის დამადასტურებელი რეალური ფაქტები, დაუსაბუთებელი გვიანდელი გადმოცემების გარდა, არ არსებობს. იმამიტური ტრადიციების კრებულების შედგენა მხოლოდ X ს-დან დაიწყო და მრავალი ტრადიციის „უტყუარობა“, ბუნებრივია, საეჭვოა. როგორც ჩანს, იმამათის კონცეფციამ შედარებით ჩამოყალიბებული სახე მხოლოდ XI იმამის გარდაცვალების შემდეგ მიიღო.

ბუვეიანთა საუკუნე ისნა'აშარიტი „ეკლესიის მამების“ ეპოქაა. ფრანგი მკვლევარის, ა. ლაუსტის თვალსაზრისით, სწორედ ბუვეიანთა შიიტური დინასტიის დროს აღწევს იმამიტური ლიტერატურა თავის აპოგეას.¹⁷² X-XI სს. -ში შიიტმა ავტორებმა შექმნეს კანონიკური ლიტერატურა, რომელმაც იმამიტური დოქტრინა გამოაცალკევა და გამიჯნა სხვა შიიტური კონფესიებისაგან, შექმნა არაკეთილ-მოსურნეთაგან მოძღვრების ლოგიკური დაცვის მექანიზმი.

ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებული როლი შეასრულეს დას. ირანის ქალაქებმა, ზემოთ ჩვენს მიერ უკვე აღნიშნულმა ყუმმა და რეიმ¹⁷³, რომლებიც თავიდანვე ბუვეიანთა გავლენის სფეროში შედიოდნენ, თუმცა საკმარისად დამორებული იყვნენ ბალდადისაგან. სწორედ ყუმში, ალ-კულაინისა და იბნ ბაბუიას კრებულების მეშვეობით, მოხდა იმამიტური ტრადიციის კოდინაციაცია, რომელიც დღესაც ნარმოადგენს შიიტური სამართლის საფუძველს.

იბნ ბაბუიამ, ბუვეიან რუქნ ად-დაელას (947-977) მფარველობის ქვეშ, ცხოვრების უკანასკნელი წლები რეიმში გაატარა. ამასთანავე იგი, რამდენჯერმე ხანგრძლივი პერიოდების მანძილზე, ცხოვრობდა ბალდადში, სადაც უამრავი მისი მონაფე დარჩა, რომლებმაც კრიტიკული ხერხით მოახდინეს მისი ნაშრომების ასიმილირება და გააგრძელეს დანყებული საქმე. სწორედ ბალდადის სკოლიდან ნამოვიდა ის უმთავრესი იმპულსები, რომლებმაც იმამიტური შიიზმი მკაფიოდ განსაზღვრული მიმართულებით წაიყვანა. ბალდადელმა იმამიტმა ერუდიტებმა შექმნეს სამართლის საფუძველთა უმთავრესი ნაწილი (*უსულ ალ-ფიკჰი*); იურისპრუდენციასა და თეოლოგიაში გონებით განსჯაზე დამყარებული არგუმენტაციის შემოტანამ შიიზმის მომავალი განვითარების საფუძველი შექმნა, რომლის უმაღლესი, დამაგვირგვინებელი ნერტილი ხომეინის ისლამური რესპუბლიკა გამოდგა.

ბალდადის „რაციონალისტური“ სკოლის პირველი წარმომადგენელი იყო სახელგანთქმული მუჰამად იბნ მუჰამად იბნ ალ-ნუ'მან ალ-ჰარისი

¹⁷¹ ჯა'ფარ ას-სადიკის განსაკუთრებულ როლს იმამიტური მოძღვრებისა და სამართლის შექმნის საქმეში ხაზს უსვამს ზოგიერთი თანამედროვე ავტორი. იხ. მაგ., S. A. Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, political Order and Social Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, p. 35; M. Momen, *op. cit.*, p. 147.

¹⁷² H. Laoust, *Comment définir le sunnisme et le chiisme*, p. 31.

¹⁷³ საინტერესოა, რომ დაახლ. X ს. დასაწყისიდან XII ს.-ის შუა ხანებამდე შიიტური სამყაროს გამოჩენილ უღმერთა უმრავლესობა ირანული წარმოშობის იყო, შემდგომში კი არაბული წარმოშობის სწავლულთა რიცხვი მნიშვნელოვნად გაიზარდა.

– შაიხ ალ-მუფიდი („ის, ვინც მოძღვრავს, ასწავლის“). წარმომავლობით იგი იყო ყურეიშიტთა ტომის შარისის საგვარეულოდან. მას ეკუთვნოდა პატარა მეჩეთი ბაღდადის დასავლეთ ნაწილში. იგი იბნ ბაბუიას მოწაფე იყო და მის მსგავსად ცდილობდა იმამთა „გამონათქვამების“ შეკრებას, რომლებიც გააერთიანა თხზულებაში *ჩითაბ ალ-ირშად* (კარგი (სანი-მუშო) წინამძღოლობის წიგნი).¹⁷⁴ მან ასევე კრიტიკული კომენტარი მიუძღვნა იბნ ბაბუიას, რომელშიც თავის მასწავლებელს, უპირველეს ყოვლისა, აკრიტიკებდა დედუქციური განსჯის უარყოფის გამო იქ, სადაც ტრადიციას არ გააჩნდა პრეცედენტი. ალ-მუფიდი დიალექტიკური მეთოდის, ანუ ქალამის მომხრე იყო, რაშიც იგულისხმებოდა გონებით განსჯა, მტკიცება არგუმენტების საშუალებით, დასკვნების გამოტანა ისეთ საკითხებთან დაკავშირებითაც კი, როგორიც იყო რწმენა. ამასთანავე იგი, იშვიათი გამონაკლისის გარდა, უარყოფდა იმ ტრადიციებს, რომელთაც მხოლოდ ერთი გადმომცემი (*აჰად*) ჰყავდათ, რის გამოც იგი ფაქტობრივად ეჭვქვეშ აყენებდა ტრადიციათა უმრავლესობის ჭეშმარიტებას.

ქალამის რაციონალისტური მეთოდები ბასრასა და ბაღდადში ჩამოაყალიბეს და განავითარეს მუთაზილიტთა¹⁷⁵ თეოლოგიურ-ფილოსოფიური სკოლის წარმომადგენლებმა. ქალამის პრინციპები 833-847 წწ. სახალიფოს ოფიციალურ დოგმას წარმოადგენდა, მაგრამ შემდგომ აიკრძალა ადამიანის ნების თავისუფლებისა და ყურანის შექმნადობის მტკიცების გამო.

ხალიფა ალ-კადირის (991-1031) 1017 წ. პროკლამაცია მუთაზილიზმისა და ქალამის წინააღმდეგ ფაქტობრივად ნიშნავდა „სუნიტური“ ანდა ტრადიციონალისტური აღორძინების ეპოქის დაწყებას.¹⁷⁶ ქალამის მოძღვრება ერთსულოვნად იქნა უარყოფილი სუნიტური სკოლების მიერ. (თუმცა, შემდგომ სუნიზმიც დაუპირისპირდა ანთროპომორფიზმს). მუთაზილიტური ქალამის მემკვიდრეები კი გახდნენ შიიტები, უპირველეს ყოვლისა ზაიდიტები და იმამიტები და სწორედ ამ მემკვიდრეობამ განაპირობა დიდწილად შიიზმის ორიგინალობა და უნიკალურობა. შეუძლებელია გავერკვეთ ირანში შიიზმის წარმატების მიზეზებში ამ ფაქტის გათვალისწინების გარეშე.

ადრეული იმამიზმის ხანაში, როდესაც იმამები რეალურად არსებობდნენ, უარყოფილი იყო არა მარტო თავისუფალი განსჯა (*რა ი*), რომელსაც სუნიტი ავტორები იყენებდნენ ყურანსა და სუნაში შესატყვისი

¹⁷⁴ al-Muffid, al-Shaykh, *Kitāb al-Irshād, The Book of the Guidance*, Transl. by L.K.A. Howard.

¹⁷⁵ მუთაზილიტები – პირველი რაციონალური მიმართულების თეოლოგიური სისტემის შექმნელები ისლამში. ისინი გამოდიოდნენ უხეში ანთროპომორფიზმის წინააღმდეგ და უარყოფდნენ ღვთაებრივ ატრიბუტებს. ყურანს თვლიდნენ შექმნილად და უშვებდნენ მისი ალეგორიული განმარტების შესაძლებლობას, უარყოფდნენ ჰადისების ბრმად აღიარებას. მუთაზილიტებმა შექმნეს დოგმატების საკუთარი სისტემა, რომელიც ხალიფა ალ-მამუნმა (813-833) სახელმწიფო რელიგიად აქცია. ხალიფა ალ-მუთაჰაჰის (847-861) დროს კი მუთაზილიზმი მწვალებლობად გამოცხადდა და დაიწყო მუთაზილიტთა დევნა. იხ. ისლამი. ენციკლოპედიური ცნობარი, გვ. 136-137.

¹⁷⁶ D. Sourdel et J. Sourdel, *La Civilisation de l'Islam classique*, p. 169.

ტექსტების არარსებობის შემთხვევაში, არამედ ანალოგიის (*კიას*) გამოყენებაც. ბუნებრივია, ასევე უარყოფილი იყო *იჯთიჰადი*.¹⁷⁷ იმამთა ეპოქის დასრულების შემდეგ კი ამ და სხვა მეთოდების დამკვიდრება იმამიტურ ღვთისმეტყველებასა და სამართალში ცხოვრებისეულმა აუცილებლობამ გამოიწვია. განსაკუთრებული როლი კი ზემოთ ნახსენებმა ქალამის მოძღვრებამ შეასრულა.

გარდა ქალამის მეთოდისა, ალ-მუფიდი მუთაზილიტებს სხვა სხვა საღვთისმეტყველო-სამართლებრივ კონცეფციებსაც დაესესხა. მაგალითად, მან მკაცრად გააკრიტიკა იბნ ბაბუიას შეხედულება, რომლის მიხედვითაც ღმერთი, საკუთარი ყოელისშემძლეობის გამო, ადამიანთა ნებისმიერი საქციელის შემოქმედი იყო, მათ შორის ცოდვებისაც. მუთაზილიტების მიერ ადამიანის ბედის წინასწარ განსაზღვრის უარყოფა და თითოეული ინდივიდის პიროვნული პასუხისმგებლობის ზაზგასმა, რაც, მათი თვალსაზრისით, აუცილებელია განკითხვის დღეს საღვთო სამსჯაეროზე წარდგენისას, სუნიტებისაგან განსხვავებით, გათავისებული და შენარჩუნებული იყო იმამიტა მიერ, დიდი როლი შეასრულა მათი მოძღვრების ევოლუციის პროცესში.

რაც შეეხება სამართალს, ალ-მუფიდმა საფუძველი ჩაუყარა იმამიზმის ზოგიერთ ფუძემდებლურ თეზას, მიუხედავად იმისა, რომ ამ საკითხთან დაკავშირებულმა მისმა თხზულებამ მხოლოდ მოგვიანებით ჩანერილი ცალკეული ციტატების სახით მოაღწია ჩვენამდე.¹⁷⁸ სწორედ მის მოღვაწეობის შედეგად, შიიტურ იურისპრუდენციას, რომელიც სუნიტურზე გაცილებით უფრო გვიან შეიქმნა, შესაძლებლობა მიეცა დაპირისპირებოდა ამ უკანასკნელს. მაგალითად, იჯმას ანუ კონსენსუსის კონცეფცია, რომელიც საკმაოდ შემზღულად ნორმას წარმოადგენდა, გადამუშავებულ იქნა ალ-მუფიდის მიერ და მან მიიღო შიიზმისათვის დამახასიათებელი სახე: თემის კონსენსუსი მხოლოდ იმ შემთხვევაში ჩაითვლებოდა ჭეშმარიტად, თუკი ის ემთხვეოდა იმამის თვალსაზრისს. ამდენად, ნებისმიერ შემთხვევაში, სწორედ იმამის შეხედულებას ენიჭება გადამწყვეტი მნიშვნელობა. ამასთანავე ალ-მუფიდი უარყოფდა ანალოგიებით დედუქციას (*კიას*) და იჯთიჰადს – განსჯის საშუალებით კონკრეტული (სამართლებრივი) დასკვნის გამოტანას. ეს ანგარიშგასანევი ფაქტია, ვინაიდან სწორედ იჯთიჰადის პრინციპი გახდა შემდგომში შიიტი ულემების მთავარი ინსტრუმენტი. ალ-მუფიდი განსჯის, განჭვრეტის გამოყენების შესაძლებლობას ნაწილობრივ მაინც უშეებს, მაგრამ მხოლოდ დამხმარე მეთოდის სახით, რაც ბოლოს მოუღებდა იმ ხშირად ურთიერთსაწინააღმდეგო ტრა-

¹⁷⁷ იჯთიჰადი - კომპეტენტური ფაქის უფლება გამოეტანა დამოუკიდებელი გადაწყვეტილება რელიგიური და საზოგადოებრივი ცხოვრების მნიშვნელოვან საკითხებზე, ფაქის მეთოდებით, ყურანისა და სუნას საფუძველზე. იჯთიჰადის პრინციპმა უდიდესი გავლენა მოახდინა იმამიზმის განვითარებაზე, რის შესახებაც ქვემოთ იქნება საუბარი იჯთიჰადის შესახებ იბ. მაგ., H. Ben Salem, *De la formation ideologique en Islam. Idjtihad et histoire*.

¹⁷⁸ al-Karājaki, *Korz al-Fawā'id*, Mashad, 1905, quoted H. Halm, *op. cit.*, p. 60.

დიციების გამოყენებას, რომელთაგანაც მხოლოდ ფრაგმენტული ცოდნის (*რღმ*) მიღება იყო შესაძლებელი. საბოლოო ჯამში, იბნ ბაბუიასთან შედარებით წინგადადგმული ნაბიჯის მიუხედავად, ალ-მუფიდისათვის „სანდო“ ნორმატიული ტექსტის (*ნასს*) მოძიება აუცილებელი იყო და ამ შემთხვევაში მას ვერ შეცვლიდა რაციონალური განსჯა.

ასევე აღსანიშნავია, რომ ალ-მუფიდმა შეისწავლა და თავის თხზულებებში კრიტიკულად განიხილა იმდროინდელი ყველა მნიშვნელოვანი შიიტი ავტორის შემოქმედება. იგი გარდაიცვალა 1022 წელს და დაკრძალულია ქაზიმინის მეზოლექუმის მახლობლად.

ორი მუსავი (მუსა ალ-ქაზიმის შთამომავალი), შარიფები ალ-რადი (გარდ. 1055 წ.) და ალ-მურტადა განსაკუთრებულ როლს თამაშობდნენ ბუეიანთა დროს ბაღდადის შიიტთა წრეში. მათი მამა ბაღდადის შიიტთა ნაიბი იყო. ამავე მოვალეობას, ერთი მეორის მიყოლებით, ასრულებდნენ ძმებიც. მათ დიდი გავლენა ჰქონდათ სამეფო კარზე. როდესაც ხალიფა ალ-კადირმა და ბუეიანმა ბაპა ად-დავლამ 1011 წ. გამოაქეყნეს მანიფესტი, რომელშიაც უარყოფილი იყო ფატიმიანი ანტიხალიფას ალიდური წარმომავლობა, ორივე ძმა ხელისმომწერთა შორის იყვნენ.¹⁷⁹

ალ-რადიმ, რომელიც უფრო დაინტერესებული იყო ლიტერატურით, ვიდრე თეოლოგიითა და სამართლით, შეადგინა 'აღისადმი მიწერილი მაქსიმების, გამონათქვამებისა და ნერილების ანთოლოგია, რომლებიც ფილოლოგიური და რიტორიკული თვალსაზრისით, მისი აზრით, არაბული ენის საუკეთესო ნიმუშებს წარმოადგენდნენ. ეს კრებული, სახელწოდებით *ნაჰჯ ალ-ბალაღა* (წყობილნიტყვაობის ბილიკი), სუნიტების მიერაცაა აღიარებული კლასიკური არაბულის ნიმუშად.¹⁸⁰

'ალი იბნ თაჰირ ალ-მურტადა (გარდ. 1044 წ.) იყო არა მარტო ალ-მუფიდის, არამედ მუთაზილიტი ყადის 'აბდ ალ-ჯაბარის (რეიდან) მონაფეც, რომელიც ალ-მუფიდზე უფრო თავგადაკლულ დამცველს წარმოადგენდა ქალამისა. მისთვის ჭეშმარიტების განსჯით მიღწევა ტრადიციაზე უფრო მაღლა იდგა. ალ-მურტადას შეხედულებით, მოციქულისა და იმამებისადმი მიწერილი ნებისმიერი ტრადიცია უნდა განხილულიყო ლოგიკური განსჯის გზით: თუ ამგვარი ტრადიცია

¹⁷⁹ Ibn al-Jawzī, *al-Muntazam*, VII, Hayderabad, 1358 H., p. 255; Ibn al-Athīr, *Kāmil*, IX, Beirut, 1967, p. 236; quoted H. Halm, *op. cit.* p. 61.

¹⁸⁰ ამ კრებულის ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი პასაჟია 'აღის წერილია ვინმე მალიქ ალ-ამტარისადმი, რომელიც მოხსენიებულია ეგვიპტის მმართველად. შიიტებს ეს ეპისტოლე მიაჩნიათ „ისლამური კონსტიტუციის“ მოდელად, რომელშიც გამოხატულია თანამედროვე დემოკრატიის პრინციპები. ამ პასაჟის უპირველესი დანიშნულება კი იყო იმის განსაზღვრა, თუ როგორ უნდა იმოქმედოს მართლმორწმუნე გამგებელმა იმამის არყოფნის პირობებში, აქ გარკვეულწინადად ლაპარაკია იდეალური მმართველობის საბაზისო პროგრამაზე, რაც წარმოადგენს უფლისსულთა აღზრდა-განათლების ირანული ტრანქტატების იმიტირებას. იხ. Al-Radi, 'Ali b. Abi Taleb, *Nahj ul-Baligha. Peak of Eloquence*, p. 534. 'აღის წერილის ინგლ. თარგმანი იხ. *A Shi'ite anthology, Selected and with a Foreword by 'Allāmah Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī*, Transl. with Explanatory Notes by William C. Chittick, "The Ruler and Society", pp. 68-89.

გონებაზე დაყრდნობილი ლოგიკური დასკვნის გამოტანის საშუალებას არ იძლევა, ამ შემთხვევაში განუსჯელად სხვათა ავტორიტეტზე დაყრდნობა აუცილებლად მიგვიყვანს ურწმუნობამდე. მაგრამ ამასთანავე განსჯა უნდა ხდებოდეს ტრადიციის მიერ განსაზღვრული ჩარჩოს შიგნით. დამოუკიდებელი გადანყვეტილების გამოტანა – იჯთიპადი – მომდევნო ეპოქებში იურისკონსულტთა მთავარი იარაღი, ალ-მურტადას თხზულებაში ასრულებს „კანონის საფუძვლებთან მისავალი გზის“ ფუნქციას და მას ჯერ კიდევ შედარებით უმნიშვნელო როლი ენიჭება. მაგ., იმ შემთხვევებში აქვს მნიშვნელობა, როდესაც საქმე ეხება ლოცვის მიმართულების განსაზღვრას (*კიბლა*) ანდა მეორადი მნიშვნელობის იურიდიულ საკითხებს (მაგ., საკუთრების სამართალი, მემკვიდრეობით ქონების მიღება), რაც არ არის ყურანში.¹⁸¹

შაიხი ალ-მუფიდი თვლიდა, რომ რელიგიის საფუძვლების შექმნაში გონება (გონებით გასჯა) და ზეგარდმოეღენილი საღვთო კანონი შეთავსებადი. მისი მონაფე შარიფ ალ-მურტადა უკვე მთლიანად მუთაზილიტურ პოზიციებზე დადგა და შესაბამისად ამ თვალთახედვამაც გაბატონებული პოზიცია მოიპოვა.

ალ-მურტადა საკუთარი მასწავლებლის, მუთაზილიტ 'აბდ ალ-ჯაბარის თეორიების პოლემიკურ თხზულებაში ჯერ კიდევ უარყოფს კიფასსა და იჯთიპადს და ხაზს უსვამს, რომ 'ილმი იმამიტებისათვის დაფუძნებულია მხოლოდ ყურანსა და ტრადიციებზე.¹⁸² ადრეული იმამიზმის მიერ იჯთიპადის უარყოფა ალბათ უნდა დაეუკავშიროთ იდეალისტურ სურვილს საღვთო კანონი ყოფილიყო მკაფიოდ ჩამოყალიბებული და მის სისწორეში ეჭვის შეტანის საფუძველი არ არსებულიყო.

ძმების თანამედროვე იმამიტი ავტორი მუჰამად იბნ ალ-ჰასან ალ-თუსი (995-1067) ზოგადად შიიზმში ერთ-ერთ ყველაზე ანგარიშგასაწევ და „კანონიკურ“ ავტორად ითვლება. თუსიდან ბაღდადში გადასახლების შემდეგ, იგი გახდა ალ-მუფიდისა და ალ-მურტადას მონაფე. 1056 წელს, შიიტთა დარბევის დროს, მისი სახლიც დაწვეს და ამის შემდეგ იგი საბოლოოდ ნაჯაფში დასახლდა.

მისი თხზულებებიდან ჩანს, თუ რა იყო იმ პერიოდში შიიტთა მთავარი საფიქრალი: უპირველესად უნდა მომხდარიყო ჭეშმარიტი ტრადიციების გამოცალკეება მცდარისაგან. ამისათვის ალ-თუსი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდა და კრიტიკულად განიხილავდა „გადმომცემთა“ ნიგნებს. სწორედ მისი მოღვაწეობის შედეგად გახდა შესაძლებელი შიიტური იურიდიული მეცნიერების სისტემატიზაცია და მისი კონცეფციებისათვის დასრულებული სახის მინიჭება. მიუხედავად იმისა, რომ თავის მასწავლებელ ალ-მუფიდის მსგავსად, ალ-თუსიც

¹⁸¹ al-Murtadā, al-Shārif, *al-Dharrī'a ilā uṣūl al-sharī'a*, ed. A.Q. Gurji, 2 vol., Tehran, 1969-1970, quoted W. Madelung, *Authority in Twelver Shiism*, p. 170.

¹⁸² N. Calder, "Doubt and Prerogative: the Emergence of an Imāmi shī'i Theory of Ijthād", *Studia Islamica*, LXX (70), 1989, p. 58.

ხაზს უსვამდა ტრადიციის პირველადობას და აკინებდა განსჯის მნიშვნელობას, მას ეჭვქვეშ არ დაუყენებია არგუმენტირებულ განსჯის მიზანშეწონილობა და წინალობა არ შეუქმნია იმამიზმის შემდგომი ევოლუციისათვის.

გასათვალისწინებელია, რომ შიიტურ სამართალს ამ ეპოქაში წმინდა თეორიული ხასიათი ჰქონდა და მხოლოდ შიიტურ თემებში თუ გამოიყენებოდა. შიიტური მრწამსით, სანამ XII იმამი დაფარული იყო, ამქვეყნად ტირანია და უსამართლობა მეფობდა, მხოლოდ მისი მოვლინების შემდეგ დამყარდებოდა საყოველთაო სამართლიანობა. ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ალ-თუსი ფაქტობრივად იძულებული იყო გაეთვალისწინებინა არსებული მდგომარეობა. ღაიბას პერიოდში უპირველესად აუცილებელი იყო შიიტთა დამოკიდებულებისა და ურთიერთობის განსაზღვრა ამქვეყნიურ, ნებისმიერ შემთხვევაში თეორიულად არალეგიტიმურ ხელისუფლებასთან.

XI ს. იმამიტი ავტორები ხშირად ერთმანეთს ეწინააღმდეგებიან და ალოგიკურნი, ბუნდოვანი არიან ღაიბას თეორიაზე მსჯელობისას. პირველად ალ-მუფიდმა სცადა მოეძია იმამის გაუჩინარების აუცილებლობის ლოგიკურ-რაციონალური არგუმენტები. ამ პერიოდში ღაიბას სხვა ადეპტების - ქაისანიტების, ნავუსიტების, ვაკუფიტების ძალა მნიშვნელოვნად დაკნინდა, რაც, მისი თვალსაზრისით, მათი თეორიის სიმცდარის დამტკიცებას უფრო იოლს ხდიდა.

არგუმენტები, რომლებზეც ალ-მუფიდი, ალ-მურტადა და ალ-თუსი აფუძნებდნენ ღაიბას, ეყრდნობა მუთახილიტურ პრინციპს, რომლის თანახმადაც ღმერთი სამართლიანია და ადამიანი ერთადერთი პასუხისმგებელია საკუთარ საქციელზე. ვინაიდან ადამიანი ცოდვილია და შესაბამისად წინამძღოლობა სჭირდება, კაცობრიობისათვის მარად არსებობს ზეგარდმოვლენილი ღვთაებრივი მადლი შეცდომებისა და ცოდვისაგან დაზღვეული სამართლიანი წინამძღოლობის სახით.¹⁰

გამომდინარე იქიდან, რომ მმართველი ხალიფები ცოდვილნი, შემცდარნი და ტირანები არიან, აუცილებლად უნდა არსებობდეს „ფარული“ იმამი. მისი არარსებობის შემთხვევაში კაცობრიობა ღმერთისაგან მიტოვებული იქნება, სამართლიანი ღმერთი კი ვერ მოსთხოვს პასუხს ადამიანებს მათ საქციელზე. სანამ გაგრძელდება უზურპატორთა ბატონობა და ჭეშმარიტ მორწმუნეთა დევნა, იმამს არ ექნება საშუალება განახორციელოს საკუთარი უფლებები და მისი სიცოცხლისათვის საფრთხე იარსებებს. ჭეშმარიტ მორწმუნეს არა მარტო უფლება გააჩნია, არამედ მოვალეცაა წინ აღუდგეს ცრუ იმამის ტირანიის დამყარებას. უნდა აღინიშნოს, რომ ეს საკმაოდ უცნაური არგუმენტია იმ პირისათვის, ვისაც მეტად ახლო ურთიერთობა ჰქონდა აბასიან ხალიფასთან.

აუცილებლად გასათვალისწინებელია ეს მნიშვნელოვანი მომენტი: ძმებს საკმაოდ მაღალი პოზიცია ეკავათ ბაღდადის სამეფო კარზე, რაც

¹⁰ A. A. Sakhedina, *Islamic Messianism. The Idea of the Mahdi in Twelver Shi'ism*, p. 109.

იმამიტებს ზღუდავდა იმ არჩევანში, თუ როგორი უნდა ყოფილიყო მათი დამოკიდებულება ფაქტობრივი ხელისუფლების მიმართ ლაიბას პერიოდში: უნდა დამორჩილებოდნენ თუ არა და გადაეხადათ გადასახადები აბასიანი ხალიფასათვის, რომელიც თეორიულად ტირანი და უზურპატორი იყო? ჰქონდათ თუ არა მათ უფლება ჩამდგარიყვნენ მის სამსახურში, ანდა ბუვეიანთა სამსახურში და ამ აქტით არ ჩათვლილიყვნენ რეზულგანდგომილებად?¹⁶⁴ მოგვიანებით, ალ-მურტადამ საკუთარი პოზიცია დააფიქსირა მისთვის დამახასიათებელი სპეციფიური ფორმით მცირე ზომის თხზულებაში.¹⁶⁵ მისი თვალსაზრისით, ფსევდოსუფერენის სამსახურში ჩადგომა ლოგიკურად მიუღებელი პრინციპია, მაგრამ გარკვეულ შემთხვევებში შეიძლება გამართლებული იყოს – მაგალითად იძულებისა და შევიწროების პირობებში, და ეს მოვალეობაც კი ხდება, როდესაც ამგვარი სამსახური სამართლიანობის განხორციელების საშუალებას იძლევა. ბიბლიური იოსები ფარაონს ემსახურებოდა, რომელმაც მას ქვეყნის ბელლების ადმინისტრირება ანდო.¹⁶⁶ 'ალი იძულებული იყო მონაწილეობა მიეღო 'უსმანის ხალიფად არჩევის ელექტორალურ კოლეგიაში, მიუხედავად იმისა, რომ ამგვარი კოლეგია და 'უსმანის არჩევა არალეგიტიმური იყო, ვინაიდან მემკვიდრე ღიდი ხნით ადრე მიუთითა 'ალიზე, როგორც საკუთარ მემკვიდრეზე. ის, ვინც არალეგიტიმური ხელისუფლების სამსახურშია, ამას აკეთებს ჭეშმარიტი იმამის სახელით და ბრძანებით და ვინაიდან ნათელია, რომ ეს უკანასკნელი სამართლიანად მოქმედებს, მას უნდა დაემორჩილოს. ჯა'ფარ ას-სადიკისადმი მიწერილი ერთი ჰადისის მიხედვით, არალეგიტიმური სუვერენის მსახურება გამართლებულია იმ პირობით, თუკი იმამიტის „მიზანია [მორწმუნე] მოქმედების მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილება“.¹⁶⁷

ალ-თუსი უფრო თავმეკაცებულია ამ თვალსაზრისით: ზოგიერთ შემთხვევაში არალეგიტიმური მმართველის სამსახური სასურველია, მაგრამ არასდროს არაა სავალდებულო. სანინაალმდევოდ, იმ სუფერენის სამსახური, რომელიც აღიარებს ჭეშმარიტ იმამს და მეფობს მისი სახელითა და იმამიტური სამართლის პრინციპების გამოყენებით, არა მარტო აკრძალული არ არის, არამედ რეკომენდირებულიცაა. ამგვარი დროებითი მმართველი (აქ აშკარა მინიშნებაა ბუვეიანებზე) გამოხატაეს იმამ-მჰადის ნება-სურვილს და აღჭურვილია უფლებით მოითხოვოს მორჩილება მოძმე შიიტებისაგან.¹⁶⁸ ამ შემთხვევაში, იმამის

¹⁶⁴ ამ პრობლემას უკვე X ს-ში განიხილავენ შიიტი ავტორები (ალ-ჰუსაინ ბ. აჰმად ალ-ბუშანჯი (X ს. დასასრული) – თხზულებაში *Kitāb 'Amal al-Sulṭān* და შუჰაჰად ბ. აჰმად ბ. დაუუდ ალ-ყუმი (გარდ. 988 წ.) – თხზულებაში *Risāla fi 'Amal al-Sulṭān*. იხ. H. Ealim, *op. cit.* p. 66.

¹⁶⁵ al-Murtadā, *Mas'ala fi l-'amal ma'ib l-Sulṭān* (ხელისუფლებასთან თანამშრომლობის პრობლემა), Quoted W. Madelung, *Authority in Twelver Shiism*, p. 171

¹⁶⁶ *Koran*, 12: 55.

¹⁶⁷ al-Murtadā, *op. cit.*, p. 172.

¹⁶⁸ *Ibid.*

„ფარულ მდგომარეობაში“ ყოფნის პერიოდში სახელმწიფო ძალაუფლების მატარებლის ლეგიტიმურად მიჩნევისათვის წინააღმდეგობა არ არსებობს.

მიუხედავად იმისა, რომ ძალაუფლება შეიძლება ლეგიტიმური იყოს იმამის არყოფნის პირობებში, მას მაინც სჭირდება ხელდასმა იმამისაგან. მაგრამ ვინ შეიძლება ჩაითვალოს ამგვარად ხელდასმულად და ფარული იმამის რომელი პრეროგატივებით შეიძლება აღიჭურვოს მმართველობის უფლების მქონე? ეს კითხვა დასაბამიდანვე წითელ ზოლად გასდევს იმამიზმის ისტორიას. თეორიულად იმამის პრეროგატივები – ფიზიკური დასჯა, პარასკევის ლოცვის გაძლოლა, კანონიკური გადასახადების აკრეფა, ჯიჰადის გამოცხადება მიჩნეული იყო დროებით შეჩერებულად (*საქით*) იმამის არყოფნის პირობებში, ვინაიდან მათი ზუსტი, შეუმცდარი განხორციელება მხოლოდ იმამს შეეძლო. მაგრამ პრაქტიკაში შიიტმა სწავლულებმა და იურისტებმა (უღლებმა და ფაკიჰებმა) თანდათანობით გაითავისეს ეს ფუნქციები. ეს პროცესი კი საუკუნეთა მანძილზე გრძელდებოდა და გარკვეულად ჩამოყალიბებული, დასრულებული სახე ჩვენს ეპოქაში მიიღო.

ამ ევოლუციის პირველი ნიშნები უკვე ბუვეიანთა ეპოქაში, „ეკლესიის მამების“ თხზულებებში ჩნდება. ალ-კულაინი იმამიტებს მოუწოდებს, რომ ურთიერთდაპირისპირების დროს არ დაემორჩილონ დროებითი სუვერენის – თალუთის (კერპი ყურანში) სასამართლოს, ანდა „ტირანიის ერთგულ მსაჯულებს“ და მოინვიონ მათივე წრის წარმომადგენელი სამართლისმცოდნენი.¹⁸⁹

იბნ ბაბუიას მოპყავს XII იმამისათვის მინერული გამონათქვამი: „თუკი ახალი შემთხვევები იქნება, მიმართეთ მათ, ვინც გადმოსცემს ჩვენს (იმამების) სიტყვებს, ვინაიდან ისინი ჩემი მტკიცებანი (პუჯჯა) არიან თქვენთვის, მე კი ღმერთის მტკიცება ვარ მათთვის.“¹⁹⁰ ალ-მუფიდი კი უღლებს აღჭურავს ფიზიკური დასჯის განხორციელების უფლებით. ალ-თუსი ვრცლად მსჯელობს წარმომადგენელთა როლის შესახებ და მიიჩნევს, რომ აუცილებლობის შემთხვევაში უღლებს შეუძლიათ გამოიყენონ ფარული იმამის უფლებები: „მას, ვინც მსაჯულია ხალხისათვის და დაპირისპირებულ მხარეთა შორის, ჭეშმარიტმა სუვერენმა [იმამმა] მთელი ძალაუფლება მიანიჭა ამ სფეროში და მათ [იმამებმა] ამ ამოცანის შესრულება ანდეს თავიანთი პარტიის [ში'ა] იურისტებს მანამდე, სანამ თვითონ არ განახორციელებენ ამას.“¹⁹¹

აქ უკვე იკვეთება „ფარული იმამის კოლექტიური წარმომადგენლის“ როლი, რომელსაც უღლებთა ფენა მომავალში იტვირთავს. ამასთანავე,

¹⁸⁹ al-kulaini, *al-Kāfi fi ilm al-dīn*, VII, p. 411.

¹⁹⁰ Ibn Bābūya, *Risālat al-i'tiqādāt*, p. 166.

¹⁹¹ al-Tūsī, Shaykh Muḥammad ibn Ḥasan (Shaykh 'I-Taifa), *al-Nihāya fi mujarrad al-faqih wal-fatāwā*, Transl. into Persian by M. B. Sabzivārī, p. 51.

სწავლულებისათვის იმამის ფუნქციების გადაცემის შესახებ დავა საუკუნეების მანძილზე გაგრძელდა.

ალ-მუფიდის, ალ-მურტადასა და ალ-თუსის თხზულებებით იმამიტური შიიზმმა ჩამოყალიბებული და სისტემატიზებული სახე მიიღო და განისაზღვრა მისი მომავალი ევოლუციის მიმართულება. აქვე კიდევ ერთხელ ხაზი უნდა გაესვას, რომ იმამათი რჩებოდა ყველაზე გამორჩეულ და ყველაზე თვალსაჩინო იმამიტურ დოგმატად. მაგრამ რელიგიური მოძღვრების ამ ახალი განშტოების განვითარებასთან ერთად, რომელიც არ შეიცადა ხელისუფლების ან საერო მმართველობის სისტემატიზებულ თეორიას (ამის მკაფიო დადასტურებაა ალ-თუსის ზემოთ ნახსენები თხზულება), იმამათის, როგორც საზოგადოებრივი კანონის ქვაკუთხედის, მნიშვნელობა დაკნინდა. იგი თანდათანობით მარტოოდენ თეოლოგიური დოქტრინის სახეს იღებდა და მისი პრაქტიკული გამოყენების ასპექტები სულ უფრო ბუნდოვანი ხდებოდა. უფრო გვიანდელი ავტორი ალ-'ალამა ალ-პილი იმამათს რელიგიურ პრინციპად (*'ასლ ალ-დიმ*) განსაზღვრავს და მას ათავსებს იმამიტურ თეოლოგიურ სისტემაში და არა იურიდიულში (რაც ხელს შეუწყობდა მის განვითარებას პოლიტიკური თეორიის სახით). მოციქულობის მსგავსად, იმამათი მომდინარეობს ღმერთისაგან, არის კაცობრიობისათვის გაცემული მისი წყალობის შედეგი. მსგავსად მოციქულობისა მოციქულის არყოფნის პირობებში, იმამათიც იმამის არყოფნის პირობებში განთავისუფლებულია პოლიტიკურ მმართველობაში პირდაპირი ჩართვისაგან.

XIII საუკუნის შემდეგ იმამათის ცნება კიდევ უფრო აპოლიტიკური ხდება. „XIII ს.-იდან დაწყებული აღმავალი ტემპით ვითარდება იმამიტური ეზოთერიული დოქტრინა, ნანილობრივ სუფიური და ისმაილიტური¹⁹² გავლენით. იმამათის მარადიული რეალობა ამიერიდან იწოდება ვალაიად (*ვალი* – ღმერთის ახლობელი) და განისაზღვრება, როგორც სამოციქულო მისიის ეზოთერიული არსი.¹⁹³“

მაიხ ათ-თაიფას პერიოდის შემდგომი საუკუნე ხშირად უძრავობის ხანად მოიხსენიება. თუმცა ეს არცთუ ისე ზუსტად ასახავს სინადვილეს. ამ დროს შიიზმის მნიშვნელოვან ცენტრად იქცა ალეპო (ჰალაბი). აქ მოღვაწეობდნენ იმამიტი სწავლულები აბუ 'ლ-მაქარიმ ჰამზა იბნ 'ალი ალ-ჰალაბი, იგივე იბნ ზუჰრა (გარდ. 1189 წ.) და იბნ შაჰრაშუბი. ასევე იმამიზმის მნიშვნელოვან ცენტრად იქცა თაბარისთანი. სელჩუკთა პერიოდში აქ მოღვაწეობდნენ აბუ ჯაფარ მუჰამად იბნ 'ალი ათ-თაბარი ამულიდან (გარდ. 1120 წ.) – გამოჩენილი იმამიტი სწავლულები, რომელმაც დაწერა ცნობილი თხზულება „ბიშარათ ალ-მუსტაფა“ და ზია უდ-დინ ფაზლუ'ლლამ იბნ ალ-ჰუსაინ არ-რავანდი (გარდ. 1178 წ.) ხორასანში ცხოვრობდა ფაზლ იბნ ჰასან ათ-თაბარსი (გარდ. 1153 წ.)

¹⁹² G. Sanikidze, "L'Imamat et l'autorité dans la Théologie Médiévale des Ismaéliens", p. 78.

¹⁹³ W. Madolung, "Imama", *Et*², III, p. 1168.

ყურანის ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი შიიტური კომენტარის „მაჯმე ალ-ბაიანის“ ავტორი.

საერთო ჯამში, მიუხედავად შედარებითი „უძრავობისა“, სელჩუკთა ეპოქამ შიიტურ ლიტერატურას მაინც მრავალი მნიშვნელოვანი თხზულება შემატა, რომლებიც დღემდე გამოიყენება.¹⁹⁴

შიიზმი მონღოლთა ბატონობის პერიოდში

XIII ს. შუა ხანებში ირანში მონღოლთა შემოჭრას იმამიტი ავტორები მიესალმნენ და იგივე იმედები დაუკავშირეს, რაც სელჩუკებს ორი საუკუნით ადრე. გავრცელდა 'ალისადმი მინერილი აპოკალიფტური წინასწარმეტყველებანი, რომელთა თანახმადაც სტეპიდან მოსული მხედრები ბოლოს მოუღებდნენ „ცოდვილ“ ქალაქს ბალდადს და უზურპატორ აბასიანთა დინასტიას. ისინი უნდა ყოფილიყვნენ „ადამიანები ვინრო თვალებით, ტყავგადაკრული ფარის მსგავსი სახეებით, რკინით აღკაზმულნი, მელოტნი და უწვერულნი“.¹⁹⁵

მონღოლთა გაბატონებას წინ უძღოდა ხორეზმშაპთა გაძლიერება და მათი დაპირისპირება აბასიანებთან. საინტერესოა, რომ ხორეზმშაპმა მუჰამადმა (1200-1220) 1217 წ. განაცხადა, რომ აბასიანებს უკანონოდ უკონდათ ჩაგდებული სახალიფოს ტახტი, რომელიც ალიდებს, ჰუსაინის შთამომავლებს ეკუთვნოდათ და მან ხალიფად საიდი 'ალა ალ-მულქ თერმეზი გამოაცხადა (ბუნებრივია ნომინალურად).¹⁹⁶

რეალურად, მონღოლებმა იმამიტური შიიზმის ორი უმთავრესი მონინაალმდევე მართლაც გაანადგურეს: ირანელი ისმალიტი-ასასინები და ბაღდადის აბასიანი ხალიფები. ამ მოვლენებში მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა იმამიტმა სწავლულმა ნასირ ალ-დინ თუსიმ. ა. შტროტმანის მიხედვით, სწორედ მან მოახდინა ამ ეპოქის შიიტთა პოლიტიკური მოთხოვნებისა და შეხედულებების კრისტალიზაცია.¹⁹⁷ გარდა იმისა, რომ თუსი აღიარებულია ერთ-ერთ ყველაზე მნიშვნელოვან იმამიტ ღვთისმეტყველ-სამართლისმცოდნედ

¹⁹⁴ ამგვარ თხზულებათა შორის შეიძლება დავასახელოთ ალ-ფაზლ ალ-თაბრიზის (გარდ. 1153 წ.) ყურანის შიიტური კომენტარები - *al-Ṭabrisī al-Faḍl ibn al-Ḥasāh, Jāmi' al-jawāmi' fi tafsīr al-Qur'an*, 5 vol., Tehran, 1962; *Majma' al-bayān fi tafsīr al-Qur'an*, 5 vol., Tehran, 1959. ისინი აშარიტული დოქტრინის დაცვისადმი მიძღვნილი თხზულება აქმად ალ-თაბრიზისა (გარდ. 1202 წ.) - *al-Ṭabrisī Aḥmad ibn 'Alī, Kitāb Ihtijāh*, Najaf, 1966. აგრეთვე იბნ შაჰრაშუბის (გარდ. 1192 წ.) ბიოგრაფიული ლექსიკონი - *Ibn Shahrāshūh al-Māzandarāni, Muḥammad ibn 'Alī, Ma'ālim al-'ulamā fi fihrist kutub al-Shī'a wa asmā al-muḥannifin minhum qadīman wa-ḥādīthan*, ed. A. Iqbal, Tehran, 1934.

¹⁹⁵ A. Strothmann, *Die Zwölfer-Shī'a. Zwei religions geschichtliche Characterbilder aus der Mongolenzeit*, p. 32.

¹⁹⁶ 'Alī Malik Juvaini, *The History of World-conqueror, Ta'rikh-i Jahān-gushā*, v. I., P. 89. იგივეს იმეორებს ჰამდულაჰ ყაზვინი, ოღონდ საიღს იმად ად-დინს უწოდებს. Qazwini, *Hamdullah Mustawfi, The Ta'rikh-i Guzida or 'Select History'*, Ed. and Transl. by E.O. Brown, v. I, p. 496 (Engl. text p. 114).

¹⁹⁷ A. Strothmann, *op.cit.*, p. 31

(მის თხზულებებში ძლიერია მუთაზილიზმისა და ფალსაფას¹⁹⁸ გაელენის ნაკვალევი), იგი ასევე იყო ისლამის ისტორიაში ერთ-ერთი გველაზე გამოჩენილი მათემატიკოსი და ასტრონომი.

ახალგაზრდობაში თუსის კარიერა დაიწყო ქუჰესთანში ისმაილიტთა ციხე-სიმაგრე სარ-ე თახთის მმართველის სამსახურში. მალე მან სცადა ბალდადის სამეფო კარზე წარმოეჩინა საკუთარი თავი და პანეგერიკული პოემა მიუძღვნა ხალიფას. მისმა ამგვარმა ქცევამ თუსის ისმაილიტი მფარველის წყრომა გამოიწვია და იგი ფაქტობრივად შინაპატიმრობაში მოაქციეს დეილამში, ალამუთისა და მაიმუნდიზის ციხე-სიმაგრეებში. 1255 წ., მონღოლებთან ირანელი ისმაილიტების დაპირისპირების დროს, იგი გააგზავნეს მოსალაპარაკებლად ჰულაგუ ხანთან. მაგრამ თუსიმ სწრაფად დაივიწყა საკუთარი მისია და ფაქტობრივად ხელიც კი შეუწყო ისმაილიტთა ციხე-სიმაგრეების მონღოლთა ხელში გადასვლას - ეს ციხე-სიმაგრეები კი, ხანგრძლივი დროის მანძილზე, აბასიანი ხალიფებისათვის ყელში გაჩხერილ ძვალს წარმოადგენდა.

თუსი გააჰყვა მონღოლ ყაენს დასავლეთისაკენ. ბალდადს მიახლოებული ჰულაგუს ბანაკში ერთ-ერთი გამოჩენილი პირი სწორედ ხოჯა ნასირი (თუსი) იყო.¹⁹⁹ იგი გვერდში ედგა ჰულაგუს ბალდადის დაცემის დღეს, 1258 წ. 10 თებერვალს. მან ასევე დიდი როლი ითამაშა უკანასკნელი აბასიანი ხალიფას, ალ-მუსტა'სიმის სიკვდილით დასჯაში. სწორედ თუსის რჩევით, ჰულაგუმ, ხალიფას სისხლი რომ არ დაეღვარა, იგი თოკით დაახრჩობინა. შიიტი ავტორები ხოტბას ასხამენ თუსის აბასიანთა დამხობაში შესრულებული როლის გამო.

შიიტები განსაკუთრებით გააქტიურდნენ უკანასკნელი სამი ხალიფას დროს, მონღოლთა მიერ ბალდადის აღებამდე, რაც იმის დაშვების შესაძლებლობას იძლევა, რომ ისინი აქტიურად მონაწილეობდნენ ბალდადის სახალიფოს მოსპობაში - მათთვის ესოდენ სანატრელი მოვლენის განხორციელებაში.²⁰⁰ მაგრამ, რა თქმა უნდა, ირანში მონღოლები შიიტებს არ მოუყვანიათ. აბასიანი ხალიფას ჩამოგდების გადაწყვეტილება უფრო ადრე იქნა მიღებული დიდი ყაენის სამეფო კარზე და განხორციელდებოდა შიიტთა მხარდაჭერის გარეშეც. თუმცა ასევე ცხადია, რომ თუსი ცდილობდა მონღოლთა უმართავი ტალღა სასურველ კალაპოტში მოექცია და გათვალისწინებული ყოფილიყო იმამიტთა ინტერესები. მეორეს მხრივ ჩანს, რომ აბასიანთა დამხობაში გარკვეული როლი შეასრულა აბასიანთა იმამიტმა ვაზირმა

¹⁹⁸ ფალსაფა - ტერმინი, რომელიც შუა საუკუნეების მუსლიმურ ფილოსოფიაში აღნიშნავდა ფილოსოფიის ანტიკური მოდელის მიმდევარ მოაზროვნეთა (ფალასუფ, მრ. რ. ფალასიფა) ფილოსოფიას; აგრეთვე თვით ანტიკურ ფილოსოფიას. ფალსაფაში შეშავალი მეცნიერებანი, რელიგიურ მეცნიერებათაგან ('ულუმ ნაკლია) განსხვავებით, იწოდებოდნენ 'რაციონალურად', გონებაზე დამყარებულ ცოდნად ('ულუმ აკლია). იხ. ისლამი. ენციკლოპედიური ცნობარი, გვ. 187-188.

¹⁹⁹ Рышад ад-Дин, Сборник летописей, пер. с перс. А.К. Арцинта, Т. III, с. 41.

²⁰⁰ А. Лауст, "Религиозные волнения в Багдаде", с. 214.

იბნ ალ-'ალქამიმ (გარდ. 1258 წ.). მაგრამ ამასთანავე ვერც მან და ვერც თუსიმ ვერ შეძლეს ბალდადის შიიტური უბნის, ალ-ქარხის გადარჩენა დარბევისაგან. დაინგრა ასევე ქაზიმაინი. ქალაქის ალების შემდეგ პულაგუს დიდი ტოლერანტობა არ გამოუჩენია შიიტების მიმართ და მრავალი გამოჩენილი ბალდადელი იმამიტი, მათ შორის ალიდთა ნაკიბი შარაფ უდ-დინ მუჰამად იბნ თავუსი, მონღოლებმა სიკვდილით დასაჯეს. თუმცა რამდენიმე დღით ადრე, როდესაც ქალაქის ბედი უკვე გადაწყვეტილი იყო, პულაგუმ ბრძანება გამოსცა, რომლითაც იგი ხელშეუხებლობას აღუთქვამდა 'ალის შთამომავლებს.²⁰¹

ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ნაჯაფისა და ქერბალას მავზოლეუმები გადაურჩნენ დარბევას და ასე მონღოლი მეომარიც კი გაიგზავნა ნაჯაფში 'ალის საფლავის დასაცავად. ეფფრატზე მდებარე პატარა ქალაქის, პილას შიიტმა დიდგვაროვნებმა კი მორჩილება გამოუცხადეს მონღოლებს, რითაც დამპყრობელთა ნყალობა დაიმსახურეს და მათ ხიდიც კი აუშენეს ეფფრატზე.

შამანისტი და ბუდისტი მონღოლებისათვის, რელიგიური თვალსაზრისით, განსხვავება არ არსებობდა სუნიტებსა და შიიტებს შორის. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, შიიტებისათვის მათი შემოსევა უფრო ნაკლებად სავალალო გამოდგა, ვინაიდან ისინი სელჩუკთა სამფლობელოებში ალიქმებოდნენ ჩაგრულ უმცირესობად. საგულისხმოა, რომ მონღოლებმა ბალდადი დაანგრიეს, მაგრამ როგორც აღინიშნა, ხელი არ ახლეს პილას, იმამიზმის იმდროინდელ ცენტრს. იმამიტებისათვის გარკვეული პრივილეგიების მოპოვებას უეჭველად უწყობდა ხელს ნასირ ად-დინ თუსის ყოფნა პულაგუს ბანაკში.

პირველი მონღოლი ხანები, მიუხედავად იმისა, რომ მუსლიმები არ იყვნენ, გარკვეულ სიმპათიებს იმსახურებდნენ შიიტთა მხრიდან. მეორე ილხანის, აბაქას (1265-1282) დროს, ერაყის მმართველმა, გამოჩენილმა სპარსელმა ისტორიკოსმა 'ათა მალიქ ჯუვეინიმ (გარდ. 1283) აღადგინა ქაზიმაინის მავზოლეუმი და ნაჯაფში მედრესეც ააგო მოსწავლეთათვის. ამ პერიოდთან ნაჯაფი, სადაც დაკრძალვას ცნობილი შიიტი სწავლულები დიდ პატივად მიიჩნევდნენ, თანდათანობით იმამიტური თეოლოგიისა და მეცნიერების ბურჯი ხდება.

თუსიმ ხელი შეუწყო მრავალი სუნიტი სწავლულის შიიზმზე მოქცევას და ზოგიერთი მათგანი, ვინც ამაზე არ დათანხმდა, სიკვდილითაც კი დასაჯეს. თუსის, როგორც მათემატიკოსისა და მარალას (აზერბაიჯანი) ობსერვატორიის ხელმძღვანელის მოღვაწეობა, შესაძლოა მეორადია იმ პოლიტიკურ როლთან შედარებით, რომელსაც იგი ასრულებდა, როგორც პულაგუს უახლოესი ადამიანი, მრჩეველი და მესაიდუმლე.²⁰² ა. შტროტმანის აზრით, თუსი იყო „პულაგუს ნაცრისფერი, შეიძლება შავი კარდინალიც.“²⁰³ თუსიმ დარჩენილი

²⁰¹ Рашид ад-Дин, *указ. соч.*, с. 42.

²⁰² H. Halm, *op. cit.*, p. 75.

²⁰³ A. Strotmann, *op. cit.*, p. 24.

ცხოვრება მონღოლთა სამსახურში გაატარა. მაღალი თანამდებობები ეკავათ ილხანთა სამეფო კარზე მის შთამომავლებსაც.²⁰⁴

თუსი არ ფარავდა თავის იმამიტობას. მან ორი ნაშრომი დაწერა იმამიტური რწმენის საფუძვლებზე და ერთი ტრაქტატი იმამათზე.²⁰⁵ ა. შტროტმანი იმასაც კი წერს, რომ „მონღოლთა შემზარავი პერიოდი გარკვეულწილად შიიზმის აყვავების ხანა გახდა.“²⁰⁶ ხოჯა ნასირი შეიძლება მივიჩნიოთ ფილოსოფოს-ვეზირის სპარსული ტრადიციის მაგალითად, ადამიანად, რომლის ფართო ერუდიცია და ფილოსოფიური განათლება ერწყმოდა პოლიტიკურ ძალაუფლებასთან ახლო ურთიერთობას.²⁰⁷

ილხანთა იმპერია, ბუნებრივია არ გადაქცეულა შიიტურ სახელმწიფოდ, თუმცა ზოგიერთი ავტორი მიიჩნევს, რომ ამ პერიოდში ირანის მოსახლეობის უმრავლესობა სხვადასხვა შიიტურ აღმსარებლობებს მისდევდა.²⁰⁸ 1295 წ. ისლამზე მოიქცა ყაზან ყაენი (1295-1304) და მის კვალად იგივე გააკეთა ათასობით მონღოლმა. გარდა ამისა, ყაზან ყაენმა გაათავისუფლა საიდები ნებისმიერი სახის გადასახადებისაგან და სპეციალური დუქნები – ფუნდუკები ააგო მათი პილიგრიმობის აღდგენის მიზნით. მაგ., ქერბალაში არსებობდა „საიდების სახლი“. ყაენმა თვითონაც მოიხილა ქერბალა და მნიშვნელოვანი ძღვენიც გაიღო შიიტთა წმინდა ძვალთშესანახებისათვის. მის ძმა ოლჯაითუ (1304-1316), ხანგრძლივი ყოყმანის შემდეგ, იმამიზმზე მოექცა 1310 წელს იმ დროის ყველაზე გამოჩენილი შიიტი სნავლულის, იბნ ალ-მუთაჰჰარ ალ-ჰილის გავლენით. მის პერიოდში მონეტებზე ამოიკვეთა თორმეტი იმამის სახელი. მქადაგებლებმა მიიღეს ბრძანება პარასკევის ხუტბის დროს მოეხსენიებინათ მხოლოდ 'ალის სახელი. არსებობს ცნობა, რომ ყაენი მედინაში ნასელასა და აბუ ბაქრისა და 'უმარის საფლავების დანგრევასაც კი აპირებდა. მაგრამ ოლჯაითუს პროშიიტურ პოლიტიკას დიდი წინააღმდეგობა გაუწიეს სუნიტებმა, განსაკუთრებით ბალდაღში, ისფაჰანსა და შირაზში, სადაც ბრბომ აიძულა მქადაგებელი არ შეეცვალათ ხუტბა. ისფაჰანში სისხლიანი შეტაკებები მოხდა შიიტებსა და სუნიტებს შორის, რომლის დროსაც რამდენიმე უბანი დაინგრა.²⁰⁹

²⁰⁴ Rashid ad-Din, *Yak. soc.* c. 31.

²⁰⁵ Tüsi, Naṣir al-din, *Qawā'id al-'aqa'id*, Tehran 1888; *Awṣāf al-'ashraf*, Tehran, 1928; *Risāla fi l-Imāma*, ed. Muḥ. Taqī Daneshpāzūh, transl. B. Scarcia-Amoretti, Tehran, 1956.

²⁰⁶ A. Strotmann, *op. cit.*, p. 84.

²⁰⁷ H. Algar, "Khawājah Naṣir al-Din al-Ṭūsi: the Philosopher/Vizier and the Intellectual Climate of his Times", in: *History of Islamic Philosophy*, P. I, p. 529.

²⁰⁸ B. Spuler, *Die Mongolen in Iran*, p. 57. ეს აზრი გადაჭარბებულად გვეჩვენება, თუნდაც იმ ფაქტორიდან გამომდინარე, რომ სუფიანთა გაბატონების პერიოდისათვის ირანის მოსახლეობის უფრო დიდი ნაწილი სუნიტურ აღმსარებლობას მისდევდა, თუმცა მოსახლეობაში, უპირველესად თურქმენ მომთაბარეებში, ფართოდ გავრცელებული სხვადასხვა სუფიური (ძირითადად სუნიტური) იდეები, რომლებიც შიიტური ლულუვის ღრმა ნაკვეთებს ატარებდნენ (იხ. ქვემოთ).

²⁰⁹ Ibn Baṭūṭa, *Rihla*, ed. et trad. Delémery et Sanguinetti, II, p. 43, sq. 57-61.

საერთო ჯამში კი, მონღოლთა პერიოდში, ილხანთა მმართველობის რელიგიური ტოლერანტობისა და აბასიანთა დაცემის შემდეგ, დაპირისპირება შიიტებსა და სუნიტებს შორის, განსაკუთრებით მუსლიმური სამყაროს აღმოსავლეთ ნაწილში, საკმაოდ შენეულა. თუმცა ეს არ ნიშნავს, რომ მათ შორის პოლემიკა შეწყდა. იბნ თაიმიამ²⁰ დანერა 'ალამა ალ-ჰილის ერთ-ერთი თხზულების საპირისპირო კრიტიკული ტრაქტატი, თუმცა ამ თხზულებაშიც კი იგი პატივისცემით მოიხსენიებდა თავის ოპონენტს. ილხანთა ტოლერანტობამ ხელი შეუწყო რელიგიურ თავისუფლებას და ხშირი იყო დისპუტები სხვადასხვა რელიგიურ თვალსაზრისთა დამცველებს შორის ყაენის თანდასწრებით.²¹ მაგრამ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ სუნიტ სწავლულთა უმრავლესობა, მათ შორის გამოჩენილი უღემი ბაიდავი, საერთოდ უარს ამბობდა რელიგიურ დისკუსიებში ჩაბმასზე.

ვაზირებისა და დიდმოსხელების გარდა სახელმწიფო ხელისუფლებასთან იმამიტების შუამავლები უპირველესად ალიდური არისტოკრატიის მეთაურები იყვნენ. მთავარ ნაკიბს (*ნაკიბ ალ-ნუკაბა*), დაახლოებით იგივე პოზიცია ეკავა მონღოლთა ეპოქაში, როგორც ნესტორიანთა კათალიკოსს ან იაკობიტთა მღვდელთმთავარს. მათ შორის ორი უნდა გამოიყოს ჰულაგუს დროს: საიდ თავჯ ალ-დინ აბუ ლ-ფადლ მუჰამადი და მოგვიანებით 'ალი იბნ მუსა ალ-თა'უსი.

მისაღებად გვეჩვენება თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც, ჰულაგუმ და მისმა მემკვიდრეებმა თავისდაუნებურად შექმნეს საფუძვლები ირანული ნაციონალური სახელმწიფოს არსებობისათვის, რომელიც შემდგომში პრაქტიკულად დააფუძნეს სეფიანებმა.²² დამატებით, სწორედ მონღოლთა რელიგიურმა ტოლერანტობამ (რომ არ ითქვას აპათიამ, სარწმუნოების სრულმა იგნორირებამ) შეარყია სუნიტური ისლამის დომინირებადი პოზიცია ირანში და ხელი შეუწყო იმამიზმის, მომავალში ირანის სახელმწიფო რელიგიის დამკვიდრებას.

ამასთან ერთად, სწორედ ილხან მონღოლთა პერიოდში მოხდა იმამიტური თეოლოგიის სტაბილიზაცია მის კანონიკურ ფორმებში, რაშიც განსაკუთრებული როლი შეასრულა ე.წ. „ჰილას სკოლამ“.

ჰილას სკოლა და შიიტური სამართლის საფუძვლები: იჯთიჰადი და თაკლიდი

ადრეულ შიიზმში სწავლულების, როგორებიც იყვნენ ალ-კულაინი და იბნ ბაბუია, მთავარი დანიშნულება იყო იმამებთან დაკავშირებული

²⁰ იბნ თაიმიამ, თავი ად-დინ აჰმად (1263-1328) - თეოლოგი, სუფი და პანბალიტი სამართლისმცოდნე. პანბალიტიურ კრედოს აგებდა „ოქროს შუალედის“ პრინციპით - ქალამის, ტრადიციებისა და სუფიური ელემენტების შეჯერების საფუძველზე. პოლიტიკის სფეროში ქადაგებდა რელიგიისა და სახელმწიფოს განუყოფელ ერთიანობას. გავლენა მოახდინა ვაჰაბიზმზე. იბნ თაიმიამ ნააზრევის ნაკვეთი ჩანს თანამედროვე ისლამისტ მოღვაწეთა თხზულებებში. იხ. *Heilau*, c. 85.

²¹ A. Bausani, "Religion under the Mongols", in: *The Cambridge History of Iran*, V, p. 547.

²² R.M. Savor, "L'Empire du Lion et du Soleil", dans: *L'Islam. D'hier à aujourd'hui*, p. 283.

ტრადიციების გადმოცემა და იმამიტური ღვთისმეტყველებისა და სამართლის მათზე დაყრდნობით ჩამოყალიბება. ცხოვრება კი თანდათანობით რთულდებოდა და მარტოოდენ იმამების გამო-ნათქვამების მოშველიებით ყველაფერზე პასუხის გამოძებნა შეუძლებელი ხდებოდა. სწორედ ამის გამო იძალა მუთაზილიზმის გავლენამ, როდესაც თავისუფალი განსჯის მეთოდის, იჯთიჰადის გამოყენებამ თანდათანობით განსაკუთრებული მნიშვნელობა შეიძინა როგორც თეოლოგიაში, ისე იურისპრუდენციის სფეროში.

ბუნებრივია, ამგვარი დედუქციური განსჯის ამოსავალი კვლავაც ყურანი და ტრადიციები იყო. მაგრამ უპასუხოდ დარჩენილ კითხვებზე სათანადო პასუხის გამოსაძებნად უკვე დაიშვებოდა თავისუფალი განსჯაც. ამიერიდან შიიტური იურისპრუდენცია ოთხ „ბურჯს“ ეყრდნობოდა: ყურანი, ჰადისები, იჯმა' (უღმერთა შორის მიღწეული კონსენსუსი) და 'აკლი (გონება, განსჯა). მუთაზილიზმის გავლენით, ტერმინი 'აკლ ნელ-ნელა დაიცალა თავისი ადრინდელი შინაარსისაგან და ამიერიდან ძირითადად ნიშნავდა რაციონალიზებულ დიალექტიკაზე დამყარებულ გონებით განსჯას, ლოგიკურ დედუქციას და მხოლოდ რაციონალიზმის სფეროში შედიოდა.²¹³

თავისუფალი განსჯის მეთოდის საბოლოო დამკვიდრებამ იმამიზმში განსაკუთრებული როლი შეასრულა ე.წ. „ჰილას სკოლამ“.

მონღოლთა ეპოქაში ქალაქი ჰილა შიიტური ინტელექტუალური ძიებების ცენტრად გადაიქცა. ამ მოვლენას გარკვეულად შეუწყო ხელი იმამიზმის ირანული ცენტრის, ყუმის დაკნინებამ. 1244 წ. მონღოლთა პირველი შემოსევის დროს ყუმი დაინგრა და გაუკაცრიელდა. ქალაქი ნელში ვერ გაიმართა მთელი XIV ს.-ის მანძილზე. ამ პირობებში კი იმამიზმის საყრდენი ჰილა გახდა, სადაც ძლიერი იყო შიიტური ტრადიცია. ჰილას მართავდნენ ბედუინთა ტომის ბანუ მაზიადის ამირები, რომელთა დომინირებაც სამხრეთ ერაყში X ს. მინურულს კანონიერად აღიარეს ბუევიანებმა. ჰილა მაზიადიდთა დედაქალაქი იყო 1001 წლიდან. იგი მაშინვე იქცა შიიზმის მნიშვნელოვან ცენტრად. მაზიადიდები ხაზს უსვამდნენ საკუთარ იმამიტობას და ყოველგვარ დახმარებას უწევდნენ ისნა'აშარიტ სწავლულებს. ჰილას სამართლის-მცოდნენი ალ-მურტადას რაციონალიზმს უჭერდნენ მხარს და უპირისპირდნენ შაიხ ალ-თუსის ტრადიციონალიზმს. ამის მკაფიო მაგალითია მუჰამად იბნ იდრის ალ-იჯლი ალ-ჰილის (გარდ. 1202 წ.) მოღვაწეობა, რომელმაც ლოგიკური განსჯის ნებისმიერი ფორმა იმამის არყოფნის პირობებში იურისპრუდენციის ამოსავალ პრინციპად აღიარა.²¹⁴

²¹³ M. A. Amir-Moezzi, *Al-Şafār al-Qumi (m. 290/902/903) et son kitāb başā'ir al-darajat*, p.227.

²¹⁴ S.A. Arjomand, *Shadow of God*, p. 54.

იმამიზმის ამ მიმართულებით ევოლუციაში განსაკუთრებული წვლილი შეიტანა ორმა პილელმა სწავლულმა. მათმა ნამოღვაწარმა კი შემდგომ იმამიტებისათვის კანონის ძალა შეიძინა. პირველი მათგანი იყო აბუ ლ-კასიმ ჯა'ფარ იბნ ალ-ჰასან ალ-ჰილი ალ-მუჰაკიკი (ის, ვინც უწყის ჭეშმარიტება) (1205-1277). იგი არის იმამიტური სამართლის სახელმძღვანელოს ავტორი.²¹⁶

ალ-ჰილის თხზულება გამოიყენებოდა და გამოიყენება უპირველესად პრაქტიკული თვალსაზრისით. მისმა უმცროსმა თანამედროვემ ალ-ჰასან იბნ იუსუფ იბნ 'ალი იბნ ალ-მუთაპარ ალ-ჰილი ალ-'ალამამ (დიდმა სწავლულმა) (1250-1325) კი დაასრულა ისნა'აშარიტული სამართლის თეორიული საფუძვლების ჩამოყალიბება. იგი იყო თუსის მონაფე. სწორედ ალ-'ალამას გავლენით მოექცა ყაენი ოლჯაითუ (1304-1317) იმამიზმზე და აქედან გამომდინარე, ნათელია, რომ ალ-'ალამა უზარმაზარი გავლენითა და ავტორიტეტით სარგებლობდა სამეფო კარზე. იგი იყო ყაენის მასწავლებელი და მოძღვარი. მისი საფლავი მაშაადთან დღეს პილიგრიმობის ადგილს წარმოადგენს.

ალ-'ალამა ალ-ჰილიმ ჩამოაყალიბა შადისის ლიტერატურის კრიტიკული შესწავლის მეთოდოლოგია და ტერმინოლოგია, რომელიც მთლიანად მოდელირებული იყო სუნიტურ მეთოდებზე.²¹⁶

ალ-'ალამა ალ-ჰილი პირველი იმამიტი სწავლული იყო, რომელიც აიათოლას²¹⁷ ტიტულს ატარებდა. იურიდიული პრინციპის თეორიული საფუძვლების ჩამოყალიბებისას მან ძირითადი აქცენტი გააკეთა მანამდე სადავო ინდივიდუალურ გონებრივ ძალისხმევაზე. ამ პრინციპის დამკვიდრებით, რომლის თანახმადაც ფაკიჰს ინდივიდუალური, გონებრივი განსჯის საფუძველზე შეუძლია ჩამოაყალიბოს რაციონალური და მისაღები თვალსაზრისი, რელიგიურ საკითხების ჩათვლით, მან მომავლისათვის მოხაზა იმ როლის ჩარჩოები, რომელსაც შეასრულებდნენ, პოლიტიკის სფეროშიაც კი, შიიტი სწავლულები – ულემები და აიათოლები.

²¹⁶ al-Hilli, al-muḥaqqiq, *Sharā'ih al-islām fi masā'il al-ḥalāl wa-l-ḥarām* (ისლამის კანონები იბის შესახებ, რაც ნებადართულია და რაც აკრძალულია), Tehran 1944, ed. Muḥ. Jawād Mughniā, 2 vol.; *правосудие пошариату*, СПб., 1962 (см. JA, 1865, 295); trad. franç. de A. Querry, *Droit musulman*, 2 vol., Paris, 1871-1872.. ეს თხზულება დღემდე გამოიყენება და მისი არაერთი კომენტარი არსებობს. მასვე დანერგილი აქვს ამ თხზულების პრაქტიკული კონსპექტი.

²¹⁷ საინტერესოა, რომ ალ-'ალამა ალ-ჰილი და კიდევ ერთი ცნობილი იმამიტი სწავლული შაჰიდ ათ-თანი, სწავლობდნენ როგორც შიიტ, ისე სუნიტ სწავლულებთან.

²¹⁷ აიათოლა, აიათოლაჰი – ალაჰის ნიშანი, სასწაული, აიათოლა ალ-ოზმა – უდიდესი აიათოლა – ფიქსის საკითხებზე დამოუკიდებელი გადაწყვეტილების გამოტანის, იჯთი-ჰადის უფლების მქონე შიიტი მუჯთაჰიდების ყველაზე საპატიო ტიტული იხ. *ისლამი. ენციკლოპედიური ცნობარი*, გვ. 18. უდიდესი მუჯთაჰიდების აღსანიშნავად ტერმინი აიათოლა საბოლოოდ მკვიდრდება XIX საუკუნიდან. ალ-'ალამას შემთხვევაში კი ეს უზრუნველავს პატივისცემის ნიშნად მისთვის წოდებული სახელი უნდა იყოს.

გამოჩენილი უღებების აღსანიშნავად ამ პერიოდიდან იმამიზმში მკვიდრდება ტერმინი მუჯთაჰიდი (სპ. მოჯთაჰედი). არაბული ზმნა იჯთიჰადა, ნიშნავს „ძალისხმევას, ძალ-ღონის დახარჯვას.“ მისგან მიღებული პიროვნების აღმნიშვნელი ტერმინი *მუჯთაჰიდ* ითარგმნება, როგორც „ის, ვინც ცდილობს, ძალ-ღონეს ხარჯავს.“ სუნიტთა იურიდიულ ტერმინოლოგიაშიც, ეს ტერმინი აღნიშნავს პიროვნებას, რომელსაც სამართლის საფუძვლების (*უსულ ალ-ფიჰ*) ცოდნა ანიჭებს ნორმატიული გადაწყვეტილების გამოტანის უნარს იურიდიულ და საკულტო საკითხებში „პირადი განსჯის საფუძველზე, ინდივიდუალური ძალისხმევით“.

რაციონალიზმზე დაფუძნებული იურისპრუდენციის ეს პრინციპი მჭიდრო კავშირშია ქალამის პრინციპთან – კერძოდ, განსჯაზე დამყარებულ არგუმენტაციასთან, რაც უპირველესად დამახასიათებელი იყო მუთაზილიტებისათვის. სუნიტურ ისლამში, მუთაზილიზმის კანონგარეშედ გამოცხადების შემდეგ, ქალამის რაციონალიზმი შეცვალა სუნიტური იურიდიული სკოლების ტრადიციონალიზმმა – რომლის პრინციპიც იყო „ზეგარდმოვლენილ“ და ტრადიციით გადმოცემულ სიტყვაზე დაყრდნობა. სუნიზმი ამიერიდან „იჯთიჰადის კარიბჭეს“ დახურულად მიიჩნევდა. საპირისპიროდ, ისინა'აშარიტულმა შიიზმმა შემოინახა ქალამის რაციონალისტური პრინციპები, რომლებმაც იურიდიულ აზროვნებაში ალ-მუფიდისა და ალ-მურტადას წყალობით გაიკვლიეს გზა.

ევოლუციის ეს პროცესი პრაქტიკულად დააგვირგვინა ალ-'ალამამ. თავისი უმთავრესი თხზულების²¹⁸ უკანასკნელი თავი მან უძღვნა იჯთიჰადის პრინციპის ზუსტი განსაზღვრების ჩამოყალიბებას და აქცია იგი შიიტური იურისპრუდენციის ცენტრალურ მეთოდოლოგიად.²¹⁹ მისთვის იჯთიჰადის უმთავრესი მახასიათებელია მისი ცდომილების დაშვება, ვინაიდან განსჯით ადამიანის მიერ გამოტანილი დასკვნა თანაბარნილად შეიძლება მცდარიც იყოს და ჭეშმარიტიც. მოციქულთათვის და ღმერთის წარმოგზავნილებისათვის განცხადებული ყოველივე კი დაზღვეულია ცდომილებისაგან. მოციქული მუჰამადი ელოდებოდა გამოცხადებას და არ იყენებდა იჯთიჰადს. ასევე იმამებისთვისაც უცხო იყო იჯთიჰადი, ვინაიდან ისინი შეუმცდარნი იყვნენ – მათი გადაწყვეტილებები ეყრდნობოდა ან მოციქულის ინსტრუქციას, ანდა ღმერთური ზეშთაგონების ნაყოფი იყო. 'აკლისა და ზემოთ ნახსენები დანარჩენი სამი წყაროს გამოყენებით, შიიტი სამართლისმცოდნეები მათი მიმდევრებისათვის კანონის ძალის მქონე გადაწყვეტილებებს იღებდნენ და ამ პროცესს იჯთიჰადი ეწოდებოდა.

²¹⁸ al-Hilli, al-'Allāma, *Mabādi' al-wuṣūl ilā 'ilm al-uṣūl* (ამოსავალი წერტილები, რომლებითაც მიიღწევა საფუძველთა მეცნიერება), ed. 'Abd alḥusain Muḥ. 'Alī (al-Baqā'ī), Najaf, 1979, pp. 240-252, quoted in Halm, *op. cit.*, pp. 79-81.

²¹⁹ M. Momen, p.95.

ალ-‘ალამა ალ-ჰილის თვალსაზრისით, სწორედ უღმერთა მოვალეობას წარმოადგენს იჯთიჰადი, ანუ „მიღებულ გადანყვეტილებათა საჯაროდ გამოტანა ყურანისა და სუნას ზოგადი მინეროლოგებისა და ურთიერთსაპირისპირო არგუმენტების გათვალისწინებით.“²²⁰ მიიჩნევა, რომ სამართლისმცოდნეს ხელენიფება გამოცხადების კანონების ერთმნიშვნელოვანი მონაცემების ჩარჩოების დარღვევა და ახალი პრობლემების შესაფერისი გადანყვეტილებების გამოტანა. მაგრამ ამისათვის მას ესაჭიროება განსაკუთრებული ცოდნა და გამოცდილება და სწორედ ამგვარი პიროვნებაა მუჯთაჰიდი. პირველ რიგში იგი უნდა ფლობდეს ენის კანონებსა და წესებს, უწყოდეს სიტყვის მარტივი მნიშვნელობა ისევე, როგორც მისი შესაძლებელი სახეცვლილება ამა თუ იმ კონტექსტში. გარდა ამისა, მას უნდა შეეძლოს ურთიერთსაპირისპირო არგუმენტების დადებითი და უარყოფითი მხარეების შეფასება. უნებრივია, მან ზედმინევენით კარგად უნდა იცოდეს გამოცხადების ტექსტი (თუმცა არ არის აუცილებელი მთლიანად ზეპირად იცოდეს ყურანი, საკმარისია ხუთასი აუცილებელი ლექსის ცოდნა), მოციქულთან და იმამებთან დაკავშირებული ტრადიციები, რათა საჭიროების შემთხვევაში სწრაფად მონახოს აუცილებელი მაგალითი კანონიკურ კრებულებში. რა თქმა უნდა, იგი უნდა ფლობდეს გადმომცემთა განსჯის ხელოვნებას და გადმოცემათა კრიტიკული შეფასების უნარს. გარდა ამისა, მან უნდა იცოდეს ამა თუ იმ საკითხზე სწავლულთა მიერ მიღწეული კონსენსუსის შესახებ, რათა არ გამოიტანოს ამ კონსენსუსის საწინააღმდეგო გადანყვეტილება. იჯთიჰადი კი მხოლოდ იმ შემთხვევაში უნდა გამოიყენოს, როდესაც საღვთო კანონი არ იძლევა პირდაპირ და ზუსტ მითითებას.

სწავლულთა იჯთიჰადის არსს წარმოადგენს მათი ცდომილების შესაძლებლობა მოციქულთა და იმამთა შეუმცდარობის წინაშე. „ის, ვინც ცდება იჯთიჰადის დროს, არ არის ცოდვილი“.²²¹ თუკი ორი მუჯთაჰიდი არგუმენტაციის საშუალებით ორ ურთიერთსაპირისპირო გადანყვეტილებას გამოიტანს, ნათელია, რომ ერთ-ერთი მათგანი სცდება, თუმცა ორივე დარწმუნებულია საკუთარ სიმართლეში. ბუნებრივია, ის, ვინც ასრულებს შემცდარი მუჯთაჰიდის გადანყვეტილებას, არ ჩადის ცოდვას. მორწმუნეს არ აქვს უფლება ეჭვი შეიტანოს საკუთარი მუჯთაჰიდის გადანყვეტილებაში, იგი უბრალოდ უნდა დაემორჩილოს მას.

მეხედულებათა განსხვავების პრობლემა (*იხთილაფ*) უღმერთათვის სიძნელეებს ქმნიდა, ვინაიდან თუკი ისინი ერთმანეთის საპირისპირო გადანყვეტილებებს იღებდნენ, ძნელი იყო საკუთარი თავი მიეჩინათ „იმამის კოლექტიურ წარმომადგენლად“ და იმამთა ტრადიციების გადმომცემებად. ეს წინალობა გადალახულად ითვლებოდა იმ შემთხვევაში, თუ მხოლოდ ორი საპირისპირო თვალსაზრისი არსებობდა – მაშინ უნდა

²²⁰ al-Hilli, al-‘Allāma, *Mabādi’ al-wuṣūl ilā ‘ilm al-uṣūl*, quoted H. Fajm, *op. cit.* p. 80.

²²¹ *Ibid.*

მოვლენილიყო თავად ფარული იმამი და განერჩია მტყუან-მართალი. მის მოვლინებამდე კი ორივე თვალსაზრისი მისაღებად ითვლებოდა.²²²

ულემთა შორის სადავო საკითხების გადასაწყვეტად და აზრთა სხვადასხვაობის გადასალახად ასევე გამოიყენებოდა იჯმა'. თავდაპირველად იმამიტათვის იჯმა' მისაღები იყო მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ იგი მოიცავდა და გადმოცემდა ჰუჯას, ე.ი. იმამის მოსაზრებას, ვინაიდან იმამი მართალია ყველას წინაშე.²²³ შემდგომში კი ახალ კითხვებზე პასუხების მოძიების აუცილებლობამ წინ წამოწია ულემთა შორის მიღწეული იჯმა'-ს მნიშვნელობა.

ტერმინი იჯთიჰადი საკუთრივ სიტყვის მნიშვნელობიდან გამომდინარე, ამართლებდა ეჭვსა და დაურწმუნებლობას, მაგრამ ასევე აფიქსირებდა განსხვავებას სამღვდელთა კორპუსსა და თემს შორის. ამ თვალსაზრისით, იჯთიჰადის კონცეფციის საწინააღმდეგოა თავილიდი. იგი ითარგმნება, როგორც „დამორჩილება“. აღნიშნავს მას, ვინც არ აკმაყოფილებს იმ მოთხოვნებს, რომელთა საფუძველზეც შეიძლება იყო მუჯთაჰიდი. ე.ი. აღნიშნავს უბრალო მორწმუნეთა მასას, რომელსაც სწავლულის გარეშე არ შეუძლია გაერკვეს კანონთა მნიშვნელობაში და იტვირთოს მსაჯულის პასუხისმგებლობა. ამდენად, ხალხი გათავისუფლებულია „იჯთიჰადის ტვირთისაგან“, რათა დაუსრულებელმა ფიქრმა იგი არ მონყეიტოს ყოველდღიურ საქმიანობას. „ყველასათვის იურიდიული იჯთიჰადის უფლების მინიჭება გამოინვევდა არსებული წესრიგის აღრეკვას და ნებისმიერი ადამიანი დაინყებდა კანონის პრობლემებზე ფიქრს, იმის მაგივრად, რომ საკუთარ არსებობაზე ეზრუნა“.²²⁴ ზემოთქმულიდან გამომდინარე, მორწმუნე ვალდებულია მოიძიოს ავტორიტეტი - მუჯთაჰიდი, რომელსაც იგი დაემორჩილება და მიანდობს საკუთარ თავს.

ალ-'ალამა ალ-ჰილის ნააზრევი ჩანს შიიტური სამართლის მოგვიანებით ჩამოყალიბებული უმნიშვნელოვანესი პრინციპის მონახაზი: მიუხედავად იმისა, რომ არც ერთი მუჯთაჰიდი თეორიულად არ შეიძლება იყოს შეუმცდარი, ნებისმიერი მუჯთაჰიდი მართალია. ორი იურიდიული შეხედულების ურთიერთგამომრიცხავობა არ წარმოადგენს წინააღმდეგობას მათი განხორციელების სავალდებულო ხასიათისათვის, ვინაიდან იმამის, ერთადერთი შეუმცდარის არყოფნის პირობებში იურისტთა ნებისმიერი გადაწყვეტილება მხოლოდ დროებით ხასიათს ატარებს. ნებისმიერი მუჯთაჰიდის მიერ მიღებულ გადაწყვეტილებას კანონიერი ხასიათი აქვს მხოლოდ მისი სიცოცხლის პერიოდში. „როდესაც არამუჯთაჰიდი გამოთქვამს აზრს სამართლებრივი საკითხის შესახებ იმ მუჯთაჰიდის დამონებით, რომელიც ცოცხალი აღარ არის, არ შეიძლება დათანხმება მის ნათქვამზე, ვინაიდან მას გარდაცვლილის

²²² M. Momen, *op. cit.*, p. 186.

²²³ G. Lecomte, "Aspects de la littérature du Ḥadīḡ chez les imāmites", *Le Chī 'isme imāmīte*, p. 99.

²²⁴ al-Ḥidīdī, al-'Allāma, *Mabādi' al-wuṣūl*, quoted H. Halm, *op. cit.*, p. 81.

სიტყვები მოჰყავს, შეკვრებს კი აღარაფერი აქვთ სათქმელი.“²²⁵ კონსენსუსი გარკვეულ საკითხთან დაკავშირებით შეიძლება გამოიძენოს მხოლოდ ცოცხალთან, რომელიც საკუთარ შეხედულებას დაიცავს და არა გარდაცვლილთან.

ის თორმეტიოდე გვერდი, სადაც ალ-‘ალამა ალ-ჰილი აყალიბებს იჯთიჰადისა და თაკლიდის პრინციპებს, გარკვეულწილად იმამიტური „სამღვდელოების“ - მოღებისა და აიათოლების როლის მომავალი ევოლუციის მონახაზია. მის მიერ იჯთიჰადის ცდომილების დაშვება, მიღებულ გადანყვეტილებათა გადასინჯვის შესაძლებლობა და მხოლოდ ცოცხალი ავტორიტეტით შემოფარგულა სიმარტივესა და დინამიზმს ანიჭებდა იჯთიჰადს, როგორც იურისპრუდენციის ინსტრუმენტს. „სწავლულთა კასტის შეუცდომლებად მიჩნევა ადვილად მოახდენდა მათ დისკრედიტირებას კასტის შიგნით არსებული ურთიერთსაპირისპირო შეხედულებების მიზეზით. დიდი ხნით ადრე გარდაცვლილ ავტორიტეტებზე დაყრდნობა წინაღობას შეუქმნიდა ევოლუციის ნებისმიერ მცდელობას და იმამიტური სამართლის ტრადიციონალისტური უძრაობის გამომწვევი გახდებოდა.“²²⁶ არსებობდა მხოლოდ ერთი ცოცხალი შეუმცდარი ავტორიტეტი - ფარული იმამი, რომლის მოვლინებაც ამ პერიოდში უკვე საკმაოდ ბუნდოვან შორეულ მომავალში იყო გადასროლილი. მის „ცდომილ“ წარმომადგენლებს - ლეთისმეტყველ-სამართლისმცოდნეებს, ამიერიდან შეეძლოთ ეზრუნათ პრაქტიკული საკითხების გადანყვეტაზე და არ მოქცეულიყვნენ კანონიკური ტექსტების ავტორიტეტის ტყვეობაში.²²⁷

იჯთიჰადი, რომელსაც ესოდენ გამეტებით უარყოფდა ადრეული იმამიტური შიიზმი, ამიერიდან იქცა მათი იურისპრუდენციის სიცოცხლისუნარიან და დინამიურ პრინციპად.²²⁸

აქვე ხაზგასასმელია, რომ ამ პერიოდშივე იწყება დისკუსიები იმამთა პრეროგატივების უღემთათვის გადაცემის შესახებ, რაც განსაკუთრებულ აქტუალობას სეფიანთა ხანიდან იძენს. თუმცა ჰილას სკოლის სწავლულები ეჭვის თვალით აფასებდნენ ამ პრეროგატივების უღემთათვის გადაცემის მიზანშეწონილობასა და კანონიერებას რელიგიური თვალსაზრისით. XIII ს.-ში ალ-მუჰაკიკ ალ-ჰილის უკანონოდ მიაჩნდა ფიზიკური დასჯის განხორციელება იმამის არყოფნის პირობებში.²²⁹ მხოლოდ XVIII ს.-ის მიწურულს დაიკანონეს შიიტმა უღემებმა ეს უფლება ოფიციალურად. გადასახადების აკრეფისა და ლოცვის გაძ-

²²⁵ *Ibid.*

²²⁶ H. Halm, *op. cit.*, p. 81.

²²⁷ სწორედ ამ ფაქტიდან გამომდინარე, ჩვენი თვალსაზრისით, რეალურად, შიიტ მუჯთაჰიდებს - ჩვენი დროის აიათოლებს, შეიძლება ყველაფერი უნოდო, გარდა ფუნდამენტალისტებისა. უფრო მეტიც, ტერმინის პირდაპირი მნიშვნელობიდან გამომდინარე, ისინი სრულიად საპირისპირო პოზიციაზე დგანან.

²²⁸ H. Ben Salem, *op. cit.*, p. 83.

²²⁹ W. Madelung, "A Treatise of the Sharif al- Murtadā on the Legality of working for the Government", *BSOAS*, 43, 1980, n. 25.

ლოლის საკითხი დიდ დაეას ინვევდა XVI ს-შიც. უღემთა მიერ ჯიჰადის გამოცხადებამ კი ხორცი შეისხა მხოლოდ XIX საუკუნეში. თუკი უღემებს პქონდათ უფლება ემოქმედათ, როგორც ფარული იმამის წარმომადგენლებს, მათ არ შეეძლოთ საკუთარი თავის მიჩნევა მის შემცვლელებად. არ შეეძლოთ შეესრულებინათ ის სპეციფიკური ფუნქციები, რასაც იმამიტური სამართალი იმამის პრეროგატივის სფეროდ მიიჩნევს, გარდა იმ შემთხვევებისა, როდესაც ამ უფლებას თავად იმამი გასცემდა.²²⁰ იმის მკაფიო მაგალითი, რომ იმამიში უარყოფს იმამის ხელისუფლების სრული დელეგირების კონცეფციას, არის ის, რომ შიიტურ იურისპრუდენციაში არ მოიძებნება არც ერთი დეკრეტი იმამთა სახელით, რომლის თანახმადაც იმამის „აგენტებს“ შეუძლიათ ხუმსის კანონიკური გადასახადის აკრეფა დიდი ოკულტაციის პერიოდში.²²¹

მართალია, საუკუნეები გახდა საჭირო იმისათვის, რომ პილაში ფორმულირებული იჯთიჰადისა და თაკლიდის პრინციპების თეორიის გამოყენებით, შიიტურმა სამღვდლოებამ პოლიტიკაშიც დაიწყო წინამძვალე როლის შესრულება. ირანში ამჟამად არსებული სიტუაციის საფუძვლების მოძიება გარკვეულწილად შეიძლება ალ-ალამას ნაშრომებში, მაგრამ მისი განხორციელების პროცესი მხოლოდ XVII ს-დან დაიწყო.

შიიტური მისტიციზმი და სუფიზმი

ნაშრომის ამ ნაწილში შევხებით შიიზმისა და სუფიზმის ურთიერთგავლენის, შიიტებისა და სუფიების ურთიერთდამოკიდებულების საკითხსაც. ერთი შეხედვით, სუფიზმი, ისლამში არსებული მისტიკური მიმდინარეობა, თითქოსდა ნაკლებად უნდა პასუხობდეს საკელევი თემის მიზანს. მაგრამ, როგორც ამას შემდგომ დავინახავთ, სუფიები აქტიურად მონაწილეობდნენ ირანში შიიზმის გაბატონებასთან დაკავშირებულ პოლიტიკურ პროცესებში, მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა ამ პროცესებში სუფიებისათვის დამახასიათებელი მსოფლმხედველობაც. სუფიებისა და იმამიტების ურთიერთობა კი ანგარიშგასანევე გაელენას ახდენდა ირანში არსებულ პოლიტიკურ სიტუაციაზე (ეს უპირველესად ეხება სეფიანთა და შემდგომ ყაჯართა პერიოდს, თუმცა სუფიზმის გაელენის კვალი იმამიზმის უახლეს ისტორიაშიც შეიმჩნევა). აქვე განხილული იქნება სუფიურ იდეოლოგიასთან დაკავშირებული სხვადასხვა რელიგიურ-პოლიტიკური მოძრაობებიც, რომელთა ერთ-ერთი ყველაზე თვალსაჩინო გამოხატულება სეფიანთა სუფიური ორდენი იყო.

სუფიზმი წარმოიქმნა როგორც ერთიანი ღმერთის მისტიკური სიყვარულის გამოხატულება ისლამის მკაცრი მიწერილობების შიგნით.

²²⁰ მაგალითისათვის, როგორც ზემოთ ვახსენეთ, ომის დროს ჯიჰადის გამოცხადებას რელიგიური კანონი იმამის პრეროგატივად მიიჩნევს. თუმცა, მრავალი შიიტი სწავლული თვლიდა, რომ ეს უფლება უღემებსაც პქონდა (თავდაცვითი ჯიჰადის გამოცხადება მაინც), რაც არაერთხელ მომხდარა (მაგ., რუსეთ-ირანის XIX ს. ომებისას).

²²¹ J. Eliash, *op.cit.*, p. 18.

მისტიკური გზა, ტარიკა²², რომელსაც მისდევდნენ დერვიშები დაუპირისპირდა შარი'ათს, როგორც ეზოთერიული, შინაგანი, უპირისპირდება ეკზოთერიულს, გარეგანს.

სუფიზმი ტრადიციულ ისლამურ დოგმათა მცველთათვის მიუღებელი გამოდგა არა იმ მიზეზით, რომ ისლამი არ შეიცავს მისტიციზმის არანაირ ელემენტს, არამედ იმის გამო, რომ თემი ბუნებრივად დაცული უნდა ყოფილიყო ყოველგვარი ინოვაციებისა და სპონტანურობისაგან, რომელიც არღვევდა არსებულ სოციალურ წესრიგს. სუფიზმი, რომელიც ღმერთის სიყვარულს პირდაპირ, ინდივიდუალურ კავშირზე აფუძნებდა, ისლამის მრავალ დოქტრინულ საზღვარს არღვევდა: საკულტო მოვალეობანი მეორადიცი კი ხდებოდა სულიერი სრულყოფის გზაზე. სუფიზმი უპირველესად ადამიანის შინაგანი სამყაროსაკენ იყო მიმართული, იყო გაცილებით უფრო მგრძობებლობითი და თავისუფალი. მონოთეისტური დოქტრინა თავის ადგილს ინარჩუნებდა, მაგრამ მდიდრდებოდა მისტიციზმით გაჯერებული ლიტერატურით, რომელიც ნაკლებად ზრუნავდა ცივი დოქტრინული დეფინიციების დაცვაზე.

ღმერთთან პირდაპირი კონტაქტის შესაძლებლობაზე დამყარებული სუფიური მსოფლმხედველობა მუსლიმური რელიგიური მოძღვრების პარალელურად ვითარდებოდა. ამ უკანასკნელის საფუძველს კი, სუფიზმის საპირისპიროდ, წარმოადგენდა მოციქულისათვის ზეგარდმოელენილი გამოცხადება, რომლის არსში ჩანდომაც შეუძლებელია შარი'ათისა და და თეოლოგიის გარეშე. სწორედ ეს კონტრასტი გახდა ორთოდოქსთა სუფიებისადმი მტრობის მიზეზი, ვინაიდან სუფი მისტიკოსები ჭეშმარიტების (ალ-ჰაკი, სუფიებისათვის ეს ტერმინი ღმერთის აღმნიშვნელიცაა) შეცნობაზე აცხადებდნენ პრეტენზიას, რომლის მიღწევა, მათი თვალსაზრისით, ისლამში კოდიფიცირებული არამისტიკური რწმენით შეუძლებელი იყო.²³ მიუხედავად ამგვარი მიუღებლობისა, სუფიზმის ბევრი ელემენტი შეისისხლხორცა სუნიზმმაც. ამ მხრივ კი განსაკუთრებით აღსანიშნავია გამოჩენილი სუნიტი თეოლოგის, „სუნიტური აღორძინების“ მთავარი შემოქმედის ალ-ლაზალის (1058-1111) მოღვაწეობა.

შეიძლება ითქვას, რომ ისლამური ეზოთერიზმის ანდა განოსტიციზმის კრისტალიზაცია სუნიტურ სამყაროში სუფიზმის ფორმით მოხდა. ამასთანავე მან მნიშვნელოვანწილად გაანაყოფიერა შიიზმის სტრუქტურა.²⁴

მისტიკური გზით წინსვლა პრაქტიკულად არ იყო დაკავშირებული არც ერთ აღმსარებლობასთან. სუფიების უმრავლესობა დოგმატურ,

²² ტარიკა - სუფის რელიგიურ-ზნეობრივი თეოსრულყოფის გზა. ტერმინი აღებულია ყურანიდან (46:29/30). სუფიების წარმოდგენით, ეს არის ღმერთის შეცნობისა და მასთან მიახლოების გზა. მეორე მნიშვნელობით აღნიშნავს სუფიურ სამოსს. იხ. ისლამი. ენციკლოპედირი ცნობარი, გვ. 182.

²³ Дж. С. Триммигем, *Суфийские ордены в исламе*, с. 15.

²⁴ S. H. Nasr, "Le shu'isme et le sufisme", dans *Le Chi'isme imamate*, pp. 216.

რიტუალურ და სამართლებრივ განსხვავებას, ასევე განსხვავებებს სხვადასხვა რელიგიებს შორის, მეორადად და მნიშვნელობას მოკლებულად აღიქვამდა. სუფიზში ამოვარდნილი იყო როგორც შიიზმის, ისე სუნიზმის ჩარჩოებიდან. იმამიტი იმავდროულად საეცებით შესაძლებელია, რომ მისტიკური გზის მიმდევარიც ყოფილიყო. მაგ., ნასირ ად-დინ თუსი, მათემატიკის, ფილოსოფიისა და თეოლოგიის გარდა, მისტიციზმითაც იყო დაინტერესებული და მიმონერა პქონდა გამოჩენილ მისტიკოს პოეტ ჯალალ ად-დინ რუმისთან (გარდ. 1273 წ.). თუსის კალამს ეკუთვნის ტრაქტატი მისტიკური გზის შესახებ²²⁵, რომელიც მან მიუძღვნა 'ათა მალიქ ჯუვეინის. ეს უკანასკნელი კი, ისე როგორც თუსი, არ იყო არც ასკეტი და არც მისტიკოსი. მიუხედავად ამისა, გვიანდელი შიიტი ავტორები სულაც არ მიიჩნევენ თხზულებას სკანდალურად და მალალ შეფასებასაც აძლევენ მას. ის ფაქტი, რომ თუსი იდგა კერპთაყვანისმცემელი მმართველის სამსახურში, მოგვიანო კომენტატორების მიერ განიმარტება, როგორც დიდი ადამიანის მიერ ნებაყოფლობით მონაშვობის გზის არჩევა, რათა მძიმე ხედრი შეემსუქებინა თავის თანამორწმუნეებისათვის.

მისტიკურმა ტენდენციამ შიიზმში უკვე ისლამური ერის პირველ საუკუნეებიდანვე იძალა, როდესაც წარუმატებელი პოლიტიკური მოღვაწეობის შემდეგ იმამებმა ხელი აიღეს პოლიტიკური ძალაუფლებისათვის ბრძოლაზე. შიიტები ზოგჯერ საკუთარ თავს უწოდებდნენ არა მარტო „'ალის მიმდევრებს (შია)“, არამედ „ღმერთის მეგობრებს“. იმამთა ღვთაებრივი ხელმძღვანელობა (*ველაიათ*) ღვთაებრივი სიყვარულის სრულყოფილების გამოხატულება გახდა.²²⁶

ველაიათ (*ვილაიათ*, *ველაიათ*) ერთ-ერთი ყველაზე რთული სათარგმნელი ტერმინია, რამდენადაც სხვადასხვა კონტექსტში მისი მნიშვნელობა ვარირებს. სიტყვა წარმოდგება *ვალა*-საგან, რაც უნდა ნიშნავდეს მოძღვარს ან მეგობარს.²²⁷

თავის მხრივ, სუფიზმში ნმინდანს ეწოდება *ვალი* (ან *ვალი ალაჰა*) - ალაჰის მეგობარი, ნმინდანობას კი - *ვილაიათ*. შიიზმში იმამის ფუნქცია ასოცირებულია ძალაუფლებასთან, რასაც სპარსულად ეწოდება *ველაიათ*, რომელიც იგივე ფუძიდან წარმოდგება, რომლიდანაც *ვილაიათ* და მჭიდრო კავშირი აქვს მასთან.²²⁸

²²⁵ Tūsī, Nāsir al-dīn, *Awṣāf al-'ashraf*. მისტიკოსი 30 საფეხურის გავლით, რწმენიდან დანყებული მონანიების, ასკეტიზმის, მარტობისა და ღვთის უმნიეკლო სიყვარულის გზით, მიდის „სრულ თვითგანადგურებამდე“ (ფანა) და ღმერთთან შერწყმამდე.

²²⁶ შიიტურ ისლამს შ. მომენი სამ ნაწილად ყოფს: ხალხური - მასების რელიგია, სუფიების მისტიკა, უღვთა კანონიკური რელიგიური და სამართლებრივი სისტემა. მათგან გავლენის თვალსაზრისით, ბუნებრივია, უკანასკნელი დომინირებს. იხ. M.Momen, *op. cit.*, p. 154.

²²⁷ *Ibid.*, p. 157.

²²⁸ H. Corbin, "L'Imam caché et la rénovation de l'homme en théologie shi'ite", *Eranos-Jahrbuch*, 1960, p. 87 sq. შ. მომენი მიიჩნევს, რომ ის ეს ორი ინტერპრეტაცია ერთი და იგივე რელიგობის - ისლამური ეზოთერიზმის ორი ასპექტია, რომელიც თავისთავად ველაიათად იწოდება. M.Momen, *op. cit.*, p. 220. აქვე უნდა ავლიწმნოთ, რომ უახლეს პე-

ვილაიას ან ველაიათის არსებობა როგორც შიიზმში, ისე სუფიზმში, გნოსტიკური და ეზოთერიული ხასიათისაა, რომლის ბუნებრივი გამოხატულებაცაა თა 'ვილი'²³⁹ და სწავლების განსაკუთრებული ფორმა.

სუნიტური სამოციქულო თეორიის მიხედვით, მუჰამადი არის მოციქულთა ბეჭედი და კაცობრიობის რელიგიური ისტორია დასრულებულია. აღარ იქნება ახალი მოციქული. უკანასკნელი მოციქული წარსულის მოვლენაა, იგი ისტორიას ეკუთვნის. შიიტური მოძღვრების მიხედვით კი, მიუხედავად იმისა, რომ სამოციქულო ციკლი დასრულდა, მოციქულის ღვთაებრივი ქარიზმა და ეზოთერიული ცოდნა არ გამქრალა და იგი გადაეცათ იმამებს.

ა. კორბენი მიიჩნევს, რომ სუნიტური სამოციქულო თეორია ჩაკეტილია წარსულით, შიიტური კი ღია მომავლისათვის, მისი ხაზგასმულად ესქატოლოგიური პერსპექტივით. არსებობს სუნიტური, მაჰდის მოსვლასთან დაკავშირებული ესქატოლოგია, მაგრამ იგი უშუალოდ სამოციქულო თეორიასთან არ არის დაკავშირებული. მაშინ როცა შიიზმში, იმამოლოგიაში, XII იმამის ესქატოლოგიური ლოდინი შიიტური თეოლოგიური მრწამსის უმნიშვნელოვანესი შემადგენელი ნაწილია. იმამი არის მოციქულის მემკვიდრე, რომელიც ახდენს ვილაიას ქარიზმის საკრალიზაციას, რაც წარმოადგენს სამოციქულო მისიის ეზოთერიულ არსს.²⁴⁰

ყურანის სამოციქულო მისია განმარტებულია ყველა ადამიანისათვის, მაგრამ მისი ეზოთერიული საიდუმლო ასპექტი შეიძლება ახსნილი იყოს მხოლოდ იმამთა მიერ - მხოლოდ მათ აქვთ მინდობილი ეს საიდუმლოება. ამასთანავე, ეზოთერიზმის ხაზგასმა შიიზმში არ ნიშნავს შარი'ათის, წმინდა წერილისა და ეკზოტერიზმის (ზაჰირ) სრულ და მარტივ უარყოფას. პირიქით, ის მიუთითებს, რომ სპირიტუალურ რეალობასა (ჰაკიკათ) და ეზოთერიზმს (ბატინ) მოკლებული პოზიტიური რელიგია შერყენილი და ჭეშმარიტი არსისაგან დაცლილია წარმოადგენს დოგმების უბრალო კატალოგს, ანდა

რიოდვი ველაიათის ცნებამ შეეერთდა შეიცვალა მნიშვნელობა და, უპირველესად აია-თოლა ხომეინის მეცადინეობით, სახელმწიფოსა და საზოგადოების რელიგიურ-პოლიტიკური მეთაურობის მნიშვნელობა შეიძინა (იხ. IV თავი).

²³⁹ თა'ვილი (სანყისთან დაბრუნება) - ყურანის ან სუნას სიმბოლურ-ალეგორიული, ანდა რაციონალისტური ახსნის მეთოდი. იხ. *ისლამი. ენციკლოპედიური ცნობარი*, გვ. 68.

²⁴⁰ H. Corbin, "La Prophétologie chi'ite duodécimaine", dans (*l'Herne*) Henry Corbin, pp. 128-131. საჭიროდ მიგვაჩნია იმის ხაზგასმა, რომ შიიზმი ა. კორბენისათვის არ არის უბრალოდ ისლამის განმტკიცება ანდა თეოლოგიური მიმართულება. იგი წარმოადგენს ისლამური სამოციქულო დოქტრინის შინაგანი განვითარების დასასრულს, უმაღლეს ფაზას. მასში იგი ხედავს იუდეველურ-ქრისტიანულ ქრისტოლოგიის ტრადიციების გაგრძელებას. სპირიტუალურ გარემოს, გნოსს, რომელიც ისლამში, ქრისტიანობისაგან განსხვავებით, შენარჩუნდა. ამ თვალსაზრისით, შედარებითი მისტიკისადმი მიძღვნილ პროშემში იგი სულ უფრო მეტ ადგილს უთმობდა ებრაულ პერმენენტკას. „კორბენისათვის სპირიტუალური შიიზმი ისლამის ცოცხალი სულია.“ იხ. C. Jambet, *la logique des Orientaux*, Henry Corbin et la science des formes, p. 296.

კატეხიზმს, იმის მაგივრად რომ იყოს გახსნილი ახალ და მოულოდნელ მნიშვნელობათა წარმოქმნასა და განვითარებისათვის”.²⁴¹

როგორც სუფიზმში, როდესაც ნებისმიერი მოძღვარი კონტაქტშია თავის ეპოქის პოლუსთან (კუტბ), შიიზმშიც ნებისმიერ ეპოქაში სულიერი მეთაურობის ფუნქციები აკისრია იმამს. იმამის, როგორც სამყაროს ღერძისა და კუტბის ფუნქციები პრაქტიკულად იდენტურია. შიიტ იმამს ბევრი საერთო ნიშან-თვისება აქვს სუფ მოძღვართან (არაბ. შაიხ ან მურშიდ, სპარს. ფირ). ამასთანავე, თუმცა კავშირი მოციქულთან იმავე სახისაა, მაგრამ ამ კავშირის განხორციელება შეუძლებელია იმამის არარსებობის პირობებში.²⁴² გარდა ამისა, სუფი მოძღვრის აბსოლუტური ავტორიტეტი და ძალაუფლება მონაფის, მურიდის მიმართ, ძნელად თავსებადი იყო იმამთა აბსოლუტური ძალაუფლების შიიტურ კონცეფციასთან.

საერთო ჯამში, უნდა ითქვას, რომ სუფიზმს და შიიზმს მრავალი თეოლოგიური ნიშან-თვისება აერთიანებს. უპირველესად ეს არის 'აღის წრეგადასული თაყვანისცემა, რომლის „სპირიტუალური ხალიფობა“ სუფიების რწმენის ქვეყთხედს წარმოადგენს. სუფიურ ორდენტა უმრავლესობა საკუთარ წარმომავლობას 'აღის უკავშირებს და მას განსაკუთრებული „შუამავლის როლს ანიჭებს, რომლის საშუალებითაც სუფიებს ზეგარდმოველინათ ღვთაებრივი ცოდნა. ამასთანავე, სუფიურ ორდენტა უმრავლესობა სუნიტურად დარჩა.²⁴³ როგორც შიიტები, ისე სუნიტი სუფიები ხშირად იხსენიებენ მუჰამადისათვის მიწერილ გამონათქვამს: „მე ვარ ცოდნის (სიბრძნის) ქალაქი და 'ალი არის ჩემი კარიბჭე.“ სიმბოლოებს შორის განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს მოსასხამს, რომელიც გადმოცემით მუჰამადმა მოახურა ფატიმას, 'ალისა და მათ ორ ვაჟიშვილს: ეს წარმოადგენს სამოციქულო ქარიზმის გადაცემის სიმბოლოს 'ალისა და ფატიმას შთამომავლებზე „ფარულ“ იმამამდე. სუფიურ ტრადიციაში მოსასხამის გადაცემა არის სპირიტუალური ძალაუფლებით ინვესტირება, რაც წარმოადგენს ღვთაებრივ საიდუმლოებათა ცოდნის საფუძველის. როდესაც სუფი მოძღვარი თავის შეგირდს მოსავეს სიმბოლური მოსასხამით (ხირკა) იგი აღიარებს, რომ მონათფე ღირსია ინიცირებული იყოს ეზოთერიულ მოძღვრებებში (შაკიკათ, ნურ მუჰამადიჰა (მუჰამადის შუქი)).²⁴⁴ გადამცემთა „ჯაჭვის“ არსებობა აუცილებელია დოქტრინის ინტეგრალურობის შესანარჩუნებლად. როგორც თითოეული იმამი გადასცემს თავის ღვთაებრივ ცოდნას მემკვიდრეს, ისე თითოეული სუფიური ორდენი სათუთად ინახავს თავისი მოძღვრების გენეალოგიას, რომელთა წყაროც ჩვეულებრივ 'ალიმდე მიდის.

²⁴¹ H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, I, pp. 61-62.

²⁴² B. Scarcia Amoretti, *op.cit.*, p. 143

²⁴³ Д-р С. Тримингем, *указ. соч.*, с. 87.

²⁴⁴ შემთხვევითი არ არის, რომ ირანელ ხალხებში არსებობს რწმენა, თითქოს მოციქულის შუქით გასხივოსნებულ იმამის სხეულს არ აქვს ჩრდილი. იხ. H. Corbin, *L'Iran et la philosophie*, p. 109.

მჭიდრო კავშირი მისტიკურ ძიებებსა და პროალიდურ - იგივე პროშიტიურ განწყობილებებს შორის, ასევე ახასიათებს ფუთუვას ორგანიზაციებს, რომლებიც არსებობდა როგორც ირანში, ისე ერაყში, სირიასა და მცირე აზიაში. ამ ორგანიზაციებისათვის 'ალი მიიჩნეოდა მფარველად და მისაბაძ მაგალითად. თუმცა, ძნელია ამ საძმოების შიიტურად ჩათვლა. აბასიანი ხალიფა ალ-ნასირი (1180-1225) თავად შეეცადა სათავეში ჩადგომოდა ფუთუვას მოძრაობას. სუფიური ტარიკას სახით იგი ვრცელდებოდა მოსახლეობის ფართო ფენებში, რომელშიც არსებული პროალიდური განწყობილებანი ადვილად შეეძლო გამოეყენებინა პროშიტიურ პროპაგანდას. 'ალის, ჰასანისა და ჰუსაინის მიმართ არსებული სახალხო სიმპათია, რასაც სუფიზმი და ფუთუვა ქადაგებდა, ხელს უწყობდა „გარკვეული სახით სუნიზმის შინაგან შიიტიზაციას“²⁴⁵ და გზას უხსნიდა შიიზმის გავრცელებას, განსაკუთრებით ალმ. ანატოლიაში.

ზოგიერთი სუფიური ორიენტაციის მქონე შიიტური სექტა, როგორიცაა „სინმინდის ძმები“ ქურთისტანში და ალავიტები სირიასა და თურქეთში, მიიჩნეოდნენ, რომ 'ალი მუჰამადზეც უფრო მაღლა დგას, ვინაიდან „ღმერთის არსია.“²⁴⁶

'ალისა და იმამების გაღმერთება ფართოდ იყო გავრცელებული სუნიტთა შორისაც მონღოლური პერიოდიდან დანყებული, უპირველესად სუფიზმის პოპულარიზაციის შედეგად. თეთრბატნიანი და შავბატნიანი თურქმენებისა და თემურიანთა ეპოქაშიც შიიზმი იმდენად იყო გაჯერებული მისტიციზმით, რომ ა. კორბენის აზრით, შიიზმი და სუფიზმი ერთი და იგივე მოვლენა იყო და ისინი მდელის ორ მხარეს წარმოადგენდნენ.²⁴⁷ შიიზმი, სუფიზმის მსგავსად, იყო ისლამური მისტიციზმის ეზოთერიული ფორმა.²⁴⁸ ა. კორბენის ეს კონცეფცია შემდგომში დაიცვა და განავითარა ს. ჰ. ნასრმა. ეს უკანასკნელი მიიჩნევს, რომ სუნიტური თვალსაზრისით, სუფიზმს ბევრი რამ აკავშირებს შიიზმთან, იმდენად, რომ შიიზმის ზოგიერთი ასპექტის ასიმილირებაც კი მოახდინა. შიიტური თვალთახედვიდან კი, შიიზმი დგას იმის სათავეში, რასაც მოგვიანებით სუფიზმი უწოდეს. მაგრამ აქ შიიზმში გულისხმობენ მოციქულის ეზოთერიულ მოძღვრებებს, ე.ი. ასრარ-ებს, რასაც მრავალი შიიტი ავტორი აიგივებს შიიტთა თაქიასთან.²⁴⁹

²⁴⁵ C. Cahen, "Le problème du shī'isme dans l'Asie mineure turque préottomane", dans: *Le shī'isme Imāmīte*, p. 118.

²⁴⁶ H. Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, p. 35.

²⁴⁷ მაგ., ალ-რადის ზემოთ ნახსენებ თხზულებაში ნაჟე ალ-ბალაღა, ალისადმი მიწერილი მრავალი გამონათქვამი სუფიზმისათვის დამახასიათებელი ხერხებით არის ინტერპრეტირებული.

²⁴⁸ იხ. ა. კორბენის დასახ. ნაშრომები.

²⁴⁹ S.H. Nasr, "Le shī'isme et le soufisme. Leurs relations principielles et historiques", dans: *Le Shī'isme Imāmīte*, pp. 215-233.

ს. ჰ. ნასრის შეხედულებით, შიიზმისა და სუფიზმის ერთიანობის კონცეფცია, საბოლოო ჯამში, უკავშირდება ირანელ მისტიკოსს ჰაიდარ ამოლის (გარდ. 1385 წ. შემდეგ). ს. ნასრი საერთოდ თავგამოდებით იცაედა შიიზმისა და სუფიზმის ერთიანი წარმომავლობის თვალსაზრისს. ამ მიზეზით იგი არაერთხელ და სამართლიანად იქნა გაკრიტიკებული ისტორიზმის ნაკლოვანებების გამო, განსაკუთრებით ჰ. ალგარის მიერ, რომელიც ხაზს უსვამს, რომ თორმეტი იმამის გაღმერთება მონღოლთა და თემურიანთა ეპოქის მისტიკური საქმეების მიერ არ იყო არც შიიზმის გაუღმერთებელი და არც პროტო-შიიტური ელემენტის წინამორწინის მაჩვენებელი, ამგვარი ტენდენცია ზოგადად ახასიათებდათ საქმეებს.²⁵⁰ შიიტი იმამები განსაკუთრებულ როლს ასრულებდნენ სუფიზმში, მაგრამ როგორც ისლამური ეზოთერიზმის წარმომადგენლები და არა როგორც შიიტი იმამები.

XIV ს. ყველაზე თვალსაჩინო შიიტი მისტიკოსი იყო საიდი ჰუსაინიდი ჰაიდარ ამოლი. თავდაპირველად იგი იყო ვაზირი თავის მშობლიურ ქალაქ მაზანდარანში ბაჰანდიდების პატარა სამეფო კარზე. მაგრამ შინაგანი რელიგიური კრიზისისა და შაჰის შემდეგ იგი დამკვიდრდა ერაყში და ბაღდადში იყო ალ-ალამას ვაჟის მონაფე. იგი გაცივრო ანდალუსიელი მისტიკოსის იბნ 'არაბის (გარდ. 1240 წ.) თხზულებებს და მოახდინა ამ უკანასკნელი იდეებისა და წმინდა შიიტური კონცეფციების მეტად ორიგინალური სინთეზი: იბნ 'არაბის მიერ ინტერპრეტირებული იესოს 12 მოციქულის მსგავსად, ჰაიდარ ამოლის „საიდუმლოებათა კრებულში“ 12 იმამი გახდნენ ღვთაებრივი სინათლის მომტანნი და შუამავლები ღმერთსა და კაცობრიობას შორის. მათ გადაეცათ მუჰამადზე გარდმოვლენილი ღვთაებრივი შუქი. ამოლიმ ამგვარად გააერთიანა მისტიციზმი და შიიზმი და წარმოადგინა იგი, როგორც ისლამის ეზოთერიული მხარე და ღვთაებრივი სიბრძნის გამოხატულება.

ჰაიდარ ამოლი შეეცადა სუფიზმის ინტერგრირებას შიიზმში, იმის ჩვენებას, რომ ორივე მოძღვრების არსი ერთი და იგივე იყო: „ისლამის ყველა განშტოებას და მუსლიმთა ყველა ჯგუფს შორის არ არის ჯგუფი, რომელიც იმგვარად გაიკიცხავდა სუფიებს, როგორც შიიტები. მსგავსად, არ არსებობს ჯგუფი, რომელიც იმგვარად აძაგებდა შიიტებს, როგორც სუფიები. და ეს იმ დროს ხდება, როდესაც მათ ორივეს ერთიდაიგივე წარმომავლობა აქვთ. ნყარო, რომელსაც ისინი მიმართავენ, ერთიდაიგივეა. ტერმინები, რომლებსაც ისინი გამოიყენებენ, ერთმანეთის თანმთხვეია.“²⁵¹

ჰეიდარ ამოლის მიერ შიიზმისა და სუფიზმის თეოლოგიური დაახლოების პარალელურად, ზოგიერთი სუფიური ორდენი სუფიანებამდე (მაგ., კუბრაეიია) გადავიდა შიიზმზე. XV ს. შუა ხანების

²⁵⁰ H. Algar, "Some Observations on Religion in Safavid Persia", *Iranian Studies*, 7, 1974, p. 290.

²⁵¹ Heydar Amoli, *Jāme' ol-asrār*, quoted H. Corbin, *En Islam iranien*, III, *Les Fidèles d'amour*, *Shi'isme et soufisme*, p. 179.

მათი მოძღვარი მოჰამად ნურბახში იმასაც კი აცხადებდა, რომ იყო მამდი, ფარული იმამი.

თუმცა, უნდა ვაღიაროთ, რომ სუფიზმი, მრავალი კუთხით, შეუთავსებელი იყო ორთოდოქსულ იმამიზმთან. მისტიკოსთა მოღვაწეობა, განსაკუთრებით კი ექსტატიური მდგომარეობის აპოლოგია, გაკიცხული და დაგმობილი იყო როგორც სუნიტი, ისე შიიტი სწავლულების მიერ. „შიიტები უპირისპირდებოდნენ სუფიზმს მკაცრი მონოთეისტური „რაციონალიზმის“ საფუძველზე და ანათემას გადასცემდნენ სუფიებს მათი პანთეიზმის, ორგიასტიკის, ანტინომიანიზმისა და მათ მიერ ღმერთის ტრანსცენდენტალურობის უარყოფის გამო.“²⁵²

საერთო ჯამში, უკვე სეფიანთა ეპოქიდან ოფიციალური იმამიზმი დაუპირისპირდა სუფიზმს და იმამიზმიც თანდათანობით გაემიჯნა ისლამის ამ მისტიკურ მიმდინარეობას.²⁵³

სუფიზმი კი პრაქტიკულად შექმნისთანავე ფართოდ ვრცელდებოდა მასებში, შესაბამისად, სუფიური საძმოების რიგები იცსებოდა „რჯულგანდგომილი“ სუნიტებისა და იმამიტების ხარჯზე. სუფიურ იდეებს ფართო გამოძახილი ჰქონდა უპირველესად ქალაქის ვაჭარ-ხელოსანთა წრეებში. ბ. ლიუსი სუფიზმს უკავშირებს ე. წ. „კომერციულ ცივილიზაციებს“, რომლებიც ხელს უწყობდნენ სხვადასხვა მისტიკური მოძრაობების გავრცელებას.²⁵⁴ აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ იმამიზმის მასყიდნიც სწორედ ეს ფენა, ე.წ. „ბაზრის“ ხალხი იყო, რომელმაც უმნიშვნელოვანესი როლი შეასრულა შიიზმის შემდგომ ისტორიაში. „ვაჭრობა და ხელოსნობა ითვლებოდა ღვთისათვის სასურველ საქმედ, ადამიანებს უზრუნველყოფდა არსებობის წყაროთი და ქმნიდა მატერიალურ ბაზას ღვთისათვის არანაკლებ სასურველი საქმისათვის – მოციქულისა და იმამების ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ გადმოცემათა შეგროვებისა და მოგვიანებით მათი წერილობითი ფიქსაციისათვის.“²⁵⁵ ისიც ყურადსაღებია, რომ ილხანები და მათი ვაზირები (რამიდ ად-დინი, ლიას ად-დინი) მხარს უჭერდნენ და ეხმარებოდნენ სუფი შაიხებს.

მონღოლთა პერიოდში სუფიზმმა გაითავისა ზოგიერთი შიიტური ცნება. მიუხედავად ამისა, სუფიზმი მაინც ინარჩუნებდა მისტიკური

²⁵² A. Bausani, "Religion in the Saljūq Period", in: *The Cambridge History of Iran*, V, 1968, p. 295.

²⁵³ მიუხედავად იმისა, რომ ზოგიერთი თანამედროვე შიიტი მოაზროვნე ცდილობდა ცდილობდა „შეერიგებინა“ სუფიზმი და შიიზმი, შიიტი უღმებისათვის პრინციპულად მიუღებელი გამოდგა სუფიური მრწამსი. ყუმის თეოლოგები, როგორც ა. კორბენი შენიშნავეს, ამჯობინებენ ილაჰარაკონ „გნოსსზე“ (ერფამ), ვიდრე სუფიზმზე (თასაოფი), როდესაც ზუსტად ერთიდაიგივე საკითხებს ეხებიან. იხ. H. Corbin, *En Islam iranien*, I, p. 11, III, p. 153. ამის ყველაზე მკაფიო მაგალითი საკუთრივ ზომეინის მოღვაწეობა, რომელიც მისტიკოსა და ფილოსოფიას ასწავლიდა ყუმში 50-იანი წლების დასაწყისამდე და რომლის ნააზრევზეც დიდი იყო იბნ 'არაბის გავლენა, მაგრამ რომელმაც შემდგომ სუფიური ორდენის სახლები დაახურინა ირანში.

²⁵⁴ B. Lewis, *The Arabs in History*, pp. 91-94.

²⁵⁵ C. M. Прохоров, *Арабская историческая литература*, с.20

ჩარჩოს და მასში შიიტური იდეების შეჭრა შემთხვევითი და არასისტემური ხასიათის იყო. ა. ბაუსანის თქმით „ეს შიიტური ელფერის მქონე სუფიზმი“ ამ პერიოდის უმნიშვნელოვანესი რელიგიური მახასიათებელია.²⁵⁶

სუფიზმი, რომელიც აღიარებდა ღმერთთან პირდაპირი და მყისიერი კონტაქტის შესაძლებლობას, ქმნიდა ნოყიერ ნიადაგს მოუნესრიგებელი, არასისტემატიზებული რელიგიურობის ასაყვავებლად და ითავისებდა მაჰდიზმისა და ჰულულის (ინკარნაციის) აპოკალიფტურ და „წრეგადასულ“ ძირებს, რაც ორთოდოქსალურმა იმამიზმმა, ღულუვის მსგავსად, ანათემას, გადასცა.

უკიდურესი შიიტური სექტები უმთავრესად კონცენტრირებული იყო ჩრდ.-დას. ირანსა და ანატოლიაში, სადაც მონღოლების მიერ გამოდევნილი მრავალი თურქმენული ტომი იყო დასახლებული. ამ თურქმენული ტომების ისლამიზაცია ძირითადად ზედაპირული ხასიათის გამოდგა და მათში ძლიერი პოზიციები შეინარჩუნა ცენტრალური აზიისათვის დამახასიათებელმა შამანისტურმა ელემენტებმა. სუფიზმი და ღულუვთან ასოცირებული ზოგიერთი რწმენა-წარმოდგენა ღრმად იყო შეჭრილი სახალხო რელიგიაში. ფართოდ გავრცელდა 'ალის გაღმერთება და ზოგიერთი შიიტური ელემენტი ზემოდან „დაედო“ შრედ სუნიტურ ისლამს. კ. კენი ლაპარაკობს „სუნიზმის შიიტოზაციაზე“, რომელიც საპირისპიროა „გაცნობიერებული შიიზმისა“.²⁵⁷

თურქმენი მმართველების რელიგიური ორიენტაცია საკმაოდ რთული განსასაზღვრია. მათ მიერ ზოგიერთი, იზოლირებულად აღებული შიიტური სიმბოლოს გამოყენება არ შეიძლება გადაჭარბებულად შეფასდეს. მაგ., ჯალარიანთა სახელმწიფოს დამაარსებელმა პასან-ე ბოზორგმა (გარდ. 1356 წ.) მმართველობის უკანასკნელ წლებში დედაქალაქად ნაჯაფი აირჩია. ყარა ყოიუნლუ ჯეჰან შაჰი (1438-1467) თავის პოემებში ხოტბას ასხამდა 'ალის.²⁵⁸ მისი ძმა ასფანდი, როდესაც ერაყს მართავდა, შეეცადა პროვინციაში იმამიზმი ოფიციალურ რელიგიად ექცია, მაგრამ ყოველივე ამას დიდი მნიშვნელობა არ უნდა მოვანიჭოთ: ჯეჰან შაჰის მონეტების ავერსზე შიიტური ფორმულები იყო ამოკვეთილი, რევერსზე კი სამი ხალიფას სახელი.

ამ ეპოქაში (ეს უმნიშვნელოვანესი მოვლენა იყო შიიზმის შემდგომი ისტორიისათვის) სხვადასხვა საძმოები გასამხედროებულ, მებრძოლ ჯგუფებად გადაიქცნენ და XVI ს. მონღოლთა იმპერიის დაშლის შემდეგ მათმა მოღვაწეობამ პოლიტიკური დატვირთვა შეიძინა. ამის პირველი მაგალითია ტარიკა შაიხია-ჯურია, რომლის წევრებიც „გნოსტიციზმის პოლუსებად“ (კუტბ ალ-არიფინ) მიიჩნევდნენ შაიხ

²⁵⁶ A. Bausani, "Religion under the Mongols", in: *The Cambridge History of Iran*, V, p. 547.

²⁵⁷ C. Cahen, *Le problème du shi'isme dans l'Asie Mineure turque préottomane*, p. 126.

²⁵⁸ V. Minorsky, "Jihan-shāh Qara-qoyunlu an his Poetry", *BSOAS*, 16, 1954.

ხალიფეს (გარდ. 1335 წ.) და შაიხ ჰასან-ე ჯურის. მოხეტიალე დარვიში ხალიფე იყო ბაიჰაკ-საბზავარის (თეირანის დასავლეთით) მეჩეთის მისტიკოსი მოძღვარი. იგი წინასწარმეტყველებდა მაჰდის უახლოეს მომავალში მოვლინებას და მოუწოდებდა მიიტყბს შეიარაღებულიყვენ და მზად ყოფილიყვნენ წმინდა ომისათვის. მის მიმდევრებს ძირითადად შეადგენდნენ ქალაქების ხელოსნები და წვრილი ვაჭრები. მისმა მოღვაწეობამ სუნიტების უკმაყოფილება გამოიწვია და იგი მალე მათი მსხვერპლი გახდა. ხალიფეს მონაფემ ჰასან-ე ჯურიმ მასწავლებლის იდეების ქადაგება დაიწყო აღმ. ირანის დიდ ქალაქებში – ნიშაბურში, თუსსა და აბივარდში. ქადაგებებში იგი მხარს უჭერდა ბაიჰაკ-საბზავარის სარბადარების ლოკალური დინასტიის ამირებს, რომლებიც უკანასკნელი ილხანის, აბუ საიდის სიკვდილის შემდეგ (1335 წ.) საკუთარ თავს მიიჩნევდნენ ირანელობისა და შიიზმის დამცველებად მონღოლური დომინირების წინააღმდეგ. სარბადარების პატარა სახელმწიფო²⁵⁹, რომელმაც დამოუკიდებლობა შეინარჩუნა 1381 წ. თემურ ლენგის დაპყრობამდე, ირანში სეფიანთა შიიტური სახელმწიფოს დაარსების წინა ნიშში იყო. სარბადარები თავიანთ მონეტებზე კვეთდნენ 12 იმამის სახელებს და დღეში ორჯერ მიჰყავდათ აღკაზმული ცხენი საბზავარის კარიბჭესთან, რათა მაჰდის უნაგირზე დაჯდომა შესძლებოდა, როდესაც იგი გამოჩნდებოდა.²⁶⁰ ამ ჩვეულებას გეოგრაფი იაკუთი ადასტურებს ირანის მრავალ ქალაქში. იბნ ბატუტა კი ანალოგიურ შემთხვევას იხსენებს პილაში, როდესაც 1398 წ. უკანასკნელი სარბადარი 'ალი მო'აიდის იძულებული გახდა დამორჩილებოდა თემურ ლენგს. იგი ამატებს, რომ ამ უკანასკნელის შეკითხვაზე, თუ რომელი აღმსარებლობისა იყო, 'ალი მო'აიდმა ორაზროვნად უპასუხა. „ხალხს გააჩნია თავისი მმართველების რელიგია“.²⁶¹ ამ შემთხვევაში მან გამოიყენა ას-სადიკის მიერ რეკომენდი-რებული თაქიფას პრინციპი.

სწორედ 'ალი მო'აიდმა მოიწვია საბზავარის კარზე იმ დროის ყველაზე ცნობილი შიიტი სწავლული ლიბანელი მუჰამად იბნ მაქქი ალ-ამილი ალ-ჯიზინი. იგი იყო პილაში ალ-'ალამას შეილის მონაფე, შემდეგ დაბრუნდა სამშობლოში და ეწეოდა შიიზმის პროპაგანდას მთიან სოფლებში. მას არ შეეძლო ეპასუხა სარბადარების მონვევისათვის, ვინაიდან ეგვიპტის სულთანმა ბარბუქმა იგი დაატყვევებინა დამასკოში. სწორედ ციხეში დანერა მან სარბადარებისადმი მიძღვნილი ცნობილი

²⁵⁹ სარბადარების შესახებ იხ. მაგ., И.П. Петрушевский, "Движение сербодаров в Хорасане", УЗ ИВ АН, т. XIV, М., 1956.

²⁶⁰ Yāqūt, *Mu'jam al-buldān*, Leipzig, 1866-1873, quoted H. Halm, *op. cit.*, p. 87. საერთოდ, ცხენს ირანულ იმპერიულ ტრადიციაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა. კლდეებზე ამოკვეთილ გამოსახულებებზე აპურა მაზნდასგან შაინშაჰები სამეფო გვირგვინს ცხენზე მსხდომარენი იღებენ. შაჰის საჯინბოს კი წმინდა თავშესაფრის (ბესთ) ფუნქცია გააჩნდა. იხ. Г. Буцае, "Возрождение персидской монархии при Бундак", в сб., *Мусульманский мир 950-1150*, с. 79.

²⁶¹ Ibn Baṭṭūṭa, *Rihla*, *op. cit.*, II, p. 98.

ეპისტოლე „ალ-ლუმ'ა ალ-დიმამქია“ („დამასკოს შუქი“), შიიტთა სარწმუნოებისა და სამართლის კონსპექტი. 1384 წ. ბარბუქმა იგი სიკვდილით დასაჯა. ალ-ჯიზინი არის „პირველი მონამე“ (ალ-შაჰიდ ალ-ავეალ), რომელსაც შიიტები დღემდე სცემენ თაყვანს.

საბზავარის მსგავსად, მცირე ირანულ შიიტური-სახელმწიფო არსებობდა ამოლში, მაზანდარანში. იგი დაარსა საიდმა და დარვიშმა ქივამ ალ-დინ მარ'აშიმ (იყო IV იმამის, ზაინ ალ-აბიდინის შთამომავალი). ეს სახელმწიფო კასპიისპირეთში არსებობდა 1361-1392 წწ., თემურ ლენგის მიერ მაზანდარანის დაპყრობამდე.

ილხანთა სახელმწიფოს დეზინტეგრაციისა და რელიგიური გარემოს ფერმენტაციის პირობებში ხდება მაჰდიზმის (მესიანიზმის) იდეის წინაშე, რომელიც შიიტმა თეოლოგებმა ოკულტაციის დოქტრინაში შეიტანეს მეტად სუბლიმირებული სახით და რომელიც მაჰდიზმის სხვადასხვა რელიგიური თუ პოლიტიკური ფორმით გამოიხატა.²⁶² პოსტმონღოლური ეპოქა ხასიათდება პოლიტიკური არასტაბილურობითა და მოქიშვე სუვერენებს შორის განუწყვეტელი ომებით. თემურ ლენგის ლაშქრობების შემდეგ ირანის ქალაქების დიდი ნაწილი განადგურდა. ამ ვითარებაში შეუძლებელი იყო როგორც უზენაესი რელიგიური ხელისუფლების, ისე სტაბილური პოლიტიკური მმართველობის დამყარება. საპირისპიროდ, ქაოსი და ნგრევა ხელს უწყობდა სამყაროს დასასრულის რწმენისა და მხსნელის უახლოეს მომავალში მოვლინების იმედების გაღვივებას. მხსნელი კი სანატრელ წესრიგს და სამართლიანობას მოუტანდა ესოდენ აღრეულ და დანანევრებულ ისლამურ სამყაროს. დღის სინათლე იხილა სხვადასხვა მილენარისტულმა მოძრაობებმა, რომელთა იდეოლოგიის ტრადიციულ რელიგიურ ჩარჩოებში მოქცევა საკმაოდ რთულია. მაჰდის დაბრუნების დაპირებამ მიიზიდა მებრძოლ ადემტთა მასები საძმო შაიხია-ჯურიფასაკენ და ლეგიტიმურობა მიანიჭა სარბადარებს. მალე გამოჩნდნენ პრეტენდენტები, რომლებიც თავს მეთორმეტე იმამად ანდა მის რეინკარნაციად აცხადებდნენ. ხშირი იყო იმამთა ღვთაებრივი არსის ხაზგასმა, რაშიც, როგორც აღინიშნა, შიიტები ლულათს ხედავდნენ.

პირველი ასეთი მაჰდი იყო მოხეტიალე დარვიში ასთარაბადიდან ფაზლოლაჰ ასთარაბადი. 1386 წ. მან თავი გამოაცხადა „მისი [ღვთაებრივი] უდიდებულესობის განსახიერებად“ და გამოთქვა პრეტენზია, რომ სწორედ იგი იყო ჭეშმარიტი იმამი. თემურ ლენგის ვაჟის, მირანშაჰის ბრძანებით, იგი 1394 წ. ბაქში დაატყვევეს და ოღნავ მოგვიანებით სიკვდილით დასაჯეს ალანჯაკში, ნახჩევანის მახლობლად. მის მიმდევრებს ეწოდათ პურუფიია (ანბანის საიდუმლო მნიშვნელობის ინტერპრეტაციაზე პრეტენზიის გამო) და ფაზლოლაჰს ისინი მიიჩნევდნენ ღმერთის განსახიერებად. სექტის მიმდევრებს შემდგომში ყოველმხრივ დევნიდნენ და, როგორც ჩანს, ისინი გაითქვიფნენ თურქულ დარვიშთა ორდენ ბექთაშაში.

²⁶² H. Halm, *op. cit.*, p. 89.

მეორე ასეთი პრეტენდენტი იყო მუჰამად იბნ 'აბდ ალაჰი, მეტსახელად ნურბახში - „სინათლის საჩუქარი“. 1392 წ. სუფმა მოძღვარმა, კუბრაიას საძმოს დარეიშმა ხოჯა ისა ალ-ხუთალანიმ იგი მუსა ალ-ქაზიმის შთამომავლად და მაჰდიდ გამოაცხადა. ამის შემდეგ მას უნოდებდნენ „ყველა მუსლიმის იმამსა და ხალიფას“. თემურ ლენგის მემკვიდრემ შაჰრუხმა მის მიმდევართა დიდი ნაწილი 1445 წ. ამოხოცა, თუმცა ნურბახშის თავის პრეტენზიებზე უარი არ უთქვამს. იგი 1464 წ. რეიში გარდაიცვალა. სეფიანთა ირანში სექტამ ვერ მოიკიდა ფეხი და ისინი გაიხიზნენ ქაშმირში, ჰინდუჭუშის მახლობლად ბალთისთანის ხეობებში, სადაც ისინი დღესაც ცხოვრობენ.

იმავე ხანებში სამხრეთ ერაყში გამოჩნდა მუშაშას სექტის დამაარსებელი მუჰამად იბნ ფალაჰი. 1346 წ. მან თავის მეთორმეტე იმამის „საფარველად“ გამოაცხადა და თავი მიიჩნია მოციქულთა და იმამთა რეინკარნაციის უკანასკნელ განსახიერებად. მან მიმდევრებს წმინდა ომისაკენ მოუწოდა, გადანვა და დაანგრია ჰილა, ნაჯაფში 'ალის შაჰოლეუმი და ბაღდადსაც კი დაემუქრა. ყარა ყოიუნლუმ მისი ფორმალური სუზერენობა აღიარა ხუზესთანზე. იგი გარდაიცვალა 1461 ან 1465 წელს და მისმა ვაჟმა 'ალიმ შეცვალა, რომელმაც განაუთარა მამის დოქტრინა. მისი მოძღვრების თანახმად მეთორმეტე იმამის ლაიბამ მნიშვნელობა დაკარგა, არსებობს იმამის მარადიული სუბსტანცია, რომელიც ამქვეყნად სხვადასხვა საფარველს, სხეულს ირჩევს. დინასტია XVII ს.-მდე არსებობდა და ქ. ჰუვაიზა სექტის ცენტრი იყო 1508 წ. სეფიანთა მიერ მისი ალების შემდეგაც.²⁴³

სწორედ ამგვარ ვითარებაში, სხვადასხვა ექსტრემისტული რელიგიური მოძრაობების გვერდით თანდათანობით წინ წამოინია და გაძლიერდა სეფიანთა სუფიური ორდენი, რომელმაც ირანის ტერიტორიაზე ახალ, ძლიერ და ცენტრალიზებულ სახელმწიფოს ჩაუყარა საფუძველი, რომლის ოფიციალური იდეოლოგიაც შიიზმის იმამიტური მიმდინარეობა გახდა და რომელმაც მრავალი, ირანისათვის დამახასიათებელი და ისლამისათვის უცხო მონარქიული ტრადიცია გაითავისა. სანამ უშუალოდ სეფიანთა სახელმწიფოს განხილვაზე გადავიდოდეთ, ამ თავის უკანასკნელ ნაწილში ორიოდ სიტყვით გვინდა სწორედ ამ პრობლემას შევხვით.

მონარქიზმის ირანული იდეა და ისლამი

ადრეული ისლამი უპირობოდ უპირისპირდებოდა მეფობის ინსტიტუტს. მოციქულს მიეწერება სიტყვები: „ყველაზე საზარელი სახელი ღმერთის ყურთასმენისათვის აღდგომის დღეს არის ადამიანი, რომელიც საკუთარ თავს მეფეთ მეფეს (*მალიქ ალ-ამლაქ*) უნოდებს.“²⁴⁴

²⁴³ იხ. Я. П. Петрушевский, *Ислам в Иране*, с. 353-359.

²⁴⁴ W. Madelung, "The Assumption of the Title of Shāhanshāh by the Būids and the Reign of Daylam (Dawlat al-Daylam)", *JNES*, XXVIII, 1969, p.84. აქვე დავძენთ, რომ მონარქიის

ისტორიიდან კი ნათელი ხდება, რომ ისლამმა წარმატებას ვერ მიაღწია მეფობის ინსტიტუტის მოსპობის საქმეში და ეს არ ეხება მხოლოდ ირანს.

სასანური ირანის ზოროასტრიული მრწამსით, მეფე ამქვეყნიური სამყაროს ცენტრია. „ღმერთი ორივე სამყაროს აბსოლუტური გამგებელია; მეფე მისი წარმომადგენელია ამქვეყნად და ამდენად თვითონაც შეიძლება იწოდოს ღმერთად... რამდენადაც კარგი მეფე ღვთიური სუვერენობის (ნათელი სანყისის) სიმბოლოა დედამიწაზე, იმდენადვე ბოროტი მეფე ან ტირანი აპრიმანის (წყვდიადის ძალის) წარმომადგენელია.“²⁶⁵

ისლამურმა იმპერიამ სასანური პოლიტიკური მრწამსი შემკვიდრებით მიიღო. შ. გიბის შეხედულებით, „არაბთა უსწრაფესი დაპყრობების ნემეზიდა და ისლამის პოლიტიკური ტრაგედია იყო ის, რომ ისლამურ იდეოლოგიას არასოდეს გამოუნახია საკუთარი და ჩამოყალიბებული გამოხატულება ისლამური სახელმწიფოს პოლიტიკური ინსტიტუტებისა.“²⁶⁶

ძველსპარსული ტრადიციის გავლენა გრძელდებოდა მთელი შუა საუკუნეების მანძილზე. სასანური ცნებები ისლამური და ელინისტური ტერმინოლოგიით გამოიხატებოდა (არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ზოგადად ისლამურ ფილოსოფიაზე და ამ კონკრეტულ შემთხვევაში პოლიტიკურ ფილოსოფიაზე ბერძნული მემკვიდრეობის გავლენა უზარმაზარი იყო). სასანიანების „ღმერთის აჩრდილის“ თეორია შეერწყა ბერძნულ მეფე-ფილოსოფოსს. უფრო მეტად სამართლიანობა, ვიდრე ქვემარტივი რელიგია, გახდა ისლამური მმართველობის შუა საუკუნეების თეორიის საფუძველი.²⁶⁷

ე.ნ. „სუნიტური აღორძინების“ ერთ-ერთი შემოქმედი ალ-ლაზალი სწორედ ისლამური დოქტრინის საფუძველზე ცდილობდა მონარქიის ინსტიტუტის აუცილებლობის დამტკიცებას. ის სუნას იშველიებდა და ხაზს უსვამდა: „სულთანი ღმერთის აჩრდილია დედამიწაზე“, რაც ნიშნავს [სპარსულად], რომ ის ყველაზე მაღლა მდგომია და ღმერთის წარგზავნილია მის ქმნილებებთან. აქედან გამომდინარე აღიარებული უნდა იყოს, რომ ეს მეფობა და ღვთაებრივი გასხივოსნება [ფარრ-ი იზადი] მათთვის ნაწყალობეია ღმერთის მიერ და შესაბამისად მას უნდა დამორჩილდნენ, უყვარდეთ და მისდევდნენ. დავა მეფეებთან არასწორია და მათი სიძულვილი შეცდომაა: მაღალ ღმერთს უბრძანებია (ყურანი IV, 62) „მორჩილებდე ღმერთს, მორჩილებდე

ინსტიტუტთან დაპირისპირებამ ახალი ძალი შეიძინა XX საუკუნის როგორც სუნიტი, ისე ისლამისტი მოღვაწეების ნააზრევში (დაწვრილებით იხ. IV თავი).

²⁶⁵ R.C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, pp. 297, 299.

²⁶⁶ H.A.R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, p. 45.

²⁶⁷ იხ. A.K.S. Lambton, "The Theory of Kingship in the 'Nasīhat al-Mulūk' of Ghazālī", *Islamic Quarterly*, I, 1954.

მოციქულს და მათ, ვიმც თქვენს შორის ძალაუფლების მატარებელია".²⁶⁸

სულთნის პასუხისმგებლობას შეადგენდა სამეფოსა და სუბიექტთა სამართლიანი მართვა, რასთან დაკავშირებითაც იგი ლმერთის წინაშე იყო ანგარიშვალდებული. ის, რომ მეფე ასევე პასუხისმგებელი იყო მათ ქმედებაზე, ვიზედაც ახდენდა საკუთარი აბსოლუტური ძალაუფლების ნაწილის დელეგირებას (ე.ი. საკუთარ მოხელეებზე), მკაფიო არის ნაჩვენები „სიასეთ-ნამეში“, სადაც ნიზამ ალ-მულქი ხაზს უსვამს, რომ სახელმწიფოს წარმომადგენლები და გუბერნატორები ისევე უნდა მოეპყრან თავიანთ სუბიექტებს, როგორც მეფე ეპყრობა მათ – ე.ი. სამართლიანად. „ამგვარად სუბიექტები იმდენად კმაყოფილნი უნდა იყვნენ მეფის სამართლიანობით, რომ მეფე დაცული იყოს იმ სამყაროში ტანჯვისა და დასჯისაგან.“²⁶⁹

მაიხი ნაჯმ ად-დინ რაზი კიდევ უფრო შორს მიდის და მეფობას სამოციქულო მისიაზე უფრო მაღლაც კი აყენებს: „მეფობა ღვთაებრივი მახასიათებელია, მაშინ როცა მოციქულობა და ღვთაებრივი ცოდნა (*'ილმ*) მის ქვემოთ დგას“ და ამტკიცებს, რომ „როდესაც მეფობა სრულად ხორციელდება, ის მოიცავს მოციქულობასა და ღვთიურ ცოდნასაც“.²⁷⁰

რაზის თანახმად, მეფის როლს განსაზღვრავს „საღვთო ედიქტები და არა მისი პირადი ნება, შეფასებები, ან ქვეშევრდომთა სურვილები. მის მიერ დამყარებული სამართლიანობა არ უნდა ემყარებოდეს პიროვნულ შეხედულებას, არამედ რელიგიის მინეროლოგების განხორციელება უნდა იყოს. მან ეს უნდა გააკეთოს არა ხალხისათვის, არამედ ღმერთისათვის.“²⁷¹

მეფობის კონცეფცია და ატრიბუტები ირანის მოსახლეობის (არათურქმენული წარმომავლობის) უმრავლესობისათვის ძირეულად შეუცვლელი დარჩა სეფიანთა დინასტიის გაბატონებით. ისქანდერ მუნშიც განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს მეფის სამართლიანობას. იგი მიიჩნევს, რომ სამართლიანი სულთანი „ღმერთის აჩრდილია“ და მის მისიას შეადგენს ღმერთის ქმნილებების დაცვა, მათზე ზრუნვა და ეს არის ერთი ასპექტი სამოციქულო მისიისა და ღვთისმიერი

²⁶⁸ Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Council for Kings*, trans. R.R.C Bagley (London 1964), P. 43. იხ. აგრეთვე: A.K.S. Lembot, "The Theory of Kingship in the Nasihat ul-Muluk of Ghazali", *Islamic Quarterly*, 1, 1954, pp. 47-53. ლემბტონი ამტკიცებს, რომ ღაზალი მიიჩნევს მმართველს უშუალოდ ღმერთის მიერ დანიშნულად და უშუალოდ მის წინაშე პასუხისმგებლად.

²⁶⁹ Husain al-Musayyib, *Quacem-namus*, c. 19.

²⁷⁰ Najm al-din Razi, *Mirsad al-'Ibad min al-Mabda' ila al-Ma'ad*, ed. Husain al-Husaini, Tehran, Majlis Press, 1312/1933-1934, pp. 236, 246-247; quoted A. Reza Sheikholeslami, *The Structure of Central Authority in Qajar Iran, 1971-1896*, p.3. ხაზგასასმელია, რომ რაზის თხზულება სწორედ მაშინ გამოიცა, როდესაც რეზა შაჰ ფეჰლევი ყველანაირი ზერხით ცდილობდა გაემყარებინა ქვეყანაში საკუთარი აბსოლუტიზმი და ავტორიტარული მმართველობა.

²⁷¹ *Ibid.*

სამართლიანობისა (ველიაით).²⁷² უ. შარდენის თანახმად, სპარსელები ამბობენ, „რომ მათი მეფენი წმინდა და საკრალური პიროვნებები არიან და უჭირავთ განსაკუთრებული ადგილი მთელ კაცობრიობაზე მაღლა და სადაც არ უნდა წაეიდნენ, მათ თან ახლავთ ბედნიერება და დალოცვა.“²⁷³ ე. ლემბტონი აღნიშნავს, რომ „თეორია, რომლის თანახმადაც საერო მმართველი იყო დედამიწაზე ღმერთის აჩრდილი, რჩებოდა სეფიანთა პერიოდში ცენტრალურ თემად.“²⁷⁴ თუმცა მოგვიანებით ულემების პოზიციების გამყარებამ გარკვეული დარტყმა მიაყენა ამ პოზიციას.²⁷⁵

მოციქულის უარყოფითმა დამოკიდებულებამ მეფობის ინსტიტუტისადმი შემდგომში გამოძახილი ჰპოვა სწორედ ულემთა მოღვაწეობაში. მალიქიტური მანჯაბის ფუძემდებელს მალიქ იბნ ანასს მიუწერება სიტყვები, რომ ულემები არიან მოციქულთა (საგანძურის) სიბრძნის შემნახველნი და თუ ისინი ახლოს დგანან მმართველებთან და ჩაბმულნი არიან ამქვეყნიურ საქმეებში, ისინი ღალატობენ მოციქულებს.“²⁷⁶

ულემების სულთნებთან ურთიერთობის პრობლემა ხშირად განიხილება შუა საუკუნეების სამართლისა და მორალის საკითხებზე შექმნილ თხზულებებში. იგივე ალ-ლაზალი თავის თხზულებაში „სარწმუნოების მეცნიერებათა აღორძინება“ ამ საკითხს მთელ თავს უძღვნის, განიხილავს ულემების ტირან მმართველებთან კავშირის აკრძალულ და დაშვებულ სფეროებს. მას მოჰყავს აბუ ზარის მიერ მოციქულისადმი მიწერილი სიტყვები: „რამდენადაც ადამიანი უახლოვდება ხელისუფლებას, იგი იმდენადვე შორდება ღმერთს.“ ლაზალი ამტკიცებს, რომ როდესაც რელიგიის სწავლული საჯაროდ ხვდება კორუმპირებულ მმართველს, მან პატივი უნდა მიაგოს მას, რათა არ გამოიწვიოს ამბოხი, რასაც ისლამი მკაცრად კრძალავს. მეორე მხრივ, როდესაც მმართველს მარტო ხვდება, სწავლული ფეხზე არ უნდა ადგეს, იმისათვის, რომ უჩვენოს რელიგიის უზენაესობა.“²⁷⁷

²⁷² Iskandar Beg Munshi, *Ta'rikh-i Alam-ara-yi 'Abbasi*, II, p. 377.

²⁷³ J. Chardin, *Voyage du chevalier Chardin en Perse*, V, p. 207.

²⁷⁴ A. K. S. Lambton, "Quis Custodiet Custodes", *Studia Islamica*, XXXIX, 1974.

²⁷⁵ აქვე ერთ საგულსიხში მომენტს უნდა გავსვას ხაზი: ანტიკურ სპარსეთში ზორასტრს სამღვდლოებას სოციალური იერარქიის უმაღლესი საფეხური ეკავა, სარგებლობდა მეტად ფართო დამოუკიდებლობით, და უფლება ჰქონდა თვალყური ედევნებინა გაცილებით უფრო ფართო სფეროსათვის, ეიდრე საკუთრივ რელიგიური სფერო იყო. სასანიანთა ეპოქაში „სამღვდლოების გაუღების საფუძველს არ წარმოადგენდა მხოლოდ მათი სულიერი ავტორიტეტი, იმ იურისდიქციით, რომელსაც სახელმწიფო მათ ანიჭებდა, მათი ხელისუფლება ვრცელდებოდა დაბალბათა ლევალიზებაზე, ქორინებებზე, განმენდის და მსხვერპლმენიურის აქტების ჩატარებაზე, აგრეთვე ტერიტორიულ სამფლობელოებზე და ვრცელ რესურსებზე, რაშიც შედიოდა რელიგიური გადასახადები, შემოსიწრობანი და ა.შ.“ იხ. A. Cristensen, *Iran sous les Sassanides*, p. 117. შემდგომში სწორედ ეს ფუნქციები გაითავისა შიიტურმა სამღვდლოებამ.

²⁷⁶ Quoted C. D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions*, p. 206.

²⁷⁷ Ал-Газали Абу Хамид, *Воскрешение наук о вере*, с. 139.

შემდეგ თავში ლაზალი ეხება აკრძალვებსა და უფლებებს სულთნებისა და ამირებისათვის და მოჰყავს შემდეგი გადმოცემა: „საუკეთესო ჯიჰადთა შორის არის ჭეშმარიტების პირში თქმა ტირანი მმართველისათვის“. აქედან გამომდინარე, არ არსებობს მიზეზი იმის ფიქრისა, რომ საერო მმართველობისადმი ანტიპათია დამახასიათებელია მხოლოდ შიიზმისათვის. თუმცა, ასევე ხაზგასასმელია, რომ პოლიტიკური ხელისუფლებისაგან ეკონომიკურად დამოუკიდებელი სამღვდლოება მხოლოდ შიიზმში არსებობს.

აქვე აღსანიშნავია, რომ შიიტი ნასირ ად-დინ თუსი შედარებით ნაკლებადაა დარწმუნებული ინდივიდთა შორის ჰარმონიის შესანარჩუნებლად მეფეების „ღვთიურ დანიშნვის“ აუცილებლობაში.²⁷⁸

საერთო ჯამში, სპარსული წყაროები მკაფიოდ მიუთითებენ, რომ მეფობა ლეგიტიმურია, როგორც პატივისცემის ღირსი ინსტიტუტი. მაგრამ ისინი განასხვავებენ საკუთრივ მეფის სამსახურსა და მეფეს შორის. სანამ მეფე ახორციელებს როლს, რომელიც ტრადიციულად განსაზღვრულია მისთვის, ის ლეგიტიმურია. „იმ მომენტში, როდესაც ის გადალახავს ტრადიციულ საზღვრებს, ის იდენტიფიცირდება უსამართლობასთან (ზულმ) და ხდება დიფერენცირება მეფეს, როგორც აქტორსა და მეფობას, როგორც როლს შორის.“²⁷⁹

ზოგადად კი, შეიძლება ითქვას, რომ ისლამის ადგილი შუა საუკუნეების მონარქიისა და საერო მმართველობის სპარსულ პრინციპებში მინიმალურია. ზემოთქმულიდან გამომდინარე კი უნდა დავასკვნათ, რომ პირველ თავში განხილულ პერიოდში იმამიზმს არ შეუქმნია პოლიტიკური თეორია და არ ჩამოუყალიბებია პოლიტიკური დონინირების ლეგალური პრინციპები. *იმამიზმმა მხოლოდ გამოხატა საკუთარი დამოკიდებულება პოლიტიკური დონინირებისადმი.*

პირველ თავში განხილული საკითხების შეჯამებისათვის გამოვყოფთ ზოგიერთ ყველაზე მნიშვნელოვან დასკვნას:

რელიგიისა და პოლიტიკის, სახელმწიფო მმართველობის განუყოფლობის იდეა, ისლამის შექმნის სპეციფიკურიდან გამომდინარე, სახელმწიფოს არსებობის უმთავრესი თეორიული საფუძველი გახდა. ამასთანავე მუჰამადს არ ჩამოუყალიბებია დასრულებული სახით ამ ორი სფეროს ერთიანობის დაცვის მექანიზმი, რაც შემდგომ ისლამურ სამყაროში დაუსრულებელი კონფლიქტებისა და პირვანდელი ისლამის იდეალის ძიებისა და მიახლოებისაკენ სწრაფვის მიზეზად გადაიქცა.

პოლიტიკური მემკვიდრეობისათვის ბრძოლამ 'ალისა და მის მონინალმდეგებს შორის ავტომატურად შეიძინა რელიგიური მნიშვნელობა, ვინაიდან ისეთ პოლიტიკულ რელიგიაში, როგორიც ისლამი იყო, სხვაგვარად არც შეიძლებოდა მომხდარიყო.

²⁷⁸ nb. Nasir ad-Din Tusi, *The Nasirean Ethics*, trans. G.M. Wickens, pp. 187-195.

²⁷⁹ A. Reza Sheikholeslami, *op. cit.*, p. 3.

„მონამე იმამთა“ პერიოდში თანდათანობით, ნაბიჯ-ნაბიჯ ხდება იმამიზმის დეპოლიტიზაცია და მისი გამიჯვნა როგორც უკიდურესი შიიტური მოძრაობებისაგან, ისე პოლიტიკურად აქტიური ისმაილიტებისა და ზაიდიტებისაგან. იმამი კი ხდება სიმბოლური ფიგურა, რომლის ფუნქციაც, იმამიტებისათვის არასახარბიელო პოლიტიკურ გარემოში, შემოიფარგლება მხოლოდ თემის სულიერი ხელმძღვანელობით. აბასიანთა რევოლუციამ, მიუხედავად გარკვეული პროშიიტური საფუძვლებისა, სასურველი შედეგები არ მოუტანა შიიტებს. იმამიტები კი სახალიფოში ფაქტობრივად გადაიქცნენ უმცირესობის „მენყნარებული“ აღმსარებლობის წარმომადგენლებად.

იმამთა უწყვეტი რიგის დასრულებამ უმნიშვნელოვანესი იდეოლოგიური კრიზისი გამოიწვია იმამიზმში. „ოკულტაციის“ დოქტრინის შექმნა კი (ფარული იმამის იდეა უცხო არც მანამდე იყო სხვადასხვა შიიტური მიმდინარეობებისათვის) ამ კრიზისიდან გამოსვლისა და თემის გამაერთიანებელი იდეოლოგიური საფუძვლის გამონახვის ყველაზე ლოგიკური და მისაღები საშუალება გამოდგა.

იმამიტების როლი ისლამური სამყაროს პოლიტიკურ ცხოვრებაში განსაკუთრებით გაიზარდა ბუეეიანთა გაბატონების შემდეგ. სწორედ ამ პერიოდში მოღვაწეობენ იმამიტი „ეკლესიის მამები“. იქმნება იმამიტ ღვთისმეტყველ-სამართლისმცოდნეთა კორპუსი - ამ მოვლენამ უდიდესი როლი შეასრულა შიიზმის შემდგომ ისტორიაში. საფუძველი ეყრება იმამიტური თეოლოგიისა და სამართლის ძირითად პრინციპებს. იმამიტები ითავისებენ სუნიტების მიერ უარყოფილი მუთაზილიზმის ზოგიერთ დოგმას, რომელთა შემდგომი ინტერპრეტირებითა და ევოლუციით განსაკუთრებით იზრდება ულემთა კორპუსის მნიშვნელობა. აქვე აღსანიშნავია, რომ მიუხედავად შიიტური აღმსარებლობისა, ბუეეიანები არც ცდილან აბასიანი ხალიფას შეცვლას ალიდი იმამით, რის მიზეზსაც ისლამური სამყაროს პოლიტიკური მონყობის საქციფიკა, ასევე სუნიზმის მძლავრი პოზიციები წარმოადგენს.

იმამიტები შედარებით ჩრდილში ექცევიან სელჩუკთა გაბატონების შემდეგ. ამასთანავე ამ პერიოდში შეიძლება ლაპარაკი იმამიტებისა და სუნიტების შედარებით მშვიდობიანი თანაარსებობის შესახებ.

მონღოლთა გაბატონების შემდეგ ხდება სხვადასხვა შიიტური მესიანისტურ-მაჰდისტური მოძრაობების გააქტიურება. ამ ხანებში არ შეიძლება საუბარი შიიტთა შორის იმამიტთა დომინირების შესახებ, თუმცა ზომიერ იმამიტებს კარგი ურთიერთობა აქვთ მონღოლებთან, რაც იმამიტურ თემს მშვიდობიან არსებობის საშუალებას აძლევს.

მონღოლთა პერიოდში განსაკუთრებული მნიშვნელობა შეიძინა პილას იმამიტურმა სკოლამ. აქ მიმდინარე ძიებების შედეგად ლოგიკური განვითარება კპოვა შიიტური მრწამსის ძირითადმა პრინციპებმა. ნინ წამოიწია იჯთიჰადმა, რაც შემდგომ შიიტური სამღვდელთა პოლიტიკური გააქტიურების ერთ-ერთი უმთავრესი მიზეზი გახდა.

მონღოლთა ბატონობის ხანაში განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს შიიზმისა და სუფიზმის ურთიერთობისა და ურთიერთგავლენის საკითხი. მიუხედავად მრავალი მსგავსებისა, მათ შორის მაინც რჩებოდა ფუძემდებლური განსხვავებანი, რაც მათ შეუთავსებლობისა და შემდგომი დაპირისპირების განმაპირობებელი ფაქტორი გახდა.

სახალიფოს ჩამოყალიბების პროცესზე, არაბული პოლიტიკური ტრადიციის არარსებობის გამო, განსაკუთრებული გავლენა მოახდინა აპარსულმა იმპერიულმა ტრადიციამ. მიუხედავად თეორიული შეუთავსებლობისა, ეს ტრადიცია დიდ გავლენას ახდენდა ისლამური ამყაროს პოლიტიკურ მოწყობაზე მთელი შუა საუკუნეების მანძილზე.

შიიზმის ტრიუმფი ირანში

ნაშრომის ეს ნაწილი მოიცავს პერიოდს ირანში სეფიანთა სახელმწიფოს შექმნიდან და მათ მიერ იმამიზმის ირანის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებიდან (1501 წ.) XIX ს. 90-იან წლებამდე, როდესაც ხდება პირველი სერიოზული დაპირისპირება მონარქიასა და სამღვდელეობას, სახელმწიფო ინსტიტუტებსა და რელიგიურ ინსტიტუტებს შორის. ეს არის ირანში იმამიზმის პოზიციების გამყარების ეპოქა. მიუხედავად იმისა, რომ პოლიტიკური და რელიგიური ვითარება ამ პერიოდში მუდმივ ცვალებადობას განიცდიდა, ძირითადად სწორედ ამ დროს იღებს ჩამოყალიბებულ სახეს იმამიტური თეოლოგია და სამართალი იმ სახით, როგორითაც დღესაც არსებობს (და რომელსაც ხშირ შემთხვევაში ბევრი არაფერი აქვს საერთო ადრეული პერიოდის იმამიზმთან). მიუხედავად გარკვეული დაპირისპირებისა, ზოგადად ამ პერიოდის დახასიათება შეიძლება სახელმწიფო პოლიტიკური ხელისუფლებისა და იმამიტური რელიგიური კორპუსის თანამშრომლობის ხანად (თუ არ ჩავთვლით ნადირ შაჰის პერიოდს, აგრეთვე სეფიანი ისმა'ილ II-ის ხანმოკლე მმართველობას). ეს „კონკორდატი“ შიიტურ სამღვდელეობასა და პოლიტიკურ ხელისუფლებას შორის კი ირღვეოდა იმ შემთხვევაში, თუ ერთ-ერთი მხარე იმდენად გაძლიერდებოდა, რომ შესაძლებლობა მიეცემოდა შეესუსტებინა მეორის ძალაუფლება. თუმცა, საბოლოო ჯამში, როგორც აღინიშნა, ამ ეპოქის ზოგადი მახასიათებელია პოლიტიკური ხელისუფლების და სამღვდელეობის მშვიდობიანი თანაარსებობა, რისი შედეგიც გახდა შიიზმის ტრიუმფი ირანში.

სეფიანთა სახელმწიფო და მისი იდეოლოგიური საფუძვლები

ექსტრემისტულ სუფიურ მაჰდისტურ მოძრაობებს შორის ერთ-ერთმა, კერძოდ სეფიანთა გასამხედროებულმა სუფიურ ორდენმა, უმნიშვნელოვანესი როლი შეასრულა შიიზმის ისტორიაში, ირანისა და იმამიზმის შეკავშირებაში. ის, რომ დღეს შიიზმი უპირველესად ირანთან ასოცირდება, პირველ რიგში სწორედ სეფიანების დამსახურებაა. ამის უპირველესი საფუძველი კი იყო არა უშუალოდ სეფიანთა რელიგიური მრწამსი, არამედ ის პოლიტიკური მიზნები (ცენტრალიზებული, აბსოლუტისტური ტიპის სახელმწიფოს შექმნა, რომლის არსებობაც უნდა დამყარებოდა ერთიან იდეოლოგიას), რაც მათ ამოძრავებდათ და რასაც ქვემოთ საფუძვლიანად განვიხილავთ.

სეფიანთა წინაპარი და ეპონიმი იყო შაიხი სეფი ად-დინ ისჰაკი (გარდ. 1334 წ.), დერვიში, შესაძლოა ქურთული წარმომავლობის, რომელიც აზერბაიჯანის ქალაქ არდებილში ცხოვრობდა და დიდი რელიგიური პრესტიჟით სარგებლობდა. ის არ იყო შიიტი და შიიზმთან მხოლოდ იმ თვალსაზრისით იდგა ახლოს, რომ როგორც სხვა სუფიები,

ტრადიციულად თავყანს სცემდა 'ალისა და იმამებს.'¹ შაიხ სეფის მოღვაწეობა ნაკლებად იყო დატვირთული პოლიტიკური ელემენტებით. ამ პერიოდში სეფიანთა საძმოს წევრები უმთავრესად შაფიიტური მამაკაბის მიმდევარი სუნიტები იყვნენ და ამასთანავე ორდენს კარგი ურთიერთობა ჰქონდა სუნიტურ პოლიტიკურ ხელისუფლებასთან.)

მდგომარეობა თანდათანობით იცვლება მისი მემკვიდრეების დროს. სეფიანთა ორდენმა ზერეგიონული მნიშვნელობა შაიხ სეფის შვილთაშვილის შაიხ ჯუნაიდის (ჯონეიდის) დროს მიიღო. მან აქტიურ სამხედრო მოღვაწეობას მიჰყო ხელი და დაიწყო ადეპტების რეკრუტირება დასავლეთ და ცენტრალურ ანატოლიაში დამკვიდრებულ თურქმენულ ტომებში, მათგან სასაზღვრო მეომრების (ლაზი) ჯარის შესაქმენლად, რომლებიც მისი მეთაურობით საღვთო ომს ანარმოებდნენ ქართველებისა და ჩერქეზების წინააღმდეგ.²

1460 წ. ჯუნაიდის დაღუპვის შემდეგ, მისი მემკვიდრე გახდა მისი ვაჟი შაიხი შაიდარი.³ საღვთო ომებისაკენ მუდმივი მონოდეებისა და განუწყვეტელი ომების პირობებში საძმოს ბუნება და მსოფლმხედველობა ძირეულ ცვლილებებს განიცდიდა. შაიდარი უკვე აღარ იყო რამდენიმე ათეული მიმდევრით გარემოცული ტრადიციული სუფი შაიხი, არამედ მებრძოლთა საკმაოდ მრავალრიცხოვანი გაერთიანების მეთაური (სიტყვა სუფი თანდათანობით იღებდა „მებრძოლი მუსლიმის“ მნიშვნელობას და პრაქტიკულად კარგავდა იმ ძირითად მახასიათებლებს, რაც სუფიურ მსოფლმხედველობას ახასიათებს. დაუსრულებული ომების შედეგად, შაიდარი 1488 წ. ერთ-ერთ ბრძოლაში დაიღუპა.

ჯუნაიდისა და შაიდარის რელიგიური შეხედულებების შესახებ თითქმის არაფერია ცნობილი. თუმცა, აყ-ყოიუნლუს კარის ისტორიკოსის ხუნჯის ცნობით, ყიზილბაშები ჯუნაიდს ღმერთს (ილაჰ), ხოლო მის ვაჟს ღმერთის ძეს (იბნ ილაჰ) უწოდებდნენ: „ის არის ცოცხალი ღმერთი და არ არსებობს ღმერთი მის გარდა.“⁴ მსგავსი ტენდენციები და ზოგადად შიიტური ღვთაებისათვის დამახასიათებელი მესიანისტური რადიკალიზმი იმ პერიოდის არც სხვა გასამხედროებული სუფიური ორდენებისათვის იყო უცხო, და ამ მხრივ სეფიანების განსა-

¹ A. J. Newman, "The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran. Arab Shiite Opposition to 'Alī al-Karākī and Safawid Shiism", *Die Welt des Islams*, 33, N1, 1993, p. 68. შაიხ სეფისთან დაკავშირებით იხ. მაგ., M. M. Mazzaoui, *The Origins of Safavids: Shi'ism, Sufism and the Ghulāt*, E. Glassen, *Die Frühen Safawiden nach Qazī Aḥmad Qumī*; H. R. Roemer, Scheich Safi von Ardebil. Die Abstammung eines Süfi-Meisters de Zeit zwischen Sa'di und Hāfiz, in: *Festgabe deutscher Iranisten zur 2500-Jahrfeier Irans*. ზოგადად სეფიანთა შესახებ იხ. მაგ., R. Savory, *Iran under the Safavids*, H. R. Roemer, "The Sefevid Period", in *The Cambridge History of Iran*, VI, The Tirauid and Safavid Periods.

² იხ. M. M. Mazzaoui, *op. cit.*, pp. 46-53.

³ გადმოცემით, სწორედ შაიდარმა დაამკვიდრა ნოთელი თავსაბურავების ტარების ტრადიცია, რასაც უკავშირდება ყიზილბაშთა სახელი.

⁴ [Kbunjī], V. Minoraky, *Persia in A.D. 1478-1490: An abridged translation of Faḍlullāh b. Rūzbihān Khunjīs Tārīkh-e ālam-ār-ye Amīni*, p. 65-66; M. M. Mazzaoui, *op. cit.*, p. 73.

კუთრებულობაზე ლაპარაკი არ შეიძლება. ამასთანავე, მზარდი სამხედრო ძალა, ადექტებისა და მომხრეების რაოდენობის ზრდა და შესაბამისად ამბიციური პოლიტიკური მიზნების გაჩენა სეფიანებს თანდათანობით უკარგავდა ანალოგიური გასამახედროებელი სუფიური ორდენების ნიშან-მახასიათებლებს.

(უტყუარად მხოლოდ პაიდარის ვაჟთან, ისმა'ილთან⁶ დაკავშირებით არის შესაძლებელი ექსტრემისტული ბუნების შიიტური ნიშნების დადასტურება. შესაძლოა, ეს მისი აღმზრდელის, შამს ად-დინ ლაჰიჯის დამსახურებაა. 1499 წ. 12 წლის ისმა'ილი ყიზილბაშთა ქარიზმატული ლიდერი ხდება და მის მონოდებას ფართო გამოძახილი აქვს.

იმ მშფოთვარე ეპოქაში, სხვა სუფი მაჰდიებისაგან განსხვავებით, სეფიანმა ისმა'ილმა მოახერხა რადიკალური სუფიურ-შიიტური იდეების პრაქტიკული რეალიზება. მის პროპაგანდაში გამოიკვეთა იმდროინდელი უკიდურესი შიიზმის ყველა უმთავრესი მახასიათებელი: მჭიდრო კავშირი სუფიზმთან, დერვიშულ ორდენზე დაფუძნებული სახელმწიფოს შექმნისათვის ბრძოლა, მაჰდის მილენარისტული მოლოდინი და იმამ-მაჰდის დივინიზაცია. ამდენად, სეფიანთა თეოკრატია სუფიზმისა და ლულუეის გარემოში აღმოცენდა. ასევე უდავოა, რომ სეფი ად-დინის „ჩამომავლებმა შიიტობა გარკვეულ პოლიტიკურ მიზნებს დაუკავშირეს.“⁶

[უპირველეს ინტერესს ალბათ ის ინვეეს, თუ რა ხასიათის იყო სეფიანთა სახელმწიფო და რა მიზეზებით გახდა ახალი დინასტიის ოფიციალური იდეოლოგია შიიზმის იმამიტური მიმდინარეობა.

არაერთი მოსახრება გამოითქვა სეფიანთა სახელმწიფოს ბუნების შესახებ. ზოგი ავტორი მიიჩნევს, რომ სეფიანთა გამარჯვება იყო პირველი გამოხატულება ირანული ნაციონალური გრძნობისა, რამაც განაპირობა ირანული ერის ჩამოყალიბება.⁷ სხვა ავტორები, სანი-ნაალმდეგოდ, თვლიან, რომ სეფიანთა მოძრაობას დასაბამიდანვე არაფერი ჰქონდა საერთო არც ირანის ქალაქისა და სოფლის ბინადარ მოსახლეობასთან და არც კლასიკურ ისნა'აშარიტულ შიიზმთან. თავისი არსით, ყიზილბაშთა ხელისუფლება არაფრით განსხვავდებოდა აყ-ყოიუნლუსა და ყარა-ყოიუნლუს კონფედერაციებისაგან, რომელთა მემკვიდრეც იგი იყო. ყიზილბაშთა ცხენოსანი ურდოების შემოჭრა სულაც არ მოასწავებდა ირანის შინა აღორძინებას, არამედ წარმოადგენდა

⁶ ისმა'ილის შესახებ იხ. მაგ., J. Aubin, "Šāh Esmā'il et les notables de l'Iraq Persan", *Etudes safavides*, I, dans *JESHO*, 11/1, 1959, pp. 37-81; *Ibid.*, "L'avènement des Safavides reconsidéré", *Etudes safavides*, III, dans *MOOI*, V, 1988, pp. 1-30. F. Glasson, "Schah Ismā'il und die Theologen seiner Zeit", *Der Islam*, 48/2, 1972, pp. 254-268; M. M. Mazzaoui, *op. cit.*

⁶ ნარკვევები მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიიდან (ფეოდალური ხანა), ვ. გაბაშვილის რედაქციით, გვ. 235.

⁷ იხ. W. Hinz, *Irans zum Nationalstaat im fünfzehnten Jahrhundert.*

მოადგენდა მომთაბარეთა ახალ შემოსევას, ამჯერად დასავლეთიდან, რომელიც მონღოლთა და თემურ ლენგის ლაშქრობათა მსგავსი იყო.⁶

სეფიანთა უმთავრესი მიზანს წარმოადგენდა ცენტრალიზებული სახელმწიფოს შექმნა, რომელიც გაუძლებდა ნებისმიერ გარეგან დარტყმას. ამ მიზნის მისაღწევად, ერთის მხრივ, საჭირო იყო აბსოლუტური მონარქიის, როგორც ხელისუფლების ფორმის დამყარება, და მეორეს მხრივ, უნდა მომხდარიყო სახელმწიფო რელიგიის ინსტიტუციონალიზაცია.⁷ „რეალურად საქმე ეხებოდა სასანიანთა მსგავსი სახელმწიფო სისტემის აღდგენას არაბთა დაპყრობებიდან ცხრა საუკუნის შემდეგ.“⁸

აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ გარკვეული მსგავსებაა აბასიანებსა და სეფიანებს შორის. ორივე დინასტია ხელისუფლების სათავეში მოვიდა სახალხო რელიგიური მოძრაობების ტალღაზე, რომლებშიაც დიდი იყო შიიტურ-მესიანური ელემენტი. გამარჯვების შემდეგ კი როგორც აბასიანებმა, ისე სეფიანებმა, ზურგი შეაქციეს თავიანთ ყველაზე ექსტრემისტ მომხრეებს.⁹

ანგარიშგასანეია ასევე გეოპოლიტიკური მომენტი: სეფიანებს საკუთარი პოლიტიკური პრეტენზიების განსახორციელებლად აუცილებლად ესაჭიროებოდათ იდეოლოგიური საყრდენი, უპირველესად ეს შეეხება სუნიტ ოსმალოებთან დაპირისპირებას. „შიიტოზაციის საფუძველი გახდა სეფიანთა დაპირისპირება დასავლეთით ოსმალო სულთანებთან, აღმოსავლეთით უზბეკ ხანებთან, აზერბაიჯანში შირვანის ხანებთან და ირანში სუნიტებთან და უკიდურეს შიიტებთან.“¹⁰ იდეოლოგიური საყრდენი კი არ შეიძლებოდა დიდხანს ყოფილიყო ბუნდოვანი და ირანის ბინადარი მოსახლეობისათვის უცხო ექტრემისტული სუფიურ-შიიტური იდეოლოგიის ნაზავი, თუმცა სწორედ მან ითამაშა უმთავრესი იდეოლოგიური საყრდენის როლი სეფიანთა გაბატონების პროცესში. მაგრამ თანდათანობით, არსებული ვითარებიდან გამომდინარე, იგი დაეინყებას მიეცა და მისი ადგილი ორთოდოქსულმა იმამიზმმა დაიკავა.

სეფიანთა ლეგიტიმურობა სამ პრინციპზე იყო დაფუძნებული: 1) ძველსპარსული „ღმერთის აჩრდილის“ თეორია; 2) სეფიანთა სუფიური ორდენის მეთაურობა, რაც ითვალისწინებდა მიმდევართა აბსოლუტურ და უპირობო მორჩილებას; 3) იმამებიდან ჩამომავლობა და ფარული

⁶ W. Minorsky, "The poetry of Shāh Ismā'īl I", *BSOAS*, 10, 1940-1942, pp. 1006a-1053a; J. Aubin, "Shāh Ismā'īl et les notables de l'Iraq persan", p. 61.

⁷ სეფიანთა სახელმწიფოში არსებულ რელიგიურ სიტუაციას არაერთი გამოკვლევა მიეძღვნა. მათ შორის დავასახელებთ რამდენიმეს: H. Algar, "Some Observations on Religion in Safavid Persia", *Iranian Studies*, 7, 1974; J. Aubin, "La politique religieuse des Safavides", dans: *le Shi'isme imāmīte*, B. Scarcia-Amoretti, "Religion", in *Cambridge History of Iran*, VI, *The Timurid and the safavid Periods*, Ch. 12, pp. 610-655. S.H. Nasr, "Religion in Safavid Persia", *Iranian Studies*, 7, 1974.

¹⁰ M. R. Djalili, *op. cit.*, p. 39.

¹¹ N.R. Keddie, "The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran", in: *Scholars, Saints and Sufi*, p. 215.

¹² B. Scarcia-Amoretti, *op. cit.*, p. 634.

იმამის წარმომადგენლობა, შესაბამისად უცოდველობისა და შეუმცდარობის აურის (*რისმა*) გათავისება.¹³ (თუმცა შემდგომში, არსებული ვითარებიდან და პოლიტიკური კონიუნქტურიდან გამომდინარე, თანდათანობით დაეიწყებას მიეცა სეფიანთა სუფიური წარმომავლობა და მთავარი ყურადღება გამახვილდა სპარსული იმპერიული ტრადიციის განგრძობადობასა და სეფიანთა იმამებისაგან ჩამომავლობის დაკავშირებაზე¹⁴).

უპირველესად ყურადღებას გავამახვილებთ იმ იდეოლოგიაზე, რომელიც საფუძვლად ედო სეფიანთა მოძრაობას და რომელსაც პრაქტიკულად გაბატონებული პოზიციები ეკავა შამ ისმაილის გამგებლობის ხანაში.

სეფიანებისა და მათ მსგავს გასამხედროებულ სუფიურ საძმოებს ორთოდოქსულ იმამიზმთან იმამთა გაღმერთება-თაყვანისცემა თუ აკავშირებდათ. სხვა მხრივ, მათი „ეკლექტიკური რელიგიური შეხედულებები წარმომადგენდა ძველირანულ, აბლოალმოსავლურ, თურქულ, ქრისტიანულ რწმენა-წარმოდგენათა ნაზავს, რასაც დამატებით ერწყმოდა მასების ძლიერი რელიგიურობა და რწმენა იმისა, რომ ლეთაებრივი არსი ამქვეყნად არსებობდა.“¹⁵

ამ რელიგიური ჯგუფებისათვის საერთო იყო ლეთაებრივი რეინკარნაციის რწმენა, რომელსაც განასახიერებდნენ 'ალი და იმამები და ზოგჯერ ადგილობრივი სექტის მეთაურებიც. მათ ასევე ახასიათებდათ მზისა და მთვარის შესახებ რელიგიური წარმოდგენები, ძლიერი და აქტიური მესიანიზმი. მათი ლიდერები საკუთარ თავს მაჰდიდ ან ლეთაებრივი ინკარნაციის განსახიერებად მიიჩნევდნენ. სეფიანების თავდაპირველი იდეოლოგია სწორედ ასეთი ჯგუფების რიგში ეწერებოდა. განსაკუთრებით ძლიერი იყო ამგვარი რწმენა-წარმოდგენები ანატოლიის თურქმენულ ტომებში, რომლებიც ოსმალურ სახელმწიფოში შევიწროებას განიცდიდნენ. ოსმალთა სამფლობელოებში რეპრესიებმა ყიზილბაშების მომხრე ტომების მიმართ განსაკუთრებით მძიმე ფორმები მიიღო ირანში სეფიანების გაბატონების შემდეგ. არსებობს ცნობა, რომ სულთანმა სელიმმა სეფიანების 40 ათასამდე მიმდევარი დაატყვევა და გააძევა ოსმალეთიდან.¹⁶ ისიც აღსანიშნავია, რომ რელიგიური გრძნობების გასალევიებლად, სელიმმა შეძლო ფეთვას

¹³ M. Momen, *op. cit.*, p. 107.

¹⁴ იხდგავრდის ქალიშვილისა და იმამ პუსაინის ქორწინების ლეგენდაც სწორედ სეფიანთა ხანაში შეიქმნა. მოციქულისა და სასანიანების შთამომავლების ამგვარი დაკავშირება, რასაც არანაირი ისტორიული საფუძველი არ გააჩნია, გამოსადეგარი იყო ირანული იდენტობის შიიზმთან შედუღებისათვის. როგორც N. Keddie მართებულად შენიშნავს, ამგვარი ლეგენდები ჩნდება სწორედ საქართველოს შემთხვევაში. N. R. Keddie, *Modern Iran. Roots and Results of Revolution*, p. 9.

¹⁵ N. R. Keddie, *The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran*, p. 218.

¹⁶ M. Momen, *op. cit.*, p. 106.

მოპოვება, რომლის თანახმადაც ღმერთის თვალში „ყოველი ირანელი შიიტის მოკვლა 70 ქრისტიანი ურჯულოს მოკვლის ტოლფასი იყო.“¹⁷

სეფიანთა გაბატონებისას მათი რელიგიური მრწამსი დაფუძნებული იყო არა რომელიმე კონკრეტულ რელიგიურ დოქტრინაზე, არამედ იერარქიულ სტრუქტურაზე, რომელსაც ემყარებოდა სეფიანთა ორდენი, აგრეთვე საკუთრივ სეფიანთა უმაღლეს პოზიციაზე ამ იერარქიაში.¹⁸ ამ სანყის პერიოდში, როგორც ფ. ობენი აღნიშნავს, ჩანდა, რომ სეფიანთა ორდენი უფრო მეტ სურვილს ამჟღავნებდა არა შიიზმის შეთანხმებისა სუნიზმთან, არამედ შიიზმის შეთანხმებისა ყიზულბაშურ პეტეროდოქსიასთან, ანიმიზმთან და სუფიზმთან.¹⁹

რეალურად, ისმა'ილისა და მისი ადეპტი ყიზილბაშების შიიზმს არაფერი ჰქონდა საერთო ორთოდოქსულ იმამიზმთან.²⁰ ი. მელიქოვი კიდევ უფრო შორს მიდის და ლაპარაკობს ყიზილბაშთა ავტონომიურ რელიგიაზე, რომელიც სინამდვილეში წარმოადგენდა თურქმენულ წარმართობას. ეს რწმენა-წარმოდგენები კი სეფიანთა პროპაგანდამ შეავსო ისლამურობის მცირე დოზით და ამ გზით მოახერხა მათი სუფიზაცია და შიიტიზაცია.²¹ გარდა ამისა, საკუთრივ ისმა'ილის მოღვაწეობიდანაც მკაფიოდ ჩანს, რომ იგი ზრუნავდა უპირველესად საკუთარი ქარიზმის პოზიციების გამყარებაზე და ნაკლებად ინტერესდებოდა იმამიტური დოქტრინით.

სეფიანი წინამძღოლი ადეპტების მიერ ღვთაებრივი არსის მატარებლად აღიქმებოდა და ამგვარი განწყობის გაღვივებას იგი თავადაც უწყობდა ხელს. აზერბაიჯანული თურქულით დაწერილ დივანში, ხათა'ის ფსევდონიმით, შამ ისმა'ილი ხაზს უსვამს თავის „სალეთ“ მისიას და იმგვარ პრეტენზიებს გამოთქვამს, რომლებიც არანაირად არ თავსდება ორთოდოქსული შიიზმის ჩარჩოებში. მაგ.,

„[ღვთისაგან] წარმოვ ზავნილი იმამი გამოჩნდა!.../
მაჰდის ეპოქა დაიწყო.“²²

ან: „...მე ვარ 'ალი, 'ალი ჩემში განსხეულდა.../
მოციქულთა ბეჭედი გამოჩნდა.“²³

ამგვარი დეკლარაციების უბრალო პოეტურ მეტაფორებამდე დაყვანა, რასაც ხშირად აკეთებენ, საკმაოდ საეჭვოდ გვეჩვენება.

¹⁷ A. H. Neva'i, *Shah Isma'il Safavi, majmu'eh-ye asnad va mokatebat-e tarikhi va yaddashtha-ye tafsiili*, p. 55

¹⁸ A. J. Newman, *The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran*, p. 69.

¹⁹ J. Aubin, "L'avènement des Safavides reconsidéré", *Études safavides III, Moyen Orient and Ocean Indien*, 5 (1988), pp. 50-1.

²⁰ არსებობს ერთი იტალიური და ერთი პორტუგალიური წყარო, რომელთა თანახმადაც შამ ისმა'ილი აპირებდა კათოლიციზმზე მოქცევას და ფერდინანდის სახელის მიღებას XVI ს. დასაწყისში. იმ დროს ფიქრობდნენ, რომ ეს იყო ადამიანი, რომელიც განწმენდა ეკლესიას. იხ. *Le chi'isme imamite*, Discussion, p. 244.

²¹ I. Melikoff, "Le problème Kizilbash", *Turcica*, 6, 1975, p. 151.

²² V. Minoraki, *Poetry*, 10 და 12.

²³ *Ibid.*, 1 და 14.

შაჰის პრეტენზიებს ადასტურებს ისფაჰანის საკრებულო მეჩეთზე 1505 წ. ამოკვეთილი არაბული წარწერა, რომელშიც იგი მოიხსენიება ტიტულებით: *ხალიფ ალ-ზამან* (დროის ხალიფა), *ალ-იმამ ალ-ადილ ალ-ჯამილ* (სამართლიანი და სრულყოფილი იმამი – ამ შემთხვევაში ხაზგასმულია როგორც მისი იმამობა შიიზმის თვალსაზრისით, ისე სუფიური ორდენის მეთაურობა), *ალ-ჰადი* (წინამძღოლი), *ალ-ლაზი* (საღვთო ომის წარმმართველი).²⁴

1501 წ. ზაფხულში, შარურში, ნახჩევანთან, ისმა'ილმა დაამარცხა აყ-ყოიუნლუს სულთანი ალვანდა და იელისში (ან აგვისტოში) შევიდა ამ უკანასკნელის სატახტო ქალაქ თავრიზში. ისმა'ილმა მიიღო ძველი ირანული „მეფეთ მეფის“ ტიტული და შიიზმი მთავარ აღმსარებლობად აქცია.²⁵ თუმცა ეჭვგარეშეა, რომ როგორც ისმა'ილს, ისევე მის ადვოტებს, მეტად ბუნდოვანი წარმოდგენა პქონდათ იმამიზმის რაობაზე. ნ. კედი მართებულად შენიშნავს: „შესაძლოა თავად შაჰ ისმა'ილმაც არ იცოდა, რომ ის რელიგიური შეხედულებები, რომელთაც იგი ქადაგებდა და რომელთაც მნიშვნელოვანი საყრდენი გააჩნდათ აღმ. ანატოლიასა და დას. ირანში (ჰურუფია, მისი გაელენის მქონე ბექთაშია, ალ-ჰაკი (იგივე 'ალი ილაჰი), ნუსაირია), დიდად განსხვავდებოდა იმამიზმის წერილობითი ტრადიციისაგან.“²⁶

მისტიკური, ქარიზმატული წინამძღოლის რწმენა საკუთარი მისიისა შეესაბამებოდა ფანატიკოსი ადვოტების თავგანწირვის სულიკვეთებას, რასაც ადასტურებს ყიზილბაშთა საბრძოლო შეძახილი: „ჩემი ბატონი და ჩემი სულიერი მოძღვარი არის ის, ვისთვისაც თავს ვწირავ.“²⁷ მსგავს განწყობაზე ლაპარაკობენ ევროპელი მოგზაურებიც. ანონიმი ვენეციელის ცნობით: „ეს სუფი (sophy) საკუთარი ხალხის მიერ თავყვანის-ცემული და შეყვარებულია როგორც ღმერთი, განსაკუთრებით მისი მეომრების მიერ, რომელთაგან ზოგიერთი ბრძოლაში ებმება საჭურველის გარეშე იმ იმედით, რომ მათი ბატონი დაიცავს ბრძოლაში. სპარსეთში თითქმის ყველგან დაეინყებულა ღმერთის სახელი და მხოლოდ ისმა'ილის ახსენებენ. ისე, როგორც მუსლიმები ამბობენ *Lā ilāha illā 'illāh, Muḥamunad rasūl Allāh*, სპარსელები ამბობენ *ilāha illā 'illāh*,

²⁴ J. Aubin, "Shāh Ismā'il et les Notables de l'Iraq Persan", pp. 58-59.

²⁵ აღსანიშნავია, რომ ქართულ ისტორიულ წყაროებში ცნობები შიიზმის შესახებ სწორედ სუფიანთა გაბატონებასთან დაკავშირებით ჩნდება. "ახალი ქართლის ცხოვრების" მიხედვით, დინასტიის დამარსებელმა შაჰ ისმა'ილმა "...გამოაჩინა სჯული შიასი და დაუნყო სჯულთა ოსმანთა გინება", გვ. 357, 496. ეახუშტი ბაგრატიონისათვის ცნობილია ირანისა და ოსმალეთის დაპირისპირების რელიგიური საფუძველი, განსხვავება შიიზმსა და სუფიზმს შორის, სუფიანთა პრეტენზიები ალის შიამომავლობასა და იმამობაზე. მისი სიტყვებით, შაჰ ისმა'ილმა "...დაუდვა შჯული შიასა სპარსთა (რათა განეყოს ხონთქარსა სუნთა) და თოთი იწოდა ძედ ალიასი და ამისთვის რწამდათ სპარსთა ძენი შაჰ ისმა'ილისანი, ვითარცა ძენი იმამისა მათისანი, და თავყვანი-ცემდნენ მათ, ვითარცა იმამთა". ეახუშტი, *აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება*, IV, თბ., 1973, გვ. 395. ბერი ეგნატაშვილი, *ახალი ქართლის ცხოვრება, ქართლის ცხოვრება*, II, თბ., 1959

²⁶ N. R. Keddic, *op. cit.*, p. 39.

²⁷ H. R. Roemer, "The Sefevid Period", p. 214.

Isma'il valī Allāh. გარდა ამისა, ყველანი და უპირველესად მეომრები, მას უკვდავად მიიჩნევენ.²⁸

მომდევნო ათწლეულში ყიზილბაშთა ფანატიზმმა ახალგაზრდა შაჰს არაერთი სამხედრო გამარჯვება მოაპოვებინა. მაგრამ 1514 წ. ოსმალთა სულთანმა სელიმმა, უპირველესად არტილერიის წყალობით, სასტიკი მარცხი აწვინა ისმა'ილის ლაშქარს ჩალდირანთან ბრძოლაში. ეს კატასტროფა მართო მძიმე დარტყმა როდი იყო რეინკარნირებული იმამის პრესტიჟზე, არამედ მას ასევე მოჰყვა აღმ. ანატოლიის დაკარგვა, რომელიც ყიზილბაშთა ჯარისათვის რეკრუტირების მთავარ ბაზას წარმოადგენდა.²⁹ მაგრამ შეიძლება ითქვას, რომ პრინციპში შაჰმა ამ ორივე დარტყმას გაუძლო. რეჟიმმა დაიწყო ყიზილბაშთა ექსტრემისტული რელიგიური კონცეფციების მოშორება, რათა თანდათანობით გაეთავისებინა ორთოდოქსული და კანონიკური ისნა'შარიტული შიიზმი.

„ისმა'ილისათვის დამახასიათებელი პერსონალური ინტენსიური ქარიზმა გამომდინარეობდა გარეგანი მოვლენების მდინარებასთან საღვთო სიმბოლოების დაკავშირების საჭიროებისაგან“³⁰ (ისე, როგორც სარბედარების შემთხვევაში, აქაც ადგილი ჰქონდა პოლიტიკური ქმედების საკრალიზაციას). მისი მარცხი ჩალდირანის ბრძოლაში კი შეიძლება ინტერპრეტირებული ყოფილიყო, როგორც მითითება ამ „ღვთაებრივი მონყალების“ შეწყვეტისა. ისმა'ილი ჩალდირანის შემდეგ ერიდებოდა პირდაპირ კონტაქტს თავის ქვეშევრდომებთან და სახელმწიფო თანამდებობებზე დანიშნვის ფუნქციაც თავის ვაზირებს გადააბარა. თუმცა, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ლულუვის გამომხატველი ელემენტი „გალმერთებისა“, რაც თურქმენულ ტომებს ახასიათებდათ, კვლავაც დარჩა.³¹

სხვა დინასტიების მსგავსად, რომლებმაც ძალაუფლება მოიპოვეს ერეტიკული და სახალხო მოძრაობების ტალღაზე, სეფიანებმაც სწრაფად გააცნობიერეს ამ ხალხური რელიგიურობის შეუთავსებლობა სტაბილურ ხელისუფლებასთან, რომელიც უნდა დაფუძნებოდა კონსერვატული და მესაკუთრე კლასების მხარდაჭერას. ამ მიზეზით, XVI ს. ის რელიგიური წარმოდგენებიდან სეფიანმა შაჰებმა შეინარჩუნეს მხოლოდ ის ელემენტი, რომელიც საჭირო იყო მათი ლეგიტიმაციისათვის მოსახლეობის თვალში – საკუთარი ღვთიური, ან ნახევრად ღვთიური წარმომავლობის პრეტენზია.³² აქედან გამომდინარე, თანდათანო-

²⁸ Ch. Grey, *A Narrative of Italian Travels in Persia in the 15th and 16th Centuries*, p. 206.

²⁹ მ. მომენი ერთ-ერთ მიზეზად, რის გამოც სელიმმა თავრიზის აღების შემდეგ უკან დაიხია, გარდა კომუნიკაციების სიძნელეებისა, მიიჩნევს იმას, რომ სულთანი პოლომდე არ იყო დარწმუნებული იანიჩართა ერთგულებაში, რომლებიც შესაძლოა, გარკვეულწილად თავყანასაც სცემდნენ სეფიანებს ბექთაშიას სუფიური ორდენის გზით. ბექთაშიას წევრთა შორის ფართოდ იყო გავრცელებული ისმა'ილის პოეზია. იხ. M. Mo-meni, *op. cit.*, p. 107.

³⁰ S. A. Arjomand, *Religion, Political action and Legitimate Domination*, p. 100.

³¹ *Ibid.*

³² N.R. Keddie, *op. cit.*, 42

ბით ნინ ნამოინია მათი ალიდური წარმომავლობის - VII იმამის, მუსა ალ-ქაზიმისაგან ჩამომავლობის იდეამ. შაჰებს სურდათ ალიარებული ყოფილიყენენ თავიანთი ქვეშევრდომების და ოსმალოების მიერ, როგორც ქვეშარიტად მუსლიმური, და ამათანავე მთავარი მიმდინარეობის წარმომადგენელი. ამ მიზნის მიღწევა შეიძლებოდა იმ შემთხვევაში, თუ სეფიანთა რელიგიური პრაქტიკა წარმომდგარი იქნებოდა „ქვეშარიტად“ ისლამური საფუძვლიდან და ჩამოყალიბებული სამართლებრივი სკოლიდან.³³

(მაგრამ აქვე აუცილებლად მიგვაჩნია ალინიშნოს, თუნდაც იმ აზრის დაშვების შემთხვევაში, რომ სეფიანები მართლაც იმამების შთამომავლები იყენენ, იმამიტური მრწამსით, მხოლოდ წარმომავლობა არ იყო საკმარისი სულიერი და საერო მეთაურობისათვის. იმამათის შემთხვევაში საჭირო იყო როგორც მემკვიდრეობა, ისე *ნასი* - ღვთაებრივი დანიშვნა. ოთხი წარმომადგენლის შემთხვევაში დანიშვნა „ოფიციალურად“ მოხდა სწორედ იმამის (ფარულის) მიერ. რაც შეეხება შემდგომ პერიოდს, ამ თვალსაზრისითაც შიიზმში მკაფიოდ არის ჩამოყალიბებული, რომ სპეციალური წარმომადგენელი (*ნაიბ ალ-ხასს*) მხოლოდ ფარული იმამის დაბრუნების შემდეგ შეიძლება არსებობდეს და იგი დანიშნება იმამის მიერ. ამ ფაქტიდან გამომდინარე, სეფიანთა იმამათის კონცეფცია ახლოს დგას ზაიდიზმთან.

კიდევ ერთხელ ხაზი უნდა გაესვას (რომ ისმა'ილისა და მის ადეპტებისათვის პრაქტიკულად უცნობი იყო იმამიტური დოქტრინა და ყიზილბაშთა მმართველი ელიტის შიიტიზაციაზეც მხოლოდ ისმა'ილის მმართველობის მეორე პერიოდიდან შეიძლება ლაპარაკი. XVI ს. დასაწყისის ირანში პრაქტიკულად არც არსებობდა ძლიერი იმამიტური საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი ტრადიცია. ერთადერთი თხზულება, რომელიც თავრიზში (უნდა ალინიშნოს, რომ თავრიზის მოსახლეობა სეფიანთა გაბატონების პერიოდში ძირითადად სუნიტური იყო), ყადის ბიბლიოთეკაში აღმოჩნდა ისმა'ილის მეფედ კურთხევის დროს, იყო ალ-'ალამა ალ-ჰილის არაბულად დაწერილი „კავაიდ ალ-ისლამ“, რომელიც შაჰ თამაზმა შემდგომ სპარსულად ათარგმნინა.³⁴ ისმა'ილის მოძღვარი შაჰს ალ-დინ ალ-ლაჰიჯი (გარდ. 1506/076.) მომავალ სეფიან შაჰს ასწავლიდა ყურანსა და ზოგიერთ რელიგიურ თხზულებას სპარსულად და არაბულად, მაგრამ, როგორც ჩანს, თვითონაც ბუნდოვანი წარმოდგენა ჰქონდა იმამიტურ დოქტრინასა და პრაქტიკაზე.³⁵ (ზოგადად ადრეულ სეფიანთა იდეოლოგიკაცია შიიზმთან ხდებოდა მათ მიერ რწმენის საჯარო აღიარებით, სუნიტების დევნით და ა.შ. და არა საკუთრივ დოქტრინით დაინტერესებით.)

(რელიგიური პრაქტიკის თვალსაზრისით, სეფიანთა გაბატონებისას ყიზილბაშური შიიზმი მარტივი ელემენტებით შემოიფარგლა: ერთის

³³ R. Abisaah, *Religion and Power in the Safavid Empire*, p. 13.

³⁴ Hasan Beg Rūmlū, *Aḥsan al-tavāriḥ*, Ed. & Transl. by C.N. Seddon, p. 27.

³⁵ A. J. Newman, "The Myth of the Clerical Migration to Safavid Iran", p. 75.

მხრივ ეს იყო იმამთა კულტი, მაჰდის შესიანური ლოდინი, სუვერენის გაღმერთება, მეორეს მხრივ კი სუნიზმის ძაგება, პირველი სამი ხალიფას საჯარო წყველა, გამოჩენილი სუნიტების საფლავებისა და სუნიტური შეჩეთების იავარქმნა, სუნიტების საჯაროდ სიკვდილით დასჯა.³⁶ „საჯარო ძაგება და არა თეოლოგიური არგუმენტები ემსახურებოდა შიიზმის სუნიზმთან შედარებით ჭეშმარიტად ცნობის საქმეს.“³⁷

(ისმა'ილმა, თავრიზში შესვლისთანავე, „შეასრულა პარასკევის ლოცვა თორმეტი იმამის სახელით ამ ლამაზი ფორმულით: „ვადასტურებ, რომ 'ალი არის ღმერთის მეგობარი.“ ლოცვის შემდეგ მაღალი კათედრებიდან დაიძახეს: „წყეულ იყენენ აბუ ბაქრი, 'უმარი, და 'უსმანი და ყველა სხვა უმაიანი და აბასიანი დანყველილია.“ გამოიცა დეკრეტი, რომელსაც მძიმე შედეგები მოჰყვა და რომლის თანახმადაც მთელ სახელმწიფოში გამოცხადდა: „ბაზრებში შეურაცხყოფილი და შეჩვენებული უნდა იყენენ სამი წყეული (ხალიფა) და უნდა მოიკლას ის, ვინც ამაზე უარს იტყვის.“³⁸)

ამგვარი პირველი ლოცვების დროს ყიზილბაშები ფხიზლად იყენენ, რომ ჩაეხშოთ სუნიტური მოსახლეობის ნებისმიერი პროტესტი. ყიზილბაშთა სადამსჯელო რაზმები ქუჩებში დადიოდნენ ამ წყეულის ნამოძახილით და ვინც არ უპასუხებდა, მას სიკვდილით დასჯა ელოდა. თავდაპირველად სიკვდილით დასაჯეს სამი მეძავი. შემდგომ კი სუნიტების დევნამ უზარმაზარი მასშტაბები მიიღო. „ძალის გამოყენება ერთადერთი საშუალება გახდა ახალი დინასტიისათვის საკუთარი ძალაუფლების განმტკიცებასა და თავრიზის მოსახლეობის, რომლის უმრავლესობაც სუნიტი იყო, ახალ რელიგიაზე მოქცევისათვის.“³⁹ არსებობს ცნობა, რომ თავრიზში შაჰ ისმა'ილმა 20 ათასი სუნიტი მოაკლევინა და შექმნა ტერორის ატმოსფერო, რათა ხალხი აეძულებინა მიელო შიიზმი.

შიიტოზაციისათვის იძულების მრავალგვარი ფორმები იქნა გამოყენებული. გარდა სისხლიანი ანგარიშსწორებებისა, იყო მორალური ზენოლა (ირანს თავშეფარებული მოლოლი იმპერატორი პუშიაიუნი აიძულეს, რომ შიიზმი მიელო), საგადასახადო შეღავათები (შიიტებით

³⁶ J. Aubin, "La politique religieuse des Safavides", p. 238.

³⁷ A. Soudavar, "The Early Safavids and Their Cultural Interactions with Surrounding States", in: *Iran and the Surrounding World*, p. 89.

³⁸ E. Glassen, *Die frühen Safawiden*, p. 213. ყიზილბაშთა მოხელეებს, რომლებსაც ანტისუნიტური პროპაგანდა და „უზურპატორი“ ხალიფების ძაგება ევალებოდათ, ენოდებოდათ თამარაიან. მათ შესახებ დანერილებით იხ. J. Calmard, "Les rituels shiites et le pouvoir. L'Imposition du shiisme safavide: eulogies et malédictions canoniques," dans: *Etudes safavides*, pp. 115-17, 127-31.

³⁹ ყიზილბაშთა მოხელეებს, რომლებსაც ანტისუნიტური პროპაგანდა და „უზურპატორი“ ხალიფების ძაგება ევალებოდათ, ენოდებოდათ თამარაიან. მათ შესახებ დანერილებით იხ. J. Calmard, "Les rituels shiites et le pouvoir. L'Imposition du shiisme safavide: eulogies et malédictions canoniques," dans: *Etudes safavides*, pp. 115-17, 127-31.

⁴⁰ A. Ashiani, "Cultural Formation in a Theocratic State: The Institutionalisation of Shiism in Safavid Iran", *Social Compass*, 36 (4), 1989, p. 485.

დასახლებული რეგიონები გაცილებით მეტი ფისკალური უპირატესობებით სარგებლობდნენ, ვიდრე სუნიტური.⁴¹ ირანში გაბატონებიდან დაწყებული, სეფიანები სწორედ ამგვარი საგადასახადო პოლიტიკის გატარებას ცდილობდნენ, რაც აადვილებდა მოსახლეობის მოქცევას იმამიზმზე).

ხაზი უნდა გაესვას, რომ სეფიანთა ხელისუფლების სათავეში მოსვლის დროისათვის იმამიტთა პოზიციები ირანში საკმაოდ სუსტი იყო და აქ პრაქტიკულად არც ერთი მნიშვნელოვანი შიიტური ცენტრი არ არსებობდა.

XV ს. მიწურულისათვის ირანის შიიტური დასახლებების ლაქები იყო ქუქესთანში, ხორასანში (საბზავარის გარშემო), მაზანდარანში, და ბოლოს ირანის ერაყში. ზოგადად მოსახლეობა სუნიტური იყო, მაგრამ „ეს სუნიტური ორთოდოქსია გაჯერებული იყო სუფიზმის შემწყნარებლობით, რომელშიც სუნას დოგმატურ და იურიდიულ ერთგულებას თან ახლდა შიდა რელიგიურობის შიიტური ტიპის ფორმები.“⁴² მაგალითისათვის, სუნიტი თეოლოგი ფაზლულაჰ ისფაჰანი, სეფიანთა თავგადაკლული მონინაალმდეგე, არის ავტორი პოემისა, რომელშიც ხოტბას ასხამს შიიტ იმამებს. საერთოდ კი უნდა აღინიშნოს, რომ როგორც სოციალური, ისე დოქტრინული თვალსაზრისით, იმამიზმი უმცირესობის რელიგიად რჩებოდა ირანშიც და მის საზღვრებს გარეთაც.⁴³

ირანული საზოგადოება, თუნდაც რომ მზად ყოფილიყო შიიზმის მისაღებად, რომელსაც უკვე დიდი ხანია ნელა, ნაბიჯ-ნაბიჯ უშინაურდებოდა, არ იყო მზად არც იმ ბრუტალური და სისხლიანი შოკის გადასატანად, რომელიც ახლდა თურქმენულ მესიანიზმს და არც სეფიანი მურშიდების მესიანისტური პრეტენზიების გასაზიარებლად.

წარმომავლობით, პოლიტიკური წეს-ჩვეულებებით სეფიანთა დინასტია იმდენად უცხო იყო ირანული ტრადიციისათვის, რომ მას აბსოლუტურად არ დაუტოვებია სპარსელთა კოლექტიურ ცნობიერებაში „ნაციონალური“ როლის შესაბამისი მოგონება, როგორსაც XIX ს. ორიენტალისტები, ევროპული სქემებიდან გამომდინარე, მათ ანიჭებდნენ.⁴⁴ საგულისხმოა, რომ სეფიანები ხშირად თანამედროვე ირანელი ისლამისტი მოაზროვნეების (უპირველესად 'ალი შარი'ათის) ძაგების ობიექტს წარმოადგენენ.⁴⁵ ამასთანავე, შეუძლებელია არ აღინიშნოს,

⁴¹ მაგალითისათვის, ცნობილია შაჰ აბასის ქვაზე ამოკვეთილი 1615/16 წ. ფირმანი, რომლითაც შაჰი ბრძანებდა შიიტების ვათაყისუფლებას გადასახადებისაგან რამაზანის თვეში, მაშინ როცა ეს ფირმანი არ ათავისუფლებდა გადასახადებისაგან სუნიტებს. Н.Д. Митиухо-Махлай, "К вопросу о налоговом политике в Иране при шахе Аббасе I (1589-1629)". *Советское востоковедение*, Т. VI, 1949, с. 352-353.

⁴² J. Aubin, "La politique religieuse des Safavides", p. 238.

⁴³ J. Calmard, *op.cit.*, p. 111.

⁴⁴ J. Aubin, *op.cit.*, p. 235.

⁴⁵ 'ალი შარი'ათი სეფიანებს ირანში დასავლეთის კოლონალიზმის პირველ ხელშემწყობებად მიიჩნევს. იგი წერს: „პირველი ვესტროქსიფიკაცია („დასავლეთით მონამელა“) მოხდა არა XIX ს-ში, არამედ XVI ს-ში, როდესაც სეფიანებმა შექმნეს ოფიციალური თანამდებობა როზე ხანებისა, ჩამოყალიბებული სახე მისცეს თახეის და გააგზავნეს

რომ სეფიანთა მთავარი „ისტორიული“ დამსახურებაა ირანული სახელმწიფოს შექმნა და შიიზმის ირანთან დაკავშირებაა (უღელმთა ფენის გაძლიერებაც სეფიანთა პოლიტიკის ნაყოფია). ირანული სახელმწიფოებრიობის ეს მოდელი კი, მიუხედავად მნიშვნელოვანი სახეცვლილებებისა, მიგვაჩნია, რომ დღემდე მოქმედებს.

საგულისხმოა, რომ სწორედ თურქმენული წარმომავლობის მომთაბარე ყიზილბაშებმა შემოიტანეს იმამიტური შიიზმი ირანში და სახელმწიფო რელიგიის ფუნქცია მიანიჭეს მას. ამით თითქოს „დაკანონებული“ სახე მიიღო ირანის სპეციფიურობამ, ქვეყნის გამოცალკევებულმა, განსაკუთრებულმა ადგილმა მუსლიმურ სამყაროში. მანამდე (განსაკუთრებით მონღოლთა გაბატონებამდე), ორთოდოქსული სუნიზმის თვალსაზრისით, ირანი ყოველთვის იყო სხვადასხვა მწვანელებლური მოძრაობების (ძირითადად შიიტური ლულუეის) ცენტრი.

სეფიანთა მოღვაწეობის შედეგად კი, მათი მრწამსის ექტრემისტული რელიგიური შეხედულებებისაგან გამოთავისუფლების შემდეგ, იქმნება ხელსაყრელი პირობები იმამიზმის განვითარებისათვის. სწორედ სეფიანთა წყალობით მოხდა იმამიტური სამართლის სწავლულთა კორპუსის თვისობრივი გარდაქმნა-განახლება, რამაც, თავის მხრივ, გამოიწვია ის, რომ ყიზილბაშთა ძალაუფლების ხასიათის ევოლუცია ორთოდოქსული იმამიზმისაკენ სწორედ ამ უღელმთა მოღვაწეობისა და ხელისუფლებასზე მათი გავლენის შედეგი გახდა. დაიწყო ყიზილბაშთა ექსტრემისტული კონცეფციების გადასინჯვა და უარყოფა. მოხდა „ხალხური შიიზმის გადასვლა უფრო მაღალი დონის შიიზმზე.“⁴⁴ ისმა'ილის დივანიდან ამოიღეს სარწმუნოებისათვის შეუფერებელი ლექსები. ხელახლა გადაინერა დინასტიის მამამთავრისა და ეპონიმის ბიოგრაფია (awfal al-ṣafā): იგი „მიეზარდა“ ალის გენეალოგიურ ხეს, რომლის საშუალებითაც ალბათ ქურთული წარმომავლობის დინასტიამ ოფიციალურად გამოაცხადა, რომ მუსა ალ-ქაზიმის შთამომავალი იყო. ჩალდირანის მარცხმა, რომელმაც მძიმე დარტყმა მიაყენა შაჰ ისმა'ილის, როგორც მაჰდის პრესტიჟს, აუცილებელი გახადა მიმართულების შეცვლა და „ხელისუფლების ახალი ფორმის“ ძიება. მოციქულისაგან წარმომავლობის პრეტენზია, როგორც ჩანს, სეფიან შაიხებს უკვე არდებილში უქონდათ.“⁴⁵ ეს კი შაჰს, რომელსაც უკვე აღარ შეეძლო საკუთარი თავის

ისინი ევროპაში სადაც გაეცნენ დასავლურ პრაქტიკებს, ენებებისა და თვითგვემის წარმოდგენებს, რომლებიც იმართებოდა ლურღმი და სხვაგან და რომლებიც მანამდე უცნობი იყო ირანული კულტურისათვის. Ali Shariati, *Tashiyeh Alavi va Tashiyeh Safavi*, pp. 2-3. ამდენად, ალი შარიათი პრაქტიკულად უარყოფს თაზიეს იმ რელიგიურ-პოლიტიკურ მნიშვნელობას, რამაც ესოდენ განსაკუთრებული სიმბოლური დატვირთვა შეიძინა ისლამური რევოლუციის პერიოდში. აქვე ავნიშნავთ, რომ არსებობს მოსაზრება, რომლის თანახმადაც შოპარამის ცერემონია არის გმირ სთაუმის დატვირთვის ძველირანული ტრადიციის გამოძახილი. M.M.J. Fischer, *Iran: from Religious Dispute to Revolution*, p. 29.

⁴⁴ E. Glassen, *Die frühen Safawiden*, p. 96.

⁴⁵ არსებობს ცნობა, რომ ჯერ კიდევ დინასტიის ეპონიმს შაიხ სეფის, შექის მოხილვის დროს უქონდა გამოცხადება, რომ იგი საიდი (მუსაინის შთამომავალი) იყო. ამდენად,

მაჰდიდ გამოცხადება, საშუალებას აძლევდა საკუთარი თავი წარმოედგინა ფარული იმამის ლეგიტიმურ წარმომადგენლად და მისგან უფლებებით აღჭურვილად, ყოველ შემთხვევაში, ლაიბას მანძილზე. ამდენად, იგი ხდებოდა შიიზმის, და უფრო ფართო გაგებით, მთელი მუსლიმური თემის სულიერი ხელმძღვანელი. ამ აქტით სეფიანები თითქოს ცდილობდნენ აღედგინათ (და ეს ხდებოდა პირველად ბალდადის სახალიფოს დაცემის შემდეგ) უნივერსალურობის პრეტენზიის მქონე სახელმწიფო ერთობა, ვინაიდან ისინი აერთიანებდნენ ორ უზენაეს ძალაუფლებას – როგორც საეროს, ისე სასულიეროს. ნიშანდობლივია, რომ სუნიზმის დამცველი ოსმალთა სულთანმა ამ აქტს იმით გამოეხმაურა, რომ 1517 წ. სირიისა და ეგვიპტის დაპყრობის შემდეგ, სულთანის ტიტულს დაუმატა ხალიფას ტიტული.⁴⁸

მაშინ როცა პარასკევის ლოცვას და მისი თანმხლებ ქადაგებას სისტემატური სახე ექონდა სუნიტ მუსლიმებში ყველაზე ადრეული ისლამური ხანებიდან, შიიტები ამას განსაკუთრებულ ყურადღებას არ აქცევდნენ და და საკმაოდ გულგრილადაც უდგებოდნენ მის განხორციელებას იმამის არყოფნის პირობებში. პირველმა სეფიანმა შაჰებმა გააცნობიერეს, რომ პარასკევის ლოცვის ჩატარება ძირეულად იყო გადაჯაჭვული მმართველის ლეგიტიმურობასა და სუვერენობასთან და შეეცადნენ, პირველად შიიზმის ისტორიაში, მისი ინსტიტუციონალიზაცია მოეხდინათ. „პარასკევის ლოცვის დაკანონება, რომელიც მოითხოვდა ღვთისმეტყველ-სამართლისმცოდნის ხელმძღვანელობით მის ჩატარებას, მიზნად ისახავდა შიიტური თემის იმ პოლიტიკურ ჩარჩოებში მოქცევას, რომელიც სახელმწიფოს ფორმირების პროცესის შესატყვისი იქნებოდა.“⁴⁹

ისმაილის შეილს თამაზსაც (1524-1576) კიდევ სცემდნენ თაყვანს ყიზილბაშები, როგორც ღმერთის ინკარნაციას. 1555 წ. მისი მიმდევრების ნაწილმა იგი მაჰდიდ გამოაცხადა. მაგრამ თვითონ თამაზი დაუპირისპირდა ამ მოძრაობას და სიკვდილით დასაჯა „მწვალელები“.⁵⁰ იმამიტი სწავლულების მეცადინეობით დინასტია თანდათანობით გათავისუფლდა იმ რადიკალური სამოსისაგან, რომელმაც იგი ხელისუფლების სათავეში მოიყვანა. იმამიტური საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი ლიტერატურის უმნიშვნელოვანესი ნაწილი, რომელიც არაბულ ენაზე იყო დანერგილი და შესაბამისად მიუწვდომელი ირანელთათვის, თამაზის ბრძანებით სპარსულად ითარგმნა.

ჟ. ობენი ხაზს უსვამს სეფიანთა პერიოდში რელიგიური ტრადიციის განგრძობადობის პრინციპის სწრაფ დავინყებას და მიდის დასკვნამდე:

სეფიანებს ალიდური წარმომავლობის პრეტენზიები დინასტიის ირანში გაბატონებამდე გაცილებით ადრე უჩნდებათ. იხ. H.R. Roemer. "The Sefevid Period", p. 198-200.

⁴⁸ H. Ilalm, *op. cit.* p. 99.

⁴⁹ R. J. Abisaab, *Religion and Power in the Safavid Empire*, p. 4.

⁵⁰ ექსტრემიზტი სუფიების დევნა შემდგომაც გრძელდებოდა. მაგალითისათვის, 1592 და 1614 წწ. მრავალი ყარაჯადაღელი სუფი, რომლებიც სეფიანთა ორდენის ყველაზე ძველი მიმდევრები იყვნენ, სიკვდილით დასაჯეს ოსმალებთან თანამშრომლობის ბრალდებით.

„არსებობს გარკვეული პარალელიზმი წმინდა სეფიანური ელემენტის მოცილებასა და იმამიტური შიიზმის კონსოლიდაციას შორის.“⁵¹ სხვა სიტყვებით, რელიგიური განვითარება სეფიანთა პერიოდში ორმაგი გზით მიდიოდა. ერთის მხრივ ეს იყო არაისლამური და ლულუვის ელემენტების ჩახშობა თურქმენულ ტომებში და მეორეს მხრივ შიიზმის გავრცელება სუნიზმის შესაცვლელად მუსლიმური ცნობიერების მქონე ბინადარ მოსახლეობაში.

სუფი სეფიანების შიიზმზე მოქცევის შემდეგ, ისტორიის ირონიით, სწორედ სუფიზმი გახდა ულემთა მთავარი სამიზნე.⁵² მიუხედავად იმისა, რომ 1555 წ. შაჰ თამაზმა სუფიები გაანადგურა, არსებობას მაინც განაგრძობდა ნუყთაფია-პურუფიას განშტოება. მას შეუტიეს თამაზის მეფობის უკანასკნელ წლებში ქაშანში. მეფობის დასაწყისში შაჰ აბას I თითქოს მფარველობდა ნუყთაფიებს, რომლებიც მზად იყვნენ იგი გამოეცხადებინათ „სრულყოფილ ადამიანად“ (*ალ-ინსან ალ-ქამილ*) და აქედან გამომდინარე, „ღვთაებრივად“. მაგრამ შემდგომ შაჰ აბასმა იერიში მიიტანა ნუყთაფიებზე და მხარი დაუჭირა იმამიტ თეოლოგებს. იმამიზმის საბოლოო კონსოლიდაცია, შეიძლება ითქვას, იწყება შაჰ აბასის პოლიტიკის შედეგად სეფიანთა სამფლობელოების ტრანსფორმაციით ცენტრალიზებულ იმპერიად. ამ იმპერიაში ულემებმა შექმნეს პიეროკრატია⁵³ განსაზღვრული ინსტიტუციონალიზებული ბაზით – მედრესეებით და ჩამოყალიბებული ფუნქციებით.

იმამიტური შიიზმის კონსოლიდაციასთან ერთად თანდათანობით უკანა პლანზე იწევდა სეფიანთა ლეგიტიმურობის პიეროკრატული ელემენტები და გზას უთმობდა სასანიანთა იმპერიულ ტრადიციებთან დაკავშირებულ ლეგიტიმაციის ელემენტებს, რაც მოგვიანებით, სეფიანთა დინასტიის დამხობის შემდეგ, გახდა ერთადერთი (და საეკლესიო) საფუძველი მონარქიის ლეგიტიმიზაციისათვის.⁵⁴ ზემოთ აღნიშნული „ღმერთის აჩრდილის“ (*ზილლ ალლაჰ*) თეორია მანამდე უცხო იყო შიიზმისათვის და იგი სეფიანთა ერთგულმა იმამიტმა ფაქივებმა განავითარეს.

ისმა'ილის შემდეგ გაგრძელდა შაჰ თამაზის ღვთაებრივი საწყისის მატარებლად გამოცხადების ტრადიცია.⁵⁵ 1548 წ. იაზდში მოჭრილ

⁵¹ J. Aubin, "La politique religieuse des Safavides", p. 240.

⁵² J.-P. Digard, "Shi'isme et Etat en Iran", dans: *L'islam et l'Etat dans le monde d'aujourd'hui* p. 75.

⁵³ პიეროკრატია – სიტყვასიტყვით კულტის მსახურთა ხელისუფლება. ტერმინი, რომელიც დღეს ფართოდ გამოიყენება სამეცნიერო ლიტერატურაში (უპირველესად ისლამურ სამყაროსთან მიმართებაში), დაამკვიდრა გერმანელმა სოციოლოგმა მ. ებერმა. იხ. მაგ., M. Вебер, "Хозяйственная этика мировых религий", в кн. М. Вебер. *Избранные Лику Общества*, с. 43-77; Idem, "Социология религии", там-же, с. 78-308; Idem, *Economy and Society*.

⁵⁴ S. A. Arjomand, *Religion*, p. 100.

⁵⁵ დასავლელი მკვლევარები მიიჩნევენ, რომ თამაზი თვითონვე შეეცადა ზომიერი გაეხადა, ანდა საერთოდ მოესპო საკუთარი გაღმერთების ტრადიცია და ამას ადასტურებენ თამაზის უფრო გვიან გადაწერილი დივანის საფუძველზე, რომელშიც იგი უარყოფს, რომ ან ის, ანდა მისი წინაპრებიდან ვინმე მაჰდი იყო. გარდა ამისა, როგორც აღნიშნა, მან სიკვდილით დასაჯა ის სუფიები, რომლებიც მას აღმერთებდნენ. იხ. S. Ar-

მონეტაზე თამაზი, ისმა'ილის მსგავსად, მოხსენიებულია ტიტულით *ალ-სულთან ალ-ადილ*. ისფაჰანში 1554 წ. აკლდამის წარწერაში თამაზი იწოდება *საჰიბ აზ-ზამან-ად* (დროის მეფედ). ამ წოდებით კი ძირითადად იმამებს მოიხსენიებდნენ, თუმცა იყო ამ წოდების საერო მმართველებისათვის მინიჭების შემთხვევებიც.

როგორც ჩანს, თამაზის დროს ადრეული მესიანიზმის მინიმიზაცია მოხდა. თუმცა რელიგიური მრწამსის ფოკუსირება ისევ შაჰზე ხდებოდა ცენტრიდანული ძალების შესაკავებლად (1576 წ. ერთი ვენეციელი ვაჭრის ცნობაში აღნიშნულია, რომ თამაზს ქვეშევრდომები უყურებენ არა როგორც სუვერენს, არამედ როგორც ღმერთს, ვინაიდან იგი მიიჩნევა 'ალის შთამომავლად').⁵⁶

აქვე ისიც უნდა აღნიშნოს, რომ თამაზის დროსაც სახელმწიფო მოხელე შეიძლება არც ყოფილიყო იმამიტი. სუნიზმს კვლავ ძლიერი პოზიციები ეკავა. ყაზვინი კი რჩებოდა სუნიზმის ცენტრად. ყაზვინელი სუნიტი დიდგვაროვანი შაჰ თამაზის გამგებლობის დროს ორჯერ იყო დიდი ვაზირი.⁵⁷

შაჰ თამაზის რელიგიურობა ჩანს მისი ბიოგრაფიიდან. ორთოდოქსული მორწმუნეობიდან გამომდინარე, იგი *ნაიბ ალ-იმამის* ტიტულზე დათანხმდა, რომლითაც ის გამოჩენილმა ულემმა *ალ-ქარაქიმ* შეამკო. მან რეალურად უარყო საკუთარი თავის გაღმერთების პრაქტიკა და გამოაცალკევა რელიგიისა და კანონის სწავლულები. ს. არჯომანდი მიიჩნევს, რომ ამგვარად მან ფაქტობრივად უზენაესი რელიგიური ხელისუფლის პრეტენზიაზე უარი განაცხადა.⁵⁸ ასეთი პოლიტიკის შედეგად წინ წამოიწია ულემების როლმა: რწმენის ამოსავალი უკვე აღარ იყო ქარიზმატიული ლიდერი, არამედ წმინდა ნერილი, რომლის განმარტების უფლებაც პქონდათ შიიტური დოგმებისა და შარი'ათის მცოდნე ულემებს. ამ თვალსაზრისით, თამაზის რელიგიურმა პოლიტიკამ ხელი შეუწყო რელიგიის „რაციონალიზაციას“ და ლულუვის უკანა პლანზე გადაწევას.⁵⁹ იმავდროულად თამაზი აგრძელებდა სეფიანთათვის დამახასიათებელ მტკიცებას იმამებისაგან ჩამომავლობაზე და მის წინაშე ქვეშევრდომთა საუჯდას (პროსტრაციის) პრაქტიკის ერთგულებას, რაც ღვთაებრივი თაყვანისცემის ნიშანია როგორც შიიზმისათვის, ისე ზოგადად ისლამისათვის.

შაჰ აბასის (1588-1629) დროს სეფიანთა აბსოლუტიზმი თავის აპოგეას აღწევს და ირანი ცენტრალიზებული იმპერიის სახეს იღებს. სუფი შაჰების პერსონალიზებული ქარიზმა, რომელიც ასოცირებული იყო

jomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, p. 110, A.K.S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam; an Introduction to the Study of Islamic Political Theory*, pp. 276-277; M. Moam-men, *op.cit.*, p. 109.

⁵⁶ S.A. Arjomand, *op.cit.*, p. 179, A.K.S. Lambton, *op.cit.*, p. 266.

⁵⁷ S.A. Arjomand, *op.cit.*, p. 119-120.

⁵⁸ *Idem*, *Religion*, p.100.

⁵⁹ *Ibid* ს. არჯომანდი იმასაც დასძენს, რომ ამგვარმა პოლიტიკამ ფაქტობრივად ხელი შეუწყო რელიგიისა და პოლიტიკის სფეროების ურთიერთგამოცალკეებას, თუმცა ეს პროცესი არ მისულა ლოგიკურ დასასრულამდე.

მურშიდ-ე ქამილის ფუნქციებთან და სუფიების თვალი შაჰის ძალაუფლებას ლეგიტიმურობას ანიჭებდა, განსაკუთრებულ როლს თამაშობდა მანამდე, სანამ ყიზილბაშური ელემენტი მნიშვნელოვან ფუნქციებს ასრულებდა პოლიტიკაში. იმამებისაგან წარმომავლობის ქარიზმა კი კვლავაც დარჩა. პრაქტიკულად, შაჰ თამაზისა და შაჰ აბასის პოლიტიკა სეფიანების ხელისუფლების სუფიური საფუძვლების მოსაპოვის წინააღმდეგ იყო მიმართული. ამდენად, სუფიებისათვის ისინი რჯულგანდგომილების სტატუსს იძენდნენ.

სუფიების დევნის ერთ-ერთი მიზეზი გახდა ის, რომ მათ ეჭვი შეჰქონდათ როგორც ულემებისათვის მინიჭებულ ხელისუფლების მართებულობაში, ისე სეფიანთა ძალაუფლების ლეგიტიმურობაში.⁶⁰

უკანა პლანზე გადაინია ისმა'ილის მაჰდიზმმა და უპირველესი მნიშვნელობა შეიძინა მოციქულისა და 'ალის შთამომავლობამ და ფარული იმამის წარმომადგენლობამ. შაჰ აბასის დროს ასევე მკაფიოდ არის გამოკვეთილი ძველსპარსული მონარქისტული თეორიისა და იმამიტური რწმენის პრინციპების კავშირი. შაჰ აბასის კარის ისტორიკოსის, ისქანდერ მუნშიის სიტყვებით, სამართლიანი სულთანი „ღმერთის აჩრდილს“ წარმოადგენს, მისთვის ზეგარდმოვლენილ საღვთო მისიას (*ველააათ*) კი შეადგენს ღმერთის ქმნილებათა, საკუთარ ქვეშევრდომთა დაცვა.⁶¹

თანდათანობით, ნაბიჯ-ნაბიჯ იხვეწებოდა შიიტური კულტი და იმამიტური შიიზმიც სახელმწიფო რელიგიად ყალიბდებოდა ყიზილბაშური მომთაბარე ელემენტის უკანდანევის, ადგილობრივ მოსახლეობაში შიიზმის გავრცელების, ყველაზე ცნობილი იმამიტი თეოლოგების ირანში გადმოსახლების გზით.

საერთო ჯამში, ირანის შიიტოზაციის პროცესი საკმაოდ რთულად მიმდინარეობდა. სეფიანთა სახელმწიფოს შექმნიდან რამდენიმე ათეული წლის შემდეგაც არ შეიძლება ირანის სრულ შიიტოზაციაზე ლაპარაკი.⁶² 1575-76 წწ. თამაზის სიკვდილის შემდეგ სუნიტურმა რეაქციამ სამეფო კარსაც მიაღწია და მას მხარი დაუჭირა ისმა'ილ II-მ.⁶³

⁶⁰ Y. Richard, *Le chiisme*, p. 74. ს. პ. ნასრი მიიჩნევს, რომ სუფიზმის უარყოფა შიიტური იერარქიის მიერ იყო გვიანდელი სეფიანური პერიოდის პოლიტიკური ფენომენი, როდესაც ულემები გამოვიდნენ როგორც სახელმწიფოს მიერ სუფიების პატრონობის, ისე „ტრუ“ მისტიკოსების წინააღმდეგ. S. H. Nasr, „*Le shi'isme et le sufisme*“, dans: *Le Chi'isme imamite*, pp. 217.

⁶¹ Iskandar Munshi, *Tārīkh-e 'Ālam-āra-ye 'Abbāsī*, II, p. 377.

⁶² 1720 წელსაც კი, თუ დაუჯერებთ ოსმალეთის წარმომადგენელს, დოური ეფენდის, ირანის სახელმწიფოს მოსახლეობის შესაქმნელ სუნიტი იყო. B. Scarcia-Amorcin, „*The Safavid Periods*“, p. 618.

⁶³ ისმა'ილ II-ის რელიგიური პოლიტიკის შესახებ იხ. Iskandar Munshi, *op. cit.*, I, pp. 212-217; Шафарф-хан Бидлути, *Шафарф-наме*, II, Перевод, предисловие, примечания и приложения Е. И. Васильева, с. 233; ნ. გელაშვილი, „სეფიანთა ირანის რელიგიური პოლიტიკის ისტორიიდან“, *ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო*, თბ., 1999, II, გვ. 33-41. არაერთი მოსაზრება არსებობს შაჰის ანტიშიიტური პოლიტიკის განმეორებულ ფაქტორების შესახებ. ერთი თვალსაზრისით, ეს ისმა'ილ II-ის სურდა იმგვარად მშვიდობიანი ურთიერთობა შეენარჩუნებინა ოსმალეთთან. იხ. О. Э. Эфендиев, *Азербейджанское*

მაგრამ ეს მხოლოდ დროებითი მოვლენა იყო. „მისი (ისმა'ილ II-ის) მმართველობითა და რელიგიური რეფორმით უკმაყოფილო იყო ყველა: ყიზილბაში დიდებულები, ლეთისმსახურები, ხალხის მასები, შაჰის დაახლოებული პირები, განსაკუთრებით კი მისი და, რომელმაც დიდი წვლილი შეიტანა ისმა'ილის გამეფებაში.“⁶⁴ ყოველივე ეს შაჰის დალუპვის მიზეზი გახდა და სეფიანები კვლავ დაუბრუნდნენ ქვეყნის სრული შიიტიზაციას პოლიტიკას.

შაჰ აბას I-მა არა მარტო საბოლოოდ მოსპო ყიზილბაშთა რადიკალური ხასიათის გავლენა, არამედ ასევე შეეცადა შეემცირებინა სუფიებისა და იმამიტ სწავლულთა ძალაც, რათა დაეკავებინა მათი ადგილი, როგორც ერთადერთ კომპეტენტურ ხელისუფალს ფარული იმამის არყოფნის პერიოდში. დედაქალაქის ისფაჰანში გადატანით შაჰმა მთლიანად დააღწია თავი ყიზილბაშთა გავლენას.

პირველი სეფიანი მონარქებისაგან განსხვავებით, რომლებმაც განსაკუთრებული უფლებები მიანიჭეს ალ-ქარაქისა (იხ. ქვემოთ) და მის შვილიშვილს მირ ჰუსაინს, შაჰ აბასი მტკიცე კონტროლს უწევდა სასულიერო პირებს და ზღუდავდა კლერიკალური ელიტის ავტონომიურობას. ის ხელს უშლიდა ინდივიდ იურისტებს პოლიტიკურ პრეროგატივების მიღწევაში ან ექსკლუზიური ლეგალური ძალაუფლების მოთხოვნაში. საპირისპიროდ, სამეფო კარის დაკავებულნი იყვნენ ისეთი რელიგიური სისტემის შემუშავებით, რომელიც დაეხმარებოდა შაჰს იმპერიული პოლიტიკის გატარებაში, სოციალური დისციპლინის დამყარებაში და შიიზმის „ირანიზაციაში“.⁶⁵

ჯერ კიდევ შაჰ ისმა'ილის დროს დაიწყო სუფიური საძმოების დევნა. სუნიტური ნაყმბანდიზისა და ხალვათიზის საძმოების წევრები გაძევ-

zoeydaptmso Cerpeusdos, c. 142. (ამ თვალსაზრისით მიღების შემთხვევაში ხაზი უნდა გაესვას, რომ ნადირ შაჰის პოლიტიკა ამ მხრივ ისმა'ილ II-ის პოლიტიკის გაგრძელებას წარმოადგენდა, რომლის ერთ-ერთი უმთავრესი მიზანიც, ირანის ისლამური სამყაროდან გამოცალკეების მოსპობით, ისევე ოსმალეთთან ნორმალური ურთიერთობის დამყარებას ისახავდა მიზნად. საბოლოო ჯამში კი, ეს ორივე „ანტიშიიტური ექსპერიმენტი“ ირანში ნარუმატებელი გამოდგა). მეორე თვალსაზრისის მიხედვით, ეს განპირობებული იყო ისმაილის დამოკიდებულებით ნაკოტიკებზე, რისი მიზეზიც იყო შამაშისის შაჰ თამაზის ბრძანებით მისი 18-წლიანი ტუსალობა ქაქქაბას ციხე-სიმაგრეში, რამაც მას მენტალური და ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით დიდი ზიანი მიაყენა და უბიძგა მანამდელი სეფიანური პოლიტიკისადმი დაპირისპირებისაკენ. შესაშვ არგუმენტიც ფსიქოლოგიურთა რიგს განეკუთვნება: ისმაილის მიერ პოლიტიკის შეცვლა შამაშისისადმი მტრობით და შესაბამისად მისი პროშიტური პოლიტიკისადმი დაპირისპირებით იყო განპირობებული. იხ. H. R. Roemer, "The Safavid Period", pp. 251-252. გარდა ამ ფაქტორებისა, გასათვალისწინებელია ზოგიერთი ყიზილბაშური ფრაქციის დაპირისპირება შაჰის. ეკონომიკურ პოლიტიკასთან, რაც ხელს უწყობდა მათ დაკავშირებას შიიტ სამღვდელმცნასთან შაჰის წინააღმდეგ. ერთობლივად, ყიზილბაში ლიდერები და სამღვდელთა იყენებდნენ შაჰის პოლიტიკურ ზომიერებას სუნიზმის მიმართ მისთვის ბრალის დასადებად შიიზმზე უარში და ამგვარად მისი მმართველობის დისკრედიტაციისათვის.

⁶⁴ ნ. გელაშვილი, *დასახ. ნაშრ* გვ., 41.

⁶⁵ R. Abisab, *op.cit.*, p. 55-56.

ბულნი იქნენ სეფიანთა სამფლობლოებიდან.⁶⁶ ზოგიერთმა პროშიიტური განწყობილების საძმომ კი (ნურბახშია, ზაჰაბიია) მხოლოდ დროებით შეინარჩუნა ლოკალური მნიშვნელობა და ორთოდოქსული იმამიზმის გაძლიერების პირობებში თანდათანობით დაკნინდა, სანამ საბოლოოდ თითქმის მთლიანად არ გაქრებოდა. ექტრემისტული ლულუვის მიმდევარი ნუსთაფიას საძმოს წევრები 1575 წელს ამოხოცეს ქაშანში. აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ შაჰ აბასი თავდაპირველად დიდ ინტერესს იჩენდა ნუსთაფიას ორდენის დოქტრინისადმი და მფარველობდა საძმოს გადარჩენილ წევრებს, თუმცა მალე პოზიცია შეიცვალა და ქაშანსა და ისფაჰანში 1593 წელს ისევ მოხდა საძმოს წევრების მასობრივად სიკვდილით დასჯა. 1592 და 1614 წლებში სიკვდილით დასაჯეს მრავალი ყარაჯადაღელი სუფი, სეფიანთა ძველი მიმდევრები, რომლებსაც ბრალად დაედოთ ოსმალოებთან თანამშრომლობა. რაც შეეხება ნე'მათოლაჰიას, სეფიანთა ერთ-ერთ მთავარ მხარდამჭერს, მან პოზიციების შენარჩუნება საკმაო ხნის მანძილზე შეძლო, მაგრამ შაჰ აბასის პერიოდში მათი დენის დროც დადგა და საძმოს წევრები ინდოეთში გადაიხვეწნენ (საიდანაც XIX ს-ში დაბრუნდნენ). ამიერიდან ტერმინი სუფი, „კეთილმორწმუნე მუსლიმის“ აღმნიშვნელი დინასტიის არსებობის დასაწყისში, ერეტიკოსის მნიშვნელობას იღებს.⁶⁷

ქართული და ჩრდილო კავკასიელი ლულამებისათვის, რომლებმაც თანდათანობით შეცვალეს ყიზილბაშები, ძველი მონოდება *სუფიგარი* (სუფის ერთგულება და მორჩილება შაიხისადმი) შეიცვალა შაჰის ერთგულების გამომხატველი მონოდებით - *შაჰისივანი* (შაჰის სიყვარული).⁶⁸

სეფიანთა სახელმწიფოს არსზე მსჯელობისას უპირველესად აღსანიშნავია ამ სახელმწიფოს თეოკრატიული ხასიათი. ერთის მხრივ ექტრემისტული სუფიური კონცეფციების ჩამოშორებითა და იმამიზმის აპოლოგიით, ხოლო მეორეს მხრივ (და რაც უმთავრესია) იმამთაგან საკუთარი ჩამომავლობის მუდმივი ხაზგასმით, სეფიანები საკუთარ მმართველობას თეოკრატიულ ლეგიტიმურობას ანიჭებდნენ. თავს უფლებას მიეცემთ და გარკვეულ პარალელსაც გავაულებთ სეფიანთა სახელმწიფოსა და ისლამისა და ისლამური სახალიფოს შექმნის პროცესთან. ისევე, როგორც მუჰამადის პრიმიტიულ თემს, სეფიანებსაც ერთიანი სახელმწიფოს შესაქმნელად ესაჭიროებოდათ ერთიანი იდეოლოგია, რომელიც კანონიკური იმამიზმი გამოდგა. ასევე ხდებოდა იმამიზმის გაჯერება მისთვის ზოგიერთი უცხო, მაგრამ სეფიანებისათვის მისაღები რელიგიური წარმოდგენით და მეორეს მხრივ, მათთვის ზიანის მომტანი რწმენა-წარმოდგენების უარყოფა. პრაქტიკულად, ადრეული ისლამის მსგავსად, სეფიანები ერთდროულად „ქმნიდნენ“ სახელმწიფოსა და რელიგიას (უფრო სწორად მათ გამოიყენეს და საკუ-

⁶⁶ M. Momen, *op. cit.*, p. 109.

⁶⁷ M. R. Djali, *op. cit.*, p. 103.

⁶⁸ M. Momen, *op. cit.*, p. 111.

თარ პოლიტიკურ მიზნებს დაუქვემდებარეს იმამიზმი). ამასთანავე, როგორც ფარული იმამის ნათესავი და ერთადერთი წარმომადგენელი, სეფიანი შაჰი ამიერიდან გახდა შიიზმის უზენაესი რელიგიური ხელისუფალი. ეს კი მათი პოლიტიკური და რელიგიური ძალაუფლების განუყოფლობის იდეას ემსახურებოდა.

ირანის შიიზმზე მოქცევამ XVI ს. დასაწყისში პოლიტიკური საზღვარი გაავლო ირანსა და დანარჩენ მუსლიმურ სამყაროს შორის, სადაც ძირითადად სუნიტი ოსმალოები დომინირებდნენ. „შიიზმმა მოახდინა ირანის ეფექტური იზოლაცია დანარჩენი მუსლიმური სამყაროსაგან როგორც მენტალობის, ისე ქმედების თვალსაზრისით... ირანული კულტურული ინდივიდუალიზმის ტრადიციები ზრდიდა ამ განყოფილის მნიშვნელობას.“⁶⁹ თუკი სეფიანებამდე შიიზმი ერთიანი მუსლიმური სამყაროს, მუსლიმური აზროვნების შემადგენელი ნაწილია, სეფიანების გაბატონებით იწყება გამიჯვნა (კიდევ ერთი განყოფა) და სწორედ პოლიტიკურ საფუძველზე, რომლისთვისაც გამოინახა რელიგიური გამართლება. ამ პერიოდიდან დანეებული, ირანის ევოლუცია მუსლიმური სამყაროდან გამოცალკევებულად (ზოგჯერ გამიჯნულადაც) მიმდინარეობს.

✓ ულემთა ფენა სეფიანთა ეპოქაში

სეფიანთა მმართველობის დასაწყისიდანვე ქვეყნის რელიგიური ორგანიზებისა და მართვისათვის საჭირო გახდა შაჰისადმი დაქვემდებარებული უმაღლესი რელიგიური პირის თანამდებობის შემოღება, რომლის მოვალეობასაც შეადგენდა ქვეყნის ყველა რელიგიური დანესებულების კონტროლი და შემონახვა. ამ ფუნქციას ასრულებდა სადრი (არაბ. მეთაური, წინამძღოლი), ოფიციალური პირი, რომელსაც შაჰი ნიშნავდა, ჯამაგირს უხდიდა და, სურვილის შემთხვევაში, გადააყენებდა თანამდებობიდან. სადრის თანამდებობა არ იყო სეფიანთა მიერ შექმნილი. ეს პოსტი არსებობდა XV ს-ში სუნიტ თემურიანებთანაც.⁷⁰ სადრის ფუნქციებში შედიოდა მართლმსაჯულებასა და რელიგიურ დანესებულებებზე თვალყურის დევნა, შიიტური რეჟიმის პირობებში კი – იმამიტური რწმენის გავრცელებასა და მისი სინმინდის დაცვაზე ზრუნვა, გალაშქრება ნებისმიერი სახის ოპოზიციის, გადახრისა თუ ინოვაციის წინააღმდეგ.

პირველი სადრი 1501 წლიდან იყო ყადი შამს ალ-დინი ლაჰიჯანიდან (გილანი), ისმა'ილის ყოფილი აღმზრდელი. მისმა მემკვიდრემ ყადი მოჰამად ქაშანიმ (1503-1510) თავი გამოიჩინა სუნიტების უმოწყალო დევნით, რისი მსხვერპლიც მრავალი ცნობილი სუნიტი სწავლული გახდა. მის შემდეგ სადრის პოსტი დაიკავა საიდმა შარიფ ალ-დინ 'ალი შირაზიმ, რომელიც არა მარტო მაღალი რანგის რელიგიური პირი იყო, არამედ, სეფიანთა სახელმწიფოს სამხედრო ორდენზე დაფუძნების

⁶⁹ H. Algar, *Religion and State in Iran, 1785-1906*, p. 25.

⁷⁰ M. R. Djalili, *op. cit.*, p. 41;

საეციფიკიდან გამომდინარე, რამდენჯერმე ეკავა უმაღლესი მთავარ-სარდლის პოსტიც (არაბ. *ამირ*, სპარს. *მირ*). იგი, ისევე როგორც მეოთხე სადრი ამირ 'აბდ ალ-ბაქი იაზდი, დაილუპა ჩაღდირანის ბრძოლაში.

სადრების გავლენის გაზრდას იხიცი უწყობდა ხელს, რომ არც თუ ისე იშვიათად ამ პოსტს იკავებდნენ ამირები, სამხედრო-მომთაბარე ტომების ბელადები და ტომობრივი ლაშქრების წინამძღოლები.⁷¹

შაჰ ისმა'ილის დროს სადრები ჯერ კიდევ არ იყვნენ საფუძვლიანად გარკვეულნი და დახელოვნებულნი იმამიტურ სამართალში. მათი რელიგიური მოღვაწეობა ძირითადად შემოიფარგლებოდა მარტივი ყოველდღიური პრობლემების გადანყვეტით. მაგალითისათვის, სადრ ამირ ჯალალოდინ შირანჯი ასთარაბადის (1514-1525) ევალეობდა არა მარტო იმამიტური შიიზმის გავრცელება, არამედ ბოროტმოქმედთა დასჯაც, არაშიიტთა დევნა, ბრძოლა ერეტიკული ინოვაციების წინააღმდეგ, რელიგიით დაუშვებელი ქმედებების აკრძალვა, მუეძინებისათვის და ლოცვის წარმმართველებისათვის თვალყურის დევნა. სადრმა ამირ მუიზ ალ-დინ მუჰამადმა დაუნდობელი ბრძოლა წამოიწყო ოპიუმის მწველების, ტავერებისა და სათამაშო სახლების წინააღმდეგ.⁷²

სადრის მოღვაწეობა ასევე მიმართული იყო ყიზილბაშთა არაორთოდოქსული შიიზმის წინააღმდეგ, რომელთა დაუოკებელი ფანატიზმი არ შეესაბამებოდა სახელმწიფოს პოლიტიკური აღმინისტრირების მოთხოვნებს.

სადრის ფუნქციების ამგვარი დუალიზმი ამ ტიტულის მატარებელს ბუნებრივად ფრთავდა პოლიტიკურ პროცესებსა და სამეფო კარის ინტრიგებში; ამ მეტად გავლენიანი პოსტის დაკავებას ბევრი ცდილობდა, რაც მუდმივ ქიშპს იწვევდა. 1511 წ. პირველად მოხდა, როდესაც სადრმა საიდ 'ალი შირაზიმ, შაჰის ვაქილთან კონფლიქტის გამო, იმ მიზნით, რომ დროებით თავი აერიდებინა შაჰის გავლენისა და კონტროლისათვის, ნაჯაფისა და ქერბალას მოხილვის მომიზეზებით, დატოვა სამეფო კარი. ამგვარ საქციელს შემდგომში არაერთხელ გაიმეორებენ საერო ხელისუფლებასთან კონფლიქტში მყოფი შიიტი რელიგიური პირები.

რადენ პარადოქსულადაც არ უნდა ჟღერდეს, თავდაპირველად, ისმა'ილის დროს, სულაც არ ითვლებოდა აუცილებლად, რომ სადრი იმამიტი სწავლული ყოფილიყო და ამდენად, როგორც სხვა სახელმწიფო პოსტები, არ იყო დამოკიდებული რწმენაზე. ყველა სადრიც კი არ ყოფილა იმამიტი. მაგალითად, 1514 წელს სადრი გახდა შიჰაბ ალ-დინ ლალა, ლალაიეს სუნიტური სუფიური ორდენიდან, რომელიც სწრაფად დაითხოვეს და მის ადგილზე დანიშნეს მირ ჯამალ ალ-დინ შირანჯი ასთარაბადი, რომლის „იმამიტობაც ეჭვს არ იწვევდა“⁷³ (თუმცა, როგორც

⁷¹ К. Кудия, "Центральная власть и эволюция института садра в сефевидском государстве", в сб. *Духовенство и политическая жизнь на Ближнем Востоке в период феодализма*, с. 123.

⁷² A. K. S. Lambton, "Quis Custodiet Custodes", *Studia Islamica*, 5, 1955, p. 134.

⁷³ S. A. Arjomand, "Religious Extremism (Ghuluww), Sufism and Sunnism in Safavid Iran: 1502-1722", *JAH*, 15, 1981, p. 31

აღინიშნა, მას ევალებოდა იმამიზმის გავრცელებაზე ზრუნვა და არა-შიიტთა დევნა). ეს ფაქტი ალბათ კიდევ ერთხელ მიუთითებს, რომ ადრეულ პერიოდში სეფიანთა სახელმწიფოში იმამიზმის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებას მხოლოდ დეკლარატიულ ხასიათს ატარებდა და სეფიანთა სახელმწიფომ, მონარქიის სურვილის მიუხედავად, კიდევ დიდხანს შეინარჩუნა რელიგიური სიჭრელე.⁷⁴

მიუხედავად სადრის პოსტის განსაკუთრებული მნიშვნელობისა, სეფიანთა ყველაზე სუსტი მონარქებიც კი არ უშვებდნენ შიიტური სამღვდელოების მეთაურთა ზედმეტი გაძლიერებას. ამის ერთ-ერთი გამოხატულება იყო ორი სადრის არსებობა. ამგვარად, უკვე XVI ს.-ში, ერთი სადრის არსებობასთან ერთად, ხშირი იყო შემთხვევები, როდესაც შიიტური სამღვდელოების მეთაურის მოვალეობას ერთდროულად ორი სადრი ასრულებდა. მომდევნო ასწლეულში კი ამ წესმა თითქმის კანონის ძალა შეიძინა და ერთი სადრი უკვე განსაკუთრებულ შემთხვევას წარმოადგენდა. სადრის პოსტის საბოლოო გაყოფა გამოიხატა ხმარებაში ისეთი ტერმინების შემოღებით, როგორიცაა *სადრ-ე ხასსე* და *სადრ-ე მაშლიქ* (ან *სადრ-ე ამშა*). პირველი აღნიშნავდა „მისი უდიდებულესობის (ე.ი. შაჰის) სადრს“, ხოლო მეორე და მესამე „სახელმწიფო (საერთო) სადრს“.⁷⁵

ორი სადრისაგან თითოეულს გააჩნდა უფლებებისა და მოვალეობების განსაზღვრული წრე და მართადა სეფიანთა უზარმაზარი სახელმწიფოს გარკვეულ ნაწილს. სადრის ფუნქციების გაორებამ, შიიტური სამღვდელოების მეთაურის ფუნქციების გადანაწილებამ ორ, მდგომარეობითა და გავლენით არათაბარმნიშვნელოვან თანამდებობის პირს შორის, უეჭველად გამოიწვია ინსტიტუტის დასუსტება. ამასთანავე, XVII ს.-ში აღარ შეიმჩნეოდა რელიგიურ და სამხედრო ხელისუფლების სადრების ხელში გაერთიანება, როგორც ზოგჯერ ხდებოდა XVI ს.-ში, რაც კიდევ უფრო აკნინებდა სადრების ძალასა და მნიშვნელობას.⁷⁶

სადრის პოსტი, რომელსაც პოლიტიკური მნიშვნელობა გააჩნდა, თანდათანობით დაკნინდა, შეიქმნა ახალი პოსტი შაიხ ოლ-ესლამისა და იგი ყველაზე გამოჩენილ ულემებს ენიჭებოდათ. შესაძლოა ამ მოვლენაში დაეინახოთ სახელმწიფოსა და ეკლესიის გაყოფის ნიშნები, მაგრამ შაჰ აბასის დროს იმამიტი ულემების – ახლადჩამოსული მიგრანტების პოზიცია იმდენად სუსტი იყო და შაჰისა კი ძლიერი, რომ ძნელია ვილაპარაკოთ ულემთა რეალურ დამოუკიდებლობაზე.

სეფიანთა სურვილი, ჩამოეშორებინათ სუფიური ექტრემიზმის ნიშნები და ორთოდოქსული იმამიზმის გამომხატველებად ჩათვლილიყვნენ, განხორციელდა ირანში არაბ სწავლულთა გადმოსახლების ხელშეწყობით – მათი სათანადო რელიგიურ-სახელმწიფოებრივი უფლებე-

⁷⁴ გ. სანიკიძე, „შიიტური სასულიერო წოდება სეფიანთა ხანაში“, *ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო*, IV, გვ. 42.

⁷⁵ К. Кулиш, *указ. соч.*, с. 125.

⁷⁶ *там-же*, с. 127.

ბით აღჭურვილ და სამღვდელთა ფუნქციების ამგვარად წინ წა-
მონევით. ამასთან ერთად, სწორედ იმამიტი სწავლულების გავლენით
ხდება სეფიანთა ძალაუფლების დაცლა ექტრემისტული სუფიზმისა და
შეისანიტურული ტიპის ღულუვის ნიშნებისაგან.

შაჰ თამაზმა თავის კარზე მოიწვია არაბი იმამიტი სწავლულები –
იმდროინდელი იმამიზმის უმნიშვნელოვანესი ცენტრებიდან –
სპარსეთის ყურედან (ბაჰრეინი, ალ-ქათიფი, ალ-აჰსა – ამჟამინდელი
ჰოფუფი) და ჯაბალ 'ამილიდან' (სამხ. ლიბანი), რაც წარმოადგენდა
ირანელთა შიიზმზე მოქცევის პირველ მნიშვნელოვან ნაბიჯს.

„პირველი მონაშის“, იბნ მაქი ალ-'ამილის ტრადიციებზე აღიზარდა
'ალი იბნ 'აბდ ალ-'ალი ალ-ქარაქი ალ-ამილი, იგივე ალ-მუჰაკიკ ალ-
თანი (გარდ. 1533 წ.) ქარაქ ნუშიდან (ბექა'ას დაბლობი). დაახლ. 1504
წლიდან იგი ნაჯაფში ცხოვრობდა. 1510 წ. გამოეხმაურა შაჰ ისმა'ილის
მონვევას და სეფიანთა მიერ ახლად შემოერთებულ აღმ. ირანში
(მაშჰადი, პერათი) გაემართა. შემდეგ იგი ისევ ნაჯაფში დაბრუნდა, მა-
გრამ შაჰ თამაზის ზეობის წლებში რამდენჯერმე ხანგრძლივი დროის
მანძილზე ცხოვრობდა ირანში და თითქმის მთელი ქვეყანა შემოიარა
იმამიზმის პროპაგანდის მიზნით. მან შაჰის განსაკუთრებული ნდობა
დაიშაბურა და მიიღო „მუჯთაჰიდთა ბექტლისა“ და „იმამის წარმო-
მადგენლის“ ტიტულები. ნაჯაფში იგი იყო სხვადასხვა შემოსავლიანი
ვაკუფების ადმინისტრატორი. მას ჰქონდა უფლება თავის ნება-
სურვილის მიხედვით აერჩია ნებისმიერ ადგილზე შიიტები ლოცვის
გასაძლოლად. უცხოელი სწავლული ამდენად დაუპირისპირდა სადრს,
რომლის უფლებებიც მკვეთრად შეიკეცა. მაგრამ შაჰმა ალ-ქარაქის
მხარე დაიჭირა და 1531 წ. უმაყოფილო სადრი ლიას ალ-დინ მანსურ
დაშთეჟი შეცვალა ალ-ქარაქის ირანელი მონაფით მუ'იზ ალ-დინ
მოჰამად ისფაჰანით.

შემდგომ წელს შაჰმა სპეციალური აქტი დაადასტურა ალ-ქარაქის
უფლება დაესახელებინა და გადაეყენებინა სამეფოს ყველა რელიგიური
ფუნქციონერი. ალ-ქარაქის მოღვაწეობის შედეგად პილას სკოლამ
პირველად მოიპოვა ოფიციალური აღიარება და მიიღო სუვერენისაგან
აშკარა მხარდაჭერა.⁷⁷ ამგვარად გაიკვალა შიიტურმა სამღვდელთა
მომავალი ძალოვანების გზა ირანში.

ალ-ქარაქის გავლენა ირანში არ შემოიფარგლა მხოლოდ პილას
სკოლის პრინციპების – ქალამის მეთოდის, იჯთიჰადისა და თაკლიდის
დამკვიდრებით. პირველად მოხდა, რომ ფარული იმამის ზოგიერთი
ფუნქციის პრაქტიკული განხორციელება დროებით დაეკისრათ კვალი-
ფიცირებულ შიიტ სწავლულებს: ლოცვის წარმართვა, გადასახადები,
რაც შეეხება ტირანის მხარდაჭერას – ალ-ქარაქი იხსენებდა შიიტი
სწავლულების მაგალითს – ალ-მურტადასა და ალ-რადის ბუფეიანთა

⁷⁷ ჯაბალ 'ამილი ისლამის პირველივე საუკუნებიდან შიიტური იყო და ადგილობრივი
შიიტი სწავლულები პილას რაციონალისტური სკოლის მიმდევრები იყვნენ.

⁷⁸ H. Halm, *op.cit.*, 102.

დროს, ნასირ ალ-დინ თუსისა და ალ-'ალამა ალ-ჰილის მონღოლთა პერიოდში.⁷⁹

ამ საკითხებში ალ-ქარაქის დოქტრინამ, რომელმაც ზოგიერთი მისი თანამედროვის მძაფრი კრიტიკა დაიმსახურა, საკმაოდ შეუწყო ხელი ერთის მხრივ სეფიანი სუვერენის ლეგიტიმურობის გაძლიერებას და მეორეს მხრივ საკუთარი სტატუსის, როგორც ფარული იმამის წარმომადგენლის, გამყარებას. მისი უდავო პოზიცია, როგორც „თავისი ეპოქის მუჯჯათჰიდისა“ ამასთანავე არ იყო ინსტიტუციონალიზებული და აღარ გაგრძელებულა 1534 წ. მისი გარდაცვალების შემდეგ. თუმცა ამ ტიტულს, საპატიო ნოდების სახით, ატარებდა მისი ვაჟი.

არსებობს თვალსაზრისი, რომ სეფიანებმა (განსაკუთრებით პირველმა ორმა) მრავალი სწავლული მიიწვიეს არაბულ-შიიტური სამყაროდან ირანში, რომლებმაც უმთავრესი როლი შეასრულეს ირანის შიიტოზაციის პროცესში,⁸⁰ „გახადეს შესაძლებელი ირანის შიიტურ ქვეყნად გარდაქმნა“.⁸¹ ა. აბისააბი აღნიშნავს, რომ მთლიანად სეფიანთა პერიოდში სულ მცირე 158 სწავლულის (*ალიმ*) იდენტიფიცირება შეიძლება, როგორც სირიელი ემიგრანტების პირველი, მეორე და მესამე თაობის შთამომავლებისა.⁸² თუმცა, მეორეს მხრივ, ამ მოვლენის (მიგრაციის) გადაჭარბებულად შეფასებაც არ შეიძლება. ავალითისათვის, ე. ნიუმენი მიიჩნევს, რომ არაბი სწავლულების მიგრაცია სულაც არ ყოფილა მასობრივი და მათი მოღვაწეობის დეტალური ანალიზი აჩვენებს, რომ ჰიჯაზში, ბაჰრეინში, არაბულ ერაყსა და ჯაბალ 'ამილში მოღვაწე მრავალი იმამიტი უღემი ამ პერიოდში უარყოფდა სეფიანთა იდენტიფიცირებას იმამიტურ შიიზმთან.⁸³ მართლაც, როგორც ზემოთ იყო ნაჩვენები, საკმაოდ რთული იყო ექტრემისტული სუფიური ენთუზიაზმის ტალღაზე ხელისუფლების სათავეში მოსული სეფიანების რწმენის იმამიტური ორთოდოქსიის ჩარჩოებში მოქცევა.

არაირანელ იმამიტ უღემთა შემოფოთება სეფიანთა რელიგიურ კუთვნილებასთან დაკავშირებით შემდეგი ფაქტორებიდან გამომდინარეობდა: ისმა'ილის უეცარი მოქცევა იმამიზმზე, სეფიანთა რელიგიურ-პოლიტიკური მოღვაწეობის ურყევი ექსტრემისტული ბუნება, არამიტიური და შიიტური რელიგიური წარმოდგენებისა და პოლიტიკის არაორთოდოქსალური ნაზავი, დოქტრინისა და რელიგიური პრაქტიკის შესწავლის სურვილის არარსებობა სეფიანთა ელიტაში, სეფიანთა მომავალი პოლიტიკური საქმიანობის მიმართულების წინასწარი განჭვრე-

⁷⁹ al-Karakī, *Risāla qāṭi' a al-lajāj fi taḥqīq ḥill al-kharāj*, quoted W. Madelung, "Shiite Discussions on the Legality of the Kharāj", in: *Proceedings of the Ninth congress of the 'Union européenne des arabisants et islamisants'*, p. 197.

⁸⁰ E. G. Brown, *A Literary History of Persia*, V. 4, pp. 360, 406-407.

⁸¹ S.H. Nasr, "Religion in Safavid Persia", *Iranian Studies*, 7, 1974, p.274.

⁸² R.J. Abisaab, *op.cit.*, p.4

⁸³ A. J. Newman, "The Myth of the Clerical Migration to Safavid Iran", p. 67. ისმა'ილის შიიტობას ასევე ეჭვის თვალით უყურებდნენ იმდროინდელი გამოჩენილი იმამიტი სწავლულები ერაყელი 'ალი ბ. ჰილაღ ალ-ჯაზა'ირი და შაიხ 'ალი ბ. ალ-'ალი ალ-მაისი ჯაბალ 'ამილიდან. *Ibid.*, pp. 91-94.

ტის შეუძლებლობა და განსაკუთრებით ის ფაქტი, რომ ლიბანელი ალ-ქარაქი, რომელსაც მრავალი არაკეთილმოსურნე ჰყავდა არაირანელი იმამიტ ულემთა ელიტაში, იყო ირანის შიიტოზაციის მთავარი შემოქმედი და უპირობო ავტორიტეტი სეფიანთათვის. იმავე პერიოდში სუნიტი მმართველები, კერძოდ ოსმალოები, ერიდებოდნენ თავიანთ ტერიტორიაზე მოსახლე იმამიტ ულემებთან დაპირისპირებას. საერთო ჯამში, არაბი ულემებისათვის, რომლებიც მოღვაწეობდნენ სუნიტების მიერ კონტროლირებად ტერიტორიებზე, საკუთარ სამშობლოში დარჩენა უმჯობესი იყო, ვიდრე სეფიანთა ტერიტორიებზე ემიგრირება.⁵⁴

ალ-ქარაქის არ უყოყმანია გამოეყენებინა თავისი რელიგიური და სამართლებრივი ცოდნა და გამოცდილება ამ პერიოდის სეფიანთა შიიზმის სპეციფიკური ასპექტების მხარდასაჭერად. იგი განსაკუთრებით იცავდა სეფიანთა ექსტრემისტულ ანტისუნიზმს. მაგალითად, 1511 წელს ისმა'ილს მან მიუძღვნა თხზულება, რომელშიც გამართლებული და დასაბუთებული იყო პირველი სამი ხალიფას შერჩენება, რის პრაქტიკაც ისმა'ილმა ფაქტობრივად ხელისუფლების სათავეში მოსვლისთანავე შემოიღო.⁵⁵ არსებობს ცნობა, რომ ალ-ქარაქის გამოსვლებმა აბუ ბაქრისა და 'უმარის ნინააღმდეგ, გამოიწვია შიიტ ულემთა დევნა მექასა და მედინაში.⁵⁶ სამი პირველი ხალიფას უზურპატორებად და „ოქროს ხანის“ შექმნის მთავარ ხელისშემშლელებად მიჩნევამ სეფიანთა პოლიტიკური იდეალის სახე მიიღო.

ალ-ქარაქი ასევე მხარს უჭერდა შაჰ ისმა'ილის მოხსენიებას ტიტულებით *ალ-სულთან ალ-ადილ* და *ალ-იმამ ალ-ადილ*, რითაც ფაქტობრივად ადასტურებდა იმამათზე შაჰის პრეტენზიების მართებულობას.⁵⁷

ალ-ქარაქიმ ნაიბ ალ-ამმის („იმამის წარმომადგენლის“) კონცეფცია ლოგიკურ დასასრულამდე მიიყვანა და ფარული იმამის ფუნქციათა და პრეროგატივების მნიშვნელოვანი ნაწილი მის „კოლექტიურ წარმომადგენლებს“ – ულემებს მიაკუთვნა. ამდენად, ულემთა იურიდიული ხელისუფლება, ამ პერიოდიდან დაწყებული, საკუთრივ იმამის ხელისუფლების თითქმის ზუსტი ანარეკლი გახდა (ბუნებრივია, სეფიანთა თეოკრატიული პრეტენზიების მქონე დინასტიის არსებობის პირობებში, მხოლოდ თეორიული თვალსაზრისით). ამდენად, სავალდებულო იყო ნებისმიერი რელიგიური გადასახადის უშუალოდ ულემებისათვის გადახდა, რომლებიც მიჩნეულ იქნენ იმამის ნდობით აღჭურვილ პირებად. ითვლებოდა, რომ ის, ვინც მოკრეფილ გადასახადებს ანაწილებდა, არაეითარ ჯილდოს არ იღებდა. ალ-ქარაქი ზაქათის შეკრების უფლებას ანიჭებდა რელიგიური სასწავლებლების სტუდენტებსაც (*თოლაბ*) და

⁵⁴ *Ibid.*, p. 94.

⁵⁵ J. Calmard, "Les rituels shiites et le pouvoir", p. 118.

⁵⁶ Muḥammad Bāqir Khwānsārī Ḥafāhānī, *Rawḍat al-Jannāt*, quoted M. Momen, *op. cit.*, p. 110.

⁵⁷ ალ-ქარაქისა და იბრაჰიმ ბ. ხულიფიან ალ-ქათიფის (გარდ. 1539 წ.) შორის ნერილობითი პოლემიკა მიმდინარეობდა ყველა იმ საკითხთან დაკავშირებით, რომელთა ინოვაციური შემოტანა მოახდინა ალ-ქარაქიმ იმამიტურ შიიზმში.

შესაძლებლად მიიჩნევდა, რომ აკრეფილი თანხა დახარჯულიყო მათი და მედრესეების საჭიროებისათვის. იგი თავდაცვითი ჯიშადის გამოცხადების პრეროგატივასაც ასევე უღებებს ანიჭებდა. მხოლოდ თავდასხმითი ჯიშადი რჩებოდა ფარული იმამის დროებით შეწყვეტილ პრეროგატივად.

სწორედ ალ-ქარაქის პერიოდიდან ჩამოაყალიბეს და განავითარეს უღებებმა თანდათანობით თავიანთი ხელისუფლების იურიდიული საფუძვლები. მაგრამ სეფიანებს დიდი ხნის მანძილზე შესწევდათ ძალა და უნარი, შეეკავებინათ უღებების ეს პრეტენზიები და მხოლოდ ყაჯართა პერიოდში, უსულის სკოლის საბოლოო გამარჯვების შემდეგ, მოახერხეს უღებებმა მრავალი თავიანთი თეორიულად დასაბუთებული ფუნქციის პრაქტიკული განხორციელების დანყება.

ირანში მიგრირებულ იმამიტ უღებებთან დაკავშირებით უპირველესად ის უნდა აღინიშნოს, რომ მათი მოღვაწეობის უმთავრესი მახასიათებელი სეფიანების მხარდაჭერა და მათი აპოლოგია იყო. პირველ სეფიანთა დროს უღებები სპეციალურად იყენენ ჩამოყვანილნი არაბული ქვეყნიებიდან და ამდენად, დიდწილად იყენენ დამოკიდებულნი სეფიანებზე. მათ სათანადო საყრდენი არ გააჩნდათ თურქულად მოლაპარაკე ტომებში, რომელთა ლულუგზე დაფუძნებული შიიზმიც მკვეთრად განსხვავდებოდა უღებთა იმამიზმისაგან.⁸⁸

სხვა შიიტი სწავლულებისაგან განსხვავებით, მონვეულმა უღებებმა საკუთარი იურისდიქციის არეალი გააფართოვეს იჯთიჰადის გამოყენებით, რაც გამოიხატებოდა ტრადიციების ახალი ინტერპრეტაციებით და ახალი მიდგომების ნინნამონევით საერო მმართველობისა და შიიტური პოლიტიკური ხელისუფლების მიმართ. „ისინი მოითხოვდნენ იურისტთა სოციალურ-პოლიტიკურ როლის გაზრდას და დიდ სინდისის ქენჯნას არ განიცდიდნენ საერო მმართველებთან კავშირით და მათგან მიღებული ფინანსური მხარდაჭერის გამო. ყოველივე ეს ხელსაყრელი გამოდგა სახელმწიფო ფორმაციისა და სეფიანთა იმპერიული სუვერენიტეტისათვის.“⁸⁹

აქვე იმასაც უნდა გაეყვას ხაზი, რომ შაჰ თამაზის დროს ირანელები ხშირად იგზავნებოდნენ რელიგიური განათლების მისაღებას ჯაბალ 'ამილში. მას შემდეგ კი, რაც შაჰ აბასმა დედაქალაქი ისფაჰანში გადაიტანა (1597 წ.), მან აქ მრავალი ახალი მედრესე დაარსა და ხელი შეუწყო ჯაბალ 'ამილიდან და ბაჰრეინიდან უღებთა გადმოსახლებას ირანში (უპირველესად ისფაჰანში, რამაც დიდად ნანია ნინ შიიზმის სწავლებისა და უღებთა ადგილობრივი კორპუსის ჩამოყალიბების საქმე). ყაჯართა პერიოდში ამგვარი „კოლეჯები“ იქცნენ ნიმუშად ნაჯაფში, ყუმსა და მაშჰადში შექმნილი მრავალი მედრესესათვის, რომლებიც რელიგიური ძიებების და განათლების უმნიშვნელოვანესი ცენტრებია დღევანდელ

⁸⁸ N. R. Keddie, *The Roots of the Ulama's Power*, p. 224.

⁸⁹ H. Modarressi, *Kharaj in Islamic Law*, p. 58.

შიიტურ სამყაროში. თუმცა, არსებობს ცნობები, რომ ამგვარი სკოლები მანამდეც არსებობდა ირანში, უპირველესად რეიში.⁹⁰

პირველ სეფიანთა პერიოდში რელიგიური მღვდლთა რეგულაციების მიზეზს წარმოადგენდნენ არა სახელმწიფოსთან დაკავშირებული უღმერთოებები, არამედ მათი საკუთარი ექსტრემისტი მიმდევრები, სუფიები და სუნიტები. უღმერთოები იმდენად იყვნენ დამოკიდებულნი სეფიანებზე, რომ აღიარებდნენ კიდევ (ყოველ შემთხვევაში არ უარყოფდნენ) მათ წარმომავლობას იმამებისაგან.

სეფიანებმა „გაიხსენეს“ და განავითარეს მეფეთა ლეთაებრივი უფლების სპარსული თეორია, რომელიც გარკვეულ კომპრომისს წარმოადგენდა უღმერთებსა და სეფიანებს შორის (თუმცა ამ თეორიას უღმერთოები უფრო გვიანდელ პერიოდში უკვე ნაკლებად იზიარებდნენ).⁹¹

შაჰ აბასის მხარდაჭერის გამო ორთოდოქსული შიიზმი დიდი პრივილეგიებს იღებდა. შაჰ აბასი იყო პირველი სეფიანი მონარქი, ვინც დაანება საგანდასახადო შეღავათები შიიტური სარწმუნოების გავრცელებისა და განმტკიცებისათვის. ხორასნის დაპყრობის შემდეგ 1598 წ. შაჰმა აღადგინა უზბეკთა მიერ დანგრეული მაშჰადის ნმინდა კომპლექსი. 1601 წ. მან მოიხილა მაშჰადი (41 დღის მანძილზე ფეხით იარა). საქართველოსა და შირვანის გაძარცვის შემდეგ შეიქმნა „თოთხმეტი უცოდველის“ (მუჰამადი, ფატიმა და თორმეტი იმამი) რელიგიური ფონდი (ვაკფი).⁹² ისფაჰანის მოედანზე დაიდგა საეაჭრო ფარდულები, ისფაჰანსა და ყაზვინში აშენდა ორი ქარაყან სარაი, მრავალი შამამი (საზოგადოებრივი აბანო) და სხვ. ყოველივე ეს ფონდს ეკუთვნოდა და ყოველწლიურად დაახლ. 7 მლნ. თუმანი შემოსავალი მოჰქონდა. ფონდის ადმინისტრატორი თავად შაჰი და მისი მემკვიდრეები იყვნენ. ფონდში შემოსული თანხების განაწილებასა და გამოყენებაზე კონტროლი სადრს ევალებოდა. შემოსავალი ნაწილდებოდა ღარიბებზე, სწავლულებზე, შიიტური სამართლისა და ლეთისმეტყველების შემსწავლელ სტუდენტებზე და ზოგადად გამიზნული იყო „რელიგიისა და სახელმწიფოს გზაზე“ ყველა დანახარჯის დასაფარავად.

შიიტური სამღვდლოება ქალაქებშიც ფლობდა მიწებს და ეს ფაქტი უკვე განაპირობებდა იმას, რომ უღმერთები ჩართულნი ყოფილიყვნენ ქალაქის ეკონომიკურ ცხოვრებაში. ამასთანავე, მათი ეს „ჩართვა“ მხოლოდ მიწების საკუთრებით არ შემოიფარგლებოდა, ვინაიდან ვაკფის კატეგორიაში ასევე შედიოდა საეაჭრო, სახელოსნო და შემოსავლის მომტანი ქალაქის სხვა დანესებულებები.

სავაჭურო საკუთრებისაგან მიღებული მთელი შემოსავალი მუთავალის, ვაკფების განმანაწილებლის განკარგულებაში იყო. ხშირად მუთავალი თავადვე წარმოადგენდა შემომწირავს, რომელიც ამ მიზეზით იღებდა საკუთრების უფლებას თავისი ყოფილი ქონების ნაწილზე.

⁹⁰ Qazwīnī, *Kitāb an-Naqd*, quoted M. Bausani, "Religion in Seljuq Period", p. 295.

⁹¹ იხ. J. Charden, *op. cit.*, V. pp. 206-208.

⁹² H. Halm, *op. cit.*, p. 113.

ზოგჯერ მუთაყალის წილი 1/3-ს და მეტსაც აღწევდა. ვაკფის დანარჩენი ნაწილი კი ნაწილდებოდა სამღვდელთაზე და მუსლიმურ დანებებულეებზე.⁹¹

აქვე აღსანიშნავია, რომ შაჰმა საკუთარი ძვირფასეულობა ასევე რელიგიურ დანებებულებებს გადასცა. თხზულებები შიიტურ სამართალსა და თეოლოგიაში კი მაშჰადის⁹² წმინდა კომპლექსის საკუთრება გახდა. ხოლო სპარსეთის ისტორიის ამსახველი ნიგნები და სპარსული პოეზიის კრებულები, აგრეთვე ფაიფურის ნივთების კოლექცია შაჰმა სეფიანთა საგვარეულო სახლს გადასცა არდებილში, სადაც დღესაც არსებობს „ფაიფურის სახლი“.

მაშჰადთან ერთად აღდგა ყუმბიც. მას შემდეგ, რაც ნაჯაფი და ქერბალა საბოლოოდ გადავიდა ოსმალთა ხელში, გაიზარდა ირანში მდებარე წმინდა ქალაქების მნიშვნელობა. შაჰ აბასმა დაარსა მედრესე და სასტუმრო სახლი პილიგრიმებისათვის ყუმბი. მრავალი საიდი სწორედ აქ ამჯობინებდა დასაფლავებას.

1601 წ. ბაჰრეინი, რომლის მოსახლეობის უმრავლესობაც შიიტი იყო, გადავიდა შაჰის ხელში და 1624 წ. შაჰ აბასმა ბაღდადიც აიღო, სადაც სუნიტი არისტოკრატია საკმაოდ მძიმე მდგომარეობაში აღმოჩნდა. შიიტებმა დაანგრეს აბუ ჰანიფასა და მისტიკოს 'აბდ ალ-კადირ ალ-გილანის (გარდ. 1166 წ.) საფლავები. სამაგიეროდ ქაზიმაინის მაეზოლესუმებმა მნიშვნელოვანი შემონიშნულობანი მიიღეს. შაჰ აბასმა ასევე მნიშვნელოვანი აღდგენითი სამუშაოები ჩაატარა ნაჯაფსა და ქერბალაში. მაგრამ 1638 წ. ოსმალთებმა საბოლოოდ დაიბრუნეს ნაჯაფი და ქერბალა, რითაც ნერტილი დაესვა ირანელთა ბატონობას ერავის შიიტურ წმინდა ქალაქებზე.

ზემოდან დეკრეტირებული ირანის ბრუტალური შიიტიზაცია სეფიანური აბსოლუტიზმის პირმშოა იყო და ზოგიერთი კრიტიკოსი ამ მოვლენაში ცეზაროპაპისტურ ნიშნებსაც ხედავს.⁹³ ამან საშუალება შეუქმნა ღვთისმეტყველ-სამართლისმცოდნეებს, მოლებს (არაბ. *მაულა* – ბატონი, მოძღვარი) ჰქონოდათ სოციალური და ასევე პოლიტიკური გავლენაც, რაც მანამდე სამღვდელთაათვის უცხო იყო. ისინი უძღვებოდნენ ლოცვას და სათავეში ედგნენ პარასკევის საღვთო სამსახურს დიდ მეჩეთებში, იყვნენ იურიდიული ექსპერტები (*მუფთი*) და ყადიები, რეგიონული რელიგიური ხელისუფალნი (*შაიხ ოლ-ესლამ*), რელიგიური ფონდების ადმინისტრატორები და ა.შ. თუკი შაჰ აბას I-მა მათი გავლენა დაუქვემდებარა საკუთარი ცენტრალური ძალაუფლების აბსოლუტიზმს სამღვდელთაათვის სადრის კონტროლქვეშ მოქცევით, მისი გაცილებით უფრო სუსტი შემკვიდრების დროს სადრის ძალაუფლება არა მარტო

⁹¹ К Куция, *Социально-экономическая структура и социальная борьба в городах сефевидского Ирана*, с. 84-85.

⁹² მაშჰადის კომპლექსის შენობათა ძირითადი ნაწილის შენება დასრულდა 1635 წლისათვის შაჰ სეფის დროს. მაეზოლესუმს მოქროვილი გუმბათი კი ნადირ შაჰის დროს დაედგა.

⁹³ S. A. Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, p. 181.

შემცირდა, რათა საბოლოო ჯამში მხოლოდ ვაკეების კონტროლით შემოფარგლულიყო, არამედ შაჰის აბსოლუტიზმიც დაკნინდა. ცენტრალური ხელისუფლების წინაშე უღმერთა კასტამ იმდენად მნიშვნელოვანი წონა შეიძინა და გავლენა მოიპოვა, რომ XVII ს-ში უკვე შეეძლო სამეფო კართან ედავა ფარული იმამის წარმომადგენლობის პრეტენზიაზე.

მეფენიც კი გარეგნულად იძულებულნი იყვნენ გამოეხატათ პოლიტიკური სფეროს სიმდაბლე რელიგიურთან შედარებით. შაჰ აბასი ოფიციალურად საკუთარ თავს უწოდებდა „აღის ზღურბლის (კარიბჭის) მოდარაჯე ძალს“ (*ყაღბ-ე ასთან-ე ალი*) და „ველაიათის მოდარაჯე ძალს“ (ამ შემთხვევაში ველაიათი 'აღის იმამათის მნიშვნელობას ატარებდა). რელიგიის პოლიტიკაზე უზენაესობის აღიარების დასტურად შაჰის სკვერში ცნობილი უღმერთ აბდოლამ თუნი შაჰის წინ მიდიოდა.⁶⁶

ჯერ კიდევ ნაჯაფელმა მოლამ აჰმად არდებილიმ (გარდ. 1585 წ.), რომელიც საერო „ტირანული ხელისუფლების“ მიერ გადასახადების აკრეფის უპირობო მონინააღმდეგე იყო და რომელმაც არ მიიღო შაჰ თამაზისა და შაჰ აბასის მონვევა, წერილი გაუგზავნა შაჰ აბასს, რომელშიც აცხადებდა, რომ შაჰის მმართველობა „ცრუ და არალეგიტიმური მეფობა იყო.“⁶⁷ ჟ. შარდენი, რომელმაც 1666-67 და 1672-77 წლები გაატარა ისფაჰანის სამეფო კარზე, დეტალურად აღწერს ანტაგონიზმს დიდ მეფესა და „სამღვდელოებას“ შორის.

შარდენის ცნობით, ვინმე მოლა ყასემი (Qasem) ქადაგებდა მუჯთაპიდთა სასარგებლოდ ბრბოს წინაშე საკუთარ სახლთან ისფაჰანის გარეუბანში, რის გამოც იგი შაჰმა დაატყვევებინა და ამის შემდეგ იგი არავის უნახავს. შარდენი ასევე განმარტავს სასულიერო პირთა მიზანს: შაჰის ძალაუფლება კონტროლირებული უნდა ყოფილიყო „შეუმცდარი მუჯთაპიდის“ (mouchtehed massoum) მიერ – სწავლულის, რომელიც იმამის მსგავსად დაცული იყო ცოდვისა და შეცდომებისაგან.⁶⁸ ამისათვის კონკრეტული პიროვნების სახელსაც ახსენებდნენ: იგი იყო ისფაჰანის შაიხ ოლ-ესლამისა და შაჰ აბასის ქალიშვილის 20 წლის ვაჟი, რომელიც აკმაყოფილებდა ყველა მოთხოვნას: გარდა იმისა, რომ იგი იყო 'აღის შთამომავალი (სეფიანთა მხრიდან), მას განათლებული და ღვთისმოსავეიც იყო. ყოველივე ეს კი აკლდა შაჰს. ამ „იმამების პირდაპირ შთამომავალს“ უნდა შეეცვალა მოციქულის სახლის დანყველილი ნაშიერი სამეფო ტახტზე.⁶⁹ მოღლები კითხვას სვამდნენ: როგორ შეიძლება ამ უწმინდურმა მეფეებმა, ღვინის მსმელებმა და უზნეობმა, პრეტენზია გამოთქვან ღმერთის წარმომადგენლობაზე და ჰქონდეთ უზენაესთან კავშირი, რათა მიიღონ აუცილებელი ღვთიური მადლი

⁶⁶ S. A. Arjomand, *Religion*, p. 96.

⁶⁷ E. Browne, *A Literary History of Persia*, v. IV, p. 369; W. Madelung, "Shiite Discussions", p. 201.

⁶⁸ J. Chardin, *op. cit.*, V, p. 210.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 217.

სარწმუნოების წინამძღოლობისათვის? შარდენი ასევე იტყობინება, რომ ზოგიერთის თვალსაზრისით, ამა ქვეყნის უზენაესი ტახტი ეკუთვნის მხოლოდ მუჯთაჰიდს, ადამიანს, რომელიც ლეთისმოსავია და გააჩნია ცოდნა, რათა უხელმძღვანელოს ადამიანებს.¹⁰⁰

შარდენის მიერ აღწერილ ამ დაძაბულ ვითარებას ადასტურებს ენგელბერტ კემპფერი. 1684-1685 წწ. იგი იმყოფებოდა ისფაჰანში შვედეთის ლეგატის ექიმისა და მდივნის რანგში და შთაბეჭდილებები აღწერა 1712 წელს ლათინურად გამოცემულ თხზულებაში „*Amoenitates exoticae*“: „სწამთ, რომ მუჯთაჰიდის სიბრძნეს შეუძლია შეუცდომლად გადაწყვიტოს ყველა კონფლიქტი, გადაჭრას ყველა რელიგიური საკითხი და ზუსტად განმარტოს როგორც ყურანი, ისე მოციქულისა და 12 იმამის ზეპირი ტრადიციები. საოცარია, მაგრამ თეოლოგები და ინტეპრეტატორები ასევე იზიარებენ კონცეფციას, რომლის ქვეშაც აღმოვაჩინებ ხალხის გულუბრყვილო რწმენას: საღვთო სჯულის თანახმად მუჯთაჰიდი, რელიგიური მეთაური, უნდა იყოს მუსლიმთა სუვერენი, მაშინ როცა შაჰს ევალება მხოლოდ თვალყურის დევნა და მღვდელთმთავრის ნების აღსრულება. აქედან გამომდინარე, სწორედ მუჯთაჰიდი უნდა გადაწყვიტოს ომისა და მშვიდობის საკითხები... თუკი მუსლიმები ლეთიური ნების მიხედვით უნდა იყვნენ მართლნი, საჭიროა ალაჰმა თავისი ნება რომელიმე მოკვდავს გადასცეს. მაგრამ ვის? შესაძლოა საერო მმართველს, რომელიც ხორცისა და მინის მონაა? ალაჰისათვის ეს შეუფერებელი იქნებოდა. მისი აზრი შეიძლება გადაეცეს მხოლოდ მაღალი სულიერების მატარებელ არსებას, რომელიც უარს ამბობს ყველა ამქვეყნიურ ცდუნებაზე და მხოლოდ ღმერთის განჭვრეტით არის დაკავებული... ამდენად, ალაჰის ნება გადაეცემა მხოლოდ წმინდა იმამებს, მოციქულის მემკვიდრეებს და ჩვენს დროში მათ მემკვიდრე მუჯთაჰიდებს. შაჰმა, რომელსაც ალაჰმა ანდო თავისი ხალხი და საზოგადოების საქმეების წარმართვა, გადაწყვეტილება უნდა გამოიტანოს თავისი ეპოქის მუჯთაჰიდის სიტყვებზე დაყრდნობით.“¹⁰¹

„შეუმცდარი მუჯთაჰიდის“ ამგვარი, შარდენისა და კემპფერის მიერ მოტანილი მოდელი, რომელიც უპირისპირდება „ცოდვილ“ შაჰს, არ შეიძლებოდა დამყარებულიყო იმ ეპოქაში, როდესაც შაჰები, თუნდაც სუსტნი, ინარჩუნებდნენ პოლიტიკურ და სამხედრო ძალაუფლებას და აქტიურად ერეოდნენ რელიგიის სფეროშიც უღემთა კონტროლის მიზნით. მომდევნო პერიოდების მუჯთაჰიდებიც ვერიდებოდნენ „შეუმცდარობაზე“ საუბარს, ვინაიდან, იმამიტური მრწამსით, შეცდომებისაგან დაზღვევის წყალობა მხოლოდ იმამებზეა ზეგარდმოვლენილი. სა-

¹⁰⁰ *Ibid.* თუმცა, ფრანგი მოგზაური იქვე აღნიშნავს, რომ ეს არ იყო დომინირებადი თვალსაზრისი და სეფიანებს კვლავაც ძლიერი საყრდენი გააჩნდათ საკუთრივ სამღვდელთმთავრის.

¹⁰¹ E. Kämpfer, *Am Hofe des Persischen Großkönigs (1684-1685)*, lat. 'Amoenitates exoticae', ed. und ubertz. W. Hinz, p. 130. ამ დისკუსიის შესახებ ვრცლად იხ. A. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists* (Chap. XV).

კითხი, თუ რამდენადაა ჩამოყალიბებული მოჯთაპიედ-ე მასუმის კონცეფცია იმდროინდელ ულემთა თხზულებებში, ჯერ კიდევ მოითხოვს შესწავლას. „ეპოქის მუჯთაპიდის“ მოდელი (ამ ტიტულს უკვე ატარებდა ალ-ქარაქი), მომავლის მოდელი იყო: უზენაესი რელიგიური ხელისუფალი და ფარული იმამის წარმომადგენელი – მაგრამ ამასთანავე შეუმცდარობის ქარიზმის მატარებელი. მუჯთაპიდი ამიერიდან გახდა ის, ვინც აკონტროლებს და საჭიროების შემთხვევაში ებრძვის საერო ხელისუფლებას. შემდგომ, საუკუნეთა მანძილზე სწორედ ამ პოზიციის განმტკიცებისათვის იბრძვიან ულემები, სანამ უშუალოდ პოლიტიკური ხელისუფლება არ გახდა მათი ინტერესის საგანი.

ღვთისმეტყველ-სამართლისმცოდნეთა კასტა თანდათანობით ჭეშმარიტი სამღვდლოების ნიშან-თვისებებს იძენდა და სულ უფროდაუფრო უპირისპირდებოდა საერო ხელისუფლებას, რათა საბოლოო ჯამში, საუკუნეების შემდეგ, პოლიტიკური ხელისუფლება ეგდო ხელთ. სეფიანმა შაჰმა დინასტიის დაცემამდე შეინარჩუნა შიიტური თემის მეთაურის სტატუსი, მაგრამ ამასთანავე, ულემების ძალაუფლება სეფიანთა აბსოლუტიზმის დაკნინებასთან ერთად განუხრელად იზრდებოდა. უკანასკნელი სეფიანი შაჰი პოსეინი ულემთა იმდენად ძლიერ გავლენას განიცდიდა, რომ დამცირებით „მოლა პოსეინიც“ კი უწოდეს. მოღვების გავლენა არ გამოიხატებოდა მხოლოდ იმ მიწების ფართობით, რომელთა ადმინისტრირებასაც ისინი ახდენდნენ, არამედ იმ ნათესაური კავშირებითაც, რომლებიც მათ აერთიანებდა მინისმფლობელებთან, ქალაქის ვაჭარ-ხელოსანთა სამუალო კლასთან (*ბაზარი*), რომელთა ინტერესებაც ისინი იცავდნენ ცენტრალური მმართველობისა და მისი საგადასახადო სამსახურების წინაშე. ეს კავშირი კი უაღრესად მნიშვნელოვანი აღმოჩნდა ირანის ახალ და უახლეს ისტორიაში.

მიუხედავად გარკვეული გაძლიერებისა, სეფიანთა პერიოდში ულემთა ფენა მაინც არ შეიძლება ჩაითვალოს მონარქიის ღირსეულ და თანაბარი ძალის მეტოქედ. შაჰი და სამეფო კარი ფლობდნენ ქვეყნის კულტივირებული მიწების უდიდეს ნაწილს (*ბალესე* – სახელმწიფოს საკუთრებაში არსებული და მის მიერ კონტროლირებადი მიწები). შაჰები ცდილობდნენ შეეზღუდათ ულემების სიმდიდრე და ამგვარად ხელი შეეშალათ სამღვდლოების ჩამოყალიბებისათვის სახელმწიფოსაგან დამოუკიდებელ კორპუსად. სახელმწიფო ასევე აკონტროლებდა შინა და საგარეო ვაჭრობის დიდ ნაწილს. რეალურად, სეფიანი შაჰების მიზანი იყო შიიზმის ინსტიტუციონალიზაცია სახელმწიფო ძალაუფლებაში იმგვარად, რომ შესაძლებელი გამხდარიყო სახელმწიფოს მიერ რელიგიურ პირთა მოღვაწეობის მთლიანი კონტროლი.¹⁰²

მაშინ, როცა XVI ს. დასაწყისიდან ევროპაში მიმდინარეობს ეკლესიის ძალაუფლების მარგინალიზება და პოლიტიკა სულ უფრო მეტად სეკულარიზებული ხდება, სეფიანთა სახელმწიფომ ირანში შეძლო

¹⁰² A. Ashtiani, "Cultural Formation in a Theocratic State: The Institutionalisation of Shiism in Safavid Iran", *Social Compass*, 36 (4), 1989, pp. 482-483.

შერწყა სახელმწიფო და რელიგია თეოკრატიული მმართველობის განხორციელების მიზნით.

აქ ერთ მნიშვნელოვან ფაქტზე გავამახვილებთ ყურადღებას: ულემებს სეფიანთა პერიოდში არ ჩამოუყალიბებიათ საერო მმართველობის შიიტური თეორია. სეფიანთა ხანის შიიტი ულემები თავიანთ თხზულებებში პრაქტიკულად არ შეხებიან საერო მმართველობას, თუმცა ეს არ ნიშნავს, რომ ისინი არ ინტერესდებოდნენ პოლიტიკური ხელისუფლების საკითხებით.¹⁰⁴

სეფიანთა პერიოდში პიეროკრატიის მისწრაფებას პოლიტიკური ძალაუფლებისადმი პრაქტიკული განხორციელება არ მოჰყოლია. სეფიანთა პერიოდის ანომალია ეს კი არ არის, არამედ სეფიანი მმართველების რელიგიური პრეტენზიებია, რაც წარმოადგენდა ლულუეის ნაკვალევს. ეს ანომალია შეწყდა ყაჯართა პერიოდში. მმართველი კი კვლავაც ითვლებოდა ტრადიციულ სპარსულ „ღმერთის აზრდილად“. იგი იყო სახელმწიფოს ღვთისგან განსაზღვრული მეთაური მსგავსად ადრინდელი მმართველებისა, მაგრამ იგი აღარ იყო ფარული იმამის წარმომადგენელი, მისი „მოსასხამი“ გადაეცათ მუჯთაპიდებს.¹⁰⁴

ის, რომ ულემები არ იყვნენ პიეროკრატიული მოქიშპენი, მებრძოლნი პოლიტიკური ძალაუფლებისათვის, სულაც არ ნიშნავს, რომ ისინი არ ყოფილან ჩაბმულნი პოლიტიკურ პროცესებში. მ. ვებერი აუცილებლად არსებული დაძაბულობის კომენტირებისას საერო და პიეროკრატიულ დომინირებას შორის, აღნიშნავს; „ზოგადად სამეფო ხელისუფლებისადმი რელიგიური კორპუსის დამორჩილება, როდესაც

¹⁰⁴ ს. არჯომადი მიიჩნევს, რომ ეს თეორია სეფიანთა ეპოქაში ჩამოყალიბდა იმ თვალსაზრისით, რომ გამოცალკედა რელიგიისა და პოლიტიკის სფეროები. იგი უფრო შორსაც მიდის და ასკენის, რომ შიიტური ეთიკიდან პოლიტიკური სფეროს განდევნას შემდეგი შედეგები შეჰქონდა: ა) გარკვეულ ლეგიტიმურობას ანიჭებდა არსებულ ნუსწყობილებაში მონარქიასა და საერო მმართველობას. ბ) ამცირებდა რელიგიით მოტივირებული ქმედების ნონას და ახლენდა პოლიტიკური ძალაუფლების დეკლარაციას რელიგიური პირის თვალში. სუნიზმში კი, შიიზმისაგან განსხვავებით, იმამათის კონცეფციის დეპოლიტიზაცია არასოდეს მომხდარა. XV ს. მიწურულს, აყ-ყოუნუს უკანასკნელი მნიშვნელოვანი მონარქი სულთან ია'კუბი იმამად ინოდებოდა. XVI ს-ის პირველ ათწლეულში სეფიანთა მუდმივი ოპონენტი ფაზლ ალაქ რუზბიან ხუნჯი, აღბათ იმის გამო, რომ საკუთარ სუზერენს, უზბეკ ხანს მიიჩნედა როგორც სუნიტთა, ისე შიიტთა ლეგიტიმურ ლიდერად, მას მიმართაუდა ნოდებებით იმამ აზ-შამან (დროის იმამი) და ბადიფათ-რაჰმან. იხ. S. A. Arjomand, *Religion*, pp. 98, 106. ეს შეხედულება ვადაჭარბებულია და მიუღებლად გვეჩვენება. გარდა იმისა, რომ საუკუნეების მანძილზე ჩამოყალიბებული შიიტური მრწამსის ლოგიკით მხოლოდ თეორიული თვალსაზრისით იყო შესაძლებელი „სახელმწიფოსაგან განდგომა“, ხოლო პრაქტიკულად ულემების უშუალო რელიგიურ მოვალეობასაც კი შეადგენდა პოლიტიკურ პროცესებში მონაწილეობა, საკუთრივ სეფიანთა კარზე მოღვაწე ულემების მაგალითი მონაწილეობს, რომ ისინი აქტიურად მონაწილეობდნენ და შაჰების სისუსტის შემთხვევაში წარმართავენ კიდევ პოლიტიკურ პროცესებს. უბრალოდ, ისინი რეალურად არ ცდილან სეფიანი შაჰის პოლიტიკური ხელისუფლების უღმთა ხელისუფლებით შეცვლას (თუმცა, როგორც აღნიშნა, ამგვარი მოსაზრებებიც არსებობდა). სახელმწიფოსა და რელიგიის განყოფილის თვალსაზრისი სეფიანთა ეპოქაში კი აღბათ შეესაბამება ახბარის სკოლის მრწამსს (იხ. ქვემოთ).

¹⁰⁴ A. K. S. Lambton, "Quis Custodiet Custodes?", p. 143.

ეს უკანასკნელი აგრძელებს ფუნქციონირებას მისი წარმომადგენლების მაგიური ქარიზმის სახით და ჯერ კიდევ არ არის რაციონალიზებული ბიუროკრატიულ აპარატად საკუთარი დოქტრინული სისტემით – ეს ორივე ჩვეულებრივ ურთიერთკავშირში მყოფი ფენომენებია; დამორჩილება განხორციელებადია განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც ეთიკური იდეალი და ხსნის თემა ჯერ კიდევ არ დომინირებს რელიგიურ აზროვნებაში, ანდა უკვე დაიწყებულია. მაგრამ როდესაც ისინი დომინირებენ, პიეროკრატია ხშირად უძლეველია და საერო ხელისუფლება იძულებულია კომპრომისზე წავიდეს მასთან... მაგრამ როდესაც მმართველობა რელიგიური ქარიზმასთან ერთად შეიცავს პიეროკრატიულ დანამატს, მაშინ სამღვდლოება იძულებულია დათმობაზე წავიდეს საერო ხელისუფლებასთან, უმრავლეს შემთხვევაში უხმო თანხმობით, მაგრამ ზოგჯერ კონკორდატივაც.¹⁰⁵ სწორედ ამგვარი „დათმობა“, „კონკორდატი“ ახასიათებს ხშირ შემთხვევაში მონარქიისა და სამღვდლოების ურთიერთობას სეფიანთა ხანაში.

დაძაბულობა პიეროკრატიასა და პოლიტიკას შორის შეიძლება ძალთა ურთიერთობას ემყარებოდეს, მაგრამ ასევე შეიძლება გამომდინარეობდეს კულტურული ლოგიკიდან. მიუხედავად იმისა, რომ შაჰს გააჩნია მმართველობის უფლება და შეიძლება პრეტენზია გააჩნდეს „ღვთისაგან დაცულობაზე“, იგი არაერთად შემთხვევაში არ დგას წმინდა კანონზე მალა და არ შეუძლია დაარღვიოს შარი'ათის წესები დაუსჯელად. მიუხედავად იმისა, რომ ულემები არ ფლობდნენ იმამის, როგორც პოლიტიკური ლიდერის, ხელისუფლებასა და ქარიზმას, მათ გააჩნდათ პრივილეგია შარი'ათის ცოდნით და შეეძლოთ, როგორც მორწმუნეთა განსწავლულ ხელმძღვანელებს – ზუსტად იგივე გზით, როგორითაც მათ სუნიტ კოლეგებს, ბრალი დაედოთ მმართველებისათვის და მათთვის, ვიზეც ამ უკანასკნელთა ძალაუფლების ნაწილი იყო დელეგირებული, წმინდა კანონის დარღვევაში.¹⁰⁶

შიიტური სამღვდლოების ჩამოყალიბებული აპარატის შექმნა დიფერენცირებული იერარქიითა და სპეციფიური იურიდიული და ადმინისტრაციული ფენით, სეფიანთა ცენტრალიზებული სახელმწიფოს ჩამოყალიბების ინტეგრალური ნაწილი გახდა. თანადროული წყაროების თანახმად, სასულიერო და სახელმწიფო ძალაუფლება ტყუპისცალეებს

¹⁰⁵ M. Weber, *Economy and Society*, p 1161.

¹⁰⁶ სეფიანთა, ზენდებისა და ყაჯარების დროს დამკვიდრებული იყო სასამართლო წარმოების ორმაგი სისტემა: შარი'ათის სასამართლო და ურფის სასამართლო, რომელსაც უძლეობდნენ სახელმწიფო თანამდებობის პირები და რომელიც მოქმედებდა ჩვეულებითი კანონის საფუძველზე. მიუხედავად იმისა, რომ ფორმალურად არსებობდა სასამართლო წარმოების ამგვარი გაყოფა, რეალურად ურფის სასამართლო ყოველთვის დამოკიდებული იყო შარი'ათის ნორმებზე და მუჯთაჰიდს გააჩნდა უფლება გამოეცა ფეთვა, რომლითაც უქმდებოდა სამოქალაქო ურფის სასამართლოს გადაწყვეტილება. მაგრამ იმის გამო, რომ შარი'ათის სასამართლოების გადაწყვეტილებათა განხორციელება დამოკიდებული იყო ცენტრალური და ადგილობრივი ხელისუფლების ორგანოებზე, ეს სამღვდლოების დიდ უკმაყოფილებას იწვევდა. იხ. P. Шарп, *Мусульманское право*, с. 24.

ნააგავდნენ და ჩვეულებრივი იყო, როდესაც შაჰი თავის ქალიშვილებს უმაღლესი რანგის შიიტ ულემებზე ათხოვებდა.¹⁰⁷

სეფიანთა ეპოქაში ულემთა მოღვაწეობაზე მსჯელობისას კიდევ ერთხელ ხაზი უნდა გაესვას, რომ მიუხედავად დოქტრინული სისტემის განვითარებისა და პოლიტიკური აქტივობისა, შიიტურმა სამღვდელთა მანძიკ ვერ ჩამოაყალიბა სახელმწიფოსაგან დამოუკიდებელი ორგანიზაციული აპარატი. ეს გარკვეულნილად სეფიანთა რელიგიური პრეტენზიებისა და მათი მმართველობის თეოკრატიული ხასიათის დამსახურებაცაა. ამასთანავე, სწორედ სეფიანთა პერიოდში ეყრება საფუძველი ულემთა იმ პრეროგატივებს, რაც მომავალში მათი სიძლიერის, სახელმწიფოსაგან დამოუკიდებლობისა და მასთან წარმატებული დაპირისპირების საწინდარი ხდება.

ისფაჰანის ფილოსოფიური (თეოსოფიური) სკოლა

ირანი, უეჭველია, ისლამის სხვა რეგიონებზე გაცილებით უკეთ იყო მზად ფალსაფას მემკვიდრეობის გასაგრძელებლად და შესანარჩუნებლად: ისლამის გაბატონებამდე მისი გარკვეული ელინიზაციის წყალობით, მდიდარი სპეკულატიური ტრადიციებითა და XVI საუკუნიდან შიიზმის დომინირებით, ქვეყანაში რელიგიურ მეცნიერებათა განვითარებისათვის ხელსაყრელი გარემო იყო შექმნილი.¹⁰⁸

სწორედ ამ ტრადიციების გაგრძელების სახით, სუფიურ ექტრემისტული იდეებსა და სახელმწიფო მმართველობასთან დაკავშირებულ იმამიზმთან ერთად, ირანში არსებობას განაგრძობდა კულტურის ძველი, ირანული იდეალი – ეს იყო ისლამის, ამიერიდან კი შიიზმის სინთეზი ბუნების მეცნიერებებსა თუ ალ-ფარაბისა და ავიცენას ნეო-პლატონისტურ ფილოსოფიასთან.¹⁰⁹ XIII ს.-ში ამის უბრწყინვალესი მაგალითი იყო ნასირ ად-დინ თუსის შემოქმედება. სეფიანთა პერიოდში კი განსაკუთრებული როლი შეასრულა ამ ტიპის, ოღონდ „დეპოლიტიზირებულმა“ იმამიტურმა ძიებებმა, რაც, საერთო აღიარებით, შიიზმის ყველაზე მნიშვნელოვანი ინტელექტუალური ტრიუმფი გამოდგა. ეს ტრიუმფი კი გამოიხატა ისფაჰანის ფილოსოფიური სკოლის¹¹⁰ (ხშირად თეოსოფიური, გნოსტიკური (*ირფად*) სკოლის სახელითაც იხსენიებენ) შექმნით.

¹⁰⁷ A. Tabari, "The Role of the Clergy in Modern Iranian Politics", in: *Religion and Politics in Iran*, p. 48.

¹⁰⁸ H. Corbin, *L'Iran et la philosophie*, p. 32.

¹⁰⁹ M. R. Djalili, op. cit., p. 106.

¹¹⁰ ტერმინი „ისფაჰანის ფილოსოფიური სკოლა“ 50-იან წლებში ა. კორბენმა და ს. პ. ნასრმა დაამკვიდრეს და ხაზი გაუსვეს, რომ XVII ს. I ნახევარი ირანში ფილოსოფიის რენესანსის ხანა იყო. საგულისხმოა, რომ ისფაჰანური სკოლის თეოსოფიას ისინი მიიჩნევენ შიიზმის არსად და სულად. ორივე ავტორმა არაერთი ნაშრომი უძღვნა ისფაჰანის სკოლასა და მის კონკრეტულ წარმომადგენლებს. იხ. შაგ., H. Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, 4 volumes; *Idem*, *L'Iran et la philosophie*; S.H. Nasr, "The School of Isfahan", in: *A History of Muslim Philosophy*, II.

ისფაჰანის რელიგიურ ცენტრად გადაქცევაში¹¹¹ განსაკუთრებული როლი შეასრულა მოლა აბდოლაჰ შუმთარიმ (გარდ. 1612 წ.). როდესაც იგი ისფაჰანში გამოჩნდა, მას სულ 50 სტუდენტი ჰყავდა, მისი სიკვდილის წინ კი მონაფეების რიცხვმა 1000-ს მიაღწია. მასთან სწავლობდა ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი შიიტი სწავლული შაიხ-ე ბაჰა'ი (გარდ. 1622 წ.), რომელიც თუსის მსგავსი ენციკლოპედისტის იყო.

ბაჰა' ალ-დინ ალ-'ამილი, იგივე შაიხ-ე ბაჰა'ი (არ აეუროთ ბაჰაულაში) იყო ლიბანელი იმამიტი სწავლულის შვილი. ის 13 წლის ასაკში გადმოსახლდა ირანში და საბოლოოდ დამკვიდრდა ისფაჰანში. ბაჰა'ი იყო მათემატიკოსი და ლოგიკოსი, ასტრონომი და ალქიმიკოსი, ირიგაციის ინჟინერი, პეიზაჟისტი და არქიტექტორი, გარდა ამისა, სამართლისმცოდნე და პოეტი. ბაჰა'იმ პაჯის შესრულების შემდეგ „დერეჰმად გადაცემულმა“ იმოგზაურა არაბულ ქვეყნებში. მის მიერ შედგენილი შიიტური სამართლის კონსპექტი „ჯამი-ე აბასი“, რომელიც შამ აბასს მიუძღვნა, დღემდე გამოიყენება. გარდა ამისა, მას შედგენილი აქვს გალექსილი მისტიკური ეპოპეები, როგორცაა „თუთი ნამე“, („თუთიყუმის წიგნი“). იგი შაიხ ოლ-ესლამის მოვალეობასაც ასრულებდა.

საერთო აღიარებით, ბაჰა'ი სუფიზმისაკენ იხრებოდა.¹¹² თუმცა მის სუფიზმს არაფერი ჰქონდა საერთო სუფიანებისა თუ სხვა ორდენების რადიკალიზმთან. მის შემოქმედებაში უპირველესი ადგილი თეოსოფიურ ძიებებს ეთმობოდა. ამასთანავე, ბაჰა'ი უპირობოდ უჭერდა მხარს სუფიანთა დინასტიას და მონარქიის კეთილგანწყობამაც უდიდესი როლი შეასრულა ისფაჰანის სკოლის დამკვიდრების საქმეში.

ისფაჰანის სკოლის სკოლის თეოსოფია ეფუძნებოდა შიჰაბ უდ-დინ იაჰია სოჰრავერდის (მოკლეს პალაბში 1191 წ.) „გასხივოსნების აღმოსაველურ“ (*ეშრაკი*) მოძღვრებას, რომლის მიხედვითაც ჭეშმარიტი სიბრძნე მიიღწევა მხოლოდ გონების რაციონალური და ინტუიციური სანყისების ერთიანობით. ეს მოძღვრება შიიტურ ეზოთერიზმს ისლამურ პლატონურ ტრადიციამდე აფართოებდა.¹¹³ ერთის მხრივ, მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა არისტოტელესა და იბნ სინას ფილოსოფია, მეორეს მხრივ კი, დიდი იყო სუფიზმის გავლენა, როგორც სულის „განმგნდის“ საშუალება ასკეტიზმის, მისტიციზმისა და გნოსტიციზმის სახით.¹¹⁴

საკუთრივ ისფაჰანის სკოლის დამაარსებლად ითვლება საიდი ჭუსაინიდი მირ მოჰამად ბაქერ ასთარაბადი, იგივე დამადი – სიძე (მირ დამადი) (ვინაიდან მამამისი ალ-ქარაქის სიძე იყო) (გარდ. 1630 წ.,

¹¹¹ XVIII ს.-ის შუა ხანებში ისფაჰანში 48 მედრესე და 162 მეჩეთი იყო. იხ. J. Chardin, *op.cit.*, v. 3, p. 82.

¹¹² A. Newman, "Towards a Reconsideration of the 'Isfahān School of Philosophy': Shaykh Bahā'ī and the Role of the Safawid 'Ulama", *Studia Iranica*, T. 15, 1986, fasc. 2, pp. 165-199, p. 167.

¹¹³ J. Aubin, "La politique religieuse des Safavides", 240.

¹¹⁴ H. Corbin, *L'Iran et la philosophie*, p. 48.

როდესაც შამ სეფის ერაყში მავზოლეუმების მოსანახულებლად გაჰყვდა და დაკრძალულია ნაჯაფში).

ისფაჰანის სკოლის ყველაზე გამოჩენილი წარმომადგენელი იყო სადრ ალ-დინ შირაზი, მოლა სადრა, შიხ ბაჰა'ისა და მირ დამადის მონაფე. იგი წარმოშობით შირაზის არისტოკრატიას ეკუთვნოდა. ცხოვრობდა ყუმთან ქ. ქარაქში, შემდეგ კი სიკედელამდე (1640 წ.) მოღვაწეობდა და ასწავლიდა ალავერდი ხან უნდილაძის მიერ დაარსებულ მედრესეში შირაზში. მისი ყველაზე ცნობილი თხზულება „ოთხი ინტელექტუალური გასეირნება“ (Mullā Ṣadra, Al-Ḥikma al-muta'aliya fi I-asfār al-arba'a al-aqlīa, Tehrān, 1865) ისფაჰანის სკოლის შედეგს წარმოადგენს.¹¹⁵

მოლა სადრას წყალობით ისფაჰანის სკოლამ ფეხი მოიკიდა ყუმსა და შირაზშიც. ყუმში მოღვაწეობდნენ სადრას მონაფე და სიძე 'აბდ ალ-რაზაკ ლაჰიჯი (გარდ. 1661 წ.) და მისი მონაფე სა'იდ ყუმი (გარდ. 1669 წ.) – ყუმის ყადი და ექიმი. სადრას მეორე სიძე მოლა მოჰსენ ფაიზ ქაშანი (გარდ. 1680 წ.) ქაშანში მოღვაწეობდა და მისი საფლავი დღესაც იზიდავს მლოცველებს. ამასთანავე, ეს უკანასკნელი იყო შიიტური პადისების (ახბარების) ცნობილი მცოდნე. მან ახბარების ოთხი ადრეული კრებულის სინთეზირება მოახდინა და სათანადო კონენტრაციით აღჭურვა ნაშრომში „ალ-ვაფრ“, რომელიც ამ საკითხთან დაკავშირებით ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს თხზულებად ითვლება.

პოლიტიკის სფეროდან „განდგომილმა“ და პოლიტიკური ამბიციების არმქონე ისფაჰანის სკოლის წარმომადგენლებმა მოახდინეს იმამათის ცნების სპირიტუალიზაცია. ყადი საიდ ყუმი სწორედ იმამათის „სპირიტუალურ სუვერენობას“ უსვამს ხაზს. ამ კუთხით „იმამის ოკულტაციას შესაძლოა გარკვეული უპირატესობაც გააჩნდა, რადგანაც სპირიტუალური ხელისუფლება სწორედ იმქვეყნიურ სამყაროს უმიზნებს, მატერიალური ძალაუფლება კი მხოლოდ ამქვეყნიურია. ეს საერო ძალაუფლება არის ლეთის დამატებითი წყალობა, რომლის აუცილებლობაც თვალსაჩინოა.“¹¹⁶ ამდენად, ორთოდოქსი უღებებისაგან განსხვავებით, ისფაჰანელი თეოსოფებისათვის იმამათი ხდება არა იურისპრუდენციის, არამედ თეოლოგიის შემადგენელი ნაწილი.

ისფაჰანის სკოლისათვის ლეთიური გამოცხადება, ადამიანის გონება და და ექსტატიური ხილვით მიღწეული მისტიკური აღმოჩენა (*ჯაშფ*) უზენაესი ჭეშმარიტების მიღწევის ერთიანი გზაა. რაციონალური განსჯა ადასტურებს რწმენის გამოცხადებულ ჭეშმარიტებას და მეტაფიზიკური სპეკულაციის შედეგები, თავის მხრივ, შეიძლება განხილულ იქნას მისტიკური განჭვრეტის პროცესში.

შამ აბასის მემკვიდრეების სეფისა და აბას II-ს მხარდაჭერილი ფილოსოფიური მიმდინარეობებისათვის, შიიზმის შიგნით არსებული

¹¹⁵ ისფაჰანის სკოლის წარმომადგენელთა ნაშრომების შესახებ იხ. შაგ., Jalal od-din Ash'iyani, *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVIIe siècle jusqu'à nos jours*.

¹¹⁶ H. Corbin, "Imamologie et prophetologie", dans *Le shi'isme imāmīte*, p. 165.

ანტიკლერიკალური მისტიციზმისა და გნოსტიციზმისათვის XVII ს. უკანასკნელი გაფურჩქვნის ხანაა. უპირველესად აბას II-მ დაიმსახურა ფილოსოფოსთა მონინალმდებელი შიიტ ულემთა გულისწყრომა, ვინაიდან ფილოსოფოს დერვიშებს საცხოვრებელი და სარჩო-საბადებელი მისცა, ხოლო 1645 წ. დიდ ვაზირად დანიშნა საიდ ჰოსეინ სულთან ალ- 'ულამა, რომელიც ახლოს იდგა ისფაჰანის თეოსოფთა მისტიკურ-გნოსტიკურ სკოლასთან და მფარველობდა მის ადეპტებს.

XVII ს. ბოლოსათვის ულემებმა თანდათანობით იძალეს ისფაჰანის სკოლაზე. პილას სკოლის სამართლისმცოდნეებმა არაერთი ნაშრომი მიუძღვნეს ისფაჰანელთა კრიტიკას და მათ მოიხსენიებდნენ, როგორც „ურნშუნო ბერძენის (არისტოტელეს) მიმდევრებს“¹¹⁷, ერეტიკული სი-ახლეების შემომტანებს. თეოსოფები ორთოდოქსი იურისტების მსხვერ-პლნი გახდნენ. შაჰ სოლეიმანის დროს (1666-1694) საიდ ყუში დატყვევებული იყო ალაშუთში. განსაკუთრებით დიდი გავლენა ჰქონდათ ულემებს სულთან ჰოსეინზე (1694-1722). რუსეთის ელჩობის ხელმძღვანელი ირანში არტემი ვოლინსკი აღნიშნავს, რომ სულთან ჰოსეინი „დიდ პა-ტივისცემას და კეთილგანწყობას იჩენს სასულიერო პირებისადმი. და მათთან ყოფნა ურჩევნია საერო ხალხთან ყოფნას.“¹¹⁸ სულთან ჰოსეინი დროს მოლა მოჰსენ ფაიხის სუფიური სავანე (ხანაგა) დაანგრიეს და მისი ბინადარი ამოხიეს. სკოლის გადარჩენილი ყველაზე ცნობილი წარმომადგენლები უტხოეთში გაიხიზნენ. ისფაჰანის სკოლამ პრაქტიკულად დაასრულა არსებობა. მიუხედავად ამისა, შემდგომში ამ სკოლის წარმომადგენელთა ნააზრევი დიდ გავლენას ახდენდა და დღესაც ახდენს შიიზმის ინტელექტუალურ ძიებებზე.¹¹⁹

ახბარისა და უსულის სკოლების დაპირისპირება

შიიზმის ისტორიისათვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია გაყოფა ტრადიციონალისტებად (ახბარი) და პრინციპალისტებად (უსული).¹²⁰

¹¹⁷ E. G. Brown, *A Literary History of Persia*, vol. 4, p. 404; Risālat li-Muḥammad Taqī al-Majlisī, quoted L. Lochart, *The Fall of the Safavi Dynasty and the Afghan Occupation of Persia*, p. 49.

¹¹⁸ П. П. Бухнев, *Посольство Артемия Волинского в Иран в 1715-1718 гг. (по русским архивам)*, с. 181.

¹¹⁹ ისფაჰანის სკოლით დაინტერესება განსაკუთრებულად გაიზარდა XIX ს-ში როგორც დასავლეთის ქვეყნებში, ისე საკუთრივ ირანში. დიდია მის გავლენა თანამედროვე შიიტი მოაზროვნეების (მათ შორის აიათოლა ხომეინის) შემოქმედებაზე, რომელიც სპირად ახდენდა მოლა სადრას ციტირებას. ი. რიშარი მართებულად შენიშნავს, რომ „ყუმის თეოლოგური კვლევის ცენტრი დღეს მუსლიმურ სამყაროში უქველად ერთადერთი ადგილია, სადაც ახედავენ“ არისტოტელესა თუ ავიცენას ფილოსოფიური ტრაქტატების კომენტირებას და სადაც არსებობს განავრძობს პოსტ-პლატონური ფილოსოფიის ტრადიცია.“ Y. Richard, *Le chi'isme*, p. 85. დღეს ირანის ხელისუფლება განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს ისფაჰანის სკოლის მეშვეილდობის შენახვას. ამის დასტურია 1999 თეირანში გამართული მოლა სადრას შემოქმედებისადმი მიძღვნილი მსოფლიო კონგრესი, რომელშიც წინამდებარე ნაშრომის ავტორმაც მიიღო მონაწილეობა.

¹²⁰ ამ ტერმინებით ახბარისა და უსული სკოლების მიმდევრებს მოიხსენიებს ი. რიშარი, რაც ეფუძრება, ზუსტად გამოხატავს ორივე მიმდინარეობის არსს. იხ. Y. Richard, *op. cit.*, pp. 93-94.

სქემატურად ეს შეიძლება წააგავდეს პროტესტანტიზმის დაპირისპირებას კათოლიციზმთან. ერთ მხარეს დგას პროვინული რელიგიურობა, წმინდა წერილებზე დაფუძნებული რიგორიზმი, მეორე მხარეს კი - ინსტიტუციონალიზებულ რელიგიაზე, სანდო პირების (სამღვდელოების) შუამავლობით გადმოცემულ ტრადიციაზე დაყრდნობა.¹²¹

მაჰ აბასის დროს პილას იმამიტური სკოლის წარმომადგენლები, ალ-ქარაქის მიმდევრები, კვლავ დომინირებდნენ ირანში. ისინი იყვნენ საჯარო ლოცვის წარმართველები სოფლებსა და მცირე ქალაქებში და აგრეთვე შაიხ ოლ-ესლამები იმპერიის უმთავრეს ცენტრებში - წარმოადგენდნენ უზენაეს რელიგიურ ხელისუფლებს მთელი რეგიონის მასშტაბით. თუმცა საკუთრივ შიიტური სამღვდელოების შიგნით კვლავაც არსებობდა წინააღმდეგობა რაციონალიზმსა და პედანტურ ტრადიციონალიზმს შორის, რომელიც უპირველესად იჯთიჰადისა და თაკლიდის წინააღმდეგ იყო მიმართული. ტრადიციონალისტები განსაკუთრებით უპირისპირდებოდნენ ულემთა ნაწილის პრეტენზიას ჩათვლილიყვნენ ფარული იმამის წარმომადგენლებად.

ფორმა, რომლითაც დამყარდა იმამიტური შიიზმის იურიდიული აზროვნება ირანში, იყო ალ-ქარაქის მიერ პოპულარიზებული რაციონალიზმი, დედუქციისა და არგუმენტაციის მეთოდი ქალამი, ასოცირებული პილას სკოლის მიერ ჩამოყალიბებულ და სისტემატიზებულ იჯთიჰადისა და თაკლიდის პრინციპებთან. სწორედ „პრინციპების საფუძვლების“ მომხრეებს (უსული - არაბ. უსულ, მხ. რ. ასლ, სპარს. ოსულ) უპირისპირდებოდნენ „ტრადიციის“ მომხრენი (არაბ. ახბარ, მხ.რ. ხაბარ). ალ-კულაინისა და იბნ ბაბუიას ტრადიციების კრებულებზე დაყრდნობით, რაც ჯერ კიდევ „არ იყო მონამღვრული ქალამის შხამით“,¹²² მათ არაერთი თხზულება მიუძღვნეს იმის მტკიცებას, რომ ულემებს არ გააჩნდათ უფლება და უნარი ყოფილიყვნენ ფარული იმამის წარმომადგენლები. ისინი აღიარებდნენ მხოლოდ მოციქულისა და იმამების სიტყვის ჭეშმარიტებას, რაც ტრადიციით იყო გადმოცემული. ძირითადად უარყოფდნენ საერო ხელისუფლებასთან თანა-მშრომლობის შესაძლებლობას.

ახბარის სკოლის წარმომადგენლები აღიარებდნენ მხოლოდ ყურანის ტექსტის, მოციქულისა და იმამთა ტრადიციების უტყუარობას და უარყოფდნენ იჯთიჰადს. ამ მიმდინარეობის საფუძვლების შემქნელად ითვლება მოჰამადი ამინ ასთარაბადი (გარდ. 1626 წ.), ირანელი მოლა, რომელიც მექასა და მედინაში ცხოვრობდა. მისი უმთავრესი თხზულებაა „მედინის ანოტაციები“ (al-Fawā'id al-Madaniya). იგი XVII ს. პირველ მეოთხედში განსაკუთრებული გავლენით სარგებლობდა. ასთარაბადი მუჯთაჰიდებს ბრალს დებდა იურისპრუდენციაში გონებაზე დამყარებული განსჯის გამოყენებას და ცდილობდა აელორძინებინა ტრადი-

¹²¹ *Ibid.*, p. 93.

¹²² H. Halm, *op. cit.*, p. 112.

ციონალიზმი მხოლოდდამხოლოდ ყურანზე და იმამთა ტრადიციებზე დაყრდნობით.

ახბარის სკოლის საფუძველია იჯთიჰადის რაციონალური პრინციპების უარყოფა. ზოგიერთი ახბარი სწავლული კიდევ უფრო შორს მიდიოდა და საერთოდ უარყოფდა მუთაზილიტურ (ე.ი. რაციონალურ) პრინციპს შიიტურ დოქტრინაში. პრაქტიკული თვალსაზრისით, ეს ნიშნავდა სუნიტური იურისპრუდენციის პრინციპებთან დაახლოებას და ასევე ამპარიტული (სუნიტური) პოზიციის გაზიარებას თეოლოგიაში. სხვა სიტყვებით, ისინი უკიდურესად აახლოებდნენ შიიზმს სუნიზმთან და ანგარიშგასანევია, რომ ნადირ შაჰმა სწორედ მაშინ მოინდომა მეხუთე სკოლად ექცია ჯაფარიტული მაზჰაბი, როდესაც ახბარის სკოლამ თავისი ძლიერების პიკს მიაღწია. უსულის რაციონალური საფუძველის უარყოფის შემდეგ მრავალი ახბარი შემოტრიალდა არარაციონალური სფეროების კვლევისაკენ, როგორიცაა *ქაშუ-ი* (ცოდნის ინტუიტიური მიღწევა) და ოკულტური მეცნიერებები.

ახბარის სკოლის ტრადიციონალიზმმა, საბოლოო ჯამში, როდენ პარადოქსულადაც არ უნდა ჟღერდეს, განსაკუთრებული მნიშვნელობა შეიძინა სეფიანთა ლეგიტიმურობის განმტკიცების საქმეში. გამომდინარე იქიდან, რომ უსულის სკოლის წარმომადგენლებისაგან განსხვავებით, ახბარიები უარს ამბობდნენ პოლიტიკურ ცხოვრებაში ნებისმიერი სახით მონაწილეობაზე, პრაქტიკულად მათ სეფიანებს მოუხსნეს ის ნიშანლობა, რომელსაც უქმნიდნენ უსულის სკოლის მიმდევარი ულემები, რომლებიც მხარს უჭერდნენ სეფიანებს, მაგრამ ამასთანავე ხელიდან არ უშვებდნენ შემთხვევას აქტიური ზემოქმედება მოეხდინათ პოლიტიკურ პროცესებზე და შეემცირებინათ დინასტიის ძალაუფლება საკუთარი ძალაუფლების გაზრდის ხარჯზე.

ახბარიებისათვის თორმეტი იმამი, როგორც ისტორიული პირები, მათი ცხოვრება და გამონათქვამები, გახდა ნებისმიერი რელიგიური დისკუსიის საფუძველი. იქმნებოდა ახალ-ახალი ლეგენდები იმამებთან დაკავშირებით, რომლებიც ეგზალტირებული თაყვანისცემის ობიექტებად გადაიქცნენ.¹²² ამ გაღმერთებამდე თაყვანისცემამ იმამებისა სეფიანთა წარმომავლობის ქარიზმა კიდევ უფრო გაამყარა და გააძლიერა მიდრეკილება სეფიანთა ლეგიტიმურობაზე დათანხმებისა (რა თქმა უნდა, „სეფიანთა იმამებისაგან წარმომავლობა ბლეფი იყო, მაგრამ ერთხმად მიღებული და ჭეშმარიტებად აღიარებული.“¹²³).

ახბარიებისათვის ნებისმიერი საკითხი, რომელიც სათანადოდ არ იყო განმარტებული იმამთა მიერ, „საეჭვოა“ და უმჯობესია მისი განხილვისაგან საერთოდ თავის არიდება. რამდენადაც მისაღებია მხოლოდ იმამის მიერ გამოთქმული თვალსაზრისი, არც თემის ერთსულოვნება

¹²² ახბარის სკოლის წარმომადგენელმა ალ-პურ ალ-‘ამილმ, რომელიც ამასთანავე შაჰადის შაიხ ოლ-უსლამი იყო, თავის ნაშრომში *ვასა ილ ალ-ში ‘ა შევაროვა იმამებთან დაკავშირებული ტრადიციები*. მისი ნაშრომი არ შედის იმამიტთა კანონიკურ ოთხ-ნიგნულში, მაგრამ დიდი პატივისცემით სარგებლობს.

¹²³ S.A. Arjomand, *Religion*, p. 102.

და ანალოგიებით განსჯა არ ატარებს ლეგიტიმურ ხასიათს. ახბარიები მიიჩნევენ, რომ ნებისმიერი მორწმუნე მხოლოდ იმამის იმატატორია და, აქედან გამომდინარე, განსწავლულ მუჯთაჰიდს და რიგით მორწმუნეს ერთი და იგივე უფლება გააჩნიათ: მათი მოვალეობაა იმამის მოძღვრების შესწავლა და მისი მითითებებით მოქმედება.

ახბარის სკოლა უარყოფდა კონსენსუსსა და გონებით განსჯას, როგორც შიიტური სამართლის წყაროებს, მისაღებად მიიჩნევდა მხოლოდ ყურანსა და მოციქულისა და იმამების ზეპირ ტრადიციას.¹²⁵

საპირისპიროდ „პრინციპალისტები“ (უსული) მიიჩნევენ, რომ საჭირო არ არის „გარდაცვლილის იმიტირება“ (თაკლიდ ალ-მაიფეთ). ნებისმიერ თაობას ესაჭიროება მუჯთაჰიდი, ლეთისმეტყველ-სამართლისმცოდნე, რომელსაც ხელენიფება კანონის ინტერპრეტირება და გარემოებათა შესაბამისად გამოყენება. ნათელია, რომ იმამის ოკულტაციის შემდგომ შექმნილი ვითარება თვისობრივად სრულიად ახალია და ფარული იმამის მოლოდინში მრავალი გადაწყვეტილების მიღება გადაუდებელ საქმეს წარმოადგენს. განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ანალოგიებით განსჯის მეთოდს (კიჰას), რომელიც აუცილებელია ახალი პრობლემების გადაჭრის გზების მოსაძიებლად. უსულის სკოლის წარმომადგენლები განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებენ მალალი რანგის უღემებს, რომელთაგანაც აირჩევიან მუჯთაჰიდები. ეს უკანასკნელნი, გარკვეულწილად იმამის ადგილსაც იკაებენ: მათ უფლება აქვთ აკრიფონ რელიგიური გადასახადები, გამოიტანონ სასამართლო გადაწყვეტილებები, წარუძღვენ პარასკევის ლოცვას. ყოველივე ამას კი ახბარიები უარყოფენ. უმთავრესი კი ალბათ ის არის, რომ პრინციპალისტები იცავენ სამღვდელთა უფლებების, როგორც ღმერთსა და ადამიანებს შორის ერთადერთი შუამავლის პრეროგატივას, რაც მათი პოლიტიკურ პროცესებში ჩაბმის ლეგიტიმიზაციას ახდენდა.

ალბათ უნდა გავიზიაროთ ე. ბერტელსის თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც, ახბარის სექტანტურ რელიგიურ-ფილოსოფიურ მიმდინარეობას უეჭველად ერეტიკული ხასიათი ჰქონდა,¹²⁶ ვინაიდან უარყოფდა იმ ძირითად პრინციპებს, რომლებიც სეფიანებამდე საუკუნეთა მანძილზე იქმნებოდა და რომელმაც ჩამოყალიბებული სახე ჰილას სკოლის უღემთა მოღვაწეობის შედეგად მიიღო. პრაქტიკულად უარყოფილი იყო შინაგანი განვითარების ის ლოგიკა, რომელსაც ეფუძნებოდა (და დღესაც ეფუძნება) იმამიზმი. მისაღებად გვეჩვენება ახბარის მოხსენიება ფუნდამენტალისტური ტიპის მოძღვრებად, რომლის დედადარსიც იყო პირვანდელი მიიზმის პრინციპებთან და მარტივ იდეებთან დაბრუნება. ყოველივე ეს არ შეიძლება ითქვას უსულის სკოლაზე, რომელიც იმამიზმის ევოლუციის ლოგიკურ შედეგად, ამ განვი-

¹²⁵ Juan R. Colo, "Imatni Jurisprudence and the Role of the Ulama: Mortaza Ansari on emulating the Supreme Exemplar", in: *Religion and Politics in Iran*, pp. 33-46, p. 39.

¹²⁶ Е.Э. Бертельс, *Суфизм и суфийская литература. Избранные труды*, с. 484.

თარების ერთ-ერთ ეტაპად შეიძლება მივიჩნოთ. თუმცა, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ახბარის სკოლის წარმომადგენლების რწმენით, კლასიკოსი სწავლულები ალ-კულაინი, იბნ ბაბუია და სხვანი სწორედ მათ შეხედულებებს გამოხატავენ.

როგორც ჩანს, ამ ორივე სკოლამ ჩამოყალიბებული სახე XVII მიწურულს მიიღო და სწორედ ამ პერიოდიდან იწყება მათ შორის ღია დაპირისპირება. აბას ალი ქევან ყაზვინი წიგნში „ერფან-ნამე“ ჰიჯრის XII საუკუნის (1688-1785) ერთ-ერთ მნიშვნელოვან „გასაოცარ“ მოვლენად მიიჩნევს „ახბარისა და უსულის გამოჩენას, რომლებიც ერთმანეთს უღმერთოებს და ერეტიკოსებს უწოდებენ.“¹²⁷ ახბარისა და უსულის ჩამოყალიბების თვალსაზრისს 1688 წლის შემდეგ იზიარებს ცნობილი ირანელი მკვლევარი მოდარესი ჩაპარდაი.¹²⁸

ახბარის სკოლის გავლენა თავის მწვერვალს გვიანსეფიანურ და პოსტსეფიანურ პერიოდში აღწევს. ზოგიერთი ავტორის აზრით, XVIII ს. II ნახევარში ახბარის მოძღვრება ფართოდ გავრცელდა არა მარტო ირანში, არამედ მთელი ახლო და შუა აღმოსავლეთის შიიტებშიც.

ახბარისა და უსულის დაპირისპირება განსაკუთრებით მძაფრი იყო XVIII საუკუნის მანძილზე. თუმცა, XIX ს. დასაწყისში უსულის მიმდევრებმა, ყაჯართა დინასტიის მხარდაჭერით, მოახერხეს ახბარიების დამარცხება და ეს მიმდინარეობა პრაქტიკულად განიდევნა ირანიდან. დაემატებოდა, რომ სწორედ უსულის სკოლის გამარჯვებამ განსაზღვრა იმამიზმის შემდგომი ევოლუციის მიმართულება.

საერთო ჯამში, ახბარის სკოლის პოზიცია ფაქტობრივად არარად აქცევედა უღმერთების იმ გავლენას, რომელიც მათ სეფიანთა პერიოდში მოიპოვეს. ამცირებდა მათ პრეროგატივებსა და ძალაუფლებას და რეალურად უარყოფდა „კოლექტიური წარმომადგენლობის“ პრინციპს. მოულოდნელი არ არის, რომ საბოლოო ჯამში ეს პოზიცია უარყოფილი იქნა უღმერთების მიერ.

ახბარიებისაგან საპირისპიროდ, უსულის სკოლის წარმომადგენლების მეცადინეობით, მთელი XVII ს.-ის მანძილზე ირანში თანდათანობით მყარდებოდა იჯთიჰადის პრინციპის პოზიციები და სწორედ ამ პრინციპის საფუძველზე ხდებოდა საუკუნის II ნახევრიდან შაჰის აბსოლუტიზმთან დაპირისპირება. უსულის სწავლულებს დინასტია მფარველობდა და სხვადასხვა პრივილეგიებს აძლევდა, რამაც, საბოლოო ჯამში, არა მარტო სხვა რელიგიური ჯგუფების განადგურება, არამედ შაჰის ხელისუფლების დაკნინებაც გამოიწვია უღმერთა მზარდი გავლენის გამო.

¹²⁷ იხტ. А. М. Агахи, „Значение противоборства религиозно-философских течений «ахбарити» и «осулиты» в идеологической борьбе своего времени“, в сб. *Иран. История и культура в средние века и в новое время*, сс. 3-18. с. 5.

¹²⁸ Modarresi Chahardahi, *Tarix-e falsafe-ye eslami*, p. 137.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ თუ სამართალი ბუვეიანთა დროს ტრადიციონალისტური იყო, სეფიანთა პერიოდში იგი უკვე რაციონალისტურ ხასიათს ატარებს,¹²⁹ რაც სწორედ უსულის სკოლის დამსახურებაა.

უკანასკნელი სეფიანების, განსაკუთრებით ღრმად მორწმუნე პოსეინის მეფობის პერიოდში უსულის სკოლის მიმდევარმა ულემებმა თითქოსდა დაასრულეს ირანის „ძალადობრივი“ შიიტოზაცია მათთვის ხელსაყრელი ფორმით.¹³⁰ ამ პროცესში განსაკუთრებული როლი შეასრულა მოლა მოჰამად ბაქერ მაჯლესიმ (გარდ. 1699 ან 1700 წ.), რომელმაც ზურგი შეაქცია მამამისის, ცნობილი მისტიკოსის და თეოსოფოსის კონცეფციებს. პოსეინი ჯერ კიდევ ტახტზე ასელამდე განიცდიდა მის ძლიერ გავლენას. მისი გამეფების შემდეგ კი მაჯლესი „დიდი ინკეიზიტორის“ ფუნქციას ასრულებდა. მან განმინდა ირანული შიიზმის სუფიზმის, ფილოსოფიისა და გნოსტიციზმის ნებისმიერი ნაკვალევისაგან. სწორედ მაჯლესი არის შიიტური ტრადიციების ყველაზე ვრცელი კორპუსის კომპილატორი (*Biḥār al-anwar* – სინათლის ზღვა). ამ კრებულში მან შეიტანა იმამებისადმი მინერული ყველა მისთვის ხელმისაწვდომი ტრადიცია. მაგრამ ეს ტრადიციული მასალა სულაც არ იყო შეკრებილი ახბარის სკოლისათვის დამახასიათებელი პრინციპით – ერთადერთი ავტორიტეტისა და სამართლებრივი წყაროს სახით. პირიქით, იგი წარმოადგენდა მუჯთაჰიდის დამოუკიდებელი განსჯის სამართლიანობის დამადასტურებელ საბუთს. მუჯთაჰიდებს კი ამიერიდან საბოლოოდ მიენიჭათ „ფარული იმამის კოლექტიური წარმომადგენლების“ ფუნქცია.

მოჰამად ბაქერ მაჯლესის შემოქმედება შიიტური ორთოდოქსიის მკაფიო და ავტორიტარული ექსპოზიციანაა. მისი ნაშრომების უმრავლესობა სპარსულად არის დანერილი – იმ მიზეზით, რომ ის რელიგიურ წრეები, რომლებშიც ეს ნაშრომები უნდა გავრცელებულიყო, ძირითადად სპარსულენოვანი იყო.

მაჯლესის ნაშრომებში განსაკუთრებული ყურადღება ორ დოგმატზეა გამახვილებული, რომლებსაც ადრეულ იმამიზმში ნაკლები ყურადღება ექცეოდათ. ეს არის პირველი სამი ხალიფას შეჩვენება (რაც სეფიანთა ანტისუნიზმის ახალი თვისება იყო) და მკედრებით აღდგომა, რომელიც მაჯლესის უწვრილეს დეტალებში აქვს განხილული.¹³¹

მაჯლესი 1687 წელს გახდა ისფაჰანის შეიხ ოლ-ესლამი, ხოლო 1694 წელს მიიღო სამღვდლოების მეთაურის – მოლაბაჰის ტიტული¹³² (რაც ულემთა კასტის ამ ტრანსფორმაციის ლოგიკური დაბოლოება იყო). სწორედ მისი მოღვაწეობის შედეგად მოხდა შიიზმის რეორიენტაცია იმ მიმართულებით, რომელსაც იგი დღემდე მიყვება.

¹²⁹ I. Nuri'-Ala, "Some Observations on the Necessity of a Non-essentialist Analysis of Religious Developments in Iran", in: *Iran: Histoire et Revolution*, pp. 45-50. p. 49.

¹³⁰ M. Djalili, *op. cit.*, p. 113.

¹³¹ S.A. Arjomand, *Religion*, 93.

¹³² მოლაბაჰის თანამდებობის შესახებ იხ. S.A. Arjomand, "The Office of Mullā Bāshī in Shi'ite Iran", *Studia Islamica*, 57, 1983.

სულთან პოსეინ შაჰი მთლიანად მისი გავლენის ქვეშ იმყოფებოდა და სწორედ მაჯლესი აკონტროლებდა შაჰის მოღვაწეობას. მაჯლესის სამი მთავარი მიზანი ამოძრავებდა: სუფიზმისა და ფილოსოფიის გავლენის შესუსტება, იმამიტური შიიზმის დოგმატური კანონიკური ფორმის პოზიციების გამყარება და სუნიტებისა და სხვა რელიგიური ჯგუფების განადგურება.

სწორედ მაჯლესიმ აღჭურვა სულთან პოსეინი სამეფო სიმბოლოებით ინაუგურაციის დროს. ამ უკანასკნელის შეკითხვაზე, თუ რას ისურვებდა კომპენსაციის სახით, მაჯლესიმ მოითხოვა სამეფო ბრძანების გამოცემა ლეინის სმის აკრძალვაზე, ორთაბრძოლებისა და სპორტული სანახაობების კანონგარეშედ გამოცხადებაზე. გარდა ამისა, მან მოითხოვა ყველა სუფის განდევნა ისფაჰანიდან. ლეინის სმის აკრძალვა საკმაოდ პირობითი აღმოჩნდა, ვინაიდან თავად შაჰის გამოდგა თრობის დიდი მოყვარული. თუმცა, სხვა მიმართულებით მაჯლესიმ გარკვეულ წარმატებებს მიაღწია.

სუფიზმი სუნიტების მიერ ხშირად აღიქმებოდა პროშიიტური განწყობილების გამოვლინებად. მაჯლესისა და მისი მიმდევრების მოღვაწეობის შედეგი კი გახდა სუფიზმის გამოცალკეება შიიზმისაგან და მისი, როგორც შიიზმის განვითარების მნიშვნელოვანი ნყაროს, გავლენის შეწყვეტა. გარდა ამისა, მაჯლესის მეცადინეობით, უმონყალოდ იდევნებოდნენ სუნიტები.¹³³

მაჯლესის შემდეგ, 1712 წ. შაჰ პოსეინმა მოლა მოჰამად ბაქერ ხათუნაბადის შიანიჭა „უზენაესი მოლას, მოლათა მეთაურის“ (მოლა-ბაში) წოდება: შაჰმა ბრძანა, რომ მისი უზმინდესობა, ეპოქის მუჯთაჰიდი ამირ მოჰამად ბაქერი... უნდა იყოს ყველა ულემისა და ყველა რელიგიური პირის მეთაური (რა'ის) და მისი უდიდებულესობის აუდიენციის დროს არავინ უნდა იყოს დამჯდარი ეპოქის მუჯთაჰიდის წინაშე.¹³⁴ უზენაესი შიიტი მღვდელთმთავრის ამ რანგის პრაქტიკული განხორციელება მოხდა ისფაჰანში ჩაჰარბალის მედრესე-მეჩეთის კომპლექსის აშენებით, რომლის პირველი რექტორიც მოლა ბაში იყო და რომელიც თავისი ბრწყინვალეობით შაჰის მეჩეთს უწევდა მეტოქეობას. მაგრამ ჩაჰარბალის მედრესე არ გამხდარა შიიზმის ვატიკანი. იერარქიის მეთაურს, რომლის პოსტიც ხელოვნურად შექმნა შაჰმა, არ შეეძლო მეტოქეობა გაენია „კოლექტიური მუჯთაჰიდისათვის“ და დინასტიის დაცემის შემდეგ სწრაფად დაკარგა მნიშვნელობა.

ზაზი უნდა გაესვას, რომ ულემების მოღვაწეობა, რელიგიური კლასის განვითარება და გაძლიერება თვალსაჩინოს ხდიდა სეფიანთა თეოკრატიის უძღურებას. თუმცა, ულემების მიერ იმამის ფუნქციების გათავისების მიუხედავად, შიიტურ სამღვდლოებას ჯერ კიდევ შორი გზა

¹³³ ე.ობენის თვალსაზრისით, შესაძლოა, სწორედ ამ დენის რეაქცია იყო ავღანელთა შემოქრა და სეფიანთა დინასტიის დაცემა. J. Aubin, "La politique religieuse des safavides", p. 116.

¹³⁴ S. A. Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, p. 154.

რჩებოდა გასაველი პოლიტიკური ძალაუფლების მოთხოვნამდე. ამასთანავე, უღემთა მოღვაწეობის განხილვისას აშკარად იკვეთება რელიგიურ ქცევაზე პოლიტიკური მოტივების გავლენა. სეფიანთა ირანში უღემთა კორპუსის ჩამოყალიბება და ინსტიტუციონალიზაცია მოხდა უპირველესად პოლიტიკურ საკითხებთან დაკავშირებით, რაც შეუძლებელი იყო სუნიტური დოქტრინიდან გამომდინარე. მიუხედავად იმისა, რომ უღემებს რეალურად არ წარმოუდგენიათ სამღვდლოების მიერ პოლიტიკური ხელისუფლების განხორციელებისა და მონარქიის სამღვდლოების მმართველობით შეცვლის პროგრამა, სახეზე იყო უღემთა უკიდურესი პოლიტიზაცია (უსულის სკოლის სახით) და მათი ჩაბმვა ქვეყნის მმართველობაში საკუთარი პოლიტიკური ძალაუფლების გაზრდის მიზნით. ამასთან ერთად, აღსანიშნავია, რომ სწორედ სეფიანთა ეპოქაში იძენენ მუჯთაპიდები მნიშვნელოვან სოციოეკონომიკურ ძალას და დამოუკიდებლობას და მათი ძალაუფლება აღარ შემოიფარგლება მხოლოდ „დოქტრინის ინტერპრეტატორობით“.¹³⁶

ნადირ შაჰის ანტიშიიტური პოლიტიკა

სეფიანთა დინასტიის დაკნინებამ და შემდგომ დაცემამ ირანში რელიგიური სიტუაციის დაძაბვა გამოიწვია. გამძაფრდა უსულისა და ახბარის სკოლების დაპირისპირება. ამასთანავე, თუკი XVII ს.-ში ახბარიები უსულისთან შედარებით გაცილებით სუსტები იყვნენ, სეფიანთა მმართველობის მიწურულს, XVIII ს.-ის დასაწყისისათვის, მათ უკვე ძლიერი პოზიციები ეკავათ. მიიჩნევა, რომ XVIII ს.-ის დასაწყისიდან ხდება მანამდე დომინანტი უსულის სკოლის დაკნინება და ახბარის სკოლის აღორძინება. ეს ინტელექტუალური რევოლუცია ემთხვევა სეფიანთა დინასტიის დამხობას და შიიზმის პოზიციების შესუსტებას ავღანელთა და ნადირ შაჰის მმართველობის დროს. თუმცა, საუკუნის ბოლოს, ყაჯართა გაბატონების შემდეგ, უსულის სკოლამ თანდათანობით დაიწყო პოზიციების აღდგენა.

საკუთარი მრწამსის დაუფარავი აღსარების საშუალება მიეცათ სეფიანთა ეპოქაში ესოდენ დევნილ სუნიტებსაც. გააქტიურდნენ ცენტრიდანული ძალებიც: პროვინციების გამგებლები და მომთაბარე ტომების მეთაურები, რომელნიც პრაქტიკულად დამოუკიდებელნი იყვნენ ცენტრალური ხელისუფლებისაგან.

სწორედ ამ ვითარებაში, 1722 წელს, შიდა არეულობებით დასუსტებულ ირანს თავს დასხნენ ავღანელები, რომელთა ხელშიც 1729 წლამდე იყო ისფაჰანი. სახელმწიფოს პოლიტიკური ერთიანობა დაირღვა, ირანის ეკონომიკური ცხოვრება მოიშალა და ქვეყანა გავერანდა. ამ ვითარებით ისარგებლეს ერთის მხრივ რუსებმა, რომლებმაც ჩრდილოეთიდან შეუტყის ირანს (თუმცა მალე, იმპერატორის პეტრე I-ის გარდაცვალების შემდეგ, რუსეთის ექსპანსია ირანის მიმართულებით

¹³³ N. R. Keddie, *Modern Iran. Roots and Results of Revolution*, p. 16.

დროებით შეწყდა),¹³⁶ ხოლო მეორეს მხრივ ოსმალებმა, რომლებიც ირანის დასავლეთი ნაწილის მიტაცებას ლამობდნენ. რაც შეეხება ავღანელებს, ისინი ქვეყნის სამხრეთ და აღმოსავლეთ ნაწილებში გამაგრდნენ.

ირანის დამოუკიდებლობის აღდგენა თურქმენული აფშართა ტომის წარმომადგენლის, ნადირ ყული ხანის დამსახურებაა. აფშართა ძველი ყიზილბაშური ტომის მეომრებზე დაყრდნობით ნადირმა განდევნა ავღანელები და დაპყრობითი ომები გააგრძელა კავკასიაში, ავღანეთში, უფრო მოგვიანებით კი ინდოეთის ჩრდ.-დას. ნაწილში. ამ წარმატებების შედეგად ნადირ ხანი პრაქტიკულად ქვეყნის ერთპიროვნულ მმართველად გადაიქცა. თუმცა, თავდაპირველად იგი სეფიანთა დინასტიის დამცველის როლში გამოდიოდა და აცხადებდა, რომ შაჰის ერთგული მსახური და მისი ნების აღმსრულებელი იყო, მაგრამ მალე ამის საჭიროებაც გაქრა. 1732 წელს, შაჰ თამაზ II-ის თურქებთან ბრძოლაში მარცხის შემდეგ, ნადირმა იგი გადააყენა ტახტიდან და მის ნაცვლად დასვა თამაზ II-ის მცირეწლოვანი ვაჟი აბას III-ის სახელით. ნადირისათვის, რომელიც ქვეყნის ფაქტობრივი მმართველი იყო, მალე ნათელი გახდა, რომ სეფიანი მონარქი, თუნდაც ნომინალური, შექმნილ სიტუაციაში არაფრად ესაჭიროებოდა. სეფიანთა დინასტიამ არსებობა შეწყვიტა და ნადირი ირანს ახალი მონარქის სახით მოეწვინა. 1736 წელს მუღლანის ველზე გამართულ ყურულთაიზე ნადირი ირანის ახალ შაჰად აირჩიეს.

სამეფო ტახტის დაკავებაზე თანხმობის ერთ-ერთ პირობად ნადირ შაჰმა გამოაცხადა, რომ ირანს უნდა უარეყო შიიზმი და დაბრუნებოდა სუნიზმს.¹³⁷ მის მხარდამჭერ ფეოდალურ თურქმენულ არისტოკრატიასთან მოლაპარაკებების შედეგად მან გამოაცხადა, რომ გადაწყვეტილი ჰქონდა მოესპო ირანში შიიზმის ჰეგემონობა. მისი შეხედულებით, შიიზმი უნდა გამხდარიყო მეხუთე მახზაბი – საღვთისმეტყველოსამართლებრივი სკოლა.¹³⁸

ოსმალთა სულთნისადმი მიწერილ წერილში ნადირ შაჰი აღნიშნავდა, რომ ქააბაში უნდა აღმართულიყო მეხუთე, ჯაფარიტთა სეფი და, ეგვიპტელებისა და სირიელების მსგავსად, ირანელებსაც საკუთარი ამირ

¹³⁶ 1732 წ. რუსეთში დაიდო რუსეთ-ირანის ხელშეკრულება (ტრაქტატი), რომლის თანახმადაც რუსეთი ირანს უბრუნებდა გილანს, მაზანდარანსა და ასთარაბადს, ხოლო 1736 წ. განჯაში ხელმოწერილ რუსეთ-ირანის ხელშეკრულების თანახმად, რუსეთი გადასცემდა ირანს ბაქოსა და დარუბანდს თავის რაიონებთან ერთად. იხ. ზ. შარაშენიძე, *ირანი XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში*, გვ. 11.

¹³⁷ M. Moen, *op. cit.*, p. 125.

¹³⁸ ბ. სკარჩია-ამორეტის აზრით, თავად შიიტმა უღემებმა, რომელთაც შიიზმს უპირველესად ოურიდიული ხასიათი მიანიჭეს, ცოტა როდი გააკეთეს ამგვარი ევოლუციისათვის. B. Scarcia-Amoretti, "The Safavid Period", p. 648. ჩვენი მხრიდან კი ხაზს გაუუსვამთ, რომ სეფიანთა ეპოქაში შიიზმის „ოურიდიული“ ხასიათის შესახებ ლაპარაკი მხოლოდ თეორიული თვალსაზრისით შეიძლება, ზემოთ ნაჩვენები იყო, რომ უღემები აქტიურად მონაწილეობდნენ პოლიტიკურ პროცესებში (ხშირად საერო ხელისუფლების სურვილის საწინააღმდეგოდ) და მნიშვნელოვანი გავლენა ჰქონდათ ქვეყანაში არსებულ სოციალურ-ეკონომიკურ ვითარებაზე.

ალ-ჰაჯი, პოლიგრამების ხელმძღვანელი უნდა ჰყოლოდათ.¹³⁹ სეფიანების რელიგიურ მრწამსს ნადირი „მწვალებლობას“ უწოდებდა. ამგვარად, სუნიტებსა და შიიტებს შორის მუდმივი ჭიშპის აღმოსაფხვრელად ნადირ შაჰი ცდილობდა შეექმნა მეხუთე მაზჰაბი, რომელიც გააერთიანებდა ისლამის ამ ორ მიმდინარეობას.¹⁴⁰

ექვგვარეშეა, რომ ნადირ შაჰი წარმომავლობით შიიტი იყო. აფშართა თურქმენული ტომი იმ შვიდი ტომის რიცხვში შედიოდა, რომლებმაც ფაქტობრივად მოიყვანეს სეფიანები ხელისუფლების სათავეში. გარდა ამისა, სეფიანთა სახელმწიფოში არაშიიტისათვის პრაქტიკულად შეუძლებელი იყო პოლიტიკური ან სამხედრო კარიერის გაკეთება. ზემოთ უკვე აღნიშნული იყო, რომ სწორედ ნადირ შაჰის დროს დაედგა მაშჰადის მავზოლეუმს ოქროს გუმბათი. საგულისხმოა, რომ 1731 წელს იგი წერილს უგზავნიდა სეფიან მონარქს შაჰ თაჰაზ II-ს და ატყობინებს, რომ ყველა მისი გამარჯვება შიიზმის დიდებას ემსახურება.¹⁴¹

ბუნებრივია, ისმის კითხვა, თუ რამ განაპირობა ნადირ შაჰის სუნიზმზე მოქცევა და მის ანტიშიიტური პოლიტიკა. პასუხი ალბათ ირანში და ზოგადად ისლამურ სამყაროში იმ დროს არსებულ პოლიტიკურ ვითარებაში უნდა ვეძიოთ და ამ თვალსაზრისით, გამოვიყოფთ ნადირის რელიგიური პოლიტიკის განმაპირობებელ რამდენიმე ფაქტორს: 1) შიიზმი მოსახლეობაში არამოპულარულ და სახელგატყბილ სეფიანებთან ასოცირდებოდა; 2) მისი მეომრების დიდ ნაწილს სუნიტები შეადგენდნენ; 3) დაპყრობებით გათამამებული ნადირ შაჰი ოცნებობდა პანისლამური სახელმწიფოს შექმნას. ამდენად, „ნადირი საკუთარ თავს აღიქვამდა დიდ აზიელ დამპყრობლად და ისლამური სამყაროს უმრავლესობა – სუნიტები, მისი მომავალი იმპერიის ქვეშევრდომები უნდა გამხდარიყვნენ.“¹⁴²

ყოველივე ამასთან ერთად კი ნათელი იყო ნადირ შაჰის პრაგმატიზმზე დამყარებული სურვილი, დაებრუნებინა სეფიანთა რელიგიური პოლიტიკის შედეგად მუსლიმურ სამყაროს მოწყვეტილი ირანი თავის ძველ ადგილზე და სწორედ ამ საფუძველს ეყარებოდა მეორე, უფრო შორს მიმავალი და ძნელად განსახორცილებელი, უტოპიური მიზანი – მომხდარიყო მუსლიმური სამყაროს გაერთიანება ირანიდან წამოსული იმპულსის საფუძველზე.

კარმელიტების ქრონიკაში აღნიშნულია: „იმისათვის, რომ აეძულე-ბინა ყველა ჯურისა და სარწმუნოების ხალხი სიამოვნებით და ნებაყოფლობით ჩამდგარიყო მის სამსახურში, იგი განსხვავებას არ აკეთებდა რელიგიებს შორის. მან თავისთან მოიწვია მთავარ აღმსარებლობათა

¹³⁹ ოსმალეთის ხელისუფლებამ უარი განაცხადა ჯა'ფარიტული იმამიზმის მეხუთე სკოლად აღიარებაზე და შესაბამისად რელიგიურ აღმსარებლობასთან დაკავშირებულ ნადირის დანარჩენ მოთხოვნებზეც.

¹⁴⁰ Muḥaimmad Maḥdi Asṭarabadi, *Tarikh-e Nadiri*, pp. 168-169, quoted M.C. Иванов, В.Н. Зайцев, *Новая история Ирана. Христианства*, с. 44.

¹⁴¹ J. Lockhart, *Nadir Shah*, London, p. 60.

¹⁴² S. A. Arjomand, *The Turban and the Crown. The Islamic Revolution in Iran*, p. 13.

ლეთისმეტყველები და უბრძანა მათ თანამედროვე სპარსულ ენაზე ეთარგმნათ თავიანთი წმინდა ნიგნები და აგრძნობინა, რომ შემდგომ ამოირჩევედა იმას, რომელსაც ჩათვლიდა რწმენის საუკეთესო გამოხატულებად, ანდა თავისი განსჯისა და გემოვნების მიხედვით შეადგენდა მათგან საკუთარ ქმნილებას. სპარსელ მოლებს დაევალოთ არაბულიდან სპარსულად ყურანის თარგმნა, თუმცა მუჰამადის კანონის მიხედვით, ნებისმიერი ამგვარი თარგმანი აკრძალულია... ებრაელ რაბინებს უნდა ეთარგმნათ ძველი აღთქმა, სომხებს – მოციქულთა საქმეები და წერილები, კათოლიკე მისიონერებს კი ოთხი სახარება. ეს ბრძანება გამოქვეყნდა ისფაჰანში, სადაც ხანის სასახლეში ლეთისმეტყველები ამ საქმიანობით უნდა ყოფილიყვნენ დაკავებულნი, რისთვისაც მათ მთელი წელი დასჭირდათ.¹⁴³ ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ალბათ უნდა გავიზიაროთ ხ. კოლის აზრი, რომელიც ნადირ შაჰის რელიგიურ პოლიტიკას ეკუთვნის მად ნათლავს.¹⁴⁴ მასთან დაახლოებული ადამიანები ხაზს უსვამდნენ, რომ ნადირი რელიგიური ადამიანი არ ყოფილა.¹⁴⁵ ჯ. ჰანვეი კი წერს, რომ, რომ თითქოს ნადირს სურდა მუსლიმობისა და ქრისტიანობის გაერთიანება და ამ გზით ახალი რელიგიის შექმნა, „საუკეთესოსი, რასაც კი აქამდე ადამიანები აღიარებდნენ.“¹⁴⁶

1743 წ. 10 ოქტომბერს ბალხის, ყანდაჰარისა და აღმ. ირანის სხვა ქალაქების სუნიტმა უღემებმა ნაჯაფის 'ალის მავზოლეუმის დარბაზში დაადეს დოკუმენტი, რომლის თანახმადაც ირანელმა ხალხმა უარყო შიიზმი და ამის შესახებ ატყობინებდა სუნიზმის დამცველ ოსმალთა სულთნებს.¹⁴⁷

რელიგიური პოლიტიკის გატარებისას ნადირ შაჰი ცდილობდა „მოეხდინა შიიზმის იმ ფორმის დისკრედიტაცია, რომლითაც იგი დამკვიდრდა სეფიანთა დროს.“¹⁴⁸ შიიტურ-სუნიტური დისპუტი, რომელიც მან მოაწყო ნაჯაფში 1743 წ. ნაჯაფის, ქერბალას, მავერანაჰარის, ავღანეთის უღემთა მონანილეობით, მიზნად ისახავდა სუნიტებისა და შიიტების შერიგებას.¹⁴⁹ ნადირ შაჰმა ასევე შეკრიბა ყველა გამოჩენილი სუნიტი და შიიტი ლეთისმეტყველი იმ ოლქებიდან, რომლებიც მას ემორჩილებოდა და მოთხოვა მათ ჯაფარიტული მავზაბი ელიარებიანთ მეხუთე სამართლებრივ-საღვთისმეტყველო სკოლად. ნადირმა გააუქმა

¹⁴³ *A Chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal Mission of the XVII and XVIII Centuries*, T. I, p. 366.

¹⁴⁴ J. R. Cole, "Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama: Morataza Ansari on emulating the Supreme Exemplar", in *Religion and Politics in Iran*, pp. 33-46.

¹⁴⁵ *Lettres éditantes et curieuses, écrites des missions étrangères*, t. IV, Paris, 1780, p. 318, quoted M. P. Арунова, К. З. Ашрафян, *Государство Надир-шаха Афшара*, с. 140.

¹⁴⁶ J. Halway, *An Historical Account of the British Trade over the Caspian Sea*, vol. II, p. 404, quoted M. P. Арунова, К. З. Ашрафян, *указ. соч.* с. 140.

¹⁴⁷ H. Algar, *religion*, p. 31. n.20.

¹⁴⁸ M. P. Арунова, К. З. Ашрафян, *указ. соч.*, с. 122.

¹⁴⁹ ნადირ შაჰის ამგვარი პოლიტიკა ზოგიერთ ავტორს საშუალებას აძლევს ილაპარაკოს სუნიტურ-შიიტური ეკუმენიზმის შესახებაც 1736-1751 წწ. ირანში. იხ. J. Cole, *Sacred Space and Holy War. The Politics, Culture and History of Shi'ite Islam*, pp. 69-72.

სამი ხალიფას საჯარო წყევლა, მოახდინა რელიგიური ვაკეების დიდი ნაწილის კონფისკაცია სახელმწიფო ხაზინის სასარგებლოდ და ჯარისათვის ხელფასის გადასახდელად. ნადირის ზენოლის გამო შიიტი ულემები იძულებულნი იყვნენ ამ მოთხოვნაზე დათანხმებულიყვნენ.

ამავე წლის ირან-თურქეთის ხელშეკრულების დამატებაში ხაზგასმულია, რომ ირანელი ხალხი უარყოფს სეფიანთა დროს მიღებულ „ულირს“ მოძღვრებას, იღებს ქრისტიანულ მუსლიმურ სარწმუნოებას და ამიერიდან სათანადო პატივს მიაგებს მართლმორწმუნე ხალიფებს (აბუ ბაქრს, უმარსა და უსმანს).¹⁵⁰

ნადირის ხანმოკლე მმართველობის პერიოდში შიიზმმა მნიშვნელოვანი პოლიტიკური, მორალური და მატერიალური დარტყმა მიიღო. ნადირ შაჰი არა მარტო შეეცადა მოღვლების გავლენის მოსპობასა და შემცირებას საღრის სამსახურისა და რელიგიური სასამართლოების გაუქმებით, არამედ მან მათი ეკონომიკური სიძლიერის ბაზასაც შეუტია ვაკეების ფართო კონფისკაციით, რაც, უნდა აღინიშნოს, რელიგიური თვალსაზრისით არაკანონიერი იყო. ისფაჰანის შაიხ ოლ-ესლამი, რომელიც ამას შეენინა აღმდეგა, სიკვდილით დასაჯეს. სიცოცხლის ფასად დაუჯდა სეფიანთა მხარდაჭერა მოლა ბაში მირზა აბდ ალ-მოსეინს.¹⁵¹ შიიტური სამღვდლოებისათვის ნადირის შეფობა რელიგიური დევნის ხანა იყო. მრავალი ულემი გადასახლდა ერაყში, რომელიც 1638 წლიდან ოსმალთა ხელში იყო. სწორედ ამ პერიოდშიდან ხდება ქერბალა ნაჯაფთან ერთად შიიტური განათლების უმნიშვნელოვანესი ცენტრი.

ნადირ შაჰის პოლიტიკის თანახმად, მუსლიმურ სამღვდლოებას საერთოდ არ ეკუთვნოდა სახელმწიფოს მხრიდან არავითარი გასამრჯელო და იგი უნდა დაკმაყოფილებულიყო მხოლოდ ყველა სახის გადასახადისაგან გათავისუფლებით.¹⁵²

ნადირმა მოახერხა შიიტური სამღვდლოების კუთვნილი ვაკეების კონფისკაცია¹⁵³ (შაჰის ბრძანებით ჩამორთმეული ვაკეებიდან შემოსავალი ხაზინაში შევიდოდა და ჯარის შენახვას მოხმარდებოდა), აკრძალა საქმეების განხილვა შარიათის სასამართლოების მიერ და სასამართლო გადაწყვეტილებების გამოტანა შემოფარგლა 'ურფ-ის სა-

¹⁵⁰ Motamen ol-Molk. Recueil des traités de l'Empire Persan avec les pays étrangers, p. 193.

¹⁵¹ სეფიანთა მხარდაჭერის ვარდა, მოლა ბაში მულანის ველზე გამართულ ყურულთაიზე გამოვიდა ნადირის რელიგიური პოლიტიკის ნინაღმდეგ და განაცხადა: „არსებული რელიგიის დამხობას... სავალალო შედეგები მოჰყვება.“ ნადირის ბრძანებით იგი იმავე ღამეს მოკლეს. J. Fraser, *The History of Nadir Shah, formerly called Thomas Kuli Khan*, London, 1742, p. 119, quoted M. P. Apuyrova, K. Z. Awpaxua, *ყვარ. სოც. ს.* 120.

¹⁵² Motamen ol-Molk, *op. cit.*

¹⁵³ ნადირ-შაჰის მიერ ჩატარებული ვაკეების მასობრივი კონფისკაციის მიუხედავად, ეერ მოხერხდა ულემების ფინანსური ძალაუფლების მოსპობა. შემდგომში კი მათი ძალაუფლება, განსაკუთრებით ხელისუფლების სათავეში ყაჯარების მოსვლის შემდეგ, კვლავ აღდგა. ის, რაც ადრეულ სეფიანთა ხანაში სახელმწიფოებრივი პოლიტიკის ბურჯს წარმოადგენდა, მოგვიანებით გადაიქცა ანტისამთავრობო ქმედების ფინანსურ ბაზად.“ N.R. Keddie, *The Roots of Ulana power*, p. 225.

სამართლოებით, რომლებიც ეყრდნობოდნენ ჩვეულებით, ადათობრივ სამართალს.¹⁵⁴

ნადირ შაჰის ცენტრისკენულ და აბსოლუტისტურ მისწრაფებებს წინ აღუდგნენ არა მხოლოდ შიიტი ულემები, არამედ ჩრდ. ირანის ფეოდალებიც – ძველი ყიზილბაშური სამხედრო არისტოკრატიის შთამომავლები, ძირითადად აფშარებისა და ყაჯარების ტომებიდან. 1747 წ., ნადირის მკვლელობის შემდეგ, იწყება არეულობებისა და მისი მემკვიდრეების, აფშარებისა და ყაჯარების ბრძოლის ხანა, რომლის მთავარი მოქმედი პირნი ნომადთა კონფედერაციები იყვნენ, ქალაქელი ულემები კი პრაქტიკულად არავითარ როლს არ ასრულებდნენ. აფშარებმა გაძარცვეს მაშჰადის კომპლექსი და გაიტაცეს იმამ რეზას საფლავის ოქროს გალავანი.

ნადირ შაჰის მემკვიდრემ ალი ყული-მირზა აფშარი შეეცადა ქვეყანაში არსებული სოციალური დაძაბულობის განმუხტვას. მან გამოსცა ფირმანი; რომლის ძალითაც ირანის მოსახლეობა თავისუფლდებოდა წინა წლებში დაგროვილი გადასახადებისაგან. ულემთა გულის მოსაგებად კი მან დაუბრუნა შიიტური სამღვდელოებას ნადირ შაჰის მიერ ჩამორთმეული მიწები. ამ ღონისძიებათა გამო მან ადილ შაჰის (სამართლიანი შაჰის) სახელი დაიმსახურა.¹⁵⁵ თუმცა 1748 წელს იგი ტახტიდან ჩამოაგდეს და განახლდა ბრძოლა ნადირ შაჰის მემკვიდრეობისათვის.

ნადირ შაჰის დამხობიდან პრაქტიკულად ყაჯართა დინასტიის გაბატონებამდე გრძელდება ირანში შინა არეულობის პერიოდი. მოუხედავად იმისა, იმამიტი ულემები ამ პერიოდში თანდათანობით იბრუნებდნენ დაკარგულ პოზიციებს, პოლიტიკურ ვითარებასთან ერთად რელიგიური სიტუაციაც დაძაბული რჩებოდა.

მხოლოდ ზენდთა ირანულმა ოჯახმა, რომელსაც მხარს უჭერდა ზაგროსის ტომი, მოახერხა 1750 წ. ლოკალური დინასტიის დაარსება შირაზში და დაუფარავად გამოხატა შიიტური სიმპათიები: ქალაქის თორმეტი რაიონი შიიტი იმამების სახელებს ატარებდა. შირაზის შაიხ ოლ-ესლამი, რომელსაც სუვერენი ასახელებდა, აკონტროლებდა ხელახლა გახსნილ რელიგიურ სასამართლოებს. ქერიმ ხან ზენდმა, რომელიც მუდმივად ხაზს უსვამდა თავის ერთგულებას შიიტური მრწამსისადმი, ააგო მედრესეები და მეჩეთები, მათ შორის ვაქილის ცნობილი მეჩეთი. ამასთანავე, ზენდებს არ განუცხადებიათ პრეტენზია არავითარ რელიგიურ ძალაუფლებაზე და ვინაიდან მხოლოდ ქვეყნის ერთ ნაწილზე ბატონობდნენ¹⁵⁶, არ მიუღიათ „მეფეთ მეფის“ ტიტული.¹⁵⁷

¹⁵⁴ H. Halm, *op. cit.*, p. 126.

¹⁵⁵ P. Sykes, *A History of Persia*, vol. II, p. 275-276; ზ. შარაშენიძე, *დასახ. ნაშრ.*, გვ. 16.

¹⁵⁶ „ქერიმ ხანს არ შესწევდა ძალა გაეგრძელებინა დაპყრობითი ომები და დაემორჩილებინა გამდგარი ხანები თუ ბეგლარბეგები. სწორედ ამით აიხსნება, რომ იგი არ ცდილობდა თავისი ტეროტორიების განვრცობას.“ ზ. შარაშენიძე, *დასახ. ნაშრ.*, გვ. 49.

¹⁵⁷ ზენდების პოპულარობამ და მათმა უარმა, საკუთარი თავისათვის ენოდებინათ შაჰები და უპირატესობა მიენიჭებინათ „ნარშომადგენლებისათვის“, ისინი აქცია ერთადერთ

ისინი დაკმაყოფილდნენ სეფიანთა შაჰის მმართველის ან ვაქილის რანგით, თუმცა დამხობილი დინასტიის წარმომადგენლის ტახტზე დასმას არავინ აპირებდა.

ზენდებმა ალადგინეს მმართველობის შიიტური საფუძველი: შირაზის შაიხ ოლ-ესლამი სათავეში ჩაუდგა ქვეყნის სასამართლოს. ქერიმ ხანის ერაყში ლაშქრობაც მოტივირებული იყო წმინდა ქალაქების შიიტთათვის გადაცემის აუცილებლობით. ქერიმ ხანის დროსვე მონესრიგდა სახელმწიფო კმაყოფაზე მყოფი სასულიერო პირების (ემამ-ჯომეები, მოსამართლეები, შაიხ ოლ-ესლამები) ჯამაგირის გაცემა.¹⁵⁸

1722-1796 წწ. პერიოდი, სეფიანთა დაცემიდან ყაჯართა გაბატონებამდე, არის ეპოქა, რომლის დროსაც შიიტურმა სამღვდლოებამ მიიღო ის სახე, რომლითაც დღესაც არსებობს.¹⁵⁹ ამისათვის კი საჭირო გახდა ქარიზმით შარავანდებული იმ ერთადერთი დინასტიის გადაშენება, რომელიც თავს მოციქულისა და მეშვიდე იმამის ჩამომავლად მიიჩნევდა და იყო სამღვდლოების ერთადერთი სერიოზული მოქიშვე საზოგადოების სულიერი წინამძღოლობისათვის მეტოქეობაში. არც აფშარები და არც ყაჯარები (ბუნებრივია, არც ანტიშიიტურად განწყობილი ნადირ შაჰი) არ წარმოადგენდნენ მუჯთაპიდებისათვის კონკურენტებს, რომლებმაც თანდათანობით ირწმუნეს საკუთარი ძალა.

ირანული სამღვდლოების გაძლიერების მეორე განმაპირობებელი ფაქტორი გახდა ერაყის წმინდა „ზღურბლებზე“ (ათაბათ) გადახვეწის შესაძლებლობა. ნადირ შაჰის პოლიტიკამ მრავალი უღემი აიძულა დაეტოვებინა ისფაჰანი და ერაყის წმინდა ადგილებში გადასახლებულიყო. სწორედ ნაჯაფსა და ქერბალაში იქმნებოდა იმამიტ უღემთა მომავალი ძალაუფლების თეორიული საფუძველები.

ერაყის შიიტური წმინდა ადგილები, ქერბალა, ნაჯაფი, ქაზიმაინი ბაღდადთან და ასქარიანი სამარასთან ოსმალთა სამფლობელოს წარმოადგენდა და შესაბამისად მიუწევდომელი იყო შაჰისათვის. ოსმალეები ერაყის შიიტურ ცენტრებს არ ერჩოდნენ და ხშირად პოლიტიკური მოტივითაც მხარს უჭერდნენ შაჰის მოწინააღმდეგეებს. „ზღურბლები“ თანდათანობით ხდებოდა იმ უღემთა თავშესაფარი, რომლებსაც კონფლიქტი ჰქონდათ ირანის ხელისუფლებასთან. ნადირ შაჰიდან დანყებული ამგვარმა ემიგრაციამ რეგულარული ხასიათი მიიღო, გარკვეული მოღვაწეობის ფორმად იქცა და პოლიტიკური ეფექტურობა შეინარჩუნა ხომეინის ეპოქამდე.

უღემთა პოლიტიკური გაძლიერების მესამე განმაპირობებელი ფაქტორი გახდა უსსულის სკოლის საბოლოო გამარჯვება, რის შესახებაც საუბარი ქვემოთ იქნება.

მმართველებად, რომელთა სახელებიც არ გადაარქვეს ქუჩებს და რომელთა მონუმენტებიც არ დაანგრიეს რევოლუციის შემდეგ.

¹⁵⁸ P. Rajabi, *Qarim Chan Zand va zaman-e u*, Tehran, 1972, p. 245.

¹⁵⁹ H. Halm, *op. cit.*, p. 116.

ყაჯართა დინასტიის გაბატონება და უსულის სკოლის გამარჯვება

ირანის ახალი გაერთიანება ყაჯართა თურქმენული ტომის ლიდერთა დამსახურება იყო. 1785 წ. ყაჯართა წინამძღოლმა მოჰამად ხანმა (1779-1797) რეზიდენციად თეირანი, პატარა დაბა ქალაქ რის მახლობლად, აირჩია. 1794 წ. მან დაამხო ზენდები შირაზში და დაიპყრო ქერმანი, შემდეგ ხორასანი, აზერბაიჯანი, სომხეთი, ილაშქრა საქართველოში. 1796 წ. თეირანში მან მიიღო „მეფეთ მეფის“ ტიტული და ამით საფუძველი ჩაუყარა ახალ, ყაჯართა დინასტიას. ყაჯარების გაბატონებით, სეფიანთა შემდგომ პირველად, ირანი ასე თუ ისე ცენტრალიზებულ (XVIII ს. არეულობებისა და შინა თუ გარე ომების შემდეგ) და ძლიერ შიიტურ სახელმწიფოდ გადაიქცა, ქვეყნის შედარებითი ერთიანობითა და შინა მშვიდობით.¹⁶⁰

ყაჯართა გაბატონების დროისათვის შიიტები ირანის მოსახლეობის დიდ უმრავლესობას შეადგენდნენ.¹⁶¹ ახალი დინასტიაც შიიზმის აპოლოგეტი გახდა.¹⁶² ალა მოჰამად ხანმა თავისი წინაპრების ნაშთები ასთარაბადიდან ნაჯაფში გადმოასვენა და ქერბალას მავზოლეუმზე ოქროს გუმბათი აღმართა. მას არ ჩამორჩა ფათჰ ალი შაჰიცი (1797-1834). მან მჭიდრო ურთიერთობები დაამყარა ულემებთან და არც ერთ მნიშვნელოვან სახელმწიფო გადაწყვეტილებას არ იღებდა უმაღლესი სამღვდლოების ვიზირების გარეშე. მისი მიზანი იყო მეჩეთების, შიიტი ნშირდანების აკლდამების აშენებით და სხვა ღონისძიებებით ულემებს შორის მართლმორწმუნე და ღვთისმოსოში სუვერენის სახელის მოპოვება. ფათჰ ალი შაჰმა მოიხილა ყუმი და იქაური მცხოვრებნი გაათავისუფლა გადასახადებისაგან. იქვე დაარსა მედრესე ფაიზიე, რომელიც დღემდე ითვლება იმამიტური თეოლოგიისა და სამართლის უმნიშვნელოვანეს სასწავლო და კვლევით ცენტრად. ხოლო აფშარებისაგან მაშაადის გამოხსნის შემდეგ ამ ქალაქში ალადგინა ნმინდა კომპლექსი. თუმცა ასევე აღსანიშნავია, რომ მისი მეფობის დროს ქერბალამ მძიმე დარტყმა მიიღო: 1802 წ. 20 აპრილს აქ შემოიჭრნენ ვაჰაბიტები¹⁶³, რომლებიც საფლავების თაყვანისცემას წარმართობის

¹⁶⁰ Abdul-Hadi Hairi, "The Legitimacy of the Early Qajar Rule as Viewed by the Shi'i Religious Leaders", *MES*, v.24, N3, 1988, p. 271.

¹⁶¹ ირანის მოსახლეობის რაოდენობას 1800 წლისათვის დაახლ. 5 მილიონამდე აფასებენ, რომელთაგან 80%-დან 90%-მდე შიიტი იყო. იხ. J. Cole, *Sacred Space and Holy War*, p. 7.

¹⁶² ყაჯართა მმართველობის პერიოდში ირანში რელიგიური სიტუაციის შესახებ იხ. შაგ., H. Algar, *Religion and State in Iran, 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period*; Idem, "Shi'ism and Iran in the Eighteenth Century," in: *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, pp. 288-302; A. Amanat, *Resurrection and Renewal: Making of the Babi Movement in Iran, 1844-1850*; Idem, "Between Madrasa and the Marketplace: The Designation of Clerical Leadership in Modern Shi'ism," in: *Authority and Political Culture in Shi'ism*, pp. 98-132; A.S. Arjomand, "The Shi'ite Hierarchy and the State in Pre-modern Iran: 1785-1890," *European Journal of Sociology* 22, 1981, pp. 40-78; A.K.S. Lambton, "A 19th Century Interpretation of Jihad," *Studia Islamica* 22, 1970, pp. 181-192.

¹⁶³ ვაჰაბიზმი - რელიგიურ-პოლიტიკური მიმდინარეობა სუნიტურ ისლამში, რომელიც წარმოიქმნა არაბეთის ნ.-კ.-ზე XVIII ს. შუა ხანებში, ჯანბალიტთა მაჰაჰაბიდან, მუჰამად ბ.

გამოვლენად მიიჩნევდნენ და დაანგრიეს ქალაქი. სპარსელი ისტორიკოსების ცნობით, ვაჰაბიტებმა ქერბალას 5-6 ათასი მაცხოვრებელი მოკლეს, გაძარცვეს და იავარქმნეს წმინდა შავზოლუუმები.¹⁶⁴

მიუხედავად საკუთარი რელიგიურობის ხაზგასმისა, ნათელი იყო, რომ ყაჯარებს არ ხელენიფებოდათ იმ როლის შესრულება, რომელიც თავის დროზე მეტ-ნაკლები წარმატებით იტვირთეს სეფიანებმა. ინასტიის თურქმენული წარმომავლობის დაფარვა შეუძლებელი იყო და ამდენად ყაჯარებს არ შეეძლოთ გამოეთქვათ პრეტენზია იმამებისაგან წარმომავლობაზე და ესარგებლათ იმ ქარიზმით, რომელიც წარმოადგენდა თემის რელიგიური მეთაურობის გარანტიას. ყაჯარ შაჰს არ შეეძლო საკუთარი თავი გამოეცხადებინა ფარული იმამის წარმომადგენლად. ეს როლი თითქმის ბუნებრივად ეკისრებოდათ უღემებს. იმამის „კოლექტიური წარმომადგენლობა“ ცნებამ, რომლის თაობაზეც სეფიანთა ხანაში დიდი დავა მიმდინარეობდა¹⁶⁵, ამიერიდან მკვიდრად მოიკიდა ფეხი. ამგვარი ფუნქციით დატვირთული სამღვდლოების გაზრდილ როლს კი კარგად გრძნობდნენ ყაჯარები. უალრესად რელიგიური ფათჰ ალი შაჰი ცდილობდა თეირანის სამეფო კარზე მოეზიდა ცნობილი სწავლულები, მაგრამ მრავალი მათგანი ყოყმანობდა, რათა სახელი არ გაეტეხა ამ „უზურპატორ“ საერო მმართველთან კავშირით. ამასთან ერთად, ყაჯარები ცდილობდნენ, რომ ხელი შეეშალათ სამღვდლოების უკიდურესი გაძლიერებისათვის. ხელსაყრელ შემთხვევაში არ ერიდებოდნენ ვაკუუმის ჩამორთმევას.¹⁶⁶ სამღვდლოებაზე კონტროლოს გასაძლიერებლად ყველა მნიშვნელოვანი ქალაქის შიხ-ოლ-ესლამი თეირანის სამეფო კარზე ინიშნებოდა, ასევე სახელმწიფოს კმაყოფაზე იყვნენ იმამ-ჯოშები. შესაბამისად, სამღვდლოების ეს ნაწილი უპირობოდ უჭერდა მხარს მონარქიას.

ყაჯარები წარმომავლობით მომთაბარეები იყვნენ და ბუნებრივია, ქვეყნის მართვა მათთვის სრულიად ახალი და მეტად რთული საქმე გა-

აბდ ალ-ვაჰაბის (1703/4-1787) მოძღვრების საფუძველზე. ეს მოძღვრება მოითხოვდა მუჰამადის დროინდელ ადრეულ ისლამისკენ დაბრუნებას, უარის თქმას სიახლეებზე (შიღა), წმინდანებისა და წმინდა ადგილების თაყვანისცემაზე (შიიტურ აკლდამებს სწორედ ამ რწმენიდან გამომდინარე ანგრევენ), დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა საღვთო ომს - ჯიჰადს, როგორც მრავალმართიანებთან, ისე იმ მუსლიმებთან, რომლებიც განუდგნენ ადრეული ისლამის პრინციპებს. ვაჰაბიზმი საუღის არაბეთის ოფიციალური იდეოლოგიის საფუძველია. იხ. *ისლამი*, გვ. 60. უკანასკნელ წლებში ხშირია ლაპარაკი ვაჰაბიზმის გავრცელებაზე ყოფილი სსრკ-ის მუსლიმებით დასახლებულ რეგიონებში, მათ შორის საქართველოშიც, კერძოდ პანკისის ხეობაში (თუმცა იგი შორს დგას ტრადიციული ვაჰაბიზმისაგან), სადაც ეს რელიგიური დოქტრინა ხშირად ექტრემისტული პოლიტიზებული იდეოლოგიის სახეს იღებს.

¹⁶⁴ იხ. Charles Stewart, *Travels of Mirza Abu Taleb Khan*, iii, pp.162-7; ამ ფაქტმა საკმაოდ გაართულა ირან-ოსმალეთის ურთიერთობა და ბაღდადის ფაშას ბოდიშის მოხდაც კი მოუხდა ირანის წინაშე. მან აღუთქვა ირანის მხარეს, რომ აღადგენდა წმინდა აკლდამებს, შიიტ მოსახლეობას ეს უსაფრთხოების გარანტიები მისცა. იხ. ზ. შარაშენიძე, *ირანის შინაპოლიტიკური ვითარება და საგარეო ურთიერთობანი*, გვ. 62-64.

¹⁶⁵ W. Madlung *Authority*, p. 166; M. Momen, *op. cit.*, p.209.

¹⁶⁶ M.И. Томара, *Экономическое положение Персии*, с. 60.

მოდგა. ყაჯართა ლიდერების წინაშე მთელი სიმწვავეით წამოიჭრა ბიუროკრატიულ-ადმინისტრაციული აპარატის შექმნის აუცილებლობისა და საკუთარი მმართველობისათვის ლეგიტიმურობის მინიჭების საკითხი. ტომის ბელადებიდან ისინი უნდა გარდაქმნილიყვნენ სახელმწიფოს (თუნდაც რომ ეს ცნება ძნელად მიესადაგებოდეს იმდროინდელ ირანს) მეთაურებად.

ვინაიდან ყაჯართა დინასტიას რელიგიური ქარიზმა არ გააჩნდა და არც შეეძლო ამის პრეტენზია ჰქონოდათ (ისინი ხელისუფლების სათავეში მესიანისტური მოძრაობის ტალღაზე არ მოსულან და მათი თურქმენული წარმომავლობაც საყოველთაოდ იყო ცნობილი), მათ ლეგიტიმიზაციისათვის უღემებს მიმართეს და ამ ნიადაგზე, სახელმწიფოსა და სამღვდლოების ინტერესების „განონანსორების“ პირობებში, ორივე მხარისათვის ხელსაყრელი თავისებური „უსიტყვო კონკორდატი“ შედგა.¹⁶⁷ ამ „სიმბიოზისაგან“ ორივე მხარე იღებდა სარგებელს. შაჰები საკუთარ თავს წარმოადგენდნენ რწმენისა და შიიტური სამეფოს დამცველებად, მაშინ როცა უღემები ამყარებდნენ საკუთარ სოციალურ ბაზისს სახელმწიფოს მფარველობის ქვეშ.¹⁶⁸ აღსანიშნავია, რომ ყაჯარებმა გაითავისეს სპარსული სამეფო ჩვეულება საკუთარი თავის წოდებისა „ღმერთის აწრდილად“ და ამით ხაზი გაუსვეს საკუთარი საერო ხელისუფლების ლეგიტიმურობასა და მემკვიდრეობით ხასიათს. იმ პირობებში, როდესაც ყაჯარები გამუდმებით ხაზს უსვამდნენ თავიანთ რელიგიურობასა და შიიზმისადმი ერთგულებას, უღემთათვის გაცილებით უფრო ადვილი იყო შაჰის, როგორც საერო ხელისუფლის ლეგიტიმური მატარებლის, ცნობა. სწორედ ყაჯართა დინასტიის დროს ხდება უსულის სკოლის საბოლოო გამარჯვება ახბარის სკოლაზე და მისი გარდაქმნა შიიტურ ორთოდოქსიად. სეფიანთა პერიოდში დანყებული სამღვდლოების იერარქიის ჩამოყალიბება ყაჯართა ეპოქაში ფაქტობრივად სრულდება. ხდება შიიტ ღვთისმეტყველ-სამართლისმცოდნეთა გაერთიანება სამღვდლოების კორპუსში, სამღვდლოების ავტონომიურ სოციალურ კატეგორიად ჩამოყალიბება.¹⁶⁹

ერაყის ათაბათში უსულის სკოლის წარმომადგენლებმა ახბარის სკოლა ერეტიკულ ინოვაციად გამოაცხადეს (ზემოთ უკვე აღნიშნული იყო, რომ ახბარის დოქტრინა უპირველესად თავისი კონსერვატულობით გამოირჩეოდა და ამ მხრივ არაფერი ინოვაციური არ გააჩნდა, მეორეს მხრივ კი იმამიზმის განვითარების შინაგანი ლოგიკის, მისი დინამიური ცვალებადობის დამეგების უარყოფით, ახბარის სკოლა მართლაც

¹⁶⁷ S. A. Arjomand, *Shadow of God*, p. 230. ა. პაირი კი აღნიშნავს, რომ ყაჯართა მმართველობის დამყარების სპეციფიკიდან გამომდინარე, უღემებს შესაძლებლობა მიეცათ მოეხდინათ ზოგიერთი პადისის ინტერპრეტირება საკუთარი მმართველობის დამყარების სასარგებლოდ. ეს პადისები იხ. A.H. Haini, *Shi'ism and Constitutionalism in Iran*. თუმცა, ეს „კოზირი“ უღემებს XIX ს.-ის მანძილზე, პოლიტიკური ხელისუფლების ხელში აღების თვალსაზრისით, პრაქტიკულად არ გამოუყენებიათ.

¹⁶⁸ A. Amanat, *Pivot of the Universe: Nasir al-Din Shah and the Iranian Monarchy, 1831-1896*, p. 5.

¹⁶⁹ S. A. Arjomand, *Shadow of God*, p. 181.

იძენდა ერეტიკულ ხასიათს. რაც შეეხება ინოვაციას, ეს სწორედ უსულის სკოლის დოქტრინას ახასიათებდა, რომელსაც საფუძველი შიიტურ იურიდიულ მეცნიერებაში ალ-მუფიდის მიერ ქალამის შემოტანით დაედო, მაგრამ ინოვაცია შიიტურ მრწამსში არ შეიძლებოდა ჩათვლილიყო მწვალებლობად, რასაც თუნდაც ირანის უახლესი ისტორიის მოვლენები ადასტურებს).

ფარული იმამის სრული ძალაუფლება უსულის სკოლამ შეცვალა ცოცხალი ადამიანის ხელისუფლებით, რასაც სწორედ იმამის „ნარმომადგენლობის“ იდეა ედო საფუძველად. იმამის „კოლექტიური ნარმომადგენლები“ მისია კი შიიტმა მუჯთაჰიდებმა იტვირთეს. იმამის როლი შემოიფარგლა წმინდანობით და მისი თაყვანისცემით. იმ დროს, როდესაც ახბარის მიმდევარ მორწმუნეს ტრადიციიდან შეეძლო მიეღო აბსოლუტური დამარწმუნებელი პასუხი (*იაჟიბ*) რელიგიის ნებისმიერ საკითხში, უსულის იჯთიპადი წარმოადგენდა მხოლოდ გარკვეულ (შესაძლოა მცდარ) მოსაზრებაზე (*ზანბ*) დათანხმებას. შეუმცდარი მუჯთაჰიდის იდეამ, რომელიც XVII ს. -ში უპირისპირდებოდა სეფიანთა აბსოლუტიზმს, ფეხი ვერ მოიკიდა. როგორც უფრო ადრე უკვე ამტკიცებდა ალ-ალამა ალ-ჰილი, მუჯთაჰიდი არ იყო დაცული მეცოდომისა და ცოდვისაგან. იმის გამო, რომ იგი ჭეშმარიტებას ემსახურება, ის პირიქით, არ შეიძლება იყოს შეუმცდარი.¹⁷⁰ ამდენად, მუჯთაჰიდი ერთდროულად პასუხისმგებელია იმაზე, თუ რას ამბობს და რას აკეთებს. თავისუფალ არბიტრაჟსა და ადამიანის პასუხისმგებლობაზე აქცენტის გაკეთების თვალსაზრისით, შიიზმი ასევე წარმოადგენს ძველი მუთაზილიტური რაციონალიზმის მემკვიდრეს. შეხედულებებისა და თვალსაზრისების წინააღმდეგობა მუჯთაჰიდებს შორის არა მარტო შეესაბამებოდა სისტემას, არამედ უფრო მეტიც – მთელი სისტემა სწორედ იმას ეფუძნებოდა, რომ „იძულებითი“ ხელისუფალი შეუმცდარი არ შეიძლება იყოს. მაგრამ იმისათვის, რომ წინააღმდეგობა მინიმუმამდე იქნას დაყვანილი, ძალაუფლებით აღჭურვილია მხოლოდ რამდენიმე ადამიანი და ამასთან ერთად ისინი ყველანი აუცილებლად ცოცხლები უნდა იყვნენ. აკრძალულია გარდაცვლილ მუჯთაჰიდებზე დაყრდნობა. იმავდროულად, გაუნათლებელ და რელიგიის საკითხებში არაგათვითცნობიერებულ მორწმუნეს მინიჭებული აქვს უფლება პასუხისმგებლობა გადააბაროს ერთ-ერთ ექსპერტს.¹⁷¹

თანამედროვე შიიტური სამღვდელოების ჩამოყალიბებას ზემოთნახსენები ჰილას სკოლის პრინციპები დაედო. ლოგიკური განსჯის საფუძველზე გადაწყვეტილების მიღების დაშვება (თუკი განსახილველი მოვლენის პრეცედენტი არ არსებობდა) და ადრე მიღებულ გადაწყვეტილებათა გადასინჯვის შესაძლებლობა უსაზღვრო ძალაუფლებას ანიჭებდა მუჯთაჰიდებს მორწმუნეებზე – მათ შეეძლოთ საკუთარი, დამოუკიდებელი გადაწყვეტილებების გამოტანა, რისი უფლებაც არ

¹⁷⁰ H. Halm, *op. cit.*, p. 117.

¹⁷¹ B. Scarcia-Amoretti, "Religion", p. 653..

გააჩნდათ არც ახბარის სკოლის უღუმებს და არც სუნიტური მაზჰაბების ნარმომადგენლებს. მ. მომენი იჯთიჰადს განმარტავს, როგორც „დამოუკიდებელი განსჯით მიღწეულ ინოვაციურ განმარტებას, ექსეგეზას.“¹⁷² იჯთიჰადის ეს „მოქნილობა“ მუჯთაჰიდებს სულ უფრო ხშირად აძლევდა საშუალებას, XIX ს-დან დანყებული, რომ საჭიროების შემთხვევაში გამხდარიყვნენ პოლიტიკური ხელისუფლების ოპოზიცია. „რამდენადაც უსულის სკოლის შეხედულებით იჯთიჰადის განხორციელება სავალდებულოა ლაიბას პერიოდში და იკრძალება გარდაცვლილი მუჯთაჰიდის თაკლიდი, უმაღლესი რანგის სწავლულთა პრესტიჟმა და ავტორიტეტმა უპრეცედენტო დონეს მიაღწია.“¹⁷³

როგორც აღინიშნა, სწორედ ამ მიზეზით მიგვაჩნია მცდარად მუჯთაჰიდების, ანდა აიათოლების ნარმოდგენა ფუნდამენტალისტებად. ზეგარდმოვლენილი სიტყვის ლიტერატურული მნიშვნელობის მკაცრი და უპირობო მორჩილება, რაც ზოგადად ფუნდამენტალიზმის ამოსავალი წერტილია, იმამიზმში უფრო ახბარის სკოლას ახასიათებს.

ერაყში ახბარის სკოლაზე საბოლოო გამარჯვებაში განსაკუთრებული წვლილი შეიტანა ალა მოჰამად ბაქერ ვაჰედ ბეჰბაჰანი ისფაჰანში (1705-1793): იგი ცხოვრობდა ქერბალაში და ითვლება „ჭეშმარიტი რწმენის ამალორძინებლად“, იმამიტური ორთოდოქსიის დამაარსებლად. იგი ახბარიებს ურწმუნობად აცხადებდა და დაუნდობლად ებრძოდა, უკან არ იხევდა ფიზიკური განადგურებისაგან. ახბარიების გარდა, მისი მსხვერპლნი გახდნენ სუფი შაიხებიც.¹⁷⁴

ახბარიების საბოლოო მარცხი კი ყაჯართა დინასტიის გაბატონების შემდეგ მოხდა. უსულის სკოლის ნარმომადგენელმა შაიხმა ჯა'ფარ ალ-ნაჯაფიმ აიძულა წმინდა ადგილებიდან გაქცეულიყო ახბარის სკოლის ლიდერი მირზა მოჰამად ახბარი, რომელმაც თეირანს შეაფარა თავი და გარკვეული დროის მანძილზე შაჰის კეთილგანწყობითაც სარგებლობდა, ვინაიდან ფათჰ ალი შაჰს უწინასწარმეტყველა, რომ ბაქოში გამაგრებული ყაჯართა ჯარი მოალყე რუსული არმიის მეთაურის ციციანოვის მოკვეთილ თავს ჩამოიტანდა თეირანში. შაჰი დაპირდა, რომ ამ შემთხვევაში ახბარის დოქტრინას სახელმწიფო რელიგიად გამოაცხადებდა. მართლაც, წინასწარმეტყველება გამართლდა და ციციანოვის მოკვეთილი თავი თეირანში ჩამოიტანეს. მაგრამ შაჰმა პირობა არ შეასრულა. ახბარი იძულებული გახდა ბაღდადისათვის შეეფარებინა თავი. ახბარიებმა მალე ქერმანსა და შამაღანშიც დათმეს პოზიციები. თეთონ მირზა მოჰამად ახბარი კი 1816 წ. სიცოცხლეს გა-

¹⁷² M. Momen, *op. cit.*, p. 185.

¹⁷³ D.M. Maccolin, "Changes in charismatic authority in Qajar Shi'ism", in: *Qajar Iran. Political, social and cultural change 1800-1925*, pp. 148-175.

¹⁷⁴ ბეჰბაჰანის დროს, უსულის გამარჯვების შემდეგ, მუჯთაჰიდი გახდა ფაკიჰის, ოურის-პრუდენციის ექსპერტის სინონიმი. განსაკუთრებით გაიზარდა შარი'ათის სასამართლოების როლი ურფის - ჩვეულებითი სასამართლოების დაკნინების ხარჯზე. ზოგიერთი წყარო ბეჰბაჰანის უსულის სკოლის დამაარსებლად (*მო'ასსისი*) მოიხსენიებს. იხ. II. A. Кузнецова, *Иран в первой половине XIX века*, с. 196.

მოასაღმა უსულიების მიერ ნაქეზებულმა ბრბომ. დღეს მისი შთამომავლები ბასრაში ცხოვრობენ, რომელიც, ბაპრეინთან ერთად, ახბარიების უკანასკნელ თავშესაფარს წარმოადგენს.

ახბარის სკოლის დამარცხების შემდეგ უსულის სკოლა ერთპიროვნულად გაბატონდა იმამიზმში და დაუნდობლად უსწორდებოდა როგორც ნებისმიერი სახის რეფორმატორული თუ ეკუმენისტური მოძრაობების წარმომადგენლებს (შაიხიტებს, ბაბიდებს, ბაჰაიტებს), ისე სუფიებსა და ისფაჰანის სკოლის ფილოსოფოსთა მემკვიდრეებს. უსულის სკოლის მუჯთაპიდების ძალაუფლება მნიშვნელოვნად გაიზარდა და ისინი სულ უფრო აქტიურ როლს ასრულებდნენ ქვეყნის პოლიტიკურ ცხოვრებაში.

ამ პერიოდის მუჯთაპიდთა მოღვაწეობიდან გამოსაყოფია სამი სფერო: რელიგიური საკითხები, სასამართლო ფუნქციები და ბოლოს, პოლიტიკა და მმართველობა, რასთან დაკავშირებითაც უნდა აღინიშნოს – მიუხედავად იმისა, რომ სამღვდელოება რეალურად არ აცხადებდა პრეტენზიას უშუალოდ პოლიტიკური ხელისუფლებაზე, ისინი დიდ გავლენას ახდენდნენ პოლიტიკური პროცესებზე და სწორედ უღებზე იყო დამოკიდებული (თეორიული თვალსაზრისით მაინც) საერო მმართველების ამა თუ იმ პოლიტიკური გადაწყვეტილების განხორციელება. მმართველობის ამგვარი დუალისტური სისტემა მთელი XIX ს.-ის მანძილზე მოქმედებდა.

საჭიროა გამოიყოს ზოგიერთი ფაქტორი, რომელთა გათვალისწინებაც აუცილებელია უღებთა მოღვაწეობისა და ნააზრევის განხილვისას:

1) უკვე აღა მაჰმად-ხანი ცდილობდა უღებებთან დაახლოებას. მისი განცხადებით, „მას თავი უპირველესად წარმოუდგენია უღემის სამოსელში და მხოლოდ შემდეგ მმართველად.“¹⁷⁶ მან ათაბათში აურაცხელი ძღვენი გაუგზავნა შიიტ უღებთა ელიტას, სამაგიეროდ კი ათაბათმა ცნო ახალი დინასტია.¹⁷⁶ მეორე ყაჯარ სუვერენს ფათჰ ალი შაჰს საკუთარი ლეგიტიმურობისათვის აუცილებლად ესაჭიროებოდა მეგობრული, ახლო ურთიერთობა უღებებთან. აქედან გამომდინარე, მან დიდი ინტერესი გამოიჩინა რელიგიური საქმეების მიმართ და უღებთა პატივისცემაც დაიძახა. შესაბამისად, უღებებს ჰქონდათ პოლიტიკური ხელისუფლებისაგან მხარდაჭერის გარანტია და მჭიდრო თანამშრომლობის სურვილი.

2) რამდენადაც ირანი ომებს აწარმოებდა არამუსლიმურ რუსეთთან, უღებები ფაქტობრივად ვალდებულნი იყვნენ მჭიდროდ ეთანამშრომლათ შაჰთან და ტახტის მემკვიდრე აბას მირზასთან, რომლებიც იცავდნენ ისლამურ ტერიტორიებს ურნმუნოთაგან.¹⁷⁷ აქედან გამომდინარე,

¹⁷⁵ H. Algar, *Religion and State*, p. 42.

¹⁷⁶ შემდგომშიაც ყაჯარები სტიპენდიებს უნიშნავდნენ უღებებს ერაყი და მუღღივად იღებდნენ შესანიშნავ ნაშინდა მავზოლუუმებისათვის. იხ. Y. Nakash, *The Shi'ites of Iraq*, pp. 22-23.

¹⁷⁷ Abdul-Hadi Haini, "The Legitimacy of the Early Qajar Rule", p. 272.

ულემები მათ „მოჯაჰედდინებს“, რწმენისათვის მებრძოლებს, უწოდებდნენ, რომელთა მორჩილება ყველასათვის სავალდებულო იყო.

3) ჩანს, რომ ულემთა დაუსრულებელი ბრძოლა სუფიებთან, ახბარიებთან, შაიხიტებთან კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი მოტივი იყო მათი მჭიდრო თანამშრომლობისა ფათჰ ალი შაჰთან. ძლიერი შაჰის მხარდაჭერით ულემებს გაცილებით მეტი წარმატებით შეეძლოთ დაპირისპირებოდნენ თავიანთ ოპონენტებს.

ფათჰ ალი შაჰის ხანგრძლივი მმართველობის პერიოდში როგორც ყაჯართა დინასტიამ, ისე შიიტურმა პიეროკრატიამ, მოახერხეს თავიანთი, შესაბამისად პოლიტიკური და რელიგიური ხელისუფლების გამყარება და კონსოლიდაცია. „სეფიანთა ცეზაროპაპისტურმა მონიშმმა გზა დაუთმო პიეროკრატიულ-სახელმწიფოებრივ დუალიზმს.“¹⁷⁸ გაიყო ხელისუფლების პოლიტიკური და რელიგიური ფუნქციები და სამღვდელთაგან მოახერხა კონტროლი დაემყარებინა რელიგიურ საქმეებზე მთლიანად, რაც მოიცავდა რელიგიურ, იურიდიულ და საგანმანათლებლო სფეროებს. მრავალი ტრაქტატი დაინერა შიიტი ავტორების მიერ პოლიტიკურ ეთიკაზე და პოლიტიკურ თეორიაზე, რომლებიც ამართლებდნენ ამ გაყოფას, ხაზს უსვამდნენ რელიგიის და მეფობის დამოუკიდებლობას, კონკორდატისა და თანამშრომლობის აუცილებლობას სახელმწიფოსა და პიეროკრატიას შორის.

ყაჯართა ეპოქაში კიდევ უფრო თვალსაჩინო ხდება ულემთა კლასის ფუნქციათა მრავალგვარობა – არა მხოლოდ სულიერი და ინტელექტუალური, არამედ ეკონომიკურიც (ვაეფების მართვა), სოციალური (საქველმოქმედო საქმიანობა), პოლიტიკური და ზოგჯერ სამხედროც კი.

უპირველესად განვიხილავთ საუკუნის პირველ ნახევარში მოღვაწე მუჯთაჰიდების რელიგიურ-სამართლებრივ და პოლიტიკურ შეხედულებებს.

ამ პერიოდის მუჯთაჰიდთაგან ოთხი ყველაზე ცნობილი უნდა გამოიყოს:

პირველია მირზა აბუ'ლ ყასემი, იგივე მირზა-ე ყუმი (გარდ. 1816 წ.), რომელიც შიიტური სამყაროს ერთ-ერთ ყველაზე დიდ მუჯთაჰიდად და მარჯა-ე თაყლიდად¹⁷⁹ ითვლებოდა. დაახლ. 1787 წ. მან დანერა

¹⁷⁸ S. A. Arjomand, *The Turban and the Crown*, p. 15.

¹⁷⁹ მარჯა მომდინარეობს არაბ. ზმნიდან მარჯა'ა – დაბრუნება, და აქედან ადგილი, რომელსაც უბრუნდებიან, რომელსაც მიმართავენ პასუხისათვის, ინსტანცია. თაყლიდი მარჯას დამატებაა. სპეციალურ ლიტერატურაში უფრო ხშირად მოცემულია მარჯა-ე თაყლიდის (არაბ. მარჯა ათ-თაყლიდ) თავისუფალი თარგმანი - „მოდელი პასუხის მისაღებად“. იხ. M. Momen, *op. cit.*, p. 175; „ამოსავალი ნერტილი იმიტაციისათვის“, „იმიტაციის წყარო“. იხ. D.M. Mac Eoin, „Changes in Charismatic Authority in Qajar Shi'ism“, *Qajar Iran Political, Social and Cultural Change, 1800-1925*, p. 160; „სპარსულში ხშირად იხმარება ამ ნოდების შემოკლებული ფორმა მარაჯი (ანდა მარჯა).

ტრაქტატი „ირშად-ნამე“. შაჰი, რომელსაც ყუმიმ ეს თხზულება მიუძღვნა, ალბათ ალა მოჰამად ხანი იყო.¹⁸⁰

თავის თხზულებაში ყუმი ხაზს უსვამს შაჰისა და მონარქიის მნიშვნელობას, განმარტავს „ღმერთის აჩრდილის“ ცნების არსს და უკავშირებს მას შაჰს. იგი ლაჰარაკობს ორი უზენაესი ავტორიტეტის, შაჰისა და მუჯთაჰიდის აუცილებელი თანამშრომლობის შესახებ.

ყუმი განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებს ისლამურ თემში მუჯთაჰიდებისა და მეფეთა პოზიციებისა და მოვალეობების გამოცალკევებაზე და მიიჩნევს, რომ ორივე მათგანს მუდმივად ესაჭიროებათ ერთმანეთი: „ღმერთმა მეფეებს მიანდო ხალხის ამქვეყნიურ საქმეებზე თვალყურის დევნა და მათი დაცვა ბოროტებისა და ამბოხებისაკენ ნაშქებებელთაგან. აქედან გამომდინარე, უღმერთისათვის, როგორც საერთოდ ხალხისათვის, არსებობს მეფეთა საჭიროება. ღმერთმა ასევე მიანდო უღმერებს რელიგიაზე ზრუნვა და ხალხის ამქვეყნიური საქმიანობისა და ცხოვრებისა გაუმჯობესება. ეს ფუნქციები მარადიულია და მათ შეადგენს ადამიანთა შორის სადავო საკითხების გადანყვეტა, კორუფციის მოსპობა, უსამართლობისა და სამყაროსეული ნესრიგის დარღვევის წინააღმდეგ ბრძოლა. ამ ფუნქციებიდან და ჭეშმარიტი გზის განსაზღვრის უნარიდან გამომდინარე, მეფეებს, როგორც ყველას, ესაჭიროებათ უღმერები.“¹⁸¹ ამასთანავე, ყუმი ზოგჯერ თავს იკავებდა მონარქიის თეორიის მთლიანი გამართლებისაგან, განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც იგი ნერდა უსამართლო მმართველების შესახებ.

მეორე ცნობილი შიიტი მუჯთაჰიდი, რომელიც ფათჰ ალი შაჰს უჭერდა მხარს პრაქტიკულად, მაგრამ მისი ლეგიტიმურად ჩათვლისათვის აუცილებლად მიიჩნევდა უღმერების სანქციას ამის თაობაზე, იყო შაიხ ჯა'ფარ ქაშიფ ალ-ლითა' (გარდ. 1812 წ.). იგი ვრავის შიიტთა რელიგიური ლიდერი იყო.

მან თავისი ნაშრომი „ქაშფ ალ-ლითა“ სწორედ ფათჰ ალი შაჰს მიუძღვნა. რუსეთ-ირანის ომის პირობებში რუსების წინააღმდეგ „სალვით ომის“ გამოცხადების აუცილებლობასთან დაკავშირებით, ალ-ლითა ამტკიცებდა, რომ როდესაც ისლამური ტერიტორია განიცდის ურწმუნოთა შემოტევას, სავალდებულოა იგი იმამმა დაიცვას. მაგრამ თუ იმამი ოკულტირებულია, ჯიჰადის კამპანია მუჯთაჰიდებმა უნდა წარმართონ. მაგრამ ზოგიერთ შემთხვევაში, როდესაც უღმერთა რეალური წინამძღოლობა შეუძლებელია, მაშინ კვალიფიცირებულმა ადამიანმა (ან ადამიანებმა) საკუთარ თავზე უნდა აიღონ ეს პასუხისმგებლობა. აქედან გამომდინარე, ხალხის სავალდებულო მოვალეობაა მხარი დაუჭიროს და

¹⁸⁰ A. K. S. Lambton, "Some New Trends in Islamic Political Thought in Late 18th and early 19th Century Persia", *Studia Islamica*, XXXIX, 1974, p. 114.

¹⁸¹ Hasan Qazi Tahalaha'i, "Irshad-Namah-yi Mirzayi Qummi", in *Nashriyyah-yi Danishkadah-yi Adabiyat va 'Ulum-i Insanu-yi Tabriz*, 20, No. 3, 1968, p. 382, quoted A.H. Hairi, *op.cit.*, p. 273.

დაემორჩილოს ამ ადამიანს (ადამიანებს). ის, ვინც უარს განაცხადებს ამაზე, რეალურად იმამს, მოციქულსა და ღმერთს არ ემორჩილება.¹⁸²

იგი იმასაც ამტკიცებს, რომ ამგვარ გარემოებებში ღმერთისათვის უფრო სასურველი იქნება და უფრო გონიერი გამოსავალი ნებისმიერი მმართველისათვის, მოეხდინა სახელმწიფო საქმეების ორგანიზება მუჯთაპიდთა რელიგიურ ავტორიტეტზე დამორჩილებით. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, იგი დასძენს: „თუ მე, როგორც მუჯთაპიდს, შემძლია გამოვხატო სხვადასხვა სახის ხელისუფლება ეპოქაში, მე გადაწყვეტილი უფლება მიმეცა ფათჰ ალი შაჰისათვის წარემართა ჯიჰადის კამპანია ურნმუნოთა წინააღმდეგ.“¹⁸³

ამ პერიოდის კიდევ ერთი გამოჩენილი მუჯთაპიდი და მოაზროვნე იყო მოლა აჰმედ ნარაჟი. სწორედ მან გამოაცხადა ჯიჰადი რუსების წინააღმდეგ და თვითონაც მონაწილეობდა მასში.

ნარაჟის ერთ-ერთ ნაშრომში, რომელიც მესწინის ფორმით არის დანერგილი, იგი მაღალ შეფასებას აძლევს შაჰის ხელისუფლებას. საინტერესოა, რომ ამ თხზულებას იგი უწოდებს „თაყდისს“ - სწორედ ამ სახელითაა ცნობილი ისლამამდელი ირანის დიდი მეფის, ხოსრო ფარეხის ლეგენდარული თალოვანი ტახტრევანი.

მეორე ნაშრომში სახელწოდებით „ალ-ხაზა'ინ“, ნარაჟი ცდილობს ფათჰ ალი შაჰის ლეგიტიმურობის დამტკიცებას ასტროლოგიური კანონებით და მიიჩნევს, რომ ყაჯართა მმართველობის დამყარება ბუნებრივი და ლოგიკური მოვლენა იყო.

მიუხედავად შაჰთან მეგობრული ურთიერთობისა და ყაჯართა მმართველობის ლეგიტიმიზაციისა, ნარაჟი ამ თხზულებაში საკმაოდ ხმამაღლა ლაპარაკობს მმართველობის შიიტური თეორიის შესახებ და არ ყოყმანობს იმის აღიარებას, რომ სამართლიანი ფაყიჰები ერთადერთი, ზოგადად ლეგიტიმური მმართველები არიან მუსლიმურ თემში. ნარაჟი იმასაც აღნიშნავს, რომ არავის შეუძლია განახორციელოს სუვერენული ძალაუფლება სხვებზე, თუკი ეს უფლება მას არ ებოძება ღმერთის, მოციქულის და იმამების მიერ. ამასთან ერთად კი ნარაჟი 19 პადისს ჩამოთვლის, რომელთა თანახმადაც სწორედ ფაყიჰები იღებენ ლეგიტიმურად ძალაუფლებას, როგორც ფარული იმამის წარმომადგენლები მისი დიდი ოკულტაციის პირობებში.¹⁸⁴ „ფაყიჰები არიან მოციქულის ნდობით აღჭურვილი პირები და არ უნდა იყვნენ შებოჭილნი მეფეთა მიერ და დაკავშირებული მეფეებთან. თუკი ისინი ამგვარად იმოქმედებენ, მამინ თქვენ უნდა შეწყვიტოთ მათთან კავშირი ჩვენი რელიგიის საკეთილდღეოდ.“¹⁸⁵

¹⁸² Al-Shaykh Ja'far al-Najafi [Kashif al-Ghita'], *Kashf al-Ghita' 'an Khafiyat Mubhamat al-Shari'a al-Gharra'*, 1899, p.294, quoted in A.H. Hairi, *op.cit.*, p. 276.

¹⁸³ J. Cole, "Shi'i Clerics in Iraq and Iran, 1722-1780: The Akhbari-Usluli Conflict Reconsidered", *Iranian Studies*, XVIII, 1985, p. 21.

¹⁸⁴ A.H. Hairi, *op.cit.*, p. 278.

¹⁸⁵ Mulla Ahmad Narazi, *Awa'id al-ayyam fi Bayan Qawa'id al-ahkam wa Muhimmat Masa'il al-Halal wa al-Haram*, 1913, p. 187, quoted Ahmad Kazemi Moussavi, "The Establishment of the

თანმიმდევრული და სისტემატიზებული არგუმენტაციით ნარაქი მკაფიოდ მიუთითებს, *ველაიათ-ე ფაყიპ-ი* (არაბ. *ალ-ველაიათ ალ-ფაყიპ*, უპირობო და ყოვლისმცველი ხელმძღვანელობა ფაყიპისა და დანარჩენ ხალხზე) ერთადერთი მისაღები ლეგიტიმური ტიპია მმართველობისა, რომელიც განსაზღვრულია ისლამის მოციქულისა და და შეუცდომელი შიიტი იმამების მიერ მუსლიმური თემისათვის. ფაქტობრივად სწორედ ნარაქიმ, თხზულებაში „აჯა'იდ“, შექმნა მნიშვნელოვანი წყარო ირანის ამჟამინდელი რეჟიმის დამაარსებლისათვის. იგი პირველი იხსენიებს წოდებას *ველაიათ-ე ფაყიპ*. თუმცა, აიათოლა ზომეინისაგან განსხვავებით, რომელმაც ველაიათ-ე ფაყიპის კონცეფციის უკიდურესი პოლიტიზაცია მოახდინა, ქაშფი ამ ფუნქციის პიპოთეტურ მატარებელს უფრო მეტად იურიდიულ ფუნქციებს ანიჭებს.

სწორედ ამ თხზულებაშია განსაკუთრებული სიმწვავეთ დასმული მმართველობის პრობლემა. თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ სიცოცხლის ბოლოს ნარაქი ჩამოშორდა ამქვეყნიურ საქმეებს. ცხოვრების უკანასკნელ წლებში იგი სინანულს გამოთქვამდა წარსულში პოლიტიკური აქტივობის გამო და იმის თაობაზე, რომ შაჰთან მჭიდროდ თანამშრომლობდა.

ამ პერიოდის კიდევ ერთი ცნობილი მუჯთაჰიდია საიდ ჯა'ფარ ქაშფი (გარდ. 1850 წ.) მასაც ახლო ურთიერთობა ჰქონდა შაჰთან და განსაკუთრებით მის ვაჟთან, მოჰამად თაყი მირზასთან, რომელიც ბორუჯერდის გუბერნატორი იყო და რომელსაც ქაშფიმ რამდენიმე თხზულება მიუძღვნა.

მმართველობის პრობლემის განხილვისას, ქაშფი, რომელიც ეყრდნობოდა მეექვსე იმამისათვის მიწერილ ჰადისს, აცხადებდა, რომ მუსლიმები უნდა დამორჩილდნენ იმათ მმართველობას, რომლებიც არიან ჰადისთა მცოდნენი, გადმომცენი და რომლებიც მორწმუნეთა ცხოვრებას ჰადისების მიხედვით მოაწყობდნენ. ეს პირები განისაზღვრება იმამის მიერ და მათი მმართველობისათვის არდამორჩილება არის ღმერთის მმართველობის უარყოფა, რაც პოლითეიზმის ტოლფასია. მეორეგან კი ქაშფი წერს, რომ კვალიფიციურმა სულთანმა უნდა იცოდეს ზეგარდმოელენილი კანონი (შარი'ათი), ისლამური ეთიკა, რელიგიის საფუძვლები და განმტოებები. სხვა სიტყვებით, მას უნდა ხელეწიფებოდეს იჯთიჰადი. თუკი სულთანი არ არის მუჯთაჰიდი, კანონიერი გადაწყვეტილება მან უნდა მიიღოს მუჯთაჰიდის დახმარებით და გვერდით უნდა აყავდეს ადამიანი, რომელიც ზედმინვენით ერკვევა რელიგიამში და ძალუძს იჯთიჰადის საფუძველზე გადაწყვეტილების გამოტანა.¹⁸⁶

თეორიულად ქაშფი კვალიფიციურებულ ფაყიპთა მმართველობის ლეგიტიმიზაციას ახდენდა და მეფის მმართველობას დასაშვებად მიიჩნ-

Position of Marja'iyat-i Taqlid in the Twelver-Shi'i Community', *Iranian Studies*, XVII, 1985, p. 41.

¹⁸⁶ A.H. Hairi, *op.cit.*, p. 280.

ნედა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი ეს უკანასკნელი დაექვემდებარებოდა ფაყიბთა ინსტრუქციებს. თუმცა ქაშფისათვის ამგვარი თეორია მმართველობის მხოლოდ იდეალურ ფორმას წარმოადგენდა. ქაშფი აღნიშნავდა, რომ ამის განსახორციელებლად მუჯთაპიდთათვის მრავალი წინაღობა არსებობდა და გარდა ამისა, რთული იყო მუჯთაპიდთა შორის ისეთი ადამიანის მონახვა, რომელიც ღირსეულად გაართმევდა თავს მმართველობას.

ქაშფი თვლიდა, რომ კორუფცია, ბოროტება, სიცრუე, უსამართლობა და მჩაგერელობა, რომელიც ახასიათებდა სამეფო კარსა და საზოგადოებას, ფარული იმამის ახლო მომავალში მოვლინების ნიშანი იყო. მიუხედავად ამისა, ქაშფი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა სახელმწიფოს უსაფრთხოებასა და წესრიგს და მიიჩნევდა, რომ ძლიერ მეფეს ძალუძდა წესრიგის დამყარება და უსაფრთხოების უზრუნველყოფა. მას მოჰყავდა მოციქულისადმი მიწერილი სიტყვები: „თუკი მეფე სამართლიანია, მორწმუნე უნდა დაემორჩილოს მას, როგორც ემორჩილებიან ღმერთს. თუკი ის მჩაგერელია, ადამიანებმა დაუმორჩილებლობა შეიძლება გამოავლინონ მხოლოდ მაშინ, როდესაც ღმერთი ამის ნიშანს გასცემს.“¹⁸⁷

მიმედროულად ქაშფი გამოთქვამდა რწმენას, რომ მეფენი იღებდნენ ღმერთის ემანაციას (ფაიზ) და წყალობას (თაჯაჯუჰათ) და სწორედ ამგვარ მეფედ მიიჩნევდა ფათჰ ალი შაჰს. საბოლოო ჯამში ის პოზიტიური, რასაც მეფეებსა და მეფობის ინსტიტუტს ანიჭებდა ქაშფი, კონკრეტულად სწორედ ყაჯარ შაჰს ეკუთვნოდა.

სხვადასხვა, ზოგჯერ ურთიერთსაპირისპირო პადისები მუჯთაპიდთა მმართველობის და არამუჯთაპიდი მეფეების მმართველობის ან არალეგიტიმურობის შესახებ სერიოზული, შესაძლოა ყველაზე სერიოზული პრობლემაცაა, რომელიც დიდ დავას იწვევდა მუჯთაპიდთა შორის.

სწორედ ამ უღმებების მეცადინეობით მიიღო ჩამოყალიბებული სახე შიიტურმა პოლიტიკურმა დოქტრინამ და ამ თეორიით გამართლდა ყაჯართა დინასტიის არსებობა. საიდ ჯა'ფარს მიაჩნდა, რომ იმამი ალ-ჭურვილი იყო როგორც რელიგიური, ისე პოლიტიკური ძალაუფლებით. ამასთანავე, მეთორმეტე იმამის გაქრობის შემდეგ, მისი ფუნქციები ორად გაიყო ნაიბებს, მის წარმომადგენლებს შორის. უღმები ხელმძღვანელობდნენ რელიგიურ სფეროს, პოლიტიკის სფეროს კი – საერო მმართველები. თუ ამ ორი სფეროს წარმომადგენლები მჭიდროდ არ ითანამშრომლებდნენ, მაშინ უღმები ვერ შეძლებდნენ შარი'ათის სრულფასოვან გამოყენებას და მმართველები წესრიგის დამყარებას, რაც საზოგადოებას დალუპვამდე მიიყვანდა. „მმართველებს უღმები უსაჭიროებათ, რადგანაც მათი სულიერი ხელმძღვანელობის გარეშე

¹⁸⁷ Sayyid Ja'far Kashfi, *Mizan al-Muluk*, Mashhad, n.d., quoted A.H. Ilairi, *op.cit.*, p. 282.

მათ სული ნასძლევთ და გადაიხრებიან უსამართლობისა და ტირანიისაკენ.¹⁸⁸

საიდ ჯა'ფარ ქაშფიმ ორმაგი წარმომადგენლობის დოქტრინაც კი ჩამოაყალიბა ფარული იმამის სულიერი და საერო წარმომადგენლობის შესახებ. ეს ფუნქციები შესაბამისად უღემებსა და შაჰებს უნდა განეხორციელებინათ. რაც შეეხება სასულიერო და საერო ძალაუფლების ერთი პიროვნების ხელში გაერთიანებას, ეს მხოლოდ ფარული იმამის პრეროგატივა იყო. ლაიბას შემდეგ ამ ორმაგ ძალაუფლებას იყოფს ორი წარმომადგენელი: შაჰმა პატივი უნდა სცეს და დაიცვას კანონი და წესრიგი და ამგვარად შექმნას შარი'ათის გამოყენებისათვის აუცილებელი გარეგანი პირობები, რის განხორციელებაც უღემთა პრეროგატივას წარმოადგენს.¹⁸⁹ ამის მტკიცებით ქაშფი დინასტიას რელიგიური თვალსაზრისით ესოდენ ნანატრ ლეგიტიმურობას ანიჭებს, მაგრამ იმავედროულად ხაზს უსვამს, რომ მხოლოდ სამღვდულოებას გააჩნია ორთოდოქსიაზე და რელიგიური კანონის გამოყენებაზე თვალყურის დევნის უფლება.

ამგვარად, საიდ ჯა'ფარმა არა შარტო დააკმაყოფილა ყაჯარები, არამედ მათგანაც მიაღწია უღემების უფლებების აღიარებას. მისმა ნააზრევმა შექმნა ის თეორიული ჩარჩო, რომელიც მეტ-ნაკლებად მოქმედებდა ირანის ისლამურ რევოლუციამდე. ამ ჩარჩოს შიგნით უღემებს, რომელთაც სურდათ ეთანამშრომლათ ხელისუფლებასთან, შეეძლოთ ამის გაკეთება და ვისაც ეს არ სურდა, სამუალება პქონდა თავისი სურვილის მიხედვით ემოლვანა.¹⁹⁰

უსულის სკოლის შემდგომი განვითარება უკავშირდება მორთაზე ანსარის (გარდ. 1864 წ.) სახელს. მან და მისმა მოწაფეებმა ლეგალური გადაწყვეტილებები ოთხ კატეგორიად დააჯგუფეს:

¹⁸⁸ Sayyid Ja'far Kashfi, *Tuhfat al-Mulūk*, Tehran, 1857, quoted S. A. Arjomand, "The Shi'ite Hierarchy and the State in Pre-Modern Iran: 1785-1890", *Archives of European Sociology*, 22, 1981, pp. 53-55.

¹⁸⁹ Sayyid Ja'far Kashfi, *op. cit.*, quoted S.A. Arjomand, *The Shadow of God*, p. 194.

¹⁹⁰ ზემოთქმულიდან გამომდინარე, მიგვაჩნია, რომ ყაჯართა პერიოდში ნათლად ჩანს უღემთა დინტირებსა პოლიტიკური ხელისუფლებით და არსებობს ამ ხელისუფლების (მისი ნაწილის შინა) უღემთა ხელში მოქცევის თეორიული საფუძვლები. სახეზეა დინასტიასთან თანამშრომლება პოლიტიკის სფეროში და გარკვეულ შემთხვევაში ნინამავალი პოზიციების დაკავებაც. ამდენად ვერ გავიზიარებთ ს. არჯომანდის თვალსაზრისს, რომელიც (ისე, როგორც სეფიანთა შემთხვევაში) მიიჩნევს, რომ ყაჯართა ეპოქაში არ შექმნილა არცერთი ტრაქტატი საერო ხელისუფლების არალეგიტიმურობის შესახებ. თუმცა ურთიერთობა ხელისუფლებასა და სამღვდულოებას შორის არ იყო ყოველთვის იდეალური." S. A. Arjomand, *Shadow of God*, p. 181. შესაძლოა, არ შექმნილა კონკრეტულად უღემთა პოლიტიკური ხელისუფლებისადმი (შესაბამისად საერო ხელისუფლების არსებობის საწინააღმდეგო) მიძღვნილი ნაშრომი, მაგრამ ზემოთ განხილულ თხზულებებში სწორედ ამ საკითხს ეთმობა განსაკუთრებული ადგილი. შესაძლოა ამ თხზულებებში ლაპარაკი არ არის უღემთა ერთპიროვნულ პოლიტიკურ ხელისუფლებაზე, მაგრამ ხაზი ესმევა სახელმწიფო მმართველობაში მათი „თანამონანილეობის“ აუცილებლობას.

1) უეჭველი (*კათ*) – შემთხვევები, რომელთა გადაწყვეტის თაობაზე მკაფიო მითითებები არსებობს ყურანსა და ტრადიციებში და რომლებთანაც დაკავშირებით არ არის საჭირო გონებით განსჯის, იჯთიჰადის გამოყენება.

2) საფუძვლის მქონე დედუქცია (*ზანნი*) – შემთხვევები, როდესაც მცირე კორექტირებითა და ზოგიერთი რაციონალური პრინციპის გამოყენებით შესაძლებელია ინდივიდუალურად კავშირში მყოფი გადაწყვეტილებების გამოტანა.

3) საეჭვო (*შაჟჟ*) – შემთხვევები, რომელთა შესახებაც პირველწყაროებში არაფერია ნათქვამი და არ არსებობს პასუხი იმაზე, თუ რამდენად სწორია მიღებული გადაწყვეტილება. ამ საკითხის მოსაგვარებლად ანსარის ჩამოყალიბებული აქვს ოთხი პრინციპი, რომლებიც გარკვეულწილად ეხმიანება ალ-მურტადას ნააზრევს და მათ იგი უწოდებს „პრაქტიკულ პრინციპებს“ (*უბულ ალ-‘აშალიია*): 1. *ალ-ბარა‘ა* – მაქსიმალურად შესაძლებელი თავისუფალი მოქმედების დაშვება. 2. *ათ-თაჰაიირ* – თავისუფლება სხავ იურისტთა და ასევე იურიდიული სკოლების შეხედულებათ შერჩევა-გამოყენებისას. 3. *ალ-ისთისჰაბ* – ნებისმიერი მიღებული გადაწყვეტილების ჭეშმარიტად ჩათვლა, სანამ სანინალმდევოს მართებულობა არ დამტკიცდება.

4) ცდომილების შემცველი განსჯა – შემთხვევები, რომელთა დროსაც დიდია შეცდომის დაშვების ალბათობა, ამიტომაც ამ შემთხვევებთან დაკავშირებით მიღებულ გადაწყვეტილებებს ლეგალური სახე არ გააჩნიათ, არ არიან კანონის ძალის მქონენენი და მხოლოდ რეკომენდაციის ხასიათით შემოიფარგლებიან.¹⁹¹

ზემოთქმულ პრინციპებზე დაყრდნობით, უსულის სკოლის უღემებს გაცილებით უფრო ძლიერი დოქტრინული პოზიციები ჰქონდათ, ვიდრე სუნიტ უღემებს. უპირველესად კი მათ გააჩნდათ უცოდველი XII იმამის ნების ინტერპრეტირების კვალიფიკაცია.

მორთაზე ანსარი, საკუთარ, როგორც იურისკონსულტის, ფაკიპის როლს, სამი ფუნქციით განსაზღვრავს: 1) ძალაუფლება გამოსცეს „რელიგიური დეკრეტები“ (*ფათვა, ფეთვა*) იმ მეორეხარისხოვან პრობლემებზე, რომლებსაც მორწმუნეები ყოველდღიურად აწყდებიან; 2) ძალაუფლება განსაჯოს და სასამართლო გადაწყვეტილება გამოიტანოს პიროვნებათა შორის კონფლიქტის დროს; და ბოლოს 3) ძალაუფლება მოახდინოს ქონებისა და პიროვნებების აღმინისტრირება (*ველაია*).¹⁹²

სწორედ მესამე ფუნქცია წარმოადგენს მრავალგვარი ინტერპრეტირების ყველაზე მნიშვნელოვან წყაროს. ანსარისათვის, მხოლოდ მოციქულსა და მის შემდეგ იმამებს გააჩნდათ მთლიანი ძალაუფლება სასულიერო და საერო სფეროებში. იმამის ოკულტაციის პერიოდში ძალაუფლება სასჯელის გამოტანისა და ახალ, გაუთვალისწინებელ სიტუაციებზე პასუხის გაცემისა, რომლებიც იურისპრუდენციით არ

¹⁹¹ H. A. Кузнецова, *Иран в первой половине XIX века*, с. 149.

¹⁹² Y. Richard, *Le chi 'isme*, p. 108.

არის გათვალისწინებული, დელეგირებულია უღმებზე. ამასთანავე ეს ძალაუფლება, მხოლოდ „დროებითი ველაიათია“ და ანსარის აზრით იგი შეიძლება განხორციელდეს, მხოლოდ ძალაუფლების გარკვეული ფორმების (და არა მმართველობის) სახით და მარტოოდენ იმ მუსლიმებთან დაკავშირებით, რომლებიც გარკვეული მიზეზების გამო (ავადმყოფობა, არაჯანსაღი მენტალური მდგომარეობა და ა.შ) არ შეუძლიათ თვითონვე მიხედონ თავიანთ საქმეებს. ამდენად, ანსარი ხშირ შემთხვევაში პოლიტიკის საკითხებთან დაკავშირებით მეტად ფრთხილ პოზიციას ამჟღავნებს.

გარდა დოქტრინული ძალაუფლებისა, რომელიც პოლიტიკაზეც ისევე ვრცელდებოდა, როგორც რელიგიასა და კანონზე, ირანელ უღმებზე გააჩნდათ საკმაოდ მნიშვნელოვანი ეკონომიკური და სოციალური ძალაუფლება. სუნიტთა უმრავლესობისაგან განსხვავებით, ისინი პირდაპირ კრეფდნენ და ანანილებდნენ ზაქათისა და ხუმსის გადასახადებს, მათ ასევე გააჩნდათ ვაჟის უზარმაზარი სამფლობელოები პირად საკუთრებაში, აკონტროლებდნენ სასამართლო ხარჯების უდიდეს ნაწილს, სწავლა-განათლების სფეროს (თუმცა ამ მონოპოლიას საუკუნის შუა ხანებიდან შაჰის მთავრობამ შეუტია), თვალყურს ადევნებდნენ მოსახლეობის სოციალურ კეთილდღეობას, ხშირად ხელისუფლების კეთილგანწყობასაც იმსახურებდნენ და სახელმწიფოსაგან ჯამაგირსაც იღებდნენ (ალსანიშნაეია, რომ XIX ს. შუა ხანებისათვის ირანში რამდენიმე მუჯთაჰიდი იყო, რომლებიც სიმდიდრით შაჰს უტოლდებოდნენ). ამდენად, უღმების ძირითადი ნაწილი კარგ დამოკიდებულებაში იყო ხელისუფლებასთან და თანამშრომლობდა მასთან. თუმცა, XIX ს. მინურულისათვის ეს პარამონია დაირღვა.

ყაჯართა დროიდან უღმებზე გაჩნდათ არა მარტო ეფექტური საგადასახადო სისტემა, არამედ სტრუქტურებისაგან და მცველებისაგან შემდგარი საკუთარი კერძო არმიებიც. ამგვარად, ისინი აკონტროლებდნენ საკმაოდ ვრცელ რეგიონებს და მათ შეიძლება ამ რეგიონების მმართველებიც ვუნოდოთ. შარი'ათის სასამართლოებზე კონტროლისათვის ყველა მნიშვნელოვან ქალაქში შაჰს დანიშნული ჰყავდა უღემი, რომელიც ატარებდა შეიხ ოლ-ესლამის ტიტულს და რომელსაც ხელფასს უხდიდა სახელმწიფო.¹⁹³

ყაჯართა მმართველობის დასაწყისში შეუცვლელი ფორმით განაგრძობდა არსებობას სასულიერო სასამართლო (*მაჰქამ-ე შარ*), რომელშიც განიხილებოდა სასულიერო, სამოქალაქო, საოჯახო, მემკვიდრეობითი, სავაჭრო და სხვა საქმეები. ყოველ ქალაქში იყო მთავრობის მიერ დანიშნული სასულიერო მოსამართლე (*მაჰქამ-ე სარ*), რომლის გადაწყვეტილებებსაც ახორციელებდა სამოქალაქო ხელისუფლება). სოფლებში სასულიერო მოსამართლეების ფუნქციას ასრულებდნენ მოლები, ქალაქში კი მუჯთაჰიდები. სასამართლო წარმოება, შარი'ათის კანონების დამოუკიდებელი ინტერპრეტირების საშუ-

¹⁹³ N. R. Keddie, Introduction in: *Religion and Politics in Iran*, p. 5.

ალება, უზრუნველყოფდა სამღვდლოების ძალაუფლებას მოსახლეობაზე და მნიშვნელოვანი შემოსავლების მომტანიც იყო.

შემდგომ ჩამოყალიბებული სახე მიიღო ორმაგმა იურიდიულმა სისტემამ. ერთის მხრივ იყო შარიათის რელიგიური სასამართლოები, რომელსაც სათავეში უღებები ედგნენ; მეორეს მხრივ კი – ურფის საერო სასამართლოები, რომელთაც სახელმწიფო მოხელეები ხელმძღვანელობდნენ. ორივე სასამართლოს იურისდიქციის საზღვრები ხშირად იყო კამათის საგანი და მათი პირველობა დამოკიდებული იყო შაჰსა და პროვინციის გამგებელზე. ზოგადად კი გარკვეულწილად შრომის დანანილება არსებობდა მათ შორის. ურფის სასამართლოებზე ძირითადად განიხილავდნენ სახელმწიფო ხასიათის დანაშაულებებს, როგორცაა ამბოხი, გამფლანგველობა, ქურდობა და სიმთვრალე. შარიათის სასამართლოებზე ძირითადად ხედებოდა პიროვნულ სტატუსთან დაკავშირებული საკითხები. ბუნებრივია არსებობდა სფეროები, რომლებსაც ორივე სასამართლო საკუთარ პრეროგატივად მიიჩნევდა და ეს იწვევდა მათ შორის კონფლიქტს.¹⁵⁴ „ტიპურად ყაჯარული კომპრომისის სახით საზღვრები ჩვეულებით და რელიგიურ სამართალს შორის ბუნდოვანი რჩებოდა, რაც მთავრობას საშუალებას აძლევდა სიცარიმელე შეევეს მცირეოდენი უმნიშვნელო სამართლებრივი რეფორმებით.“¹⁵⁵

შარიათის სასამართლოებზე გარკვეული გავლენისათვის, შაჰი ყველა მნიშვნელოვან ქალაქში ნიშნავდა რელიგიურ პირს შაიხ ოლესლამის ტიტულით. დიდ ქალაქებში ასევე იყვნენ ყადიები, ანუ რელიგიური მოსამართლეები, რომლებიც ემორჩილებოდნენ შაიხ ოლესლამებს. უფრო მცირე ქალაქებში მხოლოდ ყადიები იყვნენ, დიდ სოფლებში კი ახუნდები. შარიათის სასამართლოების მოსამართლეები სადავო საკითხების განხილვისას ხშირად მიმართავდნენ მუჯთაჰიდებს.

ყაჯართა პერიოდში ხშირი იყო შემთხვევები და ჩვეულებადაც კი იქცა, რომ ნებისმიერი ქალაქის უღებები გარშემო შემოიკრებდნენ ქალაქის დეკლასირებულ ელემენტებს, ქურდბაცაცებს (*ლუთი*), რასაც ორივე მხარისათვის სასარგებლო შედეგები მოჰქონდა. უღებების კონტროლქვეშ ექცეოდა ბანდა, რომლითაც შესაძლებელი იყო ქუჩის მართვა და მღვლვარებების გამონევა, როდესაც უღებები ამისკენ მოუწოდებდნენ. ლუთიებს, თავის მხრივ, პყავდათ დამცველი, რომელთანაც თავის შეფარება შეიძლებოდა, თუკი ხელისუფლება მათ ნინაალმდეგ გაილაშრებდა. დიდ ქალაქებში დაახლოებით იგივე მიზნით გამოიყენებოდნენ მედრესეების მოსწავლეები.¹⁵⁶ 3. ალგარი მიიჩნევს,

¹⁵⁴ ყაჯართა პერიოდში სასამართლო სისტემის შესახებ დანერჩილებით იხ. W. Floor, "Change and development in the judicial system of Qajar Iran (1800-1925)", in: *Qajar Iran. Political, social and cultural change 1800-1925*, pp. 113-147.

¹⁵⁵ A. Amanat, *op. cit.*, p. 415.

¹⁵⁶ ქვეყის ამ ფორმამ კიდევ ერთხელ იხილა დღის სინათლე ირანის ისლამური რევოლუციის დროს. რევოლუციის შემდეგ, თითქმის იგივე ტიპის ადამიანები, რომელთაც ამაჯერად ქეზბ'ოლლას უწოდებდნენ, უზრუნველყოფდნენ ყველაზე რადიკალი უღებების მხარ-

რომ უღუმები გაცილებით უფრო ხშირად იყენებდნენ საკუთარი მიზნების განსახორციელებლად ლუთიებს, ვიდრე მოლებს.¹⁹⁷

რელიგიური კლასის ძალაუფლების სტრუქტურაში ჩართულნი იყვნენ საიდებიც. მათი საზოგადოებრივი პრესტიჟი მოციქულისა და იშამებიდან ჩამომავლობას ემყარებოდა. მათ არ გააჩნდათ პრეტენზია რაიმე განსაკუთრებულ რელიგიურ ცოდნაზე, თუმცა ბევრი მათგანი ცნობილი უღემი იყო. რელიგიური კანონის მიხედვით, მათ ეკუთვნოდათ ხუმსის გადასახადის ნაწილი და ისინი დიდად იყვნენ დაფასებულნი უბრალო ხალხის მიერ. საიდებს ხშირად თხოვდნენ დაელოცათ ახლადდაქორწინებულები ანდა ახალშობილი და ეს დიდ პატივად ითვლებოდა. საიდებსა და უღუმებს შორის, ორმხრივი სარგებლიანობიდან გამომდინარე, ხშირი იყო ქორწინებანი.

სახელმწიფოსთან დაპირისპირების პროცესში უღუმები ხშირად ქმნიდნენ ალიანსს ქალაქის ვაჭარ-ხელოსანთა კლასთან. როგორც უღუმები, ისე ვაჭარ-ხელოსნები საკმაოდ დამოუკიდებელი იყვნენ სახელმწიფოსაგან. მათი რელიგიური მოღვაწეობა და ეკონომიკური საქმიანობა კი, შეიძლება ითქვას, ერთმანეთს ავსებდა. კომერციულ ურთიერთობათა რეგულირება ხდებოდა შარი'ათის წესების მიხედვით, რომელთა ფორმულება და ინტერპრეტირება მუჯთაჰიდთა პრეროგატივას წარმოადგენდა. ის სასამართლოები კი, რომელთა მოღვაწეობაც რელიგიურ კანონს ექვემდებარებოდა, კომერციულ საქმიანობის მნიშვნელოვან ნაწილს განიხილავდნენ. შემონირულობანი და რელიგიით სანქცირებული გადასახადები (ხუმსი, ზაქათი), რაც ვაჭარ-ხელოსანთაგან შემოდოდა, უღუმების შემოსავლის მეორე მნიშვნელოვან ნაწილს წარმოადგენდა ვაჭრების შემდეგ. ამგვარმა გადასახადებმა, რომლებსაც იმავდროულად მოკრეფის რეგულარული სისტემა არ გააჩნდათ, განსაკუთრებული მნიშვნელობა XIX ს-ში შეიძინა. როგორც უღუმებს, ისე ბაზრის ხალხს, ხშირად გააჩნდათ სახელმწიფოსთან დაპირისპირების მრავალი მიზეზი. ძლიერი, ქმედითუნარიანი სახელმწიფო ემუქრებოდა უღუმთა იურიდიულ და სხვა სახის პრეროგატივებს და მას ასევე შეეძლო მძარცველური გადასახადები დაეკისრებინა ვაჭარ-ხელოსანთათვის. ორივე კლასის ინტერესებს ეწინააღმდეგებოდა ევროპული საქონლისა და კაპიტალის შემოსვლა ირანში. უცხოეთთან დაკავშირებული ტირანული სახელმწიფოს მოძალტების წინაშე ორივენი ერთმანეთს თავშესაფარს აძლევდნენ და ურთიერთდახმარებას უწევდნენ. წმინდა მეჩეთები უმნიშვნელოვანესი თავშესაფარი იყო სახელმწიფოს დევნისაგან, იმავდროულად კი ბაზრის დახურვის შესაძლებლობა უძლიერესი იარაღით აღჭურვიდა უღუმებს ხელისუფლებაზე ზეწოლისათვის.¹⁹⁸

დაჭერას ქუჩის ღონეზე. შემდგომში ზოგიერთი ამგვარი ელემენტის ინკორპორაცია მოხდა რევოლუციურ გვარდიაში.

¹⁹⁷ H. Algar, *Religion and State in Iran*, p. 18.

¹⁹⁸ H. Algar, "The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth-Century Iran", in: *Scholars, Saints, and Sufis*, p. 236.

ბაზრის ხალხის გარდა, უღემებს მხარს უჭერდნენ ზურ-ხანების (გიმნაზიისა და სპორტული სკოლის ერთგვარი შერწყმა, რაც ფუთუვას ევოლუციის შედეგს ნარმოადგენდა), მონაფეები.

ყაჯართა პერიოდიდან რელიგიური კლასის ნიაღში იკვეთება იერ-არქიზაციის ტენდენცია. იერარქიული კიბის ყველაზე დაბალ საფეხურზე მდგომ უბრალო მოღებებს მხოლოდ იმის უფლება და უნარი გააჩნიათ, რომ გამოიყენონ ისლამურ სამართალში ფურუ, ან „შტოები“ – მკაფიოდ ჩამოყალიბებული მინერილობანი, ნესები, მაშინ როცა რჩეულთა მხოლოდ მალაქვალიფიცირებულ მცირერიცხოვან ჯგუფს, სამართლის საფუძვლების (ფესეების – უსულ) ცოდნიდან გამომდინარე, აქვს უნარი მიიღოს დამოუკიდებელი გადაწყვეტილება, რომელიც სხვის მიერ მიღებულის სანიხალმდეგო შეიძლება იყოს. ნანილობრივი კომპეტენციის ძველი კონცეფცია (*იჯთიჰად მუთაჯაზ*), რომელიც მინიჭებული პქონდათ სწავლეულებს რელიგიური სამართლის ზოგიერთ სფეროში, ამიერიდან დაეინყებულება. ავტორიტეტი გააჩნია მხოლოდ აბსოლუტური, საყოველთაო კომპეტენციის მქონეს (*იჯთიჰად მუთლაკ*¹⁹⁹). განუხრებლად იზრდებოდა მუჯთაჰიდთა რაოდენობა. თუკი საუკუნის დასაწყისში სულ თორმეტიოდე იმამიტი მუჯთაჰიდი (საკუთრივ ირაბში ოთხი) იყო,²⁰⁰ საუკუნის შუა ხანებისათვის კი მუჯთაჰიდი ყველა მნიშვნელოვან ქალაქში იყო. ნასერ ოდ-დინ შაჰის დროს მათი რიცხვი უკვე 175-ს აღწევს.²⁰¹ როგორც ჩვეულებრივი მორწმუნე, ისე რიგითი მოლაც ვალდებულია დაემორჩილოს მუჯთაჰიდს. ყველაზე კვალიფიცირებული მუჯთაჰიდი ხდება მარჯა-ე თაყლიდი,²⁰² ანუ მუჯთაჰიდი, რომელსაც „გადასცემს“ მორწმუნე საკუთარ პასუხისმგებლობას რწმენის საკითხებში და რომლის გადაწყვეტილებებსაც მან ბრძალ უნდა მისდიოს. ამგვარად, XIX ს-დან იკვეთება მუჯთაჰიდთა იერარქიზაციის ტენდენცია²⁰³, რომლის სათავეშიც მარჯა-ე თაყლიდი დგას და რომელიც უზენაესი რელიგიური ხელისუფალია.

უსულის დოქტრინის განვითარების პროცესში, განსაკუთრებით მარჯა-ე თაყლიდ მორთაზე ანსარის დროს (XIX ს. შუა წლები), დაკანონდა, რომ ნებისმიერი მორწმუნე ვალდებულია მისდიოს ცოცხალი

¹⁹⁹ S.A. Arjomand, *The Shadow of God*, pp. 140, 242.

²⁰⁰ XIX ს. 30-იანი ერთ-ერთ რუსულ ტურნალში აღნიშნულია, რომ „სპარსეთში იშვიათად ხდება, რომ იყოს სამზე ან ოთხზე მეტი მუჯთაჰიდი“. *Журнал мануфактур и торговли*, СПб., 1835, №10-12, учт. по кн. М.С. Исаилов, В.Н. Зайцев, *Новая история Ирана. Христианства*, с. 92.

²⁰¹ S.A. Arjomand, *op. cit.*, p. 245.

²⁰² უნდა აღინიშნოს, რომ თავდაპირველად მიღებულად ითვლებოდა ერთდროულად რამდენიმე მარჯა-ე თაყლიდის არსებობა. პირველი ერთადერთი მარჯა-ე თაყლიდი XIX ს. 60-იან წლებში გახდა შაიხ მორთუზა ანსარი. ასევე ერთადერთი მარაჯი იყო შიიტი მეშკვიდრე შირზა პასან შირაზი. იხ. II. Algar, "The Oppositional Role of the Ulama", p. 243. სწორედ ამ უკანასკნელს მიენერება „თამბაქოს“ ცნობილი ფეთვას ავტორობა (იხ. III თავი).

²⁰³ ისიც, აღსანიშნავია, რომ ამ იერარქიზაციას საბოლოო და მკაცრად ინსტიტუციონალიზებული სახე ფაქტობრივად დღემდე არ მიუღია.

მუჯთაჰიდის მითითებებს და რამდენადაც მხოლოდ ერთი მთავარი მუჯთაჰიდი (მარჯა-ე თაყლიდი) იყო და არ შეიძლებოდა გარდაცვლილზე დაყრდნობა, მისი ბრძანებები წინამორბედების ბრძანებებზე მაღლა იდგა.²⁰⁴

„ეჰოქის მუჯთაჰიდის“ ტიტული, როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, ადრეც არსებობდა (ალ-ქარაქი და მაჯლესი), მაგრამ ამ ტენდენციამ მხოლოდ XIX ს-ში გაიმარჯვა მარჯა-ე თაყლიდის ნოდების ფორმით. საუკუნის პირველ ნახევარში კიდევ ერთი გამოჩენილი მუჯთაჰიდი, მარაჯი იყო შაიხი მუჰამად ჰასან ნაჯაფი (გარდ. 1850 წ.), პოსტუფენანურ ირანში შიიტური იურისპრუდენციის ყველაზე მნიშვნელოვანი თხზულების ავტორი. (al-Najafī, Jawāhir al-Kalām, ed. by al-Qūchānī, 23 vol., Tehran, 1972). სიკვდილამდე ცოტა ხნით ადრე მან ოფიციალურ მემკვიდრედ დანიშნა მორთაზე შუშთარი (ან დიზფული), რომელიც ირანში გატარებული ერთი ხანგრძლივი პერიოდის გარდა, 1833 წლიდან ნაჯაფში ცხოვრობდა. თავისი მასწავლებლის შემდეგ, იგი პირველი იყო, რომელიც მარჯა-ე თაყლიდად აღიარეს როგორც ირანის, ისე ერაყის, არაბეთის, თურქეთისა და ინდოეთის იმამიტებმა. მხოლოდ ყველაზე განსწავლულს, გონიერსა და სამართლიანს შეეძლო პრეტენზია გამოეთქვა ამ ნოდებაზე. ამ „გამორჩეულობის“ განსაზღვრის პროცესი კი დღემდე დავას იწვევს. ამგვარი იერარქიზაციის მონინააღმდეგენი მიიჩნევენ, რომ არ არსებობს ადამიანი, რომელიც ნებისმიერი სფეროში ყველაზე უკეთ იქნება განსწავლული. ამდენად, ტიტულის მატარებელი არ არის ყველას მიერ საუკეთესოდ აღიარებული, ეს თანამდებობა კი – ინსტიტუციონალიზებული. ეპოქებს, რომლებშიც დომინირებენ მარჯა-ე თაყლიდები, მოსდევს ეპოქები, რომლებშიც მუჯთაჰიდები ერთმანეთის კონკურენტები არიან.

1864 წ., ზემოთ ნახსენები მორთაზე ანსარის სიკვდილის შემდეგ, მას ოფიციალური მემკვიდრე არ დარჩა და საკმაოდ დიდხანს გაგრძელდა დავა მისი შემცვლელის თაობაზე, სანამ მირზა მოჰამად ჰასან შირაზი არ აირჩიეს მარჯა-ე თაყლიდად და მისი უზენაესობა საყოველთაოდ არ იქნა აღიარებული. მან სამარას წმინდა ადგილი, სადაც გადმოცემით მეთორმეტე იმამი გაქრა, შიიტური განათლებისა და მეცნიერების ცენტრად აქცია.²⁰⁵ თუმცა 1895 წ. შირაზის სიკვდილის შემდეგ კვლავ დაიწყო დავა მის მემკვიდრეზე.

იერარქიზაციის ჩამოყალიბების ტენდენცია ერთ-ერთი მახასიათებელია ულემთა კასტის სამღვდლოებად გადაქცევის პროცესისა. მეორე კი ულემთა მიერ იმამის პრეროგატივების თანდათანობითი გათავისებაა. ეს კი იმ აშკარა აუცილებლობით იყო გამოწვეული, რომ გაძლიერებისათვის იმამის წარმომადგენლებს უნდა ეტვირთათ მისი გარკვეული ფუნქციები. უკვე ბალდადისა და პილას სკოლებში დაისვა

²⁰⁴ J. R. Cole, "Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama", p. 43.

²⁰⁵ Il Ilalm, op. cit., p. 181.

ეს საკითხი, მაგრამ მისი პრაქტიკული განხორციელება სეფიანთა ხანიდან დაიწყო.

ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი საკითხი იყო მონუმენტაგან შეკრებილი გადასახადების გადანაწილება (ეს გადასახადი თეორიულად მორწმუნეებს უნდა გადაეხადათ მოციქულისა და შემდგომ იმამათათვის). შიიტი სწავლულებისათვის (ამ მხრივ ისინი განსხვავდებოდნენ თავიანთი სუნიტი კოლეგებისაგან) ყურანის ლექსი „თუ თქვენ ხელში ჩაიგდებთ ნადავლს, როგორც არ უნდა იყოს იგი, მეხუთედი ეკუთვნის ღმერთს, მის მოციქულსა და მის ნათესაებს, ობლებს, ღარიბებს და მათ, ვინც გზაშია.“²⁶⁶, ეხება არა მხოლოდ ომის ნადავლს, არამედ ნებისმიერი სახის შენაძენსა და შემოსავალს. შიიტურ სამართალში ამგვარად მეხუთედი, ხუმსი გარკვეული სახის გადასახადია შემოსავალზე. ალკულაინიდან დაწყებული მისი აკრეფისა და გადანაწილების პრობლემა ფარული იმამის არყოფნის პირობებში ყოველთვის შიიტი ულემების ყურადღების ცენტრში იყო.²⁶⁷ არსებობდა თვალსაზრისი, რომ მორწმუნეს უნდა შეენახა თანხა ფარული იმამის მოვლინებამდე ანდა სიკვდილის წინ გადაეცა ნდობით აღჭურვილი პირისათვის. მეორე მოსაზრების თანახმად, ლაიბას პერიოდში საერთოდ არ უნდა მომხდარიყო ხუმსის გადახდა. ალ-თუსის შემდეგ კი მიიჩნევა, რომ სავალდებულოა ხუმსის გადახდა, რომელიც შემდეგ თანაბრად გადანაწილდება ყურანში აღნიშნულ მიმღებებზე: სამი მეექვსედი - ღმერთის, მოციქულისა და მისი ოჯახის ნილია, ხოლო დანარჩენი სამი მეექვსედი - ობლების, გაჭირებულების, მოგზაურების. საბოლოოდ კი პილას სკოლაში გამოკვეთა იდეა, რომლის თანახმადაც სწორედ ულემებმა, იმამის კოლექტიურმა წარმომადგენლებმა უნდა აკრიფონ და გაანაწილონ ეს გადასახადი და საუკეთესო გზით გამოიყენონ შიიტური თემისათვის.²⁶⁸ ამ პრინციპმა ამოქმედება დაიწყო მხოლოდ სეფიანთა ხანიდან, ყაჯართა პერიოდში კი კანონიერი ძალა შეიძინა.

XIX ს.-ში მარაჯი ხუმსს იღებდა თანამემნეთა საშუალებით. შემოსავალი, მორწმუნეების გარდა, შემოდინოდა რელიგიური მინებიდან (ამ შემოსავალს ულემები იღებდნენ ან პირდაპირ, ან როგორც ამ მინების მმართველები). შემოსავლის წყაროს ულემთათვის ასევე წარმოადგენდა ნოტარიალური ფუნქციების შესრულება (კონტრაქტების სერტიფიკაცია და გაფორმება, ანდერძი, ქორწინება და ა.შ). ამით „იმამის ნილთან“ ერთად მათ ხელთ იყო შემოსავლის მესამე მნიშვნელოვანი წყარო, რაც განაპირობებდა მათ ფართო დამოუკიდებლობას სახელმწიფოსაგან.

საეკუფო მინების ფონდი გამოუღმებით ივსებოდა მუსლიმური დაწესებულებებისათვის კერძო პირთა მიერ მინების გადაცემით, რომლებიც ცდილობდნენ ამ გზით გადასახადისაგან (მალიათ) თავის არიდებას.

²⁶⁶ *Koran*, 8: 41(42).

²⁶⁷ A. A. Sachodina, "Al-Khums. The Fifth in the Imami Shi'i Legal System", *JNES*, 39, 1980, p. p. 286.

²⁶⁸ *Ibid.*

სავაკუფო მინების რაოდენობა განსაკუთრებით გაიზარდა მოჰამად შაჰის პირველი მინისტრის, მირზა ალასის დროს. ეს უკანასკნელი, მიუხედავად იმისა, რომ სუფი იყო, კეთილგანწყობას იჩენდა (ანდა შესაძლებელია, იძულებული იყო გამოეჩინა) შიიტური სამღვდლოების მიმართ და სახელმწიფოს ფონდიდან მინებიც კი გადასცა კერძო მფლობელობაში სამღვდლოების ზოგიერთ ნარმომადგენელს.

საუკუნის შუა ხანებში ერთ-ერთი მოგზაური აღნიშნავდა, რომ ირანში სამღვდლოების ძირითადი შემოსავლები შემდეგი სახისა იყო: 1. ვაკფი, ანუ მერეთებისათვის გადაცემული სამფლობელოებიდან მიღებული შემოსავალი. 2. ქორწინების, წინადაცვეთის, დასაფლავების, განქორწინების რიტუალებისაგან მიღებული შემოსავალი. 3) აქტების, დამადასტურებელი საბუთების, თილისმების, არხების (თხოვნა) განხორციელებისაგან მიღებული შემოსავალი. 4) ზაქათი ანუ მეთა-ელი.²⁰⁹

მეორე ფუნქცია, რომელიც უღემები სეფიანთა ხანიდან გაითავისეს, იყო ლოცვის წინამძღოლობა და პარასკევის ხუტბის წაკითხვა. ჯერ კიდევ ალ-ქარაქიმ მთელ ირანში გაამწესა უღემები ფიშ ნამაზისა და იმამ ჯომ'ეს პოსტებზე. გარდა ამისა, სამღვდლოებამ მიიღო უფლება გამოეტანა განაჩენი და განხორციელებინა დამნაშავეის ფიზიკური დასჯა: მაგ., ქურდობის შემთხვევაში მარჯვენა ხელის მოკვეთა.²¹⁰

მიუხედავად იმისა, რომ ალ-მუფიდის, ალ-მურტადასა და ალ-'ალამა ალ-პილისათვის დასაშვები იყო ფიზიკური დასჯის განხორციელება უღემთა მიერ, იმამის არყოფნის პერიოდში ეს მანც ინვევდა დავას.²¹¹ მაგრამ XVIII საუკუნის მიწურულიდან იმამისათვის მინდობილი საღვთო მისია „დაემყარებინა სიკეთე და აეკრძალა ბოროტება“ მუჯთაპიდების მიერ მიჩნეულ იქნა თავიანთ ბუნებრივ უფლებად. უკვე ნახსენები იყო, რომ ქერბალაში მოჰამად ბაქერ ბეჰბაჰანის თაეადვე გამოჰქონდა სასიკვდილო განაჩენები და სისრულეში მოჰყავდა ისინი საიდების საშუალებით. მისმა მონაფემ საიდ მოჰამად ბაქერ რაშთიმ (გარდ. 1844 წ.), რომელიც ისფაჰანის შაიხ ოლ-ესლამი იყო, სპეციალური ტრაქტატი დანერა მუჯთაპიდთა მიერ ჰუდუდის (დასჯის) გამოყენების გასამართლებლად.²¹²

იმამის უკანასკნელი პრეროგატივა, რომელსაც მუჯთაპიდები „მიუახლოდნენ“, იყო ურწმუნოთა წინააღმდეგ წმინდა ომის – ჯიჰადის გამოცხადება და წარმოება. კეიეტისტური განწყობის უფრო ადრინდელი ავტორებისათვის ეჭვის არ არსებობდა, რომ ჯიჰადის გამოცხადება შეეძლო მხოლოდ იმამსა და მის მიერ უშუალოდ დანიშნულ წარმომადგენელს. ალ-მუფიდს ჯიჰადი წარმოედგინა, როგორც

²⁰⁹ И Шопен, *Исторические памятники армянской области в эпоху его присоединения к Российской империи*, СПб., 1852. в кн. М.С. Ивалов, В.И. Зайцев, *Новая история Ирана. Хрестоматия*, с. 90.

²¹⁰ *Коран*, 5:38.

²¹¹ W. Madelung, *Authority*, p. 166.

²¹² H. Algar, *Religion*, p. 61; S.A. Arjomand, *The Shadow of God*, p. 232.

არაძალადობაზე დაფუძნებული ბრძოლა „ისლამის სამფლობელოს“ გადასაქცევად „სარწმუნოების სამფლობელოდ“ (დარ ალ-იმაბი), რომლითაც მომავლისათვის გადაინევს შეტევა „ურწმუნოთა სამფლობელოზე“ (დარ ალ-ჯუფურ). სხვა სიტყვებით, იგი ჯიჰადს მშვიდობიანი პროპაგანდის ფუნქციას ანიჭებს. ორი საუკუნის შემდეგ ალ-მუჰაკიკ ალ-ჰილი მიიჩნევდა, რომ ჯიჰადი არ არის აუცილებელი, სანამ ამას მორწმუნეს თავად იმაბი არ მოუნოდებს. სხვა შემთხვევაში, იმაბის არყოფნის პირობებში, ჯიჰადი მონონებული (*მუსთაჰაბმ*) იყო მხოლოდ ისლამის ტერიტორიის საზღვრის დაცვისათვის. ამდენად, ალ-მუჰაკიკი, რეალურად ჯიჰადს თავდაცვითი ომით შემოფარგლავდა.²¹³ ეს კონცეფცია პრაქტიკული თვალსაზრისით უცვლელი დარჩა სეფიანთა ეპოქაშიც. მხოლოდ რუსეთთან კავკასიური ომის დროს (1804-1813) გამოხატეს უღემებმა პრეტენზია ყოფილიყენენ ფარული იმაბის წარმომადგენლები ამ საკითხშიც. როგორც ზემოთ ითქვა, საიდ ჯა'ფარი განმარტავდა, რომ იმაბის არყოფნის პირობებში მის წარმომადგენლებს, მუჯთაჰიდებს, უფრო ზუსტად კი მათ შორის საუკეთესოს, პქონდა ჯიჰადის გამოცხადების უფლება. მან ასევე მისცა შაჰს რუსთა წინააღმდეგ საღეთო ომის წარმოებისა და იმაბის კუთვნილი ნადავლის ნაწილის გამოყენების უფლება მუსლიმთა საჭიროებისათვის. „ვინაიდან მე ვარ მუჯთაჰიდი და ერთ-ერთი იმათგანი, რომელსაც უფლება აქვს საკუთარი თავი ჩათვალოს დროთა მეუფის [ე.ი. ფარულსავე იმაბის] წარმომადგენლად, მე უფლებას ვაძლევ ფათჰ ალი შაჰს აილოს, რაც აუცილებელია მეომართა და ჯარის აღჭურვისათვის და გამოიყენოს ეს ურწმუნოების, ამბოხებულებისა და მოლაღატეების უკუსაგდებლად.“²¹⁴

გოლესთანის 1813 წ. ზავის შემდეგ, რუსების დაპირისპირებამ ჩეჩნებთან და ჩერქეზებთან კვლავ წამოსწია ირანში ჯიჰადის გამოცხადების მოთხოვნა. ამ მოვლენის სულისჩამდგმელი იყო თავრიზის გამგებელი აბას მირზა, რომელსაც სურდა ევროპული ტიპის არმიის შექმნა რუსების განსადევნად. ქერბალადან მოჰამად ბეჰბაჰანის შვილიშვილმა მუჯთაჰიდმა ალა საიდ მოჰამად ისფაჰანიმ მოუწოდა შაჰს შეესრულებინა თავისი მოვალეობა. იგი უღემებთან ერთად ჩავიდა თეირანში, შემდეგ გაჰყვა შაჰს სამხედრო ბანაკში სოლთანიეში, სადაც 1 ივლისს გამოცხადდა ჯიჰადი რუსების წინააღმდეგ. თუმცა, როგორც ცნობილია, ომი ირანისათვის კატასტროფული აღმოჩნდა და 1828 წ. თურქმენჩაის ხელშეკრულებით საბოლოოდ დაიკარგა სამხრეთ კავკასია.

XIX ს.-ში დღის სინათლე იხილა უღემების კიდევ ერთმა ახალმა ფუნქციამ, რომელიც მანამდე არ შეუსრულებიათ არც სუნიტ და არც შიიტ სწავლულებს. ეს იყო ექსკომუნიკაცია „ურწმუნოდ გამოცხადება“

²¹³ იხ. A.K.S. Lambton, "A Nineteenth Century View of Jihād"; E. Kohlberg, "The Development of the Imāmi Shī'i Doctrine of Jihād", *ZDMG*, 126, 1, 1976, pp. 64-86.; Alberto Morabia, *Jihad in medieval Islam (Le "combat sacré" des origines au XII siècle)*.

²¹⁴ Shaykh Ja'fari, *Kashf al-ghhiya*, quoted A.K.S. Lambton, *op.cit.*, p.189.

(თაქფირ), რომლითაც მუსლიმი ქრისტიანის, იუდეელის ან ზორო-ასტრელის სტატუსამდე დაიყვანებოდა. თუმცა, ამ ფუნქციის ინსტი-ტუციონალიზაცია არ მომხდარა და მას იურიდიულად დაკანონებული ძალა არ შეუძენია. ამასთანავე კი, თავისი ეფექტით, იგი ძლიერ ნაა-გავდა კათოლიკურ ექსკომუნიკაციას. ნებისმიერ მუჯთაპიდს შეეძლო თაქფირის გამოცხადება, რომლის ძალაც დამოკიდებული იყო კონკრე-ტული მუჯთაპიდის რელიგიურ პრესტიჟსა და მის სოციალურ გავლე-ნაზე. იშვიათი არ იყო, როდესაც დაპირისპირებული მუჯთაპიდები ერთმანეთს ანათემას გადასცემდნენ. მაგალითისათვის, ამ ახალი იარაღის მსხვერპლნი გახდნენ ახბარიები ბექბაჰანის თაქფირით. შემ-დეგ სუფიების ჯერიც დადგა. საუკუნის დასაწყისში ინდოეთიდან დაბრუნდა ნე'მათოლაჰიას სულიერი მეთაური ფირი მა'სუმ 'ალი შაჰი, რამაც სუფიზმის რენესანსის ნიშნები გამოაშკარავა. მუჯთაპიდებმა მის წინააღმდეგ მხარდაჭერისათვის ფათჰ ალი შაჰს მიმართეს. შაჰიც მათ გვერდი ამოუდგა.²¹⁵ ნე'მათოლაჰიას სუფიური ორდენის მეთაურის ინ-დოეთიდან ირანში დაბრუნების შემდეგ იგი მოჰამად 'ალი ბექბაჰანიმ მოაკვლევინა, რამაც ღრმა სავალალო კვალი დატოვა ირანული სუფიზ-მის ისტორიაში.²¹⁶ მანვე თაქფირი წარმოთქვა დერვიშების წინააღმდეგ და იმდენად გამოიჩინა თავი მათი დევნით, რომ მიიღო მეტსახელი „სუფიების მკვლელი“.²¹⁷ მაგრამ ფათჰ ალი შაჰის მემკვიდრემ მოჰამად შაჰმა (1834-1848), რომელიც ძლიერ იყო გატაცებული მისტიციზმით, ბოლო მოუღო ორთოდოქსი ულემების სიმამაცს. მან მოაკვლევინა თავისი პრემიერ მინისტრი და მის ადგილზე დანიშნა ნე'მათოლაჰი დერ-ვიში ჰოჯა მირზა ალასი, რომელსაც უზარმაზარი გავლენა გააჩნდა შა-ჰზე.²¹⁸

ულემთა შემდეგი მსხვერპლნი გახდნენ ისფაჰანის სკოლის მიმდევარი შიიტი გნოსტიკოსები. ამ პერიოდში მათი ყველაზე გამოჩენილი წარმო-მადგენელი იყო შაიხი აჰმად აჰსაი (გარდ. 1826 წ.). ულემებისათვის გან-საკუთრებით სკანდალური იყო მოციქულის ზეციური მოგზაურობისა და მკედრეთით აღდგომის მისი სპირიტუალური კონცეფცია, რაც მისთ-ვის წარმოადგენდა სულის მისტიკური მოგზაურობის კოდირებულ სიმ-ბოლოებს თავისი პირველსაწყისისაკენ დაბრუნების გზაზე. შაიხი აჰსაი აცხადებდა, რომ მას გააჩნდა ინტიუიტური ზემთაგონება (*ჯაშუ*), რასაც სიზმარში უცხადებდნენ მას მოციქული და იმამები. შაიხი საკმაოდ პოპულარული იყო სამეფო კარზეც, მაგრამ ყაზვინელი მოლას ჰაჯ თაქი ბორღანის თაქფირს მისთვის უკვალოდ არ ჩაუვლია. მოხდა „შაიხიზ-მის“, როგორც სექტის, მარგინალიზაცია. თუმცა მისმა მემკვიდრემ

²¹⁵ ფათჰ ალი შაჰმა ამ საძმოს მიმდევარი სუფიები თეირანიდან განდევნა, თუმცა ქერ-მანში, შირაზსა და ქაშადანში მათ კვლავაც განაგრძეს მოღვაწეობა. J. Malkolm, *Histoire de la Perse*, T. II, p. 421.

²¹⁶ Y. Richard, *Le chi 'isme*, p. 74.

²¹⁷ II. A. Кузнецова, *Иран в первой половине XIX века*, с. 149.

²¹⁸ მიუხედავად სუფიური სიმპათიებისა, ზოჯა მირზა ალასი უპირველესად ულემთა ინ-ტერესების გამოზატველად რჩებოდა.

საიდ ქაზი რაშთიმ (გარდ. 1843/44 წ.) მაინც მოახერხა ინსტიტუციონალიზებული საფუძვლის შექმნა, რომლის მიხედვითაც სექტის ერთი მეთაურიდან მეორეზე პირდაპირ გადადიოდა ზეშთაგონების ქარიზმა.

პეტეროდოქსული შიიზმის უკანასკნელი ფორმა, რომელიც უღმერთა მსხვერპლი გახდა, იყო კიდევ ერთხელ აღმოცენებული ექსტრემისტული მაპდისტური მოძრაობა 1844 წელს, ზუსტად ათასი მთვარის წლის შემდეგ მეთორმეტე იმამის გაუჩინარებიდან. საიდ ალი მოჰამად შირაზიმ თავი იმამის ბაბად (ქარიბჭედ) გამოაცხადა, ხოლო შემდეგ ფარულ იმამადაც. მის წინააღმდეგ გამოცხადებული მრავალი თავჭერი მის თითქოსდა არც ანუხებდა. მაზანდარანსა და ზენჯანში მისი მიმდევრების შეიარაღებული აჯანყების შემდეგ იგი 1850 წ. 8 ივლისს თავრიზში სიკვდილით დასაჯეს. ბაბიღების რიგებიდან გამოვიდა ბაჰაიზმის დამაარსებელი მირზა ჰოსეინ ალი ნური ბაჰაულა (გარდ. 1892 წ.), რომელმაც შამ ისმაილისა და ყიზილბაშების ტრადიციებში თავი „ღვთიურ მანიფესტაციად“ და იმამთა რიგის გამგრძელებლად გამოაცხადა. დღეს ბაჰაიზმის უნივერსალურობის პრეტენზია გააჩნია და გაურცვლებულია საქართველოშიც.²¹⁹

მუჯთაჰიდთა განსაკუთრებულ პრესტიჟზე ისიც მეტყველებს, რომ ყაჯართა პერიოდის დასაწყისში სეიდ მოჰამად მაჰდი თაბათაბა'ი ბორუჯერდი, იგივე ბაჰრუ'ლ-ულუმი, იმდენად პოპულარული იყო, რომ ფარულ იმამადაც კი მიაჩნდათ.²²⁰ გარდა ამისა ხშირი იყო ფარული იმამის „გამოცხადების“ შემთხვევები, უპირველესად დიდი მუჯთაჰიდებისათვის.

რეფორმების მცდელობა ირანში და სამღვდლოება

თანამშრომლობა ხელისუფლებასა და სამღვდლოებას შორის მხოლოდ იმ პირობებში იყო შესაძლებელი, როდესაც შაჰის ქცევა უღმერთა შეფასებით მართლმორწმუნე შიიტისას შეესაბამებოდა. „კონკორდატი“ ბზარის პირველი ნიშნები უკვე ფათჰ ალი შაჰის დროს ჩნდება. მისმა მემკვიდრემ მოჰამად შაჰმა დაიწყო სუფიების მფარველობა და ზოგიერთმა მათგანმა მნიშვნელოვანი სახელმწიფო პოსტებიც კი დაიკავა. ყოველივე ამას კი მოჰყვა უღმერთებში საერო ხელისუფლების ზიზლის მივიწყებული გრძნობის ხელახალი გაღვივება. ფრანგი დიპლომატის ა. გობინოს ცნობით, მოჰამად შაჰის წინაშე წამდგარმა ერთმა მოლამ ტახტის წინ პატარა ფარდაგი გაშალა და მასზე დაჯდა, რომ არ გასერილიყო „მონარქიასთან“ შეხებით.²²¹ ისფაჰანის შაიხ ოლესლამი მოჰამად ბაქერ შაფთი რაშთი კი საკუთარ თავს უფლებას აძლევდა დაუფარავად დაეჭირა მხარი შაჰის მოწინააღმდეგე ტახტის პრეტენდენტისათვის.

²¹⁹ ბაჰაიზმის შესახებ საქართველოში იხ. რ. ნირქვაძე, *ისლამი (რელიგია: წარსული და თანამედროვეობა)*, თბ., 1997, გვ. 93; გ. სანიკიძე, *ისლამი და მუსლიმები*, გვ. 20-21.

²²⁰ H. A. Кузнецова, *указ. соч.*, с. 199.

²²¹ A. J. De Gobineau, *Trois ans en Asie (1855-1858)*, p. 386.

ურთიერთობის აღმავალი დეგრადაცია XIX ს-ის II ნახევარში იყო შედეგი სუვერენისა და მათი მინისტრების მცდელობებისა ევროპული მოდელი მიხედვით მოეხდინათ ირანული სახელმწიფოს მოდერნიზაცია. ევროპიდან ჩამოდიოდნენ მრჩეველები, რომელთა იდეებს უღელმები ვერანაირად ვერ გაიზიარებდნენ. უფრო მეტიც – ყაჯართა რეფორმების პროექტი ითვალისწინებდა ქვეყნის ცენტრალიზაციას, რომლის შედეგადაც უნდა მომხდარიყო შაჰისადმი ტომთა ბელადების, დიდი მინისტრობის ფეოდალების, პროვინციების გუბერნატორებისა და სამღვდლოების დამორჩილება.

ოსმალეთის მსგავსად რეფორმა სამხედრო სფეროდან დაიწყო. რუსეთთან განცდილი ორი მარცხი და ბრიტანეთის ზეწოლა აუცილებელს ხდიდა არმიის სტრუქტურის, აღჭურვილობისა და ფორმირების მოდერნიზაციას. მაგრამ რეფორმები პირდაპირ „ურტყამდა“ ძველ პრივილეგიებს და საკრალიზებულ ჩვევებს. მაგ., რუსეთთან თურქმენჩაის ხელშეკრულებაზე ჩანერილი იყო, რომ მუსლიმებსა და არამუსლიმებს შორის დავის გადასაწყვეტად უნდა შექმნილიყო შერეული სასამართლოები – ეს იყო პირველი მნიშვნელოვანი შეტევა უღელმთა, როგორც მოსამართლეების პრივილეგიებზე და ზოგადად შარიათზე.

სამხედრო რეფორმის მცდელობა ყაჯართა ირანში, რომელიც ითვალისწინებდა ქმედითუნარიანი ევროპული ყაიდის არმიის შექმნას, ეკუთვნის ტახტის მემკვიდრეს აბას მირზას.²²² თუმცა ეს პირველი მცდელობა პრაქტიკულად ნარუმატებლად დამთავრდა, რისი დასტურიცაა ირანის დამამცირებელი მარცხი 1826-1828 წწ. რუსეთთან ომში. აბას მირზამ შემდგომაც გააგრძელა რეფორმებისაკენ აღებული კურსი, მაგრამ 1841 წ. მისი მკვლელობის შემდეგ, საკმაო ხნის მანძილზე არ გამოჩენილა ადამიანი ყაჯართა სახელმწიფოს უმაღლეს ეშელონებში, რომელიც ეცდებოდა აბას მირზას საქმის გაგრძელებას.

შემდგომი რეფორმატული მოღვაწეობა უკავშირდება ნასერ ოდ-დინ შაჰის მეფობის პირველ წლებში (1848-1851) პრემიერ მინისტრის მირზა თაყი ხანის, იგივე ამირ-ე ქაბირის სახელს. ნასირ ოდ-დინ შაჰმა ნამოიწყო ფართო სამხედრო და ადმინისტრაციული რეფორმები, რომელიც მოიცავდა სამხედრო რეკრუტირების ახალ სისტემას და რუსეთის მაგალითის მიხედვით შექმნილ ლოკალურ ადმინისტრაციას.

ნასერ ოდ-დინ შაჰმა ტახტზე ასვლისთანავე (1848 წ.) ფართო უფლებამოსილებანი მიანიჭა რეფორმათა გატარებისათვის თავის პირველ მინისტრს (სადრ აზამ) მირზა თაყი ხანს. უბოძა მას ტიტულები *ამირ-ე ქაბირ* (დიდი ამირა – თაყი ხანს ხშირად სწორედ ამ ტიტულით მოიხსენიებდნენ) და *ათაბეჯ-ე აზამ* (დიდი ათაბეგი). მირზა თაყი ხანის რეფორმათა მიზანს წარმოადგენდა სახელმწიფო მართვის სისტემაში ძირეული ცვლილებების შეტანა (სადმინისტროების შექმნა, ბიუროკ-

²²² აბას მირზას სამხედრო რეფორმებში განსაკუთრებული წვლილი მიუძღვის ქართული წარმოშობის იოსებ ხან გურჯს. მის შესახებ იხ. ზ. შარაშენიძე, *ირანის შინაპოლიტიკური ვითარება და საგარეო ურთიერთობანი XIX ს. დასაწყისში*, გვ. 114-126.

რათიული აპარატის როლის გაზრდა, ევროპული განათლების მქონე ახალი ტიპის ჩინოვნიკების წინ წამოწევა). „ეს იყო პირველი ცდა აღმოსავლური დესპოტიის გარდაქმნისა განათლებულ მონარქიად.“²²³ ამირ-ე ქაბირის რეფორმები, რომელთა გატარებასაც იგი დიდი ენთუზიაზმითა და ენერგიით შეუდგა, საფუძველშივე არ ჰასუხობდა შიიტური სამღვდელოების ინტერესებს.²²⁴ მას ეჭვი არ ეპარებოდა, რომ ცენტრალიზაციისათვის გამიზნული რეფორმების წარმატებისათვის აუცილებელი იყო პიეროკრატის ძალაუფლების მოსპობა.²²⁵ ის, თუ რაოდენ მნიშვნელოვან წინაღობას ქმნიდა სამღვდელოება რეფორმებისათვის (და გარკვეულწილად ქვეყნის ლაიციზაციისათვის) კარგად ესმოდა თავად პირველ მინისტრსაც. ალბათ სწორედ ამ ფაქტორმა – სამღვდელოების წინააღმდეგობამ, განაპირობა საბოლოო ჯამში რეფორმების ბოლომდე მიყვანის შეუძლებლობა.

ბრიტანეთის საგარეო საქმეთა სამინისტროს საარქივო მასალებიდან ირკვევა, რომ მირზა ბრიტანეთის კონსულ სტივენსთან თურქეთში სახელმწიფოსა და სამღვდელოების ურთიერთობასთან დაკავშირებით საუბრისას ხაზს უსვამდა, რომ ამ ქვეყანაში რეფორმების ჩატარება შესაძლებელი გახდა მხოლოდ სამღვდელოების ძალაუფლების შეზღუდვის შემდეგ. „ოსმალურმა ხელისუფლებამ მხოლოდ მას შემდეგ შეძლო აღედგინა თავისი სიძლიერე, როდესაც ბოლო მოუღო მოღების ბატონობას.“²²⁶ იგი მიიჩნევდა, რომ სამღვდელოების ძლიერი ჰოზიციების არსებობის შემთხვევაში, ნებისმიერი სახის რეფორმები შეუძლებელი იყო. პირველი მინისტრი აცხადებდა, რომ იმოქმედებდა თურქეთის მთავრობის მსგავსად ანდა თავს დადებდა ამ ბრძოლაში.²²⁷ მას არაერთხელ განუცხადებია საჯაროდ, რომ „მთელ ირანში სამღვდელოება მიიხსრავის პოლიტიკური ძალაუფლებისაკენ და [სახელმწიფო საქმეებში] ჩარევისაკენ.“²²⁸

სამღვდელოების გავლენის შემცირების მცდელობას ბუნებრივია დიდი წინააღმდეგობა შეხვდა. სამწუხაროდ, ისტორიულ წყაროებში მეტად მცირეა ცნობები მირზას უშუალო დაპირისპირების შესახებ სამღვდელოებასთან. მაგრამ რუსეთის საგარეო პოლიტიკის არქივიდან ირკვევა, რომ მიმდინარეობდა საკმაოდ დაძაბული ბრძოლა მთავრობის

²²³ Н. А. Кузнецова, *указ. соч.*, с. 83.

²²⁴ აღსანიშნავია, რომ ახალგაზრდობაში ხომეინი მალად შეფასებას აძლევდა ამირ ქაბირის მოღვაწეობას, თუმცა მოგვიანებით აზრი შეიცვალა. იხ. Sayyid 'Ali Qāderi, *The Life of Imam Khomeini*, V.1, Transl. by M.J. Khalili and S.M. Anari, p. 331.

²²⁵ S. A. Arjomand, *The Turban and the Crown*, p. 78.

²²⁶ М. С. Иванов, В. И. Зайцев, *Новая история Ирана*, с. 114.

²²⁷ Д. М. Азаркулова, *Социально-политическая борьба в Иране в середине XIX века*, с. 109. თუმცა ეს განცხადება არაერთარ შემთხვევაში არ ნიშნავს, რომ მირზა თავი ხანი ისლამის ანდა სამღვდელოების მოწინააღმდეგე იყო. იხ. P. Averi, *Modern Iran*, p. 53. სწორედ ამის დასტურია მისი ბრძოლა ბაბიზმის წინააღმდეგ, ეს მოძღვრება კი ისლამის რეფორმირებას ისახავდა მიზნად, რის უპირველესი მოწინააღმდეგეც, ბუნებრივია, უღებები იყვნენ.

²²⁸ P. Adamiat, *Amir-e Kabir va Iran*, p. 418. quoted H. A. Кузнецова, *указ. соч.*, с. 171.

მეთაურსა და სამღვდელეობას შორის. თავადი დოღგორუკი პეტერ-ბურგში გაგზავნილ წერილებში აღნიშნავდა, რომ ბრძოლას საერო და სასულიერო ხელისუფლებას, უფრო სწორად პირველ მინისტრსა და სამღვდელეობას შორის შესაძლოა მეტად მძიმე შედეგები მოჰყვეს და იგი გადაიზარდოს „სამოქალაქო ომში“.²²⁰

პირველი მინისტრი ცდილობდა გაეტარებინა შარი'ათის სასამართლოების შემზღუდავი ღონისძიებები. მან შემოიტანა ზოგიერთი ახალი საპროცესო წესი. კერძოდ, შარი'ათის სასამართლოს ნებისმიერი გადაწყვეტილება განსახილველად უნდა გადასცემოდა სახელმწიფოსადმი დაქვემდებარებულ დივან-ხანეს. პროვინციების სასამართლოებში დამყარდა სახელმწიფო ზედამხედველთა სამსახურის მკაცრი კონტროლი. სამღვდელეობის იმ წარმომადგენელთა მიმართ, რომლებსაც დაუმტკიცდებოდათ ფიცის სიცრუე ანდა არასწორი გადაწყვეტილების გამოტანის ფაქტი, დივან-ხანეს შეეძლო მკაცრი სადამსჯელო ღონისძიებების განხორციელება. ამირ-ე ქებირმა შეიტანა ცვლილებები სასამართლო სისტემაში... შეამცირა შარი'ათის სასამართლოების კომპეტენცია და გაათავისუფლა „ურფის“ სასამართლოების უფლებები; რელიგიურ უმცირესობათა (ზოროასტრელები, იუდეელები, ქრისტიანები) სასამართლო საქმეები არ შედის შარი'ათის სასამართლოების იურისდიქციაში და მაშინვე გადაცემულ უნდა იქნას დივან-ხანეში [ე.ი. სამოქალაქო სასამართლოებში].²²¹

მირზა თაყი ხანი ასევე ცდილობდა სამღვდელეობაში დანერგილი საპროცესო მჯდომარე აქციების (*ბესთ*²²²) პრაქტიკის მოსპობას. ამგვარ აქციებს მნიშვნელოვანი პოლიტიკური დატვირთვა გააჩნდათ. ამ

²²⁰ Д. М. Аларкулова, *указ. соч.*, с. 104.

²²¹ F. Adamiyat, *Fekre-ye azadi va mokaddame-ye mashrutiyyat-e iran*, pp. 48-49.

²²² ბესთი, ანუ „წმინდა ადგილების“ - მეჩეთების, შიტი წმინდანების საფლავების თავშეფარება, რომლებიც ხელშეუხებლად ითვლებოდა, უკვე სუფიანთა პერიოდთან წარმოადგენდა მშვიდობიანი ბრძოლის ფორმას. ზოგჯერ ბესთს იყენებდნენ ქალაქელები ხელისუფლების დენისაგან თავდასახსნელად. К. Куция, *Социально-экономическая структура и социальная борьба в городах сепехидского Ирана*, с. 123. XIX ს. შუა ხანებში ერთი მოგზაური აღნიშნავს: მთავარი მიზეზი, რის გამოც სამღვდელეობა დღემდე ინარჩუნებს პატივისცემას და ნდობას საზოგადოების მხრიდან, არის ის, რომ იგი წარმოადგენს ერთადერთ წინააღმდეგ ხელისუფლების თიონებური მოქმედების წინააღმდეგ. წმინდა ადგილების და მეჩეთების ხელშეუხებლობის იმედით, მოღებები იღებენ ყველას, ვინც ცდილობს გაექცეს კანონის დევნას. ყველაზე დიდი დამნაშავეები თავშესაფარს ნახულობენ ამ ბესთში.“ И.Ф. Нарвазберг, *Статистическое обозрение Персии, составленное в 1841 г. Перс.*, и *объяснения К. Патканова*, с 46, в том М.С. Иванова, В.Я. Зайцев, *Новая история Ирана*, с. 91. XX ს. დასაწყისის რუსი ავტორი ლ. ბოვდანოვი კი ამგვარად განმარტავს ბესთს: „ბესთს (წინააღმდეგ, ღობე) უწოდებენ სრულიად სხვადასხვა ადგილებს, რომლებიც თავშესაფარს წარმოადგენენ მათთვის, ვინც დაარღვია გარკვეული კანონი და ვისაც სურს დროებით თავი აარიდოს მართლმსაჯულებას, რომ იმ პერიოდში, სანამ იგი ბესთში იმყოფება, მისი საქმეები მოანუსტდეს იმ პირობაში, რომლებიც მონანილეობას იღებდნენ მის საქმიანობაში ამგვარი ადგილები ჩვეულებრივ მეჩეთები და წმინდანთა საფლავებია, ასევე შაჰის საჯინობიც. Л.О. Богданов, *Персия*, с. 124. აღსანიშნავია, რომ კონსტიტუციური რევოლუციის დროს ბესთისათვის სამღვდელეობამ ბრიტანეთის საელჩოს ტერიტორია გამოიყენა (იხ. III თავი).

პერიოდში ამგვარ თავშესაფრებს წარმოადგენდნენ არა მხოლოდ წმინდანთა მავზოლეუმები და მეჩეთები, არამედ ცნობილ მუჯთაპიდთა სახლებიც. აბსოლუტიზმის პრეტენზიის მქონე რეჟიმს არ სურდა შეგუებოდა თავისუფლების ამგვარი ოაზისების არსებობას, რომლებიც მიუწვდომელს ხდიდნენ არა მარტო კრიმინალებს, არამედ რეჟიმის პოლიტიკურ ოპოზიციონერებსაც. ბესთის აკრძალვის მცდელობამ სამღვდელოების დიდი უკმაყოფილება გამოიწვია. საბოლოო ჯამში, ამირ-ე ქაბირმა მაინც მოახერხა ბესთისათვის გამიზნული ადგილების შეზღუდვა. 1850 წლიდან ბესთის ადგილად ითვლებოდა მხოლოდ იმამ რეზას მეჩეთი მაშჰადში, მისი დის, ფატიმას მეჩეთი ყუმში, მეჩეთი შაჰ აბდულ აზიზი თეირანში, აგრეთვე შაჰისა და სადრ აზაშის საჯინობები.²²

1849 წ. თებერვალში მირზა თაყი ხანი თეირანის ემამ-ჯომეს დაუპირისპირდა, ვინაიდან იგი ხშირად იფარავდა დამნაშავეებს შაჰის მეჩეთის (მასჯედ-ე შაჰ) გვერდით მდებარე აბანოში. მირზა შეეცადა ეს აბანო ჩამოერთმია ურჩი სასულიერო პირისათვის, მაგრამ ამ საქმიდანაც არაფერი გამოუვიდა.

მირზა თაყი ხანი ასევე აპირებდა თაზიეს მისტერიის აკრძალვას. თუმცა ეს მცდელობა დიდ წინააღმდეგობას წააწყდა და საბოლოოდ იგი იძულებული გახდა უარი ეთქვა ამ განზრახვაზე.

მირზასა და სამღვდელოების შორის ბრძოლამ აპოგეას მიაღწია ეკონომიკური რეფორმის ჩატარებასთან დაკავშირებით. სამღვდელოების ავტორიტეტი იმდენად დიდი იყო, რომ სავაკუფო მიწები პრაქტიკულად სრული ხელშეუხებლობით სარგებლობდა. მაგრამ 1851 წ. დასაწყისში გამოცხადდა, რომ ჩატარდებოდა სამღვდელოების მიერ ხალესეს მიწების მფლობელობის საყოველთაო შემოწმება. ამ მიწების უმრავლესობა კი სამღვდელოებას მოჰამად შაჰის დროს ებოძა. შემოწმების შედეგად მიწების ნაწილი დაუბრუნდა სახელმწიფოს. ასევე შეუმცირდათ ჯამაგირი იმამ-ჯომეებს, ახუნდებსა და სხვა სასულიერო პირებს, რომლებიც სახელმწიფო სამსახურში იმყოფებოდნენ.

მირზა თაყი ხანის თაოსნობით ხდება ევროპული ტექნიკისა და ტექნოლოგიების საფუძველზე ირანში საფაბრიკო-საქარხნო მრეწველობის შექმნის პირველი მცდელობა. პრემიერის ჩანაფიქრით, წარმოებულ საქონელს ირანის ბაზარზე მეტოქეობა უნდა გაენია უცხოური (განსაკუთრებით ევროპული) საქონლისათვის.

ისიც აღსანიშნავია, რომ მირზა თაყი ხანის მოღვაწეობა ხშირად ეწინააღმდეგებოდა ინგლისელთა ინტერესებს, რომლებიც საკუთარი მიზნების განსახორციელებლად, პირველ მინისტრთან დაპირისპირების პირობებში, ხშირად გვერდში ედგნენ უკმაყოფილო სამღვდელოებას (არ ერიდებოდნენ მათ მოსყიდვასაც). უკმაყოფილო სამღვდელოებაც ხშირად მიმართავდა ინგლისელებს დახმარებისათვის. მაგ., ინგლისე-

²² Н. А. Кузнецова, "Политическое и социально-экономическое положение Ирана в конце XVIII — первой половине XIX в.", в кн. *Очерки новой истории Ирана*, с. 105.

ლებს მიმართა ამირ-ე ქაბირის მიერ მოხსნილმა თეირანის იმამ-ჯომემ.²³³

მიუხედავად საკმაოდ მძაფრი დაპირისპირებისა, სამღვდელეობას არ შეუჩვენებია მირზა თაყი ხანი. ამ თვალსაზრისით, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი იყო მისი უშეღავათო ბრძოლა ბაბიდეების წინააღმდეგ. ბაბი სიკვდილით შაჰმა სწორედ მისი წინადადებით დასაჯა.

მირზა თაყი ხანი ასევე ცდილობდა განათლების სისტემის რეფორმირებას და უღმერთათვის ამ სფეროში მონაპოლიის ჩამორთმევას. მან დაარსა პირველი საერო სასწავლებელი ირანში „დარ ოლ-ფონუნი“, სადაც ამზადდებდნენ სპეციალისტებს სამხედრო საქმეში, მედიცინაში, საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებში, საინჟინრო საქმეში და სხვ. პედაგოგებად კი მოწვეულნი იყვნენ სპეციალისტები ევროპიდან.

დარ ოლ-ფონუნის კურსდამთავრებულთა რიცხვი არ იყო იმდენად დიდი, რომ დარტყმა მიეყენებინა ძველი სტილის ბიუროკრატიისათვის სახელმწიფო ადმინისტრაციაში. ნასერ ოლ-დინის მეფობის დასასრულისათვის განათლების დეფინიცია მოსახლეობის უმრავლესობისათვის არ ცდებოდა ყურანის სკოლის (*მაჯთამ*) და სემინარიის ტრადიციულ კონცეფციას. უღმეებს გააჩნდათ ძალა წინ აღდგომოდნენ ყოველგვარ პოტენციურ რეფორმას, რომელიც საფრთხეს შეუქმნიდა ძველ სქოლასტიკურ განათლების სისტემას. ფილოსოფიის (პექმათ) შემსწავლელნი და სპეკულატიური სუფიზმისა და შაიხიზმის მიმდევრები იზოლირებულნი იყვნენ ან განდევნილნი აკაემიურ პერიფერიაზე. უსულის სკოლა მთლიანად ბატონობდა განათლების სისტემაზე.

საბოლოო ჯამში, ამირ-ე ქაბირს არ აპატიეს სამღვდელეობის ფუნქციებისა და პრივილეგიების შემცირების მცდელობა და 1852 წელს იგი მოკლეს.

ხელისუფლებამ შემდგომშიც გააგრძელა უღმერთა ძალაუფლების შემცირებისაკენ აღებული კურსი, რის დასტურიც იყო 1858 წ. ევროპული მოდელის მიხედვით შექმნილი მთავრობის კაბინეტი, რომელშიც არსებობდა როგორც იუსტიციის მინისტრის, ისე ფონდების (ვაკფების) ადმინისტრირების მინისტრის პოსტი.²³⁴

მისი შემცველელი მირზა ჰოსეინ ხანი, რომელიც მამით ქართველი იყო, აგრძელებდა ამირ ქაბირის საქმეს, რითაც უღმეების გულისწყრომას იწვევდა, განსაკუთრებით როიტერის კონცესიის მხარდაჭერის შემთხვევაში.²³⁵

XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან ირანში დასავლური ტექნოლოგიებისა და კულტურის შემოჭრის ფონზე განსაკუთრებით აქტუალური ხდება ქვეყანაში რეფორმების ჩატარების აუცილებლობა. ამასთანავე,

²³³ H. A. Кузнецова, *Иран в первой половине XIX века*, с. 164.

²³⁴ H. Halm, *op. cit.*, p. 128.

²³⁵ H. Algar, *The Oppositional Role of the Ulama*, p. 237.

²³⁶ მირზა ჰოსეინ ხანის შესახებ იხ. A. Kamy, *Mirza Hosein Khan Moshir od-Dowle and His Attempts at reform in Iran, 1871-1873* (Ph.D. diss., UCLA, Los Angeles, 1973), quoted N.R. Keddie, *Modern Iran. Roots and Results of Revolution*, p. 58.

ამ რეფორმების ჩატარების მსურველებს უჭველად უნდა გაეთვალისწინებინათ ადგილობრივი სპეციფიკა. „საერო (შესაძლოა შედასავლეთე) რეფორმატორებს აუცილებლად უნდა ეჩვენებინათ, რომ სამთავრობო ცვლილებების მათეული გეგმა სანქცირებული და გამართლებულიც კი იყო ისლამის თვალსაზრისით, მიუხედავად იმისა, რომ ძნელია ლაპარაკი ამ რეფორმატორების განსაკუთრებული რელიგიურობის შესახებ.“²³⁶ ამგვარი სტრატეგია საჭირო იყო ისლამისადმი ხალხის მასების ემოციური ერთგულებისა და იმ ნამყვანი პოზიციის გამო, რომელიც ულემებს ეკავათ.

ევროპული ტიპის რეფორმების მარტივი და ტაქტიკური იდენტიფიცირება, კონსტიტუციური მმართველობის შემოღების ჩათვლით, რელიგიის უმთავრეს მოთხოვნებთან პირველად ნარმოადგინა მირზა მალკოლმ ხანმა (1834-1908), სომხური ნარმომავლობის თავისუფალმა მოაზროვნემ, რომელიც, სიტუაციისდა მიხედვით, არ თაკილობდა საკუთარი თავი ხან მუსლიმად და ხანაც ქრისტიანად გაესაღებინა.²³⁷ მალკოლმ ხანმა განათლება საფრანგეთში მიიღო. შემდეგ იგი ხანგრძლივი დროის მანძილზე დიპლომატიურ სამსახურში იმყოფებოდა (იყო ირანის ელჩი ლონდონში და ცხოვრების უკანასკნელ წლებში - იტალიაში).

რეფორმების მომხრენი ხაზს უსვამდნენ, რომ ისლამური კანონი შეესაბამებოდა ხელისუფლების დასავლურ კონცეფციებს, მაგრამ მხოლოდ მათი გონებრივი განსჯით შეიძლებოდა მათი ადაპტირება და არა უპირობოდ მიღების გზით. „მაშრუ'იმათ და მაშრუთიმათ ერთი და იგივეა: ეს არის ხელისუფლება, რომელიც ისლამის კანონის, სამართლიანობისა და თანასწორობის მოთხოვნების შესაბამისი, ანდა მეცნიერებისა და ცივილიზაციის შესაბამისია.“²³⁸

მირზა მალკოლმ ხანი თვლიდა, რომ „ირანს უნდა გამოეყენებინა ოსმალეთის მაგალითი... ანდა ის გახდებოდა მართული და დაპყრობილი ევროპული სახელმწიფოების მიერ“.²³⁹ ის მხარს უჭერდა ახალი სეკულარული კანონების მიღებას, საკანონმდებლო ორგანოს შექმნას და რეფორმატორული აღმასრულებელი კაბინეტის ჩამოყალიბებას.

საკუთარი რეფორმების პროპაგანდის მიზნით, მალკოლმ ხანმა თერანში დააფუძნა ნახევრდაღვალური ორგანიზაცია „ფარამუშ ხანე“ (დავინყების სახლი). მისი სათაური მიუთითებდა, რომ საიდუმლო სხდომების მონაწილეებს სხდომის დამთავრების შემდეგ უნდა „დაევიწყებინათ“ ნანახი და მოსმენილი.²⁴⁰

„ფარამუშ ხანე“ მასონური ტიპის ორგანიზაცია იყო. მალკოლმ ხანი მასონური იდეებით საფრანგეთში ვიზიტის დროს დაინტერესდა და

²³⁷ Nāzi'm al-Islām Kirmāni, *Tārīkh-i Bidāri-yi Irāniān*, p. 214.

²³⁸ *Ibid.*

²³⁹ T. McDaniel, *Autocracy, Modernization, and Revolution in Russia and Iran*, p. 25.

²⁴⁰ Е.Э. Бертельс, *Очерк истории персидской литературы*, с. 131.

როგორც ჩანს, აქვე განევირინა მასონურ ლოჟაში.²⁴¹ 1858 წ. მან ირანში გახსნა ერთ-ერთი ფრანგული მასონური ლოჟის განყოფილება. ხოლო ოთხი წლის შემდეგ ნასერ ოდ-დინ შაჰის ნებართვით დაარსა დამოუკიდებელი ლოჟა. მისი წესდება ფრანგული ლოჟების ანალოგიური იყო.²⁴² აღსანიშნავია, რომ თავდაპირველად შაჰი ყოველმხრივ ხელს უწყობდა ლოჟის მუშაობას და საკუთარ მინისტრებს, სამხედრო ელიტასა და მაღალი რანგის ჩინოვნიკებს აიძულებდა ლოჟაში გაერთიანებულიყვნენ.²⁴³ მაგრამ შაჰმა მალე შეიცვალა პოზიცია მასონების საწინააღმდეგოდ.

მალკოლმ ხანი კონსტიტუციური მონარქიის იდეის მომხრე იყო. მაგრამ მას ბრალს დებდნენ „ფარამუშ ხანეს“ სამშალებით რესპუბლიკანიზმის იდეების პროპაგანდაში. ეს კი მიუღებელი იყო როგორც ყაჯარებისათვის, ისე სამღვდლოებისათვის. საბოლოოდ, 1861 წ. 18 ოქტომბერს შაჰმა გამოსცა ბრძანება „ფარამუშ ხანეს“ დაშლის შესახებ. თუმცა ამ საზოგადოებას აკრძალვის შემდეგ არ შეუწყვეტია მთლიანად მუშაობა და არალეგალურ მოღვაწეობაზე გადავიდა. მალკოლმ ხანმა ამავე პერიოდში დაარსდა ანალოგიური ტიპის ორი ახალი საზოგადოება: „მასონთა იატაკქვეშა კავშირები“ (ანგომანჰაი-ე სირი ფარამასურნი) და „კუმანისტთა საზოგადოება“ (მაჯმაი-ე ადამიით).²⁴⁴

²⁴¹ არსებობს მოსაზრება, რომ მალკოლმ ხანი არ ყოფილა პირველი ირანელი მასონი ინგლისელი ავტორის, ვ. ბლანტის აზრით პარიზში მალკოლმ ხანამდე ორმოცი წლით ადრე ჩასული ირანის წარუზენილი ასქარ-ხან აფშარი იყო პარიზის მასონური ლოჟის წევრი. W.S. Blunt, *The Secret History of the English Occupation of Egypt*, London, 1907, p. 83. აგრ. იხ. დ. მ. ანარკულოვა, *უკრ. სოვ. ს. 66*; მალკოლმ ხანის მოღვაწეობის შესახებ იხ. El Algar, Mirza Malkum Khan. *A study in the History of Iranian Modernism*. A.K.S. Lambton, "The Inroad of the West in Persia", *International Affairs*, Vol. 33, N1, 1937. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მასონური იდეები XIX საუკუნის II ნახევრიდან არ იყო უცხო ისლამური სამყაროსათვის. მაგ., ამ პერიოდის ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი მუსლიმი მოაზროვნე საიდ ჯამალ ად-დინ აულანი (გარდ. 1896 წ.) 1878 წ. იენისში ხდება კაიროში მასონური ლოჟის მეთაური, ხოლო 1884 წ. იგი ხდება პარიზის მასონური ლოჟის წევრი. ახლოს იდგა მასონურ ლოჟებთან კონსტიტუციური მოძრაობის თელსაჩინო მოღვაწე მუჯთაჰიდი საიდ მოჰამად თაბათაბა'ი. ასევე სიმპათიით უყურებდა მასონურ მოძრაობას ამ პერიოდის მეორე ცნობილი მუჯთაჰიდი საიდ აბდოლაჰ ბეჰბაჰანი. Y. Richard, *Le chi'isme*, p. 121. ზოგადად მასონიზმის გავრცელება და მასონური იდეებისათვის „ისლამური ელფერის“ შიცვმა მეტად საინტერესოა საკითხია და ჯერ კიდევ არ არის სათანადო დონეზე გამოკვლეული.

²⁴² Д. М. Анаркулова, *Общественно-политическая деятельность Матколы-Хана*, с.66.

²⁴³ ფრანგი დიპლომატის ბლონის ცნობით, ეს სახლი იზიდავდა ქვეყნის ყველაზე პატივსაცემ სასულიერო და სამოქალაქო პირებს. სხვა წყაროს მიხედვით, სახლის წევრი იყო თიერანის 500 ყველაზე გამოჩენილი პირი. Quowad A. Amarat, *op.cit.*, p 363. მაგრამ ა. ამანათს ეჭვი შეაქვს ისეთი პირების წევრობაში, როგორებიც იყვნენ სეიდ მოჰამად სადეყ თაბათაბაი, მუჯთაჰიდი ცნობილი ოჯახიდან და სეიდ ზაინ ალ-აბილინი, თიერანის ემამ-ე ჯომა'ე დიდი ვავლენის მქონე ხათუნაბადის ოჯახიდან. არანაირი ცნობა არ არსებობს მათი პრორეფორმისტული განწყობების შესახებ ფარამუშ-ხანემდე ან მის შემდეგ. *ibid.*

²⁴⁴ I. Kain, *Anjomanih-e serri dar doure-ye nezhat mashrutiyat-e Iran*, Tehran, 1345/, p. 41, quoted in П. А. Галипов, *Общественная мысль в Иране в XIX – начале XX в.*, с. 54.

რაც შეეხება მალკოლმ ხანის რელიგიურ შეხედულებებს, იგი ხაზს უსვამდა, რომ იყო „ფანატიკოსი“ და პროგრესის მონინაალმდევე სამღვდლოების და არა ისლამის წინააღმდეგი. ამგვარი კლერიკალიზმის მონინაალმდევე პრომასონური ლაიციზმისა და რაციონალიზმის მომხრეები ხაზს უსვამდნენ საკუთარ მუსლიმობას. მოღვაწეობის ამ გზას კი ისინი მიიჩნევდნენ ერთდროულად დასავლეთის მოძალეობისგან დაცვისა და დასავლეთთან თანაბარი პარტნიორობის საშუალებად. ისიც აღსანიშნავია, რომ საერო განათლების გარდა, მალკოლმ ხანს მიღებული ჰქონდა რელიგიური განათლება და კარგად ერკვეოდა რელიგიის (არამხოლოდ ისლამის) საკითხებში. ამასთანავე საერო განათლების შემოტანისა და ამ ტიპის სკოლების დაარსების მოთხოვნასთან ერთად, იგი სულაც არ უარყოფდა რელიგიური განათლების აუცილებლობასა და მნიშვნელობას. იგი აღიარებდა, რომ სამღვდლოებას გააჩნდა უზარმაზარი სულიერი ძალა, რომელსაც შეეძლო საუკუნოვანი ლეიტარგიული ძილიდან გამოეღვიძებინა ხალხი²⁴⁵ და სწორედ აქტიური მოქმედებისაკენ, საკუთარი თავის რეფორმირებასა და მოდერნიზებისაკენ მოუწოდებდა სამღვდლოებას.

მალკოლმ ხანის აქტიური პოლიტიკური კარიერის შეწყვეტის არაპირდაპირი მიზეზი კი სწორედ უღემებთან დაპირისპირება დახდა. 1889 წელს ნასერ ოდ-დინ შაჰმა იმოგზაურა ინგლისში. ეს ვიზიტი მოაწყო ბრიტანეთის ირანის მინისტრმა სერ პენრი დრამონდ ვოლფმა, რომელიც წარმატებით ცდილობდა ბრიტანული ფინანსური ინტერესების ლობირებას ირანში. შაჰის მიერ ხელმოწერილ კონცესიებს შორის იყო ლატარიაც, რომელსაც მხარს უჭერდა მირზა მალკოლმ ხანი. ირანში დაბრუნებული შაჰი მძლავრი წნეხის ქვეშ აღმოჩნდა ლატარიის კონცესიასთან დაკავშირებით, რაც დიდწილად უღემებისაგან მოდიოდა, რომლებიც ხაზს უსვამდნენ, რომ აზარტული თამაშები აკრძალული იყო ყურანით. შაჰმა შეაჩერა კონცესია, რის შესახებაც შეატყობინა მალკოლმს, რომელმაც მანამდე მოასწრო კონცესიის საკუთარი წილის გაყიდვა კარგ ფასად, სანამ აკრძალვა ცნობილი გახდებოდა. მალკოლმ ხანის ეს ქმედება გახმაურდა და სკანდალიც გამოიწვია. სწორედ ეს გახდა ერთ-ერთი მიზეზი მალკოლმის გადაყენებისა პოსტებიდან და მისთვის თითქმის ყველა ტიტულის ჩამორთმევისა.

საბოლოო ჯამში, მიუხედავად რეფორმატორთა არაერთი მცდელობისა, XIX საუკუნის ირანში პრაქტიკულად არ მოხერხდა სახელმწიფოს მოდერნიზება და რეფორმების წარმატებით ჩატარება.

ბოლოს, კიდევ ერთხელ გამოვყოფთ XIX საუკუნის ირანში უღემთა გაძლიერების ძირითად ფაქტორებს და ყურადღებას გავამახვილებთ ყაჯართა მმართველობის ძირითად მახასიათებლებზე.

შუა აღმოსავლეთის ისტორიის შედარებითი შესწავლისას იკვეთება, რომ უღემთა ძალაუფლება და გავლენა სუსტდება იქ, სადაც ცენტრალური ხელისუფლება საკმაოდ ძლიერია და შესწევს უნარი შექმნას

²⁴⁵ H. A. Талипов, *Указ. соч.*, с. 130-131.

უპირველეს ყოვლისა არმია და ბიუროკრატია (მაგ., ეგვიპტე, ოს-მალეთის იმპერია). ეს კი მას საშუალებას აძლევს ისეთ სფეროებში შეიჭრას, რომლებიც ფაქტობრივად ტოტალურად კონტროლდებოდა ულემების მიერ. ეს არის განათლება, სასამართლო სისტემა, ადმინისტრაცია და რელიგიური დანესებულებები. „ულემთა ტრიუმფის ფაზი დგება იქ, სადაც ამას ხელისუფლება ვერ აღწევს.“²⁴⁶ თუმცა ის თვალსაზრისიც გადამეტებულია, რომ ხელისუფლება მთლიანად აკონტროლებს სამღვდელთაგან.

ირანში ულემების ძალაუფლების გაზრდა სწორედ პოლიტიკური ხელისუფლების ეაკუუმის შედეგი იყო. მიუხედავად ყაჯარი შაჰების აბსოლუტიზმის მტკიცებისა, მათი სახელმწიფოს დეტალური შესწავლა მონიშნავს, თუ რამდენად შეზღუდული იყო მათი ძალაუფლება. შაჰებთან დაკავშირებული ავტორიტარული მითოლოგია ხშირ შემთხვევაში მცდარი და რეალურ საფუძველს მოკლებულია. საბოლოო ჯამში, ყაჯარებმა ვერ მოახერხეს ქმედითუნარიანი ცენტრალური არმიისა და ნაციონალური ბიუროკრატიის შექმნა და არსებულიც მცირედ თუ იყო მოდერნიზებული. სახელმწიფო თანამდებობები პირდაპირ, დაუფარავად იყიდებოდა, ასევე იყიდებოდა სამეფო თუ სახელმწიფო მიწები. ერთიანი არმია მხოლოდ ქალაქებში არსებობდა. როგორც ტომთა ბელადებს, ისე ცნობილ ულემებსაც ხშირად საკუთარი „კერძო“ არმია ჰყავდათ. ამდენად, უპრობლემოდ შეეძლოთ საკუთარი ნება მოეხვიათ თავს ყაჯარებისათვის.

ულემების ფინანსური სიძლიერე, რაც სახელმწიფოებრივი პოლიტიკის ბურჯი იყო ადრეულ სეფიანთა პერიოდში, ყაჯართა დროს ანტი-სამთავრობო მოღვაწეობის ფინანსურ საფუძველად გადაიქცა.

ბუნებრივად ისმის კითხვა: რატომ ვერ მოახერხეს ყაჯარებმა ძალაუფლების ინსტრუმენტების მოდერნიზება და სახელმწიფოს ცენტრალიზება? გამოვეყოფთ ამის რამდენიმე მიზეზს:

1. გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭება ყაჯართა პიროვნულ თვისებებს. ტახტის მემკვიდრე აბას მირზა, რომელმაც წამოიწყო არმიისა და ბიუროკრატის მოდერნიზება, მოკლეს სანამ ტახტზე ავიდოდა.

ირანის ჩამორჩენის შენარჩუნებისათვის კი გადამწყვეტი გამოდგა ნასერ ოდ-დინ შაჰის ხანგრძლივი მეფობა. მცირე, არაეფექტური რეფორმების მცდელობის შემდეგ, რაც ულემების წინააღმდეგობას ნააწყდა, შაჰმა უკან დაიხია. შეთქმულებისა და აჯანყების წრე-გადასულმა შიშმა, საკუთარ სიცოცხლეზე ზრუნვამ, იგი მეტად გაუბედავი გახადა. მას არ ძალუძდა დასავლური განათლების ელემენტების შემოტანა ქვეყანაში, რაც მოდერნიზაციული რეფორმების საფუძველს შექმნიდა.

²⁴⁶ N. R. Keddie, *The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran*, p. 226. ნ. კედის, ს. არკომანდის საპირისპიროდ, იმასაც აღნიშნავს, რომ მუჯთაჰიდთა ძალაუფლების მოსაზრებამ განსაკუთრებით სეფიანთა ხანაში წამოიწია წინ და ამგვარი მდგომარეობა იყო მთელი XVIII საუკუნის მანძილზე, როდესაც ქვეყანაში რეალური ცენტრალური ხელისუფლება არ არსებობდა.

XIX საუკუნეში ფაქტობრივად არ შექმნილა თანამედროვე მოდერნიზებული არმია, ბიუროკრატია და განათლების სისტემა. 1879 წ. შექმნილი შექმნილი კაზაკთა მცირე ბრიგადა, რომელსაც რუსი ოფიცრები ხელმძღვანელობდნენ, რჩებოდა ყაჯართა ერთადერთ მოდერნიზებულ სამხედრო ძალად.

2. მიუხედავად იმისა, რომ ყაჯართა სახელმწიფო აბსოლუტური მონარქია იყო, ისინი იყვნენ დესპოტები დესპოტიზმის ინსტრუმენტთა გარეშე – არ გააჩნდათ არც ფინანსები, არც არმია და არც სათანადო ბიუროკრატიული აპარატი. ამასთან ერთად, არსებობდა იმპერიალიზმიც, უპირველესად ირანის ბუნებრივი სიმდიდრეების ხელში ჩაგდების მოსურნე ინგლისისა და რუსეთის იმპერიების სახით.

3. რუსეთი და ბრიტანეთი გარკვეულწილად ხელს უწყობდნენ ყაჯართა კონსერვატიზმის შენარჩუნებას. ისინი უშვებდნენ დინასტიისა და ქვეყნის პირობითი ერთიანობის არსებობას (მას შემდეგ, რაც XIX ს. I მესამედში ირანს მნიშვნელოვანი ტერიტორიული დათმობები მოუწია რუსეთის სასარგებლოდ). ამბოხების შემთხვევაში, დინასტიას შეეძლო მიემართა უცხო არმიისათვის და ამდენად არ ესაჭიროებოდა საკუთარი ძლიერი ჯარი. ასევე ხელისშემშლელი ფაქტორი იყო რუსეთ-ირანის მეტოქეობაც. პროექტების მიუხედავად, ირანში რკინიგზის გაყვანა შეფერხდა XX ს. 20-იან წლებამდე. რკინიგზის არსებობა კი ხელს შეუწყობდა ცენტრალური ხელისუფლების პოზიციების განმტკიცებას.

4. ცენტრალიზაცია ირანის პირობებში გაცილებით უფრო რთული განსახორციელებელი იყო, ვიდრე ეგვიპტესა და ოსმალეთის იმპერიის ცენტრალურ ოლქებში – ირანის რთული ტოპოგრაფიის, დასახლებული ცენტრების დიდი ურთიერთდაშორების გამო, აგრეთვე მომთაბარე ტომების დამოუკიდებელი სამხედრო და პოლიტიკური ძალაუფლების მიზეზით.

ბ. ბადი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ „ყაჯარების დროს პოლიტიკური ფუნქციები გადაწვდილი იყო ტომების ბელადებსა და გუბერნატორებს შორის, რომლებიც მეტად დიდი დამოუკიდებლობით სარგებლობდნენ ცენტრალური ხელისუფლებიდან და თვადვე გააჩნდათ ძალაუფლების მრავალრიცხოვანი რესურსები: ჰყავდათ შეიარაღებული რაზმები, შემოსავლებს თავისი ნებით კრეფდნენ და აწვდიდნენ და თვითონვე კი აწარმოებდნენ მოლაპარაკებებს უცხოეთის სახელმწიფოებთან და ასე გაგრძელდა XIX საუკუნის დასაწყისამდე.“²⁴⁷ ამდენად, ქვეყანაში მეტად რთული იყო ცენტრალიზებული კონტროლის დამყარება და არც ყაჯარებს ჰქონდათ საკმარისი ძალა ამისათვის.

²⁴⁷ B. Badie, *Les deux Etats*, p. 166.

5. გარდა ამისა, პრემიერების ამირ ქაბირის, სეფაჰსალარ აზამისა და ამინ ად-დოულეს რეფორმებისაკენ აღებულ კურსს წინ აღუდგა ბევრი ის, ვისაც ხელისუფლების სადავეები ეპყრა – სამეფო კარი, ფეოდალები და, პირველ რიგში, ულემები, რომელთათვისაც მიუღებელი და საზიანო იყო დასავლური გავლენის გაძლიერება და ქვეყნის დასავლური მოდელის მიხედვით რეფორმირება.

**მონარქია და სამღვდლოება:
დაპირისპირება და თანამშრომლობა**

**„თამბაქოს“ ამბოხება და სამღვდლოების
დაპირისპირება ხელისუფლებასთან**

ნინა თავში განხილული მასალიდან გამომდინარე იკვეთება, რომ ირანში შიიზმის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების შემდეგ შიიტ ლეთისმეტყველ-სამართლისმცოდნეთა მოღვაწეობისათვის სასურველი გარემო იყო შექმნილი და ისინი დიდ გავლენას ახდენდნენ ქვეყნის საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ ცხოვრებაზე.

საერთო ჯამში, უნდა აღინიშნოს, რომ უღმებებისათვის არსებობდა სახელმწიფოსთან ურთიერთობის სამი შესაძლებელი გზა. სამივე, ბუნებრივია, მათ მიერ გამართლებული იყო ყურანისა და ჰადისების სათანადო ადგილების მოხმობით:

1. **პოლემტიკური კომპენდაცია.** უღმებს შეეძლოთ ეთანამშრომლათ სახელმწიფოსთან, რის ნინაპირობასაც წარმოადგენდა საერო ხელისუფლების ლეგიტიმურობის აღიარება. ისინი ასევე შესაძლოა დათანხმებულიყვნენ გარკვეული სახელმწიფო თანამდებობების დაკავებაზე. ამგვარი მოქმედება კი მართლდებოდა იმ თვალსაზრისიდან გამომდინარე, რომლის თანახმადაც სახელმწიფო ანარქიისაგან თავდაცვის საშუალებას წარმოადგენს და მხოლოდ სახელმწიფოებრივი წესრიგის პირობებში არსებობს შარი'ათის განხორციელების შესაძლებლობა. არამიტიურ ხელისუფლებასთან თანამშრომლობა კი მხოლოდ იმ პირობებში იყო დასაშვები, თუ არსებობდა სიკვდილის ან დიდი ზიანის მიღების საფრთხე (ამ შემთხვევაში გამოიყენებოდა *თაქიმა*-ს, „რწმენის კეთილგონიერი დაფარვის“ პრინციპი).

ამასთანავე, თეორიული თვალსაზრისით, უღმები რომც დათანხმებულიყვნენ გარკვეულ პოსტზე, სახელმწიფოსაგან მიღებული თანამდებობა მაინც არ წარმოადგენდა მათი ძალაუფლების მთავარი წყაროს. შიიტური სამღვდლოების ძალაუფლების საფუძველი, სეფიანთა ეპოქაში საბოლოოდ გამარჯვებული თეორიის თანახმად, იყო „ფარული იმამის საერთო წარმომადგენლობის“ კონცეფცია.

2. **პოლემტიკური კასხიურთბა.** უღმებს შეეძლოთ საერთოდ არ ჩართულიყვნენ პოლიტიკურ პროცესებში. გარდა ამისა, არსებობდა თვალსაზრისი, რომ მხოლოდ იმ უღმებს, რომლებიც ჩამოცილებულნი იყვნენ ნებისმიერი სახის მოღვაწეობას და დაკავებულნი იყვნენ მარტოოდენ შარი'ათის დაცვაზე ზრუნვითა და თეოლოგიური ძიებებით, შეეძლოთ მიეღნიათ უმაღლესი სასულიერო რანგისათვის.

3. **პოლემტიკური აქტივიზმი.** უღმებს შეეძლოთ მონაწილეობა მიეღოთ პოლიტიკურ პროცესებში იმ მიზნით, რომ საერო ხელისუ-

ფლება აქედან დაიწყო შარი'ათის შესრულება. ხელისუფლების თანხმობის შემთხვევაში, ისინი ფაქტობრივად სახელმწიფო მმართველობის სისტემაში განსაკუთრებულ ადგილს იკავებდნენ და მყარდებოდა ხელისუფლების გარკვეული დუალიზმი, რომლის დროსაც პირველი პოზიცია საერო მმართველობას ეკავა, ხოლო სამღვდლოებას – მეორე (თუმცა, ასევე არსებობდა სამღვდლოების სრული ძალაუფლების შედარებით ბუნდოვანი თეორიული მინიშნებებიც). სანიხალმდგომ შემთხვევაში კი, სამღვდლოება უპირისპირდებოდა ხელისუფლებას. დაპირისპირება გამართლებული იყო, თუ მმართველები მოახდენდნენ ფარული იმამისა და მისი წარმომადგენლების ძალაუფლების უზურპირებას (ჯა'რ). სამღვდლოების აზრით, ულემებს, როგორც საზოგადოების სულიერ ნინამძღოლებსა და შარი'ათის ექსპერტებს, ყველაზე უკეთ ხელენიფებოდათ მმართველებისათვის მთავარი მრჩეველების როლის განევა და მათი მოღვაწეობის რელიგიური თვალსაზრისით სწორი გზით წარმართვა.

საუკუნეთა მანძილზე შიიტურ თხზულებებში ეს სამივე ტენდენცია იყო წარმოდგენილი და არ შეიძლება იმის თქმა, რომ არსებობდა პოლიტიკური ლეგიტიმურობის მწყობრი, ჩამოყალიბებული თეორია და ულემთა ერთიანი დამოკიდებულების კონცეფცია სახელმწიფოსადმი.¹ აქვე ისიც ხაზგასასმელია, რომ ზემოაღნიშნული მესამე ტენდენცია, რომელიც განვითარების ლოგიკური შედეგი გახდა ისლამურ რევოლუციაში პოლიტიკურ სამღვდლოების წინამავალი როლი, XX ს.-მდე ნაკლებად იყო დაპირისპირებული საერო ხელისუფლებასთან, ვინაიდან ყაჯართა დროს არსებულ სიტუაციაში, ხელისუფლება, საკუთარი ლეგიტიმიზაციისათვის, აუცილებლად მიიჩნევდა სამღვდლოების მხარდაჭერის გარანტირებას და სამაგიეროდ უხვად აჯილდოებდა მას ამ თანაშრომლობისათვის. კონკორდატი კი ირღვეოდა მაშინ, როდესაც ხელისუფლება ქვეყნის მოდერნიზაციისათვის იმ რეფორმების ჩატარებას მოინდომებდა, რომლებიც ემუქრებოდა და ამცირებდა ულემთა ძალაუფლებას. ამგვარ რეფორმებს კი საფუძვლად ევროპულ ქვეყნებში არსებული მოდელი ედო, რაც კიდევ უფრო ამძაფრებდა ამ დაპირისპირებას.

ფათჰ ალი შაჰის ხანგრძლივი მმართველობის პერიოდში როგორც ყაჯართა დინასტიამ, ისე შიიტურმა პიეროკრატიამ, მოახერხეს თავიანთი, შესაბამისად პოლიტიკური და რელიგიური ხელისუფლების გამყარება და კონსოლიდაცია: „სეფიანთა ცეზაროპაპისტურმა მონიზმმა გზა გაუხსნა პიეროკრატიულ-სახელმწიფოებრივ დუალიზმს.“² გაიყო ხელისუფლების პოლიტიკური და რელიგიური ფუნქციები. ყაჯარებმა თავიდანვე აღიარეს ულემების განსაკუთრებული, მოძღვრის როლი დინასტიისათვის და, აქედან გამომდინარე, სამღვდლოება, რელიგიური სფეროს კონტროლის გარდა, აქტიურ

¹ M. Momen, *op. cit.*, p. 193.

² S. A. Arjomand, *The Turban and the Crown*, p. 15.

მონანილეობას იღებდა პოლიტიკურ პროცესებშიც. უფრო ზუსტად კი, შეიძლება ითქვას, რომ პოლიტიკური პროცესების განმაპირობებელი რელიგიური გადანყვეტილებები გამოჰქონდა. ისლამის სპეციფიკიდან გამომდინარე, სამღვდლოების ძალაუფლება მთლიანად მოიცავდა რელიგიურ, იურიდიულ და საგანმანათლებლო სფეროებს. ზემოთ აღნიშნული იყო, რომ XIX ს.-ის I ნახევარში მრავალი ტრაქტატი დაინერა პოლიტიკურ ეთიკასა და პოლიტიკური თეორიის შესახებ, რომლებიც ამართლებდნენ სამღვდლოების და მონარქიის ფუნქციების ამგვარ გადანანილებას, ხაზს უსვამდნენ კონკორდატისა და თანამშრომლობის აუცილებლობას სახელმწიფოსა და პიეროკრატიას შორის.

დაპირისპირების პირველი თვალსაჩინო ნიშნები XIX ს. II ნახევრიდან ჩნდება, როდესაც ირანის მთავრობა სამღვდლოების მიერ გაკიცხული რეფორმების ჩატარებას შეუდგა. სამღვდლოება ხშირ შემთხვევაში (და არც თუ უსაფუძვლოდ) მიიჩნედა, რომ რეფორმები და უცხოური ინვესტიციების მოზიდვა ქვეყანას ნახევრადკოლონიალ გადააქცევდა, უცხოური საქონლის მოძალება კი ირანელი გლეხებისა და ვაჭარ-ხელოსანთა გაღატაკებას გამოიწვევდა. სწორედ ამ ანტიკოლონიური და პატრიოტულ-პოპულისტური ლოზუნგით (და არა საკუთარი პრივილეგიების შენარჩუნების მოთხოვნით) უპირისპირდებოდა სამღვდლოება რეჟიმს და ამგვარი ოპოზიციური პოლიტიკის მომწველიებით მომხრეთა მრავალრიცხოვან არმიას იძენდა.

ნასერ ოდ-დინ შაჰი, რომელმაც სამჯერ იმოგზაურა ევროპაში, არ შემოიფარგლა მხოლოდ უცხოელი მრჩეულებისა და ინსტრუქტორების მონვევით. მან ასევე მოიზიდა უცხოელი ინვესტორები მათთვის კონცესიების გაცემისა და პრივილეგიების მინიჭებით. ახალი სამინისტროების შექმნასა და სახელმწიფო აპარატის ევროპეიზაციასთან ერთად, იგი ასევე შეეცადა შეეზღუდა სამღვდლოების სასამართლო ძალაუფლება. მაგრამ „ამ რეფორმებს, გარდა ხარჯებისა, სახელმწიფოსა და მოსახლეობისათვის არაფერი არ მოუტანია, სამღვდლოების მნიშვნელოვანი ნაწილი კი უარყოფითად განაწყო შაჰისადმი.“¹

პირველი მნიშვნელოვანი ხელშეკრულება ირანმა კონცესიის შესახებ დადო ევროპის ერთ-ერთ ყველაზე წარმატებულ საქმოსანთან, სატელეგრაფო კავშირის პიონერ ბარონ ფონ როიტერთან (რეიტერთან). სატელეგრაფო კონცესიებიდან იწყება ირანის უცხოური კაპიტალის მასიური შემოსვლის ეპოქა. ამიერიდან დაიწყო უშეღავათო ბრძოლა უცხოურ კომპანიებს (უპირველესად ინგლისურ და რუსულ) შორის ირანის მთავრობისაგან კონცესიების მოსაპოვებლად.

1872 წელს რეიტერმა ირანის მხარესთან იმდენად ხელსაყრელ კონცესიას მოაწერა ხელი (ხელშეკრულებით, ტელეგრაფის გაყვანის გარდა, რეიტერის კომპანიის მონოპოლია მყარდებოდა ირანში რკინიგზის გაყვანაზე, ნებისმიერი სახის ნიაღისეულის მოპოვებასა და და-

¹ М. С. Иванов, *Иранская революция 1905-1911 гг.*, с. 51.

მეშვეებაზე, ტყის ექსპლუატაციაზე, არხების გაყვანასა და სხვ.),⁴ რომ ლორდ კერზონის აღიარებითაც, ეს იყო „არნახული და ყველაზე ექსტრაორდინარული ფაქტი სახელმწიფოს მიერ ქვეყნის სიმდიდრეების მთლიანად მიყიდვისა უცხოელებისათვის“.⁵ აქვე ისიც აღსანიშნავია, რომ ამ კონცესიის სრულფასოვანი განხორციელება, ფანტასტიკური მასშტაბების გამო, უტოპიას წარმოადგენდა. რეიტერმა ასევე მიიღო ეროვნული ბანკის გახსნის უფლება.

თუმცა, სულ მალე, 1873 წელს, შაჰი, უმთავრესად რუსეთის ზენოლის გამო (რომელსაც, კონცესიის სრულფასოვანი განხორციელების შემთხვევაში, ირანში პრაქტიკულად აღარ რჩებოდა სამოქმედო ასპარეზი), იძულებული გახდა უკან გამოეხიზნა ბარონ რეიტერის კონცესიები.⁶

კონცესიების გაცემის პროცესი შემდგომ წლებშიც გაგრძელდა. ამგვარი პოლიტიკის დასტური იყო მაგ., რუსებისათვის მინიჭებული ფართო კონცესიები (1879 წ. მთელ კასპიის ზღვაზე თევზჭერის უფლება) და ინგლისელების მიერ მიღებული კონცესიები (მათ შორის უმნიშვნელოვანესი როლი შეასრულა სპარსეთის საიმპერიო ბანკის დაარსებამ).

ყოველივე ეს ოპოზიციის, მათ შორის ხელისუფლებაზე განწყობილი სამღვდლოების, ნისქვილზე წყალს ასხამდა. შედეგმაც არ დააყოვნა და 1891 წელს ე.წ. „თამბაქოს კონცესია“ საყოველთაო საპროტესტო მოძრაობის მიზეზად იქცა.

უღმეები შეძლებისდაგვარად უპირისპირდებოდნენ უცხოელი მენარმეების მზარდ გავლენას. არ ერიდებოდნენ საპროტესტო აქციებსაც. „ისინი უფროდაუფრო ხშირად იღებდნენ საკუთარ თავზე ირანელი ხალხის ინტერესების დამცველის როლს უცხოელთა მოძალებისა და უპასუხისმგებლო რეჟიმის წინააღმდეგ, რომელიც მზად იყო გაეყიდა ქვეყანა.“⁷ მანამდეც ხშირად, საკუთარი ავტონომიურობიდან და პოლიტიკური შემძლეობიდან გამომდინარე, უღმეები გამოდიოდნენ პროვინციებში მოსახლეობის ინტერესების დამცველებად შორს მყოფი და ტირანულად აღქმული ხელისუფლების წინაშე – სახელმწიფოს, მის გუბერნატორთა და გადასახადების ამკრეფთა წინააღმდეგ. „უღმეთა

⁴ კონცესიის ტექსტი იხ. *The Middle east and North Africa in World Politics. A Documentary Record. T. I. European Expansion, 1535-1914.* Ed. by J. C. Hurewitz, pp. 438-460.

⁵ Л. М. Куларова, *Экспансия империализма в Иране в конце XIX-начале XX в.*, с. 26.

⁶ რეიტერს ამ ფაქტის გამო არ განულება ინტერესი ირანისადმი და 1889 წელს მისი აქტიური მონაწილეობით ირანში გაიხსნა საიმპერიო (შაჰინშაჰის) ბანკი. იმადროულად ოფიციალურად გაუქმდა 1872 წლის კონცესია. იმავე წელს შაჰინშაჰის ბანკმა ინგლისურ კომპანიებს ირანში სასარგებლო ნიაღისეულის დამუშავების კონცესიური უფლება გადასცა. ასე რომ, რეიტერმა გარკვეულწილად დაიბრუნა იმ პრივილეგიების ნაწილი, რომელიც მან 1872 წლის კონცესიით მიიღო. აღსანიშნავია, რომ ინგლისელებმა ბანკის მოღვაწეობისათვის საუკეთესო პირობები შექმნეს და ბანკიც უპირველესად ბრიტანეთის იმპერიის ინტერესების განსახორციელებლად გამოიყენებოდა. იხ. F. Kazemzadeh, *Russia and Britain in Persia. 1864-1914. A Study in Imperialism*, pp. 47-49.

⁷ H. Algar, *Religion and State in Iran*, p. 24.

ძალაუფლების განგრძობადობამ ხელი შეუწყო მათ მჭიდრო კავშირს საზოგადოებასთან, რომელსაც სახელმწიფო, განსაკუთრებით პროვინციებში, უცხოოდ და გარეშე ძალად ეჩვენებოდა – ძალად, რომელიც პერიოდულად თავს ესხმოდა მას გადასახადების ასაკრეფად და ჯარისკაცთა გასანეევად.⁸ ადგილობრივი მუჯთაპიდები კი ცენტრალური ხელისუფლების წარმომადგენელთათვის წინააღმდეგ აღიქმებოდნენ. „ამგვარი ორმაგი როლის მნიშვნელობა, როგორც ირანელი ხალხის ინტერესების დამცველებისა და შაჰის აბსოლუტიზმის წინააღმდეგ მებრძოლებისა, განუხრელად იზრდებოდა.“⁹

ამ ხანებში ისფაჰანში რუსეთის კონსული იტყობინებოდა: „სამღვდელოება იგონებს სხვადასხვა ხერხებს, რათა განარიდოს ევროპელები მუსლიმთა საქმეებს. მუჯთაპიდები ცდილობენ დაარწმუნონ შაჰი, რომ აუცილებელი მოიპოვოს ევროპელთაგან დამოუკიდებელი მდგომარეობა. დასაწყისისათვის ისინი იძლევიან რჩევას შეგროვდეს კაპიტალი, რომლითაც მართლმორწმუნეთა ხელით დამზადდება ქსოვილები ტანისამოსისათვის. ამდენად, მუსლიმებს აღარ დასჭირდებათ ევროპული ქსოვილების ყიდვა.“¹⁰

პირველი ძალოვანი დაპირისპირება კი დაიწყო მას შემდეგ, რაც 1890 წ. 8 მარტს შაჰმა 50 წლით ბრიტანელ ჯერალდ ტალბოტს¹¹ მიანიჭა თამბაქოს კულტურაზე მონოპოლია – მისი გასაღებისა და ბრიტანეთში ექსპორტის უფლებით. პრივილეგიებით გათვალისწინებული იყო, რომ მხოლოდ კონცესიის მფლობელის მიერ გაცემული უფლებით უნდა მომხდარიყო მთელი ირანის ტერიტორიაზე თამბაქოს წარმოება და გაყიდვა. ამ ხელშეკრულების მიხედვით, შაჰის ხაზინაში ყოველწლიურად 15 ათასი გირვანქა სტერლინგი უნდა შესულიყო (მიუხედავად შემოსავლის და გასაღებისა) და აგრეთვე 25% კომპანიის შემოსავლებიდან. კომპანია კი ელოდა უდიდეს მოგებას. სუფთა მოგებას ყოველწლიურად 371 875 გირვანქა სტერლინგისათვის უნდა მიეღწია, რაც ჩადებული კაპიტალის 50%-ს შეადგენდა.¹²

თამბაქოზე ეს უცხოური მონოპოლია ნაკლებ პრობლემებს უქმნიდა მწარმოებლებს, რომლებიც მოგებულნიც კი რჩებოდნენ მათი პროდუქციის გაყიდვის მუდმივი გარანტიითა და ასევე გარანტირებული შემოსავლით, მაგრამ იგი ემუქრებოდა ბაზრის გამყიდველებისა და მსესხებლების შემოსავლებს. სწორედ ამ ურბანიზებულ საშუალო კლასთან იდგნენ ყველაზე ახლოს უღემები თავიანთი წარმომავლობით, კავშირებითა და თანმთხვევი ინტერესებით. ამდენად, თამბაქოს ამბოხება უპირველესად უნდა დაეუკავშიროთ ბაზრის ხალხის, ირანში ოდით-

⁸ H. Algar, *op. cit.*

⁹ *Ibid.*, p. 102.

¹⁰ I. Rain, *Hokük-e begirân-e Englis dar Irân*, p. 97.

¹¹ ხელშეკრულების გაფორმების პროცესში განსაკუთრებული როლი შეასრულა დიპლომატმა და კომერსანტმა პ. საიქსმა, რომლის ღვაწლიც ასევე დიდია ინგლისელების მიერ ირანში სხვა კონცესიების მოპოვების საქმეში.

¹² E. A. Browne, *The Persian Revolution of 1905-1909*, p. 47.

განეე მეტად ძლიერი სოციალური ფენისა და სამღვდელოების ერთ-გული მოკავშირის ინტერესების იგნორირებას. მალე გამოვლინდა, რომ სამღვდელოებას შესწევდა უნარი სპონტანური სახალხო საპროტესტო მოძრაობა საკუთარი და ბაზრის ხალხის ინტერესების გამომხატველად გადაექცია. თამბაქოს მონოპოლიასთან დაკავშირებით ფ. ქაზემზადე წერს: „იმ საზოგადოების იგნორირებით, რომელთანაც საქმე უნდა პქონოდათ, დ. ვოლფმა (თამბაქოს კონცესიის ერთ-ერთი ინიციატორი) და მისმა მეგობარმა ბიზნესმენებმა გამოავლინეს ვაჭრებისა და ბაზრის ძალების პოზიციების უცოდინრობა. ქალაქის მოვაჭრენი არ იყვნენ დაუცველები. როგორც კლასს, მათ უფრო მაღალი სტატუსი გააჩნდათ, ვიდრე ვაჭრებს რუსეთსა და დასავლეთ ევროპაში. უფრო მეტიც, ისინი წარმოადგენდნენ კლასს, რომელიც სასიცოცხლო ინტერესებით იყო დაკავშირებული სამღვდელოებასთან. ამ ჯგუფის დაუფასებლობა არ შეიძლებოდა. ურთიერთთანადგომით ვაჭრებსა და სამღვდელოებას შეეძლოთ ქვეყანაში ქაოსის შექმნა.“¹³

უნდა აღინიშნოს, რომ კონცესიის გაფორმების თავდაპირველად მხოლოდ დაინტერესებული მოსახლეობის თხოვნა მოჰყვა ხელისუფლებისადმი შემსუბუქებინა კონცესიის პირობები, ვინაიდან არსებული ხელშეკრულება მათ უსათუო გაკოტრებას უქადდა. იმდენად დიდი იყო ინგლისური კომპანიის მონოპოლიის შიში, რომ ირანელმა თამბაქოს მწარმოებლებმა და თამბაქოთი მოვაჭრეებმა „მზადყოფნა გამოთქვეს გადაეხადათ მთავრობისათვის უფრო დიდი ყოველწლიური შესატანი, ვიდრე ის, რომლის გადახდაც ითავა კომპანიამ“.¹⁴ თუმცა ეს წინადადება უპასუხოდ დარჩა.

თამბაქოს მონოპოლიის წინააღმდეგ მოძრაობა დაიწყო შირაზში, სადაც განთავსებული იყო კომპანიის ერთ-ერთი მთავარი სააგენტო. საპროტესტო მოძრაობას სათავეში ჩაუდგა შირაზის სამღვდელოება, რომელიც მოითხოვდა კომპანიის აგენტ ბინსს დაეტოვებინა შირაზი. მის წასვლამდე კი უარს ამბობდა მეჩეთებში შესვლაზე.

მღელვარებების ეპიცენტრი შირაზის შემდეგ თავრიზი გახდა, რომელიც ირანის უმსხვილეს საეაჭრო ცენტრს წარმოადგენდა. შეკრებილი დემონსტრანტები იმუქრებოდნენ, რომ დაანგრევდნენ ინგლისის საკონსულოს. ქალაქში ვრცელდებოდა შემდეგი შინაარსის პროკლამაციები: „ვაი იმ უღემებს, ვინც ხალხის მხარეზე არ დგას... თუკი რომელიმე უღემი ხალხის გვერდით არ დადგება, იგი სიცოცხლეს გამოეთხოვება... ვაი მათ, ვინც ყიდულობს თამბაქოს ევროპელებისაგან. ვაი ევროპელებს, რომლებიც ურწმუნოთა ჩვევების დანერგვას ცდილობენ!“¹⁵

თავრიზის მთავარმა მუჯთაჰიდმა შაჟი ჯავად აღამ განაცხადა, „თუნდაც რომ დაპატიმრება და გადასახლება მელოდეს, არ შეეწყვეტ

¹³ F. Kazemzadeh, *op. cit.*, p. 252.

¹⁴ Л. М. Кулагина, *указ. соч.*, с. 138.

¹⁵ F. Kazemzadeh, *op. cit.*, p. 258.

ავიტაციას თამბაქოს მონოპოლიის წინააღმდეგ, რადგანაც მისი დაკანონება შარი'ათის ამკარა დარღვევაა."¹⁶

ამბოხებულთა მოქმედებამ აიძულა შაჰი დათმობებზე წასულიყო და 1891 წ. 30 აგვისტოს აზერბაიჯანში თამბაქოს მონოპოლია გაუქმებინა. თუმცა, ამით კონფლიქტი არ ამოიწურა და საპროტესტო მოძრაობამ უფრო ფართო, ფაქტობრივად მთელი ქვეყნის მასშტაბი მიიღო.

თამბაქოს მონოპოლიასთან დაკავშირებულმა მღელვარებებმა შირაზიდან და თაერიზიდან ისფაჰანს, მამჰადსა და თეირანს მიაღწია. დაიწყო თამბაქოს, ყალიანების, მოსანევი ჩიბუხების მასობრივი განადგურება. ერაყის წმინდა ზღურბლებიდან შიიტური სამღვდლოების ელიტამ ირანელ შიიტ მოძმეებს მხარდაჭერა გამოუცხადა. სამარაში საყოველთაოდ აღიარებულმა მარჯა' ალ-თაკლიდმა მირზა ჰოსეინ შირაზიმ წერილები და ტელეგრამები გაუგზავნა შაჰს კონტრაქტის გაუქმების მოწოდებით. 1891 წ. დეკემბრის დასაწყისიდან თეირანში ცირკულირებდა ფეთეა, რომელიც კრძალავდა თამბაქოს გამოყენებას და ამ მოვლენას აიგივებდა ფარული იმამის წინააღმდეგ ომის დაწყებასთან: "...დღეს თამბაქოს ნებისმიერი სახეობის მოხმარება... ომის გამოცხადებაა მეთორმეტე იმამის წინააღმდეგ."¹⁷ ეს ფეთეა, საყოველთაოდ მიღებული აზრით, შირაზის ეკუთვნოდა¹⁸ და მისი აღსრულება დაუყოვნებლივ დაიწყო. შაჰისადმი გაგზავნილ წერილში შირაზიმ გამოთქვა „უკმაყოფილება შაჰის უცხოელებთან დაკავშირების, მათი სახელმწიფოს შინა საქმეებში ჩარევის გამო. ასევე იმგვარი სიახლეების შემოტანის გამო, როგორც იყო ბანკის დაარსება, თამბაქოს მონოპოლია, გზების გაყვანა, რაც საზიანო იყო ქვეყნისათვის და ეწინააღმდეგებოდა ყურანს.“¹⁹ შაჰი კი ამაოდ ცდილობდა თეირანის მუჯთაჰიდ მირზა აშთიანისაგან მიეღო ფეთეას გაუქმების დასტური.

თამბაქოს კონფლიქტთან დაკავშირებით ქერბალაში მცხოვრები ხოჯათ ოლ-ესლამ ჰაჯი ჰასან ალ-ჰუსაინი შაჰს აიათოლა შირაზის ანალოგიურ წერილით მიმართავდა: „უცხოელებისათვის უფლების მიცემა ჩაერიონ სახელმწიფოს საქმეებში, მათ ურთიერთობა მუსლიმებთან, ბანკისა და თამბაქოს მონოპოლიის შექმნა, რკინიგზის გაყვანა და სხვ., რაც წარმოადგენს დიდებული ყურანის წესებისა და საღვთო კანონის დარღვევას, ასუსტებს ხელისუფლების ძალას, არღვევს სახელმწიფო წესრიგსა და ინვესს ხალხის გაღარიბებას.“²⁰

¹⁶ I. Safai, *Asnād-e siāsi-ye doīrān-e kājariye*, p. 16.

¹⁷ Roy Mofahhedeh, *The Mantle of the Prophet*, p. 216-217.

¹⁸ არსებობს მოსაზრება, რომ ფეთეა ანონიმის მიერ იყო შედგენილი, მაგრამ მას შემდეგ, რაც ამბოხებულებმა იგი შიიტური სამღვდლოების მეთაურს მიაწერეს, შირაზის სხვა გზა აღარ დარჩენოდა გარდა იმისა, რომ დაედასტურებინა საკუთარი ავტორობა. II. Algar, *Religion and State*, p. 87.

¹⁹ I. Safai, *op. cit.*, p. 10.

²⁰ *Архив внешней политики России (АВНП)*, ф. *Персидский стол*, д. 4012, л. 84-85. цит. по кн. М.С. Иванов, В.Н. Зайцев, *указ. соч.*, с. 138.

თამბაქოს ამბოხებაში არაპირდაპირ მონაწილეობას იღებდა პანისლამისტური მოძრაობის ერთ-ერთი ფუძემდებელი და ლიდერი ალ-ავლანიც, რომელიც ქადაგებას ეწეოდა შაჰის პოლიტიკის წინააღმდეგ.

XIX ს.-ის 90-იანი წლებიდან ხდება დროებითი შერიგება ადრე დაპირისპირებულ ულემებსა და რეფორმატორებს შორის, რასაც დასაბამში „თამბაქოს“ ამბოხებიდან ედება. სეკულარისტებსა და ულემებს ამ ისტორიულად ალოგიკური ალიანსის არქიტექტორი იყო სწორედ დიდი მუსლიმი რეფორმატორი და პანისლამისტი ალ-ავლანი. ის ირანში დაიბადა, წარმომავლობით შიიტი იყო და განათლებაც შიიტური პქონდა მიღებული ირანსა და ერაყის წმინდა ადგილებში (ავლანეთში დაბადება „აირჩია“ სუნიტურ სამყაროსთან დაახლოების მიზნით). ალ-ავლანი ბევრს მოგზაურობდა, ეწეოდა ისლამის რეფორმირებისა და თანამედროვე ცხოვრების მოთხოვნებისადმი მისადაგების პროპაგანდას. გამოსცემდა ჟურნალებს, რომლებშიც ქადაგებდა პანისლამისტურ იდეებს და ხაზს უსვამდა მუსლიმთა გაერთიანების აუცილებლობას.

ის გამოირჩეოდა ანტიბრიტანულ განწყობებით და ირანში რამდენიმე წლის გატარების შემდეგ, 1887 წელს შაჰმა იგი აიძულა დეტოვებინა ქვეყანა, თუმცა მალე ისევ მიეცა ქვეყანაში დაბრუნების შანსი. მას კავშირები პქონდა როგორც ვაჭრებთან, ისე ულემებთან. 1891 წელს შაჰმა ის ხელახლა გააძევა ქვეყნიდან. ერაყიდან და შემდეგ ლონდონიდან, სადაც მას მალეკომ ხანი შეუერთდა, იგი აგრძელებდა შაჰის წინააღმდეგ პროპაგანდას.

1897 წელს კიბოთი ალ-ავლანის გარდაცვალების შემდეგ და მისი კანუნის გამოცემის შეწყვეტის შემდეგ დასრულდა „რელიგიურ-რადიკალური ალიანსის“ პირველი მნიშვნელოვანი ფაზა.²¹

1891 წლის გაზაფხულზე ალ-ავლანიმ ცნობილი წერილი მისწერა მირზა პასან შირაზის და მოითხოვა მისგან თამბაქოს კონცესიის დაგმობა: „ბოროტმოქმედმა შაჰმა ირანის მიწები აუქციონზე გამოიტანა დიდ სახელმწიფოებს შორის გასანაწილებლად და იგი ყიდის ისლამის სამფლობელოებსა და მუჰამადის საცხოვრისს უცხოელებზე“.²²

მთავრობამ სცადა სიტუაციის მოგვარება კონცესიის პირობების შემსუბუქებითა და ხელშეკრულებიდან ტერმინ მონოპოლიის ამოღებით.²³ მაგრამ მოძრაობის აგორებულ ტალღას ეს ვერ შეაჩერებდა. სამღვდელთა შემრიგებლურ პოზიციებზე გადავიდა მხოლოდ მას შემდეგ, როცა 28 დეკემბერს ხელისუფლება იძულებული გახდა გაეკეთებინა განცხადება კონცესიის სრული გაუქმების შესახებ. 1892 წ. 6 იანვარს თეირანის მუჯთაჰიდმა აშთიანიმ მოუწოდა მოსახლეობას განეახლებინა ყოველდღიური საქმიანობა და 26 იანვარს სამარადან გამოგ-

²¹ N.R. Keddie, "Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism", *Past and Present*, 34, July 1966, p. 79. საგულისხმოა, რომ 1896 წ. 1 მაისს ნასერ ოდ-დინ შაჰი მოკლა ალ-ავლანის მიმდევარმა პანისლამისტმა მირზა ქერმანიმ.

²² *Idem*, *An Islamic Response To Imperialism*, p. 28.

²³ *Idem*, *Religion and Rebellion in Iran. The Iranian Tobacco Protest of 1891-1892*, p. 139.

ზავნილი ტელეგრამით აიათოლა შირაზიმ მოსახლეობას თამბაქოს მოხმარების უფლება მისცა. ამით საბოლოო წერტილი დაესვა ბოიკოტს.

კონცესიის გაუქმების შემდეგ ირანის მხარეს, საჯარიმო პირგასამტეხლოს სახით, 500 ათასი გირვანქა სტერლინგი უნდა გადაეხადა, რისთვისაც პროცენტის სესხის აღება მოუწია, ირანის მთავრობა კი 40 წელი უხდოდა ამ თანხას ინგლისელების მიერ კონტროლირებად შაჰინ-შაჰის ბანკს წლიური 6%-ით. „ეს იყო პირველი დიდი უცხოური სესხი, რომელმაც საფუძველი ჩაუყარა ირანის დაკაბალებას.“²⁴

თამბაქოს ამბოხი გამოდგა პირველი საპროტესტო მოძრაობა, რომელშიც წინამავალი როლი სამღვდელოებამ ითაუა და ამით ფაქტობრივად დაირღვა ის კონკორდატი რომელიც მთელი XIX საუკუნე არსებობდა ყაჯარებსა და სამღვდელოებს შორის, მაგრამ რომლის არსებობასაც საუკუნის მეორე ნახევრიდან აშკარად საფრთხე დაემუქრა ხელისუფლების მიერ სამღვდელოებისათვის არახელსაყრელი რეფორმების განტარების და ქვეყნის საზოგადოებრივი ცხოვრების ევროპეიზაციის მცდელობის გამო.

ირანის მთავრობის გაუბედავი პოლიტიკა და შიში გაუქმებინა მონოპოლია ინგლისის მხარის თანხმობის გარეშე, ხელსაყრელი მიზეზი იყო მოძრაობაში სამღვდელოების ჩართვისათვის.

თამბაქოს მონოპოლიის წინააღმდეგ მიმართული საპროტესტო მოძრაობა იყო არა მხოლოდ უცხოელთა შემოჭრის წინააღმდეგ რელიგიური მტრობის წინ წამოწევა, არამედ ულემთა ძალის დემონსტრაციაც. „თამბაქოს კონცესიის ოპოზიციაში მათ დაამტკიცეს, რომ გააჩნდათ უნარი გაერთიანებისა და ოდნავ გამოაჩინეს საკუთარი ძალა; შემდგომ წლებში მათი პოზიცია უფრო აგრესიული გახდა, რამდენადაც მათი ძალა გაიზარდა.“²⁵

არ არსებობს თამბაქოს ამბოხებისა და მასში მონაწილეობის ერთგვაროვანი შეფასება. მაგალითად, ა. ქასრაუი მიიჩნევს, რომ ეს იყო სამღვდელოებისა და ხალხის ერთსულოვანი ამბოხი უცხოელთა დომინირების წინააღმდეგ და ქვეყნის დამოუკიდებლობის დასაცავად.²⁶ ფ. ადამიათი კი პირიქით, თვლის, რომ სამღვდელოებს მხოლოდ საკუთარი ინტერესების დაცვა ამოძრავებდა. იგი და ამ თვალსაზრისის სხვა მომხრეები მიიჩნევენ, რომ სამღვდელოება უზარმაზარ სავარგულებს აკონტროლებდა რელიგიური მიწების სახით, მოვაჭრეთა და მათ შორის კი სწორედ ეკონომიკური ინტერესების თანმთხვევა არსებობდა.²⁷

მიგვაჩნია, რომ „თამბაქოს“ ამბოხების შემთხვევაში სამღვდელოება, ირანის ისტორიაში პირველად, რეალურად გახდა პოლიტიკური პროცესების მთავარი წარმართველი (ჯერ კიდევ სეფიანთა ეპოქაში შექმნილმა თეორიამ ამ სახით მოახდინა პრაქტიკული რეალიზაცია) და პირველად შეძლო ულტიმატუმების ენით ელაპარაკა ხელისუფლებასთან, რე-

²⁴ M. C. Ивков, *Иранская революция*, с. 12.

²⁵ A. K. S. Lambton, *The Persian Ulama and Constitutional Reform*, in: *Le shiisme imamite*, p. 265.

²⁶ A. Kasravi, *Târiḫ-e maṣrûte Īran*, p. 15.

²⁷ F. Adâmi' yal, *Fekr-e Demokrâcy-e Eǰtemâee*, p. 75-78.

ლიგიური გამართლება გამოეძებნა წმინდა პოლიტიკური და ეკონომიკური ხასიათის მოძრაობისათვის და სათავეში ჩადგომოდა მას. ამ მხრივ საეკლესიო მისაღებად გვეჩვენება კ. ენაიათის მოსაზრება, რომლის თანახმადაც „ეს იყო როგორც სულიერი, ისე მატერიალური ძალაუფლების კონცენტრირება ერთ ხელში და სწორედ ამან შეაძლებინა XIX ს-ის მიწურულს შაჰი მირზა ჰასან შირაზის სათავეში ჩადგომოდა პირველ მასობრივ მოძრაობას ირანის ისტორიაში ევროპული შემოჭრის წინააღმდეგ 1890-92 წწ. თამბაქოს კრიზისის დროს.“²⁸

ასევე იმ მომენტის გათვალისწინებაც აუცილებელია, რომ თამბაქოს მოძრაობა დაიწყო არა სამღვდელთა, არამედ კონცესიით დაზარალებული მოსახლეობის მიერ. სამღვდელთა კი მაშინ შეუერთდა მოძრაობას, როდესაც ამკარად გამოჩნდა, რომ მოძრაობაში ჩაბმა უთუოდ გაზრდიდა მის ავტორიტეტსა და შემატებდა პოლიტიკურ წონას. ამ მხრივ ანგარიშგასანევი იმ მოსაზრებაც, რომლის თანახმადაც „თამბაქოს“ ამბოხების დროს უღმრთეს უბრალოდ შეეშინდათ რევოლუციური მოძრაობისა და ყველაფერი გააკეთეს მისი სასურველ კალაპოტში ჩასაყენებლად. მანიფესტანტებს კი მხოლოდ იმ მიზეზით შეუერთდნენ, რომ არ დაეკარგათ გავლენა მასებზე და რაც შეიძლება სწრაფად მიეღწიათ კომპრომისისათვის მონარქიასთან.“²⁹

ისიც აღსანიშნავია, რომ თამბაქოს ამბოხების დროსაც სამღვდელთაში არ იყო ერთიანობა. მაგ., აიათოლა ბეჰბაჰანი (მომავალი საკონსტიტუციო მოძრაობის ერთ-ერთი ლიდერი) და მისი ერთგული სამღვდელთა წარმომადგენლები ეწინააღმდეგებოდნენ მოძრაობას და პრემიერ ამინ ას-სოლთანეს მოკავშირეები იყვნენ.³⁰

საბოლოოდ, კიდევ ერთხელ უნდა გაესვას ხაზი, რომ თამბაქოს ამბოხება წარმოადგენდა პოლიტიკურ ოპოზიციურ მოძრაობაში სამღვდელთა ჩაბმის პირველ მაგალითს. მიუხედავად იმისა, რომ ამ მოძრაობის ინიციატორი სამღვდელთა არ იყო, მან მოახერხა მოძრაობისათვის მისთვის სასურველი, „რელიგიური“ ჩარჩოს გამონახვა და პრაქტიკულად პირველად, ამ მოძრაობის წარმართველი როლის შესრულებით, შექმნა საერო და სასულიერო ძალაუფლების მის ხელში გაერთიანების პრეცედენტი.

ირანის კონსტიტუციური რევოლუცია და სამღვდელთა

XIX საუკუნის 90-იანი წლების საპროტესტო მოძრაობას მნიშვნელოვანი ცვლილებები მოჰყვა ირანის საზოგადოებრივ-

²⁸ Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, p. 175.

²⁹ N.R. Keddie, "Religion and Rebellion in Iran", p. 121.

³⁰ ის უღმრთესი, რომლებიც თამბაქოს ამბოხების წინააღმდეგ გამოვიდნენ, დღევანდელი ირანის ოფიციალური კლერიკალური პოზიციით მონათლულები არიან ფსევდოულემებად და „გამყიდველებად“, ვინაიდან მხარი არ დაუჭირეს აიათოლა შირაზის ფეთვას. „ეს უღმრთესი სამეფო კართან იყვნენ დაახლოებულნი და სწორედ დინასტიის და არა ხალხის ინტერესებს გამოხატავდნენ.“ A. Dakhsbayeshi, *Ten Decades of Ulama's Struggle*, transl. by A. Pazarjadi, p. 31.

პოლიტიკურ ცხოვრებაში, რამაც ხელი შეუწყო მოსახლეობის პოლიტიკური და სოციალური თვითშეგნების ამაღლებასა და შესაბამისად, პოლიტიკური აქტივიზაციას. ახალი საუკუნის დასაწყისიდან კი კიდევ ერთხელ ნამოინია წინ სამღვდლოების ფაქტორმა, ამასთანავე მეტად თვალსაჩინო გახდა შიდა დაპირისპირებები სასულიერო ფენაში. ერთის მხრივ, ეს იყო ალიანსის დამყარების სურვილი ქვეყნის ახლად ჩამოყალიბებულ შედარებით მცირერიცხოვან, მაგრამ უსწრაფესი ტემპებით ძალის ამკრფელ ლიბერალურ-დემოკრატიულ საერო ინტელიგენციასთან, ამ ალიანსის მიზანი კი იყო სრულიად ახალი, მუსლიმური სამყაროსათვის უცნობი სახელმწიფოებრივი და საზოგადოებრივი მოწყობის ჩამოყალიბება, რომელიც ერთდროულად მიმართული იქნებოდა დასავლელი კოლონიზატორების (უპირველესად ინგლისელებისა და რუსების) წინააღმდეგ და ამასთანავე ქვეყანაში დასავლური ტიპის სახელმწიფოებრიობის შექმნას ისახავდა მიზნად (ამ მოვლენას ვნათლავთ „ევროპეიზაციად ევროპელთა წინააღმდეგ“), მაგრამ რომელშიც, ირანის ტრადიციებიდან და სპეციფიკიდან გამომდინარე, განსაკუთრებულ ადგილს დაიკავებდა შიიტური ისლამი და სამღვდლოება. მეორეს მხრივ კი არსებობდა არსებული სახელმწიფოებრივი მოწყობის გარეგნული ჩარჩოს შენარჩუნების სურვილი, რომელშიც განსაკუთრებით გაიზრდებოდა სამღვდლოების პოლიტიკური როლი. სამღვდლოებაში ეს ორივე (აგრეთვე მესამეც – როგორც ზემოთ ითქვა, სამღვდლოებას ასევე შეადგენდნენ პოლიტიკურად პასიური უღემები და შესაბამისად მათი მოღვაწეობა მხოლოდ რელიგიით შემოიფარგლებოდა) ტენდენცია თანაბარნილად იყო წარმოდგენილი. ზოგადად კი უნდა აღინიშნოს, რომ საუკუნის დასაწყისისათვის ირანში სრულიად ახალი და ანალოგის არმქონე ვითარება იყო შექმნილი, რაც, საბოლოო ჯამში, არაფერ სასიკეთოს არ უქადდა მმართველ დინასტიას.

1905-06 წწ. მოძრაობა ძირეულად განსხვავდებოდა თამბაქოს კონცესიის წინააღმდეგ წარმართული კამპანიისაგან. 1992 წელს საპროტესტო მოძრაობას მთელი ქვეყანა შეუერთდა, 1905-06 წლებში კი ბრძოლის ველად თეირანი იქცა. მოძრაობის თეირანელი ლიდერები ინტელექტუალი ლიბერალები იყვნენ და სრულად უჭერდნენ მხარს ჯამალ ად-დინ ალ-ავღანის შეხედულებას, რომ რეფორმები აუცილებლად უნდა განხორციელდეს და უნდა მოხდეს მათი მისადაგება ისლამთან. ყოველივე ეს მეტად რთული აღსაქმელი იყო მოღვდლების უმრავლესობისათვის, განსაკუთრებით პროვინციებში. კამპანია უცხოელების წინააღმდეგ, უპირველესად მათ წინააღმდეგ, ვინც ისაკუთრებდა თამბაქოს, გასაგები იყო ყველასათვის, მათ შორის გაუნათლებელი მოღვდებისთვისაც³¹, რაც არ შეიძლება ითქვას იმ სრულიად ახალი და რთულად აღსაქმელი იდეების შესახებ, რომლებიც საფუძვლად ედო კონსტიტუციურ მოძრაობას.

³¹ R. W. Cottam, *Nationalism in Iran*, p. 141.

1906-1911 კონსტიტუციური რევოლუციის დროს უღმებში ორ უმთავრეს ფრაქციად გაიყვნენ: „კონსტიტუციონალისტებად“, რომელთაც მხარს უჭერდნენ ვაჭრები და ხელოსნები და „ანტიკონსტიტუციონალისტებად“, რომლებსაც გვერდში შარი'ათის სასამართლოების წევრები ედგნენ.³² ვაჭრები და ხელოსნები - „ბაზრის ხალხი“, უკმაყოფილონი იყვნენ სახელმწიფოს ინდიფერენტულობის გამო მათი ინტერესებისადმი. „კონსტიტუციონალისტი“ უღმებების მიზანი იყო ბრძოლა ძლიერი და კარგად ორგანიზებული ხელისუფლების ჩამოყალიბებისათვის, რომლის მფარველობის ქვეშაც ვაჭრები და ხელოსნები მშვიდობიანად გააგრძელებდნენ თავიანთ საქმიანობას, შემცირდებოდა უცხოეთის როლი.³³ ამ ფრაქციის სათავეში ედგნენ აიათოლა ბეჰაჰაჰანი და აიათოლა თაბათაბა'ი.

„თამბაქოს კონცესიის წინააღმდეგ უღმეთა ბრძოლა, გარკვეული თვალსაზრისით, 1905-06 წლების საკონსტიტუციო კრიზისის გენერალური რეპეტიცია გახდა.“³⁴ მოსახლეობა უკვე ეჭვის თვლით უყურებდა უცხოელთა ნებისმიერ პროექტს და მიიჩნევდა, რომ ევროპელთა შემოსვლა არაფერ სასიკეთოს არ უქადდა მათ მდგომარეობას. ამგვარ განწყობას კი ალღივებდნენ როგორც უღმეები, ისე შაჰის რეჟიმის საერო ლიბერალური ოპოზიცია. ჯულფიდან გზის აშენების პროექტმა გამოიწვია რუსების შემოჭრის შიშის გაღვივება. რუსეთის გავლენის წინააღმდეგობა გამოიხატა თეირანში ნახევრად აგებული რუსული ბანკის შენობის დანგრევით, რომელიც აქ ადრე არსებული რელიგიური დანესებულების ადგილზე შენდებოდა (1905 წ. ნოემბერში). განსაკუთრებული პოლიტიკური დატვირთვა კი შეიძინა ინციდენტმა თეირანის ბაზარში. 1905 წ. 12 დეკემბერს აქ ორი ვაჭარი გაროზგეს ბრალდებით, რომ ისინი ცდილობდნენ შაქრისათვის ხელოვნურად ფასის აწევას. განრისხებული ბაზრის ხალხი შაჰის მეჩეთში³⁵ შეიკრიბა და საპროტესტო ბესთი წამოიწყო. ხელისუფლების მსტოვრები პანიკის გამოწვევით შეეცადნენ დაეშალათ ბრბო. უღმებმა, ბაზრის ხალხის მოკავშირეებმა და დამცველებმა, ამბოხებულების მხარე დაიჭირეს და დაუპირისპირდნენ ხელისუფლებას. მათ მასობრივად დატოვეს თეირანი და დაბანაკდნენ იმამზადე აბდ ალ-აზიმის მავზოლეუმთან, ძველ რეისთან, საიდანაც თავიანი მოთხოვნები წამოუყენეს შაჰს. ამ მოთხოვნებში შედიოდა: თეირანის გუბერნატორის მოხსნა, საბაჟო სამსახურის ბელგიელი მინისტრის ნაუსის დათხოვნა, შარი'ათის სრულფასოვანი გამოყენება და სპეციალური კოლეჯის (აღალეთ ბანე) შექმნა სამართლი-

³² S. A. Arjomand, *The Shadow of God*, p. 67.

³³ გ. სანიკიძე, „შიიტური სამღვდლოება და პოლიტიკური ხელისუფლება ირანში“, *ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო*, III, გვ.31.

³⁴ M. Bayat, *Iran's First Revolution: Shi'ism and the Constitutional Revolution of 1905-1909*, p. 97.

³⁵ როგორც ბ. ლიუსი სამართლიანად აღნიშნავს, მეჩეთი წარმოადგენდა ასოცირებისა და კომუნიკაციების ქსელს, რომელსაც ხელისუფლება ხშირად ვერ აკონტროლებს. B. Lewis, *The Crisis of Islam*, p. 23. ამ სახით მეჩეთებმა უდიდესი როლი შეასრულეს XX ს.-ის ირანის საპროტესტო მოძრაობაში და ორივე რევოლუციაში.

ანობის დასაცავად (სწორედ ეს უკანასკნელი პუნქტი გახდა პრაქტიკულად პირველი „დემოკრატიული“ ცვლილების მოთხოვნა სამღვდელთების მხრიდან ირანში, რომელიც შემდეგ პარლამენტის (*მეჯლისი*) შექმნის მოთხოვნაში გადაიხარდა).

აქვე აღსანიშნავია, რომ 1895 წ. აიათოლა შირაზის, თამბაქოს კონცესიის წინააღმდეგ მოძრაობის ლიდერის (შესაძლოა „უნებლიე“ ლიდერის), სიკვდილის შემდეგ, აღარ არსებობდა საყოველთაოდ აღიარებული მარაჯი. ირანელ უღვთა სათავეში კი იდგნენ საიდ აბდოლა ბეჰბაჰანი და საიდ მოჰამად თაბათაბა'ი (მათ პრაქტიკულად მონაწილეობა არ მიუღიათ „თამბაქოს“ ამბოხებაში). როდესაც უღვთებმა, მათი მეთაურობით, დატოვეს მავზოლეუმთან არსებული ბანაკი და მოსალაპარაკებლად თეირანში ჩავიდნენ, მათ აღფრთოვანებით შეხვდა ბრბო. უღვთებმა და ხელისუფლებას შორის მოლაპარაკებების პროცესს თან ახლდა სისხლიანი შეტაკებები შირაზსა და თეირანში. მაშაადში კი სამთავრობო ჯარებმა სისხლის ტბები დააყენეს იმამ რეზას მავზოლეუმის ეზოში. როდესაც თეირანში ჯარმა ცეცხლი გაუხსნა შაჰის მეჩეთს თავშეფარებულ ბრბოს, ერთმა ოფიცერმა შემთხვევით ახალგაზრდა საიდი მოკლა. პროტესტის ნიშნად ორი ათასამდე უღვთმა კვლავ დატოვა თეირანი და ყუმში დაბანაკდა (1906 წ. 15 ივლისს). გარდა ამისა, თოთხმეტმა ათასმა ადამიანმა, უმეტესად ბაზრის ხალხმა, ქულჰაქში (თეირანის მახლობლად) ბრიტანული საელჩოს ტერიტორიას შეაფარა თავი და საელჩოს ეზოში ბესთი წამოიწყო. შაჰის პირველმა 1906 წ. 7 აგვისტოს ბრძანებამ არ დააკმაყოფილა ყუმში მყოფი სამღვდელოება და ბესთის მომწყობნი, ვინაიდან ბრძანებაში მკაფიოდ არ იყო ნათქვამი, რომ მეჯლისი იქნებოდა არჩევითი. გარდა ამისა, უღვთები ცდილობდნენ მიეღწიათ საკუთარი წინამაყალი როლის აღიარებისათვის ქვეყნის პოლიტიკურ ცხოვრებაში და მომავალ მეჯლისში. ამ მიზეზით, ბესთი მხოლოდ მაშინ შეწყდა და სამღვდელოება ყუმიდან თეირანში დაბრუნდა, როდესაც მეორე ბრძანებაში მკაფიოდ იქნა მითითებული, რომ მეჯლისის დეპუტატები ხალხის მიერ იქნებოდნენ არჩეული და მეჯლისის შენობასა და მუშაობის წესს თავად დეპუტატები განსაზღვრავდნენ. ახალ დამატებით ბრძანებაში მეჯლისი ასევე ინორდებოდა მუსლიმურად და მითითებული იყო, რომ მისი მუშაობა შარ'ათის ნორმების შესაბამისი უნდა ყოფილიყო.³⁶

„მსგავსად წინა წელს სანკტ-პეტერბურგში მომხდარი მოვლენებისა, როდესაც საყოველთაო გაფიცვის შედეგად მეფე იძულებული გახდა დაეშვა პირველი დუმის არჩევნები, ბაზრის ხალხის მიერ გრანდიოზული ბესთის მოწყობის შემდეგ ბრიტანეთის წარმომადგენლობის

³⁶ *Центральный государственный архив народного хозяйства СССР (ЦГФНХ). ф. Канцелярия министерства финансов, 1906. д. 171, ч. 1, л. 3, (об учреждении меджлиса и отчета его заседании), цит. М.С. Явлюев, В.Н. Зайцев, Новая история Ирана, с. 162.*

ნინ, მუზაფარ ად-დინ შაჰი იძულებული გახდა ხელი მოეწერა კონსტიტუციისათვის.³⁷

კორუფციაში ჩაფლული და უმოქმედო მმართველი დინასტიისა და ხელისუფლების პრესტიჟი უკიდურესად დაეცა. ამიერიდან შაჰს საჯაროდ აღარებდნენ უმაიან ხალიფა იაზიდს³⁸ (ამგვარი ეპითეტი შემდგომში მოჰამად რეზა ფაჰლავიმაც „მიიღო“ აიათოლა ხომეინისაგან).

შექმნილ ვითარებაში ხელისუფლება დათმობებზე წავიდა და გადააყენა მინისტრი 'ალა ად-დოულა, რომელიც ფაქტობრივად განტყევის ვაცი გახდა. უღემები ტრიუმფით დაბრუნდნენ თეირანში 1906 წ. 18 აგვისტოს.

ოპოზიციის თავდაპირველი მთავარი მოთხოვნა იყო ადამიან-ხანეს შექმნა, რომლის დანიშნულებაც იქნებოდა ხელისუფლების მიერ ისლამური კანონების დაცვაზე თვალყურის დევნა, მაგრამ თანდათანობით დაიწყო ლაპარაკი საპარლამენტო ასამბლეაზე – მეჯლისზე, რომელსაც უნდა შეემუშავებინა ქვეყნის ძირითადი კანონი – კონსტიტუცია. მალე დამყარდა გარკვეული ალიანსი უღემებსა და ევროპიზირებულ ინტელიგენციას შორის, რაც ამ პერიოდში ორივე მხარის ინტერესთა თანმიხვევის შედეგი იყო. ბუნებრივია, უღემები სულაც არ იყვნენ ლიბერალური და დემოკრატიული იდეების მატარებლები. მათთვის კონსტიტუცია და პარლამენტი იყო შაჰის ავტორიტარული და ცენტრალიზებული რეჟიმის დასუსტებისა და ქვეყნის პოლიტიკურ ცხოვრებაზე საკუთარი გავლენის გაზრდის საშუალება. საერო ოპოზიციონერებთან კავშირით კი ისინი იმედოვნებდნენ საკუთარი ძალაუფლების გაზრდას. საერო ლიბერალები კი ფიქრობდნენ, რომ მოსახლეობაში უდიდესი ავტორიტეტის მქონე უღემების დახმარებით შეასუსტებდნენ შაჰის რეჟიმს და მოამზადებდნენ ნიადაგს კარდინალური რეფორმების განსახორციელებლად. ალბათ ამგვარად უნდა აიხსნას ამ პერიოდში არსებული „პარადოქსული ალიანსი“³⁹ უღემებსა და საერო ინტელექტუალებს შორის, რომლებიც საზრდოობდნენ ევროპული ლიბერალური და დემოკრატიული იდეებით.

³⁷ F. Bagley, "New light on the Iranian constitutional movement - Faridūn Ādamīyyat, *Idi'ālīzhī-yī nahzat-i mashrūtiyyat-i Iran*", in: *Qajar Iran. Political, social and cultural change 1800-1925*, p. 50.

³⁸ ყაჯართა პერიოდში, პირველად მოჰამად შაჰის (1834-1848) გავრცელდა ხმები, რომ ყაჯარები იყვნენ უმაიანთა არმიამი ქერბალას ბრძოლის დროს. A. Sepsis, "Quelques mots sur l'état religieux actuel de la Perse", *Revue de l'Orient*, III, 1844, p. 106. ამგვარი ხმები კი განსაკუთრებით გავრცელდა კონსტიტუციური რევოლუციის პერიოდში. ყაჯარების უმაიანთაგან წარმომავლობის რეგენდას ის ჭორიც დაემატა, რომლის თანახმადაც ხანჯალი, რომლითაც პუსაინი მოკლეს, თეირანის გუბერნატორის 'ალა ად-დოულას საკუთრებას წარმოადგენდა. მსგავსად, როდესაც როიალისტთა ძალებმა ალყა შემოარტყეს თეირანს 1909 წელს, ნაჯაფის მუჯთაჰიდებმა გამოაცხადეს, რომ ქალაქის ბლოკადა წარმოადგენდა იგივეს, რაც ეფერატის წყლის მიცემაზე „მონამეთა ბატონის“ (პუსაინის) კომპანიონებისათვის უარის თქმა. A. Kasravi, *op.cit.*, p. 729. აიათოლა თაბათაბაიცი ხაზს უსვამდა ყაჯართა არალეგიტიმურობას და მათ უმაიანებს აღარებდა, რომლებმაც იმაში პუსაინი მოკლეს. H. Algar, *Religion and State*, p. 238.

³⁹ A. K. S. Lambton, "The Persian 'Ulamā and Constitutional Reform", p. 245.

1906 წ. 7 ოქტომბერს შეიკრიბა პირველი „ეროვნული კონსტიტუციური ასამბლეა“ (მაჯლეს-ე შურა-იე მელი), რომელზეც მონეეული იყო 156 დელეგატი. დეპუტატთა მნიშვნელოვანი ნაწილი გამოსული იყო ბაზრიდან და ხელოსანთა გილდიებიდან. დეპუტატთა შედარებით მცირე ნაწილს, დაახლოებით მეხუთედს, უღემები შეადგენდნენ. თაბათაბა'ი და ბეჰბაჰანი არ იყვნენ პარლამენტის წევრები, მაგრამ აქტიურად მონაწილეობდნენ დებატებში.

აქვე ერთ საყურადღებო მომენტს უნდა გაესვას ხაზი: პირველ მეჯლისში სამღვდელოების შედარებით მცირე რაოდენობამ (მაგ., თეირანიდან ამორჩეული 50 დეპუტატიდან სულ 4 იყო სასულიერო პირი) არ უნდა შეგვიყვანოს შეცდომაში. ეს არ ასახავს სამღვდელოების რეალურ გავლენას. ვაჰა-ხელოსანთაგან მრავალი დეპუტატი საიდი ან ჰაჯი იყო.⁴⁰ ისინი მჭიდროდ იყვნენ დაკავშირებული სამღვდელოებასთან და მისი გავლენის ქვეშ იმყოფებოდნენ. ეს ჩაცმულობის თვალსაზრისითაც გამოიხატებოდა – დეპუტატთა ნახევარზე მეტი ჩაღმას ატარებდა. შესაძლოა ის ფაქტორიც მოქმედებდა, რომ მუჯთაპიდი არ ნარმოადგენდა მეჯლისის სასურველ წევრს, ვინაიდან მისი აზრის უარყოფა დაუშვებელი იყო მართლმორწმუნე მუსლიმისათვის და ამგვარად გაქრებოდა საკითხების თავისუფალი განხილვის საშუალება მეჯლისში. გარდა ამისა, როგორც ზემოთ ითქვა, მუჯთაპიდები საიდ მოჰამად თაბათაბა'ი და საიდ აბდოლა ბეჰბაჰანი, რომლებიც მხარს უჭერდნენ კონსტიტუციურ მოძრაობას, არ იყვნენ არჩეულები მეჯლისში, მაგრამ აქტიურად მონაწილეობდნენ მის მუშაობაში. ისინი თავმჯდომარის პირდაპირ იხსდნენ. გამოდიოდნენ დებატებში, იძლეოდნენ დასკვნებს მეჯლისის ამა თუ იმ ღონისძიებისა და გადაწყვეტილების შარი'ათთან შესაბამისობის შესახებ და ამგვარად უმაღლესი ინსტანციის როლს ასრულებდნენ მეჯლისში.⁴¹

მეჯლისის მიერ შექმნილმა კომისიამ შეიმუშავა „ძირითადი კანონი“ (ყანუნ-ე ასასი), რომელიც კონსტიტუციის პირველ ვარიანტს ნარმოადგენდა (დამატებების გარეშე). კონსტიტუციის ტექსტს მომაკვდავმა მოზაფარ ად-დინ შაჰმა 1906 წ. 30 დეკემბერს მოაწერა ხელი. 1907 წ. 8 იანვარს კი იგი გარდაიცვალა.

ახალი შაჰი მოჰამად ალი არ გამოირჩეოდა კეთილგანწყობით კონსტიტუციური მოძრაობის მიმართ, საკმაოდ აღმაცერად უყურებდა მეჯლისს და ცდილობდა მისი მუშაობის და გავლენის შეზღუდვას. შაჰის მეჯლისისადმი უარყოფითი განწყობილების მაგალითი გამოდგა ის ფაქტი, რომ მის კორონაციაზე, 1907 წ. 19 იანვარს, მეჯლისის არც ერთი წევრი არ იყო მონეეული. შაჰი ამგვარად დაადგა მეჯლისთან დაპირისპირების კურსს.

ერთმანეთის უნდობლობაზე დამყარებული მონარქისა და პარლამენტის ურთიერთობა პრაქტიკულად შაჰის კორონაციის მეორე

⁴⁰ М. С. Иватов, *Иранская революция 1905-1911 гг.*, с. 92.

⁴¹ Там-же, с. 93.

დღიდან კრიზისში გადაიზარდა. თავდაპირველად მეჯლისმა ახალ შაჰს წარუდგინა კონსტიტუციის ტექსტი დამატებებით, რომელიც უალრესად კვეცავდა მონარქის ფუნქციებს და თავისი დემოკრატიულობით მეტად ახლოს იდგა დასავლეთ ევროპის კონსტიტუციებთან. თუმცა, საბოლოოდ მეჯლისმა ვერ გაბედა თავდაპირველი დამატებებით კონსტიტუციის მიღება მას შემდეგ, რაც შაჰმა უარი თქვა ამ სახით კონსტიტუციაზე ხელის მონერაზე.⁴² დაპირისპირება ახალ სტადიაში გადაიზარდა. მოლაპარაკებები შაჰსა და მეჯლისის წარმომადგენლებს შორის მეტად მძიმედ მიმდინარეობდა.

29 იანვრის დღიდან თეირანის მცხოვრებნი მეჯლისის შენობასთან შეიყარნენ, რათა გაეგოთ მოლაპარაკებათა შედეგები. ყველანი ელოდნენ ცნობებს სასახლიდან, სადაც შაჰი სთხოვდა მეჯლისს არ მოეთხოვათ სიტყვა *მაშრუთე* (საკონსტიტუციო) და შეეცვალათ იგი სიტყვით *მაშრუ'ე* (შარი'ათზე დაფუძნებული). თითქოსდა შაჰის წინადადება მეტად ხელსაყრელი უნდა ყოფილიყო მუჯთა-პიდებისათვის, მაგრამ წინააღმდეგობას წააწყდა თავრიზელი დეპუტატების მხრიდან, რომელნიც არაერთად დათმობაზე წასვლას არ აპირებდნენ. საკითხი კენჭისყრაზე გამოიტანეს და ხმათა უმრავლესობით იგი უარყოფილ იქნა. რაოდენ გასაკვირიც არ უნდა იყოს, სამღვდელეობას არ გამოუჩენია განსაკუთრებული წინააღმდეგობა მიღებული გადაწყვეტილებისადმი, რაც, შესაძლოა, შაჰისადმი უღემების უკიდურესი უარყოფითი დამოკიდებულებით აიხსნას. მზის ჩასვლამდე მეჯლისს გადაეცა შაჰის ახალი ფირმანი, რომლითაც დასტურდებოდა, რომ შაჰი იღებდა მეჯლისის ულტიმატუმს, კერძოდ კი თანხმდებოდა, რომ ამიერიდან სპარსეთში იარსებებდა მმართველობის კონსტიტუციური ფორმა.⁴³ ფაქტობრივად ეს წარმოადგენდა პარლამენტის გამარჯვებას და ირანის გარდაქმნას აბსოლუტური მონარქიიდან კონსტიტუციურ მონარქიად.

სახელმწიფო კრიზისს ირანში თან ახლდა მღვლეარებები და საპროტესტო გამოსვლები მთელი ქვეყნის მასშტაბით. 1907 წ. მარტში ქერმანშაჰში ბესთისათვის ამბოხებულებმა სატელეგრაფო კანტორაც კი დაიკავეს. დაიწყო უცხოელ სპეციალისტთა განდევნის კამპანია და უცხოური საქონლის ბოიკოტი. თეირანში თაბათაბა'იმ და ბეჰპაჰანიმ მოუწოდეს მოსახლეობას არ ეხმარა უცხოური ჩაი და შაქარი.⁴⁴

საბოლოო ჯამში, მონარქი იძულებული გახდა ხელი მოენერა კონსტიტუციის სრული ტექსტისათვის 1907 წ. 7 ოქტომბერს, ხოლო 8 ოქტომბერს მეჯლისმა მიიღო კონსტიტუცია შესწორებული დამატებებით და ამ დღიდან მოყოლებული, 1979 წ. ისლამური რესპუბლიკის გამოცხადებამდე, ირანს ოფიციალურად კონსტიტუციური მონარქია (*სალთანათ-ე მაშრუთე*) ეწოდებოდა.

⁴² M. Bayat, *Iran's First Revolution*, p. 109.

⁴³ ЦГФПХ, ф. Канцелярия министерства финансов, 1907, оп. 3, д. 164, ч. 2, л. 85, (об угрозах денги междунса и отчетах его заведоанию), цит. М.С. Иванов, В.И. Зайцев, *указ. соч.*, с. 177.

⁴⁴ A. Kasravi, *op. cit.*, p. 310.

ირანის კონსტიტუცია დიდწილად იმეორებდა ბელგიის 1831 წ. კონსტიტუციას, მაგრამ მასში იკვეთებოდა ულემთა გავლენის კვალიც. მაგ., ჯაფარიტული მახაბი (ე.ი იმამიზმი) ცხადდებოდა ირანის სახელმწიფო რელიგიად. მეჯლისის წევრს უნდა დაეფიცა ყურანზე. დამატებით პუნქტში აღნიშნული იყო, რომ მეჯლისის არცერთი გადაწყვეტილება არ უნდა ენინააღმდეგებოდეს ყურანს. მეჯლისისა და მთავრობის წევრებს წერილობითი და ზეპირი გამოსვლებისას ენიჭებოდათ თავისუფლება, მაგრამ დაუშვებელია იყო ისეთი ქმედება, რისთვისაც ისლამური კანონი სასჯელს ითვალისწინებდა. ასევე დაშვებული იყო „საზოგადოებების და ასოციაციების შექმნა, თუ ისინი საფრთხეს არ უქმნიდნენ სახელმწიფო რელიგიას.“ განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი იყო კონსტიტუციის 1906 წლის 30 დეკემბრის დამატება, რომლის თანახმადაც არამუსლიმ უმცირესობებს მეჯლისში ენჭსყრის, და შესაბამისად ქვეყნის პოლიტიკურ ცხოვრებაში ჩართვის უფლება ეძლეოდათ. 1907 წლის 7 ოქტომრის დამატებით კი, სპარსეთის იმპერიის ყველა ქვეშევრდომის თანასწორუფლებიანობა გამოცხადდა. ასევე გაუქმდა ჯიზია, რომელიც არამუსლიმებს არახელსაყრელ ეკონომიკურ პირობებს უქმნიდა მუსლიმებთან შედარებით და რომელიც „წარმოადგენდა მათი არათანასწორუფლებიანობის თვალსაჩინო ინდიკატორს.“⁴⁵ თუმცა, ამგვარი აქტების მონინა-აღმდეგეებიც არ ისხდნენ გულხელდაკრეფილნი და იმავე 7 ოქტომრის დამატებაში აღნიშნული იყო, რომ მხოლოდ მუსლიმი შეიძლებოდა გამხდარიყო მინისტრი.

ამასთანავე, ისიც აღსანიშნავია, რომ „საკითხი, თუ ვინ ახორციელებდა რეალურ ძალაუფლებას, პაერში გამოკიდებული დარჩა.“⁴⁶ შესაბამისი საკანონდებლო ბაზა არ იყო სრულყოფილად ჩამოყალიბებული და რეალური ხელისუფლება მოექცეოდა იმის ხელში, ვინც კონკრეტულ მომენტში მეტოქეზე ძლიერი იქნებოდა. ფაჰლავიანთა დინასტიის შექმნის შემდეგ სწორედ ძალას ემყარებოდა მონარქისა და მეჯლისის ურთიერთობა.

კონსტიტუციის მიხედვით, ძალაუფლება გადაეცემა შაჰს ერის მიერ, მაგრამ ძალაუფლებით მონარქის აღჭურვისათვის საჭირო იყო სამღვდლოების დასტური, ვინაიდან ძალაუფლება „ღვთის საჩუქარს“ წარმოადგენდა. ულემები კვლავ აცხადებდნენ პრეტენზიას, რომ იყვნენ ფარული იმამის ერთადერთი წარმომადგენლები. ულემთა მოთხოვნით, მათი პრეროგატივების ხაზგასასმელად, კონსტიტუციის დამატების თანახმად, პარლამენტის გადაწყვეტილებები უნდა დაედასტურებინა

⁴⁵ D. Tsadik, "The Legal Status of Religious Minorities: Imāmi Shī'ī Law and Iran's Constitutional Revolution" *ILS*, 10, 3, 2003, p. 376-397.

⁴⁶ V. Martin, *Islam and Modernism: The Iranian Revolution of 1906*, p. 102.

ხუთი მუჯთაპიდისაგან შემდგარ კომისიას, რომელიც პარლამენტს უნდა აერჩია ულემების მიერ შემოთავაზებული ოცი კანდიდატისაგან.⁴⁷

1907 წლის კონსტიტუციის ტექსტი გარკვეული კომპრომისია სამღვდლოების რელიგიურ განწყობებსა და საერო ლიბერალების დემოკრატიულ იდეებს შორის.⁴⁸ თუმცა გარკვეულწილად პარადოქსულიცაა, რომ სამღვდლოება დათანხმა ტექსტში შეტანილი ყოფილიყო ბელგიური და ფრანგული კონსტიტუციური სამართლისათვის დამახასიათებელი იურიდიული კონცეფციები. იგი უშვებდა პარლამენტის კანონიერებას და სამოქალაქო სამართლის არსებობას, რაც ნმინდა რელიგიური თვალსაზრისით, საღ აზრს მოკლებული და არაკანონიერია, ვინაიდან მხოლოდ ყურანია სამართლის ერთადერთი წყარო. თავის მხრივ, საერო პირები აღიარებდნენ იმამიტურ შიიზმს სახელმწიფოს ოფიციალურ რელიგიად და თანხმდებოდნენ, რომ ნებისმიერი კანონი ისლამთან შესაბამისობის თვალსაზრისით უნდა შემომწმებინა ზემოთ ნახსენებ და მხოლოდ „ქალღმადზე“ არსებულ ხუთი მუჯთაპიდისაგან შემდგარ საბჭოს.

მისაღებად მიგვაჩინა თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც ირანის პირველ კონსტიტუციაში ულემებისათვის მინიჭებული განსაკუთრებული ადგილი იმის თქმის საშუალებასაც იძლევა, რომ „ირანული კონსტიტუცია ერთადერთი იყო მსოფლიოში, რომელიც დაფუძნებული იყო ბილგეიტინგზე – მონარქიასა და შიიზმზე.“⁴⁹ ეს კიდევ ერთხელ მიუთითებს სამღვდლოების განსაკუთრებულ ისტორიულ როლზე ირანის საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ ცხოვრებაში.

როგორც აღინიშნა, კონსტიტუციური კანონის დამატება, იმ სისტემის გასაღები, რომლის თანახმადაც საკანონდებლო საქმიანობაზე უნდა განხორციელებულიყო რელიგიურ პირთა კონტროლი, მალე დაეინყებას მიეცა და არასოდეს განხორციელებულა. ამის განმაპირობებელ მრავალ მიზეზთაგანი ერთ-ერთი მთავარი იყო ის, რომ რევოლუციის პერიოდში არსებული კავშირი რელიგიურ და სამოქალაქო პირებს შორის მეტად ხანმოკლე გამოდგა და შემდეგ ულემები თანდათანობით ჩამოცილდნენ პოლიტიკურ ცხოვრებას. თავის მხრივ კი საერო დეპუტატებიც ძალ-ღონეს არ იშურებდნენ, რომ სამღვდლოება პოლიტიკური პროცესებისაგან განერიდებინათ.

საკუთრივ მეჯლისში ინტერესთა წინააღმდეგობა ულემებსა და ლიბერალური და დემოკრატიული განწყობის დეპუტატებს (ისინი ძირითადად ეკონომიკურად უფრო განვითარებული აზერბაიჯანიდან⁵⁰

⁴⁷ ულემთა ეს პრეროგატივა პრაქტიკულად განუხორციელებელი დარჩა. თუმცა მუჯთაპიდების საბჭოს შექმნა სამღვდლოების წარმომადგენლებს, მათ შორის ათათოლა ხომეინისაც, შემდგომში არაერთხელ მოუთხოვიათ.

⁴⁸ M. R. Djaili, *Religion et Revolution. L'islam shi'ite et l'état*, p. 47.

⁴⁹ M. Mozafliri, "Transformation sociales et problèmes politiques en Iran", *Politique Etrangère*, N5, 1978, p. 569.

⁵⁰ სწორედ ცენტრის აზერბაიჯანის ანჯომანის წარმომადგენელმა გააკეთა მეჯლისში განცხადება, რომ „ჩვენ გვინდა საკონსტიტუციო კანონი ... და არა შარიათი“. ციტ. R.W.

იყვნენ გამოსულები) შორის მალე გამოაშქარაედა და შაჰმაც არ დააყოვნა ამით სარგებლობა.

1908 წ. იენისში მოჰამად ალი შაჰი შეეცადა სახელმწიფო გადატრიალების მოწყობას და დაშალა პარლამენტი. მაგრამ შემდეგ, ქვეყანაში მისთვის არასასურველი ვითარების შექმნის გამო, იგი იძულებული გახდა 1909 წ. 16 ივლისს გადამდგარიყო და რუსეთისათვის შეეფარებინა თავი. მოჰამად ალი შაჰის მცდელობები აღედგინა ირანში აბსოლუტური ტიპის მმართველობა წარუმატებლად დასრულდა, მაგრამ ამასთან ერთად, მისი გადადგომის მომდევნო წლები კონსტიტუციური მოძრაობის დაკნინების ხანა გამოდგა.⁵¹

მალე შედგა მეჯლისის ახალი არჩევნები. მეორე მოწვევის მეჯლისი (1909-1911) შეეცადა ქვეყნის ეკონომიკური პრობლემები მოეგვარებინა ამერიკელი ექსპერტის, შუსტერის დახმარებით, მაგრამ წარუმატებლობა განიცადა რუსებისა და ბრიტანელების წინააღმდეგობის გამო, რომლებმაც 1907 წ. 31 აგვისტოს გავლენის ზონებად გაიყვეს ირანი. რეგენტმა ნასერ ოლ-მოლქმა, რომელიც მცირეწლოვან შაჰ აჰმადს ცვლიდა, ვერ გაუძლო მათ ზენოლას, დაშალა მეჯლისი და დაითხოვა შუსტერი. მეჯლისის დაშლა 1911 წ. დეკემბერში გამოცხადდა.⁵² საკანონმდებლო ორგანოს მუშაობა 1914 წ. ნოემბრამდე არ განუახლებია. მსოფლიო ომის პერიოდში კონსტიტუციის მრავალი მომხრე ემიგრაციაში წავიდა სტამბულსა თუ სხვაგან და დამოუკიდებელმა პოლიტიკურმა ცხოვრებამ ფაქტობრივად არსებობა შეწყვიტა. ყოველივე ამის შედეგად, ყაჯართა დინასტიის დამხობისა და ხელისუფლების სათავეში რეზა შაჰის მოსვლის დროს, კონსტიტუციონალიზმი არ წარმოადგენდა წარმართველ იდეას და მეჯლისის მხოლოდ დეკორატიული ფუნქცია გააჩნდა.

როგორც აღინიშნა, 1906 წ. კონსტიტუციურ მოძრაობაში მონაწილე სამღვდლოება სწრაფად ჩამოშორდა პოლიტიკურ ცხოვრებას მას შემდეგ, რაც აშქარა გახდა, რომ სეკულარიზმი ტრიუმფს ზეიმობდა.⁵³ რევოლუციაში მონაწილე სამღვდლოებამ, როლის გარეშეც რევოლუციის განხორციელებაც შეუძლებელი იქნებოდა, თანდათანობით გააცნობიერა, რომ ახალი იდეოლოგიის საფუძველი

Cottam, *op.cit.*, p. 142. ეს იყო პირველი შემთხვევა, როდესაც ანგარიშგასანევი ჯგუფი დეფარავად დაუპირისპირდა. ამ რადიკალური წინააღმდეგობის ახსნას წარმოადგენს ის, რომ მძაფრი ბრძოლა თავრიზის მმართველ ანჯომანსა და ისლამიას (სამღვდლოების ანჯომანი) შორის დასრულდა ლიბერალური ელემენტის ტრიუმფით და ქალაქიდან მრავალი მოლას გაძევებით.

⁵¹ H. Algar, "The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth-Century Iran", in: *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500*, p. 240.

⁵² ახლადარჩეული პარლამენტის რუსეთის მხარდაჭერით მოხდა დაშლა, რამაც რუსეთს ირანში გავლენის გაზრდის საშუალება მისცა.

⁵³ H. E. Chehabi, "Religion and Politics in Iran: How Theocratic is the Islamic Republic?", *Dadalus*, 120, iii, 1991, p. 70.

სეკულარიზმი ხდებოდა, რაც მთლიანად უცხო იყო ისლამური აზროვნებისათვის.

ამგვარად დასრულდა ეფემერული ალიანსი სამღვდლოებასა და ლიბერალ-დემოკრატიულ ძალებს შორის.⁵⁴ ერთადერთი გამონაკლისი ამ პერიოდის ცნობილ უღმერთაგან ალბათ მოდარესი იყო, რომელმაც ოპოზიციური მოღვაწეობა რეზა შაჰის მმართველობის დამყარების შემდეგ დროინდელ მეჯლისშიც გააგრძელა.

კონსტიტუციურ მოძრაობაში ჩაბმული სამღვდლოების მთავარ ინტერესს საკუთარი ძალაუფლების გაზრდა წარმოადგენდა, მაგრამ ამასთანავე არ შეიძლება ხაზი არ გაესვას პოლიტიკურად აქტიური სამღვდლოების პროგრესულ როლსაც – სწორედ მათი მონონებისა და „ვიზირების“ გზით გახდა შესაძლებელი ირანში მმართველობის სრულიად ახალი მოდელის თეორიული საფუძვლების შექმნა, რომელსაც ანალოგი არ გააჩნდა იმდროინდელ მუსლიმურ სამყაროში.

საჭიროდ მიგვაჩნია განვიხილოთ ირანული სამღვდლოების სხვადასხვა ფრაქციების დამოკიდებულება კონსტიტუციური მოძრაობისადმი.

1905-1911 წწ. რევოლუციის დროს სამღვდლოებისათვის დადგა რევოლუციის არსის განსაზღვრის პრობლემა. რელიგიურ ავტორიტეტთა თვალსაზრისით, ეს იყო ბრძოლა ტირანული ძალაუფლების (ზულმ) წინააღმდეგ, რათა დამყარებულიყო „სამართლიანობის მეფობა“ (ედალათ) ისლამის ტრადიციების მიხედვით. მაშინ, როცა საერო რევოლუციონერები ლაპარაკობდნენ „კანონის მეფობის“ შესახებ, თეოლოგები „კანონის“ იდენტიფიცირებას ახდენდნენ „საღვთო კანონთან“.⁵⁵

ა. ქასრაეის შეხედულებით, კონსტიტუციისათვის ბრძოლის პერიოდში უღმერთა სამი პოზიცია შეიძლება დაფიქსირდეს: ერთი ჯგუფი, რომელსაც სათავეში ედგნენ მოლა მოჰამად ქაზემ ხორასანი, ჰაჯი შეიხ აბდოლაჰ მაზანდარანი და ჰაჯი მირზა ჰოსეინ თეჰრანი მიიჩნევდნენ, რომ ვინაიდან დროის იმამი ფარულია და აქტიურ როლს არ ასრულებს სამყაროში, ბრძენის კონსტიტუციურ მმართველობას შეუძლია შეცვალოს ბოროტის, უღირსის მმართველობა. ამგვარი პოზიციის მომხრენი ფაქტობრივად ჩამოცილებულნი იყვნენ პოლიტიკურ ცხოვრებას და საზოგადოებისათვის სანიმუშო და რელიგიის პოზიციების დაცვისათვის საჭირო მმართველობის განხორციელებას კეთილმონმუნე და მმართველობისათვის აუცილებელი თვისებებით აღჭურვილი მონარქის პრეროგატივად მიიჩნევდნენ. მეორე ჯგუფი, საიდ მოჰამად თაბათაბაისა და საიდ

⁵⁴ საფრანგეთში მოღვაწე ირანელი მკვლევარი პ. ნაჰავანდი მიიჩნევს, რომ კონსტიტუციური რევოლუცია იყო სამღვდლოების ნაწილისა და ირანული მასონური ლოჯების წარმომადგენელთა ალიანსის შედეგად და ხაზს უსვამს ირანული მასონური ორგანიზაციების როლს ამ მოძრაობაში. იხ. H. Nahavandi, *Le voile déchiré de l'islamisme*, p. 39.

⁵⁵ J. Afary, *The Iranian Constitutional Revolution*, p. 143.

აბდოლაჰ ბეჰბაჰანის მეთაურობით, ნაწილობრივ ეთანხმებოდა ამ იდეას, მაგრამ ხაზს უსვამდა მისი განხორციელების სიძნელეს და მიიჩნევდა, რომ კონსტიტუციური ნორმების მიღებით შესაძლებელი იქნებოდა მმართველთა განუსჯელი მოქმედების აღაგმვა, ეს ნორმები კი ეეროპულ დემოკრატიებს უნდა დაყრდნობოდა.⁵⁶ მესამენი, შაიხ ფაზლოლაჰ ნურის ხელმძღვანელობით, თელიდენ, რომ უნდა დამყარებულიყო კონსტიტუციური მმართველობა, მაგრამ კონსტიტუციის საფუძველი რელიგია უნდა ყოფილიყო და რელიგიურ კანონს უნდა გადაეწყვიტა სახელმწიფოში არსებული ყველა პრობლემა. ბუნებრივია, ამ შემთხვევაში ულემთა პოლიტიკური როლი უკიდურესად გაიზარდებოდა. ნურის ლოზუნგი იყო *ენყელაბ-ე მაშრუთიათ-ე მაშრუთა* – რელიგიური კონსტიტუციური რევოლუცია.⁵⁷

შინამა აბდოლაჰ ნურიმ აქტიური მონაწილეობა მიიღო კონსტიტუციურ მოძრაობაში, თუმცა იგი მოუღებლად მიიჩნევდა ეეროპულ ლიბერალურ-დემოკრატიულ იდეებს და მის მთავარ მიზანს მოძრაობისათვის „ისლამური“ ხასიათის მინიჭება, შესაბამისად ულემთა წარმმართველი როლის ხაზგასმა და მოძრაობის წინამძღოლობიდან საერო ლიბერალების განდევნა წარმოადგენდა. კონსტიტუციურ მოძრაობაში ჩაბმული ულემები, საერო ლიბერალების მიერ შედგენილი კონსტიტუციის მიღების შემდეგ, ფაქტობრივად უნდა დათანხმებულიყვნენ, რომ შარი'ათი გახდებოდა სახელმწიფო კანონის ნაწილი. სწორედ რელიგიური კანონის შედარებით მეორე პლანზე გადაწევისა და მისი სახელმწიფო კანონმდებლობისადმი დაქვემდებარების მიზეზით, ზოგიერთი ულემი, უპირველესად შაიხ ფაზლოლაჰ ნური, ოპოზიციაში ჩაუდგა კონსტიტუციურ მოძრაობას.⁵⁸

„რეალურად, ნური მთლიანად კონსტიტუციურ მოძრაობას უფრო ისლამის წინააღმდეგ შეთმულებად და ქუფრის (ურწმუნოების) მმართველობის დამყარების მცდელობად აღიქვამდა, ვიდრე საზოგადოებრივი საქმეებიდან რელიგიის გამოყოფად.“⁵⁹

იმისათვის, რომ კონსტიტუცია და მეჯლისი უმაღლესი სამღვდელთა კონტროლისათვის დაექვემდებარებინა, ნურიმ 1907 წ. წამოაყენა წინადადება ძირითადი კანონის დამატებათა პროექტში შეტანილიყო მუხლი ულემთა ზემოთნახსენები საბჭოს შექმნის შესახებ. ამ საბჭოს უნდა განეხილა მეჯლისის გადაწყვეტილებები და

⁵⁶ არც ბეჰბაჰანის და არც თაბათაბა'ის ზუსტი წარმოდგენა დემოკრატიის შესახებ არ ქონიათ. თაბათაბა'ის უფრო გვიანდელი გამონათქვამი ადასტურებს, რომ ის კონსტიტუციონალიზმს მიიჩნევდა უფრო საშუალებად, ვიდრე მიზნად: „ჩვენი გამოცდილებას მოკლებული კონსტიტუციური ხელისუფლება გვყავდა, არამედ მათ მიღებული ქონად ცნობები კონსტიტუციურ ქვეყნებში მყოფი ადამიანებისაგან, რომ ეს ქვეყანას აძლევდა უსაფრთხოებას და კეთილდღეობას. აქედან გამომდინარე, ჩვენ გვინდოდა კონსტიტუციური სისტემის დამყარება“. F. Bagley, *op. cit.*, p. 51.

⁵⁷ A. Kasravi, *op. cit.*, p. 44.

⁵⁸ H. Algar, *The Oppositional Role of the Ulama*, p. 214.

⁵⁹ M. Hiyal, "The cultural implications of the Constitutional Revolution", in: *Qajar Iran. Political, social and cultural change 1800-1925*, p. 66.

კანონპროექტები ისლამისა და შარი'ათის ნორმებთან შესაბამისობის თვალსაზრისით. არც ერთი კანონი არ შეიძლება დამტკიცებულიყო საბჭოს ვიზირების გარეშე. მისი გადაწყვეტილება კი საბოლოოდ ითვლებოდა, რომლის შეცვლა ან გაუქმება არ დაიშვებოდა. ამგვარად ნური აყენებდა წინადადებას უმაღლეს სამღვდელოებას მისცემოდა უზენაესი საკანონმდებლო ხელისუფლების ექსკლუზიური უფლებები, რომლის სანქციის გარეშეც მეჯლისი ვერც ერთ კანონს ვერ მიიღებდა.⁶⁰

შაიხ ფაზლოლაჰ ნური უღმთა ანტიკონსტიტუციურ და როიალისტურ ფრაქციას ედგა სათავეში. თავდაპირველად ის ბეჰბაჰანის მხარდამჭერი იყო, მაგრამ მალე განუდგა კონსტიტუციონალისტებს. ნურიმ შექმნა ორგანიზაცია „მუჰამადის საზოგადოება“ და მოუწოდებდა მუსლიმებს დაეცვათ შარი'ათი „კერპ-თაყვანისმცემელი“ კონსტიტუციონალისტებისაგან. ნურის აზრით, კონსტიტუციური რევოლუცია სამი სტადიისაგან შედგებოდა: 1. სიტყვა და წარდგენა; 2. ნანერები და დეკლარაციები; 3. პრაქტიკა და გამოცდა. ის ამტკიცებდა, რომ პირველ მონოდებას ყველა იზიარებს, წიგნიერიცა და უწიგნიერიც, ვინაიდან მისი წარდგენა ყველასათვის მისაღები ფორმით ხდება. მეორე სტადიას წარმოადგენს კონსტიტუციის დანერგა და პრესის თავისუფლება. ამგვარი თავისუფლება კი იმის საშუალებას ქმნის, რომ მათგან რელიგიის, მორწმუნე ხალხისა და უღმებების სანინაღმდეგო თხზულება შექმნას. მესამე სტადიაზე კი ხელგახსნილი კონსტიტუციონალისტები, როგორც მოეპირანებათ, ისე იქცევიან და ისლამისა და ხალხის სანინაღმდეგო გადაწყვეტილებებს იღებენ. მოგვიანებით მან დაამატა, რომ კონსტიტუციას სამი დაუშვებელი სიახლე გააჩნდა: 1. კანონის დანერგა გამოცალკეებულთა ისლამური კანონისაგან; 2. კონსტიტუცია სუბიექტებს აიძულებს დაემორჩილონ კანონს, რომელიც არ არის წარმოდგენილი შარი'ათში. 3. სჯის სუბიექტებს, თუკი ისინი არ დაემორჩილებიან დანერილ კანონს.

ფაზლოლაჰ ნური გამოვიდა მეჯლისის მიერ შემუშავებული კონსტიტუციის პირველი ლიბერალური დამატებების წინააღმდეგ. ამ შემთხვევაში მას მხარს უჭერდნენ თაბათაბა'ი და ბეჰბაჰანიც.⁶¹ ნურის უკმაყოფილება გამოიწვია შემდეგმა მუხლებმა: 8) ირანის ყველა მცხოვრების თანასწორობა კანონის წინაშე განურჩევლად რელიგიური აღმსარებლობისა. (ნური მიიჩნევდა, რომ მუსლიმის სხვა სარწმუნოების წარმომადგენელთან გათანაბრება ეწინააღმდეგება შარი'ათს. თუმცა, საბოლოოდ ეს მუხლი მაინც შევიდა დამატებებში). 19) განათლების სამინისტროს კანონის საფუძველზე სკოლების შექმნა და სავალდებულო განათლების შემოღება (ეს კანონი ეწინააღმდეგებოდა სამღვდლოების მონოპოლიას განათლებაზე). 20) სიტყვისა და ბეჭდვის თავისუფლება, გარდა იმ გამოცემებისა, რომლებიც აწვებენ მუსლიმურ რელიგიას. კანონი კრძალავდა პრესასა და საგამომცემლო

⁶⁰ A. Kasravi, *op. cit.*, pp. 50-51.

⁶¹ М. Иванов, *Указ. соч.*, с. 176.

საქმიანობაზე კონტროლს. სამღვდლოება მიიჩნეოდა, რომ ბეჭდვის თავისუფლება არ ენიშნააღმდებოდა მუსლიმურ რელიგიას, მაგრამ მოითხოვდა, რომ საგამომცემლო სფერო მთლიანად უღმერთა კონტროლს დაქვემდებარებოდა.⁶² ამდენად, ზემოთ ნახსენები და განუხორციელებელი ექსპერტთა საბჭოს შექმნის იდეა, რომელიც თავისთავად პარლამენტის მაკონტროლებელი სტრუქტურა და უღმერთების ძალაუფლების ხელშეუხებლობის გარანტია უნდა გამხდარიყო, სწორედ ნურის ეკუთვნის.⁶³

ზემოთქმულიდან ლოგიკურად გამომდინარეობს, რომ ნურის მოღვაწეობა გარკვეულწილად შეესაბამებოდა მონარქიის ინტერესებს, რომელსაც კვლავაც სურდა სამღვდლოებასთან ურთიერთობის გაგრძელება ძველი კონკორდატის საფუძველზე. პრაქტიკულად, ნური ძველი „ფეოდალური“ რეჟიმის დამცველად გამოდიოდა. ა. ქასრაი წერს, რომ კონტრევოლუციური პროპაგანდისათვის შაიხმა ფაზლოლაჰ ნურიმ სამეფო კარისაგან 7 ათასი თუმანი მიიღო.⁶⁴ თუმცა ნურის იდეები და ამ შემთხვევაში მონარქიის თანმთხვევი ინტერესებიც განუხორციელებელი დარჩა. საბოლოოდ, ანტიკონსტიტუციონალისტებმა მარცხი განიცადეს და 1909 წელს ნური სიკვდილით დასაჯეს.

ფაზლოლაჰ ნურის, როგორც ქვეყნის ვესტერნიზაციის თავგადაკლული მონიშნაღმდების როლი, კვლავ ნამოტივეტივდა XX ს. 60-იანი წლებიდან. საგულისხმოა, რომ ამ პერიოდის ისლამისტი მოაზროვნეები კონსტიტუციის მონიშნაღმდებე სამღვდლოების აპოლოგიას ახდენდნენ სწორედ დასავლეთისადმი მათი უკომპრომისო დაპირისპირების კუთხით. ჯალალ ალ-ე ამჰადი წერდა: „ნური მოქმედებდა არა როგორც კონსტიტუციის დამცველი, არამედ შიიტური ისლამის დამცველი მისი სიკვდილის დღე არის ვესტერნიზაციის დასაწყისი.“⁶⁵

ისლამური სახელმწიფოს ოფიციალური თვალსაზრისით, წარსულში უღმერთა მოღვაწეობის უკიდურესი განდიდების კონცეფციიდან გამომდინარე, დღეს შაიხ ფაზლოლაჰ ნური მონათლულია ვესტერნიზაციისა და მოდერნიზაციის მონამედ.⁶⁶ ნურის სამღვდლოება, ხომეინის ჩათვლით, რწმენის დამცველად მიიჩნევის. ირანის ოფიცირის თვალსაზრისის გამომხატველი ავტორი ა. ბახშაიეში ბეჰბაჰანის, თაბათაბა'ისა და ნურის „თეირანულ სამეულად“ ნათლავს.⁶⁷ თუმცა, როგორც ითქვა, აითოლები ბეჰბაჰანი და თაბათაბა'ი ნურისაგან აბ-

⁶² Ā. Kasravi, *op.cit.*, p. 48.

⁶³ Y. Richard, "Le radicalisme islamique du Sheykh Fazlollah Nuri et son impact dans l'histoire de l'Iran contemporain", *laïcité*, N2 (Les intégrismes).

⁶⁴ Ā. Kasravi, *op.cit.*, p. 50.

⁶⁵ Quoted A. Bakhshayeshi, *op.cit.*, pp. 78-79.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 66.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 68. ბეჰბაჰანისა და თაბათაბა'ის, ნურისაგან განსხვავებით, ა. ბახშაიეშის ნაშრომში მეტად მცირე ადგილი ეთმობათ და საერთოდ არ არის ლაპარაკი მათ შორის დაპირისპირებაზე.

სოლუტურად განსხვავებულ პოზიციაზე იდგნენ და აქტიურად თანამშრომლობდნენ მოძრაობაში ჩაბმულ საერო ინტელექტუალებთან.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ერთის მხრივ ნური შეიძლება მოვი-
აზროთ ამჟამინდელი ირანის კლერიკალური რეჟიმის თეორიული სა-
ფუძვლების ერთ-ერთ შემქნელად, მაგრამ მეორეს მხრივ მისი საექვო
კავშირურთიერთობები მონარქიასთან აბსოლუტურად არ ჯდება ისლამური რეჟიმის იდეოლოგიური ჩარჩოებში, თუმცა ნურის მოღვაწეობის ეს მხარე დღეს მიჩნევათებულია.

ნურისაგან განსხვავებული პოზიცია მქონე ულემთა შორის უნდა გამოიყოს იმ პერიოდში ნაჯაფში მოღვაწე აიათოლა ნა'ინი. პ. ალგარი წერს, რომ „სწორედ ნაჯაფის კონსტიტუციონალისტ ულემთა წრეში ჩამოყალიბდა კონსტიტუციური მმართველობის დღემდე ალბათ ყველაზე დეტალური და სრულყოფილი გამართლება შიიტური ისლამის პრინციპებიდან გამომდინარე.“⁶⁶ შაიხ ჰუსაინ მუჰამად ნა'ინის (გარდ. 1936 წ.) თხზულება „მითითება ერისათვის და წარდგენა ხალხისათვის კონსტიტუციური მმართველობის საფუძვლებისა და პრინციპებისა.“ (თანბიჰ ალ-უშმა ვა თანზიჰ ალ-მილაღ დარ ასას ვა უსულ-ი მამ-რუთიათ) „წარმოადგენს შიიტური ისლამის პოლიტიკური თეორიის ერთ იშვიათ თანამედროვე დოკუმენტს, რომელიც ცდილობს შეათანხმოს იმამის დაუსრულებლად გაგრძელებული ოკულტაცია, რომლის შედეგიც არის საღვთო ლეგიტიმურობის შეუძლებლობა, იმგვარი მმართველობის პრაქტიკულ მოთხოვნილებასთან, რომელიც რელიგიის დიქტატს მთლიანად არ დაემორჩილება.“⁶⁷

იმამის არყოფნის პირობებში გარკვეული გამოსავლის პოვნა შესაძლებელია. მათგან უმთავრესი ორია: პირველია კონსტიტუცია, რომელიც განსაზღვრავს სახელმწიფოსა და მისი სუბიექტების უფლება-მოვალეობებს, და მეორეა სახალხო კრება, მეჯლისი, რომელიც შედგება საზოგადოების ყველაზე გონიერი და გამჭრიახი წევრებისაგან, რომელთაც ხალხისათვის სიკეთის გაკეთება სურთ. მათ თვალყური უნდა ადევნონ კონსტიტუციის დაცვას და სახელმწიფო აპარატის მუშაობას. კონსტიტუცია არ უნდა შეიცავდეს არაფერს ისლამის სანინაალმდეგოს და მეჯლისში იმისათვის, რომ რელიგია დაცული იყოს, უნდა შედიოდნენ მუჯთაჰიდებიც, ან ისინი, ვის დელეგირებასაც სამღვდელთა ახდენს და რომლებიც კონტროლს გაუწევენ მიღებული კანონების რელიგიასთან შესაბამისობას (მიუხედავად ნურისაგან განსხვავებული „კონსტიტუციური“ პოზიციისა ნა'ინიც სამღვდელობის მიერ მეჯლისის კონტროლზე ლაპარაკობს, თუმცა ნურის მსგავსად მას არ ჩამოყალიბებია მეჯლისზე ზემდგომი ორგანოს კონცეფცია).

⁶⁶ H. Algar, "The Oppositional Role of the Ulama", p. 238. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ პ. ალგარის, რომელიც ხშირ შემთხვევაში სათანადო არგუმენტაციით ცდილობს ისლამური მმართველობის პრინციპისა და ისლამური სახელმწიფოს არსებობის გამართლებას, მსჯელობა ხშირად არადაამაჯრებელი და იგივე შეიძლება ითქვას ზემოთ მოყვანილ თვალსაზრისზეც.

⁶⁷ *Ibid.*

ნა'ინი მიიჩნევს, რომ აბსოლუტიზმისაგან თავის არიდება კონსტიტუციის მიღებისა და სახალხო ერების შექმნის გზით რელიგიური მოვალეობა იმამის ოკულტაციის პირობებში.

ნურის საპასუხოდ, აიათოლა ნა'ინი შეეცადა ისლამის თვალსაზრისით გაემართლებინა კონსტიტუციონალიზმი: „ამ სამი აზრიდან ერთი რამ აშკარად იკვეთება – ეჭვი არ არსებობს, რომ დესპოტური რეჟიმი უნდა შეიცვალოს კონსტიტუციურით. პირველი შეიცავს უზურპაციისა და ჩაგვრის სამ სახეობას: 1. ეს არის ღმერთის ხელისუფლების უზურპაცია და უსამართლობა მის მიმართ. 2. ეს არის იმამის ხელისუფლების უზურპაცია. 3. ეს ასევე ხალხის ჩაგვრასაც იწვევს. საპირისპიროდ, კონსტიტუციური სისტემა მხოლოდ იმამის მიმართ არის არასამართლიანი, ვინაიდან სწორედ მისი ხელისუფლებაა უზურპირებული. ამდენად, კონსტიტუციურ სისტემას უსამართლობის სამი სახე ერთმანვე დაჰყავს და აუცილებელია მისი მიღება. „ნა'ინიმ სცადა ისლამური მმართველობის პრინციპები შეეთავსებინა კონსტიტუციონალიზმის იდეებთან. მისთვის არსებობდა ორი ტიპის მმართველობა: თამალუქია ანუ ტირანია და ველაიათი ანუ კონსტიტუციური მმართველობა.“⁷⁰

შაიხ ისმა'ილ მაჰალათი, კონსტიტუციურ მოძრაობაში მონაწილე კიდევ ერთი თვალსაზრისო უღემი, ხელისუფლების სამ ტიპს გამოყოფს: პირველი შეუმცდარი იმამი, მეორე – აბსოლუტური ტიპის ტირანული მონარქია. მესამე – მმართველობის შეზღუდული და კონსტიტუციური ფორმა. „თუკი უღემები მონაწილეობას არ მიიღებენ კონსტიტუციურ მოძრაობაში, მაშინ ისლამური ქვეყნის პოლიტიკა ევროპული მოდელის განსახიერება იქნება. აქედან გამომდინარე, ისინი ვალდებული არიან ითანამშრომლონ პოლიტიკოსებთან, რათა დამყარდეს კანონები, რომლებიც ისლამის შესაბამისი იქნება.“⁷¹

როგორც ზემოთ ითქვა, უღემები თანდათანობით ჩამოშორდნენ კონსტიტუციურ მოძრაობას და სულ მალე იჩინა თავი მათი და საერო ინტელექტულების ინტერესთა შეუსაბამობამ. შექმნილი პირობების გამო კონსტიტუციის დემოკრატიული და ლიბერალური იდეებიც ფაქტობრივად განუხორციელებელი დარჩა. თუმცა, ეს მაინც არ აკნინებს ირანის კონსტიტუციური რევოლუციის მნიშვნელობას. ირანში კონსტიტუციური რევოლუცია მაშინ ხდებოდა, როდესაც მისი მეზობლები დამოუკიდებლობაზეც კი არ ოცნებობდნენ, ხოლო ოსმალეთის იმპერია დაშლის პირას იდგა. „კონსტიტუციური მოძრაობა პირველი ნაციონალური მოძრაობა იყო რეგიონში, რომელიც რელიგიურ საფუძვლებს იყენებდა და მიუხედავად ამისა, მიზნად გაიხადა ლიბერალური დემოკრატიის ფასეულობები.“⁷²

⁷⁰ M. Moaddel, "The Shi'i Ulama and the State in Iran", *Theory and Society*, 15, 1986, p. 525.

⁷¹ A.-H. Haini, *Shi'ism and Constitutionalism in Iran*, pp.100-101.

⁷² M. Mahallati, "The Middle East: in Search of an Equilibrium between Transcendent Idealism & Practicality", *JIF*, Summer'96, Vol. 50 Issue 1, p. 119.

ფაქლავიანთა დინასტიის გაბატონება

კონსტიტუციური რევოლუციით განცხადებული ბევრი იდეა, 1907 წელს მიღებული კონსტიტუციით გარანტირებული დემოკრატიული და ლიბერალური უფლებების დიდი ნაწილი, ირანში მალე დავიწყებას მიეცა. სამღვდლოება, შეიძლება ითქვას, კვლავ დაუბრუნდა პოლიტიკურ პროცესებში ჩაურევლობის პოლიტიკას და შემოიზღუდა საკუთარი თავი რელიგიური და სასამართლო ფუნქციებით. იგი აღარ ცდილობდა აქტიური ზემოქმედება მოეხდინა სახელმწიფო მმართველობაზე. ამასთან ერთად, XX ს. 10-იან წლებში განელდა კონსტიტუციური რევოლუციის შემოქმედი ლიბერალური ინტელიგენციის პოლიტიკური აქტივობაც.

1 მსოფლიო ომის დროს ევროპაში ბრძოლებით დაკავებულ დაპირისპირებულ მხარეებს თითქოსდა ნაკლებად ეცალათ ირანისათვის. მაგრამ რუსეთი და დიდი ბრიტანეთი, რომელთა ინტერესების ტრადიციულ სფეროსაც წარმოადგენდა ირანი, კვლავაც ცდილობდნენ არ დაეშვათ გერმანიის პოზიციების გაძლიერება ქვეყანაში. სწორედ ამ მიზეზით, ინგლისელებისა და რუსების ზენოლის შედეგად, მესამე მონღოლის გერმანოფილური მეჯლისი 1915 წ. ნოემბერში დაიშალა. ახალი არჩევნები კი გაურკვეველი ვადით გადაიდო.

ომის დასრულების შემდეგ ევროპელებმა (უპირველესად ინგლისელებმა და ბოლშევიკურმა რუსეთმა, რომელიც აქტიური კოლონიზატორული პოლიტიკის გატარებას ამჯერად „შენიღნული“ — გასაბჭოების ფორმით ცდილობდა) კვლავ გამოაქვინეს ცხოველი დაინტერესება ირანით.

ქვეყანაში საერთო არეულობა სუფევდა. იძალეს ცენტრიდანულმა ძალებმა. რაშთში, კასპისპირეთში, საბჭოთა ჩარევის შემდეგ, 1920 წ. მაისში გამოცხადდა გილანის საბჭოთა რეპუბლიკის შექმნა. აზერბაიჯანში მძლავრი იყო სეპარატისტული მოძრაობა. ხუზესთანში კი ბრიტანელები მხარს უჭერდნენ არაბული ტომის მეთაურის შაიხ ხაზალის ბრძოლას დამოუკიდებლობისათვის, რათა ჰქონოდათ აქ 1908 წელს აღმოჩენილ ნავთობზე მონოპოლიის გარანტია. ირანის გარდაუვალი დაშლის პერსპექტივამ წინა პლანზე გამოიყვანა ნაციონალისტური ძალები. დასავლეთთან დაპირისპირების თემამ ისევ შეიძინა აქტუალურობა.

დაიწყო პოლიტიკური გააქტიურება სამღვდლოებაშიც. 20-იან წლებში გამოჩნდა. რამდენიმე პოლიტიკური საზოგადოება და დაჯგუფება, რომელთა შექმნის ინიციატორებიც სასულიერო პირები იყვნენ. 1919 წ. ცნობილმა მუჯთაჰიდმა ხარეგანიმ დაარსა ე.წ. „ისლამის კავშირი“, რომლის მიზანსაც შეადგენდა ინგლისელ კოლონიზატორთა განდევნა და შარი'ათზე დაფუძნებული „მუსლიმური ნესის მმართველობის აღდგენა — იმგვარის, როგორიც არსებობდა მოციქულ მუჰამადის დროს“.⁷³ „ისლამის კავშირს“ მხარს უჭერდა სამღვდლოების ტრადიციული მოკავშირე „ბაზრის ხალხი“. თუმცა კავშირი მხოლოდ

⁷³ Е. А. Дорошенко, *Шиитское духовенство в современном Иране*, с. 81.

საკუთარი პოზიციის დეკლარირებას ახდენდა და პრაქტიკული მოღვაწეობის თვალსაზრისით, რეალურად არც არაფერი განუხორციელებია.

მეორე მუსლიმური ორგანიზაცია „აპრარ-ე მოსალმან“ („თავისუფალი მუსლიმები“), რომელიც 1922 წ. შეიქმნა და რომლის სათავეშიც მუჯთაპიდი მოჰამად იაზიდი იდგა, ძირითადად შედგებოდა მსხვილი მინისმფლობელი სამღვდელთაგან. ისინი ცდილობდნენ აქტიური მონაწილეობა მიეღოთ ქვეყნის მმართველობაში და იყვნენ მეოთხე და მეხუთე მონვევის მეჯლისის წევრები. „თავისუფალი მუსლიმების“ პროგრამა ითვალისწინებდა ინგლისელთა განდევნას ქვეყნიდან და ისლამური ნორმების ცხოვრებაში დანერგვას.⁷⁴

სწორედ ამ პერიოდში ინგლისმა მოახერხა თავს მოეხვია ირანისათვის უკიდურესად კაბალური ხელშეკრულება, რომლითაც ირანი ფაქტობრივად ნახევრადკოლონიურ სტატუსს იძენდა.⁷⁵ ხელშეკრულების გაფორმებამ ქვეყანაში და მეზობელ შიიტურ ერასში მეტად უარყოფითი რეაქცია გამოიწვია. დაიწყო საპროტესტო გამოსვლები.

1921 წ. 20 თებერვალს ჟურნალისტმა ზია ად-დინ თაბათაბა'იმ სახელმწიფო გადატრიალება მოახდინა.⁷⁶ მას მხარში ედგა კაზაკთა ბრიგადის პოლკოვნიკი რეზა ხანი, რომელმაც ყაზვინიდან თეირანზე გაილაშქრა დედაქალაქის დასაკაეებლად. (კაზაკთა ბრიგადა 1878 წ. შეიქმნა რუსების დახმარებით ნასერ ოდ-ადინ შაჰის პირადი გვარდიის სახით. მისი ოფიცრები, ძირითადად რუსები და რამდენიმე ბრიტანელი, თანდათანობით შეიცვალნენ ირანელებით. | მსოფლიო ომის შემდეგ უცხოელებს აეკრძალათ ამ სამხედრო ერთობაში ოფიცრებად სამსახური. კაზაკ ოფიცრებს შორის განსაკუთრებით გამოირჩეოდა პოლკოვნიკი რეზა-ხანი, რომელიც მეთაურობდა ჰამადანის კაზაკთა დივიზიას. რეზა ხანი ნარმომავლობით ასთარაბადიდან იყო და მამამისიც ირანული არმიის ოფიცრის ჩინს ატარებდა. რეზა ხანის დივიზია გადასროლილი იქნა ჩრდილოეთში. მისი მოღვაწეობის წყალობით ჩაიშალა ინგლისელი გენერლის აირონსაიდის მცდელობა, მოშირ ად-დოულეს მთაურობის დროს, შეცვლილიყო რუსი ინსტრუქტორები ინგლისელებით.⁷⁷). სწორედ ამ პერიოდიდან იწყება რეზა ხანის აღზევება.

⁷⁴ там-же.

⁷⁵ ინგლის-ირანის 1919 წ. ხელშეკრულებისა და მის წინააღმდეგ ბრძოლის შესახებ იხ. H.Kalouzian, "The Campaign against the Anglo-Iranian Agreement of 1919, *BUMES*, May 1998, Vol. 25 Issue 1, pp. 5-47.

⁷⁶ ირანში მიღებული თვალსაზრისით ეს გადატრიალება ინგლისელების მიერ იყო ინსაირიებული. მაგრამ უკანასკნელ ხანებში მოძიებული დოკუმენტებით მკაფიოდ ჩანს, რომ გადატრიალება ადგილობრივი ძალებით, ბრიტანელთა დახმარების გარეშე მოხდა. იხ. მაგ., P. Mallet, "The Persian Coup D'Etat of 20 February 1921". *Asian Affairs*, June 1994, Vol. 25 Issue 2, pp. 169-178. იგივე შეიძლება ითქვას რეზა ხანის ერთპიროვნული მმართველობის დამყარებაზე (იხ. ქვემოთ).

⁷⁷ С.Л. Агаев, *Иран в период политического кризиса 1920-1925 гг.*, с. 52.

⁷⁸ Р.Асдулвев, *Свержение династии каджаров*, с.100.

თაბათაბა'ის კაბინეტში რეზა ხანი გახდა სამხედრო მინისტრი და შეიარაღებული ძალების მთავარსარდალი. მალე კი, 1923 წ. ოქტომბერში, ხელში აიღო ძალაუფლება და ყაჯარი შაჰის უცხოეთში ყოფნის პირობებში, პრაქტიკულად ქვეყნის ერთპიროვნული მმართველი გახდა. თავდაპირველად, ათა თურქის მსგავსად, მასაც სურდა ქემალისტური ლაიცისტური ტიპის რესპუბლიკის შექმნა ირანში, მაგრამ მალე შეცვალა მიზნები, უპირველესად უღელმთა ნინაალმდეგობის შედეგად, რომელთათვისაც მიუღებელი იყო საერო რესპუბლიკის შექმნის იდეა.

„ამჟამად შაჰის ევროპაში გამგზავრების შემდეგ სარდარ სეფაჰმა (სამხედრო მინისტრმა), რომელიც ქვეყნის ფაქტობრივი გამგებელი იყო, აიძულა რეგენტი მოჰამად პასან მირზა ხელი მოეწერა დოკუმენტისათვის, რომლის თანახმადაც იგი არ ჩაერეოდა სახელმწიფოს.“⁷⁹ ამდენად, 1923 წ. მინურულს, ყაჯარებმა ფაქტობრივად დაკარგეს ხელისუფლება.

რეზა შაჰის მოზიციების გაძლიერებას თან ახლდა სამღვდლოების უკმაყოფილების გაზრდა ბრიტანეთის მიმართ მთავრობის კაპიტულანტური პოლიტიკის გამო. 1922 წ. 10 ოქტომბერს ინგლის-ირანის ხელშეკრულების დადების შემდეგ, ქაზიმინის მთავარმა მუჯთაჰიდმა პალესიმ გამოსცა ფეთვა, რომლითაც მუსლიმებს მოუწოდებდა ბრძოლისაკენ ამ ხელშეკრულების განხორციელების წინააღმდეგ. ფეთვის დაუმორჩილებლობის შემთხვევაში იგი იმუქრებოდა მუსლიმურ სასაფლაოზე დაკრძალვის უფლების ჩამორთმევით. მალე შიიტურმა სამღვდლოებამ აუკრძალა მონაშენებს ირანის მეჯლისის არჩევნებში მონაწილეობის მიღება, რომელსაც უნდა დაემტკიცებინა ეს ხელშეკრულება.⁸⁰

პალესი მართლმორწმუნე შიიტებს მიმართავდა მონოდებებით, რომლებშიც ბრალს დებდა ზოგიერთ მის თანამედროვე შიიტი თეოლოგს სქოლასტიკასა და შეხედულებათა არქაულობაში. იგი ქადაგებდა ისლამის განახლების, მუსლიმთა სულიერი კულტურის ამაღლების, უცხოელთა მიერ სპარსეთის ეკონომიკური და სამხედრო დაკაბალების მოსპობის აუცილებლობას, ადგილობრივი მრეწველობის განვითარების საჭიროებას. ყოველივე ეს ემთხვეოდა რეზა ხანის შეხედულებებს.⁸⁰ თუმცა, პალესის ქვეყნის აღორძინების უმთავრეს ფაქტორად ისლამი მიაჩნდა, რეზა ხანი კი, როგორც შემდგომში გამოჩნდა, რელიგიას ქვეყნის რეფორმირებისა და განვითარების წინააღმდეგ აღიქვამდა.

1923 წ. ივნისში ინგლისისა და ერაყის ხელისუფლებამ პალესი ორ ვაჭიშვილთან ერთად ადენში გაასახლა. პროტესტის ნიშნად, ერაყის 34-

⁷⁹ P. Sykes, *A History of Persia*, vol. II, p. 553.

⁸⁰ Е. Дорошенко, *Указ. соч.*, с. 84-85.

მა ყველაზე ცნობილმა მუჯთაპიდმა დატოვა ნმინდა შიიტური ადგილები და ირანში (ქერმანშაპარში) გადავიდა.⁸¹

შიიტი ლეთისმეტყველების ინგლისელთა მიერ ერაყიდან გაძევების ცნობამ დიდი მღელვარება გამოიწვია ირანში. ბაზრის ხალხმა თეირანში სამდღიანი საყოველთაო გაფიცვა მოაწყო. არჩევნები დანიშნულ დღეს აღარ შედგა. ინგლისელები იძულებულნი გახდნენ გარკვეულ დათმობებზე ნასულიყვნენ და მუჯთაპიდებისათვის უფლება მიეცათ დაბრუნებულიყვნენ ერაყში (იმ პირობით, რომ პოლიტიკაში არ ჩაერეოდნენ). ჰალესისა და მის ვაჟიშვილებს კი ირანში გადმოსახლების ნება დართეს.

თუმცა მუჯთაპიდები ერაყში არ დაბრუნებულან და მათ სვლა მოაწყვეს ქერმანშაპიდან თეირანის მიმართულებით. გზაზე კი მრავალრიცხოვან მიტინგებს ატარებდნენ ანტიბრიტანული პათოსით. ბოლოს ისინი ყუმში დაბანაკდნენ.

რეზა ხანი, რომელიც ამ პერიოდში სამხედრო მინისტრი იყო, დაუფარავად განუდგა შაჰისა და პრემიერ-მინისტრის პოლიტიკას. იგი დემონსტრაციულად ავლენდა თავის კეთილგანწყობას მუჯთაპიდების მიმართ.

ჰალესიმ ირანში, კერძოდ მაშჰადში დასახლების უფლება სწორედ რეზა ხანის ბრიტანელებთან მოლაპარაკებების შედეგად მიიღო.⁸² 1923 წ. გარდა ამისა, რეზა ხანმა მოიწვია ყუმში ათაბათიდან მარაჯები ნა'ინი და ისფაჰანი, რომლებიც ბრიტანელებმა გაასახლეს ირანიდან მათ წინააღმდეგ აჯანყებაში მონაწილეობისათვის. რეზა ხანი შეუთანხმდა ბრიტანელებს და 1924 წ. ისინი დააბრუნა ათაბათში სამხედრო ექსკორტის თანხლებით. სახელოვან უღებთა ირანიდან ნასვლის წინ იგი თვითონ ეახლა მათ და გამოხატა პატივისცემა. გასაკვირი არ არის, რომ ამ პერიოდში იგი სამღვდელოებაში განსაკუთრებული ნდობით სარგებლობდა და ნაჯაფის შიიტურმა ელიტამ იგი გამოაცხადა „ისლამის დამცველად“.⁸³

რეზა ხანი კარგად აცნობიერებდა, თუ რაოდენ დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა სამღვდელოების მხარდაჭერის მოპოვებას. იგი განსაკუთრებული პატივისცემით ეყრდნობოდა იმ მუჯთაპიდებს, რომლებიც ნაკლებად იყვნენ ჩაბმულნი პოლიტიკურ პროცესებში. რეზა ხანი კეთილგანწყობას იჩენდა აიათოლა შა'ერის, აიათოლა ხომეინის მასწავლებლის მიმართ, რომლის მუდმივი რეზიდენციაც ყუმში იყო. აქ მან მედრესე „ფაიზიე“ გადააქცია შიიტური განათლების უმნიშვნელოვანეს ცენტრად, მაგრამ აიათოლა შა'ერი არასდროს ერეოდა პოლიტიკაში და ამ თვალსაზრისით არსებული ხელისუფლებისათვის სასურველ პარტნიორს წარმოადგენდა.

⁸¹ C. J. Agha, *Iran*, c. 120.

⁸² *там-ჯე*, c. 121.

⁸³ Sh. Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pehlevi Period*, pp. 29-30.

რეზა ხანი არც თეირანელი მუჯთაპიდების მოღვაწეობას უქმნიდა დაბრკოლებას, რომლებიც, აიათოლა ხარეგანის მეთაურობით, მიუხედავად გარკვეული პოლიტიკური „პრეტენზიებისა“, არ ენი-ნაალმდგებოდნენ მის ბრძოლას პოლიტიკური ძალაუფლებისათვის. ხარეგანის გარშემო შემოკრებილები იყვნენ თეირანის ბურჟუაზიის გავლენიანი წარმომადგენლები და უმაღლესი სამღვდლოება. მეხუთე მონვევის მეჯლისის (1923.IV-1924.V) არჩევნების დროს, ხარეგანის პროგრამის ერთ-ერთ მთავარ პუნქტს შეადგენდა ისლამის განმენდა ნებისმიერი დანამატისა და დამახინჯებისაგან.⁸⁴

თუმცა, მისი ხელისუფლების გაძლიერების მონინაალმდეგე სასულიერო პირების მიმართ რეზა ხანი საკმაოდ დაუნდობლად მოქმედებდა, რაც მკაფიოდ გამოჩნდა მის შემდგომ მოღვაწეობაში – რეზა ხანისათვის მიუღებელი იყო უღმერთა პოლიტიკური გააქტიურება.

რეზა შაჰს ორი მიზანი ამოძრავებდა, რომელთაც ერთიანობაში აღიქვამდა: მას სურდა ნანილობრივ მაინც აღედგინა ირანის ძველი დიდება და იმავდროულად დაემყარებინა საკუთარი აბსოლუტური ძალაუფლება ამ აღორძინებულ სახელმწიფოში. ის ამ მიზნების მისაღ-წევად ქედუხრელად მიიწევდა წინ; ნებისმიერი ძალას, რომელიც მას წინ აღიდგებოდა, ის დაუნდობლად უსწორდებოდა და შეძლებისდაგვარად ანადგურებდა. ამდენად, ტომების დამოუკიდებლობა, მი-წისმფლობელების ძალა, ყაჯართა სამეფო კარი, ლიბერალური და დე-მოკრატიული იდეები – ყველაფერი მისი თავდასხმის ობიექტი ხდებოდა. ამგვარ პირობებში, სამღვდლოების ძალაუფლებაც გარ-დაუვლად დაკნინდა.

შაჰად კურთხევამდე რეზა ხანი, უღმერთა მხადაჭერის მოპოვების მიზნით, 1924 წ. ჩავიდა ყუმში და მოლაპარაკება გამართა უღმერთთან, რომლის შედეგიც გახდა უმაღლესი სამღვდლოებისა და ირანის მო-მავალი მონარქის ერთობლივი დეკლარაცია. მასში ხაზგასმული იყო, რომ სამღვდლოება რეზა ხანს მხარს დაუჭერდა რწმენის საფუძვლების განმტკიცებაში, დამოუკიდებლობასა და ეროვნული მთავრობის შექმ-ნაში. „აბდ ალ-ქარიმ შა'ერიმ და მარჯამ აბუ 'ლ-შასან ისფაჰანიმ მხარ-დაჭერა აღუთქვეს მას იმ შემთხვევაში, თუ ის ყურადღებას მიაქცევდა ისლამური ფასეულობების დაცვას.“⁸⁵ თუმცა, „ამ პერიოდში ყუმის სამ-ღვდლოება (მათ შორის აიათოლა შა'ერიც) უარყოფითად აფასებდნენ რეზა შაჰის მისწრაფებას გამხდარიყო ირანის უზენაესი მმართველი.“⁸⁶

ისიც აღსანიშნავია, რომ 1924 წელს რეზა გვერდში დაუდგა სამ-ღვდლოებას ბაჰაიტების წინააღმდეგ კამპანიაში.

⁸⁴ E. Doronchenko, *უკან. სოც.*, c. 83.

⁸⁵ H. Algar, "Imam Khomeini, 1902-1962: The Pre-Revolutionary Years", in: *Islam, Politics, and Social Movements*, p. 273. მხოლოდ 1928 წელს გამოხატა შა'ერი უკმაყოფილება შაჰის მოქმედებით ჩაცმულობის კანონთან დაკავშირებით, ისიც მეტად ზომიერად.

⁸⁶ Sh. Akhavi, *op. cit.* p. 30-31.

მიუხედავად რეზა-ხანის ავტორიტარული პრეტენზიებისა, მას მხარი დაუჭირეს ათაბათის სასულიერო ელიტამ და ახლო და შუა აღმოსავლეთის შიიტურმა თემებმა.⁸⁷ მას შემდეგ, რაც რეზა ხანმა ჩაახშო ხუზესთანის სამხრეთის ტომების, ქურთებისა და თურქმენების ამბოხებები, მისდამი უარყოფითად განწყობილი შიიტური სამღვდლოება თანდათანობით დათმობებზე წავიდა ქვეყნის ფაქტობრივი ხელისუფლების მიმართ. რეზა ხანმა საჯაროდ დაგმო ვაჰაბიტთა მოქმედება საუდის არაბეთში, რომლებმაც შეურაცხყვეს მუსლიმი წმინდანების საფლავები მედინაში, მათ შორის მუჰამადის საფლავიც. ამ აქტით მან კიდევ უფრო აიმაღლა ავტორიტეტი სასულიერო წრეებში.

როდესაც მრავალი მუჯთაპიდი იძულებული გახდა დაეტოვებინა ნაჯაფი და ქერბალა 1922 წ. ანტიბრიტანული გამოსვლების გამო და თავი ყუმისათვის შეეფარებინა, რეზა ხანი ეახლა მათ 1924 წ. მარტში, რათა დაერწმუნებინა, რომ სულაც არ ჰქონდა მიზნად თურქული ტიპის რესპუბლიკის შექმნა. იმისათვის, რომ ხაზი გაესვა თავისი მართლმორწმუნეობისათვის, 1924 წ. აგვისტოში, რეზა შაჰმა, „კეთილმორწმუნე შიიტის იმიჯის შესაქმნელად მონაწილეობა მიიღო თეირანის ბაზარში მოპარამის პროცესიებში.“⁸⁸ იმ დროისათვის უკვე ერაყში დაბრუნებულმა უღემებმა მას (რეზა ხანი ჯერ კიდევ პრემიერ მინისტრი იყო) იმამ ჰუსაინის ძმის, აბასის ლეგენდარული ხმალი უსახსოვრეს, რომლითაც თითქოსდა იგი ქერბალასთან იბრძოდა. ვალში რომ არ დარჩენილიყო, რეზამ ნაჯაფის მოხილვა განახორციელა და ყველაზე გამორჩენილ მუჯთაპიდებს – მირზა ჰუსაინ ნა'ინისა და ჰაჯი აბუ ლ-ჰასან მუსაევი ისფაჰანის ალუთქეა, რომ ბოლოსდაბოლოს აამოქმედებდა კონსტიტუციის დამატების II მუხლს, რომელიც ითვალისწინებდა პარლამენტის საკანონმდებლო საქმიანობის კონტროლს ხუთი მუჯთაპიდისაგან შემდგარი კოლეგიის მიერ.

1924 წელს რეზა შაჰი, იმ დროს პრემიერ მინისტრი, აცხადებდა: „პირადად მე და მთლიანად ირანის შეიარაღებული ძალები მზად ვართ დავიცვათ და განვადიდოთ ისლამის ბრწყინვალეობა. ამას მე ვთვლი ჩემს ერთ-ერთ მთავარ მოვალეობად. მე მუდამ მონადინებული ვიყავი ხელი შემეწყო ისლამის პროგრესისათვის და ვამჟღავნებდი განსაკუთრებულ პატივისცემას სამღვდლოების საქმიანობისადმი.“⁸⁹

რეზა შაჰი პრაქტიკულად ქვეყნის ერთპიროვნული გამგებელი გახდა. ამ დროს მისი და ზოგადად ირანული საზოგადოების წინაშე მთელი სიმწვავეით დაისვა საკითხი: უნდა შენარჩუნებულიყო მმართველობის მონარქიული ფორმა თუ უმჯობესი იქნებოდა ირანის გარდაქმნა თურქეთის მსგავს ლაიციკურ სახელმწიფოდ? რეზა ხანი თავდაპირველად მხარს უჭერდა საერო სახელმწიფოს შექმნის იდეას, რომლის პრეზიდენტიც, ირანის იმდროინდელი სპეციფიკიდან გამომ-

⁸⁷ R. W. Cottam, *Nationalism in Iran*, p. 86.

⁸⁸ H. Algar, *The Oppositional Role of the Ulama*, p. 78.

⁸⁹ Quoted D.N. Wilber, *Riza Shah Pahlavi: The Resurrection and Reconstruction of Iran*, p. 79.

დინარე უსაზღვრო ძალაუფლების მქონე ავტორიტარი მმართველი, თვითონვე გახდებოდა. მაგრამ ამ თვალსაზრისს პირველ რიგში უღემები შეენინაალმდევნენ.

1924 წ. მარტში რეზა ხანმა უარი განაცხადა რესპუბლიკის შექმნაზე და მალე, 1925 წ. 31 ოქტომბერს თეირანის პარლამენტმა გააკეთა ოფიციალური განცხადება უკანასკნელი ყაჯარი მონარქის, უცხოეთში მცხოვრებ აჰმადის შაჰის დესტიტუციის შესახებ. 12 დეკემბერს კი მეჯლისმა რეზა ხანი ირანის ახალ შაჰად დაასახელა.⁹⁰ უღემთა უმრავლესობას სანინაალმდევგო აზრი არ გამოუთქვამს რეჟიმის შეცვლასთან დაკავშირებით. ტრადიციული ფორმის მონარქიის შენარჩუნება მათ მინიმუმ იმის გარანტიად ეჩვენებოდათ, რომ არ განხორციელდებოდა თურქეთის მსგავსი ლაიციისტური ტიპის ექსპერიმენტი. მაგრამ სულ მცირე დრო აღმოჩნდა საკმარისი იმისათვის, რომ გამოჩენილიყო, თუ რაოდენ მცდარი იყო ეს შეხედულება.

თავისი მეფობის პერიოდში (1925-1941 წწ.) რეზა შაჰი ჯიუტად და მეთოდურად მისდევდა დასახულ მიზანს: მოეხდინა ირანული სახელმწიფოს რეფორმირება ევროპული მოდელის მიხედვით, განეერცო საკუთარი ძალაუფლების აბსოლუტიზმი, შეემციერებინა სამღველოების გავლენა და არალი ქვეყნის პოლიტიკურ ცხოვრებაში.

ისიც აუცილებელი გასათვალისწინებელია, რომ სამღველოება არ ყოფილა ერთადერთი ძალა, რომელმაც ხელი შეუწყო რეზა ფაჰლავის აღზევებას. „რეზა ხანი, რომელსაც მხარში სეკულარისტები და მოდერნისტები ედგნენ, მონადინებული იყო შეეცვალა ხელისუფლების სტრუქტურა მონარქიიდან საპრეზიდენტო ფორმით. პარლამენტი და ხალხი წინ აღუდგა ამ განზრახვას. მათ სურდათ იგი მეფე გამხდარიყო და პქონოდა აუცილებელი ძალაუფლება, რომ დაპირისპირებოდა ირანში უცხოელთა კონტროლს.“⁹¹

საბოლოო ჯამში კი უნდა აღინიშნოს, რომ რეალურად უღემებმა ხელი შეუწყვეს რეზა შაჰის ავტორიტარული მმართველობის დამყარებას და, როგორც უკვე ითქვა, რეზა შაჰმა სწორედ სამღველოების, რომლის შეხედულებასაც განსაკუთრებული ფასი გააჩნდა ირანის მოსახლეობისათვის, მოთხოვნით განაცხადა უარი კონსტიტუციური რესპუბლიკის დაფუძნებაზე.

რეზა ხანის ირანის ახალ შაჰად გამოცხადების შემდეგ მდგომარეობა სრულიად შეიცვალა და არა სამღველოების სასარგებლოდ. ე. წ. მოდერნიზაციის პირობებში სახელმწიფო აპარატში, მმართველ სტრუქტურებში უღემებისათვის ადგილი აღარ მოიძებნა.⁹² უღემებს, რომლებსაც პრაქტიკულად არაფერი გაუკეთებიათ რეზა ხანის აღზევების

⁹⁰ მონარქიის წინააღმდეგ მეჯლისში ხმა მისცეს მოდარესმა (სხვა ცნობით, იგი იძულებული გახადეს არ მიეცა სანინაალმდევგოდ ხმა, იხ. ქვემოთ), თაყიზადემ, მემარცხენე ნაციონალისტმა იაჰია დოლათაბადიმ და ირანელ ნაციონალისტთა მომავალმა ლიდერმა მოჰამად მოსადეემ.

⁹¹ P. Ta'ati, "Concerns Autonomy in Twentieth-Century Iran", *Civilisations*, pp. 21-61, p. 36.

⁹² B. Badie, *Les deux États*, p. 196.

წინააღმდეგ და ფაქტობრივად ვეტო დაადეს მის მიერ რესპუბლიკის გამოცხადების მცდელობას (აიათოლები შა'ერი, ნა'ინი, ისფაჰანი და სხვ.) ამჟამად არ გაუმართლდათ რეზა შაჰის გამეფებასთან დაკავშირებული იმედები.

მაღე ნათელი გახდა, რომ „მოდერნიზაციის“ პროგრამა სულაც არ ითვისისწინებდა უღემთა ინტერესებს. მრავალ – იდეოლოგიურ, პოლიტიკურ, სოციალურ და კულტურულ ასპექტებში ახალმა შაჰმა მძიმე დარტყმა მიიყენა უღემების ძალაუფლებას და შეამცირა მათი პრივილეგიები. „რეზა შაჰის პერიოდში პოლიტიკური ხელისუფლება რელიგიურ ნოდებას მიიჩნევდა ერთ-ერთ მთავარ წინააღმდეგობად მოდერნიზაციის პროგრამების განხორციელების გზაზე.“⁵³ მისი მმართველობის პერიოდში უღემებმა თანდათანობით დაკარგეს კონტროლი განათლებისა და სასამართლო სისტემებზე, აგრეთვე ადგილები მეფლისში. მნიშვნელოვანი ცვლილებები მოხდა ჩაცმულობის თვალსაზრისით (ჩადრის ტარების აკრძალვა). შემცირდა შიიტური მრწამსის მნიშვნელობა, ეინაიდან რეზა შაჰის რეჟიმი წინაისლამური ირანისა და მისი კულტურის აპოლოგეტი გახდა.

რეზა შაჰის დროს განსაკუთრებული ყურადღება გამახვილდა ირანის წარსულზე. მიმდინარეობდა ირანული რასის სინმინდის პროპაგანდა.⁵⁴ მნიშვნელოვანი პრივილეგიები მიიღეს ირანელმა ზოროასტრელებმა, რომელთა რიცხვიც 10 ათასს აღწევდა. მათ უფლება მიეცათ გაეხსნათ საკუთარი სკოლები. თეირანის უნივერსიტეტში ისწავლებოდა ავესტა და ფალაური ტექსტები. დაშვებული იყო ზოროასტრული ახალი წლის აღნიშვნაც. პიჯრის კალენდრის პარალელურად ოფიციალურად იქნა შემოღებული ზოროასტრული მზის კალენდარი. პოპულარული გახდა ძველირანული და ზოროასტრული სახელები.⁵⁵ შაჰი ტოლერანტობას იჩენდა სხვა რელიგიების წარმომადგენლების (სომხების, ასირიელების, ებრაელების) მიმართ და აუკრძალა მუსლიმ სამღვდელოებას სხვა აღმსარებლობათა მიმდევრების დევნა, თუმცა ეს აკრძალვა არ შეხებია ბაჰაიტებს, რომელთა მრავალი სალოცავი სახლი დაიხურა.⁵⁶

ბუნებრივია, ამგვარი გარდაქმნები არ შედიოდა უღემთა ინტერესებში, მაგრამ მათ რეალურად ვერ შეძლეს ერთიანი და ქმედითუნარიანი ოპოზიციის შექმნა. რეჟიმიმ უკმაყოფილო უღემების ნაწილი (აიათოლა ქაშანი, პაჯი ნუროლა ისფაჰანი) განერიდა პოლიტიკურ და საზოგადოებრივ ცხოვრებას, ნაწილმა კი (აიათოლა შა'ერი, შაიხ 'ალი

⁵³ W. G. Millward, "Aspects of Modernism in Shi'a Islam", *Studia Islamica*, 1973, XXXVII, p. 111.

⁵⁴ იხ. მაგ. P. Elwel-Sutton, *Modern Iran*, p. 87.

⁵⁵ აქვე ვაიხსენებთ სრულიად საპირისპირო რეაქციას – ისლამური რევოლუციის გამარჯვების შემდეგ ყველაზე რადიკალურად განწყობილი უღემები მოითხოვდნენ სპარსული ლიტერატურის იმ ნიმუშების აკრძალვას, რომლებიც ხოტბას ასხამდნენ წინაისლამურ ირანს, აგრეთვე ირანის ტერიტორიაზე არსებული ისლამამდელი ხანის ძეგლების, მათ შორის პერსეპოლისის დანგრევასაც.

⁵⁶ უნდა აღინიშნოს, რომ ბაჰაიტების სასტიკი დევნა გაგრძელდა რეზა ფაჰლავის ვაჟის, მოჰამად რეზას მეფობის დროს და ისლამური რესპუბლიკის შექმნის შემდეგაც (იხ. ქვემოთ).

დაშთი, საიდ აჰმად ბეჰბაჰანი) პრაქტიკულად მხარი დაუჭირა შაჰის კურსს და გარკვეული პრივილეგიებიც მიიღო სანაცვლოდ.

შაჰის მიზნები მკაფიო იყო: 1. იდეოლოგიური – სახელმწიფოსაგან რელიგიის გამოცალკეება (უფრო ზუსტად კი რელიგიის თანდათანობითი დაქვემდებარება სახელმწიფოსადმი). 2. „გათიშე და იბატონეს“ პრინციპი — საკუთრივ სამღვდელეობაში წინააღმდეგობათა გაღვივება და ამ გზით უღმთა კორპუსის დასუსტება.

ოპოზიციური სამღვდელეობა ტრადიციულად ისევ ბაზრის ხალხსა და წერილ ბურჟუაზიას ეყრდნობოდა, რომელთა ინტერესებსაც ნაკლებად ითვისებდა შაჰის ეკონომიკური პოლიტიკა. 1927-1935 წწ. ამ კურსის წინააღმდეგ რამდენიმე მნიშვნელოვანი გამოსვლა მოხდა.

ოპოზიციონერი სამღვდელეობის ერთ-ერთი ლიდერი იყო მუჯთაჰიდი საიდ შირზა ჰასან მოდარესი, რომელიც მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა ირანის საზოგადოებრივ ცხოვრებაში I მსოფლიო ომის შემდეგ. 1919 წ. იგი ერთ-ერთი პირველი გამოვიდა ბრიტანეთ-ირანის კაბალური ხელშეკრულების კრიტიკით. მოდარესი ყაჯართა დინასტიის მხარდამჭერი იყო და ასევე გამოდიოდა მუსტოფა ოლ-მამალეჟის მთავრობის წინააღმდეგ. იგი მომხრე იყო ისეთი ძლიერი მთავრობის შექმნისა, რომელიც ბოლოს მოუღებდა რეზა ხანის ავტორიტარულ მისწრაფებებს. შემდგომში მას არაერთხელ გაუკრიტიკებია რეზა ხანის პოლიტიკური კურსი. თუმცა, საბოლოო ჯამში, მოდარესიმ ვერ მოახერხა იმ ძალების გადმობირება, რომლებიც რეზა ხანს უჭერდნენ მხარს.

დეპუტატი ყაზვინიდან მოდარესი 1922 წ. მეჯლისში უმრავლესობის ლიდერი გახდა და ხმა აიმაღლა სამხედრო მინისტრის დიქტატურისა და ერთპიროვნული მმართველობის წინააღმდეგ.

ამასთანავე ხაზგასასმელია, რომ მოდარესი არ გამოირჩეოდა თანმიმდევრულობით. 1923 წ. შემოდგომაზე რეზა ხანის მიერ შექმნილ მთავრობაში შევიდნენ მოდარესის მომხრეები – ყავამ ოს-სალთანე და ნასერ ად-დოულე. 1924 წლის დასაწყისიდან რეზა ხანის მიერ დანყებულ კამპანიას ყაჯართა დინასტიის გაუქმების მოთხოვნით მოდარესიმაც დაუჭირა მხარი, რომელიც ადრე ყაჯართა მოკავშირედ ითვლებოდა. მანამდე მოდარესი აჰმად შაჰის ევროპიდან ჩამოყვანის გეგმასაც კი აწყობდა, რომელსაც რეზა ხანის მთავრობის გადაყენება უნდა გამოეცხადებინა. მაგრამ აჰმად შაჰმა დაბრუნებაზე უარი განაცხადა.⁷⁷ ამასთანავე, მოდარესი უარყოფითად აფასებდა ირანში რესპუბლიკის შექმნის პერსპექტივას.

ანგარიშგასანევია, რომ მოდარესი და მოსადეყი, ირანის ნაციონალისტური მოძრაობის მომავალი ლიდერი, რომლებიც იმ დროს პარლამენტარები იყვნენ (მოსადეყს 1921 წ. ყავამ ოს-სალთანეს კაბინეტში ფინანსთა მინისტრის თანამდებობაც ეკავა), იმ მცირეთა რიცხვში იყვნენ,

⁷⁷ P. Asadulov, *ukaz. soch.*, s. 123.

რომლებიც არ იზიარებდნენ თვალსაზრისს ახალი დინასტიის დაფუძნების შესახებ ირანში.

რეზა შაჰის გამეფებასთან დაკავშირებით კიდევ ერთ საგულისხმო მომენტზე გავამახვილებთ ყურადღებას: „ხალხი, როგორც ირანში, ისე ნებისმიერ სხვა ქვეყანაში, ყოველთვის ცდილობს დაივინყოს ისტორიიდან ის, რაც მას არ აწყობს. მომდევნო თაობებმა რეზა ხანის მმართველობის დამყარების ინტერპრეტირება იმგვარად მოახდინეს, რომ მისი ხელისუფლების სათავეში მოსვლა ბრიტანელების მიერ ორგანიზებულ სახელმწიფო გადატრიალებად მოინათლა.“⁹⁸

სინამდვილეში კი ყოველივე სხვაგვარად მოხდა. ბრიტანელი კერზონი თვლის, რომ ეს გადატრიალება იყო „ბრიტანეთის გავლენისა და პრესტიჟის სრული კოლაფსი.“⁹⁹ ბრიტანელებს არაცენტრალიზებული ქვეყნის რესურსების კონტროლი გაცილებით უკეთ შეეძლოთ. რეზა ხანი კი მონოღებული იყო „სამხრეთში დამყარებინა თეირანის სრული კონტროლი“. თუმცა შემდგომ ბრიტანელებმა აღიარეს, რომ მათთვის უფრო მნიშვნელოვანი იყო თეირანთან კარგი ურთიერთობის შენარჩუნება, ვიდრე სამხრეთში ლოკალური ლიდერის ცენტრიდანული მისწრაფებების მხარდაჭერა.¹⁰⁰

შექმნილ სიტუაციაში დეპუტატ მოდარესის არაფერი დარჩენოდა გარდა იმისა, რომ ხმა მიეცა მეჯლისში 1925 წ. 12 დეკემბერს ყაჯართა მონარქიის გაუქმებისა და რეზა ხანის გამოცხადებისათვის ირანის შაჰად.¹⁰¹

რეზა ფაჰლავის შაჰად გამოცხადების შემდეგ მოდარესიმ კვლავ აიმაღლა ხმა ქვეყნის მოდერნიზაციის ნინააღმდეგ. „შაჰის რეჟიმის იმ მცირე ოპონენტებს შორის, რომლებიც ბედავდნენ პროტესტის ხმამაღლა გამოთქმას, პირველ რიგში უნდა დასახელდეს აიათოლა მოდარესი.“¹⁰² მოდარესი მოითხოვდა, რომ რეფორმები გატარებულიყო თანდათანობით, კონსტიტუციის დაცვით და „ქვეყნის საქმეებში არმიის არასაჭირო ჩარევის გარეშე.“¹⁰³ თუმცა 1926 წ. მოდარესიზე თავდასხმის შემდეგ, რომლის შედეგადაც იგი კინალამ დაიღუპა, მისი და მისი მიმდევრების პოზიცია უფრო ზომიერი გახდა.¹⁰⁴

შაჰად გახდომის შემდეგ რეზას არ დავინყებია მოდარესისთან ძველი მტრობა. იგი საკმაო ხნის მანძილზე იმყოფებოდა პოლიციის მეთვალყურეობის ქვეშ. შემდეგ კი დააპატიმრეს და 1937 წ. ციხეში დაახრჩვეს. ასევე გაუსწორდნენ შაჰის მეორე მონინააღმდეგეს, ცნობილ ისფაჰანელ მუჯთაჰიდს შაჟი ალა ნუროლა ნაჯაფი-ისფაჰანის, ისფაჰანის საკრე-

⁹⁸ P. Ta'ali, *op.cit.*, p. 36.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 37.

¹⁰¹ H. Algar, *The Oppositional Role of the Ulama*, p. 240.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ А. И. Демин, В. В. Трубцкой, "Иран в период монархии Реза-шаха (1925-1941)", в сб. *Иран. Очерки новейшей истории*, с. 42

¹⁰⁴ *там-же.*

ბულო მუჩეთის მთავარი მზრუნველს. იგი ეკუთვნოდა შაიხ ბაგირის ცნობილ საგვარეულოს (შაიხი ბაგირი აიათოლა ნა'ინის მოძღვარი იყო). ეს საგვარეულო კი მსხვილი მინისმფლობელი იყო, ფლობდა ოპიუმის ყაყაჩოების დიდი პლანტაციებს.¹⁰⁵ ფინანსთა სამინისტრომ მოინდომა პლანტაციებიდან მიღებულ შემოსავლებზე გადასახადების გაზრდა, რისთვისაც მეჯლისმა სპეციალური კანონიც კი მიიღო. ნაჯაფიმ გლეხებს აჯანყებისაკენ მოუწოდა, რომელიც სამთავრობო ჯარებმა სისხლში ჩაახშვეს. კანონის მოქმედება დროებით შეაჩერეს, მაგრამ ნაჯაფი მაშპადში გაასახლეს.

1926 წლიდან მეჯლისი თანდათანობით ხდებოდა მონარქიის ნებას დამორჩილებული ორგანო. გახშირდა შემთხვევები, როდესაც შაჰი ანხორციელებდა საკუთარ გადაწყვეტილებებს ისე, რომ არც კი ელოდა მეჯლისის მიერ მათ დამტკიცებას.¹⁰⁶ რეზა შაჰმა ირანის პარლამენტი გადააქცია მორჩილ ინსტრუმენტად. თავისი პოლიტიკის განსახორციელებლად იგი არაღეგულარულად ატარებდა არჩევნებს და აყენებდა მის მიერ პირადად შერჩეულ კანდიდატებს.¹⁰⁷

შაჰის მოდერნიზებული რეფორმები, რომლებიც საზოგადოებრივი ცხოვრების პრაქტიკულად უკლებლივ ყველა სფეროს მოიცავდა, ამკარად არ პასუხობდა სამღვდელოების ინტერესებს და უღემებმა თანდათანობით დაკარგეს ის პრივილეგიები, რომლებიც მათ საგანმანათლებლო და სასამართლო სფეროებში გააჩნდათ.

კანონების სერიას, რომლებიც სამღვდელოების ძველ პრივილეგიებს ამცირებდა, სათავე მაშინ დაედო, როდესაც რეზა ხანი ჯერ კიდევ პრემიერ-მინისტრი იყო. მაგ., 1925 წ. 28 მაისის კანონი სამხედრო სამსახურის შესახებ ათავისუფლებდა რელიგიურ მეცნიერებათა შემსწავლელ იმ სტუდენტებს, რომელთაც საყოველთაოდ აღიარებული მუჯთაპიდის წინაშე შეეძლოთ დაემტკიცებინათ, რომ გააჩნდათ იჯთიპადის უნარი. მაგრამ კანონი ასევე მოითხოვდა, რომ მათ გამოცდა ჩაებარებინათ სახელმწიფო კომისიის წინაშე,¹⁰⁸ ეს კი უკვე გარკვეულწილად სამღვდელოების კომპეტენციაში „ეჭვის შეტანას“ ნარმოადგენდა.

ფაჰლავიანთა მონარქიის არსებობის პირველი წლების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ღონისძიება იყო სავალდებულო სამხედრო სამსახურის კანონის ცხოვრებაში გატარება, რომელიც მეჯლისმა 1927 წელს მიიღო. ამ კანონის თანახმად, სამხედრო სამსახურიდან თავისუფლდებოდნენ მხოლოდ სასულიერო ნოდების მქონე პირებისა და საღვთისმეტყველო სკოლების სტუდენტების ერთი ნაწილი, ქრისტიანები და სხვა რელიგიური უმცირესობების წარმომადგენლები. მოსახლეობა, რომელიც საკმაოდ ანტიპათიურად იყო განწყობილი არმიის მიმართ, ამ კანონს უარყოფითად შეხვდა. რეკრუტირება უპირველესად ქალაქის მოსახლეობის უკმაყოფილებას იწვევდა და 1927 წელს ქალაქებში საპრო-

¹⁰⁵ Sh. Akhavi, *Religion and Politics*, p. 41.

¹⁰⁶ А. И. Демин, В. В. Трубцкой, *указ. соч.* с. 41.

¹⁰⁷ D. Wilber, *op. cit.*, p. 117.

¹⁰⁸ Sh. Akhavi, *op. cit.* p. 37.

ტესტო გამოსვლები დაიწყო. კანონის გაუქმებისაკენ მიმართულ მოძრაობას სამღვდელოება ჩაუდგა სათავეში. ცნობილი მუჯთაპიდები მოსახლეობას ჯარში განწვევის ბოიკოტირებისაკენ მოუწოდებდნენ. მეჯლისში, სამღვდელოების წარმომადგენლები აიათოლა ბეჰბაჰანის მეთაურობით, მოითხოვდნენ კანონის გაუქმებას. თეირანში, შირაზში, ისფაჰანსა და ყუმში მნიშვნელოვანი მღვდვარეები დაიწყო. იკეტებოდა ბაზრები, ტარდებოდა ბესთი მეჩეთების ეზოებში, დემონსტრაციები შაჰის სანინალმდგო ლოზუნგებით და ზოგჯერ ყოველივე ამას მოსდევდა შეტაკებები სამთავრობო ჯარებთან. სამხედრო სამსახურში განწვევის პროცესს შეენინაალმდგნენ ტომებიც.¹⁰⁹ ქვეყანაში ნესრიგის დამყარებისათვის ხელისუფლება იძულებული გახდა მოლაპარაკებები გაემართა ყუმში სამღვდელოებასთან. ორმხრივი დათმობების შედეგად, მთავრობამ კანონიდან ამოიღო სიტყვა „სავალდებულო“, რითაც შედარებით შენედა ჯარში იძულებითი განწვევის პროცესი.

სამხედრო სამსახურის შემოღებასთან დაკავშირებული კონფლიქტი პირველი სერიოზული დაპირისპირება იყო შაჰსა და სამღვდელოებას შორის. სამღვდელოებამ ისარგებლა მოსახლეობის უკმაყოფილებით და მოინდომა არა მარტო სამხედრო სამსახურის კანონის გაუქმება, არამედ რეფორმათა მთელი პროგრამის გადასინჯვაც. მთავრობა, რომელიც ამ დროს გლეხების, ჯარისკაცების, ტომების უკმაყოფილების ჩახშობით იყო დაკავებული, იძულებული გახდა დათმობაზე წასულიყო. 1927 წ. დეკემბერში ყუმში გაგზავნილი დელეგაციის მეთაური, სამეფო კარის მინისტრი აცხადებდა, რომ მთავრობას საკუთარ მოვალეობად მიაჩნია „ისლამის დიდებისა და სამღვდელოების ღირსეული მდგომარეობის შენარჩუნება“.¹¹⁰ შაჰის მთავრობა ასევე კისრულობდა ვალდებულებას, რომ დაიცავდა კონსტიტუციის იმ მუხლს, რომლის თანახმადაც უნდა შექმნილიყო ხუთი ულემის საბჭო საკანონმდებლო მოღვაწეობის კონტროლისათვის. ულემთა სასარგებოდ მთავრობამ ასევე აკრძალა სატირული ჟურნალის „ნაჰიდის“ გამოცემა, რომელშიც კარიკატურები იბეჭდებოდა მოღებზე.¹¹¹

სამხედრო სამსახურთან დაკავშირებული პრობლემები მალე ისევ გახდა სამღვდელოების უკმაყოფილების მიზეზი. რეზა ფაჰლავი ცდილობდა მცირედის დათმობით შეენარჩუნებინა მთავარი – რეფორმების გზით ქვეყნის ძირეული გარდაქმნისაკენ აღებული კურსი. ამგვარად, უმაღლესი სამღვდელოების მხრიდან ლოიალობის უზრუნველსაყოფად, რეზა შაჰი დათანხმა განეხილა ყუმის მუჯთაპიდებისა და ულემების თხოვნა, რომელიც მას თეირანში წარუდგინეს აიათოლა შარიათ-მადარიმ, აიათოლა ისფაჰანიმ და სხვებმა. ისინი თხოვნით მიმართავდნენ შაჰს გადაესინჯა 1928 წ. კანონი, რომელიც სამღვდელოების წარმომადგენლების გარკვეულ ნაწილს ათანაბრებდა დანარჩენ მოსახლეო-

¹⁰⁹ А. И. Демин, В. В. Трубецкой, *указ. соч.* с. 75.

¹¹⁰ *там-же.*

¹¹¹ *там-же*, с. 80.

¹¹² Цит. Е. Дорошенко, *указ. соч.*, с. 80.

ბასთან და ავალდებულებდა გაეარა სამხედრო სამსახური. ისინი ასევე ითხოვდნენ მეჯლისის საკანონმდებლო საქმიანობის მაკონტროლებელი მუჯტაპიდთა კოლეგიის ბოლოსდაბოლოს შექმნას, სამღდელოების პრეროგატივების და იმ ფუნქციების აღდგენას შარი'ათის სასამართლოებში, რომლებიც მათ რეზა შაჰმა ჩამოართვა.

შაჰმა გააუქმა ბრძანება საეკლესიო სამხედრო სამსახურის შესახებ, მაგრამ დანარჩენ საკითხებთან დაკავშირებით კონკრეტული დაპირება არ მიუცია და როგორც შემდგომ გამოჩნდა, იგი ცდილობდა პირიქით, კიდევ უფრო შეემცირებინა უღმერთა პრეროგატივები. გარეგნულად კი შაჰმა კიდევ ერთხელ დაადასტურა თავისი განზრახვა დაეცვა „ისლამის დიდება და მისი სულიერი ხელმძღვანელები.“¹¹²

რელიგიური ტრიბუნალების ნაცვლად 1926 წ. დაიწყო ფრანგული მოდელის მიხედვით სამოქალაქო სასამართლოების შემოღება, რაც კიდევ უფრო ამცირებდა უღმერთა ტრადიციულ იურიდიულ მონოპოლიას. მაგრამ ყველაზე მძიმე დარტყმა გამოდგა 1932 წ. 17 მარტის კანონი, რომლითაც რელიგიურ მოსამართლეებს ნოტარიალური ფუნქცია ჩამოერთვათ. ეს ფუნქცია კი მათ უფლებას აძლევდა დაემონებინათ და ჩაენერათ იურიდიული აქტები და კონტრაქტები. ამგვარად, უღმერთმა დაკარგეს არა მარტო თავიანთი სოციალური გავლენის მნიშვნელოვანი ნაწილი, არამედ ნოტარიალური გადასახადებიდან შემოსული თანხაც - მათი შემოსავლების ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი წყარო.

20-იანი წლების შუახანებამდე ყველა სასამართლო საქმე, გარდა პოლიტიკურ დანაშაულებებთან დაკავშირებული საქმეებისა, განიხილებოდა შარი'ათის მინერილობების საფუძველზე. შარი'ათის სასამართლო არსებობდა ჩვეულებითი სამართლისა და შაჰის იურისდიქციის პარალელურად, რომელშიც შედიოდა საქმეები აჯანყებებზე, შეიარაღებულ თავდასხმებზე, სახელმწიფო ლალატზე და ა.შ.

20-30-იანი წლები კი გახდა სასამართლო წარმოების სამოქალაქო სისტემის შექმნის პერიოდი. ამ ხანებში მეჯლისმა მიიღო ახალი კანონები, რომლითაც იუსტიციის სამინისტროსთან შეიქმნა ე.წ. შარი'ათის უწყება. ცენტრალური პროვინციებისა და დიდი ქალაქების სამოქალაქო სასამართლოებში იყო ერთი ან ორი სასულიერო პირი, მუსლიმური კანონის მცოდნე, რომლის მოვალეობასაც შეადგენდა შარი'ათის უწყებებში შემოსული საჩივრების განხილვა. ამასთანავე, შარი'ათის სფეროს ექსპერტთა გადანყვეტილებები კონტროლდებოდა სახელმწიფო ორგანოების მიერ, რომლებსაც მათი გაუქმების უფლება ჰქონდათ. ამდენად, სასამართლო სისტემის ამგვარი მოწყობით, სასამართლო უკანასკნელი ინსტანცია ხდებოდა არა სამღდელოება, არამედ სახელმწიფო.

შემდგომ წლებში მიღებულ იქნა სამოქალაქო და სისხლის სამართლის კოდექსები, მოხდა იუსტიციის სამინისტროს რეორგანიზაცია და სასამართლო ორგანოები გახდნენ ირანის სახელმწიფო

აპარატის სისტემის ნაწილი. შარი'ათის მცოდნე სასულიერო პირების უფლებები მეტად შეიკვეცა. უღმრთესა და მუჯთაჰიდებს აღარ ჰქონდათ საშუალება მიეღოთ დამოუკიდებელი იურიდიული გადაწყვეტილებები, მოეხდინათ ფართო და თავისუფალი ინტერპრეტირება კანონებისა და გამოეყენათ განაჩენები ყურანისა, შარი'ათისა და ახბარების საფუძველზე. გარდა ამისა, ახალ საერო სასამართლო პროცესებს ამერიიდან უკვე ესწრებოდნენ ბრალმძებელი და დამცველი, ეს კი შარი'ათის მიწერილობებით არ იყო გათვალისწინებული და ფაქტობრივად ისლამური სასამართლო წარმოების წესების დარღვევას წარმოადგენდა.

მიუხედავად იმისა, რომ ამ პერიოდში მიღებული კანონები მნიშვნელოვნად ზღუდავდა შარი'ათის სასამართლოებს, მათი მთლიანი ლიკვიდაცია არ მომხდარა და ისინი გადაიყვანეს ე.წ. სპეციალური სასამართლოების კატეგორიაში. მას სათავეში ედგა მუჯთაჰიდ-მოსამართლე, რომელსაც იუსტიციის სამინისტრო ნიშნავდა¹¹³ (ამ თვალსაზრისითაც უმაღლესი სამღვდლოება სახელმწიფოს კონტროლს დაექვემდებარა). შაჰი და მისი მთავრობა იძულებული იყო ანგარიში გაეწია საშუალო ფენებისათვის და ე.წ. ტრადიციული ირანული ოჯახებისათვის, რომლებიც განქორწინების, მემკვიდრეობის, მეურვეობის და სხვ. საკითხების განხილვასთან დაკავშირებით ამჟობინებდნენ მიემართათ შარი'ათის სასამართლოებისათვის. სწორედ ამ საკითხებსა და იმ საქმეებს, როდესაც მოსარჩლე მხარეები ვალდებულნი იყვნენ დაედოთ ფიცი, განიხილავდა შარი'ათის სასამართლო, მაგრამ მხოლოდ მას შემდეგ, როდესაც ამ უფლებას გასცემდნენ სამოქალაქო სასამართლო ინსტაციები.¹¹⁴

ისიც ხაზგასასმელია, რომ ფაჰლავიანთა დროს ემამ-ე ჯომე-ს (პარასკევის ღირსის წარმმართველს თეირანის საერო მეჩეთში) თვითონ შაჰი ნიშნავდა¹¹⁵ და ამდენად ამ სფეროშიც უშუალოდ ერეოდა სამღვდლოების კომპეტენციაში.

სასამართლოსა და იუსტიციის სისტემის რეორგანიზაციის პროცესში, რომელიც რეზა შაჰის მთელი მმართველობის განმავლობაში გაინელა, შარი'ათის კანონები იცვლებოდა ბურჟუაზიული სამართლის ნორმებით. მიმდინარეობდა დასავლური იურიდიული ინსტიტუტების დანერგვა. ნიშნულად აღებული იქნა ფრანგული და ბელგიური კოდექსები და მოხდა მათი ადაპტირება ადგილობრივ პირობებთან. აქვე აღსანიშნავია, რომ ირანის საკანონმდებლო სისტემა 30-იან წლებში შეივსო ფაშისტური იტალიიდან გადმოღებული სამართლის ნორმებით.¹¹⁶

¹¹³ М. Д. Милташи, *Государственный строй современного Ирана*, с. 57.

¹¹⁴ *там-же*.

¹¹⁵ В. Hadie, *op. cit.*, p. 196.

¹¹⁶ А. И. Демин, В. В. Трубенцкой, *указ. соч.*, с. 75. შაჰის მოღვაწეობიდან გამომდინარე, უნდა ვთქვათ, რომ იგი ასევე მოხიზლული უნდა ყოფილიყო იტალიური „კორპორატიული“ სახელმწიფოს მოდელით.

ახალი კანონმდებლობის შემოტანამ, რომელმაც მნიშვნელოვნად შეზღუდა სამღვდელოების სასამართლო ფუნქციები, არა მარტო მოუსპო მოლებს შემოსავლის მნიშვნელოვანი წყარო, არამედ გარკვეულწილად დაემუქრა მათ საზოგადოებრივ მდგომარეობასაც. სამოქალაქო სასამართლოებმა მიიღეს შარი'ათის სასამართლოების გადანყვეტილებათა სააპელაციო განხილვის უფლება. ყოველივე ამის განხორციელებას წინ უძღოდა შარი'ათის სასამართლოების „ყბადაღებული უსამართლობისა და დანაშაულებრივი ქმედების“ წინააღმდეგ მიმართული კამპანია.¹¹⁷

30-იან წლებში ირანში მიმდინარეობდა სამოქალაქო სამართლის ჩამოყალიბების პროცესი. იქმნებოდა ახალი სასამართლო ინსტანციები. თუმცა, სხვა რეფორმების მსგავსად, იუსტიციის სისტემის რეფორმა არ იყო სრული და თანმიმდევრული. შარი'ათის მრავალი მიწერილობა, მაგ., ქალთა უფლებრივ მდგომარეობასთან დაკავშირებით, ავტომატურად გადავიდა სამოქალაქო კანონმდებლობაში. ფორმალური რჩებოდა სასამართლოს გამოყოფა აღმასრულებელი ხელისუფლებისაგან. ამასთანავე, სახსრების ნაკლებობის გამო, რეფორმა ყველგან არ განხორციელებულა. პროვინციულ ქალაქებში სასამართლო ხელისუფლება კვლავაც სამღვდელოების ხელში დარჩა. განაპირა ოლქებში, მაგ., ბელუჯისტანში, ახალი ტიპის სასამართლო ორგანოები 40-იან წლებამდე საერთოდ არ არსებობდა.¹¹⁸

1936 წ. მიღებულ იქნა კანონი, რომლის თანახმადაც სასამართლო მოღვაწეობა ეკრძალებოდათ პირებს, რომლებსაც არ ჰქონდათ მიღებული სპეციალური იურიდიული (საერო) განათლება. ამდენად, ეს კანონი კიდევ უფრო ზღუდავდა სამღვდელოების სასამართლო ფუნქციებს.

1935-40 წწ. სამოქალაქო კოდექსში შეტანეს სტატიები საოჯახო ურთიერთობების, განქორწინების, მემკვიდრეობით ქონების მიღების შესახებ, რომლებიც მანამდე მხოლოდ შარი'ათის საფუძველზე წყდებოდა. შედარებით გაფართოვდა ქალების უფლებები (მაგ., მათი წილი მემკვიდრეობაში გაიზარდა, ფორმალურად აუცილებელი გახდა ქალიშვილის თანხმობა ქორწინებაზე და ა.შ.) ამასთან ერთად, ქალებს ეკრძალებოდათ უცხოელებთან და სხვა რელიგიათა წარმომადგენლებთან ქორწინება. ამგვარი პრაქტიკის დაკანონება გარკვეულწილად სამღვდელოებისათვის დათმობას წარმოადგენდა და ასევე ნაციონალისტურ ელფერსაც ატარებდა. თუმცა ზემოაღნიშნული სიახლეები ნაკლებად შეეხო სოფლებსა და ცენტრიდან დაშორებულ პროვინციებს, სადაც ფაქტობრივად შენარჩუნდა შარი'ათის დებულება მრავალცოლიანობაზე და დროებითი ქორწინების ინსტიტუტი.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ნაკლოვანებათა მიუხედავად, სასამართლო რეფორმა წარმოადგენდა პროგრესულ მოვ-

¹¹⁷ *там же.*

¹¹⁸ J. M. Upton, *The History of Modern Iran*, p. 74.

ლენას ირანული საზოგადოების განვითარებისათვის. თეორიულად, და გარკვეულწილად პრაქტიკულადაც, შარი'ათის პრინციპი „თანას-ნორობა ღმერთის წინაშე“ ირანისათვის შეიცვალა ახალი ბურ-უუაზიული პრინციპით „თანასნორობა კანონის წინაშე“.

იმავედროულად რეზა შაჰი აგრძელებდა განათლების ლაიციზაციის პროცესს. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ მრავალ საზოგადოებაში, სადაც წერა-კითხვის ცოდნა და განათლება შედარებით შეზღუდულია, მასწავლებლები განსაკუთრებული პატივისცემით სარგებლობენ და ხშირად გავლენას ახდენენ პოლიტიკურ შეხედულებებსა და ქმედებებზე. საჯარო მოსამსახურეთა (ამ შემთხვევაში მასწავლებელთა) კადრების შექმნით, რომლებიც სახელმწიფო სამსახურში იყვნენ, ხელისუფლების წარმომადგენლებს შეეძლოთ გაეზარდათ სოციალური თანხმობის დონე და მოსახლეობის ლოიალობა.

1927 წ. დაიწყო სასკოლო რეფორმის განხორციელება, რომლითაც ზოგადსაგანმანათლებლო სკოლების კონსტროლი განათლების სამინისტროს პრეროგატივა გახდა. იმავე წელს გამოიცა ბრძანება ევროპული ტანსაცმლის სავალდებულო ტარების შესახებ. მოლების ნაწილი, რომლებიც ძირითადად სახელმწიფო სკოლებში ასწავლიდნენ რელიგიას, იძულებულნი გახდნენ ევროპულ ტანსაცმელში გამოწყობილიყვნენ. შაჰის ნების აღმასრულებელმა მეჯლისმა 1928 წ. 27 დეკემბრის ბრძანებულებით სასულიერო ტანსაცმლის ტარების უფლება მიანიჭა სასულიერო პირთა მკვეთრად განსაზღვრულ რვა კატეგორიას (მარაჯები, აიათოლები, მუჯთაპიდები, მქადაგებელი მოლები, თეოლოგი სტუდენტები, რომლებსაც სწავლების გარკვეული კურსი უკვე გავლილი ჰქონდათ, მედრესეთა თეოლოგი მასწავლებლები, არამუსლიმი სამღვდელთა).¹¹⁹

1930 წ. განათლების სამინისტრომ განსაზღვრა რელიგიური სწავლებისათვის გამოყოფილი დრო, რომელსაც 1934 წ. მოჰყვა ანალოგიური განსაზღვრა უმაღლეს რელიგიურ განათლებასთან დაკავშირებით.¹²⁰ 1935 წ. ოფიციალურად დაარსდა თეირანის უნივერსიტეტი, რომელიც გახდა პირველი საერო ალტერნატივა შიიტური სემინარიებისა უმაღლესი განათლების სფეროში. იმავე წელს უნივერსიტეტში გაიხსნა თეოლოგიის ფაკულტეტი და 1937 წლიდან ყადის პოსტის დაკავება შეეძლო მხოლოდ მას, ვისაც საუნივერსიტეტო იურიდიული დიპლომი გააჩნდა.

სასამართლო და საგანმანათლებლო სფეროში გატარებული რეფორმები ნათლად მეტყველებს, რომ რეზა შაჰმა საბოლოოდ დაარღვია ის „უსიტყვო კონკორდატი“ სახელმწიფოსა და სამღვდელთა შორის, რომელიც თითქმის მთელი XIX საუკუნის მანძილზე ეფექტურად მოქმედებდა. თუკი „თამბაქოს“ ამბოხებისა და კონსტიტუციური რევოლუციის დროს სამღვდელთა იმდენად ძლიერი იყო, რომ სხვა

¹¹⁹ Sh. Akhavi, *op. cit.*, p.42-43.

¹²⁰ *Ibid.*, pp. 43-53.

ოპოზიციურ ძალებთან ერთად, ხშირ შემთხვევაში თავს უფლებას აძლევდა საკუთარი პირობები ეკარნახა მონარქიისათვის, რეზა შაჰის აბსოლუტიზმის პირობებში, ისინი თანდათანობით კარგავდნენ იმ პრივილეგიებს, რომლებიც სეფიანთა ხანიდან პქონდათ გათავისებული და რომელთა საშუალებითაც ირანის შიიტურმა სამღვდლოებამ, სხვა მუსლიმური ქვეყნების სასულიერო წოდების წარმომადგენელთაგან განსხვავებით, გაცილებით უფრო დიდი ძალაუფლება მოიპოვა. რეზა შაჰის გამგებლობის დამყარების შემდეგ კი, „მიუხედავად იმისა, რომ უღემებს ჯამაგირი ეძლეოდათ, ამიერიდან სახელმწიფოს უნდა გადაეწყვიტა, თუ ვინ შეიძლება ჩათვლილიყო რელიგიურ პირად.“¹²¹

განათლების სფეროსთან დაკავშირებით რეზა შაჰის პოლიტიკა მიმართული იყო ისეთი განათლების სისტემის შექმნისაკენ, რომლის კონტროლიც მოხდებოდა უშუალოდ სახელმწიფოს მიერ და რომელიც მოახდენდა მთლიანად კერძო რელიგიური განათლების მარგინალიზაციას.

ზემოთ ნახსენები ევროპული ტანსაცმლის ტარების სავალდებულო კანონი ქვეყნის ევროპეიზაციისაკენ მიმართული კიდევ ერთი ნაბიჯი გახდა. ასევე ხაზი უნდა გაესვას, რომ ეს და შაჰის მიერ ეტარებული ზოგიერთი სხვა კანონი ამკარად ქემალიზმის გავლენის მატარებელი იყო.¹²² 1928 წლიდან კაცები მოვალენი იყვნენ ევროპული ტანსაცმელი ეტარებინათ.¹²³ 1936 წლიდან კი აიკრძალა ჩადრის ტარება.¹²⁴

„ეროვნული ერთიანობის“ მისაღწევად 1928 წ. მთავრობამ დაიწყო კამპანია ტანისამოსის ერთფეროვნებისა და ევროპეიზაციისათვის. მანამდე ირანში ატარებდნენ დაახლოებით ასი სახის ტანისამოსს, რომლებიც გამოხატავდნენ არა მარტო ნაციონალურ, არამედ სოციალურ კუთვნილებასაც. ასე მაგ., განსხვავდებოდა ხელოსნების, ვაჭრების, ჩინოვნიკების, საიდების, სამღვდლოების თავსაბურავები და ტანისამოსი. შაჰმა განაცხადა, რომ ირანის ყველა მცხოვრები „უნდა ატარებდეს ერთნაირ ტანისამოსს და ლაპარაკობდეს ერთ ენაზე“, ეს შექმნის „აზროვნების ერთიანობის“ საშუალებას.¹²⁵ ამ „ერთიანობის“ მისაღწევად, გარდა სხვადასხვა სახის რეფორმებისა და პროექტებისა, დაიწყო ირანის იმპერიული წარსულის განდიდება, გმირული წარსულის

¹²¹ H. Halm, *op. cit.*, p. 133.

¹²² *Ibid.*, 135.

¹²³ რელიგიურ პირებს და რელიგიური სასწავლებლების სტუდენტებს, ყველას, ვისაც ეს კანონი არ ეხებოდა, მკარამ მათ უნდა წარმოედგინათ აუცილებელი დოკუმენტები ვინც კანონს არ დაემორჩილებოდა, ეშუქებოდა ჯარიმა ან დაპატიმრება.

¹²⁴ ამან გამოიწვია არა მხოლოდ რელიგიური კლასის და მრავალი ჩადრის ტარებას მიჩვეული ქალის დაპირისპირება ხელისუფლებასთან, არამედ ეს აქტი ასევე არაქმედითი და მოკლევადიანი გამოდგა. მიუხედავად მეტად შეზღუდული წარმატებისა ნაციონალური პოლიტიკის სახიეს და ზემოთ ნახსენები კანონი მამაკაცთა ჩაცმულობის შესახებ, შეიძლება ითქვას, რომ გამოდგა თავისებური, საპირისპირო მნიშვნელობის მისაბამი მაგალითი ირანის ისლამური რესპუბლიკისათვის ათწლეულების შემდეგ ქალებისა და მამაკაცებისათვის ჩაცმულობის დადგენისათვის.

¹²⁵ 'Iran', 07.09.1928, ციტ. А. И. Демин, В. В. Трубничкой, *указ. соч.* с. 77.

ფეტიშიზაცია, უპირველესად აქემენიანთა და სასანიანთა პერიოდისა, ნინაისლამური ირანის დიდების ხაზგასმა. ხდებოდა ძველი გეოგრაფიული სახელების მინიჭება ქალაქებისა და სოფლებისათვის საკუთრივ სპარსული წარმომავლობის სახელებით. მარტო ქურთისტანსა და გორგანში 64 გეოგრაფიული სახელი შეიცვალა.¹²⁶ „ფაჰლავიანთა ოფიციალური იდეოლოგია ჩამოყალიბდა დასავლური კულტურული ფასეულობების შერჩევითი ასპექტების შერწყმით ძველი, ნინაისლამური სპარსული ცივილიზაციის რომანტიულ ხედვასთან.“¹²⁷

ყოველივე ამან ბუნებრივია ულემთა პროტესტი გამოიწვია. სამღვდლოება განსაკუთრებით ეწინააღმდეგებოდა „ფაჰლავური ქუდის“ შემოღებას იმ მიზეზით, რომ მისი წვერი მუსლიმს ხელს შეუშლიდა ლოცვის დროს თავის დახრახში. სამღვდლოების ნაქეზებული ფანატიკოსები ქუჩებში უსაფრდებოდნენ და ცემდნენ ევროპულ ტანსაცმელში გამოწყობილ ადამიანებს, განსაკუთრებით ევროდნენ ქალებს. დაჭერილებს პარსავდნენ თავს სპარსული წესით.¹²⁸

განსაკუთრებული მნიშვნელობა კი ჰქონდა ულემების მთავარი ეკონომიკური დასაყრდენის, ვაკფების სამღვდლოებისათვის ჩამორთმევისა და სახელმწიფო კონტროლისათვის დაქვემდებარებისაკენ აღებულ კურსს.

ხელისუფლებამ იერიში მიიტანა სამღვდლოების ეკონომიკურ პოზიციებზე. 30-იანი წლების დასაწყისში ჩატარდა ვაკფების სამფლობელოების რევიზიათა სერია, რომლის შედეგადაც გამომჟღავნდა „ცრუმლოცველთა მიერ ჩადენილი შემზარავი კანონდარღვევები“.¹²⁹ გაზეთები მოსახლეობას მოუწოდებდნენ ქონების მემკვიდრეობით დატოვებას არა მეჩეთებისათვის, არამედ უშუალოდ განათლების სამინისტროსათვის. 1934 წ. დეკემბერში მიღებული კანონით, საზოგადოებრივი ვაკფების სამფლობელოები გადაეცა განათლების სამინისტროს გასაკონტროლებლად, რომელიც ჯილდოდ მზრუნველობისათვის იღებდა შემოსავლის 3%-ს და თვალყურის დევნისათვის - 2%-ს. ამ კანონის დამატების სახით მთავრობამ 1935 წ. მაისში გამოსცა ბრძანებულება, რომლითაც სავაკუფო სამფლობელოებიდან მიღებული შემოსავლის 40% უნდა მოხმარებოდა დანყებითი სკოლების მშენებლობას, 20% - სახელმძღვანელოებისა და ლარბი მოსწავლეთათვის ტანსაცმლის შეძენას, 10% განათლების სამინისტროს გაუთვალისწინებელი ხარჯებისათვის.

1934 წ. კანონის განხორციელებამ გამოიწვია სამღვდლოების ეკონომიკური ბაზის მნიშვნელოვანი შეზღუდვა. თუმცა კანონი არ ვრცელდებოდა ყველაზე მსხვილ და ავტორიტეტულ ცენტრების სამფლობელოებზე, რომელიც რეზა შაჰმა პირად მფარველობაში

¹²⁶ А. И. Демин, В. В. Трубецкой, указ. соч., с. 78.

¹²⁷ S. K. Farzoun and M. Mashayekhi, "Introduction: Iran's Political Culture", in: *Iran. Political Culture in the Islamic Republic*, p. 8.

¹²⁸ D. Wilber, *op. cit.*, p. 121.

¹²⁹ А. И. Демин, В. В. Трубецкой, указ. соч., с. 136.

აიყვანა. 1936 წ. მეჯლისმა მიიღო კიდევ ერთი დამატებითი კანონი საზოგადოებრივი ვაკუუმების განათლების სამინისტროსათვის გადაცემის შესახებ.

ამგვარად, საერო განათლების სასარგებლოდ ვაკუუმების შემოსავლების მნიშვნელოვანი ნაწილი ჩამოართვეს სამღვდელოებას. მღვდლებსა და მატათებში (დანყებით სკოლებში) სწავლის პროცესი განათლების სამინისტროს კონტროლს დაექვემდებარა. ყოველივე ამან გამოიწვია სამღვდელოების უკურეაქცია, რომელიც ხელისუფლებას ადანაშაულებდა ისლამის ნორმების დარღვევაში, დესპოტიზმში, ევროპელთა წინააღმდეგობის მოხრამში.

შაჰის მიზანი იყო კონტროლი დაემყარებინა მაშჰადის სამღვდელოების კუთვნილ ვაკუუმებზე. თუმცა აქ იგი როგორც სამღვდელოების, ისე მოსახლეობის ძლიერ წინააღმდეგობას ნაწყდა. როდესაც სამღვდელოებამ და სხვა რელიგიურმა აქტივისტებმა პროტესტი გამოთქვეს ხელისუფლების პოლიტიკის გამო, რომლითაც ირღვეოდა საუკუნეების მანძილზე სამღვდელოების ვაკუუმების ხელშეუხებლობის ტრადიცია, შაჰის პოლიციამ სისხლი გაუხსნა საპროტესტო აქციით მსხდომთ ირანის ყველაზე წმინდა მეჩეთში. ამ ინციდენტის დროს 3 ათასამდე ადამიანი დაიღუპა.

ამასთანავე, შაჰი ზოგჯერ ლოიალობას იჩენდა მონინააღმდეგე სამღვდელოების მიმართ. თუმცა ეს არ ეხებოდა ყველაზე მნიშვნელოვან ფიგურებს და მისთვის ყველაზე კარდინალურ საკითხებს. მან გააუქმა ცნობილი შირაზელი მუჯთაჰიდის ნური ად-დინ შირაზის დაპატიმრების ბრძანება, რომელიც თავის ქადაგებებში აკრიტიკებდა შაჰის რეფორმებს. კერძოდ, შირაზი გამოვიდა მეჯლისის მიერ 1931 წ. 18 მარტის კანონის მიღების წინააღმდეგ, რომლითაც გათვალისწინებული იყო ფულის სისტემის რეფორმა. შაჰმა სპეციალური რაზმი გააგზავნა შირაზში ნური ად-დინის დასა-პატიმრებლად, მაგრამ მისმა მომხრეებმა დახურეს ბაზარი და ქალაქში საეჭრო ცხოვრების პარალიზება მოხდა. ამ მიზეზით რეზა ფაჰლავი იძულებული გახდა უკან დაეხია.

შაჰი ვერ ბედავდა იმ სამღვდელოების ხელის ხლებას, რომელსაც კავშირი ჰქონდა „ათას ოჯახთან“ - ირანულ არისტოკრატიასთან, რომელსაც, სხვათა შორის, თავად ნური ად-დინიც ეკუთვნოდა.¹³⁰ იგი ასევე ხელს ვერ ახლებდა სეიედებს.

სამღვდელოებისადმი რეზა შაჰის დათმობები იმ თვალსაზრისითაც გამოიხატებოდა, რომ მისი ოჯახი, სამეფო კარი და მთავრობა მონანილობდნენ მეჩეთების მშენებლობასა და აღდგენაში, მდიდრულ ძღვენებს გასცემდნენ ყუმისა და მაშჰადის წმინდა ადგილებისათვის, ახდენდნენ საკუთარი „ღვთისმოსაობისა“ და „რელიგიურობის“ დემონსტრირებას. რეზა შაჰმა ნაჯაფისა და ქერბალას მოხილვაც კი

¹³⁰ N. Jacobs, *The Sociology of Development. Iran as an Asian Case Study*, p.222.

განახორციელა. ამდენად, სამღვდლოება კვლავ რჩებოდა ძალად, რომლისთვისაც ანგარიში უნდა გაენია შაჰსა და მის მთავრობას.

რეფორმათა სანჯის ეტაპზე გარკვეული დათმობებით გათამამებულმა სამღვდლოებამ უფრო გამომწვევად დაიწყო ქცევა. მან მეჯლისსა და პრესაში გააძლიერა რეფორმების კრიტიკა. გახშირდა თავდასხმები პარტია „თარაქიზე“, რომელსაც ბრალს დებდნენ ევროპელთა წინაშე ქედის მოხრაში და ისლამის უპატივცემულობაში. მოღუბნი მოუნოდებდნენ მოსახლეობას საერო სკოლებისა და ახალი სასამართლო დაწესებულებების ბოიკოტირებისაკენ. მთავრობა იძულებული გახდა უღებებზე შეტევა განეხორციელებინა სპეციალური დეკლარაციით, რომლითაც აფრთხილებდა, რომ მკაცრად დასჯიდა იმ პირებს, რომლებიც ეწეოდნენ ისლამის წმინდა ცნებებით სპეკულირებას პირადი ანგარების მიზნით და განხეთქილება შექმნოდათ ხალხის ერთიანობაში.¹⁵¹

პრესაში გაჩნდა სამღვდლოების სანიხალმდევო სტატიები, რომლებიც უპირველესად ეკუთვნოდათ პარტიებს „ირან-ე ჯავან“ და „ირან-ე ნოუ“. ამ პარტიათა საპირისპიროდ მოდარესი შეეცადა მეჯლისში შეექმნა „კლერიკალური“ პარტია, მაგრამ წარმატებას ვერ მიაღწია.

მთავრობამ განსაკუთრებით გაამკაცრა პოლიტიკა 1928 წ. აპრილში ყუმის მეჩეთში მომხდარი ინციდენტის შემდეგ, როდესაც მოღუბლის მიერ ნაქეზებულმა ფანატიკოსებმა შურაცხყოფა მიაყენეს შაჰის დედასა და მის თანამგზავრ ქალებს, ვინაიდან მათი ჩადრები ტრადიციულ ზომაზე მოკლე იყო. ყუმში სასწრაფოდ გამოძახებულმა ჯარისკაცები შეიჭრნენ მეჩეთში, დააპატიმრეს და ცემეს მოღუბნი. აიათოლა ბაფყიმ დაწყველა სამეფო კარის „ურცხვი“ ბანოვანები. ბაფყის სიტყვის შემდეგ, ზოგიერთი ცნობით, გენერალმა თიმურთაშმა არტილერია განალაგა მავზოლეუმის გარშემო და წვერებით გამოათრია დარბაზიდან აიათოლა. ინციდენტი ამით არ ამოიწურა. სამღვდლოებისათვის განსაკუთრებით შეურაცხმყოფელი გამოდგა ის ფაქტი, რომ რეზა შაჰმა მათრახი გაარტყა საჯაროდ აიათოლა ბაფყის.¹⁵²

1936 წ. გაზაფხულზე, იმამ რეზას აკლდამის მოხილვის დღეებში, სამღვდლოებამ მოახსოვრა გრანდიოზული დემონსტრაცია „ანტირელიგიური კანონებისა და დადგენილებების“ გაუქმების მოთხოვნით. ჯარებმა დემონსტრანტებს ცეცხლი გაუხსნეს. სამღვდლოებამ რეზა შაჰს ბრალი დასდო წმინდა ადგილის შერყვნაში და დახმარებისათვის მიმართა ქერბალასა და ნაჯაფის რელიგიურ ავტორიტეტებს, საიდანაც წამოვიდა ყველა შიიტისადმი მიმართული დეკლარაცია, რომელშიც შაჰსა და მთავრობას ბრალი ედებოდა არა მარტო წმინდა ადგილის შეურაცხყოფაში, არამედ შარი'ათის ნორმების დარღვევაშიც, სამღვდლოების დევნაში და ა.შ. ხელისუფლება

¹⁵¹ 'Iran', 28.06.1928. 'Shefagh', 25.12.1927. цит. А. И. Демин, В. В. Трубцкой, указ. соч., с. 77.

¹⁵² აიათოლა ბაფყი გოურკვეველ ვითარებაში გარდაიცვალა 1944 წელს რეიმში.

იძულებული გახდა თავი შეეკავებინა სამღვდელოების მიმართ რადიკალური ზომების გატარებისაგან. შემდგომში ფაშლავიანთა მონარქია ნებისმიერ ხელსაყრელ შემთხვევაში ხაზს უსვამდა პატივისცემას ისლამისადმი და მონოდებებში პირველ ადგილებზე აყენებდა სარწმუნოებას (ოფიციალური მონოდების მიღებული ფორმულა შემდეგი სახის იყო: „ღმერთი, შაჰი, სამშობლო“).

თუმცა სამღვდელოებაც ვერ ბედავდა აშკარა დაპირისპირებას შაჰთან. მათ კი, ვინც პროტესტს ხმამაღლა გამოთქვამდა, ყოველთვის სამაგიეროს უხდიდა მონარქი. ჯერ კიდევ მაშინ ფაიზიეს ახალგაზრდა თეოლოგი მასწავლებელი ხომეინი მოუწოდებდა თავის მოძღვარს ჰაე'რის გაელაშქრა შაჰის წინააღმდეგ,¹³² მაგრამ პოლიტიკისაგან შორს მდგომ ჰაე'რის არაფერი მოუმოქმედია შაჰის წინააღმდეგოდ.

გარდა ამისა, შაჰი ცდილობდა საბოლოო ნერტილი დაესვა როგორც სამგლოვიარო პროცესიებისა და თვითგვემისათვის, ისე ქერბალას მისტერიებისათვის და დეკლამაციებისათვის მოჰარამის თვეში. 1932 წელს აიკრძალა თაზიეს სანახაობა და როუზეხანეების მოღვეანობა (გაუიხსენოთ, რომ სანამ შაჰი გახდებოდა, რეზა ფაშლავიმ, კეთილმორწმუნე მუსლიმის იმიჯის შესაქმნელად და სამღვდელოების მხარდაჭერის მოსაპოვებლად, მონანილეობა მიიღო თეირანის ბაზარში გამართულ ამურას დღის აღნიშვნაში).

საბოლოო ჯამში კი უნდა ითქვას, რომ რეზა შაჰის პოლიტიკას არ გამოუწვევია სამღვდელოების მხრიდან ენერგიული და ერთსულოვანი პროტესტი, თუმცა ხშირი იყო უკმაყოფილების ცალკეული გამოვლინებანი.

აქვე გასათვალისწინებელია, რომ ზოგიერთი უღემის პროტესტი მანკიერი ევროპული ჩვევების შემოტანის წინააღმდეგ მხოლოდ ეპიზოდურ ხასიათს ატარებდა. მოდერნიზებული არმიის საშუალებით შაჰმა არა მარტო შეძლო ჩრდილოეთისა და დასავლეთის სეპარატისტული მოძრაობების ჩახშობა, არამედ ასევე მოახერხა საკუთარი შიდა პოლიტიკის წინააღმდეგობის მოსპობა.¹³⁴ 30-იან წლებში შიიტურმა სამღვდელოებამ ვერაფერი დაუპირისპირა შაჰის სამხედრო დიქტატურას. თუმცა შემდგომ ტრადიციონალისტმა სამღვდელოებამ თანდათანობით დაიწყო გაერთიანება და ძალების მოკრეფა, რაც განსაკუთრებით თვალსაჩინო გახდა რეზა შაჰის ტახტიდან გადადგომის შემდეგ. ამ თვალსაზრისით ყუშმა საუკუნეების შემდეგ პირველად დაიწყო ნამყვანი როლის შესრულება. 20-იან წლებში ქალაქმა ფაქტობრივად გაითავისა მაშჰადის, შიიტური სწავლების ძველი ირანული ცენტრის ფუნქცია. ამავე ხანებში ასევე გაიზარდა ერავის „ზღურბლების“ დანიშნულებაც, სადაც შიიტთა აქტივობა მნიშვნელოვნად დაეცა 20-იანი წლებიდან აქ არსებული ბრიტანული მანდატის გამო.

¹³² E. A. Doroshenko, *უკვ. სოც.*, ს. 80.

¹³⁴ H. Halm, *op. cit.*, p. 136.

სახელმწიფო მონყობის „დეკლერეკალიზაციის“ პროცესი ქვეყნის უმაღლეს საკანონმდებლო ორგანოს, მეჯლისსაც შეეხო. სამღვდლოების პროცენტული შემადგენლობა პარლამენტში 1923 წ. 14%-დან 1930 წ. შემცირდა 4%-მდე და 1940 წ. საერთოდ გაქრა.¹²⁶ ამდენად, იმის მაგივრად, რომ რეზა შაჰს აემოქმედებინა კონსტიტუციის ცნობილი დამატება, რომელიც უსაზღვროდ ზრდიდა უღმერთა საკანონმდებლო ხელისუფლებას, მან პირიქით, მორჩილი პარლამენტიდან სამღვდლოების ფაქტობრივი „გამოდევნით“, საერთოდ ჩამოაშორა სამღვდლოება საკანონმდებლო საქმიანობის კონტროლს.

უნდა აღინიშნოს კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი მომენტი: თეოლოგ სტუდენტთა დიდი ნაწილისათვის უცხო არ იყო ლიბერალური და დემოკრატიული იდეები. ჯერ კიდევ ძლიერი იყო კონსტიტუციური რევოლუციის იდეები. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით დიდი გავლენა მოახდინა ჟურნალმა „ჰამაიუნმა“,¹²⁷ რომელსაც 1934 წლიდან ყუმში აქვეყნებდა ლიბერალი და ანტიკლერეკალი ჟურნალისტი და ისტორიკოსი აჰმად ქასრაფი (1890-1946).

ქასრაფი XX ს. I ნახევრის ერთ-ერთი ყველაზე საინტერესო ირანელი მოაზროვნეა. მისი იდეები ზოგადად ისლამისათვის და შიიზმისათვის სკანდალური და მწვალებლურია. ათეულობით წიგნია სპარსულად დანერილი ქასრაფის შესახებ, მათ შორის ცხრა სამღვდლო პირების მიერ. ხომეინის პირველი თხზულების „საიდუმლოებათა ფარდის ახდა“, რომელიც 1943 წელს გამოქვეყნდა, ერთ-ერთი ადრესატი სწორედ აჰმად ქასრაფია, რომელსაც ისლამური რევოლუციის მომავალი ლიდერი მკაცრად აკრიტიკებს და მას უწოდებს „თავრიზელ ავანტიურისტს“.¹²⁸

ქასრაფი ხაზს უსვამს, რომ შიიზმი არაბული და არა ირანული ფენომენია. იმამების შესახებ მსჯელობისას იგი მრავალ ლექსს იმონმებს, რომლებშიც მუჰამადი მკაფიოდ მიუთითებს, რომ იგი ჩვეულებრივი ადამიანი და სხვათაგან მხოლოდ იმით განსხვავდება, რომ მას ღმერთისგან აქვს მოვალეობა დაკისრებული. „როგორ უნდა გააჩნდეთ მის შთამომავლებს, იმამებს, ამგვარი ზებუნებრივი ძალაუფლება?“¹²⁹

ქასრაფი უზარმაზარ უფსკრულს ხედავს დღევანდელ ისლამსა და მუჰამადის დროინდელ ქეშმარიტ რწმენას შორის.¹³⁰ მისთვის თაქია,

¹²⁶ D. Wilber, *op. cit.*, p. 117.

¹²⁷ საკმაოდ პარადოქსულია, რომ ქასრაფი ჟურნალს, რომლითაც უღმერთა პოზიციებს უტყვევდა, სწორედ ტრადიციონალისტური სამღვდლოების მთავარ ბასტიონში - ყუმში აქვეყნებდა.

¹²⁸ M.A. Jazayeri, "Kasravi, Iconoclastic thinker of XX c. Iran (Introd. Essay)", in: A. Kasravi, *On Islam / Shiism*, Transl. from Persian by M.R. Ghanoooparvir, pp. 1-57.

¹²⁹ A. Kasravi, *On Islam / Shiism*, p. 120.

¹³⁰ ქასრაფის ამგვარი შეხედულება, რაც ზოგადად თანამედროვე ისლამიზმისთვისაა დამახასიათებელი, ლეიტმოტივად გასდევს მთელს მის შემოქმედებას.

რწმენის დაფარვა, სწორედ უღმერთობის ყველაზე დიდი გამოვლინებაა.¹⁴⁰

ფარულ იმამთან დაკავშირებით იგი წერს: „თუკი იმამი ლიდერია, მაშინ ხალხთან უნდა იყოს და უხელმძღვანელოს მას. რა შეუძლია უხილავ იმამს? ისინი მპასუხობენ: ფარული იმამი მსგავსია ღრუბლებს ამოფარებული მზისა. მე ვამბობ: ეს ცუდი ანალოგიაა, რადგან მზე ღრუბლებიდან მალე გამოდის, იმამი კი არსად ჩანს... თუკი იმამი ნიშნავს ლიდერს, როგორ უნდა შეასრულოს ეს ფუნქცია, თუკი არსად ჩანს და როგორ შეიძლება ადამიანმა 1000 წელი იცოცხლოს?“¹⁴¹

ქასრავე ყურადღებას ამახვილებს იმაზე, რომ ისლამში სამღვდელოება არ არსებობს და შესაბამისად მას არ შეუძლია აკრიფოს გადასახადები. გადასახადები იკრიფებოდა მაშინ, როდესაც არსებობდა ისლამური მმართველობა და რომელსაც ეს თანხა უნდა გამოეყენებინა ისლამური მმართველობის განსახორციელებლად. მას შემდეგ, რაც ისლამური მმართველობა აღარ არსებობს, არც ამ გადასახადების აკრიფის აუცილებლობაა.

აჰმად ქასრავეს ნაშრომებში გარკვეულწილად ფარულად არის რეზა შაჰის რეფორმების კრიტიკა. მაგრამ ამ უმნიშვნელო კრიტიკას მთავრობა ყურადღებას არ აქცევდა, ვინაიდან ქასრავე შხარს უჭერდა სახელმწიფოს პოლიტიკას სამღვდელოების მიმართ და ამ უკანასკნელს ქვეყნის ჩამორჩენილობის მთავარ განმაპირობებელ ფაქტორად მიიჩნევდა. ქასრავეს აზრით, ისლამს გაჯანსაღება სჭირდებოდა.

რაც შეეხებათ რელიგიურ რეფორმატორებს, მათ შორის უნდა გამოიჩინეს მირზა რეზა ყული შარი ათ სანგალაჯი. მ. მომენი მას რეზა შაჰის პერიოდის ყველაზე მნიშვნელოვან რელიგიურ მოაზროვნედ მიიჩნევს.¹⁴²

შარი ათ სანგალაჯიმ მარტივად და მთლიანად უარყო ფარული იმამის „დაბრუნების“ რწმენა და ამ მიზეზით აბსოლუტური ანათემის მსხვერპლი გახდა, მიუხედავად შაიხ აბდოლქარიმ შა'ერის (რომელიც იმ პერიოდში ყუმის სკოლებში თეოლოგიის სწავლებას უძღვებოდა) მიერ დაკავებული მეტად გაბედული პოზიცია, რომ შიიტად ყოფნა შესაძლებელი „დაბრუნების“ აღიარების გარეშეც.¹⁴³

ყუმის უღვრთა შორის ყველაზე თვალსაჩინო ფიგურა იყო ზემოთ-ნახსენები აიათოლა შა'ერი (1859-1937), ერთადერთი ირანელი მუჯთა-პიდი, რომელიც ნაჯაფში მცხოვრებ აბუ ლ-ჰასან ისფაჰანისა და მოჰამად ჰოსეინ ნა'ინისთან ერთად აღიარებული იყო მარჯა-ე თაყლი-დად. 1913-22 წწ. იგი ასწავლიდა არაქში (ჰამადანის სამხრეთ-აღმოსავლეთით). მის მრავალ მოწაფეთა შორის იყო ხომეინი. 1922 წლიდან სიცოცხლის ბოლომდე იგი ყუმში მოღვაწეობდა. ის, რომ ყუმში

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 121.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 155.

¹⁴² M. Momen, *op. cit.*, p. 215.

¹⁴³ შარი ათ სანგალაჯის შესახებ იხ. Y. Richard, "Shari'at Sangaleji: A Reformist Theologian of the Ridā Shāh Period", in: *Authority and Political Culture in Shi'ism*, pp. 159-177.

შიიზმის „მეცნიერებათა ციხე-სიმაგრე“ გახდა, სწორედ მისი დამსახურებაა. მისი აქტიურობის შედეგად ყუმში გაიხსნა რამდენიმე მედრესე, ბიბლიოთეკა, უსახლკაროთა თავშესაფარი, საავადმყოფოები. ჰა'ერი არ ერეოდა პოლიტიკურ პროცესებში. როგორც მოგვიანებით მისი მონათუე და მემკვიდრე ბორუჯერდი, იგი წარმოადგენდა იმამიტი კონსერვატორი სწავლულის ტრადიციულ ტიპს. მისთვის საერო საქმეები ის „სიბინძურე“ იყო, რომლისთვისაც შეძლებისდაგვარად თავი უნდა აერიდებინა. ალბათ სწორედ ყველაზე გამოჩენილი უღემების პოლიტიკისადმი ამ ინდიფერენტულობამაც შეუწყო ხელი შაჰს ქვეყნის ცენტრალიზაციისა და ლაიციზაციის პოლიტიკის გატარებაში.

საბოლოო ჯამში, რეზა შაჰის ანტიკლერიკალური პოლიტიკის განხილვასთან დაკავშირებით უნდა ითქვას: მიუხედავად იმისა, რომ რეზა შაჰმა შეამცირა სამღვდლოების გავლენა განათლების სასამართლო სისტემის, ყოფით სფეროებში, 20-30-იანი წლების რეფორმები მაინც არ ყოფილა მიყვანილი ლოგიკურ დასასრულამდე. შაჰის იძულებითმა გადადგომამ კი კიდევ უფრო შეამცირა რეფორმების ძალა და საშუალება მისცა სამღვდლოებას წამოეწყო ბრძოლა დაკარგული პრივილეგიების აღსადგენად.

რეზა შაჰის კავშირმა გერმანიასთან II მსოფლიო ომის დროს მისი დამხობა გამოიწვია, ვინაიდან იგი უარს აცხადებდა მოკავშირეთა მოთხოვნაზე ქვეყნიდან გაეძევიებინა გერმანელი მრჩეველები. არსებობდა გარკვეული ალიანსიც გერმანიასთან, რომელიც განპირობებული იყო როგორც „არიულობის“ ორმხრივი დეკლარირებით, ისე რუსეთისა და ინგლისის ეკონომიკურ-პოლიტიკური ზენოლის განეიტრალების სურვილით.¹ ამასთანავე, არ შეიძლება ლაპარაკი გარკვეული სახის სამხედრო ანდა პოლიტიკური ალიანსის შესახებ ირანსა და გერმანიას შორის, ვინაიდან ამკარად ჩანს, რომ ირანს ნეიტრალური პოზიციის შენარჩუნება სურდა დაპირისპირებულ მხარეებს შორის.

თუმცა, ქვეყნის გეოსტრატეგიული მნიშვნელობიდან გამომდინარე, ირანი არ შეიძლებოდა დარჩენილიყო დაპირისპირებული მხარეების ყურადღების მიღმა. საბჭოთა და ბრიტანული ჯარები 1941 წ. შევიდნენ ირანში და აიძულეს შაჰი გადამდგარიყო თავისი ვაჟის მოჰამად რეზას სასარგებლოდ. თავის ზონაში საბჭოთა საოკუპაციო ძალები ხელს უწყობდნენ აზერბაიჯანელთა და ქურთთა ავტონომისტური განწყობების გაღვივებას. თავის მხრივ, ახალგაზრდა შაჰის სისუსტის პირობებში, უღემებს შეეძლოთ ეფიქრათ წინა შაჰის დროს დაკარგული ზოგიერთი პრივილეგიის დაბრუნებაზე. „რკინის ხელის“ არარსებობის პირობებში უღემებმა თანდათანობით აღიდგენეს ძალა და სამღვდლოება ისევ გამოჩნდა პოლიტიკური ცხოვრების ავანსცენაზე.

¹ M. Mahallati, *The Middle East: in Search of an Equilibrium between Transcendent Idealism & Practicality*, p. 126.

ნაციონალიზმი და ისლამი XX ს. 40-50-იანი წლების ირანში

რეზა შაჰის გადადგომის შემდეგ, ქვეყანაში როგორც გარეგანი, ისე შინაგანი ფაქტორებით განპირობებული პოლიტიკური არასტაბილურობის პირობებში, რასაც თან ერთვოდა ახალგაზრდა შაჰის პოლიტიკური პოზიციების სისუსტე, უღემებმა თანდათანობით დაიწყეს დაკარგული პრივილეგიების, სახელმწიფოსა და საზოგადოებაში მათი განსაკუთრებული მდგომარეობის აღდგენისაკენ მიმართული მოქმედება. ერთ-ორი რეზა შაჰის გადადგომიდან 1953 წ. სახელმწიფო გადატრიალებამდე ირანში უაღრესად აქტიური პოლიტიკური ცხოვრების ხანაა. პოლიტიკურ ასპარეზზე, გააქტიურებული სამლედელოების ნაწილის გარდა, გამოდიან სრულიად სხვადასხვა მიმართულებისა და მიზნების მქონე პოლიტიკური ძალები. კვლავ დღის წესრიგში დგება კონსტიტუციური რევოლუციის ლიბერალურ-დემოკრატიული იდეების განხორციელება.

მიუხედავად პოლიტიკური ძალების სიჭრელისა, ქვეყანაში მაინც დომინირებდნენ ნაციონალისტები, რომელთაც სათავეში დოქტორი მოსადეყი ედგა და რომლის დემოკრატიის ელემენტებით უხვად გაჯერებულმა ნაციონალიზმმა ფართო დასაყრდენი მოიპოვა მოსახლეობაში. თუმცა, საბოლოო ჯამში, მოსადეყის ექსპერიმენტმა, უპირველესად აშშ-ის ჩარევის გამო, კრაზი განიცადა და გზა გაუხსნა შაჰის უკიდურესად ავტორიტარული მმართველობის სისტემის დამყარებას.

ირანული ნაციონალიზმი უაღრესად კომპლექსური და მრავალმრიანი მოვლენაა. შეიძლება საუბარი სრულიად სხვადასხვა ტიპის ირანულ ნაციონალიზმზე, ეთნიკურის, ტერიტორიულის, ლინგვისტურის და რელიგიურის ჩათვლით. მოსადეყის ნაციონალიზმს, რის შესახებაც ქვემოთ იქნება ლაპარაკი, საფუძველი XIX საუკუნიდან ეყრება.

XIX საუკუნეში საერო ინტელექტუალი ირანელებისათვის დიდი მნიშვნელობა შეიძინა სპარსული ინდოირანული ენების ოჯახისადმი კუთვნილების ფაქტმა. მრავალი ევროპელის თვალთახედვიდან ენდოევროპული ენის დომინირება რასობრივი უპირატესობის გამოხატულება იყო – ამ იდეას ნაციონალისტები იყენებდნენ იქ, სადაც ეს ენები დომინირებდა.

ჟ. გობინო, რომელმაც XIX ს.-ში იმოგზაურა სპარსეთში, აღფრთოვანებული იყო მისი ხალხის „უეკდავი პატრიოტიზმით“. იგი აღტაცებას ვერ მალავდა იმ ფაქტით, რომ მიუხედავად ურიცხვი საგარეო შემოსევებისა, არ მომხდარა „ირანული ინდივიდუალობის ჩაკვლა“. გობინო ასკენიდა: „ვინც არ უნდა ანამოს სპარსეთი უმიზნოდ, ვინც არ უნდა დაყოს იგი, წაართვას მას სახელი, ის მაინც სპარსეთად დარჩება“. გობინოს მოხიბვლა ირანით, ნაწილობრივ იმ ფაქტით არის განპირობებული, რომ ქვეყანას გააჩნდა წარსული, რომელიც ადვილად გამოიყენებოდა ნაციონალური მითოლოგიის შესაქმნელად. გობინოზე ძლიერი შთაბეჭდილება მოახდინა ირანელთა ინტერესმა საკუთარი ისტორიის მიმართ. მიუხედავად აღიარებისა, რომ „სპარსელების მიერ წარ-

¹ J. de Gobineau, *Trois ans en Asie*, p. 217.

მოდგენილი ისტორია ალბათ ნაკლებად შეესაბამება სინამდვილეს", ის მიიჩნევდა, რომ „ერი, რომელიც ესოდენ დიდი ფასეულობას ანიჭებს საკუთარ წარსულს (წინაარებას) აშკარად დიდი ენერჯის მატარებელია“.¹⁴⁶

ირანული ნაციონალიზმის ერთ-ერთი ადრეული ფიგურა იყო მირზა ფათჰ ალი ახუნდზადე (ახუნდოვი), რომელიც იცნობდა ფრანგული განმანათლებლობის იდეებს რუსული და ინგლისური თარგმანების საშუალებით.¹⁴⁷ ბედის ირონიით, მიუხედავად საკუთარი თავის იდენტიფიცირებისა ირანთან, მან ცხოვრების დიდი ნაწილი ირანის საზღვრებს გარეთ, რუსეთის მიერ დაპყრობილ სამხრეთ კავკასიაში (თბილისშიც) გაატარა. ნაშრომში *Maktubat-e Kamal al-Dauleh*, ის ვრცლად საუბრობს ირანელი ერის (*მელლათ-ე ირან*) კეთილდღეობაზე ძველი სპარსელი მეფეების ეპოქაში, რომელიც დასრულდა არაბული დაპყრობებით. ნაშრომში ის ფრანგული პოლიტიკური ფილოსოფიისა და ლიტერატურის გარკვეულ ცოდნასაც ამჟღავნებს და იყენებს ისეთ ტერმინებს, როგორიცაა *civilisation, changement, parlement*, და *poésie*.¹⁴⁸

1896 წელს კიდევ ერთმა ნაციონალისტმა მირზა ალა ხან ქერმანიმ იხმარა „არიული ერი“ (*მელლათ-ე არიან*) თავის ნაშრომში *A'eneh-ye sekandari*. ამ ტერმინის გამოყენება მიუთითებს მასზე დასავლური ორიენტალიზმის გავლენაზე.¹⁴⁹

ნაციონალიზმი და ირანის წარსულის (ისლამამდელის) აპოლოგია გახდა ფაჰლავიანთა დინასტიის იდეოლოგიის ქვაკუთხედიც. 1921 წლიდან სწორედ ნაციონალიზმი დომინირებდა ირანის კულტურასა და პოლიტიკაში. მაგრამ ფაჰლავიანთა ნაციონალიზმი მკვეთრად განსხვავდებოდა მოსადეყის ნაციონალიზმისაგან, რომლის ძირითად მახასიათებლებსა და გამოვლინებებზე უფრო ქვემოთ იქნება საუბარი. მაგრამ აქვე ხაზს გაუუსვამთ, რომ რეზა შაჰისაგან განსხვავებით, მოსადეყი გამოხატავდა ნაციონალიზმს, რომლის საფუძველსაც უცხოელთაგან ირანის დაცვა წარმოადგენდა; მიმართული იყო ირანის ყველაზე ძვირფასი რესურსის, ნავთობის, უცხოელთა მიერ კონტროლის წინააღმდეგ, და შესაბამისად ავთენტურად ირანული იყო, ეხებოდა ირანულობის ერთ-ერთ ყველაზე მყარ სიმბოლოს: ნაციის ტერიტორიას და მის რესურსებს.

როგორც ზემოთ ითქვა, რეზა შაჰის ტახტიდან გადადგომამ ქვეყანაში პოლიტიკური ცხოვრების ლიბერალიზაცია გამოიწვია. ახალი შაჰის ტახტზე ასვლისა და ომისშემდგომი პერიოდის დანყების შემდეგ კი იკ-

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 206.

¹⁴⁷ მირზა ფათჰ ალი ახუნდზადეს ნაციონალისტური შეხედულებების შესახებ იხ. M. Sanjabi, "Rereading the Enlightenment: Akhundzada and His Voltaire," *Iranian Studies* 28 (1995), 39; J. Cole, "Marking Boundaries, Marking Time: The Iranian Past and the Construction of the Self by Qajar Thinkers," *Iranian Studies* 29 (1996): pp. 35-56.

¹⁴⁸ ამ ნაწარმოების შესახებ იხ. F. Kashani-Sabet, "Cultures of Iranianess: The Evolving Polemic of Iranian Nationalism", in: *Iran and the Surrounding World*, p. 165.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 169.

ვეთება ულემთა ინტერესის განახლება პოლიტიკური ცხოვრებისადმი. „შეჯლისმა სიცოცხლის პირველი ნიშნები გამოამყლან და გარკვეულ საზღვრამდე თავისუფალი აზრის გამოსატყვის შესაძლებლობაც შეიქმნა, რითაც ულემებმაც ისარგებლეს.“¹⁵⁰

ახალ შაჰს არ ჰქონდა საკმარისი ძალა და ავტორიტეტი იმისათვის, რომ გაეგრძელებინა მამამისის მმართველობისათვის დამახასიათებელი სამღვდლოების იგნორირების პოლიტიკა. რადიოსა და პრესაში რეზა შაჰის გადადგომის შესახებ ცნობის გადმოცემის შემდეგ, მამშაჰის შიიტურმა ელიტამ საკუთარი წარმომადგენლები გააგზავნა ქალაქის გენერალ-გუბერნატორ ფაქრავანთან. ისინი გამოცხადდნენ ტრადიციულ შიიტური ჩაცმულობით და მოთხოვეს მას გადამდგარი შაჰის მიერ აკრძალული რელიგიური რიტუალების აღდგენა, ასევე ჩადრის ტარების აკრძალვის კანონის ანუღირება. იმავდროულად მათ მიმართეს ახალ შაჰს ფაქრავანის თანამდებობიდან გადაყენების მოთხოვნით, რაც შესრულდა 1942 წ. მაისში.¹⁵¹ უმაღლეს სამღვდლოებას არ ჰქონდა დაეინყებულ, რომ რეზა შაჰის თანხმობით, ფაქრავანი თავისი ნება-სურვილის მიხედვით განაგებდა მამშაჰის ვაჟების მნიშვნელოვან ნაწილს.

მამშაჰის ინიციატივას მხარი აუბეს სხვა ქალაქების მოღებმაც. ყველა დაუბრუნდა ტრადიციულ სამოსს და დაიწყეს წვერის მოზრდა. „შაჰის გადადგომის შემდეგ ულემებმა პირველ რიგში მოითხოვეს თაზიეს აღდგენა, რამაზანის დაცვა სამთავრობო ოფისებში და ჩადრის გარეშე ქუჩაში გამოსვლის აკრძალვა.“¹⁵²

ხანგრძლივი შესვენების შემდეგ, თეირანისა და სხვა ქალაქების ქუჩებში განახლდა მოჰარამის თვის სამგლოვიარო პროცესიები. 1942 წ., შაჰის თანხმობით, მთავრობამ გამოსცა ბრძანება, რომლის თანახმადაც დანესებულებებსა და საზოგადოებრივ ადგილებში დაცული უნდა ყოფილიყო მარხვა, აიკრძალა დღის პერიოდში რესტორნების მუშაობა და გასართობი ღონისძიებები.

ბრიტანელები, რომლებმაც აიძულეს რეზა შაჰი გადამდგარიყო, გარკვეულწილად ხელსაც უწყობდნენ ულემების პოლიტიკურ გააქტიურებას, ვინაიდან ისინი მიაჩნდათ კომუნისტური გავლენისაგან ირანის მოსახლეობის დაცვის საშუალებად. კომუნისტებს კი უკვე დაკავებული ჰქონდათ ირანის ჩრდ. ნაწილი. ომის შემდეგ ირანის აზერბაიჯანში შეიქმნა პროსაბჭოური მარიონეტული რეჟიმი.¹⁵³

ამ პერიოდში ხელისუფლება დაინტერესებული იყო რელიგიური პროპაგანდის გაფართოებით. საერო სკოლებში გაიზარდა ყურანისა და

¹⁵⁰ H. Algar, *The Oppositional Role of the Ulama*, p. 241.

¹⁵¹ F. A. Дорощенко, *указ. соч.*, с. 92.

¹⁵² M. Moten, *op. cit.* p. 248.

¹⁵³ 1945-46 წწ. პროსაბჭოთა აზერბაიჯანის რესპუბლიკის წინააღმდეგ ბრძოლაში განსაკუთრებით დიდი იყო აიათოლა შარიათმადარის, 70-იანი წლებისა და ირანის რევოლუციის პერიოდის ერთ-ერთი ყველაზე ავტორიტეტული სასულიერო პირის, დამსახურება. იხ. H. Nahavandi, *Le voile déchiré de l'Islamisme*, p. 40-41.

მუსლიმური ეთიკის შესწავლისათვის გამოყოფილი საათების რაოდენობა. ცნობილი მოღვაწეები და მუჯთაჰიდები რადიოთი გამოდიოდნენ ქადაგებებით. რადიოთივე დღეში რამდენიმე საათი იკითხებოდა ყურანის ლექსები.¹⁵⁴

40-იანი წლების მეორე ნახევრიდან არნახული მასშტაბი მიიღო ჩადრის ტარების აღდგენის მოთხოვნის კამპანია. გამოქვეყნდა 15 ცნობილი მუჯთაჰიდის ფეთვა, რომლითაც ქალებს ეკრძალებოდათ ბაზარსა და საზოგადოებრივ ადგილებში ჩადრის გარეშე გამოჩენა. მოვაჭრეებს წინადადება მიეცათ, რომ არ გაეყიდათ საქონელი ქალებზე, რომელთაც ჩადრი არ ეხურათ. ასევე გამოცხადდა, რომ სამღვდელოება იწყებდა ბრძოლას გაზეთებში „უზნო“ სტატიების გამოქვეყნების წინააღმდეგ.

რეზა შაჰის გადადგომიდან პირველ წლებში „უღმერთა უმეტესი ნაწილი ჯერ კიდევ განზე იდგა პოლიტიკური პარტიების აქტიუობისაგან, რომლებიც 1943 წლიდან სოკოებივით მომრავლდნენ და რომლებიც მეტ-ნაკლებად იზიარებდნენ დასავლურ იდეებს.“¹⁵⁵ ამასთანავე, ირანის პოლიტიკური სექტორი არ შემოფარგლებოდა მხოლოდ ლიბერალურ-დემოკრატიული ანდა ნაციონალისტური ტიპის ორგანიზაციებით და ასევე არსებობდა მრავალი კომუნისტური თუ ფაშისტური იდეების მქადაგებელი ჯგუფიც.

1944 წ. 'ალი სოლეჰის მთავრობის დროს შედგა მეჯლისის არჩევნები. საკანონმდებლო ორგანოში, თეირანის იმამ-ჯომეს მეჩეთის იმამის გარდა, მოხვდნენ აიათოლები თაბათაბა'ი, ჯელალი, მელაერი და აშთიანი. ასევე დაუსწრებლად მოხვდა პარლამენტში ციხეში მყოფი აიათოლა ქაშანი, რომელმაც უმნიშვნელოვანესი როლი შეასრულა 50-იანი წლების ირანის პოლიტიკურ ცხოვრებაში. ქაშანისათვის სოლიდარობის გამოცხადების მიზნით, პარლამენტში არჩეულმა უმაღლესი რანგის სასულიერო პირებმა დატოვეს თეირანი და ყუმში გადავიდნენ. იმ მიზეზით, რომ კონსტიტუციის მიხედვით მეჯლისის მუშაობის დაწყებას ყველა დეპუტატი უნდა დასწრებოდა, მათ მოითხოვეს ქაშანის ციხიდან გამოშვება. მთავრობა იძულებული გახდა სამღვდელოების მიმართ გარკვეულ დათმობებზე წასულიყო, თუმცა, ქაშანის გაათავისუფლება, ინგლისელთა ზენოლის შედეგად, დროებით გადაიდო.

II მსოფლიო ომის დროს და ომის შემდგომ პერიოდში მთავრობები ირანში, პოლიტიკური და ეკონომიკური არასტაბილურობის პირობებში, თავბრუდამხვევი სისწრაფით იცვლებოდა. 1946 წელს შაჰმა პრემიერად დანიშნა ყავამ ოს-სალთანე, რომელიც პროამერიკული განწყობებით გამოირჩეოდა. ამ ფაქტმა სამღვდელოების უკმაყოფილება გამოიწვია. განსაკუთრებული უარყოფითი რეაქცია კი დაიმსახურა პრემიერად ხაყირის დანიშვნამ 1948 წ. 21 ივნისს. შიიტური სამღვდელობა მას ბაჰაიტად და ინგლისელების დამქაშად მიიჩნევდა.¹⁵⁶

¹⁵⁴ W. Mc. E. Müller, "The Religious Situation in Iran", *The Muslim World*, T. 41, N2, p. 82.

¹⁵⁵ Sh. Akhavi, *Religion*, p. 63

¹⁵⁶ E. A. Дорощенко, *Указ. соч.*, с. 99.

ზოგადად, 40-50-იანი წლების ირანულ სამღვდელეობაში ორი ძირითადი დაჯგუფება უნდა გამოიყოს. პირველს სათავეში ედგნენ მარაჯი ბორუჯერდი და აიათოლა ბეჰბაჰანი, მეორეს კი აიათოლა ქაშანი.¹⁵⁷

აიათოლა მოსეინ 'ალი თაბათაბა'ი ბორუჯერდი (1875-1962), აიათოლა პა'ერის მსგავსად, იშვიათად გამოხატავდა საკუთარ პოზიციას აქტუალურ პოლიტიკურ საკითხებთან დაკავშირებით. ბორუჯერდი 1944 წლიდან იყო მარაჯი. 50-იანი წლების მიწურულამდე კი იგი იცავდა ნეიტრალიტეტს მონარქიასთან მიმართებაში და აცხადებდა, რომ მისი მოღვაწეობის სფერო ისლამია, ის არ ებმება პოლიტიკაში და მისი დანიშნულებაა შარი'ათის დაცვა.¹⁵⁸

ამასთანავე, ბორუჯერდი მთელი შიიტური სამყაროს მარჯა ალთაკლიდი იყო. მან გააგრძელა აიათოლა პა'ერის მიერ დაწყებული საქმე და საბოლოოდ გადააქცია ყუმი იმამიზმის სულიერი წინამძღოლობის ცენტრად.¹⁵⁹

მიუხედავად საკუთარი აპოლიტიკურობის ხაზგასმისა, ბორუჯერდი თავიდანვე მხარში ედგა მოჰამად რეზა შაჰს და სწორედ მისმა მხარდაჭერამ განაპირობა გარკვეულწილად შაჰის გადარჩენა კრიზისის პერიოდში და მონარქის პოზიციების გამტკიცება 1953 წ. სახელმწიფო გადატრიალების შემდეგ. ამდენად, ბორუჯერდის გარკვეული პოლიტიკური როლიც ეკისრებოდა, ხოლო მის რელიგიურ გადამწყვეტილებებს პოლიტიკური მნიშვნელობაც გააჩნდათ.¹⁶⁰

აიათოლა ბორუჯერდემ 1949 წ. თებერვალში ირანის პოლიტიკური ცხოვრების შესახებ დიდი კონფერენცია-დისკუსტი მოაწყო ყუმში, რომლის დანიშნულებაც იყო უღემების დარწმუნება თავი აერიდებინათ

¹⁵⁷ ამ ხანების რელიგიასთან დაკავშირებული ირანული პოლიტიკური სექტრის განხილვისას უნდა გამოიყოს სამი უმთავრესი მიმდინარეობა. პირველი - რელიგიური ორგანიზმი, რომელსაც სათავეში ბორუჯერდი ედგა, თავს არიდებდა პოლიტიკურ მოღვაწეობას. მეორე ჯგუფში შედიოდნენ ის სამღვდლო პირები, რომლებიც ჩაბმულნი იყვნენ პოლიტიკურ პროცესებში, იყვნენ პარლამენტის ანდა პოლიტიკური პარტიების წევრები და თანამშრომლობდნენ არსებულ სახელმწიფო სტრუქტურებთან. მესამე ჯგუფს შეადგენდნენ რელიგიით მოტივირებული საერო პირები, რომლებიც მოღვაწეობდნენ ძველი კონსტიტუციის ჩარჩოებში. ზოგიერთი ავტორის თვალსაზრისით, იმ შემთხვევაში, თუკი ირანული პოლიტიკა გააგრძელდება განუთარებას პლურალისტული მიმართულებით, 60-იან წლებში საერო ისლამისტების მიერ შექმნილი ირანის განთავისუფლების მოძრაობა და მისი მხარდაჭერი სამღვდლოება შეიძლება გადაქცეულიყო ქრისტიანული დემოკრატიის ისლამურ ეკვივალენტად - პოლიტიკურ მიმდინარეობად, რომელიც გამოყოფილი იქნებოდა რელიგიური ინსტიტუციისაგან." H. E. Chehabi, "Religion and Politics in Iran: How Theocratic is the Islamic Republic?", p. 71. მაგრამ შაჰის რეჟიმი 1963 წლის შემდეგ განსაკუთრებულად ავტორიტარული გახდა, რამაც ხელი შეუშალა ერთის მხრივ ემედიუზნარიანი და ზომიერი ოპოზიციის ჩამოყალიბებას, მეორეს მხრივ კი ხელი შეუწყო რადიკალური სამღვდლოებისა და საერო ოპოზიციის უკიდურეს დაპირისპირებას ხელისუფლებასთან.

¹⁵⁸ Y. Richard, *L'Islam chi'ite*, p. 183.

¹⁵⁹ H. Algar, *op. cit.*, p. 232.

¹⁶⁰ ამგვარი მოღვაწეობის გამო, ამ პერიოდში უღემებს ხირად დებდნენ ბრალს, რომ ეს ფენა წარმადგენდა 'ფაჰალავის რეჟიმის საყრდენს'. H. M. Jurgensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, p. 54.

პოლიტიკური მოღვაწეობისაგან. ბორუჯერდომ სპეციალურად შეკრიბა 2000-მდე უღლები ქალაქის უდიდეს მედრესეში – ფაიზიეში. შეკრებილებმა დააფიქსირეს ანტიინტერვენციონისტული პოზიცია, რაც უღლებებს უკრძალავდა პარტიებში გაერთიანებასა და პოლიტიკურ პროცესებში ჩაბმას. უეჭველია, რომ ეს იყო ტრადიციონალისტ სამღვდელთა და პოლიტიკურ ხელისუფლებას შორის არსებული სტატუს ქვოს ოფიციალური დადასტურება. ყუმის კონფერენციაზე მიღებული რეზოლუციით დაფიქსირდა: „მათ, ვინც ირჩევს სასულიერო პირის მოსახამს... მართებთ თავი აარიდონ პოლიტიკოსთა და პოლიტიკური პარტიების საქმეებს ანდა გახდნენ იარაღი მათი მიზნების განსახორციელებლად.“¹⁶¹ გარდა ამისა, ბორუჯერდომ მოახერხა უღლებთა ჯგუფის აქტიურობის ბლოკირება, რომლებიც გამოდიოდნენ შაჰის მიზნის წინააღმდეგ განეწრო საკუთარი ძალაუფლება საკონსტიტუციო კრების არჩევნების დანიშვნით. ამ უღლებთა ლიდერები იყვნენ მორთაზე ხადემი, საიდ მოჰამად იაზდი, რუჰოლა ხომეინი და მოჰამად რეზა მუსაევი გოლფაეგანი.

ამ უკანასკნელმა წერილი მიწერა ბორუჯერდის, რომელშიც აღნიშნავდა: „კონსტიტუციური კრების შექმნის პროცესზე დაკვირვებისას იკვეთება, რომ არსებობს შეთანხმება თქვენსა და ხელისუფლებას შორის და თქვენ ამ ორგანოს შექმნაზე თანხმობა განაცხადეთ. ამგვარი ასამბლეის შექმნა მნიშვნელოვანია ჩვენი ქვეყნის მომავლისათვის, მისი რელიგიური, ნაციონალური და სოციალური ინტერესებისათვის, და მიუხედავად ამისა, ვინაიდან ნათელი არ არის ამ წარმომადგენლების ძალაუფლების საზღვრები და მათი მოქმედების შედეგი, თქვენ, რელიგიური მოვალეობიდან გამომდინარე, უნდა განმარტოთ თქვენი მოქმედება.“¹⁶²

საპასუხო წერილში ბორუჯერდი ხაზს უსვამდა: „მისი უდიდებულესობის, შაჰის ბრძანებაში ნათლად არის გამოკვეთილი, რომ ხელისუფლება წინააღმდეგია რელიგიურ საქმეებში ნებისმიერი ჩარევისა. იგი, პირიქით, მონოდებულია ყოველმხრივ ხელი შეუწყოს რელიგიას.“¹⁶³ გარდა ამისა, იგი წერდა: „მე არ ვიცი, თუ რა სახის ძალაუფლება ექნება ხსენებულ ასამბლეას და რადგან ეს არ ვიცი, ვერ დაეთანხმდებოდი მის შექმნაზე.“¹⁶⁴

ბორუჯერდის პასუხში აშკარად იკვეთება პოლიტიკური მოტივები. პირველ რიგში, იგი არწმუნებს უღლებებს, რომ არავითარ ანტირელიგიურ მოქმედებას არ ექნება ადგილი. აქედან გამომდინარე, იგი ეფექტურ წინააღმდეგ უქმნის ზემონახსენები უღლებების შესაძლებელ პოზიციას შაჰის წინააღმდეგ. მეორე მხრივ, იგი უარყოფს, რომ თანხმობა განაცხადდა კონსტიტუციური ასამბლეის შექმნაზე, ამით კი იგი თავს არიდებს ყველაზე რადიკალურად განწყობილ უღლებებთან

¹⁶¹ M. Yazdi, "Patterns of Clerical Behavior in Postwar Iran", 1941-53, *MES*, 26, 1990, p. 286.

¹⁶² M. Moaddel, "The Shi'i Ulama and the State in Iran", p. 529.

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ *Ibid.*

დაპირისპირებას. აქვე გასათვალისწინებელია, რომ ფაქტობრივად დიდი ხნის მანძილზე მეგობრული ურთიერთობა აკავშირებდათ სადათ თაბათაბა'ი ბორუჯერდის ოჯახთან.

ბორუჯერდის მხარი დაუჭირა თეირანელმა აიათოლა აშთიანიმ. მისი სახლი თეირანში გადაქცეული იყო თავისებურ სალონად, სადაც იკრიბებოდნენ სასულიერო და პოლიტიკური მოღვაწეები, რომლებიც ისლამის სფეროში ტრადიციონალისტური შეხედულებების მიმდევრები იყვნენ.¹⁶⁵ აშთიანის აზრით, მუსლიმებს შეიძლება ჰქონოდათ მხოლოდ ერთი პარტია - „ისლამის პარტია“ და ის ასევე მოუწოდებდა უღმრთეებს არ შესულიყვნენ არც ერთ პოლიტიკურ გაერთიანებაში.

ასევე აღსანიშნავია, რომ ბორუჯერდი ბევრს იღწვოდა სუნიტებისა და შიიტების დაახლოებისათვის და მჭიდრო ურთიერთობა ჰქონდა ალ-აზჰარის ისლამური უნივერსიტეტის რექტორებთან. მან ასევე მოახერხა მარაჯისა და ზოგადად რელიგიურ საქმეთა მმართველობის ორგანიზება, რამაც შემდგომში უღმრთეებს დიდი სამსახური გაუწია. შემოღებულ იქნა შემოსული თანხების საბუღალტრო აღრიცხვა.¹⁶⁶

სახელმწიფო კრიზისის დროს ბორუჯერდიმ მეტად ფრთხილი პოზიცია დაიკავა. იგი ცდილობდა ამკარად არ გამოეხატა არც ერთი პოლიტიკური პარტიისა და მოძრაობის მხარდამჭერი პოზიცია. მაგრამ ამასთანავე, თუკი ამ პერიოდში მის მოღვაწეობას გაეანალიზებთ, ნათლად გამოჩნდება, რომ იგი უპირველესად რეზა შაჰის პოზიციის გამომხატველი იყო და მის დამოკიდებულება ამა თუ იმ საკითხის მიმართ იცვლებოდა მონარქის შეხედულებათა ცვლილებების შესაბამისად.

სრულიად საპირისპირო პოზიცია ეკავა აიათოლა ქაშანის. იგი იყო 40-50 წლებში ირანული სამღვდელოების ყველაზე აქტიური პოლიტიკური ფიგურა. სწორედ მან დაარღვია ბორუჯერდის მიერ გამოცემული და უმბალესი სამღვდელოების სხვა წარმომადგენლების მიერ დადასტურებული პარტიებში არშესვლისა და პოლიტიკური მოღვაწეობის აკრძალვის ფეთვა.

აბოლ ყასემ ქაშანი დაიბადა 1882 წ. თეირანში. მამამისი აიათოლა იყო. ისიც აღსანიშნავია, რომ იგი ენათესავენოდა პანისლამისტური მოძრაობის ერთ-ერთ ფუძემდებელ ალ-ავლანის. ქაშანიმ სასულიერო განათლება მიიღო ნაჯაფში. პირველი მსოფლიო ომის დროს იგი იბრძოდა ინგლისელთა წინააღმდეგ მესოპოტამიაში. მონაწილეობდა 20-იან წლებში ერაყის შიიტური ტომების აჯანყებაში ინგლისის წინააღმდეგ და სიკედილიც ჰქონდა მისჯილი.¹⁶⁷

ქაშანი გადაურჩა დაპატიმრებას და ირანში დაბრუნდა. აქ იგი მალე გახდა მეჯლისის დეპუტატი. ძნელია იმის დამტკიცება, რომ ქაშანის ახლო ურთიერთობა ჰქონდა რეზა შაჰთან, მაგრამ ყოველ შემთხვევაში,

¹⁶⁵ ტრადიციონალისტურ დაჯგუფებას ასევე ეუთვნოდნენ შაჰაბადის მუჯთაჰიდი საიდ მირზა აჰმედ ალა-ზადე - ხორასნის სამღვდელოების ლიდერი, ყუმული მუჯთაჰიდი აიათოლა მოჰამად შაჰრესთანი, აგრეთვე აითოლა ყუმი.

¹⁶⁶ H. Algar, *op. cit.*, p. 243.

¹⁶⁷ С.М. Алиев, А.И. Демин, Иран в 1953-1961 гг., в сб. *Иран. Очерки новейшей истории*, с.255.

იგი იმ კონსტიტუციური კრების ნევრი იყო, რომელმაც 1925 წ. გააუქმა ყაჯართა დინასტია და ტახტზე რეზა შაჰი აიყვანა. ამ პარლამენტში მიმდინარე დებატების დროს კი იგი აქტიურად უჭერდა მხარს რეზას.¹⁶⁸ შემდგომში, რეზა შაჰის მმართველობის დროს, ქაშანი აქტიურ პოლიტიკურ მოღვაწეობას არ ეწეოდა და ყუმში ცხოვრობდა.

1941 წ. იგი ყუმიდან თეირანში ჩამოვიდა და მაშინვე მიიპყრო ყურადღება ინგლისელთა სანიხაალმდეგო პროპაგანდით. "II მსოფლიო ომის დროს ქაშანი ჩაება ინგლისელთა წინააღმდეგ ბრძოლაში და 1942 წელს ინგლისელებმა, ძირგამომთხრელი საქმიანობისა და პიტლერის დაზვერვასთან კავშირის ბრალდებით, ქაშანი დააპატიმრეს."¹⁶⁹ როგორც ზემოთ ითქვა, 1943 წ. არჩევნებზე ქაშანი დაუსწრებლად აირჩიეს მეჯლისში. თუმცა, ამ ფაქტს და სამღვდლოების პროტესტს გაეღენა არ მოუხდენია ქაშანის გათავისუფლებაზე და იგი მხოლოდ 1945 წ. გამოუშვეს საპატიმროდან.

40-იანი წლების მეორე ნახევარში ქაშანიმ თეირანში დააფუძნა „ისლამური პროპაგანდის ცენტრი“, რომლის ფილიალებიც გახსნილი იყო კიდევ ხუთ ქალაქში. ცენტრი აქვეყნებდა მუსლიმ ღვთისმეტყველთა თხზულებებს, აგრეთვე მონოდეტებს მოსახლეობისადმი გაერთიანებულ იყვნენ და ებრძოლათ ინგლისელი კოლონიზატორების წინააღმდეგ.

ქაშანის ომის შემდგომი კარიერა დაიწყო 1948 წელს. ამ პერიოდში ქაშანიმ მოახერხა დემონსტრაციების ორგანიზება პალესტინაში ებრაული სახელმწიფოს შექმნის წინააღმდეგ, აგროვებდა ფულს არაბული საქმისათვის და მოხალისეების გაგზავნაც კი მოახერხა პალესტინაში.¹⁷⁰

ქაშანი არ მიჯნავდა ერთმანეთისაგან რელიგიასა და პოლიტიკას, მიიჩნევდა, რომ ისლამის კანონები მიესადაგებოდა ისეთ კატეგორიებსაც, როგორც იყო ნაციონალიზმი, პატრიოტიზმი, პოლიტიკა და სამართალი. მისი თვალსაზრისით, სწორედ სამღვდლოებას უნდა ეხელმძღვანელა ხალხისათვის.

როგორც „ისლამის პირველსაწყისი სინმინდით აღდგენის მომხრე“, ქაშანი ქადაგებდა შიიტთა ცხოვრების მკაცრ რეგლამენტირებას შარი'ათითა და ყურანით და გამოდიოდა რეზა შაჰის დროს განხორციელებული საერო რეფორმების წინააღმდეგ. მას ასევე ახასიათებდა პანირანიზმი.¹⁷¹ ქაშანის მხარდამჭერებს შორის იყვნენ აიათოლები ისფაჰანი, თეჰრანი, შაპრესთანი, რუმთი, ჯეზაერი და სხვები. საერთოდ

¹⁶⁸ Y. Richard, "Ayatollah Kashani: Precursor of the Islamic Republic?", in: *Religion and Politics in Iran*, p. 107.

¹⁶⁹ E. A. Доронино, *указ. соч.*, с. 98.

¹⁷⁰ H. Algar, *op. cit.*, p. 245.

¹⁷¹ პანირანიზმის გარდა, ქაშანის ახასიათებდა პანისლამისტური იდეებიც, ქადაგებდა მუსლიმთა გაერთიანების აუცილებლობას დასავლეთის მოძალდების წინაშე. მას სურდა ისლამური კონგრესის მოწყობა და მუსლიმური ქვეყნების ერთიანი ბლოკის შექმნა. Y. Richard, *op. cit.*, p. 108.

კი, მისი ძირითად საყდენს წარმოადგენდა სამღვდელთა საშუალო და დაბალი ფენები.

1949 წ. თებერვალში ქაშანი ისევ დააპატიმრეს შაჰზე თავდასხმის მოწყობის ეჭვით და გააძევეს ქვეყნიდან. 1950 წლამდე იგი ცხოვრობდა ბეირუთში. ინგლისურ-ირანული სანავთობო კომპანიის წინააღმდეგ მოძრაობის აღმავლობის პერიოდში კი კვლავ დაუსწრებლად აირჩიეს XVI მოწვევის მეჯლისში.

ქვეყანაში დაბრუნების შემდეგ ქაშანი მეჯლისის ერთ-ერთი მთავარი ფიგურა იყო 1953 წ. სახელმწიფო გადატრიალებამდე. მას შემდეგ, რაც ნავთობის პრობლემა და ინგლისური კონცესიის საკითხი აქტუალური გახდა, ქაშანიმ დაიწყო ნავთობთან დაკავშირებული საკითხების საფუძვლიანი შესწავლა და მალე ამ სფეროში აღიარებულ ექსპერტად იქცა.¹⁷²

გარდა პოლიტიკის ისლამიზაციის მცდელობისა, ქაშანი ასევე ცდილობდა საზოგადოებრივი ცხოვრების ისლამური ნორმებისადმი დაქვემდებარებას. მან მოახერხა და მთავრობას შიალეობა გადაწყვეტილებები მუსლიმური მარხვის დროს ყველა რესტორნის და კაფეს დახურვის, მუსიკისა და გართობის აკრძალვის შესახებ.¹⁷³

40-იან წლებში ქაშანი აქტიურად თანამშრომლობდა რადიკალურ ორგანიზაციასთან „ფედაიან-ე ესლამ“ საგულისხმოა, რომ ფედაიანები ნაკლებ სიმპათიას ამჟღავნებდნენ უღემების მიმართ და არ თვლიდნენ მათ მოკავშირეებად.

საერთო შეფასებით, ფედაიან-ე ესლამი რელიგიურ ფანატიკოსთა ორგანიზაცია იყო. ეს ჯგუფი დაარსდა 1945 წელს სამი ახალგაზრდა სასულიერო პირის მიერ. რამდენადაც მათ არანაირი ავტორიტეტი არ ჰქონდათ ყუმში, ვერ შეძლეს იქ სათანადო ძალისა და მხარდაჭერის მოპოვება. არც ერთი ავტორიტეტის მქონე სასულიერო პირი არ შეერთებია მათ მოძრაობას. არსებობს ინფორმაცია, რომ როდესაც ფედაიანთა ლიდერი ვაჰედი შეეცადა არეულობა გამოეწვია ყუმში რეზა შაჰის ვიზიტისას, აიათოლა ბორუჯერდის ბრძანებით, ის გააძევეს ქალაქიდან.¹⁷⁴ 1946 წ. ფედაიანებმა მოკლეს ანტიკლერიკალი ისტორიკოსი და პუბლიცისტი აჰმად ქასრაფი. 1946-1951 წწ. მრავალ პოლიტიკურ მკვლევლობაზე პასუხისმგებელნი სწორედ ფედაიანები არიან. შაჰზე თავდასხმის შემდეგ, 1949 წ. 4 თებერვალს, ორგანიზაცია კანონგარეშედ გამოცხადდა. ნაეაბ საფაფი 1956 წელს სიკვდილით დასაჯეს.¹⁷⁵

¹⁷² Л. Эшлея-Саттои, *Иранская нефть. К истории «политики сылы»*, с. 248.

¹⁷³ *там-ჟუ*, с. 110.

¹⁷⁴ M. Borghesi, "Iran's Religious Establishment: The Dialectics of Politization", in: *Iran. Political Culture in the Islamic Republic*, p. 60.

¹⁷⁵ პ. ალგარის მონაცემებით, ხომეინი ახალგაზრდობაში კარგად იცნობდა ნაეაბ საფაფის, რომლის პროგრამის გავლენა თვალსაჩინოა ხომეინის ნააზრეზე *ქაშუ ალ-ასრარში* (იხ. ქვემოთ). იხ. H. Algar, "Lutnam Khomeini, 1902-1962: The Pre-Revolutionary Years", p. 279. ამასთან ერთად, როგორც ბ. ლოუსი აღნიშნავს, ფედაიან-ე ესლამის იდეოლოგია მეტად

ზოგადად ქაშანის პოლიტიკური შეხედულებების დახასიათებისას კი უნდა აღინიშნოს, რომ მას არ გააჩნდა სოლიდური და მყარი პრინციპები – ხან რეზა შაჰს ემხრობოდა, ხან ტერორისტ ფედაიანებს, ხანაც მოსადეყს. ამასთანავე, მასში არ იყო ფანატიზმის არაერთი ნიშან-წყალი. მისი პოლიტიკური მოღვაწეობის შესაჯამებლად კი აუცილებლად უნდა გამოიყოს ორი უმთავრესი და უცვლელი მომენტი – ისლამის პოლიტიზაციის სურვილი და უკიდურესი მტრობა ინგლისელებისადმი, რაც სათავეს ჯერ კიდევ 20-იანი წლებიდან იღებს.

მოსადეყის „ეროვნული ფრონტის“ გაძლიერების შემდეგ ქაშანი მის დროებით მოკავშირედ იქცა, შეწყვიტა ურთიერთობა ფედაიანებთან, რომლებიც, თავის მხრივ, დაუპირისპირდნენ როგორც მას, ისე მოსადეყს.

ქაშანი და მისი მოკავშირე რელიგიურ პირთა ჯგუფი პარლამენტში *მოჯაჰედდინ-ე ესლამის* სახელს ატარებდნენ. ქაშანის იდეები გამოძახილს პოულობდა დაბალი რანგის უღემებსა და საშუალო კლასებში. პარლამენტის ტრიბუნიდან იგი გამოთქვამდა სურვილს, რომ დამკვიდრებულიყო შირაზის კანონის უზენაესობა და უღემები ყოფილიყვნენ მთავარი ელემენტი ადმინისტრირებასა და საზოგადოების წინამძღოლობაში. ამ მხრივ იგი თითქოს ხომეინის წინამორბედს წარმოადგენდა ირანის უახლეს ისტორიაში და სწორედ ეს გახდა რევოლუციის შემდეგ მისი აპოლოგიის მიზეზი.¹⁷⁶

მოსადეყის ხელისუფლების სათავეში მოსვლის შემდეგ, ნაციონალისტებისა და პოლიტიზებული სამღვდელოების დროებითი ალიანსი მალე დაიშალა. ქაშანი ასევე წინ აღუდგა მოსადეყის განსაკუთრებული უფლებამოსილებით აღჭურვას. კომუნისტური „თუდეს“¹⁷⁷ ნაწილობრივმა ინფილტრაციამ „ეროვნულ ფრონტში“ ქაშანი და სამღვდელოება კიდევ უფრო უარყოფითად განაწყო მოსადეყის მთავრობისადმი.

მანამდე, 1952 წლამდე, ქაშანი მოსადეყთან ერთად იყო „ინგლისურირანული სანაეთობო კომპანიის“ ნაციონალიზაციისაკენ მიმართული კამპანიის ლიდერი. ამავე ხანებში მას ეკავა ირანის პარლამენტის თავმჯდომარის პოსტი. მაგრამ პირადმა და იდეოლოგიურმა წინააღმდეგობებმა ქაშანისა და მოსადეყს შორის მათ შორის

ახლოს იდგა ეგვიპტელი ძმები მუსლიმების პანისლამიზმთან. 1954 წელს ნაევბ საფავის ვიზიტს ეგვიპტეში მოჰყვა პირველი სერიოზული დაპირისპირება ძმებს მუსლიმებსა და ეგვიპტის რეჟიმს შორის. იხ. B. Lewis, *La formation du Moyen-Orient moderne*, trad. de l'anglais par. J. Carnaud, p. 177.

¹⁷⁶ არის ცნობები, რომ ხომეინის აიათოლა საქაფის ქალიშვილზე ქორწინების ერთ-ერთი მთავე აიათოლა ქაშანი იყო და ხომეინის მასთან მჭიდრო კავშირი ქაშანმა შემდგომშიც, 50-იან წლებში. იხ. H. Algar, *op.cit.*, p. 279.

¹⁷⁷ „თუდეს“ („მასების“) პარტია შეიქმნა 1941 წლის მინურულს. მიუხედავად გარკვეულ ლიბერალური ელემენტებისა, პარტიის იდეოლოგია კომუნისტური, ხოლო მისი ძირითადი ხაზი პროსაბჭოური იყო. (თუდეს შესახებ იხ. E. Abrahamian, *Iran between Two Revolutions*, M. Behrooz, *Rebels with a Cause: The Failure of the Left in Iran*.)

განხეთქილება გამოინვია, რამაც გადავიღა სახელმწიფო გადატრიალება და ტახტზე შაჰის დაბრუნება 1953 წ. აგვისტოში.

რეალურად ქაშანი მოსადეყს ეთანხმებოდა საგარეო პოლიტიკის საკითხებში, რაც უპირველესად ნავთობის კონსორციუმის საკითხს უკავშირდებოდა, მაგრამ მათ შორის ძლიერი დაპირისპირება არსებობდა საშინაო პოლიტიკასთან დაკავშირებით. მოსადეყის ნაციონალიზმს ქაშანი ისლამიზმს უპირისპირებდა. ამ თვალსაზრისითაც ქაშანი გარკვეულწილად 60-იანი წლების ოპოზიციური იდეოლოგიის საფუძვლის შემქნელად შეიძლება ჩაითვალოს. იმდენად დიდი იყო დაპირისპირება სახელმწიფო გადატრიალების წინ ქაშანისა და მოსადეყის მომხრეებს შორის, რომ ზოგიერთი ავტორის მტკიცებით, ქაშანიმ ხელიც კი შეუწყო რეზა შაჰის ქვეყანაში დაბრუნებას და მისი ხელისუფლების აღდგენას.¹⁷⁶ ქაშანის ბიოგრაფიიდან გამომდინარე, ამგვარი მოსაზრება არ გვეჩვენება გადაჭარბებულად.

ხშირად ქაშანი პანისლამისტურ იდეებსაც ქადაგებდა. მაგალითისათვის, ის მოუწოდებდა დასაეღეთს „მეცა მუსლიმებისათვის უფლება შეექმნათ თავიანთი თავდაცვის საფუძველი ერთიანი ბლოკის შექმნით, რომელიც ბალანსის ფაქტორი გახდებოდა დასაეღურ და აღმოსავლურ ბლოკებს შორის“. მაგრამ მისი პანისლამიზმი შეიძლება განიმარტოს უფრო ტაქტიკური, ვიდრე იდეოლოგიური მოტივებით. უფრო ხშირად ის სხვაგვარ მიდგომას ამჟღავნებდა: „მე ვამზადებ ნიადაგს არა მარტო შუა აღმოსავლეთის, არამედ მთელი აზიის ერთიანობისათვის, ამგვარად შეიქმნება ძლევამოსილი ბლოკი საბჭოთა და ანგლო-ამერიკულ ბლოკს შორის“.¹⁷⁷

ამაო გამოდგა ქაშანის ლოდინი, რომ მისი გავლენა ქვეყანაში გადატრიალების შემდეგ გაიზრდებოდა. გენერალ ზაჰედის კაბინეტში, მიუხედავად ქაშანის მოთხოვნისა, არ შესულა ქაშანის არც ერთი მომხრე.

შაჰმა და მთავრობამ არ აპატიეს ქაშანის მისი აქტიური ჩაბმა პოლიტიკურ ბრძოლაში სანავთობო კრიზისის დროს და ყველაფერი გააკეთეს იმისათვის, რომ მისი გავლენა და პრესტიჟი დაცემულიყო.¹⁷⁸

ქაშანი ყველასაგან დაინწყებული გარდაიცვალა 1962 წელს. ნაციონალისტები მას მოლაღატედ მიიჩნევდნენ. მაგრამ 1980 წელს სამღვდელოებამ მისი რეაბილიტაცია მოახდინა. სამღვდელოება ლიბერალ ნაციონალისტ ლიდერებს, ბაზარგანისა და ბანისადრს, რომლებიც თავს მოსადეყის მემკვიდრეებად მიიჩნევდნენ, ამიერიდან უცხადებდა, რომ ეროვნული მოძრაობის მარცხზე პასუხისმგებლობა სწორედ მოსადეყს ეკისრებოდა, ვინაიდან მან მხარი არ დაუჭირა „ეროვნული ფრონტის“ რელიგიურ ფრთას, აგრეთვე არ მოინდომა ძალაუფლების განაწილება

¹⁷⁶ იხ. მაგ., II. Nahavandi, *op. cit.*, p. 118.

¹⁷⁷ ამგვარი მიდგომა ტიპურია ირანული პანისლამისტებისათვის. მათი მიზნები არსებობს პოლიტიკური იყო და მათი პანისლამიზმი უფრო არაეფექტურად წარმოჩნდება პრ განდისტული თვალსაზრისით.

¹⁷⁸ H. Katouzian, *Musaddiq and the Struggle for Power in Iran*, p. 236.

რელიგიურ პირებთან – სხვა შემთხვევაში, შაჰი ვერასოდეს დაბრუნდება ბოლა ტახტზე.¹⁸¹

ირანის რევოლუციის შემდეგ, ახალი ისლამური რეჟიმის მიერ ქაშანის მოღვაწეობა 50-იან წლებში სახელმწიფო და საზოგადოებრივი ცხოვრების ისლამიზაციის მიზნით გმირულ ეპოქად მოინათლა, შესაბამისად დაკნინდა ნაციონალისტების როლი (აქვე აღსანიშნავია, რომ ხომეინის არასოდეს ეხატებოდა გულზე მოსადეყი), ქაშანი კი წმინდა მონამედ იქცა. დღევანდელი ოფიციალური შეფასებით, „აიათოლა ქაშანი იბრძოდა რელიგიისა და პოლიტიკის გაყოფის ცრუ პროპაგანდის წინააღმდეგ, რომელსაც რეზა შაჰი აწარმოებდა უცხოელ კოლონიზატორთა ხელშეწყობით... აიათოლა ქაშანიმ გადალახა ხელოვნური ბარიერი რელიგიასა და პოლიტიკას შორის და მოუწოდა უღემებს სერიოზულად ჩართულიყვნენ პოლიტიკასა და საზოგადოებრივ საქმიანობაში.“¹⁸² თუმცა, აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ იმ დროის შიიტ თეოლოგთა წრეში ქაშანი პოლიტიკებულ მოლად ითვლებოდა. ის არ მიიჩნეოდა მაღალი რანგის თეოლოგად.

50-იანი წლების დასაწყისის მთავარი პოლიტიკური ფიგურა კი ირანში დოქტორი მოსადეყი გახდა. დღევანდელ ირანულ ისტორიოგრაფიაში, მიუხედავად მოსადეყის მრწამსის შეუთავსებლობისა ირანის ისლამური რესპუბლიკის ოფიციალურ იდეოლოგიასთან, ფართოდაა გაზიარებული თვალსაზრისი, რომ „მოსადეყის მიერ ირანის დამოუკიდებლობის დაცვამ... მისი ქარიზმამ, და მისმა დამხობამ ამერიკელებისა და ბრიტანელების საშუალებით, იგი აქცია ეროვნულ გმირად“¹⁸³

მოკამად მოსადეყ ოს-სალთანე (1879-1967) დიდგვაროვნული ოჯახიდან იყო გამოსული. მამამისი მირზა ჰედაიათი 30 წლის მანძილზე ასრულებდა ყაჯარი შაჰების ფინანსთა მინისტრის მოვალეობას, დედა კი ყაჯართა საგვარეულოს წარმომადგენელი იყო.¹⁸⁴ იგი უკვე ახალგაზრდობაში იზიარებდა კონსტიტუციური რევოლუციის ლიბერალურ და დემოკრატიულ იდეებს; ამასთანავე, ჯერ კიდევ 10-იან წლებში ჩამოუყალიბდა ნაციონალისტური მრწამსი.

საკატიო ტიტული *მოსადეყ* („ის, ვინც ღირსეულად გაუძლო გამოცდას“) მას უბოძა შაჰმა 10 წლის მანძილზე ხორასანში ფინანსურ აგენტად წარმატებული მუშაობის დასაფასებლად.¹⁸⁵

იგი სწავლობდა პარიზსა და ბერნში, სადაც მიიღო იურიდიულ მეცნიერებათა დოქტორის ხარისხი. მოსადეყის მიერ პარიზის უნივერსიტეტში დაცული დისერტაციის სათაური იყო „ირანი და

¹⁸¹ Y. Richard, *op.cit.*, p. 109.

¹⁸² A. Bakshayeshi, *op.cit.*, p. 128.

¹⁸³ იხ. შაჰ., N. R. Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*, p. 141.

¹⁸⁴ Е.А. Орлов, *Внешняя политика Ирана после второй мировой войны*, с. 76.

¹⁸⁵ *там-же*.

არაირანელთათვის მინიჭებული კაპიტულანტური უფლებები", რომელიც მან 1914 წელს გამოაქვეყნა. იგი განიხილავდა იმ საფრთხეს, რასაც ირანისათვის ქმნიდა ქვეყნის ტერიტორიაზე უცხოელთათვის მინიჭებული უფლებები, მათ შორის ექსტრატერიტორიულობის უფლება (ხოშენიმდე გაცილებით ადრე). ნაშრომში მოსადეყი ამ უფლებებს მიიჩნევს, როგორც „უკიდურეს დამცირებას, რომელიც თავს მოახვიეს ირანელებს მას შემდეგ, რაც აღარ არსებობს ირანელთა კონტროლი კანონსა და ქვეყანაზე.“¹⁸⁴ მოსადეყის თვალსაზრისით, ხელისუფლებას უნდა გაეკონტროლებინა მის ტერიტორიაზე მყოფი ყველა ადამიანი და ნებისმიერი რეზიდენტი ადგილობრივ კანონებს უნდა დაემორჩილებოდა.

1921 წ. მოსადეყი დაინიშნა ფინანსთა მინისტრად ყავამ ოს-სალთანეს კაბინეტში, მაგრამ მალე გადადგა. შემდეგ იყო იუსტიციის მინისტრი. 1923 წ. კი აირჩიეს მეჯლისში, სადაც მოიპოვა გაბედული და უკომპრომისო ორატორის სახელი. 1924 წელს მეჯლისის ნევრად გახდომისას მოსადეყი უკვე ჩამოყალიბებული პოლიტიკოსი იყო. ის ამასთანავე ინარჩუნებდა დამოუკიდებლობას და „რეალურად არ ყოფილა არანაირი ისტებლიშმენტის, პოლიტიკურისა თუ სხვა სახის, წევრი.“¹⁸⁵ იგი გამოვიდა რეზა ხანის შაჰად გამოცხადების წინააღმდეგ. 1928 წლიდან კი, შაჰის მზარდი ავტორიტაზმის პირობებში, იძულებული გახდა დროებით თავი დაენებებინა პოლიტიკური მოღვაწეობისათვის. მომდევნო 15 წლის მანძილზე მოსადეყი არ ერეოდა პოლიტიკაში და არც საზოგადოებრივ მოღვაწეობას ეწეოდა. მას საკმაოდ ეშინოდა და-პატიმრების და 1940 წ. მართლაც დაიჭირეს ხანმოკლე დროით. 1944 წელს კი მოსადეყი ისევ აირჩიეს XIV მონვევის მეჯლისის დეპუტატად და მან განაახლა აქტიური პოლიტიკური მოღვაწეობა.

ცნობილი მკვლევარი პ. კატუზიანი მოსადეყს ამ საუკუნის ყველაზე დიდ ირანელ პოლიტიკურ მოღვაწეს უწოდებს, მის მმართველობას კი – საუკეთესო მმართველობას ირანის ისტორიაში.¹⁸⁶ შეიძლება გარკვეულწილად გავიზიაროთ ეს შეხედულება იმ ფაქტიდან გამომდინარე, რომ მოსადეყის მთავრობა ჭეშმარიტად დემოკრატიულ საფუძველზე იყო არჩეული, მოსადეყი კი მართლაც თავგადაკლულად იბრძოდა ირანის ინტერესებისათვის; ამასთანავე მისი მმართველობის საკმაოდ ავტორიტარული ფორმა, დაშვებული შეცდომები და თავად მოსადეყის უკიდურესად არამდგრადი ნერვული სისტემა სათუოს ხდის მისი მმართველობის იდეალიზაციას.

ომის დასრულების შემდეგ მოსადეყი იწყებს აქტიურ პოლიტიკურ ბრძოლას ირანში უცხოელთა მოძალებისა და კერძოდ, ინგლისურ-ირანული სანავთობო კომპანიის გაუქმებისათვის.¹⁸⁷

¹⁸⁴ R. Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet*, p. 223.

¹⁸⁵ St. Kinzer. *All the Shah's Men. An American Coup and the Roots of Middle East Terror*, p. 57.

¹⁸⁶ H. Katouzian, *op. cit.*, p. 12.

¹⁸⁷ დანერვილებით ნავთობის ნაციონალიზაციის საკითხი იხ.: Mostafa Elm, *Oil, Power, and Principle: Iran's Oil Nationalization and its Aftermath*.

XX საუკუნის დასაწყისში ბრიტანელებისა სპარსეთის შაჰს შორის დადებული ხელშეკრულებით, ნავთობიდან შემოსავლის ნახევარი გადასახადების სახით მისდიოდა ბრიტანეთის მთავრობას, მეორე ნახევარი კომპანიას და ამ ნახევრის მხოლოდ მცირე ნაწილი - თეირანის ხელისუფლებას. მაშინ კი ჯერ კიდევ არავინ უნოდა, თუ რა ადგილს დაიკავებდა ნავთობი მსოფლიო ეკონომიკაში.

1918 წლის შემდეგ ინგლისურ-ირანული სანავთობო კომპანია ყაჯართა რეჟიმს უზრუნველყოფდა მცირე, მაგრამ მისთვის მნიშვნელოვანი, რამაც დინასტიას საშუალება მისცა კიდევ რამდენიმე წელი ეარსება.

კომპანიის როლი კიდევ უფრო გაიზარდა რეზა შაჰის მმართველობის ხანაში მთელ მსოფლიოში ნავთობზე მზარდი მოთხოვნის შესაბამისად. ამასთან, ინგლისელები ყოველმხრივ ზღუდავენ ირანელთა მონაწილეობას კომპანიის მართვაში.

რამდენადაც ბრიტანეთის მთავრობა კომპანიის უმსხველესი მენილე იყო, კომპანია ხშირად მიიჩნეოდა ბრიტანული პოლიტიკის მთავარ იარაღად ირანსა და შუა აღმოსავლეთში.¹⁹⁰ მას ზოგჯერ ნათლავდნენ „სახელმწიფოდ სახელმწიფოს შიგნით.“¹⁹¹

ალსანიშნავია, რომ გადაწყვეტილება დიდი ბრიტანეთისათვის მინიჭებული სანავთობო კონცესიის გადასინჯვის შესახებ ირანის პარლამენტმა ჯერ კიდევ 1947 წელს მიიღო, რომლის თანახმადაც მომდევნო წლებში უნდა განხორციელებული ამ კონცესიის პირობების შეცვლა ირანის ინტერესების გათვალისწინებით. ამდენად, გარკვეული ნიადაგი ამ თვალსაზრისით მოსადეყის ხელისუფლების სათავეში მოსვლამდე იყო შექმნილი.

ირანის მთავრობამ კომპანიას 25 პუნქტიანი მემორანდუმში წარუდგინა, რომლითაც ითხოვდა ნავთობის კონცესიის პირობების გადახედვას და მის შეცვლას ირანის სასარგებლოდ, რომ მას შესაფერისი წილი მიეღო საკუთარი ბუნებრივი რესურსების ექსპლუატაციისაგან. თავდაპირველად ეს მხოლოდ რიგით კომერციულ უთანხმოებად ჩანდა, მაგრამ მალე გადაიქცა მძლავრ იარაღად ირანელ ნაციონალისტთა ხელში.

მოსადეყმა და მისმა მომხრეებმა 1949 წელს აქტიური პოლიტიკური აგიტაცია წამოიწყეს არჩევნების წინ. 1949 წ. 3 მარტს მოსადეყის მეთაურობით 20 საზოგადო მოღვაწე და ჟურნალისტი დაჯდა ბესთში შაჰის სასახლის ეზოში და მოითხოვა, რომ მთავრობას შეენწყვიტა ჩარევა წინასაარჩევნო კამპანიაში. მას შემდეგ, რაც ხელისუფლებისაგან მოთხოვნების შესრულების პირობა მიიღეს, მათ გადაინაცვლეს მოსადეყის სახლში და შემდგომი სამოქმედო გეგმა ჩამოაყალიბეს. შეკრებილებმა სამი ძირითადი მიზანი დაისახეს: თავისუფალი არჩევნები,

¹⁹⁰ St. Marsh, "Continuity and Change. Reinterpreting the Policies of the Truman and Eisenhower Administrations toward Iran, 1950-1954", *JCMS*, Vol. 7, No. 3, Summer 2005, p. 91.

¹⁹¹ *Ibid.*

პრესისა და სიტყვის თავისუფლება (1949 წ. 3 მარტის კანონის გაუქმება) და სამხედრო მდგომარეობის გაუქმება.¹⁷² ამ სხდომის დროს შეიქმნა პოლიტიკური ორგანიზაცია „ეროვნული ფრონტი“, რომელსაც სა-თავეში მოსადეყი ჩაუდგა.

აპრილის დასაწყისში გამოქვეყნდა არჩევნების შედეგები, რომლითაც ნათელი გახდა, რომ „ეროვნული ფრონტის“ ნევრებმა და მათმა მომხრეებმა ტრიუმფალური გამარჯვება მოიპოვეს.

მეჯლისის მუშაობის დაწყების შემდეგ, 19 ივნისს, მოსადეყმა მე-ჯლისში ნაიკითხა მაშინ ჯერ კიდევ მისი მოკავშირე მუჯთაჰიდ აბოლყასემ ქაშანის ნერილი, რომელიც მოუნოდებდა ირანელებს აღედგინათ თავიანთი უფლებები ნავთობზე.

მოსადეყი ყოველთვის ხაზს უსვამდა თავის რელიგიურობასა და ღვთისმოსაობას, ისლამური ტრადიციების ერთგულებას.¹⁷³ სამ-ღვდელოებასთან კავშირი კი (უპირველესად ეს ეხება აიათოლა ქაშანისა და მის მომხრეებს და არა პოლიტიკური პროცესებისაგან განხე მდგომ აიათოლა ბორუჯერდის. ისიც აღსანიშნავია, რომ ბორუჯერდისა და ქაშანის დამოკიდებულება საკმარის ცივი იყო. ბორუჯერდი მხარს არ უჭერდა ქაშანის, მაგრამ არც გამობდა მის მოღვაწეობას) დროებითი გა-მოდგა, რამაც ხელიც შეუწყო მოსადეყის „ნაციონალისტურ-დემოკრატიული“ ექსპერიმენტის მარცხს.

ზოგადად, უმაღლესი სამღვდელოების დიდ ნაწილი უარყოფითად აფასებდა სანავთობო კომპანიის არსებობას. მაგ., აიათოლა სეიედ მოჰამად თაბათაბა'იმ განაცხადა, რომ „ნავთობი ირანის საკუთრებაა და მისი ხალხის კაპიტალია. ირანელებს თვითონ უნდა პქონდეთ ნავთობის ექსპლოატაციის პრიორიტეტი, მეჯლისმა კი უნდა დაიცვას ქვეყნის ინტერესები.“¹⁷⁴ 1951 წლის იანვარში შეიღმა ცნობილმა მუჯთაჰიდმა გააკეთა მონოდება, რომ „ამ მოძრაობის (ნავთობის ნაციონალიზაციის) მხარდაჭერა თითოეული ირანელი მუსლიმის რელიგიური მოვალეო-ბაა.“¹⁷⁵ 1951 წ. თებერვალში აიათოლა ხონსარიმ გამოსცა ფეთვა, რომ-ლითაც ერთ-ერთ პადისზე დაყრდნობით დაგმო ირანის ხელისუფლების მოქმედება იმის გამო, რომ მან უცხოელებს მისცა ქვეყნის მთავარი სიმდიდრის, ნავთობის დამუშავების უფლება.¹⁷⁶

ამასთან ერთად, ტრადიციული სამღვდელოება პოზიცია მიიწვ მეტად თავშეკავებული იყო „ინგლისურ-ირანული სანავთობო კომ-პანიის“ ნაციონალიზაციისათვის ბრძოლაში. იგი, საუკეთესო შემთხვევაში, მხოლოდ აფიქსირებდა თავის უარყოფით დამოკიდე-ბულებას კომპანიისადმი. კონკრეტული ნაბიჯების გადადგმისაგან კი თავს იკავებდა, რადგანაც არ სურდა პოლიტიკურ ბრძოლებში ჩაბმა,

¹⁷² С. М. Алиев, „Антиимпериалистическое и демократическое движение 1949-1953 гг.“, в сб. Иран. с. 183.

¹⁷³ Н. Katouzian, *op. cit.*, p. 154.

¹⁷⁴ цит. С. М. Алиев, *указ. соч.*, с. 184.

¹⁷⁵ Л. Эляелл-Саттон, *указ. соч.*, с. 255.

¹⁷⁶ Е. А. Дорошенко, *указ. соч.*, с. 103.

მითუმეტეს საერო ლიბერალების მხარდაჭერის რანგში. მოჰამად მოსადეყს, რომელიც მეჯლისის მიერ პრემიერ მინისტრად დაინიშნა 1951 წ. 30 აპრილს და მეორე დღესვე მიიღო გადაწყვეტილება სანავთობო კომპანიის ნაციონალიზაციის შესახებ, არ გააჩნდა სამღვდლოების უპირობო მხარდაჭერის გარანტია. „ეროვნული ფრონტი“ ეჭვს იწვევდა უღმერთა თვალში ლიბერალური იდეებისა და მემარცხენეებთან თანამშრომლობის გამო. ეს ეხება როგორც ტრადიციულ სამღვდლოებს, ისე მის პოლიტიზებულ ნაწილს.

პრემიერ მოსადეყს კარგად ესმოდა, რომ ამგვარი რადიკალური ნაბიჯი – ნავთობის მრეწველობის ნაციონალიზაცია, სიძნელეებს წარმოქმნიდა ირანის ეკონომიკისათვის და მისი ბრძოლაც ინგლისელებთან დავითისა და გოლიათის ბრძოლას წააგავდა. მაგრამ სრულყოფილი დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლაში ამგვარი ნაბიჯის გადადგმას იგი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა. 1951 წ. ივნისში მან განაცხადა: „ნავთობის ნაციონალიზაციის მორალური ასპექტი გაცილებით უფრო მნიშვნელოვანი, ვიდრე მისი ეკონომიკური ასპექტი.“¹⁹⁷ 1952 წელს მოსადეყმა პარლამენტს წარუდგინა პროგრამა „ეკონომიკა ნავთობის გარეშე“.¹⁹⁸

ამასთანავე, მისი ამგვარი პოლიტიკა არ იყო მოკლებული პრაგმატულობას.¹⁹⁹ პრემიერობისას მოსადეყის პოლიტიკურ პლატფორმას წარმოადგენდა „ნეგატიური გათანასწორება“, რომლის დედაარსიც შემდეგი სახის იყო: თუკი რუსებსა და ბრიტანელებს არ შეუძლიათ გაითვალისწინონ ირანის ინტერესები, მაშინ მივმართვით მესამე ძალას (გერმანია, საფრანგეთი ან აშშ). მოგვიანებით „ნეგატიური გათანასწორების“ პოლიტიკა და მოსადეყის მსოფლ-მხედველობა უაღრესად პოპულარული გახდა მესამე სამყაროს ქვეყნებში (ეგვიპტე, ინდონეზია, იუგოსლავია, ინდოეთი) და შესაძლოა ეს იყო მიუმხრობლობის მოძრაობის დასაწყისი.²⁰⁰

რადენ პარადოქსულადაც არ უნდა უღერდეს დღევანდელი გადასახედიდან, მოსადეყს ყველაზე მეტად სწორედ ამერიკელების დახმარების იმედი ჰქონდა. ნაციონალიზაციის შემდეგ მოსადეყი და მისი მიმდევრები თვლიდნენ, რომ შტატები ნეიტრალურ მხარედ დარჩებოდა, მისცემდა ირანს სესხებს და შეისყიდოდა მისგან ნავთობს.

ამ განწყობას თავისი ისტორიული მიზეზები აქვს. შეერთებული შტატები მანამდე არ აღიქმებოდა ირანში იმპერიალისტურ ან კოლონიალისტთა მოკავშირე ძალად. ჩვეულებრივი ირანელებისათვის კარგად იყო ცნობილი ახალგაზრდა ამერიკელი სკოლის მასწავლებლის

¹⁹⁷ H. Katouzian, *op. cit.*, p. 156.

¹⁹⁸ 1951 წელს ირანში ნავთობის მოპოვება 650 000 ბარელიდან 20 000 შემცირდა, მაშინ როცა მსოფლიოში 10-დან 13 მილიონამდე გაიზარდა.

¹⁹⁹ მოსადეყის მოქმედებას ფართო გამოხმაურება მოჰყვა მთელ მსოფლიოში. იმდენად დიდი იყო მოსადეყის პოპულარობა, რომ 1951 წელს ჟურნალმა „თაიმმა“ იგი „წლის ადამიანად“ დაასახელა.

²⁰⁰ M. Mahallati, „The Middle East: in Search of an Equilibrium“, p. 141.

მოვარდ ბასკერვილის სახელი, რომელიც კონსტიტუციონალისტებიც გვერდით იბრძოდა ირანში და 1909 წელს მოკლულ იქნა როიალისტების მიერ. ის მონამედაც კი შერაცხეს და „ამერიკელი ლაფაიეტი“ უწოდეს“.

იმავე პერიოდში ირანში ჩავიდა სემუელ ჯორდანი, რომელმაც ირანში სულ ორომცდასამი წელი დააყო და ხელმძღვანელობდა ალ-ბროზის კოლეჯს. ეს იყო ერთ-ერთი პირველი თანამედროვე საშუალო სკოლა ირანში და მისმა ათასობით კურსდამთავრებელმა ღრმა კვალი დატოვა ირანის საზოგადოებრივ და პოლიტიკურ ცხოვრებაში. „ამერიკელები თითქმის საყოველთაო ალტაცებას და პატივისცემას იმსახურებდნენ“, იტყვის ამ სკოლის ერთ-ერთი კურსდამთავრებული მოგვიანებით.

გარდა ამისა, შეერთებულმა შტატებმა მკაცრად გააკრიტიკა 1919 წლის ბრიტანულ-სპარსული ხელშეკრულება, რომლითაც ბრიტანეთი თითქმის კოლონიურ ძალაუფლებას იღებდა ირანში.

აშშ-ის ამგვარი „ანტიიმპერიალისტურ იმიჯს“ ემყარებოდა მოსადეყისტების რწმენა, თუმცა რეალობა სრულიად სხვაგვარი აღმოჩნდა და სწორედ აშშ-ის ცენტრალური სადაზვერვო სამმართველო გახდა 1953 წ. სახელმწიფო გადატრიალების მთავარი შემოქმედი.²⁰¹

ბუნებრივია, ინგლისელები ადვილად არ შეურიგდებოდნენ შემოსავლის ესოდენ მნიშვნელოვანი წყაროს დაკარგვას და 1951 წ. 30 ივნისს დიდმა ბრიტანეთმა საჩივარი შეიტანა შააჰის საერთაშორისო სასამართლოში ირანის წინააღმდეგ. სასამართლომ გამოაცხადა, რომ იგი კომპეტენტურად არ მიიჩნეოდა საკუთარ თავს ამგვარი საკითხის გადამწყვეტისათვის. 1951 წ. მინურულს მოსადეყმა მაინც განაახლა მოლაპარაკებები ინგლისელებთან და ზოგიერთ უმნიშვნელო დათმობაზე წავიდა, რომლებიც მოსადეყის საერთო პოლიტიკას არ ცვლიდა.²⁰²

ამასთან ერთად, მიუხედავად საგარეო პოლიტიკის პრიორიტეტისა, მოსადეყი ძირული რეფორმების გატარებას ცდილობდა ქვეყანაშიც. მის რეფორმები კი ხშირ შემთხვევაში, ერთის მხრივ სამღვდელოების ინტერესებს ეწინააღმდეგებოდა, ხოლო მეორეს მხრივ საზოგადოებრივი ცხოვრების დეისლამიზაციას ისახავდა მიზნად, რაც ასევე ულემთა დიდ უკმაყოფილებას იწვევდა.²⁰³

²⁰¹ „ნეგატიური გათანასწოების“ პოლიტიკის გამო, რომელიც ასევე იფელისწინებდა დიდ სახელმწიფოებს შორის უთანხმოებათა გამოყენებას, სახელმწიფო გადატრიალებაზე მოსადეყს ზოგჯერ ამერიკელების ანდა რუსების ვაშუადაც ნათლავდნენ. იხ. მაგ., P. Ta'ali, "Concave Autonomy in Twentieth-Century Iran", p. 44.

²⁰² მოსადეყი იმისაც კი აცხადებდა, რომ „უთანხმოებათა გადასაწყვეტად, ირანის მთავრობა გამოოქვამს მზადყოფნას გადაუხადოს კომპენსაცია ყოფილ კომპანის დიდ ბრიტანეთში მოქმედი ნაციონალიზაციის კანონების შესაბამისად, ან ნებისმიერი ქვეყნის კანონების შესაბამისად, რომელსაც კომპანია აირჩევს.“ იხ. *From Message of Dr. Muhammad Mossadeq, Prime Minister of Iran, to the British Nation* (Tehran: Bank Mellat Iran Press, November 1952), in: M. Gettleman and S. Schaar, *The Middle East and Islamic World Reader*, p. 256.

²⁰³ აღსანიშნავია, რომ მიუხედავად ამგვარი მცდელობისა, მოსადეყის პერიოდში გამოკეთა სახალხო რელიგიური პრაქტიკის აღდგენის ტენდენცია (ჩადრის ტარება, რელიგი-

1952 წ. მოსადეყის მთავრობამ დასვა საკითხი ყუმის საზოგადოებრივი ვაკუუმების ადმინისტრაციის მზრუნველის შეცვლის შესახებ და ამ პოსტზე მოსადეყის მომხრე სასულიერო პირის დანიშვნის თაობაზე, რათა მომხდარიყო ამ ვაკუუმებისაგან მიღებულ შემოსავლებზე კონტროლის გაძლიერება. ამ აქციით მოსადეყი პრაქტიკულად დაუპირისპირდა ყუმის სამღვდელოების ლიდერს ბორუჯერდის, რომელიც აქამდე ზომიერ ნეიტრალიტეტს იცავდა. თუმცა, ბორუჯერდის ლიად არც ამ შემთხვევაში გამოუთქვამს პროტესტი, მაგრამ ეს გადანყევეტილება ყუმში აღქმული იქნა, როგორც მთავრობის პირდაპირი ჩარევა რელიგიის საქმეებში. უღემებმა მჯდომარე აქცია მოანყეეს ყუმის საკრებულო მეჩეთში, საპასუხოდ მთავრობამ სამხედრო მდგომარეობა გამოაცხადა.²⁰⁴ ყუმელ უღემთა დელეგაციამ დახმარებისათვის ქაშანის მიმართა.²⁰⁵ რთული მოლაპარაკებების შედეგად, მთავრობამ უარი განაცხადა ახალი მზრუნველის დანიშვნის გადანყევეტილებაზე.

ასევე უარყოფითი პოზიცია დაიკავა ყუმმა მოსადეყის კანონპროექტის მიმართ, რომელიც ითვალისწინებდა ქალთა უფლებრივ გათანასწორებას მამაკაცებთან. აიათოლა ბორუჯერდემ სთხოვა ყუმელ დეპუტატს შეეხსენებინა პრემიერ მოსადეყისათვის, რომ „ყუმი არ არის დამლანი და არც სავე და არ აპირებს დაიმორჩილოს მიღებულ გადანყევეტილებას, ვინაიდან ყუმი, როგორც შიიტთა წმინდა ადგილს, საკუთარი სტატუსი უფლებას აძლევს იყოს დამოუკიდებელი როგორც სამეფო კარისაგან, ისე მთავრობისაგან.“²⁰⁶ სამღვდელოების ძლიერი ზენოლის შედეგად მეჯლისმა უარი განაცხადა ამ კანონის მიღებაზე. „როდესაც 1952 წ. მიწურულს მოსადეყმა მოამზადა კანონი, რომლის თანახმადაც ქალებს საარჩევნო ხმა ენიჭებოდათ, მუჯთაპიდთა ვეიტომ ჩაშალა ამ კანონის მიღება.“²⁰⁷

1952 წ. ივლისში მოსადეყმა მოსთხოვა მეჯლისს მიეცათ მისთვის განსაკუთრებული უფლებამოსილება ექვსი თვით. მოთხოვნის მოტივირებას იგი ახდენდა ეკონომიკისა და საგარეო პოლიტიკის სფეროში სამთავრობო პროგრამის უსწრაფესი განხორციელების აუცილებლობით. სწორედ ამ პერიოდში მოსადეყი თანდათანობით შორდება ქაშანის, რომელიც, თავის მხრივ, დროებით დაუახლოვდა ბორუჯერდისა და ბეჰპაშანის. იმავდროულად მან კონტაქტები დაამყარა ანტიმოსადეყისტებთან მეჯლისში, აგრეთვე ამერიკელ დიპლომატებთან და მრჩევე-

ური სკოლების ხელახალი გახსნა), რაც მიუთითებს, რომ „მასების ფორსირებული ლაიციზაცია, რაც რეზა შაპის პოლიტიკის მნიშვნელოვანი მახასიათებელი იყო და რაც მოსადეყმა განაახლა, ხელოვნურ ხასიათს ატარებდა.“ M. R. Djalili, *Religion et Revolution, L'islam shi'ite et l'état*, p. 51.

²⁰⁴ Sh. Akhavi, *Religion and Politics*, p.70.

²⁰⁵ საინტერესოა, რომ მოსადეყის პირველ კაბინეტში ქაშანი თავდაცვის მინისტრის პოსტი ეკავა.

²⁰⁶ Sh. Akhavi, *op. cit.*, p.71-72.

²⁰⁷ H.Halm, *op. cit.*, p.

ლებთან. იგი არ დაეთანხმა მოსადეყის მთავრობის გადაწყვეტილებას ფაჰლავიანთა დინასტიის უფლებების შექვეცის შესახებ. ქაშანი უკვე საჯაროდ გამოდიოდა მოსადეყის წინააღმდეგ და ამტკიცებდა, რომ ამგვარი გადაწყვეტილება არ შეესაბამებოდა კონსტიტუციას, ხოლო „მოსადეყს არაფერი გაუკეთებია სასიკეთო ქვეყნის გარდაქმნის საქმეში სახელმწიფოსა და ხალხისათვის.“²⁰⁸

ქაშანის შექმლო მოსადეყი გაეკიცხა არა მისი მასონური სიმპათიების²⁰⁹ გამო, რის შესახებაც მან არაფერი იცოდა, არამედ კონსტიტუციის დაცვისა და ადამიანთა უფლებების დაცვის კუთხით. მან მოსადეყს შეუტია, მაგალითად, ცნობილი „საზოგადოებრივი უსაფრთხოების“ კანონის (აშნიათ-ე ეჯთემა'ი) გამო, რომლითაც დაიშვებოდა ადამიანთა დაპატიმრება უბრალო ეჭვის საფუძველზე (მოგვიანებით ამ კანონმა საშუალება მისცა შაჰს სურვილისამებრ დაეპატიმრებინა მისთვის არასასურველი პოლიტიკური მოღვაწეები). სხვა სიტყვებით რომ ითქვას, „კონფლიქტის საფუძველი იყო არა პოლიტიკის სექულარიზაცია, არამედ ამ სექულარიზაციის კონკრეტული გამოყენება.“²¹⁰

მოსადეყის მოთხოვნა მეჯლისმა არ მიიღო და მისი მთავრობა გადადგა. პრემიერად დაინიშნა ყავამ ოს-სალთანე. თუმცა მალე, მასობრივი მიტინგებისა და მანიფესტაციას შედეგად, ოს-სალთანე იძულებული გახდა გადამდგარიყო და 1952 წ. 28 ივლისს პრემიერად კვლავ მოსადეყი დაინიშნა. 3 აგვისტოს კი მოსადეყს მეჯლისმა, დიდი წინააღმდეგობის მიუხედავად, მაინც მიანიჭა განსაკუთრებული უფლებამოსილება.

მალე მეჯლისის თავმჯდომარედ ქაშანი დაინიშნა და 1953 წ. იანვრიდან მან დაიწყო ბრძოლა მოსადეყის წინააღმდეგ. თებერვალში შაჰმა ქვეყანა დატოვა და ევროპაში გაემგზავრა, რაც მოსადეყის მომხრეებმა საკუთარ გამარჯვებად აღიქვეს.

ქაშანისათვის არ არსებობდა არანაირი განსხვავება სასულიერო და საერო ძალაუფლებას შორის. ის ხაზს უსვამდა, „ისლამური დოქტრინა მიესადაგება საზოგადოებრივ ცხოვრებას, პატრიოტიზმს. მმართველობას და დაპირისპირებას ტირანიასა და დესპოტიზმთან. ისლამი მოუწოდებს მის აღმსარებლებს ქედი არ მოიხარონ უცხოელ დამპყრობელთა წინაშე. სწორედ ამიტომაც იმპერიალისტები ცდილობენ გააბრუნონ ხალხი განსხვავების წარმოსახვით რელიგიასა და მმართველობასა და პოლიტიკას შორის. მუსლიმი რელიგიური ლიდერები მონოღებულნი არიან უხელმძღვანელონ ხალხს საზოგადოებრივ

²⁰⁸ Bohnfā abd al-Hosēin, *Pardehāi-e siāsat, nafī - nehzat - mosadeq - zāhedī*, p. 52.

²⁰⁹ მრავალი ავტორი უსვამს ხაზს, რომ მოჰამად მოსადეყი ერთ-ერთი მასონური ლოჯის წევრი იყო. ირანში მასონობის შესახებ იხ. მაგ., K. Simdjour, "L'Islam iranien et la franc-maçonnerie", *Cahiers Jean Scot Erigène*; P. Sabatienne, "Pour une histoire de la première loge maçonnique en Iran", *Revue de l'Université libre de Bruxelles*; F. Nahavandi, "Les mouvements anti-maçonniques en Iran", ULB. Institut d'étude des religions et de la laïcité.

²¹⁰ Y. Richard, "Ayatollah Kashani", p. 104.

საქმეებში²¹¹ ქაშანი თვლიდა, რომ სამართლებრივი სისტემის არსებობა დასაშვებია იმდენად, რამდენადაც ის შეესაბამება შარიათს. ის მოითხოვდა რეზა შაჰის მიერ მიღებული კანონების გაუქმებას, მაგრამ იმავდროულად მხარს არ უჭერდა რეფორმატორული კანონების მიღებას. მისი კონსტიტუციონალისტი ნინამორბედებისაგან განსხვავებით, ქაშანი არანაირი სახით არ იყო ლიბერალი. მის მიერ დასავლეთის უარყოფა, ნაციონალიზმის (რელიგიური) გამოკლებით, სრული და აბსოლუტური იყო.

მოსადეყის კოალიციის ლიბერალი ნაციონალისტი წევრები შეშფოთებული იყვნენ მათ და ქაშანის ხედვას შორის განსხვავებით. პარტიის ორგანოში განცხადებული იყო: „ჩვენ სამხედრო დიქტატურის და კლერიკალური მმართველობის მუდმივი საფრთხის ქვეშ ვიმყოფებით.“ მაგრამ მოსადეყისტებს სჭირდებოდათ ქაშანი. როგორც ეს მკაფიოდ იყო ნაჩვენები თავრიზის არჩევნებისას, ქაშანისა და მის მიმდევარ რელიგიურ პირებს შეეძლოთ დაემარცხებინათ მათი ლიბერალი ნაციონალისტი ოპონენტები დაბალ-სამშალო, დაბალ კლასებსა და გლეხობაზე დიდი გავლენის ქონის გამო. ყველაზე მასობრივ პრონაციონალისტურ გამოსვლებში 1951-52 წლებში ქაშანის მომხრეები თითქმის ყოველთვის დომინირებდნენ.

მოსადეყს კარგად ესმოდა, რომ ქაშანის მიზანს შეადგენდა სამღვედლოების პოლიტიკური გავლენის გაძლიერება და, საბოლოო ჯამში, ძალაუფლების ხელში ჩაგდება. ამასთანავე, პრემიერს ამ პერიოდში პარლამენტის თავმჯდომარეზე გაცილებით მეტი ძალა გააჩნდა და მოსადეყის ზენოლის შედეგად ქაშანი, 1953 წ. იელისში, იძულებული გახდა დაეტოვებინა პარლამენტის თავმჯდომარის პოსტი.

სწორედ ამ პერიოდში აშშ-ის ცენტრალური სადაზვერვო სამმართველო სრული დატვირთვით ცდილობდა განეხორციელებინა ირანში სახელმწიფო გადატრიალების ეტაპობრივი გეგმა.

II მსოფლიო ომის დასრულების შემდეგ ირანი კვლავაც დარჩა დიდი სახელმწიფოების ყურადღების ცენტრში. „ცივი ომის“ სანაყის ეტაპზე დაპირისპირებული ბლოკებმა ურთიერთქმედი დაინყეს რეგიონში ჰეგემონობის მოსაპოვებლად. პრეზიდენტი ტრუმენი მათ შორის იყო, ვისაც სწამდა, რომ საბჭოელებს სურდათ ირანის თავიანთი გავლენის ორბიტაში მოექციათ. გადმოცემით, იმ დღეს, როდესაც ჩრდ. კორეის ჯარები შეიჭრნენ სამხ. კორეაში, მან ოქალურ კაბინეტში გლობუსზე ხელი დაადო ირანს და დამსრეებს განუცხადა: „სწირედ აქ ეცდებიან არეულობების მოწყობას, თუ ფრხილად არ ვიქნებით“. თუმცა, ტრუმენის ადმინისტრაციას არ გადაუდგამს რადიკალური ნაბიჯები მოსადეყის დამხობისათვის.

²¹¹ Quoted R. W. Cullam, *op.cit.*, p. 153.

ბევრი დაინერა და ითქვა 1953 წ. ირანში მომხდარი სახელმწიფო გადატრიალების შესახებ. ერთი ფრანგი ჟურნალისტის მოსწრებული თქმით, ამერიკელების მიერ მძევლების ისტორიის ხსენებაზე, ირანელები საპასუხოდ მოსადეყის მიმართ განხორციელებული უსამართლობა აქვთ.²¹² ისიც აღსანიშნავია, რომ მოსადეყის დამხობა ახლადშექმნილი ცენტრალური სადაზვერვო სამმართველოს (ცსს) მიერ განხორციელებული პირველი წარმატებული ოპერაცია იყო.

2000 წლის 19 მაისს აშშ-ის სახელმწიფო მდივანმა მადლენ ოლბრაითმა ოფიციალურად აღიარა აშშ-ის მონაწილეობა სახელმწიფო გადატრიალებაში, რომლის შედეგადაც დაემხო მოსადეყის მთავრობა. მანამდე კი აპრილში კი „ნიუ იორკ თაიმსმა“ გამოაქვეყნა აშშ-ის ცსს-ს ანგარიში ამ გადატრიალებასთან დაკავშირებით, ხოლო 16 ივნისს ინტერნეტის საკუთარ გვერდზე განათავსა იგი.²¹³

მოსადეყის ბრძოლამ როგორც ნავთობის ინდუსტრიის ბრიტანელთა დომინირებისაგან განთავისუფლებისათვის, ისე პოლიტიკური სისტემის დემოკრატიზაციისათვის, მოხიზლა მოსახლეობა და „ეროვნული ფრონტი“ იქცა პოლიტიკური სცენის მთავარ მსახიობად. 1951 წელს რეზა შაჰი იძულებული იყო დათანხმებულიყო სანაეთობო ინდუსტრიის ნაციონალიზაციაზე და დაესახელებინა პრემიერ მინისტრად მოსადეყი, რამაც ღია კონფრონტაცია გამოიწვია ბრიტანეთის მთავრობასთან.²¹⁴ ბრიტანეთმა სანაეთობო ემბარგო დაუნესა ირანს, რომლის შორსში-მავალი მიზანიც მოსადეყის მთავრობის დამხობა იყო.²¹⁵

შეერთებული შტატები თავდაპირველად ნეიტრალიტეტს ინარჩუნებდა და მოუწოდებდა ბრიტანელებს დათანხმებულიყვნენ ნაციონალიზაციაზე. ეს ნეიტრალიტეტი გაგრძელდა ტრუმენის ადმინისტრაციის ვადის გასვლამდე. ეიზენჰაუერის არჩევის შემდეგ კი ბრიტანელებმა ამერიკელებს შესთავაზეს ერთობლივი მოქმედება სახელმწიფო გადატრიალების მოსახდენად. ეიზენჰაუერი, რომელსაც გადანყვეტილი ჰქონდა კიდევ უფრო გაემძაფრებინა „ცივი ომი“, ამგვარ წინადადებაზე

²¹² P. Schlosser, "Quand les deux "Satan" se retrouvent", *Le Nouvel Observateur*, 15-21 janvier, 1998.

²¹³ www.nytimes.com/library/world/mideast/iran-cia-intro.pdf დოკუმენტი დათარიღებულია 1954 წლით და ხელმოწერილია დონალდ ვ. ეილბერის მიერ. საინტერესოა, რომ გადატრიალებაში მონაწილე ირანელთა სახელები სხვა საიტზე იყო განთავსებული (<http://egyptome.org/cia-iran.htm>). როგორც მ. გასიოროვსკი აღნიშნავს, დოკუმენტი იმდენად მნიშვნელოვანია, რომ ირანის შიდა პოლიტიკითა და ამერიკის საერთაშორისო პოლიტიკით ყველა დაინტერესებულმა უნდა ნაიკითხოს. M. Gasiorowski, "Révélations sur le Coup d'État de 1953. Quand la CIA complétait en Iran", *Le Monde diplomatique*, octobre 2000.

²¹⁴ ჯ. კატუზიანი მიიჩნევს, რომ მოსადეყის მთავარ შეცდომას წარმოადგენდა უარის თქმა 1952 წ. მარტში მსოფლიო ბანკის წინადადებაზე აღდგენილიყო ნავთობის წარმოება. უარი გამოწვეული იყო იმით, რომ იგი მოითხოვდა ბანკს ემოქმედა, როგორც ირანის ავენტს და არა როგორც ნეიტრალურ მხარეს. H. Katouzian, *op.cit.*, p. 197. ისიც აღსანიშნავია, რომ უცხოური კაპიტალის ბოიკოტმა და ირანის ნავთობის შესყიდვაზე უარმა მკვეთრად გააუარესა ქვეყნის ეკონომიკური მდგომარეობა.

²¹⁵ Donald WILBER, *Clandestine Service History: Overthrow of Premier Mossadeq of Iran, November 1952-August 1953*. www.nytimes.com/library/world/mideast/iran-cia-intro.pdf

უნდა დათანხმებულიყო, რადგანაც არსებობდა საფრთხე, რომ ირანი „რკინის ფარდის“ იქითა მხარეს აღმოჩნდებოდა.²¹⁶

ეიზენჰაუერის ადმინისტრაციამ, ხელისუფლების სათავეში მოსვლიდან 7 თვის შემდეგ დაიწყო მზადება მოსადეყის დამხობისათვის. ცსს-სათვის ოპერაციის ჩატარების უფლების მიცემის შემდეგ, დაიწყო გეგმის შემუშავება და მოსადეყის შემცვლელის ძიება. ამგვარად მიიჩნიეს გადამდგარი გენერალი ზაჰედი.²¹⁷

ოპერაციის, რომელსაც „აიაქსი“ ეწოდა, საბოლოო გეგმა ექვს მთავარ ეტაპად იყოფოდა. ოპერაციის პირველ ეტაპებზე, საკუთარი ჯაშუშების (ძმები რაშიდიანები)²¹⁸ მეშვეობით სათანადო გარემოს შექმნის შემდეგ, ცსს-ს უნდა ეცადა პოლიტიკური კრიზისის გამოწვევა, რომლის შედეგადაც პარლამენტს უნდა გადაეყენებინა მოსადეყი. ეს იყო მოსადეყის დამხობის ლეგალური გზა. კრიზისი გამოწვეული უნდა ყოფილიყო საპროტესტო დემონსტრაციებით, რომელთა ორგანიზატორებიც რელიგიური პირები იქნებოდნენ და რომლებიც აიძულებდნენ შაჰს დაეტოვებინა ქვეყანა და იმგვარ გარემოს შექმნიდნენ, რომ მოსადეყს გადადგომა მოუწევდა. თუკი ეს მცდელობა წარუმატებელი იქნებოდა, მაშინ ცსს-ს დახმარებით გენერალი ზაჰედი არმიის საშუალებით აიღებდა ხელში ძალაუფლებას.

თეირანის ცსს-ს სექციამ აპრილში 1 მლნ დოლარი მიიღო. ზაჰედის 60 ათასი დოლარი გადაუხადეს. გადატრიალების მოწყობა დაეწავა ცსს-ს აგენტ ირანელ ოფიცერს. მაისიდან ცსს ყოველკვირეულად 11 ათას დოლარს ხარჯავდა პარლამენტარების მოსასყიდად.²¹⁹ მოსადეყმა ამ ვითარებაში რეფერენდუმი ჩაატარა და ირანელებმა ხმა მისცეს მეჯლისის დაშლას და ახალ საპარლამენტო არჩევნებს.

მანამდე კი, მოსადეყის წინააღმდეგ ბრძოლისათვის მეტი წონის შესაძენად, მეჯლისის ოპოზიციის წევრებმა მიმართეს მუჯთაჰიდეებს, ბორუჯერდისა და ბეჰბაჰანის, რომ მათ ხელი მოეწერათ საერთო მონოდებისათვის რეფერენდუმის ბოიკოტის შესახებ. ბორუჯერდიმ უარი განაცხადა ხელი მოეწერა იმ მიზეზით, რომ არ ერეოდა პოლიტიკაში. ბეჰბაჰანიმ თითქოსდა მოიწონა საერთო გადამწყვეტილების მიღების შესაძლებლობა რეფერენდუმის ბოიკოტის შესახებ, მაგრამ საბოლოო ჯამში ხელი არ მოაწერა მონოდებას და წამოაყენა წინადადება, რომ დელეგაცია მისულიყო მოსადეყთან და დაერწმუნებინა იგი რეფერენდუმის ჩატარების მიზანშეუნონლობაში. ხელი არ მოაწერა მონოდებას მეჯლისის წევრმა რვა მუჯთაჰიდმაც. საბოლოო ჯამში, აიათოლებისაგან მონოდების ხელმოწერთა შორის მხოლოდ ქაშანი იყო.²²⁰

²¹⁶ ამერიკელებს იმისაც ემიზნოდათ, რომ მოსადეყი კომუნისტური თუდეს არ შეეცვალა, რაც ირანის გასაბჭოებას ნიშნავდა.

²¹⁷ არსებობს ცნობები, რომ თავის დროზე გენერალი ზაჰედი თანამშრომლობდა ფაშისტურ გერმანიასთან.

²¹⁸ <http://cryptome.org/cia-iran.htm>

²¹⁹ www.nytimes.com/library/world/mideast/iran-cia-intro.pdf

²²⁰ H. Katouzian, *op.cit.* p. 199.

ამდენად, ამგვარი ვითარება ცსს-სთვის ლეგალური მეთოდების გამოყენებას უკვე რთულს ხდიდა, თუმცა იგი იყენებდა პროპაგანდას რეფერენდუმის ფალსიფიცირების მტკიცებით.

ამასთანავე, საჭირო იყო შაჰის დარწმუნება გადატრიალებისა და გენერალ ზაჰედის პრემიერობის აუცილებლობაში. 13 აგვისტოს იგი დაითანხმეს და მან გამოსცა სამეფო ფირმანი, რომლითაც ზაჰედის ნიშნავდა პრემიერად. თუმცა შეთქმულების ამბავი ცნობილი გახდა და მოსადეყმა დააპატიმრა პოლკოვნიკი ნასერი, რომელსაც ხსენებული ფირმანი უნდა გადაეცა ზაჰედისათვის.

შაჰი უცხოეთში გაიქცა და ქერმით რუზველტმა, ცსს-ს ადგილობრივი სექციის მეთაურმა, ვაშინგტონს შეატყობინა ოპერაციის კრახის შესახებ.²¹ მან მიიღო ბრძანება ოპერაციის შეწყვეტისა და ვაშინგტონში დაბრუნების შესახებ.²²

მიუხედავად ამისა, ცსს-ს აგენტურამ გააგრძელა მუშაობა საზოგადოებრივი აზრის მოსადეყის წინააღმდეგ ჩამოყალიბების მიზნით. ორმა მთავარმა ირანელმა აგენტმა, მორწმუნეების მოსადეყის სანი-ნაალმდეგოდ განსაწყობად, მოახდინეს სასულიერო პირის სახლზე თავდასხმის ინსცენირება და განახორციელეს სატელეფონო მუქარები უმაღლესი სამღვდლოების მიმართ.

ამოქმედდა ოპერაციის გეგმით გათვალისწინებული ბოლო ეტაპი, რომელიც უკვე არალეგიტიმური გზით ითვალისწინებდა მოსადეყის მთავრობის დამხობას. ქვეყანაში დაიწყო მასობრივი არეულობები.

1953 წ. 19 აგვისტოს, ორდღიანი სისხლისმღვრელი ბრძოლების შემდეგ, პრომონარქისტულმა ძალებმა, ზაჰედის მეთაურობით და აშშ-ის ცსს-ის მხარდაჭერით, მოახდინეს სახელმწიფო გადატრიალება. მოსადეყი და მისი მთავრობის წევრები დააპატიმრეს. ხელისუფლების სათავეში მოვიდა გენერალ ზაჰედის მთავრობა. მოსადეყი დააპატიმრეს.²³ მან რამდენიმე წელიწადი ციხეში გაატარა, შემდეგ კი, სიკედილმადე (1967 წ.) შინაპატიმრობაში იმყოფებოდა. მოსადეყსა და შაჰს შორის დაპირისპირების ერთ-ერთი მიზეზი იყო მოსადეყის მცდელობა საკუთარი კონტროლისათვის დაექვემდებარებინა არმია, რომელიც ჯერ კიდევ შაჰის ლოიალური იყო და მისი ამერიკელი მრჩეველების გავლენის ქვეშ იმყოფებოდა. მოსადეყმა წარუმატებლობა განიცადა ამ მცდელობაში, მიუხედავად იმისა, რომ არმიის სათავეში მასაც პყავდა მომხრეები. სწორედ ეს იყო ყველაზე სუსტი ნერტილი იმისათვის, რომ მოსადეყს ეკონტროლებინა სიტუაცია.

1953 წლის სახელმწიფო გადატრიალებას რამდენიმე მნიშვნელოვანი შედეგი მოჰყვა. პირველი იყო მოჰამად რეზა შაჰის პოზიციების

²¹ იხ. K. Roosevelt, *Countercoup: The Struggle for the Control of Iran, 1979*.

²² www.nytimes.com/library/world/mideast/iran-cia-intro.pdf

²³ სასამართლოზე მოსადეყმა განაცხადა: „ჩემი ერთადერთი დანაშაულია ის, რომ მოვახდინე ირანის ნავთობის ნაციონალიზაცია და გავანადგურე ამ ქვეყანაში კოლონიალიზმის ქსელი, მოვუსპე პოლიტიკური გავლენა ამქვენად ყველაზე დიდ იმპერიას“. ციტ. St. Kinzor, *op. cit.*, p. 193.

გაძლიერება ამერიკელთა დახმარებით და თანდათანობით აბსოლუტ-ისტური ტიპის რეჟიმის დამყარება. მეორე მნიშვნელოვანი შედეგი იყო ოპოზიციური ძალების დაქსაქსვა და ნაციონალიზმიდან თანდათანობით ისლამიზმისაკენ – პოლიტიზებული ისლამისაკენ გადახრა.²²⁴ მესამე მნიშვნელოვან შედეგს კი, რაც ზოგადად დამახასიათებელი იყო იმდროინდელი მსოფლიოსათვის, წარმოადგენდა ბრიტანეთის პოზიციების თანდათანობითი დასუსტება ირანში და ამერიკელთა ფაქტობრივი პეგემონიის დამყარება, რაც მთლიანად ახლო და შუა აღმოსავლეთში მათი პოზიციების გამყარების პირველი ნაბიჯი იყო.

ეიზენჰაუერის გარემოცვის გადაწყვეტილებით, არც ერთ კომპანიას და არც ერთ ქვეყანას არ უნდა პქონოდა ირანულ ნავთობზე მონოპოლიის უფლება. ასე გაიყო იგი ოთხ არათანაბარ ნაწილად. 1954 წ. 9 მარტს შეიქმნა „ირანული ნავთობის დისტრიბუციის საერთაშორისო კონსორციუმი“. 40-40% ხუთ ამერიკულ კომპანიასა და „ბრიტიშ პეტროლიუმს“ ერგოთ, 6% – „შელს“, 14% – ფრანგულ კომპანიას. ეს შეთანხმება 25 წელი გაგრძელდა და ირანი მისგან იღებდა მოგების ნახევარს. ირანის მთავრობა ამ ხელშეკრულებას მიიჩნევდა „სალი აზრის ტრიუმფად“, მაგრამ „არა იდეალურ გადაწყვეტილებად“.²²⁵

მომდევნო ხუთი წლის მანძილზე ირანმა მიიღო ორჯერ მეტი მოგება, ვიდრე წინა ორმოცი, 1911-1950 წლების განმავლობაში. ამდენად, ეკონომიკური თვალსაზრისით, გადატრიალება შესაძლოა „მომგებიანიც“ იყო. მაგრამ საკითხი სულ სხვაგვარად დგას: რეალურად ირანში დასავლეთმა (და დღეს ამას არავინ უარყოფს) საკუთარი ფუძემდებლური დემოკრატიული პრინციპების ლალატი არად ჩათვალა ეკონომიკური სარგებლისა და გეოსტრატეგიული მიზნების წინაშე. მოსადეყის ექსპერიმენტის მარცხი კი, საბოლოო ჯამში, შეიძლება ითქვას, წლების შემდეგ ბუმერანგით დაუბრუნდა დასავლეთსა და ამერიკას დასავლური ფასეულობებისათვის მართლაც მიუღებელი და ანტიამერიკული ლოზუნგებით წარმართული ისლამური რევოლუციის სახით.

ნავთობის ნაციონალიზაციით მოსადეყი გახდა მესამე სამყაროს პირველი ლიდერი, რომელმაც ხაზი გადაუსვა ქვეყნის რესურსებზე ბრიტანელთა კონტროლს. ნასერის მიერ სუეცის არხის ნაციონალიზაცია მოსადეყის იდეის გამომდინარე იყო.²²⁶

სანავთობო კრიზისის დროს მოსადეყმა შეუძლოდ ყოფნის მიზეზით არ მიიღო ვაშინგტონის წარგზავნილი და როცა დაჟინებით მოთხოვეს

²²⁴ ამასთან ერთად, არ შეიძლება იმის თქმა, რომ მოსადეყი ზოგადად ისლამის წინააღმდეგი იყო. მოსადეყი უპირველესად იცავდა ირანის პოლიტიკურ დამოუკიდებლობას, მაგრამ იგი ასევე იცავდა შიიზმს, როგორც ირანული იდენტობის ნაწილს. „მოუხედავად ამისა, მას არ სწამდა, როგორც ზოგიერთ შიიტ ულემს, რომ შიიტური სარწმუნოებრივი სისტემა წარმოადგენდა ერთადერთ გზას საზოგადოების „განმეხენისა“ და გადარჩენისათვის.“ P. Ta'ali, *op.cit.*, p. 42.

²²⁵ N. Nahavandi, *op. cit.*, p. 61.

²²⁶ F. Diba, *Mohammad Mosaddegh*, p. 42.

¹⁷⁹ H. Halm, *op. cit.*, p. 137.

შეხვედრა, პიუჟამოში შეხვედა თავის საძინებელ ოთახში. მ. ფეროს, მოსწრებული თქმით, „პიუჟამომ მოსადეყი გმირად აქცია.“²²⁷

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, მოსადეყის მოღვაწეობამ XX საუკუნის ირანის ისტორიაში მართლაც უდიდესი კვალი დატოვა. თუმცა შემდგომ შაჰის რეჟიმის ოპოზიციამ სულ სხვა მიმართულება აირჩია და დომინირებადი თემა ისლამი გახდა, რასაც დემოკრატიულ-ნაციონალისტური ექსპერიმენტის მარცხმაც უდავოდ ხელი შეუწყო.

მოსადეყის მთელ რიგ შემთხვევებში ანტიკლერიკალური პოზიციის გამო, 1953 წ. 13 აგვისტო სახელმწიფო გადატრიალების შედეგად მის დაცემასა და „ეროვნული ფრონტის“ დამლას არ გამოუწვევია სამღვდელოების უკმაყოფილება.²²⁸

ლაიციისტურ-ლიბერალური და მემარცხენე ოპოზიციის მარცხის შემდეგ სამღვდელოება მზად იყო ფრთხილი და ზომიერი თანამშრომლობისათვის ხელისუფლებასთან.²²⁹ შაჰი კი, რომელსაც ჯერ კიდევ არ გააჩნდა საკმარისი ავტორიტეტი, იძულებული გახდა მათ მიმართ გარკვეულ დათმობებზე წასულიყო. იგი უღემებს დაპირდა, რომ მიიღებდა კანონს ალკოჰოლური სასმელების წარმოებისა და მოხმარების აკრძალვაზე. მან გააფართოვა რელიგიის სწავლება სკოლებში და 1955 წელს ხელ-ფეხი გაუხსნა სამღვდელოებას ბაჰაიტა წინააღმდეგ ბრძოლაში.

1953 წ. შემდეგ შაჰის უპირატესობას ანიჭებდა სამღვდელოების ე.წ. რესპექტაბელურ ჯგუფს ბორუჯერდის, ბეჰბაჰანისა და აიათოლა ხორასანის, მაშჰადის სულიერი ლიდერის მეთაურობით. ამ პერიოდში თანდათანობით ჩამოყალიბებული სახე მიიღო სახელმწიფოსთან დაკავშირებულმა უღემთა ფენამ. კონსერვატორი უღემები მხარს უჭერდნენ ახალ შაჰს და მონაწილეობდნენ სამეფო კარისა თუ არმიის მიერ გამართულ რელიგიურ ცერემონიებში.

თუმცა ისიც აღსანიშნავია, რომ აიათოლა ბორუჯერდი კვლავაც ხაზს უსვამდა პოლიტიკაში საკუთარი ჩაურევლობის პრინციპს. მაგალითისათვის, გენერალმა ზაჰედიმ მიმართა ბორუჯერდის, რომ მას მხარდაჭერა გამოეხატა ახალი მთავრობისათვის. თუმცა მონოდებისათვის, ისევ და ისევ პოლიტიკურ პროცესებში ჩაურევლობის პრინციპებიდან გამომდინარე, ბორუჯერდის პასუხი არ გაუცია. მხოლოდ 1959 წელს, კვლავაც ისლამის პრინციპების დაცვის ლოზუნგით, გამოთქვა საკუთარი შეხედულება ბორუჯერდიმ, რომელიც არ ემთხვეოდა შაჰის მთავრობის ოფიციალურ კურსს.

²²⁷ M. Ferro, *Le choc de l'Islam. XVII-XXI^e siècle*, p. 153.

²²⁸ აღსანიშნავია, რომ ზომიერი ახალგაზრდობიდანვე უპირისპირდებოდა მოსადეყს. მოგვიანებით, ერთ-ერთ რადიოინტერვიუში, როდესაც შაჰმა პრემიერად ყოფილი მოსადეყისტი შაჰურ ბახთიარი დანიშნა, მან განაცხადა: „ჩვენ ეს ყველაფერი (იგულისხმება მოსადეყის იდეები) უკვე უკან მოვიტოვეთ. ყველაფერი რაც დარჩა, ეს ისლამია“. ციტ. St Kinzer, *op. cit.*, pp. 196-197.

1953 წ. შემდეგ ხუთი წლის მანძილზე უღებებს ფაქტობრივად არანაირი ოპოზიციური აქტივობა არ გამოუვლენიათ. ამ ხანებში სამ-
ღვდელოების მოღვაწეობის ძირითადი ასპარეზი იყო მეჩეთები და მე-
ღვრესებები.

ამავე პერიოდში უღებების მთავარ სამიზნედ იქცნენ ბაჰაიტები.

ბაჰაიტების დევნა ჯერ კიდევ რეზა შაჰის დროს დაიწყო. კონ-
ფლიქტმა კი მძაფრი სახე უკვე II მსოფლიო ომის დროს მიიღო. 1944 წ.
ბაჰაიტების ლიდერმა შოუყი ფენდიმ, რომელიც ჰაიფაში ცხოვრობდა,
ირანელ ბეჰაიტებს შესთავაზა ბაბის მოძღვრების ქადაგების დაწყე-
ბიდან 100 წლის აღსანიშნავად „ხალხში გასვლა“ და პატარა ქალაქებსა
და სოფლებში დასახლება მოძღვრების პროპაგანდისათვის. ამ მოწოდე-
ბას ანტიბაჰაიტური კამპანიის გაჩაღება მოჰყვა. მაგ., შაჰრუდიდან
შოსახლეობამ სამღვდელოების მხარდაჭერით განდევნა ბაჰაიტები.²²⁰
შემდგომი წლების დაძაბული პოლიტიკური ცხოვრების პირობებში ბა-
ჰაიტებისათვის უკვე აღარავის ეცალა.

1955 წ. რამაზანის დროს კი კოპულარული მქადაგებელი მუჰამად
თაჟი ფალსაფი გამოვიდა ბაჰაიტების სანინალმდებო მოწოდებებით
სახელმწიფო რადიოთი. აიათოლა ბორუჯერდიმ მხარი დაუჭირა მო-
წოდებას. დაიწყო ბაჰაიტების მასობრივი ხოცვა და მათი ქონების კონ-
ფისკაცია.

1955 წ. 17 მაისს შინაგან საქმეთა მინისტრმა მეჯლისში გამოაცხადა,
რომ გადაწყვეტილი იყო ბაჰაიტების სექტის აკრძალვა და მათი სამ-
ლოცველო სახლების დახურვა. შიიტურმა სამღვდელოებამ მადლობა
გადაუხადა ხელისუფლებას ამ გადაწყვეტილების გამო.

ადგილობრივი ხელისუფლების ორგანოებს დაევალებათ ბაჰაიტების
დევნა, რომელთა „მოქმედებაც მიმართული იყო სახელმწიფო რელიგიის
წინააღმდეგ, ინევედა მორწმუნე მუსლიმების უკმაყოფილებას და
ახდენდა არეულობათა პროვოცირებას.“²²¹

თეირანში დაანგრიეს ბაჰაიტთა რელიგიური ცენტრი შაჰის უსიტყეო
თანხმობითა და ჯარის დახმარებით. შაჰი საკმაოდ დიდი ხნის მანძილზე
იკავებდა თავს რეაქციისაგან და არ ამჟღავნებდა სურვილს დაეცვა ბა-
ჰაიტები. შესაძლებელია ეს გამონეული იყო იმიტაც, რომ ამ პერიოდში
იდებოდა ბაღდადის პაქტი (სენტო), რომლითაც შაჰი უღებებისათვის
ესოდენ საძულველ ბრიტანელებსა და ამერიკელებს უკავშირდებოდა.²²²
მაგრამ ამასთანავე შაჰმა არ დაუშვა უღებთა სურვილის ასრულება –
ყველა ბაჰაიტის ამოხოცვა და მათი ქონების კონფისკაცია.

საბოლოო ჯამში, საერთაშორისო ზენოლამ აიძულა შაჰის მთავრობა
აღედგინა წესრიგი. ევროპის აზიისა და ამერიკის ბაჰაიტთა თემებმა

²²⁰ E. A. Doroshenko, *უკან. სოც.*, c. 96.

²²¹ J. Coleman, "The Baha'is of Iran", *History Today*, March 1990, Vol. 40 Issue 3, p. 26.

²²² H. Nahavandi, *op. cit.*, p. 127. თუმცა ისიც აღსანიშნავია, რომ ამ პაქტის წინააღმდეგ
სამღვდელოებას დიდი უკმაყოფილება არ გამოუთქვამს. მეჯლისის წევრი, ბეჰაჰანის
ვაჟი აჰმადი, მხარდამჭერი სიტყვით გამოვიდა პარლამენტში ამ საკითხთან
დაკავშირებით.

პროტესტით მიმართეს გაერო-ს. შაჰი და მთავრობა იძულებულნი გახდნენ გადაეხინჯათ საკუთარი პოზიცია. გამოცხადდა, რომ მთავრობა ტოლერანტობას გამოიჩინდა როგორც ბაჰაიტების, ისე სხვა აღმსარებლობის წარმომადგენელთა მიმართ.

ანტიბაჰაიტიური გამოსვლების შემდეგ შედარებითი სიმშვიდის პერიოდმა დაისადგურა. 1960 წელს კი უკვე ბორუჯერდი გამოვიდა წერილით შაჰის მთავრობის მიერ მომზადებული აგრარული რეფორმის წინააღმდეგ.

1959 წ. მთავრობამ პარლამენტში წარადგინა მინისმფლობელობის შემზღუდავი კანონპროექტი. უმაღლესი სამღვდელთა კანონპროექტის წინააღმდეგ გამოდიოდა და ამტკიცებდა, რომ კერძო სამფლობელოების გასხვისება და მათი კანონპროექტით გათვალისწინებული გადაწესება ეწინააღმდეგებოდა ისლამის კანონებსა და შარია'თის ნორმებს.

1960 წ. მანამდე მდუმარე ბორუჯერდი გამოვიდა განცხადებით შაჰისა და მთავრობის პოლიტიკასთან დაკავშირებით და გამოაცხადა, რომ მეჯლისში წარდგენილი კანონპროექტი ეწინააღმდეგებოდა შარია'თსა და კონსტიტუციას.

მეჯლისის დეპუტატთა და სამღვდელოების წინააღმდეგობის მიუხედავად, კანონი დამტკიცდა შაჰის მიერ, თუმცა ძლიერ სახეშეცვლილი ფორმით.

ამ პერიოდში ბორუჯერდი ასევე აკრიტიკებდა „ამორალური სტატიებისა და მოთხრობების გამოქვეყნებას, რომლებიც ისლამს ეწინააღმდეგება.“²³³ ზოგიერთ მის ქადაგებაში ისმოდა მთავრობის კრიტიკა, მაგრამ ლოცვის დროს ყოველთვის დღეგრძელობას უსურვებდა შაჰს. შაჰს მუდმივი კონტაქტი ჰქონდა ბორუჯერდისთან სამეფო კარის სამინისტროს ხაზით, რომელიც ბორუჯერდის ატყობინებდა, რომ შაჰი ყველა მის წერილს გულდასმით ეცნობოდა და სათანადო დასკვნები გამოჰქონდა. იმ იშვიათ შემთხვევებში, როდესაც ბორუჯერდი შაჰს ხედებოდა, იგი მჯდომარე ესაუბრებოდა მონარქს. „მიუხედავად იმისა, რომ ბორუჯერდი, ზოგიერთ საკითხზე უკმაყოფილებას გამოთქვამდა, იგი ყოველთვის აგრძნობინებდა შაჰს, რომ არ გაილაშქრებდა მისი და მონარქიული რეჟიმის წინააღმდეგ.“²³⁴

ამასთანავე უღემებს ჩამოუყალიბდათ შაჰის ზოგიერთი პოლიტიკური მიზნის წინააღმდეგო პოზიცია: უპირველესად ეს ეხებოდა ქალთა თანასწორუფლებიანობასა და მათთვის საარჩევნო ხმის უფლების მიცემას; საგარეო პოლიტიკურ კურსს - უმთავრესად კავშირს ისრაელთან; დასავლური კულტურის მოძალეებას, რასაც აქტიურად უჭერდა მხარს შაჰის რეჟიმი.

საინტერესოა, რომ ხანებში კვლავ წინ წამოინია პანისლამიზმის იდეამ. 1959 წ. ალ-აზჰარის რექტორმა შაიხ მაამუდ შალთუთიმ გამოსცა

²³³ E. A. Doroshenko, *უკან. სოც.*, c. 120.

²³⁴ L. Binder, *Iran: Political Development in a Changing Society*, Berkeley/Los Angeles, 1962, p. 281.

ფეთვა, რომლის თანახმადაც ჯა'ფარიტული მაზჰაბი მეხუთე მაზჰაბად გამოცხადდა. ამ ფაქტმა დიდი მონონება დაიმსახურა შიიტ ულემთა შორის.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ამ პერიოდში ირანელ პანისლამისტებს არ პკონით მჭიდრო კავშირი ისლამურ ეკუნემისტურ მოძრაობასთან, ე.წ. დარ ალ-ტაკრიბთან, რომელიც კაიროში ფუქციონირებდა. ის დაარსდა შიიტი სასულიერო პირის მოჰამად თაყი ყუმის მიერ 1947 წელს და სარგებლობდა ალ-აზჰარის იმ სუნიტ წარმომადგენელთა მხარდაჭერით, რომლებიც მომხრენი იყვნენ ეკუმენისტური კავშირებისა შიიზმთან. 50-იან წლებში ნასერის რეჟიმი მხარს უჭერდა ამ ფონდს. მოძრაობის ყველაზე დიდი წარმატება იყო ალ-აზჰარის რექტორის ზემოხსენებული ფეთვა. თუმცა, შიიზმის კათედრა ალ-აზჰარში მაინც არ გახსნილა და ეს უფრო სიმბოლური აქტი გამოდგა.²³⁵ 60-იანი წლების დასაწყისიდან მოძრაობაზე უარყოფითი ზეგავლენა მოახდინა პოლიტიკურმა მეტოქეობამ ნასერის არაბულ სოციალისტურ რეჟიმსა და პროდასავლურ ფაჰლავის მონარქიას შორის. ამან გამოიწვია ეკუმენისტური დიალოგის შეწყვეტა ალ-აზჰარის სწავლულებსა და მათ ირანელ და ერაყელ შიიტ კოლეგებს შორის. 70-იან წლებში დარ ალ-ტაკრიბის საქმიანობა კაიროში შეწყდა.²³⁶

შაჰი, აიათოლა ბორუჯერდის უზარმაზარი ავტორიტეტის გამო, ხშირად თავს იკავებდა სამღვდელოებისათვის არასასურველი გადაწყვეტილებების მიღებისაგან. მაგრამ, 1961 წ. ბორუჯერდის სიკვდილის შემდეგ, მას ფაქტობრივად ხელ-ფეხი გაეხსნა. სწორედ ამ დროს შაჰმა დაშალა არც თუ ისე მორჩილი მეჯლისი და ფაქტობრივად შეაჩერა კონსტიტუციის მოქმედება ახალი არჩევნების არდანიშენით. შაჰი იწყებდა თავისი ამბიციური და უზარმაზარი მასშტაბების რეფორმების განხორციელებას. ამ რეფორმებმა კი 15 წლის შემდეგ წერტილი დაუსვა ფაჰლავიანთა დინასტიის არსებობას.

მოსადეყის დაცემის შემდეგ ირანული საზოგადოებისათვის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს ისლამი, რელიგიური მოდერნიზმი. ოპოზიციის წინა რიგებში გამოდიან რელიგიური მოდერნიზმები.

რელიგიური მოდერნიზმი შეიძლება განისაზღვროს, როგორც მცდელობა პარმონიის დამყარებისა რელიგიასა და ცვლილებათა პროცესში მყოფ კულტურულ და სოციო-პოლიტიკურ გარემოს შორის, რომელშიც ცვლილების შემოქმედი ძალები ცდილობენ გამონახონ რელიგიისათვის ახალი ფუნქციონალური ადგილი.²³⁷ რელიგიური მოდერნიზმებისათვის რელიგია ახორციელებს პოლიტიკურ და კულტურულ

²³⁵ დანერვილებით, ამ მოძრაობის შესახებ იხ. Rainer Brunner, *Annaherung und Distanz. Schia, Azhar und die Islamische Okumene im 20. Jahrhundert*, S. 215-32.

²³⁶ W. Buchta, "Reformers of the Religious 'Semi-Opposition', Cultures of Iranianess: The Evolving Polemic of Iranian Nationalism", in: *Iran and the Surrounding World*, p. 284.

²³⁷ H. Echehabi, *Iranian Politics and Religious Modernism. The Liberation Movement of Iran under the Shah and Khomeini*, 1990, 26.

პეკემონიას საზოგადოებაზე, მას შეუძლია განსაზღვროს საზოგადოების მართვის ნესები.

ირანის მაგალითზე შეიძლება ითქვას, რომ შიიტი მოდერნიზმები იჯთიჰადს მიიჩნევენ იმის საბუთად, რომ ისლამს უკვე გააჩნდა ადაპტირებისათვის აუცილებელი ინსტრუმენტები.

რელიგიური მოდერნიზმის ნიშნები ირანში 40-იან წლებში გამოჩნდა. ეს იყო რეაქცია იმ ძალების წინააღმდეგ, რომლებიც ირანის ახალგაზრდობას „ჭეშმარიტების“ გზას აცდენდნენ – კომუნიზმისა და ბაჰაიზმის წინააღმდეგ. მუსლიმ ინტელექტულებს მიაჩნდათ, რომ მათ ახალგაზრდებისათვის უნდა დაენახებინათ „ჭეშმარიტი“ ისლამი, რომელიც მათ მათე გზისაგან ააცდენდა.²³⁸

პოლიტიკური თვალსაზრისით, ირანულ სცენაზე რელიგიური მოდერნიზმები უფრო გვიან გამოვიდნენ.²³⁹ 1953 წ. სახელმწიფო გადატრიალების შემდეგ ისინი ჩაერთვნენ პოლიტიკურ პროცესებში და დააფუძნეს იაბაკქეშა „ეროვნული წინააღმდეგობის მოძრაობა“. ეს მოძრაობა მოსადაეყის დამხობის შემდეგ მისი მიმდევრების ნაწილმა შექმნა. მასში რელიგიური პირები დომინირებდნენ. იდეოლოგიური თვალსაზრისით, ისინი მოდერნიზმები იყენენ, რომლებიც ცდილობდნენ ისლამის „შერიგებას“ ლიბერალურ დემოკრატიასთან. ისინი სამღვდელთაგან აკრიტიკებდნენ პოლიტიკური პასიურობის, შაჰის მხარდაჭერის გამო და იმდენი გამბედაობაც ეყოთ, რომ 1954 წ. მაისში წერილიც კი მისწერეს აიათოლა ბორუჯერდის. ამ წერილში ისინი ირანის იმდროინდელ სულიერ ლიდერს ახსენებდნენ, რომ ირანული კონსტიტუციის თანახმად, უღემებს თვალყური უნდა ედევნებინათ ქვეყნის ძირითადი კანონის დაცვაზე და ამდენად უღემთა მოვალეობას შეადგენდა არალეგიტიმური მმართველობისაგან ქვეყნის გათავისუფლება.²⁴⁰

„ირანის განათავისუფლების მოძრაობის“ შემქნელი ბაზარგანი და თალეყანი ფაქტობრივად ნა'ინისა და მოდარესის ტრადიციებს აგრძელებდნენ და გარკვეულწილად აჯერებდნენ ამ ტრადიციებს მოსადაეყის შეხედულებებთან.

ჭეშმარიტად მიგვაჩნია თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც სწორედ 1953 წლის გადატრიალებამ და ნაციონალისტური მოძრაობის წარმატებლობამ გადაისროლა მრავალი საერო ნაციონალისტი ისლამისტურ ბანაკში.²⁴¹ ამასთანავე, რელიგიური რეფორმისტები, რომლებიც

²³⁸ *Ibid.*

²³⁹ XIX ს. მონურულიდან ირანელი უღემები ყველაზე აქტიურ სამღვდელთაგან წარმოადგენდნენ მუსლიმურ სამყაროში. სამღვდელთების დამოუკიდებლობა სახელმწიფოსაგან ხელს უწყობდა მათ მიერ პოლიტიკური როლის შესრულებას. მაგრამ, მცირე გამოწვევების გარდა, არასწორი იქნება „მოდერნიზმებად“ მოეხსენიოთ კონსტიტუციური მოძრაობაში ჩაბმული უღემები. მათი უპირველესი მიზანი იყო ისლამური კანონის მმართველობის დამყარება, აგრეთვე ისლამის შერწყმა დროის მოთხოვნებთან და სულიერებასთან.

²⁴⁰ H. E. Chehabi, *op. cit.*, p. 71.

²⁴¹ M. Bayat, "The Iranian Revolution of 1978-79: Fundamentalist or Modern?", *MEJ*, vol. 37, No. 1, 1983, p. 33.

პრაქტიკულად დომინირებდნენ ირანის ოპოზიციურ მოძრაობაში 60-70-იან წლებში, რევოლუციის პერიოდში შეცვალა სამღვდელოებამ, რომელმაც დიდწილად სწორედ რელიგიური რეფორმისტების იდეებისა და პრინციპების გამოყენებით შესძლო მმართველობის სადავეების ხელში აღება. ნაციონალიზმიდან ისლამიზმისაკენ გაელილი გზა, საბოლოო ჯამში, ისლამური რევოლუციით დაგვირგვინდა, რომელში გამარჯვებულ ძალებსაც უკვე აღარაფერი ჰქონდათ საერთო მოსადაყის მიმდევრების ნაციონალიზმთან.

დასასრულს გამოვყოფთ ნაშრომის III თავში განხილული პერიოდის (XIX ს. 90-იანი – XX ს. 50-იანი წლები) რამდენიმე ძირითად მახასიათებელს:

XIX საუკუნის მიწურულს სამღვდელოება პირველად ებმება ხელისუფლების ოპოზიციურ მოძრაობაში და ამ პერიოდის ირანში ერთადერთი ძალაა, რომელსაც შეუძლია მეტოქეობა გაუნიოს მონარქიას. „თამბაქოს“ ამბოხების წარმართვა სამღვდელოების მიერ შეიძლება მივიჩნიოთ ისლამურ რევოლუციაში კლერიკალური ფენის მიერ შესრულებული წინამავალი როლის გარკვეული საფუძვლების შექმნად და პრელუდიად. აქვე ხაზს გაუუსვამთ, რომ რომ ამ ორივე შემთხვევაში არ შეიძლება სამღვდელოება მივიჩნიოთ მონარქიის ოპოზიციური მოძრაობის მთავარ ინიციატორად, მაგრამ ორივე მოვლენის ანალიზისას იკვეთება (ბუნებრივია, ეს გაცილებით უფრო თვალსაჩინო ისლამურ რევოლუციათან მიმართებაში), რომ სამღვდელოებამ შესძლო მისთვის სასურველ კალაპოტში მოექცია მოძრაობა, საკუთარი მიზნებისათვის დაექვემდებარებინა და შეესრულებინა მასში წინამავალი როლი. ამ მხრივ პარალელის გაკვლევა ამ ორ მოვლენას შორის უდავო ინტერესს იწვევს და ღირებულია.

ირანის კონსტიტუციურ მოძრაობაში ულემთა ჩაბმა და მათი პარადოქსული (საბოლოო ჯამში ეფემერული) ალიანსი საერო ლიბერალებთან ანალოგის არმქონე მოვლენაა მუსლიმურ სამყაროში. ამ მოვლენის შესწავლისას ნათელი ხდება, რომ ულემთა სურვილი ხელმძღვანელი როლი შეესრულებინათ პოლიტიკურ პროცესებში, სწორედ ირანული სამღვდელოების ტრადიციებისა და ფუნქციების სპეციფიურობიდან მომდინარეობს. ამავე პერიოდში მეტად თვალსაჩინო ხდება შიდა დაპირისპირებანი სასულიერო ფენაში.

ფაჰლავიანთა რეჟიმმა, რომლის დამყარებისთვისაც სამღვდელოებას წინააღმდეგობა არ გაუწევია, ულემთა პრეროგატივებისა და ფუნქციების მკვეთრი შეკვეცით დააკნინა სამღვდელოების პოლიტიკური აქტივობა. თუმცა, როგორც შემდგომმა მოვლენებმა აჩვენა, ამან ვერ გაანეღა სამღვდელოების ინტერესი პოლიტიკური პროცესების წარმართვისადმი და საერო რეფორმებმა ვერ შეძლეს ირანულ საზოგადოებაზე სამღვდელოების ტრადიციული გავლენის მოსპობა.

50-იან წლებში პოლიტიზებულ სამღვდელოებასა და ნაციონალისტებს შორის არსებულმა უთანხმოებებმა შესაძლებელი გახადა სახ-

ელმნიფო გადატრიალების შედარებით იოლი განხორციელება. „ნაციონალისტურ-დემოკრატიული“ ექსპერიმენტის კრაზმა კი გზა გაუხსნა პოლიტიზებულ ისლამს. ირანის ოპოზიციურ იდეოლოგიაში ისლამიზმმა დაიკავა ნაციონალიზმის ადგილი.

IV თავი

გზა ისლამური რევოლუციისაკენ

ნაციონალიზმიდან ისლამიზმისაკენ: ირანის
ოპოზიციური მოძრაობა XX ს. 60-იან წლებში

ირანის ისლამური რევოლუციის უშუალო ფესვები შესაძლებელი XX საუკუნის 60-იანი წლებიდან ირანში შექმნილ სიტუაციაში მოვიძიოთ. ისლამურ ფასეულობათა განსაკუთრებულმა წინ წამოწევა, პოლიტიკურ პროცესებში მისი როლის გაზრდის მოთხოვნამ და ბოლოს, სამღვდელთების უკიდურესმა უკმაყოფილებამ მონარქიის მოქმედების გამო (ყოველივე ზემოთქმულს კი ხელი შეუწყო ეროვნული მოძრაობის მარცხმა), 60-იანი წლების დასაწყისში დიდწილად განაპირობა ოპოზიციური მოძრაობის იდეური საყრდენი რევოლუციური ირანში.

50-იანი წლების მიწურულს ნაციონალისტური ოპოზიციისაგან თავდახსნილი და აშშ-ის მხარდაჭერით უზრუნველყოფილი შაჰი მალე ისევ დაადგა მამამისის პოლიტიკურ კურსს – ქვეყნის მოდერნიზაციასა და მაქსიმალურ ცენტრალიზაციას. სამღვდელთებამ კი თანდათანობით გაიხსენა თავისი მივინებელი როლი – ხალხის ინტერესების ერთადერთი გამომხატველისა ტირანული ხელისუფლებისა და ანტიისლამური გაუფლენების წინააღმდეგ. დაპირისპირება სამღვდელთებსა და შაჰს შორის ისევ და ისევ რეფორმებმა გამოიწვია და 1963 წელს მასობრივი არეულობების მიზეზი გახდა.

ამ პერიოდში მონარქსა და სამღვდელთებს შორის უთანხმოების პირველი მიზეზი აიათოლა ბორუჯერდის გარდაცვალების შემდეგ (1961 წ.) მისი მემკვიდრის საკითხი გახდა. უღემებს შორის ამ ხანებში აღარ იყო ყველას მიერ ერთსულოვნად აღიარებული ლიდერი. შაჰი მცდელობა მარჯა-ე თაყლიდი გაეხადა ერაყელი საიდ მუჰსინ ალ-ჰაქიმი ნაჯაფიდან, რომელიც ნაკლებ საფრთხეს ქმნიდა მისი პოლიტიკისათვის, პრაქტიკულად ნარუმატებლად დასრულდა.¹ ერთ-ერთი მიზეზი, რომლის გამოც უღემებმა მხარი არ დაუჭირეს ჰაქიმის კანდიდატურას იყო ის, რომ მათი რწმენით, დიდი აიათოლას რეზიდენცია ყუმი უნდა ყოფილიყო, ხოლო ჰაქიმი ერაყში ცხოვრობდა. „მუჰსინ ალ-ჰაქიმი ნარ-მომობით არაბი იყო და ირანთან პრაქტიკულად არაფერი აკავშირებდა. შესაბამისად, ქვეყანაშიც მეტად მცირე რაოდენობით ჰყავდა მიმდევრები.“² „ვაკუუმმა, რომელიც აიათოლა ბორუჯერდის გარდაცვალებით შეიქმნა, დიდი აიათოლები ერთგვარ „შეჯიბრში“ ჩააბა და უბიძგა მათ რაც შეიძლება მეტი მიმდევრები შემოეკრიბათ, რომ

¹ მიუხედავად ამისა, ჰაქიმი გარდაცვალებამდე (1970 წ.) ოფიციალურად ითვლებოდა შიიტური სამყაროს სულიერ ლიდერად.

² H. Algar, *The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth-Century Iran*, p. 244.

რელიგიურ პირთა კუთვნილი „იმამის წილი“ გაზრდილიყო. ამდენად, სახელმწიფოსაგან დამოუკიდებელი ძალაუფლების ძიებამ თვით სამღვდელთა შიგნითაც წარმოშვა მეტოქეობა.

მარჯა-ე თაყლიდის პიროვნების საკითხმა საკუთრივ სამღვდელთა შიგნით გამოიწვია დაპირისპირება. სწორედ ამ საფუძველზე ჩამოყალიბდა რეფორმატორ ულემთა და მათი მოკავშირე საერო ისლამისტების ჯგუფი. ისიც აღსანიშნავია, რომ ამ პერიოდში ოპოზიციონერ მუჯთაპიდთა უდიდესი ნაწილი უპირველესად რელიგიური ინსტიტუტების რეფორმირებას მოითხოვდა და არა შაჰის რეჟიმის დამხობას.

ბორუჯერდის სიკვდილის შემდეგ სასულიერო და საერო პირთა ერთი ნაწილი თეირანის რელიგიური საზოგადოების ყოველთვიურ სესიებზე (*ანჯომან-ე მაჰჰანა-იე დიხ*) დებატებს მართავდა რეფორმების შესაძლებლობისა და სამღვდელთა მომავალი ორგანიზების შესახებ. ამ სესიების ჩანაწერთა დიდი ნაწილი 1963 წელს ცალკე წიგნად გამოქვეყნდა სათაურით „ეტიუდი მარჯას ლირსებასა და სამღვდელთა შიგნით“, რომელშიც სამღვდელთა და ზოგადად ისლამის სოციალურ როლზე იყო ყურადღება გამახვილებული. ამ ისლამისტ რეფორმატორებს ეჭვი შეეპონდათ ახალი მარაჯის არჩევის მიზანშეწონილობაში. მუჯთაპიდები მორთაზე ჯაზა'ერი და მაჰმუდ თალეყანი ხაზს უსვამდნენ, რომ მარჯას აღიარება შედარებით ახალი ფენომენია და მას არ იცნობს ადრეული შიიზმი. იმავდროულად მათ ეჭვი ეპარებოდათ, რომ ერთი სწავლული შეიძლებოდა ყოფილიყო უზენაესი ავტორიტეტი რელიგიის ნებისმიერ სფეროში. ხსენებული მუჯთაპიდები მოითხოვდნენ ექსპერტთა საბჭოს (*შურა-იე ფეთვა'ი*) შექმნას, რომელშიც შევიდოდნენ ყველაზე გამოჩენილი მუჯთაპიდები და რომლებიც, აღ-

³ თ. პიტურნიშვილი, „რელიგიური ოპოზიცია ირანში XX საუკუნის 60-იან წლებში, აზრო აღმოსავლეთი და საქართველო“, IV, გვ. 50.

⁴ *Bahā'i dar bāre-ye marja'iyat o ruhāniyat*, Tehran, 1341/1963. დეტალურადაა განხილული ა. ლემბტონის მიერ: A. K. S. Lambton, „A Reconsideration of the Position of the Marja al-Taqlid and the Religious Institution“, *Studia Islamica*, T. 20, Paris, 1964, pp.

⁵ მარჯა ალ-თაყლიდის ტიტული და მისი გარკვეული ინსტიტუციონალიზაცია შიიზმში შედარებით გვიანდელი მოვლენაა — ეს კონცეფცია მხოლოდ XVIII—XIX სს-ში ყალიბდება და ვითარდება. ამ კონცეფციის გარკვეული მინიშნებაა ალ-ქარაქის ტიტული *მუჯთაპიდ ა ზ-ზამან* (დროის მუჯთაპიდი). ზოგადად კი, როგორც მართებულად შენიშნავს ს. ა. არჯომანდი, უღებებთან დაკავშირებით შექმნილი სიტუაცია შეიძლება აღინეროს, როგორც „პატივისცემის იერარქია“ და არა რეალური იერარქია. S. A. Arjomand, „The Shi'ite Hierarchy and the State in Pre-Modern Iran“, p. 69. უკანასკნელ ხანებში შედგა მარჯა ალ-თაყლიდების ოფიციალური სია, რომელიც კულანამდე მიდის. M. M. J. Fischer, *Iran, from Religious Dispute to Revolution*, App. 2, pp. 252-254. XX ს-ში, განსაკუთრებით 40-50-იანი წლებიდან ირანში ჩვეულებად იქცა მარაჯებისთვისა და გამოჩენილი მუჯთაპიდებისათვის აიათოლას წოდების მინიჭება. არსებობს მოსაზრება, რომ ყველა ისლამურ საუკუნეს ხსნის მუჯადიდი (განმაახლებელი). პირველი იყო მუჰამადი, შემდეგ მოდიან ას-სადიკი, 'ალი რეზა, ალ-ქარაქი, ალამა ალ-ჰილი, მაჯლესი, ბეჰაჰანი. დღეს ირანში შეკიდრდება თვალსაზრისი, რომ უკანასკნელი მუჯადიდი იყო ხომეინი (1979 წ. პიჯრის კალენდრით XIV ს.-ის დასაწყისი).

აზპარის დირექტორთა საბჭოს მსგავსად, იკამათებდნენ წამოჭრილ საკითხებზე და მიიღებდნენ საერთო გადაწყვეტილებას. გარდა ამისა, რეფორმატორებს სურდათ რელიგიურ უნივერსიტეტებში სწავლების მოდერნიზება. ისლამური რევოლუციის მრავალი მომავალი აქტიური მონაწილე და ამასთანავე ძირითადად ხომეინის ოპოზიციონერი, სწორედ ამ ისლამისტ რეფორმატორთა რიგებიდან გამოვიდა.

სესიებში მონაწილეთა უმრავლესობის (მათ შორის იყვნენ როგორც ცნობილი მუჯთაჰიდები ისე საერო მოღვაწენი – მაგ., ინჟინერი ბაზარგანი) უმთავრეს მოთხოვნად კი კვლავაც რჩებოდა სამღვდელთა ფინანსური დამოუკიდებლობის საკითხი. 1932 წ. კანონით უღუმებს აღარ გააჩნდათ სანოტარიო შემოსავლები. რელიგიური ფონდების დოტაციები მცირდებოდა ანდა ხშირად არადანიშნულებისამებრ გამოიყენებოდა. დამატებით, სახელმწიფო ცდილობდა ამ სფეროშიც საკუთარი კონტროლი დაემყარებინა. შემოსავლის მთავარ წყაროდ რჩებოდა ხუმსი, რომელიც ნებაყოფლობით გაიცემოდა მორწმუნეთა მიერ. მისი ნახევარი სამღვდელთა მიერ მიიღებოდა და გამოიყენებოდა რელიგიური მიზნებისათვის. ეს თანხები მარჯვას უნდა აეკრიფა მორწმუნეთაგან დამხმარეთა საშუალებით. ბორუჯერდიმ სცადა არსებული დარღვევებისა და ქურდობის კონტროლი დონორების სიების შედგენით, მაგრამ ამ რელიგიური გადასახადისათვის ორგანიზებული ხასიათის მიცემის საკითხი არ დამდგარა. რეფორმატორები კრიტიკის ქარ-ცეცხლში ატარებდნენ იმ მოვლენას, რომ მორწმუნეები თანხას გასცემდნენ ძირითადად კონსერვატორ მუჯთაჰიდებზე, რომლებიც ატყუებდნენ და ფუჭ იმედებს აძლევდნენ ხალხს უფრო მაღალი შემოსავლების მისაღებად. „იმამის ნილის“ გადახდის ორგანიზება იყო ერთ-ერთი მთავარი მოთხოვნა რეფორმატორებისა, რომლებსაც სურდათ სამღვდელთა დამოუკიდებლად ექციათ როგორც სახელმწიფოსაგან, ისე მორწმუნეთაგან მისთვის რეგულარული შემოსავლების გარანტირებით რელიგიური დაწესებულებებიდან და ხუმსით.“⁶ ნათელია, რომ უკმაყოფილო შაჰი ყოველივე ამას აღიქვამდა დამოუკიდებელი შიიტური „ეკლესიის“ დაფუძნების მცდელობად. მან 1963 წ. მარტში აკრძალა რელიგიური საზოგადოების ყოველთვისური სესიები.

მონარქისტულ რეჟიმთან სამღვდელთა დაპირისპირების მთავარი მიზეზი კი გახდა შაჰის რეფორმებისაკენ აღებული კურსი. რეფორმების პირველი მცდელობა უკვე 50-იანი წლების მიწურულზე მოდის. შაჰის მთავრობამ სწორედ ამ პერიოდში გამოაქვეყნა აგრარული რეფორმის კანონპროექტი, რომელმაც დიდი უკმაყოფილება გამოიწვია სამღვდელთაში და რომელსაც მანამდე შაჰის უპირობო მოკავშირის, მარაჯი ბორუჯერდის საპროტესტო წერილი მოჰყვა.⁷

⁶ A. K. S. Lambton, *The Persian Land Reform 1962-66*, p. 57.

⁷ შაჰს კარგად ესმოდა, თუ როდენ დიდი იყო აიათოლა ბორუჯერდის გავლენა ირანის მოსახლეობაზე და ძალ-ღონეს არ იშურებდა მისადმი პატივისცემის გამოსახატავად. ბორუჯერდი შაჰის ერთგვარი სულიერი მოძღვარიც იყო. ისლამური რეჟიმის

1962 წ. 19 იანვარს ჟურნალში „თეპრან-ე მოსავეარ“ გამოქვეყნდა ბორუჯერდის წერილი ბეჰბაჰანისადმი, რომელიც მან ჯერ კიდევ 1960 წ. იანვარში დაწერა აგრარულ რეფორმასთან დაკავშირებით და იგი მოლებმა ფეთვად გაასაღეს. წერილის კომენტარში აღნიშნული იყო, რომ „გზა, რომლის საშუალებითაც შემამულეები ცდილობენ ხელი შეუშალონ აგრარული რეფორმის განხორციელებას, არის სამღვდელოების ყველაზე გავლენიანი ლიდერების მხარდაჭერის მოპოვება. მათ ამ მიზნით მოამზადეს ბორუჯერდის წერილი და გაასაღეს ფეთვად, რათა საზოგადოებრივი აზრი განეწყობა რეფორმების წინააღმდეგ და ყოველივე ეს გამოეყენებინათ ანტისამთავრობო მიზნებისათვის.“

როგორც აღინიშნა, შაჰის რეფორმები აგრარული სექტორიდან უნდა დაწყებულიყო. რეფორმისადმი სამღვდელოების დაპირისპირების მიზეზი არ იყო მხოლოდ პირადი, როგორც მინისმფლობელების ინტერესები. თუმცა ხშირი იყო შემთხვევები, როდესაც სწავლულთა ცნობილი ოჯახები მსხვილი მინისმფლობელებიც იყვნენ, მაგრამ მოლათა უმთავრესი მასა ქალაქელი იყო და შესაძლებელია წერილი გლეხობის დამცველი, რომელიც იგებდა ამ რეფორმით.⁷ სამღვდელოების გაცილებით უფრო დიდ შიშს იწვევდა ის შიშვე შედეგები, რაც შეიძლებოდა მოჰყოლოდა მათივე დანესებულებებზე უღემთა კონტროლის საბოლოო მოსპობას.

იმის შიშიც კი არსებობდა, რომ უღემები დაკარგავდნენ იმ კერძო საკუთრებას, რომელიც გარანტირებული იყო კონსტიტუციითა და შარი ათით. ამას ემატებოდა უქმყოფილება შაჰის პროისრაელური პოლიტიკის გამო, აგრეთვე იმ ღონისძიებებისადმი, რომელთა მიზანიც იყო ქალთა უფლებრივი მდგომარეობის გაუმჯობესება, „ცოდნის არმიის“ პროექტისადმი, რომელიც ითვალისწინებდა ყველაზე ჩამორჩენილ და მიყრუებულ სოფლებში სახელმწიფო საერო სასწავლებლების დიპლომირებული მასწავლებლების გაგზავნას. „ცოდნის არმიის“ მიზანს კი განათლებაზე მოლათა მონოპოლიის მოსპობა შეადგენდა. სამღვდელოება სულ უფრო კრიტიკული ხდებოდა, შაჰის შეტევა „რეაქციონერ“ სამღვდელოებაზე კი სულ უფრო გესლიან ფორმას იღებდა.

შაჰის მიზანი იყო ირანი გადაექცია მყარი მონარქისტული რეჟიმის მქონე ძლიერ სახელმწიფოდ, შეენარჩუნებინა სამხედრო-პოლიტიკური კავშირი აშშ-თან, განეხორციელებინა სოციალურ-ეკონომიკური რეფორმები, რომლებიც უზრუნველყოფდნენ ირანული სახელმწიფოს სტაბილურობას და მის ჰეგემონობას შუა აღმოსავლეთსა და სპარსეთის

ოფიციალური იდეოლოგიებიც კი აღნიშნავენ, რომ შაჰის მთავრობამ აიათოლა ბორუჯერდის დაკრძალვის დღე გლოვისა და არასამუშაო დღედ გამოაცხადა. იხ. შაჰ, J. Madani, *History of Islamic Revolution of Iran*, p. 18.

⁷ Quoted H. Dabashi, *Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran*, p. 41.

⁸ Sh. Akhavi, *Religion*, p. 93.

ყურეში. ამ მიზნების მისაღწევად მან წამოიწყო ე.წ. „თეთრი რევოლუცია“.

მიუხედავად სამლედელოების წინააღმდეგობისა, მთავრობა აგრძელებდა სამზადისს 1963 წ. შაპის მიერ საერთო-სახალხო რეფერენდუმისათვის, რომელზეც უნდა გამოტანილიყო ექვსი ძირითადი კანონპროექტი ქვეყნის უმთავრეს ეკონომიკურ და სოციალურ-პოლიტიკურ საკითხებთან დაკავშირებით და რომლებიც შეადგენდნენ ზემოაღნიშნულ „თეთრ რევოლუციას“. მათ შორის უმთავრესი იყო კანონპროექტი აგრარული რეფორმის შესახებ, რომელიც ითვალისწინებდა მსხვილი მიწისმფლობელობის ლიკვიდაციას. რეფორმათა პროგრამაში ასევე შედიოდა ქალების უფლებრივი გათანაბრება კაცებთან, უნიგნურობის ლიკვიდაციისათვის საგანმანათლებლო კორპუსის შექმნა, ტყეების ნაციონალიზაცია, მუშათა მონაწილეობა სანარმოთა შემოსავლებში. რეფერენდუმით რეფორმათა პროგრამა მონონებულ იქნა.

1962 წლის ოქტომბერში მიწისტრთა საბჭომ მიიღო კანონი მუნიციპალურ და ადგილობრივ საბჭოებში არჩევნების შესახებ. რელიგიური ჯგუფები ამ კანონის სამ პუნქტს დაუპირისპირდნენ; 1. კანონში სიტყვა „ყურანი“ შეცვლილი იყო „წინდა წიგნით“. 2. ქალებს ეძლეოდათ საარჩევნო უფლება. 3. არჩევისათვის მუსლიმური აღმსარებლობა აღარ იყო საავალდებულო.

60-იანი წლებში ჩატარებული აგრარული რეფორმა ვაკეების¹⁰ მნიშვნელოვან რეფორმირებას ისახავდა მიზნად. მემამულეებს (მათ შორის სამლედელოებს) მიწების მნიშვნელოვანი ნაწილი ჩამოერთვათ და გადაეცათ გლეხებს. იმისათვის, რომ არ დარღვეულიყო მუსლიმური კანონმდებლობა, რომელიც კრძალავდა საზოგადოებრივი ვაკეების გაყიდვას, ახალი აგრარული კანონმდებლობის მიხედვით, ვაკეის მიწები უნდა გადასცემოდათ არენდით გლეხებს 99 წლით,¹¹ ამასთანავე გათვალისწინებული იყო არენდის ფასის გადასინჯვა ყოველ ხუთ წელიწადში ერთხელ. არენდით მიწის აღების აუცილებელი პირობა იყო გლეხების გაერთიანება სახელმწიფოს მიერ შექმნილ კოოპერატივებში.

¹⁰ მუჯთაჰიდების პოლიტიკური წონა დამოკიდებული იყო იმაზე, თუ რომელი ვაკეების განმკარგავეები იყვნენ ისინი, რამდენი იყო მათგან მიღებული შემოსავალი და რომელი ვაკეების შენიღვა ხდებოდა მეჩურთებისა და მედრესეებისათვის. ვასაკეირი არ არის, რომ უმალეს სამლედელოებაში მუდმივი ბრძოლა მიმდინარეობდა ყველაზე შემოსავლიან ვაკეებზე კონტროლის დამყარების მიზნით. ირანის ზოგიერთ ქალაქსა და პროვინციაში, მაგალითად ხორასანში, ვაკეების მუთავალო, გუბერნატორის შემდეგ, ფაქტობრივად ყველაზე გავლენიანი პირი იყო.

¹¹ 1963 წლის არენდის კანონი დღემდე მოქმედებს. კერძო ვაკეის სიდიდე არ უნდა აღემატებოდეს ერთ სოფელს. რევოლუციის შემდეგ მეჯლისში კენტისყრისათვის გაიტანეს კანონპროექტები, რომლებიც ითვალისწინებდა შაპის მთავრობასთან კავშირში მყოფი მემამულეებისათვის ჩამორთმეული მიწების გლეხებისათვის გადაცემას, თუმცა მრავალი აიათოლა ამ პროექტის წინააღმდეგ გამოვიდა.

აგრარული რეფორმა სამღვდელოების კუთვნილ მიწებს მნიშვნელოვნად ამცირებდა¹², მაგრამ ისიც აღსანიშნავია, რომ შესამჩნევად მცირდებოდა შაჰის სამფლობელოებიც. „აგრარული რეფორმის წინ ხალესე, სამეფო მიწები, ქვეყანაში არსებული სოფლების მეათედს მოიცავდა.“¹³

აგრარული რეფორმა კი მხოლოდ ერთი ნაწილი იყო შაჰის ამბიციური და სამღვდელოებისათვის არასასურველი პროგრამისა. სწორედ ამ პერიოდიდან იწყება რეჟიმის კლერიკალური ოპოზიციის რადიკალიზაცია.

ირანის მოსახლეობის ყველა სოციალურ ფენას შორის მონარქიისათვის ყველაზე რთული პოლიტიკური ობიექტი უპირობოდ სამღვდელოება იყო. ისტორიულად, უღემები შეადგენდნენ ირანის ტრადიციული სახელისუფლო ელიტის ნაწილს. რელიგიურ სისტემა ნაწილობრივ უზრუნველყოფდა არსებული წესრიგის შენარჩუნებას ტრადიციებსა და საყოველთაო ფასეულობებზე აქელირებით.¹⁴ მოდერნიზაციამ და უცხოური (არამუსლიმური) გავლენის გაზრდამ კი მძიმე დარტყმა მიაყენა რელიგიური კლასის გავლენას ირანულ საზოგადოებაზე. უღემთა დაპირისპირება დასავლეთისა და მისი მოკავშირე ხელისუფლების მოძალეობასთან უპირველესად განპირობებული იყო წინააღმდეგობით ცვლილებებისადმი და ტრადიციული ფასეულობებისა და წესრიგისაკენ შემობრუნების სურვილით.

ამასთანავე, უღემთა ოპოზიციურ როლს საკმაოდ შემოსაზღვრული ჩარჩოები გააჩნდა. უღემები არ მოითხოვდნენ საზოგადოების სტრუქტურულ ცვლილებებს და ავიტაციას არ ენეოდნენ ამ მიმართულებით. ოპოზიციონერი უღემები, რომლებიც აქტიურად იყვნენ ჩაბმულნი პოლიტიკურ პროცესებში, უპირველესად მოითხოვდნენ რელიგიის როლის გაზრდას (ანდა რეფორმების შედეგად სამღვდელოების ტრადიციული როლის აღდგენას) და არა მმართველობის ფორმისა და ხასიათის შეცვლას. 60-იანი წლების მოვლენებმა კი საფუძველი ჩაუყარა უღემთა პოლიტიკური ძალაუფლების პრაქტიკული განხორციელების გზების ძიებას, რაც მანამდე მხოლოდ თეორიული და მეტად ბუნდოვანი სახით არსებობდა და რაც 15 წლის შემდეგ, ისლამური რევოლუციის შედეგად, სამღვდელოების მიერ ხელისუფლების ხელში აღებით დაგვირგვინდა.

გარდა აგრარული რეფორმისა, სამღვდელოებისათვის ორი უმთავრესი საკითხი იდგა დღის წესრიგში. პირველი - შაჰი არ უნევედა ანგარიშს ისლამურ ტრადიციებს, მაგ., ისლამურ საზოგადოებაში ქალების მდგომარეობის თვალსაზრისით (მათ ეძლეოდათ საარჩევნო ხმის

¹² „შაჰა რეფორმის კანონს დაუქვემდებარა ვაკფის მიწები, რაც, ირანულ მონაცემებით, 6 ათასი სოფლის ნაყოფიერ მიწებს მოიცავდა“. გ. ჭიპაშვილი, *ირანის სამეღმინფო ნოობილეტა*, გვ. 140.

¹³ X. De Planhol, *Les nations du Prophète. Manuel géographique de politique musulmane*, p. 498.

¹⁴ W. M. Flour, "The Revolutionary Character of the Ulama: Wishful thinking or Reality?", in: *Religion and Politics in Iran*, p. 93.

უფლება და უფრო მოგვიანებით განქორწინების მოთხოვნის უფლება). მეორე - ისლამი სხვა რელიგიებთან გათანაბრებული იყო. რეგიონული და ადგილობრივი საბჭოების არჩევნების შესახებ ახალ კანონის პროექტის თანახმად, როგორც ზემოთ ითქვა, სასამართლოში ფიცი უნდა დაედოთ არა ყურანზე, არამედ ზოგადად წმინდა ნიგნზე, რაც „თეორიულად შეიძლება ყოფილიყო ავესტა, სახარება და ბაბის თხზულება“¹⁵

სამღვდელოების რადიკალურ უმცირესობას სათავეში აიათოლა ჰა'ერის მონაფე, პრაქტიკულად უცნობი ხომეინი ედგა. როდესაც შაჰმა „თეთრი რევოლუციის“ პროექტების გამოტანა მოინდომა საჯაროდ განსახილველად, 1963 წ. იანვარში ყუმის¹⁶ ფაიზის მედრესეში რეფორმებისადმი უარყოფითად განწყობილ თეოლოგ სტუდენტებსა და შენობაში შეჭრილ საეკ-ის რაზმს შორის ბრძოლა გაჩაღდა. 2 ივნისს (10 მოჰარამს) ხომეინიმ გააკეთა მონოდეკა „ჩვენი დროის იაზიდის წინააღმდეგ“¹⁷ დაიწყო მანიფესტაციები „ტირანის“ წინააღმდეგ. მეორე დღეს ხომეინი და კიდევ 14 რელიგიური პირი ყუმიდან, შირაზიდან და მამჰადიდან, დააპატიმრეს. ხომეინისთან ერთად დააკავეს აიათოლები თალეყანი, შარი'ათმადარი, ზენჯანი და ზოგიერთი განსაკუთრებით აქტიური მოლა. ამ ფაქტმა დიდ ქალაქებში ახალი მღელვარებები გამოიწვია. 5 ივნისს ამბოხება დაიწყო თეირანში. შაჰმა არმიას სროლის ბრძანება მისცა, რასაც მრავალრიცხოვანი მსხვერპლი მოჰყვა. ეს აჯანყება თანამედროვე ირანული ოფიციალური ისტორიოგრაფიის მიერ მოინათლა ისლამური რევოლუციის გარიჟრაჟად: „1342 წ. 15 ხორდადი (1963 წ. 5 ივნისი) რევოლუციის დასაწყისია 6 ბაჰმანის (1963 წ. 26 იანვარი) ხელოვნური რეფერენდუმისა და ამერიკული „თეთრი რევოლუციის“ წინააღმდეგ.“¹⁸ აქვე შეიძლება ითქვას, რომ ყუმის სემინარიამი დაწყებულმა ამ მოძრაობამ ღრმა ანაბეჭდი დატოვა ირანის პოლიტიკურ კულტურაზე და ამის კვალი დღესაც საგრძნობია.

ციხიდან გამოშვებულმა შარი'ათმადარიმ გააკეთა განცხადება, რომ „პროგრესული სასულიერო პირები აპროტესტებენ არა აგრარულ რეფორმას, არამედ იბრძვიან ძალადობრივი სახელმწიფო აპარატის, განუკითხაობისა და დესპოტიზმის წინააღმდეგ.“ დროებით გათავისუფლებული ხომეინი კი ისევ დააკავეს და მალე ქვეყნიდან გააძევეს.

¹⁵ Y. Richard, *Le chi'isme en Iran*, p. 124.

¹⁶ თანამედროვე პროპაგანდა, გარდა კინოების და ლინის მალაზიების გახსნისა, შაჰს შიანერს სურვილს გაეხსნა პროსტიტუციის ცენტრი ყუმში. Jalal-Dine Madani, *op. cit.* p. 25.

¹⁷ ნაშრომის წინა თავში აღნიშნული იყო, რომ მონარქის (ყაჯარი) იაზიდისათვის შედარება უღებების მიერ შაჰის შეურაცხყოფის მაქსიმუმი იყო. 6. კელი მართებულად შენიშნავს, რომ როდესაც 1963 წელს ხომეინიმ შაჰი იაზიდს შეადარა, ხელისუფლებას სხვა გზა უკვე აღარ დარჩენოდა, გარდა იმისა, რომ სამღვდელოების ამ ფრთის წინააღმდეგ გადამწყვეტი იერიში განეხორციელებინა. N. R. Keddie, *The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran*, p. 215.

¹⁸ A. Bakshshayeshi, *op. cit.*, p. 131.

შარი'ათმადარის საკუთარი იდეები ძირითადად ინტერვიუებში აქვს გამოხატული. მისი აზრით, ისლამური მმართველობა *a priori* არ გამორიცხავდა მონარქიას, მაგრამ ფაჰლავის რეჟიმის უსამართლობა და მისი მორჩილება დასავლეთისადმი აცლიდა მას ლეგიტიმურობას. ის ხაზს უსვამდა ისლამის პოლიტიკურ ხასიათს. პოლიტიკური ქმედებისათვის მისი კრიტიკიუმი იყო არა მარქსიზმი ან სოციალიზმი, არამედ ისლამი. ამასთან, „თუ ხომეინი, ინოვატორი, ახდენდა მთლიანად რელიგიის კრისტალიზაციას პოლიტიკურ პოზიციებთან მიმართებაში, შარი'ათმადარი, უგანათლებულესი თეოლოგი, ძირითად აქცენტს ტრადიციულ შიიტურ პოზიციებზე აკეთებდა.“¹⁹

სწორედ 60-იანი წლების დასაწყისის დრამატული ამბებიდან იღებს სათავეს მანამდე პრაქტიკულად უცნობი ულემის, რუჰოლა მუსაევი ხომეინის პოლიტიკური კარიერა.

სეიედი²⁰ რუჰოლა ხომეინი საშუალო სოციალური წარმომავლობის იყო. ხომეინის ბაბუა და მამა ინდოეთიდან გადმოსახლდნენ ირანში. რადიკალური ფრთის წარმომადგენელი ყველა სხვა მუჯთაჰიდის მსგავსად, მისი ფორმირება მოხდა სამღვდლოების რელიგიურ სასწავლებლებში, რომლებიც, მიუხედავად 20-იანი წლების მნიშვნელოვანი რეფორმებისა, მაინც მკაცრად იყვნენ ორიენტირებულნი ტრადიციაზე. 1918 წ. იგი შეუერთდა აიათოლა შა'ერის არაქში და ოთხი წლის შემდეგ გააყუა მას ყუმში. 1932 წ. მიიღო მუჯთაჰიდის წოდება. 1945 წელს გამოაქვეყნა მცირე ნაშრომი, რომელშიც გაილაშქრა აჰმად ქასრაეის და შაჰის ლაიციისტური პოლიტიკის წინააღმდეგ.²¹

თუმცა, ამ პერიოდში და შემდგომშიც საკმაო ხნის მანძილზე, ძნელია ლაპარაკი ხომეინის ანტიმონარქისტულ განწყობაზე. ხსენებულ ნაშრომში იგი წერდა: „ცული მმართველობა უკეთესია, ვიდრე მმართველობის საერთოდ არარსებობა. ჩვენ არასოდეს შეგვიტევია სულთანათისათვის; თუკი ჩვენ ვაკრიტიკებდით, ეს იყო კონკრეტული მეფე და არა ზოგადად მონარქია. ისტორია აჩვენებს, რომ მუჯთაჰიდები ეხმარებოდნენ მეფეებს, თუნდაც რომ მათ არასწორად ემოქმედათ. ამგვარად იქცეოდნენ ნასირ ად-დინ თუსი, შაიხ ბაჰა'ი, მირ დამადი, მაჯლესი.“²² ამ თხზულებაში ხომეინი სულაც არ ითხოვს სამღვდლოების მმართველობას, არამედ მის ფუნქციას განსაზღვრავს საერო მმართველების მრჩეველებად, წინამძღოლებად. იგი წერს: „ჩვენ არასოდეს გვითქვამს, რომ, რომ სუვერენი სასულიერო პირი უნდა იყოს. შაჰი სამხედრო პირი უნდა იყოს, მაგრამ იგი უნდა დაემორჩილოს ქვეყნის კანონებს.“²³ ადრეულ პოლიტიკურ დეკლარაციებში არ არის მონოდეტები

¹⁹ N. R. Keddie, *Modern Iran. Roots and Results of Revolution*, p. 195.

²⁰ ნ. ნაჰავანდი მიიჩნევს, რომ ხომეინის ოჯახი ალის საგვარეულოს არ ეუთვნოდა და თავი საიდან მამამისმა გამოაცხადა. N. Nahavandi, *op. cit.*, 97.

²¹ ეს თხზულება, სახელწოდებით „საიდუმლოებათა ფარდის ახდა“ (*სირრ ას-სალათ*) არაბულად არის დაწერილი.

²² Quoted M. Kramer, *Introduction in: Shi'ism, Resistance and Revolution*, ed. M. Kramer, , p. 7.

²³ Quoted H. Nahavandi, *op. cit.*, p. 98.

რევოლუციისაკენ, მხოლოდ მოთხოვნა, უფრო თხოვნაცაა, რომ ხელისუფლებამ შეცვალოს მმართველობის გეზი და ფორმა. „როდესაც ხომეინი ღია ოპოზიციაში ჩაუდგა ფაჰლავიანთა რეჟიმს, ეს იყო იმ მიზეზით, რომ იგი მოითხოვდა ამერიკელთათვის მინიჭებული პრივილეგიების გაუქმებას. ხომეინის აზრით, ირანის „გაყიდვა“ უცხოელებზე იყო ავადმყოფობის ის სიმპტომი, რომელიც სჭირდა ისლამის ქვემარტივი არსის არმცოდნე მმართველობას. რეჟიმს ანგარიში გაენია სამღვდლოებისათვის სასიცოცხლო პოლიტიკური, სოციალური და ეკონომიკური საკითხების გადაწყვეტისას.“²⁴ მიუხედავად იმისა, რომ 1963 წელს ხომეინიმ რამდენჯერმე გააკეთა განცხადება შაჰის გადადგომისა და მონარქიის გაუქმების მოთხოვნით, იგი ადვილად მიდიოდა კომპრომისზე და „უკან მიჰქონდა“ თავისი სიტყვები მონარქიის მხრიდან გარკვეულ დათმობებზე ნასვლის შემდეგ. მას ამ პერიოდში არ ჰქონდა ჩამოყალიბებული არც მკაფიო სამოქმედო პროგრამა და არც ისლამური რესპუბლიკის კონცეფცია. იგი უპირველესად მოითხოვდა ისლამური თვალსაზრისით არასწორი და უღემებისათვის არასასურველი რეფორმების შეწყვეტას.

ამასთანავე, ხომეინი, მოღვაწეობის ადრეული პერიოდიდანვე, აგრძელებდა იმ უღემების ტრადიციას, რომლებიც ცდილობდნენ ნებისმიერი სახით გამოეხატათ სულიერი სფეროს უპირველესობა საეროსთან შედარებით. მაგალითისათვის, შაჰის ერთ-ერთი ვიზიტის დროს ყუმში, მან უარი განაცხადა ფეხზე ნამომდგარიყო.²⁵

ხომეინი პოლიტიკურ ასპარეზზე ქალების თანასწორუფლებიანობის სანინაალმდეგო მონოდებით გამოჩნდა.²⁶ „1962 წელს ხომეინიმ მიტინგიდან გაუგზავნა შაჰს ტელეგრამა, რომელშიც გაილაშქრა ქალებისათვის საარჩევნო ხმის მიცემის კანონპროექტის ნინაალმდეგ.“²⁷

²⁴ B. Moin, *Khomeini: Life of the Ayatollah*, p. 34.

²⁵ E. A. Дорощенко, *указ. соч.*, с. 122.

²⁶ საგულისხმოა, რომ ირანის ისლამური რესპუბლიკის კონსტიტუციით ქალებმა შეინარჩუნეს შაჰის რეფორმების შედეგად მიღებული უფლებები და ამ მოვლენას ხომეინის პროტესტი არ მოჰყოლია. თუ 60-იან წლებში ხომეინი თანამოაზრე სამღვდლოებასთან ერთად მკაცრად ილაშქრებდა, ქალთა თანასწორუფლებიანობის ნინაალმდეგ, კერძოდ, მათთვის საარჩევნო ხმის უფლების ნინაალმდეგ, მოგვიანებით ის რადიკალურად იცვლას პოზიციას და ხაზს უსვამს, რომ „ქალს ისლამურ სისტემაში იგივე უფლებები აქვს, რაც კაცს - უფლება განათლებისა, მუშაობისა, შესაქონებობისა, ხმის მიცემისა და არჩევისა“. *ib. Sayyid A. Qaderi, The Life of Imam Khomeini*, V.I, Transl. by M.J. Khalili and S.M. Anari, p. 377.

²⁷ A. Tabari, *The Role of the Clergy in Modern Iranian Politics*, in: *Religion and Politics in Iran*, p. 67. J. ალგარი უარყოფს, რომ 1963 წ. ხომეინის შაჰის რეჟიმთან დაპირისპირების მიზეზი იყო აგრარული რეფორმა და ქალთა საკითხი. მისი აზრით, სინამდვილეში ხომეინის მიერ შაჰის რეჟიმის კრიტიკა შემდეგ მიზეზებს ეფუძნებოდა: ავტოკრატიული მმართველობა და კონსტიტუციის განუწყვეტელი დარღვევა, კაპიტულანტური უფლებების მინიჭება ამერიკელი მრჩეველებისა და სამხედრო პერსონალისათვის, 200 მლნ. დოლარის კონტრაქტი აშშ-სთან სამხედრო აღჭურვილობის შექმნაზე; კომერციული და სხვა სახის ურთიერთობები ისრაელთან, მუსლიმებისა და ისლამის მტერ სახელმწიფოსთან. *II. Al-Ghaz, The Oppositional Role of the Ulama*, pp. 246, 250. თუმცა, ეს თვალსაზრისი, ელემენტარულად ფაქტების უგულებელყოფის გამო, მიუღებლად გვეჩვენება.

ხომეინი ასევე უარყოფით დამოკიდებულებას გამოხატავდა შაპის მიერ "თეთრი რევოლუციის" რეფერენდუმის მიმართ. ამ საკითხთან დაკავშირებით იგი შაპს წერდა, რომ ამ პროცედურას ფასი არ გააჩნია ისლამში. თუმცა შემდეგ, ირანის ისლამურ რესპუბლიკად გამოცხადებისას, თავად გამოიყენა.

საპატიმროდან გამოშვების შემდეგ ხომეინიმ კიდევ ერთხელ გაილაშქრა შაპის პოლიტიკის წინააღმდეგ. 1964 წლის ოქტომბერში შაპმა ყველა ამერიკელს დიპლომატიური იმუნიტეტი მიანიჭა. 27 ოქტომბერს კი დღის სინათლე იხილა ხომეინის „ანტიკაპიტულანტურმა“ წერილმა.²⁸ ნოემბერში 62 წლის ხომეინი გააძევეს ქვეყნიდან.

რა შეიძლება ითქვას აიათოლა ხომეინის პოლიტიკური მოღვაწეობის ამ სანყის პერიოდთან დაკავშირებით? პირველ რიგში უნდა აღინიშნოს, რომ მისი პოპულარობა და ავტორიტეტი ეფუძნებოდა არა ცოდნას, რაშიც შარი'ათმადარისა და ზოგიერთ სხვა აიათოლას იგი ვერ შეედრებოდა, არამედ მის პოლიტიკურ დაპირისპირებას შაპის რეჟიმთან, მასებზე ზეგავლენის მოხდენის უნარს. 1963 წლის ამბების შემდეგ ხომეინი აღიარეს აიათოლა ალ-ოზმად და მარჯა-ე თაყლიდად. „1963 წლის მოვლენებმა ფაქტობრივად ხომეინის კატაპულტირება მოახდინეს მარჯა-ე თაყლიდის პოზიციისაკენ.“²⁹ „იგი შეირჩა არა რელიგიური განსწავლულობის, არამედ მასებისადმი პოლიტიკური მონოდებისა და ზეგავლენის გამო.“³⁰

როგორც აღნიშნა, 60-იან წლებში ძნელია ლაპარაკი ხომეინის ტოტალურ დაპირისპირებაზე შაპის რეჟიმთან და მის მრწამსზე ზოგადად მონარქისტული რეჟიმის შეცვლის შესახებ ისლამური რეჟიმით. ხომეინის მზადყოფნას გარკვეულ კომპრომისებისათვის, მიუთითებს მისი მრავალი ტელეგრამა და ისიც გასათვალისწინებელია რომ „ხომეინის ბევრჯერ მიუღწევია „შეთანხებისათვის“ პოლიტიკურ პოლიციასთან – სავაკთან.“³¹

უპირველესად კი ის არის გასათვალისწინებელი, რომ უკომპრომისო ხომეინის „იმიჯის“ შექმნაში განსაკუთრებული როლი შეასრულა მისმა დაპატიმრებამ და შემდგომ ირანიდან გასახლება. „შაპმა ხომეინის განდევნით ქვეყნიდან იგი მორწმუნე ირანელთათვის „გმირად და მონამედ“ აქცია.“³² შემდგომში, განსაკუთრებით რევოლუციის წინა პერიოდში, ირანის საზღვრებს გარეთ ყოფნამ და შაპის წინააღმდეგო აგიტაციამ ხომეინი პრაქტიკულად მითიურ გმირად აქცია.

²⁸ H. Dabashi, "By What Authority? The Formation of Khomeini's Revolutionary Discourse, 1964-1977", *Social Compass*, 36 (4), 1989, p. 512.

²⁹ M. Momen, *op. cit.*, 248.

³⁰ J.-P. Digard, "Shi'isme et Etat en Iran", dans: *L'Islam et l'Etat dans le monde d'aujourd'hui* (sous la dir. de O. Carré), p. 56.

³¹ Y. Richard, *Le shi'isme*, p. 124.

³² Л. З. Арабаджян (отв. ред.), *Иранская революция 1978-1979*, М., 1989, с. 66.

პირველი კონფრონტაცია ხომეინისა ხელისუფლებასთან მრავალი თვალსაზრისითაა საყურადღებო. პირველ რიგში, გამოჩნდა ხომეინის მსოფლმხედველობა და მისი მიზნები; ასევე გამოვლინდა ხომეინის, როგორც ტაქტიკოსისა და ქარიზმატული ლიდერის თვისებები; დაბოლოს, ნათელი გახდა, რომ მოსახლეობის ანგარიშგასანევი ნაწილი მზად იყო გვერდში დადგომოდა სასულიერო ლიდერებს შაჰის მთავრობის წინააღმდეგ ბრძოლაში. ყოველივე ეს კარგად გააცნობიერა ხომეინიმ, მაგრამ დიდი მნიშვნელობა არ მიანიჭა როგორც შაჰის მთავრობამ, ისე ლიბერალურმა ოპოზიციამ, რაც მათთვის საბოლოო ჯამში, სავალალო შედეგებით დასრულდა.

როდესაც ხომეინი გამოდიოდა ქალებისა და არამუსლიმებისათვის პოლიტიკური უფლებების მიცემის წინააღმდეგ, ის გამოხატავდა როგორც ლარიზი მასების მნიშვნელოვანი ნაწილის, ისე კონსერვატორების ინტერესებს, რომელთა შორის მრავალი ვაჭარი და ხელოსანი იყო. ამერიკელთათვის ექსტრატერიტორიულობის მინიჭების წინააღმდეგ გალაშქრებით, ის ლიბერალურებსა და ნაციონალისტებს შორის არსებულ განწყობას გამოხატავდა.

შაჰის მთავრობის რეაქცია სამღვდელოების მოთხოვნებზე უკიდურესად უარყოფითი იყო. როგორც აღინიშნა, ოპოზიციის მრავალი ლიდერი დროებით დააპატირეს. პრემიერ მინისტრი 'ალამი ლაპარაკობდა „ანტიპროგრესულ შეთქმულებაზე“ და უფრო მოგვიანებით „შავ რეაქციაზე“, რითაც ოფიციალურად იწოდებოდა ხომეინისა და მისი მიმდევრების მოღვაწეობა.³³

საუბრებსა და მოსახლეობისადმი მონოდეტებში შაჰი, მთავრობა და დეპუტატები ხშირად იყენებდნენ რელიგიურ სიმბოლიკას, ახდენდნენ ყურანის ადგილების, შიიტური გადმოცემების ციტირებას. ამასთან ერთად, რეფორმების დროსაც შაჰი და ხელისუფლება მუდმივად ხაზს უსვამდნენ, რომ ირანში მიღებული არ იქნება ისლამის საწინააღმდეგო არც ერთი კანონი.

1963 წ. 1 აპრილს მამჰადში გამოსვლისას, შაჰმა მოუწოდა უღმრთეს „ხელი არ შეეშალათ ქვეყნის პროგრესისათვის“.³⁴ ამ პერიოდში გაზეთები უღმრთეს რეაქციონერებად მოიხსენიებდნენ, რომლებიც სრულიად უმიზნოდ უპირისპირებდნენ ირანელ ხალხს ისლამს. ისინი მოუწოდებდნენ უღმრთეს არ ჩარეულიყვნენ პოლიტიკაში.

მთავრობამ ლოიალურ სამღვდელოებას სპეციალური საათები გამოუყო რადიოში ყოველდღიური ქადაგებისათვის. რელიგიური დღესასწაულების დროს აკრძალული იყო მუსიკის ჩართვა და ეთერი მხოლოდ რელიგიურ პროპაგანდას ჰქონდა დათმობილი. თუმცა ისიც აღსანიშნავია, რომ, 60-იანი წლების მიწურულს მთავრობამ შეამცირა არასამუშაო დღეთა რიცხვი რელიგიური დღესასწაულების დროს და მათი რაოდენობა ათ დღემდე დაიყვანა.

³³ H. Algar, *op. cit.*, p. 249.

³⁴ B. Moyn, *op. cit.*, p. 35.

შაჰის მიზანი იყო მოეხდინა ისლამის ინტერპრეტირება თანამედროვე მოთხოვნების შესაბამისად. ისლამი მისთვის მარადიული და პროგრესული რელიგიაა და „ყურანის ნმინდა ნიგნი არავითარ შემთხვევაში ხელს არ უშლის და არ ზღუდავს ირანის პროგრესსა და თავისუფლებას. ისლამი შესწავლილ უნდა იქნას სწორედ ამ კონცეფციის ფარგლებში და აუცილებელია, რომ მისი სწორი ინტერპრეტირება მოხდეს, ვინაიდან არსებობენ ზოგიერთი მოლა და მათი მსგავსი ფანატიკოსები და კონსერვატორები, რომლებიც არასწორად განმარტავენ ისლამს.“³⁵

შაჰი რეფორმების გამართლების ცდილობდა ისლამური დოგმებიდან გამომდინარე. მაგ., ქალების თანასწორუფლებიანობასთან დაკავშირებით, რეზა შაჰი, ყურანზე დაყრდნობით, წერდა: „ყურანის მოძღვრება არა მარტო აღიარებს ქალის ადამიანურ ღირსებას, არამედ მას სამართლებრივ პრივილეგიებსაც ანიჭებს“. საგანმანათლებლო კორპუსის შექმნისას შაჰის ასევე ისლამს იშველიებდა „რელიგიას, რომელიც მფარველობდა მეცნიერებებს“. კორპუსის დევიზი გახდა მუჰამადისათვის მიწერილი გამონათქვამი: „ცოდნის მოპოვება ყოველი მუსლიმი მამაკაცისა და ქალის მოვალეობაა.“³⁶

ირანის შაჰთა მიერ ქვეყნის ერთპიროვნული გამგებლობის გამართლების კონცეფცია ჩამოყალიბებული აქვს შაჰის ერთ-ერთ თეორეტიკოსს მანუჩერ პონარმანდს ნაშრომში „ახალი მოძღვრება – ფაჰლავიზმი“. მისი თვალსაზრისით, არაბული სახალიფოს დროსაც კი, როდესაც ირანის ტერიტორიაზე ნარმოიქმნა ადგილობრივი დინასტიები, მუსლიმი სამღვდელოების როლი სახელმწიფო პოლიტიკაში საკმაოდ შეზღუდული იყო. ზენდები და ყაჯარები ასევე ცდილობდნენ, რომ ხელი შეეშალათ სამღვდელოების ჩართვისათვის პოლიტიკაში, მაგრამ პოლიტიკური და ეკონომიკური სისუსტის გამო, ამას ყოველთვის ვერ ახერხებდნენ. ფაჰლავიანთა მონარქიამ კი, საბოლოოდ მოახერხა პოლიტიკიდან რელიგიის რეალური გამოცალკეება. ავტორი ასევე აღნიშნავს, რომ 40-იან წლებში ქვეყნის შინა არასტაბილურობის გამო, სამღვდელოების ზოგიერთ წრეს გაუჩნდა ამბიციები და მოინდომა პოლიტიკის სფეროში ჩაბმა, მაშინ როცა ჭეშმარიტი მუსლიმი ლიდერების დანიშნულებას შეადგენს მხოლოდ რელიგიური საკითხების შესწავლა.“³⁷

დიდი ხნის მანძილზე ირანის პრემიერი და სამთავრობო პარტია „ირან-ე ნოვინის“ ლიდერი ამირ აბას პოვეიდა, რომელიც „თეთრი რევოლუციის“ კურსის აქტიური გამაძტარებელი იყო, ირანული სამღვდელოებისადმი მიმართებში ახსენებდა მათ, რომ „ისინი არ უნდა გამოვიდნენ ყურანის საზღვრებს გარეთ და რეალურად განმარტონ იგი.“³⁸

³⁵ Цит. Е. А. Дорошенко, *Шиитское духовенство в современном Иране*, с. 129.

³⁶ Могамед-Реза Шах Пахлави Ариа Мехр, *Белая революция*, с. 110.

³⁷ Manuchehr Honarmandi, *Pahlavism – maqtab-e nou*, p. 54-55.

³⁸ Sh. Akhavi, *Religion and Politics*, p.104.

60-იან წლების ამბების დროს, სიტუაციის განმუხტვის მიზნით, შაჰმა და მთავრობამ პრესის საშუალებით წამოიწყეს კამპანია „სამღვდელოების განსაკუთრებული როლის შესახებ, რომელიც დაკავშირებული რელიგიასთან, ეთიკასთან და ზნეობასთან“ მაგრამ არც ერთ ასეთ სტატიას არ იყო არც ველაიათის, არც იმამათის და ფარული იმამის ხსენება.³⁹ იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ხელისუფლება იცავდა ახბარების მოძღვრებას. ყურანის ცნობილი პასაჟიც კი, რომლის თანახმადაც მორწმუნემ იმას უნდა მისდიოს, ვინც ყველაზე ღირსეული და ავტორიტეტის მქონეა, განიმარტებოდა როგორც საერო და არა სასულიერო ავტორიტეტის უზენაესობის აღიარება.⁴⁰

პოლიტიკური თვალსაზრისით, მთავრობის მიერ ქვეყნის ვესტერნიზაციისაკენ სწრაფვამ დიქტომიის წარმოქმნა გამოიწვია. თუკი ოფიციალური ხელისუფლება, შაჰის სახით, ორიენტირებული იყო დასავლეთზე, მის გვერდით არსებობდა „უხილავი“ ხელისუფლება, რომლებსაც უღემები წარმოადგენდნენ. იგი შეტრიალებული იყო ტრადიციისაკენ, წარსულისაკენ. რელიგიურ პირთა ძალა იმ ქვეყანაში, სადაც მოსახლეობის 70-ზე ნერა-კითხვის უცოდინარი იყო, ზეპირი სიტყვაა. ყოველივე ეს კი სულ რაღაც 15 წლის შემდეგ ირანში მონარქისტული რეჟიმის კრახითა და სამღვდელოების ტრიუმფით დაგვირგვინდა.

ამ პერიოდში კი ხელისუფლებამ შეძლებისდაგვარად „გაანელა“ ოპოზიციური მოძრაობის ალი და განაგრძო ქვეყნის საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ცხოვრების ძირეული რეფორმირებისაკენ აღებული კურსი. მაგრამ სანამ უშუალოდ 70-იანი წლების ირანში შექმნილი ვითარების განხილვაზე გადავიდოდეთ კიდევ ერთ მოვლენზე გაეამახვილებთ ყურადღებას, რომელმაც განსაკუთრებული როლი შეასრულა 70-იანი წლების ირანის ისტორიაში და ასევე რევოლუციაში და რომლის იმპულსებიც არა სამღვდელოებისაგან, არამედ ძირითადად საერო ინტელიგენციისაგან მოდიოდა.

როგორც აღინიშნა, მოსადეყის დაცემა უმძიმესი დარტყმა გამოდგა ირანის ეროვნული მოძრაობისათვის და უფრო ზოგადი პერსპექტივით, ქვეყანაში პროდასავლური განწყობებისათვის.⁴¹ ნაციონალისტური რიტორიკა თანდათანობით შეიცვალა ისლამისტური ლოზუნგებით. ისლამიზმის, რომელიც 70-იანი წლებიდან დანყებული მთელს ისლამურ სამყაროში ერთ-ერთი წინამძეველი ტენდენცია გახდა, ფესვები 60-იანი წლების დასაწყისის ირანში შეიძლება მოვიძიოთ. თანდათანობით დაისახა გზა, რომლითაც დასავლური მოდელებიდან გადმოღებული

³⁹ Ibid.

⁴⁰ M.M. Milani, *The Making of Iran's Islamic Revolution: From Monarchy to Islamic Republic*, p. 63.

⁴¹ ზოგიერთი მკვლევარი უფრო შორს მიდის და აღნიშნავს, რომ მოსადეყის დაცემა ნერტილი დაუსვა ლიბერალური და ლაიციკური მოძრაობის წარმატებებს. M. Mozafari, "La révolution islamique et l'Occident: approche historique et littéraire", *RJPIC*, N4, 1981, p. 942.

სტრუქტურები უნდა მოსაპობილიყო და შეცვლილიყო შიიტური ისლამის წესებით (რაც თავისთავად პოპულისტურ ლოზუნგს ნარმოადგენდა).

მოსადეყის დაცემით კი ირანმა დაინახა, რომ დასავლეთი ხშირ შემთხვევაში სულაც არ იყო პროგრესის მომტანი და მითუმეტეს თავისუფლების გამომხატველი. სწორედ ეს ნარმოადგენს ამ მოვლენის სოციოლოგიურ მნიშვნელობას. განსაკუთრებით მძიმე შოკში ჩაეარდნენ ირანელი ინტელექტუალები, რომლებიც თავს დამნაშავედ გრძნობდნენ ხალხის წინაშე. კრიტიკის პირველი ტალღა, რომელიც ინტელექტუალებიდან წამოვიდა, გარკვეულწილად თვითკრიტიკაც იყო. ამ თვალსაზრისით ყველაზე თვალსაჩინო თხზულებაა ჯალალ ალ-ე აჰმადის „ლარზადეგი“ („მედასავლეთეობა“).⁴²

ალ-ე აჰმადი თავდაპირველად კომუნისტი, შემდეგ სოციალ-დემოკრატი იყო, 50-იან წლების მინურულს კი შიიზმს დაუბრუნდა. ცნობილი მკვლევარი რ. მოთაჰედე მის შესახებ წერს: „ამგვარი რელიგიური ღნეა პიროვნებისაგან, რომელიც სვამდა კიდევ და ხშირად ავინყდებოდა სავალდებულო ლოცვის შესრულება, უცნაურია... მაგრამ იგი გულწრფელი იყო.“⁴³ მან მოახდინა თანამედროვე ირანის ისტორიის რეინტერპრეტაცია დასავლურ ლაიციზმთან დაპირისპირებული კუთხით.

ავტორი ვესტერნიზაციას ახასიათებს, როგორც „შე ჭირს“ (თა'ურ) (იგი ამ შემთხვევაში კამიუს დაესხება).⁴⁴ მისთვის კონკრეტულად ვესტერნიზაცია არის „სიმბოლოთა ერთობა, რომელიც იჭრება ცხოვრებაში, კულტურაში, ცივილიზაციასა და აზროვნებაში დედამიწის იმ ნაწილზე, სადაც არ არსებობს არაერთი კავშირის ძაფი იმ ისტორიულ და ტრადიციულ სფეროებთან, საიდანაც იგი შემოტანილია“.⁴⁵

ალ-ე აჰმადის თვალსაზრისით, მთავარი შეცდომა არის ის, რომ დასავლეთი აღიქმება არა „უნმინდურად“ და „ურნმუნოდ“, არამედ „მოდერად“. „იყო დრო, როდესაც ყურანის ერთი ლექსით ან ერთი ისლამური ტრადიციით ხმას აკმენდინებდნენ ყველას და ნებისმიერ მტერს თავის ადგილს უჩენდნენ. დღეს კი დასავლელის ნებისმიერ სიტყვას ჭეშმარიტებად ვიღებთ.“⁴⁶

ალ-ე აჰმადისათვის დასავლეთი უპირველესად „სატანური ავტომატიზაციის განსახიერებაა, რომელმაც საკუთარი ცივილიზაცია მოკლა.“ მისი კონცეფცია მარტივია: დასავლეთს ღუპავს ტექნიკის მოძალეება, რომელიც ადამიანში სულიერ სანყისს და ზოგადად სამყაროს აღქმის უნარს კლავს. აღმოსავლეთის უპირატესობას რელიგიური გრძნობა

⁴² „ლარზადეგი“ არალეგალურად გამოიცა თეირანში 1962 წელს და მალე ისლამისტების სამაგიდო ნიგნად იქცა.

⁴³ R. Motahedeh, *The Mantle of the Prophet*, p. 223.

⁴⁴ საგულისხმოა, რომ ალ-ე აჰმადი სწორედ დასავლური ლიტერატურისა და კულტურის პროპაგანდის საქმეს ემსახურებოდა. მის თარგმანების საშუალებით გაიციო ირანელმა მკითხველმა სარტრი, იონესკო, კამიუ, გრამში.

⁴⁵ Djalel Al-e Ahmad, *L'Occidentalité Gharrbzadegi*, Transl. F. Barnes-Kotobi et M. Kotobi, p. 11.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 116.

წარმოადგენს, რომელიც ქმნის ადამიანის გადარჩენის გარანტიას უნი-
ფიკაციისაგან და მანქანის დანამატად ქცევისაგან. ავტორის მოთხოვ-
ნით, „დასავლეთისათვის კარი უნდა ჩაიკეტოს“, ხოლო ტექნიკური და
სამეცნიერო მიღწევები მიღებულ იქნას ისეთი ქვეყნებისაგან, როგორე-
ბიცაა მაგალითად, იაპონია და ინდოეთი.

განვითარებადი ქვეყნების ტრაგედიას, ალ-ე აჰმადის თვალსაზ-
რისით, წარმოადგენს არა უბრალოდ მათი ჩამორჩენილობა, არამედ
მათში არსებული ილუზია, რომ ჩამორჩენილობის ლიკვიდაცია
შესაძლებელია დასავლური მოდელების ბრმად კოპირების საშუალებით.
„ჩვენ მხოლოდ გარეგნულად ვცდილობთ მივბაძოთ დასავლეთს... ჩვენ
დავემსგავსეთ იმ ვირს, რომელმაც ლომის ტყავი ჩამოიცვა. ამასთანავე
კი უეჭველია ერთი რამ: სანამ ჩვენ მხოლოდ მანქანების მომხმარებლები
ვართ და არა მათი მწარმოებლები, ჩვენ მუდმივად დამოკიდებულნი
ვიქნებით დასავლეთზე.“⁴⁷ არა მხოლოდ ირანში, არამედ აზიისა და აფ-
რიკის სხვა ქვეყნებშიც დასავლეთის დანაშაულს წარმოადგენს ის, რომ
კაცობრიობა გაყოფილია ორ ნაწილად: განვითარებულად და ჩამორჩე-
ნილად, მდიდრად და ღარიბად.

შიიზმი ალ-ე აჰმადისათვის ირანული ნაციონალიზმის საფუძველია.
მისი აზრით, ირანი ჯერ კიდევ XVII ს-დან იმ მიზეზით გახდა იძულებ-
ული დამორჩილებოდა უცხოეთის ზენოლას, რომ შიიტურმა სამ-
ღვდელოებამ ხელიდან გაუშვა ხალხის იდეოლოგიური და პოლიტიკური
კონტროლის სადაეები, სახელმწიფო დამორჩილდა არასამართლიან
მმართველებს და გახდა ჩაგვრის იარაღი. „მას შემდეგ რაც შიიზმის
იდეების გამოყენება დაიწყო სეფიანთა დინასტიის ბატონობის
განმტკიცებისათვის, ჩვენ გადავიქეციეთ საფლავების ძალაგამოცლილ
მცველებად, მათხოვრებად, დაღუპულ შაჰიდებზე მოტირლებად. ამ
დღიდან ჩვენ ხელიდან გავუშვით შესაძლებლობა გმირობისა და შე-
მოვიფარგლეთ შაჰიდების დატირებითა და მათთვის ზოტბის შესხმით.“⁴⁸

50-იანი წლების ნაციონალისტებისაგან განსხვავებით კი ალ-ე
აჰმადი ხაზს უსვამს სამღვდელოების განსაკუთრებულ როლს ქვეყნის
აღორძინების საქმეში“ შექმნილ ვითარებაში „მხოლოდ მეჩეთებია
უკანასკნელი ბარიერი მედასავლეთეობის გზაზე.“⁴⁹

ამასთან ერთად, ალ-ე აჰმადი რელიგიურ პირთა მმართველობის
უპირველესი ოპონენტი იყო და ტრადიციონალისტ უღემებს მიიჩნევდა
კონსერვატულ, ელიტისტურ ფენად, რომელსაც არ შეეძლო ჩაბმულიყო
დინამიურ რევოლუციურ პროცესში. „სამღვდელოება ტრადიციის დამ-
ცველია. აქედან გამომდინარე, ისინი ეწინააღმდეგებიან ნებისმიერი
ხასიათის ცვლილებას, პროგრესსა და რევიზიას. სწორედ ამიტომ
უნოდებენ მათ მასების გამაბრუებლებს. რამდენადაც ტრადიციების
დაცვა რეტროგრადული პროცესია. ჩვენ მივიჩნევთ, რომ სამ-

⁴⁷ Ibid, p. 79.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid., p. 81.

ღვედელოებას მოქმედება არ შეესაბამება დღევანდელი მონათხოვნების... სამღვედელოებამ ჯერ ვერ მიაღწია თანხმობას ქალთა ჩაცმულობისა და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მათი სრულყოფილი მონაწილეობის შესახებ.⁵⁰

რაოდენ პარადოქსულადაც არ უნდა ჟღერდეს, მის თხზულებაში აშკარად იგრძნობა დასავლური აზროვნებისა და იდეების გავლენა.⁵¹ როდესაც „ავადმყოფობიდან“ განკურნების გზების ძიება მიმდინარეობს, წამალი ინდუსტრიალიზაციაა. მაგრამ ეს თავისთავად არ არის საკმარისი, უბრალო იმიტაციის ნაცვლად უნდა არსებობდეს დასავლური ცივილიზაციის ღრმა ცოდნა.

ალ-ე აჰმადის რელიგიისაკენ შემობრუნებას სწორედ პოლიტიკური მიზეზები განაპირობებდა. ალ-ე აჰმადი თანდათანობით, ნაბიჯ-ნაბიჯ მივიდა იმ აზრამდე რომ თვითმყოფადობის შენარჩუნების ერთადერთი გზა შიიზმისაკენ შემობრუნება იყო.⁵² პოლიტიკური შეხედულებების ესოდენ ხშირი ცვლის მიუხედავად, საბოლოო ჯამში, ქვეყნის როგორც სოციალურ-პოლიტიკური აღორძინების, ისე სულიერი გადარჩენის მთავარ ფაქტორად მან რელიგია მიიჩნია და გულმხურვალედ სწამდა ამ აზრის ჭეშმარიტებისა. ალ-ე აჰმადმა ფაქტობრივად მოხაზა 70-იანი წლების ისლამისტების იდეოლოგიური კრელოს ჩარჩოები.

რელიგიურ-პოლიტიკურ ვითარება 70-იანი წლების ირანში

1963 წლის მოვლენების შემდეგი 14 წელიწადი შედარებით სიმშვიდის ხანაა, თუმცა ამ პერიოდშიც მნიშვნელოვანი მოვლენები ხდებოდა. უნდა გამოიყოს მათი ოთხი მთავარი მახასიათებელი: შაჰის მისწრაფება შეექმნა მთავრობის მიერ კონტროლირებული და უღმებისაგან დამოუკიდებელი რელიგიური სისტემა; სასულიერო წრეებში მიმდინარე დებატები უღმეთა კორპუსის რეფორმირების შესახებ; შაჰის რეჟიმის მცდელობები ხმარებიდან ამოელო ზოგიერთი არქაული შიიტური კონცეფცია, რის შედეგადაც დასავლურ კულტურას ქვეყანაში შეღწევის უფრო ფართო შესაძლებლობები მიეცემოდა; ასევე უღმეთა ნაწილის იატაკქვეშა ოპოზიციური მოღვაწეობის გაგრძელება.

უღმების ეფექტურად ჩაჩუმების შემდეგ, შაჰმა, რომელსაც ესმოდა, რომ მასების ღრმა რელიგიურობა ყოველთვის იქნებოდა უღმეთა გარკვეული ძალაუფლების საფუძველი, განიზრახა ალტერნატიული რელიგიური სისტემის შექმნა. პროექტის განსახორციელებლად შაჰმა მოინდომა რელიგიურ შემონირულობებზე კონტროლის დანესება. მიუხედავად იმისა, რომ რელიგიურ შემონირულობათა სახელმწიფო დეპარტამენტი აგრძელებდა შემონირულობათა საქველმოქმედო, რე-

⁵⁰ Jalal Al-e Ahmad, *Dar Khedmat va Khianat, Roshanfekran, (intellectuals as supporters of service and as traitors)*, p. 28.

⁵¹ M. Mozaafari, *op. cit.*, p. 946.

⁵² M. Borujerdi, "Gharbzadegi: The Dominant Intellectual Discourse of Pre- and Post-Revolutionary Iran, in: A. K. Farsoun and M. Mashayekhi (eds.), *Iran. Political Culture in the Islamic Republic*, p. 40.

ლიგიური და საგანმანათლებლო მიზნებისათვის გამოყენებას, მთავარი ის იყო, რომ ამჯერად უკვე მთავრობა ახორციელებდა კონტროლს იმაზე, თუ ვის უნდა მიეღო ფული და რა რაოდენობით.⁵³

შაჰის მიერ ალტერნატიული რელიგიური სტრუქტურის, რომელიც კონკურენციას გაუწევდა ულემთა პეგემონობას, შექმნის პირველი მცდელობას „თეთრი რევოლუციის“ დროს ჩამოყალიბებული „საგანმანათლებლო კორპუსი“ (*სეფაჰ-ე დანეშ*) წარმოადგენდა, რომლის დანიშნულებაც სოფლებში წერა-კითხვის გავრცელება და განათლების შეტანა, შესაბამისად სოფლის მოღებისათვის კონკურენციის განევა იყო.⁵⁴

ის, რაც მოინათლა „ხელისუფლების რელიგიად“ (*დინ-ე დაელათ*), დაუპირისპირდა „ხალხის რელიგიას“ და მას გააჩნდა „ვირტუალურად ჩამოყალიბებული იერარქია.“⁵⁵ მას სათავეში ედგნენ ყველაზე გავლენიანი აიათოლები (მაგ., მაჰდავი და 'ალმა ვაჰიდი). მთელი ქვეყნის მასშტაბით მოქმედებდნენ სახელმწიფოს მიერ დანიშნული სასულიერო პირები (მაგ., ემამ-ე ჯომ'-ე-ები ყველაზე მნიშვნელოვან მეჩეთებში). განათლებას უზრუნველყოფდნენ როგორც უნივერსიტეტებში თეოლოგიის ფაკულტეტები, ისე სახელმწიფო კოლეჯები და მედრესე სეფაჰსალარი თეირანში. ჯერ კიდევ რეზა შაჰის დროს დაარსებული თეირანის უნივერსიტეტის რელიგიური ფაკულტეტი გახდა რელიგიური განათლების მიღების სამღვდელოებისაგან დამოუკიდებელი ცენტრი.⁵⁶

შაჰი გამუდმებით ხაზს უსვამდა, რომ იგი ღმერთის ნინამძღოლობით მოქმედებდა და იმამებიც კი ეცხადებოდნენ. აქედან გამომდინარე, იგი, გაცილებით უფრო მეტად, ვიდრე ულემები, მიიჩნევდა საკუთარ თავს ფარული იმამის წარმომადგენლად (თუმცა ბუნებრივია, არა იმ დონეზე, როგორც სეფიანები) და ამდენად, მისი თვალსაზრისით, დინ-ე დაელათი იყო სწორედ შიიტური ისლამის ჭეშმარიტი ფორმა.

შაჰის იდეოლოგია და პოლიტიკური კრედო ჩამოყალიბებული იყო მის ნაშრომებში „ჩემი მსახურება ირანს“, „თეთრი რევოლუცია“, „დიადი ცივილიზაციისაკენ“.⁵⁷

⁵³ F. Nawī, "Iranian Studies and the Revolution", *World Politics*, V. XXXV, 4, 1983, pp. 607-630.

⁵⁴ შაჰმა რამდენიმე ამგვარი „არზია“ შექმნა: ცოდნის, (1963), პიტიონის (1964), აღმშენებლობისა და ვანეთარების (1964), მოგვიანებით „რწმუნის კორპუსი“ (1971), რომელიც შაჰის იდეებს არზიაში აერცელებდა, და „სამართლიანობის კორპუსი“.

⁵⁵ I.A. Karawan, "Monarchs, Mullas, and Marshals: Islamic Regimes?", *AAAPSS*, 1992, Vol. 524, p. 106.

⁵⁶ ამ პერიოდში რელიგიური განათლების მიღების სამი ალტერნატიული წყარო არსებობა შეიძლება დავაფიქსიროთ – მედრესეები, რომელთაც ულემები აკონტროლებდნენ, რელიგიური ფაკულტეტები, რომლებზეც სწავლებას მთავრობა ადევნებდა თვალყურს, და მოგვიანებით ისლამისტების მიერ შექმნილი *პოსტინიე ერმადი* (იხ. ქვემოთ), რომელიც ასევე შეიძლება ჩაითვალოს რელიგიური განათლების (ბუნებრივია არასისტემატიზებული) მიღების საშუალებად.

⁵⁷ Mohammad Reza Pahlavi, *My Mission for Iran*; Idem, *Белая революция*; Idem, *Desu-ie tamadone bozorg*. ისტორიამ მართლაც რომ უმაგალითოდ დასცინა შაჰს. ერთი ნელიც არ იყო გასული მისის ნიგნის „დიადი ცივილიზაციისაკენ“ გამოსვლის შემდეგ, რომ შაჰის გენერალური იდეა – ირანელი ხალხის იმანენტური და მთელი ისტორიული განვითარებით

მის თხზულებებში განსაკუთრებული ხაზი ირანელობას ესმებოდა. შექმნილი იყო შაჰის კულტი. მონარქია უკავშირდებოდა უწყვეტ ეროვნულ ტრადიციას. „მონარქიის იდეა გახდა ეროვნული ხასიათის განუყოფელი ნაწილი და ირანული სახელმწიფოებრიობის ერთ-ერთი მთავარი ტრადიცია.“⁵⁸ შაჰი ყველანაირი გზით ცდილობდა სახალხო მხარდაჭერის მოპოვებას. გამოსვლებისას და მის მიერ კონტროლირებად პრესის ორგანოებში ის ხაზს უსვამდა რომ თვითონ, და არა მოსადეყი იყო ჭეშმარიტი ნაციონალისტი. იგი საკუთარ ნაციონალიზმს აღწერდა, როგორც „პოზიტიურს“, რაც ნიშნავდა, რომ ის ნარმოადგენდა ხალხის კეთილდღეობის ამაღლებისაკენ მიმართულ რეალურ პროგრამას, მაშინ როცა მოსადეყის ნაციონალიზმი, მისი შეხედულებით, ნეგატიური და თვითგანადგურებისაკენ მიმართული იყო.

შაჰისდროინდელი სახელმძღვანელოები ირანს განსაზღვარავენ ერთიან პოლიტიკურ ერთობად აქემენიანებიდან ფაჰლავიანებამდე.⁵⁹ ამ ტენდენციის ერთ-ერთი გამოხატულება გახდა 1975 წელს ირანული კალენდრის შემოღება. ამდენად „ისლამური, შესაბამისად არაბული, შედარებით უკან იყო გადაწეული, ლაციონში კი ნაციონალიზმის დამხმარე საშუალება ხდებოდა.“⁶⁰ გამუდმებით წინ წამოიწეოდა ეთნიკური ერთიანობა, მაგალითად აზერბაიჯანული (თურქული ჯგუფის) ენის აკრძალვისათვის იმ ქვეტექსტით, რომ ირანის თურქოფონები ეთნიკურად ირანელები არიან, მაგრამ ლინგვისტურად თურქიზებულნი.⁶¹

საბოლოო ჯამში, სახელმწიფოს მონარქიასთან, რომ არ ითქვას პირადად შაჰთან, იდენტიფიცირება მისი მმართველობის ცენტრალური ამოცანა გახდა.⁶² ირანის სამეფო კარის ისტორიკოსი სანგვი წერდა, რომ თუ ჩვენს დროში რომელიმე ქვეყანაში რევოლუციას სათავეში ჩაუდგებოდა მონარქია, ეს მიჩნეულ იქნებოდა „ანაქრონიზმად“, ირანში კი რევოლუცია სწორედ შაჰის წინამძღოლობით განხორციელდა, „რომელიც არის ერის სულიერი ბელადი, მასთან უწყვეტი ძაფებით დაკავშირებული“ და სწორედ ეს აძლევს მონარქს საშუალებას ირანში განხორციელოს „ძირეული გარდაქმნები“.⁶³

რაც შეეხება ისლამისა და სამღვდლოების ადგილს შაჰის თხზულებებში, მიუხედავად კეთილმორწმუნეობის მუდმივი ხაზგასმისა, შაჰი არ

განმტკიცებელი მხარდაჭერა მონარქისტული იდეისა, საკუთრივ მონარქის ნანგრეების ქვეშ აღმოჩნდა დამარბული.

⁵⁸ M. C. Ivalio, *Iran e 60-70 годов XX века*, c. 167.

⁵⁹ ირანის პრეისლამური იმპეროული წარსულით დაინტერესება აბას შირზას სამხედრო რეფორმებით იწყება და კულმინაციას ფაჰლავიანთა დროს აღწევს. აბას შირზამ საკუთარ შვილებს სახელები „შაჰ ნამედან“ შეურჩია და დიდ ყურადღებას აქცევდა მათ მიერ სპარსული ლიტერატურისა და ისტორიის შესწავლას. მანვე გააკეთებინა ბეჰისტუნის წარწერების სპარსული თარგმანები.

⁶⁰ O. Roy, "Iran, shiisme et frontiere", *RMGM*, 48-49, 1989, p. 268.

⁶¹ M. M. Salehi, *Insurgency through Culture and Religion: The Islamic Revolution of Iran*, p. 86.

⁶² Sh. Akhavi, "The Ideology and Praxis of Shi'ism in the Iranian Revolution", *MES*, 24,4, 1982, p. 199.

⁶³ цит. M. C. Ivalio, *указ. соч.*, c. 168.

განიხილავს ისლამს ტრადიციული და უღვთათვის მისაღები ფორმით. ისლამს იგი ძირითადად კულტუროლოგიურ ასპექტში იხსენიებს მსოფლიო ისტორიაში ექსკურსებთან დაკავშირებით.

რეალურად შაჰი ისლამის შესახებ ლაპარაკობს მისი კულტის მსახურების გარეშე. „დიადი ცივილიზაციის“ მიღწევის გზა კი მისთვის წმინდა საერო ხასიათს ატარებს. „*შაჰი არც კი ახსენებს სამღვდლოების განმაზოგადებელ სახელწოდებას (რუჰანისუნ)*“. მაგ., „თეთრი რევოლუციის“ მე-9 თავში „მართლმსაჯულების სახლები“, ამ ორგანოების შექმნისა და მათი სტრუქტურის შესახებ ლაპარაკისას სიტყვაც არ არის ნათქვამი სამღვდლოების იურიდიული ფუნქციების თაობაზე.⁶⁴

შაჰის მიერ ისლამამდელი ირანის განდიდება, რა თქმა უნდა, უღვთების უკურეაქცია გამოიწვია, თუმცა დიდი ხნის მანძილზე ისინი თხოვლობდნენ მხოლოდ 1906-07 წწ. კონსტიტუციის სრულ გამოყენებას, რომლის თანახმადაც უნდა არსებულებოდა მეტად შეზღუდული კონსტიტუციური მონარქია და უღვთებს ვეტოს უფლება პარლამენტის მიერ მიღებულ კანონებზე.

ბო-იან წლებში თეირანში შეიქმნა რელიგიური საზოგადოება (*ანჯომან-ე დიბ*), რომელსაც სათავეში აიათოლა მოთაპარი ედგა (იგი იმ პერიოდში თეოლოგიას ასწავლიდა თეირანის უნივერსიტეტთან არსებულ მედრესე „სეფაჰსალარში“). საზოგადოების შექმნის მიზეზი გახდა მოთაპარისა და მისი თანამოაზრეების უკმაყოფილება ოფიციალურად დამტკიცებული ლექციების კურსის შინაარსით. საჯარო ლექციები ტარდებოდა თეირანის გარეუბანში – შემირანში. ლექციები ხშირად იქცეოდა დისპუტებად, რომელშიც მონაწილეობდნენ აიათოლები ბეჰქშთი, თალეყანი, მოლა ლაფარი, მეჰდი ბაზარგანი და სხვები. საზოგადოებამ ორწელიანდნახევარი იარსება. შემდგომ გამოქვეყნდა ამ ლექციებისა და დისპუტების ჩანაწერების სამი ტომი სახელწოდებით „გოვთარ-ე მაჰ“ („ყოველთვიური შეტყობინებები“), რომელიც ყუმის და მაშჰადის თეოლოგ სტუდენტებში ვრცელდებოდა. განსაკუთრებული პოპულარობით სარგებლობდა იმ თეოლოგთა თხზულებები, რომლებიც ცდილობდნენ შიიტური რელიგიური ინსტიტუტების ანალიზსა და და მოითხოვდნენ ცვლილებების შეტანას თეოლოგიური განათლების სისტემაში. 1967 წელს შაჰმა აკრძალა საზოგადოების მოღვაწეობა.

1970 წელს გარდაიცვალა აიათოლა ჰაქიმი. დაიწყო ახალი მარაჯის არჩევის პროცესი. შაჰმა გაუგზავნა ტელეგრამები აიათოლა ხონსარის

⁶⁴ N. R. Keddie, *Introduction in Religion and Politics in Iran*, p. 7.

⁶⁵ აღსანიშნავია, რომ არაბულ ენაში არც კი არსებობს სამღვდლოების აღმნიშვნელი ტერმინი, სპარსულში კი შედარებით ახალი დანყებულა ტერმინის რუჰანისუნ გამოყენება. Е.А. Дорошенко, „О некоторых религиозных институтах и деятельности шиитского духовенства в современном Иране, в сб. *Религия и общественная мысль народов Востока*, с. 110. ეს ტერმინი წარმოდგება ფუჰისგან რუჰ - „გონება, სული“. ხმარებაში იქნა შემოტანილი XX ს. დასაწყისიდან ირანში უღვთთა კორპუსის განსაკუთრებული ხასიათის საზგასამქლად და მოქედათა ერთობისაგან გამოსაყოფად

⁶⁶ Мохамед-Рза Шах Пехлеви, *Белая революция*, с. 111-118.

თერანში და აიათოლა შარიათმადარის ყუმში თხოვნით ჩაეტარებინათ სამგლოვიარო რიტუალი. ამით მან თითქოს ორი კანდიდატურა დაასახელა. ხონსარი მტრულად, მაგრამ თავშეკავებულად იყო განწყობილი, შარი'ათმადარის კი ზომიერი პოზიცია ეკავა. სხვა პრეტენდენტები იყვნენ აიათოლები გოლფაეგანი, მარაში-ნაჯაფი, მილანი, ყუმი, ხოი და ესფაყანი.

საბოლოოდ, მარაჯი ხონსარი გახდა 1972 წელს. შაჰმა მისალოცი წერილი გაუგზავნა, რომელზეც ხონსარიმ მეტად ცივი პასუხი გასცა.⁶⁷

1971 წ. ოქტომბერში შაჰმა ხელი მოაწერა ბრძანებას „რწმენის არმიის“ (სეფაჰ-ე დინ) შექმნის შესახებ, რომლის მიზანიც იყო ჯარისკაცებში „რწმენის პრინციპების“ გამყარება და რელიგიური განათლების გავრცელება. ამით შაჰი ცდილობდა მუჯთაჰიდებისა და მოლების გავლენის შესუსტებას არმიამში. ბუნებრივია, ამ სიახლეს სამღვდელთა უარყოფითად შეხვდა.

ასევე უარყოფითად იქნა შეფასებული ირანული მონარქიის 2500-წლოვანი იუბილეს აღნიშვნა. მუჯთაჰიდებმა (მათ შორის პირველ რიგში ხომეინიმ) არაერთი საპროტესტო ტელეგრამა გაუგზავნეს შაჰს ამ საკითხთან დაკავშირებით. გამოქვეყნდა აიათოლების მოთაპარის, რუჰანის, შირაზის წერილები, რომლებშიც ეს ზეიმი „XX საუკუნის უდიდეს კომედიად“ მოინათლა. ხომეინის წერილი კი ფეთვას ნარმოადგენდა.

ამ ბოიკოტს და კორპუსის შექმნის ნინააღმდეგ პროტესტს 30 ცნობილი მუჯთაჰიდის დაპატიმრება მოჰყვა. საპასუხოდ, აიათოლა თაბათაბა'იმ შიიტებისადმი მიმართვაში ბრალი დასდო რეჟიმს „პირის აკერაში“ და კორპუსის ორგანიზებას „სატანისტური პროპაგანდა“ უწოდა.

1970 წ. მაისში ამერიკელი ინვესტორები ჩავიდნენ ირანში, რათა გაერკვიათ ირანის ეკონომიკაში მომავალი ინვესტირების საკითხები (ინდუსტრია, სოფლის მეურნეობა, საბადოები, ტურიზმი, სამომხარებლო სფერო). ამ განზრახვას საპროტესტო აქციები მოჰყვა. თერანელმა მუჯთაჰიდმა აიათოლა საიდ მოჰამად რეზა სა'იდიმ დაწერა დეკლარაცია, რომელიც გავრცელდა დედაქალაქის უღემებს შორის. იგი ამერიკულ ინვესტიციებს მიიჩნევდა „კატასტროფად და დამანგრეველად ირანელი ხალხისათვის.“ რეჟიმი, რომელმაც ინვესტორები მოიწვია ირანში, „არის იმპერიალიზმის ტირანიის აგენტი.“ უღემების მოვალეობას შეადგენს ქვეყნის გადასარჩენად იმოქმედონ მირზა ჰასან შირაზის მსგავსად.⁶⁸ სა'იდი დააპატიმრეს და იგი წამებისაგან გარ-

⁶⁷ თუმცა 1974 წ. მინურულს ხონსარის თხოვნა მოუხდა შაჰთან იმის გამო, რომ ურაციის მთავრობამ ათაბათის რეგიონში მცხოვრებ პროირანულად განწყობილი შიიტების წინააღმდეგ ფართო კამპანია გააჩაღა. ალჟირში ჩატარებულ კონფერენციაზე ირანისა და ურაციის მთავრობებმა მიაღნიეს შეთანხმებას, რომ ურაციის შიიტი მუჯთაჰიდების შემოსაყლის ნაწილი გადაეცემოდა ურაციის მთავრობას, საშაგიეროდ ეს უკანასკნელს შეწყვეტდა შიიტების – ურაციში მცხოვრები ირანის ქვეშევრდომების დევნას. ზოგიერთი თეოლოგი კი ირანში გადასახლდებოდა. Sh. Akhavi, *Religion and Politics*, p. 132.

⁶⁸ H. Algar, *The Oppositional Role*, p. 250.

დაიცვალა ციხეში. მისი გარდაცვალების ცნობას საპროტესო აქციები მოჰყვა ყუმსა და სხვა ქალაქებში.⁶⁹

1971 წ. მინურულს მთავრობამ და შაჰმა არმიას მისცეს ბრძანება შესულიყო ყუმში. დააპატიმრეს მრავალი უღვწიანი. ბევრი მათგანი გაასახლეს ბანდარ-აბასის რაიონში, სადაც მეტად მძიმე საცხოვრებელი პირობები იყო.

ირანის სამღვდლოების მოღვაწეობის ახალი მომენტი გახდა 1971 წ. ოქტომბრიდან არალეგალური ყოველთვიური გაზეთის „ნეჰზათ-ე რუჰანიიათ“ (სამღვდლოების მოძრაობა) და ყოველკვირეულის „რაჰ-ე ეთთეჰად“ (გაერთიანების გზა) გამოცემა. ამ გამოცემებში განსაკუთრებული ადგილი ეთმობოდა პატრიოტი მუსლიმი სამღვდლოების პოლიტიკურ როლის წინ წამოწევას ირანის ეროვნულ-განმათავისუფლებელ მოძრაობაში მთელი ისტორიის მანძილზე. ხაზი გაესმეოდა, რომ ისლამის ჭეშმარიტი დამცველები იმპერიალიზმის, მწაგვრელი კლასების წინააღმდეგ მებრძოლთა პირველ რიგებში იდგნენ ყოველთვის.

რაც შეეხება უღვწიანთა ეკონომიკურ მდგომარეობას და მათ სოციალურ გავლენას ირანის მოსახლეობაზე, შაჰის გარკვეულწილად ანტიკლერიკალურ მოღვაწეობას ამ თვალსაზრისით პრინციპული ცვლილებები არ გამოუწვევია. 1975 წლისათვის 7 უდიდეს მარჯას თანმთხვევი გენეალოგიური წარმომავლობა ჰქონდათ და ეკუთვნოდნენ მსხვილ ვაჭართა და მინისმფლობელთა წრეს, რაც მათ საშუალებას აძლევდა ჰქონოდათ დიდძალი ქონება და გავლენა ქვეყანაში. აიათოლა მოჰამად ქაზემ შარი'ათმადარი, აიათოლა შაჰაბედინ მარაში-ნაჯაფი და აიათოლა მოჰამად ჰადი მილანი ბაზრის ყველაზე მდიდარ ოჯახებს წარმოადგენდნენ. აიათოლა მოჰამად რეზა გოლფაეგანი ეკუთვნოდა შედარებითი მცირე მინისმფლობელების საგვარეულოს და დაქორწინებული იყო ფეხსაცმლის მწარმოებელთა ოჯახის წარმომადგენელზე. დანარჩენები იყვნენ ხომეინი, აიათოლა აბოლყასემ მუსაევი ხოი და აიათოლა აჰმად ხონსარი.⁷⁰ ე. აბრაჰამიანი მიიჩნევს, რომ 90 ათასი სამღვდლო პირი შეიძლება განისაზღვროს, როგორც საშუალო ფენის წარმომადგენელი, რომელსაც მჭიდრო ფინანსური კავშირები ჰქონდათ ბაზართან.⁷¹ სამღვდლოება აკონტროლებდა ფართო და დეცენტრალიზებულ სფეროს, რომელშიც შედიოდა 5600 მეჩეთი და 6 უმ-

⁶⁹ 1970 წლის ამბების საპროტესტო აქციების შემდეგ თვალსაჩინო იყო ხომეინის გავლენის გაზრდა ირანში. 1970 წ. დეკემბერში თეირანის უნივერსიტეტში გაფიცვის დროს ისმოდა მონობა „გაუმარჯოს ხომეინის!“. რევოლუციამდე კიდევ ერთხელ, გაისმა ხომეინის სახელი: 1975 წლის 5 ივნისს 1963 წლის მოვლენების აღსანიშნავად ფაიზიეს მადრასაში შეკრებილმა სტუდენტებმა ხოტბა შეასხეს ხომეინის, რომლის სახელის ხსენებაც პრაქტიკულად აკრძალული იყო. ყუმის 1975 წლის მოვლენების შესახებ იხ. Ch. Kurzman, "The Qum Protests and the Coming of the Iranian Revolution, 1975 and 1978", *Social Science History*, 27:3 (fall 2003), pp. 287-325.

⁷⁰ M. J. Fischer, *Iran: from Religious Dispute to Revolution*, pp. 89-93.

⁷¹ E. Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, p. note 1, p. 433.

თავრესი სემინარია ყუმში, მაშადაში, თავრიზში, ისფაჰანში, შირაზსა და იეზდში, აგრეთვე უდიდეს ვაკეებს.⁷²

მიუხედავად ანტიკლერიკალური განზობისა, შაჰი მაინც იძულებული იყო შეენარჩუნებინა ტრადიციულ სამღვდელოებასთან არსებული „კონკორდატი“.

1964 წ. ხომეინის ქვეყნიდან განდევნა მონონებული იყო სამღვდელოების უმრავლესობის მიერ, რომელიც სახელმწიფოს საქმეებში ჩარევას ტრადიციულად უარყოფითად აფასებდა.⁷³

პრემიერ ჰოვეიდას მთავრობა მნიშვნელოვან თანხებს ურიცხავდა საქველმოქმედო რელიგიურ ორგანიზაციებსა და რელიგიურ სკოლებს. ულემთა უმრავლესობაც კმაყოფილი იყო არსებული შეთანხმებით. 1965-1976 წწ. რელიგიური წრეები სარგებლობდნენ სიტყვისა და დაკავშირების შექმნის შედარებითი თავისუფლებით მეჩეთებისა და რელიგიური შეკრებების ჩარჩოებში. ურთიერთობათა ახალი ეტაპი იწყება 1974 წლიდან, როდესაც ნავთობის ფასის მომატების შედეგად ირანში დაჩქარებული ვესტერნიზაცია დაიწყო. სამღვდელოების იმ ლოიალურმა უმრავლესობამ, რომელსაც სათავეში აიათოლა შირაზთანადარი ედგა, მიიჩნია, რომ სახელმწიფო უკვე აღარ ასრულებდა ნაიისრ ვალდებულებებს და საზოგადოება თანდათანობით ზურგს აქცევდა ისლამურ ფასეულობებს. 1977 წ. დ. ამუზეგარის მთავრობამ, რომელსაც ნაკლებად აღელვებდა რელიგიური საკითხები, უმნიშვნელოვანესი შეცდომა დაუშვა და ფულის ჩარიცხვა შეუწყვიტა რელიგიურ საზოგადოებებს. „კონკორდატი“ დაირღვა. „სწორედ ამ პერიოდისა და იწყება სამღვდელოების უკიდურესი რადიკალიზაცია.“⁷⁴

სამღვდელოების მსგავსად, მთლიანად ირანის მოსახლეობაში მატულობდა უკმაყოფილება, იზრდებოდა სოციალური დაძაბულობა.

უშუალოდ ისლამური რევოლუციის მიზეზების განხილვამდე აუცილებელია რევოლუციის წინა პერიოდში ირანში არსებული იდეური საექტრის ნარმოჩენა.

პირველ რიგში განვიხილავთ არაოპოზიციონერი მოღვაწის, შაჰის სამეფო კართან მეტად დაახლოებული პირისა და ირანული კულტურის უბრწყინვალესი მკვლევრის სეიედ ჰოსეინ ნასრის შეხედულებებს ისლამზე, რაც პრაქტიკულად იდეურ საფუძველს უქმნიდა მონარქიის რელიგიურ მრწამსს.

ნასრი ავითარებდა აზრს (უკანასკნელი შაჰის რეჟიმისადმი ლოიალობის გამოც), რომ შიიზმი უკიდურესად აპოლიტიკური, იგულისხმება პრომონარქისტულიც იყო: „სრულყოფილი მმართველობა იმამის მმართველობაა და იგი დამყარდება მაჰდის მოსვლით... მის არყოფნაში ნებისმიერი სახის მმართველობა უცილობლად არასრულყოფილია,

⁷² H. Omid, "Theocracy or Democracy? the Critics of 'Westoxification' and the Politics of Fundamentalism in Iran", *TIQ*, 1992, Vol. 13, Issue 4, p. 681.

⁷³ B Hourcade, "Iran: révolution islamique ou tiers-mondiste", *Hérodote*, 36, 1983, p. 139.

⁷⁴ J. Bill, "Power and Religion in revolutionary Iran", *MES*, 36, 1, 1982, p. 26.

ვინაიდან ადამიანთა არასრულყოფილება აირეკლება ინსტიტუციათა არასრულყოფილებაზე... ნებისმიერი მმართველობის არასრულყოფილად მიჩნევა ფარული იმამის არყოფნის პერიოდში, ხელს უწყობს შიიზმში გარკვეულ გულგრილობას პოლიტიკური ცხოვრებისადმი... ამ პოლიტიკური მოღვაწეობის ტვირთისაგან განთავისუფლებულ შიიტ სწავლელებს საუკუნეთა მანძილზე შეეძლოთ ეღვაწათ როგორც რელიგიური მეცნიერებების, ისე ხელოვნებისა და ზოგადად მეცნიერებათა განვითარებისათვის.⁷⁵ ნასრი განაგრძობს: „შიიზმი, სუნიზმის სანიხალმდეგოდ, არ აღიარებს ხალიფობის ინსტიტუტს რელიგიურად ლეგიტიმურად მაჰდის არყოფნის პირობებში და მიიჩნევს, რომ ამ პირობებში მონარქია მმართველობის საუკეთესო ფორმაა... შიიზმის სეფიანთა სახელმწიფოს ოფიციალურ რელიგიად გახდომის შემდეგ მონარქი, რელიგიური თვალსაზრისით, ლეგიტიმურ მეთაურად მიიჩნევა, რომელმაც უნდა მართოს რელიგიის სწავლეულთა, ანუ უღმერთა რჩევა-დარიგებების საფუძველზე... მონარქიის დაკავშირება შიიზმის რელიგიურ სტრუქტურასთან სპარსეთის ისტორიის განუყოფელი ელემენტია უკანასკნელი ოთხი საუკუნის მანძილზე.“⁷⁶

მოსიენ ნასრი ისლამურ საზოგადოებას, მტკიცე საფუძვლებითა და ნეს-ჩვეულებებით, უპირისპირებს „საერთო ანარქიას“, რომელმაც თანამედროვე მსოფლიო მოიცვა. ნასრი მიიჩნევს, ისლამის კარდინალური დოგმატი „ათ-თაეჰიდი“ - ერთღმერთიანობის დოგმატი, უკვე თავისთავად გულისხმობს ინტეგრაციის აუცილებლობას, რამდენადაც თანამედროვე ადამიანი იჩიანება გაუცხოებით ცხოვრების ნებისმიერ სფეროში, რაც პიროვნებასა და საზოგადოებას განადგურებით ეშუქება. თუმცა თანამედროვე ცივილიზაციაში მნიშვნელოვნად არის დაკნინებული რელიგია, მაგრამ კაცობრიობის სწრაფვა „სულიერებისაკენ“ არ შემცირებულა. გამოსავალს ნასრი ხედავს ისლამის ღრმა შესწავლაში, ვინაიდან არასაფუძვლიანი, ზედაპირული ცოდნა ინვესტის იმას, რომ დასავლურ მეცნიერებასა და ფილოსოფიასთან პირველი შეხვედრისთანავე ახალგაზრდა მუსლიმები იბნევიან და აგდებულად იწყებენ საკუთარი კულტურის, ფილოსოფიისა და რელიგიური ტრადიციების შეფასებას.“

ნასრი შორს იდგა პოლიტიკისაგან. მისგან განსხვავებით კი შაჰის რეჟიმის ოპოზიციონერმა ისლამისტებმა ისლამი მძლავრ იდეოლოგიურ იარაღად აქციეს.

რელიგიის იდეოლოგიზაცია გამოხატავს ქმედებას ან პროცესს, რომლითაც სოციალურ, ეკონომიკურ, პოლიტიკურ სფეროებში ადამიანებს შორის ურთიერთობები ემყარება რელიგიის ეთიკურ, სამართლებრივ და მეტაფიზიკურ მოთხოვნებს, ანდა 'ალი მერადის

⁷⁵ S. IL Nasr, *Islam, Perspectives et réalités*, pp. 204-206.

⁷⁶ Idem, *Islam and the plight of Modern man*, p. 89.

⁷⁷ Idem, *The Pertinence of Islam to the Modern World*, p. 5-6.

სიტყვებით, ხდება „ისლამის „შიგათავის“ ფორმულირება სოციალურ-პოლიტიკური ნორმებისა და ფასეულობების ტერმინებით.“²⁸⁷

ნმ-იანი წლებიდან ირანში, ისე როგორც ზოგადად მუსლიმურ სამყაროში ეყრება საფუძველი ისლამის პოლიტიზაციას და სრულ იდეოლოგიზაციას, რომელიც დღეს უაღრესად მნიშვნელოვან როლს ასრულებს როგორც ირანში, ისე მთლიანად მუსლიმურ სამყაროში და ხშირად მეტად სახიფათო, ექსტრემისტულ ფორმებსაც იღებს. მისი ერთ-ერთი მასაზრდოებელი წყარო და ლოზუნგი კი დასავლურ ცივილიზაციასთან დაპირისპირება ხდება.²⁸⁸

თანამედროვე მუსლიმურ იდეურ მიმდინარეობებსა და ისლამურ სამყაროში მიმდინარე მოძრაობებს დასავლურ მას მედიასა და სამეცნიერო ლიტერატურაში მოიხსნიებენ სხვადასხვა სახელწოდებით – ისლამიზმი, ფუნდამენტალიზმი, ინტეგრიზმი და ა.შ. თანამედროვე პოლიტიკებულის, იდეოლოგიკებულის ისლამის გამოსახატავად ჩვენ ვამჯობინებთ გამოვიყენოთ ტერმინი ისლამიზმი.²⁸⁹

ირანში რელიგიის იდეოლოგიზაციის აუცილებლობას პირველმა ხაზი ლიბერალური პოლიტიკური ისლამის „მამამ“ ინჟინერმა მეჰდი ბაზარგანმა გაუსვა და შესაბამისად ისლამიზმს დაუდო საფუძველი.

სწორედ მოსადეყის ნაციონალური ფრონტის ნიაღში დაიწყეს მუსლიმებმა პოლიტიკაზე ფიქრი. ამ მხრივ ბაზარგანი ყველაზე თვალსაჩინო მოღვაწეთა შორის იყო, რომელმაც 1961 წელს, სეიედ მაჰმუდ თალეყანისა და დოქტორ იადოდ საჰაბისტან ერთად, დააფუძნა „მოძრაობა ირანის განთავისუფლებისათვის“ (*ნაჰზათ-ე აზადი-ე ირან*). იგი იყო პარიზის ცენტრალური სკოლის დიპლომანტი და გავლენა პქონდა როგორც ისლამური რესპუბლიკის დამფუძნებლებზე, ისე მათ უპირობო მტრებზე – „მოჯაჰედდინ-ე ხალყზე“. დასაწყისში მისი მოძრაობა აერთიანებდა როგორც საერო პირებს, ისე სამღვდლოების ყველაზე

²⁸⁷ A. Merad, "The Ideologisation of Islam in the Contemporary Muslim World", in *Islam and Power*, p. 37.

²⁸⁸ იხ. მაგ., გ. სანიკიძე, „არაბული სამყარო და დემოკრატია“, *ეპოქა*, 1998, No.34, გვ. 26-31. O. Carré, *Islam, guerre à l'Occident*.

²⁸⁹ საკუთრივ ეს სიტყვა გარკვეულ ტერმინოლოგიურ კონსენსუს ნარმოადგენს იმ სხვადასხვა სახისა და სხვადასხვა ქვეყანაში არსებული ჯგუფებისა და ორგანიზაციების აღსანიშნავად, რომლებიც ისლამს უპირველესად პოლიტიკურ იდეოლოგიად აღიქვამენ. ამდენად, დღეისათვის ისლამიზმის არაერთი ვერსია არსებობს გ. სანიკიძე, „ისლამიზმი, ფუნდამენტალიზმი, ინტეგრიზმი, ტრადიციონალიზმი – ცნებათა განმარტებისათვის“, *პერსპექტივა-XXI*, 2, 1999, გვ. 15-31. ვიზიარებთ ფრანგი მეკლეერის ო. რუას თვალსაზრისს, რომელიც ისლამისტურს უწოდებს იმ მოძრაობებს, რომლებიც ისლამს პოლიტიკურ იდეოლოგიად აღიქვამენ და მიიჩნევენ, რომ საზოგადოების ისლამიზაცია უნდა მოხდეს ისლამური სახელმწიფოს აღდგენით და არა მხოლოდ მარიათის უზენაესობის აღიარებით. O. Roy, *L'Islam mondialisé*, p. 29. ბუნებრივია, ამ თვალსაზრისით, ირანულ სამღვდლოება სწორედ ისლამისტურად უნდა მოენათლოთ. ზოგადად ისლამიზმის შესახებ იხ. მაგ., F. Burgat, *L'Islamisme en face*; J. Esposito, *Islam: The straight path*; B. Elieva, *Islamisme radical*; C.A.O. Van Nieuwenhuijze, "Islamisme as a defiant Utopianism", *Die Welt des Islams*, v.35, N1, apr.1995; O. Roy, *L'échec de l'islam politique*; F. Zakariya, *Laïcité ou islamisme*.

თვალსაჩინო წარმომადგენლებს. მათ შორის იყვნენ თალეყანი, ძმები აიათოლები რეზა და აბო'ლ ფაზლ ზანჯანი. მაგრამ მოძრაობას შექმნილ სიტუაციაში მნიშვნელოვანი ნაკლი გააჩნდა: მან აირჩია მოქმედების საპარლამენტო და ლეგალური გზა, მაშინ როცა რეჟიმი, რომლის რეფორმირებასაც იგი აპირებდა, გამობატვის, თვითრეალიზაციის არავითარ შანსს არ უტოვებდა ოპოზიციას, აპატიმრებდა მის მეთაურებს, ახშობდა სისტემატურად დემონსტრაციებს.⁸¹

ირანის განთავისუფლების მოძრაობის მთავარი მოთხოვნა იყო 1906 წ. კონსტიტუციის პრინციპების აღდგენა. მოძრაობის წესდებაში ასევე აღნიშნული იყო, რომ „ისლამის პოლიტიკურ, საზოგადოებრივ და ეთიკურ საფუძვლებზე უნდა წარმოებდეს ბრძოლა უსამართლობის ლიკვიდაციისათვის, განსაკუთრებით კი უცხოელებზე ნებისმიერი სახით დაყრდნობის წინააღმდეგ, ირანის ხალხის კონსტიტუციური უფლებების აღდგენისათვის კანონის მმართველობის დამყარებით.“⁸²

ბაზარგანისათვის და მისი მოძრაობისათვის ისლამი განუყოფლად იყო დაკავშირებული ირანთან და წარმოადგენდა ირანული იდენტურობის უმნიშვნელოვანეს შემადგენელ ნაწილს. აქედან გამომდინარე, ირანის დაკნინების მიზეზი იყო როგორც ისლამური სამყაროს საერთო სისუსტე, ისე ირანის სპეციფიკა და განსაკუთრებულობა. „ორგანიზაციის იდეოლოგიების მიზანი ნაციონალური მოძრაობის მუხტის შენარჩუნება და ისლამურ რეფორმისტულ მიმდინარეობასთან მისი შერწყმა იყო.“⁸³ აიათოლა ხომეინი კი, როგორც ზემოთ ითქვა, ნაციონალიზმს საფრთხედაც კი აღიქვამდა.

პოლიტიკური მოღვაწეობის დასაწყისში ბაზარგანი მიიჩნევდა, რომ ისლამური სამყაროს ეს დაკნინება განპირობებულია არა იმდენად დასავლეთის გამო, რამდენადაც ადრეული პერიოდიდანვე რელიგიის გამოდევნით საზოგადოებრივი საქმეებიდან. რელიგიის ხალხი ჩამოშორდა სოციალურ და პოლიტიკურ საქმიანობას, რის შედეგადაც ჩამოყალიბდა რელიგიურ პირთა კლასი, რომელიც აბსოლუტურად არ მონაწილეობდა პრაქტიკულ საქმიანობაში.⁸⁴

ბაზარგანის თვალსაზრისით, შიიტურმა სამღვდლოებამ უნდა განახორციელოს კონსტროლი ზნეობაზე, მორალსა და პოლიტიკაზე, ვინაიდან რელიგიის სფერო არ ექვემდებარება სახელმწიფოს და რელიგია პოლიტიკაზე მალა დგას. სამღვდლოების დანიშნულებაა უკანონობის წინააღმდეგ ხმის ამაღლება, ვინაიდან უკანონობა ყოველთვის თან სდევს მმართველობას.

⁸¹ Y. Richard, *Le shi'isme*, p. 287.

⁸² H.E. Chehabi, *Iranian Politics and Religious Modernism: Liberation Movement of Iran Under the Shah and Khomeini*, p. 49.

⁸³ თ. პიტოურიშვილი, 'ირანის განთავისუფლების მოძრაობა' 1961-1979 წლებში, *ქერსექტია*, XXI, VI, გვ. 36.

⁸⁴ M. Bazargan, "The Causes of the Decline and Decadence of Islamic Nations", *Islamic Review*, 23 (6), 1951, pp. 23-25.

ბაზარგანი მოუწოდებდა ისლამის არსებობის პირველ წლებში გამოვლენილი მუსლიმური ინიციატივის დანერგვითი შესწავლისაკენ, რითაც საშუალება შეიქმნებოდა ისტორიული ტრადიციის დაპირისპირებისა „ვეროპოცენტრისტთა ყბადაღებულ თეორიასთან“ და აღმოსავლეთის ხალხებისათვის დამახასიათებელ პასიურობასთან.

ბაზარგანის მიერ ისლამის დაცვა, მისი ხაზგასმით მოკრძალებული დამოკიდებულება სამღვდლოების მიმართ, იხსნება მისი სურვილით დაყრდნობოდა რელიგიურ ინსტიტუტს, რომელშიც მას, ე. ლემბტონის სიტყვებით სურდა დაენახა „თავშესაფარი უსამართლობისაგან“.⁶⁵ ამდენად, სამღვდლოება ბაზარგანისათვის უფრო წინააღმდეგობის სიმბოლო, ბაირალი იყო, რომლითაც ოპოზიცია შეიძლებოდა გამოსულიყო მონარქისტული რეჟიმის წინააღმდეგ. თუმცა ძნელია იმაზე ლაპარაკი, რომ ბაზარგანი ზოგადად მონარქიის ინსტიტუტის მოსაპოვის მომხრე იყო.

იმავდროულად ბაზარგანი სამღვდლოებას პოლიტიკურ პასიურობას საყვედურობდა. იგი წერდა, „მას შემდეგ, რაც სამღვდლოებას ღრმა ფესვები არ გააჩნია ირანულ საზოგადოებაში, ისტორიასა და კულტურულ მემკვიდრეობაში, მისი პატრიოტული და ეროვნული გრძნობები დაკნინდა“.⁶⁶ ბაზარგანი არწმუნებდა ირანულ სამღვდლოებას, რომ აუცილებელი იყო თანამედროვე ცხოვრების მოთხოვნების შესაბამისად გარდაქმნა, რადგანაც „თუმცა იჯთიპადის კარიბჭე ნომინალურად ღიაა, მაგრამ მუჯთაპიდთა ინტელექტუალური დონე შემოსაზღვრულია წარსულით და სინამდვილეში იჯთიპადის კარიბჭე დაკეტილია“.⁶⁷

ბაზარგანის თვალსაზრისით, რელიგიური საქმეები და სოციალ-პოლიტიკური სფერო ურთიერთგამოცალკეეებულია, მაგრამ ეს განცალკეება ასიმეტრიულ ხასიათს ატარებს. მაშინ, როცა პოლიტიკა არასოდეს არ უნდა შეიჭრას რელიგიის სფეროში, რელიგია უნდა გახდეს ნებისმიერი პოლიტიკური და სოციალური ქმედების ამოსავალი წერტილი. მოციქულისა და იმამის არყოფნის პერიოდში საკუთრივ ხალხმა უნდა დაამყაროს ისლამური მმართველობა, თვითონვე აირჩიოს მმართველები და ხელისუფლებამ მხოლოდ ის ფუნქციები უნდა განახორციელოს, რომელსაც მას ხალხი მიანდობს. ამგვარ მნიშვნელობას ატარებს ბაზარგანისათვის ველაიათი.

წარმატებული საზოგადოებების განვითარება მკაფიოდ აჩვენებს, რომ თუკი ხალხს არ სწამს გარკვეული იდეოლოგიისა ან ეროვნული პოლიტიკური ფილოსოფიისა, წარმატების მიღწევა გამორიცხულია. ცივილიზებულ სამყაროში შეუძლებელია ერის ან სახელმწიფოს არსებობა იდეოლოგიის გარეშე.⁶⁸ ისლამს არ შეუქმნია სპეციფიური მკაცრი ფორმულები ეკონომიკისა და სახელმწიფოს ფუნქციონირებასთან და-

⁶⁵ A. K. S. Lambton, *Theory and Practice in Medieval Persian Government*, p. 129

⁶⁶ M. Bazargan, *Be'sat va ideolozhi (Designation of the Prophet and Ideology)*, p. 112.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 115.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 66.

კავშირებით, ვინაიდან არ არსებობს ეკონომიკური პოლიტიკის აბსოლუტური და უცვლელი კრიტერიუმები, რომლებიც გამოდგება ყველგან და ნებისმიერ დროს.⁸⁹ შეიძლება ითქვას, რომ ბაზარგანი შეეცადა ჩამოეყალიბებინა სექულარიზმის გარკვეული ალტერნატივა, რაც, საბოლოო ჯამში, უფრო მენტალობა გამოდგა, ვიდრე იდეოლოგია. ბაზარგანი აღიარებს, რომ როგორც კაპიტალისტური, ისე სოციალისტური სისტემა მოქმედებს, როგორც კარგად განყოფილი მექანიზმი, მაგრამ ორივე ეს სისტემა ამორალური ხასიათისაა და სწორედ ისლამს, დინამიურობის ნყალობით, შეუძლია ყველაზე მისაღები და ზნეობრივი სისტემის საფუძველი გახდეს.

ბაზარგანის რწმენით, საზოგადოებაში ისლამის ერთ-ერთი მთავარი ფუნქციაა საზოგადოების ყველა წევრის ენერჯის შობილიზაცია აღმშენებლობითი პრომისათვის. მისი სიტყვებით, ყურანი არა მარტო მოუწოდებს „პრომისაკენ, საქმიანი აქტიურობისაკენ“, არამედ მასში ასევე ხაზგასმულია, რომ „მხოლოდ პრომას შეუძლია გახსნას გადარჩენის კარიბჭე“.⁹⁰

ბაზარგანის ნაშრომებში ხშირი თემაა სასულიერო და საერო სფეროების გაყოფის უარყოფა. მისი შეხედულებით, ეს გაყოფა, დასავლური ქრისტიანული კულტურის თვისებაა და ის არსებობს დეკადენტურ მუსლიმურ საზოგადოებაში. რელიგიამ უნდა აკონტროლოს და სული შთაბეროს პოლიტიკას და არა პირიქით. რელიგიამ უნდა ჩამოაყალიბოს პოლიტიკის მიზნები და პრინციპები. ის აკრიტიკებდა შაჰის სამეხას „ღმერთი-შაჰი-ქვეყანა“, რომელშიც შაჰს ცენტრალური ადგილი ეკავა.⁹¹

ბაზარგანის დამოკიდებულება დასავლეთის მიმართ ერთდროულად აღტაცება და ზიზღია. ის დასავლეთში ხედავდა ტექნიკური და სამეცნიერო ცივილიზაციის, ასევე სოციალური და პოლიტიკური პრინციპების მაგალითს, როგორიცაა დემოკრატია, ადამიანის უფლებები და პუმანიზმი, რომლებშიც რელიგია არაა შესული. მაგრამ ბაზარგანი მკაცრად აკრიტიკებს ქრისტიანობას, როგორც უნარის არმქონეს მისცეს მორწმუნეებს დირექტივები პრქატიკული, სოციალური და პოლიტიკური ცხოვრებისათვის. დასავლელებმა სახელმძღვანელოდ აიღეს კერპებად გადაქცეული ფილოსოფიურ-პოლიტიკური დოქტრინები, როგორიცაა სოციალიზმი, მარქსიზმი, რაც ისლამს არ ჭირდება, ვინაიდან სრულყოფილი რელიგიაა.⁹²

⁸⁹ *Ibid.*, p. 227.

⁹⁰ *Idem*, *Work and Islam*, pp. 161-162.

⁹¹ M. Bazargan, *Marz bain-e din va siyosat*, speech of September 12, 1962 (n.d., n.p.), p. 8; quoted N. R. Keddie, *Modern Iran. Roots and Results of Revolution*, p. 199.

⁹² M. Bazargan, *Mazhab dar Orupa*, Lecture of 1942, Tehran, (n.d.); quoted N. R. Keddie, *Modern Iran. Roots and Results of Revolution*, p. 199.

ბაზარგანის შეხედულებები შეიძლება მივიჩნიოთ რელიგიური მოდერნიზმისა და მოდერნიზებული ნაციონალიზმის⁹ შერწყმად, რაც არ არის ახალი ისლამში (აბდუ ეგვიპტეში, ალ-ქაჯაქიბი სირიაში).

მეკვდი ბაზარგანი ერთადერთი აღმოჩნდა საერო ისლამისტებს შორის, რომელსაც ბედმა მისცა საშუალება ყოფილიყო არა მარტო შაჰის აქტიური ოპოზიციონერი, არამედ ძალები მოესინჯა საკუთარი შეხედულებების რეალიზაციაში (ისლამური რესპუბლიკის არსებობის პირველ ხანებში მას პრემიერ მინისტრის პოსტი ეკავა).

ბაზარგანის ნაციონალიზმი არ შეიძლება წინააღმდეგობაში არ მოსულიყო ხომეინის იდეებთან რევოლუციის შემდეგ. თუ ბაზარგანის უნდოდა „ისლამი ირანისათვის“, ხომეინის ნააზრევში იკვეთებოდა „ირანი ისლამისათვის“.

ადამიანი, რომელიც ისლამური რესპუბლიკის პირველი პრემიერი გახდა 1979 წლის თებერვალში, თანამედროვე და ლიბერალი მუსლიმი იყო, მაგრამ ჩანს რომ სათანადოდ არ აფასებდა იმ უზარმაზარ სოციალურ პრობლემებს, რომლებიც ალექვებდა ირანს.

რევოლუციისა და მისი პრემიერ მინისტრად არჩევის შემდეგ ბაზარგანი გარკვეულწილად შეეცადა თავის ნანერებში მოეხდინა განსხვავებების ნიველირება მის და ისლამური რესპუბლიკის ლიდერის შეხედულებებს შორის. ბაზარგანის პოსტრევოლუციურ ქმედებაში აშკარად იკვეთება მოსადეყის ნაციონალისტური იდეების და ხომეინის ისლამური მოძრაობის შეთავსების მცდელობა. იგი ლაპარაკობს „ეროვნულ და ისლამურ მოძრაობაზე“. მიუხედავად იმისა, რომ ეს ორივე მოძრაობა წარმოადგენდა ირანის ბრძოლას ემანსიპაციისათვის, მათი მიზნები, ლიდერები, მეთოდები და მონაწილე სოციალური ძალები სრულიად სხვადასხვა იყო. შემდგომში, ბაზარგანი და „განთავისუფლების“ მოძრაობა თანდათანობით ჩამოშორდა ისლამური რესპუბლიკის კლერიკალურ ელიტას საკვანძო საკითხებთან (ველაიათ-ე ფაყიბის ინსტიტუტი, ომი ერაყთან) დაკავშირებით უთანხმოების გამო და ფაქტობრივად რეჟიმის ოპოზიციად იქცა.

რელიგიური ოპოზიციის ერთ-ერთი ყველაზე თვალსაჩინო ფიგურა იყო აიათოლა თალეყანი. იგი დაიბადა 1911 წელს სამღვდლო პირის ოჯახში. სწავლობდა რეზა შაჰის პერიოდის ცნობილ პროგრესისტ მოძღვართან მირზა ხალილ ყამარაისთან. რეზა შაჰის პოლიციამ პირველად იმ ბრალდებით დააპატიმრა, რომ არ უკონდა ჩალმის ტარების უფლების სერთიფიკატი. 30-იანი წლებიდან იგი იყო იმ ახალგაზრდების სულიერი მოძღვარი, რომლებიც შემფოთებებს გამოთქვამდნენ ისლამური ფასეულობების შეზღუდვის გამო. „თალეყანიმ სიცოცხლის

⁹ დამატებით თავში, რომელიც მან დანერა ა. ზიფრიდის თხზულებისათვის "L'âme du peuple" („ხალხთა სული“), „ლათინურ რეალიზმთან“, „ფრანგულ გამოგონებლობასთან“, „ინგლისურ მეუპოვრობასთან“, „გერმანულ დისციპლინასთან“, „რუსულ მისტიციზმთან“ აშერიულ დინამიზმთან ერთად, იგი იხსენიებს „ირანულ ადაპტირებადობას“.

ბოლომდე შეინარჩუნა ორმაგი თვისება – ახალგაზრდებთან დიალოგისა და დიქტატურის წინააღმდეგ ბრძოლისა.⁹⁴ იგი იღგა ნაციონალისტების გვერდით მოსადეყის ეპოქაში, მაგრამ ასევე ახლოს იყო ექსტრემისტულ „ფედაიან-ე ესლამისთან“. მხარს უჭერდა ნი-იანი წლებიდან ბაზარგანის ლიბერალ ნაციონალისტებს, მაგრამ ასევე უარყოფითად არ იყო განწყობილი, განსაკუთრებით პატიმრობის დროს და რევოლუციის შემდეგ, შეიარაღებული მებრძოლი ჯგუფების მიმართ, რომლებსაც როგორც მარქსისტული, ისე მემარცხენე ისლამისტური რევოლუციური იდეები ამოძრავებდათ.⁹⁵ რევოლუციის პერიოდში სხვადასხვა სოციალურ ჯგუფებში მას პქონდა ზომიერი და შემრიგებლური ტიპის ლიდერის რეპუტაცია. თალეყანი ალბათ ერთ-ერთი ყველაზე ლიბერალი და პროგრესისტი ირანელი უღემი იყი. სუნიტი უმცირესობები და მემარცხენეებიც კი მიმართავდნენ მას. ის ვარაუდობდა, რომ ისლამური რესპუბლიკის პოლიტიკური სტრუქტურის საფუძვლად პლურალიზმის პრინციპები უნდა ყოფილიყო აღებული, რაც ყველაზე უკეთ შეესაბყყენისებოდა ირანის მრავალშრიანი საზოგადოების სპეციფიკას.⁹⁶ ყოველივე ამან თალეყანის უზარმაზარი მოუღარობა მოუტანა და შესაძლებლობა მისცა გარკვეული კრიტიკული შენიშვნები გამოეთქვა ახალგაზრდა ისლამური რესპუბლიკის მიმართ. მისმა სიკედილმა (1979 წ. 10 სექტემბერს, გულის შეტყევიტ) რევოლუციის გამარჯვებიდან სულ რაღაც ექვსი თვის შემდეგ, ახალ რეჟიმს ყველაზე ძნელად გადასალახი წინალობა მოუხსნა ხომეინის ფუძემდებლურ თავისუფლებებზე ნაკლებად მზრუნავი თეოკრატის დამყარების გზაზე. თალეყანი იყო ხიდის მთავარი იმედი მუსლიმ მასებსა და ლაიცისტურ ინტელიგენციას შორის. მისი სიკედილი ამ მზრივაც მეტად მძიმე დარტყმა გამოდგა.

თალეყანის შემოქმედებაში ორი უმთავრესი იდეოლოგიური ხაზი დომინირებს: ბრძოლა აბსოლუტური ძალაუფლების წინააღმდეგ და ზრუნვა სოციალურ სამართლიანობაზე.

თალეყანიმ 1955 წელს ხელახლა გამოსცა ნა'ინის ტრაქტატი საპარლამენტო კონსტიტუციონალიზმის თეოლოგიური გამართლების შესახებ.⁹⁷ ამ თხზულებისათვის წინასიტყვაობაში იგი სწორედ ამ იდეების საფუძველზე ცდილობდა სამღვდლოების შერიგებას ლიბერალურ-დემოკრატიულ იდეალებთან. ის აღნიშნავდა, რომ რელიგია ყოველთვის იყო საფრთხე დიქტატორებისათვის, რომლებიც, ძალაუფლების მთლიანად თავიანთ ხელში მოქცევის შემდეგ, საკუთარი თავიდან კერ-

⁹⁴ Y. Richard, *le chi 'isme*, p. 215.

⁹⁵ მოუხედავად იმისა, რომ თალეყანიმ საჯაროდ თქვა უარი საკუთარ შვილებზე, რომლებიც „მოჯაჰედინ-ე ხალყის“ წევრები იყვნენ, არ არის გასაკვირი, რომ მისმა ნაზრევმა დიდი გავლენა მოახდინა სრულიად სხვადასხვა ტიპის მოძრაობებზე.

⁹⁶ В. Б. Клишторина, „Источноехождение и трансформации лозунга «иранской революции» («из шар-га, из тарби – эслами») (к проблеме национальной идентификации)“, в сб.: И.М. Мамедова и Мехди Сагаи (отв. ред.), *Иран: ислам и власть*, с. 40. თუმცა, თალეყანის ასევე მიანდა, რომ ისლამური რევოლუციის განხორციელება შეუძლებელი იყო რაჰბარის გარეშე.

⁹⁷ M.H. Na'ini, *Tambih al-omina va tarzih al-mella ya hokumat az nazar-e Eslam* (n.p. 1955); იხ. A. Haini, *Shi 'ism and Constitutionalism in Iran*, pp.121-125.

პებს ქმნიდნენ. ღმერთის ერთიანობა და ერთადერთობა, თავიკიდი, ამ კერპთაყვანისცემლობის წინააღმდეგ ბრძოლა, ის ათავისუფლებს ადამიანს და უმორჩილებს მხოლოდ ღმერთს, რომელიც აბსოლუტური ჭეშმარიტება, სამართლიანობა და სიბრძნეა. ადამიანის ძალისხმევა მართოს საკუთარი თავი, მსგავსად კონსტიტუციური რევოლუციისა, დემოკრატიისა, სოციალიზმისა, შეიძლება იყოს ნაბიჯები თავიკიდისაკენ, თუკი ხალხი რეალურად შეიცნობს ამ მიზანს. ხალხმა უნდა გააგრძელოს ძალისხმევა რეჟიმის გაუმჯობესებისათვის და ბრძოლა დიქტატურის წინააღმდეგ.

თალეყანის ადრეული თხზულებებიდან ჩანს, რომ იგი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ავტოკრატიული ხელისუფლების კონსტიტუციური გზით ლიმიტირებას.⁹⁸ აქედან გამომდინარე, იგი გამოდიოდა ირანის 1906-07 წწ. კონსტიტუციის დამცველად.

თალეყანიმ სოციალური სამართლიანობის საკუთარი კონცეფცია ჩამოაყალიბა ნაშრომში „ისლამი და საკუთრება“ (დასაველეთის ეკონომიკურ სისტემებთან შედარებით). „საკუთრება შედარებითია და შემოსაზღვრულია. არავის შეუძლია საკუთარი თავი მიიჩნიოს საკუთარი ქონების აბსოლუტურ მესპატრონედ. აბსოლუტური ძალაუფლება და სრული მფლობელობა საკუთრებისა ეკუთვნის ღმერთს, რომელმაც შექმნა ადამიანი და ყველა სხვა არსება.“⁹⁹ ნაშრომი წარმოადგენს მარქსიზმის ერთგვარ უარყოფას ისლამის სოციალური და „პროგრესისტული“ ხედვის სახელით. ნიგნის დედაარსი, რაოდენ პარადოქსულად არ უნდა ჟღერდეს, როგორც რ. შეჰაბი შენიშნავს, ზუსტად შემთხვევა აგრარული რეფორმის ჩატარების შაჰისეულ მცდელობებს.¹⁰⁰

თალეყანის აზროვნება, შეიძლება ითქვას, „მოდერნიზტულიცაა“. გარკვეულ შემთხვევებში იგი გამოდიოდა ისლამში სამღვდლოების კლასის არსებობის წინააღმდეგ და მარჯას ფუნქციების დეცენტრალიზაციის მოთხოვნით, მაგრამ არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ მის ნააზრევში დომინირებდა ანტიკლერიკალიზმი. მან და მისმა ძველმა თანამებრძოლმა ბაზარგანმა 1979 წელს პრაქტიკულად ხელი შეუწყვეს იმგვარი პოლიტიკური სისტემის შექმნას, რომელშიც სამღვდლოება დომინირებდა. მათ ზომიერ მუსლიმურ პროგრესიზმის პოზიციას, რომელიც მიზნად ისახავდა ინდივიდუალური და კოლექტიური თავისუფლებების დაცვას და მუსლიმური ეთიკის რესტავრირებას თანამედროვე ინდუსტრიულ და კულტურულ ევოლუციასთან კავშირის განყვეტის გარეშე, რეალურად თან სდევდა კლერიკალური ხელისუფლების აღიარებას.¹⁰¹ ისინი ხაზგასმით აცხადებდნენ, რომ არავითარი შეუთავსებლობა არ არსებობს რელიგიასა და პოლიტიკას შორის, თუმცა

⁹⁸ Sh. Akhavi, "Islam. Politics and Society in the Thought of Ayatollah Khomeini, Ayatollah Taliqani and Ali Shariati", *MES*, V.24, N24, 1988, p. 415.

⁹⁹ Mahmud Taleqani, *Islam and Ownership*, (transl. A. Jabbari & F. Rajjace), p. 88.

¹⁰⁰ H. E. Chehabi, *op. cit.*, p. 126.

¹⁰¹ N. R. Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretative History of Modern Iran*, p. 215.

მათი პრაქტიკული მოღვაწეობა ამ სფეროების გარკვეული გამოჯენის ტენდენციებზე მეტყველებს.

რევოლუციამდელი ოპოზიციის კიდევ ერთი ანგარიშგასანევი ფიგურა იყო აბო-ლ-ქასან ბანისადრი (1980 წელს ის ირანის ისლამური რესპუბლიკის პირველი პრეზიდენტი გახდა, მაგრამ ხომეინისთან უთანხმოების გამო მალე მოუხდა პოსტის დატოვება და საფრანგეთში გადახვეწა). ბანი სადრის ნააზრევში ორი ტენდენცია დომინირებს: ერთის მხრივ, გარკვეული ანარქისტული ტენდენცია, რომელიც მას უბიძგებს ადამიანის მიერ ადამიანზე დომინირების ნებისმიერი სახის უარყოფისაკენ. მეორეს მხრივ კი ტენდენცია, რომლის შესაბამისადაც ის ნებისმიერ სახის ანალიზში, სოციალურსა და ეკონომიკურშიც კი, ცდილობს ჩართოს შიიზმის ტრადიციული თეოლოგიური კატეგორიები. ეს ორი მომენტი ბანისადრის ნააზრევს წინააღმდეგობრივ ხასიათს ანიჭებს, მაგრამ სწორედ „ამ ტენდენციების წყალობით მიიზიდა მან მრავალი მომხრე, რომლებიც ცდილობდნენ შეეთავსებინათ თავისუფლების სურვილი ისლამური კანონის სიმკაცრესთან.“¹⁰² როდესაც ბანი სადრი ყურანის პასაჟების მოშველიებით ამტკიცებდა, რომ საკუთრება მხოლოდ ღმერთს ეკუთვნის და აქედან გამომდინარე, ირანმა უნდა მოახდინოს იმ საწარმოების ნაციონალიზაცია, რომლებიც ამონებს ხალხს, მის არგუმენტაციას უფრო ეფექტური შედეგი ჰქონდა მუსლიმებზე, ვიდრე „კაპიტალიდან“ მოტანილ პასაჟებს.

მისთვის ისლამური მმართველობის მიზანი არ იყო მხოლოდ მავანი პიროვნების ან ჯგუფის შეკავება ძალაუფლების მონოპოლიზებისაგან; ეს წარმოადგენდა ცენტრალიზებული ძალაუფლებისა და სახელმწიფოს, როგორც ჩაგერის ფორმის, შეზღუდვას. ეს კი არ შეესაბამებოდა ხოეინის მიერ შემუშავებულ მმართველობის პრინციპებს და ალბათ, შეუძლებელიც იყო ბანისადრისა და ხომეინის შორის კარგი ურთიერთობის შენარჩუნება.

'ალი შარი'ათი

საერო ისლამისტებს შორის უპირობოდ ყველაზე თვალსაჩინო ფიგურა 'ალი შარი'ათი იყო. იგი აღიარებულია თეორეტიკოსად, რომელმაც „ყველაზე დიდი გავლენა მოახდინა ირანელი ახალგაზრდობის მომზადებაზე რევოლუციური გარდაქმნებისათვის.“¹⁰³ შარი'ათი დაიბადა 1932 წელს თვალსაჩინო რელიგიური მოღვაწისა¹⁰⁴ და ინტელექტუალის ოჯახში. იგი ახალგაზრდობიდანვე დაინტერესდა სოციალიტური და ისლამისტური იდეებით. მისი პირველი ნაშრომი იყო „ისლამი კაპიტალიზმსა და სოციალიზმს შორის“. შემდეგ იგი გახდა

¹⁰² *Idem, Modern Iran. Roots and Results of Revolution*, pp.211-212.

¹⁰³ Hamid Dabashi, "Ali Shari'ati's Islam: Revolutionary Uses of Faith in a Post-Traditional Society", *Islamic Quarterly*, v. XXVII, No.:4, 1983, p. 203.

¹⁰⁴ მაჰმადის რეზა შაჰის ეპოქაში ანტისმათერობო ავტოკრატისათვის სასულიერო წოდება ჩამოართვის. იხ. Pavarán Šarīf Razvi, *Tarīhi āz iek zendegi*, p. 43.

„თეოლოგიური სოციალისტური საზოგადოების“ ნევრი. მანვე არაბულ-ლიდან სპარსულად თარგმნა ნიგნი „აბუ ზარი. სოციალიზმის ავტორი“.

1959 წ. შარი'ათი პარიზში სასწავლებლად შაჰის მთავრობისაგან მიღებული სტიპენდიით გაემგზავრა. საფრანგეთში სწავლის პერიოდში, ალჟირის ომის მიწურულს, დარწმუნდა ისლამის მობილიზაციის უნარში დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლის დროს. იგი ასევე იყო „ევროპასა და ჩრდ. ამერიკაში მუსლიმ სტუდენტთა კავშირის“ ერთ-ერთი მთავარი ორგანიზატორი. პარიზში მას კონტაქტი ჰქონდა მემარცხენეებთან და ალჟირის დამოუკიდებლობის მომხრეებთან - ფრანც ფანონთან¹⁰⁵, ლუი მასინიონთან, ჟან-პოლ სარტრთან და სწორედ მათი აზროვნების გავლენით დაიწყო შარი'ათიმ ისლამის ასოცირება რევოლუციურ თემატიკასთან. მისი იდეები ეფუძნებოდა როგორც მუსლიმ მოდერნიზტებს (ავღანის, აბდუს, იკბალს), ისევე მარქსსა და ვებერს, სარტრს, ჰერბერტ მარკუზესა და ფანონს. შ. ახავი აღნიშნავს, რომ შარი'ათის შემოქმედებაში ყოველთვის იგრძნობოდა ორიენტაცია ორ კულტურაზე: მუსლიმურსა და ევროპულზე.¹⁰⁶ ამასთანავე, შარი'ათისათვის დასავლეთი კულავაც კოლონიალიზმის სიმბოლოდ რჩებოდა, ისლამს კი (კონკრეტულ შემთხვევაში შიიზმს), ადაპტირებადობის უნარის გამო, შეეძლო გაეთავისებინა ის საუკეთესო, რაც ევროპულმა აზროვნებამ შექმნა. „შარი'ათის სურდა ხიდი გაედო ტრადიციონალისტურ შიიზმსა და თანამედროვე სოციოლოგიას შორის.“¹⁰⁷ ე. აბრაჰამიანის სიტყვებით, „შარი'ათი ცდილობდა ეკლექტიკური სისტემის შექმნას დასავლური სოციოლოგიის, ნანილობრივ მარქსიზმის, მუსლიმური თეოლოგიისა და ასევე ფრანც ფანონის იდეების საფუძველზე.“¹⁰⁸

1964 წ. შარი'ათი დაბრუნდა ირანში და და როგორც არალეგალური მუსლიმური ჯგუფის „ალ-ჯაზაერის“ ნევრი, „ანტისამთავრობო მოღვაწეობისათვის“ დააპატიმრეს, თუმცა მალე გამოუშვეს ციხიდან.

იმ დროს, როდესაც სამღვდლოება დაუბრუნდა მისთვის ჩვეულ კვიეტიზმს, შიიზმის მოდერნიზება ნამოიწყეს საერო ინტელექტუალებმა. ამ მოძრაობის ცენტრი გახდა პოსეინიე ერშადი („სწორი, ჭეშმარიტი მიმართულების პოსეინიე“) შეკრებათა ცენტრი, რომელიც ერთმა შეძლებულმა საერო პირმა 1969 წელს დაარსა ქულ-ჰაქში, თეირანის შემოგარენში. პოსეინიე ერშადი აერთიანებდა მრავალ მუსლიმ რეფორმატორს და სამღვდლოების ზოგიერთ თვალსაჩინო ფიგურას (მათ შორის იყო აიათოლა მოთაჰარი), მაგრამ აქ მთავარი მოქმედი პირი მაინც შარი'ათი იყო. მსმენელები ძირითადად უნივერსიტეტის სტუდენტები და საშუალო და მცირე ბურჟუაზიის წარმო-

¹⁰⁵ შარი'ათიმ სპარსულად თარგმნა ფ. ფანონის ყველაზე ცნობილი თხზულება „შინის ჩაგრულნი“. ფანონის იდეები შარი'ათიმ ფართოდ გამოიყენა საკუთარ ლექციებსა და თხზულებებში.

¹⁰⁶ Sh. Akhavi, "Islam, Politics and Society", p. 412.

¹⁰⁷ M.M.J. Fischer, *Iran: from Religious Dispute to Revolution*, p. 5.

¹⁰⁸ E. Abrahamian, "Ali Shariati. Ideologist of the Iranian Revolution", *MERIP Reports*, 1982, N102, p. 25.

მადგენელი „საერო“ ახალგაზრდები იყვნენ. ერშადში იმდენად ფართო სწავლება მიდიოდა, რომ იგი უკვე კონსურენციას უწევდა აღიარებულ რელიგიურ სკოლებს. სწორედ ერშადში წაკითხული ლექციები დაედო საფუძვლად შარი'ათის ნაშრომებს.

ერშადის შესვეურთა პოზიცია მკაფიოდ ანტისამთავრობო ხასიათს ატარებდა. შედეგმაც არ დააყოვნა და 1973 წ. მინურულს შაჰმა დახურა ერშადი.¹⁰⁹ შარი'ათი კი დააპატიმრეს „ისლამური მარქსიზმის პროპაგანდისა“ და „ტირორისტ მოჯაჰედინებთან“ კავშირის ბრალდებით.¹¹⁰ მან 18 თვე გაატარა ციხეში. განთავისუფლების შემდეგ შარი'ათიმ დატოვა ირანი და საექვო ვითარებაში გარდაიცვალა ლონდონში 1977 წელს.

მის ნაწერებს ფართო რეზონანსი ჰქონდა ირანში, განსაკუთრებით ახალგაზრდობაში. შარი'ათის ნაშრომები ვრცელდებოდა ხელნაწერის სახით. ცენზურის შემსუბუქების შემდეგ მისი ნიგნები იბეჭდებოდა მილიონიანი ტირაჟებით. იგი ამჟამადაც საკმაოდ პოპულარულია.

ახალგაზრდა შარი'ათის ნააზრევში სამი ძირითადი პრინციპი შეიძლება გამოიყოს: 1) მუხედავად იმისა, რომ იჯთიჰადის კარიბჭე ღიაა, პრაქტიკულად იგი დაკეტილია, ვინაიდან მუჯთაჰიდებს კონსერვატიული აზროვნება და შეზღუდულობა ახასიათებთ. ამგვარ მუჯთაჰიდებს არ შეუძლიათ იჯთიჰადის პრაქტიკული განხორციელება (აქ ალბათ ბაზარგანის გავლენა ჩანს). 2) ფარული იმამის პასიურმა აღდინმა არ შეიძლება დააჩქაროს მისი მოსვლა და შეიტანოს მნიშვნელოვანი ცვლილებები რიგით ირანელთა ცხოვრებაში. საჭირო აქტიური სოციალური მოღვაწეობა, რათა „გაინმინდოს“ გზა იმამის მოსავლინებლად. 3) თეოლოგიური სწავლებისა და რელიგიური დანებებულებების რეფორმირება აუცილებელია, რათა იქ მოხდეს ისლამის სოციალურ პრობლემებთან დაკავშირებული სწავლების სისტემის ორგანიზება.

შარი'ათის ნაშრომებში უპირველესად თვალშისაცემია მისი შეურიგებელი ანტიკლერიკალიზმი. „შარი'ათი დაუნდობლად უტყვედა სამღვდლოებას უმოქმედობისა და რეაქციონერობის გამო და მას უცხოეთის აგენტურად თვლიდა.“¹¹¹ იგი მუსლიმურ სამღვდლოებას ბრალს დებდა იჯთიჰადის მონოპოლიზაციაში, ვინაიდან მათ ეს კონცეფცია უბრალო რიტუალამდე დაიყვანეს. სინამდვილეში კი შიიტებმა იჯთიჰადი უნდა გამოიყენონ თავიანთი იდეოლოგიისა და პრაქტიკის განსანმენდად და შესაესებად. იგი მიიჩნევს, რომ ხალხმა თავის თავზე უნდა აიღოს იჯთიჰადის გამოყენება, ვინაიდან „იჯთიჰადი ისლამში ნიშნავს რელიგიური საკითხების თავისუფალ კვლევას, მათ

¹⁰⁹ აღი რაჰნემა დამაჯერებლად აჩვენებს, რომ შაჰის რეჟიმმა ერშადი დახურა შარი'ათის მონიხააღმდეგე სამღვდლოების დასაშოშინებლად. იხ. Ali Rahnama, *An Islamic Utopian: A Political Biography of 'Ali Shari'ati*, pp. 73-75.

¹¹⁰ Sh. Akhavi, *op.cit.*, p. 223.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 224.

ახლებურად გაგებას, რელიგიის მისადაგებას დროსა და ისტორიულ ევოლუციაზე.¹¹²

შარი'ათი ამტკიცებს, რომ სწორედ ხალხია მოციქულისა და იმამების მისიის აღმასრულებელი მაქდის, ფარული იმამის მოვლინებამდე. „ხელმძღვანელობაზე პასუხისმგებლობა ეკისრებათ მათ, ვინც გამოსულია ხალხიდან და არჩეულია ხალხის მიერ... 'ალის შიიზმში სწორედ ოკულტაციის პერიოდია ჭეშმარიტი დემოკრატიის პერიოდი. სუვერენის ხელისუფლება... მოდის თემიდან.“¹¹³ 'ალი შარი'ათი პირველი იყო, რომელმაც უარყო ენთეზარის, ფარული იმამის მოვლინების ლოდინის პასიური ინტერპრეტაცია. აღიქვამდა რა შიიზმს სოციალური და პოლიტიკური რევოლუციის იდეოლოგიად, შარი'ათი ამტკიცებდა, რომ 'ჭეშმარიტი' ენთეზარი მუსლიმებისაგან მოითხოვს აქტიურ მოქმედებას ფარული იმამის დაბრუნების დასაჩქარებლად. შარიათის თანახმად, ფარული იმამი თავისთავად არ დაბრუნდება, ადამიანები უნდა განმინდონ გზა მის მოსაველიბელად.

შარი'ათისათვის თემის იდეალურ მეთაურებს წარმოადგენენ ხალხის ბედნიერებისათვის მებრძოლნი, რომლის წინაშეც ისინი ყოველთვის პასუხისმგებელნი არიან. პუსაინის მსგავსი ამბოხი უნდა წამოიწყონ მესამე სამყაროს ხალხებმა თავიანთი მწაგვრელების წინააღმდეგ. ეს იქნება საბოლოო აქტი ფარული იმამის მოვლინებისა და საღვთო სამართლიანობის აღდგენის წინ.

იგი დარწმუნებული იყო, რომ ტრადიციონალისტურ შიიზმში ხალხის გათავისუფლების ყველა მცდელობამ იმიტომ განიცადა მარცხი, რომ პატივს არ ცემდნენ შიიტურ სიმბოლოებსა და ღირებულებებს. „შარი'ათი შეეცადა გამოეძებნა იმამიტური ისტორიის ახალი ინტერპრეტაცია – პროგრესისტულ-რევოლუციური.“¹¹⁴ მისთვის მუჰამადისა და 'ალის პრიმიტიული ისლამი გახდა უკლასო საზოგადოების ესკიზი, რომლის განხორციელებაც იმამთა მოვალეობას შეადგენდა. იგი ცდილობს, რომ იმამებს თანამედროვე აურა მოარგოს (სოციალური, ანტიიმპერიალისტური ბრძოლა). XII იმამის გაქრობის შემდეგ მოციქულისა და იმამების მისიის აღსრულება დაეწავლა საკუთრივ ხალხს. მონამე იმამს კი ცვლის ხალხის მიერ აღიარებული რევოლუციონერი წინამძღოლი. ღაიბას შემდეგ უმმას ხელმძღვანელობა, ე. ი. იმამათი განათლებული ინტელექტუალის – როუშანფეჟრის¹¹⁵ მოვალეობაა. ფარული იმამის ლოდინი ტრანს-ფორმირდება რევოლუციურ პერსპექტივაში, რომლის მიზანიცაა უკლასო უმმას შექმნა.

¹¹² Ali Shari'ati, *On the Sociology of Islam*, Trans. by H. Algar, p. 74.

¹¹³ Idem, *Tashayyu'-e 'alavi va tashayyu'-e safavi*, p. 273.

¹¹⁴ N. Yousefi, *Religion and Revolution in The Modern World: Ali Shari'ati's Islam and Persian Revolution in Iran*, p. 59.

¹¹⁵ როუშანფეჟრს შარიათი ინტელიგენციად თარგმნის, მაგრამ ზოგიერთი მისი მიმდევარი განმარტავს როგორც, „თავისუფლად მოაზროვნეს“.

ალიდური შიიზმის კონცეფციის სისტემატიზირებით შარი'ათიმ ორმაგ შედეგს მიიღწია: საკუთარი თავი გამოიჩინა დროში გაყინული და კონსერვატული ოფიციალური შიიზმისაგან, რომელიც უარყოფილი იყო იდეალისტი ახალგაზრდობის მიერ და მიანიჭა ახალი და მებრძოლი მნიშვნელობა შიიტურ კონცეფციებს.

ინტელიგენციის როლი არ შემოიფარგლება მხოლოდ საზოგადოების დარწმუნებით და რევოლუციის გზის გაკვალვით, მან რევოლუციის შემდეგ ასევე უნდა მართოს საზოგადოება. შარი'ათი აცხადებს, რომ მმართველობის ერთადერთი ფორმა, რომელიც მისაღები და სასურველი შეიძლება იყოს რევოლუციის შემდეგ, არის ინტელიგენციის მმართველობა. ერთი ადამიანის, დიქტატორის მმართველობა მიუღებელია, ვინაიდან ეს „ფაშიზმი“ იქნება, სამღვდელოების მმართველობა, თეოკრატია ასევე მიუღებელია, ვინაიდან რუჰანი (სამღვდელთა) მმართველი მჩაგვრელი კლასის განუყოფელი ნაწილია, და მასების მმართველობა, დემოკრატია არასასურველია, რადგანაც საზოგადოება ირანში, ისევე როგორც მესამე სამყაროს სხვა ქვეყნებში, იმდენად მიჯაჭვულია ტრადიციულ ცრურწმენებს, რომ იგი უმალ ტრადიციულად ვინც მართავდა იმით აირჩევს, ვიდრე „პროგრესულად მოაზროვნე ინტელექტუალებს“.¹¹⁶ მისი აზრით, მხოლოდ ინტელიგენციას ძალუძს თავისუფალი, სამართლიანი და უკლასო საზოგადოების აღმშენებლობა.

შარი'ათი იბრძოდა თანამედროვე კომპარტიების წინააღმდეგ და ამ მიზეზით ხშირად ნათლავდნენ ანტიმარქსისტად. შარი'ათი დაუფარავად აკრიტიკებს მარქსს, როგორც ფილოსოფოსსა და პოლიტიკოსს, მაგრამ იგი მისთვის მისაღებია, როგორც სოციალური მეცნიერი (მისი თაობის სხვა ინტელექტუალების მსგავსად, შარი'ათი გატაცებული იყო მარქსიზმით, როგორც ნეგატიური, ისე პოზიტიური თვალსაზრისით). იგი ისტორიასაც დიალექტიკურ პროცესად აღიქვამს, რომელსაც მივყავართ უკლასო საზოგადოებისაკენ. საზოგადოების მისეული კონცეფცია *ნეზამ-ე თაეჰიდ-ი* მეტად ახლოს დგას მარქსის კომუნიზმის კონცეფციასთან. იგი ასევე ეთანხმება კლასობრივი ბრძოლის კონცეფციას. „მარქსიზმის წინააღმდეგ არაერთი სანინააღმდეგო განცხადების მიუხედავად, ამკარად იკვეთება მასზე მარქსიზმის გავლენაც, განსაკუთრებით გურვიჩის ნეომარქსიზმისა, რომლის თანახმადაც მარქსი იყო ჰუმანისტი სოციალური მეცნიერი.“¹¹⁷ რეალურად, შარი'ათიმ მთელი თავისი სიცოცხლე უძღვნა თანამედროვე სოციალიზმის სინტეზირებას ტრადიციულ შიიზმთან და მარქსის, ფანონის და სხვა არაირანელი მოაზროვნეების იდეების მისადაგებას თანადროულ ირანულ რეალობასთან.

„ისლამში არსებობს ორი გამოყოფილი ისლამი. პირველი შეიძლება ჩაითვალოს რევოლუციურ „იდეოლოგიად“. აქ მე ვგულისხმობ

¹¹⁶ Ali Shar'iatu, *What is to be done*, Trans. by R. Campbell, Intr. J. Esposito, p. 151.

¹¹⁷ E. Abrahamian, *Radical Islam. The Iranian Mojaheddin*, p. 114.

რწმენათა სისტემას, კრიტიკულ პროგრამებსა და მოთხოვნებს, რომელთა მიზანიცაა კაცობრიობის განვითარება. ეს არის ჭეშმარიტი რელიგია. მეორე შეიძლება ჩაითვალოს სქოლასტიკურ „ცოდნად“. აქ მე ვგულისხმობ ფილოსოფიას, ორატორიას, წერტნას და წერილობით სწავლებას. ისლამი პირველი მნიშვნელობით მოჯაჰედების, აბუ ზარის, და ამჟამად ინტელიგენციის ისლამია. ისლამი მეორე მნიშვნელობით ეკუთვნის მუჯთაჰიდებს, აბუ 'ალი სინას და თეოლოგებს... პირველი კი მხოლოდ მორწმუნეთა ისლამია. სწორედ ამიტომ, რომ ზოგჯერ მორწმუნეებს შეიძლება ისლამი უკეთესად ესმოდეთ, ვიდრე ფაყიჰებს.¹¹⁸

ამდენად, შარი'ათი ერთმანეთს უპირისპირებს ორ რელიგიას – კლერიკალურ ისლამს, რომელიც ნებისმიერ კომპრომისზე მიდის ინსტიტუციონალიზებული ფორმების შესანარჩუნებლად და ცოცხალ ისლამს, რომელიც, მოციქულისა და იმამთა მსგავსად, გამოდის დრომოჭმული ტრადიციების წინააღმდეგ, რათა ისინი შეცვალოს ჩაგრულთა სამსახურში ჩაყენებული საღვთო მონოდებით. მას იერში მიაქვს „სპეციალიზაციაზე“ თეოლოგიაში, რასაც სამღვდელოება იყენებს საკუთარი დომინირებისათვის. შარი'ათი უპირისპირებს „ალის ჭეშმარიტ შიიზმს“ „სეფიანთა შიიზმს“.

უნივერსალური ფასეულობის დაკარგვის შედეგად, სეფიანთა ისლამი გარდაიქმნა სექტანტურ შიიზმად. ირანის ბედთან მჭიდროდ დაკავშირებული შიიზმი (ჰუსაინისა და იეზდიგერდ III-ის ქალიშვილის ლეგენდარული ქორწინება), იმის მაგივრად, რომ გამხდარიყო ყურანის ინტერპრეტირების წყარო, გახდა პოლიტიკური ინსტრუმენტი, რომლითაც ხდებოდა სუნიტ ოსმალოებთან დაპირისპირება. ამ გარდაქმნის შემოქმედნი კი სამღვდელონი იყვნენ. იგი სეფიანთა ეპოქის მრავალი მოლას კარიკატურულ პორტრეტს ხატავს, რომლებიც თანამედროვე პარაზიტი მოლების პროტოტიპებად მიაჩნია და რომლებიც უფრო ზრუნავენ იმაზე, თუ როგორ ატირონ მორწმუნენი იმამთა მარტვილობაზე და მოახდინონ მათი ყურადღების კონცენტრირება უმნიშვნელო საკითხებზე, ვიდრე იმამთა მაგალითზე რწმენისათვის სასიცოცხლო სულის ჩაბერვით.

თხზულებაში 'ალისა და სეფიანთა შიიზმის შესახებ (მისი შეტევა სამღვდელოებზე დაიწყო სწორედ სეფიანთა ეპოქის პიეროკრატიის კრიტიკით) შარი'ათი ეჭვქვეშ აყენებს ულუმთა ლეგიტიმურობას პრეტენზია ჰქონდეთ იმამის წარმომადგენლობაზე და იმოქმედონ როგორც ჩაგრულთა და გასაჭირში მყოფთა მცველებმა. შარი'ათი განასხვავებს სამღვდელოებას სეფიანებამდე და მათი ხელისუფლების სათავეში მოსვლის შემდეგ. მისი თვალსაზრისით, ადრეული შიიტური სამღვდელოება წარმოადგენდა ხალხსა და წინააღმდეგობის მოძრაობას. მაგრამ მას შემდეგ, რაც სეფიანებმა შიიზმი ირანული სახელმწიფოს რელიგიად აქციეს, სამღვდელოება ინსტიტუციონა-

¹¹⁸ Idem, *Man and Islam*, Transl. Fatollah Marjani, p. 203.

ლიზებული გახდა.¹¹⁹ შარი'ათი ანსხვავებს გვიანდელ „ნითელ შიიზმს“ და უფრო ადრეულ „შავ შიიზმს“. ლექციაში „ნითელი შიიზმი“ იგი აცხადებს, რომ იმამ 'ალის შიიზმი არის რევოლუციური მოძრაობა უცხოელი ექსპლოატატორების, ფეოდალი მინისმფლობელების და მსხვილი კაპიტალისტების წინააღმდეგ, სეფიანთა შიიზმის გამომხატველი კი ოფიციალური სამღვდლოება, მსხვილი მინისმფლობელები და მატერიალურად დაკმაყოფილებული კლასი იყო. შიიტურმა სამღვდლოებამ უღალატა შიიზმის მიზანს.¹²⁰

შარი'ათისათვის „ალიდური შიიზმი წარმოადგენს ჭეშმარიტ ისლამს და ის არის მოძრაობა პროგრესისა და რევოლუციისაკენ. მასში არ არსებობს გაყოფა ინტელექტუალებსა და ხალხს შორის. ისლამი მისი სახით იმყოფება თავის პროგრესულ და დინამიურ ფაზაში. ახალი ტერმინოლოგიით იმამიზმი აღარ არის „წმინდა იმამების სახელების უბრალო რწმენა და თაყვანისცემა, არამედ იქცევა ხალხის საკრალურ, რევოლუციურ მოქმედებად, საზოგადოების საფუძვლების გასწორებად რწმენის საფუძველზე, ხალხის დამოუკიდებლობის მიღწევის გზას წარმოადგენს.“¹²¹ ჰუსაინის ქმედება ყველა საზოგადოების და ყველა კულტურის პროტოტიპია.

შარი'ათი ასკვნის, რომ იმ კონსერვატიზმის გამო, რომელიც სამღვდლოებამ მიანიჭა ისლამს, იგი გადაიქცა ლიტერალისტულ, უსულო, თანამედროვე პრობლემებისადმი არაადაპტირებულ რელიგიად. სწორედ შარი'ათის დამსახურებით აღმოაჩინეს ახალგაზრდა ირანელმა ისლამისტმა ინტელექტუალებმა, რომ საჭირო ყურანის ახლებურად წაკითხვა და ისლამური რწმენის გამოცოცხლება, მისი განთავისუფლება სამღვდლოების მიერ შექმნილი არტახებიდან.¹²² შეიძლება ითქვას, რომ როუმანფექრის დანიშნულებაა შექმნას რაღაც მსგავსი „ისლამური პროტესტანტიზმისა.“¹²³ შარი'ათიმ გამოიყენა გამოთქმა „ისლამი სამღვდლოების გარეშე“, რაც გარკვეულწილად წარმოადგენდა 1951 წ. მოსადეყის (როდესაც მან მოახდინა ინგლისურ-ირანული სანავთობო კომპანიის ნაციონალიზაცია) გამოთქმის „ეკონომიკა ნავთობის გარეშე“ პერეფრაზირებას.¹²⁴

„უარყოფა ცენტრალურ ადგილზე იყო შიიზმის ბრძოლაში ისლამური ისტორიის მანძილზე... შიიზმი, რომელმაც დაფუძნდა ამ „არათი“, იყო ამბოხება უგუნურების, ჯაჰელიათის (სპ. ურწმუნოება, არაბ. *ჯაჰილია*) წინააღმდეგ...“¹²⁵ შიიტები გამო-ხატავდნენ ჩაგრულთა ნებას და

¹¹⁹ *Idem, Tashiiyeh Alavi va Tashiiyeh Safavi*, p. 129.

¹²⁰ *Idem, Red shiism*, Trans. Habib Shirazi. p. 12.

¹²¹ *Idem, Martyrdom, Arise and Bear Witness*, Transl. Ali Ashgar Ghassemy, p. 17.

¹²² *Ibid.*

¹²³ Sh. Akhavi, "Shariati's Social Thought", in: *Religion and Politics in Iran*, pp. 125-144. p. 137.

¹²⁴ Ali Shariati, *Histoire et destinée, textes choisis et traduits du Persan par, F. Hamed et N. Yavari-d'Hellenkourt*, présentés par Jacques Berque, p. 83.

¹²⁵ *Idem, Tashiiyeh Alavi va Tashiiyeh Safavi*, pp. 1-3

იბრძოდნენ სამართლიანობისათვის... მაგრამ მას შემდეგ, რაც შიიზმის ინსტიტუციონალიზაცია მოხდა, სამღვდლოება მმართველი ელიტის ნაწილი გახდა და ამდენად მან უარყო ნებისმიერი რევოლუციური გარდაქმნა.¹²⁶

შარი'ათის თვალსაზრისით, „მას შემდეგ, რაც სამღვდლოება დაშორდა ხალხს და მმართველობის ცენტრებს დაუახლოვდა, შიიტი სწავლული, უღემი, გადაიქცა რუჰანიდ¹²⁷, სამღვდლო პირად, ქრისტიანულ ტერმინით. მე არ მიმაჩნია, რომ რუჰანიუნ – ოფიციალური სამღვდლოება იგივეა რაც ულამა – მუსლიმი სწავლულები. ჩემთვის ეს ორი ურთიერთდაპირისპირებული ჯგუფია. ისლამში არ არსებობს მსგავსი ჯგუფი ან დანესებულება, როგორცაა რუჰანიუნ, ეს ახლად შემოღებული ტერმინია... ჭეშმარიტი ისლამისაკენ დაბრუნების შემოქმედნი უნდა იყვნენ არა უღემები, არამედ პროგრესული ინტელიგენცია, როგორც ერთადერთი ძალა, რომელიც ისლამის სწორ ინტერპრეტირებას ახდენს.“¹²⁸ „ინტელექტუალი არ უნდა იჯდეს წიგნებთან სახლში ჩაკეტილი. პოლიტიკური ბრძოლა ქმედების სწორედ ის ველია, რომელიც საშუალებას აძლევს ინტელექტუალს პრაქტიკულად განახორციელოს ის კონცეფციები, რომლებსაც წიგნებით გაეცნო. გარდა ამისა, ეს მას საშუალებას აძლევს დაუპირისპირდეს და კონტაქტი პქონდეს იმ რეალობებთან, რომლებსაც ვერასდროს ნააწყდება ინტელექტუალური საუბრების მშვიდ ატმოსფეროში. იგი ხალხში უნდა გავიდეს, ისწავლოს ხალხის ენა. ისლამის ძველი დიადი წარმოდგენები სწორედ ხალხში აგრძელებენ არსებობას.“¹²⁹

ლექციებსა და ნაშრომებში შარიათი ხშირად ახსენებს სუფიზმს და თითქმის ყოველთვის ნეგატიურ, ზოგჯერ კი უკიდურესად ნეგატიურ კონტექსტში. თუმცა ასევე გასათვალისწინებელია, რომ შარი'ათის ნააზრევში უმნიშვნელოვანესი ადგილი მისტიციზმს უჭირავს, რაც, უპირველეს ყოვლისა, სწორედ სუფიზმის გავლენის მანიშნებელია.¹³⁰ ამის უპირველესი მაგალითი სწორედ „ჰაჯია“. ჰაჯი შარი'ათისათვის „ისლამის ჭეშმარიტი სახეა: ისლამი არა „სიტყვებით“, არამედ „მოქმედებით“.“¹³¹

შარი'ათი დარწმუნებული იყო იდეოლოგიის აუცილებლობაში, რომელიც მისთვის წარმოადგენდა რევოლუციის და მასების მობილიზაციის უმთავრეს პირობას. იგი არ იზიარებდა ფანონის თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც მესამე სამყაროს ქვეყნებს უნდა

¹²⁶ *Ibid.*, p. 47.

¹²⁷ აღსანიშნავია, რომ სამღვდლოება უპირატესობას ანიჭებს საკუთარი თავის რუჰანიდ მოხსენიებას და მოლა ან მითუმეტეს ახუნდი დამამცირებლად მიიჩნია.

¹²⁸ Ali Shariati, *Tashiiyeh Alavi va Tashiiyeh Safavi*, p. 47.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ იხ. S. R. Benson, "Islam and Social Change in the Writings of 'Ali Shāri'ū: his *Hajj* as Mystical Handbook for Revolutionaries", *The Muslim World*, Vol. LXXXI, No.: 1, 1991, pp. 9-26.

¹³¹ Ali Shariati, *Hajj*, trad. 'Ali Bahzadnia and Najla Denny, p. 76.

დაეუნიყებიანთ თავიანთი რელიგია, რადგანაც იმპერიალისტურ ქვეყნებთან დაპირისპირებასა და რევოლუციურ ბრძოლას სრულიად განსხვავებული საფუძვლების მქონე იდეოლოგია სჭირდებოდა. შარი'ათი ამის საპირისპიროდ მიიჩნევდა, რომ ამ მიზნით უნდა გამოყენებულიყო ისლამურ სამყაროში უკვე არსებული იდეოლოგია, რათა შექმნილიყო აუცილებელი პოლიტიკური გარემო - პარტია, ლოზუნგი, დროშა, სახალხო ძალა - რევოლუციური მიზნების მისაღწევად. როგორც ისლამურ სამყაროში მიმდინარე პოლიტიკური მოძრაობების დამკვირვებელი, იგი მომსწრე იყო რადიკალური დასავლური იდეოლოგიების წარუმატებლობისა მასების პოლიტიკურ მხარდაჭერის მოპოვების საქმეში. თავის საკუთარ ქვეყანაში კი იგი თვითმხილველი იყო კომუნისტური თუდეს პარტიის ამაო და სისხლში ჩახშობილი მცდელობებისა გარდაექმნა ღრმად რელიგიური თემი სოციალისტურ საზოგადოებად. მისთვის ისლამი იყო ახალი იდეოლოგია, რომელიც სამართლიანობასა და თანასწორობაზე, იმამათზე და ხელისუფლების ეფექტურობაზე დამყარებულ ახალ სოციალურ წესრიგს ქმნიდა.

„შარი'ათიმ მართლაც ტიტანური ამოცანა დაისახა მიზნად - ისლამური ისტორიის ახალი კუთხით შეფასება, გაშუქება, მისი მთლიანი გადაწერა, რომელშიც წინამაჟღად ადგილს სარწმუნოების „ჭეშმარიტი იდეოლოგია“ დაიკავებდა.“ აქედან გამომდინარე თავის უმნიშვნელოვანეს თხზულებას მან „ისლამმცოდნეობა“ უწოდა.¹³² „მეოცნებობ ავალორძინო ისლამი როგორც იდეოლოგია, ჯერჯერობით კი იგი მხოლოდ კულტურაა“,¹³³ წერდა იგი.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შეიძლება დავასკვნათ, რომ შარი'ათი ისლამის საკუთარ ვერსიაში რელიგიურ დოქტრინას გარდასახავს უნივერსალურ პოლიტიკურ იდეოლოგიად.

შარი'ათის შეხედულებით, განათლებული ინდივიდები შეიძლება იყვნენ საქმის კარგი წამომწყებნი, მაგრამ იდეოლოგიის რეალობად გადასაქცევად და მის განსახორციელებლად, მასები ყოველთვის წარმოადგენენ პრაქტიკულ და პასუხისმგებელ ელემენტებს.¹³⁴ შარი'ათი ასევე უარყოფითად აფასებს ინტელექტუალებს, რომლებიც პოლიტიკური იდეოლოგიების სხვადასხვა სკოლების ანალიზითა და მათზე მსჯელობით კმაყოფილდებიან და არ ებმებიან პრაქტიკულ საქმიანობაში ხალხის საკეთილდღეოდ. ამას შარი'ათის მიიჩნევდა „უმოქმედო ინტელექტუალობად“.¹³⁵ იგი ასკვნიდა: „ორივენი [რელიგიის სწავლულები და საერო ინტელექტუალები] ამბობენ: პირველ რიგში „ფიქრია“ საჭირო, „მოქმედებაზე“ ადრე. პირველნი ამას რელიგიის სახელით აცხადებენ... მეორენი კი იდეოლოგიის სახელით.“¹³⁶

¹³² *Idem, eslamshenasi, Tehran, p. 57.*

¹³³ *Ibid., p. 97*

¹³⁴ *Idem, Man and Islam, p. 100.*

¹³⁵ *Idem, Histoire et destinée, p. 26.*

¹³⁶ *Ibid., p. 27.*

ნ. კედი ვარაუდობს, რომ „შარი'ათის სურდა ყოფილიყო რელიგიურ-პოლიტიკური მოზროვნე მესამე სამყაროს განმათავისუფლებელი ბრძოლების კონტექსტში“ და რომ „იგი მძაფრად აღიქვამდა კოლონიალიზმისა და ნეოკოლონიალიზმის პრობლემებს და უპირველესად უტყვედა კულტურულ კოლონიზაციას, რომელიც გზას აცდენდა ხალხს.“¹³⁷ შარი'ათი ერთდროულად ეყრდნობოდა ისლამურ ტრადიციასა და დასავლურ პოლიტიკურ იდეოლოგიებს (მიუხედავად ამის არალიარებისა, უპირველესად მარქსიზმს). „იგი ცდილობდა რევოლუციურად ექცია ისლამი კონფლიქტური იდეოლოგიების შეჯიბრის ეპოქაში.“¹³⁸ პერმანენტული რევოლუცია მისი მსოფლმხედველობის საფუძველს შეადგენდა.

შარი'ათი წერდა: „ყველა სკოლის, იდეოლოგიის, რევოლუციების, მოძრაობების, სოციოლოგიის, ისლამოლოგიის, ისტორიული კვლევადიების შედეგად მე მივედი დასკვნამდე, რომ ში'ა სრულყოფილ პარტიას წარმოადგენს.“¹³⁹

შარი'ათი გამოყოფდა რევოლუციის ოთხ ეტაპს, (რაც ხომეინის ნააზრეფსაც ემთხვევა): პიროვნული, ეროვნული, საერთო მუსლიმური და მსოფლიო.

პირველ ეტაპზე ხდება ინდივიდის სრულყოფა, რომელიც საკუთარ თავს ზრდის უსამართლობის წინააღმდეგ მებრძოლად (ალბათ მოულოდნელი არ არის, რომ თავის კრედიტ შარი'ათიმ აირჩია კამიუს სიტყვები: „მე ვაპროტესტებ, მაშასადამე ვარსებობ.“). მეორე ეტაპი გულისხმობს ბრძოლას ეროვნული განთავისუფლებისათვის, დამოუკიდებელი ეროვნული სახელმწიფოს შესაქმნელად. მესამე ეტაპზე უნდა მოხდეს რევოლუციის ექსპორტი ერთი ქვენის საზღვრებს გარეთ, მუსლიმურ სარწმუნეობის სამყაროში. მეოთხე ეტაპი კი წარმოადგენს ბრძოლას საყოველთაო სამართლიანობის მსოფლიო სახელმწიფოს შექმნისათვის.

რევოლუციის განხორციელების შესახებ კი იგი წერდა: „რევოლუციური ბრძოლა მთელ მსოფლიოში სამი პრინციპით ხასიათდება: ლიდერები ავალდებულებენ მიმდევრებს თავიანთი მოღვაწეობის შესახებ საიდუმლოს შენახვას, ორგანიზაციის ბრძანებებისადმი უსიტყვო მორჩილებას და მიზნის მიღწევისათვის სიკვდილისათვის მზადყოფნას. იგივე სამი პრინციპი გამოხატავს მებრძოლ შიიზმს: *თაქია* — დაფარვა, შენიღბვა; *თაყლიდი* — იმამისადმი მორჩილება — გადატანითი მნიშვნელობით ორგანიზაციის წევრთა მიერ ბრძანებების უსიტყვო შესრულება და *შაჰადა* — სიცოცხლის განირვისათვის მზადყოფნა.“ მისთვის განსაკუთრებით ფასეულია ზოგადად შიიზმისათვის დამახასიათებელი „სამართლიანობისათვის წამებულთა ქარიზმატიული კულტი.“¹⁴⁰

¹³⁷ Nikkie R. Keddie, *Roots of Revolution*, p. 217.

¹³⁸ H. Dabashi, „Ali Shari'ati's Islam“, p. 203.

¹³⁹ Ali Shari'ati, *Histoire et destinée*, p. 16.

¹⁴⁰ Idem, *On the Sociology of Islam*, p. 74.

შარი'ათისათვის ღმერთმა მოციქულს მისიად გაუხადა უმმას შექმნა, რომელიც „მუდმივ რევოლუციაში“ (*ენკელაბ-ე და 'ემი*) უნდა იყოს, იბრძოლოს სოციალური სამართლიანობისათვის, კაცობრიობის ძმობისათვის, და უკლასო საზოგადოებისათვის, რომელშიც ნარმოების საშუალებები საზოგადოებრივი საკუთრება იქნება. ამგვარ საზოგადოებას შარიათი უნოდებს ნეზამ-ე თოუჰიდის. ხალიფები კი სხვა გზით წაივდნენ და იმპერიის მმართველებად გადაიქცნენ. ჭეშმარიტი ისლამი დაფუძნებული იყო აბუ ზარის მიერ. მოციქულის ამ კომპანიონს არ გააჩნდა მინის საკუთრება, არც ფული, არც სოციალური მდგომარეობა, არც განათლება, მაგრამ მან განჭვრიტა ისლამის ჭეშმარიტი არსი – ის უძღვება ღარიბს, მძიერს და ჩაგრულს, რათა მახვილები იმიშვლონ მჩაგვრელთა წინააღმდეგ საბრძოლველად.

ისლამი სახიფათო ხდება, როდესაც იგი ცდილობს გამოვიდეს „შუა საუკუნეების“ არტახებიდან, იწერება სამყაროსთან ინდივიდუალური კავშირის ნორმებში და წინ სწევს მორალურ, ფსიქოლოგიურ საზღვრებსა და მიზნებს, რათა გახდეს გამონევეა, სამოციქულო უსტარი, რომელიც საკუთარ თავზე იღებს მისიის პასუხისმგებლობას.

სწორედ პრიმიტიული ისლამი, უმმა, სახალხო, დინამიური, რწმენის შემოქმედი, არის რევოლუციური იდეოლოგია, იმ იდეალის გენერატორი, რომელსაც შეუძლია გარდაქმნას სისტემა, გარემო, სოციალური ურთიერთობები. სწორედ დასაწყისში პქონდა მას არაჩვეულებრივი წარმატება, რაც იმეფიათი ხდება პიჯრის III, IV, V საუკუნეებში, როდესაც ცივილიზაცია და კულტურა შეესაბამებოდა სამეცნიერო, ინტელექტუალურ, ინსტიტუციონალურ ევოლუციას, მაგრამ მუსლიმური სული და ისლამური იდეოლოგია დაკნინებული იყო. პოლიტიკური ბრძოლა კი დაკავშირებულია იდეოლოგიასთან ანდა ჯგუფთან, რომელსაც ცაცნობიერებული აქვს იდეოლოგიის მნიშვნელობა საზოგადოებისათვის.

...ჩემი თვალსაზრისით, მკაფიოდ უნდა გაიმიჯნოს ერთმანეთისაგან იდეოლოგიური კლასები (ფაბაყათ-ე ე'თეყადი – რწმენის, სარწმუნოების კლასი). რაც უფრო ღრმად ჩავიხედავთ წარსულში, რაც უფრო დანვრილებით შევისწავლით „ისტორიულ“ და „არქაულ“ საზოგადოებებს, უფრო მკაფიოდ დავინახავთ ამ კლასის არსებობას. ჩანს, რომ უკანასკნელი საუკუნეების საზოგადოებებში ამ კლასის კონტურები მეტად მკრთალია. ადამიანმა თავის ამჟამინდელი განვითარების პროცესში შეარყია იდეოლოგიური კლასების საფუძვლები და შეცვალა იგი ეკონომიკური კლასებით. მაგრამ მომავალ საუკუნეებში ალბათ ეკონომიკური კლასები გაეჭრებიან.¹⁴¹

ისლამი არ არის არც დემოკრატიული და არც კომუნისტური. კანონ-შემოქმედი ღმერთია და ცვლილებები არ ხდება უმრავლესობის თვალსაზრისიდან გამომდინარე. სიმართლე, ჭეშმარიტება (*ჰაყ*) არ არის ხალხის ნება (*ხვასთან-ე მარდომ*).

¹⁴¹ Idem, *Marxism and other Western Fallacies: An Islamic Critique*, Transl. R. Campbell, p. 75.

საინტერესოა შარია'თის დამოკიდებულება ქრისტიანობის მიმართ. მისი შეხედულებით, ქრისტიანობა თავდაპირველად დინამიური მოძრაობა იყო, მაგრამ მას შემდეგ, რაც ძალაუფლების მატარებელი გახდა, მისგან დარჩა მხოლოდ ინერტული და არაფრისმაქნისი ჩონჩხი ნოდებული „ეკლესიურ ორგანიზაციად და საპაპო სისტემად“. მარქსიზმი, რომელიც რევოლუციური მოძღვრება იყო, ამჟამად, აზროვნების ახალ-ახალი მიმდინარეობების მოძალეობის პირობებში, ამჟღავნებს მოუქნელობას, ატარებს კონსერვატულ სულს. შიიზმს, ნოვატორულ და რევოლუციურ მოძრაობას, სეფიანთა ეპოქიდან მხოლოდ ერთი ინსტიტუცია გააჩნია.¹⁴²

ისლამი უარყოფს ყოველგვარ შუამავლობას ღმერთსა და ადამიანს შორის, პირველად ამყარებს მათ შორის უშუალო კავშირს. ამგვარად, ისლამში არ არსებობს არაერთარი ოფიციალური კლერიკალური ორგანიზაცია. სხვადასხვა რელიგიური ინსტიტუტები სახელმწიფოს შექმნილია და როდესაც ადამიანები აღიარებენ რწმენას და ასრულებენ საკულტო მოვალეობებს, ისინი არ ექვემდებარებიან ოფიციალური ხელისუფლების კონტროლს. ყურანის ღმერთი არ არის იელოვასავით მკაცრი და დაუნდობელი, არც პლატონის ღმერთითვით გაუგებარი ადამიანისათვის, იგი ახლოს დგას ადამიანთან, მისი შეგობარია.

„შეიძლება ითქვას, და ეს სულაც არ იქნება გადამეტებული, რომ შარიათი აკრიტიკებს ნებისმიერი სახის ტოტალიტარიზმს, მაგრამ იგი ოცნებობს ისლამურ ტოტალიტარიზმზე. ისლამი ერთადერთია, რომელიც, მისი აზრით, პატივს სცემს ადამიანს, არ უმონებს მას ღმერთს და არ შემოსაზღრავს მის დამოუკიდებლობას მხოლოდ ეკონომიკური სფეროთი.“¹⁴³

რაც შეეხება სახელმწიფოს პოლიტიკურ მონყობას, შარიათი ანსხვავებს პოლიტიკის (politics) დასავლურ კონცეფციასა და siyasat-ის აღმოსავლურ ცნებას, რომლის თავდაპირველი მნიშვნელობა მისი აზრით, არის „ველური ცხენის გახედვა“. politics (ბერძნული პოლისიდან)

¹⁴² Ibid., p. 78.

¹⁴³ Y. Richard, "Ali Shariati, le précurseur", *Les nouvelles littéraires*, N2664, 7-14 dec., 1978, pp. 24-25. ამასთანავე აღსანიშნავია, რომ ორთოდოქსული შიიზმის თვალსაზრისით შარიათის შრაველი შეცდომა მოსდის. მაგალითისათვის, "ისლამშენასის" პირველ ვერსიაში იგი ახდენდა ყურანის ზოგიერთი ლექსის ციტირებას, რომლებიც მისი აზრით, ხაზს უსვამდა ისლამის დემოკრატიულ სულს და ადასტურებდა ხალიფების არჩევითობის პრინციპს. ხალიფების არჩევის უარყოფა კი შიიტური დოქტრინის ქვეყუთხედა. Y. Richard, *Le chi'isme*, p. 221. შემდგომში მან შედარებით შეარბილა თავისი ფორმულირებები ტრადიციული შიიზმის შესაბამისად და დემოკრატიული ლიბერალიზმისაგან დასაშორებლად. უკვე წერდა, რომ ხალიფების არჩევა არც დემოკრატიული იყო და არც ისლამის ნორმებს შეესაბამებოდა. ამგვარივე მაგალითად შეიძლება მივიჩნიოთ ის, რომ შარიათისათვის სალაჰ ად-დინი, როგორც ზოგიერთი სხვა სუნიტი, მუსლიმი გმირია. სინამდვილეში კი ეს უკანასკნელი შიიტების დაუძინებელი მტერი იყო. მან 'ამურა დღე-სასანულად გამოაცხადა (საინტერესოა, რომ XIX ს. დასასრულამდე ამურას ეგვიპტეში ზეიმობდნენ, როგორც ფატიმიანთა დამხობის დღეს), დანვა შიიტური ნივნები და ბევრი შიიტები მოაკვლევინა. (აქვე უნდა ავღნიშნოთ, რომ სალაჰ ად-დინი ძირითადად ის-მაილიტებს ებრძოდა).

მისი აზრით არის მოქალაქეთა დაკმაყოფილების პრობლემატიკა, ეს არის უპირველესად ადმინისტრაციული, კონსერვატიული სტატუსს ქვო, ორიენტირებული რაც შეიძლება მეტი ადამიანის დაკმაყოფილებაზე. საპირისპიროდ, siasaI არის განათლება, რეფორმა, სულიერი ცხოვრების სრულყოფა. იგი აუცილებლობის შემთხვევაში მოითხოვს წინამძღოლობას. ისლამური ტერმინები უმმა და იმამათი გამოხატავენ ამ განსხვავებების აღმოსავლურ მხარეს. ისინი ქმნიან დინამიურ წყვილს, რაც მოდის, მისი აზრით, ამ-იდან - „წინ ნასვლის გადანყეტილებიდან“. ეს გულისხმობს მოძრაობას სრულყოფილებისაკენ (თაქამულ), აღზრდასა და სწავლებას (თარბიათ), მორწმუნეთა საზოგადოების (უმმათ) პოლიტიკურ გააქტიურებას.

შარი'ათისათვის „უმმა წარმოადგენს ადამიანთა საზოგადოებას, რომელშიც ყველა ინდივიდს უნდა პყავდეს ერთი წინამძღოლი, და ყველა ერთად უნდა მიისწრაფოდეს საერთო მიზნისაკენ. ამგვარად უმმა ვერ იარსებებს იმამათის გარეშე. ამდენად უმმა არის საზოგადოება მარადიულ მოძრაობაში... იმამათი არის ის რეჟიმი, რომელიც მას წარმართავს. უმმას შიგნით მუსლიმი უნდა ცდილობდეს „არა იყოს, არამედ გახდეს, არ კარგად იცხოვროს, არამედ ისწრაფოდეს უკეთესი ცხოვრებისაკენ“, ვინაიდან თავისუფლება „არის არა იდეალი, არამედ აუცილებელი საშუალება იმისათვის, რომ იდეალს მიაღწიო“.¹⁴⁴ საზოგადოების პოლიტიკურ მოწყობას არ წარმოადგენს ელიტის დემოკრატიკა, არც ლიბერალიზმი, არისტოკრატიის მმართველობა თუ დიქტატურა. იგი დამყარებული უნდა იყოს მეთაურობაზე, და არა მეთაურზე, რაც შეიძლება ფაშიზმამდე მივიდეს.¹⁴⁵

ამგვარი გზით, შარი'ათი ცდილობდა პოსტტრადიციული საზოგადოება გარდაექმნა მოდერნისტულად.

ამასთან ერთად, ხაზგასასმელია, რომ მიუხედავად იმ მნიშვნელობისა, რომელსაც ანიჭებდა შარი'ათი საკუთარ ლექციებში დასავლური საზოგადოების კრიტიკას და ხაზგასმას იმისა, რომ ჰუმანიზმს ემუქრება დეკადენტური ქრისტიანობა და მატერიალიზმი (როგორც კომუნისტური, ისე კაპიტალისტური), დასავლეთის მისი ცოდნა სქემატური იყო. მრავალი ფაქტი მეტყველებს, რომ შარი'ათი არ იყო საქმარისად დაინტერესებული სისტემებით, რომლებსაც ებრძოდა, რომ საფუძვლიანად შეესწავლა ისინი.

შარი'ათის სიკვდილის შემდეგ „მარად ოპოზიციონერს“ შაპის რეჟიმმა საზოგადოებრივი ცხოვრების საერთო ლიბერალიზაციის კონტექსტში, მოულოდნელად პატივი მიაგო. შემდგომ კი რევოლუციამ იგი ერთ-ერთ სიმბოლოდ გაიხადა.

შარი'ათის ნაადრევმა და მოულოდნელმა სიკვდილმა დიდწილად განაპირობა სამღვდლოების როლის წინამძღონევა და ახალი ოფიციალის მიერ მისი იდეების თანდათანობითი უარყოფა, თუმცა რევოლუციის

¹⁴⁴ Asaf Hussain, *Introduction in Islamic Movements in Egypt, Pakistan and Iran*, p. 12.

¹⁴⁵ Ali Shariati, *Islamshenasi*, pp. 92-93.

პერიოდში მისი ნააზრევის გავლენა მეტად თვალსაჩინო იყო. დემონსტრანტებს შარი'ათის და ხომეინის სურათები ერთად ეჭირათ და რაოდენობრივად შარი'ათის სურათები არ იყო ისლამური რესპუბლიკის დამფუძნებელზე ბევრად ნაკლები. უფრო მეტიც შეიძლება ითქვას – შარი'ათის ნაშრომები გაცილებით უფრო კარგად იყო ცნობილი ირანში რევოლუციის დაწყების პერიოდში, ვიდრე ხომეინისა. მაგრამ ისლამურმა რევოლუციამ სწრაფად დაივიწყა მის იდეოლოგია, რომელიც დასავლური კონცეფციების ძლიერ კვალს ატარებდა და შესაბამისად სამღვდლოებისათვის მიუღებელი იყო.

შარი'ათი არ შეიძლებოდა სამღვდლოების ფავორიტი გამხდარიყო იმ მიზეზითაც, რომ იგი რეალურად მონინაალმდევე იყო ნაჩქარევი მოქმედებისა და პირველ რიგში ფიქრობდა აზროვნების ჩამოყალიბებაზე. მიუხედავად ამისა, შარი'ათის ისლამისტურმა აზროვნებამ, განსაკუთრებით დასავლური სოციოლოგიური თეორიებით გააჯერებულმა პოპულიზმმა და პოლიტიკური შიიზმის აპოლოგიამ გავლენა მოახდინა ისლამური რესპუბლიკის დამფუძნებლებზე. ს. არჯომანი იმასაც კი წერს, რომ „შარი'ათი, შეიძლება უნებლიედაც, გარკვეულწილად ისლამური რესპუბლიკის შემქნელია.“¹⁴⁶ ამასთან ერთად, შარი'ათის მონოდებას არაფერი უჭონდა საერთო სამღვდლოებასთან, ეს იყო ზოგადად მუსლიმების მონოდება თავიდან აღმოეჩინათ და ხელახლა გაეაზრებინათ ისლამი. მისი იდეების დედარსს წარმოადგენდა 13-საუკუნოვანი კორუმპირებული ისლამის უარყოფა და ისლამის პირველსაწყის სინამდვილესთან და მის სოციალურ სამართლიანობასთან დაბრუნებაში.

განსაკუთრებულ ინტერესს, ბუნებრივია, იწვევს შარი'ათისა და ხომეინის ურთიერთდამოკიდებულება. ისლამის პოლიტიზაციის თეორიული ჩარჩოების ჩამოყალიბების პროცესი, მათ პრაქტიკულად ერთდროულად დაიწყეს. მაშინ, როდესაც შარი'ათი შიიზმი-ე ერშადში ლექციებს კითხულობდა, ხომეინი ნაჯაფში აყალიბებდა ველაიათ-ე ფაყიჰის კონცეფციას. ამ პერიოდში შარი'ათი საყვედურობდა ირანელ სამღვდლოებას უმოქმედობას და ამასთანავე პატივს მიაგებდა ხომეინის უკომპრომისობას: „როდესაც სიონისტებმა დაიკავეს იერუსალიმი, მებრძოლთა შორის იყო ერთი კათოლიკე მღვდელი“¹⁴⁷, მაშინ როცა ჩვენს რელიგიურ მეთაურებს შორის, მხოლოდ ერთია, ვინც პროტესტის გამოთქმა გაბედა (ლაპარაკია ხომეინიზე).“¹⁴⁸

თუმცა ისლამური რევოლუციის თაობაზე იგი ეთანხმება ხომეინის, მათი მოსაზრებები არ ემთხვევა სხვა საკითხებში. მისთვის განახლების მისია, რომელიც ღმერთისაგან აკისრიათ ადამიანებს, ათავისუფლებს მათ ყოველგვარი კლერიკალიზმისაგან. ამ მისიის მთავარ შემსრულებლად მას ინტელიგენცია მიაჩნია. ის მოდერნიზმში ხელაღს

¹⁴⁶ S. A. Arjomand, "A la recherche de la conscience collective: Durkheim's Ideological Impact in Turkey and Iran", *American Sociologist*, 17, (1982), p. 98, p. 72.

¹⁴⁷ ლაპარაკია მონსენიორ კაპუჩინზე, ქრისტიან-რევოლუციონერზე, რომელიც იარაღს აწვდიდა პალესტინელებს.

¹⁴⁸ Ali Shariati, *Histoire et destinée*, p. 123.

არა დასავლეთის როლს, არამედ კულტურისათვის აუცილებელ ფაზას. თუკი ხომეინი სპეციფიკურ შიიტურ საზღვრებში აქცევს ყველა მუსლიმის გამგებლობას ფაყიჰის მიერ, შარი'ათი ისლამურ ჩარჩოსა და მონოდებაში აქცევს ყველა განვითარებადი ქვეყნის ხალხებს და ხდება ანტიმპერიალისტური ბრძოლის მედროშე.

ხომეინის არ შექმლო გაეზიარებინა შარი'ათის ანტიკლერიკალური იდეები და „საერო“ პოზიციაც. შარი'ათის სახელის ფაქტობრივი ტაბუირება ისლამურ რესპუბლიკაში მისი უშუალო ხელდასხმით მოხდა.¹⁴⁹

თუმცა, არ შეიძლება ითქვას, რომ შარი'ათის გავლენა მთლიანად მოისპო. რევოლუციური კომიტეტების მრავალი წევრი თუ რევოლუციის გუმაგები (ფასდარან) შოკირებულნი იყვნენ შარი'ათისადმი ამგვარი დამოკიდებულებით და უეჭველია, რომ ზოგიერთი მათგანი ოცნებობდა რევოლუციის განთავისუფლებას მოლათა დომინირებისაგან. ზოგიერთი იატაქვეშა ორგანიზაცია მის იდეურ მემკვიდრედ მიიჩნევს თავს.¹⁵⁰ გარდა ამისა, შარი'ათის მემკვიდრეობის მრავალ სიმბოლოს (მაგ., ტერმინოლოგიას – იდეოლოგია), მის მისწრაფებებს ისლამი პროგრესისტულად და ანტიმპერიალისტურად განესაზღვრა, დიდი გავლენა აქვს სახელმწიფოს

¹⁴⁹ 1983 წელს გამოიკა მოლა 'ალი მონზერის პოლემიკური ნიგნი ყუმის თეოლოგიურ სკოლებთან დაკავშირებული ერთ-ერთი დაწესებულების მიერ. ნიგნი საბოლოო წერტილი აქვს დასმული იმ მიზეზობაზე, თანხმობას, რომლის მიხედვითაც თითქოს ხომეინიზმი იდეოლოგიურ თანხმობაში იყო პარიათიზმთან. ავტორი უტყვის უფრო ადრინდელი პერიოდის რეფორმატორებს (მაქიმაზადეს, სანგალაჯის) და ბრალს დებს მათ, რომ ისინი იყვნენ იმპერიალიზმის მიერ მანიპულირებული აგენტები, რომელთა მიზანიც იყო მუსლიმური საზოგადოების დანგრევა. ავტორი ნიგნს უძღვნის აიათოლა მოთაპარის, რომელმაც მისი აზრით, ფარდა ახადა რეჟიმულუბას ისლამის ნინააღმდეგ (შეკლულებს მისი დასჯა უნდად იმ მიზეზით, რომ მოთაპარიმ ქოსეინიე ერშადში გააკრიტიკა შარი'ათი). Y. Richard, *Le chi'isme*, p. 222.

¹⁵⁰ იმ ორგანიზაციათა შორის, რომლებმაც შარი'ათის ანტიკლერიკალური იდეები სამოქმედო პროგრამად გაიხადეს, ისხენებენ იატაქვეშა ჯგუფს "ფორკანს", რომელმაც რევოლუციის განმარჯვებისთანავე საკუთარ თავზე აიღო ტერაქტივი, მაგ., დოქტორ მოფათეის და აიათოლა მოთაპარის მოთაპარის მკვლელობა (მათ ბრალი დასდეს შარი'ათისათვის ობსტრუქციის მოწყობა). ფორკანი დაშალეს და მისი ლიდერები სიკვდილით დასაჯეს, მაგრამ იმავე იდეებზე დაფუძნებულმა მეორე ჯგუფმა აუპოვართა იდეალმა "არშან-ე მოსთა ზ'აფამი მრავალი წლის მანძილზე შესწლო არსებობის შენარჩუნება. დღეს არცერთი აქტივისტი არ შეუძლია ირანში ოფიციალურად თავი გამოაცხადოს შარი'ათისტული იდეოლოგიის მატარებლად. შარი'ათის ნააზრევის გავრცელების ცენტრი (ყანუნ-ე ნაშრ-ე აფქარ-ე დოქტორ შარი'ათი), რომელიც შარი'ათის თხზულებების სრულ გამოცემას ისახავდა მიზნად, ოფიციალურად დაიხურა და როგორც ზემოთ იქნა, ზოგიერთი მისი თხზულება აიკრძალა. უკანასკნელი ჯგუფი, რომელიც იატაქვეშა არსებობას განაგრძობდა ირანში (და ნეერები ჰყავდა საფრანგეთშიც), იყო „ისლამური რევოლუციის მონოთეისტები“ (მოჯაჰედდინ-ე ენყელ-ე ესლამი). ეს ჯგუფი უფრო ცდილობდა შარი'ათის პროგრესისტული იდეების ერთგულებას, ვიდრე მისგან ქერპის შექმნას. მოჯაჰედდინ-ე ხალიყი, რომელთა დაპატიმრებასა და სიკვდილის დასჯას შაპის მმართველობის პერიოდში იგი წინ აღუდგა და ისინი მონაშეხებად გამოაცხადა (მათი განადგურების მისია უკვე ისლამურმა რეჟიმმა ითავა), მას უკვე თავისიანად თვლიდნენ.

ხელმძღვანელთა ოფიციალურ გამოსვლებზე და სასკოლო სახელმძღვანელოებზეც. უკანასკნელ წლებში ფაქტობრივად შარი'ათის სახელის რეაბილიტაცია მოხდა და მისი თხზულებების დიდი ნაწილი ხელახლა გამოიცა.

ამასთანავე აღსანიშნავია, რომ შარი'ათის ნააზრევი დღეს დიდწილად მოძველებულია. იგი თავის დროზე მიმართავდა ახალგაზრდა ინტელექტუალებს, რომლებიც ეძებდნენ ისლამურ გზას პროდასავლურ იმპერიულ რეჟიმსა და მარქსისტულ ამბოხს შორის. ისლამური ფასულოებებისაკენ შემობრუნების მონოდებებს სულ უფრო ნაკლები ექო მოჰყვება ავტორიტარული ისლამიზაციისა და რელიგიური პროპაგანდისაგან გადაღლის პირობებში. პრობლემატიკა შეიცვალა, მაგრამ შარი'ათის მიერ მიცემული იმპულსის აქტუალიზება და ხელახლა წინ წამოწევა კვლავაც შესაძლებელია. მისი ზოგიერთი ანტიკლერიკალური თხზულების აკრძალვა კი მონშობს, რომ სამღვდლოება კვლავაც უფროსხის მის გაველნას.

ისიც გასათვალისწინებელია, რომ შარი'ათის პოლიტიკური და სოციალური კონცეფციები საკმაოდ დაშორებულია რეალობისაგან. დასავლელი მკვლევარები შარი'ათის, საერთო ჯამში, განიხილავენ, როგორც მემარცხენე რადიკალური ტიპის რელიგიურ იდეოლოგს, რომელიც საკმაოდ მიმტყეებლურად იყო განწყობილი სოციალისტური ტიპის იდეოლოგიების მიმართ და რომელიც შიიტური ისლამის ინტერპრეტირებას ახდენდა, მშრომელი მასების ინტერესებისათვის ბრძოლისა „დინამიური“ უკლასო საზოგადოების შექმნის რევოლუციურ იდეოლოგიად.

დასკვნის სახით, შევეცდებით განვაზოგადოთ შარი'ათის შეხედულებები:

1) ისლამი დინამიური და მოქნილი რელიგიაა და იგი ადაპტირებადია თანამედროვე საზოგადოებების მოთხოვნილებათა მიმართ. ამდენად, ისლამი განხილული უნდა იყოს, როგორც პროგრესული რევოლუციური თეორია, რომელიც აერთიანებს სოციალურ მეცნიერებას ისტორიასა და პოლიტიკასთან. 2) შიიზმში პიროვნულ თავგანწირვას, „მონამეობასა“ და მუდმივ ბრძოლას უსამართლობის წინააღმდეგ ცენტრალური ადგილი უჭირავს. 3) შიიზმი, როგორც პოლიტიკური მოძრაობა, ისლამური მოძღვრების ჭეშმარიტი გამოხატულებაა. 4) უკანასკნელი იმამის მოვლინების ლოდინი გამოყენებულ იქნა უმოქმედობისა და საკუთარ ნაჭუჭში ჩაკეტივის გამართლებისათვის. დადგა დრო მოქმედებისა და იმამის მოვლინებისათვის სამზადისისა. ამდენად, შიიტური რელიგიური მრწამსი დინამიურ ძალას იძენს. 5) იმამათის კონცეფცია განსხვავდება დასავლური დემოკრატიისა და დიქტატორობისაგან. 6) რელიგიური ვალდებულებანი ნებისმიერი მუსლიმის სოციალური მოვალეობაა და მათ დაცვაზე კონტროლი არ უნდა განახორციელონ რეჟიმისადმი ლოიალურად განწყობილმა სასულიერო პირებმა. 7) ისლამი ქალს პოზიტიურ როლს ანიჭებს და მათ უნდა მიეცეთ უფლება მონაწილეობა მიიღონ ნებისმიერი სახის საზოგადოებრივ საქმიანობაში. 8) არსებობს

უცხოური კულტურის მოძალების შედეგად ხალხის აზროვნების კოლონიზაციის საფრთხე, რასაც მოჰყვება საკუთარი კულტურისა და იდენტურობის დაკარგვა.

აიათოლა რუჰოლა ხომეინი

ისლამის პოლიტიზაციაზე მსჯელობისას, ბუნებრივია, პირველ რიგში ამოტივტივდება აიათოლა რუჰოლა ხომეინის სახელი. სწორედ მან მოახერხა კლერიკალური პოლიტიზებული ისლამის ჩამოყალიბება და მისთვის რევოლუციური ხასიათის მინიჭება, გახდა ისლამური რევოლუციის ქარიზმატიული ლიდერი და მთელი მსოფლიო დააყენა სრულიად ახალი და მანამდე პრაქტიკულად არაპროგნოზირებული რეალობის, ირანში ისლამური მმართველობის დამყარების ფაქტის წინაშე.

70-იანი წლების მიწურულს მანამდე ყველასათვის უცნობი ირანელი მოლა მსოფლიო მედიის ყურადღების ცენტრში მოექცა. 1979 წელს „თაიმმა“ იგი წლის ადამიანად დაასახელა. იმავე „თაიმში“ აღნიშნული იყო: „იშვიათია ლიდერი, რომელიც ესოდენ ააფორიაქებდა მსოფლიოს. იგი არ არის პოლიტიკოსი ამ ცნების დასავლური მნიშვნელობით, მაგრამ ფლობს მნიშვნელოვან და საშიშ იარაღს პოლიტიკური ინსტრუმენტებიდან: უნარს გამოიწვიოს მილიონების როგორც თაყვანისცემა, ისე მრისხანება. რევოლუციამ, რომელსაც იგი წინამძღოლობდა პიტლერის შემდეგ ყველაზე მეტად შეცვალა მსოფლიოში ძალთა ბალანსი.“¹⁵¹ ხომეინი იქცა ამ პერიოდის ახალი ამბების მთავარ გმირად.

ხომეინიმ შეძლო, ერთის მხრივ აეღორძინებინა სამღვდელოების, როგორც საზოგადოების სულიერი მოძღვრის, ფაჰლავიანთა ბატონობის შედეგად ესოდენ დაკნინებული როლი, მეორეს მხრივ კი მისთვის მიენიჭებინა უაღრესად პოლიტიზებული, ჯერარნახული ფუნქცია, რაც განხორციელდა ისლამურ რესპუბლიკაში ხომეინის მხარდამჭერი სამღვდელოების პოლიტიკური გაბატონებით.

ზემოთქმულიდან მკაფიოდ ჩანს, რომ მიუხედავად თანმთხვევი ინტერესებისა, რაც გამოიხატებოდა საზოგადოებრივი და პოლიტიკური ცხოვრების ისლამიზაციის სურვილით, ხომეინისა და საერო ისლამისტების (უპირველესად შარი'ათისა და მისი მიმდევრების) შეხედულებებს შორის ღრმა უფსკრული არსებობდა და თუკი „შარი'ათი საკუთარი არგუმენტაციის საფუძველად იღებდა თანამედროვე სოციოლოგიას, ხომეინი ეყრდნობოდა ტრადიციული ისლამური თეოლოგიის ლოგიკას.“¹⁵² მაშინ, როცა შარი'ათი მკაფიოდ ანტიკლერიკალურ პოზიციებზე იდგა და მხარს უჭერდა ისეთ ისლამს, რომელიც რეფორმირებული და ინტერპრეტირებული იქნებოდა თანამედროვე საზოგადოების მოთხოვნების შესაბამისად, ხომეინი მიზნად ისახავდა კლერიკალური ძალაუფლება დაემყარებინა მთლიანად სახელმწიფოსა

¹⁵¹ „Ayatullah Khomeini: The Mystic who lit the Fires of Hatred“, *Time*, January 7, 1980.

¹⁵² N. Yousefi, *Religion and Revolution in the Modern World*, p. 107.

და საზოგადოებაზე, უზენაეს პოლიტიკურ ხელისუფლად კი სასულიერო პირს საზღვრავდა.

ხომეინი წარმოადგენს მკაფიო მაგალითს კლერიკალური კარიერისა, რომელმაც სახალხო რელიგიურობის ტალღაზე წამოიწია წინ. მასში მოხდა რელიგიურობის იმ ორი ტიპის გაერთიანება, რომელთა შეკავშირება არასდროს ყოფილა რეალიზებული. ერთ მხარეს დგას პროვინციელი კლერიკი, უბრალო მოლას ვაჟი, რომელიც პროვინციის ერთ მეთყველედ და რომელშიც ესოდენ თვალსაჩინო იყო გლეხური ინტონაციები. მეორე მხარეს კი პიეროკრატიის უდიდესი ტრადიცია. ეს არის მოლას კარიერა რომელმაც სასულიერო ნოდება ტრამპლინად გამოიყენა სოციალური ზეასვლისათვის.¹⁵³

ხომეინი თავდაპირველად არ ისწრაფოდა იურისტის კარიერისაკენ. მას გაცილებით უფრო აინტერესებდა მისტიკური და ფილოსოფიური ძიებები. ამის ნათელია დასტურია მისი გატაცება სუფიზმითა და მისტიციზმით,¹⁵⁴ აგრეთვე ირანის ფილოსოფიური მემკვიდრეობით. 50-იან წლებში ხომეინი პოლიტიკური თვალსაზრისით აბსოლუტურად პასიური იყო. მასებთან მისი შეხვედრა მეტად გვიან, 1963 წელს შედგა და ეს მას თხუთმეტწლიან განდევნად დაუჯდა ქვეყნიდან. სწორედ მაქსიმალ-იზმმა უზრუნველყო მისთვის მხარდაჭერა. „იმ სისხლიან დრამას, რასაც წარმოადგენდა რევოლუცია, ისეთი პიროვნების სპონტანური საჭიროება გააჩნდა, რომელიც დიამეტრიულად საპირისპირო იქნებოდა შაჰისა, რათა იგი განედევნა და შეეცვალა.“¹⁵⁵ სწორედ ამან განაპირობა ხომეინის წარმატება.

1963 წ. ამბებმა გამოიწვია პოლიტიზებული რელიგიური გრძნობების გამოღვიძება და გაღვივება. „იგი წარმოადგენდა პასუხს ფაშლავის რეჟიმის ძალისმიერ ვესტერნიზაციაზე და წინ იყო წამონეული იდეა, რომ ისლამი შეიძლებოდა გამხდარიყო კოლექტიური პასუხი მოდერნიზაციის გამოწვევაზე.“¹⁵⁶ ნაციონალისტური რიტორიკა თანდათანობით

¹⁵³ Y. Richard, *Le shi'isme*, p. 140.

¹⁵⁴ ხომეინი თავიდან სცემდა წასიკ ად-დინ თუსის, რომელმაც განავითარა ნეოპლატონური სრულყოფილი ადამიანის კონცეფცია. ეს არის სრულყოფილი მოძღვარი, რომელიც იმამის ოკულტაციის პერიოდში მოღვაწეობს, როგორც სჯულის კანონის უზენაესი ინტერპრეტატორი და თემის წინამძღოლი. ხომეინის კონცეფცია, მისი დასრულებული სახით, არ არის ბუვეიანური ან პოსტბუვეიანური ეპოქის უღეში, არც სეფიანთა და ყაჯართა დროის მუჯთაჰიდი, არამედ სწორედ ნეოპლატონური პერსონიფიკირებული მეფე-ფილოსოფოსის იდეალია, რომელიც საუკუნეთა მანძილზე მუსლიმი ფილოსოფოსთა და მისტიკოსთა შთაგონების წყარო იყო.“ M. Bayat, "The Iranian Revolution of 1978-79: Fundamentalist or Modern?", *MEJ*, vol. 37, No:1, 1983, p. 35. თუმცა ისიც აღსანიშნავია, რომ როდესაც თუსი და სხვა მუსლიმი ფილოსოფოსები სრულყოფილი ადამიანის – სრულყოფილი მოძღვრის კონცეფციას ქმნიდნენ, ფილოსოფია და მისტიციზმი ცოდნის გამოყოფილ სფეროებს წარმოადგენდა და არც თუ ისე შეწყნარებული იყო იურისტთა მიერ.

¹⁵⁵ B. Moin, *Khomeini: Life of the Ayatollah*, p. 216.

¹⁵⁶ N. R. Keddie, "Ideology, Society and the State in Post-Colonial Muslim Societies", in: *State and Ideology in the Middle East and Pakistan*, F. Halliday and H. Alavi (eds), p. 10.

შეიცვალა ისლამისტურით. საერო ისლამისტების დომინირების პირობებში კი ქვეყნიდან განდევნილ ხომეინის თითქოს არ ძალუძდა გავლენა მოეხდინა და მისთვის სასურველი მიმართულებით წაეყვანა ოპოზიციური მოძრაობა. მიუხედავად ამისა, ხომეინი, რომელიც 70-იანი წლებში აყალიბებდა მომავალი ისლამური მმართველობის პრინციპებს, ასევე ფხიზლად ადევნებდა თვალს ირანში მიმდინარე საზოგადოებრივ და პოლიტიკურ პროცესებს და ნებისმიერ მნიშვნელოვან მოვლენაზე დაუყოვნებლივ რეაგირებდა.

1963 წ. ამბების შემდეგ¹⁵⁷ იგი მცირე ხანს ცხოვრობდა ბურსაში (თურქეთი), 1965 წ. ოქტომბრიდან კი ნაჯაფში, სადაც მის, როგორც ირანის შაჰის ოპოზიციონერისა და მგზნებარე პროპაგანდისტის მიმართ, ერაყის ბაასისტური მთავრობა ტოლერანტობას იჩენდა.¹⁵⁸ სწორედ ნაჯაფში შეიქმნა მისი მთავარი ნაშრომი (იხ. ქვემოთ).

ხომეინისა და მის მიმდევრების პირველ მნიშვნელოვან წარმატებად უნდა ჩაითვალოს მათი ზენოლის შედეგად იუსტიციის სამინისტროს იმ გადაწყვეტილების გაუქმება, რომლის თანახმადაც სასამართლოში მონაშენებს შეეძლოთ ყურანზე არ დაეფიცათ.

ზემოთ უკვე ითქვა, რომ პოლიტიკურ ასპარეზზე გამოსვლის პერიოდში ხომეინის არ ფარავდა შაჰის მიმართ ნეგატიურ დამოკიდებულებას. მაგრამ, როგორც მართებულია ნერს ჰ. დაბაში, „მეცდომმა იქნება ვიფიქროთ, რომ ერაყში ჩასულ ხომეინის უკვე ჩამოყალიბებული კქონდა ირანული მონარქიის მოსპობის მოთხოვნა.“¹⁵⁹

უფრო ადრე, როდესაც ხომეინი ლაპარაკობდა ისლამური მმართველობის შესახებ, იგი აღნიშნავდა, რომ ამგვარი მმართველობის განხორციელებაზე „მთელი პასუხისმგებლობა ეკისრებათ ისლამურ მთავრობებს, მუსლიმ პრეზიდენტებსა და მუსლიმ მეფეებს.“¹⁶⁰ ულემებს კი მათთვის კონსულტაციების განევა ევალეობლათ (პრინციპში, ეს შეხედულება ემთხვევა ტრადიციული პოლიტიზებული სამღვდელთების მოთხოვნებს).

ხომეინის თანდათანობით უყალიბდება ფაჰლავიანთა მონარქიის „ისტორიის სანაგვეზე“ გადაადების მოთხოვნა. „1967 წლის აპრილში ხომეინის ტონი იცვლება, როდესაც იგი შეიტყობს, რომ შაჰმა თვითონ

¹⁵⁷ 1963 წ. დაპატიმრების შემდეგ ხომეინი გამოცხადდა მარჯად მრავალი მუჯთაჰიდის (მათ შორის იყო მისი მომავალი მონინალმდევე მარი'ათმადარიც), რამაც იგი ვადაარჩინა სასამართლო პროცესისგან და შესაძლოა სიკვდილით დასჯისაგან.

¹⁵⁸ რომ 1975 წ. ირანსა და ერაყს შორის აღეირში დადებული ხელშეკრულებით ორ ქვეყანას შორის საზღვრები იხსნებოდა. ამდენად, ხომეინის უპრობლემოდ შეეძლო გადაეღობა საზღვარი და ირანში გადმოსულიყო. შაჰმა, მოსალოდნელი გართულებების თავიდან ასარიდებლად, ხომეინის ექსტრადიციის მოთხოვნით მიმართ ერაყის მთავრობას. სადამ ჰუსეინი გამოეხმაურა შაჰის თხოვნას და 1978 წ. ერაყიდან გააძევა ხომეინი. თუმცა, ამ ფაქტს ხელი არ შეუშლია ხომეინის აქტიური პოლიტიკური მოღვაწეობისათვის.

¹⁵⁹ H. Dabashi, "By What Authority? The Formation of Khomeini's Revolutionary Discourse, 1964-1977", *Social Compass*, 36 (4), 1989, p. 513.

¹⁶⁰ S. Bakhash, *Islam and social justice in Iran*, p. 108.

დაიღდა გვირგვინი, იგი წერილს წერს პრემიერ პოვეიდას, რომელშიც უკვე პირდაპირ აყენებს ეჭვქვეშ ფაქტებიანთა ლეგიტიმურობას.¹⁶¹ ხომეინის ნააზრევში უღებების პოლიტიკური ხელისუფლების თემამ წინ წამოიწია 70-იან წლებში. ამასთან დაკავშირებით კი განსაკუთრებით მძაფრი ფორმა მიიღო მისმა ანტიმონარქისტულმა განწყობამ: „ისლამი მონარქიის პრინციპს არაკანონიერად აცხადებს“¹⁶², წერდა იგი.

ფაქტებიანთა რეჟიმის მოდერნისტული რეფორმები, რაც ტრადიციულად იწვევდა სამღვდლოების პროტესტს, ერთ-ერთი მიზეზი იყო ხომეინის ანტიდასავლური განწყობისა. ხომეინი, როგორც ზემოთ აღინიშნა, ჯერ კიდევ 1964 წელს გამოვიდა აშშ-ის სანინალმდევო განცხადებებით. შემდგომში ხომეინის თავდასხმის ობიექტად იქცა არა მხოლოდ ზოგადად დასავლეთი, არამედ დასავლეთში ჩამოყალიბებული ორიენტალისტური სამეცნიერო სკოლაც. 1970 წლის 31 მაისს ხომეინიმ ღია წერილი გაუგზავნა ევროპისა და ამერიკის ირანულ სტუდენტებს, რომელშიც ბრალი დასდო ორიენტალისტებს ისლამის არსის დამახინჯებაში, გაილაშქრა „მედასავლეთუობის“ წინააღმდეგ.¹⁶³ უპირველესად მტრად კი შეერთებულ შტატებს სახავდა: „ყველამ უნდა გააცნობიეროს, რომ ირანისა და ისლამური სამყაროს ყველა პრობლემა მომდინარეობს ამერიკისგან“.¹⁶⁴

ხომეინისათვის ისლამური სამყაროს ერთ-ერთ უმთავრეს მტერს ისრაელი წარმოადგენდა (ანტისრაელური განწყობილებები ისლამურ სამყაროში გამსაკუთრებით გამძაფრდა 1967 წ. ე.წ. „ექვსდღიანი ომის შემდეგ). რეზა შაჰის საგარეო პოლიტიკა კი, რომლის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან მახასიათებელს ისრაელთან მჭიდრო ურთიერთკავშირი წარმოადგენდა, როგორც ხომეინის, ისე საერთოდ ოპოზიციონერი ისლამისტების პროტესტს იწვევდა. ხომეინის განცხადებით, „ნებისმიერი კავშირი ისრაელთან და მის აგენტებთან, კომერციული თუ

¹⁶¹ *Ibid.*, pp. 104-105. სწორედ ამ არგუმენტაციას იყენებდა ისლამური ირანი უკვე რევოლუციის გამარჯვების შემდეგ საუდის არაბეთთან დაპირისპირების პირობებში. იმედროულად ხომეინი აღნიშნავდა, რომ „ირანში რევოლუციის მიზანი იყო არა მონარქიული რეჟიმის დამხობა, არამედ ღვთაებრივი გამოცხადების პრინციპებზე დაფუძნებული რესპუბლიკის შექმნა.“ Ayatollah Khomeini, *Majma' e goftâr-e Musavi*, Paris, No:1, 1978, p. 27.

¹⁶² სწორედ ამ არგუმენტაციას იყენებდა ისლამური ირანი უკვე რევოლუციის გამარჯვების შემდეგ საუდის არაბეთთან დაპირისპირების პირობებში. იმედროულად ხომეინი აღნიშნავდა, რომ „ირანში რევოლუციის მიზანი იყო არა მონარქიული რეჟიმის დამხობა, არამედ ღვთაებრივი გამოცხადების პრინციპებზე დაფუძნებული რესპუბლიკის შექმნა.“ *Ibid.*

¹⁶³ G. Sanikidzâ, "Islam, politique et société d'après Ayatollah Khomeini", *Orientalist*, I, 2001. p. 53.

¹⁶⁴ "Khomeini va jonsheb" (Khomeini and the Movement), trans. by E. Abrahamian, in: M. Gutfleiner and S. Schaar, *The Middle East and Islamic World Reader*, p. 256.

პოლიტიკური, აკრძალულია და ენინაალმდეგება ისლამის მინეროლობებს." ¹⁶⁵

ხომეინი ასევე გასცა განკარგულება რელიგიური გადასახადების, ზაქათის და სამ-ე ემამის ნანილი გადაეცათ პალესტინის განთავისუფლების ორგანიზაციისათვის. ¹⁶⁶

მისთვის მიუღებელი იყო როგორც დასავლეთი, ისე კომუნისტური სისტემა. იგი ადრეული პოლიტიკური მოღვაწეობიდანვე ამჟღავნებდა შეურიგებლობას მემარცხენეებისადმი. ხომეინი აღნიშნავს, „თუკი ახალგაზრდობა გააცნობიერებს ისლამური მმართველობის მიზნებს... ტირანული და კოლონიური სახელმწიფოების საყრდენი - მცდარი კომუნისტური და მისი მსგავსი სკოლები, ავტომატურად დაემხოებიან.“ ¹⁶⁷

დასავლეთის გავლენისაგან მუსლიმური ქვეყნების დაცვისა და კოლონიალიზმის წინააღმდეგ ბრძოლის ყველაზე ეფექტურ საშუალებად ხომეინი ისლამს და მუსლიმურ სამღვდლოებას მიიჩნევდა: „უცხოელებმა ირანელთა მენტალიტეტი შეისწავლეს და აღმოაჩინეს, რომ მათი გეგმების რეალიზაციის ერთადერთ წინააღმდეგობას ისლამი და სამღვდლოება წარმოადგენს... ამიტომაც ისინი ყოველთვის ცდილობდნენ ამ წინააღმდეგობის მოსპობას“ ¹⁶⁸ დასავლური მმართველობის სისტემები მიუღებელია და ზედმეტია ისლამური სამყაროსათვის. ერთ-ერთი დასავლელი ურნალისტიკისათვის მიცემულ ინტერვიუში ხომეინი აღნიშნავდა: „ისლამი მოიცავს ყველაფერს, იმასაც, რასაც თქვენ თავისუფლებასა და დემოკრატიას უწოდებთ... სიტყვა ისლამს არ ესაჭიროება ზედსართავი დემოკრატიული.“ ¹⁶⁹

დასავლეთთან ერთად, ხომეინი უარყოფითად აფასებდა კომუნისტურ სამყაროსაც: „კომუნისტები ისეთივე საფრთხეს წარმოადგენენ ირანისათვის, როგორც შაჰი.“ ¹⁷⁰ 60-იანი წლების მესამე სამყაროს ქვეყნებში ფართოდ გავრცელდა მარქსისტული იდეები. მუსლიმურ სამყაროში მემარცხენე ინტელექტუალები ამ იდეების

¹⁶⁵ ზემოთქმულიდან გამომდინარე, რევოლუციის გამარჯვების შემდეგ პრაქტიკულად შეუძლებელი იყო, რომ ახალი ხელისუფლება, რომელიც ყოველმხრივ ცდილობდა რადიკალური დისტანცირება მოეხდინა შაჰის პოლიტიკისაგან, ისრაელის თავგადაკული მონინაალმდეგე არ გამხდარიყო. თუმცა ამას ხელი არ შეუშლია ისლამური რესპუბლიკის მესვეურთათვის, „ირანგეიტად“ მონათლული ცნობილი აფიორის დროს, აშშ-საგან იარაღის შესასყიდად მუამაღლობისათვის ისრაელისათვის მიემართათ.

¹⁶⁶ აღსანიშნავია, რომ პირველი პოლიტიკური ლიდერი, რომელიც ირანში ჩავიდა ისლამური რევოლუციის გამარჯვების შემდეგ, პალესტინის განთავისუფლების ორგანიზაციის ხელმძღვანელი იასირ არაფათი იყო.

¹⁶⁷ Ayatollah Khomeyni, *Pensées politiques d' Ayatollah Khomeyni*, Présentation thématique au travers de ses écrits et de ses discours depuis 1941, Trad. et présentation par Y. A. Henry, p. 54.

¹⁶⁸ Idem (Xomeyni Seyyed Ruhollah Musavi), *Hokumat-e eslâmi* (Nâme'î az Enâm musavi), p. 170.

¹⁶⁹ Idem, Interview dans *Le Nouvel Observateur*, 15 octobre, 1979.

¹⁷⁰ Idem, *Majmu'e gofiâr-e Musavi*, p. 2.

ილაშჩი და ამ „ისლამისტი მარქსისტების“ წინააღმდეგ.¹⁷¹

1971 წელს რელიგიური კორპუსის შექმნა კიდევ ერთი მიზეზი გახდა ხომეინის პროტესტისათვის. 12 ნოემბერს იგი თავს დაესხა ამ კორპუსს და კოლონიური სახელმწიფოების აგენტების შექმნილად მიიჩნია, რომლის მიზანიც იყო მუსლიმი სამღვდელოების ავტორიტეტის დაკნინება. ხომეინი მოუწოდა სამღვდელოებას ამ კორპუსის წინააღმდეგ ბრძოლისა და მის საპირისპირო პროპაგანდისაკენ სოფლებსა და ქალაქებში.

ხომეინის განსაკუთრებული აღშფოთება გამოიწვია ირანის სახელმწიფოებრიობის 2500-წლოვანი იუბილეს პომპეზურმა აღნიშვნამ (საგულისხმოა, რომ ამავე პერიოდში ირანის ზოგიერთ რეგიონში გვალვამ ათასობით ადამიანი სარჩო-საბადებლის გარეშე დატოვა). ხომეინის კიდევ ერთხელ მიეცა საშუალება თავს დასხმოდა შაჰს ისრაველთან კავშირის გამო: „2500-წლოვანი იუბილეს ორგანიზებისათვის შაჰმა ექსპერტები ისრაელიდან მოიწვია.“¹⁷² ხომეინი ცვლის მონარქიის ისტორიას, რომელიც, მისი აზრით, „ისტორიის სამარცხვინო ლაქაა.“¹⁷³ ხომეინის რწმენით, ტირანების რეზა შაჰის, ალა მოჰამად ხან ყაჯარის, ნადირ შაჰის შეფობა ნამდვილად არ არის აღსანიშნავი.¹⁷⁴

მოგვიანებით, ხომეინი აღნიშნავდა: „მონარქიის პრინციპი ოდითგანვე ეწინააღმდეგება გონივრულ კანონებს, წესებსა და ადამიანის უფლებებს. დაუშვათ, მთლიანად ხალხმა ხმა მისცა იმას, რომ ერთი ადამიანი ყოფილიყო მონარქი, მაგრამ განა ეს იმას ნიშნავს, რომ ამ მონარქის შთამომავლებიც მონარქები უნდა ყოფილიყვნენ.“¹⁷⁵

ხომეინის განცხადებებში სულ უფრო მატულობდა ანტი-მონარქისტული მოტივები. იგი უკვე აცხადებდა: „ღმერთმა მოსე წარმოგზავნა მეფის (ფარაონის) გასანადგურებლად.“¹⁷⁶ 1972 წლიდან კი ხომეინის ლექსიკონში ჩნდება ახალი ტერმინები: „ნეო-კოლონიალიზმი“, „განვითარებადი ქვეყანა“, „სახელმწიფოს მიერ კონტროლირებადი პრესა“, რაც ნათლად მეტყველებს რომ ხომეინი საბოლოოდ იმორებდა ტრადიციული სამღვდელოებისათვის დამახასიათებელ იმიჯს.

ამავე ხანებში მან გამოსცა ფეთვა, რომლითაც რელიგიური გადასახადის ნაწილის პოლიტიკტიმრების ოჯახებისათვის გადაცემა კანონიერი ხდებოდა.

¹⁷¹ რევოლუციის გამარჯვების შემდეგ დაიწყო ირანელ მემარცხენეთა მასობრივი რეპრესიები. ირანის კომუნისტურ პარტია თუდეს კი იატაკქვეშეთში გადასვლა მოუწია.

¹⁷² Ayatollah Khomeyni, *Pensées politiques*, p. 54.

¹⁷³ H. Dabashi, *op. cit.*, p. 523.

¹⁷⁴ Ayatollah Khomeyni, *Pensées politiques*, p. 62.

¹⁷⁵ А. З. Арабаджяни, “О речи имама Хомейни на клубнице Бехеште Захра 1 февраля 1979 г. (к вопросу о характере Иранской революции 1978-1979 гг.)”, в сб.: Н.М. Мамедова и Мехди Са-наи (отв. ред.), *Иран: ислам и власть*, с. 124.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 63.

ემიგრაციაში 15 წლის ცხოვრების მანძილზე ხომეინის სალაროში უზარმაზარი თანხები შემოდიოდა. ცალკეულ წლებში ხუმსისა და ზაქათის რაოდენობა, რომელსაც შიიტები აგროვებდნენ და უგზავნიდნენ ნაჯაფში ხომეინის აღწევდა 25 მლნ. დოლარს.¹⁷⁷ მიღებული თანხის ნაწილს ხომეინი ხარჯავდა ლარიბი მოღვლებისა და მდერესეს სტუდენტებისათვის, მაგრამ „ხომეინის ფონდის“ მნიშვნელოვანი ნაწილი იხარჯებოდა პროპაგანდისტული მასალების შესაქმნელად და მათ გასავრცელებლად ირანში, აგრეთვე „ძალოვანი ცენტრის“ შაჰის რეჟიმის წინააღმდეგ მომავალი ბრძოლებისათვის იატაკქვეშა რაზმების შესაქმნელად. მთავარ ფინანსურ დონორ ბაზრის სისტემა წარმოადგენდა, რომელიც სამღვდლოების შემოსავლის 80%-მდე იძლეოდა რელიგიური გადასახადების, ნებაყოფლობითი შემოწირულობების, ძღვენის და ა.შ. სახით. ამ შემოსავლის მასშტაბებზე ზემოთ უკვე იყო ლაპარაკი.

1975 წ. შაჰის ხელდასმით „აღორძინების“ პრომონარქისტული პარტიის შექმნასაც ხომეინი საპროტესტო წერილით გამოეხმაურა: „ვინაიდან ეს პარტია ეწინააღმდეგება ისლამს და მუსლიმი ერის არსებობას ირანში, მისი ნეერობა თანაბარმნიშვნელოვანია მჩაგვრელობისა და მუსლიმების შეურაცხყოფისა.“¹⁷⁸

1976 წ. შაჰმა გამოსცა ბრძანება, ისლამური კალენდრის ირანული კალენდრით შეცვლის შესახებ, რომლის ათვლის წერტილიც კიროს დიდის ტახტზე ასვლის წელი გახდა. ხომეინიმ ამ ინოვაციის წინააღმდეგაც გაილაშქრა.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ნათელია, რომ ხომეინი 1963-78 წლებში „ჩრდილში“ სულაც არ იდგა და არ იყო დაკავებული მხოლოდ თეორიული საკითხების დამუშავებით. შესაძლებელია იგი სხვა ისლამისტებზე ნაკლებად ჩანდა, მაგრამ ხომეინი შეძლებისდაგვარად აქტიურობდა და საკუთარ აზრს, რომელსაც ირანში საკმაო წონა გააჩნდა, გამოთქვამდა ნებისმიერ მეტ-ნაკლებად მნიშვნელოვან პოლიტიკურ საკითხთან დაკავშირებით.¹⁷⁹

ალ-ე აჰმადის მსგავსად, 60-იანი წლების მიწურულს ხომეინიმ უარყო დემოკრატიული მმართველობის (ალ-ჯომჰურიეა) და კონსტიტუციური მონარქიის (ალ-მამრუთა) პრინციპები – ე.ი. ირანის რეჟიმი 1906 წლიდან (ხომეინი წინა თაობის სამღვდლოებას ადანაშაულებდა იმაში, რომ მათ დაუშვეს 1906 წ. კონსტიტუციის მიღება, რომელიც ევროპული კონსტიტუციების „ბრმა გამეორებას“ წარმოადგენდა). იგი პრაქტიკულად იმავე მიმართულებით მიდიოდა, რომელიც აირჩია ირანის ისლამისტურმა ინტელიგენციამ,¹⁸⁰ მაგრამ ამ უკანასკნელისაგან

¹⁷⁷ P. Baïta, Cl. Roullaux, *L'Iran insurgé: 1789 en Islam? Un tournant du monde*, p. 154.

¹⁷⁸ Ruhollah Khomeini, *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*, translated and annotated by Hamid Algar, p. 249.

¹⁷⁹ G. Sanikidze, *Andiške-je enklabi emām khomcīni*, in *Ju dūr*, 26, 1377/1999, p. 95.

¹⁸⁰ Y. Richard, "Le rôle du clergé: tendances contradictoires du chi'isme iranien contemporain", *ASSR*, 55, 1, 1983, p. 18.

განსხვავებით, მისი პოლიტიკური თეორიის ამოსავალი პუნქტი სამღვდლოების პოლიტიკური მმართველობა გახდა. «არ მოტყუვდეთ და არ აპყვეთ ცრუ პროპაგანდას, რომელსაც სურს ჩვენ (სამღვდლოება) გაგერიყოს პოლიტიკიდან, საზო-გადოებრივი საქმიანობიდან და ხელი შეგვიშალოს ბრძოლაში»,¹⁸¹ მოუწოდებდა იგი მორწმუნეებს.

სწორედ ამ პერიოდში იქმნება ხომეინის მთავარი ნაშრომი, რომლის იდეებიც დაედო საფუძვლად ისლამური რესპუბლიკას. ეს ნაშრომი წარმოადგენდა ხომეინის ორი თეოლოგი სტუდენტის (კერძოდ ჯალალოდ-დინ ფარსისა და ჰამიდ რუჰანის) მიერ 1971 წ. ხომეინის ნაჯაფში ნაკითხული ლექციების ჩანაწერს და იყო ხომეინის პოლიტიკური აზროვნების რადიკალიზაციის ნაყოფი 1964 წ. ირანიდან მისი გაძევების შემდეგ. სწორედ ამ ნაშრომშია ჩამოყალიბებული ველაიათ-ე ფაყიპის კონცეფცია.¹⁸²

ხომეინიმ ამ ლექციებში მოახდინა სამღვდლოების თეოკრატიული ძალაუფლების პრინციპების სისტემატიზაცია და ველაიათ-ე ფაყიპი გახდა 1979 წ. ირანის კონსტიტუციის საფუძველი.¹⁸³

„ისლამურ მმართველობაში“¹⁸⁴, ხომეინი უკვე ამტკიცებდა, რომ ისლამი არა მარტო ეთიკური რელიგიაა, არამედ ყველა ის კანონი და პრინციპები გააჩნია, რომლებიც აუცილებელია მმართველობისა და სოციალური ადმინისტრირებისათვის. აქედან გამომდინარე, ისლამური მმართველობა არის ჭეშმარიტი კონსტიტუციური მმართველობა, რომელსაც ყურანი და ტრადიციები გააჩნია კონსტიტუციის სახით. იმის გამო, რომ ყურანსა და ტრადიციებში არ არის სპეციფიკური მითითება იმის თაობაზე, თუ ვინ უნდა იყოს მმართველი ოკულტაციის პერიოდში, შარი'ათის სრულფასოვანი ამოქმედებისათვის აუცილებელია სოციალური ნესრიგი. მუსლიმი გამგებელი უნდა იყოს სამართლიანი. შესაბამისად, მან ზედმიწევნით კარგად უნდა იცოდეს შარი'ათი, რათა მისი ქმედებები საღვთო კანონის მოთხოვნებს შეესაბამებოდეს. ამ

¹⁸¹ Ayatollah Seyyed Houhollah Khomeini, *Pour un gouvernement islamique. La manifeste de Ayatollah*, Transl. M. Kotobi et B. Simon avec la concours de Ozza Banisadr, p. 23.

¹⁸² დისკუსიები ფაყიპის ხელოვნების შესახებ დღის ნესრიგში დადა 1979 წელს, როდესაც „რევოლუციური ენთუზიაზმის განვლების შემდეგ ირანელებს მოუწოდეს ნესრიგისაკენ ზედსართავით ისლამური.“ Y. Richard, *Le shi'isme*, p. 108. ამ დროს აღმოჩნდა, რომ ირანის ახალი წინამძღოლის მხოლოდ ერთი ნიგნი იყო ხელმისაწვდომი სპარსულად. მას აერცვლებდნენ აჯანყების დღეებში, მაგ.რამ იგი ბუერს არ ჰქონდა ნაკითხული გამოცე- (მათა მიხედვით ნაშრომი სხვადასხვა სათაურებს ატარებდა: „ისლამური მმართველობა“, „ფაყიპის ხელოვნება“, „იმამ მუსაეის ნიგნი, რომელიც ფარდას ხდის საიდუმლოებას“ და სხვ. ამჟამად უმთავრესად გამოდის „ისლამური მმართველობის“ სახელწოდებით.

¹⁸³ ველაიათ-ე ფაყიპის ინსტიტუტი კიდევ უფრო გაძლიერდა 1988 წ. იანვრის დეკრეტით (მაგრამ ნაწილობრივ დაკარგა მნიშვნელობა 1989 წ. ხომეინის სიკვდილის შემდეგ).

¹⁸⁴ ისიც აღსანიშნავია, რომ „ისლამური მმართველობის“ ენა ტექნიკური თელაზონისით ოურიდიული და ტონით ელიტისტურია და შესაბამისად მის შკითხველთა რიცხვის შეზღუდული იყო. რაც შეეხება ხომეინის ნერილებს და მონოდებებს, ისინი ყველასათვის გასაგებ ენაზე იყო დანერილი და მოსახლეობისათვის საშოქმედო პროგრამა ხდებოდა.

პირობებს აკმაყოფილებს მხოლოდ ფაყიჰი. იგი არის პიროვნება, რომელსაც ყველაზე მეტად ხელენიფება მუსლიმური თემის მართვა – ველაიათ-ე ფაყიჰი. მან იგივე ფუნქციები უნდა იტვირთოს, რომელთაც იმამი ასრულებდა, თუმცა ბუნებრივია, მას ვერ გაუტოლდება. ამგვარ მმართველობაში არ არის ადგილი მეფეებისა თუ სხვა საერო ხელისუფალთათვის. „მონარქია და მემკვიდრეობა ის ორი რამ არის, რომლის წინააღმდეგაც აღდგა პუსაინი და რის გამოც დაიღუპა მონამეობრივი სიკვდილით. მან უარი თქვა ელიარებინა იაზიდის მეფობა, აჯანყდა და ყველა მუსლიმს იგივეს გაკეთება მოუწოდა.“¹⁸⁵

ხომეინი მეთოდურად, ნაბიჯ-ნაბიჯ უახლოვდებოდა კლერიკალური მმართველობის პრინციპების ჩამოყალიბებას და ფაყიჰთა უზენაესობის აღიარებას პოლიტიკის სფეროში: „ნათელია, რომ ფაყიჰები მბრძანებლობენ სულთნებზე. თუ სულთნები მუსლიმები არიან, ისინი უნდა დაემორჩილონ ფაყიჰს და მიმართონ მას კითხვებით კანონების შესახებ მათ განხორციელებამდე, ვინაიდან ჭეშმარიტი ხელისუფალი სწორედ ფაყიჰები არიან. ამდენად, სუვერენობა ეკუთვნით ფაყიჰებს.“¹⁸⁶

უნდა აღინიშნოს, რომ ხომეინი ხშირად ახდენს მოლა აჰმედ ნარაჰისა (ზემოთ უკვე ითქვა, რომ სწორედ ნარაჰიმ გამოიყენა პირველად ტერმინი ველაიათ-ე ფაყიჰი) და შაიხ ჰოსეინ ნა'ინის ციტირებას, რომლებმაც თითქმის ხომეინის თანმთხვევი თვალსაზრისი გამოხატეს იმამის წარმომადგენელთა პოლიტიკურ პრივილეგიებთან დაკავშირებით. თუმცა, ხომეინისაგან განსხვავებით, ეს თემა პოლიტიკური თეორიის ცენტრალურ ნაწილად არ უქცევიათ.

ხომეინი მკაცრად გმობს იმ უღემებს, რომლებიც თავს არიდებენ პოლიტიკურ და სოციალურ საქმეებში ჩართვას. იგი მიიჩნევს, რომ ამგვარი მოქმედებით მათ უღალატეს მათთვის იმამის მიერ მინიჭებულ ფუნქციას. იგი კიდევ უფრო დაუნდობელია „სამეფო კარის უღემების“ (აბუნდუჰა-იე დარბარი) მიმართ (იგულისხმება ის სამღვდლო პირები, რომლებიც იზიარებდნენ შაჰის პოზიციას და მისგან თანამდებობებს და სხვადასხვა სახის პრივილეგიებს იღებდნენ). ხომეინის თვალსაზრისით, ისინი ისლამის მტრები არიან. თუმცა ისიც აღსანიშნავია, რომ როდესაც იგი უტევს ზოგიერთ სასულიერო პირს წარსულში ხელისუფლებასთან თანამშრომლობის გამო, ეს არ ნიშნავს, რომ იგი ზოგადად სამღვდლოებას უპირისპირდება.

ხომეინისათვის მორალური იმპერატივი, რა თქმა უნდა, არის მოციქულის მიერ შექმნილი მუსლიმური თემის აღდგენა, მაგრამ ბუნებრივია ეს არ შეიძლება იყოს ჩვენს დროში ამ თემის ზუსტი განმეორება. ჭეშმარიტი განზმენდა და ხსნა ელით მათ, ვინც ამისაკენ ესწრაფვის. ადამიანის გზამკვლევი და ქარტია, ბუნებრივია, ყურანი უნდა იყოს. ყურანი, ყველაფერთან ერთად, მონოდებულია „წინ

¹⁸⁵ Ayatollah Khomeini, *Pour un gouvernement islamique*, p. 14

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 49.

ნაიყვანოს ადამიანი არასრულყოფილი მდგომარეობიდან, რომელშიც იგი იმყოფება, უმაღლესი, სრულყოფილი მდგომარეობისაკენ, რომლის ღირსიც იგი არის.¹⁸⁷

ხომეინის რევოლუციური თეორიის უპირველესი წყარო მუსლიმთა კოლექტიურ მეხსიერებაში არსებული მუჰამადის არქეტიპია. იდეალია მუჰამადის მიერ შექმნილი პრიმიტიული ისლამური თემი - უმმა, იმამ 'ალის დროს არსებული ისლამური მმართველობა, რომელიც სამართლიანობის მოწყალების, ასკეტიზმის პრინციპებს ეფუძნებოდა. ისლამი დასაბამიდანვე სწორედ „ღვთაებრივი მმართველობის სისტემის დამყარებას“ ისახავდა მიზნად. მაგრამ ერთი მხრივ მუსლიმებმა დაივიწყეს საკუთარი ისტორიული მისია, მეორე მხრივ კი კოლონიალიზმმა ხელი შეუშალა ჭეშმარიტი ისლამური საზოგადოების შექმნას. ყოველივე ამის შედეგად, ამ იდეას ჩამოყალიბებული სახე არც მიუღია.

ხომეინის სწამს, რომ „მოციქულის მოღვაწეობის შედეგსა და მისი მოქმედების ფორმას ჩვენ მივყავართ ისლამური ხელისუფლების დამყარების აუცილებლობის აღიარებამდე.“¹⁸⁸ ამასთანავე, „შუქმდებელია იმის დაშვება, რომ მეთორმეტე იმამის ოკულტაციის შემდეგ ღმერთი მიატოვებდა ადამიანებს ბედის ანაბარა.“¹⁸⁹ მოციქულისა და იმამების შემდეგ კი საზოგადოების წინამძღოლობა ევალება სამართლიან ფაყიჰს (*ფაყიჰ-ე ადელ*). ხომეინისათვის მმართველობის ამოსავალი პრინციპი სწორედ სამართლიანობაა.¹⁹⁰ სამართლიანობის პრაქტიკული განხორციელება კი განაპირობებს ძალაუფლების ლეგიტიმურობას.

თანამედროვე საზოგადოება, ხომეინის თვალსაზრისით, შედგება „უპოვართაგან“ (*მოსთა ზეფინ*) და „აყვაებულთაგან“ (*მოსთაქბერინ*). „თალუთიდ“, ყურანში ნახსენებ კერპად, ხომეინი მოიხსენიებდა შაჰს, შაჰის რეჟიმს და ამერიკულ იმპერიალიზმს. ჭეშმარიტი მუსლიმების მიზანი კი უნდა ყოფილიყო „თავპიდის“, პარმონიული საზოგადოების შექმნა თალუთისთან უშეღავათო ბრძოლის შედეგად.

ცნების *ჰუჯათ ალაჰ* („ალაჰის საბუთი, ალაჰის უტყუარი ჭეშმარიტება“) განმარტებისას, რომელიც შიიტური ტრადიციით გამოიყენებოდა მოციქულისა და და „ფარული იმამის“ მიმართ, ხომეინი შორდება ამ ადრეული შიიტურ კონცეფციის არსს, რომელიც პრაქტიკულად მხოლოდ რელიგიურ ასპექტებს მოიცავდა. ხომეინი მოწყაავს ფარული იმამისათვის მინერული სიტყვები, რომლის თანახმადაც მუსლიმებმა უნდა მიმართონ მის შუამავალს, რომელიც არის *ჰუჯათი ფარული იმამისა* მუსლიმ შიიტათთვის, თვითონ ფარული იმამი კი *ალაჰის ჰუჯათია*. ხომეინი პრეტენზიას არ აცხადებს, რომ

¹⁸⁷ Ayatollah Khomeini, *Islam and Revolution*, p.376.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 26.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 61.

¹⁹⁰ G. Sanikidzé, "La Pensée révolutionnaire d'Iraam Khomeyni", dans: *The International Congress on 'Elucidation of the Islamic Revolution'*, p. 204.

ულემები ფლობენ მოციქულისა და იმამების თვისებებს (არიან უცოდველნი და შეუმცდარნი), მაგრამ იგი მაინც ამტკიცებს, რომ ფაყიჰები არიან პუჯათები ხალხისათვის და „ისლამის საბუთნი“.¹⁹¹ ხომეინის ახდენს მეექვსე იმამისათვის მინერული სიტყვების ციტირებას: „ულემები არიან მოციქულთა მემკვიდრეები. მოციქულებს ერთი გროშიც არ დაუტოვებიათ თავიანთი მემკვიდრეებისათვის, მაგრამ გადასცეს (რელიგიური) ცოდნა.“¹⁹² სწორედ ამგვარ ტრადიციებზე დაყრდნობით მოახდინა ისლამური რევოლუციის ლიდერმა მუჯთაჰიდთა მნიშვნელობის სისტემატიზაცია და გაფართოება. „დღეს ფაყიჰები არიან ისლამის „საბუთნი“, ისე როგორც მოციქული იყო ლმერთის „საბუთი“. ფაყიჰები არიან იმამების წარმომადგენლები. მათ მოვალეობაში შედის მუსლიმთა ნებისმიერი საქმიანობის წარმართვა.“¹⁹³

ნაჯაფში ლექციების კითხვის დროს ხომეინი თანდათანობით აყალიბებდა თუ როგორი იქნებოდა პრაქტიკულად ისლამური მმართველობა. მაგრამ აცხადებდა, რომ ყურანის, ახბარებისა და შუა საუკუნეების შიიტი ულემების იდეალი ფარული იმამის არყოფნის პერიოდში იყო არა მონარქია, არამედ ისლამური რესპუბლიკა, რომლის სათავეშიც იქნებოდნენ შიიტი ავტორიტეტები. ხელისუფლების ორგანოები სამი ჯგუფისაგან უნდა შედგებოდეს: გადანყვეტილებათა მიღების ძირითადი ჯგუფი (სამეთვალყურეო საბჭო), სათათბირო (მეჯლისი) და აღმასრულებელი ჯგუფი. სამეთვალყურეო საბჭო საკანონმდებლო ხელისუფლების მაკონტროლებელ ორგანოს წარმოადგენს და გამოსცემს ფეთეებს და ბრძანებულებებს, რომლებიც ეფუძნება შარი ათს და სავალდებულოა დანარჩენი ორი ჯგუფისათვის. იგი ასევე აკონტროლებს სათათბირო და აღმასრულებელი ჯგუფების ბრძანებულებებსა და მითითებებს.

მეჯლისი საკანონმდებლო კრების თანმთხვევ ფუნქციას ასრულებს. დეპუტატები აირჩევიან ხალხის მიერ. მას შეუძლია გამოსცეს კანონები, რომლებიც უპირობოდ უნდა შეესაბამებოდეს ყურანსა და საღვთო კანონებს. მესამე ჯგუფი კი მთავრობას ანდა მინისტრთა კაბინეტს წარმოადგენს.

უნდა აღინიშნოს, რომ მეჯლისის ხომეინი არ მიიჩნევდა სრულყოფილ საკანონმდებლო ორგანოდ (*ყანუნგოზარი*). ხომეინის თვალსაზრისით, მეჯლისი უნდა გამხდარიყო დაგეგმარების ორგანო და უპირობოდ უნდა დამორჩილებოდა სამეთვალყურეო საბჭოს, რომელშიც მხოლოდ

¹⁹¹ B. Mangol, *The Iranian Revolution of 1978-79*, p. 38. ხუჯათის ამგვარი ინტერპრეტირება ძლიერ ნააგავს ადრულ ისმაილიტურ კონცეფციას, რომლის თანახმადაც ოკულტაციის პერიოდში ფარული იმამის წარმომადგენელი ამქვეყნად უმნიშვნელოვანეს პოლიტიკურ როლს ასრულებს, რამდენადაც მუდმივი კონტაქტი აქვს ფარულ იმამთან. იხ. გ. სანიკიძე, "ისმაილიანთა იმამათის დოქტრინა და მისი პოლიტიკური ასპექტები", გვ. 88-101.

¹⁹² Ayatollah Khomeyni, *Islam and Revolution*, p. 61.

¹⁹³ *Idem*, *Pour un gouvernement islamique*, p. 74.

უმალესი შიიტური სამღვდლოების წარმომადგენლები უნდა შესულიყვნენ.

ისლამური სახელმწიფოს ჭეშმარიტი მმართველობა კი შეიძლებოდა განხორციელებულიყო მხოლოდ იმამის ნდობით აღჭურვილი პირების მიერ, რაც წარმოადგენდა ველაიათ-ე ფაყიჰის ინსტიტუტის დედაარსს. საერთო ჯამში, ხომეინიმ ნაიბ ალ-ამმის - იმამის წარმომადგენლის კონცეფცია ლოგიკურ დასასრულამდე მიიყვანა იმის მტკიცებით, რომ ფაყიჰი იმამის წარმომადგენელი იყო ნებისმიერ - რელიგიურ, პოლიტიკურ თუ სოციალურ სფეროში.¹⁹⁴

„ფაყიჰის დოქტრინა ისლამური რევოლუციისათვის იგივე იყო, რაც პროლეტარიატის დიქტატურა ბოლშევიკური რევოლუციისათვის. მან გამოაცხადა, რომ ერთი კლასი, მანამდე ჩამოცილებული ძალაუფლებას, შეიძლება იყოს ლეგიტიმური პოლიტიკური ხელისუფლების ერთადერთი წყარო.“¹⁹⁶ ხომეინის ტრიუმფამდე არც ერთი მუსლიმური რეჟიმი, თუნდაც რომ ისლამური კანონების ერთგულება გამოეცხადებინა, არ ყოფილა მუსლიმი უღვებების ხელში. ხომეინიმ კი განსაზღვრა, რომ შარი'ათი, ნებისმიერი ისლამური სახელმწიფოს საფუძველი, შეიძლება განხორციელდეს მხოლოდ კლერიკალური რეჟიმით.

დაემატებოდა, რომ რეალურად შიიზმში ნაიბ ალ-ამმის კონცეფცია ჩამოყალიბებული, დასრულებული სახით არასოდეს არსებულა. ამგვარად, რომ ყოფილიყო, რომ ჰქონოდა ამ კონცეფციას „ორთოდოქსული“ სახე, რაშიც მკაფიოდ იქნებოდა ჩამოყალიბებული სამღვდლოების საერო ფუნქციები, უსული-აბბარის კონფლიქტის საფუძველიც ალბათ არ იარსებებდა.¹⁹⁶

ხომეინის მეცადინეობით მოხდა მარჯვას ინსტიტუტის ტრანსფორმაცია წმინდა რელიგიური ფუნქციიდან პოლიტიკურად. ზოგიერთი მისი მიმდევარი იმასაც აცხადებდა, რომ ხომეინი უშუალოდ მაჰდის მისტიკური ემანაციის გამოხატულება იყო და იგი ემსახურებოდა მაჰდის მოვლინების სამზადისს. ამასთანავე ხომეინი არ ცდილა აღჭურვილიყო იმამის სულიერი ძალაუფლების სიმბოლოებით და მისი ხელისუფლება ხაზგასმულად ფუნქციურ ხასიათს ატარებდა.¹⁹⁷ ამდენად, თავისი არსით იგი არ განსხვავდებოდა სხვა მოკვდავთაგან.

ხომეინის თვალსაზრისით, ხელისუფლებას შემდეგი სახის ფუნქციები გააჩნია: 1. შარი'ათის კანონების სამართლიანად გამოყენების ხელშეწყობა. 2. ბრძოლა რიგითი ადამიანებისა უფლებების დარღვევისა და კორუფციის წინააღმდეგ. 3. არაკანონიერი პარლამენტების მიერ მიღებული „მწვანეებლური და მცდარი“

¹⁹⁴ M. M. Milani, 'The Making of Iran's Islamic Revolution: From Monarchy to Islamic Republic, p. 141.

¹⁹⁵ M. Kramer, Introduction in: *Shi'ism, Resistance and Revolution*, ed. M. Kramer, p. 6.

¹⁹⁶ G. Sanjukidz, 'Islam, politique et société d'après Ayatollah Khomeyni', p. 56.

¹⁹⁷ S.A. Arjomand, 'La règle de Dieu en Iran', *Les temps modernes*, 1988, 43, N502, p. 105.

კანონების დაგმობა და გაუქმება. 4. მუსლიმთა საქმეებში უცხოელთა ჩარევის მოსაპობა.

მმართველობის ფორმა, ხომეინის თანახმად, კონსტიტუციურია, „თუმცა იგი არ არის კონსტიტუციური პირდაპირი მნიშვნელობით, რაც გულისხმობს წარმომადგენლობას საპარლამენტო სისტემით ანდა სახალხო საბჭოებით. იგი კონსტიტუციურია იმ თვალსაზრისით, რომ მმართველობის უფლებით აღჭურვილნი უნდა ეყრდნობოდნენ ყურანიდან და სუნადან გამომდინარე წესებად და პირობებს.“¹⁹⁸ ხომეინისათვის სწორედ ამიტომ არის ისლამური მმართველობა საღვთო კანონის მმართველობა.¹⁹⁹

ხომეინისათვის ისლამური პრინციპები და კანონები მოიცავს იურისდიქციის ყველა ასპექტს, დანყებულნი კანონებიდან სამართლიანობის, შეთანხმებების, სადამსჯელო ღონისძიებების შესახებ ომისა და მშვიდობის, საერთაშორისო ურთიერთობების და საერთაშორისო სამართლის ნორმებამდე. არაფერია გამორჩენილი ისლამური თვალთახედვიდან. კანონი მოიცავს ცხოვრების ნებისმიერ სფეროს.²⁰⁰

ხომეინის თვალსაზრისით, ისლამური სახელმწიფო შემდეგ პოლიტიკურ პრინციპებს უნდა ეფუძნებოდეს:

საერო მმართველები, რომელთაც სურთ გამოიყენონ ისლამური კანონები, აუცილებლად უნდა დამორჩილდნენ ფაყიჰებს ღვთისმეტყველ-სამართლისმცოდნეებს. აქედან გამომდინარე, თემის ჭეშმარიტი მმართველები ფაყიჰები არიან.

ხომეინი მიიჩნევს, რომ რომელიმე ერთი ფაყიჰი არ წარმოადგენს აბსოლუტურ ავტორიტეტს თავისი კოლეგებისათვის, ვინაიდან შიიზმი არ არსებობს იერარქია. მიუხედავად ამისა, ერთი პიროვნება შეიძლება გახდეს საზოგადოების მმართველი და მისი სულიერი წინამძღოლი, თუკი ის სხვათა მიერ აღიარებული იქნება ყველაზე განსწავლულად და ყველაზე სამართლიანად. სწორედ ფაყიჰებს შორის უპირველესი, ველაიათ-ე ფაყიჰი არის სახელმწიფოს ჭეშმარიტი მეთაური. „ისლამური მმართველობის შექმნისათვის ბრძოლის გზა ველაიათის რწმენაზე გადის.“²⁰¹

ტირანებმა შესაძლოა ხელი შეუშალონ ფაყიჰებს თავიანთი მოვალეობის შესრულებაში, მაგრამ ისინი ღმერთის მიერ არიან აღჭურვილნი ამ უფლებამოსილებით. ფაყიჰები მოციქულისა და თორმეტი

¹⁹⁸ J.S. Ismael, T.Y. Ismael, "Social Change in Islamic Society: The Political Thought of Ayatollah Khomeyni", *Social Problems*, Vol. 27, N5, 1980, p. 612.

¹⁹⁹ შ. ახავი ხომეინის მმართველობის თეორიის განხილვისას ოთხ უმთავრეს ელემენტს უნდა ვამოყოფს: 1. იმამების როლი და მათი ხელისუფლების ბუნება. 2. მორჩილების ფიცის მნიშვნელობა (ბაი'ა); 3. წარმომადგენლობის პრინციპი; და 4. სამღვდლოების როლი. Sb. Akhavi, "The Clergy's Concepts of Rule in Egypt and Iran", *AAAPSS*, Nov. 92, Vol. 324, pp. 92-102.

²⁰⁰ Ayatollah Khomeini, *Entretien dans Le Nouvel Observateur*, 15 octobre, 1979.

²⁰¹ Idem, *Hokumat-e eslami*, p. 19.

იმამის საქმის გამგრძელებელი არიან. ნიშანდობლივია, რომ ხომეინი სიტყვა პაქიმს სპარსულად თარგმნის როგორც ფარმანრავა - სუვერენი, მმართველი და არა მხოლოდ მოსამართლე და მსაჯული.²⁰²

ხომეინის თეორია „ტრადიციულ შიიტურ იურიდიულ პლურალიზმს ახალი თეოკრატიული მონიზმით ცვლიდა“²⁰³ ამ თეალსაზრისით, ხომეინი უპირისპირდებოდა ირანის დიდ აიათოლებს.²⁰⁴ ხაზგასასმელია, რომ სასულიერო წრეებიდან ხომეინის მიმდევრებს ძირითადად შეადგენდნენ ახალი თაობის შედარებით დაბალი რანგის სამღვდლო პირები,²⁰⁵ ძველი თაობის აიათოლების უმრავლესობა კი მის საპირისპირო პოზიციებზე იდგა.

რევოლუციური მოძრაობის დანყებისთანავე ხომეინის უპირობო მხარდამჭერებად იქცნენ აიათოლები მოთაპარი, ბეჰშთი, მახალათი, რუჰანი, ხოჯათ ოლ-ესლამები ხალხალი, ხამენეი, ხამემი-რაფსანჯანი და ხოსროშაჰი, რომლებიც ლიდერის ყველა საპროგრამო განცხადებას უსიტყვოდ უჭერდნენ მხარს.

სამღვდლოების დაჯგუფებას, რომელსაც ეკუთვნოდნენ აიათოლები მარაში-ნაჯაფი, გოლფაგანი და სხვანი, რევოლუციის დასაწყისში ცენტრისტული პოზიცია ეკავა მაგრამ შემდეგ, თანდათანობით, შედარებით ახალგაზრდა ბეჰშთის გავლენით, ხომეინის მკაცრი კურსის მომხრე გახდა. ამ დაჯგუფებაში შევიდა აიათოლა მონ-

²⁰² *Ibid.*, p. 26. ხომეინის მოკყავს იბნ პანზალასათვის მიწერილი ტრადიცია, რომლის თანახმადაც მორწმუნეთა შეკითხვაზე, თუ ვის უნდა ეხელმძღვანელა თემისათვის იმამთა არყოფნის დროს, VI იმამმა უპასუხა: „უნდა ეძიონ, თავიანთ შორის ის, რომელმაც კარგად იცის ჩვენი ტრადიციები, ვინც უწყის თუ რისი უფლება გაეციეთ ჩვენ და რა აუკრძალეთ, მან, ვისაც შესწავლილი აქვს ჩვენი კანონები... ისინი უნდა დათანხმდნენ, რომ ამ პიროვნებამ ისინი განსაჯოს, ვინაიდან იგი არის მსაჯული (პაქიმ) თქვენს შორის.“ ტერმინი პაქიმი აქ მსაჯული, მოსამართლეა, ყოველ შემთხვევაში მისი ტრადიციული განმარტებით. იხ. H. Enayat, "Iran: Khumaini's Concept of the 'Guardianship of the Jurisconsult', in: *Islam in the Political Process*, J.P. Piscatori, ed., p. 173.

²⁰³ H. Dabashi, *op. cit.*, p. 539.

²⁰⁴ ტრადიციონალისტი დიდი აიათოლას უკმაყოფილება გამოიწვია იმ ფაქტმაც, რომ ხომეინიმ ამკარად დაარღვრა შიიტური ტრადიცია, რომლის თანახმადაც შიიტური თემის ოფიციალურად არჩეული მეთაური ითვლებოდა პირველად თანასწორთა შორის და არ შემდეგ პრეტენზია ქაინისა სხვა დიდი აიათოლების ხელმძღვანელობასა და მათი ავტორიტეტის შელახვაზე. ველაიათ-უ ფაიჰის ინსტიტუტის შექმნა კი მათ მიერ სწორედ ამგვარ მოვლენად შეფასდა.

²⁰⁵ რევოლუციური სამღვდლოების სოციალური ნარმომავლობის კვლევა-ძიება მონშობს, რომ მისი ნარმომადგენლობის უმრავლესობა გამოსულია ქალაქის წერილი ბურ-ფაზიდან ანდა გლეხობისაგან. იხ. E. Hooglund, "Social Origin of the Revolutionary Clergy", in *The Iranian Revolution and the Islamic Republic*, N. R. Keddie & E. Hooglund eds, pp. 74-83. მათი რელიგიური ფორმირება მოხდა ყურანის სკოლებში, რათა შემდეგ მონაწილეობა მიეღოთ ზოგიერთ მზეთთან არსებულ სემინარებში. მათგან ცოტას თუ უსწავლია უნივერსიტეტში, თუნდაც თეოლოგიის ფაკულტეტზე. მათი სოციალური ნარმომავლობა და ინტელექტუალური ჩამოყალიბება უეჭველად ხსნის მათ ერთგულებას ტრადიციებისადმი, მათ უნდობლობას „უცხოურის“ მიმართ და ნებისმიერი „დასავლურის“ ფასეულობაში ეჭვის შეტანას, ყველაფერ იმის მიუღებლობას, რაც არ არის „ისლამური“. იხ. M.-R. Djalili, "Du bon usage des ayatollahs", *Politique internationale*, 38, 1987-1988, pp. 119-133.

თაზერიც, ხომეინის ახლო ნათესავი და ერთი პერიოდი მისი ოფიციალური მემკვიდრე.

შედარებით ზომიერი პოზიცია ეკავათ აიათოლებს შარიათმადარის, ზენჯანის, დინურის, ბალალის. შეიცვალა დამოკიდებულება ხომეინისადმი თალეყანიმ, რომელმაც რევოლუციური მღელვარებების პერიოდში მხარი დაუჭირა მას, მაგრამ უკვე 1979 წ. ზაფხულში კრიტიკულად შეაფასა ხომეინის პოლიტიკური ამბიციები და მოუწოდა სამღვდლოებას „დაბრუნებულიყო მეჩეთში“ და „შეენახა ძალები“ პოლიტიკურ პროცესებში მხოლოდ უკიდურესი საჭიროების შემთხვევაში ჩასარევად.

ხომეინის მიერ ჩამოყალიბებული კონცეფციიდან გამომდინარე, ისლამური რევოლუცია ირანში არ წარმოადგენდა მხოლოდ პოლიტიკური და სოციალური ხასიათის მოვლენას. ეს ასევე იყო რევოლუცია შიიზმშიც - მოხდა უზენაესი რელიგიური ავტორიტეტის შიიტური თეორიის რადიკალური ტრანსფორმაცია. ველაიათ-ე ფაყიჰის კონცეფციის საფუძველს წარმოადგენს იმამათის შიიტური თეორიის რევოლუციური რეინტერპრეტაცია, რომლის მიხედვითაც თემის ჭეშმარიტი მეთაური შეიძლება ყოფილიყვნენ მხოლოდ მოციქული და მისი შთამომავალი იმამები. ხომეინის თანახმად კი უმაღლეს სამღვდლოებას შეეძლო აერჩია თავისი რიგებიდან ყველაზე დიდი ავტორიტეტის მქონე რელიგიური პირი, რომელიც მუსლიმური თემის ხელმძღვანელი იქნებოდა როგორც რელიგიის, ისე პოლიტიკის სფეროში და გააგრძელებდა იმამთა საქმეს. რაოდენ პარადოქსულადაც არ უნდა ყლერდეს, ამ თვალსაზრისით ხომეინი უახლოვდება სუნიტურ პოზიციას, რომელიც თეორიულად ასევე თემის მეთაურის არჩევითობის პრინციპზეა დაფუძნებული. ამასთან დაკავშირებით ხომეინი ხაზს უსვამდა ისლამის დინამიურ ხასიათს და სამღვდლოების მიერ ისლამური კანონების ახალი დროის მოთხოვნების შესაბამისად ადაპტირების მნიშვნელობას. „ისლამი დინამიური დოქტრინაა და ყურანი გვასწავლის დინამიზმს.“²⁰⁶ „ჩვენ არ ვართ დოგმატიკოსები. ყურანში მოცემული კანონები მარადიულია, მაგრამ უღმერთა დანიშნულებაა მათი იმგვარად ინტერპრეტირება, რომ შესაძლებელი გახდეს ისლამური კანონების მისადაგება ახალი დროის მოთხოვნებთან.“²⁰⁷

ამასთანავე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ თუ ერთის მხრივ ველაიათ-ე ფაყიჰის ინსტიტუტის შემოღება რევოლუციას წარმოადგენს შიიზმში, მეორეს მხრივ შიიზმის მთელი ისტორია წარმოადგენს დოქტრინის მუდმივი შევსებისა და პოლიტიკური ცვლილებებისადმი ადაპტირების უწყვეტ ჯაჭვს და ამ მხრივ ხომეინის კონცეფცია გარკვეულწილად შეესაბამება იმამიზმის განვითარების ლოგიკას, პოლიტიზაციის მიმართულებით მისი განვითარების უმაღლეს ნერტილს წარმოადგენს.

²⁰⁶ Ayatollah Khomeini, in *Ettela'at*, 27.06.1979.

²⁰⁷ *Idem*, *Entretien dans le monde*, 20.01.1979.

ხომეინის შეხედულებით, პოლიტიკური ხელისუფლების ფაყიჰთა ხელში გადასვლა აუცილებელია ისლამური საზოგადოების შესაქმნელად. ისლამური საზოგადოების შექმნა სწორედ მიზანმიმართული პოლიტიკის შედეგია, ამ პოლიტიკის გასაღებს კი „სოციალური მორალი“ წარმოადგენს. ისლამი არ არის მხოლოდ სარწმუნოებრივი სისტემა, იგი „ტოტალური იდეოლოგია“ და „ყოველსმომცველი ნესრიგის“ გამოხატულებაა. „ისლამი პოლიტიკურ-რელიგიურ მოძღვრებას წარმოადგენს, რომელშიც პოლიტიკა ავსებს ღვთისმსახურებას, ღვთისმსახურება კი პოლიტიკას.“²⁰⁸ ამასთან ერთად, „ყურანში ასევე უფრო მეტი ლექსია, რომლებიც სოციალურ პრობლემებს ეხება, ეიდრე ღვთისმომშიშობას. მუსლიმური ტრადიციების 50-მდე კრებულში მხოლოდ სამი თუ ოთხია, რომლებშიც განხილულია ლოცვის, ანდა ადამიანის ღმერთის მიმართ მოვალეობათა საკითხები.“²⁰⁹ ისლამური რეფორმების რეალიზაციისათვის კი აუცილებელია პოლიტიკური ხელისუფლება. სახელმწიფო ხელისუფლება უმადლესი სამღვდელოების ხელში უნდა იყოს. იმამებსა და ფაყიჰებს ევალებათ ხელისუფლების გამოყენება ღვთაებრივ მითითებათა განსახორციელებლად. მათ მიერ შექმნილი რეჟიმი უნდა პასუხობდეს ისლამის მოთხოვნებს და ემსახურებოდეს ხალხს.²¹⁰ უპირველესი ღვთისმეტყველ-სამართლისმცოდნის - ველაიათ-ე ფაყიჰის მისიას სწორედ ამ ფუნქციის აღსრულება შეადგენს. ამდენად, ველაიათ-ე ფაყიჰის თეორია გახდა პოლიტიკური ხელისუფლების სამღვდელოების ხელში გადასვლის იურიდიული არგუმენტი.

თავის ნაწერებში აიათოლა ხომეინი ნაკლებ ყურადღებას აქცევდა შიიზმისა და სუნიზმის დაპირისპირებას²¹¹, ყოველთვის ხაზს უსვამდა ისლამის უნივერსალურობას. „მისი ტონი უნივერსალური ისლამური ტონია.“²¹² იმდენად, რომ მისი თხზულებების არაბულად თარგმნის შემდეგ სუნიტებს შეეძლოთ ხომეინის ნააზრევის საკუთარი მსოფლმხედველობისათვის მისადაგება.

ხომეინის რწმენით, ისლამისათვის მიუღებელია ერის ცნება. მუსლიმებმა ერთობლივად უნდა შეადგინონ ისლამური თემი. მუსლიმთა ამჟამინდელი ძნელბედობა მუსლიმური სახელმწიფოების

²⁰⁸ Idem, *Нзречения, афоризмы и наставления имама Хомейни*, с. 17.

²⁰⁹ Idem, *Pensées politiques*, Paris, 1988.

²¹⁰ Idem, *Interview in Newsweek*, 6 November 1978.

²¹¹ შიიზმისა და სუნიზმის დაპირისპირების ტენდენციის მოსაპოვის მცდელობები ხომეინიმდე გაცილებით ადრე დაიწყო. ამასთანავე, მოუხედავად შემრიგებლური ტონისა, ხომეინი არ თაკილობდა ბრალდებები წაყენებინა სუნიტებისათვის. თუკი მართლმონმუნე ხალიფებიდან შიიტებმა მოახდინეს აბუ ბაქრისა და 'ომარის ნაწილობრივი რეაბილიტაცია, 'ოსმანი ევლავაც რჯულგანდგომილად და შიიტების მტრად დარჩა. ამასთანავე კი, ოსმანს სუნიზმში განსაკუთრებული ადგილი უკავია. „ქალესტინელი სუნიტი რადიკალები ხაზს უსვამენ ოსმანის მკვლელობა/მონამეობასა და თავიანთი ხალხის ტანჯვას შორის.“ E. Sivan, E. "Sivan, Sunni Radicalism in the Middle East and the Iranian Revolution", *JMES*, 21, 1989, p. 7.

²¹² H. Dabashi, "By what authority? The formation of Khomeini's revolutionary discourse", p. 514

მუთანხმებელი მოქმედებითაა გამოწვეული. „ჩვენი ინტერნაციონალური რევოლუციური სულისკვეთება მომდინარეობს ისლამიდან. ინტერნაციონალიზმზე დაფუძნებული ისლამის თეოლოგია ყოველთვის დომინირებდა ნაციონალისტური ტიპის პოლიტიკურ მოთხოვნებზე.“²¹³ წერდა იგი.

ხომეინი ხაზს უსვამდა ისლამის გლობალურ ხასიათს, მის ყოვლისმომცველობას: „ისლამი ერთიანი პროგრამაა საზოგადოების სხვადასხვა პრობლემების გადასაწყვეტად. ეს არის მმართველობისა და ადმინისტრირების ფორმა, ინდივიდთა შორის ურთიერთობათა რეგლამენტაცია, დამოკიდებულება სახელმწიფოსა და ხალხს შორის, ურთიერთობა უცხოეთის სახელმწიფოებთან და ყველა სხვა ეკონომიკური თუ პოლიტიკური საკითხები... მეჩეთი ყოველთვის იყო დირექტივების გაცემისა და ხელმძღვანელობის ცენტრი.“²¹⁴ ამასთან დაკავშირებით ინტერესს იწვევს ქრისტიანობის ხომეინისეული შეფასება. იგი ქრისტიანობას აღიქვამს, როგორც ინდივიდის პიროვნული სულიერი კავშირის გამოხატულებას უზენაესთან: „არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ისლამი გავს ქრისტიანობას. მხოლოდ სულიერი კავშირი ინდივიდსა და ღმერთს შორის არ არის საკმარისი... საპირისპიროდ ქრისტიანობისა, მეჩეთი არამარტო ღვთისმსახურების, არამედ სარწმუნოებისათვის მებრძოლთა ლაშქრის შექმნის ადგილიცაა, როგორც ეს იყო მოციქულის დროს.“²¹⁵

ხომეინის თვალსაზრისით, საზოგადოება უნდა იყოს ღვთაებრივი ერთიანობისა და ერთადერთობის ანარეკლი. ამგვარი საზოგადოებისათვის უცხოა შიდა სეგმენტაცია (სოციალური, ეთნიკური თუ ტომობრივი ნიშნით). პოლიტიკური ხელისუფლება ღვთაებრივი წესრიგის გამოხატულება უნდა გახდეს. „ის სახელმწიფო, რომელსაც ჩვენ ისლამურ რესპუბლიკას ვუნოდებთ, დაფუძნებული იქნება ისლამის კანონებსა და მითითებებზე, მაგრამ ამგვარი არჩევანის გაკეთება ხალხის პრეროგატივაა“²¹⁶ აღნიშნავდა იგი.

ხომეინის პოლიტიკური მრწამსით, თემის მმართველობა უმაღლეს დონეზე უნდა იყოს ცენტრალიზებული და აღმასრულებელი ხელისუფლება მოქცეული უნდა იყოს გადაწყვეტილებათა მიღების ერთიან ცენტრში (რომელიც დაეყრდნობა პოლიტიკაში ისლამის პირდაპირი ჩართვის პრინციპს, სამღვდლოების ფენისა სახელმწიფო

²¹³ *Jomhuri-ye Islami, The organ of the Islamic Republic Party (IRP), No. 153, 25 December 1979. p.*

2. რამდენადაც თემის შიგნით ერების არსებობის იდეა უარყოფილი იყო, ხომეინის არ შეეძლო *a fortiori* არასპარსული წარმომავლობის ეთნოსების პოლიტიკური ავტონომიის მოთხოვნისათვის ანგარიშგანევა. მათი მოთხოვნები შიიზმად „ანტიისლამურად“ და ნაწილად „იმპერიალისტური შეთქმულებისა, რომელიც თიშავს მორწმუნეთა თემს“. A. Farouchy, "Le pouvoir islamique face aux aspirations autonomistes en Iran", *Le Monde diplomatique*, fevr., 1980, pp. 8-9.

²¹⁴ H. Algar, *The oppositional role of the Ulama*, pp.249-250.

²¹⁵ Ayatollah Khomeyni, *Pensées politiques d' Ayatollah Khomeyni*, p. 31.

²¹⁶ *Ibid.*, p.34

მმართველობაში, რასაც ესოდენ ენინააღმდეგებოდა ალი შარი'ათი). ხომეინისათვის „ხელისუფლება მოვალეა „გამოიყენოს ღმერთის წესები და კანონები, რომელიც აბსოლუტურად იბატონებს ყველაზე და ისლამურ სახელმწიფოზე“.²¹⁷ პოლიტიკური თვალსაზრისით, ეს იღებს უკიდურესად ცენტრალიზებული სახელმწიფოს ფორმას.

ისლამური რევოლუციის გამარჯვების შემდეგ ხომეინის მიეცა შესაძლებლობა რეალურად განეხორციელებინა მის მიერ შექმნილი ისლამური მმართველობის პრინციპები და ფაქტობრივად შექმნა უკიდურესად ავტორიტარული ტიპის მმართველობის სისტემა. ამ სისტემაში არსებული ხელისუფლების პირამიდის მწვერვალზე ველაიათ-ე ფაყიში - თავად ხომეინი იდგა, რომელიც ფაქტობრივად გაცილებით უფრო დიდი ძალაუფლებით იყო აღჭურვილი, ვიდრე თავის დროზე შაჰი.

ისიც გასათვალისწინებელია, რომ რევოლუციის სანყის ეტაპზე დასაველეთში ხომეინი არ აღიქმებოდა რადიკალ პოლიტიკურად სამღვდლო პირად, რომელიც ესოდენ მნიშვნელოვანი პრობლემებს შეუქმნიდა დასაველეთს. პარიზში ყოფნის დროს ხომეინი ცდილობდა გარკვეულწილად ლიბერალი დემოკრატიის იმიჯი შეექმნა, რომელიც იბრძოდა შაჰის დიქტატორული რეჟიმის წინააღმდეგ. ერთ-ერთი უურნალოსათვის მიცემულ ინტერვიუში იგი აცხადებდა: „ჩვენ ტოტალური თავისუფლების მომხრენი ვართ. ირანის მომავალი რეჟიმი თავისუფლებაზე დაფუძნდება. ერთადერთი შეზღუდვა, ისე როგორც სხვა ქვეყნებში, იქნება საზოგადოების საერთო ინტერესი.“²¹⁸ ხომეინის თანამემკვიდრეებმა, განსაკუთრებით იბრაჰიმ იაზდიმ, დასაველურ საზოგადოებას მცდარი აზრი შეუქმნეს ხომეინის რეალური მიზნების შესახებ. მრავალ მკვლევარს მიაჩნდა, რომ რომ ხომეინი არ ითამაშებდა რაიმე მნიშვნელოვან როლს მომავალ ისლამურ რესპუბლიკაში.²¹⁹ ზ. ბუეზინსკი იხსენებს, რომ ისინი ხომეინის „განდის მსგავს ფიგურად“ თვლიდნენ.²²⁰ მიიჩნევენ, რომ მისი მსოფლმხედველობა „არა-ძალადობაზე“ იყო დამყარებული, თვითონ კი მხოლოდ სულიერი ლიდერის ფუნქციით კმაყოფილდებოდა. ეს თვალსაზრისი, ისე როგორც ირანში მიმდინარე პროცესების ანალიზი, საბოლოოდ არასწორი გამოდგა და ხომეინის წყალობით შუა აღმოსაველეთში დასაველეთის უპირველესი მოკავშირე ირანი გადაიქცა მის დაუძინებელ მტრად.

ირანის ისლამურმა რევოლუციამ აღადგინა რელიგიური ავტორიტეტის ტრადიცია ქარიზმატიული ლიდერის (ხომეინის) სახით. მ. ვებერის თანახმად, ისლამური სამყარო საერთოდ მიდრეკილია ქარიზმატიული მოძრაობებისადმი, ვინაიდან არ არსებობს დაპირისპირება

²¹⁷ Idem, *Pour un gouvernement islamique*, p. 29.

²¹⁸ Idem, *Entretien dans Le Figaro*, 13.10.1978.

²¹⁹ იხ. მაგ., J. A. Bill, "Iran and the Crisis of 1978", *Foreign Affairs*, 57 1978-1979, pp. 323-342; A. B. Bozeman, *Iran: U.S. Foreign Policy and the Tradition of Persian Statecraft*, *Orbis* 23, 1979, pp. 387-402.

²²⁰ Z. Brzezinski, *Power and Principle*, p. 382.

რელიგიასა და პოლიტიკას შორის. „ისლამის უმთავრესი კანონები პოლიტიკური ხასიათისაა.“²²¹ თვითონ ხომეინის შეხედულებითაც „ყველაფერი, რაც ისლამშია, პოლიტიკურია.“ ისლამში რელიგიურ პრაქტიკასთან დაკავშირებული კანონების დიდი ნაწილი წარმოადგენენ სოციალური და პოლიტიკური ორგანიზების საფუძველს. ამგვარად საერთო ლოცვას, თავშეყრას მექაში და პარასკევის ლოცვას, გააჩნიათ რა სულიერი, მორალური და იდეოლოგიური ფასეულობა პოლიტიკური ელემენტებსაც შეიცავენ.²²² ხომეინისათვის ხალხს, საზოგადოების ორგანიზებისათვის ესაჭიროება ვინმე, ვისაც გააჩნა ქარიზმა, ვინც გამოჩნეულია ღვთაებრივი ზემოთაგონებით, სამართლიანობის გრძნობით, გამოცდილებით, სიმამაცით, ღმერთის კანონის – შარი'ათის ცოდნით.²²³

მოსადეყის შემდეგ ხომეინი გახდა ირანის უახლეს ისტორიაში მეორე ქარიზმატული ლიდერი. შეიძლება დავასკვნათ, რომ ორი ტრადიციული ხელისუფლების ტიპის შერწყმით „ირანში ძალა შეიძინა არა ლეგალურ-რაციონალურმა ხელისუფლებამ, არამედ წარმოიქმნა სრულიად ახალი, ქარიზმაზე დამყარებული ხელისუფლება.“²²⁴

ზოგადად შიიტური მსოფლმხედველობა საკმაოდ ადვილად ადაპტირებადია რევოლუციის იდეისადმი: ესაა ისტორიის შიიტური ხედვა, მესიანიზმი, სოციალური სამართლიანობის მოთხოვნა, საერო ხელისუფლების უკანონოდ მიჩნევა, მონამეობრიობის კულტი. „ისტორიული განგრძობადობის“ პრინციპი დაცული იყო ირანის რევოლუციის დროსაც. თავად ხომეინის სიტყვებით, „ირანელი ხალხი მე სიმბოლოდ მიმიჩნევს. მე ვლაპარაკობ მის ენაზე. მესმის მისი მოთხოვნები“²²⁵ ხომეინის შემთხვევაში რელიგია გამოიყენება ქარიზმატიულობის ლეგიტიმაციისათვის, ქარიზმა კი ადასტურებს რელიგიური დოგმის ჭეშმარიტებას. ირანში შექმნილ სიტუაციას ალბათ ზუსტად შეესაბამება თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც ქარიზმატიული ლიდერი არის „კრიზისისა და ენთუზიაზმის პროდუქტი.“²²⁶

ხომეინის არ გააჩნდა რევოლუციური ლენინისტური პარტია, მაგრამ მის ხელთ იყო დისციპლინირებული კადრები, მას არც პროგრამა ჰქონია მკაფიოდ ჩამოყალიბებული. მას შეეძლო გამოეყენებინა მხოლოდ საკუთარი ქარიზმა, ისლამის გამარტივებული რიტორიკა, მოხუცი ბრძენაკაცის დოგმატური სტილი, მონინალმდგეგების პოპულისტური მხილება.

ბოლოს, შესაძლებელია გამოვყოთ ხომეინის ნააზრევის საკეადო საკითხები. პირველ რიგში, მისთვის „ისლამი არის მათი რელიგია, ვინც

²²¹ M. Weber, *Economy and Society*, p. 625.

²²² Ayatollah Khomeini, *Pour un gouvernement islamique*, p. 117.

²²³ Y. A. Henry, *Introduction dans Pensées politiques d' Ayatollah Khomeyni*, p. 3.

²²⁴ J. Fecheabi, *Iranian Politics and Religious Modernism*, p. 19.

²²⁵ Ayatollah Khomeyni, *Interview in Newsweek*, 6 November 1978.

²²⁶ R. Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait*, p. 149.

იბრძვის" — ეს გამონათქვამი აძლევს ტონს მის შემოქმედებას და ნითელ ხაზად გასდევს მის მოღვაწეობას.²²¹ ამასთან ერთად, კლერიკალური ფუნქცია ისლამის განუყოფელ ნაწილად მიიჩნევა, რის გარეშეც თემი დაილუქებოდა. ისლამურ უნივერსალიზმს იგი უთავსებს მიიზმის აპოლოგიას, რამაც მოგვიანებით პოლიტიკური მიზეზების გამო (უპირველესად ერაყთან ომის მიზეზით) ნაციონალისტური ელფერი მიიღო. ხომეინის მოღვაწეობის მონამებრივი ხასიათის აპოლოგია, რომელიც მის ცხოვრებას პუსაინისას ამსგავსებდა, მისტიციზმის კულტივაცია, ასკეტიზმი, პოპულისტური ენა²²² ყოველივე ეს ხელს უწყობდა მისი ქარიზმის მარავანდვით აღჭურვას.

კიდევ ერთხელ ხაზს გაუუსვამთ, რომ ხომეინის ისლამი ესმის უფრო პოლიტიკური, ვიდრე რელიგიური და ეთიკური მნიშვნელობით, როგორც სიმბოლო და საფუძველი კოლექტიური იდენტურობისა, უცხოელთა დომინირებისა და კონტროლისათვის დაპირისპირების წყარო.

დასკენის სახით შეიძლება ითქვას, რომ ისლამის აპოლოგიითა და ისლამის საშუალებით („ჩვენ არ გვინდა ნავთობი. ჩვენ არ გვინდა დამოუკიდებლობა. ჩვენ გვინდა ისლამი“²²³) აიათოლა ხომეინიმ ჩამოაყალიბა ერთპიროვნული ავტორიტარული ტიპის მმართველობის სისტემა, რომელიც სწორედ მის პიროვნებაზე იყო მორგებული.

ირანის ისლამური რევოლუციის მიზეზები

წარმოდგენილი ნაშრომის მიზანს არ შეადგენს ირანის ისლამური რევოლუციის მდინარებისა და შედეგების, ამჟამინდელ ვითარებაში ირანულ სახელმწიფოში ისლამისა და სამღვდლოების როლის კვლევა, მაგრამ ნაშრომის დასასრულს საჭიროდ მიგვაჩნია ყურადღება გავამახვილოთ იმ ძირითად მიზეზებზე, რომლებმაც, ჩვენი შეხედულებით, ირანში მონარქიის კრახი და ისლამური რეჟიმის ტრიუმფი განაპირობეს.

70-იანი წლების პირველ ნახევარი ირანის არნახული ეკონომიკური აღმავლობის ეპოქა გახდა. ერთის მხრივ ამას ხელი შეუწყო შაჰის რეფორმებმა (თუმცა სწორედ ამ რეფორმებმა და ნაჩქარევმა მოდერნიზაციამ დაძაბა 70-იანი წლების მიწურულს სოციალური ვითარება ქვეყანაში და რევოლუციის ერთ-ერთი მიზეზი გახდა) და მეორეს მხრივ სანავთობო ბუმმა 70-იანი წლების დასაწყისში.

1973 წელს არაბული სანავთობო ბოიკოტის უარყოფისა და „ნავთობდოლარების“ უზომო რაოდენობით მოდინების პირობებში²²⁴ შაჰს

²²¹ E. Sivan, *Radical Islam, Medieval Theology and Modern politics*, p. 18.

²²² შ. ფიშერი ხომეინის ფასეულობების შეფასებისას იყენებს მაქს ებერის ტერმინს და უწოდებს მათ *Zweck-rational* - მოკლევადიანი ფასეულობებს. M.J. Fisher, "Repetitions in the Iranian Revolution", p. 118.

²²³ Ayatollah Khomeini, *Pensées politiques*, p. 29.

²²⁴ ნავთობიდან მიღებული შემოსავალი ასეთი იყო: 2,4 მლრდ. - 1972; 5 მლრდ-ზე მეტი - 1973; 20 მლრდ. - 1974. თუ 1972 წ. ირანის ეროვნული სანავთობო კომპანია, ყურნალ

განუმტკიცდა თავისი მეგალომანიაკალური ოცნების - გადაექცია ირანი „შუა აღმოსავლეთის იაპონიად“ - რეალობის რწმენა.²³¹ ნავთობის ბუმის პერიოდში ირანის სამხედრო ხარჯები 20-ჯერ გაიზარდა და ქვეყანას უახლესი ამერიკული იარაღით აღჭურვილი უძლიერესი არმია ჰყავდა. შაჰს, დასავლეთის უპირობო და უპირველეს მოკავშირეს ამ რეგიონში, „ყურის ყანმდარმსაც“ უწოდებდნენ.²³²

რეფორმებმა გარკვეული დადებითი ძვრები მოახდინა ირანის ეკონომიკასა და სოციალურ ცხოვრებაში. განსაკუთრებით კი აღსანიშნავია, რომ მიუხედავად მოსახლეობის ყოველწლიურად 2,7% მატებისა, ნერა-კითხვის მცოდნეთა რიცხვი 1963-1978 წწ. 15-დან 50%-მდე გაიზარდა. ამასთანავე, დემოგრაფიული აღმავლობისა და მსყიდველობითი უნარის გაზრდის გამო, ქვეყანა რევოლუციის წინ მრავალ სექტორში დეფიციტური რჩებოდა.²³³ ინფლაციის კონტროლის მცდელობებმა და ბიუჯეტის შემცირებამ 1976-78 წწ. ნავთობის რეალური ფასის დამყარების შემდეგ უკიდურესად გაზარდა უმუშევრობა. ქალაქებში მოღვაწე ორმა მნიშვნელოვანმა ტერორისტულმა ჯგუფმა, პრომარქსისტულმა „ფედააინ-ე ხალყმა“ და ისლამისტურმა მემარცხენე „მოჯაჰედდინ-ე ხალყმა“ უეცრად განაახლეს მოღვაწეობა.²³⁴ 70-იანი წლების შუა ხანებიდან კი განსაკუთრებით ფართო მასშტაბი მიიღო სტუდენტთა საპროტესტო გამოსვლებმა. შაჰის საპროტესტო გამოსვლების ჩახშობისათვის ამ ოპოზიციის არაერთი ლიდერი დააპატიმრა. პოლიტიკური პოლიცია საეაიკი²³⁵ ცდილობდა გაეკონტროლებინა ნებისმიერი ოპოზიციური ძალა.

ურბანიზაციამ, რომელიც გაცილებით უფრო სწრაფი ტემპებით მიდიოდა, ვიდრე ინდუსტრიალიზაცია, მრავალი პრობლემა წარმოქმნა. სოფლის კრიზისი, რომელსაც კიდევ უფრო ზრდიდა ქალაქისაკენ და ინდუსტრიისაკენ მისწრაფება მინის მშრომელებისა, იწვევდა გლეხების მიგრაციას (1973 წ. მარტისათვის ქალაქების მოსახლეობის მხოლოდ 1/3 იყო მკვიდრი ბინადარი), რომლებიც გარდაიქმნებოდნენ სუბპროლეტარიატად, მარგინალებად და უსახლკაროებად. ქალაქის ღარი-

„ფორჩუნის“ შეფასებით მსოფლიოში 28-ე ადგილზე იყო, მომდევნო წელს მან მე-9 ადგილზე გადაინაცვლა.

²³¹ H. Dabashi, "By What Authority? The Formation of Khomeini's Revolutionary Discourse", p. 515.

²³² იბ. შაგ., A. Leba, "Le chi'isme et le renouveau islamique contemporain", *Herodote*, 1985, 36, p. 105.

²³³ H. Nahavandi, *Le voile déchiré de l'Islamisme*, p. 69.

²³⁴ შაჰის მთავრობამ 60-იან წლებში უშეღვათო ბრძოლას ეწეოდა ტერორისტული ჯგუფების წინააღმდეგ. ფედაიან-ე ესლამის²³⁵ წევრებმა 1965 წ. 21 იანვარს მოკლეს პრემიერი პასან ალი მანსური. 1966 წელს ორგანიზაცია გაანადგურეს და მან საბოლოოდ შეწყვიტა არსებობა. მეორე ტერორისტული ორგანიზაცია იყო „ქუზბ-ე მელალ-ე ესლამ“, რომლის წევრებიც ძირითადად სამღვდლო ახალგაზრდობა იყო. ისინი პარტიზანული მეთოდებით მოქმედებდნენ თეირანის ჩრდილოეთით მთებში. ოფიციალური მონაცემებით, ამ ორგანიზაციის წევრები დაკავშირებულნი იყვნენ ერაყის შიიტურ სამღვდლოებასთან. ორგანიზაციის ყველა წევრი დააპატიმრეს 1966 წელს.

²³⁵ საეაიკი მოსადეის მთავრობამ შექმნა, მისი რეორგანიზაცია კი აშშ-ის ცსს-მ მოახდინა.

ბობა ამ პროცესის პროდუქტი იყო, მათი დეზორიენტაცია, იდეო-ტურობის კრიზისი და ანომია ქალაქების ახალ მკვიდრთ მტრულად განაწყობდა არსებული სტატუს ქვოს მიმართ და მგრძნობიარედ აქცევდა პოპულისტური და რელიგიური მონოდებებისადმი.²²⁴ დიქტატურა, ძალაუფლების კონცენტრაცია, კორუფცია და მაღალი კლასების თვალისმომჭრელი სიმდიდრე მოსახლეობის საშუალო ფენების აღშფოთებას იწვევდა. შაჰის მცდელობა გაეძლიერებინა სახელმწიფო, ითვალისწინებდა ბაზრის მოღვეანობის კონტროლსაც, რამაც ასევე რეჟიმის წინააღმდეგ განაწყო ბაზრის ხალხი. ფაჰლავიანური სტილის მოდერნიზაციის წინააღმდეგობანი ასევე უარყოფითად მოქმედებდა ეროვნულ უმცირესობებზე, რომლებიც ეკონომიკურად სახარბიელო მდგომარეობაში არ იყვნენ, მათი ენა და კულტურა კი იღვევებოდა.

თუმცა, ერთი შეხედვით, 70-იანი წლების დასაწყისსა და შუა ხანებში თითქოს არ ჩანდა მომავალი სოციალური აფეთქების მკაფიო მიზეზები. მრავალი მაჩვენებელი ირანს ლიდერის პოზიცია ეკავა მესამე სამყაროში: განათლებისა და ურბანიზაციის მაღალი დონე, ლიდერის პოზიცია მეზობლებთან ურთიერთობაში, საერთო ეროვნული პროდუქტის მუდმივი და სწრაფი ზრდა (1973 წ-დან 1976 წ-მდე, „ნავთობის ბუმის“ პერიოდში, იგი 50%-ზე მეტით გაიზარდა²²⁷), განვითარებული ინფრასტრუქტურა და კომუნიკაციები, სწრაფი ინდუსტრიალიზაცია (მოდერნიზაციის ერთ-ერთი უმთავრესი პირობა), აშკარად მაღლა აყენებდა ირანს მესამე სამყაროს სხვა ქვეყნებთან შედარებით. ირანის საშუალო კლასი ითვლებოდა ერთ-ერთ ყველაზე მრავალრიცხოვნად და კულტურულად მთელ მესამე სამყაროში.²²⁸ შაჰმა ისიც კი განაცხადა, რომ მისი გეგმის თანახმად, 1993 წლისათვის ირანი, ეკონომიკური და სამხედრო თვალსაზრისით, საფრანგეთს გაუტოლებოდა.²²⁹ შაჰის დასაველელი აპოლოგეტები იმის პროგნოზირებასაც კი აკეთებდნენ, რომ ირანი მომავალში პლანეტის ერთ-ერთი უძლიერესი ინდუსტრიული სახელმწიფო გახდებოდა. 1977 წ. ჯორჯთაუნის უნივერსიტეტის სტრატეგიული და საერთაშორისო კვლევის ცენტრის თანამშრომლებმა, სხვადასხვა კრიტერიუმის საფუძველზე, წარმოადგინეს მსოფლიოს უმძლავრესი სახელმწიფოების კომპლექსური შეფასება. აშშ-ის, სსრკ-ის გფრ-ის, იაპონიის შემდეგ, მეხუთე ირანი იყო.²⁴⁰ 1978 წელს კი ეს მეხუთე „სუპერსახელმწიფო“ აფეთქდა.

საერთო ჯამში კი, „ისლამური რესპუბლიკის დაფუძნება მასობრივი მოძრაობის საფუძველზე 1979 წელს... არ იყო პროგნოზირებული მოდ-

²²⁴ V. Moghadara, "The Revolution and the Regime: Populism, Islam and the State in Iran", *Social Compass*, 36 (4), 1989, p. 419.

²²⁷ ნავთობიდან შემოსავლების გაზრდას, უპირველეს ყოვლისა, ხელი შეუწყო იმან, რომ 1973 წელს შაჰი არ შეუერთდა არაბული ქვეყნების სანაეთობო ბოიკოტს.

²²⁸ J. Bill, "La Révolution iranienne: passé, présent et futur", *Politique internationale*, N6, 1979/1980, p. 40.

²²⁹ *US News and World Report*, March 27, 1976.

²⁴⁰ R. S. Cline, *World Power Assessment*, p. 89.

ერნიზაციის ლიბერალური თუ მარქსისტული თეორიული მოდელე-ბით²⁴¹ და ამ მოვლენამ მსოფლიო სრულიად ახალი და ჯერარნახული რეალობის წინაშე დააყენა. დასავლელელებისათვის, რომლებიც მიჩვეულნი იყვნენ გასულ რევოლუციებში, 1789, 1830, 1848, დაენახათ ბურჟუაზიის გამარჯვება ტახტისა და ეკლესიის ალიანსზე, ის, რაც ირანში მოხდა, ში-იტური სამღვდლოების ალიანსი ბაზარის ბურჟუაზიასა და ინტე-ლექტუალებთან „მოდერნიზატორი“ შაჰის წინააღმდეგ გაუგებარი იყო.

1975 წლის დეკემბრისათვის ნავთობის წარმოება წინა წლის ანალოგიურ პერიოდთან შედარებით 20%-ით შემცირდა. ყოველივე ამის შედეგად 1976/77 წლებში ბიუჯეტის დეფიციტმა 2,4 მილიარდ დოლარს მიაღწია. საბოლოო ჯამში გამოჩნდა, რომ შაჰის რეფორმები ხშირად არადაბალანსირებული და ნაჩქარევი ხასიათის იყო. ერთის მხრივ იგი ინვევდა ტრადიციული სოციალური ურთიერთობების მომხრე ფენების (უპირველესად სამღვდლოებისა და ბაზრის ხალხის) უკმაყოფილებას, ხოლო მეორეს მხრივ ვერ აკმაყოფილებდა ქალაქის უაღრესად სწაფი ტემპებით მზარდი მოსახლეობის გაზრდილ მოთხოვნილებებს. ს. პანტიგტონი მართებულად შენიშნავს, რომ „წერა-კითხვის, განათლების გავრცელება და მედიის კონტროლიდან გამოსულა ხელს უწყობს გაზრდილი მოთხოვნებისა და იმედების წინააღმონევას და თუკი ეს მოთხოვნები დაუკმაყოფილებელია, ახდენს ინდივიდთა და ჯგუფების პოლიტიკაში ჩაბმისათვის განწყობის გაზრდას.“²⁴²

მოსახლეობის უკმაყოფილების მკაფიო ნიშნები 1977 წლიდან გამოჩნდა. გაფიცებმა მოიცვა ირანის მოსახლეობის თითქმის ყველა ფენა. უღლები იბრძოდნენ დინ-ე დავლათის, რეჟიმის მიერ მიღებული მათი თვალსაზრისით ანტიისლამური კანონების, დასავლური კულტურის შემოჭრის წინააღმდეგ. სტუდენტები უკმაყოფილონი იყვნენ სახელმწიფოს მიერ უნივერსიტეტების კონტროლით. ფერმერები და გლეხები ხედავდნენ, რომ „თეთრი რევოლუციის“ დაპირებები რეალურად არ სრულდებოდა და ხელისუფლება უფრო მეტად სასოფლო-სამეურნეო პროდუქტების იმპორტზე ზრუნავდა, ვიდრე ადგილობრივი აგრარული სექტორის განვითარებაზე. მრავალი გლეხი ქალაქში ჩამოდიოდა და მშენებელი მუშა ხდებოდა, თუმცა ძირითადი დრო უმუშევარი იყო. რაც შეეხება ბიზნესს, მომსახურების სფეროსა და საშუალო კლასის უმრავლესობას. ისინიც უკმაყოფილებას გამოთქვამდნენ მზარდი ინფლაციის და კორუფციის გამო.²⁴³

დასავლეთი, უპირველესად კი აშშ, საკმაო პასიურობასა და არა-შორსმჭერეტელობას იჩენდა ირანში შექმნილი სიტუაციის მიმართ. 70-იან წლების პერიოდში ირანი აღიქმებოდა რეგიონის ერთ-ერთ ყველაზე

²⁴¹ Ch. Bernard, Z. Khalilzad, "Secularization, Industrialization, and Khomeyni's Islamic Republic", *Political Science Quarterly*, 94, Summer 1979, p. 232.

²⁴² S. Huntington, *Political Order in Changing Societies*, p. 189.

²⁴³ 1968/69 წლიდან, საერთო ჯამში, ხელფასები გაიზარდა 6-ჯერ, რეალური შემოსავალი კი მხოლოდ 3-ჯერ. А. З. Арабаджи (отв. ред.), *Иранская революция 1978-1979*, с. 17.

სტაბილურ ქვეყნად და ასევე რეგიონში მშვიდობის ერთ-ერთ მთავარ გარანტიად. რევოლუციის წინა ხანებშიც დასავლეთი არ მიიჩნევდნენ, რომ ირანს უახლოეს მომავალში რევოლუციური ძვრები ელოდა. 1978 წ. აგვისტოშიც კი ცსს ატყობინებდა კარტერს, რომ „ირანში არ არის რევოლუციური, ან თუნდაც წინარევოლუციური სიტუაცია.“²⁴⁴ თავდაცვის დაზვერვის სააგენტოს (DIA) ანალიზის თანახმად, შაპის მმართველობა სტაბილური იქნებოდა მინიმუმ კიდევ ერთი ათწლეულის მანძილზე.²⁴⁵ ასევე ოპტიმისტური ხასიათის იყო თეირანში აშშ-ის საელჩოდან მიღებული შეტყობინებებიც. ირანში აშშ-ის ელჩი სალივანი მიიჩნევდა, რომ „ჩვენი მოვალეობაა ვიმუშაოთ შაპთან, რომელიც მზად არის თანხმობა განაცხადის ჭეშმარიტად დემოკრატიულ რეჟიმზე და იგი შესაფერისი ფორმით იქნება დამკვიდრებული.“²⁴⁶ პრეზიდენტი კარტერი 1977 წელს, როდესაც კრიზისის პირველი ნიშნები უკვე თვალსაჩინო გახდა, ირანს „სტაბილურობის კუნძულს“ უწოდებდა. რამდენიმე თვეში კი ეს „სტაბილურობის კუნძული“ აფეთქდა. რევოლუციის დაწყების შემდეგაც აშშ-ის ოფიციალური პირები დარწმუნებულნი იყვნენ, რომ „არ არსებობდა შაპის ალტერნატივა.“ კემ-დევიდის მოლაპარაკებათა ცხელი დღეების დროსაც კი, 1978 წლის სექტემბერში, პრეზიდენტმა კარტერმა გამოახა დრო შაპთან დასარეკად და დაარწმუნა იგი, რომ ვაშინგტონი აგრძელებდა მის მხარდაჭერას.²⁴⁷ 1978 წლის შაპის წინააღმდეგ მიმართულ მასობრივ საპროტესტო მოძრაობაში კი უკვე ამკარად იკვეთებოდა რევოლუციური სიტუაციის ნიშნები.²⁴⁸

საერთო ჯამში, უნდა გამოვყოთ 1977 წ. დასასრულსა და 1978 წლიდან კრიზისის განმაპირობებელი სამი მნიშვნელოვანი ფაქტორი: 1) შაპის გადაწყვეტილება ნასულყო გარკვეულ დათმობებზე რეჟიმის საერთო ხასიათის შეუცვლელად; 2) რელიგიურ მოღვაწეთა გადაწყვეტილება სამკედრო-სასიცოცხლო ბრძოლა გაემართათ შაპთან. 3) მთავრობის სიჩქარე და დაუფიქრებლობა ეკონომიკური პრობლემების გადაწყვეტისას.

შაპის მრწამსი მკაფიოდ იყო ჩამოყალიბებული მის უკანასკნელ, რევოლუციის ცხელ კვალზე დანერილ თხზულებაში „ისტორია განსჯის“: „თუკი ჩვენ ერს სურს დარჩეს დინამიურ, პროგრესულ და თავისუფალ ერებს შორის, მისთვის არ არსებობს ალტერნატივა გარდა იმისა, რომ უარყოს საზოგადოების არქაული ნყოფა და დაუკავშიროს

²⁴⁴ J. Carter. *Keeping Faith*, 1982, p. 438.

²⁴⁵ *Washington Post*, 27 October 1980; Z. Brzezinski, *op. cit.*, p. 359. აქვე გასათვალისწინებელია, რომ ცსს-ის ანალიზი ხშირ შემთხვევაში საეკონომიკურ მიღებულ ინფორმაციას ეყრდნობოდა.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 362.

²⁴⁷ M. Kotobi, L. Bessis, „Le peuple de Khomeini“, dans: *Le Grand Satan et la Turquie. Iran: une première république, sous la dir. de M. Kotobi*, p. 47.

²⁴⁸ Л. Е. Селяров, *Иран 60-80-х годов: Традиционализм против современности. Революция и контрреволюция*, с. 13.

თავისი მომავალი დღევანდლობის ხედვისა და მოთხოვნების შესაბამის ახალ წესრიგს.²⁴⁹ მაგრამ ეს იყო მისი ხედვა და მისი მოთხოვნებიანი, ხედვა პიროვნებისა, რომელსაც აღარ გააჩნდა საყრდენი ირანულ საზოგადოებაში. შაჰმა ამბიციური მიზანი დაისახა: მუსლიმურ სამყაროში ყველაზე ვესტერნიზებული სახელმწიფოსა და ერის ჩამოყალიბება, რაც იმდროინდელი ირანის სინამდვილეში განუხორციელებელ მიზანს წარმოადგენდა და რაც მისთვის ტრაგიკულად დასრულდა.

ყველასაგან მიტოვებული შაჰი ჩივის, რომ უმძიმეს დღეებში, მას თითქოს ყველამ ზურგი აქცია და უპირველესი მოკავშირის, აშშ-ს პრეზიდენტისაგან, მიუხედავად არაერთი თხოვნისა, არავითარი ინსტრუქცია არ მიუღია.²⁵⁰

ისიც უეჭველია, რომ პასუხისმგებლობა რევოლუციის მიმდინარეობაზე და შედეგზე შაჰს ეკისრება. მას გააჩნდა ქვეყნის მართვის 37-წლიანი გამოცდილება. იგი სათავეში ედგა მსოფლიოს ერთ-ერთ უძლიერეს არმიას. მის განკარგულებაში იყო ყოველწლიურად ნავთობის გაყიდვისაგან შემოსული მილიარდობით დოლარი. ყველა მეტნაკლებად მნიშვნელოვანი უცხოეთის სახელმწიფო მას მხარს უჭერდა თითქმის ბოლომდე – აშშ-ისა თუ ბრიტანეთის გარდა, სსრკ და ჩინეთიც (ირანში უკანასკნელი ოფიციალური ვიზიტით შაჰის დროს სწორედ ჩინეთის ლიდერი ჰუა გო ფენი ჩავიდა).

1975 წ. მარტში ირანში დაიშალა ყველა პოლიტიკური პარტია²⁵¹ და გამოცხადდა პარტია „რასთახიზ-ე მელი-იე ირან“-ის (ირანის ეროვნული აღორძინება) შექმნა.²⁵² გენერალურ მდივნად დაინიშნა პრემიერი პოვეიდა. პარტიის წესდებასა და პროგრამას საფუძვლად დაედო „თეთრი რევოლუციის“ იდეები.²⁵³ შაჰმა „რასთახიზი“ ჩამოაყალიბა, როგორც მთელი ქვეყნის მომცველი პატრონაჟული ორგანიზაცია, რომელიც ანანილებდა სამუშაო ადგილებს და მომსახურებას პარტიული სამუშაოს ფარგლებში, განსაკუთრებით საპარლამენტო ელექტო-

²⁴⁹ Mohammad Reza Pahlavi, Shah of Iran, *Answer to History*, p. 101.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 161. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ სიტუაციის კონტროლიდან გამოსვლის პირობებში ჯ. კარტირის მრჩეველი ზ. ბეჰზინსკი დაჟინებით თხოვდა პრეზიდენტს აეძღუებინა შაჰი გამოყენებინა სამხედრო ძალა წესრიგის აღსადგენად, მაგრამ ბეჰზინსკი თვითონვე აღნიშნავს: „კარტირი სკეპტიციზმს ამჟღავნებდა, როდესაც მე მას მუქ ფერებში უზხატავდი ჩვენთვის მძიმე სტრატეგიული შედეგების სურათს, რაც მოაყვებოდა ირანისა და შაჰის ტრაგედიას.“ Z. Brzezinski, *op.cit.*, p. 382.

²⁵¹ 1975 წლამდე ირანში არსებობდა ორპარტიული სისტემა, ირანის განახლების (ნოეინ) „სახელისუფლო“ პარტია და სახალხო (მარდომ) ფსევდოპოზიციური პარტია. დანარჩენებს იატაკქვეშეთში უხდებოდათ მოღვაწეობა

²⁵² აღსანიშნავია, რომ „რასთახიზის“ პროგრამით შაჰს, ისე როგორც შემდგომში ისლამური კონსტიტუციით ქვეყნის უზენაეს ხელისუფალს (ხომეინის) რაპბარი ეწოდებოდა.

²⁵³ С.М. Алиев, А.И. Демин, "Основные направления общественно-политического и экономического развития Ирана в 60-70-х годов", в сб. *Иран. Очерки новейшей истории*, отв. ред. А.З. Арабаджян, с. 405.

რალურ პოლიტიკასთან დაკავშირებით.²⁵⁴ მაგრამ 1975 წლიდან რასთახიზმა შეცვლა დაიწყო და უფრო „ლია“ გახდა. შეიქმნა ფრთებიც პარტიის შიგნით, რაც შემდგომში პოლიტიკური დემოკრატიზაციის იმედს ქმნიდა. თუმცა, 1976 წლისათვის ამგვარი „დემოკრატია“ შაჰისათვის მეტად შორს ნასული გამოდგა და მან შკაცრად განუსაზღვრა პარტიას ის პოლიტიკური ჩარჩოები, რომლის შიგნითაც იგი ტოლერანტობას გამოიჩენდა.

1977 წელს სოციალური და პოლიტიკური დაძაბულობის განმუხტვის მიზნით შაჰის მიერ წამოწყებული ლიბერალიზაცია არ შეეხო პარტიას. როდესაც მისმა გენერალურმა მდივანმა გააკრიტიკა მთავრობა უსახლკაროების დახოცვისათვის გამოსახლებათა კამპანიის დროს 1977 წ. აგვისტოში, პარტიას აღსასრული დაუდგა.²⁵⁵

საბოლოო ჯამში კი, 1977 წლის დასასრულიდან, როდესაც რევოლუციური განწყობა თანდათანობით რევოლუციურ ქმედებაში გადაიზარდა – ერთადერთი ეროვნული ორგანიზაცია, რომელსაც შეეძლო პოლიტიკური მხარდაჭერა გაენია შაჰისათვის უკვე აღარ არსებობდა.

1973 წ. შაჰის ხელდასხმით შეიქმნა „ირანული პრობლემების შესწავლის ჯგუფი“, რომელშიც შევიდნენ 2000-მდე პროფესორი და ინტელექტუალი. 1974 წ. ჯგუფმა სუვერენს ნარუდგინა 60-გვერდიანი მოხსენება, რომელშიც ისინი ასკენიდნენ, რომ „მნიშვნელოვანი კრიზისი აუცდენელი იქნება და ისტორიული და სოციოლოგიური მიზეზებიდან გამომდინარე, მასში დომინირებადი ფაქტორი შეიძლება რელიგია იყოს.“²⁵⁶

1978 წ. აპრილში გენერალმა ნასერ მოლადამმა, გენერალური შტაბის მეორე ბიუროს უფროსმა, კონფიდენციალური წერილი გაუგზავნა შაჰს, რომელშიც მოუნობდა „გაენირა ქვეყნის საკეთილდღეოდ სამეფო ოჯახის, დედოფლისა და მისი ახლობლების წრეების წარმომადგენელი რამდენიმე ათეული კორუმპირებული პირი, წარემართა კონსტრუქციული დიალოგი უმაღლეს სამღვდლოებასთან.“²⁵⁷ ამ ბიუროს ცხსსთან მჭიდრო კავშირების გამო, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ეს იყო ამერიკელთა გაფრთხილება.

შაჰმა პრაქტიკულად რევოლუციის წინა დღეს წამოიწყო ქვეყანაში საზოგადოებრივი ცხოვრების ლიბერალიზაციისაკენ მიმართული „გაუბედავი“ ნაბიჯები. ამ ხანებში შაჰმა გააკეთა განცხადება მნიშვნელოვანი პოლიტიკური რეფორმების დაწყების შესახებ, რაც მოიცავდა პოლიტპატიმრების განთავისუფლებასაც. დამატებით, შაჰმა დააპატიმრა მრავალი ცნობილი კორუმპირებული სახელმწიფო მოხელე, მათ შორის სავაჟ-ის შეფი.

²⁵⁴ M. Zonis, "Iran: A Theory of Revolution from Accounts of the Revolution", *World Politics*, Vol. XXXV, No. 4, 1983, p. 598.

²⁵⁵ იხ. F. Kazemi, *Poverty and Revolution in Iran*. New York, 1980, pp. 85-88.

²⁵⁶ H. Nahavandi, *op. cit.* pp. 88-89.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 90.

1977 წელს ხელისუფლებამ მნიშვნელოვნად შეასუსტა ცენზურა (სწორედ ამ წელს დაიწყო საექვო ვითარებაში გარდაცვლილი 'ალი შარი'ათის თხზულებების გამოცემა). შესაძლოა ეს იყო კარტირის მონოდების შედეგი ადამიანთა უფლებების დაცვის შესახებ. ამდენად, რაოდენ პარადოქსულადაც არ უნდა ჟღერდეს, ირანის რევოლუციის განხორციელების მიზეზთა შორის არის კარტირის ადამიანის უფლებათა დაცვის პოლიტიკაც. ასევე დიდი იყო საერთაშორისო ორგანიზაციების (ემნესტი ენტერნეიშენალ, იურისტთა საერთაშორისო კომისია) ზენოლაც. ცენზურის შესუსტებამ და ადამიანთა უფლებების ნანილობრივმა დაშვებამ კი საშუალება მისცა რეჟიმით უკმაყოფილოებს ხმამაღლა გამოეთქვათ პროტესტი. ისიც გასათვალისწინებელია, რომ შაჰის მოურჩენელმა დაავადებამ ლიმფათიკური კიბოთი შეასუსტა მისი რკინის ხელის ძალა.²⁵⁸ პ. ნაჰავანდი იმასაც კი წერს, რომ პროსტრაციამ მყოფმა შაჰმა მმართველობის სადავეები პრაქტიკულად დედოფალ ფარაჰს დაუთმო,²⁵⁹ თუმცა იგი ბოლომდე „ძალაუფლების ილუზიით შეპყრობილი დარჩა.“²⁶⁰ საზოგადოების ზენოლის შედეგად, შაჰი ბოლოსდაბოლოს იძულებული გახდა გადაეყენებინა პრემიერ მინისტრი ამირ აბას ჰოვეიდა 1977 წ. აგვისტოში, 2 ნოემბერს კი პოვეიდა და სხვა ყოფილი მაღალჩინოსნები დააპატიმრეს, თუმცა ახალი პრემიერის კაბინეტი თითქმის მთლიანად წინას იდენტური გამოდგა.

სამღვდელოებასთან კონკორდატის უკანასკნელ პერიოდში შაჰის პოლიტიკურ კურსთან დაპირისპირებული მრავალი რელიგიური პირი აღმოჩნდა ციხეში, რომლებმაც შემდგომში ისლამურ რესპუბლიკაში მნიშვნელოვანი თანამდებობები დაიკავეს (რაფსანჯანი, თალეყანი, მონთაზერი, ბეჰემთი და სხვ.). მაგრამ აქვე ხაზი უნდა გაესვას, რომ შაჰის პოლიტიკის საწინააღმდეგო ისლამური ოპოზიცია შექმნეს საერო მოღვაწეებმა ('ალი შარი'ათი, მექდი ბაზარგანი). „კონკორდატმა“ თითქოს დროებით „მიაძინა“ სამღვდელოება.²⁶¹ მაგრამ, საბოლოო ჯამში, რევოლუციურმა მოძრაობამ იგი სწრაფად გამოაფხიზლა. „ირანული რელიგიური ინსტიტუტები 50-იანი წლების კვიეტისტური ფაზიდან 60-იან წლებში გარდაიქმნა ამბოხებულად და 70-იან წლებში ჩამოყალიბდა რევოლუციურ ორგანიზაციად.“²⁶²

შაჰი ხაზს უსვამდა საკუთარ ურყევ რწმენას, რომ მისი, როგორც შაჰის, ერთ-ერთი მთავარი მოვალეობა იყო დახმარებოდა და შეენარჩუნებინა რელიგია იმ ადგილზე, რომელიც მას ეკუთვნოდა. რელიგია კი იყო

²⁵⁸ ი. რიპარი მართებულად შენიშნავს, რომ ავადმყოფი მონარქები (მოზაფარედინ შაჰი, შაჰამად რეზა შაჰი), მონარქიული სისტემის სისუსტეს თვალსაჩინოს ხდის. Y. Richard, "La Constitution de la République islamique d'Iran et l'état-nation", *RUMM*, 68-69, 1993/2-3, p. 157

²⁵⁹ H. Nahavandi, *op.cit.*, p. 124.

²⁶⁰ R. Graham, *Iran: The Illusion of Power*, pp. 97-98.

²⁶¹ 1963 წლის შემდეგ ირანული სამღვდელოება იმდენად აპოლიტიკური გახდა, რომ 60-იანი წლების მიწურულს წ. კელი კითხვასაც კი სვამდა: შესაძლოა უღებთა ძალაუფლება კვლავ დაღმასვლის გზით წაიღეს, როგორც ეს ხდებოდა უკანასკნელი ნახევარი საუკუნის მანძილზე? N. R. Keddie, *The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran*, p. 226.

²⁶² H.Omid, "Theocracy or Democracy? the Critics of Westoxification", p. 679

„სოციალური შენობის დუღაბი.“²⁶³ თუმცა იგი არასდროს არ ცდილა თანაბარპარტნიორული დიალოგი წამოიწყო უმაღლეს სამღვდელოებასთან. შაჰი ხშირად ახასიათებდა შიიტ სამღვდელოებას „შავ რეაქციონერებად“ და, შესაძლოა შეეცარიდა მიღებული განათლების გავლენით, ირანის მრავალ სოციალური ინსტიტუციაში, ბაზრის ჩათვლით, ხედავდა შუა საუკუნეების გადმონაშთს, რომელიც უნდა აღეგაეა პირისაგან მინისა თანამედროვეობას.²⁶⁴

ამდენად, 1977 წლიდან, როდესაც სახალხო უკმაყოფილება გამოიხატა რელიგიური ლოზუნგებით მანიფესტაციებში, შაჰმა ვერ მონახა დიალოგისათვის მზადყოფი შესაფერისი პარტნიორი და ვერც რელიგიური ძალა მხარდაჭერისათვის. ამ სფეროში ჭეშმარიტი პოლიტიკის არარსებობა მონარქიას მეტად ძვირი დაუჯდა.

1977 წ. პრემიერმა ამუხეგარმა, რომელმაც პოვეიდა შეცვალა, ოფიციალურად აღიარა ინფლაციის არსებობა და მკაცრი ღონისძიებების გატარება დაიწყო. ასეთი ღონისძიება გახდა სამღვდელოებისათვის 25 მლნ. დოლარიანი სუბსიდიის მოხსნა, რამაც ასევე გაზარდა უღმთა უკმაყოფილება სახელმწიფოს მოქმედებების გამო.

1978 წ. აგვისტოდან შაჰი იძულებული იყო ხელი აეღო სამღვდელოების წინააღმდეგ მიმართული კამპანიისაგან. ხელისუფლებაში მოვიდა მრავალი ახალი, სამღვდელოებისათვის უფრო მისაღები პირი. გარკვეულ ფარგლებში დაშვებული სიტყვის თავისუფლების შედეგად, ისეთი გაზეთები, როგორც იყო ოფიციალური „ეთელათი“ ანდა ნახევრადოფიციალური „ლიბერალური“ „ქეიჰანი“, უკვე პირველ გვერდებზე აქვეყნებდნენ ხომეინის ფოტოებს. მთავრობამ მიიღო დადგენილებები სამორინეების და სხვა გასართობი დაწესებულებების დახურვის შესახებ, ირანული კალენდრის მუსლიმური კალენდრით შეცვლის თაობაზე და აგრეთვე ხაზი გაუსვა ისლამის კანონების დაცვისათვის მზადყოფნას.²⁶⁵ თუმცა სამღვდელოება ამით არ კმაყოფილდებოდა და განაგრძობდა უფრო რადიკალური ცვლილებების მოთხოვნას.

ასევე მალე გამოჩნდა, რომ ლიბერალიზაციის ღონისძიებანი მეტად შეზუდული და ნაგვიანები იყო და ამდენად არაეფექტური სიტუაციის განსამუხტაად. ლიბერალიზაცია ფაქტობრივად იძულებით ხასიათს ატარებდა და მან შაჰისათვის არასასურველი შედეგები მოიტანა. „შაჰი დიღემის წინაშე აღმოჩნდა. ან სრულიად უნდა შეეცვალა პოლიტიკა, ანდა ძველი გზა გაეგრძელებინა. ლიბერალიზაცია კი, თუნდაც სრული, მას არაფერს სასიკეთოს არ უქადდა.“²⁶⁶

1978 წ. 6 ნოემბერს შაჰი შეეცადა თავისი „უკანასკნელი კარტის გათამაშებას“. მან რადიოთი მიმართა ერს: „მე ბევრი შეცდომა მომივიდა...

²⁶³ Moharrnrad Reza Pahlavi, *op.cit.*, p. 103.

²⁶⁴ უფრო გვიან, 1979 წლის ზაფხულში, მექსიკაში თავმეფარებული შაჰი რეეოლუციურ ხელისუფლებას აღწერდა, როგორც „შუა საუკუნეების მმართველობის გავლენის ქვეშ მყოფს“. იხ. J. Cole, *Sacred Space and Holy War*, p. 190.

²⁶⁵ С.Л. Агась, *Иран в прошлом и настоящем*, с. 195.

²⁶⁶ F. Nasri, "Iranian Studies and the Revolution", p. 627.

მაგრამ მე კარგად მომესმა თქვენი რევოლუციის ხმა. მე მესმის, რომ მოვლენათა მდინარება უნდა შეიცვალოს. ამერიიდან მე ვალდებულებას ვიღებ დავიცვა კონსტიტუცია. მე ვთხოვ ჯარების გენერალური შტაბის უფროსს ხანმოკლე ვადით დროებითი მთავრობის შექმნას. ამ მთავრობამ უნდა აღადგინოს ნესრიგი და შესაძლებელი გახადოს სამოქალაქო მთავრობის შექმნა.²⁶⁷

საგულისხმოა, რომ სიტყვა რევოლუცია პირველად სწორედ შაჰმა იხმარა და აღიარა, რომ კონსტიტუციას არღვევდა. სწორედ ამ დროიდან მოინათლა მოძრაობა რევოლუციად.

საერთო ჯამში, რეზა შაჰის მეფობის უკანასკნელი წელი პოლიტიკური შეცდომების უწყვეტი სერიაა. ალბათ სწორია შეხედულება, რომლის თანახმადაც „შაჰი დიდწილად გახდა საკუთარი ქცევისა და პოლიტიკის მსხვერპლი.“²⁶⁸

ანგარიშგასანეცია ის ფაქტიც, რომ შაჰი არ ცდილა გამოეყენებინა არმია. თურქული სამხედრო გადატრიალებების ტრადიციებისაგან განსხვავებით, ფაჰლავიანთა დროს არმია დაცლილი იყო ნებისმიერი პოლიტიკური ამბიციისაგან.²⁶⁹ ირანის უძლიერესი არმია გარე და არა შინა პრობლემების გადაწყვეტაზე იყო მიმართული და, მუსტაფა ქემალის არმიისაგან განსხვავებით, არ გააჩნდა შიდაპოლიტიკური დანიშნულება.

ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ირანში შექმნილი ვითარებიდან გამომდინარე, ზოგიერთი ანალიტიკოსი მიიჩნევს, რომ ირანში მომხდარ მოვლენებზე გაელენის მოხდენა არ შეეძლო არც შაჰს და არც ვინმე სხვას, ვინაიდან რევოლუციისაგან თავის არიდება შეუძლებელი იყო.²⁷⁰

შაჰის პოლიტიკითა და ქვეყანაში არსებული სიტუაციით, როგორც აღმოჩნდა, უკმაყოფილო იყო ყველა. „არც ერთ სოციალურ კლასს არ გაუნებია წინააღმდეგობა რევოლუციისათვის. არც ერთ ორგანიზებულ პოლიტიკურ ძალას არ დაუცვია რეჟიმი.“²⁷¹ ის შედარებითი სიადვილე, როგორც ისლამისტები მოვიდნენ ხელისუფლების სათავეში, უფრო მეტად განპირობებული იყო შაჰის რეჟიმის სისუსტით, ვიდრე წინარევოლუციურ ირანში რელიგიური გრძნობების მემკვიდრეობითი სიძლიერით.²⁷²

რევოლუციაში ჩაებნენ სრულიად განსხვავებული მიზნების მქონე პარტიული და სოციალური ჯგუფები. „რევოლუციას არ გააჩნდა პროგრამა. მას არ მეთაურობდა ავანგარდული პარტია ოქტომბრის რევოლუციისა თუ ჩინური რევოლუციის მსგავსად.“²⁷³ რევოლუციური

²⁶⁷ H. Nahavandi, *op.cit.*, p. 125.

²⁶⁸ A. Saikal, *The Rise and Fall of the Shah*, p. 208.

²⁶⁹ Z. Salman, P. Veille, "Le retournement", *Peuples méditerranéens*, 29, 1984, p.12.

²⁷⁰ J. D. Green, *Revolution in Iran*, p. 73.

²⁷¹ H. Katouzian, "Arbitrary Rule: A Comparative Theory of State, Politics and Society in Iran", *BIMES*, 1997, Vol. 24, Issue 1, p. 49.

²⁷² IL F. Chehabi, "Eighteen Years Later, Assessing the Islamic Republic of Iran", *HIV*, 1997, Vol. 19 Issue 2, p.29.

²⁷³ Z. Salman, P. Veille, *op.cit.*, p. 5.

მოძრაობის უმთავრესი კატალიზატორი შაჰთან დაპირისპირება გახდა. მოძრაობაში ჩაბმული მასებს კარგად აქონდათ გაცნობიერებული, თუ რა არ უნდოდათ – შაჰის მმართველობა, მაგრამ არ იცოდნენ, თუ რა უნდოდათ. ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი კულტურული განზომილება ირანული რევოლუციისა იყო დომინირებადი ლოზუნგი 1978 წლის მიწურულიდან *მარჯ ბარ შაჰ* - სიკედილი შაჰს. ეს შეიძლება აღქმული იყოს უმნიშვნელოვანეს ელემენტად მონარქიის დელეგიტიმაციისა ქვეყანაში, რომელშიც მონარქიის ისტორია ორი ათასწლეულზე გაცილებით მეტ ხანს ითვლიდა.²⁷⁴ რევოლუციის დღეებში გაიხსენეს, რომ იმამი პუსეინი ენამა იმისათვის, რომ ისლამი გადაერჩინა დინასტიურ პრინციპზე დამყარებული მონარქიული რეჟიმისაგან.

რევოლუციაში მონაწილე ძალების თვალისმომჭრელ „მოზაიკაში“, ამ „მღვრიე წყალში“ კი „თევზის დაჭერა“ პოლიტიზებულმა სამღვდლოებამ შესძლო, რომლის რადიკალურ და საბოლოო ჯამში ტრიუმფატორ ფრთას, აიათოლა ხომეინი ედგა სათავეში.

თანამედროვე ირანში სამღვდლოების პოლიტიკურ პროცესებში ჩაბმის ახსნისას აუცილებლად გასათვალისწინებელი, რომ შიიზმს არ გააჩნია ეკლესია ამ სიტყვის სოციოლოგიური მნიშვნელობით. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, რომ არ არსებობს მკაცრი და ცენტრალიზებული იერარქია. „ეკლერიკალური იერარქიის ნესრიგი მისი უნესრიგობაა.“²⁷⁵ სწორედ ეს „უნესრიგობა“ განაპირობებდა ირანის შიიტურ სამღვდლოებაში შიდა დაქსაქსულობას, რეალური სუბორდინაციის არარსებობას, შესაბამისად სასულიერო ლიდერების პოზიციათა არათამთხვევას რევოლუციის პირობებში. ამასთანავე, ზოგადად მოძრაობის უკიდურესი რადიკალიზაციის პირობებში, რომლის ანალოგიური არაერთი მაგალითი არსებობს მსოფლიო ისტორიაში (გაეიხსენოთ თუნდაც ბოლშევიკური პარტიის ზეასელა რევოლუციურ რუსეთში), არ არის გასაკვირი, რომ მათ შორის ყველაზე რადიკალურმა და ალბათ არა ყველაზე მრავალრიცხოვანმა, მოახერხა ფაქტობრივად „ქუჩაში დაგდებული“ ძალაუფლების სრული უზურპაცია. ფ. ჰალიდეი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ „ერთ-ერთი ნეგატიური ფაქტორი, რომელმაც გადამწყვეტი როლი ითამაშა ისლამის ოპოზიციის იდეოლოგიად გარდაქმნის საქმეში იყო შაჰისა და მამამისის მიერ სეკულარული ოპოზიციის განადგურება, რომელიც უმთავრეს როლს ასრულებდა უფრო ადრე.“²⁷⁶ რელიგიური ინსტიტუციების მობილიზაციის უნარი სეკულარული ოპოზიციის არარსებობის ან მარგინალიზაციის პირობებში ხსნის ირანული რევოლუციის რელიგიურ იდიომას, ხელმძღვანელობას, ორგანიზაციის ფორმებს და განცხადებულ მიზნებს.

²⁷⁴ F. Halliday, *Nation and Religion in the Middle East*, pp. 93-96.

²⁷⁵ H. E. Chichabi, "Religion and Politics in Iran: How Theocratic is the Islamic Republic?", *Daedalus*, 1991, 120, iii, p. 69.

²⁷⁶ F. Halliday, "The Iranian Revolution: Uneven Development and Religious Populism", in: F. Halliday and H. Alavi (eds), *State and Ideology in the Middle East and Pakistan*, p. 46.

მიიტური სამღვდლოება ერთადერთი არასახელმწიფოებრივი სტრუქტურა იყო, რომელსაც სოლიდური ბაზა გააჩნდა მთელი ქვეყნის მასშტაბით და რომელიც ყველასათვის გასაგებ ენაზე ლაპარაკობდა.²⁷⁷ რადიკალურმა სამღვდლოებამ, ხომეინის მეთაურობით, კი შესძლო ამ ხანებში მონარქიისადმი უარყოფითად განწყობილი მოსახლეობისათვის მისაღები და საკუთრივ სამღვდლოებისათვის ტრადიციული ფასეულობებისაგან პოლიტიკური პროგრამა ჩამოეყალიბებინა. ისლამური რევოლუციის შესახებ კლასიკური ნაშრომის ავტორი დ. შაიეგანი აღნიშნულ პროცესს სამართლიანად უწოდებს „ტრადიციის იდეოლოგიზაციას“, რომლის რეალიზებაც მეტად შთამბეჭდავად მოახდინა ისლამურმა რევოლუციამ.²⁷⁸

ირანული საზოგადოებრივი განვითარების სპეციფიკიდან გამომდინარე, სულაც არ არის გასაკვირი, რომ „ირანში ისლამმა შეინარჩუნა ორიენტაციის მიცემის უნარი მოსახლეობის დიდ ნაწილზე, იმავდროულად კი სახელმწიფომ გააუქმა სამღვდლოების ეს „ერთპიროვნული დომინირება“ და მოახდინა ხელისუფლების ყველა ფორმის მონოპოლიზება, ისე რომ ღრმად არ შეუღწევია საზოგადოებაში.“²⁷⁹

რევოლუციის მიმდინარეობის პროცესში სამღვდლოება თანდათანობით სულ უფრო ნაკლებ ტოლერანტობას იჩენდა ლაიცისტური ევოლუციისა და და სამეფო კარის სკანდალების მიმართ. ამ სიტუაციაში 1978 წ. 1 იანვარს ინფორმაციის მინისტრმა გამოაქვეყნა წერილი, რომელშიც ჩირქს ცხებდა ხომეინის, რომელიც ამ დროისათვის ფართო მასშტაბისათვის პრაქტიკულად უცნობი იყო.²⁸⁰ ამ პროვოკაციამ სამღვდლოების მძაფრი რეაქცია გამოიწვია და მათ უკვე ხელისუფლებაზე მიიტანეს იერიში. მათ მიერ ორგანიზებულ დემონსტრაციებზე დაპირისპირებამ ხელისუფლების შეიარაღებულ ძალებთან 70 ადამიანის სიცოცხლე შეინირა. საერო წარმომავლობის ოპოზიციონერები უკვე მასობრივად ეძიებდნენ თავშესაფარს სამღვდლოებასთან, რომელსაც ქარიზმატიული ლიდერის, ხომეინის წყალობით, უკვე შეეძლო თამამის საკუთარი ნესების კარნახი.²⁸¹ ამგვარი კავშირი სულაც არ იყო

²⁷⁷ E. Abrahamian, *Iran between two Revolution*, p. 497.

²⁷⁸ D. Shaysgan, *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?* p. 179.

²⁷⁹ Ch. Bromberger, "Islam et révolution en Iran. Quelques pistes pour une lecture", *ROOMM*, 29, 1, 1980, p. 123.

²⁸⁰ სტატიაში ზრალს დებდნენ „შავეზს“ (მოლები) და „ჩითლებს“ (კომუნისტებს) „თეთრი რევოლუციის“ საზოგადოები და უცხოეთიდან ფულის მიღებაში არაბთა მუამავლობით. შეტყმულების მოთავედ კი ხომეინი იყო დასახელებული.

²⁸¹ 1978 წ. 6 ოქტომბერს შაპის დაეინებული მოთხოვნით ერაყიდან გააძევეს ხომეინი. ეს დიდი შეცდომა იყო შაპის მხრიდან, ვინაიდან ნოფლ-ლე-შატოდან ხომეინის კომუნისტებისა და თეოთრეკლამის გაცილებით მეტი საშუალება აქონდა. ამ შეცდომის გაცნობიერების შემდეგ, შაპი შეეცადა კომპრომისზე წასულიყო და გამოაცხადა, რომ ხომეინის უარობლემოდ შეეძლო ირანში დაბრუნება. როგორც შაპი, ისე საერო ისლამისტური ოპოზიცია, ემისრებს აჯ ზავნიდნენ პარიზში ხომეინისთან მოსალაპარაკებლად, მავრამ ამ უქანასენელმა უარი განაცხადა ნებისმიერ კომპრომისზე წასვლაზე და უარი თქვა ირანში დაბრუნებაზე, სანამ ქვეყანაში შაპის ხელისუფლება არსებობდა. ხომეინი უკვე კარგად გრწნობდა, რომ პირობები შეეძლო თავად ეკარნახა.

ახალი ირანისათვის. მსგავსი ალიანსი უკვე არსებობდა მოსადეყის დროს, მაგრამ მაშინ ეროვნულ ფრონტსა და თუდეს მტკიცე პოზიციები გააჩნდათ. 1978 წელს კი მხოლოდ ისლამურ მოძრაობას შეეძლო დაპირისპირებოდა ფაჰლაეიანთა იმპერიას. საერო ისლამიტები კი უფრო რეფორმებისაკენ, ვიდრე რევოლუციისაკენ იხრებოდნენ. ამასთანავე უკვე ცოცხალი აღარ იყო მათ შორის ყველაზე თვალსაჩინო, რევოლუციური განწყობის, უკომპრომისო და უაღრესად პოპულარული 'ალი შარი'ათი. საერო ისლამისტები, ისე როგორც სამღვდელოების ზომიერი წარმომადგენლები, არ თაკილობდნენ კომპრომისებზე წასვლას და მოლაპარაკებებს შაჰის ძალაგამოცლილ ხელისუფლებასთან. სამღვდელოების რადიკალურმა ფრთამ ხომეინის სახით კი კარგად გააცნობიერა რომ შექმნილ ვითარებაში საზოგადოებისათვის მისაღები იქნებოდა მაქსიმუმის მოთხოვნა და ძალაუფლებას ხელში ჩაიგდებდა სწორედ ის, ვინც არავითარ დათმობებზე არ წავიდოდა შაჰის ხელისუფლებასთან და მაქსიმალურად თავის სასარგებლოდ გამოიყენებდა შექმნილ სიტუაციას.

სწორედ ეს მაქსიმალური პრინციპულობა გახდა ირანში ისლამური სახელმწიფოს შექმნისა და სამღვდელოების დიქტატურის დამყარების მთავარი მიზეზი.²⁶²

თითქმის ყველა საზოგადოებამ ისტორიულად გამოიყენა საერო და სასულიერო ხელისუფლება. როდესაც ეს დუალისტური სისტემა იშლება და რელიგიური ინსტიტუცია ითავისებს საერო ხელისუფლებასაც, პოლიტიკური სისტემა უკვე განისაზღვრება, როგორც თეოკრატია. მისი ყველაზე „განმმენდილი“ ფორმით „ღმერთი აღიარებულია უშუალო და პირდაპირ მმართველად, მისი კანონები კი საზოგადოების ერთადერთ ლეგალურ კანონდებლობად არის წარმოდგენილი და განხორციელებულია რელიგიურ პირთა, როგორც ღმერთის წარმომადგენელთა მიერ.“²⁶³

რევოლუციის გამარჯვების შემდეგ, ირანის ისლამური რესპუბლიკის კონსტიტუცია კი თეორიულად სწორად ამ პრინციპზე, საღვთო მმართველობაზე იყო დამყარებული, რეალურად კი ითვალისწინებდა სამღვდელოების აბსოლუტურ პეგემონობას, რომელსაც სათავეში ყველასათვის უზენაესი ავტორიტეტი, იმამად ნოდებულები ხომეინი ედგა.

დაბოლოს, დაესვამთ რიტორიკულ შეკითხვას: არის თუ არა შიიზმი რევოლუციური? უპირველეს ყოვლისა, ერთ მარტივ ჭეშმარიტებას უნდა გავუსვათ ხაზი: რევოლუციონერი არის ის, ვისაც სურს შეცვალოს არსებული სოციალური წესრიგი იმ ძალაუფლების შესაცვლელად, რომელიც მას უდგას სათავეში. ამ თვალსაზრისით, ნებისმიერი მებრძოლი, რომელიც საკუთარი იდეების ბოლომდე რეალიზებას ცდილობს, რევოლუციონერია, იქნება ის მარქსისტი, მუსლიმი თუ ბუდისტი. ის-

²⁶² ალბათ უპრინციპულია გაიხსენოთ ა. კამუსის სიტყვები: „როდესაც რელიგია პოლიტიკა ხდება, ეს უკვე ინკვიზიციაა.“

²⁶³ H. E. Chehabi, *Religion and Politics in Iran*, p. 69.

ტორია მეტყველებს, რომ რევოლუციონერები ხშირად გაცილებით უფრო დაუნდობელნი არიან, უფრო დიდ ზიანს აყენებენ საზოგადოებას, ვიდრე ისინი, ვისი დამხობაც მათ მოახერხეს. მაგრამ მთავარი რევოლუციონერთა შორის არსებული ფუძემდებლური განსხვავებაა: ერთ მხარეს დგანან ისინი, ვინც არ თაკილობს ძირფესვიანად შეცვალოს სოციალური გარემო, გარდაქმნას ეკონომიკური ურთიერთობები, მეორე მხარეს კი დგანან ისინი, ვინც უფრო ხის ყველა ამ სახის ცვლილებას, რადგანაც მათი თვალსაზრისით რევოლუციის მოხდენა არის ადამიანების მიერ აღრეული ბუნებრივი წესრიგის აღდგენა. მუსლიმი რევოლუციონერები უფრო მეტად ამ მეორე კატეგორიას ეკუთვნიან: ისინი ცდილობენ ღმერთის მიერ დამყარებული ბუნებრივი წესრიგის აღდგენას, რომელიც ადამიანებმა დაარღვიეს.

ზემოთ ხაზგასმული იყო შიიზმის ადვილი ადაპტირებადობა რევოლუციური თემატიკისადმი. შიიზმის ზოგიერთი თეოლოგიური თავისებურება განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს, იმ მომენტიდან დანწყებული, როდესაც მათი გამოყენება ხდება პოლიტიკურ კონტექსტში: იმამ-მხსნელის ესქატოლოგიური ლოდინი, არსამართლიანი და უკანონო ხელისუფლების წინააღმდეგ აჯანყების გამართლება, გასაიდუმლოება და იატაკქვეშეთში ყოფნა. არც ერთი ეს ელემენტი არ არსებობს სუნიზმში. შიიზმის პარადოქსს წარმოადგენს ის, რომ მისი რევოლუციური პოტენციალის კონცენტრაცია მოხდა სამღვდელოების გარშემო. ისლამურ სამყაროში რეალურად მხოლოდ ირანელმა შიიტებმა მიანიჭეს (ნებით თუ უნებლიედ) წარმართველი როლი სამღვდელოებას, ყოველივე ეს კი განპირობებული იყო ის სპეციფიკური ფუნქციებითა და ადგილით, რომელიც ისტორიული ევოლუციის მანძილზე მოიპოვა შიიტურმა სამღვდელოებამ ირანულ საზოგადოებაში.

ისლამის განსაკუთრებულობა მისი შექმნის პირობებით არის გამოწვეული. VII ს. დასაწყისში მუჰამადის მიერ შექმნილი მცირე სექტა, არსებული ვითარების გამო, პრაქტიკულად იძულებული გახდა პოლიტიკურ ორგანიზმად ჩამოყალიბებულიყო და სწორედ რელიგიის პოლიტიკასთან შეკავშირებამ, თეორიულად სახელმწიფო ხელისუფლების დაფუძნებამ საერო და სასულიერო სფეროების განუყოფლობის იდეაზე, განაპირობა ისლამური სამყაროს სპეციფიურობა. ამასთანავე, მუჰამადს არ ჩამოუყალიბებია დასრულებული სახით ამ ორი სფეროს ერთიანობის დაცვის მექანიზმი, რაც შემდგომ ისლამურ სამყაროში დაუსრულებელი კონფლიქტებისა მიზეზად გადაიქცა.

ისლამის სპეციფიკიდან გამომდინარე, შიიზმი თავიდანვე იყო როგორც პოლიტიკური, ისე რელიგიური ფენომენი; პოლიტიკური მემკვიდრეობისათვის ბრძოლამ ალისა და მის მონინააღმდეგეებს შორის ავტომატურად შეიძინა რელიგიური მნიშვნელობა, ვინაიდან ისეთ პოლიტიკებულ რელიგიაში, როგორც ისლამი იყო, სხვაგვარად არც შეიძლებოდა მომხდარიყო.

(რელიგიის დიფერენციაციამ სახელმწიფოსაგან გზა გაუხსნა მრავალი ალტერნატიული მოდელის შექმნა-ჩამოყალიბებას. ერთ-ერთი ასეთი ალტერნატივა იყო თეოკრატიული იდეალის ტრანსფორმაცია პოლიტიკურ იდეოლოგიად.)

ფაქტები ცდილობდნენ ისლამის „თემობრივი“ იდეალის ცხოვრებაში განხორციელებას - თემის პირდაპირი კონტროლის დამყარებას, ავტორიტეტის მქონე ღვთისმეტყველ-სამართლისმცოდნეთა სახით, უმაღლესი ხელისუფლების მოქმედებაზე. ეს იდეალი კი შემდგომში განსაკუთრებით შეისისხლხორცა იმამიზმმა.

შიიტათათვის იმამის ფარულ მდგომარეობაში გადასვლის შემდეგ პოლიტიკურმა ძალაუფლებამ, ლეგიტიმურობის თვალსაზრისით, არსებობა შეწყვიტა. იმამათის კონცეფცია თანდათანობით ჩამოცილდა პოლიტიკური მმართველობის სფეროს და წმინდა თეოლოგიურ დოგმატად იქცა. ყოველივე ამის შედეგად, იმამიზმს არსებობის პირველ პერიოდში არ წარმოუდგენია რეალური პოლიტიკური თეორია და უღმებშიც პოლიტიკას საკუთარი გავლენის გარეთ არსებულ სფეროდ მიიჩნევდნენ.

ოკულტაციის პერიოდიდან დაწყებული, იმამიტურ შიიზმში ერთმანეთის გვერდით არსებობს ორი თვალსაზრისი: ერთის მხრივ მმართველისადმი მორჩილება საჭიროა, ვინაიდან არასამართლიანი მმართველობა სჯობს ანარქიას და მეორეს მხრივ უზურპატორთა წინააღმდეგ ამბოხება დაშვებულია, თუკი ეს საღვთო წესრიგისა და სამართლიანობის დამყარებას ემსახურება (თუმცა, იდეალური წესრიგი და სამართლიანობა შეიძლება აღდგეს მხოლოდ XII იმამის მოვლინების შემდეგ).

შილაში ფორმულირებული იჯთიჰადისა და თაკლიდის პრინციპების თეორიის გამოყენებით, შიიტურმა სამღვდელეობამ პოლიტიკაშიც

დაიწყო წინამავალი როლის შესრულება. ირანში ამჟამად არსებული სიტუაციის საფუძვლების მოძიება გარკვეულწილად შეიძლება ალ-ალამას ნაშრომებში, მაგრამ მისი განხორციელების პროცესი მხოლოდ XVII ს.-დან დაიწყო.

დღეისათვის შიიზმის კავშირი ირანთან იმდენად ძლიერია, რომ ერთზე ფიქრისას ავტომატურად მეორე წარმოგიდგებათ. ამასთანავე, შიიზმი სულაც არ წარმოადგენს ისლამის ირანულ ვერსიას. შიიზმი სწორედ არაბულ გარემოში იქმნება და არ შეიძლება მიჩნეულ იქნეს ირანული მენტალიტეტის გამოვლინებად.

სახალიფოს ჩამოყალიბების პროცესზე, არაბული პოლიტიკური ტრადიციის არარსებობის გამო, მასზე განსაკუთრებული გაელენა მოახდინა სპარსულმა იმპერიულმა ტრადიციამ. მიუხედავად თეორიული შეუთავსებლობისა, ეს ტრადიცია დიდ გაელენას ახდენდა ისლამური სამყაროს პოლიტიკურ მონყობაზე მთელი შუა საუკუნეების მანძილზე.

(ის, რომ დღეს შიიზმი უპირველესად ირანთან ასოცირდება, პირველ რიგში სეფიანთა დინასტიის დამსახურებაა. ამის უპირველესი საფუძველი კი იყო არა უშუალოდ სეფიანთა რელიგიური მრწამსი, არამედ ის პოლიტიკური მიზნები (ცენტრალიზებული, აბსოლუტისტური ტიპის სახელმწიფოს შექმნა, რომლის არსებობაც უნდა დამყარებოდა ერთიან იდეოლოგიას), რაც მათ ამოძრავებდათ.)

სეფიანთა ეპოქაში ულემთა მოღვაწეობაზე მსჯელობისას ხაზი უნდა გაეკეთებინათ, რომ მიუხედავად დოქტრინული სისტემის განვითარებისა და პოლიტიკური აქტიურობისა, შიიტურმა სამღვდელოებამ მაინც ვერ ჩამოაყალიბა სახელმწიფოსაგან დამოუკიდებელი ორგანიზაციული აპარატი. ეს გარკვეულწილად სეფიანთა რელიგიური პრეტენზიებისა და მათი მმართველობის თეოკრატიული ხასიათის დამსახურებაცაა. ამასთანავე, სწორედ სეფიანთა პერიოდში ეყრება საფუძველი ულემთა იმ პრეროგატივებს, რაც მომავალში მათი სიძლიერის, სახელმწიფოსაგან დამოუკიდებლობისა და მასთან წარმატებული დაპირისპირების საწინდარი ხდება.

სეფიანთა ირანში ულემთა კორპუსის ჩამოყალიბება და ინსტიტუციონალიზაცია მოხდა უპირველესად პოლიტიკურ საკითხებთან დაკავშირებით, რაც შეუძლებელი იყო სუნიტური დოქტრინიდან გამომდინარე. მიუხედავად იმისა, რომ ულემებს რეალურად არ წარმოუდგენიათ სამღვდელოების მიერ პოლიტიკური ხელისუფლების განხორციელებისა და შონარქიის სამღვდელოების მმართველობით შეცვლის პროგრამა, თვალსაჩინო იყო ულემთა უკიდურესი პოლიტიზაცია (უსულის სკოლის სახით) და მათი ჩაბმა ქვეყნის მმართველობაში საკუთარი პოლიტიკური ძალაუფლების გაზრდის მიზნით.

1722-1796 წწ. პერიოდში, სეფიანთა დაცემიდან ყაჯართა გაბატონებამდე, არის ეპოქა, რომლის დროსაც შიიტურმა სამღვდელოებამ მიიღო ის სახე, რომლითაც დღესაც არსებობს. ამისათვის კი საჭირო გახდა ქარიზმით შარავანდებული იმ ერთადერთი დინასტიის გადაშენება, რო-

მელიც თავს მოციქულისა და მეშვიდე იმამის ჩამომავლად მიიჩნევდა და იყო სამღვდელთების ერთადერთი სერიოზული მოქიშპე საზოგადოების სულიერი წინამძღოლობისათვის მეტოქეობაში.

ყაჯართა პერიოდის ირანში უღვამების ძალაუფლების გაზრდა პოლიტიკური ხელი-სუფლების ვაკუუმის შედეგი იყო. მიუხედავად ყაჯარი შაჰების აბსოლუტიზმის მტკი-ცებისა, მათი სახელმწიფოს დეტალური შესწავლა მონმობს, თუ რამდენად შეზღუ-დული იყო მათი ძალაუფლება. შაჰებთან დაკავშირებული ავტორიტარული მითოლო-გია ხშირ შემთხვევაში მცდარი და რეალურ საფუძველს მოკლებულია. საბოლოო ჯამ-ში, ყაჯარებმა ვერ მოახერხეს ქმედითუნარიანი ცენტრალური არმიისა და ნაციონალური ბიუროკრატიის შექმნა და არსებულიც მცირედ თუ იყო მოდერნიზებული.

უღვამების ფინანსური სიძლიერე, რაც სახელმწიფოებრივი პოლიტიკის ბურჯი იყო ადრეულ სეფიანთა პერიოდში, ყაჯართა დროს ანტისამთავრობო მოღვაწეობის ფინანსურ საფუძველად გადაიქცა.

ყაჯარებმა, მიზანმიმართული პოლიტიკის არარსებობისა და უღვამთა წინააღმდეგობის გამო, ვერ მოახერხეს ძალაუფლების ინსტრუმენტების მოდერნიზება და სახელმწიფოს ცენტრალიზება.

XIX საუკუნის მინურულს სამღვდელთება პირველად ებმება ხელისუფლების ოპოზიციურ მოძრაობაში და ამ პერიოდის ირანში ერთადერთი ძალაა, რომელსაც შეუძლია მეტოქეობა გაუნიოს მონარქიას. „თამბაქოს“ ამბოხების შემთხვევაში სამღვდელთება, ირანის ისტორიაში პირველად, რეალურად გახდა პოლიტიკური პროცესების მთავარი წარმართველი (ამ სახით მოხდა ჯერ კიდევ სეფიანთა ეპოქაში შექმნილი თეორიის პრაქტიკული რეალიზაცია) და პირველად შეძლო ულტიმატუმების ენით ელაპარაკა ხელისუფლებასთან, რელიგიური გამართლება გამოეძებნა წმინდა პოლიტიკური და ეკონომიკური ხასიათის მოძრაობისათვის და სათავეში ჩადგომოდა მას.

„თამბაქოს“ ამბოხების წარმართვა სამღვდელთების მიერ შეიძლება მივიჩნიოთ ისლამურ რევოლუციაში კლერიკალური ფენის მიერ შესრულებული წინამავალი როლის გარკვეული საფუძველების შექმნად და პრელუდიადა. აქვე ხაზს გაეუსვამთ, რომ ამ ორივე შემთხვევაში არ შეიძლება სამღვდელთება მივიჩნიოთ მონარქიის ოპოზიციური მოძრაობის მთავარ ინიციატორად, მაგრამ ორივე მოვლენის ანალიზისას იკვეთება (ბუნებრივია, ეს გაცილებით უფრო თვალსაჩინოა ისლამურ რევოლუციასთან მიმართებაში), რომ სამღვდელთებამ შეძლო მისთვის სასურველ კალაპოტში მოექცია მოძრაობა, საკუთარი მიზნებისათვის დაექვემდებარებინა და შეესრულებინა მასში წინამავალი როლი. ამ მხრივ პარალელის გავლენა ამ ორ მოვლენას შორის უდავო ინტერესს იწვევს და ღირებულია.

ირანის კონსტიტუციურ მოძრაობაში უღვამთა ჩაბმა და მათი პარადოქსული (საბოლოო ჯამში ეფემერული) ალიანსი საერო ლიბერალებთან ანალოგის არმქონე მოვლენაა მუსლიმურ სამყაროში. ამ მოვლენის შესწავლისას ნათელი ხდება, რომ უღვამთა სურვილი ხელმძღვანელი

როლი შეესრულებინათ პოლიტიკურ პროცესებში, სწორედ ირანული სამღვდელთა ტრადიციებისა და ფუნქციების სპეციფიკურობიდან მომდინარეობს. ამავე პერიოდში მეტად თვალსაჩინო ხდება შიდა დაპირისპირებანი სასულიერო ფენაში.

კონსტიტუციურ მოძრაობაში სამღვდელოების ჩაბმის მიზეზების განხილვისას იკვეთება, რომ ერთის მხრივ, ეს იყო ალიანსის დამყარების სურვილი ქვეყნის ახლად ჩამოყალიბებულ შედარებით მცირერიცხოვან, მაგრამ უსწრაფესი ტემპებით ძალის ამკრეფ ლიბერალურ-დემოკრატიულ საერო ინტელიგენციასთან, ამ ალიანსის მიზანი კი იყო სრულიად ახალი, მუსლიმური სამყაროსათვის უცნობი სახელმწიფოებრივი და საზოგადოებრივი მოწყობის ჩამოყალიბება, რომელიც ერთდროულად მიმართული იქნებოდა დასავლელი კოლონიზატორების (უპირველესად ინგლისელებისა და რუსების) წინააღმდეგ და ამასთანავე ქვეყანაში დასავლური ტიპის სახელმწიფოებრიობის შექმნას ისახავდა მიზნად (ამ მოვლენას ვნათლავთ „ვეროპეიზაციად ვერო-პელთა წინააღმდეგ“), მაგრამ რომელშიც, ირანის ტრადიციებიდან და სპეციფიკიდან გამომდინარე, განსაკუთრებულ ადგილს დაიკავებდა შიიტური ისლამი და სამღვდელოება. მეორეს მხრივ კი არსებობდა არსებული სახელმწიფოებრივი მოწყობის გარეგნული ჩარჩოს შენარჩუნების სურვილი, რომელშიც განსაკუთრებით გაიზრდებოდა სამღვდელოების პოლიტიკური როლი.

კონსტიტუციური მოძრაობა პირველი ეროვნული მოძრაობა იყო ისლამურ სამყაროში, რომელიც რელიგიურ საფუძვლებს იყენებდა და მიუხედავად ამისა, მიზნად გაიხადა ლიბერალური დემოკრატიის ფასეულობები.

ფაშლავიანთა რეჟიმმა, რომლის დამყარებისთვისაც სამღვდელოებას წინააღმდეგობა არ გაუწეია, ულემთა პრეროგატივებისა და ფუნქციების მკვეთრი შეკვეციტ დააკნინა სამღვდელოების პოლიტიკური აქტივობა. თუმცა, როგორც შემდგომმა მოვლენებმა აჩვენა, ამან ვერ გაანელა სამღვდელოების ინტერესი პოლიტიკური პროცესების წარმართვისადმი და საერო რეფორმებმა ვერ შეძლეს ირანულ საზოგადოებაზე სამღვდელოების ტრადიციული გავლენის მოსპობა.

50-იან წლებში პოლიტიზებულ სამღვდელოებასა და ნაციონალისტებს შორის არსებულმა უთანხმოებებმა შესაძლებელი გახადა სახელმწიფო გადატრიალების შედარებით იოლი განხორციელება. „ნაციონალისტურ-დემოკრატიული“ ექსპერიმენტის კრახმა კი გზა გაუხსნა პოლიტიზებულ ისლამს. ირანის ოპოზიციურ იდეოლოგიაში ისლამიზმმა დაიკავა ნაციონალიზმის ადგილი.

1953 წლის სახელმწიფო გადატრიალებას რამდენიმე მნიშვნელოვანი შედეგი მოჰყვა. პირველი იყო მოპამად რეზა შაჰის ოპოზიციების გაძლიერება ამერიკელთა დახმარებით და თანდათანობით აბსოლუტისტური ტიპის რეჟიმის დამყარება. მეორე მნიშვნელოვანი შედეგი იყო ოპოზიციური ძალების დაქსაქსვა და ნაციონალიზმიდან თანდათანობით ისლამიზმისაკენ - პოლიტიზებული ისლამისაკენ გადახრა. მესამე

მნიშვნელოვან შედეგს კი, რაც ზოგადად დამახასიათებელი იყო იმდროინდელი მსოფლიოსათვის, წარმოადგენდა ბრიტანეთის პოზიციების თანდათანობითი დასუსტება ირანში და ამერიკელთა ფაქტობრივი ჰეგემონიის დამყარება, რაც მთლიანად ახლო და შუა აღმოსავლეთში მათი პოზიციების გამყარების პირველი ნაბიჯი იყო.

მოსადეყის ექსპერიმენტის მარცხი, საბოლოო ჯამში, შეიძლება ითქვას, წლების შემდეგ ბუმერანგივით დაუბრუნდა დასავლეთსა და ამერიკას დასავლური ფასეულობებისათვის მართლაც მიუღებელი და ანტიამერიკული ლოზუნგებით წარმართული ისლამური რევოლუციის სახით.

ირანის ისლამური რევოლუციის უშუალო ფესვები შესაძლებელი XX საუკუნის 60-იანი წლებიდან ირანში შექმნილ სიტუაციაში მოვიძიოთ. ისლამურ ფასეულობათა განსაკუთრებულმა წინ წამოწევა, პოლიტიკურ პროცესებში მისი როლის გაზრდის მოთხოვნამ და ბოლოს, სამღვდელთა უკიდურესმა უკმაყოფილებამ მონარქიის მოქმედების გამო (ყოველივე შემოთქმულს კი ხელი შეუწყო ეროვნული მოძრაობის მარცხმა), 60-იანი წლების დასაწყისში დიდწილად განაპირობა ოპოზიციური მოძრაობის იდეური საყრდენი რევოლუციური ირანში.

60-იანი წლებიდან ირანში, ისე როგორც ზოგადად მუსლიმურ სამყაროში ეყრება საფუძველი ისლამის პოლიტიზაციას და სრულ იდეოლოგიზაციას, რომელიც დღეს უაღრესად მნიშვნელოვან როლს ასრულებს როგორც ირანში, ისე მთლიანად მუსლიმურ სამყაროში და ხშირად მეტად სახიფათო, ექსტრემისტულ ფორმებსაც იღებს. მისი ერთ-ერთი მასაზრდოებელი წყარო და ლოზუნგი კი დასავლურ ცივილიზაციასთან დაპირისპირება ხდება.

XX ს.-ის 60-იან პოლიტიკური თვალსაზრისით, მთავრობის მიერ ქვეყნის ვესტერნიზაციისაკენ სწრაფვამ დიქტომიის წარმოქმნა გამოიწვია. თუკი ოფიციალური ხელისუფლება, შაჰის სახით, ორიენტირებული იყო დასავლეთზე, მის გვერდით არსებობდა „უხილავი“ ხელისუფლება, რომლებსაც უღმებში წარმოადგენდნენ. იგი შეტრიალებული იყო ტრადიციისაკენ, წარსულისაკენ.

ირანში პოლიტიკური ისლამის ერთ-ერთი მთავარი იდეოლოგის, 'ალი შარი'თის შემოქმედების განხილვისას შეიძლება დაეასკვნათ, რომ იგი ისლამის საკუთარ ვერსიაში რელიგიურ დოქტრინას გარდასახავს უნივერსალურ პოლიტიკურ იდეოლოგიად. შარი'ათი ერთდროულად ეყრდნობოდა ისლამურ ტრადიციასა და დასავლურ პოლიტიკურ იდეოლოგიებს (მიუხედავად ამის არალიარებისა, უპირველესად მარქსიზმს). მისი იდეების დედარსს წარმოადგენდა 13-საუკუნოვანი კორუმპირებული ისლამის უარყოფა და ისლამის პირველსაწყის სინამდინდესთან და მის სოციალურ სამართლიანობასთან დაბრუნება.

მიუხედავად იმისა, რომ ისლამური რევოლუციის თაობაზე შარი'ათი ეთანხმება ხომეინის, მათი მოსაზრებები არ ემთხვევა სხვა საკითხებში. მისთვის განახლების მისია, რომელიც ღმერთისაგან აკისრიათ აღამიანებს, ათავისუფლებს მათ ყოველგვარი კლერიკალიზმისაგან. ამ

მისიის მთავარ შემსრულებლად მას ინტელიგენცია მიაჩნია. ის მოდერნიზმში ხედავს არა დასავლეთის როლს, არამედ კულტურისათვის აუცილებელ ფაზას. თუკი ხომეინი სპეციფიკურ შიიტურ საზღვრებში აქცევს ყველა მუსლიმის გამგებლობას ფაყიჰის მიერ, შარი'ათი ისლამურ ჩარჩოსა და მოწოდებაში აქცევს ყველა განვითარებადი ქვეყნის ხალხებს და ხდება ანტიკომპერიალისტური ბრძოლის მედროშე.

აიათოლა ხომეინიმ შეძლო, ერთის მხრივ, აელორძინებინა სამღვდლოების, როგორც საზოგადოების სულიერი მოძღვრის, ფაჰლავიანთა ბატონობის შედეგად ესოდენ დაკნინებული როლი, მეორეს მხრივ კი, მისთვის მიენიჭებინა უაღრესად პოლიტიზებული, ჯერარნახული ფუნქცია, რაც განხორციელდა ისლამურ რესპუბლიკაში ხომეინის მხარდამჭერი სამღვდლოების პოლიტიკური გაბატონებით.

ხომეინიმ ნაიბ ალ-ამმის – იმამის წარმომადგენლის კონცეფცია ლოგიკურ დასასრულამდე მიიყვანა იმის მტკიცებით, რომ ფაყიჰი იმამის წარმომადგენელი იყო ნებისმიერ – რელიგიურ, პოლიტიკურ თუ სოციალურ სფეროში.

ხომეინის ტრიუმფამდე არც ერთი მუსლიმური რეჟიმი, თუნდაც რომ ისლამური კანონების ერთგულება გამოეცხადებინა, არ ყოფილა მუსლიმი უღმების ხელში. ხომეინიმ კი განსაზღვრა, რომ შარი'ათი, ნებისმიერი ისლამური სახელმწიფოს საფუძველი, შეიძლება განხორციელდეს მხოლოდ კლერიკალური რეჟიმით.

ხომეინის მიერ ჩამოყალიბებული კონცეფციიდან გამომდინარე, ისლამური რევოლუცია ირანში არ წარმოადგენდა მხოლოდ პოლიტიკური და სოციალური ხასიათის მოვლენას. ეს ასევე იყო რევოლუცია შიიზმშიც – მოხდა უზენაესი რელიგიური ავტორიტეტის შიიტური თეორიის რადიკალური ტრანსფორმაცია. ველაიათ-ე ფაყიჰის კონცეფციის საფუძველს წარმოადგენს იმამათის შიიტური თეორიის რევოლუციური რეინტერპრეტაცია, რომლის მიხედვითაც თემის ჭეშმარიტი მეთაური შეიძლება ყოფილიყვნენ მხოლოდ მოციქული და მისი შთამომავალი იმამები. ხომეინის თანახმად კი უმაღლეს სამღვდლოებას შეეძლო აერჩია თავისი რიგებიდან ყველაზე დიდი ავტორიტეტის მქონე რელიგიური პირი, რომელიც მუსლიმური თემის ხელმძღვანელი იქნებოდა როგორც რელიგიის, ისე პოლიტიკის სფეროში და გააგრძელებდა იმამთა საქმეს. რაოდენ პარადოქსულადაც არ უნდა ჟღერდეს, ამ თვალსაზრისით ხომეინი უახლოვდება სუნიტურ პოზიციას, რომელიც თეორიულად ასევე თემის მეთაურის არჩევითობის პრინციპზეა დაფუძნებული.

ამასთანავე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ თუ ერთის მხრივ ველაიათ-ე ფაყიჰის ინსტიტუტის შემოღება რევოლუციას წარმოადგენს შიიზმში, მეორეს მხრივ შიიზმის მთელი ისტორია წარმოადგენს დოქტრინის მუდმივი შევსებისა და პოლიტიკური ცვლილებებისადმი ადაპტირების უწყვეტ ჯაჭვს. ამ მხრივ ხომეინის კონცეფცია გარკვეულწილად შეესაბამება იმამიზმის განვითარების ლოგიკას და პოლიტიზაციის მიმართულებით მისი განვითარების უმაღლეს ნერტილს წარმოადგენს.

პირველ რიგში, ხომეინისათვის „ისლამი არის მათი რელიგია, ვინც იბრძვის“ — ეს გამონათქვამი აძლევს ტონს მის შემოქმედებას და ნითელ ხაზად გასდევს მის მოღვაწეობას. ამასთან ერთად, კლერიკალური ფუნქცია ისლამის განუყოფელ ნაწილად მიიჩნევა, რის გარეშეც თემი დაიღუპებოდა. ისლამურ უნივერსალიზმს იგი უთავსებს შიიზმის აპოლოგიას, რამაც მოგვიანებით, პოლიტიკური მიზეზების გამო (უპირველესად ერაყთან ომის მიზეზით), ნაციონალისტური ელფერი მიიღო. ხომეინის მოღვაწეობის მონამუშობრივი ხასიათის აპოლოგია, რომელიც მის ცხოვრებას პუსაინისას ამსგავსებდა, მისტიციზმის კულტივაცია, ასკეტიზმი, პოპულისტური ენა - ყოველივე ეს ხელს უწყობდა მისი ქარიზმის შარავეანდევით აღჭურვას.

ირანის ისლამურმა რევოლუციამ აღადგინა რელიგიური ავტორიტეტის ტრადიცია ქარიზმატიული ლიდერის (ხომეინის) სახით. ხომეინის შემთხვევაში რელიგია გამოიყენება ქარიზმატიულობის ლეგიტიმაციისათვის, ქარიზმა კი ადასტურებს რელიგიური დოგმის ჭეშმარიტებას.

ხომეინის ისლამი ესმის უფრო პოლიტიკური, ვიდრე რელიგიური და ეთიკური მნიშვნელობით, როგორც სიმბოლო და საფუძველი კოლექტიური იდენტობისა, უცხოელთა დომინირებისა და კონტროლისათვის დაპირისპირების წყარო.

უნდა გამოვყოთ 1977 წ. დასასრულსა და 1978 წლიდან კრიზისის განმაპირობებელი სამი მნიშვნელოვანი ფაქტორი: 1) შაჰის გადაწყვეტილება ნასულიყო გარკვეულ დამთობებზე რეჟიმის საერთო ხასიათის შეუცვლელად; 2) რელიგიურ მოღვაწეთა გადაწყვეტილება სამკედრო-სასიცოცხლო ბრძოლა გაემართათ შაჰთან. 3) მთავრობის სიჩქარე და დაუფიქრებლობა ეკონომიკური პრობლემების გადაწყვეტისას.

შაჰმა ამბიციური მიზანი დაისახა: მუსლიმურ სამყაროში ყველაზე ვესტერნიზებული სახელმწიფოსა და ერის ჩამოყალიბება, რაც იმდროინდელი ირანის სინამდვილეში განუხორციელებელ მიზანს წარმოადგენდა და რაც მისთვის ტრაგიკულად დასრულდა.

შაჰის პოლიტიკის სანინაალმდეგო ისლამური ოპოზიცია შექმნეს საერო მოღვაწეებმა ('ალი შარი'ათი, მეჰდი ბაზარგანი). „კონკორდატმა“ თითქოს დროებით „მიაძინა“ სამღვდელთა. მაგრამ, საბოლოო ჯამში, რევოლუციურმა მოძრაობამ იგი სწრაფად გამოაფხიზლა. ირანული რელიგიური ინსტიტუტები 50-იანი წლების კვიეტისტური ფაზიდან 60-იან წლებში გარდაიქმნა ამბოხებულად და 70-იან წლებში ჩამოყალიბდა რევოლუციურ ორგანიზაციად.

1977 წლიდან, როდესაც სახალხო უკმაყოფილება გამოიხატა რელიგიური ლოზუნგებით მიმდინარე მანიფესტაციებში, შაჰმა ვერ მონახა დიალოგისათვის მზადყოფი შესაფერისი პარტნიორი და ვერც რელიგიური ძალა მხარდაჭერისათვის. ამ სფეროში ჭეშმარიტი პოლიტიკის არარსებობა მონარქიას მეტად ძვირი დაუჯდა.

ის შედარებითი სიადვილე, როგორც ისლამისტები მოვიდნენ ხელისუფლების სათავეში, უფრო მეტად განპირობებული იყო შაჰის

რეჟიმის სისუსტით, ვიდრე წინარევოლუციურ ირანში რელიგიური გრძნობების მემკვიდრეობითი სიძლიერით.

ზოგადად რევოლუციური მოძრაობის უკიდურესი რადიკალიზაციის პირობებში, რომლის ანალოგიური არაერთი მაგალითი არსებობს მსოფლიო ისტორიაში (გავიხსენოთ თუნდაც ბოლშევიკური პარტიის ზეასვლა რევოლუციურ რუსეთში), არ არის გასაკვირი, რომ რევოლუციაში მონაწილე ძალთა შორის შორის ყველაზე რადიკალურმა და ალბათ არა ყველაზე მრავალრიცხოვანმა, მოხერხა ფაქტობრივად „ქუჩაში დაგდებული“ ძალაუფლების სრული უზურპაცია.

1978 წელს ირანში მხოლოდ ისლამურ მოძრაობას შეეძლო დაპირისპირებოდა ფაშლავიანთა რეჟიმს. საერო ისლამიტები კი უფრო რეფორმებისაკენ, ვიდრე რევოლუციისაკენ იხრებოდნენ. ამასთანავე უკვე ცოცხალი აღარ იყო მათ შორის ყველაზე თვალსაჩინო, რევოლუციური განწყობის, უკომპრომისო და უალრესად პოპულარული 'ალი შარი'ათი. საერო ისლამისტები, ისე როგორც სამღვდელეოების ზომიერი წარმომადგენლები, არ თაკილობდნენ კომპრომისებზე წასვლას და მოლაპარაკებებს შაჰის ძალაგამოცლილ ხელისუფლებასთან. სამღვდელეოების რადიკალურმა ფრთამ ხომეინის სახით კი კარგად გააცნობიერა რომ შექმნილ ვითარებაში საზოგადოებისათვის მისაღები იქნებოდა მაქსიმუმის მოთხოვნა და ძალაუფლებას ხელში ჩაიგდებდა სწორედ ის, ვინც არავითარ დათმობებზე არ წავეიდოდა შაჰის ხელისუფლებასთან და მაქსიმალურად თავის სასარგებლოდ გამოიყენებდა შექმნილ სიტუაციას.

შიიზმის პარადოქსს წარმოადგენს ის, რომ მისი რევოლუციური პოტენციალის კონცენტრაცია მოხდა სამღვდელეოების გარშემო. ისლამურ სამყაროში რეალურად მხოლოდ ირანელმა შიიტებმა მიანიჭეს (ნებით თუ უნებლიედ) წარმართველი როლი სამღვდელეობას, ყველივე ეს კი განპირობებული იყო ის სპეციფიკური ფუნქციებითა და ადგილით, რომელიც ისტორიული ევოლუციის მანძილზე მოიპოვა შიიტურმა სამღვდელეობამ ირანულ საზოგადოებაში.

Giorgi Sanikidzé

SHISME ET ÉTAT EN IRAN

Sommaire

Aujourd'hui on assiste a une montée considerable de l'importance des religions, précisément de l'islam dans les procès politiques. A cause de cela on accorde une grande attention a l'étude de l'état historique et actuel de l'islam, de la corrélation de l'islam et la politique. En même temps, il est évident, que l'Iran occupe la place particulière, où pour la première fois dans l'histoire du monde musulmane par une révolution "islamique" est créé la République islamique. L'objet de recherche de l'ouvrage présenté est l'investigation des aspects mal éclairés de l'interdépendance d'État et de religion, des relations entre le clergé et pouvoir politique; l'analyse des quelques questions nouveaux concernant les sujets ci-dessus indiqué, de présenter l'image complète des relations entre chiisme et État en Iran.

Introduction

L'intérêt subit porté au chiisme est naturellement une conséquence des événements politiques. Jusqu'aux récents événements, qui l'ont mis en vedette en le parant de prestige révolutionnaire, le chiisme iranien n'était guère connu en Occident.

L'Iran maintient, en effet, une spécificité nationale, culturelle et même dogmatique, alimentée non seulement par les interprétations d'une branche particulière musulmane, mais par la conservation de traits préislamiques; il recèle une mystique aux niveaux divers, influençant parfois, jusque dans le petit peuple, la vie quotidienne, et suffisamment hardie pour avoir très tôt transcendé certaines interdictions caractéristique de la morale ou des convenances musulmanes.

L'intérêt porté à l'histoire politique et religieuse de l'Iran et du chiisme a été doublé pendant ses dernières années. Un grand nombre des sources historiques et religieuses ont été publiés.

La surabondante littérature des chiites duodécimains a été diffusée depuis le XIX s., d'abord par des éditions lithographiées, puis par un flot croissant des brochures imprimées à l'origine desquelles on trouve surtout les grands centres du chiisme duodécimain comme Najaf en Iraq ou Qom et Téhéran en Iran. Les éditions scientifiques et critiques sont rares. Une grande partie de la littérature imamite attend encore d'être publiée. Il n'existe qu'une bibliographie moderne en langue arabe, catalogue alphabétique des tous les titres imamites connus. Depuis quelques années, le *Muhammadi Trust*, dont le siège est à Londres, fait traduire

en anglais des œuvres importantes de la littérature imamite afin de favoriser leur diffusion dans le monde.

Pour l'investigation de l'imamisme de moyen ages sont utilisé les travaux d'al-Kulaini, d'Ibn Babuina, de Muhammad al-Tusi, d'al-Mufid, d'al-Murtada, d'al-Muhaqiq al-Hili, d'al-Ajama al-Hili, d'An-Naubakhti etc. Comme les sources historiques – les ouvrages de Nizam al-Mulk, Juwaini, rasliud- ad-Din, Ibn Khaldun, Hamdallah Mustoufi Qazvini, Sharaf Kahn Bidlissi, Isqander Munshi et les europeens – J. Chaden, E. kacmfer etc.

Pour l'histoire moderne et contemporaine sont utilisé les ouvrages Mirza-c Qumi, MorTeza Ansari, Ja'far Qashfi, Ahmad Qasravi, Jalal Al-c Ahmad, 'Ali Shariati, Mahdi Bazargani, Ayatollah Khoincini etc et les documents divers concernant ce sujet.

L'investigation scientifique des débuts du chiisme commence avec l'ouvrage de Julius Wellhausen publié en 1901. Sa définition reste jusqu'à aujourd'hui la référence du base: "Les partis politico-religieux dans l'islam ancien".

On mentionnera surtout, parmi les spécialistes du chiisme R. Donaldson, H. Corben, H. Algar, S.A. Arjomand, Y. Richard, B. Hourcade, B. Lewis. Il faut dire, que les auteurs mentionné principelement dedient leurs recherches scientifiques a une des aspects du chiisme ou de relations entre l'tat et chiisme en Iran. En nieme temps, les ouvrages de S. A. Arjomand ont presque le même but que l'auteur de l'ouvrage presenté si-dessous, la conception de S.A. Arjomand et fondamentalement different de l'auteur de cette ouvrage.

Toute une série des contributions d'importance à la recherche sur le chiisme est le fait de scientifique de confession chiite, comme par exemple Seyyed Hossein Nasr, Husain F. Hamdani, Abbas Hamdani, Islami K. Poonavala ou Sami M. Makarem.

Chapitre I **Shiisme et la question du pouvoir politique** **en VII-XV siècles**

La première partie de l'ouvrage couvre la période dès l'avenement du chiisme imamite jusqu'au la proclamation de l'imamisme comme la religion officielle de l'Etat des Safavide. C'est la periode de l'élaboration du doctrine et de la création du caste des ulémas. Selon la spécificité de l'époque les événements concernant le chiisme sont étudié non seulement dans le cadre de l'Iran , mais du Monde musulman entier.

Religion et politique dans l'Islam primitif. On peut distinguer les majeurs Traits d'évolution primaire de l'Islam: 1) Il n'y a pas dans le Qoran les indications directe concernant la forme de l'Etat islamique et de l'héritage. 2) Le Prophète n'a pas designer son héritier et n'a pas inventé aucune forme du gouvernement pour le futur: son seul héritage était l'obligation de la defence de l'islam. 3) On peut distinguer trois formes de l'héritage: a) l'élection par l'élite (Abu bakr); b) La

désignation de l'héritier par le Calif ('Umar); c) Shura, ou la désignation du calife par une réunion ('Uthman et 'Ali). 4) La question de l'héritier est transformé dans un conflit dur politique, qui est devenu la cause du chiisme en Islam (Sunnisme et Chiisme). 5) 4) Il est de claire de l'histoire du Califat islamique – de la Création jusqu'à la dissolution officielle (1924), qu'aucun calif n'était pas choisi par la société entière. Calif, à cause des buts politiques, était toujours choisi par l'élite sur le principe dynastique.

La "Partie d'Ali". La création de fondements du Chiisme. L'époque des "imams-martyrs". Il faut retenir que le chiisme est né dans le milieu arabe de Koufa et qu'il ne peut être considéré ni comme l'expression d'une mentalité iranienne ainsi qu'on l'a pensé longtemps, ni comme une vengeance de l'iranité aryenne contre l'islam et les Arabes; " le phénomène chiite est dans ses racines tout aussi arabe que l'islam lui-même".

Selon les Sunnites, Mohanmad n'avait pris aucune disposition en vue de son remplacement comme chef de la communauté. Selon les Chiïtes, en revanche, Ali avait été choisi, et même investi, par Mohanmad; mais il fut écarté par intrigue, puis par violence.

Pendant le fameux épisode de Siffin, "Ali se laissa évincer par intransigence et maladresse, mais le caractère de chevalier sans peur et sans reproche, le tempérament idéaliste que lui prête la tradition, les malheurs qui l'accablèrent... tout cela lui fit une auréole de martyr, et il ne faut s'étonner que l'Islam chiite le considère comme un saint..." L'image contribue, en Iran, à populariser le culte d'Ali.

À l'origine le chiite 'Ali était avant tout un mouvement politique, constitué par les partisans d'un candidat à une élection au d'une famille aussi politique que l'Islam, dans une administration aussi religieuse que le premier califat, un parti politique devient facilement et rapidement devenir une secte religieuse.

Le troisième imam Hussain a décidé à gagner Koufa, pour y prendre la tête d'une insurrection alide contre les omayydes. Il n'est accompagné que de quelques fidèles; avant d'avoir pu rejoindre la ville, où la rébellion a déjà été matée. il se heurte à Kerbalah, un petit au Nord de Najaf, à un parti de cavaliers sunnites; il combat vaillamment, mais succombe sous le nombre; il périt avec tous ses compagnons.

Cet événement dramatique se produit le 10 *Mouharam* de l'an 61 de l'Hégire, jour de la fête de l'*Achoura*, qui commémorera désormais pour les Chiïtes "*le martyr des imams*".

Le drame de Kerbalah met sa profonde empreinte sur le chiisme, dont la sensibilité religieuse, exaltée désormais par ce sacrifice quasi divin, inspire les plus hauts mystiques, comme elle bouleverse d'émotion les masses populaires. Le sunnisme ne connaît rien de semblable.

Le martyr d'al-Idrisy ouvrait une nouvelle époque pour le chiisme. Il est devenu le "prince des martyrs" (*sayyid al-shuhadā*), dont la passion est explicitement comparée à celle de Jésus.

Après Karbalah, cette petite communauté chiïte éplorée, dispersée, traquée, prend "un aspect d'Eglise souffrante"; elle craint même de disparaître. Pour conserver, malgré ces dangers dramatiques, des fidèles à Ali, elle se réfugie dans le secret. A partir d'imprécises recommandations coraniques, en raison d'une contrainte due aux circonstances et non d'un libre choix. Le Chiïsme eut une véritable vie cachée qui provoqua chez ses partisans l'écllosion d'une tendance à dissimuler sa croyance et à dispenser des prescriptions du culte, en cas de danger". Cette pratique semble dépasser la simple "restriction mentale" des traductions habituelles, pour devenir une "dissimulation religieuse" de plus en plus systématique, accompagné d'une volonté d'attestation en quelque sorte ésotérique.

La portée du massacre de Karbalah est sans commune mesure avec l'événement, petite bataille entre clans rivaux, qui dura une seule journée et ne fit que quelques dizaines de morts. mais la conscience musulmane a été secouée par le destin tragique du petit-fils du Prophète Mohammad et sa détermination à combattre jusqu'au bout un pouvoir qui bafouait l'éthique et les principes de l'islam primitif. Le martyr de Hussayn est devenu le prototype de toute lutte pour la justice, de toute souffrance.

Les Abbasides, bien qu'ils soient arrivés au pouvoir en utilisant habilement les espérances chiïtes, ils ont rapidement gommé tout lien avec les chiïtes de Koufa, une fois leur pouvoir établi. Ils virent dans les descendants de 'Alī de dangereux rivaux qu'ils cherchèrent à maintenir sous un strict contrôle. De leur côté, les chiïtes qui avaient vu le pouvoir politique à portée de main leur être subtilisé à la dernière minute par des usurpateurs sans scrupules, ont considéré le califat des abbassides de Bagdad, durant le demi-millénaire de son existence jusqu'au 1258, comme l'adversaire principal dont il fallait provoquer la chute.

La théorie et doctrine de l'Imamat. L'essentiel du chiïsme, c'est l'*Imâmat*, la guidance d'Ali et de ses descendants. Le chef de la communauté chiïte, l'*Imâm*, doit être du sang du Prophète.

La succession des Imams, selon la tradition chiïte, semble se faire automatiquement de père en fils à partir du Quatrième. En principe cependant l'héritage dynastique n'a pas valeur de légitimité et c'est l'Imam vivant qui désigne d'autorité (*nass*) son successeur comme étant le plus digne spirituellement et physiquement d'exercer des fonctions de commandement. Il lui transmet personnellement les secrets ésotériques dont il a lui-même hérité, qui lui viennent du Prophète.

La création du corps des ulémas. La création d'élite religieuse montre la différenciation entre l'Etat et l'institution qui prétend d'être le seul porteur de la révélation islamique. Sur ce rôle ont la prétention les ulémas.

La différenciation de la religion et de l'Etat ouvre la voie pour divers modèles alternatifs. Un de ces alternatives était la transformation d'un idéal théocratique en idéologie politique, on peut apercevoir ses traits dans Hanbalisme.

L'Occultation du XII imam la Doctrine de l'occultation. Le mouvement politico-religieux que nous connaissons de nos jours sous le nom de chiïsme imamite serait apparu à la fin du IX^e, après la disparition du Douzième Imam en 874, et non pas immédiatement à la mort du Prophète.

Le douzième Imam est "absent" (ghā'ib) et caché quelque part. Il n'est toutefois ravi à la terre, car, dans la conception sans la présence d'un imam la terre cesserait à l'instant d'exister.

Pour les chiites duodécimains, il aurait disparu miraculeusement âgé de seulement huit ans et n'aurait plus communiqué avec le monde que par l'intermédiaire de quatre agents, délégués ou médiateurs (*vakil, na'ib, safir*). A l'origine on connaissait apparemment plusieurs de ces intermédiaires; plus tard seulement fut établie la liste canonique de quatre *safir* qui se succèdent. C'est seulement à la mort du dernier de ces agents de l'invisible, en 941, que commence la Grande Occultation. Depuis 941, le Douzième Imam vit donc dans la "grande" absence, ou occultation (*al-ghayba al-kubrā*). Lors de sa réapparition future, il mènera les chiites à la victoire contre tous leurs adversaires.

On semble avoir d'abord admis que l'imam reviendrait, dans une futur proche, à la tête de la communauté et que d'autres imams lui succéderaient; il n'était pas du tout acquis que le douzième Imam serait le dernier et que son absence durerait plus que la durée normale d'une vie humaine. Au cours du Xe siècle, il devint toutefois de plus en plus nécessaire, devant cette absence qui s'éternisait, de fournir une explication plausible aux fidèles qui doutaient et contestaient.

Selon la tradition chiite, c'est l'imam absent lui-même qui aurait, face à la tyrannie et l'oppression croissantes dans le monde, rompu le dernier lien qui le réunissent à sa communauté, afin de se retirer dans "l'absence complète".

Avant son retour, lointain ou proche, l'imam caché joue dans le chiïsme un rôle immense. Sa présence est ressentie, mystiquement, comme souveraine. Et, de façon concrète, son autorité dogmatique est doublée par celle des docteurs, dépositaires du pouvoir d'interprétation.

La sublimation de l'*imāmat*, du fait de l'absence mystique de son quizième titulaire, et la longue persécution du culte chiite, ont façonné l'histoire de l'Iran pendant un millénaire. Les Iraniens se sont accoutumés à distinguer entre la réalité concrète de pouvoirs terrestres également irréguliers, mais plus au moins acceptables selon leur degré d'équité, et la légitimité idéale d'un maître caché, dont les représentants sur terre ont qualité pour conseiller les dirigeants et, les cas échéants, pour les censurer. Toute l'originalité du système iranien d'Etat découle de cette croyance.

Par ailleurs, l'absence de l'imam plaçait les chiites devant l'épineuse question de savoir qui devait diriger la communauté jusqu'au retour de l'imam -Mahdi.

Les imamites dans les époques des Bouides et des seldjoukides. La possibilité de collaborer pour les imamites vient du fait que tout gouvernement est foncièrement acceptable et qu'il est mieux de contribuer à la paix qu'au désordre. Mais la question n'est pas réglée pour autant, car l'islam mêle intimement le

religieux et le religieux et le politique: la reconnaissance du pouvoir entraîne l'obligation de lui obéir, de lui verser les taxes rituelles, de prononcer en son nom le sermon du vendredi, de participer aux opérations militaires de la guerre sainte etc. Les chiites ont été réticents sur beaucoup de ces points, même lorsque le pouvoir politique 'était exercé par des coreligionnaires. Après l'accession au pouvoir des Bouyides au pouvoir en Iran et à Bagdad, le chiisme trouva en eux des puissants protecteurs et bienfaiteurs. Lorsque disparaît le douzième imâm, à la fin du IX siècle, pèse lourdement sur l'Iran la domination détestée de califes abbasides. Mais dans l'Empire prolifèrent bientôt les pouvoirs locaux, qui mettent le califat en échec ou le placent sous leur tutelle: Le peuple iranien s'en trouvera souvent soulagé.

Au Xe siècle, les Bouyides, qui sont des Chiites, s'installent en souverains dans le centre et le sud de l'Iran; bien sur, comme des sortes de maires du palais, ils prennent sous leur coupe le calife, affaibli, de Bagdad.

Les rapports de forces réels devinrent clairs lorsque lorsque 'Aḡud al-dawla, vers 970, fut le premier souverain islamique à prendre le vieux titre persé de "roi des rois" (shāhan-shāh). Cependant les Bouyides n'ont jamais essayé de remplacer le calife sunnite par un imamite; la grande masse de leurs sujets en Iran et en Irak resta sunnite. Cependant, au milieu du XIe siècle, les Turcs seldjoukides, sunnites convaincus et durs, se rendent maîtres de la capitale et de toute région.

La création de la dogmatique imamite et la création du corps des juristes-théologiens imamites. La tradition chiite considère le VII imâm Ja'far al-Ṣādiq comme le fondateur du droit chiite; aujourd'hui encore, par analogie avec les quatre écoles juridiques sunnites, celle du chiisme est appelée "l'école juridique ja'farite". De fait, une grande partie du droit chiite est fondé sur d'innombrables sentences, instructions et décisions de Ja'far, sans que l'on puisse prouver leur authenticité dans le détail. Ja'far ne manifestait aucune sorte d'ambition politique et par conséquence les nouveaux gouvernants abbasides ne l'inquiétèrent pas. L'école de jurisprudence imamite, qu'on peut mettre sur le même plan que les quatre écoles du sunnisme, est appelée école *ja'farite* en raison du rôle primordial de l'imâm Ja'far dans la codification du droit religieux chiite.

Le siècle des Bouyides est l'ère des "Pères de l'Eglise" duodécimains: une série d'auteurs composa, aux Xe et XIe siècles, la littérature canonique de référence qui définit les doctrines imamites par rapport aux autres confessions chiites et les défendit contre les attaques des non-chiites. De ce point de vue, les villes de l'Iran occidental, Qom et Rayy, situées à l'origine dans la zone d'influence bouyide et suffisamment éloignées de Bagdad, ont joué le rôle déterminant.

Les écrits du cheikh al-Mufīd, d'al-Murtaḡa et d'al-Ṭūsī ont modelé le chiisme duodécimain de façon décisive et tracé la voie de son évolution future.

dans les travaux d'al-Ṭūsī on peut apercevoir les contours du rôle de représentant collectif (*nā'ib āmin*) de l'imâm caché que la classe des oulémas exercera dans le futur. Cependant, l'exercice des prérogatives des imams par les

savants demeura encore contesté pour des siècles; au XIII^e siècle encore, al-Muḥaqqiq al-Ḥilli estimait plus juste de considérer que les punitions corporelles, en l'absence des imams, n'étaient plus en vigueur et ce n'est qu'à la fin du XVIII^e siècle que les mollahs chiites se sont permis de faire exécuter les châtiments corporels. Savoir si, durant la ghayba, la prière du vendredi était valable et savoir qui, en l'absence de l'imam, pouvait légitimement lever des impôts étaient des questions toujours discutés au XVI^e siècle et l'idée que les oulémas, agissant au nom de l'imam, pouvaient appeler au jihad ne s'est imposée qu'au XIX^e siècle.

L'igma imamite n'est admis comme preuve que dans la mesure où il englobe et transmet l'opinion de ka huḡa, s'est-à-dire de l'imam, et ceci par définition, puisque l'Imam a raison contre tous.

Les chiites évincés de la vie politique au début de la domination seljoukide ne tardèrent pas à se faire à nouveau remarquer. Les fonctionnaires et courtisans chiites se comportaient en mécènes et bienfaiteurs de la minorité chiite; non seulement, ils soutenaient les familles des sa pourvoient les mausolées des imams en riches donations. Toutefois, c'est surtout en fondant des collèges juridico-religieux (*madrassa*) sur le modèle sunnite que les chiites haut placé soutenaient leur groupe.

Le Chiisme sous la domination des mongols. Au milieu du XIII^e siècle, l'invasion des mongols en Iran fut saluée par les auteurs chiites. De fait, les mongols débarrassèrent le chiisme imamite de deux de ses plus puissants rivaux: les ismaéliens chiites septimains – d'Iran les Assassins – et les califes abbassides de Bagdad. Un savant imamite, Naṣīr al-dīn Tūsī joua à cet égard un rôle non négligeable. Selon R. Strotmann, il était "l'éminence grise, on serait tenté de dire l'éminence noire de Hūlagū". Mais ce ne sont pas les chiites qui ont fait venir les Mongols en Iran: le renversement du califat abbaside avait été produit sans leur soutien. Il se peut toutefois que Tūsī ait tenté de canaliser dans des voies agréables pour chiites le flot qui se traversait sur les pays d'Islam.

Les premiers Khans mongols d'Iran, les Ilkhans, ont, bien qu'ils ne fussent pas musulmans et n'eussent de préférences religieuses, cultivé les sympathies chiites envers le nouveau pouvoir.

L'empire des Ilkhans ne devint pourtant pas un Etat chiite et, à cette époque, l'Iran "était majoritairement sunnite.

L'École de Hilla et les fondements du droit chiite. Durant l'époque mongole, c'est la ville de Hilla sur l'Eurphate qui devint le centre majeur de l'érudition imamite. Les juristes de Hilla cherchèrent à rétablir le ferment rationaliste du cheikh al-Murtaḡa contre le traditionalisme du cheikh al-Tūsī.

Al-'Allāna al-Ḥilli, le premier savant chiite à avoir porté le surnom d'Ayatollah, fixa les bases théoriques du principe juridique, jusque-là contesté, qui s'appuyait sur l'effort intellectuel personnel; en imposant ce principe – selon lequel l'intellect raisonné du juriste est capable de produire une opinion valide même dans les questions religieuses – il a créé les prémices du rôle

ultérieur que joueront, et aussi en politique, des savants chiites, mollahs et ayatollahs.

Il est vrai qu'il aura fallu encore des siècles pour que, s'appuyant sur les principes de l'ijtihad et du taqlid dont la théorie fut formulée à Hilla, le clergé chiite commence à jouer un rôle également politique en Iran; cette évolution qui a entraîné la situation actuelle en Iran trouve certes son fondement théorique dans les écrits d'al-'Allāma al-Ḥillī, mais elle ne s'est, pour l'essentiel, mise en marche qu'au XVII^e siècle.

Ne reconnaissant pour toute autorité sur terre que celle d'un Imam dont personne, par définition ne peut se réclamer de manière contraignante, le croyant chiite est libre vis-à-vis du pouvoir en place, notamment en ce qui concerne sa religion. Quel que soit le sultan, chah, calif ou président (musulman) de la communauté, un musulman sunnite est lié par l'obédience à celui légifère et qui maintient la cohésion de la Communauté. Rien de tout cela dans le chiisme, puisque le souverain est précisément impénétrable. D'où l'idée que les oulémas doivent répondre aux besoins théologiques sans prétendre tenir la place de l'Imam. L'Imam étant par ailleurs supposé vivant, les dogmes juridiques ne sont pas figés sur des positions immuables, mais peuvent recevoir des réponses nouvelles: la "porte de l'interprétation" (bab al-ijtihad) est ouverte.

Le mysticisme chiite et soufisme. Au XVI^e siècle les tendances religieuses des princes turcmènes ou mongols – si tant est qu'ils en aient eu – sont peu marquées et difficiles à définir. Certains traits chiites isolés ne doivent pas surestimés.

La vénération vouée à 'Alī et aux imams se repand largement dans les milieux sunnites à partir de l'époque mongole, surtout grâce à la popularisation du mysticisme islamique, le soufisme.

A cette époque, fait très important pour l'histoire future de l'Iran, les diverses confréries se transformèrent en groupes de combat militant pour le chiisme et prirent également au XIV^e s. – après dissolution de l'Empire mongol des Ilkhans – pour la première fois une dimension politique.

Le soufisme est né du besoin d'exprimer l'amour mystique du Dieu unique à l'intérieur des préceptes rigides de l'islam. La voie mystique (*tariqat*) suivie par le "Dervishes" s'oppose à la Loi (*Shā'ria*) imposée aux musulmans, comme l'ésotérique s'oppose à l'exotérique.

A l'origine, le soufisme est un phénomène essentiellement sunnite: dans le chiisme, l'aspect intérieur de l'islam est déjà éminemment développé grâce à l'imamologie et à éprouvent moins le besoin de direction charismatique et spirituelle, ou des spéculations théosophiques qui attirent les sunnites vers le soufisme. L'amour passionné des imams et surtout de l'Imam caché, Le Guide des croyants, remplace la dévotion des soufis pour leur chef charismatique, "Pôle" ou Sheykh.

La gestion historique d'un soufisme chiite fut un long processus. Jusqu'au XV^e siècle, en Anatolie et en Iran, des congrégations de soufis, bien que toujours

attachés au sunnisme, développèrent un culte de 'Ali et des Douze Imams qui les rapprocha beaucoup des chiites.

Plusieurs traits théologiques communs unissent le Soufisme et le Chiisme. D'abord la vénération de l'Imam 'Ali, dont le "califat spirituel" est une croyance centrale des soufis. Dans les deux doctrines il faut un Guide apodictique, "Pôle mystique" (*qutb*) ou imam, que le croyant a pour devoir de découvrir: la relation ne relève pas de l'autorité politique ou humaine, mais de la recherche, par chacun, de "l'imam de son être", de l'Homme parfait (*insan al-kamil*). Dans les deux familles, cette autorité spirituelle est désignée d'un terme où se mêlent les notions de dilection divine et de direction spirituelle: *velāyat*.

L'idée iranienne de la monarchie et l'islam. Le principe de succession dynastique, qui ne vient ni de Mahammad ni du Coran, existait déjà dans le sud de l'Arabie. Inutile donc de chercher ici la trace d'une quelconque tradition impériale iranienne. Ce qui compte, c'est l'occurrence le clan hachémite dans lequel les arabes traditionnels espéraient retrouver les qualités éminentes de Mohamad. La tradition iranienne a certes pu intervenir, mais plutôt dans l'alliance du pouvoir temporel (revendiqué plus que réalisé) avec le charisme sacré d'un roi de droit divin, semblable à la gloire qui entourait semblerait des dynasties parthe et sassanide. Les chiites attribuèrent plus tard à l'imam un caractère d'impeccabilité surnaturelle, une marque spirituelle transmise comme un secret initiatique. L'échec politique et militaire des chiites accentua la dimension sacrée, la croyance en l'Occultation de l'Imam, c'est-à-dire à la fois la surévaluation de son pouvoir mystique et la reconnaissance implicite d'un autre pouvoir temporel, établi de fait sur la société; enfin, l'espérance du retour eschatologique de l'Imam de faisait d'autant plus vive chez les chiites que les persécutions quasi permanentes leur rendaient la vie difficile en ce bas-monde.

Chapitre II

La triomphe du chiisme en Iran

L'époque postmongole en Iran est caractérisée par une instabilité politique et des guerres permanentes entre souverains rivaux. Les campagnes de conquête de Tamerlan dévastèrent une grande partie des villes iraniennes. Dans ces conditions, ni autorité religieuse supérieure, ni pouvoir politique stable ne pouvait s'établir, au contraire, le chaos et la détresse suscitaient une atmosphère de fin des temps et des espoirs en la venue proche du sauveur qui remettrait en ordre un monde islamique en désagrégation. Des mouvements millénaristes, que ne réfrénait aucune autorité religieuse, se frayèrent la voie.

Il est vrai que la conversion de l'Iran au chiisme, au début du XVI^e siècle, a établi une coupure politique et culturelle entre ce pays et le reste du monde musulman, dont la plus grande partie était alors dominée par les Turcs ottomans sunnites.

L'Etat des sefevides et ses fondements idéologiques. Le Mahdi promis au plus bel avenir devait être celui qui apparut à la fin du XVe s. au Nord-Ouest de l'Iran, le Safavide Ismā'īl; dans sa propagande se retrouvent tous les traits essentiels du chiisme de cette époque: l'étroite affinité avec le soufisme, l'engagement en faveur d'un Etat militant sur les ordres de derviches, l'attente millénariste du Mahdi et la divinisation de l'imam-Mahdi.

Pour imposer le chiisme comme religion officielle et mettre en place un appareil judiciaire et administratif, les Safavides durent faire appel aux ulémas imamites. Le conflit était inévitable. Les plus savants des théologiens au service des safavides pouchassèrent les ordres soufis qui disposaient d'une clientèle importante et mettaient en question tant leur autorité cléricale que le pouvoir des Safavides eux-mêmes.

La diffusion de la nouvelle foi en Iran se fit cependant pas sans heurts. La population de l'Iran était encore très majoritairement sunnite. Il n'existait pas encore dans l'Iran l'Iran du XVIe siècle de tradition théologico-juridique digne de ce nom.

La chiitisation de l'Iran ne s'est pas fait sans résistance ni massacres de clercs sunnites; elle ne fut vraiment acquise que sous chah Abbas I. Les frontières actuelles entre l'Iran, d'une part, et l'Afghanistan et la Turquie, d'autre part, datent de ce temps et ne sont pas ethniques, mais religieuses, opposant chiites et sunnites.

Parent et seul représentant de l'Imam caché, le shah safavide est désormais l'autorité religieuse suprême du chiisme. Les Safavides recréaient, pour la première fois depuis la fin du califat de Bagdad, une royauté à prétention universelle, puisque la fonction réunissait en elle les deux pouvoirs suprêmes, aussi bien temporel que spirituel.

Les safavides poursuivaient un objectif essentiel: l'instauration d'un Etat centralisé, capable de résister aux pressions extérieures. Pour atteindre cet objectif il faut, d'une part

Le corps des ulémas à l'époque des Safavides. Ce n'est que grâce aux Safavides que la caste des docteurs de la Loi imamites se renouvela et que, simultanément, le caractère du pouvoir safavide commença à évoluer sous l'influence de ces ulémas: les conceptions extrémistes des Qizilbash sont épurées et réfrénées, le "passage du chiisme populaire au chiisme supérieur" s'anorce.

Par l'administration des affaires religieuses était chargé *sadr*. La tâche du *sadr* consistait en un contrôle sur la justice et sur les l'obligation de diffuser la confession duodécimaine et de l'imposer partout, de garantir sa pureté et d'intervenir contre toute opposition, d'éviation ou innovation.

Par l'action d'al-Karaki, l'école de Hilla fut reconnue officiellement pour la première fois et obtint le soutien explicite d'une souverain; ainsi était tracée la voie future du développement du clergé chiite en Iran. L'influence d'al-Karaki ne permit pas seulement d'implanter en Iran les principes de l'école de Hilla - la

méthode du Kalam, de l'ijtihād et du taqlīd – mais, pour la première fois également, certaines prérogatives de l'imam caché furent confiées par intérim aux savants qualifiés.

Chah 'Abbās Ier élimina définitivement l'influence radicale des qizilbash. Désormais, le terme *ṣūfi*, synonyme de "musulman pieux" au début de la dynastie, prend nettement le sens de "hérétique"

La brutale chiitisation de l'Iran, décrétée d'en haut, fut l'œuvre de l'absolutisme safavide dans lequel bon nombre de critiques décèlent des traits césaro-papistes. Elle permit aux docteurs de la Loi et de la religion, les mollahs, d'exercer une influence sociale, et bientôt aussi politique, telle qu'ils n'en avaient jamais connue; ils dirigeaient la Prière et présidaient le service divin du vendredi dans les grandes mosquées, ils étaient experts juridiques (*mufti*) et cadis, autorités religieuses régionales (*shaykh al-islām*) dans les capitales provinciales, administrateurs de fondations pieuses extrêmement prospères, bénéficiaires provisoires de la part normalement dévolue à l'imam dans les contributions versées par les fidèles comme le prévoit le Coran. Si Chah 'Abbās avait subordonné leur influence à l'absolutisme de son pouvoir central en les soumettant au contrôle du *ṣadr*, diminua pour se limiter finalement au contrôle des fondations, mais l'absolutisme du chah s'affaiblit également. Face au pouvoir central, la caste des oulémas gagna tant de poids et d'assurance qu'elle put, dès le XVIIe siècle, contester à la maison royale, pourtant sanctifiée par son origine, la prétention à représenter l'imam caché.

L'école philosophique (théosophique) d'Isfahan. Aujourd'hui une des originalités de l'islam chiite est de reconnaître une certaine place à la spéculation métaphysique et au discours philosophique dans les sciences religieuses.

Les courants philosophiques, mystiques et gnostiques "anticléricaux" existant à l'intérieur du chiisme connurent au XVIIe siècle un dernier grand essor.

Pour l'école d'Isfahan fondée par Mir Damad, la révélation divine, la raison humaine et la découverte mystique (*Kashf*) obtenue par vision extatique sont, au même titre, des voies de connaissance de la Vérité unique: la spéculation rationnelle confirme les vérités révélées de la foi et les résultats de la spéculation métaphysique peuvent à leur tour être contemplés dans une vision mystique.

Le plus illustre représentant de l'école d'Isfahan est Sadr al-din Shīrāzi, surnommé Molla Sadra. Il fut invité par Shah 'Abbas II à enseigner à Chuiraz où il resta jusqu'à sa mort (1640) dans un collège que que le gouverneur du Fars, Allahverdi Khan Oundiladzé.

L'opposition des écoles *usuli* et *akhbari*. Dans l'Iran safavide des XVIe et XVIIe siècles, le chiisme imamite présente encore une grande diversité de courants qui sont loin de coexister pacifiquement; à l'extrémisme des Qizilbash, au soufisme des ordres de dervishes et à la théosophie gnostique de l'école d'Isfahan s'opposaient violemment les juristes canonistes – qui de leur côté divisaient entre les écoles des *akhbārī* et des *uṣūlī*.

La définition de l'akhhbarisme est liée à l'Occultation de l'Imam. En effet, en absence d'un chef spirituel à qui les croyants puissent s'adresser pour les diriger dans les questions éthiques, culturelles et juridiques, les chiites ont eu le choix entre deux solutions: se référer au corpus des traditions (*akhbar*) rapportés des Imams pour s'en tenir strictement aux directives attestés de ceux-ci. C'est la solution adoptée par les akhhbaris. Ni le consensus de la communauté ni l'exercice du raisonnement analogique n'ont de légitimité.

À l'inverse les usulis considèrent qu'il ne faut pas "imiter un mort" (*taqlid al-mayyit*); chaque génération a besoin d'un mujtahid, théologien habilité à interpréter et appliquer la Loi en fonction des circonstances. Pour les usulis, il est évident que la situation créée par l'Occultation est radicalement nouvelle et que, en attendant le Retour de l'Imam, des solutions transitoires doivent être mises en place. En particulier l'usage du raisonnement analogique (*qiyas*) est indispensable pour trouver les solutions aux problèmes nouveaux. Ils donnent une grande importance aux ulémas de haut rang qui peuvent être choisis pour mujtahid. Ceux-ci, en quelque sorte, tiennent lieu d'Imam: ils sont habilités à collecter les taxes rituelles, à prononcer des sentences juridiques, à conduire la prière du vendredi, choses que refusent les akhhbari.

On voit ici les implications politiques immédiates des options religieuses. Les usulis défendent l'hégémonie du corps clérical comme seul intermédiaire Dieu et le peuple.

La politique antichuite de Nader chah. Le rétablissement de l'indépendance iranienne fut l'œuvre de Nadir Khan. Nadir chassa les afghans et poursuivit ses conquêtes jusqu'en Afghanistan, au Caucase, en Iraq et en Inde. Il manifesta l'intention de briser la prédominance du chiisme en Iran. Dans sa conception, le chiisme devait être la cinquième école juridique, à égalité avec les quatre écoles sunnites.

Nadir Shah ne tenta pas seulement d'endiguer l'influence des mollahs en supprimant la charge de *sadr* et les tribunaux religieux, mais il leur supprima aussi leur base économique en confisquant une grande partie des fondations pieuses – pourtant également insaisissables.

Les velléités centralisatrices et absolutistes de Nadir Shah ne soulevèrent pas seulement le clergé chiite contre lui, mais aussi les seigneurs féodaux du Nord de l'Iran. L'assassinat de Nadir en 1747 ouvrit une période de troubles et de rivalité entre les différenciés forces en Iran.

L'interrègne entre la chute des Safavides en 1722 et l'établissement du pouvoir kadjjar en 1796 est l'époque où le clergé chiite d'Iran va prendre la forme sous laquelle nous le connaissons. Il fallait pour cela que disparût la seule dynastie auréolée du charisme que confèrait le fait de descendre du Prophète et du Septième Imam, seul rival sérieux dans la lutte pour la direction du chiisme; ni les Afshars et Kadjars turkmènes, ni les zands et encore moins un Nâdir Shah aux convictions antichuites ne représentaient une vraie concurrence pour des mujtahid de plus en plus sûrs d'eux.

La seconde condition à l'autonomie croissante du clergé iranien fut la possibilité de s'exiler aux "Scuils" sacrés en Iraq.

la troisième condition, décisive, à l'accession des oulémas au pouvoir politique, fut la victoire définitive de l'école *usūlī* sur les *akhbārī* dans les sanctuaires d'Iraq où toute opposition contre les principes de l'*ijhād* et du *taqlīd* fut désormais musclée. Les akhbaris ne furent toutefois d'«éternellement vaincus qu'après l'établissement de la dynastie des Kadjars en 1796.

l'établissement de la dynastie des Kadjars et la victoire de l'école *usūlī*. La nouvelle réunification de l'Iran fut l'œuvre des princes de la tribu turkmène des Kadjars. La nouvelle dynastie se voulait la championne du chiisme.

En dépit de tout le zèle religieux qu'affichaient les souverains kadjars, il 'était évident qu'ils n'étaient pas en mesure de jouer le rôle que les Safavides avaient assumé avec succès. L'origine turkmène de la dynastie était trop notoire pour qu'elle pût prétendre de imams et profiter de ce charisme pour revendiquer le statut de guide religieux; le chah Kadjar ne pouvait pas se faire passer pour le représentant de l'imam caché. Ce rôle échut donc presque naturellement à la catégorie des docteurs de la loi.

Les premiers souverains kadjars ayant renoncé à tout charisme religieux et à toute autorité spirituelle et montré ostensiblement leurs préférences chiïtes, il avait été facile aux oulémas de reconnaître le chah comme détenteur légitime du pouvoir temporel.

l'*ijhād* a permis aux mujtahid de représenter de plus en plus souvent, depuis le XIXe siècle, l'opposition au pouvoir politique. C'est pourquoi il est faux de présenter les mujtahid – ou ayatollahs, comme on appelle aujourd'hui les plus célèbres d'entre – comme des fondamentalistes: la stricte observance du sens littéral de la Parole transmise, caractéristique du fondamentalisme au sens propre, est justement la marque de l'école *akhbārī* vaincue.

C'est sous la dynastie des Kadjars que s'achevèrent la transformation de la caste des juristes en clergé et celle de l'école *usūlī* en orthodoxie chiïte. On distingue désormais une tendance à la hiérarchisation au sein de la classe religieuse. Une autre tendance est l'appropriation progressive par les oulémas, des prérogatives des imams.

Cette évolution, entre autres facteurs (économiques, sociaux etc.) a conduit au fil des siècles à une renforcement considérable du rôle des oulémas chiïtes, y compris dans le domaine politique, car, comme on sait – et ceci est caractéristique de tout l'islam – la compétence des clercs est censée s'étendre à tous les aspects de la vie, non seulement religieuse, mais également économique et sociale de la communauté des croyants. Plusieurs actions des oulémas chiïtes iraniens, notamment à partir du XIXe siècle, ont connu un retentissement considérable.

On note, à partir du XIXe siècle, une tendance à la formation d'une sommité hiérarchique en la personne d'un *marja' al-taqlīd*, universellement reconnu comme autorité suprême.

L'essai des réformes en Iran et le clergé. Si les relations entre les oulémas et la dynastie régnante se dégradèrent dans la seconde moitié du XIXe siècle, c'est avant tout la conséquence des efforts faits par les souverains et les ministres pour moderniser l'Etat iranien sur le modèle européen.

Les conflits entre la dynastie et le clergé s'aiguïsèrent durant le long règne de Naser oddin Shah (1848-1896), dont le premier grand vizir, Mirza Taqi Khan Amir Kabir (1848-1851), initiateur d'importants projets de réformes et de centralisation, attira, sur lui et sur son maître, la désapprobation des oulémas. Comme Nadir Shah un siècle auparavant, il tenta lui aussi de soumettre la juridiction de la chari'a au contrôle étatique. Par ailleurs, l'ouverture à Isfahan en 1850 de la première université, la "Maison des Sciences" (dâr al-fonûn), représenta une grave atteinte contre le monopole culturel des oulémas.

Les oulémas s'opposaient de plus en plus à l'influence grandissante des entrepreneurs étrangers. Auparavant déjà, les oulémas s'étaient fréquemment présentés en avocats des intérêts locaux face à l'autorité perçue comme lointaine et tyrannique, à l'Etat, à ses gouverneurs et ses collecteurs d'impôts; "la continuité du pouvoir des oulémas favorisa leur étroite liaison avec la communauté à qui l'Etat – surtout dans les provinces – paraissait en revanche étranger et extérieur, une force qui tombait périodiquement sur elle pour lui extirper des impôts et lever des soldats." Ce double rôle des oulémas, représentants des intérêts du peuple iranien contre l'influence étrangère et contre l'absolutisme du chah, ne cessa de grandir à partir des défaites contre la Russie et devait conduire, un siècle et demi plus tard, à la chute de la monarchie.

L'insurrection du "Tabac" et l'opposition du clergé au régime. Le monopole du contrôle de la culture du tabac ainsi que de la vente et de l'exportation des tabacs en 1900 Naser oddin Shah accorda au Britannique Gerald Talbot. Ce monopole étranger sur le tabac touchait moins les producteurs qui profitaient même de l'écoulement régulier de leur marchandise, payée en liquide, que les marchands des bazars et les prêteurs dont les revenus furent menacés; mais c'est justement de cette classe moyenne urbanisée que les mollahs étaient très proches par leurs origines, par des alliances et en raison d'intérêts communs.

Le combat des mujtahids contre la régie des tabacs fut la répétition générale du conflit constitutionnel de 1905-1906.

La Révolution constitutionnelle de l'Iran et le clergé. Au commencement de la Révolution, la principale revendication de l'opposition avait d'abord été la création d'un "lieu de la justice" (*'adâlet-khanêh*), une institution destinée à s'assurer que le gouvernement appliquait bien le droit islamique. Mais, progressivement, on réclama une assemblée parlementaire (*majlis*) qui devait élaborer une constitution. Les oulémas rejoignirent ainsi à leur compte une revendication de la (petite) intelligentsia progressiste-libérale et européanisante avec laquelle ils conclurent une singulière alliance. Ce faisant, les oulémas n'étaient naturellement pas

guidés par des idées libérales ou démocratiques: pour eux, constitution et parlement que le moyen d'ébranler le régime autocratique et centralisateur du chah et d'établir leur propre influence sur la vie politique.

La première constitution iranienne s'inspirait largement de la constitution libérale belge de 1831, mais elle portait aussi des marques très nettes de la collaboration des oulémas. Les oulémas prétendaient toujours être les seuls à représenter l'imam caché en faisant contrôler, dans l'article 2 de l'appendice, les décisions du parlement par un collège de cinq mujtahid dont le rôle était de confirmer la comptabilité des lois avec le chari'a. (Mais cette prerogative des oulémas n'a été jamais réalisé).

La divergence d'intérêts entre les oulémas et les députés libéraux-démocrates qui venaient principalement d'Azerbaïdjan, province du Nord économiquement développé, ne tarda pas à se manifester au Parlement et provoqua des tensions. C'est ainsi que se termina l'éphémère alliance entre les oulémas et les forces libérales et démocrates.

L'instauration de la monarchie des Pahlavis. La révolution constitutionnelle et la guerre civile ainsi que l'influence croissante de la Russie et de la Grande-Bretagne durant la Première Guerre mondiale affaiblirent le régime des Kadjar et renforcèrent les forces centrifuges en Iran.

Le 12 décembre 1924 le Parlement nomma Reza Khan chah d'Iran. La majorité des oulémas ne trouva rien à objecter à ce changement de régime; le maintien d'une monarchie de forme traditionnelle leur paraissait au mieux la garantie de ne pas aller vers une expérience de type laïc comme en Turquie. La suite ne tarda pas à démontrer à quel point cet espoir était trompeur; durant tout son règne, Reza Shah poursuivit opiniâtement et méthodiquement le but qu'il s'était fixé: réformer l'Etat iranien sur le modèle européen, renforcer l'absolutisme de son pouvoir et faire reculer l'influence du clergé.

Avec l'aide d'une armée qu'il avait modernisée, le Shah put non seulement vaincre les séparatistes du Nord et de l'Ouest du pays, mais également écraser toute résistance à sa politique intérieure. Dans les années trente, le clergé chiite n'avait rien à opposer à la dictature militaire du chah, ce d'autant plus qu'une grande partie des étudiants en théologie avaient des idées modernistes et libérales; à cet égard, le magazine *Homāiūn* publié à Qom depuis 1934 par Ahmad Kasravī, journaliste et historien libéral et anticlérical, exerça une grande influence. Dans l'opposition aussi, les constitutionnalistes et les libéraux, les laïcs et les modernistes donnaient le ton. En revanche, les forces religieuses traditionnelles durent d'abord se ressembler et se reformer. De ce point de vue, Qom recommença à jouer, pour la première fois depuis des siècles, un rôle prédominant; dans les années vingt, la ville supplantait non seulement Mashad, le vieux centre iranien des études chiistes, mais aussi les "Seuils" d'Iraq où l'activité des oulémas était sérieusement bridée par le mandat britannique depuis 1920.

Nationalisme et islam en Iran dans les années 40-50 de XX s. Même dans la lutte pour la nationalisation de l'Anglo-Iranian Oil Company (AIOC), le clergé fit preuve d'une remarquable discrétion; le chef du Front national et premier ministre, Mohammad Mossadegh, qui avait décidé la nationalisation de l' AIOC, ne put pas compter sur un soutien sans faille du clergé. Le Front national était suspect aux yeux des oulémas en raison de ses idées libérales et de sa collaboration avec la gauche et, lorsque, fin 1952, Mossadegh prépara une loi accordant le droit de vote aux femmes, c'est le veto des mujtahid influents qui fit avorter le projet. La chute de Mossadegh à la suite d'un putsch militaire orchestré par la CIA et le démantèlement du Front national qui s'ensuivit ne déplurent pas aux oulémas. Le coup d'Etat s'est produit pendant une période de grande effervescence de l'histoire iranienne et au plus fort de la guerre froide.

L'opposition laïque-libérale et celle de gauche, ses concurrents, ayant été vaincues, le clergé était prêt à une collaboration prudente avec la couronne et le chah, dont l'autorité n'était encore bien assise, se vit contraint à une série de concessions.

Avec le renversement du gouvernement de Mossadegh l'Occident pour les iraniens est désormais suspect. Il n'est pas forcément porteur de la modernité et encore moins l'inspirateur de la liberté. C'est en cela que réside l'importance sociologique de cet événement. Il ne s'agissait plus d'un épisode ou d'un incident de parcours. La chute de Mossadegh fut bel et bien l'œuvre de l'occident. Celui-ci a commis ce "crime" pour reprendre le terme que les iraniens utilisent pour cette mésaventure, consciemment et avec la préméditation. Dès lors, le prestige de l'Occident sous tous ses aspects en fut entâché.

Chapitre IV

La route vers la Révolution islamique

Du nationalisme à islamisme. Le mouvement oppositionnaire de l'Iran dans les années 60 de XXe siècle. Débarassé de l'opposition nationale, soutenu par les Etats-Unis, le chah trouva bientôt l'occasion de reprendre la politique de son père – modernisation du pays et rigoureuse centralisation. Le clergé retrouva ainsi son ancien rôle d'unique représentant du peuple contre le pouvoir tyrannique et influences non islamiques.

L'opposition du clergé à la réforme agraire n'avait pas seulement pour cause la défense de ses intérêts fonciers. On peut penser qu'a aussi joué une opposition de principe à une atteinte à la propriété privée que garantissaient la chari'a et la constitution. A cela s'ajouta la résistance à la politique pro-israélienne du chah, aux mesures prises pour l'égalité des femmes ainsi qu'au projet visant à envoyer dans les villages les plus reculés une "armée de savoir" faite de professeurs formés par l'Etat, pour briser le monopole d'enseignement des mollahs.

L'opposition clérical au régime du chah peu à peu se radicalisa. Après qu'un janvier 1963 le chah eut fait plébisciter ses projets de Révolution blanche par un référendum, plusieurs heurts se produisirent. Le chef de la minorité radicale du clergé l'ayatollah khomeyni, fut arrêté et expulsé à l'étranger. Pendant plus d'une décennie, le chah put désormais, soutenu par l'armée, la police et ses services secrets, museler par la force toute opposition, même celle des religieux.

On peut constater que les premières manifestations du chiisme à l'encontre du chah Mohammad Reza ont été réactionnaires: de petits chefs religieux soulevaient les paysans du Fars contre la réforme agraire, en les persuadant qu'ils ne pourraient accomplir une prière valable sur un sol dont la propriété leur aurait été transférée par des procédés étrangers au droit musulman.

Ainsi s'amorce, dès les années 1960, le conflit entre une technocratie d'Etat, très sûre d'elle-même, persuadée d'être seule qualifiée pour apprécier les critères et les modalités du progrès, et une hiérarchie musulmane se tenant pour l'arbitre suprême de la conformité des prescriptions humaines avec la Loi divine. Mais le terrain des premiers affrontements est très défavorable aux religieux chiïtes, qui apparaissent de la sorte, hostiles au progrès rural, à la justice sociale, à l'émancipation des femmes, à l'instruction du peuple. Le pouvoir en prend avantage: il combat efficacement cette forme traditionnelle de fronde, qui peut bien entraîner des gens frustes, mais ne touche guère les citoyens évolués. Pour éclairer et guider ses fidèles, dans cette phase accélérée d'évolution qui les précipite du moyen âge au siècle de la technique, il eût fallu que la hiérarchie chiïte trouvât autre chose que des arguments conservateurs et des consignes purement défensives; elle n'y était guère préparée.

L'influence des chefs religieux chiïtes, à ce moment, paraît donc s'estomper. Rares sont ceux qui encouragent les entreprises de l'opposition clandestine, rejointes cependant par quelques jeunes gens issus des familles pieuses et qui seront cruellement décimés. La plupart des dirigeants du chiisme estiment que le moment propice à la résistance n'est pas venu et, tenant la patience pour un vertu, il se résignent à l'attente. Quelques-uns préfèrent l'exil: tel est le cas de l'ayatollah Khomeini, qui gagne la région de l'Iraq voisin. Quelques années plus tard, cependant, les conditions générales ont changé. Certains aspects des réformes sont mis en cause; les excès de la modernisation déconcertent et choquent. Devant les abus patents, affichés, d'une "société de consommation", c'est-à-dire de profit, de prébende et de fraude, le chiisme peut se ressentir comme le défenseur d'un ordre spirituel, moral et social satisfaisant pour le plus grand nombre; et c'est bien ainsi qu'il apparaît à beaucoup d'Iraniens, même si la ferceur de leur pratique religieuse personnelle est minime.

Mais la résistance à cette sorte de subversion étatique ne saurait impliquer collusion avec toutes les forces hostiles au régime. L'opposition chiïte se développe d'abord, silencieusement, chez les intellectuels; dans la bourgeoisie; chez les égoïstes, car le Bazar est proche, à tous égards, de la Mosquée; et aussi dans les milieux d'affaires plus modernes. Elle ne peut cependant que se sentir

étrangère aux revendications progressistes; elle reste, dans son ensemble, étrangère à la lutte violente menée par leurs protagonistes; et le retentissement même des actions terroristes la dissuade de s'exprimer.

La situation politique-religieuse en Iran dans les années 70 du XX^e siècle. Dans la mouvance du Front national de Mosaddeq, des musulmans se mirent à penser le politique. Parmi les plus éminents, citons celui qui fut le "père" de l'islam politique libéral, l'ingénieur Mehdi Bazargan, Fondateur en 1964, du Mouvement pour la Liberté en Iran (*Nazhat-e Azadi-e Iran*), ce diplômé de l'école centrale de Paris inspira comme il le revendiqua lui-même en 1981, alors qu'il "était au plus bas de sa position politique, à la fois les fondateurs de la République islamique et ses plus ardents ennemis, les Mojahedins du Peuple. Au départ, innovation féconde, son mouvement rassemble aussi bien des non-clercs que des clercs éminents comme l'ayatollah Mahmud Taleqani, et les deux frères ayatollahs, Reza et abo'l-azl Zanjani. Mais la stratégie politique du Mouvement pour la liberté de l'Iran souffre d'une contradiction flagrante: il a choisi la voie parlementaire et légale alors que le régime qu'il cherche à réformer ne lui laisse aucun moyen d'expression, met ses dirigeants en prison, étouffe systématiquement toutes ses manifestations. Il est vrai que, même en prison, l'opiniâtre des amis de Bazargan fait d'eux des phares porteurs d'un discours énergique sur l'islam et la société.

L'ayatollah Taleqani, théologien engagé qui devint un des principaux leaders de la Révolution islamique en 1978-79, est une des personnalités les plus marquantes de ce mouvement. Deux lignes idéologiques dominent l'œuvre de Taleqani: la lutte contre le pouvoir absolu et le souci de la justice sociale.

'Ali Shariati. Tandis que le clergé retombait dans son quietisme habituel, les cercles intellectuels laïcs tentèrent de façon remarquable de moderniser et de mettre au goût du jour la tradition chiite. Le centre de ce mouvement était la *Hoseyni-ye ershad*. Parmi les intellectuels qui y agissaient par des conférences et des publications se détacha bientôt 'Ali Shari'ati. Ses idées ne se nourrissent pas seulement de celles des modernistes islamiques Jamāl al-dīn Afghānī, Muḥammad 'Abduh et Muḥammad Iqbāl, mais aussi de Karl Marx et Max Weber, Jean-Paul Sartre, Herbert Marcuse et Frantz Fanon. Persuadé que, dans une société chiite traditionnelle, toute tentative de libération du peuple était vouée à l'échec si elle ne respectait pas les symboles et les valeurs chiites, Shari'ati chercha à intégrer une nouvelle interprétation, progressiste-révolutionnaire, dans la conception de l'histoireimamite: l'islam primitif de Muhammad et 'Alī est conçu comme l'esquisse d'une société sans classes que les imams avaient en charge de réaliser, après la *ghayba*, la direction de l'umma – donc l'imamat – échoit à l'intellectuel éclairé. L'imam-martyr est remplacé par le guidé révolutionnaire reconnu par le peuple; l'attente de l'imam caché se transforme en perspective révolutionnaire, promesse de la future *umma* sans classes. On comprend que le clergé chiite dont Shari'ati attaqua violemment l'attitude

réactionnaire et l'érudition pointilleuse et qu'il tenait au fond pour inutile l'ait traité d'agent étranger. Fin 1973, le chah fit fermer la *Hoseyni-ye ershad*; après une assez longue détention, Shari'atî quitta l'Iran et mourut peu après en Angleterre dans des circonstances inexplicables. Ses écrits eurent une grande résonance dans l'intelligentsia iranienne, surtout chez les étudiants, mais la révolution islamique devait bientôt balayer son idéologie trop fortement imprégnée de conceptions occidentales.

Shari'atî opposait l'islam comme idéologie, mise en application active des croyances, à l'Islam comme culture religieuse, conservation d'un héritage de dogmes.

Il est certain que l'œuvre de Shari'atî a beaucoup vieilli aujourd'hui: elle s'adressait à des jeunes intellectuels qui cherchaient une voie islamique entre la soumission au régime impérial pro-occidental et la révolte inspirée par le marxisme. Le discours en faveur du retour aux valeurs islamiques trouve moins d'écho dans un horizon saturé par la réislamisation autoritaire et fatigué par propagande religieuse. La problématique a changé, mais l'impulsion donnée par Shari'atî pourrait toujours être reprise et actualisée. L'interdiction de réimprimer certains volumes de ses œuvres à cause de leur critique virulente du clergé montre en tout cas que l'impact potentiel de ces écrits est encore craint par les responsables de la République islamique.

Ayatollah Khomeini. En 1963 l'ayatollah Khomeyni prit la tête du mouvement contre les réformes "modernistes" "de la Révolution blanche", s'exposa directement à la police politique du Shah et devient le dirigeant de l'opposition populaire. Son arrestation pendant les célébrations du deuil de mollahram en 1963 fut l'occasion d'un soulèvement général écrasé brutalement. Ayatollah Khomeyni dénonça comme un retour aux "capitulations" les avantages juridique et commerciaux que les puissances coloniales européennes s'étaient fait octroyer en Perse et qui ne furent abolis qu'après le Parlement iranien, en octobre 1964, des privilèges de l'extraterritorialité juridique au personnel militaire américain en Iran. Cette dénonciation valut à l'ayatollah Khomeyni d'être conduit en exil en Turquie, puis en Iraq et à la fin en France. L'échec de son mouvement fut transformé, à long terme, en un succès extraordinaire, puisqu'il fit prendre conscience à tous, notamment aux intellectuels, de l'importance du clergé dans la mobilisation politique.

Il est certain que l'ayatollah Khomeyni se distingue du clergé traditionnel par le contenu social (d'un type populiste) de son discours et par ses activités dans le domaine politique. "L'islam est la religion de ceux qui luttent" – cette affirmation de Khomeyni donne le ton de son œuvre et caractérise l'ensemble de son action. Tous deux s'inspirent en effet d'une conception dynamique de l'islam.

Durant ses cours à Nadjaf dans les années soixante, l'ayatollah Khomeyni élaborait le concept de *Velayat-e faqih* dans son œuvre la plus importante *hokumat-e eslami* ou la "République islamique", un traité reposant sur deux conférences des 21 janvier et 8 février 1970 prises en note par deux élèves, dans lequel il

expose que toute monarchie est antidivine et où il esquisse déjà le futur Etat divin que sera la République islamique. D'après ce concept - il ne saurait y avoir de société islamique sans Etat islamique: on ne doit pas se contenter de réclamer que les lois promulguées soient conformes à la Chariat; l'Etat doit être dans son essence islamique. En même temps le respect de la Chariat n'est pas l'application mécanique d'une jurisprudence formaliste, c'est la traduction dans les comportements de la véritable vertu. L'idée centrale est "le réveil spirituel" - on ne change pas la société si on ne change pas les hommes. Les activités révolutionnaires de Khomeyni servent à mobiliser les communautés chi'ites au-delà des références nationalistes et des appareils d'Etat. "Le combat sur la voie de la formation du gouvernement islamique repose sur la croyance dans le *velayat*".

Le pouvoir politique est indispensable à la mise en place d'une société islamique. Il n'y a pas de société islamique que par le politique et le clé du politique est dans une "morale sociale". L'islam n'est pas seulement un ensemble de croyances, c'est un "ordre englobant", un "ordre total". "Les réformes que l'islam veut apporter ne peuvent être effectuées seulement par des sermons. Le pouvoir politique est indispensable pour les réaliser". Le principal but est l'édification d'une société islamique en accord avec le moral religieuse.

La théorie de *velayat-e faqih* est devenu l'argument juridique afin que le clergé exerce le pouvoir politique. On peut apercevoir la même tendance dans les travaux de jurisconsulte chi'ite du XIXe s. Ahmad Naraq. Il faut mentionner que dans les œuvres de jeunesse de Khomeyni, il ne parlait pas de la nécessité du pouvoir politique du clergé. Il soulignait que les ulémas n'avaient pas à s'occuper des tâches de gestion et de l'administration des affaires publiques. Toute la responsabilité pour que l'Etat sera islamique incombe aux rois musulmans et aux gouvernements islamiques. La tâche du clergé se limite d'un rôle consultatif. En même temps, Khomeyni était toujours contre la dynastie de Pahlavi. Le thème du pouvoir politique du clergé est arrivé au premier plan dans les années 70. En rapport avec cela les tendances antimonarchiques dans la pensée de Khomeyni est radicalisée: "Les crimes des rois ont noirci toute notre histoire... Pour le prophète de l'islam, "roi de rois" est le terme le plus exécrationnel aux oreilles de Dieu. Les principes de l'islam sont opposés à la monarchie." "La seule base de référence est pour nous le temps du Prophète et de l'imam 'Ali." L'Iran islamique après la victoire de la Révolution utilisait ces arguments dans l'état de la confrontation avec l'Arabie Saoudite. En même temps, pour Khomeyni "la Révolution en Iran n'avait pour objectif de renverser le régime monarchique, mais bien de poser les bases d'une république d'inspiration divine, c'est-à-dire d'une république islamique". Cependant, cette théorie de l'Etat islamique donnant un pouvoir clé à un homme ou un conseil des dignitaires religieux n'est pas unanimement reconnue par la communauté musulmane et même parmi les ulémas chi'ites d'Iran qui estiment que le rôle des religieux doit être de contrôler ou de conseiller l'Etat, et non de le gérer.

En définitive, on peut arriver à la conclusion qu'avec l'apologie de l'islam Khomeyni a créé un système du gouvernement d'un type autoritaire, qui a été fondé sur la personne de Khomeyni. L'institution suprême du régime - *Velayat-e fakih* est devenu le concept clé de la République islamique, qui confère au guide un pouvoir discrétionnaire: commander l'armée et les milices, annuler les lois votées par le Parlement etc.

Les causes de la Révolution islamique en Iran. On peut distinguer trois facteurs majeurs de la crise du fin 1977 et du 1978: 1) La décision du Chah de faire quelques concessions sans changer le caractère général du régime. 2) La décision des religieux de commencer la lutte sans pitié contre le Chah. 3) La rapidité et inconsideration du gouvernement pendant la résolution des problèmes économiques.

Il est certain qu'il y a dans "l'imaginaire chi'ite" une thématique plus facilement adaptable à l'idée de révolution: sens de l'histoire, millénarisme, idée de la justice sociale, dévalorisation du pouvoir temporel, martyrisme. Ces thèmes sont illustrés par les paradigmes fondateurs du chi'isme: le martyr du Hosseyn et de ses compagnons à Kerbala, sous la sabre d'un tyran illégitime, la figure de la femme politisée (Zaynab, la sœur de Hosseyn) etc. Le même principe de la continuité historique a été préserver pendant la Révolution iranienne. On parle souvent de "l'idéologisation de la tradition" réalisé de manière éminente par la Révolution islamique. Certaines particularités théologiques du chi'isme prennent en effet un relief particulier à partir du moment où elles sont utilisées dans un contexte politique: l'attente eschatologique de l'imam-sauver, la justification de l'insurrection contre un pouvoir inique, le secret et la clandestinité, obéissance à un chef religieux qu'on a choisi soi-même. Aucun de ces éléments n'existe dans le sunnisme (la tradition intellectuelle et l'expérience historique sunnite est très différente du chi'isme). Et comme l'atteste l'exemple de Khomeyni, lui-même, "l'efficacité révolutionnaire, la valeur charismatique ne sont-elles pas amplifiées par l'aspect mystique de la croyance?" Khomeyni bénissant la foule fascinait littéralement son public, et toute parole proférée par lui lorsqu'il tendait ainsi une main apaisante prenait valeur d'oracle. Khomeyni répétait: "pour le peuple iranienne je suis le symbole, je parle de son langage, je comprends ses exigences". Dans le cas de Khomeyni la religion est le moyen pour la légitimation du charisme et le charisme témoigne l'évidence du dogme religieuse. Il est certain que l'opinion de R. Bendix selon lequel le chef charismatique est "le produit de la crise et de l'enthousiasme" correspond exactement à la situation créé en Iran. A suivre le raisonnement de Khomeyni, il ressort qu'un homme ne peut exercer le pouvoir s'il est dénué de charisme. Le peuple a besoin, pour organiser la société, de quelqu'un qui se distingue par l'inspiration divine, la probité, le courage et qui prouve sa prééminence dans la connaissance des lois de Dieu.

En même temps, Il semble bien que ce soit, paradoxelement, le souverain qui, en écrasant par les moyens que l'on sait l'opposition armée et violente de l'extrême gauche, aura débalyé le terrain devant les forces sociales et spirituelles

du chiisme, assurées désormais, si elles entrent en jeu, de ne pas contribuer à une révolution marxiste.

Le clergé chiite a pris une grande part dans ce bouleversement révolutionnaire – même s'il n'en fut pas l'unique initiateur – et qu'après avoir éliminé tous les autres groupes d'opposition il a pu imposer sa théorie d'un Etat religieux totalitaire.

L'opposition qui avait renversé le Chah avait une base populaire extrêmement large: elle réunissait communistes et socialistes, libéraux et intellectuels bourgeois, divers groupuscules et l'aile modérée aussi bien que radicale du clergé chiite. On trouve en Iran les mêmes facteurs qui nourrissent l'islamisme dans tout le monde musulman (intellectuels islamistes, masses urbaines déclassées). L'originalité de la révolution iranienne vient de l'alliance entre l'intelligentsia islamiste et une fraction – la plus radicale du clergé, qui a pu entraîner l'ensemble de la corporation, par esprit de corps autant que par conviction. Khomeini avec ses partisans parvint pourtant à éliminer l'un après l'autre tous les groupes d'opposition et à réaliser progressivement son modèle de République islamique.

La participation populaire aux actions et manifestations de la révolution islamique a été un élément déterminant du rapport de forces, car il ne s'agissait pas de quelques milliers de personnes sous l'influence directe de notable ou de groupes de pression comme lors de l'affaire Mossadegh en 1951-53, mais d'un mouvement autonome et nouveau concernant des centaines de milliers de personnes dans une seule ville comme Téhéran.

La conjugaison de la domination politique, de la misère économique, de la destruction culturelle a contribué à cette renaissance religieuse, puisque tous ceux qui cherchaient une issue à leur désarroi matériel ou spirituel pouvaient retrouver dans le chiisme réformé l'expression de leurs maux et une protestation contre leurs misérables conditions.

Le paradoxe du chiisme est que ces potentialités révolutionnaires ne sont pas livrées à elles-mêmes, mais canalisées autant que possible autour du clergé. Parmi tous les groupes radicaux, les chiites sont les seuls à accepter dans leurs rangs des oulémas et à leur donner un rôle déterminant.

Conclusion

Le lien du chiisme à l'Iran est tellement fort aujourd'hui qu'en pensant à l'un on pense aussi automatiquement à l'autre. Le chiisme n'est pas une version iranienne de l'Islam. Si l'Iran l'a en effet adopté, et d'ailleurs beaucoup enrichi, le chiisme est d'origine purement arabe.

Pour décrire le chiisme, il sera donc commode d'évoquer, sommairement, ses annales. Les grands épisodes de l'histoire chiite, toujours commémorés avec ferveur, jalonnent, en effet, la vie quotidienne du peuple iranien; en période de troubles, ils rythment quelques-unes de ses violentes manifestations. Et ce sont

aussi le deux premiers siècles du chiisme qui nous permettront d'entrevoir le génie de son organisation, plus "cléricale" que null part ailleurs en Islam.

Le drame de Kerbala met se profonde empreinte sur le chiisme, dont la sensibilité religieuse, exaltée désormais par ce sacrifice quasi divin, inspire les plus hauts mystiques, comme elle bouleverse d'émotion les masses populaires. Le sunnisme ne connaît rien de semblable. Le martyr de Hussayn est devenu le prototype de toute lutte pour la justice, de toute souffrance.

La différenciation de la religion et de l'Etat ouvre la voie pour divers modèles alternatifs. Un de ces alternatives était la transformation d'un idéal théocratique en idéologie politique, on peut apercevoir ses traits dans Hanbalisme.

Le mouvement politico-religieux que nous connaissons de nos jours sous le nom de chiisme imamite serait apparu à la fin du IX^e, après la disparition du Douzième Imam en 874, et non pas immédiatement à la mort du Prophète.

La possibilité de collaborer pour les imamites vient du fait que tout gouvernement est foncièrement acceptable et qu'il est mieux de contribuer à la paix qu'au désordre. Mais la question n'est pas réglée pour autant, car l'Islam mêle intimement le religieux et le politique: la reconnaissance du pouvoir entraîne l'obligation de lui obéir, de lui verser les taxes rituelles, de prononcer en son nom le sermon du vendredi, de participer aux opérations militaires de la guerre sainte etc. Les chiites ont été réticents sur beaucoup de ces points.

L'origine de l'idée d'un chiisme fondamentalement contestataire du pouvoir doit être recherchée à la fois dans l'histoire la plus ancienne (VII e s.) et dans l'histoire la plus récente (XIX-Xxe s.).

Al-'Allāma al-Ḥillī, le premier savant chiite à avoir porté le surnom d'Ayatollah, fixa les bases théoriques du principe juridique, jusque-là contesté, qui s'appuyait sur l'effort intellectuel personnel; en imposant ce principe – selon lequel l'intellect raisonné du juriste est capable de produire une opinion valide même dans les questions religieuses – il a créé les prémices du rôle ultérieur que joueront, et aussi en politique, des savants chiites, mollahs et ayatollahs.

Plusieurs traits théologiques communs unissent le Soufisme et le Chiisme. D'abord la vénération de l'Imam 'Ali, dont le "califat spirituel" est une croyance centrale des soufis. Dans les deux doctrines il faut un Guide apodictique, "Pôle mystique" ou imam, que le croyant a pour devoir de découvrir: la relation ne relève pas de l'autorité politique ou humaine, mais de la recherche, par chacun, de "l'imam de son être", de l'Homme parfait.

La conversion de l'Iran au chiisme, au début du XVI^e siècle, a établi une coupure politique et culturelle entre ce pays et le reste du monde musulman.

Grâce aux Safavides que la caste des docteurs de la Loi imamites se renouela et simultanément, le caractère du pouvoir safavide commença à évoluer sous l'influence de ces oulémas: les conceptions extrémistes des Qizilbash sont épurées et réfrénées, le "passage du chiisme populaire au chiisme supérieur" s'amorce.

La condition décisive, à l'accession des oulémas au pouvoir politique, fut la victoire définitive au commencement du XIX^e siècle de l'école *usuli* sur les *akhhari* dans les sanctuaires d'Iraq où toute opposition contre les principes de l'*ijtihad* et du *taqlid* fut désormais musclée.

L'*ijtihad* a permis aux mujtahid de représenter de plus en plus souvent, depuis le XIX^e siècle, l'opposition au pouvoir politique. C'est pourquoi il est faux de présenter les mujtahid – ou ayatollahs, comme on appelle aujourd'hui les plus célèbres d'entre – comme des fondamentalistes: la stricte observance du sens littéral de la Parole transmise, caractéristique du fondamentalisme au sens propre, est justement la marque de l'école *akhhbārī* vaincue.

Si les relations entre les oulémas et la dynastie régnante se dégradèrent dans la seconde moitié du XIX^e siècle, c'est avant tout la conséquence des efforts faits par les souverains et les ministres pour moderniser l'Etat iranien sur le modèle européen.

La première constitution iranienne s'inspirait largement de la constitution libérale belge de 1831, mais elle portait aussi des marques très nettes de la collaboration des oulémas. Les oulémas prétendaient toujours être les seuls à représenter l'imam caché en faisant contrôler, dans l'article 2 de l'appendice, les décisions du parlement par un collège de cinq mujtahid dont le rôle était de confirmer la comptabilité des lois avec le chari'a.

Avec l'aide d'une armée qu'il avait modernisée, le nouveau chah Reza Pahlavi put non seulement vaincre les séparatistes du Nord et de l'Ouest du pays, mais également écraser toute résistance à sa politique intérieure. Dans les années trente, le clergé chiite n'avait rien à opposer à la dictature militaire du chah, ce d'autant plus qu'une grande partie des étudiants en théologie avaient des idées modernistes et libérales.

Dans la lutte pour la nationalisation de l'Anglo-Iranian Oil Company le clergé fit preuve d'une remarquable discrétion. La chute de Mossadegh à la suite d'un putsch militaire orchestré par la CIA et le démantèlement du Front national qui s'ensuivit ne déplurent pas aux oulémas.

Dès les années 1960 s'amorce le conflit entre une technocratie d'Etat, très sûre d'elle-même, persuadée d'être seule qualifiée pour apprécier les critères et les modalités du progrès, et une hiérarchie musulmane se tenant pour l'arbitre suprême de la conformité des prescriptions humaines avec la Loi divine. Mais le terrain des premiers affrontements est très défavorable aux religieux chiites, qui apparaissent de la sorte, hostiles au progrès rural, à la justice sociale, à l'émancipation des femmes, à l'instruction du peuple.

Dans les années 6-70, après les événements dramatiques de 1963, l'opposition chiite se développe d'abord, silencieusement, chez les intellectuels; dans la bourgeoisie; chez les négociants, car le Bazar est proche, à tous égards, de la Mosquée; et aussi dans les milieux d'affaires plus modernes.

Le chef du courant islamiste anticlérical 'Ali Shariati opposait l'islam comme idéologie, mise en application active des croyances, à l'islam comme culture

religieuse, conservation d'un héritage de dogmes. En politisant excessivement la religion, Shariati avait sans doute bouleversé l'ordre religieux et avait imposé des schémas où le religieux est parfois réduit à de l'idéologie.

Avec l'apologie de l'islam Khomeyni a créé un système de gouvernement d'un type autoritaire, qui a été fondé sur la personne de Khomeyni. L'institution suprême du régime – *Velayat-e fâkih* est devenu le concept clé de la République islamique, qui confère au guide un pouvoir discrétionnaire: commander l'armée et les milices, annuler les lois votés par le Parlement etc.

On peut distinguer trois facteurs majeurs de la crise de fin 1977 et du 1978: 1) La décision du Chah de faire quelques concessions sans changer le caractère général du régime. 2) La décision des religieux de commencer la lutte sans pitié contre le Chah. 3) La rapidité et inconsidération du gouvernement pendant la résolution des problèmes économiques.

შპროკლბებო:

<i>AAAPSS</i>	<i>Annals of the American Academy of Political & Social Science</i>
<i>APSR</i>	<i>American Political Science Review</i>
<i>ASSR</i>	<i>Archives des sciences sociales des religions</i>
<i>BSOAS</i>	<i>Bulletin of the School of Oriental and African Studies</i>
<i>EI</i>	<i>Encyclopaedia of Islam</i>
<i>HIR</i>	<i>Harvard International Review</i>
<i>HIV</i>	<i>Harvard International Review</i>
<i>IJMES</i>	<i>International Journal of Middle East Studies</i>
<i>ILS</i>	<i>Islamic Law and Society</i>
<i>JAH</i>	<i>Journal of Asian History</i>
<i>JCWS</i>	<i>Journal of Cold War Studies</i>
<i>JESHO</i>	<i>Journal of the Economic and Social History of the Orient</i>
<i>JIA</i>	<i>Journal of International Affairs</i>
<i>JIF</i>	<i>Journal of International Affairs</i>
<i>JNES</i>	<i>Journal of Near East Studies</i>
<i>JOAS</i>	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
<i>MEJ</i>	<i>The Middle East Journal</i>
<i>MES</i>	<i>Middle East Studies</i>
<i>MOOI</i>	<i>Moyen Orient and Ocean Indien</i>
<i>PPS</i>	<i>Problèmes politiques et sociaux</i>
<i>PSQ</i>	<i>Political Science Quarterly</i>
<i>REI</i>	<i>Revue des études islamiques</i>
<i>RJPIC</i>	<i>Revue juridique et politique: independence et cooperation</i>
<i>RMMM</i>	<i>Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée</i>
<i>ROMM</i>	<i>Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée</i>
<i>SSH</i>	<i>Social Science History</i>
<i>TWQ</i>	<i>Third World Quarterly</i>
<i>ZDMG</i>	<i>Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gessellschaft</i>
<i>УЗ ИВ АН</i>	<i>Узбекское отделение Института востоковедения Академии наук</i>

დაგონიერებული ლიტერატურა:

1. ვალერიან ბაბაშვილი (რედ.), *ნარკვევები მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიიდან (ფეოდალური ხანა)*, (თბილისი, 1957).
2. ვახუშტი ბატონიშვილი, *აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება*, IV, (თბ., 1973).
3. ნანა გელაშვილი, *„სეფიანთა ირანის რელიგიური პოლიტიკის ისტორიიდან“*, *ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო*, II, გვ. 33-41 (თბ., 1999).
4. გ. ბოცირიძე, *მუსლიმანური დღესასწაული „მოპარამი“ თბილისში*, (თბ., 1988).
5. *ისლამი. ენციკლოპედიური ცნობარი*, (ხელმ. გოჩა ჯაფარიძე), (კ.კუცია, მ.მეტრეველი, გ. სანიკიძე, მ. სვანიძე, გ. ჯაფარიძე, რედ. გ. ბერაძე) (თბ.: ნეკერი, 2000).
6. ბერი ეპინათაშვილი, *ახალი ქართლის ცხოვრება, ქართლის ცხოვრება*, II (თბ., 1959).
7. თეა პიტიურიშვილი, *„რელიგიური ოპოზიცია ირანში XX საუკუნის 60-იან წლებში“*, *ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო*, IV, გვ. გვ. 49-53. (თბ., 2005).
8. ———, *„ირანის განთავისუფლების მოძრაობა“ 1961-1979 წლებში*, *პერსპექტივა-XXI*, VI, 2005, გვ. 36-43.
9. გიორგი სანიკიძე, *„არაბული სამყარო და დემოკრატია“*, *ეპოქა*, 1998, 34, გვ. 26-31.
10. ———, *„ისლამი და მუსლიმები თანამედროვე საქართველოში“*, (თბ.: აღმოსავლეთ-დასავლეთის ურთიერთობათა კვლევის საერთაშორისო ცენტრი, 1999).
11. ———, *„ისმაილიანთა იმამათის დოქტრინა და მისი პოლიტიკური ასპექტები“*, *ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო*, II, გვ. 88-102 (თბ., 1999).
12. ———, *„ისლამიზმი, ფუნდამენტალიზმი, ინტეგრირიზმი, ტრადიციონალიზმი - ცნებათა განმარტებისათვის“*, *პერსპექტივა-XXI*, 2, 1999, გვ. 15-31.
13. ———, *„აიათოლა ხომეინის პოლიტიკური შეხედულებები“*, *ტიპოლოგიური ძიებანი*, IV, გვ., 113-149 (თბ., 2001).
14. ———, *„შიიტური სამღვდელთა და პოლიტიკური ხელისუფლება ირანში“*, *ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო*, III, გვ. 22-51 (თბ., 2002).
15. ———, *„რელიგია და პოლიტიკა პრიმიტიულ ისლამში“*, *პერსპექტივა-XXI*, 3, 2002. გვ. 9-17.
16. ———, *„ალი შარი'ათი და ისლამური რევოლუცია“*, *პერსპექტივა-XXI*, 3, 2002. გვ. 45-53.

17. ———, „შიიტური სასულიერო წოდება სეფიანთა ხანაში“, *ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო*, IV, 2005, გვ. 41-48.
18. ზურაბ შარაშენიძე, *ირანი XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში* (თბ., 1970).
19. ———, *ირანის შინაპოლიტიკური ვითარება და საგარეო ურთიერთობანი XIX ს. დასაწყისში* (თბ., 1984).
20. გიორგი ჭიკაშვილი, *ირანის სახელმწიფო ნუბილება* (თბ., 1990).
21. რუსუდან ნირაშაძე, *ისლამი (რელიგია: წარსული და თანამედროვეობა)* (თბ., 1997).
22. А.З. АРАБАДЖЯН (отв. ред.), *Иран. Очерки новейшей истории*, (Москва: 1976).
23. ———, “О рсчя имама Хомейни на кладбище Бехште Захра 1 февраля 1979 г. (к вопросу о характере Иранской революции 1978-1979 гг.)” в сб.: Н.М. Мамедова и Мехди Санаян (отв. ред.), *Иран: ислам и власть*, с. 123-136.
24. В.В. БАРТОЛЬД, “Культура мусульманства”, *Сочинения*, Т. 6, *Работы по истории ислама и арабского халифата* (М.: Наука, 1966).
25. ———, “Халиф и султан”, *там-же*, с. 15-80.
26. ———, “Теоократическая идея и светская власть в мусульманском государстве”, *там-же*, с. 303-319.
27. ———, “Историко-географический обзор Ирана”, *Сочинения*, Т. 7 (М.: Наука, 1971).
28. Е. Э. БЕРТЕЛЬС, *Очерк истории персидской литературы* (Ленинград, 1928).
29. ———, *Суфизм и суфийская литература. Избранные труды* (М.: Наука, 1965).
30. Шараф-хан Бидляси, *Шараф-наме*, II, Персвод, предисловие, примечания и приложения Е. И. Васильевой (М.: Наука, 1976).
31. Л. О. БОГДАНОВ, *Персия* (СПб., 1909).
32. К. Э. БОСВОРТ, *Мусульманские династии* (М.: Наука, 1971).
33. Г. БУССЕ, “Возрождение персидской монархии при буидах”, в сб. *Мусульманский мир 950-1150*, с. 66-88.
34. П. П. БУШЕВ, *Посольство Артемия Волынского в Иран в 1715-1718 гг. (по русским архивам)* (М.: 1978).
35. Макс ВЕБЕР, “Хозяйственная этика мировых религий”, в кн. *М. Вебер, Избранное. Лики Общества*, с. 43-77 (М.: 1994).
36. ———, “Социология религий”, *там же*, с. 78-308.
37. Ал-Газали Абу Хамид, *Воскрешение наук о вере (Ихйа' 'улум ад-дин)*, Избранные главы. Пер. в араб., исслед. и коммент. В.В. Наумкина (М.: Наука, 1980).
38. Игнасио Гольдцигер, *Лекции об Исламе* (СПб., 1912).
39. Густав Фон ГРЮНЕБАУМ, *Классический ислам. Очерк истории 600-1258* (М.: Наука, 1986).

40. П. А. ГРЯЗНЕВИЧ и С.М. ПРОЗОРОВ (отв. ред.), *Ислам. Религия, Общество, государство* (М.: Наука, 1984).
41. А. И. ДЕМИЦ, В. В. ТРУБЕЦКОЙ, "Иран в период монархии Реза-шаха (1925-1941)", в сб. *Иран. Очерки новейшей истории*, с. 15-166.
42. Е. А. ДОРОШЕНКО, "О некоторых религиозных институтах и деятельности шиитского духовенства в современном Иране", в сб. *Религия и общественная мысль народов Востока* (М.: Наука, 1971).
43. ———, *Шиитское духовенство в современном Иране* (М.: Наука, 1985).
44. М. С. ИВАНОВ, *Иранская революция 1905-1911 гг.* (М.: Наука, 1957).
45. ———, *Иран в 60-70 годы XX века* (М.: Наука, 1977).
46. М. С. ИВАНОВ, В.Н. ЗЛАЙЦЕВ, *Новая история Ирана. Хрестоматия* (М.: Наука, 1988).
47. *ИСЛАМ. Энциклопедический словарь* (Г.В. Милославский, А.Ю. Петросян, М.Б. Пиотровский, С.М. Прозоров (отв. ред.)) (М.: Наука, 1991).
48. В. Б. КЛИШТОРИНА, "Происхождение и трансформация лозунга иранской революции «на шарги, на гарби – эслами» (к проблеме национальной идентификации)", в сб.: Н.М. Мамедова и Мехди Саная (отв. ред.), *Иран: ислам и власть*, с. 31-36.
49. А. И. КОЛЕСНИКОВ, *Завоевание Ирана арабами (Иран при «праведных» халифах)* (М.: Наука, 1982).
50. *КОРАН*, перевод и комментарий И.Ю. Крачковского, изд. второе (М.: Наука, 1986).
51. Н. А. КУЗНЕЦОВА, *Иран в первой половине XIX века* (М.: Наука, 1983).
52. ———, "Политическое и социально-экономическое положение Ирана в конце XVIII – первой половине XIX в.", в сб. *Очерки новой истории Ирана (XIX – начало XX в.)*, с. 5-123.
53. Л. М. КУЛАГИНА, *Экспансия английского империализма в Иране в конце XIX-начале XX в.* (М.: Наука, 1981).
54. ———, (отв. ред.), *Очерки новой истории Ирана (XIX – начало XX в.)* (М.: Наука, 1978).
55. Карло К. КУЦИЯ, *Социально-экономическая структура и социальная борьба в городах сефевидского Ирана* (Тб.: Мешниерсба, 1990).
56. ———, "Центральная власть и эволюция института садра в сефевидском государстве", в сб. *Духовенство и политическая жизнь на Ближнем Востоке в период феодализма*, с. 122-128 (М.: Наука, 1985).
57. Анри ЛАУСТ, "Религиозные волнения в Багдаде в IV-V вв. х.", в сб. *Мусульманский мир 950-1150*, с. 189-206.
58. Н.М. МАМЕДОВА и Мехди САНАЯ (отв. ред.), *Иран: ислам и власть*, (М.: Институт востоковедения РАН, изд. «Крафт+», 2001).
59. Анри МАССЭ, *Ислам* (М., 1963).
60. Н. Д. МИКЛУХО-МАКЛАЙ, "К вопросу о налоговой политике в Иране при шахе Аббасе I (1589-1629)", *Советское востоковедение*, Т. VI, с. 352-359 (М.-Л., 1949).

61. М. Д. МИЛЛАНИ, *Государственный строй современного Ирана*, (М.: Наука, 1973).
62. *Мусульманский мир 950-1150*, (М.: Наука, 1981).
63. А. МЮЛЛЕР, *История Ислама с основания до новейших времен*, Под ред. Н.А. Медникова, I (СПб., 1895).
64. НИЗАМ ал-МУЛЬК, *Сиясет-наме*, *Книга о правлении вазира XI столетия*, Пер. Б.Н. Заходера (М.-Л., 1951).
65. АН-НАУБАХТИ, ал-Хасан ибн Муса, *Шиитские секты*, пер. с араб., исслед. и комментарий С.М. Прозорова (М., Наука, 1973).
66. Е. А. ОРЛОВ, *Внешняя политика Ирана после второй мировой войны* (М., 1975).
67. Могамед-Реза Шах ПАХЛЕВИ Ариа Мехр, *Белая революция* (Париж, 1967).
68. И. П. ПЕТРУШЕВСКИЙ, "Движение сербдаров в Хорасане", *УЗ ИВ АН*, т. XIV (М., 1956).
69. ———, *Ислам в Иране в VII-XV вв. (курс лекций)* (Л., 1966).
70. М. Б. ПИОГРОВСКИЙ, "Исторические судьбы мусульманского представления о власти", в сб.: *Социально-политические представления в исламе, история и современность*, с. 6-20 (М.: Наука, 1987).
71. ———, "О природе власти Мухаммеда", в сб.: *Государственная власть и общественно-политические структуры в арабских странах* (М.: Наука, 1984).
72. Л. Р. ПОЛОНСКАЯ (отв. ред.), *Ислам в современной политике стран Востока (конец 70-х – начало 80-х годов XX в.)* (М.: Наука, 1984).
73. С. М. ПРОЗОРОВ, "Шиитская (имамитская) доктрина верховной власти", в сб. *Ислам. Религия, Общество, государство*, с. 204-211.
74. ———, *Арабская историческая литература в Ираке, Иране и Средней Азии в VII-сердине X в.* (М.: Наука, 1980).
75. РАШИД ад-ДИН Фазлоллах Хамадани, *Сборник летописей (Джами' ат-таварих)*, пер. с перс. А.К. Арендта, Т. III (М.-Л., 1946).
76. А. Б. РЕЗНИКОВ, *Иран: падение шахского режима* (М.: 1983).
77. Л. Е. СКЛЯРОВ, *Иран 60-80-х годов: Традиционализм против современности. Революция и контрреволюция* (М.: Наука, 1993).
78. ДОМИНИК СУРДЕЛЬ, "Имамитские концепции в начале XI в. в характеристике аш-шайха ал-Муфида", в сб. *Мусульманский мир 950-1150*, с. 207-220.
79. Н. А. ТАЛИПОВ, *Общественная мысль в Иране в XIX – начале XX в.* (М.: Наука, 1988).
80. М. Л. ТОМАРА, *Экономическое положение Персии* (СПб., 1895).
81. ДЖОН С. ТРИМИНГЕМ, *Суфийские ордены в исламе* (М.: Наука, 1989).
82. АЯТOLЛА ХОМЕЙНИ, *Изречения, афоризмы и наставления имама Хомейни* (Тегеран: издательство произведения имама Хомейни, 1995).
83. Р. ШАРЛЬ, *Мусульманское право*, (М.: Наука, 1959).

84. аш-ШАХРАСТАНИ, Мухаммад ибн 'абд ал-Карим, *Книга о религиях и сектах, Kitāb al-milal wa-n-nihal*, Пер. с араб., введ. и коммент. С.М. Прозорова (М.: Наука, 1984).
85. О. Э. ЭФЕНДИЕВ, *Азербайджанское государство Сефевидов* (Баку, 1981).
86. Ш. ЭЙЗЕНШТАДТ, *Революция и преобразование в обществе* (М., 1999).
87. Л. ЭЛВШЛ-САТТОН, *Иранская нефть. К истории «политики силы»* (М.: изд. иностранной литературы, 1955).
88. Фатхи ЯКАЛ, *Ислам: идеи, движения, перемены* (М.: Сантлада, 1992).
89. Armand ABEL, "Le Chapitre sur l'Imamate dans le 'Tahmid' d'al-Bâqilani" dans: C. Brunshvig et T. Fahd (org.), *Le chi'isme imamite*, pp. 55-68.
90. Rula Jurdi ABISALAH, *Religion and Power in the Safavid Empire* (London and New York: LB. Taurus, 2002).
91. Ervand ABRAMIYAN, *Iran between two Revolution* (Princeton University Press, 1982).
92. ———, "Ali Shari'ati: Ideologue of the Iranian Revolution", *MERIP Reports* (January 1982), pp. 25-28.
93. ———, *The Iranian Mojaheddin* (London: I.B. Taurus and Co. LTD, 1989).
94. Ferāydoon ADĀMI'YAT, *Fekre-ye azadi va mokaddame-ye mashrutiyyat-e iran* (Tehran, 1340/1961).
95. ———, *Fekr-e Democracy-e Ejtemāee* (Tehran: Pāyam, 1354/1975).
96. Janet AJARY, *The Iranian Constitutional Revolution* (New York: Columbia University Press, 1996).
97. Jalal AL-с AHMAD, *Dar Khedmat va Khianat, Roshanfekran, (intellectuals as supporters of service and as traitors)* (Tehran: Kharazmi Publication, 1978).
98. ———, *L'Occidentalité. Gharbzadegi*, trad. par F. Barnès-Kotobi et M. Kotobi (Paris: L'Harmattan, 1988).
99. Shahrough AKHAVI, "Shariati's Social Thought", in: Sh. Akhavi (ed.) *Religion and Politics in Iran*, pp. 125-144.
100. ———, "Islam, Politics and Society in the Thought of Ayatollah Khomeini, Ayatollah Taliqani and Ali Shariati", *MES*, v.24, N24, 1988, pp. 403-431.
101. ———, "The Ideology and Praxis of Shi'ism in the Iranian Revolution", *MES*, 24, 4, 1988, pp. 195-221.
102. ———, "The Clergy's Concepts of Rule in Egypt and Iran", *AAAPSS*, 1992, Vol. 524, pp. 92-102.
103. ———, (ed.) *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period* (Albany: SUNY Press, 1980).
104. Hamid ALGAR, *Religion and State in Iran, 1785-1906. The Role of The Ulama in the Qajar Period* (Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1969).
105. ———, *Mirza Malkulm Khan. A study in the History of Iranian Modernism*, (Los-Angeles: Univ. of California Press, 1973).

106. ———, "The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth-Century Iran", in: N.R. Keddie (ed.), *Scholars, Saints, and Sufis*, pp.231-255.
107. ———, "Some Observations on Religion in Safavid Persia", *Iranian Studies*, 7, 1974, pp. 123-154.
108. ———, "Khwājah Naṣir al-Dīn al-Ṭūsī; the Philosopher/Vizier and the Intellectual Climate of his Times", in: A.H. Nasr and O. Leaman (eds), *History of Islamic Philosophy*, Part I, pp.527-584.
109. ———, "Shi'ism and Iran in the Eighteenth Century," in: A. Neff and R. Owen (eds), *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, (Carbondale, Ill., 1977), pp. 288-302.
110. ———, "Imam Khomeini, 1902-1962: The Pre-Revolutionary Years", in: E. Burke III and I. M. Lapidus (eds), *Islam, Politics, and Social Movements*, pp. 263-285.
111. Abbas AMANAT, *Pivot of the Universe: Nasir al-Din Shah and the Iranian Monarchy, 1831-1896* (Berkeley: University of California Press, 1997).
112. ———, "Between Madrasa and the Marketplace: The Designation of Clerical Leadership in Modern Shi'ism," in: S. Arjomand (ed.), *Authority and Political Culture in Shi'ism*, pp. 98-132.
113. Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, "Al-Ṣafār al-Qumi (m. 290/902/903) et son kitāb baṣā'ir al-darajat", *Journal Asiatique*, 1992, CCLXXX, No. 3-4, pp. 221-250.
114. ———, "Le Shi'isme doctrinal et le fait politique", dans: M. Kotobi (ed.), *Le Grand Satan et la Tulip, Iran: une première republique*, pp. 59-91.
115. Saïd A. ARJOMAND, "Religion, Political Action and Legitimate Domination in Shi'ite Iran: fourteenth to eighteenth centuries A.D.", *Archives européennes de sociologie*, t. XX, N1, 1979, pp. 59-109.
116. ———, "Religious Extremism (Ghuluww), Ṣūfism and Sunnism in Safavid Iran: 1502-1722", *JAH*, 15, 1981, pp. 1-35.
117. ———, "The Shi'ite Hierocracy and the State in Pre-Modern Iran: 1785-1890", *Archives of European Sociology*, 22, 1981, pp. 40-78.
118. ———, "A la recherche de la conscience collective: Durkheim's Ideological Impact in Turkey and Iran", *American Sociologist*, 17, 1982, pp. 59-78.
119. ———, "The Office of Mullā Bāshū in Shi'ite Iran", *Studia Islamica*, 57, 1983, pp. 68-87.
120. ———, *The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, political Order and Social Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890* (Chicago/London: University of Chicago Press, 1984).
121. ———, *The Turban for the Crown. The Islamic Revolution in Iran* (Oxford/New York: Oxford University Press, 1988).
122. ———, "La règle de Dieu en Iran", *Les temps modernes*, 1988, 43, N502, pp. 103-111.
123. ———, (ed.), *Authority and Political Culture in Shi'ism* (Albany: SUNY Press, 1988).

124. Ali ASHTIYĀNI, "Cultural Formation in a Theocratic State: The Institution-
alisation of Shi'ism in Safavid Iran", *Social Compass*, 36 (4), 1989, pp. 481-
492.
125. Jalal od-din ASIITYĀNI, *Antologie des philosophes iraniens depuis le XVIIe
siècle jusqu'à nos jours* (Tehran-Paris, 1971).
126. Jean AUBIN, "Šāh Esmā'il et les notables de l'Iraq Persan", *Etudes safavides*,
I, *JESHO*, 11/1, 1959, pp. 37-81.
127. ———, "L'avènement des Safavides reconsidéré", *Etudes safavides*, III,
MOOI, V, 1988, pp. 1-30.
128. ———, "La politique religieuse des Safavide", dans: C. Brunshvig et T. Fahd
(org.), *Le Chi'isme imamite*, pp. 235-244.
129. P. AVERI, *Modern Iran*, (London, 1967).
130. Bertrand BADIE, *Les deux Etats. Pouvoirs et société en Occident et en terre
de l'Islam* (Paris: Fayard, 1986).
131. F. R. C. BAGLEY, "New light on the Iranian constitutional movement - Farī-
dūn Ādamiyyat, idi'ūlūzhi-yi nahzat-i mashrūtiyyat-i Iran, Tehran 2535
[1355]/1976", in: E. Bosworth and C. Hillenbrand (eds), *Qajar Iran. Political,
social and cultural change 1800-1925*, pp. 48-64.
132. Shaul BAKHJASH, "Islam and Social Justice in Iran", in: *Shi'ism, Resistance
and Revolution*, pp. 95-115.
133. Shaul BAKHJASH, "The failure of reform: the Prime Ministership of Amīn al-
Dawla, 1897-8", in: E. Bosworth and C. Hillenbrand (eds), *Qajar Iran. Po-
litical, social and cultural change 1800-1925*, pp. 14-32.
134. Aqiqi BAKHSHAYESHI, *Ten Decades of Ulama's Struggle*, transl. by Alacdin
Pazargadi, ed. by G.S. Radhakrishna (Tehran, 1985).
135. P. BALTA, Cl. ROULLAUX, *L'Iran insurgé: 1789 en Islam?: Un tournant du
monde* (Paris: Les grandes documents de Sindbad, 1978).
136. Allessandro BAUSANI, "Religion in the Saljūq Period", in: *The Cambridge
History of Iran*, V (Cambridge: Cambridge University Press, 1968).
137. ———, "Religion under the Mongols", in: *The Cambridge History of Iran*.
138. Mangol BAYAT, "The cultural implications of the Constitutional Revolu-
tion", in: E. Bosworth and C. Hillenbrand (Eds.), *Qajar Iran. Political, so-
cial and cultural change 1800-1925*, pp. 65-74.
139. Mehdi BAZARGAN, "The Causes of the Decline and Decadence of Islamic
Nations", *Islamic Review*, 23 (6), 1951, pp. 8-54.
140. ———, *Be'sat va ideolozhi (Designation of the Prophet and Ideology)* (Te-
hran, 1976).
141. ———, *Work and Islam* (n.s. n.d.).
142. Mangol BAYAT, *Iran's First Revolution: Shi'ism and the Constitutional
Revolution of 1905-1909*. ———
143. ———, "The Iranian Revolution of 1978-79: Fundamentalist or Modern?"
MEJ, vol. 37, No:1, 1983, pp. 30-42.

144. ———, "Mahmud Talcaqani and the Iranian Revolution", in: M. Kramer (ed.), *Shi'ism, Resistance and Revolution*, pp. 67-94.
145. W.O. BEEMAN, *Language, Status and Power in Iran* (Bloomington, 1986).
146. Maziar BEIROOZ, *Rebels with a Cause: The Failure of the Left in Iran* (London, 1999).
147. Cheryl BENARD, Zalmay KHALILZAD, "Secularization, Industrialization, and Khomeyni's Islamic Republic", *PSQ*, 94, 1979, pp. 229-241.
148. Robert BENDIX, *Max Weber: An Intellectual Portrait* (New-York: Doubleday, 1962).
149. Himmich BEN SALEM, *De la formation ideologique en Islam. Idjtihad et histoire* (Paris, 1980).
150. Steven R. BENSON, "Islam and Social Change in the Writings of 'Ali Shāri'tī: his *Hajj* as Mystical Handbook for Revolutionaries", *The Muslim World*, Vol. LXXXI, N1, 1991, pp. 9-26.
151. James A. BILL, "Iran and the Crisis of 1978", *Foreign Affairs*, 57, 1978-1979, pp. 323-342.
152. ———, "La Révolution iranienne: passé, présent et futur", *Politique internationale*, N6, 1979/1980.
153. ———, "Power and Religion in revolutionary Iran", *MES*, 36, 1, 1982, pp. 22-47.
154. L. BINDER, *Iran: Political Development in a Changing Society* (Berkeley/Los Angeles: California University Press, 1962).
155. W.S. BLUNT, *The Secret History of the English Occupation of Egypt* (London, 1907).
156. Nohammad BORGHEI, "Iran's Religious Establishment: The Dialectics of Politization", in: A. K. Farsoun and M. Mashayekhi (eds), *Iran. Political Culture in the Islamic Republic*, pp. 57-81.
157. Mehrzad BORUJERDI, "Gharbzadegi: The Dominant Intellectual Discourse of Pre- and Post-Revolutionary Iran", in: A. K. Farsoun and M. Mashayekhi (eds), *Iran. Political Culture in the Islamic Republic*, pp. 30-56.
158. Edmund BOSWORTH, (ed.), *Iran and Islam* (Edinburgh, 1971).
159. Edmond BOSWORTH and Carole HILLENBRAND (eds), *Qajar Iran. Political, social and cultural change 1800-1925* (Costa Mesa, California: Mazda Publishers, 1992).
160. Adda B. BOZEMAN, "Iran: U.S. Foreign Policy and the Tradition of Persian Statecraft", *Orbis*, 23, 1979, pp. 387-402.
161. Edward G. BROWNE, *The Persian Revolution of 1905-1909* (Cambridge University Press, 1910).
162. ———, *A Literary History of Persia*, Vol. 4 (London and Cambridge: Cambridge University Press, 1924).
163. Charles BROMBERGER, "Islam et révolution en Iran. Quelques pistes pour une lecture", *ROMM*, 29, 1, 1980, pp. 109-130.

164. Rainer BRUNNER, *Annäherung und Distanz. Schia, Azhar und die islamische Okumene im 20. Jahrhundert* (Berlin: Klaus Schwarz, 1996).
165. Zbigniew BRZEZINSKI, *Power and Principle* (New York: Farrar, Straus, Giroux, 1983).
166. Wilfried BUCHTA, "Reformers of the Religious 'Semi-Opposition', Cultures of Iranianness: The Evolving Polemic of Iranian Nationalism", in: N. R. Keddie and R. Mathie (eds), *Iran and the Surrounding World*, pp. 283-298.
167. Fr. BUIFF, "Ghadîr Khumr", *EI*, 2nd ed., II, pp. 993-994.
168. François BURGAT, *L'Islamisme en face* (Paris: La Découverte, 1995).
169. Edmund BURKE III and Ira M. LAPIDUS (eds.), *Islam, Politics, and Social Movements* (Berkeley: University of California Press, 1988).
170. Claude CAHEN, Le problème du shi'isme dans l'Asie Mineure turque préottomane, dans: C. Brunshvig et T. Fahd (org.), *Le shi'isme imāmite*, pp. 115-129.
171. ———, *L'Islam des origines au début de l'Empire ottoman* (Paris, Bordas, 1970).
172. Jean CALMARD, "Le Chiisme imamite en Iran à l'époque seldjoudide d'après le Kitb al-Naqd", dans: *Le Monde iranien et l'islam*, t. I, pp. 44-67.
173. ———, "Les rituels shiites et le pouvoir, L'imposition du shiisme safavide: eulogies et malédictions canoniques", dans: J. Calmard. (éd.), *Etudes Safavides*, (Paris/Tehran, 1993, pp. 109-150).
174. ———, "Marja'-e taqlid", *EI*, 2nd ed, VI, pp. 548-556.
175. Norman CALDER, "Doubt and Prerogative: the Emergence of an Imāmī shī'ī Theory of Ijtihad", *Studia Islamica*, LXX (70), 1989, pp. 57-77.
176. Olivier CARRÉ, *Islam, guerre à l'Occident* (Paris: PUF, 1982).
177. ———, (sous la dir. de), *L'islam et l'Etat dans le monde d'aujourd'hui* (Paris: PUF, 1983).
178. ———, *Islam laïque ou le retour de la grande tradition* (Paris: Armand Colin, 1993).
179. Jimmy CARTER, *Keeping Faith* (New York: Bantam Books, 1982).
180. Modarresi CHAHARDANI, *Tarix-e salasafe-ie islam* (Tehran, 1336/1958).
181. Jean CHARDIN, *Voyage du chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l'Orient*, éd. L. Langlès (Paris: Le Normant, Vol. V., 1811),
182. Jean-Paul CHARNAY, *L'islam et la guerre, de la guerre juste à la révolution sainte* (Paris: Fayard, 1986).
183. Pierre CHAUNU, "Les Arabes font aussi partie de l'Occident", *Hérodote*, N60-61, L'Occident et la guerre des arabes, 1991, pp. 41-46.
184. H. E. CHEHABI, *Iranian Politics and Religious Modernism: Liberation Movement of Iran Under the Shah and Khomeini* (London, I.B. Taurus, 1990).
185. ———, "Religion and Politics in Iran: How Theocratic is the Islamic Republic?", *Dædalus*, 1991, 120, iii, pp. 69-91.

186. ———, "Eighteen Years Later, Assessing the Islamic Republic of Iran", *IIIR*, 1997, Vol. 19, Issue 2, pp. 28-31.
187. Jean-Pierre CHÈVÈNEMENT, *Le Vert et le Noir* (Paris: Grasset, 1995).
188. *A Chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal Mission of the XVII and XVIII Centuries*, T. I-II (London, 1939).
189. R. BRUNSHVIG and T. FAJID (org.), *Le Chi'isme imamite*, Colloque de Strasbourg, 6-9.05.1970 (Paris: PUF, 1971).
190. Jean CALMARD, "Les rituels shiites et le pouvoir. L'Imposition du shiisme safavide: eulogies et malédictions canoniques," dans: J. Calmard (éd.), *Études safavides*, (Paris: Institut français de recherche en Iran, 1993), pp. 115-17, 127-31.
191. Ray S. CLINE, *World Power Assessment* (Boulder: Westview Press, 1977).
192. Juan COLE, "Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama: Morataza Ansari on emulating the Supreme Exemplar", in: Sh. Akhavi (ed.), *Religion and Politics in Iran*, pp. 33-46.
193. ———, "Shi'i Clerics in Iraq and Iran, 1722-1780: The Akhbari-Usuli Conflict Reconsidered", *Iranian Studies*, XVIII, 1985, pp. 3-34.
194. ———, *Sacred Space and Holy War. The Politics, Culture and History of Shi'ite Islam* (London-New York: I.B.Tauris Publishers, 2002).
195. J. COLEMAN, "The Baha'is of Iran", *History Today*, 1990, Vol. 40 Issue 3, pp. 24-29.7
196. Henry CORBIN, "L'Imam caché et la rénovation de l'homme en théologie shi'ite", *Eranos-Jahrbuch*, 1959, 28, pp. 47-108.
197. ———, "Imamologie et prophétologie", dans: R. Brunshvig and T. Fahd (org.), *Le shi'isme imāmite*, pp. 143-173.
198. ———, *En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, I-IV (Paris: Gallimard, 1971-72).
199. ———, "La Prophétologie shi'ite duodécimaine", dans: (*l'Herne*) Henry Corbin, pp. 127-137 (Paris, 1981).
200. ———, *Le paradoxe du monothéisme* (Paris, 1981).
201. ———, *Histoire de la philosophie islamique* (Paris, 1975).
202. ———, *L'Iran et la philosophie* (Paris: Fayard, 1990).
203. Richard W. COTTAM, *Nationalism in Iran* (Updated through 1978) (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1979).
204. A. CRISTENSEN, *Iran sous les Sassanides* (Copenhague, 1936).
205. Hamid DABASHI, "Ali Shari'ati's Islam: Revolutionary Uses of Faith in a Post-Traditional Society", *Islamic Quarterly*, v. XXVII, N4, 1983, pp. 203-222.
206. ———, "By What Authority? The Formation of Khomeini's Revolutionary Discourse, 1964-1977", *Social Compass*, 36 (4), 1989, pp. 511-538.
207. ———, *Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran* (New York: New York University Press, 1993).

208. Joseph DE GOBINEAU, *Les religions et philosophies dans l'Asie centrale* (Paris: Gallimard, 1965).
209. ———, *Trois ans en Asie (1855-1858)* (Paris: Gallimard, 1980).
210. Xavier DE PLANHOL, *Les nations du Prophète. Manuel géographique de politique musulmane* (Paris: Fayard, 1993).
211. Fāhrād DĪDĀ, *Mohammad Mosadegh* (London: Croom Helm, 1986).
212. Jean-Pierre DIGARD, "Shi'isme et Etat en Iran", dans: *L'islam et l'Etat dans le monde d'aujourd'hui*, pp. 64-88.
213. Mohammad-Reza DJALILI, *Religion et Revolution. L'islam shi'ite et l'état*, (Paris: Economica, 1981).
214. ———, "Du bon usage des ayatollahs", *Politique internationale*, 38, 1987-1988, pp. 119-133.
215. Dwight M. DONALDSON, *The Shi'ite Religion* (London: Luzac and Co., 1933).
216. R. DOZY, *Essai sur l'histoire de l'islamisme* (Leiden/Paris, 1879).
217. H. ECHEHABI, *Iranian Politics and Religious Modernism. The Liberation Movement of Iran under the Shah and Khomeini* (London, 1990).
218. Joseph ELJASHI, "The Ithnā'asharī-Shī'ī Juristic Theory of Political and Legal Authority", *Studia Islamica*, XXIX, 1969, pp. 17-29.
219. ———, "Misconceptions regarding the Juridical Status of the Iranian 'Ulama'", *IJMES*, 10, 1979, pp. 9-25.
220. Mostafa ELM, *Oil, Power, and Principle: Iran's Oil Nationalization and its Aftermath* (Syracuse: Syracuse University Press, 1992).
221. P. ELWEL-SUTTON, *Modern Iran* (London, 1942).
222. Hamid ENAYAT, *Modern Islamic Political Thought. The Response of the Shī'ī and Sunī Muslims to the Twentieth century*, (Austin: University of Texas Press, London-Basingstoke: McMillan, 1982).
223. ———, "Iran: Khumaini's Concept of the "Guardianship of the Jurisconsult", in: J. P. Piscatori, ed., *Islam in the Political Process* (New York: Cambridge University Press, 1983).
224. *ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM*, 2nd ed. (ed. H.A.R. Gibb et al.) (Leiden, Brill, London: Luzac & Co., 1960-).
225. John L. ESPOSITO, *Islam: The straight path* (New York, 1991).
226. Bruno ETIENNE, *Islamisme radical* (Paris, 1984).
227. Ahmad FAROUCIY, "Le pouvoir islamique face aux aspirations autonomistes en Iran", *Le Monde diplomatique*, fevr., 1980, pp. 8-9.
228. Samih K. FARSOON and Mehrdad MASHAYEKHI (Eds.), *Iran. Political Culture in the Islamic Republic* (London & New York: Routledge, 1992).
229. ———, "Introduction: Iran's Political Culture", in: A. K. Farsoun and M. Mashayekhi (Eds.), *Iran. Political Culture in the Islamic Republic*, pp. 1-29.
230. Ashgar FATMI, "Role of the Traditional Leader in Modernization of Iran 1890-1910", *IJMES*, V. 11, N1, 1980, pp. 87-98.

231. Mohamad Ch. FERJANI, *Islamisme, Laïcité et droits de l'Homme* (Paris: L'Harmattan, 1991).
232. ———, "L'Islam, une religion radicalement différente des autres monothéismes?", *Esprit*, 172, 1991, pp. 295-315.
233. Marc FERRO, *Le choc de l'Islam. XVII^e-XXI^e siècle* (Paris: Odile Jacob, 2003).
234. Michael M. J. FISCHER, *Iran, from Religious Dispute to Revolution* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1980).
235. ———, "Repetitions in the Iranian Revolution", in: M. Kramer (ed.), *Shi'ism, Resistance and Revolution*, pp. 117-132.
236. ———, *Islam and the Revolt of Petit Bourgouasic*, *Dædalus*, pp. 101-124
237. Willem M. FLOOR, "The Revolutionary Character of the Ulama: Wishful thinking or Reality?", in: N.R. Keddie (ed.), *Religion and Politics in Iran*, pp. 73-97.
238. ———, Change and development in the judicial system of Qajar Iran (1800-1925), in: E. Bosworth and C. Hillenbrand (Eds.), *Qajar Iran. Political, social and cultural change 1800-1925*, pp. 113-147.
239. ———, *The Economy of Safavid Persia* (Reichert, 2000).
240. Mark GASTOROWSKI, Révélations sur le Coup d'État de 1953. Quand la CIA complotait en Iran, *Le Monde diplomatique*, octobre 2000.
241. Marvin GETTLEMAN and Stuart SCHAAR, *The Middle East and Islamic World Reader* (New York: Grove Press, 2003).
242. al-GHAZALI, Abu Hamid Muhammad, *Council for Kings*, trans. R.R.C Bagley (London, 1964).
243. Shohreh GHOLSORKHI, "Isma'il II and Mirza Makhdum Sharifi, An Interlude in Safavid History", *IJMES*, 26, 1994.
244. Hamilton A.R. GIBB, "Government and Islam under the Early Abbasides: the Political Collapse of Islam", in " *l'Elaboration de l'Islam*, Colloque de Strasbourg, 1959, Paris, PUF, 1961.
245. ———, *Studies on the Civilisation of Islam* (New York, 1962).
246. Cyril GLASSÉ, *Dictionnaire encyclopedique de l'Islam*, (Paris: Bordas, 1991).
247. Erica GLASSEN, *Die frühen Safawiden nach Qazī Aḥmad Qumī* (Fribourg-en Brisgau, 1970).
248. ———, "Schah Ismā'il und die Theologen seiner Zeit", *Der Islam*, 48/2, 1972, S. 254-268.
249. D. GOITEIN, *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden, 1966).
250. Robert GRAHAM, *Iran: The Illusion of Power* (London: Croom Helm, 1978).
251. Jerold D. GREEN, *Revolution in Iran* (New York: Praeger, 1982).
252. Charles GREY, *A Narrative of Italian Travels in Persia in the 15th and 16th Centuries* (London, 1873).

253. Abdul-Hadi HAIRI, *Shi'ism and Constitutionalism in Iran, A Study of the Role Played by the Persian Residents of Iraq in Iranian Politics* (Leiden: Brill, 1977).
254. F. HALLIDAY, "The Legitimacy of the Early Qajar Rule as Viewed by the Shi'i Religious Leaders", *MES*, v.24, N3, 1988, pp. 271-286.
255. ———, *Nation and Religion in the Middle East* (London: Saki Books, 2000).
256. ———, "The Iranian Revolution: Uneven Development and Religious Populism", in: F. Halliday and H. Alavi (eds.), *State and Ideology in the Middle East and Pakistan*, pp. 40-67.
257. F. HALLIDAY and H. ALAVI (eds.), *State and Ideology in the Middle East and Pakistan* (New York: Monthly Review Press, 1988).
258. Heinz HALM, *Le chiisme*, Trad. de l'allemand par H. Hougue, (Paris: PUF, 1995).
259. Brad HANSON, "The "Westoxication" of Iran: Depictions and Reactions of Behrangī, Al-e Ahmad, and Shari'atī", *IJMES*, 15, 1, 1983, pp. 1-23.
260. Samuel HANTINGTON, *Political Order in Changing Societies* (New haven & London: Yale University Press, 1968).
261. Ysult Aude HENRY, Introduction dans: Pensées politiques d'Ayatollah Khomeyni (Paris, 1988).
262. al-'Alamah al-ḤILLI, Abu Mansur, al-Hasan ibn Yusuf ibn Ali ibn al-Mutahhar al-Asadi, *Al-Babu 'l'hadi 'ashar*, transl. by W.M. Miller (London: Luzac and Co., 1958).
263. Al-ḤILLI, al-muḥaqqiq, *Sharā'ī' al-islām fi masā'il al-ḥalāl wa-l-ḥarām*, 2. vol., ed. Muḥ. Jawād Mughnīa (Tehran, 1944). Русский перевод Казембергера, СПб., 1962 (см. *JA*, 1865, N295). Trad. franç. de A. Querry, *Droit musulman. Recueil de lois concernant les musulmans schyites* (trad. des *Sharā'ye' al-islām* de Mohaqeqq al-Helli), 2 vol. (Paris: Imprimerie Nationale, 1871-1872).
264. Marshal G.S. HODGSON, "How did the Early Shi'a Become Sectarian?" *JAOS*, LXXV, 1955, pp. 1-13.
265. Asaf HUSSAIN, *Islamic Movements in Egypt, Pakistan and Iran* (London, 1983).
266. Manuchehr HONARMANDI, *Pehlevism – maqtab-e nou* (Tehran, 1964).
267. Eric HOOGLUND, Social Origin of the Revolutionary Clergy, in *The Iranian Revolution and the Islamic Republic*, N.R. Koddie & E. Hooglund eds. (Syracuse University Press, 1986, pp. 74-83).
268. Bohūā abd al-HOSEIN, *Pardehāi-e siāsat, naft – nehzat – mosadeq – zāhedī* (Tehrān, 1957).
269. W. HENZ, *Irans zum Nationalstaat im fünfzehnten Jarhundert* (Berlin/Leipzig, 1936).
270. Bernard HOURCADE, "Iran: révolution islamique ou tiers-mondiste", *Hérodote*, 36, 1985, pp. 138-158.

271. J. C. HUREWITZ, ed. by, *The Middle east and North Africa in World Politics. A Documentary Record. T. I, European Expansion, 1535-1914.* (New Haven-London, 1952).
272. IBN BĀBŪYE (BĀBUYA), Muḥanīmad b. 'Alī Ibn Bābawayhī al-Qummī, *Risālat al-i'tiqādāt*, Transl. by A.A.A. Fyzee, *A Shi'ite Creed* (Oxford, 1942).
273. Ibn BAṬṬŪṬĀ, *Riḥla*, éd. et trad. Defrincery et Sanguinetti, V. II (Paris, 1858).
274. Ibn ḤAWKAL, *Ṣūrat al-arḍ, Configuration de terre*, trad. de Kramers (Paris, 1964).
275. Ibn KHALDŪN, *The Muqāddimah: an Introduction to History*, Transl. by F. Rosenthal (New York, 1958).
276. *Iran: Histoire et Revolution* (Paris: Zaman, 1980).
277. J.S. ISMAEL, T.Y. ISMAEL, "Social Change in Islamic Society: The Political Thought of Ayatollah Khomeyni", *Social Problems*, Vol.27, N5, 1980, pp. 601-619.
278. Wladimir IWANOW, *The Truth-Worshippers of Kurdistan: Ahl-i Haqq Texts* (Leiden: Brill, 1953).
279. Christian JAMBET, *La logique des Orientaux. Henry Corbin et la science des formes* (Paris: Le Seuil, 1983).
280. Husain M. JAFRI, *Origins and Early Development of Shi'a Islam* (London/New York: Longman, Beirut: Librarie du Liban, 1979).
281. Mark JUERGENSMEYER, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State.* (Berkeley: University of California Press, 1993).
282. E. KAEMPFER, *Am Hofe des Persisschen Großkönigs (1684-1685)*, lat. 'Amoenitates exoticae', ed. und uberz. W. Hinz (Leipzig, 1940).
283. Ibrahim A. KARAWAN, *Monarchs, Mullas, and Marshals: Islamic Regimes? AAPSS*, 1992, Vol. 524, pp. 103-120.
284. Firoozeh KASHANI-SABET, "Cultures of Iranianess: The Evolving Polemic of Iranian Nationalism", in: Nikki R. Keddie & Rudi Matthee (eds), *Iran and the Surrounding World*, pp. 162-182.
285. Aḥmad KASKAVI, *Tārīkh-i Mashrūḩa-ye Irān* (Tehrān: Amīr-Kabir Publications, 1319/1961).
286. ———, *On Islam / Shiism*, Transl. from Persian by M.R. Ghanooparvir (Costa-Mesa (Cal.): Mazda Pub., 1990).
287. Homa KATOUZIAN, *Musaddiq and the Struggle for Power in Iran* (New York: I. B.Tauris, 1990).
288. ———, "Arbitrary Rule: A Comparative Theory of State, Politics and Society in Iran", *BJMES*, 1997, Vol. 24, Issue 1, pp. 49-78.
289. ———, "The Campaign against the Anglo-Iranian Agreement of 1919", *BJMES*, 1998, Vol. 25 Issue 1, pp. 5-47.
290. Farhad KAZEMI, *Poverty and Revolution in Iran* (New York University Press, 1980).

291. F. KAZEMZADEH, *Russia and Britain in Persia. 1864-1914. A Study in Imperialism* (New-Haven/London, 1968).
292. ———, *Religion and Rebellion in Iran. The Iranian Tobacco Protest of 1891-1892* (London: Franc Cass, 1966).
293. Nikki R. KEDDIE, Introduction in: *Scholars, saints and Sufis, Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, pp.2-19.
294. ———, "The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran", in: *Scholars, Saints and Sufi, Muslim Religions Institutions since 1500*, pp. 212-229.
295. ———, "Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism", *Past and Present*, 34, July 1966, pp. 70-80.
296. ———, *Roots of Revolution: An Interpretative History of Modern Iran* (New Haven: Yale University Press, 1981).
297. ———, *An Islamic Response To Imperialism. Political and Religious Writings of Sayyid Jamāl al-Afghānī* (Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1982).
298. ———, Introduction in: *Religion and Politics in Iran*, pp. 1-18.
299. ———, "Ideology, Society and the State in Post-Colonial Muslim Societies", in: *State and Ideology in the Middle East and Pakistan*, pp. 29-46,
300. ———, (ed.), *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500* (Berkeley: University of California Press, 1972).
301. ———, (ed.), *Religion and Politics in Iran, Shi'ism from Quietism to Revolution* (New Haven/London: Yale University Press, 1983).
302. ———, *Modern Iran. Roots and Results of Revolution* (New Haven and London: Yale University Press, 2003).
303. Nikki R. KEDDIE & Rudi MATHEE (eds.), *Iran and the Surrounding World. Interactions in Culture and Cultural Politics* (Seattle and London: University of Washington Press, 2002).
304. Gill KEPPEL, Yanne RICHARD (sous la dir. de), *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain* (Paris: Seuil, 1980).
305. Gill KEPPEL, Introduction dans: *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, pp. 13-25.
306. Ibn KHALDŪN, *The Muqāddimah: an Introduction to History*, transl. by F. Rosenthal (New York, 1958).
307. Ayatollah KHOMAYNI (Xomeyni Seyyed Ruhollāh Musavi), *Hokumat-e eslāmi (Nāme'i az Emām musavi)* (Tehrān, 1356/1977).
308. ———, *Pour un gouvernement islamique, La manifeste de Ayatollah*, Trad. M. Kotobi et B. Simon avec la concours de Orza Banisadr (Paris, 1979).
309. ———, *Majmu'e goštār-e Musavi* (Paris, No:1, 1978).
310. ———, Interview in *Newsweek*, 06.11. 1978
311. ———, Interview in *Ettela'at*, 27.06.1979.
312. ———, Entretien dans *Le Nouvel Observateur*, 15.10.1979.
313. ———, Interview in *Jomhuri-ye Islami*, The organ of the Islamic Republic Party (IRP), No. 153, 25 December 1979.

314. —, *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*, translated and annotated by Hamid Algar (Berkeley: Mizan Press, 1981).
315. —, *Pensées politiques d'Ayatollah Khomeyni, Présentation thématique au travers de ses écrits et de ses discours depuis 1941*, Trad. et présentation par Y.A. Henry (Paris: Editions A.D.P.F., 1988).
316. "Ayatullah Khomeini: The Mystic who lit the Fires of Hatred", *Time*, January 7, 1980.
317. Farhad KHOSROKHVAR, "Iran, la rupture d'une alliance", *Peuples méditerranéens*, 14, 1981, pp. 11-142.
318. Fereydoyn A. KHIVAND, "Iran: Théocratie réformée et ordre économique mondial", *Le trimestre du Monde*, N25, 1, 1995, pp. 75-94.
319. Stephen KINZER, *All the Shah's Men. An American Coup and the Roots of Middle East Terror* (Hoboken, New Jersey: Wiley, 2003).
320. Nāzīm al-Islām KIRMĀNĪ, *Tārīkh-i Bīdārī-yi Irānīān* (Tehran, 1953).
321. Etan KOHLBERG, "The Development of the Imāmi Shī'i Doctrine of Jihād", *ZDMG* 126, 1, 1976, pp. 64-86.
322. —, "From Imānuyya to Ithnā-'Ashariyya", *BSOAS*, 1976, 39, pp. 521-534.
323. Mortēza KOTOBĪ, (sous la dir. de), *Le Grand Satan et la Tulip, Iran: une première république* (Paris: Institut supérieur de gestion, 1983).
324. M. KOTOBĪ, L. BESSIS, "Le peuple de Khomeini", dans *Le Grand Satan et la Tulip, Iran: une première république*, pp. 45-52.
325. M. KRAMER, (ed.) *Shi'ism, Resistance and Revolution* (London: Mansell, 1987).
326. —, Introduction in: *Shi'ism, Resistance and Revolution*.
327. Charles KURZMAN, "The Qum Protests and the Coming of the Iranian Revolution, 1975 and 1978", *SSH*, 27:3 (fall 2003), pp. 287-325.
328. Ya'qūb al-KULAYNĪ, al-Kāfi fī ilm al-dīn, ed. 'alī Akbar al-Ghaffārī, 8 vol., Tehran, 1961, 1968-1969; quoted H. Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, Engl. transl. by Muh. Hasan Rizvi, 1, Tehran, 1978.
329. Yves LACOSTE, "Géopolitique des islams", *Questions de géopolitique, L'islam, la mer, l'Afrique*, pp. 35-53 (Paris, 1988).
330. Anne K.S. LAMBTON, "The Theory of Kingship in the 'Nasīhat al-Mulūk' of Ghazālī", *Islamic Quarterly*, 1, 1954.
331. —, "Quis Custodiet Custodes? Some reflections on the Persian theory of government", *Studia Islamica*, V, 1955, pp. 125-148, VI, 1955, pp. 125-146.
332. —, "A Reconsideration of the Position of the Marja al-Taqlid and the Religious Institution", *Studia Islamica*, XX, 1964, pp. 115-135.
333. —, "The Impact of the West in Persia", *International Affairs*, Vol. 33, N1, 1957, pp. 12-25.
334. —, "Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship", *Studia Islamica*, XVII, 1962, pp. 91-119.

382. Tim McDANIEL, *Autocracy, Modernization, and Revolution in Russia and Iran* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991).
383. A. MELIKOFF, "Le problème Kizilbash", *Turcica*, 6, 1975, pp. 49-67.
384. Ali MERAD, "The Ideologisation of Islam in the Contemporary Muslim World", in: *Islam and Power*, pp.81-98.
385. Mohsen M. MILANI, *The Making of Iran's Islamic Revolution: From Monarchy to Islamic Republic* (Boulder, CO: Westview Press, 1988).
386. William G. MILLWARD, "Aspects of Modernism in Shi'a Islam", *Studia Islamica*, 1973, XXXVII, pp. 111-128.
387. W. Mc. E. MILLER, "The Religious Situation in Iran", *The Muslim World*, T. 41, N2, pp. 79-87 (Hartford-London, 1951).
388. Vladimir MINORSKY, "The Rupture between Sunni and Shi'ah in Islam", *Religion*, v.II, 1935.
389. ———, "The poetry of Shāh Ismā'il I", *BSOAS*, 10, 1940-1942, pp. 1006a-1053a.
390. ———, *Persia in A.D. 1478-1490: An abridged translation of Faḍlullāh b. Rūzbihān KHUMĪS Tārīkh-e ālam-ārā-ye Amīnī* (London, 1957).
391. Mansour MOADDEL, "The Shi'i Ulama and the State in Iran", *Theory and Society*, 15, 1986, pp. 519-556.
392. Hossein MODARRESSI, *Kharaj in Islamic Law* (London, 1983).
393. Val MOGHADAM, "The Revolution and the Regime: Populism, Islam and the State in Iran", *Social Compass* 36 (4), 1989, pp. 415-450.
394. Baqer MOIN, *Khomeini: Life of the Ayatollah* (New York: St Martins Pr., 2000).
395. Motamen ol-MOLK. *Recueil des traités de l'Empire Persan avec les pays étrangers* (Téhéran, 1908).
396. Moojan MOMEN, *An Introduction to Shi'i Islam. The History and Doctrine of Twelver Shi'ism* (New Haven-London: Yale University Press, 1985).
397. Olivier MONGIN, "Guerre des cultures ou modernisation avortée?", *Esprit* (avec *Les cahiers d'Orient*), 172, 1991.
398. Alfred MORABIA, *Le Ġihad dans l'Islam médiéval (Le "combat sacré" des origines au XII siècle)* (Paris, 1993).
399. Roy P. MOTTAHEDEH, *Loyalty and Leadership in Early Islamic Society* (Princeton University Press, 1980).
400. ———, *The Mantle of the Prophet. Religion and Politics in Iran* (New York: Simon & Shuster, 1985).
401. Ahmad Kazemi MOUSSAVI, "The Establishment of the Position of Marja'yyat-i Taqlid in the Twelver-Shi'i Community", *Iranian Studies*, XVIII, 1985, pp. 35-51.
402. Mehdi MOZAFFARI, *L'Iran* (Paris, 1978).
403. ———, "Transformation sociales et problèmes politiques en Iran", *Politique Etrangère*, N5, 1978.

361. ———, *The Fall of the Ṣafavī Dynasty and the Afghan Occupation of Persia* (Cambridge University Press, 1958).
362. D. M. MACEON, "Changes in charismatic authority in Qajar Shi'ism", in: E. Bosworth and C. Hillenbrand (eds), *Qajar Iran. Political, social and cultural change 1800-1925*, pp. 148-175.
363. Jalalad-Dine MADANI, *History of Islamic Revolution of Iran* (Tehran, International Publishing Co., 1996).
364. Bruce MADDY-WEITZMAN and Efraim INBAR (eds), *Religious radicalism in the Greater Middle East*, (London and Portland, Or.: Frank Cass, 1996).
365. Wilfred MADELUNG, "The Assupmtion of the Title of Shāhanshāh by the Būids and the Reign of Daylam (Dawlat al-Daylam)", *JNES*, XXVIII, 1969.
366. ———, *Lectures on the History of Shi'ism* (University of Chicago Press, 1976).
367. ———, "Authority in Twelver Shiism in the Absence of the Imam", in: *La notion d'autorité au Moyen Age: Islam, Byzance. Occident*, pp. 163-178.
368. ———, "A Treatise of the Sharīf al- Murtadā on the Legality of working for the Government", *BSOAS*, 43, 1980, pp. 18-31.
369. ———, "Shiite Discussions on the Legality of the Kharaj", *Proceedings of the Ninth congress of the Union européenne des arabisants et islamisants*, pp. 193-202 (Leyden, 1981)
370. ———, 'Imama', *EI*, 2nd ed., III.
371. Mohammad MAHALLATI, "The Middle East: in Search of an Equilibrium between Transcendent Idealism & Practicality", *JIA*, 1996, Vol. 50, Issue 1, pp. 119-142.
372. Georges MAKDISI, "Les rapports entre Calif et Sultan à l'époque seljuqide", *IJMES*, VI, 1975, pp. 228-236.
373. Ibrahim MAKDOUR, "Islam and Evolution", *IJMES*, 11,4, 1980, pp.507-510.
374. John MALCOLM, *Histoire de la Perse*, T.2 (Paris, 1821).
375. Philip MALLET, "The Persian Coup D'Etat of 20 February 1921", *Asian Affairs*, June 1994, Vol. 25, Issue 2, pp. 169-178.
376. Vanessa MARTIN, *Islam and Modernism: The Iranian Revolution of 1906* (New York: Columbia University Press, 1996).
377. Steve MARSH, "Continuity and Change. Reinterpreting the Policies of the Truman and Eisenhower Administrations toward Iran, 1950-1954", *JCWS*, Vol. 7, No. 3, Summer 2005, pp. 79-123.
378. ———, "HMG, AIOC and the Anglo-Iranian Oil Crisis," *Diplomacy and Statecraft*, Vol. 12, No. 4 (December 2001), pp. 143-174.
379. Luis MASSIGNON, *Opera Minora*, T.I, *Islam, culture et société islamiques* (Beirut, 1963).
380. ———, *La Passion de Husain ibn Mansūr Hallāj*, I (Paris, 1975).
381. M.M. MAZZAOUI, *The Origins of Safavids: Shi'ism, Sufism and the Ghulāt* (Wiesbaden: Franz Steiner, 1972).

335. ———, *The Persian Land Reform 1962-66* (Oxford University Press, 1969).
336. ———, "A Nineteenth Century View of Jihād", *Studia Islamica*, XXII, 1970, pp. 181-192.
337. ———, "The Persian 'Ulamā and Constitutional Reform", in: *Le Chi'isme imamite*, pp.245-269.
338. ———, "Some New Trends in Islamic Political Thought in Late 18th and early 19th Century Persia", *Studia Islamica*, XXXIX, 1974, pp. 95-128.
339. ———, *Theory and Practice in Medieval Persian Government* (London, Variorum, 1980).
340. ———, *State and Government in Medieval Islam; an Introduction to the Study of Islamic Political Theory* (London: Oxford University Press, 1981).
341. ———, "Concepts of Authority in Persia: Eleventh to Nineteenth Centuries A.D.", *Iran*, Vol. XXVI, 1988, pp. 95-103.
342. ———, "The Theory of Kingship in the Nasihat ul-Muluk of Ghazali", *Islamic Quarterly*, 1, 1954, pp. 47-55.
343. Jacob M. LANDAU, *The Politics of Pan-Islamism* (New York: Londeron Press).
344. Henry LAOUST, *Comment definir le sunnisme et le chiisme* (Paris, 1985).
345. ———, *Les schismes dans l'islam* (Paris: Payot, 1965).
346. Ira M. LAPIDUS, "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society", *JMES*, VI, 1975, pp. 363-385.
347. Sayyid Mujtaba Musavi LARI, *Imamate and Leadership, Lessons on Islamic doctrine* (book four), Transl. by H. Algar (Qum-Tehran, 1996).
348. A. LEBA, "Le chi'isme et le renouveau islamique contemporaine", *Herodote*, 1985, 36
349. Ger. LECOMTE, "Aspects de la litterature du Ḥadiṯ chez les imamites", dans: *Le Chi'isme imamite*, pp. 91-103
350. Bernard LEWIS, *The Arabs in History*, London, 1964.
351. ———, "The Revolutions in Early Islam", *Studia Islamica*, XXXXII, pp. 215-231.
352. ———, "The Shi'a in Islamic History", in: *Shi'ism, Resistance and Revolution*, pp. 21-30.
353. ———, *Le retour de l'Islam* (Paris, 1985).
354. ———, "L'identité chi'ite", *Le Débat*, Histoire, politique, société, 37, 1985, pp. 152-160.
355. ———, "Faut-il avoir peur de l'islam?", *L'histoire*, 1991, No141, pp. 46-51.
356. ———, *La formation du Moyen-Orient moderne*, trad. de l'anglais par. J. Carnaud (Paris: Aubier, 1995).
357. ———, (sous la dir. de), *L'Islam. D'hier à aujourd'hui* (Paris, 1994).
358. ———, *The Crisis of Islam. Holy war and Unholy Terror* (New York: The Modern Library, 2003).
359. ———, *Islam* (Paris: Gallimard, 2005).
360. Laurence LOCKHART, *Nadir Shah* (London: Luzac & Co., 1938).

404. ———, "La révolution islamique et l'Occident: approche historique et littéraire", *RJPIC*, N4, (XI-XII), 1981, pp. 935-946, p. 942.
405. al-Shaykh al-MUFĪD, *The Book of the Guidance, Kitāb al-Irshād*, Transl. by by I.K.A. Howard, Intr. S.H. Nasr (London: Balagha Books/Muhammadi Trust, 1981).
406. [Cheikh al-MUFĪD], D. SOURDEL, "L'imamisme vu par le Cheikh al-Mufīd, trad. et commentaire du ava'il al-maqalat" *REI*, 1972, 40, pp. 217-296.
407. Abbas MUHAJIRANI, "Twelve-Imām Shi'ite theological and philosophical thought", in: *History of Islamic Philosophy*, Part I, pp. 119-143.
408. Nizām al-MULK, *The Book of Government or Rules for Kings*, Transl. H. Drake (London: Routledge & Kegan Paul, 1978).
409. Iskandar MUNSHI, *Tārīkh-e 'Ālam-ārā-ye 'Abbāsī*, II (Tehran, 1350/1971).
410. Houchang NAHAVANDI, *Le voile déchiré de l'Islamisme* (Paris, 1995).
411. Firouzeh NAHAVANDI, "Les mouvements anti-maçonniques en Iran" (Paris: Institut d'étude des religions et de la laïcité, 1993).
412. Yitzhak NAKASH, *The Shi'ites of Iraq* (Princeton: Princeton University Press, 1994).
413. Seyyid Hossein NASR, "The School of Isfahan", in: *A History of Muslim Philosophy*, II, M.M. Sharif (ed.) (Wiesbaden, 1966).
414. ———, "Le shī'isme et le soufisme. Leurs relations principielles et historiques", dans *Le Shī'isme Imamite*, pp. 215-233.
415. ———, *Science and Civilization in Islam* (Tehran, 1968).
416. ———, "Religion in Safavid Persia", *Iranian Studies*, 7, 1974.
417. ———, *Islam Perspectives et réalités* (Paris: Buchet-Chastel, 1975).
418. ———, *Islam and the Plight of Modern Man* (London: 1975).
419. Seyyid Hossein NASR and Oliver LEAMAN (eds), *History of Islamic Philosophy*, Part I-II (Tehran, n.d.)
420. Farzeen NASRI, "Iranian Studies and the Revolution", *World Politics*, V. XXXV, #4, 1983, pp. 607- 630.
421. Abdol Hosain NAVA'I, *Shah Isma'il Safavi, majmu'eh-ye asnad va mokatebat-e tarīkhi va yaddashtha-ye tafsiili* (Tehran: Arghavan, 1368/1989).
422. Andrew J. NEWMAN, "Towards a Reconsideration of the 'Isfahān School of Philosophy': Shaykh Babā'ī and the Role of the Safawid 'Ulama", *Studia Iranica*, T. 15, 1986, fasc. 2, pp. 165-199.
423. ———, "The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran. Arab Shiite Opposition to 'Ali al-Karakī and Safawid Shiism", *Die Welt des Islams*, 33, N1, 1993, pp. 66-112.
424. *La notion d'autorité au Moyen Age: Islam, Byzance. Occident*. Colloques internationaux de la Napoule 1978 (Paris: PUF, 1978).
425. Isma'il NURI'-ALA, "Some Observations on the Necessity of a Non-essentialist Analysis of Religious Developments in Iran", dans: *Iran: Histoire et Revolution*, pp. 45-50 (Paris, Zaman, 1980)

426. Homa OMID, "Theocracy or Democracy? the Critics of 'Westoxification' and the Politics of Fundamentalism in Iran", *TWQ*, 1992, Vol. 13 Issue 4, pp. 675-692.
427. Mohammad Reza PAHLAVI, *My Mission for Iran* (New York, 1960).
428. ———, *Besu-ie tamadone bozorg* (n.d. n.p.).
429. ———, *Answer to History* (New York: Stein & Day, 1980).
430. Sayyid 'Ali QĀDERI, *The Life of Imam Khomeini*, V.I, Transl. by M. J. Khalili and S. M. Anari, (Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 2001).
431. Hamdullah Mustawfī QAZWĪNĪ, , *The Ta'rīkh-i Guzīda or 'Select History'*, Ed. and Transl. by E.G. Brown (Leiden-London, 1910).
432. AI-RADI, 'Ali b. Abi Tāleb, *Nahj ul-Balāgha. Peak of Eloquence*, Elmhurst (New York), *Tahrike Tarsile Qur'an*, 1984. cit. Engl. Transl. *A Shi'ite anthology*, Selected and with a Foreword by 'Allāmah Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabātabā'ī, Transl. with Explanatory Notes by William C. Chittick, under the Direction of and with an Introduction by Seyyed Hossein Nasr (Tehran: Ansariyan Publications, n.d.).
433. Ali RAHNEMA, *An Islamic Utopian: A Political Biography of 'Ali Shari'ati* (London and New York: I.B. Tauris, 1998).
434. I. RAIN, *Hokūk-e begīrān-e Englīs dar Irān* (Tehrān, 1348/1970).
435. P. RAJABI, *Qarīm Chan Zand va zaman-e u* (Tehran, 1972).
436. Haggay RAM, "Exporting Iran's Islamic Revolution: Steering a Path between Pan-Islam and Nationalism", in: B. Maddy-Weitzman and E. Inbar (eds), *Religious radicalism in the Greater Middle East*, pp. 7-24.
437. Rouhollah K. RAMADANI, "Constitution of IRA", Introductory not by R. K. Ramadani, *MES*, 1980, v.34, #2, pp. 181-183.
438. G. Hossein RAZI, Legitimacy, Religion and Nationalism in the Middle East, *APSR*, Vol. 84, N1, March 1990, pp. 69-91.
439. Pavarān Šarīf RAZVĪ, *Tarihi āz iek zendegī* (Tehrān: Ĕäpxoš, 1376/1998).
440. Sayyid Sa'cd Akhtar REDHEVI, *Imamate, The Vicegerency of the Prophet* (Qum, 1996).
441. Yann RICHARD, "Ali Shariati, le précurseur", *Les nouvelles littéraires*, N2664, 7-14 dec., 1978, pp. 24-25.
442. ———, "Clercs et intellectuels dans la République islamique d'Iran", dans: *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, pp. 29-70.
443. ———, "Ayatollah Kashani: Precursor of the Islamic Republic?", in: *Religion and Politics in Iran*, pp. 101-124.
444. ———, "Le rôle du clergé: tendances contradictoires du chi'isme iranien contemporain", *Archives des sciences sociales des religions*, 55, 1, 1983.
445. ———, "Le radicalisme islamique du Sheykh Fazlulāh Nuri et son impact dans l'histoire de l'Iran contemporain", *laïcité*, N2 (Les intégrismes) (Bruxelles, 1986).
446. ———, *L'islam Chi'ite, Croyances et ideologies* (Paris: Fayard, 1991).

447. ———, "Shari'at Sangalaji: A Reformist Theologian of the Ridā Shāh Period", in: *Authority and Political Culture in Shi'ism*, pp. 159-177.
448. ———, "La Constitution de la République islamique d'Iran et l'état-nation", *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 68-69, 1993/2-3, pp. 151-159.
449. ———, (sous la dir. de) *Entre l'Iran et l'Occident, Adaptation et assimilation des idées et techniques occidentales en Iran* (Paris, 1991).
450. Maxim RODINSON, *La fascination de l'islam* (Paris: Maspero, 1980).
451. ———, Préface du livre de B. Lewis, *Les Assassins* (Paris: Berger-Levrault, 1982).
452. ———, *L'Islam politique et croyance* (Paris: Fayard, 1993).
453. H.R. ROEMER, "Scheich Sa'fī von Ardabil. Die Abstammung eines Sūfi-Meisters de Zeit zwischen Sa'di und Hāfiẓ", in: *Festgabe deutscher Iranisten zur 2500-Jahrfeier Irans*, (W. Eilers ed.) (Stuttgart, 1971).
454. ———, "The Sefevīd Period", in: P. Jackson and L. Lockhart (eds), *The Cambridge History of Iran*, VI, "The Timurid and Safavid Periods", chapt. V (Cambridge, 1986).
455. Kermit ROOSEVELT, *Countercoup: The Struggle for the Control of Iran* (New York: McGraw-Hill, 1979).
456. Gregory ROSE, "Velayet-e Faqih and the Recovery of Islamic Identity in the thought of Ayatollah Khomeyni", *Religion and Politics in Iran*, pp. 166-188.
457. Ervin I.J. ROSENTHALL, *Political Thought in Medieval Islam, An Introductory Outline* (Cambridge, 1958).
458. Olivier ROY, "Iran, shiisme et frontière", *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 48-49, 1989, pp. 266- 279.
459. ———, *L'échec de l'Islam politique* (Paris, 1992).
460. ———, *L'Islam mondialisé* (Paris: Seuil, 2002).
461. Ḥasan Beg ROMLO, *Aḥsan al-tavārīch*, ed. & Transl. by C.N. Seddon, vol. I-II (Baroda, 1934).
462. Paul SABATIENNES, "Pour une histoire de la première loge maçonnique en Iran", *Revue de l'Université libre de Bruxelles*, 1992.
463. I. SAFAI, *Asnād-e siāsi-ye dūrān-e kājariye* (Tehrān, 1967).
464. Amin SAIKAL, *The Rise and Fall of the Shah* (Princeton, University Press, 1980).
465. Abdulaziz A. SACHEDINA, *Islamic Messianism. The Idea of the Mahdi in Twelver Shi'ism* (Albany: SUNY Press 1981).
466. ———, "Al-Khums. The Fifth in the Imāmi Shī'i Legal System", *JNES*, 39, 1980,
467. Ahmad SALAMATIAN, "Loi islamique et pouvoir d'Etat", *PPS*, N594, 1989, pp. 44-47.
468. M. M. SALEHI, *Insurgency through Culture and Religion: The Islamic Revolution of Iran* (New York: Praeger, 1988).

469. Zahrā SALMAN, Paul VEILLE, "Le retournement", *Peuples méditerranées*, 29, 1984, pp. 3-16.
470. Giorgi SANIKIDZE, "Andiše-ie enkelābī emām khomeīnī", in: *Ḥuḍūr*, 26, pp. 93-99 (Tehran, 1377/1999).
471. ———, "La Pensée révolutionnaire d'Imam Khomeyni", dans *The International Congress on 'Elucidation of the Islamic Revolution'*, Tehran, 1999, pp. 203-207.
472. ———, "L'Imamat et l'autorité dans la Théologie Médiévale des Ismaéliens", *Islam-West Philosophical Dialogue. The papers presented at the World Congress on Mulla Sadra*, Vol.9, pp. 75-84 (Tehran: SIPRI Publication, 1383/2004).
473. ———, "Islam, politique et société d'après Ayatollah Khomeyni", *Orientalist*, I, Tb., 2001, pp.
474. Roger M. SAVOR, *Iran under the Safavids* (Cambridge University Press, 1980).
475. ———, "L'Empire du Lion et du Soleil", dans: *L'Islam. D'hier à aujourd'hui* (sous la dir. de B. Lewis), pp. 279-306 (Paris: Payot & Rivages, 1994).
476. Biancamaria SCARCIA AMORETTI, "Religion", in: *Cambridge History of Iran*, VI, *The Timurid and the safavid Periods*, Ch. 12, pp. 610-655, Cambridge, 1986.
477. ———, "La vie de l'imam comme modèle: un phénomène historique ou contemporain?", *Peuples méditerranéens (Cultures populaires)*, 34, 1986, pp. 139-151.
478. SEPSIS A., "Quelques mots sur l'état religieux actuel de la Perse", *Revue de l'Orient*, III, 1844.
479. S. Abdullah SCHLEIFER, "Jihad and Traditional Islamic Consciousness", *The Islamic Quarterly*, V, XXVII, No 4, 1983, pp. 173-203.
480. François SCHLOSSER, "Quand les deux "Satan" se retrouvent", *Le Nouvel Observateur*, 15-21 janvier, 1998.
481. M.M. SHARIF (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, II (Wiesbaden, 1966).
482. A. Reza SHENKHOESLAMI, *The Structure of Central Authority in Qajar Iran, 1971-1896*, (Atlanta: Scholars Press, 1997).
483. Emmanuel SIVAN, *Interpretations of Islam. Past and Present* (Princeton, New Jersey, 1985).
484. ———, *Radical Islam, Medieval Theology and Modern politics* (New York & London: Yale University Press, 1985).
485. ———, "Sunni Radicalism in the Middle East and the Iranian Revolution", *IJMES* 21, 1989, pp. 1-30.
486. Abolala SOUDAVAR, "The Early Safavids and Their Cultural Interactions with Surrounding States", in: Nikki R. Keddie & Rudi Mathee (Eds.), *Iran and the Surrounding World*, pp. 89-121.

487. S. STEMPER, *Inside the Iranian Revolution* (Bloomington: Indiana University Press, 1984).
488. Ali SHARI'ATI, *Hajj*, trad. 'Ali Bahzadnia and Najla Denny (Houston: Free Islamic Literatures, Inc., 1974).
489. ———, *Red shiism*, Trans. Habib Shirazi, Tehran (The Shariati Foundation and Hamdami Publishers, 1979).
490. ———, (Lectures by), *On the Sociology of Islam*, Transl. from Persian by H. Algar (Berkeley: Mizan Press, 1979).
491. ———, *Martyrdom, Arise and Bear Witness*, Transl. Ali Ashgar Ghassemy, Ministry of Islamic guidance (Tehran, 1981).
492. ———, *Marxism and other Western Fallacies: An Islamic Critique*, Transl. R. Campbell (Berkeley: Mizan Press, 1981).
493. ———, *Tashayyu '-e 'alavi va ashayyu '-e safavi*, (Alavi and Safavid forms Shiism) (Tehran: Hosciniych Ershad publication., n.d.).
494. ———, *Histoire et destinée*, textes choisis et traduits du Persan par, F. Hamed et N. Yavari-d'Hellenkourt, présentés par Jacques Berque (Paris: Sindbad, 1982).
495. ———, "Entezar, the Religion of Protest", trans. by Mongol Bayat, in John J. Donohue and John L. Esposito (eds.), *Islam in Transition: Muslim Perspectives* (New York: Oxford University Press, 1982).
496. ———, *What is to be done*, Trans. by R. Campbell, Intr. J. Esposito (Houston: The Institute for Research and Islamic studies, 1986).
497. Dariush SHAYEGAN, *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?* (Paris: éd. d'Aujourd'hui, 1982).
498. ———, "Les Mutations du regard", *Esprit* (avec *Les cahiers d'Orient*), 172, 1991.
499. Dominique SOURDEL, "L'imamisme vu par le Cheikh al-Mufid, trad. et commentaire du ava'il al-maqalat", *Revue des études islamiques*, 1972, 40, pp. 217-296.
500. Dominique SOURDEL et Jannine SOURDEL, *La Civilisation de l'Islam classique* (Paris, 1968).
501. Berthold SPULER, *Die Mongolen in Iran* (Berlin, 1955).
502. Samuel M. STERN, "Ya'qub the Cappermith and Persian National Sentiment", in: *Iran and Islam*, pp. 535-556.
503. Adolf STROTMANN, *Die Zwölfer-Shī'a. Zwei religions geschichtliche Charakterbilder aus der Mongolenzeit* (Leipzig: Otto Harrassowitch, 1926).
504. Persy SYKES, *A History of Persia*, vol. II (London, 1930).
505. Poopak TA'ATI, "Concerns Autonomy in Twentieth-Century Iran", *Civilisations*, 1985, pp. 21-61
506. Azar TABARI, "The Role of the Clergy in Modern Iranian Politics", in: *Religion and Politics in Iran*, pp. 47-72.
507. Sayyid Muhammad Husain Allama TABATABA'I, *Valayat va za'amat* (Tehran, 1341/1962).

508. Hossein Modarressi TABATABA'I, *Introduction to Shi'ite Law* (London, 1984)
509. Mahmud TALEQANI, *Islam and Ownership*, Transl. A. Jabbari & F. Rajjaee (Lexington (kentucky): Mazdā, 1983).
510. TARNER A., *Weber and Islam. A Critical Study* (London & Boston: Routledge & Kegan Paul, 1985).
511. François THUAL, *Géopolitique du chiisme* (Paris: Arlea, 1994).
512. E. TIAN, "'Isma", EI, 2nd ed., IV, p. 182-184.
513. Daniel TSAĐIK, "The Legal Status of Religious Minorities: Imāmī Shī'ī Law and Iran's Constitutional Revolution" *Islamic Law and Society*, 10, 3, 2003, pp. 376-397.
514. aṭ-ṬUSĪ, Shaykh Muhammad ibn Ḥasan (Shaykh'aṭ-Ṭaifa), *al-Nihāya fi mujarrad al-faqih wal-fatāwī*, Transl. into Persian by M.B. Sabzivārī (Tehran, Intishārāt Dāneshgāh, 1333/1955).
515. ———, *The Nasirean Ethics*, trans. G.M. Wickens (London: George Allen and Unwin Ltd., 1964).
516. J. M. UPTON, *The History of Modern Iran* (Cambridge, 1960).
517. *US News and World Report*, March 27, 1976.
518. P. J. VATIKIOTIS, *Islam and the State* (New York, 1987).
519. E. VAN DONZEL, *Islamic Desk Reference*, Compiled from The Encyclopaedia of Islam by E. Van Donzel (New York, Köln: E.J. Brill, Leiden, 1994).
520. C.A.O. VAN NIEUWENHUIZE, "Islamizme as a defiant Utopianizm", *Die Welt des Islams*, v.35, N1, 1995.
521. W. Montgomery WATT, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh, University Press, 1973).
522. ———, "The Significance of the Early stages of Imami Shi'ism", in: *Religion and Politics in Iran*, pp. 21-32.
523. ———, *La pensée politique de l'Islam. Les concepts fondamentaux* (Paris: Presses Universitaires de France, 1995).
524. Max WEBER, *Economy and Society* (Berkeley: UCLA Press, 1978).
525. Julius WELLHAUSEN, *The Religio-Political Factions in Early Islam* (Amsterdam/Oxford, 1975).
526. Donald N. WILBER, *Riza Shah Pahlavi: The Resurrection and Reconstruction of Iran* (Hicksville, NY: Exposition Press, 1975).
527. ———, *Clandestine Service History: Overthrow of Premier Mossadeq of Iran, November 1952–August 1953*. www.nytimes.com/library/world/mideast/iran-cia-intro.pdf
528. Robin WRIGHT, *The Last Great Revolution: Turmoil and Transformation in Iran* (New York: Knopf 2000).
529. Majid YAZDI, Patterns of Clerical Behavior in Postwar Iran, 1941-53, *MES*, 26, 1990, pp. 65-86.

530. Naghi YOUSEFI, *Religion and Revolution in The Modern World: Ali Shari'ati's Islam and Persian Revolution in Iran* (New York, University Press of America, 1995).
531. R.C. ZAEHNER, *The dawn and Twilight of Zoroastrianism* (New York, 1961).
532. F. ZAKARIYA, *Laïcité ou islamisme* (Paris-Le Caire, 1991).
533. Marvin ZONIS, "Iran: A Theory of Revolution from Accounts of the Revolution", *World Politics*, V. XXXV, No.4, 1983, pp. 586-606.
534. M. ZONIS, D. BRUMBERG, "Shi'ism as interpreted by Khomeyni: an Ideology of Revolutionary violence", in: *Shi'ism, Resistance and Revolution*, pp. 47-66.
535. <http://cryptome.org/cia-iran.htm>