ဗုဒ္ဓဘာသာ

ပရိတ်ရွတ်ဆိုနည်း

ပဌမတွဲ

H13.471
4

ისლამი

(რელიგია, ისტორია, ცივილიზაცია)

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

NANI GELOVANI, GEORGE SANIKIDZE

ISLAM

(RELIGION, HISTORY, CIVILIZATION)

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ნანი გელოვანი, გიორგი სანიკიძე

ისლამი

(რელიგია, ისტორია, ცივილიზაცია)

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა

ეროვნული ბიბლიოთეკა

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

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

K 35.623
K 4

რედაქტორი: ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი **გოჩა ჯაფარიძე**

რეცენზენტები: ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი **გიული ალასანია**

ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი **აპოლონ სილაგაძე**

Editor: Doctor of History, Professor **Gotcha Djaparidze**

Critiques: Doctor of History, Professor **Giuli Alasania**

Doctor of Philology, Professor **Apolon Silagadze**

© თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2009

ISBN 978-9941-13-102-8

საქართველოს პარლამენტის
ეროვნული ბიბლიოთეკა

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

შესავალი

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ნაშრომში არაბული ტერმინები და საკუთარი სახელები გადმოცემულია სამეცნიერო ტრანსლიტერაციით.[1] ყურანის ციტირებისას და ყურანის აიების ნუმერაციისას ვეყრდნობით ყურანის ევროპულ (გ. ფლიუგელის) გამოცემას.[2]

---

[1] დაშვებულია რამდენიმე გამონაკლისი, მაგ., მოციქული მუჰამადი (მუჰამმადის ნაცვლად), ყურანი, ჰადისი, ყადი.

[2] Corani textus ad fidem librorum manuscriptorum et ad praeciporum interpretum lectiones et auctoritatem recensuit indicesque triganta sectionum et suratarum adidit Gustavus Fluegel.Lipsiae, 1958.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

თავი I

მუჰამადი და ისლამის წარმოშობა

1. ისლამის წარმოშობის მიზეზები და პირობები

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

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

---

[1] ეს იყო ჯაჰილიის (არაბ. *ჯაჰილიდა*) პერიოდი – სიბნელის, უვიცობის ხანა ისლამური პერიოდის საპირისპიროდ. ამ პერიოდის ათვლა ხდება სამყაროს შექმნიდან მუჰამადამდე. ზოგჯერ ის იყოფა ორ ნაწილად: 1. იესომდე და 2. იესოდან მუჰამადამდე.

[2] ეს იყო ცნობილი *'უკაზის* ბაზრობა, რომელიც მდებარეობდა მექის სამხრეთ-დასავლეთით, ნახლას და *ტა'იფს* შორის. ის იმართებოდა წმინდა თვეებში და ბაჟი

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

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

---

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

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

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

---

[1] კურაიშის ტომის ყველა შეძლებული გვარის წარმომადგენელი თავის ვალდებულებად თვლიდა აღმატებოდა სხვებს მოწყალების გაღებით და ამით გარკვეული ავტორიტეტი მოეპოვებინა.

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

[3] როგორც წესი, ტაძრების გარშემო გამოიყოფოდა წმინდა ტერიტორია, სადაც ყველა – ადამიანები, ცხოველები და მცენარეები – ითვლებოდა ხელშეუხებლად. აქვე იყო ტაძრის საგანძური და საკურთხეველი, რომელიც განკუთვნილი იყო მსხვერპლშეწირვისათვის.

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

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

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

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

არაბეთის ღმერთების პანთეონში მრავალი ღვთაების სახელი ცნობილი იყო უძველესი დროიდან. მის სათავეში იდგა უმაღლესი ღვთაება – ალაჰი (*ალლაჰ, ალ-ილაჰ* – ღვთაება). ისლამამდელ არაბეთში ყველაზე სათაყვანებელი იყო სამი ქალღმერთი (ტრიადა) – მანāთ, ალ-ლāთ და ალ-'უზზā, რომლებიც ტრადიციულად ითვლებოდნენ „ალაჰის ქალიშვილებად" (*ბანāთ ალლაჰ*). მანāთის კერპი-სიმბოლო (შავი უფორმო ფიგურა) იდგა საზღვაო სანაპიროზე, მექასა და მედინას შორის, კუდაიდაში.

---

[1] სავაჭრო ქალაქების კრიზისი აისახა ყურანში [34:18-19].

[2] ქალაქი არაბთა უძველეს საკულტო ცენტრს წარმოადგენდა. მუსლიმური ლეგენდების თანახმად, სხვადასხვა დროს აქ ცხოვრობდნენ ადამი და ევა, იბრაჰიმი, ისმაილი და ჰაგარი.

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

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

ტიპოლოგიურად ქāჰინები არაბეთის წინასწარმეტყველთა („ცრუ წინასწარმეტყველთა") წინამორბედები იყვნენ. ზოგიერთი მათგანი თავდაპირველად ქāჰინი იყო. „ცრუ მოციქულების" ქადაგებები გარკვეული აუდიტორიისათვის იყო განკუთვნილი. მუḥაილიმა მიმართავდა იამāმას მცხოვრებლებს; საჯāḥი (უმმ ḥāდირ ბინთ აუსი) – თამīმის ტომის ჰანიფიტებს; ტულაიḥა – ასადის ტომს, ნაჯდში; ალ-ასვადი – იემენის მცხოვრებლებს; იბნ ḥაბბāდი – მედინელ იუდეველებს. ჩვენამდე მოღწეულ ქადაგებათა ნაწყვეტები მიუთითებს მათ კავშირზე ქāჰინებთან.

მონოთეისტური რელიგიებიდან არაბებთან პირველად გავრცელდა იუდაიზმი. არაბეთში იუდაიზმის მთავარი ცენტრები გახდა იემენი,[1]

---

[1] ებრაელი ვაჭრები სამხრეთ არაბეთის მდიდარ სამეფოებში გამოჩნდნენ არა უგვიანეს II საუკუნეში (ჩვ. წ.). VI საუკუნის დასაწყისში იემენის მმართველმა ზუნუვāსმა იუდაიზმი მიიღო და შეეცადა სახელმწიფო რელიგიის რანგში აეყვანა

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

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

2. მუჰამადი – ალაჰის მოციქული

მუჰამადი ისლამამდე. მუჰ̣ამმად იბნ ʿაბდ ალლა̄ჰი დაიბადა დაახლ. 570 წელს, ე. წ. „სპილოს წელს",[1] თავისი დედის სახლში, მექის გარეუბანში (სუ̄ქ ალ-ლაჲლის უბანში). მუჰამადი ეკუთვნოდა კურაიშის ტომს და ჰა̄შიმის გვარს. მისი დაბადებიდან მე-7 დღეს, ʿაბდ ალ-მუტტალიბმა ნა-

---

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

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

დიმი მოაწყო, მოიწვია ცნობილი კურაიშელები და სწორედ ამ დროს გამოაცხადა ბავშვის სახელი – მუჰამადი.

მუჰამადის მამა – ‘აბდ ალლაჰი (არაბ. ალაჰის მონა) გარდაიცვალა იასრიბში მუჰამადის დაბადებიდან ორი თვის შემდეგ, როცა ის სირიიდან ბრუნდებოდა, ან მეორე ვერსიით, მუჰამადის დაბადებამდე. ‘აბდ ალლაჰის მიერ დატოვებული ქონება შეადგენდა 1 აქლემს, რამდენიმე თხას და 1 აბისინიელ მონა-ქალს – ბარაქას. მუჰამადის დედა იყო ამინა ბინთ ვაჰბი (კურაიშის ტომი, ზუჰრის გვარი). ისლამამდელ მექაში არსებობდა ჩვეულება – ახალშობილები გამოსაკვებად ძიძებისათვის მიებარებინათ. წელიწადში ორჯერ – გაზაფხულზე და შემოდგომაზე – ბედუინთა ტომის (ბანუ სა‘დის) ქალები ჩამოდიოდნენ მექაში, რათა წაეყვანათ მცირეწლოვანი ბავშვები. მათთვის ეს იყო დამატებითი შემოსავალი. მუჰამადი მიაბარეს ჰალიმას (სა‘დ ბ. ბაქრის გვარი, ჰავაზინის ტომი). ოჯახის უფროსი იყო ალ-ჰარის ბ. ‘აბდ ალ-‘უზზა. მუჰამადის ძუძუმტეები იყვნენ და-ძმა – ჰიზამა ბინთ ალ-ჰარისი, მეტსახელი აშ-შაიმა და ‘აბდ ალლაჰ ბ. ალ-ჰარისი. ამ დროს მუჰამადი 6 თვის იყო. ეს ოჯახი კარავში ცხოვრობდა და სხვა ბედუინთა ოჯახების მსგავსად მათი მთავარი საკვები იყო აქლემის და თხის რძე, რძის ნაწარმი. პურის როლს ასრულებდა ფინიკი. მუჰამადს კარგად ექცეოდნენ ოჯახში და იქ გაატარა 4 წელი. მუჰამადის ბიოგრაფები სწორედ ამ პერიოდს უკავშირებენ ლეგენდარულ გადმოცემას, რომლის მიხედვითაც ანგელოზებმა გული გაუპეს მუჰამადს და გაუწმინდეს უწმინდურობისაგან.

6 წლის იყო მუჰამადი, როდესაც გარდაეცვალა დედა.[1] ობოლი მუჰამადის მეურვე გახდა მისი ბაბუა – ‘აბდ ალ-მუტტალიბი (ის იყო ზამზამის წყლის ზედამხედველი). ორი წლის შემდეგ ბაბუაც გარდაიცვალა. სიკვდილის წინ მან იხმო თავისი უფროსი ვაჟი – ‘აბდ მანაფი (აბუ ტალიბი), როგორც ჰაშიმის გვარის მომავალი წინამძღოლი და მას უანდერძა მუჰამადზე მზრუნველობა, რაც მან კეთილსინდისიერად შეასრულა. როგორც ყველა კურაიშელი, აბუ ტალიბიც დაკავებული იყო ვაჭრობით, თუმცა დიდ ქონებას არ ფლობდა. მუჰამადი სიღარიბეში იზრდებოდა, მისთვის წერა-კითხვა არ უსწავლებიათ. გადმოცემით, მუჰამადი მწყემსავდა აბუ ტალიბის ცხვრებსა და თხებს. 12 წლის ასაკში კი ბიძასთან ერთად შეასრულა პირველი ხანგრძლივი საქარავნო მოგზაურობა სირიაში. სწორედ ამ მოგზაურობის დროს, მუსლიმური გადმოცემით, ბაჰირამ – ქრისტიანმა ბერმა ქ. ბოსრადან (ბუსრა – სამხრეთ სირია) ამოიცნო პატარა მუჰამადში მომავალი მოციქული. ამ გადმოცემის მი-

---

[1] გარდაიცვალა ალ-აბვასთან (ალ-აბვა') იასრიბიდან უკანა გზაზე, სადაც ის წავიდა თავის ვაჟთან ერთად ქმრის საფლავის მოსანახულებლად.

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

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

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

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

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

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

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

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

---

[1] მექაში არსებული ჩვეულების თანახმად, ჰირაʾს მთის (ახლა ეწოდება *ჯაბალ ან-ნურ* – „სინათლის მთა”) მახლობლად ღვთისმოსავები ან ისინი, ვისაც უნდა მიეღო მნიშვნელოვანი გადაწყვეტილება, რამდენიმე დღეს მარხვაში ატარებდნენ, კვებავდნენ ღარიბებს იქამდე, ვიდრე განიწმინდებოდნენ, რომ შეესრულებინათ ქააბას ტაძრის შემოვლა.

საქართველოს პარლამენტის
ეროვნული ბიბლიოთეკა

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

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

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

მათ, „ვინც თავი მისცეს ალლაჰს", ეწოდათ მუსლიმები. პირველ მუსლიმთა შორის დასახელებული არიან აგრეთვე: აბუ ბაქრი, ʻაბდ არრაჰმან ბ. აუფი, ʻუსმან ბ. ʻაფფანი, აზ-ზუბაირ ბ. ალ-ʻავვამი, საʻდ ბ. აბი ვაკკასი, ტალჰა ბ. ʻუბაიდ ალლაჰი, ʻაბდ ალლაჰ ბ. საʻდი, მუჰამადის ბიძები – ჯაʻფარ ბ. აბი ტალიბი და ჰამზა ბ. ʻაბდ ალ-მუტტალიბი. არც ერთ მათგანს მაშინ არ ჰქონდა მაღალი სოციალური სტატუსი. დაახლ. 614 წელს, როცა მუსლიმთა რიცხვმა მიაღწია 30-32 ადამიანს, სამლოცველო შეკრებები გადაიტანეს ახალგაზრდა ალ-არკამ ბ. ალ-არკამის (მახზუმის გვარი) სახლში, ას-საფას ბორცვზე. ეს მოვლენა გახდა განმსაზღვრელი ეტაპი ისლამის გავრცელების ისტორიაში. შესაბამისად, არაბულ წყაროებში ისლამის პირველი მიმდევრები დაყოფილია ასე: „ისინი, ვინც ისლამი

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

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

---

[1] მუჰამადმა მოუწოდა მექელებს, რომ პილიგრიმობა ყოფილიყო მათთვის უფრო „წმინდა საქმე" და არა შემოსავლის წყარო. ეს კი თავისთავად ეწინააღმდეგებოდა ვაჭართა ინტერესებს.

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

მუჰამადის ყველაზე აქტიური მტრები გახდნენ მდიდარი მექელი ვაჭარი აბუ სუფიანი, მისი ცოლი – ჰინდი ბინთ ʻუთბა, ʻამრ ბ. ჰიშამი, რომელსაც მუჰამადის მომხრეებმა უწოდეს *აბუ ჯაჰლ* („უმეცრების მამა") და მუჰამადის ბიძა – ʻაბდ ალ-ʻუზზა („ქალღმერთ ალ-ʻუზზას მონა"), რომელსაც მუჰამადმა უწოდა *აბუ ლაჰაბ* („ჯოჯოხეთის ცეცხლის მამა") და სიკვდილის შემდეგ ჯოჯოხეთის წამება უწინასწარმეტყველა.[1] კურაიშელთა წინამძღოლები ცდილობდნენ პირველი მუსლიმების ცხოვრება აუტანელი გაეხადათ, რათა აეძულებინათ ისინი უარეყოთ ისლამი და დაბრუნებოდნენ წარმართული ღმერთების თაყვანისცემას. განსაკუთრებით მკაცრად ექცეოდნენ მონებს, რომელთაც მიიღეს ისლამი.

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

---

[1] მას ეძღვნება ყურანის 111-ე სურა. მისი შვილები – ʻუთბა და ʻუთაიბა წარმართობის დროს დაქორწინებული (ან დანიშნული) იყვნენ მუჰამადის ქალიშვილებზე – რუკაიიაზე და უმმ ქულსუმზე.

პირველი ეთიოპური ჰიჯრა იყო დაახლოებით 614 წელს. ეთიოპიის ქრისტიანმა მეფემ – ან-ნაჯაში[1] კარგად მიიღო მუსლიმები და მისცა მათ თავშესაფარი. გადმოცემით, მმართველის თხოვნით, ჯა'ფარ ბ. აბი ტალიბმა (მუჰამადის ბიძაშვილი) წაუკითხა მას ყურანიდან მარიამის სურა [XIX:16-34 აიები], რამაც აღაფრთოვანა. ეთიოპიაში პირველი ჰიჯრას დროს ემიგრანტთა შორის იყვნენ კურაიშის ტომის, უმაიია ბ. 'აბდ შამსის გვარის წარმომადგენლები ცოლებით: 'უსმანი – რუკაიიასთან,[2] აბუ ჰუზაიფა ბ. 'უთბა – საჰლა ბინთ სუჰაილ ბ. 'ამრთან და 'ამირ ბ. რაბი'ა – ლაილა ბინთ აბუ ჰუსამასთან ერთად.

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

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

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

---

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

[2] რუკაიია – მუჰამადის ქალიშვილი, 'უსმანის ცოლი გახდა 610 წელს, ვიდრე მუჰამადი თავს გამოაცხადებდა მოციქულად.

[3] მუჰამადის ბიოგრაფი *იბნ ჰიშამი* ასახელებს მხოლოდ ერთ ჰიჯრას.

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

619 წელს მუჰამადმა დაკარგა თავისი გვარის მფარველობა. გარდაიცვალა აბუ ტ̄ალიბი, ხოლო გვარის ახალმა მეთაურმა, მუჰამადის სხვა ბიძამ – ʻაბდ ალ-ʻუზზ̄ამ (აბუ ლაჰაბ) უარი თქვა მის დაცვა-მფარველობაზე. ერთი თვის შემდეგ გარდაიცვალა მუჰამადის ერთგული მეუღლე – ხადი̄ჯაც.[1] მუსლიმთა დევნა კიდევ უფრო გაძლიერდა. ამის შემდეგ მუჰამადი იშვიათად გამოდიოდა სახლიდან, რათა შეურაცხყოფა არ მიეღო. მექელმა ურწმუნოებმა მუჰამადის მკვლელობაც კი დაგეგმეს. შექმნილ ვითარებაში მუჰამადი მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ მექაში მისი დარჩენა აღარ შეიძლებოდა. თავდაპირველად მუჰამადმა ჩაიფიქრა ტ̄ა'იფის ოაზისში გადასახლება და გაემართა იქ ზაიდ ბ. ჰ̣ა̄რისასთან ერთად, მაგრამ მას ქვებით შეხვდნენ. გადმოცემით, მან თავშესაფარი პოვა ორ ძმასთან, რომლებიც ეკუთვნოდნენ მექის გვარს – ʻაბდ შამს. მუჰამადი უკან გაბრუნდა მექაში, გზად ის გაჩერდა ჰირაში (ალ-ჰ̣ი̄რა), საიდანაც მოლაპარაკებას აწარმოებდა გვარების წინამძღოლებთან მფარველობის (*ჯივა̄რ*) მისაღებად. ბოლოს, ბანუ ნაუფალის წინამძღოლი – ალ-მუთʻიმ ბ. ʻადი დათანხმდა მუჰამადს მფარველობაზე. შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ მან მუჰამადს წაუყენა განსაზღვრული პირობები, მაგრამ ამის შესახებ წყაროებში არაფერია ნათქვამი.

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

---

[1] ხადი̄ჯას შემდეგ მუჰამადმა რამდენჯერმე იქორწინა. მოციქულის უფლება – ჰყოლოდა მეტი ცოლი, ვიდრე დადგინდა ჩვეულებრივი მუსლიმებისათვის (ოთხი), განმტკიცდა ყურანის გამოცხადებით. მისი ქორწინებების უმრავლესობა პოლიტიკური მოტივებით იყო განპირობებული. მუჰამადს ჰყავდა 11 კანონიერი ცოლი, რომელთაგან 9 ცოცხალი იყო მისი გარდაცვალების დროს. ჰადისები მუჰამადის უსაყვარლეს ცოლად ʻა'იშას – აბუ ბაქრის ქალიშვილს ასახელებს. გამორჩეული ადგილი დაიკავა კოპტმა მხევალმა მარიამმა. ის გახდა დედა მუჰამადის ვაჟის იბრა̄ჰი̄მისა, რომელიც მცირეწლოვანი გარდაიცვალა.

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

მუჰამადის გადასვლას მექიდან იასრიბში წინ უძღოდა შეხვედრები 'აკაბაში. იასრიბის არაბულ ტომებთან მოლაპარაკებებში მუჰამადს დაეხმარა ბიძა – ალ-'აბბās ბ. 'აბდ ალ-მუტტალიბი.[1] 621 წელს პილიგრიმობის დროს შედგა პირველი შეხვედრა, რომელსაც ესწრებოდა 12 ადამიანი: 10 ხაზრაჯის არაბული ტომიდან და 2 – აუსიდან. მათ ფარულად მიიღეს ისლამი. ეს შეხვედრა მუსლიმ ავტორებთან ცნობილია, როგორც *„პირველი 'აკაბა"*. შეთანხმება ატარებდა წმინდა რელიგიურ, მშვიდობიან ხასიათს. იასრიბელებმა მუჰამადთან დადეს „ქალთა ფიცი" – *ბაი'ა ანნისā'* – იმავე პირობებით, რაც არის მოცემული ყურანის 60:12 სურაში და ამ ფიცის ტექსტს იმეორებს მუჰამადის ბიოგრაფი *იბნ ისჰāკი* (გარდ. 768წ.). „ქალთა ფიცში" სპეციალური მოხსენიება ქალების შესახებ არ არის. მისი ანალოგი მუჰამადამდე არ გვაქვს. მკვლევართა აზრით, ეს სახელწოდება მიიღო იმის გამო, რომ მასში საერთოდ საუბარი არაა მუჰამადის იარაღით დაცვაზე – საომარ ვალდებულებებზე. „ქალთა ფიცს" ასე ხსნის თვითონ მუჰამადი: „მე მივიღე თქვენი ფიცი იმის გამო, რომ თქვენ დამიცავთ მე ისევე, როგორც თქვენ იცავდით თქვენს ქალებს და ბავშვებს". ამდენად, ეს იყო არასაომარი ვალდებულებების ფორმულა. როცა ალაჰმა მისცა მოციქულს ომის ნებართვა, მან მუსლიმთაგან მიიღო ფიცი მეორეჯერ – ებრძოლათ თავიანთი მტრების წინააღმდეგ და მათ ერთგულებისათვის აღუთქვა სამოთხე. 622 წლის 14 ივლისს შედგა „მეორე 'აკაბა", რომელსაც ესწრებოდა 73 მამაკაცი და 2 ქალი. მუჰამადი

[1] იმ დროს ის არ იზიარებდა თავისი ძმისშვილის რელიგიურ შეხედულებებს, მაგრამ მოგვიანებით ის გახდა ისლამის აქტიური მხარდამჭერი და 'აბასიანთა დინასტიის ფუძემდებელი.

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

[1] არაბი ისტორიკოსის ალ-მას'უდის (გარდ. 956წ.) თანახმად, თვითონ მოციქულმა უხელმძღვანელა 26 ლაშქრობას.

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

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

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

---

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

[2] სალმანი გახდა ლეგენდარული ფიგურა გარკვეულ წრეებში. ის არის სუფიზმის ერთ-ერთი ფუძემდებელი, ხოლო მისი საფლავი ქტეზიფონის ახლოს შიიტების მოლოცვის ობიექტია, როგორც 'ალის ერთგული მიმდევარისა. ზოგიერთი შიიტური სექტა მას თვლის ალაჰის ერთ-ერთ ემანაციად.

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

629 წელს მუჰამადმა შეკრიბა ჰ̣უდაჲბიჲას ფიცის მონაწილენი და შეასრულა მცირე პილიგრიმობა მექაში, რომელმაც დიდი როლი შეასრულა მუჰამადის პოზიციების განმტკიცებაში. 629 წელსვე ღასს̄ანიანთა წინააღმდეგ გაიგზავნა მუსლიმთა ლაშქარი ზაჲდ ბ. ჰ̣არისას მეთაურობით მკვდარი ზღვის მახლობლად, *მუ'თასთან*. მუსლიმები დამარცხდნენ, დაიღუპა თავად ზაჲდი და მუჰამადის ბიძაშვილი ჯა'ფარ იბნ აბ̄ ტ̄ალიბი. ამ დამარცხების მიუხედავად, საიდუმლოდ მომზადდა *მექაზე ლაშქრობა*, 630 წელს.

მექის დაპყრობაში მონაწილეობა მიიღო სულ 10 ათასმა მუსლიმმა. მუჰამადს თან ახლდა თავისი ქალიშვილები – ფ̄ატიმა და უმმ ქულს̄უმი. მუჰამადის მხარეზე გადავიდნენ მექელთა წინამძღოლები – 'ამრ ბ. ალ-'ა̄ṣ̄ი (ეგვიპტის მომავალი დამპყრობელი), ცნობილი სარდალი ხ̄ალიდ ბ. ალ-ვალ̄იდი, მოციქულის ყოფილი მოწინააღმდეგე აბ̄უ სუფჲ̄ანი, მუჰამადის ბიძა – ალ-'აბბ̄ას ბ. 'აბდ ალ-მუტტალიბი. მექაში შესვლის წინ მუჰამადმა ბრძანა, არ დაეხოცათ არავინ იმათ გარდა, ვინც იარაღით ხელში გამოვიდოდა მათ წინააღმდეგ. მექის ექვსი მცხოვრები გამოცხადდა კანონგარეშედ: 'აბდ ალლ̄ა̄ჰ ბ. სა'დი, ვინც იწერდა მუჰამადის გამოცხადებებს, მაგრამ შემდეგ დაეჭვდა და დაუბრუნდა წარმართობას; 'აბდ ალლ̄ა̄ჰ ბ. ალ-ხატალი ბან̄უ თაჲმიდან, რომელიც მუჰამადმა გააგზავნა ს̣ადაკას (მოწყალება) შესაკრებად, მაგრამ ის შეკრებილი ჯოგით მექაში გაიქცა; მუჰამადის ორი მომღერალი მონა-ქალი, რომლებიც დამცინავ სიმღერებს მღეროდნენ მოციქულზე; ალ-ჰ̣უვაჲრის ბ. ნუკაჲზი, რომელიც უხეშად მოექცა ფ̄ატიმას და უმმ ქულს̄უმს, როდესაც გზა გადაუღობა მათ მექიდან მედინისაკენ მიმავალ გზაზე; მიკ̣ას ბ. დ̣უბ̄აბა, რომელიც გაიქცა მექაში იმის შემდეგ, რაც თავისი ძმის გამო შურისძიებისათვის მოკლა ანსარი; ქალი – სარა, რომელსაც წაართვეს წერილი. ეს უკანასკნელი ამცნობდა მექელებს მუჰამადის ლაშქრობის შესახებ მექის წინააღმდეგ (მოგვიანებით, მუჰა-

მადმა შეიწყალა სარა); ʻიკრიმა ბ. აბū ჯაჰლი, მუჰამადის მოწინააღმდეგე, რომელიც ხელმძღვანელობდა კურაიშელთა ჯგუფს და გზა გადაუღობა ხāლიდ ბ. ალ-ვალīდს მექაში შესვლისას.

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

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

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

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

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

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

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

მუდამ ცოცხალი იქნება. ხოლო მათ, ვინც თაყვანს ცემდა მუჰამმადს, დაე შეიტყონ ჩემგან, რომ მუჰამმადი გარდაიცვალა".

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

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

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

მუჰამადის 5 განძი

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

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

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

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

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

მუჰამადის მიმდევრების იერარქია დადგინდა სხვადასხვა რელიგიურ-იურიდიული სკოლების მიერ. სუნიტები (ყველა მაზჰაბი) საუკეთესოდ აღიარებენ პირველ ოთხ ხალიფას, რომლებიც თავის მხრივ არიან მუჰამადის „რჩეული მიმდევრები" (*ალ-მუბაშშარუნ ალ-ა'აშარა*): აბუ ბაქრი, 'უმარი, 'უსმāნი, 'ალი, ტალჰა ბ. 'უბაიდ ალლაჰი, აზ-ზუბაირ ბ. ალ-'ავვāმი, 'აბდ არ-რაḥმāნ ბ. 'აუფი, სა'დ ბ. აბი ვაკკāṣი, სა'იდ ბ. ზაიდი. შიიტებისათვის ერთადერთი მუჰამადის მიმდევარი, რომელიც იმსახურებს მუჰამადის მემკვიდრეობას, არის 'ალი ბ. აბი ტალიბი. მუჰამადის მიმდევრების პატივისცემა სუნიტური მოძღვრების ერთ-ერთი ფუნდამენტური პრინციპია. ამაზე მიუთითებს მრავალრიცხოვანი არაბული ბიოგრაფიული კრებულები, რომლებიც მათ ეძღვნება.

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

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

დამატებითი ლიტერატურა

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

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

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

თავი II

არაბთა სახალიფო და ისლამის გავრცელება

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

[1] ყურანის კომენტატორები (მაგ., ალ-ბაიდავი) ამ გამოთქმაში გულისხმობენ იმამ-ხალიფას, ფაკიჰებს – შარი'ათის მცოდნეთ, ყადიებსა და მხედართმთავრებს „ალაჰის გზაზე", ე. ი. „წმინდა ომში".

[2] ეს მეტსახელი განმტკიცებულია ჰადისით, რომლის თანახმადაც მხოლოდ მან დაიჯერა მაშინვე მუჰამადის მოთხრობა მისი ღამით მოგზაურობასა და ზეცად ალმასვლასთან დაკავშირებით.

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

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

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

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

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

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

ʻუმარის ათწლიანი მმართველობის პერიოდში არაბებმა შემოიერთეს პალესტინა, სირია, ეგვიპტე და სასანიანთა ირანის დიდი ნაწილი. ʻუმარმა შემოიღო აგრეთვე სამხედრო და სამოქალაქო ნაცვლების[1] ინსტიტუტი და დააარსა ქსელი სამხედრო ბანაკებისა, რომელთაგანაც წარმოიშვნენ

---

[1] ნაცვლების მთავარი ამოცანა იყო დაპყრობილი მოსახლეობიდან გადასახადების აკრეფა.

ქალაქები – ფუსტატი (ალ-ფუსტᾱტ) ეგვიპტეში, ქუფა (ალ-ქᾱფა) და ბასრა (ალ-ბაṣრა) ერაყში, ალ-ჯაბიდა სირიაში. ʻუმარმა აუკრძალა მუჰამადის მიმდევრებს მედინას დატოვება და სხვა ქალაქებში დასახლება, რადგანაც ის ენდობოდა მათ და ავალებდა ყველა მნიშვნელოვან საქმეს. ʻუმარი ისტორიაში შევიდა როგორც „ხალიფა-მშენებელი". მის დროს გაფართოვდა მოციქულის მეჩეთი მედინაში, ხელახლა აშენდა ქააბას ტაძარი. ხალიფას ბრძანებით 643 წელს გაიწმინდა „ტრაიანეს არხი", რის შედეგადაც გაიხსნა საზღვაო გზა ხმელთაშუა ზღვიდან მეწამულ ზღვამდე[1] და დაიწყო ეგვიპტიდან ხორბლის შემოტანა მექისა და მედინისათვის.

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

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

644 წლის 3 ნოემბერს, მედინის მეჩეთში პარასკევის ლოცვის დროს ʻუმარი მოკლა სპარსელმა მონამ – აბუ ლუʼლუʼამ, რომლის თხოვნა ხალიფამ არ შეასრულა. არაბული წყაროების ცნობებით, ʻუმარს სურდა მემკვიდრედ გამოეცხადებინა ʻაბდ არ-რაჰმᾱნ ბ. ʻაუფი, მაგრამ მან უარი განაცხადა, ისევე როგორც ʻაბდ ალლᾱჰ ბ. ʻუმარმა. ამიტომ მან დაასახელა საბჭოს (შურᾱ) წევრები, რომელთაც სრული უფლება მიენიჭათ – აერჩიათ მომავალი ხალიფა სამი დღის განმავლობაში. ესენი იყვნენ მუჰამადის ყველაზე უახლოესი მექელი მიმდევრები: ʻაბდ არ-რაჰმᾱნ ბ. ʻაუფი, ʻალი ბ. აბᾱ ტᾱლიბი, ʻუსმᾱნ ბ. ʻაფფᾱნი, აზ-ზუბაირ ბ. ალ-ʻავᾱმმი, საʻდ ბ. აბᾱ ვაკკᾱṣი და ტალჰა ბ. ʻუბაიდ ალლᾱჰი.[2]

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

---

[1] თავდაპირველად, ʻუმარ I-ის საპატივსაცემოდ მას ეწოდა „ხალიფ ამირ ალ-მუʼმინᾱნ", შემდეგ კი „ალ-ხალიფ ალ-ჰᾱქიმ", ეგვიპტის ფატიმიანთა ხალიფა ალ-ჰᾱქიმის (გარდ. 1021 წ.) სახელი.

[2] როგორც წყაროები მიუთითებენ, ტალჰა არ დასწრებია ამ სხდომას, რადგანაც მედინაში არ იმყოფებოდა.

ʻუსმᾱნ ბ. ʻაფფᾱნი გახდა მე-3 მართლმორწმუნე ხალიფა 644-656 წწ. ის იყო მდიდარი მექელი ვაჭარი, კურაიშის ტომის, უმაᲓᲓას გვარიდან. ʻუსმᾱნი გახდა მუჰამადის ერთ-ერთი პირველი მიმდევარი, იქორწინა მუჰამადის ორ ქალიშვილზე – ჯერ რუკაᲓᲓაზე და მისი გარდაცვალების შემდეგ უმმ ქულსუმზე. ის ხელმძღვანელობდა მუსლიმთა ემიგრაციას ეთიოპიაში, ხოლო 623 წ. ჩავიდა მედინაში.

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

ხალიფა ʻუსმᾱნის ინიციატივით მომზადდა ყურანის სრული ტექსტი, რომლის შედგენა დაევალა მუჰამადის მდივანს – ზაᲓᲓ ბ. სᾱბითს (იასრიბელი, ხაზრაჯის ტომიდან) სამ მექელთან ერთად. ეს ტექსტი გამოცხადდა კანონიკურად და ყველა მუსლიმისათვის სავალდებულოდ. ʻუსმᾱნის ხალიფობის პერიოდში ზაᲓდი იყო მედინის ყადი და ხალიფას ხაზინის მცველი. ხალიფამ შეცვალა აგრეთვე ლოცვის რიტუალი – დაამატა მესამე მოწოდება ლოცვისაკენ და დააწესა ორის ნაცვლად ოთხი მიწიერი თაყვანისცემა ჰაჯის დროს ʻარაფᾱთის მთასთან და მინᾱს დაბლობზე.

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

---

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

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

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

‘უსმᾱნის სიკვდილმა გამოიწვია მრავალწლიანი სამოქალაქო ომი სახალიფოში და სათავე დაუდო განხეთქილებას მუსლიმურ თემში.

‘უსმᾱნის შემდეგ მეოთხე მართლმორწმუნე ხალიფად აირჩიეს **‘ალᾱ ბ. აბᾱ ტᾱლიბი** (656-661) – მოციქულ მუჰამადის ბიძაშვილი და სიძე, ერთერთი პირველი, ვინც მიიღო ისლამი. ის იყო მუჰამადის ყველა ლაშქრობის მონაწილე, ყურანისა და სუნას საუკეთესო მცოდნე, შესანიშნავი ორატორი. ‘ალᾱ გახალიფებისთანავე აღმოჩნდა არჩევანის წინაშე: ან უნდა დაეწყო ‘უსმᾱნის მკვლელების დევნა, როგორც ამას მოითხოვდა მრავალი ცნობილი მუსლიმი; ან დაედანაშაულებინა ამ კრიზისში თვითონ ‘უსმᾱნი,

---

[1] საბაბი გახდა მოციქულის ძველი მეჩეთის დანგრევა მედინაში და ახალი, უფრო დიდი მეჩეთის აშენება.

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

თავდაპირველად ‘ალი̄ს მხარი დაუჭირეს ეგვიპტემ, ერაყმა და წმინდა ქალაქებმა – მექამ და მედინამ, მაგრამ მერე აუჯანყდნენ მუჰამადის მიმდევრები: ტალჰა და აზ-ზუბაიდრი, რომელთაც მიემხრო მუჰამადის ქვრივი ‘ა̄’იშა. ეს დაჯგუფება ‘ალი̄ს ხელისუფლებისათვის ებრძოდა. 36/656წ. ე.წ. „აქლემის ბრძოლაში“[1] (ბასრასთან ახლოს) ‘ალი̄მ მოახერხა ტალჰას და აზ-ზუბაიდრის მცირერიცხოვანი რაზმის განადგურება, ხოლო ‘ა̄’იშას აუკრძალა პოლიტიკურ საქმეებში ჩარევა. მუსლიმი ისტორიკოსების თანახმად, ამ ბრძოლაში ‘ალი̄ს მხარეზე იბრძოდა 20 000, ხოლო მოწინააღმდეგე მხარეს – 30 000 და ორივე მხრიდან დაიღუპა 15 000 მეომარი. ‘ალი̄ ეყრდნობოდა ერაყის არაბულ ტომებს. ამის გამო „აქლემის ბრძოლის” შემდეგ მან თავისი რეზიდენცია მედინიდან ქუფაში გადაიტანა.

‘ალი̄მ შეცვალა ‘უსმა̄ნის მიერ დანიშნული გამგებლები, რამაც კიდევ უფრო გაართულა ახალი ხალიფას ურთიერთობა უმაიდას გვართან. სირიის გამგებელმა, მუ‘ა̄ვიდა ბ. აბი̄ სუფია̄ნმა, არ ცნო ‘ალი̄ ხალიფად. 657 წლის ივლისში *სიფფინთან* (სიფფი̄ნ) – მდ. ევფრატის მარჯვენა ნაპირზე (თანამედროვე რაკკა – სირია) ერაყელ შიიტებსა (მათ ხელმძღვანელობდა ‘ალი̄) და სირიელ უმაიდიანებს (მათ ხელმძღვანელობდა მუ‘ა̄ვიდა) შორის გაიმართა ბრძოლა, რომელიც სამი დღე გაგრძელდა. თავდაპირველად უპირატესობა ‘ალი̄ს მხარეზე იყო, მაგრამ მუ‘ა̄ვიდას მომხრეებმა მოწინააღმდეგეებს მოუწოდეს საღვთო წიგნის მითითებების საფუძველზე გადაეწყვიტათ სადავო საკითხი. ‘ალი̄მ შეწყვიტა ბრძოლა და დათანხმდა სამედიატორო სასამართლოზე, რაც მის ბანაკში განხეთქილების მიზეზი გახდა. ‘ალი̄ მიატოვა 12 ათასმა მეომარმა, რომლებმაც სამედიატორო სასამართლო „ალლა̄ჰის სიტყვის” დარღვევად მიიჩნიეს. მათ წამოაყენეს ლოზუნგი: „განსჯა, გადაწყვეტა შეუძლია მხოლოდ ალლა̄ჰს“ (*ლა̄ ჰუქმ ილლა̄ ლი-ლლა̄ჰი*). ხარიჯიტების რელიგიურ-პოლიტიკურმა დაჯგუფებამ მათგან აიღო სათავე. ხარიჯიტებმა აქტიური ბრძოლა დაიწყეს არა მარტო მუ‘ა̄ვიდას, არამედ ‘ალი̄ს წინააღმდეგაც.

---

[1] „აქლემის ბრძოლა” ეწოდა იმიტომ, რომ მუსლიმებს შორის პირველ ბრძოლაში ერთ-ერთი გადამწყვეტი ეპიზოდი იყო აქლემის სიკვდილი, რომელზედაც იჯდა ‘ა̄’იშა და ამხნევებდა ‘ალი̄ს მოწინააღმდეგეებს.

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

მაგრამ მალე ხალიფა ‘ალ̄ის არმიამ დაიბრუნა მექა, მედინა და იემენი. ამ ოპერაციის დროს მიიღეს ცნობა ‘ალ̄ის მკვლელობის შესახებ.

661 წ. 22 იანვარს ხარიჯიტმა ‘აბდ არ-რაჰმ̄ან ბ. მულჯამ ალ-მურ̄ად̄ემ (იბნ მულჯამი) მოწამლული ხმლით სასიკვდილოდ დაჭრა ‘ალ̄ი ქუფის საკრებულო მეჩეთის კართან. ხარიჯიტები თვლიდნენ, რომ ბოლო წლების მოვლენებში დამნაშავეები იყვნენ მუ‘ ̄ავიდა ბ. აბ̄უ სუფ̣იანი და ‘ამრ ბ. ალ-‘ას̣̄ი და დარწმუნებული იყვნენ, რომ ამ ხალხის სიკვდილით სახელმწიფოში სტაბილურობა აღდგებოდა. ამ მიზნით, მათ დაავალეს სამ ხარიჯიტს მათი მკვლელობა: იბნ მულჯამს უნდა მოეკლა ხალიფა ‘ალ̄ი ქუფაში, ალ-ბურაკ ბ. ‘აბდ ალლ̄ახს – მუ‘ ̄ავიდა დამასკოში, ხოლო ‘ამრ ბ. ბაქრ ათ-თამ̄იმ̄ის – ‘ამრ ბ. ალ-‘ას̣̄ი ეგვიპტეში. ისინი უნდა მოეკლათ დილის ლოცვის დროს ჰიჯრით 40 წლის 15 რამადანს /661 წლის 22 იანვარს. ხალიფა ‘ალ̄იმ სასიკვდილო ჭრილობა მიიღო და რამდენიმე დღეში გარდაიცვალა (ჰიჯრით 40 წლის 17 რამადანს/661 წლის 24 იანვარს). მუ‘ ̄ავიდა დაიჭრა ფეხში, მაგრამ ჭრილობა არ აღმოჩნდა სასიკვდილო. მუ‘ ̄ავიდას ნაცვალი ეგვიპტეში – ‘ამრ ბ. ალ-‘ას̣̄ი არ მივიდა დილის ლოცვაზე და გააგზავნა დაცვის უფროსი – ხ̄არიჯა ბ. ჰუზ̄აფა, რომელიც მოკლეს ‘ამრის ნაცვლად.

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

‘ალ̄ის ხანმოკლე მმართველობა კრახით დასრულდა და ჰქონდა ისლამისათვის სერიოზული შედეგები: ‘ალ̄ის მომხრეებმა შექმნეს „ალ̄ის პარტია” (*შ̄ი‘ათ ‘ალ̄ი*), რომელმაც სათავე დაუდო შიიზმის ჩამოყალიბებას.

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

სასამართლოზე. სუნიტების აზრით, ხალიფა შეიძლებოდა გამხდარიყო ყველა, ვისაც მუსლიმური თემი აირჩევდა, მაგრამ ის უნდა ყოფილიყო კურაიშის ტომის წარმომადგენელი. შესაბამისად, ისინი აღიარებენ პირველი ოთხი ხალიფას კანონიერებას. შიიტების აზრით კი, მხოლოდ ʻალ̄ისა და ფ̄ატიმას შთამომავლებს ჰქონდათ კანონიერი უფლება ხელისუფლებაზე და პირველ სამ ხალიფას უზურპატორებად მიიჩნევდნენ.

ʻალ̄ის მმართველობით დასრულდა პირველი ოთხი „მართლმორწმუნე" ხალიფას მმართველობის პერიოდი, რომლის დროსაც სახალიფომ გარკვეული ევოლუცია განიცადა: აბ̄უ ბაქრის ხალიფობა ალინიშნა არაბთა სახელმწიფოს სტაბილიზაციით და დაპყრობითი ომების მომზადებით; ʻუმარის ხალიფობა – წარმატებული ექსპანსიით; ʻუსმ̄ანის ხალიფობა – დაპყრობებიდან მიღებული უზარმაზარი შემოსავლებით და ხალიფას ხელისუფლების დასუსტებით; ʻალ̄ის ხალიფობა – ხელისუფლების შემდგომი დასუსტებით, სამოქალაქო ომით, რელიგიური განხეთქილებით და საგარეო ექსპანსიის შეწყვეტით.

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

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

2. უმაჲჲანთა სახალიფო /661-750/

უმაჲჲანთა დინასტიის [ბანუ̄ უმაჲჲა] ხალიფები არიან კურაიშის ტომის უმაჲჲა ბ. ʻაბდ შამსის შთამომავლები, მაგრამ ისინი ორ შტოდ იყოფიან: სუფიანები – პირველი სამი ხალიფა, რომლებიც არიან აბ̄უ სუფჲან̄ ბ. ჰარბის შთამომავლები და მარვანიანები – დანარჩენი თერთმეტი ხალიფა, რომლებიც არიან მარვ̄ან ბ. ალ-ჰაქამის შთამომავლები. ʻალ̄ის მკვლე-

ლობის (661წ.) შემდეგ სირიის ნაცვალმა მუʻāვიᲂამ (661-680) დააფუძნა უმაᲂᲂანთა სახალიფო, რომლის სატახტო ქალაქიც გახდა დამასკო. მუʻāვიᲂამ ხალიფას თანამდებობა მემკვიდრეობითი გახადა მრავალი მუსლიმის უკმაყოფილების მიუხედავად, რომელთათვისაც მემკვიდრეობითი მმართველობის იდეა ახალი იყო.

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

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

შიც. მეხუთე „მართლმორწმუნე" ხალიფად წოდებული ‘უმარ II ბ. ‘აბდ ‘აზი̄ზის (720-724) რეფორმები და შემწყნარებლური პოლიტიკა მოწინააღმდეგეთა მიმართ დაგვიანებული აღმოჩნდა. სახალიფოში არსებული პრობლემები (დაპყრობილ ხალხთა განმათავისუფლებელი მოძრაობა, მავალების საკითხი, დაპირისპირება ქალბიტებს და კაისიტებს შორის, მძიმე გადასახადები) გაღრმავდა რელიგიური აჯანყებებით, როგორც შიიტების ისე ხარიჯიტების მხრიდან. რელიგიური გამოსვლების უკან იმალებოდა განსაზღვრული პოლიტიკური და „ეროვნული" ინტერესები, განსაკუთრებით სპარსული გარემოდან. ეს ოპოზიციური მოძრაობა, რომელიც ხორასანში (ჩრდილო-აღმოსავლეთ ირანი) წარმოიშვა, კარგად გამოიყენა პროპაგანდისტმა აბუ̄ მუსლიმმა და დასაბამი მისცა „აბასიანთა რევოლუციას" (747-749). 750 წელს ‘აბასიანებმა გაანადგურეს უმაჲჲანთა საგვარეულო, მათ შორის უმაჲჲანთა უკანასკნელი ხალიფა მარვა̄ნ II ბ. მუჰამმადი (744-750). გადარჩა მხოლოდ ‘აბდ არ-რაჰმა̄ნი, ხალიფა ჰიშა̄მის შვილიშვილი. ის გაიქცა მაღრიბში და 756 წელს ესპანეთში დააარსა უმაჲჲანთა საამირო (756-929), რომლის დედაქალაქი იყო კორდოვა. 929 წელს კორდოვას ამირამ ‘აბდ არ-რაჰმა̄ნ III ან-ნა̄ṣირმა ხალიფას და „მართლმორწმუნეთა მბრძანებლის" (*ამი̄რ ალ-მუ‘მინი̄ნ*) ტიტულები მიიღო. X საუკუნეში კორდოვა იყო მსოფლიოს ერთ-ერთი უდიდესი ქალაქი. 1031 წლიდან კორდოვას უმაჲჲანთა სახალიფო მრავალ დამოუკიდებელ საამიროდ დაიშალა.

უმაჲჲანთა დინასტიის ხალიფები

1. მუ‘ა̄ვიჲა I იბნ აბი̄ სუფჲა̄ნი ---------- 41-60/661-680
2. ჲაზი̄დ I იბნ მუ‘ა̄ვიჲა ---------- 60-64/680-683
3. მუ‘ა̄ვიჲა II იბნ ჲაზი̄დი ---------- 64/683
4. მარვა̄ნ I იბნ ალ-ჰაქამი ---------- 64-65/684-685
5. ‘აბდ ალ-მალიქ იბნ მარვა̄ნი ---------- 65-86/685-705
6. ალ-ვალი̄დ I იბნ ‘აბდ ალ-მალიქი ---------- 86-96/705-715
7. სულაჲმა̄ნ იბნ ‘აბდ ალ-მალიქი ---------- 96-99/715-717
8. ‘უმარ II იბნ ‘აბდ ალ-‘აზიზი ---------- 99-101/717-720
9. ჲაზი̄დ II იბნ ‘აბდ ალ-მალიქი ---------- 101-105/720-724
10. ჰიშა̄მ იბნ ‘აბდ ალ-მალიქი ---------- 105-125/724-743
11. ალ-ვალი̄დ II იბნ ჲაზი̄დ II ---------- 125-126/743-744
12. ჲაზი̄დ III იბნ ალ-ვალი̄დ I ---------- 126/744
13. იბრა̄ჰი̄მ იბნ ალ-ვალი̄დ I ---------- 126/744
14. მარვა̄ნ II იბნ მუჰამმადი ---------- 127-132/744-750

3. ʻაბასიანთა სახალიფო /750-1258/

ʻაბასიანთა დინასტიის [ალ-ʻაბბāსīūნ; ბანū-ლ-ʻაბბāს] ხალიფები იყვნენ მუჰამადის ბიძის – ალ-ʻაბბāს ბ. ʻაბდ ალ-მუტტალიბ ბ. ჰāშიმის პირდაპირი შთამომავლები. ღვთისმოსავი მუსლიმების აზრით, მხოლოდ მას ჰქონდა უფლება ეხელმძღვანელა სახალიფოსათვის. ʻაბასიანთა სახალიფო წარმოიშვა 750 წელს და მისი ცენტრი 762 წელს გახდა ბაღდადი. ʻაბასიანთა მმართველობის დროს სახალიფო გადაიქცა ცენტრალიზებულ, თეოკრატიულ, მრავალეთნიკურ სახელმწიფოდ, რომელშიც გაძლიერდა ირანული ელემენტი.

ʻაბასიანთა დინასტიის მმართველობის უკვე პირველ საუკუნეში ჩამოყალიბდა საზოგადოების რელიგიური და ეკონომიკური ერთობა. გაფორმდა ʻაბასიანთა იმპერიის სახელმწიფო, იურიდიული, ადმინისტრაციული და სამხედრო ინსტიტუტები. ʻაბასიანთა დინასტიის ხალიფებმა პირველებმა მიიღეს საპატიო ტიტულები (*ლაკაბ*), რომლითაც ხაზს უსვამდნენ თავინთ დამოკიდებულებას უზენაეს ალაჰზე (*ალ-მანṣūრ ბი-ლლāჰ* – „ის, ვისაც დაეხმარა ალლāჰი გამარჯვებაში" ან *ალ-ვāსიკ ბი-ლლāჰ* – „ის, ვინც ენდობა ალაჰს"). ამით მათ სურდათ ʻალიმთა (*ʻულამა'*) „ორთოდოქსალური" ელიტის კეთილგანწყობის მოპოვება. ხალიფა IX ს-მდე ასრულებდა როგორც სასულიერო, ისე საერო ფუნქციებს, ხოლო შემდეგ უკანასკნელი უმაჲადნები და ʻაბასიანი ხალიფები ატარებდნენ ტიტულს: *ხალīფათ ალლāჰ* („ალაჰის მოადგილე"). ʻაბასიან ხალიფებს არ შეეძლოთ ცვლილება შეეტანათ შარიათში (ისლამური სამართალი) და არც მისი განმარტების განსაკუთრებული უფლება ჰქონდათ (ეს შეეძლოთ მხოლოდ ფაკიჰებს). მათ საკანონმდებლო აქტებს აღიარებდნენ, როგორც ადმინისტრაციულ განკარგულებებს. მაგრამ ხალიფებს შეეძლოთ სანქციონირება ამა თუ იმ მოძღვრებისა (მაგ., ალ-მაʼმūნმა მუთაზილობა სახელმწიფო რელიგიად გამოაცხადა). ʻაბასიანთა მდიდრული სასახლის კარი, რომლის ძირითადი ცერემონიალი გადაღებული იყო სპარსელი სასანიანებისაგან, სულ უფრო შორდებოდა თავის ქვეშევრდომებს.

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

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

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

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

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

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

ბაღდადის 'აბასიანთა დინასტიის ხალიფები

1. აბუ-ლ-'აბბას ას-საფფაჰ ---------- 132-136/750-754
2. ალ-მანṣური ---------- 136-158/754-775
3. ალ-მაჰდი ---------- 158-169/775-785
4. ალ-ჰადი ---------- 169170/785-786
5. ჰარუნ არ-რაშიდი ---------- 170-193/786-809
6. ალ-ამინი ---------- 193-198/809-813
7. ალ-მა'მუნი ---------- 198-218/813-833
8. ალ-მუ'თაṣიმი ---------- 218-227/833-842
9. ალ-ვასიკი ---------- 227-232/842-847
10. ალ-მუთავაქქილი ---------- 232-247/847-861
11. ალ-მუნთაṣირი ---------- 247-248/861-862
12. ალ-მუსთა'ინი ---------- 248-252/862-866
13. ალ-მუ'თაზზი ---------- 252-255/866-869
14. ალ-მუჰთად ---------- 255-256/869-870
15. ალ-მუ'თამიდი ('ალა-ლლაჰ) ---------- 256-279/870-892

16. ალ-მუ'თადიდი (ბი-ლლაჰ) ---------- 279-289/892-902
17. ალ-მუქთაფი ---------- 289-295/902-908
18. ალ-მუკთადირი ---------- 295-320/908-932
19. ალ-კაჰირი ---------- 320-322/932-934
20. არ-რაძი (ბი-ლლაჰ) ---------- 322-329/934-940
21. ალ-მუთთაკი (ლი-ლლაჰ) ---------- 329-333/940-944
22. ალ-მუსთაქფი ---------- 333-334/944-946
23. ალ-მუტი' (ლი-ლლაჰ) ---------- 344-363/946-974
24. ატ-ტაი' (ლი-ამრ ალლაჰ) ---------- 363-381/974-991
25. ალ-კადირი (ბი-ლლაჰ) ---------- 381-422/991-1031
26. ალ-კა'იმი (ბი-ამრ ალლაჰ) ---------- 422-467/1031-1075
27. ალ-მუკთად ---------- 467-487/1075-1094
28. ალ-მუსთაჰირი (ბი-ლლაჰ) ---------- 487-512/1094-1118
29. ალ-მუსთარშიდი ---------- 512-529/1118-1135
30. არ-რაშიდი ---------- 529-530/1135-1136
31. ალ-მუკთაფი ---------- 530-555/1136-1160
32. ალ-მუსთანჯიდი ---------- 555-566/1160-1170
33. ალ-მუსთადი' ---------- 566-575/1170-1180
34. ან-ნასირი ---------- 575-622/1180-1225
35. აზ-ზაჰირი (ბი-ამრ ალლაჰ) ---------- 622-623/1225-1226
36. ალ-მუსთანსირი ---------- 623/1226
37. ალ-მუსთა'სიმი (ბი-ლლაჰ) ---------- 640-656/1242-1258

4. ისლამის ექსპანსია

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

დამატებითი ლიტერატურა

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

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

თავი III

ისლამის მოძღვრება

1. ისლამის ხუთი ბურჯი

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

ალ-ᾱმᾱნ გულისხმობს სარწმუნოების ჭეშმარიტ შინაგან რწმენას (*ი'თიკᾱდ*), მის აღიარებას სიტყვით (*იკრᾱრ*) და კეთილ საქმეებს (*ა'მᾱლ*). *ად-დᾱნ* წარმოადგენს ისლამის (ე. ი. რწმენის ხუთი საფუძვლის – *არქᾱნ*), რწმენის (*ᾱმᾱნ*) და ზნეობრივი სათნოების (*იჰსᾱნ*) ერთობლიობას.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. განთიადის ლოცვა (*ḷალაათ ალ-ფაჯრ ან ḷალაათ აḷ-ḷუბḥ*) – სრულდება მზის ამოსვლამდე[1], დაბალი ხმით (*ჯაჰრ*) და შედგება 2 რაქათისაგან.

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

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

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

5. ლოცვა ღამით, ძილის წინ (*ḷალაათ ალ-'იშაა'*) – სრულდება დაბინდების შემდეგ, მწუხრის ჟამს (*შაფაკ*), დაბალი ხმით და შედგება ოთხი რაქათისაგან.

ერთი რაქათის შესრულების წესი ასეთია:

- მორწმუნე მამაკაცი ხელებს აღაპყრობს ყურებამდე[2] (ქალები მხრებამდე), წარმოთქვამს თაქბირს (ლოცვის ფორმულა: *ალლაჰუ აქბარ* – „ალაჰი დიდია").
- მლოცველი მარცხენა ხელს მარჯვენაში ჩადებს, მამაკაცი ჭიპთან მიიდებს, ქალი მკერდთან (*კიდაამ*) და წარმოთქვამს ყურანის პირველ სურას – *ფაათიḥას*[3], აგრეთვე რომელიმე მოკლე სურას ან ყურანის აიებს.
- მლოცველი ასრულებს მუხლმოყრას (*რუქუ'*), რომელსაც მოსდევს წელში მოხრა, ხელისგულები მუხლებზე და სამჯერ ადიდებს ღმერთს: „დიდება უფალსა ჩემსა დიდებულს"(*სუბḥაანა რაბბიᲂა ლ-'აẓიმ*).

---

[1] განთიადის ლოცვა იწყება 1,5-2 სთ-ით ადრე მზის ამოსვლამდე და მთავრდება რამდენიმე წუთით ადრე მზის ამოსვლამდე. მზის ამოსვლის დრო მითითებულია კალენდარში.

[2] ხელების აპყრობა [*რაფ' ალ-იადაინ*] სრულდება ლოცვის წინ თაქბირის წარმოთქმის დროს. ხელები აწეულია, ხელისგულები წინ და ცერა თითები ეხება ყურის ბიბილოებს.

[3] *ფაათიḥა* – გამხსნელი (წიგნისა), ყურანის პირველი სურის სახელწოდება. გადმოცემით, ის არის ერთ-ერთი ყველაზე ადრეული სურა, რომელიც ორჯერ გარდმოევლინა მუჰამადს – მექასა და მედინაში. *ფაათიḥა* მეორდება ყოველი რაქათის დასაწყისში. ამ სურაში გადმოცემულია ყველაფერი ის, რის შესახებაც საუბარია ყურანში ალაჰის ყოვლისშემძლეობასა და ერთადერთობაზე, საშინელ სამსჯავროზე, ღვთიურ მადლზე, ალაჰის სამართლიანობაზე. თავისი მნიშვნელობით *ფაათიḥა* ახლოს არის ქრისტიანულ ლოცვასთან – „ მამაო ჩვენო".

• მლოცველი წელში სწორდება (*ი'თიდᾱლ*) და ამბობს: „ალაჰი უსმენს, ვინც მას ადიდებს" (*სამი'ა ლლაᾱჰუ ლი-მან ჰამიდაჰუ*).

• მლოცველი ეშვება მუხლებზე, ასრულებს მიწიერ თაყვანისცემას (*სუჯუ̄დ*), ხელისგულებით (ქალები იდაყვებითაც), შუბლით, ცხვირით, მუხლებით და ფეხის თითებით ეხება ხალიჩას და სამჯერ ადიდებს ღმერთს: „დიდება უფალსა ჩემსა უზენაესს" (*სუბჰᾱნა რაბბიᲂა ლ-ა'ლა*). შიიტები მიწიერი თაყვანისცემის დროს შუბლით ეხებიან თიხის ფილას (*თურბა*), რომელშიც გადმოცემით არის წამებული ჰუსაᲂინის სისხლის წვეთი. ეს ფილა დამზადებულია თიხისაგან, რომელიც მოპოვებულია იმ ადგილას, სადაც მოხდა ქარბალას ტრაგედია და მოკლეს ჰუსაᲂნ ბ. 'ალი̄.

• მლოცველი ჯდება ქუსლებზე ფეხმორთხმით (*ჯულუ̄ს ან კუ'უ̄დ*), ხელისგულებს მუხლებზე იდებს, თავი დახრილი აქვს და ამბობს: „ალაჰი დიდია" (*ალლაᾱჰუ აქბარ*).

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

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

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

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

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

(*ღუსლ ალ-ვაჯჰ*); 3. ორი ხელის დაბანა (*ღუსლ ალ-იადაინ*); 4. თმის დასველება; 5. ორი ფეხის დაბანა (*ღუსლ ალ-რიჯლაინ*). ლოცვის წინ ფეხების დაბანას ცვლის ფეხსაცმლის გაწმენდა (*მასჰ 'ალა-ლ-ხუფფაინ*). ის დაშვებულია ყველა სუნიტური მაზჰაბის მიერ, მაგრამ ეს თემა არის პოლემიკის საგანი შიიტებთან და ხარიჯიტებთან, რომლებიც კიცხავენ ლოცვას ფეხსაცმელში. 6. ამ პროცედურების შესრულების თანმიმდევრობის დაცვა (*ათ-თართīბ*). ამის გარდა მოიხსენიებს 18 მითითებას, რომელთა შესრულება რეკომენდებულია. მაგ. პირის გამორეცხვა, კბილების გაწმენდა,[1] თვალების დაბანვა.

ვუდუ' სრულდება ყოველი კანონიკური ლოცვის წინ იმ შემთხვევაში, თუ „სრულ განბანვას" არ დაუკარგავს თავისი ძალა. ამასთან თუ მლოცველს არ დაურღვევია თავისი რიტუალურად წმინდა მდგომარეობა ერთი ლოცვიდან მეორე ლოცვამდე პერიოდში, მაშინ შეუძლია შეასრულოს ლოცვა ვუდუ'-ს გარეშე.

ღუსლ არის სრული განწმენდის აქტი, რომელიც აუცილებელია სხვადასხვა სახის წაბილწვის (*ჯანāბა*) შემდეგ, პარასკევის ლოცვის, დღესასწაულების, ქორწინების და მარხვის წინ. ის აუცილებელია აგრეთვე წმინდა ყურანის (არაბულ ენაზე) შეხებისას. თავდაპირველად იბანენ ხელებს, შემდეგ მარცხენა ხელით[2] და გამდინარე წყლით იბანენ სხეულის დაფარულ ნაწილებს, შემდეგ სამჯერ ხელებს. შემდეგ ვუდუ'-ს თანამიმდევრობა: სამჯერ იბანენ თავს და სხეულს, მარჯვენა და მერე მარცხენა მხარს, მთელ სხეულს და ბოლოს ფეხებს. ეს მოქმედება სრულდება ორჯერ.

თუ წყალი არ არის, განწმენდა ხდება ქვიშით, მიწით ან სპეციალური ქვით.

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

---

[1] კბილების განმენდა [აკაციის] ჯოხით (მისვāკ) რეკომენდებულია 5 შემთხვევაში: ლოცვის წინ, მცირე განბანვის დროს, ყურანის კითხვის წინ, ძილის შემდეგ და დიდი ხნის სიჩუმის შემდეგ. ჰადისების მიხედვით, მუჰამადი თვლიდა კბილების გაწმენდას რიტუალური სიწმინდის ერთ-ერთ მთავარ ელემენტად.

[2] მარჯვენა ხელი ითვლება სუფთად, ხოლო მარცხენა – უწმინდურად; 'ā'იშას გადმოცემით: „ალაჰის მოციქული მარჯვენა ხელით სარგებლობდა საჭმლისათვის და ყველა წმინდა საქმისათვის, ხოლო მარცხენა ხელს – ტუალეტისა და სხვა ამდაგვარისათვის". სამჯერადი განბანვის შესახებ საუბარია სუნაში. სავალდებულოდ ითვლება ერთჯერადი განბანვა.

მუსლიმის დასაფლავების დროს და სხვ. მეჩეთში კიბლა აღინიშნება სპეციალური ნიშით – მიჰრაბი ან ხაზებით იატაკზე.[1]

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

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

---

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

[2] *იკამა* იმეორებს აზანის სიტყვებს. ემატება მხოლოდ: „ლოცვის დრო დადგა". შაფიიტების აზრით, აუცილებლობის შემთხვევაში იკამა შეიძლება წარმოითქვას ქალის მიერ, მაგრამ ყველა კანონთმცოდნის შეთანხმებული აზრით ეს დაუშვებელია აზანის დროს.

შლის მომცრო ზომის ხალიჩას – *საჯადა.*[1] ლოცვის წინ მუსლიმმა უნდა დაადასტუროს თავისი განზრახვა (*ნიეა*), რომ ეს არის მოქმედება მხოლოდ „ალაჰის კმაყოფილებისათვის". ლოცვის დროს მუსლიმს თავი დაფარული უნდა ჰქონდეს.

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

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

---

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

[2] პარასკევი დღე ისლამამდე იყო ბაზრობის დღე (ᲂავმ ალ-ʿარუბა). მუჰამადის წინაპარმა – ქაʿბ ბ. ლუʾაᲂᲂმ მისცა ეს სახელი. სამოთხეში პარასკევი იწოდება როგორც ᲂავმ ალ-მაზიდ – ალაჰის სპეციალური საჩუქრის დღე [L:35].

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

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

დამატებითი ლოცვები [ნავა̄ფილ]

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

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

ṣალāთ ალ-'īდაჲნ – სრულდება ორი დიდი დღესასწაულის დროს განთიადის და შუადღის ლოცვას შორის პერიოდში. ის შედგება ორი რაქათისაგან და თითოეული რაქათის წინ 7-ჯერ წარმოითქმის თაქბīრ. ხუტბა სადღესასწაულო ლოცვების შემადგენელი ნაწილია.

ṣალāთ ალ-ჯანāზა (*ṣალāთ ალ-'ალā ლ-მაჲჲით*) – მიცვალებულზე ლოცვა, რაქათები არ სრულდება.

ṣალāთ ალ-მუსāფირ – მოგზაურის ლოცვა. 80 კმ.-ზე მეტ მანძილზე (3 დღის სავალი მანძილი) მოგზაურობისას შესაძლებელია *ṣალāთ აზ-ზუჰრ, ṣალāთ ალ-'აṣრ* და *ṣალāთ ალ-'იშā'* შემოკლდეს 2 რაქათამდე. *ṣალāთ აṣ-ṣუბḥ* და *ṣალāთ ალ-მაღრიბ* რჩება უცვლელი.

ṣალāთ ალ-ისთისკā' – წვიმის თხოვნა. სრულდება ჰაერზე, ხელები ცისკენ არის აპყრობილი და შედგება 2 რაქათისაგან.

ṣალāთ ალ-ქუსūფ – მზის დაბნელების ლოცვა.

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

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

ზიქრ – ალაჰის რიტუალური მოხსენიება, რაც სრულდება განსაკუთრებული ფორმულის წამოთქმით და სხეულის განსაზღვრული მოძრაობის თანხლებით. ზიქრ უფრო ხშირად გამოიხატება ალაჰის განდიდებაში – წარმოითქმება ალაჰის 99 ლამაზი სახელი (ალ-ასმā' ალ-ḥუსნā) ან 33-ჯერ წამოითქმის: *ალლāჰუ აქბარ* („ალაჰი დიდია"), *ალ-ḥამდუ ლი-ლლāჰ* („დიდება ალაჰს"). ამ დროს მუსლიმები ხშირად იყენებენ კრიალოსანს (*სუბḥა*), რომელიც შედგება 99 მძივისაგან და თითოეული მათგანი შეესაბამება ალაჰის 99 სახელს. გადმოცემით, ალაჰის მოციქულმა თქვა: „ყველაზე საუკეთესო ზიქრ არის – *ლā ილāჰა ილლā ლლāჰ* (არ არის ღვთაება გარდა ალაჰისა)".

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

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

მუჰამადმა ჰიჯრის შემდეგ მედინელი იუდეველების მიბაძვით დააწესა 'აშურა' – ერთდღიანი მარხვა მუჰარრამის 10 რიცხვში.[1] თუმცა, 624 წელს, იუდეველთა თემთან მუსლიმების განხეთქილების შემდეგ, მარხვის თვედ გამოცხადდა რამადანი, ხოლო *'აშურა'* გახდა არასავალდებულო მარხვა.

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

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

---

[1] თავდაპირველად ამ დღეს ებრაელები აღნიშნავდნენ გამოსყიდვის, მონანიების დღეს – ებრ. *იომ ქიფურ*.

[2] იკრძალება აგრეთვე წამლების მიღება და ისეთი სამედიცინო პროცედურები, რაც ითვალისწინებს სამკურნალო პრეპარატების შეყვანას ადამიანის ორგანიზმში.

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

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

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

---

[1] ბავშვები მარხვის დაცვას თანდათან ეჩვევიან. თავდაპირველად მარხულობენ ნახევარი დღე, მერე ერთი დღე, ერთი კვირა, იქამდე, ვიდრე არ შეძლებენ ერთთვიანი მარხვის დაცვას.

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

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

სავალდებულო მარხვის გარდა ისლამში რეკომენდებულია ნებაყოფლობითი მარხვა (ṣავმ ათ-თატავვუʿ) აღთქმის შემთხვევაში, ცოდვების მოსანანიებლად, განსაცდელის დღეებში (ომები, ეპიდემიები, სტიქიური უბედურებები, მზის დაბნელება) ან ღვთისმოსაობის გამო. ასეთი არასავალდებულო მარხვისათვის აირჩევა სავსე მთვარის დღეები, ორშაბათი და ხუთშაბათი. რეკომენდებულია ნებაყოფლობითი მარხვა ʿāშურāʾ-ს (შიიტებისათვის ის არის იმამ ჰუსაინის და მისი მიმდევრების გლოვის დღე) და ʿარაფა-ს (ჰაჯის დროს, ზუ ლ-ჰიჯჯას 9 რიცხვში, როცა პილიგრიმები დგებიან წმინდა ʿარაფათის წინ) დღეს და „თეთრი ღამეების" (*აიამუ-ლ-ბīდ*) განმავლობაში (ყოველი თვის 13, 14 და 15 რიცხვი). ყურანის თანახმად, სამდღიანი მარხვით შეიძლება ფიცის დარღვევის გამოსყიდვა [5:89], ხოლო ორთვიანი მარხვით – მორწმუნის უნებლიე მკვლელობის [4:92]. დამატებითი მარხვა იკრძალება (ḥარāმ) ორი დიდი დღესასწაულის (*ʿīდ ალ-აḍḥა* და *ʿīდ ალ-ფიტრ*) დროს და იკიცხება (*მაქრუჰ*) სამი რელიგიის სადღესასწაულო დღეებში – პარასკევს,[1] შაბათს და კვირას.

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

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

---

[1] ეს არ ეხება პარასკევ დღეებს რამადანის თვეში.

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

თავდაპირველად ზაქათი განიხილებოდა როგორც სავალდებულო მოწყალება, რომელიც უნდა განაწილებულიყო ღარიბებს, ქვრივებს, მართოხელა ქალებს, ობლებსა და უძლურებს შორის. ზაქათის მკაცრ მოთხოვნაზე საუბარი მუსლიმების მიმართ უფრო რეალურია 623 წლიდან, მედინაში მუსლიმური თემის დაარსების შემდეგ. ზაქათის, როგორც მოქმედი ფისკალური ინსტიტუტის ფორმირების პროცესი სწორედ ამ დროს უნდა დასრულებულიყო. თუმცა, ყურანში არ არის დადგენილი ამ გადასახადით დაბეგვრის ნორმა. მისი რეგლამენტაცია მიეკუთვნება ხალიფა 'უმარ I-ის მმართველობის დასაწყისს. სპეციალური სახელმწიფო დაწესებულება, დ̄ივ̄ან ას̣-ს̣ადაკა, ზაქათის მისაღებად დაფუძნდა მხოლოდ უმაყ̣ყ̣ანი ხალიფა ჰიშ̄ამის დროს (724-743).

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

---

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

[2] *ვასკ* – წონის საზომი ერთეული, ტვირთი, რომელიც შეიძლება ზიდოს აქლემმა.

[3] არაბული წონის საზომი ერთეული, რომელიც ტოლია დაახლ. 4,5 გრ.

დან ზაქათი აიღება კალოობის დროს; ყურძნიდან – ისვრიმობის პერიოდში, რადგანაც მწიფე ყურძენი შეიძლება შეჭამოს მფლობელმა ან გაყიდოს ზაქათის გადახდამდე; ფინიკიდან – სიმწიფის პერიოდში.

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

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

---

[1] *ღაზი* – „სარწმუნოებისათვის ომში" (ღაზავათში) მონაწილე. ყურანით ამ კატეგორიას არ განეკუთვნებიან ის პირები, რომლებიც მონაწილეობენ საღვთო ომში, როგორც ვალდებულება (იგულისხმება მუდმივ არმიაში მოსამსახურე ჯარისკაცები).

დღეისათვის ზაქათი სახელმწიფო გადასახადის რანგშია აყვანილი 6 ქვეყანაში: საუდის არაბეთი, ლიბია, იემენი, მალაიზია, პაკისტანი და სუდანი. ამ ქვეყნებში ზაქათი აიღება საბანკო დეპოზიტებიდან და ფასიანი ქაღალდებიდანაც.[1] ამ გადაწყვეტილების წინააღმდეგ გამოვიდა მოსახლეობის მდიდარი ფენა. ისინი იმოწმებდნენ ყურანს, რომლის თანახმად, მუსლიმის მთელი ქონება იყოფა ორ ნაწილად: ქონება, რომელიც ექვემდებარება იძულებით დაბეგვრას და ქონება, რომელიც ექვემდებარება ნებაყოფლობით დაბეგვრას. შესაბამისად სახელმწიფომ არ შეიძლება აიღოს გადასახადი ქონების იმ ნაწილიდან, რომელიც ექვემდებარება ნებაყოფლობით დაბეგვრას.

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

მუსლიმი კანონმდებლები განასხვავებენ სადაკას რამდენიმე სახეს: ქველმოქმედების ცალკეული აქტი; გამოსასყიდი ქმედება, მონანიება (*კაფფარა*) ჯარიმის სახით, რომელიც იხარჯება საქველმოქმედო საქმეებზე; შეძლებულ ადამიანთა მიერ თავიანთი შემოსავლების ნაწილის გადარიცხვა ღარიბთა სასარგებლოდ.[3] პირველ ორ შემთხვევაში მოწყა-

---

[1] მუ'ავიდა ბ. აბი სუფიანი (661-680) იყო პირველი ხალიფა, რომელმაც მიუთითა ზაქათის აღება სახელმწიფო შემოსავლებიდან.

[2] *ალ-მუ'ალაფა კულუბუჰუმ* – სიტყვასიტყვით, „ისინი, ვისი გულებიც მოიგეს". ესენი იყვნენ ისლამის ახალი მიმდევრები, რომელთაც მუჰამადმა უპირატესობა მიანიჭა ნადავლის გაყოფის დროს, რათა თავის მხარეზე გადაეყვანა ისინი. ჰადისებით მუჰამადის ეს მოქმედება გამართლებულია, თუმცა ამან უკმაყოფილება გამოიწვია თვითონ მორწმუნეებს შორის.

[3] შეძლებული ადამიანები ფულს, მიწას და უძრავ ქონებას სწირავდნენ ვაკფის სახით. *ვაკფი* ეს არის ქონება, რომელიც საერთო სარგებლობისათვის არის გან-

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

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

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

ისლამის *მეხუთე პურჯი* არის **ჰაჯი [ჰაჯჯ]** – პილიგრიმობა მექაში სარწმუნოებრივი წესების შესრულების მიზნით. ჰაჯი, ცხოვრებაში ერთხელ მაინც, სავალდებულოა ყველა მუსლიმისათვის, ძირითადად მდიდრებისა და დამოუკიდებელი ადამიანებისათვის. ღარიბებისთვის, უძლურთათვის, ქალებისათვის,[1] მონებისათვის და დამოკიდებული ხალხისათვის ჰაჯი აუცილებელი არაა. ბავშვი, რომელიც იყო წმინდა ადგილებში მშობლებთან ერთად, ან მონა თავის პატრონთან ერთად, ვალდებულია შეასრულოს ჰაჯი დამოუკიდებლად (სრულწლოვანების მიღწევის ან მონობიდან განთავისუფლების შემდეგ). ისლამში დაშვებულია ჰაჯის შესრულება დაქირავებით – მუსლიმს შეუძლია მექაში გააგზავნოს თავისი წარმომადგენელი, ნდობით აღჭურვილი პირი (*ვაქილ ალ-ჰაჯჯ*), მაგრამ ამ უკანასკნელს არ ეთვლება. ის იღებს პილიგრიმის მოწმობას იმ იმამისაგან, რომელი სკოლის წარმომადგენელიც თვითონ არის და გადასცემს დამქირავებელს. შაფიიტები არ იწონებენ ამგვარ ქმედებას და უშვებენ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა მუსლიმს ინვალიდობის ან ასაკის გამო არ შეუძლია პირადად შეასრულოს თავისი რელიგიური ვალდებულება.

კუთვნილი (მაგ. მეჩეთები, მედრესეები, საავადმყოფოები, თავშესაფრები). XI საუკუნიდან ვაკფი გახდა საკულტო დაწესებულებების არსებობის ძირითადი წყარო.

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

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

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

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

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

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

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

---

[1] შუა საუკუნეებში ჰაჯიმ ხელი შეუწყო სამოგზაურო ლიტერატურის შედგენას და ასტრონომიის განვითარებას. თითოეულ ქარავანში თითო ვარსკვლავთმრიცხველი იყო.

[2] ჯიდდას აეროპორტი (‘აბდ ალ-‘აზი̄ზის სახელობის) ყველაზე დიდია მსოფლიოში და შეუძლია ერთდროულად მიიღოს ათამდე უზარმაზარი თვითმფრინავი.

[3] 2001 წლის აპრილში 60 წლის კანესბეკ საიდიმბეტოვი ყაზახეთიდან მექაში ჩავიდა ველოსიპედით, ყაზახეთის დამოუკიდებლობის 10 წლისთავის აღსანიშნავად. მან გაიარა 6,5 ათასი კმ. მექამდე 73 დღეში.

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

[5] შიიტებს აქვთ თავიანთი საპილიგრიმო ადგილებიც: ქარბალა, ნაჯაფი, ყუმი, სამარა, მაშჰადი.

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

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

[1] მათ შეუძლიათ ქოლგების გამოყენება მზისაგან დასაცავად.

უფალო! შენ წინაშე ვარ, შენ წინაშე ვარ, შენ არ გყავს მოზიარე, ჭეშმარიტად შენ გეკუთვნის დიდება, წყალობა, მეუფება, შენ არ გყავს მოზიარე". ამ ფორმულის წარმოთქმა აუცილებელია ყველა მთავარი სალოცავის მონახულებისას.

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

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

---

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

[2] შავი ქვა – მთავარი სიწმინდე ისლამამდელი და მუსლიმური ქააბასი. გადმოცემით, ეს ქვა ციდან გამოეგზავნა ადამს, როგორც ალაჰის ძლიერების სიმბოლო. დამონტაჟებულია ტაძრის აღმოსავლეთ კუთხეში და აქვს მეტეორიტული წარმოშობა. ის არის მუსლიმთა თაყვანისცემის ობიექტი.

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

---

[1] ქვის სიწმინდე განპირობებულია იმ ფაქტით, რომ მასზე შემორჩენილია იბრაჰიმის ფეხის ტერფის ნაკვალევი. ამ ადგილიდან ხელმძღვანელობდა იბრაჰიმი სამშენებლო სამუშაოებს ქააბას აღმართვის დროს. თუმცა არსებობს სხვა გადმოცემებიც.

[2] *ზამზამ* (მრ. რ. ზამᾱზიმა) – წმინდა ჭა მექაში, რომელიც მდებარეობს ქააბას აღმოსავლეთით. მუსლიმური გადმოცემით, ზამზამი ალაჰის მითითებით გაჭრა ანგელოზმა ჯაბრაილმა, როცა ჩვილი ისმაილი და დედამისი ჰაჯარი (აგარი), იბრაჰიმის მიერ უდაბნოში დატოვებულნი, წყურვილით იტანჯებოდნენ. მუსლიმები ხშირად იჰრᾱმ-ს (პილიგრიმის სპეციალური სამოსი) ასველებენ შიგ, რათა შეინახონ ის როგორც სუდარა-სავანე. ჰაჯის დროს ზამზამის წყაროს წყლის დალევა რეკომენდებულია და არა სავალდებულო.

[3] არსებობს დიდ ჰაჯის შესრულების სამი საშუალება: ცალკე, ან უკეთესია გაერთიანებული მცირე ჰაჯისთან, ან უფრო უმჯობესია წინასწარი მცირე პი-

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

8 ზუ ლ-ჰიჯჯა (*დავმ ათ-თარვიდა* – წყლით მომარაგების დღე) – პილიგრიმები წყალს იმარაგებენ და მიემართებიან მინაში[1] და მუზდალიფას დაბლობების გავლით ‘არაფათისაკენ. პილიგრიმთა ნაწილი 8-დან 9-მდე ღამეს ატარებს მინას დაბლობში, ნაწილი კი ‘არაფათის დაბლობზე. ჰაჯის დროს ‘არაფათის ველზე, ორი კილომეტრის მანძილზე, გადაჭიმულია კარვების ქალაქი.

9 ზუ ლ-ჰიჯჯა (*დავმ ალ-‘არაფათ* – ‘არაფათის დღე) – შუადღისას იწყება ჰაჯის მთავარი რიტუალი - ‘არაფათის მთასთან (*ჯაბალ ალ-რაჰმა*) დგომა (*ვუკუფ*), რაც გრძელდება შუადღიდან მზის ჩასვლამდე [2:194-195]. თუ პილიგრიმი თავის დროზე ვერ მივიდა ‘არაფათის მთასთან, პილიგრიმობა ძალას კარგავს. პილიგრიმები აქ ისმენენ ხუტბას,[2] ლოცულობენ, გამუდმებით კითხულობენ თალბიას-ს და ყურანის აიებს. მზის ჩასვლის შემდეგ პილიგრიმები სირბილით ბრუნდებიან (*იფად*) მუზდალიფას დაბლობში,[3] სადაც კარგად განათებულ მეჩეთში სრულდება სალამოს და ღამის ლოცვები. პილიგრიმები (ქალების და ავადმყოფების გარდა, რომლებიც მიემართებიან ღამით ‘აკაბასაკენ) ღამეს აქ ატარებენ.

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

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

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

[2] ხუტბა იწყება დაახლოებით სამ საათზე. ამ დროს მექის იმამი, რომელიც ზის აქლემზე, ადის ‘არაფათის მთაზე და იწყებს ქადაგებას.

[3] მუზდალიფი ყურანში მოხსენიებულია სახელით – *ალ-მაშ‘არ ალ-ჰარამ*. ის არის მეორე წმინდა ადგილი, რომელსაც მოინახულებენ პილიგრიმები მექის გარეთ.

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

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

11-13 ზუ ლ-ჰიჯჯა (*აიდი ათ-თაშრიკ*) – მსხვერპლშეწირვის დღესასწაულის მომდევნო სამი დღე. პილიგრიმები რჩებიან მინას ველზე და აგრძელებენ ეშმაკის სიმბოლო სამი ბოძისათვის ქვების სროლას. პილიგრიმი უბრუნდება ჩვეულებრივ, ნებადართულ მდგომარეობას (*ჰილლ*): იჭრიან თმას ან იპარსავენ თავს[3] და იჭრიან ფრჩხილებს. რეკომენდებულია ისინი

---

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

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

[3] მუჰამადმა აკრძალა ადამიანთა მსხვერპლშეწირვა, მაგრამ მოხდა მისი სიმბოლური შეცვლა თავის გადაპარსვისა თუ გაკრეჭის სახით. რიტუალურ თმის

დაიმარხოს მიწაში მინას ველზე. 12 რიცხვში დაშვებულია მინას დატოვება ქვებით ცემის რიტუალის შემდეგ. პილიგრიმები მექაში ბრუნდებიან, რათა შეასრულონ ქააბას შვიდგზის შემოვლის რიტუალი (*ტავაფ ალ-ვადაʿ*). ამით პილიგრიმობა სრულდება.

პილიგრიმთა ნაწილი მიემგზავრება მედინაში, რათა მოინახულოს მოციქულის მეჩეთი და თაყვანი სცეს მუჰამადის საფლავს (*ჰუჯრა*). თვითონ საფლავის ნახვა არ შეუძლიათ პილიგრიმებს, რადგანაც მას გარს არტყია მასიური მეტალის ღობე, მორთული ბრონზეთი და ვერცხლის ქუფური წნულით. მოციქულის საფლავი მოთავსებულია ქვის, კუბური ფორმის შენობის შიგნით. აქვე არის ხალიფების – აბუ ბაქრის და ʿუმარის საფლავი. პილიგრიმები მოინახულებენ აგრეთვე ალ-ბაკიʿ ალ-ღარკად-ს (ან *ჯანნათ ალ-ბაკიʿ* ან უბრალოდ *ბაკიʿ*) – პირველ მუსლიმურ სასაფლაოს მედინაში, რომელიც მოციქულის საფლავთან ახლოს მდებარეობს. პირველი, ვინც დაიკრძალა აქ მუჰაჯირთაგან, არის ʿუსმანი ბ. მაზʿუნი (გარდ. 626/27 წ.). აქ არიან დაკრძალული მუჰამადის ქალიშვილები (ფატიმას დაკრძალვის ადგილი საკამათოა), მისი ბავშვი იბრაჰიმი, მისი ცოლები და მემკვიდრეები, ალ-ჰუსაინის გარდა. სხვა ცნობილ მუსლიმებს შორის უნდა დავასახელოთ ხალიფა ʿუსმანი, მანლიქ ბ. ანასი, ჰალიმა – მუჰამადის ძიძა და ალ-ʿაბბასი – მუჰამადის ბიძა.[1] მართალია, *ზიარა* (წმინდანთა საფლავების მოხილვა) არ არის დადგენილი ყურანით და ვაჰაბიტები კრძალავენ მას, მუჰამადის საფლავის მონახულებას განსხვავებული დატვირთვა აქვს. პილიგრიმებს შეუძლიათ აგრეთვე ავიდნენ მთაზე – ჯაბალ ატ-ტაურ, სადაც მუჰამადი ემალებოდა მექელებს.

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

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

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

2. ჯიჰადი – საღვთო ომი

ეროვნული ბიბლიოთეკა

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

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

ჯიჰადის იდეამ ახალი მნიშვნელობა შეიძინა არაბთა დაპყრობების ეპოქაში. ის გახდა სახალიფოს დაპყრობითი პოლიტიკის იარაღი. საღვთო ომის მნიშვნელობა ჰქონდა აგრეთვე ტერმინ *ღაზავათს* (არაბ. *ღაზვა*, მრ. რ. *ღაზავათ* – ლაშქრობა, თავდასხმა, დაპყრობა, ბრძოლა), რომლის მონაწილეებს – *ღაზიებს* (მრ. ღუზათ) უწოდებდნენ.

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

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

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

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

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

---

[1] თორმეტიანები ანუ იმამიტები წმინდა ომს დაუშვებლად თვლიან „ფარული იმამის" დაბრუნებამდე.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

[1] მის ნათესავებში იგულისხმებოდა ყველა, ვინც ეკუთვნოდა ბანუ ჰāშიმს და ბანუ 'აბდ ალ-მუტტალიბს, რომელთათვისაც „ზაქāთ" არ იყო განკუთვნილი.

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

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

ჯიჰადის დროს დაღუპული მუსლიმი ხდება *შაჰიდი* [*შაჰīდ* – მოწამე]. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ განასხვავებენ მოწამის ორ ტიპს: 1. *შუჰადā' ალ-მა'რაკა* („ბრძოლის ველის წამებულები")[1] – „წამებულები ამქვეყნიურ და იმქვეყნიურ ცხოვრებაშიც" (*შუჰადā' ად-დუნḍā ვა-ლ-āხირა*). ეს ნიშნავს, რომ მათ ექცევიან როგორც წამებულებს ორივეგან – ამქვეყნიურ სამყაროში და იმქვეყნადაც. სამართლისმცოდნეები ეთანხმებიან ერთმანეთს იმაში, რომ ასეთი წამებულის გვამი არ განიბანება და მას იმავე ტანსაცმელში მარხავენ, რაშიც გარდაიცვალა.[2] მას გარანტირებული აქვს სამოთხე, მაღალ ადგილს დაიკავებს ალაჰის ტახტის გვერდით და ეპატიება ყველა მიწიერი ცოდვა; 2. *შუჰადā' ალ-āხირა* – მხოლოდ

---

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

[2] ეს ფაქტი აიხსნება იმით, რომ სისხლიანი სამოსი საშინელ სამსჯავროზე მისი მაღალი სტატუსის დამადასტურებელი იქნება.

„იმქვეყნიური ცხოვრების წამებულები". მათზე არ ვრცელდება დაკრძალვის განსაკუთრებული წესები. წამებულების ამ ტიპს განეკუთვნება შემდეგი კატეგორია: მეომარი, რომელიც მოიკლა საკუთარი იარაღის გასროლის შედეგად; ის, ვინც მოიკლა მეამბოხეთა (*ბუღათ*) მიერ; ის, ვინც მოიკლა (მუსლიმი) ყაჩაღების წინააღმდეგ ბრძოლის დროს თავისი თავის, თავისი ოჯახის და თავისი ქონების დაცვის მიზნით.

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

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

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

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

ეროვნული ბიბლიოთეკა

3. ისლამის დოგმატიკა

ყურანისა [2:177] და სუნას თანახმად, მუსლიმმა უნდა ირწმუნოს ერთი ღმერთის (*ალ-თავჰ̄იდ*), ანგელოზების (*მალა̄'იქა*), საღვთო წიგნების (*ალ-ქუთუბ*), მოციქულების და წინასწარმეტყველების (*ალ-ანბიდა̄' ვა-ლ-რუსულ*), განკითხვის დღის (*დამ ად-დ̄ინ*). ისინი იწოდება რწმენის სიმბოლოებად (*'აკა̄'იდ*) ისლამში.

1. *ერთი ღმერთის რწმენა*. ისლამში რწმენის ძირითადი საფუძველი არის ერთიანი (*ვა̄ჰიდ*) და ერთადერთი ღმერთის (*აჰად*) რწმენა. ისლამი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს ალაჰის ყოვლისშემძლეობას,[1] რომელიც არის ერთადერთი (112-14), ყოვლისმცოდნე, მარადიული, აბსოლუტური ჭეშმარიტება, სიცოცხლისა და სიკვდილის მომნიჭებელი. ის არის უფალი სამყაროთა (*რაბბ ალ-'ალამ̄ინა*). ყურანის მიხედვით, ალაჰი რამდენიმე სამყაროს უფალია. ტრადიციულად ასახელებენ ხოლმე ოთხ სამყაროს: ანგელოზთა, ჯინთა, ადამიანთა და ცხოველთა. თუმცა, ასეთი დაყოფა პირობითია.

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

ალაჰმა ადამიანებს მოციქულად გამოუგზავნა მუჰამადი და ისლამის რწმენის სიმბოლოს თანახმად: „არ არის ღვთაება, გარდა ალაჰისა და მუჰამადი მოციქულია ალაჰისა" (*ლა̄ ილა̄ჰა ილლა̄ ლლა̄ჰ ვა მუჰამმადუნ რასულ ალლა̄ჰ*). ყურანი ალაჰის სიტყვაა, რომელიც მან მუჰამადს გადასცა უშუალოდ, ანდა ანგელოზთა მეშვეობით.

ყურანში ალაჰი სამყაროს შემოქმედია და მისგან მოდის ყველაფერი. ალაჰის სიძლიერე, სამართლიანობა და სხვა თვისებები გამოხატულია 99 ეპითეტით (*ალ-ასმა̄' ალ-ჰუსნა̄*).

---

[1] არაბ. *ალლა̄ჰ* არის ღვთის სახელი. ისლამამდელ არაბეთში მრავალი ღვთაების რწმენასთან ერთად არსებობდა წარმოდგენა უმაღლეს ღვთაებაზე, რომელსაც ალაჰს (*ალ-ილლა̄ჰ*) უწოდებდნენ. ისლამის გაბატონების შემდეგ ალაჰი ერთადერთ ღმერთად იქცა.

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

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

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

---

[1] ღვთისმეტყველთა ნაწილი მიიჩნევს, რომ თვითონ ალაჰმა აქცია იბლისი ბოროტების მატარებლად იმისათვის, რომ გამოეცადა ადამიანები; ყურანის განმარტებები განსხვავებულია: 18:48/50 აიას თანახმად, ის იყო არა ანგელოზი, არამედ ჯინი. 2:32 აიას თანახმად კი ის არის ანგელოზი; ზოგიერთი სუფი (ალ-ჰალლაჯ, გარდ. 922წ.) იბლისის უარს, დაემორჩილოს ადამიანს, პარადოქსულ ახსნას უძებნის: თაყვანისცემას იმსახურებს მხოლოდ ღმერთი და ამ დაუმორჩილებლობით იბლისმა ღვთის ნების საწინააღმდეგოდ შეინარჩუნა ერთღმერთიანობისადმი ერთგულება. ყურანში ნათლად არის ნათქვამი, რომ სატანა თვლიდა თავს საუკეთესოდ ალაჰის მიერ შექმნილ არსებათა შორის, მაგრამ ალაჰმა მხოლოდ ადამიანს თვითონ შთაბერა სული. იბლისი ხელმძღვანელობს ბოროტ სულებს – შაიტანებს და ჯინებს.

ნიურ ცხოვრებაში. მათ აირჩიეს უკანასკნელი და უფალმა ისინი ბაბილონის ერთ დილეგში ჩაკეტა, სადაც საშინელი წყურვილით ელიან მეორედ მოსვლას. ყურანში ისინი დახასიათებული არიან როგორც მაგიის მცოდნენი. თუმცა „დაცემული" ანგელოზების არსებობა ერთ-ერთი მთავარი თეოლოგიური პრობლემა გახდა, რადგანაც ის ეწინააღმდეგება ანგელოზების „უცოდველობას", რომლებიც ყველაფერში ღმერთს ემორჩილებიან და ასრულებენ მის გადაწყვეტილებებს.

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

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

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

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

3. სალვთო წიგნების რწმენა: ყურანი; ალ-ინჯილ (ახალი აღთქმა); აზ-ზაბურ – დავითის ფსალმუნები; ათ-თავრა – თორა; ს̣უჰუფ იბრაჰიმ – იბრაჰიმის გრაგნილები.

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

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

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

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

ყურანის მიხედვით, არ არსებობს ხალხი, რომლისთვისაც ალაჰს თავისი მოციქული არ გაეგზავნოს [10:48]. ისლამი აღიარებს მოციქულებს მუჰამადამდე: ბიბლიურ ადამს (ა̄დამ), ნოეს (ნუ̄ჰ), აბრაამს (იბრა̄ჰი̄მ), მოსეს (მუ̄სა̄), იესო ქრისტეს (*'ისა̄ ალ-მასი̄ჰ* – მესია). მუჰამადი ითვლება უკანასკნელ და უდიდეს მოციქულად და წინასწარმეტყველად, „წინასწარმეტყველების კარებად" და „წინასწარმეტყველების ბეჭდად" (*ბა̄თიმ ან-ნაბიი̯ნ*), რომლის შემდეგაც აღარ მოხდება მოციქულის მოვლინება. სულ არის 313 მოციქული.

მუჰამადამდე ყველაზე დიდ მოციქულად ითვლებოდა იესო ქრისტე. ყურანში მას ეწოდება *'ისა̄ ალ-მასი̄ჰ* (მესია), *ნაბი̄* (წინასწარმეტყველი), *იბნ მარიი̯ამ* (მარიამის ძე), *'აბდ ალლა̄ჰ* (ალაჰის მონა), *რასუ̄ლ ალლა̄ჰ* (ალაჰის მოციქული), *სა̣̄ლიჰ* (კეთილმსახური), *კავლ ალ-ჰაკკ* (ჭეშმარიტების მეტყველება), *ქალიმა* (ალაჰის სიტყვა) და სხვ.

ჰადისების მიხედვით, ადამსა და მუჰამადს შორის იყო 124 ათასი წინასწარმეტყველი, ყურანში კი დასახელებულია – 28. განსაკუთრებით საპატიოა ცხრა, ე. წ. შეუპოვარნი (*უ̄ლუ̄ ალ-'აზმ*) [46:34/35]: ნოე, აბრაამი, დავითი (და̄ვუ̄დ), იაკუბი (ი̯ა'კუ̄ბ), იუსუფი, აიუბი (აი̯უ̄ბ), მოსე, იესო და მუჰამადი. ყურანში იხსენიება ოთხი არაბი (ან საგანგებოდ არაბებთან წარგზავნილი) წინასწარმეტყველი: სალიჰი (სა̣̄ლიჰ), ჰუდი (ჰუ̄დ), შუაიბი (შუ'აი̯ბ) და მუჰამადი. მათ ემატება იბრაჰიმი, რომელიც როგორც ებრაელთა, ისე არაბთა წინასწარმეტყველია.

წინასწარმეტყველობა მუსლიმური დოგმატიკისა და ღვთისმეტყველების ერთ-ერთი მთავარი პრობლემა იყო. განასხვავებდნენ ნაბი̄-ს, რომელიც უბრალოდ იღებდა ზეშთაგონებას და რასუ̄ლ-ს, რომელსაც ანგელოზები გადასცემდნენ საღვთო წერილს და რომელსაც ევალებოდა მისი აქტიური ქადაგება. ასეთ მოციქულებს მიეკუთვნებოდნენ მუსა, დაუდი, ისა და მუჰამადი, რომელთაც გარდმოევლინათ შესაბამისად თორა (*ათთავრა̄თ*), ფსალმუნები (*ზაბუ̄რ*), სახარება (*ინჯი̄ლ*) და ყურანი (ალ-

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

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

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

მკვდრეთით აღდგომა და სამსჯავრო იყო მუჰამადის ქადაგების მთავარი თემები. მათ აღწერას ეძღვნება ყურანის მრავალი ყველაზე ემოციური სურა [65,75, 81-84, 94-101 და სხვა]. მუჰამადი, უპირველეს ყოვლისა, ცდილობდა დაერწმუნებინა თავისი თანატომელები, რომ მათი რეალური ყოფის (*ად-დუნია*) გარდა, არსებობს სხვა (*ალ-ახირა*) სამყარო, რომელშიც მათ მოუწევთ პასუხის გაცემა ამქვეყნიურ ცხოვრებაში ჩადენილ ქმედებებზე. ამის პარალელურად ეს იყო იმქვეყნიური ცხოვრების უპირატესობის განმტკიცება, რაც აბსოლუტურად უცხო იყო წარმართი არაბებისათვის. ალაჰის ნებით მკვდრების აღდგომის იდეა იწვევდა მუჰამადის მსმენელთა ყველაზე დიდ წინააღმდეგობას. თუმცა მექელებთან დამკვიდრებული იყო ძველი სემიტური წარმოდგენა ცხოვრების გაგრძელებაზე საფლავში, რამაც შემდგომ გავლენა მოახდინა მუსლიმურ წარმოდგენაზე სიკვდილის შესახებ.

მუსლიმურ თეოლოგიაში ესქატოლოგიური წარმოდგენების მთელი კომპლექსი გაერთიანებულია ტერმინში – *ალ-მა'ად* (დაბრუნება),[1] რომე-

---

[1] გარკვეულწილად ის არის *ალ-ახირას* სინონიმი. დაბრუნება გულისხმობს საწყისთან, შექმნის აქტთან დაბრუნებას.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

დამატებითი ლიტერატურა

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

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

ეროვნული ბიბლიოთეკა

თავი IV

მუსლიმთა საკულტო ნაგებობები

1. მეჩეთი

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

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

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

---

[1] აბუ ბაქრს საკუთარი ლოცვის ადგილი (*მასჯიდ*) ჰქონდა მექაში, თავისი სახლის ეზოში, ჭიშკრის უკან.

[2] ყურანი მკაცრად განსჯის „საწინააღმდეგო მეჩეთის" (*მასჯიდ ად-დირარ*) აშენებას. 9:108 აია მიუთითებს: „არასოდეს დადგე (სალოცავად) აქ. უფრო უმჯობესია დადგე იმ მეჩეთში, რომელიც პირველივე დღიდან ღვთისმოშიშებაზეა დაფუძნებული". გადმოცემის თანახმად, 630/31 წელს, ტაბუკის წინააღმდეგ ლაშქრობის დროს, ბანუ სალიმის ტომმა უთხრა მუჰამადს, რომ ააშენეს ახალი მეჩეთი და სთხოვეს ლოცვის შესრულება. მაგრამ ამ დროს მას გარდმოევლინა ეს აია, რადგანაც ეს მეჩეთი აგებული იყო მუნაფიკების მიერ მუჰამადის მოწინა-

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

623 წელს მოციქულის სახლის გვერდით მედინაში აშენდა კიდევ ერთი მეჩეთი (***მასჯიდ ან-ნაბ̄ი'***), სადაც დაკრძალულია მოციქული მუჰამადი და დღეს პილიგრიმთა მოლოცვის ობიექტია.[1] ერთი ტრადიციის თანახმად, მედინაში ჩასვლისას მუჰამადი იყო აბუ̄ ბაქრთან ერთად. მისი აქლემი გაჩერდა აბუ̄ აიუ̄ბის ეზოსთან, სადაც შეასრულა ლოცვა და ბრძანა იქ მეჩეთის აშენება. მეორე ტრადიციის თანახმად, მოციქული დაბინავდა აბუ̄ აიუ̄ბის სახლში, მაგრამ თავდაპირველად ის ლოცვას ასრულებდა აბუ̄ უმა̄მა ას'ადის სახლში, რომელსაც ჰქონდა სპეციალური ლოცვის ადგილი (*მასჯიდ*). მოგვიანებით მოციქულმა გამოთქვა სურვილი ამ ადგილის შეძენის და იქ მეჩეთის აშენების. მოგვიანო ტრადიციით კი, გაბრიელმა უბრძანა მას ალაჰის სახელით აეგო „ღმერთის სახლი".

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

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

აღმდეგის – აბუ̄ 'ა̄მირ არ-რა̄ჰიბის მითითებით სწორედ კუბას მეჩეთის საწინააღმდეგოდ.

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

საფლავების გამოყენება მეჩეთებად. აღნიშნულია, რომ ეს არის იუდეველთა პრაქტიკა: „როცა ღვთისმოსავი ადამიანი გარდაიცვლება, ისინი აშენებენ მასჯიდს მის საფლავზე".

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

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

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

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

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

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

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

მინარეთი [არაბ. *მანარა*] არის კოშკი, საიდანაც ლოცვისაკენ მოუწოდებს მუეძინი. პირველი მინარეთი (ქვის) ააგო 665 წელს ერაყის გამგებელმა – ზიḏāდ იბნ აბīჰიმ ბასრაში. ამის შემდეგ ხალიფა მუʻāვიḏამ

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

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

---

[1] XX საუკუნემდე ქააბას ჰქონდა 8 მინარეთი (ახლა არის 20 მინარეთი).

შედეგები და სხვა.[1] სადღესასწაულო ღვთისმსახურების დროს სპეციალურ ამაღლებულ ადგილას დგებიან ყურანის წამკითხველები. მიჰრაბის საწინააღმდეგო მხარეს არის მეჩეთის კარები.

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

მეჩეთისათვის აუცილებელია აგრეთვე წიგნთსაცავი, წყალსაცავი განბანვისათვის (*ჰავლ, ფისკიჲა*) და სათავსები. მეჩეთებში არის აგრეთვე ხის სადგამი დასაჯდომით, რომელიც განკუთვნილია მთხრობელების (*კᾱṣṣ*) ან მკითხველთათვის *(კᾱრი'),* და მაგიდით, რომელზეც დევს ყურანი. მას ეამბორებიან მორწმუნენი ლოცვის დროს. მეჩეთებში ყურანის გარდა ინახება სხვა რელიკვიებიც, ჩვეულებრივ წმინდანთა ნაშთები: წმინდა ნაწილები, ტანსაცმელი, ფეხსაცმელი და სხვა. მაგალითად, იმამ ჰუსაჲნის თავი ინახება მისივე სახელობის კაიროს მეჩეთის სკივრში (*ḥუნდუკ, თაბუთ*). ტრადიციების თანახმად, ისლამმა ქრისტიანული ტაძრებიდან აიღო საკმეველის (*ბუხურ*) გამოყენება. მუჰამადი წვავდა საკმეველს მეჩეთში. საკმეველი, ისევე როგორც სანთლები გამოიყენებოდა დაკრძალვის ცერემონიალის დროს. მუʻᾱვიჲა იყო პირველი, რომელმაც სურნელი დააპკურა ქააბას. მოგვიანებით, ხდებოდა ქააბას გაწმენდა ვარდის წყლით.

---

[1] მაგალითად, მოკლული ხალიფა ʻუსმᾱნის სისხლიანი პერანგი მინბარზე ჩამოკიდეს [ატ-ტაბარი, I, 3255].

ისლამის მოძღვრებით, სამი მეჩეთი ითვლება წმინდად: „აკრძალული მეჩეთი" (*მასჯიდ ალ-ჰარამ*) მექაში, *მოციქულის მეჩეთი* მედინაში და *ალ-აკსას მეჩეთი* იერუსალიმში.[1]

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

---

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

მასჯიდ ალ-აქṣā – მთავარი სიწმინდე ისლამში, რომელიც მდებარეობს იერუსალიმში, ალ-ჰარამ აშ-შარīფის სამხრეთ ნაწილში. ეს არის ყურანში [17:1] მოხსენიებული „უშორესი მეჩეთი", სადაც თითქოსდა გადაყვანილ იქნა მუჰამადი მექის წმინდა მეჩეთიდან (*ალ-მასჯიდ ალ-ჰარāმ*), „ღამით მოგზაურობის" შემდეგ. პირველი მცირე ზომის მეჩეთი ამ ადგილზე ააგო ხალიფა ʻუმარ I-მა. ხალიფა ალ-ვალīდ ბ. ʻაბდ ალ-მალიქმა შეცვალა ის კაპიტალური ნაგებობით 705-714 წწ.-ში. მეჩეთი ორჯერ დაზიანდა მიწისძვრის (746 და 1033 წელს) შედეგად და ხელახლა იქნა აშენებული ჯერ ʻაბასიანთა მმართველობის დროს, ხოლო მოგვიანებით ფატიმიანი ხალიფა აზ-ზāჰირის მიერ (1034 და 1036 წლებს შორის) და ეს სამუშაო დაასრულა ხალიფა ალ-მუსთანṣირმა 1065 წელს. ჯვაროსნები 88 წლის განმავლობაში იყენებდნენ ამ ადგილს გარნიზონად. მუსლიმმა მმართველმა ṣალāჰ ად-დīნმა დაიბრუნა მეჩეთი 1187 წელს და აღადგინა ის. დღეს მეჩეთი ღიაა არამუსლიმებისთვისაც განსაკუთრებულ შემთხვევებში. 2000 წელს ამ მეჩეთს უწოდეს „ინთიფāდა ალ-აქṣā" (ალ-აქსას ინთიფადა), როგორც ალ-აქṣāს წამებულთა ბრიგადებს.

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

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

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

ისლამში არ არსებობს წარმოდგენა საკულტო ტაძრის სიწმინდის შესახებ, არ არის აგრეთვე მისი კურთხევის ტრადიცია. ამიტომ მიტოვებული მეჩეთის გამოყენება სამოქალაქო საქმეებისათვის არ ითვლება მკრეხელობად. უმაᲒᲓანთა დროს დაშვებული იყო ქრისტიანების შესვლა მეჩეთებში შეზღუდვების გარეშე. არის ცნობა, რომ ხალიფა მუʿāვიᲓა იჯდა ხოლმე დამასკოს მეჩეთში თავის ქრისტიან ექიმთან – იბნ უსāლთან ერთად. აჰმად იბნ ჰანბალის თანახმად, მედინის მეჩეთში დაშვებული იყვნენ მხოლოდ *აჰლ ალ-ქითāბ* („წიგნის ხალხი") ან *აჰლ ალ-ʿაჰᲓ* („ხელშეკრულების ხალხი") და არა ურწმუნოები. მოგვიანებით, ქრისტიანებისათვის მეჩეთში შესვლაზე აკრძალვა მიეწერება უმაᲒᲓან ხალიფა ʿუმარ II-ს (717-720).

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

მეჩეთის საქმეებს წარმართავს ნāზირი ან ვალი. მეჩეთის შტატშია იმამი, ხატიბი, მუეძინი, ყურანის წამკითხავები (*კურრāʾ*) და მსახურები (*ხუᲓᲓāმ*): მეკარე (*ბāვვāბ*), წყლის მომტანი და სხვ.

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

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

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

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

---

[1] 'აბასიანთა დროს გამონაკლისი იყო ხალიფა ალ-მუჰთადῑ, რომელიც 869 წელს, ძველი ტრადიციის შესაბამისად, ყოველ პარასკევს კითხულობდა ხუტბას.

[2] 'აბასიანთა მმართველობის დროს მათ უნდა ცმოდათ შავი სამოსი.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ალ-ქააბა ზეციური ქააბას მიწიერ გამოვლინებად მიიჩნევა. ქააბას კუთხეები განლაგებულია დაახლოებით ქვეყნის ოთხი მხარის მიმართულებით. აღმოსავლეთის კუთხეს ეწოდება „შავი კუთხე" (*რუქნ ალ-ასვად*, ან უბრალოდ *არ-რუქნ*). აქ 1,5 მ სიმაღლეზე ჩადგმულია შავი ქვა (არაბ. *ალ-ჰაჯარ ალ-ასვად*) – ალაჰის ძლიერების სიმბოლო და ამ ადგილიდან მარმარილოს ქვაფენილზე (*მატāფ*), რომელიც გარს არტყია ქააბას, პილიგრიმები იწყებენ რიტუალურ შემოვლას – ტავāფს. აღმოსავლეთის კუთხეში ჩადგმულია კიდევ ერთი ქვა, რომელსაც „უბედნიერესი" (*ალ-ჰაჯარ ალ-ასʻად*) ეწოდება და პილიგრიმები მას მხოლოდ ხელით ეხებიან, არ კოცნიან. ჩრდილოეთის კუთხეს ეწოდება „ერაყისა" (*რუქნ ალ-ʻირāკი*), დასავლეთისას – „სირიისა" (*რუქნ აშ-შāმი*), ხოლო სამხრეთისას - „იემენისა" (*რუქნ ალ-იამანი*). 4 მთავარი კარის გარდა, მეჩეთს აქვს 45 შესასვლელი. ტაძრის ოთხივე კედელზე არის შავი გადასაფარებელი (*ქისვა*),[1] რომლის კალთებიც მიწაზეა დამაგრებული სპილენძის რგოლებით. ღიაა მხოლოდ

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

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

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

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

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

2. მუსლიმ წმინდანთა საფლავები /მაზარი, მაშჰადი/

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

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

სუნიტმა ʻალიმებმა (ʻულამა'), რომლებიც ისლამის სიწმინდის დამცველებად გამოვიდნენ, ზიᲂ̄არა „სიახლედ" (*ბიდʻა*) გამოაცხადეს, რადგანაც ამის შესახებ არ არის მოხსენიება ყურანსა და სუნაში. ჰადისთა კანონიკურ კრებულებში (IX ს.) გაკიცხულია მიცვალებულთა დატირება, საფლავების მონახულება (*ზიᲂ̄არათ ალ-კუბ̄ურ*) და საფლავებზე ლოცვის აღვლენა. მაგალითად, *იბნ ჰ̣ანბალმა* (გარდ. 855 წ.) თავდაპირველად აკრძალა ყურანის დეკლამირება სამგლოვიარო ცერემონიის დროს, მაგრამ შემდეგ აზრი შეიცვალა. თუმცა ზიᲂ̄არა დაგმობილია ჰანბალიტურ ʻაკ̄იდებში (დოგმატურ კრებულებში), *იბნ თაᲂმიᲂას* (გარდ. 1328წ.) თხზულებებში, რელიგიურ პრაქტიკაში და ვაჰაბიტთა ნაშრომებში. X საუკუნის შუა წლებამდე მოციქულის საფლავი არ იყო მოლოცვის ობიექტი, ხოლო ʻალ̄ის დაკრძალვის ადგილი – ცნობილი. ამის პარალელურად, უკვე IX ს-ის ბოლოს დაფიქსირებულია მავზოლეუმების (*კუბბა*) და მეჩეთების

მშენებლობა ასჰაბთა და ცნობილ მუსლიმ მეცნიერთა საფლავებზე. *იბნ თაიმიიდა* განასხვავებდა მწვალებლურ ზიარას (*აზ-ზიიარა ალ-ბიდ'იიდა*), რომელიც დაკავშირებულია წარმართებთან, ქრისტიანებთან და იუდეველებთან და კანონიერი ზიარას (*აზ-ზიიარა აშ-შარ'იიდა*), რომელიც მოწონებული იყო მოციქულის მიერ. ის აგრეთვე მიუთითებდა, რომ ქრისტიანთა და იუდეველთა სასაფლაო არ შეიძლება მდებარეობდეს მორწმუნეთა სასაფლაოს ახლოს. ცნობილი თეოლოგი *ალ-ლაზალ* (გარდ. 1111წ.) შიიტურ ტრადიციებზე და მოციქულის სუნაზე დაყრდნობით (მუჰამადმა მოინახულა თავისი დედის საფლავი), დასაშვებად მიიჩნევდა საფლავების მოლოცვას და მიცვალებულთა მოხსენიებას.

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

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

დეს სახით მექისაკენ (*კიბლა*) და წარმოთქვას სპეციალური მისალმება – *ზიჲარა-ნāმა*.

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

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

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

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

რი სახელმძღვანელოები (*ქითāბ აზ-ზიდāრāთ*, *ქითāბ ალ-მაზāრ*, ან *მანāსიქ*), რომლებიც შედგენილია ცნობილი თეოლოგების [ალ-ჰასან ბ. 'ალī ალ-ქუფī (გარდ. 838/39წ.); იბნ კūლūჲა (978/79წ.); აშ-შაიხ ალ-მუფīდი (გარდ. 1022წ.) და იბნ დāვūდ ალ-კუმმī (გარდ. 978 ან 989წ.)] მიერ.

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

იმამ 'ალīს მაშჰადი ან-ნაჯაფში. გადმოცემით, 'ალīმ ანდერძი დაიბარა, რომ ის დაეკრძალათ ბედუინთა ტრადიციის შესაბამისად – მისი გვამი აქლემზე გადაეკიდათ, აქლემი გაეშვათ უდაბნოში და სადაც ის ჩაიჩოქებდა, იქ დაეკრძალათ. ეს მოხდა ქუფიდან 10 კმ-ზე. საფლავზე [*მაშჰად 'ალī*] არის ბორცვი, აქედან წარმოდგება ქალაქ ნაჯაფის სახელწოდება. 'ალīს საფლავზე მეჩეთი პირველად აშენდა 977 წელს, ბუვეიანი მმართველის 'აღუდ ად-დაულას მიერ. მოგვიანებით ის განადგურდა ხანძრისაგან და1086 წელს ხელახლა ააშენა სელჩუკმა სულტანმა მალიქ-შāჰ I-მა (1072-1092). მეჩეთი მთლიანად მოოქრულია, ხოლო გუმბათზე ტრადიციული ნახევარმთვარის ნაცვლად არის 'ალīს ხელი. მეჩეთს აქვს ორი მინარეთი. მეჩეთის ეზოს ცენტრში 'ალīს მავზოლეუმია, რომლის კედლები ნახევრამდე მოპირკეთებულია მარმარილოთი, ზედა ნაწილი მორთულია ორნამენტებით, ხოლო ყურანის ციტატები ოქროს ასოებით არის შესრულებული.

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

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

ალ-კაზიმაჲნში, ბაღდადის ახლოს, არის მე-7 და მე-9 იმამების ალ-კაზიმის და ალ-ჯავადის საფლავები (მაშჰადი); სამარაში (სამარრა') დაკრძალულია მე-10 და მე-11 იმამები – ალ-ჰადი და ალ-'ასქარი. მე-8 იმამი 'ალი არ-რიდა დაკრძალულია სანაბადში, რომლის გარშემოც გაშენდა ქალაქი მაშჰადი. სხვა იმამების საფლავები და მოციქულის ქალიშვილის ფატიმას საფლავი არის მედინაში, ალ-ბაკი'-ს (*ბაკი' ალ-ღარკად* ან *ჯანნათ ალ- ბაკი'*) სასაფლაოზე. შიიტები იმამებთან ერთად პატივს მიაგებენ მათ შვილებსაც (ვაჟებს და ქალიშვილებს – იმამზადა და საიიდა ან ბიბი). იმამზადას შორის ყველაზე ცნობილია საიიდ მუჰამმადის ('ალი ალ-ჰადის ვაჟი) მაშჰადი ბალადში, სამარას სამხრეთით და შაჰ 'აბდ ალ-აზიმ ალ-ჰუსაინისა – რაიიში; მოციქულის ოჯახის (აჰლ ალ-ბაით) წმინდანი-ქალების საფლავებს შორის საყოველთაოდ ცნობილია საიიდა ზაინაბ ბინთ 'ალის და საიიდა რუკაიია ბინთ ალ-ჰუსაინისა – დამასკოში; საიიდა ზაინაბის და ნაფისასი — კაიროში, ბიბი ფატიმას, მუსა ალ-კაზიმის ქალიშვილისა – ყუმში; მე-12 იმამის დედის, ნარჯის ხათუნის და მე-10 იმამის 'ალი ალ-ჰადის ქალიშვილის, ჰაქიმას საფლავები – სამარაში. ამის გარდა, შიიტები მოილოცავენ ცნობილ შიიტ სწავლულთა და სუფი შაიხების საფლავებს.

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

სუფიებისთვის მათი წმინდანების საფლავთა მონახულება მედიტაციისა და ღვთის წყალობის ძიების წყაროა. ჩრდ. აფრიკაში ზიარა ცოცხალი სუფი შაიხების მოხილვაცაა.

მოციქულებთან, იმამებთან და წმინდანებთან მჭიდროდ არის დაკავშირებული მათი რელიკვიების (ასარ, მხ. რ. ასრ – „ნარჩენები, ნიშნები, ძეგლები") თაყვანისცემაც. ისლამში გავრცელებული იყო წმინდანთა რელიკვიებით (სამოსი, სამლოცველო ხალიჩები, ფეხსაცმელი, ჩალმა და სხვ.) ვაჭრობა.

იმამ ჰუსაინ ბ. ‘ალის მაშჰადი ქარბალაში. ჰუსაინი დაკრძალულია ნეჯეფიდან 80 კმ-ზე – ქ. ქარბალაში. სახელწოდება ქარბალა [ქარბალა’] მომდინარეობს გამოთქმიდან – *კარბ ალ-ილაჰა* („ღმერთების ახლოს”) ან *ალ-კურბ ვა-ლ-ბალა’* („მწუხარება და უბედურება”). ჰუსაინის დაკრძალვის ადგილას (*კაბრ ალ-ჰუსაინ*) გაშენდა მეჩეთი – *მასჯიდ ალ-ჰუსაინიიდა* (დაახლ. 684 წ. ააშენა მუხთარ ბ. აბი ‘უბაიდ ას-საკაფიმ, გარდ. 687წ.), რომელსაც აქვს ოქროს მალალი გუმბათი. მასზე დგას 2 პატარა მინარეთი და ფრიალებს შავი დროშები ტრაურის ნიშნად. მეჩეთის ეზოს შუაში არის ჰუსაინის მავზოლეუმი – *მაშჰად ალ-ჰუსაინ*, რომელსაც მოილოცავენ პილიგრიმები. მისი აშენების თარიღი ცნობილი არ არის, მაგრამ ის ითვლება პირველ მაშჰადად.

პირველად, 65/684-5 წელს, სულაიმან ბ. ჩურადმა (‘ალის მიმდევარი) მოინახულა ჰუსაინის საფლავი თავის მიმდევრებთან ერთად და დარჩა იქ ერთი დღე და ღამე [ატ-ტაბარი, II, 545]. როდესაც ქარბალა პილიგრიმობის ადგილად გადაიქცა, ის ცნობილი გახდა როგორც „მაშჰად ალ-ჰუსაინ”. ხალიფა ალ-მუთავაქილმა 236/850-1 წელს გაანადგურა საფლავი და მინაშენები და აკრძალა წმინდა ადგილების მონახულება მძიმე სასჯელის მუქარით. თუმცა იბნ ჰაუკალი 366/977 წელს მოიხსენიებს დიდ მავზოლეუმს ჰუსაინის საფლავზე, რომელსაც მის დროს ხშირად მოინახულებდნენ პილიგრიმები. 979-80 წელს ბუვეიანმა მმართველმა ‘ადუდ ად-დაულამ ორი წმინდა ადგილი – მაშჰად ‘ალი და მაშჰად ალ-ჰუსაინი თავისი სპეციალური მფარველობის ქვეშ მოაქცია. 1016 წელს ხანძრის შედეგად დაიწვა მეჩეთის გუმბათი, მაგრამ მალე აღადგინეს. ჰუსაინის საფლავზე პილიგრიმობას ასრულებდა მრავალი მუსლიმი მმართველი: სელჩუკი მალიქ შაჰი (1086-7წ.), ილხანი ღაზანი (1303წ.), სულტანი სულაიმანი (1534-5წ.), სეფიანთა დინასტიის შაჰები და სხვა. 1215/1801 წელს ქ. ქარბალა დაანგრიეს ვაჰაბიტებმა (12000), დახოცეს დაახლ. 3 000 მცხოვრები, დაანგრიეს ჰუსაინის მავზოლეუმიც, განსაკუთრებით დააზიანეს მეჩეთის მინარეთი და გუმბათი. გადმოცემით, სწორედ გუმბათში საიდუმლოდ ინახებოდა მდიდარი ერაყელი და ირანელი შიიტების შეწირულობები, მაგრამ მძარცველებმა სამალავს ვერ მიაგნეს. მთელი მსოფლიოს შიიტებმა მიიღეს მონაწილეობა ჰუსაინის მეჩეთის აღდგენაში.

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

ეროვნული ბიბლიოთეკა

დამატებითი ლიტერატურა

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

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

თავი V

ისლამური დღესასწაულები და რიტუალი

1. ჰიჯრის კალენდარი

ცნობილია მთვარისა და მზის ჰიჯრის კალენდრები [*ალ-თაკვი̄მ ალ-ჰიჯრი̄*]. მთვარის კალენდარი გავრცელებულია ახლო და შუა აღმოსავლეთის უმეტეს მუსლიმურ ქვეყანაში, მზისა – ირანში, ავღანეთსა და თურქეთში. ხალიფა უმარ I-ის დროს, 638 წელს, ჰიჯრა (622წ.) გამოცხადდა მუსლიმური წელთაღრიცხვის დასაწყისად.[1] თუმცა ახალი წელთაღრიცხვის საწყის დღედ აღებულ იქნა არა უშუალოდ მუჰამადის მედინაში ჩასვლის თარიღი (8 ან 12 რაბი̄‘ ალ-ავვალ = 622 წ. 20 ან 24 სექტემბერი), არამედ ახალი წლის პირველი თვის – მუჰარრამის პირველი დღე, რომელიც შეესაბამება 622 წლის 16 ივლისს.

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

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

---

[1] 638 წლამდე მოქმედებდა წელთაღრიცხვა, რომელიც იწყებოდა 570 წელს – სპილოს წელს.

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

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

თვეების არაბული სახელწოდებები

1. მუჰარამი (*მუჰარრამ*)
2. საფარი (*ṣაფარ*)
3. რაბი ალ-ავალი (*რაბი' ალ-ავვალ*).
4. რაბი ას-სანი (*რაბი' ას-სანი ან რაბი' ალ-ახირ*)
5. ჯუმადა ლ-ულა (*ჯუმადა-ლ-ულა*)
6. ჯუმადა ლ-ახირა (ჯუმადა-ლ-ახირა)
7. რაჯაბი (*რაჯაბ*)
8. შაბანი (*შა'ბან*)
9. რამადანი (*რამადან*)
10. შავალი (*შავვალ*)
11. ზუ ლ-კა'და (ზუ-ლ-კა'და)
12. ზუ ლ-ჰიჯჯა (*ზუ-ლ-ჰიჯჯა*)

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

---

[1] ზოგიერთი ყურანის კომენტატორის თანახმად, ისლამამდელი არაბები ყოველ მეოთხე წელიწადს ნაკიანად აცხადებდნენ და ერთ თვეს უმატებდნენ.

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

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

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

2. ისლამური დღესასწაულები

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

კანონიკური დღესასწაულები

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

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

რივ ცხვარი, ხარი, თხა ან აქლემი) შეწირვა.[1] პილიგრიმები მსხვერპლშეწირვის რიტუალს ასრულებენ მინას დაბლობზე. თუმცა, მსხვერპლშეწირვა ტარდება მთელ ისლამურ სამყაროში. ისლამური სამართალი უშვებს მსხვერპლშეწირვას ურწმუნოთა ქვეყნებშიც, ყველგან სადაც შეიძლება იყვნენ მუსლიმები.

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

დღესასწაულის რიტუალში შედის სპეციალური ლოცვა – *ṣალāთ ალ-ʿīდაინ*,[3] რომელიც შედგება ორი რაქათისაგან და ითვალისწინებს უფრო მეტი თაქბირების წარმოთქმას. ლოცვის წინ აუცილებელია სრული

---

[1] მუსლიმური მოძღვრების თანახმად, ყოველმა ადამიანმა სიკვდილის შემდეგ საიქიოში უნდა გაიაროს ბეწვის ხიდზე (*ṣირāṭ*). ვინც მსხვერპლს შესწირავს, ის საიქიოში მსხვერპლად შეწირულ პირუტყვზე შეჯდება და ბეწვის ხიდზე ადვილად გაივლის.

[2] ტრადიციულად სამსხვერპლო ცხოველის ხორცი იყოფა სამ ნაწილად: პირველი – საკვებად და გამასპინძლებისათვის, მეორე – შესანახად, მესამე ნაწილი ურიგდებათ ახლობლებს, მეზობლებს, უქონელებს და გაჭირვებულებს.

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

განწმენდის აქტის შესრულება – ღუსლ. სადღესასწაულო რიტუალიდან გამორიცხულია აზანი და იკამა. მათ ნაცვლად წარმოითქმის უფრო ძველი ფორმულა: „აṣ-ṣალāთ ჯამი'ათან", რაც ნიშნავს „ლოცვა – ერთად". ლოცვის შემდეგ მეჩეთში ან სპეციალურ ღია მოედანზე (*ნამაზგაჰ*)[1] იკითხება ხუტბა, რომელიც იწყება ალაჰისა და მისი მოციქულების შექებით, მსხვერპლშეწირვის მნიშვნელობის განმარტებით. მხოლოდ სადღესასწაულო ლოცვის შემდეგ სრულდება მსხვერპლშეწირვის რიტუალი.

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

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

'ōდ ალ-ფიტრ [ან *'ōდ აṣ-ṣალირ* - მცირე დღესასწაული; თურქ. *ქუჩუკ-ბაირამ, ურაზა-ბაირამ* ან *შექერ-ბაირამ*] – ხსნილობის დღესასწაული, რომელიც უკავშირდება მარხვის დასრულებას. დღესასწაული იწყება შავვāლის თვის პირველ რიცხვში, მზის ამოსვლის შემდეგ და გრძელდება 3 დღე. ამ დღესასწაულის დაწყების წინ ოჯახის ყველა წევრმა უნდა გადაიხადოს *ზაქათ ალ-ფიტრ*[2] ან *ṣადაკა ალ-ფიტრ*, რაც იკრიბება მეჩეთში და ურიგებენ ღარიბ-ღატაკებს მოწყალების სახით.

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

---

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

[2] *ზაქათ ალ-ფიტრ* შეადგენს დაახლ. 2 კგ-ის ოდენობით სურსათ-სანოვაგეს (ხორცი, ფინიკი, ბანანი, ქიშმიში და სხვ.) ან მის ეკვივალენტს. ამ ზაქათის დანიშნულება არის განწმენდა ადამიანების და არა ქონების. ამიტომ ამ გადასახადს იხდის ოჯახის ყველა წევრი.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

მავლიდი, *მავლიდ ან-ნაბ̄ი* ან *მ̄ილ̄ად ან-ნაბ̄ი* (*მავლიდ*[1] – დაბადების დრო, დაბადების ადგილი) – მუჰამადის დაბადების დღისადმი მიძღვნილი დღესასწაული. მავლიდ ან-ნაბ̄ი აღნიშნავს აგრეთვე მუჰამადის დაბადების ადგილს – სახლს მექაში (დღეს *სუ̄ქ ალ-ლაე̣ლ*), რომელიც იყიდა ხაე̣ზურანმა (გ. 789), ხალიფა ჰ̄არუ̄ნ არ-რაშ̄იდის დედამ და სალოცავ ადგილად გადააქცია. მრავალი პილიგრიმი მოინახულებს ამ ადგილს ჰაჯის დროს მედინაში მოციქულის საფლავთან ერთად. მუჰამადის დაბადების ზუსტი თარიღი არ არის ცნობილი. სუნიტი მუსლიმები მავლიდს ზეიმობენ მუჰამადის გარდაცვალების დღეს – მუსლიმური კალენდრით 12 *რაბ̄ი‘ ალ-ავვალი*. შიიტი მუსლიმები მავლიდს აღნიშნავენ 17 რაბ̄ი‘ ალ-ავვალში, რაც უკავშირდება შიიტთა მეექვსე იმამის – ჯა‘ფარ ას̣-ს̣ა̄დიკის დაბადების დღეს.

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

მუსლიმი თეოლოგების ერთმა ნაწილმა (მაგ. ჰანბალიტმა იბნ თაიმიე̣ამ) მავლიდი თავდაპირველად მიიჩნია „სიახლედ" (*ბიდ‘ა*), რაც ეწინააღმდეგება ისლამურ პრინციპებს და არ იყო პრაქტიკაში არც მუჰამადის და არც მისი უახლოესი მიმდევრების დროს. თუმცა ავტორიტეტულ კანონთმცოდნეთა შეთანხმებული გადაწყვეტილებით (*იჯმა‘*) მავლიდი გამოცხადდა „მოწონებულ სიახლედ" (*ბიდა‘ ჰასანა*). დღესაც მავლიდის აღნიშვნას მრავალი მოწინააღმდეგე ჰყავს: ვაჰაბიტები, ეგვიპტელი მოდერნისტები, ინდოეთის მუსლიმები (დეობანდის სექტა).

---

[1] *მავლიდი* აღნიშნავს აგრეთვე წმინდა იმამების, სუფი შაიხების დაბადების ან სიკვდილის თარიღებისადმი მიძღვნილ დღესასწაულს.

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

ალ-ისრა' ვა-ლ-მი'რაჯ [„ღამით მოგზაურობა და ამაღლება"] – მოციქულ მუჰამადის ღამით მოგზაურობა მექიდან იერუსალიმში, რომელიც დასრულდა მეშვიდე ცაზე „ამაღლებით". ყურანში ნათქვამია, რომ ალაჰმა ღამით გადაიყვანა თავისი მონა (მუჰამადი) მექის წმინდა მეჩეთიდან (*მასჯიდ ალ-ჰარამ*) უშორეს მეჩეთში (*მასჯიდ ალ-აქსა*), რომლის გარშემო ადგილი აკურთხა ალაჰმა [17:1].

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

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

ველობის პერიოდში მექა ემორჩილებოდა ʻაბდ ალლაჰ იბნ აზ-ზუბაირს, რის გამოც ʻაბდ ალ-მალიქი ხელს უწყობდა ყოველწლიურად კუბბათ ასსახრას მონახულებას, რასაც უნდა შეეცვალა ჰაჯი. მუსლიმური ქვეყნების უმეტესობაში „მირაჯი" არის რელიგიური და სახელმწიფო დღესასწაული.

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

ლაᲂლათ ალ-ბარაʼა [არაბ. „შექმნის ღამე"; სპარს. *შაბ-ი ბარათ*] – „განთავისუფლების (ცოდვების შენდობის) ღამე", აღინიშნება შაʻბანის

---

[1] ეს ჩვეულება ასოცირდება ბერების ასკეტიზმთან. თვითონ მოციქული ამ ათ დღეს ატარებდა მედინის მეჩეთში. აქედან გამომდინარე, ჰადისების თანახმად, *iʻთიქᾱფ* აუცილებლად უნდა შესრულდეს მთავარ მეჩეთში (*ჯᾱმიʻ*).

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

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

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

---

[1] X-XI სს-ში შა'ბანის თვის 14-დან 15-მდე ღამე („ლაᲂლათ ალ-კადრ"-თან ერთად) ითვლებოდა აგრეთვე „ბედისწერის ღამედ".

მოსაზრებების გამო დაუშვეს სამგლოვიარო „შეკრებების" სა[illegible] ჩატარება. თუმცა ხალიფა ალ-მუთავაქილის დროს (847-861), რომელიც ატარებდა ანტიშიიტურ პოლიტიკას, ალ-ჰუსაჲნის საფლავი განადგურდა (850წ.), ხოლო თა'ზიჲა აიკრძალა. ბუვეიანთა მმართველობის დროს ერაყში თა'ზიჲა-მ მიიღო ოფიციალური დღესასწაულის სტატუსი. 963 წელს ბაღდადში პირველად საზეიმოდ აღინიშნა თა'ზიჲა.

ირანში და ერაყში თა'ზიჲა ეწყობა მეჩეთების, მედრესეების ეზოებში და სპეციალურ შენობებში (თაქიია, ჰუსაჲნია),[1] სადაც იდგმება კარვები, რომლებშიც თავსდება საკაცეები მოწამეთა სიმბოლური ცხედრებით. თა'ზიჲა იწყება მოლა-როუზეხანის (მას აცვია შავი ხალათი და ახურავს შავი ჩალმა) ქადაგებით, მას მოსდევს ყმაწვილთა გუნდის სიმღერა და სამგლოვიარო პროცესია – *აზᾱ*, რომელსაც თან ახლავს მორწმუნეთა თვითგვემა და სამი ნაწილისაგან შედგება: პირველში მონაწილეობენ შავ პერანგებში ჩაცმული მუსლიმები, რომლებიც მკერდში მუშტებს იცემენ; მეორეში (*აზᾱ ზანᾱჯირ*) მონაწილეობენ შავ გრძელ პერანგში ჩაცმული მუსლიმი მამაკაცები, რომლებიც ტანზე (მხრებზე და ზურგზე) ირტყამენ ჯაჭვებს, იხევენ პერანგებს და სხეულის ნაწილებს ისერავენ დანებითა და ხანჯლებით (*ზანᾱჯირ*). მესამე პროცესიაში – *აზᾱ კამატ* (კიმატრ) მონაწილეობენ მუსლიმები, რომლებმაც აღთქმა დადეს, რომ შეასრულონ რიტუალი. მათ გადაპარსული აქვთ თავი (შუბლიდან კეფამდე ფართო ზოლი) და გრძელი ხმლით იყენებენ ჭრილობებს, სისხლი სახეზე ჩამოსდით და ასე აგრძელებენ მსვლელობას. თითოეულ პროცესიას მიჰყვება წინამძღოლი – *ჰᾱდი*, რომელიც ხმამაღლა მოუთხრობს შეკრებილ მორწმუნეებს ქარბალას ტრაგედიის და ალ-ჰუსაჲნის მოწამეობრივი სიკვდილის შესახებ. მორწმუნენი იმეორებენ მის მიერ წარმოთქმულ ფრაზებს. იდგმება თეატრალიზებული წარმოდგენები, სადაც აღწერილია ალ-ჰუსაჲნის რაზმის გზა მედინიდან ერაყში. ალ-ჰუსაჲნის, მისი ძმის 'აბბᾱსის და სხვა მოწამეთა როლებს ასრულებენ პროფესიონალი მსახიობები[2]. ალ-ჰუსაჲნის მკვლელების – ხალიფა ჲაზიდის (680-683) და მისი სამხედრო რაზმის წინამძღოლის შიმრის სახელები შიიტებთან გახდა წყევლის სინონიმი. მსვლელობას თან ახლავს საყვირების ხმა და ისმის შეძახილები: „შაჰ ჰუსაჲნ, ვაჰ ჰუსაჲნ"! ანუ შაჰიდ (მოწამე) ჰუსაინ, ვაჰ-ჰუსაინ! აქედან წარმოდგება აშურას სხვა სახელწოდებაც – შაჰ-სეი, ვაჰ-სეი.

---

[1] პირველად X საუკუნეში ბაღდადში, ალეპოსა და კაიროში გაჩნდა სპეციალური სახლები (ჰუსაინიიჲათ), სადაც ტარდებოდა თა'ზიჲა.

[2] ზოგიერთი მკვლევარი თვლის, რომ სპარსული თეატრის დაარსება სათავეს სწორედ ამ მისტერიებიდან იღებს. პოეზიაში ჩამოყალიბდა თა'ზიჲა-ს ჟანრი.

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

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

---

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

უახლოვდება ადამიანებს. განსაკუთრებით ახლოს არის ის 27 რამადანის ღამეს (*ლაᲂლათ ალ-კადრ*). გადმოცემით, ამ წმინდა თვეზე მოდის მრავალი თარიღი, რომლებიც უკავშირდება მნიშვნელოვან ისტორიულ მოვლენებს ადრეულ ისლამში. 6 – ჰუსაᲂნ ბ. 'ალᾱს დაბადების დღე. 10 – ხადᾱჯას დაბადების დღე. 17 – ბადრთან ბრძოლის დღე. 19 – მექის ალების დღე. 21 – 'ალᾱს მოწამეობრივი აღსასრულის დღე. 22 – 'ალᾱს დაბადების დღე. რამადᾱნის თვეში ყურანის კითხვას განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა.

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

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

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

3. მუსლიმური რიტუალი

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

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

---

[1] ეს პროცედურა ფართოდ იყო გავრცელებული ჯიბუტსა და ეგვიპტეში, მაგრამ შესაბამისი კანონით აიკრძალა 1995-1997 წლებში.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

დამატებითი ლიტერატურა

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

ეროვნული ბიბლიოთეკა

თავი VI

ყურანი, სუნნა და ჰადისები

1. ყურანი – მუსლიმთა წმინდა წიგნი

ყურანი [არაბ. *ალ-კურ'ān*[1] – ხმამაღლა კითხვა] – მუსლიმთა წმინდა წიგნი, ალაჰის მიერ მუჰამადისადმი გარდმოვლენილი გამოცხადებების კრებული.[2] ის არის რელიგიური კანონების (შარიათის) პირველწყარო, რომელიც მოიცავს მუსლიმთა ცხოვრების ყველა ასპექტს.

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

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

---

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

[2] ზოგიერთ ევროპელ მკვლევართა ნაშრომებში ყურანი განსაზღვრულია როგორც „ისლამის ბიბლია". თუმცა ამ აზრის მოწინააღმდეგეები ხაზს უსვამენ, რომ ყურანი განსხვავდება სხვა რელიგიების წმინდა წიგნებისაგან. მათი განმარტებით, ყურანი არის უშუალო გამოცხადება, მუჰამადი კი – მხოლოდ მისი პასიური გადმომცემია.

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

ყურანში აისახა როგორც წარმართული სამყარო, ისე მონოთეიზმის, ახალი სოციალური ინსტიტუტებისა და ეთიკურ-კულტურული ნორმების დამკვიდრების პროცესი. მუჰამადის ქადაგებათა მთავარი იდეა არის ერთღმერთიანობა. ყურანში ალაჰი სიცოცხლის პირველსაწყისი და სამყაროს შემოქმედია. მრავალღმერთიანობა ყურანში განიკიცხება და სასჯელი ამისათვის არის წამება „ამქვეყნიურ" და „იმქვეყნიურ" ცხოვრებაში.

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

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

მუჰამადის სიცოცხლეში ყურანის ტექსტი ზეპირად გადაიცემოდა. ითვლება, რომ მუჰამადმა ვერ მოასწრო მიღებული გამოცხადებების შეკრება, რომელსაც ოფიციალური სტატუსი ექნებოდა. არსებობს მითითებები იმაზე, რომ მოციქულმა თავისი მოღვაწეობის პერიოდში დაიწყო ამ სამუშაოს შესრულება. მას სურდა შეედგინა იუდეველთა და ქრისტიანთა მსგავსი წმინდა წიგნი, მაგრამ სამუშაოს დასრულებამდე გარდაიცვალა. თუმცა გამოცხადებები შენახულ იქნა მისი მდივნებისა და მიმდევრების ჩანაწერებში. ტრადიცია გადმოგვცემს იმ მუსლიმთა სახელებს, რომელთაც შეკრიბეს მუჰამადის ქადაგებები მის სიცოცხლეში და მისგან დამოუკიდებლად. მათ შორის დასახელებულია: ʿალ̄, სა̄ლიმა და აბუ̄ მუსა, ʿუსმა̄ნ ბ. ʿაფფა̄ნი, ხა̄ლიდ ბ. საʿ̄დი, უბა̄ძა ბ. ქაʿბი. სხვადასხვა წყაროები ასახელებენ სხვა პირებს, რომლებიც იწერდნენ მოციქულის გამოცხადებებს.[1]

---

[1] დასახელებულია დაახლოებით 42 ადამიანი, რომლებიც მუჰამადთან მუშაობდნენ მდივნებად (გადამწერებად). მათ შორის: აბუ̄ ბაქრი, ʿუმარი, ზუბა̄რ ბ. ʿავვა̄მი, ʿაბდ ალლა̄ჰ ბ. საʿდი, ხა̄ლიდი და აბანი (საʿ̄დის შვილები), ჰანზ̣ალა ბ.

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

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

ხალიფა ʻუსმანის ბრძანებით დაიწყო წმინდა ტექსტის მთელი მუსლიმური თემისათვის ერთიანი რედაქციის შედგენა. ასეთი ტექსტი შედგენილ იქნა 650-656წწ.-ში სპეციალური კოლეგიის მიერ, რომელსაც ხელმძღვანელობდა ზაიდ ბ. საბითი. ყურანის ტექსტის შედგენაში ზაიდთან ერთად მონაწილეობდა 3 ცნობილი მექელი: ʻაბდ ალლაჰ ბ. აზ-ზუბაირი, საʻიდ ბ. ალ-ʻასი და ʻაბდ არ-რაḥმან ბ. ალ-ḥარისი. ზოგიერთი მკვლევარი უარყოფს ამ აზრს. გადმოცემით, ყურანის შედგენის დროს, დიალექტიკური განსხვავების შემთხვევაში უპირატესობა უნდა მინიჭებოდა არაბული ენის მექის (კურაიშის) დიალექტს. ტექსტი დაეფუძნა მედინაში შემორჩენილ ერთ-ერთ ვერსიას, სხვა ჩანაწერების გათვალისწინებით, რომელთა სანდოობა დგინდებოდა ორი მოწმით.[1] ამ ეტალონის (*იმამ*) ასლები

რაბიʻ, მუʻაიკაბ ბ. აბუ ფაṭიმა, ʻაბდ ალლაჰ ბ. რავაḥა და სხვ. არის მოსაზრება, რომ მუჰამადმა პირადად შეკრიბა ალაჰის გარდმოვლენილი მრავალი გამოცხადება, დაალაგა ისინი განსაზღვრული თანამიმდევრობით და მისმა მიმდევრებმა იცოდნენ ეს თანამიმდევრობა და მისდევდნენ მას.

[1] მოციქულის დროს მრავალი მუსლიმი იყო, რომელთაც ზეპირად იცოდნენ მთელი ყურანი და შეეძლოთ მისი ციტირება. მათ ეწოდებათ ყურანის წამკითხველები – კურრაʼ. მათ შორის დასახელებული არიან: აბუ ბაქრი, ʻუმარი, ʻუსმანი, ʻალი, ტალḥა, იბნ მასʻუდი, სალიმ ბ. მუʻკიბი (გარდ. 633წ.), აბუ ჰურაირა. მოციქუ-

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

ყურანის ტექსტის უნიფიკაციაში მთავარი როლი შეასრულა ყურანის მეცნიერებებში ავტორიტეტმა, იბნ აბᾱ დავუდის მოწაფემ – *იბნ მუჯᾱჰიდმა* (859-935), რომელიც მუშაობდა ბაღდადში. მას მფარველობდა ორი ცნობილი ვეზირი (იბნ მუკლა და იბნ ʻᾱისა). იბნ მუჯᾱჰიდის თხზულების სათაურია – „ალ-კირᾱʼᾱთ ას-საბʻა" [„კითხვის 7 წესი"], სადაც მისი დასკვნით მხოლოდ კითხვის 7 წესს (რომელიც შეადგინეს VIII საუკუნის ავტორიტეტულმა მეცნიერებმა) აქვს კანონიერი ძალა. შესაბამისად, სხვა ვარიანტების (*ალ-იხთიდᾱრ*) გამოყენება აიკრძალა. მან უარყო აგრეთვე ʻალᾱ ბ. აბᾱ ტალიბის „კითხვის წესიც". პრაქტიკაში გავრცელება პოვა იბნ მუჯᾱჰიდის მხოლოდ ორმა ვარიანტმა: ქუფურმა და მედინურმა.

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

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

[1] ʻუსმᾱნისეული ყურანის ასლები, რომელსაც თითქოსდა აქვს ხალიფა ʻუსმᾱნის სისხლის კვალი, ინახება რამდენიმე ქალაქში: ტაშკენტში (უზბეკეთის მუსლიმთა სამმართველოს ბიბლიოთეკა), კაიროში (ალ-ḥუსაინის მავზოლეუმი), სტამბულში (ისლამური ძეგლების და ტოპკაპი-სარაის მუზეუმი). მათ შეიძლება მიეკუთვნოს ყურანის ერთ-ერთი ლონდონის ხელნაწერი, თავის დროზე ინდოეთიდან წამოღებული და ერთი ხელნაწერი, რომელიც ინახება სანქტ-პეტერბურგში და უზბეკეთის რიგ ბიბლიოთეკებში.

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

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

ყურანის კითხვის წესებში (*კავა'იდ ალ-კირა'ათ*) განსაკუთრებულ როლს თამაშობდა პაუზის დასმის რეგლამენტაცია. მუსლიმურმა ტრადიციამ შემოგვინახა ინფორმაცია 10 ან 17 პაუზის შესახებ, რომლებსაც იცავდა თვითონ მუჰამადი. გარკვეული მუშაობის შემდეგ შეირჩა ყურანის რეჩიტატივის 5 სტილი: *თაჰკიკ, ჰადრ, თართილ, თადვირ* და *მუჯავვად*.[1]

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

ყურანის კონკორდანსებიდან უმნიშვნელოვანესია გ. ფლიუგელისა და აბდ ალ-ბაკის შრომები.[2]

---

[1] *თაჰკიკ* – ტექსტის წაკითხვის ნელი, მკაფიო მანერა. გამოიყენება ძირითადად არტიკულაციისათვის სწავლების პროცესში და არა ფართო აუდიტორიისათვის. *ჰადრ* ხასიათდება კითხვის ძალიან სწრაფი ტემპით. გამოიყენება მხოლოდ ინდივიდუალური კითხვის დროს. *თართილ* გამოირჩევა რეჩიტატივის ნათელი და მკაფიო მანერით. ის რეკომენდებულია ტექსტის სრულყოფილად გააზრებისათვის (*თაფაკკურ*). ის უპირატესია იმ მუსლიმებისათვის, ვინც არ იცის არაბული ენა, რითაც შეძლებდა ემოციური ეფექტის მოხდენას მსმენელზე. *თადვირ* – სწრაფი და მკაფიო წაკითხვა. *მუჯავვად* (*თაჯვიდ*) – ყველაზე უფრო მუსიკალური. მისი გამოყენება ეჭვს იწვევს.

[2] *'აბდ ალ-ბაკი*, მუჰამმად ფუ'ად. ალ-მუ'ჯამ ალ-მუფაჰრას ლი-ალფაზ ალ-კურ'ან ალ-ქარიმ. დარ ალ-ფიქრ, 1401/1981; Flügel G., *Concordaniae corani arabicae*. Lipsiae, 1842.

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

---

[1] სურები – 2-7+8-9 ან 2-7+10.

[2] მუსლიმი ეგზეგეტები თვლიან, რომ ეს სურა გარდმოევლინა მუჰამადს უშუალოდ სიკვდილის წინ, ამდენად ვერ მოასწრო რაიმე მითითება ამ გამოცხადების თაობაზე. არის აგრეთვე აზრი, რომ ეს სურა იწყება მოწოდებით, რაც თავისთავად იმაზე მიუთითებს, რომ ის წარმოთქმული იყო ალაჰის სახელით და ბასმალა აქ ზედმეტი იქნებოდა.

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

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

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

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

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

---

[1] ევროპელმა მეცნიერებმა (უ. მიუირი, თ. ნელდეკე, ჰ. გრიმე, რ. ბელი და სხვ.) მუჰამადის ქადაგებებში მოხსენიებული ისტორიული მოვლენების ანალიზზე, სტილის განვითარებასა და იდეების ევოლუციაზე დაყრდნობით, შემოგვთავაზეს უფრო დეტალური ქრონოლოგია, რომელიც მაინც პირობითია.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ალ-ბუხāრīს (810-870) ჰადისების კრებულში – *აṣ-ṣაჰīḥ* – არის სპეციალური თავი [65-ე თავი, „ქითāბ ათ-თაფსīრ"], რომელიც ეძღვნება ყურანის კომენტარებს. ეს თავი შეიცავს 457 ჰადისს. ალ-ბუხāრīმ შეკრიბა მასალა, რომელიც ეძღვნებოდა ყურანის ცალკეულ სურას. ყველა აია არ არის კომენტირებული და ძირითადად ერთ აიას განმარტავს ერთი ჰადისი.[1]

---

[1] **ალ-ბუხāრī**, მუჰამმად ბ. ისმā'ილ აბუ 'აბდ ალლაჰ ალ-ჯუ'ფ. *ალ-ჯამī' აṣ-ṣაჰīḥ*, მიṣრ, 1304 ჰ.; **Al-Bukhārī,** Muḥammad ibn Ismā'il. *The Translation of the Meanings of Sahih al-Bukhari:* Arabic-English,trans. Muhammad Muhsin Khan.al-Medina, 2nd revised edition.9 vol.1973-1976.

მუსლიმური ტრადიციით, *თაფსირ ალ-კურ'ან*-ის მიმართულების ფუძემდებლად ითვლება მუჰამადის ბიძაშვილი – ***'აბდ ალ-ლაჰ ბ. 'აბბასი*** (გარდ. 686/88წ.).

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

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

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

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

---

[1] *aṭ-ṭაბარი*, აბუ ჯა'ფარ მუჰამმად ბ. ჯარირი. *ჯამი' ალ-ბაიან ფი თაფსირ ალ-კურ'ან*. 1-30, მისრ, 1323-1329/1905-1911.

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

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

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

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

---

[1] *აზ-ზამახშარი,* მაჰმუდ ბ. 'უმარ აბუ-ლ-კასიმი. *ალ-ქაშშაფ 'ან ჰაკა'იკ ათ-თანზილ.* 1-4, ქალქუთთა, 1861.

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

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

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

ალ-ბაიდāვī, *ნāṣირ ად-დīნ 'აბდ ალ-ლāჰ ბ. 'უმარ* – ეგზეგეტი, ფაკიჰი და ისტორიკოსი (გარდ.1286წ.). მუსლიმურ სამყაროში ყველაზე უფრო ცნობილი ყურანის კომენტარების ავტორი. მის თაფსირს – *ანვāრ ათ-თანზīლ ვა ასრāრ ათ-თა'ვīლ* [„გამოცხადებათა სინათლე და განმარტებათა საიდუმლოებები"][2] საფუძვლად დაედო აზ-ზამახშარīს ნაშრომი, თუმცა დააზუსტა მისი ფილოლოგიური დაკვირვებები, გააფართოვა კომენტარები სხვა წყაროებში დაცული ისტორიული და ფილოლოგიური მასალებით და ამოიღო მუ'თაზილიტური დოგმატიკური განწყობილებები. ალ-ბაიდāვīს ნაშრომი ძალიან პოპულარული იყო სუნიტების წრეში და რამდენიმე საუკუნის მანძილზე სასწავლო სახელმძღვანელოს წარმოადგენდა მუსლიმურ სკოლებში. ეს კომენტარები გამოირჩევა იმით, რომ ის ეხება მრავალ საკითხს: ისტორია, ლექსიკოგრაფია, გრამატიკა, დიალექტიკა, კითხვის ვარიანტები.[3]

---

[1] Sezgin F. Geschichte des arabischen Schrifttums, I, Leiden, 1967; Brockelmann C. Geschichte der arabischen Litteratyr, 1-2. Leiden, 1943,1949.

[2] ალ-ბაიდāვī, ნāṣირ ად-დīნ 'აბდ ალლāჰ ბ. 'უმარ. *ანვāრ ათ-თანზīლ ვა ასრāრ ათ-თა'ვīლ. დāრ* ალ-ფიქრ. 1302/1982.

[3] ალ-ბაიდāვīს თაფსირებზე დაიწერა მრავალი კომენტარი, მათ შორის ყველაზე ცნობილია მუჰამმად ბ. მუსტაფა ალ-კუჯāვī შაიხ-ზადეს (გარდ. 1543 წ.) ნაშრომი.

კლასიკურ მუსლიმურ ეგზეგეტიკაში ერთ-ერთი უკანასკნელი ორიგინალური თხზულებაა – *თაფსირ ალ-ჯალალაინ* [„ორი ჯალალის კომენტარები"], რომელიც შედგენილია *ჯალალ ად-დინ* ***ალ-მაჰალლის*** (1388-1459) და მისი მოწაფის *ჯალალ ად-დინ* ***ას-სუიუტის*** (1445-1505) მიერ.[1] ამ კომენტარებმა დიდი პოპულარობა მოიპოვა განსაკუთრებით არაარაბულ გარემოში.

შიიტ კომენტატორებს შორის განსაკუთრებული ადგილი უკავია შიიტ ფაკიჰს და ჰადისთმცოდნეს – *აბუ ʿალი ალ-ფადლ ბ. ალ-ჰასან ბ. ალ-ფადლ* ***ატ-ტაბარსის*** (გარდ. 1153წ.), რომელიც ეყრდნობა არა მარტო შიიტურ, არამედ და სუნიტურ ეგზეგეტიკურ ტრადიციას. მას ეკუთვნის ნაშრომი – *მაჯმაʿ ალ-ბაიან ფი თაფსირ ალ-კურʾან* [„ყურანის განმარტებებზე შეხედულებათა კრებული"]. საინტერესოა აგრეთვე თანამედროვე ირანელი მეცნიერის – *მუჰამმად ჯუსაინ* ***ატ-ტაბათაბაʾის*** 20-ტომიანი ყურანის კომენტარები – *ალ-მიზან ფი თაფსირ* ალ-კურʾან [„(სამართლიანობის) ბალანსი ყურანის კომენტარებში"], რომელიც დაწერილია არაბულ ენაზე და გადათარგმნილია სპარსულ ენაზე. გამოყენებული მასალის მიხედვით, განმარტებები დაყოფილია რამდენიმე ნაწილად: ის გამოყოფს უპირველეს ყოვლისა „ყურანულ" კომენტარებს, რაც ეფუძნება ყურანის მასალას; შემდეგ მოდის განმარტებები, რომლებიც დაფუძნებულია ზეპირ მასალაზე ან ტრადიციაზე, რელიგიურ-სამეცნიერო ცოდნაზე, ფილოსოფიაზე, ეთიკურ არგუმენტაციაზე, ისტორიულ მასალაზე ან განმარტებათა ამ სახეების კომბინაციაზე.

XIX-XX საუკუნეებში განვითარდა მუსლიმური რეფორმისტული ეგზეგეტიკა. რელიგიურმა რეფორმატორმა, ეგვიპტის უმაღლესმა მუფთიმ – ***მუჰამმად აბდუმ*** (1849-1905) თავის ცნობილ ნაშრომში – *თაფსირ ალ-მანარ* ჩამოაყალიბა განახლებული მუსლიმური თემის ორგანიზაციის პრინციპები. მისი აზრით ყოველი ეპოქისათვის აუცილებელია ყურანის ახლებურად, დროის მოთხოვნების შესაბამისად წაკითხვა. ისლამური აღორძინების იდეოლოგიის სხვადასხვა საკითხებია განხილული ***საიდ კუტბის*** (1906-1966) ნაშრომებში. მისი თაფსირი – *ფი ზილალ ალ-კურʾან* [„ყურანის ჩრდილქვეშ"][2] არის ყურანის ახსნა თვითონ ყურანით (*ალ-კურʾან იუფასსირუ ბაʿდუჰუ ბაʿდან*). თუმცა ს. კუტბი იყენებს შუა საუ-

---

[1] ჯალალ ად-დინ ალ-მაჰალლი ვა ჯალალ ად-დინ ას-სუიუტი. *თაფსირ ალ-იმამაინ ალ-ჯალილაინ.* ბაირუთ (თ. გ.). იხ. აგრეთვე: **Ас-Суйути Джалал ад-Дин.** *Совершенство в коранических науках*. Вып. 1. Учение о толковании Корана, М., 2000.

[2] **Qutb S.,** *In the Shade of the Qur'ān*. Trans. by M. A. Salahi and A. A. Shamis. London, 1979. – http://www.yongmuslims.ca/online_library/books/milestones/index.htm

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

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

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

---

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

[2] ამ გამოცემის ასლი ითვლებოდა განადგურებულად, მაგრამ ის აღმოჩენილ იქნა 1989 წელს ერთ-ერთი იტალიური მონასტრის ბიბლიოთეკაში.

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

[4] ეს იყო პირველი ფრანგული თარგმანი, რომელიც შესრულდა ალექსანდრიაში საფრანგეთის კონსულის – კ. დიუ რიეს მიერ 1647 წელს.

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

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

---

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

[2] Pickthall Muhammad M. *The Meaning of the Glorious Koran.* An explanatory translation. Everyman's library, 1992.

[3] Koran Interpreted. Translated by A. J. Arberry. London, 1955.

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

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

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

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

2. სუნნა და ჰადისები

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

ალიდების გადმოცემები. ამ კრებულებს შორის აღიარებულია: *აბუ ჯა'ფარ მუჰამმად ბ. და'კუბ* ***ალ-კულინის*** (გარდ. 939წ.) „ალ-ქაფი ფი 'ილმ ად-დინ"; ***აბუ ჯა'ფარ მუჰამმად ბ. 'ალის*** (ან ბაბუია ალ-კუმმი, გარდ. 991წ.) „ქითაბ მან ლა იაჰ ურუჰუ-ლ-ფაკიჰ"; ***აბუ ჯა'ფარ მუჰამმად ბ. ალ-ჰასან ატ-ტუსის*** (გარდ. 1067 ან 1068წ.) „თაჰზიბ ალ-აჰქამ". ისინი დაწერილია მუსანნაფ-ის პრინციპით.

X საუკუნეში დასრულდა ჰადისების კრიტიკასთან დაკავშირებული ტერმინოლოგიის ჩამოყალიბება. ტრადიციონალისტი ალ-ხატტაბი (გარდ. 998წ.) პირველი იყო, ვინც ჰადისის შეფასების სამი ძირითადი კრიტერიუმი დაადგინა: *საჰიჰ* („სწორი"), *ჰასან* („კარგი, მოსაწონი") და *და'იფ* („სუსტი") ან *საკიმ* („სუსტი, დაუსაბუთებელი").

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

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

---

[1] Goldziher I. *Muhammedanische Studien*. 2. Halle, 1890.

[2] Wensink A. J., et al. *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*. Leiden: E. J.Brill. 1939-1988.

[3] Abbott N. *Studies in Arabic Literary Papyri. 2. Qur'anic Commentary and Tradition.* Chicago, 1967.

[4] Juynboll G. H. A. *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith.* Cambridge, 1983.

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

დამატებითი ლიტერატურა

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

[1] Kister M. *Studies in Jahiliyya and Early Islam*. London, 1980.

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

ეროვნული ბიბლიოთეკა

თავი VII

ისლამური სამართლის თეორია და ისტორია

1. ისლამური სამართლის ჩამოყალიბება

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. ისლამური სამართლის წყაროები

ეროვნული ბიბლიოთეკა

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

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

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

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

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

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

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

---

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

[2] კიასის გამოყენების მაგალითი: თუ ურწმუნო არამუსლიმთა ტერიტორიიდან ჩამოვიდა მუსლიმურ ქვეყანაში, მიიღო ხელშეუხებლობის გარანტია, როგორც ვაჭარმა ან ელჩმა და შემდეგ ჩაიდინა ქურდობა, შეიძლება თუ არა დაისაჯოს ის?

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

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

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

[1] შიიტ-იმამიტებთან ამ ორ მიმართულებას შეესატყვისება ახბარიტები (*ახბარ* – შიიტური გადმოცემა, ჰადისი), რომლებიც ეყრდნობოდნენ მხოლოდ ყურანსა და სუნას (უმცირესობას შეადგენდნენ) და უსულიტები (*უს̣ულ* – შარიათის საფუძვლები), რომლებიც იყენებდნენ კიასს და იჯმას მუჯთაჰიდების გადაწყვეტილების საფუძველზე (დიდი უმრავლესობა).

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

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

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

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

ფათვა [*ფათვა̄*, მრ. *ფათა̄ვა̄*, „განმარტება", სპარს. და თურქ. *ფეთვა*, სინონიმებია *ფუთდა̄, იფთა̄*] – საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი დასკვნა, გამოტანილი შარიათის რომელიმე მითითების განმარტებისა და პრაქტიკული გამოყენებისათვის ან შარიათის პოზიციებიდან რაიმე კაზუსის განმარტებისათვის. ფათვას დამატებით სამართლებრივ წყაროდ მიიჩნევდა უკლებლივ ყველა საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი სკოლის დამაარსებელი.

ისლამის პირველ საუკუნეში ფათვა ეწოდებოდა მუჰამადის მიმდევართა (განსაკუთრებით პირველი ოთხი ხალიფას) მიერ სხვადასხვა სამართლებრივ საკითხებზე გამოტანილ გადაწყვეტილებას. შემდგომში ფათვა წარმოადგენდა ავტორიტეტული ფაკიჰის (მუფთი) მიერ გარკვეული საკითხის ინდივიდუალური დამუშავების შედეგად გამოთქმულ თვალსაზრისს, ანდა, განსაკუთრებულ შემთხვევაში, პრინციპული მნიშვნელობის შეკითხვაზე გაცემულ პასუხს. ისლამის კლასიკური დოქტრინით მუფთისათვის აუცილებელია იყოს მუსლიმი, სამართლიანი, ჰქონდეს სათანადო ცოდნა (*იჯთიჰა̄დ*) და პრობლემის ანალიზის და გადაჭრის უნარი. ყადის საპირისპიროდ, მუფთი შეიძლება იყოს ქალი, მონა, ბრმა ან ყრუ ადამიანი.

ფათვები ხელს უწყობდნენ ერთსულოვანი აზრის (*იჯმა̄ʿ*) ფორმირებას, თვალში საცემს ხდიდნენ უთანხმოებებს (*იხთილა̄ფ*), რაც განაპირობებდა საღვთისმეტყველო-სამართლებრივ სკოლებში ფაკიჰთა კონსოლიდაციას. დგებოდა ფათვების კრებულები, რომლებიც სამართლისმცოდნეთა მომავალი თაობებისთვის დამხმარე და სასწავლო სახელმძღვანელოების როლს ასრულებდნენ. ფათვების ყველაზე ადრეული და ცნობილი კრებულების შემდგენლები არიან ალ-მარვარრ̄უდი (გარდ. 1069 წ.), მუჰამმად იბნ რუშდი (გარდ. 1126 წ.), ʿუმარ ალ-ბუხა̄რი̄ (გარდ. 1146 წ.) და სხვ. ფათვების სუნიტური კრებულების უმეტესობას ჰქონდა უნივერსალური შინაარსი და ძირითადად შემდეგი თავებისაგან შედგებოდა: განბანვა, ლოცვა, დაკრძალვის რიტუალი, ზაქათი, მარხვა, პილიგრიმობა, სხვადასხვა სავაჭრო გარიგებები და ვალდებულებები, საკუთრების განკარგვის წესი, ვაკფები, მემკვიდრეობა, საქორწინო-საოჯახო ურთიერთობები, სხვადასხვა

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

[1] სუნიტურ ისლამში ყველაზე დიდ მუჯთაჰიდებად ითვლებიან ოთხი მთავარი მაზჰაბის დამაარსებელნი.

(ფურუ῾), ე. ი. თეოლოგიისა და სამართლის კერძო საკითხებზე. უსენიარიან იმამების (მაზჰაბების დამაარსებლების) მოწაფეები. თუმცა რამდენიმე მათგანმა, მაგ., ***ალ-მა̄თური̄დი̄მ*** (გარდ. დაახლ. 947წ.), ***ალ-აშ῾არი̄მ*** (გარდ. 935-366წ.), ***ალ-ლა̄ზა̄ლი̄მ*** (გარდ. 1111წ.), პრაქტიკულად არანაკლები ავტორიტეტი მოიპოვა, ვიდრე პირველი პერიოდის მუჯთაჰიდებმა. სუნიტ მუჯთაჰიდებს დღეს აღარ ჰყავთ ამ ორი საფეხურის მუჯთაჰიდი, ხოლო ქვედა საფეხურის მუჯთაჰიდებს არა აქვთ უფლება გამოთქვან თავიანთი აზრი არც დოგმატიკის საკითხებზე და სამართლის საფუძვლებზე (*უ̣სუ̄ლი*) და არც ღვთისმეტყველების და სამართლის (ფურუ῾) საკითხებზე. მათ შეუძლიათ მხოლოდ საჭირო შემთხვევაში დაიმოწმონ და გადასცენ მუკალიდებს პირველი ორი დონის მუჯთაჰიდების აზრი, გადაწყვეტილება და ამის საფუძველზე შეადგინონ იურიდიული დასკვნა (*ფათვა*) ცალკეულ კაზუსებზე. დაბალი დონის მუჯთაჰიდები არიან სპეციალისტები – თეოლოგიისა და სამართლის მცოდნენი. უმრავლეს შემთხვევაში ისინი არიან ძალიან ავტორიტეტული, რაც გამოიხატება უმაღლესი დონის მუჯთაჰიდების ფათვებისა და თხზულებების ცოდნაში. მათ არა აქვთ დამოუკიდებელი როლი თეოლოგიისა და სამართლის შემუშავებაში.

შიიტურ (იმამიტურ) ისლამში მუჯთაჰიდი არის უმაღლესი რელიგიური ავტორიტეტი, რომელიც მოწოდებულია იმამის „დაფარვის" პერიოდში თემი წაიყვანოს „სწორი გზით". იმამიტური ტრადიციის თანახმად, პირველი მუჯთაჰიდები იყვნენ ***ალ-კულაძნი̄*** (941წ.), ***ალ-მუფი̄დი*** (1022წ.), ***აშ-შარი̄ფ ალ-მურთაძა̄*** (1044წ.) და სხვ. იმამიტებს, სუნიტებისაგან განსხვავებით, სწამთ, რომ „იჯთიჰადის კარიბჭე ღიაა" და ფარული იმამი თავისი შუამავლების საშუალებით აგრძელებს ხელმძღვანელობას თემზე. ამდენად, ისინი ცნობენ მუჯთაჰიდების უფლებას – გამოიტანონ დამოუკიდებელი გადაწყვეტილება (*იჯთიჰა̄დ*) არა მხოლოდ ღვთისმეტყველების და სამართლის (*ალ-ფურუ῾*), არამედ დოგმატიკის საკითხებსა და სამართლის საფუძვლებზე (*ალ-უ̣სუ̄ლ*).

მუჯთაჰიდების მომზადება ხდება შიიტთა სასულიერო ცენტრებში, უპირველეს ყოვლისა ან-ნაჯაფში და ქარბალაში. სტუდენტები სწავლობენ 12 აუცილებელ დისციპლინას (თეოლოგია –*კალა̄მ*; რწმენის საფუძვლები – *უ̣სუ̄ლ-ი დი̄ნ*; იურისპრუდენცია – *უ̣სუ̄ლ-ი ფიკჰ*; არაბული ენა; ლოგიკა – *მანტიკ*; ყურანის ეგზეგეტიკა – თაფსი̄რ; ჰადისები და მათი გადმომცემები – *რიჯა̄ლ* და სხვ.), ვიდრე არ მიაღწევენ იჯთიჰადის საფეხურს.[1] თეოლოგიური ცოდნის გარდა აუცილებელია ღვთისმოსაობა

---

[1] სწავლის პროცესი ხანგრძლივია და აქედან გამომდინარე 30 წლის ასაკამდე შეუძლებელია ამ საფეხურის მიღწევა.

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

მუჯთაჰიდების სოციალური მდგომარეობა და რელიგიური ავტორიტეტი უშუალოდ იყო დაკავშირებული მათ ცოდნასთან. მუჯთაჰიდების დამოკიდებულება ხელისუფლებასთან საუკუნეების მანძილზე იყო განსხვავებული: ზოგჯერ მათი ზედა ფენა დაახლოებული იყო სასახლის კართან, მათ რჩევას ეკითხებოდნენ, ზოგჯერ კი ურთიერთობას წყვეტდნენ. ზოგიერთი მუჯთაჰიდი თვითონ ერიდებოდა ურთიერთობას სამოქალაქო ხელისუფლებასთან. მათი ქონებრივი მდგომარეობაც განსხვავებული იყო. ერთნი დიდ სიმდიდრეს ფლობდნენ, სხვები მცირედით კმაყოფილდებოდნენ. მუჯთაჰიდები, რომლებიც სარგებლობენ პატივისცემით და დიდებით, იღებენ ტიტულებს: *ჰ̣უჯჯათ ალ-ისლāმ* („ისლამის რწმუნებულება"),[1] *მარჯა' ალ- თაკლīდ* („მიბაძვის წყარო"), *აიათალლაჰ* (*āიāთ ალლāჰ*, სპარს. *აიათოლლა*, „ალაჰის ნიშნები").

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

---

[1] ეს არის მაღალავტორიტეტული ღვთისმეტყველების საპატიო ტიტული. პირველად ამ ტიტულს ატარებდა ალ-ღაზāლī (გარდ. 1111წ.). მან ცნო მუჯთაჰიდების ორი ტიპი: დამოუკიდებელი (*მუტლაკ*) და შეზღუდული (*მუკაიიად*). სეფიანთა მმართველობის დროს ირანში ტიტულს – *ჰ̣უჯჯათ ალ-ისლāმ* იღებდნენ ცნობილი მუჯთაჰიდები. ისინი, როგორც წესი, ცხოვრობდნენ შიიტთა წმინდა ქალაქებში (ქარბალა, ან-ნაჯაფ და სხვ.), შიიტთა წმინდა ადგილებთან. XIX საუკუნემდე ამ ტიტულს ატარებდა სამი-ოთხი მუჯთაჰიდი, რომლებიც დასტურს აძლევდნენ შაჰის ბრძანებებს. თანამედროვე შიიტურ სამყაროში, განსაკუთრებით ირანსა და ერაყში, ეს ტიტული ენიჭებათ ყველაზე ავტორიტეტულ მუჯთაჰიდებს – აიათოლებს.

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

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

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

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

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

3. სუნიტური საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი სკოლები

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

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

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

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

---

[1] აბუ ᲂუსუფს ეკუთვნის *ქითāბ ალ-ხარāჯ* [„ხარაჯის წიგნი"] და აშ-შაᲂბānīს – *ქითāბ ალ-აṣლ* [„საფუძვლების წიგნი"], *ჯāმი' ალ-ქაბīრ* [„დიდი კრებული"] და *ჯāმი' აṣ-ṣალīრ* [„მცირე კრებული"].

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

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

მალიქიტების მაზჰაბის ძირითადი პრინციპები ჩამოყალიბებულია მალიქ ბ. ანასის ჰადისების კრებულში – *ქითაბ ალ-მუვატტა'* [„ყველასთვის მისაწვდომი"],[2] მასზე კომენტარებში და მოგვიანო პერიოდის შრომებში.

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

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

შაფიიტები [*შაფ'იდა*] – საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი სკოლა სუნიტურ ისლამში, რომლის ფუძემდებელი და ეპონიმი არის აბუ 'აბდ ალ-ლაჰ მუჰამმად იბნ იდრის ***აშ-შაფი'ი*** (767-820). იმამ აშ-შაფიიმ ახალი

---

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

[2] მალიქ იბნ ანასმა ამ ნაშრომში ჩართო მუჰამადის მიმდევრების ჰადისები, გამონათქვამები და გადაწყვეტილებები და დააჯგუფა ისინი კონკრეტული სამართლებრივი თემების მიხედვით.

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

შაფიიტ ფაკიჰებს შორის ყველაზე ცნობილი იყვნენ: ალ-მāვარდī (გარდ. 1058წ.), ალ-აშ'არī (გარდ. 935-36წ.), ალ-ღაზāლī (გარდ.1111წ.), ას-სუ̣უ̄ტī (გარდ.1505წ.), რომელთაც დატოვეს მრავალი შრომა შაფიიტურ სამართალში.

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

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

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

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

იდეოლოგია. ჰანბალიტური იდეოლოგია ფართოდ გამოიყენებოდა „ძმები-მუსლიმების" მიერ.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

4. ისლამური სამართლის ნორმები

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

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

როგორც დანაშაული შარიათის საწინააღმდეგოდ. ამდენად, სასამართლოს მიერ განსაზღვრული სასჯელი (*ჰადდ*) აუცილებლად უნდა აღსრულდეს.

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

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

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

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

ყველა მაზჰაბი, მათ შორის შიიტური, ღვინოს უწოდებს ჰარამ-ს და კრძალავს ღვინით ვაჭრობას. ყურანში ღვინო ცოდვად და სატანის ხელობად ითვლება. უდიდეს ცოდვათა (*ქაბა'ირ*) შორის ასახელებენ მას მუსლიმი თეოლოგებიც.

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

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

- **ხელოვნება**. იკრძალება ცოცხალი არსებების (ადამიანები, ცხოველები, ჩიტები, მწერები და ა.შ.) გამოსახვა, კერპთაყვანისმცემლობის თავიდან ასაცილებლად და ერთღმერთიანობის დაცვის გამო. ამასთან არ შეიძლება ადამიანმა თავისი შემოქმედებით კონკურენცია გაუწიოს ღმერთს. თუმცა, ეს აკრძალვა მთლიანად ვერ განხორციელდა და ისლამი უშვებს მცენარეების, საგნების და გეომეტრიული ფიგურების გამოსახვას. ამ აკრძალვის შესახებ მოხსენიება არის მხოლოდ ჰადისებში. აკრძალვა ცოცხალი არსებების გამოსახვაზე უფრო აქტუალური იყო ადრეულ ისლამში, რადგანაც ბრძოლა მიმდინარეობდა კერპთაყვანისმცემლობასთან. თანამედროვე ისლამმა მოხსნა ყველა აკრძალვა ამ სფეროში, მაგრამ იკრძალება მოციქულის, მისი ოჯახის და მიმდევრების გამოსახვა.
- **აზარტული თამაშები.** იკრძალება ნებისმიერი თამაში „ინტერესის" გამო. ისლამური სამართლით მუსლიმმა საარსებო სახსრები უნდა მოიპოვოს ალაჰის მითითებების შესაბამისად. ყურანში აზარტული თამაშები (**მაჲსირ**), ღვინო, კერპები და ისრებზე მარჩიელობა ერთმანეთის გვერდით არის მოხსენიებული [5:92]. ჰადისებით მუჰამადმა მორწმუნეებს სამი სახის გართობის ნება დართო: ცხენზე ჯირითი, ისრების ტყორცნა და ცოლები. საინტერესოა, რომ აზარტულ თამაშებში ტერმინი ჭადრაკი (*შატრანჯ*) არ გვხვდება. ამდენად, ჭადრაკს ზოგი დასაშვებად თვლის (როგორც გონების ვარჯიშს), ზოგი აკრძალულად (ეს თამაში დიდ დროს მოითხოვს და ის შეიძლება გახდეს ლოცვაზე დაგვიანების მიზეზი). აკრძალვის მომხრეები თავის აზრს ასაბუთებენ მოციქულის გამონათქვამით. ჰადისთმცოდნეები კი ამტკიცებენ, რომ ჭადრაკი გაჩნდა მხოლოდ მუჰამადის სიკვდილის შემდეგ (ირანის დაპყრობის შემდეგ) და ამგვარად, ყველა ჰადისი ამ თემაზე გამოგონილია. აკრძალვის მიუხედავად, X საუკუნიდან ჭადრაკით გატაცებული იყო მუსლიმური ელიტა, რაზედაც მოწმობს იმ დროის მინიატიურები. ჭადრაკს ეძღვნება დიდი რაოდენობით სპეციალური წიგნები არაბულ ენაზე, სადაც გადმოცემულია თამაშის არსი ალეგორიულ და სიმბოლურ ფორმებში. ევროპაში ეს თამაში გავრ-

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

- **ნადირობა.** ითვლება სპორტის სახედ და არსებობის საშუალებად. ისლამი კრძალავს ნადირობას ორ შემთხვევაში: 1. როდესაც ადამიანი არის იჰრამის მდგომარეობაში ჰაჯის და 'უმრას დროს, რადგანაც ამ დროს იკრძალება სისხლის დაღვრა; 2. თუ ადამიანი იმყოფება მექის წმინდა საზღვრებში. ეს ტერიტორია გამოცხადებულია „უსაფრთხო ტერიტორიად" ყველა ცოცხალი არსებისათვის – იქნება ის ფრინველი თუ მცენარე.
- **ნარკოტიკები.** იკრძალება ჰაშიშის (*ჰაშīშ*), კოკაინის, ოპიუმის და სხვ. ნარკოტიკული საშუალებების გამოყენება. ადამიანი ნარკოტიკების ზემოქმედების ქვეშ კარგავს კონტროლს საკუთარ თავზე და იმყოფება წარმოსახვით სამყაროში. კანონთმცოდნეების აზრით, მას მოაქვს ფიზიკური, ფსიქოლოგიური, მორალური, სოციალური და ეკონომიკური ზიანი.
- **სიმღერა და მუსიკა**. ის იყო მმართველთა და არისტოკრატთა გართობის ნაწილი, მაგრამ განიკიცხებოდა ღვთისმეტყველების მიერ, განსაკუთრებით რიგორისტების, ნაწილობრივ ჰანბალიტების მიერ. ისინი ეყრდნობოდნენ სუნას. ჰადისების დიდი ნაწილი მუსიკას და სიმღერას დაშვებულად მიიჩნევს სადღესასწაულო დღეებში, თუ სიმღერების შინაარსი და შესრულების მანერა ეთანხმება ისლამურ ეთიკას. დასაშვებია აგრეთვე რელიგიური მისამღერები, სადაც არის ალაჰის და მუჰამადის ქება.
- **ოქრო და ვერცხლი**. ქალებისაგან განსხვავებით, მამაკაცებს ეკრძალებათ ოქროს სამკაულების ტარება (ბეჭედი, კალამი, საათი, პორტსიგარა და სხვ.) და წმინდა აბრეშუმის სამოსი. მოციქულმა ნება დართო მამაკაცებს ეტარებინათ ვერცხლის ბეჭედი. გადმოცემით, ალაჰის მოციქული და მის შემდეგ პირველი ხალიფებიც ატარებდნენ ვერცხლის ბეჭედს. იკრძალება ოქროსა და ვერცხლისაგან საოჯახო ნივთების დამზადება. ამ აკრძალვას აქვს სოციალური, რელიგიური და ეკონომიკური ას-

---

[1] ევროპული ტერმინი Checkmate შეესატყვისება არაბულ-სპარსულ ტერმინს – *შაჰ მათ* („მეფე მოკვდა").

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

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

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

ისლამმა აკრძალა შვილად აყვანა. ოჯახის წევრის სახით უცხო ადამიანის (არა სისხლით ნათესავის) მიღება ოჯახში ქმნის მიუღებელ პირობებს ამ ოჯახის ქალებისათვის, რომლებიც არ ითვლებიან მისთვის „აკრძალულად" (*მაჰრამ*). ყურანი მკაცრად კრძალავს ამ ტრადიციას, რათა არ დაუშვას მისი დამღუპველი შედეგები. „და არ უქცევია (ალაჰს) თქვენი შვილობილები თქვენს (ღვიძლ) შვილებად. ეს მხოლოდ თქვენი სიტყვებია, თქვენი პირით წარმოთქმული. ალაჰი კი ამბობს ჭეშმარიტებას და ის წარმართავს სწორი გზით. მოიხსენიეთ ისინი (ნაშვილები ბავშვები) მათი (ღვიძლი) მამების (სახელებით). ეს უფრო სამართლიანია

ალაჰის წინაშე; ხოლო თუ არ იცნობთ მათ მამებს, მაშინ ისინი თქვენი მოძმენი არიან სარწმუნოებით და თქვენი ახლობლები" [33:4-5]. როგორც ყურანის ეს აია მიუთითებს, შვილად აღიარება არ ცვლის რეალობას, არ ხდის უცხო ადამიანს სისხლით ნათესავად, შესაბამისად ნაშვილებ შვილს – ღვიძლ შვილად. ისლამმა აკრძალა შვილად აყვანის ყველა ფორმა, რასაც კავშირი აქვს ქონების მემკვიდრეობასთან და ნება დართო აგრეთვე მუსლიმს ექორწინა ნაშვილები შვილის ქვრივ ან გაყრილ ცოლზე [33:37; 33:38-40].

ისლამი უშვებს, რომ მუსლიმმა მოიყვანოს სახლში ობოლი ან მიტოვებული ბავშვი და გაზარდოს, მაგრამ არ უნდა ჩათვალოს ის ღვიძლ შვილად. ასეთი აქტი ისლამში იმსახურებს მაღალ შეფასებას.

• **მევახშეობა.** არაბ. *რიბა̄* („გადიდება", „დამატება", „ზედმეტი") ნიშნავს უკანონო მოგებას, მევახშეობას. ჯერ კიდევ ისლამამდელ არაბეთში ფართოდ იყო გავრცელებული მევახშეობა. მევახშეებისათვის ცნობილი ყოფილა მევახშეობის 73 სახე. პროცენტები ასეთი იყო: დინარი დინარზე, დირჰამი – დირჰამზე, ხანდახან ორ დინარზეც. ყურანში ლაპარაკია ორმაგი და ორჯერ გაორმაგებული პროცენტების შესახებ [3:130]. რიბა̄ს ადგილი აქვს: 1. ორი ერთნაირი საგნის გაყიდვა-გაცვლის დროს (თუ ეს საგნები იწონება ან იზომება); და 2. სესხის გაცემის დროს პროცენტების მიღების პირობით. „რიბა̄ არის ის, რაც იზრდება, რაც აღემატება კაპიტალს. რიბა̄ არის ის, რაც მიცემულს ემატება. ეს აკრძალულია". მევახშეობა მხოლოდ ფულად ურთიერთობებს არ გულისხმობს. მევახშეობას შეიძლება ადგილი ჰქონდეს სხვადასხვა პროდუქტების გაცვლა-გამოცვლის, გაყიდვის დროსაც. მევახშეობა შეეხება იმ ნივთებს, რომლებიც იწონება და ჭურჭლით იზომება. არ შეიძლება საგანი გადაიცვალოს სხვა ისეთ საგანზე, რომელიც პირველისაგანაა დამზადებული. მაგ., ხორბალი ფქვილზე, ცხვრის ხორცი ცხვარზე და ა.შ. რიბა̄, რომელიც ფულის გარდა სხვადასხვა საგნების გაცვლა-გაყიდვას გულისხმობს, უნდა განვასხვაოთ კანონიერი ვაჭრობისაგან, რასაც ყურანი არათუ უშვებს, არამედ აუცილებლადაც კი თვლის. მოგებას ვაჭრობაში ეწოდება მურა̄ბაჰა, რაც კანონიერად ითვლება. მაგრამ მუსლიმი ვალდებულია მყიდველს უთხრას ნივთის ნამდვილი ფასიც და მოგებაც, რომელსაც ის თხოულობს თავისი შრომისა და საქონლის გაუმჯობესებისათვის. თუ დასახელებული თანხა აღემატება რეალურ ფასს, მაშინ ადგილი აქვს რიბა̄ს. ნებისმიერი შუამდგომლობისათვის მიღებული გასამრჯელოც მევახშეობად ითვლება. ვაჭრები (შუამავლები) მაქსიმალურად ზრდიდნენ ე.წ. ზედნადებ ხარჯებს რისკისათვის ომიანობისა და პოლიტიკური არეულობების დროს. თუ ოპერაცია ტარდება მამასა და შვილს შორის, ორივეს შეუძლია მოგების მიღება ერთმანეთისაგან. რიბა̄ს ადგილი არ ექნება აგრეთვე, როცა ეს ოპერაცია ტარდება ბატონსა და მონას, ქმარსა და

ცოლს, მუსლიმსა და ურწმუნოს, დამპყრობელსა და დაპყრობილს (რომელიც არ იხდის გადასახადს) შორის. დამნაშავეს სასჯელი მოეკითხება განკითხვის დღეს. თვითონ ისლამური სამართალი უშვებს გარკვეულ შელავათებს, კანონიერ გზებს, რომელთა საშუალებითაც ხორციელდება სამევახშეო ოპერაციები და ასეთი ხრიკებით შეიძლება ცოდვისაგან განთავისუფლება. არაბულ აღმოსავლეთში ის დღესაც არსებობს. ამის მიზეზი კი ალბათ ის არის, რომ ნებისმიერი საზოგადოების ევოლუციურ განვითარებას თან სდევს დროის შესაბამისი სავაჭრო-ფულადი ურთიერთობების ახალი ფორმით ჩამოყალიბება თუ პროგრესული გზით განვითარება. უნდა აღინიშნოს, რომ ისლამი არ კრძალავს მოგებას, თუ მისი მიღების პროცესში მონაწილეობს ადამიანის შრომა. კლასიკური ისლამური სამართლის მიხედვით, არ იკრძალება ისლამური სავაჭრო და ფინანსური დაწესებულებების (მათ შორის ბანკების) საქმიანობა. დაშვებულია ამხანაგური ხელშეკრულებები, როცა მისი მონაწილენი კაპიტალს აერთიანებენ და შემოსავალს იყოფენ. ეს არის „შრომისა და კაპიტალის გაერთიანება". მუსლიმური უნივერსიტეტის ალ-აზჰარის შაიხმა – მუჰამმად ʻაბდუმ (გარდ. 1905წ.) XX საუკუნის დასაწყისში სპეციალური ფათვათი იურიდიულად დასაბუთებულად დაუშვა პროცენტის მიღება კაპიტალიდან.

- **იკრძალება აგრეთვე** სპეკულაცია, ქრთამის აღება, პლასტიკური ოპერაციები, ცრურწმენა, მკითხაობა, ჯადოქრობა, ჭორაობა, საიდუმლო მოსმენა (ეხება მმართველებსაც და ქვეშევრდომებსაც) ფუფუნების საგნების გადაჭარბებული გამოყენება, თვითმკვლელობა, პროსტიტუცია და სხვ.

ბ) დანაშაული და სასჯელი. მუსლიმი სამართლისმცოდნეები დანაშაულად (*ჯურმ*) თვლიდნენ კანონით აკრძალულ ქმედებას. მხოლოდ ჰიჯრით VIII საუკუნეში იურისტმა თეოლოგებმა დაიწყეს სამართალდარღვევების და სასჯელების დამუშავება. ნებისმიერი სამართალდარღვევა ითვლება ცოდვად. ყველა სამართალდარღვევა ისლამურ სამართალში იყოფა ორ კატეგორიად: ღმერთის უფლება (*ḥაკკ ალლაჰ*) და ადამიანის უფლება (*ḥაკკ ādამ*). პირველ კატეგორიას განეკუთვნება დანაშაულობები, რომლებიც ჩადენილია ღმერთის წინაშე, მათი პატიება არ შეიძლება და სასჯელიც ღმერთის უფლებაა. ეს არის ის დანაშაულობები, რომელთა შესახებ საუბარია ყურანში: „ასეთია ალაჰის საზღვრები, არ გადალახოთ ისინი, ხოლო ისინი, ვინც ლახავენ ალაჰის საზღვრებს, ისინი – ურწმუნოები არიან" [2:229]. ამ კატეგორიის დანაშაულისათვის სასჯელი აღინიშნება სიტყვით – *ḥადდ* (საზღვარი). მეორე კატეგორიას განეკუთვნება დანაშაულობები დაზარალებულის და მისი ოჯახის წინაალმდეგ. ასეთ დანაშაულობებთან მიმართებაში საქმე აღიძრება დაზარალებულის ან მისი ნათესავების საჩივრის საფუძველზე. დასაშვებია დამ-

ნაშავეთა პატიება და სასამართლო განხილვაზე უარის თქმა. შესაბამისად, ისლამური სამართლის ნორმების დამრღვევი ისჯება არა მხოლოდ „მიწიერი" ანუ იურიდიული, არამედ „ღვთიური" სანქციებითაც. თუმცა მეორე სასჯელი გამოიყენება ამქვეყნიურ (მაგ., რელიგიური გამოსყიდვა, მონანიება – *ქაფფარა*) და იმქვეყნიურ ცხოვრებაში, რადგანაც ნებისმიერი სამართალდამრღვევი იმავდროულად არის ცოდვილი.

ღმერთის წინაშე დანაშაულობებს განეკუთვნება:

- *სარწმუნოებისაგან განდგომა – რიდდა.* ყურანით არ არის განსაზღვრული დანაშაული ამ სასჯელისათვის. ფაკიჰების ერთი ნაწილი თვლის, რომ მას უნდა შესთავაზონ მონანიება. ისინი ეყრდნობიან მოციქულის შემდეგ გამონათქვამს: „მე ნაბრძანები მაქვს ხალხთან ბრძოლა იქამდე, ვიდრე ისინი არ წარმოთქვამენ: „არ არის ღმერთი გარდა ალლაჰისა". როდესაც ისინი წარმოთქვამენ ამ სიტყვებს, „მათი სიცოცხლე და ქონება ჩემთვის ხდება ხელშეუხებელი". მეორენი თვლიან, რომ სარწმუნოებისაგან განდგომის შემთხვევაში მუსლიმი სიკვდილით უნდა დაისაჯოს.[1] ისინი იმოწმებენ ალაჰის მოციქულის სიტყვებს: „ვინც შეიცვლის თავის რწმენას, მოკალით ის". მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ მუსლიმური თემის წევრი სარწმუნოებისაგან განდგომის შემთხვევაში კარგავს ყველა სამოქალაქო უფლებას: მისი ქორწინება წყდება, ხდება მისი ქონების კონფისკაცია სახელმწიფოს სასარგებლოდ. თუ ქალი განუდგა ისლამს, მას სიკვდილით არ სჯიან. ჰადისების თანახმად: „მას ციხეში სვამენ. სთავაზობენ მას (კვლავ) მიიღოს ისლამი და აიძულებენ გააკეთოს ეს".[2] სარწმუნოებისაგან განდგომის შემთხვევაში მონა იღებს თავისუფალი ადამიანის თანაბარ სასჯელს. თუ განდგომილი (*მურთადდ*) გაიქცა მუსლიმური ქვეყნიდან და შემდეგ კვლავ მიიღო ისლამი, მას შეუძლია დაბრუნდეს თავის ქვეყანაში, ის თავისუფლდება სასჯელისაგან. ზოგიერთი ფაკიჰი თვლის, რომ უნდა მოხდეს განსხვავება იმ განდგომილთა შორის, რომლებიც დაიბადნენ და გაიზარდნენ მუსლიმურ ოჯახებში და იმათ შორის, ვინც გადავიდა ისლამში ქრისტიანობიდან და იუდაიზმიდან. მხოლოდ ამ უკანასკნელთა შემთხვევაში მიიჩნევენ ფაკიჰები დასაშვებად მონანიებას და პატიებას. ხშირი იყო შემთხვევები, როცა ქრისტიანები და ზოროასტრელები (იშვიათად იუდეველები და მანიქეველები), მუსლიმთა არმიის მიერ მათი ქვეყნის დაპყრობის დროს, ტყვეობის და მონობის

---

[1] ჰანაფიტები და ჯაფარიტები ამტკიცებენ, რომ ამ შემთხვევაში სამუდამო პატიმრობა უნდა მიესაჯოს, სიკვდილით დასჯის ნაცვლად.

[2] შაფიიტები თვლიან, რომ სარწმუნოებისაგან განდგომილი (მამაკაციც და ქალიც) უნდა ჩასვან ციხეში სამი დღე, რომლის დროსაც მას განუმარტავენ რწმენის ჭეშმარიტებას, რათა მას საშუალება ჰქონდეს უარი თქვას ცდომილებაზე.

თავიდან აცილების მიზნით იღებდნენ ისლამს, მაგრამ ფარულად აგრძელებდნენ თავიანთი რწმენის აღიარებას და ასევე ზრდიდნენ შვილებს. თუ ეს გაცხადდებოდა, ისინი ითვლებოდნენ სარწმუნოებისაგან განდგომილებად და მათ აპატიმრებდნენ. ისინი მრავლად იყვნენ ოსმალეთში, არაბულ ესპანეთში. ცნობილი სპარსელი მეცნიერი იბნ ალ-მუკაფფა' დააპატიმრეს 757 წელს ზოროასტრიზმის ფარული აღმსარებლობისათვის. სარწმუნოებისაგან განდგომილთ უტოლდებოდნენ ზოგიერთი მუსლიმური ერესის მიმდევრები, რომლებიც მნიშვნელოვნად სცილდებოდნენ ისლამის ძირითად დოგმატებს. ასეთი იყვნენ უკიდურესი შიიტები, რომლებიც ალმერთებდნენ 'ალის.

ფიკჰის მიხედვით, აჯანყებულად (*მუფსიდ*) ითვლება ის, ვინც არ განუდგა ისლამის რელიგიას, მაგრამ უარს აცხადებს შარიათის მოთხოვნების შესრულებაზე, მაგ., გადასახადის გადახდაზე, კანონიერი ხალიფას ან ადგილობრივი მმართველისადმი დამორჩილებაზე. ასეთ პირებს, თუ არ მოინანიებენ, ციხეში სვამენ და მათი ქონება კონფისკაციას ექვემდებარება, ე. ი. ისეთივე სასჯელით ისჯებიან, როგორითაც სარწმუნოებისაგან განდგომილნი[1]. თუ აჯანყებულები არიან სარწმუნოებისაგან განდგომილნი, მაშინ მათ წინააღმდეგ ომი უნდა წარიმართოს ისე, როგორც „ურწმუნოების" წინააღმდეგ. თუ აჯანყებულები არ არიან სარწმუნოებიდან განდგომილნი, შეიძლება მათი დახოცვა მხოლოდ შეტაკების დროს ან დაპატიმრება სასამართლოს გადაწყვეტილებით. მაგრამ არ შეიძლება მათი დახოცვა განურჩევლად, მონად ქცევა ან მათი ოჯახისა და ქვეყნის განადგურება. არ შეიძლება აგრეთვე აჯანყებული ოლქის მცხოვრებთა ქონების გადაქცევა სამხედრო ნადავლად და მათი განაწილება მეომრებს შორის. თუმცა ჰანაფიტები თვლიან, რომ ნებისმიერი აჯანყება კანონიერი მუსლიმი მმართველის წინააღმდეგ, რომელიც მართავს შარიათის საფუძველზე, შეიძლება დაკვალიფიცირდეს სარწმუნოებისაგან განდგომად.

ალაჰის და მისი მოციქულების წყევლა, მოციქულის მიბაძვა განდგომილის მსგავსად ისჯება.[2] ამისათვის აუცილებელია ორი მუსლიმი მოწმე.

• *მრუშობა*[3] [არაბ. *ზინა'*; სინონიმი – *სიფაჰ*]. მრუშობისათვის დაწესებულ სასჯელთან დაკავშირებით აშკარა წინააღმდეგობაა ყურანსა და ჰადისებში. ყურანში ნათქვამია: „მრუშობის ჩამდენ ქალს და მამაკაცს – თითოელ მათგანს დაჰკარით ასი შოლტი და უარი არ თქვათ მათ მიმართ სიბრალულის გამო ალაჰის მორჩილებაზე, თუ გწამთ ალაჰის და განკითხვის დღის. და დაე, მოწმე იყოს მათი სასჯელისა მორწმუნეთა ჯგუფი"

---

[1] განსხვავება ის არის, რომ აჯანყებულებს გარდაცვალების შემთხვევაში კრძალავენ მუსლიმური ჩვეულების თანახმად.

[2] ამ დროს სასჯელი ერთნაირია მუსლიმისა და არამუსლიმის შემთხვევაში.

[3] სოდომის ცოდვასთან ერთად.

[24:2]. ეს სასჯელი განსაზღვრულია დამნაშავე პირის საქორწინო სტატუსის მიუხედავად. თუმცა ჰადისები მოწმობს, რომ ქორწინებაში მყოფი თავისუფალი მუსლიმები[1] შეადგენენ ცალკე კატეგორიას და მათთვის სასჯელის მხოლოდ ეს ფორმა არის განკუთვნილი. სუნაში კი უბრალოდ აღწერილია უფრო მკაცრი სასჯელის – ქვებით ჩაქოლვა – გამოყენების შემთხვევები, თუ ეს დანაშაული ჩადენილია ქორწინებაში მყოფი პირის მიერ. მუჰამადი სჯიდა მრუშობისათვის ქვებით ჩაქოლვით მუსლიმებს – მამაკაცებს და ქალებს, როდესაც არსებობდა ოთხი მოწმე, ან თუ დამნაშავე ოთხჯერ აღიარებდა თავის დანაშაულს. ოთხი მოწმის წარმოდგენის აუცილებლობაზე მოხსენიებულია ყურანის 24:4 აიაში. ამასთან აუცილებელია ოთხი მოწმე მამაკაცი,[2] რომელთაც დაინახეს მთელი პროცედურა და შეუძლიათ მისი დეტალური აღწერა [4:19]. ცილისწამება (კაზფ) 80 დარტყმით ისჯება [24:4-5]. ქმარს შეუძლია სასჯელი აიცილოს თავიდან, თუ მიმართავს გაყრის ერთ-ერთ სახეს – დაწყევლის ფორმულის წარმოთქმას, მაგრამ მისი ქორწინება მაშინვე ირღვევა. ქვებით ჩაქოლვა ხდება მხოლოდ სასამართლოს გადაწყვეტილებით, ყადის მეთვალყურეობით. დამნაშავეს ქვებს ესვრის ჩაქოლვამდე სპეციალურად გამოყოფილ ადგილას შეკრებილი ხალხი, თუ აღიარებასთან გვაქვს საქმე – იმამი და ყადი. მუსლიმური საზოგადოების ისტორიაში სასჯელი ამ დანაშაულზე იმდენად იშვიათია, რომ ისტორიკოსები მოიხსენიებენ მას მნიშვნელოვანი ისტორიული მოვლენების გვერდით. თუმცა, ძირითადად ისჯებოდნენ გაშოლტვით (100 დარტყმა)[3] და არა ქვებით ჩაქოლვით.

- *ღვინის სმა და აზარტული თამაშები [შურბ ალ-ხამრ]*. ღვინის გამოყენება აკრძალულია ყურანით. ფაკიჰებმა გაავრცელეს ეს აკრძალვა მთლიანად ალკოჰოლურ სასმელებზე. ყურანი არ ითვალისწინებს განსაზღვრულ სასჯელს ამ ცოდვისათვის. ცნობილია მუჰამადის სიტყვები: „ვინც სვამს ღვინოს, უნდა დაისაჯოს გაშოლტვით". თუმცა არ განსაზღვრა დარტყმების ოდენობა. მუჰამადი თვითონ სჯიდა ამ დანაშაულისათვის 40 დარტყმით. ეს არის სადავო საკითხი, რადგანაც სხვა ცნო-

---

[1] მონებისათვის სასჯელი არის განახევრებული. შაფიიტები და ჰანაფიტები თვლიან, რომ თუ დამნაშავეები (მამაკაციც და ქალიც) არიან თავისუფალი, სრულწლოვანი, სრულ ჭკუაზე მყოფი და იმყოფებიან კანონიერ ქორწინებაში, მაშინ ისინი უნდა დაისაჯონ ქვების ჩაქოლვით. თუ ერთ-ერთი ეს პირობა არ არსებობს (მაგ., თუ ერთი მათგანი არ იმყოფება ქორწინებაში), მაშინ ორივე დამნაშავე ისჯება 100 დარტმით.

[2] თუ ვერ მოიძებნა, მაშინ სამი მამაკაცი და ორი ქალი. სხვა კომბინაცია არ მიიღება. ამ წესის შემოღება უკავშირდება მოციქულის უსაყვარლესი ცოლის – ʿაʾიშას შემთხვევას. ბანუ მუსტალიკის წინააღმდეგ ლაშქრობის (5/627წ.) შემდეგ ის მრუშობაში დაადანაშაულეს და გახდა კრიტიკის ობიექტი.

[3] შაფიიტები ამის გარდა მოითხოვენ დამნაშავის გაძევებას ქალაქიდან ერთი წლით.

ბებით, მუჰამადი არასოდეს არ ითვლიდა დარტყმების ოდენობას ან ზოგიერთ შემთხვევაში საერთოდ არ სჯიდა. ამის საფუძველზე მუსლიმი მეცნიერების მიერ გამოთქმულია მოსაზრება, რომ მუჰამადი დასჯის დროს იყენებდა თა'ზირს – სასჯელს შეხედულებისამებრ და არა მკაცრ, სავალდებულო სასჯელს – ჰადდ. ამდენად, კანონთმცოდნეები ღვინის მოხმარებისათვის სხვადასხვაგვარად განსაზღვრავენ სასჯელს – 40-დან 80 დარტყმამდე თავისუფალი მუსლიმისათვის და 20-დან 40 დარტყმამდე მონისათვის. ამ დანაშაულისათვისაც აუცილებელია მტკიცებულება: აღიარება, სიმთვრალის გარეგნული ნიშნები ან ორი მოწმე მამაკაცი. აზარტულ თამაშებზე იგივე სასჯელი ვრცელდება, რაც ღვინისათვისაა დაწესებული. მხოლოდ მიპატიჟება აზარტულ თამაშებზე შეიძლება გამოსყიდულ იქნეს მოწყალების გაღებით.

- *ქურდობა* [*სარიკა*]. ფაკიჰები განასხვავებენ ქურდობას (*ას-სარიკა აḷ-ḷულრა*), უკანონო მითვისებას (*ლაḷბ*) და ძარცვას (*ას-სარიკა ალ-ქუბრა*). ქურდობა არის უკანონო, ფარული მიტაცება სხვისი ქონების, რომელიც ნამდვილად არის სხვა პირის მფლობელობაში და რომელიც იმყოფება მისი ღირებულების შესაბამისად დაცულ ადგილზე (*ჰირზ*). შარიათის მიხედვით მთავარია თვითონ ქურდობის ფაქტი და არა ნივთის ღირებულება. სასჯელი ეკისრება ადამიანს იმ შემთხვევაში, თუ ის არის სრულწლოვანი (*ბალიღ*), სრულ ჭკუაზე მყოფი (*'აკილ*) და აქვს მოპარვის განზრახვა (*ნიდა*), ე. ი. მოქმედებს არა ძალდატანებით, არამედ თავისუფლად, თავისი სურვილით (*მუხთარ*). არანაირი განსხვავება არ არის მონასა და მონა ქალს, მამაკაცსა და ქალს შორის. სასჯელი არ ეკისრება, თუ დანაშაული მოხდა ქმარსა და ცოლს, ახლო ნათესავებს შორის, მონასა და მის პატრონს შორის. ფაკიჰთა აზრი იყოფა მხოლოდ ზიმიებთან მიმართებაში. ზოგიერთი იურისტი თვლის, რომ მალფუჭებადი პროდუქტების და ყურანის ხელნაწერი ეგზემპლარების (შესაძლოა იმიტომ, რომ დამნაშავეს პრაქტიკულად არ შეეძლო მისი რეალიზება ბაზარზე) მოპარვა იმსახურებს მხოლოდ თა'ზირს. პირველი ქურდობის შემთხვევაში დამნაშავე ისჯება მარჯვენა ხელის მოჭრით[1] [5:42]; მეორეჯერ – მარცხენა ფეხის მოჭრით, მესამე შემთხვევაში – მარცხენა ხელის მოჭრით; ხოლო მეოთხეჯერ – მარჯვენა ფეხის მოჭრით; თუ ქურდობის მომენტში ჩადენილ იქნა მკვლელობა, მაშინ დამნაშავეს ემუქრება ციხე. ამის გარდა, დამნაშავემ უნდა დააბრუნოს მოპარული ნივთი ან დააბრუნოს მისი ღირებულება. ამ სასჯელის დანიშვნისათვის მოპარული ქონება უნდა პასუხობდეს შემდეგ მოთხოვნებს. ნივთის ღირებულება, ჰანაფიტების აზრით, არ უნდა იყოს 10 დირჰამზე

---

[1] ყურანის თანახმად, უნდა მოხდეს მხოლოდ ხელის თითების მოჭრა, ასევე განმეორების შემთხვევაში მხოლოდ ფეხის თითების. მოჭრილ ადგილს დებენ მდუღარე ზეთში, რათა შეწყდეს სისხლდენა.

ნაკლები (ანუ 1 დინარი), შაფიიტების აზრით, 3 დირჰამზე (1/4 დინარი) ნაკლები. თუმცა შარიათისათვის მთავარია თვითონ ქურდობის ფაქტი და არა მოპარული ნივთის ღირებულება. საყურადღებოა ის ფაქტიც, რომ მოპარული ნივთი უნდა იყოს ნებადართული მუსლიმისათვის და იყიდებოდეს ბაზარზე. მაგ., ღვინის ან ღორის ხორცის მოპარვა არ ისჯება სასჯელით – ჰადდ. არ შეიძლება სასჯელის აღსრულება ფეხმძიმობის, მძიმე ავადმყოფობის, ძალიან ცივი ან ძალიან ცხელი ამინდის დროს. ქურდი თავისუფლდება სასჯელისაგან, თუ თავისი ნებით დააბრუნებს მოპარულ ნივთს. ისლამური სამართლის მიხედვით (ევროპული სამართლისაგან განსხვავებით), ქურდობის ფაქტის დამფარველი არ ითვლება ქურდობის თანამონაწილედ. უზურპაციად (*ღაṣბ*) ითვლება უკანონო მითვისება სხვისი ქონების, რომელიც გადაცემული აქვს მას შესანახად. ძარცვად (*მუჰārაბა, კატ'ალ-ტარīკ*) ითვლება, როცა ერთი ან რამდენიმე პირი გზაზე თავს დაესხმება მოგზაურებს ან ძალით შეიჭრება სხვის საცხოვრებელში გაძარცვის მიზნით. ქუჩის მძარცველებს, თუ ისინი დამნაშავენი არიან მხოლოდ ქურდობაში, ისჯებიან მარჯვენა ხელის მოჭრით, ხოლო თუ ძარცვას თან ახლავს მკვლელობა, მაშინ დამნაშავეები ისჯებიან პატიმრობით (თავის მოკვეთით ან ჩამოხრჩობით). თუ მუსლიმმა იპოვა რაიმე ღირებული ნივთი და ვერ აღმოაჩინა ვერანაირი აღნიშვნა, რაც დაეხმარება მისი მფლობელის მოძებნაში, ეს ნივთი მისი საკუთრება ხდება, მაგრამ უნდა გადაიხადოს სადაკა. თუ მუსლიმმა იპოვა რაიმე ნივთი და არ გამოაცხადა ამის შესახებ, დიდ ცოდვად ითვლება.

- *მევახშეობა* [*რიბā*]. რიბāს აკრძალვაზე საუბარია ყურანის მრავალ სურაში. ის დიდ ცოდვად ითვლება. მევახშეობა უკანონოა, რა ფორმითაც არ უნდა არსებობდეს ის. ამ ცოდვისათვის ყველა მუსლიმს ერთნაირი ტანჯვა ელის ჯოჯოხეთში. გადმოცემით, მუჰამადს უთქვამს: „ერთი დირჰამი მოგებაც კი, რომელსაც მუსლიმი მევახშეობისაგან მიიღებს, უარესია, ვიდრე 36 ცოდვის ჩადენა ისლამში". ზოგიერთი გადმოცემით, მევახშეობისათვის ისლამი სიკვდილით დასჯასაც დაშვებულად მიიჩნევს. მუსლიმ სამართლისმცოდნეთა აზრით, ცოდვის მონანიების შემდეგ შეიძლება მევახშე სამოთხეშიც კი მოხვდეს.

ადამიანის წინაალმდეგ დანაშაულობებს განეკუთვნება: ყველა ძალადობრივი ქმედება ადამიანთა მიმართ – განზრახ მკვლელობა,[1] სხეულის მძიმე დასახიჩრება (*ჯარჰ*). ამ შემთხვევაში კანონი ითვალისწინებს კისასს (*კიṣāṣ* – „შურისძიება", „სასჯელი") ან გამოსასყიდს (*დიდა*).

---

[1] სისხლის სამართლის კოდექსი განასხვავებს განზრახ მკვლელობას (*'ამდ, თა'ამმუდი*), უნებლიე (*შიბჰ ალ-'ამდ*) და გაუფრთხილებლობით (*ხატა'*) მკვლელობას.

ʻიკაბ არის სასჯელი, რომლის გამოტანა სამართალდარღვევისათვის შეიძლება მხოლოდ გარკვეული თანამიმდევრობით ან სასამართლოს გადაწყვეტილებით, ან იმამის ბრძანებით, ან ყადის, ანდა სხვა პირის მიერ, რომელსაც ევალება საზოგადოებრივი წესრიგის დაცვა. სასჯელი ზუსტად უნდა შეესაბამებოდეს დანაშაულის სიმძიმეს.

ისლამური სამართალი ცნობს სამი სახის სამართალდარღვევას. თითოეულ მათგანს შეესაბამება სასჯელის განსაზღვრული სახე: 1. დანაშაულობები, რომელთაც შეესატყვისება სასჯელი კისასი ან დია; 2. დანაშაულობები, რაც ითვალისწინებს სასჯელს ჰადდ (ჰუდუდ); 3. მსუბუქი სამართალდარღვევები, რომელზედაც გათვალისწინებულია მხოლოდ „გამოსასწორებელი სასჯელი" – თაʻზირ.

1. *დანაშაულობები, რომლებიც ისჯება კისასით ან დიათი.* ***კისას*** არის შურისძიება, სასჯელთა განრიგი მკვლელობისათვის, ჭრილობებისათვის და სხეულის სხვა დასახიჩრებისათვის. ის ეფუძნება ტალიონის პრინციპის ძველ ნორმებს, რომლებმაც გარკვეული ცვლილება განიცადა ისლამში. ყურანი მიუთითებს: „სული სულისა წილ, თვალი თვალისა წილ, ცხვირი ცხვირისა წილ, ყური ყურისა წილ, კბილი კბილისა წილ და ჭრილობისათვის შურისძიება" [5:49].

წინასწარ განზრახვით მკვლელობის *(ʻამდ)* დროს მკვლელი სიკვდილით ისჯება. ყურანი მკვლელობას განიხილავს, როგორც მძიმე ცოდვას. თუმცა ამავე დროს ურჩევს მოკლულის ახლობლებს, ნათესავებს, რომ შეიწყალონ მკვლელი, რადგან შეწყალება, პატიება სასურველია ალაჰისათვის [5:31]. განზრახ მკვლელობის დროს კისასი ითვალისწინებს მკვლელის სიკვდილით დასჯას, რაც სისრულეში მოჰყავს ჯალათს ან მოკლულის ნათესაობას. კისასი ინიშნება აგრეთვე სხეულის მძიმე დაზიანების, დასახიჩრების შემთხვევაში (სმენის, მხედველობის დაზიანება, ენის, ყურის, ორივე ხელის და ორივე ფეხის მოჭრა და სხვ.). დაზარალებულს შეუძლია მოითხოვოს, რომ დამნაშავე მის მსგავსად დაასახიჩრონ. კისასი ინიშნება მხოლოდ სასამართლოს გადაწყვეტილებით და მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა შესაძლებელია მიყენებული და საპასუხო დასახიჩრების ზუსტი განსაზღვრა (მაგ., შესაძლებელია ხელის ან ყურის მოჭრა, მაგრამ არ შეიძლება გამჭოლი ჭრილობის მიყენება ან თავის გატეხვა).

განზრახ მკვლელობის დროს მოკლულის სამართალმემკვიდრეებს უფლება აქვთ უარი თქვან შურისძიებაზე, აპატიონ დამნაშავეს და მიიღონ გამოსასყიდი – სისხლის ფასი (***დიდა***). პატიება შესაძლებელია დიას მიღების გარეშეც. მხოლოდ დია და არა კისასი ინიშნება თავისუფალის მიერ სხვისი მონის (დიას უხდიან მის პატრონს) ან მუსლიმის მიერ ზიმის – ქრისტიანის და იუდეველის მკვლელობის შემთხვევაში. უნებლიე მკვლელობის *(ხატაʼ)* დროს მკვლელს ეკისრება მხოლოდ დია.

მუსლიმის მკვლელი ზიმი, ქრისტიანი თუ იუდეველი, სიკვდილით ისჯება. ორთოდოქსალური ისლამის სკოლები არ არიან ერთსულოვანი იმაში, თუ როგორ უნდა დაისაჯოს ზიმის მკვლელი: კისასით თუ დიათი. ჰანაფიტებს დასაშვებად მიაჩნიათ ზიმის მკვლელისათვის კისასის გამოყენება, თუ ზიმი ცხოვრობს მუსლიმთა ტერიტორიაზე და არ აწარმოებს შეიარაღებულ ბრძოლას მუსლიმთა წინააღმდეგ. თუმცა პრაქტიკაში ყოველთვის გამოიყენებოდა დია. ამასთან არამუსლიმის სისხლის ღირებულება იყო მუსლიმის სისხლის ნახევარი. თუ მონა ჩაიდენს მკვლელობას, მაშინ პატრონმა უნდა გადასცეს ის დაზარალებულ მხარეს ან, მოკლულის ახლობლების თანხმობის შემთხვევაში, თვითონ უნდა გადაიხადოს დია მონის ნაცვლად. თუ მონა იქამდე გარდაიცვლება, ვიდრე დაზარალებული მხარე თავის პრეტენზიას განაცხადებს, მაშინ პატრონი თავისუფლდება ყოველგვარი ვალდებულებისაგან.

განზრახ მკვლელობის დროს დიას გადახდა უნდა მოხდეს დაუყოვნებლივ. უნებლიე მკვლელობის შემთხვევაში დიას გადახდისათვის განსაზღვრულია სამწლიანი ვადა. ასეთი დია არის ვალი, რომელიც ამოღებულ უნდა იქნეს არა მხოლოდ მოკლულის ქონებიდან, არამედ მისი ახლობლების (*'აკილა*) ქონებიდან. თუ მკვლელი უცნობია, მაშინ სოფლის, კვარტლის ან სახლის მცხოვრებლები, სადაც იპოვეს მოკლული, პასუხს აგებენ მკვლელობისათვის. თუმცა ისინი იხდიან მხოლოდ დიას.

სრული დია შეადგენს 100 აქლემს (მამრი), რომლის ეკვივალენტი არის ათასი დინარი (10 000 ან 12 000 დირჰამი)[1]. ასეთი დია იწოდება მსუბუქად (*მუხაფფაფა*). თუ დია ინიშნება დამამძიმებელ გარემოებაში მომხდარი მკვლელობის შემთხვევაში (მაგ., ახლო ადამიანების მკვლელობა, თუ მკვლელობას თან ახლდა ყაჩაღური თავდასხმა, თუ მკვლელობა განხორციელდა წმინდა ქალაქებში – მექასა და მედინაში), ის ხდება „დამამძიმებელი" (*მუღალლაზა*) დია (100 მდედრი აქლემი ან 1333 1/3 დინარი ან 16 000 დირჰამი).

თუ დაზარალებული ან დამნაშავე იყო ქალი, სისხლის საფასური ჩვეულებრივის ნახევარს უდრიდა. ზიმის, ქრისტიანის და იუდეველის მკვლელობის შემთხვევაში კომპენსაციის ოდენობის თაობაზე სამარ-

---

[1] ზოგიერთი სამართლისმცოდნის აზრით, სრული დია შეადგენდა 100 აქლემს, ან 200 მსხვილფეხა საქონელს, ან 2 ათას ცხვარს, ან 200 ნაჭერ ძვირფას ქსოვილს, რომელთაგან თითოეული საკმარისი იყო ტანისამოსის შესაკერად, ან ათას ოქროს დინარს (4,25 გ), რომელიც შეესაბამებოდა 10-12 ათას ვერცხლის დირჰამს (2, 97 გ). დღეს საუდის არაბეთში სრული დია შეადგენს 100 000 რიალს. მისი გადახდა ხდება არა მარტო მკვლელობისათვის, არამედ არაბუნებრივი სიკვდილის შემთხვევაში, რაც გულისხმობს ცეცხლში დაწვას, ინდუსტრიულ ან საგზაო შემთხვევას.

თლისმცოდნეთა შორის არ იყო ერთსულოვნება. აბუ ჰანიფა უშვებდა სრულ დიას, მალიქიტები – მის ნახევარს, ხოლო შაფიიტები – 1/3-ს. ზოროასტრელისა და წარმართის სისხლის საფასური სრული დიას 1/15 წილი (800 დირჰამი) იყო. თუ მკვლელს არა აქვს დიას გადახდის საშუალება, ის უნდა გადაიხადონ მისმა ახლობლებმა. თუ მკვლელობა ჩადენილია მოზარდის ან სულიერად ავადმყოფის მიერ, მას კისასი არ ეკისრება, არამედ ხდება დიას გადახდა პირველ შემთხვევაში – მოზარდის ახლობლების მიერ, ხოლო მეორე შემთხვევაში – ადგილობრივ ხელისუფალთა მიერ. რამდენიმე ადამიანის მკვლელობის შემთხვევაში ინიშნება კისასი როგორც ერთი პირის მკვლელობისათვის, მაგრამ თუ მოკლულის ახლობლები დათანხმდებიან დიაზე, ის გადახდილ უნდა იქნეს ცალკეულ დაღუპულზე. თუ რამდენიმე ადამიანი მოკლავს ერთს, ყველა ისჯება კისასით ან თითოეული მათგანი იხდის დიას. მკვლელობა არ ისჯება, თუ ის განხორციელდა ვისიმე ზეწოლით ან ხელისუფლების მქონე პირის ბრძანებით, ან თავისი სიცოცხლისა და ქონების დაცვის დროს. მამის მკვლელი ისჯება დაპატიმრებით. თუ მამა კლავს შვილს, იხდის დიას, მაგრამ შარიათი არ განსაზღვრავს, ვის უხდის, იქიდან გამომდინარე, რომ ასეთი შემთხვევები ცოტაა. ითვლება, რომ თუ ის სრულ ჭკუაზე იმყოფება, უკვე სჯის თავის თავს ამ მკვლელობის ფაქტით.

სხეულის მძიმე დასახიჩრების დროს (ორივე ხელის, ორივე ფეხის ან 10 თითის მოჭრა და სხვა) დაზარალებულის სურვილით ინიშნება ან კისასი, ან ხდება სრული დიას გადახდა, ერთი თვალის, ერთი ფეხის დაკარგვის შემთხვევაში – ნახევარი დია, ტვინის დაზიანების ან მუცელში ჭრილობის გამო – მესამედი დია, თითის დაკარგვისათვის – დიას მეათედი ნაწილი და სხვა.

ისლამურმა სამართალმა ძალიან დეტალურად დაამუშავა სისხლის სამართლის დანაშაულობების სხვადასხვა შემთხვევები, მაგრამ მაინც ვერ გაითვალისწინა ყველა შესაძლო შემთხვევა. საეჭვო შემთხვევებში მოსამართლე მიმართავდა მუჯთაჰიდთა ავტორიტეტს. ისლამურმა სამართალმა არ შეიმუშავა რეციდივის გაგება სისხლის სამართლის დანაშაულობებთან მიმართებაში და განმეორებითი დანაშაულის დროს დამნაშავე ისჯებოდა ისევე, როგორც პირველი დანაშაულისათვის.

2. *დანაშაულობები, რომლებიც ისჯება სასჯელით – **ჰადდ***. ეს სასჯელი გათვალისწინებულია საზოგადოებრივი წესრიგის დარღვევისათვის, რომელთა შესახებ არის მითითებანი ყურანსა და სუნაში: მრუშობა (*ზინა'*), ცრუმოწმეობა და ცილისწამება მრუშობის ფაქტთან დაკავშირებით (*კაზფ*), სიმთვრალე, აზარტული თამაშები და სხვ. ეს არის დანაშაული კანონის წინააღმდეგ და არა რომელიმე კონკრეტული პირის წინააღმდეგ. ამის გამო პატიება შეუძლებელია. ეს სასჯელი ედება პირს სასამართლოს განაჩენით და გათვალისწინებულია ქვებით ჩაქოლვა (*რაჯმ*) ან გაშოლტვა – 40-დან 100 დარტყმამდე. ამის გარდა შეიძლება დამრი-

გებლობითი სასჯელის დაკისრება (*თა'ზირ*), შემდეგ მონანიება (*თავბა*) და გამოსყიდვა (*ქაფფარა*). სასჯელის წესი განისაზღვრება სასამართლოს გადაწყვეტილებით. ყველა შემთხვევაში დარტყმები არ უნდა იყოს ძლიერი, რათა არ დაუზიანოს შინაგანი ორგანოები. თუ დამნაშავე გარდაიცვალა დასჯის დროს, ერთ-ერთი მაზჰაბის თანახმად, მათმა მემკვიდრეებმა უნდა გაიღონ გამოსასყიდი თანხა – დია საზოგადოებრივი სახსრებიდან. სხვა მაზჰაბები თვლიან, რომ მის სიკვდილში არავინ არის დამნაშავე კანონის გარდა. ამ სასჯელის აღსრულება შეიძლება ნებისმიერ ადგილას, მაგრამ არა მეჩეთში, ყადის თანდასწრებით ან მისი ნდობით აღჭურვილი პირის საშუალებით. ქალის სხეული დასჯის დროს დაფარული უნდა იყოს გადასაფარებლით, მამაკაცს უნდა ეცვას ისეთი სამოსი, რაც არ შეამსუბუქებს მის სასჯელს.

3. *დამრიგებლობითი [**თა'ზირ**] სასჯელი* ეკისრება ადამიანს ხელისუფლებისადმი დაუმორჩილებლობის, ხულიგნობის, საზოგადოებრივი წესრიგის დარღვევისათვის, სხვისი ქონების წინასწარგანზრახვით სარგებლობისათვის, ვაჭრობის წესების დარღვევისათვის. ეს სასჯელი ითვალისწინებს გაწკეპვლას ან გაშოლტვას (5-დან 39 დარტყმამდე), ან თავისუფლების აღკვეთას 6 თვემდე, ან გადასახლებას, ან ჯარიმას, ან სიტყვიერ საყვედურს. თა'ზირ-ის თავისებურება გამოიხატება იმაში, რომ ის არ წარმოადგენს მკაცრად დადგენილი სანქციების სისტემას კონკრეტულ დანაშაულობებთან მიმართებაში. საჭიროების შემთხვევაში შეიძლებელია თა'ზირ-ის რამდენიმე სახის გამოყენება (მაგ., გაშოლტვა და გადასახლება). თა'ზირ-ის მიზანია დამნაშავის გამოსწორება. თუ ვინმე გარდაიცვლება თა'ზირ-ის აღსრულების დროს, მისი მკვლელობისათვის დიას გადახდა ხდება სახელმწიფო ხაზინიდან. სასჯელის ეს სახე გამოიყენება არასრულწლოვანებთან მიმართებაშიც. სასჯელი წესდება ან სასამართლოს განაჩენით, ან მმართველის თუ პოლიციის უფროსის (*მუჰთასიბი*) გადაწყვეტილებით. შესაძლებელია აგრეთვე გაორმაგებული თა'ზირ-ი. დამნაშავეს თა'ზირ-ი შეიძლება დაეკისროს დამატებით, ჰადდ სასჯელთან ერთად და მთლიანობაში 180 დარტმით განისაზღვროს. ჰადდ-ის და თა'ზირ-ის გამოყენება ბრალის დადგენის გარეშე თვითნებობად ითვლება როგორც მუსლიმთან, ისე არამუსლიმთან მიმართებაში. მუსლიმი სამართლისმცოდნეები სპეციალურ ყურადღებას უთმობენ სიკვდილით დასჯას, როგორც თა'ზირ-ის ერთ-ერთ სახეს. ისინი თვლიან, რომ სასჯელის ეს ზომა გამოყენებულ უნდა იქნეს მძიმე დანაშაულობების დროს, რომლებიც ხელყოფს თემის საერთო ინტერესებს და მმართველის ხელისუფლებას. მაგ., მალიქიტები ითხოვდნენ სიკვდილით დასჯას ომის ვითარებაში მტრის სასარგებლოდ შპიონაჟის დროს. შაფიიტებისა და ჰანბალიტების აზრით, სასჯელის ანალოგიური ზომა შეიძლება გამოყენებულ იქნეს არეულობისაკენ და მუსლიმური რწმენის

ძირითადი პრინციპების უარყოფისაკენ მოწოდების დროს. ცნობილია, რომ ხალიფა 'უმარ II (717-720) სასტიკად გაუსწორდა კადარიტების სექტის წევრებს, რომლებიც იცავდნენ თეზისს ნების თავისუფლებაზე და უარყოფდნენ ბედისწერის თეორიას. ჰანაფიტები სიკვდილით დასჯას უშვებდნენ მხოლოდ იმ დამნაშავეებთან მიმართებაში, რომლებმაც რამდენჯერმე ჩაიდინეს სერიოზული დანაშაული და ვერ გამოსწორდნენ სასჯელის სხვა სახეების გამოყენების შედეგად.

ისლამურ სამართალში გამოიყენება აგრეთვე სასჯელის ერთ-ერთი სახე – დაპატიმრება. ცალკეულ შემთხვევებში გამოიყენება სამუდამო პატიმრობა. ისლამური სამართალი უშვებს აგრეთვე დამამცირებელი სასჯელის გამოყენებას: წვერის გაპარსვა, საჯარო გაკიცხვა, ჩალმის ტარების უფლების ჩამორთმევა და სხვა. ყოველგვარი სასჯელი ითვალისწინებს სამართალდარღვევის მონანიებას. თუ დამნაშავე ამას არ გააკეთებს, მაშინ სასჯელი მეორდება. მონანიების (*თავბ*) შემდეგ დამნაშავე პირმა უნდა შეასრულოს გამოსასყიდი ქმედებანი, რომელსაც არჩევს სასამართლო (მარხვა 2 თვემდე; პილიგრიმობა აღთქმით; მოწყალების გაღება და სხვ.). როდესაც შეასრულებს სასამართლოს ყველა გადაწყვეტილებას, უნდა ჩაატაროს სრული განბანვა.

სამართალუუნარო პირებს (მცირეწლოვანი, მონა და ა.შ.) სასჯელი უნახევრდებათ.

5. სასამართლო პროცესი

თეორიულად სამართლის აღსრულების უფლება აქვთ იმამ-ხალიფებს, რომლებიც იშვიათად ასრულებდნენ მოსამართლის ფუნქციას თავიანთ რეზიდენციაში. ჩვულებრივ, ამ ფუნქციების შესრულებას ხალიფა ანდობდა სპეციალურ მოსამართლეებს – ყადიებს.

ყადი (*ქაḍი*) არის მუსლიმთა მოსამართლე, ხელისუფლების წარმომადგენელი, რომელიც აღჭურვილია მართლმსაჯულების (*ქაḍა'*) წარმოების უფლებით. ის ახორციელებდა მართლმსაჯულებას შარიათის საფუძველზე. პირველი ყადი ბასრაში, ქუფაში და მედინაში დანიშნა ხალიფა 'უმარმა (634-644). ჰადისების მიხედვით, 'უმარმა შეასრულა მუჰამადის ნება, რომელსაც სურდა მოსამართლის დანიშვნა და ვერ მოასწრო. მრავალი მკვლევარი აღნიშნავს, რომ ხალიფა'უმარი მკაცრად იცავდა ყადის თავისუფლების პრინციპს სამართლებრივი ნორმების შერჩევისას. ამის პარალელურად, ის ნებას რთავდა მოსამართლეებს შეეცვალათ თავიანთი ადრინდელი აზრი ახალი, მსგავსი საქმის განხილვის დროს ისე, რომ არ გაეუქმებინათ ძველი გადაწყვეტილება. მუსლიმი სამართლისმცოდნეები, გადმოცემებზე დაყრდნობით, ასკვნიან, რომ ისლამური სამართლის თეორიაში არ არსებობს სასამართლო პრეცედენტი.

მოსამართლეების განსაკუთრებულ კატეგორიას შეადგენდა არბიის ყადი (*კა̄დი̄-ლ-ჯუნდ*), რომელიც აცხადებდა წმინდა ომს უმაღლესი ხელისუფლის სახელით და თვალყურს ადევნებდა ნადავლის სამართლიან განაწილებას. მას მოეთხოვებოდა სამხედრო სამართლის კარგი ცოდნა. მოგვიანებით, უკვე უმაჲდანთა დროს, წარმოიშვა უმაღლესი ყადის – *კა̄დი-ლ-კუდა̄თ* თანამდებობა, რომელიც ნიშნავდა მოსამართლეებს ხალიფას სახელით და იღებდა საჩივრებს მათ განაჩენზე. ეს იყო უფრო საპატიო ტიტული, რომელიც ენიჭებოდა დედაქალაქის ყადის. სახალიფოს პირველი უმაღლესი ყადი გახდა ***აბუ̄ ჲუსუფი*** (731-798), არაბი სამართლისმცოდნე, აბუ̄ ჰანი̄ფას მოწაფე და მიმდევარი.[1] ოთხი უმაღლესი ყადის (თითოეული იურიდიული სკოლიდან ერთი) ყოლა აუცილებელი გახდა მხოლოდ მოგვიანო ჯვაროსანთა ლაშქრობების დროს.[2] ყადი უნდა იყოს შარიათის მცოდნე, ღვთისმოსავი ადამიანი, პირდაპირი, პატიოსანი და მოუსყიდველი. ჰადისების თანახმად, მოციქულმა თქვა: „ყადი არის სამი სახის. ერთი მათგანი ხვდება სამოთხეში, ხოლო დანარჩენი ორი მოხვდება ჯოჯოხეთში. ადამიანი, რომელიც მოხვდება სამოთხეში, არის ის, ვისაც ესმის ჭეშმარიტება და განსჯის მის შესაბამისად. ის, ვისაც ესმის ჭეშმარიტება, მაგრამ განსჯის უსამართლოდ, წავა ჯოჯოხეთში. ყადი, რომელიც სჯიდა ისლამამდელ ხანაში, ასევე მოხვდება ჯოჯოხეთში". ჰადისებში ხაზგასმულია ყადის დიდი პასუხისმგებლობა. დიდი იყო ყადის გავლენა საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე. ის არა მარტო განმარტავდა კანონს, არამედ იცავდა რწმენის საფუძვლებს, მუსლიმის ცხოვრების წესს.

ყადის ნიშნავდა ხალიფა (სახალიფოს დაშლის შემდეგ კი სულტანი, ანდა სხვა მუსლიმი გამგებელი), რომლებიც უგზავნიდნენ დანიშნულ პირს განსაკუთრებულ სიგელს (*მანშუ̄რ* – ბრძანება). ეს სიგელი იკითხებოდა მეჩეთებში იმ ოლქის, რომელზედაც ვრცელდებოდა აღნიშნული მოსამართლის იურისდიქცია.

ფიკჰის თანახმად, ყადის ფუნქციების შესრულება განიხილებოდა, როგორც რელიგიური მოვალეობა მუსლიმური თემის მიმართ. პიროვნება, რომელიც ამ თანამდებობაზე ინიშნებოდა, უნდა ყოფილიყო სრულწლოვანი, თავისუფალი მუსლიმი, შეულახავი რეპუტაციისა, რომელმაც მიიღო სპეციალური რელიგიური განათლება, შეისწავლა შარიათის მითითებები, იცოდა არაბული ენა და ფაკიჰების მოსაზრებები ცალკეულ

---

[1] ცნობილია ჰა̄რუ̄ნ არ-რაში̄დის (786-809) დავალებით დაწერილი მისი „ხარაჯის წიგნი" [„ქითა̄ბ ალ-ხარა̄ჯ"], რომელშიც მოცემულია პასუხები ხალიფას მიერ 'აბასიანთა სახალიფოს პოლიტიკურ-ადმინისტრაციული და ეკონომიკური ცხოვრების სხვადასხვა პრობლემებთან დაკავშირებით დასმულ საკითხებზე.

[2] 1226 წელს სულტანმა ბაიბარსმა დამასკოში დანიშნა ოთხი ყადი.

იურიდიულ კაზუსებთან დაკავშირებით, არ ჰქონდა აშკარა ფიზიკური ნაკლი. თავდაპირველად ყადიები ინიშნებოდნენ მუჯთაჰიდების, მოგვიანებით მუკალიდების წრიდან, რომლებსაც შესწავლილი ჰქონდათ კანონმდებლობა და ასამართლებდნენ მუჯთაჰიდების გადაწყვეტილებათა საფუძველზე. თუმცა აბუ ჰანიფა უშვებდა ყადის დანიშვნას, რომელსაც არ ჰქონდა არანაირი რელიგიური ავტორიტეტი.

თეორიულად ყადის თანამდებობა არ ითვალისწინებდა ჯამაგირის გადახდას, მაგრამ პრაქტიკაში ის იღებდა ანაზღაურებას სახელმწიფო ხაზინიდან (*ბაჲთ ალ-მალ*). ცნობილია, რომ პირველად სახალიფოს ისტორიაში 'აბასიანებმა უზრუნველყვეს ყადიების დამოუკიდებლობა და გააუმჯობესეს მათი მატერიალური მდგომარეობა. ისლამურ სამართალში არ არის დაწესებული ხარჯები სამართლისწარმოებისათვის.

ყადის მოვალეობები: 1. სამოქალაქო სამართლის ყველა სადავო საკითხის გადაწყვეტა; 2. სასამართლო განაჩენის დადგენა სისხლის სამართლის საქმეების განხილვის დროს; 3. მეურვის დანიშვნა იმათზე, ვისაც არ შეუძლია თავისი ქონების მართვა; 4. მეურვის ფუნქციის შესრულება (მაგ., თუ გასათხოვარ ქალს არ ჰყავს წარმომადგენელი ქორწინების დროს) და მეთვალყურეობა ობლების ქონებაზე; 5. მეთვალყურეობა ვაკფებზე, რომელთაც მართავენ სხვა მოხელეები; 6. მეთვალყურეობა საზოგადოებრივი დანიშნულების ობიექტებზე – გზებზე, მოედნებზე, მშენებლობებზე და სხვა. აბუ ჰანიფას აზრით, ყადის ამ შემთხვევაში არ შეუძლია იყოს მოსარჩლე. მუსლიმურ სახელმწიფოებში არის სპეციალური მოხელე – მუჰთასიბი, რომელიც ადგილზე სჯის უმნიშვნელო დანაშაულობებისათვის; 7. თვალყურის დევნება ანდერძის სამართლიან აღსრულებაზე და მემკვიდრეობის განაწილებაზე; 8. სასჯელის სისრულეში მოყვანა; 9. სამოქალქო სამართლის საკითხებთან დაკავშირებით მიღებული გადაწყვეტილებების სისრულეში მოყვანა. მუსლიმური სამართლით არ არის გათვალისწინებული მოვალის ქონების გაყიდვა, გარდა ბანკროტობისა. ამდენად, ყადის შეუძლია აიძულოს მოვალე იმუშაოს კრედიტორის სასარგებლოდ მისი ზედამხედველობის ქვეშ, ვიდრე ის არ დაფარავს ვალს; 10. სამართალდამცავ ორგანოებზე და ციხის ინსპექციაზე ზედამხედველობა; 11. ზაქათის შეკრება და განაწილება, თუ მას არ ხელმძღვანელობს სპეციალური ამილი. მხოლოდ მეათე საუკუნიდან გადაეცა ყადის მემკვიდრეობასთან დაკავშირებული საკითხების განხილვა.

აუცილებლობის შემთხვევაში ყადის შეუძლია დანიშნოს ერთი ან რამდენიმე მოადგილე (*ნა'იბ*, მრ. *ნუვვაბ*), რომლებიც უნდა აკმაყოფილებდნენ იმავე მოთხოვნებს, რასაც ითვალისწინებს ყადის თანამდებობა. თუ სასამართლო პროცესში პირდაპირ ან არაპირდაპირ არის ჩართული თვითონ ყადის ან მისი ნათესავების ინტერესები, მაშინ ყადიმ საქმის გადაწყვეტა უნდა მიანდოს თავის მოადგილეს. ამის გარდა ყადის ჰყავს

ერთი ან რამდენიმე საქმის მწარმოებელი (*ქათიბ*), მეკარე (*ჰაჯიბ*), თარჯიმანი და კურიერი.

სასამართლო პროცესი (*მუჰაქამა*) ემყარება სამ მთავარ პრინციპს: პროცესში მხარეთა პირად მონაწილეობას, პროცესის საჯაროობას და მის უწყვეტობას. სასამართლო პროცესის დროს შარიათის სასამართლოში აუცილებელია ორივე მხარის დასწრება, არ არის დაშვებული გადადება, წერილობითი დოკუმენტების მიღება მოწმეების დამოწმების გარეშე. მოსარჩლე თვითონ წამოაყენებს ბრალდებას, ხოლო მოპასუხე თვითონ იცავს თავს. ისლამურმა საპროცესო სამართლმა არ იცის ადვოკატურის ინსტიტუტი. განსასჯელმა თვითონ უნდა დაიცვას თავი ან ისარგებლოს ნდობით აღჭურვილი პირის საშუალებით. თუ მოპასუხე არ გამოცხადდა პირადად, არც ნდობით აღჭურვილი პირი გამოაგზავნა და ამისათვის არა აქვს კანონიერი მიზეზი, სარჩელი დადასტურებულად ითვლება. შარიათის საპროცესო სამართლის თავისებურებად ითვლება ის, რომ სასამართლო გადაწყვეტილება არ განიხილება საბოლოოდ და შეუცვლელად. ახალი ფაქტებისა და გარემოებების დადგენის შემთხვევაში მოსამართლეს შეუძლია გადახედოს თავის გადაწყვეტილებას ადრე განხილულ საქმესთან დაკავშირებით.

სასამართლოს სხდომა ტარდება ღია ცის ქვეშ, მაჰქამაში (სასამართლოს შენობაში) ან მეჩეთში. IX საუკუნის შუა წლებიდან ორთოდოქსებმა ყადის საქმიანობა მეჩეთში ღვთის სახლის წაბილწვად მიიჩნიეს და აუკრძალეს მას იქ საქმეების განხილვა. თუმცა ამ აკრძალვამ შედეგი არ გამოიღო. სხდომის დაწყების წინ მოსამართლე ატარებს განბანვას და ასრულებს ლოცვას. ჰანაფიტების და შაფიიტების სასამართლოზე მოსამართლის ადგილი არის პირისახით მექისაკენ, ჯაფარიტებთან და სხვა შიიტებთან – ზურგით წმინდა ქალაქისაკენ. ჰანაფიტების მაზჰაბის მიხედვით, მოსამართლის არჩევის უფლება აქვს მოსარჩლეს, შაფიიტების მაზჰაბით კი – მოპასუხეს. მოსამართლეს არ გამოაქვს გადაწყვეტილება იქამდე, ვიდრე არ მოუსმენს ორივე მხარეს და მათ მოწმეებს, თუ ასეთი არსებობს. ფიკჰი ცნობს სამი კატეგორიის მტკიცებულებას: *აღიარება* – იკრარ, რომელიც შეიძლება გაკეთდეს მოპასუხის მიერ სამოქალაქო და სისხლის სამართლის საქმეების დროს. ეს არის მოსარჩლის პრეტენზიის სამართლიანობის დადასტურება. ეს აღიარება უნდა იყოს ნებაყოფლობითი. თუ დანაშაული არის ჩადენილი ღმერთის წინაშე, აღიარების უკან წალება შეიძლება, მაგრამ თუ ჩადენილია ადამიანის წინააღმდეგ – არა.

შარიათის სასამართლოსათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს *მოწმეთა (შაჰიდ) ჩვენებებს*. უმრავლესი სასამართლო საქმეების განხილვის დროს აუცილებელია ორი მოწმის ჩვენება. მოწმე შეიძლება იყო მუსლიმი მამაკაცი, სრულწლოვანი და ქმედუნარიანი. ქალის ჩვენება მიიღება მხოლოდ სამოქალაქო სამართლის საქმეების განხილვის დროს. მუსლიმი მა-

მაკაცის ჩვენება უდრის ორი მუსლიმი ქალის ჩვენებას. ის, რაც არ შეიძლება დაამოწმოს მამაკაცმა, შეიძლება მიღებულ იქნეს ერთი ქალის მოწმეობით. მაგ., ბავშვის დაბადება. არ შეიძლება მოწმეთა იძულება, რათა მისცენ ჩვენება. თუმცა ჩვენებაზე უარის თქმა ითვლება რელიგიური ვალდებულების დარღვევად. მოწმედ გამოსვლა არ შეუძლიათ შემდეგი კატეგორიის ადამიანებს: ჭკუასუსტებს, მონებს, ურწმუნოებს, ერეტიკოსებს, ცილისმწამებლებს, სასჯელმისჯილთ და ფარისევლებს (ფასიკ), ცუდი რეპუტაციის მქონე ადამიანებს. აღმავალი და დაღმავალი ხაზით ნათესავების ჩვენება მიიღება მხოლოდ მემკვიდრეობის საქმეებში. აბუ ჰანიფა კრძალავს აგრეთვე მეუღლეების მოწმეობას ერთმანეთთან მართებაში. ცრუმოწმეობა ისჯება კანონით. ყადი ნიშნავდა სპეციალურ მოხელეს (*ს̣აჰიბ ალ-მასა'ილ*), რომელსაც უნდა შეეკრიბა მოწმეთა ჩვენებები. ჭეშმარიტების დადგენა შესაძლებელია აგრეთვე ერთ-ერთი მხარის მიერ თავისი სიმართლის *ფიცით დადასტურებით*. მოწმეთაგან აუცილებელი არ არის ფიცის მიღება.

სასამართლო პროცესთან დაკავშირებული ამა თუ იმ რთული საკითხის გასარკვევად ყადის შეეძლო მიემართა უმაღლესი რელიგიური ავტორიტეტის – მუფთისათვის და მისგან მიეღო სათანადო იურიდიული დასკვნა ან ახსნა-განმარტება ფათვას სახით, თუმცა საბოლოო გადაწყვეტილებას მაინც ყადი იღებდა.

ყადის გადაწყვეტილება საბოლოოა და გასაჩივრებას არ ექვემდებარება. VIII საუკუნემდე სასამართლო პროცესის მსვლელობის და მისი შედეგების წერილობითი გაფორმება არ ხდებოდა, სხდომის დამთავრების შემდეგ დაუყოვნებლივ აღასრულებდნენ სასჯელს. მოსამართლეს იშვიათად უწევდა მიემართა იძულებითი ღონისძიებებისათვის, როცა დამნაშავე მხარე არ ემორჩილებოდა მის გადაწყვეტილებას. ადრეულ სახალიფოში საერთოდ არ იყო ციხეები, გამოიყენებოდა მხოლოდ დადანაშაულებულის მეჩეთში ან საკუთარ სახლში დაკავება, მისი დატოვების უფლების გარეშე. მოსამართლის გადაწყვეტილების აღსრულებას ძირითადად მუსლიმის „რელიგიური სინდისი" განაპირობებდა. 'აბასიანთა დროიდან დაიწყო სასამართლო ოქმების შედგენა, სადაც ოფიციალურად შეჰქონდათ ყადის გადაწყვეტილება. ყველა სასამართლოს ჰქონდა თავისი საპატიმრო. მმართველები და ნაცვლები არა მარტო განსაზღვრავდნენ მოსამართლის იურისდიქციის საზღვრებს, არამედ უშუალოდ შეეძლოთ ჩარევა სამართლის აღსრულებაში. მათზე პირდაპირ იყო დამოკიდებული ყადის გადაწყვეტილებების შესრულება. თუ ხალიფა მას არ აღიარებდა, ყადი უნდა გადამდგარიყო. ამდენად, ყადის გადაწყვეტილება ფაქტობრივად საბოლოოდ ითვლებოდა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა მას ეთანხმებოდა ხალიფა, ნაცვალი და მათი აპარატი და პოლიცია.

ყადის ფუნქციები არ შემოიფარგლებოდა სამართლისწარმოებით. ყადი ცვლიდა აგრეთვე ნოტარიუსს (შუჰ̄უდ), ამტკიცებდა თავისი ბეჭდით ანდერძს, ხელშეკრულებებს, საქორწინო კონტრაქტებს და სხვა დოკუმენტებს.

შარიათის სასამართლოს პარალელურად შუა საუკუნეების ისლამურ ქალაქებში არსებობდა სპეციალური დაწესებულება, რომელსაც ევალებოდა თვალყური ედევნებინა ისლამის მითითებების დაცვისათვის. ეს იყო ***ჰისბა*** – ზედამხედველობის სამსახური სახალიფოს დროს. ***მუჰთასიბი*** (*მუჰთასიბ*) სიტყვასიტყვით იყო ადამიანი, რომელიც ახორციელებს ჰისბას. ეს თანამდებობა ახლო აღმოსავლეთის ქალაქებში რელიგიურ ნიადაგზე იყო აღმოცენებული. მას ევალებოდა თვალყურის დევნება მუსლიმებისათვის, რათა მათ მტკიცედ დაეცვათ რელიგიური წესები (დასწრებოდნენ საზოგადო ლოცვას და სხვ.), ქუჩებში და აბანოებში სხვადასხვა სქესის წარმომადგენლებს შორის მორალზე თვალყურის დევნება. განსაკუთრებული მონდომებით ის ებრძოდა ლოთობას, აზარტული თამაშების მოყვარულთ, ნარკომანებს. მასვე მართებდა ზიმიებისათვის (არამუსლიმი ქვეშევრდომებისათვის) თვალყურის დევნება, მუსლიმებთან მათი ურთიერთობის მოწესრიგება. მუჰთასიბი ფლობდა აღმასრულებელ ხელისუფლებას, სჯიდა დარღვევებისათვის სასამართლოს მიერ საქმის გარჩევის გარეშე, რისთვისაც ჰყავდა დამსჯელთა რაზმი. ზოგიერთ დადგენილებაში აღნიშნულია, რომ მას უნდა ეკონტროლებინა ყადიც. მაგრამ ჩვეულებრივ ის იდგა ყადიზე დაბლა ადმინისტრაციულ იერარქიულ კიბეზე და უფრო მცირე გასამრჯელოს იღებდა. ამ თანამდებობის ევოლუციის შედეგად მნიშვნელოვნად გაფართოვდა მუჰთასიბების უფლება-მოვალეობანი. მათ დაეკისრათ ბაზრებზე ნიხრის დაწესება, საზომ-საწონებზე და სავაჭრო საქონლის ფალსიფიკაციაზე მეთვალყურეობა. მასვე ევალებოდა ვაჭრებისათვის თვალყურის დევნება, რათა არ ესარგებლათ აკრძალული სავახშო პროცენტით – რიბ̄ა. დაახლოებით, ხალიფა ალ-მა'მ̄უნის (813-833) დროს ტერმინი – *სა̄ჰიბ ას-სუ̄ყ* (ბაზრის ზედამხედველი) შეიცვალა მუჰთასიბით. მუჰთასიბს ნიშნავდა ან ხალიფა, ან გუბერნატორი, ან ყადი. მუჰთასიბს ჰყავდა ორი მოადგილე, დამხმარეები – ექსპერტები, უხუცესები (*'არიფ*) და მოსამსახურეები.

უმაჲდანი ხალიფა 'აბდ ალ-მალიქის დროს (685-705) სასამართლო ფუნქციების ნაწილი ქალაქებში გადაეცა სამხედრო-პოლიციურ ხელისუფლებას. 'აბასიანთა დროს ჩამოყალიბდა სამხედრო-პოლიციური ძალა სახალიფოს ქალაქებში – ***შურტა***. ეს იყო ფაქტობრივად ხალიფას გვარდია, რომელსაც ევალებოდა პოლიციური სამსახური. ასეთი რაზმის ხელმძღვანელი იწოდებოდა როგორც *ჲა̄ჰიბ აშ-შურტა*. მის თავდაპირველ ფუნქციას შეადგენდა „ღამის შემოვლა" (*ატ-ტავა̄ფ ბი-ლ-ლაჲლ*). მას შეეძლო დაზარალებული მხრიდან საჩივრის წარმოდგენის გარეშე დაე-

პატიმრებინა ან დაესაჯა დანაშაულში ეჭვმიტანილი ადამიანი. მასვე შეეძლო საკუთარი ინიციატივით ეწარმოებინა გამოძიება, ამისთვის ესარგებლა თავისი საიდუმლო აგენტების მიერ შეკრებილი ინფორმაციით. *ṣāḥib აშ-შურტა* იძიებდა აგრეთვე პოლიტიკურ საქმეებს, მაგ., აჯანყებებს, ძალადობას, ადამიანთა მოტაცებას და სხვა. გამოძიების დასრულების შემდეგ მას შეეძლო გამოეტანა განაჩენი, სიკვდილით დასჯის ჩათვლით. გამოიყენებოდა სასჯელის ისეთი მკაცრი სახეებიც, რომლებიც არ იყო გათვალისწინებული შარიათით (კანის გადაძრობა, ნემსებზე დასმა, ძვლების გადამტვრევა). სამოქალაქო და საოჯახო სამართლის საქმეები განიხილებოდა მხოლოდ ყადის მიერ. მოგვიანებით ამ თანამდებობამ გარკვეული ევოლუცია განიცადა და მამლუქთა პერიოდში ის უკვე 25-ე რანგის მოხელეს წარმოადგენდა.

'აბასიანთა სახალიფოში არსებობდა ორი რგოლისაგან შემდგარი სასამართლო სისტემა: ყადის სასამართლო, რომელიც ეყრდნობოდა ისლამური სამართლის ნორმებს და სამოქალაქო სასამართლო (*ნაზარ ალ-მაზალიმ* – „საჩივრების გამოძიება"), „საჩივრების უწყება" ანუ ***საჩივრების დივანი*** (*დīვან ან-ნაზარ ფī-ლ-მაზალიმ*), რომელსაც რეაგირება უნდა მოეხდინა სხვადასხვა დარღვევებზე და უკანონობაზე. ეს უკანასკნელი იყო ერთგვარი სააპელაციო სასამართლო, სადაც განიხილებოდა საჩივრები და პეტიციები (რუკ'ა ან კიṣṣა). აქ ხვდებოდა ისეთი საქმეები, რომელთა გადაწყვეტა ყადის შესაძლებლობებს აღემატებოდა და სჭირდებოდა უფრო მეტი უფლებამოსილების მქონე მოხელე. თუმცა მათი ფუნქციები ნათლად არ იყო გამიჯნული. ამის გამო გამუდმებით იყო კამათი, თუ ვის ეკუთვნოდა უფრო მეტი ძალაუფლება. თუმცა ერთადერთი პირი, რომლისთვისაც შეიძლება მიემართათ აპელაციისათვის, იყო თვითონ ხალიფა. 'აბდ ალ-მალიქმა სპეციალური დღეები დაადგინა საჩივრების მოსასმენად. მათი გადაწყვეტა ევალებოდა ყადის, თვითონ მხოლოდ ამტკიცებდა ამ გადაწყვეტილებებს. ეს პრაქტიკა გაგრძელდა ხალიფა 'უმარ II-მდე (717-720), რომელიც თვითონ განიხილავდა საჩივრებს. ამის შემდეგ ხალიფები ძველ პრაქტიკას დაუბრუნდნენ და ეს ფუნქცია ყადის და ვაზირებს გადასცეს. 'აბასიანი ხალიფა ალ-მაჰდī თვითონ განიხილავდა საჩივრებს და ასე გაგრძელდა ხალიფა ალ-მუჰთადīმდე (869-870), რომლის შემდეგაც საჩივრებს განიხილავდნენ ვეზირები, როგორც ხალიფას ნდობით აღჭურვილი პირები. ეგვიპტეში ამირა აჰმად იბნ ტულუნმა 871 წელს დააწესა საჩივრების მიღებისათვის განრიგი კვირაში ორჯერ, რისთვისაც ნიშნავდა თავის ნდობით აღჭურვილ პირებს. ფატიმიანებმა (910 წლიდან) საჩივრების განხილვა გადასცეს უმაღლეს ყადის, ხოლო XII საუკუნიდან ეს ფუნქცია თავის თავზე აიღეს ვეზირებმა. იურიდიული თეორიის საწინააღმდეგოდ, შესაძლებელი იყო ყადის განაჩენის გასაჩივრება სამოქალაქო სასამართლოში და უმაღლეს

ინსტანციაში – სასახლის კარის სასამართლოში. დაახლოებით 1009 წელს ხალიფამ სამოქალაქო სასამართლო ყადის დაუმორჩილა. ჩვეულებრივ, სასახლეში დანიშნული იყო კვირაში ერთი დღე საქმეების განსახილველად. სელჩუკი სულტნები (1055 წლიდან) თვითონ ახორციელებდნენ სამართლისწარმოებაზე კონტროლს. ნურ ად-დინ ზანქიმ 1154 წელს დამასკოში დააარსა სასამართლო სახლი – *დარ ალ-'ადლ*. ოსმალეთის იმპერიაში, სადაც უმაღლესი კანონმდებელი იყო თვითონ სულტანი, არსებობდა სპეციალური კანცელარიები, რომლებიც ეწეოდნენ ბრძოლას ადმინისტრაციული და სასამართლო შეცდომების წინააღმდეგ ბრძოლას და ემორჩილებოდნენ დიდ ვაზირს. XVI საუკუნიდან, ოსმალთა მიერ არაბული ქვეყნების ძირითადი ტერიტორიების დაპყრობის შემდეგ, ოფიციალურად დამკვიდრდა ჰანაფიტური მაზჰაბი.[1] სწორედ ამ იურიდიული სკოლის მიმდევართაგან სულტანი ნიშნავდა შაიხ ალ-ისლამს, რომელიც ნაწილობრივ აღჭურვილი იყო იმ უფლებებით, რაც ადრე ჰქონდა სახალიფოს უმაღლეს ყადის. პირველად ეს თანამდებობა დააწესა სულტანმა მურად I-მა 1424 წელს. ის იყო რანგით მეორე მოხელე ოსმალეთის იმპერიაში და ასრულებდა უმაღლესი მუფთის ფუნქციებს. შაიხ ალ-ისლამს ემორჩილებოდა მის მიერ დანიშნული ყადიები და ჩვეულებრივი მუფთიები, რომლებიც იყვნენ ყველა მსხვილ ადმინისტრაციულ ცენტრში და განიხილავდნენ რთულ საქმეებს ყადისთან ერთად. XVIII ს. მიწურულიდან შაიხ ალ-ისლამის თანამდებობამ თანდათან დაკარგა თავისი მნიშვნელობა და 1924 წლიდან, თურქეთის რესპუბლიკის შექმნასთან ერთად, საერთოდ შეწყვიტა არსებობა.

დღეს ყადი იმ ქვეყნებში, სადაც მოქმედებს შარიათი, აწარმოებს სამოქალაქო და ნაწილობრივ სისხლის სამართლის საქმეებს, თვალყურს ადევნებს გადასახადების შეკრებას, მორალს. არაბული ქვეყნებიდან შარიათის სასამართლოები ლიკვიდირებულია თუნისში, ალჟირში, ეგვიპტეში.

6. პირადი სტატუსის სამართალი

ფიკჰში განსაკუთრებული ადგილი უკავია პირად სამართალს – კანონებს და ნორმებს, რომლებიც დაკავშირებულია ქორწინებასთან და მემკვიდრეობასთან. ეს საკითხები დეტალურად არის განხილული ყურანსა და სუნაში.

---

[1] სულტანმა სელიმ I-მა (1512-1520) გამოსცა ბრძანება ოსმალეთის იმპერიაში ჰანაფიტური სკოლის მოძღვრების სავალდებულო გამოყენების შესახებ მოსამართლეებისა და მუფთიების მიერ.

ქორწინება. ქორწინების[1] წესები ისლამში ჩამოყალიბდა წინაისლამური ხანის ოჯახის საფუძველზე და თანმიმდევრულად დამუშავდა ისლამის პირველ საუკუნეებში. ყურანმაც დაუშვა მრავალცოლიანობა, მაგრამ არა შეუზღუდველად. მუსლიმ მამაკაცს ერთდროულად შეიძლება ჰყავდეს ოთხი ცოლი და მონა-მხევალთა განუსაზღვრელი რაოდენობა, ამასთან მკაცრი პირობით, რომ მამაკაცი სამართლიანად მოექცევა ყველა ცოლს.

„და თუ თქვენ შიშობთ, რომ სამართლიანი ვერ იქნებით ობლების მიმართ [ვინც იმყოფებიან მზრუნველობის ქვეშ], მაშინ დაქორწინდით [სხვა] ქალებზე, რომლებიც მოგეწონებათ – ორზე, სამზე, ოთხზე. ხოლო თუ გეშინიათ, რომ სამართლიანი ვერ იქნებით [მათთან], მაშინ [იქორწინეთ] ერთზე ან იმაზე, ვინც თქვენმა მარჯვენამ მოიპოვა [ურწმუნოებთან ომის დროს]. ეს უფრო ახლოსაა [ალაჰის საზღვრებთან], რომ არ გადაუხვიოთ სწორი გზიდან" [4:3].

მუსლიმური პოლიგამიის ყველა ასპექტი მკაცრად არის რეგლამენტირებული ისლამური სამართლით და მართლმორწმუნე მუსლიმს აქვს კანონიერი უფლება ერთდროულად ჰყავდეს არა უმეტეს ოთხი ცოლისა, მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მას შეუძლია შეასრულოს საამისოდ აუცილებელი ყველა პირობა: ყველა ცოლს უნდა ჰქონდეს ცალკე საცხოვრებელი – სახლი, ბინა ან ცალკე ოთახი და ქმარმა ერთნაირად უნდა შეინახოს თითოეული თავისი სოციალური მდგომარეობის შესაბამისად. ქმარმა ყველას ერთნაირი ყურადღება უნდა მიაქციოს. ასევე უნდა მოექცეს ყველა თავის შვილს კანონიერი ქორწინებიდან.[2]

---

[1] ყურანი იყენებს ორ სიტყვას, რათა აღნიშნოს საქორწინო კავშირი: *ზავაჯ* – ქორწინების მნიშვნელობით, *ნიქაჰ* – ცოლქმრობის მნიშვნელობით. *ნიქაჰ* უფრო ხშირად იხმარება მუსლიმურ სამართალში. ყურანის მრავალი კომენტატორის და მუსლიმი იურისტის თანახმად, *ნიქაჰ* ნიშნავს „კავშირს", სქესობრივ ურთიერთობას. ყურანში ძირითადად საქორწინო კონტრაქტის მნიშვნელობით იხმარება.

[2] მუსლიმური ქვეყნებიდან დღეს მხოლოდ თუნისში იკრძალება კანონით პოლიგამია, მაგრამ მრავალ ქვეყანაში არსებობს შემზღუდველი გარემოებები: მაგ., სავალდებულოა მამაკაცმა მიიღოს ნებართვა მეორე ან მესამე ქორწინებაზე მოსამართლისაგან, რომელიც ითვალისწინებს მის ობიექტურ შესაძლებლობებს და პირად თვისებებს. სირიის კანონი ნებას რთავს მამაკაცს მეორე ქორწინებაზე მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მამაკაცს შეუძლია ცოლების შენახვა (ეს წესი მოქმედებს ირანშიც) და აქვს ახალი ქორწინების მოთხოვნის „კანონიერი" საფუძველი (მაგ., ცოლის უნაყოფობა). მაროკოს კანონი ხაზს უსვამს, რომ თუ მოსამართლეს აქვს ეჭვი მამაკაცის „სამართლიან" დამოკიდებულებაში ცოლების მიმართ, შეუძლია უარი უთხრას მას. ამასთან პირველ ცოლს შეუძლია მიმართოს სასამართლოს გაყრის თაობაზე იმ „ზიანის" გამო, რომელიც მან მიიღო ქმრის ახალი ქორწინებით.

ისლამური სამართლით, ქორწინების აუცილებელი პირობაა საქორწინო ხელშეკრულება (*'უკდა ან-ნიქāḥ* ან *ṣīღა 'უკდა ალ-კურ'ān*), რომელიც იდება საქმროსა და საცოლის მეურვეს (ვალī) შორის. მეურვე უნდა იყოს თავისუფალი, სრულწლოვანი, საღ აზრზე მყოფი მამაკაცი ქალის ნათესავების მხრიდან, მამის ხაზით – მამა, ბაბუა, მისი ვაჟი, შვილიშვილი და სხვა; ღვიძლი ძმა, მისი მამის ვაჟი, ღვიძლი ბიძა, თავისი მამის ბიძა, აგრეთვე მათი ვაჟები და შთამომავლები. თუ ასეთი ნათესავი არ არსებობს, ყადიმ შეიძლება შეასრულოს ეს მოვალეობა. ისლამური სამართლით არ არის დადგენილი საქორწინო ასაკი. ქორწინება დაშვებულია ყველასათვის, მათ შორის არასრულწლოვანთა და ჭკუასუსტთათვის, რომელთა ნაცვლად ამას წყვეტენ მათი მეურვეები და შუამავლები. საქორწინო კონტრაქტი უნდა შედგეს არა ნაკლებ ორი მოწმის (შაჰიდ) თანდასწრებით (ორი მუსლიმი მამაკაცი ან ერთი მამაკაცი და ორი ქალი). დღეს, მუსლიმურ ქვეყნებში საქორწინო კონტრაქტს ამტკიცებს სასამართლო ან სპეციალური მოხელე – *მა'ზუნ* (ნოტარიუსი).

საქორწინო კონტრაქტის აუცილებელი ელემენტი არის ***მაჰრი*** – საქორწინო საჩუქარი (*მაჰრ, ṣადāკ*). მაჰრი არის ყველაფერი ის, რასაც ღირებულება გააჩნია და რაზედაც შეიძლება გავრცელდეს საკუთრების უფლება. მაჰრი შეიძლება იყოს არა მხოლოდ ფულადი სახის, არამედ ყოველგვარი მატერიალური ღირებულების მქონე ნივთი. მაჰრი ისლამური ინსტიტუტია, მაგრამ მისი ოდენობა ყურანით არ არის განსაზღვრული. მოგვიანებით, ისლამურ სამართალში, ჰანაფიტებმა და მალიქიტებმა დაადგინეს მინიმალური მაჰრი – 10 დირჰამის ოდენობით. შიიტები და შაფიიტები ამტკიცებენ, რომ ნებისმიერი საგანი, რომელიც საკუთრების ობიექტს წარმოადგენს, შეიძლება იყოს მაჰრი. ძირითადად მაჰრის ოდენობა განისაზღვრება ჩვეულებით და დამოკიდებულია ქმრის ქონებრივ მდგომარეობაზე. მაჰრის გადახდა შეიძლება ან ერთბაშად (*მაჰრ მისლ* – სრული მაჰრი), მოლაპარაკებისთანავე, ან ნაწილობრივ (*მუკადდამ ას-ṣადāკა*), ან უკიდურეს შემთხვევაში, განქორწინებისას (*მუ'ახხარ ას-ṣადāკა*). მაჰრი მთლიანად ცოლის საკუთრებაა და როგორც უნდა, ისე გამოიყენებს მას. მაჰრი მატერიალურად უზრუნველყოფს ქალს, თუ დაქვრივდება, ან განქორწინებას მოითხოვს. დათქმულ დროში მაჰრის გადაუხდელობის შემთხვევაში ცოლს აქვს პირობითი განქორწინების (*ფასხ*) უფლება, რაც გრძელდება საფასურის სრულ გადახდამდე. თუ ქმარი მაჰრის სრულ გასტუმრებამდე გარდაიცვლება, დარჩენილი ნაწილი გამოიქვითება მისი დანატოვარი ქონებიდან და გადაეცემა ცოლს იმ ნილთან ერთად, რომელიც მემკვიდრეობით ეკუთვნის.

ქორწინებასთან დაკავშირებით არსებობს შემდეგი აკრძალვები: 1. ნათესაობა აღმავალი და დაღმავალი ხაზით მესამე თაობის ჩათვლით; 2 ძუძუმტეობა (*რადā*), რომელიც უტოლდება სისხლით ნათესაობას: 3. ქორ-

წინება ნათესაობით: მაგ. მამაკაცსა და მის დედინაცვალს, გერს და ა.შ. შორის; 4. ასევე იკრძალება ქორწინება ორ დასთან ან დეიდასთან ერთდროულად; 5. განქორწინების ფორმულის (*ტალაკ*) სამჯერ წარმოთქმის ან ფეხმძიმე ქალის მრუშობაში ბრალდების შემთხვევაში ფიცის (*ლი'ან*) ფორმულის წარმოთქმის შემდეგ; 6. სოციალური უთანასწორობა. მაგ., მამაკაცი თავისი წარმოშობით, თანამდებობით და ა.შ. არ უნდა იდგეს ქალზე დაბლა; 7. განსხვავება რელიგიაში – მუსლიმ მამაკაცს შეუძლია იქორწინოს ქრისტიან ან იუდეველ ქალზე მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ შვილები მუსლიმებად გაიზრდებიან და ცოლს მემკვიდრეობაზე უფლება არ ექნება. მუსლიმი ქალი კი მხოლოდ ერთმორწმუნე მუსლიმზე შეიძლება გათხოვდეს. მუსლიმ მამაკაცს ეკრძალება ურწმუნო (*ქუფრ*) ქალზე ქორწინება; 8. იკრძალება ქორწინება დიდი და მცირე პილიგრიმობის დროს, იჰრამის მდგომარეობაში.

საქორწინო ხელშეკრულებით განსაზღვრულია ცოლ-ქმრის ვალდებულებები და უფლებები (*ადაბ ალ-მუ'აშარ*). *ნაფაკა* – დანახარჯები ოჯახის შენახვაზე ეკისრება მამაკაცს. ის ვალდებულია შეინახოს თავისი ცოლი, იზრუნოს ოჯახზე, ხოლო ქალი უნდა დაემორჩილოს ქმარს. ნაფაკას განსაზღვრასთან დაკავშირებით კამათის დროს ყადი აწესებდა ცოლის შენახვის ხარჯების ოდენობას ქმრის შემოსავლების და ქალის სოციალური წარმოშობის გათვალისწინებით.

საქორწინო ასაკი განსაზღვრული არ არის. ყურანში [4:6] ქორწინების ასაკი და სრულწლოვანება გაიგივებულია. თუმცა, ყურანში არც სრულწლოვანება არის განსაზღვრული. თანამედროვე მუსლიმური ქვეყნების საოჯახო სამართლით ქორწინებისათვის აუცილებელია განსაზღვრული ასაკის მიღწევა: ქალებისათვის – 15-18 წელი; მამაკაცებისათვის – 17-18 წელი. არასრულწლოვანის ქორწინება შესაძლებელია მხოლოდ მეურვის თანხმობით და სასამართლოს ნებართვით.

ისლამში კანონიერი ქორწინების გვერდით არსებობს დროებითი, ხელშეკრულებით ქორწინება – *ნიქაჰ ალ-მუთ'ა*, რომელიც იდება განსაზღვრული დროის მანძილზე (ერთი დღიდან – 99 წლამდე) და ითვალისწინებს ცოლის შენახვას მაჰრის ნაცვლად და საზღაურს – ქორწინების დარღვევის დროს. ამ დროის გასვლის შემდეგ ქორწინება წყდება გაყრის ფორმალობათა დაცვის გარეშე. *მუთ'ა* ძირითადად დაშვებულია შიიტების მიერ ყურანზე დაყრდნობით.[1] ხანდახან მუთ'ას ეძახიან *ჰალას* –

[1] სიტყვას *მუთ'ა* აქვს ორი მნიშვნელობა: ქორწინება სიამოვნებისათვის და დროებითი ქორწინება. საქორწინო კონტრაქტი იდება მამაკაცს (შესაძლოა დაქორწინებულ) და გასათხოვარ ქალს შორის. ირანის კანონმდებლობა (1980 წლიდან) უშვებს დროებით ქორწინებას.

საქორწინო ხელშეკრულების სახელწოდების მიხედვით, სადაც მხარეების მიერ ჩამოყალიბებულია ამ ქორწინების პირობები. ტრადიციების თანახმად, დროებითი ქორწინება პირველად აკრძალა ხალიფა 'უმარმა (მუჰამადის სუნას საფუძველზე) თავისი მმართველობის ბოლოს და ამ დროიდან სუნიტური სკოლები არ აღიარებენ მუთ'ას პრაქტიკას. თუ მუსლიმ მამაკაცს ნება ეძლევა დროებით ქორწინებაში შევიდეს ქრისტიან ან იუდეველ ქალთან, მუსლიმ ქალს შეუძლია დადოს დროებითი საქორწინო ხელშეკრულება მხოლოდ ისლამის მიმდევრებთან. შიიტებთან მიღებულია სხვა აღმსარებლობის ქალთან მხოლოდ დროებითი ქორწინება.

კანონიერი ქორწინებისაგან განსხვავებით, დროებითი ქორწინების დროს ქალს არა აქვს კანონიერი ცოლის უფლებები (მაჰრი, მემკვიდრეობის მიღება ქმრის სიკვდილის შემდეგ, ცალკე საცხოვრებლის უფლება და სხვ.). დროებითი ქორწინებიდან დაბადებული ბავშვები, თუ მამა აღიარებს, კანონიერად ცხადდება.

განქორწინება. ყურანში და ისლამურ სამართალში თანმიმდევრულად არის შემუშავებული განქორწინების საკითხები. თუ ცოლ-ქმარს შორის უთანხმოებაა (*შიკāკ*), შესაძლებელია ქორწინების დარღვევა. *ტალāკ* [„გაშვება", „გაყრა", თურქ. *ბოსამა*] არის განქორწინების ყველაზე გავრცელებული ფორმა ისლამში. ქმარი ათავისუფლებს ცოლს ყოველგვარი ცოლქმრული ვალდებულებისაგან გაყრის განსაკუთრებული ფორმულის წარმოთქმით. ისლამურ სამართალში არსებობს 17 ასეთი ფორმულა, მათ შორის ყველაზე გავრცელებულია: *„ანთი ტალāკ"* – „თავისუფალი ხარ". ქორწინება ანულირდება ერთ-ერთი მეუღლის სიკვდილის ან სარწმუნოებისაგან განდგომის შემთხვევაში.

განქორწინებასთან დაკავშირებით უნდა იქნეს დაცული *შემდეგი პირობები*:

1. არ შეიძლება ქმარი გაეყაროს ცოლს, როცა ის რიტუალურად უწმინდურ მდგომარეობაშია.

2. არ შეიძლება განქორწინების სპეციალური ფორმულის (*ტალāკ*) წარმოთქმა ერთდროულად სამჯერ (*ტალāკ ალ-ბიდ'ა*).

3. განქორწინების და დაქვრივების შემდეგ ქალმა უნდა დაიცვას თავშეკავების ვადა – 'იდდა, რათა დადგინდეს შესაძლო ფეხმძიმობა. 'იდდა 3 თვე (ან 3 *კურუ'*) გრძელდება გაყრილი ქალისათვის, ქვრივებისათვის – 4 თვე და 10 დღე. თუ ქალი ფეხმძიმედ არის, მაშინ 'იდდა გრძელდება ბავშვის დაბადებამდე. ქმარი ვალდებულია შეინახოს ის 'იდდას (დაახლ. 3 თვე) დასრულებამდე, შემდეგ ქალს ხელახალი გათხოვების უფლება ეძლევა. თუმცა არც ყურანი და არც ისლამური სამართალი არ ადგენს იმ დახმარების ზუსტ ოდენობას, რომელიც ქმარმა

უნდა გაუწიოს ცოლს განქორწინების შემდეგ. ყურანში უბრალოდ ნათქვამია: „შეძლებულს – თავისი ზომა, ღარიბს – თავისი ზომა [2:236], ან „როგორც შეფერის ღვთისმოსავ ადამიანს" [2:241]. ცოლს რჩება მაჰრი – ქმრისგან მიღებული ქონება. ამასთან ყურანით [2:237] გაყრილი ქალისათვის დამატებით განისაზღვრა *მუთ'ა* (*მუთ'ა ატ-ტალაკ* – კომპენსაცია, საჩუქარი გაყრილი ქალისათვის), მაგრამ ეს ვალდებულება დააკანონეს მხოლოდ შაფიიტებმა.

4. თუ 'იდდას დროს მეუღლეები განაახლებენ ურთიერთობას, *ტალაკ* ბათილად ითვლება. 'იდდას დასრულების შემდეგ ცოლ-ქმარს შორის განმეორებითი ქორწინება მხოლოდ ჩვეულებრივი წესით (*ზავაჯ*) ხდება. გაყრის ფორმულის ერთჯერადი წარმოთქმა შეიძლება ანულირებულ იქნეს შერიგებით 'იდდას დროს. თუ შერიგება არ მოხდა, ან ფორმულა წარმოთქმულ იქნა ორჯერ, მაშინ ქორწინების აღსადგენად საჭიროა გამოსასყიდი ქმედებები განწმენდის ვადის დაცვით – მარხვის და მოწყალების გაცემით.

5. *ტალაკ*-ის ფორმულის სამჯერ წარმოთქმის შემთხვევაში ხელმეორედ შეულლება შეიძლება მხოლოდ მაშინ, როცა ქალი სხვაზე გათხოვდება, მერე კი განქორწინდება (ან დაქვრივდება). ეს ქორწინება უნდა მოხდეს მაჰრის გადახდით, 'იდდას დაცვით და სხვ. თუ ფორმულა ცხრაჯერ ითქვა, მაშინ ქორწინების აღდგენა საერთოდ გამორიცხულია (*ტალაკ ბა'ინ*).

6. გაყრის შემდეგ ბავშვები რჩებიან მამასთან, მაგრამ ყურანით ორი წლის ასაკამდე დედამ უნდა გამოკვებოს ბავშვები [2:233]. სამართლისმცოდნეთა განმარტებით, ვაჟები რჩებიან დედის მზრუნველობის ქვეშ 7 წლის ასაკამდე, ხოლო გოგონები – მოწიფულობის ასაკამდე[1]. მამა ვალდებულია იზრუნოს მათზე. ქმრის გარდაცვალების შემთხვევაში, თუ მან სპეციალურად ანდერძში არ მიუთითა დედის უფლებაზე – მეურვეობის თაობაზე, ქალს არ შეუძლია იყოს თავისი შვილების მეურვე.

ტალაკ-ის გარდა ისლამში არსებობს *განქორწინების სხვა ფორმებიც*:

– გაყრა ცოლის ინიციატივით (*ფასხ*), როცა ქმარი ხელშეკრულების რაიმე პირობას არღვევს, თუმცა შემდგომ ოჯახის აღდგენა შეიძლება. მაგ., ქალი შეიძლება გაეყაროს თავის ქმარს, თუ ის არ ჩანს (*მაფკუდ ალ-ხაბარ*), რაც ნიშნავს, რომ ის გაუჩინარდა და შესაბამისად არ ინახავს ცოლს;

– გაყრა ასევე ცოლის ინიციატივით (*ხულ'*), რის შემდეგაც ხელახალი შეულლება აკრძალულია. ცოლი კარგავს მაჰრს და დამატებით ვალდებუ-

---

[1] თუ ბავშვის დედა არამუსლიმია, გოგონა რჩება მასთან იქამდე, ვიდრე შეძლებს რელიგიური მრწამსის განსაზღვრას.

ლია გადაუხადოს ქმარს კომპენსაცია. თანხა განისაზღვრება მხარეთა შეთანხმებით ან მოსამართლის გადაწყვეტილებით. ცოლის ინიციატივით განქორწინების შემთხვევაში ქმარი ან ცოლის თხოვნით მოსამართლე წარმოთქვამს სათანადო ფორმულას;

– ურთიერთდაწყევლა (*ლი'ან*), როცა ქმარი ფეხმძიმე ცოლს ადანაშაულებს მრუშობაში მტკიცებულებათა გარეშე, ცოლი კი ბრალს დებს ქმარს სიცრუესა და ცილისწამებაში. ორივე თავის სიმართლეს ფიცით ადასტურებს, რაც ათავისუფლებს ქმარს ცილისწამებისათვის (*კაზფ*), ხოლო ქალს – მრუშობისათვის დაწესებული სასჯელისაგან. განქორწინება ამ დროს საბოლოოა. ქალი კარგავს მაჰრს და მამაკაცს შეუძლია არ ცნოს განქორწინების შემდეგ გაჩენილი ბავშვი. *ლი'ან* აუცილებლად უნდა წარმოითქვას ბავშვის დაბადებამდე;

– გაყრა ორივე მხარის თანხმობით (*მუბარათ*), როცა მეუღლეები კომპრომისზე მიდიან: ცოლი უარს ამბობს მაჰრზე, ხოლო ქმარი თანხმდება გაყრაზე.

არსებობს განქორწინების სხვა ფორმებიც, რომლებსაც არ ცნობს ფიკჰი: გაყრის წინაისლამური ფორმა – *ზიჰარ*, როცა მამაკაცს შეუძლია უთხრას თავის ცოლს – „ანთი 'ალაიია ქა-ზაჰრი უმმი", სიტყვასიტყვით „ჩემთვის იგივე ხარ, რაც დედაჩემის ზურგი". ქმარმა შეიძლება შეადაროს ცოლი სხვა სისხლის ნათესავებსაც; *'ილა'*, როცა ქმარი ფიცს დებს, არ იქონიოს ცოლთან ურთიერთობა არანაკლებ 4 თვის მანძილზე, მაგრამ განაგრძობს მასთან ერთ ჭერქვეშ ცხოვრებას. ორივე შემთხვევაში ქორწინების აღსადგენად აუცილებელია მონანიება (*ქაფფარა*), წინააღმდეგ შემთხვევაში ცოლს აქვს უფლება, გამოიჩინოს გაყრის ინიციატივა (*ფასხ*), ან მოითხოვოს ქორწინების აღდგენა.

მემკვიდრეობა. მუსლიმური სამემკვიდრეო სამართალი არაბულ ენაში აღინიშნება ტერმინით – *'ილმ ალ-ფარა'იდ*, ანუ მეცნიერება წილებზე, რომელიც განსაზღვრავს კანონიერი მემკვიდრეების წილს. *მირას* არის გარდაცვლილის მიერ დატოვებული მემკვიდრეობა: ქონება, უფლებები და ვალდებულებანი, რაც მათი მფლობელის სიკვდილის შემდეგ გადაეცემა სხვა პირებს, უპირველეს ყოვლისა, ახლო ნათესავებს. მირასში შედის ყოველივე ის, რაც მემკვიდრეობით გადადის, მემკვიდრეთა მითითება, მემკვიდრეობის მიღებისა და მისი დანაწილების წესი, რომლებიც ძირითადად აღებულია წინაისლამური არაბეთის ბინადარი მოსახლეობის პრაქტიკიდან და დადასტურებულია ყურანით.

მემკვიდრეობის განაწილების ძირითადი პრინციპები ასეთია: 1) ანდერძით შეიძლება ქონების 1/3 განკარგვა, ხოლო დანარჩენი 2/3 იყოფა მემკვიდრეებს შორის; 2) გაყოფა ხდება მხოლოდ მას შემდეგ, რაც გამოაკლდება ნაანდერძევი ქონება და ვალები (მათ შორის დაკრძალვის

ხარჯები); 3) ანდერძი არ შეიძლება იმ პირის მიმართ, ვისაც აქვს მემკვიდრეობის უფლება (გადახდა არ ხდება), რადგანაც ეს გამოიწვევდა ერთი მემკვიდრის უპირატესობას მეორესთან შედარებით; 4) როგორც წესი (თუმცა არა ყოველთვის), მამრობითი სქესის მემკვიდრე იღებს ორჯერ მეტს წილს მდედრობითი სქესის მემკვიდრესთან (გარდაცვლილთან) შედარებით ერთი და იმავე ნათესაური კავშირის დროს.

რაც შეეხება მემკვიდრეობის განაწილების პროცესის თანამიმდევრობას, ჯერ ხდება დაკრძალვის ხარჯების გამოყოფა და გარდაცვლილის ვალების გადახდა, მერე ანდერძით (ვასიყა) განსაზღვრული ქონების გამოყოფა და ბოლოს დარჩენილი ქონების განაწილება მემკვიდრეებზე ალაჰის მითითებათა შესაბამისად.

მემკვიდრეობის უფლების მქონე ნათესავები სამ კატეგორიად იყოფიან: 1) მშობლები, ცოლები, შვილები; 2) ბებია-ბაბუები, და-ძმები, შვილიშვილები; 3) ბიძები, დეიდები, მამიდები ან მათი შვილები. ასჰაბ ალ-ფარაʾიდ, ანუ ეგრეთ წოდებული „ყურანის მემკვიდრეები" არიან ისინი, ვინც იხსენიება ყურანში, სულ 12 ადამიანი. აქედან 4 მამაკაცი (მამა, ბაბუა, ძმა, ქმარი) და 8 ქალია (დედა, ქალიშვილი, შვილიშვილი [გოგონა], ღვიძლი და, დედის მხრიდან და, მამის მხრიდან და, ბებია და ცოლი).

ყურანით დადგენილი მემკვიდრეების წილი ასე განისაზღვრება: *„გიანდერძებთ თქვენ ალაჰი თქვენს შვილებთან დაკავშირებით: ვაჟიშვილს – 2 ქალიშვილის ტოლი და თუ ისინი [ქალიშვილები] ორზე მეტია, მაშინ მათ – 2/3 იქიდან, რაც [გარდაცვლილმა] დატოვა და თუ დარჩა მხოლოდ ერთი ქალიშვილი, მაშინ მას – ნახევარი [მემკვიდრეობის], ხოლო გარდაცვლილის მშობლებს კი, თითოეულ მათგანს 1/6 იმისა, რაც მან დატოვა, თუ მას დარჩა შვილი და თუ [გარდაცვლილს] არა ჰყავს შვილი და მისი მემკვიდრეები მშობლები იქნებიან, მაშინ დედას ეკუთვნის 1/6, ანდერძით ნაანდერძევის გამოკლების და ვალების გადახდის შემდეგ"* [4:11].

„და თქვენ – ნახევარი იმისა, რაც დატოვეს თქვენმა ცოლებმა, თუ მათ არა ჰყავთ შვილი და თუ მათ ჰყავთ შვილი, მაშინ თქვენ 1/4 იქიდან, რაც დარჩება ანდერძით ნაადერძევის გამოკლების და ვალების გადახდის შემდეგ და თქვენს ქვრივებს – 1/4 იქიდან, რაც თქვენ დატოვეთ, თუ თქვენ არა გყავთ შვილი და თუ თქვენ გყავთ შვილი, მაშინ თქვენს ქვრივებს [ცოლებს] [1] – 1/8 იმისა, რაც თქვენ დატოვეთ, ანდერძით ნაანდერძევის გამოკლებისა და ვალების გადახდის შემდეგ.

---

[1] არამუსლიმი ცოლი არ იღებს მემკვიდრეობას. ამასთან, თუ არსებობს ერთ ქვრივზე მეტი, მაშინ მათი ერთობლივი წილი შეადგენს 1/4 ან 1/8 ნაწილს, რაც შემდეგ თანაბრად ნაწილდება მათ შორის.

და თუ მამაკაცს ან ქალს არა ჰყავს პირდაპირი ხაზით მემკვიდრეები [ქალაშლა] და მას [მამაკაცს ან ქალს] ჰყავს ძმა ან და, მაშინ თითოეულ მათგანს – 1/6 და თუ ისინი [ძმები ან დები] ორზე მეტია, მაშინ ისინი თანაბრად იყოფენ 1/3 ანდერძით ნაანდერძევის გამოკლებისა და ვალების გადახდის შემდეგ, ისე რომ, ზიანი არ მიაყენონ მემკვიდრეებს, ალაჰის ალთქმის შესაბამისად. ჭეშმარიტად, ალაჰი ყოვლისმცოდნე, ბრძენია"[4:12].

ტრადიციულად, ყურანის 4:11, 4:12 და 4:176 აიები ითვლება *„მემკვიდრეობის აიებად"* (*ᾱიᾱთ ალ-მᾱრᾱს*). ამის გარდა არსებობდა აიები, რომლებიც ეხებოდა გარდაცვლილის უკანასკნელი სურვილის – ანდერძის შესაბამისად ქონების განაწილებას. ნაანდერძევი არ უნდა აღემატებოდეს 1/3-ს (*ალ-ვასῑდა ფი ლ-სულს*), დანარჩენი 2/3 ნაწილდება კანონიერ მემკვიდრეებზე. ტერმინით *ვასῑდა* აღინიშნება ანდერძის აქტი, რომელიც წარმოადგენს მოანდერძის (*მუვასῑ*) უკანასკნელ ნება-სურვილს მისი სიკვდილის შემთხვევაში. ის ფორმდება ზეპირად ან წერილობით, სულ მცირე ორი მოწმის წინაშე. ისლამური სამართლით, მოანდერძე უნდა იყოს უფლებამოსილი და ქმედუნარიანი. ვასῑდას საგანი შეიძლება იყოს ნებისმიერი ურთიერთობა, საქმიანი დავალება, განკარგულება ნათესავებისადმი. ისლამური სამართლის თავისებურება არის ის, რომ მშობლებს არ შეუძლიათ შემოსაზღვრონ მემკვიდრეების რაოდენობა. მაგ., მამას არ შეუძლია დაუტოვოს მთელი თავისი ქონება მხოლოდ ერთ ვაჟს ან ქალიშვილს (თუ რამდენიმე შვილი ჰყავს). სიკვდილის წინ პიროვნებას არა აქვს უფლება, დაუტოვოს ქონება ვინმეს, ვინც მიიღებს კუთვნილ წილს *„მემკვიდრეობის აიებით"*. ისლამური სამართალი წინააღმდეგია, რომ „ურწმუნომ" მიიღოს მუსლიმის მემკვიდრეობა, მაშინ როცა პირიქით დასაშვებია.

დამატებითი ლიტერატურა

1. **გელოვანი ნ.** *ქალი ისლამში (VII-Xსს.).* თბ., 2005.
2. **სურგულაძე ნ.** *ისლამური სამართლის საკითხები* (ლექციების კურსი), 1-3 ნაწილი. თბილისი, 2005.
3. **ჯაფარიძე გ.** *საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო XII-XIII ს-ის პირველ მესამედში.* თბ., 1995.
4. **ჯაფარიძე გ.** ისლამი და სიკვდილით დასჯა. – გაზ. *„სრულიად არასაიდუმლოდ"*, №1.1997.
5. **ჯაფარიძე გ.** ქურდსა კაცსა და ქურდსა ქალსა მოჰკვეთეთ ხელი. – გაზ. *„კავკასიონი"*, 11.XI.1994.
6. **Абу Йусуф,** Йа'куб б. Ибрахим ал-Куфи. *Китаб ал-Харадж* (Мусульманское налогообложение). Перевод с арабского и комментарии А.Э. Шмитда. Супракомментарии к переводу А. С. Боголюбова. СПб., 2001

7. **Арсанукаева М. С.** *Арабский Халифат. Шариат* (Мусульманское Право): Лекция по учебной дисциплине „История государства и права зарубежных стран". Москва, 2002.
8. **Боголюбов А. С.** Пресечение и наказание в мусульманском праве VIII-IX вв. – *Ислам. Религия, общество, государство*. М.,1984, с. 217-222.
9. **Ван ден Берг, Л. В. С.** *Основные начала мусульманского права согласно учению имамов Абу Ханифы и Шафии* [пер. с гол.]. Предисл. Л. Р. Сюкияйнена. М., 2005.
10. **Кардави Шейх Юсуф.** *Дозволенное и Запретное в Исламе*. Переводчик М. Саляхетдинов. М., 2004.
11. **Керимов Г. М.** *Шариат и его социальная сущность*. М.,1978.
12. **Керимов Г. М.** *Шариат. Закон жизни мусульман*. М., 1999.
13. **Мухаммад 'Али ал-Кутб.** *Основатели четырех мазхабов*. Пер. с араб. СПб., 2005.
14. **Ан-Наим А. А.** *На пути к исламской реформации* (гражданские свободы, права человека и международное право). Пер. с англ. Ольги Фадиной. М., 1999.
15. ***Постановления и рекомендации Совета Исламской Академии Правоведения (Фикха). Фетвы***. Перевод с арабского М. Ф. Муртазина. М., 2003.
16. **Садагдар М. И.** *Основы мусульманского права*. М., 1968.
17. **Сюкияйнен Л. Р.** *Мусульманское право*. М., 1986.
18. **Шарль Р.** *Мусульманское право*. М., 1959.
19. **Филипс А. А. Б.** *Законы жизни мусульман. Эволюция фикха*. Перевод с английского Т. В. Гончаровой. М., 2002.
20. **Аль-Хашими, Мухаммад Али.** *Личность Мусульманина согласно Корану и Сунне*. Перевод на русский язык: Владимир Абдулла Нирша. М., 2003.
21. **Galder N.** *Studies in early Muslim jurisprudence*. Oxford, 1993.
22. **Schacht, Joseph.** *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford,1950.
23. **Schacht, Joseph.** *An Introduction to Islamic Law*. Oxford, 1964.

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

თავი VIII

ძირითადი მიმართულებები ისლამში. მუსლიმური სექტები

1. ხარიჯიზმი

ხარიჯიტების [*ალ-ხავარიჯ*, მხ.რ. *ხარიჯი*] სექტა აღმოცენდა სახალიფოში სოციალურ წინააღმდეგობათა და ხელისუფლებისათვის პოლიტიკური ბრძოლის გამწვავების პერიოდში. 657 წელს სიფინთან (ṣიფფინ) გაიმართა ბრძოლა ხალიფა ʻალი ბ. აბი ტალიბისა და სირიის გამგებელ მუʻავიას მომხრეებს შორის. ხარიჯიტთა მოძრაობის დაწყების უშუალო საბაბი გახდა ʻალის მიერ ბრძოლის შეწყვეტა და დათანხმება სამედიატორო სასამართლოზე, რომლისაკენაც მოუწოდებდნენ მუʻავიას მომხრე სირიელები. ამ კომპრომისის შედეგად ʻალიმ დაკარგა გამარჯვების შესაძლებლობა და თავისი მიმდევრების მნიშვნელოვანი ნაწილის მხარდაჭერა. ʻალის უმოქმედობით იმედგაცრუებულმა 12 ათასმა მეომარმა მიატოვა იგი და დაბანაკდა სოფელ ჰარურასთან (აქედან მოდის მათი თავდაპირველი სახელწოდება ჰარურიტები – *ალ-ჰარურრიდა*), რითაც დასაბამი დაედო ხარიჯიტულ მოძრაობას. მათ თავიანთ ბანაკში აირჩიეს ახალი წინამძღოლი (*ამირ*) – ʻაბდ ალ-ლაჰ ბ. ვაჰბი, რომელიც მოკლეს ნაჰრავანთან ბრძოლის დროს 658 წლის 17 ივლისს. ამ ბრძოლაში ʻალიმ დაამარცხა ხარიჯიტები, მაგრამ მათი რიგები ივსებოდა ძირითადად საზოგადოების დაბალი ფენების, როგორც არაბების, ისე გამუსლიმებული არაარაბების ხარჯზე.

ხარიჯიტების სექტის სახელწოდება ეფუძნება ქუფიდან ʻალის ყოფილი მომხრეების „გამოსვლის" ეპიზოდს. *ხარიჯი* (მრ. *ალ-ხავარიჯ*) ნიშნავს „ამბოხებულს", „განმდგარს", „ერეტიკოსს", „გამოსულს". დოქსოგრაფიულ ლიტერატურაში ხარიჯიტები მოიხსენიება სხვა სახელწოდებებითაც: *ალ-მუჰაქქიმა, ალ-შურათ, ალ-მარიკუნ* და სხვა. ბოლოს, ხარიჯიტები ეწოდებოდათ ყველას, ვინც გამოდიოდა თემის „კანონიერი" მეთაურის წინააღმდეგ.

ხარიჯიტებმა დაიწყეს შეიარაღებული ბრძოლა ʻალის წინააღმდეგ, ვიდრე არ მოკლეს 661 წელს. ისინი ასევე ებრძოდნენ ხალიფა მუʻავიას მომხრეებს. ხარიჯიტებმა ამ ბრძოლების დროს შეიმუშავეს თავიანთი ტაქტიკა: მტერზე მოულოდნელი თავდასხმები ცხენოსანთა რაზმების,

რომლებიც საფრთხის შემთხვევაში სწრაფად იხევდნენ უკან თავიანთ ძირითად ბაზაზე ალ-ბატაიჰში (ალ-ბატᾱჲა, ბატᾱ'იჲი), ბასრის მახლობლად.

უკვე VII საუკუნის მეორე ნახევარში ხარიჯიტებს შორის მოხდა განხეთქილება და ჩამოყალიბდა რამდენიმე დაჯგუფება, რომელთაც მათი წინამძღოლების სახელების მიხედვით ეწოდათ აზრაკიტები, იბადიტები და სუფრიტები. საერთოდ კი, მუსლიმი დოქსოგრაფები სახალიფოში სხვადასხვა დროსა და სხვადასხვა ადგილზე მოქმედ 20-მდე ხარიჯიტულ თემს ითვლიან. წინააღმდეგობებმა ამ დაჯგუფებებს შორის დაასუსტა ხარიჯიტული მოძრაობა, თუმცა ხარიჯიტთა თემები (აზრაკიტები და იბადიტები) კიდევ დიდხანს წარმოადგენდნენ საფრთხეს ცენტრალური ხელისუფლებისათვის. ხარიჯიტებმა, ერაყისა და ირანის გარდა, ფართო საქმიანობა გააჩალეს ჲამამაში, ჰადრამავთში, იემენში და ჩრდ. აფრიკაში. მთლიანობაში ხარიჯიტებმა მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანეს დოგმატური საკითხების დამუშავებაში, რომლებიც უკავშირდებოდა სახალიფოს თეორიას, რწმენის განსაზღვრას და მის ურთიერთმიმართებას მოქმედებასთან.

ხარიჯიტები იყვნენ ინიციატორები პირველი თეოლოგიური კამათის, რომელიც წარმოიშვა მუსლიმური თემის წიაღში VII-VIII სს-ის მიჯნაზე და დაკავშირებული იყო „ცოდვილობისა" და „თემის სუვერენიტეტის" გაგებასთან.[1] ადრეულ ისლამში ჩამოყალიბდა წარმოდგენა იმის შესახებ, რომ ცოდვები არის ორი სახის: „მძიმე" და „მცირე". ყველაზე დიდ ცოდ-

---

[1] ისლამში დოგმატების სისტემა ანუ თეოლოგია გაცილებით გვიან ჩამოყალიბდა. ადრეულ ისლამში უპირველეს ყოვლისა დაინტერესებული იყვნენ სამართლის საკითხებით და წეს-ჩვეულებებით. თუმცა უკვე VII-VIII სს-ის მიჯნაზე მუსლიმებს შორის გაჩნდა ჯგუფები და სკოლები, რომლებიც განიხილავდნენ თეოლოგიურ საკითხებს, რაც დაკავშირებული იყო „ცოდვის" გაგებასთან, წინასწარგანსაზღვრასთან და ნების თავისუფლებასთან, ღმერთის ბუნებასა და ატრიბუტებთან. შუა საუკუნეების მუსლიმურ ლიტერატურაში ტერმინი „ქალᾱმ" ფართო მნიშვნელობით აღნიშნავდა ყოველგვარ მსჯელობას რელიგიურ-ფილოსოფიურ თემაზე, ხოლო ვიწრო მნიშვნელობით – სპეკულატიურ ღვთისმეტყველებას (*'ილმ ალ-ქალᾱმ*), რომელიც ისლამის დოგმატების განმარტებისას პროიორიტეტს გონებას ანიჭებს და არა რელიგიური ავტორიტეტების დასკვნებს. ქალᾱმ-ის თავდაპირველი პრობლემატიკა: მუსლიმური თემის წინამძღოლის (ხალიფას, იმამის) თვისებები; ადამიანის პასუხისმგებლობა თავისი ქმედებების გამო (ნების თავისუფლება და წინასწარგანსაზღვრა; ადამიანების დაყოფა უბრალოდ მუსლიმად (*მუსლიმ*), ჭეშმარიტ მორწმუნედ (*მუ'მინ*), ურწმუნოდ (*ქᾱფირ*) და მძიმე ცოდვის (*ჲᾱჲიბ ალ-ქაბირა*) ჩამდენად; ღმერთის ატრიბუტების განსაზღვრა; ყურანის შექმნილობისა და შეუქმნელობის საკითხი.

ვად ითვლება ურწმუნოება. დაისვა საკითხი, შეიძლებოდა თუ არა მუსლიმად ჩაეთვალათ ადამიანი, რომელმაც ჩაიდინა „მძიმე ცოდვა". ხარიჯიტებმა დაიკავეს ყველაზე რადიკალური პოზიცია. ისინი ამტკიცებდნენ, რომ მძიმე ცოდვის ჩამდენი ადამიანი აღარ ითვლება მუსლიმად, ხდება ურწმუნო და უკიდურესი შეხედულებების მომხრეთა თვალსაზრისით განიხილებოდა სარწმუნოებისაგან განმდგარად (მურთადდ), რომელიც იმსახურებდა სიკვდილით დასჯას. ხარიჯიტების მიერ დასმულ პრობლემას ჰქონდა აგრეთვე დოგმატური და პოლიტიკური დატვირთვა, რადგანაც მუსლიმური სახელმწიფო თეოკრატიულია, ხოლო ხალიფა ერთდროულად არის პოლიტიკური და რელიგიური წინამძღოლიც. ხარიჯიტები მუსლიმური თემის მმართველისაგან მოითხოვდნენ სამართლიან დამოკიდებულებას ადამიანებისადმი და ჭეშმარიტებას რწმენაში. ხარიჯიტების გაგებით, არც უმაღიანი და არც 'აბასიანი ხალიფები არ იყვნენ „უცოდველნი". უმაღიანთა ცოდვა ძირითადად ის იყო, რომ მათ წამოიწყეს სამოქალაქო ომი მუსლიმური თემის შიგნით. შესაბამისად მათ არ ჰქონდათ თემის სათავეში ყოფნის მორალური უფლება და საჭირო იყო მათ წინააღმდეგ ომის წარმოება, როგორც „ურწმუნოებთან" და „არაკანონიერ" ხალიფებთან, რომლებმაც ძალით მიითვისეს ხელისუფლება. ხარიჯიტებისაგან განსხვავებით ***მურჯიტები***[1] უარს აცხადებდნენ განეხილათ საკითხი, თუ ვინ იყო უფრო შესაფერისი კანდიდატი ხალიფას პოსტზე და მოუწოდებდნენ „გადაედოთ" ხალიფას ღირსებებისა და ნაკლოვანებების შესახებ დავა ალაჰთან შეხვედრამდე. ამასთან, მუსლიმად ცნობდნენ ყველას, მათ შორის მძიმე ცოდვის ჩამდენთ, ვინც ინარჩუნებდა ალაჰის რწმენას.

„ცოდვილობის" გაგებასთან მჭიდროდ იყო დაკავშირებული „მუსლიმური თემის სუვერენიტეტის" პრობლემა. ხარიჯიტები მოითხოვდნენ თეოკრატიის ადრეული ფორმებისაკენ დაბრუნებას, როცა ხელისუფლება ეკუთვნოდა „მართლმორწმუნე" ხალიფას და თემის ყველა წევრი იღებდა მონაწილეობას მნიშვნელოვანი საკითხების გადაწყვეტაში. ხარიჯიტები აღიარებდნენ რელიგიური თემის და სახელმწიფოს მეთაურის არჩევითობის პრინციპს. მუსლიმური თემის მეთაური შეიძლებოდა ყოფილიყო ნებისმიერი პირი, თავისი სოციალური მდგომარეობისა და ეროვნული კუთვნილების მიუხედავად (თვით შავი მონაც კი), თუ ის იქნებოდა

---

[1] *ალ-მურჯი'ა* [არაბ. *ირჯა'* – გადადება] – საერთო სახელწოდება სხვადასხვა დოგმატური სკოლების მიმდევართა, რომლებიც მომხრენი იყვნენ „გადაედოთ" კამათი ამქვეყნიურ ცხოვრებაში ადამიანის ქმედებების შესახებ ალაჰის სამსჯავრომდე. ისინი რწმენას ქმედებებზე წინ აყენებდნენ. მურჯიტი ღვთისმეტყველები აწარმოებდნენ თავიანთ ოპონენტებთან აქტიურ პოლემიკას, რომლის დროსაც ჩამოყალიბდა მურჯიტული დოგმატიკა.

ჭეშმარიტი მორწმუნე და მას აირჩევდა მუსლიმური თემი. ისინი აღიარებდნენ მხოლოდ „ღირსეულის" (*ალ-აფდალ*) იმამათს და არ ცნობდნენ „დაძლეულის" (*მაფდულ*) იმამათს. ღირსეულად კი მიიჩნევდნენ იმ პრეტენდენტს, ვინც იარაღით ებრძოდა „ურწმუნოებს". ამის პარალელურად, ხარიჯიტები შესაძლებლად მიიჩნევდნენ ხალიფას დამხობას და მკვლელობასაც კი, თუ ის გაატარებდა ისეთ პოლიტიკას, რომელიც არ ეთანხმებოდა ყურანის მითითებებს და თემის ინტერესებს. ისინი თითოეულ თავიანთ წინამძღოლს აღიარებდნენ როგორც ამīრ ალ-მუ'ნინīნ-ს (მართლმორწმუნეთა მბრძანებელს). ამის გარდა ხარიჯიტები კანონიერად აღიარებდნენ აბუ ბაქრს და 'უმარს ('უსმāნის მმართველობის 6 წელს და 'ალīს მმართველობას სიფფინის ბრძოლამდე). მათი მოძღვრების თანახმად, სუვერენული ხელისუფლება არსებითად ეკუთვნის მუსლიმურ თემს, ხოლო იმამ-ხალიფა – თემის აღმასრულებელი ორგანოა. ისინი თვლიდნენ, რომ დაპყრობილ ქვეყნებში „მართლმორწმუნეებს" უნდა ებატონათ ზიმიებზე (არამუსლიმებზე), მაგრამ ისლამური თემის შიგნით სრული თანასწორობა უნდა ყოფილიყო.

რელიგიის საკითხებში ხარიჯიტები ისლამის „სიწმინდის" დამცველებად გამოდიოდნენ და მოითხოვდნენ რელიგიურ მოვალეობათა მკაცრად დაცვას (ხშირად მათ „ისლამის პურიტანებსაც" უწოდებენ). ისინი კიცხავდნენ ყოველგვარ ფუფუნებას და კრძალავდნენ მუსიკას, აზარტულ თამაშებს, სპირტიანი სასმელების გამოყენებას. ისინი არ ცნობდნენ წმინდანთა კულტს, აღიარებდნენ მხოლოდ მექაში პილიგრიმობას, ხოლო მოგვიანებით ხარიჯიტ „წამებულთა" კულტს. მათი მოძღვრებით, ყურანი (XII სურის გარდა, რომლის უტყუარობას ისინი უარყოფდნენ) არის ალაჰის შეუქმნელი სიტყვა, რომელიც თავის თავში მოიცავს მთელ ცოდნას და საჭიროა მისი სიტყვასიტყვით გაგება.

ხარიჯიტები თვლიდნენ, რომ „ჭეშმარიტი რწმენა" განისაზღვრება მოქმედებით. თითოეული ხარიჯიტის მოვალეობაა ბრძოლა ხარიჯიტების მოძღვრებისა და პოლიტიკური პრინციპების დაცვისათვის. ხარიჯიტები „ურწმუნოდ" თვლიდნენ ყველას, ვინც არ ასრულებდა ამ მოვალეობას. ხარიჯიტები საერთოდ უკიდურესი ფანატიზმით გამოირჩეოდნენ, რაც ვრცელდებოდა არა მარტო მათ პოლიტიკურ და რელიგიურ მოწინააღმდეგეებზე, არამედ მშვიდობიან მუსლიმებზეც, რომლებიც არ იზიარებდნენ მათ შეხედულებებს. უნდა აღინიშნოს, რომ მუსლიმების დიდმა ნაწილმა არ მიიღო ხარიჯიტების მაქსიმალიზმი. მათი აზრით მუსლიმური რწმენა მოითხოვს, რომ ხალხი ცხოვრობდეს ისლამის კანონებით შესაძლებლობის ფარგლებში. მუსლიმების უმრავლესობა აღიარებდა კავშირს ისლამის რწმენასა და მისი სახელით განხორციელებულ კეთილ საქმეებს შორის, მაგრამ არ თვლიდა რწმენას და მკაცრად სამართლიან ქცევას იდენტურ ცნებებად. ამდენად, თვით უმაღლანთა მოწინააღმდეგეებმაც კი

უარყვეს ხარიჯიტების ექსტრემისტული თეორია, რამაც დაასუსტა ხარიჯიტული მოძრაობის სოციალური ბაზა და საბოლოოდ გამოიწვია მისი დამარცხება.

ხარიჯიტთა ძირითადი თემები

აზრაკიტები [აზარიკა] – ხარიჯიტების ყველაზე უკიდურესი და შეურიგებელი სექტის მიმდევრები. მისი წარმოშობა უკავშირდება ნაფი‘ ბ. ალ-აზრაკის (მოკლეს 685 წ. ალ-აჰვაზში) სახელს, რომელიც VII ს. 80-იან წლებში სათავეში ჩაუდგა უმაიადიანი ხალიფებისა და შიიტების წინააღმდეგ მიმართულ ხარიჯიტების მძლავრ აჯანყებას ერაყში. აჯანყებულებს შეუერთდნენ ხარიჯიტები ‘უმანისა და ალ-იამამადან. ნაფი გამოცხადდა მართლმორწმუნეთა ამირად. აზრაკიტებმა დაიკავეს ალ-აჰვაზი, ფარსი და ქირმანი (ირანში), დახოცეს მექის მმართველის („ანტიხალიფა”) – ‘აბდ ალლაჰ ბ. აზ-ზუბაირის გადასახადების ამკრეფი მოხელენი და 14-15 წლის განმავლობაში წარმატებით ებრძოდნენ მრავალრიცხოვან ხალიფას რაზმებს. აზრაკიტები ათავისუფლებდნენ მონებს და გამოდიოდნენ ჩაგრულთა დამცველებად, რის გამოც მოიპოვეს სოფლის მოსახლეობის, განსაკუთრებით სპარსელთა მხარდაჭერა. აჯანყება საბოლოოდ 698/9 წელს ჩაახშეს, მაგრამ აზრაკიტები აგრძელებდნენ გამოსვლებს VIII-IX საუკუნეებშიც. ირანში აზრაკიტების ცენტრი იყო სისთანი, სადაც მიმდინარეობდა ხარიჯიტთა აჯანყებები. 14 წლის განმავლობაში (869-883) ქვემო ერაყსა და ხუზისტანში მიმდინარეობდა გრანდიოზული შავი მონა-ზინჯების აჯანყება, რომელთა წინამძღოლი იყო აზრაკიტი ‘ალი ბ. მუჰამმადი.

აზრაკიტების დოქტრინის მიხედვით, პრინციპული რელიგიური საკითხები, რაც განასხვავებდა აზრაკიტებს დანარჩენი ხარიჯიტებისაგან, იყო შემდეგი: 1. ურწმუნოებად თვლიდნენ ყველას („პასიურ ხარიჯიტებს”), ვინც არ მონაწილეობდა ხარიჯიტულ ამბოხებაში და არ გადასახლდა მათ ბანაკში; 2. სარწმუნოებაში გამოცდა (*მიჰნა*) უნდა გაევლო ყველას, ვისაც სურდა მათთან შეერთება (მაგ., ავალებდნენ მონის მოკვლას. ვინც უარს აცხადებდა, კლავდნენ); 3. სარწმუნოებისათვის ბრძოლაში თავიანთი მოწინააღმდეგეების ქალებისა და ბავშვების დახოცვა (*ისთი‘რაჲ*); 4. მუსლიმად არ თვლიდნენ იმათ, ვინც აღიარებდა „რწმენის კეთილგონიერი დამალვის” (*თაკიჲჲა*) პრინციპს ან სიტყვით, ან საქმით; 5. კერპთაყვანისმცემლები (*მუშრიკუნ*) აუცილებლად მოხვდებოდნენ ჯოჯოხეთში, ისევე როგორც მათი მშობლები; 6. მოწინააღმდეგეთა ტერიტორიას აცხადებდნენ „ურწმუნოების მიწად”, რომლის მოსახლეობაც მთლიანად უნდა განადგურებულიყო, მაგრამ შემწყნარებლობას იჩენდნენ იუდევლებისა და ქრისტიანებისადმი, რომლებმაც არ უღალატეს თავიანთი მოციქულების – მოსესა და იესოს მოძღვრებას.

აზრაკიტების მოძღვრების უკიდურესი შეუწყნარებლობა და სისას-ტიკე ასუსტებდა მათი მოძრაობის სოციალურ საფუძველს და საბოლოოდ გამოიწვია აზრაკიტების სამხედრო მარცხი. IX საუკუნისათვის ეს სექტა უკვე აღარ არსებობდა.

სუფრიტები [*ს̣უფრიჲჲა*] – მიმდევრები ერთ-ერთი ხარიჯიტული თემისა, რომელიც შეიქმნა ბასრაში, 64/683-4 წელს. მისი დამაარსებელია ზიჲა̄დ ბ. ას̣ფარი, თემის სახელწოდება კი უკავშირდება მამამისის სახელს (ს̣უფრ, მრ. რ. ას̣ფარ). უმაჲჲანი ხალიფა ჲაზი̄დის (680-683) დროს სუფრი-ტები ბასრის მიდამოებში აჯანყდნენ აბუ̄ ბილა̄ლ მირდა̄სის მეთაურობით. 680 წელს, მირდასის მკვლელობის შემდეგ, სუფრიტებმა იმამად აღიარეს სახელგანთქმული პოეტი-მისტიკოსი ʻიმრა̄ნ ბ. ჰ̣იტტა̄ნი (გარდ. 703 წ.). 695 წელს სუფრიტებმა ზემო მესოპოტამიაში მოაწყეს პირველი შეიარა-ღებული აჯანყება, რომელსაც ხელმძღვანელობდა ს̣ა̄ლიჰ̣ ბ. მუსარრიჰ̣ი. სუფრიტთა ამბოხი სახალიფოს მრავალ პროვინციას მოედო, მაგრამ 697 წელს აჯანყება ჩაახშეს. სუფრიტთა თემის წარმოქმნის მიზეზი ხარი-ჯიტთა შორის რელიგიურ-პოლიტიკური უთანხმოებანი გახდა. ხარიჯიტ-თა შორის პირველად სუფრიტები შეეცადნენ სისტემატურად გადმოეცათ თავიანთი რელიგიური შეხედულებები. მათ შუალედური მდგომარეობა ეკავათ აზრაკიტებსა და იბადიტებს შორის: ურწმუნოებად არ მიიჩ-ნევდნენ იმ თანამეთემეებს, რომლებიც თავს იკავებდნენ აჯანყებებში მონაწილეობისაგან; დასაშვებად მიიჩნევდნენ სხვა მუსლიმების წინააღმ-დეგ დროებით ომის შეწყვეტას; უარყოფდნენ მოწინააღმდეგეთა ქალე-ბისა და ბავშვების დახოცვას; დასაშვებად მიაჩნდათ რწმენის დაფარვის პრინციპი (*თაკიჲჲა*).

იბადიტები [*ალ-იბა̄დიჲჲა* ან *აბა̄დიჲჲა*] – ʻაბდ ალლა̄ჰ ბ. იბა̄დის (VII ს. II ნახევარი) მიმდევრები. ეს იყო ყველაზე „ზომიერი" ხარიჯიტულ თემი, რომელიც ჩამოყალიბდა 65/684-5 წელს ბასრაში. აზრაკიტები გამოვიდნენ ომაიანთა წინააღმდეგ, ხოლო ʻაბდ ალ-ლა̄ჰმა უარი განაცხადა შეიარა-ღებულ ბრძოლაზე და ბასრაში სათავეში ჩაუდგა ხარიჯიტთა „ზომიერ" ფრთას. იბადიტური თემის ჭეშმარიტი დამფუძნებელი და მოძღვრების შემქმნელი იყო ჯა̄ბირ ბ. ზაჲდი (გარდ. 717 წ.) ომანიდან. VIII ს. დასაწყისში ბასრელმა იბადიტებმა გააქტიურეს პოლიტიკური საქმიანობა და მათი ხელმძღვანელების უმეტესობა ომანში გაასახლეს. თუმცა იბადიტური თემი ბასრაში რჩებოდა სულიერ ცენტრად ყველა იბადიტისათვის. თემის ახალმა მეთაურმა აბუ̄ ʻუბაჲდამ „მსოფლიო იბადიტური იმამათის" შექმ-ნის მიზნით თავისი ემისრები დააგზავნა მუსლიმური სამყაროს ყველა კუთხეში. იბადიტთა პროპაგანდას დიდი წარმატება მოჰყვა და უკვე რამდენიმე წლის შემდეგ სახალიფოს სხვადასხვა მხარეში იფეთქა მათმა

აჯანყებებმა, რასაც მოჰყვა იბადიტური სახელმწიფო-იმამათების ჩამოყალიბება. განსაკუთრებულ წარმატებას იბადიტებმა ჩრდ. აფრიკაში მიაღწიეს, სადაც VIII ს. 70-იან წლებში შეიქმნა რუსთამიანთა იბადიტური სახელმწიფო (დედაქალაქით თაჰართი – თანამედროვე თიარეთი, ალჟირში). რუსთამიანთა ამირას უზენაესობას აღიარებდნენ ბასრისა და მთელი ალმოსავლეთის იბადიტური თემები. ჩრდ. აფრიკაში აღლაბიანთა (IX ს.) და ფატიმიანთა (X ს-დან) გაბატონების შემდეგ რუსთამიანთა სახელმწიფო დაიშალა, თუმცა იბადიტები ამ რეგიონში შემდგომშიც აქტიურობდნენ. იბადიტური რელიგიურ-პოლიტიკური დოქტრინის საფუძველია მოძღვრება იმამათზე. ისინი დასაშვებად მიიჩნევდნენ ერთდროულად რამდენიმე იმამის არსებობას. იმამს ფარულად ირჩევდა შაიხთა საბჭოს. იგი ითვლებოდა სრულუფლებიან და ჭეშმარიტ მმართველად (ასევე მხედართმთავრად, მსაჯულად, ღვთისმეტყველ-ფაკიჰად), თუ მისდევდა ყურანის, სუნას და პირველი იბადიტი იმამების მაგალითს. ამ პირობების დარღვევის შემთხვევაში შაიხების საბჭოს შეეძლო მისი გადარჩევა.

იბადიტთა დოგმატიკაზე გავლენა მოახდინეს სუნიტურმა და მუ'თაზილიტურმა კონცეფციებმა. სუნიტთა მსგავსად ისინი დეტერმინისტები იყვნენ და ქადაგებდნენ, რომ ალაჰი განაპირობებდა ადამიანთა ქცევას. ხარიჯიტთა უმრავლესობამ გაიზიარა მუ'თაზილიტთა თვალსაზრისი ადამიანის ნების თავისუფლების შესახებ. იბადიტები, სხვა ხარიჯიტთაგან განსხვავებით, უარყოფდნენ მკვლელობას პოლიტიკური და რელიგიური მოტივებით (ეს წესი არ ვრცელდებოდა ანთროპომორფისტებზე).

იბადიტური მოძრაობა, როგორც პოლიტიკური, ისე რელიგიური თვალსაზრისით, საკმაოდ ჭრელი იყო და საბოლოოდ გაიყო რამდენიმე სექტად (ჰაფსიტები, ჰარისიტები, იაზიდიტები და ვაჰბიტები, რომლებიც ყველაზე მრავალრიცხოვანნი იყვნენ და დღესაც არიან ჩრდილოეთ აფრიკაში).

დღეს ომანის მოსახლეობის დიდ ნაწილს იბადიტები შეადგენენ. მათი მცირერიცხოვანი თემები გაბნეულია ჩრდ. აფრიკაში.

2. სუნიზმი

სუნიტური თეოლოგიური ტრადიცია [ქალამ]. სუნიზმი არის ერთერთი ძირითადი, ორთოდოქსალური ანუ „მართლმადიდებლური" მიმართულება ისლამში. მისი მიმდევრების სახელწოდებაა – *აჰლ ას-სუნნა ვალ-ჯამა'ა* („სუნასა და თემის თანხმობის ხალხი"). სახელწოდების პირველი ნაწილი მომდინარეობს ტერმინიდან სუნნა – მუჰამადის ქცევა და სიტყვები შენახული გადმოცემებში და მიღებული სახელმძღვანელოდ მუსლიმთათვის. ისინი ყურანის გვერდით მხოლოდ სუნას სცნობენ. სახელწო-

დების მეორე ნაწილი მიუთითებს თემის განსაკუთრებულ როლზე მუსლიმთა წინაშე წარმოშობილი ძირითადი რელიგიური და საზოგადოებრივი პრობლემების გადაწყვეტაში. მუჰამადის სიკვდილის შემდეგ შეწყდა მუსლიმური თემის პირდაპირი „კონტაქტი" ალაჰთან და მისი ცხოვრება უნდა დაეფუძნოს ყურანისა და სუნას აღთქმების მკაცრად დაცვას. ყურანისა და სუნას სწორი განმარტება კი მიიღწევა მუსლიმური თემის ავტორიტეტული მეცნიერი-ღვთისმეტყველების ერთსულოვანი აზრით (*იჯმა'*).

სუნიტური მიმართულებისადმი კუთვნილების ძირითად ფორმალურ ნიშნებად ითვლება: პირველი ოთხი „მართლმორწმუნე" ხალიფას (აბუ ბაქრი, 'უმარი, 'უსმანი, 'ალი) კანონიერების აღიარება; ჰადისთა ექვსი კრებულის (ალ-ბუხარის, მუსლიმ ან-ნიშაბურის, ათ-თირმიზის, აბუ და'უდის, ან-ნასა'ის და იბნ მაჯას) უტყუარობის აღიარება; ოთხი საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი სკოლიდან (შაფიიტები, ჰანაფიტები, მალიქიტები და ჰანბალიტები) ერთ-ერთისადმი კუთვნილება. ოთხივე მაზჰაბს აერთიანებდა ტრადიციონალიზმი, მაგრამ სხვადასხვა სამართლებრივი სისტემების მომხრეებს შორის მუდმივად იყო სქოლასტიკური კამათები.

მუსლიმური სახელმწიფოს და მისი იდეოლოგიის განვითარებასთან ერთად გაჩნდა ინტერესი საღვთისმეტყველო საკითხებისადმი, რამაც ბიძგი მისცა მუსლიმური დოგმატიკის დამუშავებას. უკვე VIII ს. შუა ხანებში არსებობდა სულ მცირე ხუთი რელიგიური დაჯგუფება (ფირკა, ტა'იფა, მილლა): ხარიჯიტების, შიიტების, მურჯიტების, მუთაზილიტების და სუნიტებისა. ისინი ერთმანეთს ბრალს დებდნენ „სიახლეების" (*ბიდ'ა*) შემოტანაში, ცთომილებაში (*დალალა*) და მხოლოდ საკუთარ მოძღვრებას თვლიდნენ „მართლრწმენად" (*ალ-ჰუდა*). „ცთომილებისა" და „მართლრწმენის" პრობლემა გახდა ერთ-ერთი ცენტრალური ისლამურ ღვთისმეტყველებაში. ყველაზე გადაჭრით „მართლრწმენაზე" პრეტენზიას აცხადებდნენ სუნიტები. ისინი თავიანთი რწმენის „სიმართლეს, ჭეშმარიტებას" ასაბუთებდნენ მუჰამადის გამონათქვამით, რომლის თანახმადაც მისი სიკვდილის შემდეგ მუსლიმთა თემი გაიყოფა 73 თემად (*ფირკა, მილლა*) და მათგან მხოლოდ ერთი „გადარჩება", ე.ი. მოხვდება სამოთხეში. მუჰამადის განმარტებით, ეს ერთადერთი თემი იქნება „აჰლ ას-სუნნა ვა-ლ-ჯამა'ა." კითხვაზე თუ ვინ არიან ისინი, მუჰამადმა უპასუხა: „იმის მომხრეები, რასაც მე და ჩემი მიმდევრები ვუჭერდით მხარს". ამგვარად, „აჰლ ას-სუნნა" დაპირისპირებულ იქნა დანარჩენ მუსლიმებთან. ამის საფუძველზე მათ თავი გამოაცხადეს „მართლრწმენის", „ჭეშმარიტი ხალხის" (*აჰლ ალ-ჰაკკ*) მიმდევრებად, სხვაგვარად მოაზროვნე მუსლიმები კი – „შეცდომილებად" (*აჰლ ად-დალალა*). თუმცა სუნიტი ღვთისმეტყველების მიერ სამყაროს ორ ნაწილად დაყოფა: „მართლმორწმუნე" და „შეცდომილი" (შიიტები, ხარიჯიტები, მურჯიტები, მუთაზილიტები)

პირობითი და ტენდენციური იყო. „მართლრწმენის" განსაზღვრისათვის მათ არ ჰქონდათ ერთიანი და საყოველთაოდ მიღებული კრიტერიუმები, რაც სუნიტების ოპონენტებს საშუალებას აძლევდა ასეთივე წარმატებით უარეყოთ მათი არგუმენტები. შიიტები, 'ალ̄ზე დაყრდნობით, ცნობდნენ მხოლოდ მუჰამადის სუნას (*სუნნათ ან-ნაბ̄*), ხოლო სუნიტებისათვის სამაგალითო იყო აგრეთვე პირველი ოთხი „მართლმორწმუნე" ხალიფასა და მუჰამადის უახლოეს მიმდევართა ქმედებებიც. ამას ხელს უწყობდა ისიც, რომ თვითონ სუნიტებს შორის არ იყო რელიგიური ერთიანობა და თითოეულ სკოლას შეიძლებოდა პრეტენზია განეცხადებინა, რომ სწორედ მათი მომხრეები მისდევენ სწორ, „ჭეშმარიტ" რწმენას. ამდენად, სუნიტი ღვთისმეტყველები აწარმოებდნენ ხანგრძლივ იდეოლოგიურ ბრძოლას თავიანთი თემის რელიგიური ერთიანობისათვის, ცდილობდნენ შეემუშავებინათ ერთიანი იდეური პლატფორმა და დოგმატების სისტემა.

დასავლურ ისლამოლოგიაში ტრადიციონალისტური, სუნიტური ისლამის მიმდევრებს „ორთოდოქსებს" უწოდებენ, ხოლო მათ მოწინააღმდეგეებს – „ერეტიკოსებს", „სექტანტებს". თუმცა „ორთოდოქსიის", „ერესის" და „სექტანტობის" ქრისტიანული გაგება ვერ ასახავს ისლამის რელიგიის სპეციფიკას. ისლამში არ არსებობდა დოგმატების დაკანონების სისტემა, როგორიც ქრისტიანობაში იყო მსოფლიო საეკლესიო კრებების გადაწყვეტილებები.

დოგმატთა „მართლმორწმუნე" სისტემის შემუშავებაზე უშუალო გავლენა მოახდინეს **მუთაზილიტებმა** ლოგიკურ-ფილოსოფიური მტკიცებულობების თავიანთი მეთოდიკით. ეს იყო ისლამში პირველი დამოუკიდებელი საღვთისმეტყველო სკოლა. მუთაზილიტები იყვნენ *ქალ̄მ*-ის (ყოველგვარი მსჯელობა რელიგიურ-ფილოსოფიურ თემაზე ანუ სპეკულაციური ღვთისმეტყველება) მიმართულების წარმომადგენლები. მათ დაამუშავეს ძირითადი საღვთისმეტყველო პრობლემატიკა. ხალიფა ალ-მა'მ̄უნის (813-833) დროს სახალიფოში სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადდა მუთაზილობა, რამაც გამოიწვია მკვეთრი რეაქცია ჰანბალიტებისა, რომლებიც თავს „მართლრწმენის" დამცველებად თვლიდნენ. თუმცა ხალიფას ბრძანებას არ შეეძლო შეეწყვიტა დოგმატური კამათები და შეწინააღმდეგებოდა რელიგიური აზრის განვითარებას. სუნიტები კმაყოფილდებოდნენ ყურანისა და ჰადისების დამოწმებით და თავდაპირველად არ ჰქონდათ დოგმატთა დამუშავებული სისტემა, რომელიც შეიძლებოდა გამხდარიყო იდეური იარაღი მუთაზილიტების რაციონალიზმისა და ფილოსოფიური საბუთების წინააღმდეგ ბრძოლაში. ასეთი სისტემა შეიქმნა მხოლოდ X ს-ში და მის ფუძემდებლად ითვლებიან ***ალ-აშ'არ̄*** (გარდ. 935 წ.) და ***ალ-მ̄თურ̄დ̄*** (გარდ. 944 წ.). ალ-აშ'არის მოძღვრებამ მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა სუნიზმის ოფიციალური იდეოლოგიის განვითარებაში.

წინამორბედი ფაკიჰებისაგან განსხვავებით, ალ-აშ'არი იცავდა სუნიტურ „მართლრწმენას" არა მხოლოდ ყურანსა და ჰადისებზე დაყრდნობით, არამედ ლოგიკური დასაბუთებით. მაგრამ მთლიანობაში მისი სისტემა არის არა მცდელობა მუთაზილიტთა შეხედულებების შეთავსებისა ორთოდოქსულ სუნიზმთან, არამედ მცდელობა მუთაზილიტების მეთოდის გამოყენებისა „მართლრწმენის" დასასაბუთებლად.

ხალიფა მუთავაქილის (847-861) დროს სუნიზმი „მართლრწმენად" გამოცხადდა (848/49წ.), ხოლო მუთაზილიტური დოგმატიკა „ერესად" და აიკრძალა ყოველგვარი თეოლოგიური კამათი. ხალიფამ გაათავისუფლა აგრეთვე უმაღლესი ყადი, მუთაზილიტი იბნ აბი დუ'ადი (852წ.).

X-XI სს. მიჯნაზე განსაკუთრებით გამწვავდა ურთიერთობა ერთი მხრივ სუნიტ-ტრადიციონალისტებსა და შიიტ-იმამიტებს და მეორე მხრივ – მუთაზილიტებსა და აშარიტებს შორის. ხალიფა ალ-კადირი (991-1031) შეეცადა საკანონმდებლო გზით განემტკიცებინა სუნიტური ისლამი. 1017 წელს, ხალიფას დავალებით, ცნობილმა „ტრადიციონალისტებმა" (ჰანბალიტებმა) შეადგინეს „მიმართვა" (*რისალა*), რომელსაც ეწოდა „სუნიტური რწმენის სიმბოლოები" ან „კადირიტული რწმენის სიმბოლოები". ამ დოკუმენტში იყო შიიზმის, მუ'თაზილობის და აგრეთვე აშარიზმის (მუთაზილიტებთან კომპრომისის გამო) კრიტიკა. დეტალურად იყო გადმოცემული სუნიზმის ძირითადი პრინციპები, რომელიც გამოცხადდა „მართლრწმენად". მისგან გადახვევა ურწმუნოებად განიხილებოდა და ითვალისწინებდა სასჯელს. ეს მიმართვა ნიშნავდა ტრადიციონალისტი-სალაფიტების გამარჯვებას, რომლებიც თავიანთი რწმენითა და ცხოვრების წესით უთანაბრდებოდნენ მართლმორწმუნე წინაპრებს (*სალაფ* – წინაპრები). მოგვიანებით, უკვე ხალიფა ალ-კა'იმის (1031-1075) დროს, ხელახლა დამტკიცდა ამ დოკუმენტის ძირითადი დებულებები. თუმცა იდეური ბრძოლა ისლამის სხვადასხვა მიმდინარეობას შორის არც შემდეგ შეწყვეტილა. ყველაზე შესამჩნევი ფიგურა ამ ბრძოლაში იყო სუნიტი ღვთისმეტყველი იბნ თაიმიჯია (გარდ. 1328წ.), რომელიც მიისწრაფოდა „თავდაპირველი" ისლამის აღორძინებისა და რელიგიური ერთიანობის დასამყარებლად „მართლრწმენის" საფუძველზე.

გვიანი შუა საუკუნეების ისლამი ჩაიკეტა თავის დოგმატებსა და ტრადიციებში. ღვთისმეტყველთა შრომებში თეორიულად ზუსტდებოდა X-XII სს-ში შექმნილი სისტემა და XIX ს. დასაწყისამდე ისლამურ ღვთისმეტყველებას რაიმე ახალი პრობლემა არ გადაუწყვეტია. ისლამური ტრადიციონალიზმის (ისლამური ორთოდოქსიის) შემდგომი განვითარება უკავშირდება რელიგიურ-პოლიტიკურ მიმდინარეობას – **ვაჰაბიზმს.**

ვაჰაბიზმი [*ვაჰჰაბი, ვაჰჰაბიდა, ვაჰჰაბიდუნ*] – რელიგიურ-პოლიტიკური მოძრაობა სუნიტურ ისლამში. ის წარმოიქმნა არაბეთის ნახევარკუნძულზე XVIII ს. შუა ხანებში, ჰანბალიტთა მაზჰაბიდან, ***მუჰამმად ბ. ʻაბდ ალ-ვაჰჰაბის*** (1703-1792) მოძღვრების საფუძველზე. ტერმინი მომდინარეობს მისი მამის სახელიდან – ʻაბდ ალ-ვაჰჰაბ და აღნიშნავს მუჰამმად ბ. ʻაბდ ალ-ვაჰჰაბის დოქტრინას და მის მიმდევრებს. მუჰამმად ბ. ʻაბდ ალ-ვაჰჰაბის წინაპრები იყვნენ ჰანბალიზმის სკოლის ცნობილი სწავლულები. ის დიდხანს მოგზაურობდა განათლების მისაღებად ისლამური კულტურის ცენტრებში: მექა, მედინა, ბასრა, ბაღდადი, ჰამადანი, ისფაჰანი, დამასკო, კაირო. 1740 წელს მუჰამმად ბ. ʻაბდ ალ-ვაჰჰაბმა დაიწყო თავისი მოძღვრების ქადაგება ნაჯდში (პროვინცია ჰურაიმილა), სადაც საუკუნეების მანძილზე ჰანბალიზმი დომინანტური მაზჰაბი იყო. შემდეგ ის გადავიდა დარʻიიაში (არ-რიადის ახლოს), სადაც მისმა ქადაგებამ ამირას – მუჰამმად ბ. საʻუდის და მისი საგვარეულოს მრავალი წევრის მხარდაჭერა მოიპოვა. 1744 წელს მუჰამმად ბ. ʻაბდ ალ-ვაჰჰაბმა ხელი მოაწერა შეთანხმებას (ერთგულების ფიცი -ბაიʻა) მუჰამმად ბ. საʻუდთან, რომელმაც წამოიწყო ბრძოლა არაბეთის ნახევარკუნძულის გასაერთიანებლად. სწორედ იბნ ბ. საʻუდის დახმარებით მან ჩამოაყალიბა თემი – *მუვაჰჰიდუნ* („ისინი, ვინც მხარს უჭერდა ერთღმერთიანობას"). მოგვიანებით, მისი მოძღვრება გახდა საუდიანთა სახელმწიფოს ოფიციალური იდეოლოგია. XIX ს-ში ვაჰაბიზმმა მტკიცე პოზიციები მოიპოვა არაბეთის ნახევარკუნძულის დიდ ნაწილში, შემდეგ გავრცელდა ინდოეთში, ინდონეზიაში, აღმოსავლეთ და ჩრდილოეთ აფრიკაში.

მუჰამმად ბ. ʻაბდ ალ-ვაჰჰაბის მოძღვრება მოითხოვდა მუჰამადის დროინდელი ადრეული ისლამისაკენ დაბრუნებას, ერთღმერთიანობის პრინციპების დაცვას, უარის თქმას სიახლეებზე (ბიდʻა), წმინდანებისა და წმინდა ადგილების (მათ შორის მუჰამადის საფლავის) თაყვანისცემაზე. დოგმატიკის სფეროში იბნ ʻაბდ ალ-ვაჰჰაბი ძირითადად მისდევდა ჰანბალიტ თეოლოგებს – იბნ თაიმიიას (გარდ. 1328წ.) და იბნ კაიიმს (გარდ. 1350წ.). საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ სფეროში ვაჰაბიტები ქადაგებდნენ ყველა მუსლიმის სოციალურ ჰარმონიას, ძმობას და ერთობას, მოუწოდებდნენ მუსლიმებს ისლამის მორალურ-ეთიკური ნორმების მკაცრი დაცვისაკენ, კიცხავდნენ ფუფუნებას, მომხვეჭელობას. დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ საღვთო ომს – ჯიჰადს როგორც მრავალღმერთიანებთან, ისე იმ მუსლიმებთან, რომლებიც განუდგნენ ადრეული ისლამის პრინციპებს. ჯიჰადი განისაზღვრებოდა, როგორც „შეიარაღებული ბრძოლა ისლამის პოზი-

ციიდან". ვაჰაბიტები უარყოფდნენ ყურანის და სუნას თეოლოგიურ და ფილოსოფიურ გაგებას. ადრეული ვაჰაბიტებისათვის დამახასიათებელია უკიდურესი ფანატიზმი რწმენის საკითხებში და ექსტრემიზმი თავიანთ პოლიტიკურ მოწინააღმდეგეებთან ბრძოლაში.

ამჟამად ვაჰაბიზმი საუდის არაბეთის ოფიციალური იდეოლოგიის საფუძველია. მისი მიმდევრები არიან სპარსეთის ყურის არაბულ სამიროებში, აზიისა და აფრიკის მრავალ ქვეყანაში.

3. ბედისწერისა და ნების თავისუფლების პრობლემა ისლამში

VIII-IX სს-ში მუსლიმ ღვთისმეტყველთა შორის გამწვავდა დავა ბედისწერისა და ნების თავისუფლების შესახებ. 622 წლის შემდეგ მედინის მუსლიმურ თემში ჩამოყალიბდა და ყურანის მედინური პერიოდის სურებში განმტკიცდა აზრი, რომ თითოეული ადამიანის ცხოვრება და მოქმედებები წინასწარგანსაზღვრულია ღმერთის მიერ. სიტყვა „კადარ" თავდაპირველად ესმოდათ როგორც „ძლიერება" – ღმერთის ძალა, განახორციელოს ნებისმიერი მოქმედება.[1] აქედან გამომდინარე, „კადარ" ნიშნავდა წინასწარგანსაზღვრას, ბედისწერას: ღმერთმა შექმნა ადამიანები მთელი თავიანთი ზრახვებითა და საქციელით. ამავე დროს, ყურანი მორწმუნეებს აკისრებს პასუხისმგებლობას მათ ცოდვებზე, ცუდ საქციელზე, ემუქრება სასჯელით საიქიოში. ყურანი არ განმარტავს, თუ როგორ შეუძლია ადამიანს იყოს თავისუფალი თავის საქციელში და თანაც პასუხი აგოს მასზე. პრაქტიკულად ბედისწერის დოგმატი ხელსაყრელი იდეოლოგიური იარაღი აღმოჩნდა „საღვთო ომისათვის". მუსლიმ მეომარს უნერგავდნენ რწმენას, რომ რა საფრთხეც არ უნდა დამუქრებოდა მას ბრძოლაში, ის აუცილებლად ცოცხალი გადარჩებოდა, თუ არ იყო წინასწაგანსაზღვრული მისი დაღუპვა იმ დღეს.

ბედისწერის საკითხზე არსებობდა ორი ურთიერთდაპირისპირებული თვალსაზრისი: ***კადარიტები*** აცხადებდნენ, რომ ადამიანი თავის მოქმედებათა შემოქმედია. შესაბამისად ცოდვის ჩადენა ადამიანური ქმედებაა და არ არის დამოკიდებული ღვთიურ ნებაზე. კადარიტები ეყრდნობოდნენ იმ თეზისს, რომ ღმერთი არის სამართლიანი (*'ადლ*), შესაბამისად

---

[1] ტექნიკური ტერმინი „კადარ" ხშირად გაერთიანებულია სიტყვასთან – *კადა'* და *ალ-კადა' ვა-ლ- კადარ*, რაც ნიშნავს ღმერთის გადაწყვეტილებას, კრედოს. ამასთან *კადა'* ნიშნავს ალაჰის მუდმივ, ყოვლისმომცველ გადაწყვეტილებას, ხოლო *კადარ* – ამ გადაწყვეტილების გამოყენებას დროში.

ადამიანის ცუდი საქციელი და ყოველგვარი ბოროტება დედამიწაზე (სოციალური უსამართლობა, ყოველგვარი ძალადობა, ფარისევლობა, ცოდვა და დანაშაული) არ შეიძლება მოდიოდეს ღმერთისაგან, რადგანაც ეს ეწინააღმდეგება ღვთიური სამართლიანობის პრინციპს. ***ჯაბრიტები*** (*ჯაბრიდა*; არაბ. *ჯაბრ* - „იძულება") კი ცნობდნენ აბსოლუტურ ბედისწერას. ისინი თვლიდნენ, რომ ადამიანი ყველაფერში ღმერთს ემორჩილება და არ შეუძლია თავისი ნებით მოქმედება. შესაბამისად, ალაჰის მიერ მას ეგზავნება ცოდვა გამოსაცდელად. ისინი იყვნენ უკიდურესი დეტერმინისტები. კადარიტების „გამგრძელებლები" ალმოჩნდნენ მუთაზილიტები.

მუთაზილობა [*ალ-მუ'თაზილა*] ჩამოყალიბდა როგორც რელიგიურ-ფილოსოფიური მოძღვრება VIII ს-ის პირველ ნახევარში. მუთაზილიტები იყვნენ პირველი რაციონალური მიმართულების თეოლოგიური სისტემის შემქმნელები ისლამში.

მუსლიმურ ისტორიოგრაფიაში მუთაზილიტური ქალამის დამაარსებლებად ითვლებიან *ვაṣილ ბ. 'ატა'* (გარდ.748 წ.) და *'ამრ ბ. 'უბაიდი* (გარდ.761 წ.), რომლებიც თანამოაზრეთა ჯგუფთან ერთად „ჩამოშორდნენ" (*ი'თაზალა*) თავიანთ მასწავლებელს ჰასან ალ-ბაṣრის (გარდ.728 წ.) და დააარსეს ახალი სკოლა. თუმცა რეალურად მუთაზილიტების დოქტრინა ჩამოყალიბდა აბუ-ლ-ჰუზაილას (IX საუკუნის პირველი ნახ.) მიერ.

მუთაზილიტებმა შეიმუშავეს დოქტრინა, რომელიც ეფუძნებოდა 5 პრინციპს ან წყაროს (*ალ-უსული ალ-ხამსა*): 1. „ერთღმერთიანობა" (*ალ-თავჰიდ*). მკაცრი მონოთეიზმი უარყოფს არა მარტო პოლითეიზმს და ანთროპომორფიზმს, არამედ ღვთაებრივ ატრიბუტებს. ერთობა, განსულიერება, განუსაზღვრელობა და შეუცნობლობა ღმერთისა – ასეთია მუთაზილიტების მოძღვრება ღმერთზე; 2. „სამართლიანობა" (*ალ-'ადლ*). ღვთაებრივი სამართლიანობა გულისხმობს ადამიანის ნების თავისუფლებას და ღმერთის მიერ დადგენილი წესების დარღვევის დაუშვებლობას; 3. „აღთქმა და მუქარა" (*ალ-ვა'დ ვა-ლ-ვა'იდ*). ღმერთი ვალდებულია განახორციელოს თავისი აღთქმა და მუქარა, თუ მან აღუთქვა „მორჩილებს" სამოთხე და დაემუქრა „ურჩებს" ჯოჯოხეთით. მუთაზილიტები ამტკიცებდნენ, რომ სამოთხე და ჯოჯოხეთი სამართლიანი საზღაურია ადამიანთა ამქვეყნიურ ცხოვრებაში ჩადენილი ქმედებებისათვის; 4. „შუალედური მდგომარეობა" (*ალ-მანზილა ბაინა-ლ-მანზილათაინ*). მუსლიმი, რომელმაც ჩაიდინა მძიმე ცოდვა, მორწმუნეთა რიგებს ეთიშება, მაგრამ არ ხდება ურწმუნო და შუალედური მდგომარეობა უკავია მათ შორის. ამ საკითხში ისინი ახლოს იყვნენ მურჯიტების პოზიციასთან, რომლებმაც „გადადეს" ადამიანის ცოდვილობის გადაწყვეტა უზენაესი ალაჰის სამსჯავრომდე; 5. „მისაღების ბრძანება-დაწესება და გასაკიცხის აკრძალვა" (*ალ-ამრ ბი-ლ-მა'რუფ ვა-ნ-ნაჰი'ან ალ-მუნკარ*). ამ პრინციპს ჰქონდა სრულიად კონკრეტული პოლიტიკური მნიშვნელობა. მუსლიმური თემის

მეთაურს ევალებოდა ზუსტად მიუთითებინა მუსლიმებისათვის, თუ რა იყო დასაშვები და რა აკრძალული. მუთაზილიტები ამტკიცებდნენ, რომ იმამ-ხალიფა ვალდებულია განამტკიცოს რწმენა არა მხოლოდ ძალაუფლებით, არამედ ხმლითაც.

მუთაზილიტებმა უარყვეს მისტიციზმი – მოძღვრება ღმერთის შეცნობის შესაძლებლობაზე ინტუიტივიზმის გზით. მათ შექმნეს სქოლასტიკური ღვთისმეტყველება და ბევრი რამ დაისესხეს თავიანთი წინამორბედებისაგან – კადარიტებისაგან. მუთაზილიტებმა მიმართეს ადამიანის გონებას, როგორც რელიგიური შემეცნების კრიტერიუმს. ისინი ხაზს უსვამდნენ გონების პრიორიტეტს, ადამიანის უფლებას, შეიტანოს ეჭვი ისლამის ნებისმიერ დებულებაში და გადასინჯოს იგი. მათ უარყვეს წინასწარგანსაზღვრა ადამიანის საქციელისა, ისევე როგორც სხვა მოვლენებისა ბუნებასა და ადამიანის ცხოვრებაში. ამას ემყარებოდა მუთაზილიტების „ნების თავისუფლების" პრინციპი. მათი აზრით, ადამიანი თვითონ განსაზღვრავს თავის ქმედებებს, რისთვისაც ალაჰი ან დააჯილდოებს ან დასჯის. მუთაზილიტების რაციონალისტური აპოლეგეტიკური სისტემა იწვევდა ტრადიციონალისტი თეოლოგების მხრიდან თავდასხმას.

მუთაზილიტებმა დასვეს საკითხი ყურანის შექმნილობის შესახებ. მათ ეჭვქვეშ დააყენეს ღვთიური გამოცხადების მნიშვნელობა ტრადიციონალისტების საპირისპიროდ, რომლებიც ამ წიგნს მარადიულად და ხელთუქმნელად თვლიდნენ. მუთაზილიტები მიიჩნევდნენ, რომ მხოლოდ ღმერთია მარადიული და შეუქმნელი, ხოლო ყურანი მუჰამადის ლიტერატურული ტალანტის შედეგია, რომელიც მსმენელებს არწმუნებდა თავის სიტყვების ჭეშმარიტებაში. აქედან გამომდინარე, მუთაზილიტები უშვებდნენ ყურანის ალეგორიულ განმარტებას. თუმცა, მუთაზილიტები არ ხელყოფდნენ ყურანის ზოგად შინაარსს, ძირითად იდეებს და პრინციპებს, მაგრამ აუცილებლად მიიჩნევდნენ ანთროპომორფული აიების განმარტებას, რომლებიც ღვთაებრივ ატრიბუტებს ეხებოდა.

827 ან 833 წელს ალ-მა'მ̄უნი, პირველად სახალიფოს ისტორიაში, შეეცადა გამოეყენებინა ხალიფას ხელისუფლება იმისათვის, რომ ჩამოეყალიბებინა ისლამური დოგმატიკის ზოგიერთი პრინციპი და მუთაზილობა სახელმწიფო რელიგიად გამოაცხადა. ხალიფას ბრძანებით (833წ.), რწმენაში გამოცდა უნდა გაევლო ყველა ღვთისმეტყველს, მოსამართლეს და კანონთმცოდნეს. ამ მიზნით შეიქმნა ინკვიზიციის სასამართლოს მსგავსი, საგანგებო დაწესებულება – *მიჰნა* (გამოცდა). სახელმწიფო სამსახურიდან ათავისუფლებდნენ და სჯიდნენ (სიკვდილითაც კი) მათ, ვინც არ აღიარებდა მუთაზილიტთა დოგმატებს (კერძოდ, ყურანის შექმნილობის შესახებ). ღვთისმეტყველთა უმრავლესობამ გაიარა ეს პროცედურა და იძულებული გახდა სიტყვიერად ელიარებინა მუთაზილიტური ქალამი. თუმცა იყვნენ მოწინააღმდეგენიც, მათ შორის აჰმად იბნ ჰანბალი, რო-

მელიც სათავეში ჩაუდგა ანტიმუთაზილიტურ მოძრაობას. ხალიფა ალ-მუთავაქილმა 234/848 წელს ბრძანებით გააუქმა მიჰნა, თუმცა არსებობს ცნობა, რომ მხოლოდ 851-52 წლისათვის მოხდა მისი საბოლოო გაუქმება. ხალიფამ გაკიცხა მუთაზილიტების რაციონალისტური თეოლოგია და აკრძალა ყოველგვარი კამათი რწმენის სიმბოლოებზე. ტრადიციული მოძღვრების პროპაგანდისათვის მან მოუწოდა რამდენიმე კონსერვატორ ფაკიჰს, საჯაროდ უარეყოთ მუთაზილიტების დოქტრინა თავიანთ ქადაგებებში. ხალიფამ ბრძანა აგრეთვე გაეთავისუფლებინათ ყველა, ვინც დაპატიმრებული იყო მუთაზილიტური დოქტრინის უარყოფის გამო, ხოლო აჰმად ბ. ნაṣრ ალ-ხუზāʿის ნეშტი საზეიმო ვითარებაში გადაეცათ მისი ახლობლებისათვის. ხალიფას შემდეგი ბრძანება შეეხო მთავარ ყადის – აჰმად იბნ აბī დუʾāდის, რომელიც გაათავისუფლეს ამ თანამდებობიდან, დააპატიმრეს და ქონება ჩამოართვეს.

მუთაზილიტთა მოძღვრებამ ვერ პოვა გავრცელება მოსახლეობის ფართო მასებში. ერთ-ერთი მიზეზი იყო ის გარემოება, რომ მუთაზილიტების ქალამი ორიენტირებული იყო საზოგადოების განათლებულ ფენაზე, რომელსაც შეეძლო გაეგო და მიეღო მათი ფილოსოფიური მეთოდები და აბსტრაქტული იდეები. მუთაზილიტები კვლავ გამოჩნდნენ პოლიტიკურ არენაზე ბუვეიანთა (945-1055) ხანაში, როცა აყვავებას განიცდიდა ʿაბდ ალ-ჯაბბāრის (გარდ. 1025 წ.) მუთაზილიტური სკოლა. IX-XII სს-ში მუთაზილიტთა სკოლები არსებობდა ერაყში (ბასრა, ბაღდადი), ირანსა (რეი, ისფაჰანი, ნიშაბური) და შუა აზიაში (ხორეზმი). მუთაზილიტების ძირითადი იდეები (ანთროპომორფიზმის უარყოფა, მოძღვრება ნების თავისუფლებაზე, ყურანის შექმნილობაზე) ადრევე შეითვისა შიიზმმა. მოგვიანებით, ანთროპომორფიზმი თავდაპირველი სახით უარყვეს სუნიტმა ღვთისმეტყველებმაც.

4. შიიზმი

შიიზმი წარმოიშვა ხალიფა ʿუსმāნის მემკვიდრეობისათვის, პოლიტიკური ძალაუფლებისათვის ბრძოლაში.[1] პირველმა შიიტებმა შეადგინეს ʿალī ბ. აბī ტāლიბის მომხრეების, ʿალīს პარტია (***შīʿათ ʿალī***). ამდენად, თავდაპირველად შიიზმი სწორედ პოლიტიკური ხასიათის მოძრაობა იყო, რომელსაც წარმოადგენდნენ ერთი გარკვეული კანდიდატის არჩევის მომხრენი და კონკრეტული ოჯახის დინასტიის ლეგიტიმურობის ამღიარებელნი. მაგრამ „ისეთ პოლიტიზებულ რელიგიაში, როგორიც ისლამია

---

[1] შიიტურ წყაროებშიც კი აღიარებულია, რომ როგორც რელიგიური მოძრაობა, ʿალīს პარტია მეტად მცირერიცხოვან დაჯგუფებას წარმოადგენდა.

და ისეთ რელიგიურ ადმინისტრაციაში, როგორიც იყო თავდაპირველი სახალიფო, პოლიტიკური პარტია ადვილად და სწრაფად ხდებოდა რელიგიური". აქედან გამომდინარე, შიიზმი თავიდანვე იყო როგორც პოლიტიკური, ისე რელიგიური ფენომენი.

შიიტური ტრადიციით, ʻალῑმ, ხადῑჯას შემდეგ, პირველმა იწამა მუჰამადის მისია და გახდა მუსლიმი (სუნიტური ტრადიციით — ხადῑჯასა და აბῡ ბაქრის შემდეგ). ʻალῑ იყო მუჰამადის ბიძაშვილი და სიძე, მუჰამადთან ერთად შეასრულა ჰიჯრა, თავი გამოიჩინა კერპთაყვანისმცემელ მექელებთან ბრძოლაში და დიდი როლი შეასრულა არაბთა გამუსლიმების საქმეში. შიიტები თვლიან, რომ ღადῑრ ხუმთან, „გამოსათხოვარი ჰაჯის" დროს, 632 წ. 16 მარტს მუჰამადმა ხელი ჩაჰკიდა ʻალῑს (ამ დროს ის დაახლოებით 30 წლის უნდა ყოფილიყო) პილიგრიმების წინაშე და განაცხადა: „ყველასათვის, ვისთვისაც მე მბრძანებელი ვარ, ʻალῑც ასევე მბრძანებელია". შიიტური თვალსაზრისით, ეს პასაჟი არსებობდა ყურანის თავდაპირველ რედაქციაში, მაგრამ შემდეგ იგი ʻალῑს მოწინააღმდეგეებმა ამოიღეს. შიიტები ამ აქტს მიიჩნევენ ʻალῑს დანიშვნად (*ნაṣṣ*) მუჰამადის მემკვიდრედ. ეს აქტი ʻალῑს ყველამ, მათ შორის ʻუმარმაც, მიუღოცა და მას უწოდეს მორწმუნეთა წინამძღოლი (*ამῑრ ალ-მუʾმინῑნ*), რაც ზოგადად ხალიფათა ტიტულს წარმოადგენს. ამ ფაქტს ზოგიერთი სუნიტური წყაროც ადასტურებს, მაგრამ სხვაგვარ ინტერპრეტირებას უკეთებს: მუჰამადს სურდა უბრალოდ აემაღლებინა ʻალῑს ავტორიტეტი, როგორც სიმკაცრის გამო არაპოპულარული იყო. სუნიტი ავტორები მიიჩნევენ, რომ მუჰამადმა ʻალῑს უწოდა მორწმუნეების *მაულა* და ამ ტერმინს „მეგობრის" მნიშვნელობით თარგმნიან. შიიტური თვალსაზრისით, თუკი მხოლოდ მეგობრად თვლიდნენ, მაშინ გაუგებარია, რატომ მიულოცა ყველამ ʻალῑს ღადῑრ ხუმთან მუჰამადის მემკვიდრედ არჩევა. *მაულა* შიიტთათვის უპირველესად ბატონს ნიშნავს.

შიიტთათვის ʻალῑს მმართველობის ხანმოკლე პერიოდი მუსლიმური მმართველობის ერთადერთი ლეგიტიმური ხანა იყო მუჰამადის შემდეგ. ʻალῑს 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. შიიზმი გაცილებით უფრო გვიან ყალიბდება რელიგიურ დოქტრინად, თუმცა ამ დოქტრინის საფუძველი სწორედ ʻალῑ და მისი საგვარეულოს შელახული უფლებებია.

ტერმინი ***შῑʻა*** ყურანში ოთხჯერ არის ნახსენები, მათგან ორჯერ „მხარდამჭერის, მომხრის, მის პარტიაში მყოფის" მნიშვნელობით. მრავლობითი ფორმით *შῑʻა* ნიშნავს მიმდევრებს, მხარდამჭერებს, ადამიანთა ჯგუფს, რომელიც ერთსულოვნებას ამჟღავნებს გარკვეულ გადაწყვეტი-

ლებასთან ან სარწმუნოებასთან დაკავშირებით, რომელსაც ისინი იცავენ და მხარს უჭერენ.

შუა საუკუნეების მუსლიმი ავტორებიდან ალბათ ყველაზე სრულყოფილია შიიზმის განსაზღვრა იბნ ხალდ̄უნის მიერ: „როგორც თანამედროვე, ისე წარსულის სამართლისმცოდნეთა და ღვთისმეტყველთა შეხედულებით, *ში'ა* არის ტერმინი, რომელიც აღნიშნავს 'ალი̄ს, მისი ვაჟებისა და მათი აზროვნების სკოლის (*მაზჰაბ*) მიმდევრებს. ისინი ('ალი̄ს მიმდევრები) ერთსულოვანნი არიან იმ თვალსაზრისით, რომ იმამათი არ წარმოადგენს საზოგადოებრივ სამსახურს, რომელიც შეიძლება შეიცვალოს უმმას (მუსლიმური თემის) ნება-სურვილის მიხედვით, ე. ი. თემს არ შეუძლია განსაზღვროს, თუ ვინ იქნება იმამი. ეს არის რელიგიის ბურჯი და ისლამის საყრდენი".

რაც შეეხება ტერმინ ***იმამათს***, რომელმაც შემდგომ უმნიშვნელოვანესი როლი შეიძინა შიიზმში, იგი წარმოდგება არაბული ზმნიდან *ამმა* - „წინ დგომა", „რაიმეს წინამძღოლობა". ჯერ კიდევ ისლამამდელ არაბეთში იმამს უწოდებდნენ ადამიანს, რომელიც „წინ იდგა" (მაგ., აქლემების ქარავნის წინამძღოლი), ანდა ვინც „რაიმე საქმეს ხელმძღვანელობდა". ისლამის გაბატონებასთან ერთად, ამ ტერმინმა უფრო კონკრეტული მნიშვნელობა შეიძინა: „ლოცვის დროს წინმდგომი", „სულიერი მეთაური". სწორედ ამ მნიშვნელობით გამოიყენება იგი ყურანში. თავდაპირველად ამ ფუნქციას ასრულებდა მუჰამადი, რომელიც იმავდროულად თემის პოლიტიკური მეთაური იყო. გარდაცვალებამდე ცოტა ხნით ადრე ავადმყოფმა მუჰამადმა ლოცვის წარმართვის მოვალეობა აბ̄უ ბაქრს გადააბარა, რაც შემდგომ მისი ხალიფად გახდომის ერთ-ერთი განმაპირობებელი ფაქტორი გახდა.

'ალი̄ს სიკვდილის შემდეგ შიიტური თემის ოფიციალური მეთაური გახდა მისი უფროსი ვაჟი (მუჰამადის ქალიშვილთან, ფა̄ტიმასთან ქორწინებიდან) **ჰასან ბ. 'ალი̄**. ეს უკანასკნელი პოლიტიკურად პასიური იყო და პრაქტიკულად არაფერი გაუკეთებია უმაიჲანთა წინააღმდეგ. უფრო მეტიც, ხალიფა მუ'ა̄ვიჲამ მას სოლიდური პენსიაც დაუნიშნა და იგი სიკვდილამდე (669 წ.) უზრუნველად ცხოვრობდა მედინაში. თუმცა, შიიტური ტრადიციით ჰასანი, ისე როგორც ყველა დანარჩენი შიიტი იმამი, უსამართლობის წინააღმდეგ ბრძოლას შეეწირა და ტირანიის მსხვერპლი გახდა.

გაცილებით უფრო მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა შიიზმის ისტორიაში ჰასანის უმცროსმა ძმამ ჰუსაჲნმა. 680 წელს, ხალიფა მუ'ა̄ვიჲას სიკვდილის შემდეგ, მან გადაწყვიტა თავისი კანონიერი უფლებების აღდგენა სახალიფოს ტახტზე. ქუფელმა შიიტებმა ჰუსაჲნი, როგორც 'ალი̄ს საგვარეულოს მეთაური, მიიწვიეს ქუფაში აჯანყების ხელმძღვანელობისათვის. ჰუსაჲნი მცირერიცხოვანი რაზმით მექიდან ქუფისაკენ გაემართა. გზაში მან შეიტყო შიიტთა აჯანყების მარცხის შესახებ, მაგრამ უკან

დაბრუნება აღარ მოინდომა და დაბანაკდა ნინავასთან, სადაც მოგვიანებით შიიტთა წმინდა ქალაქი ქარბალა' აღმოცენდა. ჰიჯრის 61 წ. 10 მუჰარამს/680 წ. 10 ოქტომბერს, ხალიფა იაზიდის სამხედრო რაზმებთან უთანასწორო შეტაკებაში, ჰუსაინი და მისი თანამებრძოლები დაიღუპნენ. ამ აქტმა უდიდესი როლი შეასრულა შიიტური მრწამსის ჩამოყალიბებაში. ჰუსაინის გლოვის ათდღიური – აშურა' დღესაც აღინიშნება შიიტურ სამყაროში სამგლოვიარო პროცესიებითა და თეატრალიზებული წარმოდგენებით (*თა'ზიეა*). ჰუსაინი, რომლის მოწამეობრივმა სიკვდილმა 'ალისაზე გაცილებით დიდი მნიშვნელობა მიიღო შიიტთათვის (ვინაიდან იგი მოციქულის პირდაპირი შთამომავალი იყო), იწოდა „მოწამეთა ბატონად" (*საიიდ აშ-შუჰადა'*), რომლის ტრაგიკული აღსასრული ქრისტეს წამებასთან იყო შედარებული.

ქარბალას ბრძოლამ, რომელიც სინამდვილეში დაპირისპირებულ კლანებს შორის შეტაკებას წარმოადგენდა, შეუდარებელი ისტორიული რეზონანსი გამოიწვია. მუსლიმური აზროვნება შეძრწუნებული იყო მოციქულის შვილიშვილის ტრაგიკული ბედით, რომელმაც გადაწყვიტა ბოლომდე ებრძოლა იმ ძალაუფლების წინააღმდეგ, რომელიც არად აგდებდა მუჰამადისეული ისლამის ეთიკასა და პრინციპებს. ჰუსაინის მართვილობა გახდა სამართლიანობისათვის ნებისმიერი ბრძოლის პროტოტიპი, მოწამეობის კულტის ამოსავალი წერტილი. შიიტური აზროვნების მოტივაციად იქცა ბრძოლა ისტორიული უსამართლობის წინააღმდეგ, 'ალისა და მისი საგვარეულოს შელახული უფლებების აღსადგენად. შემდგომში შიიზმში ჩამოყალიბებული მოწამეობის კულტით შეიქმნა წარმოდგენა, რომ მოწამეობრივი სიკვდილი ყველაზე დიდი დამსახურებაა ღმერთის წინაშე, სამოთხისაკენ პირდაპირ გზაა და სრულყოფილი წმინდანი მხოლოდ მოწამე შეიძლება იყოს.

'ალის პირველი მიმდევრები არაბები იყვნენ, მაგრამ მრავალი ალიდი მებრძოლის რეკრუტირება ხდებოდა არაარაბი „კლიენტებიდან" (*მავალი*), რომლებიც ცხოვრობდნენ იმპერიის ცენტრალურ ქალაქებში, უპირველესად ქუფასა და მედინაში და მოუთმენლად ელოდნენ ახალი რელიგიის ეგალიტარული პრინციპების ცხოვრებაში დამკვიდრებას. შიიტურ მოძრაობაში ირანელები უკვე ისლამის არსებობის პირველივე ათწლეულებიდან ებმებიან. თუმცა, ეს სულაც არ ნიშნავს, რომ შიიზმმა თავიდანვე მტკიცე საყრდენი მოიპოვა ირანში.

შიიზმის პოლიტიკურ-რელიგიურ მოძრაობად და იდეოლოგიად ჩამოყალიბების საწყის ეტაპზე მსჯელობისას შეიძლება ითქვას, რომ მასში იუდეველურ-ქრისტიანულ ტრადიციიდან შევიდა მოციქულის (შემდგომ იმამის) ცნება, რომელიც ამხობს უსამართლო მმართველს და მესიის რწმენა, რომელიც საღვთო წესრიგს დაამყარებს ამქვეყნად. ორივე უფრო პოლიტიკური ცნებაა, ვიდრე რელიგიური. ბერძნულ-რომაულმა სამ-

ყარომაც მნიშვნელოვანი მემკვიდრეობა დაუტოვა ისლამს, განსაკუთრებით ტირანიის თეორიისა და პრაქტიკის თვალსაზრისით. წინაისლამური სპარსეთიდან გადმოვიდა მახსოვრობა რელიგიური ფორმით დაპირისპირებისა ხელისუფლებასთან, რევოლუციური მოძრაობებისა (მანიქეველობა, მაზდაკელობა), რომლებიც ერთდროულად ცვლიდნენ არსებული წესრიგის პოლიტიკურ, მორალურ და სოციალურ საფუძველს და რომელთაც „იდეოლოგიის სახით რელიგიური დოქტრინა გააჩნდათ და ინსტრუმენტის სახით რელიგიური სექტა".

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

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

სწორედ ამ პრინციპის საფუძველზე, ჰუსაჲნის შემდეგ იმამი გახდა მისი ვაჟი **ზაჲნ ალ-ʿაბიდīნი** (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 შეჰქონდა თავისი წარმოდგენები, რამაც შიიზმის შიგნით დოგმატური დაპირისპირებები გამოიწვია. საბოლოო ჯამში, შიიზმის ყველაზე მრავალრიცხოვანი დაჯგუფება თორმეტი იმამის ამღიარებელი შიიტები, ანუ იმამიტები გახდნენ და დღეს სწორედ მათ უწოდებენ ზოგადად შიიტებს. ამასთანავე შუა საუკუნეების მანძილზე მნიშვნელოვან ძალას წარმოადგენდნენ სხვა შიიტური მიმდინარეობები, მათ შორის ზაიდიტები და ისმაილიტები, რომლებიც დღესაც აგრძელებენ არსებობას.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ზაიდიტები

ზაიდიტების სახელი უკავშირდება შიიტთა მეხუთე იმამის მუჰამმად ალ-ბაკირის (გარდ. 732 წ.) ძმას, **ზაიდ ბ. ʻალის**. 739 წელს ზაიდმა შეიარაღებული აჯანყება დაიწყო უმაიადიანთა წინააღმდეგ, მაგრამ დამარცხდა და 740 წელს ის მოკლეს. ზაიდის სიკვდილის შემდეგ მისმა მომხრეებმა შექმნეს რელიგიურ-პოლიტიკური დაჯგუფება, რომელიც მიზნად ისახავდა თეოკრატიული სახელმწიფოს დაფუძნებას ʻალის საგვარეულოს წარმომადგენელი იმამის მეთაურობით.

ზაიდიტების თვალსაზრისით, ʻალი ბ. აბი ტალიბი მორალური და პოლიტიკური ავტორიტეტით მოციქულის ჭეშმარიტი მემკვიდრეა. იმამები ʻალისა და ფატიმას შთამომავლები უნდა იყვნენ, მაგრამ მათ შორის ყველაზე ღირსეულია ის, ვისაც იარაღით ხელში შეუძლია გაუძღვეს მორწმუნეებს ტირანთა წინააღმდეგ საბრძოლველად.

ზაიდიზმი შიიზმის ყველაზე ზომიერ ფრთად ითვლება. რელიგიური თვალსაზრისით, ისინი საკმაოდ შემწყნარებლები იყვნენ სუნიტთა მიმართ; არ წყევლიდნენ პირველ ორ ხალიფას, აბუ ბაქრსა და ʻუმარს, თუმცა ʻუსმანის მართლმორწმუნეობის თაობაზე მათ შორის აზრთა სხვადასხვაობა იყო. ისინი უარყოფდნენ იმამის ღვთაებრივ ბუნებას, მის, როგორც შუამავლის, როლს ღმერთსა და ადამიანს შორის; დასაშვებად მიიჩნევდნენ სხვადასხვა მუსლიმურ ქვეყანაში ერთდროულად რამდენიმე იმამის არსებობას; უარყოფდნენ შიიტთა მიერ აღიარებულ დროებითი ქორწინების ინსტიტუტს.

ზაიდიტთა რელიგიურ წარმოდგენებზე დიდი გავლენა მოახდინა მუთაზილიტთა რაციონალიზმმა. ისინი უარყოფდნენ ანთროპომორფიზმსა და უეჭველ ბედისწერას; არ იზიარებდნენ იმამიტურ მოძღვრებას „ფარული" იმამის შესახებ, რწმენის „კეთილგონიერი დაფარვის" (*თაკიძა*) და „ღვთაებრივი აზრის შეცვლის" (*ალ-ბადა*ʾ) შესახებ.

ზაიდიტების დაჯგუფებიდან გამოიყო რამდენიმე თემი, რომელთა შორის ყველაზე ცნობილია ჯარუდიტების (ან სურჰუბიტების), ბუტრიტებისა (ან სალიჰიტების) და სულაიმანიტების (ან ჯარირიტების). ზაიდიტების პოლიტიკურ აქტივობას უკვალოდ არ ჩაუვლია. შეიქმნა მათი რამდენიმე სახელმწიფო: იდრისიანების – ჩრდ. აფრიკაში (789-926), ზაიდიტური სახელმწიფო – ტაბარისტანსა (864 წლიდან ინტერვალებით 1126 წლამდე) და იემენში, რომელსაც 901-1962 წლებში, ხანგრძლივი ინტერვალებით, დაჰდაჰ ბ. ალ-ჰუსაინ არ-რასსის მიერ დაარსებული დინასტია მართავდა.

ამჟამად ზაიდიტები ძირითადად ცხოვრობენ ჩრდ. იემენში, სადაც შეადგენენ მოსახლეობის ნახევარზე მეტს. მათი თემებია აგრეთვე სამხრ. იემენში, საუდის არაბეთში, პაკისტანსა და სხვა ქვეყნებში.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ისმაილიტები

ისმაილიზმი [*ისმა'ილიდჱა*] შიიტური ისლამის ერთ-ერთი უმთავრესი მიმდინარეობაა. ისმაილიტურ მოძრაობას დასაბამი დაუდო შიიტთა შორის განხეთქილებამ VIII ს-ის შუა ხანებში. შიიტთა მეექვსე იმამმა **ჯა'ფარ ას-ṣადიკმა** თავის მემკვიდრე უფროსი ვაჟის, **ისმა'ილის** (გარდ. 762 წ.), ნაცვლად დაასახელა **მუსა ალ-ქაზიმი** (გარდ. 799 წ.). შიიტების ნაწილმა, რომელიც მანამდეც უმაყოფილო იყო ას-ṣადიკის პოლიტიკური პასიურობით, არ გაიზიარა ეს გადაწყვეტილება და მეშვიდე იმამად აღიარა ნაადრევად გარდაცვლილი ისმა'ილის ვაჟი მუჰამმადი. განდგომილთა ერთმა ფრთამ, რომელსაც შემდგომში კარმატები (*კარამიტა*) ეწოდა, მუჰამადი უკანასკნელ, მეშვიდე იმამად მიიჩნია. ისმაილიტთა მოწოდებამ ფართო გამოძახილი პოვა მთელ ისლამურ სამყაროში. X ს-ის დასაწყისამდე პერიოდი ცნობილია, როგორც „დაფარვის" (*ას-სათრ*), იმამთა „ფარულად" მოღვაწეობის ხანა, რაც დასრულდა 909 წელს ჩრდ. აფრიკაში ისმაილიტი ფატიმიანების გაბატონებით. ამ უკანასკნელთ თავი ისმაილის შთამომავლებად და ჭეშმარიტ იმამებად მიაჩნდათ. 969 წელს ფატიმიანებმა დაიპყრეს ეგვიპტე და ცოტა მოგვიანებით – სამხრეთ სირიაც. X-XI სს-ში ფატიმიანები პრეტენზიას აცხადებდნენ ახლო აღმოსავლეთში ჰეგემონობასა და ისლამური სამყაროს გაერთიანებაზე. X ს-ის 20-იან წლებში მათ განუდგნენ ფატიმიანი ხალიფას – ალ-ჰაქიმის მომხრენი, რომლებმაც შექმნეს დრუზების (ჰაქიმიტების) თემი. ამჟამად დრუზები ძირითადად ლიბანში ცხოვრობენ.

XI ს-ის 90-იან წლებში ირანში ისმაილიტთა გააქტიურების შედეგად შეიქმნა მათი დამოუკიდებელი სახელმწიფო, რომლის ცენტრიც იყო ალამუთი. ირანის ისმაილიტთა მოძრაობის სათავეში იდგა **ჰასან ბ. ას-ṣაბბაჰი**. 1094 წელს ეგვიპტელ და ირანელ ისმაილიტთა შორის მოხდა განხეთქილება ფატიმიანი იმამის მემკვიდრეობის საკითხზე. ირანელებმა მხარი დაუჭირეს იმამ ალ-მუსთანṣირის უფროსი ვაჟის, **ან-ნიზარის** იმამათს, ხოლო ეგვიპტელებმა ტახტზე ალ-მუსთანṣირის უმცროსი ვაჟი **ალ-მუსთა'ლი** აიყვანეს (ამის გამო პირველნი იწოდნენ ნიზარიტებად, მეორენი — მუსთალიტებად). 1171 წელს ფატიმიანები სუნიტმა აიუბიანებმა დაამხეს. დღეს მუსთალიტთა თემის ცენტრი ინდოეთში (ქ. ბომბეი) მდებარეობს.

რაც შეეხება ნიზარიტებს, მათ წარმატებას მიაღწიეს უმთავრესად მთიან რეგიონებში (დაჲლამი და კუჰისთანი ირანში; სირიის, ლიბანისა და ერაყის მთიანი მხარეები). ნიზარიტთა მოღვაწეობის ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშანი იყო ტერორი. ჯვაროსნული ლაშქრობების მემატიანენი მათ ***ასასინებს*** (არაბ. ჰაშშაშიჲა ან

ჰაშიშიდიან) უწოდებენ. აღსანიშნავია, რომ სიტყვა ასასინი მთელ რიგ ევროპულ ენებში მკვლელის მნიშვნელობით შევიდა. ირანში ისმაილიტთა გავრცელებული სახელწოდება იყო *ალ-მალაჰიდა* (მხ. რ. *ალ-მულჰიდ*), რაც ნიშნავს „ერეტიკოსს", „ცდომილს", „რჯულგანდგომილს". 1164 წელს ირანელ ისმაილიტთა მეოთხე გამგებელმა ჰასან ʻალა ზიქრიჰი-ს-სალამმა გამოაცხადა **კიდამა** (მკვდრეთით აღდგომა). ის და მისი მემკვიდრეები ჭეშმარიტ იმამებად, ნიზარის შთამომავლებად არიან მიჩნეული. 1256 წელს მათ სახელმწიფოს ბოლო მოუღეს მონღოლებმა. შემდგომში ნიზარიტები თანდათანობით გადასახლდნენ ინდოეთში, სადაც ამჟამად მათი ცენტრია. ნიზარიტთა თემები არსებობს აზიისა და აფრიკის 20-ზე მეტ ქვეყანაში. XIX ს-დან ნიზარიტი იმამები ატარებენ აღა-ხანის ტიტულს. ნიზარიტებს ხოჯას ან აღახანიდებსაც უწოდებენ. თემის უკანასკნელი მეთაურია აღა-ხან IV.

ისმაილიტთა მოძღვრება ორი ნაწილისაგან შედგება: 1. გარეგანი (*ზაჰირ*), ყველასათვის მისაწვდომი დოქტრინა, რომლის მთავარ განსხვავებას შიიტური მრწამსისაგან წარმოადგენს ჭეშმარიტ იმამებად ისმაილის შთამომავლების აღიარება; 2. ეზოთერული (*ბატინ*), შინაგანი, საიდუმლო დოქტრინა, რომლის ძირითადი ელემენტებია *ათ-თაʼვილი* და *ალ-ჰაკაʼიკი*. თაʼვილი წარმოადგენს ზაჰირიტულ დოქტრინაში დაფარული საიდუმლო შინაარსის სიმბოლოებითა და ალეგორიებით ახსნას. ყოველი „გარეგანი" საკითხის შესატყვისი „დაფარული" საიდუმლო მნიშვნელობის მოძღვრების არსებობის რწმენამ იმამს თაʼვილის განმმარტებლის განსაკუთრებული პრეროგატივა მიანიჭა. კვალიფიციურ ისმაილიტ თეოლოგებს შეეძლოთ მხოლოდ იმამის დასტურის ან ნებართვის საფუძველზე გამოეყენებინათ თაʻვილის განმარტებანი. რაც შეეხება ჰაკაʻიკ-ს, ის ეკლექტიკური ხასიათის ცოდნის საერთო სისტემაა, დამყარებული ნეოპლატონიზმის, არისტოტელეს რაციონალისტური ფილოსოფიის, გნოსტიციზმის, ასტროლოგიისა და სხვა რელიგიებიდან ნასესხებ ელემენტებზე.

ცნობილი ისმაილიტი მოაზროვნეების – ალ-კადი ან-ნუʻმანის (გარდ. 979 წ.) და ნასირ ად-დინ ატ-ტუსის (გარდ. 1274 წ.) – თხზულებები შიიტ იმამიტთა მიერაც კანონიკურ სახელმძღვანელობად არის აღიარებული.

ჰუსაინის ტრაგიკული სიკვდილის შემდეგ იმამები, როგორც ზოგადად იმამიტები (სხვა შიიტური მიმდინარეობების, უპირველესად ზაიდიტებისა და ისმაილიტებისაგან განსხვავებით), პოლიტიკურად საკმაოდ პასიურები იყვნენ და პრაქტიკულად არ ასრულებდნენ მნიშვნელოვან როლს სახალიფოს პოლიტიკურ ცხოვრებაში. პოლიტიკური თვალსაზრისით, ალბათ, გამოსაყოფია მე-8 იმამი **ʻალი არ-რიდა** (სპ. ემამ რეზა, გარდ.

818 წ.), რომელიც ერთი პერიოდის მანძილზე ‘აბასიანი ხალიფას, ალ-მა’მ̄უნის (813-833) მემკვიდრედაც ითვლებოდა ხალიფას ტახტზე. ხალიფამ იგი მედინიდან გადმოიყვანა საკუთარ სასახლეში, მერვში, გამოაცხადა ის საკუთარ მემკვიდრედ (დაახლ. 816 წ.) და დააქორწინა თავის ქალიშვილზე. როგორც ჩანს, ხალიფამ მალე შეიცვალა აზრი. ამ ხანებში ბაღდადში დაწყებული მღელვარებების გამო ალ-მა’მ̄უნი, ‘ალ̄ არ-რიდ̣ას თანხლებით, დაიძრა ჯარით დასავლეთისაკენ. გზაში ‘ალ̄ არ-რიდ̣ა̄ გარდაიცვალა. შიიტური ტრადიციით, ხალიფამ იგი მოაკვლევინა. მისი „მოწამეობის ადგილი” – მაშჰადი – შიიტთა წმინდა ქალაქად გადაიქცა.

‘აბასიანთა რევოლუცია, რომელსაც შიიტები დიდ იმედებს უკავშირებდნენ და რომელიც თავდაპირველად პრაქტიკულად შიიზმის მანიფესტაცია იყო, მალე შიიტების საწინააღმდეგოდ შემოტრიალდა. ‘აბასიანთა ფაქტობრივი გამარჯვების – მათი, როგორც ოჯახის, ხელისუფლების სათავეში მოსვლის შემდეგ, ბუნებრივია, სხვა ნებისმიერი ოჯახის პრეტენზიები ძალაუფლებაზე უნდა ჩახშობილიყო. პირველმა ‘აბასიანებმა მიიღეს იმამის წოდება, რათა ხაზი გაესვათ თავიანთი პოლიტიკური ძალაუფლების „რელიგიური” ხასიათისათვის. ამ ვითარებაში კი შიიტ იმამებს პოლიტიკური ინტერესი ფაქტობრივად უქრებათ.

რეალურად, მე-5 იმამის, **მუჰ̣ამმად ალ-ბ̄აკირის** დროს დაიწყო შიიზმის (იმამიზმის) დეპოლიტიზაცია, რამაც დასრულებული სახე მე-6 იმამის, **ჯა‘ფარ ას̣-ს̣ად̄იკის** დროს მიიღო. ორთოდოქსული შიიზმი, რომლის გამოხატულებაც იმამიზმი გახდა, გადაიქცა „მშვიდობიან” რელიგიურ მოძრაობად. მიუხედავად იმისა, რომ სწორედ ჯა‘ფარ ას̣-ს̣ად̄იკის დროს მიიღო გარკვეულად ჩამოყალიბებული სახე იმამათის თეორიამ და მასვე მიეწერება შიიტური საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი სკოლის (ჯაფარიტული მაზჰაბის) შექმნა, ის უარყოფდა შეიარაღებულ ბრძოლას და ხელისუფლებასთან დაპირისპირებას.

ჯა‘ფარ ას̣-ს̣ად̄იკი იყო უკანასკნელი იმამი, რომელიც მედინაში გარდაიცვალა. მისი მომდევნო იმამები ცხოვრებას ძირითადად ერაყში ასრულებდნენ, სადაც ‘აბასიანებს ისინი სიფრთხილის გამო (სახალიფოს ტახტზე პოტენციურად პრეტენზიის შესაძლებლობა), ფაქტობრივად, მძევლებად ჰყავდათ. შიიტური ტრადიციით, ყველა ეს იმამი ‘აბასიანთა ბრძანებით მოწამლეს, ვინაიდან, შიიტური მრწამსიდან გამომდინარე, ყველა იმამი მოწამეობრივი სიკვდილით უნდა აღსრულებულიყო.

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

უმაღლანთა პერიოდში. ისინი გადაიქცნენ იმამიტი სექტანტების სულიერ მეთაურებად.

იმამათის თეორია და დოქტრინა. ადრეული შიიზმის დამოუკიდებელ რელიგიურ-პოლიტიკურ მიმდინარეობად ჩამოყალიბებისას გამოიკვეთა იმამათის თეორია, რომელიც ძირეულად განსხვავდებოდა რელიგიურ-პოლიტიკური მეთაურობის სუნიტური კონცეფციებისაგან. შიიტთათვის არ არსებობს მიზეზი საერო და სასულიერო ხელისუფლების გასამიჯნავად და de jure იმამი მიიჩნეოდა თემის უზენაეს პოლიტიკურ და რელიგიურ ლიდერად, მაგრამ de facto იმამათის კონცეფცია, შიიტთათვის სახალიფოში არსებული არასახარბიელო სიტუაციის გამო, რადიკალურად დეპოლიტიზებული იყო. იმამათის de facto გამოცალკევება პოლიტიკური მმართველობისაგან გამართლებული და გაადვილებული იყო იმით, რომ იმამი ითვლებოდა ღვთაებრივი ცოდნის, *'ილმის* მატარებლად, რაც მკვეთრად მიჯნავდა იმამის პასუხისმგებლობის სფეროებს პოლიტიკური მმართველობის ამოცანებისაგან და ანიჭებდა მას უზენაეს ავტორიტეტს სულიერი გადარჩენის, მრწამსის, წმინდა კანონის სფეროებში.

უზენაესი რელიგიური და პოლიტიკური ავტორიტეტი ისლამში ღმერთის მიერ წარმოგზავნილი მოციქული, კონკრეტულ შემთხვევაში მუჰამადია. მის შემდეგ სუნიტებისათვის მუსლიმური თემის ანდა ღვთისმეტყველ-სამართლისმცოდნეთა შეთანხმებული აზრი შეიძლება გამოყენებულ იქნეს მხოლოდ კერძო შემთხვევებში მოციქულის ღვთაებრივი უზენაესობის, მისთვის ზეგარდმოვლენილი საღვთო კანონის ყოვლისმომცველობის დასტურად. საპირისპიროდ, შიიზმისათვის კაცობრიობის ღვთაებრივი წინამძღოლობა, რაც მოციქულების მისიას წარმოადგენდა, გარდამავალი და პერმანენტული რეალობაა. იმამიტური ტრადიციით, კაცობრიობას არც ერთი წუთით არ შეუძლია ჰუჯას *(ḥუჯჯა)*, ღმერთის სიტყვის განმმარტებლის გარეშე არსებობა. ნებისმიერ დროში ღმერთის მიერ ამოირჩევა პიროვნება, რომელიც ადამიანებს გაარკვევს რელიგიის საკითხებში და განახორციელებს მათ სამართლიან მართვას.

სამოციქულო ეპოქის დასრულების შემდეგ ამ მოვალეობას იმამი ასრულებს. მისი ფუნქციები კი მოციქულთა რელიგიური და პოლიტიკური ფუნქციების იდენტურია. იმამები კაცობრიობის უცოდველი წინამძღოლები არიან, გააჩნიათ ღმერთის მიერ მინიჭებული უფლებები და ძალაუფლება. *'იṣმა* – მოციქულებისა და იმამების სრული დაცვა შეცდომებისა და ცოდვისაგან – ადრეული პერიოდიდანვე გახდა იმამიტური შიიზმის კარდინალური დოგმა. იმამები მოციქულთაგან განსხვავდებიან იმით, რომ არ მოაქვთ ღმერთის ახალი წმინდა წერილი და, აქედან გამომდინარე, მათ არ შეუძლიათ შექმნან ახალი რელიგია და კანონი. ღმერთის წინამძღოლობით მოქმედი იმამების შეუბღალავი ავტორიტეტი

კაცობრიობას უზრუნველყოფს რელიგიურ საკითხებში გარკვევაში, კერძოდ, რელიგიურ კანონსა და სამართლიან მმართველობაში. იმამის უზენაესი ხელისუფლების უარყოფას კი აუცილებლად მოსდევს რელიგიური კანონის შებღალვა და უსამართლო მმართველობა. იმამათი თავისთავად არის კაცობრიობის სამართლიანი წინამძღოლობის პრინციპის გამოყენების შედეგი. ღმერთმა, რომელმაც ადამიანი შექმნა, არ დატოვა იგი მარტო და უგზავნიდა მოციქულებს სამართლიანი და ჭეშმარიტი გზის ასარჩევად. უკანასკნელი მოციქულის, მუჰამადის შემდეგ მისი ადგილი იმამებმა დაიკავეს. ვინაიდან იმამი განსაკუთრებულ როლს ასრულებს ღმერთთან ადამიანების დაკავშირებაში, იგი არ შეიძლება არჩეულ იქნეს ადამიანთა მიერ. იმამი უნდა იყოს სამართლიანი, ღმერთის სიტყვის მცოდნე, სრულყოფილი და ა.შ.

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

გამოჩენილი იმამიტი ღვთისმეტყველი ʻალლāმა ალ-ჰილლი (1205-1277) აღნიშნავს: „იმამი ღმერთის მოციქულის შემდეგ არის ʻალī ბ. აბī ტāლიბი. ის საუკეთესოა ორი მიზეზიდან გამომდინარე: (1) ის მოციქულის თანასწორია. მოციქული კი საუკეთესოა. ამდენად, ის ასევე საუკეთესოა; (2) მოციქულს ის ესაჭიროებოდა ისე, როგორც არც ერთი თავისი თანამებრძოლი... მოციქულის სიტყვები მის შესახებ შემდეგია: ʻალī საუკეთესო მსაჯულია თქვენ შორის".

აშ-შāდიკის დროს ჩამოყალიბდა *ნაშშ-ის* („ღვთაებრივი დანიშვნის") და *ʻილმის* („ზეგარდმოვლენილი ცოდნის") დოქტრინები. *ნაშშ-ის* დოქტრინას იმამიტთა თვალსაზრისით გამოხატავს მოციქულის სიტყვები ʻალīსადმი: „შენ ჩემთან მიმართებაში იგივე ადგილი გიკავია, რაც ჰარუნს (აარონს) მუსასთან (მოსესთან) მიმართებაში, იმის გამოკლებით, რომ აღარ იქნება მოციქული ჩემ შემდეგ".

ამავე პერიოდში უნდა ჩამოყალიბებულიყო *თაკიძძას*, იმავე *ქითმāნის* („რწმენის კეთილგონიერი დაფარვის") პრინციპიც, რომელმაც განსაკუთრებული როლი შეასრულა შიიტთა ურთიერთობებში არაშიიტ პოლიტიკურ ხელისუფლებასთან[1].

---

[1] ვ. ბიმანი ყურადღებას ამახვილებს თაკიძძას რელიგიურ მნიშვნელობაზე: „სწორედ ქეთმანის იდეა გამოხატავს შიიტური დოქტრინის განსაკუთრებულობას, რომელიც ერთდროულად მისტიკურია და დოქტრინის საიდუმლო არსზე

იმამ 'ალი არ-რიდას წარუმატებელი პოლიტიკური მოღვაწეობის შემდეგ, 'აბასიანთა მიერ შექმნილ ძნელად გასაძლის პირობებში, წარმოიქმნა ამ სიტუაციისათვის ალტერნატივის გამონახვის აუცილებლობა და შიიტებმა შემდგომში მოქმედების ახალი ფორმები დანერგეს: ზემოხსენებული თაკიდა, იმამის ფუნქციების ნაწილის დელეგირება (*ვექალა*), რითაც მართლდებოდა „დატყვევებული" იმამის წარმომადგენლის (*ვაქილ*) მორჩილება, დაბოლოს, იმამთა უწყვეტი რიგის დასრულების შემდეგ, ამ მდგომარეობის ლოგიკური გაგრძელება გახდა ოკულტაციის დოქტრინა, რომლის მიხედვითაც იმამის, როგორც თემის ხელმძღვანელის, ფუნქციები ნაწილობრივ გაითავისეს ჯერ ვაქილებმა, ხოლო შემდეგ იმამიტმა ღვთისმეტყველ-სამართლისმცოდნეებმა – 'ალიმებმა ('ულამა') და ფაკიჰებმა.

ბუნებრივია, იმამიტებისათვის უმნიშვნელოვანეს პრობლემას წარმოადგენდა 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 თაკიდას პრინციპით მართლდებოდა.

სუნიტთათვის, ხელისუფლებისადმი დამორჩილება საღვთო მოვალეობაა. შიიტთათვის კი არსებული ხელისუფლებისადმი დამორჩილება პოლიტიკური აუცილებლობაა, ხოლო ამ მორჩილების ხარისხს განაპირობებს არსებული პოლიტიკური სიტუაცია. თაკიდას შიიტური დოქტრინა საშუალებასაც კი იძლეოდა, განსაკუთრებულ პირობებში შიიტებს მრწამსის საწინააღმდეგო ნაბიჯი გადაედგათ, მაგრამ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მათ სიცოცხლეს საფრთხე ემუქრებოდა. ამდენად, ამგვარი მორჩილება არაკანონიერი ხელისუფლებისადმი მხოლოდ დროებითი მოვლენა შეიძლება ყოფილიყო. ამასთანავე, თეორიული თვალსაზრისით, იმამათის დოქტრინიდან გამომდინარე, შიიტი თავისუფალი იყო არსებული ხელისუფლების ერთგულებისაგან, ვინაიდან მისთვის ერთადერთ ხელისუფალს იმამი („ხილული" ან „ფარული") წარმოადგენდა.

მიუთითებს. ამ რელიგიურ სფეროში ყველაზე მნიშვნელოვანი ცვლილება სპარსულ ცნობიერებაში მოხდა, რამაც სპარსელებს განმასხვავებელი ნიშან-თვისებები მიანიჭა". ჰ. ენაიათი თაკიდას პრინციპის საჭიროებას ხსნის პოლიტიკური მიზეზებით – შიიტების, როგორც უმცირესობის, სტატუსიდან გამომდინარე: „თავიანთი ისტორიის დიდი ნაწილის მანძილზე შიიტები უმცირესობას წარმოადგენდნენ მუსლიმურ სამყაროში და უწევდათ მოღვაწეობა იმ რეჟიმების ბატონობის პირობებში, რომლებიც მტრულად იყვნენ განწყობილნი მათი სარწმუნოების მიმართ. საკუთარი რელიგიის შენარჩუნებისა და საფრთხისაგან თავის არიდების ერთადერთ გზას წარმოადგენდა რწმენის ღია და გამომწვევ პროპაგანდაზე უარის თქმა".

იმ ფაქტს, რომ შიიტი იმამები (მაგ., ჯა'ფარ აṣ-ṣādიკი) უკრძალავდნენ თავიანთ მიმდევრებს პოლიტიკურ და რევოლუციურ აქტივობას, არ მოუხდენია გავლენა მათ იდეოლოგიაზე. იმამიტ შიიტებს გარკვეულ პირობებში უფლება ჰქონდათ და იძულებულნიც იყვნენ, იმამისა და მისი მიმდევრების უსაფრთხოებისათვის, ემსახურათ უზურპატორებთან. მაგალითისათვის, 'აბასიანთა მმართველობის დასაწყისიდანვე ბაღდადში იმამიტთა საკმაოდ მძლავრი თემი არსებობდა და ზოგიერთი იმამიტს მაღალი სახელმწიფო თანამდებობაც ეკავა. ჩანს, რომ იმამი მუსā ალ-ქāზიმიც ხელს უწყობდა ამას.

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

ჯერ კიდევ 'ალი ბ. აბი ṭāლიბის დალუპვის შემდეგ, მის მომხრეთა ნაწილმა, 'აბდ ალლāჰ ბ. საბა'ს მეთაურობით, ეს მოვლენა სარწმუნოდ არ მიიჩნია. მათი შეხედულების თანახმად, „'ალი არ შეიძლება მოკლულ იქნეს ან მოკვდეს, სანამ... არ აღავსებს ქვეყანას სამართლიანობით".

ოკულტაციის (*ღაიბა*) და იმამ-მაჰდის (*მესიის*) „დაბრუნების" (*ენთეზარ*) თემას შიიზმში ჩამოყალიბებული სახე პირველად ქაისანიტებმა[1] მიანიჭეს. საკუთრივ იმამიზმში, ჯერ კიდევ **მუსā ალ-ქāზიმის** გარდაცვალების შემდეგ (799 წ.), მორწმუნეთა ერთმა ნაწილმა იგი ოკულტირებულად მიიჩნია და ისინი მაჰდის სახით მის დაბრუნებას ელოდნენ. მოწინააღმდეგეებმა მათ *ალ-ვāკიფა* – „ისინი, ვინც გაჩერდნენ", უწოდეს. ამ რწმენამ შემდგომში განსაკუთრებული როლი შეასრულა.

XI იმამის – **ჰასან ალ-'ასქარიs** (გარდ. 873 ან 874 წ. სამარაში) შემდეგ შეიქმნა მეტად გაურკვეველი ვითარება, რამაც მნიშვნელოვანი კრიზისი გამოიწვია იმამიზმში. ერთბაშად იხილა დღის სინათლე დოქტრინათა მთელმა სერიამ იმამის მემკვიდრეობის შესახებ. თხზულებებში, რომლებშიც განხილულია შიიტური სექტების მოძღვრებანი და ისტორია, ეს პერიოდი იწოდება „კონფუზის" (*ალ-ჰაირა*) ხანად. ზოგიერთი ჯგუფი, უკვე მანამდე შექმნილი ტრადიციის ჩარჩოებში, იმამს ოკულტირებულად მიიჩნევდა და მის დაბრუნებას ელოდა. ნაწილი კი გარდაცვლილი იმამის ძმას, ჯა'ფარს თვლიდა იმამად. საბოლოო ჯამში, გაიმარჯვა თვალსაზ-

---

[1] ქაისანიტები [*ქაისāნიყყა*] – უკიდურესი შიიტური სექტა, რომლებიც იმამად მიიჩნევდნენ 'ალის ვაჟს ჰანაფიტთა ტომის წარმომადგენელ ქალთან ქორწინებიდან – მუჰამმად ბ. ალ-ჰანაფიყყას და აღიარებდნენ მხოლოდ პირველ ოთხ იმამს. VII საუკუნის მიწურულს მათ აჯანყება მოაწყეს უმაყყიანთა წინააღმდეგ.

რისმა, რომლის თანახმადაც, XI იმამს ვაჟი ჰყავდა. მუჰამმადი, სიფრთხილის გამო, მამამისმა ხალიფასა და საკუთარ ძმას – იმამობის პრედენდენტ ჯა'ფარს თვალთახედვიდან მოაშორა და გადამალა. რამდენიმე რჩეულის გარდა მას არავინ იცნობდა. იმამიტური ტრადიციით, მისი დაბადების ყველაზე მიღებული თარიღია 869 წელი. ამ ტრადიციის თანახმად, არსებობს მრავალი მოწმე, რომლებმაც იგი ბავშვობაში, ანდა მექასა და მედინაში ჰაჯისას იხილეს.

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

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

თანდათანობით, X ს-ის განმავლობაში, იმ მიზეზით, რომ ეს „გაუჩინარება" დაუსრულებლად გრძელდებოდა (იმამის „ფარულ" მდგომარეობაში ყოფნამ ადამიანის სიცოცხლის ხანგრძლივობას გადააჭარბა) საჭირო გახდა მორწმუნეთათვის, რომლებიც სულ უფრო მეტ ეჭვს ამჟღავნებდნენ, გამონახულიყო შექმნილი სიტუაციის ლოგიკური ახსნა. ღაიბას პრობლემასთან დაკავშირებულ ყველაზე ადრეულ ისლამურ დოქსოგრაფიულ ლიტერატურაში მოხსენიებულია მრავალი შემთხვევა, როდესაც თემის მეთაურები დიდი ხნის მანძილზე ქრებოდნენ და შემდეგ უბრუნდებოდნენ თემს. X და XI იმამებიც პრაქტიკულად ოკულტირებულნი იყვნენ, ვინაიდან დევნის პირობებში ფარულად უხდებოდათ ცხოვრება და მეტად იშვიათად ხვდებოდნენ თავიანთ მიმდევრებს. ამგვარად, ეს მოვლენა სულაც არ წარმოადგენდა ექსტრაორდინალურ შემთხვევას. როგორც ჩანს, ღაიბას დოქტრინა X ს-დან დაწყებული, თანდათანობით, ნაბიჯ-ნაბიჯ იღებს ჩამოყალიბებულ სახეს. საკუთრივ იმამიზმიც მისთვის სპეციფიკურ ნიშან-თვისებებს (მათ შორის მესიანისტურ მრწამსს) სწორედ იმამთა უწყვეტი რიგის დასრულების შემდეგ იძენს.

შექმნილ პირობებში ოკულტაცია ალბათ ყველაზე მისაღები გადაწყვეტილება იყო. არსებულ ვითარებაში იმამის რეალური არარსებობის დაშვება, იმამიტთა იმდროინდელი ლიდერების თვალსაზრისით, გამოუვალ მდგომარეობაში ჩააყენებდა თემს. შიიტთა წინაშე წამოიჭრა უმნიშვნელოვანესი საკითხი: ვინ უნდა გაძღოლოდა თემს? როგორც ჩანს, ეს მოვალეობა იტვირთეს მათ, ვინც ყველაზე ახლოს იყვნენ XI იმამთან. ეს

„რჩეულნი" მორწმუნეთა წერილობით შეკითხვებს პასუხს ცემდნენ „რესკრიპტების" (*თავკი̄῾*) ფორმით, რომლებიც იმამის პასუხების სახით ვრცელდებოდა. ისინი, ვინც ამგვარ კავშირს უზრუნველყოფდნენ, ყველაზე ადრეულ იმამიტურ წყაროებში იწოდებოდნენ „წარმომადგენლებად" ან „შუამავლებად" (*სუფარā'*, მხ. რ. *საფი̄რ*), ანდა „ძალაუფლებით აღჭურვილებად", „სანდო ადამიანებად" (*ვუქალა'*, მხ. რ. *ვაქი̄ლ*). თავდაპირველად მრავალი ასეთი შუამავალი არსებობდა. მოგვიანებით კი დადგინდა ოთხი კანონიკური შუამავალი.

ამგვარად, XII იმამის „გაუჩინარების" შემდეგ, 900 წ. ფარგლებში, იმამიტთა თემის ორგანიზაცია ჩამოყალიბებულ კონტურებს იძენს. ამ დროს ბაღდადი, როგორც იმამიზმის ცენტრი, საბოლოოდ ცვლის ქუფას. მრავალ იმამიტს ამ პერიოდში მაღალი სახელმწიფო თანამდებობა ეკავა ‘აბასიანთა სამეფო კარზე. განსაკუთრებით გამოირჩეოდა ირანული წარმომავლობის ნაუბახთის ოჯახი (ალ-ნაუბახთი̄).

სავარაუდოა, რომ სწორედ ბაღდადელი ნაუბახთიების წრეში მიიღო „ფარული" იმამის დოქტრინამ საბოლოო და ჩამოყალიბებული სახე. ამით ხაზი გაესვა იმამის გაუჩინარების შემდეგ მის ფუნქციათა განგრძობადობას. მაგრამ აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ იმამთა წარმომადგენლებზე არ ვრცელდება იმამებისათვის დამახასითებელი შეუმცდარობა და უცოდველობა: იმამები და მოციქულები სრულყოფილებას აღწევენ ღვთიური წყალობით და არა პირადი დამსახურებების ნიადაგზე.

ას-სიმარრი̄ (აბუ-ლ-ჰ̣ასან ‘ალი̄ ბ. მუჰ̣ამმად ას-სიმმარი̄) გარდაიცვალა 941 წელს და გახდა იმამიტებისათვის უკანასკნელი ადამიანი, რომელსაც კონტაქტი ჰქონდა ფარულ იმამთან. ამ მოვლენით წერტილი დაესვა ფარული იმამის ინსტიტუციონალური წარმომადგენლობის წესების ფიქსირებისა და შიიტთათვის „დროებითი" წინამძღოლობის კონცეფციის ჩამოყალიბების პირველ მცდელობას. შიიტური ტრადიციით, სწორედ ფარულმა იმამმა, რომელიც ხედავდა ტირანიასა და უსამართლობას ამქვეყნად, გაწყვიტა უკანასკნელი დამაკავშირებელი ძაფი თავის თემთან, რათა „სრული დაფარვის" მდგომარეობაში გადასულიყო. მეოთხე საფირისადმი მიწერილ უკანასკნელ უსტარში ფარული იმამი უცხადებს ამ უკანასკნელს, რომ მას არ დაუსახელებია საკუთარი მემკვიდრე. ნებისმიერი, ვინც კი მომავალში განაცხადებდა, რომ კონტაქტი ჰქონდა ფარულ იმამთან, იცრუებდა.

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

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

ცოცხალ, „არადაფარულ" იმამთა გენეალოგიური ხაზის დასრულებით IX ს-ში იმამათის თავდაპირველმა პოლიტიკურმა მნიშვნელობამ სახე იცვალა და სისტემატიზებული სოტერიოლოგიური და ესქატოლოგიური ფორმა მიიღო. იმამათი გარდაიქმნა შიიტური თეოლოგიის აბსტრაჰირებულ 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-ღაიბა ალ-ქუბრა*) პერიოდი დაიწყო, რომელიც დღემდე გრძელდება. იმამიტური მრწამსით, იმამის მოვლინების შემდეგ იგი საყოველთაო ბედნიერებას მოუტანს ყველა შიიტს. როგორც ღმერთი დაპირდა მოსეს: „...ჩემი მართლმორწმუნე მსახურები მემკვიდრეობით მიიღებენ ქვეყნიერებას". შიიტები, რომლებიც ამ წინასწარმეტყველებას „ისაკუთრებენ", მას ამატებენ მუჰამადის სიტყვებს: „დღეები და ღამეები არ გასრულდება მანამდე, სანამ ღმერთი არ მოავლინებს კაცს ჩემი ოჯახიდან, რომელიც ჩემივე სახელის მატარებელი იქნება. იგი აღავსებს ქვეყნიერებას სამართლიანობით და ჭეშმარიტებით, რადგანაც იგი მანამდე სავსე იყო ჩაგვრითა და ტირანიით". ამ ტრადიციის თანახმად, XII იმამისა და მომავალი მაჰდის სახელი მუჰამადია.

მაჰდი ალ-კა'იმის მოვლინების (*კიდამა*) შემდეგ „ქვეყნიერება აღივსება სამართლიანობით". მაჰდის მეფობაც სამოთხისეული ოცნება იქნება. აღარავინ გასცემს კანონიერ შესაწირს, ვინაიდან ამის აუცილებლობა აღარ იარსებებს. მისი მეფობა 7 ან 19 წელს გასტანს და თითოეული 10 ჩვეულებრივი წლის ტოლფასი იქნება. რა მოხდება შემდეგ, არავინ უწყის. მაგრამ ზოგიერთი შიიტი ავტორის თვალსაზრისით, მას პირდაპირ მოჰყვება მკვდრების აღდგომა და საშინელი სამსჯავრო.

რწმენა, რომ XII იმამი გაუჩინარდა 873-874 წ., მხოლოდ XI ს-ში დამკვიდრდა. სწორედ ამ პერიოდიდან იწოდებიან იმამიტები ისნა'აშარიტებადაც (*ისნა'აშარიდა* – 12 იმამის ამღიარებლები). 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).

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

თეორიული თვალსაზრისით, ახალი სიტუაცია აუცილებლად მოითხოვდა იმამიტური მსოფლმხედველობის რადიკალურ შეცვლას, ეს კი გზას უხსნიდა ცხარე შიდა დისკუსიების პროცესს. სწორედ ამ პროცესების შედეგად, იმამთა უწყვეტი რიგის დასრულების მომდევნო ორი საუკუნის მანძილზე, იმამიზმი, როგორც საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი სისტემა, ჩამოყალიბებულ სახეს იძენს. რაც შეეხება პოლიტიკურ ძალაუფლებასთან დამოკიდებულების საკითხს და ზოგადად პოლიტიკურ მოღვაწეობას, მიუხედავად გარკვეული რელიგიური კვიეტიზმისა, იმამიტები საკმაოდ აქტიურად მონაწილეობდნენ მუსლიმური სამყაროს პოლიტიკურ ცხოვრებაში. ისმაილიტებთან 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.

უმაyyანთა პერიოდიდან დაწყებული, შიიტები ცდილობდნენ ხალიფას ტახტზე იმამის, ანდა უკიდურეს შემთხვევაში ჰაშიმიანთა საგვარეულოს წარმომადგენლის დასმას. 'აბასიანთა რევოლუციამ და ჰაშიმიანი ხალიფას მოსვლამ ხელისუფლების სათავეში მათ იმედები არ გაუმართლა. მომდევნო პერიოდში ამბოხების, რევოლუციის გზით ხალიფას ტახტზე ალიდის დასმას ძირითადად ზაიდიტები და ისმაილიტები ცდილობდნენ, იმამიტები კი მშვიდობიან, პოლიტიკურად პასიურ რელიგიურ თემად გარდაიქმნენ. ჯა'ფარ ას̣-ს̣ადიკის მაგალითმა, რომელმაც უარი განაცხადა შემოთავაზებულ ტახტზე, დიდი გავლენა მოახდინა იმამიტთა კვიეტისტურ განწყობაზე. ისინი შეურიგდნენ „მოწამე იმამების" 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 აბსტრაჰირებული შინაარსით დაიტვირთა 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 გადაწყვეტილებით,

არამედ საღვთო ინვესტიტურით (*ნასბ*). მხოლოდ მას გააჩნია იმის ძალაუფლება, რომ „დანიშვნით, არჩევით, განსაზღვრით" (*ნაჲჲ*) გადასცეს საკუთარი ქარიზმა მემკვიდრეს. იგი უცდომელია გადაწყვეტილებების მიღებისას, ვინაიდან მასზე გარდმოვლენილი ღვთიური მადლის წყალობით დაზღვეულია შეცდომებისაგან (*ბატა'*) და ასევე მცდარი გზის არჩევისაგან (*ḍალაᾱლა*). იმამი არა მარტო თემის მეთაურია, არამედ ღვთიური გამოცხადების „ჭეშმარიტი, ხილული საბუთი, დასტურია" (*ჰუჯჯა, ჰუჯჯათ*). მისი არსებობის გარეშე ქვეყნიერება ერთი წამითაც ვერ იარსებებდა – ეს იმამის აუცილებლობის დამადასტურებელი კიდევ ერთი არგუმენტია. ისევე, როგორც XII იმამი სიფრთხილის გამო დაემალა და განერიდა მტრებს, უბრალო მორწმუნესაც, ხიფათის არსებობისა და დევნის შემთხვევაში, შეუძლია დაფაროს საკუთარი ერთგულება ჭეშმარიტი იმამისადმი და გარეგნულად უარყოს შიიტობა. რწმენის ამგვარი დაფარვა (*თაკიჲა*), რისი უფლებაც გარკვეულ პირობებში ჰქონდათ შიიტებს, გამართლებული იყო ყურანის ერთ-ერთი ლექსით, რომელშიც აღნიშნულია, რომ ღვთის რისხვა ემუქრებათ მათ, ვინც განუდგება ჭეშმარიტ სარწმუნეობას, „გარდა იმისა, ვინც დევნას განიცდის და ვისი გულიც ჭეშმარიტი რწმენის ერთგულია". მაგრამ, ამასთან ერთად, განსახილველ პერიოდში, იმამიტებს ფაქტობრივად არც სჭირდებოდათ რწმენის დაფარვა, ვინაიდან გაბატონებული დინასტიები ხშირად მათ ან მფარველობდნენ (ბუვეიანები), ანდა მათ მიმართ ტოლერანტობას იჩენდნენ (სელჩუკები). უმთავრესი იყო მეორე საკითხი – რამდენად დასაშვები იყო იმამიტთათვის არსებულ ხელისუფლებასთან თანამშრომლობა და მის სამსახურში შესვლა.

XII იმამის ოკულტაციის შემდეგ, თეორიული თვალსაზრისით, ნებისმიერი რეჟიმი უზურპატორულ ხასიათს ატარებდა. მაგრამ იმამის მოვლინება გაურკვეველი, შორეული მომავლისათვის იყო გადადებული და ამდენად შიიტებს უხდებოდათ კონკრეტული გადაწყვეტილების მიღება – ეთანამშრომლათ თუ არა ფაქტობრივ ხელისუფლებასთან.

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

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

'ალიმთა ('ულამა') კორპუსის შექმნა და იმამიტური საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი სისტემის ჩამოყალიბება. უმნიშვნელოვანესი მოვლენა, რომელიც იმამთა უწყვეტი რიგის დასრულებას მოჰყვა, იმამიტ ღვთისმეტყველ-სამართლისმცოდნეთა ('ალიმთა, ფაკიჰთა – სპ. *ფაყიჰ*) კორპუსის თანდათანობითი შექმნა და ჩამოყალიბებაა.

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

სუნიტურ ისლამში საღვთისმეტყველო და სამართლებრივი ძიებების შედეგად თანდათანობით ჩამოყალიბებული სახეს იღებენ საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი სკოლები (*მაზჰაბ*). ამასთანავე 'ალიმები ისლამის პირველ საუკუნეებში მეტად მცირერიცხოვან კლასს წარმოადგენდნენ და მათი რიცხობრივი შევსება დაიწყო XI საუკუნიდან მედრესეებისა და ვაკფის[1] სამფლობელოების შექმნით.

იმამიტ 'ალიმთა კორპუსის ჩამოყალიბების პროცესი კი გაცილებით უფრო გვიან, იმამთა უწყვეტი რიგის დასრულების შემდეგ იწყება. ნათელი იყო, რომ იმამის ფუნქციების შეწყვეტა უმეთაუროდ დარჩენილ შიიტურ თემს მრავალ პრობლემას უქმნიდა ორგანიზაციული თუ ფინანსური სტუქტურის თვალსაზრისით. XI ს. დასაწყისში შაჲხ ატ-ტა'იფამ (ატ-ტუსიმ) (995-1067) დოქტრინის რეინტეპრატაცია მოახდინა, რომლითაც გათვალისწინებული იყო იმამის იურიდიული ძალაუფლების გარკვეული ნაწილის დელეგირება ფიკჰის მცოდნე შიიტ სამართლისმცოდნეებზე. იგი თავის თხზულებებში ხაზს უსვამდა, რომ ეს ფუნქციები უნდა განახორციელონ 'ალიმებმა, თუ მათი შემსრულებელი, იმამი „დაფარულია".

---

[1] ვაკფი [*ვაკფ*, მრ. რ. *ავკაფ, ვუკუფ*] – მიწა და სხვა ქონება მუსლიმურ სახელმწიფოში, რომელთაც მფლობელი სწირავდა მუსლიმურ (მეჩეთებს, მედრესეებს) და საქველმოქმედო დაწესებულებებს (ქსენონებს, ღარიბთა თავშესაფრებს და სხვ.). ვაკფის შემოსავალი, როგორც წესი, არ იბეგრებოდა გადასახადებით სახელმწიფოს სასარგებლოდ და წარმოადგენდა მუსლიმური სამღვდელოების არსებობის მნიშვნელოვან წყაროს.

ფორმალურად, 'ალიმების 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*) თქვენ შორის, მე კი ღმერთის მტკიცება ვარ მათთვის".

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

ბუვეიანთა პერიოდიდან მოყოლებული მიიჩნეოდა, რომ მეთორმეტე იმამის ოკულტაციისა და მისი ოთხი წარმომადგენლის გარდაცვალების შემდეგ ღმერთის მიერ იმამისათვის მინიჭებულმა პრეროგატივებმა ძალა დაკარგა, დროებით შეწყვიტა მოქმედება (*საქით*). იმამის იმ ფუნქციებს, რომელთა დელეგირების პრობლემამ დიდი პოლემიკა გამოიწვია იმამიზმში, წარმოადგენდა: 1. საღვთო ომის (*ჯიჰად*) გამოცხადება და წარმართვა. 2. ნადავლის განაწილება (*კისმათ ალ-ფაი'*). 2. პარასკევის ლოცვის წარმართვა (*ხალათ ალ-ჯუმ'ა*). 4. მიღებული იურიდიული გადაწყვეტილებების განხორციელება (*თანფიზ ალ-აჰ'ამ*). 5. ლეგალური სასჯელების სისრულეში მოყვანა (*იკამათ ალ-ჰუდუდ*). 6. რელიგიური გადასახადების, ზაქათისა და ხუმსის მიღება და განაწილება. 'ალიმთა მიერ სწორედ ამ ფუნქციების შესრულება-არშესრულების საკითხი გახდა შემდგომში იმამიზმში დაუსრულებელი დავის საგანი. ამასთანავე, დასაწყისიდანვე გამოიკვეთა აზრი, რომლის თანახმადაც 'ალიმები ყველაზე ღირსეული ადამიანები იყვნენ, რომელთაც უნდა აეკრიფათ (თვითონ ან დამხმარეთა საშუალებით) გადასახადები და აქედან მიღებული შემოსავალი გადაენაწილებინათ მორწმუნეთა შორის, ვინაიდან მათ ყველაზე კარგად უწყოდნენ, თუ როგორ უნდა მომხდარიყო ამ შემოსავლის განაწილება.

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

სამართლისმცოდნეების თვალსაზრისით, იმამიტური შიიზმი ორი საუკუნით უფრო გვიან იწყებს განვითარებას, ვიდრე სუნიზმი და მთელ

რიგ საკითხებში უპირობოდ თვალდახუჭული მისდევს მას. მათ შორის ფუნდამენტური განსხვავება იყო ის, რომ სუნიტური სამართალი დამყარებულია მტკიცებაზე, რომლის თანახმადაც ისლამურმა გამოცხადებამ მოახდინა მხოლოდ მოდიფიცირება არსებული ჩვეულებითი სათემო (ტომობრივი) სამართლისა. შიიტური სამართლის თანახმად კი ისლამი წარმოადგენს სრულ გაწყვეტას კავშირისა წარსულთან და ეს არის სრულიად ახალი საკანონმდებლო სისტემა.

სხვა მუსლიმური სამართლებრივი სკოლების მსგავსად, იმამიტური იურისპრუდენცია შარიათს, ერთის მხრივ, შინაარსობრივად მიიჩნევდა ღმერთის მიერ ზეგარდმოვლენილ კანონად, რომელიც შევსებულია მის ინტერპრეტაციაზე დაფუძნებული ლეგალური დამატებებით (ტრადიციებით) და მეორე მხრივ, ფუნქციონალურად – საზოგადოებისა და ინდივიდების ნებისმიერი სახის საქმიანობის მარეგულირებლად. იმამიტური სამართალი ადასტურებს ღვთაებრივი პირველწყაროს უცდომელობას, მაგრამ ისმაილიზმის მსგავსად და ზაიდიზმისა და სუნიზმისაგან განსხვავებით, მუჰამადის შემდეგ ეს წყარო გადააქვს იმამებზე. იმამიტური შიიზმი უარყოფდა ნებისმიერ რწმენას, რომელსაც შეეძლო გამოეცხადებინა მუჰამადი ან ერთ-ერთი იმამი ღმერთის მოწილედ და მისი ატრიბუტების მატარებლად. მეორე მხრივ კი მიიჩნეოდა, რომ ზეგარდმოვლენილი კანონის საფუძველზე მოციქული და იმამები არეგულირებდნენ კაცობრიობის ურთიერთობას ღმერთთან. იმამების უწყვეტი რიგის დასრულების შემდეგ კი, ფარული იმამის მოვლინებამდე, კაცობრიობა გარკვეულწილად მიტოვებულია, ვინაიდან არ არსებობს კანონიერი, ღმერთისაგან განსაზღვრული ხელისუფლება. მაგრამ შექმნილ ვითარებაში მორწმუნეთა თემს მაინც სჭირდება ხელმძღვანელობა და ამ ხელმძღვანელ როლს 'ალიმები ასრულებენ.

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

ამ პერიოდის პოლიტიკურ ცვლილებებს დოქტრინური ცვლილებებიც მოჰყვა. შიიტურ რადიკალიზმზე (*ღულუ*) დაფუძნებული რწმენა-წარმოდგენები შეცვალა მუთაზილიზმზე დაფუძნებულმა დოქტრინამ. ზოგიერთი სუნიტური ტენდენციისაგან განსხვავებით, რომლებიც ხაზს უსვამენ ღმერთის აბსოლუტურ ნებას (აშარიზმი საერთოდ უარყოფს გონებაზე დაყრდნობით რწმენის საკითხების განმარტებას), შიიზმი, უპირ-

ველესად მუთაზილიზმის გავლენით, აცხადებს, რომ ღმერთი შეიძლება მოქმედებდეს მხოლოდ სამართლიანად, რაც რაციონალიზმის გამოხატულებად შეიძლება მივიჩნიოთ. სხვა შემთხვევაში, ღმერთი დასჯიდა ადამიანს იმ ქმედებებისათვის, რომლებზეც იგი პასუხისმგებელი არ არის.

იმამიტური ლიტერატურის საწყის ეტაპზე უმთავრესი ყურადღება ექცეოდა ღაიბას, ოკულტაციის დოქტრინის აპოლოგიას და სხვა შიიტური მიმდინარეობების სიმცდარის მტკიცებას. ამგვარი თხზულებების პროტოტიპი გახდა ჰარუნ არ-რაშიდის ეპოქაში მოღვაწე ჰიშამ ბ. ალ-ჰაქამის (რომელიც საეჭვოა, რომ იმამიტი ყოფილიყო) ნაშრომი „უთანხმოებანი იმამათის გამო". ეს თხზულება გახდა ნიმუში და წყარო ალ-ჰასან ბ. მუსა ან-ნაუბახთის (გარდ. 911/12) ნაშრომისათვის – *ფირაკ აშ-ში'ა* [„შიიზმის სექტები"].

სუნიტების მსგავსად, რომლებიც განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდნენ ჰადისების კლასიფიცირებასა და ჭეშმარიტების დადგენას, შიიტებსაც IX ს-დან უჩნდებათ მოთხოვნილება მოიძიონ იმამთა „გამონათქვამები" და მოახდინონ მათი კლასიფიცირება თემების მიხედვით კომპენდიუმებში. მათ შორის ერთ-ერთი უძველესი და უმნიშვნელოვანესი, რომელიც დღემდე გამოიყენება, არის იბნ ყა'კუბ **ალ-კულაძნის** (ან კულინის) ნაშრომი – *ალ-ქაფი ფი 'ილმ ად-დინ* [„ის, რაც საკმარისია რელიგიის ცოდნისათვის"]. ეს თხზულება შიიტ 'ალიმთა მიერ მიჩნეულია ყველაზე ავტორიტეტულ, ყველაზე დეტალურ და ყველაზე სრულ კრებულად მოციქულის და იმამთა გამონათქვამებისა (მასში შესულია 5 ათასამდე ე.წ. „უტყუარი" და დაახლ. 10 ათასი „საეჭვო" ჰადისი).

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

ირანში შიიზმის უმთავრესი ბასტიონი იყო ყუმი. X ს-ის ყველაზე მნიშვნელოვანი იმამიტი ავტორი იბნ 'ალი **იბნ ბაბუძა**, მეტსახელად *აჸ-ჸადუკ* („ის, ვისაც უყვარს ჭეშმარიტება"), ამავე რეგიონიდან იყო და ითვლება იმამიტური ტრადიციის ერთ-ერთ მამამთავრად. იგი ყუმში დაიბადა დაახლ. 918 წ. და იყო ცნობილი იმამიტი სწავლულის ვაჟი. ტრადიციების შეგროვების მიზნით მან შემოიარა მთელი ირანი, ცხოვრობდა ბაღდადში, მოიხილა მექა და 991 წ. რეიში გარდაიცვალა. მას მიეწერება 300-მდე თხზულების ავტორობა, რომელთაგან მხოლოდ თორმეტია შემორჩენილი. მათ შორის უმნიშვნელოვანესია კრებული ტრადიციათა

შესახებ. ეს თხზულება იმამიტური ტრადიციის კანონიკურ ოთხწიგნეულში მეორე ადგილზე დგას ალ-კულაᲂინის თხზულების შემდეგ.[1] ერთ-ერთ მის ტრაქტატში პირველად არის რეზიუმირებული ისნა'აშარიტული შიიტური დოქტრინა.

იმამიტური შიიზმის დოქტრინული საფუძვლების ჩამოყალიბებაში იბნ ბაბუᲂას 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 აṣ-ṣადიკისათვის მიწერილ გამონათქვამებს. თუმცა ეჭვს იწვევს ზოგიერთი თანამედროვე ავტორის თვალსაზრისი, რომ სწორედ მან მიანიჭა ჩამოყალიბებული ფორმა იმამიტურ დოქტრინას. ამის დამადასტურებული რეალური ფაქტები, დაუსაბუთებელი გვიანდელი გადმოცემების გარდა, არ არსებობს. იმამიტური ტრადიციების კრებულების შედგენა მხოლოდ X ს-დან დაიწყო და მრავალი ტრადიციის „უტყუარობა", ბუნებრივია, საეჭვოა. როგორც ჩანს, იმამათის კონცეფციამ შედარებით ჩამოყალიბებული სახე მხოლოდ XI იმამის გარდაცვალების შემდეგ მიიღო.

ბუვეიანთა საუკუნე ისნა'აშარიტი „ეკლესიის მამების" ეპოქაა. სწორედ ბუვეიანთა შიიტური დინასტიის დროს აღწევს იმამიტური ლიტერატურა თავის აპოგეას. X-XI სს-ში შიიტმა ავტორებმა შექმნეს კანონიკური ლიტერატურა, რომელმაც იმამიტური დოქტრინა გამოაცალკევა და გამიჯნა სხვა შიიტური კონფესიებისაგან, შექმნა არაკეთილმოსურნეთაგან მოძღვრების ლოგიკური დაცვის მექანიზმი.

ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებული როლი შეასრულეს დას. ირანის ქალაქებმა, ყუმმა და რეიმ, რომლებიც თავიდანვე ბუვეიანთა გავლენის

---

[1] იმამიტთა კანონიკურ ოთხწიგნეულში შედის: მუჰამმად ალ-კულაᲂინის (გარდ. 941 წ.) „ის, რაც საკმარისია რელიგიის ცოდნაში" [ალ-*ქაფი ფი 'ილმ ად-დინ*], შაᲂხ ṣადუკ ბ. ბაბუᲂას (გარდ. 991 წ.) „ვისაც სამართლისმცოდნე არ ჰყავს გვერდით (რჩევის მისაცემად)" [*მან ლა ᲂაჰდურუ-ჰუ 'ლ-ფაკიჰ*], შაᲂხ მუჰამმად ატ-ტუსის (გარდ. 1067 წ.) „დოგმების განწმენდა", „გადაწყვეტილებათა გადასინჯვა" [*თაჰზიბ ალ-აჰქამ*] და იმავე ატ-ტუსის „თვალის გადავლება ტრადიციათა სხვაობაზე" [ალ-ისთიბṣარ *ფი მა ხთულიფა ფიჰი მინ ალ-ახბარ*]. უფრო გვიანდელი ხანის წიგნებიდან მათ ემატებათ ზოგიერთი ნაშრომი, უპირველესად მუჰამმად ბაკირ მაჯლისის მრავალტომეული „სინათლის ოკეანე" [*ბიჰარ ალ-ანვარ*], რომელსაც თანამედროვე ისლამისტი რეფორმატორები ხშირად აკრიტიკებენ იმ მიზეზით, რომ დიდ ყურადღებას უთმობს მეორეულ საკითხებს, განსაკუთრებით სქესობრივი ურთიერთობების პრობლემებს.

სფეროში შედიოდნენ, თუმცა საკმაოდ დაშორებულნი იყვნენ ბაღდადისაგან. სწორედ ყუმში, ალ-კულაღინისა და იბნ ბაბუღას კრებულების მეშვეობით, მოხდა იმამიტური ტრადიციის კოდიფიკაცია, რომელიც დღესაც წარმოადგენს შიიტური სამართლის საფუძველს.

იბნ ბაბუღამ, ბუვეიან რუქნ ად-დავლას (947-977) მფარველობის ქვეშ, ცხოვრების უკანასკნელი წლები რეიში გაატარა. ამასთანავე იგი, რამდენჯერმე ხანგრძლივი პერიოდების მანძილზე, ცხოვრობდა ბაღდადში, სადაც უამრავი მისი მოწაფე დარჩა, რომლებმაც კრიტიკული ხერხით მოახდინეს მისი ნაშრომების ასიმილირება და გააგრძელეს დაწყებული საქმე. სწორედ ბაღდადის სკოლიდან წამოვიდა ის უმთავრესი იმპულსები, რომლებმაც იმამიტური შიიზმი მკაფიოდ განსაზღვრული მიმართულებით წაიყვანა. ბაღდადელმა იმამიტმა ერუდიტებმა შექმნეს სამართლის საფუძველთა უმთავრესი ნაწილი (*უსულ ალ-ფიკჰ*); იურისპრუდენციასა და თეოლოგიაში გონებით განსჯაზე დამყარებული არგუმენტაციის შემოტანამ შიიზმის მომავალი განვითარების საფუძველი შექმნა, რომლის უმაღლესი, დამაგვირგვინებელი წერტილი ხომეინის ისლამური რესპუბლიკა გამოდგა.

ბაღდადის „რაციონალისტური" სკოლის პირველი წარმომადგენელი იყო სახელგანთქმული მუჰამმად ბ. მუჰამმად ბ. ალ-ნუʻმან ალ-ჰარისი – **შაიხ ალ-მუფიდი** ("ის, ვინც მოძღვრავს, ასწავლის"). წარმომავლობით იგი იყო კურაიშის ტომის ჰარისის საგვარეულოდან. მას ეკუთვნოდა პატარა მეჩეთი ბაღდადის დასავლეთ ნაწილში. იგი იბნ ბაბუღას მოწაფე იყო და მის მსგავსად ცდილობდა იმამთა „გამონათქვამების" შეკრებას, რომლებიც გააერთიანა თხზულებაში *ქითაბ ალ-ირშად* ["კარგი (სანიმუშო) წინამძღოლობის წიგნი"]. მან ასევე კრიტიკული კომენტარი მიუძღვნა იბნ ბაბუღას, 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 მუთაზილიტთა თეოლოგიურ-ფილოსოფიური სკოლის წარმომადგენლებმა. ქალამის პრინციპები 833-847 წწ. სახალიფოს ოფიციალურ დოგმას წარმოადგენდა, მაგრამ შემდგომ აიკრძალა ადამიანის ნების თავისუფლებისა და ყურანის შექმნილობის მტკიცების გამო.

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

ადრეული იმამიზმის ხანაში, როდესაც იმამები რეალურად არსებობდნენ, უარყოფილი იყო არა მარტო თავისუფალი განსჯა (*რა'ი*), რომელსაც სუნიტი ავტორები იყენებდნენ ყურანსა და სუნაში შესატყვისი ტექსტების არარსებობის შემთხვევაში, არამედ ანალოგიის (*კიდას*) გამოყენებაც. ბუნებრივია, ასევე უარყოფილი იყო *იჯთიჰადი*. იმამთა ეპოქის დასრულების შემდეგ კი ამ და სხვა მეთოდების დამკვიდრება იმამიტურ ღვთისმეტყველებასა და სამართალში ცხოვრებისეულმა აუცილებლობამ გამოიწვია. განსაკუთრებული როლი კი ზემოთ ნახსენებმა ქალამის მოძღვრებამ შეასრულა.

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

რაც შეეხება სამართალს, ალ-მუფიდმა საფუძველი ჩაუყარა იმამიზმის ზოგიერთ ფუძემდებლურ თეზას, მიუხედავად იმისა, რომ ამ საკითხთან დაკავშირებულმა მისმა თხზულებამ მხოლოდ მოგვიანებით ჩაწერილი ცალკეული ციტატების სახით მოაღწია ჩვენამდე. სწორედ მის მოღვაწეობის შედეგად, შიიტურ იურისპრუდენციას, რომელიც სუნიტურზე გაცილებით უფრო გვიან შეიქმნა, შესაძლებლობა მიეცა დაპირისპირებოდა ამ უკანასკნელს. მაგალითად, იჯმა'-ს ანუ კონსენსუსის კონცეფცია, რომელიც საკმაოდ შემზღუდავ ნორმას წარმოადგენდა, გადამუშავებულ იქნა ალ-მუფიდის მიერ და მან მიიღო შიიზმისათვის დამახასიათებელი სახე: თემის კონსენსუსი მხოლოდ იმ შემთხვევაში ჩაითვ-

ლებოდა ჭეშმარიტად, თუკი ის ემთხვეოდა იმამის თვალსაზრისს. ამდენად, ნებისმიერ შემთხვევაში, სწორედ იმამის შეხედულებას ენიჭება გადამწყვეტი მნიშვნელობა. ამასთანავე ალ-მუფიდი უარყოფდა ანალოგიებით დედუქციას (*კიას*) და იჯთიჰადს – განსჯის საშუალებით კონკრეტული (სამართლებრივი) დასკვნის გამოტანას. ეს ანგარიშგასაწევი ფაქტია, ვინაიდან სწორედ იჯთიჰადის პრინციპი გახდა შემდგომში შიიტი ʿალიმების მთავარი ინსტრუმენტი. ალ-მუფიდი განსჯის, განჭვრეტის გამოყენების შესაძლებლობას ნაწილობრივ მაინც უშვებს, მაგრამ მხოლოდ დამხმარე მეთოდის სახით, რაც ბოლოს მოუღებდა იმ ხშირად ურთიერთსაწინააღმდეგო ტრადიციების გამოყენებას, რომელთაგანაც მხოლოდ ფრაგმენტული ცოდნის (*ʿილმ*) მიღება იყო შესაძლებელი. საბოლოო ჯამში, იბნ ბაბუდასთან შედარებით წინგადადგმული ნაბიჯის მიუხედავად, ალ-მუფიდისათვის „სანდო" ნორმატიული ტექსტის (*ნაṣṣ*) 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.

ორი მუსავი (მუსა ალ-ქაზიმის შთამომავალი), შარიფები **არ-რადი** (გარდ. 1055 წ.) და **ალ-მურთადი,** განსაკუთრებულ როლს ასრულებდა ბუვეიანთა დროს ბაღდადის შიიტთა წრეში. მათი მამა ბაღდადის შიიტთა ნაკიბი (წინამძღოლი) იყო. ამავე მოვალეობას, ერთიმეორის მიყოლებით, ასრულებდნენ ძმებიც. მათ დიდი გავლენა ჰქონდათ სამეფო კარზე. როდესაც ხალიფა ალ-კადირმა და ბუვეიანმა ბაჰა' ად-დავლამ 1011 წ. გამოაქვეყნეს მანიფესტი, რომელშიაც უარყოფილი იყო ფატიმიანი ანტიხალიფას ალიდური წარმომავლობა, ორივე ძმა ხელისმომწერთა შორის იყო.

არ-რადიმ, რომელიც უფრო დაინტერესებული იყო ლიტერატურით, ვიდრე თეოლოგიითა და სამართლით, შეადგინა ʿალისადმი მიწერილი მაქსიმების, გამონათქვამებისა და წერილების ანთოლოგია, რომლებიც ფილოლოგიური და რიტორიკული თვალსაზრისით, მისი აზრით, არაბული ენის საუკეთესო ნიმუშებს წარმოადგენდნენ. ეს კრებული, სახელწოდებით *ნაჰჯ ალ-ბალაღა* („მჭერმეტყველების მწვერვალი"), სუნიტების მიერაცაა აღიარებული კლასიკური არაბულის ნიმუშად.

აშ-შარიფ ალ-მურთადა (გარდ. 1044 წ.) იყო არა მარტო ალ-მუფიდის, არამედ მუთაზილიტი ყადის ʿაბდ ალ-ჯაბბარის (რეიდან) მოწაფეც, რომელიც ალ-მუფიდზე უფრო თავგადაკლულ დამცველს წარმოადგენდა ქალამისა. მისთვის ჭეშმარიტების განსჯით მიღწევა ტრადიციაზე უფრო მაღლა იდგა. ალ-მურთადას შეხედულებით, მოციქულისა და იმამებისადმი მიწერილი ნებისმიერი ტრადიცია უნდა განხილულიყო ლოგიკური

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

ალ-მურთაḍᾱ საკუთარი მასწავლებლის, მუთაზილიტ 'აბდ ალ-ჯაბბᾱრის თეორიების პოლემიკურ თხზულებაში ჯერ კიდევ უარყოფს *კიᲩᾱსს* და *იჯთიჰᾱდს* და ხაზს უსვამს, რომ 'ილმი იმამიტებისათვის დაფუძნებულია მხოლოდ ყურანსა და ტრადიციებზე. ადრეული იმამიზმის მიერ იჯთიჰადის უარყოფა ალბათ უნდა დავუკავშიროთ იდეალისტურ სურვილს საღვთო კანონი ყოფილიყო მკაფიოდ ჩამოყალიბებული და მის სისწორეში ეჭვის შეტანის საფუძველი არ არსებულიყო.

ძმების თანამედროვე იმამიტი ავტორი **მუჰამმად ბ. ალ-ჰასან ატ-ტუსი** (995-1067) ზოგადად შიიზმში ერთ-ერთ ყველაზე ანგარიშგასაწევ და „კანონიკურ" ავტორად ითვლება. ტუსიდან ბაღდადში გადასახლების შემდეგ იგი გახდა ალ-მუფიდისა და ალ-მურთაḍᾱს მოწაფე. 1056 წელს, შიიტთა დარბევის დროს, მისი სახლიც დაწვეს და ამის შემდეგ იგი საბოლოოდ ნაჯაფში დასახლდა.

მისი თხზულებებიდან ჩანს, თუ რა იყო იმ პერიოდში შიიტთა მთავარი საფიქრალი: უპირველესად უნდა მომხდარიყო ჭეშმარიტი ტრადიციების გამოცალკევება მცდარისაგან. ამისათვის ატ-ტუსი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდა და კრიტიკულად განიხილავდა „გადმომცემთა" წიგნებს. სწორედ მისი მოღვაწეობის შედეგად გახდა შესაძლებელი შიიტური იურიდიული მეცნიერების სისტემატიზაცია და მისი კონცეფციებისათვის დასრულებული სახის მინიჭება. მიუხედავად იმისა, რომ თავის მასწავლებელ ალ-მუფიდის მსგავსად, ატ-ტუსიც ხაზს უსვამდა ტრადიციის პირველადობას და აკნინებდა განსჯის მნიშვნელობას, მას ეჭვქვეშ არ დაუყენებია არგუმენტირებული 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, ატ-ტურთუში ფაქტობრივად იძულებული იყო გაეთვალისწინებინა არსებული მდგომარეობა. *ღაჲბას* პერიოდში უპირველესად აუცილებელი იყო შიიტთა დამოკიდებულებისა და ურთიერთობის განსაზღვრა ამქვეყნიურ, ნებისმიერ შემთხვევაში თეორიულად არალეგიტიმურ ხელისუფლებასთან.

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

არგუმენტები, რომლებზეც ალ-მუფიდი, ალ-მურთაḍა და ატ-ტუსი აფუძნებდნენ ღაჲბას, ეყრდნობა მუთაზილიტურ 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. მმართველი ხალიფები ცოდვილნი, შემცდარნი და ტირანები არიან, რის გამოც აუცილებლად უნდა არსებობდეს „ფარული" იმამი. მისი არარსებობის შემთხვევაში კაცობრიობა ღმერთისაგან მიტოვებული იქნება, სამართლიანი ღმერთი კი ვერ მოსთხოვს პასუხს ადამიანებს მათ საქციელზე. სანამ გაგრძელდება უზურპატორთა ბატონობა და ჭეშმარიტ მორწმუნეთა დევნა, იმამს არ ექნება საშუალება განახორციელოს საკუთარი უფლებები და მისი სიცოცხლისათვის საფრთხე იარსებებს. ჭეშმარიტ მორწმუნეს არა მარტო უფლება გააჩნია, არამედ მოვალეცაა წინ აღუდგეს ცრუ იმამის ტირანიის დამყარებას. უნდა აღინიშნოს, რომ ეს საკმაოდ უცნაური არგუმენტია იმ პირისათვის, ვისაც მეტად ახლო ურთიერთობა ჰქონდა ʻაბასიან ხალიფასთან.

აუცილებლად გასათვალისწინებელია ეს მნიშვნელოვანი მომენტი: ზემოთ ნახსენებ იმამიტ ძმებს საკმაოდ მაღალი პოზიცია ეკავათ ბალდადის სამეფო კარზე, რაც იმამიტებს ზღუდავდა იმ არჩევანში, თუ როგორი უნდა ყოფილიყო მათი დამოკიდებულება ფაქტობრივი ხელისუფლების მიმართ ღაჲბას პერიოდში: უნდა დამორჩილებოდნენ თუ არა და გადაეხადათ გადასახადები ʻაბასიანი ხალიფასათვის, რომელიც თეორიულად ტირანი და უზურპატორი იყო? ჰქონდათ თუ არა მათ უფლება ჩამდგარიყვნენ მის სამსახურში, ანდა ბუვეიანთა სამსახურში და ამ აქტით არ ჩათვლილიყვნენ რჯულგანდგომილებად? მოგვიანებით, ალ-

მურთადᾱმ საკუთარი პოზიცია დააფიქსირა მისთვის დამახასიათებელი სპეციფიკური ფორმით მცირე ზომის თხზულებაში. მისი თვალსაზრისით, ფსევდოსუვერენის სამსახურში ჩადგომა ლოგიკურად მიუღებელი პრინციპია, მაგრამ გარკვეულ შემთხვევებში შეიძლება გამართლებული იყოს – მაგალითად, იძულებისა და შევიწროების პირობებში და ეს მოვალეობაც კი ხდება, როდესაც ამგვარი სამსახური სამართლიანობის განხორციელების საშუალებას იძლევა. ბიბლიური იოსები ფარაონს ემსახურებოდა, რომელმაც მას ქვეყნის ბეღლების ადმინისტრირება ანდო. ʻალᾱ იძულებული იყო მონაწილეობა მიეღო ʻუსმᾱნის ხალიფად არჩევის ელექტორალურ კოლეგიაში, მიუხედავად იმისა, რომ ამგვარი კოლეგია და ʻუსმᾱნის არჩევა არალეგიტიმური იყო, ვინაიდან მუჰამადმა დიდი ხნით ადრე მიუთითა ʻალᾱზე, როგორც საკუთარ მემკვიდრეზე. ის, ვინც არალეგიტიმური ხელისუფლების სამსახურშია, ამას აკეთებს ჭეშმარიტი იმამის სახელით და ბრძანებით და ვინაიდან ეს უკანასკნელი სამართლიანად მოქმედებს, მას უნდა დაემორჩილონ. ჯაʻფარ აṣ-Ṣᾱდიკისადმი მიწერილი ერთი ჰადისის მიხედვით, არალეგიტიმური სუვერენის მსახურება გამართლებულია იმ პირობით, თუკი იმამიტის „მიზანია [მორწმუნე] მოძმეების მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილება".

ატ-ტūსᾱ უფრო თავშეკავებულია ამ თვალსაზრისით: ზოგიერთ შემთხვევაში არალეგიტიმური მმართველის სამსახური სასურველია, მაგრამ არასდროს არაა სავალდებულო. საწინააღმდეგოდ, იმ სუვერენის სამსახური, რომელიც აღიარებს ჭეშმარიტ იმამს და მეფობს მისი სახელითა და იმამიტური სამართლის პრინციპების გამოყენებით, არა მარტო აკრძალული არ არის, არამედ რეკომენდებულიცაა. ამგვარი დროებითი მმართველი (აქ აშკარა მინიშნებაა ბუვეიანებზე) გამოხატავს იმამ-მაჰდის ნება-სურვილს და აღჭურვილია უფლებით, მოითხოვოს მორჩილება მოძმე შიიტებისაგან. ამ შემთხვევაში, იმამის „ფარულ მდგომარეობაში" ყოფნის პერიოდში სახელმწიფო ძალაუფლების მატარებლის ლეგიტიმურად მიჩნევისათვის წინააღმდეგობა არ არსებობს.

მიუხედავად იმისა, რომ ძალაუფლება შეიძლება ლეგიტიმური იყოს იმამის არყოფნის პირობებში, მას მაინც სჭირდება ხელდასხმა იმამისაგან. მაგრამ ვინ შეიძლება ჩაითვალოს ამგვარად ხელდასხმულად და ფარული იმამის რომელი პრეროგატივებით შეიძლება აღიჭურვოს მმართველობის უფლების მქონე? ეს კითხვა დასაბამიდანვე წითელ ზოლად გასდევს იმამიზმის ისტორიას. თეორიულად იმამის პრეროგატივები — ფიზიკური დასჯა, პარასკევის ლოცვის გაძღოლა, კანონიკური გადასახადების აკრეფა, ჯიჰადის გამოცხადება მიჩნეული იყო დროებით შეჩერებულად (*საქით*) იმამის არყოფნის პირობებში, ვინაიდან მათი ზუსტი, შეუმცდარი განხორციელება მხოლოდ იმამს შეეძლო. მაგრამ პრაქტიკაში შიიტმა სწავლულებმა და იურისტებმა თანდათანობით გაი-

თავისეს ეს ფუნქციები. ეს პროცესი კი საუკუნეთა მანძილზე გრძელდებოდა და გარკვეულად ჩამოყალიბებული, დასრულებული სახე ჩვენს ეპოქაში მიიღო.

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

იბნ ბაბუᲂას მოჰყავს XII იმამისათვის მიწერილი გამონათქვამი: „თუკი ახალი შემთხვევები იქნება, მიმართეთ მათ, ვინც გადმოსცემს ჩვენს (იმამების) სიტყვებს, ვინაიდან ისინი ჩემი მტკიცებანი (ჰუჯჯა) არიან თქვენთვის, მე კი ღმერთის მტკიცება ვარ მათთვის". ალ-მუფიᲂდი კი ʻალიმებს აღჭურავს ფიზიკური დასჯის განხორციელების უფლებით. ატ-ტუსიᲂ ვრცლად მსჯელობს წარმომადგენელთა როლის შესახებ და მიიჩნევს, რომ აუცილებლობის შემთხვევაში ʻალიმებს 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 [*შიʻა*] იურისტებს მანამდე, სანამ თვითონ არ განახორციელებენ ამას".

აქ უკვე იკვეთება „ფარული იმამის კოლექტიური წარმომადგენლის" როლი, რომელსაც ʻალიმთა ფენა მომავალში იტვირთავს. ამასთანავე, სწავლულებისათვის იმამის ფუნქციების გადაცემის შესახებ დავა საუკუნეების მანძილზე გაგრძელდა.

ალ-მუფიᲂდის, ალ-მურთადᲓასა და ატ-ტუსიᲂს თხზულებებით იმამიტური შიიზმმა ჩამოყალიბებული და სისტემატიზებული სახე მიიღო და განისაზღვრა მისი მომავალი ევოლუციის მიმართულება. აქვე კიდევ ერთხელ ხაზი უნდა გაესვას, რომ იმამათი რჩებოდა ყველაზე გამორჩეულ და ყველაზე თვალსაჩინო იმამიტურ დოგმატად. მაგრამ რელიგიური მოძღვრების ამ ახალი განშტოების განვითარებასთან ერთად, რომელიც არ შეიცავდა ხელისუფლების ან საერო მმართველობის სისტემატიზებულ თეორიას (ამის მკაფიო დადასტურებაა ატ-ტუსიᲂს 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 ʻალლაᲓმა ალ-ჰილლიᲂ იმამათს რელიგიურ პრინციპად (*ʻაᲓლ ად-დიᲂნ*) განსაზღვრავს და მას ათავსებს იმამიტურ თეოლოგიურ სისტემაში და არა იურიდიულში (რაც ხელს შეუწყობდა მის განვითარებას პოლიტიკური

თეორიის სახით). XIII საუკუნის შემდეგ იმამათის ცნება კიდევ უფრო აპოლიტიკური ხდება. XIII ს-იდან დაწყებული აღმავალი ტემპით ვითარდება იმამიტური ეზოთერიული დოქტრინა, ნაწილობრივ სუფიური და ისმაილიტური გავლენით. იმამათის მარადიული რეალობა ამიერიდან ინოდება ვალāჲად (*ვāლī* – ღმერთის ახლობელი) და განისაზღვრება, როგორც სამოციქულო მისიის ეზოთერიული არსი.

შაიხ ატ-ტāʼიფას პერიოდის შემდგომი საუკუნე ხშირად უძრაობის ხანად მოიხსენიება. თუმცა ეს არცთუ ისე ზუსტად ასახავს სინამდვილეს. ამ დროს შიიზმის მნიშვნელოვან ცენტრად იქცა ალეპო. აქ მოღვაწეობდნენ იმამიტი სწავლულები აბū ʻლ-მაქარიმ ჰამზა იბნ ʻალī ალ-ჰალაბī, იგივე იბნ ზუჰრა (გარდ. 1189 წ.) და იბნ შაჰრāშūბი. ასევე იმამიზმის მნიშვნელოვან ცენტრად იქცა ტაბარისთāნი. სელჩუკთა პერიოდში აქ მოღვაწეობდნენ გამოჩენილი იმამიტი სწავლულები – აბū ჯაʻფარ მუჰამმად ბ. ʻალī ატ-ტაბარī ამულიდან (გარდ. 1120 წ.), რომელმაც დაწერა ცნობილი თხზულება „ბიშარათ ალ-მუსტაფა" და ზია უდ-დīნ ფაზლუʼლლāჰ იბნ ალ-ჰუსაჲნ არ-რāვანდī (გარდ. 1178 წ.). ხორასანში ცხოვრობდა ალ-ფაḍლ ბ. ალ- ḥასან ატ-ტაბარსī (გარდ. 1153 წ.), ყურანის ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი შიიტური კომენტარის „მაჯმაʻ ალ-ბაჲāნის" ავტორი.

საერთო ჯამში, მიუხედავად შედარებითი „უძრაობისა", სელჩუკთა ეპოქამ შიიტურ ლიტერატურას მაინც მრავალი მნიშვნელოვანი თხზულება შემატა, რომლებიც დღემდე გამოიყენება.

ჰილას სკოლა. XII საუკუნეში ახლო აღმოსავლეთში გამოჩენილმა მონღოლებმა იმამიტური შიიზმის ორი უმთავრესი მოწინააღმდეგე მართლაც გაანადგურეს: ირანელი ისმაილიტი-ასასინები და ბაღდადის ʻაბასიანი ხალიფები. ამ მოვლენებში მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა შიიტმა სწავლულმა **ნასīრ ად-დīნ ატ-ტūსīმ** (თავდაპირველად ის ისმაილიტი იყო). სწორედ მან მოახდინა ამ ეპოქის შიიტთა პოლიტიკური მოთხოვნებისა და შეხედულებების კრისტალიზაცია. გარდა იმისა, რომ ატ-ტūსī აღიარებულია ერთ-ერთ ყველაზე მნიშვნელოვან იმამიტ ღვთისმეტყველ-სამართლისმცოდნედ (მის თხზულებებში ძლიერია მუთაზილიზმისა და ფალსაფას გავლენის ნაკვალევი), იგი ასევე იყო ისლამის ისტორიაში ერთ-ერთი ყველაზე გამოჩენილი მათემატიკოსი და ასტრონომი.

ადრეულ შიიზმში სწავლულების, როგორიც იყვნენ ალ-კულაჲნī და იბნ ბāბūჲა, მთავარი დანიშნულება იყო იმამებთან დაკავშირებული ტრადიციების გადმოცემა და იმამიტური ღვთისმეტყველებისა და სამართლის მათზე დაყრდნობით ჩამოყალიბება. ცხოვრება კი თანდათანობით რთულდებოდა და მარტოოდენ იმამების გამონათქვამების მოშველიებით ყველაფერზე პასუხის გამოძებნა შეუძლებელი ხდებოდა. სწორედ ამის გა-

მო იძალა მუთაზილიზმის გავლენამ, როდესაც თავისუფალი განსჯის 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' ('ალიმთა შორის მიღწეული კონსენსუსი) და 'აკლ (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.

თავისუფალი განსჯის მეთოდის საბოლოო დამკვიდრებაში იმამიზმში განსაკუთრებული როლი შეასრულა ე.წ. „ჰილას სკოლამ".

მონღოლთა ეპოქაში ქალაქი ჰილა (ჰილლა) 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 წელში 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. მიწურულს კანონიერად აღიარეს ბუვეიანებმა. ჰილა მაზიადიდთა დედაქალაქი იყო 1001 წლიდან. იგი მაშინვე იქცა შიიზმის მნიშვნელოვან ცენტრად. მაზიადიდები ხაზს უსვამდნენ საკუთარ იმამიტობას და ყოველგვარ დახმარებას უწევდნენ ისნა'აშარიტ სწავლულებს. ჰილას სამართლისმცოდნენი ალ-მურთადჰას რაციონალიზმს უჭერდნენ მხარს და უპირისპირებდნენ შაიხ ატ-ტუსის ტრადიციონალიზმს. ამის მკაფიო მაგალითია მუჰამმად ბ. იდრის ალ-'იჯლი ალ-ჰილლის (გარდ. 1202 წ.) მოღვაწეობა, რომელმაც ლოგიკური განსჯის ნებისმიერი ფორმა იმამის არყოფნის პირობებში იურისპრუდენციის ამოსავალ პრინციპად აღიარა.

ამ მიმართულებით იმამიზმის ევოლუციაში განსაკუთრებული წვლილი შეიტანა ორმა სწავლულმა. მათმა ნამოღვაწარმა კი შემდგომ იმამიტებისათვის კანონის ძალა შეიძინა. პირველი მათგანი იყო აბუ-ლ-კასიმ ჯა'ფარ ბ. ალ-ჰასან **ალ-ჰილლი ალ-მუჰაკკიკი** („ის, ვინც უწყის ჭეშმარიტება") (1205-1277). იგი არის იმამიტური სამართლის სახელმძღვანელოს ავტორი. ალ-ჰილლის თხზულება გამოიყენებოდა და გამოიყენება უპირველესად პრაქტიკული თვალსაზრისით. მისმა უმცროსმა თანამედროვემ ალ-ჰასან ბ. იუსუფ ბ. 'ალი ბ. მუტაჰჰარ ალ-ჰილლიმ ან **'ალლამა ალ-**

ჰილლ̄მ („დიდი სწავლული",1250-1325) კი დაასრულა ისნა'აშარიტული სამართლის თეორიული საფუძვლების ჩამოყალიბება. იგი იყო ატ-ტუ̄სი̄ს მოწაფე. სწორედ 'ალლა̄მას გავლენით მოექცა ყაენი ოლჯაითუ (1304-1317) იმამიზმზე და, აქედან გამომდინარე, ნათელია, რომ 'ალლა̄მა უზარმაზარი გავლენითა და ავტორიტეტით სარგებლობდა სამეფო კარზე. იგი იყო ყაენის მასწავლებელი და მოძღვარი. მისი საფლავი მაშჰადთან დღეს პილიგრიმობის ადგილს წარმოადგენს.

'ალლა̄მა ალ-ჰილლ̄მ ჩამოაყალიბა ჰადისის ლიტერატურის კრიტიკული შესწავლის მეთოდოლოგია და ტერმინოლოგია, რომელიც მთლიანად მოდელირებული იყო სუნიტურ მეთოდებზე. 'ალლა̄მა ალ-ჰილლ̄ პირველი იმამიტი სწავლული იყო, რომელიც აიათოლას[1] ტიტულს ატარებდა. იურიდიული პრინციპის თეორიული საფუძვლების ჩამოყალიბებისას მან ძირითადი აქცენტი გააკეთა მანამდე სადავო ინდივიდუალურ გონებრივ ძალისხმევაზე. ამ პრინციპის დამკვიდრებით, რომლის თანახმადაც ფაკიჰს ინდივიდუალური, გონებრივი განსჯის საფუძველზე შეუძლია ჩამოაყალიბოს რაციონალური და მისაღები თვალსაზრისი, რელიგიურ საკითხების ჩათვლით, მან მომავლისათვის მოხაზა იმ როლის ჩარჩოები, რომელსაც შეასრულებდნენ, პოლიტიკის სფეროშიაც კი, შიიტი სწავლულები – 'ალიმები და აიათოლები.

გამოჩენილი 'ალიმების ('ულამა') აღსანიშნავად ამ პერიოდიდან იმამიზმში მკვიდრდება ტერმინი *მუჯთაჰიდი* (სპ. *მოჯთაჰედი*). ისევე როგორც სუნიტთა იურიდიულ ტერმონოლოგიაში, ეს ტერმინი აღნიშნავს პიროვნებას, რომელსაც სამართლის საფუძვლების (*უს̄უ̄ლ ალ-ფიკჰ*) ცოდნა ანიჭებს ნორმატიული გადაწყვეტილების გამოტანის უნარს იურიდიულ და საკულტო საკითხებში „პირადი განსჯის საფუძველზე, ინდივიდუალური ძალისხმევით".

რაციონალიზმზე დაფუძნებული იურისპრუდენციის ეს პრინციპი მჭიდრო კავშირშია ქალამის (*ქალა̄მ*) პრინციპთან – კერძოდ, განსჯაზე დამყარებულ არგუმენტაციასთან, რაც უპირველესად დამახასიათებელი იყო მუთაზილიტებისათვის. სუნიტურ ისლამში, მუთაზილიზმის კანონგარეშედ გამოცხადების შემდეგ, ქალამის რაციონალიზმი შეცვალა სუნიტური იურიდიული სკოლების ტრადიციონალიზმმა, რომლის პრინციპიც იყო „ზეგარდმოვლენილ" და ტრადიციით გადმოცემულ სიტყვაზე დაყრდნობა. სუნიზმი ამიერიდან „იჯთიჰადის კარიბჭეს" დახურულად მიიჩნევდა. საპირისპიროდ, ისნა'აშარიტულმა შიიზმმა შემოინახა ქალამის რა-

---

[1] უდიდესი მუჯათჰიდების აღსანიშნავად ტერმინი აიათოლა საბოლოოდ მკვიდრდება XIX საუკუნიდან. 'ალლა̄მას შემთხვევაში კი ეს უბრალოდ პატივისცემის ნიშნად მისთვის წოდებული სახელი უნდა იყოს.

ციონალისტური პრინციპები, რომლებმაც იურიდიულ აზროვნებაში ალ-მუფიდისა და ალ-მურთადას წყალობით გაიკვლიეს გზა.

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

'ალლამა ალ-ჰილლის თვალსაზრისით, სწორედ 'ალიმთა მოვალეობას წარმოადგენს იჯთიჰადი, რომელიც მხოლოდ იმ შემთხვევაში უნდა გამოიყენოს, როდესაც სალვთო კანონი არ იძლევა პირდაპირ და ზუსტ მითითებას. სწავლულთა იჯთიჰადის არსს წარმოადგენს მათი ცდომილების შესაძლებლობა მოციქულთა და იმამთა შეუმცდარობის წინაშე. თუკი ორი მუჯთაჰიდი არგუმენტაციის საშუალებით ორ ურთიერთსაპირისპირო გადაწყვეტილებას გამოიტანს, ნათელია, რომ ერთ-ერთი მათგანი ცდება, თუმცა ორივე დარწმუნებულია საკუთარ სიმართლეში. ბუნებრივია, ის, ვინც ასრულებს შემცდარი მუჯთაჰიდის გადაწყვეტილებას, არ ჩადის ცოდვას. მორწმუნეს არა აქვს უფლება ეჭვი შეიტანოს საკუთარი მუჯთაჰიდის გადაწყვეტილებაში, იგი უბრალოდ უნდა დაემორჩილოს მას.

შეხედულებათა განსხვავების პრობლემა (*იხთილაფ*) 'ალიმთათვის სიძნელეებს ქმნიდა, ვინაიდან თუკი ისინი ერთმანეთის საპირისპირო გადაწყვეტილებებს იღებდნენ, ძნელი იყო საკუთარი თავი მიეჩნიათ „იმამის კოლექტიურ წარმომადგენლად" და იმამთა ტრადიციების გადმომცემებად. ეს წინაღობა გადალახულად ითვლებოდა იმ შემთხვევაში, თუ მხოლოდ ორი საპირისპირო თვალსაზრისი არსებობდა – მაშინ უნდა მოვლენილიყო თავად „ფარული იმამი" და განერჩია მტყუან-მართალი. მის მოვლინებამდე კი ორივე თვალსაზრისი მისაღებად ითვლებოდა.

'ალიმთა შორის სადავო საკითხების გადასაწყვეტად და აზრთა სხვადასხვაობის გადასალახად ასევე გამოიყენებოდა იჯმა'. თავდაპირველად იმამიტთათვის იჯმა' მისაღები იყო მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ იგი მოიცავდა და გადმოცემდა ჰუჯჯას, ე. ი. იმამის მოსაზრებას, ვინაიდან

იმამი მართალია ყველას წინაშე. შემდგომში კი ახალ კითხვებზე პასუხების მოძიების აუცილებლობამ წინ წამოწია 'ალიმთა შორის მიღწეული იჯმაʾ-ს მნიშვნელობა.

ტერმინი იჯთიჰადი, საკუთრივ სიტყვის მნიშვნელობიდან გამომდინარე, ამართლებდა ეჭვსა და დაურწმუნებლობას, მაგრამ ასევე აფიქსირებდა განსხვავებას სამღვდელოების კორპუსსა და თემს შორის. ამ თვალსაზრისით, იჯთიჰადის კონცეფციის საწინააღმდეგოა თაკლიდი. იგი ითარგმნება, როგორც „დამორჩილება", აღნიშნავს უბრალო მორწმუნეთა მასას, რომელსაც სწავლულის გარეშე არ შეუძლია გაერკვეს კანონთა მნიშვნელობაში და იტვირთოს მსაჯულის პასუხისმგებლობა. ამდენად, ხალხი გათავისუფლებულია „იჯთიჰადის ტვირთისაგან", რათა დაუსრულებელმა ფიქრმა იგი არ მოწყვიტოს ყოველდღიურ საქმიანობას. „ყველასათვის იურიდიული იჯთიჰადის უფლების მინიჭება გამოიწვევდა არსებული წესრიგის აღრევას და ნებისმიერი ადამიანი დაიწყებდა კანონის პრობლემებზე ფიქრს, იმის მაგივრად, რომ საკუთარ არსებობაზე ეზრუნა". ზემოთქმულიდან გამომდინარე, მორწმუნე ვალდებულია მოიძიოს ავტორიტეტი – მუჯთაჰიდი, რომელსაც იგი დაემორჩილება და მიანდობს საკუთარ თავს.

'ალლāმა ალ-ჰილლიის ნააზრევში ჩანს შიიტური სამართლის მოგვიანებით ჩამოყალიბებული უმნიშვნელოვანესი პრინციპის მონახაზი: მიუხედავად იმისა, რომ არც ერთი მუჯთაჰიდი თეორიულად არ შეიძლება იყოს შეუმცდარი, ნებისმიერი მუჯთაჰიდი მართალია. ორი იურიდიული შეხედულების ურთიერთგამომრიცხაობა არ წარმოადგენს წინაღობას 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 დამოწმებით, რომელიც ცოცხალი აღარ არის, არ შეიძლება დათანხმება მის ნათქვამზე, ვინაიდან მას გარდაცვლილის სიტყვები მოჰყავს, მკვდრებს კი აღარაფერი აქვთ სათქმელი". კონსენსუსი გარკვეულ საკითხთან დაკავშირებით შეიძლება გამოიძებნოს მხოლოდ ცოცხალთან, რომელიც საკუთარ შეხედულებას დაიცავს და არა გარდაცვლილთან.

ის თორმეტიოდე გვერდი, სადაც 'ალლāმა ალ-ჰილლი აყალიბებს იჯთიჰადისა და თაკლიდის პრინციპებს, გარკვეულწილად იმამიტური „სამღვდელოების" – მოლებისა და აიათოლების როლის მომავალი ევოლუციის მონახაზია. მის მიერ იჯთიჰადის ცდომილების დაშვება, მიღებულ გადაწყვეტილებათა გადასინჯვის შესაძლებლობა და მხოლოდ ცოცხალი ავტორიტეტით შემოფარგვლა სიმარტივესა და დინამიზმს ანი-

ჭებდა იჯთიჰადს, როგორც იურისპრუდენციის ინსტრუმენტს. არსებობდა მხოლოდ ერთი ცოცხალი შეუმცდარი ავტორიტეტი – ფარული იმამი, რომლის მოვლინებაც ამ პერიოდში უკვე საკმაოდ ბუნდოვან შორეულ მომავალში იყო გადასროლილი. მის „ცდომილ" წარმომადგენლებს – ღვთისმეტყველ-სამართლისმცოდნეებს, ამიერიდან შეეძლოთ ეზრუნათ პრაქტიკული საკითხების გადაწყვეტაზე და არ მოქცეულიყვნენ კანონიკური ტექსტების ავტორიტეტის ტყვეობაში.

იჯთიჰადი, რომელსაც ესოდენ გამეტებით უარყოფდა ადრეული იმამიტური შიიზმი, ამიერიდან იქცა მათი იურისპრუდენციის სიცოცხლისუნარიან და დინამიკურ პრინციპად. აქვე ხაზგასასმელია, რომ ამ პერიოდშივე იწყება დისკუსიები იმამთა პრეროგატივების 'ალიმთათვის გადაცემის შესახებ, რაც განსაკუთრებულ აქტუალობას სეფიანთა ხანიდან იძენს. თუმცა ჰილას სკოლის სწავლულები ეჭვის თვალით აფასებდნენ ამ პრეროგატივების 'ალიმთათვის გადაცემის მიზანშეწონილობასა და კანონიერებას რელიგიური თვალსაზრისით. XIII ს-ში ალ-მუჰაკიკ ალ-ჰილლი̄ს უკანონოდ მიაჩნდა ფიზიკური დასჯის განხორციელება იმამის არყოფნის პირობებში. მხოლოდ XVIII ს-ის მიწურულს დაიკანონეს შიიტმა 'ალიმებმა ეს უფლება ოფიციალურად. გადასახადების აკრეფისა და ლოცვის გაძღოლის საკითხი დიდ დავას იწვევდა XVI ს-შიც. 'ალიმთა მიერ ჯიჰადის გამოცხადებამ კი ხორცი შეისხა მხოლოდ XIX საუკუნეში. თუკი 'ალიმებს ჰქონდათ უფლება ემოქმედათ, როგორც ფარული იმამის წარმომადგენლებს, მათ არ შეეძლოთ საკუთარი თავის მიჩნევა მის შემცვლელებად. არ შეეძლოთ შეესრულებინათ ის სპეციფიკური ფუნქციები, რასაც იმამიტური სამართალი იმამის პრეროგატივის სფეროდ მიიჩნევს, გარდა იმ შემთხვევებისა, როდესაც ამ უფლებას თავად იმამი გასცემდა. იმის მკაფიო მაგალითი, რომ იმამიზმი უარყოფს იმამის ხელისუფლების სრული დელეგირების კონცეფციას, არის ის, რომ შიიტურ იურისპრუდენციაში არ მოიძებნება არც ერთი დეკრეტი იმამთა სახელით, რომლის თანახმადაც იმამის „აგენტებს" შეუძლიათ ხუმსის კანონიკური გადასახადის აკრეფა დიდი ოკულტაციის პერიოდში.

მართალია, საუკუნეები გახდა საჭირო იმისათვის, რომ ჰილაში ფორმულირებული იჯთიჰადისა და თაკლიდის პრინციპების თეორიის გამოყენებით შიიტურ სამღვდელოებას პოლიტიკაშიც დაეწყო წინამავალი როლის შესრულება. ირანში ამჟამად არსებული სიტუაციის საფუძვლების მოძიება გარკვეულწილად შეიძლება 'ალლა̄მა ალ-ჰილლი̄ს ნაშრომებში, მაგრამ მისი განხორციელების პროცესი მხოლოდ XVII ს-დან დაიწყო.

შიიზმი და ისლამური მისტიციზმი. მისტიკურმა ტენდენციამ შიიზმში უკვე ისლამური ერის პირველ საუკუნეებიდანვე იძალა, როდესაც წარუმატებელი პოლიტიკური მოღვაწეობის შემდეგ იმამებმა ხელი აილეს

პოლიტიკური ძალაუფლებისათვის ბრძოლაზე. შიიტები ზოგჯერ სა-კუთარ თავს უწოდებდნენ არა მარტო *'ალīს მიმდევრებს (ში'ა)*, არამედ „ღმერთის მეგობრებს". იმამთა ღვთაებრივი ხელმძღვანელობა (*ვილāდა*) ღვთაებრივი სიყვარულის სრულყოფილების გამოხატულება გახდა".

ვილāდა-ს ან ველაიათის არსებობა როგორც შიიზმში, ისე სუფიზმში გნოსტიკური და ეზოთერიული ხასიათისაა, რომლის ბუნებრივი გამო-ხატულებაცაა *თა'ვīლ* (ყურანის ან სუნას სიმბოლურ-ალეგორიული ანდა რაციონალისტური ახსნის მეთოდი) და სწავლების განსაკუთრებული ფორმა.

სუნიტური სამოციქულო თეორიის მიხედვით, მუჰამადი არის მოცი-ქულთა ბეჭედი და კაცობრიობის რელიგიური ისტორია დასრულებულია. აღარ იქნება ახალი მოციქული. უკანასკნელი მოციქული წარსულის მოვ-ლენაა, იგი ისტორიას ეკუთვნის. შიიტური მოძღვრების მიხედვით კი, სა-მოციქულო ციკლი დასრულდა, მაგრამ მოციქულის ღვთაებრივი ქარიზმა და ეზოთერიული ცოდნა არ გამქრალა და იგი გადაეცათ იმამებს.

ა. კორბენი მიიჩნევს, რომ სუნიტური სამოციქულო თეორია ჩაკეტი-ლია წარსულით, შიიტური კი ღია მომავლისათვის, მისი ხაზგასმულად ესქატოლოგიური პერსპექტივით. არსებობს სუნიტური, მაჰდის მოსვ-ლასთან დაკავშირებული ესქატოლოგია, მაგრამ იგი უშუალოდ სამოცი-ქულო თეორიასთან არ არის დაკავშირებული. მაშინ როცა შიიზმში, იმა-მოლოგიაში, XII იმამის ესქატოლოგიური ლოდინი შიიტური თეოლოგიუ-რი მრწამსის უმნიშვნელოვანესი შემადგენელი ნაწილია. იმამი არის მო-ციქულის მემკვიდრე, რომელიც ახდენს ვილაიას ქარიზმის საკრალიზა-ციას, რაც წარმოადგენს სამოციქულო მისიის ეზოთერიულ არსს.

ყურანის სამოციქულო მისია განმარტებულია ყველა ადამიანისათ-ვის, მაგრამ მისი ეზოთერიული საიდუმლო ასპექტი შეიძლება ახსნილი იყოს მხოლოდ იმამთა მიერ – მხოლოდ მათ აქვთ მინდობილი ეს სა-იდუმლოება. ამასთანავე, ეზოთერიზმის ხაზგასმა შიიზმში არ ნიშნავს შარი'ათის, წმინდა წერილისა და ეკზოტერიზმის (*ზāჰირ*) სრულ და მარ-ტივ უარყოფას. პირიქით, ის მიუთითებს, რომ სპირიტუალურ რეალობასა (*ჰაკīკათ*) და ეზოთერიზმს (*ბāტინ*) მოკლებული პოზიტიური რელიგია „შერყვნილი და ჭეშმარიტი არსისაგან დაცლილია და წარმოადგენს დოგ-მების უბრალო კატალოგს, ანდა კატეხიზმოს, იმის მაგივრად რომ იყოს გახსნილი ახალ და მოულოდნელ მნიშვნელობათა წარმოქნასა და განვი-თარებისათვის". როგორც სუფიზმში, როდესაც ნებისმიერი მოძღვარი კონტაქტშია თავის ეპოქის პოლუსთან (*კუტბ*), შიიზმშიც ნებისმიერ ეპო-ქაში სულიერი მეთაურობის ფუნქციები აკისრია იმამს. შიიტ იმამს ბევრი საერთო ნიშან-თვისება აქვს სუფ მოძღვართან (არაბ. *შაჲხ* ან *მურშიდ*, სპარს. *ფīრ*). მართალია კავშირი მოციქულთან იმავე სახისაა, მაგრამ ამ კავშირის განხორციელება შეუძლებელია იმამის არარსებობის პირო-

ბებში. გარდა ამისა, სუფი მოძღვრის აბსოლუტური ავტორიტეტი და ძალაუფლება მოწაფის, 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 ʻალ̄ის უსაზღვრო თაყვანისცემა, რომლის „სპირიტუალური ხალიფობა" სუფიების რწმენის ქვაკუთხედს წარმოადგენს. სუფიურ ორდენთა უმრავლესობა საკუთარ წარმომავლობას ʻალ̄ის უკავშირებს და მას განსაკუთრებული შუამავლის როლს ანიჭებს, რომლის საშუალებითაც სუფიებს ზეგარდმოევლინათ ღვთაებრივი ცოდნა. ამასთანავე, სუფიურ ორდენთა უმრავლესობა სუნიტურად დარჩა. როგორც შიიტები, ისე სუნიტი სუფიები ხშირად იხსენიებენ მუჰამადისათვის მიწერილ გამონათქვამს: „მე ვარ ცოდნის (სიბრძნის) ქალაქი და ʻალ̄ არის ჩემი კარიბჭე". სიმბოლოებს შორის განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს მოსასხამს, რომელიც გადმოცემით მუჰამადმა მოახურა ფ̄ატიმას, ʻალ̄ისა და მათ ორ ვაჟიშვილს: ეს წარმოადგენს სამოციქულო ქარიზმის გადაცემის სიმბოლოს ʻალ̄ისა და ფ̄ატიმას შთამომავლებზე „ფარულ" იმამამდე. სუფიურ ტრადიციაში მოსასხამის გადაცემა არის სპირიტუალური ძალაუფლებით ინვესტირება, რაც წარმოადგენს ღვთაებრივ საიდუმლოებათა ცოდნის საფუძველს. როდესაც სუფი მოძღვარი თავის შეგირდს მოსავს სიმბოლური მოსასხამით (*ხირკა*), იგი აღიარებს, რომ მოწაფე ღირსია ინიცირებული იყოს ეზოთერიულ მოძღვრებებში (*ჰაკ̄კათ, ნ̣ურ მუჰამმადიდა* – მუჰამადის შუქი). გადამცემთა „ჯაჭვის" არსებობა აუცილებელია დოქტრინის ინტეგრალურობის შესანარჩუნებლად. როგორც თითოეული იმამი გადასცემს თავის ღვთაებრივ ცოდნას მემკვიდრეს, ისე თითოეული სუფიური ორდენი სათუთად ინახავს თავისი მოძღვრების გენეალოგიას, რომელთა წყაროც ჩვეულებრივ ʻალ̄ამდე მიდის.

მჭიდრო კავშირი მისტიკურ ძიებებსა და პროალიდურ – იმავე პროშიიტურ განწყობილებებს შორის, ასევე ახასიათებს ფუთუვას ორგანიზაციებს, რომლებიც არსებობდა როგორც ირანში, ისე ერაყში, სირიასა და მცირე აზიაში. ამ ორგანიზაციებისათვის ʻალ̄ი მიიჩნეოდა მფარველად და მისაბაძ მაგალითად. თუმცა, ძნელია ამ საძმოების შიიტურად ჩათვლა. ʻაბასიანი ხალიფა ან-ნ̄ას̣ირი (1180-1225) თავად შეეცადა სათავეში ჩადგომოდა ფუთუვას (*ფუთუვვა*) მოძრაობას. სუფიური ტარიკას სახით იგი ვრცელდებოდა მოსახლეობის ფართო ფენებში, რომელშიც არსებული პროალიდური განწყობილებანი ადვილად შეეძლო გამოეყენებინა პროშიიტურ პროპაგანდას. ʻალ̄ის, ჰასანისა და ჰ̣უსაჲნის მიმართ არსებული სახალხო სიმპათია, რასაც სუფიზმი და ფუთუვა ქადაგებდა, ხელს უწყობდა „გარკვეული სახით სუნიზმის შინაგან შიიტიზაციას" და გზას უხსნიდა შიიზმის გავრცელებას, განსაკუთრებით ალმ. ანატოლიაში.

ზოგიერთი სუფიური ორიენტაციის მქონე შიიტური სექტა, როგორიცაა „სიწმინდის ძმები" ქურთისტანში და ალავიტები სირიასა და თურქეთში, მიიჩნევდნენ, რომ ʻალი მუჰამადზეც უფრო მაღლა დგას, ვინაიდან „ღმერთის არსია".

ʻალისა და იმამების გაღმერთება ფართოდ იყო გავრცელებული სუნიტთა შორისაც მონღოლური პერიოდიდან დაწყებული, უპირველესად სუფიზმის პოპულარიზაციის შედეგად. თეთრბატკნიანი და შავბატკნიანი თურქმანებისა და თემურიანთა ეპოქაშიც შიიზმი იმდენად იყო გაჯერებული მისტიციზმით, რომ, ა. კორბენის აზრით, შიიზმი და სუფიზმი ერთი და იგივე მოვლენა იყო და ისინი მედლის ორ მხარეს წარმოადგენდნენ. შიიზმი, სუფიზმის მსგავსად, იყო ისლამური მისტიციზმის ეზოთერიული ფორმა. ა. კორბენის ეს კონცეფცია შემდგომში დაიცვა და განავითარა ს. ჰ. ნასრმა. ეს უკანასკნელი მიიჩნევს, რომ სუნიტური თვალსაზრისით, სუფიზმს ბევრი რამ აკავშირებს შიიზმთან, იმდენად, რომ შიიზმის ზოგიერთი ასპექტის ასიმილირებაც კი მოახდინა. შიიტური 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 *თაკიყყა*-ს პრინციპთან.

XIV ს. ყველაზე თვალსაჩინო შიიტი მისტიკოსი იყო საყყიდ **ჰაყდარ ამული** (გარდ. 1385 წ. შემდეგ). თავდაპირველად იგი იყო ვაზირი თავის მშობლიურ ქალაქ მაზანდარანში ბავანდიდების პატარა სამეფო კარზე. შინაგანი რელიგიური კრიზისისა და ჰაჯის შემდეგ იგი დამკვიდრდა ერაყში და იყო ʻალლამას ვაჟის მოწაფე. იგი გაეცნო ანდალუსიელი მისტიკოსის იბნ ალ-ʻარაბის (გარდ. 1240 წ.) თხზულებებს და მოახდინა ამ უკანასკნელის იდეებისა და წმინდა შიიტური კონცეფციების მეტად ორიგინალური სინთეზი: იბნ ალ-ʻარაბის მიერ ინტერპრეტირებული იესოს 12 მოციქულის მსგავსად, ჰაყდარ ამულის „საიდუმლოებათა კრებულში" 12 იმამი გახდა ღვთაებრივი სინათლის მომტანი და შუამავალი ღმერთსა და კაცობრიობას შორის. მათ გადაეცათ მუჰამადზე გარდმოვლენილი ღვთაებრივი შუქი. ამულიმ ამგვარად გააერთიანა მისტიციზმი და შიიზმი და წარმოადგინა იგი, როგორც ისლამის ეზოთერიული მხარე და ღვთაებრივი სიბრძნის გამოხატულება.

ჰაყდარ ამულის მიერ შიიზმისა და სუფიზმის თეოლოგიური დაახლოების პარალელურად, ზოგიერთი სუფიური ორდენი სეფიანებამდე (მაგ., კუბრავიყყა) გადავიდა შიიზმზე. XV ს. შუა ხანების მათი მოძღვარი მუჰამმად ნურბახში იმასაც კი აცხადებდა, რომ იყო მაჰდი, 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.

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

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

მონღოლთა პერიოდში სუფიზმმა გაითავისა ზოგიერთი შიიტური ცნება. მიუხედავად ამისა, სუფიზმი მაინც ინარჩუნებდა მისტიკურ ჩარჩოს და მასში შიიტური იდეების შეჭრა შემთხვევითი და არასისტემური ხასიათის იყო. ა. ბაუსანის თქმით, „ეს შიიტური ელფერის მქონე სუფიზმი" ამ პერიოდის უმნიშვნელოვანესი რელიგიური მახასიათებელია.

სუფიზმი, რომელიც აღიარებდა ღმერთთან პირდაპირი და მყისეული კონტაქტის შესაძლებლობას, ქმნიდა ნოყიერ ნიადაგს მოუწესრიგებელი, არასისტემატიზებული რელიგიურობის ასაყვავებლად და ითავისებდა მაჰდიზმისა და ჰულულის (*ჰულულ* - ინკარნაცია) აპოკალიფტურ და „წრეგადასულ" ძირებს, რაც ორთოდოქსალურმა იმამიზმმა ანათემას გადასცა.

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

ამ ეპოქაში (ეს უმნიშვნელოვანესი მოვლენა იყო შიიზმის შემდგომი ისტორიისათვის) სხვადასხვა საძმოები გასამხედროებულ, მებრძოლ ჯგუფებად გადაიქცნენ და XVI ს. მონღოლთა იმპერიის დაშლის შემდეგ მათმა მოღვაწეობამ პოლიტიკური დატვირთვა შეიძინა.

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

პირველი ასეთი მაჰდი იყო მოხეტიალე დარვიში ასთარაბადიდან **ფადლ ალლāჰ ასთარāბāდი̄**. 1386 წ. მან თავი გამოაცხადა „მისი [ღვთაებრივი] უდიდებულესობის განსახიერებად" და გამოთქვა პრეტენზია, რომ სწორედ იგი იყო ჭეშმარიტი იმამი. თემურ ლენგის ვაჟის, მირანშაჰის ბრძანებით, იგი 1394 წ. ბაქოში დაატყვევეს და ოდნავ მოგვიანებით სიკვდილით დასაჯეს ალანჯაკში, ნახიჩევანის მახლობლად. მის მიმდევრებს ეწოდათ ჰურūფიდა (ანბანის საიდუმლო მნიშვნელობის ინტერპრეტაციაზე პრეტენზიის გამო) და ფადლ ალლāჰს ისინი მიიჩნევდნენ ღმერთის განსახიერებად. სექტის მიმდევრებს შემდგომში ყოველმხრივ დევნიდნენ და, როგორც ჩანს, ისინი გაითქვიფნენ თურქულ დარვიშთა ორდენ ბექთაშიდაში.

მეორე ასეთი პრეტენდენტი იყო მუჰამმად ბ. ʻაბდ ალლāჰი, მეტსახელად **ნუ̄რბახში** – „სინათლის საჩუქარი". 1392 წ. სუფმა მოძღვარმა, კუბრავიდას საძმოს დარვიშმა ხოჯა ისა ალ-ხუთთალāნი̄მ იგი მუ̄სā ალქāზიმის შთამომავლად და მაჰდიდ გამოაცხადა. ამის შემდეგ მას უწო-

დებდნენ „ყველა მუსლიმის იმამსა და ხალიფას". თემურ ლენგის მე-მკვიდრემ შაჰრუხმა მის მიმდევართა დიდი ნაწილი 1445 წ. ამოხოცა, თუმცა ნურბახშის თავის პრეტენზიებზე უარი არ უთქვამს. იგი 1464 წ. რეიში გარდაიცვალა. სეფიანთა ირანში სექტამ ვერ მოიკიდა ფეხი და ისინი გაიხიზნენ ქაშმირში, ჰინდუქუშის მახლობლად ბალთისთანის ხეობებში, სადაც ისინი დღესაც ცხოვრობენ.

იმავე ხანებში სამხრეთ ერაყში გამოჩნდა მუშა'შა'ს სექტის დამაარსებელი **მუჰამმად ბ. ფალაჰი**. 1346 წ. მან თავი მეთორმეტე იმამის „საფარველად" გამოაცხადა და თავი მიიჩნია მოციქულთა და იმამთა რეინკარნაციის უკანასკნელ განსახიერებად. მან მიმდევრებს წმინდა ომისაკენ მოუწოდა, გადაწვა და დაანგრია ჰილა, ნაჯაფში 'ალის მავზოლეუმი და ბაღდადსაც კი დაემუქრა. ყარა ყოიუნლუმ მისი ფორმალური სუზერენობა აღიარა ხუზისთანზე. იგი გარდაიცვალა 1461 ან 1465 წელს და მისმა ვაჟმა საიდ მავლა 'ალიმ შეცვალა, რომელმაც განავითარა მამის დოქტრინა. მისი მოძღვრების თანახმად მეთორმეტე იმამის *ღაიბამ* მნიშვნელობა დაკარგა, არსებობს იმამის მარადიული სუბსტანცია, რომელიც ამქვეყნად სხვადასხვა საფარველს, სხეულს ირჩევს. დინასტია XVII ს-მდე არსებობდა და ქ. ჰუვაიზა სექტის ცენტრი იყო 1508 წ. სეფიანთა მიერ მისი აღების შემდეგაც.

სწორედ ამგვარ ვითარებაში, სხვადასხვა ექსტრემისტული რელიგიური მოძრაობების გვერდით, თანდათანობით წინ წამოიწია და გაძლიერდა სეფიანთა სუფიური ორდენი, რომელმაც ირანის ტერიტორიაზე ახალ, ძლიერ და ცენტრალიზებულ სახელმწიფოს ჩაუყარა საფუძველი, რომლის ოფიციალური იდეოლოგიაც შიიზმის იმამიტური მიმდინარეობა გახდა და რომელმაც მრავალი, ირანისათვის დამახასიათებელი და ისლამისათვის უცხო მონარქიული ტრადიცია გაითავისა.

შიიზმი ირანში სეფიანთა და ყაჯართა დროს. ეპოქა, რომელიც მოიცავს პერიოდს ირანში სეფიანთა სახელმწიფოს შექმნიდან და მათ მიერ იმამიზმის ირანის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებიდან (1501 წ.) XIX ს. 90-იან წლებამდე, როდესაც ხდება პირველი სერიოზული დაპირისპირება მონარქიასა და სამღვდელოებას, სახელმწიფო ინსტიტუტებსა და რელიგიურ ინსტიტუტებს შორის, არის იმამიზმის პოზიციების გამყარების დრო. მიუხედავად იმისა, რომ პოლიტიკური და რელიგიური ვითარება ამ პერიოდში მუდმივ ცვალებადობას განიცდიდა, ძირითადად სწორედ ამ დროს იღებს ჩამოყალიბებულ სახეს იმამიტური თეოლოგია და სამართალი იმ სახით, როგორითაც დღესაც არსებობს (და რომელსაც ხშირ შემთხვევაში ბევრი არაფერი აქვს საერთო ადრეული პერიოდის იმამიზმთან). რელიგიური პრაქტიკის თვალსაზრისით, სეფიანთა გაბატონებისას ყიზილბაშური შიიზმი მარტივი ელემენტებით შემოიფარგლა:

ერთი მხრივ, ეს იყო იმამთა კულტი, მაჰდის მესიანური ლოდინი, სუვერენის გალმერთება, მეორე მხრივ კი სუნიზმის ძაგება, პირველი სამი ხალიფას საჯარო წყევლა, გამოჩენილი სუნიტების საფლავებისა და სუნიტური მეჩეთების იავარქმნა, სუნიტების საჯაროდ სიკვდილით დასჯა.

ირანის შიიზმზე მოქცევამ XVI ს. დასაწყისში პოლიტიკური საზღვარი გაავლო ირანსა და დანარჩენ მუსლიმურ სამყაროს შორის, სადაც ძირითადად სუნიტი ოსმალოები დომინირებდნენ.

სეფიანთა სურვილი, ჩამოეშორებინათ სუფიური ექტრემიზმის ნიშნები და ორთოდოქსული იმამიზმის გამომხატველებად ჩათვლილიყვნენ, განხორციელდა ირანში არაბ სწავლულთა გადმოსახლების ხელშეწყობით – მათი სათანადო რელიგიურ-სახელმწიფოებრივი უფლებებით აღჭურვით და სამღვდელოების ფუნქციების ამგვარად წინ წამოწევით. ამასთან ერთად, სწორედ იმამიტი სწავლულების გავლენით ხდება სეფიანთა ძალაუფლების დაცლა ექტრემისტული სუფიზმისა და მესიანისტური ტიპის ღულუვის ნიშნებისაგან.

შაჰ თამაზმა თავის კარზე მოიწვია არაბი იმამიტი სწავლულები – იმდროინდელი იმამიზმის უმნიშვნელოვანესი ცენტრებიდან – სპარსეთის ყურედან (ბაჰრაინი, ალ-კათიფი, ალ-ჰასა – ამჟამინდელი ჰუფუფი) და ჯაბალ ʻამილიდან (სამხ. ლიბანი), რაც წარმოადგენდა ირანელთა შიიზმზე მოქცევის პირველ მნიშვნელოვან ნაბიჯს.

ირანში გაატარა ცხოვრების დიდი ნაწილი გამოჩენილმა იმამიტმა სწავლულმა ალ-ქარაქიმ. ალ-ქარაქის მოღვაწეობის შედეგად ჰილას სკოლამ პირველად მოიპოვა ოფიციალური აღიარება და მიიღო სუვერენისაგან აშკარა მხარდაჭერა. ალ-ქარაქის გავლენა ირანში არ შემოიფარგლა მხოლოდ ჰილას სკოლის პრინციპების – ქალამის მეთოდის, იჯთიჰადისა და თაკლიდის დამკვიდრებით. პირველად მოხდა, რომ ფარული იმამის ზოგიერთი ფუნქციის პრაქტიკული განხორციელება დროებით დაეკისრათ კვალიფიცირებულ შიიტ სწავლულებს: ლოცვის წარმართვა, გადასახადები.

უსულის და ახბარის სკოლების დაპირისპირება შიიზმში. შიიზმის ისტორიისათვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია გაყოფა „ტრადიციონალისტებად" (*ახბარი*) და „პრინციპალისტებად" (*უსული*). სქემატურად ეს შეიძლება წააგავდეს პროტესტანტიზმის დაპირისპირებას კათოლიციზმთან. ერთ მხარეს დგას პიროვნული რელიგიურობა, წმინდა წერილებზე დაფუძნებული რიგორიზმი, მეორე მხარეს კი – ინსტიტუციონალიზებულ რელიგიაზე, სანდო პირების (სამღვდელოების) შუამავლობით გადმოცემულ ტრადიციაზე დაყრდნობა.

ფორმა, რომლითაც დამყარდა იმამიტური შიიზმის იურიდიული აზროვნება ირანში, იყო ალ-ქარაქის მიერ პოპულარიზებული რაციონალიზ-

მი, დედუქციისა და არგუმენტაციის მეთოდი ქალამი, ასოცირებული ჰილას სკოლის მიერ ჩამოყალიბებულ და სისტემატიზებულ იჯთიჰადისა და თაკლიდის პრინციპებთან. სწორედ „პრინციპების საფუძვლების" მომხრეებს (*უს̣უ̄ლი̄* – არაბ. *უს̣უ̄ლ*, მხ. რ. *ას̣ლ*, სპარს. *ოსულ*) უპირისპირდებოდნენ „ტრადიციის" მომხრენი (არაბ. ახბა̄რ, მხ.რ. ხაბარ). ალ-კულაჲნი̄სა და იბნ ბა̄ბუ̄ჲას ტრადიციების კრებულებზე დაყრდნობით, რაც ჯერ კიდევ „არ იყო მოწამლული ქალამის შხამით", მათ არაერთი თხზულება მიუძღვნეს იმის მტკიცებას, რომ ʻალიმებს არ გააჩნდათ უფლება და უნარი, ყოფილიყვნენ ფარული იმამის წარმომადგენლები. ისინი აღიარებდნენ მხოლოდ მოციქულისა და იმამების სიტყვის ჭეშმარიტებას, რაც ტრადიციით იყო გადმოცემული. ძირითადად უარყოფდნენ საერო ხელისუფლებასთან თანამშრომლობის შესაძლებლობას.

ახბარის სკოლის წარმომადგენლები აღიარებდნენ მხოლოდ ყურანის ტექსტის, მოციქულისა და იმამთა ტრადიციების უტყუარობას და უარყოფდნენ იჯთიჰადს. ამ მიმდინარეობის საფუძვლების შემქნელად ითვლება მუჰ̣ამმად ამინ **ალ-ასთარა̄ბა̄დი̄** (გარდ. 1626 წ.), ირანელი მოლა, რომელიც მექასა და მედინაში ცხოვრობდა. მისი უმთავრესი თხზულებაა „მედინის ანოტაციები" (*ალ-ვაფა̄ʼიდ ალ-მადანიჲა*). იგი XVII ს. პირველ მეოთხედში განსაკუთრებული გავლენით სარგებლობდა. ალ-ასთარა̄ბა̄დი̄ მუჯთაჰიდებს ბრალს დებდა იურისპრუდენციაში გონებაზე დამყარებული განსჯის გამოყენებაში და ცდილობდა აელორძინებინა ტრადიციონალიზმი მხოლოდ და მხოლოდ ყურანზე და იმამთა ტრადიციებზე დაყრდნობით.

ახბარის სკოლის საფუძველია იჯთიჰადის რაციონალური პრინციპების უარყოფა. ზოგიერთი ახბარი სწავლული კიდევ უფრო შორს მიდიოდა და საერთოდ უარყოფდა მუთაზილიტურ (ე.ი. რაციონალურ) პრინციპს შიიტურ დოქტრინაში. პრაქტიკული თვალსაზრისით, ეს ნიშნავდა სუნიტური იურისპრუდენციის პრინციპებთან დაახლოებას და ასევე აშარიტული (სუნიტური) პოზიციის გაზიარებას თეოლოგიაში. სხვა სიტყვებით, ისინი უკიდურესად აახლოებდნენ შიიზმს სუნიზმთან და ანგარიშგასაწევია, რომ ნადირ შაჰმა სწორედ მაშინ მოინდომა მეხუთე სკოლად ექცია ჯაფარიტული მაზჰაბი, როდესაც ახბარის სკოლამ თავისი ძლიერების პიკს მიაღწია. უსულის რაციონალური საფუძვლის უარყოფის შემდეგ მრავალი ახბარი შემოტრიალდა არარაციონალური სფეროების კვლევისაკენ, როგორიცაა *ქაშფ*-ი (ცოდნის ინტუიტური მიღწევა) და ოკულტური მეცნიერებები.

ახბარის სკოლის ტრადიციონალიზმმა, საბოლოო ჯამში, რაოდენ პარადოქსულადაც არ უნდა ჟღერდეს, განსაკუთრებული მნიშვნელობა შეიძინა სეფიანთა ლეგიტიმურობის განმტკიცების საქმეში. გამომდინარე იქიდან, რომ უსულის სკოლის წარმომადგენლებისაგან განსხვავებით, ახბარიტები უარს ამბობდნენ პოლიტიკურ ცხოვრებაში ნებისმიერი

სახით მონაწილეობაზე, პრაქტიკულად მათ სეფიანებს მოუხსნეს ის წინაღობა, რომელსაც უქმნიდნენ უსულის სკოლის მიმდევარი 'ალიმები, რომლებიც მხარს უჭერდნენ სეფიანებს, მაგრამ ამასთანავე ხელიდან არ უშვებდნენ შემთხვევას აქტიური ზემოქმედება მოეხდინათ პოლიტიკურ პროცესებზე და შეემცირებინათ დინასტიის ძალაუფლება საკუთარი ძალაუფლების გაზრდის ხარჯზე.

ახბარიტებისათვის თორმეტი იმამი, როგორც ისტორიული პირები, მათი ცხოვრება და გამონათქვამები, გახდა ნებისმიერი რელიგიური დისკუსიის საფუძველი. იქმნებოდა ახალ-ახალი ლეგენდები იმამებთან დაკავშირებთ, რომლებიც ეგზალტირებული თაყვანისცემის ობიექტებად გადაიქცნენ. ამ გაღმერთებამდე იმამების თაყვანისცემამ სეფიანთა წარმომავლობის ქარიზმა კიდევ უფრო გაამყარა და გააძლიერა მიდრეკილება სეფიანთა ლეგიტიმურობაზე დათანხმებისა (რა თქმა უნდა, „სეფიანთა იმამებისაგან წარმომავლობა ბლეფი იყო, მაგრამ ერთხმად მიღებული და ჭეშმარიტებად აღიარებული").

ახბარიტებისათვის ნებისმიერი საკითხი, რომელიც სათანადოდ არაა განმარტებული იმამთა მიერ, „საეჭვოა" და უმჯობესია მისი განხილვისაგან საერთოდ თავის არიდება. რამდენადაც მისაღებია მხოლოდ იმამის მიერ გამოთქმული თვალსაზრისი, არც თემის ერთსულოვნება და ანალოგიებით განსჯა არ ატარებს ლეგიტიმურ ხასიათს. ახბარიები მიიჩნევდნენ, რომ ნებისმიერი მორწმუნე მხოლოდ იმამის იმიტატორია და, აქედან გამომდინარე, განსწავლულ მუჯთაჰიდს და რიგით მორწმუნეს ერთი და იგივე უფლება გააჩნიათ: მათი მოვალეობაა იმამის მოძღვრების შესწავლა და მისი მითითებებით მოქმედება.

ახბარის სკოლა უარყოფდა კონსენსუსსა და გონებით განსჯას, როგორც შიიტური სამართლის წყაროებს, მისაღებად მიიჩნევდა მხოლოდ ყურანსა და მოციქულისა და იმამების ზეპირ ტრადიციას.

საპირისპიროდ, „პრინციპალისტები" მიიჩნევდნენ, რომ საჭირო არ არის „გარდაცვლილის იმიტირება". ნებისმიერ თაობას ესაჭიროება მუჯთაჰიდი, ღვთისმეტყველ-სამართლისმცოდნე, რომელსაც ხელეწიფება კანონის ინტერპრეტირება და გარემოებათა შესაბამისად გამოყენება. ნათელია, რომ იმამის ოკულტაციის შემდგომ შექმნილი ვითარება თვისობრივად სრულიად ახალია და ფარული იმამის მოლოდინში მრავალი გადაწყვეტილების მიღება გადაუდებელ საქმეს წარმოადგენს. განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ანალოგიებით განსჯის მეთოდს (*ქიდას*), რომელიც აუცილებელია ახალი პრობლემების გადაჭრის გზების მოსაძიებლად. უსულის სკოლის წარმომადგენლები განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებენ მაღალი რანგის 'ალიმებს, რომელთაგანაც აირჩევიან მუჯთაჰიდები. ეს უკანასკნელნი, გარკვეულწილად, იმამის ადგილსაც იკავებენ: მათ უფლება აქვთ აკრიფონ რელიგიური გადასახადები, გამოიტანონ სასამართლო გადაწყვეტილებები, წარუძღვნენ პარასკევის ლოც-

ვას. ყოველივე ამას კი ახბარიტები უარყოფენ. უმთავრესი კი ალბათ ის არის, რომ პრინციპალისტები იცავენ სამღვდელოების, როგორც ღმერთსა და ადამიანებს შორის ერთადერთი შუამავლის პრეროგატივას, რაც მათი პოლიტიკურ პროცესებში ჩაბმის ლეგიტიმიზაციას ახდენდა.

ახბარისა და უსულის დაპირისპირება განსაკუთრებით მძაფრი იყო XVIII საუკუნის მანძილზე. თუმცა, XIX ს. დასაწყისში უსულის სკოლის მიმდევრებმა, ყაჯართა დინასტიის მხარდაჭერით, მოახერხეს ახბარიტების დამარცხება და ეს მიმდინარეობა პრაქტიკულად განიდევნა ირანიდან. დავამატებთ, რომ სწორედ უსულის სკოლის გამარჯვებამ განსაზღვრა იმამიზმის შემდგომი ევოლუციის მიმართულება.

ფარული იმამის სრული ძალაუფლება უსულის სკოლამ შეცვალა ცოცხალი ადამიანის ხელისუფლებით, რასაც სწორედ იმამის „წარმომადგენლობის" იდეა ედო საფუძვლად. იმამის „კოლექტიური წარმომადგენლების" მისია კი შიიტმა მუჯთაჰიდებმა იტვირთეს. იმამის როლი შემოიფარგლა წმინდანობით და მისი თაყვანისცემით. იმ დროს, როდესაც ახბარის მიმდევარ მორწმუნეს ტრადიციიდან შეეძლო მიეღო აბსოლუტური დამარწმუნებელი პასუხი (*იაქინ*) რელიგიის ნებისმიერ საკითხში, უსულის იჯთიჰადი წარმოადგენდა მხოლოდ გარკვეულ (შესაძლოა მცდარ) მოსაზრებაზე (*ზანნ*) დათანხმებას. შეუმცდარი მუჯთაჰიდის იდეამ, რომელიც XVII ს-ში უპირისპირდებოდა სეფიანთა აბსოლუტიზმს, ფეხი ვერ მოიკიდა. როგორც უფრო ადრე ამტკიცებდა 'ალლამა ალ-ჰილლი, მუჯთაჰიდი არ იყო დაცული შეცდომისა და ცოდვისაგან. იმის გამო, რომ იგი ჭეშმარიტებას ემსახურება, ის, პირიქით, არ შეიძლება იყოს შეუმცდარი. ამდენად, მუჯთაჰიდი ერთდროულად პასუხისმგებელია იმაზე, თუ რას ამბობს და რას აკეთებს. თავისუფალ არბიტრაჟსა და ადამიანის პასუხისმგებლობაზე აქცენტის გაკეთების თვალსაზრისით, შიიზმი ასევე 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. იმისათვის, რომ წინააღმდეგობა მინიმუმამდე იქნეს დაყვანილი, ძალაუფლებით აღჭურვილია მხოლოდ რამდენიმე ადამიანი და ამასთან ერთად ისინი აუცილებლად ცოცხლები უნდა იყვნენ. აკრძალულია გარდაცვლილ მუჯთაჰიდებზე დაყრდნობა. იმავდროულად, გაუნათლებელ და რელიგიის საკითხებში არაგათვითცნობიერებულ მორწმუნეს მინიჭებული აქვს უფლება პასუხისმგებლობა გადააბაროს ერთ-ერთ ექსპერტს.

იმამიზმი XIX საუკუნეში. თანამედროვე შიიტური სამღვდელოების ჩამოყალიბებას ზემოთ ნახსენები ჰილას სკოლის პრინციპები დაედო საფუძვლად. ლოგიკური განსჯის საფუძველზე გადაწყვეტილების მიღების

დაშვება (თუკი განსახილველი მოვლენის პრეცედენტი არ არსებობდა) და ადრე მიღებულ გადაწყვეტილებათა გადასინჯვის შესაძლებლობა უსაზღვრო ძალაუფლებას ანიჭებდა მუჯთაჰიდებს მორწმუნეებზე – მათ შეეძლოთ საკუთარი, დამოუკიდებელი გადაწყვეტილებების გამოტანა, რისი უფლებაც არ გააჩნდათ არც ახბარის სკოლის 'ალიმებს და არც სუნიტური მაზჰაბების წარმომადგენლებს. მ. მომენი იჯთიჰადს განმარტავს, როგორც „დამოუკიდებელი განსჯით მიღწეულ ინოვაციურ განმარტებას". იჯთიჰადის ეს „მოქნილობა" მუჯთაჰიდებს სულ უფრო ხშირად აძლევდა საშუალებას, XIX ს-დან დაწყებული, რომ საჭიროების შემთხვევაში გამხდარიყვნენ პოლიტიკური ხელისუფლების ოპოზიცია.

ყაჯართა ეპოქაში კიდევ უფრო თვალსაჩინო ხდება 'ალიმთა კლასის ფუნქციათა მრავალგვარობა – არა მხოლოდ სულიერი და ინტელექტუალური, არამედ ეკონომიკურიც (ვაკფების მართვა), სოციალური (საქველმოქმედო საქმიანობა), პოლიტიკური და ზოგჯერ სამხედროც კი.

ამ პერიოდის მუჯთაჰიდთაგან *ოთხი* ყველაზე ცნობილი უნდა გამოიყოს:

პირველია **მირზა აბუ-ლ-კასიმ კუმმი**, იგივე მირზა-ე ყუმი (გარდ. 1816 წ.), რომელიც შიიტური სამყაროს ერთ-ერთ ყველაზე დიდ მუჯთაჰიდად და მარჯა' ათ-თაკლიდად[1] ითვლებოდა. დაახლ. 1787 წ. მან დაწერა ტრაქტატი „ირშად-ნამე". შაჰი, რომელსაც ყუმიმ ეს თხზულება მიუძღვნა, ალბათ აღა მუჰამმად ხანი იყო. თავის თხზულებაში ყუმი ხაზს უსვამს შაჰისა და მონარქიის მნიშვნელობას, განმარტავს „ღმერთის აჩრდილის" ცნების არსს და უკავშირებს მას შაჰს. იგი ლაპარაკობს ორი უზენაესი ავტორიტეტის, შაჰისა და მუჯთაჰიდის აუცილებელი თანამშრომლობის შესახებ.

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 წამქეზებელთაგან. აქედან გამომდინარე, ულამებისათვის, როგორც საერთოდ ხალხისათვის, არსებობს მეფეთა საჭიროება. ღმერთმა ასევე მიანდო

---

[1] *მარჯა* მომდინარეობს არაბ. ზმნიდან *რაჯა'ა* – დაბრუნება და აქედან „ადგილი, რომელსაც უბრუნდებიან", რომელსაც მიმართავენ პასუხისათვის, ინსტანცია. თაკლიდი მარჯას დამატებაა. სპეციალურ ლიტერატურაში უფრო ხშირად მოცემულია *მარჯა-ე თაყლიდ*-ის (არაბ. მარჯა' ათ-თაკლიდ) თავისუფალი თარგმანი – „მოდელი პასუხის მისაღებად"; „ამოსავალი წერტილი იმიტაციისათვის", „იმიტაციის წყარო". სპარსულში ხშირად იხმარება ამ წოდების შემოკლებული ფორმა *მარაჯი* (ანდა *მარჯა*).

ულემებს რელიგიაზე ზრუნვა და ხალხის ამქვეყნიური საქმიანობისა და ცხოვრების გაუმჯობესება. ეს ფუნქციები მარადიულია და მათ შეადგენს ადამიანთა შორის სადავო საკითხების გადაწყვეტა, კორუფციის მოსპობა, უსამართლობისა და სამყაროსეული წესრიგის დარღვევის წინააღმდეგ ბრძოლა. ამ ფუნქციებიდან და ჭეშმარიტი გზის განსაზღვრის უნარიდან გამომდინარე, მეფეებს, როგორც ყველას, ესაჭიროებათ 'ალიმები". ამასთანავე, ყუმი ზოგჯერ თავს იკავებდა მონარქიის თეორიის მთლიანი გამართლებისაგან, განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც იგი წერდა უსამართლო მმართველების შესახებ.

მეორე ცნობილი შიიტი მუჯთაჰიდი, რომელიც ფათჰ 'ალი შაჰს უჭერდა მხარს პრაქტიკულად, მაგრამ მისი ლეგიტიმურად ჩათვლისათვის აუცილებლად მიიჩნევდა 'ალიმების სანქციას ამის თაობაზე, იყო შაიხი **ჯა'ფარ ან-ნაჯაფი**, ქაშიფ ალ-ღიტა' (გარდ. 1812 წ.) – ერაყის შიიტთა რელიგიური ლიდერი. მან თავისი ნაშრომი *ქაშფ ალ-ღიტა'* სწორედ ფათჰ 'ალი შაჰს მიუძღვნა. რუსეთ-ირანის ომის პირობებში რუსების წინააღმდეგ „სალვთო ომის" გამოცხადების აუცილებლობასთან დაკავშირებით, ალ-ღიტა' ამტკიცებდა, რომ როდესაც ისლამური ტერიტორია განიცდის ურწმუნოთა შემოტევას, სავალდებულოა იგი იმამმა დაიცვას. თუ იმამი ოკულტირებულია, ჯიჰადის კამპანია მუჯთაჰიდებმა უნდა წარმართონ. ზოგიერთ შემთხვევაში, როდესაც 'ალიმთა რეალური წინამძღოლობა შეუძლებელია, მაშინ კვალიფიცირებულმა ადამიანმა (ან ადამიანებმა) საკუთარ თავზე უნდა აიღონ ეს პასუხისმგებლობა. აქედან გამომდინარე, ხალხი ვალდებულია მხარი დაუჭიროს და დაემორჩილოს ამ ადამიანს (ადამიანებს). ის, ვინც უარს განაცხადებს ამაზე, რეალურად იმამს, მოციქულსა და ღმერთს არ ემორჩილება.

ამ პერიოდის კიდევ ერთი გამოჩენილი მუჯთაჰიდი და მოაზროვნე იყო **მულლა აჰმად ნარაკი**. სწორედ მან გამოაცხადა ჯიჰადი რუსების წინააღმდეგ და თვითონაც მონაწილეობდა მასში. ნარაკის ერთ-ერთ ნაშრომში, რომელიც მასნავის ფორმით არის დაწერილი, იგი მაღალ შეფასებას აძლევს შაჰის ხელისუფლებას. საინტერესოა, რომ ამ თხზულებას მან უწოდა *თაკდის* [„ღმერთის ჩრდილი"] და სწორედ ამ სახელითაა ცნობილი ისლამამდელი ირანის დიდი მეფის, ხოსრო ფარვიზის ლეგენდარული თაღოვანი ტახტრევანი. მეორე ნაშრომში, სახელწოდებით *ალ-ბაზა'ინ* [„საგანძურები"], ნარაკი 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, ნარაკი ამ თხზულებაში საკმაოდ ხმამაღლა ლაპარაკობს მმართველობის შიიტური თეორიის შესახებ და არ ყოყმანობს იმის აღიარებას, რომ სამართლიანი ფაკიჰები ერთადერთი,

ზოგადად ლეგიტიმური მმართველები არიან მუსლიმურ თემში. ნარაკი იმასაც ალნიშნავს, რომ არავის შეუძლია განახორციელოს სუვერენული ძალაუფლება სხვებზე, თუკი ეს უფლება მას არ ებოძება ღმერთის, მოციქულის და იმამების მიერ. ამასთან ერთად კი ნარაკი 19 ჰადისს ჩამოთვლის, რომელთა თანახმადაც სწორედ ფაკიჰები იღებენ ლეგიტიმურად ძალაუფლებას, როგორც ფარული იმამის წარმომადგენლები მისი დიდი ოკულტაციის პირობებში.

თანმიმდევრული და სისტემატიზებული არგუმენტაციით ნარაკი მკაფიოდ მიუთითებს, რომ *ველაიათ-ე ფაყიჰ*-ი (არაბ. *ალ-ვილაყათ ალ-ფაკიჰ*, უპირობო და ყოვლისმცველი ხელმძღვანელობა ფაკიჰისა და დანარჩენ ხალხზე) ერთადერთი მისაღები ლეგიტიმური ტიპია მმართველობისა, რომელიც განსაზღვრულია ისლამის მოციქულისა და და შეუცდომელი შიიტი იმამების მიერ მუსლიმური თემისათვის. ფაქტობრივად სწორედ ნარაკიმ, თხზულებაში – *‘ავა’იდ* შექმნა მნიშვნელოვანი წყარო ირანის ამჟამინდელი რეჟიმის დამაარსებლისათვის. იგი პირველი იხსენიებს წოდებას *ველაიათ-ე ფაყიჰ*. თუმცა, აიათოლა ხომეინისაგან განსხვავებით, რომელმაც ველაიათ-ე ფაყიჰის კონცეფციის უკიდურესი პოლიტიზაცია მოახდინა, ქაშფი ამ ფუნქციის ჰიპოთეტურ მატარებელს უფრო მეტად იურიდიულ ფუნქციებს ანიჭებს. სწორედ ამ თხზულებაშია განსაკუთრებული სიმწვავით დასმული მმართველობის პრობლემა. თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ სიცოცხლის ბოლოს ნარაკი 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 **საიიდ 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 სულტანმა უნდა იცოდეს ზეგარდმოვლენილი კანონი (*შარი‘ათი*), ისლამური ეთიკა, რელიგიის საფუძვლები და განშტოებები. სხვა სიტყვებით, მას უნდა ხელეწიფებოდეს იჯთიჰადი. თუკი სულტანი არ არის მუჯთაჰიდი, კანონიერი გადაწყვეტილება მან უნდა მიიღოს მუჯთაჰიდის დახმარებით და გვერდით უნდა ჰყავდეს

ადამიანი, რომელიც ზედმიწევნით ერკვევა რელიგიაში და ძალუძს იჯთიჰადის საფუძველზე გადაწყვეტილების გამოტანა.

თეორიულად ქაშფ̄ კვალიფიცირებულ ფაკიჰთა მმართველობის ლეგიტიმიზაციას ახდენდა და მეფის მმართველობას დასაშვებად მიიჩნევდა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი ეს უკანასკნელი დაექვემდებარებოდა ფაყიჰთა ინსტრუქციებს. თუმცა ქაშფ̄სათვის ამგვარი თეორია მმართველობის მხოლოდ იდეალურ ფორმას წარმოადგენდა. ქაშფ̄ აღნიშნავდა, რომ ამის განსახორციელებლად მუჯთაჰიდთათვის მრავალი წინაღობა არსებობდა და გარდა ამისა, რთული იყო მუჯთაჰიდთა შორის ისეთი ადამიანის მონახვა, რომელიც ღირსეულად გაართმევდა თავს მმართველობას.

ქაშფ̄ თვლიდა, რომ კორუფცია, ბოროტება, სიცრუე, უსამართლობა და მჩაგვრელობა, რომელიც ახასიათებდა სამეფო კარსა და საზოგადოებას, ფარული იმამის ახლო მომავალში მოვლინების ნიშანი იყო. მიუხედავად ამისა, ქაშფ̄ 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, მორწმუნენი უნდა დაემორჩილონ მას, როგორც ემორჩილებიან ღმერთს. თუკი ის მჩაგვრელია, ადამიანებმა დაუმორჩილებლობა შეიძლება გამოავლინონ მხოლოდ მაშინ, როდესაც ღმერთი ამის ნიშანს გასცემს". იმავდროულად ქაშფ̄ გამოთქვამდა რწმენას, რომ მეფენი იღებდნენ ღმერთის ემანაციას (*ფაიზ*) და წყალობას (*თავაჯჯუჰათ*) და სწორედ ამგვარ მეფედ მიიჩნევდა ფათჰ ʻალ̄ შ̄ჰს. საბოლოო ჯამში ის პოზიტიური, რასაც მეფეებსა და მეფობის ინსტიტუტს ანიჭებდა ქაშფ̄, კონკრეტულად სწორედ ყაჯარ შაჰს ეკუთვნოდა.

სხვადასხვა, ზოგჯერ ურთიერთსაპირისპირო ჰადისები მუჯთაჰიდთა მმართველობის და არამუჯთაჰიდი მეფეების მმართველობის ან არალეგიტიმურობის შესახებ სერიოზული, შესაძლოა ყველაზე სერიოზული პრობლემაცაა, რომელიც დიდ დავას იწვევდა მუჯთაჰიდთა შორის.

სწორედ ამ ʻალიმების მეცადინეობით მიიღო ჩამოყალიბებული სახე შიიტურმა პოლიტიკურმა დოქტრინამ და ამ თეორიით გამართლდა ყაჯართა დინასტიის არსებობა. საჲდიდ ჯაʻფარს მიაჩნდა, რომ იმამი აღჭურვილი იყო როგორც რელიგიური, ისე პოლიტიკური ძალაუფლებით. ამასთანავე, მეთორმეტე იმამის გაქრობის შემდეგ, მისი ფუნქციები ორად გაიყო ნაიბებს, მის წარმომადგენლებს შორის. ულამები ხელმძღვანელობდნენ რელიგიურ სფეროს, პოლიტიკის სფეროს კი – საერო მმართველები. თუ ამ ორი სფეროს წარმომადგენლები მჭიდროდ არ ითანამშრომლებდნენ, მაშინ ულემები ვერ შეძლებდნენ შარიʻათის სრულფასოვან გამოყენებას და მმართველები წესრიგის დამყარებას, რაც საზოგადოებას დაღუპვამდე მიიყვანდა.

საჲჲიდ ჯა'ფარ ქაშფ̄მ ორმაგი წარმომადგენლობის დოქტრინაც ჩამოაყალიბა ფარული იმამის სულიერი და საერო წარმომადგენლობის შესახებ. ეს ფუნქციები შესაბამისად ულემებსა და შაჰებს უნდა განეხორციელებინათ. რაც შეეხება სასულიერო და საერო ძალაუფლების ერთი პიროვნების ხელში გაერთიანებას, ეს მხოლოდ ფარული იმამის პრეროგატივა იყო. ღაიბას 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 ულემთა პრეროგატივას წარმოადგენს. ამის მტკიცებით ქაშფი დინასტიას რელიგიური თვალსაზრისით ესოდენ ნანატრ ლეგიტიმურობას ანიჭებს, მაგრამ იმავდროულად ხაზს უსვამს, რომ მხოლოდ სამღვდელოებას გააჩნია ორთოდოქსიაზე და რელიგიური კანონის გამოყენებაზე თვალყურის დევნის უფლება.

ამგვარად, საჲჲიდ ჯა'ფარმა არა მარტო დააკმაყოფილა ყაჯარები, არამედ მათგანაც მიაღწია 'ალიმთა უფლებების აღიარებას. მისმა ნააზრევმა შექმნა ის თეორიული ჩარჩო, რომელიც მეტ-ნაკლებად მოქმედებდა ირანის ისლამურ რევოლუციამდე. ამ ჩარჩოს შიგნით ულემებს, რომელთაც სურდათ ეთანამშრომლათ ხელისუფლებასთან, შეეძლოთ ამის გაკეთება და ვისაც ეს არ სურდა, საშუალება ჰქონდა თავისი სურვილის მიხედვით ემოღვაწა.

უსულის სკოლის შემდგომი განვითარება უკავშირდება **შაიხ მურთაჲ ანსარის** (გარდ. 1864 წ.) სახელს. მან და მისმა მოწაფეებმა ლეგალური გადაწყვეტილებები ოთხ კატეგორიად დააჯგუფეს:

1) უეჭველი (*კათი'*) – შემთხვევები, რომელთა გადაწყვეტის თაობაზე მკაფიო მითითებები არსებობს ყურანსა და ტრადიციებში და რომლებთანაც დაკავშირებით არ არის საჭირო გონებით განსჯის, იჯთიჰადის გამოყენება.

2) საფუძვლის მქონე დედუქცია (*ზანნ*) — შემთხვევები, როდესაც მცირე კორექტირებითა და ზოგიერთი რაციონალური პრინციპის გამოყენებით შესაძლებელია ინდივიდუალურად კავშირში მყოფი გადაწყვეტილებების გამოტანა.

3) საეჭვო (*შაქქ*) – 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" (*უსულ ალ-'ამალიჲა*): 1. *ალ-ბარა'* – მაქსიმალურად შესაძლებელი თავისუფალი მოქმედების დაშვება. 2. *ათ-თაჰრიმ* – თავისუფლება სხვა იურისტთა და ასევე იურიდიული სკოლების შეხედულებათა შერჩევა-გამოყენებისას. 3. *ალ-ისთიჰბაბ* – ნებისმიერი მიღებული გადა-

წყვეტილების ჭეშმარიტად ჩათვლა, სანამ საწინააღმდეგოს მართებულობა არ დამტკიცდება.

4) ცდომილების შემცველი განსჯა – შემთხვევები, რომელთა დროსაც დიდია შეცდომის დაშვების ალბათობა, ამიტომაც ამ შემთხვევებთან დაკავშირებით მიღებულ გადაწყვეტილებებს ლეგალური სახე არ გააჩნიათ, არ არიან კანონის ძალის მქონენენი და მხოლოდ რეკომენდაციის ხასიათით შემოიფარგლებიან.

ზემოთქმულ პრინციპებზე დაყრდნობით, უსულის სკოლის ულემებს გაცილებით უფრო ძლიერი დოქტრინული პოზიციები ჰქონდათ, ვიდრე სუნიტ ულემებს. უპირველესად კი მათ გააჩნდათ უცოდველი XII იმამის ნების ინტერპრეტირების კვალიფიკაცია.

მურთადა ანსარი, საკუთარ, როგორც იურისკონსულტის, ფაკიჰის როლს, სამი ფუნქციით განსაზღვრავს: 1) ძალაუფლება გამოსცეს „რელიგიური დეკრეტები" (*ფათვა, ფეთვა*) იმ მეორეხარისხოვან პრობლემებზე, რომლებსაც მორწმუნეები ყოველდღიურად აწყდებიან; 2) ძალაუფლება განსაჯოს და სასამართლო გადაწყვეტილება გამოიტანოს პიროვნებათა შორის კონფლიქტის დროს; 3) ძალაუფლება მოახდინოს ქონებისა და პიროვნებების ადმინისტრირება (*ვილაია*).

სწორედ მესამე ფუნქცია წარმოადგენს მრავალგვარი ინტერპრეტირების ყველაზე მნიშვნელოვან წყაროს. მურთადა ანსარისათვის მხოლოდ მოციქულსა და მის შემდეგ იმამებს გააჩნდათ მთლიანი ძალაუფლება საერო სულიერო და საერო სფეროებში. იმამის ოკულტაციის პერიოდში ძალაუფლება სასჯელის გამოტანისა და ახალ, გაუთვალისწინებელ სიტუაციებზე პასუხის გაცემისა, რომლებიც იურისპრუდენციით არ არის გათვალისწინებული, დელეგირებულია 'ალიმებზე. ამასთანავე ეს ძალაუფლება მხოლოდ „დროებითი ველაიათია" და ანსარის აზრით იგი შეიძლება განხორციელდეს მხოლოდ ძალაუფლების გარკვეული ფორმების (და არა მმართველობის) სახით და მარტოოდენ იმ მუსლიმებთან დაკავშირებით, რომელთაც გარკვეული მიზეზების გამო (ავადმყოფობა, არაჯანსალი 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 'ალიმებს გააჩნდათ საკმაოდ მნიშვნელოვანი ეკონომიკური და სოციალური ძალაუფლება. სუნიტთა უმრავლესობისაგან განსხვავებით, ისინი პირდაპირ კრეფდნენ და ანაწილებდნენ ზაქათისა და ხუმსის გადასახადებს, მათ ასევე გააჩნდათ ვაკფის უზარმაზარი სამფლობელოები პირად საკუთრებაში, აკონტროლებდნენ სასამართლო ხარჯების უდიდეს ნაწილს, სწავლა-განათლების სფეროს (თუმცა ამ მონოპოლიას საუკუნის შუა ხა-

ნებიდან შაჰის მთავრობამ შეუტია), თვალყურს ადევნებდნენ მოსახლეობის სოციალურ კეთილდღეობას, ხშირად ხელისუფლების კეთილგანწყობასაც იმსახურებდნენ და სახელმწიფოსაგან ჯამაგირსაც იღებდნენ (ალსანიშნავია, რომ XIX ს. შუა ხანებისათვის ირანში რამდენიმე მუჯთაჰიდი იყო, რომლებიც სიმდიდრით შაჰს უტოლდებოდნენ). ამდენად, 'ალიმების ძირითადი ნაწილი კარგ დამოკიდებულებაში იყო ხელისუფლებასთან და თანამშრომლობდა მასთან. თუმცა, XIX ს. მიწურულისათვის ეს ჰარმონია დაირღვა.

ყაჯართა პერიოდიდან რელიგიური კლასის წიაღში იკვეთება იერარქიზაციის ტენდენცია. იერარქიული კიბის ყველაზე დაბალ საფეხურზე მდგომ უბრალო მოლებს მხოლოდ იმის უფლება და უნარი გააჩნიათ, რომ გამოიყენონ ისლამურ სამართალში *ფურუ'* ან „შტოები" – მკაფიოდ ჩამოყალიბებული წესები, მაშინ როცა რჩეულთა მხოლოდ მაღალკვალიფიცირებულ მცირერიცხოვან ჯგუფს, სამართლის საფუძვლების (ფესვების – *უსულ*) ცოდნიდან გამომდინარე, აქვს უნარი, მიიღოს დამოუკიდებელი გადაწყვეტილება, რომელიც სხვის მიერ მიღებულის საწინააღმდეგო შეიძლება იყოს. ნაწილობრივი კომპეტენციის (*იჯთიჰად თაჯზი'ა*) ძველი კონცეფცია, რომელიც მინიჭებული ჰქონდათ სწავლულებს რელიგიური სამართლის ზოგიერთ სფეროში, ამიერიდან დავიწყებულია. ავტორიტეტი გააჩნია მხოლოდ აბსოლუტური, საყოველთაო კომპეტენციის მქონეს (*იჯთიჰად მუტლაკ*). განუხრელად იზრდებოდა მუჯთაჰიდთა რაოდენობა. თუკი საუკუნის დასაწყისში სულ თორმეტიოდე იმამიტი მუჯთაჰიდი (საკუთრივ ირანში ოთხი) იყო, საუკუნის შუა ხანებისათვის მუჯთაჰიდი ყველა მნიშვნელოვან ქალაქში იყო. ნასირ ად-დინ შაჰის დროს (1848-1896) მათი რიცხვი უკვე 175-ს აღწევს. როგორც ჩვეულებრივი მორწმუნე, ისე რიგითი მოლაც ვალდებულია დაემორჩილოს მუჯთაჰიდს. ყველაზე კვალიფიცირებული მუჯთაჰიდი ხდება მარჯა-ე თაყლიდი, ანუ მუჯთაჰიდი, რომელსაც „გადასცემს" მორწმუნე საკუთარ პასუხისმგებლობას რწმენის საკითხებში და რომლის გადაწყვეტილებებსაც მან ბრმად უნდა მისდიოს. ამგვარად, XIX ს-დან იკვეთება მუჯთაჰიდთა იერარქიზაციის ტენდენცია, რომლის სათავეშიც მარჯა-ე თაყლიდი დგას და რომელიც უზენაესი რელიგიური ხელისუფალია.

საუკუნის შუა ხანებში ერთ-ერთი მოგზაური აღნიშნავდა, რომ ირანში სამღვდელოების ძირითადი შემოსავლები შემდეგი სახისა იყო: 1. ვაკფი, ანუ მეჩეთებისათვის გადაცემული სამფლობელოებიდან მიღებული შემოსავალი. 2. ქორწინების, წინადაცვეთის, დასაფლავების, განქორწინების რიტუალებისაგან მიღებული შემოსავალი. 3) აქტების, დამადასტურებელი საბუთების, თილისმების, არზების (თხოვნა) განხორციელებისაგან მიღებული შემოსავალი. 4) ზაქათი.

მეორე ფუნქცია, რომელიც ʻალიმებმა სეფიანთა ხანიდან გაითავისეს, იყო ლოცვის წინამძღოლობა და პარასკევის ხუტბის წაკითხვა. ჯერ კიდევ ალ-ქარაქ̄მ მთელ ირანში გაამწესა ʻალიმები ფიშ ნამაზისა და იმამ ჯომ'ეს პოსტებზე. გარდა ამისა, სამღდელოებამ მიიღო უფლება გამოეტანა განაჩენი და განეხორციელებინა დამნაშავის ფიზიკური დასჯა: მაგ., ქურდობის შემთხვევაში მარჯვენა ხელის მოკვეთა.

მიუხედავად იმისა, რომ ალ-მუფ̄დის, ალ-მურთად̄ს და ʻალლ̄მა ჰილლ̄სათვის დასაშვები იყო ფიზიკური დასჯის განხორციელება ʻალიმთა მიერ, იმამის არყოფნის პერიოდში ეს მაინც იწვევდა დავას. მაგრამ XVIII საუკუნის მიწურულიდან იმამისათვის მინდობილი საღვთო მისია, „დაემყარებინა სიკეთე და აეკრძალა ბოროტება", მუჯთაჰიდების მიერ მიჩნეულ იქნა თავიანთ ბუნებრივ უფლებად. უკვე ნახსენები იყო, რომ ქარბალაში მუჰამმად ბაქარ ბიჰბ̄ჰ̄ნის თავადვე გამოჰქონდა სასიკვდილო განაჩენები და სისრულეში მოჰყავდა ისინი საიდების საშუალებით. მისმა მოწაფემ საᲂიდ ქ̄ზ̣იმ რაშთ̄მ (გარდ. 1844 წ.), რომელიც ისფაჰანის შაᲂხ ალ-ისლამი იყო, სპეციალური ტრაქტატი დაწერა მუჯთაჰიდთა მიერ დასჯის გამოყენების გასამართლებლად.

იმამის უკანასკნელი პრეროგატივა, რომელსაც მუჯთაჰიდები „მიუახლოვდნენ", იყო ურწმუნოთა წინააღმდეგ წმინდა ომის – ჯიჰადის გამოცხადება და წარმოება. კვიეტისტური განწყობის უფრო ადრინდელი ავტორებისათვის ეჭვი არ არსებობდა, რომ ჯიჰადის გამოცხადება შეეძლო მხოლოდ იმამსა და მის მიერ უშუალოდ დანიშნულ წარმომადგენელს. ალ-მუფ̄დის ჯიჰადი წარმოედგინა, როგორც არაძალადობაზე დაფუძნებული ბრძოლა „ისლამის სამფლობელოს" გადასაქცევად „სარწმუნოების სამფლობელოდ" *(დ̄რ ალ-ᲂმ̄ნ)*, რომლითაც მომავლისათვის გადაიწევს შეტევა „ურწმუნოთა სამფლობელოზე" (*დ̄რ ალ-ქუფრ*). სხვა სიტყვებით, იგი ჯიჰადს მშვიდობიანი პროპაგანდის ფუნქციას ანიჭებს. ორი საუკუნის შემდეგ ალ-მუჰაკკიკ ალ-ჰ̣ილლ̄ (გარდ.1326წ.) მიიჩნევდა, რომ ჯიჰადი არ არის აუცილებელი, სანამ ამას მორწმუნეს თავად იმამი არ მოუწოდებს. სხვა შემთხვევაში, იმამის არყოფნის პირობებში, ჯიჰადი მოწონებული (*მუსთაჰაბ̄*) იყო მხოლოდ ისლამის ტერიტორიის საზღვრის დაცვისათვის. ამდენად, ალ-მუჰაკკიკი, რეალურად ჯიჰადს თავდაცვითი ომით შემოფარგლავდა. ეს კონცეფცია პრაქტიკული თვალსაზრისით უცვლელი დარჩა სეფიანთა ეპოქაშიც. მხოლოდ რუსეთთან კავკასიური ომის დროს (1804-1813) გამოხატეს ʻალიმებმა პრეტენზია ყოფილიყვნენ ფარული იმამის წარმომადგენლები ამ საკითხშიც. როგორც ზემოთ ითქვა, საᲂიდ ჯა'ფარი განმარტავდა, რომ იმამის არყოფნის პირობებში მის წარმომადგენლებს, მუჯთაჰიდებს, უფრო ზუსტად კი მათ შორის საუკეთესოს, ჰქონდა ჯიჰადის გამოცხადების უფლება. მან ასევე მისცა შაჰს რუსთა წინააღმდეგ საღვთო ომის წარმოებისა და იმამის კუთვნილი

ნადავლის ნაწილის გამოყენების უფლება მუსლიმთა საჭიროებისათვის. „ვინაიდან მე ვარ მუჯთაჰიდი და ერთ-ერთი იმათგანი, რომელსაც უფლება აქვს საკუთარი თავი ჩათვალოს დროთა მეუფის [ე.ი. ფარული იმამის] წარმომადგენლად, მე უფლებას ვაძლევ ფათჰ ʿალი შაჰს, აიღოს, რაც აუცილებელია მეომართა და ჯარის აღჭურვისათვის და გამოიყენოს ეს ურწმუნოების, ამბოხებულებისა და მოღალატეების უკუსაგდებლად".

გოლესთანის 1813 წ. ზავის შემდეგ რუსების დაპირისპირებამ ჩეჩნებთან და ჩერქეზებთან კვლავ წამოსწია ირანში ჯიჰადის გამოცხადების მოთხოვნა. ამ მოვლენის სულისჩამდგმელი იყო თავრიზის გამგებელი ʿაბბას მირზა, რომელსაც სურდა ევროპული ტიპის არმიის შექმნა რუსების განსადევნად. ქარბალადან მუჰამმად ʿალი ბიჰბაჰანის შვილიშვილმა მუჯთაჰიდმა აღა საიდ მუჰამმად იზფაჰანიმ მოუწოდა შაჰს შეესრულებინა თავისი მოვალეობა. იგი ʿალიმებთან 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 ʿალიმების კიდევ ერთმა ახალმა ფუნქციამ, რომელიც მანამდე არ შეუსრულებიათ არც სუნიტ და არც შიიტ სწავლულებს. ეს იყო ექსკომუნიკაცია – „ურწმუნოდ გამოცხადება" (*თაქფირ*), რომლითაც მუსლიმი ქრისტიანის, იუდეველის ან ზოროასტრელის სტატუსამდე დაიყვანებოდა. ამ ფუნქციის ინსტიტუციონალიზაცია არ მომხდარა და მას იურიდიულად დაკანონებული ძალა არ შეუძენია. თუმცა, თავისი ეფექტით, იგი ძლიერ წააგავდა კათოლიკურ ექსკომუნიკაციას. ნებისმიერ მუჯთაჰიდს შეეძლო თაქფირის გამოცხადება, რომლის ძალაც დამოკიდებული იყო კონკრეტული მუჯთაჰიდის რელიგიურ პრესტიჟსა და მის სოციალურ გავლენაზე. იშვიათი არ იყო, როდესაც დაპირისპირებული მუჯთაჰიდები ერთმანეთს ანათემას გადასცემდნენ. მაგალითისათვის, ამ ახალი იარაღის მსხვერპლნი გახდნენ ახბარიტები მუჰამმად ʿალი ბიჰბაჰანის თაქფირით. შემდეგ სუფიების ჯერიც დადგა. საუკუნის დასაწყისში ინდოეთიდან დაბრუნდა ნიʿმათალლაჰიდას სუფიური ორდენის მეთაური მაʿსუმ ʿალი შაჰი, რომელმაც სუფიზმის რენესანსის ნიშნები გამოააშკარავა. მუჯთაჰიდებმა მის წინააღმდეგ მხარდაჭერისათვის ფათჰ ʿალი შაჰს მიმართეს, რომელმაც მხარი დაუჭირა. მუჰამმად ʿალი ბიჰბაჰანიმ მოაკვლევინა მაʿსუმ ʿალი შაჰი, რამაც ღრმა სავალალო კვალი დატოვა ირანული სუფიზმის ისტორიაში. ბიჰბაჰანიმ წარმოთქვა აგრეთვე თაქფირი დერვიშების წინააღმდეგ და იმდენად გამოიჩინა თავი მათი დევნით, რომ მიიღო მეტსახელი „სუფიების მკვლელი" (სუფიქუშ).

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ბაბიზმი

ბაბიზმი [ბაბის] წარმოადგენდა რელიგიურ და სოციალურ-პოლიტიკურ მოძრაობას XIX ს-ის პირველი ნახევრის ირანში, რომლის ფუძემდებელი და პირველი ხელმძღვანელი იყო საიდიდ ʿალი მუჰამმად შირაზი, მეტსახელად ბაბი (1821-1850). ის დაიბადა შირაზში, ვაჭრის ოჯახში. ახალგაზრდობაში ვაჭრობდა ძვირფასი ქსოვილებით. შიიტების წმინდა ქალაქებში, ქარბალასა და ნაჯაფში ყოფნის დროს შევიდა შაიხიტების (*აშ-შაიხი*) სექტაში, რომლის მიმდევრები ელოდნენ მე-12, ე. წ. ფარული იმამის, მაჰდის დაბრუნებას (*რაჯაʿა*), რომელსაც სამართლიანობა და ადამიანთა თანასწორუფლებიანობა უნდა მოეტანა. 1260/1844 წელს, უკანასკნელი მე-12 იმამის გაუჩინარებიდან ზუსტად ათასი წლის შემდეგ, მან თავი გამოაცხადა ბაბად (არაბ. *ბაბ*, „კარები", „ჭიშკარი", ამ შემთხვევაში – კარები ღვთაებრივი ჭეშმარიტების ცოდნისკენ), რომლის მეშვეობითაც მაჰდის თავისი ნება უნდა გაეცნო ხალხისათვის, ხოლო 1847 წელს უკვე როგორც მაჰდი მოევლინა თავის მიმდევრებს. მან უარყო ყურანი და მის ნაცვლად ახალ საღვთო წერილად გამოაცხადა, არაბულად და სპარსულად დაწერილი საკუთარი თხზულება *ბაიან* („გამოცხადება"), რომელშიც განხილული იყო მისი რელიგიური დოქტრინა. 1847 წ. ის დააპატიმრეს და 1850 წ. 8 ივლისს სიკვდილით დასაჯეს.

ბაბის მოძღვრებით, საზოგადოება ვითარდება აღმავალი, ეპოქების მონაცვლეობის გზით. ყოველ ახალ ეპოქას აქვს ახალი წესები და კანონები, რომელთაც ღმერთი მოციქულებისა და საღვთო წიგნების მეშვეობით უგზავნის ხალხს. ასე ცვლიდნენ ერთმანეთს მოსე და თორა, იესო და სახარება, მუჰამადი და ყურანი. ბაბის მიხედვით, მუჰამადის დრო გავიდა და დადგა ჟამი მაჰდის გამოცხადებისა, რომელიც თავისი წიგნით ხალხს თავისუფლებასა და ბედნიერებას მოუტანს. ბაბმა, რომელმაც თავად იკისრა მაჰდის მისია და ყურანი შეცვალა თავისი თხზულებით – *ბაიან*, იქადაგა, რომ მომავალ წმინდა სამეფოში ყველა ადამიანი, მათ შორის ქალებიც, თანაბარი უფლებებით ისარგებლებდა და თავისუფალი იქნებოდა. ის ამტკიცებდა, რომ წმინდა სამეფო ჯერ ირანის ერთ გარკვეულ ნაწილში შეიქმნებოდა, ხოლო შემდეგ მთელ ქვეყანას და სამყაროსაც მოიცავდა. ყველა, ვინც არ მიიღებდა ბაბიზმს, ამ სამეფოდან განიდევნებოდა და მთელი მათი ავლა-დიდება ბაბიდებზე განაწილდებოდა. ბაბი შელავათებს ჰპირდებოდა ვაჭრებს, ხელოსნებს, მევახშეებს, მოითხოვდა მსხვილი მიწისმფლობელობის გაუქმებას.

XIX ს. შუა წლებში ბაბიზმი ირანში მიმდინარე სახალხო მოძრაობის იდეოლოგიად იქცა. მისმა დემოკრატიულმა მოთხოვნებმა უკი-

დურესი განვითარება პოვა მოძრაობის რადიკალური ფრთის წარმომადგენლების მუჰამმად ʻალი̄ ბა̄რფურუ̄შისა და ცნობილი მქადაგებელი ქალის კურრათ ალ-ʻაʿინის მოღვაწეობაში. ისინი არწმუნებდნენ მიმდევრებს, რომ დადგა ჟამი ახალი მოციქულის მოსვლისა. ამიტომ ყურანმა, შარიათმა, ძველმა წესებმა და კანონებმა დაკარგეს ძალა და უნდა გაუქმდეს ყველა გადასახადი და ვალდებულება.

ბაბიდების აჯანყება თითქმის მთელ ჩრდილოეთ ირანს მოედო. 1850 წ. მან მარცხი განიცადა; ბევრმა ბაბიდმა დატოვა ირანი, ნაწილი კი ინდივიდუალური ტერორის გზას დაადგა.

ბაჰაიზმი

ბაჰაიტები [ბაჰა̄ʼი̄] არიან მიმდევრები მი̄რზა̄ ჰუსაʿინ ʻალი̄ ნუ̄რი̄სა (1817-1892), რომელსაც ეწოდა ბაჰაულა [*ბაჰა̄ʼ ალლა̄ჰ*, „ალაჰის ბრწყინვალება", „დიდება"). მი̄რზა̄ ჰუსაʿინ ʻალი̄ დაიბადა ირანის კასპიისპირა პროვინციაში, მაზანდარანში, ნურში. 30 წლის ასაკში გახდა ბაბის მიმდევარი. 1852 წ. აგვისტოში დააპატიმრეს ირანის შაჰზე ბაბიდების წარუმატებელი თავდასხმის მცდელობის გამო. 1853 წ. იანვარში გაასახლეს ერაყში, სადაც ცხოვრობდა ბაღდადსა და სულაიმანიაში (როგორც განდეგილი). 1864 წ. ოსმალეთის ხელისუფლებამ ის გადაასახლა ჯერ ანდრიანოპოლში, ხოლო 1868 წ. – პალესტინაში, ქ. ʻაქქა̄ში (აკრი). 1863 წ. ბაჰაულამ თავი გამოაცხადა წინასწარმეტყველად, რომლის გამოჩენაც იწინასწარმეტყველა თავად ბაბმა. 1858 წ. მან ბაღდადში დაწერა *ქითა̄ბ ალ-ი̄მა̄ნ* („რწმენის წიგნი"), რომელშიც გადმოსცა თავისი მრწამსი და დამოკიდებულება ბაბის მოძღვრებისადმი, ხოლო 1873 წ. პალესტინაში – *ქითა̄ბ ალ-აკდას* („უწმინდესი წიგნი"), რომელიც შეიცავდა მისი მოძღვრების – ბაჰაიზმის ძირითად დებულებებს. ბაჰაულამ თავის სულიერ მემკვიდრედ და ბაჰაისტების თემის მეთაურად დანიშნა უფროსი ვაჟიშვილი აბას ეფენდი (გარდ. 1921 წ.), რომელსაც ეწოდა აბდულ-ბაჰა (*ʻაბდ ალ-ბაჰა̄ʼ*, „ბაჰას, ბრწყინვალების მონა"). მან მიიღო მამის მოძღვრების განმარტების სრული უფლება. აბდულ-ბაჰას შემდეგ ბაჰაისტების თემს ხელმძღვანელობდა მისი უფროსი შვილიშვილი შოღი-ეფენდი (გარდ. 1956 წ.).

ბაჰაულას მოძღვრების – ბაჰაიზმის თანახმად ღმერთი ერთია ყველა რელიგიის მიმდევრისათვის, მთელი კაცობრიობისათვის. არ არსებობს რაიმე საჭიროება რელიგიების არსებობისთვის, რომელთაც განასხვავებს მხოლოდ რიტუალები. დადგება დღე, როცა ყველა რელიგია გაერთიანდება, რადგანაც ღვთის მიერ შთაგონებული ყველა

რელიგია თავის საფუძველში ერთია. ერთია კაცობრიობაც. ღმერთის წინაშე ყველა ადამიანი თანასწორია. წარსულს უნდა ჩაბარდეს ყოველგვარი რასობრივი, ეროვნული, რელიგიური, კლასობრივი, ანდა პოლიტიკური ცრურწმენა. თითოეულ ადამიანს ძალუძს ეძიოს ჭეშმარიტება. მეცნიერება და რელიგია, როგორც რეალობის მიღწევის სხვადასხვა საშუალება, ერთმანეთს კი არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს, არამედ ავსებდეს. საზოგადოება, სადაც გაბატონებულია რელიგია, ეშვება ცრურწმენის წყვდიადში. საზოგადოებას რელიგიის გარეშე კი არ გააჩნია სულიერება, რის გარეშეც, მაღალგანვითარებული მეცნიერებაც რომ ჰქონდეს, მატერიალიზმის ჭაობში ჩაეფლობა. მამაკაცები და ქალები თანასწორნი არიან და ფრინველის ორ ფრთას ჰგვანან. სრულყოფილი ზოგადი განათლება მისაწვდომი უნდა იყოს ყველა ბავშვისათვის. ეკონომიკური პრობლემების გადაჭრა შეიძლება მხოლოდ სულიერების გზით. მსოფლიოს ესაჭიროება საერთაშორისო ენა. მთელი პლანეტის ადამიანებმა უნდა მიაღწიონ საყოველთაო მშვიდობას, რომელიც უნდა დაიცვას მსოფლიო თანამეგობრობამ. ყოველი ახალი მოციქული წინამორბედს კი არ უარყოფს, არამედ ავსებს მას, ვინაიდან ყველანი ერთსა და იმავე პრინციპებს აცხადებენ და წარმოადგენენ შუამავლებს ადამიანებსა და უზენაეს სულს შორის.

ბაჰაიზმი ფაქტობრივად ახალი, თანამედროვე რელიგიაა. მუსლიმი ღვთისმეტყველები და თვით ბაჰაისტებიც არ ცნობენ მას ისლამის ნაწილად. ბაჰაისტების თემი ღიაა ყველასათვის, ვინც აღიარებს ბაჰაულას რწმენას და იზიარებს მის მოძღვრებას. მათთან არ არის ხელთდასხმის ცერემონიალი, არა ჰყავთ სასულიერო წოდება. ყველა ბაჰაისტის რელიგიური მოვალეობაა ყოველდღიურად ხუთჯერ ლოცვა და წელიწადში 19 დღე მარხვა.

ბაჰაიტების თემის მართვა ხდება იმ ზოგადი პრინციპების შესაბამისად, რომლებიც გამოაცხადა ბაჰაულამ და იმ ინსტიტუტების მიერ, რომლებიც შექმნა და გაავრცელა აბდულ-ბაჰამ. ადგილობრივ დონეზე თემის მმართველობას ახორციელებს ადგილობრივი სასულიერო ასამბლეა. ქვეყნის ბაჰაისტურ თემებზე იურისდიქცია ეკუთვნის ეროვნულ სასულიერო ასამბლეას. ეროვნული ასამბლეები 5 წელიწადში ერთხელ იწვევენ საერთაშორისო ყრილობას, რომელზედაც ირჩევენ მმართველ ორგანოს – სამართლიანობის მსოფლიო სახლს.

2006 წ. მონაცემებით ბაჰაიტების საერთო რაოდენობა მსოფლიოს 184-ზე მეტ ქვეყანაში 6,1 მლნ-ს შეადგენს. მათი უმრავლესობა ცხოვრობს აზიის ქვეყნებში (3 მლნ) და აფრიკაში (1,85 მლნ); არიან ევროპაში, ამერიკისა და ოკეანიის ქვეყნებშიც. ბაჰაიტების შტაბ-ბინა

ხაიფაშია (ისრაელი). მათ მოიპოვეს ფართო საერთაშორისო აღიარება და აქვთ წარმომადგენლობა გაეროში.

1992 წლიდან ბაჰაიტები გაჩნდნენ თბილისსა და საქართველოს სხვა ქალაქებშიც (ქუთაისი, ბათუმი, გორი, რუსთავი...). არჩეულია მათი ეროვნული სასულიერო ასამბლეა, რომლის ეგიდითაც გამოიცა ბიულეტენები და წიგნები ბაჰაულას ცხოვრების და მისი მოღვაწეობის შესახებ.

შიიზმის პოლიტიზაცია XX საუკუნეში. XIX საუკუნის მიწურულს შიიტური სასულიერო წოდება ირანში აქტიურად ერთვება ხელისუფლების ოპოზიციურ მოძრაობაში. ულემებმა მნიშვნელოვანი როლი შეასრულეს 1892 წელს ე.წ. „თამბაქოს ამბოხების" დროს და შემდეგ 1905-1911 წწ. ირანის კონსტიტუციურ რევოლუციაში.

ირანის 1906 წლის კონსტიტუცია დიდწილად იმეორებდა ბელგიის 1831 წ. კონსტიტუციას, მაგრამ მასში იკვეთებოდა 'ალიმთა გავლენის კვალიც. მაგ., ჯაფარიტული მაზჰაბი (ე.ი იმამიზმი) ცხადდებოდა ირანის სახელმწიფო რელიგიად. მეჯლისის (მაჯლის) წევრს უნდა დაეფიცა ყურანზე. დამატებით პუნქტში აღნიშნული იყო, რომ მეჯლისის არც ერთი გადაწყვეტილება არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს ყურანს. მეჯლისისა და მთავრობის წევრებს წერილობითი და ზეპირი გამოსვლებისას ენიჭებოდათ თავისუფლება, მაგრამ დაუშვებელი იყო ისეთი ქმედება, რისთვისაც ისლამური კანონი სასჯელს ითვალისწინებდა. დაშვებული იყო „საზოგადოებების და ასოციაციების შექმნა, თუ ისინი საფრთხეს არ უქმნიდნენ ... სახელმწიფო რელიგიას". განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი იყო კონსტიტუციის 1906 წლის 30 დეკემბრის დამატება, რომლის თანახმადაც არამუსლიმ უმცირესობებს მეჯლისში კენჭისყრისა და, შესაბამისად, ქვეყნის პოლიტიკურ ცხოვრებაში ჩართვის უფლება ეძლეოდათ. 1907 წლის 7 ოქტომბრის დამატებით კი, სპარსეთის იმპერიის ყველა ქვეშევრდომის თანასწორუფლებიანობა გამოცხადდა. ასევე გაუქმდა ჯიზია, რომელიც არამუსლიმებს არახელსაყრელ ეკონომიკურ პირობებს უქმნიდა მუსლიმებთან შედარებით და რომელიც „წარმოადგენდა მათი არათანასწორუფლებიანობის თვალსაჩინო ინდიკატორს". თუმცა, ამგვარი აქტების მოწინააღმდეგეებიც არ ისხდნენ გულხელდაკრეფილნი და იმავე 7 ოქტომბრის დამატებაში აღნიშნული იყო, რომ მხოლოდ მუსლიმი შეიძლებოდა გამხდარიყო მინისტრი.

1907 წლის კონსტიტუციის ტექსტი გარკვეული კომპრომისია სამღვდელოების რელიგიურ განწყობებსა და საერო ლიბერალების დემოკრატიულ იდეებს შორის. თუმცა გარკვეულწილად პარადოქსულიცაა, რომ სამღვდელოება დათანხმდა ტექსტში შეტანილი ყოფილიყო ბელგიური და ფრანგული კონსტიტუციური სამართლისათვის დამახასიათებელი იური-

დიული კონცეფციები. იგი უშვებდა პარლამენტის კანონიერებას და სა-
მოქალაქო სამართლის არსებობას, რაც, წმინდა რელიგიური თვალსაზ-
რისით, 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 შეემოწმებინა ზემოთ ნახსენებ და მხოლოდ
„ქალალდზე" არსებულ ხუთი მუჯთაჰიდისაგან შემდგარ საბჭოს.

ფაჰლავიანთა დინასტიის ხელისუფლების სათავეში მოსვლის შემდეგ
სასულიერო წოდების როლი ქვეყნის პოლიტიკურ ცხოვრებაში დაკნინდა,
თუმცა პოლიტიზებული სამღვდელოება აქტიურად იყო ჩართული
ოპოზიციურ მოძრაობაში და ეს აქტივობა საბოლოოდ დაგვირგვინდა
ირანის ისლამური რევოლუციითა და ხელისუფლების სათავეში
სამღვდელოების მოსვლით აიათოლა ხომეინის მეთაურობით.

ხომეინიმ შეძლო, ერთი მხრივ, აელორძინებინა სამღვდელოების, რო-
გორც საზოგადოების სულიერი მოძღვრის, ფაჰლავიანთა ბატონობის შე-
დეგად ესოდენ დაკნინებული როლი, მეორე მხრივ კი მისთვის მიე-
ნიჭებინა უაღრესად პოლიტიზებული, ჯერარნახული ფუნქცია, რაც გან-
ხორციელდა ისლამურ რესპუბლიკაში ხომეინის მხარდამჭერი სამღვ-
დელოების პოლიტიკური გაბატონებით.

თავის უმნიშვნელოვანეს თხზულებაში – „ისლამური მმართველობა"[1]
– ხომეინი უკვე ამტკიცებდა, რომ ისლამი არა მარტო ეთიკური რელიგიაა,
არამედ მას ყველა ის კანონი და პრინციპები გააჩნია, რაც აუცილებელია
მმართველობისა და სოციალური ადმინისტრირებისათვის. აქედან გა-
მომდინარე, ისლამური მმართველობა არის ჭეშმარიტი კონსტიტუციური
მმართველობა, რომელსაც ყურანი და ტრადიციები გააჩნია კონსტი-
ტუციის სახით. იმის გამო, რომ ყურანსა და ტრადიციებში არ არის სპე-
ციფიკური მითითება იმის თაობაზე, თუ ვინ უნდა იყოს მმართველი
ოკულტაციის პერიოდში შარიათის სრულფასოვანი ამოქმედებისათვის,
აუცილებელია სოციალური წესრიგი. მუსლიმი გამგებელი უნდა იყოს
სამართლიანი. შესაბამისად, მან ზედმიწევნით კარგად უნდა იცოდეს
შარიათი, რათა მისი ქმედებები საღვთო კანონის მოთხოვნებს შეესაბა-
მებოდეს. ამ პირობებს აკმაყოფილებს მხოლოდ ფაკიჰი. იგი არის პიროვ-
ნება, რომელსაც ყველაზე მეტად ხელეწიფება მუსლიმური თემის მართვა

---

[1] აღსანიშნავია, რომ "ისლამური მმართველობის" ენა ტექნიკური თვალსაზ-
რისით იურიდიული და ტონით ელიტისტურია და შესაბამისად მის მკითხველთა
რიცხვიც შეზღუდული იყო. რაც შეეხება ხომეინის წერილებს და მოწოდებებს,
ისინი ყველასათვის გასაგებ ენაზე იყო დაწერილი და მოსახლეობისათვის
სამოქმედო პროგრამა ხდებოდა.

– ველაიათ-ე ფაყიჰი. მან იგივე ფუნქციები უნდა იტვირთოს, რომელთაც იმამი ასრულებდა, თუმცა, ბუნებრივია, მას ვერ გაუტოლდება. ამგვარ მმართველობაში არ არის ადგილი მეფეებისა თუ სხვა საერო ხელისუფალთათვის. „მონარქია და მემკვიდრეობა ის ორი რამ არის, რომლის წინააღმდეგაც აღდგა ჰუსაჲნი და რის გამოც დაიღუპა მოწამეობრივი სიკვდილით. მან უარი თქვა ელიარებინა ჲაზიდის ხალიფობა, აჯანყდა და ყველა მუსლიმს იმავეს გაკეთება მოუწოდა".

დამხმარე ლიტერატურა

1. **სანიკიძე გ.** *შიიზმი და სახელმწიფო ირანში.* თბ., 2005.

2. **სანიკიძე გ.** ისმაილიანთა იმამათის დოქტრინა და მისი პოლიტიკური ასპექტები. – *ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო,* II, თბ., 1999, გვ. 88-102.

3. **სანიკიძე გ.** აიათოლა ხომეინის პოლიტიკური შეხედულებები. – *ტიპოლოგიური ძიებანი,* IV, თბ., 2001, გვ. 113-149.

4. **ქაჯაია ი.** მუთაზილური მოძღვრების ძირითადი დებულებები. – *ჯვანმარდი,* IV, თბ., 1990, გვ. 96-105.

5. ***Ваххабиты и масоны. Тайны Востока и Запада.*** M., 2004.

6. **Дорошенко Е. А.** *Шиитское духовенство в современном Иране.* M., 1985.

7. ***Ислам: основные направления, течения, секты, историческая хронология, праздники.*** Составитель Т. Тожиддинов. M., 1988.

8. **Ал-Кутб, Мухаммад 'Али**. *Основатели четырех Мазхабов*. Москва - Санкт-Петербург, 2005.

9. **Ан-Наубахти**, ал-Хасан ибн Муса, *Шиитские секты*, пер. с араб., исслед. и комментарий С.М. Прозорова. M., Наука, 1973.

10. **Прозоров С. М.** К Вопросу о "Правоверии" в Исламе: Понятие Ахл Ас-Сунна (Сунниты). – *Проблемы Арабской Культуры,* M., 1987, с. 213-218.

11. **Сурдель Д.** Имамитские концепции в начале XI в. в характеристике аш-шайха ал-Муфида. – сб. *Мусульманский мир 950-1150*, с. 207- 220.

12. **аш-Шахрастāни**, Мухаммад ибн 'абд ал-Карим, *Книга о религиях и сектах, Китāб ал-милал ва-н-нихал*, Пер. с араб., введ. и коммент. С.М. Прозорова. M., 1984.

13. ***Шииты, сунниты, дервиши: вечные тайны ислама.*** M., 2005.

14. **Algar H.** *Religion and State in Iran, 1785-1906. The Role of The Ulama in the Qajar Period.* Berkeley/Los Angeles, 1969.

15. **Arjomand S.A.** *The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, political Order and Social Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890* (Chicago /London,1984.

16. **Arjomand S.A.** *The Turban for the Crown. The Islamic Revolution in Iran.*Oxford, 1988.

17. **Bosworth E.** (ed.), *Iran and Islam*. Edinburgh, 1971.

18. **Brunshvig R. and Fahd T. (org.),** *Le Chi'isme imamite*, Colloque de Strasbourg, 6-9.05.1970. Paris, 1971.

19. **Cole J.** *Sacred Space and Holy War. The Politics, Culture and History of Shi'ite Islam*. London-New york, 2002.

20. **Corbin H.** *En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, I-IV. Paris, 1971-72.

21. **Halm H.** *Le chiisme*, Trad. de l'allemand par H. Hougue, Paris, 1995.

22. **Jafri H.M.** *Origins and Early Development of Shi'a Islam*. London/New York, 1979.

23. **Keddie N.R.** *Modern Iran. Roots and Results of Revolution.* New Hawen and London, 2003.

24. **Laoust H.** *Comment definir le sunnisme et le chiisme*. Paris, 1985.

25. **Momen M.** *An Introduction to Shi'i Islam. The History and Doctrine of Twelwer Shi'ism* (New Haven-Londone: Yale University Press, 1985).

26. **Nawas John A.** A Reexamination of Three Current Explanations for al-Mamun's Introduction of the Mihna. – *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 26, No 4 (Nov., 1994), p. 615-629.

27. **Richard Y.** *L'islam Chi'ite, Croyances et idéologies*. Paris, 1991.

28. **Scarcia-Amoretti B**. Religion. – *Cambridge History of Iran*, VI, *The Timurid and the safavid Periods*, Ch. 12, pp. 610-655 (Cambridge University Press, 1986).

29. **Tabataba'i H. M.** *Introduction to Shi'ite Law*. London, 1984.

30. **Thual F.** *Géopolitique du chiisme*. Paris, 1994.

31. **Tritton A.S.** *Islam. Belief and Practices*. London,1966.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

თავი IX

მისტიციზმი და სუფიზმი

მუჰამადის დროიდან მოყოლებული, არაბეთში უკვე იყვნენ ისეთი მორწმუნეები, რომლებიც არ კმაყოფილდებოდნენ მხოლოდ მუჰამადის მითითებების უბრალო დაცვით და სურდათ „უშუალო" კავშირი დაემყარებინათ ღმერთთან. პრაქტიკულად, ისინი მისდევდნენ ქრისტიანი ასკეტების თითქმის ანალოგიურ გზას, თუმცა არ მიიჩნევდნენ აუცილებლად ცელიბატის დაცვას. ისინი ცდილობდნენ გათავისუფლებულიყვნენ ხორციელი და მიწიერი სურვილებისაგან და განეწმინდათ საკუთარი სული ამქვეყნიური, მანკიერად მიჩნეული სიამოვნებებისაგან.

VII-VIII საუკუნეების მანძილზე ამ არაბი ასკეტების რიცხვი მკვეთრად გაიზარდა. ამას, ერთი მხრივ, განაპირობებდა ის, რომ ამგვარი მსოფლმხედველობა კონკურენტუნარიანი გამოდგა დაპყრობილ ტერიტორიებზე და, მეორე მხრივ, „ამქვეყნიური სიამოვნებების" უარყოფის მსგავსი ფორმა უკვე არსებობდა ისლამზე ახლად მოქცეული ხალხების ძველ რელიგიებში.

ღმერთთთან უშუალო კავშირის დამყარების გზების ძიება ზოგიერთ მათგანს უბიძგებდა ამქვეყნიური საქმეებიდან გარიდებისაკენ, სხვები ამჯობინებდნენ ასკეტური ცხოვრების წესის დაცვას საზოგადოების შიგნით. ისინი ძლიერ წინააღმდეგობას აწყდებოდნენ, როდესაც მათი მისტიციზმი და ღმერთთან კავშირის გზების ძიება სცდებოდა ისლამური ორთოდოქსიის საზღვრებს. ეს ადამიანები ნაკლებად იყვნენ დაკავებულნი დოგმატიკითა და მეტაფიზიკით თუ ყურანისა და ჰადისების იურიდიული და ფილოლოგიური ასპექტებით და უპირველეს ყურადღებას აქცევდნენ მათი სიღრმისეული, ფარული მნიშვნელობის ძიებას. ამგვარად წარმოიშვა ახალი „თეოლოგია", რომელიც ორიენტირებული იყო რელიგიური მრწამსისა და ფსიქოლოგიის შეცნობისაკენ და საზრდოობდა ამ პერსპექტივის ჩარჩოებში არსებულად მიჩნეული ისლამური ლიტერატურით.

ალ-ჰასან ალ-ბასრი (გარდ.110/728წ.) და ალ-მუჰასიბი (გარდ. 243/857წ.) ორი მთავარი წარმომადგენელია ამ ფართო მოძრაობისა მეტად განსხვავებული ტენდენციებით, როგორიცაა უმკაცრესი ასკეტიზმი თუ უკიდურესად აბსტრაჰირებული სპეკულატიური განსჯა, რომელიც აერთიანებდა ისლამური საზოგადოების სრულიად სხვადასხვა ფენებს – რიგითი მორწმუნეებიდან დაწყებული, ყველაზე ბრწყინვალე ინტელექტუალებით დამთავრებული. მათი რელიგიურობის ფორმამ შემდგომში სხვადასხვა

სახელები მიიღო, მათ შორის საკმაოდ ორაზროვანიც: „შინაგანი ცოდნა" და „გულის მეცნიერება" და ა.შ.

წინაკლასიკური სუფიზმი. VIII საუკუნის II ნახევრიდან ამ მორწმუნეთა შორის გამოჩდნენ სუფიები (*ṣūფიდა, ṣūფიდუნ*, მხ. რ. *ṣūფი* ან მუთაṣავვიფა, მხ. რ. მუთაṣავვიფ). ეს სახელი მათ იმ მიზეზით მიიღეს, რადგანაც ზოგიერთი ატარებდა უხეში მატყლის (*ṣūფ* – მატყლი) ტანისამოსს, რაც მათ განასხვავებდა სხვათაგან.

ბერის უხეში სამოსელი მჭიდრო კავშირში იყო მონანიების იდეასთან. საუკუნეთა მანძილზე ის ასოცირებული იყო მათთან (მაგ., ქრისტიან ბერებთან), ვინც რელიგიური მიზეზებით აირჩია სიღარიბე. სიღარიბის ცნება გარდაუვლად არ მოითხოვს ღვთისმოსაობას, მაგრამ „ღარიბის" განმსაზღვრელი სიტყვები (არაბ. *ფაკირ*, სპარს. *დარვიშ*) თანდათანობით იქცა იმავდროულად ღვთისმოსავი ადამიანის აღმნიშვნელადაც. ზუსტად უცნობია, კიდევ რა ნიშნებით განსხვავდებოდნენ „სუფიები" სხვა ასკეტებისაგან. ზოგიერთი მათგანი, განმსჭვალული გარკვეული სიძულვილით არსებული წესწყობილებისადმი, მისი აპოლოგეტებისა და თეოლოგების მიმართ, ჩანს, რომ ეჭვქვეშ აყენებდა საზოგადოების არსებული მოწყობის მართლზომიერებას; მეორენი გულგრილობას იჩენდნენ მისი საფუძვლებისა და ფასეულობების მიმართ; სხვებს სწამდათ, რომ მოწოდებულნი იყვნენ მასთან ებრძოლათ; მაგრამ ყველანი ისინი განსაკუთრებულ, სხვა მორწმუნეთაგან განსხვავებულ ცხოვრების წესს მისდევდნენ. უეჭველია, რომ ისინი საკუთარ რელიგიურ გამოცდილებას უფრო მეტი ღირებულების მატარებლად თვლიდნენ, ვიდრე ტრადიციულ პრაქტიკას და მიიჩნევდნენ, რომ ისინი უფრო ახლოს იდგნენ პირვანდელ რელიგიურ იდეალთან, ვიდრე ორთოდოქსი ღვთისმეტყველები.

ზოგიერთი მონაცემი, თუმცა არცთუ ისე მკაფიო, შესაძლებლობას იძლევა, რომ VIII საუკუნით დათარიღდეს მუსიკისა და პოეზიის (*სამა'*) სუფიური პრაქტიკის დასაწყისი. ამგვარი პრაქტიკის მიზანი იყო სულში ღვთაებრივი სიყვარულის ამაღლება და მისი გადასვლა ექსტატიურ მდგომარეობაში, რომლითაც ის ღმერთს უნდა შერწყმოდა.

ყურანის სულისკვეთებიდან გამომდინარე, რომელიც მორწმუნეს მოუწოდებს ახსენოს ღმერთი (*ზიქრ ალლაჰ*) რაც შეიძლება ხშირად, ჯერ კიდევ მუჰამადის ცხოვრებაში დამკვიდრდა შეკრებების მოწყობის ტრადიცია, სადაც განიხილავდნენ რელიგიურ და სამართლებრივ საკითხებს. ეს ტრადიცია მოდიფიცირებული ფორმებით შენარჩუნდა სხვადასხვა რელიგიურ წრეებში. სუფიები, შესაძლოა, VIII საუკუნიდან უკვე იკრიბებოდნენ, რათა ერთობლივად წარმოეთქვათ გარკვეული ფორმულები, განსაკუთრებით მუსლიმური რწმენის დადასტურების პირველი ფრაზა „არ არის ღმერთი, გარდა ალაჰისა". ამგვარ განმეორებას შეიძლებოდა გამოეწვია ექსტატიური მდგომარეობა. სამა' და ზიქრიც შეიძლებოდა

იმავე შეკრების დროს განხორციელებულიყო. უეჭველია, სუფიები პატივისცემას იჩენდნენ რელიგიური კანონის მიმართ, მაგრამ მისი დაცვა მათთვის არ იყო უპირველესი ვალდებულება და ბევრი მათგანი ღმერთთან შერწყმის გზაზე მის გადალახვასაც დასაშვებად მიიჩნევდა.

პირვანდელი სუფიზმის წარმომავლობა საკმაოდ ბუნდოვანია. შესაძლოა, მან განიცადა არაბეთის საზღვრებს გარე რეგიონებში – მესოპოტამიაში, პალესტინაში, ეგვიპტესა და, განსაკუთრებით, ცენტრალურ სირიაში არსებული ასკეტიზმისა და მისტიციზმის ტრადიციების გავლენა. ნებისმიერ შემთხვევაში, 200/815 წლისათვის სუფიზმი უკვე ცნობილი იყო მექაში, იემენსა და ამუდარიის რეგიონში.

კლასიკური სუფიზმი. ბუნებრივია, თეოლოგი სწავლულები სუფიზმს ოფიციალურ დოქტრინასთან შედარებით უმნიშვნელო ყურადღებას აქცევდნენ. თუმცა, უკვე III/IX საუკუნიდან სუფიურმა იდეებმა გამოძახილი პოვა იმ რელიგიურ პირთა წრეშიც, რომლებიც სუფიები არ იყვნენ. „შინაგანი ცოდნის" არსებობის მომხრეებს ისევე ხიბლავდა სუფიზმის მიერ შემოთავაზებული უზენაესი იდეალი, როგორც „ჭაბუკთა საზოგადოებების" (*ფითიან*) კეთილშობილური თვითგანდგომა, იდეალებისადმი ერთგულება და თავდადება. უცნობია, თუ რამ მოახდინა უფრო მეტი გავლენა მათზე: მაწანწალისა და უმეცარის დონეზე დამდაბლების, ადამიანების ჭეშმარიტების გზაზე დაბრუნების სურვილმა თუ მათი უცნაური ცხოვრების წესის ხიბლმა, ანდა მათ მიერ დანერგილი ღმერთის ძიების მეთოდების ეფექტურობის აღმოჩენამ. ნებისმიერ შემთხვევაში, IX საუკუნის მანძილზე, ტერმინი სუფიზმი, რომელიც ამიერიდან ზოგადად ასოცირებული იყო მკაცრი ასკეტიზიმის იდეასთან, გამოიყენებოდა არა მხოლოდ „შინაგანი ცოდნის" ადეპტების რევოლუციური მემარცხენე და საკმაოდ დისკრედიტირებული ფრთის აღსანიშნავად, არამედ ასევე მათი ცენტრის, დაბოლოს, მთლიანად მიმდინარეობის სახელადაც. სუფიზმი, დასაწყისში მარგინალური ფენომენი, უკვე სახელწოდებას აძლევს რელიგიური ასკეტიზმის მოძრაობასა და „შინაგან ცოდნას", მაგრამ ისიც, თავის მხრივ, შთანთქმულია ამ მოძრაობის მიერ.

ჰიჯრის III-IV საუკუნეების მანძილზე, „შინაგანი ცოდნის" დიდი მოძღვრები, რომლებსაც ჩვენს დროში ზოგადად სუფიებს უწოდებენ, აბუ სა'იდ ალ-ხარრაზი, აჰმად ბ. 'ატა' და ალ-ჯუნაიდი მესოპოტამიაში, აბუ იაზიდ ალ-ბისტამი, აბუ ჰაფს ან-ნიშაბური და აბუ ბაქრ ალ-ვასიტი ირანში და სხვა მრავალი, ჯერ კიდევ იხრებოდნენ რელიგიური და ექსტატიური ძიების საბაზისო პრობლემების ტექნიკის კვლევისაკენ. თუმცა საბოლოოდ სწორედ მათი ძალისხმევით დასრულდა კლასიკური სუფიზმის შემუშავება – ისლამური მისტიციზმისა, რომელმაც შემდგომ გააგრძელა სხვადასხვა ვარიანტების შემუშავება, მაგრამ ერთობლიო-

ბაში მან ჰომოგენური სახე მიიღო. აღიარებული ავტორიტეტები ცდილობდნენ მოეცილებინათ მისთვის ყველაზე რადიკალიზებული განშტოებები; ისინი განასხვავებდნენ მისაღებს დასაგმობისაგან; გამოაცალკევებდნენ ღირსებებს და ემოციებს; სულიერ ფუნქციებს ანიჭებდნენ კონკრეტულ ორგანოებს (გონება, გული და ა.შ.); განსაზღვრავდნენ შინაგანი პროგრესიის ეტაპებს; აყალიბებდნენ ეთიკური და ეპისტემოლოგიური პრინციპების სისტემას; უკანონებდნენ დაშვებულ საზღვრებს „სულიერ თავგადასავალს"; მოკლედ, ისინი ავითარებდნენ კომპლექსურ მორალურ ფსიქოლოგიას, რომლის მიზანიც იყო არა ადამიანის ცოდნის გაღრმავება, არამედ მისი სულის გაძღოლა განწმენდის გზაზე. ყველგან და ყოველთვის, სხვადასხვა ფორმებით, ჩანდა მონოთეიზმის (*თავჰ̄ედ*) საფუძველი, ღმერთის ერთიანობის მტკიცება, რომლის ერთიანი ნება შესაძლებელს ხდიდა ყოველივეს და დასაშვებს. ადამიანი მხოლოდ აჩრდილია და ღმერთისგან დამოუკიდებლად არ არსებობს არაფერი, გარდა მის მიერ შექმნილი და მისი ხელმძღვანელობით მოქმედისა. ამ მოძღვრების მიზანი იყო ეჩვენებინა, რომ აზრს მოკლებული იყო ადამიანის მხრიდან წინააღმდეგობა გაეწია ღმერთის ნებისათვის. განწმენდის გზაზე დამდგარ მისტიკოსს აქვს რწმენა, რომ ღმერთი ერთდროულად ის მიზანია, რომლისკენაც იღვწის და ის ძალაა, რომელიც წინ უბიძგებს.

ღმერთის, როგორც ერთადერთი შემოქმედისა და მოქმედის დოქტრინის გათავისებით, კლასიკური სუფიზმი შეუერთდა იბნ კუთაიბას (გარდ. 276/889წ.) ტრადიციონალიზმს და ხელი შეუწყო ალ-აშ'არ̄ის (გარდ. 232/935წ.) მიერ წამოწყებული ორთოდოქსიის რეგენერაციის ძალისხმევას. ამ უკანასკნელის თანამედროვე სუფი აბუ̄ ბაქრ ალ-ვა̄სიტ̣ი̄მ იმდენად წინ წამოსწია მონიზმი, რომ დაგმო ვედრების ლოცვები, როგორც ღმერთის ნების მორჩილების მითითების საწინააღმდეგო.

მისტიციზმი განსხვავდება ორთოდოქსიისაგან იმ თვალსაზრისით, რომ ის მხარს უჭერს „განწმენდის" ხელშემწყობ პრაქტიკებს და ამ მიზნისათვის ცდილობს სულიერი ძალების მობილიზებას, ადამიანის „მეს" და ფსევდოსუბიექტის გაქრობას. ფილოსოფოსები იწონებენ განწმენდის ამ ძალისხმევას, მაგრამ უარყოფენ იმ კუთხით, რომ სუფიზმი მას არ მისდევს სპეკულატიური გაღრმავების თვალსაზრისით, რაც მან უნდა გამოიწვიოს და განსაკუთრებით, რადგან ის წირავს „მეს" განადგურებისათვის.

სწორედ ამ ზოგიერთი მიზეზით განსაზღვრა ანდალუსიელმა სწავლულმა ლისან ად-დ̄ინ ბ. ალ-ხატ̣ი̄ბმა (გარდ. 777/1375წ.) კლასიკური სუფიზმი, როგორც „მორალური ქცევის მისტიციზმი" (*ათ-თაჲ̣ავვუფ ალ-ხულუკ̣ი̄*).

ანთოლოგიები და გადმოცემები. გამოჩენილმა სუფმა მოღვაწემ – ალ-ჰ̣ალლა̄ჯმა პირველმა იქადაგა საჯაროდ სუფიური იდეები. მისმა

მოღვაწეობამ საბოლოოდ გამიჯნა სუფიზმის „ზომიერი" და „უკიდურესი" (რომელსაც თვითონ ეკუთვნოდა) ფრთები. მისი შეხედულებები აისახა ლექსებში (რომელთა ავტორიც ყოველთვის ის არ იყო), რომლებშიც გამოიყენა შეუმეცნებელი სიყვარულის ტერმინოლოგია. დიდი სიფრთხილეა საჭირო მათგან ალ-ჰალლაჯის თეოლოგიის ელემენტების ამოლების მცდელობისას. ის სიკვდილით დასაჯეს ბაღდადში 310/922 წელს. მისი სიკვდილით დასჯა, რომლის სამიზნეც სუფიზმი, როგორც ასეთი, არ ყოფილა და ზოგადად ზიანიც არ მიუყენებინა მისთვის, მიუთითებს მისტიციზმის რეგლამენტაციის და მისტიციზმისათვის გარკვეული ნორმების თავსმოხვევის ტენდენციის არსებობაზე. სწორედ ამიტომ, X-XI საუკუნეებში დღის სინათლე იხილა მრავალმა სუფიურმა ანთოლოგიამ, რომლებშიც შეკრებილია წინამორბედი კლასიკოსების „შინაგანი ცოდნის" რეკომენდებული ტექსტები, გადმოცემული ზეპირი ტრადიციით, ისე როგორც დასაგმობი ტექსტები. მნიშვნელოვანი ის ფაქტი, რომ ალ-ჰალლაჯი იშვიათად მოიხსენიება ამ კრებულებში. ამაზე იზრუნა მისმა ერთ-ერთმა მოწინააღმდეგემ ალ-კულდიმ (გარდ. 349/959წ.), რადგანაც დაადგინა, რომ ალ-ჰალლაჯის სულიერი გენეალოგია მოციქულამდე მიდიოდა. მალე დამკვირდა პრაქტიკა, რომელიც ტრადიციულად იქცა მომდევნო თაობების სუფიებისათვის – გამოეტოვებინათ ალ-ჰალლაჯის სახელი და მის ადგილზე მოეთავსებინათ ალ-ჯუნაიდი, როგორც მისი მისტიკური მამა.

ალ-ჰალაჯი [*აბუ ლ-მუღის ალ-ჰუსაინ ბ. მანსური ალ-ჰალლაჯ*] (დაახლ. 858-922) წარმოშობით იყო სამხრეთ ირანიდან. მეტსახელი მიიღო მამისგან, პროფესიით ბამბის მპენტავისაგან (ჰალლაჯ). იგი ბევრს მოგზაურობდა და სწავლობდა თავისი დროის გამოჩენილ სუფიებთან; ეწეოდა უკიდურესად ასკეტურ ცხოვრებას. ბაღდადში იგი რეგულარულად ქადაგებდა ვაჭრების, ხელოსნებისა და ქალაქის ღარიბების წინაშე. მიმდევრები მასში ხედავდნენ მესიას (მაჰდის), თავისი ეპოქის „სრულყოფილ" წმინდანს (*კუტბ*). მისი მოღვაწეობა ხელისუფლებისათვის მასობრივი არეულობების საფრთხეს ქმნიდა. 908 წ., დევნის გამო, იგი იძულებული გახდა გაქცეულიყო ქ. სუსში. მაგრამ სამი წლის შემდეგ ალ-ჰალაჯი დაატყვევეს კარმატული იდეების პროპაგანდის ბრალდებით და გადმოიყვანეს ბაღდადის სატუსაღოში. სწორედ ციხეში დაწერა მან თავისი ერთადერთი პროზაული ტრაქტატი „*ქითაბ ატ-ტავასინ*". 922 წ., სასტიკი წამების შემდეგ, იგი სიკვდილით დასაჯეს.

ალ-ჰალლაჯის პოეზიასა და ექსტატიურ გამონათქვამებში თანამედროვენი ხედავდნენ ისლამის მიერ დაგმობილ იდეებს „გარდა-

სახვის" (*ჰულლ*) და ღმერთთან „გაერთიანების" (*ითთიჰად*) შესახებ. თუმცა, მის შეხედულებათა საერთო კონტექსტიდან გამომდინარე, შესაძლებელია გაკეთდეს დასკვნა, რომ იგი გულისხმობდა არა ღვთაებრივი და ადამიანური ბუნების სუბსტანციურ გაერთიანებას, არამედ „სიყვარულით" შერწმას: ღმერთი ან მისი სული „გარდმოისახება" მისტიკოსის სულში და მაშინ მისი სიტყვები და ქცევა ღვთიური ნების გამომხატველი „ღვთაებრიობის" ნიშნის მატარებელი ხდება.

სულიერ ძიებათა პროცესში ალ-ჰალლაჯი მივიდა დასკვნამდე, რომ ღმერთისადმი „ჭეშმარიტი სიყვარული" ადამიანისგან მოითხოვს თვითგვემას, საკუთარი „მე"-ს მსხვერპლად გაღებას, რათა მისტიკოსს და ღმერთს შორის გაქრეს უკანასკნელი ზღუდე. ამ მიზეზით იგი ქადაგებდა უკიდურეს ასკეტიზმსა და თვითგვემას.

ალ-ჰალლაჯის იდეებმა განსაკუთრებული გავლენა მოახდინა იბნ ალ-ʿარაბის, შიჰაბ ად-დინ ას-სუჰრავარდის, ჯალალ ად-დინ რუმის და სხვათა შემოქმედებაზე.

იმავე ეპოქაში ახალმოქცეულების სწავლებაში შეტანილ იქნა კიდევ უფრო მკაცრად რეგლამენტირებული მეთოდები, რომელთაც ორმაგი მიზანი ჰქონდათ: მიეცათ უფრო სოლიდური განათლება მომავალი სუფიებისათვის და უფრო ეფექტურად დაეცვათ ისინი შეცდომებისაგან. მანამდე სიახლე საკმაოდ თავისუფლად შეიძლებოდა თეორიულად გართლებულიყო მოძღვრის მიერ. ამიერიდან ჭეშმარიტება მოძღვრის მკაცრი მეთვალყურეობის ქვეშ კოლეგიას უნდა გადაეწყვიტა. არ უნდა დაეფარათ არანაირი გაფიქრებაც „ცნობიერების ამ მმართველისათვის" (არაბ. *შაიხ*, სპ. *ფირ*) და მას მთლიანად დამორჩილებოდნენ სწავლა-განათლების დასრულებამდე.

პოსტკლასიკური სუფიზმი. XI საუკუნის მიწურულიდან სუფიზმის დომინირებადი თვისება ხდება ვიზიონერული და ოკულტური გამოცდილების და ეზოტერიკული დოქტრინების გაზრდილი მნიშვნელობა. ამ მხრივ, განსაკუთრებულია მუჰამმად ალ-ღაზალის (გარდ. 505/1111წ.) ღვაწლი, რომელიც მისტიკურ პერცეფციებს მიიჩნევდა პროფეტოლოგიის (სამოციქულო მეცნიერების) შესაძლებლობის დემონსტრირებად და რეალობად, შესაბამისად, ისლამური რელიგიის ჭეშმარიტების დამადასტურებელ საბუთად. სხვა სიტყვებით, მისტიციზმის „მცირე ტრადიცია" ახდენდა რელიგიის „დიდი ტრადიციის" ჭეშმარიტების დადასტურებას. ხაზგასასმელია, რომ კლასიკური სუფიზმი გადაჭარბებულ მნიშვნელობას არ ანიჭებს ვიზიონერულ გამოცდილებას, რომელიც უკანა პლანზეა გადაწეული და ზოგჯერ უარყოფილიც კი.

ალ-ღაზალი [*აბუ ჰამიდ მუჰამმად ბ. მუჰამმად ატ-ტუსი ალ-ღაზალი*] – გამოჩენილი ღვთისმეტყველი, სამართლისმცოდნე-შაფიიტი, ფილოსოფოსი და მისტიკოსი. მას განსაკუთრებული ღვაწლი მიუძღვის აშარიტული ქალამის განვითარებაში. ხშირად მიიჩნევა ისლამური „ალორძინების" მთავარ ფიგურად. დაიბადა და გარდაიცვალა ქ. ტუსში (ხორასანი). ნიშაბურში სწავლობდა გამოჩენილ აშარიტ ღვთისმეტყველთან ალ-ჯუვაინისთან. 1091 წ., სელჩუკთა ვაზირის ნიზამ ალ-მულქის მოწვევით, დაიწყო ლექციების კითხვა ბაღდადის ნიზამიას მადრასაში და უდიდესი პოპულარობა მოიხვეჭა. 1095 წ. დატოვა ბაღდადი. ცხოვრობდა დამასკოში, შემოიარა ისლამის წმინდა ქალაქები მექა, მედინა, იერუსალიმი, ხებრონი. 1106 წლიდან ასწავლიდა ნიშაბურის ნიზამიას მადრასაში.

ალ-ღაზალის თხზულებათა უმრავლესობა პოლემიკური ხასიათისაა. რამდენიმე მათგანი მიმართულია ისმაილიტთა წინააღმდეგ. რიგ ნაწარმოებებში იგი ეპაექრება არისტოტელიზმის მიმდევარ მუსლიმ ფილოსოფოსებს (ალ-ფარაბის, იბნ სინას და სხვ.) სამყაროს მარადიულობის, მიზეზობრიობის თეორიისა და ა.შ. შესახებ. ამასთანავე, ალ-ღაზალი ხელს უწყობდა ფილოსოფოსთა იდეების გავრცელებას. განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა „უტყუარ მონაცემებზე" დაყრდნობით ჭეშმარიტების ამოცნობის ფილოსოფიურ მეთოდს. სუფიზმის პრაქტიკულ ღირსებად ალ-ღაზალი მიიჩნევდა ამ მოძღვრების გეზს ზნეობრივი სრულყოფისაკენ, მაგრამ უარყოფდა სუფიურ თვალსაზრისს ღმერთთან ონტოლოგიური შერწყმის შესახებ, აღიარებდა „შერწყმას" მხოლოდ ღვთაების შეცნობის სიმბოლოდ უმაღლესი შემეცნებითი ძალის – ინტელექტუალური ინტუიციის მიერ.

თავის მთავარ თხზულებაში *იჰია' 'ულუმ ად-დინ* [„რელიგიურ მეცნიერებათა აღორძინება"] ალ-ღაზალიმ ჩამოაყალიბა რელიგიურ-ფილოსოფიური და ეთიკური დოქტრინა, რომელშიც სუნიტური ტრადიციონალიზმის დოგმატები გააერთიანა სუფიურ იდეალებთან (მაგ., შარიათის ნორმებს დაუმატა სუფიური რიტუალები). ადამიანის ნების თავისუფლებისა და ღვთაებრივი წინასწარ განსაზღვრულობის საკითხის განხილვისას ალ-ღაზალიმ ჩამოაყალიბა „მიკუთვნების" (*ქასბა*) კონცეფცია, რომლის თანახმადაც ადამიანს შეუძლია არჩევანი გააკეთოს ალაჰის მიერ მისთვის შეთავაზებულ კარგ და ცუდ ქმედებებს შორის და ამ მიზეზით, მიუხედავად მისი ქმედებების წინასწარ განსაზღვრულობისა, იგი პასუხისმგებელია მათზე.

ალ-ღაზალის შემოქმედებამ დიდი გავლენა მოახდინა მუსლიმურ აზროვნებასა და ევროპული ფილოსოფიის განვითარებაზე. ისლამის ისტორიაში იგი ერთ-ერთი პირველი იწოდა „ისლამის საბუთად" (*ჰუჯჯათ ალ-ისლამ*).

ადამიანში ღვთაებრივი სხივის არსებობის თეორია ეპიზოდურად ჩანს პოსტკლასიკური პერიოდის მანძილზე. ის უეჭველად მომდინარეობს ფილოსოფიის ზეგავლენიდან, შესაძლოა შიიტური მრწამსისაგან, რომელიც ნაწილობრივ ეყრდნობა გნოსტიციზმს. მისტიკა ამდენად წარმოადგენს სინათლის სწრაფვას, გათავისუფლდეს და დაუბრუნდეს თავის პირველწყაროს.

ეს „გათავისუფლება" ხშირად თავსდება არაყურანული ფილოსოფიური აზროვნების კონტექსტში. მისი ამოსავალი თეზისის მიხედვით, სამყარო ღმერთის ემანაციაა, რომელიც სხვადასხვა ხარისხით ხორციელდება არაორგანული მატერიის დონემდე. მაგრამ ეს ხდება ღმერთთან შეერთების ინვერსიული გზით. ეს გზა კი არ ემთხვევა იმას, რომელიც სამყარომ გაიარა თავისი არსებობის დასაწყისიდან, ვინაიდან ადამიანს სამყაროში უკავია ყველაზე დაბალი და ღმერთისაგან ყველაზე დაშორებული ადგილი, მაგრამ ეს ადგილი ასიმეტრიულია, ცისკენ მიმართული ყლორტია. ამგვარია ამოსავალი ადგილი „სრულყოფილი ადამიანის" მდგომარეობისაკენ პროგრესული ამაღლებისათვის.

იაჰდ ას-სუჰრავარდ*ī*სათვის (გარდ. 587/1191 ღმერთი წარმოადგენს აბსოლუტურ სინათლეს, არასულიერნი – წყვდიადს. სწორედ ამ ორ უკიდურეს წერტილს შორის არსებობს ყოველივე; ამ ამაღლებად კოსმოგონიურ დასხივებას ერთადერთი წყაროდან ემატება მეორეული დასხივება, „გასხივოსნება" (*იშრაკ*), რომლის წყალობითაც არსებული ნათების სხვადასხვა დონეები მრავალჯერადი პროცესების საშუალებით, სპირიტუალურად გადადის ერთიდან მეორეზე ზევიდან ქვევით. სწორედ ეს დამატებითი დასხივება აძლევს საშუალებას ადამიანში არსებულ სინათლეს, გაუჩნდეს სურვილი და ძალა, წინააღმდეგობა გაუწიოს ამქვეყნიურ მიზიდულობას და გარდაცვალების შემდეგ უფრო ქვევით დაიწიოს, მაგალითად, განსხეულდეს ცხოველში, რომლიდანაც თავდაღწევის საშუალება მას აღარ ექნება.

ას-სუჰრავარდ*ī* [*შიჰაბ ად-დ*ī*ნ იაჰდ*ā *ბ. ჰაბაშ ას-სუჰრავარდ*ī] – ფილოსოფოსი-მისტიკოსი, რომელმაც შექმნა „აღმოსავლური გასხივოსნების" (*ალ-იშრაკ*) მოძღვრება. აქედანაა მისი საპატიო ტიტული *შაიხ ალ-იშრაკ*. დაიბადა ქ. სუჰრავარდში, ირანის ჩრდ.-დასავლეთით. ფილოსოფიასა და ფიკჰს სწავლობდა ქ. მარაღაში, ცხოვრობდა ისფაჰანშიც, სადაც გაეცნო იბნ სინას და მისი მიმდევრების შემოქმედებას. აქვე სპარსულ ენაზე დაწერა პირველი ტრაქტატი *„ბუსთან ალ-კულუბ"*. იგი ბევრს მოგზაურობდა. ჰალაბში დაუახლოვდა აიუბიან გამგებელს, ს*ა*ლაჰ ად-დ*ī*ნის ვაჟს ალ-მალიქ აზ-ზ*ā*ჰირს, რის გამოც ადგილობრივ ფაკიჰებში მრავალი მტერი და მოშურნე გამოუჩნდა. ისინი ბრალს დებდნენ ას-სუჰრავარდის თავისუფალ აზროვნებასა და

პროშიიტურ პროპაგანდაში. მათი წაქეზებით სალაჰ ად-დინმა შვილს უბრძანა სიკვდილით დაესაჯა ის. აჳ-ჳაჰირი იძულებული იყო შეესრულებინა მამის ბრძანება და ას-სუჰრავარდ̄ ჰალაბის ციხეში მოაკვლევინა. სხვა ვერსიით, მან უარი განაცხადა სატუსაღოში საჭმელზე და შიმშილით მოკვდა. ამის შემდეგ მოწინააღმდეგეებმა მას უწოდეს „მოკლული" (*ალ-მაკთ̄ულ*), მიმდევრებმა კი – „რწმენისათვის წამებული" (*აშ-შაჰ̄დ*).

ას-სუჰრავარდ̄ის მოძღვრებაზე ძლიერი გავლენა მოახდინა ზოროასტრიზმმა. იგი ფართოდ იყენებდა მის სიმბოლიკასა და ანგელოლოგიას, სესხულობდა ავესტას მხატვრულ სახეებს; თავს მიიჩნევდა „ღვთაებრივი ლოგოსის" (*ქალიმა*) მცველთა სულიერ მემკვიდრედ; მათ რიგში უპირველესად გამოყოფდა „ბრძენთა წინაპარ" ჰერმესს, რომელმაც დასაბამი დაუდო „სიბრძნის" ორ განშტოებას – „ალმოსავლურს" და „დასავლურს"; „ალმოსავლური სიბრძნის" მატარებლებად ის პირველ რიგში მიიჩნევდა ავესტას გმირებს — გაიომართას, ფერიდუნს, ქეი ხუსრაუს, აგრეთვე ზარატუსტრას; ისლამში მათი საქმის გამგრძელებლად თვლიდა სუფიებს – მისტიკური ექსტაზის მქადაგებლებს: ალ-ბის̣ტ̄ამ̄ის (გარდ. 874 წ.), ალ-ჰ̣ალლ̄აჯ̧ს (მოკლეს 922 წ.) და ალ-ხარაკ̄ან̄ის (გარდ. 1033-34 წ.). „დასავლურ" ან „ბერძნულ" განშტოებას წარმოადგენდნენ ასკლეპიოსი, ემპედოკლე, პითაგორა, პლატონი და მუსლიმი მისტიკოსები ზუ-ლ-ნ̄უნ ალ-მის̣რ̄ი (გარდ. 860-61 წ.) და საჰლ ათ-თუსთარ̄ი (გარდ. 869 წ.).

ას-სუჰრავარდ̄ი მიიჩნევდა, რომ თავის მოძღვრებაში მან გააერთიანა „დასავლური" და „ალმოსავლური" სიბრძნე. იბნ სინასთან და რაციონალური შემეცნების სხვა მომხრებთან პოლემიკის დროს იგი იცავდა მისტიკური ინტუიციის (*ზავკ*) და ღვთაებრივი გამოცხადების (*ქაშფ*) უპირატესობას. იმავდროულად არ უარყოფდა ფილოსოფიურ მეცნიერებათა მნიშვნელობასაც, რომლებსაც მიიჩნევდა აუცილებელ საფეხურად „ალმოსავლური გასხივოსნების" გზაზე.

ას-სუჰრავარდ̄ის შემოქმედება ნათელი მაგალითია მისი ეპოქისათვის დამახასიათებელი რელიგიური სინკრეტიზმისა. ამ სინკრეტიზმის საფუძველი კი იყო რწმენა იმისა, რომ სამყაროში ყოველთვის არსებობდა უზენაესი სიბრძნე – ერთიანი ყველა ხალხისა და რელიგიისათვის. ამ ზეგარდმოვლენილი სიბრძნით დაჯილდოებულნი იყვნენ „რჩეული ხელდასხმულნი".

ას-სუჰრავარდ̄ის 20-მდე თხზულებიდან, რომლებიც დაწერილია სპარსულ და არაბულ ენებზე, უნდა გამოიყოს მისი „საპროგრამო" თხზულება *ჰ̣იქმათ ალ-იშრ̄აკ* [„ილუმინაციის ფილოსოფია"], რომლის მრავალრიცხოვანი კომენტარები არსებობს.

იბნ ალ-'არაბი (გარდ. 638/1240წ.) სინათლის ამ მონიზმს უმატებს ევზისტენციალურ მონიზმს, რომელშიც ნებისმიერი ფენომენი მხოლოდ არსის მანიფესტაციაა, რომელიც ერთადერთია ღმერთთან ერთად. ამ ორ სისტემაში მისტიციზმი თავსდება აბსტრაქტულ ცოდნასა და ამ ერთიანი არსის პერცეფციის გამოცდილებას შორის, რომელიც ან სინათლეა, ან არსებაა.

მომდევნო საუკუნეების მანძილზე იბნ ალ-'არაბის მოძღვრებამ უფრო მეტი გავლენა მოახდინა, ვიდრე ას-სუჰრავარდისამ. ის გავრცელდა ისლამური სამყაროს ყველაზე დაშორებულ ადგილებამდე და იწვევდა ცხარე პოლემიკას ინდონეზიაშიც კი XI/XVII საუკუნის შემდეგაც.

თუ კლასიკურ პერიოდში სუფიზმი რჩებოდა მარგინალურ ფენომენად, რომელსაც არამისტიკური ლიტერატურა იშვიათად თუ ახსენებდა, პოსტკლასიკურ პერიოდში ის იჭრება როგორც ხალხის, ისე მმართველების წრეში, ადგილს იკავებს ოფიციალური რელიგიის გვერდით, რომლიდანაც სესხულობს ზოგიერთ ატრიბუტს. მრავალი სუფი შაიხი მმართველებთან კავშირშია, ოდებს უძღვნის მათ და დიდძალი ქონების პატრონია. სიმდიდრის ფლობის ზნეობრივი გამართლების საკითხი მეორე პლანზე გადადის, როგორც შეფერებელი საზრუნავი მათთვის, ვინც ყველაფერ ამაზე მაღლა დგას. ის, რაც ანგარიშგასაწევია, მორალური ქცევაა.

მნიშვნელოვანია, რომ VII/XIII საუკუნიდან დიდ მასშტაბს იღებს, თუ კულტი არა, შაიხების თაყვანისცემა მაინც. სულ უფრო ხშირად აღიარებენ მათ პრეტენზიას, ჩათვლილიყვნენ ღვთაებრივი სიბრძნის მატარებლებად და გამავრცელებლებად. ტრანსფორმაცია, რომელიც განიცადა სუფიზმმა, წააგავს მოციქულის მისიის სახეცვლილებას მექისა და მედინის პერიოდებს შორის.

ადრე, IV-X საუკუნეში, სუფიებს ახასიათებდათ ჩვეულება, შეკრებილიყვნენ საკუთარი მოძღვრის სახლში ან მეჩეთებში, რათა განეხორციელებინათ სულიერი წვრთნები და მიეღოთ ცოდნა მოძღვრისაგან. შემდგომში კი მათ უკვე სპეციალური ადგილები ჰქონდათ შეკრებებისათვის, სადაც ხშირად სახლობდნენ მოძრაობის წევრები თუ მგზავრები. აქ მათ სარჩო-საბადებელს უწილადებდნენ, ვინაიდან სუფიები დიდ ყურადღებას აქცევდნენ ოფიციალური მუსლიმობისაგან ხშირად დავიწყებულ ქველმოქმედებას.

ეს „მონასტრები" ხშირად ეკუთვნოდა შაიხს ან მის ოჯახს, ზოგჯერ – მდიდარ შემომწირველებს, VI/XII საუკუნიდან დაწყებული კი ხშირად სუვერენს ან მის ღვთისმოსავ მეუღლეს. შენახვის და პერსონალის ხარჯები ძირითადად იფარებოდა კუთვნილი სამფლობელოებიდან, სოფლებიდან ან რეგულარული შემოწირულობებით. მაგალითად, 656/1258 წლისათვის მოსულში 27 მონასტერი იყო და XVIII საუკუნის II ნახევრისათვის ჯერ კიდევ 10 იყო დარჩენილი.

ხშირად შაიხსა და მის მემკვიდრეებს კრძალავდნენ მონასტერში. მაგრამ ზოგჯერ მონასტერს აგებდნენ უკვე არსებულ საფლავთან, ან ის არსდებოდა არასუფის მიერ საკუთარი აკლდამის დასაცავად. ნებისმიერ შემთხვევაში, სუფიები ხშირად იყვნენ მცხოვრებლები იმ ნეკროპოლისა, რომლის მოსახილვადაც დადიოდნენ მორწმუნეები, რათა მიეღოთ წმინდა ადგილისათვის მიწერილი დალოცვა. მმართველები საკუთარი პრესტიჟის ასამაღლებლად გასცემდნენ შემოწირულობებს და აღადგენდნენ ნანგრევებს.

მეჩეთთა უმრავლესობის მსგავსად, მონასტერი და საფლავი ზოგჯერ ცვლიდა წინაისლამურ წმინდა ადგილს და იქ თაყვანისცემული სუფიები ითვლებოდნენ ძველი წარმართული ღვთაებების მემკვიდრეებად. მუსლიმური რწმენის თანახმად, წმინდანთა კულტი ეფუძნება რწმენას, რომ გარდაცვლილს, რომელიც ღმერთის მეგობარია, შეუძლია ეფექტური დახმარება გაუწიოს მათ, ვისაც ესაჭიროება ზებუნებრივი დახმარება.

საძმოები. „გზები" (*ტარᾱ'იკ*, მხ. რ. *ტარῑკა*) ფორმირებას იწყებს კლასიკური პერიოდიდან იმ კონტექსტში, რომ ზოგიერთი სუფი ამჯობინებდა დამორჩილებოდა ამა თუ იმ შაიხის მოძღვრებას და მაგალითს. ტარიკა განსხვავდებოდა ტაიფასგან (*ტᾱ'იფა*, მრ. რ. *ტავᾱ'იფ*), მოწაფეთა ჯგუფისაგან, რომლებიც ცხოვრობდნენ მოძღვართან, მაგრამ ეს ორი ტერმინი ამჟღავნებდა ურთიერთშერწყმის ტენდენციას და შეიძლებოდა გამოყენებულიყო მთლიანად სუფიზმის, მოგვიანებით კი სხვადასხვა სუფიური ორდენებისა თუ საძმოების აღსანიშნავად. არ შეიძლება საძმოების, როგორც ასეთების, შესახებ ლაპარაკი, სანამ ეს ჯგუფები ამგვარად არ აღიქვამდნენ საკუთარ თავს და იღებდნენ მწყალობლის ან დამაარსებლის სახელს. ჯულაბი, რომელიც V/XI საუკუნეში სპარსულად პირველი სუფიური კრებულის შემდგენელი იყო, იცნობს მხოლოდ „გზებს" და არა საძმოებს. მისი თანამედროვე ანსარი (გარდ. 482/1089 წ. ჰერათის მახლობლად, დღევანდელ ავღანეთში) იხსენიებს ჩიჩიანებს – ჩიჩიდან გამოსული პირის მოწაფეებს ან ჩიჩის მცხოვრებთ, რომლებსაც ჩამოყალიბებული ჰქონდათ ორგანიზებული ჯგუფი.

> თორმეტ უმთავრეს სუფიურ საძმოდ ითვლება: კᾱდირიჲჲა, შᾱზილიჲჲა, რიფᾱ'იჲჲა, სუჰრავარდიჲჲა, 'ᾱსᾱვიჲჲა, ნაკშბანდიჲჲა, ჩიშთიჲჲა, ქუბრავიჲჲა, მავლავიჲჲა, ბადავიჲჲა, ბექთᾱშიჲჲა და ხალვათიჲჲა.

არის სუფიების ძველი ასოციაციების არსებობის დამადასტურებელი სხვა მაგალითებიც. ირანის სამხრეთში ღარიბებზე ზრუნვის გამო აბუ ესჰაყ-ე ქაზარუნიმ (გარდ. 426/1035) და მისმა მიმდევრებმა ააგეს თავ-

შესაფრები, რაც მინიმალური ორგანიზების არსებობას მაინც მოითხოვდა. მისი სიკვდილის შემდეგ მისმა მოწაფეებმა ქაზარუნის სახელი გამოიყენეს საკუთარი საძმოს აღსანიშნავად.

ამგვარი შემთხვევები გვხვდება VII/XIII საუკუნიდან, შესაძლოა, VI/XII საუკუნის მიწურულიდანაც. VII/XIII საუკუნიდან არსებობდა რიფაიიას (*რიფა'იყა*) საძმო, რომლის სახელიც უკავშირდება აჰმად არ-რიფა'ის (გარდ. 578/1182წ.) ბიძას, რომელმაც ცოდნა გადასცა თავის ძმიშვილს. ასოციაციას შემდგომ სათავეში ედგნენ მისი პირდაპირი შთამომავლები, რომელთა საგვარეულო სახლი მდებარეობდა უმ 'აბიდაში, მესოპოტამიაში.

განათლების დასრულების შემდეგ შაიხები იღებდნენ „მემკვიდრეების" (*ხულაფა'*, მხ. რ. ხალīფა) ან „დელეგირებულების" (*ნუვვაბ, ნა'იბ*) სახელს და ხშირად ახორციელებდნენ ფილიალების მართვას, სადაც ხდებოდა ახალი მიმდევრების რეკრუტირება. ხალიფად გახდომამდე ახალმოქცეულს უნდა გაევლო ორი შუალედური გრადაცია, თითოეული მათგანის გავლა დადასტურებული უნდა ყოფილიყო უმმ 'აბიდას საგვარეულო სახლის, ცენტრის მიერ. მიღებული კანდიდატი დამაარსებლისადმი ერთგულების ფიცს დებდა.

VII/XIII საუკუნიდან დაწყებული, მავლავიიას, ანუ მევლევის სახლის მეთაურები, განსაკუთრებით ანატოლიაში, ქმნიდნენ ანალოგიურ წესებს და ოჯახის, რომლის რეზიდენციაც კონიაში იყო, მორჩილების ქვეშ აქცევდნენ მიმდევრებს.

თუმცა მრავალი საძმო, რომლებიც აღიარებდნენ დამაარსებელსა თუ მწყალობელს, საკმაოდ ავტონომიურნი ხდებოდნენ და ხშირად იღებდნენ დამატებით სახელებს. ამ საძმოებში მიღებული განათლება არ იყო უცვლელი და არასაკამათო. მაგალითად, ერთი და იმავე საძმოებში იყვნენ იბნ ალ-არაბის მომხრეებიცა და მოწინააღმდეგეებიც. ამასთან, დოქტრინულ ტრანსგრესიას შეეძლო გამოეწვია სუფიების საძმოებთან კავშირის დარღვევა. როდესაც X ს-ის დასაწყისში/XV ს-ის მიწურულს არდებილიას (სეფიანების) საგვარეულო სახლი იმამიტურ შიიზმზე მოიქცა, მრავალ ადეპტს სხვა ქვეყნებში აღარ შეეძლო გაეზიარებინა ეს მოვლენა და დიასპორის ფილიალები ამიერიდან იქცა დამოუკიდებელ განშტოებებად და ახალ მიმდინარეობებად, რომელთა ისტორიული და სპირიტუალური დამაკავშირებელი მხოლოდ არდებილიდან წარმომავლობა იყო. დაშორებას, სუბორდინაციის მოსპობას და დაპირისპირებას ხალიფასთან შეეძლო გამოეწვია ამ სულიერი კავშირის გაწყვეტა.

საჭიროა მკვეთრი განსხვავების ხაზგასმა საძმოებსა და შაიხის შთამომავლებს შორის. ეს უკანასკნელნი ხშირად აყალიბებდნენ არისტოკრატიულ ხაზს, რომლის წევრებიც ზოგჯერ ეკუთვნოდნენ საძმოებს და ზოგჯერ – არა; ისინი გაფანტულნი იყვნენ სხვადასხვა საძმოში, ანდა, თავის მხრივ, ხდებოდნენ ახალი საძმოებისა და ახალი ფილიალების

დამაარსებლები. ჩრდ. აფრიკაში ისინი ქმნიდნენ მარაბუტების (არაბ. *მურაბიტ* – „განდეგილი" ან „წმინდანი") საგვარეულოებსა და ტომებს.

ქალთა ორდენები არ არსებობდა, მაგრამ ზოგიერთი მონასტერი სწორედ ქალებისთვის იყო შექმნილი. სუფი ქალები ეკუთვნოდნენ ამა თუ იმ მისტიკურ საძმოს, ან ინდივიდუალურად მისდევდნენ რელიგიურ ცხოვრებას. როდესაც ისინი ასოცირებული იყვნენ კაცებთან მოწაფეების ან მოძღვრების სახით, ისინი გამოყოფილნი იყვნენ ჩადრით ან ფარდით. VII/XIII საუკუნეში ავჰად ად-დ̄ინ ალ-ქირმ̄ან̄ის ქალიშვილი დამასკოს 17 მონასტრის შაიხა იყო.

პოსტკლასიკური პერიოდის მანძილზე სუფიების ცხოვრება რეგლამენტირებული იყო მრავალი წესით, რომელთა დეტალებიც ვარირებდა შაიხებისა და საძმოების მიხედვით. ინიცირების ცერემონიალში შედიოდა ბერად აღკვეცა, მატყლის უხეში ქსოვილით შემოსვა, რაც შეიძლებოდა ცერემონიის დასაწყისში ან ბოლოს განხორციელებულიყო საძმოებში მილებული წესებიდან გამომდინარე.

ფიქრობენ, რომ სამოსელის საზეიმო გადაცემის ტრადიცია იბნ ხაფ̄იფის, შირაზის შაიხის (გარდ. 371/1181) დროიდან იწყება. მოგვიანებით, ცერემონიის დროს კანდიდატს თავს პარსავდნენ. დადგენილი იყო: რა სახის საკვები უნდა მიეღო ახალმოქცეულს სავალდებულო განდეგილობის დროს, რომელიც ჩვეულებრივ 40 დღის მანძილზე გრძელდებოდა; ფორმულები და „ღმერთის ხსენების" რიტუალური წესები ამ პერიოდის მანძილზე; რიტუალის თანმხლები მუსიკა; გამოყენებული ინსტრუმენტები; ცეკვის დროს სამოსელის გახდის წესი; წესები, რომელიც დაცული უნდა ყოფილიყო მოწვევის მიღებისას, როდესაც შედიოდნენ მონასტერში ან გამოდიოდნენ; როგორ უნდა წარმართულიყო დისკუსიები, მოპოვებულიყო სარჩო-საბადებელი და ა.შ.

ხირკა [არაბ. ზმნიდან *ხარაკა*, „დახევა", „დაფლეთა"] – დაფლეთილი ან დაკონკილი მოსასხამი, ტანსაცმელი-სიმბოლო, რომელიც მიუთითებს იმაზე, რომ მისი პატრონი მისტიკურ გზას დაადგა, სუფია და სილარიბის აღთქმა დადო. ხირკას ქსოვილი ცალკეული ნაჭრებისგან იკერებოდა (*მურაკკა'ა*). ხირკათი შემოსვას ორი მნიშვნელობა ჰქონდა. ესენია: 1. საგამოცდო ვადის დასრულების შემდეგ მოწაფის (*მურ̄ად*) მიღება მისტიკოსთა საძმოს სრულუფლებიან წევრად და 2. მოძღვრის (*მურშიდ, შაიხ, ფ̄ირ*) მიერ თავისი მოწაფისათვის მოციქულის კურთხევის გადაცემა საიდუმლო ლოცვის (*ვირდ*) არსის განმარტებით. ეს ხდება მას შემდეგ, რაც მოწაფე ერთგულების ფიცს მისცემს მოძღვარს, საძმოს ფუძემდებელს და მოციქულს. ხირკას მთელი სიცოცხლის მანძილზე ატარებდნენ, ხოლო მურიდის გამოსაცდელი

ვადა, რომელიც ხირკათი შემოსვას უსწრებდა წინ, დამოკიდებული იყო ადგილზე, დროზე და ძმობის ტრადიციებზე, 40 დღიდან 3 წლამდე მერყეობდა.

სუფიზმის თეორიაში დროთა განმვალობაში გაჩნდა ცნება *ალ-ხირკა ალ-ხიდრიდა*. სუფიდ ხელთდასხმის აქტის დამუშავება-დეტალიზაციამ განაპირობა ხირკას რამდენიმე სახეობის, როგორც განდობისა და ინვესტიტურის სხვადასხვა ხარისხების გაჩენა. მაგრამ მურიდის კურთხევის დროს უმთავრესად მაინც იყენებდნენ ხირკათ ათ-თაʾსავვუფს, რომლის აღსრულებით იგი სულიერად სამუდამოდ უკავშირდებოდა თავის მოძღვარს, რომელსაც მურიდი თავის „ჭეშმარიტ მამად" აღიარებდა.

აბუ̄ ჰაფს ʿუმარ ას-სუჰრავარდ̄ი (გარდ. 632/1234წ.), ბაღდადში ფრიად პატივცემული შაიხი (არ უნდა ავურიოთ *იაჰ̣ა̄* ას-სუჰრავარდ̄ისთან), შეეცადა განესაზღვრა ზოგადი წესები კლასიკური სუფიზმის პრინციპებსა და პრაქტიკებზე დაყრდნობით და უფრო გვიანდელი ფენომენების გათვალისწინებით, როგორიც იყო მონასტრების ევოლუცია. მისი ნაშრომი დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდა და ფართოდ იყო გავრცელებული, მაგრამ მაინც ვერ მოხერხდა უნივერსალური პრაქტიკის შემუშავება.

სუჰრავარდია [*ას-სუჰრავარდიჲა*] – სუფიური საძმო, რომელიც შეიქმნა XII-XIII სს. მიჯნაზე მესოპოტამიის არაბული მისტიციზმის სკოლის საფუძველზე ერაყში. სუნიტური (შაფიიტური მაზჰაბის) მიმართულების სუჰრავარდია შედის 12 უმთავრეს სუფიურ საძმოთა რიცხვში. სულიერი სილსილათი საძმო უკავშირდება ʿალ̄ ბ. აბ̄ ტ̄ალიბს – ზია ად-დ̄ინ აბუ-ლ-ნაჯ̣̄იბ ას-სუჰრავარდ̄ის (გარდ. 1168 წ.) მეშვეობით. ეს უკანასკნელი იყო ბიძა შიჰ̄აბ ად-დ̄ინ აბუ̄ ჰაფს ʿუმარ ას-სუჰრავარდისა (გარდ. 1234-35 წ.), რომელიც ითვლება სუჰრავარდიას, როგორც მისტიკური ფილოსოფიისა და სულიერ-რელიგიური პრაქტიკის (*ტარ̄იკა*) დამოუკიდებელი სისტემის დამფუძნებლად. იგი წარმომავლობით უკავშირდებოდა ხალიფა აბუ̄ ბაქრს. ზომიერი შეხედულებების სუნიტი შიჰ̄აბ ად-დ̄ინ აბუ̄ ჰაფს̣ი არ იყო მისტიციზმის თეორეტიკოსი, მაგრამ ითვლებოდა სუფიების გამოჩენილ მოძღვრად და აღმზრდელად. იგი კითხულობდა ლექციებს ბაღდადში, ხალიფა ან-ნ̄ას̣ირის (1180-1225) მიერ სპეციალურად მისთვის აგებულ სავანეში (*რიბ̄ატ მარზ̧ბანია*). მის მოწაფეთა შორის იყვნენ დიდი სპარსელი პოეტი საადი შირაზი, თბილისური წარმომავლობის გამოჩენილი მუჰადისი, სუფი შაიხი და პოეტი ნაჯმ ად-დ̄ინ ათ-თიფლისი და სხვ.

შიჰაბ ად-დინ აბუ ჰაფსის თხზულება – *ʿავარიფ ალ-მაʿარიფ* გახდა სუფიური ეთიკისა და პრაქტიკის საკითხების სახელმძღვანელო ნაშრომი სუფიების შემდგომი თაობებისთვის. იგი აქტიურად თანამშრომლობდა ხელისუფლებასთან, არაერთხელ შეუსრულებია დიპლომატიური დავალებები. ხალიფამ მას მიანიჭა შაიხ აშ-შუიუხის, ბაღდადელი სუფიების მეთაურის წოდება. მან დიდი როლი შეასრულა ფუთუვას ორგანიზაციის ჩამოყალიბებაში. შიჰაბ ად-დინ აბუ ჰაფსი აღიარებდა ინდივიდუალურ და კოლექტიურ ზიქრს, როგორც ჩუმს, ისე ხმამაღალს, მაგრამ გამოდიოდა *სამაʿ*-ს (*ხადრა*) სახის ღვთისმსახურების, როგორც შარიათის ნორმების დარღვევის წინააღმდეგ.

სუჰრავარდია ვერ ჩამოყალიბდა ერთიან ორგანიზაციულ სტრუქტურად. საძმომ განსაკუთრებული გავლენა მხოლოდ ინდოეთში მოიპოვა, სადაც შეითვისა ადგილობრივ რელიგიათა მრავალი ელემენტი.

რიფაʿიიას მიერ შექმნილი დეტალური წესებიც ასევე საყოველთაობის პრეტენზიას ატარებდა და ამჟღავნებდა პოსტკლასიკური სუფიზმის სისტემატიზებული ფორმულაციის ტენდენციას. ლოცვები და ლიტანიები უკვე იყო კლასიკური სუფიზმის ჩვეული ელემენტები, განსაკუთრებით ზიქრის ფორმულა, მაგრამ ამიერიდან მიღებულად იქცა ლიტანიების შედგენა ვერბალური და ღვარჭნილი სტილით; ხშირად ისინი სათაურითაც იყო აღჭურვილი, რომელთა წარმოთქმაც საჭირო იყო განსაზღვრულ მომენტებში და რომელთაც მკაფიოდ განსაზღვრული შედეგი უნდა მოეტანათ. სალოცავი საქმიანობა, რომლის შეზღუდულ საზღვრებში არსებობის მომხრე იყო ალ-კუშაირი V/XI საუკუნეში, ამიერიდან იკავებდა მთლიან დღეს და დომინირებდა ახლად მოქცეულის ფორმირებაში. ფორმულების ვარიანტები კი ხშირად ის ნიშნები იყო, რომლებიც ერთმანეთისაგან განასხვავებდა საძმოებს.

საძმოების მოძღვრები და სუფიები საკუთარ თავს მიიჩნევდნენ ისლამის მამოძრავებელ ძალად, რაც მათი თვალთახედვიდან ამართლებდა მათი რელიგიური პრაქტიკის საჯაროდ შესრულებას, როგორიცაა ზიქრის ცერემონია და მუსიკის მოსმენა (*სამაʿ*). ზოგიერთი საძმო მხოლოდ ზიქრს იყენებდა, მეორენი – მხოლოდ სამას; სხვები მათ ცალ-ცალკე ასრულებდნენ, ზოგიც – ერთდროულად. ეს მრავალმხრივი რიტუალი უფრო ხშირად ერთიანი სახელით, ზიქრით მოიხსენიებოდა, მაგრამ სხვა სახელებსაც იღებდა.

მუსიკა განსაკუთრებით შთამბეჭდავ როლს ასრულებდა ანატოლიის მავლავიასთვის. მავლანა ჯალალ ად-დინ რუმიმ (გარდ. 672/1273), რომელმაც სახელი მისცა ამ მოძრაობას, როგორც ჩანს, მისი სულიერი წიმაძღოლის შამს-ი თაბრიზის მემკვიდრეობიდან გამოიყენა ცეკვა მუ-

სიკის ეფექტურობის ინტენსიფიკაციისათვის; დროთა განმავლობაში ცეკვა და მუსიკა იმდენად განუყოფელი გახდა, რომ ცეკვა იქცა რიტუალად ღმერთის დიდების ზეიმისა და ხელშემწყობი ჰარმონიის ექსტატიური პერცეფციისათვის. მოძრაობის ინსტიქტური რეაქცია, რასაც იწვევს ადამიანში მუსიკის სმენა, ამგვარად მავლავიასთან ამაღლებული იყო რელიგიური აქტის დონემდე.

ჯალალ ად-დინ რუმი [*ჯალალ ად-დინ მუჰამმად ბ. ბაჰა' ად-დინ მუჰამმად ალ-ბალხი არ-რუმი*, იგივე *მავლანა*, „ჩვენი ბატონი"] (1207-1273) – გამოჩენილი სპარსელი პოეტი და სუფი, სუფიური საძმოს მავლავიას (მავლავი, მევლევი) დამაარსებელი-ეპონიმი. წარმოშობით იყო ბალხიდან (ჩრდ. ავღანეთი). მამამისი ბაჰა' ად-დინ მუჰამმადი (1148-1231) ხორეზმშაჰთა სახელმწიფოში ავტორიტეტულ ფაკიჰად ითვლებოდა, იყო პოპულარული მქადაგებელი და მჭიდრო კავშირი ჰქონდა სუფიურ წრეებთან. შევიწროებამ და დევნამ აიძულა მამაშვილი დაეტოვებინათ ბალხი და ხანგრძლივი ხეტიალის შემდეგ 1228 წ. კონიაში (მცირე აზია) დამკვიდრებულიყვნენ. აქ ბაჰა' ად-დინი სათავეში ჩაუდგა მთავარ მადრასას. მისი სიკვდილის შემდეგ იგი ვაჟმა შეცვალა. 1232-39 წწ. ჯალალ ად-დინ რუმი დამასკოსა და ჰალებში ილრმავებდა რელიგიურ ცოდნას. კონიაში დაბრუნებულმა გააგრძელა პედაგოგიური და მქადაგებლური მოღვაწეობა, დააარსა სუფიური საძმო მავლავია, რომლის მთავარი სავანეც კონიაში იყო. 1244 წ. რუმიმ გაიცნო მოხეტიალე „თავისუფალი" მისტიკოსი შამს ად-დინ მუჰამმად ათ-თაბრიზი, რომელიც მისი მოძღვარი და „მისტიკური შეყვარებული" გახდა. ათ-თაბრიზის მკვლელობის შემდეგ მისი ადგილი კონიელი ოქრომჭედლის შეგირდმა სალაჰ ად-დინ ზარკუბიმ დაიკავა, რომელიც რუმიმ თავის ხალიფად და ნაიბად (ნა'იბ – მოადგილე) გამოაცხადა. 1258 წ. ზარკუბის მემკვიდრე და შემდგომ საძმოს მეთაური გახდა ჰუსამ ად-დინ ჰასან ჩელები. სწორედ ის იყო ინიციატორი, რათა რუმის დაეწერა თავისი სახელგანთქმული მისტიკური პოემა *მასნავი*, რომელსაც შემდგომ უწოდეს „ყურანი სპარსულ ენაზე". მასნავი მისტიკური შემეცნებისა და სუფიური ცოდნის ექვსტომიანი მონუმენტური ნაშრომია. შედგება პროზაული ისტორიებისა და პოემებისგან.

რუმის მსოფლმხედველობა ეკლექტიკურია. მისი შეხედულებით ღმერთი აბსოლუტურად შეუცნობადია, იგი ყოფიერების მიღმაა, არის ნებისმიერი რეალობის შემოქმედი. ადამიანის გონებას ღვთაებრივი არსის ჩაწვდომა არ ძალუძს, მაგრამ მისტიკოსებს შეუძლიათ შეიცნონ მისი ატრიბუტები ინტუიციით, გრძნობით და უსაზღვრო სიყვარუ-

ლით. არსებობს უწყვეტი, წრიულად მოძრავი ერთიანი პროცესი. ეს მოძრაობა მოიცავს ყველა მოვლენას როგორც არაორგანულ და ორგანულ სამყაროში, ისე აბსოლუტური სულის სამყაროში. წრიულად მოძრავი საგანი შეიძლება გარდაიქმნას თავის ანტიპოდად, ადამიანი კი – ღვთის ქმნილება – იღებს აბსოლუტური სულის სუბსტანციური თვისებების ნაწილს. სწორედ აქედან მომდინარეობს ადამიანის მიერ ღვთაებასთან შერწყმის გზის მარადიული ძიება.

ჯალალ ად-დინ რუმი რელიგიურ მოვალეობათა შესრულებას (ლოცვა, მარხვა და სხვ.) აუცილებლად მიიჩნევდა და სიმბოლურად განმარტავდა, როგორც სატრფოსადმი შეყვარებულის მიძღვნილ საჩუქარს. იგი ამასთანავე განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა კოლექტიური ღვთისმსახურების (*სამა', ხადრა*) დროს მუსიკის მოსმენას და როკვას, რაც შარიათის ნორმების აშკარა დარღვევაა. მავლავიას სუფიური ორდენის წევრებს „მბრუნავ, მროკავ დარვიშებსაც" უწოდებენ.

ჯალალ ად-დინ რუმის იდეები იწამა და მისი მურიდი გახდა გურჯი-ხათუნი, იგივე დედოფალი თამარ, რუსუდან მეფის ასული, რომელიც 1237 წ. ცოლად გაყვა მცირე აზიის სელჩუკთა სახელმწიფოს გამგებელს, სულტან ქაიხუსრაუ ბ. ქაი-ყუბადს. გურჯი ხათუნი იყო ინიციატორი მავლანას პორტრეტის შექმნისა და კონიაში მისი გრანდიოზული მავზოლეუმის (*თურბა*) აშენებისა, რომელიც მავლავიას საძმოს მოღვაწეობის ცენტრი გახდა.

ტრადიციული სუფიური თეორიის მიხედვით, ნებისმიერი „სასწაული", მიწერილი „ღმერთის მეგობრისადმი" ან „წმინდანისადმი", რამდენადაც შეიძლება გასაიდუმლოებული უნდა ყოფილიყო, განსხვავებით მოციქულის სასწაულებისა, რომლებიც მას ემსახურებოდნენ მისი მისიის ლეგიტიმაციის საქმეში. მიუხედავად ამისა, სუფი წმინდანების ცხოვრებები სავსეა სასწაულების აღწერით და ზოგიერთი საძმო სასწაულის ჩადენას საჯაროდ ახდენდა: მისი წევრები სვამდნენ საწამლავს, ხტებოდნენ ხაროში ან სიმაღლიდან, რათა ეჩვენებინათ ის ღვთიური ძალა, რომელიც გააჩნდათ.

რიფა'იდას საძმოს წევრებისთვისაც სასწაულების მოხდენას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა. შესაძლოა, მათი ეპონიმი აჰმად არ-რიფა'ი არ ახორციელებდა ამგვარ სასწაულებს, მაგრამ ზოგიერთი არაბი ავტორი მხარს უჭერს თეზისს, რომ თვითგვემის ამგვარი ფორმა ისლამში წინ უსწრებდა მისთვის უცხო მონღოლურ გავლენას, რაც მტკიცდება სირიაში, მონღოლთა პირველ შემოსევამდე არ-რიფა'ის ერთერთი პირდაპირი შთამომავლის მოღვაწეობით.

ნეოკლასიკური ტენდენციები. VII-VIII/XIII-XIV სს. გაჩნდა ტენდენცია, რომელიც მიმართული იყო კლასიკური ეპოქის ნაკლებად ეგზალტირებული რიტუალებისა და მიზნების, ასევე ფუძემდებლური პრინციპებისაკენ შემობრუნებისაკენ. შაიხებს შორის ამ ტენდენციას ემხრობოდა შაზილიიას ახალი საძმოს ორი ბრწყინვალე წარმომადგენელი: იბნ 'ატა' ალლაჰ ალ-ისქანდარი (გარდ. 709/1309) ეგვიპტეში და იბნ 'აბბად არრუნდა (გარდ. 793/1390) მაროკოში. ისინი ქადაგებდნენ ღმერთის ნებისადმი მორჩილებას (უარყოფდნენ ნებისმიერ „ადამიანურ ჩანაფიქრს") და მადლიერებას ღმერთის მიმართ. ამ „მორჩილების რელიგიის" საშუალებით, როგორც ზოგჯერ უწოდებენ ისლამს, ინტერპრეტატორებს შეეძლოთ სუფიზმის ექსტრავაგანტურობის ალაგვმა.

დოგმატიკოსი თეოლოგი იბნ თაიმიია (გარდ.729/1328წ.), იბნ 'ატა' ალლაჰის მოწინააღმდეგე და მისი მოწაფე იბნ კაიიმ ალ-ჯავზიია (გარდ. 751/1356.) ასევე ცდილობდნენ რელიგიური პრაქტიკის სრულყოფას.

რეფორმატორული მოძრაობის ხელმძღვანელი იბნ თაიმიია, რომელიც მიზნად ისახავდა აღედგინა მთლიანობაში ისლამი მისი პირველსაწყისი სიწმინდით, უნდა განმდგარიყო სუფიზმისაგან, რადგან ის არ არსებობდა მუჰამადის დროს. მიუხედავად ამისა, ის აღიარებდა, რომ კლასიკური და პოსტკლასიკური პერიოდის მრავალი სახელგანთქმული სუფი თავსდებოდა პირველსაწყისი ისლამის „რელიგიურ ტრადიციაში". მაგრამ იბნ თაიმიია ზოგიერთ მოაზროვნეს, როგორებიც იყვნენ ალ-ღაზალი, იბნ ალ-'არაბი, ალ-ჰალლაჯი და სხვები, ხშირად გადაჭარბებულად აკრიტიკებს, ახდენს მათ ინტერპრეტირებას მიკერძოებული სიმძაფრით. ის დასაშვებად მიიჩნევს ზემგრძნობელური ცოდნის შესაძლებლობას, მაგრამ მოითხოვს, რომ ნებისმიერ შემთხვევაში ის უნდა ემორჩილებოდეს წმინდა ტრადიციის კრიტერიუმებს. ის უარყოფს ექსტატიურ ტრანსს, რასაც სუფიები მიმართავენ, როგორც ზეშთაგონებული გამოცდილების მიღწევის ფორმას. სუფიური პრაქტიკები, როგორიცაა მუსიკის სმენა, წმინდანებისა და წმინდა ადგილების კულტი, მოციქულის საფლავის მოხილვაც კი, გაუქმებულია.

ეს „განსაწმენდელი ქარიშხალი" ჩადგა იბნ კაიიმ ალ-ჯავზიიას იმ „შემრიგებლური" კომენტარების საშუალებით, რომლებიც მან გააკეთა ალ-ანსარის (გარდ. 482/1089) საყოველთაოდ ცნობილ ტრაქტატზე (ეძღვნება მისტიკურ ეტაპებს).

ბუხარაში, ბაჰა' ად-დინ ნაკშბანდის (გარდ. 702/1380წ.) ასევე სწამდა, რომ ალადგენდა ძველ წესრიგს ხმამაღალი ზიქრის რიტუალის, განდეგილობის პერიოდების, მუსიკალური სეანსების გაუქმებით და იმის მტკიცებით, რომ მხოლოდ და მხოლოდ მოციქულის სიტყვაში გაჟღერებული რწმენა საუკეთესოა შესაძლებელ ხმათა შორის. მაგრამ მისი ორდენის შაიხები ალარ გაყოლიან მის გზას და არ გაუზიარებითა ყველა მისი მოსაზრება.

ნაკშბანდიები, ნაყშბანდიები [*ნაკშბანდიდა*, თურქ. *ნაკშებენდიე*] – მიმდევრები სუფიური საძმოსი, რომელმაც თავისი სახელწოდება მიიღო გამოჩენილი შუააზიელი მისტიკოსის, ბაჰა' ად-დინ ნაკშბანდისაგან (1318-1389).

ბაჰა' ად-დინი დაიბადა და გარდაიცვალა ბუხარის ოაზისის სოფ. კასრ-ი ჰინდუვანში. ხელობით, მამის მსგავსად, იყო ლითონის მჭედავი, არაბ. სპარს. *ნაკშბანდ*, საიდანაც წარმოდგება მისი ნისბა. ნაკშბანდის აღზრდასა და სუფიზმით დაინტერესებაში მთავარი როლი ითამაშა სუფიურ წრეებთან დაახლოებულმა პაპამ. შემდგომში მან დიდი და საფუძვლიანი სკოლა განვლო გამოჩენილ სუფიებთან (მუჰამმად სამმასი, ამირ ქულალ, 'აბდ ალ-ხალიკ ალ-ღიდჯუვანი). ნაკშბანდი ქადაგებდა ნებაყოფლობით სიღატაკესა და მცირედით დაკმაყოფილებას, უარყოფდა გარეგნულ ღვთისმოსაობას. მისი მთავარი მოთხოვნები იყო სულიერი სიწმინდე, ფარის თქმა მომხვეჭელობაზე და ხელისუფლებასთან კავშირზე (რასაც XV ს-ში მისი მიმდევრები „ხელისუფალთა სულების დაუფლებისა" და პოლიტიკაზე ზეგავლენის მიზეზით აღარ იცავდნენ), სუფის ცხოვრება სავანეში; მისი აზრით, სუფი უნდა იცავდეს მოციქულისა და მისი მიმდევრების სუნას, ასრულებდეს ჩუმ ინდივიდუალურ ზიქრს (რომელიც შეიძლება იყოს კოლექტიურიც). ნაკშბანდის ცხოვრების წესი იყო მარტივი და შეესაბამებოდა მის ქადაგებას. მისი ქონება შეადგენდა მხოლოდ დოქსა და ძველ ჭილოფს. ის ცხოვრების სუფიური წესის, სათნოებისა და სინმინდის სიმბოლოდ იქცა, კანონიზირებულ იქნა და მისი კულტი ფართოდ გავრცელდა შუა აზიასა და ირანში.

ნაკშბანდიმ საფუძველი ჩაუყარა ნაკშბანდიების სუფიურ საძმოს (*ნაკშბანდიდა*), რომელიც, როგორც ფიქრობენ, იყო თაიფურიას საძმოს განშტოება. მან თეორიისა და პრაქტიკის რიგი დებულებებით შეავსო აჰმად ალ-ისავის სკოლისგან შეთვისებული მოძღვრება ტარიკ-ი ხვაჯღიანი, რომელიც ჩამოაყალიბა მისმა მასწავლებელმა 'აბდ ალ-ხალიკ ალ-ღიდჯუვანმა.

ნაკშბანდიების მსოფლმხედველობა წარმოადგენს მისტიციზმის ორი შუააზიური მიმდინარეობის შერწყმა-ადაპტაციას. ერთია „ზომიერი", ქალაქური, რომელიც აისახა 'აბდ ალ-ხალიკ ალ-ღიდჯუვანის დოქტრინაში და აჰმად ალ-ისავის მომთაბარე „თურქული" დოქტრინა, რომელშიც შემოინახა თურქული მოდგმის ხალხების შამანისტური რწმენის ელემენტები. ნაკშბანდიების გზა (*სულუქ*) შედგება 10 სადგომისგან (*მაკამ*), რომლებიც მაძიებელმა უნდა დასძლიოს საძმოს წევრების ქცევის 11 პრინციპის დაცვით. ნაკშბანდიების პრაქტიკის საფუძველია ჩუმი (*ჰაფი*) ზიქრი; ჱუჰრა – უმაღლეს სულიერ დონეზე

ინტიმური ურთიერთობა – საუბარი მოძღვარისა და მოწაფისა და ბოლოს, მჭიდრო კავშირი მოძღვარსა და მოწაფეს შორის (*თავაჯუჭ*), რომელიც სრულდება მათი სულიერი ერთობით. სამთვიანი გამოცდა-შემოწმების შემდეგ მურიდი ხდება საძმოს სრულუფლებიანი წევრი. ნაკშბანდიების ზოგიერთი განშტოების ემბლემაა კონტური გულისა, რომელშიც ჩაწერილია სიტყვა „ალაჰი". მისი წევრები ატარებენ თეთრ დაბალ ქეჩის ქუდს, რომელშიც ამოქარგულია ყურანის აიები.

ნაკშბანდიას საძმოს გავრცელებისა და მისი ორგანიზაციული სტრუქტურის ჩამოყალიბებაში განსაკუთრებული როლი შეასრულა შუა აზიამ. ნაკშბანდიების ორგანიზაციები, რომლებიც მჭიდროდ იყვნენ დაკავშირებულნი სავაჭრო-სახელოსნო წრეებთან, დაარსდა თითქმის ყველა დიდ ქალაქში. მათი გავლენა გავრცელდა მომთაბარე თურქულ ტომებზე. ნაკშბანდიების პოლიტიკურმა და ეკონომიკურმა გავლენამ ზენიტს მიაღწია ხოჯა 'უბაიდ ალლაჰ აჰრარის (1404-1490) და მისი მემკვიდრეების – ჯუბაირელი შაიხების (XVI ს. შუა ხანები – XVII ს. მიწურული) დროს. საძმომ განსაკუთრებული როლი შეასრულა მავერანნაჰრის, ყირგიზული საგვარეულოების, ყაზახთა ტომობრივი გაერთიანებებისა და აღმ. თურქესტანის საბოლოო ისლამიზაციაში.

ნაკშბანდიების საძმო ფართოდ გავრცელდა შუა აზიის ფარგლებს გარეთ. მათი თემები ირანში შეიქმნა XV ს. მეორე ნახევარში. XVI ს. შუა ხანებში გავრცელდა ინდოეთში, სადაც შაიხმა აჰმად სირჰინდიმ (1564-1624) შექმნა ამ საძმოს ახალი მიმართულება – ნაკშბანდია-მუჯადიდი (მუჯადდიდი). მისმა მოძღვრებამ ორ საუკუნეზე მეტი ხნის მანძილზე ღრმად გაიდგა ფესვები ინდურ-მუსლიმური საზოგადოების სულიერ და პოლიტიკურ ცხოვრებაში. ოსმალეთში თავდაპირველად გავრცელდა ნაკშბანდიების შუააზიური შტო, მოგვიანებით კი (დაახლ. 1630 წლიდან) იმპერიის არაბულ პროვინციებში – მუჯადიდიაც. ჰიჯაზიდან საძმო გავრცელდა ცეილონზე, მოზამბიკში, ჩრდ. კავკასიაში, სადაც გახდა იდეოლოგიური ბაზა მიურიდიზმისა შამილის მეთაურობით. თურქეთში საძმო აიკრძალა 1925 წ., მაგრამ 50-იან წლებში მისი მოღვაწეობა კვლავ გამოცოცხლდა.

მუჰამადისა და იმამების მისტიკური კულტი. თუ ქრისტიანობამ დასაბამიდანვე დაადასტურა და შემდგომ შეინარჩუნა ქრისტეს იდენტობა ღმერთთან, ისლამი ყოველთვის ხვდებოდა ღმერთისგან მუჰამადის დისტანცირების სირთულეს. თვითონ მოციქულიც საყვედურობდა ქრისტიანებს ქრისტეს გაღმერთებას და ხაზს უსვამდა მის ადამიანურ ბუნებას. ქრისტიანი ლოცულობს ქრისტეზე. მუსლიმი, საპირისპიროდ, არ ლოცულობს არც მუჰამადზე და არც სხვა რომელიმე მოციქულზე. სწორედ ამ პრინციპის ხელახლა დამტკიცება სურდა იბნ თაჲმიჲას.

ჯერ კიდევ სუფიზმის კლასიკურ ხანაში მრავალმა გარემოებამ და შეხედულებამ უბიძგა სუფიებს უფრო მაღალ სტატუსზე აეყვანათ მუჰამადის პიროვნება. მოციქულისადმი კავშირი, მისი მიწერილობები მორწმუნისადმი არ გამოიყოფოდა ღმერთის სიყვარულისაგან. ის ხელს უწყობდა რელიგიური მოვალეობების შესრულებას და მისი შუამდგომლობის იმედის ქონას განკითხვის დღეს. გარდა ამისა, მათ სწამდათ, რომ მისი სული ცოცხალი იყო, მიუხედავად იმისა, რომ მისი სხეული დაკრძალული იყო მედინაში. გაბატონებული შეხედულებით, წმინდანობა მიჩნეული იყო უფრო ზოგად კონცეფციად და პროფეტიზმის დასაყრდენად და ამ უკანასკნელისადმი იყო დაქვემდებარებული. შედეგად, ფასეულობათა იერარქიის შენარჩუნებისათვის, რაც უფრო მეტად სცემდნენ თაყვანს წმინდანებს, მით უფრო მეტად იყო საჭირო პროფეტიზმის ეგზალტირება.

მეორე მხრივ, სქოლასტიკური „რეალიზმის" გავრცელება, რომელიც აბსტრაქციების დაკონკრეტებისაკენ იყო მიმართული, მოითხოვდა ფუნქციის იდენტიფიცირებას მის განმახორციელებელთან, ანუ პროფეტიზმისა – მოციქულთან. რამდენადაც მუჰამადი „მოციქულთა ბეჭედია", ის ადვილად წარმოდგება, როგორც ყველა სამოციქულო მისიის მოდელი, მოციქულობის პლატონისეული იდეა უნივერსალურ სქემაში. ყურანის მიხედვით, ღმერთი „პირველი და უკანასკნელია". მუსლიმისათვის მოციქული აუცილებლად არის კარიბჭე, რომელსაც იგი მიჰყავს ღმერთთან ამა თუ იმ მნიშვნელობით. ამდენად, ის „პირველის შემდგომი" და „უკანასკნელის წინაა". კოსმოგონიური თეორია წარმოადგენს „რეალობა-მუჰამადს", „სინათლე-მუჰამადს", რომელიც იმავე მდგომარეობაშია, რაშიც იოანისეული სიტყვა უშუალოდ ღმერთის შემდეგ, რომლის შემდეგაც ყოველივე, სამოთხისა და ანგელოზების ჩათვლით, შეიქმნა.

ეს და კიდევ სხვა იდეები, მაგალითად, საჭიროება მოციქულის ავტორიტეტის დამოწმებისა ზემგრძნობელური პერცეფციების სფეროში, ისევე როგორც რელიგიური მიწერილობების სფეროში, აგრეთვე ადამიანის სიყვარული იმ „ხომალდის ამგებისადმი", რომელზეც ის იმყოფება, პოსტკლასიკურ ეპოქაში არა მხოლოდ ღმერთთან, არამედ მოციქულთანაც უშუალო კონტაქტში შესვლის მწველი სურვილის თანმთხვევია. ამის მისაღწევად ასევე დაუსრულებლად იმეორებენ მოციქულის დალოცვას (aṣ-ṣalāt ʿala-l-nabī), რომელიც რეკომენდებულია XXXIII სურასა და მუჰამადის გამონათქვამებში და რომელიც გახდა ზიქრის ან „ღმერთის ხსენების" ანალოგიური რიტუალი. საბაზისო ფორმულამ „ღმერთი დალოცავს ჩვენს მოციქულს და გადაარჩენს მას", საფუძველი მისცა მრავალ ვარიანტსა და მათ სხვადასხვა სახით განვითარებას, ლიტანიებს, განმეორებებს, რომელთა რაოდენობა ან განსაზღვრულია, ან არადა მათი მიზანია ყურადღების ასევე უშუალოდ მოციქულზე კონცენტრირება, მაშინ როცა ზიქრი მის კონცენტრირებას ახდენს ღმერთზე.

ამ ფორმულების უალრესად პოპულარული და ხშირად ციტირებული კრებული არის ბერბერი ალ-ჯაზულის *დალა'ილ ალ-ხაირათ* (IX/XV ს.). 897/1492 წელს მისმა უფრო ახალგაზრდა თანამედროვემ აშ-შუნიმ კაიროში საფუძველი ჩაუყარა ყოველკვირეულ სეანსებს, რომელთაც ეწოდა მაჰყა (ღამის, შეღამების), რომელიც ეძღვნებოდა ერთობლივად ამ ფორმულების წარმოთქმას და რომელიც გრძელდებოდა ხუთშაბათ საღამოდან პარასკევამდე. უფრო გვიან ცენტრალურ აზიაში ამ მიზნისათვის სპეციალურად შექმნილ სახლებში, *დალა'ილ* -ხან, ზეპირად სწავლობდნენ ალ-ჯაზულის წიგნს.

გონებისა და გულის მოციქულზე კონცენტრების სხვა საშუალებას წარმოადგენდა მისი სადიდებელი ჰიმნების კითხვა; ერთ-ერთი ყველაზე პოპულარული იყო ალ-ბუსირის (VIII/XIII) *ბურდა*. მაგრამ სულიერად მოციქულთან მიახლოების საშუალება ასევე იყო მისი წმინდა სიტყვების მედიტირება, მისი საფლავის მოხილვა მედინაში რეალურად ან გონებაში წარმოსახვით. მედინაში ზოგიერთ მორწმუნეს სწამდა, რომ ესმოდა მუჰამადისა, რომელიც პასუხობდა მათ ხოტბას. ამასთან, უზენაესი მისტიკური მისწრაფება იყო ერთობა მოციქულთან, მოციქულის ხილვა არა წარმოდგენაში და არც სიკვდილის შემდეგ, არამედ რეალურად.

აღმოსავლეთში მოციქულის მისტიკურ კულტს ხელს უწყობდნენ ალიდები, რომელთა პრესტიჟიც დიდი იყო მუჰამადიდან ჩამომავლობის გამო. ამ კულტს საფუძველი ჩაეყარა იბნ მუჰის (გარდ. 625/1228) დროს და თავის მწვერვალს მიაღწია 'აბდ ალ-'აზიზ ად-დაბბაღის (გარდ. XII ს. დასაწყისი/XVIII ს.) დროს. XIX ს-ში დაარსებული სანუსიას (სანუსიდა) ორდენისათვის რელიგიური ძიების მიზანი იყო მუჰამადთან შეერთება, კავშირი.

მოციქულის დაბადების დღისადმი მიძღვნილი დღესასწაულების (მავალიდ, მხ. რ. მავლიდ) რიტუალიზება მოხდა მესოპოტომიაში და ძალზე სწრაფად იქნა გათავისებული მთლიანად ისლამის მიერ VII/XIII საუკუნეში.

'ალი და მისი ზოგიერთი შთამომავალი იმამიტურ შიიზმში აღიჭურვენ უზენაესი ავტორიტეტით და გახდნენ პონტიფიკური ხალიფები იმამების სახელით. IV-V/X-XI სს. სუფიური კრებულები მათ უკვე წარმოადგენენ დიდ მოძღვრებად. იმამიტებისათვის იმამები ფარული ცოდნის მატარებლები არიან და იმსახურებენ „წმინდანების" ან „ღმერთის მეგობრების" სახელს. მოციქულის შთამომავლებს შორის ისინი ქმნიან კასტას. არსებობდა და დღესაც არსებობს შიიტური სუფიზმი, რომელსაც იმამები და შაიხები მოდელების დონემდე აჰყავს. იმამების ამგვარ შიიტურ შემკობას არ შეეძლო არ მოეხიბლა შიიტი სუფიები. ექსტრემისტი რაჯაბ ალ-ბურსი (VIII-IX/XIV-XV სს.) იქამდეც კი მივიდა, რომ მოციქულისა და მისი ოჯახისადმი საკუთარი თავის მიძღვნა ჩათვალა ყველა ცოდვის გამოსყიდვის ტოლფასად. ამგვარად, მუჰამადის სუნიტური კულტის

გვერდით განვითარდა იმამთა შიიტური მისტიკური კულტი, რომელსაც ემატებოდა მუჰამადის კულტი.

მარხვის თვეში ადამიანები ფიქრობდნენ, რომ ინსტრუქციას იღებდნენ 'ალი̄საგან. რელიგიური ემოციის გავლენის ქვეშ ექცეოდნენ სუნიტი ქურთებიც, როდესაც ესმოდათ იმამების სადიდებელი ჰიმნები. ზოგჯერ ის აზრიც იყო წინ წამოწეული, რომ 'ალი̄ მოციქულთან და ღმერთთან ერთად ქმნიდა ერთ განუყოფელ მთლიანობას. ირანში მეთორმეტე გამქრალი იმამის სახელით მოქმედების პრეტენზიას აცხადებდა გუნაბადის საძმო და მის მაგივრადაც კი იღებდა ერთგულების ფიცს.

ეს კულტები იმგვარადვე მოიცავდა პიროვნულ პროგრესირებად გაქრობას (ფანა') – მისტიკოსი ჯერ მთლიანად ერწყმოდა თავის შეიხს, შემდეგ იმამს, უპირველესად ალის, მუჰამადსა და ბოლოს ღმერთს.

საძმოებისადმი კუთვნილების სიმრავლე. კლასიკურ პერიოდში ჯერ კიდევ ხშირი იყო სუფიების მიერ მოძღვრების თავისუფლად შეცვლა და ერთდროულად რამდენიმე მოძღვართან სწავლა. ტრანზიციის პერიოდში, რომელიც წინ უძღოდა პოსტკლასიკურ ეპოქას, ეს ჩვეულება თანდათანობით იცვლება. ახალმოქცეული საფუძვლების ცოდნას იღებს მხოლოდ ერთ მოძღვართან და მხოლოდ შემდეგ შეუძლია თავისი ცოდნის სრულყოფა სხვა მოძღვრებთან. ჯვალოს სამოსი, რომელიც პოსტკლასიკური ეპოქის დასაწყისში სუფიზმისადმი უბრალოდ კუთვნილების სიმბოლო იყო, გადაიქცა არჩევანის მაჩვენებელ განსხვავებულ ნიშნად, ნეოფიტის კუთვნილების გამოხატულებად ამა თუ იმ შაიხის და, მოგვიანებით, ამა თუ იმ საძმოსადმი.

განსაკუთრებული სამოსები, რომლებიც ერთმანეთისგან განსხვავდებოდა ფორმით, ფერით და სხვა დეტალებით, ჩნდება საძმოების შექმნის თანადროულად, VII/XIII საუკუნიდან. რამდენადაც, ერთი მხრივ, მოწაფეები დიდი მნიშვნელობას ანიჭებდნენ შეძლებისდაგვარად ფართო და დივერსიფიცირებული ცოდნის მიღებას და, მეორე მხრივ, შაიხები იღვწოდნენ, რაც შეიძლება მეტი მოწაფეები ჰყოლოდათ, ერთი და იგივე პიროვნება შეიძლებოდა მრავალი საძმოს წევრი ყოფილიყო და შესაბამისად ჰქონოდა სამოსების მთელი კოლექცია. ერთმა სპარსელმა სუფიმ, რომელიც VII/XIII ს-ში გარდაიცვალა, ცხოვრების მანძილზე მიიღო 124 სხვადასხვა ჯვალოს ნაჭერი, რომელთაგან, სიკვდილის წინ, 113 ჯერ კიდევ მის მფლობელობაში იყო. აშ-შირანი, X/XVII ს. ეგვიპტელი სუფი, 26 საძმოს წევრი იყო.

VII/XIII საუკუნის მიწურულიდან მრავლდება იმის მომასწავებელი ნიშნები, რომ სუფიზმი ხდება ჭეშმარიტი დისციპლინა, რომლის შესწავლაც აუცილებელია აღიარებულ თეოლოგად გასახდომად; ეს ნიშნები აურაცხელი გახდა IX/XV საუკუნეში. ყველა გამოცდა წარმატებით გამოვ-

ლილ მოწაფეს შეეძლო საკუთარი სურვილის მიხედვით სპეციალიზაცია ან სუფიზმში, ან რომელიმე სხვა დარგში და შესაბამისად ის დასახელებული ყოფილიყო ბიოგრაფიულ თხზულებებში როგორც სუფი გრამატიკოსი, სამართალმცოდნე და ა.შ. სუფიურ საძმოებში ბევრი ასოცირებული წევრი იყო, რომლებიც ან რომელიმე საჯარო დაწესებულებაში მოღვაწეობდნენ, ანდაც სხვადასხვა პროფესიების წარმომადგენლები იყვნენ.

ხელისუფალნი ზრუნავდნენ სუფიზმის აურაცხელი მიმდინარეობების მიერ წამოჭრილი პრობლემების გადაწყვეტაზე მათი კოორდინირების მცდელობით. დიდ ქალაქებში, როგორიცაა ბაღდადი, დამასკო და კაირო, ისინი ნიშნავდნენ დიდ შაიხებს (შაჲხ აშ-შუჲუხ), რომელთა ნომინალურ ფუნქციას შეადგენდა ყველა სხვა სუფის მეთვალყურეობა და წარმომადგენლობა. ეს საპატიო პოსტი ზოგადად მონასტრის ხელმძღვანელობის ტოლფასად მიიჩნეოდა. თუ გარემოებები საშუალებას იძლეოდა, დიდი შაიხი ამკვიდრებდა ლოკალური ძალაუფლების მემკვიდრეობით ფორმას, მაგრამ აუცილებელი არ იყო მისი კუთვნილება სუფიების პროფესიული კლასისადმი. თეორიულად, მისი პოსტი წარმოადგენდა საერთო მმართველობის კონტროლქვეშ საძმოების მოქცევის, შორეული დედა-სახლების გავლენის შემცირებისა და ფილიალების განვითარების საშუალებას, მაგრამ პრაქტიკაში დიდი შაიხის ძალაუფლება არ ვრცელდებოდა ერთი კონკრეტული განშტოების ფარგლებს გარეთ და ყველაზე ძლიერი საძმოები ზოგჯერ თავისუფლდებოდნენ მისდამი მორჩილების ვალდებულებისაგან. ეგვიპტეში, XIX საუკუნიდან დაწყებული, ყველა სუფიზე მაღლა მდგომი შაიხი ყოველთვის აირჩეოდა ხალიფა აბუ ბაქრის შთამომავლებისაგან და ამ მიზეზით მათ ეწოდებოდათ აშ-შაჲხ ალ-ბაქრī.

სუფიური პლურალიზმისათვის არასოდეს არსებულა მუქარა დიდი შაიხების მხრიდან, მაგრამ ზოგიერთი საძმო უფრო რეალურ საფრთხეს წარმოადგენდა, ვინაიდან თავს იწონებდა ყველაზე საუკეთესო შაიხების ყოლით, ყველაზე სრულყოფილი მეთოდების ქონით ამ და იმქვეყნად გადარჩენის მისაღწევად. საქმე ეხება მათი მხრიდან გარკვეულ რეტროსპექტიულ პროპაგანდას. კიდევ უფრო ეგზალტირებულ ფორმას იღებდა წმინდანი მზრუნველებისა თუ დამფუძნებლების თაყვანისცემა და მათი სასწაულქმედობის წმენა. მათ ასევე ამკობდნენ საპატიო ტიტულებით. მაგალითად, 'აბდ ალ-კāდირ ალ-ჯīლāნīზე (გარდ. 562/1166წ.), კāდირიჲჲას დამაარსებელზე, ამბობდნენ, რომ მას ფეხი ჰქონდა დადგმული ყველა წმინდანის კისერზე. რიფაიიას საძმოში აჰმად არ-რიფā'īი (გარდ. 578/1182წ.) იწოდებოდა „წმინდანთა ბეჭდად" და მუჰამადის ყველა ატრიბუტის მატარებლად; ნებისმიერ ადამიანს, რომელიც შევიდოდა ამ საძმოში, უარი უნდა ეთქვა ყველა სხვაზე, ვინაიდან სხვაგვარად ის მოციქულის ჭეშმარიტ გზას გადაუხვევდა. საძმოების ზოგიერთი დამაარსებელი საკუთარი თავის სადიდებელ ზეიმებს აწყობდა. მაროკოელი

აჰმად ათ-თიჯანი (გარდ. 1230/1815წ.) ასევე თავს იწონებდა „წმინდანთა ბეჭდის" ტიტულით, პრეტენზიას გამოთქვამდა, რომ თავად მუჰამადის მიერ იყო დანიშნული და თავის მიმდევრებს უკრძალავდა მანამდე არსებული კავშირები გაეწყვიტათ სხვა საძმოებთან და მომავალში არც ერთ მათგანში არ შესულიყვნენ.

იყვნენ ისეთებიც, რომლებიც ვერ უძლებდნენ ბოლო ნაბიჯის გადადგმის ცდუნებას და მაჰდის, დიდი მხსნელის სახელს ირქმევდნენ. ისლამური სამყაროს ყველა კუთხეში ჩდებოდნენ ადამიანები, რომლებსაც სწამდათ, რომ მოწოდებულნი იყვნენ იმ რევოლუციის განსახორციელებლად, რომელიც თავად ისლამმა იწინასწარმეტყველა. სია გრძელია და მხოლოდ სამს დავასახელებთ: IX/XV საუკუნეში ავღანეთსა და სპარსეთში მუჰამად-ი ნურბახში, ქუბრავიიას ორდენიდან, ალიდი, თავს აცხადებს მაჰდიდ ფსევდოშიიტურ იდეებზე დაყდნობით, რომლებიც ჩამოაყალიბა ქუბრავი 'ალა' ად-დაულა ას-სიმნანიმ (გარდ.737/1336). 905/1500 წლისათვის ინდოეთში სხვა ალიდმა მუჰამად ჯაუნპურიმ იგივე პრეტენზია განაცხადა. დღესაც რჩებიან მისი მიმდევრები, რომლებსაც სწამთ, რომ მაჰდის სახით ის გამოეცხადება კაცობრიობას და ელიან მის მკვდრეთით აღდგომას. IX საუკუნის მიწურულს, აღმოსავლეთ სუდანში მუჰამმად აჰმადმა, სამნანის და ხალვათის შაიხმა გამოაცხადა დროის დასასრული, ომში ჩაება ეგვიპტელებისა და ბრიტანელების წინააღმდეგ და შექმნა იმპერია, რომელიც დაიშალა მხოლოდ მისი მემკვიდრის დროს, 1898 წელს.

სუფიზმი და სახელმწიფო. სიტყვა „მისტიციზმი" ასოცირდება ამქვეყნიურობიდან განდგომასთან, ამაოებათაგან გაუცხოებასთან, მარადიული ფასეულობებისაკენ ორიენტაციასთან. მისტიკოსი წარმოდგენილია, როგორც შემთხვევითობისაგან დაცული. ხშირად, თავისი ისტორიის მანძილზე, სუფიზმი ქადაგებდა ამქვეყნიურ და ადამიანთაგან განდგომას და მრავალი ირჩევდა ამ გზას. მაგრამ ეს არ იყო საყოველთაოდ მიღებული და უპირობოდ შესასრულებელი წესი. მაგალითად, 370/980 წლისათვის ნიშაპურის რეგიონში მცხოვრებმა განდეგილებმა გააოცეს სტუმრები უკანასკნელი მოვლენების მიმართ ინტერესის გამოჩენით. სხვა სუფიები ზრუნავდნენ ღარიბებსა და გაჭირვებულებზე, სუფიზმის ფუძემდებლური პრინციპი თავის ადეპტებს მოუწოდებდა თავი აერიდებინათ არსებულ ხელისუფლებასთან ყოველგვარი კონტაქტისაგან. მაგრამ, ამასთან ერთად, მმართველებისა და მაღალი თანამდებობის პირების გარემოცვაში ხშირად ხვდებოდნენ სუფიები, რომლებიც ჩაგრულთა ინტერესების დამცველებად მიიჩნევდნენ თავს.

მრავალი სუფი სრულად იყო ჩაბმული წმინდა ომში, მთელი თემის მოვალეობაში, მიუხედავად მათი მრწამსისა, რომ ბრძოლა, რომელსაც ისინი აწარმოებდნენ საკუთარი თავის წინააღმდეგ, ყველაზე მნიშვ-

ნელოვანი წმინდა ომი იყო. სავარაუდოა, რომ მათ უფრო მეტად მისიონერების ფუნქციის შესრულება სურდათ – ურწმუნოების ისლამზე მოქცევა და ასევე უნდოდათ ეკისრათ მეომრებისათვის სულიერი წინამძღოლების როლი. ისინი აქტიურ მისიონერულ საქმიანობას ეწეოდნენ ინდოეთში VI/XII საუკუნეში, გურიდებისა და მათი მემკვიდრეების კვალდაკვალ, ბალკანეთზე – ოსმალების გაბატონების შემდეგ, VIII/XIV საუკუნიდან დაწყებული. ბექთაშიას საძმოს წევრები, ალბანეთის ისლამზე მოქცევის მთავარი შემოქმედნი, იენიჩრების კაპელანები იყვნენ.

ბექთაშია [*ბექთაშიდა*] – სუფიური ძმობა (*ტარიკა*), რომელიც შეიქმნა XIII-XIV სს. მიჯნაზე მცირე აზიის თურქულ მოსახლეობაში. თავისი სახელი მიიღო დამაარსებელ ჰაჯი ბექთაშ რუმისგან ან ხორასნელი მოხეტიალე მქადაგებლისგან – ჰაჯჯი ბექთაშ ვალისგან (გარდ. 1270 წ.). ბექთაშიას რელიგიური დოქტრინა რთული და სინკრეტულია. ოფიციალურად ის იყო სუნიტური, მაგრამ მასში არსებობდა ეზოთერიული მოძღვრება, რომელიც ძალზე ახლოსაა უკიდურესი შიიტების – ხურუფიტების მოძღვრებასთან. ბექთაშიებს სწამდათ სამება – ალაჰის, მუჰამადისა და ʻალის შემადგენლობით. ʻალი მიაჩნდათ ღმერთის განსახიერებად, განსაკუთრებულ პატივს სცემდნენ ჯაʻფარ ას-სადიკს, თვლიდნენ, რომ ყველა რელიგია თანასწორია და არ ანიჭებდნენ მნიშვნელობას რელიგიური რიტუალისა და ზიქრის შესრულებას, ატარებდნენ თეთრ ტანისამოსს და ასეთსავე ქუდს. XV-XVI სს-ში მათი შეიხები დიდ გავლენას ახდენდნენ სახელმწიფო საქმეებზე. დაპყრობითი ომების დროს ბექთაშია გავრცელდა ბალკანეთში, სირია-პალესტინაში, ეგვიპტესა და ერაყში. მას კავშირი ჰქონდა იანიჩართა კორპუსთან, აიკრძალა ამ უკანასკნელის განადგურების (1826 წ.) შემდეგ და მისი ცენტრი სტამბულიდან ალბანეთში გადავიდა. აღორძინდა სულტან ʻაბდ ალ-მაჯიდის (1839-1861) დროს და 1925 წ. აიკრძალა, როგორც ყველა სხვა სუფიური ორდენი თურქეთში. მისი მიმდევრები დღეს არიან თურქეთსა და ერაყში.

ჩანს, რომ III/IX საუკუნის I ნახევრიდან სუფიები აქტიურად ჩაერთვნენ პოლიტიკურ-სამხედრო საქმეებში, მოსულში, ალექსანდრიასა და კაიროში – უპირველესად სამართლისა და სამართლიანობის დაცვისადმი ინტერესის გამომჟღავნებით. 251/865 წელს ზაიდიტი სუფიები მონაწილეობდნენ ქუფის შიიტურ აჯანყებაში. VI/XII საუკუნეში, ესპანეთში ალმორავიდებიდან ალმოჰადებზე ხელისუფლების გადასვლისას, სუფი იბნ კასიმ დაიპყრო პორტუგალიის ტერიტორიები. ირანში გაბატონდა სუფიური წარმომავლობის სეფიანთა დინასტია. ნემათოლაჰიას საძმოს

წევრები დინასტიური ქორწინებით იყვნენ დაკავშირებულნი სეფიანებთან და პროვინციათა გამგებლების მაღალი პოსტები ეკავათ. IX/XV საუკუნეში ნაყშბანდიები უკიდურესად გაძლიერდნენ ინდოეთის, ავღანეთისა და ცენტრალური აზიის ვრცელ რეგიონებში და შეუცვლელნი გახდნენ ზოგიერთი თემურიანი გამგებლისათვის. მოგვიანებით, მათ მხარი დაუჭირეს ყველა მას, ვინც ეწინააღმდეგებოდა ისლამსა და ინდუიზმს შორის განსხვავებების მოსპობის მცდელობებს. ცენტრალური აზიის რეგიონში ნაყშბანდი შაიხის შთამომავალთა ორი შტო ერთმანეთს საერო ხელისუფლებისათვის ექიშპებოდა სამი საუკუნის განმავლობაში. ბოლოს, XVIII-XIX საუკუნეებში ბუხარას მართავდნენ დერვიში ამირები.

კოლონიური სახელმწიფოების მიმართ სუფიების დამოკიდებულება არ იყო ერთგვაროვანი. ჩრდ. აფრიკაში ოსმალებს წინააღმდეგობა გაუწიეს დარკავას და თიჯანიიას საძმოებმა. ალჟირში თიჯანიიას წევრებმა გარკვეული დახმარება აღმოუჩინეს ფრანგებს, მაგრამ თუნისსა და მაროკოში დაუპირისპირდნენ მათ. 1852 წელს თიჯანიიას შაიხმა ალ-ჰაჯჯ ალ-'უმარმა ფრანგებისა და სხვა საძმოების წინააღმდეგ საკუთარი სამეფო შექმნა ზემო სენეგალისა და ნიგერის რეგიონში, რომელიც მისი სიკვდილის შემდეგ სამად დაიშალა და ბოლოს ისევ ფრანგების ხელში აღმოჩნდა. მუჰამმად ას-სანუსი (გარდ.1859წ.) და მის მიერ დაარსებული ორდენი მძაფრად უპირისპირდებოდა კოლონიალიზმს. მისი გავლენა ლიბიაში იმდენად დიდი იყო, რომ თითქმის ოსმალებისაგან დამოუკიდებლად მართავდა ქვეყანას. მისმა მემკვიდრეებმა იარაღი აიღეს ხელში ფრანგების წინააღმდეგ სამხრეთში და როცა ოსმალეთმა 1912 წელს ლიბია ბედის ანაბარა დატოვა, განაგრძეს ბრძოლა ჩრდილოეთში შემოჭრილი იტალიელების წინააღმდეგ. 1951 წელს, ლიბიის დამოუკიდებლობის გამოცხადების შემდეგ, საძმოს დამაარსებლის ერთ-ერთი შთამომავალი ტახტზე დაჯდა. არაბეთში, ასირში, აჰმად ალ-იდრისმა, სანუსიდას მოძღვარმა 1837 წელს დააარსა დამოუკიდებელი სახელმწიფო, რომელიც მისი მემკვიდრეების ხელში დარჩა 1923 წლამდე.

საერო ხელისუფლების მიმართ სუფიებს არ გააჩნდათ ოპოზიციის ან კოოპერაციის სისტემური დამოკიდებულება, ზოგჯერ ერთს ირჩევდნენ, ზოგჯერ მეორეს. ზოგიერთ მმართველს სჯეროდა, რომ ხელისუფლებას ვერ განახორციელებდა დერვიშის ან წმინდანის დალოცვის გარეშე. სუფიების დევნა უმეტესწილად მოტივირებული იყო სურვილითა და ინტრიგით, ზოგჯერ თეოლოგთა და სუფიების სხვა ჯგუფების გულწრფელი სურვილით, შეენარჩუნებინათ „ჭეშმარიტი სარწმუნოება". უკანასკნელი საუკუნეების მანძილზე სუფიები იქცნენ ირანში შიიტი მუჯთაჰიდების, არაბეთში – ვაჰაბიტების, თურქეთში – რეფორმისტული მოძრაობის მძაფრი შეტევების ობიექტად. მათ ასევე საფრთხე შეუქმნა თანამედროვე ცივილიზაციამ.

მარგინალური ჯგუფები. თავისი ისტორიის მანძილზე სუფიზმი პირველსაწყისი ისლამისათვის უცხო დოქტრინების გათავისებას და ადაპტირებას ახდენდა. გამოცდილი სუფიები მკაფიოდ ავლებდნენ ხაზს „ადამიანებსა" და „ცუდ" ინოვაციებს შორის. დეტალებში ზოგჯერ განსხვავება მჟღავნდებოდა სუფიებსა და საძმოებს შორის, მაგრამ ერთობლიობაში კლასიკური პერიოდის მოდელი რჩებოდა ამოსავალ კრიტერიუმად. ამასთან ერთად, ზოგიერთი ჯგუფი, ხშირად ბუნდოვანი წარმომავლობისა, იმდენად დაშორებული იყვნენ კლასიკური ნორმებისაგან, რომ ისინი შეიძლება ჩაითვალოს წმინდა მარგინალურად. სუფიზმმა მათზე გავლენა მოახდინა, მაგრამ ვერასოდეს შეძლო მათი სრული ასიმილირება. ისლამისადმი მათი კუთვნილება შესაძლოა მხოლოდ მაშინ მჟღავნდებოდა, როდესაც თვითონ აცხადებდნენ ამას.

მოხეტიალე დერვიშები, რომელთაც კალანდარებს უწოდებენ (არაბ. *კალანდარიჲა*, მხ.რ. *კალანდარ* – ამ სიტყვის მნიშვნელობა და წარმომავლობა უცნობია), არსებობდნენ V/XI საუკუნიდან. მალāმათიჲას მსგავსად, რომლებიც III/IX საუკუნიდან მოღვაწეობდნენ, ისინი შორს იდგნენ საკუთარი უმწიკვლოების საჯარო დემონსტრაციიდან და, პირიქით, ახდენდნენ საკუთარი დასაგმობი თვისებების ჩვენებას. მაგრამ თუ მალāმათიჲა ამგვარ პრინციპში ეძიებდა საკუთარი ამაოების დართგუნვას, კალანდარები, საპირისპიროდ, არად აგდებდნენ სიწმინდის გამოვლენას, მხოლოდ იმას აქცევდნენ ყურადღებას, რომ ეცხოვრათ „ბედნიერად ღმერთში" და ასევე გადაელახათ მორწმუნის „კარგი ქცევის" პირობითი წესები. ზოგიერთი მალāმათიჲას სოციალური ნორმებისადმი ამგვარი გულგრილობა გულწრფელია და ზოგჯერ სიძულვილამდეც მიდის. ამგვარად, მალāმათიჲას ორი სახე შეიძლება გამოიყოს, რომელთაგან უფრო მიუღებელი მიესადაგება კალანდარებს.

დასაწყისში ორივე წარმოდგენილი იყვნენ სკოლებით და არა საძმოებით. თუმცა IX/XV საუკუნეში ომერ დედემ მალāმათიჲას სახელი უწოდა ორდენს ანატოლიაში და 600/1200 წლიდან ცოტა ხნის შემდეგ, ეპოქაში, როდესაც სუფიები ქმნიდნენ პირველ ორდენებს, სპარსელთა ერთმა ჯგუფმა სირიაში შექმნა კალანდართა საძმო, რომლის წევრებმაც სკანდალი გამოიწვიეს თავისა და წარბების გაპარსვით. ეს იყო პრაქტიკა, რომელიც შეესაბამებოდა ანტიკურ ხანაში ჰიერაპოლისში დეა სირიას წმინდა ალაგზე მიმავალი პილიგრიმების ჩვეულებას. ზოგჯერ ამგვარივე ხერხს მიმართავდნენ არაბულ ქვეყნებში დამნაშავეების საჯარო დამცირებისათვის. კალანდარების მსოფლმხედველობა გავრცელდა ეგვიპტესა და ანატოლიაში, შემდეგ ირანში და უფრო აღმოსავლეთითაც. ეს ორდენი VIII/XIV საუკუნეში აკრძალა ერთ-ერთმა მამლუქმა მმართველმა, შემდეგ ხელახლა IX/XV საუკუნეში – ერთ-ერთმა თემურიანმა სუვერენმა.

თანამედროვე პაკისტანში არსებობს ამ ორდენის განშტოება – ჯალილიანებისა (დამაარსებლის სახელის მიხედვით), რომლის განაყოფიცაა, სავარაუდოდ, ხაქსარების სპარსული ორდენი. ხასქარებისათვის ამგვარი გაპარსვა ინიციაციის მხოლოდ ერთ-ერთი რიტუალია.

VII/XIII საუკუნიდან დაწყებული, ვარაუდობდნენ, რომ კალანდარები ხმარობდნენ ოპიუმს, სელის სხვადასხვა სახეობებს და ნაკლებად ზრუნავდნენ ისლამური რელიგიური მოვალეობების დაცვაზე. ზოგიერთი მათგანი ქალებს ტაბუირებულად მიიჩნევდა. ისევე როგორც თავის დროზე პირველი სუფიები, იშვიათად იყენებდნენ სიწმინდის პრაქტიკას, კალანდარები და მალამათიები ამიერიდან სუფიების მოწინააღმდეგეებად გამოდიოდნენ და მათ მიიჩნევდნენ შეუფერებელი ილუზიების საბრალო მონებად.

სუფიზმის კონტაქტმა ქურთულ ტრადიციებთან გამოიწვია ორი კურიოზული რელიგიური ჰიბრიდი. დასავლეთ ირანის მთებში *აჰლ-ი ჰაკკ* (ღმერთის ხალხი ან ჭეშმარიტების, სიწმინდის თაყვანისმცემელნი), რომლებიც ასევე ʻალი-ილაჰი-ს სახელით (ʻალის გამაღმერთებლები) იყვნენ ცნობილი, ოფიციალურად აღიარებდნენ იმამიტურ შარიათს, მაგრამ მას ამატებდნენ სუფიურ ან ნახევრად სუფიურ დოქტრინულ სისტემას, ახდენდნენ შინაგანი გზის (*ტარიკათ*) ძიების და ტრანსცენდანტალური ცოდნის კომბინირებას სულიერი არსებების კულტთან და რწმენასთან. მეორე, იაზიდიას შემთხვევაში (იაზიდის მიმდევრები, რომლებიც ძირითადად სახლობდნენ მესოპოტამიის ჩრდილოეთის მთებში), საქმე ეხება დასაწყისში ექსტრემისტულ ომაიანთა მხარდამჭერ ანტიიშიტურ მოძრაობას, რომელსაც მისადაგებული ჰქონდა სუფიური საძმოს, ბადავიიას სტრუქტურის რწმენათა სისტემის სახეები. ეს სექტები ერთ დონეზე ათავსებენ ლოკალური წმინდანებისა და ანგელოზების კულტს. ორივენი მონოთეისტები არიან, მაგრამ სუფიური ელემენტები მათ მოძღვრებებში იმ სახით არის შერწყმული ხალხურ რწმენა-წარმოდგენებთან, რომ ფუძემდებლური ისლამური პრინციპის გამორჩევა ძნელი ხდება. აჰლ-ი ჰაკკი ხაზს უსვამს შიიზმისადმი კუთვნილებას, მაგრამ იაზიდები თავს მუსლიმებადაც კი არ მიიჩნევენ. ისინი თაყვანს სცემენ ანგელოზ-ფარშევანგს, რომელიც ასიმილირებულია ისლამურ (და იუდეველურ-ქრისტიანულ) დემონთან, მაგრამ მათ აკრძალეს საკუთარ ლექსიკონში სატანის ხმარება. შესაძლოა, ის წარმოადგენს ადგილობრივ კულტს, რომელსაც შემდეგ დაედო სუნიტური კონცეფცია – ზოგიერთი სუფი დემონში თაყვანს ცემს მონოთეიზმის პროტოტიპს, რომელიც, ყურანის მიხედვით, დაუპირისპირდა ღმერთის მიერ დამყარებულ წესრიგს (ე.ი. ის უნდა განთხმულიყო ადამის წინაშე).

სუფიზმი და ლიტერატურა. კლასიკური პერიოდიდან სუფიების წრეში გავრცელებული იყო მოთხრობები ანუ *ჰიქაიათ* (მხ. რ. ჰიქაია) რომლებშიც ერთდროულად გადმოცემული იყო წარსულის სუფიებისა და წმინდანების ცხოვრების ეპიზოდები და მათი გამონათქვამები. ამ მოთხრობების ჩაწერა იწყება III/IX საუკუნიდან და მაგალითად გამოიყენება სუფიური სწავლებისას. ის გამოდის „შინაგანი ცოდნის" სფეროდან და თავსდება, ერთი მხრივ, ყურანსა და მოციქულის გამონათქვამებს, მეორე მხრივ კი, რელიგიურ გამოცდილებასა და მედიტაციებს შორის. ის მიზნად ისახავდა მკითხველისათვის – მისი იძულების გარეშე – რჩევის მიცემასა და მის ჩამოყალიბებას. ყურანსა და ჰადისებთან ერთად სუფიებისათვის ქმნიდა მესამე ლიტერატურულ ტრადიციას. აბუ თურაბ ან-ნაკჩაბი (გარდ. 245/859წ.) და ალ-ჯუნაიდი (გარდ. 298/910წ.) ამ ნაწერებს უწოდებენ „ღმერთის დამხმარეებს", რომელიც აძლიერებს „გულს". IX/X საუკუნეში ზოგიერთმა სპეციალისტმა ზეპირად იცოდა ასობით და ათასობით ამგვარი ისტორია. მათი ჩაწერის ფაქტი საშუალებას იძლეოდა დამყარებულიყო პირდაპირი კავშირი ძველ მოძღვრებსა და გვიანდელ თაობებს შორის; კითხვაც კი დაისვა, შეიძლებოდა თუ არა წიგნს შეეცვალა მოძღვრების უშუალო სწავლება. ბევრი ნეოფიტი განათლებას წიგნით იწყებდა, მაგრამ ზოგადად მოძღვარი აუცილებელი იყო. ხშირად რთულია ამ ისტორიებში ბიოგრაფიების და წარმოსახვის გამოცალკევება. მრავალ შემთხვევაში პოეტური გამონაგონები მატერიალიზებულია რეალურ მოვლენებში და პირიქით.

II/IX საუკუნით თარიღდება ასევე პირველი სუფიური ტრაქტატები, მიძღვნილი კერძო საკითხებისადმი ან სუფიზმის ზოგადი ასპექტებისადმი. ყველაზე ძველი თხზულებების უმრავლესობა დაკარგულია, მაგრამ უფრო გვიანდელი საუკუნეების ლიტერატურული მემკვიდრეობის მნიშვნელოვანმა ნაწილმა ჩვენამდე მოაღწია. IV/X საუკუნემდე ყველაფერი არაბულად იწერებოდა; შემდგომ გამოიყენებდნენ სპარსულს, სხვადასხვა თურქულ ენებს, ასევე აზიურ და აფრიკულ იდიომებს. ზოგიერთი თხზულება იკრიბებოდა მოძღვრის ლექციის დროს მოწაფეების ჩანაწერებისაგან.

„ექსტატიური კონფესიები" გულისხმობდა ისტორიების გადმოცემას ოკულტური გამოცდილების შესახებ, რომელიც იღებდა ზოგჯერ მოძღვარსა და მოწაფეებს შორის გაცვლილი წერილების ფორმას და უფრო ახლოს იდგა ყოველდღიურ ცხოვრებასთან, ვიდრე სუფიური ტექსტების უმრავლესობა. პოსტკლასიკურ პერიოდში ვიზიონერული ფენომენებისათვის მიცემულმა მნიშვნელობამ აიძულა ბევრი დამწყები, ჩაეწერა ყველაზე ადრეული მაგალითებიც და მათთვის მიეცა წიგნის ფორმა – ცდუნება, რომლის წინააღმდეგ მათ აფრთხილებდნენ. მაგრამ სიმნანის ყველა დერვიშს ჰქონდა რვეული (მაჯმუ'ა), რომლებშიც ისინი იწერდნენ მოძღვრის რჩევებს და ლექციებსაც კი. სწორედ მოწაფეების სურვილსა

და ლიტერატურულ ამბიციებს უნდა მივაწეროთ, რომ ვფლობთ არამხოლოდ მრავალ ბიოგრაფიას, არამედ მათი მოძღვრების კარნახების კრებულებს, მაგრამ ასევე ისტორიული მოვლენების აგიოგრაფიულ დეფორმაციას.

სუფიები უზომოდ ხშირად იყენებდნენ ლექსებს თავიანთ სკოლებში, კერძო საუბრების ან რიტუალური მუსიკალური სეანსების დროს. ეს ლექსები, რომელთა ავტორებიც ხშირად თვითონ არ იყვნენ და რომლებიც აუცილებლად არ იყო მისტიკური შინაარსის მატარებელი, გარემოებების მიხედვით, იღებდა მისტიკურ ინტერპრეტაციას ან სრულიად სხვა ხასიათს. ორი არაბულენოვანი, ყველაზე განთქმული და პოპულარული პოეტი იყო იბნ ალ-ფარიდი (გარდ. 633/1235), სირიული წარმომავლობის ეგვიპტელი და ანდალუსიელი აბუ-ლ-ჰასან ალ-შუშთარი (გარდ. 668/1269). ალ-ფარიდი თავის გრძელ ოდებს ბედუინურ თემებს ურევდა, რომ ხოტბა შეესხა მისტიკური სიყვარულისათვის, უპირველესად მოციქულისადმი. აშ-შუშთარი უპირატესობას ანიჭებდა სტროფულ ფორმებს და საკუთარ ენას ზოგჯერ ამდიდრებდა დიალექტური ნასესხობებით.

სპარსულენოვანი დიდაქტიკური პოეზია სათავეს იღებს VI/XII საუკუნეში სანა'ის (VI/XII საუკუნე), 'ატტარის (VI-VII/XII-XIII სს.) და რუმის (გარდ. 672/1273) შემოქმედებით. ამ ძლიერად შთაგონებულ ეპიკურ პოემებში ახალი თემა იჭრება და თხრობის სასარგებლოდ პოეტი გადმოცემს თავის აბსტრაჰირებულ იდეებს. ამ ლექსებისა და მათი იმიტაციების წყალობით ზოგიერთი პოეტი სუფიურ წრეების გარეთაც გახდა ცნობილი.

გავიხსენოთ, რომ მისტიციზმი და ლიტერატურა მკაფიოდ განსხვავებული სფეროებია. იბნ ალ-'არაბი უკიდურესად ნაყოფიერი შემოქმედი იყო, რუმის შედგენილი აქვს ათასობით ლექსი და შამს-ი თაბრიზის ეკუთვნის პროზაული ნაწარმოებები – *მაკალათ*. ბევრმა უარი თქვა პოეტობაზე სუფიზმზე მოქცევის შემდეგ. სხვებმა გადასცეს ლექსები მიმდევრებს, რომლებიც მათ წმინდა წიგნების დარად სცემენ თაყვანს.

დამატებითი ლიტერატურა

1. **Ал-Газали** Абу Хамид. *Воскрешение наук о вере (Ихйа' 'улум ад-дин)*, Избранные главы. Пер. в араб., исслед. и коммент. В.В. Наумкина. М., 1980.
2. **Аль-Газали, Абу Хамид.** "Наставление правителям" и другие сочинения. Пер. с арабского, персидского. М., 2005.
3. **Бертельс Е. Э.** *Суфизм и и суфийская литература*. М., 1965.
4. **Ибн ал-Араби.** *Мекканские откровения*. Введ., пер. с араб., примеч. и библиогр. А. Д. Кныша. СПб., 1995.
5. **Степанянц М. Т.** *Философские аспекты суфизма*. М., 1987.
6. ***Суфизм в контексте мусульманской культуры***. М., 1989.

7. **Тримингем Дж.** *Суфийские ордены в исламе*. Пер. с англ. Под. ред. О. Ф. Акимушкина. М., 1989.

8. **Аш-Шахрастāни**, Мухаммад ибн ‘абд ал-Карим, *Книга о религиях и сектах, Китāб ал-милал ва-н-нихал*, Пер. с араб., введ. и коммент. С. М. Прозорова. М., 1984.

9. **Шиммель А.** *Мир исламского мистицизма*. Пер. с англ. Н. И. Пригариной, А.С. Раппопорт М., 1999.

10. **Хисматулин А**. А. *Суфийская ритуальная практика* (на примере братства Накшбандийа). СПб., 1996.

11. **Хисматулин А**. А. *Суфизм*. СПб., 1999.

12. **Corbin H.** *En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, I-IV. Paris, 1971-72.

13. **Iwanow W.** *The Truth-Worshippers of Kurdistan: Ahl-i Haqq Texts*. Leiden, 1953.

14. **Massignon L.** *La Passion de Husain ibn Mansūr Hallāj*, I, Paris, 1975.

15. **Mazzaoui M. M.** *The Origins of Safavids: Shi‘ism, Sufism and the Ghulat*. Wiesbaden, 197

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

თავი X

ისლამური ცივილიზაცია
(VII-XVII სს.)

1. არაბულ-მუსლიმური კულტურა
(VII-XV სს-ში)

შუა საუკუნეების არაბული კულტურა ჩამოყალიბდა VII-X სს-ში არაბი და მათ მიერ დაპყრობილი ხალხების კულტურების ურთიერთზემოქმედების პროცესში. სამეცნიერო ლიტერატურაში „არაბულ-მუსლიმური კულტურა" პირობითი მნიშვნელობით იხმარება და სრულიადაც არ გულისხმობს საკუთრივ „არაბულს" ან „მუსლიმურს". ეს განსაზღვრება ემყარება იმას, რომ არაბულ-მუსლიმური კულტურის წარმოქმნასა და განვითარებაში არაბებთან ერთად მონაწილეობდნენ არაარაბული წარმოშობის მოღვაწენიც (პოეტები, მწერლები, ისტორიკოსები, ფილოლოგები, მათემატიკოსები და სხვ.). ასევე პირობითი მნიშვნელობაა ნაგულისხმევი „მუსლიმური კულტურის" ცნებაში, რადგან მის ჩამოყალიბებასა და განვითარებაში მნიშვნელოვანი წვლილი მიუძღვით არამუსლიმებსაც.

ტერმინმა „არაბული კულტურა" და თვით ცნებამ „არაბები" ახლო აღმოსავლეთის ხალხების ისტორიის მრავალი საუკუნეების მანძილზე არაერთხელ შეიცვალა თავისი მნიშვნელობა. VII საუკუნემდე „არაბებში" იგულისხმებოდა ძირითადად არაბეთის ნახევარკუნძულის მომთაბარე მოსახლეობა და აგრეთვე სამხრეთ არაბეთის ბინადარი თემებისა და შედარებით მცირერიცხოვანი ოაზისების მოსახლეობა ქვეყნის ჩრდილოეთსა და ცენტრალურ რაიონებში. ახლო აღმოსავლეთის მიმდებარე ქვეყნებში ცხოვრობდნენ ხალხები, რომლებიც ლაპარაკობდნენ სხვადასხვა ენაზე. ესენია: ბერძნული, სპარსული, არამეული და კოპტური, ბერბერული – ჩრდილოეთ აფრიკაში, რომანული და გოთური – ესპანეთში. ამ ხალხებს ჰქონდათ სხვადასხვა რელიგია, რწმენები და კულტები. არაბულმა კულტურამ განიცადა ისლამამდელი არაბეთის, ძველი იემენური, სირიულ-ელინისტური, იუდეველთა და ირანული კულტურების გავლენა.

VII საუკუნეში არაბეთის ნახევარკუნძულის მოსახლეობამ მიიღო ახალი რელიგია – ისლამი. ისინი გაერთიანდნენ ახალ არაბულ-მუსლიმურ სახელმწიფოში და დაიწყეს თავიანთი გრანდიოზული დაპყრობები. შედარებით მოკლე პერიოდში მათ დაიპყრეს უზარმაზარი ტერიტორია ინდო-

ეთიდან ესპანეთამდე და შექმნეს ერთიანი იმპერია – სახალიფო. არაბულ-მუსლიმური სახელმწიფოს შექმნას დაუყოვნებლივ და ყველგან არ შეუცვლია დაპყრობილი ხალხების კულტურული სახე. ზოგიერთმა (მაგალითად, სომხებმა და ქართველებმა) შეძლო ენობრივი დამოუკიდებლობის და სარწმუნოებრივი აღმსარებლობის შენარჩუნება; ისინი ნომინალურად რჩებოდნენ სახალიფოს შემადგენლობაში და ფაქტობრივად მალე მოიპოვეს დამოუკიდებლობა. მრავალწლიანი ბრძოლის შემდეგ არაბთა ბატონობისაგან გათავისუფლდნენ ესპანელები, რომელთაც ასევე შეინარჩუნეს საკუთარი ენა და რელიგია. ირანის, შუა აზიის და სამხრეთ კავკასიის ხალხებმა შეინარჩუნეს ეროვნული ენები, მაგრამ დამპყრობლებისაგან მიიღეს ისლამი, რამაც არსებითად შეცვალა მათი კულტურის ხასიათი. არაბთა მიერ დაპყრობილ ზოგიერთ პროვინციაში (სირია, ერაყი, ნაწილობრივ ეგვიპტე და ჩრდილოეთ აფრიკის ქვეყნები) კი ერთდროულად განხორციელდა არაბიზაციის და ისლამიზაციის პროცესი. თუმცა არაბიზაციის პროცესი ხანგრძლივი პერიოდის მანძილზე მიმდინარეობდა და დასრულდა მთელი რიგი ადგილობრივი არაბული დიალექტების წარმოშობით. ამასთან, „არაბიზაცია" სწრაფად მიმდინარეობდა იმ ოლქებში, რომელთა ხალხები ლაპარაკობდნენ სემიტური ჯგუფის მონათესავე ენებზე.

არაბულ-მუსლიმური კულტურის ფორმირებაზე გადამწყვეტი გავლენა მოახდინა ისლამმა და არაბულმა ენამ. ნებისმიერი მუსლიმი, უპირველეს ყოვლისა, იყო საერთო მუსლიმური თემის წევრი და შემდეგ ამა თუ იმ ქალაქის, პროვინციის მცხოვრები, ან ამა თუ იმ ეთნიკური ჯგუფის წარმომადგენელი. უზარმაზარი მუსლიმური თემის ერთობა განმტკიცებული იყო საერთო რელიგიური კანონებით, წეს-ჩვეულებებით და ქცევის წესებით, სულიერი კულტურის ერთობით, რაც ემყარებოდა ყურანს და მუსლიმურ გადმოცემებს (ჰადისებს). ყველაზე მნიშვნელოვანი ფაქტორი, რამაც ხელი შეუწყო არაბული ენის სწრაფად გავრცელებას, იყო სახალიფოს შემადგენლობაში შემავალ ხალხებში ერთიანი ენის არარსებობა. ლიტერატურული არაბული ენა მიიღებოდა არა მხოლოდ როგორც დამპყრობელთა ენა, არამედ როგორც საერთო კულტურის ელემენტი. არაბული ენა იყო მუსლიმთა წმინდა წიგნის – ყურანის ენა. ამ ენაზე ლაპარაკობდა თვით ისლამის ფუძემდებელი მუჰამადი, რომელიც ქადაგებებით მიმართავდა თავის თანატომელებს. არაბული ენის ცოდნა აუცილებელი იყო, რათა წაეკითხათ ყურანი და საღვთისმეტყველო ლიტერატურა. ყველა განათლებული მუსლიმი – ირანელი, თურქი, ესპანეთის თუ ინდოეთის მცხოვრები – მიისწრაფოდა დაუფლებოდა წმინდა ყურანის ენას და საღვთისმეტყველო ლიტერატურას. უმაჲჲანმა ხალიფა ʻაბდ ალ-მალიქმა (685-705) არაბული ენა სახალიფოში ადმინისტრაციის ენად გამოაცხადა. მისივე ბრძანებით ყველა უმაღლესი სახელმწიფო

თანამდებობა შეიძლებოდა დაეკავებინა მხოლოდ მუსლიმს. სახალიფოს ტერიტორიაზე არაბული ენის გავრცელებამ კეთილისმყოფელი გავლენა მოახდინა არაბულ-მუსლიმური მეცნიერების განვითარებაზე, ხელს უწყობდა მეცნიერთა შორის ურთიერთობას და კულტურულ ცენტრებს შორის კავშირის დამყარებას. სახალიფოს ტერიტორიაზე არაბული ენის გავრცელებამ ისეთი ფართო მასშტაბები მიიღო, რომ შუ'უბიტები[1] ანტიარაბულ პროპაგანდას არაბულ ენაზე ეწეოდნენ.

'აბასიანთა ხელისუფლების სათავეში მოსვლის შემდეგ არაბთა სახალიფომ მიაღწია თავისი სოციალურ-ეკონომიკური, პოლიტიკური და საერთოდ საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარების მაღალ საფეხურს. ისლამური კულტურის განვითარება და გავრცელება სწორედ ამ პერიოდს უკავშირდება. მეორე აბასიანი ხალიფა ალ-მანსურის თაოსნობით 762წ. დაარსებული ახალი სატახტო ქალაქი ბაღდადი (ბაღდად), მუსლიმურ სამყაროს ადრე დაწინაურებულ ქალაქებთან ერთად (დამასკო/დიმაშკ/, ფუსტატი, ბასრა, ქუფა, და სხვ.), მოკლე დროში იმდროინდელი მსოფლიო ცივილიზაციის ერთ-ერთი წამყვანი ცენტრი გახდა.[2]

„კლასიკური ისლამი" წარმოიშვა ერაყსა და სირიაში VIII-X საუკუნეებში და გააერთიანა არაბთა მიერ დაპყრობილი ხალხების კულტურული მონაპოვარი. არაბთა დაპყრობითი ომების წარმატების შედეგად ისლამი გახდა განვითარების სხვა საფეხურზე მდგომი საზოგადოების იდეოლოგია. შუა საუკუნეების არაბული კულტურის შექმნაში მონაწილეობდა სახალიფოს შემადგენლობაში შემავალი ყველა ხალხი და მან შეითვისა ეთნიკური თვალსაზრისით ძალზე ჭრელი ტრადიციები. ამასთან ეს იყო ისლამური კულტურა, რომელიც მოიცავდა ისლამური სამყაროს ყველა რეგიონს: მედინა (ალ-მადინა), დამასკო, ბაღდადი, ნიშაბური (ნიშაპური), კაირო (ალ-კაჰირა), კორდოვა (კურტუბა), გრანადა (ღარნატა), კონია (კუნია), კონსტანტინოპოლი, ქაბული (ქაბულ), ლაჰორე (ლაჰავრ) და დელი (დიჰლი). ამით მნიშვნელოვანწილად იყო განპირო-

---

[1] VIII-IX სს. სახალიფოში არაარაბი მუსლიმები (მავალები) და საერთოდ დამორჩილებული მოსახლეობა თავისი კულტურული დონით არაბებზე გაცილებით მაღლა იდგა. არაბებზე ისტორიულ-კულტურული უპირატესობის შეგნებამ წარმოშვა ეროვნულ-კულტურული მოძრაობანი, რომლებიც გაერთიანებული იყვნენ საერთო სახელით შუ'უბიდა. ამ მოძრაობამ დიდი როლი შეასრულა შუა საუკუნეების მუსლიმური საზოგადოების მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში.

[2] ფ. ჰითთის სიტყვებით, ბაღდადი ყვაოდა, როგორც მეცნიერების მსოფლიო ცენტრი, მაშინ როცა „კარლოს დიდი და მისი სასახლის კარი ტკბებოდნენ თავისებური ხელოვნებით – ცდილობდნენ სწორად დაეწერათ თავიანთი სახელები". მუსლიმებმა თავიანთ უზარმაზარ იმპერიაში მიაღწიეს იმას, რაზედაც ქრისტიან იმპერატორებს და სპარსელ მმართველებს მხოლოდ ოცნება შეეძლოთ.

ბებული ისლამური კულტურის აყვავება VIII-XII საუკუნეებში. ეს იყო ახალი ეპოქა, როცა ისლამურმა ცივილიზაციამ მემკვიდრეობით მიიღო აღმოსავლეთის და დასავლეთის ძველი კულტურა: აღმოსავლეთიდან (ირანი, შუა აზია, ინდოეთი) მომდინარეობდა ჰუმანიტარული მეცნიერებები, დასავლეთიდან (ბერძნულ-რომაული სამყარო) – საბუნებისმეტყველო დარგები. თუმცა ის იყო არა წარსულის კულტურული ტრადიციების უბრალო მიბაძვა ან გაგრძელება, არამედ კულტურათა სინთეზი. არაბებმა შეითვისეს და გადაამუშავეს ანტიკური სამყაროს და აღმოსავლეთის ძველი ცივილიზაციების რიგი კულტურული ტრადიციებისა და გააცნეს ისინი ევროპას. ამით შეიტანეს თავისი წვლილი აღორძინების ხანის ევროპის კულტურულ აღმავლობაში. სწორედ არაბების მეშვეობით ევროპა პირველად ეზიარა ანტიკურ და აღმოსავლურ მეცნიერებას – ფილოსოფიას, მათემატიკას, ასტრონომიას, მედიცინას და სხვ.

სახალიფოს დაშლამ, რომელიც დაიწყო უკვე VIII საუკუნის II ნახევარში, გამოიწვია გარკვეული კულტურული დეზინტეგრაცია. სახალიფოს ცალკეულ პროვინციებში სულ უფრო და უფრო ძლიერდებოდა ადგილობრივი კულტურული ტრადიციები, რომელთა განვითარებამ საბოლოოდ გამოიწვია ადგილობრივი ეროვნული კულტურების ფორმირება. მუსლიმურ ესპანეთში, რომელიც 'აბასიანთა სახალიფოს ჯერ კიდევ VIII ს-ში გამოეყო, დაიწყო ე. წ. არაბულ-ესპანური კულტურის დამოუკიდებელი განვითარება. სახალიფოს აღმოსავლეთ პროვინციებში IX ს-ის დასასრულს წარმოიქმნა ირანული კულტურულ-ეროვნული აღორძინების კერები. სპარსულმა ენამ არაბული შეცვალა თავდაპირველად ლიტერატურასა და პოეზიაში, შემდეგ ზოგიერთ ჰუმანიტარულ მეცნიერებაში. თუმცა მუსლიმთა წმინდა წიგნის ენას, როგორც მუსლიმური კულტურის შემოქმედებით იარაღს, სახალიფოს დაშლის შემდეგაც არ დაუკარგავს თავისი მნიშვნელობა. ამ ენაზე წერდნენ თავის შრომებს ღვთისმეტყველები, მეცნიერები და ფილოსოფოსები, იმის და მიუხედავად, თუ რომელ ეთნიკურ ჯგუფს ეკუთვნოდნენ. ცნობილმა შვეიცარიელმა მეცნიერმა ადამ მეცმა IX-X სს-ის არაბთა სახელმწიფოს კულტურულ მონაპოვარს პირობითად მუსლიმური რენესანსი უწოდა. არაბული კულტურის ცენტრმა X საუკუნიდან გადაინაცვლა სირიაში, ეგვიპტეში, ესპანეთში. ჩრდილოეთ აფრიკაში ფატიმიანთა (X-XIIსს.) და აიუბიანთა (XII-XIIIსს.) დროს გრძელდებოდა არაბული კულტურის საუკეთესო ტრადიციების განვითარება მეცნიერების, ლიტერატურის, ხელოვნების და მატერიალური კულტურის სხვა სფეროში, თუმცა იგი ნაკლებ გავლენას ახდენდა მუსლიმური აღმოსავლეთის ხალხების საერთო კულტურულ პროგრესზე.

XV საუკუნეში (1492წ.), ქრისტიანების მიერ გრანადის დაკავების შემდეგ, დაეცა არაბული კულტურის უკანასკნელი ცენტრი ესპანეთში.

შუა საუკუნეების არაბულ-მუსლიმურმა კულტურამ დიდი გავლენა მოახდინა ევროპულ კულტურაზე. ევროპელმა მეცნიერებმა, ერუდიტებმა, პოეტებმა, მწერლებმა თავიანთი ნაწარმოებების დიდი ნაწილი შეადგინეს არაბულ ენაზე.

არაბთა მთარგმნელობითი საქმიანობა. არაბული სამეცნიერო და ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებაზე დიდი გავლენა მოახდინეს ანტიკური, სპარსული და ინდური ტექსტების თარგმანებმა არაბულ ენაზე. ევროპაში მოღვაწე მთარგმნელებისაგან განსხვავებით, რომლებიც მოღვაწეობდნენ ქრისტიანული სამღვდელოების ხელმძღვანელობით და კონტროლით, არაბი მთარგმნელების საქმიანობა არ იყო ნაკარნახევი რელიგიურ-დიდაქტიკური მიზნებით. ისინი, პირველ რიგში, თარგმნიდნენ ბერძნულ და ინდურ თხზულებებს, რომლებიც შეიცავდა პრაქტიკულ და სასარგებლო ცოდნას. მათ აინტერესებდათ ასტროლოგია და ასტრონომია, ალქიმია, მედიცინა, ფილოსოფია და ლოგიკა. არაბთა ორიენტაციამ „პრაქტიკულად სასარგებლო ცოდნაზე" განაპირობა ის ფაქტი, რომ მთარგმნელები უარყოფდნენ ყველაფერს, რაც სცილდებოდა მეცნიერებას და ფილოსოფიას. ამის გამო ბერძნული გავლენა, რაც ასე ნაყოფიერი იყო ზუსტი და საბუნებისმეტყველო მეცნიერებების და ფილოსოფიის დარგში, საერთოდ არ შეხებია არაბულ პოეზიას და მხატვრულ ლიტერატურას. ტრადიციული ისლამური იდეოლოგია ვერ ურიგდებოდა ბერძნულ ლიტერატურას და მითოლოგიას. არაბები შუა საუკუნეებში არ გაცნობიან არც ჰომეროსს, არც უდიდეს დრამატურგებს და არც ძველბერძნულ ლირიკას.

თარგმანის ხელოვნება განიხილებოდა, როგორც სპეციალობა, რომელიც მოითხოვდა განსაკუთრებულ ნიჭს და ენების კარგ ცოდნას. ეს ხელოვნება თაობიდან თაობას გადაეცემოდა. სამეცნიერო შრომების პირველი თარგმანები არაბულ ენაზე შესრულდა უმაᲔიანთა დინასტიის მმართველობის დროს. უმაᲔიანი ხალიფა Ეაზīდ I-ის ვაჟი – ხāლიდი (გარდ. 704წ.) დიდად იყო გატაცებული ბერძნული მეცნიერებით. მას მიეწერება რამდენიმე ნაშრომის თარგმნა ასტრონომიაში, მედიცინასა და ქიმიაში.[1] მთარგმნელობითი საქმიანობის „ოქროს საუკუნედ" ითვლება 'აბასიანთა პერიოდი. ხალიფა ალ-მა'მუნის „სიბრძნის სახლში" მთარგმნელობითი კოლეგიის საქმიანობამ ხელი შეუწყო არაბული ენის და განსაკუთრებით სამეცნიერო ტერმინოლოგიის განვითარებას, რომელიც საბოლოოდ იქნა

---

[1] ამტკიცებენ აგრეთვე, რომ ხāლიდმა მოახერხა ეპოვა „ფილოსოფიური ქვა" (XVI ს-მდე გაბატონებული წარმოდგენების მიხედვით, ნივთიერება, რომელსაც უნარი აქვს მაგიურად გარდაქმნას არაკეთილშობილი ლითონები ოქროდ ან ვერცხლად).

შემუშავებული IX ს-ის ბოლოს მეცნიერების ყველა დარგში – ფილოსოფია, ასტრონომია, მათემატიკა, მედიცინა და სხვ.

მთარგმნელთა შორის განსაკუთრებით განთქმული იყვნენ: ბერძნულიდან – სირიელი ქრისტიანი-ნესტორიანი **ჰუნაინ ბ. ისჰაკი**[1] (810-873) და მისი ვაჟი **ისჰაკ ბ. ჰუნაინი** (გარდ. 911წ.), საბიელი **საბით ბ. კურრა** (836-901),[2] სირიელი **კუსტა ბ. ლუკა** (820-912), ხოლო სპარსულიდან– **ალ-ჰასან ბ. საჰლი** (გარდ. 850წ.) და 'აბდ ალლაჰ ბ. **ალ-მუკაფფა'** (721-757).

არაბებმა ამ თარგმანების მეშვეობით მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანეს დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ცოდნის საგანძურის შენახვაში.

არაბული მეცნიერება. არაბულ-მუსლიმური მეცნიერების განვითარებაში გამოირჩევა ორი პერიოდი: პირველ ეტაპზე ხდებოდა ცივილიზებული ერების მეცნიერული მემკვიდრეობის თარგმნა, მეორე ეტაპზე კი არაბებმა არა მარტო შეითვისეს, არამედ განავითარეს და შემდეგ თაობებს გადასცეს გაცილებით მეტი, ვიდრე თვითონ მიიღეს.

მეცნიერების შესახებ წარმოდგენა საუკუნეების მანძილზე იცვლებოდა და ვითარდებოდა. ადრეულ ისლამში მეცნიერება, უპირველეს ყოვლისა, გულისხმობდა წიგნიერებას, ხოლო შემდეგ ყურანის და ღვთისმეტყველების ცოდნას. VIII საუკუნის დასაწყისიდან მეცნიერების გაგება ფართოვდება და მოიცავს სხვადასხვა დისციპლინებს, მათ შორის მათემატიკას და ასტრონომიას.

შუა საუკუნეების ფილოსოფოსები და ისტორიკოსები დიდ ყურადღებას უთმობდნენ მათთვის ცნობილი მეცნიერებების კლასიფიკაციას: არაბულ-მუსლიმური მეცნიერებები, რომელთაც სპეციფიკურ ისლამურ დარგებთან (ყურანი, ჰადისები და ისლამური სამართალი) ერთად ისინი მიაკუთვნებდნენ ფილოლოგიასაც, და „უცხოური მეცნიერებები" – ცოდნის ყველა დარგი, რომლებიც შეითვისეს არაბებმა სხვა ხალხებისაგან. უპირატესობა ენიჭებოდა იმ მეცნიერებებს, რომელთაც კავშირი ჰქონდათ რელიგიასთან. **ალ-ხვარაზმი** (Xს.) გამოყოფს 6 წმინდა მუსლიმურ მეცნიერებას – იურისპრუდენცია, ღვთისმეტყველება, გრამატიკა, დოკუმენტების შედგენის ხელოვნება (ქითაბა), პოეტიკა, ისტორია. „უცხოდ" ითვლებოდა 9 – ფილოსოფია, ლოგიკა, მედიცინა, არითმეტიკა, გეომეტრია, ასტრონომია, მუსიკა, მექანიკა, ალქიმია. მეცნიერებათა კლასიფიკაცია მოცემული აქვს აგრეთვე ცნობილ ისტორიკოსს და სოციოლოგს – **იბნ ხალდუნს** (1332-1406) თავის ნაშრომში *მუკადდიმა* [„შესავალი"]. ტრა-

---

[1] ჰუნაინ იბნ ისჰაკმა იცოდა ბერძნული, სირიული, სპარსული და არაბული ენები. მას დიდი დამსახურება მიუძღვის არაბული მეცნიერული ენის განვითარებაში.

[2] ის იყო აგრეთვე ცნობილი მათემატიკოსი და ასტრონომი.

დიციულ არაბულ მეცნიერებებში ყურანის, ჰადისების და მუსლიმური სამართლის გარდა, მას ჩართული აქვს ისლამური მისტიციზმი (*თაṣავვუფ*), სიზმრების განმარტება და ფილოლოგია ფართო გაგებით – უპირველეს ყოვლისა არაბული ენისა და არაბული პოეზიის შესწავლა. უცხოურ მეცნიერებებს, საერთო სახელწოდებით – ფილოსოფია, მან მიაკუთვნა ლოგიკა, ფიზიკა (აქ მან ჩართო მედიცინა, სოფლის მეურნეობის მეცნიერება, მაგია, მოძღვრება ავგაროზებზე, ფოკუსების ჩვენებაზე და ალქიმია), მეტაფიზიკა, მათემატიკა (ვაჭრობის საკითხების და მემკვიდრეობის ჩათვლით), ოპტიკა, ასტრონომიული ტაბულების შედგენა, ასტროლოგია და მუსიკა.

წმინდა არაბული მეცნიერებების, განსაკუთრებით ფილოლოგიის შესწავლის ცენტრები იყო ქუფა, ბაṣრა და ბაღდად. „უცხოური მეცნიერებების" შესწავლის ცენტრები იყო ალექსანდრია (ისქანდარიიდა) და ანტიოქია (ანტაქიდა), ჯუნდეშაპური (ჯუნდაბსაბურ – ქალაქი ხუზისთანში, დაარსებული სასანიანთა დროს), ჰარრანი, არ-რუჰა (დასავლური წყაროების ედესა), სადაც ყვაოდა საერო მეცნიერებები (მედიცინა, მათემატიკა, ასტრონომია). ამდენად, „არაბული კულტურის" განვითარებაში აშკარად შეინიშნება ორი ნაკადის გავლენა: ერთი აღმოსავლეთიდან მომდინარეობდა (ირანულ-ინდური სამყარო), მეორე – დასავლეთიდან (ბერძნულ-რომაული სამყარო).

VIII-X სს-ში არაბულ სამყაროში აღმოცენდა ორი მნიშვნელოვანი სასწავლო და სამეცნიერო დაწესებულება: „სიბრძნის სახლი" და „მეცნიერების სახლი". მეჩეთებისაგან განსხვავებით, აქ სწავლა აკადემიურ ხასიათს ატარებდა. ყველა ისლამურ ქალაქში მეჩეთებთან ფუძნდებოდა აგრეთვე ბიბლიოთეკები (*ხიზანათ, მაქთაბა*), რომელთა კარი ღია იყო ყველა სტუდენტისა და მეცნიერისათვის. ბიბლიოთეკა გახდა პირველი აკადემიების შემადგენელი ნაწილი.

„სიბრძნის სახლი" (***ბაით ალ-ჰიქმა***; ***ხიზანათ ალ-ჰიქმა***) დაარსდა 830 წელს, ხალიფა ალ-მა'მუნის (813-833) მმართველობის პერიოდში ბაღდადში. 'აბასიანთა ხალიფამ გააგზავნა თავისი ხალხი ბიზანტიის იმპერატორ ლეონის (813-820) კარზე, რათა ისინი გაცნობოდნენ ბერძნულ ლიტერატურას და ჩამოეტანათ ბაღდადში. კონსტანტინოპოლიდან გამოგზავნილი ბერძნული წიგნების სათარგმნელად ხალიფამ დააარსა „მთარგმნელთა კოლეგია", რომელსაც უწოდა „სიბრძნის სახლი". ალ-მა'მუნმა „სიბრძნის სახლი" ჩამოაყალიბა ძირითადად ჯუნდეშაპურის აკადემიის გავლენით. სწორედ ამ აკადემიის ცნობილი მეცნიერები და მთარგმნელები მეცნიერულ მოღვაწეობას ეწეოდნენ ბაღდადსა და სამარაში (სამარრა'). „სიბრძნის სახლი" წარმოადგენდა მთარგმნელობითი საქმიანობის და მეცნიერული მოღვაწეობის ცენტრს. აქ მოღვაწეობდნენ სხვადასხვა რელიგიის წარმომადგენლები, რომლებიც ფლობდნენ სირიულს, ბერძნულს,

არამეულს და ხშირად სპარსულსაც. მათი უმეტესობა, პირველ რიგში, წერდა სირიულ ენაზე. *ბაით ალ-ჰიქმა* განთავსებული იყო სპეციალურ შენობაში და ჰქონდა თავისი ბიბლიოთეკა, რომელშიც იყო წიგნების დიდი რაოდენობა სხვადასხვა ენებზე. ეს დაწესებულება ფინანსდებოდა სახელმწიფო ხაზინიდან. მოგვიანებით, როდესაც სამარა გახდა 'აბასიანი ხალიფების დროებითი რეზიდენცია, *ბაით ალ-ჰიქმა*-მ დაკარგა აკადემიური ხასიათი და ცნობილი იყო სახელით: *ხიზანათ ალ-მა'მუნ*. ის არსებობდა X ს-მდე. მხოლოდ მოგვიანებით ფატიმიანებმა დააარსეს მსგავსი აკადემიები, რომელთა შორის მნიშვნელოვანი იყო *დარ ალ-ჰიქმა* კაიროში. ის დააარსა ფატიმიანმა ხალიფა ალ-ჰაქიმმა 395/1005 წელს. მას ჰქონდა ბიბლიოთეკა, სამკითხველო დარბაზი და სამუშაო ოთახი. *დარ ალ-ჰიქმა* იყო მუჰადდისების, იურისტების, გრამატიკოსების, ექიმების, ასტრონომების და მათემატიკოსების შეხვედრის ადგილი. *დარ ალ-ჰიქმა* ძირითადად შიიტთა ისმაილიტური მოძღვრების პროპაგანდას ემსახურებოდა, მის სათავეში იდგა *დაʿი ად-დუʿათ* (მთავარი მისიონერი, მქადაგებელი), რომელიც იწვევდა სწავლულ მამაკაცებს, რათა შეკრებილიყვნენ აქ კვირაში ორჯერ – ორშაბათს და ხუთშაბათს. აქ მომზადდა კატალოგი 1045 წელს, რომელიც 6 500 ტომს ითვლიდა ასტრონომიაში, არქიტექტურაში და ფალსაფაში (*ალ-ფალსაფა*, ბერძნ. ფილოსოფია). ეს ინსტიტუტი დაიხურა XI ს-ის ბოლოს და 1123 წელს ისევ გაიხსნა სხვა შენობაში. ფატიმიანთა დინასტიის დაცემის შემდეგ (1171წ.) ბიბლიოთეკა კვლავ დაიხურა. სალაჰ ად-დინმა გაყიდა სასახლის საგანძური, მათ შორის წიგნებიც (დაახლოებით ათი წლის მანძილზე ყიდდა). მრავალი წიგნი დაწვეს ან ნილოსში გადაყარეს.

მეცნიერების განვითარებისათვის ძირითადი იმპულსი გახდა ქაღალდის წარმოება. ქაღალდის დამზადების ხელოვნება ცნობილი გახდა არაბებისათვის სამარყანდის დაპყრობის (751წ.) შემდეგ. აქ უკვე აწარმოებდნენ ქაღალდს ტყვედ შეპყრობილი ჩინელების დახმარებით. დაახლ. 800 წელს ბაღდადში 'აბასიანებმა დაიწყეს ქაღალდის წარმოება ადმინისტრაციული საჭიროებისათვის. ძალზე მოკლე დროში ქაღალდის წარმოებამ შეაღწია სირიაში, ეგვიპტეში, სიცილიაში, ფესსა და ანდალუსიაში და მხოლოდ XIII საუკუნეში მიაღწია ევროპამდე. ალ-მა'მუნის მმართველობის დროს, როცა ევროპამ არ იცოდა ჯერ კიდევ ქაღალდის არსებობის შესახებ, ბაღდადში ქაღალდის ფართო წარმოება იყო. ამასთან ქაღალდის ფასი უფრო დაბალი იყო, ვიდრე პაპირუსის და პერგამენტის. ამან ხელი შეუწყო წიგნების გამოცემას და ბიბლიოთეკების ქსელის გაფართოებას. IX ს-ში ბაღდადში იყო დაახლ. 100 ჯიხური, რომლებიც წიგნებით ვაჭრობდნენ. იქვე მიმდინარეობდა წიგნების გადაწერა, რაც ხელს უწყობდა ბიბლიოთეკების მუშაობის გაუმჯობესებას.

უკვე X საუკუნეში ჩნდება სპეციალური შენობები ბიბლიოთეკებისათვის. 991 წელს საბურ ბ. არდაშირმა, ბუვეიანთა ვეზირმა ააშენა პირველი ბიბლიოთეკა ბაღდადის ახლოს, ქარხის უბანში. ის იწოდებოდა, როგორც ***ხიზანათ ალ-ქუთუბ*** ან ***დარ ალ-ქუთუბ*** და ყველა ქვეყნის მეცნიერთათვის იყო გახსნილი. ამ ბიბლიოთეკაში დაახლ. 10 000 წიგნი იყო, მაგრამ მოგვიანებით ის სელჩუკებმა გაანადგურეს. ბიბლიოთეკებს ჩვეულებრივ ჰყავდა დირექტორი *(ḫაჭიბ)*, 1 ან 2 ბიბლიოთეკარი (*ხაზინ*) მისი სიდიდის შესაბამისად, გადამწერები (*ნასიხ, ალ-ვარრაკ*) და აგრეთვე კორექტორები (*მუḫაჭჭიჭ*). ბიბლიოთეკები ძირითადად დაკავშირებული იყო ინტელექტუალურ და რელიგიურ მოძრაობებთან, რომელთა გავრცელებასაც ისინი ხელს უწყობდნენ. საჯარო ბიბლიოთეკებთან ერთად იყო კერძო ბიბლიოთეკებიც. XI-XII სს-დან მოხდა მათი ინტეგრაცია მედრესეებთან.

ბიბლიოთეკების პარალელურად დაარსდა სამეცნიერო დაწესებულებები, სადაც წიგნებიც ინახებოდა, სწავლებაც მიმდინარეობდა და სამეცნიერო საქმიანობაც. აქ სწავლობდნენ და განიხილავდნენ მეცნიერებისათვის პრობლემატურ საკითხებს. ამდენად, ***დარ ალ-'ილმ*** აღნიშნავდა მეცნიერების სახლს, ბიბლიოთეკას და სამეცნიერო ინსტიტუტს. შაფიიტმა ფაკიჰმა, პოეტმა და მეცნიერმა ჯა'ფარ ბ. მუჰამმად ალ-ჰამდან **ალ-მავṣილიმ** (გარდ. 934 წ.) მოსულში დააარსა „დარ ალ-'ილმ", რომელსაც ჰქონდა ბიბლიოთეკა, სადაც ინახებოდა წიგნები ცოდნის ყველა დარგში. ის ღია იყო ცოდნის შეძენის ყველა მსურველისათვის, ხოლო უქონელთ ქაღალდიც ეძლეოდათ. ყადი **იბნ ჰიბბანმა** (965წ.) ქალაქ ნიშაბურს უანდერძა თავისი სახლი ბიბლიოთეკით. აქ ჩამოსულ მეცნიერებს შეეძლოთ ღამის გათევა და მათთვის გათვალისწინებული იყო სტიპენდიები. წიგნები სახლში არ გაიცემოდა. *დარ ალ-'ილმ* დაარსდა ალ-ფუსტატში ხალიფა ალ-ჰაქიმის (996-1021) მიერ. ის ფაქტობრივად წარმოადგენდა ხალიფას კარის ბიბლიოთეკას, სადაც ინახებოდა ასიათასობით წიგნი. ხალიფა ალ-მუსთანṣირის დროს (1020-1035) წიგნების რაოდენობამ 200 000-ს გადააჭარბა. მეცნიერები ამ წიგნებით უფასოდ სარგებლობდნენ. 994 წელს ბუვეიანთა ვეზირმა არდაშირ ბ. საბურმა (გარდ. 1024) ბაღდადის დასავლეთ ნაწილში დააარსა *დარ ალ-'ილმ*. მის ბიბლიოთეკაში ინახებოდა 10 400 წიგნი, მათ შორის ყურანის 100 ეგზემპლარი, რომლებიც გადაწერილი იყო საუკეთესო კალიგრაფების მიერ. კორდოვაში უმაღლანმა ხალიფამ – ჰაქამ II-მ (961-976) ააშენა *დარ ალ-'ილმ*, რომლის ბიბლიოთეკაში ინახებოდა 400 000 წიგნი. მხოლოდ კატალოგი ამ წიგნებისა შეადგენდა 44 ტომს. ხალიფა რეგულარულად აგზავნიდა თავის წარმომადგენლებს ბაღდადში და სირიაში, წიგნების შესაძენად და სასახლის კარზე ახალი ავტორების მისაზიდად. აქ იყვნენ მასწავლებლებიც. სამელნე, კალამი და ქაღალდი უფასო იყო. 1015 წელს დაარსდა აგრეთვე ამგვარი *დარ ალ-'ილმ* სტუდენტებისათვის – *ტალაბათ ალ-'ილმ*, რო-

მელთათვისაც გათვალისწინებული იყო სტიპენდია (*იჯრაʾ*). ეს მაგალითები იმაზე მიუთითებს, რომ მუსლიმები იყვნენ დამაარსებლები საჯარო ბიბლიოთეკების, სადაც ინახებოდა დიდი რაოდენობით წიგნები მეცნიერების სხვადასხვა დარგში.

ცნობები ამ ბიბლიოთეკებში არსებული წიგნადი ფონდის შესახებ დაცულია ბიბლიოგრაფიულ კრებულებში. პირველი ბიბლიოგრაფიული კრებული *ქითაბ ალ-ფიჰრისთ* [„არაბული წიგნების ინდექსი"] ეკუთვნის პირს, რომლის ბიოგრაფია ნაკლებად არის ცნობილი. ეს არის **იბნ ანნადიმი,** აბუ-ლ-ფარაჯ მუჰამმად ბ. აბი ყაʿკუბ ისჰაკ ალ-ვარრაკ ალ-ბაღდადი (გარდ. 995 ან 998წ.). ის იყო წიგნებით მოვაჭრე (ალ-ვარრაკ – ის, ვინც აკეთებდა ხელნაწერთა ასლებს და ყიდდა მათ). მისი ბიოგრაფები ხაზს უსვამენ, რომ ის შიიტი იყო. იბნ ან-ნადიმის ნაშრომი არის ერთგვარი ანოტირებული კატალოგი არაბული წიგნების, რომლებიც დაწერილია არაბი და არაარაბი ავტორების მიერ. კრებული დაყოფილია 10 ნაწილად (*მაკალათ*). პირველი ექვსი ეძღვნება ისლამურ მეცნიერებებზე, ხოლო ოთხი – არაისლამურ მეცნიერებებზე დაწერილ წიგნებს. თითოეულ თავში ავტორი ჩამოთვლის ყველა ცნობილ წიგნს ამ სფეროში, მოაქვს მოკლე ბიოგრაფიული შენიშვნები ამ წიგნის ავტორის შესახებ და აგრეთვე სხვა მნიშვნელოვანი ცნობები ახლო აღმოსავლეთის კულტურის ისტორიიდან. „ალ-ფიჰრისთი" გვიჩვენებს, რამდენად ვრცელი იყო არაბული ლიტერატურა ისლამის პირველ სამ საუკუნეში და რა ცოტა შემორჩა ჩვენ დრომდე. იბნ ან-ნადიმის ამ ნაშრომით ისარგებლეს იბნ ალ-კიფტიმ, იბნ აბი უსაიბიʿამ, იბნ ჰაჯარმა, ჰაჯჯი ხალიფამ და სხვებმა. მეორე ბიბლიოგრაფიული კრებულის ავტორია ქათიბ ჩელები, რომელიც ცნობილია ჰაჯჯი ხალიფას სახელით (1609-1657). ის იყო XVII საუკუნის ოსმალთა იმპერიის ისტორიკოსი, ბიბლიოგრაფი, გეოგრაფი და სწავლული, უპირატესად არაისლამურ მეცნიერებებში. არმიაში 10 წლის სამსახურის შემდეგ მან ხელი მოჰკიდა მეცნიერებას. მას მრავალი ნაშრომი ჰქონდა. მისი ბიბლიოგრაფიული ნაშრომი *ქაშფ აზ-ზუნუნ ʿან ასამი-ლ-ქუთუბ ვა-ლ-ფუნუნ* – დიდი ბიბლიოგრაფიული ლექსიკონი არაბულად – მოიცავს ლიტერატურის და მეცნიერების ყველა დარგს. ნაშრომში მოცემულია ანბანზე დალაგებული 14,500 დასახელება. მას ჩამოთვლილი აქვს მისთვის ცნობილი ყველა არაბული და ნაწილობრივ თურქული და სპარსული ნაშრომები. ჰაჯი ხალიფა მიუთითებს ნაშრომის სათაურს, ავტორის სახელს, ხშირად მოაქვს მისი მოკლე ბიოგრაფია და ნაშრომის შინაარსი.[1]

---

[1] ეს ნაშრომი გამოსცა გ. ფლიუგელმა (1835-1858 წლებში) 10 ტომად ლათინურ თარგმანთან ერთად. არსებობს აგრეთვე კონსტანტინოპოლის გამოცემაც.

შუა საუკუნეების მრავალი ცნობილი მეცნიერი ფლობდა ენციკლოპედიურ ცოდნას, მრავალ ენას, თუმცა არაბული ენა რჩებოდა მთელი მუსლიმური სამყაროს სამეცნიერო ენად. შუა საუკუნეების მუსლიმი მეცნიერის ნიმუშად ითვლება **ალ-ბირუნი** (XIს.), მეცნიერი-ენციკლოპედისტი, რომელმაც შეისწავლა ტექნიკა, მინერალოგია, ოპტიკა, ასტრონომია, ზუსტი და გამოყენებითი მეცნიერებები, ფილოსოფია, ისტორია. ის ცნობილი იყო, როგორც „ალ-უსთაზ" (მასწავლებელი, პროფესორი). მას ეკუთვნის დაახლოებით 180 ნაშრომი ცოდნის სხვადასხვა დარგში.

არაბული კულტურის აყვავების პერიოდში (VIII-XII) მეცნიერები საზოგადოების ყველა ფენაში დიდი პატივისცემით სარგებლობდნენ. შუა საუკუნეებში მეცნიერი სანიმუშო იყო ყველა მუსლიმისათვის. არაბული პროზის ბრწყინვალე წარმომადგენელი **ალ-ჯაჰიზი** (775-868) წერდა: „ადამიანს, თუნდაც დიდებულთა წრიდან, არ შეუძლია გვერდი აუაროს ოთხ რამეს – არ შეიძლება მამის წინ წასვლა, არ შეიძლება არ მოემსახურო სტუმარს, არ შეიძლება არ იზრუნო შენს ცხენზე და პატივი არ სცე მეცნიერს".

მეცნიერები დიდი პატივით სარგებლობდნენ ხალიფას კარზეც, იღებდნენ გასამრჯელოს (*ჯამაქია; ჯავამიქ; მა'ლუმ*). Xს ბოლოს, XI ს-ის დასაწყისში მეცნიერებმა მიიღეს უმაღლესი საპატიო ტიტულები: მაგ. ახალგაზრდა **ალ-ისფარაინი** (გარდ. 1027წ.) პირველი იყო ნიშაბურის მეცნიერებს შორის, რომელმაც მიიღო ტიტული – *რუქნ ად-დინ* („ისლამის ბურჯი"). ტიტული *შაიხ ალ-ისლამ* მე-X საუკუნიდან ეძლეოდათ ცალკეულ გამოჩენილ ფაკიჰებს და სხვ.

მუსლიმური განათლების სისტემა. ჯერ კიდევ ყურანში არის ხაზგასმული ცოდნის მნიშვნელობა და რეკომენდებულია ცოდნისაკენ სწრაფვა, „თუნდაც მის საძიებლად [მუსლიმს] მოუხდეს გამგზავრება შორეულ მხარეში". მოციქული მუჰამადი თავის მიმდევრებთან საუბარში ყოველთვის ხაზს უსვამდა ცოდნის მნიშვნელობას. სწავლულები ისლამში განიხილებოდნენ, როგორც სამოციქულო სიბრძნის მემკვიდრეები. მოციქულმა თქვა: „ის, ვინც შორს მიდის ცოდნის საძიებლად, ის არის ალაჰის გზაზე, ვიდრე დაბრუნდება". ყურანის აიები [58:9; 39:9; 20:113 და სხვ.], რომლებიც ცოდნის შეძენას ეხება, მიმართულია ორივე სქესისადმი – მამაკაცებისა და ქალებისადმი თანაბრად. გოლდციერის აზრით, გაზვიადებულია ის აზრი, რომ თითქოს ისლამი განიხილავს *'ილმ*-ს (ცოდნა), როგორც გამორჩეულად მამაკაცთა პრივილეგიას. ამას ადასტურებს ის ფაქტი, რომ მუჰამადი თვითონ ასწავლიდა ქალებს მამაკაცებთან ერთად მეჩეთში ქადაგების დროს. ის მიუთითებდა თავის მიმდევრებს, ესწავლებინათ არა მარტო თავიანთი ცოლებისათვის, არამედ მონა ქალებისათვის.

მუჰამადის მექიდან მედინაში გადასვლის შემდეგ (622 წ.) მოციქულის მეჩეთი მუსლიმთა სასწავლო ცენტრს წარმოადგენდა. მუსლიმთა სწავლების პროცესი ჯერ კიდევ მოციქულმა მუჰამადმა დაიწყო, როდესაც ის თვითონ ასწავლიდა თავის მიმდევრებს ისლამის მოძღვრების ძირითად პრინციპებს. მუჰამადის მითითებით, ბადრთან ბრძოლის შემდეგ (624 წ.), თითოეულ მექელ წიგნიერ ტყვეს გათავისუფლების სანაცვლოდ 10 მუსლიმისათვის წერა-კითხვა უნდა ესწავლებინა. მედინაში მუჰამადმა სწავლული მამაკაცებისაგან ჩამოაყალიბა წრეები, სადაც ასწავლიდნენ ყურანს. ის აგრეთვე აგზავნიდა ყურანის მასწავლებლებს სხვადასხვა ტომებთან. ცოდნა ძირითადად ზეპირი გზით გადაეცემოდა. თვითონ მუჰამადის მითითებით მისმა მიმდევრებმა დაიწყეს მეცნიერების სხვადასხვა დარგების დაუფლება.[1] პირველ რიგში რეკომენდებული იყო ყურანის სწავლება, შემდეგ ყურანის კომენტარების, ლიტერატურის და სხვ.

მუსლიმური განათლების სისტემის პირველი საფეხური იყო **„ყურანის სკოლები"** (დაწყებითი სკოლა – *მაქთაბ, ქუთთაბ*),[2] სადაც ელემენტარული სწავლება მიმდინარეობდა. XVIII-XX სს-ში სიტყვა *მაქთაბ* დაწყებითი სკოლების აღსანიშნავად ძირითადად გამოიყენებოდა თურქეთში, ვოლგისპირეთში, ყირიმსა და შუა აზიაში, ხოლო არაბულ ქვეყნებში ძირითადად – *ქუთთაბ.* გადმოცემით, მაქთაბში მიმდინარეობდა სწავლება 5 წლამდე, ხოლო ქუთთაბში – მომდევნო ათი წელი. სწავლების ასაკი შეზღუდული არ იყო. ქუთთაბ იყო დაწყებითი სკოლა, სადაც ასწავლიდნენ ანბანს, ყურანს, არითმეტიკის საფუძვლებს, მოციქულის ცხოვრებას. გადმოცემით, ხალიფა უმარ I მიუთითებდა ესწავლებინათ დაწყებით სკოლებში პოეტიკა და სხვა ლიტერატურული მიმართულებები. ეს სკოლები ძირითადად მუსლიმებისათვის იყო განკუთვნილი. თუმცა იყო გამონაკლისი შემთხვევებიც ირანსა და ეგვიპტეში. ხალიფა ალ-მუთავაქილმა (847-861) აკრძალა არამუსლიმების დასწრება. სხვა ცნობებით, სკოლებში აიკრძალა ქრისტიანი ავტორების მიერ დაწერილი წიგნების სწავლება. მუჰთასიბი (მოხელე, რომელსაც ევალებოდა შარი'ათის ნორმების დაცვა) პერიოდულად აკონტროლებდა, რომ მოსწავლეებს სკოლაში არ ესარგებლათ ამორალური შინაარსის წიგნებით. ეს კი იმაზე მიუთითებდა, რომ მუსლიმთა განათლება და აღზრდა სახელმწიფოს კონტ-

---

[1] ადრეულ ისლამში მეცნიერებაში, უპირველეს ყოვლისა, იგულისხმებოდა წიგნიერება (წერა-კითხვის ცოდნა), შემდეგ ყურანის და ღვთისმეტყველების ცოდნა. VIII საუკუნის დასაწყისიდან მეცნიერების გაგება ფართოვდება და მოიცავს სხვადასხვა დისციპლინებს, მათ შორის მათემატიკას, ასტრონომიას და ცოდნის მრავალ სხვა დარგს.

[2] *მაქთაბ* (სპარს. და თურქ. *მექთებ*) – ადგილი, სადაც წერენ; დაწყებითი სკოლა; საწერი მაგიდა, კაბინეტი.

როლის ქვეშ იყო. დაწყებითი სკოლის მასწავლებელს ერქვა – **მუდდარის** ან **მუ'ალლიმ**. მასწავლებელს ჰყავდა ასისტენტიც – **მუ'ი̄დ**. მიღებული იყო დასჯის მეთოდის (არაბ. *ფალაკა*) გამოყენებაც. იყო შემთხვევები, როდესაც დაწყებითი სკოლის მასწავლებლებს დამამცირებელი ეპითეტებით მოიხსენიებდნენ. მსგავს მოვლენებს ადგილი ჰქონდა ანტიკურ სამყაროშიც. თუმცა ალ-ჯა̄ჰიზი ამტკიცებს, რომ ეს ხდებოდა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როდესაც მასწავლებელს არ ჰქონდა სათანადო კომპეტენცია. საუკეთესო მასწავლებელთა შორის დასახელებული არიან ცნობილი ქუფელი პოეტი – ალ-ქუმაით ბ. ზაიდი (680-743) და ერაყის გამგებელი ალ-ჰაჯჯა̄ჯ ბ. იუ̄სუფი (661-714). IX-X სს-ში ყველაზე საპატიო იყო ტახტის მემკვიდრეთა სკოლაში მასწავლებლის თანამდებობა, სადაც იწვევდნენ ცნობილ ფილოლოგებს.

არაბულ სამყაროში განათლების განვითარებაში დიდ როლს ასრულებდა მეჩეთებთან არსებული წრეები (*ḥალაკა̄თ*), რომლებიც სწავლების მეორე ეტაპად ითვლებოდა ყურანის სკოლების შემდეგ. ისლამის წარმოშობის შემდეგ განათლების მიღება ძირითადად მეჩეთებში მიმდინარეობდა. პირველი მასწავლებლები მეჩეთებში იყვნენ კუṣṣა̄ṣ – მთხრობელები, გადმომცემნი, რომლებსაც ევალებოდათ ყურანის სურების ინტერპრეტაცია. მეჩეთებში იყო სპეციალური სალექციო ოთახები (*და̄რ ალ-კურრა̄'*) ყურანის მკითხველთათვის. მეჩეთის სასწავლო ცენტრად გამოყენებამ უდიდესი როლი შეასრულა არაბული საზოგადოების განვითარებაში. არაბულ სამყაროს სწავლების საკუთარი ნორმები ჰქონდა. მეცადინეობებისას სტუდენტები მასწავლებლის გარშემო სხდებოდნენ ფეხმორთხმით. მასწავლებელი კი მეჩეთის სვეტს ეყრდნობოდა ზურგით, ან იჯდა ხალიჩაზე (*საჯჯა̄და*), ან ამაღლებულ ადგილას, თუ მსმენელთა რაოდენობა დიდი იყო.

ცნობილ მასწავლებლებს შესაბამისად ჰყავდათ სტუდენტთა დიდი რაოდენობა. სწავლება მიმდინარეობდა აგრეთვე კერძო სახლებში, სასტუმროებში (*ხა̄ნ*), ბიბლიოთეკებში (*ხიზა̄ნათ ალ-ქუთუბ*) და საავადმყოფოებში (*მა̄რისთა̄ნ*). თუმცა ღვთისმეტყველების სწავლება ძირითადად მეჩეთებში მიმდინარეობდა. ბაღდადში ყველაზე პოპულარულ სასწავლო დაწესებულებად ითვლებოდა ალ-მანṣურის მეჩეთი. ყველაზე მეტი მსმენელი ჰყავდათ კანონიკური სამართლის მასწავლებლებს, რადგანაც ეს ცოდნა მომავალში აძლევდა მათ არსებობის საშუალებას. ამ პერიოდში შემუშავდა სწავლების მეთოდებიც (*ტურუკ ალ-თა'ლი̄მ*). სწავლების ფორმა ძირითადად იყო კარნახი (*იმლა̄'*).[1] მეცნიერი-ღვთისმეტყველი თანა-

---

[1] კარნახის ფორმა პირველად გაუქმდა ფილოლოგიაში, X საუკუნეში. ისინი იფარგლებოდნენ მხოლოდ განმარტებით (*თადრი̄ს*).

შემწის მეშვეობით კარნახობდა თავის დაწერილ წიგნს. მასწავლებელი მხოლოდ კომენტარებით იფარგლებოდა. მექანიკური დასწავლა ზეპირად (*თალკინ*) მხოლოდ ყურანთან მიმართებაში იყო აღიარებული. ხშირად, ცნობილი მასწავლებლები თავის მოწაფეებთან მუშაობდნენ სახლში. ფართოდ იყო გამოყენებული კამათის, დისკუსიების ტრადიცია (*ტარიკათ ან-ნაჯარ*). სწავლების მეთოდების ცვლილებამ განაპირობა ახალი ტიპის სასწავლო დაწესებულების შექმნის აუცილებლობა, რადგანაც *თადრის*-თან (განმარტება) მჭიდროდ იყო დაკავშირებული იმ დროს აღიარებული დის-პუტები (*მუნაჯარა*) და მეჩეთი კი ამისათვის შესაფერისი ადგილი არ იყო.

X საუკუნეში დაარსდა სპეციალური სასწავლო დაწესებულება – ***მედრესე*** (არაბ. მადრასა, მრ. რ. მადარის, „სწავლის ადგილი"), რომელიც უმთავრესად მეჩეთთან არსებობდა და ერთსა და იმავე დროს შეესატყვისებოდა სკოლას, კოლეჯს და საუნივერსიტეტო განათლებას.

მედრესე წარმოადგენს 1- ან 2-სართულიან შენობას. იგი მოიცავს გეგმით მართკუთხა ეზოს ირგვლივ განლაგებულ სენაკებს სტუდენტებისათვის, მეჩეთს, აუდიტორიებს. სხვადასხვა მხარის მედრესეები ერთმანეთისაგან განსხვავდება კონსტრუქციულად და დაგეგმარებით. მედრესეებს უხვად ამკობდნენ ქვასა და ხეზე ამოკვეთილი ორნამენტით. მედრესეებში ამზადებდნენ სასულიერო (ყადი, იმამი, ხატიბი) და საერო მოხელეებს. პირველი მედრესე გაჩნდა ირანში, ქ. ნიშაბურში – ალ-ისფარაინის და იბნ ფურაკის მედრესე.[1] სასწავლო დაწესებულების ახალი ტიპი გავრცელდა მუსლიმურ ქვეყნებში შუა აზიიდან ესპანეთამდე. XI საუკუნიდან მედრესე გახდა სასწავლო დაწესებულების წამყვანი ტიპი. შუა საუკუნეების არაბულ სამყაროში ცნობილი მედრესეები იყვნენ ალ-აზჰარი (971წ.) – კაიროში, ან-ნიზამიყყა (1065-1067) და ალ-მუსთანსირიყყა (1234წ.) – ბაღდადში. დამასკოში ორ მმართველს – ნურ ად-დინ ბ. ზანგის (1146-1163) და სალაჰ ად-დინს (1174-1193) მიეწერება დიდი აქტივობა მედრესეების მშენებლობასთან დაკავშირებით. სწორედ სალაჰ ად-დინის დამსახურებაა მეჩეთების მშენებლობა იერუსალიმში, ეგვიპტეში და ჰიჯაზში. აიუბიანთა და მამლუქთა პერიოდში მედრესეების რაოდენობა ექსტრაორდინალური გახდა. ალ-მაკრიზი (გარდ. 1442წ.) იხსენიებს 73 მედრესეს კაიროში, რომლებიც აშენდა სხვადასხვა დროს. სწორედ მედრესეების ქსელის საშუალებით სელჩუკებმა მიაღწიეს გარკვეულ

---

[1] აბუ ისჰაკ ალ-ისფარაინი (გარდ. 1027წ.) – აშარიტი თეოლოგი და შაფიიტი იურისტი. ის იბნ ფურაკთან (გარდ. 1015წ.) ერთად ეწეოდა აშარიტული თეოლოგიის პროპაგანდას ნიშაბურში. ბაღდადში განათლების მიღების შემდეგ ის მიწვეული იქნა ნიშაბურში მასწავლებლად. მედრესე აშენდა მისთვის და ეწოდა მისი სახელი.

პოლიტიკურ სტაბილურობას სახელმწიფოში და სუნიტური ორთოდოქსიის განმტკიცებას.

მედრესეები მოქმედებდა ადგილობრივი მმართველების მკაცრი კონტროლის ქვეშ. ახალი მასწავლებლის ე.წ. „საინაუგურაციო გაკვეთილს" ესწრებოდა უმაღლესი ხელისუფალი, რათა პატივი მიეგო იმ მეცნიერისათვის, რომელსაც ის ნიშნავდა. მედრესეები არსებობდა ძირითადად ვაკფის ხარჯზე და მათი დამფუძნებლები იყვნენ მეცენატები: ვაჭრები, საძმოები, სულტნები, მხედართმთავრები (მაგ. ნიზ̣ām ალ-მულქი).

მედრესეები გახდა სამეცნიერო საქმიანობის ცენტრებიც. მათი მასწავლებლები იყვნენ თავისი დროის ცნობილი მეცნიერები. ამ ცენტრებში მოხვედრას ცდილობდნენ მეცნიერები ისლამური სამყაროს ყველა კუთხიდან. მსოფლიოს ამ უძველეს უნივერსიტეტებში მეცნიერები უზრუნველყოფილი იყვნენ საცხოვრებლით და სათანადო ანაზღაურებით (*მა'ლūმ, ჯავāმიქ, ჯამაქიდა*)[1]. ამის გარდა, მათ შესაძლებლობა ჰქონდათ ესარგებლათ ბიბლიოთეკებით, საავადმყოფოებით. ისლამურ უნივერსიტეტებში მასწავლებლებს ჰქონდათ სამეცნიერო ხარისხი და ატარებდნენ შესაბამის ფორმას. სწორედ მედრესეს უკავშირდება პროფესორთა შავი მანტიით შემოსვის ტრადიცია. დასავლური ტერმინის „პროფესორის" ეკვივალენტი არის არაბ. „შაიხ". მაგ. *შაიხ ალ-ჰადīს, შაიხ ალ-კირā'ა* და სხვ. *მუდარრის* გამოიყენებოდა სამართლის პროფესორის აღსანიშნავად. მას, ისევე როგორც ყადის, ჰყავდა მოადგილე (*ნā'იბ ალ-მუდარრის*), რომელიც ატარებდა ლექციას მისი არყოფნის დროს. ტერმინი – *უსთāზ* იყო ერთგვარი საპატიო ტიტული, რომელიც გამოიყენება დღემდე და თანამედროვე არაბულ ენაში ის არის დასავლური ტერმინის – პროფესორის ეკვივალენტი. ტერმინი – *რა'īს* აღნიშნავდა იმ სწავლულს, რომელმაც მიაღწია მწვერვალს თავის დარგში. ის ძირითადად გამოიყენებოდა სამართლის სფეროში. არის ცნობა, რომ მედრესეს მასწავლებლები გაერთიანებული იყვნენ გილდიებში. თითოეულ მასწავლებელს მედრესეში 20 სტუდენტი ჰყავდა მიმაგრებული. წყაროთა მონაცემებით, მედრესეში იყვნენ ქალი სტუდენტებიც და სპეციალური დღეები იყო მათთვის გამოყოფილი. არსებობდა ქალთა მედრესეებიც.

მედრესეში სპეციალური სასწავლო პროგრამა არ არსებობდა. ძირითადი სასწავლო დისციპლინა იყო მუსლიმური სამართალი. შედარებით

---

[1] ყოველთვიური ანაზღაურება იყო საშუალოდ 50 დინარი. შუა საუკუნეების ისლამურ სამყაროში არ იყო ტრადიცია, რომ მედრესეს მასწავლებელს ეცხოვრა მეჩეთში. თუმცა იყო ასეთი გამონაკლისებიც და მათ ჰქონდათ თავიანთი ოთახები მეჩეთებში. უკვე ადრეულ მედრესეებს ჰქონდა სპეციალური საცხოვრებლები მასწავლებლებისათვის.

მალალ საფეხურზე – ჰადისთმცოდნეობა და ყურანთან დაკავშირებული დისციპლინები; აგრეთვე შუა საუკუნეების ტრივიუმი (გრამატიკა, ლოგიკა, რიტორიკა), არაბული ფილოლოგია, ტრადიციული მათემატიკა (*აბჯად*) და იშვიათად მედიცინა. მედრესეს ჰქონდა სწავლების ორი კურსი: *ჰიფზ* კურსი, რომელიც ითვალისწინებდა ყურანის სწავლებას და *ʿალიმ* კურსი – სრულყოფილი განათლება, რაც სტუდენტს საშუალებას აძლევდა გამხდარიყო შემდგომში ცნობილი სწავლული. ʿალიმ-ის სერტიფიკატის მისაღებად აუცილებელი იყო 12-წლიანი სწავლების კურსი. თითოეული მადრასას პროფილი რომელიმე თეოლოგიურ-იურიდიული სკოლის (მაზჰაბ) მიხედვით განისაზღვრებოდა. თუმცა იყო მედრესეები, სადაც 2, 3, ან 4 მაზჰაბი იყო წარმოდგენილი, ძირითადად ჰანაფიტური, შაფიიტური ან ჰანბალიტური[1]. ასეთ შემთხვევაში სწავლება თითოეული მაზჰაბის მიხედვით განცალკევებით მიმდინარეობდა. მაგ., ალ-მუსთანსირიდას მედრესეში 4 მაზჰაბი იყო წარმოდგენილი. ეს აისახა შენობის არქიტექტურაშიც. მას ოთხი ფრთა ჰქონდა, რომელიც ცალკეული მაზჰაბს ეკუთვნოდა. თითოეულში 75 მოსწავლე იყო. ჰყავდათ ერთი ყურანის მასწავლებელი, ერთი ჰადისების და ერთი ექიმი. მედრესეს ჰქონდა მეჩეთი, აბანო, საავადმყოფო და სამზარეულო.

მედრესეებმა მნიშვნელოვანი როლი შეასრულეს არა მხოლოდ პოლიტიკურ ან რელიგიურ სფეროში, რა მიზნითაც იყო დაარსებული მათი უმრავლესობა, არამედ მათ დიდი წვლილი შეიტანეს მუსლიმური კულტურის გავრცელებასა და განვითარებაში. მედრესეების პარალელურად საკრებულო მეჩეთების უმრავლესობა დიდ ქალაქებში რჩებოდა ინტელექტუალურ ცენტრებად. დღეს მედრესე აღნიშნავს, უპირველეს ყოვლისა, თანამედროვე საშუალო სკოლას.

მუსლიმურ სამყაროში არსებობდა აგრეთვე სპეციალიზებული ჰადისების შემსწავლელი ინსტიტუტები – **დარ ალ-ჰადისათ**. პირველი *დარ ალ-ჰადის* დააარსა ნურ ად-დინ ბ. ზანგიმ (გარდ. 1173-74წ.) დამასკოში. ამ ინსტიტუტში *მუჰადდისი* (ჰადისების გადმომცემი) უტოლდებოდა მედრესეს მასწავლებელს. XIV საუკუნეში უკვე გაჩნდა ინსტიტუტები სახელით: *დარ ალ-კურʾან ვა-ლ-ჰადის*, სადაც ისწავლებოდა ყურანიც და ჰადისებიც. შუა საუკუნეებში დიდ კამათს იწვევდა საკითხი იმის შესახებ, თუ რა ასაკში შეიძლებოდა ჰადისების შესწავლის დაწყება. კორდოვას ყადიმ – ʿიდად ბ. მუსამ (გარდ. 1149წ.) სპეციალისტთა აზრის გათვალისწინებით დაადგინა, რომ ქვედა ზღვარი არის 5 წელი. არ არსებობდა ერთიანი აზრი იმ საკითხშიც, თუ რა ასაკში შეიძლებოდა დაეწყო მეცნიერს ღვთის-

---

[1] მალიქიტური იყო ძალიან ცოტა. ესპანეთში, სადაც სუნიტი მუსლიმები უპირატესად მალიქიტურ სკოლას ეკუთვნოდნენ, XIII საუკუნემდე მედრესეები არ იყო.

მეტყველების სწავლების პროცესი. შაფიიტი იურისტი ან-ნავავი (გარდ. 1277წ.) მიუთითებდა, რომ ნებისმიერ ასაკში შეიძლებოდა, როცა მას ეყოლებოდა მსმენელები. ხოლო ასაკოვან ღვთისმეტყველს თავი უნდა დაენებებინა ცოდნის გადაცემისაგან მაშინ, როცა მოხუცებულობის ან სიბრმავის გამო შეიძლება არეოდა ჰადისები. უნდა აღინიშნოს, რომ თეორეტიკოსები მეტად მკაცრად განსჯიდნენ ბრმა ღვთისმეტყველებს და ზოგიერთი მათგანი თვლიდა მათ ჰადისების არასანდო გადამცემებად. სწავლებიდან მიღებული შემოსავალი არ იყო მაღალი. მაგ., ჰანაფიტების რელიგიურ-იურიდიულმა სკოლამ საერთოდ დაუშვებლად გამოაცხადა ყურანისა და ჰადისების სწავლებისათვის გასამრჯელოს აღება. ღვთისმეტყველები და კანონთმცოდნეები, რომლებიც სასახლის კარის კეთილგანწყობით სარგებლობდნენ, იღებდნენ გასამრჯელოს.

შუა საუკუნეების ევროპული საუნივერსიტეტო სისტემისაგან განსხვავებით, თითოეული სასწავლო კურსის მოსმენის შემდეგ, რომელიც ხშირად რამდენიმე წელი გრძელდებოდა, მუსლიმი მეცნიერი-ღვთისმეტყველი გადასცემდა სტუდენტს *იჯაზა*-ს („კვალიფიკაციის მოწმობა", „ლიცენზია", „სერტიფიკატი"). ეს იყო ნებართვა, რომელსაც მასწავლებელი აძლევდა თავის მოსწავლეს, რათა მას გადაეცა მიღებული ცოდნა სხვებისათვის. თუ სტუდენტი შეისწავლიდა მისი მასწავლებლის ყველა შრომას, მაშინ ის იღებდა *იჯაზა ʿამმა*-ს.[1] რაც უფრო ცნობილი და ავტორიტეტული იყო მასწავლებელი, მით უფრო მეტი შესაძლებლობა ჰქონდა მის მოწაფეს გამხდარიყო ცოდნის ერთი რომელიმე დარგის კარგი სპეციალისტი და შემდგომში დაეკავებინა ფაკ ჰის, ყადის ან რელიგიური სკოლის მასწავლებლის თანამდებობა. ამდენად, სათანადო განათლების მისაღებად (*ტალაბ ალ-ʿილმ*) ახალგაზრდები ჩადიოდნენ მუსლიმური განათლების ცენტრებში, გადადიოდნენ მასწავლებლიდან მასწავლებელთან და აგროვებდნენ „იჯაზებს". იმისათვის, რომ სტუდენტებს მოეპოვებინათ სამართლის სწავლების უფლება, მათ ეს კურსი უნდა მოესმინათ კანონთმცოდნესთან და მიეღოთ *იჯაზათ ალ-თადრის ვა ლ-ფათვა*. სამართლის სწავლება ჩვეულებრივ ოთხი წელი გრძელდებოდა. ამის შემდეგ სტუდენტი მუშაობდა თანაშემწედ და ამ პერიოდში წერდა კომენტარებს (*თაʿლიკა*).[2] ეს იყო იმ

---

[1] შეიძლებოდა იჯაზას გადაცემა მესამე, კომპეტენტურ პირზე და მას ეწოდებოდა *იჯაზათ ალ-იჯაზა*. ასეთი პრაქტიკა არ იყო დაზღვეული მისი ბოროტად გამოყენებისაგან: მრავალი მეცნიერი აკრიტიკებდა ამას, რადგანაც ზოგჯერ ასეთი „დიპლომი" გადაეცემოდა ჯერ კიდევ დაუბადებელ ბავშვს. იჯაზას გადაცემა ბავშვებზე და იმ პირებზე, რომლებსაც არ მიუღიათ ცოდნა უშუალოდ მასწავლებლის ხელმძღვანელობით, მუდმივად კამათის საგანი იყო.

[2] *თაʿლიკა* გამოიყენებოდა აგრეთვე სამართლისმცოდნეობაში სილაბუსის აღსანიშნავად, რომლის მიხედვითაც სწავლული ასწავლიდა თავის დისციპლინას.

კომენტარების კომპილაცია, რომელსაც სტუდენტი იღებდა თავისი მასწავლებლის ლექციებიდან ან შრომებიდან. ზოგიერთი *თა'ლრ̄კა* რამდენიმე ტომისაგან შედგებოდა. წყაროთა მონაცემებით, თუ სტუდენტი ვერ გახდებოდა იურისტი და ვერ მიიღებდა თანამდებობას, ასეთი მეცნიერი საარსებო სახსრების გარეშე რჩებოდა და წიგნების გადაწერით ირჩენდა თავს.

შუა საუკუნეების არაბულ აღმოსავლეთში მედრესეების გარდა არსებობდა დარ ალ-კურ'ან, რიბატ, ხანკაჰ, ზავიჲა, სადაც მიმდინარეობდა ისლამური მეცნიერებების სწავლება. არსებობდა აგრეთვე სასწავლო დაწესებულებები, რომლებიც აერთიანებდა რამდენიმე სასწავლებელს. მაგ., *მადრასა-რიბატ-დარ ალ-ჰადრ.* მუსლიმური განათლების სისტემა შუა საუკუნეებში ვაკფს ეფუძნებოდა.

მუსლიმური მედრესეები გახდა გარკვეული მოდელი ევროპული კოლეჯებისა და უნივერსიტეტებისათვის (მაგ., სალერნოს უნივერსიტეტი იტალიაში). ევროპის ისეთი დიდი უნივერსიტეტები, როგორიცაა ბოლონიის, პარიზის, მონპელიეს და ოქსფორდის, გაჩნდა მხოლოდ XII საუკუნის შემდეგ. ზოგიერთი ტრადიცია და ტერმინოლოგია, გამოყენებული ევროპის უნივერსიტეტებში, დასესხებულ იქნა ისლამური ტრადიციიდან და ტერმინებიდან, რაც გავრცელებული იყო ეგვიპტის, სირიის და ანდალუსიის სკოლებში (მაგ., ტერმინი ბაკალავრი [baccalarius] არის არაბ. „ბიჰაკკი რივაია" – გადაცემის უფლებით).

არაბული მედიცინა. არაბებმა სასანიანთა ირანის დაპყრობის შემდეგ (651წ.) მემკვიდრეობით მიიღეს ახლო აღმოსავლეთში საუკეთესო სამეცნიერო და სამედიცინო ცენტრი – ჯუნდიშაბურის აკადემია, რომელიც დააარსეს სასანიანებმა III საუკუნის ბოლოს. ასევე არაბების მიერ ეგვიპტის დაპყრობის შემდეგ (642წ.) მედიცინის ბერძნულ-ელინური ტრადიციების და სპარსელების და ინდოელების (ისინი განსაკუთრებით განთქმული იყვნენ ფარმაკოლოგიაში) პრაქტიკული და თეორიული ცოდნის შერწყმა, აგრეთვე ჯუნდიშაბურის აკადემიის გამოცდილება ძირითადი საფუძველი გახდა ისლამური მედიცინის განვითარებისათვის. გადმოცემით პირველი არაბი ექიმი იყო მუჰამადის თანამედროვე ალჰარის ბ. კალადა (გარდ. 643), რომელსაც განათლება მიუღია სპარსეთში. გადმოცემით ის მკურნალობდა ხალიფა აბუ ბაქრს და 'უმარს. უმაიდანთა დროს, ხალიფა მუ'ავიჲას პირადი ექიმი იყო ქრისტიანი იბნ უსალი. მარვან I ბ. ალ-ჰაქამის დროს (684-685) მოღვაწეობდა სპარსელი იუდეველი – მასარჯავაიჰი, რომელიც ცხოვრობდა ბასრაში. მას ეკუთვნის არაბულ ენაზე (სირიულიდან) თარგმნილი პირველი მეცნიერული ნაშრომი.

ხალიფა ალ-ვალიდ I-ის დროს (705-715) დაიწყეს კეთრით დაავადებულ პირთა განცალკევება და მათი სპეციალიზებული მკურნალობა (დაახლ. 707 წ.). მკურნალობა უფასო იყო და ექიმებს ჯამაგირს სახელმ-

წიფო ხაზინიდან უხდიდნენ. უმარ II-ის ბრძანებით სამედიცინო სკოლები გაიხსნა ანტიოქიასა და ჰარრანში. უმარ II-ის პირადი ექიმი იყო **'აბდ ალ-მალიქ ბ. აბჯარ ალ-ქინანი**, რომელიც სწავლობდა ალექსანდრიის სამედიცინო სკოლაში.[1] ალ-მანსურმა 765 წელს სამეფო კარზე მიიწვია ცნობილი ექიმი, ჯუნდიშაბურის აკადემიის ხელმძღვანელი – **ჯიბრა'ილ ბ. ბუხთიშუ'**. ეს იყო ქრისტიანული ოჯახი. 12 წევრი ამ ოჯახიდან, VIII ს-დან XIIს-მდე პერიოდში, ემსახურებოდა ხალიფებს, როგორც ექიმი და მრჩეველი.

VIII-IX სს-ში ინტენსიურად ითარგმნებოდა და იწერებოდა სამედიცინო ნაშრომები. არაბი ხალიფები აგზავნიდნენ „დელეგაციებს" ბიზანტიაში ხელნაწერების შესაძენად, რომელთა შორის სამედიცინო შრომებს მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა. ჰუნაინ იბნ ისჰაკმა, რომელიც იყო ხალიფა ალ-მუთავაქილის დროს სასახლის კარის ექიმი, თარგმნა ჰიპოკრატეს, ჰალენის, ორივასიუსის, დიოსკორიდის შრომები. ის იყო აგრეთვე ორიგინალური შრომების ავტორი. ცნობილია მისი შრომა ოფთალმოლოგიაში – *ალ-'აშრ მაკალათ ფი ალ-'აინ* („ათი ტრაქტატი თვალის შესახებ") და სხვ. IX საუკუნის II ნახევარში ბაღდადში მცხოვრებმა სპარსელმა ექიმმა და მთარგმნელმა **'ალი ბ. რაბბან ატ-ტაბარი** (გარდ. 850წ.) დაწერა არაბულ ენაზე პირველი სამედიცინო ტრაქტატი *ფირდავს ალ-ჰიქმა* ["სიბრძნის სამოთხე"], რომელიც 30 თავისა და 360 ქვეთავისაგან შედგება და მოიცავს სამკურნალო მედიცინის იმ დროს არსებულ ყველა დარგს. ისლამური მედიცინის უდიდესი წარმომადგენელი იყო ცნობილი ფილოსოფოსი და ექიმი-კლინიცისტი აბუ ბაქრ მუჰამმად ბ. ზაქარია **არ-რაზი** (გარდ. 925წ.). პირველად სწორედ მან ჩაატარა დიაგნოსტიკური გამოკვლევა და გამოავლინა განსხვავება წითელასა და ყვავილის ინფექციურ დაავადებებს შორის. მან პრაქტიკაში შემოიტანა ავადმყოფების გამოკვლევისა და მკურნალობისადმი ფსიქოსომატური მიდგომა. არ-რაზის ეკუთვნის 200-მდე შრომა, მათ შორის სამედიცინო ენციკლოპედია – *ქითაბ ატ-ტიბბ ალ-მანსური*, რომელიც მოიცავს ბერძენი, სირიელი, სპარსელი, ინდოელი, არაბი ექიმების და თვითონ ავტორის მიღწევებს სხვადასხვა დაავადებების მკურნალობაში და *ალ-ჰავი* ["ყოვლისმომცველი"] ან *ქითაბ ალ-ჰავი ფი-ლ-ტიბბ* ["ყოვლისმომცველი წიგნი მედიცინაში"], რომელიც სტუდენტებისათვის იყო განკუთვნილი. ეს უკანასკნელი XIII ს-ში გადაითარგმნა ლათინურ ენაზე სახელწოდებით "Liber continens". **იბნ სინა** (ევროპაში ცნობილი გახდა ავიცენას სახელით, გარდ. 1037წ.) ითვლება უდი-

---

[1] არის ცნობა, რომ ხალიფა 'უმარ II-მ მედიცინის სკოლა ალექსანდრიიდან გადაიტანა ჰარრანში. ამ ქალაქმა დიდი როლი შეასრულა სახალიფოს კულტურულ ცხოვრებაში პირველი 'აბასიანი ხალიფების მმართველობის პერიოდში.

დეს ექიმად არ-რაზის გვერდით. მას ეკუთვნის ფუნდამენტური ნაშრომი, სამედიცინო ენციკლოპედია – *ალ-კანუნ ფი-ტ-ტიბბ* [„მედიცინის კანონები"], რომელიც შედგება 5 წიგნისაგან და ეძღვნება ანატომიას, ჰიგიენას, სხვადასხვა დაავადებებს, მათ გამომწვევ მიზეზებს და მკურნალობის მეთოდებს. ავტორი განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს წამლებს: ფხვნილებს, ნაყენებს, მიქსტურებს და სხვა. აღწერს აგრეთვე პლევრიტის დიაგნოსტიკას და ტუბერკულოზის ინფექციურ ბუნებას.

IX საუკუნეში წარმოიშვა სამედიცინო ლიტერატურის ახალი ჟანრი – *ატ-ტიბბ ან-ნაბავი* („სამოციქულო მედიცინა"). ამ ტიპის ნაშრომებში მოცემული იყო ტრადიციული სამედიცინო პრაქტიკა, რაც მოხსენიებული იყო ყურანსა და ჰადისებში. ყურანი, ისევე როგორც ჰადისები, შეიცავს ზოგადი ხასიათის სამედიცინო მითითებებს, რომლებიც ძირითადად ეხება ჰიგიენას და კვების რეჟიმს.

მედიცინის განვითარებაში დიდი წვლილი შეიტანეს ანდალუსიელმა ექიმებმა. ცნობილმა ფილოსოფოსმა და ექიმმა **იბნ რუშდიმ** (1126-1198) მეცნიერულად დაასაბუთა, რომ ადამიანი არ შეიძლება მეორეჯერ დაავადდეს ყვავილის ინფექციური დაავადებით. აბუ მარვან ბ. ზუჰრიმ (ევროპ. **ავენზოარი,** გარდ.1162წ.)[1] თავის ნაშრომში – *თაღსირ ფი-ლ-მუდავათ ვა-ლ-თადბირ* [„პრაქტიკული სახელმძღვანელო მკურნალობების და დიეტების"] მან პირველად მოგვცა ტრაქეოტომიის და ანალური გზით ხელოვნური კვების რეჟიმის რეკომენდაცია და საჭდომის ნერვის ანთების მკურნალობის მეთოდი. მუსლიმმა მეცნიერებმა მრავალი სიახლე შეიტანეს აგრეთვე ქირურგიაში. მაგალითად, ანდალუსიელი მუსლიმი მეცნიერის და ქირურგის აბუ-ლ-კასიმ **აზ-ზაჰრავის** (გარდ. 1009წ.) შრომებმა, რომლებიც ითარგმნა ჯერ ივრითზე, XIII ს-ში კი ლათინურ ენაზე, დიდი გავლენა მოახდინეს ევროპული მედიცინის განვითარებაზე.

აბუ-ლ-კასიმ **აზ-ზაჰრავი** – შუა საუკუნეების უდიდესი ქირურგი. ის გაიზარდა კორდოვაში, სადაც იყო კარის ექიმი. მთელი ევროპიდან ჩამოდიოდნენ მასთან პაციენტები და სტუდენტები სამკურნალოდ და სტაჟირებისათვის. აზ-ზაჰრავი ცნობილია მიღწევებით ქირურგიულ ტექნიკაში. მან გამოიგონა რამდენიმე მნიშვნელოვანი ქირურგიული ინსტრუმენტი, რომელთა შესახებ ის დაწვრილებით წერს 30-ტომიან სამედიცინო ენციკლოპედიაში – *თაჱსრიფ ლი-მან 'აჯიზა 'ან ათ-*

[1] ის მემკვიდრეობით ექიმთა ოჯახიდან იყო. მის წინაპრებს შორის დასახელებულია ქალი ექიმიც, რომელიც იყო ჭრილობების შეხორცების საუკეთესო სპეციალისტი.

თა'ლīფ [„სამედიცინო ცოდნის წესრიგში მოყვანა"], რომელიც სამი ტომისაგან შედგება. მისი ნაშრომი საფუძვლად დაედო დასავლურ ქირურგიას.

აზ-ზაჰრāვī მოგვცა მრავალი ქირურგიული ოპერაციის (კენჭის ამოღება საშარდე ბუშტიდან; თვალის, ყურის და ყელის ოპერაციები; გინეკოლოგიური ოპერაციები), სხვადასხვა ამპუტაციების და ტრეპანაციების დეტალური აღწერა. პირველმა აღწერა აგრეთვე *ჰემოფილია* და პირველმა გამოიყენა აბრეშუმის ძაფი ჭრილობაზე ნაკერის დასადებად. აზ-ზაჰრāვī სათავე დაუდო ამოწვით მკურნალობას და დასახელა 50-მდე დაავადება, რომელიც შეიძლება განიკურნოს ამ მეთოდით. ის იყო აგრეთვე ექსპერტი კბილების მკურნალობის დარგში. მან აღწერა კბილების მკურნალობის პროცედურები (მათ შორის კბილის ამოღება) და ხელოვნური კბილების დამზადება და ჩასმა.

ცნობილი ლიტერატორი, პოეტი და ისტორიკოსი იბნ ალ-ხატīბ **ალ-ანდალუსი** (მეტსახელი ლისāნ ად-დīნ, გარდ. 1375წ.) იყო სამედიცინო შრომების ავტორიც. როცა მთელს ევროპაში და აზიაში შავი ჭირის დაავადება მძვინვარებდა, მან თავის ტრაქტატში – *ტა'ūნ* [„შავი ჭირი"] აჩვენა ამ დაავადების წარმოშობა ინფექციებიდან და განიხილა მისი პროფილაქტიკის მეთოდები.

წყაროებში დაფიქსირებულია 30-ზე მეტი ცნობილი საავადმყოფო ისლამურ სამყაროში, რომელთაგან თითოეული იყო სამეცნიერო და სამკურნალო ცენტრი. არაბულ ენაში სიტყვა **„მāრისთāნ"** სამედიცინო დაწესებულებების აღსანიშნავად ნასესხებია სპარსულიდან და არის შემოკლებული ვარიანტი სიტყვის бīმāრისთāნ. ასე იწოდებოდა სასანიანთა სამეცნიერო ცენტრ ჯუნდიშაბურში შემავალი სამედიცინო დაწესებულებები. ისლამის კლასიკურ პერიოდში საავადმყოფო იყო ერთ-ერთი მთავარი სასწავლო დაწესებულება, რადგანაც მედიცინა განეკუთვნებოდა მუსლიმურ სამეცნიერო დისციპლინებს. საავადმყოფოში მოწმდებოდა ახალგაზრდა ექიმების ცოდნა, რომელსაც ისინი იღებდნენ უნივერსიტეტებში და მსხვილ ბიბლიოთეკებში.

პირველი საავადმყოფო მუსლიმთა მიერ დაარსდა დაახლ. 800 წ. 'აბასიანი ხალიფა ჰāრūნ არ-რაშīდის (786-809) ინიციატივით ბაღდადში, თუმცა არ არის ცნობილი როდემდე იარსება. ეს საავადმყოფო გახსნა ჯიბრა'īლ ბ. ბახთīშūʻმ, ჯუნდიშაბურის სკოლის მასწავლებელმა. ერთი საუკუნის განმავლობაში ბაღდადში საავადმყოფოების რიცხვი ხუთამდე გაიზარდა. ამ პერიოდში ბაღდადში მოღვაწეობდა ნესტორიანი ქრისტიანი **იბნ მāსავაიჰი**, რომელიც იყო ავტორი ცნობილი ოფთალმოლოგიური ტრაქტატის. იბნ მāსავაიჰი თარგმნიდა აგრეთვე სამედიცინო ტრაქტატებს. ის რეგულარულად ატარებდა *მაჯლისს* (სხდომა, შეკრება), სადაც

კონსულტაციებს უწევდა პაციენტებს და მოწაფეებს, რომელთა შორის იყო ჰუნაინ იბნ ისჰაკი.

მუსლიმმა ისტორიკოსებმა შემოგვინახეს ცნობები ამ საავადმყოფოების მოწყობის, მათში ავადმყოფების რაოდენობის, მათი საჩივრების შესახებ ექიმებისა და მომსახურე პერსონალისადმი. ისლამურ ქვეყნებში საავადმყოფოები არსებობდა ვაკფის, საქველმოქმედო შემოწირულებების ხარჯზე. ფსიქიურად დაავადებული ავადმყოფების შესანახად და სამკურნალოდ არსებობდა სპეციალური ფსიქიატრიული საავადმყოფოები. მაგ. ასეთი საავადმყოფო არსებობდა მონასტერთან – *დაირ ჰიჯკილ* ვასიტსა და ბაღდადს შორის. ის არსებობდა ხალიფა ალ-მუთავაქილის დროს (847-861).

X ს-ში სახალიფოში დაარსდა მოძრავი საავადმყოფო, რომელშიც იყო სამკურნალო საშუალებები, რათა დახმარება აღმოეჩინათ არა მარტო მუსლიმებისათვის, არამედ არამუსლიმებისათვისაც. ამავე პერიოდში საკუთრივ ქალაქ ბაღდადში იყო 5 საავადმყოფო.

ჩვენთვის ცოტაა ცნობილი პროვინციებში სამედიცინო მომსახურების შესახებ. ძალიან ცნობილი გახდა საავადმყოფო ქ. რეიში, რომელიც დააარსა ზაქარიდა არ-რაზიმ და თვითონვე იყო მისი დირექტორი 932 წლამდე. აქ იყო შემოღებული მკურნალობის განსაკუთრებული წესები, ექიმთა კვალიფიკაციისა და რანგიდან გამომდინარე. მსუბუქ შემთხვევებში ავადმყოფებს მკურნალობდნენ ახალგაზრდა ექიმები. გამოცდილი ექიმების მოვალეობას შეადგენდა ყოველდღიური დაკვირვება ყველა ავადმყოფზე. 982 წელს დაარსდა საავადმყოფო (სახელად *'ადუდი*) 'ადუდ ად-დავლა არ-რაზის მიერ. ამ საავადმყოფოში თავდაპირველად მუშაობდა 24 ექიმი – ოფთალმოლოგები (*ქაჰჰალუნ*), ქირურგები (*ჯარა'ჰიდუნ*), ფიზიოლოგები (*ტაბა'ი'იდუნ*) და სხვ. შემოღებულ იქნა ექიმების სადღეღამისო მორიგეობა. ერთი ექიმის ხელფასი იყო 300 დირჰამი (კვირაში ორი დღე და ღამე მორიგეობა). ამ საავადმყოფოში უფასო იყო კვება და წამლები. აქ მკურნალობდნენ მუსლიმებსაც და სხვა სარწმუნოების წარმომადგენლებსაც. საავადმყოფოში ტარდებოდა ლექციებიც მედიცინისა და ფარმაკოლოგიის სხვადასხვა მიმართულებების შესახებ. სტუდენტს უნდა მიეღო დიპლომი, რომელიც მას უფლებას აძლევდა ემკურნალა ხალხისათვის. აუცილებელი იყო ჰიპოკრატეს ფიცის დადება.

უყურადღებოდ არ იყვნენ დატოვებული პატიმრებიც. 'აბასიანთა ვეზირის – 'ალი ბ. სინას (860-946) დავალებით ექიმები მოინახულებდნენ პატიმრებს და შემდეგ განიხილავდნენ მსჯავრდებულთა ჯანმრთელობას. ავადმყოფების მოსავლელად ციხეებში იგზავნებოდა სანიტრები და თავმდგომები.

XI ს-დან დაწყებული სამედიცინო დაწესებულებები გაჩნდა მუსლიმური სამყაროს ყველა ქალაქში – ცენტრალური აზიიდან ანდალუსიამდე.

თითოეულ საავადმყოფოს ჰყავდა ექიმთა ბრიგადა (ქირურგები და სხვა სპეციალისტები) და სხვა სამედიცინო პერსონალი ორივე სქესის, რადგანაც მამაკაცები და ქალები ცალ-ცალკე მკურნალობდნენ. იყო ოფთალმოლოგიის, ორთოპედიის, ქირურგიის და სხვა კაბინეტები. დიდ საავადმყოფოებს ჰყავდა საკუთარი ადმინისტრაცია, რომლის ძირითად მოვალეობას შეადგენდა ანგარიშების შედგენა გაწეული სამუშაოს შესახებ. საავადმყოფოებს ჰქონდა დისპანსერი, აფთიაქი, რომელიც ექიმის მიერ გამოწერილ წამლებს ამზადებდა, აგრეთვე მაღაზიები, მეჩეთი და ხშირად ბიბლიოთეკა სპეციალური ლიტერატურით. გარკვეულ რეგიონებში პრაქტიკოსი-ექიმების საქმიანობას აკონტროლებდა *რა'ის ალ-ატიბბა'* ან *მუჰთასიბი.*

დამასკოში და ალეპოში ნურ ად-დინ ბ. ზანგიმ (1147-1174) გახსნა კარგად აღჭურვილი საავადმყოფო (ნური). ექიმის დღის განრიგი ასეთი იყო: ავადმყოფების შემოვლა, წამლების გამოწერა, კერძო პაციენტების მონახულება, შემდეგ ისევ საავადმყოფოში დაბრუნება, რათა წაეკითხა ლექცია სამი საათის განმავლობაში.

ჯერ კიდევ აჰმად ბ. ტულუნმა (877-884) 874 წ. დააარსა პატარა საავადმყოფო, რომელიც ძირითადად მდიდრებისათვის (მამაკაცებისა და ქალებისათვის) იყო განკუთვნილი და არ დაიშვებოდნენ მონები და ჯარისკაცები. 1184 წელს სალაჰ ად-დინ იუსუფ ბ. აიუბმა მის ნაცვლად დააარსა საავადმყოფო, სახელად „ნასირი", რომელიც 8 ათასი ავადმყოფისათვის იყო გათვალისწინებული. აქ იყო განყოფილებები სპეციალიზაციის მიხედვით, ბიბლიოთეკა და ტარდებოდა ლექციები. ამ საავადმყოფოში მუშაობდა 18 ექიმი, რომელთაგან 8 მუსლიმი იყო, 5 ებრაელი და 5 ქრისტიანი. ეგვიპტეში არსებობდა აგრეთვე საავადმყოფო, სახელად *მანსური*, რომელიც განკუთვნილი იყო იმ ავადმყოფებისათვის, ვისაც უძილობა აწუხებდა. მათ სხვადასხვა სამკურნალო საშუალებებთან ერთად, ასმენინებდნენ მსუბუქ მუსიკას და მოუთხრობდნენ გასართობ ისტორიებს. იმათ, ვინც ეწერებოდა საავადმყოფოდან, აძლევდნენ გარკვეულ თანხას შემწეობის სახით, რათა არ ჰქონოდათ მატერიალური სიძნელეები. ეს საავადმყოფო აშენდა 1284 წელს და ნაწილობრივ დღემდე შემორჩა.

შუა საუკუნეების მუსლიმური საავადმყოფოების მუშაობის გამოცდილება გამოიყენეს ფრანგმა და იტალიელმა ექიმებმა. მედიცინის ზოგიერთ დარგებში მუსლიმებს ჰქონდათ უნიკალური გამოკვლევები. პირველად მსოფლიოში მათ განახორციელეს გამოკვლევები კეთრის სიმპტომების გამოსავლენად. ბერძნებთან შედარებით დიდ წარმატებებს მიაღწიეს მეანობასა და გინეკოლოგიაში, შეიმუშავეს მკურნალობის მრავალი ახალი მეთოდი. მაგ., ქვების გამოდევნა ორგანიზმიდან. მუსლიმი ექიმებისათვის ცნობილი იყო ანესთეზიის სხვადასხვა საშუალება ქირურგიული ჩარევების დროს. მუსლიმი ექიმები წარმატებით მკურნალობდნენ ფსიქიკურ მოშლი-

ლობას. კუსტა ბ. ლუკას (820-912) ნაშრომიდან – *რისალა ფი თადბირ საფარ ალ-ჰაჯჯ* („სამედიცინო რეჟიმი მექაში პილიგრიმებისათვის") ცხადი ხდება, რომ უკვე IX საუკუნეში მუსლიმებისათვის კარგად ცნობილი იყო ელინური სამყაროსათვის უცნობი ისეთი მედიკამენტები, როგორიცაა: ქაფური (*ქაფურ*), მუშკი (*მისკ*), ნიშადური (*ნუშადირ*). მრავალი ექიმი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა საკუთარი გამოცდილების სრულყოფასა და გამოყენებას. სწორედ პირადი სამეცნიერო გამოცდილების ანალიზი აისახა **იბნ სინას** ნაშრომში – *ალ-კანუნ ფი-ლ-ტიბბ* („მედიცინის კანონი"), რომელიც ითვლებოდა „მედიცინის ბიბლიად" დასავლეთშიც და აღმოსავლეთშიც. იბნ სინას ეს წიგნი ლათინურ ენაზე ევროპაში 20-ჯერ გამოიცა (მხოლოდ XVIს-ში). სამკურნალო ფიზკულტურა რეკომენდებული იყო უკვე იბნ სინას ნაშრომში და აღწერილია მისი გამოყენების თანმიმდევრობა. 1588 წელს იბნ სინას ნაშრომი და არ-რაზის *ქითაბ ალ-მანსური* შევიდა ფრანკფურტის სამედიცინო სასწავლებლების პროგრამაში. XVII ს-ში საფრანგეთში და გერმანიაში იყვნენ ექიმები, რომლებიც მუშაობდნენ არაბულ მედიცინაზე დაყრდნობით. XVIIIს-მდე ინგლისური ოფთალმოლოგია იყენებდა დამხმარე სახელმძღვანელოდ **'ალი ბ. 'ისას** (ბაღდადის ხალიფების კარის ექიმი IXს-ში) – *თაზქირათ ალ-ქაჰჰალინ*-ს („ოკულისტების ანთოლოგია") და მედიცინაში სხვა ცნობილ მუსლიმ მეცნიერთა შრომებს. მაგ., იბნ ან-ნაფის **დიმაშკის** (წარმოშობით სირიელი, გარდ. 1288წ.) სამედიცინო ენციკლოპედიას – *ქითაბ აშ-შამილ ფი-ლ-ტიბბ*, სადაც თავმოყრილი იყო არაბთა მთელი ცოდნა მედიცინაში (გადმოცემით, დაგეგმილი ჰქონდა დაახლ. 300 ტომის შედგენა, მაგრამ მხოლოდ 80 ტომი დაასრულა), განსაკუთრებით ოფთალმოლოგიაში. ამასთან მან პირველად აღწერა სისხლის ცირკულაცია სისხლის მიმოქცევის სისტემაში. ინგლისშიც და გერმანიაშიც XIX ს-მდე კატარაქტის სამკურნალოდ იყენებდნენ მუსლიმი ქირურგი-ოფთალმოლოგების მეთოდებს. **იბნ ალ-ჰაისამმა** (გარდ. 1039წ.) შეადგინა მუსლიმურ მედიცინაში ყველაზე სრული ნაშრომი ოფთალმოლოგიაში – *ქითაბ ფი-ლ-მანაზირ* („წიგნი ოპტიკაზე"), რომელიც ლათინურ ენაზე ითარგმნა სათაურით „ოპტიკის საგანძური" (Thesaurus Opticus). ამასთან მან ოპტიკა აქცია დამოუკიდებელ დარგად.

იბნ სინა – უდიდესი ექიმი

აბუ 'ალი ალ-ჰუსაინ იბნ 'აბდ ალლაჰ იბნ სინა (980-1037) დაიბადა აფშანაში, ბუხარის რაიონში (შუა აზია). თავისი ენციკლოპედიური ცოდნით (არაბული გრამატიკა, გეომეტრია, ფიზიკა, ასტრონომია, სამართალი, თეოლოგია და მედიცინა) და დიდი კულტურით ის იყო შუა საუკუნეების „ინტელექტუალის" ნიმუში. დასავლეთში იბნ სინა

ცნობილი გახდა ავიცენას სახელით. 17 წლის ასაკში ის მიიწვიეს ექიმად სამანიანთა კარზე, სადაც განკურნა ბუხარის მმართველი სერიოზული დაავადებისაგან, მაშინ როცა მრავალ ცნობილ ექიმს არ ჰქონდა მისი გადარჩენის იმედი. იბნ სინა 20 წლის ასაკში უკვე ცნობილი მეცნიერი იყო. ის მუშაობდა ათასობით პაციენტთან თავის მიერ დაარსებულ უფასო კლინიკებში. მან აღწერა ტუბერკულოზის ინფექციური ხასიათი, გამოთქვა თვალსაზრისი დაავადებათა გავრცელების თაობაზე წყლისა და ნიადაგის მეშვეობით, მიუთითა ფსიქიკის გავლენაზე ადამიანის ორგანიზმზე. იბნ სინა პირველი იყო, ვინც აღწერა მენინგიტი. მან შეიტანა მნიშვნელოვანი წვლილი ანატომიაში, გინეკოლოგიასა და პედიატრიაში.

იბნ სინა ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა მრავალი მმართველის კარზე, მათ შორის ისფაჰანში, სადაც მან დაასრულა თავისი ძირითადი ნაშრომი – 5-ტომიანი „მედიცინის კანონი", რომელშიც აღწერილია მედიცინის ათასწლოვანი ისტორია და ტრადიციები. ის გადაითარგმნა ლათინურ ენაზე უკვე XII ს-ში და სამაგიდო წიგნს წარმოადგენდა ებრაელი ექიმებისათვის XVII ს-მდე. XV ს-ის ბოლოს არსებობდა ამ წიგნის 16 გამოცემა – 15 ლათინურ ენაზე, 1 ებრაულზე. სამედიცინო საკითხებზე არც ერთი დისკუსია არ მიმდინარეობდა იბნ სინას ნაშრომების მითითების გარეშე.

იბნ სინა დღეში დაახლოებით 50 სტრიქონს წერდა. ის არის 250-მდე ნაშრომის ავტორი, ძირითადად არაბულ და სპარსულ ენაზე. მისი ნაშრომი – „განკურნების წიგნი" არის ფილოსოფიური ენციკლოპედია, რომელიც მოიცავს მრავალ წმინდა ფილოსოფიურ და სხვა სამეცნიერო თემებს. იბნ სინა ცნობილი იყო დასავლეთში, როგორც „მედიცინის მამა", ხოლო აღმოსავლეთში, როგორც უდიდესი ფილოსოფოსი და მისტიკოსი.

იბნ სინა გარდაიცვალა 1037 წელს ჰამადანში (დას. ირანი).

არაბული მათემატიკა. დიდია არაბების წვლილი მათემატიკის [ʻილმ ალ-ჰისაბ] განვითარებაში. მათ შეითვისეს ბერძნული და ინდური მათემატიკური ტრადიციები, გადაამუშავეს ისინი, განავითარეს და გადასცეს ევროპას. პირველი მუსლიმი მათემატიკოსი იყო ირანელი მუჰამმად იბნ მუსა **ალ-ხვარიზმი** (გარდ. 846წ.), რომელიც ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა ბაღდადში.

არაბი მეცნიერები სარგებლობდნენ ნუმერაციის ორი ძირითადი სახეობით: ინდოეთიდან შეთვისებული *არკამ ალ-ჰინდ* („ინდური ციფრები"), საიდანაც წარმოიქმნა „არაბული ციფრები" და ნუმერაცია, რომელიც ასოებით გამოიხატებოდა (*აბჯად*). თითოეული ასო შეესაბამებოდა რიცხვს.

ინდური ციფრები ახლო აღმოსავლეთში ცნობილი გახდა VII საუკუნეში. 773 წელს ბაღდადში მუჰამმად **ალ-ფაზარიმ** არაბულ ენაზე თარგმნა ერთ-ერთი ინდური ასტრონომიული ტრაქტატი „სიდდჰანტა", არაბულად სახელწოდებით „სინდჰინდ". იქ გადმოცემული ინდური სისტემის ახსნა მოგვცა ალ-ხვარიზმიმ.

ნუმერაციის ინდურმა სისტემამ ფართო გავრცელება პოვა ახლო აღმოსავლეთში მუჰამმად ალ-ხვარიზმის ასტრონომიული ტრაქტატით. უცნობია, სად გაეცნო ალ-ხვარიზმი ინდურ მეცნიერებას, თავის სამშობლოში – ხორეზმში თუ ბაღდადში. ამ თხზულების არაბული ორიგინალი დაიკარგა და მის შესახებ მსჯელობა შეიძლება მხოლოდ დამახინჯებული ლათინური თარგმანის მეშვეობით. თხზულება იწყება ნუმერაციის დეტალური აღწერით, 9 „ინდური ციფრით" და „პატარა წრით" – ნულით. ეს ციფრები გამოყენებულია მის მათემატიკურ ტრაქტატში *ქითაბ ალ-მუხთასარ ფი ჰისაბ ალ-ჯაბრ ვა'ლ-მუკაბალა* [„მოკლე ტრაქტატი აღდგენის და შეპირისპირების ანგარიშის შესახებ"]. წიგნი დაიწერა დაახლ. 825 წელს. ის გადაითარგმნა ლათინურ ენაზე და XI ს-მდე გამოიყენებოდა ძირითად სახელმძღვანელოდ ევროპის უნივერსიტეტებში. წიგნის სათაურში მოხსენიებული სიტყვა „ალ-ჯაბრ" გახდა ტერმინ – ალგებრას საფუძველი. ალგებრა გამოიყენებოდა გეომეტრიის პრობლემების გადასაწყვეტად, რამაც საშუალება მისცა ხორასანის მკვიდრს, მუსლიმ ასტრონომსა და მათემატიკოსს – აბუ ლ-ვაფა'ს (გარდ. 998წ.) დაემუშავებინა ტრიგონომეტრია.

ალ-ხვარიზმის წიგნმა ხელი შეუწყო ინდური წარმოშობის თვლის „ათობითი პოზიციური სისტემის" (ნულის გამოყენებით) გავრცელებას არაბულ სამყაროში, ხოლო XII საუკუნის შუა ხანებიდან, როცა ესპანეთში შესრულდა მისი ლათინური თარგმანი (De numero indorum) – ევროპაშიც. ალ-ხვარიზმის ლათინიზებული ფორმა „Algorithmus" გახდა აღმნიშვნელი ათობითი პოზიციური ნუმერაციისა და მასზე დამყარებულ არითმეტიკულ მოქმედებებისა. აქედან მოდის სიტყვაც „ალგორითმი", რაც ნიშნავს „ამოცანის გადაწყვეტის საშუალებას". ალ-ხვარიზმიმ განავითარა აგრეთვე მრავალი არითმეტიკული მოქმედება, მათ შორის წილადების სისტემა. მეცნიერმა განსაზღვრა სინუსის ფუნქციები, სრულყო კონუსური სეგმენტების გეომეტრიული გამოსახვა.

ინდური ციფრების ფორმამ განიცადა მნიშვნელოვანი ცვლილებები როგორც არაბულ სამყაროში, ისე ევროპაში. აღვნიშნავთ, რომ ნულს ინდურად ერქვა „სუნია" – „ცარიელი". არაბებმა კი ის თარგმნეს სიტყვით *ჱიფრ* („სიცარიელე"), საიდანაც წარმოდგა სიტყვა „ციფრი", რომელიც თავდაპირველად ევროპულ ლიტერატურაში აღნიშნავდა ნულს. აღსანიშნავია, რომ სწორედ ალ-ხვარიზმიმ შემოიტანა მიმოქცევაში სიტყვა – ნული. ამის შემდეგ ინდური ციფრები იწოდება „არაბულად".

ეროვნული ბიბლიოთეკა

არაბული ციფრები

თანამედროვე ციფრები	არაბული ციფრები
0	٠
1	١
2	٢
3	٣
4	٤
5	٥
6	٦
7	٧
8	٨
9	٩

არითმეტიკის და ალგებრის განვითარებას არაბულ-ისლამურ სამყაროში ხელი შეუწყო რთული გამოთვლების აუცილებლობამ, რასაც მოითხოვდა მემკვიდრეობის პრაქტიკის რეგლამენტაცია და განსაზღვრული გადასახადების დაწესება. გეომეტრია აუცილებელი იყო მოხელეთათვის, რათა განესაზღვრათ მიწის ფართობი, რადგანაც დადგენილი იყო ფისკალური გადასახადები ფართობის შესაბამისად.

არაბული ასტრონომია დიდია არაბების წვლილი ასტრონომიის ['ილმ ალ-ჰაი'ა] განვითარებაში. ამ შემთხვევაშიც შეიძლება ითქვას, რომ არაბებმა შემოქმედებითად განავითარეს ინდური და ბერძნული ასტრონომიის ტრადიციები.

თავდაპირველად ასტრონომიული კვლევები ემორჩილებოდა რელიგიურ მიზნებს – მთვარის კალენდრის შედგენა, ლოცვის დროის გამოთვლა (ამისათვის XIII ს-ში მეჩეთებში შემოიღეს ასტრონომის თანამდებობა – *მუვაკკით*), კიბლას (მექისაკენ მიმართულება)[1] განსაზღვრა. მხოლოდ

[1] სამყაროს რომელ ნაწილშიც არ უნდა ყოფილიყო მუსლიმი, მას უნდა შეესრულებინა ყოველდღიური ხუთჯერადი ლოცვა და პირისახით მექისაკენ უნდა ყოფილიყო მიმართული. კიბლა განისაზღვრებოდა კუთხის გამოთვლით ადგილობრივ მერიდიანსა და რკალს შორის, რომელიც გადიოდა მექაზე და მორწმუნის ადგილმდებარეობის წერტილზე. ამისათვის საჭირო იყო ტრიგონომეტრიული ფუნქციების და რთული გეომეტრიული ფიგურების აგების წესების ცოდნა.

მოგვიანებით ასტრონომია შევიდა მეცნიერების ძირითადი დარგების რიცხვში და ფართო გამოყენება პოვა, განსაკუთრებით სანავიგაციო საქმეში. უკვე VIII საუკუნეში ახალმთვარეობაზე დაკვირვება რამადანის დასაწყისის განსაზღვრისათვის დიდ პრობლემას წარმოადგენდა. 800 წლიდან სწრაფი ტემპებით განვითარდა არაბებთან „მეცნიერება [პლანეტების] კონფიგურაციებზე". ამ წარმატებებს ხელი შეუწყო თარგმანებმა ბერძნულიდან, სანსკრიტიდან, სპარსულიდან და სირიულიდან. პირველმა მუსლიმმა ასტრონომმა **ალ-ფაზარ̄მ** (გარდ. დაახლ. 777წ.) შემოიტანა ინდური ასტრონომია მუსლიმურ კულტურაში.

IX ს-ის დასაწყისში არაბულ ენაზე გადაითარგმნა პტოლემეოსის ასტრონომიული ტრაქტატი 13 ტომად *ალ-მაჯისტ̄* [„დიდი კრებული"] და ინდური ასტრონომიული თხზულებები – სიდჰანტები. ციურ სხეულთა მოძრაობის მოდელირების ბერძნულ მეთოდებსა და გამოთვლის ინდურ წესებზე დაყრდნობით არაბმა ასტრონომებმა დაამუშავეს ციურ სფეროზე მნათობთა კოორდინატების განსაზღვრის ხერხები. IX-X საუკუნეში მოღვაწეობდნენ ცნობილი ასტრონომები, რომლებმაც არა მარტო საფუძველი ჩაუყარეს ამ მეცნიერებას, არამედ საგრძნობლად განავითარეს კიდეც. მათ შორის: **აბ̄უ მა'შარი** (გარდ. 886წ.); **ალ-ბათთან̄ი** (929წ.), რომელმაც შეიმუშავა ახალმთვარეობის განსაზღვრის, მზისა და მთვარის დაბნელებებზე დაკვირვების საკუთარი მეთოდი; **ალ-ფარღან̄ი** (გარდ. 861წ.), რომელმაც გამოიგონა სპეციალური დგუში წყლის დონის გასაზომად ნილოსის წყალდიდობის პერიოდში.[1] XI საუკუნეში, მუსლიმური მეცნიერების აყვავების პერიოდში, **ალ-ბ̄ირ̄უნ̄ი** (აბუ-ლ-რაიჰან მუჰამმად ბ. აჰმადი, გარდ. 1050 წლის შემდეგ) შეიმუშავა კოორდინატების სისტემა და შეასრულა რამდენიმე კარდინალური გამოთვლა. მისი *ქითაბ ალ-კანუნ ალ-მას'უდი ფი-ლ-ჰა'ია ვა-ლ-ნუჯუმ* [„მას'უდის კანონი ასტრონომიასა და ვარსკვლავებზე"], რომელიც ეძღვნება ღაზნევიან სულთან მას'უდ ბ. მაჰმუდს (1030-1041), ყველაზე უფრო სრულყოფილი ნაშრომია ამ დარგში.

ასტრონომიის თეორიული პრობლემები არაბებს ნაკლებად აინტერესებდათ, ვიდრე ასტრონომიული ცხრილების (**ზ̄იჯ**) შედგენა, რომლებსაც ჰქონდა პრაქტიკული დანიშნულება. XII ს-ში, არაბული ასტრონომიული შრომების თარგმნის შემდეგ ლათინურ ენაზე, ზოგიერთი არაბული ტერმინი გავრცელდა ევროპაში (მაგ. *აზ-სუმ̄უთ* გახდა აზიმუტი).

IX საუკუნის ერაყში ასტრონომიის განვითარება მოხდა ხალიფა ალ-მა'მ̄უნის ხელშეწყობით, რომელმაც დააარსა ორი ობსერვატორია – ბაღდადსა (სიბრძნის სახლთან) და დამასკოში. ხელახლა იქნა გამოთვლილი

---

[1] ხალიფა ალ-მა'მ̄უნის დროს ფუსტატში აიგო ნილომეტრი, სადაც გამოყენებულ იქნა ეს დგუში. ეს ნაგებობა დღემდე შემორჩა.

დასახლებული პუნქტების კოორდინატები, თუმცა მათი საწყისი მერიდიანი სხვა იყო. მოგვიანებით ობსერვატორიები გაიხსნა მუსლიმური სამყაროს სხვადასხვა კუთხეში. X საუკუნეში ირანის ქალაქ ჰამადანში დაარსდა ობსერვატორია, რომელშიც მუშაობდა ავიცენა. XI ს-ში სელჩუკიანმა მალიქ-შაჰმა ააგო ობსერვატორია ისფაჰანში, სადაც მეცნიერთა ჯგუფთან ერთად კვლევებს აწარმოებდა **'უმარ ხაჲჲამი** (გარდ. 1123წ.), ცნობილი სპარსელი სწავლული და პოეტი. მან შეადგინა მზის კალენდარი (ეწოდა *მალიქი* ან *ჯალალი*, სულტნის საპატივსაცემოდ), რომელშიც იყო უფრო ზუსტი ასტრონომიული მონაცემები, ვიდრე ბერძნულ კალენდარში (ცდომილება იყო მხოლოდ 1 დღე 3700 წელზე). ამ შედეგს მან მიაღწია მალიქ-შაჰის ასტრონომიული ტაბულების (*ზიჯ*) შეჯერების საფუძველზე. 1050 წელს ტოლედოში ანდალუსიელმა ასტრონომმა აზ-ზარკალიმ ააგო უზარმაზარი როფი მთვარის ფაზების განსაზღვრისათვის. ცნობილი ასტრონომის ულუგ ბეგის გარდაცვალება (1449წ.) ნიშნავდა მუსლიმურ სამყაროში ასტრონომიული კვლევების დაქვეითების პერიოდის დაწყებას. მოგვიანებით ასტრონომიული მეცნიერების განვითარებას ახალი იმპულსი მიეცა მონღოლთა დროს, როცა XIII საუკუნეში ჰულაგუმ (1217-1265) მარაღაში (ირანის აზერბაიჯანი) ააგო იმ დროისათვის ყველაზე სრულყოფილი ობსერვატორია.

ასტრონომიის პარალელურად მუსლიმურ სამყაროში განვითარდა ასტროლოგია. შუა საუკუნეების ისლამურ სამყაროში ფართოდ გავრცელდა მაგია და მკითხაობა, რომლებიც ისლამამდელი წარმოშობისაა და უკავშირდება უძველეს ხალხურ ტრადიციებს. რელიგიური მოღვაწეები განასხვავებდნენ „აკრძალულ მაგიას" და „დაშვებულ მაგიას". ჰადისებზე დაყრდნობით ითვლებოდა, რომ მორწმუნე ადამიანმა შეიძლება მიმართოს ალაჰის მიერ გამოგზავნილ კეთილ ჯინებს და თავი დაიცვას დემონებისაგან დაფიცებით ან თალისმანებით. ზოგიერთი საგანი, უფრო ხშირად ძველი წმინდა ქვები, თალისმანის როლს ასრულებდა. მკითხაობა მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ასტროლოგიასთან, აქედან მოდის აგრეთვე ჰოროსკოპების შედგენის ტრადიცია.

არაბული ფილოსოფია. ფილოსოფიური მეცნიერებები არაბულ ენაზე აღინიშნება ტერმინით *–ფალსაფა.* თავდაპირველად არაბული ფილოსოფია იყო ერთგვარად ბერძნული ფილოსოფიური აზრის გამგრძელებელი, რომელიც გადაამუშავა და შეათანხმა ისლამურ დოგმებთან. ორთოდოქსალური ისლამი მტრულად იყო განწყობილი ყოველგვარი ფილოსოფიური აზრისადმი. არაბული ფილოსოფიის წარმოშობა დაკავშირებულია მუთაზილიტების – ქალამის (რაციონალური ღვთისმეტყველება) ადრეული წარმომადგენლების – მოღვაწეობასთან, რომლებმაც დაიწყეს ადამიანის ნების თავისუფლებისა და ღვთაებრივი ატრიბუტების

შესახებ საკითხების განხილვით და დაამთავრეს ისეთი კონცეფციების შექმნით, რომლებიც ცდებოდნენ რელიგიის ჩარჩოებს. IXს-ში არაბები ფართოდ გაეცნენ ანტიკურობის საბუნებისმეტყველო-მეცნიერულ ფილოსოფიურ მემკვიდრეობას. მათი ყურადღების ცენტრში აღმოჩნდა არისტოტელეს (არაბ. არისტუტალის) ფილოსოფია, ბუნებისმეტყველებისა და ლოგიკის საკითხებისადმი თავისი უპირატესი დაინტერესებით. თუმცა არისტოტელეს ფილოსოფიას ისინი ითვისებდნენ გვიანდელი კომენტატორების (ათენისა და ალექსანდრიის ნეოპლატონური[1] სკოლებიდან) შრომებით. ფილოსოფიური შრომების თარგმნას განსაკუთრებით დიდი ყურადღება მიაქცია ხალიფა ალ-მა'მუნმა. მთარგმნელებმა შეიმუშავეს არაბული ფილოსოფიური ტერმინოლოგია (*ისტილაჰათ*). მუსლიმური აღმოსავლეთის ქვეყნებში ფილოსოფია ითვლებოდა „მეცნიერებათა მეცნიერებად", რომელსაც უნდა განეხილა საკითხთა ფართო წრე.

არაბული ფილოსოფიის *წამყვანი მიმართულება* გახდა აღმოსავლური **პერიპატეტიზმი** (პერიპატეტიკოსები, რომლებიც თავიანთ თეორიებში ეყრდნობოდნენ ბერძნულ ფილოსოფიურ აზროვნებას), რომლის ისტორია იყოფა ორ პერიოდად. *პირველი პერიოდი* (IX-XIსს.) ძირითადად დაკავშირებული იყო სახალიფოს აღმოსავლეთი პროვინციების მოაზროვნეთა მოღვაწეობასთან. არაბული ფილოსოფიის ფუძემდებლად ითვლება მუთაზილიტი **ალ-ქინდი** (გარდ. 873წ.), „არაბთა ფილოსოფოსად" წოდებული.[2] ხალიფების ალ-მა'მუნის და ალ-მუ'თასიმის დროს, როცა მუ'თაზილობა სახელმწიფო იდეოლოგიას წარმოადგენდა, ალ-ქინდის ეკავა ასტროლოგის და ფილოსოფიური შრომების მთარგმნელის თანამდებობა სასახლის კარზე.[3] მას ეკუთვნის დაახლ. 270 ნაშრომი მეცნიერების სხვადასხვა დარგში. მის ნაშრომებში ნათლად ჩანს ნეოპლატონიზმის გავლენა, შეეცადა თავის ნაშრომებში შეეთავსებინა პლატონისა და არისტოტელეს ფილოსოფიური მოძღვრებები. ალ-ქინდის მოღვა-

---

[1] ნეოპლატონიზმი – ანტიკური ფილოსოფიის იდეალისტური მიმართულება (III-VIსს.), რომელიც მიზნად ისახავდა პლატონის ფილოსოფიის წინააღმდეგობრივი ელემენტების სისტემატიზაციას და მათ შეერთებას არისტოტელეს მთელ რიგ იდეებთან.

[2] აბუ ღუსუფ ყა'კუბ იბნ ისჰაკ ალ-ქინდი (800-873) იყო წმინდა არაბული წარმოშობის პირველი ფილოსოფოსი.

[3] ალ-მუთავაქილის დროს, როცა დაიწყო მუთაზილიტების დევნა, ალ-ქინდი მოხვდა დევნილთა რიცხვში, ხოლო მის ბიბლიოთეკაში არსებული წიგნები გაანადგურეს. მას ეკუთვნოდა 16 ნაშრომი ასტრონომიაში, 22 – მედიცინასა და ფილოსოფიაში, 32 – გეომეტრიაში, 12 – ფიზიკაში, 11 – არითმეტიკაში, 4 – გამოთვლით სისტემებში, 9 – ლოგიკაში, 7 – მუსიკაში და 5 – ფსიქოლოგიაში. მისი ნაშრომების უმეტესობა არ შემონახულა ჩვენამდე.

წეობის წყალობით, ფილოსოფია აღიარებულ იქნა ისლამური კულტურის შემადგენელ ნაწილად. ალ-ქინდ̄ ხაზს უსვამდა საბუნებისმეტყველო და ზუსტი მეცნიერებების მნიშვნელობას ფილოსოფიისათვის. მან ფილოსოფია დაყო ორ ძირითად ნაწილად: თეორიული მეცნიერებანი, რომლებშიც შედიოდა ფიზიკა, მათემატიკა, მეტაფიზიკა და პრაქტიკული მეცნიერებანი – ეთიკა, ეკონომიკა, პოლიტიკა. სწორედ ალ-ქინდ̄ის შრომების წყალობით გავრცელდა ექსპერიმენტული კვლევის მეთოდები ისლამური სამყაროდან დასავლეთ ევროპაში. მას დიდი წვლილი მიუძღვის აგრეთვე მუსლიმური სამყაროსათვის ბერძნული ფილოსოფიის გადაცემაში. ის იყო მრავალი ფილოსოფიური ნაშრომის მთარგმნელი, რედაქტორი და კომენტატორი. წარმოშობით თურქმა, **ალ-ფ̄არ̄აბ̄ი** (974-950) გააგრძელა ალ-ქინდ̄ის ენციკლოპედიური ტრადიცია ფილოსოფიის დარგში. ის ითვლებოდა „მეორე მასწავლებლად" (არისტოტელეს შემდეგ), „მისტიკოს-ინტელექტუალად". ალ-ფ̄არ̄აბ̄ი ცდილობდა სისტემაში მოეყვანა ფილოსოფიური სისტემები, რომლებიც მოულოდნელად შემოიჭრა მუსლიმურ აზროვნებაში. ის დაკავშირებული იყო შიიტ თეორეტიკოსებთან. დიდ ინტერესს იწვევს მისი მოძღვრება, სადაც გონება დააყენა რწმენაზე, სამოციქულო „გამოცხადებებზე" მაღლა. ის იყო არისტოტელეს მოძღვრების ბრწყინვალე კომენტატორი. **იბნ სინ̄ა** (ავიცენა) სწორედ ამ კომენტარების საშუალებით გაეცნო ბერძნულ ფილოსოფიას. თუმცა ავიცენას ფილოსოფიური მოძღვრება არ არის „არც მიბაძვა და არც ნასესხობა". მისი ტალანტი კარგად გამოჩნდა ნეოპლატონიზმის ფილოსოფიის ანალიზისას. ავიცენას შრომები – *ქითაბ აშ-შიფა'* [„განკურნების წიგნი"] და *ქითაბ ან-ნაჯათ* [„გადარჩენის წიგნი"] – დღემდე ითვლება ისლამური ნეოპლატონიზმის ენციკლოპედიად. ნეოპლატონიზმის მიმდევართა კვალდაკვალ ის ამტკიცებდა, რომ სამყარო წარმოიშვა ღმერთის ემანაციის გზით, მაგრამ არა ამ უკანასკნელის ნებით, არამედ ობიექტური აუცილებლობის შედეგად. კოსმიური და ბუნებრივი მოვლენები არ არის დამოკიდებული ღვთის განგებაზე. ის ცდილობდა „ისლამის აღმოსავლური სიბრძნის" გამოცნობას. ავიცენა დიდი პოპულარობით სარგებლობდა ევროპელ მეცნიერ-სქოლასტიკოსებს შორის (განსაკუთრებით XIII ს-ში). ავიცენას *იშ̄არ̄ათ* [„მითითებანი"], რომელიც მოაზროვნის ბოლო ნაშრომად ითვლება, ეძღვნება სუფიზმის საკითხებს და მისტიკურ სიმბოლიზმს.

პერიპატეტიზმის *მეორე პერიოდი* მოიცავს XII-XIII სს-ს და ძირითადად წარმოდგენილი იყო სახალიფოს დასავლეთი ნაწილის, პირველ რიგში ანდალუსიის არაბი მოაზროვნეებით. მათ შორის იყვნენ ცნობილი ფილოსოფოსები: **იბნ ბ̄აჯჯა** (1070-1138), რომელსაც მუსლიმი თეოლოგები ათეისტად მიიჩნევდნენ; **იბნ ტუფაილი** (1110-1185), რომელმაც შექმნა დეისტური მოძღვრება ბუნებრივი რელიგიის შესახებ; **იბნ რუშდი** (ავეროესი, 1126-1198), რომელიც დასავლეთში ცნობილი გახდა არისტო-

ტელეს შრომებზე ბრწყინვალე კომენტარებით (*თაფსირ*). თუმცა მისი კომენტარები დაფუძნებული იყო არა პირველწყაროებზე, არამედ არაბულ თარგმანებზე. მოძღვრებამ (ავეროიზმი) ჭეშმარიტების ორმაგი ბუნების შესახებ მნიშვნელოვანი კვალი დაამჩნია ქრისტიანულ ფილოსოფიას. მან არა მარტო გაწმინდა არისტოტელეს ფილოსოფია გვიანდელი ნეოპლატონური დანაშრევებისაგან, არამედ შექმნა კიდეც დამოუკიდებელი სისტემა. იბნ რუშდი აფუძნებდა რწმენის მიმართ გონების უპირატესობას და ასაბუთებდა, რომ ღვთისმეტყველნი არ არიან უფლებამოსილნი დაამუშაონ ფილოსოფიური პრობლემები. მისი აზრით, არ არის წინააღმდეგობა რელიგიასა და ფილოსოფიას შორის. წინააღმდეგობა არის მხოლოდ იმ ხალხის შეხედულებებში, რომელთაც არ შეუძლიათ ფილოსოფიის სიბრძნის შემეცნება. ის ებრძოდა ალ-ღაზალის (გარდ.1111წ.) ანტიფილოსოფიურ შეხედულებებს[1] და აკრიტიკებდა ავიცენას ნეოპლატონიზმს. თუმცა უდავოა ავიცენას გავლენა იბნ რუშდის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაზე. იბნ რუშდი იძულებული გახდა გაქცეულიყო ესპანეთიდან, მაგრამ მაინც აგრძელებდა ბრძოლას. დასავლური ფილოსოფიური აზრი მისი შრომების გავლენის ქვეშ იყო XII-XVIსს-ში.

არაბულ-მუსლიმური ფილოსოფიის ერთ-ერთი მიმართულება წარმოდგენილი იყო თეოლოგი-მუთაქალიმებით, რომლებიც თავიანთ კონცეფციებს აფუძნებდნენ ყურანზე, თუმცა მათ ნაშრომებშიც შეინიშნება ბერძნული ფილოსოფიური სკოლის გავლენა. ისინი ძირითადად ისლამის აპოლოგეტიკით იყვნენ დაკავებული და ებრძოდნენ როგორც არაისლამურ, ისე საერთოდ ანტირელიგიურ იდეებს. ამ მიმართულებამაც თავისი განვითარების პერიოდში გაიარა ორი ეტაპი: 1. VIII-IX სს. – ამ დროს ძირითადად უპირატესი იყო მუთაზილიტური დოქტრინები; 2. X-XIIსს. – ქალამის საბოლოო ჩამოყალიბების პერიოდი **ალ-აშ'არის** (გარდ. 935წ.) და **ალ-ღაზალის** შრომებში. ალ-ღაზალიმ თავის ნაშრომში *თაჰაფუთ ალ-ფალასიფა* [„ფილოსოფოსების უსუსურობა"] გააკრიტიკა ნატურალისტური და რაციონალისტური ელემენტები აღმოსავლური პერიპატეტიკოსების ფილოსოფიაში მუთაქალიმებისა და სუფიების კონცეფციათა სინთეზის საფუძველზე.[2] მისი ფილოსოფიური შეხედულებები გადმოცემულია ნაშრომში – *ალ-მუნკიზ მინ ად-ღალალ* [„ცდომილებებისაგან თავის დაღწევა"], რომლის მეშვეობითაც მან შემეცნების თეორია გააცნო ისლამურ სამყაროს.

შუალედური მდგომარეობა უკავიათ ისლამურ მისტიციზმს (სუფიზმი), რომლის თეოსოფიური დოქტრინები ამყარებს გნოსტიციზმის,

---

[1] იბნ რუშდი თავის ცნობილ ნაშრომში – *თაჰაფუთ ათ-თაჰაფუთ* [„უსუსურთა უსუსურობა"] ფილოსოფიას იცავდა იმამ ღაზალის თავდასხმებისაგან.

[2] იხ. **კილაძე ნანა.** ალ-ღაზალი და მისი „თაჰაფუთ ალ-ფალასიფა", თბ., 1970.

ნეოპლატონიზმისა და ზოგიერთი აღმოსავლკური რელიგიის გავლენას და ისმაილიზმს, რომელიც აღმოცენდა შიიზმის წიაღში და შეითვისა ელინისტური ფილოსოფიური მოძღვრების მრავალი ელემენტი. ნეოპლატონური „აღმოსავლური ილუმინაციის" თეორეტიკოსი იყო სპარსელი მისტიკოსი-ფილოსოფოსი **ას-სუჰრავარდი** (1155-1199), ცნობილი როგორც „ილუმინატორული თეოსოფიის უხუცესი". მან დაგვიტოვა 50-მდე ნაშრომი მისტიკურ ფილოსოფიაში. მისთვის „აღმოსავლეთი" წარმოადგენდა სინათლეს – ღვთიური ემანაციის სიმბოლოს და ერთდროულად ყველაფერი არსებულის ფუნდამენტურ საფუძველს, ხოლო „დასავლეთი" – სიბნელის მატერიალური სამყაროს. მან დააარსა ფილოსოფიური სკოლა – „ილუმინაციის ფილოსოფია" (ჰიქმათ ალ-იშრაკ), რომელიც დღემდე ახდენს გავლენას ირანული შიიზმის მისტიკურ აზრზე. ბასრაში X-XIსს-ში ჩამოყალიბდა ე. წ. თავისუფალი მოაზროვნეების, ფილოსოფოსი-დილეტანტების საზოგადოება, მასონთა ლოჟის მსგავსი. ესენი იყვნენ მეცნიერი-ენციკლოპედისტები – „წმინდა ძმები" (*იხვან აṣ-ṣაფა'*), რომელთა მიერ დაიწერა 52 წიგნი ფილოსოფიაში საერთო სათაურით – *რასა'ილ იხვან აṣ-ṣაფა'* [„წმინდა ძმების" ტრაქტატები], სადაც აშკარად ჩანს ნეოპლატონიზმის და აშრაკიზმის გავლენა.

არაბულ-მუსლიმურ ფილოსოფიაში გამორჩეული ადგილი უკავია ცნობილ ჩრდილო აფრიკელ ისტორიკოსს, ფილოსოფოსს და სოციოლოგს – **იბნ ხალდუნს** (გარდ. 1382წ.), რომელიც არ ეკუთვნის არც ერთ მიმართულებას. მან ერთ-ერთმა პირველმა წამოაყენა ისტორიულ მოვლენათა ზოგადი კანონზომიერების შესწავლის მოთხოვნა და შექმნა საკუთარი სოციოლოგიური თეორია.

პოლიტიკური პრობლემები, სახელმწიფოს სამოქალაქო ორგანიზაცია აინტერესებდათ არაბ-მუსლიმ ფილოსოფოსებს იმ დროის რელიგიურ და პოლიტიკურ პრობლემებთან მჭიდრო კავშირში. მათი აზრით, სახელმწიფომ, ერთის მხრივ, უნდა უზრუნველყოს ხალხის კეთილდღეობა, ხოლო მეორეს მხრივ – მოამზადოს ისინი იმქვეყნიური ცხოვრებისათვის. არაბი ფილოსოფოსები იდეალური სახელმწიფოს შესახებ წარმოდგენებში ეყრდნობოდნენ პლატონის მოძღვრებას. ასეთი იდეალური სახელმწიფო არის აღწერილი **ალ-ფარაბის** ნაშრომში – „ფი მაბადი' არა' აჰლ ალ-მადინა ალ-ფადილა" [„დებულებები იდეალური ქალაქის მცხოვრებთა შეხედულებებზე"].

არაბული გეოგრაფიული ლიტერატურა. არაბთა ისლამამდელი გეოგრაფიული წარმოდგენები ასახულია ძვ. პოეზიასა და ყურანში. VIII-IX სს. მიჯნაზე ითარგმნა და გადამუშავდა ანტიკური ავტორების, განსაკუთრებით კი პტოლემეოსის (90-168), ასტრონომიულ-გეოგრაფიული შრომები, რამაც საფუძველი დაუდო არაბულ მეცნიერულ გეოგრაფიას. ალ-

ხვარიზმი არა მარტო თარგმნა პტოლემეს შრომა, არამედ გადმოსცა მთელი მასალა ტაბულების სახით და შეავსო არაბული გეოგრაფიის [*ჯურრაფიდა*] ახალი მონაცემებით. მანვე შეადგინა პირველი მუსლიმური გეოგრაფიული რუკა. IX საუკუნეებში საფუძველი ჩაეყარა აღწერით გეოგრაფიას, რომელიც საკუთრივ არაბულ ნიადაგზე აღმოცენდა. მისი განვითარება განპირობებული იყო პრაქტიკული მიზნით. ამ პერიოდში თავი იჩინა მთელმა რიგმა სახელმწიფოებრივი მნიშვნელობის საკითხებმა. დროთა განმავლობაში გადასახადების განსაზღვრისათვის საჭირო გახდა ახალი ცნობების მიღება პროვინციების და დასახლებული პუნქტების განაწილების შესახებ. მართვის ცენტრალიზებული სისტემა მოითხოვდა წესრიგში მოყვანილ გზებს და მათ შესახებ ზუსტ ცნობებს, საფოსტო სადგურების ჩამოთვლას ზუსტი მანძილების მითითებით. ერთ-ერთი პირველი გეოგრაფიული თხზულება შედგენილია სწორედ ხ̣ა̄ჭიბ ალ-ბარი̄დის (ფოსტის უფროსის) მიერ. აღწერითი გეოგრაფიის ჩამოყალიბებას ხელი შეუწყო აგრეთვე ვაჭრობის განვითარებამ და უცხო ქვეყნებთან დიპლომატიური ურთიერთობის დამყარებამ.

IX ს-ის მეორე ნახევრამდე დამოუკიდებელი გეოგრაფიული თხზულება არ მოგვეპოვება, გვხვდება მხოლოდ ცალკეული გეოგრაფიული ხასიათის ცნობები. IX ს-ის მეორე ნახევარში იწერება ცალკეული დამოუკიდებელი გეოგრაფიული თხზულებები. ერთ-ერთი პირველი ავტორი, რომლის შრომამ ჩვენამდე მოაღწია სრული სახით, იყო სპარსი **იბნ ხორდა̄დბიჰი** (გარდ. დაახლ. 912წ.), ჯიბალის პროვინციის ხ̣ა̄ჭიბ ალ-ბარი̄დი. მას ეკუთვნის ნაშრომი: *ქითა̄ბ ალ-მასა̄ლიქ ვა-ლ-მამა̄ლიქ* [„წიგნი გზებისა და სამეფოების შესახებ"]. იბნ ხორდა̄დბიჰის ეს თხზულება სამაგალითო გახდა ყველა გეოგრაფიული ნაწარმოებისათვის, რომლებიც ემყარება 4 ძირითად ელემენტს: 1. სიები გადასახადების ამოღების თაობაზე; 2. დოკუმენტური სახის მასალა-მარშრუტები; 3. სხვადასხვა მოგზაურთა ნაწარმოებების ნაწყვეტები. მაგ., ევროპელი ვაჭრების მიერ მარშრუტების აღწერა; 4. პირველი გეოგრაფიული შრომები, რომლებიც საფუძვლად დაედო სხვადასხვა ნაწილების – მთების, ტბების და ა.შ. აღწერას. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ არაბები, ბერძნების მსგავსად, დასახლებულ ტერიტორიებს ყოფდნენ 7 კლიმატად (სარტყელად).

IX ს-ის II ნახევარში მოღვაწეობდა ცნობილი ისტორიკოსი და გეოგრაფი – **ალ-ია'კუ̄ბი̄** (გარდ. 897წ.). მისი ნაშრომი *ქითა̄ბ ალ-ბულდა̄ნ* [„წიგნი ქვეყნების შესახებ"] მოიცავს ყველა იმ ქვეყანას, რომელსაც იცნობდნენ არაბები. აღწერას იწყებს ბაღდადით, რომელსაც ეთმობა ნაშრომის 1/4 ნაწილი, შემდეგ მოდის სამარა, მერე ძირითადი არაბული ქვეყნები, რომლებიც შედიოდა სახალიფოს შემადგენლობაში. ხშირად ისტორიული და გეოგრაფიული ხასიათის მასალა შერეულია. დიდ ყურადღებას უთმობს ვაჭრობას, მრეწველობას. იბნ ხორდა̄დბიჰის ნაშრომი-

საგან განსხვავებით, მისი ნაშრომი მკითხველთა ფართო წრისათვის იყო განკუთვნილი. ხოლო ხორდაზბიჰის ნაშრომი უმთავრესად დამხმარე-სა-ხელმძღვანელოა თანამდებობის პირებისათვის.

აღწერითი გეოგრაფია თავისი განვითარების ზენიტს აღწევს X საუკუნეში. სწორედ ამ დროს ყალიბდება ე. წ. გეოგრაფთა კლასიკური სკოლა, რომლის შესანიშნავი წარმომადგენლები არიან ალ-ისტახრი, იბნ ჰაუკალი, ალ-მუკადდასი და აბუ ზაიდ ალ-ბალხი (გარდ. 934წ.), რომლის სახელიც ეწოდა ამ სკოლას. მათ ეკუთვნით მუსლიმური სამყაროს სავაჭრო გზებისა და მხარეების აღწერილობისადმი მიძღვნილი შრომები, რომლებიც უხვად შეიცავდნენ გეოგრაფიულ და ისტორიულ-კულტურული ხასიათის ცნობებს. ალ-ბალხის ეკუთვნის ნაშრომი: *სუვარ ალ-აკალიმ* [„პროვინციების აღწერა"]. **ალ-ისტახრის** ნაშრომის სათაურია *ქითაბ ალ-მასალიქ ვა-ლ-მამალიქ* [„წიგნი გზებისა და სამეფოების შესახებ"]. ალ-ნიშნული სკოლის წარმომადგენელთა მსგავსად, ალ-ისტახრის ძირითადად აინტერესებს მუსლიმური ქვეყნები. თუმცა მასში მნიშვნელოვანი ცნობები მოიპოვება არამუსლიმ ქვეყნებსა და ხალხებზე. ალ-ისტახრის ნაშრომში არის აგრეთვე ცნობა ქ. თბილისის აღწერილობაზე. ალ-ისტახრის გამგრძელებელია **იბნ ჰაუკალი** (X ს.) – არაბი გეოგრაფი, მოგზაური და ვაჭარი. არსებობს მისი თხზულების ორი რედაქცია, ცნობილია სხვადასხვა სახელით: *ქითაბ ალ-მასალიქ ვა ლ-მამალიქ* და *ქითაბ სურათ ალ-არდ* [„წიგნი დედამიწის გამოსახულების შესახებ"]. ევროპაში იბნ ჰაუკალის შრომა გამოიცა ორჯერ. იბნ ჰაუკალმა მას საფუძვლად დაუდო ალ-ისტახრის ცნობილი *ქითაბ ალ-მასალიქ* ვა ლ-*მამალიქ*, გადაამუშავა იგი და შეავსო მის მიერ მოპოვებული მთელი რიგი ახალი მასალებით. თხზულებაში დიდი ადგილი აქვს დათმობილი ფიზიკური გეოგრაფიის მონაცემებს, აგრეთვე ეკონომიკური და კულტურული ხასიათის მოვლენებს. ნაშრომში არის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მასალაც. ბევრია საინტერესო დაკვირვებები და პირადი შთაბეჭდილებები თბილისის აღწერაშიც. **ალ-მუკადდასიმ** (გარდ. დაახლ. 990წ.) გეოგრაფია სამეცნიერო დისციპლინად გადააქცია. მისი ნაშრომი *აჰსან ათ-თაკასიმ ფი მა'რიფათ ალ-აკალიმ* [„საუკეთესო დანაწილება პროვინციების შესაცნობად"] ორი ნაწილისაგან შედგება: *მამლაქათ ალ-'არაბ* [„არაბული ქვეყნები"] და *მამლაქათ ალ-'აჯამ* [„არაარაბული ქვეყნები"].

ალ-მას'უდიმ (გარდ. 956/7წ.) თავის გეოგრაფიულ ნაშრომში – *ქითაბ ათ-თანბიჰ ვა ლ-იშრაფ* [„წიგნი დარიგებისა და გადასინჯვისა"] შეაჯამა ის გეოგრაფიული მიღწევები, რომლებიც მანამდე ჰქონდათ არაბებს. ის დიდ ინტერესს იჩენს იმ ცნობებისადმი, რომლებიც ეხება ვაჭრობას. **ალ-'იდრისი** (XIIს.), იდრისიანთა დინასტიის შთამომავალი, იყო პირველი არაბი გეოგრაფი, რომელმაც ევროპული ქვეყნების დეტალური აღწერა

მოგვცა. მისი თხზულება – *ალ-ქითაბ არ-რუჯარი* [„როჯერის წიგნი"][1], რომელსაც თან ერთვის მსოფლიოს ატლასი, შუა საუკუნეების ევროპაში საუკეთესო გეოგრაფიულ ტრაქტატად იყო მიჩნეული. ეს ნაშრომი წარმოადგენს კომენტარებს პლანისფეროზე და 7 თავისაგან შედგება. მუსლიმური აღმოსავლეთის აღწერის გარდა, იგი შეიცავს სხვადასხვა ცნობებს დასავლეთ და აღმოსავლეთ ევროპის ხალხთა და ქვეყანათა შესახებ. ამასთან მისი ნაშრომი პირველი იყო, რომელიც გამოიცა ევროპაში ჯერ კიდევ 1592 წ.

IX საუკუნეში ჩამოყალიბდა სამოგზაურო ლიტერატურის (რიჰლა) ჟანრი, რომლის განვითარებაში დიდი წვლილი მიუძღვით იბნ ფადლანს (Xს.), ანდალუსიელ იბნ ჯუბაირს (გარდ. 1217წ.) და მაროკოელ იბნ ბატტუტას (გარდ.1368 ან 1377წ.).

XI-XIV სს-ში აღმოცენდა ჟანრები გეოგრაფიული ლექსიკონებისა და სამყაროს ზოგადი აღწერილობისა – კოსმოგრაფიისა, რომლებშიც შეჯამებული იყო ადრე დაგროვილი გეოგრაფიული მასალა. არაბული კოსმოგრაფიის თვალსაჩინო წარმომადგენელი იყო **ზაქარიაჲ' ალ-კაზვინი** (გარდ. 1283წ.). ამ ჟანრის წარმომადგენლების მთავარ მიზანს შეადგენდა, სადად და მარტივად დაეწერათ თხზულება არაბულ ენაზე, რომელშიც გადმოცემული იქნებოდა მკითხველისათვის მიმზიდველი „საოცარი" და „საკვირველი" ამბები. თუმცა ასეთი სახის თხზულებებში არის მთელი რიგი ისტორიული ღირებულების ცნობები. ალ-კაზვინის ორი ნაშრომი – *'აჯა'იბ ალ-მახლუკათ ვა ღარა'იბ ალ-მავჯუდათ* [„ქმნილებათა საოცრებანი და არსებულთა საკვირველებანი"] და *ასარ ალ-ბილად ვა ახბარ ალ-'იბად* [„ქვეყნების ძეგლები და ხალხთა ისტორია"] კოსმოგრაფიის საუკეთესო ნიმუშს წარმოადგენს. გეოგრაფიული ლექსიკონების ჟანრი განვითარების უმაღლეს მწვერვალზე აიყვანა **ჲაკუთ ალ-ჰამავი** (გარდ. 1229წ.). მისი ნაშრომი *ქითაბ მუ'ჯამ ალ-ბულდან* [„ქვეყნების ანბანზე გაწყობილი ლექსიკონი"] შედგება წინასიტყვაობის, 5 შესავალი თავისა და საკუთრივ ლექსიკონისაგან. წინასიტყვაობაში ავტორი მოგვითხრობს ნაწარმოების შედგენის მიზეზების შესახებ. იგი ჩამოთვლის აგრეთვე თავის წინამორბედთა შრომებს, რომლებსაც ის იყენებდა. საკუთრივ ლექსიკონში გეოგრაფიული სახელები დალაგებულია ანბანზე, პირველი ასოს მიხედვით. სახელწოდების შემდეგ განმარტებულია სიტყვის წარმოთქმა, ზოგჯერ მოცემულია ცალკეული სიტყვის ეტიმოლოგია. ამას მოსდევს ასტრონომიული გეოგრაფიის მონაცემები, შემდეგ ისტორიული ცნობები. მოთხრობილია ქალაქების ისტორია და ძირითადი გადმოცემები ამ ქალაქებთან დაკავშირებით. თითქმის სისტემატურად დასახელებულია

---

[1] ეს წიგნი სიცილიის ნორმანი მეფის როჯერ II-ის ბრძანებით დაიწერა.

ცნობილი მეცნიერები, უმეტესად კანონმდებლები და ჰადისთმცოდნეები, რომლებიც დაკავშირებული არიან აღნიშნულ ადგილთან. ლექსიკონი წარმოადგენს ერთგვარ შეჯამებას არაბული გეოგრაფიული და ისტორიული ლიტერატურის მიღწევებისას XIII საუკუნემდე.

გეოგრაფიის შემდგომი განვითარება უმთავრესად ვრცელი კომპილაციების შექმნისა და ცალკეული ქალაქებისა და ქვეყნების ისტორიულ-ტოპოგრაფიული აღწერის გზით წარიმართა. არაბული გეოგრაფიული მეცნიერების დიდი შენაძენი იყო ვასკო დე გამას არაბი ლოცმანის – **იბნ მაჯიდის** (XV ს.),[1] აგრეთვე **სულაიმან ალ-მაჰრის** (XVI ს.) შრომები, რომლებშიც განზოგადებული იყო არაბული საზღვაოსნო თეორია და მრავალსაუკუნოვანი პრაქტიკული გამოცდილება.

არაბული ისტორიოგრაფია. მუსლიმური კულტურის საერთო აღმავლობასთან მჭიდროდ იყო დაკავშირებული არაბული ისტორიოგრაფიის განვითარება, რომელიც საკუთრივ არაბულ ნიადაგზე აღმოცენდა და მისი განვითარება ისლამის წარმოშობის შემდეგ იწყება. ისტორიულ თხზულებათა შედგენას პრაქტიკული ბიძგი მისცა ყურანისა და წინასწარმეტყველის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესწავლამ. არაბული ისტორიოგრაფია, როგორც დამოუკიდებელი დისციპლინა, გამოიყო VIII-IX სს მიჯნაზე. არაბული ისტორიოგრაფია იქმნებოდა ისტორიული მასალის გადმოცემის სხვადასხვა ფორმების შერწყმის საფუძველზე. VIII-X სს-ში ისტორიული მასალის გადმოცემის შემდეგი ფორმები გვაქვს: ჰადისები (ჰადის), სირა, მაღაზი, ტაბაკათების სისტემა და მასთან დაკავშირებული ქალაქების ისტორია, გენეალოგიები, დაპყრობითი ომების ისტორია და ბოლოს მსოფლიო ისტორია.

ისტორიული ლიტერატურის ერთი კატეგორია წარმოიშვა წინაისლამურ ხანაში ცენტრალური არაბეთის ტერიტორიაზე. ეს იყო არაბთა ისტორიულ-ეპიკური შემოქმედების ძეგლი, სამხედრო ხასიათის მოთხრობები, რომლებიც ცნობილია „აჲამ ალ-'არაბის" [„არაბთა დღეები"] სახელწოდებით. ისინი გამოხატავენ არაბთა მომთაბარე ცხოვრებას წინაისლამურ ხანაში და გადმოგვცემენ იმ მრავალრიცხოვანი საომარი ოპერაციების და ბრძოლების შესახებ, რომელთაც ადგილი ჰქონდა არაბეთის ნახევარკუნძულის ჩრდილოეთი და ცენტრალური რაიონების ცალკეულ

---

[1] Шумовский Т. А. *Три неизвестные лоции Ахмада ибн Маджида, арабского лоцмана Васко да Гамы*, в уникальной рукописи Института востоковедения АН СССР. М.; Л., 1957; Ахмад ибн Маджид. *Книга Польз об Основах и Правилах Морской Науки.* Т., I, Исследование, Перевод, Комментарий и Указатели. М., 1985. Т., II, Критический Текст, Комментарий и Указатели. М., 1984.

ტომთა შორის. ადგილის სახელწოდება, სადაც მოხდა ბრძოლა, როგორც წესი, ხდებოდა „დღის" სახელწოდება. ცალკეული ეპიზოდის გადმოცემა არ შემოიფარგლება მხოლოდ საკუთრივ ბრძოლის დღით, მასში მოთხრობილია აგრეთვე ტომთა შორის დაპირისპირების მიზეზებზე და მის შედეგებზე. „აღამ ალ-'არაბ"-ის მოთხრობების ჩაწერა დაიწყეს ჰიჯრიდან 1-2 საუკუნის შემდეგ. პირველი, ყველაზე პოპულარული ჩამწერი ამ მოთხრობების იყო არაბი ფილოლოგი-ტრადიციონალისტი – **აბუ 'უბაიდა** (728-824/5), რომელიც ითვლებოდა არაბულ სიძველეთა დიდ მცოდნედ. მან შეადგინა 2 წიგნი: „ქითაბ აღამ ალ-'არაბ ალ-ქაბირ" და „ქითაბ აღამ ალ-'არაბ ალ-ხალირ". დიდ წიგნში შევიდა 1200, ხოლო პატარა წიგნში – 75 მოთხრობა. ჩვენამდე ამ წიგნებს არ მოუღწევია, ვიცნობთ მხოლოდ ნაწყვეტებს, რომელთა შინაარსი ჩვენთვის ცნობილი გახდა მოგვიანო ხანის ავტორთა მეშვეობით.

„აღამ ალ-'არაბ"-ის მოთხრობები იყო ისტორიული ლიტერატურის ძირითადი ფორმა ისლამამდელ ეპოქაში. ისინი იყო წმინდა ეროვნული შემოქმედების ნაყოფი, თუმცა არაბები იყენებდნენ უცხო ლიტერატურულ სიუჟეტებსაც, რომლებიც აღწევდა არაბებთან სირიიდან და ბიზანტიიდან. ეს იყო ისტორიული ლეგენდები, რომლებიც სხვა ქვეყნებიდან მომდინარეობდა და რომელთა წერილობითი ფიქსაცია მოხდა უმაღღანთა დროს სამხრეთ არაბეთის მასალებში და ებრაულ-ქრისტიანულ გადმოცემებში.

უმაღღანთა ეპოქაშივე წარმოიშვა ისტორიული ლიტერატურის მესამე მიმართულება, რომელიც საბოლოოდ ადგენს არაბული ისტორიული ლიტერატურის ფორმასა და შინაარსს. ისტორიული ლიტერატურის მესამე მიმართულება შეიქმნა ისლამის ეპოქაში და მან თავისი ფორმა მიიღო ჰადისების (ჰადის) სახით. ჰადისებმა დიდი გავლენა მოახდინა არაბული მხატვრული ლიტერატურის, განსაკუთრებით პროზის განვითარებაზე. ისინი მიჩნეულია ისლამისა და მისი შესაბამისი ეპოქის ისტორიის შესწავლის ერთ-ერთ წყაროდ. თუმცა, ჰადისების ჭეშმარიტებისა და უტყუარობის საკითხი მკვლევართა დავას იწვევს.

ჰადისი წარმოადგენს იმ ერთეულს, რომლის საშუალებითაც იქმნებოდა არაბული ისტორიული ნაწარმოებები. თავდაპირველად ჰადისი ნიშნავდა მოვლენას, ახალ ფაქტს, ხოლო მეორეს მხრივ თხრობას, მოთხრობას. თანდათანობით მან მიიღო თხრობის მნიშვნელობა მუჰამადისა და მისი მიმდევრების შესახებ.

ჰადისების სისტემატიზაცია მოხდა, ერთი მხრივ, მუჰამადისა და მისი მიმდევრების ბიოგრაფიების (***სირა***) და, მეორე მხრივ, არაბთა დაპყრობითი ომების ისტორიის (***მაღაზი***) ხაზით.

სირას პირველი არაბი ავტორი, რომლის თხზულებამაც ჩვენამდე მოაღწია, იყო **იბნ ისჰაკი** (გარდ. 767წ.). მან შეადგინა ისტორიული ნაშრომი

– *ას-სῑრა ან-ნაბავიყყა* [„მუჰამადის ბიოგრაფია"], რომელიც შედგებოდა სამი ნაწილისაგან: *ქითაბ ალ-მუბთადა'* („დასაწყისი"), რომელიც ეხებოდა ისლამამდელ ისტორიას სამყაროს შექმნიდან, მოთხრობილია მუჰამადის წინამორბედ მოციქულებზე; *ალ-მაბ'ას* („მუჰამადის სამოციქულო მისია") მოგვითხრობს მოციქულის ცხოვრებაზე ჰიჯრის პირველ წლამდე; *ქითაბ ალ-მალაზῑ* („ლაშქრობები") მოგვითხრობს მუჰამადის ცხოვრებასა და ლაშქრობებზე მის გარდაცვალებამდე.

ნაშრომს სრული სახით ჩვენამდე არ მოუღწევია. ჩვენთვის ცნობილია მისი თხზულების **იბნ ჰიშᾱმის** (აბუ მუჰამმად 'აბდ ალ-მᾱლიქ იბნ ჰიშᾱმი, გარდ. 833 ან 828წ.) მიერ გადამუშავებული რედაქცია, რომელსაც გადმოგვცემს ზიᾱდ ალ-ბაქქა'ῑ (გარდ. 799წ). ცნობილია, რომ უკვე ალ-ბაქქა'ῑ-მ მნიშვნელოვნად შეამოკლა თავდაპირველი ტექსტი. თვითონ იბნ ჰიშᾱმმა ერთის მხრივ შეკვეცა ტექსტი და ნაშრომი წმინდა მუჰამადის ბიოგრაფიად აქცია, მეორეს მხრივ კი დაამატა გარკვეული ცნობები, დაურთო ფაქტობრივი და გრამატიკული კომენტარები.[1] იბნ ჰიშᾱმის ნაშრომმა მიიღო სახელწოდება – *ქითაბ სῑრათ რასულ ალ-ლაჰ* [„ალაჰის მოციქულის ბიოგრაფია"].

სῑრას მიხედვით თანდათან განვითარდა ბიოგრაფიული ხასიათის ლიტერატურა. იწყება არა მარტო მუჰამადისა და მისი მიმდევრების, არამედ სხვა პირთა ბიოგრაფიების შესწავლა. ისლამის წინაშე დამსახურებულ პირთა ბიოგრაფიების კლასიფიკაცია მოხდა ამ პირთა საზოგადოებრივი მდგომარეობისა და პროფესიათა განრიგის მიხედვით. ამ სისტემამ, რომელმაც მიიღო სახელწოდება – **ატ-ტაბაკᾱთ** (რიგი, ფენა, კლასი), წარმოიშვა VIII ს-ის ბოლოს და IX ს-ის დასაწყისში. თავდაპირველად წარმოიშვა მუჰამადის მიმდევართა რიგები, ხოლო შემდეგ უკვე მეცნიერთა, პოეტთა, იურისტთა, ექიმთა და სხვათა განრიგები. ტაბაკათების სისტემამ დიდი განვითარება პოვა არაბებთან და შეიქმნა სპეციალური განყოფილება – *'ილმ არ-რიჯᾱლ*.

ერთ-ერთი პირველი ტაბაკათების სისტემის კრებულის ავტორია IX ს.-ის პირველი ნახევრის ისტორიკოსი **იბნ სა'დი** (844/5 წ.). ის იყო წარმოშობით ბასრიდან, მაგრამ ერთხანს ცხოვრობდა მექასა და მედინაში. საკუთრივ მისი მოღვაწეობის შედეგები მნიშვნელოვნად დაფუძნებულია

---

[1] **[Ibn Hishām]** Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn Ishak bearbeitet von Abd el- Malik Ibn Hishâm... Hrsg. von F. Wüstenfeld. Bd. 1-2. Göttingen,1858-1860; **[Ibn Isḥāḳ]** *Life of Muhammad*. The Translation of Ibn Ishaq's „Sirat Rasul Allah" with introduction and notes by **A.G. Guillaume**, London, 1955. **Ибн Хишам.** *Жизнеописание Пророка Мухаммада. Расказанное со слов аль-Баккаи, со слов Ибн Исхака аль-Мутталиба (первая половина VII века)*. Перевод с арабского Н. А Гайнуллина. М., 2003.

ალ-ვაკიდის შრომებზე. იბნ სა'დმა შეადგინა 2 კრებული: *ქითაბ ატ-ტაბაკათ ალ-ქაბირ* [„ტაბაკათების ვრცელი წიგნი"] და *ქითაბ ატ-ტაბაკათ* [„ტაბაკათების წიგნი"]. ჩვენამდე მოაღწია პირველმა კრებულმა. ის არის ყველაზე ადრეული წყარო, რომელიც ორიგინალში შემოინახა. მასში დაცულია მუჰამადის, მისი პირველი მიმდევრების და მეორე თაობის ცნობილ პირთა ბიოგრაფიები. ავტორი ძირითადად ეხება მუჰამადის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის, ისლამის ჩასახვისა და გავრცელების პირველ პერიოდს. აქ ცნობილ პირთა ბიოგრაფიებს წინ უსწრებს ზოგადი ისტორიული ხასიათის შესავალი. წიგნი გამოცემულია ბერლინის მეცნიერებათა აკადემიის მიერ – 9 ტომად. ამ ტომთა შინაარსი შემდეგია: 1. მუჰამადის ბიოგრაფია; 2. ყურანის, ჰადისთმცოდნეების და მუჰამადის უახლოეს მიმდევართა ბიოგრაფიები; 3. იმ მუსლიმთა ბიოგრაფიები, რომელთაც მონაწილეობა მიიღეს ბადრთან ბრძოლაში (624წ.). ამ ბრძოლის მონაწილენი ღებულობდნენ ყველაზე მაღალ პენსიებს; 4. მუჰაჯირთა, ანსართა და ყველა ასჰაბის ბიოგრაფია, რომელთაც ისლამი მიიღეს მექის ალებამდე (630წ.); 5.6.7. ნაწილები ეხება ქალაქების – ქუფის, ბასრის ასჰაბთა და მომდევნო თაობის ბიოგრაფიებს; 8. ცნობილ ქალთა ბიოგრაფიები. სულ 4 250 პირის ბიოგრაფია, აქედან 629 ქალია; 9. შენიშვნები. ისლამის პირველი წლების მოღვაწეთა ბიოგრაფიების სახით გადმოცემულია იმდროინდელი არაბული სახელმწიფოს პოლიტიკური და სოციალ-ეკონომიკური ისტორია.

ტაბაკათების სისტემა მეტად მოხერხებული აღმოჩნდა არაბთათვის და მომდევნო ეპოქებში შეიძლება თვალი გავადევნოთ ისტორიული ლიტერატურის ამ ჟანრის დიდ განვითარებას ჰუმანიტარული მეცნიერების ყველა დარგში. თუ მუჰამადის მიმდევართა ტაბაკათის კლასიფიკაციისას საფუძვლად იყო აღებული ამა თუ იმ პირის დამსახურება ისლამის წინაშე, პოეტების, მეცნიერთა და ა.შ. ტაბაკათების კლასიფიკაციისას სხვა პრინციპები იქნა აღებული. ბიოგრაფიულ ლიტერატურას აქვს თავისი დამახასიათებელი ნიშნები: ჩვეულებრივ მიმართავენ ისნადს, აღინიშნება ქრონოლოგიური მონაცემები, განსაკუთრებით გარდაცვალების თარიღი, მოკლედ მოთხრობილია ამა თუ იმ პირის ცხოვრების ძირითადი მომენტები, ემატება მას შრომების ჩამოთვლა, როდესაც საქმე ეხება მეცნიერს და ლექსების ნაწყვეტები, როდესაც საქმე ეხება პოეტს.

ტაბაკათების სისტემამ წარმოშვა რეგიონალური ბიოგრაფიული ლიტერატურა – ნაწარმოებები ცალკეული ქალაქებისა და ოლქების შესახებ. ეს არ იყო ქალაქის ისტორია ჩვეულებრივი გაგებით, არამედ წარმოადგენდა ამა თუ იმ ქალაქთან დაკავშირებულ ცნობილ პირთა ბიოგრაფიების კრებულს. ცნობები თვით ქალაქის შესახებ ამ ბიოგრაფიების ფონზეა გადმოცემული. გამონაკლისს წარმოადგენდა მექა და მედინა. მუსლიმთა წმინდა ქალაქების ისტორია გადმოცემულია მუჰამადის ბიოგრა-

ფიის ფონზე. დიდი ყურადღება ეთმობა ქალაქის ტოპოგრაფიასა და წმინდა ადგილებს. ამ კატეგორიის ნაშრომებს განეკუთვნება: **ალ-აზრაკის** (ალ-აზრაკ̄ი, აჰმად ბ. მუჰამმად ბ. ალ-ვალ̄იდ ბ. უკბა, გარდ. 837წ.) – *თა'რ̄იხ მაქქა ალ-მუშარრაფა* [„წმინდა მექის ისტორია"], ალ-ფ̄აქიჰ̄ის (ალ-ფ̄აქიჰ̄ი, მუჰამმად ბ. ისჰ̄აკ, გარდ. 885/6წ.) – *ქითაბ მაქქა* [„წიგნი მექას შესახებ"]. ისინი წარმოადგენენ ადრეულ, უპირატესად აღწერილობითი ისტორიის ტიპურ ნაწარმოებებს, რომლებიც დაკავშირებული იყო მუჰამადის ბიოგრაფიასთან და ლეგენდებთან მუჰამადის შესახებ. ქალაქთა ისტორიიდან საყურადღებოა აჰმად ბ. აბ̄ი **ტ̄აჰირ ტაიფურის** (819-893) ნაშრომი *თა'რ̄იხ ბაღდ̄ად* [„ბაღდადის ისტორია"]; აჰმად ბ. 'ალ̄ი **ალ-ხატ̄იბ ალ-ბაღდ̄ადის** (1002-1071) *თა'რ̄იხ ბაღდ̄ად ავ მადინათ ას-სალ̄ამ* [„ბაღდადის ისტორია"]; **იბნ 'ასაქირის** (გარდ. 1176წ.) *თა'რ̄იხ მადინათ ად-დიმაშკ* [„დამასკოს ისტორია"]; ქამალ ად-დ̄ინ **იბნ ალ-'ადიმის** (გარდ. 1262წ.) *თა'რ̄იხ ჰალაბ* [„ჰალაბის ისტორია"] და სხვა.

ბიოგრაფიული ლიტერატურის დაგროვებასთან ერთად გაჩნდა საჭიროება დიდი ბიოგრაფიული ლექსიკონებისა, რომლებიც მოიცავდნენ ყველა მეცნიერისა და გამოჩენილი პირის ბიოგრაფიას, განურჩევლად მათი დაბადების ადგილისა და პროფესიისა. დაიწყო საერთო ხასიათის ბიოგრაფიული ლექსიკონების შექმნა, სპეციალურ ბიოგრაფიულ ლექსიკონებთან ერთად ან მათგან განცალკევებით. არაბებთან განსაკუთრებით პოპულარული გახდა ორი ბიოგრაფიული ლექსიკონი: **ც̄აკუთ ბ. 'აბდ ალ-ლ̄აჰ ალ-ჰამავ̄ი არ-რუმ̄ის** (1178ჰ9-1229) *ქითაბ ირშად ალ-არ̄იბ ილა მა'რიფათ ალ-ად̄იბ*, ან *მუ'ჯამ ალ-უდაბ̄ა'*, რომელშიც მოცემულია ყველა პირის ბიოგრაფია, ვინც ად̄იბ-ის კატეგორიას ეკუთვნის (ლინგვისტები, ფილოლოგები, ლიტერატორები, კალიგრაფები და სხვ.) და აჰმად ბ. მუჰამმად **იბნ ხალლიქ̄ანის** (681ჰ12826წ.) ბიოგრაფიული ლექსიკონი – *ვაფაიათ ალ-ა'ი̄ან ვა-ანბ̄ა' აზ-ზამ̄ან* ["წიგნი სახელგანთქმული ადამიანების გარდაცვალებისა და ცნობები თანამედროვეთა შესახებ"], რომელშიც მოტანილია ყველა სწავლულის (ა'̄ან-ს) ბიოგრაფია (865), ვისი გარდაცვალების თარიღიც ზუსტად იცოდა ავტორმა. ც̄აკუთისა და იბნ ხალლიქ̄ანის ბიოგრაფიულმა ლექსიკონებმა არაბულ მწერლობაში წარმოშვა მთელი ლიტერატურა. თავდაპირველად ეს გამოიხატა დამატებების სახით ამ ლექსიკონებზე.

არაბთა დაპყრობითი ომების ისტორიის პირველი კოდიფიკატორი არის **ალ-ვ̄აკიდ̄ი** (გარდ. 822/3წ.). იხსენიებენ ალ-ვ̄აკიდ̄ის მრავალ ნაწარმოებს, მაგრამ ჩვენამდე მოაღწია მხოლოდ ერთმა მათგანმა: *ქითაბ ალ-მალ̄აზ̄ი* [„ლაშქრობების წიგნი"]. თავის თხზულებაში იგი აღწერს არა მარტო მუჰამადის ბრძოლებს, არამედ შემდგომი პერიოდის სხვა მოვლენებსაც, კერძოდ სირიისა და ერაყის დაპყრობას, სიფფინთან მომხდარ

ბრძოლას, 'უსმანის სიკვდილს და სხვა. ალ-მადა'ინის ხაზი თავის შემდგომ განვითარებას განიცდის IX საუკუნეში.

ალ-მადა'ინი გახდა საფუძველი თხზულებების დაპყრობათა ისტორიის შესახებ, რომელთა უმეტესობა დაწერილია IX-X სს-ში. ამ თხზულებათა საფუძველს წარმოადგენს VIIს. დაპყრობით ომებში მონაწილე მუსლიმთა მოთხრობები, რომლებიც ზეპირად გადაიცემოდა. VIIIს-ში ეს მოთხრობები უკვე ლიტერატურულად დამუშავდა და ჩაწერილ იქნა. მაგრამ პირველ ტრადიციონალისტთა (საიფ ბ. 'უმარი, ალ-მადა'ინი და სხვ.) ამ შრომებს ჩვენამდე არ მოუღწევია. სწორედ IX ს-ის II ნახევრიდან ჩვენ პირველად ვხვდებით ქრონოლოგიური პრინციპის მიხედვით დაწერილ ისტორიულ თხზულებებს. მუსლიმმა ავტორებმა საფუძვლად აიღეს არა რომელიმე ცალკეული შრომა, არამედ მასალის განლაგების მატიანისებური იდეა. ამ ავტორთა რიგს განეკუთვნება **ალ-ბალაზური,** აჰმად ბ. იაჰია (გარდ. 892წ.). მას ეკუთვნის ნაშრომი – *ქითაბ ფუთუჰ ალ-ბულდან* [„წიგნი ქვეყნების დაპყრობის შესახებ"]. თითოეული დიდი რეგიონის დაპყრობას ეძღვნება ცალკე თავი, სადაც მასალა დალაგებული ქრონოლოგიური თანამიმდევრობით – მუსლიმთა პირველი ლაშქრობებიდან პროვინციის საბოლოო დაპყრობამდე. ავტორი გადმოსცემს აგრეთვე კულტურული, ეკონომიკური და ადმინისტრაციული ხასიათის ცნობებს (დაპყრობილი ტერიტორიის მართვა, გადასახდებით დაბეგვრა, სამონეტო საქმე და ა. შ.). აბუ მუჰამმად აჰმად იბნ ა'სამ **ალ-ქუფიმ** (გარდ. 926 წ.). შეადგინა სამტომიანი (რვა ნაწილად) ნაშრომი – *ქითაბ ალ-ფუთუჰ* [„წიგნი დაპყრობათა შესახებ"], რომელიც მხოლოდ 1968-1975 წწ-ში გამოიცა ჰაიდარაბადში. ნაშრომი ქრონოლოგიურად მოიცავს პერიოდს ხალიფა აბუ ბაქრის ტახტზე ასვლიდან (632 წ.) – ხალიფა ალ-მუსთა'ინის სიკვდილამდე (866 წ.). სპეციალურ ლიტერატურაში ალ-ქუფის ნაშრომის მნიშვნელობა ჯერ კიდევ არ არის სათანადოდ დადგენილი. ერთი კი ცხადია, მასში ხშირად მოტანილია ისეთი ცნობები, რომლებიც სხვა არაბულ ისტორიულ წყაროებში არ გვხვდება. ასეთ ცნობებს განეკუთვნება არაბეთ-საქართველოს ისტორიული ურთიერთობის ადრინდელი პერიოდის ამსახველი მასალები.

VIII ს-ის ბოლოს და IXს-ის დასაწყისში საფუძველი ჩაეყარა არაბული ტომების გენეალოგიის შესწავლას. ეს იყო ისტორიული ლიტერატურის ანტიკვარული მიმართულება, რომლის პირველი წარმომადგენელი იყო **ჰიშამ ბ. მუჰამმად ალ-ქალბი** (გარდ. 820-8წ.). მის ნაშრომში – *ქითაბ ალ-აჰნამ* [„წიგნი კერპების შესახებ"] დაცულია საყურადღებო ცნობები წინაისლამური პერიოდის არაბული ტომების გენეალოგიების შესახებ. ეს კრებული შემდგომი პერიოდის ისტორიკოსებისათვის იქცა პირველწყაროდ. ალ-ბალაზურიმ თავის ნაშრომში – *ალ-ანსაბ ალ-აშრაფ* [„კეთილშობილთა გენეალოგიები"] გადაამუშავა ტაბაკათების სისტემა და გენეალოგიები ერთ უწყვეტ თხრობად წარმოადგინა, ამასთან გარკვეულ

გეგმას დაუქვემდებარა. მოგვიანებით შეიქმნა ზოგადი ხასიათის გენეალოგიური ლექსიკონები, რომელთა შორის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია **ას-სამ'ანის** (გარდ. 1113წ.) *ქითაბ ალ-ანსაბ* [„გენეალოგიის წიგნი"]. ის წარმოადგენს ისლამის წინაშე დამსახურებულ პირთა – ნისბების (წარმომავლობის სახელების) კრებულს. აქ დაცულია ჩვენთვის საინტერესო ორი ნისბა: *ათ-თაფლისი* (თბილისელი) და *ალ-ქურჯი* (ქართველი). აქვე აღვნიშნავთ, რომ ნისბა *ათ-თაფლისი* შეიძლებოდა მიეღო ყველას, ვინ კი რაიმეთი იყო დაკავშირებული თბილისთან. *ალ-ქურჯი* კი მხოლოდ ქართველს შეიძლება ნიშნავდეს.

იბნ ვადიჰ **ალ-ია'კუბის** (გარდ. 897 წ.) ნაშრომი – *თა'რიხ* [„ისტორია"] ორი ნაწილისაგან შედგება: პირველი ეძღვნება ისლამამდელ ხანას და წარმოადგენს მსოფლიო ისტორიის მოკლე აღწერას. მეორე ნაწილი არის სახალიფოს ისტორია. ის იწყება მოციქულ მუჰამადის დაბადების შესახებ მოთხრობით და მთავრდება ავტორის თანადროული ამბებით (872 წლამდე). მასალა განლაგებულია ქრონოლოგიური თანამიმდევრობით, ხალიფების ზეობის წლების მიხედვით. თითოეულ თავში მოცემულია ხალიფას შინაპოლიტიკური საქმიანობის და მის დროს განხორციელებული სამხედრო ლაშქრობების მოკლე აღწერა. თავი მთავრდება ხალიფას გარდაცვალების შესახებ მოთხრობით და მისი ნაცვლების და ცნობილი თანამედროვეების ჩამოთვლით.

მსოფლიო ისტორიის ტიპს განეკუთვნება **იბნ კუთაიბას** (გარდ. 882წ.) *ქითაბ ალ-მა'არიფ* [„ისტორიის სახელმძღვანელო"], რომელიც შედგენილია მდივნებისათვის და **აბუ ჰანიფა ად-დინავარის** (გარდ. 891 ან 895 წ.) *ქითაბ ალ-ახბარ ატ-ტივალ* [„გრძელი გადმოცემების ისტორია"].

მსოფლიო ისტორიის ტიპის ნაწარმოებები თავისი განვითარების უმაღლეს მწვერვალს აღწევს სხვადასხვა მიმართულების ორი ისტორიკოსის – ატ-ტაბარისა და ალ-მას'უდის შემოქმედებაში.

ატ-ტაბარის (აბუ ჯა'ფარ მუჰამმად ბ. ჯარირ, 839-923) ეკუთვნის სხვადასხვა თემებისადმი მიძღვნილი ათამდე დიდტანიანი ნაშრომი. მათ შორის *თა'რიხ არ-რუსულ ვა-ლ-მულუქ* [„წინასწარმეტყველთა და მოციქულთა ისტორია"], რომელიც გამოცემულია ლეიდენში 13 ტომად, 1879-1901. ნაშრომი იწყება სამყაროს შექმნიდან და გრძელდება ავტორის თანადროულ ეპოქამდე. მასში განხილულია იმდროინდელი არაბებისათვის ცნობილი ყველა დიდი კულტურული ხალხის ისტორია. თხზულების I ტომი ეძღვნება სამყაროს შექმნას, უძველესი პატრიარქების, მოციქულების და გამგებლების ისტორიას. ეს ნაწილი ძველი ქრისტიანული და ებრაული ლეგენდების საფუძველზეა შედგენილი. II ტომში მოცემულია სასანიანთა ირანის ისტორია, შემდეგ 4 ტომში – მუჰამადისა და მისი მიმდევრების, მართლმორწმუნე ხალიფების ისტორია. VII, VIII, IX ტომები მთლიანად ეთმობა უმაჲდანებს. ხოლო ბოლო 4 ტომი – 'აბასიანთა პერი-

ოდს. თხრობა გრძელდება 913 წლამდე. ტაბარის პოპულარობა გამოიხატა აგრეთვე იმაში, რომ ყველა მომდევნო ავტორი გადმოსცემს თავის წინამორბედ ისტორიას მისი თხზულების მიხედვით.

ალ-მას'ūდī, აბუ ლ-ჰასან 'ალī ბ. ალ-ჰუსაინი (გარდ. 956ჰ345წ.) იყო არაბი ისტორიკოსი-ენციკლოპედისტი და გეოგრაფი. ალ-მას'ūდის ეკუთვნის 20-ზე მეტი ნაშრომი ცოდნის სხვადასხვა სფეროში (ფილოსოფია, ისტორია, მუსლიმური ღვთისმეტყველება და სამართალი). ჩვენამდე მოაღწია ორმა ნაშრომმა – ერთი ისტორიული და ერთი გეოგრაფიული. ისტორიული ხასიათის ნაშრომი *ქითაბ მურūჯ აზ-ზაჰაბ ვა-ლმა'ādინ ალ-ჯავჰარ* ["წიგნი ოქროს სამრეცხლოებისა და ძვირფასი ქვის საბადოების შესახებ"] გამოცემულია 9 ტომად. თხრობა იწყება სამყაროს შექმნით, პატრიარქთა და წინასწარმეტყველთა ისტორიით. შემდეგ ის გადადის ცალკეული ქვეყნის ისტორიის გადმოცემაზე. თხზულება მთავრდება 'აბასიანთა ისტორიით.[1]

იბნ ალ-ასīრი, 'იზზ ად-დīნ აბუ-ლ-ჰასან 'ალī (1160-1233) – არაბი ისტორიკოსი, რომელმაც შეადგინა მსოფლიო ისტორიის ტიპის კომპილაციური ნაშრომი სათაურით: *ქითაბ ალ-ქāმილ ფი-თ-თა'რīხ* ["სრულყოფილი ისტორიაში"] ან *„თა'რīხ ალ-ქāმილ"* ["სრული ისტორია"]. სამეცნიერო ლიტერატურაში ორივე დასათაურება ფიგურირებს. ამ ნაშრომის პირველ ნაწილში, 922/23 წლამდე, მოთხრობილია ატ-ტაბარīს „ისტორია" შემოკლებით. მეორე ნაწილი, 1231 წლამდე, ორიგინალურია. იბნ ალ-ასīრისა და ატ-ტაბარīს ნაშრომთა შედარებას სპეციალური გამოკვლევა მიუძღვნა კ. ბროკელმანმა. გამოვლინდა დამატებით 17 წინამორბედი, რომელთა ნაშრომებსაც ფართოდ იყენებს იბნ ალ-ასīრი თავისი თხზულების ცალკეულ თავებში.[2]

ისტორიული ლიტერატურის ორი ძირითადი მიმართულების განვითარების შემდეგ (თხზულებები დაპყრობათა ისტორიის შესახებ და მსოფლიო ისტორიის ტიპის ნაწარმოებები), IX ს-ის მეორე ნახევრიდან, აღარ გვხვდება ისტორიული თხზულების აგების ახალი მეთოდი, თუმცა შეიმჩნევა ერთგვარი განსხვავებაც – ახალი მასალის, ოფიციალური დოკუმენტების მოშველიება. X ს-ის მეორე ნახევრიდან სახალიფოს დაშლის შედეგად წარმოქმნილ დამოუკიდებელ სახელმწიფოებში შეიქმნა დინასტიური და ადგილობრივი ქრონიკები. სახალიფოს ცალკეულ ქვეყანაში ისტორიულ ლიტერატურას ჰქონდა თავისებურებანი, რაც გამოწვეული

---

[1] არსებობს ნაშრომის ფრანგული თარგმანი: **Mas'ūdī**, *Murūj al-Dhahab* (Les Prairies d'or), ed. C. Barbier de Meynard. 9 vols. Paris,1861-77.

[2] იბნ ალ-ასირის ამ ნაშრომის პირველი კრიტიკული მეცნიერული გამოცემა ეკუთვნის კ. ტორნბერგს 1851-1876 წლებში, 14 ტომად.

იყო ამ ქვეყნის განვითარების სპეციფიკით. თუმცა ცალკე აღებული არც ერთი ქვეყანა არ იყო მოწყვეტილი სახალიფოს ერთიანი ისტორიული ტრადიციიდან. აღნიშნულ პერიოდში ისტორიული თხზულების ძირითადი ფორმა ხდება თანამედროვე ანალები, რომელთა ავტორები იყვნენ კარის ისტორიკოსები, სახელმწიფო მოხელეები და არა ისტორიკოსი-სწავლულები. მათ მაღალი თანამდებობები ეკავათ (უწყებათა ხელმძღვანელები, კანცელარიის მდივნები, ზოგჯერ მინისტრებიც კი) და ამდენად მათ ხელი მიუწვდებოდათ საარქივო მასალებზე. ისინი იყენებდნენ აგრეთვე პირად კონტაქტებს სამეფო კართან. ისინი გამოხატავდნენ ოფიციალურ სახელმწიფო თვალსაზრისს, გაბატონებული კლასის იდეოლოგიას ატარებდნენ და აშუქებდნენ ისტორიულ ფაქტებს სასურველ ასპექტში. ამასთან იფარგლებოდნენ იმ ოლქის საზღვრებით, რომელშიც ისინი ცხოვრობდნენ. თუმცა ჩნდება მონაცემები საკანცელარიო მუშაობისა და წლიური ბიუჯეტის სისტემაზე, ცნობები გადასახადების და ფულის მოჭრის შესახებ, აქტები ტახტის მემკვიდრეობითობაზე, სიგელები ოლქის გამგებელთა დანიშვნის თაობაზე და ა.შ. ოფიციალური ტიპის ისტორიკოსთა რიცხვი დიდია. მრავალი ისტორიკოსი იძლევა მაგალითად ადმინისტრაციული მმართველობის ისტორიას, როგორც ვეზირთა ისტორიას. ას̣-ს̣ული̄ (გარდ. 946წ) პირველი იყო, ვინც დაწერა ნაშრომი ვეზირთა ისტორიაზე (ქითა̄ბ ალ-ვუზარა̄’). ვეზირთა ისტორიის მიმართულებამ თანდათან არაბებთან შექმნა ტრადიცია. ამ მიმართულების წარმომადგენლები არიან: **ალ-ჯაჰშიჲა̄რი̄** (გარდ. 942/3წ.), **იბნ მისქავაჲჰი** (გარდ. 1030წ.) და **ჰილა̄ლ ას-ს̣ა̄ბი’** (გარდ. 1056წ.).

XIV-XVI სს-ში არაბულ ისტორიოგრაფიაში წამყვანი ადგილი ეკავათ ეგვიპტელ ისტორიკოსებს – მამლუქების ისტორიის, ისტორიული ენციკლოპედიის, მსოფლიო ქრონიკების ავტორებს. ისტორიულ თხზულებებს არაბულ ენაზე წერდნენ არა მარტო არაბულ ქვეყნებში, არამედ მუსლიმური აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებშიც: ინდოეთში, ირანში, ოსმალეთში და აღმოსავლეთ აფრიკაში.

შუა საუკუნეების არაბულ ისტორიოგრაფიაში უხვი ცნობები მოიპოვება საქართველოს შესახებ.

არაბული ლიტერატურა. ზუსტი და საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებისაგან განსხვავებით, რომლებიც აღმოცენდა ბერძნული, ირანული და ინდური ტრადიციების საფუძველზე, არაბული ფილოლოგიის ყველა დარგი (ლინგვისტიკა, პოეზია, ორატორული ხელოვნება) საკუთრივ არაბულ ნიადაგზე წარმოიშვა. თუმცა მის ფორმირებას გარკვეულწილად ხელი შეუწყო ბერძნულმა ფილოსოფიურმა აზრმა. სწორედ VII-IX სს-ში გამოიყო ენათმეცნიერება არაბული ფილოლოგიის დამოუკიდებელ დარგად.

არაბული ლიტერატურის ისტორია ჯერ კიდევ V საუკუნის დასას-
რულს იწყება. დაახლოებით ამ დროით თარიღდება ჩვენამდე მოღწეული პირველი ლიტერატურული ნიმუშები.

პოეზია. VIII საუკუნეში **ალ-ჯუმაჰ̣ი** (გარდ. 845წ.) მოგვცა არაბული პოეზიის განვითარების პერიოდიზაცია: წინაისლამური (*ყუდამა'*); შერეული პერიოდი (*მუხადრამუნ* – ამ პერიოდს მიეკუთვნებიან ის პოეტები, რომლებიც ცხოვრობდნენ ისლამამდელ ხანაშიც და ისლამის წარმოშობის ადრეულ წლებშიც);[1] ისლამის ხანა (*ავა'ილ ალ-ისლამიდი* – ძირითადად ომაიანთა ხანის პოეტები); თანამედროვე (*მუჰდასუნ* – VIII-IX სს. პოეტები).

შუა საუკუნეების არაბები დიდად აფასებდნენ მჭევრმეტყველებას, ვერსიფიკაციის ხელოვნებას და პოეტური ტრადიციების ცოდნას. ამ ტრადიციის საფუძველი იყო ზეპირი პოეზია, რომელიც ჩამოყალიბდა ისლამამდე არაბეთის ნახევარკუნძულის მომთაბარე-ბედუინთა წრეში. სწორედ ისლამამდელ პერიოდში მიიღო დასრულებული სახე არაბული პოეზიის ფორმებმა, სალექსო ზომებმა და ჟანრებმა. არაბული პოეზიის უძველესი ფორმა არის **კაჰ̣ი̄და**. ეს არის მცირე პოემა, რომელიც შედგება ერთიანი რითმითა და მეტრით გაწყობილი ბაითებისაგან (20-100 ან მეტი). კაჰ̣ი̄და მოიცავს რამდენიმე ნაწილს, პოეტურ ნაწყვეტს, რომლებიც არ არის დაკავშირებული არც სიუჟეტურად და არც სტილისტურად, მაგრამ ლოგიკურად დასრულებულია. VII-VIII სს-ში მოხდა მათი წერილობითი ფიქსაცია. ერთ-ერთი უძველესი კრებულია „ალ-მუ'ალლაკა̄თ" – ისლამამდელ პოეტთა (იმრუ-ლ-კაისი, ზუჰაირი, ტარაფა, ლაბი̄დ ბ. რაბი̄'ა, 'ამრ ბ. ქულსუ̄მი, 'ანთარა ბ. შადდა̄დი, ალ-ჰა̄რის ბ. ჰილლიზა) შვიდი რჩეული კაჰ̣ი̄და. თითოეული კაჰ̣ი̄და არაბული პოეზიის კლასიკურ ნიმუშად ითვლება.[2] კაჰ̣ი̄და, როგორც პოეტური ფორმა, შეიძლება გამოყენებულ იქნეს შესაქებად (ოდა), თანაგრძნობის გამოსახატავად, სატირასათვის. 762-784წწ-ში იქნა შედგენილი ძველი არაბული პოეზიის ანთოლოგია – ალ-მუფა̣დალი̄ა̄თ,[3] რომელშიც შეტანილია 68 ავტორის (მათ შორის ორი ქრისტიანის) 126 პოემა. ისლამამდელი არაბული პოეზიის ყველაზე გავრ-

---

[1] ასეთ პოეტთა რიცხვს განეკუთვნებოდა ჰ̣ასსან ბ. სა̄ბითი (გარდ. 659 ან 669 ან 673 წ.), რომელმაც დაწერა პოემები მუჰამადის შესაქებად და ცნობილი იყო, როგორც „მოციქულის პოეტი".

[2] ისლამამდელ პოეზიასთან დაკავშირებული სხვადასხვა საკითხი დაწვრილებით არის გაშუქებული ნაშრომში: მუალაკები, თარგმანი ნ. ფურცელაძისა, თბ., 1985.

[3] სახელი ეწოდა ანთოლოგიის შემდგენლის – მუფა̣დალ ბ. მუჰ̣ამმადის სახელის მიხედვით.

ცელებული თემებია: ჰიჯᾱ' – სატირა; მარᾱსი̄, მარსიდა – ელეგია, სევდიანი ლირიკული ლექსი ;[1] მუფᾱხარა, ფახრ – საკუთარი თავის ან ტომის შექება. ისლამამდელი პოეზიის (*აშ-ში'რ ალ-ჯᾱჰილიდა*) საუკეთესო ნიმუშების წარმოდგენა ხდებოდა 'უქᾱზ-ის ბაზრობაზე (მექის ახლოს), სადაც რეგულარულად იმართებოდა პოეტთა პაექრობა. გადმოცემით, საუკეთესო კაᲂ̄დას ძვირფას ქსოვილზე წერდნენ და ქააბას ტაძრის კედელზე კიდებდნენ.

მოგვიანებით, ისლამის წარმოშობისა და არაბთა სახალიფოს ჩამოყალიბების შემდეგ ძველი არაბული პოეზია გახდა არაბიზებული და ისლამიზებული ხალხების საერთო კულტურული მონაპოვარი. ისლამამდელი ხანის პოეტურმა თემატიკამ ღრმა კვალი დაამჩნია არაბული პოეზიის ისტორიას, განსაზღვრა მისი მიმართულება და თავისებური სახე. მრავალი წლის მანძილზე (VIII-XVIIIსს.) არაბეთის, ერაყის, სირიის, ეგვიპტის, მაღრიბის ქვეყნების და მუსლიმური ესპანეთის მცხოვრებლები ქმნიდნენ პოეზიას ძველი არაბული ტრადიციების შესაბამისად.

უკვე VII ს-ის ბოლოს შუა საუკუნეების პოეტი თავის შემოქმედებას განიხილავდა, როგორც პროფესიას და როგორც შემოსავლის წყაროს. უმაᲂ̣ᲂ̣ანთა დროს (661-750), ხალიფებისა და პრინცების მეცენატობის გამო, რომლებიც იყვნენ პოეზიის მოყვარულნი, მიენიჭა პოეტს კაᲂ̄და-პანეგირიკების შემოქმედის როლი. სასახლის კარის პანეგირისტების შემოქმედება რეგლამენტირებული იყო ნორმატიული პოეტიკით. პოეტს წესისამებრ უნდა შეექო თავისი მმართველი და მფარველი, მიეწერა მისთვის შემდეგი თვისებები – სიმამაცე, ისლამისადმი ერთგულება, კეთილშობილება. არაბი ფილოლოგი აბᲂ̄ აჰმად **ალ-'ასქარი̄** (გარდ. 1010 წლის შემდეგ) ასე განსაზღვრავდა აღნიშნულ პერიოდში პოეტის მოვალეობას: „ერთხელ ფილოსოფოსს უთხრეს, რომ მავანი და მავანი პოეტი თავის პანეგირიკებში ამბობს ტყუილს. ფილოსოფოსმა უპასუხა: პოეტს მოეთხოვება მხოლოდ ლამაზად თქმა, გულწრფელობა კი მოეთხოვებათ მოციქულებს". უმაᲂ̣ᲂ̣ანთა სასახლის კარის პანეგირისტ პოეტებს შორის განსაკუთრებით განთქმულნი იყვნენ: სირიელი ქრისტიანი, ეპიკური პოეტი **ალ-ახტალი** (640-710); თავისუფლად მოაზროვნე **ალ-ფარაზდაკი** (დაახლ. 641-732), რომელიც ცნობილი იყო თავისი ინვექტივებით და რიგორისტი **ჯარი̄რი** (დაახლ. 653-728/9). სწორედ უმაᲂ̣ᲂ̣ანთა ეპოქაში შეიქმნა ორი ახალი ჟანრი: ე. წ. „პოლიტიკური პოეზია", რომელიც უმაᲂ̣ᲂ̣ანთა დინასტიის ინტერესებს ემსახურება და სატრფიალო ლირიკა. უნდა აღინიშნოს, რომ სხვადასხვა პოლიტიკურ ჯგუფებს ჰყავდათ თავიანთი პოეტები,

---

[1] საუკეთესო ელეგიები ეკუთვნის არაბ პოეტ ქალს (575-დაახლ.643) – ალხანსᾱ'ს. მისი ელეგიები შეკრებილ იქნა 'აბასიანთა დროს დივანში (დი̄ვᾱნ).

რომლებიც იცავდნენ განსაზღვრულ პოლიტიკურ ან რელიგიურ დოქტრინას და თავს ესხმოდნენ მის მოწინააღმდეგეებს. ასეთ პოეტურ პოლემიკაში გამოყენებული იყო უძველესი ტრადიციული ჟანრები – ქება (ხოტბა) და განქიქება (სატირა). ამ პერიოდის ჰიჯაზში სატრფიალო ლირიკის განვითარებაში იკვეთება ორი ძირითადი მიმართულება: ბედუინური (უზრიული) და ქალაქური (ომარიტული). უზრიული მიმართულება წმინდა, ამაღლებულ სიყვარულსა და შორეულ სატრფოს უმღერის. უზრიულ მიმართულებაში (*'უზრი ღაზალ*) მთავარი ელემენტი ერთი ქალისადმი სასიყვარულო თავის მიძღვნა, ამ სიყვარულში უმწიკვლოება და სიკვდილამდე ერთგულებაა. არაბული ანთოლოგიების თანახმად ის დაკავშირებულია ბედუინთა ტომის 'უზრას (ნისბა – 'უზრი) ჩვეულებებთან. უზრიული სიყვარული (*ალ-ჰუბბ ალ-'უზრი*) არაბული კულტურის ისტორიაში სულიერი (პლატონური) სიყვარულის სინონიმად, ლიტერატურისა და ფილოსოფიის კლასიკურ თემად იქცა. ამ მიმართულების წარმომადგენლები არიან **ჯამილ ბ. მა'მარი** (დაახლ. 660-701), რომელიც თავის სატრფო ბუსაინას უმღერის და **კაის ბ. ალ-მულავვაჰი**, მეტსახელი მაჯნუნ (გარდ. დაახლ. 700წ.), რომელმაც ლექსები მიუძღვნა თავის შეყვარებულს – ლეილას (ლაᲂლა). კაისი და ლეილა შეყვარებულ წყვილთა საზოგადო სახელებად იქცა და არაბულიდან იგი შევიდა სპარსულ ლიტერატურაში – ნიზამის (გარდ. 1203 ან 1209 წ.) „ლეილა და მაჯნუნი". უზრიული მიმართულების პოეტებმა გარკვეულწილად ხელი შეუწყეს არაბული მისტიციზმის ჩამოყალიბებას.[1] ქალაქური (ომარიტული) პოეზია არის თავისუფალი სასიყვარულო პოეზია, სადაც ჭარბობს მრავალრიცხოვანი სასიყვარულო თავგადასავლებით მიღებული სიამოვნება. ამ ტიპის პოეზიის მიმდევარ პოეტთა შორის გამოირჩევა მედინელი **'უმარ ბ. აბი რაბი'ა** (644-712), რომელიც უმღეროდა წმინდა და უსიტყვო სიყვარულს. სხვა გამორჩეულ ომარიტ პოეტებს შორის დასახელებული არიან: **ალ-აჰვასი** (გარდ. 728წ.), **ალ-'არჯი** (გარდ. 738წ.).[2] „სატრფიალო ელეგიის" ან „სატრფიალო-ელეგიური ჟანრის" მნიშვნელობით არაბულში იხმარება „ღაზალ" ("ორმხრივი სიყვარული"), რომელიც ან კასიდას ნაწილი, ან დამოუკიდებელი, მოკლე ლექსია (7-დან 15 ბაითამდე). ღაზალი (იგივე ნასიბ) ძველ ოდებში ერთგვარი სასიყვარულო პრელუდიაა, რომლითაც ისლამამდელი და ადრეული ისლამის ხანის კასიდების უმრავ-

---

[1] იხ.: გარდავაძე დ. უზრიული ღაზალი და გადმოცემები უზრიელ პოეტთა შესახებ. ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი სადისერტაციო ნაშრომის ავტორეფერატი. თბ., 2003.

[2] იხ.: გარდავაძე დ. ჰიჯაზური ('უმარიტული) ღაზალი – აღმოსავლეთი და კავკასია, №2, თბ., 2004, გვ. 178-185.

ლესობა იწყება. ღაზალი დაკავშირებულია მუსიკასთან და სიმღერასთან და დღემდე პოპულარულია მთელ მუსლიმურ სამყაროში.

უკვე VII-VIIIსს. მიჯნაზე ჩნდება არაბულ ენაზე „ქალაქური პოეზიის" აღმოცენების პირველი ნიშნები. ხოლო VIII-IX სს-ში იწყებს აღმოცენებას და გავრცელებას არაბულ პოეზიაში საგანგებოდ ქალაქისადმი მიძღვნილი ლექსები – სხვადასხვა ფორმით და სალექსო ზომით შედგენილი პანეგირიკები ქალაქზე.

'აბასიანთა პერიოდის არაბული ლიტერატურა წარმოადგენს არა წმინდა არაბულს, არამედ არაბ დამპყრობთა და ისლამზე მოქცეული სხვა სარწმუნოების ხალხების კულტურული ინტეგრაციის შედეგად ჩამოყალიბებული სინკრეტული არაბულ-მუსლიმური კულტურის ნაწილს, არსებითად ისლამურ ლიტერატურას არაბულ ენაზე. ამან ხელი შეუწყო არაბული ლიტერატურის აყვავებას VIII-XIIსს.-ში. არაბული ლიტერატურის „ოქროს საუკუნის" (750-1055)[1] 1-ლი ეტაპი იწოდება „განახლებად" (*ალ-ჰარაქა ათ-თაჯდიდია*) და გრძელდებოდა VIIIს-ის შუა წლებიდან IXს-ის 30-იან წლებამდე. „განახლების" პოეტები აკრიტიკებდნენ ძველ არაბულ ტრადიციებს და არსებითად გარდაქმნეს არაბული პოეზია. არაბული ტრადიციული პოეზიის „განახლების" ინიციატორები იყვნენ ისლამიზებული სპარსული ოჯახების წარმომადგენლები. ახალი მიმართულება მჭიდროდ იყო დაკავშირებული მოძრაობასთან – *შუ'უბია*, ე. ი. პოლიტიკურ ბრძოლასთან, რომელსაც ეწეოდა ისლამიზებული ხალხების არისტოკრატია, უპირველეს ყოვლისა, ირანელები, რათა მოეპოვებინათ არაბ დამპყრობელთა თანაბარი უფლებები. ამ ბრძოლამ ასახვა პოვა პოეზიაშიც. შემთხვევითი არ არის, რომ „განახლების" ყველაზე თვალსაჩინო წარმომადგენლები იყვნენ ირანული წარმოშობის არაბი პოეტები: **ბაშარ იბნ ბურდი** (714-783), რომელიც თავის ლექსებში დასცინოდა „ველურ" ბედუინებს და ადიდებდა სპარსულ კულტურულ ტრადიციებს;[2] **აბუ ნუვასი** (756-815), რომელიც აკნინებდა ისლამურ მორალს და თავის პოემებში უმღეროდა მიწიერ სიამოვნებებს, ჭაბუკთა სიყვარულს (*მუზაქქარათ*). აბუ ნუვასის კალამს ეკუთვნის თითქმის ყველა ტრადიციული ჟანრის ლექსი, მაგრამ მან დიდი რეპუტაცია მოიპოვა ღვინის ლექსებით,

---

[1] ევროპელმა მკვლევარმა ჰ. გიბმა მოგვცა არაბული ლიტერატურის ასეთი პერიოდიზაცია: ოქროს საუკუნე (750-1055), ვერცხლის საუკუნე (1055-1258) და მამლუქთა ხანა (1258-1800).

[2] ის თხზავდა ძირითადად სატრფიალო ლექსებს, აგრეთვე სატირებს (*ჰიჯა'*), და განავითარა ეს ჟანრი. ამან ხალიფა ალ-მაჰდის რისხვა და პოეტის იძულებითი სიკვდილი გამოიწვია. მას ბრალი დასდეს რელიგიურ-ფილოსოფიური მოძღვრების – მანიქეიზმის მხარდაჭერაში, თუმცა ჩვენამდე მოღწეული ლექსებით ეს ფაქტი არ დასტურდება.

რომელიც ცალკე ჟანრად ჩამოაყალიბა (*ხამრიად* – ღვინის პოეზია)[1]; **აბუ-ლ-'ათაჰიდა** (748-826), რომელმაც ჩამოაყალიბა ფილოსოფიურ-ასკეტური შინაარსის მედიტაციური პოეზია. მან საფუძველი ჩაუყარა ფილოსოფიურ-რეფლექსიურ მიმართულებას არაბულ პოეზიაში (*ზუჰდიათ*). ის კიცხავდა მმართველი ფენის თავაშვებულობას და მედიდურობას, ისლამის ნორმების დარღვევას. „განახლების" პოეზიაში, არაბთა ისლამამდელი ცხოვრების ტრადიციული აქსესუარების აღწერის ნაცვლად, დიდი ადგილი ეთმობა ქალაქელთა თავყრილობისა და მხიარული დროსტარების პოეტურად ასახვას.

IX ს-ის 30-იანი წლებიდან არაბული ლიტერატურის განვითარებაში იწყება ახალი ეტაპი: „ძველი ტრადიციებისაკენ დაბრუნება". IX-Xსს-ის პოეტთა პანეგირიკებში დიდ ადგილს იკავებს საგმირო მოტივები, რაც უკანა პლანზე იყო გადაწეული „განახლების" პოეზიაში. თანდათანობით ჩამოყალიბდა არაბული „კლასიციზმი". სასახლის კარის პანეგირისტების პოეტურ შემოქმედებაში შერწყმული იყო ძველი და ავტორის თანადროული ტრადიციულ-პოეტური სისტემები. მათ განავითარეს და გააფართოეს ტრადიციული არაბული ჟანრი – *ვაჲფ* („აღწერა"), ძირითადად ბუნების ჰიმნი. არაბულენოვან პოეზიაში პირველი ავტორი, რომელმაც ვრცელი ლექსები მიუძღვნა სპეციალურად ქალაქის არქიტექტურული ძეგლების (სასახლეები, მეჩეთები, შადრევნები და სხვ) აღწერას, იყო **ალ-ბუჰთური** (გარდ. 897წ.). IX საუკუნის პოეზიაში გამორჩეული ადგილი უკავია **იბნ ალ-მუ'თაზზს** (861-908), ხალიფა ალ-მუთავაქილის შვილიშვილს, „ერთდღიან ხალიფას". ის არ იმცირებდა თავს ტრადიციული პანეგირიკების შეთხზვით დაჯილდოების ძიებაში. მისი პოეზიის მთავარი თემები იყო „თანამედროვე" სიუჟეტები – მხიარული თავყრილობები, ბუნების სილამაზე და სასიყვარულო თავგადასავლები. ის იცავდა საკუთრივ არაბულ კულტურას, მაგრამ განიცდიდა არისტოტელეს „რიტორიკის" გავლენას. IX ს-ის II ნახევრის არაბი პოეტების მისწრაფებამ – მიებაძათ ისლამამდელი ხანის პოეტებისათვის – გამოიწვია ძველი პოეზიის ნიმუშების შეგროვება და პოეტური ანთოლოგიების შედგენა. განსაკუთრებული პოპულარობა მოიპოვა ორმა ანთოლოგიამ, რომლებიც შეადგინეს **აბუ თამმამმა** (გარდ. 846წ.) და ალ-ბუჰთურიმ. ისლამამდელი ტექსტების მნიშვნელოვანი ნაწილი შეკრიბა ფილოლოგმა **იბნ კუთაიბამ** (გარდ. 882წ.)

---

[1] იხ.: ოძელაშვილი მ. შუა საუკუნეების არაბული პოეზიის პოეტური ენის ზოგიერთი თავისებურება (ღვინის მეტაფორები და ეპითეტები აბუ ნუვასის ხამრიათის მიხედვით). – *აღმოსავლეთი და კავკასია*, №2, თბ., 2004, გვ. 218-226; კერვალიშვილი ვ., ღვინო ყურანში. – *აღმოსავლეთი და კავკასია*, №1, თბ., 2003, გვ. 148-152.

თავის ბიოგრაფიულ ლექსიკონში – *ქითაბ აშ-ში'რ ვა-ლ-შუ'არა'* [„წიგნი პოეზიასა და პოეტთა შესახებ"] და **აბუ ლ-ფარაჯ ალ-იṣფაჰანი** (გარდ. 967წ.) ანთოლოგიაში – *ქითაბ ალ-ალანი* [„სიმღერათა წიგნი"].

IX საუკუნეში, სასახლის კარის პანეგირისტების გვერდით, მოღვაწეობდნენ პოეტები, რომელთა მტრული დამოკიდებულება ხელისუფლებისადმი იღებდა რელიგიური ოპოზიციის (ძირითადად შიიტური) ფორმას. სწორედ ასეთ პოეტთა რიცხვს მიეკუთვნებოდა წარმოშობით ბერძენი პოეტი-სატირიკოსი **იბნ არ-რუმი** (836-896), რომლის სატირა მიმართული იყო როგორც კონკრეტული პირების, ისე ზოგადსაკაცობრიო მანკიერებების (სიძუნწე, შური, ვერაგობა) წინააღმდეგ. ის წარმოაჩენდა თავს „ნეოკლასიციზმის" წარმომადგენლად. თუმცა მისი პოეტური მემკვიდრეობა, რომელიც მისი გარდაცვალების შემდეგ შეკრებილ იქნა დივან-ში, იმდენად მრავალფეროვანია, რომ ძნელია მივაკუთვნოთ პოეტთა ერთ რომელიმე სკოლას.

არაბული ლიტერატურის „ოქროს საუკუნის" ბოლო ეტაპი მოიცავს X-XII საუკუნეებს და მას პირობითად უწოდებენ ლიტერატურული სინთეზის პერიოდს: ამ პერიოდის ლიტერატურა იყო ძველი არაბული ტრადიციების, რომელმაც გაუძლო დროის გამოცდას, და არაბთა მიერ დაპყრობილი ხალხების მრავალსაუკუნოვანი ტრადიციების სინთეზი. ამან ხელი შეუწყო პოეტური ჟანრების მრავალფეროვნებას. X საუკუნისათვის, სახალიფოს დაშლის პროცესის დასრულების შემდეგ, დამოუკიდებელ სახელმწიფოთა მმართველები ერთმანეთს ეჯიბრებოდნენ თავიანთი პროვინციული დედაქალაქების „ბრწყინვალების" წარმოჩენაში. ისინი თავიანთ რეზიდენციაში იწვევდნენ პოეტებს და მეცნიერებს და გულუხვად აჯილდოებდნენ მათ. ამ პერიოდში პოპულარული გახდა ჟანრი – *მუნაẓარა* („კამათი უპირატესობის გამოსავლენად"). ალეპოს მმართველის – ჰამდანიანი საიფ ად-დაულას (გარდ. 967წ.) კარზე ჩამოყალიბდა ლიტერატურული წრე. აქ მრავალი წელი მოღვაწეობდა საგმირო ჟანრის განთქმული პოეტი – **ალ-მუთანაბბი** (არაბ. „ის, ვინც თავს თვლის წინასწარმეტყველად", 915-965). მისი პანეგირიკები ასახავდა სამხედრო ლაშქრობებს და ცხოვრების შესახებ ფილოსოფიურ შეხედულებებს, რაც არაბთა აღტაცებას იწვევდა მთელი შუა საუკუნეების მანძილზე. მის საგმირო პათოსით გამსჭვალულ პოეზიას გამოარჩევდა მეტაფორების სიმრავლე. ისტორიკოსები აღნიშნავდნენ, რომ ალ-მუთანაბბის პანეგირიკებით შეიძლებოდა ბიზანტიასთან მისი მფარველის (საიფ ად-დაულას) ომების მთელი ისტორიის აღდგენა. პოეტი-პანეგირიკი გამოდიოდა სასახლის კარის ჟამთააღმწერლის როლში. ალ-მუთანაბბის მეტოქე პოეტურ სარბიელზე იყო საიფ ად-დაულას ძმა – **აბუ ფირას** (932-968). ის განთქმული იყო ლექსებით, რომლებიც შეთხზული იყო ბიზანტიაში ტყვედ ყოფნის დროს. საიფ ად-დაულას კარზე მოღვაწეობდა აგრეთვე

პოეტი და ბიბლიოთეკარი, დესკრიპციული პოეზიის (ხმლის, ცხენის, ვარსკვლავებიანი ღამის, გაზაფხულის ბუნების აღწერა) საუკეთესო წარმომადგენელი – **აბ-ბანავბარი** (გარდ. 945წ.). ის არის პირველი პოეტი არაბულ ლიტერატურაში, ვინც აღწერა სოფლის პეიზაჟი. მისმა შემოქმედებამ დიდი გავლენა მოახდინა პოეტ **კუშაჯიმზე** (გარდ. 941 და 971 წლებს შორის), რომელსაც ეკავა ქათიბ-ის და ასტროლოგის თანამდებობა საიფ ად-დაულას კარზე.

X საუკუნეებში პოეტები დიდი ხალისით ადგენდნენ ე. წ. მუარადებს – წინამორბედი პოეტების მიბაძვა ან ცნობილი პოემის ან ლექსის დასაწყის სტროფზე შედგენილი ვარიაციები.

სირიელი **აბუ-ლ-'ალა' ალ-მა'არრის** (973-1057) ფილოსოფიური ლირიკა თავისი თემატიკით და პოეტური ენით მკვეთრად განსხვავდება თავისი წინამორბედებისა და თანამედროვეების პოეზიისაგან. მისი პოეტური ნაწარმოებების დიდი ნაწილი დაწერილია ფილოსოფიურ-რელიგიური სულისკვეთებით. თავის ლექსებში ის საუბრობს სიკეთესა და ბოროტებაზე, ადამიანის მორალურ პასუხისმგებლობაზე თავისი ქმედებების გამო, ჭეშმარიტ რწმენაზე, სიცოცხლისა და სიკვდილის საიდუმლოებებზე. მისი „ეპისტოლე პატიების შესახებ" [*რისალათ ალ-ღუფრან*] და „ეპისტოლე ანგელოზთა შესახებ" [*რისალათ ალ-მალა'იქა*] მსოფლიო ლიტერატურაში ერთ-ერთი პირველი ნაწარმოებებია, სადაც საიქიოში მოგზაურობაა აღწერილი. არაბული სამყაროს ქალაქების შესახებ სატირული ლექსების საუკეთესო ნიმუშს წარმოადგენს მისი სატირა ქ. ალეპოზე.

არაბული ლიტერატურის „ვერცხლის ხანად" იწოდება 1055-1258წწ. ალნიშნულ პერიოდში მუსლიმურ ქვეყნებში დიდი პოპულარობა მოიპოვა სუფიურმა ლირიკამ.[1] სუფიური ლიტერატურის წარმოშობის შემდეგ გაჩნდა ე. წ. სუფიური ღაზალი (სატრფიალო ლექსი). არაბ მისტიკოს-პოეტთა შორის გამორჩეული ადგილი უკავიათ ეგვიპტელ **'უმარ იბნ ალ-ფარიდს** (1181-1235), რომელიც ითვლება სუფიური აზროვნების ერთ-ერთ ფუძემდებლად არაბულ ლიტერატურაში[2] და ანდალუსიელ **იბნ ალ-'არაბის** (1165-1240). მკვლევრები მიუთითებენ ანდალუსიის სატრფიალო

---

[1] სუფიური პოეზიის საუკეთესო წარმომადგენელი იყო პოეტი ქალი – ვალლადა ბინთ მუჰამმადი (ესპანეთის უმაღლესთა ოჯახის წარმომადგენელი, გარდ. 1091წ.), რომელსაც ჰქონდა ლიტერატურული სალონი კორდოვაში.

[2] 'უმარ იბნ ალ-ფარიდის *ხამრია* არის ღვინისადმი მიძღვნილი სუფიური ნაწარმოები, მისტიკური პოემა, სადაც ყველა სიტყვას აქვს სიმბოლური დატვირთვა. მისთვის ღვინო არის ღმერთთან მიახლოების საშუალება და ღმერთის სიმბოლო. დაწვრილებით იხ.: მკერვალიშვილი ვ., 'უმარ იბნ ალ-ფარიდის სუფიური ღაზალი – *პერსპექტივა-XXI*, V, თბ., 2003, გვ. 129-133. მისივე, 'უმარ იბნ ალ-ფარიდის ხამრია. – *აღმოსავლეთი და კავკასია*, II, თბ., 2003, გვ. 217.

პოეზიის კავშირზე ტრუბადურულ პოეზიასთან. სიყვარულის გაგება ტრუბადურებთან დაკავშირებულია არაბულ „ალ-ჰუბბ ალ-'უზრი"-სთან, რომელიც ატარებდა პლატონურ ხასიათს. მიუთითებენ, რომ თვით სიტყვა „ტრუბადური" ან „ტრობარ" არის სახეშეცვლილი არაბული სიტყვა „ტარაბ" („სიხარული, მხიარულება").

არაბული პოეზია გახდა მიბაძვის მაგალითი მთელ მუსლიმურ სამყაროში. ისლამური იმპერიის ერთ-ერთ ნაწილში – ანდალუსიაში პოეტები თავდაპირველად მისდევდნენ ბაღდადს, მაგრამ X საუკუნიდან ანდალუსიის პოეზია გამოირჩევა ორიგინალურობით. ის იქცა „ესპანურად" და გაჩნდა მუსიკასთან დაკავშირებული პოეტური ფორმები: *ზაჯალ* („მელოდია")[1] – არაკლასიკური პროსოდია და *მუვაშშაჰ* („შემკობილი")[2] – პრელუდია. ამ პოეტურმა ფორმებმა დაარღვიეს კასიდას მკაცრი ჩარჩოები და ამით ანდალუსიამ მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა არაბულ პოეზიაში. ყველაზე ცნობილი ანდალუსიელი პოეტი იყო **იბნ ჰაზმი** (გარდ. 1064წ.). მან სახელი გაითქვა სიყვარულზე ნეოპლატონური სულისკვეთების პოეტური ნააზრევით, ნაწილობრივ ავტობიოგრაფიული ნაშრომით: *ტავკ ალ-ჰამამა* [„მტრედების სამკაული"], რომელმაც დიდი გავლენა მოახდინა აღმოსავლურ და ევროპულ შუა საუკუნეების ლიტერატურაზე.

XIII საუკუნიდან სრულდება არაბულენოვანი ლიტერატურის და შესაბამისად არაბული პოეზიის დომინირების პერიოდი და იწყება სპარსულენოვანი პოეზიის აღმავლობა. ახალი პოეზიის ცნობილი წარმომადგენლები არიან **რუდაქი** (გარდ. 940 წ.) და **ფირდავსი** (ფირდოუსი, გარდ.1020წ.), რომელმაც გაამდიდრა ის მონუმენტური „ეროვნული" ეპოპეა – „მეფეთა წიგნით" [შაჰ-ნამა]. ირანულმა კულტურამ თავისი კვალი დაამჩნია არაბული სალექსო ზომის ტრადიციულ ფორმებზე, მათ შორის კასიდაზე, რომელსაც კვლავ გაბატონებული მდგომარეობა ეკავა სასახლის კარის პოეზიაში და გაამდიდრა ეს ფორმები, განსაკუთრებით *მასნავი* (არაბ. „ორმაგი". ეს არის დიდი მოცულობის პოემა, რომელიც ეფუძნება ორტაეპედს) და ღაზალი.[3] ამის პარალელურად კი შექმნა ახალი

---

[1] ამ ფორმის წარმომადგენელი იყო იბნ კუზმანი (გარდ. 1159წ.), რომელმაც შემოიტანა არაბული ენის დიალექტის გამოყენება მუსიკალური თანხლებისათვის.

[2] აღნიშნული ფორმის წარმომადგენლები იყვნენ: იბნ ზაიდუნი (გარდ.1070წ.) და იბნ ალ-ხატიბი (გარდ.1375წ.).

[3] მსოფლიო ლიტერატურის მარგალიტად ითვლება სპარსულენოვანი მისტიკოსი პოეტის – ჯალალ ად-დინ რუმის (გარდ. 1273წ.) მისტიკურ-დიდაქტიკური ნაწარმოები „მასნავი". მისტიკური მიმართულების საუკეთესო წარმომადგენელია ნიზამი, რომელსაც ეკუთვნის 5 ეპიკური პოემა (არაბ. ხამსა). ისინი შედგენილია 1174-5 – 1203-4 წლებს შორის. უკანასკნელი სპარსელი მისტიკოსი პოე-

– *რუბა'ი* (ოთხეტაპიანი ლექსი), რომლის საუკეთესო წარმომადგენელია **'უმარ ხაჲჲამი** (1048-1123). სპარსული პოეზიის დიდი კლასიკური ტრადიციის ბოლო წარმომადგენლად ითვლება **ჯამი** (ნურ ად-დინ, გარდ. 1492წ.), რომელმაც დიდი გავლენა მოახდინა მოგვიანო ხანის სპარსელ, თურქ და ინდოელ პოეტებზე.

პროზა. შუა საუკუნეების არაბული პროზა საკმაოდ მრავალფეროვანი იყო ჟანრობრივი თვალსაზრისით. ჯერ კიდევ ისლამამდელ არაბეთში არსებობდა არაბული მოთხრობების ზეპირი გადაცემის ტრადიცია, როდესაც არაბეთის ბედუინები თაობიდან თაობას გადასცემდნენ თქმულებებს ტომთა შორის ომებზე და არაბთა საგმირო საქმეებზე.

არაბული ლიტერატურის ისტორიაში ყურანი შევიდა როგორც პირველი წერილობითი პროზაული ნაწარმოები. ყურანი დაწერილია ძირითადად გარითმული პროზით (*საჯ*). ყურანმა დააჩქარა სალიტერატურო არაბული ენის ჩამოყალიბება და ხელი შეუწყო მისი გრამატიკული და სტილისტური ნორმების დამკვიდრებას. მან დიდი გავლენა მოახდინა მომდევნო პერიოდის არაბი და მუსლიმი ხალხების ლიტერატურაზე – პოეზიასა და პროზაზე.

არაბული პროზის განვითარებას პირველი ბიძგი მისცა მრავალრიცხოვანმა თარგმანებმა ცოდნის სხვადასხვა დარგში. წერილობითი პროდუქციის შექმნას ხელი შეუწყეს ქათიბებმა (სახალიფოს კანცელარიის მდივნები და მწერლები), რომელთაგან მრავალი სპარსელი იყო და კომივოიაჟორებმა, რომლებიც ჩანაწერებს აკეთებდნენ ან კარნახობდნენ მწერლებს თავიანთი მოგზაურობებისა და თავგადასავლების შთაბეჭდილებებს. ასე ჩამოყალიბდა ადაბი (არაბ. „ადაბ") – დიდაქტიკურ-საგანმანათლებლო ხასიათის ლიტერატურა (კრებულები, ანთოლოგიები, ტრაქტატები). ეს იყო არაბული პროზის წამყვანი ჟანრი, კურტუაზული ლიტერატურის და ბელეტრისტიკის შერწყმა. თავდაპირველად ადაბი მოიცავდა წმინდა არაბულ მეცნიერებებს: არაბულ გრამატიკას, პოეზიას, მეტრიკას, არაბთა გენეალოგიას, მაგრამ VIII საუკუნიდან მისი შინაარსი გაფართოვდა ინდურ-ირანული და ბერძნულ-ელინური ტრადიციების საფუძველზე (რიტორიკა, ეთიკა, ფილოსოფია და სხვ.). ეს ჟანრი, რომელიც ნაწილობრივ ანეკდოტურია, ხასიათდება უკიდურესად ზუსტი ფსიქოლოგიური დაკვირვებებით. შუა საუკუნეების მუსლიმურ საზოგადოებაში ჩამოყალიბდა წარმოდგენა ადიბზე – ფართოდ განათლებულ ადამიანზე, რომელიც არის ლიტერატურის კარგი მცოდნე. არაბები განასხვავებენ ადიბს მეცნიერი სპეციალისტის – 'ალიმისაგან. „განსხვავება

ტი იყო ჰაფიზი (გარდ. 1390წ.), დიდოსტატი ღაზალის, რომელიც დაფუძნებული იყო ტრიადაზე – „სიყვარული, შეყვარებული, საყვარელი".

ადიბსა და ʻāლიმს შორის ისაა, რომ ადიბი იღებს ყოველი საგნიდან საუკეთესოს და აერთიანებს ერთ მთელში, ʻāლიმი კი ცდილობს შეიცნოს ცოდნის რომელიმე ერთი დარგი და მიაღწიოს მასში სრულყოფას".

ადაბის ჟანრის ერთ-ერთი ფუძემდებელი იყო სპარსული წარმოშობის არაბი ავტორი **იბნ ალ-მუკაფფაʻ** (გარდ. 757წ.). ის ცდილობდა მუსლიმური საზოგადოებისათვის გაეცნო სპარსული დიდაქტიკური და მხატვრული ლიტერატურის საუკეთესო ნიმუშები. მას ეკუთვნის თარგმანებიც და ორიგინალური ნაშრომებიც. იბნ ალ-მუკაფფაʻს დიდება მოუტანა ინდური დიდაქტიკური მოთხრობების კრებულის – „ქილილა და დამანა" [არაბ. *ქალīლა ვა დიმნა*] თარგმნამ საშუალო სპარსულიდან.[1] ის უპირველეს ყოვლისა მიმართული იყო ხალიფასა და მისი გარემოცვისადმი. ავტორი ცდილობს ასწავლოს მათ პოლიტიკური სიბრძნის გაკვეთილი, რაც დაფუძნებულია შუა საუკუნეების პრაგმატიზმის პრინციპებზე. მას სამაგალითოდ მიაჩნია სპარსული სახელმწიფო წყობა. ცნობილია აგრეთვე იბნ ალ-მუკაფფაʻს რისāლათ ალ-ასḥāბ [„ტრაქტატი მიმდევრების შესახებ"].

ადაბის ლიტერატურის ტრადიცია წარმატებით გააგრძელა მეცნიერმა-თეოლოგმა და რელიგიურ-პოლიტიკურმა მწერალმა – **ალ-ჯāḥიზმა** (775-868). ის ცდილობდა შეეთანხმებინა რწმენა თავისი დროის მოთხოვნებთან. მისი შრომების კატალოგი 200 დასახელებას მოიცავს, თუმცა ჩვენამდე მხოლოდ 30-მა მოაღწია სრული სახით – ძირითადად სამეცნიერო, ფილოსოფიური და პოლიტიკურ-პუბლიცისტური ხასიათის ნაშრომებმა. ის იყო ფუძემდებელი მუʻთაზილობის ერთ-ერთი მიმდინარეობის, რომელსაც ეწოდებოდა „ჯāḥიზიდა". ალ-ჯāḥიზი იყო აგრეთვე ლიტერატორი-სატირიკოსი. მას ეკუთვნის სატირული ტრაქტატი *ქითāბ ალ-ბუხტალა* [„წიგნი ძუნწების შესახებ"] – მოთხრობების და ანეკდოტების კრებული ძუნწებისა და მათი ქმედებების შესახებ. ალ-ჯāḥიზის გმირები არიან ხორასანისა და ირანის სხვა ოლქების მცხოვრებლები, რომელთაც აქვთ ეს ნაკლი ხელგაშლილობის არაბული ტრადიციის საპირისპიროდ. ალ-ჯāḥიზის ნაშრომებში შთამბეჭდავად არის ასახული ინტელექტუალური, პოლიტიკური, რელიგიური და სოციალური ცხოვრება IX ს-ის I ნახევრის სახალიფოში. ამავე პერიოდში მოღვაწეობდა აგრეთვე **იბნ კუთაიბა** (გარდ. 889წ.), რომელმაც საბოლოოდ დაადგინა ადაბის ლიტერატურული გეგმა. ის ცდილობდა დაეცვა არაბული კულტურა და ლიტერატურა ბედუინთა პოეტური ტრადიციების ალდგენით. მის ლიტერატურულ მემკვიდრეობაში მნიშვნელოვანია: *ქითāბ ʻუდūნ ალ-ახბāრ* [„ცოდნის წყარო"]; *ქითāბ ადაბ ალ-ქāთიბ* [„ფილოლოგიის სახელმძღვანელო მდივნებისათვის"] და სხვ.

---

[1] „ქალīლა ვა დიმნა" არაბულიდან ქართულად თარგმნა გ. ლობჟანიძემ.

ადაბის ჟანრში მრავალი ნაშრომი შექმნეს გვიანი შუა საუკუნეების მეცნიერებმა და კომპილატორებმა. ჩვენამდე მოაღწია ეგვიპტელი მეცნიერის **ჯალალ ად-დინ ას-სუდუტის** (1445-1505) კრებულმა – „ჰავი", რომელშიც შესულია გასართობი ისტორიები და ფსევდო-ისტორიული ხასიათის ანეკდოტები. ამ ტიპის თხზულებები განკუთვნილი იყო მკითხველის გასართობად, თუმცა მასში აღწერილია რეალური ისტორიული მოვლენებიც.

X საუკუნის არაბულ მწერლობაში ჩამოყალიბდა ორიგინალური პროზაულ-პოეტური ჟანრი *მაკამა* (არაბ. „თავშეყრის ადგილი") – პიკარესკული (თაღლითური) ნოველა, რომელშიც მოთხრობილია განათლებული მოხეტიალე ღატაკის თავგადასავალი. იწერებოდა ლექსჩართული გარითმული პროზით (*საჯ'*). კრებულში (*მაკამათ*) თავმოყრილი მაკამები სიუჟეტურად არ არის დაკავშირებული ერთმანეთთან, მათ აერთიანებს 2 მუდმივი პერსონაჟი: განათლებული, ჭკვიანი, ამავე დროს მოხეტიალე უპოვარი ადამიანი და მისი ოინების მოწმე მთხრობელი (*რავი*), რომელიც მაღალფარდოვნად გადმოსცემს მის თავგადასავალს. მაკამებში თემატიკა და ფაბულა ასრულებდა მეორეხარისხოვან როლს და ეყრდნობოდა სიუჟეტურ მოტივებს და სიტუაციებს, რომლებიც მჭევრმეტყველების გამოვლენის საბაბი ხდებოდა. ამ ჟანრის ფუძემდებელია არაბ-სპარსელი მწერალი – **ბადი' აზ-ზამან ალ-ჰამადანი** (968-1008), ხოლო მის საუკეთესო მთხზველად ითვლება ერაყელი **ალ-ჰარირი** (1054-1122)[1], რომელმაც სრულყო ეს ჟანრი. მაკამა კლასიკური არაბული მხატვრული ფორმაა, რომელიც ალ-ჰარირის მაკამების კრებულის ებრაულად თარგმნის (1218წ.) შემდეგ გავრცელდა ინდოეთსა და ესპანეთში, სპარსულ, სირიულ, ებრაულ ლიტერატურაში.

მონღოლთა შემოსევებისა და 'აბასიანთა სახალიფოს დაცემის შემდეგ (1258წ.) დაქვეითების გზას დაადგა კლასიკური არაბული ლიტერატურა. ეს არის იმიტაციისა და კომპილაციის ხანა. სწორედ ამ პერიოდში არაბთა კულტურულ მემკვიდრეობაში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ხალხურ ლიტერატურას, რომელიც ჩამოყალიბდა და დიდი პოპულარობა მოიპოვა ქალაქებში, ხელოსნებისა და ვაჭრების წრეში. ეს ლიტერატურა წარმოდგენილია პოეზიის სხვადასხვა ჟანრებით, ნოველებით (ფანტასტიკური, საყოფაცხოვრებო, დიდაქტიკური და სხვ.) და მრავალტომიანი საგმირო რომანი-ეპოპეით (ე. წ. სირა). ხალხური ლიტერატურის ნა-

---

[1] მას ეკუთვნის ნაშრომი სახელწოდებით – „მაკამათ". იხ.: დოლიძე ნ., ალ-ჰარირის – „ალ-მაკამათი". მისი კომპოზიცია. – თსუ შრომები, *აღმოსავლეთმცოდნეობა*, თბ., 2002; მისივე, მაკამის ადგილი არაბულ დრამატურგიაში. – *აღმოსავლეთი და კავკასია*, №2, თბ., 2004, გვ. 189-192.

წარმოებებს არ ჰყავდათ კონკრეტული ავტორი. ისინი ალმოცენდა ფოლკლორის ბაზაზე და საუკუნეების მანძილზე მუშავდებოდა და იხვეწებოდა პროფესიონალი დეკლამატორების მიერ. არსებობდა განსაკუთრებული პროფესია შაʿირების (პოეტების) და მუჰადდისი-მთხრობელების, რომლებიც მუსიკის თანხლებით ამ ტექსტების დეკლამირებას ახდენდნენ ბაზრებში, მოედნებზე, ყავახანებში. თუმცა მათ ჰქონდათ წინასწარ მომზადებული ტექსტები, რამაც ხელი შეუწყო წერილობითი ტრადიციის განვითარებას. ამასთან ისინი აქტიურად ამუშავებდნენ წინამორბედი ანონიმი ავტორების ტექსტებს, ავსებდნენ ახალი დეტალებით, დიალოგებით და მთელი რიგი ეპიზოდებით. ხალხური ლიტერატურა განკუთვნილი იყო სხვადასხვა კატეგორიის ადამიანებისათვის. შუა საუკუნეების არაბული საავტორო პროზისაგან განსხვავებით, ხალხურ ლიტერატურაში გამეფებული იყო მდიდარი, უკიდეგანო ფანტაზია.

ხალხური ლიტერატურის ძეგლებიდან ევროპული ცივილიზაციის ქვეყნებში ყველაზე მეტად ცნობილი გახდა „ათას ერთი ღამე" [*ალფ ლაილა ვა ლაილა*], რომელიც 7 საუკუნის (VIII-XV) მანძილზე იქმნებოდა, შეკრებილია ხალხური სიტყვიერების სხვადასხვა ჟანრის ნაწარმოებები: სასიყვარულო შინაარსის მოთხრობები, ჯადოსნური ზღაპრები, საყოფაცხოვრებო ნოველები, მოთხრობები მოგზაურობებზე და სხვადასხვა ისტორიული ანეკდოტები და თავშესაქცევი ისტორიები. ამ მოთხრობებში მოქმედება აუცილებლად ვითარდება ღამით, რადგანაც ალმოსავლეთში ღამე ყოველთვის იყო ასეთი გადმოცემებისათვის შესაფერისი დრო. რომან-ეპოსებს შორის აღსანიშნავია *სირათ ʿანთარა* [„ანთარას ცხოვრების აღწერა"], რომელიც შედგენილ იქნა არაბი ფილოლოგის – ალ-აṣმაʿის (გარდ. 828წ.) მიერ და *სირათ აẓ-ẓაჰირ ბაიბარს* [„ბაიბარსის ცხოვრების აღწერა", ჩვენამდე მოაღწია 60 ტომმა], რომლის იდეალიზებული გმირი არის მამლუქთა დიდი სულტანი ბაიბარსი (1260-1277). საყოფაცხოვრებო ნოველების გმირები ჩვეულებრივ იყვნენ ბაღდადის მცხოვრებლები, ხოლო თავშესაქცევი სასიყვარულო ისტორიების აქტიური მონაწილე – ხალიფა ჰარუნ არ-რაშიდი, რომლის იდეალიზებული სახე დიდხანს დარჩა ხალხის ცნობიერებაში და ხალხური ფოლკლორის პროტოტიპი გახდა. „ათას ერთი ღამე" 1704 წელს გადაითარგმნა ფრანგულ ენაზე ანტუან გალანის მიერ და მთელი მსოფლიო გაეცნო ზღაპრულ, მაგიურ აღმოსავლეთს, რომელიც მას შემდეგ შემოქმედებითი შთაგონების წყარო გახდა. „ათას ერთი ღამე" თარგმნილიაა სხვადასხვა ენაზე, მათ შორის ქართულ ენაზე[1].

---

[1] იხ. „ათას ერთი ღამე". 8 ტომად. თარგმნეს და კომენტარები დაურთეს ნ. ფურცელაძემ და თ. მარგველაშვილმა. გ. წერეთლის რედაქციითა და წინასიტყვაობით. თბ.,1967-1996.

შუა საუკუნეების არაბული ლიტერატურის ყველა ჟანრი ამა თუ იმ ასპექტში გვაძლევს მდიდარ მასალას სახალიფოში მცხოვრები ხალხების კულტურისა და ყოფის შესაცნობად.

სახვითი ხელოვნება. ისლამი, ქრისტიანობისა და იუდაიზმისაგან განსხვავებით, სახვით ხელოვნებას ნაკლებად იყენებდა რელიგიის პროპაგანდისათვის. არაბულ-მუსლიმურ კულტურას არ შეუქმნია პლასტიკური ხელოვნება – ფერწერა და სკულპტურა ევროპული და ანტიკური გაგებით. ისლამში იკრძალება ცოცხალი არსებების გამოსახვა (ადამიანები, ცხოველები, ჩიტები, მწერები და ა.შ.) კერპთაყვანისმცემლობის თავიდან ასაცილებლად და ერთღმერთიანობის დასაცავად. ამასთან არ შეიძლება, რომ ადამიანმა თავისი შემოქმედებით კონკურენცია გაუწიოს ღმერთს. ისლამი თვლის, რომ ცოცხალი ადამიანის შექმნა ღმერთის საქმეა, რომელიც არის შემოქმედი (*ალ-ხალიკ*). ადამიანი, რომელიც გამოსახავს ცოცხალ არსებას, ვერასოდეს ვერ გააცოცხლებს მას და მოიყვანს მოძრაობაში. ჰადისების თანახმად, ალაჰის მოციქულმა თქვა: „[განკითხვის დღეს] ყველაზე მკაცრი სასჯელი ელოდებათ იმათ, ვინც ცდილობს მიბაძოს ალაჰის ქმნილებებს". იკრძალება აგრეთვე მოციქულების, ანგელოზების გამოსახვა, რაც ფართოდ არის გავრცელებული „სალვთო წერილის" ხალხთან. თუმცა აკრძალვა არ გავრცელდა დეკორატიულ ფერწერაზე. ისლამი უშვებს მცენარეების, პეიზაჟების და გეომეტრიული ფიგურების გამოსახვას. ცოცხალი არსებების გამოსახვის აკრძალვას კიდევ უფრო დიდი ყურადღება ეთმობა IX საუკუნეში, როცა მუსლიმური იმპერიის შემადგენლობაში იყვნენ ხალხები, რომელთა რელიგიები (ქრისტიანობა, ბუდიზმი) და სამხატვრო ტრადიცია ცენტრალურ ადგილს უთმობდა ადამიანის გამოსახვას. მუსლიმური „ანიკონიზმი" (ფიგურულ გამოსახულებებზე უარის თქმა) შესაძლოა გაძლიერდა VIII-IXსს-ში ბიზანტიაში წარმოშობილი ხატმებრძოლეობის მოძრაობის ზეგავლენით. ცოცხალი არსებების გამოსახვის თეოლოგიურ აკრძალვას აძლიერებდა ისტორიული ფაქტორებიც. არაერთი შემთხვევები იყო, როცა ნადგურდებოდა ქანდაკებები ან ნახატები ძეგლებზე და მეტალის ნაკეთობებზე, მათ შორის მუსლიმურზეც: ნადგურდებოდა ეგვიპტური და ბერძნულ-რომაული სკულპტურები, ქრისტიანული ეკლესიები, ბუდისტური ძეგლები. ამ მოვლენამ უკიდურესი ფორმა მიიღო მუსლიმთა მიერ ინდოეთის დაპყრობის დროს. სწორედ ამ პირობებში განვითარდა არაბესკა და კალიგრაფია. რელიგიური გამოსახულების მნიშვნელობა შეიძინა კალიგრაფიული ხელით დაწერილმა წმინდა ტექსტმა. არაბულ-მუსლიმურ კულტურაში პლასტიკური ხელოვნების ეკვივალენტებს ქმნიდა მხატვრული კალიგრაფია, ორნამენტი და მინიატურული ფერწერა. ამას ხელი შეუწყო VIII-IX საუკუნეებში მუსლიმურ სამყაროში ანტიკური ნაწარმოებების

(ელინისტური, სპარსული, ინდური) თარგმანებმა და მათში არსებული ილუსტრაციების გაცნობამ.

დღეს ისლამურ სამყაროში წარმოდგენილია ფერწერის ყველა ძირითადი მიმართულება (ნაკლებად სკულპტურა) საგნობრივიდან აბსტრაქტულამდე. განვითარდა ფოტოგრაფია და კინემატოგრაფიაც.

კალიგრაფია. [ბერძნ. ლამაზად და მკაფიოდ წერის ხელოვნება] – არაბულ ენაში დამწერლობის და კალიგრაფიის გაგება გაერთიანებულია ერთ ტერმინში (*ხატტ*), რაც გამოწვეულია თვითონ არაბული ენის, როგორც ყურანის ენის, წმინდა ხასიათით. არაბული დამწერლობა, რომელიც ყურანის გარდმოვლენის დროს ჩასახვის მდგომარეობაში იმყოფებოდა, ემსახურებოდა წმინდა ტექსტის შენახვას და ფიქსაციას. მხოლოდ მოგვიანებით მოხდა მისი სრულყოფა და რეფორმირება გრამატიკოსებისა და კალიგრაფების მიერ.

ისლამის ადრეულ პერიოდში უმთავრესად გავრცელებული იყო არაბული დამწერლობის ორი სახეობა: 1. ქუფური, რომელსაც გამოარჩევდა მკაცრად სწორხაზოვანი გრაფიკა. მისი განვითარება გაგრძელდა XII ს-მდე და ამ დროიდან მან შეიძინა დეკორატიული ფუნქცია. ის გამოიყენებოდა მეჩეთებზე ორნამენტული წარწერების, მონეტების ზედწერილებისა და ყურანის ხელნაწერებისათვის[1]. ქუფურიდან განვითარდა არაბული დამწერლობის კიდევ ერთი სახეობა – მაღრიბი, რომელიც გავრცელებულია მაროკოში, თუნისსა და ალჟირში. 2. ნასხი – უფრო მომრგვალებული, უფრო დამყოლი. მას იყენებდნენ პაპირუსსა და ქაღალდზე საწერად. ნასხით არის ნაწერი ჩვენამდე მოღწეული არაბული ხელნაწერების უმეტესობა. მისგან განვითარდა არაბული დამწერლობის მრავალი სახეობა, ჩვენამდე მოაღწია 6 მათგანმა (*აკლამ-ი სითთა*): სულუს, ნასხ, მუჰაკკაკ, რიჰან, რიკა‘ და თავკი‘. დამწერლობის ეს სახეობები ფართოდ გამოიყენებოდა კლასიკურ მუსლიმურ კანცელარიებში, მაგრამ ყურანის ტექსტის გადასაწერად გამოიყენებოდა მხოლოდ პირველი სამი და უკანასკნელი. ნასხი საფუძვლად დაედო თანამედროვე არაბულ სასტამბო შრიფტს. ეს ექვსივე სახეობა პასუხობდა სამეცნიერო მოთხოვნებს, რომლებიც დააწესა ‘აბასიანთა პერიოდის ვეზირმა და გენიალურმა კალიგრაფმა **აბუ ‘ალი ბ. მუკლამ** (გარდ. 940წ.): ასოების სიგრძე, სიგანე და დიამეტრი გამოთვლილი იყო პროპორციათა სისტემით (*ალ-ხატტ ალ-მანსუბ*), რომელიც შემდეგ განავითარა **იბნ ალ-ბავვაბმა** (გარდ. 1022წ.). საწერად იყენებდნენ ლერწმის ან ბამბუკის კალამს. სამი საუკუნის შემდეგ, ეს სახეობები გახდა უფრო ლამაზი და დახვეწილი ცნობილი არაბი

---

[1] დამწერლობის ამ სახეობამ თავის სრულყოფილებას მიაღწია ქ. ქუფაში.

კალიგრაფის – **ჲაკუთ ალ-მუსთა'ṣიმīს** (გარდ. 1298წ.) შემოქმედების წყალობით. მას უწოდებდნენ „კიბლათ ალ-ქუთთāბ"-ს („კალიგრაფთა მოდელს").[1] ის იყო 'აბასიანთა სასახლის ბოლო დიდი კალიგრაფი. ამის შემდეგ ბაღდადმა დაკარგა თავისი მნიშვნელობა და არაბული კალიგრაფია ვითარდება სპარსეთის ქალაქებში: ჰერათი (ჰარāთ), მაშჰადი, თავრიზი და მოგვიანებით თეირანი. სპარსელმა კალიგრაფებმა დამატებით შეიმუშავეს კალიგრაფიის სპარსული სტილი – თა'ლīკ და ნასთა'ლīკ, რომელიც საბოლოოდ დამკვიდრდა XV ს-ში. ოსმალებმა შექმნეს საკუთარი კალიგრაფიული სტილი, მათ შორის მთავარია დīვāნī (კანცელარიისათვის). შუა საუკუნეების ისლამურ სამყაროში კალიგრაფია გამდიდრდა ორნამენტებით, სხვადასხვა სახის გამოსახულებებით (ფრინველები, ცხოველები). კალიგრაფია გახდა მუსლიმი ხალხების მხატვრული კულტურის საფუძველი.

წიგნის მინიატიურა. ხელნაწერ წიგნებში ფერწერული და გრაფიკული გამოსახულებების პირობითი სახელწოდება არის წიგნის მინიატიურა [„თაṣვīრ"]. მეცნიერთა აზრით, სწორი იქნება მინიატიურები ეწოდოს მხოლოდ მრავალფერიან ილუსტრაციებს, რომლებიც შესრულებულია გუაშით, აკვარელით ან სხვა საღებავებით, მაგრამ ამ სახელწოდებით იხსენიება აგრეთვე შუა საუკუნეების ხელნაწერ წიგნებში ერთფერიანი ნახატებიც და გაფორმების სახვით-დეკორატიული ელემენტებიც – „ხატულობები", „ინიციალები" და სხვა. მინიატიურა განუყოფელია წიგნის ხელოვნებისაგან, რომელიც არის არაბულ-მუსლიმური ხელოვნების ძირითადი სახე. მანუსკრიპტი – ეს არის მრავალი პროფესიის (გადამწერების, კალიგრაფების, ორნამენტალისტების, მინიატიურისტების, მომვარაყებლების, ამკინძველების, ქაღალდის მწარმოებლების, პიგმენტური საღებავების დამამზადებლების და სხვ.) ადამიანის თანამშრომლობის ნაყოფი. ამ სპეციალისტთა ჯგუფის შეკრება შეიძლებოდა მხოლოდ სასახლის კარზე და მეცენატების დახმარებით. არაბთა სახალიფოში დიდ წარმატებებს მიაღწია გადამწერი-კალიგრაფების ხელოვნებამ. ცნობილი მეცენატები, მდიდარი მოქალაქეები, მეცნიერები ერთმანეთს ეჯიბრებოდნენ ხელნაწერების შეგროვებაში და გადამწერებს უკვეთავდნენ ძვირადღირებულ ასლებს. შუა საუკუნეების არაბმა ჟამთააღმწერლებმა და მოგზაურებმა დაგვიტოვეს 'აბასიანთა და ფატიმიანთა ბიბლიოთეკების აღწერა, რომელთაგან მხოლოდ მცირე ნაწილმა მოაღწია ჩვენამდე. წიგ-

---

[1] გადმოცემით, ის ყოველდღე ყურანის ორი ნაწილის [ჯუზ'ა] და თვეში ორი ყურანის ასლს ასრულებდა. სულ გადაწერა ყურანის 1001 ეგზემპლარი. მას ჰქონდა სკოლა ბაღდāდში.

ნის ხელოვნებას გარკვეული ბიძგი მისცა ქაღალდის წარმოებამ VIII საუკუნიდან. ნებისმიერი ხელნაწერის გადაწერა ხდებოდა ერთნაირი გულმოდგინებით. თუმცა ყურანის ტექტების ასლების შესრულებას განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა. ყურანის გვერდით, რელიგიური ხელნაწერების კატეგორიას განეკუთვნებოდა ჰადისები და მისტიკური ლიტერატურა. რელიგიური ტექსტების ცალკე ჯგუფს შეადგენდა „მი'რაჯ-ნამას" ხელნაწერი – მუჰამადის ღამის მოგზაურობის და მისი ზეცად აღმასვლის შესახებ. ისლამში ცოცხალი არსებების გამოსახვის აკრძალვის მიუხედავად, ამ ტექსტის მრავალი ასლი შეიცავდა მინიატიურებს (XVI ს-დან).

წიგნადი პროდუქციის მეორე კატეგორიას, რელიგიური ტექსტების გვერდით, შეადგენდა ლიტერატურული ტექსტები. მას მიეკუთვნებოდა პოეტური ნაწარმოებებიც, შრომები გრამატიკაში, ზღაპრები, იგავები, ეპიკური მოთხრობები. ისტორიულ ლიტერატურას განეკუთვნებოდა მატიანეები და ზოგადისტორიული თხზულებები. ლიტერატურის მეოთხე კატეგორიას შეადგენდა სამეცნიერო და ენციკლოპედიური ხასიათის ნაშრომები, რომლებიც წარმოიშვა მთარგმნელობითი საქმიანობის აღმავლობის პერიოდში, Xს-ში. მუსლიმურ სამყაროში წიგნის ხელოვნების განსაკუთრებულ სახედ ითვლება კალიგრაფიული წარწერების, მინიატიურების, ლექსების ალბომები. მათი შინაარსი განისაზღვრებოდა დამკვეთების გემოვნებით.

უმაჲჲანთა პერიოდში არაფერი არ იყო ცნობილი წიგნის ხელოვნების შესახებ. 'აბასიანთა დროს ამ ხელოვნებამ თავის აყვავებას მიაღწია. VIII-IX საუკუნეებში მიმდინარეობდა ბერძნული ტექსტების თარგმნა, ხოლო XII-XIIIსს-ს განეკუთვნება მათი არაბული ილუსტრირებული ვერსიები. მინიატიურამ, როგორც გამომსახველობითმა მხატვრობამ, მუსლიმურ აღმოსავლეთში განვითარების სხვადასხვა ეტაპი გაიარა. XV საუკუნეში მინიატიურისტი აყვანილ იქნა მხატვრის რანგში. ის უკვე თავის ხელმოწერას ტოვებს ნაწარმოებებზე და უარს ამბობს ანონიმურობაზე. მინიატიურის სკოლები არსებობდა აზერბაიჯანში, ერაყში, ირანში. მინიატიურების პირველი სკოლების შექმნა უკავშირდება 'აბასიანთა მმართველობის პერიოდს, სახელდობრ „სიბრძნის სახლის" დაარსებას, რომელიც დაკავებული იყო ანტიკური თხზულებების თარგმნით. ცნობილი იყო ე. წ. „ბაღდადის სკოლა". არაბულად თარგმნილ ხელნაწერებში ილუსტრაციები განიცდის ორიგინალის გავლენას, მაგრამ უკვე მისგან განსხვავდება. თუმცა ამ პერიოდის მინიატიურები არ ასახავს სინამდვილეს. არაბი მხატვრების მინიატიურებში ჭარბობს სიუჟეტების სიუხვე. მხატვარი-მინიატიურისტები გამოსახავდნენ სცენებს ხალხის ყოველდღიური ყოფიდან, სასახლის კარის ცხოვრებას, ქადაგებას მეჩეთში, დღესასწაულებს, მონათა ბაზარს, შორეულ ეკზოტიკურ ქვეყნებს საოცარი ფრინ-

ველებით და ცხოველებით. თუმცა მათი სამხატვრო ენა ელემენტარულია, ნაკლებად არის გადმოცემული ადამიანის ხასიათი. საერო შინაარსის ხელნაწერებზე (სამეცნიერო და მხატვრული ლიტერატურა[1]) მინიატიურა გაჩნდა XIIს-ში.

1258 წელს, მონღოლთა მიერ ბაღდადის აღების შემდეგ, არაბული კულტურის ცენტრებმა გადაინაცვლა სირიაში და ეგვიპტეში, სადაც მამლუქთა სულტნები და ამირები უკვეთავდნენ თავიანთი ბიბლიოთეკებისათვის ხელნაწერების განუსაზღვრელ რაოდენობას. XIII საუკუნის ბოლოს კვლავ გაჩნდა პირობები წიგნის ხელოვნების აღმავლობისათვის, რომელიც სპარსული გავლენის ქვეშ მოექცა. სპარსული მინიატიურის ცენტრები იყო – ჰერათი, შირაზი, თავრიზი, ბუხარა. ირანში წიგნის ხელოვნებას დიდ ყურადღებას უთმობდა ორი დინასტია: ილხანიანები (1256-1353) და თიმურიანები (1370-1506). პირველი დინასტიის მმართველობის პერიოდს განეკუთვნება რაშიდ ად-დინის „მსოფლიო ისტორიის" [„ჯამი' ათ-თავარიხ"] ცნობილი ასლის შექმნა და ფირდავსი'ს „შაჰნამეს" [„შაჰ-ნამა"] მანუსკრიპტის შედგენა. მინიატიურებში, რომლებიც ამშვენებდა ამ ნაწარმოებებს, იგრძნობა შორეული აღმოსავლეთის (სახელდობრ ჩინეთის) ძლიერი გავლენა. თიმურიანთა ხელისუფლების სათავეში მოსვლის შემდეგ, მინიატიურულმა მხატვრობამ, კალიგრაფიულმა დამწერლობამ, მოოქროვისა და წიგნის კინძვის ხელოვნებამ განვითარების უმაღლეს დონეს მიაღწია. თავრიზმა წამყვანი ადგილი დაუთმო ჰერათს, რომელიც XVI საუკუნის ბოლომდე დარჩა აღმოსავლური ისლამური სამყაროს მსხვილ კულტურულ ცენტრად და სადაც მუშაობდა მინიატიურების დიდოსტატი, მხატვარი და კალიგრაფი – ბიჰზადი (1450-1536). ირანში წიგნებისადმი განსაკუთრებულ ინტერესს იჩენდნენ შაჰ თამაზი (1527-1576) და მისი შვილიშვილი (შაჰ აბასი, 1587-1629), რომელთა მეცენატობამ ხელი შეუწყო საუკეთესო ნაშრომების შექმნას.

თანდათანობით წიგნის მინიატიურის ხელოვნება დაეცა, რასაც ხელი შეუწყო წიგნების ბეჭდვამ. თუმცა ჩვენამდე მოღწეული ნიმუშები წარმოდგენას გვიქმნის ათასწლოვან ისლამურ ცივილიზაციასა და მის ევოლუციაზე.

---

[1] საფრანგეთისა და სანქტ-პეტერბურგის ეროვნულ ბიბლიოთეკებში ინახება ალ-ჰარირის მაკამების კრებულის უნიკალური ხელნაწერი მინიატიურებით, რომლებიც შესრულებულია ე. წ. „ბაღდადის სკოლის" ნორმებით. ეს სკოლა განიცდიდა ბიზანტიური ხელოვნების გავლენას და გამოირჩეოდა „ნატურალიზმის" ტენდენციებით. შემორჩენილია აგრეთვე „ბაღდადის სკოლის" მხატვრების მინიატიურა-ილუსტრაციები არაბული შუა საუკუნეების ლიტერატურის სხვა ნაწარმოებებზეც, მაგ., „ქალილა ვა დიმნა".

ბიჰზად, ქამალ ად-დინ – ყველაზე ცნობილი სპარსელი მხატვარი და კალიგრაფი (ჰერათი, ავღანეთი, 1450 – ირანი, დაახლ. 1536). თავდაპირველად ის მუშაობდა ბიბლიოთეკარად სულტან ჰუსაინ ბაიკარასთან, რომელმაც სათავე დაუდო თიმურიანთა დინასტიის (1370-1506) მეორე „ოქროს საუკუნეს". თიმურიანთა დინასტიის დაცემის შემდეგ ის გადავიდა თავრიზში, სადაც ხელმძღვანელობდა პირველი სეფიანი მმართველების – შაჰ ისმაილის და შაჰ თამაზის ბიბლიოთეკას. უკვე სიცოცხლეში ბიჰზადი სარგებლობდა დიდი ავტორიტეტით, ხოლო მისი სახელი იმდენად ცნობილი იყო, რომ სამი საუკუნის განმავლობაში საუკეთესო მინიატიურებზე იყო მისი აპოკრიფული ხელმოწერა.

ბიჰზადის მინიატიურები ამშვენებდა ნიზამის „ხამსა"-ს (1493წ.), სა'დის „ბუსთან"-ს (1488წ.), „გულისთან"-ს (1486წ.) და სხვა ნაწარმოებებს. ბიჰზადიმ გაამდიდრა ისინი ელეგანტური ნატურალისტური კომპოზიციებით, რომლებიც ასახავდა „ფსიქოლოგიურ" კლიმატს ილუსტრირებული ფრაგმენტებისა: ღია სივრცე ფიგურებით, რომლებსაც ჰქონდა განუმეორებელი პლასტიკა და ექსპრესია; ნათელი, მაგრამ ჰარმონიულად შერჩეული ფერების გამა.

არქიტექტურა. ისლამური კულტურის სფეროებიდან ყველაზე მეტად ხელოვნებაში აისახა ელინისტურ-ბიზანტიური და ირანული ტრადიციები. ისლამის წარმოშობამდე ჰიჯაზს პრაქტიკულად არ ჰქონდა არქიტექტურული ტრადიციები. პირველი წმინდა ისლამური ნაგებობა იყო მეჩეთი. არაბთა მიერ დაპყრობილი ხალხების მხატვრული ტრადიციები ისლამის გავლენის ქვეშ მოექცა და ამის შედეგად შუა საუკუნეების ხელოვნებაში ჩამოყალიბდა ერთიანი არაბულ-მუსლიმური ეკლექტიკური სტილი, რომელიც ერთის მხრივ პასუხობდა მმართველთა და პრივილეგირებული ფენის მოთხოვნას, ხოლო მეორეს მხრივ იცავდა ისლამის მკაცრ მოთხოვნებს, რამაც პრაქტიკულად განსაზღვრა არქიტექტურის ფორმები. ამ დაპყრობების დროს არაბები გაეცნენ სხვა ხალხების არქიტექტურულ ტრადიციებს, რამაც ხელი შეუწყო ისლამური არქიტექტურული სტილის მრავალფეროვნებას. პირველი არაბი არქიტექტორები ხელმძღვანელობდნენ ირანის, ბიზანტიის, სირიის, ეგვიპტის და ინდოეთის ხუროთმოძღვართა მაგალითით. არაბებმა პირველად აღმართეს ქალაქი-ბანაკები: ქუფა და ბასრა ერაყში და კაირავანი თუნისში. ამის შემდეგ ინტენსიურად დაიწყეს მეჩეთების და ადმინისტრაციული ნაგებობების მშენებლობა. ამ პრიმიტიული ნაგებობებიდან არც ერთი არ შემორჩა ჩვენამდე. თუმცა ჩვენთვის ცნობილია, რომ VII ს-ის 40-იანი წლებისათვის ერაყში აშენდა პირველი საკრებულო მეჩეთები (ბასრაში, ქუფაში და

ფუსტაṭში).[1] მათი უბრალო დაგეგმარება შესანიშნავად პასუხობდა მათ მრავალფუნქციურ დანიშნულებას: ინდივიდუალური და კოლექტიური ლოცვის, რელიგიური განათლების, პოლიტიკური შეხვედრების და სასამართლო ადმინისტრირების ადგილი, უპოვართა და ობოლთა თავშესაფარი.

შუა საუკუნეების არაბული არქიტექტურა ვითარდებოდა, უწინარეს ყოვლისა, ბერძნულ-რომაული და ირანული ხუროთმოძღვრების ტრადიციების გადამუშავების საფუძველზე. უმაɤიანთა მმართველობის პერიოდი შეიძლება ჩაითვალოს გარდამტეხ ეტაპად ისლამური ცივილიზაციის ისტორიაში. ამის გამოვლინება იყო უმაɤიანთა ხანის დამასკოს დიდი მეჩეთი, რომელიც 705-715 წლებში აშენდა. ის თავდაპირველად იოანე ნათლისმცემლის ტაძარს წარმოადგენდა, რომელიც შემდეგ მეჩეთად გადაკეთდა. მეჩეთის მშენებლებმა კარგად გამოიყენეს ადგილობრივი ელინისტური და სირიულ-ბიზანტიური ხუროთმოძღვრული ტრადიციები. თუმცა ეს არის პირველი საკულტო ნაგებობა, სადაც არქიტექტურულ ფორმაში აისახა მუსლიმთა რელიგიური წარმოდგენები. დამასკოს მეჩეთი აშენდა ე. წ. „არაბული გეგმით": ჰიპოსტილი – ვრცელი გადახურული ნაგებობა, დარბაზი, რომლის ჭერი სვეტებს ეყრდნობა და აქვს ეზო (*ṣაჰნ*).[2] ეს არის სამნავიანი ნაგებობა, რომელიც ოქროთი და ძვირფასი ქვებით არის მოპირკეთებული, ხოლო იატაკი და კედლების ნაწილი – მარმარილოთი. კედლები მოზაიკური ორნამენტითაა გაფორმებული. მეჩეთის დეკორატიული ფერწერა მოგვიანებით, IX საუკუნეში აღლაბიანებს გამოუყენებიათ კაირავāნის ცნობილი მეჩეთის აგებისას. სწორედ უმაɤიანთა მეჩეთის მშენებლობისას დანერგილა აგრეთვე ისლამურ საკულტო ხუროთმოძღვრებაში მიჰრაბი. შუა საუკუნეების მუსლიმები დამასკოს დიდ მეჩეთს მსოფლიოს 7 საოცრებათა შორის ასახელებდნენ.

სვეტებიანი მეჩეთი არაბულ ქვეყნებში დიდხანს დარჩა ძირითად მონუმენტურ ხუროთმოძღვრულ ნაგებობად (რაბატი, მარაქეში)[3]. მან გავლენა მოახდინა ირანის, კავკასიის, შუა აზიისა და ინდოეთის მუსლიმურ ხუროთმოძღვრებაზე. ამ პერიოდის მეჩეთები გამოირჩეოდა

---

[1] ქუფაში სა'ად იბნ აბī ვაკკāṣ̣მა, ხალიფა 'უმარ I-ის მითითებით, ააგო მეჩეთი. არქიტექტორად დასახელებულია სპარსელი რუ̄ზბიჰ ბ. ბუზურჯმიჰრი. ის იყენებდა მშენებლობისათვის გამომწვარ აგურს (*āჯურრ*), ხოლო სვეტები აღებულ იქნა ჰირას რეგიონში მდებარე ქრისტიანული ეკლესიიდან, რომელიც ეკუთვნოდა სპარსელ მეფეებს.

[2] ზოგჯერ ასეთ მეჩეთებს ჰქონდა ეზოში თაღედი მზისაგან დასაცავად.

[3] მარაქეშში [არაბ. მარრāქუშ] ქუთუბიɤიას მეჩეთს (XIIს.) აქვს 150 სვეტი, რომლებიც ქმნის 17 ნავს. სვეტებზე არის ნალისებრი თაღები. მისი მინარეთი ყველაზე მაღალია მაღრიბში (77 მ.).

ფრონტონით (*ჯამალუნ*).[1] მუსლიმური შენობისა თუ ნაგებობის არქიტექტურული კომპოზიციის მნიშვნელოვან ელემენტს შეადგენდა სვეტი, მეტწილად მრგვალი კვეთისა. უმაღლანთა პერიოდში, სვეტებიანი მეჩეთის გარდა, ვითარდება გუმბათოვანი ნაგებობა. მაგ., კუბბათ ას-ṣახრა („კლდის გუმბათი", 688-692). ის არის ყველაზე უძველესი მუსლიმური ნაგებობა, რომელიც დღემდე შემორჩა. ეს გასაოცარი შენობა არის ცისფერი, წააგავს ჯადოსნურ ციხეს ფირუზისაგან, რომელსაც აგვირგვინებს უზარმაზარი ოქროს გუმბათი (მისი დიამეტრი – 20 მეტრია, ხოლო სიმაღლე – 34 მეტრი) ნახევარმთვარით. კუბბათ ას-ṣახრა წარმოადგენს ეკლექტიზმის მაგალითს, რომელმაც საფუძველი ჩაუყარა ისლამურ ხელოვნებას. ეს რვაკუთხა მეჩეთი უფრო ადრეულ ქრისტიანულ ტაძარს მოგვაგონებს. მეჩეთის კედლებზე მოზაიკა შესრულებულია ბიზანტიური ხელოვნების გავლენით: მარმარილოს, სადაფის და ოქროს შეხამება. თუმცა ამ მეჩეთზე გაჩნდა პირველად ისლამური ხელოვნების ახალი ელემენტები: დიდი ეპიგრაფიკული ფრიზი და მონუმენტური კალიგრაფიული წარწერა. წარწერებში არის ყურანის აიები, რომლებიც ხაზს უსვამს ისლამის უპირატესობას ქრისტიანობაზე. მოზაიკურ წარწერებს შორის მოხსენიებულია ამ მეჩეთის ამშენებლის – ʻაბდ ალ-მალიქის სახელი. აქვე უნდა მივუთითოთ, რომ ყურანის ფრაგმენტების გამოსახვამ მეჩეთებში იგივე როლი შეასრულა, რაც წარწერებმა ქრისტიანულ ტაძრებში.

უმაღლანთა დროს ფართოდ გაიშალა საერო მშენებლობა: ამაგრებდნენ ქალაქებს, აგებდნენ ხალიფათა სასახლეებს და ციხესიმაგრეებს ქალაქგარეთ. სირიასა და იორდანიაში დღემდე შემორჩენილია რამდენიმე ასეთი „უდაბნოს ციხესიმაგრე". მათი უმრავლესობა აშენებულია VIII საუკუნეში. ისინი ადრეული მუსლიმური ხელოვნების საუკეთესო ნიმუშებია. ალნიშნული ნაგებობები მორთული იყო მრგვალი ქანდაკებებით, მოზაიკითა (ფუსაღფისā) და კედლის მხატვრობით. საინტერესოა, რომ ზოგიერთ მათგანზე შემორჩა ფრესკები ადამიანებისა და ცხოველების გამოსახულებით, რაც იკრძალებოდა ისლამში. ასეთ ციხესიმაგრეთა რიცხვს განეკუთვნება ალ-აზრაკ (744წ.), კასṛ მშათთā (744წ.), კასṛ ʻამრა[2] (კუსṛაღრ ʻამრა, 711-715), კასṛ ალ-ჰაღრ აშ-შარკī (729წ.), ხირბათ ალ-მაფჯარ, კასṛ ატ-ტუბა (744წ.) და სხვ. *კასṛ მშათთā* გამოირჩევა თავისი რელიეფით, უპირველეს ყოვლისა, აჟურული ორნამენტული ფრიზით. ითვლება, რომ მშათთāს ფრიზი პირველი ნაბიჯია ახლოაღმოსავლური

---

[1] ფრონტონი – შენობის ფასადის ზემოთა, ჩვეულებრივ სამკუთხა ნაწილი, რომელიც შემოსაზღვრულია ორმხრივ დაქანებული სახურავითა და არქიტრავით.

[2] კასṛ ʻამრას არაბები ეძახდნენ „წითელ ციხეს", რადგანაც სამშენებლო მასალად გამოყენებულ იქნა წითელი ქვიშაქვა.

არაბესკული ორნამენტის ჩამოყალიბებაში. *კაḫრ ʻამრა* გამოირჩევა კედლის მხატვრობით. აქ არის მოცეკვავე და მობანავე ქალების ნატურალისტური გამოსახულებები. არაბული შუა საუკუნეების ხელოვნების საფუძველი გახდა არაბული მოტივების შერწყმა ანტიკურ, ბიზანტიურ და ირანულ სამხატვრო ტრადიციებთან. ეს ყველაზე ნათლად გამოჩნდა 727წ. ხალიფა ჰიშამის მიერ აშენებულ სასახლეში – *კაḫრ ალ-ჰაḍრ ალ-ღარბ̄* („დასავლეთის სასახლე-ბაღი"). ამ არაბული სასახლის გეგმით აშენდა მოგვიანო ხანის მრავალი ნაგებობა ესპანეთში. არაბული სამშენებლო ხელოვნება გავრცელდა სიცილიაშიც. ეს „უდაბნოს ციხესიმაგრეები" გამოირჩეოდა თავისი ბაღებით, რომლებსაც ჰქონდა სპარსული დაგეგმარება, მაგრამ არაბებმა დაამატეს ისეთი არქიტექტურული კომპოზიციები, როგორიცაა: პორტიკი, დახურული გალერეები სეირნობისათვის, პერისტილი.

არაბესკი, არაბესკა – ორნამენტის განსაკუთრებული სახეობა, რომელსაც საფუძვლად უდევს გეომეტრიული ფიგურებისა და სტილიზებული ყვავილების, ფოთლების, სახეების (რომლებიც ზოგჯერ წარწერებსაც შეიცავენ) შერწყმა. ის გამოიყენებოდა ხელოვნების მრავალ დარგში – ხელნაწერების გასაფორმებლად (წიგნის ხელოვნება), აპლიკაციებისათვის (მეტალზე, კერამიკაზე) და არქიტექტურაში. უმაḏḏანთა დროს არაბესკა ვერ დამკვიდრდა, როგორც ხელოვნების სახე. ის ფართოდ გავრცელდა ʻაბასიანთა და ფატიმიანთა დროს, X-XI სს-ში. არაბესკა ერთნაირი წარმატებით გამოიყენებოდა მრავალ ქვეყანაში: ესპანეთიდან (ალ-ღამბრას დეკორაციები, კორდოვას ძეგლები) ინდოეთამდე (თāჯ მაჰალლი აგრაში). ნასრიდთა (მუსლიმური დინასტია ესპანეთში – 1230-1492) დინასტიის ყურანის მინიატიურები აშკარად მიუთითებს არაბესკის ევოლუციაზე. დიდ წარმატებებს მიაღწიეს ოსმალებმა (იზნიკის კერამიკის პანო ტოპკაპიში) და სეფიანებმა (შაჰის მედრესეს გუმბათი ისფაჰანში). განსაზღვრულ შემთხვევებში შეიძლება არაბესკის შეხამება კალიგრაფიასთან, გეომეტრიულ ფიგურებთან და ადამიანებისა და ცხოველების გამოსახულებებთანაც კი. ამ შემთხვევაში მას ეწოდება – *გროტესკი* [ცხოველების, მცენარეების და სხვა გამოსახულებების წნულისაგან შედგენილი ორნამენტი], რასაც დიდი წარმატება ჰქონდა ევროპაში რენესანსის დროს.

უმაḏḏანთა პერიოდში ისლამური სახელმწიფო პირველად იწყებს სასახლეების აღჭურვას აბანოებით *(ḥამმāმ)*, რომლებშიც შენარჩუნდა მიწისქვეშა ღუმელების საშუალებით ცხელი წყლის მიწოდების ანტიკური

სისტემა. ამ პერიოდში აბანოებს უმაღლანთა ციხესიმაგრეების მსგავსი არქიტექტურული გაფორმება ჰქონდა. თუმცა გაქრა აუზები, სავარჯიშო დარბაზები. აბანოში იყო თანმიმდევრულად განლაგებული დარბაზები მზრდადი სინოტივით: გასახდელი, გაუთბობელი დარბაზი (the *calidarium*, *frigidarium)*, ცხელი დარბაზი (the *tepidarium*), ორთქლის დარბაზი (the *sudatorium*).

აღმოსავლური ტრადიციების გავლენა (განსაკუთრებით სასანიანთა ირანის) გაძლიერდა 'აბასიანთა დროს (750-1258). 'აბასიანებმა დაიწყეს ქალაქების მშენებლობა. 762-766 წწ-ში აშენდა ქალაქი ბაღდადი, რომელიც იყო მრგვალი ქალაქი (ალ-მადინა ალ-მუდავვარა) 2,6 კმ დიამეტრით და გამაგრებული ორმაგი კედლებით. მრავალფეროვანი იყო 'აბასიანთა სახალიფოს დედაქალაქის – ბაღდადის საერო და საკულტო ნაგებობები: ხალიფას სასახლე, მეჩეთები, სახელმწიფო დაწესებულებები და ყაზარმები არმიისათვის. ალ- მანṣūრის მრგვალი ქალაქისაგან განსხვავებით, სამარა იყო ღია ქალაქი, გარე დამცავი ნაგებობების გარეშე. ხალიფა ალ-მუ'თაṣიმმა (833-842) ახალი ქალაქის მშენებლობისათვის მოიწვია არქიტექტორები, მხატვრები და ხელოსნები უზარმაზარი იმპერიის ყველა პროვინციიდან. ხალიფას ბრძანებით, სპეციალური ბრიგადა ხსნიდა მარმარილოს მოპირკეთებას და სვეტებს ალექსანდრიის ძველ ქრისტიანულ ტაძრებს და აგზავნიდა სამარაში. ქალაქს ამშვენებდა მეჩეთები, ხალიფას და მისი ახლობლების სასახლეები, რომელიც განსხვავდებოდა უმაღლანთა ხანის სასახლეებისაგან. 836 წელს ხალიფა ალ-მუთასიმმა ააგო სასახლე (დār ალ-ხილāფა), რომელსაც 176 ჰა ეკავა და ორი განყოფილებისაგან შედგებოდა: *დār ალ-'āმმა* (საჯარო სასახლე), სადაც ხალიფას აუდიენციები ჰქონდა ორშაბათს და ხუთშაბათს და *ალ-ჯავსაკ ალ-ხāკāნī* – ხალიფას და მისი ოჯახის რეზიდენცია. სასახლის კედლების ორნამენტის „ხალიჩისებური" ნაყში გამოირჩევა მცენარეული მოტივებით. ფართოდ იყო გავრცელებული პოლიქრომიული ფერწერა. 'აბასიანთა სასახლეები გახდა მოდელი შუა საუკუნეების ისლამური სამყაროსათვის. სამარას აყვავება გაგრძელდა ნახევარი საუკუნე (836-883). სწორედ სამარას არქიტექტურულ ნაგებობებზე იქნა გამოყენებული პირველად ფერადი ჭიქურითა და მინანქრით მოსართავად მხატვრული კერამიკის ერთ-ერთი ქვესახეობა – ქაშანური. თუმცა კერამიკის ხელოვნებამ თავისი განვითარების მწვერვალს მიაღწია ირანში, ცენტრალურ აზიასა და ოსმალეთის იმპერიაში. სამარაში ალ-მუთავაქილის მეჩეთი (850წ.) არის ყველაზე დიდი მეჩეთი მსოფლიოში (მისი ფართობი არის 38 ათასი კვმ.). სამარას მეჩეთებს ჰქონდა ზიკურატისებრი ანუ სპირალური მინარეთები – ეს იყო საფეხურებიანი, საკულტო კოშკურა-ნაგებობა. პირველად სამარაში დაარსდა მავზოლეუმი ხალიფებისათვის. სირიისა და ერაყის არქიტექტურაში

ფართოდ იყო გავრცელებული სხვადასხვაგვარი გუმბათოვანი ნაგებობები, რომელიც იყო კუბისებური ფორმის და გუმბათის ნახევარსფერო ეყრდნობოდა გუმბათის ყელს. მონუმენტური არაბული არქიტექტურისათვის ტიპური იყო პორტალი და ნალისებრი, უფრო ხშირად ისრული თაღი ფანჯრებით, რომელიც დაფარული იყო ქვის ფიგურული ბადით.

X საუკუნიდან 'აბასიანთა სახალიფოს დაშლას მოჰყვა რეგიონალური პოლიტიკური ცენტრების და შესაბამისად სხვადასხვა არქიტექტურული მიმართულებების წარმოშობა. არაბული ხუროთმოძღვრების განსაკუთრებულ სკოლას განეკუთვნება ფატიმიანთა დროინდელი (909-1171) ნაგებობები კაიროში. დიდი მშენებლობა მიმდინარეობდა კაიროში ფატიმიანთა დროს — მეჩეთები,[1] სასახლეები, ქარვასლები, აბანოები, სახლები, მაგრამ წინა ეპოქებისაგან განსხვავებით, არა გამომწვარი აგურისაგან, არამედ ქვისაგან. IX საუკუნეში სამმა ძმამ, არქიტექტორებმა ედესიდან, ააშენეს ქალაქის 3 კარი: *ბაბ ალ-ფუთუჰ* („გამარჯვების კარი"), ბაბ ზუვაილა და *ბაბ ან-ნაṣრ* („დახმარების კარი"). მათ თაღს ამშვენებს ხარის თავის გამოსახულება. ფატიმიანებმა აღორძინეს სპარსული მონუმენტური არქიტექტურა. მეჩეთების დეკორაციაში გამოყენებული იყო დეკორატიულ-გამოყენებითი ხელოვნების სხვადასხვა ფორმები: ძვირფასი ხალიჩები, კარნიზები, ხეზე მხატვრული კვეთა, ოქროთი ქარგვა და სხვ. ფართოდ გამოიყენებოდა აგრეთვე *სტუკო* – კედლების მოსაპირკეთებელი ხელოვნური მარმარილო. ციხესიმაგრეთა ხუროთმოძღვრება გამოირჩეოდა სადა მონუმენტური ფორმებით. XII საუკუნიდან თაღები და ფასადები დაფარული იყო ნიშებით, რომელთაც ჰქონდა სტალაქტიტური მოპირკეთება (არაბ. *მუკარნა*).

X საუკუნიდან აღმოსავლეთში მედრესეებიც გაჩნდა. თავისი დაგეგმარებით მედრესეები ახლოს იყო მეჩეთებთან. მედრესეების არქიტექტურული სტილი ჩამოყალიბდა სელჩუკიანთა ირანში და მიღებულ იქნა მთელ მუსლიმურ სამყაროში – ბუხარიდან ფესამდე და ლაჰორიდან სტამბულამდე. აივნები (ძირითადად სამი ან ოთხი)[2] გახდა მედრესეს ძირითადი ელემენტი. ისინი განლაგებული იყვნენ ერთ ან ორ სართულზე. მედრესეების დეკორატიული გაფორმებისას გამოყენებული იყო აგური, ხე, კერამიკა, სტუკო და სკულპტურულად დამუშავებული ქვა.

XIII-XVI სს-ში მონუმენტურ არქიტექტურაში სივრცობრივი ხუროთმოძღვრების საწყისებმა ადგილი დაუთმო გრანდიოზულ არქიტექტურულ მოცულობებს. აშენდა დიდი ოთხაივნიანი ტიპის შენობები (მანამდე მხო-

---

[1] ჩვენამდე მოაღწია ალ-აზჰარის (970-972), ალ-ჰაქიმის (990-991), ალ-ახმარის (1125წ.) და აṣ-ṣალიჰ ტალა'ი'ს (1160წ.) მეჩეთებმა.

[2] აივანი – კამაროვანი დარბაზი სამი ყრუ და ერთი ღია კედლით, ეზოს მხრიდან.

ლოდ ირანისათვის იყო დამახასიათებელი): კალაუნის მარისთანი[1] (1284-1285), ჰასანის მეჩეთი (1356-1362) კაიროში და სხვა. კედლების დასამშვენებლად, როგორც გარედან, ისე ინტერიერში, მხატვრულ კვეთასთან ერთად გვხვდება ფერადი ქვების ინკრუსტაციაც. X საუკუნეში აღორძინდა საფლავების არქიტექტურა, რაც სწრაფად გავრცელდა მთელ ისლამურ სამყაროში აიუბიანთა და მამლუქთა მმართველობის დროს. XIII საუკუნიდან სირიის ქალაქებში აგებდნენ მრავალრიცხოვან გუმბათიან მავზოლეუმებს (მამლუქების სასაფლაო კაიროში). აღნიშნულ ხანაში მავზოლეუმების, მედრესეების და ქარავან-სარაების გაფორმებისას იყენებდნენ სტალაქტიტებს, ფერთა ფართო გამას, ნაძერწ ჭერს და ჰორელიეფს.

ესპანელმა მუსლიმმა ხუროთმოძღვრებმა გამოიყენეს სხვადასხვა ცივილიზაციისაგან აღებული ისეთი დეტალები, როგორიცაა ჰიპოსტილი,[2] ისრული, ნალისებრი და მრავალკბილა თაღები, იარუსებიანი მინარეთები, ფრიზები და კარნიზები, კარკასული გუმბათები და კამაროვანი ზედაპირი, კაპიტელები, ფერადი კენჭების მოზაიკა, რომლებიც არ ითვლება ისლამურ სიახლედ. მაგრამ ამ ელემენტების თავისებური კომპოზიციით, ნავების სიმრავლით, ხესა და სტუკოზე ამოკვეთილი დეკორატიული ორნამენტების სიმდიდრით შეიქმნა გამორჩეული არქიტექტურა. არაბულ-ესპანურ ხელოვნებაში, რომელიც ვესტგოთების, ბერბერებისა და არაბების მხატვრული ტრადიციების შერწყმის საფუძველზე ყალიბდება, განსაკუთრებით გამოირჩევა *მავრითანული* ანუ *მავრული არქიტექტურული სტილი.* ის ჩამოყალიბდა XI-XVI სს-ში ჩრდილოეთ აფრიკასა და ესპანეთის სამხრეთ ნაწილში (მავრების ბატონობის დროს). მისთვის დამახასიათებელია არკადები, გუმბათები და მდიდარი გეომეტრიული ორნამენტი. აღსანიშნავია კორდოვას (მეზკუიტას) დიდი მეჩეთი (785-987) და ალჰამბრას (არაბ. ალ-ჰამრა' – წითელი; 1248-1354) სასახლე გრანადაში, რომლებიც ითვლება ისლამური ხელოვნების შედევრებად. XV-XVI სს-ში ანდალუსიაში გავრცელდა მუდეხარის სტილი,[3]

---

[1] კომპლექსი, რომელიც შედგება მეჩეთის, მავზოლეუმის, ჰოსპიტლისა (მარისთან) და მედრესესაგან.

[2] ასეთი ტიპის მეჩეთებიდან განსაკუთრებით აღსანიშნავია მეზკუიტას (ესპ. ნიშნავს მეჩეთს) მეჩეთი კორდოვაში, რომელსაც ჰქონდა 850 სვეტი (ონიქსის, გრანიტისა და მარმარილოსაგან). ამ მეჩეთის მშენებლობის დროს პირველად იქნა გამოყენებული მრავალკბილა თაღები.

[3] ესპ. mudéjar; ესპანურ ტექსტებში ეს ტერმინი ჩნდება მხოლოდ XV ს-ში (1462წ.). მანამდე ის არის მავრის (მუსლიმის) სინონიმი. არაბ. მუდაჯჯან ან აჰლ ად-დაჯნ (არაბები, რომლებიც დარჩნენ ესპანეთში გრანადის დაცემის შემდეგ (1492წ.) და მიიღეს ქრისტიანობა რეკონკისტას შემდეგ). მუდეხარის სტილი ხელოვნებაში გამოიყენებოდა იმ განუწყვეტელი ზემოქმედების აღსანიშნავად,

რომელშიც გოტიკის (მოგვიანებით რენესანსის) კომპოზიციური ხერხები შეხამებული იყო მავრითანული ხელოვნებისათვის დამახასიათებელ ნიშნებთან. ამ სტილის ნაგებობისათვის იყენებენ აგურის წყობით გამოყვანილ ნაყშისებურ მორთულობას, ისრულ-ნალისებრ თაღებს და კამარებს, შორენკეცებს,[1] ალებასტრსა და სტუკზე ამოკვეთილ მდიდრულ დეკორს.

მუსიკალური ხელოვნება. ისლამური მუსიკალური ხელოვნება არის არაბული, სპარსული, თურქული და ინდური მუსიკალური კულტურების შერწყმის შედეგი. ისტორიკოსთა აზრით, არაბული მუსიკა აღმოცენდა არაბეთის ნახევარკუნძულზე, ჯერ კიდევ ისლამამდელ ხანაში (V და VII საუკუნეებს შორის). ეს პერიოდი მუსიკისა და პოეზიის ერთიანობით ხასიათდება. არაბი პოეტები თავიანთი პოემების დეკლამირებას ახდენდნენ მაღალი მუსიკალური რიტმით და ტონით. მუსიკალური ჰანგი ზეპირი გზით ვრცელდებოდა ცნობილი ხელოვანების მიერ. ისლამამდელ ხანაში ძალზე გავრცელებული იყო *ჰიდა'* – საქარავნო სიმღერა.

ყურანის საწინააღმდეგოდ ჰადისები კიცხავენ მუსიკას [არაბ. მ̄უსი̄კი̄, მ̄უსი̄კა̄]. ჰადისების თანახმად, ისლამში დაშვებულია მხოლოდ წმინდა წიგნის მრავალხმიანი კითხვა და მუეძინის მელოდიური ხმა. ამ აკრძალვების მიუხედავად, VII საუკუნის დასასრულიდან კლასიკური არაბული მუსიკა აყვავებას განიცდის. სიმღერა და მუსიკა იყო მმართველთა და არისტოკრატთა გართობის და მხიარული თავყრილობების შემადგენელი ნაწილი. არაბული მუსიკა ძირითადად ერთხმიანია, მისთვის დამახასიათებელია დიატონიკა და უხვი მელიზმები, რაც მას ორიგინალურ კოლორიტს ანიჭებს. VII-VIII საუკუნეებში განვითარდა ინსტრუმენტულ-ვოკალური ხელოვნება, სადაც წამყვანი როლი მომღერალს ეკუთვნის. ომაიანთა პერიოდში პირველი მომღერლები, მუსიკოსები, მოცეკვავეები ძირითადად სპარსული და სირიულ-ბიზანტიური წარმოშობის იყვნენ. განსაკუთრებული ტალანტით გამოირჩეოდნენ ჰიჯაზის მუსიკალური სკოლის წარმომადგენლები – **სა'იბ ხა̄სირი** (გარდ. 682 წ.), **იბნ მისჯა̣ჰი**[2] (გარდ. 705-715 წწ. შორის) და **ჯამი̄ლა** (გარდაცვალების თარიღი უცნობია), რომელიც იყო მომღერალი ქალი. გადმოცემით მან ისწავლა მუსიკის ელემენტები და სიმღერა თავისი მეზობლის – სა'იბ ხა̄სირის მოსმენით. მან დააარსა სკოლა

რასაც ისლამური ხელოვნება ახდენდა ქრისტიანულ ხელოვნებაზე რეკონკისტას შემდეგ.

[1] შორენკეცი – გამომწვარი თიხის თხელი ფილა, რომლის წინა პირი დაფარულია ჭიქურით.

[2] მისი მოწაფეები იყვნენ: იბნ მუჰრიზი, იბნ სურაიჯი, ალ-ღარი̄დი, მა'ბადი და დუნუს ალ-ქა̄თიბი.

მედინაში, სადაც მუსიკალური განათლება მიიღეს იბნ ʿა'იშამ, ჰაბაბამ და სალლამამ. ჯამილას სალონს რეგულარულად სტუმრობდნენ პოეტები: ʿუმარ ბ. აბი რაბიʿა, ალ-აჰვასი და ალ-ʿარჯი (გარდ. 738წ.).

აბუ ლ-ფარაჯ **ალ-იṣფაჰანიმ** თავის ანთოლოგიაში – *ქითაბ ალ-ალანი* [„სიმღერათა წიგნი"] მოგვცა X ს-ის ყველაზე უფრო ცნობილი მელოდიების და მუსიკალური სტილის აღწერა. ეს ნაშრომი მოწმობს მუსიკის პოპულარობაზე ხალიფათა სასახლეებში და მოსახლეობის ფართო მასებში, განსაკუთრებით დამასკოში, ბაღდადში[1] და მედინაში. ʿაბასიანთა პერიოდის მუსიკალურ ხელოვნებაში კარგად არის ცნობილი სპარსელი – **იბრაჰიმ ალ-მავṣილი** (742-804) და მისი შვილი – **ისჰაკ ალ-მავṣილი** (767-850), რომელიც ითვლება ბარბითზე (ʿუდ) დაკვრის შეუდარებელ ოსტატად. ხალიფა ჰარუნ არ-რაშიდის დავალებით, იბრაჰიმმა თავის კოლეგებთან (იბნ ჯამიʿ და ფულაიჰ ბ. აბი-ლ-ʿავრა') შეადგინა 100 საუკეთესო სიმღერის კრებული [„ალ-ასვათ ალ-მი'ა ალ-მუხთარა"], რომელიც საფუძვლად დაედო ალ-იṣფაჰანის ნაშრომს. მან დააარსა აგრეთვე ბაღდადში სკოლა მონა ქალებისათვის, სადაც თავის ხელოვნებას ასწავლიდა 80 მოსწავლეს. აქედან გამომდინარე, პროფესიონალ მომღერლებს შორის მრავალი მონა იყო. იბრაჰიმის გასამრჯელო 1-2 ათას დინარს შეადგენდა. იბრაჰიმმა ძველი ჰიჯაზის სტილი კლასიკურად გამოაცხადა. კლასიკური პერიოდის მუსიკა, რომელიც თაობიდან თაობას გადაეცემოდა, ისმოდა აგრეთვე დერვიშთა მონასტრებში. რიგორისტების მიერ მუსიკის გმობის მიუხედავად, სუფიურმა რიტუალურმა ცეკვებმა (*სამაʿ*) ხელი შეუწყვეს მუსიკალური კულტურის განვითარებას და მის ფართოდ გავრცელებას. მუსიკის სამყაროში გამოჩნდნენ ნოვატორებიც (ე. წ. მოდერნისტები, რომლებიც დაუპირისპირდნენ კლასიკოსებს): **იბრაჰიმ ბ. ალ-მაჰდი** (გარდ. 839წ.) ბაღდადში და მონა-მუსიკოსი – **ზირაბაბი** (არაბ. „შავი მონა", გარდ. 852წ.), რაც კლასიციზმის გამარჯვებით დამთავრდა ხალიფა მუთავაქილის მმართველობის (847-861) დროს. სწორედ ზირაბაბი (წარმოშობით სპარსელი) იყო არაბული მუსიკის პოპულიზატორი ესპანეთში უმაიადიანი ხალიფა ʿაბდ არ-რაჰმან II-ის (822-852) კარზე. მან დააარსა კორდოვაში მუსიკალური სკოლა და შეიმუშავა ტონების სხვადასხვა რაოდენობის მქონე კილოებრივ-ორკესტრული სისტემები – *ნავბა* („მუსიკალური სეანსი"), რომელიც წარმოადგენდა 5 და მეტი ნაწილისაგან შემდგარ კომპოზიციას და სრულდებოდა სასულიერო და დასარტყმელი ინსტრუმენტებით. ზირაბაბმა დაწერა რამდენიმე თეორიული ნაშრომი, გამოიგონა მედიატორი და დაამატა ბარბითს მეხუთე სიმი, რამაც გა-

---

[1] „ათას ერთი ღამე" ქ. ბაღდადს ასახელებს მუსიკალური ცხოვრების ცენტრად.

ამდიდრა მისი ხმოვანება და უზრუნველყო სიმებთან რბილად შეხება. მან მოახდინა ნამდვილი რევოლუცია, გადააქცია მუსლიმური ესპანეთი არაბული ისლამური ხელოვნების ცენტრად, რომელმაც თავის მხრივ ხელი შეუწყო არაბული წარმოშობის მუსიკალური ინსტრუმენტების გავრცელებას და საორკესტრო მუსიკის განვითარებას. იბნ ხალდუნის სიტყვებით, მისი მუსიკალური ხელოვნება წარმოადგენდა „ბგერების ოკეანეს, რომელმაც მოიცვა სევილია და მთელი ანდალუსია". ანდალუსიის სკოლა გახდა წამყვანი კლასიკური პერიოდის ახლო აღმოსავლეთის მუსიკალურ ცხოვრებაში.

არაბული წარმოშობის მუსიკალური საკრავები იყო: 1. დასარტყამი საკრავები – ცილინდრული ფორმის, სათამაშო დოლი (*ტაბლ ალ-ლაჰვ*), საომარი დოლი (*ტაბლ ალ-ჰარბ*), ნაღარა (*ნაკკარა*),[1] მცირე ზომის კვადრატული დაირა (*დუფფ*) და სხვა.[2] 2. ჩასაბერი საკრავები: ლერწმის, ლელქაშის ან ხისაგან დამზადებული სალამური (*მიზმარ*), ლერწმის ფლეიტა (ნაი), ფლეიტა (*კუსსაბა, კასაბა*), ბუკი (*ბუკ*) და სხვა. 3. სიმებიანი საკრავები: ბარბითი (*'უდ*),[3] ვიოლა (*რაბაბ*),[4] ორღანი (*ურღან*) და სხვა.

IX-XVI სს-ში არაბი მეცნიერები წერდნენ ტრაქტატებს მუსიკის შესახებ, რომელიც განიხილებოდა მათემატიკის ნაწილად და სწავლობდნენ სხადასხვა მუსიკალური ჟანრების ესთეტიკურ, ეთიკურ და სამკურნალო ფუნქციებს. მუსიკის თეორიულ ასპექტებს ყურადღება მიაქციეს ალ-ქინდი, ალ-ფარაბი, ავიცენამ, იბნ ალ-ჰაისამმა, იბნ ბაჯჯამ და სხვა მეცნიერებმა, რომელთაც თავიანთ ნაშრომებში გააგრძელეს და განავითარეს ბერძენი მოაზროვნეების სამეცნიერო ტრადიციები მუსიკის დარგში. არაბული მუსიკის თეორეტიკოსებმა დიდი გავლენა მოახდინეს შუა საუკუნეების ევროპის მუსიკალურ თეორიასა და პრაქტიკაზე. მუსლიმმა მუსიკისმცოდნეებმა დიდი წვლილი შეიტანეს ახალი მუსიკალური ინსტრუმენტების გამოგონებასა და მელოდიების ჩასაწერად

---

[1] შუა საუკუნეებში ნაღარა გამოიყენებოდა ნებისმიერი რელიგიური პროცესიის თანხლებისათვის.

[2] არაბებთან ჰარამხანაში ყოველთვის იყო ორი დასარტყმელი მუსიკალური ინსტრუმენტი (ტამბურინი ტუნბურ) და დოლი, დაფდაფი (დარაბუქქა), რათა ქალებს შეძლებოდათ დაეკრათ თავიანთი სიამოვნებისათვის. იხ. Лэйн Э. У., Нравы и Обычаи Египтиян в первой половине XIX в. გვ. 285-292.

[3] იხ.: ნინო კახიანი-ანთიძე. ძალებიანი საკრავები – ბარბითი და მუღნი. – *ალმოსავლეთი და კავკასია*, №3, თბ., 2005, გვ. 331-333.

[4] არსებობდა ორი ტიპის ვიოლა „რაბაბ ალ-მუღანნი" (მომღერლების ვიოლა) და „რაბაბ აშ-შა'ირ" (პოეტების ვიოლა). ისინი ერთმანეთისაგან განსხვავდებოდა სიმების რაოდენობით.

სპეციალური ნიშნების (ნოტების) შემუშავებაში. ევროპულ ენებში დღემდე არის შემორჩენილი ნასესხები სიტყვები, რომლებიც მიუთითებენ ისლამური პერიოდის მუსიკის გავლენაზე.[1]

XIII საუკუნეში მუსლიმურმა მუსიკალურმა ხელოვნებამ აპოგეას მიაღწია, გააერთიანა მთელი ისლამური სამყაროს სამსახიობო ტალანტები და ტრადიციები რელიგიური და ეთნიკური ნიშნებით შეზღუდვების გარეშე. ამავე პერიოდში საბოლოოდ შემუშავდა მუსიკალური კოდექსი თავისი ესთეტიკური მოთხოვნებით (ინტერვალები, რიტმი, მელოდია). 1258 წელს მონღოლთა მიერ ბაღდადის აღებისა და 'აბასიანთა სახალიფოს მოსპობის შემდეგ „მუსიკალური ერთიანობა" დაირღვა. სპარსეთმა ჩამოაყალიბა თავისი მუსიკალური ნორმები მრავალსაუკუნოვანი მემკვიდრეობის საფუძველზე და იყენებდა მხოლოდ საკუთარ მუსიკალურ ინსტრუმენტებს. სპარსული მუსიკა ეფუძნება მელოდიურ რეპერტუარს, რომლისთვისაც დამახასიათებელია მდიდარი ვოკალური კომბინაციები. XVI საუკუნიდან ოსმალთა ბატონობის პერიოდში ჩამოყალიბდა თურქული მუსიკა, რომელშიც ჩანს „მოხეტიალე დერვიშების" (მევლევი) გავლენა.

2. ოსმალური ცივილიზაცია

1453 წლის 29 მაისს მეჰმედ II დამპყრობელმა (ფათიჰ, 1444-46, 1451-1588 წწ.) დაიმორჩილა კონსტანტინოპოლი და გადააქცია ის თავისი იმპერიის დედაქალაქად სახელწოდებით – ისტანბულ (სტამბული).

XVI საუკუნე ოსმალეთის ისტორიაში ითვლება „ოქროს საუკუნედ". 1517 წელს სულტანმა სელიმ I-მა (1512-1520) ეგვიპტის დაპყრობით დაასრულა მთელი არაბული ახლო აღმოსავლეთის დამორჩილება. ოსმალეთის იმპერიის მეათე და ყველაზე თვალსაჩინო სულტნის – სულეიმან I-ის მმართველობის 46 წლის მანძილზე (1520-1566) ქვეყნის სამხედრო ძლიერებამ და ოსმალურმა ცივილიზაციამ თავის აპოგეას მიაღწია. აღნიშნულ პერიოდში სტამბული იყო იმპერიის პოლიეთნიკური დედაქალაქი სტაბილური სახელმწიფო მმართველობით, მატერიალური და სულიერი კულტურის ცენტრი და მსოფლიოს უდიდესი ქალაქი 700 ათასი მცხოვრებით. სტამბული გახდა მრეწველობისა და ხელოსნობის ცენტრი, სადაც მოქმედებდა ათასზე მეტი სხვადასხვა კორპორაცია. სულეიმანი, რომელიც მეცენატობას ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს სახელმწიფო ფუნქციად

---

[1] ინგლისური lute, rebec, guitar, organ, naker არის არაბ. 'ūდ, რაბāბ, კისāრა, ურღან, ნაკკāრა.

თვლიდა, მფარველობდა პოეტებს, მწერლებს, მხატვრებს, ხუროთმოძღვრებს. სულაიმანი თვითონაც წერდა ლექსებს და ფლობდა იმპერიის სამი კულტურის ენას: არაბულს (კულტის აღსავლენად და სამართლებრივი საკითხების გადასაწყვეტად), სპარსულს (ლიტერატურული შემოქმედებისათვის), და თურქულს (ადმინისტრაციული საქმეების წარმართვისათვის და სახელმწიფოს ისტორიის შესადგენად). ევროპელებმა მას უწოდეს „The Magnificent" („ჩინებული", „დიდებული"). ისლამის ისტორიაში ის შევიდა სულეიმან კანუნის სახელით. მან გამოსცა კანონთა კოდექსი (კანუნ-ნამე), რომელიც პასუხობდა ოსმალეთის იმპერიის მოთხოვნებს.

კულტურა და ხელოვნება. XVIს. და XVIIს-ის პირველი ნახევარი აღინიშნა პოეზიის განვითარებით. კონფორმიზმის მიუხედავად, პოეტები ქმნიდნენ ცნობილ პოეტურ ნაწარმოებებს, წამყვანი გახდა ანაკრეონტული პოეზია (საკი ნამე), რომელიც უმღეროდა მხიარულ ცხოვრებას, სიყვარულს, ღვინოს. ამ ჟანრის ცნობილი წარმომადგენელი იყო **რევანი** (ილიას შუჯა' ჩელები, გარდ. 1524). მას ეკუთვნის *დივანი* (დივან), რომელიც მიუძღვნა სელიმ I-ს და მასნავი – *'იშრეთ-ნამე* [„ღვინის ნადიმის წიგნი"]. აღნიშნულ პერიოდში ფართოდ იყო გავრცელებული კასიდა და ყოველი პოეტი ვალდებული იყო მიეძღვნა კასიდა სულტნისათვის. ამასთან პოეტს უნდა დაეცვა გარკვეული სქემა და შიგა და გარე სამყარო სასახლის იერარქიის მიხედვით უნდა წარმოედგინა: ცენტრში ყოველთვის უნდა ყოფილიყო სულტანი. მაგ., მზე, მთვარე და ვარსკვლავები შეესატყვისებოდა სულტანს, დიდვეზირს და სხვა დიდებულებს. ასევე სულტანი იყო ვარდი, ხოლო მოხელეები – სხვა ყვავილები. სასახლის კარზე განსაკუთრებით განთქმული იყვნენ პოეტები **ბაკი, ფუზული** და **ზათი** (ზათი, 1471-1546). ლირიკოს პოეტთა რიგს განეკუთვნება **ხაბალი** (გარდ. 1556წ.), რომელიც თავისი თანამედროვეებისაგან განსხვავებით არ იყო „კარის პოეტი". აღსანიშნავია **ნეფის** (ომერ-ეფენდი, 1572-1635) სატირა, რომელსაც გამოარჩევდა ბრალდებები თავისი დროის ვეზირების და ჩინოვნიკების წინააღმდეგ. მრავალრიცხოვანი სატირული ლექსებისაგან მან შეადგინა კრებული – *სიჰამ ალ-კადა'* [„ბედის ისრები"]. სატირა სულტნის ვეზირზე – ბადრამ ფაშაზე პოეტს სიცოცხლის ფასად დაუჯდა. კლასიკური ოსმალური პოეზია გაემიჯნა „დივანის პოეზიის" ფორმალიზმს, რომელიც გაბატონებული იყო XVI-XVIIსს-ში და ეყრდნობოდა არაბულ და სპარსულ ნიმუშებს.

მაჰმუდ ʻაბდ ალ-**ბაკი** – თურქი პოეტი (1526-1600). ის დაიბადა სტამბულში მუეძინის ოჯახში და განათლება მიიღო მედრესეში, სადაც ასწავლიდნენ იმ დროის წამყვანი სწავლულები. მან მიიღო ʻალიმის წოდება. თავისი ლიტერატურული ტალანტის წყალობით მოიპოვა მრავალი თანამედროვე პოეტის მფარველობა, მათ შორის ზათის, რომელსაც ჰქონდა ლიტერატურული კლუბი. 1553 წელს ახალგაზრდა პოეტმა *კაჲრდა* უძღვნა სულტან სულეიმანს, რომელიც თვითონაც პოეტი იყო და ამან გზა გაუხსნა ბაკის სასახლის კარისაკენ. სულტნის კეთილგანწყობამ, რომელიც ბაკის უგზავნიდა თავის პოემებს შესასწორებლად, გამოიწვია მისი საუკეთესო მეგობრების გაღიზიანება. მმართველის სიკვდილი (1566წ.) გახდა ბაკის ყველაზე მნიშვნელოვანი ნაწარმოებების შექმნის მიზეზი. უკვე სიცოცხლეში მან მიიღო ტიტული – *სულტან აშ-შუʻარა'* („პოეტთა სულტანი") და ისტორიაში დარჩა როგორც კლასიკური ოსმალური პოეზიის უდიდესი პოეტი. ბაკიმ მნიშვნელოვნად განავითარა ლირიკული პოეზია, მისცა მას ნატიფი ფორმები. მისმა ლინგვისტურმა ძიებებმა ხელი შეუწყო თურქული სალიტერატურო ენის განვითარებას.

ფუზული (არაბ. ფუḍული, გარდ. 1556წ.), მუჰამმად ბ. სულაიმანი – პოეტი, კლასიკური ოსმალური პოეზიის საუკეთესო წარმომადგენელი. ის იყო თურქულ-აზერბაიჯანული წარმოშობის, შიიტი თავისი მრწამსით. დიდი ხნის მანძილზე იყო იმამ ʻალის საფლავის მცველი (ʻათაბათ ალ-ʻალია) ნაჯაფში. ფუზულიმ დაწერა დაახლოებით 15 ლიტერატურული ნაწარმოები თურქულ, სპარსულ და არაბულ ენებზე. სპარსულ ენაზე შედგენილ „დივანში" [*დივან*] გადმოცემულია პოეტის პირადი განცდები, ხოლო თურქულ ენაზე დაწერილ ბრწყინვალე პოემებში ის უმღეროდა სუფიურ მისტიკურ სიყვარულს. მან კასიდა უძღვნა მოციქულ მუჰამადს და სულტან სულეიმანს. ფუზული იყო „განცდების პოეტი". ის, თავისი გმირების ცხოვრების საშუალებით, ცდილობდა დაემტკიცებინა კონფლიქტის არსებობა ცხოვრების ამაოებათა და ტრანსცენდენტურ სამყაროს შორის. მისი შემოქმედების დანარჩენი ნაწილი შეადგენს ეროტიკულ-მისტიკურ პოეზიას და სუფიურ სიმბოლიზმს (მასნავი – *ლეილა ვე მეჯნუნ*). XVII საუკუნიდან ფუზულის ბევრ პოემაზე დაიწერა მუსიკა.

გარკვეული წარმატებები იქნა მოპოვებული ისტორიულ და გეოგრაფიულ ლიტერატურაში. კოსმოგრაფიულ-გეოგრაფიული ჟანრის შექმნაში თურქები ნოვატორები არ ყოფილან და აგრძელებდნენ არაბულ ტრადიციებს. XVI საუკუნის ცნობილი კარტოგრაფი იყო **პირი რეისი** (გარდ. 1553/54წ.), რომლის საზღვაო რუკები ტოპოგრაფიული ილუსტრაციების საუკეთესო ნიმუშია. თურქული გეოგრაფიის განვითარებაში დიდი წვლილი შეიტანა აგრეთვე **'ალ̄ რე'ის̄მა**, რომელსაც ეკუთვნის *მუჰიტ* [„ოკეანე"]. ავტორის შედარებით ორიგინალურ ნაშრომად ითვლება *მირ'ათ ალ-მამ̄ლიქ* [„სამყაროს სარკე"].

პ̄ირ̄ რე'ის̄ – თურქი ზღვით მოგზაური, კარტოგრაფი და მწერალი. მისი ბიძა ქემ̄ალ რე'ის̄ი იყო ოსმალთა ფლოტის კაპიტანი, რომელთან ერთად მან დაიწყო ზღვით მოგზაურობა. 1511 წელს მისი ბიძა გარდაიცვალა და სწორედ ამ პერიოდიდან იწყება პირი რეისის დაინტერესება მეცნიერებით – საზღვაო კარტოგრაფიით და ჰიდროგრაფიით. 1513 წელს მან შეადგინა მსოფლიო რუკა, რომლისაგანაც მხოლოდ 1/3 გადარჩა. 1521 წელს მან დაასრულა მეორე ნაშრომი – *ქითაბ-ი ბაჰრიიე* [„წიგნი ზღვაოსნობაზე"], რომელშიც შეკრიბა ინსტრუქციები ნაოსნობის შესახებ. 1528-29 წელს პირი რეისმა გამოსცა თავისი ბოლო ცნობილი კარტოგრაფიული ნაშრომი – „მსოფლიო რუკა", რომლის მხოლოდ მცირე ნაწილი გადარჩა.

XVI ს-ის თურქული გეოგრაფიის ყველაზე მნიშვნელოვან მიღწევად უნდა ჩაითვალოს **მუჰამმად 'ა̄შიკის** (გარდ. 1555წ.) კოსმოგრაფიული ნაშრომი – *მან̄ზირ ალ-'ავ̄ალიმ* [„სამყაროს სანახაობანი"], რომელიც ორი ნაწილისაგან შედგება. პირველი ნაწილი იწყება სამყაროს შექმნით და აღწერს სამოთხეს, ჯოჯოხეთს და მის მცხოვრებლებს. მეორე ნაწილში არის წმინდა გეოგრაფიული ხასიათის ცნობები. ნაშრომი გარკვეულწილად არის კომპილაციური, მაგრამ არის დამატებებიც ტრადიციულ გეოგრაფიულ მასალაზე, სადაც საუბარია ბალკანეთის ნახევარკუნძულზე (რუმელი) და უნგრეთზე. ყველაზე მნიშვნელოვანია ნაშრომის მე-12 თავი, რომელიც ეხება ქალაქებს. მოგვიანებით ქ̄ათიბ ჩელები და აბუ̄ ბაქრ ბ. ბაჰრ̄ამი მის ნაშრომს ეყრდნობიან გეოგრაფიული თხზულებების შედგენისას. ქ̄ათიბ ჩელები (იგივე ჰ̣ა̄ჯჯ̣ი ხალ̄იფა, 1609-1657) იყო ფართო განათლების და კრიტიკულად მოაზროვნე ისტორიკოსი, ბიბლიოგრაფი და გეოგრაფი. მისი გეოგრაფიული ნაშრომი – *ჯიჰ̄ან-ნუმ̄ა* [„სამყაროს მეგზური"] კომპილაციური ხასიათისაა, მაგრამ აქვს ისტორიულ-კულტურული მნიშვნელობა. მასში მოცემულია ცნობები ოსმალეთის იმპერიის

გეოგრაფიაზე, რაც ეყრდნობა ავტორის პირად დაკვირვებებს. მეცნიერთა შეფასებით, ამ ნაშრომის ღირებულება მრავალ ორიგინალურ თხზულებაზე მეტია. მის რუკებზე და მონაცემებზე დაყრდნობით ევროპელებმა აზიისა და თურქული ქვეყნების რუკების შესწორება შეძლეს. ნაშრომში დაცულია საყურადღებო ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ.[1]

სელიმ I-ის და სულეიმან I-ის დროს *ლაზა-ნამე* [„დაპყრობების წიგნი"] გახდა წამყვანი ლიტერატურულ-ისტორიული ჟანრი. სულეიმანმა შემოიღო *შეჰ-ნამეჯის* – სასახლის კარის ისტორიოგრაფის თანამდებობა, რათა მათ აღეწერათ მმართველი სულტნის მოღვაწეობა. ეს მოვალეობა საუკეთესოდ შეასრულეს 'არიფმა, ლუკმანმა და თა'ლიკი-ზადემ (გარდ. 1603 და 1611 წლებს შორის). იქმნებოდა აგრეთვე ბიოგრაფიული ლიტერატურა. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია თურქი სუფი შაიხების ბიოგრაფები.

ოსმალეთის იმპერიის ისტორია წარმოდგენილია **ლუტფი ფაშას** (ოსმალეთის დიდი ვეზირი, 1488-1562/63), **რამადან-ზადეს** (ქუჩუქ ნიშანჯი, გარდ. 1571წ.), **სელანიქის** (მუსტაფა ეფენდი, გარდ. დაახლ. 1599წ.),[2] ხოჯა **სა'ად ად-დინის** (გარდ. 1600წ.) ქრონიკებით და მატიანეებით (თა'რიხ). თუმცა მთლიანობაში ინტელექტუალური ცხოვრება იყო უძრავ მდგომარეობაში, რადგანაც რელიგია ეწინააღმდეგებოდა ახალი იდეების გავრცელებას.

ოსმალებმა ღრმა კვალი დატოვეს არქიტექტურაშიც. მათ ბიზანტიისაგან მემკვიდრეობით მიიღეს მდიდარი არქიტექტურული ტრადიციები, მაგრამ სწრაფად ჩამოაყალიბეს საკუთარი არქიტექტურული სტილი, რომელშიც პირველი ადგილი ეკავა ორნამენტს. ეს უკანასკნელი მზადდებოდა სახელოსნოებში, რომლებიც იყო უშუალოდ სასახლის კარის კონტროლქვეშ. XV-XVII სს-ში თურქული არქიტექტურის ძირითადი ძეგლები იყო მეჰმედ II-ის, ბაიაზიდ II-ის, სელიმ I-ის, სულაიმან I-ის და სხვათა მეჩეთები სტამბულში, სელიმ II-ის მეჩეთი ედირნეში, სულტნების სასახლეები – ტოპკაპი სარაჲი, ფენერ-ბახჩე და სხვა.

ტოპკაპი სარაჲი – ტოპკაპის სასახლე, რომელიც აღმართულია ბოსფორზე, ქ. სტამბულში. ოსმალების მიერ კონსტანტინოპოლის აღების შემდეგ ის იყო სულტნებისა და მთავრობის რეზიდენცია, სადაც რეგულარულად ტარდებოდა *დივანის* სხდომები. მისი მშენებლობა დაიწყო მეჰმედ II დამპყრობლის ბრძანებით (1465-1478) და

---

[1] ქათიბ ჩელების ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ. თურქულიდან თარგმნა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო გ. ალასანიამ. თბ., 1978.

[2] ფუთურიძე გ. მუსტაფა სელანიქის ცნობები საქართველოს შესახებ. – *თსუ შრომები*, 91, თბ., 1960.

გაგრძელდა მთელი ოსმალეთის იმპერიის ისტორიის მანძილზე. ეს სახელი ეწოდა XVIII საუკუნეში.

კომპლექსი შედგება ცალკეული მინიატიურული, დასავლურ სტილში აგებული შენობებისაგან, რომლებიც განლაგებულია ხუთი სასახლის გარშემო, დიდი და პატარა ტერასებისაგან, რომანტიული ბილიკების, საყვავილეებისა და საიდუმლო სენაკებისაგან. ეს ყველაფერი ჰარმონიულად ერწყმის უზარმაზარ ეგზოტიკურ პარკს, რომლის ცენტრალურ ხეივანში იყო სულტნის ჰარემი, რომელსაც მართავდა ვალიდე სულტანი (ვა̄ლიდე სულტა̄ნ – ევროპ. დედა-დედოფალი) და იარსება 1923 წლამდე, ვიდრე ქემალ ათათურქმა არ გააუქმა.

სასახლის მშენელობაში მონაწილეობა მიიღეს სირიელმა, სპარსელმა, თურქმა და იტალიელმა ინჟინრებმა. ერთადერთი არქიტექტორი, რომლის სახელიც მოხსენიებულია, იყო მურად ხალიფე.

დღეს ტოპკაპის სასახლე მუზეუმია, სადაც გამოფენილია კერამიკის, ქსოვილების, სამხედრო აღჭურვილობის და საიუველირო ნაწარმის კოლექციები. აჰმედ III-ის ბიბლიოთეკაში (ააშენა 1719წ. ახლა ეწოდება ახალი ბიბლიოთეკა) ინახება მთელი მუსლიმური სამყაროს წიგნის ხელოვნების შედევრები. სასახლის სამზარეულოებში ახლა განთავსებულია ფაიფურის ნაწარმი.

XVI საუკუნეში ყველაზე ცნობილი თურქი არქიტექტორი იყო სინანი (გარდ. 1588წ.), რომელიც ითვლება ყველაზე დიდ მუსლიმ არქიტექტორად. მან არქიტექტურული ძიებები ჩაატარა ბურსაში, იზნიკში (ნიკეა) და ედირნეში (ადრიანოპოლი) და შექმნა მეჩეთის ახალი ტიპი – უბრალო კუბის ფორმის ნაგებობა, რომელსაც ჰქონდა გუმბათი.

სინა̄ნი (არაბ. მიმარ, 1490-1588) – ოსმალთა სასახლის კარის მთავარი არქიტექტორი 1537-1588წწ. მან დიდი წვლილი შეიტანა ისლამური არქიტექტურის განვითარებაში. მისი შემოქმედება მოიცავს რელიგიური, სამხედრო და სამოქალაქო დანიშნულების 477 ნაგებობას, რომლებიც შემდეგ კატეგორიებად არის დაჯგუფებული წყაროებში: საკრებულო მეჩეთები (*ჯა̄მი'*), კვარტალური მეჩეთები (*მასჯიდ*), მუსლიმური სასწავლებლები (*მადრასა, და̄რ ალ-კურრა̄', და̄რ ალ-ჰადი̄ს*), დაწყებითი სკოლები (*მაქთაბ*), მავზოლეულები (*türbe*), ჰოსპიტალები (*და̄რ აშ-შიფა̄'*), ჭები, ხიდები, ქარვასლები, სასახლეები (*სარა̄ი*) და აბანოები. ისინი განლაგებული იყო ოსმალეთის იმპერიის ყველა კუთხეში – ბალკანეთიდან მექამდე. სინანის შემოქმედების შედევრებად ითვლება სამი უდიდესი კომპლექსი: შეჰზა̄დე სტამბულში (1543-1548), სულეიმა̄ნიჲჲეს მეჩეთი მედრესეთი (1550-1557) – სტამბულში

და სელიმიდეს მეჩეთი (1438-1447), რომელიც აგებულ იქნა სელიმ II-ის ბრძანებით ადრიანოპოლში (ედირნე).

სინანი, უპირველეს ყოვლისა, იყო სივრცობრივი არქიტექტურის ვირტუოზი, რასაც ადასტურებს მისი ნაგებობების სილუეტები. მისი არქიტექტურული სტილის აუცილებელი ელემენტი იყო გუმბათი მრავალრიცხოვანი კომბინაციებით, რათა შეექმნა სივრცის და სიდიადის შთაბეჭდილება. სინანიმ არაერთი ნიჭიერი მოწაფე დატოვა, რომლებმაც შედევრები შექმნეს მონღოლეთის იმპერატორისათვის სტამბულში, ლაჰორში, აგრასა და დელში. სინანის ყველაზე ნიჭიერ მოწაფედ დასახელებულია დავუდ აღა, რომელმაც ააგო ნიშანჯი მეჰმედ ფაშას მეჩეთი სტამბულში (1588წ.) და მასში აშკარად ჩანს სელიმიდეს მეჩეთის არქიტექტურის გავლენა.

ოსმალეთის იმპერიაში თავისი განვითარების მწვერვალს მიაღწია დეკორატიულ-გამოყენებითმა ხელოვნებამ. XV-XVIIსს-ში მეაბრეშუმეობის და აბრეშუმის ქსოვის უმსხვილესი ცენტრები იყო ბურსა და სტამბული. მზადდებოდა სხვადასხვა ფერის აბრეშუმის ფარჩა (seraser, kemkha, serenk, zerbāft), საფულეები, გადასაფარებლები, ბალიშისპირები და მუქი მწვანე ჩითის ქსოვილები. ბურსაში იყო აბრეშუმის ბაზარი, რომელიც ამარაგებდა აბრეშუმის ჭიის პარკით იტალიის აბრეშუმის საწარმოებს. საარქივო დოკუმენტები ადასტურებს, რომ პოლონეთის მეფეები და ირანის შაჰები ბურსაში ყიდულობდნენ აბრეშუმის ქსოვილებს, რომლებიც მაღალი ხარისხით გამოირჩეოდა. ბურსა სპეციალიზებული იყო აგრეთვე სხვადასხვა სახის ფირუზისფერი ხავერდის (čatma, kadīfe) წარმოებაზე. სტამბულში იყო დაახლოებით 150-მდე აბრეშუმსაქსოვი საწარმო (*ესნაფე*), რომლებიც უშუალოდ სტამბულის სასახლის კარს ემორჩილებოდა. იქვე მუშაობდნენ მხატვრებიც, რომლებიც ასრულებდნენ ნახატებს ქსოვილებისათვის. სახელმწიფო აპარატი, ყადის და მუჰთასიბის საშუალებით, აკონტროლებდა აბრეშუმის ქსოვილის ხარისხს და ოდენობას. თურქული აბრეშუმის ქსოვილების და საერთოდ თურქული გამოყენებითი ხელოვნების საფუძველს შეადგენდა მრავალფეროვანი მცენარეული ორნამენტი – ტიტას, მიხაკის, ვარდის, იორდასალამის, წყლის შროშანის, ჟასმინის, შროშანის, ბროწეულის და ატმის ყვავილების, სხვადასხვა ფოთლების ფერების განსაზღვრული შერჩევა. უკიდეგანო იყო მხატვრებისა და ქსოვილების დეკორატორების ფანტაზია. თურქულ აბრეშუმსაქსოვ ორნამენტიკაში გამოიყენებოდა აგრეთვე ზეციური მნათობების (მზე, მთვარე, ნახევარმთვარე, ვარსკვლავები) გამოსახულებები, დეკორატიული კომპოზიციები და სხვა. მსოფლიოს სხვადასხვა ქვეყნის მუზეუმში წარმოდგენილია შუა საუკუნეების თურქული ქსოვი-

ლების მრავალრიცხოვანი ნიმუშები. მრავალფეროვნებით გამოირჩევა რუსეთის სახელმწიფო ერმიტაჟი. XVI-XVIIსს-ის რუსეთში თურქული ფარჩისა და ხავერდისაგან იკერებოდა სამოსი დიდგვაროვანთა და სამღვდელოებისათვის.

XVI საუკუნის შუა ხანები აღინიშნა ნოხებსაქსოვი წარმოების მკვეთრი აღმავლობით. XIV-XVIIსს-ში დამზადებული ნოხები, ორნამენტისა და გაწყობის მიხედვით, რამდენიმე სახეობად იყოფა: **„დრაკონის" ტიპი** (დამახასიათებელია განსაკუთრებული ორნამენტი, რომელიც შედგება მთელი რიგი სწორკუთხედებისა და რვაკუთხედებისაგან. მათ შიგნით არის დრაკონის და ფენიქსის გამოსახულებები); **„ჰოლბეინის" ტიპი,** რომელსაც თითქმის ორი საუკუნის განმავლობაში მომხმარებელთა ფართო წრე ჰყავდა (Holbeins – ეს არის პირობითი სახელწოდება და დაკავშირებულია იმ ფაქტთან, რომ ამ ტიპის ხალიჩა გამოსახული იყო ჰანს ჰოლბეინის 1532 წ. შესრულებულ ტილოზე. ამ ტიპის ნოხების ორნამენტი მკაფიოდ დანაწევრებულია, სწორკუთხედებში ჩასმულია რვაკუთხედები, ხოლო ქობას მორთულობა შესრულებულია ქუფური ორნამენტით. ისინი მზადდებოდა XVს-ის შუა ხანებიდან XVI ს-ის ბოლომდე); **„ლოტტო"** (ეს სახელწოდება პირობითია და უკავშირდება იტალიელ მხატვარს — ლორენცო ლოტტის, რომლის ტილოებზეც გამოსახული იყო ამ ტიპის ნოხები. დამახასიათებელია წითელი ფონი, რომელიც დაფარულია პატარა ულვაშების ყვითელი ქსელით, უცნაური ფოთლებით და პალმებით; **„მედალიონი"** (ამ ტიპის ნოხის შუაში გამოსახულია მედალიონი, ფერადი კონტურით. ნოხის კუთხეებში კი ამოქარგულია სხვადასხვა ფორმის დაუმთავრებელი მედალიონები); **„ვარსკვლავი"** (მედალიონის ტიპის ნოხების ნაირსახეობა. ამ ტიპის ნოხების ორნამენტი შედგებოდა ვარსკვლავების მსგავსი მედალიონებისაგან); **„ჩინთამანი"** (შედგება ორი პარალელური ტალღოვანი ხაზისაგან, რომელთა ქვეშ სამკუთხედის ფორმით განლაგებულია სამი ყვავილის თავი. XVI საუკუნიდან ეს ორნამენტი გამოიყენება თურქულ ტექსტილის ნაწარმზეც); **„ჩიტი"** (შედგება ჰორიზონტალური და ვერტიკალური გადამკვეთი ზოლების, ფოთლების და ვარდებისაგან, რომელთა განლაგება ჩიტის გამოსახულებას მოგვაგონებს); **„სეჯადე"** (არაბ. საჯჯადა – სამლოცველო მომცრო ზომის ხალიჩა. ამ ტიპის ნოხების ორნამენტისათვის დამახასიათებელია შუაში თაღი, რომელიც გამოსახავს მიჰრაბს და ერთ ან მეტ სვეტს. გვერდებზე ზოგჯერ იყო ყურანის აიები. სპეციალურად მზადდებოდა სასახლის სამლოცველო ხალიჩები. მათთვის დამახასიათებელია მდიდარი მცენარეული და ყვავილოვანი ორნამენტი). XVII ს-დან იზრდება სამლოცველო ხალიჩების წარმოება. მაღალი ხარისხის სამლოცველო ხალიჩები ეგვიპტური ნახატებით მზადდებოდა ქ. კულაში. ეს ქალაქი განთქმული იყო ფარდაგების წარმოებითაც. მცირე აზიის (ქ. უშაკი, კულა) ნოხები გამოირ-

ჩეოდა მრავალფეროვნებით, მდიდრული ორნამენტით და მაღალი ხარისხით. ეს განაპირობებდა მოთხოვნის მნიშვნელოვან ზრდას ამ ნაწარმზე საერთაშორისო ბაზრებზე და წარმატებულ კონკურენციას ირანისა და ეგვიპტის ნოხებთან მიმართებაში.

XVI საუკუნიდან ცნობილი გახდა იზნიკის კერამიკა პოლიქრომიული ფერადი მოტივებით (ჭიქურას 5 სხვადასხვა ფერის შეერთება: მიხაკის, სუმბულის, ასკილის ყვავილების, ტიტას და ამას ემატებოდა ღია წითელი), რომლითაც გაფორმებული იყო მეჩეთები და სასახლეები. გამოირჩეოდა იზნიკის ცისფერი კერამიკა (მაგ., სტამბულის „ცისფერი მეჩეთი" შიგნიდან მოპირკეთებულია იზნიკის ცისფერი კერამიკით). იზნიკის კერამიკა გაჰქონდათ აგრეთვე ყირიმში, უნგრეთში, ინგლისში, გერმანიასა და ნუბიაში. მოგვიანებით იზნიკის პარალელურად ასეთივე კერამიკული საწარმო გაიხსნა ქუთაჰიაში (დას. ანატოლია).

ოსმალეთის იმპერიის ზენიტის პერიოდში სულტნის სახელოსნოებში მზადდებოდა ლითონის ნაწარმი, რომელიც შეიძლება დაიყოს ორ კატეგორიად: *უტილიტარული* (იარაღი – ჩაფხუტები, ფარები, ხმლები, ხანჯლები და ცხენის მოკაზმულობა. საჭურველის დიდი ნაწილი ოქროთია მოვარაყებული; მზადდებოდა აგრეთვე ყოველდღიური მოხმარებისათვის) და *დეკორატიული* (საიუველირო ნაწარმი, რომელიც ხშირ შემთხვევაში ინკრუსტირებული იყო ძვირფასი ქვებით. დეკორატიული ლითონის ნაწარმის დამზადებამ თავისი განვითარების მწვერვალს მიაღწია XVIს-ის შუა წლებიდან და მრავალი ნიმუში ინახება ტოპკაპის საგანძურში. მათ შორის ყველაზე გამორჩეული არის ხმალი, რომლის სპილოს ძვლის ტარი დაფარულია ოქროს არაბესკებით. ხმლის ოქროს რელიეფზე არის არაბული *სულსით* წარწერა: „დამზადდა სულეიმან I-თვის 933/1526-27 წელს"; ოქროს ინკრუსტაცია არის ჭურჭელზეც).

XVI ს-ში განვითარდა აგრეთვე კალიგრაფია. ოსმალები უმეტესწილად სარგებლობდნენ დამწერლობის არსებული სახეებით, მაგრამ შექმნეს საკუთარიც – შეკასთე და დივანი (კანცელარიისათვის). თურქი მმართველების კალიგრაფიული ემბლემა იყო თულრა (ბეჭედი – ტულრა̄). ოსმალთა მმართველობის პერიოდში ის გახდა სახელმწიფოს ემბლემა, რომელიც იყო ყველა სახელმწიფო დოკუმენტზე (ფერმა̄ნ, ფარმა̄ნ) და სხვა ოფიციალურ დოკუმენტებზე (საკუთრების დამადასტურებელი დოკუმენტები, საიდენტიფიკაციო დოკუმენტები, საფოსტო მარკები და სხვა).

ოსმალებმა წიგნის ხელოვნებაშიც ასახეს საკუთარი ცივილიზაციისათვის დამახასიათებელი ნიშნები. სპარსელებისაგან განსხვავებით, რომლებიც ძირითადად ეყრდნობოდნენ კლასიკური ლიტერატურის თემებს, ოსმალებმა ყურადღება გაამახვილეს რეალურ სამყაროზე და მათ მიერ შექმნილ ქრონიკებში ძირითადად აისახა სულტნების წარმატებები და მარცხი. მაგ., სულაიმა̄ნ-ნა̄მე, სადაც მოთხრობილია სულტან სულეი-

მანის (1520-1566) ქმედებებზე (წიგნი ინახება ტოპკაპის მუზეუმში). სპარსული სამხატვრო ტრადიციების და ევროპული რეალისტური მხატვრობის გავლენით განვითარდა მინიატიურული ხელოვნება, რომლის ცენტრი გახდა სტამბული. ეს მინიატიურები გამოირჩევა ყველა დეტალის (პერსონაჟის ფიზიკური სახიდან მის სოციალურ გარემოცვამდე) ზედმიწევნითი დამუშავებით. მინიატიურების მრავალრიცხოვანი ტომები ეძღვნება სულტნების მმართველობას. აღიარება მოიპოვა თურქი პოეტის – **ნავა'ის** (1441-1501) შრომების ილუსტრაციებმა. XVI საუკუნეში ოსმალეთის სამხატვრო სკოლა ჩამოყალიბდა, რომელშიც გაჩნდა ილუსტრირებული ისტორიის ჟანრი. ეს ისტორიები იწერებოდა სულტნის კარის ჟამთააღმწერლების (შაჰ-ნამეჯის) მიერ და ტექსტის დასურათება სრულდებოდა სასახლის სტუდიებში. ყურადღება გამახვილებული იყო სულტნების მიღწევებზე, გარეგნობაზე, სასახლის ცერემონიებზე და გეოგრაფიული ადგილებზე, სადაც მიმდინარეობდა სულტნების მრავალრიცხოვანი სამხედრო ლაშქრობები. სულეიმან I-ის სასახლის კარის ჟამთააღმწერელმა – **'არიფი** (გარდ. 1562წ.) დაწერა ოსმალეთის იმპერიის ილუსტრირებული ისტორია (5 ტომად), რომელიც პროტოტიპად იქცა მომდევნო თაობებისათვის. ოსმალური ფერწერის ერთ-ერთი განმასხვავებელი ნიშანია სამეფო პორტრეტების ჟანრი, რაზედაც გავლენა მოახდინა ევროპულმა ფერწერამ. **ნიგარი** (XVIს.) შეასრულა სულეიმან I-ის, სელიმ II-ის და ხაჯრ ად-დინ ბარბაროსასას (ოსმალეთის ფლოტის ადმირალი, გარდ. 1546წ.) პორტრეტები. 1579 წელს **ლოკმანმა** დაწერა *შემა'ილ-ნამე*, რომელშიც აღწერილია ოსმალეთის პირველი 12 სულტნის გარეგნობა და ისლუსტრირებულია მხატვართა ჯგუფის მიერ. **მუსტაფა ბ. აჰმად 'ალი** (გარდ. 1600წ.) 1586 წელს შეადგინა ნაშრომი (Manākib-i Hunerwerān), რომელშიც შეკრიბა მნიშვნელოვანი მასალა მხატვარ-ილუსტრატორებზე, კალიგრაფებზე, მინიატიურისტებზე, წიგნების ამკინძავებზე. წიგნის საკაზმავი ხელოვნება ოსმალეთში ძირითადად განვითარდა ირანის მხატვრული ტრადიციების საფუძველზე. დამახასიათებელი თავისებურება იყო მარმარილოს ქალალდის გამოყენება გარეკანის შემოსაკერად. უფრო ძვირფასი წიგნების ასაკინძად მუყაოს ნაცვლად იყენებდნენ გარეკანს, რომელიც დამზადებული იყო ძვირფასი მასალისაგან (ნეფრიტი, კუს ფარი, ოქროს და ვერცხლის ქსოვილი), რომლიც მოგვიანებით შემკული იყო ოქროს ჩარჩოში ჩასმული ძვირფასი ქვებით.

სულტან სულეიმან I-ის შემდეგ დაიწყო დაცემის ეპოქა. სელიმ II-ის სულტნობა (1566-1574) აღინიშნა ოსმალეთის სამხედრო წარუმატებლობით და საშინაო სიძნელეებით. კულტურული ჩამორჩენა განსაკუთრებით აშკარა გახდა XVII ს-ში, როდესაც ერთ დროს პროგრესულმა სამხედრო-ლენურმა სისტემამ თავისი ისტორიული როლი ამოწურა და სახელმწიფოს განვითარების მუხრუჭად იქცა. ოსმალები ყურადღებას არ აქ-

ცევდნენ ევროპაში მიმდინარე პოლიტიკურ, ეკონომიკურ და სამხედრო რეფორმებს, რომლებმაც რენესანსის ეპოქაში უზრუნველყო აღმოსავლეთზე მისი ბატონობა. დაცემის პერიოდში ყველაზე მეტ აღმავლობას მიაღწია ისტორიოგრაფიამ და იქმნებოდა სხვადასხვა ტიპის ისტორიული ნაშრომები. თუმცა ამ პერიოდის მრავალრიცხოვან ისტორიკოსთა უმრავლესობა ბიბლიოგრაფები ან კომპილატორები არიან. ზოგიერთი მათგანი დოკუმენტურ მასალასაც იყენებს. აღსანიშნავია **იბრაჰიმ ფეჩევის** (1574-1649/50),[1] **სოლაკ-ზადეს** (გარდ. 1658წ.),[2] **ჰუსაინ ეფენდის** (მეტსახელი-ჰეზარფენნ, გარდ. 1691/92წ.), **მუსტაფა ნა'იმას** (1655-1716)[3] და სხვა ისტორიკოსების ნაშრომები. ქვეყნის ცხოვრებაში XVI-XVII საუკუნეების მიჯნაზე მომხდარი სოციალურ-ეკონომიკური ხასიათის ცვლილებები ისტორიულ მწერლობაში ახალი ჟანრის – რისალეს (არაბ. რისალა – შეტყობინება, წერილი, ეპისტოლე) შექმნით აღინიშნა. აღსანიშნავია **კარა-ჩელები-ზადეს** (გარდ. 1657წ.) *მირ'ათ აჲ-ჲაფა'* [„სიწმინდის სარკე"].[4] გეოგრაფიის დარგში მნიშვნელოვანია **ევლია ჩელების** (ევლიაჲ' ჩელები, 1611-1684) და **აბუ ბაქრ დიმაშკის** (XVIIს.) ნაშრომები, რომლებიც იყენებენ როგორც ევროპულ, ისე მუსლიმურ წყაროებს. ევლია ჩელებიმ ხანგრძლივი მოგზაურობის შემდეგ დაწერა სამოგზაურო ლიტერატურის (რიჰლა) ცნობილი ნაშრომი – *სეიაჰათ-ნამე* [„მოგზაურობის წიგნი"], რომელიც 10 ნაწილისაგან შედგება და მოიცავს ევროპის, აზიის და აფრიკის მრავალი ქვეყნისა და ხალხების აღწერას. ნაშრომში დაცულია ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ.[5] XVIIს-ში ჩნდება პირველი *სეფარეთ-ნამე* [„წიგნი დიპლომატიურ მისიებზე"]. XVIII საუკუნეში მათი რიცხვი მნიშვნელოვნად გაიზარდა. ამ ტიპის ნაშრომების ტიპური მაგალითია ოსმალეთის სახელმწიფო მოხელის, აკრედიტებული ელჩის – მეჰმედ ჲირმისექიზის (იგივე ჩელები მეჰმედ ეფენდი, მისი მამა – სულეიმან აღა ქართველი

---

[1] *იბრაჰიმ ფეჩევის ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ.* თურქული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო **ს. ჯიქიამ**. თბ., 1964.

[2] შენგელია ნ. სოლაკ-ზადე საქართველოს შესახებ. – კრ. *ქართული წყაროთმცოდნეობა*, თბ., 1973.

[3] *მუსტაფა ნაიმას ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ.* თურქული ტექსტი ქართული თარგმანით, გამოკვლევითა და შენიშვნებით გამოსაცემად მოამზადა **ნ. შენგელიამ**. თბ., 1979.

[4] **ალასანია გ.** აბდულ აზიზ ყარა ჩელები-ზადეს ცნობები საქართველოს შესახებ. – *საისტორიო კრებული*, თბ., 2007, გვ. 249-269.

[5] *ევლია ჩელების „მოგზაურობის წიგნი".* თურქულიდან თარგმნა, კომენტარები და გამოკვლევა დაურთო **გ. ფუთურიძემ**. ნაკვ. I, ქართული თარგმანი. თბ., 1971; ნაკვ. II, გამოკვლევა, კომენტარები. თბ., 1973.

იყო) *Fransa sefāret-nāmesi,* რომელშიც გადმოცემულია საფრანგეთში მისი დიპლომატიური მისიის შესახებ 1720-21 წელს. ოსმალეთის იმპერიის დაცემის მიზეზები აისახა მემუარულ ლიტერატურაში (*ლაჰიჰა*). სულტნების მდიდრულ დღესასწაულებს ეძღვნებოდა სპეციალური ნაშრომები – *სურ-ნამე,* რომლის საუკეთესო ნიმუშია ოსმალო პოეტის **ჰაშმეთის** *სურ-ნამე* ან ველადეთ-*ნამე* (აღწერილია სულტან მუსტაფა III-ის ქალიშვილის დაბადება და საზეიმო დღესასწაული).

XVIII საუკუნეში გაძლიერდა დასავლეთის გავლენა თურქულ კულტურაზე. სულტან მაჰმუდ I-ის (1730-1754) დროს თურქეთში ჩამოვიდნენ სკულპტორები, დეკორატორები, მხატვრები და ამის შემდეგ გაძლიერდა ფრანგული გავლენა ხელოვნებაზე. დასავლეთის გავლენა აისახა გამოყენებით ხელოვნებაშიც. კონტაქტებს დასავლეთის ქვეყნებთან ჰქონდა დადებითი შედეგებიც. ყველაზე მნიშვნელოვანი იყო წიგნის ბეჭდვის უფლების მოპოვება თურქულ ენაზე არაბული გრაფიკის გამოყენებით.[1] ეს იყო 1720 წელს საფრანგეთში თურქული მისიის შედეგი. დიდვეზირმა მხარი დაუჭირა ამ ინიციატივას, მაგრამ იყო წინააღმდეგობა 'ალიმთა ნაწილის და წიგნების გადამწერთა მხრიდან. შაიხ ალ-ისლამმა გამოსცა სპეციალური *ფათვა,* რომელიც უშვებდა ყველა სახის წიგნების ბეჭდვას, რელიგიური ლიტერატურის გარდა. ამას მოჰყვა სულტნის სპეციალური ბრძანება ტიპოგრაფიის დაარსების თაობაზე, მაგრამ მხოლოდ 1729 წელს დაიბეჭდა პირველი თურქული წიგნი. ამის შემდეგ იწყება ახალი ეტაპი ეროვნული კულტურის განვითარებაში.

3. ისფაჰანის ფილოსოფიური (თეოსოფიური) სკოლა

ირანი, უეჭველია, ისლამის სხვა რეგიონებზე გაცილებით უკეთ იყო მზად ფალსაფას მემკვიდრეობის გასაგრძელებლად და შესანარჩუნებლად: ისლამის გაბატონებამდე მისი გარკვეული ელინიზაციის წყალობით, მდიდარი სპეკულატიური ტრადიციებითა და XVI საუკუნიდან შიიზმის დომინირებით, ქვეყანაში რელიგიურ მეცნიერებათა განვითარებისათვის ხელსაყრელი გარემო იყო შექმნილი.

---

[1] ალსანიშნავია ის ფაქტი, რომ წიგნის ბეჭდვა მისი გამოგონებისთანავე ოსმალეთის იმპერიაში იყო ნებადართული მხოლოდ „წიგნის ხალხთათვის" (მოსახლეობის უმცირესობისათვის – ებრაელები, ბერძნები, სომხები). პირველად წიგნის ბეჭდვა დაიწყეს ებრაელებმა, რომლებიც გამოაძევეს ესპანეთიდან და ჩავიდნენ თურქეთში 1492 წელს. 1567 წელს ერთმა სომეხმა, რომელმაც ისწავლა ტიპოგრაფია ვენეციაში, გახსნა ტიპოგრაფია სტამბულში. 1627 წელს თავისი ტიპოგრაფია დააარსეს ბერძნებმა.

სწორედ ამ ტრადიციების გაგრძელების სახით, სუფიურ ექტრემისტული იდეებსა და სახელმწიფო მმართველობასთან დაკავშირებულ იმამიზმთან ერთად, ირანში არსებობას განაგრძობდა კულტურის ძველი, ირანული იდეალი – ისლამის, ამიერიდან კი შიიზმის სინთეზი ბუნების მეცნიერებებსა თუ ალ-ფარაბისა და ავიცენას ნეოპლატონისტურ ფილოსოფიასთან. XIII ს-ში ამის უბრწყინვალესი მაგალითი იყო ნა̄ṣ̣ირ ად-დი̄ნ ატ-ტუ̄სი̄ს შემოქმედება. სეფიანთა პერიოდში კი განსაკუთრებული როლი შეასრულა ამ ტიპის, ოღონდ „დეპოლიტიზებულმა" იმამიტურმა ძიებებმა, რაც, საერთო აღიარებით, შიიზმის ყველაზე მნიშვნელოვანი ინტელექტუალური ტრიუმფი გამოდგა. ეს ტრიუმფი კი გამოიხატა ისფაჰანის ფილოსოფიური სკოლის[1] შექმნით.

ისფაჰანის რელიგიურ ცენტრად გადაქცევაში განსაკუთრებული როლი შეასრულა მოლა **ʿაბდ ალ-ლა̄ჰ შუშთარი̄მ** (გარდ. 1612 წ.). როდესაც იგი ისფაჰანში გამოჩნდა, მას სულ 50 სტუდენტი ჰყავდა, მისი სიკვდილის წინ კი მოწაფეების რიცხვმა 1000-ს მიაღწია. მასთან სწავლობდა ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი შიიტი სწავლული შაიხ-ე ბაჰა'ი (გარდ. 1622 წ.), რომელიც ატ-ტუ̄სი̄ს მსგავსი ენციკლოპედისტი იყო.

ბაჰა̄' ად-დი̄ნ ალ-ʿა̄მილი̄, იგივე შაიხ ბაჰა̄ʿ (არაბ. ბაჰაულა) იყო ლიბანელი იმამიტი სწავლულის შვილი. ის 13 წლის ასაკში გადმოსახლდა ირანში და საბოლოოდ დამკვიდრდა ისფაჰანში. ბაჰა̄' იყო მათემატიკოსი და ლოგიკოსი, ასტრონომი და ალქიმიკოსი, ირიგაციის ინჟინერი, პეიზაჟისტი და არქიტექტორი, სამართლისმცოდნე და პოეტი. ბაჰა̄ʿმ ჰაჯის შესრულების შემდეგ „დერვიშად გადაცმულმა" იმოგზაურა არაბულ ქვეყნებში. მის მიერ შედგენილი შიიტური სამართლის კონსპექტი „ჯამი-ე აბასი", რომელიც შაჰ აბასს მიუძღვნა, დღემდე გამოიყენება. გარდა ამისა, მას შედგენილი აქვს გალექსილი მისტიკური ეპოპეები, როგორიცაა „თუთი ნამე" [„თუთიყუშის წიგნი"]. იგი შაიხ ალ-ისლამის მოვალეობასაც ასრულებდა.

ისფაჰანის სკოლის სკოლის თეოსოფია ეფუძნებოდა **შიჰა̄ბ ად-დი̄ნ ას-სუჰრავარდი̄ს** (მოკლეს ჰალაბში 1191 წ.) „გასხივოსნების აღმოსავლურ" (*იშრა̄ქ*) მოძღვრებას, რომლის მიხედვითაც ჭეშმარიტი სიბრძნე მიიღწევა მხოლოდ გონების რაციონალური და ინტუიციური საწყისების ერთიანობით. ეს მოძღვრება შიიტურ ეზოთერიზმს ისლამურ პლატონურ ტრადიციამდე აფართოებდა. ერთის მხრივ, მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა არისტოტელესა და იბნ სინას ფილოსოფია, მეორეს მხრივ კი, დიდი იყო სუფიზმის გავლენა, როგორც სულის „განწმენდის" საშუალება ასკეტიზმის, მისტიციზმისა და გნოსტიციზმის სახით.

---

[1] ხშირად თეოსოფიური, გნოსტიკური (*ʿირფა̄ნ*) სკოლის სახელითაც იხსენიებენ.

საკუთრივ ისფაჰანის სკოლის დამაარსებლად ითვლება მირ მუჰამმად ბაკირ ასთარაბადი, მეტსახელი ალ-დამად („სიძე"), ვინაიდან მამამისი ალ-ქარაქის სიძე იყო. გარდაიცვალა 1630 წ., როდესაც გაჰყვა შაჰ საფის ერაყში მავზოლეუმების მოსანახულებლად და დაკრძალულია ნაჯაფში.

ისფაჰანის სკოლის ყველაზე გამოჩენილი წარმომადგენელი იყო სადრ ად-დინ შირაზი – მულლა სადრას, შაიხ ბაჰა'სა და მირ დამადის მოწაფე. იგი წარმოშობით შირაზის არისტოკრატიას ეკუთვნოდა. ცხოვრობდა ყუმთან ქ. ქაჰაქში, შემდეგ კი სიკვდილამდე (1640 წ.) მოღვაწეობდა და ასწავლიდა ალავერდი ხან უნდილაძის მიერ დაარსებულ მედრესეში შირაზში. მისი ყველაზე ცნობილი თხზულება „ოთხი ინტელექტუალური გასეირნება" ისფაჰანის სკოლის შედევრს წარმოადგენს.[1]

მულლა სადრას წყალობით ისფაჰანის სკოლამ ფეხი მოიკიდა ყუმსა და შირაზშიც. ყუმში მოღვაწეობდნენ სადრას მოწაფე და სიძე **'აბდ არ-რაზზაკ ლაჰიჯი** (გარდ. 1661 წ.) და მისი მოწაფე **სა'ид კუმმი** (გარდ. 1669 წ.) — ყუმის ყადი და ექიმი. სადრას მეორე სიძე **მულლა მუჰსინ ფაიდ ქაშანი** (გარდ. 1680 წ.) მოღვაწეობდა ქაშანში და მისი საფლავი დღესაც იზიდავს მლოცველებს. ამასთანავე, ეს უკანასკნელი იყო შიიტური ჰადისების (ახბარების) ცნობილი მცოდნე. მან ახბარების ოთხი ადრეული კრებულის სინთეზირება მოახდინა და სათანადო კონენტარებით აღჭურვა ნაშრომში „ალ-ვაფი", რომელიც ამ საკითხთან დაკავშირებით ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს თხზულებად ითვლება.

ისფაჰანის სკოლისათვის ღვთიური გამოცხადება, ადამიანის გონება და ექსტატიური ხილვით მიღწეული მისტიკური აღმოჩენა (*ქაშფ*) უზენაესი ჭეშმარიტების მიღწევის ერთიანი გზაა. რაციონალური განსჯა ადასტურებს რწმენის გამოცხადებულ ჭეშმარიტებას და მეტაფიზიკური სპეკულაციის შედეგები, თავის მხრივ, შეიძლება განხილულ იქნეს მისტიკური განჭვრეტის პროცესში.

შაჰ 'აბბასის მემკვიდრეების – საფი I-სა და 'აბბას II-ს მხარდაჭერილი ფილოსოფიური მიმდინარეობებისათვის, შიიზმის შიგნით არსებული ანტიკლერიკალური მისტიციზმისა და გნოსტიციზმისათვის XVII საუკუნე უკანასკნელი გაფურჩქვნის ხანაა. უპირველესად 'აბბას II-მ დაიმსახურა ფილოსოფოსთა მოწინააღმდეგე შიიტ 'ალიმთა გულისწყრომა, ვინაიდან ფილოსოფოს დერვიშებს საცხოვრებელი და სარჩო-საბადებელი მისცა, ხოლო 1645 წ. დიდ ვაზირად დანიშნა საიდად ჰუსაინ სულტან ალ-'ულამა, რომელიც ახლოს იდგა ისფაჰანის თეოსოფთა მისტიკურ-გნოსტიკურ სკოლასთან და მფარველობდა მის ადეპტებს.

---

[1] იხ.: Mullā Ṣadra, Al-Ḥikma al-muta'āliya fī l-asfār al-arba'a al-aqlīa, Tehran, 1865.

XVII ს. ბოლოსათვის 'ალიმებმა თანდათანობით იძალეს ისფაჰანის სკოლაზე. ჰილას სკოლის სამართლისმცოდნეებმა არაერთი ნაშრომი მიუძღვნეს ისფაჰანელთა კრიტიკას და მათ მოიხსენიებდნენ, როგორც „ურწმუნო ბერძენის (არისტოტელეს) მიმდევრებს", ერეტიკული სიახლეების შემომტანებს. თეოსოფები ორთოდოქსი იურისტების მსხვერპლნი გახდნენ. შაჰ სულაიმანის დროს (1666-1694) საიდ ყუმი დატყვევებული იყო ალამუთში. განსაკუთრებით დიდი გავლენა ჰქონდათ 'ალიმებს სულტან ჰუსაინზე (1694-1722). რუსეთის ელჩობის ხელმძღვანელი ირანში არტემი ვოლინსკი აღნიშნავს, რომ სულტანი ჰუსაინი „დიდ პატივისცემას და კეთილგანწყობას იჩენს სასულიერო პირებისადმი და მათთან ყოფნა ურჩევნია საერო ხალხთან ყოფნას". სულტან ჰუსაინის დროს მოლა მუჰსინ ფაიდის სუფიური სავანე (ხანაგა) დაანგრიეს და მისი ბინადარნი ამოხოცეს. სკოლის გადარჩენილი ყველაზე ცნობილი წარმომადგენლები უცხოეთში გაიხიზნენ. ისფაჰანის სკოლამ პრაქტიკულად დაასრულა არსებობა. მიუხედავად ამისა, შემდგომში ამ სკოლის წარმომადგენელთა ნააზრევი დიდ გავლენას ახდენდა და დღესაც ახდენს შიიზმის ინტელექტუალურ ძიებებზე.

დამატებითი ლიტერატურა

1. **გაბაშვილი ვ.** ერთი სტრიქონი აღმოსავლური კულტურის ისტორიიდან. – *„მაცნე"*, ენისა და ლიტერატურის სერია, 2, თბ., 1978, გვ. 142-144.

2. **გაბაშვილი ვ.** შუა საუკუნეების ახლო აღმოსავლური კულტურა (პერიოდიზაციის ცდა). – კრ. *აღმოსავლური კულტურა*. თბ., 1980, გვ. 3-27.

3. **გაბაშვილი ვ.** აღმოსავლური კულტურის ძირითადი თავისებურებანი (არაბულ-მუსლიმური კულტურა). – *თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები*, 250, თბ., 1985, გვ. 87-104.

4. **გელაშვილი ნ.** სეფიანთა ირანის კულტურის ისტორიიდან. – *ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო*, III, თბ., 2002, გვ. 177-189.

5. **კილაძე ნანა, ფურცელაძე ნანა, გვარამია რუსუდან.** არაბული კულტურა. – *ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია*, I, თბ., 1975 (ფილოსოფია, ლიტერატურა) გვ. 526-531.

6. **საბაშვილი მ.** არაბული კულტურის ძირითადი თავისებურებანი. – კრ. *აღმოსავლური კულტურა*. თბ., 1980, გვ. 28-53.

7. **საბაშვილი მ.** არაბული ისტორიოგრაფიის განვითარების ისტორიიდან (IXს.). – *ჯეჯანმარდი*, II, თბ., 1979, გვ.78-87.

8. **სიხარულიძე ე.** „ათას ერთი ღამე" როგორც ისტორიული წყარო. – *სემიტოლოგიური ძიებანი*, IV, თბ., 1988, გვ. 54-59.

9. [**სიხარულიძე ე.**] *დაკუთის ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ.* არაბული ტექსტი ქართული თარგმანითა და შესავალით გამოსცა ეთერ სიხარულიძემ. თბ., 1964.

10. *XVI-XVIII საუკუნეების ოსმალური დოკუმენტური წყაროები.* თურქული ტექსტი ქართული თარგმანით, შესავლით, ტერმინოლოგიური ლექსიკონით, ფაქსიმილეებითა და საძიებლებით გამოსაცემად მოამზადა ნ. შენგელიამ. თბ., 1987.

11. ***Арабская средневековая культура и литература***. Сборник статей зарубежных ученых, М., 1978.

12. **Бартольд Василий**. *Культура Мусульманства*. М., 1998.

13. **Веймарн Б., Каптерева Г., Подольский А.** *Искусство арабских народов*. М., 1960.

14. **Гибб Х. А. Р.** Мусульманская историография. Пер. с англ. П. А. Грязневича. – **Гибб Х. А. Р**. *Арабская литература. Классический период*. М ., 1960. გვ.119-156.

15. **Григорян С. Н.** *Великие мыслители Арабского Востока*. М., 1960.

16. Ислам и проблемы межцивилизационных взаимодействий. М., 1994.

17. **Крачковский И. Ю.** *Арабская историко-географическая литература*. Часть первая – Историческая литература. Часть вторая – географическая литература. Конспект лекций, записанных студентом К. М. Гринбергом.

18. **Крачковский И. Ю.** Арабская географическая литература. – *Крачковский И. Ю. Избр. соч.*, т.IV, М-Л., 1957.

19. **Матвиевская Г.П., Б.А.** Розенфельд. Математики и астрономы мусульманского средневековья и их труды (8-17 вв.). Т.1-3, М., 1983.

20. **Мец. А.** *Мусульманский ренессанс*. М.1966 (стр.278-327).

21. ***Очерки истории арабской культуры. V-XV вв.*** М.,1982. (стр. 75-155).

22. **Полосин В. В.** *Фихрист Ибн ан-Надима как историко-культурный памятник X века*. М., 1989.

23. ***Проблемы арабской культуры.*** М., 1987.

24. **Прозоров С. М.** *Арабская историческая литература в Ираке, Иране и Средней Азии в VII – середине X в. Шиитская историография*. М., 1980.

25. ***Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток***. М., 1990.

26. **Роузенталь Ф.** *Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе*. Пер. с англ. С. А. Хомутова. М., 1978.

27. **Гудиашвили Д.** Из истории шелкоткацкого производства Турции XV-XVII вв. – *ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო*, III, თბ., 2002, გვ. 190-209.

28. **Сагадеев А.В.** *Ибн-Сина (Авиценна)*. М.,1980.

29. **Сагадеев А.В.** *Ибн*-Рушд (Аверроэс). М., 1973.

30. **Уотт У. М.** *Влияние ислама на средневековую Европу*. М., 1976 (Глава 3 – Достижения арабов в науке и философии. Глава 6. – Ислам и европейское самосознание).

31. **Уотт У. М. Какиа П.** *Мусульманская Испания*. М., 1976.

32. **Фильштинский И.М., Шидфар Б.Я.** *Очерк арабо-мусульманской культуры*. М., 1974.

33. **Хайчатурян М.** *Аль-Фараби*. М., 1975.

34. **Хамит Нияз, Сайфуллина Гузел**. *Мечеть и ее архитектура*. Казань, 1994.

35. **Dunlop D. M.,** *Arab Civilisation to A.D.1500*. London, 1970.

36. **Jairazbhoy R. A.** *An Outline of Islamic Architecture*. Printed in India, 1972.

37. **Nasr S.H.** The School of Isfahan. – *A History of Muslim Philosophy*, II, Wiesbaden, 1966.

38. **Rosenthal F.** *A History of Muslim Historiography*. Leiden, 1968.

39. **Schimmel A.-M.** *Calligraphy and Islamic Culture*. New York, 1984.

40. **Sonn Tamara**. *A Brief History of Islam*. Blackwell Publishing, 2004.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

თავი XI

თანამედროვე ისლამი

საბჭოთა კავშირის დაშლისა და სოციალისტური რეჟიმების კრახის შემდეგ სულ უფრო ხშირია ლაპარაკი ბიპოლარიზმის ახალი ფორმის – დასავლეთისა და ისლამური სამყაროს დაპირისპირების შესახებ. უკანასკნელ ხანებში განხილვის ფართო საგნად იქცა ამერიკელი მეცნიერის ს. ჰანტიგტონის თეორია „ცივილიზაციათა შეჯახების" შესახებ. ამ თეორიის მიხედვით, არსებულ სიტუაციაში დასავლური ცივილიზაციის ერთერთ უმთავრეს მოწინააღმდეგეს ისლამური სამყარო წარმოადგენს. ზემოთქმულიდან გამომდინარე, განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს მუსლიმურ სამყაროში არსებული რელიგიურ-პოლიტიკური მოძრაობების იდეოლოგია და მიზნები.

ისლამიზმი, ფუნდამენტალიზმი, ინტეგრიზმი, ტრადიციონალიზმი, ხომეინიზმი, ექსტერმიზმი და ბოლოს ტერორიზმი – ეს მხოლოდ ნაწილია იმ ტერმინების, რომლებითაც დასავლური მასმედია თუ სამეცნიერო ლიტერატურა მოიხსენიებს ისლამურ სამყაროში მიმდინარე მოძრაობებს.

საკუთრივ სიტყვა ისლამიზმი გარკვეულ ტერმინოლოგიურ კონსენსუსს წარმოადგენს იმ სხვადასხვა სახისა და სხვადასხვა ქვეყანაში არსებული ჯგუფების და ორგანიზაციების აღსანიშნავად, რომლებიც ისლამს უპირველესად პოლიტიკურ იდეოლოგიად აღიქვამენ. ამდენად, დღეისათვის ისლამიზმის არაერთი ვერსია არსებობს.

იბნ თაიმია [*თაკი ად-დინ აჰმად იბნ თაიმიია*] (1263-1328) – თეოლოგი, სუფი და ჰანბალიტური მიმდინარეობის სამართლისმცოდნე. დაიბადა ქ. ჰარანში. ცხოვრების უმეტესი ნაწილი გაატარა დამასკოში, სადაც ეწეოდა პედაგოგიურ მოღვაწეობას, აქტიურად მონაწილეობდა რელიგიურსა და პოლიტიკურ ცხოვრებაში. თავისი შეხედულებებისა და საქმიანობის გამო ორჯერ დააპატიმრეს. გარდაიცვალა დამასკოს საპყრობილეში.

იბნ თაიმია მოითხოვდა ყურანისა და სუნას პირდაპირ, სიტყვა-სიტყვით გაგებას ყოველგვარი ინტერპრეტირების გარეშე. თავის ჰანბალიტურ კრედოს იგი აგებდა „ოქროს შუალედის" პრინციპის (*ვასატ*) მიხედვით: ქალამის (დაყრდნობა გონებაზე – *'აკლ*), ტრადიციონალიზმის (დაყრდნობა ტრადიციაზე – *ნაკლ*) და სუფიზმის (დაყრდნობა

ნებისყოფაზე – *ირა̄და*) ელემენტებზე. დოგმატიკის სფეროში იგი წინააღმდეგი იყო ღვთაებრივი ატრიბუტების უარყოფისა (*თა'ტ̄ილ*), ალაჰის შედარებისა მის ქმნილებებთან (*თაშბ̄იჰ*) და საღვთო ტექსტების სიმბოლურ-ალეგორიული განმარტებისა (*თა'ვ̄ილ*); იბრძოდა „დაუშვებელ სიახლეთა" წინააღმდეგ; აკრიტიკებდა ისლამში ბერძნულ-ელინისტურ ტრადიციაზე დამყარებული ფილოსოფიის ელემენტების დანერგვის მცდელობას, ქალამის რაციონალიზმს, „წმინდანთა" კულტს და მოციქულის საფლავის მოხილვის პრაქტიკას.

პოლიტიკის სფეროში იბნ თაიმია იცავდა რელიგიისა და სახელმწიფოს ურყევი ერთიანობის პრინციპს: მიიჩნევდა, რომ ძლიერი სახელმწიფოს გარეშე რელიგიას საფრთხე ემუქრება, შარიათის გარეშე კი სახელმწიფო ტირანიის გზით წავა. სახელმწიფოს მისეული თეორია, სხვა სუნიტური თეორიებისაგან განსხვავებით, არ ამტკიცებდა სახალიფოს არსებობის აუცილებლობას, დასაშვებად მიაჩნდა ერთდროულად რამდენიმე იმამის არსებობა და უარყოფდა მისი არჩევითობის სუნიტურ პრინციპს. ჭეშმარიტ არჩევითობას იგი ადრეულ ისლამშიც უარყოფდა, თუმცა აღიარებდა „მართლმორწმუნე ხალიფების" კანონიერებას. ამასთანავე აბ̄უ ბაქრსა და 'უმარს - 'უსმ̄ანზე და 'ალ̄იზე მაღლა აყენებდა. ხელისუფლების საკითხთან დაკავშირებით ამოსავალ პრინციპად მიაჩნდა იმამისა და უმმას (მუსლიმური თემის) ორმხრივი ერთგულების ფიცი *მუბაე'ა*.

XVIII ს-ში იბნ თაიმიას იდეები ააღორძინა მუჯ̣ამმად ბ. 'აბდ ალ-ვაჰჰ̄აბმა (გარდ. 1792 წ.), რომლის მოძღვრებაც, შემდგომ ვაჰაბიზმად წოდებული, დღევანდელი საუდის არაბეთის ოფიციალურ იდეოლოგიას წარმოადგენს. იბნ თაიმიას ნააზრევმა დიდი გავლენა მოახდინა სხვადასხვა თანამედროვე მუსლიმურ იდეურ მიმდინარეობებზე.

ისლამის თანამედროვე პოლიტიკურ სისტემად განსაზღვრას საფუძველი ჩაუყარეს თანამედროვე ისლამისტთა წინამორბედებმა **ჰ̣ასან ალ-ბანნ̄ა'მ** (ეგვიპტეში „მუსლიმი ძმების" ასოციაციის შემქნელმა) და აბ̄უ-ლ-ა'ლა̄-მავდუდ̄მ (ინდურ-პაკისტანური „ჯამ'იდ̣ათ-ი ისლამის" დამფუძნებელმა). მათი ნააზრევის ქვაკუთხედს შეადგენს იდეა დაბრუნებისა „წმინდა წიგნების" ტექსტებთან და იმ საზოგადოებრივ ურთიერთობებთან, რაც მუსლიმთა პირველი თემის დროს არსებობდა. უფრო ადრეც, იბნ თაიმიდ̣ას (1263-1328), 'აბდ ალ-ვაჰჰ̄აბისა (1703-1792) თუ ალ-ავლან̄ის (1838-1897) რეფორმატორული მოღვაწეობის საფუძველსაც სწორედ ეს იდეა წარმოადგენდა. ხაზი უნდა გაესვას, რომ ეს იდეა უკლებლივ ყველა თანამედროვე სუნიტურმა მოაძრაობამ გაითავისა – არსებობს მხოლოდ მუჰამადისა და პირველი ოთხი ხალიფას დროინდელი ისლამი;

შემდგომი მოვლენები, შესაბამისად მრავალსაუკუნოვანი ისტორია, ფარ-
ყოფილია. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ისლამური თემის აღდგენას, სხვებისაგან განსხვავებით, ისლამისტები რევოლუციის გზით აპირებენ. ერთერთი ცნობილი ისლამისტი მოაზროვნის სიტყვებით, „იდეალია პირვანდელი ისლამი, უმმა – ხალხური, დინამიკური, შემოქმედი და ღვთისმოსავი. ისლამი რევოლუციური იდეოლოგიაა, მას შეუძლია გარდაქმნას გარესამყარო, სოციალური ურთიერთობები". ისლამური რევოლუცია კი ერთადერთი საშუალებაა ისტორიისა და ისლამური ცივილიზაციის მთავარ მამოძრავებელ ძალასთან – ისლამურ ფასეულობებთან დაბრუნებისათვის. ადრეული უმმას, ისლამური თემის უმთავრეს მახასიათებლად ისლამური სამყაროს სოციოპოლიტიკური და რელიგიური ერთობა მიიჩნევა.

ალ-ბანნა', ჰასან [*ḥასან ალ-ბანნა*] (1906-1949) – ეგვიპტელი რელიგიური და პოლიტიკური მოღვაწე. „მუსლიმი ძმების" (*ჯამ'იყათ იხვან ალ-მუსლიმინ*) ასოციაციის დამაარსებელი. დაიბადა ქვემო ეგვიპტეში, ქ. მაჰმუდიყაში, მესაათისა და იმავდროულად ჰანბალიტი მეცნიერის (აჰმად ბ. ჰანბალის „მუსნადის" რედაქტორის) ოჯახში. ბავშვობაში შეისწავლა ჰადისები და ფიკჰი. სწავლობდა ჯერ დამანჰურში, ხოლო შემდეგ კაიროში, დარ ალ-ულუმში, მასწავლებელთა მოსამზადებელ დამოუკიდებელ კოლეჯში და 1927-1933 წწ. დაინიშნა სახელმწიფო სკოლის მასწავლებლად ქ. ისმაილიაში. 1918 წლიდან ჩაება სუფიური საძმოების მოღვაწეობაში და 14 წლის ასაკში გახდა ჰასაფიას სუფიური საძმოს წევრი. დარ ალ-ულუმში მან განავითარა თვალსაზრისი, რომ ისლამური საზოგადოების სისუსტე შეიძლება განიკურნოს მხოლოდ ისლამის ამაღორძინებელ საწყისებთან – ყურანთან, ჰადისებთან და სუნასთან დაბრუნებით. 1928 წ. ისმაილიაში მან დააარსა „მუსლიმი ძმების" რელიგიურ-საქველმოქმედო საზოგადოება. ისმაილიაში ის ქადაგებდა, კითხულობდა ლექციებს, წერდა პამფლეტებს, სრულყოფდა თავისი საზოგადოების სტრუქტურას, რომელიც უჯრედულ პრინციპს ემყარებოდა, დაუღალავად მოგზაურობდა სუეცის არხის ზონაში, პორტ-საიდსა და სუეცს შორის, ქმნიდა ისმაილიას შტაბის განშტოებებს. 1933 წ. გადავიდა კაიროში, სადაც უფრო გააძლიერა მუშაობა.

ჰასან ალ-ბანნა'ს შეხედულებების ფორმირებაზე დიდი გავლენა მოახდინეს აბუ ჰამიდ ალ-ღაზალის, მუჰამმად 'აბდუს, ჯამალ ად-დინ ალ-აფღანის, რაშიდ რიდას შრომებმა. მან განავითარა ალ-აფღანისა და რიდას პანისლამისტური იდეები, დაამუშავა ჯიჰადის, „ეროვნული ისლამის" და „ისლამური სახელმწიფოს" კონცეფცია. მისი მოძღვრება „ისლამური მოძღვრების" თაობაზე ითვალისწინებდა პოლიტიკისა და

რელიგიის განუყოფლობას, იმიტომ რომ „ისლამი ეს არის სარწმუნოება და საზოგადოება, მეჩეთი და სახელმწიფო, სააქაო და საიქიო“. ის ამტკიცებდა, რომ „ისლამმა მსოფლიოს მისცა უცვლელი პრინციპები, რომელთა განმარტებაც საჭიროა დროისა და გარემოების შესაბამისად. მთავარი პოლიტიკური მიზანია – თავისუფლება და დამოუკიდებლობა, უცხოელთაგან განთავისუფლება ყველა ტერიტორიისა, სადაც გავრცელებულია ისლამი, მუსლიმი ხალხების გაერთიანება ყურანის საფუძველზე, მსოფლიო ისლამური სახელმწიფოს – მუსლიმი ერების ფედერაციის შექმნა“. სახელმწიფოს მთავარი ეკონომიკური ამოცანაა უცხოეთზე დამოუკიდებელი თავისუფალი ეკონომიკის განვითარება. მისი უმთავრესი სოციალური პრობლემაა სოციალური უთანასწორობის ლიკვიდაცია და ამასთან, პატივისცემა კერძო საკუთრებისა (თუკი ის ხელს უწყობს საერთო სიკეთეს) და კანონიერი გზით მოპოვებული კაპიტალისა (რაც საზოგადოების ქვაკუთხედია). ყოველგვარი შრომა საპატიოა და ჯეროვნად უნდა ანაზღაურდეს. „ისლამური სახელმწიფო” მუსლიმური თემია, რომლის საფუძველი მისი წევრების სოლიდარობა და ურთიერთთანამშრომლობაა. ის ვალდებულია ყველა უზრუნველყოს სოციალურად. ალ-ბანნა’ს აზრით, „განვითარების ისლამური გზა“ განსხვავდება როგორც კაპიტალისტურისგან, ისე სოციალისტურისგან.

1928-1936 წწ. ჰასან ალ-ბანნა’ს მიერ შექმნილი რელიგიურ-საქველმოქმედო საზოგადოება მძლავრ პოლიტიკურ ორგანიზაციად იქცა. 40-იან წლებში ის განსაკუთრებულ აქტივობას იჩენდა, მოუწოდებდა შეიარაღებული გადატრიალებისკენ, ეგვიპტეში მონარქიის დამხობისა და შარიათის საფუძველზე სახელმწიფოს ჩამოყალიბებისკენ, იყენებდა ტერორისტულ მეთოდებს. 1948წ. 28 დეკემბერს „მუსლიმი ძმების” ერთ-ერთმა წევრმა მოკლა მთავრობის მეთაური მ. ფ. ნუკრაში. საპასუხოდ, 1949წ. 12 თებერვალს მთავრობის აგენტმა მოკლა ამ ორგანიზაციის „უმაღლესი მოძღვარი“ (*ალ-მურშიდ ალ-‘ამმ*) ჰასან ალ-ბანნა’.

ალ-ავღანი [*მუჰამმად ბ. საფდარ ჯამალ ად-დინ ალ-ავღანი*] (1839-1897) – რელიგიურ-პოლიტიკური მოღვაწე. დაიბადა აღმ. ავღანეთში, ტრადიციული მუსლიმური განათლება მიიღო ქაბულში, საერო – ინდოეთში. შინაპოლიტიკურ ბრძოლებში მონაწილეობის გამო მოუხდა ავღანეთის დატოვება. ხანგრძლივი დროის მანძილზე მოღვაწეობდა ევროპისა და აღმოსავლეთის ქვეყნებში, გარდაიცვალა თურქეთში. 1944 წ. მისი ნეშტი გადაასვენეს ქაბულში.

ალ-ავღანის თვალსაზრისით კოლონიური სახელმწიფოების ექსპანსიასთან დასაპირისპირებლად აუცილებელია ისლამის საფუძველ-

ზე მუსლიმური სახელმწიფოების იდეოლოგიური და პოლიტიკური გაერთიანება. მაგრამ ისლამს თავისი ისტორიული როლი შეუძლია შეასრულოს იმ შემთხვევაში, თუ შეეგუება საზოგადოებრივი ცხოვრების თანამედროვე პირობებს. ეს გულისხმობს საერო განათლების, მეცნიერებისა და ეროვნული მრეწველობის განვითარებას. იგი მოციქულის მოღვაწეობას სწავლულის შრომას ადარებდა, ჩამოაყალიბა თეზისი ისლამის მეცნიერებასთან შეთავსებადობის შესახებ, გმობდა მატერიალისტურ შეხედულებებს. 1878 წ. ალ-ავღანიმ ეგვიპტეში დააფუძნა „ეროვნული ლოჟა", რომლის პროგრამაც ბურჟუაზიული რეფორმების გატარებას გულისხმობდა. ალ-ავღანი მოითხოვდა კონსტიტუციურ მმართველობას, დასაშვებად მიიჩნევდა ინდივიდუალურ ტერორს „ცუდი" მმართველების წინააღმდეგ. 1879 წ. მან ალექსანდრიაში შექმნა „ახალგაზრდა ეგვიპტელთა საზოგადოება". პოლიტიკური აქტივობის გამო იგი გაასახლეს ეგვიპტიდან. 1884 წ. პარიზში ალ-ავღანიმ მუჰამმად ʻაბდუსთან ერთად დააარსა რელიგიურ-პოლიტიკური ორგანიზაცია *„ალ-ურვა ალ-ვუსკა"* („მტკიცე კავშირი"), რომელიც უშვებდა იმავე სახელწოდების ყოველკვირეულ გაზეთს. მის ფურცლებზე იგი ავითარებდა პანისლამიზმის იდეებს. ალ-ავღანის აზრით მუსლიმთა გაერთიანების საქმეში მთავარი როლი ენიჭებოდა „სამართლიან" გამგებელს, რომლის აბსოლუტური ხელისუფლება უნდა შეზღუდულიყო პარლამენტით.

ალ-ავღანის იდეებმა გავლენა მოახდინა სრულიად სხვადასხვა ტიპის ოპოზიციურ და რევოლუციურ მიმდინარეობებზე (კერძოდ, ირანის 1905-1911 წწ. რევოლუციაზე). მისმა ნააზრევმა გამოძახილი პოვა აგრეთვე ზოგიერთი თანამედროვე ისლამური მოძრაობის (მაგ., „ძმები მუსლიმები") მოდერნიზებულ იდეოლოგიასა და მოქმედების ფორმებში.

მავდუდი საიდ აბუ ლ-ალა [*საიდ აბუ ლ-აʻლა მავდუდი*] (1904-1979) – ჟურნალისტი, ფუნდამენტალისტი, ღვთისმეტყველი, რომელმაც დიდი გავლენა მოახდინა პაკისტანის პოლიტიკაზე, ისლამის ერთ-ერთი წამყვანი ინტერპრეტატორი XX ს-ში. დაიბადა ინდოეთში, ჰაიდარაბადის შტატის ქ.აურანგაბადში, იურისტის ოჯახში. განათლება მიიღო ოჯახში და ჰაიდარაბადის ერთ-ერთ მადრასაში. 1924-1927 წწ. რედაქტორობდა ჟურნალ *„ალ-ჯამʻიათ"*-ს, რომელიც იყო „ინდოეთის ʻალიმთა საზოგადოების" (*„ჯამʻიათ ʻულამაʼ ჰინდ"*) ორგანო, ხოლო 1932 წლიდან ყოველთვიურ ჟურნალს „თარჯუმან ალ-კურʼან", რომელსაც იყენებდა თავისი იდეების გამოსახატავად. 1941 წ. დააარსა ასოციაცია „ჯამაʻათ-ი ისლამი", რომლის უცვლელი თავჯდო-

მარეც იყო 1972 წლამდე. ასოციაცია აერთიანებდა მუსლიმ ღვთის მოსავთა ელიტას. 20-იან წლებში მავდუდიმ საგანგებო ნაშრომი მიუძღვნა ისლამურ ჯიჰადს, შემდეგ კი შექმნა შრომები ჰადისების, ისლამური ფილოსოფიის, ისტორიის, პოლიტიკის, ეკონომიკის, სოციოლოგიისა და თეოლოგიის შესახებ. 30 წელი მოანდომა ყურანის კომენტარების (*თაფსირ ალ-კურ'ან*) შექმნას. მავდუდი ცდილობდა აეცილებინა დასავლური კულტურის გავლენა მუსლიმ ინტელიგენციაზე და ეჩვენებინა, რომ ისლამს აქვს საკუთარი ცხოვრების წესი, კულტურა, პოლიტიკური და ეკონომიკური სისტემები, რომლებიც აღემატებოდა დასავლურს. მისი თვალსაზრისით, უზენაესი მხოლოდ ღმერთია. ადამიანი ასცდა სწორ გზას, რადგანაც ღმერთის გარდა აღიარა სხვა უზენაესობები: მეფეები, ეროვნული სახელმწიფოები ან ჩვეულებები. ადამიანს სწორ გზას უჩვენებს მხოლოდ შარიათი, რომელშიც მოცემულია ცხოვრების სრული გეგმა. საჭიროა პოლიტიკური ძალა, რომელიც განახორციელებს ღვთისგან დადგენილ მოდელს. ისლამური სახელმწიფოს მიზანია ისლამური იდეოლოგიის დაფუძნება და მას უნდა მართავდნენ ისინი, ვისაც სწამს ისლამი. ვისაც არ სწამს, მას შეუძლია იცხოვროს ამ სახელმწიფოში როგორც ზიმიებმა. ეს სახელმწიფო ღმერთს და არა ადამიანს მიიჩნევს სამართლის წყაროდ. სახელმწიფო მხოლოდ ღმერთის მოადგილეა (ხალიფა) დედამიწაზე. ამ მოადგილეობაში მონაწილეობს სახელმწიფოს ყველა მუსლიმი მოქალაქე და, აქედან გამომდინარე, ქვეყნის მმართველი უნდა დაეკითხოს მათ აზრს სახელმწიფოს მართვისას. მავდუდი თავის პოლიტიკას აღწერს, როგორც „თეოდემოკრატიას", რომელშიც მთელი მუსლიმური თემი ღვთიურ კანონს შარიათის ფარგლებში განმარტავს. მმართველი (ამირა) და საკანონმდებლო საბჭო (*მაჯლის-ი შურა*) არჩევითია და ისინი უნდა სარგებლობდნენ ხალხის ნდობით. მავდუდი მიზნად ისახავდა პირველი ოთხი მართლმორწმუნე ხალიფას დროინდელი იდეალური წესრიგის აღდენას. მან ჩამოაყალიბა ისლამური სახელმწიფოს შესახებ ამომწურავი კონცეფცია, რომელიც, მართალია, წარსულში პოვებდა იდეალებს, მაგრამ ითვალისწინებდა თანამედროვე პრობლემებს და აზროვნებას.

მავდუდიმ მხარი დაუჭირა პაკისტანის შექმნას (1947 წ.). მისმა შრომებმა მთავარი როლი შეასრულეს პაკისტანის ისლამურ სახელმწიფოდ ჩამოყალიბებაში. მისი გავლენა აისახა პაკისტანის დამფუძნებელი კრების (1949 წ. მარტი) მიერ მიღებული „მიზნების რეზოლუციის" ისლამურ ხასიათზე. მავდუდის ხელმძღვანელობით 1951 წ. იანვარში პაკისტანის ულემთა ჯგუფი შეთანხმდა ისლამური სახელმწიფოს 22 პრინციპზე. მისი დამსახურება იყო ის, რომ 1956 წ. გამოქვეყნებულმა პაკისტანის კონსტიტუციამ მიზნად დაისახა „მუსლიმუ-

რი საზოგადოების გარდაქმნა ჭეშმარიტ ისლამურ საფუძვლებზე და არსებული კანონების გადასინჯვა ყურანისა და სუნას საფუძველზე".

მავდუდი ოპოზიციაში ედგა პაკისტანის მმართველ წრეებს, რომლებიც არ იზიარებდნენ მის შეხედულებებს. 1948-1950, 1953-1955 წწ. იჯდა ციხეში და სიკვდილიც ჰქონდა მისჯილი. მან მონაწილეობა მიიღო იმ მოძრაობაში, რომელიც ზ. ა. ბჰუტოს დამხობას ისახავდა მიზნად და მხარი დაუჭირა ზია ულ-ჰაკის რეჟიმს, რომელიც იძლეოდა დაპირებას განეხორციელებინა პაკისტანის ისლამიზაცია. გარდაიცვალა იმ შეგნებით, რომ პაკისტანს, როგორც იქნა, ელირსა მთავრობა, რომელიც შეეცდებოდა ცხოვრებაში გაეტარებინა მის მიერ შემუშავებული ისლამური ცხოვრების წესი.

ისლამისტებისათვის ისლამი წარმოადგენს გლობალურ და ტოტალურ მსოფლმხედველობას და ნებისმიერი პოლიტიკური საკითხის განმსაზღვრელიცაა. ისლამს ტიპური ტოტალიტარული იდეოლოგიის სახე აქვს მიღებული.

ბუნებრივია, შეიძლება იყო მუსლიმი და მუსლიმური თემის წევრი, მაგრამ არ იყო ისლამისტი. ამ უკანასკნელთათვის საკმარისი არ არის, რომ საზოგადოება შედგებოდეს მუსლიმთაგან; საჭიროა იგი თავისი საფუძვლებით იყოს ისლამური. ამ თვალსაზრისით, თვალსაჩინოა განსხვავება „მუსლიმურ" და „ისლამურ" სახელმწიფოებს შორის. მუსლიმურია ყველა ის სახელმწიფო, სადაც მოსახლეობა და ხელისუფლებაც ისლამური აღმსარებლობისაა. ისლამური კი ის სახელმწიფოა, რომელშიც ალიარებულია ღმერთისა და მისი კანონის უზენაესობა და იგი იმართება ისლამით განსაზღვრული დირექტივებით.

ირანის გარდა, თანამედროვე ისლამისტურ მოძრაობებს სათავეში უდგანან არა რელიგიური მოღვაწენი, არამედ ახალი თაობის „საერო" ინტელექტუალები, რომლებიც „რელიგიურ მოაზროვნეებად" მიიჩნევენ თავს „იმ თვალსაზრისიდან გამომდინარე, რომ ყოველგვარი ცოდნა ღვთაებრივი და რელიგიურია – ქიმიკოსი, ინჟინერი, ეკონომისტი თუ იურისტი – ყველანი ულემები არიან ... ყველა, ვინც ენერგიასა და დროს ხარჯავს ყურანისა და სუნას შესწავლაზე, ერკვევა რელიგიურ საკითხებში, იღებს უფლებას ილაპარაკოს როგორც ექსპერტმა ისლამის შესახებ".

ამ ახალგაზრდა „ისლამისტ ინტელექტუალებს" განათლება რელიგიურ სასწავლებლებში არ მიუღიათ. ისინი აღიზარდნენ ჩვეულებრივ სკოლებში, სადაც ხშირად მებრძოლ მარქსისტებთან ერთად უსხდნენ მერხს (რევოლუციის იდეა სწორედ მათგან ისესხეს). ისლამისტური ორგანიზაციები ერთდროულად წააგავს ლენინისტური ტიპის პარტიებს (სადაც ამირა ცვლის გენერალურ მდივანს და შურა – ცენტრალურ

კომიტეტს) და სუფიურ საძმოებს. მაგრამ მარქსიზმისაგან განსხვავებით, ისლამიზმი არ გამოდის თავისი კულტურული გარემოდან. მას, თუნდაც პოლიტიკური იდეოლოგიის სახით, არ შეუძლია გვერდი აუქციოს ინდივიდუალური რწმენის საკითხს, მაშინ როცა მარქსიზმი, ჯგუფების დეტერმინიზმის საფუძველზე, ნებისმიერ მოძრაობას უპირველესად სოციალური ნიშნით განიხილავს. ისლამისტებისთვის ძალაუფლების ხელში აღება ნიშნავს „დასავლური ფასეულობებით კორუმპირებული" საზოგადოების რეისლამიზაციას, მაგრამ ამასთანავე მეცნიერებისა და ტექნიკის უახლესი მიღწევების გამოყენებით, თანამედროვე საზოგადოებრივი ცხოვრების ისლამის კონცეპტუალურ ჩარჩოებში ჩასმით.

რადიკალი ისლამისტების თვალსაზრისით, გამორიცხულია ნებისმიერი სახის კომპრომისი მუსლიმურ ქვეყნებში არსებულ რეჟიმებთან. ამგვარი ისლამიზმის იარაღი რევოლუციის კონცეფციაა, რაც გულისხმობს პოლიტიკური რეჟიმის ძალით დამხობას და მის ადგილზე ახალი, განსხვავებულ იდეოლოგიაზე დაფუძნებული სისტემის დამყარებას. არც ხალხი, არც პარლამენტი და არც სუვერენი არ შეიძლება იყოს კანონშემოქმედი. სუვერენობა ეკუთვნის ღმერთს და მისი კანონი უკვე მოცემულია. „ყურანის ისლამური სამყაროს საყოველთაო კანონია, რომელიც მოიცავს სამოქალაქო, სავაჭრო, სამხედრო, სასამართლო და სისხლის სამართლის კანონმდებლობებს".

სახელმწიფო ორგანოები საჭიროა იმისათვის, რომ ინდივიდმა იარსებოს, როგორც კეთილმორწმუნე მუსლიმმა. ისლამისტური პოლიტიკური მოდელი ადამიანს ემყარება და მხოლოდ ადამიანის საშუალებით შეიძლება გახდეს სახელმწიფოებრივი მოწყობა ისლამური. ინდივიდის პირადი თვისებები, მისი ღვთისმოსაობა ისლამიზაციის უმთავრესი პირობაა. ავღანური „ჯამ'ათ-ი ისლამ̄ის" საპროგრამო დოკუმენტის მიხედვით, „ფორმით ისლამური მმართველობა არსებობს მაშინ, როცა საზოგადოების წევრები არიან მუსლიმები, პრაქტიკულ ცხოვრებაში ახორციელებენ თავიანთ ისლამურ მოვალეობას და რელიგიურ ვალდებულებებს, ემორჩილებიან ისლამურ კანონებს". ისლამისტ რევოლუციონერთა მიზანია, აღადგინონ ადამიანთა მიერ აღრეული ბუნებრივი წესრიგი, რომელიც სწორედ ისლამს ეფუძნებოდა.

ისლამურ სახელმწიფოში სამართლიანობა განხორციელდება შარიათის წესების შესაბამისად ადამიანების ქცევით. სახელმწიფოს როლი პედაგოგიური ფუნქციით ამოიწურება – მან უფრო კეთილმორწმუნე უნდა გახადოს ადამიანები. სახელმწიფოს დანიშნულებას არ წარმოადგენს სამოქალაქო საზოგადოების აშენება. საზოგადოება (ამ შემთხვევაში ისლამური) თავისთავად არსებობს, როგორც ადამიანთა შორის ურთიერთობის შედეგი, ამ ურთიერთობის საფუძველი კი ისლამია. ამასთანავე, ისლამისტებისათვის მთავარია პოლიტიკური რევოლუცია, სახელმწიფოს

ისლამიზაცია, რომლის შემდეგაც ავტომატურად მოხდება სახელმწიფოს მმართველობის ისლამური ფორმის დამყარება, აღიარებული იქნება შარიათის უზენაესობა. „ისლამი რევოლუციური მეთოდოლოგია და პროგრამაა". ტირანიის საპირისპირო ისლამისტურ პოლიტიკურ წარმოდგენაში არა თავისუფლება, არამედ სამართლიანობაა. საპროტესტო მოძრაობა უფრო ეთიკის, ვიდრე დემოკრატიის ფასეულობების დაცვისკენ არის მიმართული, რაც ამ მოძრაობების პოპულისტურ ხასიათს განაპირობებს. სახელმწიფო იარაღია და არა მიზანი, შარიათი კი არა მიზანი, არამედ შედეგია.

ისლამისტები ხშირად ისლამს „მესამე გზადაც" წარმოადგენდნენ. საიდ კუტბის აზრით, „თუ კომუნიზმი მხოლოდ მატერიალურ დაკმაყოფილებაზე ფიქრობს, ხოლო ქრისტიანობა სულიერ გადარჩენაზე, ისლამი სრულყოფილი ადამიანის რელიგიაა".

კუტბი საიდ [*საიდიდ კუტბი*] (1906-1966) – „მუსლიმი ძმების ასოციაციის" თეორეტიკოსი და იდეოლოგი. დაიბადა ქ. მუშაში (ცენტრ. ეგვიპტე), გაღარიბებული დიდგვაროვნის ოჯახში. მიიღო პედაგოგიური განათლება, შემდეგ ასწავლიდა პროვინციებში, იყო განათლების სამინისტროს ინსპექტორი, ეწეოდა ლიტერატურულ მოღვაწეობას, 1933-1947 წწ. გამოსცა 11 წიგნი, რომელთაგან მხოლოდ ორი იყო დაკავშირებული ყურანთან. კუტბი მწვავედ აკრიტიკებდა მეფე ფარუკის რეჟიმს, რაც გახდა აშშ-ში მისი ხანგრძლივი „მივლინების", ფაქტობრივად ეგვიპტიდან განდევნის მიზეზი. კუტბისთვის მიუღებელი აღმოჩნდა ცხოვრების ამერიკული წესიც. მისი ანტიდასავლური განწყობილებები განსაკუთრებით შეურიგებელი გახდა ისრაელის სახელმწიფოს შექმნის (1948წ.) შემდეგ. მისთვის ისლამი იქცა ღირებულებათა ერთადერთ სისტემად, რომელსაც შეეძლო დაპირისპირებოდა „მერკანტილური დასავლეთის დოლარის კულტს და ინდივიდუალიზმს და კომუნისტური აღმოსავლეთის მებრძოლ ათეიზმს, რომელსაც ადამიანი მიჰყავს სრულ დეგრადაციამდე". სამშობლოში დაბრუნების შემდეგ, 1951 წ. ის შევიდა „მუსლიმი ძმების ასოციაციაში", მომდევნო წელს კი აირჩიეს ასოციაციის ხელმძღვანელი ბიუროს წევრად, როგორც ისლამური პროპაგანდის განყოფილების მეთაური. 1952 წ. რევოლუციის შემდეგ ეგვიპტის ახალი ხელისუფლება ერთხანს თანამშრომლობდა „მუსლიმი ძმების ასოციაციასთან", მაგრამ შემდეგ დაუპირისპირდა მას. 1956 წ. კუტბი სამი თვით დააპატიმრეს. 1956 წ. 26.X. „მუსლიმი ძმების ასოციაციის" წევრმა თავდასხმა მოაწყო პრეზიდენტ ნასერზე. საპასუხოდ დაიწყეს „მუსლიმი ძმების" დაპატიმრება. კუტბი ხელახლა დააკავეს და 25 წლით პატიმრობა მიუსაჯეს. პატიმრობაში მან დაწერა ყურანის ცნობილი კომენტარები – *ფი*

ზილალ ალ-კურ'ან. საერთოდ კი, 1951-1956 წლებში, მან გამოაქვეყნა 8 ნაშრომი, რომლებშიც დამუშავებული იყო ისლამური ალორძინების იდეოლოგიის სხვადასხვა საკითხი. ამ ნაშრომებმა ერთობლიობაში შექმნეს „მუსლიმი ძმების" მოძრაობის იდეოლოგიური საფუძველი. კუტბიმ ჩამოაყალიბა დებულება, რომლის თანახმადაც ისლამის ალორძინება აუცილებელია, რადგანაც დადგა ურწმუნოების, ყურანის უცოდინრობის დრო, ახალი ჯაჰილია. ის ამტკიცებდა, რომ „მთელი მსოფლიო – მუსლიმური და არამუსლიმური, მორწმუნე და ათეისტური, აღმოსავლეთი და დასავლეთი, დაუბრუნდა ჯაჰილიას. ბარბაროსობა, რომელშიც ჩაეფლო დღევანდელი მსოფლიო, უფრო დიდი საზიზღრობაა, ვიდრე ის, რაც წინ უსწრებდა ისლამს". ამის გამო, უსამართლო სოციალური სისტემა (*ან-ნიჭამ ალ-ჯაჰილიდა*) უნდა გარდაიქმნას სამართლიანად (*ან-ნიჭამ ალ-ისლამ*). ეს გარდაქმნა უნდა მოხდეს მუსლიმური თემის – უმმას და ძალადობის გაერთიანების გზით. ეს გზაა ჯიჰადი (საღვთო ომი). ჩვენ დროში ჯიჰადი ჯაჰილიას ბატონობის დასაძლევად ისეთივე აქტუალური ამოცანაა, როგორიც იყო ადრეული მუსლიმებისთვის. კუტბი უარყოფდა ჯიჰადის თავდაცვით ხასიათს. ის არაარსებითად მიიჩნევდა იმას, ემუქრებოდნენ თუ არა ისლამურ სამყაროს მოწინააღმდეგეები. ის ამტკიცებდა, რომ ისლამის მიზანი არა მარტო ზედაპირული მშვიდობაა, რომელიც უზრუნველყოფს უსაფრთხოებას დედამიწის იმ ნაწილში, სადაც ცხოვრობენ მუსლიმები; ისლამი უნდა ისწრაფოდეს ისეთი სამყაროსკენ, რომელშიც რელიგია – ე. ი. საზოგადოების კანონი, გაწმენდილი იქნება ღმერთისთვის, როცა ადამიანი დაემორჩილება ერთ ღმერთს და ადამიანთა ერთი ჯგუფი არ იბატონებს მეორეზე. კუტბის დებულებები საფუძვლად დაედო ექსტრემისტულ ისლამურ კონცეფციებს.

1964 წელს, ერაყის პრეზიდენტის თხოვნით, კუტბი მცირე ხნით გაათავისუფლეს საპატიმროდან, მაგრამ ერთი წლის შემდეგ კვლავ დააპატიმრეს. ტრიბუნალმა, ა. სადათის ხელმძღვანელობით, მას მიუსაჯა სიკვდილი ჩამოხრჩობით, რაც 1966 წ. 29 აგვისტოს სისრულეში მოიყვანეს. ფანატიკურმა რწმენამ, დიდმა ლიტერატურულმა და პოლიტიკურმა ნიჭმა, მოწამებრივმა სიკვდილმა, საბოლოდ კუტბი აქცია ერთ-ერთ ყველაზე სათაყვანო ფიგურად მუსლიმურ წრეებში.

რაც შეეხება პოლიტიკისა და რელიგიის ურთიერთმიმართების საკითხს, ისლამისტები ლაპარაკობენ „განსხვავებაზე" მათ შორის, მაგრამ არავითარ შემთხვევაში ამ სფეროების გაყოფაზე.

ისლამიზმმა დაიკავა ის ადგილი, რომელიც ადრე პოლიტიკური დამოუკიდებლობისათვის მებრძოლთ და ნაციონალისტურ მოძრაობებს ეკავათ. კოლონიალიზმის წინააღმდეგ მებრძოლი მუსლიმი ხალხები წარსულში შედარებით ნაკლებ ყურადღებას აქცევდნენ ისლამს. ამჟამად კი მდგომარეობა რადიკალურად შეიცვალა – ეროვნული საკითხის ნაცვლად წინა პლანზე გამოვიდა რელიგია. სუდანელ ისლამისტთა ლიდერი ჰ. თურაბი მიიჩნევს, რომ თუკი ადრე ნაციონალიზმი შეიძლებოდა ყოფილიყო ისლამის ალტერნატივა, „ამჟამად, თუ თქვენ გსურთ ტრადიციული ფასეულობების აღორძინება, თვითმყოფადობისა და დასავლეთისაგან დამოუკიდებლობის შენარჩუნება, ნაციონალურ დოქტრინას წარმოადგენს ისლამი“. ისლამისტური მრწამსით, დასავლეთის იმპერიალისტურმა პოლიტიკამ ზიანის მეტი არაფერი მოუტანა მუსლიმურ სამყაროს. კოლონიზატორები თანდათანობით ახორციელებდნენ თავიანთ ჩანაფიქრს – სანამ უმნიშვნელოვანეს სამთავრობო პოსტებზე არ აღმოჩდებოდნენ ის „მუსლიმები”, რომლებმაც, მიუხედავად იმისა, რომ მუსლიმურ სახელებს ატარებენ, ისლამის შესახებ სახელწოდების გარდა არაფერი იციან. ერსაც ისლამისტები აღქივამენ მუსლიმური სამყაროსთვის უცხო ცნებად და კოლონიალიზმის მიერ დატოვებული მემკვიდრეობის ერთ-ერთ გამოხატულებად. „არაბული ერთობის” იდეა თანდათანობით შეცვალა საკმაოდ ბუნდოვანმა „ისლამური ერთობის” იდეამ.

მუსლიმი ძმები [*ალ-იხვან ალ-მუსლიმუნ*] – რელიგიურ-პოლიტიკური ორგანიზაციის „მუსლიმი ძმების ასოციაციის“ (*ჯამ'იყათ ალ-იხვან ალ-მუსლიმინ*) წევრები. ასოციაცია, რომელიც შექმნა შაიხმა ჰასან ალ-ბანნა'მ 1928 წ. ისმაილიაში (ეგვიპტე), მოკლე ხანში საქველმოქმედო-საგანმანათლებლო ორგანიზაციიდან პოლიტიკურ ორგანიზაციად გარდაიქმნა. ბრძოლის ხერხებად ის ფართოდ იყენებს ტერორის მეთოდებს.

„მუსლიმი ძმების ასოციაციის” იდეოლოგია ეფუძნება პანისლამიზმის იდეებს; მისი საბოლოო მიზანია ისლამის გავრცელების ქვეყნებში „ისლამური სამართლიანობის პრინციპებზე” ისეთი საზოგადოების აშენება, სადაც მკაცრად იქნება დაცული ყურანისა და შარიათის ნორმები. მუსლიმი ძმების თანახმად ამ მიზნისკენაა მიმართული „განვითარების ისლამური გზა”, რომელიც განსხვავდება როგორც კაპიტალისტურისგან, ისე სოციალისტურისგან.

ჰასან ალ-ბანნა'ს სიცოცხლეშივე, 30-იან წლებში, ასოციაციის ფილიალები შეიქმნა ეგვიპტის ფარგლებს გარეთ. ასოციაციას ჰქონდა რთული სტრუქტურა, რომელშიც ერთმანეთს ეხამებოდა სუფიური საძმოებისა და მისი თანამედროვე ევროპული ავტორიტარული პარ-

ტიების ორგანიზაციების ელემენტები: მკაცრი ცენტრალიზაცია, ორგანიზაციის ხელმძღვანელის განსაკუთრებული როლი, უჯრედების განშტოებული ქსელი, გასამხედროებული რაზმები და სხვ. გათვალისწინებული იყო მორჩილების სამი სტადია: 1. ფორმირება, როცა სრული მორჩილება არაა აუცილებელი; 2. მომზადება ჯიჰადის შესასრულებლად – მორჩილება ეჭვის გარეშე და 3. ჯიჰადის დრო – სრული მორჩილება.

ჰასან ალ-ბანნა'ს მკვლელობის (1949 წ.) შემდეგ ასოციაციაში მოხდა განხეთქილება. ახლო და შუა აღმოსავლეთის ქვეყნებში გამოიყო რამდენიმე დაჯგუფება და მათ საფუძველზე შექმნილი დამოუკიდებელი ორგანიზაციები, რომელთაც ერთობლიობაში ეწოდება „მუსლიმი ძმების მოძრაობა", ზოგიერთ ქვეყანაში კი – „ალ-იხვანია". ისინი თავისი სოციალურ-კლასობრივი შემადგენლობით, პოლიტიკური და იდეური მიმართულებით საკმაოდ არაერთგვაროვანია. ამჟამად, „მუსლიმი ძმების მოძრაობა" იდეურად წარმოდგენილია სამი ძირითადი მიმართულებით. ესენია: „ზომიერები", რომლებიც უმთავრესად ჰასან ალ-ბანნა'ს და საიდ კუტბის მიმდევრები არიან; „ისლამური დემოკრატები" – ისლამური სოციალიზმის მიმდევრები და მემარჯვენე ექსტრემისტული მიმართულების მრავალი ორგანიზაცია (მაგ., ათ-თაქფირ ვალ-ჰიჯრა, ჯიჰადი და სხვ.), რომლებიც ფართოდ იყენებენ ტერორს.

1954 წ. მუსლიმი ძმების ორგანიზაციები ეგვიპტეში გამოცხადდა კანონგარეშედ. მიუხედავად ამისა, მუსლიმი ძმები განაგრძობდნენ არალეგალურად მოქმედებას და არაერთხელ შეეცადნენ დაემხოთ პრეზიდენტ ნასერის ხელისუფლება. 70-იან წლებში, პრეზიდენტ ა. სადათის დროს, ისინი ფაქტობრივად ლეგალურ მდგომარეობაში გადავიდნენ და მწვავედ აკრიტიკებდნენ სადათის სეპარატისტულ შეთანხმებებს ისრაელთან. 1981 წ. მუსლიმ ძმებთან ახლო მდგომი ერთერთი ექსტრემისტული ორგანიზაციის წევრებმა ა. სადათი მოკლეს. ამის შემდეგ ეგვიპტეში მათი მოღვაწეობა აიკრძალა და ბევრი მათგანი დააპატიმრეს.

XX ს. 70-80-იან წლებში მუსლიმი ძმების მოძრაობა ფართოდ გაიშალა. სირიაში მათ შექმნეს ოპოზიციური „ისლამური ფრონტი" და ექსტრემისტული „მუსლიმი ძმების მებრძოლი ავანგარდი". მუსლიმი ძმების ხელმძღვანელი სირიაში იყო დამასკოს მკვიდრი ისამ ალატარი, რომელიც მოძრაობას ჯერ ლიბანიდან, ხოლო შემდეგ გფრდან ხელმძღვანელობდა. 1980-1982 წწ. მუსლიმი ძმები სირიაში ინდივიდუალური ტერორიდან გადავიდნენ ბაასისტური ხელმძღვანელობისა და პრეზიდენტ ჰ. ასადის წინააღმდეგ შეიარაღებული აჯანყების

(ჰალაბი, ჰამა) ინსპირაციაზე. 1982 წ. ხელთ იგდეს ქ. ჰამა (ცენტრ. სირია), რომლის დასაბრუნებლადაც მთავრობის ჯარებმა ფართომასშტაბიანი სამხედრო ოპერაცია განახორციელეს. მუსლიმი ძმების ორგანიზაცია განადგურებულ იქნა, მისი ბევრი წევრი — დაპატიმრებული და სიკვდილით დასჯილი. ისევე როგორც ეგვიპტესა და სირიაში, ბევრ სხვა არაბულ ქვეყანაში მუსლიმი ძმები არალეგალურად მოღვაწეობენ.

ისლამიზმი შეიძლება განხილული იყოს, როგორც მუსლიმური სამყაროს შინაგანი გამოცოცხლების ერთ-ერთი ასპექტი, რისი გამომწვევიც დასავლურ მოდერნიზმთან და პოსტმოდერნიზმთან შეხებაა. ისლამისტთა დამოკიდებულება დასავლეთისადმი საკმაოდ სტერეოტიპულია და სამ ძირითად პუნქტად შეიძლება ჩამოყალიბდეს: 1. ნოსტალგია (სწორედ ისლამმა შეიტანა დასავლეთში ცივილიზაცია); 2. დასავლეთის ფასეულობათა მანკიერებისა და დასავლეთის „ორმაგი" პოლიტიკის მხილება (მორალური პრინციპების დაცვას იგი მხოლოდ სხვისაგან მოითხოვს); 3. ისლამის აპოლოგია (ყველაფერი ყურანსა და სუნაშია მოცემული და ისლამი საუკეთესო რელიგიაა).

ამდენად, ისლამიზმი შეიძლება ჩაითვალოს მესამე სამყაროში მიმდინარე პროცესების ერთ-ერთ გამოვლინებად, რომლის დედაარსია რელიგიის განახლება, მისგან რევოლუციური პოლიტიკური პროგრამის შექმნა და ამ პროგრამის რეალიზაციით საზოგადოებრივი ცხოვრების რეისლამიზაცია. ისლამიზმი „მესამე სამყაროს" ფენომენია, გაჯერებული მუსლიმური სპეციფიკით. რევოლუციისა და თეოლოგიის სინთეზი (ე.წ. „განთავისუფლების თეოლოგია") ზოგადად მესამე სამყაროში მიმდინარე მოძრაობებისთვისაა დამახასიათებელი. „მესამე სამყაროსეული" რევოლუციის თემა ისლამიზმში შეცვალა ჯიჰადის – „წმინდა ომის" თემამ.

ისლამური სახელმწიფო – ტერმინი, რომელიც აღნიშნავს სახელმწიფოებს, სადაც მუსლიმური მოსახლეობა უმრავლესობას შეადგენს, უფრო ვიწრო და ზუსტი მნიშვნელობით კი იმ ქვეყნებს, სადაც ისლამი სახელმწიფო კანონმდებლობის საფუძვლადაა გამოცხადებული (პაკისტანი, ირანი).

თანამედროვე „ისლამური სახელმწიფოს" სუნიტური კონცეფციების დამუშავება დაიწყო XXს. პირველ ნახევარში მუსლიმი რეფორმატორების აბდ არ-რაზიკის (არაბული სამყარო), მუჰამად იკბალის (ინდოეთ-პაკისტანი) და სხვათა მიერ. უახლესი პერიოდის ისლამური პოლიტიკური თეორიების მიხედვით, „ისლამური სახელმწიფო" წარმოდგენილია განვითარების „მესამე, ისლამური გზის"

განსაკუთრებულ მოდელად, რომელიც უპირისპირდება კაპიტალიზმს და სოციალიზმს. ამ „მესამე გზის" კონცეფციიიდან გამომდინარე, მოდერნისტული შეხედულებით, დაშვებულია სახელმწიფოებრივ სტრუქტურაში დასავლური პოლიტიკური ინსტიტუტების შერწყმა ისლამურთან. დამოუკიდებელი განსჯის – იჯთიჰადის საფუძველზე ხდება ისლამური სახელმწიფოებრივი ინსტიტუტების ახლებურად აღქმა. თანამედროვე პირობებში, საზოგადოების ფუნქციონირებისა და მისი მართვის ისლამური პრინციპების განხორციელება გულისხმობს, ერთი მხრივ, „სამართლიანი საზოგადოების" ტრადიციული ისლამური მოდელის ელემენტებს (ალაჰი, როგორც ხელისუფლების წყარო, საერო და სასულიერო საწყისების შერწყმა, საღვთო კანონის შესრულება როგორც ხელისუფლების მთავარი ფუნქცია და ა. შ.), მეორე მხრივ კი, ასევე ისლამის პრინციპებით „გაკეთილშობილებულ" იდეებს, როგორიცაა „პირდაპირი დემოკრატია", სახელმწიფოს მიერ და რელიგიური მორალით რეგულირებადი ეკონომიკა, შემოსავლების თანაბარი განაწილება და ა. შ. არსებობს „ისლამური სახელმწიფოს" სხვადასხვა თეორიული და პრაქტიკული მოდელები (ირანი, პაკისტანი, ლიბია, საუდის არაბეთი). თითოეული მათგანი აცხადებს პრეტენზიას სრულად გამოხატოს ის საზოგადოებრივი იდეალები, რომლებიც ალაჰმა მუჰამადის საშუალებით გადასცა ადამიანებს.

შიიტური „ისლამური სახელმწიფოს" (რომელსაც ირანში „ისლამური რესპუბლიკა" ეწოდა) საფუძველს წარმოადგენს იმამათის დოქტრინის განახლება, მისი მისადაგება ახალი დროის მოთხოვნებისადმი, ხელისუფლების საკრალური ხასიათის ხაზგასმა და ვილაიათ-ი ფაკიჰის ინსტიტუტის საშუალებით საერო და სასულიერო სფეროების ერთიანობის აღორძინება. ვილაიათ-ი ფაკიჰის მორჩილება თემის ყველა წევრისათვის სავალდებულოა. სახელმწიფოში რელიგიური ინსტიტუტების უპირველესობაა აღიარებული. სამღვდელოებას ქვეყნის მართვა-გამგებლობაში პრიორიტეტული როლი ენიჭება.

ისლამიზმისგან განსხვავებით, ისლამური რელიგიური ტრადიციონალიზმი არ ისახავს მიზნად გარკვეული პოლიტიკური პროგრამების შექმნას. ტრადიციონალისტების წარსულისადმი ნოსტალგია უფრო მორალისტურია, ვიდრე სოციალური სამართლიანობის იდეების მატარებელი, მაშინ როცა ეს იდეა ისლამისტური აზროვნების ამოსავალი პუნქტია.

ტრადიციონალისტები უმთავრეს ყურადღებას ამახვილებენ რელიგიური წეს-ჩვეულებების დაცვაზე, იქნება ეს „ჩადრის ტარება, გოგონების სწავლა-განათლება თუ იერარქიული წესების პატივისცემა".

ტრადიციონალისტური ჩვევები უფრო სახასიათოა სასოფლო რეგიონებისათვის, სადაც დასავლური ცივილიზაციის ფასეულობანი ჯერ კიდევ

უცხო ხილია. ამგვარ გარემოში განსაკუთრებით თვალსაჩინოა უფსკრული ტრადიციონალიზმსა და ისლამიზმის პოლიტიკურ თუ სოციალურ შეხედულებათა შორის. სოფლელი რელიგიური პირისათვის უცხოა დასავლური კულტურა და თანამედროვე ტექნოლოგია. იგი საერთო ენას ვერ მონახავს სამეცნიერო განათლების მქონე ახალგაზრდა ისლამისტთან, რომელიც კარგად იცნობს დასავლურ სამყაროს და ძალუძს მის ფასეულობათა კრიტიკა. ტრადიციონალისტი უარს იტყვის ტელევიზორზე, როგორც მოდერნისტულ, რელიგიის საფუძვლების დამანგრეველ ძალაზე. ისლამისტი კი ამჯობინებს გაზარდოს ტელეარხთა რიცხვი, ტელეგადაცემათა ხანგრძლივობა მას შემდეგ, რაც გადაცემებზე სრული კონტროლის განხორციელებას შეძლებს.

ტრადიციონალიზმისაგან განსხვავებით, ფუნდამენტალიზმი უშუალო კავშირშია ისლამიზმთან და გარკვეულწილად მის საფუძველს წარმოადგენს.

კონკრეტულად ტერმინი ფუნდამენტალიზმი აღნიშნავდა XX ს-ის 20-იანი წლების აშშ-ში აღმოცენებულ პროტესტანტულ ქრისტიანულ მოძრაობას, რომელიც მიზნად ისახავდა ბრძოლას „მოდერნიზმისა" და „ლიბერალიზმის" წინააღმდეგ, რელიგიის ფუნდამენტური პრინციპების დაცვას. მაგრამ ცნება, თავის დროზე, იშვიათად გამოიყენებოდა რელიგიურ-თეოლოგიურ ასპექტში; უმთავრესად იხმარებოდა იმ სოციალური მოძრაობების დასახასიათებლად, რომლებიც წარმატებით ახდენდნენ გავლენას პოლიტიკურ პროცესებზე. მაგალითისთვის, ფუნდამენტალისტებმა მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანეს „პროჰიბიციის" (ალკოჰოლური სასმელებით ვაჭრობის) კანონების მიღებაში, შემდეგომ დარვინიზმის სწავლების აკრძალვაში აშშ-ის ზოგიერთ სკოლაში. ზოგჯერ ფუნდამენტალიზმის ნაირსახეობად მიჩნევენ პოპულიზმსა და ფაშიზმს.

ხაზი უნდა გაესვას, რომ ისლამთან მიმართებაში ტერმინი „ფუნდამენტალიზმი" პირობითობის ელფერს იძენს: ამ შემთხვევაში იგი გამოიყენება თავდაპირველი მნიშვნელობისგან მეტად დაშორებულ კონტექსტში, სრულიად განსხვავებული ფენომენებისა და მოვლენების აღსანიშნავად. ისლამური ფუნდამენტალიზმის ქრისტიანულისაგან გასამიჯნავად, ზოგიერთი მკვლევარი ამჯობინებს ილაპარაკოს „ისლამურ რადიკალიზმზე". ისლამური რევაივალიზმი, რელიგიური აქტივიზმი ხშირად ინათლება ფუნდამენტალიზმად. სხვადასხვა ავტორები იმდენად დაშორებულ რეჟიმებსა და მოძრაობებს (ლიბია, საუდის არაბეთი, პაკისტანი, ირანი) უწოდებენ ფუნდამენტალისტურს, რომ ამ შემთხვევაში აშკარად იკვეთება დასავლური მიდგომის სტერეოტიპული ხასიათი.

ისლამური ფუნდამენტალიზმის გამოვლინებად მიიჩნევენ იმ მოძრაობებსა და ტენდენციებს, რომლებიც მოითხოვენ მუსლიმური რწმენის ნორმებისა და ფასეულობების აღდგენას, მუსლიმური ფუნდამენტალის-

ტური მრწამსით, ყურანი და მოციქულის სუნა „ერთადერთი საფუძველია ყოველგვარი კრიტიკისათვის, ყოველგვარი განახლებისათვის". ამდენად, რელიგიის განახლება, რეფორმირება დაშვებულია. ფუნდამენტალისტთა შეხედულებით, რეგიგიას საფრთხე ელის არა მოდერნიზმისაგან, არამედ დრომოჭმული ტრადიციისაგან.

გარკვეული თვალსაზრისით, ყველა ისლამისტი ფუნდამენტალისტია, რადგანაც მორალური, სოციალური თუ პოლიტიკური მიზნების განსაზღვრისათვის, პროგრამების ჩამოყალიბებისათვის ისინი სავალდებულოდ მიიჩნევენ ყურანისა და სუნას გამოყენებას, მათი თანამედროვე მოთხოვნების შესაბამისად წაკითხვას. მაგალითისათვის, ირანელი ისლამისტი მოაზროვნე იჯთიჰადს (განმარტებას, ინტერპრეტაციას) ამგვარად საზღვრავს: „იჯთიჰადი ისლამში ნიშნავს რელიგიური საკითხების თავისუფალ კვლევას; მათ ახლებურად გაგებას, რელიგიის მისადაგებას დროსა და ისტორიულ ევოლუციაზე". ისლამისტთა და ფუნდამენტალისტთა საბოლოო მიზანი ზოგადად შესაძლებელია თანმთხვევი იყოს, მაგრამ მისი მიღწევის გზები და საშუალებები მათ სხვადასხვაგვარად ესახებათ. ფუნდამენტალისტური მოძრაობა პოლიტიკური თვალსაზრისით საკმაოდ პასიურია, შემოიფარგლება მორალის სფეროთი. ფუნდამენტალისტთა მიზანია არსებულ ხელისუფლებაზე ზეწოლა, მისი იძულება გაატაროს ისლამური რეფორმები და არა თავად ძალაუფლების ხელში აღება. თვალნათლივია სრული შეუსაბამობა ისლამისტურ ხედვასთან – ისლამიზმში უმთავრესი სწორედ ხელისუფლების საკითხია. ამ თვალსაზრისით თანამედროვე ისლამისტები უფრო შორს მიდიან, ვიდრე მათი იდეური წინამორბედები ჰასან ალ-ბანნა' და ალ-მავდუდი. ეს უკანასკნელნი დასაშვებად მიიჩნევდნენ არსებული ხელისუფლების წინააღმდეგ ამბოხს მხოლოდ მაშინ, როცა მშვიდობიანი ხერხები იწურება და სახელმწიფო მკვეთრად ანტიისლამურ გზას აირჩევს.

აქვე ხაზი უნდა გაესვას, რომ ხშირია ისლამურ სამყაროში ნებისმიერი, სხვადასხვა სოციალური საფუძვლის მქონე რელიგიურ-პოლიტიკური მოძრაობების ფუნდამენტალისტურად მოხსენიება – ეს აშკარად არ ასახავს რეალურ სიტუაციას. ვერც იმ აზრს გავიზიარებთ, რომ ფუნდამენტალიზმი მუსლიმი სასულიერო ფენის მოძრაობაა (ირანის მაგალითი ცალკე დგას და მას ქვემოთ განვიხილავთ), რომლის მიზანიც სახელმწიფო ხელისუფლების რელიგიური ელიტის ხელში მოქცევაა.

რაც შეეხება ტერმინ ინტეგრიზმს, ისიც ქრისტიანობას უკავშირდება, ოღონდ ამჯერად კათოლიციზმს. XX ს-ის დასაწყისში იგი გამოიყენებოდა ვატიკანის მიერ, როგორც „ეკლესიისა და მორწმუნეთა ლიტურგიული, სამწყსო და სოციალური სფეროების ყოველგვარი ინოვაციისაგან დაცვის გამომხატველი" ტერმინი. შემდგომში იგი იხმარებოდა იმ ფუნდამენტალისტთა აღსანიშნავად, რომლებიც მოითხოვდნენ წმინდა წიგნების გან-

მარტებას ყველაზე პირდაპირი, სიტყვასიტყვითი მნიშვნელობით ყოველგვარი ინტერპრეტირების გარეშე. ისლამური თვალსაზრისით, ინტეგრიზმი იჯთიჰადის უარყოფაა. მუსლიმური სამყაროს ისტორიაში ინტეგრიზმი ალბათ ყველაზე მეტად შეეფერება შუა საუკუნეებში არსებულ რელიგიურ-სამართლებრივ სკოლას, ზაჰირს. აქვე დავსძენთ, რომ ამ ტერმინის გამოყენება ისლამური მოძრაობებისა და იდეური მიმართულებების გამოსახატავად საკმაოდ პირობითად გვეჩვენება (მიუხედავად იმისა, რომ იგი ინტენსიურად გამოიყენება დასავლური მას-მედიის მიერ). ჩვენი თვალსაზრისით, ისლამური ტრადიციონალიზმი ალბათ უფრო ზუსტად გამოხატავს იმ მიმდინარეობის არსს, რომელსაც ინტეგრიზმად მოიხსენიებენ. ფრანგი მკვლევარი მ. როდისონი ლაპარაკობს ზოგადად „ისლამიზმის ინტეგრიზმის", როგორც „ყველაზე სოციალური თუ პოლიტიკური პრობლემის რელიგიის საშუალებით გადაწყვეტის შესახებ". ჩვენც ვიზიარებთ აზრს, რომ თუკი ტერმინი ინტეგრიზმი მაინც იხმარება, იგი სწორედ ისლამიზმთან ერთად უნდა გამოიყენებოდეს.

საბოლოო ჯამში, ზემოთ განხილული იდეური მიმდინარეობების არსი რამდენიმე სიტყვით შესაძლებელია შემდეგი სახით ჩამოყალიბდეს:

ტრადიციონალიზმი – ისტორიული რელიგიური ტრადიციის ყოველგვარი ცვლილებებისა და ინოვაციის გარეშე მიღება;

ფუნდამენტალიზმი – დაბრუნება „წმინდა ტექსტებთან", როგორც რელიგიისა და საზოგადოების განახლების ერთადერთ საფუძველთან;

ინტეგრიზმი – ნებისმიერი სახის ლიტურგიული, სამწყსო თუ სოციალური სახეცვლილებისა და მოდერნიზების უარყოფა;

ისლამიზმი – რელიგიური აქტივიზმის პოლიტიკურ მოთხოვნებთან დაკავშირება, რელიგიის „პოლიტიზაცია".

80-იანი წლებიდან შეიმჩნევა კიდევ ერთი ახალი ტენდენცია. ეს არის ისლამიზმის გადახრა ნეოფუნდამენტალიზმისაკენ. მებრძოლები, რომლებიც ადრე იღვწოდნენ ისლამური რევოლუციისათვის, ახლა ჩაებნენ „ქვემოდან" ისლამიზაციის პროცესში; გარკვეულ კომპრომისზე წავიდნენ ფუნდამენტალისტ ულამებთან და მხარი დაუჭირეს მათ შარიათის აღორძინების კამპანიაში.

ისლამისკენ დაბრუნების პოპულისტურ თემას კვლავაც უმთავრესი ადგილი უჭირავს, მაგრამ კონსერვატულ ელფერს იძენს – უფრო საგანმანათლებლო მოწოდებით გამოდის, ვიდრე პოლიტიკურით. ხელისუფლების ხელში აღება და ამ მიზნით შეიარაღებული ბრძოლის იდეა არ არის დავიწყებული, რისი მაგალითიცაა ალჟირის ისლამური ფრონტი და ავღანეთში თალიბების მოძრაობა, მაგრამ საზოგადოების იდეოლოგიური გარდაქმნის რევოლუციურმა მოდელმა ადგილი დაუთმო შარიათისა და ზნეთა განწმენდის განხორციელების პროგრამას, პოლიტიკურ სისტემაზე, ეკონომიკასა და სოციალურ ურთიერთობებზე ყურადღების გამახვი-

ლების გარეშე. განსჯა სახელმწიფოზე იცვლება განსჯით საზოგადოებაზე. იგივე ალჟირის ისლამური ფრონტის საპროგრამო დოკუმენტის თანახმად, თუ იგი ხელისუფლების სათავეში მოვა, შეცვლის ზნეობას, მაგრამ არა პოლიტიკური ინსტიტუტებისა და ეკონომიკის ფუნქციონირებას.

ეს ევოლუცია განპირობებულია შინაგანი და გარეგანი რამდენიმე ფაქტორით: 1. საკუთრივ ისლამისტურ თეორიაში ინდივიდის ზნეობის პრიმატით პოლიტიკურ ქმედებასთან შედარებით; 2. ირანული მოდელის წარუმატებლობით; 3. ტერორისტული და რევოლუციური ცდების მარცხით; 4. თავად სახელმწიფო ხელისუფლების მიერ ისლამური სიმბოლოების უფრო და უფრო ხშირი და მრავალმხრივი გამოყენებით.

ისეთი კონსერვატული ქვეყნები, როგორიცაა საუდის არაბეთი (აშშ-ის მოკავშირე), ცდილობენ კონტროლი გაუწიონ ისლამისტურ მოძრაობებს მათი დაფინანსების გზით, რათა ისლამისტთა ქმედება და იდეოლოგია მათთვის მისაღებ ჩარჩოებში მოაქციონ. ირანულმა რევოლუციამ მრავალ არაბულ ქვეყანაში გამოაფხიზლა ხელისუფლება. ისინი ისლამური რევოლუციის საფრთხის წინაშე აღმოჩნდნენ და იძულებული გახდნენ ხელი შეეწყოთ კონტროლირებადი, ზომიერი ტიპის ნეოფუნდამენტალიზმის აღორძინებისათვის. ისლამური მოძრაობების მსგავსად, „მთავრობები იყენებენ ისლამს საკუთარი ავტორიტეტის განსამტკიცებლად და სახალხო მხარდაჭერის მოსაპოვებლად".

საუდის რეჟიმის მოქმედება ამ თვალსაზრისით ნიშანდობლივია: მის უპირველეს მტრად ირანი გადაიქცა. რევოლუციური შიიზმი ეჭვქვეშ აყენებს თვით საუდის დინასტიის ლეგიტიმურობას – „ისლამში არ არსებობს მეფე". საპასუხოდ, 1986 წელს საუდის არაბეთის მეფე ფაჰდმა მიიღო „ორი წმინდა ადგილის (მექისა და მედინის) მცველის ტიტული", რითაც ხაზი გაუსვა თავისი ხელისუფლების კანონიერებას რელიგიური თვალსაზრისით.

მოძრაობებმა შეინარჩუნეს ისლამიზმის იდეალიზმი, სოციალური სამართლიანობის მოთხოვნა. შესაფერისი პირობების არსებობის შემთხვევაში, ისინი გამოდიან პოლიტიკურ სცენაზე, ქმნიან პარტიებს და მონაწილეობენ არჩევნებში. მაგრამ მათთვის უცხოა ისლამის იმ საკითხით გათანამედროვეობა, მისი შეჭრა დასავლური პოლიტიკისა და ეკონომიკის სფეროში, რაც ისლამისტებს ახასიათებთ.

ქალის სტატუსი კიდევ ერთი განსხვავებაა ნეოფუნდამენტალიზმსა და ისლამიზმს შორის. ისლამისტურ ორგანიზაციებში არსებობენ ქალთა უჯრედები, რაც გამორიცხულია ნეოფუნდამენტალისტური მრწამსით. ალჟირის ისლამური ფრონტი დაუშვებლად მიიჩნევს ქალთათვის მუშაობის უფლების მიცემას, ამას კი ხომეინი ბუნებრივად თვლიდა. ნეოფუნდამენტალისტები ცდილობენ ქალთა საარჩევნო უფლებების შეკვეცას. ნიშანდობლივია, რომ 1990 წელს პროირანულ შიიტ და სუნიტ (ამ

მარტებას ყველაზე პირდაპირი, სიტყვასიტყვითი მნიშვნელობით ყოველგვარი ინტერპრეტირების გარეშე. ისლამური თვალსაზრისით, ინტეგრიზმი იჯთიჰადის უარყოფაა. მუსლიმური სამყაროს ისტორიაში ინტეგრიზმი ალბათ ყველაზე მეტად შეეფერება შუა საუკუნეებში არსებულ რელიგიურ-სამართლებრივ სკოლას, ზაჰირს. აქვე დავსძენთ, რომ ამ ტერმინის გამოყენება ისლამური მოძრაობებისა და იდეური მიმართულებების გამოსახატავად საკმაოდ პირობითად გვეჩვენება (მიუხედავად იმისა, რომ იგი ინტენსიურად გამოიყენება დასავლური მას-მედიის მიერ). ჩვენი თვალსაზრისით, ისლამური ტრადიციონალიზმი ალბათ უფრო ზუსტად გამოხატავს იმ მიმდინარეობის არსს, რომელსაც ინტეგრიზმად მოიხსენიებენ. ფრანგი მკვლევარი მ. როდისონი ლაპარაკობს ზოგადად „ისლამიზმის ინტეგრიზმის", როგორც „ყველაზე სოციალური თუ პოლიტიკური პრობლემის რელიგიის საშუალებით გადაწყვეტის შესახებ". ჩვენც ვიზიარებთ აზრს, რომ თუკი ტერმინი ინტეგრიზმი მაინც იხმარება, იგი სწორედ ისლამიზმთან ერთად უნდა გამოიყენებოდეს.

საბოლოო ჯამში, ზემოთ განხილული იდეური მიმდინარეობების არსი რამდენიმე სიტყვით შესაძლებელია შემდეგი სახით ჩამოყალიბდეს:

ტრადიციონალიზმი – ისტორიული რელიგიური ტრადიციის ყოველგვარი ცვლილებებისა და ინოვაციის გარეშე მიღება;

ფუნდამენტალიზმი – დაბრუნება „წმინდა ტექსტებთან", როგორც რელიგიისა და საზოგადოების განახლების ერთადერთ საფუძველთან;

ინტეგრიზმი – ნებისმიერი სახის ლიტურგიული, სამწყსო თუ სოციალური სახეცვლილებისა და მოდერნიზების უარყოფა;

ისლამიზმი – რელიგიური აქტივიზმის პოლიტიკურ მოთხოვნებთან დაკავშირება, რელიგიის „პოლიტიზაცია".

80-იანი წლებიდან შეიმჩნევა კიდევ ერთი ახალი ტენდენცია. ეს არის ისლამიზმის გადახრა ნეოფუნდამენტალიზმისაკენ. მებრძოლები, რომლებიც ადრე იღვწოდნენ ისლამური რევოლუციისათვის, ახლა ჩაებნენ „ქვემოდან" ისლამიზაციის პროცესში; გარკვეულ კომპრომისზე წავიდნენ ფუნდამენტალისტ ულამებთან და მხარი დაუჭირეს მათ შარიათის აღორძინების კამპანიაში.

ისლამისკენ დაბრუნების პოპულისტურ თემას კვლავაც უმთავრესი ადგილი უჭირავს, მაგრამ კონსერვატულ ელფერს იძენს – უფრო საგანმანათლებლო მოწოდებით გამოდის, ვიდრე პოლიტიკურით. ხელისუფლების ხელში აღება და ამ მიზნით შეიარაღებული ბრძოლის იდეა არ არის დავიწყებული, რისი მაგალითიცაა ალჟირის ისლამური ფრონტი და ავღანეთში თალიბების მოძრაობა, მაგრამ საზოგადოების იდეოლოგიური გარდაქმნის რევოლუციურმა მოდელმა ადგილი დაუთმო შარიათისა და ზნეთა განწმენდის განხორციელების პროგრამას, პოლიტიკურ სისტემაზე, ეკონომიკასა და სოციალურ ურთიერთობებზე ყურადღების გამახვი-

ლების გარეშე. განსჯა სახელმწიფოზე იცვლება განსჯით საზოგადოებაზე. იგივე ალჟირის ისლამური ფრონტის საპროგრამო დოკუმენტის თანახმად, თუ იგი ხელისუფლების სათავეში მოვა, შეცვლის ზნეობას, მაგრამ არა პოლიტიკური ინსტიტუტებისა და ეკონომიკის ფუნქციონირებას.

ეს ევოლუცია განპირობებულია შინაგანი და გარეგანი რამდენიმე ფაქტორით: 1. საკუთრივ ისლამისტურ თეორიაში ინდივიდის ზნეობის პრიმატით პოლიტიკურ ქმედებასთან შედარებით; 2. ირანული მოდელის წარუმატებლობით; 3. ტერორისტული და რევოლუციური ცდების მარცხით; 4. თავად სახელმწიფო ხელისუფლების მიერ ისლამური სიმბოლოების უფრო და უფრო ხშირი და მრავალმხრივი გამოყენებით.

ისეთი კონსერვატული ქვეყნები, როგორიცაა საუდის არაბეთი (აშშ-ის მოკავშირე), ცდილობენ კონტროლი გაუწიონ ისლამისტურ მოძრაობებს მათი დაფინანსების გზით, რათა ისლამისტთა ქმედება და იდეოლოგია მათთვის მისაღებ ჩარჩოებში მოაქციონ. ირანულმა რევოლუციამ მრავალ არაბულ ქვეყანაში გამოაფხიზლა ხელისუფლება. ისინი ისლამური რევოლუციის საფრთხის წინაშე აღმოჩნდნენ და იძულებული გახდნენ ხელი შეეწყოთ კონტროლირებადი, ზომიერი ტიპის ნეოფუნდამენტალიზმის აღორძინებისათვის. ისლამური მოძრაობების მსგავსად, „მთავრობები იყენებენ ისლამს საკუთარი ავტორიტეტის განსამტკიცებლად და სახალხო მხარდაჭერის მოსაპოვებლად".

საუდის რეჟიმის მოქმედება ამ თვალსაზრისით ნიშანდობლივია: მის უპირველეს მტრად ირანი გადაიქცა. რევოლუციური შიიზმი ეჭვქვეშ აყენებს თვით საუდის დინასტიის ლეგიტიმურობას – „ისლამში არ არსებობს მეფე". საპასუხოდ, 1986 წელს საუდის არაბეთის მეფე ფაჰდმა მიიღო „ორი წმინდა ადგილის (მექისა და მედინის) მცველის ტიტული", რითაც ხაზი გაუსვა თავისი ხელისუფლების კანონიერებას რელიგიური თვალსაზრისით.

მოძრაობებმა შეინარჩუნეს ისლამიზმის იდეალიზმი, სოციალური სამართლიანობის მოთხოვნა. შესაფერისი პირობების არსებობის შემთხვევაში, ისინი გამოდიან პოლიტიკურ სცენაზე, ქმნიან პარტიებს და მონაწილეობენ არჩევნებში. მაგრამ მათთვის უცხოა ისლამის იმ საკითხით გათანამედროვეობა, მისი შეჭრა დასავლური პოლიტიკისა და ეკონომიკის სფეროში, რაც ისლამისტებს ახასიათებთ.

ქალის სტატუსი კიდევ ერთი განსხვავებაა ნეოფუნდამენტალიზმსა და ისლამიზმს შორის. ისლამისტურ ორგანიზაციებში არსებობენ ქალთა უჯრედები, რაც გამორიცხულია ნეოფუნდამენტალისტური მრწამსით. ალჟირის ისლამური ფრონტი დაუშვებლად მიიჩნევს ქალთათვის მუშაობის უფლების მიცემას, ამას კი ხომეინი ბუნებრივად თვლიდა. ნეოფუნდამენტალისტები ცდილობენ ქალთა საარჩევნო უფლებების შეკვეცას. ნიშანდობლივია, რომ 1990 წელს პროირანულ შიიტ და სუნიტ (ამ

უკანასკნელთ ზურგს საუდის არაბეთი უმაგრებდა) ავღანელ მუჯა-ჰედინებს შორის შეთანხმების ჩაშლის ერთ-ერთ განმაპირობებლად გადაიქცა ქალთა საკითხი. შიიტი ქალთათვის საარჩევნო უფლების მიცემას მოითხოვდნენ, რასაც სუნიტები მიუღებლად თვლიდნენ.

რამდენიმე სიტყვით უნდა შევეხოთ ირანის ისლამურ რესპუბლიკასა და ისლამურ რევოლუციას. ეს ერთადერთი ქვეყანაა, სადაც ისლამისტებმა გაიმარჯვეს და რევოლუციის გზით მოვიდნენ ხელისუფლების სათავეში.შიიზმის სპეციფიკურობა ირანელ ისლამისტთა იდეოლოგიის კლასიფიცირებას რთულად აქცევს, თუნდაც რომ მათი მოქმედების ზოგიერთი ასპექტი თავსდებოდეს ისლამისტურ ლოგიკაში.

ირანის ისლამური რევოლუციის გამარჯვების უმთავრეს მიზეზს წარმოადგენს შიიზმის გარდაქმნა რელიგიურ-პოლიტიკური ტრადიციდან რევოლუციურ იდეოლოგიად.

გავიხსენოთ ზემოთ უკვე დასახელებული ალი შარიათი (იგი 60-იან წლებში ევროპაში მოღვაწეობდა, ახლოს იყო ევროპელ მემარცხენეებთან, მისი ნააზრევი შიიზმის, დასავლურ რევოლუციათა თეორიებისა და მესამე სამყაროში მიმდინარე მოძრაობათა იდოლოგიების ერთგვარი შეჯერებაა). მისი სიტყვებით, „რევოლუციური ბრძოლა მთელ მსოფლიოში სამი პრინციპით ხასიათდება: ლიდერები ავალდებულებენ მიმდევრებს თავიანთი მოღვაწეობის შესახებ საიდუმლოს შენახვას, ორგანიზაციის ბრძანებებისადმი უსიტყვო მორჩილებას და მიზნის მისაღწევად სიკვდილისათვის მზადყოფნას“. იგივე სამი პრინციპი გამოხატავს მებრძოლ შიიტს: *თაკიდა* – დაფარვა, შენიღბვა; *თაკლიდი* – იმამისადმი მორჩილება – გადატანითი მნიშვნელობით ორგანიზაციის წევრთა მიერ ბრძანებების უსიტყვო შესრულება და *შაჰადა* – სიცოცხლის გასაწირად მზადყოფნა. ხაზგასასმელია, რომ „სამართლიანობისათვის წამებულთა ქარიზმატული კულტი” ერთი მთავარი მახასიათებელთაგანია შიიტური მსოფლმხედველობისა. აიათოლა ხომეინი, რომლის იმიჯიც შეიქმნა მუსლიმი მწიგნობრისა და ქარიზმატული მოწამის ერთ პიროვნებაში შერწყმით, შიიტური მრწამსით, სწორედ ლიდერის იდეალური ვარიანტია.

ისლამური რევოლუცია – ისლამისტ თეორეტიკოსთა თვალსაზრისით, რევოლუცია, რომლის მიზანიცაა საზოგადოების სრული ისლამიზაცია. იგი უნდა გავრცელდეს მუსლიმურ სამყაროში, შემდეგ კი მოიცვას მთელი მსოფლიო. ეს სახელწოდება მიიღო 1978-79 წწ. ირანში მომხდარმა რევოლუციამ.

ისლამური რევოლუცია არის ბრძოლა „ისლამური წესრიგის” დასამყარებლად. სხვა რევოლუციებისგან მას განასხვავებს ზნეობრივი, რელიგიური ასპექტი. „ისლამური სოციალური სამართლიანობის” და-

მყარების აუცილებლობა საბუთდება ყურანისა და სუნაზე დაყრდნობით. ისლამის „რევოლუციურობას" განაპირობებს მისი „დინამიზმი" და „უნივერსალურობა". ისლამური რევოლუციის ხელმძღვანელობა უნდა იკისრონ მცოდნე ადამიანებმა, საუკეთესო შემთხვევაში კი ერთმა ადამიანმა, ქარიზმატულმა ლიდერმა, რომელსაც უნდა გააჩნდეს მოციქულ მუჰამადის (შიიტთათვის – 'ალიისაც) თვისებები: იყოს გამბედავი, მტკიცე, სამართლიანი, მცოდნე, უპირველესად კი უაღრესად კეთილმორწმუნე მუსლიმი.

ისლამური რევოლუციის შიიტურ თეორიაში განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა მოწამეობის კულტს.

ირანში ისლამური რევოლუცია იყო შედეგი რევოლუციურად განწყობილი შიიტური სამღვდელობის ალიანსისა ახალგაზრდა ისლამისტებთან. შიიტური სასულიერო წოდების პოლიტიზებაზე ლაპარაკი შეიძლება XIX ს-ის მიწურულიდან, ირანში ე.წ. „თამბაქოს ამბოხების" პერიოდიდან, როდესაც ყაჯართა დინასტიის უსუსურობამ ბრიტანული და რუსული კოლონიალიზმის მოძალეობის წინაშე სამღვდელოება პროტესტის გამოხატვის ერთადერთ ძალად აქცია. აიათოლა ხომეინის ველაიათე-ფაყიჰის კონცეფცია ამ პოლიტიზაციის უმაღლესი წერტილია.

ხომეინი, რუჰოლა მუსავი [*აჲათოლა რუჰოლა მუსავი ხომეინი*] (1900 ან 1902-1989) – ირანის რევოლუციის ლიდერი და 1979-1989 წწ. ირანის ისლამური რესპუბლიკის სულიერი მეთაური. დაიბადა ირანის სოფელ ხომეინში. რელიგიური განათლების საფუძვლები მიიღო ქ. არანში გამოჩენილ ღვთისმეტყველ აიათოლა ჰაერისთან. მასთან ერთად 1921 წ. გადასახლდა ყუმში, რომელიც იმ პერიოდიდან ირანის თეოლოგიური ცენტრი ხდება.

ხომეინი სწავლობდა ყუმის ფაიზიეს მადრასაში, ხოლო შემდეგ დიდხანს თავად ასწავლიდა ღვთისმეტყველებას და მუსლიმურ სამართალს. 60-იანი წლების დასაწყისისათვის მას უკვე მრავალი მიმდევარი ჰყავდა და ატარებდა აიათოლას ტიტულს.

1962 წლიდან ხომეინი აშკარად დაუპირისპირდა შაჰის მიერ წამოწყებულ რეფორმებს. 1963 წელს შიიტური სამღვდელოება სათავეში ჩაუდგა მოძრაობას აგრარული რეფორმისა და ქალთათვის საარჩევნო ხმის უფლების მიცემის წინააღმდეგ. ყუმი მღელვარებების ეპიცენტრი გახდა. ხომეინი ხშირად გამოდიოდა მიტინგებზე შაჰის საწინააღმდეგო მოწოდებებით და იგი საყოველთაო ყურადღების ცენტრში მოექცა. სამთავრობო ძალებმა ჩაახშვეს გამოსვლები და ხომეინი დააპატიმრეს. 1964 წ., ციხიდან გამოსვლის შემდეგ, ხომეინიმ გაი-

ლაშქრა ირანის პარლამენტის მიერ წარმოდგენილი კანონპროექტის წინააღმდეგ, რომლის მიხედვითაც ირანში ბაზირებული ამერიკული არმიის წევრებს დიპლომატიური იმუნიტეტი ენიჭებოდათ და მათზე არ ვრცელდებოდა ქვეყნის კანონები. ამ აქტში ხომეინი ხედავდა „ქვეყნის დამონებისა და მისი კოლონიად გადაქცევის“ მცდელობას, ამერიკელთა მხრივ ყურანისა და ისლამის შეურაცხყოფას. ამავე წელს შაჰის ბრძანებით ხომეინი ირანიდან თურქეთში გაასახლეს, 1965 წ. კი ის მიიწვიეს ერაყის შიიტურ ქალაქ ნაჯაფში, სადაც 1978 წლამდე ეწეოდა პედაგოგიურ მოღვაწეობას და ერთ-ერთი ყველაზე ავტორიტეტული რელიგიური პირი გახდა.1978 წლის იანვრიდან ირანი შაჰის წინააღმდეგ მღელვარებებმა მოიცვა. ამ პერიოდში ქვეყანაში დიდი პოპულარობით სარგებლობდა კასეტები, რომლებზედაც ჩაწერილი იყო საფრანგეთში მყოფი ხომეინის რევოლუციური მოწოდებები. შაჰის გაქცევიდან ორიოდე კვირის შემდეგ ხომეინი დაბრუნდა ირანში და სიკვდილამდე (1989 წ.) ქვეყნის სულიერი მეთაური და ფაქტობრივი გამგებელი იყო. მისი გამგებლობის დასაწყისში, რევოლუციური ნგრევის გამო, ირანი მნიშვნელოვანი ეკონომიკური პრობლემების წინაშე დადგა, თუმცა შემდგომ წლებში მდგომარეობა შედარებით გამოსწორდა. ქვეყანას აუნაზღაურებელი ზარალი მიაყენა ირან-ერაყის ხანგრძლივმა (1981-1988 წწ.) დამანგრეველმა ომმა. სხვადასხვა ტერორისტულ აქტებში დადანაშაულების გამო (განსაკუთრებით აღსანიშნავია ამერიკის საელჩოს თანამშრომელთა მძევლად აყვანა 1979 წელს), ქვეყანა, ხშირ შემთხვევაში, საერთაშორისო იზოლაციაში ექცეოდა. „ისლამური რევოლუციის ექსპორტის“ იდეიდან გამომდინარე, ირანი აქტიურად უჭერდა მხარს და ხელს უმართავდა მუსლიმურ ქვეყნებში არსებულ სხვადასხვა არასამთავრობო რელიგიურ-პოლიტიკური ორგანიზაციების მოღვაწეობას.

1978 წ. გამოქვეყნდა ხომეინის მიერ 70-იანი წლების დასაწყისში ჩამოყალიბებული ვილაიათ-ი ფაყიჰის დოქტრინა, რომლის მიხედვით, „ფარული იმამის“ არყოფნის პირობებში, ამ უკანასკნელისაგან ყველაზე ავტორიტეტულ ღვთისმეტყველ-სამართალმცოდნეებს მიღებული აქვთ უფლება ქვეყანა მართონ იმამის მაგივრად. ხომეინისტური მრწამსით, პოლიტიკური ძალაუფლების მატარებელნი აუცილებლად ყველაზე ავტორიტეტული რელიგიური მოღვაწეები უნდა იყვნენ. ეს პოზიცია ეხმიანება უსულის სკოლის წარმომადგენლის მოლა აჰმად ნარალილის (1771-1829) მიერ ჩამოყალიბებულ თვალსაზრისს, რომ „მეფენი მართავენ ხალხს, მეფეებს კი განაგებენ რელიგიური ავტორიტეტები“. სწორედ ხომეინის მიერ შემოთავაზებულ მოდელზე შეიქმნა ირანის ისლამური რესპუბლიკის კონსტიტუცია, რომლის მიხედვითაც ქვეყნის უზენაესი ხელისუფალია რაჰბარი (წინამძღოლი,

ბელადი). ის ქვეყნის პრეზიდენტზე მაღლა დგას და ნებისმიერი სა-
კითხის გადაწყვეტისას საბოლოო ინსტანციას წარმოადგენს. ასე მა-
გალითად, ირან-ერაყის ომის გაგრძელების უაზრობას ორივე და-
პირისპირებული მხარე აღიარებდა, მაგრამ საომარი მოქმედებების
შეწყვეტა მოხერხდა მხოლოდ ხომეინის თანხმობის შემდეგ.

ხომეინი ატარებდა „იმამის წარმომადგენლის“ (*ნა'იბ-ი იმამ*) ტი-
ტულს. ზოგჯერ მას იმამსაც უწოდებდნენ. მისი კულტი ფართო პოპუ-
ლარობით სარგებლობს ირანში.

ამ კონცეფციის თანახმად, არ შეიძლება ჭეშმარიტად მუსლიმური საზოგადოება არსებობდეს ისლამური სახელმწიფოს გარეშე. სუნიტური ინტელექტუალური ტრადიცია და ისტორიული გამოცდილება დიდად განსხვავდება შიიზმისაგან. შიიტური მრწამსით, ყველა ხელისუფალი, იმამის გარდა, უზურპატორია. თუ სუნიტ თეორეტიკოსებს უჭირთ პასუხის გამონახვა კითხვაზე, თუ როგორი უნდა იყოს ეს სახელმწიფო, ხომეინის მკაფიოდ აქვს ჩამოყალიბებული მოსაზრება ამის თაობაზე: სუნიტების საწინააღმდეგოდ, შიიტებს შეუძლიათ განსაზღვრონ ყველაზე განსწავლული, საუკეთესო მუსლიმი, ჭეშმარიტი წინამძღოლი. შიიზმში არსებობს უზენაესი რელიგიური ავტორიტეტი და სწორედ ის არის უზენაესი სახელმწიფო ხელისუფალი. ეს არ ნიშნავს, რომ სამღვდელოება გამგებლობს პირდაპირ, როგორც კორპუსი: წინამძღოლი სასულიერო პირია, მაგრამ ის არ წამოადგენს მხოლოდ სამღვდელოებას, ის ყველა თანამდებობაზე მაღლა დგას, რადგანაც, არც მეტი არც ნაკლები, ფარული იმამის წარმომადგენელია. ამ შემთხვევაში შეუძლებელია ლაპარაკი სასულიერო პირის მიერ ხელისუფლების უზურპაციაზე. იმამის არარსებობის პირობებში სწორედ ყველაზე განსწავლული ღვთისმეტყველი და ყველაზე ღირსეული მუსლიმი იტვირთავს მის ფუნქციას. „ფაკიჰი ხელმძღვანელობს სულტნებს. თუ სულტნები მუსლიმები არიან, ისინი უნდა დამორჩილდნენ ფაკიჰს, რადგანაც ჭეშმარიტი ხელისუფალნი ფაკიჰები არიან“.

ხომეინი არასდროს აყენებდა წინ მაღალ სამღვდელოებას. მისი მთავარი დასაყრდენი ახალგაზრდა ისლამისტები და უფრო დაბალი რანგის სამღვდელონი, ჰუჯჯათ ალ-ისლამები იყვნენ. ირანის რევოლუცია არ ყოფილა აიათოლების რევოლუცია. რევოლუციური მოძრაობის დაწყებისთანავე აიათოლათა უმეტესობა ან ღია ოპოზიციაში ჩაუდგა ხომეინის რეჟიმს, ან საერთოდ თავი აარიდა პოლიტიკურ ცხოვრებაში მონაწილეობას.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

დამატებითი ლიტერატურა

1. **სანიკიძე გ.** ისლამიზმი, ფუნდამენტალიზმი, ინტეგრიზმი, ტრადიციონალიზმი – ცნებათა განმარტებისათვის. – *პერსპექტივა-XXI*, 2, 1999, გვ. 15-31.

2. **სანიკიძე გ.** 'ალი შარი'ათი და ისლამური რევოლუცია. – *პერსპექტივა-XXI*, 3, 2002. გვ. 45-53.

3. **სანიკიძე გ., კილურაძე ნ.** *თანამედროვე საერთაშორისო ურთიერთობები.* მსოფლიო პოლიტიკის გლობალიზაცია. თბ., 2001.

4. **Добаев И. П.** *Исламский радикализм: генезис, эволюция, практика.* Ростов-на-Дону, 2003.

5. **Жданов Н.В.** *Исламская концепция миропорядка.* М., 2003.

6. **Игнатенко А. А.** *Ислам и политика.* М., 2004.

7. **Игнатенко А. А.** *Халифы без халифата.* Исламские неправительственные религиозно-политические организации на Ближнем Востоке: история, идеология, деятельность. М., 1988.

8. ***Ислам и общественное развитие в начале XXI века.*** М., 2005.

9. ***Ислам на современном Востоке:*** Регион стран Ближнего и Среднего Востока, Южной и Центральной Азии. М., 2004.

10. ***Ислам и проблемы межцивилизационных взаимодействий.*** М., 1994.

11. ***Исламизм и экстремизм на Ближнем Востоке***. М., 2001.

12. **Левин З. И.,** Ислам и национализм в странах зарубежного Востока. М., 1988.

13. ***Мусульмане на Западе*** (сборник статей). М., 2002.

14. **Поляков К. И.** *Исламский фундаментализм в Судане*. М., 2000.

15. **Ражбадинов М. З.** *Радикальный исламизм в Египте*. М., 2003.

16. **Ражбадинов М. З.** *Египетское движение "братьев-мусульман"*. М., 2003.

17. ***Современный Исламский Восток и Страны Запада.*** М., 2004.

18. **Терроризм – угроза человечеству в XXI веке.** М., 2003.

19. **Ajami F.** *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice since 1967*. Cambridge University Press, 1992.

20. **Enayat H.** *Modern Islamic Political Thought. The Response of the Shī'ī and Sunī Muslims to the Twentieth century*, Austin, London-Basingstoke, 1982.

21. **Esposito J. L.** *Islam: The straight path*. New York, 1991.

22. **Gettleman M. and Schaar St.** *The Middle East and Islamic World Reader*. New York, 2003.

23. **Halliday F.** *Nation and Religion in the Middle East*. London, 2000.

24. **Lewis B.** *The Crisis of Islam. Holy war and Unholy Terror.* New York, 2003.

25. **Lewis B.** *What went Wrong: The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East.* Harper Perennial, 2003.

26. **Moussalli A.** *Historical Dictionary of Islamic Fundamentalist Movements in the Arab World, Iran, and Turkey.* The Scarecrow Press, 1999.

27. **Roy O.** *L'Islam mondialisé.* Paris, 2002.

28. **Sonn Tamara**. *A Brief History of Islam.* Blackwell Publishing, 2004.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ისლამის დემოგრაფიული რუკა
/ახლო აღმოსავლეთი/

ქვეყანა	მოსახლეობა	მუსლიმები %	მუსლიმები (რაოდენობა)	მიიჩნევენ %	მიიჩნევენ (რაოდენობა)	სუნიტები %	სუნიტები (რაოდენობა)
საუდის არაბეთი	24,600,000	100%	24,600,000	11.12%	2,460,000	88.88%	22,140,000
თურქეთი	72,900,000	99%	72,750,000	20%	14,550,000	80%	58,200,000
ალჟირი	32,800,000	99.34%	32,472,000	0.01%	32,80	99.99%	32,796,720
მაროკო	30,700,000	99%	30,393,000	0.02%	607,860	99.98%	29,785,140
იემენი	20,700,000	99%	20,680,000	42%	8,685,600	55%	11,994,400
სომალი	8,600,000	99%	8,600,000	0.02%	86,000	99.98%	8,514,000
მავრითანია	3,100,000	99%	3,100,000	0%	31,000	100%	3,069,000
ქუვეითი	2,600,000	81.17%	2,600,000	35.87%	910,000	64.13%	1,690,000
ომანი	2,400,000	91.81%	2,376,000	2.77%	118,800	44.22%	1,306,800
ბაჰრაინი	700,000	99%	700,000	70%	490,000	30%	210,000
ირანი	69,500,000	98%	68,805,000	85%	61,924,500	15%	6,880,500
თუნისი	10,000,000	99.21%	9,800,000	0.73%	196,000	99.17%	9,604,000
კომორის კუნძულები	700,000	98%	686,000	1%	6,860	99%	679,140
ერაყი	28,800,000	97%	27,936,000	65%	18,158,400	35%	9,777,600
ლიბია	5,800,000	97%	5,626,000	0.02%	56,260	99.98%	5,569,740
არაბთა გაერთია-ნებული საამიროები	4,600,000	82.74%	4,416,000	15%	662,400	85%	3,753,600
კატარი	800,000	95%	760,000	10%	76,000	90%	684,000
ეგვიპტე	74,000,000	94%	69,560,000	0.04%	695,600	99.96%	68,864,400
იორდანია	5,800,000	94%	5,452,000	0.6%	109,040	99.4%	5,342,960
ჯიბუთი	800,000	94%	752,000	0.05%	7,520	99.95%	744,480
სირია	18,400,000	90%	16,560,000	15%	2,484,000	85%	14,076,000
სუდანი	40,200,000	73%	29,346,000	1%	586,920	99%	28,759,080
ლიბანი	3,800,000	62.76%	2,104,310	53.35%	1,200,000	46.65%	850,000

The World Factbook, 2008

ეროვნული ბიბლიოთეკა

სუნიტური და შიიტური ისლამი: მსგავსებები და განსხვავებები

ისლამის ძირითადი მიმართულებები	სუნნა	ში'ა
მიმდევრების სახელწოდება	სუნიტები	შიიტები
სახელწოდების მნიშვნელობა	გზა, მიმართულება; ჩვეულება	ალის პარტია
მიმდევრების რაოდენობა	1,237,404,192	218,371,767
მუსლიმთა მთლიანი რაოდენობიდან %	90%	10%
ძირითადი ქვეყნები	მუსლიმური ქვეყნების უმრავლესობა	ირანი, ერაყი, იემენი
სექტები	არ არის; თუმცა აღიარებულია 4 რელიგიურ-იურიდიული სკოლა	ისნა'აშარიია თორმეტიანები (უდიდესი) ისმაილიტები და ზაიდიტები
წარმოშობა	632 წლიდან. თეოლოგია განვითარდა ძირითადად X საუკუნეში	632-650წწ. ალის ვაჟის – ჰუსაინის მკვლელობა 680წ. არის მთავარი მოვლენა
დანიშნა ან განსაზღვრა თუ არა მუჰამადმა მემკვიდრე?	არა	დიახ
მოციქულის ჭეშმარიტი მემკვიდრე	აბუ ბაქრი (აირჩია მედინის ხალხმა)	ალი იბნ აბი ტალიბი (მუჰამადის ქალიშვილის ფატიმას მეუღლე), დაინიშნა მუჰამადის მიერ
მუსლიმური თემის მეთაურის განსაზღვრა	მუჰამადის ტომი (კურაიში) შემდგომში ნებისმიერი კვალიფიციური მმართველი	მოციქულის ოჯახი
ახლანდელი ლიდერები	იმამი	მუჯთაჰიდი
იმამის პიროვნება	ჰუმანური ლიდერი	ყურანის საუკეთესო განმმარტებელი
ფარული იმამი	დოქტრინა უარყოფილია	დაბრუნდება შესაფერის დროს
ყურანის გარდა სხვა რელიგიური ავტორიტეტი	იჯმა – მუსლიმური თემის თანხმობა	შეუცდომელი იმამები
რწმენის უარყოფა თვითდაცვისათვის (თაქია)	აღიარებენ განსაკუთრებულ პირობებში	განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებენ
დროებითი ქორწინება (მუთ'ა)	პრაქტიკაში იყო მოციქულ მუჰამადის დროს, მაგრამ ახლა უარყოფილია	ჯერ კიდევ პრაქტიკაშია
წმინდა ქალაქები	მექა, მედინა	მექა, მედინა, ნაჯაფი, ქარბალა
მთავარი დღესასწაულები	'იდ ალ-ადჰა, 'იდ ალ-ფიტრი	იდ ალ-ადჰა, იდ ალ-ფიტრი, აშურა

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

ძირითადი ლიტერატურა

ისლამი (რელიგია, ისტორია, ცივილიზაცია)

1. *ისლამი. ენციკლოპედიური ცნობარი.* შემდგენლები: კარლო კუცია, მეგი მეტრეველი, გიორგი სანიკიძე, მიხეილ სვანიძე, გოჩა ჯაფარიძე. შესავალი წერილი და ხელმძღვანელობა გოჩა ჯაფარიძისა. თბილისი, 1999.

2. **Бартольд В. В.** *Работы по истории ислама и Арабского Халифата. Сочинения*, т.VI, М., 1966.

3. **Беляев Е. А.** *Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье*. 2-е изд.. М.,1966.

4. **Большаков О. Г.** *История Халифата*. Т.1. Ислам в Аравии: 570-633. М., 1989.

5. **Босворт К. Э.** *Мусульманские династии*: Справочник по хронологии и генеалогии. Пер. с английского и примечания П. А. Грязневича, М., 1971.

6. **Сахих ал-Бухари.** *Достоверные Предания из жизни Пророка Мухаммада, да благословит Его Аллах и да приветствует.* Перевод с арабского Абдулла Нирша. М., 2004.

7. **Грюнебаум Г. Э. фон.** *Классический ислам. Очерки истории.* 600-1258. М.,1986.

8. ***Значение и смысл Корана.*** SKB-Bavaria, Verlag and Handel. GmbH, 1-10, 1999.

9. **Журавский А. В.** *Ислам.* М., 2004.

10. **Ирмияева Т. Ю.** *История мусульманского мира от Халифата до Блистательной Порты.* Урал, 2000.

11. ***Ислам. Энциклопедический словарь.*** М.,1991.

12. ***Ислам классический: энциклопедия.*** М., СПб, 2005.

13. **Массэ А,** *Ислам.* Очерки истории. Пер с французского. М., 1963.

14. **Петрушевский И .П.** *Ислам в Иране в VII-XV веках (курс лекций)* Л., 1966.

15. **Прозоров** С. М. *Ислам как идеологическая система.* М., 2004.

16. **Рахман Х. У.** *Краткая история Ислама.*Хронология событий 570-1000 гг. от Рождества Христова. М., 2003.

17. **Родионов М. А.** *Ислам классический* . СПб., 2001.

18. **Сурдел Доминик, Сурдел Жанин.** *Цивилизация классического ислама.* Пер. с фр. В. Бабинцева. Екатеринбург, 2006.

19. ***Тришин А. Ф.*** *Мировые религии и религиозные памятники.* Москва, Брянск, 1997.

20. **Фильштинский И. М.** *История арабов и халифата (750-1517гг).* М., 2001.

21. ***Хрестоматия по исламу.*** Переводы с арабского, введения и примечания. Составитель и ответственный редактор С. М. Прозоров, М., 1994.

22. **Muhammad Ali, Maulana.** *The Religion of Islam: A Comphrehensive Discussion of the Sources, Principles and Practices of Islam.*Cairo. n.d.

23. **Berkey Jonathan P.** *The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800.* Cambridge, 2003.

24. **Esposito John L.** *The Oxford History of Islam.* Oxford, 1999.

25. **Hitti Ph. K.** *History of the Arabs.* Seventh ed., London-New York, 1961.

26. ***Islamic Desk Reference.***Compiled from the Encyclopaedia of Islam by E.Van Donzel. Leiden-New York-Köln,1994.

27. **Klein F. A.** *The Religion of Islam.* London, New York.1979.

28. **Netton I. R**. *A Popular Dictionary of Islam*, London,1992.

29. **Rahman H.** *A Chronology of Islamic History 570-1000 CE.* London,1999.

30. **Roberts, Robert.** *The Social Laws of the Qoran.* London,1980.

31. **Shaban M. A.** *Islamic History: A new interpretation. A.D.600-750 (A.H.132).* Cambridge, 1976.

32. ***Shorter Encyclopaedia of Islam.*** Edited by H.A.R.Gibb and J.H.Kramers. Leiden,1953 (Reprint,1974).

33. **[at-Tabari]** *Annales* quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir **at-Tabari** cum aliis edidit M.J. de Goeje, series I-III. Lugduni-Batavorum,1879-1901.

34. **Tritton A. S.** *Islam. Belief and Practices.* London,1966.

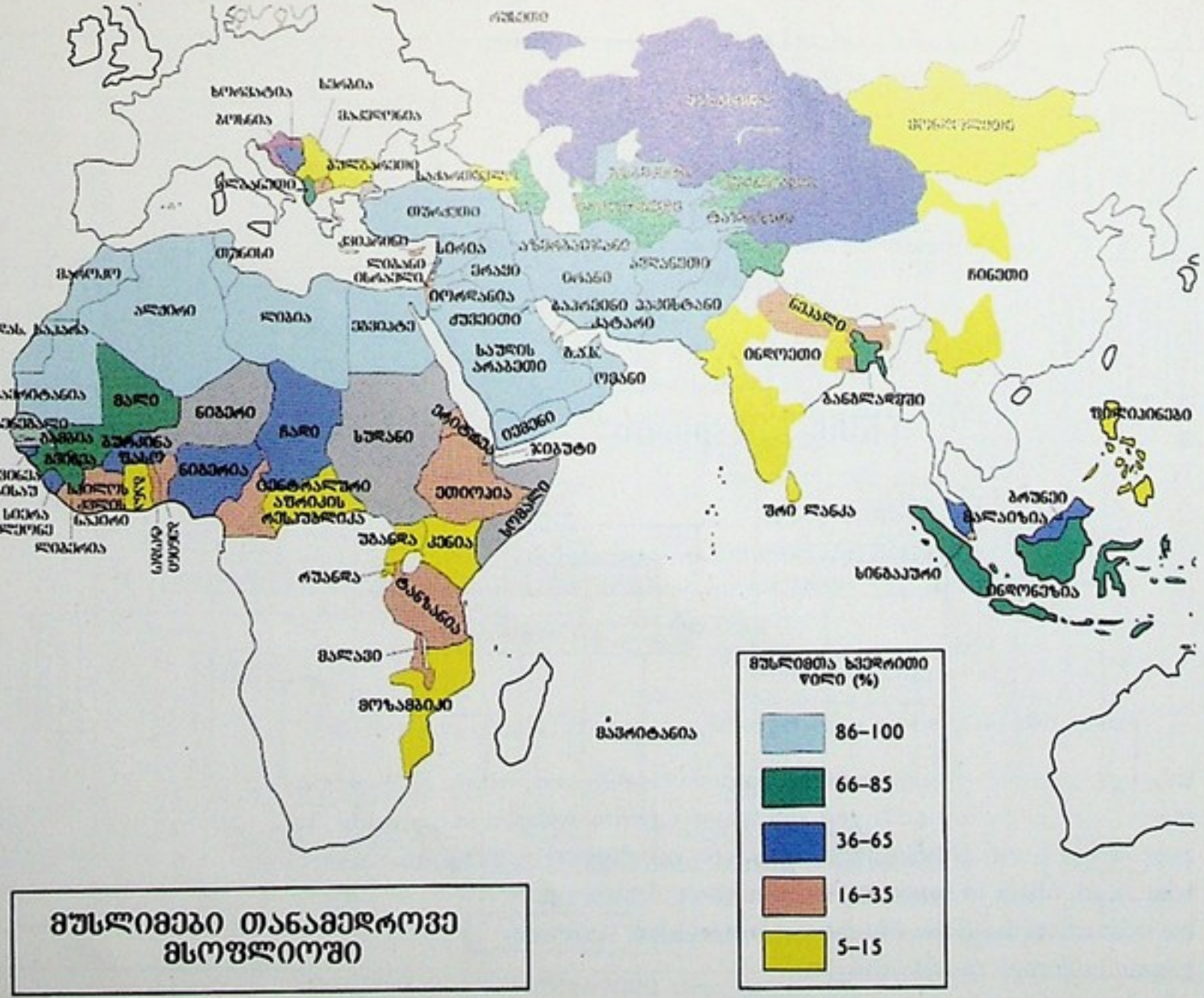
35. ***The Encyclopaedia of Islam*** (Web-CD edition. Brill Academic Publishers), vol. I-XI, 2003.

36. **Watt, W. Montgomery.** *Islam and Integration of Society.* London,1961.

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

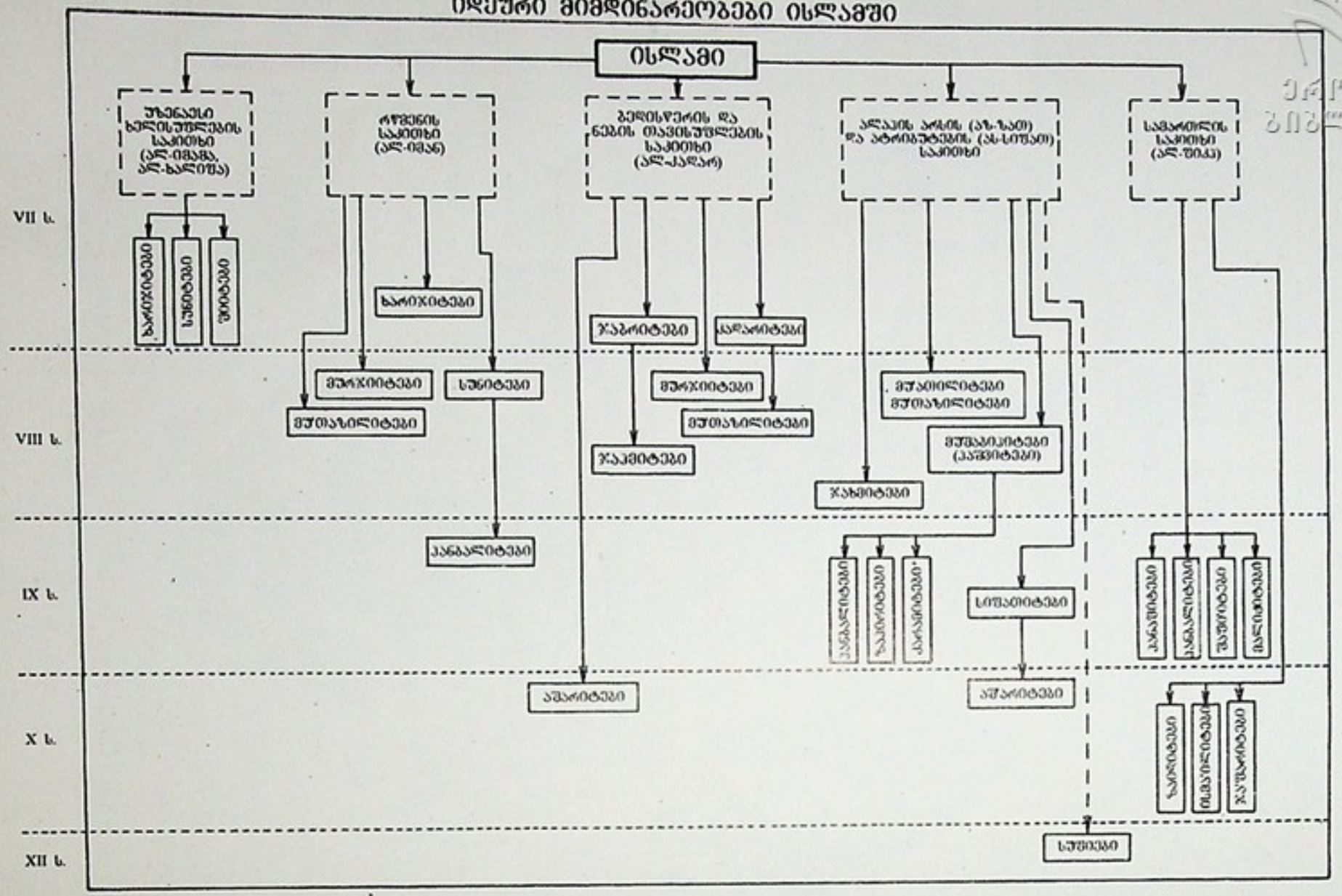
არაბეთის ნახევარკუნძული და მისი მეზობელი ქვეყნები მუჰამადის დროს

ახლო აღმოსავლეთის
ისტორიული რუკა
ეროვნული
ბიბლიოთეკა
შავი ზღვა
საქართველო
სომხეთი
კასპიის ზღვა
მცირე აზია
ერაყი
ეგვიპტე
არაბეთი
სპარსეთის ყურე
წითელი ზღვა
რუბ'ალ ხალი
არაბეთის ზღვა
ომანი
იემენი



მუსლიმები თანამედროვე მსოფლიოში

იდეური მიმდინარეობები ისლამში



ეროვნული ბიბლიოთეკა

სარჩევი

შესავალი 5

თავი I. მუჰამადი და ისლამის წარმოშობა 7

1. ისლამის წარმოშობის მიზეზები და პირობები 7

2. მუჰამადი – ისლამის მოციქული 13

თავი II. არაბთა სახალიფო და ისლამის გავრცელება 38

1. პირველი „მართლმორწმუნე" ხალიფები და უმაღლესი ხელისუფლების საკითხი ადრეულ ისლამში 38

2. უმაყდანთა სახალიფო /661-750/ 49

3. 'აბასიანთა სახალიფო /750-1258/ 52

4. ისლამის ექსპანსია 55

თავი III. ისლამის მოძღვრება 60

1. ისლამის ხუთი ბურჯი 60

2. ჯიჰადი – საღვთო ომი 84

3. ისლამის დოგმატიკა 91

თავი IV. მუსლიმთა საკულტო ნაგებობები 102

1. მეჩეთი 102

2. მუსლიმ წმინდანთა საფლავები /მაზარი, მაშჰადი/ 115

თავი V.ისლამური დღესასწაულები და რიტუალი 123

1. ჰიჯრის კალენდარი 123

2. ისლამური დღესასწაულები 125

3. მუსლიმური რიტუალი 135

თავი VI. ყურანი, სუნნა და ჰადისები 140

1. ყურანი – მუსლიმთა წმინდა წიგნი 140

2. სუნნა და ჰადისები 155

თავი VII. ისლამური სამართლის ისტორია და თეორია 161

1. ისლამური სამართლის ჩამოყალიბება 161

2. ისლამური სამართლის წყაროები 164

3. სუნიტური საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი სკოლები 175
4. ისლამური სამართლის ნორმები 180
5. სასამართლო პროცესი 196
6. პირადი სტატუსის სამართალი 203
თავი VIII. ძირითადი მიმართულებები ისლამში. მუსლიმური სექტები .. 213
1. ხარიჯიზმი 213
2. სუნიზმი 219
3. ბედისწერისა და ნების თავისუფლების პრობლემა ისლამში 224
4. შიიზმი 227
თავი IX. მისტიციზმი და სუფიზმი 289
თავი X. ისლამური ცივილიზაცია 321
1. არაბულ-მუსლიმური კულტურა (VII-XV სს.) 321
2. ოსმალური ცივილიზაცია 393
3. ისფაჰანის ფილოსოფიური (თეოსოფიური) სკოლა 404
თავი XI. თანამედროვე ისლამი 410
ისლამის დემოგრაფიული რუკა 434
სუნიტური და შიიტური ისლამი: მსგავსებები და განსხვავებები 435
ძირითადი ლიტერატურა 436

გამომცემლობის რედაქტორი ცირა ჯიშკარიანი
გარეკანის დიზაინი თინათინ ჩირინაშვილი
კომპიუტერული უზრუნველყოფა ნინო ვაჩეიშვილი

0128, თბილისი, ი. ჭავჭავაძის გამზირი 14

14 I. Chavchavadze Ave., Tbilisi, 0128
www.press.tsu.ge 995(32) 25 14 32

K
35.623
4
ეროვნული
ბიბლიოთეკა