

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი  
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი

სადოქტორო პროგრამა: ისტორია (საქართველოს ისტორია)

**ხათუნა ბაინდურაშვილი**

**მუსლიმური მაზჰაბები თბილისში  
(VIII-XVIII სს.)**

ისტორიის დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად  
წარმოდგენილი დისერტაცია

ნაშრომის ხელმძღვანელები: **აპოლონ თაბუაშვილი**,  
ისტორიის დოქტორი,  
თსუ ასოცირებული პროფესორი  
**მირიან მახარაძე**,  
ისტორიის დოქტორი,  
თსუ ასოცირებული პროფესორი

თბილისი

2022

## აბსტრაქტი

სადისერტაციო ნაშრომი „მუსლიმური მაზჰაბები თბილისში (VIII-XVIII სს.)“, წარმოადგენს თბილისში სუნიტური და შიიტური მაზჰაბების არსებობის კომპლექსურად შესწავლის პირველ მცდელობას.

ნაშრომში ეტაპობრივად არის შესწავლილი თბილისში მუსლიმური თემის გაჩენისა და აქ ისლამის გავრცელების ისტორია; გაანალიზებულია ისლამში ჩამოყალიბებული იურიდიულ-თეოლოგიური სკოლების – მაზჰაბების თბილისში შემოტანისა და დამკვიდრების იდეოლოგიური და პოლიტიკური მიზეზები; დავადგინეთ რომელ პეროდში, რომელი მაზჰაბი უნდა ყოფილიყო თბილისში, მათ შორის რომელი მაზჰაბი იყო დომინანტი; განვსაზღვრეთ ის მიზეზ-შედეგობრივი კავშირი, რაც იწვევდა თბილისში მუსლიმური სამართლებრივი სკოლების შემოტანას ან შემოტანის მცდელობას;

სადისერტაციო ნაშრომში განხილულია და განსხვავებული მოსაზრებაა გამოთქმული დავით აღმაშენებლის რელიგიური პოლიტიკის მიმართ; შესწავლილია თბილისში გავრცელებული სუფიზმის არსობრივი თავისებურება; ნაშრომში ასევე შესწავლილია ჯალალ ად-დინისა და თემურ ლენგის მიერ თბილისში კონკრეტული სუნიტური მაზჰაბის შემოტანის მცდელობა და მისი რაობა; შარიათის სასამართლოს სიჯილათებისა და ოსმალური აღწერის დავთრის მონაცემებზე დაყრდნობით, შესწავლილია თბილისის მოსახლეობის გამუსლიმების დინამიკა.

ნაშრომში სათანადო ადგილი ეთმობა ქართულ-სპარსული დიპლომატიკის იმ სეგმენტების კვლევას, რომლებიც ქართულ საქმისწარმოებაზე ისლამის გავლენას ასახავენ. ნაშრომში ე.წ. „კომპრომისული პოლიტიკის“ ფონზე განხილულია ქართლში როსტომ მეფის მმართველობის დიპლომატიკური და რელიგიური ასპექტები. ნაშრომში განხილულია ნადერ შაჰის რელიგიური რეფორმა შიიტურ ისლამში და ნაჩვენებია აღნიშნულ მოვლენასთან თბილისის შიიტური თემის დამოკიდებულება.

ნაშრომში შესწავლილია ისლამთან ქართველების იდეოლოგიური კონფრონტაციის ისტორია და ნაჩვენებია ქართული ისლამმცოდნეობის განვითარების ეტაპები.

# Muslim Madhhabs in Tbilisi (8<sup>th</sup> - 18<sup>th</sup> cc.)

## Abstract

The dissertation „Muslim Madhhabs in Tbilisi (8<sup>th</sup> -18<sup>th</sup> cc.)“ represents the first endeavor to conduct a comprehensive study on the existence of Sunni and Shia Madhhabs in Tbilisi.

The history of emergence of Muslim community and the spread of Islam in Tbilisi is studied in stages in the thesis work; There are analyzed the ideological and political reasons for the introduction and establishment of law- theological schools – Madhhabs, created in Islam, in Tbilisi; It was ascertained which Madhhab should have existed in a certain period in Tbilisi and the dominant Madhhab was identified among them; We determined the cause-affect relationship accounting for the introduction or the attempt of founding Muslim law schools in Tbilisi;

The thesis work reviews and presents the various viewpoints about David Agmashenebeli’s religious policy as well as the study conducted about the essential peculiarity of Sufism spread in Tbilisi; The thesis also focuses on studying Jalal ad-Din’s and Tamerlane’s attempt to introduce the specific Sunni Madhhab in Tbilisi and its essence; The dynamics of the conversion of population of Tbilisi to Islam is studied on the basis of the data of a book of Sijilats of Shari’ah Court and Islamic records.

The research on segments of Georgian-Persian diplomacy reflecting the Islamic impact upon Georgian recordkeeping holds a proper place in the work. Against the background of the so called „Fence-straddling policy“ the thesis work reviews the diplomatic and religious aspects of the reign of King Rostom in Kartli. In addition, Nadir Shah’s religious reforms in Shia Islam are outlined and the attitude of Shiite community of Tbilisi towards the mentioned fact is revealed in the work.

The dissertation suggests the study of the history of Georgians’ ideological confrontation with Islam and reveals the stages of development of Georgian Islamic studies.

## პირობითი შემოკლებანი

ახ.ქ.ცხ. II ტექსტი – ახალი ქართლის ცხოვრება, მეორე ტექსტი

ახ.ქ.ცხ. III ტექსტი – ახალი ქართლის ცხოვრების მესამე ტექსტი

სეა – საქართველოს ეროვნული არქივი

ხეც – ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი

## სარჩევი

შესავალი .....	1
<b>თავი I სუნიტური მაზჰაბები თბილისში (VIII-XVIII სს.) .....</b>	<b>36</b>
§1.1. ქართველებისა და არაბების ურთიერთობის დასაწყისი .....	37
§1.2. სუნიტური მაზჰაბები თბილისის საამიროში .....	43
§1.3. დავით აღმაშენებლის დამოკიდებულება მუსლიმური თემის მიმართ .....	60
§1.4. სუფიზმი თბილისში .....	69
§1.5. ჯალალ ად-დინის მიერ თბილისის დაკავება და სუნიზმი XIII-XIV საუკუნეების თბილისში .....	79
§1.6. თემურ ლენგის ლაშქრობები საქართველოში და ჰანაფიზმის გავრცელების მცდელობა .....	90
§1.7. ოსმალების მიერ თბილისში ჰანაფიტური მაზჰაბის შემოტანა .....	106
<b>თავი II. შიიტური მაზჰაბები თბილისში (VIII-XVIII სს.) .....</b>	<b>123</b>
§2.1. შიიტური ისლამი VIII-XI საუკუნეების თბილისში .....	125
§2.2. ისმაილიტების (//ნიზარიტების) სექტა თბილისში .....	131
§2.3. შიიტური ისლამის ექსპანსიის მცდელობა .....	143
§2.4. ქართულ-სპარსული ისტორიული საბუთების რელიგიური და პოლიტიკური ასპექტები .....	156
§2.5. შიიტური ისლამი თბილისში XVII საუკუნის 30-იანი წლებიდან XVIII საუკუნის 10-იან წლებამდე .....	164
§2.6. შიიტური ისლამი XVIII საუკუნის თბილისში .....	182
<b>თავი III. ქართველების იდეოლოგიური კონფრონტაცია ისლამთან .....</b>	<b>191</b>
<b>დასკვნა .....</b>	<b>237</b>
<b>ბიბლიოგრაფია .....</b>	<b>248</b>

# შესავალი

## კვლევის აქტუალურობა და სიახლე

საქართველო თავისი გეოპოლიტიკური მდებარეობიდან გამომდინარე ყოველთვის იყო რეგიონის დიდი სახელმწიფოების ინტერესის ობიექტი. მუსლიმური სახელმწიფოები საუკუნეების განმავლობაში გამუდმებით ცდილობდნენ აქ თავიანთი რელიგიური მოძღვრების გავრცელებას. მათთვის ისლამი ის იარაღი იყო, რომლის ეფექტურად გამოყენებითაც, საბოლოოდ შეძლებდნენ ქართული მიწების ინკორპორაციას. ისლამის მასობრივი გავრცელება საქართველოში კი აუცილებლად გამოიწვევდა არა მარტო ცვლილებებს რელიგიის სფეროში, არამედ მთელი სოციალური და კულტურული ღირებულებების გადაფასებას.

ქართველებისთვის მუსლიმი დამპყრობლების წინააღმდეგ ბრძოლა ქრისტიანობისთვის ბრძოლას და ამით ეროვნულობის შენარჩუნებისთვის ბრძოლას ნიშნავდა. ამიტომაც, რომ საუკუნეების განმავლობაში ერთმანეთთან იქნა გაიგივებული ისეთი ცნებები, როგორცაა ქართველობა და ქრისტიანობა, გამუსლიმება და „გათათრება“.

საქართველოში არაერთხელ ჰქონდა ადგილი მოსახლეობის გარკვეული ნაწილის ძალდატანებით გამუსლიმებას. ქართველების მიერ ისლამის მიღება ფიზიკური გადარჩენის მიზნით ხდებოდა. როდესაც პოლიტიკური სიტუაცია რიგ შემთხვევებში ქართველ მეფეებს გამოუვალ მდგომარეობაში აყენებდა, ისინი ფორმალურად აღიარებდნენ ისლამს და ამ ნაბიჯითაც ქართულ-ეროვნულ საქმეს ემსახურებოდნენ.

თბილისში კი მუსლიმური მოსახლეობა ძირითადად, ყოველთვის არაქართული ეთნოსით იყო წარმოდგენილი.

XX ს. 80-90-იანი წლებიდან ისლამში შეინიშნება პოლიტიკური მოვლენები, რომლებიც დაკავშირებული იყო ისლამის იდეოლოგიურ პრობლემებთან. „პოლიტიკური ისლამი“ გამოეხმაურა დასავლეთის სტრატეგების გეოპოლიტიკურ კონცეფციებსა და პროფესიულ „აკადემიურ ანტისოვეტიზმს“ და შექმნა ახალი „ისლამური“ მიმართულება სოვეტოლოგიაში, რომელიც სწავლობს ისლამის გავლენას მუსლიმურ შუააზიასა და კავკასიაში (Балтанова 1991, 15).

მუსლიმურ ფაქტორი მსოფლიო პოლიტიკაში ანგარიშგასაწევი ძალაა. ისლამურ პროპაგანდას დღევანდელ ვითარებაში დიდი ტექნიკური საშუალებები გააჩნია. იმისათვის, რათა შეაღწიოს ნებისმიერ საზოგადოებაში, აქტიურად გამოიყენება სოციალური ქსელი და სპეციალურად შექმნილი ვებ-გვერდები. ხშირია პირდაპირი, ვერბალური კონტაქტებიც.

მსოფლიოში მიმდინარე პოლიტიკურმა პროცესებმა (კერძოდ კი, ახლო აღმოსავლეთში შექმნილმა ვითარებამ – ავღანეთი, ამერიკისა და ერაყის, ამერიკისა და ირანის ურთიერთობები, სირიის კრიზისი და ისლამური სახელმწიფოს შექმნა) ცივილიზაციათა დაპირისპირების სახე მიიღო. საჭირო ხდება ცივილიზაციათა დიალოგის მყარი ნორმების შემუშავება და სტაბილიზაციის აუცილებელი პოლიტიკური მოდელების შექმნა.

მსოფლიოში მიმდინარე „მუსლიმური მოვლენების“ ფონზე, საქართველო ერთ-ერთ ადვილად მოწყვლად ქვეყანას წარმოადგენს, რადგან ქვეყნის მოსახლეობის სოლიდური რაოდენობა მუსლიმი აღმსარებელია. ქვეყანაში არსებობს მუსლიმური სამუფთოები და არაერთი მუსლიმური ორგანიზაცია, რომელთა საქმიანობის მეცნიერული შესწავლა-ანალიზი, ვფიქრობთ, სახელმწიფოსთვის სტრატეგიულად მნიშვნელოვანია.

ისტორიის სხვადასხვა ეტაპზე მუსლიმური თემის მეცნიერული კვლევა საშუალებას გვაძლევს სახელმწიფოში მართებულად დაიგეგმოს და წარიმართოს კონფესიათა შორის ურთიერთობები. საკითხისადმი ამგვარ მიდგომებს საქართველო განსაკუთრებით საჭიროებს, რადგან ქვეყნის მოსახლეობის გარკვეული რაოდენობა მუსლიმური აღმსარებლობის მოქალაქეები არიან.

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

ისლამის არსებობას თბილისში მრავალი საუკუნის ისტორია აქვს. თუმცა, ეს საკითხი ცალკე, კომპლექსური კვლევის საგანი არ ყოფილა. ვფიქრობთ, ნაშრომი „*მუსლიმური*

*მაზჰაბები თბილისში (VIII-XVIII სს.)*“, დღევანდელ ვითარებაში, მთელს მსოფლიოში ისლამის როლისა და მნიშვნელობის გაზრდის ფონზე უაღრესად აქტუალურია. ამ მხრივ განსაკუთრებით საინტერესო და მეცნიერულად ღირებულია თბილისში მუსლიმური მაზჰაბების შემოსვლისა და დამკვიდრების დინამიკის შესწავლა; ისტორიული ფონის გათვალისწინებით იმ პოლიტიკური, რელიგიური და ფსიქოლოგიური ბერკეტების ჩვენება, რომელსაც ადგილი ჰქონდა ქართული მოსახლეობის მიმართ.

ნაშრომის მეცნიერულ სიახლეს რამდენიმე ფაქტორი განსაზღვრავს: სადისერტაციო ნაშრომი „*მუსლიმური მაზჰაბები თბილისში (VIII-XVIII სს.)*“, წარმოადგენს თბილისში სუნიტური და შიიტური მაზჰაბების არსებობის მონოგრაფიულ შესწავლას; ნაშრომში ეტაპობრივად გავანალიზეთ თბილისში მუსლიმური თემის გაჩენისა და აქ ისლამის გავრცელების ისტორია, დრო და პირობები; ისლამში ჩამოყალიბებული იურიდიულ-თეოლოგიური სკოლების – მაზჰაბების შემოტანისა და დამკვიდრების პოლიტიკური მიზეზები; დავადგინეთ რომელ პერიოდში, რომელი მაზჰაბი უნდა ყოფილიყო თბილისში, მათ შორის რომელი მაზჰაბი იყო დომინანტი; განვსაზღვრეთ ის მიზეზ-შედეგობრივი კავშირი, რაც იწვევდა თბილისში მუსლიმური სამართლებრივი სკოლების შემოტანას ან შემოტანის მცდელობას;

ნაშრომში, შეიძლება ითქვას, რომ სრულყოფილად წარმოადგენს ისლამთან ქართველების იდეოლოგიური კონფრონტაციის ისტორიას და გვიჩვენებს ქართული ისლამმცოდნეობის განვითარების ეტაპებს; ნაჩვენებია არა მხოლოდ ქართველების დამოკიდებულება ისლამის რელიგიურ მოძღვრებასა და მუსლიმებთან, არამედ მუსლიმების დამოკიდებულება ქრისტიანულ რელიგიასთან და მის მიმდევრებთან.

#### **ნაშრომის მიზნები:**

სადისერტაციო ნაშრომის მთავარი მიზანია VIII-XVIII საუკუნეებში თბილისში მუსლიმური მაზჰაბების შემოტანა-დამკვიდრების საკითხის კომპლექსური შესწავლა. სხვა-



დასხვა ისტორიული მოვლენის ფონზე კონკრეტული მუსლიმური მაზჰაბების იდეოლოგიური და პოლიტიკური მიზეზებისა და მიზნების წარმოჩენა და ანალიზი.

სადისერტაციო ნაშრომის ძირითადი მიზნის მისაღწევად ყურადღება გავამახვილეთ შემდეგ საკითხებზე:

აღმოსავლურ წყაროებში თბილისის მუსლიმური თემის შესახებ დაცული ცნობების შესწავლის საფუძველზე დროის კონკრეტულ მონაკვეთში აქ არსებული მუსლიმური მაზჰაბების განსაზღვრა და მათ შორის მთავარი მაზჰაბის დადგენა; თბილისში სუფიური მოძღვრების შემოსვლის დროის, მიმდინარეობებისა და სოციალური ბუნების განსაზღვრა; სუფიზმის გავლენა და მისგან მომდინარე საფრთხე; ქართული ჰაგიოგრაფიის ნიმუშებისა და ანტიმუსლიმური, პოლემიკური ორიგინალური ნაშრომების შესწავლის საფუძველზე იდეოლოგიური კონფრონტაციისა და ქართული ისლამმცოდნეობის საკითხების კვლევა; ქართულ სოციუმში ისლამის გავრცელებისა და მუსლიმური ტენდენციების დამკვიდრების დინამიკის შესწავლა; ისტორიული ფონის გათვალისწინებით იმ პოლიტიკური და ფსიქოლოგიური ბერკეტების გამოვლენა, რომელსაც დამპყრობელთა მიერ ადგილი ჰქონდა ქართული მოსახლეობის მიმართ; ნარატიული წყაროებისა და დიპლომატიკური ძეგლების მონაცემებში იმ ქვედა პლასტების დანახვა და ანალიზი, რაც საფრთხეს უქმნიდა ქართულ სახელმწიფოებრიობასა და იდენტობას.

#### **ნაშრომის ამოცანები:**

ნაშრომში დასახული ამოცანები ქრონოლოგიური პრინციპის გათვალისწინებით შემდეგი სახით არის წარმოდგენილი:

ქართველებისა და ისლამის მიმდევრების ურთიერთობის პირველი ეტაპი და ჰაბიბ იბნ მასლამას „დაცვის სიგელის“ მუსლიმური ფაქტორის წარმოჩენა;

სახალიფოში მიმდინარე რელიგიური და პოლიტიკური მოვლენების ფონზე თბილისის საამიროში შიიტური ისლამის მიმდევრების შემოსვლა და X საუკუნის შიიტი ავტორის ჰასან იბნ მუჰამმად იბნ ჰასან ალ-კუმმის თხზულებაში, „ყუმის ისტორია“, არსებული ცნობის მიხედვით თბილისის „ალაჰისაგან გამორჩეულ ქალაქთა“ (ქუფა და ყუმი) შორის მოხსენიების მიზეზის დადგენა;

X-XII საუკუნეების არაბულ წყაროებში თბილისის მუსლიმური თემის შესახებ დაცული ცნობების შესწავლა და აქ არსებული მუსლიმური მარჯვებების დადგენა;

თბილისში ისმაილიტების სექტის არსებობის, ფატიმიან ისმაილიტებსა, ალამუთელ ნიზარიტებსა და ქართველებს შორის ურთიერთობების ძირითადი ასპექტების შესწავლა. თბილისში ალამუთელი ასასინების ტეროტის სამიზნე ჯგუფის განსაზღვრა;

დავით აღმაშენებლის რელიგიური პოლიტიკის ცალკეული სეგმენტების ანალიზი;

თბილისში სუფიზმის არსებობის შესწავლა და ამ მოძღვრების გავლენა ქართული საზოგადოების გარკვეულ ნაწილზე;

ჯალალ ად-დინისა და თემურ ლენგის რელიგიური პოლიტიკის ანალიზი და მათი შემოსევების დროს თბილისში გაჩენილი მუსლიმური მარჯვების დადგენა;

XIV-XV საუკუნეების მიჯნაზე ირანის ტერიტორიაზე მიმდინარე სეფიანთა რელიგიურ და პოლიტიკურ მოძრაობასთან დაკავშირებით ქართული წყაროების დამოკიდებულების წარმოჩენა;

შაჰ ისმაილ I-ს მიერ თბილისის მუსლიმი მოსახლეობის ძალით, მასობრივი გამუსლიმების შესახებ ქართულ საისტორიო მწერლობასა და ისტორიოგრაფიაში არსებული საექვო ცნობის პარალელის დადგენა და აქედან გამომდინარე, მისი არააუთენტურობის წარმოჩენა; ქართულ-სპარსული დიპლომატიკური ძეგლების რელიგიური და პოლიტიკური ასპექტების ფონზე ორმაგი პოლიტიკური სტანდარტის მიზეზ-შედეგობრიობის ჩვენება; როსტომ-ხანის მმართველობის რელიგიური და დიპლომატიკური სეგმენტების კვლევა; XVI-XVII საუკუნეებში ოსმალთა რელიგიური პოლიტიკის შესწავლა და მისი შედეგების ჩვენება; თბილისის მუსლიმური თემის დამოკიდებულების წარმოჩენა ნადერ შაჰის რელიგიური პოლიტიკის მიმართ; XVIII ს. დასაწყისში თბილისის მეჩეთის მსახურთა ადმინისტრაციული დაქვემდებარების საკითხის შესწავლა.

სადისერტაციო ნაშრომის ერთ-ერთი ძირითადი ამოცანაა ქართული ჰაგიოგრაფიისა და ანტიმუსლიმური პოლემიკური ჟანრის ორიგინალური თხზულებების, როგორც ქართული ისლამცოდნეობითი დარგის კვლევა: ამ კონკრეტული მიზნით შევისწავლეთ „დავით და კონსტანტინეს წამება“, „არჩილის წამება“, „აბო ტფილელის წამება“, „კოსტანტი-კახაძის წამება“, „გობრონის წამება“, „ვსენებაჲ სიტყვსგებისაჲ“ და „ჰამბავი მაჰმედი-

სი თარგმანსა შინა ფსალმუნთასა მოყუანილი ...“; ბაგრატ მუხრანბატონის „მოთხრობა სჯულთა უღმრთოთა თათრისათა“ და ტიმოთე გაბაშვილის ნაშრომი „აგარიანთათვის“.

### **ნაშრომის თეორიული ჩარჩო:**

საკვალიფიკაციო ნაშრომზე მუშაობის პროცესში გამოვიყენეთ კვლევის ის მთავარი პრინციპები, რომლებიც, ვფიქრობთ, რომ ჩვენს ნაშრომს შეესატყვისება: 1. ისტორიზმის პრინციპი. იგი საშუალებას გვაძლევს მოვლენები განვიხილოთ მისი განვითარების დინამიკაში, სწორედ განვსაზღვროთ პროცესების წარმოქმნა, სტაგნაცია და დაღმასვლა; 2. სინერგეტიკული თეორია. იგი ისტორიაში პიროვნების როლის პარადიგმას ემყარება. ეს თეორია გვჩვენებს საკვალიფიკაციო ნაშრომში ისტორიის სხვადასხვა ეტაპზე მოღვაწე პიროვნებების როლის უკეთ განსაზღვრაში.

### **კვლევის მეთოდოლოგია:**

იქიდან გამომდინარე, რომ სადისერტაციო ნაშრომი ქრონოლოგიურად საკმაოდ ვრცელ პერიოდს მოიცავს, მეთოდოლოგიური თვალსაზრისით ეფუძნება ისტორიული კვლევის შემდეგ მეთოდებს: 1. **კომპარატიული მეთოდი** გამოვიყენეთ თბილისში VIII-XII საუკუნეებში მუსლიმური მაზჰაბების და მათ შორის მთავარი მაზჰაბის დადგენისთვის; 2. **ისტორიულ-სისტემური მეთოდი** დაგვეხმარა საკვლევი პერიოდის განმავლობაში თბილისში კონკრეტული მაზჰაბის შემოტანის მიზეზის განსაზღვრაში; 3. **კონტენტ-ანალიზის მეთოდმა** შესაძლებლობა მოგვცა თბილისის საამიროს არსებობის პერიოდში ქართული მოსახლეობის გამუსლიმების ტენდენცია დაგვეჩვენა; 4. **ანალოგიის მეთოდით** (// რე-ტროსპექტიული მეთოდი) განვსაზღვრეთ სხვადასხვა დროს თბილისში არსებული იურიდიულ-თეოლოგიური სკოლები და წამყვანი მაზჰაბი.

### **ნაშრომის სტრუქტურა**

სადისერტაციო ნაშრომი „მუსლიმური მაზჰაბები თბილისში (VIII-XVIII სს.)“ შედგება შესავლის, წყაროებისა და სამეცნიერო ლიტერატურის მიმოხილვის, სამი თავის,

ცამეტი ქვეთავისა და დასკვნისგან. ნაშრომს დართული აქვს გამოყენებული წყაროებისა და ლიტერატურის სია.

დისერტაციის შესავალში საუბარია საკვლევე თემის აქტუალობასა და სიახლეზე, ნაშრომის მიზნებსა და ამოცანებზე, კვლევის მეთოდოლოგიაზე, ნაშრომის თეორიულ ჩარჩოსა და არქიტექტონიკაზე.

წყაროებისა და სამეცნიერო ლიტერატურის მიმოხილვაში მოტანილია ყველა იმ ძირითადი წყაროსა და სამეცნიერო კვლევის მნიშვნელობა, რომელიც გამოვიყენეთ საკვალეფიკაციო ნაშრომზე მუშაობისას.

ნაშრომის პირველი თავი: *„სუნიტური მაზჰაბები თბილისში (VIII-XVIII სს.)“* შედგება შვიდი ქვეთავისგან: 1.1. *„ქართველებისა და არაბების ურთიერთობის დასაწყისი“* – მასში განხილულია VII საუკუნის 50-იან წლებში ქართველებისა და არაბების ურთიერ-თობის დასაწყისი, შესწავლილია „დაცვის სიგელის“ მუსლიმური ფაქტორი და ნაჩვენებია ის ინფორმაციულობა, რაც ქართველებს არაბებისა და ისლამის რელიგიის მიმართ ჰქონდათ.

1.2. *„სუნიტური მაზჰაბები თბილისის საამიროში“* – შესწავლილია თბილისის მუსლიმური თემისა და ათ-თიფლისის ნისბით ცნობილი მუსლიმი მოღვაწეების შესახებ არაბულ წყაროებში დაცული ცნობები; დადგენილია დროის კონკრეტულ მონაკვეთში თბილისში არსებული მუსლიმური იურიდიულ-თეოლოგიური მიმდინარეობები და მათ შორის მთავარი მაზჰაბი.

1.3. *„დავით აღმაშენებლის დამოკიდებულება მუსლიმური თემის მიმართ“*, განხილულია თბილისის შემოერთების შემდეგ ქალაქის მუსლიმური თემის მდგომარეობა; გაანალიზებულია დავით IV-ის რელიგიური პოლიტიკის ძირითადი ასპექტები და ახსნილია თუ რას გულისხმობდა რეალურად ქართველი მეფის მიერ მუსლიმური თემის მიმართ „დათმობები“ და „პრივილეგიები“.

1.4. *„სუფიზმი თბილისში“* – შესწავლილია თბილისში სუფიური მოძღვრების გავრცელება; განსაზღვრულია თუ როდის და სუფიზმის რომელი მიმდინარეობები უნდა გავრცელებულიყო და რა გავლენა ჰქონდა მას ქართული ფეოდალური საზოგადოების გარკვეულ ნაწილზე; დადგენილია თბილისში არსებული სუფიზმის სოციალური ბუნება.

1.5. *„ჯალალ ად-დინის მიერ თბილისის დაკავება და სუნიზმი XIII-XIV საუკუნეების თბილისში“* – შესწავლილია ჯალალ ად-დინის მიერ თბილისის დაკავების შემდეგ მასიური გამუს-ლიმების შედეგები; ხორეზმელთა დამოკიდებულება თბილისის ძველი მუსლიმური თემის მიმართ; ჯიჰადის შესახებ მოძღვრების თანახმად ნაჩვენებია მუსლიმური აღმოსა-ვლეთისთვის თბილისის იმდროინდელი სტატუსი; განხილულია თბილისის ყადის როლი და მისი დაქვემდებარების საკითხი.

1.6. *„თემურ ლენგის ლაშქრობები საქართველოში და ჰანაფიზმის გავრცელების მცდელობა“* – განხილულია თემურ ლენგის მიერ XIV–XV საუკუნეების მიჯნაზე თბილისში ისლამის ჰანაფიტური მაზჰაბის გავრცელების მცდელობა; ახსნილია თემურ ლენგის „რელიგიური მისიის“ კრახის მიზეზები.

1.7. *„ოსმალების მიერ თბილისში ჰანაფიტური მაზჰაბის შემოტანა“* – შესწავლილია: XVI საუკუნის მეორე ნახევარში ოსმალების მიერ თბილისში ჰანაფიტური ისლამის ექს-პანსიის მცდელობა; „ოსმალობის“ პერიოდში თბილისის მოსახლეობის გამუსლიმების-თვის გატარებული ღონისძიებები; ოსმალური სასამართლო სიჯილათებისა და თბილი-სის ვილაიეთის დიდი დავთრის მონაცემების საფუძველზე თბილისში ოსმალური სამა-რთალწარმოება და სავაკუფო მფლობელობა.

მეორე თავი – *„შიიტური მაზჰაბები თბილისში (VIII-XVIII სს.)“* ასევე რამდენიმე ქვე-თავისგან შედგება:

2.1. *შიიტური ისლამი VIII-XI საუკუნეების თბილისში“* – სახალიფოში მიმდინარე რელიგიური და პოლიტიკური მოვლენების ფონზე დადგენილია თბილისის საამიროში შიიტების შემოსვლის დრო და მიზეზები; ახსნილია X საუკუნის შიიტი ავტორის – ჰასან იბნ მუჰამმად იბნ ჰასან ალ-კუმმის თხზულებაში – „ყუმის ისტორია“, არსებული ცნობის მიხედვით თბილისის „ალაჰისაგან გამორჩეულ ქალაქთა“ (ქუფა და ყუმი) შორის მოხსე-ნიების მიზეზი.

2.2. *„ისმაილიტების სექტა თბილისში“* – შესწავლილია ფატიმიანი ისმაილიტების ხო-რასნის ჰუჯეთში „გურჯისტანის“ მოხსენიების საკითხი; ალამუთელ ნიზარიტებსა და ქართველებს შორის ურთიერთობების ძირითადი ასპექტები; თბილისში ალამუთელი ასასინების ტერორის სამიზნე ჯგუფი.

**2.3. „შიიტური ისლამის ექსპანსიის მცდელობა“** – განხილულია სეფიანთა ირანის რელიგიური პოლიტიკა და პირველად თბილისის მოსახლეობის ძალისმიერი გამუსლიმება.

**2.4. „ქართულ-სპარსული ისტორიული საბუთების რელიგიური და პოლიტიკური ასპექტები“** – XVI-XVII საუკუნეების დიპლომატიკური ძეგლების ქართველ მეფეთა ინვოკაციებისა და სპარსული ბეჭდების შესწავლით ნაჩვენებია, ის რელიგიური და პოლიტიკური გავლენები, რომელსაც სეფიანთა მხრიდან განიცდიდნენ.

**2.5. „შიიტური ისლამი თბილისში XVII საუკუნის 30-იანი წლებიდან XVIII საუკუნის 10-იან წლებამდე“** – განხილულია როსტომ ქართლის ვალის მოღვაწეობა, მისი რელიგიური პოლიტიკა და ახლებურადაა წარმოჩენილი სეფიანთა სახელმწიფოსა და აღმოსავლეთ საქართველოს შორის არსებული ე. წ. „კომპრომისული პოლიტიკა“.

**2.6. „შიიტური ისლამი XVIII საუკუნის თბილისში“** – გაანალიზებულია ნადერ შაჰის რელიგიური პოლიტიკა და ნაჩვენებია ამ საკითხისადმი თბილისის რელიგიური თემის დამოკიდებულება.

მესამე თავი – **„ქართველების იდეოლოგიური კონფრონტაცია ისლამთან“** – განხილულია ქართული ჰაგიოგრაფიული და ანტიმუსლიმური პოლემიკური ჟანრის მწერლობა. დადგენილია მათი ისლამმცოდნეობითი მნიშვნელობა; წარმოჩენილია ის ინფორმაციული ბაზა, რომელიც აკუმულირებული იყო ქართულ საზოგადოებაში.

დასკვნა – ნაშრომის დასკვნით ნაწილში პუნქტობრივად არის ჩამოყალიბებული განხორციელებული კვლევის შედეგები.

## წყაროებისა და სამეცნიერო ლიტერატურის მიმოხილვა

### ა. წყაროები

საკვალიფიკაციო ნაშრომის ქრონოლოგიური ჩარჩო VIII-XVIII საუკუნეებს მოიცავს. აქედან გამომდინარე, აღნიშნული პერიოდის შესახებ, ზოგადად, ძალიან დიდი წყაროთმცოდნეობითი ბაზა და სამეცნიერო ლიტერატურა არსებობს. ჩვენ მიზანშეწონილად მიგვაჩია მხოლოდ იმ წყაროებისა და სამეცნიერო ბიბლიოგრაფიის განხილვა, რომლებიც საკვლევ თემატიკასთან პირდაპირ ან ირიბ კავშირშია.

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

საკვალიფიკაციო ნაშრომზე მუშაობისას ჩვენთვის საინტერესო წყაროები ექვს კატეგორიად დავაჯგუფეთ: 1. აღმოსავლური (არაბული, სპარსული, ოსმალური, სომხური) წყაროები, 2. ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობა, 3. ქართული ნარატიული წყაროები, 4. ქართულ-სპარსული ორენოვანი საბუთები, 5. ევროპული წყაროები და 6. ქართული ორიგინალური ანტიმუსლიმური და პოლემიკური ჟანრის მწერლობა.

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

ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები უმნიშვნელოვანესი წყაროა ქართული-ქრისტიანული და მუსლიმური რელიგიების ურთიერთდამოკიდებულების ისტორიის შესასწავლად. მიგვაჩნია, რომ ცივილიზაციათა დიალოგის კვლევის საკითხში ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობა ერთ-ერთ პირველწყაროს წარმოადგენს. შეიძლება ითქვას, რომ

იგი ფაქტობრივად ქართული ორიგინალური ანტიმუსლიმური და პოლემიკური მწერლობის ჩამოყალიბების საფუძველია.

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

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

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

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

სადისერტაციო ნაშრომის კვლევის სპეციფიკიდან გამომდინარე, ჩვენ მიერ წარმოდგენილ სხვადასხვა ტიპის საისტორიო წყაროებს თემატიკიდან გამომდინარე, გარკვეული ქრონოლოგიური პრინციპის დაცვით მიმოვიხილავ: IX-XI, XII-XIV, XV-XVI და XVII-XVIII საუკუნეები.

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

ქართული სამეცნიერო საზოგადოება ყველაზე ადრე არაბი ისტორიკოსების – ტაბარისა (838-923 წწ.) და იაკუთის (1179-1229 წწ.) თხზულებებში არსებულ „დაცვის სი-



გელს“ გაეცნო. ქართულ ისტორიოგრაფიაში დოკუმენტის ტექსტები, ღაზარიალის მიერ შესრულებული თარგმანის მიხედვით, ივ. ჯავახიშვილმა შემოიტანა (ჯავახიშვილი 1983, 73-76). ბალაძორის თხზულებაში არსებული „დაცვის სიგელის“ ტექსტი თარგმანითა და შენიშვნებით გამოცემული აქვს მ. ლორთქიფანიძეს (ლორთქიფანიძე 1951, 61-65). მოგვიანებით, საქართველოში არაბთა მფლობელობის სპეციფიკის შესწავლის მიზნით, მ. ლორთქიფანიძემ განიხილა მანამდე არსებული „დაცვის სიგელის“ ვარიანტები (ლორთქიფანიძე 1963, 71-96).

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

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

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

თბილისის მუსლიმური თემის ისტორიის კვლევისთვის უდიდესი მნიშვნელობა აქვს არაბი ისტორიკოსებისა და მოგზაურების ცნობების შესწავლას. X ს. შუა ხანების თბილისის შესახებ საინტერესო ცნობებია დაცული არაბი გეოგრაფისა და მოგზაურის იბნ ჰაუკალის ნაშრომში. ეს არაბული წყარო თარგმნა და შეისწავლა ე. სიხარულიძემ (იბნ-ჰაიკალი 1976, 31-39).

ჩვენთვის იბნ ჰაუკალის თხზულება („ქითაბ ალ-მასალიქ ვა-ლ-მამალიქ“ // „ქითაბ სურათ ალ-არდ“ – „წიგნი გზებისა და სახელმწიფოების შესახებ“) იმით არის მნიშვნე-

ლოვანი, რომ იგი შეიცავს პირდაპირ ცნობებს თბილისში არსებული სუნიტი მოსახლეობის შესახებ.

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

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

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

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

IX ს. 50-იან წლებში „კოსტანტი-კახაძს მარტვლობის“ ავტორი ცხადად აღწერს ქართლში ქრისტიანობის შევიწროების პროცესს. თხზულებიდან ჩანს, რომ მუსლიმები ქრისტიანობას „ცთომას“ უწოდებდნენ (კოსტანტი-კახას მარტვილობა 1963, 168).

X ს. ავტორი სტეფანე მტბევარი „გობრონის მარტკლობაში“ მუსლიმებს „უქრისტოეზად“ და „უსჯულოებად“ მოიხსენიებს. თხზულებიდან ასევე ვიგებთ, რომ მუსლიმები ქრისტიანობას „უგუნურსა“ და „უსარგებლო“ სჯულს უწოდებენ (მტბევარი 1963, 178).

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

ამჯერად, შევხებით XII-XIV საუკუნეების იმ საისტორიო წყაროებს, რომლებიც პირდაპირ ან ირიბ ცნობებს გვაწვდის თბილისში ისლამის მდგომარეობის შესახებ და ასევე, ქართველ მეფეთა დამოკიდებულებაზე მუსლიმი მოსახლეობის მიმართ.

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

XII ს. თბილისის ისტორიის მნიშვნელოვანი წყაროა ალ-ფარიკის „მაიაფარიკინის ისტორია“. თხზულება ბევრ საინტერესო ცნობას გვაწვდის იმ პერიოდის თბილისში მუსლიმური თემის ცხოვრების პირობების შესახებ. „მაიაფარიკინის ისტორიის“ ცნობები საქართველოს შესახებ ე. სიხარულიძემ გამოაქვეყნა (ალ-ფარიკი 1985, 83-90).

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

შესახებ ქართული თარგმანითა და შენიშვნებით გამოაქვეყნა ო. ცქტიშვილმა (ალ-ჯაუზი 1967, 201-213).

ალ-ჯაუზი თავის თხზულებაში „მირათ აზ-ზამან“-ში („ეპოქის სარკე გამოჩენილ პირთა ისტორიის მიხედვით“) ქართველების ბრძოლას თბილისისთვის ილ ღაზსა და ურწმუნობს (ქართველები – ხ. ბ.) შორის ბრძოლად მოიხსენიებს (ალ-ჯაუზი 1967, 205). ალ-ჯაუზი საუბრობს ისლამთან და მუსლიმ სასულიერო პირებთან დავით აღმაშენებლისა და დემეტრე I-ს დამოკიდებულებაზე. ისტორიკოსი დეტალურად წერს იმ პირობებზე, რომელიც თბილისელმა მუსლიმებმა დავით IV-ს წაუყენეს.

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

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

სადისერტაციო ნაშრომში სათანადო ყურადღება გავამახვილეთ საქართველოსა და ისმაილიტების ურთიერთობის საკითხზე. თბილისში ასასინების არსებობას ადასტურებს XIII საუკუნის ირანელი ისტორიკოსი რაშიდ ად-დინი (Рашид ад-Дин 1946). ჩვენთვის განსაკუთრებით საყურადღებოა რაშიდ ად-დინის ცნობა XII საუკუნის 20-იან წლებში საქართველოში ისმაილიტური მოძრაობის გააქტიურებისა და მოგვიანებით (1138/39 წ.) თბილისელი ასასინის მიერ თბილისის ყადის მოკვლის შესახებ. ირანელი ისმაილიტებისა და თბილისში მათი „საქმიანობის“ შესახებ მსჯელობისას (კონკრეტული გამოცე-

მის „Jami Al-Tawarikh, part of the Ismailis History by Rashid ad-Din Fadl Allah, Persian text of VIII-th Century A.H., ed., by M. T. Danesh Pajuh and M. Modaresy, Tehran, 1960“ ხელმოუწვდომლობის გამო) ვცეტირებ თ. ნატროშვილის სტატიიდან „ისმაილიტთა მოძრაობის ისტორიიდან“ (ნატროშვილი 1975, 64-74 ) და ლ. სტროევა (Строева 1978) ნაშრომიდან.

ისმაილიტების შესახებ ასევე მნიშვნელოვან ინფორმაციას ვხვდებით ჟამთაღმწერელთან (ჟამთაღმწერელი 1959, 208-211). ქართველი ისტორტიკოსი კარგად ასახავს იმ ცოდნასა და დამოკიდებულებას, რაც კონკრეტულ პერიოდში ქართულ საზოგადოებას ალამუთელებთან დაკავშირებით ჰქონდათ.

XIII საუკუნის 20-იან წლებში თბილისში გავრცელებული სუფიური მოძღვრების შესახებ ძალზედ მნიშვნელოვანია ჟამთაღმწერლის ცნობები. ავტორი წერს რინდთა ცხოვრების წესებით გიორგი-ლამას გატაცებას. ნაჩვენებია ის დაპირისპირება, რომელიც ზემოთ ხსენებული მიზეზით ახალგაზრდა მეფესა და საერო და სასულიერო წოდებას შორის მოხდა (ჟამთაღმწერელი 1959, 259-264).

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

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

ხორეზმ-შაჰ ჯალალ ად-დინის თბილისისა და ქართველებისადმი დამოკიდებულების შესახებ საინტერესო ცნობებია მოტანილი ათა მალიქ ჯუვეინის (1226-1283 წწ.) ნაშრომში „თარხ-ე ჯაჰანგომა.“ ჯუვეინის ცნობები საქართველოს შესახებ 1974 წელს რ. კიკნაძემ გამოსცა (ჯუვეინი 1974). ჯუვეინი საუბრობს ქართველებისა და თბილისის მი-

მართ მუსლიმთა დამოკიდებულებაზე. მისი ნაშრომი ნათელი მაგალითია XIII ს. 20-იან წლებში მუსლიმთა მიერ თბილისის „დარ ალ-ისლამად“ („ისლამის მიწა“) მიჩნევის შესახებ. ჯუვეინი ასევე აღნიშნავს ჯალალ ად-დინის მიერ თბილისის ალების შემდეგ აქ ეკლესიების ნგრევასა და მათ ადგილზე მეჩეთების აშენების შესახებ.

XIII ს. 20-იანი წლებისთვის თბილისელ მუსლიმთა განწყობას ქართველების მიმართ გადმოგვცემს არაბი ისტორიკოსი იბნ-ვასილი. მისი ცნობებიდან ვიგებთ, რომ თბილისელ მუსლიმებში იყვნენ ისეთებიც, რომლებიც მიუხედავად მათი აღმსარებლობის თავისუფლებისა, ალაჰს ურწმუნო ქრისტიანთაგან თბილისის დახსნას შესთხოვდნენ. იბნ-ვასილის ცნობებს ვიმოწმებ გ. ჯაფარიძის ნაშრომიდან „საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო (XII-XIII ს-ის პირველ მეოთხედში)“ (იბნ-ვასილი 1995, 169).

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

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

ბაგრატ V-ისა და მისი მხლებლების გამუსლიმების შესახებ შარაფ ად-დინ ალი იაზდი წერს, რომ ბაგრატს თვითონ თემურმა შეაგონა ისლამის მიღება: „თემურის სიტყვები

ბაგრატის სულში მოხვდა. მან ისლამი აღიარა და გამოვიდა სიბნელიდან და ურწმუნობიდან“. ამის შემდეგ კი მასთან მყოფებმაც აღიარეს ისლამი (Шараф ад-Дин Али Йазди 2008, 115).

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

თემურ-ლენგის საქართველოში ლაშქრობებთან დაკავშირებით ჩვენთვის საინტერესო და ძალზედ მნიშვნელოვან ცნობას გვაწვდის სომეხი ისტორიკოსი თომა მეწოფეცი (1378-1446 წწ.). საქართველოსა და ალვანეთში არსებული ვითარების გადმოცემისას სომეხი მემატთანე აღნიშნავს, რომ „ის ადამიანები, რომლებმაც ჩაღათაელთა დროს უარყვეს რჯული, დაუბრუნდნენ [თავიანთ] სარწმუნოებას“ (მეწოფეცი 1987, 51).

თომა მეწოფეცის ნაშრომი პირველად ქართულ ენაზე 1937 წ. შესავალი წერილითა და კომენტარებით გამოსცა ლ. მლიქსეთ-ბეგმა (მეწოფელი 1937). მეორედ თომა მეწოფეცის ნაშრომი თარგმნა და სამეცნიერო აპარატით გამოსცა კ. კუციამ (თომა მეწოფეცი 1987).

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

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

XVI ს. თბილისში მეჩეთების არსებობას ადასტურებს ოსმალთა ისტორიკოსი მუსტაფა ალი (XVI ს.). იგი თავის ნაშრომში, „მსოფლიო ისტორია“, წერს, რომ ოსმალებმა თბილისში ორი ეკლესია საკრებულო მეჩეთად გადააკეთეს. მუსტაფა ალის ცნობებს თბილისის შესახებ ვიმოწმებ ვ. გაბაშვილის ნაშრომიდან „თბილისის XVI-XVII საუკუნეების აღმოსავლურ წყაროებში“ (მუსტაფა ალი 1962, 260).

საქართველოს ისტორიის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს წყაროს წარმოადგენს XVI-XVII სს. მიჯნის ირანელი ისტორიკოსის ისქანდერ მუნშის ნაშრომი „თარიხ-ე ალამ არაი-ე აბასი“ („ქვეყნიერების დამამშვენებელი აბასის ისტორია“). ისქანდერ მუნშის ცნობები საქართველოს შესახებ თარგმნა და სამეცნიერო აპარატით გამოსცა ვ. ფუთურიძემ (ისქანდერ მუნში 1969).

ისქანდერ მუნში გადმოგვცემს საქართველოში შაჰ თამაზ I-ს ლაშქრობების ისტორიას. ისტორიკოსი ქართველებისადმი აგრესიულ დამოკიდებულებას არ მალავს და მათ „ურჯულოებად“ და „კერპთაყვანისმცემლებად“ მოიხსენიებს (ისქანდერ მუნში 1969, 17, 23). ვლ. ფუთურიძის მიერ გამოცემული ისქანდერ მუნშის საქართველოს შესახებ ცნობების გარდა ვსარგებლობთ თეირანში გამოცემული (۱۳۹۰، اسكندر بیگ ترکمان) სპარსული ტექსტითაც.

უნდა შევხვით ქართულ-სპარსულ დიპლომატიკურ ძეგლებს, რომლებსაც XVI-XVII საუკუნეების ირან-საქართველოს ურთიერთობის საფუძვლიანი შესწავლისთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება. ქართულ-სპარსული ისტორიული საბუთების შესწავლა-პუბლიკაციის საქმეში უდიდესი წვლილი შეიტანეს ვ. ფუთურიძემ (ფუთურიძე



1955), ნ. დუნდუამ (დუნდუა 1984), თ. აბაშიძემ (აბაშიძე 1974, 63-80; აბაშიძე 2017, 181-188). ქართულ-სპარსული საბუთების ლინგვისტურ-ფილოლოგიურ კვლევას მიეძღვნა თ. აბულაძისა და ე. გიუნაშვილის სტატია (აბულაძე, გიუნაშვილი 2011, 15-19).

XVII ს. I ნახევრის ქართული დოკუმენტური წყაროები, მათ შორის ქართულ-სპარსული ორენოვანი დოკუმენტების პუბლიკაცია განხორციელდა 2019 და 2021 წლებში (ქართველიშვილი, ბაინდურაშვილი ... 2019; ქართველიშვილი, ბაინდურაშვილი ... 2021).

ქართულ-სპარსული დიპლომატიკური ძეგლების ცალკეული სეგმენტების შესწავლა, ქართული და სპარსული ტექსტების ურთიერთმიმართება და ქართულ რეალობასთან მათი დამოკიდებულება დინამიკაში ასახავს სეფიანთა ირანსა და აღმოსავლეთ საქართველოს პოლიტიკური, სოციალური და რელიგიური ურთიერთობების სპეციფიკას.

XVII ს. საქართველოს ისტორიის ერთ-ერთი ღირებული წყაროა ფარსადან გორგიჯანიძის ნაშრომი. ავტორი თხზულებაში მოტანილი ბოლო პერიოდის ამბების თვითმხილველია. ფ. გორგიჯანიძის თხზულება 1926 წ. სარგის კაკაბაძემ გამოსცა (გორგიჯანიძე 1926). გარდა პოლიტიკური მოვლენებისა, ფ. გორგიჯანიძის ნაშრომში დაცულია ინფორმაცია, რაც ქართლში როსტომის მმართველობის პერიოდში ქრისტიანულის გვერდით მუსლიმური ტრადიციის ერთდროულად შესრულებას ასახავს. მაგალითად, როსტომის შვილობილის – ლუარსაბ ბატონიშვილის მოკვლისას ავტორი წერს, რომ ქართველებმა „ჭამა, ალაპი, გაცემა თათრისა და ქართველთ წესისა გარდაიხადეს ...“ (გორგიჯანიძე 1926, 55).

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

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

XVII ს. 40-იან წლებში თბილისის მუსლიმი თემისა და მათი სამლოცველოების, სუნიური მაზჰაბებისა და თბილისელი სუნიტი წმინდანების შესახებ მნიშვნელოვან ცნობებს გვაწვდის ოსმალთა ისტორიკოსი ევლია ჩელები (ევლია ჩელები 1971, 295-296). მან საქართველოში 1640-1647 წლებში იმოგზაურა, თავისი თვალთ ნახა და აღწერა თბილისი.

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

ერთ-ერთი ევროპული წყარო, რომელიც ქართლში როსტომ ხანის მმართველობას გადმოგვცემს არის ბ. გიორგაძის მიერ გამოცემული, იტალიელი მისიონერის – დონ პიეტრო ავიტაბილეს „ცნობები საქართველოზე“. (ავიტაბილე 1977, 18, 34, 46). მისი ცნობები როსტომის შესახებ ქართულ წყაროებს ავსებს. რაც შესაძლებლობას გვაძლევს სრულყოფილად დავინახოთ როსტომის რელიგიური პოლიტიკის ნიუანსები.

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

ქართლში სეფიანთა ირანის რელიგიური პოლიტიკისა და ქართველი მეფეების გამუსლიმების მიზეზებისა და მიზნების, თბილისის მოსახლეობის ეთნიკური და რელიგიური შემადგენლობის, ასევე ქალაქში არსებული მეჩეთების რაოდენობის თვალსაზრისით

მნიშვნელოვან ცნობებს გვაწვდის პ. ჟ. დე ტურნეფორი (1656-1708 წწ.) (ტურნეფორი 1988, 61, 70).

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

ოსმალური სიჯილათების (შარიათის სასამართლოს განაჩენი) კვლევა ს. ჯიქიას ეკუთვნის (ჯიქია 1969, 165-188; ჯიქია 1976, 271-279). მათში შესწავლილია თბილისის საყადოს შარიათის სასამართლოს სიჯილათებისა და ჰუჯეთების (ამონაწერი ყადის სასამართლოს წიგნიდან) სოციალური ბუნება. მეცნიერი ყურადღებას ამახვილებს „ოსმალობის“ პერიოდის იურიდიული დოკუმენტების შედგენის ტექნიკურ მხარეზე და მათში გამოყენებულ რელიგიურ ფორმულებზე.

ჩვენთვის ს. ჯიქიას მიერ გამოცემული აღნიშნული ოსმალური ჰუჯეთები იმ თვალსაზრისითაა საყურადღებო, რომ აღნიშნული დოკუმენტები პირდაპირ მტკიცებულებას შეიცავს ქართული ფეოდალური საზოგადოების, როგორც მაღალი, ისე დაბალი სოციალური ფენების მიერ სუნიტური ისლამის აღიარების შესახებ.

XVIII ს. 20-30-იან წლებში ქართლში სუნიტური ისლამის გავრცელების შესწავლის თვალსაზრისით უაღრესად მნიშვნელოვანია ოსმალების მიერ 1728 წელს შედგენილი „თბილისის ვილაიეთის დიდი დავთარი“ (დავთარი 2009). ამ დოკუმენტში კარგად არის ასახული თბილისის მოსახლეობის სუნიტურ ისლამზე მოქცევის ტენდენცია. აღნიშნულია დავთარში შეყვანილი ყველა პირის, მისი ძისა თუ ძმის გამუსლიმება.

XVIII ს. I მეოთხედში ქართლში ოსმალობის პერიოდში მიმდინარე რელიგიური პოცესების შესახებ ინფორმაციას გვაწვდის ოსმალთა ისტორიკოსი გურჯიზადე. მისი ნაშრომში „თბილისის დაპყრობის წიგნი“ თარგმნა და გამოსცა ც. აბულაძემ (აბულაძე 1975). ოსმალთა ავტორი მოვლენების თვითმხილველია. იგი დეტალურად აღწერს 1724 წელს ოსმალთა მიერ ქართლის ოკუპაციას და „ოსმალობის“ დასაწყისს (აბულაძე 1975, 31). ნაშრომიდან ჩანს, რომ გურჯიზადემ კარგად იცის ქართველი მმართველი არისტოკრატის გამუსლიმების ფორმალური მხარე (აბულაძე 1975, 18). წყაროში ვხვდებით

ქრისტიანებისა და ქრისტიანული სალოცავებისადმი ოსმალების დამოკიდებულებას. (აბულაძე 1975, 21, 24).

ქართლში ოსმალთა რელიგიური პოლიტიკის შესასწავლად დიდი მნიშვნელობა აქვს ჩვენამდე მოღწეული უმნიშვნელოვანესი ოფიციალური დოკუმენტის – ქართველის გამუსლიმების წესის განხილვას. აღნიშნული ოსმალური დოკუმენტი თარგმანითა და შესაბამისი გამოკვლევით გამოსცა ც. აბულაძემ (აბულაძე 1993, 268-279).

ჩვენ დეტალურად გავაანალიზეთ ის ფსიქო-ემოციური მომენტი, რომელიც ქართველების გამუსლიმების ოსმალურ წესში იყო ჩადებული, რასაც უნდა „გაეადვილებინა“ გამუსლიმების „მსურველი“ ქართველისთვის ამ ნაბიჯის გადადგმა.

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

ცალკე შევხებით ქართულ ორიგინალურ ანტიმუსლიმური პოლემიკური ჟანრის მწერლობას, რომელიც საშუალებას გვაძლევს შევისწავლოთ ქართველებსა და მუსლიმებს შორის არსებული იდეოლოგიური დაპირისპირების ის საკითხები, რომლებიც საუკუნეების მანძილზე ამ ორი რელიგიის სიტყვისგების საბაზს წარმოადგენდა; ასევე ვაჩვენოთ ისლამთან დაკავშირებული ის ცოდნა, რისი აკუმულირებაც საუკუნეების განმავლობაში ქართულ საზოგადოებაში მოხდა.

ქართველებსა და მუსლიმებს შორის იდეოლოგიური დაპირისპირების თვალსაჩინო ნიმუშია დოგმატიკონში შესული პირველი ქართული ორიგინალური ანტიმუსლიმური პოლემიკური ტრაქტატი „კსენება სიტყვისგებისა და ს(ა)სჯელი|სა და შჯულისათ~(ვ)ს ქ~(რისტ)ეანეთა|ქსა და სარკინოზთა“ (ხეც. Q-50, 272r-282v). ნაშრომში აღწერილია სარწმუნოებრივი პაექრობა, რომელიც გაიმართა ერთი მხრივ თბილისში მოსულ მუსლიმ ხელმწიფე იამამსა და ქართველ ბერს შორის. შემდეგ სარწმუნოებრივი კამათი მიმდინარეობს მოგვსა და იმავე ბერს შორის და ბოლოს, სიტყვისგებას მუსლიმი სჯულის მეცნიერი ვინმე შაჰინის ძმა აგრძელებს. პოლემიკის ძირითადი შინაარსი სწორედ მუსლიმ ღვ-

თისმეტყველსა და ქრისტიან ბერს შორის მიმდინარეობს და ქრისტიანის გამარჯვებით სრულდება. ტექსტის კრიტიკული გამოცემა არ განხორციელებულა. ჩვენ ვსარგებლობთ კ. კეკელიძის სახელობის საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში დაცული Q-50 ნუსხით.

ქართული ისლამმცოდნეობისა და ქართველებსა და მუსლიმებს შორის იდეოლოგიური დაპირისპირების ერთ-ერთი თვალსაჩინო ნიმუშია ანტიმუსლიმური პოლემიკური თხზულება „ჰამბავი მაჰმედისი თარგმანსა შინა ფსალმუნთასა მოყუანილი, და ნათესაობა მათი. გალობა, ფსალმუნი. ასაფისი, კბ“ (იგივე „სიტყვისგება“). ხელნაწერი წარმოადგენს ასაფის 82-ე ფსალმუნზე აგებულ ანტიმუსლიმურ სიტყვისგებას.

ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში დაცული „ფსალმუნით სიტყვისგების“ რვა ნუსხა XIX საუკუნეს განეკუთვნება. 2012 წ. ტექსტი გამოაქვეყნა თ. ქართველიშვილმა (ქართველიშვილი 2012, 289-313). ჩვენ, გარკვეული მოსაზრების გამო, ვსარგებლობთ ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში დაცული H-394-თ, რომელსაც ერთვის გადამწერის მიერ გაკეთებული აგარიანთა მოდგმის გენეოლოგიური ხე და კომენტარები.

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

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

ტიმოთე გაბაშვილის ცხოვრებასა და მოღვაწეობას თავის დროზე ყურადღება მიაქციეს ალ. ხახანაშვილმა (Хаханов 1902, 301) და კ. კეკელიძემ (კეკელიძე 1951, 328-334; კეკელიძე 1952(ა), 546), ხოლო ელენე მეტრეველს ამ სასულიერო პირის მოღვაწეობა საგან-

გებოდ აქვს შესწავლილი (მეტრეველი 1956), თუმცა, მისი ანტიმუსლიმური ნაშრომი დღემდე სპეციალური კვლევის საგანი არ ყოფილა და არც ტექსტია გამოქვეყნებული.

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

ამრიგად, ჩვენს მიერ ქრონოლოგიურად წარმოდგენილ წყაროების მნიშვნელობას ანალიტიკური თვალსაზრისით თუ კომპლექსურად გავაანალიზებთ, შემდეგ სურათს მივიღებთ:

IX-XI საუკუნეების საქართველოს ისტორიის ამსახველი არაბული წყაროები საშუალებას გვაძლევს მოვახდინოთ თბილისში არსებული მუსლიმური თემის მაზჰაბობრივი კუთვნილების განსაზღვრა.

ქართულ ჰაგიოგრაფიაში ცხადად ჩანს ერთმანეთის მიმართ ქართველებისა და მუსლიმების იდეოლოგიური და პოლიტიკური შეხედულებები.

XII-XIV საუკუნეების წყაროებში ინფორმაციის მთავარი მიმართულება პოლიტიკაა, თუმცა აქაც ვხედავთ რელიგიასთან დაკავშირებულ საკითხებს. რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია, აღმოსავლური წყაროები ასახავენ ქართველებისა და თბილისის მიმართ მუსლიმთა დამოკიდებულებას.

XV-XVI საუკუნეების ისტორიის ამსახველ ქართულ საისტორიო წყაროებში ერთი მნიშვნელოვანი გარემოება იკვეთება – ქართველი მემატიანეები საკმაოდ დაწვრილებით გადმოგვცემენ ირანის ტერიტორიაზე მიმდინარე რელიგიურ-პოლიტიკურ პროცესებს. ეს ცხადად მიაჩნება იმ ინტერესზე, რასაც ქართული ისტორიოგრაფია მეზობლად მიმდინარე პროცესების მიმართ იჩენდა.

ქართულ-სპარსული ორენოვანი საბუთების ქართველ მეფეთა ინვოკაციოები და მათ სპარსულ ბეჭდებზე არსებული ლეგენდები ცხადად გვიჩვენებს იმ პოლიტიკურ და რე-

ლიგიურ გავლენებს, რომელსაც ქართველები სეფიანთა ცენზურის ზეწოლით განიცდიდნენ.

XVII-XVIII საუკუნეების აღმოსავლურ წყაროებში განსხვავებული სურათი გვაქვს: ირანელ და ოსმალთა ავტორებთან ვხვდებით ინფორმაციას თბილისში არსებული მუსლიმური სალოცავებისა და იურიდიულ-თეოლოგიური სკოლების შესახებ. ამ პერიოდის ისტორიული დოკუმენტები საშუალებას გვაძლევს ქართველების მიერ ისლამის აღიარების პოლიტიკური და სოციალური მიზეზები და ისლამის გავრცელების დინამიკა დავინახოთ; იკვეთება ქართული და ოსმალური სამართალწარმოების ურთიერთმიმართება.

ქართული ორიგინალური ანტიმუსლიმური და პოლემიკური ჟანრის ძეგლები მეცნიერულ დონეზე ცხადჰყოფს იმ ისლამმცოდნეობით ბაზას, რაც საუკუნეების განმავლობაში ქართულ საზოგადოებაში იყო დაგროვებული.

### ***ბ. სამეცნიერო ლიტერატურა***

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

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

სამეცნიერო ლიტერატურასაც ისტორიული ქრონოლოგიის დაცვით მიმოვიხილავ.

თბილისის საამიროს შექმნის შემდეგ აქ გაჩენილი მუსლიმური მოსახლეობისა და მათი საკულტო ნაგებობების შესახებ საუბრობს ა. ბოგვერაძე ნაშრომში „არაბი დამპყრობლები და ბრძოლა მათ წინააღმდეგ VII-VIII საუკუნეებში“ (ბოგვერაძე 1973, 283-296). მეცნიერი აღნიშნავს, VIII საუკუნეში თბილისში მუსლიმური მოსახლეობა საკმაოდ მომრავლდა, რომელმაც ქალაქში თავისი სამლოცველოები, მეჩეთები გაიჩინა (ბოგვერაძე 1973, 291). ეს პროცესი ნამდვილად სავარაუდებელია, თუმცა დაკონკრეტების სახით დავამატებ, რომ VIII ს. მეორე ნახევარში თბილისის მუსლიმი მოსახლეობა ძირითადად არაბული სამოხელეო, ადმინისტრაციული და სამხედრო პირებით უნდა ყოფილიყო წარმოდგენილი.

თბილისში შიიტური ისლამის მიმდევართა არსებობის თვალსაზრისით უაღრესად მნიშვნელოვანია გ. ბერაძის სტატია „შუა საუკუნეების თბილისის ისტორიისათვის (ერთი მუსლიმური გადმოცემის შესახებ)“ (ბერაძე 1983, 54-60). ნაშრომში საუბარია X ს. შიიტი ავტორის, ჰასან იბნ-მუჰამად იბნ-ჰასან ალ-კუმმის თხზულება „ყუმის ისტორიაში“ თბილისის, ქუფასა და ყუმის გვერდით ალაჰისაგან გამორჩეულ ქალაქად მოხსენიების შესახებ. ავტორი თბილისის ასეთ შეფასებას შიიტთა VI იმამს ჯაფარ ას-სადიკს (გარდ. 148/765 წ.) მიაწერს. გ. ბერაძე ასკვნის, რომ თბილისის ასეთი კატეგორიის შიიტური ცენტრების გვერდით დასახელება იმდროინდელ მუსლიმურ სამყაროში თბილისის ავტორიტეტისა და პოპულარობის მოწმობაა და აღნიშნავს, რომ ჯერჯერობით ნათელი არაა კონკრეტულად რაში მდგომარეობდა თბილისის ის „დამსახურება“, რამაც განაპირობა შიიტურ წრეებში მისი „განსაკუთრებულობის“ აღიარება (ბერაძე 1983, 57).

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



მეცნიერის, ექიმის – ფახრ ად-დინ ალ-ხილატის შესახებ არსებული არაბულ წყაროთა ცნობები.

გ. ჯაფარიძეს ეკუთვნის კვლევა „ახალი არაბული წყარო XIII საუკუნის საქართველოს ისტორიისათვის“ (ჯაფარიძე 1980, 134-138). ნაშრომი ჩვენთვის იმითია საინტერესო, რომ მასში მოტანილი აბდ ალ-ლატიფ ალ-ბაღდადის ცნობა შეიცავს მნიშვნელოვან დეტალს, რომელიც კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს XIII საუკუნის 20-იან წლებში ხორეზმ-შაჰებისთვის თბილისის მნიშვნელობას.

თბილისელ მუსლიმ თეოლოგთა საკითხს მიეძღვნა გ. ჯაფარიძის სტატია „მუსლიმი მოღვაწეები ათ-თიფლისის ნისბით, VIII-XIV საუკუნეებში“ (ჯაფარიძე 1989, 77-88). სტატიაში ვხვდებით გამოთქმულ მოსაზრებას ზოგიერთი მუსლიმი მეცნიერის მაზჰაბობრივი კუთვნილების შესახებ. აღნიშნული სტატიის მეორე ნაწილი 1990 წ. გამოქვეყნდა (ჯაფარიძე 1990, 65-78). მასში გ. ჯაფარიძეს შესწავლილი აქვს XII-XIV საუკუნეებში თბილისთან დაკავშირებული მუსლიმი მეცნიერების შესახებ არსებული არაბული წყაროები. გამოთქმულია, მოსაზრება, რომ სტატიაში დასახელებულ მუსლიმ მოღვაწეთა უმრავლესობა შაფიიტურ მაზჰაბს ეკუთვნოდა.

დავით აღმაშენებლის მოღვაწეობა ქართულ ისტორიოგრაფიაში სათანადოთაა შესწავლილი და თითოეული მათგანის მიმოხილვაზე არ შევჩერდებით.

მუსლიმურ თემთან დავით აღმაშენებლის დამოკიდებულებასთან დაკავშირებით გამოვყოფთ რ. კიკნაძის სტატიას „XI-XII საუკუნეთა თბილისის ისტორიიდან“. მეცნიერი მიიჩნევს, რომ დავით IV-მ „ბევრი უპირატესობა მიანიჭა მუსლიმებს ქრისტიანებთან შედარებით“ (კიკნაძე 1960, 124).

დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის ერთი ცნობის გაგებას ეხება ვ. გაბაშვილის ნაშრომი „თბილისის სოციალური ისტორიიდან (მოქალაქეთა ამბოხება 1122-1123 წწ. თბილისში)“ (გაბაშვილი 2018(ა), 132-143). მეცნიერი ყურადღებას ამახვილებს ტერმინ „დავდას“ მნიშვნელობაზე და მიაჩნია, რომ დავით აღმაშენებელს თბილისი ერთბაშად არ დაუმორჩილებია და რომ ახლადშემოერთებულ თბილისში 1122-1123 წლებში ადგილი ჰქონდა თბილისელი მოქალაქეების (ამ შემთხვევაში თბილისელი მუსლიმების – ხ. ბ.) აჯანყებას (გაბაშვილი 2018(ა), 132-133).

სადისეტრაციო ნაშრომში ცალკე შევეხეთ თბილისში სუფიზმის არსებობას. უნდა აღვნიშნოთ, რომ ქართულ ისტორიოგრაფიაში რინდები სოციალურ ელემენტად არიან მიჩნეულნი. ვ. გაბაშვილი ნაშრომში „ქალაქ თბილისის სოციალური ისტორიიდან (ყამთაღმწერლის ერთი ცნობის განმარტება)“, მიიჩნევს, რომ ყამთაღმწერლის თხზულებაში დამოწმებული რინდები „მხოლოდ სოციალური რიგის მოვლენებს უნდა დავუკავშიროთ და მისი მოქმედების სარბიელად ქალაქში მიმდინარე კლასობრივი და სოციალური ბრძოლა მივიჩნიოთ“ (გაბაშვილი 2018(ბ), 144-175).

თბილისის საამიროში 1082 -1122 წლებში არსებული მმართველობის ფორმის კვლევას ეძღვნება მ. გაბაშვილის სტატია „თბილისი 1082-1122 წლებში“ (გაბაშვილი 1973, 8-22). მეცნიერი ასკვნის, რომ „1082-1122 წწ. თბილისში გაბატონებული უნდა ყოფილიყვნენ არა ქალაქის რაისები, ე. ი. საქალაქო არისტოკრატის წარმომადგენლები, არამედ ქალაქის დაბალი საზოგადოებრივი ფენებიდან გამოსული რინდები, ფითიანები, ჯევანმარდები, შაჰბაბები“ (გაბაშვილი 1973, 20).

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

საქართველოში და კერძოდ, თბილისში სუფიური მოძღვრების არსებობას და მისგან გამოწვეულ პრობლემებს ეხება ხ. ბაინდურაშვილის სტატია „რინდი – იდეოლოგიური ფენომენი“ (ბაინდურაშვილი 2004, 80-91). სათანადო კვლევის საფუძველზე მიგვაჩნია, რომ XIII ს. დასაწყისში რინდობა პრობლემებს უქმნიდა ქვეყანას არა, როგორც სოციალური, არამედ როგორც იდეოლოგიური მოვლენა.

ქართულ ისტორიოგრაფიაში ისმაილიზმის შესახებ მნიშვნელოვანი კვლევა ეკუთვნის გ. სანიკიძეს (სანიკიძე 1999 (ა), 88-101). ნაშრომში შესწავლილია ისმაილიტთა იმამათის დოქტრინა და მისი პოლიტიკური ასპექტები.

ისმაილიზმის ისტორიის შესწავლის თვალსაზრისით ძალზედ მნიშვნელოვანია ლ. სტროევას ნაშრომი „ისმალიტების სახელმწიფო ირანში XI-XIII სს“ (Строева, 1978). ნაშრომი ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესო და მნიშვნელოვანია იმ თვალსაზრისით, რომ მასში სპარსულ (რამიდ ად-დინი, ჯუვეინი) წყაროებზე დაყრდნობით გარკვეული ადგილი ეთმობა ალამუთელი ასასინების მკვლევლობების გეოგრაფიულ არეალის შესწავლას, რომელთა შორის თბილისიც არის დასახელებული; საუბარია ალამუთელებსა და ქართველებს შორის დემთე-დეილემანის ტერიტორიაზე მომხდარ დაპირისპირებაზე.

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

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

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

ქართულ ისტორიოგრაფიაში თემურ-ლენგის ლაშქრობები საქართველოში სათანადოდაა შესწავლილი. სადისერტაციო ნაშრომში ჩვენ მათ არაერთგზის ვიმოწმებთ. თუმცა, ჩვენი კვლევის სპეციფიკიდან გამომდინარე, მიმოვიხილავთ მხოლოდ იმ ნაშრომებს, რომლებშიც საქართველოში თემურ-ლენგის ლაშქრობების რელიგიურ კომპონენტზეა ყურადღება გამახვილებული. ამ თვალსაზრისით ძალზედ მნიშვნელოვანია ვ. ტაბატაძის ნაშრომი „ქართველი ხალხის ბრძოლა უცხოელ დამპყრობთა წინააღმდეგ XIV-XV სს-ის მიჯნაზე“ (ტაბატაძე 1974, 54-67). მეცნიერი ქართული, სპარსული და ევროპული წყაროების საფუძველზე შეისწავლის საქართველოში თემურ-ლენგის საგარეო პოლიტიკას, მისი ლაშქრობების ქრონოლოგიასა და ლაშქრობათა სოციალურ და ეკონომიკურ შედეგებს. თემურ-ლენგის მიერ ბაგრატ მეფისა და მისი თანმხლები დიდებულების გამუსლიმებასთან დაკავშირებით მეცნიერი გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ „თემურის ვარაუდით, ... მათთვის უნდა მიებაძა მთელ ერს, ანდა სავსებით შესაძლებელია, დანარჩენების გამუსლიმანება თვითონ დაავალა თემურმა მათ“ (ტაბატაძე 1974, 73, 79), რაც სავსებით დასაშვებია.

საქართველოში თემურ-ლენგის მიერ ჰანაფიტური მაზჰაბის გავრცელების საკითხს ეხება ვ. ტაბატაძე ნაშრომში „ქართველი ხალხის ბრძოლა უცხოელ დამპყრობთა წინააღმდეგ XIV-XV სს“ (ტაბატაძე 1979, 682-683). მეცნიერი გამოთქვამს მოსაზრებას, რომლის მიხედვითაც თემურ-ლენგმა საქართველოში გასავრცელებლად ჰანაფიტური მაზჰაბი იმიტომ შეარჩია, რომ იგი გამოირჩევა დიდი მოთმინებითა და მორჩილებით.

ვ. გაბაშვილს თემურ-ლენგის დაპყრობებისადმი მიძღვნილ ნაშრომში – „მახლობელი აღმოსავლეთი XIV-XV საუკუნეებში“ (გაბაშვილი 1957(ბ), 215-225) ძალზედ საინტერესო ცნობა აქვს მოტანილი. მეცნიერი აღნიშნავს, რომ თემურ-ლენგმა თბილისში მუსლიმ მეცნიერთა კრება მოიწვია, სადაც „მუსლიმან სწავლულთა პაექრობას თავმჯდომარეობდა ბედრ ედ-დინ სიმავნა ოღლუ (1514-1516 წწ.)“.

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

განიხილავს საქართველოში თემურ-ლენგის შემოსევებს და ძირითად აქცენტს ამ ლაშქრობების რელიგიურ მოტივზე აკეთებს.

XIII-XIV სს. თბილისში ჯალალ ად-დინისა და თემურ ლენგის ლაშქრობათა პერიოდში სუნიტური ისლამის ჰანაფიტური მარჯაბის შემოტანის მცდელობის შესწავლას ეძღვნება ხ. ბაინდურაშვილის სტატია „სუნიტური მარჯაბები XIII-XIV საუკუნეების თბილისში“ (ბაინდურაშვილი 2019(ა), 199-223).

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

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

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

როსტომ მეფის პიროვნებას, ქართლში მის მოღვაწეობას ეხება ნ. გელაშვილი სტატი-  
აში „ქართველი მეფე-მთავრები და შაჰ სეფი I (1626-1642)“ (გელაშვილი 2008 (ბ), 49-57).  
მეცნიერი იზიარებს ქართულ ისტორიოგრაფიაში „კომპრომისის“ შესახებ მიღებულ  
აზრს აღნიშნავს, რომ „სწორედ მისი (როსტომის – ხ. ბ.) ქართლში გამეფების დროიდან  
(1633-1658) გამოიკვეთა ირან-საქართველოს ურთიერთობის ახლებური – კომპრომისის  
ფორმა“. მეცნიერი აღნიშნავს, რომ „... ირან-საქართველოს შორის კომპრომისული ურთი-  
ერთობის დამკვიდრებას ქართლის სამეფოს სახელისუფლო სტრუქტურებში ირანული  
გავლენის გაძლიერება მოჰყვა“ (გელაშვილი 2008 (ბ), 49, 50, 51).

XVI საუკუნესა და XVII საუკუნის პირველ ნახევარში აღმოსავლეთ საქართველოს მი-  
მართ ირანის რელიგიური პოლიტიკის, თბილისში შიიტური ისლამის შემოტანა-  
დამკვიდრების პოლიტიკური და იდეოლოგიური ფაქტორებისა და მისი გავრცელების  
დინამიკის შესწავლას ეძღვნება ხ. ბაინდურაშვილის სტატია „ირანის რელიგიური პო-  
ლიტიკა აღმოსავლეთ საქართველოს მიმართ და შიიტური ისლამი XVI-XVII საუკუ-  
ნეების თბილისში“ (ბაინდურაშვილი 2019(ბ), 15-21). ნაშრომში ქართულ-სპარსული  
ორენოვანი საბუთების, ქათული და სპარსული წყაროების ფონზე გამოთქმულია მო-  
საზრება, რომ აღნიშნულ პერიოდში სეფიანთა მიერ გეგმაზომიერად მიმდინარეობდა  
ქართულ მაღალ ფეოდალურ საზოგადოებაში შიიტური ისლამის შეტანა; როსტომ  
ვალის რელიგიური პოლიტიკის ნიუანსების გამოსაკვეთად ყურადღება გავამახვილეთ  
მისი გუმბათიანი ქართული ბეჭდის ლეგენდაზე.

შიიტურ ისლამთან იდეოლოგიური და პოლიტიკური კონფრონტაცია არის  
შესწავლილი ხ. ბაინდურაშვილის სტატიაში „იდეოლოგიური კონფრონტაცია შიიტურ  
ისლამთან და ბაგრატ მუხრანბატონის „მოთხრობა სჯულთა უღმრთოთა თათრისათა...“  
(ბაინდურაშვილი 2020, 85-109). ბაგრატ მუხრანბატონის თხზულებაზე დაყრდნობით  
ვაჩვენეთ აღნიშნულ ეპოქაში ქართულ საზოგადოებაში არსებული ისლამთან დაკავში-  
რებული ცოდნა.

XVIII ს. 20-30-იანი წლებში ქართლში და კონკრეტულად თბილისში ოსმალეთის  
რელიგიურ პოლიტიკას ეხება ხ. ბაინდურაშვილის სტატია „სუნიზმი ოსმალეთის დრო-  
ის თბილისში“ (ბაინდურაშვილი 2006, 35-37). ქართული და ოსმალური წყაროების

შესწავლის საფუძველზე მიგვაჩნია, რომ ოსმალობის პერიოდში თბილისში ხდება სუნიტური ისლამის ჰანაფიტური მაზჰაბის გავრცელება.

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

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

სადისერტაციო ნაშრომზე მუშაობისას ისლამის რელიგიის ისტორიასთან დაკავშირებით სამეცნიერო ლიტერატურის დიდი ბაზა გამოვიყენეთ, მაგრამ აქ რამდენიმე მათგანს შევეხებით მხოლოდ, იმ „განსაკუთრებულობის“ გამო, რომ მათში კომპლექსურად ან კომპილაციურად არის წარმოდგენილი ისლამის რელიგიის, მისი მქადაგებლის, ან ისლამის სხვადასხვა მიმართულებების კვლევის საკითხები.

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

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

ისლამის ისტორიის შესახებ მნიშვნელოვანი გამოცემაა ა. მასეს ნაშრომი – „Ислам“ („ისლამი“) (Массэ 1982), ასევე ვსარგებლობთ ალი აქბარ ფიაზის „ისლამის ისტორიით“ (فياض ۱۳۲۷).

ისლამის ისტორიის შესწავლის თვალსაზრისით უაღრესად მნიშვნელოვანია გ. ლობჯანიძის მიერ ყურანის თარგმანზე დართული წინასიტყვაობა (ყურანი 2006, 5-104).

მასში თავმოყრილია ისლამის შესახებ არსებული ევროპული და აღმოსავლური ბიბლიოგრაფიის მნიშვნელოვანი ბაზა. წყაროთმცოდნეობითი და ბიბლიოგრაფიული მასალის მეცნიერული ანალიზისა და სათანადო შესწავლის საფუძველზე გ. ლობჯანიძე მუჰამადის ცხოვრების ერთ-ერთ სრულყოფილ კვლევას გვთავაზობს.

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

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

სამეცნიერო ბიბლიოგრაფიის თემატური განხილვის საფუძველზე კიდევ ერთხელ შეგვიძლია აღვნიშნოთ, რომ ქართულ ისტორიოგრაფიაში თბილისში მუსლიმური მაზჰაბების შესწავლა დღემდე კომპლექსური კვლევის საგანი არ ყოფილა.



## თავი I. სუნიტური მაზჰაბები თბილისში (VIII-XVIII სს.)

ჩვენი მიზანია საკვალიფიკაციო ნაშრომის წინამდებარე თავში შევისწავლოთ თბილისში სუნიტური მაზჰაბების შემოსვლისა და დამკვიდრების პროცესები. კვლევის ამოცანაა: VIII-XVIII საუკუნეებში სხვადასხვა სუნიტური მაზჰაბის შემოტანისა და დამკვიდრების მიზეზებისა და მიზნების მეცნიერული კვლევა და ანალიზი; ქართულ სივრცეში მათი იდეოლოგიური და პოლიტიკური როლის, ქართველებსა და ორთოდოქსულ ისლამს შორის არსებული რელიგიური დიალოგისა და იდეოლოგიური კონფრონტაციის მეცნიერული შესწავლა.

იმისათვის, რათა სათანადოდ წარმოვაჩინოთ კვლევის პროცესი და მისი შედეგები, საჭიროა, შევხებით აღნიშნულ პერიოდში მსოფლიოში მიმდინარე რელიგიურ და პოლიტიკურ მოვლენებს, რამაც დიდი გავლენა მოახდინა მსოფლიო და, მათ შორის, ქართულ პოლიტიკურ სივრცეზეც.

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

არაბები, თავიანთი დაპყრობების პირველ ეტაპზე გამოირჩეოდნენ სჯულთშემწყნარებლობით (ბოგვერაძე 1973, 285-286). ამის თვალსაჩინო მაგალითია ხალიფა აბუ ბაქრის (632-634 წწ.) მიმართვა თავისი სარდლებისადმი, სადაც მათ მოუწოდებს, რომ ყველა ქალაქთან და ხალხთან, ვინც მათ (არაბებს) მიიღებდა, გაეფორმებინათ ხელშეკრულება (დაცვის სიგელი – ხ. ბ.) და ყოფილიყვნენ ნაკისრი ვალდებულებების ერთგულნი. „დაე, იცხოვრონ მათ თავიანთი ძველი წეს-კანონების მიხედვით. დაუდგინეთ ხარკი, როგორც ზღვარი თქვენს შორის, რათა შეინარჩუნონ თავიანთი რელიგიური მრწამსი და ტერიტორია. ომი გამოუცხადეთ მათ, ვინც უარს იტყვით თქვენს მორჩილებაზე“ (Пигулевская 1946, 272). აბუ ბაქრის ეს სიტყვები მუჰამადის ქადაგებებიდან მომდინარეობს, რომლებმაც შემდეგ ყურანში მოიყარა თავი. ყურანი მუსლიმებს

სარწმუნოებრივი ლოიალურობისკენ მოუწოდებს: „არანაირი იძულება სარწმუნოებაში! გამორჩეულია ჭეშმარიტი გზა გზააბნევისგან ...“ (2/257(256) ყურანი, 2008, 121).

### **§1.1. ქართველებისა და არაბების ურთიერთობის დასაწყისი**

VII ს. 40-იანი წლების დასაწყისში ბიზანტიის იმპერიასთან წარმატებული დაპირისპირების შემდეგ არაბები კავკასიაში გამოჩნდნენ. ჩვენი მიზანია შევისწავლოთ ქართველებისა და მუსლიმების ურთიერთობის პირველი ეტაპი. განვსაზღვროთ, როდიდან აქვთ ქართველებს ისლამის რელიგიის შესახებ ინფორმაცია და მასთან დაკავშირებით რა ცოდნას ფლობენ; წარმოვაჩინოთ „დაცვის სიგელის“ მუსლიმური ფაქტორი.

როგორც ირკვევა, ქართველებმა ისლამის რელიგიური მოძღვრება მანამდე გაიცნეს, სანამ ისინი ქართლს მოადგებოდნენ. არაბები დაუპირისპირდნენ ქართველების პოლიტიკურ და კულტურულ მოკავშირეს – ბიზანტიას და მალე, სომხეთის დედაქალაქის – დვინის დაკავებით (640 წ.) ქართლს მოუხლოვდნენ. ეს გარემოება დიდ საშიშროებას წარმოადგენდა და ადვილი იყო იმის წარმოდგენა, რომ არაბების შემდეგი სამიზნე ქართველები იყვნენ. ამიტომ, ლოგიკურია, რომ ქართველები დაინტერესდნენ ახლად გამოჩენილი აგრესიული ძალის ისტორიითა და რელიგიით.

VII ს. 40-იანი წლების დასაწყისში (დაახლ. 642-643 წწ.) არაბთა მარბიელი ლაშქარი ქართლში შემოიჭრა. ქართველებმა ისინი მოიგერიეს და ქვეყნიდან განდევნეს (ჯავახიშვილი 1983, 73; ჯანაშია 1936, 18; ბოგვერაძე 1973, 286; Беляев 1966, 139). ჩანს, 50-იანი წლებიდან არაბებს ქართლის მიმართ უკვე კონკრეტული ინტერესები ჰქონდათ და მის დასაპყრობად ემზადებოდნენ. სებეოსის თანახმად, 653 წელს დვინში დაბანაკებულმა არაბებმა ქართველებს ულტიმატუმით მიმართეს, რომ ან დამორჩილებოდნენ და მათ სამსახურში ჩამდგარიყვნენ, ან ქვეყანა დაეტოვებინათ და წასულიყვნენ, რაზეც ქართველებისგან უარი მიიღეს. ამის გამო არაბებმა ქართლზე გალაშქრება გადაწყვიტეს, მაგრამ მკაცრმა ზამთარმა ხელი შეუშალა და სირიაში დაბრუნდნენ (სებეოსი 1952, 21).

სებეოსის ცნობა ჩვენთვის იმით არის საყურადღებო, რომ ვფიქრობთ, იგი ჯიჰადის მოძღვრების ადრეულ, კოდიფიკაციამდელ ზეპირ ნიმუშს წარმოადგენს. როდესაც ქართველებსა და არაბებს შორის კონფრონტაცია დაიწყო, ყურანი, როგორც ერთიანი კოდექსი ჯერ არ არსებობდა. ჯიჰადის მოძღვრების კომპლექსური კოდიფიკაცია კი ყურანის ტექსტის კანონიზაციის (650-656 წწ.) შემდეგ მოხდა.

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

ქართლში არაბთა გამოჩენიდან ოდნავ მოგვიანებით, ჯიჰადის დოქტრინამ ჩამოყალიბებული სახე მიიღო. ჯიჰადის შესახებ უამრავი სამეცნიერო ლიტერატურა (წურუმიანი 2019; Bonner 2006) არსებობს, რომლებშიც დაწვრილებით არის აღწერილი მისი ისტორია და რელიგიურ-პოლიტიკური არსი. ჩვენ ყურადღებას გავამახვილებთ მხოლოდ იმ მახასიათებლებზე, რომლებიც ამ დოქტრინის გენერალურ ხაზს წარმოადგენს და განსაზღვრავს მუსლიმებსა და დანარჩენ სამყაროს შორის ურთიერთობის სპეციფიკას.

ჯიჰადის შესახებ მოძღვრების თანახმად მსოფლიო სამ ნაწილად იყოფა: I – დარ ალ-ისლამი (ისლამის მიწა), II – დარ ალ-ჰარბი (ომის მიწა) და III – დარ ას-სულჰი (მშვიდობის, ზავის მიწა). მუსლიმებისთვის დარ ალ-ჰარბი ომის შედეგად დასაპყრობი ტერიტორიებია. დარ ას-სულჰი ურწმუნოთა ტერიტორიაა, რომელთა გამგებლებმა მიიღეს მუსლიმთა მფარველობა. ურთიერთობა ხორციელდება მათ შორის დადებული ხელშეკრულების (დაცვის სიგელის) საფუძველზე.

მუსლიმი ფაქივები ჯიჰადის ექვს ტიპს გამოყოფენ. მეექვსე არის მონოთეისტ ურწმუნოებთან ბრძოლა, რომლებიც უარს ამბობენ გადაიხადონ ჯიზია. მუსლიმი თეოლოგების თვალსაზრისით დარ ალ-ისლამსა და დარ ალ-ჰარბს შორის ურთიერთობის ძირითადი ფორმა ჯიჰადი იყო. დარ ალ-ისლამის მიწების გაფართოება დარ ალ-ჰარბის ტერიტორიების ხარჯზე უნდა მომხდარიყო. ზავის პერიოდში ქაფირების (ურწმუნოთ)

ტერიტორიას დარ ას-სულჰის სტატუსი ენიჭებოდა. დამორჩილებული მოსახლეობა არაბების მფარველობის ქვეშ ითვლებოდნენ და ზიმმის (მუსლიმთა მფარველობაში მყოფი არამუსლიმები) სტატუსს იძენდა (ჯაფარიძე 1999(მ), 226-228).

ამდენად, VII ს. 50-იანი წლებისთვის არაბებისთვის ქართლი დარ-ალ-ჰარბის მიწა და ისინი იწყებენ მუსლიმური წესებით მოქმედებას. მივყვით წყაროებში დაცულ ცნობებს:

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

ქართველებსა და არაბებს შორის გამართული მოლაპარაკების შინაარსის შესახებ ძალზედ საინტერესო და მნიშვნელოვანი ინფორმაციაა დაცული არაბი ისტორიკოსების – ბალამორისა და ტაბარის ნაშრომებში, რომლებშიც მოტანილია ჰაბიბ იბნ-მასლამას მიერ თბილისის მოსახლეობისათვის განკუთვნილი მიმართვა, რომელიც მან ვინმე აბდ არ-რაჰმან იბნ ჯაზ ას-სულამის გამოატანა და ქართლის ერისმთავრის დესპანთან ერთად თბილისში გამოგზავნა.

საინტერესოა, ვინ იყო ეს პიროვნება და რა მისია ჰქონდა არაბთა დაპყრობითი ომების დროს. უნდა აღინიშნოს, რომ VIII-X სს. მუსლიმ თეოლოგთა შორის ას-სულამის ნისბის მატარებელი არაერთი პირია ცნობილი. ისლამის ისტორიის მკვლევრები ყველაზე ადრეული პერიოდის ერთ-ერთ პირველ ყურანის მკითხველად მიიჩნევენ აბუ აბდ არ-რაჰმან აბდ ალლაჰ ბენ ჰაბიბ ბენ რაბიე ას-სულამის. იგი დაიბადა მაშინ, რო-

დესაც ისლამის წინასწარმეტყველი მუჰამადი ცოცხალი იყო. ას-სულამის მამა მუჰამადის თანამებრძოლი და მასთან დაახლოებული პირი ყოფილა. ბიოგრაფები აღნიშნავენ, რომ აბდ არ-რაჰმან ას-სულამი იყო ბრმა, თუმცა, მიუხედავად ამისა, ითვლება, რომ იგი ერთ-ერთი პირველი ჰადისის (გადმოცემები მუჰამადის ცხოვრებისა და ქცევების შესახებ) მთხრობელთაგანი და ყურანის ზეპირად მცოდნე იყო (Mattson 2008, 103-105). საინტერესოა ის ფაქტი, რომ ტაბარი ამ პიროვნებას „ცნობილ სჯულის მეცნიერსა და ყურანის მკითხველს“ უწოდებს. ბიოგრაფები არსად ახსენებენ, რომ აღნიშნული პირი დაპყრობების დროს არაბთა ლაშქარს თანხლებოდა.

იქიდან გამომდინარე, რომ VII ს. მეორე ნახევარში მის მეტი სხვა მუჰადისი და ყურანის მკითხველი ცნობილი არ არის, უნდა ვივარაუდოთ, რომ სწორედ აბუ აბდ არ-რაჰმან აბდ ალლაჰ ბენ ჰაბიბ ბენ რაბიე ას-სულამი ახლდა ჰაბიბ იბნ მასლამას ლაშქრობაში და ქართველებთან მოლაპარაკების შემდეგ არაბმა სარდალმა ეს პიროვნება გამოგზავნა თბილისში. დასაშვებია, რომ არაბთა ლაშქარს ახლადჩამოყალიბებული რელიგიის წესებისა და კანონების მცოდნე ადამიანი ახლდა, რომელიც ახლადგამუსლიმებულ არაბებს ისლამის წესებს ასწავლიდა და თან დიპლომატიურ მოლაპარაკებებში მონაწილეობას იღებდა.

საინტერესოა აბუ-უბეიდის ნაშრომში არსებული ცნობა, რომელშიც მოტანილია თბილისის მოსახლეობისადმი გამოგზავნილი მიმართვა. მასში კარგად ჩანს ქართველებსა და არაბებს შორის გამართული მოლაპარაკების შინაარსი. მიმართვაში ვკითხულობთ: „ჰაბიბ იბნ მასლამასაგან „ტაჰლის“-ის მცხოვრებლებს: მშვიდობა თქვენ! მე ვადიდებ თქვენთან ალაჰს. თვინიერ რომლისა არა არს სხვა ღვთაება. შემდეგ კი, აი რა: თქვენი წარმოგზავნილი თუქილა<sup>1</sup> მოვიდა ჩემთან და ჩემს თანამორწმუნეებთან და თქვენი სახელით თქვა; ჩვენ ვართ არარა, ხალხი, რომელსაც ალაჰმა მიანიჭა სიცოცხლე და განადიდა. ამგვარად მოგვეპყრო ჩვენ ალაჰი სიბეჩავის, სიმცირისა და უმეცრების შემდეგ. დიდება ალაჰს უფალს სამყაროთა. მოწყალისა და მწყალობლისა. მშვიდობა მის მოციქულს. კურთხევა მისი, რამეთუ წარგვიძღვა სწორი გზით. თქვენი სახელით თუქილამ თქვა: ალაჰმა დასცა ჩვენს მტერს შიშის ზარი ჩვენგან ... მან თქვა, რომ

<sup>1</sup> მ. ლორთქიფანიძე ბალამორისთან არსებულ „დაცვის სიგელში“ ქართველი დესპანის სახელს ვითხულობს, როგორც „ნიკოლა“ (ლორთქიფანიძე 1951, 63)

თქვენ მოისურვებთ ჩვენი მშვიდობა და მართლმორწმუნეობა, რომელნიც ჩემთან არიან, მოვიწონებთ ეს თქვენი საქმე ... სიგელი, რომელიც თქვენ გამოგეგზავნათ აბდ არაჰმან იბნ ჯაზ ას-სულამისთან ერთად ... ეს არის ჩვენი ცნობა ავტორიტეტულ პირთაგან ... თუ თქვენ სცნობთ, რაც მასშია, მაშინ იგი (ას-სულამი – ხ. ბ.) გადმოგცემთ მას და თუ უარყოფთ, იგი გამოგიცხადებთ ომს ალაჰის, მისი მოციქულისა და მორწმუნეთა სახელით განურჩევლად. მართლაც და ალაჰს არ უყვარს მოლაღატენი. სალამი მას, ვინც სწორ გზას მიჰყვება“ (ცეტიშვილი 1976, 194-195; სილაგაძე 1991, 60-61). იგივე შინაარსი აქვს ბალამორისა და ტაბარის ნაშრომებში არსებულ მიმართვას. (ჯავახიშვილი 1983, 73-73).

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

თბილისში გამოგზავნილი მიმართვისა და ხელშეკრულების გამოგზავნის შემდეგ, ჰაბიბ-იბნ მასლამა თვითონ მოდის თბილისში და პირადად ამტკიცებს „დაცვის სიგელს“ (ბოგვერაძე 1973, 286; ჯანაშია 1952, 357-363; ლორთქიფანიძე 1998, 172; სილაგაძე 1991, 37-55). ჩვენამდე არ არის მოღწეული „დაცვის სიგელის“ დედანი. მისი შინაარსი მცირედი განსხვავებებით დაცულია არაბ ავტორებთან (ტაბარი, იაკუთი, ბალამორი). ყველაზე ადრინდელია აბუ უბაიდას თხზულებაში არსებული „დაცვის სიგელის“ ტექსტი. იგი შემდეგი სახით არის წარმოდგენილი: „სახელითა ალაჰისა, მოწყალისა და მწყალობლისა. ესაა ჰაბიბ იბნ-მასლამას წიგნი ალ-ჰარმინის ქვეყნის ტაფილისის მცხოვრებთათვის: (გეწყალობათ) თქვენ და თქვენ შვილებს, ოჯახებს ქონებას, სენაკებს, ეკლესიებს, სარწმუნოებას, სალათს შეუვალობა (და) დამცირება ჯიზიას აღიარებით. ყოველ კომლზეა სრული დინარი ... ჩვენ გვექნება თქვენი გულწრფელობა და შეწევნა ალაჰის, მისი მოციქულისა და მორწმუნეთა მტრის წინააღმდეგ, რამდენადაც

თქვენ შეძლებთ. გაჭირვებული მუსლიმის გამასპინძლება, ... ღამით კეთილად წიგნის ხალხთათვის ნებადართული საჭმლითა და მათთვისვე ნებადართული საჭმლით; მითითება გზისა თქვენთვის ზიანის მიუყენებლად. თუკი ვინმე ჩამორჩება თქვენთან მორწმუნეებს, თქვენზეა მისი მიყვანა მართლმორწმუნეთა და მუსლიმთა უახლოეს რაზმამდე. თუ ეს მათთვის შეუძლებელი არ არის და თუ თქვენ მოინანიებთ (ქრისტიანად ყოფნას – ხ. ბ.), შეასრულებთ ლოცვას და გადაიხდით ზაქათს, მაშინ ძმები ხართ სარწმუნოებით. ვინც კი ზურგს შეაქცევს ფიცს, ისლამსა და ჯიზიას, ალაჰის, მისი მოციქულისა და მორწმუნეთა მტერია. ალაჰია ის, ვისაც შესთხოვენ შემწეობას. და თუ მორწმუნეებს არ ეცლებათ თქვენთვის და დაგიმორჩილებთ მტერი, ამის გამო არ დაისჯებით და ეს არ იქნება თქვენი პირობის დარღვევა მას შემდეგ, რაც დაუბრუნდებით მორწმუნეებსა და მუსლიმებს. ესაა თქვენი მოვალეობანი და ესაა თქვენი უფლებანი. მოწმეა ალაჰი, მისი ანგელოსები, მოციქული და მორწმუნენი. საკმარისია ალაჰის მოწმობა!“ (ცქიტიშვილი 1976, 193-194).

ამჟამად, ჩვენთვის საინტერესოა „დაცვის სიგელის“ არა ზოგადი შინაარსი, არამედ ის, თუ რამდენად დომინირებს მასში მუსლიმური ფაქტორი.

ერთ-ერთი პირობა რომელიც ქართლის მოსახლეობას არჩევანის წინაშე აყენებს ისაა, რომ თუ ქრისტიანი გამუსლიმდება ისლამის თანახმად იგი თავისუფლდება არამუსლიმებისთვის დაწესებული გადასახადისგან. თუმცა, გამუსლიმების შემდეგ ვალდებულია გადაიხადოს მუსლიმთათვის აუცილებელი გამოსაღები – ზაქათი, რომელიც გაჭირვებულ მუსლიმთა დასახმარებლადაა განკუთვნილი (ანუ ფინანსურად მისი მდგომარეობის გაუმჯობესება არ ხდებოდა). დაცვის სიგელში არსებული ფრაზა – „თუ მოინანიებთ, შეასრულებთ ლოცვას და გადაიხდით ზაქათს მაშინ ჩვენი ძმები ხართ სარწმუნოებით“, ქართლის მოსახლეობისადმი ისლამის აღიარების შეთავაზებაა. „მოინანიება“ უნდა გავიგოთ, როგორც ქრისტიანად ყოფნის სინანული, მისი უარყოფა და ისლამის აღიარება. ამის შემდეგ კი ვალდებულია ილოცოს და ზაქათი გადაიხადოს. ვინც ჩამოთვლილ პირობებს არ მიიღებდა, ისინი არაბების და ისლამის მტრებად გამოცხადდებოდნენ. ეს კი, არაბების მხრიდან იდეოლოგიურ და სამხედრო დაპირისპირებას ნიშნავდა. დაცვის სიგელის თანახმად, ქართლის მოსახლეობა ასევე ვალდებული იყო

საჭიროების შემთხვევაში მუსლიმისადმი სტუმართმოყვარეობა და მზრუნველობა გამოეჩინა.

ამდენად, დაპყრობითი ომების პირველ ეტაპზე, მიუხედავად არაბების სჯულ-ლთშემწყნარებლური პოლიტიკისა, მათ მიერ გაცემულ „დაცვის სიგელში“ ხაზგასმულია მუსლიმების (აქ არაბების) „უპირატესობა“ ქრისტიანებთან, როგორც იდეოლოგიურ, ისე პოლიტიკურ ასპექტში. ასევე ჩანს ის წესები, რომლებიც ჯიჰადის მოძღვრების დოგმებს ასახავს (მაგალითად, დაუმორჩილებლობის შემთხვევაში ომის გამოცხადება ალაჰის სახელით). ჰაბიბ იბნ მასლამას დაცვის სიგელი ცხადყოფს, რომ 654 წელს ქართველებთან ურთიერთობისას, არაბები ჯიჰადის შესახებ ზეპირი, მუჰამადისეული მითითებებით სარგებლობდნენ. და ბოლოს, თბილისში გამოგზავნილი „დაცვის სიგელი“, ერთი მხრივ, მაგალითია „აჰლ ალ-ქითაბის ხალხთან“ არაბების ურთიერთობის, ხოლო მეორე მხრივ, მასში კარგად ჩანს რელიგიური ექსპანსიის მოსალოდნელი საფრთხე. შეიძლება ითქვას, რომ არაბები ამზადებდნენ ნიადაგს დამორჩილებული ერების რელიგიური ექსპანსიისთვის.

ქართველებისგან ისლამის რელიგიის, მისი მქადაგებლისა და არაბების შესახებ ინფორმაციულობა გასაკვირი არ არის, რადგან არაბებ პოლიტიკურ კონფრონტაციაში იყვნენ ბიზანტიასთან, რომელთანაც ქართველებს ერთი რელიგია და ახლო პოლიტიკური და კულტურული ურთიერთობები ჰქონდათ. გარდა ამისა, 640 წლიდან არაბებმა დვინი დაიკავეს და ქართლთან ძალიან ახლოს იყვნენ. აქედან გამომდინარე, ცხადია, რომ არაბების შესახებ ყველა სახის ინფორმაცია ქართველებს სწორედ სომხებთან და ბიზანტიასთან ურთიერთობების შედეგად ჰქონდათ.

## **§1.2. სუნიტური მაზჰაბები თბილისის საამიროში**

აღმოსავლეთ საქართველოში არაბები 657 წლამდე ბატონობდნენ. არაბთა შორის დაწყებული I სამოქალაქო ომი 661 წლამდე გაგრძელდა, რაც ხალიფა ალის მკვლელ-



ბითა და სახალიფოს სათავეში უმაიანთა დინასტიის მოსვლით დასრულდა (ტიკაძე 2008, 42-50).

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

VIII ს. მეორე ნახევრიდან ქართველებსა და არაბებს შორის ურთიერთობა რადიკალურად შეიცვალა. ს. ჯანაშია აღნიშნავდა, რომ თავდაპირველად ქართლის მთავრებსა და წარჩინებულებს ბიზანტიის შეცვლა არაბებით უბედურებად არ მიჩნდათ, მაგრამ რაც დრო გადიოდა, მით უფრო უარესდებოდა ქართველთა და არაბთა ურთიერთობა. განსაკუთრებით აუტანელი გახდა არაბთა ბატონობა სახალიფოს სათავეში აბასიანთა დინასტიის (750-1258) მოსვლის შემდეგ, რომლებმაც დაამძიმეს მუსლიმებზეც და არამუსლიმებზეც გაწერილი გადასახადები, რასაც ზედ დაერთო არამუსლიმთა დევნაც (ჯანაშია 1952, 393).

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

არაბთა სახალიფოში, მუჰამადის გარდაცვალების შემდეგ, ხელისუფლებისთვის ბრძოლა და ისლამში რელიგიურ მიმდინარეობათა გამიჯვნა დამაბული პოლიტიკური და სოციალური დაპირისპირების ფონზე მიმდინარეობდა. VII ს. შუა ხანებიდან VIII ს. შუა ხანებამდე რელიგიურ-პოლიტიკური ბრძოლისა და საღვთისმეტყველო კამათის

შედეგად ისლამში სამი ძირითადი მიმართულება – სუნიზმი, შიიზმი და ხარიჯიზმი ჩამოყალიბდა.

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

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

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

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

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

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

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

განვიხილვთ თბილისში სუნიტური ისლამის მაზჰაბების შემოსვლის ეტაპებს. ჩვენი მიზანია: თბილისის საამიროში სხვადასხვა დროს არსებული სამართლებრივ-თეოლოგიური სკოლები და მათ შორის მთავარი მაზჰაბი დავადგინოთ; განვსაზღვროთ მათი შემოსვლისა და დაწინაურების რელიგიური და პოლიტიკური მიზეზები.

VIII ს. 30-იან წლებში მურვან-ყრუს ლაშქრობების (735-738) შედეგად თბილისის საამირო შეიქმნა, რომელიც ადმინისტრაციულად არაბთა სახალიფოს დაექვემდებარა. ამ

პროცესმა მუსლიმური სამართლის მიხედვით, თბილისის დარ-ალ-ისლამად (ისლამის ტერიტორიად) გადაქცევა გამოიწვია.

თბილისის საამიროს დაარსების დროიდან იცვლება არაბთა და ქართველთა პოლიტიკური და რელიგიური ურთიერთობის ხასიათი. თბილისში გაჩნდა მუსლიმური მოსახლეობა. როგორც ა. ბოგვერაძე აღნიშნავს, VIII საუკუნეში თბილისში მუსლიმური მოსახლეობა საკმაოდ მომრავლდა (ბოგვერაძე 1973, 290-291). დაკონკრეტების სახით დავამატებ, რომ VIII ს. მეორე ნახევარში თბილისის მუსლიმი მოსახლეობა ძირითადად არაბული სამოხელეო, ადმინისტრაციული და სამხედრო პირებით უნდა ყოფილიყო წარმოდგენილი. გარდა ამისა თბილისის საამიროს დაარსების დღიდან აქ უნდა გაჩენილიყო პირველი მეჩეთი. კულტის მსახურები და ყადი სახალიფოდან უნდა ჩამოეყვანათ.

საინტერესოა თბილისის პირველი მეჩეთის შესახებ გამოთქმული მოსაზრებები: ე. სიხარულიძე წერს, რომ თბილისში პირველი საკრებულო მეჩეთი VII-VIII საუკუნეებში უნდა აეშენებინათ და მისი ლოკაციის ადგილად დღევანდელი მეჩეთის ტერიტორია მიაჩნია. ავტორი ვარაუდობს, რომ ამ მიდამოებში (გოგირდის აბანოებიდან ბოტანიკური ბაღისკენ მიმავალი გზა) თბილისის არაბული მმართველობა იყო დასახლებული (სიხარულიძე 2002, 652). გ. ყიფიანი ფიქრობს, რომ VIII საუკუნეში არაბებმა თბილისის ათეშგა მეჩეთად გადააკეთეს (ყიფიანი 2009, 14). აზერბაიჯანელი მეცნიერი ვ. ქერიმლი წერს, რომ თბილისში „ჯუმა-მეჩეთი“ 730 წელს აშენდა (Керимли 2011, 15). მაგრამ, სამწუხაროდ, წყაროს არ უთითებს. ქართლში მურვან-ყრუს შემოსევების დაწყებიდან ეს პროცესები (ათეშგას გადაკეთება მეჩეთად, ახალი მეჩეთის აგება) ნამდვილად სავარაუდებელია. მართლაც ადვილი დასაშვებია, რომ არაბებმა, თავიანთი რელიგიური პოლიტიკიდან და ასევე კერპთაყვანისმცემლობისადმი მათი დამოკიდებულებიდან გამომდინარე, სანამ მეჩეთს ააგებდნენ, მანამდე თბილისის ათეშგა გადააკეთეს თავიანთ სალოცავად.

VIII-IX სს. სახალიფოს დაშლის პროცესი დაიწყო, რის გამოც სახალიფოდან კონტროლი ვეღარ ხორციელდებოდა. „მატიანე ქართლისას“ გადმოცემით „... მოუძღურებულ იყვნეს სარკინოზნი და ტფილისს არავინ დარჩა სარკინოზთაგანი თჳნიერ ალი შუაბის ძისა“ (მატიანე ქართლისა, 1955, 255). წყაროდან გამომდინარე, ივ. ჯავახიშვილი აღნი-

შნავს, VIII ს. დასასრულს თბილისში მუსლიმები საშიშ ძალას აღარ წარმოადგენდნენ. თბილისის ამირები სახალიფოსგან დამოუკიდებლობის მოპოვებას ცდილობდნენ (ჯავახიშვილი 1983, 93). თუმცა, თბილისის ამირა, პოლიტიკურად იმდენად მყარ პოზიციებზე იყო, რომ სახალიფოსგან დამოუკიდებლობა სურდა და ინარჩუნებდა კიდევ თბილისის საამიროს, როგორც ერთ-ერთ მნიშვნელოვან პოლიტიკურ ერთეულს სამხრეთ კავკასიაში. მიუხედავად ქართული წყაროს ცნობისა, არაბული და სპარსული წყაროები თბილისში მუსლიმური მიმდინარეობებისა და ცალკეული მაზჰაბების არსებობას ადასტურებენ.

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

საინტერესოა, სუნიტური ისლამის რომელი მაზჰაბები იყო თბილისში და რა პირობებში მოხდა მათი აქ გაჩენა. პირდაპირი ცნობები VIII-X საუკუნეების თბილისში კონკრეტული სუნიტური მაზჰაბების არსებობის შესახებ არ მოგვეპოვება.

თბილისში არსებული მაზჰაბების გარკვევისთვის ძალზედ მნიშვნელოვანია ამ პერიოდთან დაკავშირებულ არაბულ წყაროებში დაცული ათ-თიფლისის (თბილისელი) ნისბით მოხსენიებული მუსლიმი მეცნიერების შესახებ არსებული ცნობები.

არაბულ წყაროებში ათ-თიფლისის ნისბით არსებულ მუსლიმი თეოლოგებისა და სხვადასხვა დარგის მეცნიერთა შესახებ დაცულ ცნობებს თავი მოუყარა და არაერთი პუბლიკაცია მიუძღვნა გ. ჯაფარიძემ. მეცნიერმა დაასკვნა, რომ VIII-XIV საუკუნეების თბილისში სუნიტ მუსლიმთა უმრავლესობა შაფიიტურ მაზჰაბს ეკუთვნოდა (ჯაფარიძე 1989, 88; ჯაფარიძე, 1995, 200). თუმცა, უნდა აღვნიშნოთ, რომ გ. ჯაფარიძის კვლევებზე დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ თბილისელ მუსლიმ მოღვაწეთა შორის სტატისტიკურად შაფიიტები მხოლოდ XI საუკუნიდან ჭარბობენ. VIII საუკუნის მეორე ნახევრის სუნიტი

თეოლოგების – აბდ ალლაჰ იბნ მუჰამად ათ-თიფლისისა და მუჰამად იბნ ბაიან იბნ ჰუმრან ალ-მადინი ათ-თიფლისის შესახებ მხოლოდ ის ვიცით, რომ ისინი სუნიტი მუჰადისები იყვნენ. ხოლო თუ რომელ მაზჰაბს ეკუთვნოდნენ, არ ჩანს. იგივე სურათი გვაქვს IX-X საუკუნეებშიც.

წყაროთა პირდაპირი ცნობების არ არსებობის პირობებში, იმისათვის, რათა განვსაზღვროთ VIII ს. მეორე ნახევარში თბილისში მუსლიმური მიმდინარეობებისა და მაზჰაბების გაჩენის მიზეზ-შედეგობრივი კავშირი, ის, თუ სუნიტური ისლამის რომელი მაზჰაბი უნდა ყოფილიყო აქ წამყვანი. ამისათვის საჭიროა განვიხილოთ აბასიანთა სახალიფოში (750-1258 წწ.) არსებული რელიგიური ვითარება. ხალიფების ალ-მაჰდის (775-785), ალ-ჰადის (785-786) და ჰარუნ არ-რაშიდის დროს (786-809 წწ) სახალიფოს მთავარ იურიდიულ-თეოლოგიურ სკოლას ჰანაფიტური მაზჰაბი წარმოადგენდა. ხალიფას მიერ დანიშნული ბაღდადის მთავარი ჰანაფიტი ყადიები იყვნენ აბუ-იუსუფი (735-795). მის შემდეგ კი მუჰამად იბნ აშ-შაიბანი (Рощин 2017, 741-742). ხალიფა ალ-მაჰდის მამრთველობის პერიოდში ხდებოდა სუნიტური დოგმატიკის განვითარება და განმტკიცება (ტიკაძე 2008, 67).

სახალიფოს რელიგიური სურათი იცვლება IX საუკუნის დასაწყისიდან. ხალიფა ალ-მამუნმა (813-833 წწ.) მუთაზილობა (რელიგიური მიმდინარეობა (მეტრეველი 1999(ა), 136-137; Zeidan, Mutazilah) სახალიფოს ოფიციალურ რელიგიად გამოაცხადა და ასე დარჩა 847 წლამდე. IX საუკუნის მეორე ნახევრიდან კი, ხალიფა მუთავაქქილის (847-861 წწ.) მიერ სუნიტური ისლამი სახალიფოში კვლავ ოფიციალურ რელიგიურ მიმდინარეობად გამოცხადდა (ტიკაძე, 2008, 69-71).

სახალიფოში არსებული რელიგიური ვითარებიდან გამომდინარე, მიგვაჩნია, რომ VIII საუკუნის ბოლოდან IX საუკუნის განმავლობაში *თბილისის საამიროში მთავარი იურიდიულ-თეოლოგიური სკოლა* სუნიტური ისლამის ჰანაფიტური მაზჰაბი უნდა ყოფილიყო. ჩვენთვის ცნობილ არაბულ წყაროებში რაიმე ფორმით მუთაზილობის არსებობა თბილისში არ დასტურდება.

X ს. თბილისის მუსლიმური თემის შესახებ საინტერესო ინფორმაციას გვაწვდის არაბი გეოგრაფი, ვაჭარი და მოგზაური იბნ-ჰაუკალი, რომელიც X ს. შუა ხანებში თბი-

ლისში ჩამოვიდა. იბნ-ჰაუკალი წერს, რომ თბილისელი მუსლიმები „...წმინდა სუნას მიმდევრები არიან ძველი მაზჰაბების შესაბამისად. ადიდებენ ჰადისის მეცნიერებას და პატივს სცემენ მის მიმდევრებს. ამასთანავე მე შევხვედრივარ ხალხს, რომელსაც არ ჰქონია ავტორიტეტი ფადილისა“ (იბნ ჰაუკალი 1976, 36)

იბნ-ჰაუკალი არ აკონკრეტებს, თუ რომელი სუნიტური მაზჰაბები იყო თბილისში. მოტანილ ცნობაში თუ საკვანძო მცნებად გამოვიყენებთ ფრაზას „ადიდებენ ჰადისის მეცნიერებას“, შეგვიძლია განვსაზღვროთ, თუ კონკრეტულად რომელი მაზჰაბები უნდა ყოფილიყო თბილისში.

ჰადისები იურიდიულ სამართალწარმოებაში აქტიურად გამოიყენება და აუცილებელ სამართლებრივ წყაროს წარმოადგენს ჰანაფიტურ, ჰანბალიტურ და შაფიიტურ მაზჰაბებში. მხოლოდ საჭიროების შემთხვევაშია დასაშვები მედინური ჰადისების გამოყენება მალიქიტურ მაზჰაბში. აქედან გამომდინარე მიგვაჩნია, რომ X საუკუნის შუა ხანებში, თბილისში სამი სუნიტური მაზჰაბი – ჰანაფიტური, ჰანბალიტური და შაფიიტური სხვადასხვა დოზით უნდა ყოფილიყო წარმოდგენილი.

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

ძალზედ საყურადღებოდ მიგვაჩნია იბნ-ჰაუკალის მიერ ნახსენები ტერმინი „ფადილი“. ამ ეპითეტით მუსლიმურ აღმოსავლეთში გამოჩენილ მუსლიმ მეცნიერებს, მუჰადისებს მოიხსენიებდნენ (იბნ-ჰაუკალი 1976, 39). იბნ-ჰაუკალი წერს, რომ „ამასთანავე (თბილისში – ხ. ბ.) მე შევხვედრივარ ხალხს, რომელსაც არ ჰქონია ავტორიტეტი ფადილისა“ (იბნ-ჰაუკალი 1976, 36). საინტერესოა, ვინ უნდა ყოფილიყო ხალხი, რომლებიც

ფადილების ავტორიტეტს არ ცნობდნენ, არ აღიარებდნენ ან მათ არ იცნობდნენ? ჩვენი აზრით, ესენი უნდა ყოფილიყვნენ ისლამზე ახლად მოქცეული ის ადგილობრივი თბილისელები, რომლებსაც იბნ-ჰაუკალი თავისი საქმიანობიდან გამომდინარე, ვაჭართა წრეში შეხვდებოდა. მათი რიცხვი რომ ბევრი არ იყო, ამაზე მეტყველებს იბნ-ჰაუკალის სიტყვები – „შევხვედრივარ ხალხს“, რაც იმას ნიშნავს, რომ თბილისში ბევრი არ იყო ისეთი ხალხი (ახლადგამუსლიმებულები), ვინც ჰადისებს არ იცნობდა და მუჰადისები მათთვის ავტორიტეტს არ წარმოადგენდნენ.

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

შექმნის დღიდან თბილისის საამიროში გაჩნდა არაბული სამოხელეო აპარატი. არაბ მოხელეთა სახელწოდებები და ფუნქციები გვიანდელი ქართული დოკუმენტების მიხედვითაა ცნობილი. მათი მოვალეობები ქართულ ისტორიოგრაფიაში სათანადოთ არის შესწავლილი (ლორთქიფანიძე 1954, 143-149; ლორთქიფანიძე 1963, 85; გაბაშვილი 1964, 332-341) და ჩვენ მასზე არ შევჩერდებით.

თბილისში ისლამისა და მუსლიმური მოსახლეობის მდგომარეობის გაანალიზების თვალსაზრისით ძალზედ საინტერესოა მუჰთასიბისა და რაისის თანამდებობები, რადგან ვფიქრობთ, რომ ეს სახელოები თავისი რელიგიური და სოციალური კონტროლით განსაკუთრებულ დატვირთვას ატარებს (// ამ მოხელეთა ფუნქციები ძირითადად დაკავშირებულია ისლამის რელიგიურ და სოციალურ ბუნებასთან).

მუჰთასიბის თანამდებობა აბასიანთა სახალიფოში VIII ს. 80-იანი წლებიდან არსებობდა. მისი მოვალეობა შარიათის მიხედვით ადამიანების ზნეობრივი ნორმებისა და სავაჭრო-სახელოსნო საქმიანობის კონტროლი იყო. მუჰთასიბი ინიშნებოდა ფაკიჰთა (მუსლიმი სამართალმცოდნეები) ფენიდან. იგი ხელმძღვანელობდა ჰისბის (თვლა, ანგარიში) უწყებას. მუჰთასიბის უმთავრესი მოვალეობა იყო – თვალი ედევნებინა, რომ მოემიწებინა დროულად გამოეცხადებინათ აზანი, მოქალაქეებს სისტემურად ევლოთ



მეჩეთში, დაეცვათ მარხვა, ქალები ქუჩაში ჩადრის გარეშე არ გამოსულიყვნენ და მამაკაცებთან, გარდა ვაჭრებისა და ხელოსნებისა, არ ესაუბრათ (კუცია 1999(ბ), 149-150). როგორც ჩანს, მუჰთასიბი ერთგვარი ზნეობრივი პოლიცია იყო, რაც იმაზე მეტყველებს, რომ აბასიანთა სახალიფოში საჭირო იყო მოსახლეობის მხრიდან ისლამისა და შარიათის ნორმების დაცვის კონტროლი. მუჰთასიბის თანამდებობა თბილისის საამიროში, როგორც სახალიფოს ერთ-ერთ ადმინისტრაციულ ერთეულში, მისი გაჩენიდან მალევე, VIII ს. ბოლოს IX ს. დასაწყისში უნდა შემოედოთ. საამიროს ხელისუფლებისთვის რელიგიური წესებისთვის თვალყურის დევნება თბილისში ორმაგად აუცილებელი იყო, რადგან მუჰთასიბის ერთ-ერთ ფუნქციას რელიგიური ცხოვრების სფეროში დამნაშავეს აღმოჩენა და მისი დასჯა წარმოადგენდა. თბილისში არაბთა ხელისუფლება აკონტროლებდა მუსლიმების ცხოვრების წესს, რათა არ დაეშვა მათი გაქრისტიანების შესაძლებლობა. ამის მიზეზი კი ის იყო, რომ არაბებს თბილისში ძლიერი ქრისტიანული კულტურა დახვდათ, რომელსაც შეეძლო თავისი გავლენის ქვეშ მოექცია არაბი მუსლიმი. ვფიქრობთ, მუჰთასიბს პირველ რიგში, თბილისში სწორედ ასეთი მოვლენების თავიდან აცილება ევალებოდა.

რაისის შესახებ მ. ლორთქიფანიძე აღნიშნავდა, რომ თბილისში მუსლიმური მოსახლეობა მას შემდეგ მომრავლდა, რაც არაბებმა ქართლში ამირა დანიშნეს და სამხედრო გარნიზონი ჩააყენეს. თბილისის მუსლიმურ მოსახლეობას, რომელიც ძირითადად ქალაქის გაბატონებულ არისტოკრატias წარმოადგენდა, ამირას კარზე რესის სახით თავისი წარმომადგენელი ჰყავდა (ლორთქიფანიძე, 1973, 492; ლორთქიფანიძე, 1954, 152-154).

საინტერესოა, რა გარემოებით უნდა ყოფილიყო გამოწვეული ამირას კარზე თბილისის მუსლიმი მოსახლეობის სპეციალური წარმომადგენლის – მოხელის ყოფნა. თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ მუსლიმებს, ქართულ-ქრისტიანულ გარემოში უხდებოდათ ადაპტაცია და თავის დამკვიდრება, ჩვენი აზრით, ამირას კარზე რესის //რესის თანამდებობა თბილისში ახლად გაჩენილი მუსლიმური თემის საჭიროებით იყო გაპირობებული. რესი კი ის მოხელე იყო, რომელიც თბილისში ჩამოსული მუსლიმების პრობლემებისა და საჭიროებების შესახებ ამირა საქმის კურსში უნდა ჩაეყენებინა. ეს კი

დიდწილად მუსლიმთა რელიგიური მოთხოვნებიდან გამომდინარე (როგორცაა მეჩეთის, მედრესესა და ახანოს აშენება, ქრისტიანულ მოსახლეობასთან მათი ურთიერთობების ნორმების მოწესრიგება) უნდა ყოფილიყო. აქედან გამომდინარე, უნდა ვივარაუდოთ, რომ რეისის თანამდებობა თბილისში საამიროს დაარსებიდან მალევე, აქ მუსლიმური თემის შემოსვლისთანავე უნდა გაჩენილიყო.

უნდა აღინიშნოს, რომ რაიმე ნაშთს არაბობის დროინდელი მეჩეთებისა ჩვენამდე არ მოუღწევია. ა. ბოგვერაძე ფიქრობს, რომ თბილისში მეჩეთები აქ მუსლიმური მოსახლეობის მომრავლების შემდეგ აიგო (ბოგვერაძე 1973, 291). თუმცა, მიგვაჩნია, რომ თბილისში პირველი მეჩეთი აქ საამიროს დაარსებისთანავე უნდა აშენებულიყო. თბილისის მუსლიმ მმართველს და მის მოხელეებს, აქ მყოფ არაბულ გარნიზონს მეჩეთი, როგორც მათი რელიგიური კუთვნილების სიმბოლო და სალოცავი ადგილი აუცილებლად სჭირდებოდათ. შესაბამისად, არაბები საამიროს დაარსებისთანავე აქ მეჩეთს ააშენებდნენ. თბილისის საამიროში მეჩეთის (ან მეჩეთების) არსებობა თავისთავად გულისხმობს აქ მუსლიმური სალოცავების ქონების – ვაკვის არსებობას, რაც მეჩეთებისა და კულტის მსახურთა ძირითად ეკონომიკურ ბაზისს წარმოადგენს. იმდროინდელ თბილისში ვაკუფის არსებობას ვარაუდობს ნ. გელოვანიც ( გელოვანი 2021, 320)

თბილისის საამიროში დაარსებისთანავე უნდა დაენიშნათ მუსლიმი მოსამართლე – ყადი. ეს თანამდებობა XII-XIII სს. ქართულ წყაროებშია დადასტურებული, მაგრამ როგორც მ. ლორთქიფანიძე მიიჩნევს, „ექვს არ იწვევს ის, რომ მისი გაჩენა თბილისში მუსლიმური მოსახლეობის გაჩენას უკავშირდება“ (ლორთქიფანიძე 1973, 492).

VIII ს. II ნახევარში არაბთა სახალიფოში შემოიღეს მთავარი ყადის (ყადი ალ-ყუდათ) თანამდებობა. როგორც გ. ჯაფარიძე აღნიშნავს, მთელ მუსლიმურ სამყაროში მიღებული წესის მიხედვით, ყადიებს თანამდებობაზე ხალიფა ნიშნავდა, ხოლო სახალიფოს დაშლის შემდეგ სულტანი ან სხვა მუსლიმი გამგებელი. მუსლიმთა ბატონობის დროს იგივე პროცედურა უნდა დაეუშვათ თბილისშიც (ჯაფარიძე 1984, 108; ჯაფარიძე 1999(ი), 200).

პირდაპირი ცნობები თუ ვის კომპეტენციაში შედიოდა თბილისის ყადის დანიშვნა, არ გვაქვს. მაგრამ ვიცით, რომ უმაიანთა სახალიფოში (661-750) მთავარ ყადის ხალიფა

ამტკიცებდა და როგორც მ. ტიკაძე აღნიშნავს, მისი უფლებები (ისევე როგორც ხალიფასა და ვეზირის) ვრცელდებოდა მთელი სახალიფოს ტერიტორიაზე, მათ შორის ჯურზანზე (ტიკაძე 2008, 76) (აღმოსავლეთ საქართველოზე). აქედან გამომდინარე, ვფიქრობთ, რომ შესაძლოა, თბილისის საამიროს ყადისა და მთავარი ყადის დანიშვნა, სწორედ სახალიფოს მთავარი ყადის (და არა ხალიფას) პრეროგატივა ყოფილიყო, რადგან ამ პერიოდში არაბთა სახალიფო ერთიან პოლიტიკურ სივრცეს წარმოადგენდა. თბილისის ყადი სახალიფოს მთავრ ყადის უნდა დაენიშნა და თბილისში გამოეგზავნა. სახალიფოს დაშლის შემდეგ კი თბილისელი მუსლიმები ყადიობის მანშურს ხალიფასგან ან სულტნისგან იღებდნენ (ამაზე ქვემოთ გვექნება საუბარი). VIII-IX საუკუნეებში სახალიფოში მთავარი ყადი ჰანაფიტი იყო, აქედან გამომდინარე, ჰანაფიტი უნდა ყოფილიყო თბილისის მთავარი ყადიც.

თბილისში ყადის ინსტიტუტის არსებობა თავისთავად გულისხმობს შარიათის სასამართლოს არსებობას. ამ დროიდან თბილისში უნდა ყოფილიყო მაჰჰამაც (შარიათის სასამართლოს შენობა მასში განთავსებული არქივით).

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

თბილისში X ს. შუა ხანებში მთავარი იურიდიულ-თეოლოგიური სკოლა ჰანბალიტური მაზჰაბი უნდა ყოფილიყო.

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

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

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

XI ს. 60-იანი წლებიდან საქართველოში სელჩუკების შემოსევები იწყება (Maccə 1982, 141). როგორც მ. ლორთქიფანიძე მიიჩნევს, „დიდი თურქობის“ დროს თურქ-სელჩუკთა მიზანი საქართველოდან ხარკის მიღება იყო (ლორთქიფანიძე 1990, 28). ვ. გაბაშვილი აღნიშნავს, თურქ-სელჩუკები, მუსლიმური თეორიის თანახმად ქვეყნებს არ ყოფდნენ დარ ალ-ისლამის და დარ ალ-ჰარბის ტერიტორიებად, რადგან ისინი ძირითადად მუსლიმურ ქვეყნებს იპყრობდნენ. ახალ ვითარებაში ისლამის ბევრი თეორია სელჩუკთათვის მიუღებელი იყო. ამ მხრივ ისინი მონღოლების წინამორბედნი იყვნენ (გაბაშვილი 1957(გ), 127).

„ახზარ ად-დავლათ ას-სელჩუკიას“ ცნობით, სელჩუკებმა აიღეს თბილისი (მემატიანე წელს არ უთითებს. სავარაუდოდ ეს 1067/8 წლის ლაშქრობის დროს უნდა მომხდარიყო) და ალფ-არსლანის ბრძანებით თბილისში საკრებულო მეჩეთი ააგეს (Ал-Хусейини 1980, 26; კიკნაძე 1960, 116). ცნობილია, რომ სელჩუკთა პირველი სამი სულტანი: თოდრულ-ბეგი, ალფ-არსლანი და მალიქ-შაჰი ჰანბალიტურ მაზჰაბს აღიარებდნენ (Swartz 2003, 653-655), აქედან გამომდინარე, ფაქტის დასაშვებობის

შემთხვევაში, ალფ-არსლანის მიერ თბილისში აგებული საკრებულო მეჩეთი ჰანბალიტური უნდა ყოფილიყო. მაგრამ, გასათვალისწინებელია, რომ ქართული ნარატული ძეგლები ცნობას სელჩუკების მიერ თბილისში მეჩეთის აშენების შესახებ არ გვაწვდის. „მატიანე ქართლისა“ წერს, რომ ალფ-არსლანი ქართლში მხოლოდ ექვსი კვირა გაჩერდა (მატიანე ქართლისაჲ 1955, 310). ამ ხნის განმავლობაში კი საკრებულო მეჩეთის აშენებას ვერ შეძლებდა. შესაძლოა, მხოლოდ დროებით ჰანბალიტური სამლოცველო მოეწყო. აზერბაიჯანელი მეცნიერი – ქერიმლი წერს (წყაროს არ უთითებს), რომ თბილისში არაბების მიერ 730 წ. აგებული პირველი მეჩეთი XI ს. ალფ არსლანმა შეაკეთა (Керимли 2011, 15). ამდენად, თუ ამ ყოველივეს გავითვალისწინებთ, უფრო ლოგიკურია, რომ ალფ არსლანის მიერ უფრო არსებული მეჩეთის განახლება ან სალოცავის მოწყობა უნდა ვივარაუდოთ, ვიდრე ახლის აშენება.

XI-XII საუკუნეების თბილისის, როგორც ამიერკავკასიის ერთ-ერთი მუსლიმური საღვთისმეტყველო ცენტრის შესახებ საინტერესო ცნობებს გვაწვდის ას-სამანის თხზულება „ქითაბ ალ-ანსაბ“ („გენეალოგიათა წიგნი“). ას-სამანი ასახელებს ჩვენთვის საინტერესო ორ ნისბას, როგორცაა ათ-თიფლისი (თბილისელი) და ალ-ქურჯი (ქართველი). ას-სამანი წერს: „გამოვიდა აქედან (თბილისიდან – ხ. ბ.) ჯგუფი მეცნიერთა (ალიმთა) და ჰადისის მცოდნეთა (მუჰადისთა). მათგანაა აბუ ბაქრ მუჰამმად იბნ ისმაილ იბნ ბითუნ იბნ სარი ათ-თაფლისი“ (ავტორი არ წერს, თუ რომელი მაჰჰაბის წარმომადგენელია – ხ. ბ.). იგი თბილისშია დაბადებული. იყო ავტორიტეტული პიროვნება, მუჰადისი. აბუ ბაქრის მოწაფეები მოღვაწეობდნენ ისფაჰანში, ნიშაბურში და მერვში. ეს პიროვნება ცნობილია მხოლოდ ას-სამანის თხზულებიდან. წყაროზე დაყრდნობით მას ე. სიხარულიძე XI ს. ბოლოსა და XII ს. დასაწყისის მოღვაწედ მიიჩნევს (ას-სამანი 1976, 48).

ას-სამანი ახსენებს ასევე აბუ აჰმად ჰამიდ იბნ იუსუფ იბნ ალ-ჰუსეინ ათ-თაფლისის. იგი თბილისელი მუსლიმია, რომელმაც სასულიერო განათლება მიიღო ბაღდადში. ასევე ლექციებს ისმენდა იერუსალიმსა და მექაში. თვითონ მასაც მრავალი მოწაფე ჰყავდა – შემდგომში ცნობილი თეოლოგები – ალ ფარადი, ალ-ანტაქი და სხვ. ალ-ჰუსეინ ალ-

თაფლისი ითვლებოდა „რჩეულად და აღმატებულად“. იგი გარდაიცვალა 484/1091 წლის შემდეგ (ას-სამანი 1976, 49).

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

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

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

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

ას-სამანი თავის ნაშრომში ასხენებს ალ-ქურჯის (ქართველი) ნისბით ცნობილ მუსლიმ თეოლოგებს, რომლებიც თბილისიდან იქნენ ემიგრირებულნი. არაბი ავტორი ხაზს უსვამს, რომ „ალ-ქურჯი ... ეს არის ნისბა ქურჯისათვის (ქართველისთვის – ხ. ბ.). იგი მხარეა აზერბაიჯანის ერთ-ერთ სასაზღვრო ოლქში რუმის მხრიდან“ (ას-სამანი 1976,

49). ალ-ქურჯის ნისბას ატარებს XI ს. დასასრულისა და XII ს. დასაწყისის მოღვაწე აბუ ლ-ჰასან ფირუზ იბნ აბდ ალლაჰ ალ-ქურჯი. იგი თბილისში ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა. მოგვიანებით კი სხვა მუსლიმებთან ერთად საქართველო დაუტოვებია. ქითაბ ალ-ანსაბი იცნობს ასევე მის შვილს – ბაღდადში მოღვაწე ცნობილ შეიხს სულეიმან იბნ ფირუზ ალ-ხიატის (გარდ. 1032-33 წწ.) (ას-სამანი 1976, 51).

გამუსლიმებულ ქართველებს გულისხმობს ას-სამანის ცნობა, როდესაც იგი ალ-ქურჯის ნისბის მქონე მუსლიმებზე (ისევე, როგორც ათ-თიფლისის შესახებ) წერს, რომ „გამოვიდა აქედან (საქართველოდან, თბილისიდან – ხ. ბ.) მრავალი მავლა, რომლებიც ისმენდნენ ჰადისებს და გადმოსცემდნენ“ (ას-სამანი 1976, 49) (ე. სიხარულიძე მიიჩნევს, რომ მუსლიმთა ეს მიგრაცია 1122 წ. თბილისის შემოერთების შემდეგ უნდა მომხდარიყო). ეს ცნობა იმაზე მეტყველებს რომ თბილისში ცოტა არ იყო ეთნიკურად იმ ქართველთა რიცხვი, რომლებიც ისლამის მიღების შემდეგ ცნობილი მოჰადისები გახდნენ. ას-სამანი როდესაც ათ-თიფლისის ნისბის მქონე მუსლიმ თეოლოგებზე საუბრობს, მათთან მიმართებაში ტერმინს „მავლას“ (ჯაფარიძე 1999(ზ), 121) არ ახსენებს. რაც იმას ნიშნავს, რომ ისინი და მათი წინაპრები თავიდანვე მუსლიმური რელიგიის წარმომადგენლები იყვნენ. ხოლო ალ-ქურჯისთან მიმართებაში არაბი მემატთანე ხაზს უსვამს, რომ ისინი მავალები, ანუ ახლად გამუსლიმებულები იყვნენ, რომლებიც მუსლიმთა მფარველობაში იმყოფებოდნენ. ე. სიხარულიძე სავსებით სამართლიანად აღნიშნავს, რომ მიუხედავად თბილისელ მუსლიმ თეოლოგთა ეთნიკური კუთვნილების დაუკონკრეტებისა, ალ-ქურჯი უპირობოდ ქართველს უნდა ნიშნავდეს (ას-სამანი 1976, 52). გარდა ამისა, მიგვაჩნია, რომ ახლად გამუსლიმების ერთ-ერთი ნიშანი უნდა იყოს აბუ ლ-ჰასან ფირუზ ალ-ქურჯის მამის სახელი – აბდ ალლაჰი (ალაჰის მონა). ისლამში ახლად გამუსლიმებული პირი აბდ ალლაჰის ძედ მაშინ იწოდებოდა, თუ მისი მამა ქრისტიანი (ან სხვა რელიგიის მიმდევარი) იყო.

თბილისის კონფესიურ საკითხთან დაკავშირებით გ. ჯაფარიძე ვარაუდობს: „საფიქრებელია, რომ თბილისის მუსლიმებში სხვადასხვა მაზჰაბის მიმდევართა შორის შაფიიტები ჭარბობდნენ“ (ჯაფარიძე 1995, 200). ეს მოსაზრება სავსებით მისაღებია. მხოლოდ დავაკონკრეტებთ, რომ ასეთი რელიგიური სურათი თბილისში X ს. ბოლოდან უნდა ვი-

ვარაუდოთ, რადგან მანამდე, როგორც აღინიშნა, თბილისში ძირითადი მაზჰაბი ჰანაფიზმი უნდა ყოფილიყო. გარდა ამისა, მიგვაჩნია რომ თბილისში შაფიზმის გავრცელებასა და მის მთავარ მაზჰაბად გადაქცევას განაპირობებდა ის გარემოება, რომ აღნიშნულ პერიოდში (X ს.) შაფიიტური მაზჰაბი სახალიფოში წამყვან იურიდიულ-თეოლოგიურ სკოლას წარმოადგენდა.

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

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



სში იმდენივე ყადი იქნებოდა, რამდენი მაზჰაბიც იყო. მთავარი ყადი, კი წამყვანი მაზჰაბის წარმომადგენელი უნდა ყოფილიყო.

### **§1.3. დავით აღმაშენებლის დამოკიდებულება მუსლიმური თემის მიმართ**

თბილისში მუსლიმური თემის ისტორიის შესწავლის თვალსაზრისით ძალზედ მნიშვნელოვანია დავით აღმაშენებლის რელიგიური პოლიტიკის კვლევა. ჩვენი ამოცანაა: განვიხილოთ თუ რაში გამოიხატებოდა მუსლიმებისადმი მისი ლოიალური დამოკიდებულება; რა მიზანი ჰქონდა საქართველოს სამეფო კარს რელიგიის სფეროში; გამოვკვეთოთ ის ღონისძიებები, რაც დავით აღმაშენებელმა ქართულ ხელისუფლებასთან მუსლიმების ადაპტაციისთვის გაატარა; რეალურად რას გულიხმობდა ის „დათმობები“ და „პრივილეგიები“, რასაც თბილისში მუსლიმური თემის მიმართ ჰქონდა ადგილი.

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

თბილისის გათავისუფლება ქართველებისთვის ნიშნავდა ქვეყნის შიგნით არსებული მუსლიმური პოლიტიკური ერთეულის ლიკვიდაციას, რაც სახელმწიფოს მთლიანობისთვის აუცილებელ მომენტს წარმოადგენდა. თბილისის საამიროს გარშემო შექმნილი ვითარება ცხადად მიანიშნებდა იმ საფრთხეზე, რომ დავით IV ქალაქის ასაღებად ემზადებოდა. როგორც ჩანს, სწორედ ეს განაპირობებდა ქალაქის მუსლიმ და ქრისტიან მცხოვრებთა დაპირისპირებას. ცხადია, რომ საქართველოს მეფეს თბილისში ქრისტიანთა სახით თავისი მომხრეები და მსტოვრები ჰყავდა. რის გამოც საამიროს მმართველი ფენა და მუსლიმური მოსახლეობა ქრისტიანი მოსახლეობის მიმართ ფიზიკურ ანგარიშსწორებას ეწეოდა. თბილისში შექმნილი დაძაბული კონფესიური ვითარების შესახებ დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი წერს: „ქალაქი ტფილისი იყო, ოდეს ჯერეთ არა სრულიად შემოყენებულ იყო უღელსა ქუეშე მორჩილებისასა, ვითარცა

აწ, არამედ სავსე იყო სისხლითა ქრისტიანეთა[დ]თა; რამეთუ ოდესმე ყვიან ღვდავი და თვინიერ მიზეზსაცა მოსრნიან რაოდენნი პოვნიან ქრისტიანენი; ხოლო ოდესმე ქარავანსა თანა შემოყოლილთა თურქმანთა ზედა განსცნიან შემომავალ-განმავალნი ქრისტიანენი, და ტყუეობასა და სიკუდილსა მისცნიან; და ესრეთ ისრვოდა ქუეყანა[დ]მრავალ ჟამ...“ (დავითის ისტორიკოსი, 1992, 203). უნდა აღინიშნოს, რომ ქართულ ისტორიოგრაფიაში დავითის ისტორიკოსის ეს ცნობა ისეა გაგებული, თითქოს დავითს თბილისი ერთბაშად არ შემოეერთებინოს და 1122 წლის შემდეგ აქ მუსლიმ მოქალაქეთა აჯანყებებს ჰქონოდა ადგილი (გაბაშვილი 2018(ა), 132-143). ჩვენ მიგვაჩნია, რომ დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის ზემოთ მოტანილი ცნობა გულისხმობს თბილისის შემოერთებამდე შექმნილ ვითარებას. ტექსტი – „ქალაქი ტფილისი იყო, ოდეს ჯერეთ არა სრულიად შემოყენებულ იყო უღელსა ქუეშე მორჩილებისასა, ვითარცა აწ“, უნდა გავიგოთ, რომ მაშინ თბილისი ჯერ არ იყო მთლიანად შემოერთებული, ისე, როგორც ახლა არის. გარდა ამისა, დავითის მიერ შემოერთებულ და კვლავ სატახტო ქალაქად ქცეულ თბილისში მუსლიმების მიერ ქრისტიანების დევნა, ხოცვა ან მათი ტყვეებად გაყიდვა მუსლიმ მექარავნებზე, იმ დროს რეალურად არსებულ ვითარებას არ შეესაბამება (ამ საკითხს მოგვიანებით ისევ შევხვებით). დავითის ისტორიკოსის ცნობა ცხადყოფს, რომ ფაქტობრივად ქართველები ალყაში მყოფ თბილისში ქრისტიანებისთვის განსაკუთრებით გაუსაძლისი სიტუაცია შეიქმნა, რამაც მათი მღელვარება (ღვდა) გამოიწვია.

ქართველებსა და მუსლიმებს შორის არსებულ კონფესიურ დაპირისპირებაზე ისიც მიუთითებს, რომ იბნ ალ-ასირი თბილისის ისლამის ქვეყანას უწოდებს, ხოლო დავითის ბრძოლას თბილისისთვის და მანამდე დიდგორის ბრძოლას მოიხსენიებს, როგორც ქართველების გამოსვლას დარ ალ-ისლამის წინააღმდეგ (Ибн ал-Асир 2006, 124). აქედან გამომდინარე, ცხადია, მუსლიმებისთვის დიდგორის ბრძოლა აღქმული იყო, როგორც ქართველების საფრთხისგან „საკუთარი მიწის“ დაცვა. ამის გამო მოხდა იმ უპრეცედენტოდ დიდი რაოდენობის კოალიციური ლაშქრის შეკრება, რომელსაც ქართველები დაუპირისპირდნენ. დიდგორის ველზე მუსლიმებს დამარცხებამ განაპი-

რობა ის ანგარიშსწორება თბილისში, რასაც ისინი ქრისტიანების მიმართ ახდენდნენ, რაზეც წერს კიდევ დავითის ისტორიკოსი.

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

თბილისის აღებისას დავით აღმაშენებლის მიერ გამოჩენილი სისასტიკეზე მათეოს ურჰაეცი წერს: „ქართველთა მეფე დავითმა თბილისი სპარსელებს (აქ სპარსელი მუსლიმის მნიშვნელობითაა – ხ. ბ.) გამოსტაცა. ქალაქის მოსახლეობის მნიშვნელოვანი ნაწილი ამოხოცა. გარდა ამისა 500 კაცი საშინელი წამებით მოკლა“ (Маттеос Урхаеци 1993, 83) თბილისის მუსლიმებისადმი დავით IV-ის მიერ გამოვლენილ სისასტიკეზე ცნობას გვაწვდის იბნ ალ-ჯაუზიცი (ალ-ჯაუზი, 1967, 205).

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

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

თბილისის შემოერთების შემდეგ საჭირო იყო ხელისუფლების მხრიდან გონივრული რელიგიური პოლიტიკის შემუშავება, რაც იქნებოდა თბილისში და ზოგადად

საქართველოში მუსლიმური და ქრისტიანული მოსახლეობის მშვიდობიანი თანაარსებობის გარანტი.

როგორც ალ-ჯაუზი გადმოგვცემს, მას შემდეგ რაც დავითმა თბილისი დაიპყრო, გაძარცვა და გადაწვა, „შემდეგ მოაღბო (ქალაქის) მცხოვრებთა გული, და მათ სთხოვეს მას ზოგი რამ. მან (დავით მეფემ) მისცა მათ ზოგიერთი პრივილეგია. ისინი აქამდე არსებობენ. იმ (პრივილეგიებში შედიოდა), რომ იგი (დავითი) არ დაკლავდა (თბილისში) ღორს, ამოკვეთდა დირჰემებსა და დინარებზე ალლაჰის, მისი მოციქულისა და ხალიფას სახელებს, შეასრულებდნენ (მუსლიმი) მცხოვრებლები პარასკევ დღეს აზანსა და ხუტბას, არ შევიდოდა (ურწმუნო) აბანოში მუსლიმებთან ერთად და არ შეავიწროვებდა ურწმუნო მუსლიმს. ყველა ეს (პრივილეგია) დღეს(აც) აქვთ მათ. დავითი ყოველ პარასკევს შედიოდა მეჩეთში, მასთან ერთად იყო ხოლმე მისი შვილი დიმიტრი, ისმენდა ხუტბასა და ყურანის კითხვას და აძლევდა ხატიბსა და მუეძინებს მრავალ ოქროს“ (ალ-ჯაუზი 1967, 205) (წყაროდან ირკვევა, რომ მეჩეთში ერთი ხატიბი და რამდენიმე მუეძინია). ალ-ჯაუზის ცნობა მონეტის ზედწერილთან დაკავშირებით გადაჭარბებულად მიგვაჩნია. დავით აღმაშენებლის ემისიაზე მუსლიმური ფორმულები არ გვხვდება.

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

მუსლიმური სამართალით ხუტბე არის რელიგიის შემადგენელი პოლიტიკური ნაწილი და იგი ატარებს იმ პირის პოლიტიკურ ორიენტაციას, რომლის უზენაესობასაც სცნობენ მუსლიმები. როგორც გ. ჯაფარიძე აღნიშნავს: „ამ ღონისძიებებით მეფე აკმაყოფილებდა თბილისელ მუსლიმთა ამბიციებს“ (ჯაფარიძე 1995, 238). რასაკვი-

რველია, ეს მხოლოდ ფორმალური მხარე იყო იმისა, რასაც დავით აღმაშენებლის რელიგიური პოლიტიკა ითვალისწინებდა. ხუტბეში ხალიფას მოხსენიება მხოლოდ იმაზე მიუთითებს, რომ თბილისის საამიროს გაუქმების შემდეგაც თბილისის ყადის და უმაღლეს სასულიერო პირებს ხალიფა ამტკიცებდა. რეალურად კი, თბილისელი მუსლიმები საქართველოს მეფის უზენაესობას ემორჩილებოდნენ.

მიგვაჩნია, რომ დავით აღმაშენებლის ამ დაპირებებს ფორმალური ხასიათი ჰქონდა, რადგან: 1. თბილისში მუსლიმური მოსახლეობა კომპაქტურად ცხოვრობდა, მათი უბნები არ ერეოდა ქრისტიანთა უბნებს და აქედან გამომდინარე მათ უბანში ღორი ისედაც არ დაიკვლებოდა და არ გაიყიდებოდა. 2. ქრისტიანებს და მუსლიმებს ერთ აბანოში სიარულის ტრადიციაც არ ჰქონდათ. მოგვიანებით, XIII საუკუნეში ზაქარია ალ-ყაზვინი წერდა, რომ თბილისში არსებული „აბანო მუსლიმთათვისაა განკუთვნილი. მასში ურწმუნო სრულიად არ შედის“ (ზაქარია ალ-ყაზვინი 1975, 40). თბილისში ისმაილის აბანოში მხოლოდ მუსლიმების შესვლის შესახებ წერენ ასევე: ალ-ფარიკი, იაკუთი, სიბტ იბნ ალ-ჯაუზი (ზაქარია ალ-ყაზვინი 1975, 133).

მიგვაჩნია, რომ ქართველი მეფის წინაშე წარდგენილი ეს პირობები მუსლიმთა მხრიდან ერთგვარი პრევენცია იყო იმის, რისი თავიდან აცილებაც უნდოდათ. როგორც ჩანს, მეფემ ამ მოთხოვნაზე დათანხმებით მუსლიმებიც მოიმადლიერა და არც ქრისტიანი მოსახლეობა გააღიზიანა. თუმცა, დავით აღმაშენებელმა თბილისის დაზარალებულ მუსლიმ მოსახლეობას ნამდვილად მისცა საგადასახადო შეღავათები. როგორც რ. კიკნაძე აღნიშნავს, დავით IV-მ „ბევრი უპირატესობა მიანიჭა მუსლიმებს ქრისტიანებთან შედარებით (კიკნაძე 1960, 124) (რ. კიკნაძეს მოაქვს ალ-ფარიკის ცნობა იმის შესახებ, რომ ქართველებს ღორი არ უნდა მიეყვანათ და დაეკლათ არც მუსლიმთა უბანში და არც ბაზარში. აქაც, ბაზარი გადაჭარბებულად მიმაჩნია). გ. ჯაფარიძე აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით წერს, რომ დავითმა მუსლიმებს მოუხსნა 1122 წლის უში, მა'უნა, კისტი და ხარაჯა. ამათგან ორი – უში და ხარაჯა მუსლიმურ საგადასახადო პოლიტიკაში ერთ-ერთ ძირითად და კანონიერ გადასახადად ითვლება (ჯაფარიძე 1995, 235). უნდა აღინიშნოს, რომ უში (იგივე ზაქათი/სადაკა) ანუ მეათედი ისლამში სავალდებულო მოწყალეობად ითვლება. იგი აიღებოდა მოსავლიდან და ვაჭრობის შემოსავლიდან. უში

მუსლიმური საკულტო გადასახადი იყო. იგი განკუთვნილი იყო გაჭირვებულ მუსლიმთა დასახმარებლად და კულტის მსახურთათვის. ამ გადასახადის თუნდაც დროებითი გაუქმება თავისთავად, მუსლიმი სასულიერო პირების ფინანსურ მხარეზე უარყოფითად აისახებოდა.

მიგვაჩნია, რომ ეს ღონისძიებები სულაც არ იყო საქართველოს მეფის მიერ თბილისის მუსლიმებისადმი ქრისტიანულ მოსახლეობასთან შედარებით უპირატესობის მინიჭება. შეღავათები მხოლოდ დროებითი ღონისძიება იყო და იგი რეალურად, თბილისის მეჩეთებს და მუსლიმ სასულიერო პირებს ფინანსურ პრობლემებს უქმნიდა. სწორედ ამ დროიდან უნდა დაეწყო მეფეს თბილისის მეჩეთებისთვის შეწირულობის გაღება, რაც ქართული ხელისუფლებისადმი ისლამის კულტის მსახურთა ფინანსურ დამოკიდებულებად უნდა მივიჩნიოთ.

ხაზგასმით უნდა აღვნიშნოთ, რომ XII საუკუნეში თბილისში საკრებულო მეჩეთის არსებობის შესახებ ცნობებს გვაწვდიან არაბი ისტორიკოსები: იბნ ჰაუკალი (იბნ-ჰაუკალი 1976 (ა), 31-39) ალ-ფარიკი (ალ-ფარიკი 1985, 83-91) და ალ-ჯაუზი (ალ-ჯაუზი 1967, 201-213).

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

მუსლიმური სამართლის მიხედვით გასამართლების გარეშე დამნაშავეს სიკვდილით დასჯა შესაძლებელია იმ შემთხვევაში, როდესაც მუსლიმს კლავს ზიმმი (არა მუსლიმი)

(Боголюбов 1991 (6), 69; Петрушевский 1966, 165-166). ეს ნორმა უნდა არსებულიყო თბილისში (ჯაფარიძე 1995, 238-241). თუმცა, ძალიან საყურადღებოა ის გარემოება, რომ ალ-ფარიკი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ მუსლიმისდმი ზიანის მიყენებისთვის სასჯელის უკიდურესი ზომა იყო გამოყენებული. მწვავე კონფესიურ დაპირისპირებაზე ისიც მეტყველებს, რომ დავითმა ნებისმიერი ზიანის მიყენების გამო დააწესა ეს სასჯელი. ვითარების გამოსასწორებლად მეფე იძულებული იყო მუსლიმ ფაკიჰებზე მკაცრი ყოფილიყო.

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

მიუხედავად იმისა, რომ დავით აღმაშენებლის სოციალური და რელიგიური პოლიტიკა თბილისში მცხოვრებ მუსლიმებს მშვიდობიანი არსებობისთვის ხელსაყრელ პირობებს უქმნიდა, მათი გარკვეული ნაწილი ქალაქს ტოვებდა. თბილისის შემოერთების შემდეგ მუსლიმთა მასიურ მიგრაციაზე წერს ას-სამანი (1113-1166 წწ.): „გამოვიდა აქედან (თბილისიდან – ხ. ბ.) ჯგუფი მეცნერთა (ალიმთა) და ჰადისის მცოდნეთა“ (ას-სამანი 1976, 48). აღნიშნული მიგრაციის მიზეზები მარტივი ასახსნელია: 1122 წელს თბილისმა დაკარგა „დარ ალ-ისლამის“ სტატუსი და ქრისტიანულ სამყაროს დაუბრუნდა; ქალაქის მუსლიმი მმართველები და მნიშვნელოვანი პოლიტიკური (და შესაძლოა რელიგიური) ფიგურები დავითმა სიკვდილით დასაჯა. ამის შემდეგ თბილისში დაიწყო მუსლიმი მოსახლეობის სასტიკი ანგარიშსწორება, რის აღსაკვეთადაც დავით IV-ს მკაცრი ზომების მიღება დასჭირდა. აქედან გამომდინარე, ლოგიკურია, რომ მუსლიმმა თეოლოგებმა თბილისი დატოვეს. ასეთი შედეგი, თავის მხრივ საქართველოს ხელისუ-

ფლებას აწყობდა, რადგან საქართველოდან წავიდა ის ინტელექტუალური ძალა, რომელსაც შეეძლო რაიმე გავლენა მოეხდინა თბილისის მუსლიმ მოსახლეობაზე.

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

დავით აღმაშენებლის ასეთი პოლიტიკის შედეგად თბილისში მუსლიმი მოსახლეობის რაოდენობა შემცირდა და დარჩნენ ძირითადად ხელოსნები და ვაჭრები, რომელთა ყოფნა ქვეყანაში დავითს ერთ-ერთ აუცილებლობად მიაჩნდა.

დავით აღმაშენებლის დამოკიდებულება მუსლიმური კულტურისადმი განსაკუთრებით მის მიერ სუფი მეცნიერებისა და პოეტების მფარველობით გამოიხატებოდა. თბილისი სუფიზმის გავრცელების ერთ-ერთი კერა იყო. აქ ჩამოდიოდნენ სუფი პოეტები. მათ საქართველოს სამეფო კარისგან მფარველობა და მატერიალური მხარდაჭერა ჰქონდათ. სიბტ იბნ ალ-ჯაუზი გადმოგვცემს, რომ დავით IV-მ ააშენა ქარვასლები სტუმართათვის და სახლები მქადაგებელთათვის, სუფიებისა და პოეტებისათვის. დააწესა მათთვის სტუმართმოყვარეობა (ალ-ჯაუზი 1967, 205). ალ-ფარიკი აღნიშნავს, რომ დავით IV-მ „მიაგო მუსლიმებს უდიდესი პატივი. მეცნიერებს, ღვთისმეტყველებს და სუფიებს ისეთი ღირსება და პატივი ჰქონდათ, რაც არ ჰქონიათ (თვით) მუსლიმებთანაკ კი“ (სიხარულიძე 1985, 89). როგორც ჩანს, დავითის დროს თბილისში თავისუფლად ჩამოდიოდნენ სუფიზმის მქადაგებლები. სწორედ ეს თავისუფლება გვაფიქრებინებს, რომ ისინი პასიური სუფიზმის წარმომადგენლები იყვნენ (ამ საკითხს შემდეგ ქვეთავში ვეხები).

დავით აღმაშენებლის დამოკიდებულება ისლამის რელიგიის მიმართ ჩანს ამ მოძღვრებისადმი მის დაინტერესებაში. საქართველოს მეფის მიერ ისლამის კარგ ცოდნაზე წერენ XII ს. ბოლოს სირიასა და ეგვიპტეში მცხოვრები ყადი იმად ად-დინ ალ-ისფაჰანი და XIII ს. პირველი ნახევრის ისტორიკოსი მუჰამად ალ-ჰამავი. ისინი აღნიშნავენ რომ



დავითს თეოლოგიური (ეპისტოლარული ფორმით) კამათი ჰქონდა განჯის ყადისტანს. ამ საკითხზე დაწვრილებით საუბრობს გ. ჯაფარიძე თავის ნაშრომში (ჯაფარიძე 1995, 216).

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

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

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

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

ამრიგად, თბილისის შემოერთების შემდეგ, დავით აღმაშენებელმა საშუალება მისცა მუსლიმებს ქალაქი დაეტოვებინათ. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი იყო თბილისიდან მუსლიმი თეოლოგების წასვლა, რის შემდეგაც თბილისმა აღმოსავლეთის მუსლიმური ცენტრის სტატუსი დაკარგა. დავით აღმაშენებელმა თბილისში იმ რაოდენობის და იმ სოციალური ფენის წარმომადგენელი მუსლიმი მოსახლეობა დატოვა, რომელიც საშიში აღარ იყო ქართული სახელმწიფოსთვის. ნება დართო მათ, ისევე გაეგრძელებინათ მუსლიმური ტრადიციებით ცხოვრება, როგორც საამიროს გაუქმებამდე იყო. დავით IV-ის რელიგიური პოლიტიკა, ემყარებოდა რა ტოლერანტობას, ემსახურებოდა ქვეყნის საშინაო და საგარეო პოლიტიკურ და ეკონომიკურ ინტერესებს და განსაზღვრავდა

სამეფოს შიგნით ქრისტიანთა და მუსლიმთა მშვიდობიან თანაარსებობას. თბილისში (და ზოგადად საქართველოში) მუსლიმები დაცულები იყვნენ და მათ მეფე იცავდა.

## §1.4. სუფიზმი თბილისში

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

ჩვენი მიზანია განვსაზღვროთ სუფიზმის რომელი მიმდინარეობა იყო ფეხმოკიდებული საქართველოში და კერძოდ თბილისში. ამავდროულად გავარკვიოთ თუ რა გავლენა ჰქონდა მას საქართველოს სამეფო კარსა და თბილისის მოსახლეობაზე. ამისთვის საჭიროდ მიგვაჩნია ამ მისტიკურ-ფილოსოფიური მიმართულების წარმოშობისა და გავრცელების არეალის ჩვენება; მისი იდეოლოგიური და სოციალური ბუნების განხილვა.

სუფიზმი VIII ს. თანამედროვე ერაყისა და სირიის ტერიტორიაზე წარმოიშვა, საიდანაც აღმოსავლეთის სხვა მუსლიმურ ქვეყნებში გავრცელდა. სუფიზმი არის მეცნიერება მისტიკური სიყვარულის გზით ღმერთთან მიახლებისა და მასთან სრული შერწყმის შესახებ. „სუფი“ („სუფ“ – შალი, უხეში შალის ქსოვილი) არაბულად ეწოდება მას, ვისაც შალის ტანსაცმელი აცვია. აქედანაა ძაძა, როგორც ასკეტის ატრიბუტი. ღმერთთან შერწყმას სუფიები თრობის (ღვინის) საშუალებით აღწევენ (სანიკიძე 1999(ე), 176-178; Бартольд 1966(6), 114-120; Мюллерь 1896, 211-212; Кныш 2016, 462-465; Karamustafa 2007).

პირველი სუფიური ორდენები ეგვიპტეში დაახლ. 800 წელს ჩამოყალიბდა. სუფიური მონასტრები – ხანაგები კი, 1009 წლიდან ჩნდება (Мец 1966, 230, 233; ჯავახიშვილი 1946, 62; გაბაშვილი 1982, 124-133; Мец 1960, 80; Бертельс 1965, 239).

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

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

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

უნდა აღინიშნოს, რომ XI-XII საუკუნეებში შაფიიტი ღვთისმეტყველის, ალ-ღაზალის მოღვაწეობის (სუფიური იდეალები სუნიტურ დოგმატიკასთან გააერთიანა) შედეგად ორთოდოქსულმა ისლამმა სუფიზმი ოფიციალურად აღიარა. ალ-ღაზალის (1058-1111 წწ.) მოღვაწეობა გარკვეულწილად ემთხვევა საქართველოში დავით აღმაშენებლის მეფობის პერიოდს და როგორც ჩანს, დავითი სუფიზმს უყურებდა, როგორც სუნიტური

ისლამის ერთ-ერთ შემადგენელ ნაწილს და თავისი რელიგიური პოლიტიკიდან გამომდინარე ჯეროვან პატივს მიაგებდა. ეს ფაქტი კიდევ ერთხელ ადასტურებს, რომ სუფიებს თბილისში სოციალური პრეტენზიები არ ჰქონიათ. ისინი ძირითადად პოეზიასთან და მისტიკასთან ასოცირდებოდნენ.

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

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

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

დავუბრუნდეთ ისევ ჟამთააღმწერელს, რომლის ცნობებზე დაყრდნობით გიორგი IV-ის ცხოვრება ორ პერიოდად შეიძლება დაიყოს. I – როდესაც მეფე ზნეკეთილი, ქრისტიანული წესების დამცველი და მიმდევარია. ჟამთააღმწერლის სიტყვებით ამ დროს ლაშა-გიორგი „... იყო ყოველთა მეფეთა უმეტეს უხვ და არავისთვს მოშურნე, მლოცველ, მმარხველ და განმკითხველ და მოწყალე“ (ჟამთააღმწერელი 1959, 154) და II პერიოდი, როდესაც ლაშა გიორგი ექცევა „უწესო კაცთა“ გავლენის ქვეშ: „არამედ უკანასკნელ მი-

დრკა სიბოროტედ თანამიყოლითა უწესოთა კაცთათა; ... და მსმურთა თანა მიდრკა სიბოროტედმი“ (ჟამთაღმწერელი 1959, 154, ). ისტორიკოსი მზად არის გიორგი ლაშაყველა იმ უბედურების მიზეზადაც გამოაცხადოს, რაც მომდევნო ხანებში საქართველოს დაატყდა – „ამისათვის აღმოცენდეს მიზეზნი, ცოდვათა სიმრავლითა, საქართველოსა მოოჯრებისანი“ (ჟამთაღმწერელი 1959, 157).

საინტერესოა, რა ცოდვებს გულისხმობს ჟამთაღმწერელი? რა მორალურ-ეთიკური მდგომარეობა იყო ლაშას დროის საქართველოში, რომელმაც მემატიანის აზრით, ღვთის რისხვა გამოიწვია.

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

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

ქართული წყაროებიდან არ ჩანს, ზოგადად მოსახლეობის რა კატეგორიაში იყო უფრო მეტად ფეხმოკიდებული ეს მოძღვრება, მაგრამ ერთი რამ ცხადია, რომ სუფიზმის გავლენას განიცდიან საქართველოს სამეფო კარზეც და მისით თვით მეფე იყო დაინტერესებული. როგორც პ. ინგოროყვა აღნიშნავს, რინდები ლაშა-გიორგის სამეფო კარზე გავლენით სარგებლობდნენ და მათ მეფე მფარველობდა (ინგოროყვა 1963, 139).

ვფიქრობთ, გიორგი-ლაშა და მისი თანამოსაკენი სუფიზმს, როგორც ერთგვარ თავშესაქცევს ისე უყურებდნენ. იგი ახალგაზრდა ქართველი დიდებულებისთვის შესაძლოა იმითაც იყო მისაღები, რომ ღვინის სმასა და თრობას სუფიზმში, როგორც ექსტაზის გამომწვევ საშუალებას, განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა.

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

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

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

„რინდებს“ პირველად ყურადღება მიაქცია ივ. ჯავახიშვილმა და აღნიშნა, რომ ისინი „ხშირად ათეისტობამდე მიმავალი ფილოსოფიური მოძღვრების მიმდევარი სუფიები არიან“ (ჯავახიშვილი 1982, 5-6).

ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში რინდების არსებობა თბილისში განხილულია, როგორც სოციალური მოვლენა. ვ. გაბაშვილი აღნიშნავს, რომ სიტყვა „რინდის“ ოდიოზური მნიშვნელობა გადატანილი იყო იმაზე, ვინც მახლობელ აღმოსავლეთში გაბატონებულ კლასსა და იდეოლოგიას უპირისპირდებოდა. აღმოსავლური წყაროები მათ მიმართ დამამცირებელ და დამამდაბლებელ სახელებს იყენებდნენ. ჟამთაღმწერელიც, როცა რინდებზე საუბრობს მხედველობაში აქვს გზასაცდენილ თბილისელ მუსლიმთა სრულიად გარკვეული წრე (გაბაშვილი 2018(ბ), 144-145).

თბილისში რინდების არსებობასთან დაკავშირებით საინტერესო მსჯელობას ვხვდებით ვ. გაბაშვილის ნაშრომში „ქალაქ თბილისის სოციალური ისტორიიდან“. მეცნიერს მიაჩნია, რომ ჟამთაღმწერლის თხზულებაში დამოწმებული რინდები „მხოლოდ სოციალური რიგის მოვლენებს უნდა დავუკავშიროთ და მისი მოქმედების სარბიელად ქალაქში მიმდინარე კლასობრივი და სოციალური ბრძოლა მივიჩნიოთ“ (გაბაშვილი 2018(ბ), 144-175).

ვ. გაბაშვილი დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსთან არსებულ ცნობაზე – „ქალაქი ტფილისი იყო, ოდეს ჯერეთ არა სრულად შემოყენებულ იყო უღელსა ქუეშე მორჩილებისასა, ვითარცა აწ, არამედ სავსე იყო სისხლითა ქრისტიანეთათა: რამეთუ ოდესმე ყვიან ღავდავი და თვნიერ მიზეზისაცა მოსრიან რაოდენნი პოვნიან ქრისტიანენი“ (დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი 1955, 349), დაყრდნობით მიაჩნია, რომ დავით აღმაშენებელს თბილისი ერთბაშად არ დაუმორჩილებია. ტერმინ „ღავდას“ მნიშვნელობის საფუძველზე კი მიაჩნია, რომ ახლადშემოერთებულ თბილისში 1122-1123 წლებში ადგილი ჰქონდა თბილისელი მოქალაქეების (ამ შემთხვევაში თბილისელი მუსლიმების – ხ. ბ.) აჯანყებას (გაბაშვილი 2018(ა), 132-133). საყურადღებოა, რომ ისტორიკოსი ჟამთაღმწერლის მიერ ნახსენებ „ქრისტიანს“ მაღალი სოციალური ფენის აღმნიშვნელ ტერმინად განიხილავს და მუსლიმებსა და ქრისტიანებს შორის სისხლისღვრას სოციალურ დაპირისპირებად მიიჩნევს. ვ. გაბაშვილის აზრით თბილისში „თუ რელიგიური

შული მართლაც არსებობდა, ასეთი შული შეიძლება ყოფილიყო მხოლოდ მუსლიმანურ ზედაფენასა და ქართველ ფეოდალებს შორის. ასეთ დაპირისპირებას არ შეიძლება ადგილი ჰქონოდა თბილისის „დაბალი ხალხის“ ქრისტიანულ და მუსლიმანურ ელემენტებს შორის“ (გაბაშვილი 2018(ა), 134).

საკითხთან დაკავშირებით, ისევ იმავე ცნობის (დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი 1955, 349) სხვაგვარად გაგებიდან გამომდინარე მიმაჩნია, რომ თბილისში ქრისტიანებსა და მუსლიმებს შორის უკიდურესად დამაბული სიტუაცია იყო არა მისი შემოერთების შემდეგ, არამედ იმ დროს, როდესაც თბილისი „... ოდეს ჯერეთ არა სრულად შემოყენებულ იყო უღელსა ქუეშე მორჩილებისასა, ვითარცა აწ, ...“, ანუ თბილისი მაშინ ასე სრულად შემოერთებული არ იყო, როგორც ახლა არის. დავითი უკვე აშკარად აპირებდა თბილისის დაკავებას და ამ საფრთხეს მუსლიმები გრძნობდნენ.

ვ. გაბაშვილს მსჯელობა გასათვალისწინებელია, თუმცა უნდა აღინიშნოს რომ რინდობა და ზოგადად სუფიზმი არა მხოლოდ თბილისელ მუსლიმებში არამედ ქართველთა შორისაც იყო ფეხმოკიდებული, როგორც დაბალ, ისე მაღალ საზოგადოებაში.

შ. ბადრიძეს მიაჩნია, რომ გიორგი ლაშას რინდები თავის დასაყრდენად ჰყავდა და მათსა და დიდებულებს შორის დაპირისპირებას ჰქონდა ადგილი (ბადრიძე 1979, 346). მეცნიერის ამ მოსაზრებას ვერ გავიზიარებთ შემდეგი მიზეზების გამო: რინდებს ქართულ სინამდვილეში სოციალურ მოვლენად ვერ აღვიქვამთ, რადგან წყაროებიდან არ ჩანს თბილისის მოსახლეობაში მისი გავრცელების დინამიკა. თბილისელ რინდებს სოციალური მოთხოვნები არ ჰქონიათ, რასაც ამ ნიადაგზე შეეძლო ფეოდალთა კლასის აგრესია გამოეწვია. ქართული წყაროები თბილისელი რინდების შესახებ ამის თქმის საშუალებას არ გვაძლევს.

თბილისში რინდების სოციალურ აქტივობასთან დაკავშირებით საინტერესოა მ. გაბაშვილის ნაშრომი „თბილისი 1082-1122 წლებში“ (გაბაშვილი 1973, 8-22). მეცნიერს მიაჩნია, რომ 1082-1122 წწ. თბილისში გაბატონებული უნდა ყოფილიყვნენ არა ქალაქის რაისები, ანუ საქალაქო არისტოკრატია, არამედ დაბალი საზოგადოებრივი ფენის წარმო-



მადგენლები – რინდები, ფითიანები, შაბაბები, ჯევანმარდები. იგი ფიქრობს, რომ 1082-1122 წწ. თბილისში „ხალხის მმართველობა“ იყო დამყარებული (გაბაშვილი 1973, 13-21).

თბილისის საამიროს არსებობის პერიოდში თბილისის მმართველობის საკითხს მიუძღვნა ნაშრომი შ. მესხიამ (მესხია 1984, 199-323). მეცნიერი იზიარებს ივ. ჯავახიშვილის მოსაზრებას და აღნიშნავს, რომ ალ-ფარიკთან მოხსენიებული „ხალხი“ და მათიანე ქართლისაჲში მოხსენიებული „ტფილელი ბერები“ ქალაქის მოსახლეობის გავლენიანი ნაწილი უნდა ყოფილიყო (მესხია 1984, 218-227). მკვლევარს თავისი არგუმენტის გასამყარებლად მოაქვს მუნეჯიმ ბაშის თხზულებაში დაცული ცნობა იმის შესახებ, რომ თბილისს აღნიშნულ პერიოდში „თბილისის კეთილშობილთა ჯგუფი“ მართავდა. შ. მესხია ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ „ალ-ფარიკის „ხალხი“ სხვას არაფერს აღნიშნავს, თუ არა იმ ზედაფენას, რომელიც ქალაქის ბედ-იღბალს განაგებდა“ (მესხია 1984, 227, 233). ჩვენ ვეთანხმებით შ. მესხიას მოსაზრებას და დავსძენთ, რომ ქალაქის მმართველობაში სუფიების, რინდების, ჯევანმარდებისა და ა.შ. ყოფნა დაუშვებლად მიგვაჩნია, რადგან, როგორც ზემოთ უკვე ვახსენე, IX-X საუკუნეებში სუფიზმი მეამობოხე ელემენტებისგან გათავისუფლდა და პასიურ მოძღვრებად ჩამოყალიბდა. ამის შემგედ ცნობები იმის შესახებ, რომ აღმოსავლეთის ქვეყნებში სუფიებს ხელისუფლების წინააღმდეგ რაიმე სახის გამოსვლა მოეწყობოთ, ან თვითონ მიეღოთ მონაწილეობა მმართველობაში, არ არსებობს.

მიგვაჩნია, რომ ალ-ფარიკის მიერ მოხსენიებული „ხალხის“, იგივე „ტფილელი ბერების“ მმართველობა, რომელსაც ადგილი ჰქონდა XI ს. შუა წლებიდან ჯაფარიანთა დინასტიის გადაშენების შემდეგ, ცალსახად ნიშნავს არა დინასტიურს, არამედ ქალაქის პრივილეგირებული ფენის მიერ კოლეგიურ მმართველობას.

როგორც აღვნიშნეთ, თბილისის მოსახლეობაში სუფიზმის გავრცელების დინამიკა ცნობილი არ არის, მაგრამ იქიდან გამომდინარე, რომ სუფიზმი მუსლიმური მოვლენაა, ლოგიკურია, რომ თავდაპირველად მას გასაქანი უნდა მისცემოდა ქალაქის მუსლიმ თემში. იგი ძირითადად ვაჭარ-ხელოსანთა ფენას წარმოადგენდა. აღმოსავლეთის ქვეყნებში სუფიზმის მიმდევართა სოციალური შემადგენლობა მეტად ჭრელი იყო. ამიტომ, როგორც ისტორიკოსები აღნიშნავენ, მისი ზოგიერთი მიმდინარეობა შეხამებული

აღმოჩნდა ფეოდალური საზოგადოების ინტერესებთან (Пигулевская, Якубовский 1958, 158). განსაკუთრებით კი ეს მოხდა ალ-ღაზალის მოღვაწეობის შედეგად, როცა საქალაქო მასებში ფეხმოკიდებულ სუფიზმს გზა გაეხსნა ფეოდალურ არისტოკრატიაში (Бертельс, 1965, 43.).

სუფიზმის იდეების სწავლებას ეწეოდნენ სუფიურ დერვიშთა ორდენების შეიხები, რომლებსაც სუფიებზე დიდი გავლენა ჰქონდათ (Бертельс, 1965, 43.). საყურადღებოა ჟამთაღმწერლის ცნობა სამეფო კარზე უღირსი პირების ყოფნის შესახებ. „მთვრალობითა უგუნურნი კაცნი მეფისა კარსა ზედა არა-ყოფისა ღირსნი და აწ კარსა ზედა მყოფნი“ (ჟამთაღმწერელი 1959, 157). ჩვენი აზრით, ეს „მთვრალობითა უგუნურნი კაცნი“ არა უბრალოდ რინდების წესთა მიმდევარი ქართველები, არამედ სუფი დერვიშები და შეიხები იყვნენ, რომლებიც საქართველოს მეფისა და ახალგაზრდა დიდებულების წინაშე სუფიურ იდეებს ქადაგებდნენ. სამეფო კარის სწორედ ასეთი ადამიანებისგან განწმენდა სურდათ ქართველ დიდებულთა უფროს თაობას.

როგორც ჩანს, საქართველოს სამეფო კარზე მდგომარეობა ამ მხრივ იმდენად საგანგაშო იყო, რომ „მამებმა“ უკანასკნელ ზომას მიმართეს „შვილების“ გონზე მოსაყვანად და მიუხედავად უკვე არსებული ლეგენდისა (ლორთქიფანიძე 1965, 145-149) ბაგრატიონთა წარმომავლობის შესახებ, რომელიც მათ ღვთაებრიობას აკანონებდა, დაემუქრნენ მეფეს, რომ უარს იტყოდნენ მის მორჩილებაზე თუ არ ჩამოშორდებოდა რინდებს.

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

რინდების წინააღმდეგ მიმართული ქართველი დიდებულებისა და სამღვდელოების საყოველთაო აღშფოთება გამოწვეული იყო არა მისი, როგორც სოციალური მოვლენის, არამედ როგორც იდეოლოგიური ფენომენის წინააღმდეგ. ქართველების გადახრა სუფი-

ური იდეებისკენ თავისთავად ისლამის გავლენის ქვეშ მოქცევას ნიშნავდა. ყოველივე ამის გათვალისწინებით ნათელი ხდება, თუ რამ განაპირობა ქართველი საერო და სასულიერო პირების უკომპრომისობა მეფესთან დაკავშირებით.

ლაშას პიროვნების თავისებურება და თავისუფალი აზროვნების ადამიანად მიჩნევა, სწორედ ამ ჭრილში უნდა მოხდეს. იმ დროს, როცა გიორგი ლაშა, როგორც მეფე, ვალდებული იყო დაეცვა მართლმადიდებლობა, თვითონვე ეზიარა სუფიურ იდეებს და ტრადიციული მფარველობის გარდა სამეფო კარზე რინდებს, დერვიშებსა და შეიხებს ყოფნის უფლება მისცა.

ყამთაღმწერლის მიხედვით, მას შემდეგ, რაც ლაშას საყვარელი ქალი ძალით წაჰგვარეს და ქმარს დაუბრუნეს, მეფე „ეგრეთვე იქმნა ნათესავსაცა ამას შინა ქართველთასა, რამეთუ განძღეს და იძუებდეს და უწყსოებად მიდრკეს სიძვათა შინა და მთვრალობითა უგუნურნი კაცნი, მეფისა კარსა ზედა არა-ყოფისა-ღირსნი და აწ კარსა ზედა მყოფნი“ (ყამთაღმწერელი 199, 157). გიორგი ლაშას კავშირი რინდებთან შესაძლოა გაპირობებული იყო მის პირად ცხოვრებაში არსებული წარუმატებლობით.

XII-XIII საუკუნეებში მუსლიმური სამყაროსთვის ცნობილი იყვნენ ათ-თიფლისის ნისბის მატარებელი სუფი შეიხები და მეცნიერები. მათ შორის არიან: აბუ ისჰაკ იბრაჰიმ იბნ ჰუმაიდ იბნ აჰმად ათ-თიფლისი ას-სუფი (დაიბადა თბილისში 1137-38 ან 1138-39 წწ. გარდაიცვალა კაიროში 1221 წ.). იგი იყო სუფი შეიხი და მუჰადისი (ჯაფარიძე 1990, 70). ბაღდადში მოღვაწეობდა აბუ ლ-კასიმ აბდ ალლაჰ (ანას) იბნ აბდ ალ-აზიზ იბნ აბდ ალლაჰ ათ-თიფლისი ალ-მულაზალი (დაიბადა თბილისში დაახლ. 1122 წ.), – ფაკიჰი, მუჰადისი სუფი შეიხი. იგი ბაღდადში აბუ ნაჯიბ ას-სუჰრავერდის მოწაფე იყო (ჯაფარიძე 1990, 70-71). ასევე ცნობილია სუფი შეიხი, მუჰადისი, იმამი და პოეტი აბუ ლ-ბიკა საბით იბნ თავან იბნ აჰმად ნაჯმ ად-დინ ათ-თიფლისი (დაიბადა თბილისში სავარაუდოდ XII ს. შუა ხანებში). მან განათლება მიიღო ბაღდადში და გახდა სუჰრავერდიას ფაქტობრივი დამაარსებლის შიჰაბ ად-დინ ას-სუჰრავერდის მიმდევარი)(ჯაფარიძე 1990, 71-74). როგორც ვხედავთ, დასახელებული სუფი შეიხები ათ-თიფლისის ნისბას თავიანთი დაბადების (და არა მოღვაწეობის) ადგილიდან გამომდინარე ატარებენ. მათ განათლება აღმოსავლეთის მუსლიმურ ცენტრებში მიიღეს და მო-

ღვაწეობაც იქვე გააგრძელეს. აქედან გამომდინარე ცხადი ხდება, რომ აღნიშნულ ხანაში თბილისში სუფიური მოძღვრების კერა არ არსებობდა.

მიგვაჩნია, რომ თბილისში სუფიური მოძღვრება X-XI საუკუნეებში ირანის ტერიტორიიდან გავრცელდა. იგი თავდაპირველად თბილისის მუსლიმ მოსახლეობაში გავრცელდა, ხოლო XIII ს. დასაწყისში იგი უკვე პოპულარობით სარგებლობს საქალაქო ფენებში. სუფიზმით დაინტერესებულები მეფის თანამოასაკე ქართველი დიდებულები ჩანან.

წყაროებიდან არ ჩანს, თუ სუფიზმის რომელი მიმდინარეობა იყო საქართველოში გავრცელებული. იქიდან გამომდინარე, რომ სუფიზმი გავრცელებული იყო ქართული საზოგადოების, როგორც დაბალ, ისე მაღალ ფენებში, საფუძველი გვაქვს გამოვთქვათ მოსაზრება, რომ თბილისში გავრცელებული იყო, როგორც „ორთოდოქსული“, ისე „ერეტიკული“ სუფიზმი. პირველი მისაღები იყო არისტოკრატისთვის, მეორე კი ვაჭარ-ხელოსანთა ფენისთვის.

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

ათ-თიფლისის ნისბით ცნობილი სუფი შეიხების მოღვაწეობა, როგორც ვხედავთ, ძირითადად უკავშირდება ბალდადს, რაც თბილისში სუფიზმის სამეცნიერო კერის არსებობას გამორიცხავს.

## **§1.5. ჯალალ ად-დინის მიერ თბილისის დაკავება და სუნიზმი**

### **XIII-XIV საუკუნეების თბილისში**

თბილისში ორთოდოქსული ისლამის ჰანაფიტური მაზჰაბის გავრცელების თვალსაზრისით ძალზედ მნიშვნელოვანია აქ ჯალალ ად-დინისა ლაშქრობისა და მისი რელიგიური პოლიტიკის შესწავლა.

განვიხილავთ თბილისში ჰანაფიტური მაზჰაბის შემოტანისთვის ხორეზმ-შაჰ ჯალალ ად-დინის მიერ გატარებულ ღონისძიებებს.

XIII ს. პირველ ნახევარში, როდესაც ქართველებსა და ხორეზმელებს შორის დაპირისპირება მოხდა, ორივე სახელმწიფო დაქვეითების გზაზე იდგა. ხორეზმ-შაჰმა ჯიჰადი გამოუცხადა საქართველოს და თვის თავზე აიღო ქართველებისგან მუსლიმთა გათავისუფლება და დაცვა. საქართველოსკენ წამოსული ჯალალ ად-დინი აცხადებდა, რომ „ისლამის სახლს პატრონი გამოუჩნდა“ (Ан-Насави 1973,155). აზერბაიჯანისა და არრანის მუსლიმები ჯალალ ად-დინში ისლამისა და მუსლიმების დამცველს ხედავდნენ. იმ პერიოდის ანტიქართული განწყობის თვალსაჩინო ნიმუშია ჯუვეინის სიტყვები – „უგვანო და ურწმუნო ქართველებმა განამტკიცეს ხარბი სურვილი ვილაიეთის დასაკუთრებისა, რათა პირველ რიგში სულტანი განედევნათ და თავრიზის მხარე დაეპყროთ, შემდეგ ბაღდადს წასულიყვნენ, კათოლიკოსი დაესვათ ხალიფას ადგილზე, მეჩეთები ეკლესიებად და ქეშმარიტება სიცრუით შეეცვალათ (ჯუვეინი 1974, 29). გ. ჯაფარიძე ვარაუდობს, რომ შესაძლოა, ეს ჭორი ქართველების შიშით ყოფილიყო შეთხზული ან ჯალალ ად-დინს თვითონ მოეგონებინა ეს ამბავი, რათა კიდევ უფრო გაელიზიანებინა მუსლიმები და ქართველთა წინააღმდეგ აემხედრებინა, თავისი ბრძოლისათვის კირელიგიური ხასიათი მიეცა (ჯაფარიძე 1995, 223). გამოთქმული მოსაზრება სავსებით მისაღებია და აქვე დავამატებთ, რომ არც თუ დიდი ხანი (დაახლ. 1210 წ.) იყო გასული, რაც ქართველებს ჩრდილოეთ ირანის ტერიტორია ჰქონდათ დალაშქრული. გარდა ამისა, არაერთი მუსლიმური პოლიტიკური ერთეული საქართველოს ყმადნაფიცობით ექვემდებარებოდა და ამით ქართველების ჰეგემონიას აღიარებდნენ. აქედან გამომდინარე, ჯუვეინის მიერ მოტანილი ქართველების ეს „განზრახვა“ მუსლიმებისთვის ადვილი დასაჯერებელი იყო.

ჯალალ ად-დინის მიერ ქართველებისთვის ჯიჰადის გამოცხადება მუსლიმური ისტორიოგრაფიისთვის დამახასიათებელი შაბლონი არ ყოფილა. დაწყებული სამხედრო კამპანია რეალურად იყო საღვთო ომი, რომელიც ქართველებისგან წართმეული დარ ისლამის – თბილისის საამიროს უკან დაბრუნებას ისახავდა მიზნად. როდესაც ჯალალ ად-დინი აცხადებდა, რომ „ისლამის სახლს პატრონი გამოუჩნდა“, იგი გულისხმობდა საქართველოსადმი დაქვემდებარებულ მუსლიმურ პოლიტიკურ ერთეულებს, ყოფილი თბილისის საამიროს საზღვრებში არსებულ ტერიტორიებს და საკუთრივ თბილისს.

ძალზედ საინტერესო ცნობაა დაცული XIII საუკუნის არაბ ისტორიკოსთან აბდ ალ-ლატიფ ალ-ბაღდადისთან. იგი წერს, რომ ჯალალ ად-დინის მამას – სულტან მუჰამადს „სურდა წასულიყო თბილისზე [სალაშქროდ] და გადაეცია ის თავის სატახტო ქალაქად, საიდანაც იგამგებლებდა რუმის, ყივჩართა და სომეხთა ქვეყნებზე, [აგრეთვე] ირანისა და დასავლეთის (ალ-ღარბ) დანარჩენ ქვეყნებზეც“ (ჯაფარიძე 1980, 136).

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

ალ-ბაღდადისა და ჯუვეინის ზემოთ მოტანილი ცნობები შესაძლოა, სინამდვილიდან შორს იდგა, თუმცა, მათ ქვედა პლასტებში კარგად ჩანს ის მიზეზები, რამაც ამ ლეგენდებისა თუ ჭორების გაჩენა განაპირობა. ეს გადმოცემები ანტიქართული პროპაგანდის ერთგვარ ციკლს წარმოადგენს და კარგად აჩვენებს, თუ რა მნიშვნელობა ჰქონდა თბილისს აღმოსავლური სამყაროსთვის და რა დაღი დაასვა მისმა დაკარგვამ მუსლიმებს.

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

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

რწინების გზით უომრად და უსისხლოდ საქართველოს დამორჩილებისთვის ვერ განხორციელდა.

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

ქართველებისგან უარის მიღების შემდეგ, 1226 წლის დამდეგს ხორეზმ-შაჰმა თბილისს ალყა შემოარტყა. რუსუდანი თავისი ამალით დასავლეთ საქართველოში გადავიდა. ქალაქის დაცვა კი მემნა და ბოცო ბოცოს ძეებს მიანდო (ჟამთაღმწერელი 1959, 174).

ქართულებთან ერთად თბილისის დაცვისთვის ცალკე რაზმად ვხვდებით ადგილობრივ მუსლიმებს. ეს შესაძლოა, სწორედ სარწმუნოებრივი ფაქტორით იყო გაპირობებული. თუმცა, სტრატეგიულად ეს გადაწყვეტილება ქართული სარდლობის წინდაუხედაობაზე მიუთითებს. მათ კარგად ვერ გათვალეს ის რისკები, რაც შეიძლებოდა მუსლიმთა ცალკე რაზმის შექმნასა და მათთვის თბილისის ერთ-ერთი კარის – „განძის კარის“ დაცვის ჩაბარებას მოჰყოლოდა.

დაპირისპირების პირველ დღეს ქართველებმა ხორეზმელებს „ბრწყინვალე ძლევა აჩვენეს.“ შემდეგ კი ქალაქში შექმნილმა სიტუაციამ თავისი შედეგი გამოიღო. ჟამთაღმწერლის ცნობით ამ დროს თბილისელ მუსლიმებს ქალაქის ერთ-ერთი კარი – „განძის კარი“ ჰქონდათ ჩაბარებული თბილისელმა მუსლიმებმა შანსი ხელიდან არ გაუშვეს, რათა ქალაქი კვლავ მუსლიმ მმართველთა ხელში აღმოჩენილიყო. ჟამთაღმწერელი და ვახუშტი ბატონიშვილი წერენ თბილისელ მუსლიმთა ღალატის შესახებ (ჟამთაღმწერელი 1959, 174; ვახუშტი 1973, 202). ჟამთაღმწერელი აღნიშნავს, რომ ჯალალ ად-დინთან მოლაპარაკების ინიციატორები თბილისელი მუსლიმები იყვნენ (ჟამთაღმწერელი 1959, 173). შეთანხმდნენ, რომ საჭირო დროს თბილისელი მუსლიმები მომხვდურ თანამორწმუნეებს ქალაქის კარს გაუღებდნენ და შიგნით შემოუშვებდნენ. ღალატი მაშინ გამჟღავნდა, როცა ქართველები განძის კართან მივიდნენ. ჟამთაღმწერელი აღნიშნავს, რომ ქართველებმა შინაგამცემლობის შესახებ არაფერი იცო-

დნენ. განძის კართან მისულ მემნა ბოცოს ძეს, რომელსაც მისი ძმა ბოცოც ახლდა, ერთმა თბილისელმა მუსლიმმა „აფთითა ძლიერ დაუხეთქა უმუზარადოსა თავსა, განუპო და მყის დაეცა და მოკუდა“ (ყამთაღმწერელი 1959, 174-175; ვახუშტი 1973, 202). თბილისელ მუსლიმთა ღალატზე საუბრობს სომეხი ისტორიკოსი კირაკოს განძაკეცი (Гандзакеци 1976, 149-150) და იბნ ალ-ასირიც (Ибн ал-Асир 2006, 380).

ამრიგად, თბილისი 1226 წლის 9 მარტს ხორეზმელებმა თბილისი დაიკავეს (კიკნაძე 1979, 542). ჯალალ ად-დინისთვის თბილისის დაკავებას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა. თბილისის დაუფლება და დიდძალი ნადავლის ხელში ჩაგდება ჯალალ ად-დინს შესაძლებლობას მისცემდა ეფექტიანად ებრძოლა მონღოლების წინააღმდეგ და თავისი სამფლობელოები დაებრუნებინა (რაც საბოლოო ჯამში მაინც ვერ განახორციელა).

ხორეზმ-შაჰმა თბილისში დიდი ხოცვა-ჟლეტა მოაწყო. ჯალალ ად-დინის მიერ თბილისის აღების შესახებ ერთნაირად წერენ ქართული და აღმოსავლური წყაროები (ყამთაღმწერელი 1959, 177-178). ხორეზმელებმა საშინლად გაძარცვეს და ააოხრეს თბილისი. დაანგრეს და შეურაცხვეს ეკლესია-მონასტრები. სასტიკად მოეპყრნენ ქრისტიან სასულიერო პირებს.

ჯალალ ად-დინი თბილისის აოხრების შემდეგ თავისი „სარწმუნოებრივი მისიის“ შესრულებას შეუდგა. მისი ბრძანებით სიონის ტაძარის გუმბათი მოარღვიეს და ზედ მისთვის დასაჯდომი ადგილი მოაწყვეს. სწორედ აქედან ადევნებდა იგი თვალ-ყურს ქრისტიანთა ძალით გამუსლიმებას. გარეთ, ხიდზე ღვთისმშობლისა და მაცხოვრის ხატი დაასვენეს, თავი მოუყარეს თბილისის მოსახლეობას და უბრძანეს ხატის შეურაცხყოფა და ისლამის აღიარება, რომლის შემთხვევაშიც მათ ცოცხლად დატოვებდნენ. მრავალმა თვითგადარჩენის მიზნით ისლამი აღიარა, ბევრი კი, ვინც გამუსლიმებაზე უარი განაცხადა, სიკვდილით დასაჯეს (ყამთაღმწერელი 1959, 177-178, ვახუშტი 1973, 202-203; Ibn al-Athir 1966, 451; Гандзакеци 1976, 150). ეს იყო სისხლიანი ანგარიშსწორება საქართველოსა და მისი ქრისტიანი მოსახლეობის მიმართ იმისათვის, რასაც კავკასიაში ქართველების ჰეგემონობა ერქვა.

თბილისში ხორეზმელების მიერ ეკლესიების ადგილზე სამლოცველოების დაარსების შესახებ საუბრობს ათა-მალექ ჯუვეინი (ჯუვეინი 1974, 32). ეს ცნობა



ერთგვარ ექვს ბადებს, რადგან ჯალალ ად-დინის მიერ მუსლიმური სამლოცველოების აშენების შესახებ ცნობები ჟამთაღმწერელთან, კირაკოს განმაკვეცისთან და იბნ ალ-ასირთან არ გვხვდება.

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

ამ პერიოდის ქართველებსა და ხორეზმელებს შორის არსებულ იდეოლოგიურ მიუღებლობაზე ინფორმაციას ვხვდებით ქართულ, სომხურ და სპარსულ წყაროებში. ქართველები ხორეზმელების რელიგიას „ცუდ-რჯულს“ (ჟამთაღმწერელი 1959, 177) და „სიცრუეს“ (განმაკვეცი 1976, 150), ხოლო მუსლიმები ქართველებს „წარმართთა სექტას“ და „ემშაკის მიმდევრებს“ (ჯუვეინი 1974, 31-32) უწოდებდნენ.

XIII ს. 20-იანი წლების ანონიმური სპარსული წყაროს ცნობით, „[თბილისში] ბევრი მეჩეთია და კარგად მოუწოდებენ სალოცავად“ (კიკნაძე 1978, 28). ეს ცნობა იმ რელიგიურ თავისუფლებაზე მეტყველებს, რაც მუსლიმებს თბილისში ჰქონდათ.

ჯალალ ად-დინის მიერ თბილისის აღების შემდეგ აქაურ თბილისელ მუსლიმთა განწყობას არაბი მემატიანე იბნ-ვასილი გადმოგვცემს. იგი აღნიშნავს, რომ მას შემდეგ, რაც თბილისი ქართველებმა დაიბრუნეს, მათ დატოვეს ქალაქში მუსლიმები, რომლებსაც ნება დართეს, რომ შეესრულებინათ ისლამის წეს-ჩვეულებები, მაგრამ „ქალაქში იყვნენ მუსლიმთაგან ისეთები, რომლებიც გამოთქვამდნენ სურვილს, რომ მაღალ ღმერთს დაეხსნა ისინი ურწმუნოთაგან (ქართველებისგან – ხ. ბ.)“. ზოგმა მუსლიმმა ანდერძადაც კი დაუბარა თავიანთ შვილებს, რომ თუ ალაჰი იწებებდა და თბილისი კვლავ მუსლიმთა ხელში აღმოჩნდებოდა, იმ შემთხვევაში თუ იგი ცოცხალი არ იქნებოდა, ეს ამბავი საფლავზე ეცნობებინათ მისთვის. ანდერძი შეუსრულეს – როდესაც ჯალალ ად-დინმა თბილისი აიღო „მოანდერძის ერთ-ერთი შვილი მივიდა მამის საფლავთან და იძახდა ამას საფლავის წინ“ (იბნ-ვასილი 1995, 255).

იბნ-ვასილის ეს ცნობა ხაზს უსვამს იმას, რომ მიუხედავად ქართველების ტოლერანტული პოლიტიკისა, მუსლიმებს მაინც ჰქონდათ თბილისზე პრეტენზია და რევანშისტური სურვილები ამოდრავებდათ, რაც განახორციელეს კიდეც.

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

ხორეზმელთა მიერ თბილისის დაპყრობამდე ქალაქის მთავარი ყადი შაფიიტური მაზჰაბს ეკუთვნოდა, ხოლო შემდეგ ლოგიკურია ვივარაუდოთ, რომ ეს თანამდებობა ჰანაფიტური მაზჰაბის ყადის დაეკავებინა და მას ლეგიტიმაცია ჯალალ ად-დინისგან უნდა მიეღო.

ჟამთაღმწერელი წერს იმ უხამსი და უღირსი საქციელის შესახებ რასაც ხორეზმელები საქართველოში ჩადიდნენ და შემდეგში ქვეყანაში გავრცელებულ ათასგვარ მანკიერებას ხორეზმელთა „დამსახურებად“ მიიჩნევს. იგი აღნიშნავს: „... ამის ძალითა დაუტევეს მეფეთა და მთავართა სამართალი, მოწყალეობა, სიყვარული, სიწრფოება, სიმშვიდე, სიმართლე და ამის წილ მოიპოვეს ამპარტავნება, ზაკუა, შური, ხდომა, სიძულვილი, ანგარება, მიმძლავრება, კლვანი, პარვანი, სიძვანი, უწესობანი, რამეთუ სენი იგი სოდომელთა და სალმობა გომორელთა მოიწია“ (ჟამთაღმწერელი 1959, 178).

ან-ნასავი, რომელიც საკმაოდ დეტალურად ეხება ჯალალ ად-დინის პიროვნულ თვისებებს (Ан-Насави 1973, 297), არაფერს ამბობს ჯალალ ად-დინის ღვთისმოსაობის შესახებ. ეს კიდეც ერთხელ ცხადჰყოფს, რომ ისლამი ხორეზმ-შაჰმა ქართველების წი-

ნააღმდეგ ჯიჰადის გამოცხადებისთვის გამოიყენა, როგორც მუსლიმთა გამაერთიანებელი იარაღი.

XII-XIII სს. მიჯნის არაბი ისტორიკოსი აბდ ალ ლატიფ ალ-ბაღდადი ჯალალ ად-დინის შესახებ აღნიშნავს, რომ „ის იყო შავყვითელა, გამხდარი, მახინჯი...“ (ჯაფარიძე 1980, 137).

ძალზედ საინტერესოა ჯალალ ად-დინის ჟამთაღმწერლისეული დახასიათება. მიუხედავად იმ საშინელებებისა, რაც ჯალალ ად-დინმა საქართველოში ჩაიდინა, ქართველი მემკვიდრე მისადმი, როგორც მხედართმთავრის მიმართ საკმაოდ სიმპათიებითა და აღფრთოვანებით წერს, რომ ხორეზმ-შაჰი ჯალალ ად-დინი იყო „... კაცი მკნე და ქველი, შემმართებელი, უშიში ვითარცა უკორცო, ძალითა საჩინო, წყობათა შინა უცხო, ...იყო უშიში ბრძოლათა შინა“. მისი დაღუპვის შესახებ კი აღნიშნავს: „...მოიკლა კაცი იგი მაღალი და სახელოვანი ჯელმწიფე. ... სულტანი ჯალალდინ მოიკლა და აქა დასრულდა სრულიად ჯელმწიფობა მაღალი“ (ჟამთაღმწერელი 1959, 163-164, 183, 185). ცხადია, რომ ქართველი ისტორიკოსი ჯალალ ად-დინის პიროვნების დახასიათებისას ირანელი ისტორიკოსების გავლენას განიცდის, თუმცა, მაინც ძნელი ასახსნელია მისი ამგვარი დამოკიდებულება პიროვნებისადმი, რომელმაც ამდენი ზიანი მოუტანა საქართველოს.

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

ჯალალად-დინის მიერ მოსახლეობის გამუსლიმების შედეგად XIII ს. 20-იან წლებში თბილისში ისლამის სამი მაზჰაბი არსებობდა – შაფიტური და ჰანაფიტური, ორთოდოქსული ისლამის და ჯაფარიტული მაზჰაბი, შიიტური ისლამის კუთვნილებაა. ჰანაფიზმი კი მთავარი მაზჰაბი გახდა.

უნდა აღვნიშნოთ, რომ ჯალალ ად-დინის მიერ თბილისში შემოტანილ ჰანაფიზმს დამკვიდრების არანაირი პერსპექტივა ჰქონდა, რადგან იძულებით გამუსლიმებული ქართველები ქვეყნიდან ხორეზმელთა წასვლის შემდეგ კვლავ თავიანთ სარწმუნოებას დაუბრუნდებოდა. ამრიგად, საქართველოს ისტორიის ამ ეტაპზე, თბილისში ჰანაჰიტური მაზჰაბის არსებობა ხანმოკლე აღმოჩნდა.

არაბული წყაროები იცნობენ XIII საუკუნის თბილისელ შაფიიტ ღვთისმეტყველებს. ესენი არიან: მუჰადისი და სუფი შეიხი აბუ ისჰაკ იბრაჰიმ იბნ ჰუმაიდ იბნ აჰმად ათ-თიფლისი ას-სუფი (გარდ. 1221 წ. კაიროში) (ჯაფარიძე 1990, 70). შაფიიტი ფაკიჰია (სამართალმცოდნე) ალ-მუბარაქ იბნ მუჰამმად იბნ ალი ალ-მუსავი ათ-თიფლისი (XIII ს. 50-იანი წწ.) (ჯაფარიძე 1990, 75). სირიის მთავარი ყადის მოადგილე იყო შაფიიტი ყადი და ფაკიჰი – აბუ ლ-ფათჰ უმარ იბნ ბუნდარ იბნ ალი ქამალ ად-დინ ათ-თიფლისი (დაიბადა თბილისში დაახლ. 1204-1206 წწ. ) (ჯაფარიძე 1990, 75-76). როგორც ვხედავთ, ათ-თიფლისის ნისბის სუნიტი ღვთისმეტყველები აღმოსავლეთის მუსლიმურ ქალაქებში (კაირო, დამასკო) მოღვაწეობდნენ. როგორც ვხედავთ, თბილისელ მუსლიმებს, ვისაც თავიანთი საქმიანობის გაგრძელება მუსლიმურ თეოლოგიაში, იურისპრუდენციაში ან მეცნიერების სხვა დარგებში სურდათ, საქართველოს ტოვებდნენ და მუსლიმურ ქვეყნებში მიდიოდნენ.

XIII საუკუნის თბილისელი მეცნიერია ფახრ ად-დინ ალ-ხილატი (წარმომავლობა ხლათიდან), რომელიც მარადის ობსერვატორიაში მოღვაწეობდა. მანამდე კი მას 1242-1258 წლებში თბილისის ყადის თანამდებობა ეკავა (ჯაფარიძე 1984, 100-102).

XIII ს. მეორე ნახევარში მარადის ობსერვატორიაში მოღვაწეობდა ყადი მუჰამმად იბნ ჰაშიმ ჯამალ ად-დინ ათ-თიფლისი (ჯაფარიძე 1990, 76). არაბული წყაროდან არ ჩანს, თუ იგი რომელი მაზჰაბის წარმომადგენელია. თუ გავითვალისწინებთ, იმას, რომ მარადის ობსერვატორია 1259 წელს დაარსდა ცნობილი ირანელი (წარმოშობით სპარსი) მეცნიერის ნასირ ად-დინ ტუსის თაოსნობით (ობსერვატორია აიგო ჰულაგუ ხანის (1256-1265) (იგი ბუდისტი იყო) ფინანსური მხარდაჭერით), რომელიც შიიტური ისლამის ჯაფარიტულ მაზჰაბს ეკუთვნოდა (Wickens 2011, 89). ამასთანავე, აღმოსავლეთ აზერბაიჯანის პროვინციაში, სადაც მარაღა მდებარეობს, იმ პერიოდში ძირითადად

ჯაფარიტული მაზჰაბის მიმდევრები ცხოვრობდნენ, შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ მუჰამად იბნ ჰაშიმ ჯამალ ად-დინ ათ-თიფლისი და ფახრ ად-დინ ალ-ხილატი ჯაფარიტები იყვნენ. მუჰამად იბნ ჰაშიმ ჯამალ ად-დინ ათ-თიფლისის მარალაში გადასვლამდე თბილისში ჯაფარიტული მაზჰაბის ყადის თანამდებობა ეკავა.

უნდა აღინიშნოს, რომ ძალზედ მწირი ცნობები გვაქვს თბილისის ყადიების შესახებ. როგორც უკვე აღვნიშნე, ქართულ წყაროებში მათი მაზჰაბობრივი კუთვნილება არსად ნახსენები არ არის.

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

ჟამთაღმწერელისა და ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობების თანახმად, XIII-XIV სს. მიჯნაზე თბილისის ყადი აქტიური პოლიტიკური ფიგურაა. იგი მეფესთან დაახლოებული და მისი ნდობით აღჭურვილი პირია. ყადი მონაწილეობას იღებს ყაზან-ყაენსა (1295-1304 წწ.) და დავით VIII-ს (1293-1311 წწ.) შორის გამართულ დიპლომატიურ მოლაპარაკებებში. ლაშქრით შემოსულ ხუტლუ-ბუღასთან მოსალაპარაკებლად გაგზავნილ სამკაცთან დელეგაციაში თბილისის ყადიც არის. ჟამთაღმწერელის ცნობით, მეფემ „... წარაგზავნა კათალიკოსი აბრაჰამ, ბურსელი ივანე და ტფილისის ყადი“.

დავით VIII-მ მეორედაც იგივე პირები გაგზავნა სომხეთში დაბანაკებულ ხუტლუ-ბულასთან მოსალაპარაკებლად (ჟამთაღმწერელი 1959, 302-303, 309). ვახუშტი ბატონი-შვილი ქართულ დელეგაციაში თბილისის ყადის მხოლოდ ერთხელ ახსენებს (ვახუშტი 1973, 244). როგორც ქართული წყაროების ამ ეპიზოდური ცნობებიდან ჩანს, XIII-XIV სს. მიჯნაზე თბილისის ყადი სხვა ქართველ მოხელეებთან ერთად ცდილობს „დაალაგოს“ ურთიერთობა ილხანებთან. ჩვენი აზრით, ეს ხაზს უსვამს აღნიშნულ პერიოდში თბილისის მუსლიმი მოსახლეობის განწყობას საქართველოს ხელისუფლებისადმი. ასეთი რეალობა, კი სავარაუდოდ, თავის დროზე, ჯალალ ად-დინის მიერ თბილისელ მუსლიმთა მიმართ გამოვლენილმა დაუნდობლობამ განაპირობა.

XIV ს. დასაწყისში თბილისის ყადის ვინაობის შესახებ ცნობას გვაწვდის არაბი ისტორიკოსი იბნ ალ-ფუვატი. მისი გადმოცემით, გამოჩენილი თბილისელი მეცნიერის – ფახრ ად-დინ ალ-ხილატის ვაჟი მუჰამმად იბნ აბდ ალ-აზიზ აბდ ალ-ჯაბბარ ალა ად-დინ ალ-ხილატი ათ-თიფლისი 1305 წ. არრანში ილხანთა სულტნის ბანაკში გამოცხადდა და სულტნისგან თბილისის ყადის თანამდებობა ითხოვა (ჯაფარიძე 1990, 77). ეს ცნობა ჩვენთვის რამდენიმე თვალსაზრისით არის მნიშვნელოვანი. კერძოდ, ირკვევა, რომ მუსლიმი მეცნიერი ფახრ ად-დინ ალ-ხილატი, რომელიც წარმოშობით ხლათიდან არის, თბილისში ჩამოდის და აქ მოღვაწეობს. ეს კი, როგორც უკვე არაერთხელ აღვნიშნე, იშვიათ შემთხვევათაგანია.

გარდა ამისა საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ მუჰამმად ალ-ხილატი ათ-თიფლისიმ ყადიობის მანშური ილხანთა ყაენისგან ითხოვა. უნდა აღინიშნოს, რომ ყაზან-ყენმა ისლამი მიიღო და სახელმწიფო რელიგიად მხოლოდ 1295 წლის შემდეგ გამოაცხადა (Ал-Ахари 1984, 97). თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ ყაზანმა ეს გადაწყვეტილება გათურქებული იორატთა ტომის ამირასთან შეთანხმებით მიიღო, ცხადი ხდება, რომ მან ჰანაფიტური მაზჰაბი აღიარა. აქედან გამომდინარე, ილხანებთან ჩასული თბილისის ყადიობის კანდიდატი შესაძლოა ჰანაფიტური მაზჰაბის წარმომადგენელი ყოფილიყო. ულჯაითუ ყაენისგან (1304-1316 წწ.) ლეგიტიმაციის მოთხოვნა, მათდამი რელიგიურ დამოკიდებულებას ნიშნავს. თუ დავით IV-ის დროს თბილისელი მუსლიმები ხუტბეში პირველ ადგილზე ხალიფას მოიხსენიებდნენ, ახლა იგი ილხანთა ყაენს უნდა

ჩაენაცვლებინა. იბნ ალ-ფუვატის ცნობა თბილისში ჰანაფიტური მაზჰაბის არსებობაზე მიანიშნებს.

## **§1.6. თემურ-ლენგის ლაშქრობები საქართველოში და ჰანაფიზმის გავრცელების მცდელობა**

თბილისში ჰანაფიზმის გავრცელება-დამკვიდრებისთვის მცდელობის საკითხში მნიშვნელოვანია თემურ-ლენგის ლაშქრობათა პერიოდი. ამ პიროვნების მოღვაწეობა მრავალი მეცნიერის კვლევის საგანს წარმოადგენს და ისტორიოგრაფიაში მნიშვნელოვან ადგილს იკავებს.

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

ჩვენი მიზანია, ქართული და უცხოური წყაროების საფუძველზე წარმოვაჩინოთ საქართველოში თემურ-ლენგის ლაშქრობათა რელიგიური კომპონენტი და აქ ისლამის ჰანაფიტური მაზჰაბის გავრცელების მცდელობის რეალური მიზეზები და ქართველების გამუსლიმების მეთოდი.

თემურ ლენგი სუნიტური ისლამის მიმდევარი იყო. მისი სარწმუნოებრივი კუთვნილების შესახებ სწავლულ კაცთა კომისია აღნიშნავს, რომ იგი „იყო სჯულითა სუნი“

(ბერი ეგნატაშვილი 1959, 327). იგივეს წერს ვახუშტი ბატონიშვილიც (ვახუშტი 1973, 264).

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

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

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

როგორც უკვე აღინიშნა, ირანელი ისტორიკოსები თემურის ამ ლაშქრობას საქართველოში ისლამის გავრცელების მიზნით ხსნიან, მაგრამ, მიუხედავად იმისა, არსად ლაპარაკი არაა იმის თაობაზე, რომ თემურ ლენგს თბილისის ქრისტიანი მოსახლეობის მასიური გამუსლიმება მოეწყო. ვფიქრობთ, ამას თავისი მიზეზები ჰქონდა, რაზეც ქვემოთ ვიმსჯელებთ.

ბაგრატ V-ს თემურ ლენგმა ისლამის აღიარება ჯერ კიდევ თბილისში ყოფნისას შესთავაზა. როგორც ჩანს, შუააზიელ დამპყრობელს მტკიცედ ჰქონდა გადაწყვეტილი



საქართველოს მეფის გამუსლიმება, რადგან, შარაფ ად-დინ ალი იაზდის ცნობით ბაგრატს ამ საკითხზე თემურ-ლენგი პირადად დალაპარაკებია (Шараф ад-Дин 2008, 115; ტაბატაძე 1974, 74).

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

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

როგორც ჩანს, სწორედ ამ პერიოდში თემურ-ლენგსა და საქართველოს მეფეს ხშირი ურთიერთობა ჰქონდათ, რაც უპირველესად მასთან რელიგიურ საკითხებზე საუბრით იყო გაპირობებული. შესაძლოა ამ დროს ბაგრატ V-ს თემურ ლენგისგან და მისი თანმხლები ულემებისგან დეტალური ინფორმაცია მიეღო მუსლიმური მიწათმფლობელობის<sup>2</sup> შესახებ და გაეაზრებინა ის საფრთხე, რაც ამ სისტემას შეეძლო მოეტანა საქართველოსთვის (ბაინდურაშვილი 2019(ა), 213).

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

---

<sup>2</sup> მუსლიმური მიწათმფლობელობის ფორმა – სამხედრო სამსახურისთვის პირს გადაეცემოდა რამდენიმე სოფელი ან მთელი ოლქი. მისი მფლობელი სარგებლობდა საგადასახადო და სასამართლო შეუვალობით. თემურ-ლენგის დროს სოიურდალი გადაეცემოდა მის მეომრებსა და სარდლებს – მომთაბარე ტომის ბელადებს (გაბაშვილი 1957(ბ), 222; გაბაშვილი 1958, 175; Петрушевский 1949, 156)

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

შარაფ ად-დინ ალი იაზდი წერს, რომ ბაგრატს თვითონ თემურმა შეაგონა ისლამის მიღება: „თემურის სიტყვები ბაგრატის სულში მოხვდა. მან ისლამი აღიარა და გამოვიდა სიბნელიდან და ურწმუნოებიდან“. ამის შემდეგ კი მასთან მყოფებმაც აღიარეს ისლამი (Шараф ад-Дин 2008, 115). ნეზამ ად-დინ შამის გადმოცემით კი თემურ-ლენგის მიერ გამუსლიმებულმა ქართველმა მეფემ და მისმა ამაღამ სუნიტური ისლამის ჰანაფიტური მაზჰაბი აღიარა: „იმ ქვეყნის (საქართველოს – ხ. ბ.) შემწე-ქვეშევრდომთა და ხალხთა უმეტესობამ (რომლებიც ბაგრატს თან ახლდნენ) ჰანიფის სჯულისადმი მიდრეკილება გამოავლინა და ისლამის ნეტარებას ეზიარნენ“ (Nizammuddin Sami 1956, 101). ახალი ქართლის ცხოვრების მეორე ტექსტის ცნობით, „ხოლო მეფე ბაგრატ დაღაცათუ პირითა აღიარებდა სჯულსა მათსა, არამედ მტჯიციედ ეგო გულითა მხურვალითა სარწმუნოებასა ზედა ქრისტესსა“ (ახ.ქ.ცხ. II ტექსტი 1959, 455).

ქართველების მიერ ჰანაფიტური მაზჰაბის მიღებასთან დაკავშირებით კ. ტაბატაძეს მიაჩნია, რომ თემურ ლენგმა საქართველოში გასავრცელებლად ეს მაზჰაბი იმიტომ შეარჩია, რომ იგი გამოირჩევა დიდი მოთმინებითა და მორჩილებით, რომ იგი გავრცელებული იყო მოწათმოქმედ ტომებში და დასძენს, რომ „თემურ-ლენგის ვარაუდით ასეთი რელიგია მიზანშეწონილი იქნებოდა საქართველოში ქრისტიანობის შესაცვლელად“ (ტაბატაძე 1979, 682).

გამოთქმულ მოსაზრებას ვერ გავიზიარებთ, შემდეგი გარემოების გამო: ჰანაფიტური მაზჰაბი გავრცელებული იყო თურქული მოდგმის ხალხებში, რომლებიც არ მიეკუთვნებოდნენ მიწათმოქმედ საზოგადოებას. ქართველთა შორის ჰანაფიზმის შეტანის მცდელობა ვფიქრობთ, გაპირობებული იყო მხოლოდ იმ მიზეზით, რომ თვითონ თემურ-ლენგი იყო ამ მაზჰაბის წარმომადგენელი და რელიგიურ-ექსპანსიონისტური თვალსაზრისითაც ვალდებული იყო საკუთარი მაზჰაბი გაევრცელებინა. ისე, რომ ამ

საკითხთან დაკავშირებით, საქართველოს, როგორც მხოლოდ აგრარული ქვეყნის კრი-  
ლში განხილვა არ განაპირობებდა აქ ჰანაფიტური მაზჰაბის გავრცელებას. გარდა ამისა,  
ბაგრატის მიერ საქართველოში ისლამის გავრცელების რეალურ განზრახვად მიჩნევა,  
ვფიქრობთ, მიუღებელია.

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

ბაგრატ V ტყვედ ყოფნის პერიოდშივე ფიქრობდა თუ როგორ ეძია შური თემურ-  
ლენგზე (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 329). ამისათვის, კი ბაგრატმა თვითონ შესთავაზა  
თემურს, რომ მისთვის ლაშქარი გაეყოლებინა, რათა საქართველო გაემუსლიმებინა.  
ვახუშტის გადმოცემით: „მერმე ეტყოდა ბაგრატ თემურს: ვინაფთგან ვსცან სჯულთა  
შენთა კეთილობა, აწ მნებავს, რათა მომცე სპანი შენნი და ვჰყო ყოველნი სამეფონი ჩემნი  
მაჰმადიან“ (ვახუშტი 1973, 266). იგივეს წერს სომეხი ისტორიკოსი თომა მეწოფეცი:  
თემურმა მეფე ბაგრატი გაამუსლიმა, „მაგრამ ქართველთა მეფე აღივსო წმიდა სულის  
სიბრძნით, ამიტომ მოატყუა იგი და უთხრა: „მომეცი მრავალრიცხოვანი ლაშქარი, რათა  
წავიდე ქართველთა მხარეში, დავიპყრო ყოველი ქვეყანა და თქვენს რჯულზე მოვაქციო“  
(მეწოფეცი 1987, 24). სომეხი ისტორიკოსი ჰყვება, რომ თემურ-ლენგი ამ წინადადებას  
გაახარა. მან ბაგრატ V-ს მისცა ლაშქარი გამოუშვა საქართველოში. მეფე მალულად  
თავის შვილებს – გიორგის, კონსტანტინესა და დავითს დაუკავშირდა და დახმარება  
სთხოვა. „... რათა მას მოეხერხებინა, როგორმე ხელიდან გასხლტომოდა [თემურს]“.  
ბაგრატმა ჩაღათაელები ვიწრო და უგზო ადგილას მიიყვანა, სადაც ისინი ქართველებმა  
ამოხოცეს (მეწოფეცი 1987, 25).

ბაგრატ მეფის მიერ თემურ-ლენგის მოტყუების საკითხთან დაკავშირებით წყაროთა  
მონაცემებს არ იზიარებს ივ. ჯავახიშვილი და აღნიშნავს, რომ „... არაფერი ამის მსგავსი  
არც შეიძლება მომხდარიყო და არც მომხდარა. თემურ-ლენგი ისეთი ცბიერი და იჭვიანი  
კაცი იყო, რომ მისი ასე სულელურად მოტყუება არავის შეეძლო“ (ჯავახიშვილი 1982,  
189). გ. ოთხმეზურის აზრით, „გამორიცხულია „შურისძიების“ მიზნით მას (ბაგრატ V-ს

– ბ. ბ.) თვითონ შეეთავაზებინა თემურ-ლენგისათვის მთელი საქართველოს გამაჰმადიანება და მოეთხოვა ჯარი“ (ოთხმეზური 2011, 59). მეცნიერი გამოთქვამს ვარაუდს, რომ თემურ-ლენგმა ბაგრატ V-სა და გიორგი VII-ს ქვეყნის გამუსლიმება მოსთხოვა და ეს იყო იმ უკომპრომისო ბრძოლის მიზეზი რასაც ქართველი მეფეები დამპყრობლის წინააღმდეგ აწარმოებდნენ (ოთხმეზური 2011, 59).

უნდა აღინიშნოს, რომ არც ქართულ და არც თემურიანთა პერიოდის სპარსულენოვან ნარატივებში ინფორმაცია თემურ-ლენგის მიერ ბაგრატისთვის ქვეყნის გამუსლიმების მოთხოვნის შესახებ არ ფიქსირდება. თემურის ისტორიკოსებთან არც ქართველი მეფისადმი 12 000 ჩაღათაელის გატანების საკითხს ვხვდებით. თუმცა, ქართულ და სომხურ მატეხანებში ამ ამბის არსებობა მის რეალობაში ეჭვის შეტანის საფუძველს არ გვაძლევს. ცხადია, რომ ბაგრატ V-მ ჯერ შეძლო და ისეთი ოდიოზური და ცბიერი პიროვნების კეთილგანწყობა დაიმსახურა, როგორც თემურ-ლენგი იყო. შემდეგ კი მისი მოტყუება მოახერხა, რის შედეგადაც ქართველებმა თემურის ლაშქრის ნაწილი გაანადგურეს. ვფიქრობთ, ეს მომენტი კარგად ასახავს ბაგრატ V-ის დიპლომატიურ ნიჭსა და მოხერხებულობას. მიგვაჩნია, რომ სწორედ ამ მიზეზების გამო არც ერთი სპარსულენოვანი ისტორიკოსი ამ ფაქტის შესახებ არ საუბრობს (ბაინდურაშვილი 2019(ა), 215).

შვილისადმი – უფლისწულ გიორგისადმი მიწერილ წერილში ბაგრატ V აღნიშნავს, რომ „ვიძიოთ შური პირველი, რომელ ჰყვეს მათ ჩუენ ზედა“ (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 330). ეს „შური პირველი“ კი ჩვენი აზრით, სწორედ მეფის იძულებით გამუსლიმებას უნდა გულისხმობდეს. ბაგრატ V პირველი ქართველი მეფეა, რომელიც იძულებული გახდა ისლამი ეღიარებინა. ბაგრატისთვის იმდენად დამამცირებელი და შეურაცხმყოფელი იყო გამუსლიმება, რომ მისი შურისძიების უპირველესი მიზეზი ჯერ იძულებით გამუსლიმება, ხოლო შემდეგ თემურ-ლენგის მიერ ქვეყნის აოხრება ყოფილა, რისთვისაც შური 12 000 ჩაღათაელის გაწყვეტით იძია.

შურისძიების მიზეზზე საუბრობს ვახუშტი ბატონიშვილი. იგი წერს, რომ ბაგრატმა „... მოსრნა თათარნი და დაიპყრა თვთ, და იძია შური თემურისა ესრეთ ბაგრატ მეფემან“ (ვახუშტი 1973, 266-267).

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

საკითხთან დაკავშირებით უპირველეს ყოვლისა აღვნიშნავ იმას, რომ გამუსლიმებულ ბაგრატ V-ს საქართველოში დაბრუნებისა და ტახტზე კვლავ ასვლის საქმეში არანაირი წინააღმდეგობა შეჰქმნია, რადგან ქართველებისთვის ცნობილი იყო ტყვედ ჩავარდნილი მეფისა და მისი ამაღლის გამუსლიმების მიზეზიც (ფიზიკური გადარჩენა) და მიზანიც (ტყვეობიდან თავის დაღწევა და თემურ-ლენგზე შურის ძიება). ვახუშტის ცნობით, უფლისწული გიორგი „ვერ ბრძოდა ტფილისს, რამეთუ ეშინოდა ვნებისათვის მამისა თვისისა“. ისტორიკოსი ასევე ხაზს უსვამს იმ გარემოებას თუ რატომ არ ეკურთხა მეფედ გიორგი – „ხოლო ძე მეფისა ბაგრატისა გიორგი ვერც ეკურთხა, ვინაჲთგან ჰყვა მამა პყრობილი და ვერცა ბრძოდა მტერთა ...“ (ვახუშტი 1973, 265). თომა მეწოფეცის გადმოცემით, ტახტის მემკვიდრე, უფლისწული გიორგი განზრახ არ თანხმდებოდა დიდებულებს მეფედ კურთხევაზე, რათა თემურთან ტყვედ მყოფ მის ოჯახს უფრო დიდი პრობლემები არ შექმნოდა (მეწოფეცი 1987, 20). მოტანილი ცნობები კიდევ ერთხელ ცხადჰყოფს იმას, რომ ქართველთა მიერ ჩართაელების გაწყვეტა შურისძიება იყო იმ ყველაფრისათვის, რაც თემურ-ლენგმა ბაგრატ მეფესა და ქვეყანას შეამთხვია.

ბაგრატ V-ის საქართველოში დაბრუნებისთანავე მისი კვლავ გაქრისტიანების დადასტურებაა ის, რომ ბაგრატი ისევ საქართველოს მეფეა და იბრძვის თემურ-ლენგის წინააღმდეგ. ახალი ქართლის ცხოვრების მეორე ტექსტი ბაგრატის შესახებ წერს: „ხოლო მეფემან ბაგრატ კუალად იპყრა სამეფო თვისი და განაგებდა კეთილად ... და მცირედსა

ხანსა შინა მიიცივალა სარწმუნოებასა და სინანულსა შინა“ (ახ.ქ. ცხ. II ტექსტი 1959, 459). აქედანაც ჩანს, რომ ბაგრატი კვლავ გაქრისტიანდა და ტახტი ყოველგვარი წინააღმდეგობის გარეშე დაიკავა. „სინანული“ კი მეფეს ისლამის აღიარების გამო უნდა ჰქონდა.

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

როგორც კ. ტაბატაძე აღნიშნავს, თემურ-ლენგს ეგონა, რომ ადგილობრივი რელიგიის შეცვლას ადვილად შეძლებდა აქ ფეოდალური ზედაფენისა და პირველ რიგში მეფისა და მისი ოჯახის გამუსლიმების გზით (ტაბატაძე 1973, 682). გამოთქმული მოსაზრება სავსებით ვეთანხმები. როგორც ჩანს, თემურ-ლენგი ვარაუდობდა, რომ საქართველოს სჯულშეცვლილი მეფე თავისი ქვეყნის მოსახლეობასაც გაამუსლიმებდა და თვითონ ამისთვის განსაკუთრებული ძალისხმევა არ დასჭირდებოდა. სწორედ ამგვარმა შეხედულებამ და ბაგრატისადმი ნდობამ დააშვებინა შეცდომა, რომ საქართველოს გასამუსლიმებლად ქართველი მეფისთვის ჯარი გაეყოლებინა. ბერი ეგნატაშვილი წერს, რომ ამ ფაქტის გამო, თემურ-ლენგი წლების შემდეგაც შურისძიებას ცდილობდა (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 336).

მიუხედავად იმ სისასტიკისა, რაც თემურ ლენგის ლაშქრობებისას ხდებოდა, ქართველები თავს არ ზოგავდნენ და ამ უთანასწორო ბრძოლაში მიმართავდნენ როგორც ფიზიკური დაპირისპირების, ისე დიპლომატიურ მეთოდებს. ბაგრატის გარდაცვალების შემდეგ, 1394 წ. თემურ-ლენგსა და გიორგი VII-ს (1393-1407 წწ.) შორის წარმოებულ დიპლომატიურ მიმოწერაზე საინტერესო ცნობებებს გვაწვდის ახალი ქართლის ცხოვრების მეორე ტექსტი. წყაროდან ჩანს, თუ როგორ ცდილობდა თემურ ლენგი საქართველოს ახალი მეფისგან სიუზერენად აღიარებისთვის მიეღწია. იგი კატეგორიულად მოითხოვდა გიორგი VII-ს მასთან გამოცხადებას და მორჩილებას, სამაგიეროდ კი მშვიდობას ჰპირდებოდა. წინააღმდეგ შემთხვევაში კი ქვეყნის აოხრებით იმუქრებოდა (ახ.ქ.ცხ. II

ტექსტი 1959, 460). წერილის შინაარსს იმეორებს ბერი ეგნატაშვილიც (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 331).

გიორგი VII-სგან გაგზავნილი საპასუხო წერილი ნათელი დადასტურებაა იმ უკომპრომისო ბრძოლის, რომელსაც ქართველები თემურ-ლენგის წინააღმდეგ აწარმოებდნენ: – „დაღაცათუ სარკინოზ ხარ და ბარბაროს სჯულითა, ... ესე უწყოდე, რამეთუ მე მეფობისა შენისა არა უმცირეს ვარ, არცა უდარეს. ... განგებითა მრავალმოწყალისა ღმრთისათა მეფედ დამკვდრებულ ვართ სრულიად საქართველოსა ზედა, ... და სხუა მეფე არა უფლებულ არს ჩვენ ზედა, ... ესოდენი ბოროტი გიყოფიეს და არა განსძელ სისხლითა ჩუენთაგან. ... და აწ ვინათგან ეგევითართა სილაღითა მოქადულ ხარ ჩუენდა მომართ მომავალი, მოვედ, თუცა არა ხარ სეფექალ და დიაც, და თუ შენ არა მოხვალ, მე მოვალ ძალითა ღმრთისათა რჩეულითა სპითა ჩემითა“ (ახ.ქ.ცხ. II ტექსტი 1959, 460-461).

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

საგულისხმოა, რომ ქართველების მხრიდან დიპლომატიური მოლაპარაკებების დროს მოთხოვნილი მშვიდობის პირობად თემური მათგან უპირველეს ყოვლისა მოითხოვდა, რომ მუსლიმები არ დაერბიათ (ვახუშტი 1973, 272; ბერი ეგნატაშვილი 1959, 335).

როგორც ვხედავთ, თემურ-ლენგი საქართველოს მეფეს უმთავრეს დანაშაულად მუსლიმთა დარბევა-შევიწროებას უთვლიდა. ქართველებთან ზავის და მშვიდობის ერთ-ერთი უმთავრესი მიზანიც ამის აღკვეთა იყო. ეს ფაქტი კიდევ ერთხელ ხაზს უსვამს იმ

უკომპრომისო ბრძოლას, რაც ქართველებმა აზიის უსასტიკეს დამპყრობელს გამოუცხადეს.

1401 წ. სექტემბერში, შამქორში თემურ-ლენგსა და ქართველებს შორის ზავი დაიდო. ნეზამ ად-დინ შამის გადმოცემით, ქართული მხარე ნაკისრ ვალდებულებებთან ერთად მოითხოვდა ხელშეუხებლობას და მათთვის ისეთი პირობების შექმნას, რომლითაც ქართველები „უშიშრად და მოსვენებით“ იცხოვრებდნენ მუსლიმებთან მეზობლობაში, როგორც ეს უწინ ხდებოდა. თემურ-ლენგი კი ქართველებისგან მოითხოვდა, რომ მათ თავიანთ ქვეყანაში „უსაფრთხოებასა და პატივში“ ჰყოლოდათ მუსლიმები და აშკარად არ შეესრულებინათ „ურწმუნოთა“, ანუ ქრისტიანული წესები (აქ. ღვთისმსახურება) „მართლმორწმუნეთა“ ანუ მუსლიმთა ქვეყანაში. ამავე დროს, თემურ-ლენგი საქართველოს ეკლესიის მრევლს ხელშეუხებლობასა და უსაფრთხოებას აღუთქვამდა (Nizammuddin Sami, 1956, 243-246; Raifield R., 2012, 150; Sickter 2000, 155; ტაბატაძე 1974, 156-157;)

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

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

შამქორის ზავი მალევე დაირღვა და 1403 წლის გაზაფხულზე თემურ-ლენგი საქართველოსში შემოიჭრა. ბერი ეგნატაშვილი ამ შემოსევის მიზეზად თემურ-ლენგის მიერ ქართველების და განსაკუთრებით გიორგი მეფის გამუსლიმების სურვილით



ხსნის: „... სწადოდა ქუეყანა გასათათრებლად, და იგონებდა ძვრსა და ბოროტსა ქართლისათჳს და უფროსად მეფის გიორგისათჳს, ჯავრისა მისთჳს, რომელი უყო მეფემან ბაგრატ“ (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 336). როგორც ვხედავთ, ქართველი ისტორიკოსის აზრით თემური ვერ ივიწყებდა ბაგრატ V-ისგან მიყენებულ მარცხს (ქვეყნის გამუსლიმების მიზნით ლაშქრის გაყოლება და მათი ამოხოცვა) და ცდილობდა შური მის შვილზე ეძია.

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

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

თემურ ლენგსა და ქართველებს შორის დადებული ხელშეკრულებების პირობების მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, ცხადი ხდება, რომ თემურ ლენგს საქართველოს გამუსლიმების საშუალება არ ჰქონია. ამის მიზეზი ქართველების ის თავგანწირული ბრძოლა იყო, რომელსაც ისინი არა მხოლოდ თემურ ლენგის, არამედ მეზობლად მდებარე მუ-

სლიმური პოლიტიკური ერთეულების წინააღმდეგ ახორციელებდნენ. ასეთ პირობებში, რა თქმა უნდა თემურ-ლენგს ქართულ მოსახლეობაში ისლამის ტოტალური გავრცელების რესურსი არ ჰქონდა.

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

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

თემურ-ლენგის ლაშქრობების მიზნების შესახებ საყურადღებო დასკვნები აქვთ გაკეთებული ქართველ მეცნიერებს. როგორც ნ. ბერძენიშვილი აღნიშნავს: „მიწის მფლობელობისათვის მებრძოლ „ველურ“-მომთაბარეებმა მაჰმადიანობა თავის ალმად აღიარეს და „გიაურთა“ (ქრისტიან მიწისმფლობელთა) წინააღმდეგ ბრძოლაში „საღვთო საქმედ“ გამოაცხადეს. თემურ ლენგი ამ „მაჰმადიანური პოლიტიკის თანმიმდევრული გამტარებელი იყო“ (ბერძენიშვილი 1971, 162-163). აქვე უნდა დავსძინოთ, რომ ამ „მუსლიმურ პოლიტიკაში“ სოიურდალის ინსტიტუტის დანერგვა-განმტკიცება მოიაზრებოდა, რასაც საბოლოოდ ქვეყნის გამუსლიმება, დამორჩლება და საიმედო მოკავშირედ გახდომა უნდა გამოეწვია. სოიურდალის სისტემა მისი მფლობელის მუსლიმი მმართველისადმი მორჩილებას, მის მოხელედ გახდომას გულისხმობდა.

ვ. გაბაშვილის აზრით, დაკავებულ ტერიტორიებზე „... თემურ-ლენგს მხოლოდ ნადავლი არ აინტერესებდა. მას დაპყრობილ ქვეყნებში სხვა მიზანიც ჰქონდა: აქაური მიწების მომთაბარული ტომების ამირებისათვის გადანაწილება. ამდენადვე დაპყრობილი ხალხები იცავდნენ იმას (ფეოდალურ მეურნეობას), რასაც თემურ-ლენგი გადაგვარება-მოსპობით ემუქრებოდა“ (გაბაშვილი 1957(ბ), 221). უნდა აღვნიშნოთ, რომ დამპყრობლის ეს გეგმა, განუხორციელებელი დარჩა – იქიდან გამომდინარე, რომ

ქართველები თემურთან დიდი ხნის მანძილზე იბრძოდნენ და მისადმი მორჩილებას, ოფიციალურად, საკმაოდ გვიან, შამქორის საზავო პირობებით დასთანხმდნენ, თემურ-ლენგმა ქართული მიწების გადაცემა თავის ემირებზე ვერ შეძლო. ასეთი ფაქტის შესახებ არც ქართულ და არც თემურიანთა პერიოდის ისტორიკოსებთან ინფორმაცია არ ფიქსირდება. ვფიქრობთ, თემურ ლენგის წინააღმდეგ ქართველების ყველაზე მნიშვნელოვანი ქმედება ის იყო, რომ ისინი არა მხოლოდ თავს იცავდნენ მუსლიმი დამპყრობლისგან, არამედ იქეთაც აწარმოებდა შეტევით ბრძოლებს, რაც მეზობელი მუსლიმური პოლიტიკური ერთეულების მუდმივ რბევაში აისახებოდა.

ცალკე შევხებით საკითხს, რომელიც ვფიქრობთ, რომ განსაკუთრებულ მიდგომას საჭიროებს. იგი საქართველოში თემურ-ლენგის ერთ-ერთი შემოსევის დროს მომხდარ ფაქტს ეხება: ვ. გაბაშვილი ნაშრომში, „მახლობელი აღმოსავლეთი XIV-XV საუკუნეებში“, წერს: „თემურ ლენგის მიერ ქალაქ თბილისში მოწვეულ მუსლიმან სწავლულთა პაექრობას თავმჯდომარეობდა ბედრ ედ-დინ სიმავნა ოღლუ. შემდეგ ბედრ-ედ-დინი ოსმალეთში ხელმძღვანელობდა სოციალურ მოძრაობას, რომელიც გლეხთა მრისხანე აჯანყებაში გადაიზარდა (1514-1516 წწ.)“ (გაბაშვილი 1957(ბ), 224). აჯანყების თარიღი შეცდომით არის მოტანილი, რაც ვფიქრობთ, რომ კორექტურაა. ოსმალეთის ხელისუფლების წინააღმდეგ მასობრივ გამოსვლებს ადგილი ჰქონდა 1416 წელს. ვ. გაბაშვილი ზემოთ მოტანილ ცნობას იმოწმებს წიგნიდან „История Узбекской ССР, т. 1, кн. 1, გვ. 324“ (გაბაშვილი 1957(ბ), 224). ჩვენ, აღნიშნული ცნობა წყაროს დადგენის მიზნით დასახელებულ გამოცემაში გადავამოწმეთ თუმცა, იქ თემურ ლენგის მიერ თბილისში მუსლიმ თეოლოგთა კრების მოწვევის შესახებ არაფერი აღმოჩნდა. საგულისხმოა, რომ ანალოგიური ცნობა არც ქართულ და არც ჩვენთვის ხელმისაწვდომ უცხოურ წყაროებში დაცული არ არის. ეს ფაქტი ცნობილი არც სამეცნიერო ლიტერატურაშია. დ. კაციტაძე და კ. ტაბატაძე, რომლებსაც თემურ-ლენგისადმი მიძღვნილი კაპიტალური ნაშრომები ეკუთვნით, თბილისში მოწვეული მუსლიმური სასულიერო კრების შესახებ არფერს წერენ.

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

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

სიმავნა ოღლუს მოღვაწეობის არსებულ კვლევებში მასსა და თემურ-ლენგს შორის ურთიერთობის შესახებ ინფორმაცია არ არსებობს. გარდა ამისა, მისი ლაშქრობების პერიოდში სიმავნა ოღლუ, როგორც მისი ბიოგრაფიიდან არის ცნობილი, კონიაში, კაიროში, როდოსზე და არდებილში განათლებას იღებდა.

საინტერესოა, საიდან მოაქვს ვ. გაბაშვილს აღნიშნული ცნობა (რომლის სანდოობაც მეცნიერის ავტორიტეტიდან გამომდინარე, ჩვენში ეჭვს არ იწვევს). თბილისში მუსლიმ თეოლოგთა კრების ჩატარების ფაქტის დაშვების შემთხვევაში ჩნდება კითხვები, თუ როდის და რა საკითხთან დაკავშირებით უნდა მოწვეულიყო იგი და რას უნდა გამოეწვია მუსლიმ საულიერო პირთა შორის კამათი?

მუსლიმ თეოლოგთა კრების მოწვევა თბილისში საჭირო გახდებოდა აქ თემურ-ლენგის პირველი ლაშქრობის დროს, 1386 წლის ნოემბერ-დეკემბერში, რომლის მიზეზი და მიზანი ჰიპოთეტურად შეიძლება შეიმდეგი ყოფილიყო: იმ დროისთვის თბილისში არსებული მუსლიმური მოსახლეობა, რომელიც შაფიტურ მაზჰაბს ეკუთვნოდა და თავისი ყადი ჰყავდა, რელიგიურ-სამართლებრივი თვალსაზრისით, თემურ-ლენგისთვის მიუღებელი იყო. ცნობილია, რომ თემურ-ლენგს ლაშქრობების პერიოდში თან ახლდნენ მუსლიმი მეცნიერები, მუჰადისები და მუსლიმური სამართლის მცოდნე ფაკიჰები. თბილისში მუსლიმური სამღვდლოების კრება სწორედ დამხვედურ შაფიტ და თემურ-ლენგის თანმხლებ ჰანაფიტ მუჰადისებსა და ფაკიჰებს შორის ისლამის სამართლებრივ საკითხებთან დაკავშირებით უნდა მოეწვია. შესაძლოა ამ კრებაზე განსაზღვრულიყო მათ შორის ურთიერთობის ფორმები. ტრადიციულად, კრებას თვითონ თემურ-ლენგიც უნდა დასწრებოდა. შესაძლოა, ამ კრებაზე გადაწყდა საქართველო-

ში ისლამის გავრცელებისთვის საჭირო სამიზნე სოციალური ფენა (მეფე და დიდებულები) და მეთოდები (შეთავაზება, მუქარა). კრების მიმდინარეობასა და შედეგებზე ვ. გაბაშვილი არფერს წერს. თუმცა, შემდგომდროინდელი მოვლენები ცხადყოფს, რომ აღნიშნული კრება იქნებოდა გადაწყვეტილების მიმღები, რომლის ძალითაც საქართველოში ისლამის ჰანაფიტური მაზჰაბი უნდა გავრცელებულიყო.

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

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

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

ისლამის აღიარების მოთხოვნით თემურ-ლენგი თავისი სარწმუნოების გამავრცელებლის სახეს ქმნიდა და თავის დამპყრობლურ ლაშქრობებს ჯიჰადის მნიშვნელობას აძლევდა. თან, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, საქართველოს მეფის გამუსლიმებით ფიქრობდა, რომ ავტომატურად ქვეყნის დიდებულებიც და მოსახლეობაც გამუსლიმდებოდა.

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

პროცესების ანალიზი ცხადყოფს, რომ თემურ-ლენგმა თავიდანვე კარგად დაინახა და გააანალიზა შემდეგი გარემოება – საქართველოში, ქვეყნის საბოლოო დამორჩილების მიზნით ისლამის გავრცელება და სოიურღალის ინსტიტუტის დამკვიდრება ადვილი არ იყო. მას მიწის ფლობის ამ სისტემის შემოტანის აუცილებელ პირობად პირველ რიგში ქართული მაღალი ფეოდალური საზოგადოების გამუსლიმება მიაჩნდა, რაც აუცილებლად გამოიწვევდა მიწის მემკვიდრეობითობის უფლებაზე უარის თქმას. ეს კი ქართველი დიდებულებისთვის კატეგორიულად მიუღებელი იყო. გამუსლიმების თანმდევი პროცესები კარგად ესმოდა საქართველოს ხელისუფლებას და ამიტომ, თავდაუზოგავად იბრძოდა თემურ-ლენგისა და ზოგადად მუსლიმთა წინააღმდეგ. ეს იყო ის ძირითადი ფაქტორი, რამაც განაპირობა ქართველების სრული მობილიზება თემურ-ლენგის წინააღმდეგ.

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

## §1.7. ოსმალების მიერ თბილისში ჰანაფიტური მაზჰაბის შემოტანა

თბილისში ჰანაფიტური მაზჰაბის ექსპანსიის მცდელობა XVI ს. მეორე ნახევრიდან აქტიურდება, როდესაც აღმოსავლეთ საქართველოს დაპყრობისთვის ოსმალებმა ქმედითი ნაბიჯების გადადგმა დაიწყეს. ოსმალებმა ჩილდირის ბრძოლის შემდეგ, 1578 წ. 24 აგვისტოს, თბილისი უბრძოლველად დაიკავეს (სვანიძე 1965, 383-400). მუსტაფა ლალა ფაშა ქართლში ოსმალურ ადმინისტრაციულ მოწყობას შეუდგა. ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობით, მან თბილისი საფაშოდ, ხოლო გორი სანჯაყად გამოაცხადა (ვახუშტი ბატონიშვილი 1973, 411). იგივეს ვკითხულობთ ახალი ქართლის ცხოვრების მესამე ტექსტში (ახ.ქ.ცხ. III ტექსტი 1959, 522). თბილისის მმართველად კასტამონის სანჯაყ ბეგი – სოლაქ ფერჰად ფაშას ძე მეჰმედ ბეგი დაინიშნა (შარაშიძე 1961, 47).

1578 წ. აგვისტო-სექტემბრის მოვლენების შესახებ ოსმალთა ისტორიკოსი გელიბოლუ მუსტაფა ალი აღნიშნავს, რომ 1578 წ. 24 აგვისტოს ოსმალები ოზდემირ ოღლუ ოსმან ფაშას სარდლობით თბილისში შემოვიდნენ და „სამართლიანი ალაჰის სიკეთითა და ფადიშაჰის გადაწყვეტილებით ... დიდ ეკლესიაში (სავარაუდოდ სიონი –ხ. ბ.) მიჰრაბი, მიმბარი და მაჰფილი (შემალღებული ადგილი) მოეწყო. ... მისი აღმატებულება მურად ხანის (მურად III (1574-1595 – ხ. ბ.) კეთილი სურვილების შესაბამისად, ორი წმინდა მეჩეთი თბილისის შუაგულში დაიდგა. და კიდევ ერთი სალოცავი მდინარე მტკვრის გადაღმა, ხსენებული ციხის (თბილისის ციხე – ავტორი) პირისპირ, რომელიც სახელოვანი მხედართმთავრის საკუთარი სურვილით განისაზღვრა. ხსენებული თვის ოცდამეხუთე დღეს (1578 წ. 29 აგვისტო), პარასკევს, ისლამის ჯარისკაცებმა, ... შერჩეულ მესჯიდსა და ჭეშმარიტი გზით სალოცავ ადგილებზე მშვიდობიანად მოვიდნენ, დაფი შემოჰკრეს, შეიკრიბნენ და ლოცვით ჩვენი ბედნიერების ზღურბლზე მყოფის ფადიშაჰის სახელზე ხუტბა წარმოთქვეს“ (Nusret-Name 2014, 114 ციტ. მახარაძე, შაშიკაძე 2021, 92; ჩაქერი 2020, 16).

ა. ფარზალიევი „ნუსრეთ-ნამეზე“ დაყრდნობით ფიქრობს, რომ 1578 წ. 29 აგვისტოს ოსმალების სულტნის ბრძანებით თბილისში ორი მეჩეთის მშენებლობა დაიწყო, ხოლო სარდლის ბრძანებით, მტკვრის მეორე ნაპირზე კიდევ ერთ მეჩეთს ჩაეყარა საფუძველი

და მათ რამდენიმე სოფელი გადაეცათ შესანახათ (ანუ სავაკუფო მფლობელობაში – ხ. ბ.) (Фарзалиев 1985, 75).

ოსმალთა ისტორიკოსს თუ დავუჯერებთ, თურქებმა თბილისში ერთი ეკლესია მეჩეთად გადააკეთეს, ორი კი ააშენეს. თანაც 24 აგვისტოდან 29 აგვისტომდე, რაც შეუძლებელია. თბილისში ოსმალების მიერ ორი ეკლესიის მეჩეთად გადაკეთების შესახებ ახალი ქართლის ცხოვრების მესამე ტექსტიც წერს (ახ.ქ.ცხ., III ტექსტი, 1959, 522). წყაროთა მონაცემების შეჯერების საფუძველზე ვფიქრობ, რომ დროის აღნიშნულ მონაკვეთში ოსმალებს მხოლოდ ეკლესიის (ან ეკლესიების) მეჩეთად გადაკეთება და იქ საპარასკევო ნამაზის შესრულება შეეძლოთ.

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

ვახუშტი ბატონიშვილი 1578 წ. დაუთ-ხანის მიერ მუსტაფა ლალა ფაშასთვის თბილისის გადაცემისა და აქ ოსმალური ადმინისტრაციული მოწყობის შესახებ აღნიშნავს, რომ ლალა ფაშა ქართლში სიმონის დაბრუნებიდან მალევე სამცხეში გადავიდა. სიმონმა კი თბილისი დაიკავა (ვახუშტი 1973, 411). აქედან გამომდინარე ცხადი ხდება, რომ თბილისში ოსმალთა მიერ ჰანაფიტური მაზჰაბის შემოტანა ამ პერიოდში შექმნილი პოლიტიკური ვითარების გამო შეუძლებელი იყო.

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

„ოსმალთა“ დაპყრობილ ქვეყანაში ოსმალური სოციალურ-ეკონომიკური წესების დამკვიდრებას – ქართული სამამულო მიწათმფლობელობის სისტემის ოსმალურით ჩანაცვლებას ისახავდა მიზნად (მეგრელაძე 1973(ა), 436). გარდა ამისა, ჩვენს მიერ



შესწავლილი დოკუმენტები ცხადყოფს, რომ ოსმალები აღნიშნულ პერიოდში ცდილობდნენ სასამართლო სისტემის, სარწმუნოების, წეს-ჩვეულებების შეცვლას და ამით ქვეყნის სრულ ინკორპორაციას.

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

ოსმალებმა ქართლში საკუთარი პოლიტიკის წარმატებით გასატარებლად და საბოლოო მიზნის მისაღწევად ღონისძიებები შემდეგი მიმართულებებით გაატარეს: საგადასახადო, ადმინისტრაციული, საკანონმდებლო და რელიგიური.

განვიხილავთ თითოეულ მათგანს:

ოსმალებმა ქართლში სასოფლო-სამეურნეო და დემოგრაფიული აღწერა ჩაატარეს და გადასახადები დააწესეს. ვახუშტის ცნობით, ქართლის მოსახლეობაზე გაწერილი სულადობრივი გადასახადი სულზე ერთი დრაჰკანი იყო (ვახუშტი 1973, 508). ოსმალური გადასახადები დაუწესდა ყველას და ყველაფერს, მათ შორის ეკლესიასაც.

1727 წლიდან ოსმალებმა ქართლი უკვე არსებულის საფუძველზე 6 ადმინისტრაციულ ერთეულად – სანჯაყებად და ნაჰიეებად დაყვეს და სამართავად ადგილობრივ ფეოდალებს გადასცეს (ვახუშტი 1973, 510; მეგრელაძე 1973(ა), 434-435; ჯიქია 1976, 274). როგორც დ. მეგრელაძე აღნიშნავს, „ეს ფეოდალები ოსმალეთის სამსახურში მყოფი პირები იყვნენ. ოსმალეთის ხელისუფლება მათი საშუალებით ფიქრობდა „ქართველობის“ – ქართული სოციალ-პოლიტიკური წყობილების – მოსპობას და ქართლის ოსმალურ საფაშოდ გადაქცევას“ (მეგრელაძე 1973(ა), 436). ოსმალური ადმინისტრაციული მოწყობის მიხედვით სანჯაყ-ბეგებად ისევ ქართველი თავადები გადაიქცნენ.

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

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

ოსმალეთის დროს ქართლში მოხდა სასამართლო სისტემის ცვლილება. ქართული სასამართლოს პარალელურად, ფუნქციონირება დაიწყო ოსმალურმა სასამართლომაც. ქართლი სამ სასამართლო ერთეულად – თბილისის, გორისა და თრიალეთის საყადიოდ დაიყო, სადაც სასამართლო განჩინებები ოსმალურ საყადო სასამართლოს გამოჰქონდა.

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

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

თბილისში ოსმალეთის პერიოდის შესწავლისთვის განსაკუთრებით საინტერესო ინფორმაციას შეიცავს ოსმალური სიჯილათები – შარიათის სასამართლოს წიგნები (სიჯილათ-ე შერიე) და მათგან ამოწერილი ჰუჯათები – სასამართლო დადგენილებები (ჰუჯჯათ-ე შერიე), რომელთა წყაროთმცოდნეობითი შესწავლა ს. ჯიქიას ეკუთვნის. ჩვენთვის აღნიშნული სიჯილათებისა და ჰუჯათების, როგორც საისტორიო წყაროს

გამოყენება იმ თვალსაზრისითაა მნიშვნელოვანი, რომ წარმოვაჩინოთ ოსმალთა რელიგიური პოლიტიკის ნიუანსები.

ოსმალურ იურიდიულ დოკუმენტებში მუსლიმური სასამართლო მოიხსენიება, როგორც „ღირსპატივსაცემი“, „სახელოვანი“ და „პატიოსანი შარიათის სასამართლო“ (ჯიქია, 1969, 172, 175). ასევე ჰუჯათებსა და სიჯილათებში ერთგვარი ფორმულის სახე აქვს და ხაზგასმით არის აღნიშნული, რომ მომჩივანი საქმის განხილვას „წმინდა შარიათის მიხედვით“ ითხოვს (ჯიქია 1976, 274.).

აღნიშნული პერიოდის ოსმალურ იურიდიულ დოკუმენტებში დაფიქსირებულია ქართველი დიდებულების გამუსლიმების შემთხვევებიც. ამ მხრივ საინტერესოა 1728 წლის თბილისის შარიათის სასამართლოს დადგენილება, რომელიც ეხება „კეთილად დაცული თბილისის ისლამში მოქცეული ვინმე აბდ-ულ-ლაჰ აბდ-ულ ქერიმის ძეს“ და ზიმში (მუსლიმთა მფარველობის ქვეშ მყოფი არამუსლიმი) ყაფლანიშვილის გარიგებას. ს. ჯიქია ვარაუდობს, რომ ეს აბდ-ულ-ლაჰ აბდ-ულ ქერიმის ძე შესაძლოა გამუსლიმებული ქართველი ყოფილიყო, რომელსაც გამუსლიმების შემდეგ, არსებული წესის თანახმად, მამის სახელიც უნდა გამოსცვლოდა (ჯიქია 1969, 175-177). აღნიშნული პირი, რომ ნამდვილად მუსლიმია, ამას ჰუჯათიდან ვიგებთ, რადგან დადგენილებაში წერია, რომ აბდ-ულ-ლაჰ აბდ-ულ ქერიმის ძე „ისლამშია მოქცეული“, ანუ გამუსლიმებულია. არსებობს აღნიშნული ოსმალური ჰუჯათის ქართული ადექვატიც. ეს არის „ნასყიდობის წიგნი დემეტრე ყაფლანიშვილისა“ (თაყაიშვილი 1909, 344). ს. ჯიქიას მიაჩნია, რომ საბუთში მოხსენიებული ბარათაშვილი თაყას ძე დემეტრე შესაძლოა გამუსლიმებული ქართველი აბდ-ულ-ლაჰ აბდ-ულ ქერიმის ძე იყო (ჯიქია, 1969, 177). გამოთქმულ მოსაზრებას, ორივე საბუთის ტექსტის იდენტურობიდან გამომდინარე, სავსებით ვეთანხმებით. ოსმალური საბუთიდან ჩანს, რომ დემეტრე ყაფლანიშვილი გამუსლიმებულია, ასევე მიგვაჩნია, რომ მამამისი თაყაც გამუსლიმებული უნდა ყოფილიყო, რადგან დემეტრეს მამა აბდ-ულ-ქერიმად იწოდება. მუსლიმური ტრადიციით გამუსლიმებული პირის მამა თუ სხვა რელიგიის წარმომადგენელი იყო მას აბდ-ალ-ლაჰის (ალაჰის მონა) ძედ მოიხსენიებდნენ. დოკუმენტში კი თაყას მუსლიმური სახელი აბდ-ულ ქერიმია. მაგალითად, გორის საყადიოს მიერ გაცემულ ჰუჯათში (Tur d. 246, ჯიქია

1976, 275). მომჩივანთა შორის დასახელებულია ხელთუბნის მკვიდრი ვინმე ჰასან აბდ-ალლაჰის ძე. მამის სახელი (აბდ ალლაჰი) ცხადყოფს, რომ ჰასანის მამა ზიმმი, ანუ ქრისტიანია.

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

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

ოსმალური იურიდიული დოკუმენტებიდან ასევე იკვეთება შერეული ქორწინების საკითხი, რომელიც მუსლიმური სამართლით რეგულირდებოდა. კერძოდ, შარიათის მიხედვით მუსლიმ მამაკაცს შეუძლია შეირთოს ქრისტიანი ქალი, მაგრამ შვილები აუცი-

ლებლად მუსლიმები უნდა იყვნენ. აქვე სასტიკად იკრძალება მუსლიმი ქალის არამუსლიმზე გათხოვება, სანამ მამაკაცი არ გამუსლიმდება (Боголюбов 1991(6), 71-72). 1734 ჰუჯათიდან (შენგელია 1974, 227-228) ჩანს, რომ იმ შემთხვევაში, თუ ქრისტიანი ქართველი (რომელიც საბუთში ავთანდილ გიაურად მოიხსენიება), წინააღმდეგი იყო მუსლიმისთვის ქალიშვილის მითხოვებაზე, მაშინ ოსმალური წესის თანახმად, სასიძოს ყადისგან ნებართვის აღების შემდეგ შეეძლო მშობლების სურვილის გვერდის ავლით ექორწინა ქრისტიან ქალზე. აღნიშნული ჰუჯათი იმ რელიგიური დისკრიმინაციის ნათელი მაგალითია, რომელიც ქორწინების საკითხში მუსლიმის უპირატესობას ხაზს უსვამდა.

ოსმალური შარიათის სასამართლოს სიჯლათებისა და ჰუჯეთების მიხედვით, შევეცადეთ ოსმალობის პერიოდის თბილისის ყადიების მიმდევრობა დაგვედგინა. ესენი იყვნენ: ყადი ას-სეიდ აბუბექრი, ყადი ჰასანი, ყადი მუსტაფა, ყადი მეჰმედ ემინი, ყადი ას-სეიდ მეჰმედი და ყადი მეჰმედ ტული. ე. ი. 1723-1735 წლებში თბილისს ჩვენთვის ცნობილი ექვსი ყადი გამოუცვლია. როგორც ჩანს, ისინი მოკლე ვადით ინიშნებოდნენ. XVIII ს. ოსმალური სიჯილათებიდან (ჯიქია 1976, 274; ჯიქია 1969, 187; შენგელია 1974, 224) ირკვევა, რომ ყადიებს თავიანთი მოადგილეებიც (ნაიბები) ჰყავდათ. ჰუჯათებიდან (ჯიქია 1976, 274-275, 277; ჯიქია, 1969, 165-188; შენგელია 1974, 225) ირკვევა თბილისის დევთერდარის (1724-1728 წწ.) – ქალაქის საფინანსო უწყების ხელმძღვანელის სახელი – ხალილ ეფენდი. ასევე ჩანს შარიათის სასამართლოს შტატი – ყადი, ნაიბი, მწერალი. სასამართლო პროცესებზე გვხვდება თარჯიმანიც.

ქართულ ეკლესიასთან ოსმალების დამოკიდებულების თვალსაზრისით საყურადღებო ინფორმაციაა დაცული ქართული სამართლის ძეგლებში. ოსმალები შეეცადნენ თბილისის სიონის ტაძრის მეჩეთად გადაკეთებას. 1727 წ. 8. აპრილით დათარიღებულ, დომენტი ტფილელის მიერ გივი ამილახორისადმი გაცემულ ჟამის-წირვის განწესების წიგნში საუბარია იმის შესახებ, რომ ისაყ-ფაშას (ახალციხის ფაშა. 1724 წ. ოსმალებმა თბილისის მმართველად დანიშნეს – ხ. ბ.) ხონთქრის (აჰმედ III (1703-1730) – ხ. ბ.) ფირმანის თანახმად, ლეკების მიერ დარბეული სიონის ტაძარი უნდა განეახლებინათ და მეჩეთად უნდა გადაეკეთენათ. ქართველებმა ისაყ-ფაშასთან მო-

სალაპარაკებლად გივი ამილახორი გაგზავნეს და დიდი ქრთამის ფასად შეძლეს, რომ ეს გადაწყვეტილება სისრულეში არ მოეყვანათ (დოლიძე 1970, 711-712). უნდა აღინიშნოს, რომ ამის შემდეგ ოსმალებს სიონის მეჩეთად გადაკეთება აღარ უცდიათ.

უნდა შევხვთ XVIII ს. 20-იან წლებში ირანსა და ოსმალეთს შორის მიმდინარე პოლიტიკურ პროცესებს, რომელშიც მნიშვნელოვანი ადგილი რელიგიურ სეგმენტს ეკავა. 1727 წელს ირანის მმართველ მირ-აბდულლაჰ აშრაფსა და ოსმალეთის სულტან აჰმედ III-ს შორის დაიდო ჰამადანის საზავო ხელშეკრულება, რომლის რამდენიმე პირობაა ჩვენთვის საინტერესო: 1. აშრაფი ოსმალეთის სულტანს ცნობდა სრულიად მუსლიმ სუნიტთა ხალიფად და 2. ოსმალეთის სულტანი მირ აბდულლაჰ აშრაფს აღიარებდა ირანის მმართველად, მხოლოდ ოსმალეთისადმი ვასალური დამოკიდებულებით. ირანის მეჩეთებში ხუტბეს დროს აშრაფის სახელის წინ ოსმალეთის სულტანი აჰმედ III უნდა მოეხსენიებინათ (Пигулевская, Якубовский 1958, 316; Новичев 1963, 199; სვანიძე 2002, 87-77).

დადებული ხელშეკრულება ხაზს უსვამს სუნიტ ოსმალთა პოლიტიკურ და რელიგიურ უპირატესობას შიიტურ ირანთან მიმართებაში. ამას, თავის მხრივ, თბილისის შიიტურ მეჩეთში ხუტბეს დროს პირველ რიგში ოსმალეთის სულტანის მოხსენიება უნდა გამოეწვია.

თბილისში სუნიტი მოსახლეობის ზრდაზე მიუთითებს ის ფაქტი, რომ ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობით, 1735 წ. ოსმალთა დროს თბილისში სამი სუნიტური მეჩეთი აიგო: „ურუმთ ქრისტესა ჩ~ღვ ალაშენნეს სამი (მეჩეთი – ხ. ბ.) (ვახუშტი 1973, 336). თბილისის სუნიტური მეჩეთების დაქვემდებარება ოსმალეთის შეიხ-ულ-ისლამთან ლოგიკურია.

ცალკე განხილვას საჭიროებს თბილისში სავაკუფო ქონების არსებობა. ც. აბულაძე მიიჩნევს, რომ თბილისში „არ შექმნილა ვაკუფები და სავაკუფო კომპლექსები“ (აბულაძე 1993, 272). აღნიშნულ საკითხს ჯერ კიდევ 2006 წ. გამოქვეყნებულ ნაშრომში შევხვებით და გამოვთქვი მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ ოსმალთა პერიოდში „მეჩეთების არსებობა თბილისში ავტომატურად მიუთითებს სავაკუფო მფლობელობაზე“; რომ ვაკუფის, როგორც მუსლიმური სალოცავების ეკონომიკური ბაზისის არსებობის გამორიცხვა შეუ-

მღებელია. მეჩეთი ვაკფის (ქონების) გარეშე ფუნქციონირებას ვერ შეძლებდა (ბაინდურაშვილი 2006, 36).

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

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

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

დავთრის მიხედვით თბილისში არსებობდა კერძო საკუთრებაში არსებული სავაკუფო ჯამეები (დავთარი 2009, 30). დავთარში ნახსენებია „დიდად პატივცემული ხელმწიფის წმინდა მეჩეთი“ და თბილისის ციხის შიგნით მდებარე „ჯამი შერიფი“ (საკათედრო

მეჩეთი – ხ.ბ.) (დავთარი 2009, 47). მუსლიმური სალოცავების სახელები მიუთითებს იმაზე, რომ პირველი ოსმალეთის სულტნის სახელს ატარებდა, ხოლო მეორე ძირითადად თბილისის ციხის ოსმალური გარნიზონისთვის გამოიყენებოდა.

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

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

ვახუშტის გეგმისა და 1728 წლის თბილისის ვილაიეთის დიდი დავთრის მონაცემების ურთიერთშედარების საფუძველზე, მიგვაჩნია, რომ დავთრის მიხედვით ხიდის თავში მდებარე მეჩეთი ვახუშტისთან 46-ე ნომრით აღნიშნულ თბილისის ციხესთან არსებული ხიდის სიახლოვეს უნდა ყოფილიყო. თან თუ გავითვალისწინებთ იმის პრაქტიკასაც, რომ უცხო მმართველები, ძირითადად, ქართველ მეფეთა ყოფილ რეზიდენციებს იყენებდნენ, ლოგიკურია, რომ მეჩეთიც და მედრესეც ოსმალ მმართველის რეზიდენციის კომპლექსის ნაწილი უნდა ყოფილიყო.



თბილისის ვილაიეთის დიდ დავთარში დასახელებულნი არიან მეჩეთში მოღვაწე მუსლიმი სასულიერო პირები, როგორებიცაა: ულემა (ყურანის სურების ამხსნელი და მასწავლებელი), სულეიჰა (კულტის მსახურთა ერთი კატეგორია), ფირფელე, ხატიბი (ამათ ევალებოდათ საპარასკევო ლოცვის შემდეგ სულტნის სახელზე ხუტბეს წაკითხვა), ორი მოეძინი (ევალებათ მეჩეთის მინარეთიდან დღეში ხუთჯერ აზანის წარმოთქმა), ორი დურხუვანი (ყურანის მკითხველი), რომლებიც თბილისის ციხის მეჩეთში ორ ცვლად მუშაობდნენ. ასევე დასახელებულია ქურსი შეიხი, რომელსაც კვირაში ორჯერ ქადაგება ევალებოდა (დავთარი 2009, 47). დავთარში მოხსენიებულია ასევე მუსლიმთა უმაღლესი სასულიერო პირი – იმამი (დავთარი 2009, 49), რომელიც თბილისის სუნიტ მუსლიმთა სასულიერო თემს ხელმძღვანელობდა. აქვე იხსენიება მედრესეს მასწავლებელი, რომელსაც თავისი თანაშემწე ჰყავს. დავთრის მიხედვით მეჩეთს ჰყავს დარაჯი, დამლაგებელი, წყლის დამტარებელი, მედრესეს კლასების დარაჯი (დავთარი 2009, 48). როგორც ვხედავთ, მეჩეთის სრულყოფილად ფუნქციონირებისთვის საკმაოდ დიდი შტატი იყო გამოყოფილი. დოკუმენტიდან ირკვევა, რომ მეჩეთისა და მედრესეს პერსონალს სამსახურში ნიშნავდა ვაკფის მმართველი – მუთეველი (დავთარი 2009, 49). დავთარში იხსენიება „ლოცვის აღმვლენი“ (ანუ იმამი ხატიბი – ხ. ბ.) დაღესტნელი ისა ევენდი (დავთარი 2009, 49). დოკუმენტში მოტანილია მეჩეთსა და მედრესეში მომუშავე თითოეული პირის ანაზღაურება.

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

თბილისის ვილაიეთის დიდი დავთრის მიხედვით ოსმალობის პერიოდში მეჩეთი და მედრესე არსებობდა ასევე დიდუბეში. დოკუმენტში საუბარია მუსლიმური სალოცავის მსახურთა და მედრესეში მომუშავე პირების საქმიანობაზე, მათ შემოსავალზე და თანამდებობრივ იერარქიაზე (დავთარი 2009, 30-31).

დავთარში არაერთხელ იხსენიება შარიათის სასამართლო (დავთარი 2009, 47, 49, 50). დოკუმენტის მიხედვით, ოსმალობის პერიოდში თბილისში არსებობდა მუსლიმი ჯამაათის მეჯლისი, რომელიც სავაკუფო მფლობელობას განკარგავდა. 1728 წლისთვის

ვაკფის მმართველად თბილისის ყადის მიერ დანიშნული იყო ისმაილ სულეიმანის ძე (დავთარი 2009, 46). ვაკფის მმართველის – მუთეველის თანამდებობა მემკვიდრეობითი იყო. იგი მამიდან ვაჟზე და მის შთამომავლობაზე გადადიოდა, ხოლო თუ ვაჟს შთამომავალი არ ეყოლებოდა, მაშინ ვაკფის განკარგვის უფლებას მმართველის უფროსი ქალი და მისი შთამომავლები მემკვიდრეობით იღებდნენ. აღნიშნულ საკითხზე დავთარში საგანგებოდაა ყურადღება გამახვილებული (დავთარი 2009, 50).

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

1728 წლის თბილისის ვილაიეთის დიდი დავთრის შესწავლის საფუძველზე ნ. შენგელია აღნიშნავს: „ქართლში ოსმალების მმართველობის დამყარებიდან, რამდენიმე წლის შემდეგ, მთელს თბილისის შემოგარენში ახლომახლო ტერიტორიებზე ძალიან ყოფილა გავრცელებული სავაკუფო მიწისმფლობელობა. ვაკუფების მფლობელები იყვნენ ცალკეული მეჩეთის გამგებლები და სხვა მუსლიმი პირები, ... რომლებიც წარმატებით ახორციელებენ თავიანთ გამგებლობას ქართულ მიწებზე, ამჯერად ეს მიწები მუსლიმური მეჩეთების მფლობელობაშია, ხოლო მათი მესვეურები, რა თქმა უნდა, მუსლიმები არიან“ (დავთარი 2009, 29-30). თბილისის დავთარი ასახავს ქართული მიწების ისლამიზაციის მცდელობას და მათი სავაკუფო მფლობელობაში გადასვლის პროცესს (დავთარი 2009, 29).

ოსმალობის დროს აქტიურდება ქრისტიანულ მოსახლეობაში სუნიტური ისლამის გავრცელების მცდელობა. ქართლში ოსმალთა რელიგიური პოლიტიკის შესასწავლად

დიდი მნიშვნელობა აქვს ჩვენამდე მოღწეული უმნიშვნელოვანესი ოფიციალური დოკუმენტის – ქართველის გამუსლიმების წესის განხილვას. აღნიშნული გამუსლიმების წესი თარგმანითა და შესაბამისი გამოკვლევით გამოსცა ც. აბულაძემ (აბულაძე 1993, 268-279). ოსმალებმა ბალკანეთის მაგალითის გათვალისწინებით ქართველის გამუსლიმების სპაციალური წესი შეიმუშავეს. გამუსლიმების ტექსტის ავტორი XVIII ს. ოსმალო პოეტი და ისტორიკოსი აჰმედ ქელიმია. ქართული ტექსტი არაბული გრაფემებითაა შესრულებული (აბულაძე 1993, 268-269).

როგორც ნ. ბერძენიშვილი აღნიშნავს, ოსმალები „... ხელს უწყობდნენ ტყვეებით ვაჭრობას და მაჰმადიანობის გავრცელებას“ (ბერძენიშვილი 1965, 155). მაგრამ უნდა აღვნიშნოთ, რომ ოსმალეთის ხელისუფლება თავისი ოფიციალური „სჯულთშემდგომარეობით“ პოლიტიკიდან გამომდინარე, დაპყრობილი ტერიტორიის მოსახლეობის გამუსლიმებას ძალადობრივი მეთოდებით არ ცდილობდა. ამ მიზნის მისაღწევად იგი სოციალურ-ეკონომიკურ და საგადასახადო ბერკეტს იყენებდა. სწორედ ამ გარემოებებიდან გამომდინარე, ადგილი ჰქონდა ქართლში როგორც დაბალი, ისე მაღალი სოციალური ფენის წარმომადგენელთა გამუსლიმების შემთხვევებს. როგორც ც. აბულაძე აღნიშნავს „ქრისტიანთა გამაჰმადიანება უაღრესად რთული და მძიმე ფსიქოლოგიურ-სოციალური პროცესი იყო“ (აბულაძე 1993, 268).

ჩვენი მიზანია, დეტალურად გავაანალიზოთ ის ფსიქო-ემოციური მომენტი, რომელიც ქართველების გამუსლიმების ოსმალურ წესში იყო ჩადებული, რასაც უნდა „გაეადვილებინა“ გამუსლიმების „მსურველი“ ქართველისთვის ამ ნაბიჯის გადადგმა.

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

გამუსლიმების ტექსტში (ზოგადად) აღნიშნულია, რომ „წმინდა ისლამით გაპატიოსნების მოსურნე ქაფირი ... წარმოთქვამს თევჭიდისა და შეჰადათის სიტყვებს. შემდეგ კი

აღმსარებელმა პირმა საჭიროა ისლამის ჭეშმარიტი სარწმუნოების აღიარების აღნიშნული სიტყვები წარმოთქვას თავის მშობლიურ ენაზე“ (აბულაძე 1993, 274).

საგულისხმოა, რომ აჰმედ ქელიმი ქართველს ქაფირ-ად (ურწმუნო) მოიხსენიებს, მაშინ როცა, მუსლიმთა მფლობელობაში და „მფარველობაში“ მყოფი ქრისტიანები ზიმი-ებად იწოდებიან. ისლამში განსხვავებული დამოკიდებულებაა „აჰლ ალ-ქითაბისა“ (საღვთო წიგნის მქონე ხალხი, რომელთა შორის ქრისტიანები არიან) და „ქაფირების“ (კერპთაყვანისმცემლები) მიმართ. ამ შემთხვევაში, ქრისტიანის ქაფირად მოხსენიება ხაზს უსვამს მათ გაიგივებას კერპთაყვანისმცემლებთან, რაც უკიდურეს ნეგატიურ დამოკიდებულებაზე მეტყველებს. ის ფაქტი, რომ გამუსლიმების წესი ქართველისგან თავკიდისა და აშ-შაჰადას წარმოთქმას მშობლიურ ენაზე ითხოვს, ეს თავისთავად ისლამის შეგნებულად აღიარებას გულისხმობს და ამ წესის მიზანიც სწორედ ეს არის.

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

გამუსლიმების წესის მიხედვით ქართულად აშ-შაჰადას ფორმულა ასეთია: „მუჰამედი ჩვენი წმინდა ადამიანი არი. მოციქული ღმერთის მოსამსახურე არი“ (აბულაძე

1993, 275). ამის შემდეგ უკვე ქრისტიანობისა და ისლამის რელიგიების ურთიერთშედარების პრინციპით ხდება ქრისტიანობის უარყოფა და ისლამის აღიარება: „იმის (მუჰამადის – ხ. ბ.) ჯული რომ თათრის არის, სუფთა არის, წმინდა არის, მოციქული ღმერთის რჩ(ე)ული არის დავიჯერე, ქართველის ჯული რომ ბოროტი იყო, გონჯი იყო, ბილწი იყო, ეშმაკის რჯული იყო დავაგდე“ (აბულაძე 1993, 275).

ისლამის აღიარების დასკვნითი ფორმულა შემდეგი თანმიმდევრობითაა: თავჭიდი, აშ-შაჰადა, (ეს ფორმულები ორჯერაა გამეორებული) იესოს წინასწარმეტყველური მისიის აღიარება, მარიამის გამორჩეულობა, ქრისტიანობის უარყოფა და ისლამის აღიარება. გამუსლიმების წესის დასკვნით ნაწილში ქართველს უნდა წარმოეთქვა: „განვმორდი ფუჟ სარწმუნოებას და მივიღე ისლამის სჯული. დავეთანხმე დიდი იმამის (მუჰამადი – ხ. ბ.) მოძღვრებას. დასაწყისი: (იგულისხმება ყურანის გამხსნელი სურა „ლ-ფათიჰა“ – ხ. ბ.) „ალაჰ დაილოცე!“ (აბულაძე 1993, 269-270).

უნდა აღინიშნოს, რომ ქართველთა გამუსლიმების წესში რელიგიური ფორმულირება ხდება ყურანის დაცვით, სადაც ქრისტე მუჰამადის წინა დიდ წინასწარმეტყველად, ალაჰის სიტყვად და სულად არის მოხსენიებული, ხოლო ქრისტიანობა, როგორც რელიგია და ქრისტეს აღიარება ღმერთად უარყოფილია. რადგან ისლამის მიხედვით ალაჰი „არა შობილა და არცა შობს“ და მისი თანაზიარი ვერავინ იქნება. რაც შეეხება ღვთისმშობელ მარიამს, იგი ისლამში ერთ-ერთი უპირველესი წმინდა ქალია. ყურანის XIX სურა მის სახელს ატარებს. ყურანში მოხსენიებულ ქალებს შორის მხოლოდ იგი მოიხსენიება საკუთარი სახელით (ყურანი 2006, 228-231).

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

დავუბრუნდეთ ისევ 1728 წლის თბილისის ვილაიეთის დიდ დავთარს. მასში მოტანილი ცნობები თბილისში მოსახლეობის გამუსლიმებაზე მეტყველებს. ოსმალებს დავთარში ჩვეული სკურპუოზულობით აქვთ შეტანილი მოსახლეობის აღწერისთვის საჭირო ყველა დეტალი. აღნიშნულია დავთარში შეყვანილი ყველა პირის, მისი მისა თუ ძმის გამუსლიმების ამბავი. მაგალითად, „გაბრიელ, ძე მისი მუსლიმია“, „გიორგი, ძე მისი მუსლიმია“, „დანიელ, ძმა მისი მუსლიმია“ (დავთარი 2009, 69) და ა. შ. ქართულ სახელებთან ერთად, საკმაოდ ხშირად გვხვდება სომხური სახელებიც. მაგალითად, „არუთინ, ძმა მისი მუსლიმია“, „მიქელეთ, ძმა მისი მუსლიმია“, „გაურ, ძე მისი მუსლიმია“ (დავთარი 2009, 69) და ა. შ. (უამრავი მაგალითის მოტანა შეიძლება). ყოველივე ეს იმაზე მეტყველებს, რომ თბილისის ვილაიეთში მოსახლეობის დაბალი ფენის გამუსლიმება მიმდინარეობდა, როგორც ქართულ, ისე სომხურ მოსახლეობაში.

1728 წლის დავთარი გვამლევს თბილისში გამუსლიმების დინამიკისა და სტატისტიკის განსაზღვრის საშუალებას. დოკუმენტი ქართლში ოსმალური მმართველობის შემოღებიდან 5 წლის შემდეგ არის შედგენილი. თბილისის ვილაიეთის დავთარში 822 მუსლიმი მამაკაცი ფიქსირდება, რომელთა უმრავლესობა, ცხადია, 1723-1728 წლებშია გამუსლიმებული. დოკუმენტში არ ჩანს მიმდინარეობდა თუ არა ისლამის გავრცელება ქალებში. მიუხედავად ამისა, შეგვიძლია დავინახოთ თბილისში ჰანაფიტური ისლამის გავრცელების სწრაფი ტემპი.

ამრიგად, ქართლში „ოსმალობის“ პერიოდში მოხდა ტოტალური შეტევა ქართულ სახელმწიფო ინსტიტუტებზე (ადმინისტრაციული, სასამართლო, საგადასახადო სისტემა). თბილისში შეიმჩნეოდა სუნიტური ისლამის ჰანაფიტური მაზჰაბის გავრცელების დინამიკის ზრდა. ოსმალური პოლიტიკა მიმართული იყო ქართული მოსახლეობის გამუსლიმებისკენ, რისთვისაც არა ძალისმიერ, არამედ რელიგიურ და სოციალურ ბერკეტებს იყენებდნენ.

ოსმალობის პერიოდში, პირველად საქართველოს ისტორიაში, ინტენსიურად დაიწყო დაბალი სოციალური ფენის გამუსლიმება. ორი ძირითადი წყარო, რომელიც ამ დასკვნის გაკეთების საშუალებას გვამლევს არის „ქართველის გამუსლიმების ოსმალური წესი“ და „1728 წლის თბილისის ვილაიეთის დიდი დავთარი“. პირველი ასახავს იმ

„ფსიქოლოგიურ ხელშეწყობას“, რომელსაც უნდა გაეადვილებინა ქართველის მიერ ისლამის აღიარება, ხოლო მეორე ცხადად ასახავს იმ შედეგს, რაც ქართლში მოსახლეობის გამუსლიმების ღონისძიებებს მოჰყვა. ოსმალთა ბატონობის პერიოდში თბილისში შეიქმნა სავაკუფო კომპლექსები, აშენდა მეჩეთები და მედრესეები, ქართული სამართალწარმოების პარალელურად მიმდინარეობდა შარიათის სასამართლოს ფუნქციონირება, რომელთა განხილვამაც ქართველ დიდებულთა გამუსლიმების ფაქტები დაადასტურა. ოსმალთა პერიოდში თბილისში მოხდა სუნიტური ისლამის ჰანაფიტური მიმდინარეობის გავრცელება და მთავარ მაზჰაბად დამკვიდრება. ისლამის გავრცელება დაიწყო თბილისის, როგორც ქართულ, ისე სომხურ მოსახლეობაში. დროის მცირე მონაკვეთში ასეთი შედეგის მიღება ცხადად მიანიშნებს ოსმალთა ღონისძიებებზე აღმოსავლეთ საქართველოს მოსახლეობის ყველა ფენის გამუსლიმებისთვის და რომ არა, ქართველების ბრძოლა ოსმალთა პოლიტიკის წინააღმდეგ, შეუქცევად პროცესს შესაძლოა ქვეყანა სავალალო შედეგებამდე მიეყვანა.

## თავი II. შიიტური მაზჰაბები თბილისში (VIII-XVIII სს.)

საკვალიფიკაციო ნაშრომის წინამდებარე თავში ჩვენი მიზანია შევისწავლოთ VIII-XVIII საუკუნეების განმავლობაში თბილისში შიიტური ისლამის შემოსვლისა და დამკვიდრების პოლიტიკური და რელიგიური პროცესები. კვლევის მიზანია: თბილისში სხვადასხვა დროს, სხვადასხვა შიიტური მაზჰაბების შემოტანისა და დამკვიდრების მიზეზებისა და მიზნების მეცნიერული კვლევა და ანალიზი; ქართულ გარემოში შიიტური თემის გაჩენის ისტორიული და რელიგიური პირობები; მეცნიერული კვლევისა და ანალიზის შედეგად ვაჩვენოთ შიიზმის ის რელიგიური და პოლიტიკური მიზნები და შედეგები რაც მან ქართულ საზოგადოებასა და სახელმწიფოებრიობას მოუტანა.

ვიდრე თბილისში შიიტური ისლამის შემოტანის პროცესებს შევხებით, იმისათვის, რათა უკეთ წარმოვიდგინოთ თუ რა რელიგიურ მოვლენასთან გვაქვს საქმე, ჯერ განვიხილავთ შიიტურ ისლამს, როგორც რელიგიურ და პოლიტიკურ ფენომენს, არაბთა სახალიფოში მისი წარმოშობის დროს, პირობებსა და მიზნებს.

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

VIII ს. ბოლოსა და IX ს. პირველ ნახევარში შიიტების კონსოლიდაციამ აღნიშნული მოძრაობის სოციალურ-პოლიტიკურ და რელიგიურ კატეგორიად ფორმირება გამოიწვია. ჩამოყალიბდა შიიტთა „ზომიერი“ (იმამიტები, ზაიდიტები, ალიდები) და „უკიდუ-



რესი“ (ისმაილიტები) სექტები (სანიკიძე 1999(ვ), 212-213; სანიკიძე 1999(ა), 85-87; Huart 1973, 32-33; АН-Наубахти 1973, 18, 45).

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

ზოგიერთი მკვლევარი სამართლიანად მიიჩნევს, რომ შიიტებმა (//ალიდებმა) ხელი-სუფლების გადაცემის ძველ, ტომობრივ პრინციპს, რომელსაც მუსლიმური ელიტის ჩამორჩენილი ნაწილი ემხრობოდა და ხარიჯიტების დემოკრატიულ, არჩევით პრინციპს წინასწარმეტყველ მუჰამადის ჩამომავლობაზე დამყარებული „ლეგიტიმური, დემოკრატიული“ პრინციპი დაუპირისპირეს (АН-Наубахти 1973, 19).

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

ჯაფარიტული მაზჰაბის ერთ-ერთი მთავარი წყაროა იმამებთან დაკავშირებული შიიტური გადმოცემები – „ახზარი“. ახზარების ყველაზე ავტორიტეტულ კრებულებად ალ-კულინის (გარდ. 941 წ.) „ალ-ქაფი ფი’ლმ ად-დინ“, იბნ ბაბუიას (გარდ. 991 წ.) „მან ლა დაჰუდუ რუჰუ ალ-ფაკიჰ“, ამ-შაიხ ათ-თუსის (გარდ. 1067 წ.) „ათ-თაზბიჰ“ და „ალ-ისტაბსარ“-ი მიიჩნევა.

სუნიტური მაზჰაბებისგან განსხვავებით, ჯაფარიტები უარყოფენ კიასს („შედარება“, „ანალოგია“) და აღიარებენ მხოლოდ იმ ჰადისებს (გადმოცემებს), რომელთა გადმოცემაც

აჰლ-ულ-ბეითს (მუჰამადის ოჯახის წევრებს) მიეწერება. ჯაფარიტები ღიად მიიჩნევენ იჯთიჰადის („გულმოდგინება“, „დიდი მონდომება“) „კარიბჭეს“. ამ უკანასკნელმა თვალსაზრისმა ჯაფარიტული მაზჰაბის მეთოდოლოგიის განვითარებას შეუწყო ხელი, რამაც ცვალებადი რელიგიური და პოლიტიკური სიტუაციის შესაბამისად სწრაფი რეაგირების საშუალება მისცა.

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

## **§2.1. შიიტური ისლამი VIII-XI საუკუნეების თბილისში**

ახლა უშუალოდ შევხვით თბილისში შიიტური თემის გაჩენის დროსა და პირობებს. აღნიშნულ ქვეთავში ჩვენი მიზანია დავადგინოთ, როდის და რა პირობებში უნდა მოეღწიათ შიიტებს თბილისში. განვიხილავთ არაბი ისტორიკოსის – ალ-კუმის ცნობას თბილისის „ალაჰისაგან გამორჩეულობის“ შესახებ და შევეცდებით ავხსნათ ამის მიზეზი.

როგორც აღვნიშნეთ, VIII ს. 30-იან წლებში თბილისის საამიროს შექმნის შემდეგ თბილისში მუსლიმური მოსახლეობა გაჩნდა. საგარეო პოლიტიკური ფაქტორებიდან გამომდინარე, ქართველები შიიტურ ისლამს მისი წარმოშობის პირველივე ხანებიდან გაეცნენ. არაბთა სახალიფოში მიმდინარე რელიგიური და პოლიტიკური პროცესები თბილისის საამიროზეც აისახა.

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

თბილისში შიიტური თემის გაჩენის თვალსაზრისით უაღრესად მნიშვნელოვანია X ს. შიიტი ავტორის, ჰასან იბნ-მუჰამად იბნ-ჰასან ალ-კუმმის თხზულება „ყუმის ისტორია“. წყაროს მეცნიერული შესწავლა გ. ბერაძეს ეკუთვნის (ბერაძე 1983, 54-60). ყუმის ისტორიაში ცნობას თბილისის შესახებ ვხვდებით იმ ადგილას, სადაც საუბარია ქ. ყუმის განსაკუთრებულობასა და ღირსებებზე. საინტერესო და საყურადღებოა, რომ თბილისი მოიხსენიება საყოველთაოდ ცნობილი და აღიარებული შიიტური ცენტრების გვერდით. წყაროში ვკითხულობთ: „მასვე“<sup>3</sup> ეკუთვნის გადმოცემა ჰასან იბნ იუსუფისაგან და ის კი გადმოსცემს აბი აბდალლაჰისაგან<sup>4</sup> – მშვიდობა მას! – რომ მან ბრძანაო: „ღმერთმა – დიადიმც არს იგი! ყველა ქალაქებიდან ქუფა, ყუმი და თბილისი გამოარჩია“ (ბერაძე 1983, 56).

მოცემული წყარო, ისნადიდან (გადმომცემთა რიგი) გამომდინარე, ცხადად მიანიშნებს VIII-X საუკუნეების თბილისში სუნიტურ ისლამთან ერთად შიიზმის არსებობაზეც. გ. ბერაძე ასკვნის, რომ თბილისის ასეთი კატეგორიის შიიტური ცენტრების გვერდით დასახელება იმდროინდელ მუსლიმურ სამყაროში თბილისის ავტორიტეტისა და პოპულარობის მოწმობაა და აღნიშნავს, რომ ჯერჯერობით ნათელი არაა კონკრეტულად რაში მდგომარეობდა თბილისის ის „დამსახურება“, რამაც განაპირობა შიიტურ წრეებში მისი „განსაკუთრებულობის“ აღიარება (ბერაძე 1983, 57).

ჩვენ შევეცადეთ გაგვერკვია, თუ როდის და რა რელიგიურ და პოლიტიკურ ვითარებაში მოხდა თბილისში შიიტური თემის გაჩენა და რატომ მიენიჭა შიიტების მეექვსე იმამისგან (ჯაფარ ას-სადიკი) თბილისის ასეთი მნიშვნელოვანი ტიტული.

უნდა აღინიშნოს, რომ შიიზმის ისტორიაში ერთ-ერთი მძიმე პერიოდი მუავია I-ის (661-681) მმართველობის დრო იყო, როდესაც შიიტები საშინელ დევნა-შევიწროებას განიცდიდნენ (Табатабаи წ.ა., 50). აბასიანი ხალიფა ალ-მაჰდის (775-785) მმართველობის პერიოდში კიდევ უფრო დაიძაბა ურთიერთობა შიიტ და სუნიტ მუსლიმებს შორის. როგორც მ. ტიკაძე წერს: „ალ-მაჰდი დაჟინებით ცდილობდა საყოველთაოდ დაემკვიდრებინა აზრი იმის შესახებ, რომ მოციქულ მუჰამადის შემდეგ მის კანონიერ მემკვიდრედ მუსლიმებს უნდა ეცნოთ მხოლოდ მისი ბიძა ალ-აბასი (გარდ. 653 წ.), როგორც

<sup>3</sup> იგულისხმება უცნობი გადმომცემი.

<sup>4</sup> შიიტების მეექვსე იმამი აბუ აბდალლაჰ ჯაფარ იბნ მუჰამადი, იგივე ჯაფარ ას-სადიკი (გარდ. 765 წ.).

ჰაშიმიანთა გვარის უხუცესი წარმომადგენელი და არა ალი“ (ტიკაძე 2008, 67). აბასიანი ხალიფების ალ-მაჰდის (775-785), ალ-ჰადის (785-786) და ჰარუნ არ-რაშიდის დროს (786-809) სახალიფოს მთავარ იურიდიულ-თეოლოგიურ სკოლას ჰანაფიტური მაზჰაბი წარმოადგენდა. ბაღდადის მთავარი ყადიები ხალიფას დანიშვნით იყვნენ ჰანაფიტი აბუ-იუსუფი (735-795) და შემდეგ მუჰამად იბნ აშ-შაიბანი (Рошин 2017, 741-742).

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

VIII-XI საუკუნეებში თბილისი შიიტური ისლამის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან კერას წარმოადგენდა. როგორც ისლამის ენციკლოპედიურ ცნობაში ვკითხულობთ, VIII ს. მეორე ნახევრიდან თბილისში იყვნენ შიიტ იმამიტა იმამების ჯაფარ ას-სადიკის, მუსა ალ-ქაზიმის (გარდ. 799 წ.) და ალი არ-რიდას (გარდ. 818 წ.) მიმდევრები. კერძოდ კი, ათ-თიფლისის ნისბით ცნობილი შიიტი მუჰადისები: ალ-ფადლ იბნ აბი კურა ათ-თამიმი ას-სამანდი ათ-თიფლისი, შიიტი მუჰადისი – ჯაფარ ას-სადიკის მიმდევარი, აბუ მუჰამად ალ-ჰასან ალ-თიფლისი, ბუსრ იბნ ბაიან იბნ ჰუმრან ათ-თიფლისი – ზომიერი შიიტი, მე-6 იმამის ჯაფარ ას-სადიკის მიმდევარი (VIII ს.), აბუ მუჰამად შარიფ იბნ საბიკ ათ-თიფლისი (VIII-IX სს.), ჰამზა მულაჰჰინ იბნ ალი ათ-თიფლისი – ალიდი (ალიდები არაბთა მეოთხე ხალიფას, ალის (656-661) შთამომავლები იყვნენ. ისინი პოლიტიკურად და იდეოლოგიურადაც უმაღლესი ხელისუფლებისთვის იბრძოდნენ. ალიდები იმამათზე მხოლოდ ალის საგვარეულოს უფლებას აღიარებდნენ) (სანიკიძე 1999, 223-224; სანიკიძე 1999(ზ), 223; ჯაფარიძე 1999(ბ), 22-23; Алиев 2012, 357-363). ხალიფა ალის ვაჟის ჰუსეინის შთამომავალი (IX ს. შუა ხანები), აბუ მუჰამად ალ ჰასან იბნ ბუნდარ ათ-თიფლისი (X-XI სს. მიჯნა) იყო უკიდურესი შიიტი. მას ეკუთვნის ჰადისები შიიზმისა და შიიტთა იმამების შესახებ (ჯაფარიძე 1999(ა), 75).

ამდენად, ირკვევა, რომ თბილისი აღმოსავლეთის მნიშვნელოვანი მუსლიმური-სამეცნიერო ცენტრია. აქ შიიტ-იმამიტებმა მათთვის ყველაზე მძიმე რელიგიური

დევნის პერიოდში შეაფარეს თვი და ფიზიკურად და იდეოლოგიურად გადარჩნენ. ყოველივე კი ცხადყოფს იმ გარემოებასა და მიზეზებს, რის გამოც X ს. არაბულ წყაროში („ყუმის ისტორია“), რომლის ისნადიც VIII საუკუნეს უკავშირდება, თბილისი უმნიშვნელოვანესი შიიტური ცენტრების – ქუფასა და ყუმის გვერდით მოიხსენიება. აქედან გამომდინარე სავსებით ნათელი ხდება თუ რა „დამსახურება“ ჰქონია თბილისს შიიტების წინაშე და რატომ სახელდება იგი ალაჰისაგან გამორჩეულ და „ღვთითკურთხეულ“ ქალაქად.

როგორც გ. ჯაფარიძე არაბულ წყაროებზე დაყრდნობით აღნიშნავს, VIII საუკუნის შუა ხანებიდან აღმოსავლურ (არაბულენოვან) წყაროებში ფიქსირდება და შემდეგ საუკუნეებშიც ხშირად მეორდება წარმომავლობის აღმნიშვნელი ნისბა ათ-თიფლისი – თბილისელი, რომელსაც არაერთი შიიტი და სუნიტი მუჰადდისი, ფაკიჰი (სამართალმცოდნე), და მეცნიერი ატარებდა (ჯაფარიძე 1989, 77-88; ჯაფარიძე 1990, 65-78). მეცნიერის აზრით ამ პერიოდში „ადგილი ჰქონდა არა მარტო მუსლიმთა მიგრაციას თბილისისკენ, არამედ მათ ემიგრაციას თბილისიდან ისლამური სამყაროს მძლავრ სავაჭრო-სახელოსნო და კულტურული ცენტრებისაკენ“ (ჯაფარიძე 1995, 200). თუმცა, თბილისისკენ მუსლიმთა მიგრაციის საკითხში განსხვავებული აზრი გვაქვს. კერძოდ, ალ-კუმის ნაშრომზე დაყრდნობით მიგვაჩნია, რომ VIII საუკუნის მეორე ნახევარში მხოლოდ შიიტ მუსლიმთა მიგრაცია მოხდა, ისიც ფიზიკური გადარჩენის მიზნით. ხოლო დანარჩენ შემთხვევებში მუსლიმ ავტორიტეტთა თბილისში ჩამოსვლას დროებითი ხასიათი ჰქონდა. ისინი თავიანთი საქმიანობიდან (ვაჭრობა, მოგზაურობა) გამომდინარე თბილისში გარკვეული დროით რჩებოდნენ. შედეგად კი დატოვეს კონკრეტული პერიოდის თბილისისა და მისი მოსახლეობის, მუსლიმური თემის შემადგენლობის შესახებ ცნობები. რაც შეეხება თბილისიდან მუსლიმ თეოლოგთა მიგრაციას, საკითხში სავსებით ვეთანხმები პროფ. გ. ჯაფარიძეს.

არაბულ წყაროებში ათ-თიფლისის ნისბის მატარებელ მუსლიმ მოღვაწეთა შესახებ ცნობების შესწავლას არაერთი სტატია მიუძღვნა გ. ჯაფარიძემ. ჩვენ ამ წყაროებზე დაყრდნობით მოვიტანთ იმ შიიტი თეოლოგების ნუსხას, რომლებმაც თავიანთი წვლი-

ლი შეიტანეს მუსლიმური ღვთისმეტყველებისა და მეცნიერების სხვადასხვა დარგის განვითარებაში.

მუსლიმური აღმოსავლეთისთვის ცნობილი არიან ათ-თიფლისის ნისბის მატარებელი შიიტი მუჰადისები, მცნიერები, ფაკიჰები: ზომიერი შიიტი, შიიტ-იმამიტოა მე-6 იმამის ჯაფარ ას სადიკის (732-765 წწ.) მიმდევარი ბუსრ იბნ ბაიან იბნ ჰუმრან ათ-თიფლისი. VIII-IX სს. მიჯნაზე თბილისში მოღვაწეობდა ასევე ჯაფარ ას-სადიკის მიმდევარი, შიიტი მუჰადისი ალ-ფადლ იბნ აბუ კურრა ათ-თამიმი ას-სამანდი ათ-თიფლისი. ამავე პერიოდის შიიტი მუჰადისია აბუ მუჰამმად შარიფ იბნ საბიკ ათ-თიფლისი. იგი ალ-ფადლ იბნ აბუ კურრა ათ-თიფლისის მიმდევარია. არის ერთ-ერთი ავტორიტეტული მუჰადისი (ჯაფარიძე 1989, 78-81).

X ს. თბილისში მოღვაწე ალიდები ათ-თიფლისის ნისბას ატარებდნენ (ჰუსეინის შთამომავლები – მამა-შვილი – ჰამზა მულაჰინ ბ. ალი ათ-თიფლისი და აბუ ჯაფარ მუჰამმად ალ-ასლარ ათ-თიფლისი) (ჯაფარიძე 1989, 83-84). ის ფაქტი, რომ თბილისში მოკლეს ჰუსაინ ბ. ალის პირდაპირი შთამომავალი, ცხადად აქ შიიტიურ და სუნიტურ მიმდინარეობებს შორის არსებულ მწვავე დაპირისპირებაზე მიანიშნებს.

თბილისში მოღვაწეობდა და ათ-თიფლისის ნისბას ატარებდა X-XI სს. მიჯნაზე მოღვაწე შიიტი ლიტერატორი და გრამატიკოსი აბუ მუჰამმად ალ-ჰასან იბნ ბუნდარ ათ-თიფლისი, რომელსაც ურთიერთობა ჰქონდა თბილისის ამირა ალი იბნ-ჯაფარისთან. იბნ-ბუნდარმა მისთვის შეადგინა წიგნი „ალ-მანნაკიბ ვა ლ-მასალიბ“ („საქეხარი და სამრახი თვისებები“); მუსა ალ-ქაზიმისა და ალი არ-რიდას მიმდევარია შიიტი მუჰადისი აბუ მუჰამმად ალ-ჰასან ათ-თიფლისი; IX საუკუნის შუა ხანებში თბილისში მოღვაწეობდა ასევე ხალიფა ალის (656-661) ვაჟის – ჰუსაინის (გარდ. 680 წ.) პირდაპირი შთამომავალი (მე-7 თაობა) – ჰამზა მულაჰინ იბნ ალი ათ-თიფლისი. ამავე ნისბას ატარებს ჰამზას ვაჟი აბუ ჯაფარ ალ-ასლარ ათ-თიფლისი (ჯაფარიძე 1989, 81-85).

XI ს. შიიტი მოღვაწის, იბნ ტაბატაბას ცნობით IX-X საუკუნეების მიჯნაზე თბილისში იყვნენ ალ-აბას ბ. ალის შვილთაშვილის კასიმ ბ. კასიმის შთამომავლები. ხალიფა ალ-მუკთაადირის დროს (908-932), დაახლ. 925 წლის ახლო ხანებში თბილისში მოკლეს ჰუსაინ ბ. ალის პირდაპირი შთამომავალი და მისი სეხნია.

არაბული წყაროებზე დაკვირვებით ირკვევა, რომ თბილისში მოღვაწე შიიტი თეოლოგები სასულიერო განათლებას იღებდნენ მუსლიმური აღმოსავლეთის ისეთ მნიშვნელოვან ქალაქებში, როგორცაა ქუფა, ბაღდადი, ალეპო, მოსული, რაც იმის მანიშნებელია, რომ თბილისში მუსლიმური უმაღლესი სასულიერო სასწავლებლები არ არსებობდა. გარდა ამისა, ამ დასკვნის გაკეთების საშუალებას ისიც გვაძლევს, რომ თბილისში რომელიმე მიმდინარეობის უმაღლესი მუსლიმური სასწავლებლის შესახებ ცნობა აღმოსავლურ წყაროში არ ფიქსირდება.

გ. ჯაფარიძე, მიიჩნევს, რომ შიიტები თბილისში, აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნების მსგავსად რელიგიურ უმცირესობას წარმოადგენდნენ (ჯაფარიძე 1989, 84). ამ მოსაზრებას ვეთანხმები და დავსძენ, რომ მათი ეს მდგომარეობა გამოწვეული იყო სახალიფოში წარმოებული მათი დევნა-შევიწროვებით. თბილისის საამიროში, როგორც ოფიციალურად მუსლიმურ-ადმინისტრაციულ ერთეულში, წამყვანი პოზიცია ჯერ ჰანაფიტურ, შემდეგ კი შაფიიტურ მაზჰაბს ეკავა. შიიტური ისლამის სხვადასხვა მიმდინარეობები და სექტები თბილისში თავშეფარებული მუსლიმებით იყო წარმოდგენილი და მათი გავრცელების ზრდის სწრაფი დინამიკა არ შეიმჩნეოდა.

X ს. თბილისის საამიროში სუნიტური და შიიტური ისლამის მიმდევრებს შორის მძაფრ დაპირისპირებაზე მეტყველებს ის ფაქტი, რომ 925 წელს აქ მოკლეს მეოთხე მართლმორწმუნე ხალიფას, ალის ვაჟის (მუჰამადის შვილიშვილის) ჰუსეინის (მესამე იმამის) პირდაპირი შთამომავალი. შესაძლოა, თბილისი შიიტებისთვის იმიტომაც ითვლებოდა „ღვთით კურთხეულ“ ქალაქად, რომ აქ ისლამის წინასწარმეტყველის, მუჰამადის შთამომავლები ცხოვრობდნენ.

ამრიგად, ირკვევა, რომ VIII ს. ბოლოს მუავია I-სგან დევნილი შიიტები თბილისში თავშესაფარს პოულობენ და აქ შიიტურ თემს ქმნიან; IX-X საუკუნეებში თბილისში ცხოვრობდნენ აჰლ-ულ-ბეითის (მუჰამადის ოჯახი) წარმომადგენლები. ამ გარემოებით აიხსნება ალ-კუმის მიერ თბილისის „ალაჰისაგან გამორეულ“ და „ღვთით კურთხეულ ქალაქად“ მოხსენიება. აღნიშნულ პერიოდში უნდა ვივარაუდოთ თბილისში პირველი შიიტური საკულტო ნაგებობის გაჩენაც.

VIII-XI სს. თბილისში შიიტები მუსლიმი თემის უმცირესობას წარმოადგენდნენ. შიიტური ისლამის სხვადასხვა მიმდინარეობები და სექტები თბილისს თავშეფარებული მუსლიმებით იყო წარმოდგენილი და მათი გავრცელების ზრდის სწრაფი დინამიკა არ შეიმჩნეოდა.

თბილისელი შიიტი თეოლოგები სასულიერო განათლებას აღმოსავლეთის მუსლიმურ ცენტრებში – ბაღდადში, ალექოლა და მოსულში იღებდნენ, რაც იმაზე მეტყველებს, რომ აქ უმაღლესი მუსლიმური სასწავლებელი არ არსებობდა.

## **§2.2. ისმაილიტების (// ნიზარიტების) სექტა თბილისში**

სადისერტაციო ნაშრომში ცალკე შევეხებით შიიტურ ისლამში წარმოშობილი ისმაილიტების სექტის არსებობის ისტორიას თბილისში. ჩვენი კვლევის მიზანია სპარსული და ქართული საისტორიო ცნობების საფუძველზე დეტალურად შევისწავლოთ ქართველებსა და ისმაილიტებს შორის არსებული ურთიერთობები. წარმოვაჩინოთ ის ინფორმაციულობა და დამოკიდებულება, რაც ქართველებს ისლამის ამ მიმდინარეობის მიმართ ჰქონდათ; შევისწავლოთ თბილისში ასასინების მიერ ჩადენილი დანაშაულის მიზეზი და გამოვყოთ აქ მათი ტერორის სამიზნე ჯგუფი; განვსაზღვროთ ალამუთელ ისმაილიტებსა და ქართველებს შორის მომხდარი დაპირისპირების გეოგრაფიული არეალი.

იმისათვის, რათა უფრო ნათლად წაროვაჩინოთ ისმაილიტების სახით თუ რა რელიგიურ-პოლიტიკურ მოვლენასთან გვაქვს საქმე, განვიხილავთ ისმაილიზმის წარმოშობის მიზეზებსა და მათი დოქტრინის მიზნებს.

VIII ს. მეორე ნახევარში ისლამში წარმოშობილი ისმაილიზმი შიიტების მეექვსე იმამის – ჯაფარ ას-სადიკის მემკვიდრეობის საკითხთანაა დაკავშირებული. შიიტების ნაწილი დაუპირისპირდა მე-7 იმამად მუსა ალ-ქაზიმის ლეგიტიმაციას და მხარი ჯაფარ ას-სადიკის უფროსი ვაჟის – ისმაილის იმამობას დაუჭირა. სწორედ მის მიმდევრებს ეწოდათ ისმაილიტები (შიიტების ნაწილმა მეშვიდე იმამად ნაადრევად გარდაცვლილი



ისმაილის ვაჟი – მუჰამმადი აღიარა. მათ კარმატები („ალ-კარამიტა“ – დამაარსებელი ჰამდან კარმატი) ეწოდა) (სანიკიძე 1999(ბ), 103-104; ნარიმანიშვილი 2006, 103; Daftary 2012, 34; Строева 1978, 32).

910 წელს ჩრდილოეთ აფრიკაში ისმაილიტ ფატიმიანთა სახალიფო (910-1171) შეიქმნა (ტიკაძე 2008, 152). 969 წ. ფატიმიანებმა ეგვიპტე და მალევე სამხრეთ სირიაც დაიპყრეს. მათ ოფიციალურ რელიგიად ისმაილიზმი გამოაცხადეს. ფატიმიანთა ხანაში ისმაიტელთა იდეოლოგიურმა სისტემამ დასრულებული სახე მიიღო (Строева 1978, 32).

ფატიმიანთა ხელისუფლებისთვის დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა მათი იდეოლოგიის გავრცელებას. ამისათვის ისინი სპეციალური სამოხელეო შტატის – დაიების საშუალებით ფართო აგიტაციას ეწეოდნენ (ნარიმანიშვილი 2006, 108-109; Daftary 2012, 36-40).

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

მლებიც მათდამი დაქვემდებარებულ ტერიტორიებზე მოღვაწე დაიების პროპაგანდისტულ საქმიანობას თვალყურს ადევნებდნენ (Бертельс 1959, 175, 184).

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

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

ინტერნეტში იძებნება ისმაილიტ მისიონერთა ვრცელი სია (სამიებო სიტყვა – Dawoodi Bohra). მასში აღნიშნულია ისმაილიტის რანგი (დაი, მთავარი დაი, ჰუჯათი, ფირი,) სახელი, მოღვაწეობის წლები, რელიგიური მიმართულება (ფატიმიდი ისმაილიტი იყო თუ ნიზარიტი), გავლენის სფერო, მისიის ცენტრი და გადასახლების ადგილიც კი. მასში ნასირი ხოსრო 1052-1088 წწ. დასახელებულია ხორასნის ჰუჯათად და იქვეა მითითებული, რომ იგი 1060-1088 წლებში იამღანში იყო გადასახლებული. ამ სიაშიც არსად გურჯისტანი და არც გარჯისტანი არაა მოხსენიებული.

საინტერესოა, მაშინ რატომ ახსენებენ ერთად ხორასანსა და გარჯისტანს? ხორასანი, როგორც გეოგრაფიული ერთეული, მოიცავს თურქმენეთს, ტაჯიკეთს, უზბეკეთსა და ავღანეთის ნაწილს. ჩვენი აზრით, გარჯისტანის მოხსენიება იმით იყო განპირობებული, რომ ეს პროვინცია, რომელიც ავღანეთის მთიანი რეგიონია, როგორც ხორასნის ჯაზირასა და დანარჩენი ავღანეთის (რომელიც უკვე სხვა ჯაზირაში შედიოდა) გამყოფს წარმოადგენდა. ამ აზრს ისიც გვიმყარებს, რომ ისმაილიტ მისიონერთა სიაში ამის შემდეგ უკვე ცაკლე იხსენიება ავღანეთის (დანარჩენი ნაწილის), ირანის, სირიის, ინდოეთისა და პაკისტანის ფირები და დაიები.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, მიგვაჩნია, რომ ნასირი ხოსრო ხორასნისა და გარჯისტანის (და არა გურჯისტანის) ჰუჯათ ალ-ჯაზირა იყო.

ისმაილიზმის ისტორიაში განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ჰასან იბნ-საბაჰის მოღვაწეობა, რომელმაც უდიდესი როლი შეასრულა ამ სექტისა და ირანის ისტორიის ახალი ეტაპის დაწყებაში. განვიხილავთ მისი საქმიანობის ძირითად მომენტებს, რაც წარმოაჩენს იმ რელიგიურ და პოლიტიკურ სიტუაციას, რაც საქართველოს მეზობლად იყო შექმნილი და რაც განაპირობებდა ქართველებსა და ისმაილიტებს შორის ურთიერთობას.

XI ს. ბოლოს ეგვიპტის ფატიმიანმა ხალიფა მუსტანსირმა (1036-1094) თავის უფროს ვაჟს – ნიზარს მემკვიდრეობის უფლება ჩამოართვა და უმცროს ვაჟს – ალ-მუსტალის გადასცა. მამის გარდაცვალების შემდეგ ნიზარმა ხელისუფლებისათვის ბრძოლა დაიწყო ძმის წინააღმდეგ, თუმცა იგი დაატყვევეს და 1094 წ. სიკვდილით დასაჯეს. ამ ფაქტმა ისმაილიტებში განხეთქილება გამოიწვია. ჰასან იბნ-საბაჰმა, იქიდან გამომდინარე, რომ სელჯუკთა ბატონობის წინააღმდეგ ბრძოლაში ფატიმიანი ისმაილიტების დახმარების იმედი აღარ ჰქონდა, 1094 წ. მხარი ნიზარის იმამათს დაუჭირა და ამით ფატიმიანებს დაუპირისპირდა. ირანელ ისმაილიტებს ნიზარიტები (ხოლო ეგვიპტელებს – მუსთალიტები) ეწოდათ (Строева 1978, 47-49; Daftary 2012, 40-44; ʿافا 1959, 81-96).

1090 წლის 4 სექტემბერს ჰასან იბნ საბაჰმა ალამუთის ციხე უბრძოლველად დაიკავა და ირანში, თურქ-სელჩუკთა სახელმწიფოში შექმნა ისმაილიტთა სახელმწიფო ცენტრით ალამუთში. ნიზარიტების (//ალამუთის) სახელმწიფო ირანში მოიცავდა დეი-

ლემისა და ქუჰისტანის ტერიტორიებს. ალამუთის მოსახლეობა ისმაილიტებს მიემხრო. ჰასან იბნ საბაჰის მთავარი მიზანი ირანში სუნიტ თურქ-სელჩუკთა ბატონობის დამხობა იყო (Строева 1978, 65-66; ნატროშვილი, 1975, 65; სანიკიძე 1999 (ა), 88). ირანელ ნიზარტებს მულიდებს (სარწმუნოებიდან განდგომილებს, ერეტიკოსებს) უწოდებდნენ (სანიკიძე 1999(ბ), 104).

ალამუთის ისმაილიტთა სექტა საიდუმლო ორგანიზაციას წარმოადგენდა, სადაც რკინისებური დისციპლინა იყო. ნებისმიერი ისმაილიტი უსიტყვოდ ემორჩილებოდა და ასრულებდა „მთის უხუცესის“ (ჰასან იბნ-საბაჰის) ბრძანებას. ისმაილიტების იერარქიის უმაღლეს საფეხურზე იდგა იმამი, რომელსაც მოსდევდა ჰუჯათი, შემდეგ კი და'ი. იერარქიის წევრთა მნიშვნელობა მათი იმამთან სიახლოვით იზომებოდა (სანიკიძე 1999(ი), 93; Hodgson 1955, 21; Аш-Шахристанли 1984, 172). ისმაილიტებისთვის დამახასიათებელი ტერორის გამო, მათ ჯერ კიდევ პირველი ჯვაროსნული ლაშქრობის დროს ევროპელებმა მკვლელების სექტა შეარქვეს. იმის გამო, რომ ისინი თავიანთ მსხვერპლს ჰაშიშით თრობის მდგომარეობაში კლავდნენ, ისმაილიტებს „ჰაშიშინები“ უწოდეს და ეს სიტყვა „ასასინ“-ის ფორმით მთელ რიგ ევროპულ ენებში მკვლელის მნიშვნელობით შევიდა. ირანში ისმაილიტებს ალ-მალაჰიდა (ალ-მულჰიდ) ეწოდებოდა, რაც ერეტიკოსს, სარწმუნოებიდან განდგომილს ნიშნავს (კაციტაძე 2009, 208-209; სანიკიძე 1999(ბ), 104; Строева 1978, 154; Поло 1956, 70-72).

ისმაილიტთა მკვლელობის მეთოდებზე წყაროებსა და ისტორიოგრაფიაში ერთი აზრი არ არსებობს. ნაწილს მიაჩნია, რომ ასასინები მკვლელობებს აუცილებლად საჯაროდ სჩადიოდნენ, ნაწილი კი თვლის, რომ მკვლელობები ჩუმად და მიპარვით ხდებოდა. თუმცა, თუ წყაროთა მონაცემებს შევადარებთ, დავინახავთ, რომ ისმაილიტებს მკვლელობის ერთი, კონკრეტული მეთოდი არ ჰქონიათ. მაგალითად, სირიელი ისმაილიტები მსხვერპლს აუცილებლად საჯაროდ კლავდნენ, რითიც მოწინააღმდეგეებში დაუცველობისა და შიშის სინდრომს თესდნენ, ხოლო ირანელი ასასინები, განსაკუთრებით ისფაჰანელები, სიტუაციიდან გამომდინარე, იყენებდნენ მკვლელობის, როგორც ფარულ, ისე საჯარო მეთოდს. როგორც ლ. სტროევა აღნიშნავს, ალამუთის ისმაილიტები მკვლელობებს გეგმავდნენ საიდუმლოდ, ხოლო ახორცი-

ელეზდენ საჯაროდ (Строева 1978, 97), რასაც ვერ დავეთანხმებით, რადგან ჟამთაღმწერლის ცნობით ალამუთის ალყის დროს ჩაღათა ნოინი საკუთარ კარავში ასასინმა მაშინ მოკლა, როდესაც იგი მარტო იყო. ქართველი მემატიანე ასევე აღნიშნავს, რომ ისმაილიტები თავიანთ მსხვერპლს მიპარვით კლავდნენ (ჟამთაღმწერელი 1959, 208).

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

ისმაილიტებისადმი რადიკალური დამოკიდებულების გამო, 1092 წლის 16 ოქტომბერს, ჰამადანში ისმაილიტმა ბუ თაჰირ არრანიმ ნიზამ ულ-მულქი დანით მოკლა (Rashid ad-Din 1960, 110 – ციტ. Строева 1978, 71). ოცი დღის შემდეგ მოულოდნელად გარდაიცვალა მალიქ-შაჰიც, რომლის მოწამვლაშიც ასასინები დაადანაშაულეს (Строева 1978, 68).

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

ისმაილიტთა სამი მმართველის დროს (ჰასან იბნ საბაჰი (1090-1124), ქია ბუზურგ უმიდი (1124-1138) , მუჰამედ იბნ კია ბუზურგ უმიდი (1138-1162) სულ 72 წლის მანძილზე ისმაილიტთა ინდივიდუალურ ტერორს 72 კაცის სიცოცხლე შეეწირა (Строева 1978, 148-149; კაციტაძე 2009, 209; Волина, Ромаскевич 1939, 151). მსხვერპლთა სიაში არიან მაღალი სამოხელეო ადმინისტრაციული, სამხედრო, სამოქალაქო და სასულიერო პირები – ხალიფები, სულტნები, ფადიშაჰები, ემირები, ვაზირები, სპასალარები, ვალიები, ჰაქიმები, რაისები, მუსტოფი, მუფთი, ყადიები, სჯულის მეცნიერები, ისმაილიტებმა სეიდები სელჩუკთა ექვსი ვაზირი მოკლეს. მოკლეს თი-

თქმის ყველა ყადი და მუფთი, რომლებმაც ისმაილიტები გასამართლეს და სიკვდილით დასაჯეს.

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

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

ის ფაქტი, რომ რაშიდ ად-დინი ისმაილიტთა სექტის წარმომადგენელს, რომლის ნიშნაც „დამლანია“ (დამლანელი), თბილისელად მოიხსენიებს, მის ადგილობრივ მუსლიმთა თემისადმი კუთვნილებაზე მიანიშნებს. ეს კი იმაზე მეტყველებს, რომ დამლანელი

ისმაილიტი თბილისში დიდი ხნის მანძილზე ცხოვრობდა. იგი ალამუთიდან თბილისში გამოგზავნილი დაი იყო, რომელიც აქ ნიზარიტულ მოძღვრებას ქადაგებდა. იქიდან გამომდინარე, რომ ისმაილიტთა სახელმწიფო გეოგრაფიულად საქართველოდან არც თუ შორს მდებარეობდა, როგორც ჩანს, მათმა აგიტატორებმა – დაიებმა თბილისში ნიზარიტთა მოძრაობის დაწყებიდან მალევე შემოაღწიეს და ადგილობრივ მუსლიმებში მიმდევრებიც გაიჩინეს. ქართული და სპარსული წყაროები არ საუბრობენ მათ მიერ თბილისში ჩადენილი დანაშაულებების შესახებ. თუმცა, ცხადია, რომ ასასინები მათთვის დამახასიათებელი მეთოდებით, მკვლევლობების ჩადენით მოქმედებდნენ.

როგორც ვიცით, რომ დემეტრე I-ის დროს თბილისში მუსლიმების მშვიდობიანი არსებობისთვის ყველანაირი პირობა იყო შექმნილი. ამ დროს თბილისის მუსლიმურ თემში წამყვანი მიმდინარეობა სუნიტური ისლამის ჰანაფიტური მაზჰაბი იყო. სუნიტები კი ისმაილიტებს ერეტიკოსებად მიიჩნევდნენ და ებრძოდნენ მათ. სწორედ ეს უნდა ყოფილიყო თბილისელი სუნიტებისა და ისმაილიტების დაპირისპირების მიზეზი. ის ფაქტი, რომ აღმოსავლური წყაროები თბილისში პოლიტიკური პირების მკვლევლობის შესახებ არაფერს ამბობენ, იმაზე მეტყველებს, რომ ალამუთელ ნიზარიტებს დაპირისპირება ჰქონდათ თბილისელ სუნიტებთან და არა საქართველოს სამეფო ხელისუფლებასთან.

განსაკუთრებულ ყურადღებას საჭიროებს რაშიდ ად-დინთან დაცული ცნობა, რომელიც ალამუთის მესამე მმართველის – მუჰამმად ბუზურგ უმიდის დროს (1138-1162 წწ.) ქართველებსა და ისმაილიტებს შორის დაპირისპირებაზე მიგვითითებს.

რაშიდ ად-დინი წერს, რომ 1142 წ. თებერვალში ისმაილიტებმა დემთე-დეილემანზე (გილანი) ლაშქრობისას დაიკავეს მუბარაქ-ქუჰის ციხე-სიმაგრე და ააგეს კიდევ ერთი ციხე, რომლის სახელსაც ისტორიკოსი არ ასახელებს. ამის შემდეგ ისმაილიტებმა თავიანთი დარტყმა მიმართეს გურჯისტანზე. ისმაილიტებმა მათ (ქართველების – ხ. ბ.) ციხეს (არ ასახელებს – ხ. ბ.) ალყა შემოარტყეს. „გურჯიების საქმე გართულდა“. ალყაში მყოფთა შორის არ იყო ერთიანობა. მათმა გარკვეულმა ნაწილმა ისმაილიტებთან შებრძოლებას მათ მხარეზე გადასვლა არჩია. ალყაში მყოფთა სათავეში ორი ძმა – ემირ ტ(თ)არასფ იბნ მელიქმაჰ გურჯანი და მისი ძმა გურმასფი იდგა. პირველი მათგანი

ისმაილიტების მხარეს გადავიდა და სიცოცხლე შეუნარჩუნდა, ხოლო „გურშასფის საქმე იქამდე მივიდა, რომ იოტისოდენა იმედიც არ დარჩა“. მოგვიანებით იგი ისმაილიტებმა მოკლეს. ლაშქრობა იმით დამთავრდა, რომ რაფიყებმა (ირანელი ისმაილიტები – ხ. ბ.) ააგეს მორ-ქუჭის ციხე, რომელსაც ასევე მუბარაჰ-ქუჭიც უწოდეს „რაფიყებმა, როგორც კი გურჯიების საქმე დაასრულეს, ალამუთში დაბრუნდნენ“ (Rashid ad-Din 1960, 148 - ციტ. Строева 1978, 139-140).

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

1142 წ. თებერვალში ირანელ ნიზარიტებსა და ქართველებს შორის მომხდარი დაპირისპირება დემეტრე I-ის მეფობას ემთხვევა (1125-1156). უნდა აღინიშნოს, რომ დემეტრე I-ის შესახებ ქართული წყაროებში მწირი ინფორმაცია გვაქვს. ლოგიკურია, რომ ეს ფაქტიც არსად დაფიქსირებული არ არის.

რაშიდ ად-დინზე დაყრდნობით შესაძლებელია ქართველებსა და ალამუთელებს შორის არსებული კონფრონტაციის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ფაქტის აღდგენა. რაშიდ ად-დინის ეს ცნობა აჩვენებს, თუ რამდენად ახლოს იყო ისმაილიტთა სახელმწიფოს საზღვრები საქართველოსთან და სად იკვეთებოდა მათი ტერიტორიული ინტერესები.

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

მულიდებს ქართულ წყაროებში პირველად „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“ მოიხსენიებს. თამარის პირველი ისტორიკოსი 1191 წელს ერაყის



სელჩუკთა სახელმწიფოს შემადგენლობაში მყოფი ილდეღიზიანთა ფეოდალური სამთავროს მმართველის – მუზაფერ ად-დინ ყიზილ არსლანის (1186-1191) გარდაცვალების შესახებ წერს: „ამას ჟამსა შინა მოიკლა ყიზილ-არსლან ათაბაგი, და აწ გასულტნებული, მუჰლიდთა მიერ“ (ისტორიანი და აზმანი 1959, 62). ხოლო რაშიდ ად-დინი აღნიშნავს, რომ მკვლელების ვინაობა ვერ დაადგინესო (ნატროშვილი 1975, 75). როგორც ჩანს, ისმაილიტების შელახულ რეპუტაციას კარგად იყენებდნენ მათი ოპონენტები. იყო შემთხვევები, როდესაც მომხდარი მკვლელობების კვალის არევის მიზნით, ჩადენილი დანაშაული მულიდებისთვის დაუბრალეობიათ.

შემდეგი ქართული წყარო, რომელიც ირანელი ისმაილიტებისა და ქართველების შესაძლო ურთიერთობის შესახებ გვაწვდის ცნობას, არის ჟამთაღმწერელი. ქართველი მემკვიდრე საუბრობს ალამუთის წინააღმდეგ მონღოლთა ბრძოლის შესახებ, რომელიც შვიდი წელი გაგრძელდა. მათში ქართველები აქტიურად მონაწილეობდნენ. 1246 წლიდან მონღოლთა მიერ დაწესებული მუდმივი სამხედრო სამსახური ქართველებს მათ ლაშქრობებში მონაწილეობას ავალდებულებდა. ჟამთაღმწელის ცნობით, მონღოლები „... წარვიდეს ბრძოლად ალამუთს, და ქართველნი თანა-წარიტანეს, რომელნი განიყვეს ორად: ნახევარი ერთსა წელსა, და ნახევარი ერთსა წელსა იყვნინან ალამუთს. რამეთუ შუდ წელ განგრძელდა ბრძოლა ალამუთისი, რომელნი არიან კაცის მკვლელნი მიჰარვითა, რომელთა მულიდად უწოდინან“ (ჟამთაღმწერელი 1959, 208).

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

ირანელი მეცნიერი ჰ. ფირნია (فیرنیا 1964, 414-418), რომელიც აღნიშნულ ფაქტს საერთოდ არ ახსენებს.

ქამთალმწერლის მიხედვით, მონღოლებმა ჩალათა ნოინის მოკვლის ეჭვი ქართველებზე იმიტომ მიიტანეს, რომ ისინი ჩალატას ბანაკთან ახლოს იყვნენ დაბანაკებულები (ქამთალმწერელი 1959, 209). პასუხისმგებლობასაც მათ დააკისრებდნენ, რომ არა მულიდის აღიარება: „... გამოვიდა კაცი ერთი ლერწმოდანით, რომელსა აქუნდა ლახუარი წუდილი, შეღებილი სისხლითა. და ლახუარი იგი აღიპყრა ზე, და ძლიერად ჳმა ყო: „მან ქუშტემ ჩალატა“, რომელ არს სპარსულითა, „მე მოვკალ ჩალატა“. ამის შემდეგ იგი ისევ ლერწმოდანში შევარდა თავის გადასაჩენად (ქამთალმწერელი 1959, 210). მონღოლებმა ის კაცი შეიპყრეს და მკვლელობის აღიარების მიზეზი ჰკითხეს. მან განაცხდა: „მე ვარ მულიდი, მულიდთა შორის საჩინო. მათ მულიდთა თავადთა მომცეს ოქრო ფრიადი, რათა თქუენგან ვინმე მოვაკუდინო ოთხთა მაგათგან (ჩალათარი, ჩარმაღანი, იოსური და ბიჩუ – ხ. ბ). წარმოვედ მოვკალ და დავიძალე“ (ქამთალმწერელი 1959, 210). სამალავიდან გამოსვლის მიზეზად კი მულიდმა სიზმრად ნანახი ქალი დაასახელა, რომელმაც უთხრა, რომ თუ მკვლელობას არ აღიარებდა, უამრავი უდანაშაულო ადამიანის სისხლი დაიღვრებოდა. ქართველებმა ეს ქალი ღვთისმშობლად აღიქვეს, რადგან სწორედ მას და მაცხოვარს შესთხოვეს დახმარება, რომ ამ დანაშაულის გამო ტყუილად არ დასჯილიყვნენ (ქამთალმწერელი 1959, 210-211).

ქამთალმწერლის ცნობა ცხადად აჩვენებს იმ ინფორმაციულობას, რაც ქართველებს ისმაილიტთა ორდენის მიმართ ჰქონდათ: ქართველები ნიზარიტებს სპარსულის გავლენით მულიდებად (ერეტიკოად) მოიხსენიებენ. რაშიდ ად-დინიც ისმაილიტებს ერეტიკოსებად მოიხსენიებს (Рашид ад-Дин 1946 (6), 28-32). ქამთალმწერელი ისმაილიტებს ალამუთელებსაც (ქამთალმწერელი 1959, 211) უწოდებს. ისტორიკოსმა იცის მათ მიერ ჩადენილი მკვლელობების ტაქტიკა – მიპარვით მისვლა.

დავუბრუნდეთ ჩალატა ნოინის მკვლელობის ფაქტს. უნდა აღინიშნოს, რომ ქართული ნარატივი გარკვეულ ეჭვს იწვევს, რადგან ალამუთიდან გამოგზავნილი „მულიდი ჳელოვანი“, და „მულიდთა შორის საჩინო“, როგორც იგი თავის თავს უწოდებს,

დავალების შესრულების შემდეგ ალამუთში დაბრუნების ნაცვლად, იქვე, ლერწმოვანში დაიმალა. შემდეგ მულიდმა განაცხადა, რომ ისმაილიტებმა ჩადათას მოკვლისთვის დიდძალი ოქრო გადაუხადეს; ჩადენილი მკვლელობის აღიარების შემდეგ კი, ისევ ლერწმოვანში სცადა დამალვა. და ბოლოს, იგი ამ აღიარების მიზეზად სიზმარში ნანახ ქალს ასახელებს.

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

ჟამთაღმწერელი წერს, რომ „ვითარ ესმა სიტყუა კაცისა მისგან თათართა, განკვრდეს და კაცი ესე მულიდი ჳრმლითა ორად განკუეთეს (ჟამთაღმწერელი 1959, 211). ანუ მონღოლებში ეს გაოცება იმ შეუსაბამობამ გამოიწვია, რაც ამ კაცის საქციელსა და ისმაილიტთა დოქტრინას შორის არსებობდა.

ხოლო მიზეზი, თუ რატომ უნდა მოეკლათ ქართველებს ჩადათა ნოინი იყო ის, რომ ჟამთაღმწერლის ცნობით, ქართველები ალამუთელებთან ბრძოლით ძალიან შეწუხებულები იყვნენ: „ქართველნი დიდსა ჳირსა შინა იყვნეს თათართა (მონღოლთა – ხ. ბ.) მიერ, რამეთუ მიმდები და მოუწყინებელი ბრძოლა აქუნდა ალამუთელთა მიმართ ...“ (ჟამთაღმწერელი 1959, 211). იგივეს წერს ვახუშტი ბატონიშვილიც (ვახუშტი 1973, 213).

კოხტასთავის აჯანყების (1246 ან 1247 წწ) ერთ-ერთი მიზეზი ჟამთაღმწერლის ცნობით ალამუთის წინააღმდეგ მონღოლთა გაჭიანურებულ ბრძოლებში ქართველების მონაწილეობა იყო – „... ვერ წინააღმდეგებით თათართა. და იგინი ბოროტად გუაჭირვებენ ესე ოდენ, რომელ ყოველთა წელთა ალამუთს წარვალთ ჳირითა და ყოველთა ღუაწლთა შემთხუევად. არა არს ღონე, დაღათუ უმეფო ვართ, არამედ შევკრბეთ ყოველნი, და ვბრძოდით თათართა“ (ჟამთაღმწერელი 1959, 215).

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

აქედან გამომდინარე, ჩნდება ფრთხილი ვარაუდი, რომ შესაძლოა, მონღოლი ნოინის მკვლელობა მართლა ქართველების მოწყობილი ყოფილიყო და სხვას გადაუხადეს დიდძალი ოქრო, რომ ჩაღათას მკვლელობა თავის თავზე აეღო. რადგან წინააღმდეგ შემთხვევაში ქართველები სასტიკად დაისჯებოდნენ.

ამრიგად, ჩატარებული კვლევა ცხადყოფს, რომ XI ს. ბოლოდან თბილისში ისმაილიტთა უკიდურესი მიმდინარეობის – ნიზარიტების სექტის წარმომადგენლები ჩნდებიან. მათი გააქტიურება XII საკუნის 20-იანი წლების დასაწყისში ხდება. მულიდების მიერ თბილისში ჩადენილი მკვლელობები მიმართული იყო სუნიტი სასულიერო პირების მიმართ.

რაშიდ ად-დინის ცნობაზე დაყრდნობით, დემეტრე I-სა და ალამუთელებს შორის 1142 წელს მომხდარი დაპირისპირება აჩვენებს, თუ სად იკვეთებოდა მათი ტერიტორიული ინტერესები.

ყურადღება გავამახვილეთ ჟამთაღმწერლთან დაცულ ცნობაზე, რომელიც წინააღმდეგობაში მოდის ისმაილიტების ქცევის კოდექსთან. გამოვთქვამთ ფრთხილ ვარაუდი, რომ შესაძლოა მონღოლი ნოინის მკვლელობა ქართველების მოწყობილი ყოფილიყო.

### **§2.3. შიიტური ისლამის ექსპანსიის მცდელობა**

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

ჩვენი მიზანია შევისწავლოთ სეფიანთა შესახებ ქართული ნარატივები და ვაჩვენოთ ის ინფორმაციული ბაზა და დამოკიდებულება, რაც ქართველებს ირანში მიმდინარე

პროცესებისადმი ჰქონდათ; გავარკვიოთ, რას უნდა გამოეწვია ქართულ საისტორიო მწერლობაში შაჰ ისმაილ I-ს მიერ თბილისის მოსახლეების გამუსლიმების ნარატივი.; და რეალურად რომელი სეფიანი შაჰის ლაშქრობის დროს მოხდა თბილისის მოსახლეობის გარკვეული ჯგუფის (მეციხოვნეები) გამუსლიმება და რა იყო ამის მიზეზი.

ჯერ განვიხილავ სეფიანთა სახელმწიფოს ჩამოყალიბების ძირითად მომენტებს:

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

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

სეფიანთა ისტორიით დაინტერესებული მკვლევართა ნაწილი მიიჩნევს, რომ სეფევიეს ორდენი სეფი ედ-დინიდან მოყოლებული შიიტური აღმსარებლობის მიდევრები იყვნენ. თვითონ სეფი ედ-დინი მხოლოდ იმ თვალსაზრისით იდგა ახლოს შიიზმთან, რომ სხვა სუფიების მსგავსად თაყვანს სცემდა ალის და იმამებს (სანიკიძე 2005, 102; Newman 1993, 68; Mazzaoui 1972, 46-53; Mazzaoui 1972, 46-53; Roemer 1986, 189-193). მეცნიერთა ნაწილის აზრით კი, თავდაპირველად სეფიანები სუნიტური ისლამის შაფიტური მაზჰაბის მიმდევრები იყვნენ. მათ მოგვიანებით მხოლოდ წმინდა პოლიტიკური მიზნებით აღიარეს შიიზმი. შეიხ სადრ ად-დინმა (სეფი ედ-დინის შვილი) სეფევიეს დერვიშული ორდენის ოფიციალურ მრწამსად შიიტურ-იმამიტური (//ისნაშარია) მიმდინარეობა გამოაცხადა (კუცია 1999(გ), 172).

შეიხ იბრაჰიმის გარდაცვალების შემდეგ, მისი ადგილი დაიკავა შეიხ ჯუნაიდმა (1447-1460 წწ.) სეფევიეს დერვიშული ორდენი რელიგიურ-მილიტარისტულ ორგანიზაციად ჩამოყალიბდა (Эфендиев 1981, 43). დაიწყო სეფიანთა ორდენის პოლიტიკური გააქტიურება და კონფრომისტული პოლიტიკა. შეიხ ჯუნაიდმა დასავლეთ და ცენტრალური ანატოლიის თურქულ-თურქმანული ტომებისგან შექმნა სასაზღვრო მეომრების (დაზი) ჯარი და ჯიჰადის დროშით სათავეში ჩაუდგა ქართველებისა და ჩერქეზების წინააღმდეგ ბრძოლას (სანიკიძე 2005, 102). თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ ამ პერიოდში სეფიანთა ორდენის მიმდევართა დაპირისპირება ქართველებთან ქართულ წყაროებში არ გვხვდება.

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

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

XVI საუკუნის დასაწყისში ისმაილ I-ის ასპარეზზე გამოჩენას დაემთხვა თეთრბატკნიანთა სახელმწიფოს ორად გაყოფა. შექმნილი ვითარებამ კი სეფიანებს გაუადვილა დაპყრობით ომებში მიზნის მიღწევა (მახარაძე 2004, 108). მნიშვნელოვანი იყო ქართველების წვლილი ისმაილ I-ის სამხედრო წარმატებაში. ალვენდის წინააღმდეგ გამართულ ბრძოლაში ყიზილბაშების მხარეს ცხრა ათასი ქართველი იბრძოდა. მაშინ, როცა ისმაილს შვიდი ათასი მეზობელი ჰყავდა (მამისთვალიშვილი 1981, 37-38; გუჩუა 1973(ბ), 91).

1501 წ. ისმაილმა თავრიზი დაიკავა და იგი სეფიანთა სახელმწიფოს (1501-1722) დედაქალაქად გამოაცხადა. ისმაილ I-მა (1501-1524) შაჰინ-შაჰის ტიტული მიიღო (კაციტაძე 2009, 372). იგი ოფიციალურად აღიარებულ იქნა შიიტების მეთორმეტე იმამის მაჰდის მოციქულად და დაეკისრა შეიხის რელიგიური მისია. ამგვარად, ისმაილ I-ს ხელში ოფიციალურად გაერთიანდა, როგორც საერო, ისე სასულიერო ხელისუფლება. ისმაილ I-მა შიიტური ისლამი სახელმწიფო რელიგიად, ხოლო იმამიტურ-ჯაფარიტული მიმდინარეობა (იგივე ისნაშარია) ოფიციალურ მაზჰაბად გამოაცხადა (ጷფენდიევ, 1961, 102-103; Мехтиев 2014, 151; Savory 2007, 25-50; شورش წ.ა., 81).

ისმაილი შიიზმით დაუპირისპირდა სუნიტურ ოსმალეთს. სუნიზმი ერესად გამოაცხადა და სამი მართლმორწმუნე ხალიფას მინარეთებიდან წყევლა ოფიციალურად მოითხოვა. სეფიანთა სახელმწიფოში გამოიცა დეკრეტი, რომლის თანახმადაც, აღნიშნული ხალიფების შეურაცხმყოფელი სიტყვებით მოხსენიება სავალდებულო გახდა. ვინც უარს იტყოდა სუნიტი ხალიფების შეურაცხყოფაზე სიკვდილით სჯიდნენ (სანიკიძე 2005, 110). ისმაილ I-მა თავი აღის მემკვიდრედ გამოაცხადა (Бартольд 1966(a), 54). მან საკუთარ თავში მოახდინა მაჰდის რეინკარნაცია – გამოაცხადა, რომ იგი შიიტთა გაუჩინარებული მე-12 იმამი – მაჰდი იყო და ამით საკუთარ თავზე აიღო ჩაგრულთა ხსნის, მშვიდობისა და თანასწორობის დამყარების მისიის შესრულება (მახარაძე 2006, 87).

იმისთვის, რათა კარგად დავინახოთ, თუ რამდენად საყურადღებო იყო ქართველებისთვის ირანში შიიზმის დროშით მიმდინარე რელიგიურ-პოლიტიკური

მოვლენები, განვიხილავთ იმ ქართულ წყაროებს, რომლებიც სეფიანთა სახელმწიფოს ჩამოყალიბების პროცესს ასახავს.

უნდა აღვნიშნოთ, რომ XVI ს. დასაწყისში ირანში მიმდინარე პროცესების გაშუქება გაცილებით გვიან, XVIII ს. დასაწყისიდან ხდება. ქართულ ისტორიოგრაფიაში სათანადო კვლევები არსებობს, რომლებიც ამტკიცებენ, რომ ქართველი ისტორიკოსები XV-XVII საუკუნეების მოვლენების გადმოცემისას ავთენტურ სპარსულ ისტორიულ თხზულებებს იყენებდნენ (ჯავახიშვილი 1945, 297, 322; მოჰამედ თაჰერი 1954, 378; კაციტაძე 1960(ა), 123-144; კაციტაძე 1960(ბ), 149-168).

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

პირველი სეფიანების შესახებ ბერი ეგნატაშვილი წერს: „მას ჟამსა გამოჩნდა შაჰ-ისმაელი, ძე შიხისა. და რაჟამს გამოჩნდა ლანგ-თემურ და დაატყვევა შამი, მუნით მოვიდა არდაველს, მუნ იყო ერთი ვინმე შიხი, მოქმედი გრძნებისა, რომელსა მაჰმადიან[ნი] ესევდენ დიდად, უჩნდათ სასწაულად მოქმედად“ (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 354). ქართული წყარო დაწვრილებით საუბრობს შეიხ სეფი ედ-დინისა და თემურ-ლენგის შეხვედრის შესახებ, რომლის შედეგადაც თემურმა მას ქალაქი არდებილი და მისი შემოგარენი საკუთრებაში გადასცა: „უბოძა არდაველი ქალაქი და გარემო სანახები არდაველისა ყოველივე მისი“. შემდეგ, ახალი ქართლის ცხოვრების პირველი ტექსტი დაწვრილებით გადმოგვცემს შეიხ ისმაილის ცხოვრების დეტალებს მის ტახტზე ასვლამდე. ქართველი ისტორიკოსი საუბრობს სეფიანთა მიერ ირანის დაპყრობასა და იქ შიიტური სახელმწიფოს ჩამოყალიბებაზე. აქვე ვხვდებით ცნობას ისლამის იმ კანონის შესახებ, რომლის მიხედვითაც მუსლიმის მიერ მუსლიმის



დატყვევება იკრძალება (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 355). ბერი ეგნატაშვილი ირანში მიმდინარე პროცესების შესახებ თხრობისას „სპარსთა ცხოვრებით“ ანუ „ირანის ისტორიით“ სარგებლობდა, რომელშიც ვრცლად ყოფილა ეს ამბები გადმოცემული: „... რომელი სპარსთა ცხოვრებასა შინა ვრცლად წერილ არს“ (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 355).

ირანში მიმდინარე რელიგიური პროცესები – შიიზმის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადება, სუნიტების დევნა, კარგად არის გადმოცემული ახალი ქართლის ცხოვრების მესამე ტექსტში: „... და იყო ყაენად შაჰ-ისმაილ, მეოთხე შვილისშვილი (იგულისხმება მეოთხე თაობა – ხ.ბ.) იყო შიხისა მის, რომელ გამოჩნდა პირველ არდაველს. და დაიპყრა შაჰ-ისმაილ სამკვდრო თვისი არდაველელი და მუნითგან იწყო ბრძოლად სპარსეთისა და დაიპყრა სპარსეთი“ (ახ.ქ.ცხ. III ტექსტი 1959, 493). იქვე, შაჰ ისმაილის პიროვნებისა და მისი რელიგიური პოლიტიკის შესახებ ვკითხულობთ: „ხოლო შაჰ-ისმაილ იყო კაცი მზაკუარი, და ამან გამოაჩინა სჯული შიასი და იწყო ძაგებად და გინებად სჯულისა ოსმალთასა, და განთქმულ ჰყო სახელი ალიასი, და იწოდა თავი თვისი ძედ ალიასა. და მიერთგან ირწმუნეს ყიზილბაშთა ძედ იმამისა, და ვიდრე აქამომდე სწამთ, და უპყრიესთ მტკიცედ“ (ახ.ქ.ცხ. III ტექსტი 1959, 493).

როგორც ვხედავთ, დამოკიდებულება შაჰ-ისმაილის მიმართ ძალიან ნეგატიურია. ქართველი ავტორი მას მზაკვარს უწოდებს. გარდა ამისა, წყარო ძალიან ლაკონურად გადმოგვცემს იმ რელიგიურ პოლიტიკას, რასაც პირველი სეფიანი შაჰი ახლადშექმნილ სახელმწიფოში ატარებდა. აღნიშნული ნარატივი ცხადად განიცდის ევროპული და ოსმალური წყაროების გავლენას.

ვახუშტი ბატონიშვილი ირანში მიმდინარე პროცესებს გაცილებით დაწვრილებით ჰყვება. იგი მოვლენებს ქრისტიანული და მუსლიმური წელთაღრიცხვით გადმოგვცემს. ისტორიკოსი ვრცლად საუბრობს თემურ-ლენგისა და სეფი ედ-დინის შეხვედრის შესახებ;<sup>5</sup> სეფიანთა ირანში შიიტური ისლამის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებისა და ისმაილ I-ს მიერ საკუთარი თავის იმამის ძედ გამოცხადებისა და მისი დაპყრობების თაობაზე.

<sup>5</sup> თემურ ლენგისა და შეიხ სეფი ედ-დინის შეხვედრა ლეგენდაა, რადგან ეს უკანასკნელი 1334 წ. გარდაიცვალა. თემურ ლენგი კი 1336 წ. დაიბადა (ნატროშვილი 1974, 73-75).

ვახუშტი წერს: „კულად ჟამსა ამისსა გამოჩნდა შაჰ ისმაილ მე შიხისა ქსა ჩუჟ (1495 წ. – ხ. ბ.), ქარ. რჳდ, თათრულსა ქორონიკონს შა (ჰ. 901//1495 – ხ. ბ.). დაიპყრა ამან არდაველი, გამოვიდა მუნით და დაიწყო პყრობა ქუეყანათა. ხოლო შიხი (სეფი ედ-დინი – ხ. ბ.) იყო ჟამსა თემურისასა რდაველს და აუწყეს მანქანება მისი ლანგთემურსა და თემურ მივიდა ხილვად მისა. მაშინ შიხმან უჩუენა საქმე ეშმაკისა ოთხნი საკვირველნი, განცვიფრდა თემურ და ეტყოდა: „რა გნებავს მთხოვე, რათა მოგანიჭო“. ხოლო შიხმან მან გამოსთხოვნა ტყუენი, რომელნი დაეტყვევენეს თემურს შამელნი იზ ჩ (12. 000) და ქალაქი არდაველი; თხოვნისაებრ მიანიჭა თემურ ყოველნი, ... შემდგომად პაპსა შაჰ ისმაილისასა აღუდგა მტრად შირვანშა და მოკლა იგი. მერმე კულად მოიკლა ძეცა მისი მამა შაჰ ისმაილისა უკეთურებისათჳს და შემდგომად მამისა შაჰ ისმაილისა სდევნოდა საკუდავად მეფე თავრიზისა, და ესე მცირე ყრმა (ისმაილი – ხ. ბ.) წარიყვანეს გილანს და დამალნეს მუნ. მერმე რა მოიწიფა, გამოვიდა და დაიპყრა არდაველი და იწყო პყრობად ქუეყანისა . . . კულად წელსა ქსა ჩუჟ, ქარ. რჳდ, თათრულს ქორონიკონს შა (ჰ. 907//1501-1502 – ხ. ბ.) ამან შაჰ ისმაილ დაიპყრა ადრიბეჟანი და უკუნოქცა და დაიპყრა სპარსეთი; მერმე წარვიდა ბალხიბუხარას და ქობულს“ (ვახუშტი 1973, 691-392). როგორც ვხედავთ, ვახუშტი ბატონიშვილი ყველაზე დეტალურად საუბრობს სეფიანთა სახელმწიფოს ჩამოყალიბებაზე და შაჰ ისმაილ I-ის საგარეო პოლიტიკაზე. ჩანს, მას უფრო მეტ წყაროზე ჰქონდა წვდომა.

ფარსადან გორგიჯანიძე ისმაილ I-ის თავგადასავალს და მის მიერ სეფიანთა სახელმწიფოს დაარსებას ძალზე ლაკონურად გადმოგვცემს (გორგიჯანიძე 1925, 2-4).

ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ ქართული საისტორიო მწერლობა კარგად იცნობს ირანში სეფევიეს დერვიშული ოდენის საქმიანობას, სეფიანთა სახელმწიფოს ჩამოყალიბებისთვის ბრძოლის ისტორიასა და ქვეყნის შიგნით ისმაილ I-ის რელიგიურ პოლიტიკას. თითქმის ყველა ნარატივი აღწერილი პროცესებისადმი ნეიტრალური დამოკიდებულებით ხასიათდება. გარდა, ახალი ქართლის ცხოვრების მესამე ტექსტისა, რომელიც ასახავს ქართველების დამოკიდებულებას სეფიანთა სახელმწიფოს ფუძემდებლის მიმართ. აქედან გამომდინარე შეგვიძლია წარმოვდგინოთ, თუ რაოდენ დიდი იყო

ქართველების ინტერესი სეფიანთა სახელმწიფოს ისტორიის მიმართ დღიდან მისი დაარსებისა.

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

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

უნდა აღინიშნოს, რომ 1521 წლამდე ირანი აღმოსავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე ჯერ საკუთარი პოლიტიკური სტატუსის განმტკიცებაზე ზრუნავდა. იმ ეტაპზე ქართული პოლიტიკური ერთეულებისთვის რელიგიური პრეტენზიების თავს მოხვევა მისთვის სასურველ შედეგს ვერ გამოიღებდა. პირიქით, იგი ქართველ მეფე-მთავრებში პროოსმალურ ორიენტაციას გააღვივებდა, რაც სეფიანებისთვის არახელსაყრელი იქნებოდა (ბაინდურაშვილი 2005, 146). მაგრამ უკე 1521 წელს აღჯაყალაში მოსულმა ისმაილ I-მა ქართლის მეფე დავით X-ს (1505-1525) გამუსლიმება მოსთხოვა, რაზეც უარი მიიღო (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 355; ვახუშტი 1973, 397; ახ. ქ.ცხ. III ტექსტი 1959, 495).<sup>6</sup> ამის შემდეგ კი ქართლს ლაშქარი შემოუსია.

განვიხილავთ შაჰ ისმაილ I-ს ქმედებებს ჯიჰადის დოქტრინასთან შესაბამისობაში:

ჯიჰადის შესახებ მოძღვრების თანახმად, ჯიჰადის წარმოება იმამის უპირველეს მისიად ითვლება. ჯიჰადის შიიტური დოქტრინის მიხედვით, საღვთო ომის გამოცხადების უფლება მხოლოდ 12 იმამიდან ერთ-ერთს აქვს, ან ამ პროცესის დაწყება მათი

---

<sup>6</sup> ქართულ ისტორიოგრაფიაში ყიზილბაშთა პირველი ლაშქრობის შესახებ აზრთა სხვადასხვაობაა. დ. კაციტაძე სპარსულენოვან წყაროებზე დაყრდნობით, ფაქტის თარიღად 1520-21 წელს მიიჩნევს (კაციტაძე 1964, 385-395).

ნებართვით შეიძლება. შიიტებისთვის ასეთ იმამად მიჩნეულია მე-12 „ფარული იმამი“ – მაჰდი. ჯიჰადის გამოცხადებას წინ უძღვის მუსლიმისგან არამუსლიმისათვის ისლამის აღიარების მოთხოვნა. უარის მიღების შემთხვევაში მუსლიმს „უფლება ჰქონდა“ იარაღის ძალით ემოქმედა „დარ ალ-ჰარბის“ ტერიტორიაზე (Kolhberg 1976, 68-69; Donner 1991, 50-51; წურწუშია 2019, 37-40).

ისმაილ I იყო პირველი სეფიანი შაჰინ-შაჰი, რომელიც ოფიციალურად იქნა აღიარებული შიიტების მე-12 იმამის – მაჰდის მოციქულად, რითიც მიიღო იმამის რელიგიური მისიის (ისლამის გავრცელება, ჯიჰადის წარმოება) შესრულების ვალდებულება. ჯიჰადის დოქტრინის თანახმად, მაჰდის მოციქულობა ისმაილ I-ს უფლებას აძლევდა არამუსლიმი და მუსლიმი მეზობელი სახელმწიფოების წინააღმდეგ ჯიჰადი ეწარმოებინა. ისმაილ I-დან მოყოლებული ყველა სეფიანი შაჰი იღებდა აღნიშნულ ტიტულს და მასთან ერთად შიიზმის ექსპანსიის რელიგიურ ვალდებულებასაც.

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

ქართული წყაროები გადმოგვცემენ სეფიანთა ირანისა და ქართლის რელიგიური ურთიერთობის, ყიზილბაშთა მიერ აქ შიიტური ისლამის ექსპანსიისთვის გატარებული ღონისძიებების შესახებ:

ბერი ეგნატაშვილის მიხედვით კი შაჰ ისმაილი აღჯაყალიდან თბილისში შემოიჭრა. თბილისის ციხე დაიკავა და მასში ყიზილბაშები ჩააყენა.<sup>7</sup> შემდეგ ეკლესია-მონასტრები გამარცვა და მოაოხრა. მეტეხის ციხის ყურეში კი შიიტური მეჩეთი ააშენა: „... და აღაშენა ყურესა კიდისასა მეჩეთი რჯულისა თვისისა“ და წავიდა (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 356). ეს წყარო თბილისის მოსახლეობის გამუსლიმების შესახებ არაფერს ამბობს.

---

<sup>7</sup> ქართულ წყაროებში შაჰ-ისმაილ I-ს საქართველოში ლაშქრობის თარიღთან დაკავშირებით ერთნაირი მონაცემები არ არსებობს. ბერი ეგნატაშვილი ამ ფაქტს 1542 წლით, ხოლო ვახუშტი ბატონიშვილი 1522 წლით ათარიღებს.

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

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

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

და შეიპყრეს მრავალი ქრისტიანენი და მიჰკრიბეს კიდსა მას ზედა და მძლავრებით აიძულებდეს ფერჯითა დათრგუნვად ხატსა მას. რომელთამე ქრისტიანეთა ფრიად უარჰყვეს განსლვა კიდსა მას ზედა და დათრგუნვად ხატსა მას წმიდისა დედოფლისა ჩუენისასა, და მრავალთა აღირჩიეს სიკუდილი და არა დათრგუნეს ხატი იგი, და წარეკუეთნეს წმინდანი და ყოვლად ქებულნი თავნი მათნი. ... ხოლო რომელნიმე ქრისტეანეთაგანნი მომედგრდეს უძლურებითა კორცთათა და დაკლებულ იქმნეს სასუ-

ფეკლისაგან ...“. მემატანის გადმოცემით, შემდეგ ეს ხატი მტკვარში გადააგდეს. ამის მერე კი შაჰ ისმაილმა მეტეხის ხიდის ყურეში მეჩეთი ააგო (ახ.ქ.ცხ. III ტექსტი 1995, 495-496).

როგორც ვხედავთ, ახალი ქართლის ცხოვრების მესამე ტექსტის მიხედვით, პირველად თბილისის მოსახლეობის შიიტურ ისლამზე ძალით, მასობრივი მოქცევა აქ შაჰ ისმაილ I-ის შემოსევის დროს მოხდა.

ჩვენ მიერ მოტანილი ყველა ქართული წყაროს მიხედვით თბილისში შაჰ ისმაილი შემოიჭრა. გაძარცვა და ააოხრა ეკლესია-მონასტრები და მეჩეთის ხიდის ყურეში ააშენა „მეჩეთი სჯულისა თვისა“, რაც იმას ნიშნავს, რომ ისმაილ I-მა თბილისში შიიტური მეჩეთი ააგო. განსხვავებულია მხოლოდ ახალი ქართლის ცხოვრების მესამე ტექსტის ნარატივი.

საინტერესოა, ახალი ქართლის ცხოვრების მესამე ტექსტში საიდან უნდა გაჩენილიყო ინფორმაცია შაჰ ისმაილ I-ის მიერ თბილისის მოსახლეობის გამუსლიმების შესახებ.

უნდა აღინიშნოს, რომ სეფიანთა ადრეული პერიოდის წყაროები: შაჰ ისმაილ I-ის ცხოვრების – „ალამ არია-ე შაჰ ისმაილ“ (ქვეყნის დამამშვენებელი შაჰ-ისმაილი) ანონიმი ავტორი, ყაზი აჰმედ ლაფარის „თარიხ-ე ჯაჰან არა“ (ქვეყნის დამამშვენებელი ისტორია) და მაჰმუდ ნათანზის „ნაყავათ ალ-ასარ ფი ზეჟრ ალ-ახბარ“ (საუკეთესო ამბები მატანეთა თხრობაში“) (გელაშვილი 1990). ასევე მომდევნო პერიოდის ირანელი ისტორიკოსების: ხონდემირის, ჰასან რუმლუს, შერეფ-ხან ბითლისის ნაშრომებში თბილისში ისმაილ I-ის შემოსვლის შესახებ საუბარი არ არის (კაციტაძე 1960 (ა), 138; შერეფ-ხან ბითლისი, 1962, 159-188). ფაქტის არსებობის შემთხვევაში (ღვთისმშობლის ხატის შეურაცხყოფა, მოსახლეობის გამუსლიმება, მეტეხის ხიდის ყურეში შიიტური მეჩეთის აგება), მას აუცილებლად დააფიქსირებდნენ და ჩვეული პროსეფევიდური და პროშიტური სტილითაც აღწერდნენ. სეფიანთა ისტორიკოსები თბილისში დივ სულთან რუმლუს ლაშქრობის შესახებ თხრობას, მის მიერ თბილისის მოსახლეობის გამუსლიმებაზეც არ საუბრობენ. სამართლებრივად დივ სულთან რუმლუს მოსახლეობის გამუს-

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

ქართველ მეცნიერთა ნაწილი ქართული საისტორიო თხზულებების ცნობას ისმაილის მიერ თბილისის ალების შესახებ სპარსულ წყაროთა მონაცემების გათვალისწინებით, არ იზიარებს (კაციტაძე 1964, 385-395; გელაშვილი 1991, 252-258; გელაშვილი 1990; გელაშვილი 2011, 57-63).<sup>8</sup> დ. კაციტაძე მიიჩნევს, სწავლულ კაცთა კომისიას შაჰ-ისმაილის საქართველოში ლაშქრობის აღწერისას ქართული ქრონიკებითა და ზეპირი გადმოცემებით უსარგებლიათ (კაციტაძე 1960, 139), რამაც გამოიწვია კიდევ ის, რომ დივ სულტანი შაჰ ისმაილად მიიჩნეს.

თუ ერთმანეთს შევადარებთ ჟამთაღმწერლის მიერ გადმოცემულ ჯალალ ად-დინის მიერ თბილისის ალებისა და მოსახლეობის ძალით გამუსლიმებისა (ჟამთაღმწერელი 1959, 177-178) და ახალი ქართლის ცხოვრების მესამე ტექსტის ნარატივს, მათ შორის საეჭვო მსგავსებას დავინახავთ. როგორც ჩანს, საქმე გვაქვს წყაროთა მონაცემების ინფორმაციულ აღრევასთან. მიგვაჩნია, რომ დასახელებულ ქართულ ქრონიკაში შაჰ-ისმაილის ლაშქრობის ისტორია ჟამთაღმწერლის ცნობის გარკვეულწილად დამახინჯებისა და ზეპირი გადმოცემების შედეგად უნდა მოხვედრილიყო და ამ გზით უნდა გავრცელებულიყო ქართულ ისტორიოგრაფიაში.

ამდენად, მიგვაჩნია, რომ თბილისში შემოჭრილი დივ სულტან რუმლუს მიერ (ისმაილ I-ს სარდალი) შიიტური ისლამის ჯაფარიტულ მაზჰაბზე ხალხის ძალით მოქცევას ადგილი არ ჰქონია. როგორც თ. ბერიძე წერს, დივ სულტან რუმლუმ მხოლოდ მეტეხის ხიდის ყურეში მანამდე არსებული შიიტური მეჩეთი განაახლა (ბერიძე 2002, 670).<sup>9</sup> კ. იოსელიანი წერდა, რომ თბილისში მეტეხის ხიდის ყურეში არსებული მეჩეთი შაჰ ისმაილ I-ის სახელს ატარებდა (Иоселиани 1886, 239). ვეთანხმები თ. ბერიძის მოსაზრებას და მიმაჩნია, რომ თბილისში დივ სულტან რუმლუმ მანამდე არსებული შიიტური

<sup>8</sup> ისტორიოგრაფიაში საქართველოში შაჰ ისმაილის ლაშქრობასთან დაკავშირებით ერთი აზრი არ არსებობს. მეცნიერთა ნაწილი მიიჩნევს, რომ პირადად ისმაილ I-ს საქართველოში არ ულაშქრია (კაციტაძე 2006, 91-92; კაციტაძე 1964, 385-395; გელაშვილი 1991, 252-258; გელაშვილი 1995, 69; Мухоморов 1961, 120; Malcolm, 1853, 504-505).

<sup>9</sup> დ. კაციტაძე თბილისში შიიტური მეჩეთის აგებას მოგვიანებით, როსტომ ხანის მიერ ვარაუდობს (კაციტაძე 1964, 385-395)

ტური მეტი განაახლა და პირველი სეფიანი შაჰის საპატივსაცემოდ, შაჰ ისმაილის სახელი უწოდა.

მომდევნო სეფიანმა შაჰმა – თამაზ I-მა (1524-1576) ოთხჯერ (1541, 1547, 1551, 1554) ილაშქრა საქართველოში, მაგრამ თბილისში ქართველების ერთი ჯგუფის იძულება შიიტური ისლამის აღიარების მხოლოდ პირველი ლაშქრობის დროს განახორციელა.

ბერი ეგნატაშვილის გადმოცემით, მას შემდეგ, რაც თბილისის ციხის თავი გულბადი შაჰ-თამაზთან გამოცხადდა „...შაჰ-თამაზ მისცა ნიჭი დიდი და დაატევებინა სჯული ქრისტიანობისა და დაიპყრა ციხე ტფილისისა და გაამაგრა და თვთ წარვიდა ყარაბაღად“ (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 357. იგივეს წერენ ახალი ქართლის ცხოვრების მესამე ტექსტი (ახ.ქ.ცხ., მესამე ტექსტი 1959, 396-397), და ვახუშტი ბატონიშვილი (ვახუშტი 1973, 402), ფარსადან გორგიჯანიძე (გორგიჯანიძე 1925, 4) და შერეფ ხან ბითლისი (შერეფ-ხან ბითლისი 1962, 168;). ისქანდერ მუნში კი გულბაათის მიერ ისლამის აღიარებას მის სურვილად აცხდებს (ისქანდერ მუნში 1969, 16; اسكندر ۱۳۹۰, 116-117).

ლოგიკურია, რომ ამ დროს, ქართველი მეციხოვნეების გამუსლიმება შიიტური ისლამის ჯაფარიტულ მაზჰაბზე უნდა მომხდარიყო. სეფიანი შაჰის მიერ გადადგმული ეს ნაბიჯი იმ შიიტური დოგმის შესრულება იყო, რომელიც მას შიიტური ისლამის გავრცელებას ავალდებულებდა.

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

ამრიგად, ქართველი მემატიანეები (ბერი ეგნატაშვილი, ვახუშტი ბატონიშვილი, ახალი ქართლის ცხოვრების მესამე ტექსტი, ფარსადან გორგიჯანიძე) დაწვრილებით გადმოგვცემენ ირანის ისტორიის ისეთ მნიშვნელოვან საკითხებს, როგორცაა: არდებილის შეიხის – სეფი ედ-დინის რელიგიური მოღვაწეობა; თემურ-ლენგთან მისი შეხვედრის ისტორია; ირანში შიიტური მოძრაობის გააქტიურება; სეფიანთა გენეალოგია; შაჰ



ისმაილ I-ის მიერ სეფიანთა შიიტური სახელმწიფოს ჩამოყალიბება; მისი დაპყრობითი ომები; რელიგიური პოლიტიკა და მუსლიმური სამართალი.

ყველა ქართული ნარატივი აღწერილი პროცესებისადმი ნეიტრალური დამოკიდებულებით ხასიათდება. გარდა, ახალი ქართლის ცხოვრების მესამე ტექსტისა, რომელიც ასახავს ქართველების უარყოფით დამოკიდებულებას სეფიანთა სახელმწიფოს ფუძემდებლის მიმართ.

თბილისში შაჰ ისმაილ I-ს მიერ მოსახლეობის გამუსლიმებისა და ახალი ქართლის ცხოვრების მესამე ტექსტის ნარატივი ძალიან ჰგავს ჟამთაღმწერლის მიერ გადმოცემულ ჯალალ ად-დინის მიერ თბილისის აღებისა და მოსახლეობის ძალით გამუსლიმების ცნობას. მიგვაჩნია, რომ საქმე გვაქვს წყაროთა მონაცემების ინფორმაციულ აღრევასთან. ვფიქრობთ, შაჰ-ისმაილის მიერ თბილისის მოსახლეობის გამუსლიმების ისტორია ჟამთაღმწერლის ცნობისა და ზეპირი გადმოცემების სინთეზის შედეგად უნდა შექმნილიყო და ამ გზით უნდა გავრცელებულიყო ქართულ ისტორიოგრაფიაში.

აქედან გამომდინარე ირკვევა, რომ თბილისში შემოჭრილი დივ სულტან რუმლუს მიერ (ისმაილ I-ს სარდალი) შიიტური ისლამის ჯაფარიტულ მაზჰაბზე ხალხის ძალად მოქცევას ადგილი არ ჰქონია.

## **§2.4. ქართულ-სპარსული ისტორიული საბუთების რელიგიური და პოლიტიკური ასპექტები**

XVI-XVII საუკუნეების ირან-საქართველოს ურთიერთობის საფუძვლიანი შესწავლისთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ამ პერიოდის ქართულ-სპარსული ისტორიული საბუთების კვლევა.

ჩვენი მიზანია შევისწავლოთ ქართულ-სპარსულ დიპლომატიკურ ძეგლებზე არსებული ქართველ მეფეთა ინვოკაციები, მათი სპარსული ბეჭდების ლეგენდები, რო-

გორც სეფიანთა მხრიდან რელიგიური და პოლიტიკური წნეხის ამსახველი მასალა (დოკუმენტები)<sup>10</sup>.

XVI საუკუნის საგარეო და საშინაო პოლიტიკური ვითარებიდან გამომდინარე სეფიანთა კარზე პირველი გამუსლიმებული ბაგრატიონი დავით XI იყო. შაჰ-თამაზ I-მა მას დაუდ-ხანი უწოდა, „შვილის“ წოდება უბოძა და თბილისისა და ქვემო ქართლის მმართველად დანიშნა (ვახუშტი 1973, 407; გორგიჯანიძე 1925, 10; ისქანდერ მუნში 1969, 24).

ვახუშტი ბატონიშვილი დავით XI-ის შესახებ აღნიშნავს: „ხოლო იხილა რა ძმამან მეფის სკმონისამან დავით სპარსთაგან ძლევა ესე, წარვიდა სპარსეთად, რამეთუ იყო კაცი ჳორცთმოყუარე, მეძავ-განმცხრომელ, და იქმნა გამცემელ ქუეყანისა და მივიდა წინაშე ყეენისა. ამას პატივ-სცა შასთამაზ და ჳყო მაჰმედიანად, უწოდა დაუთხან და პედ თვსად უკმობდა“ (ვახუშტი 1973, 407). როგორც ვხედავთ, ისტორიკოსის დამოკიდებულება დავით XI-ის მიმართ უკიდურესად ნეგატიურია, რაც მისი გამუსლიმებით იყო გაპირობებული. გამუსლიმება ქვეყნის ღალატად აღიქმებოდა. სწორედ ამიტომ უწოდებს ვახუშტი ბატონიშვილი დავით XI-ს ქვეყნის გამცემს.

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

ქართულ საისტორიო მწერლობაში გვაქვს ცნობები იმ სამეფო რეგალიების შესახებ, რომლებსაც სეფიანი შაჰი ქართლის მმართველად დანიშნულ გამუსლიმებულ ბაგრატიონს ჩუქნიდა. ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობით, ქართლის მეფე დავით XI-ს (დაუდ-ხანი) ჯილდოდ გადაეცა 2000 თუმანი, ირანული ხალათი, სარტყელი, ტყავის მოსასხამი სიასამურის ბეწვით, ხმალი, ხანჯალი, ყიზილბაშური ოქროქსოვილიანი გვირგვინი, ოქროს სურა და თასი, ოქროთი და თვლები ალკაზმული ცხენი, მარგალიტით შემკული ხელთათმანი (ველსაცავი). „რომელი შემდგომად დაიდვა და მოსცემდენ მეფეთა ქართლისათა“ (ვახუშტი 1973, 407-408). ვახუშტი ავტოგრაფის აშიაზე გაკეთებულ მი-

<sup>10</sup> სადისერტაციო ნაშრომში ორენოვანი საბუთების სოციალურ სეგმენტს არ ვხეებით.

ნაწერში დეტალურად აღწერს გვირგვინს, რომელსაც ქართველ მეფეებს გამუსლიმებისა და ტახტის ბოძების შემდეგ სეფიანთა ირანის შაჰები ადგამდნენ: „თაჯი არს გვირგვინი მათი, რომელსა და[ა]ხვევენ დოღბანდსა მძიმედ ოქროქსოვილსა და ჯილითა თორმეტი-თა შეამკობენ“ (ვახუშტი 1973, 08). იგივე ინფორმაციას გვაწვდის ფარსადან გორგიჯანიძე (გორგიჯანიძე 1925, 10) და ახალი ქართლის ცხოვრების მესამე ტექსტი (ახ.ქ.ცხ. III ტექსტი 1959, 512).

1576 წ. შაჰ-თამაზ I გარდაიცვალა და ტახტი ისმაილ II-მ (1576-1577 წწ) დაიკავა. მან ალამუთის ციხიდან გაათავისუფლა სიმონ I (ისინი წლების მანძილზე ერთად იყვნენ ალამუთში დატყვევებულები). სეფიანმა სიმონს ქართლის ტახტზე დამტკიცების პირობად ისლამის აღიარება მოსთხოვეს. 1578 წ. ირანში მყოფი სვიმონი იძულებული გახდა გამუსლიმებულიყო. ისქანდერ მუნშის ცნობით, მას სულტან მაჰმუდ-ხანი ეწოდა. შაჰ მოჰამად ხუდაბენდესგან (1578-1787 წწ) „ძმის“ ბედნიერი წოდებულება“ მიიღო და „პატივითა და ღირსებით მოსილი“ ქართლში დაბრუნდა (ისქანდერ მუნში 1969, 28; (122-124, اسكندر تركمان ۱۳۹۰)).

როგორც დ. კაციტაძე აღნიშნავს, რომ სეფიანი შაჰების თვალსაზრისით ქართლისა და კახეთის მეფეები მისი ვასალები, მასზე დაქვემდებარებული პირები იყვნენ. ამიტომ, მათ ძირითადად „შვილის“ ტიტულს ანიჭებდა. სიმონს I-ს კი ხუდაბენდემ „ძმის“ ანუ თანასწორობის ტიტული უბოძა (კაციტაძე 2004, 75). მ. კაპანაზე მიიჩნევს, რომ 1578 წ. ირან-ოსმალეთის ომის დროს კავკასიაში ოსმალები წარმატებამ სეფიანები აიძულა ქართლის მეფის მიმართ გარკვეულ კომპრომისზე წასულიყო და ამიტომ მას „ძმის“ ანუ თანასწორობის ტიტული უბოძა (კაპანაძე 2008, 38). სეფიანი შაჰის ეს ნაბიჯი ირან-ოსმალეთს შორის არსებული დაპირისპირებით იყო გაპირობებული. ირანს სიმონი ოსმალეთის წინააღმდეგ საბრძოლველად სჭირდებოდა და ვფიქრობთ, მისთვის თანასწორობის აღმნიშვნელი ტიტულის მიცემა, ერთის მხრივ ქართლის მეფის ამბიციის დაკმაყოფილებას, ხოლო მეორე მხრივ ირანის შაჰის კეთილგამწყობასაც ნიშნავდა. არის კიდევ ერთი გარემოება – ჯერ არ იყო ჩამოყალიბებული ირანის შაჰისადმი ქართლის მეფის დაქვემდებარების ოფიციალური ფორმა (რაც მოგვიანებით ვალის ტიტულით

განისაზღვრა) და ამიტომ ანჭებდნენ ასეთ ტიტულებს, რითიც ქართველი მეფეების მიმართ „კეთილგანწყობას“ გამოხატავდნენ.

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

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

სიმონ I-ს საბუთების თოღრაში წარმოდგენილი ინვოკაციოს სრული ფორმაა – „هو الله محمود فى كل فعال ابو المنصور سلطان محمود خان ميرزا سوزم – „ის [არის] ღმერთი, ქებული ყველა საქმეში. აბულ მანსურ სულტან მაჰმუდ-ხან მირზა, ჩემი სიტყვა“ (ფუთურბე 1955, 12, 32, 35).

ვფიქრობთ, სიმონ I-ს ინვოკაციო ხაზს უსვამს იმ ორმაგ სტანდარტს, რაც ქართულ-ირანულ პოლიტიკურ ურთიერთობაში არსებობდა. სვიმონ I, რომელიც ქართლის მეფეა, მის მიერ გაცემული საბუთის სპარსული ტექსტის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან სეგმენტში (ინვოკაციოში) იძულებულია თავი აარიდოს სიტყვა „მეფის“ ხსენებას და საკუთარი თავი უფლისწულად – „მირზა“-დ მოიხსენიოს. ინვოკაციოს მიხედვით სიმონი სეფიანებისთვის არა ქართლის მეფე, არამედ მმართველი უფლისწულია. ინვოკაციოდან ვიგებთ ასევე სვიმონ I-ს სრულ მუსლიმურ სახელს – აბულ მანსურ სულტან მაჰმუდ-ხანი.

სვიმონ I-ს ირანის შაჰისადმი პოლიტიკური დამოკიდებულების თვალსაჩინო მაგალითია მისი სპარსული ბეჭდის ლეგენდა, რომელიც 1588 წლის საბუთზეა დამოწმებული: زين بود الله دانای بيچون که هست از جان غلام شاه سميون – „იცის უბადლო ღმერთმა, რომ სვიმონი სულით ღოლამია შაჰისა“ (ფუთურბე 1955, 38). იქიდან გამომდინარე, რომ სვიმონ I-ს დროს გაცემული სპარსული საკანცელარიო ბეჭდების ამოკითხვა

დაზიანების მაღალი ხარისხის გამო ვერ ხერხდება, ჩვენთვის უცნობია იმ საკანცელარიო მოხელეთა სახელები, რომლებიც ამ დროს ქართლის მეფის კარზე ირანის შაჰის ბრძანებით იმყოფებოდნენ (Baindurashvili 2020, 105).

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

დავით XI-ის გარდაცვალების შემდეგ შაჰ აბას I-მა ქართლის მმართველად მისი უფროსი ვაჟი – ბაგრატ-ხანი (1616-1619 წწ.)// ბაგრატ VII დანიშნა (ჟიჟიაშვილი 2017, 10). ბაგრატი მცირეწლოვანების ასაკში მამამისმა ირანში გაგზავნა. სადაც, როგორც ისქანდერ მუნში წერს, სიბრძნებსა და მეცნიერებას დაეუფლა (ისქანდერ მუნში 1969, 176). ცხადია, შაჰ-აბასის კარის ისტორიკოსი სიბრძნეში ისლამის მიღებას, ხოლო მეცნიერებაში – ირანულ განათლებას უნდა გულისხმობდეს.

ბერი ეგნატაშვილი ბაგრატის VII-ს შესახებ წერს: „ხოლო დაჯდა ქართლსა ბაგრატ, რომელი გარდაქცეულიყო სჯულსა მაჰმადისასა, და არცა იყო ღირსი მეფობისა, და ზურგად განჯის ხანი და მისნი შემდგომნი ჰყვეს. და მაშინ ამან ბაგრატ ვერ დაუჭირა თავი ქართველსა და ვერცა ეუფლა ქალაქს (თბილისი – ხ. ბ.) ზეით ზემო ქართლსა და არცა ჰყუარობდენ ქართველნი და არცა-რად აკსენებდენ თათრობისათვის და ეძახდნენ საბარათიანოს ბატონსა და იყოფებოდა ეგრეთ“ (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 402). ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობით: „ხოლო ესე ბაგრატ იყო ფრიად მოჰმადიანი და არა რად კეთილი იყო მის თანა, სძულობდნენ ქართველნი და იყო საბარათიანოს და უწყობდნენ საბარათიანოს ბატონსა, არცაღათუ ერჩინენ და მორჩილებდნენ“ (ვახუშტი 1973, 428). ცხადია, ბაგრატ-ხანისადმი ქართველი მემკვიდრეების ამგვარი დამოკიდებულება, სეფიანთა კარზე მისი აღზრდითა და მუსლიმობით იყო გაპირობებული.

შაჰ აბას I-მა გამუსლიმებულ ბაგრატს „ბიძის“ ტიტული უბოძა (ისქანდერ მუნში 1969, 103). მ. კაპანაძე აბას I-ს ამ ნაბიჯს „გურჯისტანის საკითხის“ გადაჭრის ფონზე მიღებულ გადაწყვეტილებად თვლის და მიაჩნია, რომ ამით ირანის შაჰს სურდა, ქართლში ისეთი მმართველი ჰყოლოდა, რომელიც „ქვეყნის ამ ნაწილის ირანის სახანოდ

გადაქცევას შეუწყობდა ხელს“; და იქვე დასძენს, რომ „ბიძის“ წოდება ერთგვარი შუალედი იყო „შვილსა“ და „ძმას“ შორის (კაპანაძე 2008, 42-43). გამოთქმულ მოსაზრებას ვეთანხმები და მიმაჩნია, რომ შაჰს ბაგრატ-ხანი თავისი მიზნებისთვის სჭირდებოდა. თუმცა, მიმაჩნია, რომ ბაგრატ-ხანისთვის მინიჭებული „ბიძის“ ტიტული აბას I-ს შესაძლებლობას აძლევდა, რომ თავი „ბიძის“ მემკვიდრედ გამოეცხადებინა და ამ გზით ბაგრატის კუთვნილი მიწების მფლობელი გამხდარიყო. თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ სომხით-საბარათიანო ირანის დივანის რეესტრში შეიტანეს (გაბაშვილი 1958, 304), მაშინ ცხადია, თუ რა მიზანი და დატვირთვა ჰქონდა ბაგრატისთვის „ბიძის“ წოდების მინიჭებას.

ბაგრატ-ხანის გარდაცვალების შემდეგ შაჰ აბასმა ქართლის მმართველად მისი ვაჟი, სვიმონი დანიშნა. სვიმონ II-ს (1619-1631) შაჰ აბასმა მცირეწლოვანების გამო ვექილად გიორგი სააკაძე დაუნიშნა (ისქანდერ მუნში 1969, 115). სვიმონ II-ის სპარსული ბეჭდის ლეგენდაა: *بنده شاه حق سمیون* – „ჭემმარიტების მეუფის მონა სიმონი“. არსებობს მისი მეორე ბეჭედი, წარწერით *غلام شاه عباس سمیون* – „შაჰის ღოლამი სვიმონი“ (ქართველი-შვილი, ბაინდურაშვილი 2019, 181, 221).

ვფიქრობთ, ქართველ მეფეთა სპარსული ბეჭდები ირანში მზადდებოდა და მათზე დატანილი ლეგენდებიც შაჰის მიერ იყო მოწონებული და ნებადართული (ბაინდურაშვილი 2019(ბ), 17).

როგორც ქართული ისტორიული და სპარსული ნარატივებიდან (ვახუშტი 1973, 431-436; 122-124, *اسکندر ترکمان ۱۳۹۰*) და ქართული და ქართულ-სპარსული დიპლომატიკური ძეგლებიდან ვხედავთ, სეფიანთა ირანში თანდათან ჩამოყალიბდა ტრადიცია, რომლის მიხედვითაც გამუსლიმებული ბაგრატიონები – დავით XI, ბაგრატ VII და სვიმონ II, სეფიანთა მოხელეები – ხანები არიან. თუმცა, როგორც წესი, მათ ქართულ წერილობით წყაროებსა და ისტორიულ საბუთებში მეფეებად მოიხსენიებენ (ფუტურბე 1955; დუნდუა 1984).

საინტერესოა XVII საუკუნის ქართული ისტორიული საბუთების სანქციოები. დოკუმენტების წყევლით ნაწილში ჩნდება ქრისტიანული და მუსლიმური სიმბოლოები. საბუთის პირობის დამრღვევს – „... რისხავამცა მამა, ძე და სული წმინდა და ყო-

ველნი მისნი წმინდანი და ბედნიერი შაჰ-აბასი“ (ქართველიშვილი, ბაინდურაშვილი 2019, 141). აქ ჩვენ ქრისტიანული და მუსლიმურ-პოლიტიკური სიმბოლიკის ერთგვარ სინთეზს ვხედავთ, რაც მოგვიანებით არც თუ იშვიათ მოვლენად იქცა. ამ სახის სანქციო მუსლიმურ გავლენას ასახავს, რაც სეფიანთა პოლიტიკური გავლენის ნიშანია.

1629 წ. საბუთის სანქციოს მიხედვით, პირობის დამრღვევი ისლამის მქადაგებლის თანაზიარად არის გამოცხადებული და ჯოჯოხეთში მოსახვედრადაა განწირული: „... იქნებისმცა მონაწილე მაჰმად სანანელისა<sup>11</sup> (აქ. საცოდავი, უბადრუკი – ხ. ბ.), მკუჭიდრმცა არს ფრესკა ჯოჯოხეთისასა“ (ქართველიშვილი, ბაინდურაშვილი 2019, 237). საგულისხმოა ის ფაქტი, რომ მიუხედავად ცენზურისა, საბუთის გამცემი ასეთ უარყოფით კონტექსტში მოიხსენიებს ისლამის მქადაგებელს.

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

ამრიგად, ქართულ ნარატივებში მუსლიმი მეფეები მოღალატეებად, ქვეყნის გამყიდველებად მოიხსენიებიან. რაც ცალსახად, სეფიანთა კარზე მათი გამუსლიმებით იყო გაპირობებული. თავისი მოღვაწეობიდან გამომდინარე გამონაკლისს სიმონ I წარმოადგენს.

ირკვევა, რომ სეფიანთა ოფიციალური ადმინისტრაციული ვერტიკალის ჩამოყალიბებამდე (ვალის თანამდებობის გაჩენამდე), ქართლის გამუსლიმებულ მეფეებს სეფი-

<sup>11</sup> სანანელი – სინანულის საქნელი, სინანულ-საქნელი (ორბელიანი 1993, 45)

ანები თავიანთი ნათესავის – „მმის“, „შვილის“, ან „ბიძის“ ტიტულს აძლევდნენ და ამით მათდამი „კეთილგანწყობას“ გამოხატავდნენ.

ორენოვანი დიპლომატიკური ძეგლების რელიგიური და პოლიტიკური სემენტების შესწავლა ცხადყოფს იმ ორმაგ სტანდარტს, რაც ერთის მხრივ სეფიანთა ირანსა და აღმოსავლეთ საქართველოს პოლიტიკურ და რელიგიურ ურთიერთობას, ხოლო მეორე მხრივ, ქართულ პოლიტიკურ აზრს გამოხატავდა. საბუთის ინვოკაციები და ქართველი მეფეების სპარსული ბეჭდები საშუალებას გვაძლევს დავინახოთ ის პოლიტიკური და რელიგიური გავლენები, რომელსაც სეფიანთა ცენზურის ზეწოლით განიცდიდნენ; ქართველი მეფეები საკუთარ თავებს შაჰის ღოლამად მხოლოდ სპარსულ ბეჭედზე მოიხსენიებდნენ. ეს წოდება, სეფიანებისადი მათ სამხედრო ვალდებულებაზე მიუთითებს.

ქართულ ისტორიულ საბუთების სანქციოში ვხვდებით ქრისტიანული და მუსლიმურ-პოლიტიკური სიმბოლიკის ერთგვარ სინთეზს, რაც სეფიანთა პოლიტიკური გავლენის ნიშანია. არის შემთხვევა, როცა, მიუხედავად ცენზურისა, ქართულ საბუთში საბუთში ისლამის მქადაგებელი უარყოფით კონტექსტში მოიხსენიება.

ფორმულებიდან გამომდინარე, ვფიქრობთ, ქართველი მეფეების სპარსული ბეჭდები ირანში მზადდებოდა და მათზე დატანილი ლეგენდებიც შაჰის მიერ იყო მოწონებული და ნებადართული.

ამდენად, ქართულ-სპარსული ისტორიული საბუთები დიდი ობიექტურებით ასახავს იმას, თუ როგორ მძიმე რეალობაში უხდებოდათ ქართველებს ეროვნული და რელიგიური იდენტობის შენარჩუნებისთვის ბრძოლა.



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

XVII ს. 20-იანი წლებიდან სეფიანთა ირანმა ქართლს ვილაიეთის, ხოლო ქართლის მეფეს ვალის<sup>12</sup> სტატუსი მიენიჭა. ამით, სეფიანთა თვალსაზრისით, ქართლი ადმინისტრაციულად ირანს დაექვემდებარა და იურიდიულად მის სახელმწიფო საზღვრებში მოექცა.

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

XVII ს. 30-იანი წლებიდან სეფიანთა ირანის მიერ აღმოსავლეთ საქართველოს მიმართ გატარებული პოლიტიკა ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში „კომპრომისად“ არის მიჩნეული, რადგან „გურჯისტანის ვალის“ ტიტულითა და გამუსლიმების პირო-

---

<sup>12</sup> XVII ს. ირანში ოთხი ვალი არსებობდა (არაბისტანის, გურჯისტანის, ლურისტანის და ქურთისტანის). ისინი ადგილობრივი დინასტიის წარმომადგენლები იყვნენ და ბეგლარბეგებისა და ხანებისაგან განსხვავებით მეტი დამოუკიდებლობით სარგებლობდნენ. „ქართლის ვალი კი ირანის სხვა ვალისგან განსხვავდებოდა, რადგან შაჰმა ვერ მოახერხა ქართლის მიწების გამოცხადება ირანის დივანის (სახელმწიფოს) მიწებად (გაბაშვილი 1958, 375-381; სურგულაძე 1990, 75-82; კუცია 1999(ა), 80-87; Tadhkirat al-muluk 1943, 25, 27-28).

ბით ტახტი ბაგრატიონთა დინასტიის ხელში რჩებოდა (ჯამბურია 1973, 312; ბერძენი-შვილი, ჯავახიშვილი ... 1950, 149; გაბაშვილი 1958, 392-393; გელაშვილი, 1996, 187; გრი-გალაშვილი 2019, 60-78). მეცნიერები აღნიშნავენ, რომ „კომპრომისული პოლიტიკა“ ირან-საქართველოს პოლიტიკურ ურთიერთობაში ორმხრივი დათმობით გამოიხატებო-და; ეს ნიშნავდა, რომ სეფიანთა ირანი უარს ამბობდა აღმოსავლეთ საქართველოს საბო-ლოდ დაპყრობასა და გაყიზილბაშებაზე. მათ ასევე მიაჩნიათ, რომ ამ პერიოდში ქართლის მეფე შაჰის „ყმად“ მიიჩნეოდა და არა „მოხელედ“, რითაც პატრონყმური ურთიერთობის განსაკუთრებული ფორმა მყარდებოდა, ... და რომ კომპრომისულმა პო-ლიტიკამ სამამულო სისტემის მიმართ მხოლოდ სიმბოლური გამოხატულება ჰპოვა ორენოვანი საბუთების სპარსულ ტექსტებში (გაბაშვილი 1958, 304; აბაშიძე 2017, 185). ირან-საქართველოს შორის კომპრომისის პოლიტიკას იზიარებს ნ. გელაშვილიც (გელაშვილი 2008 (ბ), 51; გელაშვილი 1996, 187-208).

ჩვენი მიზანია შევისწავლოთ სეფიანთა ე. წ. „კომპრომისის პოლიტიკა“, რომლის „თვალსაჩინო“ წარმომადგენელია როსტომ ხანი (1632-1658 წწ.). გავანალიზოთ მის მიერ ქართლში შიიტური ისლამის გავრცელებისთვის გადადგმული ნაბიჯები; როსტომის მი-ერ გაცემული დიპლომატიკური ძეგლების შესწავლით წარმოვაჩინოთ მისი რელიგიური პოლიტიკის ნიუანსები და ქვედა პლასტები. ვფიქრობთ, რომ როსტომ ხანის მიერ წარმოებული პოლიტიკისადმი განსხვავებული მიდგომა დაგვანახებს რამდენად „კო-მპრომისული“ იყო სეფიანთა ირანის დამოკიდებულება ქართველების მიმართ.

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

ბერი ეგნატაშვილი როსტომის წარმომავლობისა და ირანში მისი მოღვაწეობის შესახებ წერს: „მას ჟამსა იყო ვინმე ისპაანს, ხოსრო-მირზა სახელით, და ესე ხოსრო-მი-რზა იყო ხარჭისაგან ნაშობი დავით მეფისა, ძმისა დიდის სვიმონ მეფისა ... და იყო ობლად ესე ხოსრო-მირზა და არავინ იყო მწედ მისა, თჳნიერ დედისა მისისა. და შექმნი-ლიყვნენ ორნივე სჯულითა მაჰმადიანნი და იყოფებოდნენ დიდად გლახაკად და ულო-ნოდ ყოვლისავე საკმარისგან“ (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 404). იგივეს წერს ვახუშტი

ბატონიშვილიც (ვახუშტი 1973, 432-433). მემატინეს გადმოცმით, ირანში მყოფი გიორგი სააკაძე როსტომს შაჰის კარზე დაწინაურებაში დაეხმარა. რის შემდეგაც მან ისფაჰანის მოურავობა მიიღო და შაჰს იგი „... ჰყვანდა ესე მეტოქად ქართლის ბატონისა“ (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 404). ირანში როსტომის დიდ გავლენაზე მეტყველებს ფარსადან გორგიჯანიძის ცნობა, რომლის თანახმადაც შაჰ აბასის გარდაცვალების შემდეგ „ერანის საქმე როსტომ მეფეს ეკითხებოდა“ (გორგიჯანიძე 1925, 238). ვახუშტი ბატონიშვილი აღნიშავს, რომ ყაენი როსტომს „უხმობდა მამად“ (ვახუშტი 1913, 70).

როსტომისადმი ირანის შაჰის დამოკიდებულებას გამოხატავს 1642 წ. ფირმანი, რომელშიც როსტომს შაჰ სეფი „ძმად“ და ვალის ტიტულით მოიხსენიებს: „ჩემი ძმა ქართლის ვალი როსტომ ხანი“ (ხეც. Pd-457). ცხადია, როსტომისადმი ირანის შაჰის ამგვარი დამოკიდებულება მაღლიერების გრძნობით იყო გაპირობებული, რადგან სეფი I-მა ირანის ტახტი, როგორც ჯუზეპე მილანელი გადმოგვცემს, სწორედ როსტომის დამსახურებით მიიღო (ჯუზეპე მილანელი 1964, 34).

თავის მხრივ სეფი I-ს მიმართ როსტომის დამოკიდებულება აისახა ქართულ-სპარსულ დიპლომატიკურ ძეგლებში. ხოსრო მირზას ქართლში მეფედ გამოგზავნის წინ შაჰ-სეფიმ მას როსტომი ანუ გმირი უწოდა. ამას მოწმობს როსტომის სპარსული ბეჭდის ლეგენდა, რომელზეც ვკითხულობთ: – همت سلطان صفی شاه زمین و زمان تلف بنده را رستم (ფუთურიძე 1955, 85-88) – „ქვეყნიერებისა და დროის ხელმწიფემ, დიდსულლოვანმა შაჰ სეფიმ წყალობა მიიღო მის მონაზე და ხოსროს როსტომი მიწოდა“. როგორც ვხედავთ, ამ ბეითში ასახულია როსტომის დამოკიდებულება სეფი I-სადმი, რომელსაც დიდსულლოვანს, ქვეყნიერებისა და დროის ხელმწიფედ იხსენიებს, ამავე დროს როსტომ მეფის ორივე სახელი – ხოსრო და როსტომია დაფიქსირებული. საკუთარ თავს კი როსტომი ტრადიციულად, მისი წინამორბედი გამუსლიმებული მეფეების მსგავსად, შაჰის მონას უწოდებს. ქართველი მეფეები „შაჰის მონას“ და „ლოლამს“ მხოლოდ მათ სპარსულ ბეჭდებზე მოიხსენიებიან.

ქართულ ისტორიულ საბუთებში როსტომი საკუთარ თავს მეფეთ-მეფეს უწოდებს, ხოლო ირანის შაჰის ოფიციალურ საბუთებში იგი სეფიანთა ირანის ადმინისტრაციული მოხელე – ვალია. როსტომს ხანს უწოდებს ჯუდიჩე მილანელი (ჯუზეპე მილანელი 1964,

34). პიეტრო ავიტაბილე როსტომს მეფესაც უწოდებს და ხანსაც (პიეტრო ავიტაბილე 1977, 16, 28, 31, 34, 47, 57). შარდენი მას სპარსეთის მეფისნაცვალად და ხანად მოიხსენიებს (შარდენი 1975, 211-212). XVII საუკუნის ოსმალთა ისტორიკოსი ქათიბ ჩელები როსტომს ზაგემის გამგებელ ხოსრო მირზად მოიხსენიებს (ქათიბ ჩელები 2013, 222).

როსტომი ნიჭიერი პოლიტიკოსი იყო. ქართლში იგი სეფიანთა ირანის ერთგულ მოხელესაც წარმოადგენდა და კიდევ ახერხებდა ისეთი საქმეების მოგვარებას, რომელიც ქართულ საზოგადოებას მისადმი სიმპათიით განაწყობდა. თუმცა, მისი უმთავრესი მიზანი, როგორც მ. კაპანაძე აღნიშნავს, „როსტომს, როგორც ქართლის ვალის, ქვეყანაში ირანული პოლიტიკური გავლენა უნდა განემტკიცებინა და აქ ყოზილბაშობის გავრცელებისათვის უნდა შეეწყო ხელი“ (კაპანაძე 2010, 55).

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

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

დავიწყოთ იმით, რომ როგორც დონ ჯუსტო პრასტო იუწყება, 1633 წ. ქართლში შემოსვლისთანავე როსტომის ბრძანებით გორში, სადაც იგი ირანელთა ლაშქრით გაჩერდა, ყველა ქართული და სომხური ეკლესია დაკეტეს (ჯუსტო პრასტო 1986, 251).

როსტომ-ხანის ეს ნაბიჯი ქართველი ერის პატრიოტიზმის თავისებურების არცოდნით ახსნა კ. კუცია (კუცია 2001, 374). თუმცა, საფიქრებელია, რომ სეფიანი შაჰის კარზე მოღვაწე როსტომს აუცილებლად უნდა სცოდნოდა ქართველების დამოკიდებულება საკუთარი სარწმუნოების მიმართ და ის, თუ რა როლი ენიჭებოდა მართლმადიდებლობას ქართველების ეროვნულობისა და თვითმყოფადობის აღქმისა და შენარჩუნების საკითხში. მიგვაჩნია, რომ გორის ეკლესიებში ღვთისმსახურების აკრძალვა დროებითი ღონისძიება იყო, რაც როსტომს სიუზერენის თვალში ერთგულების დასამტკიცებლად და ქართლში ქრისტიანობის წინააღმდეგ მებრძოლად თავის წარმოსაჩენად

სჭირდებოდ. გარდა ამისა, ამით როსტომი ახდენდა მისი მმართველობის მოწინააღმდეგეთათვის საკუთარი ძალისა და უფლებების დემონსტრირებას.

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

როსტომმა ქართული ეკლესიის დამორჩილება იმით დაიწყო, რომ სასტიკად გაუსწორდა ქართლში მისი მეფობის მოწინააღმდეგე სასულიერო პირებს. მან ქართლის კათოლიკოსი – ევდემოზ დიასამიძე შეიპყრო და თბილისის ციხეში გამოკეტა. მოგვიანებით კი განჯის კარის კომპიდან გადმოაგდებინა. მის ადგილზე კი თავისი მომხრე ქრისტეფორე ურდუბეგაშვილი (ამილახორი) დასვა (ვახუშტი 1973, 442). როსტომი თავისი მმართველობის შემდგომ პერიოდში, მიუხედავად იმისა, რომ იგი, როგორც წყაროში ვკითხულობთ, იყო „მორჩილი ყაენისა და მოყუარე სჯულისა მაჰმადისასა“, ახდენდა დანგრეული ეკლესია-მონასტრების აღდგენას, „ზრუნავდა“ სასულიერო პირების ფინანსურ მდგომარეობაზე. ბერი ეგნატაშვილი აღნიშნავს: „ხოლო სამღვდელონი ეპიზკოპოზნი ამით დაიერთგულნა, რომე ყოველთვე ჯამაგირი განუწესა და თავმდაბლად და ტკბილად ექცეოდა“ (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 425). რუსული წყაროების მიხედვით, როსტომ-ხანი ჯამაგირის დანიშვნით ცდილობდა გაეუმჯობესებინა სამღვდელოების მატერიალური მდგომარეობა (გაგარა და სუხანოვი 1965, 72). როგორც ჩანს ამას (ჯამაგირის დანიშვნას) გულისხმობდა ბერი ეგნატაშვილი, როდესაც როსტომის შესახებ წერდა, რომ მან „მცირედითა მისაცემითა დაიერთგულნა და შემოიყარნა ... რამეთუ მაშინ იყვნენ ქართველნი გულწრფელნი და გამოუცდელნი ყიზილბაშის ხერხისა და ტყუილისაგან“

(ბერი ეგნატაშვილი 1959, 426). ისტორიკოსი გამოხატავს ქართველი საზოგადოების აზრს, რომელიც როსტომს მისი დაბადების ადგილის, აღზრდისა და სარწმუნოების გამო, არა ქართველად, არამედ ყიზილბაშად აღიქვამდა და მის ამგვარ ქმედებას სასულიერო პირების გადაბირების მიზეზით ხსნიდა. ერთი რამ ცხადია, რომ როსტომი ქრისტიანული სამღვდელოებისადმი კეთილგანწყობითა და გულუხვობით მათში პროირანულ განწყობას ნერგავდა.

ბერი ეგნატაშვილის მიხედვით, ქართული სასულიერო წოდების მიმართ როსტომის პოლიტიკამ შედეგად მოიტანა ის, რომ „მოუმდურდა სჯული და განირყვნა წესი ეკლესიისანი, რამეთუ არღარა ემებდნენ სულიერსა საქმესა, არამედ ხორცისათვის ზრუნავდნენ ყოველნივე“ (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 426).

როსტომისადმი უარყოფითი დამოკიდებულება იმდენად დიდი იყო, რომ იმდროინდელ ქართულ საზოგადოებაში გავრცელებული მანკიერებანი ყოველივე როსტომის შემოტანილ-დანერგილად მიაჩნდათ. ბერი ეგნატაშვილის ცნობით, როსტომის მიერ ყიზილბაშური სტილით აგებულ სასახლეში ფეხმოკიდებული ყოფილა „სიძვა და არა-წმინდება, ცოდვა იგი სოდომ-გომორული და მეძაობა და დედათა თანა აღრევა“ (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 424). როსტომისადმი მთავრი ბრალდება კი ის იყო, რომ მას ქართლის გათათრება სურდა (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 418).

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

საყურადღებოა როსტომის ადმინისტრაციული პოლიტიკა. მან ქართლის ცენტრალურ სამოხელეო აპარატში ყიზილბაშური თანამდებობები შემოიტანა და ამავე დროს ქართული სახელოები უცვლელად დატოვა (მსახურთუხუცესი – ყორჩიბაში, მონათუხუცესი – ყულარაღასი, მესტუმრეთუხუცესი – მეჰმანდარი, ასისტავი – უზბაში, მსაჯულთუხუცესი – მდივანბეგი, მწერალი – მუშრიბი და ა. შ.) (ვახუშტი 1959, 32). გუ-

ლუბრყვილოდ გვეჩვენება ამ პროცესის მიმართ ქართველი მემატიანის შეფასება, რომელიც წერს, რომ როსტომი „... იყო წესსა ზედა ყიზილბაშისასა და გაარიგა რიგი სახლისა თვისისა ყიზილბაშურად და განაწესა მოხელენი და გამრიგენი თათარნი, და არცა მოშალა ქართველი მოწყელე, და იქცეოდა დიდებულად“ (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 418). იმავეს წერს ვახუშტი ბატონიშვილიც: „ამან განაგნა წესსა ზედა ყიზილბაშთასა კარის გამრიგენი თვისნი, და არცა მოშალნა ქართულნი და დაადგინნა ორივე და მიანიჭებდა ქართველთა ბოძსა (საბოძვარსა – ხ. ბ.) მცირეთა და იერთგულებდა მით“ (ვახუშტი 1973, 438-439).

როგორც ჩანს, ქართველ დიდებულებს ყიზილბაშური სახელოების გაჩენა არ გაუპროტესტებიათ იმ მიზეზის გამო, რომ როსტომი მათი თანამდებობების ქართულ ვარიანტს არ შეხებია. მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ როსტომის კარზე დაწინაურების მთავარი პირობა გამუსლიმება იყო, მაშინ ადვილი გასაგებია, რომ როსტომის მიერ შემოტანილ ყიზილბაშური თანამდებობებზე გამუსლიმებული ქართველები ინიშნებოდნენ. მაგალითად, ბერი ეგნატაშვილის გადმოცემით, გამუსლიმებულ ქართველებს როსტომის წინაშე მეტი პრიორიტეტი ჰქონდათ, ვიდრე ქრისტიანებს, რომლებსაც „არას პატივისცემდა და ცუდ კაცს ეძახდნენ და შეუძლებელსა“ (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 424).

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

როსტომ-ხანის მმართველობის დროს ქართლში დიდი გარცელება ჰპოვა ცხოვრების მუსლიმურ-ირანულმა წესებმა, სამაგიეროდ „იწყო ქართლისა წესმან და რიგმან გარდაცვალება“ (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 424). ყიზილბაშურმა წესებმა განსაკუთრებით მაღალ ფეოდალურ საზოგადოებაში მოიკიდა ფეხი. მეფის მიზაძვით გასპარსულდა სმაჰამა და ჩაცმა. ამავე დროიდან თბილისში ინტენსიურად იწყება აღმოსავლურ-სპარსუ-

ლი სტილის შენობების აგება. ოდნავ მოგვიანებით, XVII-XVIII სს. მიჯნაზე ფრანგი მოგზაური ტურნეფორი აღნიშნავდა, რომ თბილისში შენობებს ირანული ელფერი დაჰკრავს (ტურნეფორი 1988, 16). როგორც დარგის სპეციალისტები აღნიშნავენ, გვიან შუა საუკუნეებში ქართულ არქიტექტურაში აღმოსავლური გავლენა ცხადად შეიმჩნევა (Чубинашвили, Серова 1946, 134).

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

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

ქართულ საქმისწარმოებაში შიიტური ისლამის გავლენის შესწავლის თვალსაზრისით საინტერესოა როსტომის მიერ გაცემული საბუთები, რომლებშიც ნათლად ჩანს, ამ პერიოდში როგორ და რა სახით შემოდის ქართულ საქმისწარმოებაში სპარსული დიპლომატიკური კლაუზულები და მუსლიმურ-შიიტური ფორმულები. როსტომ მეფის დროს ქართული სამეფო კარის დივანის ირანულ მოხელეთა მთელი შტატი ჩანს. ამაზე ის საკანცელარიო ბეჭდები მიუთითებს, რომლების ქართულ-სპარსულ ისტორიულ დოკუმენტებზეა დასმული (Baindurashvili 2021, 109).



როსტომის რელიგიური პოლიტიკის დეტალების გამოსაკვეთად ძალზე საინტერესოა მისი გუმბათიანი ქართული ბეჭედი, რომლის ლეგენდა 1633 წლიდან იყო: „ქ. ყაენის ფეცთა მტურერი როსტომ მეფე ვამტკიცებ“. ხოლო, 1637 წლის მამულის წყალობის წიგნში (ფუთურიძემ, 1955, 139-141), იმავე ბეჭდის თაღში, რომელიც მანამდე ცარიელი იყო, ქანწილის თავზე ჩნდება სიტყვა – **الله** – ალაჰი და ბეჭდის ლეგენდა ხდება „ალაჰი, ქ. ყაენის ფეცთა მტურერი როსტომ მეფე ვამტკიცებ“. ეს ფაქტი იმაზე მიანიშნებს, რომ როსტომმა ქართლში 1637 წლიდან გაცილებით უსაფრთხოდ და მყარად იგრძნო თავი და მხოლოდ ამის შემდეგ დაიტანა ქართულ ბეჭედზე სიტყვა „ალაჰი“. მისი გამოსახვა ქანწილის ზემოთ და ბეჭდის თაღის ქვეშ (რაც ცის თაღის სიმბოლოა) ალაჰის უზენაესობისა და უპირატესობის ხაზგასმად მიგვაჩნია.

ქართულ-სპარსული დიპლომატიკის შიიტური კომპონენტის თვალსაზრისით ძალზედ საინტერესოა საბუთი Hd-14675 (ქართველიშვილი, ბაინდურაშვილი 2021, 53-54). ეს არის როსტომის მიერ 1633 წლის 21 აპრილს გაცემული მამულის წყალობის წიგნი. საბუთის სპარსული ტექსტის ინვოკაცია: **لا اله الا الله و محمد رسول و اعلى** – „ალაჰი და მოციქული მუჰამადი და ალი“. უნდა აღინიშნოს, რომ ქართულ-სპარსულ ისტორიულ საბუთებზე ასეთი შიიტური ინვოკაცია, რომელშიც ალი იხსენიება, იშვიათობას წარმოადგენს (ბაინდურაშვილი 2019(ბ), 19).

როსტომის პოლიტიკის შედეგებზე ქართლის ცხოვრებაში ვკითხულობთ: „და მას ჟამსა იწყო ქართლისა წესმან და რიგმან გარდაცვალება, და ყოველთავე შეიყუარეს ანგარება და სიმდიდრის-მოყუარება, ჯამაგირი და სოფლის მიცემა ყაენისაგან ... და თვთ როსტომ მეფის წადილი და ნება ესე იყო, რომ უყაენოდ არავის რა მისცემოდა, და, თუ ვინმე გასაკეთებლად უნდოდა, ყაენს შეეკითხვოდა. და იყო მეფე როსტომ მორჩილი ყაენისა და მოყუარე სჯულისა მაჰმადისასა“ (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 424). ვფიქრობთ, ეს ცნობა ცხადად მიანიშნებს როსტომის ინიციატივით ქართლის შიდა საქმეებში სეფიანთა პოლიტიკის გაძლიერებაზე.

ამასთანავე, ვახუშტი ბატონიშვილი აღნიშნავს, რომ როსტომის სურვილი იყო ქართლი სხვა სახანოებზე და მორჩილებოდა სეფიანთა ირანს (ვახუშტი 1973: 442).

ბერი ეგნატაშვილი ასევე საუბრობს როსტომის მმართველობის დროს ქართლში ტყვის სყიდვის დაწყებაზე (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 424).

ვახუშტი ბატონიშვილისა და პიეტრო ავიტაბილეს ცნობები (ავიტაბილე 1977, 34, 57) ცხადყოფს, რომ თავისი რელიგიური პოლიტიკიდან გამომდინარე, როსტომ მეფე ცდილობდა ორივე სარწმუნოებისთვის პატივი მიეგო. ვახუშტის გადმოცემით ქართლში როსტომის პირველი ქორწინების რიტუალი შედგა მუსლიმურადაც და ქრისტიანულადაც (ვახუშტი 1973, 439). ავიტაბილეს ცნობით, როსტომი „მაჰმადიანებს უცხადებს, რომ იგი მაჰმადიანია, ხოლო თავის ცოლთან კი პირჯვარს იწერს“ (ავიტაბილე 1977, 34). ფარსადან გორგიჯანიძე აღნიშნავს, რომ როსტომის შვილობილის – ლუარსაბ ბატონიშვილის გარდაცვალებისას ქართველებმა „ჭამა, ალაპი, გაცემა თათრისა და ქართველთ წესისა გარდაიხადეს ...“ (გორგიჯანიძე 1926, 55). როგორც ვხედავთ, ქართული და ევროპული წყაროები ასახავს როსტომის დროს ცხოვრების ორმაგი სტანდარტის დამკვიდრების პროცესს, რაც ქრისტიანული და მუსლიმური ტრადიციების ერთდროულად შესრულებაში გამოიხატებოდა. ასეთი პრაქტიკა ქართველებს მუსლიმური ტრადიციებისადმი მიმღებლობა-შეგუებაში უნდა დახმარებოდა.

XVII ს. I ნახევრის თბილისის კონფესიური თუ ეთნიკური შემადგენლობის შესახებ მნიშვნელოვან ცნობებს ვხვდებით ამ პერიოდის ოსმალთა ისტორიკოსების ნაშრომებში. მაგალითად, ქათიბ ჩელების მიხედვით, XVII ს. 20-იანი წლებისთვის საქართველოს „მთელი მოსახლეობა ქრისტიანი ქართველები არიან. ისლამის ქვეყნების მომიჯნავე მხარეებში სხვადასხვა რწმენის ხალხი ცხოვრობს“ (ქათიბ ჩელები 1978, 136). ოსმალთა ისტორიკოსი მარტყოფის ბრძოლის (1625 წ. 25 მარტი) გადმოცემის შემდეგ წერს, რომ „ქალაქში (თბილისში – ხ. ბ.) მოკლეს ზიმიები, მათი თავები სათითაოდ სარებზე წამოაცვეს ... და შემდეგ ამასიის ბეგის მეჰმედის ხელით სტამბულს გაგზავნეს“ (ქათიბ ჩელები 1978, 228). როგორც ჩანს, ზიმიებში შიიტი მუსლიმები იგულისხმებიან. ეს ცნობა ცხადად მიანიშნებს მარტყოფის ბრძოლის შემდეგ თბილისში შიიტი მუსლიმების დევნა-შევიწროებაზე. ამდენად, როდესაც როსტომი ქართლის ვალის თანამდებობაზე დაინიშნა, თბილისში უმნიშვნელო რაოდენობის შიიტი მოსახლეობა უნდა დახვედროდა.

როსტომმა ირანიდან საქართველოში თავის დასაყრდენად წამოიყვანა და თბილისში დაასახლა სეფიანთა სახელმწიფოში მყოფი გამუსლიმებული ქართველები და სეიდების ტომი (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 418). ამ უკანასკნელის განსახლების ადგილს თბილისში სეიდაბადი ეწოდა (ბერიძე 1977, 75). ამ პროცესის შედეგად კი, როგორც ვ. გაბაშვილი წერს, რომ XVII ს. შაიტახტის მიდამოებში თანდათან „თათრული ქალაქი“ უნდა გაჩენილიყო (გაბაშვილი 1962, 225).

ამდენად, როგორც ვხედავთ, XVII საუკუნის 30-იანი წლებიდან თბილისის კონფესიური სურათი იცვლება – მომრავლდა შიიტი მოსახლეობა.

XVII საუკუნის 40-იან წლებში თბილისის მუსლიმი თემისა და მათი სამლოცველოების შესახებ მნიშვნელოვან ცნობებს გვაწვდის ოსმალთა ისტორიკოსი ევლია ჩელები. მან საქართველოში 1640-1647 წლებში იმოგზაურა, თავისი თვალთ ნახა და აღწერა თბილისი.

„მოგზაურობის წიგნში“ თბილისის დიდი ციხის აღწერისას ევლია ჩელები წერს, რომ „ხანის სასახლე ამ ციხეშია, ჯამე, ქარვასლა, აბანო და მცირე ბაზარი აქვს“ (ევლია ჩელები 1971, 295). თბილისის პატარა ციხის აღწერისას კი ვკითხულობთ: „შიდა ციხეში სამასი სახლი და ჯამეა, მაგრამ ბაზარი და სხვა რამ ნაგებობა არაა. ... ყოველ ბნელ ღამეს მცველები „ხოდა ხუბს“ (სპარს. „ღმერთი კარგია“ – ხ. ბ.) გაიძახიან“ (ევლია ჩელები 1971, 295). ოსმალთა ისტორიკოსის მიერ ნახსენები ხანი, რომლის სასახლეს თბილისის დიდ ციხეში იყო, ირანელი მოხელეა, ხოლო დიდ და მცირე ციხეებში არსებული მუსლიმური სალოცავები შიიტური მეჩეთები უნდა ყოფილიყო.

თბილისში როსტომის მიერ აგებული მეჩეთების შესახებ ვახუშტი ბატონიშვილი წერს: ააგო: „ციხეს გარეთ ერთი, სასახლესა შინა ერთი და განჯის კართან ერთი“ (ვახუშტი 1973, 88). ლოგიკურია, რომ ეს მეჩეთები შიიტური იყო და ჯაფარიტულ მარჯვებს ეკუთვნოდა. როსტომის მიერ თბილისში სამი მეჩეთის აგებაზე საუბრობს ახალი ქართლის ცხოვრებაც: „და მაშინ მეფეთა ქართლისათა სასახლე იყო ციხესა (ნარიყალა – ხ. ბ.) შიგან, სადა დგას საყდარი წმიდისა ნიკოლოზისა, და ამან როსტომ დაუტევა და მუნ დასუა მინბაში ყიზილბაშისა, თვთ გამოვიდა და დასახლდა პირსა მტკურისასა ანჩის საყდარსა და სიონს შუა (დღევანდელი საპატრიარქოს ტერიტორია – ხ. ბ.). მუნ ცი-

ხეშიაც აღაშენა მეჩიტი აბანოს პირდაპირ და ჯეკს გამოღმა და თჯსა სასახლეშიაც აღაშენა მეჩიტი, და კუალად აღაშენა ბადი იშიტურტუქს ქვემორე და მუნცა აღაშენა მეჩიტი“ (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 418) ჩამოთვლილთაგან მე-3 მეჩეთი მეტეხის ხიდის ყურეში მანამდე არსებული მეჩეთი უნდა იყოს, რომელიც როსტომს უნდა განეახლებინა.

საინტერესოა, ის გარემოება, რომ როსტომის თანამედროვე ფარსადან გორგიჯანიძე არაფერს წერს როსტომის მიერ თბილისში მუსლიმური სალოცავების აშენების შესახებ. ისტორიკოსს რატომღაც „ყურადღების მიღმა“ რჩება ეს საკითხი, ან შეგნებულად არიდებს თავს.

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

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

როგორც დ. კარიჭაშვილი აღნიშნავს, როსტომ-ხანის მმართველობისას ფარსადან გორგიჯანიძის მიერ ქართულ ენაზე ითარგმნა ყურანი (კარიჭაშვილი 1894, 50). ეს ინფორმაცია სხვაგან არსად დასტურდება.

რაც დანამდვილებით ვიცით, ფარსადან გორგიჯანიძის მიერ სპარსულიდან ქართულად ითარგმნა „ჯამი აბასი“ (ხეც. S-174). ხელნაწერის პირველივე გვერდზე ვკითხულობთ: „ფარსადან გორგიჯანიძემან ღმ(რ)თის ძალითა და შეწევნითა ჳელი მივჰყავ მუსურმანთ სასჯულო-წიგნისა და ყანუნის სათარგმნელადა“ (S-174, 1r).

„ჯამი აბასი“ მუსლიმური ლოცვების, წესებისა და რიტუალების სასწავლო სახელმძღვანელოს წარმოადგენს. მასში არაბულ ენაზე წარმოსათქმელი ლოცვები ქართული ასოებით არის გადმოცემული. მუსლიმურ რიტუალების არაბული სახელები ქართულად არის განმარტებული. ამ წიგნის არსებობა, რა თქმა უნდა, მის საჭიროებაზე მეტყველებს. კოდექსს ვიზუალურადაც ეტყობა, რომ მაღალი ფეოდალური წრის წარმომადგენლის დაკვეთით არის შესრულებული.

„ჯამი აბასი“ ახლადგამუსლიმებული ქართული საზოგადოებისთვის იყო განკუთვნილი. ვფიქრობთ, რომ დ. კარჭაშვილმა „ჯამი აბასი“ ფარსადან გორგიჯანიძის მიერ წიგნის პირველ გვერდზე გაკეთებული აღნიშვნიდან გამომდინარე ყურანად მიიჩნია და ეს ინფორმაცია შეიტანა თავის წიგნში. ფაქტის არსებობის შემთხვევაში რომელიმე ქართველი მემატიანე (ფარსადან გორგიჯანიძე, ბერი ეგნატაშვილი, ვახუშტი ბატონიშვილი) თავის ნაშრომში აუცილებლად შეიტანდა.

საგულისხმოა ის ფაქტი, რომ როსტომის დროს ქართლში ანტიმუსლიმური პოლემიკური ჟანრის თხზულება არ შექმნილა (ან ამ ეტაპზე გამოვლენილი არა არის), რაც ჩვენი აზრით, ისლამის მიმართ შემგუებლური ტენდენციის ნიშანია.

ქართული წყაროები, რომლებიც ქართლში როსტომის მმართველობას დეტალურად ეხება, მის მიმართ ცალსახად უარყოფით დამოკიდებულებას გამოხატავენ. რაც გაპირობებული იყო პირველ რიგში მეფის მუსლიმობითა და ირანული აღზრდით და ასევე მის მიერ წარმოებული პოლიტიკიდან გამომდინარე. ქართველების ეს დამოკიდებულება ასახულია ავიტაბილეს ცნობებში. იგი წერს, რომ ქართლის მეფეები ქრისტიანი მშობლების შვილები არიან და ქართლის სამეფო დინასტიას ეკუთვნიან. როსტომის შესახებ კი აღნიშნავს, რომ იგი არის „მაჰმადიანის შვილი, რომლის სახელია როსტომხანი, მეორე სახელით ხოსრო-მირზა“ (ავიტაბილე 1977, 18, 46). ვფიქრობთ, სწორედ ის გარემოება, რომ იგი იყო მუსლიმის შვილი და თვითონაც თავიდანვე მუსლიმურად მო-

ნათლული, განაპირობებდა ქართველების ასეთ დამოკიდებულებას. თუმცა, მხოლოდ ეს არ იყო. როგორც ჩანს, როსტომის ქმედებების „ფარულ მიზანს“ ქართველები ხვდებოდნენ. ეს განაპირობებდა მის მიმართ დაუმორჩილებლობის გამოხატვას.

ქართულ საზოგადოებას ისიც ჰქონდა გააზრებული რომ რჯულის შეცვლით ბაგრატიონებს, რეალურად მხოლოდ სახელი ეცვლებოდათ. როსტომ-ხანი კი ირანში დაბადებული და მუსლიმურად აღზრდილი იყო. ქართლში მისი მმართველობის დროს მუსლიმური ტენდენციების გაძლიერება არ გამოპარვიათ.

როგორც ზემოთ ვახსენე, ქართლში როსტომის მმართველობა ქართულ ისტორიოგრაფიაში „კომპრომისად“ არის მიჩნეული. აქცენტი გაკეთებულია როსტომის მიერ ეკლესია-მონასტრების აღდგენით სამუშაოებზე და ამით მისი დამსახურება ერთგვარად იდეალიზებულია. ნ. გელაშვილი აღნიშნავს, რომ შაჰ სეფი I როსტომის მიერ ქართული ეკლესია-მონასტრების აღდგენაზე ნებისთ თუ უნებლიეთ თვალს ხუჭავდა. „ამგვარი კომპრომისი საქართველოს მიმართ შემუშავებული ახალი ტიპის ურთიერთობის ერთ-ერთ შემადგენელ კომპონენტს წარმოადგენდა,“ და იქვე დასძენს, რომ „...ირან-საქართველოს შორის კომპრომისული ურთიერთობის დამკვიდრებას ქართლის სამეფოს სახელისუფლო სტრუქტურებში ირანული გავლენის გაძლიერება მოჰყვა“ (გელაშვილი 2008 (ბ), 51). ცხადია, რომ სწორედ ეს, ქართულ ყოფაში ირანული გავლენის გაძლიერება იყო ის ძალზედ საშიში ტენდენცია, რომლის შემოქმედიც როსტომ ხანი იყო.

უნდა აღინიშნოს, რომ ერთადერთი, რასაც როსტომი ვერ შეეხო, სასამართლო სისტემა იყო. მისი მმართველობის დროს გამოცემული განჩინებები ქართველი მოხელეების მიერ არის მიღებული. მხოლოდ ორ, 1651 და 1652 წლის განჩინებაში (ქართველიშვილი, ბაინდურაშვილი 2021, 351, 384) ჩანს, რომ სასამართლო საქმის განხილვაში მონაწილეობას იღებს ვეზირი აღამოინა. თუმცა, ხაზი უნდა გაესვას იმ გარემოებას, რომ როსტომის განჩინებებში შარიათის სასამართლოს ნორმები პრეცედენტულადაც კი არ ჩანს.

ამდენად, ქართულ საისტორიო წყაროებზე დაყრდნობით, მიგვაჩნია, რომ რეალურად, ირანის მხრიდან „კომპრომისი“ იმაში გამოიხატებოდა, რომ სეფიანთა მიერ აღმოსავლეთ საქართველოში ისლამის გავრცელების ძალისმიერი გზები დიპლომატიური

ლავირების – „რბილი ძალის“ მეთოდით შეიცვალა, რამაც გაცილებით დიდი ეფექტი იქონია. მუსლიმურად აღზრდილი როსტომ ხანი ყველანაირ პირობას ქმნიდა იმისთვის, რომ მაღალი ფეოდალური ფენის წარმომადგენლებს ისლამი მიეღოთ, რაც დაწინაურებისთვის აუცილებელ პირობას წარმოადგენდა.

მომდევნო პერიოდის მოვლენებთან დაკავშირებით, ეხება რა, ვახუშტი ბატონიშვილი ვახტანგ V-ის (1658-1675 წწ.) (//შაჰნავაზ-ხანი) საეკლესიო ღონისძიებებს აღნიშნავს, რომ ვახტანგის მიზანი იყო, რათა „როსტომის განრყუნილნი მოეგო კუალსავე თვისსა“ (ვახუშტი 1973, 453). ცხადია ეს ღონისძიებები როსტომის „დამსახურებით“ ქართულ ეკლესიაში შექმნილი ვითარებით იყო გამოწვეული, რაც სასულიერო პირების ქრისტიანული მორალიდან გადახვევას გულისხმობდა.

ქართველი მეფეების მიერ ისლამის აღიარების მიზეზი ცნობილი იყო, როგორც სეფიანებისთვის, ასევე ევროპელებისთვისაც. XVII ს. 70-იან წლებში ჟან შარდენი (1645-1713 წწ.), რომელმაც საქართველოში 1672-1673 წწ. იმოგზაურა, ქართველი მეფეების გამუსლიმების შესახებ წერდა, რომ „ისინი ქრისტიანულ სარწმუნოებას მხოლოდ ფორმალურად განუდგნენ იმისათვის, რომ მეფისნაცვლობა მიეღოთ და მოქმედებდნენ თავიანთი სურვილის წინააღმდეგ, როცა მაჰმადიანობის გავრცელებას ხელს უწყობდნენ“. შარდენი ასევე საუბრობს ქართველი დიდებულების გამუსლიმების მიზეზების (დაწინაურება) შესახებ (შარდენი 1975, 321). აღმოსავლეთ საქართველოს ადმინისტრაციის შესახებ კი წერდა, რომ „კახეთის სამეფო და ქართლი სპარსეთის იმპერიაში შედიან“ (შარდენი 1975, 293).

საყურადღებოა ჟ. შარდენის, ცნობა იმის შესახებ, რომ 1672 წლისთვის თბილისში არც ერთი მეჩეთი არ იყო გარდა, თბილისის ციხეში არსებული მეჩეთისა, რომელიც ყიზილბაშების მიერ იყო აგებული და აღარ ფუნქციონირებდა. ამის მიზეზად შარდენი იმას ასახელებს, რომ როდესაც მოლა მინარეთიდან აზანის წარმოთქმა დაუწია, ხალხს მისთვის ქვები დაუშენია და ამის შემდეგ მოლა ზემოთ აღარ ასულა. ფრანგი მოგზაური იქვე დასძენს, რომ მიუხედავად დიდი მცდელობისა ირანელებმა ქალაქში მეჩეთი ვერ ააშენეს, რადგან დაიწყებდნენ თუ არა მშენებლობას, მოსახლეობა იარაღით ხელში აღდგებოდა, ანგრევდა მას და მშენებლებს სასტიკად უსწორდებოდა. შარდენის დაკვი-

რვებით, ხალხის ამბოხებით საქართველოს მმართველები გულის სიდრმეში კმაყოფილები იყვნენ, თუმცა გარეგნულად საწინაღმდეგოს გამოხატავდნენ. ხალხის ამგვარი ქმედება ირანელებს ხელს უშლიდა, რომ რადიკალური ზომებისთვის მიემართათ. ამიტომ ქართველებს ნებას რთავდნენ თავიანთი სარწმუნოების ყველა გარეგნული ნიშანი შეენარჩუნებინათ (შარდენი 1975, 321-322).

ქართლში სეფიანთა ირანის რელიგიური პოლიტიკისა და ქართველი მეფეების გამუსლიმების მიზეზებისა და მიზნების შესახებ პ. ჟ. დე ტურნეფორი (1656-1708 წწ.), რომელიც 1701 წლის ზაფხულში (ივნისი-ივლისი) თბილისში იმყოფებოდა, აღნიშნავს, რომ ქართლის მეფე, „რომელიც მხოლოდ ქვეყნის მმართველის ფუნქციას ასრულებს, სარწმუნოებით აუცილებლად მაჰმადიანი უნდა იყოს, რადგან სპარსეთის ხელმწიფე მმართველად ისე არ დანიშნავს, თუ იგი არ გამაჰმადიანდა“ (ტურნეფორი 1988, 61). ტურნეფორის ცნობით მისი ჩამოსვლის პერიოდში თბილისის მუსლიმი მოსახლეობა დაახლოებით სამი ათას კაცს (სულ თბილისის მოსახლეობა დაახლ. 20 000 კაცი იყო. აქედან სომხები 14 000, ქართველები 2 000) შეადგენდა. იგი ასევე წერს, რომ აღნიშნულ პერიოდში თბილისში იყო „ორი მეჩეთი ციხეში; იყო მესამე მეჩეთიც, მაგრამ ამჟამად იგი მიტოვებულია. ... მუეზინები ანუ მაჰმადიანთა მგალობლები, ვერ ბედავენ ციხის მეჩეთის მინარეთიდან მორწმუნეთ სალოცავად მოუწოდონ, რადგან ხალხი მათ მაშინვე ქვებით ჩაქოლავს“ (ტურნეფორი 1988, 70).

ევროპელ მოგზაურთა ეს ცნობები ზუსტად ასახავს როსტომამდე და როსტომის შემდგომდროინდელი ქართველი მეფეების განწყობასა და მათ აროფიციალურ რელიგიურ პოლიტიკას – ხალხის საშუალებით ხელი შეეშალათ თბილისში მუსლიმური ღვთისმსახურების ღიად ჩატარებისთვის.

როგორც ჩანს, როსტომის გარდაცვალებიდან მალევე, ფეოდალთა შორის გამუსლიმების ფაქტებმაც იკლო, რადგან ქართლს უკვე გამუსლიმებული (და არა მუსლიმი) ბაგრატიონი მართავდა. სავარაუდოდ, ირანიდან ჩამოყვანილი სეიდების გარკვეულწილად გადინებაც მოხდა. ამიტომ დარჩა მხოლოდ ერთი მოქმედი მეჩეთი, ისიც ციხის შიგნით.



მაგრამ ქართლის დაქვემდებარება სეფიანთა მიმართ მაინც აისახებოდა ოფიციალურ დოკუმენტებზე. XVII ს. ქართული საადგილმამულო საბუთები იმ მხრივაც არის საინტერესო, რომ მათში ქრისტიანულ სახელებთან ერთად მუსლიმური რელიგიური სიმბოლოებიცაა მოხსენიებული. მაგალითად, 1697 წ. კარის მდივნის გივი თუმანიშვილის ნასყიდობის სიგელში (თაყაიშვილი 1909, 115-116), რომელსაც სულხან-საბა ორბელიანი ამტკიცებს თავისი ბეჭდით „ცხოველმყოფელ პატიოსან ჯვართან“ და „ქრისტეს უხრწნელ მკლავებთან“ ერთად იხსენიება „ყველა მუსურმანთა სჯულის დამამტკიცებელი მაჰმად ფელამბარი (მუჰამად წინასწარმეტყველი – ხ.ბ.) და მურთუზალი“ (ალი – მუჰამადის ბიძაშვილი და სიძე – ხ. ბ.). „საუფლო სვინაქსართან“ ერთად „წმინდა ყორანი, ზაბერი, თარათი და ინჯილი“, ანუ ისლამში წმინდა წიგნებად აღიარებული კოდექსები. მსგავსი მაგალითები არა ერთია.

ქართული დიპლომატიკის ეს მოვლენა (ქრისტეს გვერდით მუსლიმური სიმბოლიკის მოხსენიება) შეიძლება განვიხილოთ, როგორც ქართული მართლმადიდებლური სამღვდელოების უდიდესი კომპრომისი მუსლიმურ ღვთისმეტყველებასთან, ეს კი ისლამის გავლნის ზრდისა და აღმოსავლეთ საქართველოში სეფიანთა პოლიტიკურ და რელიგიურ წნეხზე მიანიშნებს.

ქართლში როსტომის დროიდან არსებულმა ისლამის პოპულარიზაციამ განაპირობა ის, რომ რელიგიური გულცივობა შეინიშნებოდა როგორც საერო, ისე სასულიერო მოღვაწეთა შორის. როგორც ვახუშტი ბატონიშვილი აღნიშნავს, XVII საუკუნეში ქართველ დიდებულებს „ზიარება სისხლისა და ხორცისა უფლისა ჩუენისა სირცხვლად უჩნდათ“ (ვახუშტი 1973, 454). იმავეს წერს ბერი ეგნატაშვილი (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 425).

უნდა შევხვით, თბილისის მეჩეთსა და ეკლესიას შორის არსებული სამართლებრივი ურთიერთობის ნორმებს. თბილისში არსებობდა სავაკუფო მფლობელობა. ვაკფი მეჩეთებისა და კულტის მსახურთა ძირითად ეკონომიკურ ბაზისს წარმოადგენდა. XVIII საუკუნის დასაწყისის სპარსული ფირმანების მიხედვით თბილისში, ეკლესიასა და მეჩეთს შორის ქონებრივ დავას განიხილავდა და გადაწყვეტილება გამოჰქონდა ისფაჰანის შეიხ ულ-ისლამს, მოჯთაჰიდს, რომელიც შარიათზე დაყრდნობით მოქმედებდა (ბაინდურაშვილი 2011, 37-44). მაგალითად, 1705. წ. შაჰ ჰუსეინ I-ის მიერ

გაცემული ფირმანით თბილისის აბანო, რომელიც ჯერ ქართლის ვალის, შემდეგ კი ქრისტიანულ ეკლესიას ეკუთვნოდა, სავაკუფო მფლობელობაში გადაეცემოდა მართლმადიდებლურ ეკლესიას, იმ პირობით, რომ მასში ნამაზისთვის აუცილებელი განზანვის რიტუალი ყოველგვარი შეზღუდვის გარეშე ჩატარდებოდა (Тбилисская коллекция 1995, 120-122).

მუსლიმური საკულტო ნაგებობების პერსონლის ადმინისტრირების თვალსაზრისით ძალზედ საყურდღებოა 1714 წელს შაჰ სულთან-ჰუსეინის მიერ გაცემული ფირმანი (Тбилисская коллекция 1995, 153-154). მასში გარკვევით ჩანს შემდეგი – ქართლის ვალის ოფიციალური ირანი ნებას რთავდა ავტონომიურად განეგო რელიგიასთან დაკავშირებული საორგანიზაციო საკითხები, მხოლოდ ირანში მიღებული რელიგიური ნორმების მიხედვით. აღნიშნული რაყამიდან ირკვევა, რომ თბილისის მეჩეთებში მოეძინების დანიშვნა შედიოდა არა ქალაქის ყადის, არამედ თბილისის ტარუდას კომპეტენციაში. აქედან გამომდინარე შეიძლება ითქვას, რომ შიიტური სამღვდელოება გარკვეულწილად ქართლის ვალის დაქვემდებარებაში გადადიოდა.

ამდენად, როგორც ვხედავთ, XVII ს. 30-იანი წლებიდან ქართლში როსტომის მოღვაწეობა განაპირობებდა თბილისში შიიტური ისლამის „პოპულარიზაციას“ და ქართული, ქრისტიანული და მუსლიმური ტრადიციების ერთგვარად დაახლოება-შეგუების პროცესს. როსტომის მიერ გატარებული ღონისძიებები გვაფიქრებინებს, რომ ირან-საქართველოს ურთიერთობის გარეგნულად „კომპრომისული“ ურთიერთობა, რეალურად იყო „რბილი ძალის“ საშუალებით ქართული სამოხელეო სისტემის ყიზილბაშურით ჩანაცვლების მცდელობა და გამუსლიმების წახალისება. როსტომის დროს თბილისში აშენდა მეჩეთები და ითარგმნა „ჯამი აბასი“.

როსტომის შემდეგ ქართლის ტახტს კვლავ გამუსლიმებული ბაგრატიონი იკავებს და ქართლში მეფის მუსლიმობა ტრადიციულად იძულებით ხასიათს ატარებს. ქართველი მეფე არაოფიციალურად ებრძოდა კიდევ მუსლიმური რიტუალების შესრულებას. XVIII საუკუნის დასაწყისში შიიტური სამღვდელოება გარკვეულწილად ქართლის ვალის დაქვემდებარებაში იყო.

## §2.6. შიიტური ისლამი XVIII საუკუნის თბილისში

XVIII საუკუნე საქართველოს ისტორიაში მეტად საინტერესო პერიოდია. საგარეო ფაქტორი დამლუპველად მოქმედებდა ქართული პოლიტიკური ერთეულების არსებობაზე. აღნიშნული ასწლეულის პირველ ნახევარში ქართველებს ორჯერ მოუხდათ დაპირისპირება მუსლიმურ რელიგიურ-პოლიტიკურ აგრესიასთან, რომელიც არა სტიქიურად, არამედ გეგმაზომიერი, წინასწარ გათვლილი დიპლომატიური სვლებით მოქმედებდა. ეს პროცესები საქართველოს ისტორიაში „ოსმალობისა“ და „ციზილბაშობის“ სახელით არის ცნობილი. იგი მიზნად ისახავდა ქართული ცნობიერებიდან, ყოფიდან, კულტურიდან ქრისტიანული რელიგიის ამოძირკვას და მის ადგილზე ისლამისა და მუსლიმური (ჯერ ოსმალური, შემდეგ კი ირანული) ტრადიციების დანერგვას.

1734 წლიდან ირანის ფაქტობრივი მმართველი თაჰმასპ ყული-ხანი (შემდგომში ნადერ შაჰი) აქტიურ სამხედრო ოპერაციებს იწყებს კავკასიაში ოსმალეთის წინააღმდეგ და მნიშვნელოვან წარმატებებსაც აღწევს. 1735 წლიდან აღმოსავლეთ საქართველოში იწყება პერიოდი, რომელიც ისტორიაში „ციზილბაშობის“ (1735-1744 წწ)<sup>13</sup> სახელით არის ცნობილი.

1736 წ. მარტში თაჰმასპ ყული-ხანი ირანის ტახტზე ნადერ-შაჰის სახელით ავიდა (Savory 2007, 3; алапара-йи Надири 1965, 11; კუცია 2002, 122-124). მისი საშინაო და საგარეო პოლიტიკური მოღვაწეობა ისტორიოგრაფიაში სათანადოდ არის შესწავლილი.

ჩვენი მიზანია: შევისწავლოთ ნადერ-შაჰის რელიგიური პოლიტიკა, რაც უპრეცედენტო რელიგიურ რეფორმას გულისხმობდა; გავანალიზოთ ამ პოლიტიკის მიზეზები და მიზნები. ვაჩვენოთ თბილისის შიიტური თემის დამოკიდებულება ირანის შაჰის ამ მისწრაფებაზე (ჩვენ არ ვეხებით ნადერ შაჰის ადმინისტრაციულ პოლიტიკას, რომელიც ქართლის ციზილბაშურ სახანოდ გადაქცევისკენ იყო მიმართული).

ნადერ შაჰის მოღვაწეობა ირანში იმ მხრივაც იყო საყურადღებო, რომ იგი პოლიტიკური მიზნებიდან გამომდინარე შეეცადა ისლამში რელიგიური ცვლილება მოეხდინა. ეს საკითხი 1736 წელს მუღანის ველზე გამართულ იმ ყურულთაიზე დაისვა, რომელმაც

<sup>13</sup> დ. ლომიძე ციზილბაშობის პერიოდს 1735-1749 წლებით განსაზღვრავს (ლომიძე 2007, 5).

ნადერი ირანის ახალ შაჰად „აირჩია“. თაჰმასპ ყული ხანი თანახმა იყო გამხდარიყო ირანის შაჰი, თუ მისი რამდენიმე მოთხოვნა დაკმაყოფილდებოდა. ერთ-ერთი, სწორედ რელიგიასთან დაკავშირებული საკითხი იყო.

ნადერმა მოითხოვა, რომ იმამიტური შიიზმი შეცვლილიყო შედარებით კომპრომისული ხასიათის აღმსარებლობით. უნდა გაუქმებულიყო შაჰ ისმაილ I-ის დროიდან ოფიციალურად შემოდებული პირველი სამი მართლმორწმუნე ხალიფების (აბუ-ბაქრი, ომარი, ოსმანი) წყევლა; შიიტებს ოთხი სუნიტური მაზჰაბის გვერდით უნდა შემოეღოთ მეხუთე ორთოდოქსული „ჯაფარიტული“ მაზჰაბი, რომელიც შიიტების მეექვსე იმამს – ჯაფარ ას-სადიკს სცემდა თაყვანს (კაციტაძე 2009, 492-493; სვანიძე 1990, 320; Арунова, Ашрафян 1958, 119-120).

ნადერ შაჰი თავისი რელიგიურობით ანუ შიიტურ-იმამიტური სარწმუნოებისადმი ფანატიკური განწყობით არ გამოირჩეოდა. იგი ხედავდა, რომ სეფიანთა მიერ სუნიტების დევნა ქვეყნისთვის არახელსაყრელ სიტუაციას ქმნიდა. როგორც დ. კაციტაძე წერს: „ნადირისათვის შიიტობისა და სუნიტობის შეერთების გეგმას პოლიტიკური მნიშვნელობა ჰქონდა: მან კარგად დაინახა, რომ სეფიანთა დროს სუნიტების დევნა ქურთი-სტანში, ჩრდილოეთ აზერბაიჯანში, დაღესტანში, ავღანეთში და სხვ. აჯანყებების საბაზი გახდა. ... ნადირს უნდოდა თავის მხარეზე ავღანელების და სხვა ხალხების სუნიტური არისტოკრატის გადაბირება. გარდა ამისა, ამ ღონისძიებებით ნადირი ფიქრობდა დამხობილი სეფიანების ძლიერი დასაყრდენის – შიიტური სამღვდლოებისათვის ძლიერი დარტყმის მიყენებას (კაციტაძე 2009, 493).

ჰანვეის ცნობით, ნადერ შაჰი ისლამის ორივე მიმდინარეობის მიმართ გულგრილი იყო. მას სურდა ქრისტიანობასა და ისლამზე დაყრდნობით შეექმნა ახალი რელიგია, რომელიც იქნებოდა „საუკეთესო რელიგია, რაც კი ოდესმე უქადაგიათ“ (Hanway 1853, 404). რელიგიისადმი ნადერის დამოკიდებულებას კარგად ასახავს იეზუიტი მისიონერი ბაზენი. იგი წერს, რომ „ძნელი იყო იმის დადგენა, თუ რომელ აღმსარებლობას აღიარებდა ნადერ შაჰი“ (Bazin 1780, 318, 341 – ციტ. ლეკვიშვილი 2020, 88).

ნადერ შაჰი პოლიტიკური საჭიროებიდან გამომდინარე მიმართავდა რელიგიას. მას კარგად ესმოდა სარწმუნოების როლი სახელმწიფოთა ურთიერთობებისა და სამხედრო

ოპერაციების მსვლელობის დროს. როგორც ს. ქიშმიშევი გადმოგვცემს, შიიტური სარწმუნოებისა და მისი მიმდევრების დაცვა ნადერ შაჰის მოწოდებად მაშინ ხდებოდა, როცა საამისო საჭიროება შეიქმნებოდა (Кишмишев 1889, 71-72).

ნადერ შაჰის ანტიშიიტური პოლიტიკის მიზეზების, მიზნებისა და შედეგების შესახებ საკმაოდ ამომწურავად წერს გ. სანიკიძე. მეცნიერის აზრით, ნადერის რელიგიური რეფორმის მიზეზებს ის გარემოება განაპირობებდა, რომ მოცემულ მომენტში შიიზმი მოსახლეობაში არაპოპულარულ სეფიანთა დინასტიასთან ასოცირდებოდა; ნადერ შაჰის მეომრების უმრავლესობა სუნიტები იყვნენ; ნადერ შაჰის მიზანი პანისლამური სახელმწიფოს შექმნა იყო, რომლის ქვეშევრდომები მუსლიმური სამყაროს უმრავლესობა – სუნიტები უნდა გამხდარიყვნენ; ასევე სეფიანთა რელიგიური პოლიტიკის შედეგად გარე სამყაროს მოწყვეტილი ირანი თავის ძველ ადგილს დაბრუნებოდა და სწორედ ირანიდან უნდა მომხდარიყო მუსლიმური სამყაროს გაერთიანება. ნადერის რელიგიური პოლიტიკის შედეგად კი შიიზმმა მნიშვნელოვანი პოლიტიკური, მორალური და მატერიალური დარტყმა მიიღო (სანიკიძე 2005, 143-149). მეცნიერის აზრს იზიარებს თ. ლეკვეიშვილიც (ლეკვეიშვილი 2020, 88-104).

ნადერ შაჰის რელიგიური პოლიტიკის კიდევ ერთი ახსნა შეიძლება 1736 წ. ირან-ოსმალეთს შორის დადებული ხელშეკრულების პირობებშიც დავინახოთ. კერძოდ, ხელშეკრულების თანახმად, „თუ ირანელები უარს იტყოდნენ შიიზმზე და აღიარებდნენ სუნიტურ ისლამს, ისინი თავისუფლად იმოგზაურებდნენ მუსლიმთა წმინდა ადგილებში და ირანელი ვაჭრები აღნიშნულ ტერიტორიებზე თავისუფალი მიმოსვლის უფლებას მიიღებდნენ“ (სვანიძე 2000, 94). როგორც ვხედავთ, სუნიტური ისლამის აღიარება ირანისთვის ერთი მხივ ოსმალეთთან მშვიდობის გარანტი უნდა გამხდარიყო და სავაჭრო ურთიერთობის განვითარებისთვის ხელი შეეწყო. ხოლო მეორე მხრივ, ნადერისთვის არასასურველი შიიტური სამღვდელოების დასუსტება-ლიკვიდაცია უნდა გამოეწვია.

ნადერისთვის ცხადი იყო, რომ ირანის მოსახლეობის სუნიტური ისლამის ჰანაფიტურ მაზჰაბზე გადაყვანა შეუძლებელი იქნებოდა. ამისთვის შედარებით „მსუბუქი“ გზა მოძებნა – შეეცადა რადიკალურად არ დაერღვია შიიტური ტრადიცია და ამიტომ

გადაწყიტა ჯაფარიტული მაზჰაბით „შეერთებოდა“ სუნიტურ ისლამს. ამიტომ იყო, რომ 1736 წ. ოსმალეთთან წარმოებული მოლაპარაკებისას ნადერი დაჟინებით მოითხოვდა ოსმალეთის სულტნისგან „ჯაფარიტული“ მაზჰაბის მეხუთე „მართლმორწმუნე“ ანუ სუნიტურ მაზჰაბად აღიარებას. თუმცა, ერთი იყო პოლიტიკური მოტივებით წამოყენებული პირობები, ხოლო მეორე და უფრო მნიშვნელოვანი, საკითხისადმი მუსლიმი თეოლოგებისა და იურისტების დამოკიდებულება.

ოსმალეთის სასულიერო პირებმა უარი თქვეს ჯაფარიტული მაზჰაბის სუნიტურად აღიარებაზე. როგორც მ. სვანიძე აღნიშნავს, სწორედ ეს გახდა 1743 წ. ირანსა და ოსმალეთს შორის ომის განახლების ერთ-ერთი მიზეზი (სვანიძე 2000, 94). მუღანის ყურულთაიზე მიღებული უნია მხოლოდ ქალაქებში არსებობდა. „ჯაფარიტობა“ მეხუთე „მართლმორწმუნე“ მაზჰაბად სუნიტების მიერ არ იქნა აღიარებული (კაციტაძე 2009, 493; Пигулевская, Якубовский... 1958, 320).

როგორც ვხედავთ, ნადერ შაჰის რელიგიური პოლიტიკა საკუთრივ ისლამში მიზნად ისახავდა ჯაფარიტული მაზჰაბის „გასუნიტურებას“. ნადერს არ მოუთხოვია ჯაფარიტობის გაუქმება და მისი შეცვლა ერთ-ერთი სუნიტური მაზჰაბით, რაც შიიტი მოსახლეობის მკვეთრ რეაქციას გამოიწვევდა. ეს დიპლომატიური ნაბიჯი მიმართული იყო რეფორმირებული, ან უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, ტრანსფორმირებული „ჯაფარიტული“ მაზჰაბის სამღვდლოების საკუთარი დასაყრდენად გადაქცევისკენ.

მაგრამ სანამ თავისი რელიგიური პოლიტიკის გატარებას შეუდგებოდა, ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობით, ნადერ შაჰის ბრძანებით თბილისში „ოსმალობის“ დროს აგებული სამი სუნიტური მეჩეთი დაანგრიეს (ვახუშტი 1973, 336). ეს ფაქტი 1735 წ. ნადერის თბილისში ყოფნისას უნდა მომხდარიყო. ისიც დასაშვებია, რომ აღნიშნულ პერიოდში თბილისში ამ მეჩეთების საჭიროება აღარც ყოფილიყო. მიღებული ტრადიციით, ოსმალების წასვლის შემდეგ, იძულებით გამუსლიმებული ქართველები კვლავ ქრისტიანობას უნდა დაბრუნებოდნენ. სუნიტების რაოდენობა ამ პერიოდში მინიმუმამდე უნდა შემცირებულიყო.

ნადერ შაჰის მიერ შიიტური ისლამის ტრანსფორმაციის მცდელობა, როგორც მოსალოდნელიც იყო, თბილისის მუსლიმ მოსახლეობასაც შეეხო. ამ ფაქტთან დაკავშირებული

ერთადერთი ცნობა დაცულია პაპუნა ორბელიანთან. „ამბავნი ქართლისანის“ ტექსტში იქ, სადაც ლაპარაკია დომენტი კათოლიკოსის გარდაცვალებაზე და მის ადგილზე ნიკოლოზ ხერხეულიძის კურთხევაზე, ავტორი აღნიშნავს: „შემდგომად ამისა მოვიდა ბრძანება ხელმწიფისა (ნადერ შაჰი – ხ. ბ.), რომელიც შია (შიიტი – ხ. ბ.) სუნისა სჯულსა ავად ახსენებს და ომარსა და ოსმანს შეაგინებს, ჩემის რისხვითა მოკუდესო“. ქალაქში მყოფნი ყიზილბაშნი „დიდად მჭმუნვარე იქმნეს, მაგრამ შიშითა შაჰანშაჰ ყაენისა ვერარას იტყოდეს“ (პაპუნა ორბელიანი 1981, 46).

პაპუნა ორბელიანის მიერ ნახსენებ ბრძანებაში, ვფიქრობთ, ნადერ შაჰის მიერ მიღებული „უნის“ ტექსტიც იგულისხმება. როგორც ჩანს, თბილისის მუსლიმურ თემს, რომელიც იმ დროს ძირითადად შიიტი მორწმუნეებით იყო წარმოდგენილი, უნის შინაარსიც გააცნეს და მასთან დაკავშირებული სანქციებიც. ბრძანების დაუმორჩილებელთა სიკვდილით დასჯა ძლიერი ოპოზიციის დასაშინებლად იყო განკუთვნილი. ეს ოპოზიცია კი, როგორც ირანში, ისე თბილისის შიიტურ-იმამიტური თემის ჯაფარიტული მაზჰაბის მიმდევრები იყვნენ.

სამწუხაროდ, არ მოგვეპოვება წყაროები, რომლებიც აღნიშნულ ნიადაგზე თბილისის მუსლიმურ თემში განვითარებული პროცესების შესახებ ინფორმაციას მოგვაწვდიდა. თუმცა, უნდა ვივარაუდოთ, რომ ნადერ შაჰის ბრძანებას თბილისში სუნიტური ისლამისადმი ფორმალურად მაინც ლოიალური დამოკიდებულება უნდა გამოეწვია.

როგორც თ. ლეკვეიშვილი აღნიშნავს, ნადერ შაჰის მიერ სეფიანთა რელიგიური პოლიტიკიდან გადახვევა ქართლის სამეფო ტახტზე დამტკიცებისთვის უპირობო გამუსლიმებას გამორიცხავდა. „...ეს რეალურად წარმოადგენდა არა დათმობებს ერთი თუ მეორე მხარის მიერ, არამედ ასახავდა იმ პირობებს, რომლებიც განაპირობებდა ამ პოლიტიკის ამა თუ იმ ასპექტს...“ (ლეკვეიშვილი 2020, 118-125).

ვფიქრობთ, აღნიშნულ პერიოდში მიმდინარე პროცესები მიზეზ-შედეგობრივი იყო: ირანში სოციალური და რელიგიური ფაქტორით გამოწვეულმა უკმაყოფილებამ, ქართლში 1735-1744 წწ. მიმდინარე ანტიირანულმა აჯანყებებმა (ბერძენიშვილი 1944, 197; გვრიტიშვილი 1953, 109-131; მეგრელაძე 1973(ბ), 444-454) და ირანის ტახტის მაძიებელთა აქტიურობამ (კაციტაძე 2002, 369-373) განაპირობა, რომ ნადერ შაჰმა 1745 წ.

გამუსლიმების გარეშე თეიმურაზ II – ქართლის, ხოლო ერეკლე II – კახეთის მმართველებად ცნო.

როგორც ჩანს, 1745 წლის შემდეგ ქართლ-კახეთის სამეფო კარისთვის დღის წესრიგში დგებოდა რელიგიური საკითხების მოწესრიგება. 1749 წ. თბილისში გამართული საეკლესიო კრება ძირითად მიზნად ქართული ეკლესიის განწმენდას ისახავდა. პაპუნა ორბელიანი ამ კრების მოწვევის მიზეზად ეკლესიაში არსებულ რთულ ვითარებას ასახელებს: მართლმადიდებლური სარწმუნოების წესების დარღვევას და სასულიერო პირთა გარყვნილება-მეჭრთამეობას ასახელებს, რომლის მიზეზი ქართლის მუსლიმი მმართველები ყოფილან: „კარგა ხანს გამოევლო, რომ ქართლს ქრისტიანი მეფე აღარ სჯდომოდა, აგარიანნი პყრობდნენ მრავალჟამ“ (პაპუნა ორბელიანი 1981, 154).

საუკუნის განმავლობაში ქართლში რელიგიური თვალსაზრისით ისლამს პრივილეგირებული მდგომარეობა ეკავა და მისი გავლენა ცხადად აისახებოდა არა მხოლოდ საერო, არამედ სასულიერო პირთა ცხოვრებაზეც. ახლა, ქართლში შექმნილმა პოლიტიკურმა სიტუაციამ, ქრისტიანმა მეფემ და საგარეო პოლიტიკურმა ფაქტორმა განაპირობა ქართული არისტოკრატის კვლავ ქრისტეს სჯულზე მოქცევა, რადგან აღნიშნულ პერიოდში ისლამი და მუსლიმობა პრივილეგირებისა და კეთილდღეობის გარანტი აღარ იყო. თბილისში დაიწყო საჯარო ნათლობები. ანჩისხატთან, მტკვრის მარჯვენა სანაპიროზე გამუსლიმებული ქართული არისტოკრატის წარმომადგენლების კვლავ გაქრისტიანება ხდებოდა (დუმბაძე, გუჩუა 1990, 379).

ნადერ შაჰის გარდაცვალების შემდეგ ირანში ხელისუფლებისთვის დაწყებულმა ბრძოლამ ერეკლეს საშუალება მისცა თავის ტერიტორიაზე ყიზილბაშებისთვის შეეტია. აბდულა-ბეგის დამარცხების შემდეგ, 1748 წ. ერეკლემ თბილისის ციხეების ყიზილბაშთაგან განთავისუფლება დაიწყო. პაპუნა ორბელიანი წერს, რომ ყიზილბაშები თბილისის ციხიდან მეფის სასახლესა და სიონის ტაძარს ზარბაზნებიდან ესროდნენ. „აღარ ეძინათ თბილისელებს, ყველა საომრად გამოსულიყო“. ქართველებმა მუსლიმებს განჯისა და აბანოების კარიბჭეებთან დიდი ზიანი მიაყენეს და თაბორიდანაც განდევნეს (პაპუნა ორბელიანი 1981, 141-144). იგივეს წერს ომან ხერხეულიძეც (ომან ხერხეულიძე, 1989, 47). მოგვიანებით, ერეკლე იძულებული გახდა თბილისის ციხე კვლავ



ყოზილბაშებისთვის დაეთმო. თუმცა, მალევე ციხე ირანელებს დააცლევინა და კახელ მეციხოვნეებს ჩააბარა (პაპუნა ორბელიანი 1981, 157-158).

თბილისის ციხეების ყოზილბაში მეციხოვნეებისგან გათავისუფლება აქაური მუსლიმი მოსახლეობისათვის არახელსაყრელი იყო, რადგან ეს გარნიზონი მათი უსაფრთხოების ერთ-ერთ გარანტს წარმოადგენდა. ვფიქრობთ, ამ პროცესს თბილისიდან მუსლიმების მიგრაცია უნდა გამოეწვია.

როგორც მ. დუმბაძე წერს XVIII ს. მეორე ნახევარში თბილისის მუსლიმური მოსახლეობა ქართლის ქრისტიანი მეფისთვის არასაიმედო ელემენტს წარმოადგენდა, რადგან მათი გამოყენება და ქრისტიანი მოსახლეობისთვის დაპირისპირება შეეძლოთ მუსლიმ მმართველებს (დუმბაძე 1973, 608). ეს ვითარება, ვფიქრობთ, აღმოსავლეთ საქართველოზე ირანის პოლიტიკური გავლენის შესუსტებით იყო გაპირობებული.

XVIII ს. 70-იანი წწ. თბილისის ეთნიკური შემადგენლობისა და სარწმუნოებრივი კუთვნილების შესახებ საინტერესო ცნობები მოეპოვება გერმანელ მეცნიერსა და მოგზაურს გიულდენშტედს. იგი აღნიშნავს: „ქალაქის მოსახლეობის ნახევარზე მეტი სომეხი, მეორე ნახევარს შეადგენენ უმთავრესად ქართველები და ამათ გარდა კიდევ არიან თათრები“ (გიულდენშტედტი 1962, 89). აქ, თეთრებში ძირითადად შიიტი მუსლიმები იგულისხმებიან. გულდენშტედტის ცნობით, 1772 წ. თბილისში სამი მეჩეთი არსებობდა (გიულდენშტედტი 1962, 93). თუმცა, არ ჩანს აქედან რამდენი იყო მოქმედი მეჩეთი.

თბილისში მუსლიმ დამპყრობთა უკანასკნელი შემოსევა 1795 წ. სექტემბერში მოხდა(დუმბაძე, ცეტიშვილი 1973, 754-768). საქართველოზე ლაშქრობის მიზეზად აღამაჰმად-ხანმა ჯიჰადი დაასახელა. თბილისზე ლაშქრობის წინ აღსტაფაში ირანის მბრძანებელმა თავი მოუყარა ადგილობრივი მოსახლეობის მამასახლისებს, ქართველებს ჯიჰადი გამოუცხადა და შემდეგი სიტყვებით მიმართა შეკრებილებს: „შევუკრათ ხელები ჩვენი დიდების წყაროს – ისლამის შეურაცხმყოფელს. ძველისძველი სახლივით დავანგრით ეს ერთი მუჰა საქართველო, რომელმაც გაბედა დასცინოს ჩვენს სარწმუნოებას“ (Кишмишев 1889, 268).

1795 წ. 10-11 სექტემბერს კრწანისის ბრძოლის შემდეგ, თბილისელი მუსლიმობა იმ იმედით, რომ დამპყრობელი ერთმორწმუნე იყო და დაინდობდა როგორც მათ სიცო-

ცხლეს, ისე მათ ქონებას, ალა მაჰმად-ხანს სეიდაბადთან საზეიმოდ დახვდა. მათ წინ ყურანით ხელში მოლები მიუძღოდნენ. ალა მაჰმად-ხანს პატივისცემის ნიშნად ცხენის ფეხებთან ცხვრები დაუკლეს და მშვიდობიანი მოსახლეობის შებრალება სთხოვეს. ამან კი მუსლიმებს უპასუხა, რომ ისეთ გასამართლებას უნდა მოელოდნენ, როგორც ღვთის სამსჯავროზე ხდება, სადაც ყოველი სული ანგარიშს აძლევს საკუთარი ცოდვებისათვის (ქიქოძე, ერეკლე II 1947, 228-229; Кишмишев 1889, 276). შემდეგ, ალ-მაჰმად-ხანი რამდენიმე გამოჩენილი თბილისელი მუსლიმის თანხლებით ერეკლეს სასახლეში წავიდა, სადაც გამარჯვების აღსანიშნავად ნადიმი გამართეს (ცინცაძე 1969, 210).

ალა-მაჰმად-ხანმა სასტიკად მოარბია და გამარცვა ქალაქი. ირანელებმა განურჩევლად ეროვნებისა და აღმსარებლობისა ყველა, ვინც სიკვდილს გადაურჩა, მათ შორის მუსლიმებიც, ტყვედ წაიყვანეს. სომეხი ისტორიკოსი სეროზ გრიჩი „თბილისის გადაწვის მოკლე ისტორიაში“ აღნიშნავს, რომ ყიზილბაშებმა „ციხეში მყოფი მათივე სარწმუნოებისანი ქრისტიანებზე მეტად ტანჯეს, დაატყვევეს და მათი სალოცავები ცეცხლს მისცეს“ (ჭუბაბრია 1994, 11, 80;). როგორც ო. ქიშიშევი აღნიშნავს (მას ეს ინფორმაცია თვითმხილველისაგან მიუღია), ირანელები ყველაზე საშინელ ქმედებასაც არ მორიდებიან – შიიტურ მეჩეთში შეიჭრნენ და იქ მყოფი ყველა მუსლიმი ამოხოცეს, გარდა თორმეტიდან თხუთმეტ წლამდე მოზარდებისა, რომლებიც ნადავლთან ერთად სოღანლულში წაიყვანეს, სადაც ირანელები იყვნენ დაბანაკებული. მეჩეთი კი გადაწვეს (Кишмишев 1889, 277). იგივეს გადმოგვცემს მირზა იუსუფა ყარაბაღელი (მესხია, გვრიტიშვილი, 1958, 221). ამ ცნობების ობიექტურობა გამორიცხული არ არის. მით უფრო, რომ თბილისის მუსლიმი მოსახლეობა XIX ს. 10-იან წლებში მკვეთრად შემცირებული ჩანს. იოსებ შაგუბატოვის 1918 წლის მონაცემებით თბილისის მთელი მოსახლეობა 18. 624 კაცს შეადგენდა. მათ შორის მხოლოდ 295 მუსლიმი იყო – 147 კაცი, 148 ქალი (შაგუბატოვი 2015, 26). მუსლიმური თემის შემცირების ერთ-ერთი ფაქტორი, კი სწორედ ყიზილბაშთა ბოლო ლაშქრობის შედეგაც უნდა ყოფილიყო.

ამრიგად, განხილული მასალიდან გამომდინარე მიგვაჩნია, რომ XVIII ს. 30-იანი წლებიდან თბილისის მუსლიმ თემში შიიტები ჭარბობდნენ. ისინი ნადერ შაჰის რელიგიური რეფორმის მცდელობისადმი უარყოფით დამოკიდებულებას

გამოხატავდნენ; 1735 წლისთვის თბილისში ორი სუნიტური მეჩეთი განადგურდა; 1748 წლის მოვლენების შემდეგ თბილისიდან შიიტი მუსლიმების მიგრაცია ხდება; თბილისში ალა-მაჰმად-ხანის ლაქრობის შემდეგ ორი შიიტური მეჩეთი და რიცხოვრით ვად კიდევ უფრო შემცირებული მუსლიმობა რჩებოდა.

### თავი III. ქართველების იდეოლოგიური კონფრონტაცია ისლამთან

საკვალიფიკაციო ნაშრომის წინამდებარე თავში ჩვენი მიზანია ქართველებსა და მუსლიმებს შორის არსებული რელიგიური დიალოგისა და იდეოლოგიური კონფრონტაციის მეცნიერული შესწავლა. ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლებისა და ორიგინალური ანტიმუსლიმურ-პოლემიკური თხზულებების კვლევის საფუძველზე შევისწავლოთ VIII-XVIII საუკუნეებში ქართველების იდეოლოგიური კონფრონტაცია ისლამთან; წარმოვაჩინოთ ქართული ისლამმცოდნეობის განვითარების პროცესი.

საქართველოს ტერიტორიაზე არაბთა გამოჩენისთანავე ქართულ ცნობიერებაში იწყება ტერმინების: „არაბისა“ და „მუსლიმის“ დამკვიდრება. ქართულში არაბებისა და მუსლიმების აღმნიშველი სხვადასხვა ტერმინი გვხვდება, როგორცაა: არაბი, არაბიელი, ისმაიტელი, აგარიანი, აგაროვანი, სარკინოზი, ტაიჭიკი. აღნიშნულ საკითხს საინტერესო კვლევა მიუძღვნა კ. წერეთელმა (წერეთელი 2000).

არაბების, ისლამისა და მისი მქადაგებლის შესახებ ქართულ საისტორიო მწერლობაში პირველად ჯუანშერი საუბრობს. ისტორიკოსი ლაკონურად გადმოგვცემს არაბთა ისტორიას, თუმცა მისი მონათხრობიდან ჩანს, რომ იგი კარგად არის ინფორმირებული VII ს. 20-30-იანი წლებიდან ჰიჯაზში და ზოგადად აღმოსავლეთში მიმდინარე პოლიტიკური და რელიგიური პროცესების შესახებ: „მათ ჟამთა გამოჩენილ იყო მოჰამად, ნათესავი ისმაელისი, მოძღუარი სარკინოზთა სჯულისა, და ყოველი არაბია და იამანეთი დაიპყრა. და მოკუდა იგი, და დადგა მის წილ აბობიქარ, და შევიდა სპარსეთს. ... ამან აბობიქარ აგარიანმან დაიპყრა სპარსეთი, შევიდა ბაღდადს და მძლავრობით დაატეობინა უმრავლესთა ცეცხლის-მსახურება, და მიაქცივნა სარკინოზად. და მოკუდა იგი, და დადგა მის წილ ომარ, და უმეტეს განძლიერდა იგი“ (ჯუანშერი 1955, 229-230). როგორც ვხედავთ, ჯუანშერი მუსლიმის აღმნიშვნელად იყენებს ტერმინებს „აგარიანი“ და „სარკინოზი“. ჯუანშერი იქვე გვაძლევს ტერმინ სარკინოზის განმარტებასაც – სარკინოზი „... რომელ არს თარგმანი მისი სარას ძაღლთა“ (ჯუანშერი 1955, 230). ეს არის არაბებისა და მუსლიმების მიმართ შუასაუკუნეებში დამკვიდრებული დამაკნინებელი განმარტება – „სარას კინოს“, რაც თარგმანში სარას ძაღლებს ნიშნავს.

განვიხილავთ სუნიტურ ისლამთან ქართველების იდეოლოგიურ კონფრონტაციას, როგორც ქართული ისლამმცოდნეობითი დარგის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს სეგმენტს. პოლიტიკურმა და სარწმუნოებრივმა დაპირისპირებამ თავიდანვე ჩამოაყლიბა ურთიერთდამოკიდებულების ფორმა, რომელიც ქართული წერილობითი წყაროების გარდა ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებსა და ანტიმუსლიმური პოლემიკური ჟანრის ნაშრომებში აისახა.

VIII ს. 30-ანი წლებიდან იწყება არაბთა რელიგიური პოლიტიკის გააქტიურება. ამ პერიოდიდან საქართველოში იწყება ქრისტიანული და მუსლიმური რელიგიების ურთიერთდაპირისპირება, რომელიც საუკუნეების განმავლობაში მეტ-ნაკლები სიმძაფრით მიმდინარეობდა, დროდადრო იკვეთებოდა მთელი თავისი სისასტიკით და ქართველთა გამუსლიმებისკენ იყო მიმართული. პირველი იდეოლოგიური დაპირისპირებაც მუსლიმებსა და ქართველებს შორის ამ პერიოდში მოხდა. მურვან-ყრუ პირველი არაბი სარდალია, რომელიც ქართველებს გამუსლიმების ულტიმატუმს უყენებს და უარის შემთხვევაში სიკვდილით სჯის მათ.

ხაზგასასმელია ის გარემოება, რომ ქართული ჰაგიოგრაფია ინახავს არა მხოლოდ ქართველების დამოკიდებულებას ისლამის, მისი მქადაგებლისა და მუსლიმების მიმართ, ასევე მასში ასახულია მუსლიმთა შეხედულებები ქართველების, იესო ქრისტესა და ქრისტიანულ რელიგიასთან დაკავშირებით, და მუსლიმების შეფასებები მათი საკუთარი რელიგიისა და მუჰამადის მიმართ. ეს დაპირისპირებული მხარეების მიერ ერთმანეთის რელიგიის ნეგატიური შეფასება და მკაცრი კრიტიკა იყო. მურვან-ყრუს ლაშქრობათა ამსახველ თხზულებაში „დავით და კოსტანტინეს წამება“, ქართველი ატორი მუსლიმებს „წარმართებს“, „უსჯულებს“, „უღმერთოებს“ უწოდებს (წამებაჲ დავით და კოსტანტინესი 1971, 250-253). ავტორი დავითის პირით გადმოგვცემს იმდროინდელ ქართულ საზოგადოებაში შექმნილ აზრსა და დამოკიდებულებას ისლამისა და მისი მქადაგებლის – მუჰამადის მიმართ, რაშიც დამპყრობლისადმი უკიდურესად ნეგატიური განწყობა ჩანს.

ქართული ქრისტიანული საზოგადოება VIII საუკუნის 30-იანი წლებისთვის უკვე კარგად იცნობს ისლამის რელიგიურ მოძღვრებას, მუჰამადის მოღვაწეობას და მათ

მიმართ საკუთარი აზრიც გააჩნია. დავითის სიტყვებით, მუჰამადი „ვითარცა უწყებულ არს ჩვენდა მაცთურ და წარწყმედილ იყო“ (წამებად დავით და კოსტანტინესი 1971, 253).

მურვან-ყრუმ სცადა ქართული საზოგადოების ზედა ფენაში შეეტანა ისლამი, რის საფასურადაც დავითს და კოსტანტინეს მრავალ სიკეთეს ჰპირდებოდა. დავითთან საუბრის დროს იგი ისლამის მქადაგებელს „დიდებულსა და სახელგანთქმულ მუჰამადს“, ისლამს კი „რჩეულ სჯულს“ უწოდებს (დავით და კოსტანტინესი წამება 1971, 253).

თხზულებაში მოტანილი მურვან-ყრუმის სიტყვები თავის მხრივ ანარეკლია მუსლიმებში არსებული დამოკიდებულებისა ქრისტიანული რელიგიისა და ქრისტეს მიმართ. მუსლიმები ქრისტიანებს „შეშისმსახურებს“, „ქვათა და ძელთა მსახურებს“ უწოდებენ (დავით და კოსტანტინესი წამება 1971, 252). ქრისტიანთა მიერ ჯვრის თაყვანისცემამ განაპირობა მუსლიმთაგან ქრისტიანობისადმი ამგვარი დამოკიდებულება (ბაინდურაშვილი 2003, 182). რაც შეეხება იესოს, მუსლიმური ტრადიციით ისას, იგი მუსლიმთათვის მუჰამადის წინა დიდი წინასწარმეტყველია, რომლის სახესაც ყურანში გარკვეული ადგილი უკავია. იესო იხსენიება ყურანის 15 სურის 93 აიაში. მის შესახებ მოგვითხრობს მექური მე-19 სურა „მარიამი“, მედინური მე-3 სურა „იმრანის გვარი“ და მე-5 სურა „სუფრა“. ყურანში ისას გარდა იესოს სახელებია: მესია-ალ-მასიჰ, ნაბი – წინასწარმეტყველი, რასულ – მოციქული, იბნ მარიამ – მარიამის ძე, მინ ალ-მუკარა ბინ – ერთი მათგანი, ვინც ახლოსაა (ალაჰთან), მუბარაქ – კურთხეული, ვაჯიჰ – სახელოვანი სააქაოსა და საიქიოს, კავლ ალ-ჰაკკ – ჭეშმარიტების მეტყველება, ქალიმა – სიტყვა ალაჰისაგან, მისი (ალაჰის) სიტყვა, აბდ-ალლაჰ – მონა ღვთისა და სხვ. ყურანი უარყოფს ქრისტეს ღვთაებრიობას. იგი ჩვეულებრივ ადამიანად არის მიჩნეულია, რომელიც ალაჰმა თავად შექმნა. რადგან ისლამის დოგმატიკით ალაჰი „არა შობილა და არცა შობს და არცა ჰყავს მოზიარე თავის ყოფაში“. ყურანის თანახმად იესომ იწინასწარმეტყველა მუჰამადის გამოჩენა, რომელიც მის შემდგომ მოვიდოდა. განკთხვის დღესთან დაკავშირებულ მუსლიმურ გადმოცემებში, საუბარია ისას მეორედ მოსვლაზე, რომელიც დედამიწაზე მშვიდობასა და სამართალს დაამყარებს, გარდაი-

ცვლება ორმოცი წლის ასაკში და მუჰამადის ანდერძის თანახმად, მედინაში მისი საფლავის გვერდით დაკრძალავენ (ჯაფარიძე 1999(დ), 89-90).

იესოს შესახებ კარგად არის ინფორმირებული მურვან-ყრუც, მაგრამ არაბი სარდალი არ სცილდება ყურანის მეშვეობით შექმნილი წარმოდგენის ჩარჩოებს და ამბობს, რომ იესო იყო წინასწარმეტყველი და მართალი კაცი (წამება დავით და კოსტანტინესი 1971, 254). იესო მურვანისთვის დადებითი პიროვნებაა, მაგრამ ვინც მას ღმერთად ან მის თანაზიარად აღიარებს, ჭეშმარიტების გზას აცდენილია.

ქართველების დამოკიდებულება მუსლიმთა საღვთო წიგნის, მათი წინასწარმეტყველისა და რელიგიისადმი კარგად ჩანს დავითის სიტყვებიდან: „წიგნი თქვენი, რომელ არს კურანი, არა სარწმუნოდ გიპყრიეს თქვენ, ... თქვენ უგულისხმონი ხართ და არა იცით წიგნისა და არცა ძალი ღმრთისაჲ, რამეთუ მუჰამად დაღაცათუ ცეცხლის მსახურებისაგან მოგაქცინა, არამედ ღმერთსა ვერ შეგამეცნიერნა, ... წარწყმდით და ცთომილებასა შინა ხართ დიდსა უგულისხმოებითა თქვენითა“ (დავით და კოსტანტინეს წამება 1971, 254-255).

როგორც ჩანს, აღნიშნულ პერიოდში ქართველები კერპთა თაყვანისცემას ცეცხლთაყვანისმცემლობას უწოდებდნენ, რაც სასანური ირანის რელიგიისადმი დამოკიდებულებით უნდა აიხსნას.

VIII ს. 60-იან წლებში ქართლში არაბი სარდალი ასიმი შემოიჭრა. მას ქართლის ერისმთავარი არჩილი ეახლა, რომელსაც სურდა მშვიდობიანი მოლაპარაკების გზით ქვეყანა აოხრებისაგან ეხსნა. ასიმმა არჩილს რამდენიმე დღის შემდეგ ისლამის აღიარება მოსთხოვა (არჩილის წამება 1955, 245-246), რაზედაც არჩილმა უარი განაცხადა და როგორც მოსალოდნელი იყო, იგი სიკვდილით დასაჯეს. თხზულების ავტორი „უსჯულოს“ ეპითეტით ამკობს ასიმს, რომელსაც სურს გაამუსლიმოს თვით ქართლის უმაღლესი საერო პირი, ქრისტიანობის, როგორც რელიგიის, ჭეშმარიტების წინააღმდეგ ერთ-ერთ არგუმენტად მუსლიმები ქრისტეს მოკვდაობას ასახელებს – „რომლისა ღმერთი მოკუდავი არს და სასოება ცხოვრებისა მოკუდავისა მიმართ აქუს, ჯერ არს მისიცა სიკუდილი“ (არჩილის წამება 1955, 247), მაგრამ არჩილი პასუხობს, რომ იგი მზადაა მოკვდეს სარწმუნოებისთვის ტანჯვა-წამებით, რათა შემდეგ აღდგეს ქრისტეს მსგავსად. არჩილი

თავისი ცხოვრების მოწამეობრივი აღსასრულით ცდილობს შექმნას მაცხოვრის სიკვდილის იმიტაცია, რომლის შემდეგაც მას მკვდრეთით აღდგომა მოეღოს. „გარნა უკეთუ შენ მომკლა, აღვდგე ვითარცა ღმერთი ჩემი და მისთანაცა ვიდიდო“ (არჩილის წამება 1955, 246).

არჩილის ასეთი შეხედულება მოწამეობრივი სიკვდილისადმი, როგორც ჩანს, ქართული ქრისტიანული სამღვდელოების აგიტაცია-პროპაგანდის შედეგია, რომელიც თავისი ქადაგებების საშუალებით ცდილობს დაიცვას საკუთარი იდეოლოგიის პრესტიჟი და მრევლს სარწმუნოებისათვის სიკვდილის შემთხვევაში მკვდრეთით აღდგომასა და საუკუნო ცხოვრებას აღუთქვამდა. დავითის, კონსტანტინეს, არჩილის მოწამეობრივი სიკვდილი ქრისტიანული ეკლესიის გამარჯვებაა ისლამთან იდეოლოგიური ბრძოლის საქმეში. დასახელებული პირები ქართული ფეოდალური საზოგადოების მაღალ იერარქიულ საფეხურზე დგანან. მათ მიმართ წაყენებული ულტიმატუმი გამუსლიმების შემთხვევაში ჰპირდებოდა არაბ დამპყრობელთა სამსახურში დაწინაურებას, მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ დავითი, კონსტანტინე და არჩილი ის ადამიანები არიან, რომლებსაც ამქვეყნიური დიდება შთამომავლობით გადაეცათ. მუსლიმთა დაპირებები მათთვის არაფერს ნიშნავდა. გამუსლიმება მათ მატერიალურ მხარეს ვერ გააუმჯობესებდა. წარწყმედას კი ისინი საუკუნო დიდებას და ზეცათა სასუფეველში დამკვიდრებას არჩევდნენ, რაც მათ მოწამეობრივი სიკვდილის შემდეგ მოელოდათ.

VIII ს. მეორე ნახევრიდან ქართლში არაბთა რელიგიური პოლიტიკა გამკაცრდა. იოანე საბანისძე აღნიშნავს, რომ ისლამი „მაჯვილითა ჰყრობილი შჯული იყო“ (საბანისძე 1963, 57). ავტორმა ამ სიტყვებით გადმოსცა ქართლში ქრისტიანთა მიმართ სოციალური და რელიგიური პოლიტიკის დამძიმება და არაბთა დაპყრობითი ომების ფონზე ისლამის გავრცელების ტენდენცია.

განსაკუთრებით ცუდ დღეში აღმოჩნდებოდა მუსლიმი, თუკი იგი ქრისტიანობას მიიღებდა. გაქრისტიანებული აბო, თანამომძმეთა შიშით ვერ აცხადებდა, რომ ქრისტე აღიარა (საბანისძე 1963, 57). იცოდა რა, ქართლში შექმნილი რელიგიურ-პოლიტიკური სიტუაცია და ის, თუ რა რეაქცია ექნებოდათ არაბებს აბოს საქციელზე, აფხაზეთის მთავარი ურჩევდა, არ წასულიყო ქართლში, რადგან მას, ჩამომავლობით სარკინოზს



(მუსლიმს) გაქრისტიანებას არ აპატიებდნენ (საბანისძე 1963, 61). ახლად გაქრისტიანებული აბო მთლიანად მოქცეულია ქრისტიანული რელიგიის გავლენის ქვეშ და გამოხატავს ქართველთა იმდროინდელ დამოკიდებულებას ისლამისადმი. იგი ისლამს „ზნელსა“ და „უმეცარს“ (საბანისძე 1963, 61), ხოლო მუსლიმებს „ქრისტესმოდულეებს“ უწოდებს. მუსლიმების „ქრისტესმოდულეებად“ მოხსენიება ცხადად გამოხატავს იმ ანტიქრისტიანულ განწყობას რაც არაბთა სახალიფოში არსებობდა.

აბო სამაგალითოდ იქნა დასჯილი, რათა სხვა მუსლიმებსაც არ გაებედათ გაქრისტიანება. არაბებმა მოითხოვეს აბოს ნეშტის დაწვა და ფერფლის ქარს გატანება: „რათა იხილონ ყოველთა და შეეშინოს რომელიმე მათგანნი მოიქცენ ჩვენდა და ჩვენგანთა ეშინოდეს და არღარა შეუდგენ სწავლასა ქრისტიანეთასა“ (საბანისძე 1963, 72). არაბების ასეთი დამოკიდებულება საკუთარ სჯულს განდგომილის მიმართ გასაგებია და ლოგიკურიცაა, რომ აბოს საქციელმა არაბებში აღშფოთება და სიძულვილი გამოიწვია. აბოს გაქრისტიანება, თუნდაც ეს ერთი პრეცედენტი, ქართლში უკვე არაბთა რელიგიური პოლიტიკის მარცხს მოასწავებდა.

აბოს მაგალითის პარალელურად, აღნიშნულ პერიოდში, უნდა ვივარაუდოთ, რომ საგადასახადო შეღავათების მიზნით, თბილისის საამიროში ადგილი ჰქონდა ქრისტიანთა გამუსლიმების შემთხვევებს. როგორც იოანე საბანისძე წერს: „აღვერიენით ერსა უცხოსა, შჯულითა განდგომილსა ქრისტესაგან, ნათესავსა საწუთროდსა ამის მოყვარესა, თესლსა ურწმუნოსა, ძისა ღმრთისასა, სარწმუნოებისა ჩუენისა მაგინებელთა“ (საბანისძე 1963, 79). უცხო ერში აღრევა კი სხვა არაფერია, თუ არა ქართველების მიერ რჯულის გამოცვლა და „სარწმუნოებისა ჩუენისა მაგინებელთა“ რელიგიის აღიარება. იოანე საბანისძის სიტყვები „ძის ღმრთისასა, სარწმუნოებისა ჩუენისა მაგინებელთა“ ცხადად მიანიშნებს ქართველებსა და არაბებს შორის არსებულ იდეოლოგიურ დაპირისპირებაზე. როგორც ჩანს, ამ პერიოდში არაბთა მიერ ანტიქრისტიანულ პროპაგანდას ჰქონდა ადგილი.

IX ს. 50-იან წლებში ქართლში ქრისტიანების შევიწროებაზე „კოსტანტი-კახაძს მარტვილობის“ ავტორი წერს: „აღდგა დევნულებაჲ დიდი ქრისტიანეთა ზედა ყოველსა ქვეყანასა ქართლისასა და იყვნეს წყობანი და მოისრნეს მრავალი ქრისტიანეთაგანი მათ

შინა, რომელნი იღვწოდეს შჯულისათჳს ქრისტესის“ (მარტვლობად კოსტანტი კახაძის 1963, 167) და იქვე დასძენს, რომ ის, ვინც უარს იტყოდა ისლამის მიღებაზე, თავს ჭრიდნენ და შემდეგ მის სხეულს ცეცხლზე წვავენ. მუსლიმები ქრისტიანებისგან მოითხოვდნენ: „აღიღე რჩული ჩუენი და უარჰყავ ცთომად იგი შენი ქრისტეს ღმრთისათვის“ (მარტვლობად კოსტანტი კახაძის 1963, 167). აქაც ვხედავთ, რომ მუსლიმები ქრისტიანობას „ცთომას“ უწოდებენ.

X ს. ავტორი სტეფანე მტბევარი „გობრონის წამებაში“ მუსლიმთა მიმართ აგრესიულად აღნიშნავს: „ამათ ნათესავთა უქრისტოთა, უსჯულოთა ესეოდენი მძლავრობად მძლავრობისად და ფართოებად შუებისად დაუპყრიეს“ (სტეფანე მტბევარი 1960, 178). მუსლიმები კი თავის მხრივ ქრისტიანობას „უგუნურსა“ და „უსარგებლო“ სჯულს უწოდებენ. ამირა შემდეგი სიტყვებით მიმართავს გობრონს: „დაუტევე უგუნურებისა შენისა შჯული, რომლითა ვერა ირგეს მოყვასთა შენთა და აღიარე ჭემმარიტი შჯული ხელმწიფისა ჩუენისა“ (სტეფანე მტბევარი 1960, 181), რისთვისაც მას მრავალ სიკეთეს ჰპირდება. აღნიშნული პერიოდისთვის როგორც ჩანს, ქართველები უკვე შეგუებულნი იყვნენ არაბთა პოლიტიკურ ბატონობას და მათდამი ქვეშევრდომობაც უცხო არ იყო, მაგრამ როდესაც საქმე სარწმუნოების შეცვლაზე მიდგებოდა ფეოდალური არისტოკრატის წარმომადგენლები არაბებს დიდ წინააღმდეგობას უწევდნენ: „მრავალ არიან შენ ქუეშე ქრისტიანენი და მეცა არა დავაკლო მონებად ხელმწიფესა შენსა ... და ესე ჭემმარიტად უწყოდე შენ რამეთუ არცა კეთილთა შენთა აღთქმითა, არცა ძვრ-ძვრთა ბოროტთა შენთა ჩემ ზედა მოწევნითა შემიძლო განყენებად უფალსა ჩემსა იესუ ქრისტესა“ (სტეფანე მტბევარი 1960, 181) – პასუხობს გობრონი ამირას.

მას შემდეგ, რაც მუსლიმებმა დაიწყეს (შეთავაზების შემთხვევაში) ისლამის სჯულზე მოქცევის უარის მთქმელთა სიკვდილით დასჯა (VIII ს. 30-იანი წლები), ამ პროცესმა დროთა განმავლობაში სანახაობრივი დატვირთვა მიიღო და X საუკუნეში ქართველები ამას უკვე მუსლიმთა ჩვეულებად მიიჩნევდნენ. სტეფანე მტბევარი წერს – „რამეთუ ესრეთ იყო ჩვეულებად სარკინოზთად: რა ჟამს გამოხდის ბრძანებად მოკლვად ქრისტეანისა, აღიჭურნიან ვითარცა დღესა ბრძოლისასა და... აღლესიან მახვილნი მათნი მოსწრაფედ დათხევად სისხლისა და ურთიერთსა უსწრობენ ვითარცა შესაძინელსა დიდი-

სა საფასისა“ (სტეფანე მტბევარი 1960, 180). ჩანს, მუსლიმებისთვის მათი სჯულის უარყოფელი ქრისტიანის სიკვდილით დასჯაში მონაწილეობის მიღება სარწმუნოებრივ მოვალეობად ჩამოყალიბდა. შეიძლება ითქვას, ქრისტიანის დასჯას სადისტური მეთოდებით ბრბო ახორციელებდა.

ქართული ჰაგიოგრაფიის ძეგლები ცალსახად აჩვენებს ისლამის რელიგიასთან დაკავშირებით ქართველების სათანადო ცოდნას და მასთან იდეოლოგიურ დაპირისპირებას. გარდა ამისა, როგორც ჩანს, არაბებთან პოლიტიკურმა სისუსტემ ბიძგი მისცა სარწმუნოებრივ შეუდრეკელობას და ამით ბალანსდებოდა ფიზიკურად განცდილი მარცხისა და სულიერი სიმტკიცის თანაფარდობა. ქართველებისთვის მოწამეობრივი სიკვდილი მათზე ფიზიკურად ბევრად მრავალრიცხოვან და ძლიერ მტერზე გამარჯვების სიმბოლოდ იქცა.

როგორც ა. მიულერი აღნიშნავს „ვინც თავის თავს ისლამის გარეშე აყენებდა იგი უნდა შერიგებოდა თავის მოქალაქეობრივ უფლებებო მდგომარეობას და უაღრესად შეურაცხყოფელ დამოკიდებულებას გაბატონებულთა მხრიდან. ვინც მშობლიურ სარწმუნოებას უღალატებდა და ისლამს მიიღებდა, მას დიდი ნივთიერი მსხვერპლი უნდა გაეღო: უარი ეთქვა მამულის ფლობაზე ... ამიტომ, მიწისმფლობელთათვის მატერიალურად უფრო მისაღები იყო მაღალი საადგილმამულო გადასახადის მიუხედავად, თავიანთი მამულების ექსპლუატაცია გაეწიათ ... მხოლოდ ლატაკებს თუ მისცემდა ხელს დამპყრობელთა სარწმუნოების მიღება“. ამ აზრს იზიარებს ს. ჯანაშიაც (Мюллерь 1896, 310; ჯანაშია 1936, 43).

ამდენად, უნდა აღინიშნოს, რომ ქართველი დიდებულების თავგანწირვა გარდა წმინდა რელიგიურისა, სოციალური ფაქტორითაც იყო გაპირობებული. მათ მიერ ისლამის აღიარება გამოიწვევდა მემკვიდრეობით მიწის ფლობის წესზე უარის თქმას და მთლიანად მუსლიმი მმართველის დაქვემდებარებაში გადასვლას.

\*\*\*

ამჯერად, განვიხილავთ ქართულ ორიგინალურ ანტიმუსლიმურ-პოლემიკურ მწერლობას, რომელიც იდეურად ქართული ჰაგიოგრაფიის გაგრძელებას წარმოადგენს.

თბილისში სარწმუნოებრივი დაპირისპირების თვალსაჩინო ნიმუშია „დოგმატიკონში“ შესული პირველი ქართული ორიგინალური ანტიმუსლიმური პოლემიკური ტრაქტატი „კსენება სიტყვსგებისაჲ და ს(ა)სჯელიისაჲ შჯულისათჴს ქ(რისტ)ეანეთაქმსა და სარკინოზთა“ (Q-50, 272r-282v). ქართულ ისტორიოგრაფიაში დოგმატიკონის ავტორ-შემდგენელის ვინაობის საკითხთან დაკავშირებით ერთი აზრი არ არსებობს. მეცნიერთა ერთ ნაწილს დოგმატიკონის ავტორად არსენ იყალთოელი მიაჩნია (ლოლაშვილი 1978, 79-80; შათირიშვილი, ქართველიშვილი 2007, 267; ჯაფარიძე 1999(ბ), 29), ხოლო ზ. ალექსიძე ფიქრობს, რომ „დოგმატიკონი“ არსენ ვაჩეს ძეს ეკუთვნის (ალექსიძე 2019, 193-202).

ივ. ლოლაშვილს მიაჩნია, რომ „კსენება სიტყვსგებისაჲ“ წარმოადგენს სარწმუნოებრივი პაექრობის სიტყვა-სიტყვითს (თუ მისი დამთავრების შემდეგ მეხსიერებაში აღდგენილ) ჩანაწერს (ლოლაშვილი 1978, 80). ვ. კეკელიძის აზრით „ეს თხზულება ორიგინალური ქართული ნაწარმოები უნდა იყოს ... აზრები და არგუმენტაცია ამოღებულია იმ თხზულებიდან, რომელნიც იმდროინდელ პოლემიკურ მწერლობაში ტრიალებდნენ, მაგრამ კომპოზიციური და იდეური დამუშავება ქართველს ეკუთვნის ... თუ მხედველობაში მივიღებთ სტილს, რომელსაც ახასიათებს პეტრიწონის სალიტერატურო სკოლის ნორმები, უნდა ვიფიქროთ, რომ ის დაწერილია მეთორმეტე საუკუნეში ...“ და შემდეგ ვიღაცას შეუტანია „დოგმატიკონში“ (კეკელიძე 1980, 478-479).

„კსენება სიტყვსგებისაჲ“, როგორც თხზულების სათაურიდან ჩანს, ანტიმუსლიმური ნაშრომია, თუმცა მასში ანტიკერპტაყვანისმცემლურ პოლემიკასაც საკმაო ადგილი ეთმობა. თხზულებაში აღწერილია სარწმუნოებრივი პაექრობა, რომელიც გაიმართა ერთის მხრივ თბილისში მოსულ მუსლიმ ხელმწიფე იამამსა და ქართველ ბერს შორის. შემდეგ სარწმუნოებრივი კამათი მიმდინარეობს მოგვსა და იმავე ბერს შორის და ბოლოს, სიტყვისგებას მუსლიმი სჯულის მეცნიერი ვინმე შაჰინის ძმა აგრძელებს. პოლემიკის ძირითადი შინაარსი სწორედ მუსლიმ ღვთისმეტყველსა და ქრისტიან ბერს შორის მიმდინარეობს და ქრისტიანის გამარჯვებით სრულდება.

„კსენება სიტყვსგებისაჲ“-ს არქიტექტონიკა შემდეგი სახითაა წარმოდგენილი:

თბილისში სარკინოზი ხელმწიფე იამამას მოსვლა; ქრისტიანი ბერისთვის საბერო სამოსის გამოცვლა და საერისკაცოთი შემოსვის მოთხოვნა; პოლემიკა ბერსა და იამამას შორის; სიტყვისგება მოგვსა და ბერს შორის და პოლემიკა მუსლიმ სჯულისმეცნიერსა და ბერს შორის.

თხზულების შინაარსის შესახებ როგორც გ. ჯაფარიძე აღნიშნავს, ტრაქტატში ქრისტიანული რელიგიის ჰუმანურობაზე და ისლამის აგრესიულ ბუნებასა და მის ძალდატანებით გავრცელებაზეა ყურადღება გამახვილებული. ნაშრომში, პირველად ქართულ მწერლობაში, დამოწმებულია ყურანის სხვადასხვა სურის რამდენიმე აიას ქართული თარგმანი და პერიფრაზი (ჯაფარიძე 1999, 29-30). თხზულებაში ასევე საუბარია იესოს ღვთაებრივი ბუნებისა და მუსლიმთა მიერ მუჰამადის ცრუ წინასწარმეტყველად მიჩნევის შესახებ.

ჩვენი მიზანია დეტალურად განვიხილოთ თხზულებაში არსებული სიუჟეტი და აქცენტები გავაკეთოთ იმ საკითხებზე, რომლებსაც დღემდე სათანადო ყურადღება არ დათმობიათ.

თხზულების დასაწყისში ძალზედ საინტერესო სიუჟეტია აღწერილი – თბილისში მოსული არაბი იამამას გარშემო მრავალი ქრისტიანი და სარკინოზი შეიკრიბა. მათ შორის იყო წარჩინებული ქრისტიანი ბერიც. იამამამ ბერს უთხრა, რომ სურდა მისი განდიდება – „მეგულების| რ~(ადთ)ა შეურაცხე(ბ)ისაგ(ა)~ნ |მოგიყუანო დ~(იდებ)ად და |უნდოდსა მაგის წილ | და მატყლისა სამ~(ო)ს(ე)ლისა| შეგმოსო სამოსელი| შარავ~ნდედთაჲ“ (Q-50, 272v). მონაზონმა უპასუხა, რომ ეს სამოსი არც იძულებით ჩაუცვამს და არც სიღარიბის გამო, „ა~(რამე)დი ნებსით თ~(ჯ)სით მოვატყვე| ესე თ~(ავ)სა ჩ~(ემს)ადა მას ვერ გამხდით (Q-50, 272v). ძალზედ საინტერესო და მნიშვნელოვანია იამამას მიერ ბერისთვის ნათქვამი: „აცადენ სიტყ~(უა)ნი ეგე ცუდნი, რ~(ომელ)ნი | შეგიკრებიან: და მერჩ|დი მე“ (Q-50, 272v). ეს სიტყვები ხაზს უსვამს ბერსა და არაბ მოხელეს შორის არსებულ პიროვნულ დაპირისპირებას. იამამასთვის ცნობილია ქრისტიანული რელიგიის წესი, რომელიც ხელისუფალისადმი მორჩილებას ქადაგებს. იგი ქრისტიან ბერს მორჩილებისკენ მოუწოდებს, რადგან შენგან ხელმწიფეთა მორჩილებას შენივე სარწმუნოება მოითხოვსო (Q-50, 272v). ბერმა უპასუხა, რომ ქრისტიანებს მხოლოდ მორწმუნე

ხელმწიფეთა მორჩილება ევალებათ, „... ხ~(ოლო) რ~(ომელ)ნი ღ~(ვთისა)დგ(ა)ნ გ~(ა)ნ|შორებასა გუაიძულ|ებენ არა ჯერ არს| დამორჩილებად მ~(ა)თდა,| ა~(რამე)დ უფრ~(ო)დსლა ძლიერ|ად წინა გ~(ა)ნწყობად“ (Q-50, 272v). მოტანილი დიალოგიდან იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ქრისტიანი ბერი ანტიარაბულ საქმიანობას ეწევა და სწორედ ამის გასარკვევად მოდის სარკინოზი ხელმწიფე თბილისში. ბერი დაუმორჩილებლობას უცხადებს არაბ ხელისუფალს, რომელიც „ღ~(ვთისა)დგ(ა)ნ გ~(ა)ნ|შორებას“ აიძულებს. აქ ნათლად ჩანს არაბთა რელიგიური პოლიტიკა – იძულებით ხალხის გამუსლიმება. ეს სიუჟეტი ნათლად მიანიშნებს იმაზე, რომ პოლემიკა თბილისში მანამდე შედგა, სანამ მას დავით აღმაშენებელი დაიბრუნებდა (ამ საკითხს ქვემოთ ისევ დავუბრუნდებით).

კიდევ ერთი საინტერესო მომენტი, რომელზეც ყურადღება უნდა გავამახვილოთ არის ის, რომ იამამი ბერს ეუბნება: „უკ~(ე)თუ გიყუარ შ~(ე)ნ მე. ამით ვცნა| ვ~(ითარმე)დ გიყუარ მე, უ~კ(ე)თუ| ჰყო შ~(ე)ნ ნ~(ე)ბ(ა)დ ჩ~(ე)მ(ი)“ (Q-50, 273r). ბერმა უპასუხა, რომ ღმერთმა იცის თუ იამამა როგორ უყვარს, მაგრამ არ შეუძლია იგი ღმერთზე ძლიერ უყვარდეს. რომ იგი ღვთის ნებას – იყოს ბერი, ვერ უღალატებს და იამამას ნებას ვერ დამორჩილდება (Q-50, 273r). როგორც მოტანილი ამონარიდიდან ირკვევა, იამამა და ქრისტიანი ბერი ერთმანეთს იცნობდნენ და მათ შორის კეთილგანწყობაც არსებობდა. ამის შემდეგ იამამამ უბრძანა თავის მხლებლებს, რომ ძალით გაეხადათ ბერისთვის სამონაზვნო სამოსი და საერისკაცო ტანსაცმელი ჩაეცმიათ, რომელიც უკვე წინასწარ ჰქონდათ გამზადებული. მაგრამ ბერმა მიუგო: „არა| ჯერ არს შ~(ე)ნდა იძულებით ყოფად ეგე. რ~(ამეთუ) კუ|რანსა თქ~(უე)ნსა ესრეთ| წერილ არს. ვ~(ითარმე)დ არა| არს იძულება| სჯულ|სა შ~(ე)ნსა, რ~(ამეთუ) ჩანს ჭ~(ე)მმარი|ტ(ე)ბა| უკ~(ე)თ(უ)რებისა|გ~(ა)ნ“ (Q-50, 273r). და მას სიკვდილის შიშითაც ვერ მაიძულებო. აქ მოტანილია ყურანის II სურის 257 (256) აიას პერიფრაზი – „არანაირი იძულება სარწმუნოებაში! გამორჩეულია ჭეშმარიტი გზა გზააბნევისგან“ (ყურანი 2006, 121).

„წსენება სიტყვსგებისა“ -ში სამოსის ძალით შეცვლის ეპიზოდი, რამაც შემდგომ დისკუსია გამოიწვია, ჩვენი აზრით, ერთგვარ სიმბოლურ დატვირთვას ატარებს. ის ფაქტი, რომ იამამა ბერს საეროდ შემოსვის შემდეგ განდიდებას ჰპირდებოდა, მისთვის ისლამის აღიარების მოთხოვნაზე მიუთითებს. განდიდებას პირობას მუსლიმები იმ შემთხვევაში

იმლეოდნენ, როცა ქრისტიანს ისლამის მიღებას სთავაზობდნენ. არსებული სიუჟეტიდან გამომდინარე ცხადი ხდება, რომ სარკინოზი იამამა ქრისტიან ბერს სარწმუნოების შეცვლას სთხოვდა და მის ნაცვლად ამქვეყნიურ დიდებას ჰპირდებოდა. იამამას რომ ბერის გამუსლიმება წინასწარ ჰქონდა განზრახული, ამაზე ისიც მეტყველებს, რომ მისთვის საერისკაცო სამოსი წინასწარ ჰქონდათ მომზადებული (ბაინდურაშვილი 2003, 192-193).

პოლემიკა იამამასა და ბერს შორის ძირითადად ბერ-მონაზვნული ცხოვრების წესსაც ეხება. იამამა ისლამის, ხოლო ბერი ქრისტიანული დოგმებით უპირისპირდებიან ერთმანეთს. ბერი ამქვეყნიური სიკეთეების დათმობით მარადიულ სიკეთეს ელის (Q-50, 273v). მას შემდეგ, რაც სარკინოზმა ხელმწიფემ ბერს „ვერაფერი შეასმინა“ პაექრობაში მოგვი ჩაერთო. აქაც ქრისტიანმა ბერმა კერპთაყვანისმცემლური სარწმუნოებისა და ასტროლოგიური საკითხების ღრმა ცოდნა გამოამჟღავნა და მოგვთან პოლემიკაშიც გაიმარჯვა. ბერი არაერთხელ ეუბნება იამამასა და მოგვს, რომ მათ საღვთო წიგნები არ იციან. ამის შემდეგ იწყება სიტყვისგების ძირითადი ნაწილი, რომელიც ქრისტიან ბერსა და მუსლიმ სჯულის მეცნიერს – ვინმე „შაჰინის ძმას“ შორის გაიმართა. როგორც ჩანს, კრება საგანგებოდ იყო მოწვეული, რადგან მას თბილისში არსებული სამივე რელიგიის წარმომადგენლები ესწრებოდნენ.

ქრისტიან ბერსა და მუსლიმ სჯულისმეცნიერს შორის სიტყვისგების გენერალურ ხაზს ქრისტეს ღვთაებრივი ბუნება და მისი ჯვარცმის საკითხი წარმოადგენს. ბერი მოპაექრეს საღვთო წიგნების, ყურანისა სიტყვისგების ხელოვნების უცოდინრობაში ადანაშაულებს (Q-50, 279r) და ამბობს, რომ „მე ას და თოთხმეტნი კურ~(ა)ნისა თქ~(უ)ნისანი ზეპირით დამისწავლიან სიყრმეს~(ა)ვე ჩ~(ემს)ა და გ~(ნებ)~ავს თუ მკითხე, სადითცა გთნავს მისგ~(ა)ნი“ (Q-50, 279r). ამით ქრისტიანი ბერი ხაზს უსვამს მუსლიმ სჯულისმეცნიერთან მის უპირატესობას. ასევე ვიგებთ, რომ ყურანი ქრისტიან სასულიერო პირს ჯერ კიდევ სიჭაბუკის ასაკში წაუკითხავს და დაუზეპირებია კიდევ.

სიტყვისგების დროს მუსლიმი ღვთისმეტყველის მხრიდან პოლემიკა შეეხო ღვთისმშობლის სასწაულებრივი დაორსულებისა და იესოს შობის საკითხს. ამასთან დაკავშირებით ბერი მას ყურანის მესამე სურის „იმრანის სახლეულის“ (3/31(35); 3/37(42); 3/40(45)

ყურანი 2006, 126) რამდენიმე აიას პერიფრაზით პასუხობს (Q-50, 279r). მარიამის გამო-  
რჩეულობა იმაშიც გამოიხატება, რომ იგი ერთადერთია ყურანში მოხსენიებულ ქალებს  
შორის რომელიც სახელით იხსენიება – „და აი უთხრეს ანგელოსებმა: ო, მარიამ, ალაჰმა  
გამოგარჩია შენ, განგწმინდა და გამოგარჩია სამყაროთა ქალებში“ (3/37(41), ყურანი, გვ.  
126) და ასევე ყურანი აღიარებს იესოს უბიწოდ ჩასახვას.

თხზულებაში გარკვეული ადგილი ეთმობა მუჰამადისა და იესოს ცხოვრების ურთი-  
ერთშედარებას. ქრისტიანი ბერი საუბრობს იესოს მიერ ჩადენილ სასწაულებზე და ხაზს  
უსვამს იმას, რომ მუჰამადს თავისი ცხოვრების მანძილზე ერთი სასწაულიც არ მოუ-  
ხდენია. ბერი ყურადღებას ამახვილებს ქრისტეს კაცთმოყვარე ბუნებაზე, მაშინ, როცა  
მუჰამადი „... გ~(ა)რნა ჳრმლითა და მძლავრებისა ჳელითა“ აიძულებდა ხალხს ისლამის  
მიღებას (Q-50, 280v). აქვე მოტანილია ყურანის მეორე სურის აიების პერიფრაზი – „თუ  
გხოცავენ, თქვენც დახოცეთ“ (2/187(191), ყურანი 2006, 116) და „ვინც გმტრობთ,  
უმტრეთ“ (2/190(194), ყურანი 2006, 120). ქრისტიანი ბერი აცხადებს, რომ მუჰამადის  
მცნებები, რომელიც ძალმომრეობაზეა დამყარებული არ ჰგავს ქრისტეს მცნებებს, ისევე  
როგორც ერთმანეთს არ ჰგავს სახარება და ყურანი, რადგან „ერთი ჳემმარტია, ხოლო  
მეორე ტყუილი“ (Q-50, 280v).

ტრაქტატში იესოსთან დაკავშირებით პირველად გვხვდება და შემდეგ თითქმის  
ყველა ანტიმუსლიმურ ნაშრომში მეორდება მუსლიმთა შეხედულება ქრისტეს  
ჯვარცმასთან დაკავშირებით. მუსლიმი ღვთისმეტყველი ბერს ეუბნება, რომ ქრისტი-  
ანებმა იესოს სიკვდილი აღიარეთ, „ხ~(ოლო) ჩ~(უენ) არა ვიტყვთ სიკვდილსა მისსა“ (Q-  
50, 282r). ყურანის მიხედვით იესო ჳვარზე ვერ გააკრეს, რადგან იგი სასწაულებრივად  
გაუჩინარდა. ისა ალაჰმა ზეცაში თავისთან აიყვანა. „და მათი სიტყვების გამო – ჩვენ მო-  
ვკალით ალ-მასიჰ ისა იბნ მარიამი – მოციქული ალაჰისაო; მაშინ, როცა არც მოუკლავთ  
და არც ჳვარზე გაუკრავთ, არამედ მათ ასე მოეჩვენათ“ (4/156(157), ყურანი 2006, 145) „...  
არამედ აღამაღლა ალაჰმა თავისთან ...“ (4/158, ყურანი 2006, 145). განკითხვის დღეს იესო  
„ამოწმებს მათ წინააღმდეგ“ (4:157(159), ყურანი 2006, 145). ანუ მათ წინააღმდეგ გამოვა,  
ვინ მისი სიკვდილი დაიჯერა (იგულისხმებიან ქრისტიანები). მუსლიმური ტრადიციით  
იესო მეორედ მოსვლის წინ ისევ გამოჩნდება და მოკლავს ანტიქრისტეს. როგორც



ისლამის ენციკლოპედიურ ცნობარში ვკითხულობთ, ისლამის რელიგიაში იესოს შესახებ არსებული ეს ინფორმაცია შესულია ქრისტიანულ გარემოსთან სიახლოვის შედეგად. არაბეთში გავრცელებული ქრისტიანული ლეგენდები სწორედ ამაზე მიუთითებს. აღნიშნულ გეოგრაფიულ არეალში არსებობდა ეთიოპური და იემენური მონოფიზიტობა, სირიული მართლმადიდებლობა, და სხვადასხვა წვრილი ქრისტიანული სექტები (ჯაფარიძე 1999, 89-90).

ყურანი იცნობს აპოკრიფულ სახარებებს, რომლებიც ასახავს სხვადასხვა იუდეურ-ქრისტიანული სექტების წარმოდგენებს. ერთ-ერთის მიხედვით, რომელიც II ს. გნოსტიკოსს ვასილიდუს ეკუთვნის, ჯვარს აცვეს არა იესო, არამედ სიმონ კირენელი, რომელმაც იესოს სახე მიიღო და მისი ჯვარი იტვირთა (ჯაფარიძე 1999, 89).

მუსლიმ სჯულისმცნირსა და ბერს შორის ვრცელი პოლემიკა გაიმართა „ღმერთის სიტყვის“ დაუსაბამობისა და მარადიულობის შესახებ. ყურანში ქრისტეს ერთ-ერთი ეპითეტია „ქალიმა“ – „ალაჰის სიტყვა“. ბერი ყურანისა და სახარების გამოყენებით მუსლიმ ღვთისმეტყველს აიძულებს აღიაროს, რომ „ალაჰის//ღმერთის სიტყვა“ დაუსაბამოა (Q-50, 282r-282v) და ამით, ფაქტობრივად მუსლიმი იესოს ღმერთთან თანაზიარობას აღიარებს. ამით დასრულდა პოლემიკა ქრისტიანი ბერის გამარჯვებით.

მთელი სიტყვისგება, მხარეთა მიერ საკუთარი და მოწინააღმდეგის საღვთო წიგნებზე დაყრდნობით მიმდინარეობს. მოპაექრეები ერთმანეთის რელიგიის მიმართ უარყოფით დამოკიდებულებას არ მალავენ. ქრისტიანი ბერის აგრესია მიმართულია მთლიანად არაბების, მუსლიმების, ისლამისა და მისი მქადაგებლის მიმართ. იგი აგარის ძეებს წარწყმედილებსა და მუცლითმეზღაპრეებს (Q-50, 278v), ხოლო მუჰამადს ცრუწინასწარმეტყველს უწოდებს (Q-50, 279v). მუსლიმი ღვთისმეტყველი კი ქრისტიანებს „შეცთომილებად“ მოიხსენიებს, ბერს კი უმეცარსა და „ემმაკისაგან შეცთომილს“ უწოდებს (Q-50, 278r).

სიტყვისგების დროს ბერის მიერ არაერთხელ ისმის: „კურანსა ესრეთ წერილ არს“ და მოაქვს შესაბამისი სურისა და აიას პერიფრაზი. ეს, მის მიერ ყურანის საფუძვლიან ცოდნაზე მიაწინებს, რომლის შესწავლაც, როგორც აღვნიშნეთ ადრეული ასაკიდან დაუწყია.

„ვსენება სიტყვისგებისად“-ში ბერის ვინაობა ნახსენები არა არის. პირველად მისით ანტონ ბაგრატიონი დაინტერესდა. მან თავის „წყობილსიტყვაობაში“ შეიტანა სამსტროფიანი იამბიკონი, რომელშიც მას ხოტბას ასხამს, ხაზს უსვამს მის განათლებას და იქვე დასძენს, „გარნა სახელსა ჰსდუმს ზედაწაწერილი ოდენ ქართულად, ბრძნად და წმიდად გვაუწყებს“ (ანტონ ბაგრატიონი 1980, 273).

ტრაქტატის შინაარსს იცნობს იოანე ბაგრატიონიც. იგი მოპაექრე ბერს მამა ქრისტედულეს სახელით იხსენიებს და წერს: „არაბულთა და სპარსულთა წერილთა შინა გამოცდილი, რომელმანცა ზედმიწევნით უწყოდა ენაჲ მათი. დაესწავა ყურანიცა – ესე იყო ფილოსოფოსი და საღმრთოთა წერილთა შინა გამოცდილი“ (იოანე ბატონიშვილი 1948, 176-177).

პლატონ იოსელიანი ქრისტიან ბერს XIV-XV სს. მიჯნის მოღვაწედ მიიჩნევს და პოლემიკის გამართვას თემურ-ლენგის შემოსევებს უკავშირებს. ლოგიკურია, რომ ამ მოსაზრებას არ იზიარებს ვ. კეკელიძე, რადგან „ვსენება სიტყვისგებისად“ გვხვდება XIII ს. ხელნაწერებში. ვ. კეკელიძეს მიაჩნია, რომ აღნიშნული თხზულება XII საუკუნეშია დაწერილი და იგი ვილაცას დოგმატიკონში შეუტანია (კეკელიძე 1980, 479) ამავე აზრს გამოთქვამს ლ. დათიაშვილიც (ვიმოწმებ. ლოლაშვილი 1987, 88).

ივ. ლოლაშვილი, რომელიც თხზულების ავტორად არსენ იყალთოელს მიიჩნევს, აღნიშნავს, რომ არსენ იყალთოელი დასწრებია ამ პაექრობას და გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ ეს წარჩინებული წარმოშობის ბერი შესაძლოა თვით არსენიც იყოს, და ტრაქტატში საკუთარი თავის ხსენებას ერიდებოდესო (ლოლაშვილი 1987, 92). მეცნიერის ეს მოსაზრება საეჭვოდ მიგვაჩნია, რადგან არსენ იყალთოელი რომ ამ პოლემიკის თვითმხილველი და მონაწილე ყოფილიყო, მაშინ იგი აუცილებლად მოიხსენიებდა ქრისტიანი ბერის, მოგვის და მუსლიმი სასულიერო პირის სახელებს. თხზულებაში მოტანილი მუსლიმი თეოლოგის სახელს „შაჰინის ძმა“-ს კონკრეტული პიროვნების სახელად ვერ ჩავთვლით. იგივე შეგვიძლია ვთქვათ სარკინოზთა ხელმწიფე იამამაზე. არსენ იყალთოელი აუცილებლად მიუთითებდა პოლემიკის მსვლელობის თარიღზე და იმას, თუ ვინ იყო აღნიშნულ პერიოდში საქართველოს მეფე. არც საკუთარი თავის მოხსენიებას მო-

ერიდებოდა დამსწრეთა შორის, მით უფრო, თუ ამ რელიგიურ დისკუსიაში თვითონ მიიღებდა მონაწილეობას.

როგორც კ. კეკელიძე ვარაუდობს, რელიგიური პაექრობა არაბულ ენაზე გაიმართა (ლოლაშვილი 1987, 90; შათირიშვილი, ქართველიშვილი 2007, 267). ამას ისიც ცხადყოფს, რომ ქრისტიანმა ბერმა ზედმიწევნით იცოდა ყურანი. სარკინოზ იამამასთან, მოგვთან და მუსლიმ სჯულისმეცნიერთან მისი სიტყვისგებაც ლოგიკურია, რომ არაბულად მიმდინარეობდა. ტექსტში არ ჩანს, რომ სარკინოზ იამამას ქართული სცოდნოდა (კეკელიძე 1980, 479).

ქრისტიანი ბერის განათლების დონე მიანიშნებს იმაზე, რომ საქართველოში არსებულ სასულიერო სკოლებსა და საზღვარგარეთის ქართულ კულტურულ-რელიგიურ ცენტრებში აქტიურად მიმდინარეობდა არაბული ენისა და ამასთან ერთად, ისლამის რელიგიის შესწავლა. ქართველი ქრისტიანი სასულიერო პირისთვის ისლამის შესწავლის აუცილებლობა თუნდაც ამით იყო გაპირობებული, რომ საქართველოს ტერიტორიაზე არსებობდა მუსლიმური პოლიტიკური ერთეული – თბილისის საამირო. ამ შემთხვევაში კი დამპყრობლის ენისა და რელიგიის კარგი ცოდნა მათ წინააღმდეგ იდეოლოგიურ ომში საბრძოლველად ეფექტური საშუალება იყო.

ივ. ლოლაშვილს მიაჩნია, რომ „სიტყვისგებაში“ აღწერილი რელიგიური კამათი გაიმართა თბილისში დავით აღმაშენებლის მეფობის ბოლო (1122-1125) წლებში, ან დემეტრე I-ის მეფობის დასაწყისში, როცა თბილისი მუსლიმთაგან განთავისუფლებული იყო (ლოლაშვილი 1987, 91). პროფ. გ. ჯაფარიძის ვარაუდით, ის ფაქტი, რომ იამამმა მოითხოვა ქრისტიანი ბერისთვის სამოსი შემოემარცვათ, თბილისში აღნიშნული პერიოდისთვის (დავით IV-ის მეფობის ბოლო წლები ან დემეტრე I-ის მეფობის დასაწყისი) ქალაქში მუსლიმთა მძლავრობაზე მეტყველებს. მეცნიერი იზიარებს კ. კეკელიძის ვარაუდსაც და რელიგიური პაექრობის ფიქტიურობასაც არ გამორიცხავს (ჯაფარიძე 1995, 214; კეკელიძე 1980, 479).

ჩნდება კითხვა, ვინ იყო „სარკინოზთა ხელმწიფე“ სახელად იამამა და იყო თუ არა ვინმე ასეთი პირი თბილისში ჩამოსული. ასეთი ფაქტის შესახებ არაფერს წერს დავით

აღმაშენებლის ისტორიკოსი, რომელსაც ამ დიდი ქართველი მეფის ზეობის პერიოდში მომხდარი მოვლენები აღუნიშნავი არ დარჩენია.

ეჭვს იწვევს მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ პაექრობა გამართულიყო დავით IV-ის მეფობის ბოლო წლებში ან დემეტრე I-ის მეფობის დასაწყისში, რადგან ამ პერიოდისათვის საქართველოს სამეფო ძლიერების ზენიტშია. თბილისი შემოერთებულია და ემორჩილება საქართველოს მეფის იურისდიქციას, უფრო მეტიც, იგი კვლავ სამეფოს დედაქალაქია. თბილისის შემოერთების შემდეგ ვინმე მუსლიმი (აქ იამამა) ვერ გაბედავდა ქრისტიანი სასულიერო პირისთვის საბერო სამოსის ძალით დახდა და საერო ტანსაცმლის ჩაცმა მოეთხოვა, რაც როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ისლამის აღიარებას უნდა ნიშნავდეს. აღწერილი პოლემიკის ფიქტიურობაც გამორიცხებულია, რადგან თბილისის საამირო იყო პოლიტიკური ერთეული მუსლიმური გამგებლობითა და მუსლიმი მოსახლეობით, სადაც ასევე ქრისტიანებიც ცხოვრობდნენ და ჰქონდათ თავიანთი სალოცავები. ყოველივე აქედან გამომდინარე, თუ გავითვალისწინებთ ტრაქტატში მოხსენიებულ პირთა სახელებს ან მათ მოუხსენიებლობას, ვფიქრობთ, რომ „კსენება სიტყვისგებისადში“ აღწერილი პაექრობა-დისკუსია ქრისტიან ბერსა და მუსლიმ ღვთისმეტყველს შორის უნდა გამართულიყო თბილისში მის შემოერთებამდე. მაშინ, როდესაც ქალაქი მუსლიმ მმართველთა ხელში იყო. ამ ამბის თხზულებად დაფიქსირება კი მოხდა გვიან (არსენ იყალთოელის ან არსენ ვაჩეს ძის მიერ) მანამდე კი იგი, უნდა ვივარაუდოთ, რომ იგი ზეპირი ფორმით არსებობდა.

პირველად ქართველების იდეოლოგიური კონფრონტაცია შიიტურ ისლამთან აისახა ბაგრატ მუხრანბატონის ნაშრომში „გამოკრებილი და სიტყვის გებაჲ ქრისტიანეთა მიერ...“,<sup>14</sup> რომელიც XVI ს. 40-იანი წლების ძეგლს წარმოადგენს (ბაინდურაშვილი 2020, 85-109).

---

<sup>14</sup> სულ ცნობილია ხელნაწერის 15 ნუსხა: A-1087, A-186 ა, ბ, გ, Q-91 (ყველაზე ძველია, შესრულებულია ნუსხურით და შესულია XVI-XVII სს. კრებულში); Q-300, Q-336, S-1288, S-1338, S-1358, S-126, H-486, S-312, H-137, H-186, H-2261, O-№200 – სანკტ-პეტერბურგის სალტიკოვ-შჩედრინის სახელობის ბიბლიოთეკის იოანე ბატონიშვილის კოლექცია. თოთხმეტი ხელნაწერი დაცულია ვ. კეკელიძის სახელობის საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში.

ბაგრატ ბატონიშვილი ქართლის მეფის, კონსტანტინე II-ის (1479-1505) უმცროსი ვაჟი და დავით X-ის (1505-1525) ძმა იყო. იგი აქტიური და ამბიციური პოლიტიკური მოღვაწე ჩანს. ბაგრატმა საფუძველი ჩაუყარა მუხრანბატონთა საფეოდალოს (ბერი ეგნატაშვილი 1959, 350; ახალი ქართლის ცხოვრება, მეორე ტექსტი 1959, 488; ვახუშტი ბატონიშვილი 1973, 393; ნინიძე 2004, 147-163; დარჩია 2011, 11-44; დარჩია 1999, 91-99).

ახალი ქართლის ცხოვრების მესამე ტექსტი, ქვეყნის 1529 წლის (ქორონიკონი ს<sup>წ</sup>იზ) შიდა ამბების გადმოცემისას აღნიშნავს, „ამასვე ჟამსა მონაზონ იქმნა გიორგი, ძმა დავით მეფისა, და უწოდეს სახელად გერასიმე. და ბაგრატცა, ძმა მეფისა დავითისა და გიორგისა, რომელი უფლებდა მუხრანს, იგიცა მონაზონ იქმნა და უწოდეს სახელად ბარნაბე“ (ახ. ქ. ცხ., III ტექსტი 1959, 393-394).<sup>15</sup>

ვახუშტი ბატონიშვილთან, საქართველოში შაჰ თამაზ I-ის პირველი ლაშქრობის ამბის გადმოცემისას, იქ სადაც საუბარია სეფიანი შაჰის მიერ თბილისის მეციხოვნეთა გამუსლიმების შესახებ, ვკითხულობთ: „... ამისა შემდგომად მონაზონ იქმნა ბიძა მეფისა ბაგრატ, მპყრობელი მუხრანისა, ქ სა ჩფლოთ, ქარ. ს<sup>წ</sup>კზ ...“ (ვახუშტი 1973, 402). (ჩ<sup>წ</sup>ფლოთ// 1539 წ.).

ეყრდნობა, რა ვახუშტის ცნობას, ივ. ლოლაშვილი ვარაუდობს, რომ ბაგრატმა თავისი ნაშრომი შემონაზვნების, 1539 წლის შემდეგ დაწერა (ლოლაშვილი 1982, 11). ბ. დარჩიას კი მიაჩნია, რომ ბაგრატ ბატონიშვილს თავისი თხზულება ბერად აღკვეცამდე უნდა დაეწერა (დარჩია 2011, 43). თუმცა, უნდა აღვნიშნოთ, რომ ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში სპარსულენოვან წყაროებზე დაყრდნობით, როგორცაა ჰასან რუმლუ, შერეფ-ხან ბითლისი, საქართველოში შაჰ თამაზ I-ის პირველად შემოჭრის თარიღად 1541 წელია გაზიარებული (გუჩუა 1973(ა), 105). აქედან გამომდინარე, მიგვაჩნია, რომ ბაგრატ მუხრანბატონი ბერად 1541 წლის შემდეგ უნდა აღკვეცილიყო და თავისი ნაშრომიც ამის შემდეგ უნდა დაეწერა.

თხზულების დაწერის მიზეზი იდეოლოგიური კონფრონტაცია და აღმოსავლეთ საქართველოს მიმართ შიიტური ისლამის გააქტიურება იყო, რაც თბილისში ჯაფარი-

<sup>15</sup> აღნიშნული ცნობა საეჭვოდ მიგვაჩნია, რადგან გიორგი IX ხელისუფლებას 1527 წელს ჩამოშორდა. შემდეგ კი ტახტზე ლუარსაბ I ავიდა (1527-1556) ავიდა. ვფიქრობთ, რომ ბაგრატ მუხრანბატონის, ამ აქტიური პოლიტიკური ფიგურის შემონაზვნება ნებაყოფლობითი არ უნდა ყოფილიყო.

ტული მაზჰაბის გაძლიერებით გამოიხატებოდა. XVI ს. I ნახევრის მოვლენებმა – 1522 წ. შაჰ ისმაილ I-მა ბაგრატის ძმას, დავით X-ს გამუსლიმება მოსთხოვა (ვახუშტი ბატონიშვილი 1973, 397); შემდეგ, დივ-სულტან რუმლუმ (კაციტაძე 1964, 385-395) თბილისში შიიტური მეჩეთი განაახლა; დაბოლოს, შაჰ-თამაზ I-მა თბილისის მეციხოვნეები სიცოცხლის შენარჩუნების მიზნით აიძულა ისლამი ეღიარებინათ (ჰასან რუმლუ 1966, 23), ცხადად აჩვენა, რომ ისლამი ქართული საზოგადოების მიმართ აგრესიული ფორმით გამოვლინდა. ბაგრატ ბატონიშვილი ამ პროცესების თვითმხილველია და ცხადია, შიიტური ისლამიდან მომდინარე საფრთხე, როგორც სამეფო ოჯახის წევრსა და აქტიურ პოლიტიკურ მოღვაწეს, სწორად ჰქონდა დანახული და შეფასებული (ბაინდურაშვილი 2020, 86).

ივ. ლოლაშვილს მიაჩნია, რომ „მოთხრობა სჯულთა უღმრთოთა თათრისათა“ აღორძინების ხანის ერთ-ერთი ადრინდელი ისტორიულ-ბიბლიოგრაფიული წყაროა, რომელმაც გავლენა მოახდინა შემდგომი დროის ანალოგიურ ძეგლებზე. მეცნიერმა ბაგრატ ბატონიშვილის ნაშრომი ბიბლიოგრაფიული თვალსაზრისით არასანდოდ მიიჩნია (ლოლაშვილი 1982, 4-17).

ბაგრატ მუხრანბატონის ნაშრომი „მოთხრობა სჯულთა უღმრთოთა თათრისათა...“<sup>16</sup> ჩვენამდე მოღწეული პირველი ორიგინალური, ანტიშიიტური პოლემიკური თხზულებაა. იგი, როგორც ისლამმცოდნეობითი წყარო, დღემდე შესწავლილი არ ყოფილა.<sup>17</sup> ნაშრომი მნიშვნელოვან და ორიგინალური მასალას შეიცავს ისლამის რელიგიური მოძღვრებისა და ისლამის მქადაგებლის შესახებ. მასში სათანადოდაა განხილული ისლამისა და არაბეთის ისტორია.

ბაგრატ მუხრანბატონის თხზულება ორი ნაწილისაგან – ისლამის ისტორიისა და სიტყვისგებისგან შედგება. თხზულება მოიცავს არაბთა ყოფის ისლამამდელ და ისლამის შემდგომდროინდელ ისტორიას. ნაშრომი ოთხ სეგმენტს შეიცავს: I – ინფო-

<sup>16</sup> ტექსტი გამოქვეყნებული აქვს ბ. დარჩიას (იხ. დარჩია 2011, 137-184). თუმცა, გარკვეული მიზეზების გამო, შესწავლისთვის ვსარგებლობ S-1338 და S-126 ხელნაწერი ნუსხებით.

<sup>17</sup> ბ. დარჩია შეეხო ბაგრატ მუხრანბატონის თხზულებაში ისლამთან დაკავშირებულ მთელ რიგ საკითხებს და მნიშვნელოვანი დაკვირვებებიც აქვს, თუმცა თვითონვე აღნიშნავს, რომ საჭიროა ეს საკითხები სპეციალსტებმა შეისწავლონ (იხ. დარჩია 2011, 44-101).

რმაცია არაბთა ეთნარქის – ისმაილის წარმომავლობისა და მისი შთამომავლების შესახებ. II – განიხილავს ისლამის ისტორიას, III – მველი აღთქმის სიუჟეტებისა და მუსლიმური ტრადიციების კრიტიკულ ურთიერთშედარებას, IV სეგმენტი არის სიტყვისგება – პოლემიკა მართლმადიდებელ ქრისტიანსა და შიიტ მუსლიმს შორის. თხრობა ძირითადად არათანმიმდევრულია. იგი არა ქრონოლოგიას, არამედ, საკითხების განხილვას მიჰყვება. ხშირად ავტორი ერთიდაიმავე საკითხს რამდენჯერმე ეხება.

ნაშრომში ანტიისლამურთან ერთად ავტორის ანტიისმაილური (ანტიარაბული) განწყობაც არის მკვეთრად გამოხატული.

ბაგრატ მუხრანბატონის დამოკიდებულება ისლამისა და მისი მქადაგებლის მიმართ უკიდურესად კრიტიკულია. მთელი ნაშრომი აგებულია იმ პრინციპზე, რომ ავტორი ისლამის მოძღვრებას ღვთის გმობას, „ცარიელ მოძღვრებას“ (S-1338, 20), ხოლო მუჰამადს „ღვთის მგმობელს“, „უღვთოს“, „მწვალებელს“, „უსჯულოსა“ და ა. შ., მუსლიმებს კი „ემმაკის მსახურებს“, „ველურ ისმაიტელებს“ (S-1338, 21) და „ბილწ მაჰმადიანებს“ (S-1338, 77) უწოდებს. ავტორი აღნიშნავს, რომ აქლემების მწყემს მუჰამადს არაფერი დაეჯერება (S-1338, 77).

„მოთხრობა სჯულთა უღმრთოთა“ ახსენებს ისლამამდელ არაბთა ისტორიის წიგნს, რომელსაც „იაგაზი“ ეწოდება. მასში მოთხრობილი არაბთა საგმირო ისტორიები, ბაგრატ მუხრანბატონს გაზვიადებულად მიაჩნია. „იაგაზის“ გარკვეული ნაწილი „გარეშეთა კაცთა მიერ“ ქართულადაც ყოფილა თარგმნილი და მას „დარეჯანიანს“ უწოდებდნენ (S-1338, 14). ბაგრატ მუხრანბატონი არ განმარტავს, თუ ვინ იყვნენ მის მიერ ნახსენები „გარეშე კაცები“. კ. კეკელიძეს მიაჩნია, რომ „გარეშე კაცები“ ერისკაცებს ნიშნავს (კეკელიძე 1952(ბ), 68), თუმცა უნდა აღვნიშნო, რომ „გარეშეს“ ამგვარ დეფინიციას საცნობარო და სამეცნიერო ლიტერატურაში ვერ მივაკვლიე. მაგრამ მნიშვნელოვანია ის გარემოება, რომ თეოდორე აბუკურა „გარეშე ფილოსოფოსებს“ არაქრისტიან ფილოსოფოსებს უწოდებს (დათიაშვილი 1977, 21). აქედან გამომდინარე მიგვაჩნია, რომ ბაგრატ მუხრანბატონის მიერ ნახსენები „გარეშე კაცები“ ეთნიკურ არაქართველს, არაქრისტიანს უნდა ნიშნავდეს და უნდა ვივარაუდოთ, რომ არაბულ ენაზე შექმნი-

ლი „იაგაზი“ (შესაძლოა, ამ თხზულების სპარსული თარგმანიც არსებობდა) თბილისის მუსლიმ თემში ინახებოდა და მისი გარკვეული ნაწილი ქართულ ენაზე მუსლიმების მიერ ითარგმნა და ქართულად დარეჯანიანი ეწოდებოდა.

როგორც ჩანს, აღნიშნულ ეპოქაში ქართულ მწიგნობარ საზოგადოებას „ამირანდარეჯანიანი“ იაგაზიდან თარგმნილად მიაჩნდათ, ეს უკანასკნელი კი არაბთა ისტორიად მოიაზრებოდა (ბაინდურაშვილი 2020, 90-93).

ბაგრატ ბატონიშვილი მუჰამადის დაბადების კონკრეტულ თარიღს არ ასახელებს. იგი მხოლოდ აღნიშნავს, რომ მუჰამადი ერეკლეს (იგულისხმება ჰერაკლე კეისარი – 610-642 წწ.) მეფობის დროს გამოჩნდა (S-1338, 1).

ისლამმცოდნეობით ლიტერატურაში მუჰამადის დაბადების თარიღად 570 წ. 10 ან 17 რაბი ალ-ავალია მიჩნეული (ლობჯანიძე 2008, 11; შაჰიდი 2008, 3). ეს თარიღი ემთხვევა იუსტინე II-ის მეფობის ხანას. მუჰამადის რელიგიური და პოლიტიკური მოღვაწეობა, კი ჰერაკლე კეისრის მმართველობის პერიოდს ემთხვევა. როგორც ვხედავთ, ბაგრატ მუხრანბატონის ეს ცნობა სავსებით შეესაბამება ისლამმცოდნეობით ლიტერატურაში მიღებულ მოსაზრებას.

თხზულებაში ვხვდებით ისლამის წინასწარმეტყველის სამ სახელს – მუჰამადს, მუსტაფას და აჰმადს, ბაგრატ მუხრანბატონის მიხედვით, მუჰამადმა მუსტაფა, რაც ღმერთის რჩეულს ნიშნავს, თვითონ დაირქვა (S-1338, 3). ყურანი მუჰამადს აჰმედსაც – „ის ვინც ყველაზე მეტად იმსახურებს შექებას“, „ყველაზე დიდებულს“, უწოდებს (61:6, ყურანი 2006, 340). ქართველი ავტორი აკნინებს ისლამის მქადაგებლის სახელს – აჰმადს, რაც არაბულად გამორჩეულს ნიშნავს და ასოთმომსგავსების საფუძველზე მას აჰმაყს „უცნობოსა“ და „უგუნურს“ უწოდებს (S-1338, 80). აქ სიტყვა აჰმაყის (احمق – არაბული წარმოშობისაა) სპარსული მნიშვნელობაა (დებილი, სულელი, იდიოტი) მოტანილი (Рубинчик 1970, 52), რაც ბაგრატ მუხრანბატონის მიერ სპარსული ენის ცოდნაზე მიუთითებს.

თხრობა მუჰამადის პირადი ცხოვრების შესახებ ძალზედ მშრალი და სქემატურია. ავტორი ძალიან მოკლედ საუბრობს მუჰამადის ბავშვობაზე. იგი არაფერს ამბობს მის მშობლებზე, მუჰამადის გამზრდელ პაპასა (აბდ ალ-მუტალიბი) და ბიძაზე (აბდ



მანაფი // აბუ ტალიბი), თუმცა, სწორად აღნიშნავს, რომ მუჰამადი ადრეულ ასაკში დაობლდა (S-1338, 2).

ბაგრატ მუხრანბატონი მოგვითხრობს, რომ მუჰამადი მდიდარი ქალის აქლემების ქარავანს ემსახურებოდა და მოგვიანებით ამ ქალზე, რომლის სახელსაც ასევე არ ახსენებს, იქორწინა კიდევ (S-1338, 2). ეს ქალი მუჰამადის პირველი ცოლი ხატიჯა ბინთ ხუვალაიდაა. იგი ისლამის ისტორიაში მნიშვნელოვანი ფიგურაა, რადგანაც ხატიჯა იყო პირველი, ვინც ისლამი აღიარა (გელოვანი 2005, 88, 92). ხატიჯა ბინთ ხუვალაიდი ისლამში ოთხიდან (მარიამი, ასია, ხატიჯა, ფატმა) ერთ-ერთ წმინდა ქალად არის მიჩნეული და იგი „სამოთხის ქალბატონია“ (გელოვანი 2005, 88, 92).

ბაგრატ მუხრანბატონი ნაშრომის დასაწყისშივე აღნიშნავს, რომ მუჰამადი დაინტერესებული იყო რელიგიების შესწავლით და, რომ მუჰამადმა ეს ცოდნა ძირითადად ქრისტიანი, ნესტორიანი ბერისგან მიიღო (S-1338, 2). ქართველი ავტორის მიერ მოტანილი ეს ინფორმაცია სავსებით შეესაბამება მუჰამადის ბიოგრაფებთან და სამეცნიერო ლიტერატურაში გაზიარებულ მოსაზრებას ისლამის მქადაგებლის მიერ მონოთეისტური რელიგიებით დაინტერესების შესახებ (ლობჯანიძე 2008, 52; ტიკაძე 2008, 28; კაციტაძე 2009, 72). მუსლიმური გადმოცემების მიხედვით ნესტორიანმა ბერმა – ბაჰირამ მცირეწლოვან მუჰამადში წინასწარმეტყველი მაშინ ამოიცნო, როდესაც იგი ბიძასთან ერთად სავაჭრო ქარავანით ბოსრასკენ მიდიოდა (ლინგსი 2016, 46-48).

თხზულებაში ავტორი ყურადღებას ამახვილებს მუჰამადის დაავადებაზე, რომელსაც „შავ ნაღულიანობას“ უწოდებს (S-1338, 2). ყურანის მიხედვით, მუჰამადის მოწინააღმდეგე მექელებმა ისლამის მქადაგებელს „შლეგი მოშაირე“ და მონუსხული (მოჯადოებული) (68/6(6), ყურანი 2006, 345, 655) შეარქვეს. სიშლეგე-სიგიჟე ეშმაკეულ დაავადებად ითვლებოდა. თეოდორე აბუკურა წერს, რომ მუჰამადი ეშმაკისა მიერ იგუემებოდა“ და მის მდგომარეობას „ბორგნეულობა-გარდარეულობას“ უწოდებს (აბუკურა 1980, 99-100). 82-ე ფსალმუნის სიტყვისგებაში მუჰამადის ერთ-ერთი ეპითეტია – ბნედიანი, რომელსაც თხზულების ავტორი ასევე ეშმაკეულ დაავადებას უწოდებს (H-394, 16r).

ისლამთან დაკავშირებულ ლიტერატურაში აღწერილია მუჰამადის დაავადების სიმპტომები. იგი გამოიხატებოდა პერიოდული ბორგვით, რა დროსაც გრძნობდა

დარტყმებს და ასხამდა ოფლი (გელოვანი, სანიკიძე 2009, 16). მუჰამადის ამ შეტევებს ადგილობრივები ციებად მიიჩნევდნენ, რადგან არაბეთის ნახევარკუნძულზე ციებ-ცხელება ყველაზე გავრცელებული დაავადება იყო (ყურანი 2006, 16).

ევროპელი აღმოსავლეთმცოდნეები ფიქრობდნენ, რომ მუჰამადს შიზოფრენია სჭირდა, რაც მის ხასიათზეც აისახებოდა – იგი ხშირად იყო განმარტოებული, ფიქრობდა რელიგიაზე. მუჰამადის დაავადების ნიშნებზე დაყრდნობით XIX საუკუნის ბოლოს გერმანელმა ორიენტალისტმა და ექიმმა შპრენგერმა გამოთქვა მოსაზრება, რომ ისლამის მქადაგებელი მუსკულური ისტერიით იყო დაავადებული (ლობჟანიძე 2008, 53-54). როგორც ბაგრატ მუხრანბატონის ნაშრომიდან ირკვევა, „შავ ნაღვლიანობა“ ქართულში ეპილეფსიის აღმნიშვნელი ტერმინი უნდა იყოს. ასეთი ეპილეფსიური შეტევების შემდეგ მუჰამადი აცხადებდა, რომ იგი ჯაბრაილ (გაბრიელ) მთავარანგელოზს ესაუბრებოდა (S-1338, 2).

ბაგრატ მუხრანბატონის თხზულების მიხედვით, მუჰამადის გულყრისა და ამ დროს მისი ჯაბრაილ მთავარანგელოსთან „საუბრების“ შესახებ ნესტორიან ბერს ხატიჯამ უამბო, რომელმაც უთხრა, რომ ანგელოსი წინასწარმეტყველებს სწორედ ამ სახით ეცხადებოდა (S-1338, 2-3). მიღებული ტრადიციით ხატიჯამ მუჰამადის ხილვების შესახებ არა ქრისტიან ბერს, არამედ საკუთარ ქრისტიან ბიძაშვილს – ვარაკა იბნ ჰაუფალს უამბო, რომელმაც დაარწმუნა მუჰამადი, რომ იგი წინასწარმეტყველი იყო (ლინგსი 2016, 70-71).

თხზულებაში ვხვდებით გადმოცემას, რომლის მთავარი მიზანი მუსლიმთა მხრიდან ქრისტიანთა მიმართ სიძულვილის წარმოჩენაა. ბაგრატ მუხრანბატონის მიხედვით, მუჰამადი თავის მიმდევრებს მოუწოდებდა, რომ თუ ვინმე ქრისტიანს მოკლავდა ან მის მიერ იქნებოდა მოკლული, ორივე შემთხვევაში სამოთხეში მოხვდებოდა (S-1338, 3). ავტორის აზრით, მუსლიმთა ამგვარი დამოკიდებულება სათავეს მუჰამადის ქადაგებიდან იღებს.

აღნიშნული ნარატივი ჯერ კიდევ VIII-IX სს. მიჯნაზე გვხვდება. თეოდორე აბუკურა თავის ანტიმუსლიმურ ტრაქტატში წერს, რომ „ვითარმედ ბორგნეული იგი ცრუ-წინასწარმეტყუელი აგარიანთაჲ, მუხუმეტ, ... რამეთუ იტყოდა, ვითარმედ: „ღმერთმან

მომავლინა მე დათხევად სისხლისა მათისა, რომელნი ჰმსახურებენ ღმერთსა სამ-გუ-  
ამოვანსა ბუნებასა და ყოველთა, რომელნი არა ესრეთ იტყვან „ღმერთი მარნაქს“, რო-  
მელ არს ვითარმედ „ღმერთი ბერწ-მტკიცე“, რომელმან არა შვა, არცა იქმნა ვინ  
თანა-ზიარ მისა“ (აბუკურა 1980, 100). XI-XII სს. მიჯნაზე აბუკურას ქართულად  
თარგმნილ ამ ნაშრომს ცხადია, ბაგრატ ბატონიშვილი იცნობდა, რადგან იგი თეო-  
დორე აბუკურას ნარატივს იმეორებს. უნდა აღინიშნოს, რომ ეს გადმოცემა ქრისტი-  
ანთა მხრიდან ანტიმუსლიმური პროპაგანდის ნაწილია და ზეპირსიტყვიერების ნი-  
მუშს და ყურანის გარკვეული სურების დამახინჯებულ ინტერპრეტაციას წარმოადგენს.  
აღნიშნული დოგმა ისლამში არ არსებობდა, მით უფრო მის საწყის ეტაპზე, როდესაც  
ისლამი განსაკუთრებულად სჯულთმემწყნარებელი იყო.

თხზულებაში გარკვეული ადგილი ეთმობა მუჰამადისა და ებრაელი ტომების  
დაპირისპირებას. ნაშრომის ეს ნაწილი შეიცავს ანტისემიტურ ელემენტს. ბაგრატ მუ-  
ხრანბატონის თხზულებაში მოხსენიებული ტერმინი „ბილწი ურიები“ (S-1338, 4)  
გვაფიქრებინებს, რომ მან ისეთი მუსლიმური თხზულება გამოიყენა, რომელიც მუ-  
სლიმთა მხრიდან ებრაელთა მიმართ ამგვარ დამოკიდებულებას გამოხატავდა და  
ავტორი აღნიშნულ ტერმინს ციტირებს. ებრაელთა მიმართ აგრესიული დამოკიდებუ-  
ლება ასახულია მუჰამადის ბიოგრაფიის ადრეულ წყაროებში (ლინგსი 2016, 48) და ყუ-  
რანში (III/120(121), ყურანი 2006, 125; IV/48(46), ყურანი 2006, 138; IV/50(47), ყურანი 2006,  
138; IV/154(155), ყურანი 2006, 145). რადგან ტერმინი „ბილწი ურიები“ ყურანში არ  
არსებობს, ეს გვაფიქრებინებს, რომ ბაგრატ მუხრანბატონი მუჰამადის ბიოგრაფიის  
რომელიმე ადრეული ვერსიით უნდა სარგებლობდეს.

ნაშრომში ვხვდებით ტერმინ მუსლიმის განმარტებას. ავტორის მიხედვით, მუ-  
ჰამადმა თავის მიმდევრებს მუსლიმი უწოდა, რომელიც მშვიდობისმყოფელს ნიშნავს,  
და იქვე ბაგრატ მუხრანბატონი მათ მშვიდობის დამრღვევებსა და ეშმაკის მსახუ-  
რებს უწოდებს (S-1338, 29). ბაგრატის ეს დამოკიდებულება კარგად ასახავს ისტორიის  
მანძილზე ისლამის რელიგიისა და მუსლიმთა მიმართ ქართულ საზოგადოებაში  
ჩამოყალიბებულ აზრს.

ბაგრატ მუხრანბატონის თხზულებაში ყურანის შედგენის შესახებ განსხვავებულ ვერსიას ვხვდებით. ნაშრომის მიხედვით, მუსლიმთა წმინდა წიგნი – ყურანი, მუჰამადის სიცოცხლეშივე შეიქმნა. ავტორი აღნიშნავს, რომ მუჰამადმა ალის, ოსმანსა და კიდევ ორ სხვა პირს, რომელთა სახელებსაც არ ასახელებს, თავისი მოძღვრება დააწერინა და მას ყურანი უწოდა. თხზულების მიხედვით, ისლამის მქადაგებელმა ყურანში გააერთიანა ძველი და ახალი აღთქმა და ასევე დაუმატა ნესტორიანი ბერი-სგან მოსმენილი ამბები (S-1338, 9). პირველად მუჰამადის ქადაგებების შეგროვება ხალიფა აბუ ბაქრის (632-634) მითითებით მოხდა. მოგვიანებით, 650-656 წწ. ხალიფა ოსმანის (656-661) დავალებით მუჰამადის მდივანმა ზაიდ იბნ საბითმა სამ ქუფელ მიმდევართან ერთად მოამზადა ყურანის ოფიციალური ტექსტი და მოხდა მისი კოდიფიკაცია, რომელიც კანონიკურად გამოცხადდა (ყურანი 2006, 59-83). როგორც ვხედავთ, ბაგრატ მუხრანბატონის ეს ცნობა რეალობას არ შეესაბამება – ყურანი მუჰამადის გარდაცვალების შემდეგ შეიქმნა. თუმცა, ის ფაქტი, რომ ყურანში ძველი და ახალი აღთქმის კომპილაციაა მოცემული, სიმართლეა. საინტერესოა ბაგრატ მუხრანბატონის ცნობა იმის შესახებ, რომ ქართულად ყურანს ფურყანსაც უწოდებდნენ (S-1338, 25). ყურანის ამგვარად მოხსენიება სხვა ანტიმუსლიმურ ნაშრომებში არ გვხვდება.

ქართველი ავტორი მუჰამადს აკრიტიკებს იმის შესახებ, თითქოს მან ბიბლიური (ძველი აღთქმის) სიუჟეტები ყურანში დამახინჯებულად გადმოიტანა და ამის მაგალითად მოაქვს ადამისა და ევას სამოთხიდან გაძევება ხორბლის ჭამის გამო, ნებროთის მიერ ორი ფასკუნჯის გაზრდა, ცაში აფრენა, ღმერთის მოკვლა და საკუთარი თავის გამოცხადება ღმერთად (S-1338, 9). უნდა აღინიშნოს, რომ ამგვარი სიუჟეტები ყურანში არ არსებობს. აქაც ჩანს, ავტორი ზეპირი გადმოცემებით ან სხვა ანტიმუსლიმური თხზულებებით სარგებლობს სადაც ამ სახის ინფორმაცია იყო დაფიქსირებული.

ბაგრატ მუხრანბატონი ისლამის მიხედვით, იესოს მიერ მუჰამადის სამოციქულო მისიის წინასწარმეტყველების კონტრარგუმენტად და გასაბათილებლად, საგანგებოდ ეხება ასაფის 82-ე ფსალმუნს. ავტორს თითქმის უცვლელად მოაქვს ფსალმუნის (აკლია მხოლოდ მე-4, მე-7, მე-8, მე-15, მე-16 და მე-18 მუხლები) ტექსტი.

ასაფის 82-ე ფსალმუნზე შექმნილია ანტიმუსლიმური პოლემიკური ნაშრომი „ჰამბავი მაჰმედისი თარგმანსა შინა ფსალმუნთასა მოყუანილი ...“ ბაგრატ მუხრანბატონის ტექსტზე დაკვირვება და მისი შედარება ფსალმუნით სიტყვისგებასთან, გვაფიქრებინებს, რომ ბაგრატ მუხრანბატონი ამ თხზულებას არ იცნობდა. წინააღმდეგ შემთხვევაში მას გამოიყენებდა ან ახსენებდა მაინც. თუმცა, ის ფაქტი, რომ ბაგრატი ასაფის ფსალმუნზე ამხვილებს ყურადღებას, გვაფიქრებინებს, რომ ასაფის 82-ე ფსალმუნს ქართული ანტიმუსლიმური სიტყვისგების პრაქტიკაში მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა.

ბაგრატ მუხრანბატონის მიერ ნაშრომის წერისას შიიტური ლიტერატურის გამოყენების კვალი ცხადად შეიმჩნევა. ეს გარემოება თბილისში შიიტური ისლამის მიმდევართა არსებობით უნდა აიხსნას. ცხადია, ავტორს ხელი მიუწვდებოდა ამ ტიპის ლიტერატურაზე. თხზულების შიიტური ხაზი კარგად ჩანს მუჰამადის ცხოვრებაში ალის გამოჩენის ეპიზოდში. ტექსტის ეს ნაწილი ხაზს უსვამს ისლამის გავრცელების საქმეში ალის „დამსახურებას“ როდესაც ბაგრატ მუხრანბატონი საუბრობს მუჰამადის მიერ თავისი მოძღვრების იარაღის ძალით გავრცელებაზე, დასძენს, რომ იგი მუდმივად მარცხს განიცდიდა, მანამ, სანამ მის ცხოვრებაში ახლო ნათესავი ვინმე ალი არ გამოჩნდა, რომელიც იყო მუჰამადის შვილის – ფატმას ქმარი. თხზულებაში ალი მოიხსენიება, როგორც „გმირი და ძლიერი“ (S-1338, 3), „ფ(რია)დ მკნე და ძლიერი“ (S-1338, 33).

ბაგრატ მუხრანბატონი მუჰამადის გარდაცვალების შემდეგ მემკვიდრეობის საკითხთან წარმოშობილ უთანხმოებასა და დაპირისპირებას მუჰამადის დანაშაულად მიიჩნევს, რომელიც ისე გარდაიცვალა, რომ თავისი მემკიდრე არ დაუსახელებია. თხზულების თანახმად, მუჰამადი ხან ალის და ხან ომარსა და ოსმანს ჰპირდებოდა თავის მემკვიდრედ გამოცხადებას(S-1338, 32). აქვე, ბაგრატ მუხრანბატონი საუბრობს ალისა და მისი მოწინააღმდეგეების დაპირისპირებაზე. თხზულების მიხედვით, ომარმა და ოსმანმა ალი ჯერ (მედინიდან – ხ. ბ.) გააძევეს, ხოლო შემდეგ ნეჯეფში დალატით მოკლეს (S-1338, 32-33). აქ ქართველი ავტორის მიერ გადმოცემულია არაბთა სახალიფოში მომხდარი პირველი სამოქალაქო ომის (656-661 წწ.) მოვლენები (ტიკაძე

2008, 28; კაციტაძე 2009, 39-40). შეცდომაა მხოლოდ ამ პროცესებში ომარისა და ოსმანის მოხსენიება, რადგან აღნიშნული პერიოდისთვის ისინი უკვე გარდაცვლილები იყვნენ. ბაგრატ მუხრანბატონი ალის შვილების – ჰასანისა და ჰუსეინის ომაიანებთან (661-750) დაპირისპირებაზეც საუბრობს.

ავტორი დაწვრილებით ეხება ისლამში მაზჰაბების ჩამოყალიბების საკითხს. ჩამოთვლის იმ რელიგიურ-თეოლოგიურ სკოლებს, რომლებიც ისლამში VIII-IX სს. ჩამოყალიბდა. რაც ყველაზე მეტად აღსანიშნავია, ავტორმა იცის, რომ ეს მაზჰაბები სამართლებრივ სკოლებს წარმოადგენს. „და განიყვეს სჯული მათი და სამართალი ბევრწილად და რ~(ომე)ლთამე ეწოდა მავალი (რომელთამე ჯაფარი – S-126, 32) რ~(ომე)ლთამე შაფი (შაჰფი – S-126, 32) რ~(ომე)ლთამე მალიქი რ~(ომე)ლთამე ჰ(ა)მბალი და რ~(ომე)ლთამე თამბალი“ (S-1338, 33).

ტერმინი: მავლა (მავალი (მრ. რ) – მფარველი, ქომაგი) გამოიყენება, როგორც ალაჰის, ისე იმ ახლადგამუსლიმებული პირის მიმართ, რომელიც ვინმეს მფარველობაშია (ჯაფარიძე 1999, 121). ავტორისეული მავალი იგივე მავლა მაზჰაბის სახელად შეცდომითა არის მიჩნეული. ტექსტისმიერი ჯაფარი გულისხმობს შიიტური ისლამის ჯაფარიტულ მაზჰაბს, შაფი (შაჰფი) გულისხმობს სუნიტური ისლამის შაფიტურ მაზჰაბს, მალიქი – მალიქიტურს, ხოლო ჰამბალი – ჰანბალიტურ მაზჰაბს. რაც შეეხება თამბალს იგი შესაძლოა თურაბიტებს გულისხმობდეს, რაც ზომიერი შიიტების, იგივე იმამიტების ყველაზე გავრცელებული სახელია (აბუ თურაბი ალის მეტსახელია) (სანიკიძე 1999, 162). ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ადგილი აქვს ტერმინების არამართებულ გამოყენებას. ამასთანავე ავტორი არ ასახელებს სუნიტური ისლამის ჰანაფიტურ მაზჰაბს, რაც აღნიშნული პერიოდის თბილისში ჰანაჰიტური მაზჰაბის არ არსებობაზე უნდა მიაჩნებდეს (ბაინდურაშვილი 2020, 102).

ბაგრატ მუხრანბატონი გარკვეულ ადგილს უთმობს და აკრიტიკებს მუსლიმურ რიტუალებს (S-1338, 28). ჰაჯის რიტუალის შესახებ წერს, რომ ვინც მექას მოილოცებს ანგელოსებს გაუთანაბრდება (S-1338, 27). მექის მოლოცვა ისლამის ხუთი ბურჯიდან ერთ-ერთ წარმოადგენს (ჯაფარიძე 1999, 233-234; ყურანი 2006, 424-437). მუსლიმებისთვის ჰაჯის რიტუალის შესრულების აუცილებლობაზე და მასთან დაკავშირებულ

წესებზე საუბარია ყურანის არაერთ სურაში (II/192(196), 193(197); III/91(97); XXII/28(27), ყურანი 2006), თუმცა, მუსლიმი პილიგრიმის ანგელოსთან გათანაბრებაზე არსად საუბარი არ არის (ვფიქრობთ, ესეც ზეპირი გადმოცემის ნიმუში უნდა იყოს).

საინტერესოა ასევე თხზულებაში მოტანილი ცნობა მუსლიმთა მხრიდან წმინდა გიორგის ჯორჯ თეჯამბორად (// ფეილამბარი) ანუ წინასწარმეტყველად მიჩნევის შესახებ (S-1338, 20).<sup>18</sup>

ბაგრატ მუხრანბატონის ნაშრომში აქტიურად იყენებს მუსლიმურ ტერმინებს, როგორცაა ყიბლა (S-1338, 31), ჰაჯი (S-1338, 27), ყუსლი (S-1338, 28), ნაჯისი (S-1338, 81), შაიდათი (S-1338, 61) (აშ-შაჰადა – ხ. ბ.) და სხვ. ძირითად შემთხვევაში განმარტავს მათ. ესეც გვაფიქრებინებს, რომ ავტორმა სპარსული (და შესაძლოა არაბულიც) იცოდა.

ბაგრატ მუხრანბატონის ნაშრომის სიტყვისგებითი ნაწილი მოიცავს ისეთ საკითხებს, (მუსლიმთა მიერ დასმულ კითხვებს) როგორცაა: წმინდა წიგნების არსებობა ქართულ ენაზე (S-1338, 47), ყურანის გადმოცემა მთავარანგელოზ გაბრიელის მიერ და მუჰამადის ბოლო წინასწარმეტყველად მიჩნევის საკითხი (S-1338, 48), ქრისტეს ღვთაებრივი თუ ადამიანური ბუნების შესახებ (S-1338, 60, 61), მუსლიმთა აზრი, თუ რა იყო ებრაელთა მიერ ქრისტეს ჯვარცმის მიზეზი (S-1338, 67) და ნამდვილად აცვეს ჯვარზე თუ არა (S-1338, 76, 77). ამ შეკითხვებზე ავტორი პასუხს სცემს და თვითონაც სვამს კონტრშეკითხვებს. მუსლიმთა მხრიდან ქრისტიანთა მიერ ხატების თაყვანისცემის კერპთაყვანისმცემლობად მიჩნევაზე ავტორს საპასუხოდ მოაქვს ხელთუქმნელი ხატის შექმნის შესახებ გადმოცემა (S-1338, 69).

ბაგრატ მუხრანბატონი იცნობს ისლამში გავრცელებულ და ყურანში დადასტურებულ თქმულებას, რომლის მიხედვითაც იესოს ჯვარცმა არ მომხდარ, რომ იგი ანგელოზმა ზეცად აიყვანა, სადაც მეორედ მოსვლამდე დარჩება. ურიებმა კი მის ნაცვლად ჯვარს აცვეს კაცი, რომელიც მას ძალიან ჰგავდა (S-1338, 20).

თხზულების ავტორი სამებისა და უფლის სიტყვის დოგმის პოზიციებიდან აკრიტიკებს ალაჰის ერთარსების პოსტულატს („არა შობილა და არცა შობს და არა ჰყავს

<sup>18</sup> ჯიორჯი თეჯამბორი - S-126, 20

მოზიარე თავის ყოფაში“), რომლის მიხედვითაც, ღვთის სიტყვა (იესო – ხ. ბ.) ღმერთის თანაზიარი არ არის (S-1338, 22). მართლაც, ყურანის მიხედვით, „... ისა იბნ მარიამი ალაჰის მოციქულია და სიტყვაა მისი, რომელიც მან მარიამს შთაუნერგა, და სულია მისგან (ალაჰისგან გამომავალი). ირწმუნეთ ალაჰისა და მისი მოციქულებისა და ნუ იტყვიტ – სამია .... რადგან ალაჰი ერთი ღმერთია და (მეტისმეტად) დიდია იგი იმისათვის, რომ ჰყავდეს ძე. მისია ყოველი, ცათა შინა და ქვეყანასა ზედა და საკმარისია ალაჰი დამცველად!“ (IV/167(171), ყურანი 2006, 146).

ხაზგასასმელია, რომ ქართველი ავტორი მუსლიმის მიერ დასმულ შეკითხვებს არა მხოლოდ ქრისტიანის, არამედ კონკრეტულად ქართველი მართლმადიდებლის პოზიციიდან პასუხობს და ეს მისი თეოლოგიური მსჯელობის გენერალურ ხაზს წარმოადგენს.

ბაგრატ მუხრანბატონის ნაშრომში არსებობს ცნობა ყოველ წელს მაცხოვრის საფლავზე წმინდა ცეცხლის გადმოსვლისა და ქრისტეს საფლავის კლიტის მუსლიმთა ხელში ყოფნის შესახებ. „...განვნათლდით ესრეთ რ~(ამეთუ) საფლავსა ზ~(ედ)ა ქრისტესსა სადა იგი თაყვანის იცემებიან მარადის წმინდანი ხატნი. წლითი წლად მოივლინების ნათელი ღთაებისა მისისა რ~(ომ)ლისა კლიტეთ მპყრობელი მოჰმედიანი არს ესრეთ უწყოდეთ (S-1338, 71). ქართულ ნარატივებში და ანტიმუსლიმური ჟანრის ორიგინალურ თხზულებაში ეს არის პირველი ცნობა ქრისტეს საფლავზე ღვთაებრივი ცეცხლის გადმოსვლის შესახებ. ეს ფაქტი კიდევ უფრო დიდ მნიშვნელობას სძენს ბაგრატ მუხრანბატონის ნაშრომს.

ბაგრატ მუხრანბატონს თავის ნაშრომზე მუშაობისას უსარგებლია იოანე დამასკელის ნაშრომით, რაზეც მიუთითებს ტექსტის სიტყვისგებით ნაწილში არსებული ფრაზა „იტყვის იოანე დამასკელი“. იგი იოანე დამასკელის ნაშრომის მიხედვით პასუხობს მუსლიმს მაცხოვრის ნათლისღებისა და მასზე სული წმინდის გადმოსვლის შესახებ – „...ღ~(მერ)თი არავინ სადა იხილა მხოლოდ შობილმან ძემან რ~(ომე)ლი იყო წიაღთა მამისათა მას გამოსთქუა რაჟამს იიოვანეს მიერ ნათელს იღებდა რ~(ამეთუ) იხილვნეს ცანი განხმულნი და სული ღ~(მრ)თისა გარდამომავალი მის ზ~(ედ)ა სახითა ტრედისათა ...“ (S-1338, 37).



იოანე დამასკელი ნათლისღებისა და სულიწმიდის შესახებ საუბრობს თავისი ნაშრომის (მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა) 82-ე თავში – რწმენისა და ნათლისღების შესახებ (იოანე დამასკელი 2019, 540-552). ხაზგასასმელია ის გარემოება, რომ თხზულების ავტორმა იცის პოლემიკის დროს ქრისტიანის მიერ მუსლიმისთვის დასმული შეკითხვა, იცის ამ კითხვაზე მუსლიმის პასუხი და გვაძლევს პასუხის პასუხს, ანუ კითხვა-პასუხის ჯაჭვს გვთავაზობს, რაც ბაგრატ მუხრანბატონის მიერ საღვთისმეტყველო ლიტერატურისა და სიტყვისგების პრაქტიკის კარგ ცოდნაზე მიუთითებს. ნაშრომის დასასრულს ავტორი მოუწოდებს ქრისტიანებს, რომ თუ ვინმე მუსლიმებთან რელიგიურ კამათს დააპირებს, პირველ რიგში კარგად უნდა იცოდეს, მათი ენა, ძველი და ახალი აღთქმა და ასევე კარგად უნდა იცოდეს ყურანი. ბაგრატ მუხრანბატონის ეს მოწოდება და მთლიანად მისი თხზულება გვაფიქრებინებს, რომ ამ ცოდნას თვითონვე კარგად ფლობდა.

„მოთხრობა სჯულთა უღმრთოთა თათრისათა ...“, როგორც ქართული ისლამმცოდნეობითი კოდექსი ეფუძნება ისლამის ისტორიის, მუჰამადის ცხოვრებისა და ისლამამდელი და ისლამის შემდგომდროინდელი არაბეთის ისტორიის წყაროებს. ბაგრატ მუხრანბატონი თხზულებაზე მუშაობისას იყენებს ყურანს და იაგაზის. მიუხედავად იმისა, რომ ავტორი არსად მიაჩნებს თუ საიდან მოაქვს ინფორმაცია არაბეთის ისტორიის შესახებ, ტექსტის ანალიზი ცხადყოფს, რომ ბაგრატს ხელი მიუწვდებოდა მუჰამადის ბიოგრაფიის ადრეულ ვერსიებზე, შიიტური ისლამის საღვთისმეტყველო წიგნებზე და სახალიფოს ისტორიის ამსახველ ქრონიკებზე. ვიზიარებთ აზრს იმის შესახებ, რომ იგი იცნობს და სარგებლობს თეოდორე აბუკურას ანტიმუსლიმური ტრაქტატით და იოანე დამასკელის ნაშრომით. ბაგრატ მუხრანბატონს ასევე ზეპირი გადმოცემებითაც უსარგებლია. ამაზე მეტყველებს მის მიერ ნახსენები: „... ესეცა თქმულ არს ...“ (S-1338, 31; დარჩია 2011, 52) ზოგადად მიგვაჩნია, რომ ბაგრატ მუხრანბატონის ნაშრომში არსებული ისლამის ისტორიისა და ყურანისეული სიუჟეტების დამახინჯებული სახე, მის ფოლკლორულ წარმომავლობაზე მიაჩნებს.

ქართული ანტიმუსლიმური სიტყვისგების ჟანრში ბაგრატ მუხრანბატონის ნაშრომის უდიდეს მნიშვნელობაზე ისიც მეტყველებს, რომ XVII ს. უკანასკნელ მეოთხედში

(დაახლ. 1688-1691 წწ) ქართლის მეფის გიორგი XI-ის დავალებით „მოთხრობა სჯულთა უღმრთოთა თათრისათა...“ იაკობ შემოქმედელმა გალექსა (S-342; ლოლაშვილი 1982, 12-13; დარჩია 2009; Baidurashvili 2018, 319-324).

ბაგრატ მუხრანბატონმა თავის ნაშრომში მოახდინა ისლამთან და არაბეთის ისტორიასთან დაკავშირებული იმ უზარმაზარი ცოდნის აკუმულირება, რომელიც აღნიშნულ ეპოქაში ქართულ მწიგნობარ საზოგადოებაში არსებობდა. ეს ნათლად მეტყველებს ქართველების მიერ ისლამის რელიგიური მოძღვრებით, მისი სოციალური და პოლიტიკური ბუნებით დაინტერესებაზე. თხზულებაში კარგად ჩანს ქართულ-მართლმადიდებლურ და მუსლიმურ რელიგიებს შორის სიტყვისგების პრაქტიკასთან დაკავშირებული ცოდნა. ბაგრატის ნაშრომი ხაზგასმით მიუთითებს იმ უდიდეს პრობლემაზე, რომელსაც შიიტური ისლამი უქმნიდა ქართულ სახელმწიფოებრიობას.

იდეოლოგიური კონფრონტაცია არის ძირითადი მიზეზი, რამაც განაპირობა კიდევ ერთი ანტიმუსლიმური პოლემიკური თხზულების – „ჰამბავი მაჰმედისი თარგმანსა შინა ფსალმუნთასა მოყუანილი, და წიგნთა მახმედიანთაგან გამოღებული, და ნათესაობა მათი. გალობა, ფსალმუნი. ასაფისი, პბ“ (82)-ს (H-394) დაწერა.

თხზულების დაწერის თარიღთან დაკავშირებით მეცნიერთა შორის ერთი აზრი არ არსებობს: ა. ცაგარელი ფიქრობს, რომ აღნიშნული ტექსტი ორიგინალურია. თხზულების ავტორად კი, ბაგრატ IV-ის (1027-1072 წწ.) დროს მოღვაწე ვინმე იოსებ ხუცესი მიაჩნია (Цагарели 1894, 157). ტექსტის ორიგინალურობას ეთანხმება კ. კეკელიძე. თუმცა, იქიდან გამომდინარე, რომ თხზულებაში ნახსენები მოვლენები (ოსმალთა მიერ კონსტანტინოპოლის აღება, ტერმინ „თათარის“ გამოყენება და სხვ.) გვიან პერიოდს ასახავს, მეცნიერი ნაშრომის დაწერის დროდ ბაგრატ IV-ის მეფობის პერიოდს გამორიცხავს. კ. კეკელიძე ასევე სამართლიანად აღნიშნავს, რომ: „82-ე ფსალმუნი პირდაპირ არ შეიცავს მასალას ყველა აქ აღძრული საკითხის გასარკვევად. ამიტომ თარგმანება მისი უმეტეს შემთხვევაში ხელოვნურია“ (კეკელიძე 1980, 480).

ვფიქრობთ, რომ ასაფის<sup>19</sup> 82-ე ფსალმუნზე „სიტყვისგების“ აგება განაპირობა მისმა შინაარსმა. თხზულების ავტორს მიაჩნია, რომ აღნიშნული ფსალმუნით მისმა ავტორმა იწინასწარმეტყველა მუსლიმთა დანაშაული ჭეშმარიტი ღმერთის და მის მიმდევართა – ქრისტიანების წინააღმდეგ (H-394. 7r). გარდა ამისა, მიგვაჩნია, რომ ასაფის 82-ე ფსალმუნი ანტიმუსლიმური სიტყვისგების დასაწერად შეირჩა მისი მე-5 და მე-6 მუხლების გამო, სადაც ვკითხულობთ: „რამეთუ ზრახეს ურთიერთას და შენთჳს აღთქმა ჰყუეს“ (მე-5 მუხ.); „ბანაკმან იდუმელთამან და ისმაიტელთამან, მოაბ და აგარიანთა“ (მე-6, S-4013. 21r). „ისმაიტელი“ და „აგარიანი“ სწორედ ის ტერმინებია რაზეც, რეალურად, აიგო სიტყვისგება. ამიტომ, ვეთანხმები კ. კეკელიძის მოსაზრებას ასაფის ფსალმუნის ხელოვნური კომენტირების შესახებ.

სიტყვისგების არქიტექტონიკა შეიძლება სამ ნაწილად დაიყოს: I არაბთა ეთნარქებისა და მუჰამადის წარმომავლობა, II მუჰამადის ცხოვრება და ისლამის რელიგიური და სოციალური ბუნება და III ჭეშმარიტი ღმერთის დიდება და მუსლიმთა მიმართ წყევლა.

„ჰამბავი მაჰმედისი“ საინტერესოა ისლამმცოდნეობითი თვალსაზრისით. იგი მოიცავს ისლამთან დაკავშირებულ ყველა საკითხს. კვლევამ გვიჩვენა, რომ თხზულების ავტორი შედარებით კარგად იცნობს ისლამის რელიგიას, მის სოციალურ ბუნებას, ყურანს, რასაც ვერ ვიტყვით მის ცოდნაზე შარიათთან, სუნასა და ჰადისებთან დაკავშირებით. ანტიმუსლიმური პოლემიკისთვის დამახასიათებელი ტრადიციის მიხედვით ავტორი შეგნებულად ძალზედ დამაკნინებელი და შეურაცხმყოფელი ფორმით ასახავს მუსლიმურ გადმოცემებს სამოთხის, მუჰამადის ცხოვრების და სხვა საკითხებთან დაკავშირებით. მუჰამადი წარმოდგენილია როგორც ანტიქრისტი, რომლის მოსვლაც ნაწინასწარმეტყველები იყო. ავტორი სწორად შენიშნავს მუსლიმთა დამოკიდებულებას მათ წინამორბედ რელიგიებსა და წინასწარმეტყველებზე (H-394, 8r). მუსლიმთა რწმენით მანამდე არსებული ყველა რელიგია და წინასწარმეტყველი მცდარია რომ მათ ღმერთის სიტყვა სწორად ვერ გაიგეს, ან შეგნებულად თუ

<sup>19</sup> ასაფი სატამრო მუსიკის შემსრულებელი ლევიტელთა ოჯახიდან. მიეწერება თორმეტი ფსალმუნი – 49, 72-82-ის ჩათვლით (Толковая Библия 1907, 130).

უმეცრებით დაამახინჯეს: „და თვთ იტყვს მე ვარ და არავინ სხუა უდიდეს ჩემსა წინასწარმეტყულო, და არცა ჩემისა წერილისა კიდე სხუა წერილიო“ (H-394, 8r). ავტორი ყურანს მუდმივად დამაკნინებელი ფორმით იხსენიება. მას „წიგნაკს“ უწოდებს და აღნიშნავს, რომ ეს წიგნი მუჰამადმა თავის „სიბილწეთა აღსაწერად“ შექმნა და მასში მრავლადაა ღმერთის საწინააღმდეგო. ავტორი მკითხველს მოუწოდებს, რომ წაიკითხონ ყურანი და თვითონ დარწმუნდნენ რამდენი სიბილწეა მასში (H-394, 9v).

ქორწინება ერთ-ერთი თემაა, რომელსაც აღნიშნულ თხზულებაში მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა (H-394, 10r-10v.). სიტყვისგების ავტორი ერთმანეთს ადარებს ქრისტიანულ და მუსლიმურ ქორწინებას, ეს უკანასკნელი სიძვად და უდიდეს ცოდვად მიაჩნია. ავტორი მკაცრად კიცხავს მრავალცოლიანობას და მას მუჰამადის მექალთანეობით და პირადი მანკიერებებით ხსნის.

თხზულების ავტორი მუსლიმებში მრუმობას, მამათმავლობას, ზოოფილიას მათში გავრცელებულ მანკიერებად მიიჩნევს. თუმცა იქვე დასძენს, რომ მუსლიმები სიტყვით ამ ყოველივეს ცოდვად მიიჩნევენ, თუმცა ცხოვრების წესით დასახელებულ მანკიერებებზე უარს არ ამბობენო (H-394, 10v). თხზულებაში საუბარია მუსლიმთა სამოთხეზე (H-394, 10v-11r). აქ ვხვდებით, როგორც კონკრეტულად მუსლიმურ წერილობით ტრადიციას, ასევე ზეპირ გადმოცემებს, რომლებიც არამუსლიმურ გარემოში უნდა იყოს აღმოცენებული და მუსლიმური-რწმენა-წარმოდგენების დაკნინებისკენაა მიმართული.

ფსალმუნით სიტყვისგების ავტორს მიაჩნია რომ მუსლიმებს ეკრძალებათ ერთმანეთის და უპოვართა მიმართ დახმარება, რაც სინამდვილეს არ შეეფერება. ისლამის ხუთი ძირითადი მოთხოვნიდან ერთ-ერთი სწორედ გაჭირებული მუსლიმებისათვის დახმარებაა. ისლამში არსებობს სავალდებულო გადასახადი – ზაქათი, რომლის გაღებას და ღარიბ თანატომელებზე ზრუნვას მუსლიმებს ყურანი ავალდებულებს (2/ 211 (215), 30/ 38 (39), 58/ 14 (13), ყურანი 2006, 118, 273, 336 ).

ნაშრომში არის ჯიჰადის შესახებ მოძღვრების დამახინჯებული ინტერპრეტაცია. ესაა კლასიკური მაგალითი იმ შეხედულებისა, რასაც ხშირად ვხვდებით ზოგადად ანტიმუსლიმურ ლიტერატურაში: „ხოლო ესე იტყვს თუმცა რომელიცა კაცი

მაჰმადისა მორწმუნისა გარეშე მოკლა, ვითარცა წმიდა ღ[მერთ]ისა შეირაცხების და თუმცა შენ მან მოგაკუდინა შეითი (შაჰიდი – ხ. ბ.) იქმნებო, რომელი მოწამედ გადმოითარგმანების“ (H-394, 12v). ისლამი შაჰიდობას აღუთქვამს ღმერთის სახელით გამოცხადებულ ომში დაღუპულ მეომრებს და არა მათ, ვინც რაიმე მიზეზით ან უმიზეზოდ მოკლავს არამუსლიმი.

სიტყვისგების ავტორი კარგად იცნობს მუსლიმურ ტერმინოლოგიას – შართი (პირობა), შაჰიდი (მოწამე), რუჰულაჰი (ალაჰის სული), რასულა (წინასწარმეტყველი) და ა. შ. და იძლევა მათ ზუსტ თარგმანებსა და განმარტებებს.

ნაშრომიდან ჩანს, რომ ავტორი იცნობს როგორც სუნიტურ, ასევე შიიტურ მაჰზაბებს. ტექსტში საუბარია სუნიტურ ისლამში არსებულ იურიდიულ-თეოლოგიურ სკოლებზე: „განიყუნენ ანიფ: შაჰვანი: ჰამბალი: მალიქი: და რაფისი, რომელნი არიან მაჰმადიანნი განყოფილნი წესითა (H-394, 13r). ავტორისეული ტერმინოლოგიით ანიფა – ჰანაფიტები, შაჰვანი – შაფიიტები, ჰამბალი – ჰანბალიტები, მალიქი – მალიქიტებია. რაფისი კი უნდა გულისხმობდეს რაფიდიტებს (სანიკიძე 1999, 162), რომელიც ზომიერი შიიტების ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული მეტსახელია.

თხზულების ტექსტიდან ჩანს, ავტორი კარგად იცნობს ისლამის დოგმატურ საკითხებს და ამ ცოდნას მოხერხებულად იყენებს ისლამის და მისი მქადაგებლის უარყოფითი სახით წარმოდგენისათვის.

თხზულებაში ვხვდებით მუჰამადის რამდენიმე სახელს: მუსტაფა, ამადი (აჰმადი – ხ. ბ.) და მამუდი (მაჰმუდი – ხ. ბ.). ავტორი აქვე განმარტავს ამ სახელის მნიშვნელობას. „...მაჰმადი გამოჩენილად გამოითარგმანების და რასულა მოციქულად ღ[მერთ]ითსად, თვარა მუსტაფა ერქვა სახელად, და ამადასა [აჰმადი – ხ. ბ.] და მამუდასაც [მაჰმუდი – ხ. ბ.] ეძახდენ, რომელსა არაბულად გამოძიება აქუს ყოველთავე ფსალმუნით“ (H-394, 9r.). თხზულების ავტორი ეხება არაბთა წარმომავლობის საკითხს და ყურადღებას ამახვილებს სიტყვა „სარკინოზის“ წარმომავლობაზე. იგი აღნიშნავს: „თათარი ძალის შერისხუად გადმოითარგმანება და სარკინოზი სარას ძალად“ (H-394, 13r).

ფსალმუნით სიტყვისგების ავტორი საკმაოდ დაწვრილებით საუბრობს მუჰამადის პირველ მიმდევრებზე, მოციქულის ოჯახის წევრებზე და მის შთამომავალ თორმეტ იმამზე (H-394, 14v-15r).

„სიტყვისგების“ ავტორს თავისი მუსლიმი ახლობლებისგან დიდი გაჭირებით მოუპოვებია ინფორმაცია მუჰამადის ცოლების შესახებ: „ზოგნი ოთხსა ცოლსა გეტყვან, სხუანი ცხრასა, რომელიმე უმცირესთა და ხარჭათაცა, არამედ მე დიდითა გამოწულილვითა და მრავლითა ჭირითა მიპოვნიან, რამეთუ მრავალნი მოყუარენი მყუანდეს, საცთურითა ამით დაბნელებულნი და მათგან გამოვიკულივე, რომელნიმე დამიფარვიდენ და სხუანი მეტყოდენ“ (H-394, 15v). ამ სიტყვებით ირკვევა, რომ თხზულების ავტორის საცხოვრებელ გარემოში მუსლიმებიც არიან. სწორედ ამით აიხსნება მისი მუსლიმური ტრადიციების (მაგ. სამოთხე, ჰაჯი, ქორწინება) არაწიგნიერი (ზეპირსიტყვიერი) ცოდნა (ბაინდურაშვილი 2013, 233).

მუსლიმი მემატიანეები დიდ მნიშვნელობას ანიჭებენ მუჰამადის ბავშვობაში მომხდარ ერთ მნიშვნელოვან მოვლენას, რომელსაც თითქმის უცვლელი შინაარსით და ოდნავ განსხვავებული ინტერპრეტაციით გვთავაზობენ მუჰამადის ბიოგრაფთა და ჰადისის მცოდნეთა უმრავლესობა. ევროპელი ისლამმცოდნეები ამ მოვლენას მოგვიანო ხანის მუსლიმ ავტორთა შეთხზულად მიიჩნევენ, რომლის მიზანსაც ისლამის მოციქულის ღვთაებრივი მისიის დადასტურება წარმოადგენს. მცირეწლოვანი მუჰამადის სირიაში (შამი) მოგზაურობაზე წერს წინასწარმეტყველის ყველაზე სანდოდ მიჩნეული ბიოგრაფი იბნ ჰიშამი. ამ მოგზაურობისას ქ. ბოსრასთან ახლოს მდებარე ქრისტიანული (ნესტორიანული) მონასტრის ბერმა – ბაჰირამ მასში მომავალი წინასწარმეტყველი ამოიცნო, რაც მუჰამადის ბიძას – აბუ ტალიბს გაანდო კიდევ და ბავშვის დაცვა მოსთხოვა. სომხურ თხზულებებში (Мкртчян 1993, 27-32), იქ, სადაც საუბარია მუჰამადის ცხოვრებაზე, ამ ქრისტიანი ბერის სახელია სარგისა და იგი ეროვნებით სომეხია. ჩვენს ხელნაწერში მოხსენიებულ მუჰამადის მასწავლებელს სერგიოსი ჰქვია, რაც სომხური სარგისას ბერძნული ვარიანტია (-ოს – ბერძნულ-ლათინური დაბოლოება). მიგვაჩნია, რომ რომ თხზულების ეს პასაჟი სომხური ნარატივის გავლენას განიცდის (ბაინდურაშვილი 2013, 240).

თხზულებაში არაერთხელაა ხაზგასმითა აღნიშნული, რომ მუჰამადი ეპილეფსიით იყო დაავადებული: ამ ავადმყოფობას სიტყვისგების ავტორი „ემმაკეულს“ უწოდებს (H-394, 16r). ამ საკითხს ზემოთ უკვე შევეხეთ.

თხზულებაში მუჰამადის ეპითეტებია: „მტერი ღმრთისა, „მე ეშმაკისა, „ბნედიანი, „მსჰიდავი“, „უბადრუკი“, „უსწავლელი“, „ზღაპრისმეტყუელი“, „ბილწი“, „ემმაკი“, „ემმაკთა თანაზიარი“ და ა. შ.

უნდა აღინიშნოს, რომ მუსლიმურ ლიტერატურაში გაზიარებულია შეხედულება იმის შესახებ, რომ მუჰამადმა წერა-კითხვა არ იცოდა. მას ყურანის ტექსტს მთავარანგელოსი ჯიბრაელი უკითხავდა, ის კი იმეორებდა. ეს გადმოცემა უკავშირდება მასზე ყურანის გადმოცემის ეპიზოდს, როდესაც მთავარანგელოსის მოწოდებაზე „წაიკითხე!“ მუჰამადი პასუხობდა, რომ მან კითხვა არ იცის (ლინგსი 2016, 69). სწორედ ეს გახდა მიზეზი იმისა, რომი სლამმცოდნობით თუ სამეცნიერო ლიტერატურაში დამკვიდრდა აზრი იმის შესახებ, რომ მუჰამადმა წერა-კითხვა არ იცოდა. თუმცა, თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ მუჰამადი წლების მანძილზე სავაჭრო ქარავანს ხელმძღვანელობდა და აქტიურად იყო ჩართული საერთაშორისო ვაჭრობაში, მისი წერა-კითხვის უცოდინრობა ერთგვარ ეჭვს იწვევს. ანგელოსთან მუჰამადის განცხადება, რომ მან „კითხვა არ იცის“ ღმერთის სიტყვის ქადაგებას უნდა გულისხმობდეს.

ხელნაწერში პირთა საკუთარი სახელები და მუსლიმური ტერმინები ერთგვარი უზუსტობითაა დაფიქსირებული, რაც კიდევ ერთხელ მიანიშნებს მის ფოლკლორულ წარმომავლობაზე.

თხზულებაში ირიბადაა ასახული არაბთა სახალიფოსა და ისლამის განვითარების ისტორიის პირველი ეტაპი, რაც გამოიხატება მუსლიმთა შორის წინასწარმეტყველის მემკვიდრეობის საკითხთან დაკავშირებულ დაპირისპირებასა და მუავიასა და იაზიდის კონფრონტაციაზე აჰლ-ულ-ბეითთან, რამაც შიიტთა მეორე და მესამე იმამების – ჰასანისა და ჰუსეინის დაღუპვა გამოიწვია. თხზულების ავტორი 680 წ. ქერბალაში დატრიალებული ტრაგედიის გამომწვევ განსხვავებულ მიზეზს ასახელებს. კერძოდ,

იგი აღნიშნავს, რომ იაზიდს ჰუსეინის ცოლი – შარუბანა შეუყვარდა და ამიტომ მოკლა იგი (H-394, 14 v).

თხზულებისადმი ინტერესს ის ამბავებს, რომ მასში დასახელებულია ისეთი პირები, რომლებსაც ისლამის ისტორია და მუჰამადის ბიოგრაფები არ იცნობენ მაგ.: თხზულებაში ვხვდებით ალის დედის სახელს. ქალს საქინა რქმევია. ხელნაწერის მიხედვით ალის მეორე ცოლიც ჰყავდა, რომელთანაც ვაჟი – მაჰმადი ნაფი შეეძინა, რაც მუსლიმურ ლიტერატურაში არ დასტურდება. ეს ორი პერსონაჟი H-394-ზე დართულ გენეოლოგიაში ფიქსირდება, სადაც მაჰმადი ნაფი შეცდომით ფატმას შვილადაა მიჩნეული.

ფსალმუნით სიტყვისგებაში მოტანილია მუჰამადის გარდაცვალების დამაკნინებელი ვერსია, რომელშიც შერწყმულია ისლამში არსებული ერთ-ერთი სასწაული ე. წ. „მირაჯის ღამე“, როდესაც მუჰამადმა ბურაკზე ამხედრებულმა მოიხილა იერუსალიმი.

თხზულება ზოგიერთ საკითხთან დაკავშირებით საინტერესო და განსაკუთრებულ ვერსიას გვაწვდის, რაც თავისთავად მიანიშნებს ავტორისა და ზოგადად იმ ეპოქის საზოგადოების განათლებასა და დაინტერესებაზე ისლამის მიმართ.

ბ. დარჩია ვარაუდობს, რომ ფსალმუნით სიტყვისგება ბაგრატ მუხრანბატონის თხზულების შემდეგ შეიქმნა, თუმცა ეს საკითხი დამატებით დეტალურ კვლევას საჭიროებს (დარჩია 2014, 81). როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ბაგრატ მუხრანბატონს თავის ნაშრომში ასაფის 82-ე ფსალმუნი აქვს მოტანილი, თუმცა მასზე აგებულ სიტყვისგებას არ ახსენებს. შესაძლოა, რომ ბაგრატის ნაშრომში ფსალმუნის შემოტანამ განაპირობა შემდგომში უკვე „ფსალმუნით სიტყვისგების“ დაწერა.

საგულისხმოა ის გარემოება, რომ ბაგრატ მუხრანბატონის ნაშრომში და ფსალმუნით სიტყვისგებაში არის მთელი რიგი საკითხები, რომლებიც ერთმანეთთან თანხვედრაშია და ერთნაირად არის გადმოცემული. მაგალითად, როგორცაა მუსლიმის მიერ არამუსლიმთა მკვლელობა, მუჰამადის სახელები და მათი განმარტება, ყურანის შედგენა მუჰამადის სიცოცხლეში, გულყრების შემდეგ მუჰამადის განცხადება, რომ მას ჯაბრაილ მთავარანგელოზის გამოცხადების დროს ემართებოდა ასეთი რამ, რადგან მის ბრწყინვალეობას ვერ უძლებდა. ხატიჯას მიერ ქალთა შორის ისლამის



გავრცელება. ფსალმუნით სიტყვისგებაში არ არის გამოკვეთილად შიიტური ხაზი. ასევე ინფორმაციულად უფლო დატვირთულია. ძნელია იმის მტკიცება, რომ ეს ორი ნაშრომი ერთმანეთს იცნობდა, თუმცა გარკვეულწილად ერთი საერთო წყაროს გავლენას კი უნდა განიცდიდეს.

შემდეგი ტექსტი, რომელიც ქართული ისლამმცოდნეობის კვლევის თვალსაზრისით ძალზედ მნიშვნელოვანია, არის XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში მიტროპოლიტ ტიმოთე გაბაშვილის მიერ დაწერილი ანტიმუსლიმური პოლემიკური ნაშრომის „აგარიანთათვის“. იგი ვრცელი პოლემიკური ნაშრომის – „გარდამოცემული ერთობისათვის ...“ IX თავს წარმოადგენს. ნაშრომის სამეცნიერო ღირებულებას ისიც განსაზღვრავს, რომ „აგარიანთათვის“ XVIII საუკუნეში შექმნილი ერთადერთი ორიგინალური, ანტიმუსლიმური, პოლემიკური ჟანრის თხზულებაა. მისი, როგორც ქართული ისლამმცოდნეობითი წყაროს შესწავლა საშუალებას გვაძლევს დავინახოთ ისლამთან დაკავშირებით არსებული ის ცოდნა, რომელიც აღნიშნულ პერიოდში ქართულ საზოგადოებაში არსებობდა. ამ კუთხით „აგარიანთათვის“ დღემდე კვლევის საგანი არ ყოფილა.

ტიმოთე გაბაშვილის ნაშრომი იმითიცაა განსაკუთრებული, რომ იგი შეიცავს განსხვავებულ ცნობებს ისლამის მქადაგებლისა და მისი ოჯახის წევრების შესახებ, რომელთა პარალელები სხვა წყაროებში არ იძებნება. თხზულებაში ასევე ვხვდებით ორიგინალურ განმარტებებს ალაჰის ეპითეტისა და მუსლიმური სიმბოლიკის შესახებ (Baindurashvili 2021, 128-133).

ტიმოთე გაბაშვილი XVIII საუკუნის მნიშვნელოვანი ფიგურაა. მას, თავისი დროისთვის შესანიშნავი განათლება ჰქონდა მიღებული. კარგად ერკვეოდა პოლიტიკასა და დიპლომატიაში. იგი, როგორც სასულიერო პირი თავისი მოღვაწეობით დაკავშირებულია როგორც აღმოსავლეთ, ისე დასავლეთ საქართველოს სამეფოებთან, სადაც მაღალი სასულიერო თანამდებობები ეკავა (მოხილუა 1852, 5-8; გაბაშვილი 1956, 077-0158; კეკელიძე 1951, 328-334).

ტიმოთე გაბაშვილის ნაშრომში გამოკვეთილია ორი ძირითადი მიმართულება: 1. იდეოლოგიური – ანტიმუსლიმური და 2. პოლიტიკური – ანტიოსმალური. უნდა აღინი-

შნოს, რომ „აგარიანთათვის“ არის მხოლოდ ანტიმუსლიმური ნაშრომი, რადგან იგი არ შეიცავს სიტყვისგებით ნაწილს.

თხზულების არქიტექტონიკა შემდეგი სახითაა წარმოდგენილი: 1. მუჰამადისა და ზოგადად არაბების წარმომავლობა. 2. მუჰამადის ბიოგრაფია (მოღვაწეობა, ოჯახობა, სასწაულები), 3. არაბებსა და ებრაელებს შორის არსებული კონფრონტაციის საფუძვლები, 4. არაბთა ექსპანსიის პირველი შედეგები, 5. მუსლიმთა მიერ ქრისტიანთა დევნა-შევიწროების საკითხი, 6. მუჰამადის მემკვიდრეობის საკითხი და შიიტური და სუნიტური ისლამის ჩამოყალიბება, 7. ოსმალეთის სულტნის, როგორც მუჰამადის მოადგილის პოლიტიკური და რელიგიური სახე. 8. მსოფლიოს კონტინენტების შედარება სხვადასხვა ცხოველებთან და ამ კონტინენტებზე მცხოვრები ხალხების ეთნო-პოლიტიკური და ფსიქოლოგიური მახასიათებლების წარმოჩენა.

შევეხებით რამდენიმე საკითხს, რომელიც კარგად ასახავს ტ. გაბაშვილის მიერ ისლამის რელიგიური მოძღვრებისა და ისლამის ისტორიის ცოდნას. შევეცდებით განვსაზღვროთ წყაროები, რომლითაც ავტორს უნდა ესარგებლა.

ტიმოთე გაბაშვილი მუჰამადის დაბადების თარიღად მოტანილი აქვს დასაბამითგან 6057 წელი, ხოლო ქრისტიანული წელთაღრიცხვით – 571 წ. 22 აპრილი, სამშაბათი დღე. დაბადების ადგილად კი არაბეთის სოფელ ბათლას ასახელებს (S-3244, 376) ხაზგასმით უნდა აღვნიშნოთ ის ფაქტი, რომ ქართულ ანტიმუსლიმურ-პოლემიკურ ნაშრომებში მუჰამადის დაბადების თარიღი დასაბამის წელთაღრიცხვით არსად ნახსენები არ არის.

თანამედროვე ისლამმცოდნეობით სამეცნიერო ლიტერატურაში, მუჰამადის დაბადების თარიღად გაზიარებულია 570 („სპილოს წელი“) წლის 17 რაბი ალ-ავვალი (8 ივნისი), პარასკევი დღე (ლობჯანიძე 2008, 11; Рамадан 2017, 22; فاضل 3. 1327, 47 ). თუმცა, გვხვდებით მეორე ვერსიასაც, რომელიც მუჰამადის დაბადების თარიღად 571 წელს ასახელებს (Айвал 2013, 47). როგორც ჩანს, ქართველი ავტორი იმ წყაროებით სარგებლობს, რომელიც მუჰამადის დაბადების თარიღად 571 წლის 22 აპრილს ასახელებს. რაც შეეხება სოფლის სახელს, იგი ჩვენამდე მოღწეულ ქართულ ანტიმუსლიმურ ძეგლებში არ გვხვდება. მუსლიმურ ლიტერატურაში მუჰამადის დაბადების ადგილად მიჩნეულია მექა, მისი ერთ-ერთი გარეუბანი – სუკ ალ-ლაილი (გელოვანი, სანიკი-

მე 2009, 13), კონკრეტულად კი ბატნ-მაქქას დასახლების ცენტრი – ბატკა (ყურანი 2006, 11). ჩვენი აზრით, სწორედ ამ ბატკას უნდა გულისხმობდეს გაბაშვილისეული ბათლაი.

ავტორის მიერ მუჰამადის წარმომავლობის შესახებ მოტანილი ინფორმაცია ზუსტად ემთხვევა მიღებულ ტრადიციას. უმნიშვნელო სხვაობაა მხოლოდ მშობლების სახელებში – მამას აბდალასს (აბდალაჰი), ხოლო დედას, ამნეს (ამინე) უწოდებს (S-3244, 376). ტექსტში საუბარი არ არის მუჰამადის გამზრდელი პაპის – აბუ-მუტალიბისა და ბიძის – აბუ-ტალიბის შესახებ, რომლებმაც მნიშვნელოვანი როლი შეასრულეს მუჰამადის ცხოვრებაში.

ნაშრომში ისლამის მქადაგებლის სახელი რამდენიმე ფორმითაა გადმოცემული. ესენია: მუჰამადი, მაჰმადი, მუჰმადი, მამადი და აჰმადი. ნაშრომში მუჰამადის ეპითეტებია: „ბორგნეული“, „ეშმაკეული“, „ბარბაროზი“, „უწიგნური“, „უმეცარი“ (S-3244, 369, 371, 376). ავტორი მისი წარმომავლობის შესახებ წერს, რომ „... იყო მუჰამედ ტომისაგან აგარი(სა) და ისმაილისა“ ( S-3244, 376).

ტიმოთე გაბაშვილი მუჰამადისა და ზოგადად არაბების წარმომავლობის დაკნინების მიზნით არაბთა ეთნარქს, ისმაილს „უსჯულოებით მიდგომილებით შობილს“ უწოდებს. აღნიშნავს, რომ აგარი „ისმაილის სიძვით შობისათვის“ დაისაჯა და ამიტომ იგი ჩვილ ისმაილთან ერთად განდევნილ იქნა (S-3244, 371-373). უნდა აღინიშნოს, რომ ტიმოთე გაბაშვილის ანტიარაბული ნარატივი სრულად შეესაბამება ქართული ანტიმუსლიმური-პოლემიკური ნაშრომების გადმოცემებს. ამ მხრივ აღნიშნულ თხზულებაზე მუშაობისას ცხადად ჩანს ბაგრატ მუხრანბატონის ნაშრომითა და „ფსალმუნით სიტყვისგებით“ სარგებლობის კვალი.

მუჰამადის საქმიანობის შესახებ ქართველი ავტორი აღნიშნავს, რომ იგი აქლემების მწყემსი იყო. თუმცა, რეალურად, მუჰამადი ბავშვობაში ბიძამისის, აბუ ტალიბის თხებს მწყემსავდა, ხოლო, მოგვიანებით, მდიდარი მექელი ქვრივის (შემდგომში მისი მეუღლის), ხადიჯა ბინთ ხუვალაიდის სავაჭრო ქარავანს ხელმძღვანელობდა (გელოვანი , სანიკიძე 2009, 14). სწორედ ამ უკანასკნელს უნდა გულისხმობდეს ავტორი, როდესაც მუჰამადს აქლემების მწყემსს უწოდებს (S-3244, 376).

ტიმოთე გაბაშვილის მიხედვით მუჰამადმა ისლამის ქადაგება 42 წლის ასაკში დაიწყო (S-3244, 376) (ანუ ჰიჯრ. 612 წ.) და იგი სამოცდაექვსი წლის გარდაიცვალა (S-3244, 376). ამ საკითხშიც ავტორი მიღებულ ტრადიციასთან შეუსაბამობაში მოდის, რომლის მიხედვითაც მუჰამადმა ქადაგება 40 წლის ასაკში, ჰიჯრ. 610 წელს დაიწყო (ყურანი 2006, 17). 632 წელს კი, როდესაც იგი გარდაიცვალა, სამოცდაორი წლის იყო.

ნაშრომში ტიმოთე გაბაშვილი ახსენებს V-VI საუკუნეებში არსებული ქრისტიანული ერესების დამაარსებლებს: ორიგენეს, არიოზს და ნესტორს, რომელთა სწავლებებსაც მუჰამადი იერუსალიმში ყოფნის დროს გაეცნო. ავტორი აღნიშნავს, რომ მას შემდეგ, რაც ემმაკმა კაცთა მოდგმა მათი საშუალებით ვერ აცთუნა, მუჰამადი გამოაგზავნაო (S-3244, 371). ავტორი იქვე აღნიშნავს, რომ მუჰამადი „უმეცარ იყო წერილთა“, რაც საღვთო სჯულის წიგნების უცოდინრობას უნდა გულისხმობდეს და არა წერა-კითხვის უცოდინრობას.

ტიმოთე გაბაშვილი საუბრობს მუჰამადის მასწავლებლის, ბაჰირას შესახებ, რომელსაც იგი ბექირად მოიხსენიებს. ავტორის მიხედვით, ბექირი „არიოზის წვალების“ მიმდევარი იყო. იგი აღიშნავს, რომ სწორედ ბაჰირისგან ისწავლა მუჰამადმა, რომ ქრისტე ღმერთის მიერ შექმნილი ერთ-ერთი ანგელოზი იყო (S-3244, 376). ისლამმცოდნეობაში მიღებული ვერსიის თანახმად, ბაჰირა//ბექირი ნესტორიანი (და არა არიანელი) ბერი იყო (Мкртчян 1993, 27-32). ნესტორიანობის მიხედვით, ქრისტე იყო ადამიანი, რომელშიც სულიწმინდის საშუალებით ჩასახლდა ღვთის სიტყვა – „ლოგოსი“, რომ კაცი და ღმერთი იესოში ერთ არსებად არ გადაქცეულა და რომ იგი იყო კაცი დაბადებული მარიამისგან (გაბიძაშვილი 2007, 673-674). მაცხოვრისადმი ამგვარი დამოკიდებულება კი მუსლიმურ რელიგიაში სრულად არის გაზიარებული.

ტიმოთე გაბაშვილი მუსლიმთა წმინდა წიგნს – ყურანს „ცრუსა და მონაჩმასს“ უწოდებს. მისი გადმოცემით მუჰამადი „... აღწერს წიგნსა რაჟსმე ცრუსა(,) ყურანსა უწოდს, მრავალთა ზღაპართა სჩმახავს მას შინა“ (S-3244, 377).

ნაშრომში ვხვდებით მოგვიანო პერიოდის მუსლიმურ ტრადიციის კრიტიკას, რომლის მიხედვითაც ებრაელებმა იესოს ნაცვლად სხვა კაცი შეიპყრეს, რომელიც მას ძალიან ჰგავდა და ჯვარზე ის გააკრეს. იესო კი სასწაულებრივად გაუჩინარდა (S-3244, 380).

იესოს ჯვარცმასთან ყურანის დამოკიდებულების შესახებ ზემოთ უკვე გვქონდა საუბარი, ამიტომ აქ აღარ შევჩერდებით.

ნაშრომიდან ცხადი ხდება, რომ ტ. გაბაშვილი სუნიტურთან ერთად იცნობს შიიტურ ღვთისმეტყველებას. XVI საუკუნიდან მოყოლებული XVIII საუკუნის ბოლომდე აღმოსავლეთ საქართველო ირანის პოლიტიკურ გავლენას განიცდიდა. გარკვეული პერიოდულობით შიიტურ ისლამს თბილისში მნიშვნელოვანი პოლიტიკური და რელიგიური დატვირთვა ჰქონდა. მუსლიმი და გამუსლიმებული ბაგრატიონების მმართველობის პერიოდში თბილისში აშენდა მეჩეთები (ვახუშტი 1895, 88). ცხადია, ირანიდან შემოდიოდა მუსლიმური საღვთისმეტყველო ლიტერატურა. როგორც ჩანს, სწორედ ეს ლიტერატურა იყო ავტორისთვის ხელმისაწვდომი. ავტორს ისლამის რელიგიის შესახებ ცოდნა ასევე უნდა გაეღრმავებინა ოსმალეთში ყოფნის პერიოდში.

ნაშრომში ვხვდებით გადმოცემას, რომელიც ჩვენამდე მოღწეულ ქართულ ნათარგმნ და ორიგინალურ ანტიმუსლიმურ შრომებში არ გვხვდება. როგორც კ. კეკელიძე აღნიშნავს, ავტორს ეს ამბები აღმოსავლეთში მოგზაურობისას უნდა მოესმინა (კეკელიძე 1952(ა), 333). ერთ-ერთი ასეთი გადმოცემის თანახმად, იმისათვის, რათა 400 წელს არსებული ქორწინების ტრადიცია აღსრულებულიყო (ჩვენი აზრით ქრისტე,) ფატმანზე (მუჰამადის უფროსი ქალიშვილი, რომლისგანაც იმამების დინასტია წარმოიშვა – ხ. ბ.) უნდა დაქორწინებულიყო. რის შემდეგაც იესო და მუჰამადი დამძახლდებოდნენ და მუჰამადი ქრისტეს კარის გამგე ანუ ქეჰა (მამასახლისი, მოურავი – ხ. ბ.) გახდებოდა (S-3244, 381).

ნაშრომში გადმოცემულია ისლამში მემკვიდრეობის საკითხთან დაკავშირებით წარმოშობილი უთანხმოება და ამის ფონზე შიიტური და სუნიტური მიმდინარეობების ჩამოყალიბების ისტორია. ავტორის ნარატივი აშკარად შიიტურ გადმოცემათა რიგს ეკუთვნის, რადგან მასში მუჰამადის მემკვიდრედ ალი არის გამოცხადებული.

ტიმოთე გაბაშვილს თავისებურადა აქვს გადმოცემული აზუბაქრის ხალიფად გახდომის ისტორია, რაც გვაფიქრებინებს, რომ ავტორი მის მიერ მოტანილ შიიტურ გადმოცემას მცირედი ინტერპრეტაციით შეცდომით, სუნიტებს მიაწერს: „სპარსნი იტყვიან მაჰმად თვისსა სიძესა ალის უანდერძაო ვექილობა თვისიო და ალის აღიარებენ:.

ა~(არამე)დ ოსმალთა თურქნი იტყვიან ანგელოზმან მოსრულმან მუნ ვერ პოვა ალი და აბიბექირს კელ დაასხა მოადგილედ მაჰმადისაო და აბიბექირსა აღიარებენ: ვ~(ვი-თარმე)დ სპარსნი ამას უარყოფენ ვერ ეგებოდა შეცთომა ანგელოზისა აღის დაასხა კელი მაჰმადის ვექილადაო. ესე ალი არს მამა ასან (იმამი ჰასანი – ხ. ბ.) და ჰუსეინისი ფატმანთან შობილთა ძეთანი ამისთვის არს მათ შორის განყოფილება რ~(რამეთუ) სპარსნი აბუბექირს აგინებენ და შეურაცხყოფენ სიმამრსა მაჰმადისასა“ (S-3244, 398-399).

თხზულებიდან ჩანს, რომ ავტორი კარგად იცნობს არაბეთის ისტორიას. მათი დაპყრობითი ომების შესახებ აღნიშნავს, რომ არაბებმა პირველ რიგში აზიისა და აფრიკის ქვეყნები დაიპყრეს და იქ ისლამი გაავრცელეს (S-3244, 393, 395).

ნაშრომში ზოგადი სახით არის გადმოცემული მუსლიმთა დაპყრობითი პოლიტიკა, ისლამის ძალისმიერი მეთოდებით გავრცელების პრაქტიკა და ქრისტიანი მოსახლეობისა და ქრისტიან სასულიერო პირთა დევნა-შევიწროება. ამ ყოველივეს კი მუსლიმ მმართველთა რელიგიურ პოლიტიკად მიიჩნევს (S-3244, 391).

ნაშრომი ატარებს ძლიერ ანტიოსმალურ ხასიათს. ავტორი ოსმალეთის სულტანს ასურასტანელ სატანას უწოდებს. მისი ეპითეტებია ასევე სოფლისმპყრობელი, ამპარტავანი, შეუპოვარი, სამი კონტინენტის – აზიის, აფრიკისა და ევროპის მბრძანებელი. ოსმალეთის იმპერიას კი საშინელ ვეშაპს ადარებს, რომელიც თეთრ ზღვასა (ხმელთაშუა ზღვა) და შავ ზღვას შორის წევს (S-3244, 403-404). მოცემული კონტექსტიდან ცხადად ჩანს ავტორის დამოკიდებულება ოსმალეთის იმპერიის მიმართ, რაც ზოგადად, იმ პერიოდის ქართული საზოგადოებრივი აზრის ანარეკლია.

ტიმოთე გაბაშვილი აღწერს თუ როგორ გავრცელდა ისლამი აზიასა და აფრიკაში და რატომ ვერ მოიკიდა ფეხი მან ევროპასა და ამერიკაში. ავტორი გამოთქვამს მოსაზრებას, თუ რატომ ვარ გავრცელდა ისლამი ევროპაში. ტიმოთე გაბაშვილის აზრით, ევროპა ლამაზი და ბრძენი ქალია, რომელიც ისლამის მსგავს უგუნურ სწავლებას არ გაიზიარებდაო (S-3244, 393-395). აქ კარგად ჩანს ავტორის დამოკიდებულება ევროპისადმი, რომელიც სიბრძნის სიმბოლოდ მიაჩნია.

ძალზედ საინტერესო და მნიშვნელოვანია ტ. გაბაშვილის მიერ ისლამის მიმდევრების „აგარიანებად“ მოხსენიების საკითხი. იგი პირველი ქართველი მოღვაწეა,

ვინც ამ საკითხზე ყურადღება გაამახვილა. ტიმოთე გაბაშვილი ასახელებს ტერმინ „აგარიანის“ ქვეშ გაერთიანებულ სხვადასხვა ეთნოსის ხალხს „...წინათვე მოესწავნეს დიდნათესავნი ისმაილისნი მხოლოდ აგარიანნი ოდენ: ად[არამედ] აწ ინდნი და სპარსნიცა თათარნი და ლეკნი ისახელნართაულნეს აგარიანად. რომელნიცა არ არიან აგარიანნი აწ(რამედ) წარმართნი და უცხოთესლნი“ (S-3244, 392-393). ავტორი პირდაპირ არ განმარტავს, თუ რამ განაპირობა ეს, თუმცა ნარატივის შინაარსი ნათლად აჩვენებს ისლამის როლს აღნიშნულ პროცესში და იმაზე მიუთითებს, რომ აგარიანებად იწოდებოდნენ გამუსლიმებული ხალხები.

ნაშრომის დაწერის მიზეზი ავტორს თხზულების დასასრულს აქვს მოტანილი და აღნიშნავს, რომ ეს თხზულება მუსლიმთა სამხილებლად და დასამცირებლად დაწერა: „აწ დასასრული მივსცეთ მოჰმადიანთა მოთხოვრებასა და კმა იყავნ უშვერნიცა ესე სიტყვანი მათისა მოძღვრებისანი. პირისა საცემლად და სამხილებლად მათდა რ~(ომელი) არა არს აღხილვა სიკვდილისა სულთა და ჯორცთა მათთასა და საცნაურთა ზ~(ედ)ა თვალთა მათთასა და არა უტევებს მათ განათლებად ცისკროვანებითა სამებისა შვენიერებისა მცხინვარებათათა და ვერცა ძალუც რწმუნებად დიდებისა კაცთაგან მიღებულისა. დიდებასა მხოლოსა ღ~(ვ)თისასა არა მეძიებელთა: რ~(ომელი) მასა შვენის პატივი და დიდება ამინ“ (S-3244, 414).

ტიმოთე გაბაშვილს საკუთარი თხზულების დასაწერად ქართულ ენაზე შექმნილი და თარგმნილი არაერთი ანტიმუსლიმური ტრაქტატის გამოყენება შეეძლო: მაგალითად, XII ს-ში „დოგმატიკონში“ შეტანილი ანტიმუსლიმური პოლემიკური ნაშრომი „კსენება სიტყვსგებისა“, XVI საუკუნეში ბაგრატ ბატონიშვილის მიერ დაწერილი „უსჯულო მუჰამადის და ქრისტეანეთ გაბაასება“ (ეს თხზულება XVII საუკუნის მიწურულს ქართლის მეფის გიორგი XI-ის ბრძანებით გალექსა იაკობ შემოქმედელმა) და „ჰამბავი მაჰმედისი თარგმანსა შინა ფსალმუნთასა მოყუანილი“ – სავარაუდოდ XVI საუკუნის დასასრულის ორიგინალური თხზულება.

წყაროთა დაკონკრეტების მიზნით, ტიმოთე გაბაშვილის ნაშრომი ყველა ზემოთხსენებულ თხზულებას შევადარეთ. გარკვეული მსგავსება, რომელიც გვაფიქრებინებს, რომ ავტორმა წყაროდ გამოიყენა, თითოეულთან მიმართებაში დასაშვებია, თუმცა

ყველაზე მეტი სიახლოვე იკვეთება „ფსალმუნით სიტყვისგების“ („ჰამბავი მაჰმედისი თარგმანსა შინა ფსალმუნთასა მოყუანილი...“) (H-394) ტექსტთან და ბაგრატ მუხრანბატონის ნაშრომთან – „უსჯულო მუჰამადის და ქრისტეანეთ გაბაასება“. მსგავსება განსაკუთრებით არაბთა ეთნარქის – ისმაილის, მუჰამადის წარმომავლობის, მისი ცხოვრების ადრეული პერიოდისა და ისლამის მქადაგებლის შეფასების საკითხებში შეიმჩნევა.

იმ მასალის გარდა, რასაც ისლამის შესახებ არსებული ლიტერატურა იძლეოდა, ავტორს თავის ნაშრომში შეტანილი აქვს აღმოსავლეთში მოგზაურობისას მოსმენილი მუსლიმური გადმოცემები, რომლებიც ფოლკლორულ სახეს ატარებს (მაგალითად, სამოთხის კართან ფატმას დგომისა და ქრისტესა და ფატმას ქორწინების შესახებ და სხვ.).

ამრიგად, ტიმოთე გაბაშვილის ნაშრომი „აგარიანთათვის“ მნიშვნელოვანი ისლამმცოდნეობითი წყაროა, რომელიც ასახავს აღნიშნულ ეპოქაში ქართული საზოგადოების ისლამმცოდნეობისა და დოგმატიკურ-პოლემიკური მწერლობის მაღალ დონეს. ნაშრომიდან ნათლად ჩანს, რომ ავტორი კარგად იცნობს ისლამის ისტორიას. აღწერს მსოფლიოში ისლამის გავრცელების ისტორიულ და თეოლოგიურ მიზეზებს.

„აგარიანთათვის“ დაწერილია ქრისტიანულ-მართლმადიდებლური პოზიციებიდან და ემსახურება ისლამის რელიგიის, მისი მქადაგებლისა და მიმდევართა კრიტიკას. ნაშრომის უნიკალურობა იმაში მდგომარეობს, რომ იგი შეიცავს ისლამის შესახებ მანამდე შექმნილი ქართული ანტიმუსლიმური თხზულებებისათვის უცხო ინფორმაციას. ავტორი ქართულ ისლამმცოდნეობას ამდიდრებს იმ მასალით, რომელიც მან აღმოსავლეთის ქვეყნებში მოგზაურობისას მოიპოვა. ნაშრომი ასევე აერთიანებს სუნიტურ და შიიტურ გადმოცემებს. ტიმოთე გაბაშვილის ნაშრომში თავმოყრილია ისლამის რელიგიის შესახებ არსებული ის ცოდნა, რომელიც XVIII ს. არა მხოლოდ ქართულ საზოგადოებაში, არამედ აღნიშნული პერიოდის აღმოსავლეთის ქვეყნებში არსებობდა.

ჩვენ მიერ ისლამმცოდნეობითი თვალსაზრისით შესწავლილი ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები და ორიგინალური ანტიმუსლიმური პოლემიკური ჟანრის ნაშრომები ცხადყოფს ქართველების დაინტერესებას ისლამის, როგორც მტრის რელიგიის მიმართ



და ამ ცოდნის მათთან რელიგიური კამათის დროს გამოყენების პრაქტიკას. ჩატარებული კვლევა ასევე აჩვენებს იდეოლოგიური კონფრონტაციის ისტორიას და ხაზს უსვამს ქართული ისლამმცოდნეობის განვითარების უწყვეტ ციკლს.

## დასკვნა

სადისერტაციო ნაშრომში ისტორიული კვლევის მეთოდების გამოყენებით მოხდა პროცესების მიზეზ-შედეგობრივი კავშირებისა და მათი მთავარი მახასიათებლების წარმოჩენა. ერთმანეთს შევუჯერე პირველადი და მეორადი წყაროები. მუსლიმური აღმო-სავლეთის რელიგიურ-პოლიტიკური პროცესების ანალიზმა საშუალება მოგვცა ისტო-რიის ხანგრძლივი პერიოდის (VIII-XVIII სს.) განმავლობაში განგვესაზღვრა თბილისში მუსლიმური მაზჰაბების გაჩენის მიზეზები და პირობები, მათი მდგომარეობა ქართულ სივრცეში. ეს ყოველივე საფუძვლად დაედო შემდეგი ძირითადი დასკვნების გაკეთებას:

VII საუკუნის 50-იანი წლებში არაბებისთვის ქართლი „დარ-ალ-ჰარბის“ მიწაა და ისინი მუსლიმური წესებით მოქმედებენ.

ფაქტობრივი მასალის განხილვის საფუძველზე იკვეთება, რომ ქართველები არაბების, ისლამის რელიგიისა და მისი მქადაგებლის შესახებ ინფორმაციას არაბებთან კონფრონტაციამდე ფლობდნენ, რაც გამოიყენეს კიდევ მათთან დიპლომატიური მოლაპარაკებისას.

დაპრობითი ომების პირველ ეტაპზე, მიუხედავად არაბების სჯულ-ლთქმწყნარებლური პოლიტიკისა, „დაცვის სიგელში“ ხაზგასმულია მუსლიმების „უპირატესობა“ ქართველებთან, როგორც იდეოლოგიურ, ისე პოლიტიკურ ასპექტში. დოკუმენტში ჩანს რელიგიური ექსპანსიის მოსალოდნელი საფრთხე. თბილისის მოსახლეობისადმი განკუთვნილი ჰაბიბ იბნ მასლამას „მიმართვა“ ჯიჰადის მოძღვრების ადრეულ, კოდიფიკაციამდელ, ზეპირ ნიმუშს შეიცავს.

თბილისის საამიროს დაარსების შემდეგ ჯიჰადის მოძღვრების მიხედვით, თბილისი „დარ-ალ-ისლამი“ (ისლამის ტერიტორია) გახდა. VIII საუკუნის მეორე ნახევარში თბილისის მუსლიმი მოსახლეობა ძირითადად არაბული სამოხელეო, ადმინისტრაციული და სამხედრო პირებით უნდა ყოფილიყო წარმოდგენილი. გარდა ამისა, თბილისის საამიროს დაარსების დღიდან აქ უნდა გაჩენილიყო პირველი მეჩეთი და კულტის მსახურები და ყადი სახალიფოდან უნდა გამოეგზავნათ.

ახასიანთა სახალიფოში (750-1258 წწ) არსებულმა პოლიტიკურმა და რელიგიურმა ვითარებამ განაპირობა თბილისში VIII საუკუნის მეორე ნახევარში და IX საუკუნეში სუნიტური ისლამის გამარჯვება. თბილისში მუთაზილობის არსებობა არ დასტურდება.

VIII ს. ბოლოდან მუავია I-ისგან დევნილი შიიტები თბილისში თავშესაფარს პოულაობენ და აქ მნიშვნელოვან თემს ქმნიან. თბილისში ცხოვრობდა მუჰამადის შთამომავალი. სწორედ ამ გარემოებით აიხსნება ალ-კუმის მიერ თბილისის „ალაჰისაგან გამორჩეულ“ და „ღვთით კურთხეულ“ ქალაქად მოხსენიება. ამ პერიოდში თბილისში პირველი შიიტური საკულტო ნაგებობაც უნდა გაჩენილიყო. VIII-XI სს. თბილისში შიიტები მუსლიმი თემის უმცირესობას წარმოადგენდნენ.

აღმოსავლურ წყაროთა მონაცემების ურთიერთშედარების საფუძველზე ირკვევა, რომ VIII-IX სს. თბილისში დომინანტი სუნიტური ისლამის ჰანაფიტური მაზჰაბი იყო. თბილისის მთავარი ყადიც ჰანაფიტი უნდა ყოფილიყო. ლოგიკურია თბილისში მაჰკამას (შარიათის სასამართლოს შენობა და მასში არსებული არქივი) არსებობაც.

IX-X სს. თბილისის საამიროში არსებულ შიიტურ („ზომიერი“ – ალიდების, იმამიტურ-ჯაფარიტული და „უკიდურესი“ – ზაიდიტური და ისმაილიტური მიმდინარეობები) და სუნიტურ (ჰანაფიტები, შაფიიტები) თემებს შორის მძაფრ დაპირისპირებას ჰქონდა ადგილი, რაზეც 925 წელს თბილისში მეოთხე მართლმორწმუნე ხალიფას, ალის ვაჟის (მუჰამადის შვილიშვილის) ჰუსეინის პირდაპირი შთამომავალის მკვლელობის ფაქტი მეტყველებს.

X ს. შუა ხანებში, თბილისში სამი სუნიტური – ჰანაფიტური, ჰანბალიტური და შაფიიტური მაზჰაბი არსებობდა. მთავარ იურიდიულ-თეოლოგიურ სკოლად კი ჰანბალიტური მაზჰაბი უნდა მივიჩნიოთ.

X ს. ბოლოდან XII ს. 20-იან წლებამდე თბილისში სუნიტური ისლამის შაფიიტურ მაზჰაბს წამყვანი პოზიცია ეკავა, რასაც სახალიფოში შექმნილი რელიგიურ-იურიდიული მდგომარეობა განაპირობებდა. სახალიფოს დაშლის შემდეგ, თბილისის საამირო, როგორც მისი ერთ-ერთი ადმინისტრაციული ერთეული, ბუნებრივად აღმოჩნდა იმ მაზჰაბის მიმდევარი, რომელსაც სახალიფოში მთავარი ადგილი ეკავა. თბილისში იმდენივე ყადი იქნებოდა, რამდენი მაზჰაბიც იყო. თბილისის საამიროში მეჩეთის (ან

მეჩეთების) არსებობა თავისთავად გულისხმობს აქ მუსლიმური სალოცავების ქონების – ვაკფის არსებობას.

თბილისელი შიიტი და სუნიტი თეოლოგები და სხვადასხვა დარგის მეცნიერები სასულიერო განათლებას აღმოსავლეთის მუსლიმურ ცენტრებში – ბაღდადში, ალეპოსა და მოსულში იღებდნენ, რაც იმაზე მეტყველებს, რომ აქ უმაღლესი მუსლიმური სასწავლებელი არ არსებობდა.

1122 წლიდან თბილისმა „დარ ალ-ისლამის“ სტატუსი დაკარგა. მიგვაჩნია, რომ დავით აღმაშენებლის წინაშე მუსლიმების მიერ წარდგენილი პირობები მათი მხრიდან ერთგვარი პრევენცია იყო იმის, რისი თავიდან აცილებაც სურდათ. დავითმა ამ მოთხოვნებზე დათანხმებით მუსლიმებიც მოიმადლიერა და არც ქრისტიანი მოსახლეობა გააღიზიანა. ამ „დათმობებს“ ფორმალური ხასიათი ჰქონდა, რადგან 1. თბილისში მუსლიმური მოსახლეობა კომპაქტურად ცხოვრობდა, მათი უბნები არ ერეოდა ქრისტიანთა უბნებს და აქედან გამომდინარე მათ უბანში ღორი ისედაც არ დაიკვლებოდა და არ გაიყიდებოდა. 2. ქრისტიანებს და მუსლიმებს ერთ აბანოში სიარულის ტრადიციაც არ ჰქონიათ. რეალურად, შეღავათები მხოლოდ დროებითი ღონისძიება იყო და ამავე დროს იგი თბილისის მეჩეთებსა და სასულიერო პირებს ფინანსურ პრობლემებს უქმნიდა. მეფის მიერ თბილისის მეჩეთებისთვის შეწირულობის გაღება ქართული ხელისუფლებისადმი ისლამის კულტის მსახურებს ფინანსურად დამოკიდებულს ხდიდა.

XI ს. ბოლოდან თბილისში ისმაილიტთა უკიდურესი მიმდინარეობის – ნიზარიტების სექტის წარმომადგენლები ჩნდებიან. მათი გააქტიურება XII ს. 20-30-იან წლებში ხდება. როგორც ჩანს, სუნიტების მიერ ერესად გამოცხადებული ისმაილიზმი თბილისშიც იდევენებოდა. ამიტომ, მულიდების მიერ თბილისში ჩადენილი მკვლევლობები თბილისში მიმართული იყო სუნიტი სასულიერო პირების მიმართ.

რაშიდ ად-დინის ცნობაზე დაყრდნობით განვიხილეთ ქართველებსა და ალამუთელებს შორის 1142 წლის ახლო ხანებში დემთ-ე დეილემანში მომხდარი დაპირისპირება. ფაქტი ცხადად აჩვენებს, თუ რამდენად ახლოს იყო ისმაილიტთა სახელმწიფოს საზღვრები საქართველოსთან და სად იკვეთებოდა მათი გავლენის

სფეროები. აღნიშნულ ფაქტზე დაყრდნობით დგინდება საქართველოს გავლენის უკიდურესი სამხრეთ-აღმოსავლეთი წერტილი.

ნაშრომში ყურადღება გავამახვილეთ ჟამთაღმწერლთან დაცულ ცნობაზე, რომელიც წინააღმდეგობაში მოდის ისმაილიტების ქცევის კოდექსთან. აქედან გამომდინარე ვვარაუდობთ, რომ ალამუთის ალყის დროს ჩაღათა ნოინის მკვლელობაში ქართველები იღებდნენ მონაწილეობას (ან სულაც მათი დაგეგმილი იყო).

სუფიზთან დაკავშირებით ჩატარებულმა კვლევამ ცხადჰყო, რომ სუფიური მოძღვრების თბილისში გავრცელება ირანის ტერიტორიიდან X-XI სს. მიჯნაზე უნდა მომხდარიყო და მისი გავრცელების სოციუმი თავდაპირველად თბილისის მუსლიმური თემი იყო. XIII ს. დასაწყისში სუფიზი სამეფო კარისთვის საშიშ და მანკიერ მოვლენად იქცა, რადგან მის გავლენას თვით საქართველოს მეფე - გიორგი ლაშა და მისი თანამოსასკე ქართველი დიდებულები განიცდიდნენ. ამის მიზეზი კი სუფიურ მოძღვრებაში არსებული თრობის წესი უნდა ყოფილიყო.

რინდების წინააღმდეგ მიმართული ქართველი დიდებულებისა და სამღვდელოების აღშფოთება გამოწვეული იყო არა მისი, როგორც სოციალური მოვლენის, არამედ როგორც იდეოლოგიური ფენომენის წინააღმდეგ, რადგან ქართველების გადახრა სუფიური იდეებისკენ თავისთავად ისლამის გავლენის ქვეშ მოქცევას ნიშნავდა.

იქიდან გამომდინარე, რომ საქართველოში სუფიზი გავრცელებული იყო ქართული საზოგადოების დაბალ და მაღალ ფენებში, ცხადად მიაჩნებოდა იმაზე, რომ თბილისში თავიდანვე გავრცელებული იყო, როგორც „ორთოდოქსული“, ისე „ერეტიკული“ სუფიზი. პირველი მისაღები იყო არისტოკრატიისთვის, მეორე კი ვაჭარ-ხელოსანთა ფენისთვის. თბილისში სახეზე გვაქვს პასიური ანუ ბაღდადური სუფიზი. იგი დაცლილი იყო სოციალური პრეტენზიებისგან, სამაგიეროდ, როგორც იდეოლოგიური ფენომენი გარკვეულ წილად პრობლემებს უქმნიდა სახელმწიფო რელიგიას.

თბილისში ორთოდოქსული ისლამის ჰანაფიტური მაზჰაბის გავრცელების მცდელობას ადგილი ჰქონდა XIII ს. 20-იანი წლებში. ჯალალ ად-დინის მიერ ქართველებისთვის ჯიჰადის გამოცხადება მუსლიმური ისტორიოგრაფიისთვის დამახასიათებელი შაბლონი არ ყოფილა. დაწყებული სამხედრო კამპანია რეალურად იყო საღვთო ომი, რომელიც

ქართველებისგან წართმეული „დარ ად-ისლამის“ („ისლამის მიწის“) – თბილისის საამიროს უკან დაბრუნებას ისახავდა მიზნად.

ხორეზმელთა ბატონობის პერიოდში თბილისის მთავარი ყადი ჰანაფიტი უნდა ყოფილიყო და მას ლეგიტიმაცია ჯალალ ად-დინისგან უნდა მიეღო. XIII ს. 20-იან წლებში თბილისში ისლამის სამი მაზჰაბი არსებობდა – შაფიიტური და ჰანაფიტური, ორთოდოქსული ისლამის, ხოლო ჯაფარიტული მაზჰაბი, შიიტურ-იმამიტური ისლამის კუთვნილებაა. ჰანაფიზმი კი მთავარი მაზჰაბი იყო.

ჯალალ ად-დინის მიერ დაპყრობის შემდეგ თბილისი ხუთი წლის განმავლობაში კვლავ „დარ ალ-ისლამად“ გადაიქცა. შემოტანილ ჰანაფიზმს დამკვიდრების პერსპექტივა არ ჰქონდა, რადგან იძულებით გამუსლიმებული ქართველები ქვეყნიდან ხორეზმელთა წასვლის შემდეგ კვლავ თავიანთ სარწმუნოებას დაუბრუნდა.

ქართული და უცხოური წყაროების საფუძველზე წარმოვაჩინეთ საქართველოში თემურ ლენგის ლაშქრობათა რელიგიური კომპონენტი და აქ ისლამის ჰანაფიტური მაზჰაბის გავრცელების მცდელობის რეალური მიზეზები და ქართველების გამუსლიმების მეთოდი.

ქართველთა შორის ჰანაფიზმის შეტანის მცდელობა გაპირობებული იყო მხოლოდ იმ მიზეზით, რომ თვითონ თემურ-ლენგი ამ მაზჰაბს ეკუთვნოდა. იგი რელიგიურ-ექსპანსიონისტური თვალსაზრისითაც ვალდებული იყო საკუთარი მაზჰაბი გაეგრეცელებინა.

გამუსლიმების თანმდევი პროცესები კარგად ესმოდა საქართველოს სამეფო ხელისუფლებას ამიტომ, ბაგრატ V-ის შემდეგ გიორგი VII-მ და კონსტანტინე I-მაც უკომპრომისო ბრძოლა გამოუცხადეს თემურ ლენგსა და მეზობელ მუსლიმურ პოლიტიკურ ერთეულებს. ეს იყო საპასუხო იერიშები თემურის იდეოლოგიურ და პოლიტიკურ მოკავშირეებზე. სწორედ ამ ვითარების გამო თემურმა გადამჭრელი ზომები აქ ისლამის გავრცელებისთვის ვერ მიიღო.

XVI საუკუნიდან შიიტური ისლამი ქართული პოლიტიკური ერთეულების მიმართ აგრესიულ სახეს იღებს. 1520-1521 წლამდე სეფიანთა ირანი აღმოსავლეთ საქართველო-

ში თავისი პოლიტიკური სტატუსის განმტკიცებაზე ზრუნავდა, ხოლო 1522 წლიდან ქართველებსა და სეფიანებს შორის ურთიერთობა ჯიკადის პრინციპით წარიმართა.

პირველად თბილისის ქრისტიანი მოსახლეობის მცირე რაოდენობის შიიტურ ისლამზე ძალით მოქცევა შაჰ თამაზ I-ის პირველი ლაშქრობის დროს მოხდა. ქართულ წყაროებში ეს მოვლენა შაჰ ისმაილს I-ს მიეწერება. თუმცა, ქართული და სპარსული წყაროების მონაცემების ურთიერთ შედარებისა და კრიტიკული ანალიზის საფუძველზე დგინდება, რომ ქართული წყაროების მიხედვით, პირველი სეფიანი შაჰის თბილისში შემოჭრის, მის მიერ მოწყობილი მარცვა-რბევისა და მოსახლეობის გამუსლიმების ამბავი ძალიან ჰგავს ჯალალ ად-დინის მიერ თბილისის აღების ისტორიას. აქედან გამომდინარე მიგვაჩნია, რომ საქმე გვაქვს წყაროთა მონაცემების ინფორმაციულ აღრევასთან. ქართულ ქრონიკებში შაჰ ისმაილის ლაშქრობის ისტორია ჯალალ ად-დინის მიერ თბილისში მოწყობილი მასიური გამუსლიმების ცნობის გარკვეული ინტერპრეტირებისა და ზეპირი გადმოცემების შედეგად მოხვდა, რომელიც შემდეგ, გავრცელდა ქართულ საისტორიო მწერლობაში.

თბილისში ჰანაფიტური მაზჰაბის ექსპანსიის მცდელობა XVI ს. მეორე ნახევრიდან აქტიურდება, როდესაც აღმოსავლეთ საქართველოს დაპყრობისთვის ოსმალეთმა ქმედითი ნაბიჯების გადადგმა დაიწყო. გელიბოლუ მუსტაფა ალის ცნობა, რომ ოსმალებმა თბილისში სამი მეჩეთი ააგეს გადაჭარბებულად გვეჩვენება. დროის მცირე მონაკვეთში (1578 წ. მაისი, აგვისტო-ოქტომბერი) მათ მხოლოდ ეკლესიის მეჩეთად გადაკეთება შეეძლოთ. ჰანაფიტური მაზჰაბის შემოტანა ამ პერიოდში შეუძლებელი იყო, რადგან აქ სამაგისოდ არც ჰანაფიტური მოსახლეობა იყო და რაც მთავარია, ქართველების ბრძოლა მათ წინააღმდეგ ამის საშუალებას არ იძლეოდა.

XVI საუკუნის მეორე ნახევარში სეფიანებმა რელიგიის სფეროში მნიშვნელოვან წარმატებას ვერ მიაღწიეს. ქართველებში შიიზმის გავრცელების პროცესი მხოლოდ მაღალ ფეოდალურ საზოგადოებაში ხელისუფლების მიღების მიზნით ეპიზოდურად მიმდინარეობდა.

XVI ს. 80-იანი წლებიდან გაჩენილი ქართულ-სპარსული საბუთების ქართველ მეფეთა ინვოკაციოები და მათ სპარსულ ბეჭდებზე არსებული ლეგენდები ცხადად

გვიჩვენებს იმ ორმაგ სტანდარტსა და პოლიტიკურ და რელიგიურ გავლენებს, რომელსაც სეფიანთა ცენზურის ზეწოლით განიცდიდნენ.

XVII ს. 30-იანი წლებიდან სეფიანთა ირანის მიერ აღმოსავლეთ საქართველოს მიმართ გატარებული პოლიტიკა ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში „კომპრომისად“ არის მიჩნეული. საკითხის კომპლექსური კვლევის შედეგად მიგვაჩნია, რომ რეალურად, „კომპრომისი“ იმაში გამოიხატებოდა, რომ სეფიანთა მიერ აღმოსავლეთ საქართველოში ისლამის გავრცელების ძალისმიერი გზები დიპლომატიური ლავირების – „რბილი ძალის“ მეთოდით შეიცვალა, რამაც გაცილებით დიდი ეფექტი იქონია.

აღზრდა-მენტალიტეტით მუსლიმი მეფის ყოფნა და მისი მმართველობის სპეციფიკა (გარეგნულად ორმაგი სტანდარტი) ქართლში შიიტურ ისლამს მეტ პრესტიჟს სძენდა და მის „პოპულარობას“ განაპირობებდა. მანამდე რაც ვერ შეძლეს სეფიანებმა მახვილით, ის განახორციელეს მუსლიმურ ტრადიციებზე აღზრდილი ხოსრო-მირზას ქართლის ვალად დანიშვნით.

როსტომის დროს ქართულად ითარგმნა „ჯამი აბასი“ – მუსლიმური რიტუალების სახელმძღვანელო; ირანიდან ჩამოყვანილი სეიდების შიიტური ტომისა და გამუსლიმებული ქართველების ხარჯზე მოხდა თბილისის შიიტურ-ჯაფარიტული თემის რიცხოვრები ზრდა. აშენდა შიიტური მეჩეთები.

XVII ს. ბოლოს ქართულ საადგილმამულო საბუთების მტკიცებით ნაწილში ქრისტიანული და მუსლიმური სიმბოლიკის ერთად მოხსენიება ისლამის გავლენის მაგალითია.

ქართველებზე შიიტური ისლამის გავლენა გამოწვეული იყო პოლიტიკური დომინაციით. იგი დროებით ხასიათს ატარებდა და არ ცვლიდა ქართული მოსახლეობის რელიგიურ სურათს.

XVIII ს. დასაწყისის სპარსული ფირმანების მიხედვით თბილისში, იქნებოდა ეს ეკლესია თუ მეჩეთი სავაკუფო მფლობელობაში ქონების გადაცემის საკითხს განიხილავდა და გადაწყვეტილება გამოჰქონდა ისფაჰანის შეიხ ულ-ისლამს.

შესწავლილი მასალა საშუალებას გვაძლევს დავასკვნათ, რომ XVIII ს. დასაწყისისთვის შიიტური სამღვდლოება ქართლის ვალის დაქვემდებარებაში იყო: ქართლის ვალის ირანის შაჰისგან მიღებული ჰქონდა მუსლიმური საკულტო ნაგებობების ადმინი-



სტერილების უფლება. მას შეეძლო ირანში მიღებული რელიგიური ნორმების მიხედვით ავტონომიურად განეგო მუსლიმურ რელიგიასთან დაკავშირებული საორგანიზაციო საკითხები. თბილისის მეჩეთებში მოეძინების დანიშვნა შედიოდა არა ქალაქის ყადის, არამედ თბილისის ტარულას კომპეტენციაში.

თბილისში ჰანაფიტური მაზჰაბის შემოტანა-დამკვიდრების პროცესი გააქტიურდა XVIII ს. 20-30-იან („ოსმალთა“) წლებში. ოსმალებმა ქვეყნის სრული ინკორპორაციისთვის ღონისძიებები შემდეგი მიმართულებებით გაატარეს: რელიგიური, საგადასახადო, ადმინისტრაციული და საკანონმდებლო.

1733 წ. ოსმალთა მიერ თბილისის გამგებლად დანიშნული თოფალ ფაშა ქართლში სუნიტური ისლამის პოპულარიზაციას ეწევა; ოსმალები თბილისში მოსახლეობის გამუსლიმებას საგადასახადო-ადმინისტრაციული ბერკეტით ცდილობდნენ.

ქართული სასამართლოს პარალელურად ფუნქციონირებას იწყებს შარიათის სასამართლოც. თბილისის საყადიოს სასამართლო გადაწყვეტილებებიდან ჩანს, რომ ყადი განიხილავდა არა მხოლოდ სუნიტ მუსლიმთა სასამართლო საქმეებს, არამედ ქრისტიანებს შორის, ქრისტიანებსა და მუსლიმებს შორის, ასევე შიიტებსა და სუნიტებს შორის წამოჭრილ დავებსაც. სიჯილათებიდან ირკვევა ქართველების გამუსლიმების ფაქტები; ოსმალური იურიდიული დოკუმენტების თანახმად შერეული ქორწინების საკითხი მუსლიმური სამართლით რეგულირდებოდა და ქრისტიანების მიმართ დისკრიმინაციული იყო.

ოსმალური შარიათის სასამართლოს სიჯილათებისა და ჰუჯეთების მიხედვით, ირკვევა, რომ თბილისში ყადიები მოკლე დროით ინიშნებოდნენ. დავადგინეთ ოსმალობის პერიოდის თბილისის ყადიების მიმდევრობა. ესენი იყვნენ: ყადი ას-სეიდ აბუბექრი, ყადი ჰასანი, ყადი მუსტაფა, ყადი მეჰმედ ემინი, ყადი ას-სეიდ მეჰმედი და ყადი მეჰმედ ტული. ჰუჯათებიდან ჩანს ასევე შარიათის სასამართლოს შტატი – ყადი, ნაიბი, მწერალი. სასამართლო პროცესებზე გვხვდება თარჯიმანიც.

გამუსლიმების პროცესი დაიწყო როგორც მაღალ, ისე დაბალ სოციალურ ფენებში. ჰანაფიტური მაზჰაბის მზარდი დინამიკა შეინიშნება თბილისის ქართულ და სომხურ მოსახლეობაში.

თბილისში სამი სუნიტური მეჩეთი არსებობდა, რომელიც ოსმალეთის შეიხ-ულ-ი-სლამის დაქვემდებარებაში უნდა ყოფილიყო.

კვლევის შედეგად დადგინდა რომ თბილისში ოსმალეთის პერიოდში სრულყოფილი ვაკე (სავაკუფო კომპლექსი) არსებობდა და მას „მუსლიმი ჯამათის მეჯლისი“ განკარგავდა.

დეტალურად გავაანალიზეთ და შევისწავლეთ ის ფსიქო-ემოციური მომენტი, რომელიც ქართველების გამუსლიმების ოსმალურ წესში იყო ჩადებული. მიგვაჩნია, რომ გამუსლიმების წესში მაცხოვრისა და ღვთისმშობლის პატივით მოხსენიებას გამუსლიმების გზაზე დამდგარი ქართველისთვის ქრისტეს, როგორც ღმერთის უარყოფა, ალაჰის უზენაესობისა და მუჰამადის წინასწარმეტყველური მისიის აღიარება უნდა „გაეადვილებინა“.

ნაშრომში სათანადოდაა განხილული ნადერ შაჰის რელიგიური პოლიტიკა, რაც მიზნად ისხავდა შიიტურ-იმამიტური მაზჰაბის – ჯაფარიტობის გასუნიტურებას. XVIII ს. 30-იან წლებში ირანში ნადერ შაჰის მიერ წამოწყებული რელიგიური უნიისადმი თბილისის შიიტური თემის უარყოფითი დამოკიდებულება იკვეთება.

XVIII ს. 70-იანი წლებში თბილისის შიიტური მოსახლეობის შემცირება გამოწვეული უნდა ყოფილიყო 40-იან წლებში დაწყებული მიგრაციით, რაც ერეკლე II-ის მიერ ყიზილბაშური გარნიზონის გაყვანამ განაპირობა.

ჯაფარიტული მაზჰაბის მიმდევართა რიცხვი კიდევ უფრო შემცირდა თბილისში ალა მაჰმად ხანის შემოსევის შემდეგ. ამ დროს ირანელებს თბილისის შიიტური მეჩეთიც გადაუწვავთ.

ქართული ჰაგიოგრაფიისა და ორიგინალური, ანტიმუსლიმური პოლემიკური ძეგლების შესწავლის საფუძველზე გავაანალიზეთ ისლამთან დაკავშირებული ის ცოდნა, რომელიც VIII-XVIII სს. ქართულ საზოგადოებაში იყო აკუმულირებული. ნაშრომში წარმოვადგინეთ იდეოლოგიური აზროვნების ისტორიის კომპლექსური კვლევა. ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები და ანტიმუსლიმური სიტყვისგებები

შევისწავლეთ, როგორც ისლამმცოდნეობითი წყარო; ვაჩვენეთ ის ცოდნა და დამოკიდებულება, რომელიც ისტორიის სხვადასხვა ეტაპზე ქართველებს ისლამის რელიგიის, მისი წინასწარმეტყველისა და არაბეთის ისტორიის შესახებ ჰქონდათ („ბნელი“, „უმეცარი“ და სხვ.); მუსლიმების დამოკიდებულება-შეხედულება ქრისტიანობის მიმართ (შეშისმსახურები, ქვათა და ძელთა მსახურები“ და სხვ.) და ასევე მუსლიმების დამოკიდებულება საკუთარი რელიგიისა და ისლამის მქადაგებლის მიმართ („რჩეული სჯული“, „დიდებული და სახელგანთქმული მუჰამდი“ და სხვ.).

ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლების მიხედვით გავარკვეთ: არაბი დამპყრობლების მიერ ისტორიის სხვადასხვა ეტაპზე ქართველების გამუსლიმებისთვის შემუშავებული მეთოდოლოგია და ტაქტიკა – ძირითადად ქართული საზოგადოების ზედა ფენის გამუსლიმება; სახალიფოში ისლამის მიღების მოწინააღმდეგე ქრისტიანთა სიკვდილით დასჯის მეთოდები (თავის მოკვეთა და სხეულის ცეცხლზე დაწვა; წამებაში ბრბოს მონაწილეობა).

თბილისში არსებული იდეოლოგიური კონფრონტაციის თვალსაჩინო ნიმუშია ანტი-მუსლიმური პოლემიკური ტრაქტატი „ჯსენება სიტყვისგებისა“. ნაშრომის დეტალური ანალიზის საფუძველზე მიგვაჩნია: თხზულებაში საუბარია ქრისტიანი ბერის ძალით გამუსლიმებაზე; რელიგიური პაექრობა უნდა გამართულიყო თბილისში დაახლოებით IX-X საუკუნეებში; ამ ამბის თხზულებად დაფიქსირება მოხდა გვიან, XII საუკუნეში. მანამდე კი მას ზეპირი ფორმით უნდა ეარსება; საქართველოში არსებულ სასულიერო სკოლებსა და საზღვარგარეთის ქართულ რელიგიურ ცენტრებში მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობოდა არაბული ენის, ისლამის რელიგიის, ყურანისა და სიტყვისგების ხელოვნების შესწავლას.

ანტიმუსლიმური ნაშრომები – ბაგრატ მუხრანბატონის „მოთხრობა სჯულთა უღმრთოთა თათრისათა“ და უცნობი ავტორის „ჰამბავი მაჰმედისი თარგმანსა შინა ფსალმუნთასა მოყუანილი...“, მათი დაწერის დროისა და მუსლიმურ თეოლოგიურ საკითხებთან დამოკიდებულებისა და ანალიზის გათვალისწინებით, ანტიმიიტური ხასიათისაა. თხზულების ავტორები სარგებლობენ, როგორც წიგნიერი, ისე ზეპირი ნარატივებით.

ტიმოთე გაბაშვილის ნაშრომი „აგარიანთათვის“ შეიცავს განსხვავებულ ცნობებს ისლამის მქადაგებლისა და მისი ოჯახის წევრების შესახებ, რომელთა პარალელები სხვა თხზულებებში არ იძებნება. ნაშრომში მოტანილია ალაჰის ეპიტეტისა და მუსლიმური სიმბოლიკის შესახებ ორიგინალური განმარტებები; ვხვდებით ისეთ მუსლიმურ გადმოცემებს, რომლებიც ჩვენამდე მოღწეულ ქართულ ნათარგმნ და ორიგინალურ ანტიმუსლიმურ შრომებში არ გვხვდება. „აგარიანთათვის“ არის მხოლოდ ანტიმუსლიმური ნაშრომი, იგი არ შეიცავს სიტყვისგებით ნაწილს. ავტორი სუნიტურთან ერთად იცნობს შიიტურ ღვთისმეტყველებას. ნაშრომში აკუმულირებულია ისლამის რელიგიის შესახებ არსებული ის ცოდნა, რომელიც XVIII ს. არა მხოლოდ ქართულ საზოგადოებაში, არამედ აღნიშნული პერიოდის აღმოსავლეთის ქვეყნებში არსებობდა.

ქართული ჰაგიოგრაფიისა და ორიგინალური, ანტიმუსლიმური პოლემიკური ძეგლების ისლამმცოდნეობითი მიმართულებით კვლევამ სისტემურად დაგვანახა VIII-XVIII სს. ქართველების იდეოლოგიური აზროვნებისა და მათი ისლამთან რელიგიური კონფრონტაციის ისტორია. აღნიშნული ნარატიული ძეგლები ინახავს ისლამთან დაკავშირებულ იმ უზარმაზარ ცოდნას, რომელიც ქართულ საზოგადოებაში იყო აკუმულირებული და ქართული ისლამმცოდნეობის განვითარების უწყვეტ ციკლს წარმოადგენს.

## ბიბლიოგრაფია

- აბაშიძე, თ., 1974. *ორენოვანი საბუთების სპარსული ნაწილების დიპლომატიკური თავისებურებანი*. მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, 2, თბილისი, გვ. 63-80.
- აბაშიძე, თ., 2017. *სამღვდელოების სახელზე გაცემული ქართულ-სპარსული საბუთები*, ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო, X, თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, გვ. 181-188.
- აბუკურა 1980. თეოდორე აბუკურა. *ტრაქტატები და დიალოგები, თარგმნილი ბერძნულიდან არსენ იყალთოელის მიერ*, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, საკუთარ სახელთა საძიებელი და ლექსიკონი დაურთო ლეილა მიქიაშვილმა. თბილისი.
- აბულაძე ც., 1993. *ქრისტიანთა გამაჰმადიანების ოსმალური წესი*, ქართული წყაროთმცოდნეობა, VIII, თბილისი: მეცნიერება, გვ. 268-279.
- აბულაძე, თ., გიუნაშვილი, ე. 2011. *საქართველოს სპარსული და ქართულ-სპარსული ისტორიული ისტორიული საბუთები: ლინგვისტურ-ფილოლოგიური კვლევის ასპექტები*, ენათმეცნიერების საკითხები, თბილისი, გვ. 15-19.
- ავიტაბილე, 1977. პიეტო ავიტაბილე. *დონ პიეტო ავიტაბილე, ცნობები საქართველოზე (XVII ს.)*, შესავალი, თარგმანი და კომენტარი ბ. გიორგაძისა, თბილისი.
- ალექსიძე, მ. უცხოელთა და უცხო სარწმუნოების მიმდევართა უფლებრივი მდგომარეობა შოთა რუსთაველის ეპოქის საქართველოში (შედარებითი სამართლებრივი გამოკვლევა), XII ს. საქართველოს ისტორიის საკითხები, თსუ შრომები, 1968, თბილისი, გვ. 151-169.
- ალექსიძე, ზ., 2019. *არსენი ვაჩეს ძე*. მრავალთავი, 26, თბილისი, გვ. 193-202.
- ალ-ფარიკი, 1985. სიხარულიძე, ე., *ალ-ფარიკი საქართველოში*, სემიტოლოგიური ძიებანი, II, თბილისი: მეცნიერება, გვ. 83-91.

- ალ-ჯაუზი 1967. ცქიტვილი, ო., *სიბტ იბნ ალ-ჯაუზის ცნობა დავით აღმაშენებლის შესახებ*, თსუ შრომები, 118, აღმოსავლეთმცოდნეობის სერია, VI, თბილისი: თბილისის უნი-ის გამ-ბა, გვ. 201-213.
- არჩილის წამება, 1955. *წამება წმიდისა და დიდებულისა მოწამისა არჩილისი, რომელი იყო მეფე ქართლისა*, ქართლის ცხოვრება, I, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი: სახელგამი, გვ. 245- 248.
- ას-სამანი, 1976. სიხარულიძე, ე., *ას-სამანის ცნობები საქართველოს შესახებ*, საქართველოს ისტორიის აღმოსავლური მასალები. I. თბილისი: მეცნიერება, გვ. 45-53.
- ახ.ქ.ცხ. II ტექსტი, 1959. *ახალი ქართლის ცხოვრება, მეორე ტექსტი*, ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი: საბჭოთა საქართველო.
- ახ. ქ.ცხ. III ტექსტი, 1959. *ახალი ქართლის ცხოვრების მესამე ტექსტი*, ქართლის ცხოვრება, II, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი: საბჭოთა საქართველო.
- ბაგრატიონი, ანტონ. 1980. *წყობილსიტყვაობა*, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო ივანე ლოლაშვილმა, თბილისი.
- ბადრიძე, შ., 1979. *საშინაო და საგარეო პოლიტიკა XIII ს. 10-20-იან წლებში*, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, III, თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“, გვ. 339-348.
- ბაინდურაშვილი, ხ., 2021(ა). *ქართველებისა და ისმაილიტების ურთიერთობის ისტორიიდან*, Scientia, 2, ISSN-2667-9590 e-ISSN -2667-9604, გვ. 32-62.
- ბაინდურაშვილი ხ., 2021(ბ). *ისლამმცოდნეობა XVIII საუკუნის საქართველოში*, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. 15, №1, 2021, გვ. 128-133.
- ბაინდურაშვილი, ხ., 2020. *იდეოლოგიური კონფრონტაცია შიიტურ ისლამთან და ბაგრატ მუხრანბატონის „მოთხრობა სჯულთა უღმრთოთა თათრისათა...“*, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, XVI, თბილისი: თსუ გამომცემლობა, გვ. 85-109.

- ბაინდურაშვილი, ხ., 2019 (ა). *სუნიტური მაზჰაბები XIII-XIV საუკუნეების თბილისში*, ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, XV, თბილისი: თსუ გამომცემლობა, გვ. 199-223.
- ბაინდურაშვილი, ხ., 2019 (ბ). *ირანის რელიგიური პოლიტიკა აღმოსავლეთ საქართველოს მიმართ და შიიტური ისლამი XVI-XVII საუკუნეების თბილისში* ქართული წყაროთმცოდნეობა, XXI, თბილისი: უნივერსალი გვ. 15-21.
- ბაინდურაშვილი, ხ., 2013. „*ჰამბავი მაჰმედისი თარგმანსა შინა ფსალმუნთასა მოყუანილი ...*“ (H-394) *როგორც ისლამმცოდნეობითი წყარო*, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი, საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, VII, თბილისი: მერიდიანი, გვ. 227-246.
- ბაინდურაშვილი, ხ., 2011. *ირანის რელიგიური პოლიტიკა ეკლესიის მიმართ სპარსული ფორმანების მიხედვით (1642-1750)*. აღმოსავლეთი და კავკასია, №6, თბილისი: ჰოროსი XXI, გვ. 37-44.
- ბაინდურაშვილი, ხ., 2006. *სუნიზმი ოსმალობის დროის თბილისში*, აღმოსავლეთი და კავკასია, 4, თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2006, გვ. 35-37.
- ბაინდურაშვილი, ხ., 2005. *შიიზმი თბილისში (VIII-XVIII სს)*, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, IX, გვ.142-164.
- ბაინდურაშვილი, ხ., 2004. *რინდი – იდეოლოგიური ფენომენი*, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, VIII, თბილისი, გვ. 80-91.
- ბაინდურაშვილი, ხ., 2003. *ქრისტიანული და მუსლიმური რელიგიების ურთიერთდამოკიდებულება საქართველოში (VII-XII სს)*, თსუ შრომები, 349, ისტორია, არქეოლოგია, ხელოვნებათმცოდნეობა, ეთნოლოგია, თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამ-ბა, გვ. 179-197.
- ბერაძე, გ., 1983. *შუა საუკუნეების თბილისის ისტორიისათვის (ერთი მუსლიმური გადმოცემის შესახებ)*, ახლოაღმოსავლური კრებული, თბილისი: მეცნიერება, 54-60.

- ბერი ეგნატაშვილი, 1959. *ახალი ქართლის ცხოვრება, პირველი ტექსტი*, ქართლის ცხოვრება. II, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი: „საბჭოთა საქართველო.“
- ბერიძე, თ., 1977. *ძველი თბილისის გარეუბნების ისტორია*, თბილისი: მეცნიერება.
- ბერიძე, თ., 2002. *მეჩეთი შიიტების*, ენციკლოპედია თბილისი, თბილისი.
- ბერძენიშვილი, ნ., 1965. *საქართველოს ისტორიის საკითხები*, II, თბილისი: მეცნიერება.
- ბერძენიშვილი, ნ., 1943. *საქართველოს ისტორია*, ს. ჯანაშიას რედ. თბილისი.
- ბერძენიშვილი, ნ., 1944. *XVIII საუკუნის საქართველოს ისტორიიდან*, მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვ. I, თბილისი, გვ. 173-211.
- ბერძენიშვილი, ნ., 1971. *საქართველოს რუსეთთან შეერთების ისტორიული მნიშვნელობისათვის*, საქართველოს ისტორიის საკითხები, V, თბილისი: მეცნიერება, გვ. 155-180.
- ბერძენიშვილი, ნიკო. ჯავახიშვილი, ... 1950. ნ. ბერძენიშვილი, ივ. ჯავახიშვილი, ჯანაშია, ს., *საქართველოს ისტორია, I*, თბილისი.
- ბოგვერაძე, ა., 1973. *არაბი დამპყრობლები და ბრძოლა მათ წინააღმდეგ VII-VIII საუკუნეებში*, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, II, თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“ (გვ. 283-296).
- გაბაშვილი, ვ., 2018(ა). *თბილისის სოციალური ისტორიიდან (მოქალაქეთა ამბოხება 1122-1123)*, ვალერიან გაბაშვილი, სტატიების კრებული, III, თბილისი, გვ. 132-143.
- გაბაშვილი, ვ., 2018(ბ). *ქალაქ თბილისის სოციალური ისტორიიდან (ყამთაღმწერლის ერთი ცნობის განმარტება)*, ვალერიან გაბაშვილი, სტატიების კრებული, III, თბილისი, გვ. 144-175.
- გაბაშვილი, ვ., 2017. *თბილისი XVI-XVII საუკუნეების აღმოსავლურ წყაროებში*. ვალერიან გაბაშვილი, სტატიების კრებული, II, თბილისი: საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემია, გვ. 217-232.
- გაბაშვილი, ვ., 2016. *საქართველო-ევვიპტის ურთიერთობის ისტორიიდან (XI-XII სს.)*, ვალერიან გაბაშვილი, სტატიების კრებული, I, თბილისი, გვ. 164-181.



- გაბაშვილი, ვ., 1958. *ქართული ფეოდალური წყობილება XVI-XVII საუკუნეებში (შედარებითი შესწავლის ცდა)*. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია.
- გაბაშვილი, ვ., 1957(ა). *დიდ სელჩუკთა სახელმწიფო*, ნარკვევები მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიიდან, თბილისი: თბილისის სახ. უნივერსიტეტის გამ-ბა, გვ. 124-141.
- გაბაშვილი, ვ., 1957(ბ). *მახლობელი აღმოსავლეთი XIV-XVI საუკუნეებში, ნარკვევები მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიიდან. (ფეოდალური ხანა)*. თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, გვ. 215-225.
- გაბაშვილი, ვ. 1957(გ). *თურქ-სელჩუკთა შემოსევები და ბატონობა*, ნარკვევები მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიიდან, თბილისი: თბილისის სახ. უნივერსიტეტის გამ-ბა, გვ. 122-141.
- გაბაშვილი, ვ., 1957(დ). *სეფიანთა სახელმწიფო*, ნარკვევები მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიიდან *(ფეოდალური ხანა)*, თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, გვ. 234-245.
- გაბაშვილი, ვ., 1955, *ქართული ფეოდალური მიწისმფლობელობის ისტორიიდან, ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, I, თბ., გვ. 187-243*
- გაბაშვილი, ვ., 1955. *ქართული ფეოდალური მიწისმფლობელობის ისტორიიდან, ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, I, თბილისი, გვ. 187-243.*
- გაბაშვილი, ვალერიან. 1966. *მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქები IX-XIII საუკუნეებში*, ნარკვევები მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიიდან, თბილისი, გვ. 13-69.
- გაბაშვილი ვ., 1964, *თბილისის მმართველობა X-XI საუკუნეებში*, თსუ შრომები, აღმოსავლეთმცოდნეობის სერია, ტ. 108, თბილისი, გვ. 332-341.
- გაბაშვილი, მ., 1973. თბილისი 1082-1122 წლებში, *ქართული წყაროთმცოდნეობა*, IV, თბილისი: მეცნიერება, გვ. 8-22.

- გაბაშვილი. ტიმოთე, 1956. მიმოსლვა, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ელ. მეტრეველმა, თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამ-ბა.
- გაბიძაშვილი, ე., 2007. *საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ენციკლოპედიური ლექსიკონი*, თბილისი.
- გელაშვილი, ნ., 2011. *სპარსული ანონიმური ქრონიკები შაჰ ისმაილ I-ის საქართველოში შეჭრის შესახებ, აღმოსავლეთი და კავკასია*, №7, თბილისი: ჰოროსი XXI, გვ. 57-63.
- გელაშვილი, ნ. 2008 (ა). *რელიგიური ასპექტი როსტომ მეფის მმართველობაში (1633-1658)*, კრებ. „ნოდარ შენგელია 75“, თბ: გამ-ბა, „ჰოროსი XXI“, 2008, გვ. 119-125.
- გელაშვილი, ნ., 2008 (ბ). *ქართველი მეფე-მთავრები და შაჰ სეფი I (1626-1642)*, ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო, V, თბილისი: ნეკერი, გვ. 49-57
- გელაშვილი, ნ., 1999. *სეფიანთა რელიგიურ პოლიტიკის ისტორიიდან*, ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო, II, თბილისი: თსუ გამომცემლობა, გვ. 33-41.
- გელაშვილი, ნ., 1996. *საქართველო და ირანი XVII საუკუნის 30-იან წლებში (სპარსულ საისტორიო თხზულებათა შუქზე)*, ქართული დიპლომატიკა, წელიწდეული, III, თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამ-ბა, გვ. 187-208.
- გელაშვილი, ნ., 1995. *ირან-საქართველოს ურთიერთობების ისტორიიდან*, თბილისი: მეცნიერება.
- გელაშვილი, ნ., 1990. *ირანი და საქართველო XVI საუკუნის პირველ მეოთხედში, ჯეჯანმარდი*, IV, თბილისი, გვ. 114-123.
- გელაშვილი, ნ., 1991. *საქართველოში ყიზილბაშთა პირველი ლაშქრობის საკითხისათვის*. ახლოაღმოსავლეთი და საქართველო, I, თბილისი: მეცნიერება, გვ. 252-258.
- გელაშვილი, ნ., 1990. *სამი სპარსული წყარო XVI საუკუნის საქართველოს შესახებ*, სპარსულიდან თარგმნა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ნანა გელაშვილმა. თბილისი: მეცნიერება.
- გელოვანი, ნ., 2021, *თბილისის მუსლიმური თემი (1801-1917)*, თბილისი: კოლორი
- გელოვანი, ნ., 2005. *ქალი ისლამში (VII-X სს)*, თბილისი: უნივერსალი.

- გელოვანი, ნ., სანიკიძე, გ., 2009. *ისლამი (რელიგია, ისტორია, ცივილიზაცია)*, თბილისი: „თბილისის უნივერსიტეტი.“
- გვრიტიშვილი, დ., 1953. *ქართველი ხალხის ბრძოლის ისტორიიდან თურქ და სპარს დამპყრობლების წინააღმდეგ*, „მომომხილველი“, III, თბილისი, გვ. 109-131.
- გიულდენშტედტი 1962. გელაშვილი, გ. *გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში*, ტ. I, ტექსტი ქართული თარგმანით გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო გ. გელაშვილმა, თბილისი.
- გორგიჯანიძე, ფარსადან. 1925. *ფარსადან გორგიჯანიძის ისტორია*, საისტორიო მოამბე, II, ს. კაკაბაძის გამოცემა, ტფილისი: პოლიგრაფიული ტრესტის მე-3 სტამბა.
- გრიგალაშვილი, ი., 2019. *XVII საუკუნის ირან-საქართველოს ურთიერთობის ზოგიერთი საკითხი*, (სადოქტორო ნაშრომი). თბილისი.
- გუჩუა, ვ. სვანიძე, მ. 1973. *ქართლის ბრძოლა ოსმალების წინააღმდეგ სიმონ I-ის მეთაურობით. სამცხე-საათაბაგოს დაპყრობა*, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, IV, თბილისი: საბჭოთა საქართველო, გვ. 129-140.
- გუჩუა, ვ. 1973(ა). *ბრძოლა ქვეყნის მთლიანობის აღდგენისათვის და აგრესორთა წინააღმდეგ XVI ს. I ნახევარში*, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, IV, თბილისი: საბჭოთა საქართველო, გვ. 94-113.
- გუჩუა, ვ. 1973(ბ). *საქართველოს პოლიტიკური ვითარება XV-XVI სს. მიჯნაზე*, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, IV, თბილისი: საბჭოთა საქართველო, გვ. 85-91.
- გუჩუა, ვ. 1973(გ). *საქართველო XVI საუკუნის 50-70-იან წლებში*, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, IV, თბილისი: საბჭოთა საქართველო, გვ. 114-126.
- დავთარი 2009., *1728 წლის თბილისის ვილაიეთის დიდი დავთარი*, წ. I, ოსმალური ტექსტი ქართული თარგმანით, შესავლით, გამოკვლევითა და ფაქსიმილურებით გამოსაცემად მოამზადეს აკად. ს. ჯიქიამ და პროფ. ნ. შენგელიამ, თბილისი: ჰოროსი XXI.
- დავით და კოსტანტინეს წამება 1971. *წამება და ღუაჩლი წმიდათა და დიდებულთა მოწამეთა დავით და კოსტანტინესი...*, ძველი ქართული აგიოგრაფიული

- ლიტერატურის ძეგლები, III, ი. აბულაძის რედაქციით, თბილისი: მეცნიერება, გვ. 248-263.
- დავითის ისტორიკოსი, 1955. *ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი*, ქართლის ცხოვრება, I, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი: საბჭოთა საქართველო, გვ. 318-364.
- დავითის ისტორიკოსი, 1992. *ცხოვრებად მეფეთ-მეფისა დავითისი*, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო მზექალა შანიძემ, თბილისი: მეცნიერება.
- დათიაშვილი, ლ. 1977. *არსენ იყალთოელის თარგმანი თეოდორე აბუკურას ტრაქტატისა „საღმრთოძსა და გარეშისა ფილოსოფოსობისათვის“*. ძველი ქართული ლიტერატურა (XI-XVIII სს), თბილისი, გვ. 20-40.
- დარჩია, ბ., 1999. *ბაგრატ მუხრანბატონის ბიბლიოგრაფიული ცნობები*, მწიგნობარი, 99, თბილისი, გვ. 91-99.
- დარჩია, ბ., 2009. *იაკობ შემოქმედელი*. თბილისი.
- დარჩია, ბ., 2011. *ბაგრატ ბატონიშვილი (მწერლის თხზულებითურთ)*. თბილისი.
- დარჩია, ბ., 2014. *იაკობ შემოქმედელი, პოეტურ თხზულებათა სრული კრებული*, თბილისი.
- დოლიძე ი., 1970. *ქართული სამართლის ძეგლები*, III, საეკლესიო საკანონმდებლო ძეგლები (XI-XIX სს.) ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ, თბილისი: „მეცნიერება.“
- დუმბაძე, მ., გუჩუა, ვ., 1990. *თბილისის ისტორია თბილისი უძველესი დროიდან XVIII საუკუნის ბოლომდე*, ტ. I, რედ. დუმბაძე, მ., გუჩუა, ვ., თბილისი: მეცნიერება.
- დუმბაძე, მ., ცქიტიშვილი, ზ. 1973. *საქართველო-ირანის ურთიერთობის გამწვავება. ირანელთა შემოსევა 1795 წ., საქართველოს ისტორიის ნარკვევები*, IV, თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“, გვ. 754-768.
- დუმბაძე, მ., 1973. *ქართლ-კახეთის განთავისუფლება ირანის ბატონობისაგან. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები*, IV, თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“, გვ. 600-612.

- დუნდუა, ნ., 1984. *ქართულ-სპარსული (ორენოვანი) ისტორიული საბუთები (XVI-XVIII სს.)*, ტექსტი დაადგინა, თარგმანი, კომენტარი, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ნუგზარ დუნდუამ, თბილისი: მეცნიერება.
- ევლია ჩელები, 1971. *ევლია ჩელების „მოგზაურობის წიგნი“*, თურქულიდან თარგმნა, კომენტარები და გამოკვლევა დაურთო გიორგი ფუთურიძემ, ნაკვ. I, თბილისი: მეცნიერება.
- ვახუშტი 1913. ბატონიშვილი, ვახუშტი, *საქართველოს ცხოვრება 1469 წლიდან 1800 წლამდე გადმოცემული ბატონიშვილი ვახუშტის მიერ*, ზ ჭიჭინაძის გამოცემა, ტფილისი.
- ვახუშტი. 1973. ბატონიშვილი, ვახუშტი. 1973. *აღწერა სამეფოსა საქართველოსა ქართლის ცხოვრება*, IV. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“.
- ზაქარიძა' ალ-კაზვინი, 1975. ზაქარიძა' ალ-კაზვინის ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ, არაბულ ტექსტს შესავალი წაუმძღვარა, ქართული თარგმანი და შენიშვნები დაურთო ო. ცქიტიშვილმა, თბილისი: მეცნიერება.
- თაყაიშვილი, ექვთიმე. 1909. *საქართველოს სიძველენი*, II, ტფილისი.
- თოვმა მეწოფეცი, 1987. *ისტორია თემურ-ლენგისა და მისი შთამომავლობისა*, ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი და კომენტარები დაურთო ვ. კუციამ, თბილისი: მეცნიერება.
- იაკუთი 1964, *იაკუთის ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ*, ნაკვ. I, არაბული ტექსტი ქართული თარგმანითა შესავლით გამოსცა ე. სიხარულიძემ, თბილისი: მეცნიერება.
- იბნ-ვასილი, 1995. - ციტ. ჯაფარიძე, გ., 1995. *საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო XII-XIII ს-ის პირველ მესამედში*, თბილისი: მეცნიერება.
- იბნ-ჰაუკალი, 1976. სიხარულიძე, ე., *იბნ-ჰაუკალის ცნობები თბილისის შესახებ*, საქართველოს ისტორიის აღმოსავლური მასალები, I, თბილისი: მეცნიერება, გვ. 31-39.

- ინგოროყვა პ., 1963, *ისტორიული კურსი ლაშა-გიორგის შესახებ – განხეთქილება საქართველოს სამეფო კარზე ლაშა-გიორგის დროს*, თხზულებათა კრებული, ტ. I, თბილისი, გვ. 139-148.
- იოანე ბატონიშვილი, 1948. *კალმასობა*, II, კ. კეკელიძისა და ალ. ბარამიძის რედაქციით, თბილისი.
- იოანე დამასკელი 2019. *მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა*, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, ორიგინალი და ინგლისურ-რუსული თარგმანები დაურთო, წინათქმა წაუმძღვარა და სქოლიოებით აღჭურვა ედიშერ ჭელიძემ, თბილისი.
- ისტორიანი და აზმანი.*, 1959. *ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი*, ქართლის ცხოვრება II, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“.
- ისქანდერ მუნში. 1969. *ისქანდერ მუნშის ცნობები საქართველოს შესახებ*, სპარსული ტექსტი ქართული თარგმანითა და შესავლით გამოსცა ვლ. ფუთურიძემ. თბილისი.
- კაპანაძე, მ., 2010. *ყიზილბაშობის გავლენა ქართლში როსტომ ხანის დროს*, გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი, №3-4, თბილისი: ინტელექტი, გვ. 50-63.
- კაპანაძე, მ., 2008. *შაჰის ნათესავის ტიტულები*, გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი, №2, თბილისი: ინტელექტი, გვ. 34-45.
- კაპანაძე, მ., 2007. *ქრისტიანობისა და ეკლესიისადმი როსტომ ხანის დამოკიდებულების საკითხისათვის*, აღმოსავლეთი და კავკასია, №5, თბილისი: „ჰოროსი XXI“, გვ. 63-67.
- კარიჭაშვილი, დავით. 1894. *როსტომ მეფე*. ტფილისი.
- კაციტაძე, დ., 2009. *ირანის ისტორია III-XVIII სს*. თბილისი: „ჰოროსი XXI“.
- კაციტაძე, დ., 2004. *ქართველები XVI საუკუნის ირანში*, აღმოსავლეთი და კავკასია, №2, თბილისი: ჰოროსი XXI, გვ. 74-80.
- კაციტაძე, დ., 2002. *ერთი სპარსული დოკუმენტი გივი ამილახვრის აჯანყების შესახებ*, თსუ შრომები. 341. თბილისი, გვ. 369-373.

- კაციტაძე დ., 1975. *საქართველო XIV-XV საუკუნეთა მიჯნაზე (სპარსული და სპარსულენოვანი წყაროების მიხედვით)*, თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამ-ბა.
- კაციტაძე, დ., 1964. *ირან-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიიდან (შაჰ-ისმაილ I-ის საქართველოში ლაშქრობის საკითხისათვის)*, *თსუ შრომები*, 108, აღმოსავლეთმცოდნეობის სერია, თბილისი, გვ. 385-395.
- კაციტაძე, დ., 1962. *საქართველოს ისტორიის ქართული დოკუმენტური წყაროები*, კავკასიურ-ახლოაღმოსავლური კრებული, II, თბილისი, გვ. 189-218.
- კაციტაძე, დ., 1960(ა). *ფ. გორგიჯანიძის თხზულების და „ქართლის ცხოვრების“ გაგრძელებათა მე-16-17 საუკუნეების სპარსული წყაროები. საქართველოს სსრ. მეცნიერებათა აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილების მოამბე*, 2, თბილისი, გვ. 123-144.
- კაციტაძე, დ., 1960 (ბ). *ფ. გორგიჯანიძის თხზულების და „ქართლის ცხოვრების“ გაგრძელებების XV საუკუნის სპარსული წყაროები*, აღმოსავლური კრებული, I, თბილისი, გვ. 149-168.
- კეკელიძე, კ., 1980. *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*. I, თბილისი.
- კეკელიძე, კ., 1956. *ახალი ლიტერატურული წყარო ლაშა-გიორგის ისტორიისათვის*, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის ეტიუდები, I, თბილისი.
- კეკელიძე, კ., 1952(ა). *ძველი ქართული მწერლობის ისტორია*, ტ. II, თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამ-ბა.
- კეკელიძე, კ., 1952(ბ). *ქართული ლიტერატურის ისტორია*. II, თბილისი.
- კეკელიძე, კ., 1951, *ძველი ქართული მწერლობის ისტორია*. ტ. I, თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამ-ბა.
- კიკნაძე, რ., 1979. *ხორეზმელები საქართველოში*, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, III, თბილისი: საბჭოთა საქართველო, გვ. 538-546.
- კიკნაძე, რ. 1966. *კიდევ ერთი ქართული წყარო ლაშა-გიორგის ისტორიისათვის*, კრებ. საქართველო რუსთაველის ხანაში, თბილისი, გვ. 93-104.

- კიკნაძე, რ., 1960. *XI-XIII საუკუნეთა თბილისის ისტორიიდან*, ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. V, ნაკვ. I, თბილისი, გვ.109-137.
- კოსტანტი-კახას მარტვილობა, 1963. უცნობი ავტორი, *მარტვილობა კოსტანტი კახასი*, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები (V-X სს.), I, ი. აბულაძის რედაქციით, თბილისი: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამ-ბა, გვ. 164-172
- კუცია, კ., 2002. ნადირ შაჰი და საქართველო, *ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო*, III, თბილისი, გვ. 122-124.
- კუცია, კ., 2001. სეფიანთა ირანის და აღმოსავლეთ საქართველოს ურთიერთობის რელიგიური ასპექტი. *Dedicatio*. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამ-ბა, (გვ. 350-378).
- კუცია, კ., 1999(ა). *გურჯისტანის ვალი*, ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო. II თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამ-ბა. გვ. 80-87.
- კუცია, კ., 1999, *მუჰთასიბი(ბ)*, ისლამი, ენციკლოპედიური ცნობარი, თბ: ნეკერი, გვ. 149-150.
- კუცია, კ., 1999(გ). *სეფიანები*. ისლამი. ენციკლოპედიური ცნობარი. თბილისი: „ნეკერი“. გვ. 171-172.
- ლაშა გიორგის მემატიაწე, 1955. *ლაშა გიორგის დროინდელი მემატიაწე*, ქართლის ცხოვრება, I, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი: სახელგამი.
- ლეკვეიშვილი თ., 2020. *ნადერ შაჰის კავკასიური პოლიტიკა, დისერტაცია* ისტორიის დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად, თბილისი.
- ლინგსი, მ., (აბუბეჟირ სირაჯ ად-დინი), 2016. *ცხოვრება მუჰამადისა*. ინგლისურიდან თარგმნა, მარიამ ნანობაშვილმა, მეორე გამოცემა, სტამბოლი.
- ლობჯანიძე, გიორგი. 2008. *მუჰამადის ცხოვრება*. თბილისი: „კავკასიური სახლი“
- ლოლაშვილი, ივ., 1987. *არსენ იყალთოელი (ცხოვრება და მოღვაწეობა)*. თბილისი.



- ლოლაშვილი, ივ., 1982. *მცირე უწყებანი ქართველთა მწერალთათვის (XVI-XIX სს.)*. გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო ივ. ლოლაშვილმა. თბილისი: „მეცნიერება“.
- ლომინაძე ბ., 1966. *სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობა VIII-XII საუკუნეების საქართველოში*, კრებ. საქართველო რუსთაველის ხანაში“, თბილისი, გვ. 66-92.
- ლომინაძე, ბ., 1979. *მონღოლთა ბატონობა საქართველოში და ბრძოლა მის წინააღმდეგ (XIII ს. 40-XIV ს. 10-იან წწ.)*, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. III. თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“, გვ. 552-574.
- ლომიძე, დ. 2007. *ყიზილბაშობა 1735-1749 წლების აღმოსავლეთ საქართველოში*. თბილისი: არტანუჯი.
- ლორთქიფანიძე, მ., 1998. *არაბთა სახალიფოს ხელისუფლების დამყარება ქართლში, ქართულ-არაბული ურთიერთობები VII-VIII საუკუნეებში*, ქართული დიპლომატიის ისტორიის ნარკვევები, I, თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამ-ბა, გვ. 171-181.
- ლორთქიფანიძე, მ., 1990. *თბილისისათვის ბრძოლის ისტორიიდან*, კრებ. „დავით აღმაშენებელი“, თბილისი: 28-35.
- ლორთქიფანიძე, მ., 1973. *თბილისის საამირო. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები*. II, თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“, გვ. 489-506.
- ლორთქიფანიძე, მ., 1965, *ლეგენდა ბაგრატიონთა წარმოშობის შესახებ*, კავკასიის ხალხთა ისტორიის საკითხები, თბილისი, 145-149.
- ლორთქიფანიძე, მ., 1963. *არაბთა მფლობელობის ხასიათი საქართველოში*, მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვ. 35, გვ. 71-96.
- ლორთქიფანიძე, მ., 1954. *ქლაქის მოხელეთა საკითხისათვის ფეოდალურ საქართველოში, არაბული სახელწოდების მოხელენი*, მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვ. 30, თბილისი, გვ. 143-157.
- ლორთქიფანიძე, მ., 1951. *ჰაბიბ იბნ მასლამას „დაცვის სიგელი“*, მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვ. 29, თბილისი, გვ. 61-65.

- მამისთვალიშვილი, ე., 1981. *XV საუკუნის იტალიელ მოგზაურთა ცნობები საქართველოს შესახებ*. იტალიურიდან თარგმნა, შესავალი, შენიშვნები და სძიებლები დაურთო ე. მამისთვალიშვილმა, თბილისი.
- მატიანე ქართლისაჲ. 1955. *მატიანე ქართლისაჲ*, ქართლის ცხოვრება, I, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით სიმონ ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი: სახელგამი.
- მახარაძე, მ., 2006. *ისმაილ I-ის რელიგიური პროპაგანდა*, აღმოსავლეთი და კავკასია, №4, თბილისი: ჰოროსი XXI, გვ. 86-90.
- მახარაძე, მ., 2004. *ოსმალეთისა და სეფიანთა ურთიერთობა XVI საუკუნის დასაწყისში*, აღმოსავლეთი და კავკასია, №2, თბილისი: ჰოროსი XXI, გვ. 107-112.
- მეგრელაძე დ., 1973(ა). *ბრძოლა ოსმალო დამპყრობლების წინააღმდეგ*, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, IV, თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“, გვ. 433-444.
- მეგრელაძე, დ. 1973(ბ). *ბრძოლა ირანელ დამპყრობთა წინააღმდეგ*. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, IV, თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“, გვ. 444-454.
- მესხია, შ., გვრიტიშვილი დ., ღუმბაძე მ., სურგულაძე ა., 1958. *თბილისის ისტორია*. თბილისი
- მესხია, შ., 1984. *საქალაქო კომუნა შუა საუკუნეების თბილისში*, საისტორიო ძიებანი, I, თბილისი: მეცნიერება, გვ. 199-323.
- მეტრეველი, მ., 1999(ა). *მუთაზილიტები*, ისლამი, ენციკლოპედიური ცნობარი. თბილისი: ნეკერი, გვ. 136-137.
- მეტრეველი, მ., 1999(ბ). *ჰანაფიტები*, ისლამი, ენციკლოპედიური ცნობარი, თბილისი: ნეკერი, გვ. 231-232;
- მეტრეველი, მ., 1999(გ). *ჰანბალიტები*, ისლამი, ენციკლოპედიური ცნობარი, თბილისი: ნეკერი, გვ. 232.
- მეტრეველი, რ. 1990. *დავით IV აღმაშენებელი*, თბილისი.
- მილანელი, ჯუზეპე ჯუდიჩე. 1964. *დონ ჯუზეპე ჯუდიჩე მილანელი, წერილები საქართველოზე*. იტალიური ტექსტი თარგმნა, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო ბეჟან გიორგაძემ, თბილისი.

- მოხილუა, 1852. *მოხილუა წმიდათა და სხუათა აღმოსავლეთისა ადგილთა, ტიმოთესაგან ქართლისა მთავარ-ეპისკოპოსისა, პლატონ იოსელიანის გამოცემა, თფილისი.*
- მოჰამედ თაჰერი 1954. ფუთურიძე, ვ., *მოჰამედ თაჰერის ცნობები საქართველოს შესახებ, მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვ. 30. თბილისი, გვ. 375-425.*
- მუსტაფა ალი. 1962. ციტ. გაბაშვილი, ვ., 1962, *თბილისის XVI-XVII საუკუნეების აღმოსავლურ წყაროებში*, თსუ შრომები, ტ. 99, აღმოსავლეთმცოდნეობის სერია, III, თბილისი, გვ. 251-269. (//გაბაშვილი, ვ., 2017. *თბილისი XVI-XVII საუკუნეების აღმოსავლურ წყაროებში*. ვალერიან გაბაშვილი, სტატიების კრებული, II, თბილისი: საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემია, გვ. 217-232).
- მუსხელიშვილი, დ., 2003. *საქართველო IV-VIII სს.* თბილისი.
- ნარიშანიშვილი, გ., 2006. *ისმაილიზმის წარმოშობის ისტორიისათვის, პერსპექტივა XXI, VIII (2), თბილისი: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია, გვ. 103-110.*
- ნატროშვილი, თ., 1974. *მაშრიყით მალრიბამდე.* თბილისი.
- ნატროშვილი, თ., 1975. *ისმაილიტთა მოძრაობის ისტორიიდან, მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, 2, თბილისი, გვ. 64-75.*
- ნინიძე, დ., 2004. *ბაგრატიონთა სამეფო სახლის განშტოებათა ისტორია.* თბილისი.
- ოთხმეზური, გ., 2011. *თემურ-ლენგის საქართველოში ლაშქრობის შესახებ (რელიგიური ასპექტი)*, საისტორიო კრებული, I, თბილისი: მხედარი, გვ. 54-67.
- ორბელიანი, პაპუნა. 1981. *ამბავნი ქართლისანი.* ტექსტი დაადგინა, შესავალი, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ელენე ცაგარეიშვილმა, თბილისი: მეცნიერება.
- ორბელიანი, სულხან-საბა. 1993. *ლექსიკონი ქართული.* II, ავტოგრაფიული ნუსხების მიხედვით მოამზადა, გამოკვლევა და განმარტებათა ლექსიკონი დაურთო ილია აბულაძემ, თბილისი: მერანი.

- ქამთაღმწერელი. 1959. *ქართლის ცხოვრება*, II, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი: საბჭოთა საქართველო.
- ქიქიაშვილი, ოთარ. 2017. *ქართლის მეფე სვიმონ II, 1619-1630 წწ.* თბილისი: არტანუჯი.
- ქორჭოლიანი, გ. 1987. *საქართველო XVII საუკუნის 30-50-იან წლებში.* თბილისი: ნეკერი.
- საბანისძე, იოვანე., 1963, იოვანე საბანისძე, წამებაჲ ჰაბოძსი, რომელი იწამა ქართლს შინა, ქალაქსა ტფილისს, გამოთქმული იოვანე ძისა საბანისი, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები (V-X სს.), I, ი. აბულაძის რედაქციით, თბილისი: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამ-ბა, გვ. 46-81.
- სამყაროს საკვირველებანი, 1978. „სამყაროს საკვირველებათა“ ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ, სპარსული ტექსტი ქართული თარგმანით, შესავლითა და შენიშვნებით გამოსცა რ. კიკნაძემ, თბილისი: მეცნიერება.
- სანიკიძე გ., 1999(ა). *იმამიტები*, ისლამი ენციკლოპედიური ცნობარი, თბილისი: ნეკერი, გვ. 85-87.
- სანიკიძე, გ., 1999(ბ). *ისმაილიტები*. ისლამი, ენციკლოპედიური ცნობარი, თბილისი: ნეკერი, გვ. 103-104.
- სანიკიძე გ., 1999(გ), *მაზჰაბი*, ისლამი, ენციკლოპედიური ცნობარი, თბილისი: ნეკერი, 123.
- სანიკიძე, გ., 1999(დ). *რაფიდიტები*. ისლამი. ენციკლოპედიური ცნობარი. თბილისი: ნეკერი, გვ. 162.
- სანიკიძე გ., 1999 (ე). *სუფიზმი*, ისლამი ენციკლოპედიური ცნობარი, თბილისი: ნეკერი, გვ. 176-178.
- სანიკიძე, გ., 1999(ვ). *შიიტები*, ისლამი. ენციკლოპედიური ცნობარი, თბილისი: ნეკერი, გვ. 212-213.
- სანიკიძე, გ., 1999(ზ). *ჯაფარ-ას-სადიკი*, ისლამი, ენციკლოპედიური ცნობარი, თბილისი: ნეკერი, გვ. 223.
- სანიკიძე, გ., 1999(თ). *ჯაფარიტები*, ისლამი, ენციკლოპედიური ცნობარი, თბილისი: ნეკერი, გვ. 223-224.

- სანიკიძე, გ. 1999(ი). *ისმაილიანთა იმამათის დოქტრინა და მისი პოლიტიკური ასპექტები*, ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო, II, თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამ-ბა, გვ. 88-101.
- სანიკიძე, გიორგი. 2005. შიიზმი და სახელმწიფო ირანში. თბილისი: „უნივერსალი.“
- სებეოსი, 1952, ციტ. – ჯანაშია, ს., *არაბთა საქართველოში*, შრომები, II, თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია.
- სვანიძე მ., 2007. *თურქეთის ისტორია, (1299-2000)*, თბილისი: არტანუჯი.
- სვანიძე, მ., 2002. *ოსმალეთის ისტორია*, II, თბილისი: ქრონოგრაფი.
- სვანიძე, მ., 1990. საქართველო-ოსმალეთის ისტორიის ნარკვევები (XIV-XVIII სს.). თბილისი.
- სვანიძე, მ., 1973.
- სვანიძე, მ., 1965. *ლალა მუსტაფა ფაშას ლაშქრობა ამიერკავკასიაში (1578 წ.)*, თსუ შრომები აღმოსავლეთმცოდნეობის სერია, 393, ტ. 116, გვ. 383-400.
- სილაგაძე, ბ., 1991. *არაბთა ბატონობა საქართველოში (არაბული წყაროების მიხედვით)*, თბილისი: მეცნიერება.
- სიხარულიძე ე., 2002, *მაჰმადიანობა საქართველოში*, ენციკლოპედია თბილისი, თბილისი, 652-653.
- სიხარულიძე, ე., 1959. *არაბეთ-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიიდან, არაბული „დაცვის სიგელები“*; თსუ შრომები, აღმოსავლეთმცოდნეობის სერია, ტ. 73, თბილისი, გვ. 167-184.
- სტეფანე მტბევარი, 1963. *წმებად გობრონისი, რომელი განიყვანეს ყველის ციხით*, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, (V-X სს.) ი. აბულაძის რედაქციით, თბილისი, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამ-ბა, გვ. 172-183
- სურგულაძე, პ., 1990. *სეფიანთა ირანის ცენტრალური მმართველობა*. თბილისი.
- ტაბატაძე, კ., 1979, *ქართველი ხალხის ბრძოლა უცხოელ დამპყრობთა წინააღმდეგ XIV-XV საუკუნეთა მიჯნაზე*, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, III, თბილისი: საბჭოთა საქართველო, გვ. 670-719.

- ტაბატაძე, ვ., 1974. *ქართველი ხალხის ბრძოლა უცხოელ დამპყრობთა წინააღმდეგ XIV-XV საუკუნეების მიჯნაზე*, თბილისი: მეცნიერება.
- ტაბაღლა, ი. 1986. *საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნსაცავებში*, II, თბილისი: მეცნიერება.
- ტიკაძე, მერაბ. 2008. *არაბთა ისტორია (V-XV სს.)*, თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა.
- ტურნეფორი, პ. ჟ., 1988. *მოგზაურობა აღმოსავლეთის ქვეყნებში*, ფრანგულიდან თარგმნა, შესავალი და კომენტარები დაურთო მზია მგალობლიშვილმა, თბილისი.
- ფუთურიძე, ვ., 1942. *არაბი ისტორიკოსი XII ს. თბილისის შესახებ*, ენიშვის მოამბე, ტ. XIII, თბილისი.
- ფუთურიძე, ვ., 1955. *ქართულ-სპარსული ისტორიული საბუთები*, ტექსტი დაადგინა, თარგმანი და შენიშვნები დაურთო ვ. ფუთურიძემ. თბილისი.
- ქათიბ ჩელები. 2013. *ქათიბ ჩელების ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ, თურქულიდან თარგმნა*, შესავალი და შენიშვნები დაურთო გიული ალასანიამ, თბილისი: ჰოროსი XXI.
- ქართველიშვილი თ., ბაინდურაშვილი ხ., ... 2021. ქართველიშვილი თ., ბაინდურაშვილი ხ., გელაშვილი ი., თ. გოგოლაძე, მ. შაორშაძე, თ. ჯოჯუა, დოკუმენტური წყაროები (სიგელები, ეპიგრაფიკული ძეგლები, ხელნაწერთა კოლოფონები) XVII საუკუნის I ნახევრის ქართლისა და კახეთის მეფეების (გიორგი X, ლუარსაბ II, ბაგრატ VII, სვიმონ II, თეიმურაზ I) შესახებ, (წყაროების პუბლიკაცია და გამოკვლევა). II, თბილისი: სამშობლო.
- ქართველიშვილი, ბაინდურაშვილი, ... 2019. ქართველიშვილი, თ. (პროექტის სამეცნიერო ხელმძღვანელი) ბაინდურაშვილი, ხ. გელაშვილი, ი. გოგოლაძე, თ. შაორშაძე, მ. ჯოჯუა, თ. სურგულაძე, მ. (რედ.). (2019). დოკუმენტური წყაროები (სიგელები, ეპიგრაფიკული ძეგლები, ხელნაწერთა კოლოფონები) XVII საუკუნის I ნახევრის ქართლისა და კახეთის მეფეების (გიორგი X, ლუარსაბ II, ბაგრატ VII, სვიმონ II, თეიმურაზ I) შესახებ (წყაროების პუბლიკაცია და გამოკვლევა). ტ. I, თბილისი: ნათლისმცემელი.

- ქართველიშვილი, თ., 2012. *ანტიმაჰმადიანური პოლემიკური თხზულება „ჰამზავი მაჰმადისი თარგმანსა შინა ფსალმუნთასა მოყუანილი და წიგნთაგან მახმადიანთაგან გამოღებულნი და ნათესაობა მათი გალობა ფსალმუნი ასაფისი პზ,“ (ტექსტის პუბლიკაცია)*, ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები, X-XI, თბილისი: გვ. 289-313.
- ქაჯაია, ო., 1990. *ისლამის რელიგიის პოლიტიზაციის თანამედროვე პროცესის ზოგიერთი საკითხი*. თბილისი.
- ქიქოძე, გ., 1947. *ერეკლე მეორე*. თბილისი.
- ყურანი. 2006. არაბულიდან თარგმნა, შესავალი და განმარტებანი დაურთო გ. ლობჯანიძემ, თბილისი.
- შაგუბატოვი, ი. 2015. *მასალები XIX საუკუნის 10-იანი წლების საქართველოს ისტორიისათვის: იოსებ შაგუბატოვი – აღმოსავლეთ საქართველოსა და იმერეთის მდგომარეობის აღწერა*, რუსული ტექსტის ქართული თარგმანი, გამოკვლევით, კომენტარებით საძიებლებითა და ფაქსიმილებით გამოსაცემად მოამზადეს აპოლონ თაბუაშვილმა და გიორგი ჟუჟუნაშვილმა, თბილისი: მერიდიანი.
- შათირიშვილი ლ., ქართველიშვილი თ., 2007. *„ხსენებად სიტყვს-გებისად და სასჯელისა შჯულისათვს ქრისტიანეთადას და სარკინოზთა“ (ფილოლოგიურ-ისტორიული კვლევა)*, ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, X-XI, თბილისი, გვ. 266-278.
- შაიშმელაშვილი, ი., 1944. *კრწანისის ბრძოლა*, თბილისი.
- შარაშიძე ქრ., სამხრეთ საქართველოს ისტორიის მასალები (XV-XVI სს), თბილისი: 1961
- შარდენი, ჟან. 1975. ჟან შარდენი. *მოგზაურობა საქართველოსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში*, ფრანგულიდან თარგმნა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო მ. მგალობლიშვილმა, თბილისი.
- შაჰიდი, სეიდ ჯაფარ. 2008. *ცხოვრება მუჰამადისა*, წიგნიდან „ისლამის ანალიზური ისტორია“, სპარსულიდან თარგმნა ნომადი ბართაიამ, თბილისი.
- შენგელია, ნ., 1979. *საქართველოს საგარეო ურთიერთობანი თამარის მეფობაში*, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, III, თბილისი: „საბჭოთა საქართველო,“ გვ. 316- 339.

- შენგელია, ნ., 1968. *სელჩუკები და საქართველო XI საუკუნეში*, თბილისი:
- შენგელია, ნ., 1974. *XV-XIX სს. საქართველოს ისტორიის ოსმალური წყაროები*, თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამ-ბა.
- შერეფ-ხან ბითლისი 1962. ტაბატაძე, ვ., *შერეფ-ხან ბითლისის ცნობები საქართველოს შესახებ*, კავკასიურ-ახლოაღმოსავლური კრებული, II, თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამ-ბა, გვ. 159-188.
- ჩაქირი, ფ. 2020, *ახალციხის საფაშო 1774-1829 წლებში, ქუჩუქ-კაინარჯიდან – ადრიანოპოლის ზავამდე (ოსმალური წყაროების მიხედვით)*, დისერტაცია წარმოდგენილი ისტორიის აკადემიური დოქტორის ხარისხის მოსაპოვებლად, ბათუმი.
- ჩოჩიევი, ვ., 1957. *ირან-ოსმალეთის 1639 წლის ზავი და საქართველო* ნარკვევები მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიიდან, თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, გვ. 341-356.
- ჩხეიძე, სეხნია. 1913. *ცხოვრება მეფეთა, საქართველოს ცხოვრება*, ზ. ჭიჭინაძის გამოცემა, ტფილისი.
- ცინცაძე, ი., 1969. *აღა-მაჰმად-ხანის თავდასხმა საქართველოზე*. თბილისი.
- ცინცაძე, იასე. 1965. *ვასილ გაგარასა და არსენ სუხანოვის ცნობები საქართველოს შესახებ (XVII ს. რუსული მასალები საქართველოს ისტორიისათვის)*. თბილისი.
- ცეციტიშვილი, ო., 1976. *ჰაბიბ იბნ მასლამას „დაცვის სიგელი“ აბუ უბაიდის თხზულებაში*, მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, თბილისი, №2, გვ. 187-199.
- წამება კოსტანტისი, 1963. *ცხოვრება და წამება კოსტანტისი ქართველისად*, (უცნობი ავტორი) ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, (V-X სს.) ი. აბულაძის რედაქციით, თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამ-ბა, გვ. 164-172.
- წერეთელი, ვ., 2000. *სემიტი ხალხების აღმნიშვნელი ეთნიკური ტერმინები ქართულში*, თბილისი.



- წურწუშია, მ., 2019. *ომის იდეოლოგია საქართველოსა და ახლო აღმოსავლეთში. ქრისტიანული საღვთო ომი და ისლამური ჯიჰადი*, გ. ჯაფარიძის წინასიტყვაობით, თბილისი.
- ჭუბაბრია, რ., 1994. *სომხური წყაროები ალა-მაჰმად-ხანის მიერ 1795 წ. 11 სექტემბერს თბილისის აოხრებასთან დაკავშირებით*, (დისერტაცია ისტორიულ მეცნიერებათა კანდიდატის ხარისხის მოსაპოვებლად), თბილისი.
- ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი (ხეც). Ad-973.
- ხერხეულიძე, ომან. 1989. *მეფობა ირაკლი მეორისა*, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ლელა მიქიაშვილმა, თბილისი: მეცნიერება.
- ჯავახიშვილი, ი., 1983. *ქართველი ერის ისტორია*, II, თხზულებანი თორმეტ ტომად, II, თბილისი: მეცნიერება.
- ჯავახიშვილი, ივ., 1941. *ქართველი ერის ისტორია*, III, თბილისი.
- ჯავახიშვილი, ივ., 1945. *ქართლის ცხოვრების გაგრძელება*, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, თბილისი.
- ჯავახიშვილი, ივ., 1946. *მასალები ქართველი ერის მატერიალური კულტურის ისტორიისათვის*, I, თბილისი.
- ჯავახიშვილი, ივ., 1965. *ქართველი ერის ისტორია*, II, თბილისი.
- ჯავახიშვილი, ივ., 1982. *თხზულებანი თორმეტ ტომად*, ტ. III, თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამ-ბა.
- ჯამბურია, გ., 1973 (ა). *ქართველი ხალხის ბრძოლა არსებობის შენარჩუნებისათვის XVII ს. პირველ ნახევარში*, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, IV, თბილისი: საბჭოთა საქართველო, გვ. 262-287.
- ჯამბურია, გ., 1973 (ბ). *საქართველოს პოლიტიკური ვითარება XVII ს. 30-90-იან წლებში*, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, IV, თბილისი: საბჭოთა საქართველო, გვ. 312-329.
- ჯანაშია, ს., 1936. *არაბობა საქართველოში*, თბილისი.

- ჯანაშია, ს., 1952. *არაბობა საქართველოში*, შრომები, II, თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია.
- ჯაფარიძე, გ., 1980, *ახალი არაბული წყარო XIII საუკუნის საქართველოს ისტორიისათვის*, ცისკარი, №1, საქ. კპ. ცვ-ის გამომცემლობა, გვ. 134-138.
- ჯაფარიძე, გ., 1984. *XIII საუკუნის თბილისელი მეცნიერი მარალის ობსერვატორიაში*, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, №2, თბილისი, გვ. 99-110.
- ჯაფარიძე, გ., 1989. *მუსლიმი მოღვაწეები ათ-თიფლისის ნისბით VIII-XIV საუკუნეებში*, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, თბილისი, №4, გვ. 77-88.
- ჯაფარიძე, გ., 1990. *მუსლიმი მოღვაწეები ათ-თიფლისის ნისბით VIII-XIV საუკუნეებში*, მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, თბილისი, №1, გვ. 65-78.
- ჯაფარიძე, გ., 1995, *საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო XII-XIII ს-ის პირველ მესამედში*. თბილისი: მეცნიერება.
- ჯაფარიძე, გ., 1999(ა). *ათ-თიფლისი*, ისლამი, ენციკლოპედიური ცნობარი, თბილისი: ნეკერი, გვ. 75-76
- ჯაფარიძე, გ., 1999(ბ). *არსენ იყალთოელი*, ისლამი, ენციკლოპედიური ცნობარი, თბილისი: ნეკერი, გვ. 29-30.
- ჯაფარიძე, გ., 1999(გ). *აშარიტები*, ისლამი ენციკლოპედიური ცნობარი, თბილისი: ნეკერი, გვ. 32-33.
- ჯაფარიძე, გ., 1999(დ). *ისა*, ისლამი, ენციკლოპედიური ცნობარი, თბილისი: ნეკერი, გვ. 89-90.
- ჯაფარიძე, გ., 1999(ე). *ისმაილ I*, ისლამი, ენციკლოპედიური ცნობარი, თბილისი: ნეკერი, გვ. 103.
- ჯაფარიძე, გ., 1999(ზ). *მალიქიტები*, ისლამი, ენციკლოპედიური ცნობარი, თბილისი: ნეკერი, გვ. 124-125.
- ჯაფარიძე, გ., 1999(თ). *მავლა*, ისლამი, ენციკლოპედიური ცნობარი, თბილისი: ნეკერი, გვ. 121.

- ჯაფარიძე, გ., 1999(ლ). *სუნიზმი*, ისლამის ენციკლოპედიური ცნობარი, თბილისი: ნეკერი, გვ. 175-176.
- ჯაფარიძე, გ., 1999(მ). *ყადი*, ისლამი, ენციკლოპედიური ცნობარი, თბილისი: ნეკერი, გვ. 200-201.
- ჯაფარიძე, გ., 1999(კ). *ყურანი*. ისლამი, ენციკლოპედიური ცნობარი, თბილისი: ნეკერი, გვ. 202-206.
- ჯაფარიძე გ., 1999(ლ). *შაფიიტები*, ისლამი ენციკლოპედიური ცნობარი, თბილისი: ნეკერი, გვ. 211.
- ჯაფარიძე, გ., 1999(მ). *ჯიჰადი*, ისლამი, ენციკლოპედიური ცნობარი, თბილისი: ნეკერი, გვ. 226-228.
- ჯიქია, ს., 1976. *ოსმალური იურიდიული დოკუმენტები*, აღმოსავლური ფილოლოგია, IV, თბილისი: მეცნიერება, გვ. 271-279.
- ჯიქია, ს., 1969. *ოსმალური იურიდიული დოკუმენტები XVIII საუკუნის პირველი ნახევრის ქართლში*, აღმოსავლური ფილოლოგია, I, თბილისი: მეცნიერება, გვ. 165-188.
- ჯიქია, ს., 1971. *სულთან აჰმედ III-ის ფირმანი ბაქარ ბაგრატიონს*, ქართული წყაროთმცოდნეობა, III, თბილისი, გვ. 278-282.
- ჯუანშერი, 1955. *მეორმოცდაორე მთავარი ქართლისა, სტეფანოზ, ძე ადარნასე მთავრისა, ხოსროიანი*, ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, I, თბილისი: სახელგამი.
- ჯუვეინი 1974. *ჯუვეინის ცნობები საქართველოს შესახებ*, სპარსულ ტექსტს შესავალი წერილი წაუმძღვარა, ქართული თარგმანი და შენიშვნები დაურთო რ. კიკნაძემ, თბილისი: მეცნიერება.
- ჯუსტო პრასტო 1986. *დონ ჯუსტო პრასტოს წერილი გაგ ზავნილი გორიდან რომში 1633 წ. 16 ოქტომბერს*, ი. ტაბალუა, საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნსაცავებში, II, თბილისი:

- ჰასან რუმლუ. 1966. *ჰასან რუმლუს ცნობები საქართველოს შესახებ*. სპარსული ტექსტი ქართული თარგმანითა და შესავლით გამოსცა ვლ. ფუთურიძემ, შენიშვნები დაურთო რ. კიკნაძემ. თბილისი: მეცნიერება.
- Baindurashvili, Kh., 2018. *Metropolitan Iakob Šemok'medeli (Samebeli), Dumbaze Iakob Šemok'medeli, Christian-Muslim Relations, A Bibliographical History, Vol. 12. Asia, Africa and the Americas (1700-1800)*, Leiden, Boston, (319-324)
- Baindurashvili, Kh., 2020. *Political, Social and Religious Aspects of Georgian-Persian Diplomacy*, ГРАНИ. Науково-теоретичний альманах, т. 23, №8, Дніпро: Видавництво, Грані,(102-111).
- Baindurashvili, Kh., 2021. *Islamic Studies in 18<sup>th</sup> Century Georgia*, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. 15, №1, (128-133).
- Bazin, 1780, *Second letter du Frere Bazin, Contenant les revolutions qui suiverent la mort de Thamas Kouli-Kan*, Letters edifiantes et curieuses, ecrites des missions etrangeres, t. IV, Nouv. Ed., Paris, 318, 341 – ციტ. თ. ლეკვეიშვილი 2020, ნადერ შაჰის კავკასიური პოლიტიკა, დისერტაცია ისტორიის დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად, თბილისი.
- Bonner, F. Mc. G., 1991. *The Sources of Islamic Conceptions of War*, In *Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*. New York.
- Bonner, M., 2006. *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*, Princeton.
- Brown, J. A. C., 2014. *Misquoting Muhammad: The Challenge and Choices of interpreting the prophet's Legacy*. Oneworld Publications, ISBN 978-1780744209.
- Daftary, F., 2012. *Historical Dictionary of the Ismailis*, (36-40) – <https://archive.org/details/HistoricalDictionaryOfTheIsmailis/page/n33/mode/2up>; Daftary, F., 2004. *Ismaili Literature. The Institute of Islamic study*, London.

- Donner, F. Mc.G., 1991. *The Sources of Islamic Conceptions of War, In Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*. New York.
- Hahway, J., 1853. *The revolution of Persia*. London. – <https://www.rct.uk/collection/1141921/the-revolutions-of-persia-containing-the-reign-of-shah-sultan-hussein-with-the> – ზოგადი წახვება 16. 01. 2021.
- Hodgson, M. C. S., 1955. *The Order of the Assassins, Struggle of the early Nizari Ismailis against the Islamic world*. University of Chicago.
- Huart, Cl. 1961. *Alids*. Shorter Encyclopaedia of Islam. Leiden
- Ivanow, W., 1935. *Kalami Pir. A Treatise on Ismaili Doctrine also (Wrongly) Called Haft-Babi Shah Sayyid Nasir*, Ed. in General Persian and Transl. into English by W. Ivanow, Bombay.
- Ivanow, W., 1952. *Brief Survey of the Evolution of Ismailism*. B-7, Leiden.
- Karamustafa, A.T., 2007. *Sufizm: The formative Period*, Edinburgh University Press.
- Kolhberg, E. 1976. *The Development of the Imami Shi`i Doctrine of Jihad*, Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft. Published by: Harrassowitz Verlag, vol. 126. №1, (64-86).
- Loimeier, R., 2003-2004. *Abu-Hanifa*, Encyclopedia of Islam and the Muslim World, v. I-II, New York.
- Malcolm, J., 1853. *The History of Persia from the most early period to the present time: an account of the religion, government, usages and character of that kingdom, by John Malcolm*, vol. I, London.
- Matthee, R., 2005. *The Pursuit of Pleasure and Stimulants in Iranian History 1500-1900*, Princeton University Press.
- Mattson, I., 2008. *The Story of the Quran: Its History and Place in Muslim Life*. Oxford UK, Blackwell Publishing.
- Mazzaowi, M., 1972. *The Origins of Sefevids, Si`ism, Sunism and the Gulat*. Weisbaden.

- Minorsky, Vl., 1957. *Persia in A. D. 1478-1490: An abridged translation of Fadlullah b. Ruzbihans Khunjis Tarikh-i alam-ara-yi Amini*, London: The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.
- Nanjii, A., 1987. *Ismailism, Institute of Ismaili Study*. London.
- Newman, A. J. 1993. *The Myth of the Clerical Migration of Safawid Iran. Arab Shiite opposition to Ali al-Karaki and Safawed Shiizm*, *Die Welt des Islams*, 33, №1.
- Nizammuddin Sami, 1956, *Histoire Des Conquestes De Tamerlan*, Intitulee Zafarnama, Par Nizammuddin Sami, Edition Critique Par Feliz Tauer, T. II, Praha.
- Raifield R., 2012, *Edge of Empires: A History of Georgia*, London: Reaktion Books
- Rashid ad-Din, Fadl Allah., 1960. *Jami Al-Tawarikh, part of the Ismailis History by Rashid ad-Din Fadl Allah*, Persian text of VIII-th Century A.H., ed., by M. T. Danesh Pajuh and M. Modaresy, Tehran,— ციტ. ნატროშვილი 1975. ნატროშვილი, თამაზ. 1975. *ოსმაილიტთა მოძრაობის ისტორიიდან*, მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, 2, თბილისი. (გვ. 64-75).
- Roemer, H. R. 1986. *The Cambridge history of Iran, The Sefevid period*. VI, Cambridge
- Savory, R., 2007. *Iran under the Safavids*. Cambridge University Psess.
- Savory, R., 2008. *Nadir shah and Afsharid legacy*, The Cambridge History of Iran, v. 7, Cambridge.
- Savory, R., 2008. *The Cambridge History of Iran, Nadir shah and Afsharid legacy*, v. 7. Cambridge.
- Savory, R., M. 2011. *New Perspectives on Safavid Iran. Empire and society*. New York.
- Sickter, M., 2000. *The Islamic World in Ascendancy: From Arab Conquests to the Siege of Vienna*, Praeger
- Swartz, M., 2003. *Hanbalite madhab*, Encyklopedia Iranica, 6, (653-655).
- Tadhkirat al-muluk, 1943. *Tadhkirat al-muluk, A Manual of Safavid Administration*, Persian text in facsimile, translated and explained by V. Minorsky, London. University Press.
- Wickens G.M., Akhlaq-e Nasery,

<https://web.archive.org/web/20110318022941/http://www.iranicaonline.org/articles/aklaq->

[e-nasiri-by-kaa-nasir-al-din-tusi-the-principal-treatise-in-persian-on-ethics-economics-and-politics-f](https://www.britannica.com/topic/Mutazilah) – ბოლო ნახვა 09.6.2021.

Zeidan, A., *Mutazilah* – <https://www.britannica.com/topic/Mutazilah> – ბოლო ნახვა – 12/04/2021

Айвал, Р., 2013. *Жизнь пророка Мухаммада*. Алматы.

Аламара-йи Надири, 1965. Казим, М., *Наме-йи аламара-йи Надири (Мироукрашающая Надирова книга)*. т. II, Издание текста, предисловие и общая редакция Н. Д. Миклухо-Маклая, Указатели и анотированное оглавление О. П. Щегловой, Москва.

Ал-Ахари, 1984. Абу Бакр Ал-Ахари, *История Шеиха Увейса*, Баку, Элм.  
<https://www.vostlit.info/Texts/rus9/Uvejs/text.phtml>

Алиев, А. А., 2012. *Кураишиты: Историко-генеалогический справочник*. Москва: ИНИОН РАН.

Али-заде, А. А., 2007. *Ахл ас-Сунна валь-Джамаа*, Исламский энциклопедический словарь, Москва, Ансар.

Ал-Хусеййни, 1980. Садр ад-Дин Али ал-Хусеййни, *Ахбар ад-даулт ас-селджукийя*, Издание текста, перевод и примечания З. М. Бунятова, Москва: Восточная литература.

Ан-Насави, 1973. Шихад ад-Дин Мухаммад ан Насави, *Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны*, Перевод с арабского, предисловие, комметарий, примечания и указатели З. М. Бунятова, Баку.

Ан-Наубахти, 1973. Ан-Наубахти, Ал-Хасан Ибн Муса. *Шиитские секты*. Перевод с Арабского, исследование и комментарий С. М. Прозорова. Москва: Наука.

Арунова, М., Ашрафян, К. З. 1958. *Государство Надир-шаха Афшара*. Москва: Восточная Литература.

Аш-Шахристани, 1984. *Книга о религиях и сектах*. Перевод с арабского введения и комментарий С. М. Прозорова. Москва: Наука.

Балтанова, Г. Р., 1991. *Ислам в СССР, Анализ зарубежных концепции*. Казан.

Бартольд, В. В., 1966 (а). *Халифат и Султан*. Соч. т. VI. Москва: Наука.

- Бартольд, В. В., 1966 (б). *Мистицизм в Исламе*. Соч. т. VI. Москва: Наука.
- Бартольд, В. В., 1963. *Общие работы по истории Средней Азии*. Работы по истории Кавказа и Восточной Европы. *Сочинения*. т. II. ч. 1. Москва: Восточная литература.
- Бартольд, В. В., 1964. *Удугбек и его время*. Соч. II, ч. 2, Москва: Наука.
- Беляев, Е. А., 1966. *Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье*, Москва:
- Бертельс, А. Е., 1959. *Насир-и-Хосров и Исламизм*. Москва: Восточная литература.
- Бертельс, Е. Э., 1965. *Суфизм и суфийская литература*, Избр. труды, т. 3, Москва: Восточная литература.
- Боголюбов, А. Г., 1991. *Дийа*, Ислам. Энциклопедический Справочник, Москва:.
- Боголюбов, А. Г., 1991. *Завадж*, Ислам: энциклопедический словарь, Москва: Наука.
- Бунятов, З. М., 1986. *Государство хорезмшахов-Ануштегинидов*, Москва: Наука.
- Волина, С. Л., 1939. *Персидские источники по истории туркмен и Туркении, VII-XV вв. Арабские и персидские источники*. т. 1. Под ред. С. Л. Волина, А. А. Ромаскевича и А. Ю. Якубовского. – ТИВАН, XXIX, Москва - Ленинград.
- Гандзакеци, 1976. Киракос Гандзакеци, *История Армении*. Перевод с древнормянского, предисловие и комментарий Л. А. Ханларян, Москва.
- Гогиберидзе Г. М., 2007. *Исламский толковый словарь*, Ростов н/Д.
- Гордлевский, В. Б., 1962. *Внутреннее состояние Турции во второй половине XVI в.* Избранные сочинения. III, Восточная литература.
- Ибн ал-Асир, 2006. *Ал-Камил фи-т-тарих*, Перевод с арабского, примечания и комментарии П. Г. Булгакова, Дополнения к переводу, примечаниям и комментариям, введение и указатели Ш. С. Каммолидина, Ташкент, 2006 - [http://www.vostlit.info/Texts/rus/Athir\\_2/text5.phtml?id=7970](http://www.vostlit.info/Texts/rus/Athir_2/text5.phtml?id=7970)
- Иоселиани, П., 1886. *Описание древностей города Тифлиса*. Тифлис.
- История Узбекской ССР*, 1955. *История Узбекской ССР*. т.1, кн. 1, Ташкент, Изд-во Академии наук Узбекской ССР.
- Керимли В. Г., 2011. *Тюрки в Грузии О культурных контактах Азербайджанского и Грузинского народов (конец XIX-начало XX вв.)*, Баку.



- Кишмишев, С. О., 1889. *Походы Надир-шаха в Герат, Кандагар и Индию и события в Персии после смерти*. Тифлис.
- Климович, Л. И., 1965. *Ислам*. Москва: Наука.
- Кныш, А. Д., 2016. *Суфизм*, Большая российская энциклопедия, т. 31, Москва: Большая российская энциклопедия.
- Корнеева Т. Г., 2015. *Насир Хусрав: Биография и творчество философа - исмаилита, Философия и культура*, 6(90), Bratislava, – [https://iphras.ru/uplfile/Korneeva/nasir\\_khusraw\\_life\\_a.pdf](https://iphras.ru/uplfile/Korneeva/nasir_khusraw_life_a.pdf)
- Массэ, А., 1982. *Ислам*. изд. 3-е. Москва: Восточная литература.
- Маттеос Урхаеци, 1993. Матфей Эдесский (Маттеос Урхаеци), *Хронография*. – [https://www.vostlit.info/Texts/rus3/Matfei\\_II/text32.phtml](https://www.vostlit.info/Texts/rus3/Matfei_II/text32.phtml)
- Мехтиеv, Р., 2014. *Шах Исмаил Сефеви: портрет правителя и воина*. Баку: Nesr ili.
- Мец, А., 1966. *Мусульманский Ренесанс*. Москва: Наука.
- Мкртчян, А. Н., 1993. *Предания о Мухаммеде по армянским источникам*, „Палестинский сборник“, вып. 32(95), Санкт-Петербург: „Прас-Атра“, (27-59).
- Мюллерь, А., 1896, *История ислама*, II, С-Петербург.
- Низам ал-Мульк, 1949. *Сиасат-намэ, Книга о правлении Вазира XI столетия Низама ал-Мулька*. Пер., введение в изучение памятника и примечания, проф. Б. Н. Заходера. Москва - Ленинград: Академия Наук СССР.
- Новичев А. Д., 1963. *История Турции*. I, Ленинград.
- Петрушевский И. П., 1949. *Очерки по истории феодальных отношений в Азербайджане и Армении в XVI - в начале XIX вв.* Ленинград : Nesr ili.
- Петрушевский, И. П., 1966. *Ислам в Иране в VII-XV веках*, (Курс лекций). Ленинград, Изд., Ленинградского Университета.
- Пигулевская, Н. В., 1946. Из анонимной сирийской хроники 1234 г. Перевод Н.В. Пигулевской Византия и Иран на рубеже VI-VII вв., М-Л., изд-во Академии наук СССР, (Труды Института востоковедения, X VI), 1946 (270-274).

- Пигулевская, Н. В., Якубовский, А. Ю., 1958. Пигулевская, Н. В., Якубовский, А. Ю., Петрушевский, И. Г., Строева, Л. В., Беленицкий, А. М. 1958. *История Ирана с древнейших времен до конца XVIII в.* Ленинград: Издательство Ленинградского университета.
- Поло, Марко. 1956. *Книга Марко Поло. Пер.* старофранцузского текста И. П. Минаева, Редакция и вступительная статья. И. П. Магидовича, Москва.
- Рамадан, Т., 2017. *Ислам, прошлое и настоящее.* Москва.
- Рашид ад-Дин, 1952 (а). *Сборник летописей*, т. I, кн. первая, перевод с персидского Л. А. Хетагурова, Редакция и примечания А. А. Семенова, Москва-Ленинград: Академия Наук СССР
- Рашид ад-Дин. 1946 (б). *Сборник летописей*. т. III. Перевод с персидского А. К. Арендса. Редакция и примечания А. А. Ромаскевича. Е.Э. Бертельса и А.Ю. Якубовского. Москва-Ленинград: Академия Наук СССР.
- Ромаскевич, А. А., Волина, С. Л., 1939. Персидские источники по истории туркмен и Турктении, т. 1, VII-XV вв. Арабские и персидские источники, Под ред. С. Л. Волина, А. А. Ромаскевича и А. Ю. Якубовского. – ТИВАН, XXIX, Москва-Ленинград.
- Рошин, М. Ю., 2017. *Ханафиты, Большая российская энциклопедия*. т. 33. Москва.
- Рубинчик, Ю. А., 1970. *Персидско-Русский словарь*. под. ред. Ю. А. Рубинчика. т. I. Москва: Советская Энциклопедия.
- Строева, Л. В., 1978. *Государство Исмаилитов В Иране в XI-XIII вв.* Москва: Наука.
- Табатабаи, Алламе сейед Мухаммед Хусейн (تأليف آیت الله العظمی شهاب الدین محمد باقر طباطبائی). *Шиизм в исламе*. Перевод с персидского Ф. А. Шафай, Кум.
- Тбилисская коллекция. 1995. *Тбилисская коллекция персидских фирманов*. I. Составители: В. Путуридзе, А. Берже, Дж. Гаиров, Н. Н. Смирно, М.Н. Хубуа, М.А. Тодуа, Подготовка к печати, комментарии и словарь М. Тодуа. Кутаиси.
- Толковая Библия. 1907. *Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхаго Завета*. т. IV. Санкт-Петербург.

- Фарзалиев, А. М., 1985. *Труды Мустафы Али-эфенды как источник по истории Азербайджана конца XVI века*, Диссертация канд. исторических наук, АН ГССР, Институт истории, археологии и этнографии, Тбилиси.
- Хаханов, А., 1906. *Очерки по истории грузинской словености*, т. III, Тифлис.
- Хондемир 1963. *Друг Жизнеописаний*, Хабиб-ус-Сияр, <http://www.vostlit.info/Texts/rus10/Hondemir/text2.phtml?id=10650>
- Цагарели А. А., 1894. *Сведения о памятниках грузинской письменности*. I, вып. III, Санкт-Петербург.
- Чубинашвили, Г. Н. Серов, И. П. 1946. *Пути грузинской архитектуры*. Тбилиси.
- Шараф ад-Дин, 2008. Шараф ад-Дин Али Йазди, *Зафар-наме, Книга побед Амира Темура*. Предисловие, перевод со староузбекского, комментарий, указатели и карта доктора исторических наук профессора Ашрафа Ахмедова, Ташкент.
- Эфендиев, О., 1981. *Азербайджанское государство Сефевидов в XVI веке*. Баку: Элм.
- Эфендиев, О., 1961. *Образование Азербайджанского государства Сефевидов в начале XVI в.* Баку.

ترکمان، اسکندر بیگ. ۱۳۹۰. تاریخ عالم آرای عباسی، تهران، موسسه انتشارات نگاه.  
پیرنیا، حسن، اشتیانی، عباس اقبال، 1964. تاریخ ایران قبل از اسلام بعد از اسلام. تهران، کتابخانه ملی ایران .  
رشید الدین، فضلاله، 1965. جامع التواریخ، خبر اول از جلد اول، مسکو.

سمانی، محمد احمد پناهی، ۱۳۷۵. نادر شاه، بازتاب حماسه و فاجعه ملی تهران

شورمیج، م. نقش گیلان در روند قدرت گیری شاه اسماعل اول صفوی برای تصاحب سلطنت. جستارهای تاریخی، تهران.  
پژوهسگاه علوم انسانی فرهنگی. سال هفتم شماره دوم، پاییز و زمستان، پژوهسگاه علوم انسانی فرهنگی. p.5.

فدا ء. . 1959 کتاب بهادایت المؤمنین الطالبیان معروف بتاریخ اسمعیلیه تألیف محمد بد زین العابدین خراسانی، مسکو.

فیاض، ۱۳۲۷ عالی اکبر، تاریخ اسلام، تهران، دانشگاه، عالی اکبر فیاض، تاریخ اسلام، تهران.

**საარქივო და ხელნაწერი ფონდები:**

საქართველოს ეროვნული არქივი, (სეა). 1448-252.

საქართველოს ეროვნული არქივი, (სეა) 1448-1261.

საქართველოს ეროვნული არქივი, (სეა) 1450-37/190.

სსიპ. კ. კეკელიძის საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, (ხეც) Pd-457.

სსიპ. კ. კეკელიძის საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, (ხეც) Q-50.

სსიპ. კ. კეკელიძის საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, (ხეც) S-126.

სსიპ. კ. კეკელიძის საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, (ხეც) S-1338.

სსიპ. კ. კეკელიძის საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, (ხეც) S-3244.