

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტი
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი

თ რ ი ე ნ ტ ა ლ ი ს ტ ი კ ა

თეა პიტიურიშვილი

ისლამი და ნაციონალიზმი ირანში
(XX საუკუნის 60-80-იანი წლები)

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის
ისტორიის დოქტორის (PhD) აკადემიური ხარისხის
მოსაპოვებლად წარმოდგენილი

დისერტაცია

სამეცნიერო ხელმძღვანელი:
პროფ. გიორგი სანიკიძე



თბილისის
უნივერსიტეტის
ბაზოციფიკაცია

2009

შესავალი

სიტყვა “nation” მეცამეტე საუკუნიდან იხმარება და წარმოდგება ლათინური სიტყვისაგან nasci, რაც დაბადებას ნიშნავს. ამ სიტყვის ფორმა natio აღნიშნავდა ადამიანებს, რომელთაც დაბადება ან დაბადების ადგილი აერთიანებდათ; თავისი შინაარსით იგი გულისხმობდა ტომს ან რასობრივ ჯგუფს, მაგრამ XVIII საუკუნის ბოლოს, როდესაც ცალკეული ადამიანებისა და ჯგუფების “ნაციონალისტებად” დახასიათება დაიწყო, ამ ტერმინმა პოლიტიკური დატვირთვა შეიძინა.

ნაციონალიზმი, როგორც პოლიტიკური იდეოლოგია, საფრანგეთის რევოლუციის დროს წარმოიშვა, როდესაც ეროვნული საზოგადოების იდეა სახალხო სუვერენიტეტის დოქტრინას შეერწყა. საფრანგეთის რევოლუციის შედეგად წარმოშობილი ნაციონალიზმი ეფუძნებოდა ხალხის ან ერის მიერ სახელმწიფოს მართვის იდეას; ანუ ერი იყო არა მხოლოდ ბუნებრივი გაერთიანება, არამედ ბუნებრივი პოლიტიკური გაერთიანება. ამრიგად, ეროვნული იდენტობის მთავარი მახასიათებელი პოლიტიკური დამოუკიდებლობის მიღწევის ან მისი შენარჩუნების სურვილია, ერთა თვითგამორკვევის პრინციპით გამოხატული. აქედან გამომდინარე, ნაციონალიზმის მიზანი ეროვნული სახელმწიფოს შექმნაა. ეროვნული სახელმწიფო პოლიტიკური ორგანიზაციის უზენაესი და ყველაზე სასურველი ფორმაა, რომელიც გულისხმობს როგორც კულტურულ, ისე პოლიტიკურ ერთიანობას. პოლიტიკური ძალაუფლება ეროვნულ სახელმწიფოში ადამიანებს ან თვით ერს ეკუთვნის. აქედან გამომდინარე, ნაციონალიზმი წარმოადგენს სახალხო თვითმმართველობის იდეას, რომლის მიხედვით, სახელმწიფოს მართვა ხორციელდება ან ხალხის მიერ, ან ხალხისათვის, მისი “ეროვნული ინტერესების შესაბამისად” (ჰეივუდი 2004:190).

ნაციონალიზმის ცნობილი თეორეტიკოსის ე. სმითის განმარტებით, “ნაციონალიზმი იდეოლოგიაა, რომელიც ნაციას თავისი ინტერესების ცენტრში აქცევს და ესწრაფვის ხელი შეუწყოს მის კეთილდღეობას. საზოგადო მიზნები, რომელთაც სახელითაც ნაციონალიზმი ესწრაფვის ნაციის კეთილდღეობის ხელშეწყობას, შემდეგია: ნაციონალური ავტონომიურობა,

ნაციონალური ერთიანობა და ნაციონალური იდენტობა. აქედან გამომდინარე, ის არის იდეოლოგიური მოძრაობა იმ მოსახლეობის ავტონომიურობის, ერთიანობის და იდენტობის მიღწევა-შენარჩუნებისათვის, რომელიც განიხილება როგორც არსებული ან პოტენციური “ნაცია” (სმითი 2004:31).

ნაციონალიზმის ცნობილი მკვლევარი ე. გელნერი მას კულტურის ფორმას უწოდებს, რომელიც დაკავშირებულია მოდერნიზაციასთან, კერძოდ, ინდუსტრიალიზაციის პროცესთან. მისი განმარტებით, ნაციონალიზმი, უპირველეს ყოვლისა, არის პოლიტიკური პრინციპი, რომლის მიხედვითაც “პოლიტიკური და ეროვნული ერთობა ურთიერთთანხვედრი უნდა იყოს. ნაციონალისტური განწყობა კი ამ პრინციპის დარღვევით გამოწვეული ბრახის ან ამ პრინციპის განხორციელების შედეგად წარმოქმნილი კმაყოფილების გრძნობაა. ნაციონალისტური მოძრაობა არის ის, რასაც განწყობის ეს ტიპი წარმოშობს” (გელნერი 2003:5).

ნაციონალიზმის განსაზღვრება ორ ცნებას: “სახელმწიფოსა” და “ერს” ეფუძნება. ფრანგულმა მაგალითმა სული შთაბერა სახელმწიფოსა და ნაციის გაერთიანების ტენდენციას და ხელი შეუწყო “ნაცია სახელმწიფოს” ცნების პოპულარიზაციას. ამ ტერმინთან დაკავშირებით არსებული პრობლემა მის ორ კომპონენტს შორის ურთიერთობას შეეხება. გარკვეული ვითარების აღსაწერად სმითი უფრო ნეიტრალური ტერმინის “ნაციონალური სახელმწიფოს” შერჩევას ამჯობინებს. ეს არის “ნაციონალიზმის პრინციპებით ლეგიტიმიზებული სახელმწიფო, რომლის წევრებს გარკვეულწილად ახასიათებთ ნაციონალური ერთიანობა და ინტეგრაცია”.

მ. ვებერის ცნობილი განსაზღვრებით, სახელმწიფო ის სააგენტოა, რომელიც საზოგადოებაში ლეგიტიმური ძალადობის მონოპოლიას ფლობს (ვებერი 1968:54-56). ერის (ნაციის) განსაზღვრებას კი მეტი სირთულეები ახლავს. “ორი ადამიანი ერთი ერის წარმომადგენელი მხოლოდ მაშინაა, როცა ორივე ერთი და იმავე კულტურის წარმომადგენლები არიან, თუკი კულტურა იდეების, ნიშნების, ასოციაციების, ქცევათა წესების და კომუნიკაციების სისტემას აღნიშნავს” (გელნერი 2003:12).

ნაცია არის “ადამიანთა თვითდასახელების მქონე ერთობა, რომელსაც უკავია სამშობლო მიწა და რომელსაც აქვს საერთო მითები და საზიარო

ისტორია, საერთო საჯარო კულტურა, ერთიანი ეკონომიკა და ყველა წევრისათვის საერთო უფლება-მოვალეობანი” (სმითი 2004:36).

ცნობილი აღმოსავლეთმცოდნე ბ. ლუისის მიხედვით, ერი “ადამიანთა ჯგუფია, რომელსაც ერთმანეთთან აკავშირებს საერთო ენა და რწმენა იმისა, რომ მას აქვს საზიარო წარმომავლობა, ისტორია და ბედ-იღბალი. ეს ადამიანები ჩვეულებრივ, მაგრამ არა აუცილებლად, განსახლებული არიან უწყვეტ ტერიტორიაზე; მათ აქვთ, ან, თუ არა აქვთ, კოლექტიურად იღწვიან, რათა იქონიონ მათი სახელის მქონე სუვერენული დამოუკიდებლობა” (გაჩეხილაძე 2003:111). ერის ეს განსაზღვრება, შესაძლოა, უნივერსალური არაა, მაგრამ მაინც არის ერთგვარი მიახლოება იმასთან, რასაც “ერი (ნაცია)” შეიძლება ეწოდოს ახლო აღმოსავლეთის რეგიონთან მიმართებაში.

ნაციონალიზმის მთავარი მახასიათებელი არ არის “მისი “ვიწრო” ასოცირება თვითმმართველობასა ან ერ-სახელმწიფოსთან, მას ახასიათებს უფრო მასშტაბური კავშირი იმ მოძრაობებსა და იდეებთან, რომლებიც რაიმე ფორმით აღიარებენ ერის წამყვან მნიშვნელობას და იგი ეფუძნება რწმენას, რომ ერი ხელისუფლების ჭეშმარიტი და სრულფასოვანი შემადგენელი ერთეულია და წარმოადგენს ან უნდა წარმოადგენდეს პოლიტიკური წყობის ჩამოყალიბების ცენტრალურ ობიექტს” (ჰეიუელი 2004:178-181). შესაბამისად, ნაციონალიზმის განვითარების კვალდაკვალ დასავლეთის ქვეყნებში ეროვნება ძირითადად მოქალაქეობით განისაზღვრა.

შეიძლება ნაციონალისტები ვერ შეთანხმდნენ ერის ძირითადი მახასიათებლების განსაზღვრისას, მაგრამ მათ აერთიანებთ რწმენა, რომ ერები საზოგადოების ორგანული ერთობებია. ეს ანიჭებს ერს გაცილებით უფრო ღრმა პოლიტიკურ მნიშვნელობას და ამიტომაც ადამიანის ერთგულება მის მიმართ უფრო მაღალ საფეხურზე დგას, ვიდრე ნებისმიერი სხვა სოციალური ჯგუფის ან გაერთიანების მიმართ. აქედან გამომდინარე, ნაციონალიზმს კულტურული ფესვები უფრო აქვს, ვიდრე ბიოლოგიური; ის ასახავს ეთნიკურ მთლიანობას, რომლის საფუძველი შეიძლება იყოს საერთო რასობრივი კუთვნილება, მაგრამ უფრო ხშირად მის საყრდენს საერთო ღირებულებები და კულტურული ფასეულობები წარმოადგენს. ამ გაგებით, ერი წარმოადგენს ფსიქო-პოლიტიკურ ორგანიზმს, ადამიანების ჯგუფს,

რომელიც თავის თავს ბუნებრივ პოლიტიკურ საზოგადოებად აღიქვამს და გამოირჩევა ერთმანეთის მიმართ ერთგულებით, რაც პატრიოტიზმითაა გამოსატული (პეიუდი 2004:185).

პოლიტიკური ნაციონალიზმი რთული ფენომენია, რომელშიც უფრო მეტია ბუნდოვანება და წინააღმდეგობები, ვიდრე მკვეთრი ერთიანი ღირებულებები და მიზნები, რაც იმითაა განპირობებული, რომ სხვადასხვა ერებსა და ქვეყნებში ნაციონალიზმი ჩაისახა სრულიად განსხვავებულ პირობებში, მასზე გავლენა იქონია სხვადასხვა, ზოგჯერ კონტრასტულმა კულტურულმა მემკვიდრეობამ; ამასთან, ნაციონალიზმი გამოიყენებოდა მრავალფეროვანი პოლიტიკური მიზნების მისაღწევად, რაც ასახავს მის უნარს, შეერწყას ან შეიწოვოს სხვა პოლიტიკური დოქტრინები და იდეები, რის შედეგადაც წარმოიქმნება რიგი ერთმანეთის საწინააღმდეგო ნაციონალისტური ტრადიციები: ლიბერალური ნაციონალიზმი, კონსერვატული ნაციონალიზმი, ანტიკოლონიური ნაციონალიზმი და ა.შ.

ე. სმითი შენიშნავს, რომ “ნაციონალიზმის საყოველთაოობა და გავლენა ცხადყოფს მის უნარს, აღანთოს ხალხები, გამოძახილი ჰქონდეს მათში და ისინი ისე გარემოიცივას, როგორც ეს ადრე მხოლოდ რელიგიას შეეძლო” (სმითი 2004:23). ნაციონალისტური იდეოლოგიის სხვადასხვა სახის (რელიგიური, სეკულარული, რადიკალური, კონსერვატული და ა.შ) მიუხედავად, ვლინდება მათი საერთო ელემენტი – განსაკუთრებული სწრაფვა ნაციადყოფნისაკენ. ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, ნაცია კულტურის ფორმას წარმოადგენს, რომელიც ერთობის ყველა წევრისათვის ან “ნაციონალისტური სახელმწიფოს” ყველა მოქალაქისათვის ღიაა. მაგრამ ეს სახალხო, ნაციონალური კულტურა ნაციის კულტურა საჯარო გამოხატვას მოითხოვს და პოლიტიკურ სიმბოლიზმს განაპირობებს. კულტურული ნაცია პოლიტიკური ნაციაც უნდა გახდეს, რომელსაც ექნება საჯარო კულტურა – საზოგადოებისა და სახელმწიფოს ფორმა და საზომი (სმითი 2004:63).

სმითის აზრით, ნაციონალიზმი მაინც უფრო მეტია, ვიდრე სეკულარული კულტურა. მიუხედავად მისი იმპულსის სეკულარიზებისა, საბოლოო ჯამში, ნაციონალიზმი მაინც უფრო “პოლიტიკური რელიგიის” მონათესავეა, ვიდრე პოლიტიკური იდეოლოგიისა. ნაციონალიზმის, როგორც სუროგატული

რელიგიის, ხასიათი ვლინდება, როცა დროდადრო ვხვდებით რჩეული ნაციის თვითხატს, რაც ეთნიკური რჩეულობის, “რჩეული ხალხის” ძველი რელიგიური რწმენის სეკულარულ მემკვიდრეობას წარმოადგენს. არსებობს აგრეთვე კვაზიმესიანისტური მგზნებარებაც, რომელიც ნაციათა ფუძემდებლებს და წინამძღოლებს ახასიათებთ. აზიის ახალ სახელმწიფოებში ადამიანებმა, რომლებმაც ხალხს დამოუკიდებლობა მოაპოვებინეს, როგორც თავის დროზე წინასწარმეტყველებმა და მსხნელებმა, თითქმის წმინდანობის სტატუსი მოიპოვეს, აუწყეს რა თავიანთ ხალხებს თავისუფლების, სამართლიანობისა და თავისუფლების ახალი ეპოქის დადგომა (სმითი 2004:64).

ნაციონალიზმის თეორეტიკოსები ერთხმად აღიარებენ, რომ ნაციონალიზმი ახალი დროის, მოდერნული პერიოდის პროდუქტია, რომელსაც ახალმა ეპოქამ და ახალმა პირობებმა შთაბერა სული.

ე. გელნერის თეორიის მიხედვით, შუა საუკუნეები არ მოითხოვს კულტურულ ჰომოგენურობას, რაც იმას ნიშნავს, რომ შუა საუკუნეებში ორი პოტენციური პარტნიორი - სახელმწიფო და კულტურა, რომლებიც ნაციონალისტური თეორიის მიხედვით ერთმანეთს განაპირობებენ, ერთმანეთისკენ არ მიიღტვოდნენ. ახალ ეპოქაში კი კულტურული ჰომოგენურობა აუცილებელია, ვინაიდან შუა საუკუნეების ლოიალობა მონარქის თუ ეკლესიის მიმართ ახალ ეპოქაში იცვლება ლოიალობით საერთო “მაღალი კულტურის” და კანონის მიმართ. მაღალი კულტურა მთელ საზოგადოებას მოიცავს, განსაზღვრავს მას და სახელმწიფო წყობისაგან მხარდაჭერას საჭიროებს, სახელმწიფო უნდა გახდეს ერთიანი მაღალი კულტურის გარანტი. “ნაციონალისტური მოვლენა კი სხვა არაფერია, თუ არა კულტურასა და სახელმწიფოს შორის ღრმა ურთიერთდარეგულირების გარეგანი გამოსატვა” (გელნერი 2003:46).

საბოლოოდ, ნაციონალიზმი განისაზღვრება, როგორც კულტურისა და სახელმწიფოს თანხვედრილობისათვის მებრძოლი, კულტურისათვის საკუთარი პოლიტიკური სივრცის გარანტიის მიმცემი. სახელმწიფო ფლობს და ახორციელებს ლეგიტიმური კულტურის მონოპოლიას ისევე, როგორც ლეგიტიმური ძალადობის მონოპოლიას. კულტურას ესაჭიროება სახელმწიფო.

ნაციონალიზმი არის ერი/კულტურა, რომელიც მოგვიანებით ხდება ბუნებრივი სოციალური ერთეული და მას უკვე აღარ შეუძლია საკუთარი პოლიტიკური ნიჟარის – სახელმწიფოს გარეშე ნორმალური არსებობა (გელნერი 203:177).

ამრიგად, ნაციონალიზმი კომპლექსური ცნებაა, რომელიც ხან პოლიტიკურ იდეოლოგიად წარმოგვიდგება, ხან კი საჯარო კულტურის ფორმად და სუროგატულ პოლიტიკურ რელიგიად.

ნაციონალიზმის ზემოთმოყვანილი ვრცელი თეორიული ანალიზი საჭიროდ მივიჩნით აღმოსავლეთში, კერძოდ, ირანის ისლამურ სამყაროში მისი სახესხვაობის მართებული გაგებისათვის, მით უფრო, რომ ბოლო რამდენიმე წელია, ისლამის კვლავ გაზრდილი მნიშვნელობის ფონზე განსაკუთრებული ყურადღება შეინიშნება ამა თუ იმ ხალხის კოლექტიური იდენტობის საკითხისადმი.

ისლამი, თეორიულად, მსოფლიო თემის რელიგიაა, რომლისთვისაც არ არსებობს პოლიტიკური საზღვრები. თემი კი თეოცენტრული სახელმწიფოა, რომელშიც რელიგია პოლიტიკისა და საზოგადოებრივი ურთიერთობის სისტემის განუყოფელი ნაწილია (ისლამი...1986:45-46).

ნაციონალიზმი, პირიქით, თავისი არსით სეკულარული ცნებაა და ემყარება წარმოდგენას ერზე, როგორც ადამიანთა ერთობაზე და ითვალისწინებს ეროვნული სუვერენული სახელმწიფოს შექმნას, რაც ერის სუვერენიტეტს გულისხმობს.

ამ კონცეპტუალური წინააღმდეგობის მიუხედავად, ნაციონალიზმს და პან-ისლამიზმს შორის რთული ურთიერთმიმართება უკვე XIX საუკუნის მიწურულიდან იღებს სათავეს. მთელი უახლესი ისტორიის მანძილზე შეიმჩნევა მათი შეთავსებისა თუ შეჯერების ელემენტები როგორც ოფიციალურ, ისე არაოფიციალურ სფეროებში, რაც, ფაქტობრივად, განსაზღვრავს პოლიტიკურ კლიმატს ისლამის ტრადიციული გავრცელების ქვეყნებში.

XX ს.-ში, როდესაც აზიისა და აფრიკის ხალხები აღდგნენ კოლონიალური მმართველობის წინააღმდეგ, ევროპაში შექმნილი ნაციონალისტური დოქტრინა გლობალურად გავრცელდა. მაგრამ მისი დასავლური გაგება,

ნაკლებად მისაღებია არაევროპული და არაქრისტიანული სამყაროსათვის. აქ მონოეთნიკური ქვეყნების რიცხვი მეტად მცირეა, ადგილობრივ რელიგიებში კი ხშირად არ არსებობს მკვეთრი გამიჯვნა სახელმწიფოსა და “ეკლესიას” შორის.

ჰ. კონი განასხვავებს “დასავლურ” და “აღმოსავლურ” ნაციონალიზმებს. მისი აზრით, ნაციონალიზმის დასავლური ფორმები ეფუძნებოდა იდეას, რომლის თანახმად, ნაცია წარმოადგენდა მოქალაქეთა საერთო კანონებითა და საზიარო ტერიტორიით გაერთიანებულ რაციონალურ ასოციაციას, მაშინ როცა მისი აღმოსავლური სახესხვაობები საერთო კულტურისა და ეთნიკური წარმომავლობის რწმენას ეფუძნებოდა და ნაციას განიხილავდა, როგორც ერთიან, ორგანულ, ინდივიდუალურ წევრებზე მაღლა მდგომ ორგანიზმს. ამ კონტრასტის მიზეზი სხვადასხვა ნაციონალისტურ ეპოქაში განსხვავებულ სოციალურ შემადგენლობაში იყო. დასავლეთში ძლიერ ბურჟუაზიას შეეძლო შეექმნა მასობრივი სამოქალაქო სულისკვეთების მქონე მოქალაქეთა ნაცია, აღმოსავლეთში კი ნაციონალიზმი შედარებით გვიან აღმოცენდა და ეს იყო დასავლეთის რაციონალური კულტურის იმიტაციის მცდელობა, ვინაიდან აღმოსავლეთს არ გააჩნდა ამგვარი განვითარებული საშუალო კლასი და იმართებოდა იმპერიული ავტოკრატიებისა და ნახევრადფეოდალი მიწათმფლობელების მიერ, რაც ნოყიერ ნიადაგს ქმნიდა ნაციონალიზმის ავტორიტარული, ხშირად მისტიციზმით გაჯერებული ფორმებისათვის (სმითი 2004:70).

“ნაციონალიზმის მკვლევართათვის ამოსავალი და სახელმძღვანელო ხშირ შემთხვევაში არის ჩეხი მეცნიერის მ. ხროხის შეხედულებები, რომლის მიხედვითაც, ნაციონალიზმის გააქტიურება შეინიშნება გარდამავალ ფაზებში, ანუ როდესაც საზოგადოება კინდება, ნაცია ჩნდება როგორც სიმბოლო-გარანტია. იგი ნაციონალიზმის განვითარებაში სამ ფაზას ხედავს. პირველი წმინდა კულტურული და ფოლკლორული შინაარსისაა, მეორე – პირველზე დაყრდნობით აღმოცენებული პოლიტიკური კამპანიის დასაწყისი და მესამე – როდესაც ნაციონალური მოძრაობა მასობრივ მხარდაჭერას პოუვებს” (ალასანია 2000:29).

როდესაც გარკვეულ რელიგიას აღიარებს მხოლოდ ერთი წარმოშობისა და ერთ ენაზე მოლაპარაკე ჯგუფი, მაშინ შედარებით ადვილია ისეთი სხვაობის დადგენა, რომელიც ახლოს დგას ერის (ნაციის) ზემოთ მოტანილ ცნებებთან. მაგრამ როდესაც რელიგია მრავალ ენაზე მოლაპარაკე და სხვადასხვა წარმოშობის ჯგუფებს აერთიანებს, მისი გამოყენება “ერის” განსაზღვრისათვის თანამედროვე პირობებში საკმარისი არაა. ასეა ისლამის შემთხვევაში. თეორიულად ყველა მუსლიმი ერთ თემს (უმმა) ეკუთვნის და ეთნიკური სხვაობა მათ შორის უგულვებელყოფილია. მაგრამ ნათელია, რომ ისლამი მრავალ *ერშია* გავრცელებული.

“შუა საუკუნეებში, აგრარულ საზოგადოებებს არ ახასიათებდათ კულტურის საფუძველზე პოლიტიკური ერთეულების განსაზღვრის ტენდენცია, რაც იმას ნიშნავს, რომ ის ნაციონალისტური არ იყო. შუა საუკუნეებში ერთადერთი ფენა, რომელიც ყველანაირი გაგებით ახორციელებდა კულტურულ პოლიტიკას, სასულიერო წოდება იყო. მაგრამ აგრარულ საზოგადოებაში სამღვდელოება მაინც საკმარისად ვერ მოიცავდა მთლიანად საზოგადოებას. უღემთა მწიგნობარ-მოსამართლე-თეოლოგთა თავისუფალი გილდია, ანუ ის, რაც მუსლიმური სამყაროს მორალურ კლიმატს ქმნიდა, ტრანსპოლიტიკური და ტრანსეთნიკური იყო და არც ერთ სახელმწიფოსთან (განსაკუთრებით მას შემდეგ, რაც ერთიანი პოლიტიკური სივრცის შექმნის პრეტენზიის მქონე სახალიფო დაიშალა) თუ “ერთან” არ იყო დაკავშირებული. სასულიერო ფენას აბსოლუტიზმის პრეტენზიები ჰქონდა და, საკუთარი ინტერესების დაცვის მიზნით, ის ამ პრეტენზიებს იმით ამყარებდა, რომ საკუთარ თავს ჭეშმარიტებად და ყოველი ჭეშმარიტების *ნორმად* აცხადებდა. ინდუსტრიული ხანა კი ეკონომიკურ განვითარებაზეა დამყარებული. ის ყველა ცოდნას რელიგიური შეხედულების საზღვრებს გარეთ განიხილავს. ეს კი ზღუდავს მათ პრეტენზიას აბსოლუტიზმზე, რადგან ისინი ახლა უკვე რელიგიური შეხედულებების კონტროლის არეალის გარედან განიხილებიან” (გელნერი 2003:97-98).

“ისლამური ცივილიზაცია, თუმცა, ერთი შეხედვით, ყველაფერს ითვისებს, მაგრამ იგი ამავე დროს ძალზე შერჩევით იღებს იმას, რაც მის ფუნდამენტურ რელიგიურ ზნეობას შეეწევა და უარყოფს იმას, რაც მის

ინდივიდუალიზმს ეწინააღმდეგება” (ბანანი 1975:142). დოქტრინული ელევანტურობა, სიმარტივე, განსაზღვრული, მკაფიოდ ჩამოყალიბებული უნიტარიზმი, რომელიც აუცილებლად ინტელექტუალური განცხადებების გზით არ ხდება, თანამედროვე სამყაროში ისლამს გადარჩენაში სხვა რელიგიებზე მეტად ეხმარება.

“ნაციონალიზმის მიზეზებად მიჩნეულია სწრაფად მზარდ ურბანისტულ საზოგადოებაში ტრადიციული ჯგუფების საფრთხის ქვეშ დაყენება არატრადიციული კლასების და ფენების გაჩენით” (ალასანია 2000:29); “ისლამი კი უნიკალურია იმით, რომ ის წინარეინდუსტრიული პერიოდის სასულიერო ფენის დიდი ტრადიციის ნაციონალისტურ, სოციალურად გამძლე იდიომად და ახალი სტილის დაჯგუფებების რწმენად გამოყენების საშუალებას იძლევა” (გელნერი 2003:100-101).

“სწორედ რელიგიური ტრანსნაციონალიზმის გამო ისლამურ სამყაროში წარმოშობილი ნაციონალიზმი არ იწვევს “ნამდვილი”, “ჭეშმარიტი” ნაციონალიზმის შეგრძნებას” (ჰალიდეი 2000:45).

კავშირი არსებობს ასევე ნაციონალიზმსა და კოლონიზაციის პროცესს შორის. აზიის ნაწილი ხშირად ევროპის ძლიერ გავლენას განიცდიდა. ევროპის მიერ დაპყრობის პროცესს სწორედ ინდუსტრიალიზმისა და მეწარმეობისადმი ერების მზარდმა ორიენტაციამ შეუწყო ხელი.

“განხილულ საკითხებზე აზრთა სხვადასხვაობა ხშირ შემთხვევაში ქვეყნების და ხალხების არათანაბარი განვითარებით და მათი განსხვავებული ისტორიით არის გამოწვეული. ასეთი ვითარება კი, თუმცა არ ხსნის ზოგადი კანონზომიერების დადგენის საჭიროებას, მაგრამ შეუძლებელს ხდის განვითარების უნივერსალური პრინციპების შემუშავებას, რაც თავის მხრივ, ზრდის ადგილობრივი ტრადიციების და ვითარების, სრულად და ზუსტად გათვალისწინების მნიშვნელობას” (ალასანია 2000:33).

წინამდებარე ნაშრომის მნიშვნელობას განაპირობებს მსოფლიოში ისლამის სულ უფრო მზარდი გავლენა, საქართველოს გეოპოლიტიკური გარემო და მჭიდრო პოლიტიკურ-კულტურული ურთიერთობა ირანთან საუკუნეების მანძილზე; ისლამის გაზრდილი მნიშვნელობა და რელიგიაზე დაფუძნებული კოლექტიური იდენტობა თანამედროვე პირობებში

საინტერესოა არამარტო ნაციონალურ, არამედ ინტერნაციონალურ ჭრილშიც, რამდენადაც ამის მიხედვით იცვლება ირანული საზოგადოების ურთიერთობა გარე სამყაროსთან.

მკაცრი იდეოლოგიური ჩარჩოების პირობებში, საბჭოთა და, შესაბამისად ქართულ ისტორიოგრაფიაში როგორც რელიგიის, ისე ნაციონალიზმის ფაქტორს და მათ ურთიერთმიმართებას სათანადო ყურადღება არ ეთმობოდა. ისლამისა და ნაციონალიზმის კონცეპტუალურად წინააღმდეგობრივი ცნებები, რომლებიც, განსაკუთრებით ირანში, ხშირად ისე ურთიერთქმედებენ, რომ ერთმანეთისაგან ძნელი გასარჩევია, დიდი ხანია დასავლეთის მკვლევართა ყურადღების საგანია. ამ საკითხების შესახებ ცალკეული მონოგრაფიები და სტატიები არსებობს, მაგრამ ძალზე ცოტაა ნაშრომი, რომელშიც ამ ორის ურთიერთობის საკითხია განხილული, განსაკუთრებით, 1979 წ. რევოლუციის წინა და შემდგომ პერიოდში. ამ თვალსაზრისით, წინამდებარე ნაშრომი ერთ-ერთი მოკრძალებული ცდაა, რომლის მიზანია ირანში ნაციონალიზმის წარმოშობისა და განვითარების რელიგიასთან დაკავშირებული თავისებურებების გარკვევა, სოციალურ სფეროში მიმდინარე პროცესების, პოლიტიკური ცნობიერების და ახალ პროცესებში სასულიერო ფენის როლის განსაზღვრა, მოდერნიზმისა და სეკულარიზმის, როგორც ნაციონალიზმთან უშუალოდ დაკავშირებული პროცესების განვითარების დამაბრკოლებელი მიზეზების ახსნა, პან-ისლამისტური და ნაციონალისტური მიმართულებების კვლევა პოსტრევოლუციური ირანის პოლიტიკის ჭრილში.

ნაშრომში გამოყენებულია ხ. მალექის, მ. მალქომ ხანის, ჰ. ქაჯემზადეს, ა. თაღებოვის, ფ. ადამიათის, მ. მოსადეყის, ჯ. ალ-ე აჰმადის, მ. ბაზარგანის, ა. შარიათის, მ. მოთაჰარის, აიათოლა ხომეინის პოლიტიკური თხზულებები, ირანის ისლამური რესპუბლიკის ოფიციალური ბეჭდვითი ორგანოები – *ეთელა'ათ*, *ჟომჰური-ე ესლამი*, პერიოდული ჟურნალები. ისლამური სახელმწიფოს მექანიზმებისა და ფუნქციების კვლევისათვის ჩვენს წყაროს წარმოადგენდა ისლამური რესპუბლიკის კონსტიტუცია და ისლამური რესპუბლიკის იდეოლოგიების პოლიტიკური მიმართებები.

ირანული ნაციონალიზმისა და ლიბერალიზმის შესახებ ვრცელი მონოგრაფიისა და სტატიების ავტორია ამერიკელი მკვლევარი რ. ქოთამი,

რომლის ნაშრომები ირანული ნაციონალიზმის შესწავლის სფეროში დღემდე საუკეთესოდ ითვლება; რამდენადაც ნაციონალიზმი უშუალოდ მოდერნიზაციის პროდუქტია, მნიშვნელოვანი იყო ირანში მოდერნიზაციის პროცესის შესწავლაც, რომელიც ირანული ნაციონალიზმის თავისებურებებზე უშუალოდ აისახა. ამ მხრივ ანგარიშგასაწევ გამოკვლევებს წარმოადგენს მ. თავაქოლი-თარყისა და მ. ღანინეჟადის შრომები. ნაციონალიზმისა და სეკულარიზმის საკითხების კვლევისათვის გამოყენებულია რ. რამაზანის, მ. მაშაიხის, ფ. ქაშანი-საბეთის, ა. ქაზემის ნაშრომები. ირანის საზოგადოების სოციალური ევოლუციის, საზოგადოებრივი ფენების ფორმირების, მათი პოლიტიკური სოციალიზაციის თვალსაზრისით და შესაბამისად, სხვადასხვაგვარი იდეოლოგიური მისწრაფებების საფუძველზე ამა თუ იმ პოლიტიკურ კულტურასთან კავშირის შესასწავლად ვიყენებთ ჯ. ფორანის, ე. აბრაჰამიანის, ჰ. ქათუზიანის, ვ. მოყადამის, ნ. ქედის გამოკვლევებს.

შიიზმის სოციალური და პოლიტიკური ასპექტების კვლევისას ვიხელმძღვანელებთ ნ. ქედის, ს. არჯომანდის, ე. დოროშენკოს, ჟ. დიგარის, ბ. ურკადისა და ი. რიშარის გამოკვლევებით, ქართველ ავტორთაგან გ. სანიკიძის ნაშრომით.

პოსტრევოლუციური პერიოდის ისლამისა და ნაციონალიზმის კომბინირებულ კვლევას ეძღვნება იმავე რ. ქოთამის, რ. ჰეგეის, ჯ. ჰალიდის, ფ. რაჯაის, ჰ. ალგარის ნაშრომები. თანამედროვე ისლამური სახელმწიფო სტრუქტურისა და ორგანოების, ზოგადად, ირანში კონსტიტუციონალიზმის შესახებ საყურადღებოა მ. მილანის, ვ. მარტინის, მ. აჯუდანის, ქართველი მკვლევარის გ. ჭიპაშვილის გამოკვლევები. ცალკეულ საკითხებთან დაკავშირებით უნდა გამოვყოთ ს. ალიევის, ვ. კლიაშტორინას, ფ. აზიმის, ა. ბანანის, ჰ. ჩეჰაბის, მ. გასიოროვსკის, გ. მეჰრანის, ა. ზანჯანის, მ. ზონისის, ბ. ლუისის, დ. ნეჯათის შრომები. ირანში არსებული იდეოლოგიური ჩარჩოების პირობებში ამ მიმართულებების დახასიათებისას ოფიციალური ისტორიოგრაფია მეტ-ნაკლებად ტენდენციურია.

ნაშრომში სპარსულ და არაბულ ტერმინებსა და საკუთარ სახელებს ახლავს მათი სპარსული ან არაბული შესატყვისი, რომელიც მოტანილია ფრჩხილებში.

თავი I

ნაციონალიზმის განვითარების თავისებურებები ირანში XX საუკუნის I ნახევარში

§1. რელიგია და ნაციონალიზმის წარმოშობის ზოგიერთი თავისებურება

ირანი იმ ქვეყნების მაგალითია, სადაც ქვეყნის პოლიტიკურ ცხოვრებაში საზოგადოების მონაწილეობა ევროპაში მასების პოლიტიკური მობილიზაციიდან თითქმის ერთი საუკუნის შემდეგ დაიწყო, მაგრამ წარმოშობისთანავე სწრაფად იკრებდა ძალებს.

ჟ. გობინო, რომელმაც XIX ს. სპარსეთში იმოგზაურა, აღფრთოვანებული იყო მისი ხალხის “უკვდავი პატრიოტიზმით” და აღტაცებას ვერ მალავდა, რომ მიუხედავად ურიცხვი შემოსევებისა, “ირანული ინდივიდუალობა არ ჩამკვდარა” და “ვინც არ უნდა აწამოს სპარსეთი, დაყოს ან წაართვას მას სახელი, ის მაინც სპარსეთად დარჩება” (ქაშანი-საბეთი 2002:164).

ნ. ქედის აზრით, ირანში ეროვნული ცნობიერება ბევრი განსხვავებული ლინგვისტური, ტერიტორიული, ეთნიკური და რელიგიური ნიშნით ხასიათდება. ყველაზე საინტერესო კი ის პროცესია, რომელიც ეროვნულობაზე ორიენტირებული ამ აქცენტებით ირანულ პოლიტიკას რადიკალური მეთოდებით ცვლის (ქაშანი-საბეთი 2002:162).

სასანიანთა ძლევამოსილი დინასტიის დაცემასა და ერთი სარწმუნოების მეორით ჩანაცვლებას შედეგად ძირეული ცვლილებები მოჰყვა: “1. ირღვევა კლასობრივი საზოგადოება, გლეხებსა და ხელოსნებს, მთლიანად დაბალ ფენებს, უფრო მაღალი საფეხურებისკენ გზა ეხსნებათ. 2. იხსნება საზღვრები და ნაკადებად მოედინებიან უცხოელები, რომელთაც მანამდე ქვეყანაში შესვლის უფლება არ გააჩნდათ. ისლამისთვის უცხოა ეროვნული ნიშნით გაყოფა, რამაც განაპირობა ირანული საზოგადოების მრავალეროვან საზოგადოებად ქცევის პროცესის დაწყება; 3. შექმნილმა ვითარებამ წარმოშვა ახალი კულტურა – კულტურათა ერთგვარი ნაზავი, რომელსაც ნებით თუ უნებლიეთ თან ახლავს გარკვეული წინააღმდეგობანიც” (ესლამი ნოდუშანი 2004:5).

“ირანელები იმთავითვე იმ აზრამდე მივიდნენ, რომ ისლამი დამპყრობელი ერისაგან უნდა გაემიჯნათ” (ესლამი ნოდუშანი 2004:9). VII საუკუნეში მათ მიერ შიიზმის არჩევა, სავარაუდოდ, ირანული ნაციონალიზმის იმ ძლიერმა გრძნობამ განაპირობა, რომელიც ეთნიკური კულტურის თვალსაზრისით გამოარჩევს მათ (ქოთამი 1992:3). არსებობს ლეგენდა, რომლის თანახმად, ჰოსეინი (იმამი ალის შვილი) დაქორწინებული იყო უკანასკნელი სასანიანი შაჰის იეზდიგერდ III-ის ქალიშვილზე და მომდევნო იმამების მემკვიდრეობითი ისტორია ამ ქორწინებიდან იღებს სათავეს. ლეგენდის მეორე ვერსიაში სპარსული სიამაყე უფრო თვალსაჩინოა: პრინცესა უარს ამბობს ცოლად გაჰყვეს ხალიფა ალის სხვა ვაჟიშვილს, რამდენადაც მან მხოლოდ მმართველი მონარქი შეიძლება აირჩიოს ქმრად (გრიუნებაუმი 1988:102). ამ ფაქტით, შიიტები იმამების გენეალოგიური შტო არიული ხდება და არაბთა შემოსევებითა და ირანული ზოროასტრული რელიგიის განადგურებით გამოწვეულ დამცირებას რამდენადმე ამსუბუქებს. ძირითადი სურვილი კი ზოროასტრიზმის შენარჩუნების და ერთგულების მიმართ მაშინ გაქრა, როდესაც ნათელი გახდა, რომ ისლამის ჩარჩოებში თამამად შეიძლებოდა “ირანიზმის” პროპაგანდა და მისთვის მეტი უნივერსალურობის მინიჭება. მთავარი იყო, რომ ისლამიზაცია არ ნიშნავდა უცხო ძალის ჰეგემონიას. ნოსტალგიური და ამაყი შეხედულება წინაპრების რომანტიზებულ რწმენაზე არაფრით ეწინააღმდეგებოდა ისლამზე მოქცევას (გრიუნებაუმი 1988:102). შიიტური სარწმუნოების ეს ხასიათი განაპირობებს ირანელთა ინდივიდუალობასა და განსხვავებულობის ძიებას მთელი ისლამური ისტორიის მანძილზე. გარდა ამისა, ირანელთა მისწრაფება მიმდინარეობისაკენ, რომელიც არ იყო მუსლიმთა უმრავლესობის აღმსარებლობა, მოგვიანებით ირანული ნაციონალიზმის გაძლიერებას დაედო საფუძვლად.

“შედგავდ, ირანი ორკულტუროვანი ქვეყანა გახდა. ჯერ კიდევ ცოცხალია ფესვები ძველი კულტურისა, რომლის ნაშთებიც ისლამურ მოძღვრებასთან თანაარსებობს” (ესლამი ნოდუშანი 2004:10). ერთმანეთის მონაცვლე დინასტიებმა გაზარდეს ეთნიკური და გეოგრაფიული მრავალფეროვნება, რითაც ხელი შეუშალეს ყოველგვარი ზეკლასობრივი თანამონაწილეობის

ჩამოყალიბებას (სმითი 2004:162-163). განსაკუთრებული სპარსული იდენტობისა და რჩეულობის განცდა, რომელიც X-XI სს. ახალი სპარსული ენის აღორძინებაში გამოვლინდა, მომდევნო საუკუნეებში განათლებული ელიტის ვიწრო წრით იფარგლებოდა. მაგრამ 1501 წლიდან თურქმანული წარმოშობის მძლავრმა დინასტიამ სათავე დაუდო პოლიტიკურ აღორძინებასა და კულტურულ რენესანსს, რაც მათი მებრძოლი შიიტური სარწმუნოებით იყონასაზრდოები. ირანული ეროვნული იდენტობა და შიიზმი მას შემდეგ, რაც სეფიანებმა (1501-1722) ის სახელმწიფო რელიგიად გამოაცხადეს ტერიტორიული ერთიანობის და ნაციონალიზმის ევექტური საფუძველი გახდა. შიიზმი ხაზს უსვამდა ირანელთა უნიკალობას, რამდენადაც ფორმალურად გამოყოფდა მათ სუნიტი მუსლიმების უზარმაზარი უმრავლესობისაგან, განსაკუთრებით არაბულენოვანი და თურქულენოვანი მიმდებარე ტერიტორიებიდან. “ამ დინასტიის მიერ ირანის გაერთიანებამ კი ხელი შეუწყო თორმეტთა (იმამიტური) შიიზმის გავრცელებას, რასაც შედეგად 1722 წლისათვის მთელ ირანში სპარსულ ენაზე მოლაპარაკეთა უმეტესობის შიიზმზე მოქცევა მოჰყვა. ხოლო სპარსული იდენტობა სულ უფრო მეტად, შესაძლოა მიზანმიმართულადაც ემთხვეოდა შიიზმს” (სმითი 2004:162-163).

მიუხედავად იმისა, რომ შემდეგში, ყაჯართა დინასტიის (1796-1925) მმართველობის პერიოდში, აღორძინება შენედა, მან მაინც მოასწრო შეექმნა სოლიდარობის განსხვავებული, საშუალო კლასის ეთნიკური სპარსული განცდა, რომელმაც პოლიტიკური გამოხატულება 1905-1906 წლების კონსტიტუციურ მოძრაობაში ჰპოვა.

ამდენად, ეროვნული ცნობიერება ირანში საუკუნეების მანძილზე არსებობდა, მაგრამ ნაციონალიზმი, როგორც ირანელთა პოლიტიკური ქცევისა და დამოუკიდებელი ერი-სახელმწიფოს ჩამოყალიბების პროცესის ძირითადი ფაქტორი XX საუკუნით განისაზღვრება. შუა საუკუნეების იმპერიაში ყველა ადამიანი ერთი ხელმწიფის ქვეშევრდომი იყო, განურჩევლად ეთნიკურობისა. ადამიანთა სხვადასხვა ჯგუფების იდენტობა ძირითადად რელიგიით განისაზღვრებოდა. XX საუკუნემდე არავის გაჩენია ეჭვი, რომ ირანის სახელმწიფოსადმი თავდადება და შიიტური სარწმუნოების

ერთგულება სხვადასხვა რამ იყო (ბრაუნი 1930:14). მაგრამ XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან ნაციონალიზმის იდეები ევროპიდან მთელ რეგიონში გავრცელდა და XX საუკუნის დასაწყისში თითქმის ერთდროულად გაჩნდა თურქული, არაბული, ირანული და სხვ. ტერიტორიული ნაციონალიზმი, რაც იმას ნიშნავდა, რომ ადამიანთა გამაერთიანებელი თვითსახელის მქონე ჯგუფი გარკვეულ ტერიტორიაზე აცხადებდა პრეტენზიას.

1890 წ. ინგლისური კომპანიისათვის თამბაქოს მონოპოლიის გადაცემა, რომელსაც ირანის მოსახლეობის ამბოხება მოჰყვა, ირანის ისტორიაში გარდატეხის მომენტი გახდა. ამ ფაქტმა ირანელი ვაჭრების აღშფოთება გამოიწვია. ბაზარი, ტრადიციული ირანული ქალაქის უძველესი ნაწილი, სპეციფიკური ეკონომიკური, კულტურული თუ სოციალური თავისებურებებით პირდაპირ ან არაპირდაპირ რელიგიურ რიტუალებში, დღესასწაულებსა თუ მეჩეთებში სხვადასხვაგვარ შეკრებებში მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა (ქათუზიანი 1990:110). მეჩეთები, ჩვეულებრივ, ვაჭრების შეკრების ადგილი იყო. ისინი თამბაქოს მონოპოლიის წინააღმდეგ პროტესტის ნიშნად მაღაზიებს კეტავდნენ და იქ, მღელვარე, ემოციურ გარემოში [იმამ] ალისა და [იმამ] ჰოსეინის ცხოვრების ეპიზოდებს ისმენდნენ. დემონსტრაციების დროს დაღუპულთა ცხედრები მეჩეთებში გადაჰქონდათ, რაც თავისთავად ხალხის კიდევ უფრო მეტად გაღიზიანების მიზეზი ხდებოდა. მოსახლეობის დიდი უმრავლესობა წერა-კითხვის უცოდინარი იყო და პოლიტიკური ცნობიერება არ გააჩნდა. ერთადერთი, რასაც შეეძლო ეს აპათიური ბრბო აემოძრავებინა, მათი ემოციები იყო. ამრიგად, ხალხის პირველი რეაქცია არა ეროვნული ღირსების, არამედ მორალური შეურაცხყოფით გამოწვეული რელიგიური გრძნობები გახდა. ნ. ქედის აზრით, ამას რამდენიმე მიზეზი განაპირობებდა: "ურწმუნო უცხოელების მიერ თამბაქოს მიტაცება, რასაც ირანელები ყოველდღიურად მოიხმარდნენ და პირდაპირ ეხებოდნენ, წინააღმდეგობას იწვევდა. შიიტ მუსლიმს სწამს, რომ რასაც *ჯაფერ-ურწმუნო* (არამუსლიმი) შეეხება, *ნაჯეს-უწმინდურია*". თამბაქო "ინგლისური კომპანიის არამუსლიმთა შეხებით დაბინძურდებოდა" (ფორანი 1999:255). შირაზის დიდი მუჯთაჰიდი მირზა მოჰამადალი ერთ ინგლისელ დიპლომატს შეახსენებდა, რომ "კომპანია ირანში უამრავ ევროპელს ჩამოიყვანდა და მათი სისტემატური

კავშირი ხალხთან სარწმუნოებას შეარყევდა” (ფორანი 1999:255). ამგვარმა მოტივაციამ იმდენად რადიკალური ხასიათი მიიღო, რომ ფარული ჯგუფები ხალხს *ჯიჰადისკენაც* (საღვთო ომი) მოუწოდებდნენ. ხალხის უმრავლესობა სამღვდელეობას ეთანხმებოდა, რომ უცხოელები თავს ესხმიან ისლამს, ხოლო შაჰი არაფერს აკეთებს მის დასაცავად. თამბაქოს მონოპოლიის ინგლისელებისათვის გადაცემას სამართლებრივადაც განიხილავდნენ; ამბობდნენ, რომ "უკანონო მონოპოლია მუსლიმი ვაჭრების თავისუფალ საქმიანობას ზღუდავდა".

ამგვარად, სამღვდელეობა, რომელიც უმეტესად ბაზრის მოვაჭრეთა თხოვნით ჩაება მოძრაობაში, ნებით თუ უნებლიეთ "თამბაქოს ამბოხების" ხელმძღვანელი გახდა.

ერთი შეხედვით, ჩვეულებრივი ეს სოციალური მოძრაობა საკითხის მომდევნო განხილვისათვის მოითხოვს ირანში სიტყვა *მელათ* – ერის განმარტებას. ცნობილი მკვლევარი კ. ქათუზიანი განმარტავს, რომ ირანისათვის ერი განსაზღვრული რელიგიის მქონე ხალხს ნიშნავდა (ქათუზიანი 1990:314). კონსტიტუციურ რევოლუციამდე, ყაჯართა დესპოტიზმის დროს, პოლიტიკური პარტიების ჩამოყალიბების არანაირი პირობები არ არსებობდა. არ არსებობდა პოლიტიკურად მოტივირებული არასასულიერო ძალა, რომელიც შეძლებდა სახელმწიფოს ანუ ზოგადად, ხელისუფლების მიმართ ოპოზიციის შექმნას. ასეთ როლს, პრაქტიკულად, სამღვდელეობა ასრულებდა. სოციალური ძალაუფლება ორ მიმართულებად იყოფოდა: რელიგიის ძალაუფლების ჩარჩოებში და მონარქიის ანუ “სახელმწიფოს” ძალაუფლების საზღვრებში. ამ თვალსაზრისით, შაჰი, დიდ-ვეზირი და ვეზირები სახელმწიფოს სათავეში, ხოლო *მარჯა** და *მუჯთაჰიდები** “ერის” წინამძღოლებად განიხილებოდნენ. “ერში”, შარიათის განმარტებით, რელიგია, სარწმუნოებრივი დოქტრინა და მისი მიმდევრები, ხოლო “სახელმწიფოში” – მონარქია, ხელისუფლება და მასთან დაკავშირებული ელემენტები მოიაზრებოდა. სასამართლო სისტემა – ქონებისა და ხელშეკრულებების რეგისტრაცია და სამართლებრივი საქმეები, მასთან დაკავშირებული

* მარჯა – სასულიერო პირი

* მუჯთაჰიდი – სასულიერო პირი, უმაღლესი შიიტი თეოლოგი-სამართალმცოდნე

ბრძანებების გაცემა ერის წინამძღოლებს ანუ სამღვდელოებას ევალებოდა, ხოლო მისი პოლიტიკური მართვა – სახელმწიფოს. საგადასახადო წესრიგიც ორგვარი იყო: სამღვდელოება შარიათით გათვალისწინებულ გადასახადებს იღებდა, სახელმწიფო მოხელენი კი სამოქალაქო მოსაკრებლებს. თითოეულის მეორის უფლებებში ჩარევა შფოთისა და საზოგადოებრივი მღელვარების მიზეზი ხდებოდა (აჯუდანი 2008).

თუ პოლიტიკური და სოციალური ძალაუფლების გაყოფის ამგვარ მოდელს და აქედან გამომდინარე, “სახელმწიფოსა” და “ერის” გაგებას ირანში სწორად არ გავიაზრებთ, ამ პერიოდის ისტორიული მოვლენების ანალიზი და რაც მთავარია, “ერსა” (რელიგიას) და “სახელმწიფოს” (მონარქია) შორის არსებული წინააღმდეგობის მიზეზებში გარკვევა ძალიან გართულდება.

შეის ებრაჰიმ ზანჯანი კონსტიტუციური რევოლუციის შესახებ სტატიაში “ერის” და “სახელმწიფოს” შინაარსზე საუბრობდა: “საუბედუროდ, არსებული ტირანიის გამო, ირანის სახელმწიფო ორი ადამიანის – შაჰისა და დიდგვვირის, ჰარამხანის და რამდენიმე კარის მოხელის გაგვლენით შემოიფარგლება, ხოლო ერი – უღემების, რომელთაც ყოველგვარი საშუალებით მოუპოვებიათ სახელი და ხალხის მხარდაჭერა”. “მასას და, ზოგადად, ხალხს თავისი უფლებების შესახებ წარმოდგენა არა აქვს. მათი ბედი სხვების ხელშია. რასაც უღემები “რელიგიისა და რწმენის” სახელით განაცხადებენ, “ხალხი უპირობოდ და უსიტყვოდ ეთანხმება”. “ნეტავ, ერსა და სახელმწიფოს ანუ კარის მოხელეთა და ახუნდებს შორის ეს დაპირისპირება ქვეყნის მმათველობის, ხალხის ინტერესებისა და ქვეყნის დამოუკიდებლობის გამო იყოს, და არა იმაზე, “უბედური გლეხის ერთი მუჭა... კარის მოხელეებმა შეჭამონ თუ მოლებმა” (აჯუდანი 2008).

ერისა და სახელმწიფოს მნიშვნელობის შარიათისეული გაგების არაერთ ასეთ მტკიცებულებას ვხვდებით იმ პერიოდის ნაწერებში. ამ ტერმინების ამგვარი “კლასიკური” და არა მათი დღევანდელი (state და nation) გაგება ისტორიულ და ლიტერატურულ ტექსტებში ძალზე ხშირია. ამგვარი გაგების საყოველთაობის მიმანიშნებელია ის მაგალითიც, რომ ყავამ ოს-სალთანეს სახელმწიფოს მართვის შიდა პოლიტიკის გეგმა შემდეგი ფრაზით იწყებოდა:

“მონარქია და რელიგია იყო და იქნება ირანის ეროვნული ერთიანობის ორი უდიდესი სიმბოლო” (აჯუდანი 2008).

ამგვარად, “ერი” “სახელმწიფოს” საპირისპირო მნიშვნელობით იხმარებოდა. მაგალითისთვის, თამბაქოს ამბოხების ლიდერების მოლაპარაკებებზე შაჰის წარმომადგენლებთან, პირველი ჯგუფი ერის, ხოლო მეორე – სახელმწიფოს წარმომადგენლად იწოდებოდა (ქათუზიანი 1990:314). შესაბამისად, *მელათ* (ერი) მოკლებული იყო ევროპაში “ნაციის” სოციალურ-ისტორიულ მნიშვნელობას, თუმცა მოგვიანებით ეს სიტყვა, მისი ევროპული მნიშვნელობით, იმის გამო, რომ სპარსულ ენაში სხვა შესაბამისი არ არსებობდა, ირანის საზოგადოებად, ერად (*მელათ*) ითარგმნა. ამდენად, ერი სახელმწიფოსაგან ცალკე და მის საპირისპიროდ არსებობდა, მაშინ როცა “ნაცია” ევროპაში სახელმწიფოსაც მოიცავდა.*

XIX ს.-ის ბოლოს ირანში გაჩნდნენ ადამიანები, რომლებმაც ფრანგ თანამედროვეთა მსგავსად, ნაციონალისტური ღირებულებები აღიარეს და რომელთაც ქვეყნის მიმართ ნაციონალისტური გრძნობები ამოძრავებდათ.

რუსეთთან ომებში ირანის მარცხის შედეგად იმ პერიოდის პოლიტიკოსებმა და ინტელექტუალებმა წინანდელზე მეტად გაამახვილეს ყურადღება დასავლური ცივილიზაციის მნიშვნელობასა და მის სამხედრო-ეკონომიკურ წარმატებებზე. რუსეთის შეიარაღების უპირატესობა და სამხედრო-ტექნიკური მომზადება მისი გამარჯვების მიზეზად განიხილებოდა, შესაბამისად, ირანელები საკუთარ სისუსტესა და მარცხს ირანში თანამედროვე შეიარაღების არარსებობასა და ახალი სამხედრო ტექნიკის არცოდნას უკავშირებდნენ. ქვეყნის დამოუკიდებლობის შენარჩუნებისა და უცხო ძალებისათვის წინააღმდეგობის გაწევის მიზნით სამეცნიერო და ტექნიკური პროგრესის აუცილებლობამ ტრადიციულ ირანსა

* XIX საუკუნის ბოლოს გაჩნდა ზედსართავი “ეროვნული” (*მელი*): ერი(*მელათ*) ანუ ხალხი (*მარდომ*) და ეროვნული (*მელი*) ანუ სახალხო (*მარდომი*). შემდეგშიც დემოკრატია “ეროვნულ ხელისუფლებად” თარგმნეს და დღემდე ეს მნიშვნელობა შეინარჩუნა. ამრიგად, XX საუკუნეში როდესაც ერმა (*მელათ*) თანდათან ნაციის დატვირთვა შეიძინა, ეროვნული (*მელი*) ევროპული ტერმინის “ნაციონალურის” შესაბამისად “ინტერნაციონალურის” საპირისპიროდ იქნა გამოყენებული. მაგრამ ქარხნებისა და მრეწველობის დაყოფით კერძოდ და სახელმწიფოდ, სიტყვა ეროვნული თანდათან არასახელმწიფოს მნიშვნელობით გამოიყენებოდა, მაგ. ეროვნული სკოლები და სახელმწიფო სკოლები სახელმწიფოს კუთვნილების მნიშვნელობით, ან “სახელმწიფო რადიო” ან “სახელმწიფო რკინიგზა”. ამ წესებში მოგვიანებით მნიშვნელოვანი გამონაკლისებია ირანის ეროვნული ბანკი და ნავთობის ეროვნული კომპანია, რომელთა სახელწოდების მიზანი მათი არაუცხოურობის ჩვენება იყო და მათ “შაჰის ბანკი” და “ინგლის-ირანის სანავთობო კომპანია” შეცვალეს.

და პროგრესულ დასავლეთს შორის სამეცნიერო-ინტელექტუალური ურთიერთობა გარდაუვალი გახდა. სტუდენტთა გაგზავნა ევროპაში, *დაროლფონუნის* (პოლიტექნიკური ინსტიტუტის) დაარსება (1851წ.) და ევროპელთა მოწვევა დასავლური ცივილიზაციის, მისი მატერიალური და ტექნიკური მიღწევების გასაზიარებლად, უპირველესად სამხედრო სფეროს განვითარებას ისახავდა მიზნად. ირანელთა დაინტერესება დასავლური მოდერნიზაციით თავდაპირველად მხოლოდ მისი გამოცდილების გაცნობის ინტერესი იყო და არა კონკურენციის გაწვევის სურვილი.

დაკარგულ ტერიტორიებზე ამ პირველი რეფორმატორების რეაქციამ, რომელიც თანდათან ევროპელი ნაციონალისტების იდეებს დაუკავშირდა, ამასთან სახელმწიფოს ცენტრალიზაციის ზრდამ, იდეოლოგიამ, რომლის აუცილებლობასაც უკვე ბევრი აცნობიერებდა, და ყაჯართა უმოქმედობამ შემოჭრილი უცხო ძალების წინააღმდეგ ქვეყანაში ნაციონალიზმის გავრცელება გამოიწვია. ამას ემატებოდა მოდერნიზაციისაკენ მიმართული პოლიტიკის მოთხოვნა, რაც ინტელიგენციის აზრით, ქვეყნის ძლიერების გარანტი უნდა გამხდარიყო (ქაშანი-საბეთი 2002:165). ამ პერიოდის ნაციონალისტური ძალები, რომლებიც ჯერ ჩანასახის სტადიაში იმყოფებოდნენ, აქტიურად მონაწილეობდნენ პოლიტიკურ მოვლენებში; და რამდენადაც მათი პოლიტიკური ქცევა მნიშვნელოვანწილად ნაციონალისტური ღირებულებებიდან გამომდინარეობდა, შეიძლება ითქვას, რომ ირანული ნაციონალიზმი ჯერ კიდევ ქვეყნის პოლიტიკურ ცხოვრებაში მასების მონაწილეობამდე, პოლიტიკური ნაბიჯების განმსაზღვრელი მნიშვნელოვანი ფაქტორი გახდა (ქოთამი 1992:35). პირველმა “ნაციონალისტებმა” საზღვარგარეთ იმოგზაურეს და საერო განათლება მიიღეს. მათი ერთი ნაწილი აზერბაიჯანულ ენაზე მოლაპარაკე რუსეთის მოქალაქე კავკასიელები იყვნენ. ისინი აცხადებდნენ: "როგორ ბედავთ მუსლიმთა ქონება ურწმუნოებს - *ქაფერებს* მიყიდოთ!" სხვა დოკუმენტში სათაურით "ირანელ რეფორმატორთა საჩივარი თეირანში უცხო სახელმწიფოთა წარმომადგენლებისადმი" ისინი “სამართლიანობისა და შარიათის ჰუმანურ საფუძველზე ქვეყანაში კანონიერი ხელისუფლების დამყარებას” ითხოვდნენ (ფორანი 2000:256). ამ მგზნებარე სიტყვებს (რომლის

მიზანი სამღვდელთა ახლადწარმოქმნილ ინტელიგენციასთან გაერთიანება იყო), რეფორმების მთელი სია მოჰყვებოდა, რომლებსაც ინტელიგენცია მოითხოვდა: ირანში უცხოელთა პოლიტიკური და ეკონომიკური გავლენის დასრულება, შაჰის ავტორიტარული ძალაუფლების კანონმდებლობით შეზღუდვა, სასწავლო, სასამართლო თუ სხვა სტრუქტურების მოდერნიზაცია.

შემთხვევითი არ იყო, რომ ირანის პირველი ნაციონალისტები ქვეყნის პირველ მოდერნისტებად ითვლებოდნენ და მათი მიზანი ფეოდალური სისტემისა და სახელისუფლებო კორუფციის დასრულება იყო. ამასთან, არ უნდა დაეშვათ ქვეყნის რესურსების უცხოთა ხელში გადასვლა. პირველი ირანელი მოდერნისტი ნაციონალისტები და, ზოგადად, ახლადწარმოქმნილი თანამედროვე საერო განათლების მქონე ინტელიგენცია კონსტიტუციონალურ იდეებზე, კერძოდ, კანონის უზენაესობაზე, წარმომადგენლობით მმართველობაზე და მოდერნიზაციაზე, როგორც ქვეყნის ჩამორჩენილობიდან გამოსავალზე, აკეთებდა აქცენტს.

მირზა მალქომ-ხანი (1833-1908) ირანში მოდერნიზმის ერთ-ერთი პირველი თვალსაჩინო წარმომადგენელია. პარიზში მიღებული განათლების შემდეგ მან მუშაობა *დაროლფონუნში* განაგრძო. ქვეყნის განვითარების შესახებ მისი იდეები 3 პრინციპს ემყარებოდა: პოლიტიკური და ხელისუფლების (მმართველობის) საკითხები, ანბანის რეფორმა ანუ ზოგადად განათლების გავრცელება და ქვეყნის ეკონომიკური განვითარება (ალგარი 1990:105). იგი თვლიდა, რომ ნებისმიერი გზით უნდა დამყარებულიყო კანონის უზენაესობა და სწორედ მას განესაზღვრა სახელმწიფო ხელისუფლება. მალქომ-ხანი დასავლური მოდელის შესაბამისად საკანონმდებლო და აღმასრულებელი ხელისუფლებების გამიჯვნისაკენ მოუწოდებდა და სხვა ლიბერალი მოაზროვნეების მსგავსად, სახელმწიფოს მოვალეობად ქვეყნის დამოუკიდებლობის უზრუნველყოფა და ადამიანის სულიერი და მატერიალური უფლებების დაცვა მიაჩნდა (ქამალი თაჰი 1975:102).

მირზა ფათჰალი ახუნდზადეს (1865-1927) თვლიდა, რომ “მონარქია [ხელისუფლება] კანონებზე უნდა დაფუძნებულიყო, ხოლო მართლმორწმუნე შაჰი [ხელისუფალი] “კანონმორჩილი, სამშობლოს აღმშენებლობასა და სიმშვიდეზე, ერის განვითარებაზე მზრუნველი ყოფილიყო”; მისი აზრით,

მისაღები და სასურველი ხელისუფლების მთავარი თავისებურება ის იყო, რომ “შაჰმა ერი მხოლოდ თავის საკუთრებად არ მიიჩნო, ერის ინტერესების დამცველი იყოს და მისი მონაწილეობით გამოსცეს კანონები, შექმნას მოწესრიგებული პარლამენტი და კანონის ფარგლებში იმოქმედოს (ქამალი თაჰი 1975:80).

მირზა აყა-ხან ქერმანი (1866-1951) ირანელთა მთელ გასაჭირს ცუდ კანონმდებლობას მიაწერდა და თვლიდა, რომ კანონზე დამყარებული წესწყობილების პირობებში, მმართველი რაც არ უნდა უღირსი პიროვნება იყოს, ნგრევასა და განადგურებას ვერ გამოიწვევს (ქამალი თაჰი 1975:115).

მირზა აბდოლრაჰიმ თაღებოვი, XIX საუკუნის კიდევ ერთი მოდერნისტი მწერალი წერდა: “სანამ არ გვაქვს კანონი, არ გვყავს ერი, არ გვაქვს სახელმწიფო, სამშობლო და დამოუკიდებლობა. კონსტიტუციის გარეშე არც ერია და არც მისი ღირსება და პატივისცემა” (ქამალი თაჰი 1975:142).

როგორც ვხედავთ, განვითარება და მოდერნიზაცია მალქომ-ხანთან, მმართველობის გარდა, მასების განათლებისა და ეკონომიკის რეფორმებსაც უკავშირდებოდა. ამ საკითხებშიც, ისევე როგორც პირველში, მალქომ ხანსა და მის თანამედროვე მწერლებს მეტ-ნაკლებად საერთო აზრი ჰქონდათ. მალქომ-ხანი წერს: “მუსლიმთა დაუდევრობა და თანამედროვე პროგრესიდან მათი გამიჯვნა ანბანის მიზეზითაა; ხალხის უუფლებობა და თავისუფლებების არარსებობა, ღირსებისა და ქონების უსაფრთხოების არარსებობა ანბანიდანაა; გზების არარსებობა, მტრობისა და ძალადობის სიმრავლე და სამართლიანობის დეფიციტი – ყველაფერი ეს ანბანის გამოა” (აღგარი 1990:95).

ცხადია, ანბანის რეფორმაზე აქცენტი ხალხის მასის განათლებას გულისხმობდა. განათლება და სკოლა მალქომთან, ისე, როგორც იმ ეპოქის სხვა რეფორმისტ მწერლებთან პირველხარისხოვანია.

ახუნდზადე განათლების საკითხებზე აქცენტირებისას მალქომზე უფრო შორს მიდის. მისი აზრით, ნებისმიერი ღონისძიება, მიმართული პროგრესისა და განვითარებისაკენ, უსარგებლო და ფუჭია ხალხში განათლებისა და მეცნიერების გავრცელებამდე: “იმის გამო, რომ ნებისმიერი წესრიგი და კანონი მეცნიერებას ეფუძნება, მანამ სანამ ხალხი პრუსიის, ამერიკის და

ევროპის სხვა ქვეყნების ხალხების მსგავსად მეცნიერებას არ დაეუფლება, წესრიგსა და კანონებს ვერ გაიგებს, არანაირი უნარი და ცოდნა არ ექნება მათ გასაგებად და შესაქმნელად. ხოლო ისლამური ქვეყნების მმართველები თავის “მოქალაქეებში” მეცნიერების (განათლების) გავრცელებამდე ახალი წესრიგისა და კანონებისათვის ტყუილად გაირჯებიან” (ქამალი თაჰი 1975:73-72).

ამრიგად, მოდერნისტების საერთო პრინციპები და იდეები, რაც მათ აერთიანებდათ, კანონის უზენაესობის დამყარება (კონსტიტუციის შემოღება) და ახალი მეცნიერებებისა და ტექნიკის განვითარება იყო.

თუმცა, კიდევ ერთი საერთო ნიშანი გამოარჩევდა მათ – დასავლეთის პროგრესის მიზეზებისადმი უყურადღებობა. ირანელი მოდერნისტების ზოგიერთი განმარტება მოწმობს, რომ ისინი დასავლური პროგრესის შედეგებზე ამახვილებდნენ ყურადღებას და არა იმ ნიადაგსა და პირობებზე, რომელშიც მოხდა მისი განვითარება.

მაგალითისათვის, მირზა აყა-ხან ქერმანი აღმოსავლეთში დესპოტიზმის გაგრძელებას, ხოლო დასავლეთში დემოკრატიული მმართველობების გაჩენას ბერძნული მითებისა და პოლითეიზმის გავლენით ხსნის. იგი შენიშნავს, რომ მათ (დასავლეთში) ყველაფრისათვის ცალ-ცალკე ღმერთი ჰყავთ, დასავლეთის ადამიანიც მითოლოგიური შეხედულებების გავლენის ქვეშაა, მათ შორის ხელისუფლების საკითხშიც; ესაა მიზეზი, რომ მისი თითოეული რგოლისათვის უამრავი წევრი და ხელმძღვანელი გამოყვეს და ყველაფერი ერთ პიროვნებას არ დაუმორჩილეს, მაშინ როცა აღმოსავლეთში მონოთეიზმი ერთპიროვნულ მმართველობაში გადავიდა (ქამალი თაჰი 1975:19).

მაღქომი თავის ერთ გამოსვლაში სახელწოდებით “ირანული ცივილიზაცია” სვამს კითხვას, “რატომ მიაღწიეს ევროპელებმა ასეთ გრანდიოზულ პროგრესს, მაშინ როცა აზიელები, რომლებიც ცივილიზაციის პირველი პროპაგანდისტები იყვნენ, ასე ჩამორჩნენ მათ?” იგი ცდილობს დასმული შეკითხვა ეთნიკურობის საკითხით და ისლამის პასუხისმგებლობით ახსნას: “ყურანი ბიბლიაა, რომელშიც შესწორებულია შეტანილი და მასში არ არის საკითხი, რომელიც ქრისტიანობის პრინციპებს პირდაპირ ეწინააღმდეგება.” მაღქომის აზრით, ისლამი მხოლოდ რელიგია კი არა,

“აღმოსავლური სიბრძნის კრებულია”, “ოკეანეა, რომელშიც ყოველგვარი აღიარებული სიკეთის აღმოჩენაა შესაძლებელი”; ყურანი გვთავაზობს “ხალხის წინსვლისათვის აუცილებელ საკითხებს. ამ საკითხის გათვალისწინებით, მუსლიმთა წინააღმდეგობა ცივილიზაციის მიმართ შეიძლება მხოლოდ შიშითა და გაუგებრობით აიხსნას; წარმოუდგენიათ, რომ ევროპული ცივილიზაციის მიღებასა და აღიარებას ისლამის ქრისტიანობით ჩანაცვლება მოჰყვება, და სწორედ ამიტომ კატეგორიულად ეწინააღმდეგებიან მას. მაშინ, როცა ერთადერთი გამოსავალი ამ დაბრკოლებიდან ისაა, რომ ცივილიზაციის პრინციპები ისლამის მოძღვრებიდან წარმოშობილად წარმოვადგინოთ” (აღგარი 1990:188-187).

მაღქომის აზრით, ცივილიზაციის პრინციპების ევროპიდან აზიაში გადატანა ადვილად შეიძლება, თუ აზიელები ამ პრინციპებს საკუთარი რელიგიიდან და კულტურიდან აღმოცენებულად მიიჩნევენ და არა ქრისტიანული პრინციპებისა და ევროპული კულტურიდან ბრმად გადმოდებულად. ამიტომაც, რომ მაღქომი მთელი ცხოვრება ცდილობდა, მოდერნიზტული იდეები ისლამური შეფერვლობით წარმოედგინა.

ცნობილი მკვლევარი ჰამედ აღგარი შენიშნავს, რომ “მაღქომი აშკარად ავლენს სრულ ღვთისმოსაობას და ზოგჯერ თავის ორგანიზაციას [მაჯმა’ე ადამიათ-ს/კაცობრიობის შეკრება] ყურანის “V სურა 56 აიას და 58 სურა 22 აიაზე” მინიშნებით “ჰეზბოლად”^{*} წარმოადგენს” (აღგარი 1990:240). მაღქომი მართლაც აღიარებდა ხალხისათვის რელიგიური რწმენის მნიშვნელობას და გრძნობდა, რომ თუ მოდერნიზმს ღიად შეეწინააღმდეგებოდა, წარმატების შანსი არ ექნებოდა, მაშინ როცა თუ მოდერნიზმის რელიგიურ რწმენასთან შეთავსება მოხდებოდა და მას ამ რწმენის მეშვეობით წარმოადგენდნენ, ადვილად მისაღები იქნებოდა. მაგრამ თანამედროვე მკვლევარი მ. დანინეუადი აღნიშნავს, რომ მაღქომი ისევე, როგორც სხვა მოდერნიზტები, დაუდევრობას და უყურადღებობას იჩენდა იმ ნიუანსის მიმართ, რომ ისლამური ტერმინები და განმარტებები არაეფექტური იქნებოდა ახალი იდეებისა და აზრების გადმოსაცემად. ეს უყურადღებობა გამოწვეული იყო მოდერნიზაციის გაჩენის ადგილისა და პირობების მუდმივი უგულვებელყოფით. ის რომ მირზა აყა-ხან

* ჰეზბოლა [ჰეზბ-ე ალაჰ] – ალაჰის პარტია

ქერმანი დასავლეთში დემოკრატიას ბერძნულ მითებში არსებული პოლითეიზმიდან გამომდინარედ მიიჩნევს, ხოლო მალქომ ხანი ქრისტიანობასა და დასავლურ ცივილიზაციას ერთიან სამყაროდ განიხილავს, მირზა იუსეფ ხან მოსთაშარ ადლოულე (ავტორი ცნობილი ისტორიული სტატიისა “ერთი სიტყვა” – “*იქ ქალამე*”) კი მოდერნიზმისათვის გზის გასაკვალად ფრანგულ კონსტიტუციას ისლამური ტერმინებითა და ფრაზებით განიხილავდა, – ყოველივე ეს ზემოთაღნიშნული უყურადღებობის ბრალი იყო (დანინეუადი 1998:20).

XIX საუკუნის II ნახევარში ირანის სამწერლობო წრეებში გავრცელებულმა იდეებმა მართლაც მოამზადა XX საუკუნის დასაწყისის კონსტიტუციური რევოლუციის საფუძვლები. კონსტიტუციური რევოლუცია შეიძლება მივიჩნიოთ ირანელი მოდერნისტი მწერლების დესპოტიზმის წინააღმდეგ მიმართული და კანონის უზენაესობის მოთხოვნების განხორციელების მცდელობად. მაგრამ როგორც რევოლუციის შემდგომმა მოვლენებმა აჩვენა, კონსტიტუციური მოძრაობის მიზანი ვერ განხორციელდა.

XX საუკუნის პირველ წლებში ძველმა ტრადიციულმა სისტემამ ვერ მოიცვა მოდერნიზაციის მომხრე ძალების ბრძოლისუნარიანობა, შესაბამისად პირველი ირანელი ნაციონალისტები ოპოზიციონერები და უკიდურესად კრიტიკულად განწყობილი იყვნენ არსებული სოციალური და პოლიტიკური სიტუაციის მიმართ (ქაშანი-საბეთი 2002:165).

XIX საუკუნიდან ისლამურ სამყაროში რეფორმისტული მოძრაობა დაიწყო, რომელიც უშუალოდ დაკავშირებულია რელიგიური მოღვაწისა და ლიბერალი მოაზროვნის (სეიედ) ჯამალ ად-დინ ალ-ავღანის (ასადაბადი) სახელთან. მოძრაობა, რომელმაც ირანი, ეგვიპტე, სირია, ლიბანი, თურქეთი მოიცვა, იყო რეაქცია დასავლეთის კოლონიალიზმზე, რითაც ისლამურ სამყაროში ერთგვარი "რენესანსი" დაიწყო. მან საფუძველი ჩაუყარა თანამედროვე მუსლიმურ ანტი-კოლონიალიზმს (ისლამის ცნობარი 1994:183). ალ-ავღანის აზრით, ისლამს როგორც ფილოსოფიურ მიმდინარეობას, იდეოლოგიას შეეძლო მუსლიმები კოლონიალიზმისა და თვითმპყრობელობისაგან გაეთავისუფლებინა (მოთაჰარი, 23-24]. მან შიდა დესპოტიზმი და დასავლური კოლონიალიზმი მუსლიმთა ძირითად

დაბრკოლებად წარმოადგინა და მათთან საბრძოლველად მუსლიმთა პოლიტიკური ცნობიერების განვითარებას შეუდგა. მუსლიმთა პოლიტიკური აქტივობისა და სამყაროში მათი ღირსეული ადგილის დასამკვიდრებლად ადრეულ ისლამთან დაბრუნებას და მის "სულიერი განახლებას" ანუ რეფორმირებას გარდაუვლად მიიჩნევდა. მისი აზრით, არა რელიგია, არამედ კონსერვატული ტრადიციები იყო ისლამური სამყაროს ჩამორჩენილობის მიზეზი და ეს საფრთხე მთელ ისლამურ საზოგადოებას ემუქრებოდა. იგი თვლიდა, რომ ყურანის არც ერთი ადგილი არ ეწინააღმდეგებოდა დასავლეთის ჰუმანურ, ლიბერალურ ფასეულობებს. პირიქით, თუ ეს ფასეულობები აღიარებული იქნებოდა და პოლიტიკური და სოციალური რეფორმების პროგრამებში ჩართავდნენ, არა მხოლოდ ისლამური საზოგადოებისათვის იქნებოდა სასარგებლო, არამედ დასავლეთის მიმზიდველი იდეოლოგიებიც თავისთავად გაქრებოდა. ამასთან, ავღანი ისლამთან დაბრუნებაში მხოლოდ ყურანთან დაბრუნებას არ გულისხმობდა. მან კარგად იცოდა, რომ თავად ყურანი აუცილებლად თვლის ტრადიციების დაცვას. ამიტომაც იგი ყოველ ეპოქაში მისი გარდასახვისათვის გარკვეულ მიზეზობრივ ფორმას იღებდა და მას მიჰყვებოდა. ჯამალ ად-დინს მიაჩნდა, რომ მუსლიმთა პირველი ნაბიჯი დასავლური იმპერიალიზმისათვის წინააღმდეგობის გასაწევად "რამდენიმე დამოუკიდებელი ისლამური სახელმწიფოს სხეულში ახალი სულის აღმოცენება" უნდა ყოფილიყო. ირანული ნაციონალიზმის ცნობილი ამერიკელი მკვლევარი რ. ქოთამი შენიშნავს, რომ ალ-ავღანის, დღევანდელი გაგებით, ეროვნული სახელმწიფოს შექმნის მსგავსი რამ სურდა (ქოთამი 1992:168). თუმცა ჯამალ ად-დინი არანაირად არ თვლიდა თავს ნაციონალისტად. იგი ისლამურ ერთიანობას ქადაგებდა. მაგრამ ნაციონალიზმის ცნება ისლამურ სამყაროში უკვე შემოჭრილი იყო. მან იცოდა, რომ ისლამურ ქვეყნებში ეთნიკური დაპირისპირებები ძალზე ღრმავა და ამ ერების ადვილად გაერთიანება შეუძლებელი იქნებოდა. მისი აზრით, "ისლამურ ქვეყნებში ვიწრო ეროვნული ცნების ანუ ნაციონალიზმის ისეთი ფორმით გავრცელება, როგორც პან-ირანიზმი, პან-თურქიზმი, პან-ინდუიზმი და სხვ., სწორედ კოლონიალიზმის მაცდუნებელი პროპაგანდა იყო, რომელიც სუნიტებსა და შიიტებს შორის

რელიგიური განსხვავების გაღრმავებას, ისლამური ტერიტორიის ცალკეულ ნაწილებად დაყოფასა და ისლამური ერთიანობის, როგორც კოლონიალიზმის წინააღმდეგ მებრძოლი ძალის დასუსტებას ისახავდა მიზნად" (მოთაჰარი, 30). ავღანის მოძღვრებაში ნაციონალიზმისა და პან-ისლამიზმის კონცეფციები რთულ ურთიერთქმედებაში შედიოდნენ. მისთვის ნაციონალიზმი პოტენციური ძალა იყო, რომელიც შეიძლება გამოყენებულიყო მიზნის მისაღწევად, მაგრამ თავად არ იქნებოდა მიზანი. მას დასავლეთთან ბრძოლაში გამოიყენებდნენ, ხოლო როდესაც დასავლეთი ისლამური ტერიტორიებიდან უკან დაიხევდა, ნაციონალიზმს ისლამური ერთიანობის (პან-ისლამიზმის) იდეა ჩაენაცვლებოდა და ყველა მუსლიმი ერთ ერთ სახელმწიფოში გაერთიანდებოდა, სადაც შარიათის კანონები დამყარდებოდა. ისლამური ერთიანობის მნიშვნელობა რელიგიური ერთობა არ იყო, რომელიც შეიძლება განუხორციელებელი ყოფილიყო. მისი მნიშვნელობა მტრის წინააღმდეგ "ცალკეული კოლონებისაგან ერთიანი პოლიტიკური ფრონტის შექმნა იყო" (თაბათაბაი, 29). ამისათვის კი ახლო აღმოსავლეთსა და განსაკუთრებით, ირანში სახელმწიფოების ახლებური აღმშენებლობა უნდა დაწყებულიყო (ქოთამი 1992:169).

დასავლეთის მიმართ ავღანის "განრისხებას" რელიგიის პოლიტიკისაგან გამოყოფის აზრი იწვევდა. მას სურდა, ნაციონალიზმის საერო შინაარსი იმგვარად შეეცვალა, რომ მასში პოლიტიკა რელიგიისაგან დამოუკიდებელი არ ყოფილიყო. მას პოლიტიკისა და რელიგიის განუყოფელობა ორ – საშინაო დესპოტიზმისა და უცხოური კოლონიალიზმის ფრონტზე ბრძოლისათვის აუცილებლად მიაჩნდა. იგი ცდილობდა, მუსლიმთა რელიგიური ცნობიერება ამ ორ ფრონტზე საბრძოლველად განეწყო და ამისათვის რეფორმების პროგრამას დადებითად აფასებდა (მოთაჰარი, 27-28). იგი მუსლიმებს აფრთხილებდა, რომ "ჯვაროსნული სული ანუ ქრისტიანული დასავლეთი თავისუფლებისმოყვარის ნიღბით, ფანატიზმის მიმდევარია. ხოლო იმის გამო, რომ მუსლიმებში სარწმუნოებრივი კავშირები უფრო ძლიერია, ევროპელები ცდილობენ, ფანატიზმთან ბრძოლის სახელით დაასუსტონ ისინი, მაშინ, როცა თავად ყველა სხვა ჯგუფზე მეტად არიან რელიგიური ფანატიზმის გავლენის ქვეშ" (თაბათაბაი, 29).

ავღანის აზრით, შიიტური სამღვდელოება იყო დამოუკიდებელი ფენა და ეროვნული ძალა, რომელიც ყოველთვის ხალხის გვერდით იდგა. შესაბამისად, მათ დესპოტიზმსა და კოლონიალიზმთან ბრძოლის საუკეთესო ბაზად მიიჩნევდა, უპირველესად მათ მიმართავდა და მათ განათლებას შეუდგა (მოთაჰარი, 17). აღ-ავღანის სუნიტურ სამყაროშიც გაუჩნდა თანამოაზრეები: შეიხ მუჰამად აბდუ, შეიხ აბდ ორ-რაჰმან ქავაქაბი და მუჰამად იკბალ ლაჰური.

ამრიგად, პან-ისლამიზმის ცნება რელიგიის ნაციონალიზმთან სტრატეგიული ასოციაციიდან გამომდინარე ჩამოყალიბდა. მართალია, ეს ორი ურთიერთსაწინააღმდეგო ცნებებია, მაგრამ ეს იმიტომ მოხდა, რომ ლიბერალური დემოკრატიის იდეები, რომელიც იმავე პერიოდში გავრცელდა ირანში, როდესაც ნაციონალიზმი, საერო შინაარსი ჰქონდა. ისლამის მრავალი თვითრეფორმაციიდან ერთ-ერთი სწორედ ნაციონალიზმის “ეპოქის” დადგომას დაემთხვა და იგი მისგან საკმაოდ რთული გამოსაყოფი გახდა.

ჯამალ ად-დინი სამღვდელოების წინააღმდეგობასა და ინტელიგენციის ჩანასახში მყოფ ნაციონალიზმს შორის მნიშვნელოვანი შეამავალი გახდა. 1886-1890 წლებში იგი არაერთხელ შეახსენებდა შაჰს და საზოგადოებას ადამიანის უფლებათა და კანონის დაცვას, სიტყვისა და აზრის თავისუფლების მნიშვნელობას.

ინტელიგენციის სამღვდელოებასთან გაერთიანების მცდელობამ და ორი ჯგუფის არცთუ ერთგვაროვანმა მოთხოვნებმა მოძრაობის მიზნების შეზღუდულობა განაპირობა. უნდა აღინიშნოს, რომ მთელ რიგ შემთხვევებში ინტელიგენცია იძულებული იყო, საკუთარი იდეები სამღვდელოების და ისლამური პრინციპების დახმარებით წამოეწია წინა პლანზე, ხოლო თავად კულისებიდან ედევნებინა ვითარებისათვის თვალი. ეს სტრატეგია იმ დროს შემუშავდა, როდესაც ინტელიგენციას ცვლილებებისა და ტრანსფორმაციის მრავალმხრივი პროგრამის წამოყენებისათვის საკმარისი გავლენა არ გააჩნდა (გარდა ამისა, ასეთი პროგრამის თაობაზე მათ შორის საერთო აზრიც არ არსებობდა) და შესაბამისად, სამღვდელოებამ მოძრაობა ბოლომდე წარმატებით მიიყვანა. ძალებმა, რომლებიც "თამბაქოს ამბოხებაში" მონაწილეობდნენ, ეს მოძრაობა ირანის სოციალურ ისტორიაში პირველ

სრულიად სახალხო მოძრაობად აქციეს და შაჰსა და უცხო ძალებთან წინააღმდეგობის ახალი ფორმა შექმნეს. სამღვდელოების, ნაციონალისტებისა და უკმაყოფილო ვაჭრების ხანმოკლე ალიანსი საშინაო და საგარეო ინტერესებით ხელისუფლებას დაუპირისპირდა. გაჩნდა პოლიტიკური ცნობიერება და მოვლენათა მსვლელობამ წამოჭრა საკითხები, რომლებიც მოგვიანებით კონსტიტუციურ რევოლუციაში დაისვა.

1905 წელს ირანელთა დიდი ნაწილი თვლიდა, რომ ქვეყანაში გარკვეული ცვლილებები უნდა მომხდარიყო. ისინი პარლამენტის – პროგრესისა და მოდერნიზაციის ყველაზე ნათელი სიმბოლოს შექმნას ითხოვდნენ. ოპოზიციურ-ნაციონალისტური მიმართულება განვითარდა რევოლუციის მონაწილე ინტელექტუალებში, ვაჭრებში, სასულიერო პირებსა და მათ სტუდენტებში, რომლებიც ირანის რესურსებისა და საწარმოო საშუალებების ევროპელებზე მიყიდვის წინააღმდეგ გამოდიოდნენ. კვლავ დამყარდა დროებითი კავშირი საერო ინტელიგენციას (რომლებიც ერიდებოდნენ სამღვდელოებისა და ისლამის ღიად კრიტიკას) და რელიგიურ პირთა და ვაჭრებს შორის (რომელთაც არამუსლიმი უცხოელები ისლამის საფრთხედ მიაჩნდათ) (ქაშანი-საბეთი 2002:167). ალიანსში შემაჯავალ აღნიშნულ სოციალურ ჯგუფებს სამ საკითხში ჰქონდათ საერთო აზრი: შეწყდეს უცხოელებისათვის ნებისმიერი სახის პრივილეგიის მინიჭება და აიკრძალოს უცხოური კრედიტი; ხალხის ერთ-ერთმა ფენამ ან რომელიმე ორგანომ შეზღუდოს და კონტროლი დააწესოს სამეფო კარის ძალაუფლებაზე, (ეს უკანასკნელი შემდეგში საპარლამენტო წყობის დამყარების მოთხოვნად გადაიქცა), და ბოლოს, ქვეყანაში ეკონომიკური და სოციალური რეფორმები გატარდეს. რელიგიურ ლიდერებს, ამ სამი მიზნის გარდა, ჰქონდათ კიდევ ერთი – ყურანის პრინციპების ისლამური საზოგადოების საფუძვლად გადაქცევა და შარიათის მიღება ძირითადი კანონის სახით. ალიანსის სხვა წევრები ამ პირობას ეთანხმებოდნენ, რადგან კარგად აცნობიერებდნენ გაუნათლებელ მასებზე უმაღლესი სამღვდელოების გავლენის მნიშვნელობას.

ამრიგად, ვაჭრებმა უზრუნველყვეს მოძრაობის ფინანსური მხარდაჭერა, რელიგიურმა ლიდერებმა წინ წამოწიეს რელიგიური სამართლის უზენაესობა,

ხოლო ინტელიგენციამ მოძრაობა იდეოლოგიური საფუძველით გაამყარა (ლორეტი 2002).

ირანის კონსტიტუციური რევოლუცია ისლამურ სამყაროში დასავლური ფასეულობების – ლიბერალიზმის, სეკულარიზმისა და ნაციონალიზმის შეტანის პირველი მცდელობა იყო. რევოლუციონერები ისწრაფვოდნენ, შაჰის აბსოლუტური ძალაუფლება კანონით, წარმომადგენლობითი მმართველობითა და სოციალური მართლმსაჯულებით შეეზღუდათ ან შეეცვალათ; იმპერიალიზმის შემოტევას შეწინააღმდეგებოდნენ ნაციონალიზმით, ხალხის აქტივობითა და ეკონომიკური დამოუკიდებლობით. რევოლუციის იდეა პატრიოტიზმის ძლიერ გრძნობასა და სამშობლოს სიყვარულთან (*ჰობ-ე ვათან*) თანაარსებობდა. ეს ყველაფერი ზღუდავდა ტრადიციულ ლოიალობას მმართველი-მონარქისადმი. ამასთან, ისლამისა და შიიზმის დაცვა ირანელი ერის (*მელათ-ე ირან*) დაცვის მოწოდებად გადაიქცა (ლორეტი 2002).

კონსტიტუციური რევოლუციის იდეოლოგიური საფუძველი როგორც არარელიგიური, ისე რელიგიური ხასიათის იყო. ინტელიგენცია სეკულარული იდეების, კერძოდ, პარლამენტისა და კონსტიტუციის შექმნის ძირითადი ინიციატორი გახდა. ახალი იდეოლოგიური პრინციპები შემდეგნაირად ჩამოყალიბდა: "კანონმდებლობის საჭიროება, თანასწორობისა და ადამიანთა უფლებების დაცვის მოთხოვნა, ვაჭრობის, ხელოსნობისა და ახალი განათლების განვითარება მეცნიერულ, რელიგიურ და განმანათლებლურ საფუძველებზე" (ფორანი 1999:288). როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მე-19 საუკუნის ბოლოს ეს იდეები მწერლებმა და ჟურნალისტებმა ახუნდზადემ, მირზა აყა-ხან ქერმანიმ, თაღებოვმა, მალქომ-ხანმა, მარაღიმ, მოსთაშარ ად-დოულემ და სხვებმა ჩამოაყალიბეს, რაც 1905 წ. სასამართლოს (*ედალათხანეს*)² ხოლო 1906 წ. ეროვნული საბჭოს მეჯლისის და კონსტიტუციური მმართველობის შექმნით დაგვირგვინდა. 1906 წ. მეჯლისის დეპუტატებმა საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მოქალაქეთა პოლიტიკური მონაწილეობის განსაზღვრის მიზნით პირველი კონსტიტუცია მოამზადეს (ქაშანი-საბეთი 2002:167). ირანელმა ნაციონალისტებმა არამარტო დაამკვიდრეს ევროპული სიტყვები ენაში, არამედ ბევრი ძველი სიტყვა თანამედროვე მნიშვნელობით დატვირთეს. მაგ.: *ესთებდად* – ტირანიამ, დესპოტური მონარქიის მნიშვნელობა შეიძინა,

მარდომ – ხალხი, რომელსაც არანაირი პოლიტიკური დატვირთვა არ ჰქონდა, მისი დემოკრატიული შინაარსი მიიღო (მაშაიეხი 1992:85). მორწმუნეთა საზოგადოება “მოქალაქეებით” ან “თანამემამულეებით” შეიცვალა; რევოლუციონერების მოთხოვნამ, ირანის პირველი მეჯლისის წოდებულიყო "ეროვნულად" და არა "ისლამურად", როგორც ამას მოზაფერ ედ-დინ შაჰი ვარაუდობდა, ნაციონალიზმის საერო საფუძველი განამტკიცა და სიტყვა "ერი", რომელიც ტრადიციული (ყურანისეული) გაგებით "რელიგიურ საზოგადოებას" გულისხმობდა, ახალი შინაარსით შეცვალა (დიგარი... 1998:462), რაც ნიშნავდა ერთი ქვეყნის ხალხს, რომელიც საერთო ეროვნულ მემკვიდრეობასა და ინტერესებს იზიარებდა ყოველგვარი ეთნიკური და რელიგიური დაყოფის გარეშე (ლორეტი 2002). “ირანელი ერი” უკვე მისი ფართო მნიშვნელობით ირანულ ეთნიკურ, კულტურულ, ისტორიულ ცნობიერებას მოიცავდა და “ისნააშარიტული შიიტი ერის” მნიშვნელობას, რომელიც სეფიანთა დროიდან იყო გავრცელებული თანდათან დაშორდა (თავაქოლი-თარყი 2002:205). 1905 წ. იანვრის ბესთის* დროს, პირველად გაისმა შეძახილი: "გაუმარჯოს ირანელ ერს!" (ქერმანი 1996:364). ამას ხალხის მმართველობის დამყარების მოთხოვნა მოჰყვა, სადაც აქცენტირებული იყო იმპერიალიზმის წინააღმდეგობა და დამოუკიდებელი სახელმწიფოს შექმნა. დაისვა თანასწორობის საკითხიც, რომელიც მის სხვადასხვა ფორმაში, მათ შორის, ქვეყნის მოქალაქეთა თანასწორობაში (შედგად – რელიგიურ თემთა) ან ქალისა და მამაკაცის თანასწორობაში მდგომარეობდა. სხვა საკითხებს შორის, რომლებიც ამ დროს განიხილებოდა, დასავლეთისაგან ირანის პოლიტიკური და ეკონომიკური დამოუკიდებლობა იყო, რაც ზოგჯერ დასავლური იდეების გადმოღებასაც შეეხებოდა. მაშინ როცა ირანელი ნაციონალისტები მირზა აყა-ხან ქერმანი და სხვები დასავლეთის კოლონიალისტურ სახელმწიფოებს გამობდნენ, თავად ევროპული პოლიტიკური კულტურის მაგალითების კოპირებას ახდენდნენ და დასავლეთის ლიბერალურ არჩევანს უჭერდნენ მხარს (დიგარი... 1998:463).

* ბესთი – თავშესაფრის უფლება ხელისუფლებისთვის ხელმოწვევად აღვიდას, სადაც იმალებოდნენ ძებნილი. ბესთის ადგილად ითვლებოდა მეჩეთები, წმინდანების საფლავები და სხვ. ბესთში სხდებოდნენ აგრეთვე ხელისუფლების ძალადობის პროტესტის ნიშნად.

ამრიგად, ირანული ნაციონალიზმი საშინაო და საგარეო საკითხებს შორის რთულ კავშირებს აყალიბებდა. ნაციონალიზმი დასაველეთის წინააღმდეგ ირანის უფლებების აღიარებად და ამავე დროს, სახელმწიფოს წინაშე ხალხის უფლებების დადასტურებად იქცა. შესაბამისად, ჯერ კიდევ გაურკვეველია, ნაციონალისტური იდეები უპირველესად პოლიტიკური და სამოქალაქო თავისუფლებისათვის ბრძოლა იყო თუ ირანის გათავისუფლება უცხოელთა ჩარევისაგან.

“ირანის კონსტიტუციურ მოძრაობაში ულემთა ჩაბმა და მათი პარადოქსული ალიანსი საერო ლიბერალ-დემოკრატებთან ანალოგის არმქონე მოვლენაა ისლამურ სამყაროში. მათი სურვილი ხელმძღვანელი როლი შეესრულებინათ პოლიტიკურ პროცესებში და სახელმწიფო მმართველობაში, ირანული სასულიერო წოდების ტრადიციებისა და საზოგადოებრივი ფუნქციების სპეციფიურობიდან მომდინარეობს” (სანიკიძე 2005:262). მათი როლი ამ მოძრაობაში სხვა ჯგუფებთან შედარებით გაცილებით რთული, წინააღმდეგობრივი და ცვალებადი იყო.

კონსტიტუციამ შესაბამისი ღირებულებების საფუძველზე კანონიერი ხელისუფლება და ახალი კანონები იმ მიზნით დააკანონა, რომ ზემოაღნიშნული ორი – პოლიტიკური და სოციალური ძალაუფლების კლასიკური მოდელი დარღვეულიყო და, ერთი მხრივ, მონარქიის და მეორე მხრივ, რელიგიისა და სამღვდლოების ძალაუფლების შეზღუდვით ქვეყანაში ახალი მმართველობა დამყარებულიყო. შეექმნა მმართველობის სისტემა, რომელიც სამოქალაქო (საერო) კანონმდებლობის უზენაესობაში უნდა ასახულიყო და ყველა მის წინაშე თანაბარუფლებიანი ყოფილიყო. მაგრამ კონსტიტუციური მოძრაობის ყველაზე დიდი პრობლემა, სოციალური თვალსაზრისით, ის გახდა, რომ სურდა სწორედ იმავე ორმაგი ძალაუფლების – ერს ანუ რელიგიასა და სახელმწიფოს ანუ მონარქიას შორის წინააღმდეგობრივი სტრუქტურის საფუძველზე ამ ახალი ძალაუფლებისათვის – კონსტიტუციონალიზმისა და საერო მმართველობისათვის მიეღწია; და თუ საერო და სასულიერო ინტელექტუალების მონაწილეობას კონსტიტუციურ რევოლუციაში ორივე – მონარქიისა და რელიგიის ძალაუფლების შეზღუდვის მიზანი ამოძრავებდათ, სამღვდლოების მონაწილეობა და რევოლუციის

ხელმძღვანელობა ძირითადად მონარქიის შეზღუდვითა და “ისლამური ერთიანობის შენარჩუნების” სურვილით იყო განპირობებული; და თუ სამღვდელოების ძალაუფლების შეზღუდვაზე ფიქრობდნენ, ამაშიც მხოლოდ “ცუდი და ბოროტი უღემები” იგულისხმებოდა (აჯუდანი 2008).

შესაბამისად, რევოლუციის საკითხებთან დაკავშირებით იდეოლოგიური განვითარება რელიგიურ ჩარჩოშიც წარიმართა. ირანის კონსტიტუციის მომხრე მუჯთაჰიდები შაჰის დესპოტური რეჟიმისა და კოლონიალიზმის საწინააღმდეგო პროპაგანდას ეწეოდნენ. სამღვდელოება და საერო ინტელექტუალები ერთი და იმავე ძალებს ებრძოდნენ, მაგრამ სამღვდელოების წინააღმდეგობას განაპირობებდა სრულიად განსხვავებული ხედვის სწორხაზოვნება, კერძოდ, სამღვდელოება შაჰის ხელისუფლებას უმაღლესი მუჯთაჰიდების ძალაუფლებას, ხოლო სახელმწიფო – კანონს შარიათს უპირისპირებდა. ქვეყნის საქმეებში უცხოელთა ჩარევას ისლამურ ტერიტორიებზე ურწმუნოთა შემოჭრად განიხილავდა, მაშინ როცა ინტელიგენცია ამას იმპერიალისტურ ჩარევას უწოდებდა. რევოლუციის პირველ ეტაპზე კონსტიტუციური მმართველობის მხარდაჭერასთან დაკავშირებით რელიგიურ და საერო იდეოლოგიებს შორის ერთგვარი მსგავსება არსებობდა. სამღვდელოების უმეტესობა 1905-1906 წწ. მოვლენებს შარიათის სამართლის დამყარების მცდელობად აღიქვამდა.

მართალია, კონსტიტუციონალიზმის იდეა XX საუკუნის დასაწყისიდან ირანში დასავლეთიდან შემოვიდა, მაგრამ მას იმთავითვე ისლამური ტერმინებით განმარტავდნენ. 1871 წელს გამოქვეყნებულ მოკლე ტრაქტატში იუსეფ-ხან მოსთაშარ ად-დოულე თავგამოდებით ირწმუნებოდა, რომ კონსტიტუციური ხელისუფლება ისლამის სულს დაეუფლა. ამგვარი არგუმენტები ხშირად ისმოდა კონსტიტუციონალური რევოლუციის მიმდინარეობის დროს. ზოგიერთი ამტკიცებდა, რომ კონსტიტუციონალური ხელისუფლება ჯერ კიდევ წინასწარმეტყველმა მუჰამადმა დააარსა და ის პირველად ევროპელმა მმართველებმა მოითხოვეს უკან დაბრუნებული ჯვაროსნების მეშვეობით; ან კიდევ, ის იყო უძველესი და პირველსაწყისი ხელისუფლების ფორმა ისლამში, რომელიც მუსლიმებმა თანდათან დაივიწყეს (არჯომანდი 2008).

კონსტიტუციონალიზმისა და ისლამის იდენტიფიკაციის გავრცელებული მტკიცებულებები ხშირად მოუმწიფებელ, პრიმიტიულ და დამაბნეველ არგუმენტებს შეიცავდა და ამის უამრავი მაგალითია მ. აჯუდანის ნაშრომში *“მაშრუთეიე ირანი”* (“ირანული კონსტიტუციონალიზმი”). მაგრამ ისლამისა და კონსტიტუციონალიზმის იდენტიფიკაციის ილუზია დაირღვა, როდესაც კონსტიტუციონალიზმისა და საპარლამენტო კანონმდებლობის სეკულარისტული პროცესი ნათლად გამოიკვეთა – რამდენადაც ყველა ძირითადი თემა თუ საკითხი, რომელიც ახალ პრესაში ცხარე დებატებით მიმდინარეობდა, თანამედროვე კონსტიტუციურ წესრიგში ისლამის ადგილსა და როლს შეეხებოდა.

შესაბამისად, სამღვდლოება თანდათან მიხვდა, რომ ამ ახალ სისტემაში ძირითადი აქცენტი რელიგიის სახელმწიფოსაგან გამოყოფაზე იქნებოდა, რაც უცხო და მიუღებელი იყო შიიტური მოძღვრებისათვის. ვაჭრები ამ იდეებს დიდ მნიშვნელობას არ ანიჭებდნენ და როგორც კი მათი მატერიალური მოთხოვნები მეტ-ნაკლებად დაკმაყოფილდა, მათი რევოლუციური აღტყინებაც ჩაცხრა. რაც შეეხება ინტელიგენციას, მათ პოლიტიკაში მონაწილეობის გამოცდილება არ გააჩნდათ და მხოლოდ ვიწრო წრეში ინტელექტუალური მსჯელობით კმაყოფილდებოდნენ. სასახლის კარის, ჯარის, სამღვდლოების ერთი ნაწილისა და მემამულეების მტრული დამოკიდებულება სულ უფრო აშკარა ხდებოდა და პარლამენტი თანდათან იმ ადამიანების გავლენის ქვეშ ექცეოდა, რომლებიც ოდნავადაც არ თანაუგრძნობდნენ ლიბერალურ დემოკრატიას. აქედან გამომდინარე, დემოკრატიულ-ლიბერალურ ნაციონალიზმთან დაკავშირებული პირველი მღვდლვარებები 7 წელი (1906-1912) გაგრძელდა.

1905-1906 წლების პროპაგანდა აშკარად განსხვავდებოდა თამბაქოს მონოპოლიის წინააღმდეგ მიმართული კამპანიისაგან. 1891 წ. თამბაქოს მონოპოლიის წინააღმდეგ ბრძოლას სრულიად სახალხო ხასიათი ჰქონდა. 1905-1906 წლებში კი საზოგადოების მხოლოდ ერთიდან ორ პროცენტამდე მონაწილეობდა პოლიტიკაში და ისიც უმეტესად თეირანსა და თავრიზში. ჯამალ ად-დინის თეორიულ შემოტევებს რელიგიურ მოაზროვნეებს შორის მომხრეები გამოუჩნდა. კონსტიტუციური რევოლუციის ლიდერები სეიედ

მოკამად თაბათაბაი და სეიედ აბდოლა ბეჰბაჰანი სწორედ მისი იდეებით საზრდოობდნენ. მოდერნიზაციის მომხრე სამღვდლოებას მოკავშირე ინტელიგენციასთან შედარებით უპირატესობა ჰქონდა. მათ შეეძლოთ მუშების, სასულიერო დაწესებულებების თანამშრომელთა და ბაზრის მოვაჭრეთა ნებისმიერ დროს მობილიზება. თუმცა მათ უმრავლესობას ამ მოქმედებების მიზნებზე ზუსტი წარმოდგენა არ ჰქონდა (ქოთამი 1989:52). აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ სასულიერო პირთა ერთმა ნაწილმა კარგად გააანალიზა ჯამალ ად-დინის ნააზრვეი დასავლეთთან ბრძოლაში ჩაბმამდე ისლამურ ქვეყნებში რეფორმების განხორციელების აუცილებლობის შესახებ და ამ იდეას მხარი დაუჭირა. მაგრამ უმრავლესობისათვის, განსაკუთრებით, არათეირანელი მოღვაწისათვის, ეს აზრები რთული და გაუგებარი იყო. მეორე ნაწილს კონსტიტუციური მოძრაობის ლიდერების ლიბერალური აზრები კარგად ესმოდა, არც არსებული მდგომარეობით იყო უკმაყოფილო და მხოლოდ რეფორმატორთა სიახლეები, კერძოდ, რელიგიისა და პოლიტიკის გამიჯვნის საკითხი აღელვებდა. მალე ამ ორ რელიგიურ ჯგუფს შორის დაპირისპირება წარმოიშვა.

ირანში სწრაფი ტრანსფორმაციის დასაწყისში აზერბაიჯანელებმა ანუ ქვეყნის ეთნიკურად მნიშვნელოვანმა ჯგუფმა ირანის საზოგადოებისადმი ძლიერი კუთვნილება გამოავლინა. ქვეყნის თურქულენოვანი მოსახლეობის ხვედრითი წილი პოლიტიკურ ცხოვრებაში დღითიდღე იზრდებოდა და თავისი მოქმედებებით ისინი სპარსულენოვანი თანამემამულეებისაგან თითქმის არ განსხვავდებოდნენ (ქოთამი 1989:49). თავრიზი თეირანის შემდეგ ნაციონალიზმის მეორე ცენტრი გახდა და მეჯლისის დეპუტატების პირველი შემადგენლობა თეირანში სწორედ იქიდან გადავიდა. მათ ყურანზე დაიფიცეს, რომ ქვეყანასა და რელიგიას დაიცავდნენ. 1907 წ. თავრიზის ენჯუმენს* მიმართვაში ეროვნული მეჯლისისადმი ნათქვამი იყო: "ჩვენ გვსურს კონსტიტუცია და არა შარიათის კანონები." ეს პირველი შემთხვევა იყო, როდესაც ქვეყნის აქტიური დაჯგუფება სრულიად გაცნობიერებულად უპირისპირდებოდა სამღვდლოების გავლენას. ამის მიზეზი ის დაპირისპირება იყო, რომელიც თავრიზის ენჯუმენსა და სამღვდლოების

* ანჯომან - საზოგადოება, კავშირი

გავლენის ქვეშ მყოფ ისლამურ დაჯგუფებას შორის გაჩნდა, და ენჯუმენის გამარჯვებით დასრულდა. ლიბერალებმა რამდენიმე სასულიერო პირი ქალაქიდან გააძევეს.

გამარჯვების კვალდაკვალ თავრიზის ენჯუმენის ლიდერებმა რელიგიის პოლიტიკისაგან გამოყოფის საკითხი სახელმწიფოს წინაშე ღიად დააყენეს. ეს საკითხი სრულიად ნათელი იყო იმ მცირერიცხოვანი ჯგუფისათვის, რომელიც ნაციონალიზმში დაფარულ არსს, პოლიტიკის რელიგიისაგან გამოყოფას აცნობიერებდა, და თეირანისა და პროვინციების სასულიერო პირთა უმეტესობა აღაშფოთა. 1907 წ. ჰაჯ შეის ფაზლოლა ნური ნაჯაფიდან თეირანში ჩავიდა და რეაქციონერთა ფრთას ჩაუდგა სათავეში. იგი უკმაყოფილო იყო თაბათაბაის, ბეჰაჰანისა და თეირანის იმამ ჯომ'ეს აქტიურობით, რომელთაც, იჯთიჰადის** თვალსაზრისით, თავისზე დაბალ რანგში მოიაზრებდა.

ნური ამბობდა, რომ თვით კონსტიტუცია და კონსტიტუციონალიზმი ეწინააღმდეგება შარიათს, რადგან შარიათი, როგორც ღვთის მიერ ბოძებული კანონი, ადამიანების მიერ დადგენილ კანონებს არ აღიარებს. მისი ლიბერალი ოპოზიციონერები კი აცხადებდნენ, რომ საბოლოოდ კონსტიტუცია შარიათთან შესაბამისობაში იქნებოდა, მეჯლისის და შარიათის კანონებს შორის განსხვავება არ იარსებებდა (ქოთამი 1992:173).

ისლამისა და კონსტიტუციონალიზმის სრული შეთავსებადობის იდეაზე კამათი კიდევ უფრო გაძლიერდა შეის ფაზლოლა ნურის გეგმასთან “შარიათული ანუ შარიათით ნებადართული კონსტიტუციონალიზმის” (*მაშრუთეიე მაშრუ*) დაკავშირებით. მართალია, დებატების დროს წამოჭრილი ზოგიერთი საკითხი ამ გეგმამ გადაჭრა, მაგრამ შარიათულმა კონსტიტუციონალიზმმა განსაზღვრული და დასრულებული სახე მიიღო, როდესაც ძირითადი კანონის დამატებაში ჩაიწერა, როგორც კონსტიტუციური უფლებების შეზღუდვა და აისახა მუხლში 2, რომელიც შეეხებოდა ხუთი მუსლიმი სამართალმცოდნის (მუჯთაჰიდის) ვეტოს უფლებას ისლამური

** იჯთიჰადი – კომპეტენტური ფაჰიჰის უნარი და უფლება გამოიტანოს საკუთარი გადაწყვეტილება რელიგიური და საზოგადოებრივი ცხოვრების მნიშვნელოვან საკითხებზე ფიჰიჰის მეთოდებით, ყურანისა და სუნას საფუძველზე. შიიტურ ისლამში იჯთიჰადის უფლება აქვთ შიიტ მუჯთაჰიდებს, რომლებიც თავიანთ გადაწყვეტილებებში გამოხატავენ “ფარული” იმამის აზრს (ისლამი 1999:107).

ნორმების საწინააღმდეგო ნებისმიერი საპარლამენტო კანონმდებლობის მიმართ. სეკულარული კონსტიტუციონალიზმისაგან განსხვავებით, ისლამური კონსტიტუციონალიზმის ამგვარი ფორმა შარიათს (ისლამურ კანონებს) განიხილავდა ხელისუფლებისა და კანონმდებლობების მკაცრ შეზღუდვად. ამ პერიოდში მომხდარი კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ფაქტი ის არის, რომ ხუთი მუჯთაჰიდისაგან შემდგარი საბჭოს დაარსების მცდელობა კრახით დამთავრდა, რისი მიზეზიც, ძირითადად, შიიტი რელიგიური ლიდერების არაერთსულოვნება გახდა (არჯომანდი 2008).

იდეოლოგიური კამათი პოლიტიკურ არენაზე გაგრძელდა. ნური და სხვა რეაქციონერები მოჰამად ალი შაჰის დესპოტურ რეჟიმს ამოუდგნენ გვერდში. ლიბერალების გაერთიანება მეჯლისში თავისთავად მოხდა. რეაქციონერთა პოზიციები ლიბერალთა პოზიციებზე გაცილებით მყარი და ძლიერი იყო, უთანხმოების გაჩენის შესაძლებლობა კი ძალზე ნაკლები, რადგან ერთადერთი, რაც მათ აღეგუებდათ და ეწინააღმდეგებოდნენ, რელიგიისა და პოლიტიკის გაყოფის იდეა იყო. თავრიზის ენჯუმენი და მეჯლისის დეპუტატები აზერბაიჯანიდან გამუდმებით უტყუებდნენ რა მათ, მთავრობასა და ხალხს სამღვდელოების ღალატის შესახებ აფრთხილებდნენ. თეირანის ლიბერალი ლიდერები ნაციონალიზმის, ლიბერალიზმისა და ისლამის ფასეულობებს შორის დიდ განსხვავებას ვერ ხედავდნენ და კონსტიტუციისა და შარიათის შეთანხმებაც დასაშვებად მიაჩნდათ. მათ კარგად იცოდნენ, რომ ლიბერალ სამღვდელოებასთან კავშირი კონსტიტუციონალიზმის გამარჯვებისათვის იყო აუცილებელი, აქედან გამომდინარე, თავრიზის ენჯუმენის სამღვდელოების წინააღმდეგ გამოსვლას თავდაპირველად არ იზიარებდნენ. მაგრამ თავრიზის ენჯუმენის მოსაზრებას თეირანის წრეებშიც გაუჩნდა მომხრეები.

ლიბერალებს შორის მალე ბზარი გაჩნდა. ამის მიზეზი შიიტებისა და არაშიიტებისათვის თანაბარი პოლიტიკური უფლებების მინიჭება გახდა. თეირანის იმამ ჯომ'ემ* და ბეჰბაჰანიმ ეს საკითხი რადიკალური ლიბერალიზმის გამოვლინებად მიიჩნიეს. მათი აზრით, ნური მართალი იყო, როდესაც ამბობდა, რომ კონსტიტუციონალისტთა იდეები საბოლოოდ

* ემამ ჯომ'ე – საპარასკეგო მენხეთის წინამძღვარი

სამღვდელოებისა და შარიათის უპირატესობას მოსპობდა. თაბათაბაი კი თვლიდა, რომ ქვეყანაში, სადაც მოსახლეობის 90%-ს შიიტები შეადგენენ, არაშიიტებისათვის მათი თანაბარი უფლებების მინიჭება არანაირ საფრთხეს არ ქმნიდა. ამგვარი არგუმენტით მან კონსტიტუციონალისტთა რადიკალურ ფრთას დაუჭირა მხარი. კამათი თანდათან გამწვავდა და 1908 წ., როდესაც შაჰმა კონსტიტუციონალისტებს შეუტია, სამღვდელოების ლიბერალურ ფრთაში მის დასაპირისპირებლად ერთიანი ფრონტი არ არსებობდა. შაჰის ტირანიის ხელახალი გამარჯვებით ნურიმ შეძლო რამდენიმე რელიგიური ორიენტაციის არასასულიერო პირი სიკვდილით დაესაჯა. ამ ფაქტმა ქერბალასა და ნაჯაფის შიიტი მუჯთაჰიდები აღაშფოთა. მათ შემდეგი განცხადება გამოაქვეყნეს: "შაჰის ხელი მუსლიმთა სისხლში გაისვარა, ამიტომ რელიგიის დასაცავად მოვითხოვთ კონსტიტუციის მხარდაჭერას". მოჰამად ალი შაჰი ქვეყნიდან გააძევეს, ხოლო შეის ფაზლოლა ნური სიკვდილით დასაჯეს. ამგვარად, ლიბერალებმა გამარჯვებას მიადწიეს, თუმცა სახელმწიფოსა და რელიგიის გამოჯვნის მომხრეებსა და მოწინააღმდეგეებს შორის კონფლიქტი კიდევ უფრო გაღრმავდა. რადიკალი ლიბერალების გაძლიერების შიშით, კონსტიტუციის მომხრე სამღვდელოებაც კონსერვატორთა ბანაკს შეუერთდა. 1908-1914 წწ.-ში მეჯლისის დეპუტატი სასულიერო პირები ნებისმიერ რეფორმისტულ პროექტს ეწინააღმდეგებოდნენ იმის შიშით, რომ ძალაუფლების სასწორის პინა სეკულარიზმის მომხრეთა სასარგებლოდ არ გადახრილიყო. ქვეყნის დამოუკიდებლობის საკითხთან დაკავშირებით კი ორივე ფრთა ერთსულოვანი იყო.

ამრიგად, კონსტიტუციონალისტი ლიბერალების ნაციონალიზმი ისლამთან მჭიდროდ გადაიხლართა. სასულიერო პირებთან საერო იდეოლოგიის კავშირი საერთო მტრების - შაჰის ტირანიის, იმპერიალიზმისა და ამა თუ იმ ფორმით უცხოური ჩარევის აღიარებას ემყარებოდა. მოძრაობის ანტიიმპერიალისტური ხასიათის გათვალისწინებით, 1918 წელს ე. ბრაუნი XX საუკუნის დასაწყისის კონსტიტუციონალისტების ნაციონალიზმის დახასიათებისას, მას უფრო ნაციონალისტურად მიიჩნევს, ვიდრე ლიბერალურად (რამაზანი 1975:81-113).

მაგრამ სწორედ იგივე ადამიანები ქვეყნის შიგნით გამეფებულ რეაქციასთან ერთად სამღვდელოების უმეტესობას ებრძოდნენ. მათ დამოუკიდებელი, ისლამური ირანის შექმნა სურდათ და ლიბერალური დემოკრატიის პრინციპების დასამკვიდრებლად იბრძოდნენ. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, საერო მიზნები ჰქონდათ, რომლებიც საზოგადოებისათვის (ერისათვის) რელიგიასთან ერთად არსებობდა და მისგან განუყოფლად არ განიხილებოდა.

ირანული ნაციონალიზმის გაჩენამ ორ სახელმწიფოს – ინგლისსა და რუსეთს პრობლემები შეუქმნა. მათ 1907 წ. 18 აგვისტოს ხელშეკრულებით ირანი გავლენის სფეროებად გაიყვეს. ირანში სულ უფრო მზარდმა ნაციონალისტურმა მოძრაობამ ეს ხელშეკრულება ქვეყნის შინა საქმეებში უსამართლო ჩარევად მიიჩნია. კონსტიტუციური მოძრაობის დასაწყისში ორივე სახელმწიფო შაჰისა და მოდერნისტების დაზავებას ცდილობდა, მაგრამ თანდათან ორივე მიხვდა, რომ ირანის მზარდმა ნაციონალიზმმა ქვეყანა სამოქალაქო ომის წინაშე დააყენა და ამ ომს შეეძლო ძალთა ბალანსი ორიდან ერთ-ერთის ან მესამე ქვეყნის სასარგებლოდ დაერღვია. ეს გაღიზიანება ორივე ქვეყანაში იქამდე მივიდა, რომ ინგლისმა 1911 წ. დეკემბერში რუსეთის ულტიმატუმს ირანის მიმართ მხარი დაუჭირა. 1908 წ. მოჰამად ალი შაჰი რუსების თანხლებით ეროვნული ხელისუფლების წინააღმდეგ გამოვიდა და 1911 წ. მონარქიის მომხრე მთავრობამ მეჯლისის წინააღმდეგ გადატრიალება მოაწყო. კონსტიტუციური რეჟიმი დაემხო და ირანში პრაქტიკულად რუსეთისა და ინგლისის ერთობლივი მმართველობა დაიწყო. 1906-1911 წწ. ლიბერალურ-ნაციონალისტური მოძრაობის პირველი შემთხვევა ირანში უცხოელების ჩარევით დასრულდა. კონსერვატორებმა უცხო ძალების დახმარებით ნაციონალისტურ ძალებზე გაიმარჯვეს.

კონსტიტუციური რევოლუციით სპარსეთი ახალ ერაში შევიდა, რასაც საზოგადოებაში საერთო სოციალური მღელვარების ფონზე შედეგად მოჰყვა შეჯახება ისეთ ელემენტებს შორის, როგორცაა სახელმწიფო და ერი, (ირანული) ტრადიციები და (დასავლური) მოდერნიზმი. ირანული ნაციონალიზმის ბევრი თავისებურება სწორედ 1906-1912 წლებში ჩამოყალიბდა. ირანის ტრადიციული ძალები, რომელთაც მდგომარეობის

შენარჩუნება სურდათ, ნაციონალიზმს არ განიხილავდნენ, როგორც მოწინააღმდეგის (მოდერნისტების) იდეოლოგიას. პირიქით, ნაციონალისტურმა ფასეულობებმა თანდათან ტრადიციულ ღირებულებათა სისტემაში დაიმკვიდრა ადგილი და კონსერვატორი ღირებულების პოლიტიკური მიმართულება განსაზღვრა. სწორედ ეს ფაქტორი განაპირობებდა მათ ახლო ურთიერთობას მოდერნისტული (არატრადიციონალისტური) ჯგუფების ინტერესებთან.

§2. ფაქლავიანთა დინასტია: ნაციონალიზმი თუ ტრადიციული პატრიოტიზმი?

კონსტიტუციური მმართველობის დამყარების შემდეგ ცენტრალური ხელისუფლება წინანდელზე მეტად დასუსტდა. კონსტიტუციონალიზმის მოწინააღმდეგეთა შეთქმულებები, საბოტაჟი, შიდა დაპირისპირებები კონსტიტუციონალისტთა შორის, ადგილობრივი მმართველებისა და ცალკეულ ტომთა ბელადების ძალაუფლებისაკენ სწრაფვა, ხოლო საგარეო პოლიტიკის თვალსაზრისით, ირანის დაყოფა ინგლისისა და რუსეთის გავლენის სფეროებად – ყველაფერი ერთად ქვეყანას კონსტიტუციური რევოლუციის შემდეგ პრაქტიკულად დანაწევრებისა და დაშლის საფრთხის წინაშე აყენებდა. მოდერნიზაციისა და კონსტიტუციონალური მმართველობის დამყარების მცდელობას, ქვეყანაში პროგრესის ნაცვლად რეალურად საპირისპირო შედეგი მოჰყვა.

პოლიტიკური და იდეური დაპირისპირება კიდევ უფრო გაძლიერდა და კანონზე დამყარებულმა ხელისუფლებამ თავისი სისუსტის გამო პოპულარობა ინტელიგენციაშიც კი დაკარგა და 1921 წლის 21 თებერვლის გადატრიალება კონსტიტუციური რევოლუციიდან თითქმის 15 წლის შემდეგ, წარმატებით დასრულდა. ამ გადატრიალების შედეგად ბოლო მოეღო პოლიტიკურ მღელვარებებს და ძალაუფლება ცენტრალურ ხელისუფლებას დაუბრუნდა, მაგრამ ეს პოლიტიკური სტაბილურობა კონსტიტუციონალიზმის მონაპოვრების თანდათანობით უარყოფის ხარჯზე დამყარდა.

საინტერესოა, თუ როგორ დაუთმო ლიბერალური ნაციონალიზმის იდეებმა თანდათან პრაქტიკაში ადგილი ძალადობრივ მოდერნიზმს; და ამ არგუმენტით აიხსნას ის, თუ რატომ დაუდგნენ ჭეშმარიტად კანონის უზენაესობისა და პოლიტიკური თავისუფლებებისათვის მებრძოლო მოდერნისტი კონსტიტუციონალისტები რეზა შაჰის ტირანიას გვერდში და პირდაპირ თუ არაპირდაპირ მის რეჟიმს დაუჭირეს მხარი.

ამასობაში, რუსეთში 1917 წლის ოქტომბრის რევოლუციის შემდეგ ირანულ საზოგადოებაში სოციალისტური იდეების გავლენა სულ უფრო იზრდება და მისი ძირითადი მახასიათებელი პოლიტიკური კოლექტივიზმის ანუ იგივე ტრადიციული იდეები სულ უფრო მეტ პოპულარობას იძენს.

კონსტიტუციურმა წყობამ მალე ახალი ტიპის დესპოტიზმს დაუთმო ადგილი. მმართველობის ტრადიციული ფორმა გარეგნულად მოდერნიზმის ფორმით დაბრუნდა. შაჰის თვითმპყრობელობის დაბრუნება ამჯერად უხეშად, მეჯლისზე შეიარაღებული იერიშით არ მომხდარა, პირიქით, ქვეყნის და თვით კონსტიტუციონალიზმის დაცვის საბაბით განხორციელდა, მაგრამ კონსტიტუციის მხოლოდ გარეგნული სახე შენარჩუნდა, პრაქტიკულად და შინაარსითაც ტრადიციულმა დესპოტიზმმა – გარეგნულად მოდერნიზმის მოსურნემ, თავისი პოლიტიკური ძალაუფლება განიმტკიცა.

ასეთ პირობებში ირანელი ინტელექტუალების იდეები მოდერნიზმისა და დასავლური ცივილიზაციის დამახასიათებელი მიმართულების – ნაციონალიზმის ირგვლივ კონცენტრირდება, მაგრამ ამ შემთხვევაშიც დასავლეთში ერის სრულიად ახალი, დასავლური შინაარსი ყურადღების მიღმა დარჩა, ხოლო ირანულ ეთნიკურ პატრიოტიზმს უარყოფითი შედეგები მოჰყვა.

ირანის ტერიტორიული მთლიანობის შენარჩუნების საკითხმა პირველი მსოფლიო ომისა და მის შემდგომ წლებში მოდერნიზმთან დაკავშირებული თავდაპირველი მოსაზრებები კანონის უზენაესობისა და პოლიტიკური თავისუფლებების შესახებ ნაკლებმნიშვნელოვანი გახადა და ირანელმა ინტელექტუალებმა ეროვნული ერთიანობა ქვეყნის განვითარების ერთადერთ საშუალებად დასახეს. სწორედ ამ მოდერნისტმა ინტელექტუალებმა დაიწყეს რეზა შაჰის ეტატიზმისაკენ მიმართული ღონისძიებების წახალისება.

მოდერნიზაციის თავისუფლებასა და კონსტიტუციურ მმართველობასთან დაკავშირებული ღირებულებები პატრიოტიზმის (ეროვნული ერთიანობის) თავისებური ფორმით ძალადობრივი ნაციონალიზმით შეიცვალა. ეს შაჰ რეზა ფაჰლავის დიქტატურის პერიოდი იყო, რომელმაც ირანი ასე თუ ისე საკუთარი სტაბილური კონტროლის ქვეშ მოაქცია და მეტ-ნაკლებად შეძლო მოდერნიზაციის ძალების მხარდაჭერის მოპოვება.

სიედი ჰასან თაყიზადე, კონსტიტუციური მოძრაობის ერთ-ერთი აქტივისტი, რევოლუციიდან 10 წლის შემდეგ, გერმანიაში ჟურნალ *“ქავეს”* დაარსებით ეროვნული ღირებულებების, ერთიანობისა და ნაციონალისტურ მთლიანობასთან დაკავშირებული იდეების გავრცელებას შეუდგა. ჟურნალი, რომელშიც თაყიზადეს გარდა, სხვა ცნობილი ინტელექტუალების (მოჰამად ყაზვინი, ჯამალზადე) სტატიები იბეჭდებოდა, ირანის ისტორიისა და ლიტერატურის შესახებ სამეცნიერო პუბლიკაციების მეშვეობით ეროვნული სულიერების შექმნასა და განვითარებას ისახავდა მიზნად.

“ქავეს” გარდა, უნდა აღვნიშნოთ ჟურნალი *“ირანშაჰრი”*, რომელიც 1922-1927 წლებში ბერლინში გამოდიოდა. მწერლები, რომლებიც ამ ჟურნალში წერდნენ, შემდეგში რეზა შაჰის პერიოდის ინტელიგენციის აქტიურ ნაწილს შეადგენდნენ. ისინი წინანდელზე მეტი გულმოდგინებით ეძიებდნენ ეროვნულ (ეთნიკურ) თვითმყოფადობას და ირანში ეროვნული ერთიანობის შექმნას ცდილობდნენ. ჟურნალის ფუძემდებელი ჰოსეინ ქაზემზადე ირანშაჰრი ეროვნული ერთიანობის შესახებ თავის მოსაზრებებს ასე აყალიბებს: “ჩემი აზრით, კაცობრიობის ერთიანობისა და თვით ისლამურ ერთიანობამდე, უწინარესად ირანის ერთიანობისთვის უნდა ვიდვაწოთ. ქვეყანაში, სადაც თითოეული ფენა მეორე ფენას მტრად მიიჩნევს, იქ, სადაც ერთი ერი...უნდა იყოს, 7 პოლიტიკური სექტაა სახელწოდებით “მოდერნიზმი”, “სრულყოფა”, “ამბოხი”, “ნაციონალეზმი”, ლიბერალეზმი, ნეიტრალეზმი და უმცირესობები, რომელთაც თვითონ არ იციან, რა უნდათ და რით განსხვავდებიან სხვებისგან. ქვეყანაში, სადაც მმართველი ტომები კაცს ისე კლავენ, თითქოს წყალი დაელიოთ, ხოლო ხალხის ქონებას ღვთის ბოძებულ სარჩოდ მიიჩნევენ... ამ ირანში, სადაც უმეცრებას, პირფერობასა და ფანატიზმს ადამიანები ერთმანეთის მტრად გაუხდია, სხვადასხვა ენებს, განსხვავებულ

ჩაცმულობასა და წეს-ჩვეულებებს იმდენად უქცევია ეს ერი სხვადასხვა განსხვავებული ეთნოსების ნაზავად, რომ... თვით ხალხიც მეორე ველაიათის მცხოვრებლებს სხვა ერად... მიიჩნევს. ქვეყანაში, სადაც ხალხის უმრავლესობის აზროვნება ქალაქის, რეგიონისა და ქვეყნის მნიშვნელობის გაგებას არ სცილდება და სიტყვა ირანი მათთვის ჯერ კიდევ თავსატეხი გამოცანაა... როგორ შეიძლება წინსვლის, განვითარებისა და აღორძინების იმედი გვექონდეს?.. ირანელი ერი კაცობრიობის სხვა წევრებისთვის გაცნობამდე ჯერ ჩვენს ხალხს უნდა გავაცნოთ, შევარიგოთ და დავაძმოვილოთ...” (ენთესაბი 1992:22).

ამ ნაწევებიდან ვხედავთ, რომ არათუ პოლიტიკური დემოკრატიის მოდერნიზატულ ღირებულებებზე აღარ არის აქცენტი, არამედ რიგი პარტიები და თვით დემოკრატიული მმართველობაც თავისი ნიშნებით ცინიზმის საგნად ქცეულა. ეროვნული ერთიანობის შექმნა იმდენად მნიშვნელოვან პოლიტიკურ სირთულედ განიხილება, რომ ქვეყნის განვითარების ყოველგვარი იმედი მასზეა დამოკიდებული.

ამ ტიპის აზროვნებით გამორჩეული კიდევ ერთი წარმომადგენელი მაჰმუდ აფშარია, რომელმაც რეზა ხანის ხელისუფლებაში მოსვლასთან ერთად “ახალგაზრდა ირანის საზოგადოება” დააარსა და ამის შემდეგ ჟურნალ “აინდეს” (“მომავალი”) გამოცემა დაიწყო. ჟურნალის შესავალ წერილში იგი წერს: “ჩვენი სოციალური იდეალი ირანის ეროვნული ერთიანობის შენარჩუნება და სრულყოფაა... ჩვენი მიზანი ირანის ეროვნულ მთლიანობაში იმ ხალხების პოლიტიკური, მორალური და სოციალური ერთიანობაა, რომლებიც დღეს ირანის საზღვრებში ცხოვრობენ. ამ განცხადებას ორი მნიშვნელობა აქვს – პოლიტიკური დამოუკიდებლობა და ირანის ტერიტორიული მთლიანობის შენარჩუნება. მაგრამ ირანის ეროვნული ერთიანობის სრულყოფა გულისხმობს სპარსულის ენის მთელ ქვეყანაში საყოველთაოდ გადაქცევას; მოისპოს განსხვავება ადგილობრივ ტანსაცმელში, ხასიათში, მთლიანად აღმოიფხვრას ტომობრივი განსხვავება; ქურთი, ლორი, ყაშყაელი, არაბი, თურქი, თურქმანი და სხვა ერთმანეთისაგან არ განსხვავდებოდეს, თითოეულს თავისი საკუთარი ჩაცმულობა და საკუთარი ენა არ ჰქონდეს... ჩვენი აზრით, სანამ ირანში ეროვნული

ერთიანობა ენის, ხასიათის, ჩაცმულობის და სხვა თვალსაზრისით არ იქნება მიღწეული, ყოველ წუთს ჩვენს პოლიტიკურ დამოუკიდებლობასა და ტერიტორიულ მთლიანობას საფრთხე ემუქრება. თუ ჩვენ ვერ მივადწევთ ირანში მცხოვრები ყველა რეგიონისა და ტომის ერთგვარონებას ანუ ყველას სრულყოფილ ირანელად არ ვაქცევთ, ბნელი მომავალი გველოდება” (ენთესაბი 1992:22-21).

“ირან-ე ნოუ” (“ახალი ირანი”) წერდა: “ირანი ერთი ერია. ერი, რომელიც სხვადასხვა ენებზე ლაპარაკობს, ყველა თავის ღმერთს სცემს თაყვანს... დღეიდან ირანში აღარ არის მუსლიმი, ზოროასტრი, სომეხი, ებრაელი, სპარსელი, თურქი. არის მხოლოდ ირანელი. ჩვენ ერთი ერი ვართ” (“მა იექ... 1949:1).

ირანელი ინტელექტუალებისა და მოდერნისტების ახალი თაობის ეს ღირებულებები მართლაც ხდება რეზა შაჰის პოლიტიკური საქმიანობის საფუძველი მთელი მისი მმართველობის პერიოდში. ხელმძღვანელობდა თუ არა იგი “ახალგაზრდა ირანის საზოგადოების” წესდებით და ეფუძნებოდა თუ არა მისი მმართველობის პოლიტიკური პროგრამა მას, ნაკლებმნიშვნელოვანი საკითხია. ეს იდეები გავრცელებული იყო ინტელექტუალების გარემოში, მოდერნისტებსა და განათლებამიღებულებს შორის და მათთვის, სავარაუდოდ, რეზა შაჰის მიერ სწორედ ამ ღირებულებების ნებისმიერი გზით განხორციელება გახდა მისაღები. ამდენად, ქვეყნის ტრანსფორმაციის მომხრე ირანელებისათვის გაჩნდა ლიბერალურ-ნაციონალისტური რეჟიმის აშკარა შემცველი, რომელმაც კონსტიტუციურ რეჟიმთან შედარებით ირანის ეკონომიკისა და საზოგადოების სიღრმისეული გარდაქმნები განახორციელა. ირანელი ხალხი, სავარაუდოდ, ამ ეტაპზე ლიბერალურ-დემოკრატიული ძალების სისუსტის გამო მიემხრო ახალ რეჟიმს. შეიძლება ითქვას, რომ ეს იყო ერთგვარი გარიგება რეზა-ხანსა და ხალხს შორის, რასაც ეს უკანასკნელი ქვეყნის უსაფრთხოებისათვის დათანხმდა.

რეზა შაჰი პოლიტიკური მოაზროვნე არ ყოფილა, ამიტომ მას არც ირანის აღმშენებლობის და არც რელიგიისა და პოლიტიკის გაყოფის ან განუყოფლობის საფრთხესთან დასაპირისპირებლად გააჩნდა კონკრეტული

გეგმა. მას ორი ძირითადი მიზანი ჰქონდა, რაც თავად მისი აზრით, იმდენად იყო ერთმანეთთან დაკავშირებული, რომ ერთ მთლიან, განუყოფელ იდეას წარმოადგენდა: მას სურდა ირანის ძველი დიდება დაებრუნებინა და ქვეყნის შიგნით თავისი თვითმპყრობელური ძალაუფლება განემტკიცებინა. იგი ამ ორი მიზნისაკენ თავდაუზოგავად ისწრაფვოდა და ნებისმიერ ძალას, რომელიც წინ გადაეღობებოდა, დაუნდობლად ანადგურებდა. ცალკეულ ტომთა დამოუკიდებლობა, მსხვილ მემამულეთა ძალაუფლება, ყაჯარები, ლიბერალურ-დემოკრატიული ძალები – ის დაბრკოლებები იყო, რომლებიც უნდა განადგურებულიყო. ამას ემატებოდა სამღვდელოების ძალაუფლებასთან ბრძოლა.

მანამდე კი, ვიდრე რეზა ხანი პირველად დაესხმებოდა თავს სამღვდელოებას, ამ უკანასკნელთა მოაზროვნე ნაწილმა წინასწარ იგრძნო მისი საბრძოლო განწყობა სამღვდელოების მონოპოლიური ძალაუფლების მიმართ. მეჯლისში სამღვდელოების ჯგუფის ენერგიულმა ლიდერმა სეიედ ჰასან მოდარესმა ეს საფრთხე თავიდანვე გააცნობიერა და 1922-24 წლებში რეზა-ხანის ძალაუფლების გაძლიერების წინააღმდეგ გამოვიდა. იგი ჯერ კიდევ 1919 წ. აკრიტიკებდა ინგლის-ირანის კაბალურ ხელშეკრულებას კრიტიკით. მოდარესი ასევე სასტიკად ეწინააღმდეგებოდა რეზა-ხანის პრემიერ-მინისტრობას. მაგრამ ბედისწერა რეზა-ხანის სასარგებლოდ მოქმედებდა. 1922 წ. ინგლისმა ერაყში მცხოვრები ორი შიიტი ლიდერი არეულობის შექმნის ბრალდებით ქვეყნიდან გააძევა. ბრიტანეთის ამ ქმედებამ ირანი გააერთიანა; ეს ერთ-ერთი ის უნიკალური შემთხვევა იყო, როდესაც სრულიად ირანი იმპერიალისტებს დაუპირისპირდა. საზოგადოება ამ ფაქტს ინგლისის მხრიდან ქედმაღლურ, იმპერიალისტურ ქმედებად განიხილავდა და ხალხშიც სამღვდელოების გაძევება ყოველგვარი უცხოურის საწინააღმდეგო განწყობისა და უცხოურის შიშის გაჩენის მიზეზი გახდა (ქოთამი 1992:178). რეზა-ხანმა შექმნილი სიტუაცია წარმატებით გამოიყენა. მან გაძევებულ სასულიერო პირებს სრული დიპლომატიური თანადგომა აღმოუჩინა და ნება დართო, ხალხის წინაშე სადაც ისურვებდნენ, სიტყვით გამოსულიყვნენ. ინგლისის საწინააღმდეგო აქციები ირანში მთელი წლის განმავლობაში

გრძელდებოდა. ამ გზით რეზა-ხანის შიიტურ სამღვდლოებასთან ურთიერთობა “თბილი” და “მეგობრული” გახდა.

1924 წლამდე ეროვნული მეჯლისის წევრი თხუთმეტი სასულიერო პირი რეზა-ხანის ძალაუფლების გაძლიერების წინააღმდეგ გამოდიოდა. ისინი შეეცადნენ რეზა-ხანის მზარდი ძალაუფლების საპირისპიროდ ლიბერალების, სოციალისტების, მემამულეებისა და ტომთა ბელადებისაგან გაერთიანებული ფრონტი შეექმნათ, მაგრამ მათი ეს მცდელობა წარუმატებლად დასრულდა. 1924 წ. რეზა-ხანმა ირანის პრემიერ-მინისტრის პოსტი დაიკავა და ყაჯართა დინასტიის გაუქმებას და რესპუბლიკის დაფუძნებას შეეცადა, რამაც სამღვდლოება აღაშფოთა. მის წინააღმდეგ არამარტო მისი მმართველობის მსხვერპლნი, არამედ ქალაქის უწიგნური ფენებიც გაერთიანდნენ. ამ უკანასკნელთა აზრი შაჰის შესახებ გაურკვეველ “მამობრივ” წარმოდგენებს ეფუძნებოდა. უღემებმა შეძლეს მათი ეს დამოკიდებულება რეზა-ხანის წინააღმდეგ ისე წარემართათ, თითქოს ხალხმა ყაჯარებისათვის ზურგის შექცევით და რეზა-ხანის რესპუბლიკის მხარდაჭერით – “მამის მკვლელობაში” გაისვარა ხელი (ქოთამი 1992:179). უბრალო ხალხის ამგვარი განწყობის შედეგად ბაზარი დაიკეტა. ხალხი წინააღმდეგობას უწევდა პოლიციას, რომელიც ცდილობდა ძალით გაეღო ბაზარი. რეზა-ხანი ამჯერადაც, როგორც ყოველთვის, ურყევი გადაწყვეტილებით მივიდა მეჯლისში დეპუტატები დაარწმუნა, რომ არასოდეს ისწრაფვოდა რესპუბლიკის დასამყარებლად. ამის შემდეგ შიიტ მუჯთაჰიდებს ყუმში დეპეშა გაუგზავნა, რომელშიც ისლამისა და შიიტური სამღვდლოებისადმი სიყვარულსა და ერთგულებას იფიცებდა; შემდეგ ხალხისადმი მიმართვაშიც აღნიშნავდა, რომ მთელი ცხოვრება ორ მიზანს – ისლამის განდიდებასა და ირანის დამოუკიდებლობას მოემსახურებოდა. წარმოდგენის ბოლო სცენა კი ის იყო, რომ პრემიერ-მინისტრობიდან გადადგა და ჯარის წვრთნას შეუდგა. ხალხმა კი მისი პრემიერ-მინისტრად დაბრუნება მოითხოვა.

ამრიგად, შიიტურმა სამღვდლოებამ კიდევ ერთხელ აჩვენა, რომ სურვილის შემთხვევაში შეეძლო, ისე როგორც “თამბაქოს მოძრაობის” დროს, გაერთიანებულიყო და ერთობლივი მოქმედებებით საკუთარი ძალაუფლება ეჩვენებინა. ეს მწარე გაკვეთილი რეზა-ხანმა კარგად შეითვისა და

იძულებული გახდა ხელი აეღო რესპუბლიკელობაზე და ერთხანს ძალზე ფრთხილობდა, ისეთი რამ არ ჩაედინა, რაც ულემებს მის წინააღმდეგ გააერთიანებდა. მან ნაჯაფი და ქერბალა მოილოცა და თავს ჭეშმარიტ შიიტ მუსლიმად წარმოაჩინდა.

1925 წ. აგვისტოში არაბეთის ვაჰაბიტებმა მედინის წმინდა ტაძარი დააზიანეს. ისლამური სამყარო ამ ფაქტმა აღაშფოთა. ირანის გაზეთები ამ ქმედების საპასუხოდ სერიოზული ზომების მიღებას ითხოვდნენ. იქამდეც კი მივიდნენ, რომ გაერთიანებული ისლამური სახელმწიფოსა და ერთიანი ჯარის შექმნა მოითხოვეს ვაჰაბიტების წინააღმდეგ საბრძოლველად. რეზა ხანმა ვაჰაბიტების აგრესია სახალხოდ დაგმო და შედეგად მუჯთაჰიდების კეთილგანწყობა დაიმსახურა. ამასთან დაკავშირებით სეიედ ჰასან მოღარესი აცხადებდა: “დღეს ირანელი ერი ისლამური ერების ნაწილია” (ქოთამი 1992:182). ამ დროს ირანი უშუალოდ ისლამურ სამყაროსთან იდენტობასა და საერთო ცნობიერებას ავლენდა.

1925 წ. მოღარესმა ხმა მისცა რეზა ხანის ირანის შაჰად გამოცხადებას მეჯლისში. შაჰად გამოცხადების შემდეგ რეზამ კვლავ განაგრძო სამღვდელთა ძალაუფლებასთან ბრძოლა. მან არ დაივიწყა მოღარესთან ძველი მტრობა, რომელიც ჯერ პოლიციის მეთვალყურეობის ქვეშ მოაქცია, ხოლო მოგვიანებით ციხეში დაახრჩვეს. ასევე გაუსწორდნენ რეჟიმის მოწინააღმდეგე სხვა მუჯთაჰიდებსაც.

აქ უპრიანია იმ ცვლილების აღნიშვნაც, რომელიც ამ პერიოდში კონსტიტუციასთან დაკავშირებით განხორციელდა. 1927 წლიდან მოყოლებული კონსტიტუციურ რევოლუციაში მონაწილე ხუთი სასულიერო სამართალმცოდნე მუშაობდა შარიათთან დაკავშირებული მნიშვნელოვანი სამართლებრივი მუხლების კოდექსში შესატანად. ამ გზით ისინი ცდილობდნენ კონსტიტუციური მონაპოვრების განმტკიცებას. ამის შედეგი გახდა ირანის სამოქალაქო კოდექსის მიღება, რომელიც მოამზადა კომიტეტმა იურიდიული სისტემის რეფორმატორისა და იმ დროის იუსტიციის მინისტრის ალი აქბარ დავარის ხელმძღვანელობით. მაგრამ კომიტეტის შემადგენლობაში ისლამური კანონმდებლობის არაერთი ექსპერტი შედიოდა, რომელთაც დაევალოთ შიიტური ნორმების გადამუშავება ფრანგული სამოქალაქო

კოდექსის შესაბამისად, (ეს განსაკუთრებით შეეხებოდა წესებს მემკვიდრეობისა და პიროვნული სტატუსის შესახებ). ამ გზით შარიათი 1928 და 1935 წლებში მეჯლისის მიერ დამტკიცებული ირანის სამოქალაქო კოდექსის ძირითადი წყარო გახდა. მართალია, ამას არ მოჰყოლია არც მეორე მუხლის გადახედვა და არც მუჯთაჰიდების შესახებ დაწუნებული კანონის ხელახლა წამოყენება (იხ. §1), თუმცა თეოლოგი-სამართალმცოდნენი, რომლებმაც ის მოამზადეს, იმავე მოტივებით ხელმძღვანელობდნენ. სამოქალაქო კანონმდებლობის მიღება ჭეშმარიტად იყო იმ პრობლემის გონივრული გადაწყვეტა, რაც ისლამისა და ისლამური კანონმდებლობის ადგილს შეეხებოდა თანამედროვე კონსტიტუციურ წესრიგში (არჯომანდი 2008).

რეზა-ხანმა კარგად იცოდა, რომ განათლებამიღებული საშუალო ფენა რელიგიის მიმართ მასავით ინდიფერენტული იყო. ამიტომ შეეცადა, ეს ფენა გაეძლიერებინა. ამის შემდეგ სამდევლოებაზე იერიში პრესის საშუალებითაც დაიწყო, რომელიც მისი კონტროლის ქვეშ იმყოფებოდა. გაზეთები ერთმანეთის მიყოლებით უღემებს პოლიტიკური და სოციალური თვალსაზრისით რეაქციონერად და ჩამორჩენილად წარმოადგენდნენ. იწერებოდა, რომ ისინი რეფორმებისა და ხალხის ცხოვრების გაუმჯობესებას ეწინააღმდეგებიან. გაზეთები უღემებისაგან ითხოვდნენ, ხელი აეღოთ ცრურწმენასა და ფანატიზმზე და მხარი დაეჭირათ სახელმწიფო რეფორმებისათვის, რომლებიც სავსებით შეესაბამება ალის მოძღვრებას. გაზეთების ეს სტატიები აკადემიურ სტილში იყო დაწერილი, რაც ცხადყოფდა, რომ ავტორები განათლებამიღებული საშუალო ფენიდან იყვნენ გამოსული. ამ პერიოდის ზოგიერთი გავლენიანი გაზეთი კარგად ასახავს რეფორმისტულ სურვილებს. *“ირანშაჰრი”* ერთ-ერთი მათგანი იყო, რომელიც ირანის ორმოცამდე ქალაქში ვრცელდებოდა. მისი ძირითადი სტატიები ახალ ტექნოლოგიებს და დასავლურ ფილოსოფიურ ნააზრევს, კერძოდ, ვოლტერის ანტიკლერიკალიზმსა და გობინოს ნაციონალიზმს შეეხებოდა. სტატიები ყველაზე ხშირად ირანში სეკულარიზმისა და ეროვნულობის არარსებობის დამანგრეველ შედეგებს ეძღვნებოდა. სტატია სათაურით *“რელიგია და ეროვნულობა”* იუწყებოდა:

“ეროვნების პრობლემა იმდენად სერიოზულია, რომ როდესაც საზღვარგარეთ ირანელს ეროვნებას ეკითხებიან, იგი დაბადების ან დასახლების ადგილის სახელს პასუხობს და არა ქვეყნის. ჩვენ უნდა მოვსპოთ ცალკეული ლოკალური სექტები, ადგილობრივი დიალექტები, ადგილობრივი ჩაცმულობა, ტრადიციები და გრძნობები” (აბრაჰამიანი 2004:154).

განხილვის მეორე საგანი ის მოსაზრება იყო, რომ ირანის ჩამორჩენილობა მუსლიმი არაბების თავდასხმების შედეგია. რელიგია “მასების ოპიუმია” და ქვეყანა სამღვდელოებისა და ფანატიზმის ბორკილებიდან უნდა გათავისუფლდეს. უნდა დაიხუროს ტრადიციული *მაქთაბები** და გაიხსნას საერო სკოლები. ერთ-ერთ სტატიაში ნათქვამი იყო, რომ რელიგიური ფანატიზმი, პოლიტიკური დესპოტიზმი და უცხოური იმპერიალიზმი, განსაკუთრებით არაბული, “არიული წარმოშობის ირანელთა შესაძლებლობებს” ზღუდავდა (აბრაჰამიანი 2004:154). საყურადღებოა, რომ “ირანშაჰრი”, მიუხედავად იმისა, რომ ინტელიგენციას შორის უამრავი მკითხველი ჰყავდა, გერმანიაში გამოდიოდა.

სამღვდელოებაზე მეორე თავდასხმაც განათლებამიღებულმა საშუალო ფენამ განახორციელა. ამ შემთხვევაში აქცენტი უკვე ძველი, ისლამამდელი ირანის სიდიადესა და ბრწყინვალებაზე, აქემენიანთა და სასანიანთა დროის ზოროასტრიზმზე კეთდებოდა. აღნიშნავდნენ, რომ არაბთა მიერ ირანის დაპყრობისას ირანელები დაამცირეს და თავიანთი სარწმუნოება ძალით მოახვიეს თავს. შეტევის მესამე მიმართულება შედარებით გაუნათლებელ და ნაკლები პოლიტიკური ცნობიერების ადამიანებზე იყო გათვლილი. სახელმწიფო სასულიერო პირებს სამშობლოს გამყიდველებად წარმოაჩენდა, რომლებმაც ქვეყანა უცხოელებს – ინგლისელებს მიყიდეს. ასეთი აგიტაცია ეფექტური აღმოჩნდა, რადგან მსგავსი აზრი მანამდეც არსებობდა.

რეზა შაჰს კარგად ესმოდა, რომ ხალხში სამღვდელოების გავლენა ძირითადად გამოწვეული იყო მრავალი ისეთი ტრადიციით, როგორც იყო რელიგიური უქმეები და მასთან დაკავშირებული რიტუალების

* მაქთაბ – დაწვებითი “ყურანული” სკოლა.

სამღვდელოების მიერ კონტროლით. ამიტომ იგი შეეცადა, მათი როლი ამ ღონისძიებებში შეემცირებინა.

1928 წ. მთავრობამ მოღერნიზაციის პროექტის განხორციელება დაიწყო. მან გამოსცა კანონი ევროპული ჩაცმულობის შემოღების შესახებ, რომლის თანახმად, ირანელ მამაკაცებს ევალებოდათ ევროპული სტილის, ერთნაირი განსაზღვრული ფერისა და ფორმის ქუდებისა და შარვლების ტარება. ერთნაირი ჩაცმულობის შემოღება ეროვნული ერთიანობის შექმნას ისახავდა მიზნად. ჰ. ჩეჰაბი შენიშნავს, რომ “საბოლოოდ, ერთნაირი ჩაცმულობით ირანელს უფრო მეტად ის სურდა, რომ თავისი თავი ერთიან საზოგადოებაში წარმოედგინა” (ქაშანი-საბეთი 2002:171). შესაბამისად, მკაცრად განისაზღვრა სამღვდელოების ჩაცმის წესებიც. ამ ღონისძიების შედეგად ბევრი უწიგნური და გაუნათლებელი მოლა იძულებული გახდა შესაბამისი სამოსის ტარებაზე უარი ეთქვა. გაძლიერდა სახელმწიფო კონტროლი დანარჩენ სამღვდელოებაზე. მომდევნო წელს შაჰის ბრძანებით აიკრძალა ჯაჭვებისა და ხმლის ცემა თავში (*ყამეზანი*) მოჰარამის სამგლოვიარო რიტუალის დროს. შაჰმა ამ ღონისძიებით უდიდეს შიიტურ რიტუალს ემოციური მუხტი ჩამოაცილა და სახელმწიფო კონტროლს დაუქვემდებარა. ულემთა მცირე ნაწილი, რომელთაც გაბედეს და ამასთან დაკავშირებით პროტესტი გამოთქვეს, გადასახლეს. შემცირდა რელიგიური უქმეები. ყველაზე დიდი დარტყმა ულემთა მონოპოლიურ უფლებებზე მათთვის სასამართლო უფლებების შეზღუდვა იყო. 1927 წ. მიღებულ იქნა სამოქალაქო კანონმდებლობა, რომელიც პრაქტიკულად შარიათის ნორმების ნაპოლეონის კოდექსთან შეჯერება იყო. ამ ახალმა კანონმდებლობამ მნიშვნელოვნად შეამცირა ისლამის გავლენა სამოქალაქო პროცესებზე. ხოლო რამდენიმე წლის შემდეგ შარიათის მოსამართლეებს მხოლოდ რელიგიურ საკითხებთან დაკავშირებით დარჩათ აზრის გამოთქმის უფლება. 1936 წ. კანონით იურიდიული საქმიანობა ეკრძალებოდათ პირებს, რომელთაც შესაბამისი საერო განათლება არ ჰქონათ, რაც თავისთავად ზღუდავდა სამღვდელოების სასამართლო ფუნქციებს.

ასევე მიმდინარეობდა ქალთა “მოღერნიზაციის” პროგრამა. 1935 წ. მაისში რეზა შაჰის ერთ-ერთი ქალიშვილის ზედამხედველობით დაარსდა ქალთა

საზოგადოება (*ქანუნ-ე ბანოვან*), რომლის მიზანი ირანელი ქალის ჩამორჩენილობის დაძლევა იყო. მოდერნიზებული ირანელი ქალი ერთდროულად “პატრიოტი დედა” და “კვალიფიცირებული პროფესიონალი” უნდა ყოფილიყო (ქაშანი-საბეთი 2002:171). 1936 წ. კი მათ ჩადრის ტარება აეკრძალათ. ჩაცმულობა რეჟიმის მოდერნიზაციის პოლიტიკის მხოლოდ ნაწილი იყო. მოქალაქეებს “სადი აზრითა და სულით” უნდა შექცებოდათ ერის სამსახურში ჩადგომა. იდეოლოგიური პოლიტიკა სასკოლო საგნებში ქცევისა და ეთიკის გაკვეთილების ჩართვით ხორციელდებოდა. დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა ფიზიკური აღზრდისა და ჰიგიენის პროპაგანდას, სპორტულ ღონისძიებებში აქტიურობასთან ერთად აქცენტი კეთდებოდა ისლამამდელ ირანულ და ბერძნულ ცივილიზაციებზე, რადგან მათ კულტურებში ფიზიკური ვარჯიში საზოგადოებრივი ცხოვრების “სისტემატურ ნაწილად” განიხილებოდა. სკოლებში ფიზიკური აღზრდა სავალდებულო გახდა, შეიქმნა ვაჟთა და ქალთა სკაუტთა ორგანიზაციები. 1927 წ. რეფორმის შედეგად სკოლები განათლების სამინისტროს გადაეცა. მათი ინსტრუქტორები სახელმწიფოს ნაციონალისტური იდეალებით იყვნენ გამსჭვალული. ქვეყნის მოდერნიზაციის პოლიტიკა სამღვდელოების ინტერესებს არ შეესაბამებოდა. მოდერნისტული რეფორმები და ახალი კანონები დღითიდღე ამცირებდა სამღვდელოების პრივილეგიებს. ხელისუფლებამ მათი შემოსავლებიც შეზღუდა. 1934 წ. კანონით საზოგადოებრივი ვაკეები განათლების სამინისტროს გადაეცა. სასულიერო ელიტა ფეოდალებთან, ხანებთან და მსხვილ მემამულეებთან გაერთიანდა და გამოდიოდა ლოზუნგით “ისლამის დაცვა საერო ხელისუფლების ხელყოფისაგან” (დოროშენკო 1985:88).

თანამედროვე ირანელის ტრანსფორმაციის პროცესი სრულყოფილი არ იქნებოდა მოქალაქის ცნობიერების გარდაქმნის გარეშე. ინტელექტუალური იდეოლოგიური აღზრდა ზედმიწევნით დამუშავებული სასკოლო ტექსტებით ხდებოდა. ხოლო 1939 წ. ამ მიზნით შეიქმნა “აზროვნების ჩამოყალიბების ორგანიზაცია” (*საზმან-ე ფარვარეშ-ე აფქარ*), რომლის საქმიანობას სხვადასხვა საშუალებით ძალდატანებით, თეატრით თუ საზოგადოებრივი ლექციებით სახელმწიფოს ნაციონალისტური იდეალების გავრცელება

წარმოადგენდა (ქაშანი-საბეთი 2002:173). საზოგადოებრივი ლექციები, რომლებსაც უნივერსიტეტის პროფესორები ატარებდნენ, მასებისადმი მიმართვის მიზანმიმართული საშუალება გახდა. ეს ლექციები შეეხებოდა ქცევის ახალ წესებსა და შემოტანილ ნაციონალისტურ თემებს.

რეზა შაჰმა არარელიგიური დღეები, მაგ., საკუთარი დაბადების დღე უქმედ გამოაცხადა, რომლის დროსაც ხალხი ადღუმებსა და დღესასწაულებში იღებდა მონაწილეობას. დღესასწაულების დროს შემოდებულ იქნა *ჩოუგანბაზი* – ძველი ირანული ტრადიციული თამაში. ქალები მას ისლამური ჩაცმულობის – *ჰეჯაბის* გარეშე თამაშობდნენ.

რეზა შაჰის ნაციონალისტური პოლიტიკის ნაწილი იყო რელიგიური უმცირესობების დისკრიმინაციის აღმოფხვრის საკითხი. განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა ზოროასტრიზმის მიმდევრებს. პიჯრის კალენდრის პარალელურად შემოდებულ იქნა ზოროასტრული კალენდარი. იდეოლოგიური პროგრამა განდიდებდა ძველ სპარსულ კულტურას და პარალელურად აკავშირებდა მას თანამედროვეობასთან.

აქცენტი კეთდებოდა ირანული რასის სიწმინდეზე. ირანის საგარეო საქმეთა სამინისტროს არქივში არსებობდა დოკუმენტი, რომელიც ფაჰლავიანთა დინასტიის ოფიციალურ ქრონიკად ითვლებოდა. ამ დოკუმენტის მიხედვით, “რეზა შაჰი არამარტო ირანის ერთ-ერთი უძველესი და უკეთილშობილესი ოჯახიდანაა, არამედ მისი დაბადების ადგილი *სავად ქუჩ*, მაზანდარანში ყველაზე სუფთა ირანული რასის წარმოშობის ადგილია, რომლის სისხლი არ დაბინძურებულა დამპყრობლების მიერ.” გარდა ამისა, შაჰი ეკუთვნოდა ადამიანებს, რომლებმაც სახელი გაითქვეს თავისი გმირობითა და პატრიოტიზმით. არსებითია, რომ იგი, როგორც ირანელი ერის უკანასკნელი მონარქი, წმინდა სპარსული წარმომავლობის უნდა ყოფილიყო. ჭეშმარიტად სპარსული წარმომავლობა ძალაუფლების ლეგიტიმაციაში ესმარებოდა და გამოყოფდა მას თურქული წარმოშობის სეფიანი და ყაჯარი შაჰებისაგან.

აქცენტი კეთდებოდა ირანელი მოქალაქეების ეთნიკურ იდენტობაზე.

რეზა შაჰის ნაციონალიზმი, რომელიც სახელმწიფოსა და შაჰის განდიდებაზე იყო ორიენტირებული, არაისლამური იყო და მანამდე

არსებული ნაციონალიზმისაგან დიდად განსხვავდებოდა. მისი პერიოდის ერთადერთი ნებადართული ნაციონალიზმი, ნ. ქედის განმარტებით, “ოფიციალური ნაციონალიზმი იყო, რომელიც ხაზს უსვამდა ეროვნულ ერთიანობასა და ერთგვაროვნებას, დაფუძნებულს სამღვდელოებასთან წინააღმდეგობაზე, პროგრესსა და ძალაუფლებაზე და ყურადღებას ამახვილებდა ირანის ისლამამდელ წარსულზე” (ქედი 1990:148). საყურადღებოა, რომ გერმანიაში ირანის საელჩოს ინიციატივით და 1934 წ. რეზა შაჰის ბრძანებით, ქვეყნის სახელი “სპარსეთი” “ირანით” შეიცვალა, იმის გამო, რომ ეს სახელი წარსული დიდებისა და ძლევა მოსილების შინაარსის მატარებელი იყო და არიული წარმომავლობის ხაზგასმით იყო განპირობებული. სეკულარულ პოლიტიკასთან დაახლოების მიზნით ისლამამდელი ირანული შეხედულებები და ფასეულობები გამოიყენებოდა. მართალია, ისლამზე თავდასხმა პირდაპირ არ ხდებოდა, მაგრამ ახალ თაობას ასწავლიდნენ, რომ ისლამური სარწმუნოება უცხოა და ის არაცივილიზებულია ტომმა მოახვია თავს ირანს (ბანანი 1961:47) ამ არსის გასაცოცხლებლად ცდილობდნენ “შაჰანშაჰი” საზოგადოების სათავეში ქვეყნის მბრძანებლად ყოფილიყო მიღებული.

ეს პროპაგანდა ხორციელდებოდა “საზოგადოებრივი აზრის ფორმირების სამსახურის” (*დაიერე-იე თანვირ-ე აფქარ-ე ამე*) საშუალებით, რომელიც შეიქმნა 1930 წ. განათლების სამინისტროში. ის მიზნად ისახავდა საზოგადოებრივი აზრის საჭირო მიმართულებით წარმართვას, ხალხისათვის სახელმწიფო მონაპოვრების გაცნობას, სახელმწიფოს სასარგებლოდ საზოგადოების მობილიზებას და ეროვნული ცნობიერების გაღვივებას (ფორანი 1999:339). შედეგად საგანმანათლებლო სისტემა ისე იყო ჩამოყალიბებული, რომ მომავალ თაობებში ჩაენერგა სეკულარიზმის, ნაციონალიზმისა და ირანის შაჰის ძლევა მოსილების იდეები.

წლების შემდეგ, როდესაც ცნობილ ირანელ ისტორიკოსს საიდ ნაფისის რეზა ფაჰლავის ისტორიის დაწერა დაევადა, მას იმ ღონისძიებების ანგარიში გადასცეს, რომელიც ზუსტად ასახავდა რეფორმებს, რომელთაც ახალი თაობის ინტელექტუალი მოდერნისტები ეროვნული ერთიანობის მისაღწევად ითხოვდნენ: ჩახშობილ იქნა ადგილობრივი მმართველობების და ცალკეულ

ტომთა გამოსვლები; შეიქმნა ერთიანი ძლიერი ცენტრალიზებული სისტემა; შემოდებულ იქნა საყოველთაო ჩაცმულობა; სპარსული ენა მთელი ქვეყნის მასშტაბით ახალი სკოლების გახსნის გზით გავრცელდა; ეროვნული ერთიანობის შექმნის მიზნით მოხდა ძველი ირანის კულტურის და ეთნიკური ღირებულებების პროპაგანდა.

საიდ ნაფისი რეზა შაჰის პერიოდის იდეოლოგიის განმარტებისას წერს: “პატრიოტიზმის დღევანდელი მნიშვნელობა გულისხმობს თითოეულს თავისი მიწა-წყალი, დაბადების ადგილი უპირობოდ უყვარდეს და რაც მას ეკუთვნის, კარგია თუ ცუდი, იცავდეს და მთელი რწმენითა და გულით სწამდეს; ის ერჩიოს ყველაფერ იმას, რაც სხვებს აქვთ. რაიმე განსაცდელის გამო არ მიატოვოს თავისი ქვეყანა და ნებისმიერ დროს მზად იყოს, სიცოცხლე გაწიროს და მთელი მისი საქმიანობა სამშობლოს მოახმაროს... ამისათვის მატერიალურ საფასურს კი არ მოელოდეს, არამედ სულიერი და მორალური საზრდოს გარდა არა უნდოდეს რა... ისიც აკმაყოფილებდეს, რომ თავისი წმინდა, ადამიანური საპატიო მოვალეობა შეასრულა...” (ნაფისი 1966:86)

ამ სტრიქონების წაკითხვა ბუნებრივად წარმოშობს კითხვას, თუ რა კავშირი აქვს ეროვნული ერთიანობისა და პატრიოტიზმის ასეთ გაგებას მოდერნისტულ ნაციონალიზმთან? მაგრამ საიდ ნაფისი იქვე დასძენს, რომ “პატრიოტიზმის მნიშვნელობა, რომლითაც დღეს ცივილიზებული მსოფლიოს ყველა ქვეყანა თავს იწონებს, სწორედ ეს არის, და მისი არსი ირანში უნდა დამკვიდრებულიყო. ეს მნიშვნელოვანი სოციალური რეფორმები ამის მხოლოდ დასაწყისი იყო; წარსულში, თვით რევოლუციების გამაღებელი სისხლისღვრისა და თავგანწირვის დროსაც ეს არ არსებობდა და სწორედ ფაჰლავიანთა პერიოდში ჩაეყარა საფუძველი. ამრიგად, ირანის ეროვნულობის საფუძველი გამყარდა და ქვეყნის პოლიტიკური დამოუკიდებლობაც გარანტირებულია. იმ დღიდან ირანელებმა შეძლეს მთლიანად ჰქონოდათ თავიანთი დამოუკიდებლობის იმედი და რწმენა; მომავალში ის ყოველთვის დაცული იქნება ნებისმიერი შემოტევისაგან, რადგან ეროვნულობის არსი მძლავრ საფუძველს ემყარება, რომელშიც მთლიანად შთაბერილია პატრიოტიზმის სული და ეროვნული სიამაყე – ის, რაც კაცობრიობის

ბუნებრივი ინსტინქტია, ირანში ფესვები გაიდგა და დღითიდღე უფრო მეტად ნაყოფიერი ხდება.” (ნაფისი 1966:77)

საეჭვოა, რომ რეზა შაჰის ღონისძიებებმა და რეფორმებმა ასეთი სიძლიერით გააღვივა ირანელებში პატრიოტული სული. თუმცა ღირებულებები, რომელთა პროპაგანდაც იმ დროს ხდებოდა, ამ მიზანს ემსახურებოდა და რეჟიმმა ხალხის ინტეგრაცია, ცენტრიდანული ძალების აღაგმვა და ცენტრალური ხელისუფლების ძალაუფლების დამყარება წარსულთან კავშირის საფუძველზე გონივრულად და წარმატებით განახორციელა.

მაგრამ ამ ტიპის რეფორმები და ეროვნული ერთიანობის შექმნა ახალი ეპოქის ნაციონალიზმია თუ ტრადიციული პატრიოტიზმი – ეთნიკურ ფასეულობებთან და ძველ ირანულ პატრიოტიზმთან დაბრუნება?

ფაჰლავიანთა პერიოდის პატრიოტიზმს რეალურად არაფერი ჰქონდა საერთო დასავლურ ახალ ნაციონალისტურ ფასეულობებთან, რადგან მასში მარცვალად კი არ იყო ადამიანის უფლებების შესახებ და ემყარებოდა მხოლოდ სამშობლოს წინაშე ეროვნულ ვალდებულებებს. განსხვავებით რეზა შაჰის იდეოლოგიის იმ ხშირი მტკიცებულებებისა, რომლის აქტიური პროპაგანდაც მის დროს მიმდინარეობდა, ეს არა მედასავლეთეობა, არამედ ძველი ღირებულებებისა და ტრადიციების აღდგენა იყო დასავლური შეფუთვით. ქოთამი აღნიშნავს, რომ ძალზე მცირეა საფუძველი ფაჰლავიანი შაჰების ირანთან ძლიერი იდენტობისათვის. მათი მოქმედებები რეალურად დინასტიის, ერისა და საკუთარი თავის იდენტობების შერწყმაა, რომელიც მათი ქცევის განმსაზღვრელი ძირითადი ფაქტორი გახდა” (ქოთამი 1982:267).

რეზა შაჰი, ისევე როგორც მისი თანამედროვე მოდერნისტები, დასავლური ცივილიზაციის გარეგნული ფორმით იყო მოხიბლული, მაგრამ არანაირი მიზეზი არ არსებობს იმის დასამტკიცებლად, რომ მას სინამდვილეში დასავლური ცივილიზაციის არსი ესმოდა და სურდა, ირანი დასავლური ტიპის მოდერნისტული საზოგადოებისაკენ წაეყვანა. ზოგიერთი პრომარქსისტი მკვლევარისთვის, გაუგებარია ის მოსაზრებაც, თითქოს, რეზა შაჰმა კაპიტალისტური ურთიერთობები ანუ დამოკიდებული კაპიტალიზმი განავითარა და ამ თვალსაზრისით, იგი შეიძლება “მომაკვდავი”

ფეოდალიზმის ხანაში ახლად წარმოშობილი ბურჟუაზიული ფენის წარმომადგენლად ჩაითვალოს. ამ ტიპის შეფასებები შეიძლება მხოლოდ ზედაპირული მიდგომიდან მომდინარეობდეს, რადგან რეზა შაჰის რეჟიმის ღონისძიებები მთლიანად მიმართული იყო სახელმწიფოს ხელში კონცენტრირებული ეკონომიკისა და თავისუფლების მოწინააღმდეგე პოლიტიკური წყობის შექმნაზე. ირანელი მკვლევრის მ. დანინეჟადის აზრით, მიუხედავად მარქსისტული კოლექტივიზმის იდეების ჩახშობისა, ირანში სსრკ-ს მსგავსი სახელმწიფოს მონოპოლიური სისტემა მყარდებოდა და ფაჰლავიანთა რეჟიმი აშკარად საბჭოთა ეკონომიკური პოლიტიკის გავლენის ქვეშ იმყოფებოდა. რეზა შაჰის პოლიტიკური ძალაუფლების განმტკიცების შემდეგ საგარეო ვაჭრობაზე მონოპოლია მთლიანად სახელმწიფოს ხელში გადავიდა (1932წ.), სახელმწიფო მთლიანად აკონტროლებდა ვაჭრობასა და შინა წარმოებას. შინა მრეწველობა, განსაკუთრებით თანამედროვე მრეწველობა, სახელმწიფოს მონოპოლია იყო და უშუალოდ მისი კომპანიების საშუალებით იმართებოდა, მრეწველობა შესაბამისი სამინისტროების უშუალო და პირდაპირი ზედამხედველობის ქვეშ იყო (დანინეჟადი 1998:38). მიუხედავად პოლიტიკური ცენტრალიზაციისა, ქვეყნის ადმინისტრაციულ და სასამართლო სისტემაში მნიშვნელოვანი რეფორმებისა, ქვეყანაში არ გაჩნდა არანაირი კაპიტალისტური ან ბურჟუაზიული ფენა. ამ ეპოქის მდიდრები ან უწინდელით ძველი მსხვილი მიწათმფლობელები იყვნენ ან კარისა და ჯარის მაღალჩინოსნები და მცირე რიცხვი მეიჯარეებისა, რომლებმაც გავლენიან სახელმწიფო მოხელეებთან კავშირ-ურთიერთობებითა და მდგომარეობით ისარგებლეს. დამოუკიდებელი ეკონომიკური საქმიანობის და ამ საქმიანობაში ჩართვისა და წარმატების პირობა მმართველი ხელისუფლების (სახელმწიფოს) მორჩილება და მასთან გარიგება იყო. აქედან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, რომ ამ პერიოდის ირანის პოლიტიკური და სოციალური მოდელი დასავლურ პროგრესულ და მოდერნულ საზოგადოებასთან მსგავსებაზე მეტად ძველ ტრადიციულ ირანულ საზოგადოებასთან იყო ახლოს ანუ ყველა სოციალური სფერო იერარქიულად პოლიტიკური ძალაუფლების (მონარქიის) გარშემო იყო კონცენტრირებული.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, რეზა შაჰის მმართველობის მხოლოდ ორი მიმართულება შეიძლება ყოფილიყო მისაღები ირანელი ე.წ. მოდერნისტი ნაციონალისტებისათვის. პირველი, სამხედრო ძალების განვითარება და ცენტრალიზებული, შედარებით ახალი და თანამედროვე იარაღით აღჭურვილი არმიის შექმნა – (ირანელი ნაციონალისტების უპირველესი სურვილი და მოტივაცია, რომელიც ირანის რუსეთთან ორჯერ მარცხით იყო განპირობებული), რეალურად მოხდა. ძველი ირანის დიდების აღორძინების ამბიცია პრაქტიკულად 150 ათასიანი (10 მლნ. ქვეყნისთვის) არმიის შექმნაში (რომელზეც ქვეყნის ბიუჯეტის 1/3-ის დაიხარჯა) განხორციელდა. გარდა ამისა, მოდერნისტების კიდევ ერთი მისწრაფება - დასავლური ტიპის განათლება და უნივერსიტეტები, შესაბამისად, განვითარებული მეცნიერება და ტექნოლოგიები, ადმინისტრაციული რეფორმები და სხვა, რაც რეჟიმის მნიშვნელოვან მატერიალურ და ეკონომიკურ სახსრებს მოითხოვდა, მეტ-ნაკლებად განხორციელდა.

ძირითადი პრეტენზია, რომელიც შეიძლება პირველ მოდერნისტებს ჰქონოდათ რეზა შაჰის რეჟიმის მიმართ, მისი მმართველობის ძალადობრივი, არადემოკრატიული და დესპოტური ხასიათი იყო. მაგრამ რეალურად ამ პერიოდში მოდერნისტი ნაციონალისტების იდეური ჰორიზონტი რადიკალურად შეიცვალა. ირანში სოციალისტური იდეების გავრცელებამ რუსეთში ოქტომბრის რევოლუციის კვალდაკვალ, პირდაპირ თუ არაპირდაპირ, ძლიერი გავლენა იქონია ინტელექტუალთა მნიშვნელოვან ნაწილზე, რისი შედეგიც იყო სავარაუდოდ, ლიბერალურ-დემოკრატიული მოდერნიზმის მნიშვნელობის შემცირება და ტრადიციული კოლექტიური იდეებისა და ღირებულებების გაძლიერება სოციალისტური იდეოლოგიის ჭრილში. ყოველ შემთხვევაში, მოდერნიზმი და პროგრესი არათუ ლიბერალური დემოკრატიისა და ლიბერალური ფასეულობების სინონიმად აღარ განიხილებოდა, არამედ პირიქით, უწინდელზე მეტად მომწიფდა ის აზრი, რომ ჩამორჩენილობიდან გამოსავალი ცენტრალიზებული და ძალადობრივი ხელისუფლების შექმნა იყო.

რეზა შაჰის ხელისუფლების ლეგიტიმურობა ასეთ აზრებს დაეფუძნა, მაგრამ ანტანტის მიერ ირანის სამხედრო ოკუპაციითა და რეზა შაჰის

გადადგომით, ბუნდოვანი მოდერნისტული ოცნებები საშინელ კოშმარად გადაიქცა. ეროვნულ სიამაყეს, რომელსაც ასე აღიღებდნენ, ძლიერი დარტყმა მიაღება, ქვეყნის მოდერნიზაციის დაპირებებისა და ძველი ირანის დიდების აღდგენისაგან აღარაფერი დარჩა. არმიის პრაქტიკულმა უუნარობამ და მისმა სწრაფმა და გამაოგნებელმა დაცემამ, ირანელებში იმედგაცრუება და ბევრი იდეის გადაფასება გამოიწვია. ასეთ მდელვარე, დასავლეთისა და მოდერნიზმისაგან იმედგაცრუებულ გარემოში დაიწყო გარკვეული ტიპის ქსენოფობიური და საკუთარ თავთან დაბრუნების იდეოლოგიის განვითარება, რომელმაც განსაზღვრა მომავალი ათწლეულების ირანის პოლიტიკური ისტორია.

§3. ნაციონალიზმი, ისლამი და ირანის საზოგადოება 1951-53 წლებში

1951-1953 წლებში ირანი მეორეჯერ XX საუკუნეში სრულიად სახალხო მოძრაობამ მოიცვა, რომელსაც მკვლევართა ნაწილი "ლიბერალურ მოძრაობას" უწოდებს. ჯ. ფორანის აზრით კი, ამ პერიოდში თანდათანობით რევოლუციური მოძრაობა ყალიბდებოდა, რომელიც ირანს დასავლეთზე, კერძოდ, ბრიტანეთზე დამოკიდებულებიდან გამოიყვანდა, ხოლო ქვეყანაში ფართომასშტაბიან რეფორმებს განახორციელებდა და კონსტიტუციურ მონარქიას დემოკრატიული მმართველობით შეცვლიდა (ფორანი 1999:422).

ნავთობის ნაციონალიზაციისათვის ბრძოლაში მოჰამად მოსადეყის ხელმძღვანელობით, ისე, როგორც კონსტიტუციურ რევოლუციაში, საზოგადოება შაჰსა და უცხო სახელმწიფოებს დაუპირისპირდა და რამდენიმე სოციალური ჯგუფისაგან შემდგარი ალიანსი ჩამოყალიბდა.

მოჰამად მოსადეყმა (1881-1967) განათლება ბერნსა და პარიზში მიიღო. იქვე მიიღო დოქტორის ხარისხი ნაშრომისათვის "ირანი და არაირანელებისათვის მინიჭებული კაპიტულანტური უფლებები", რომელშიც იგი აუცილებლად თვლიდა ხელისუფლების მიერ ირანის ტერიტორიაზე მყოფი ყოველი ადამიანის კონტროლს და რეზიდენტების მიერ ადგილობრივი კანონების დაცვას. მოსადეყი სხვადასხვა დროს სხვადასხვა სახელმწიფო თანამდებობებზე იმყოფებოდა; 1915-1917, 1925-1928, 1944-1953 წლებში ირანის

მეჯლისის დეპუტატი იყო; ჯერ კიდევ 1925 წ. იგი რეზა შაჰის მმართველობას ეწინააღმდეგებოდა. 1943 წ. იგი მეჯლისში გამოვიდა ირანის პოლიტიკასა და ეკონომიკაში უცხოელთა გავლენის წინააღმდეგ. 1944 წ. მოსადეყმა წარმოადგინა კანონპროექტი, რომელიც ყველა მინისტრს უკრძალავდა ნებისმიერ უცხოურ ძალასთან მოლაპარაკებებს მეჯლისის თანხმობის გარეშე. მან ასევე მოითხოვა სამხრეთში ბრიტანელთა სანავთობო კონცესიების შესახებ ხელშეკრულების პირობების გადასინჯვა. მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ მოსადეყმა აქტიური პოლიტიკური ბრძოლა დაიწყო ირანში უცხოელთა გავლენის წინააღმდეგ, კერძოდ, ინგლის-ირანის სანავთობო კომპანიის გაუქმებისათვის. ინგლისის მთავრობის პოლიტიკა სულ უფრო ზღუდავდა ირანელთა მონაწილეობას ამ კომპანიაში.

ირანული ნავთობი ნაციონალისტური მოძრაობის ძირითადი იარაღი გახდა, რადგან მოსადეყის ანტიუცხოური და ანტიკოლონიალისტური ნაციონალიზმი ირანელობის ერთ-ერთ ყველაზე გამჭვირვალე სიმბოლოს – ეროვნულ ტერიტორიას და მის რესურსებს ეფუძნებოდა. 1949 წ. ოქტომბერში მოსადეყი ხელმძღვანელობდა საპროტესტო აქციებს მეჯლისის არჩევნებში შაჰის ჩარევის წინააღმდეგ, ხოლო ამის შემდეგ მეგობრებთან ერთად დააარსა და სათავეში ჩაუდგა “ეროვნულ ფრონტს” (აზიმი 1988:58-60). ახალი ორგანიზაცია იმ საერო და რელიგიური პოლიტიკური ჯგუფების გაერთიანება იყო, რომლებიც ინგლის-ირანის სანავთობო კომპანიის ნაციონალიზაციას ითხოვდნენ. ინგლის-ირანის სანავთობო კომპანია ირანში ინგლისის საელჩოსთან ერთად აქტიურად ერეოდა ქვეყნის შიდა საქმეებში. ისინი იარაღით ამარაგებდნენ ბახთიართა ტომის გარკვეულ ძალებს და მათ პროვოკაციებისთვის იყენებდნენ. შედეგად, ხალხი მათ ქვეყნის ეკონომიკური, პოლიტიკური და სოციალური პრობლემების მიზეზად მიიჩნევა და ნავთობკომპანიის ნაციონალიზაციის სურვილიც საყოველთაო გახდა (გასიოროვსკი 1992:109). ფრონტის პროგრამას უამრავი ირანელი უჭერდა მხარს, განსაკუთრებით ახალ საშუალო ფენაში, მუშათა წრეში და ბაზარში. მართალია კომპანიის ნაციონალიზაციის სურვილი “ეროვნული ფრონტის” მომხრეთა ძირითადი გამაერთიანებელი საკითხი იყო, მაგრამ ისინი არსებულ პოლიტიკურ სიტუაციაში ძირეულ რეფორმებსაც ითხოვდნენ.

1941 წ. რეზა შაჰის გადადგომის შემდეგ ირანის პოლიტიკაში მნიშვნელოვანი გარდაქმნების საჭიროება არსებობდა. შესაბამისად, რამდენადაც ახალი შაჰი ცდილობდა მთავრობასთან სულ უფრო მეტი გამბედაობა გამოეჩინა, იმდენად სულ უფრო იზრდებოდა ეკონომიკური პრობლემები (გასიოროვსკი 1992:109). 1949 წ. აპრილში "ეროვნული ფრონტის" წევრებმა არჩევნებში გამარჯვება მოიპოვეს. 1951 წ. პრემიერ-მინისტრ რაზმარას მკვლელობის შემდეგ მოსადეყი მეჯლისმა პრემიერ-მინისტრად აირჩია და მან დაუყოვნებლივ მიიღო გადაწყვეტილება "ინგლის-ირანის სანავთობო კომპანიის" ნაციონალიზაციის შესახებ. ამ გადაწყვეტილებამ მოსადეყი და "ეროვნული ფრონტი" ინგლისს დაუპირისპირა. ინგლისი თავის მოკავშირეებს ირანზე დიპლომატიური ზეწოლისაკენ მოუწოდებდა. მოსადეყმა შუამავლობისათვის გაეროსა და აშშ-ს მიმართა. ამის შემდეგ ინგლისი ჯერ ეკონომიკური სანქციებით საზოგადოებაში მოსადეყის დისკრედიტაციას, ხოლო შემდეგ უკვე მის გადაყენებას ცდილობდა. 1951-53 წლებში ნავთობის მცირე რაოდენობის გაყიდვით ირანში სერიოზული ეკონომიკური კრიზისი შეიქმნა. მოსადეყი შეეცადა ირანის ნავთობშემოსავლებზე დამოკიდებულება შეემცირებინა, შესაბამისი საშემოსავლო სტრუქტურები ჩამოეყალიბებინა და სახელმწიფო შემოსავლები დაერეგულირებინა. 1952 წ. მან პარლამენტს წარუდგინა პროგრამა "ეკონომიკა ნავთობის გარეშე". ფრონტის შიგნით აზრთა სხვაობის მიუხედავად, მან არაერთი რეფორმა წამოიწყო, რაც საზოგადოებაში უთანასწორობის დაძლევის და პოლიტიკური წყობის დემოკრატიზაციას ისახავდა მიზნად; მოამზადა კანონები გლეხებისა და მუშების მდგომარეობის გაუმჯობესების, საგანმანათლებლო და სამედიცინო სისტემის რეფორმირების, სასამართლო და სამთავრობო სტრუქტურების შემოსავლების მოწესრიგების, ადგილობრივი მმართველობის დემოკრატიულობისა და შაჰის ძალაუფლების შემცირებისათვის (ლაჯვარდი 1989:122).

ახალი ნაციონალური მოძრაობა "ეროვნული ფრონტის" სახით არაერთგვაროვანი პოლიტიკური ალიანსი იყო, რომელსაც განსხვავებული და არაერთი ტიპის პოლიტიკური ჯგუფები და ადამიანები შეადგენდნენ. იგი ანტიიმპერიალისტების, დემოკრატების, ნაციონალისტებისა და

სოციალისტების ჭრელ პალიტრას წარმოადგენდა, რომელიც ქვეყნის თავისუფლებასა და დამოუკიდებლობას ითხოვდა; ფაშლავეიანთა რეჟიმისგან განსხვავებით, არ აკეთებდა გადამეტებულ აქცენტს ძველ სპარსულ იმპერიებზე; არ ახასიათებდა ისლამის მიმართ შეუწყნარებლობა და ქვეყანაში არსებული ცოცხალი კულტურისათვის უცხო არ იყო; არ იყო ანტიურქული ან ანტიარაბული და არ აპირებდა დაკარგული ტერიტორიების ხელახლა შეერთებას ქვეყნისათვის. ამრიგად, ისინი არ იყვნენ ნაციონალისტები ვიწრო გაგებით და მოძრაობაში შემავალი ყველა პარტია (მათ შორის პან-ირანისტებიც) იძულებული იყო „ფრონტის“ პლატფორმიდან გამომდინარე, თავისი ზოგიერთი მიზანი და ლოზუნგი გადაეხედა (ქათუზიანი 1990:112). ძლიერი ანტიკოლონიალისტური მისწრაფებები ერთადერთი ფაქტორი იყო, რომელიც ამ სხვადასხვა მიმართულებებს აერთიანებდა. მოსადეყის ქარიზმატული ხელმძღვანელობა, რომელიც დაკავშირებული იყო იმ დროს ფართოდ გავრცელებულ ანგლოფობიურ განწყობასთან, ყველა პოლიტიკური დაჯგუფების ნაციონალისტურ გრძნობებს მოიცავდა. იყვნენ ისეთებიც, რომელთაც ნავთობის ნაციონალიზაცია სურდათ, მაგრამ “ეროვნული ფრონტის” წევრები არ იყვნენ, მაგ. სახალხო პარტია (*თუდე*) და ორგანიზაცია “*ფელაიან-ე ესლამ*” (ისლამისთვის თავდადებულნი) (რიშარი 1983:101-124).

ირანელი მკვლევრის, მ. დანიეჟადის აზრით, განსხვავებით „ფრონტის“ მომხრე ბევრი ინტელექტუალისაგან, ორგანიზაციას მკვეთრად მოდერნისტული, ლიბერალური და დემოკრატიული ხასიათი არ ჰქონდა. მოსადეყისტები ამბობდნენ, რომ მათი ბრძოლა ინგლისისა და "ინგლის-ირანის ნავთობკომპანიის" წინააღმდეგ, არის ბრძოლა ირანის სრული დამოუკიდებლობის მოსაპოვებლად და მათი საბოლოო მიზანიც "თავისუფლებისა და დემოკრატიის" უზრუნველყოფაა. მაგრამ ამ პერიოდში ირანის პოლიტიკის დეტალური განხილვა გვიჩვენებს, რომ მოძრაობის მიზანი – ქვეყნის ეროვნული დამოუკიდებლობა, პრაქტიკაში მის ერთადერთ, უმნიშვნელოვანეს მიზნად გადაიქცა. ამ მიზნის ნებისმიერ ფასად მიღწევა პრაქტიკულად იმით დასრულდა, რომ ლიბერალური აზროვნებისა და

დემოკრატიის ძირითადი სიმბოლოები – თავისუფალი არჩევნები და მეჯლისიც ზემოაღნიშნულ მიზანს დაექვემდებარა (ქოთამი 1989:39).

ირანელი მკვლევარი რ. რამაზანი, ისევე, როგორც ე. ბრაუნი საუკუნის დასაწყისში კონსტიტუციური რევოლუციის შესახებ, მიიჩნევს, რომ მოძრაობის ანტიიმპერიალისტური და ანტიკოლონიალისტური ხასიათი ართულებს ამ ეპოქის ნაციონალიზმისათვის ლიბერალურ-დემოკრატიულის წოდებას, რადგან მოსადეყის ხელისუფლებისთვისაც ეროვნული დამოუკიდებლობა უფრო მნიშვნელოვანი იყო, ვიდრე პიროვნების თავისუფლება (რამაზანი 1975:81-113). ამასთან, ორივე მიიჩნევს, რომ ლიბერალი ნაციონალისტების პოპულარობას არა მათი ლიბერალიზმი, არამედ ნაციონალიზმი განაპირობებდა. ქოთამის აზრით, ამის მიზეზი ის არის, რომ ზოგჯერ ლიბერალიზმს საშუალება აქვს, სწრაფი მოდერნიზაციის პირველ წლებში თავისთვის გაიკვალოს გზა, რადგან ნაციონალისტი ლიდერები ასეთ დროს ხშირად ლიბერალიზმს მიმართავენ (ქოთამი 1992:39). გარდა ამისა, “ეროვნული ფრონტის” მომხრე ინტელიგენციის აშკარა არაერთგვაროვნება ფრონტის დემოკრატიულობასა და ლიბერალიზმს კითხვის ნიშნის ქვეშ აყენებდა. მაგალითად, თუ “ირანის პარტიას”, რომელიც ფრონტის ცენტრში განიხილებოდა, ლიბერალურს ვუწოდებთ, ბაყაის “*ზაჰმათქეშანს*” (მშრომელთა პარტია), რომელიც ამ სპექტრის მარცხნივ მოიაზრებოდა, ხოლო დარიუშ ფორუჰარის “პან-ირანისტულ პარტიას” – მარჯვნივ, ძნელად შეიძლება ლიბერალური ვუწოდოთ.

ირანული ნაციონალიზმის ცნობილი ამერიკელი მკვლევარი რ. ქოთამი კი მიიჩნევს, რომ მოსადეყი და მისი თანამოაზრეები ახლადშექმნილ პოლიტიკურ ძალებს აკვალიანებდნენ ნაციონალისტური და ლიბერალურ-დემოკრატიული ფასეულობების აღიარებისათვის (ქოთამი 1989:38);

დანინეჟადი იმასაც აღნიშნავს, რომ ამ შემთხვევაშიც, ისევე, როგორც რეზა ფაჰლავის დროს, სიტყვა ნაციონალიზმის გამოყენება, ტერმინისადმი უდიერი დამოკიდებულებაა და სინამდვილეში ამ ტიპის ნაციონალიზმის შინაარსი არ არის ნაციონალიზმი ამ სიტყვის ახალი მნიშვნელობით, რომელიც ერ-სახელმწიფოს პოლიტიკურ ერთეულად განიხილავს.

რამაზანი მიიჩნევს, რომ მართალია, მოსადეყი და მისი თანამოაზრეები დემოკრატიულ ღირებულებებზე დაყრდნობით მოქმედებდნენ, მაგრამ არ შეიძლება ითქვას, რომ მათი ნააზრევი ლიბერალური ფასეულობებიდან იღებდა სათავეს. 1944 წ. მოსადეყი აცხადებდა: “რაც ჩემი ცხოვრების მანძილზე მითქვამს, ჩემი პროგრამაა”. თვით წლების შემდეგაც მისი იდეოლოგიური პოზიცია გამოკვეთილი არ იყო (რამაზანი 1989:499).

ასეთ აზრთა სხვადასხვაობას მეტ-ნაკლებად ნათელს ჰყენს თვითონ მოსადეყის ჩანაწერები, სადაც ჩანს, რომ კანონის უზენაესობა და დემოკრატია მისთვის უმეტესად საშუალება იყო ძირითადი მიზნის (ეროვნული დამოუკიდებლობის) მისაღწევად, ვიდრე თვითმიზანი.

„მოგონებებსა და სევდაში“ (*“ხათერათ ვა თა’ლომათ”*) მოსადეყი გარკვევით აღნიშნავს, რომ, როდესაც საქმე ქვეყნის ინტერესებს შეეხება, შეიძლება კონსტიტუციაზე თვალის დასუჭვაც: “კონსტიტუცია ქვეყნისათვის და არა ქვეყანა კონსტიტუციისთვის“ (მოსადეყი 1990:251). იგი ამასთან დაკავშირებით კონსტიტუციის სულისკვეთებაზე საუბრობს და მიაჩნია, რომ ის რაც დაცული უნდა იქნას, კონსტიტუციის სულია, და არა ცალსახად მისი ტექსტი. მაგალითი, რომელიც ამასთან დაკავშირებით მოჰყავს, ნათლად გვიჩვენებს მის დამოკიდებულებას: “ყურანში პირდაპირ ნათქვამია, რომ ღვინის სმა აკრძალულია, მაგრამ თუ ექიმი ნებას დართავს ავადმყოფს გამოსაჯანმრთელებლად, აკრძალვა მოიხსნება“ (მოსადეყი 1990:251). როგორც ჩანს, მოსადეყს მმართველი მართლაც ექიმად ან მუჯთაჰიდად მიაჩნდა, რომელსაც ქვეყნის საკეთილდღეოდ და მისი ინტერესებიდან გამომდინარე კონსტიტუციის განმარტებისა და დროდადრო მისი დარღვევის უფლება ჰქონდა. მაგრამ იგი არ განმარტავს, თუ საიდან იღებს სათავეს ასეთი *იჯთიჰადი* ან უფლება. ნათელია, რომ ამ ტიპის მმართველობას კანონის უზენაესობასა და დემოკრატიულ პრინციპებთან ნაკლები რამ აქვს საერთო, რადგან ნებისმიერს შეუძლია ქვეყნის ინტერესები სხვადასხვაგვარად განმარტოს და ასეთ შემთხვევაში ზუსტი პარამეტრი იმისა, თუ ვის აქვს ამის უფლება, გაუგებარი რჩება. მოსადეყი იურისტი იყო და ბუნებრივად ჩნდება კითხვა: თუ მას სჯეროდა კანონის უზენაესობის პრინციპის, როგორ შეეძლო ასეთი ბრძანება გაეცა და კანონი ცალკეული ინტერესებისთვის

დაექვემდებარებიან? ერთადერთი პასუხი, რომელიც ამ შეკითხვას შეიძლება გაეცეს, ისაა, რომ მისთვის კანონის უზენაესობის დამყარება უპირველესი მიზანი არ იყო, და მისი აზრით, ხელისუფალი ნაციის (ერის) ხელმძღვანელია, რომლის მოვალეობა ერის ინტერესთა განსაზღვრა და მათ შესაბამისად მოქმედებაა.

საინტერესოა დემოკრატიაზე მისი შეხედულება. იგი გულწრფელად აღიარებს, რომ “ეროვნული ფრონტი” მეჯლისში უმრავლესობის გარეშე, მხოლოდ ხალხის მხარდაჭერის ხარჯზე მართავდა; მისი აზრით, სახელმწიფო არა პარლამენტის, არამედ პირდაპირ ხალხისა და მისი აზრის წინაშეა პასუხისმგებელი. მოსადეყი იხსენებს: “ეროვნული ფრონტი” პარტია არ იყო, რომელსაც მეჯლისში უმრავლესობა ჰყავდა და შეეძლო სახელმწიფო დაეცვა. “ეროვნული ფრონტი” უმცირესობა იყო, რომელსაც საზოგადოებრივი აზრი უჭერდა მხარს და ამ მხარდაჭერას ორიენტაცია არ გააჩნდა, გარდა იმ შთაგონებისა, რომელსაც „ფრონტი“ საზოგადოებრივი აზრებიდან იღებდა. ჩემი მთავრობა, რომელიც საზოგადოებრივ აზრზე შეიქმნა, საზოგადოებრივ აზრს უნდა დაქვემდებარებოდა და ასეც მოიქცა” (მოსადეყი 1990:252).

ზემოთ მოყვანილი მაგალითებიდან შეიძლება ითქვას, რომ მოსადეყის პოლიტიკური ნააზრევი ხელისუფლების შესახებ ტრადიციულ წარმოდგენებს მეტად შეესაბამება, ვიდრე მოდერნისტული ეპოქის პოლიტიკურ აზროვნებას.

ეს არადემოკრატიული შინაარსის პოპულისტური აზრები მოსადეყის ბევრი თანამოაზრის მიერ განიხილება, როგორც მისი ჭეშმარიტი დემოკრატიაზე თავდადების ნიშანი, მაგრამ ჩანს, რომ მოსადეყისა და მისი პოლიტიკის პოპულარობის უმთავრესი მიზეზი მისი ძლიერი ანტიუცხოური განწყობა, მეგობრად და მტრად, თავისად და უცხო დაცოფა იყო. მოსადეყი ღიად აცხადებდა: “ამ ტანჯული ერის მთელი უბედურების საწყისი მხოლოდ ნავთობის კომპანიაა” (რამაზანი 1989:522). გარდა ამისა, იგი თავის პოლიტიკურ მოწინააღმდეგეებს უცხო ქვეყნის აგენტებად მიიჩნევდა. მისი აზრით, პოლიტიკოსები ორ ჯგუფად იყოფოდნენ: ეროვნული ან ირანის მომხრეები, და ისინი, ვინც უცხოთა ინტერესებს უჭერდნენ მხარს. მისი აზრით, შიდა საკითხებს, შიდა გაუგებრობებს დიდი მნიშვნელობა არ

ჰქონდა, მნიშვნელოვანი და განმსაზღვრელი ფაქტორი საკუთარ თავსა და უცხოს შორის ურთიერთობა იყო. მოსადეყის პოლიტიკური ნააზრევის არსს შეიძლება 1951 წ. ავრელ ჰარიმანისადმი* განცხადებაში ჩავწვდეთ: “ირანელებს სირთულეებს ყოველთვის უცხოელები უქმნიდნენ. ყველაფერი იმ ბერძენით დაიწყო, ალექსანდრეს ვგულისხმობ” (შუქრას 1990:70).

ყოველგვარი მიზეზის სათავის ქვეყნის გარეთ ძიება სინამდვილეში თავის თავთან დაბრუნების თავისებური დასაწყისი და წარსულისადმი მიმართვა იყო, რომელმაც ზენიტს XX საუკუნის 60-70-იან წლებში მიაღწია.

მაგრამ მოსადეყის პიროვნების ამგვარ მოუმწიფებელ აზრებს ხელი არ შეუშლია მოძრაობისათვის მკვეთრად ნაციონალისტური ხასიათი ჰქონოდა და ამის მიზეზი მოსადეყის – პირველი ქარიზმატული ირანელის და იმ პერიოდის ირანულ საზოგადოებაში ინტელიგენციის გავლენაში უნდა ვეძებოთ.

თუ ამ ახალ მოძრაობას კონსტიტუციურ რევოლუციას შევადარებთ, მნიშვნელოვან მსგავსებებსა და განსხვავებებს აღმოვაჩინოთ. მართალია, განათლებისა და პრესის გავრცელებასთან ერთად ახალი ლიბერალურ-დემოკრატიული რეჟიმის მხარდაჭერა 1951 წლისათვის პირველ პერიოდთან შედარებით გაიზარდა და პოლიტიკაში ჩართული ადამიანების მეტ ნაწილს მოიცავდა (ეს ჯგუფი 10 %-ით გაიზარდა), მაგრამ ირანელთა უმეტესობა კვლავაც შორს იყო პოლიტიკური ცნობიერებიდან და ქვეყნის ტრადიციული ნაწილი პოლიტიკის მიმართ ინდიფერენტული რჩებოდა. რეჟიმი ვერ აკონტროლებდა დედაქალაქის მიღმა რეგიონებს. 1952 წ. მე-17 მეჯლისის შედარებით თავისუფალი არჩევნები ამის ნათელი დადასტურება იყო. მოსადეყის მთავრობის მტკიცე გადაწყვეტილება არჩევნებში ჩაურევლობის შესახებ იმით დასრულდა, რომ კონსერვატორებმა საარჩევნო ყუთებთან უამრავი ისეთი ამომრჩეველი მიიყვანეს, რომლებსაც არაფერი გაეგებოდათ და სასურველი კანდიდატებისთვის მიაცემინეს ხმა. ხმების წინასწარმა მონაცემებმა ქვეყნის მომავალი პროცესების ხასიათი განსაზღვრა. თეირანში ამომრჩეველთა 95%-მა მოდერნიზაციის მომხრე კანდიდატებს (ძირითადად

* უილიამ ავრელ ჰარიმანი (1891-1986) – ამერიკელი პოლიტიკოსი, დიპლომატი; 1951 წ. ივლისში იგი გაგზავნილ იქნა თეირანში ირანსა და ბრიტანეთს შორის უშუამავლობისათვის.

"ეროვნული ფრონტიდან" და სახალხო პარტიიდან - *თუღე*) დაუჭირა მხარი. თავრიზშიც მსგავსი ვითარება აღინიშნა, იმ განსხვავებით, რომ ხმების უმრავლესობა "ეროვნული ფრონტის" მომხრე სამღვდელოებას ეკუთვნოდა (ქოთამი 1989:40). მაგრამ შაჰრესთანებსა და სოფლებში ხმების დათვლის შედეგებმა აჩვენა, რომ ქვეყანაში კონსერვატულ ძალთა გავლენა კვლავაც ძლიერი იყო და რელიგიური ლიდერების პოპულარობა ისევ აღემატებოდა სეკულარულ ლიდერებისას (ქოთამი 1982:169). როცა სოფლებმა ქალაქების ხმათა რაოდენობას გადააჭარბა, ნათელი გახდა, რომ მოსადეყს დამარცხება ელოდა. ამის თავიდან ასაცილებლად მან ქვორუმისათვის აუცილებელი რაოდენობის (79 კაცი) კანდიდატების არჩევის შემდეგ, რაც საკმარისი იქნებოდა მეჯლისის კანონიერებისათვის, არჩევნები შეწყვიტა (აბრაჰამიანი 2004:331). პრობლემა ნათელი იყო – რეჟიმს, რომელიც ერთი შეხედვით, ლიბერალურ-დემოკრატიული ღირებულებებისა და სტრუქტურების განვითარებას იწყებდა, თუმცა პრინციპული და ხმაურიანი, მაგრამ მაინც უმცირესობა უჭერდა მხარს.

იმ სოციალური ჯგუფების შემადგენლობა, რომლებიც მონაწილეობდნენ მოძრაობაში პირველი პერიოდის მსგავსი იყო. სამმა ჯგუფმა ნაციონალისტურ მმართველობას დაუჭირა მხარი, თუმცა, ისევე როგორც კონსტიტუციურ რევოლუციაში, ახლაც ორი ჯგუფის (ვაჭრებისა და სამღვდელოების) რეჟიმისადმი მხარდაჭერის მოტივი ძალაუფლებისკენ სწრაფვა იყო. ამ ჯგუფებიდან მხოლოდ ერთი – არასასულიერო ინტელიგენციისათვის ნაციონალიზმი და ლიბერალური დემოკრატია მიზანი იყო და არა პოლიტიკური გამარჯვების საშუალება. მოჰამად მოსადეყი სწორედ ამ ჯგუფიდან მოვიდა და მისი ხანმოკლე პერიოდი საზოგადოებაში ინტელიგენციის გავლენის ზენიტად ითვლება.

სამღვდელოება (ფსევდონიმით "ჩაგრულთა დამცველნი შიდა და გარე მჩაგვრელებისაგან") ამ შემთხვევაშიც ახალი რეჟიმის მომხრე ჯგუფს წარმოადგენდა. მაგრამ სამღვდელოების მხარდაჭერის ფორმაში ამ ორი რეჟიმის მიმართ ბევრი განსხვავება არსებობდა. რეზა შაჰის გადადგომის შემდეგ (1941წ.) კონსერვატორი რელიგიური ლიდერები ახალგაზრდა შაჰის გარშემო შეიკრიბნენ, რადგან ეს უკანასკნელი მათთან შერიგებას

ცდილობდა. სსრკ-ის, კომუნისტებისა და სახალხო პარტიის (*თუღეს*) შიშით, ისინი ინგლისისკენ იხრებოდნენ და ახლა უკვე წინანდელი სეკულარული ნაციონალიზმის წინააღმდეგობის ნაცვლად რელიგიის მნიშვნელობაზე აკეთებდნენ აქცენტს.

ამ პერიოდის რელიგიურ ლიდერებსა და აქტივისტებს შორის შეიძლება მეტ-ნაკლებად გამოკვეთილი სამი მიმართულება გამოვეყოს.

დიდმა აიათოლა ბორუჯერდიმ 1949 წ. სამღვდულოებას პოლიტიკაში მონაწილეობა აუკრძალა, რის საფუძველზეც რელიგიურმა ელიტამ თავი შეიკავა "ეროვნულ ფრონტსა" და ნავთობის ნაციონალიზაციის პოლიტიკაში მონაწილეობისგან (ქათუზიანი 1990:112-113), მაგრამ მოსადეყის მთავრობას ღიად თუ ფარულად ეწინააღმდეგებოდა. უღემების მეორე, რადიკალური ნაწილი, აიათოლა ზანჯანი, სეიედ მაჰმუდ თალეყანი (შემდგომში აიათოლა), [აიათოლა] მირზა მოჰამად თაყი ხანსარი, აიათოლა ალი აქბარ ბარაყეი და სხვ. აიათოლა ქაშანის მეთაურობით, სახელწოდებით *"მოჯაჰედინ-ე ესლამ"* („ისლამის მებრძოლები“) მეჯლისის დეპუტატების 1/3-ს შეადგენდნენ. ეს ნაწილი ლიბერალურ ფასეულობებს შინაგანად ეთანხმებოდა და საბოლოოდაც, ირანულ და ისლამურ საზოგადოებას შორის სხვაობას ვერ ხედავდა. მეორე მხრივ, მათ ნაწილს ნაციონალიზმში დაფარული არარელიგიური არსი და ლიბერალიზმის უკიდურესი ინდივიდუალიზმი აშინებდა. მათთვის ინტელიგენციასთან კავშირის მიზანი იყო საჭირო ძალის მიღება ქრისტიანული იმპერიალისტური სახელმწიფოების დასამარცხებლად.

ამ პერიოდის სამღვდულოებაზე საუბრისას ცალკე უნდა გამოვეყოს მუსლიმთა აქტიური დაჯგუფება *"ფედაიან-ე ესლამ"*, რომელიც 1946 წ. სეიედ მოჯთაბა ნავაბ საფავიმ დააარსა. ორგანიზაციას, მისივე განცხადებით, იდეოლოგიური, პოლიტიკური და სამხედრო ხასიათი ჰქონდა. ტერორიზმი მათი ბრძოლის მეთოდი გახდა*. პარადოქსია ის ფაქტი, რომ *"ფედაიან-ე ესლამის"* მიერ პრემიერ-მინისტრ რაზმარას მკვლელობამ გზა გაუხსნა მოსადეყის ნაციონალისტურ პერიოდს, მაშინ როცა ნაციონალიზმის ცნება

* 1946 წ. მათ პროდასავლური ორიენტაციის ირანელი ისტორიკოსი აჰმად ქასრავი მოკლეს. 1978 წ., ორგანიზაციის განცხადებით, ქასრავის "ისლამისგან განთავისუფლების მიზანი ჰქონდა" ანუ სურდა, რელიგია პოლიტიკისაგან გამოეყო. 1951 წ. "ინგლისის აგენტობის" ბრალდებით მათ მოკლეს ირანის პრემიერ-მინისტრი ჰაჯალი რაზმარა და დოქტორი აბდოლჰამიდ ზანგენე.

ორგანიზაციის წევრთათვის ცალსახად უცხო იყო (ქოთამი 1992:183). რაზმარას მკვლევლობის შემდეგ უღემები პოლიტიკურ არენაზე სულ უფრო გააქტიურდნენ და ინგლის-ირანის ნავთობკომპანიის ნაციონალიზაციის აუცილებლობის შესახებ ფეთვების წვიმა წამოვიდა (ახავი 1989:146). ორგანიზაცია ისლამური მმართველობის დამყარებისათვის იბრძოდა და მის მიზანს მუსლიმი ერების გაერთიანება წარმოადგენდა. ნავთობმრეწველობის ნაციონალიზაცია და მოსადეყის მოძრაობა კი მათ საბოლოო მიზანს – ირანში ისლამური კანონმდებლობის დამყარებას ხელს არ უშლიდა, მაშინ, როცა მოსადეყის მომხრე საერო ინტელიგენცია ამ ეპოქას “ეროვნული ბრძოლის გრძელი და რთული პერიოდის შემდეგ კონსტიტუციური ღირებულებების გამოცოცხლების ახალ ტალღად აღიქვამდა”. ფედაიანებს ახლო ურთიერთობა ჰქონდათ ყუმის ზოგიერთ წარმომადგენელთან, მათ შორის, რუჰოლა მუსავი ხომეინისთან, რომელიც იმ დროს პირველი კატეგორიის უღემთა შორის არ განიხილებოდა. “ფედაიანები” ნაციონალურ მოძრაობასა და ნავთობის ნაციონალიზაციის პოლიტიკას მხარს უჭერდნენ, მაგრამ მას შემდეგ, რაც მოსადეყმა მთავრობა ჩამოაყალიბა, მას ზურგი აქციეს.

სამღვდელოების უკან მოვაჭრეთა საშუალო ფენა იდგა, რომელიც ისე, როგორც პირველ პერიოდში, ბაზარში იყო კონცენტრირებული, მათი მონაწილეობა მათივე ინტერესებიდან გამომდინარეობდა. ვაჭრები, რომლებიც 1906 წლამდე უცხოელებისათვის პრივილეგიების მინიჭების გამო დაზარალებდნენ, მთელი ქვეყნის მასშტაბით თავისუფალი ვაჭრობის უფლებას ითხოვდნენ და ისეთი ხელისუფლება და მმართველობა ესაჭიროებოდათ, რომელიც ეროვნული ინტერესების გათვალისწინებით მათ მოთხოვნებს დააკმაყოფილებდა.

ამ პერიოდის რელიგიურ დაწესებულებებსა და თვით რადიკალ რელიგიურ ლიდერებს (აიათოლა ქაშანი, ძმები ზანჯანები) მატერიალურად ბაზარი უზრუნველყოფდა. საერთო ჯამში, ბაზარი რელიგიური საზოგადოების საერო-რადიკალურ ფრთას წარმოადგენდა, თუმცა მათი შედარებით მცირე, მდიდარი ნაწილი კონსერვატორ სამღვდელოებასთან უფრო ახლოს იყო

(ქათუზიანი 1990:111). სამღვდელოების სხვადასხვა მიმართულებამ შემდეგში ბაზრის სოციალურ ორიენტაციაზეც მოახდინა გავლენა (ფორანი 1999:427).

ნაციონალისტურ პირველ და მეორე ეტაპებს შორის ძირითადი სხვაობა ის არის, რომ პირველ ეტაპზე არ არსებობდა ლიდერი, რომელიც უპირობოდ შეძლებდა ხალხის მხარდაჭერის მოპოვებას და მასების მოზიდვას. ამის მიზეზი კი იმ პერიოდის აქტიური ელემენტების შეზღუდულ პოლიტიკურ ცნობიერებაში მდგომარეობდა. პირველ ეტაპზე ლიდერების ნაწილი, რომელმაც შეძლო ქალაქის ახლადშექმნილ ჯგუფებთან კონტაქტის დამყარება, უფრო სასულიერო პირები იყვნენ, ვიდრე არასასულიერო ნაციონალისტები. მეორე ეტაპზე კი ასეთი ლიდერი მოჰამად მოსადეყი გახდა.

მოსადეყის პერიოდის ირანში პოლიტიკაში მონაწილე ქალაქის საშუალო და ზედა-საშუალო ფენები, რომლებიც პოლიტიკურად აქტიური საზოგადოების ძირითად ბირთვს შეადგენდნენ, სპარსულენოვან და შიიტ მუსლიმებად იწოდებოდნენ. თუმცა სხვა ეთნიკური ჯგუფები, მათ შორის, აზერბაიჯანული საზოგადოების წევრებიც, რომლებიც პოლიტიკოსთა უმრავლესობას მოიცავდა, ამ ბირთვის შემადგენელი ნაწილი იყო.

1945-46 წწ. საბჭოთა კავშირის მცდელობა აზერბაიჯანელებს შორის სეპარატისტული გრძნობები გაედვივებინა, მათი ეროვნული კუთვნილების ერთგვარი გამოცდა იყო. აზერბაიჯანელთა ის ნაწილი, რომელიც 1940 წლამდე პოლიტიკურ არენაზე იყო, ორივე – როგორც ირანული ეროვნული, ისე აზერბაიჯანული ეთნიკური საზოგადოებისადმი ძლიერ კუთვნილებას ავლენდა. მოსადეყის დროს "ეროვნული ფრონტისადმი" მხარდაჭერა აზერბაიჯანში ისეთივე იყო, როგორც ირანის სპარსულენოვან რეგიონებში. ამ ჯგუფების ნაწილს, რომელიც ირანელ ერთან ინტეგრაციის სურვილს ავლენდა, საშუალება ეძლეოდა პოლიტიკური და სახელმწიფო თანამდებობები მიეღო. ირანის თურქულენოვანი შიიტი მუსლიმები საზოგადოების ძირითად ბირთვში განიხილებოდნენ.

ირანის ბევრ არასპარსულ ეთნიკურ საზოგადოებაში ტრანსფორმაციისა და მოდერნიზაციის პროცესი ქვეყნის ძირითად ეთნიკურ ჯგუფებთან შედარებით გვიან დაიწყო. 1945-46 წწ.-ში სსრკ ისევე, როგორც აზერბაიჯანში, ქურთისტანშიც სეპარატისტული გრძნობების გადვივებას

ცდილობდა. პოლიტიზებულ ქურთთა ნაწილმა მართლაც წარმოიდგინა, რომ შეედლო ქურთი ერის ბედი გადაეწვიტა და მაჰაბადის რესპუბლიკის შექმნა მოითხოვა. მაგრამ მოსადეყის პერიოდი საკმაოდ ხანმოკლე იყო იმისათვის, რომ ეთნიკურ ჯგუფებს, რომლებიც ტრანსფორმაციის პირველ ეტაპებს გადიოდნენ, კულტურული ან სხვა სახის ავტონომიები მიეღოთ. ქოთამის აზრით, მართალია, "ეროვნული ფრონტი" ადამიანთა უფლებებთან დაკავშირებულ საკითხებს წინდახედულებითა და გაგებით ეკიდებოდა, მაგრამ ფრონტის ძლიერი ნაციონალიზმი თურქმანების, არაბებისა და ბელუჯების ნებისმიერ ავტონომიურ მოთხოვნას კატეგორიულად უარყოფდა (ქოთამი 1989:51).

ნამდვილი ბრძოლა ამ პერიოდში ირანული ნაციონალიზმის ხასიათთან დაკავშირებით მიმდინარეობდა, რაც ირანული ნაციონალიზმის ძირითადი ამოსავალი წერტილი – საერო საზოგადოება, რელიგიური საზოგადოება ან ამ ორის სინთეზი უნდა გამხდარიყო და გადაწყვეტილიყო, თუ რას უნდა დაფუძნებოდა ირანული საზოგადოების თვითშეგნება. ათეისტებსა და არამუსლიმ უმცირესობებს საერო საზოგადოება სურდათ, ნაწილი კი წმინდა რელიგიურ საზოგადოებაზე აკეთებდა აქცენტს. თუმცა ეს საკითხი იმ პოლიტიზებულ ირანელებს შორის, რომლებიც შეიძლება ეროვნული საზოგადოების ძირითად ბირთვში ჩაითვალოს ანუ პოლიტიკაში მონაწილე სპარსულენოვანი და თურქულენოვანი შიიტი ირანელებისათვის, პრინციპული მნიშვნელობის საკითხად არ განიხილებოდა (ქოთამი 1989:51). ისინი იშვიათად გრძნობდნენ საერო და შიიტურ საზოგადოებებს შორის შეუთავსებლობას. არ არსებობდა პრინციპული მიზეზი იმისა, რომ მათ ეს ორი ერთადერთ ერთობად არ მიეღოთ. ამ მხრივ, დოქტორ მოზაფარ ბაყაის პარტია "ზაჰმათქემან" ირანში სწრაფი მოდერნიზაციის პერიოდის პოლიტიკური დაჯგუფების კლასიკური მაგალითია, რომელიც ერთდროულად ტრადიციულ ფასეულობებსა, და ამასთან სწრაფი მოდერნიზაციის პროცესის თანმდევ ახალ იდეებს ეფუძნებოდა. ბაყაის მომხრეთა ნაწილი სატვირთო მანქანების მუშები იყვნენ, რომლებიც აქციებზე გაყავდათ; მეორე ნაწილი – მემარცხენე და ნაციონალისტური პოლიტიზებული სტუდენტები, რომელთაც თავიანთი პოლიტიკური მიზნები კარგად ჰქონდათ გაცნობიერებული. პირველი ჯგუფი

ლიდერს ემორჩილებოდა, მეორე ჯგუფი კი სოციალ-დემოკრატიული და ნაციონალისტური იდეებით ხელმძღვანელობდა. პირველ ჯგუფს რელიგიური საზოგადოება იტაცებდა, მეორე დაკავშირებული იყო საერო საზოგადოებასთან. ხოლო ამ ახლო ურთიერთობის გაგრძელება ერთი პარტიის ჩარჩოებში თავისთავად მეტყველებს, რომ ორი საზოგადოება ბაყაის მომხრეთა ცნობიერებაში სინამდვილეში ერთი მთლიანი საზოგადოება იყო: შიიტური სარწმუნოების საერო საზოგადოება. მოსადეეს სურდა, საზოგადოების რამდენიმე განსაზღვრებიდან პრიორიტეტი ერთისათვის მიენიჭებინა. ამავე დროს მიაჩნდა, რომ მოძრაობა, რომლის ლიდერობის პასუხისმგებლობა აიღო, კვლავინდებურად უნდა დარჩენილიყო იმ სხვადასხვა ჯგუფების ალიანსის სახით, რომლებიც ირანის დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლამ გააერთიანა. მაგრამ რეალური დაპირისპირება და შეუთავსებლობა პოლიტიკური ელიტის დონეზე განიხილებოდა. ერთი ნაწილი თვლიდა, რომ სამღვდელოება არ უნდა ჩარეულიყო პოლიტიკასა და ხელისუფლებაში, ნაწილი კი პირიქით – ულემებს პოლიტიკასა და ხელისუფლებაში განსაკუთრებული და საბოლოოდ, მნიშვნელოვანი როლი უნდა შეესრულებინათ. მოსადეეს სახელმწიფოს ხასიათთან დაკავშირებით რთულ ბრძოლაში დაქსაქსულ კონსერვატულ და ტრადიციულ ძალებთან უწევდა შეჯახება. ბალანსის შენარჩუნება კი რთული აღმოჩნდა.

1952-53 წწ. მოსადეეი ხალხის ისეთი სიყვარულითა და მხარდაჭერით სარგებლობდა, რომ ვინც კი მას და "ეროვნული ფრონტს" დაუპირისპირდებოდა, ეროვნულ იმიჯს კარგავდა. მის ქარიზმატულ პიროვნებად გადაქცევის მანიშნებელი კი მისი არცთუ რთული გამარჯვება იყო "ეროვნული ფრონტის" სამ ლიდერზე, რომლებიც საბოლოოდ მისი მოწინააღმდეგეები გახდნენ: ჰოსეინ მაჟი, მოზაფარ ბაყაი და აბოლყასემ ქაშანი. მსჯელობის მიზნებიდან გამომდინარე ქაშანის შემთხვევას განვიხილავთ.

სეიედ აბოლყასემ ქაშანიმ (1882-1962), სხვა გადასახლებულ სასულიერო პირებთან ერთად რეზა შაჰის ქვეყნიდან წასვლის შემდეგ შეძლო ირანში დაბრუნება და მოსადეეის აქტიური მხარდამჭერი გახდა. იგი, ნაკლებად

ცნობილი მუჯთაჰიდი, დეპუტატად აირჩიეს და მალე მეჯლისში გავლენიანი პიროვნება გახდა. იგი ყველა ჭეშმარიტ მუსლიმს მოუწოდებდა, ნავთობის ნაციონალიზაციისათვის ბრძოლას შეერთებოდნენ და ებრძოლათ ისლამისა და ირანის მტრების წინააღმდეგ (აბრაჰამიანი 2004:327). იგი აცხადებდა, რომ სანამ "ეროვნული ფრონტი" ინგლისის წინააღმდეგ ამ წმინდა ეროვნულ ბრძოლას გააგრძელებდა, ყოველთვის მოსადეყს დაუჭერდა მხარს (აბრაჰამიანი 2004:330).

ქაშანის მხარს უჭერდნენ როგორც მეჯლისის დეპუტატი ლიბერალი სასულიერო პირების ჯგუფი *"მოჯაჰედინ-ე ესლამ"*, ისე *"ფედაიან-ე ესლამის"* ფანატიკოსი წევრებიც. ქაშანის *"მოჯაჰედინ-ე ესლამთან"* ერთად შექმლო უმოკლეს დროში ათასობით ადამიანი გამოეყვანა ქუჩებში. ხალხის მობილიზაციის თვალსაზრისით მათ უზარმაზარი დახმარება გაუწიეს "ეროვნულ ფრონტს". ხალხით სავსე სატვირთო მანქანები ტრანსპარანტებით და დამახასიათებელი გარეგნობით, რომელიც მათ სოციალურ წარმომავლობაზე მიანიშნებდა, მოსადეყის პერიოდის ყოველდღიურ სცენად იქცა. ქაშანი-მოსადეყის კავშირი საერო ლიბერალი ნაციონალისტებისა და სასულიერო პირების საერთო მიზნების თვალსაჩინო მაგალითია, რომელიც ერთადერთ საფუძველს – საერთო მტრების აღიარებას ემყარებოდა და განსხვავებული პროპაგანდით ყველა სოციალური ფენის მობილიზაციას ახდენდა. ეს ორი საერო და სასულიერო ლიდერი მიმართულებას აძლევდა ანტიიმპერიალისტურ მოძრაობას და მათი სამართლიანობის ღოზუნგი ყველა სოციალური კლასის მოქალაქეებისადმი იყო მიმართული. ორივე მათგანი არსებულ და წინა მთავრობებს ინგლისელებისა და მემამულეთა ბინძური კავშირის იარაღად აღიარებდა და დასავლურ იმპერიალიზმს ებრძოდა. გარდა ამ კონკრეტული საკითხისა ქაშანის ფასეულობები და პატივმოყვარეობა მოსადეყისგან დიდად განსხვავდებოდა და ეს განსხვავება იმაზე მეტიც კი იყო, ვიდრე მოსადეყსა და მემამულეებს შორის არსებობდა.

მას შემდეგ, რაც აიათოლა ქაშანი ლიბერალ-ნაციონალისტურ ძალებთან გაერთიანდა, ალბათ შესაძლებელი იქნებოდა იგი იმ ეპოქაში აიათოლების – ბეჰაჰანისა და თაბათაბაის მსგავს მოღვაწედ ჩაგვეთვალა, მაგრამ განსხვავებით კონსტიტუციონალისტი რელიგიური ლიდერებისგან, იგი არ

იყო ლიბერალი და კატეგორიულად უარყოფდა დასავლეთის ყველა ფილოსოფიურ ან იდეოლოგიურ კონცეფციას, გარდა ნაციონალიზმისა. იგი ხშირად აღნიშნავდა, რომ რელიგია და ეროვნულობა კომუნიზმის გავრცელების დამაბრკოლებელი ძალები უნდა გამხდარიყო (ახავი 1989:166). იგი თავის გამოსვლებში იყენებდა არა "ისლამურ უმმას", არამედ *ვათან* – სამშობლოს და *მელათ-ე ესლამ* – ისლამის ერს. შემდეგში მეჰდი ბაზარგანი აღნიშნავდა, რომ ამ პერიოდის სამღვდელთა პოლიტიკური საქმიანობა არანაირად არ იყო რელიგიით მოტივირებული (ბაზარგანი 1984:178); ამასთან დაკავშირებით ირანელი მკვლევარი შ. ახავი დასძენს, რომ მართალია, სამღვდელთა სხვადასხვა არარელიგიური ღონისძიებების წინააღმდეგ გამოდიოდა, მაგრამ საბოლოოდ, არც ქაშანი და არც სხვა უღმრთე პოლიტიკურ საქმეებში იმამათისა* და ველაიათის** პრინციპების საფუძველზე არ ერეოდნენ. ისინი ირანელებზე, როგორც ისლამის რელიგიურ-პოლიტიკურ საზოგადოებაზე (უმმა) არ საუბრობდნენ, არამედ ჩვეულებრივ იყენებდნენ ტერმინს "ირანელი ერი" (ახავი 1989:148). სხვა მხრივ, ქაშანის მიზანი ნაციონალიზმის დასავლური შინაარსიდან გაცილებით შორს მიდიოდა. იგი ისლამური ერთიანობის მომხრე იყო:

"მე არა მხოლოდ ახლო აღმოსავლეთის ქვეყნების, არამედ მთელი აზიის გაერთიანებისათვის ვამზადებ ნიადაგს, რომ ახალი, ძლიერი ბლოკი შეიქმნას სსრკ-სა და ინგლის-ამერიკის ბლოკებს შორის" (ქოთამი 1992:186). ეს ირანში პან-ისლამიზმის ყველა მომხრესათვის სანიშნო იდეა იყო. მაგრამ როგორც ჩანს, პან-ისლამიზმთან დაკავშირებით მისი მოსაზრებები უფრო ტაქტიკურია, ვიდრე იდეოლოგიური.

ქაშანი ხშირად საუბრობდა პოლიტიკისა და რელიგიის განუყოფელობაზე ისლამში:

"ისლამში არ არის ეკლესიის სტრუქტურა და სამღვდელთა პოლიტიკაში მონაწილეობა მუსლიმთა საქმეების შემწეობას ნიშნავს, რაც თავისთავად კონკრეტული რელიგიური ვალდებულებაა" (ახავი 1989:155). "ისლამური მოძღვრება საზოგადოებრივ პატრიოტულ ცხოვრებაში

* იმამათი – იმამის მოვალეობების შესრულება

** ველაიათი – იმამის "მოადგილეობა", მემკვიდრეობა

სამართლიანობის დამყარებისა და დესპოტიზმთან, ანგარებასთან წინააღმდეგობაში გამოიყენება. ისლამი თავის მიმდევრებს აფროხილებს, უცხოთა ნება-სურვილს და უღელს არ დანებდნენ. სწორედ ამიტომ, იმპერიალისტები ცდილობენ სახელმწიფოს, პოლიტიკასა და რელიგიას შორის ზღვარი გაავლონ“ (ქოთამი 1992:185).

ქაშანიმ იტალიელი ჟურნალისტის კითხვაზე, თუ რომელი ხელისუფლება იყო ირანისთვის საუკეთესო, უპასუხა: “მოსადეყის”, პაუზის შემდეგ კი დაამატა: “დემოკრატიული ხელისუფლება, დაფუძნებული ისლამის რელიგიურ საფუძვლებზე” (ახავი 1989:168). თუმცა ერთი წლით ადრე გაზეთ *“ეთელა’თის”* კორესპონდენტთან საუბრისას ამბობდა, რომ “ისლამური მმართველობა საუკეთესო მმართველობაა მსოფლიოში ” (ახავი 1989:168).

თავდაპირველად ქაშანის ახლო ურთიერთობა ჰქონდა ორგანიზაციასთან *“ფედაიან-ე ესლამ”* და ზოგიერთების მტკიცებით, რაზმარას მკვლელობაში მისი ხელიც ერია. მან ეს მკვლელობა “ირანელი ერის სამსახურად” შეაფასა, თუმცა ამ ფაქტის შემდეგ მათ შორის ურთიერთობა დაიძაბა. როგორც მოსადეყთან, ისე ქაშანისთან *“ფედაიან-ე ესლამის”* დაპირისპირების მიზეზი პრინციპულად განსხვავებული შეხედულებები იყო. მათ ისლამური რევოლუციის იმედი ჰქონდათ, რასაც ამ ორ ლიდერთაგან არც ერთი არ დაპირებია (ქათუზიანი 1990:198). ქაშანის ერთ-ერთი პასუხი მათ მოთხოვნაზე ისლამურ მმართველობასთან დაკავშირებით მკაცრი და კატეგორიულია:

“[ინგლისელი იმპერიალისტები] ამჯერად სხვა გზიდან შემოვიდნენ და ჩვენს ბრძოლაში არეულობის შეტანას ცდილობენ. წერილები მოვიდა ჩემთან იმის შესახებ, თუ რატომ არ ვხურავთ სასმელებით ვაჭრობის ცენტრებს, რატომ არ ვაძიებთ ქაღებებს დაწესებულებებიდან, რატომ არ ვუბრძანებთ მათ, ატარონ მათ ჩადრი. ესენი ან პირდაპირ ინგლისის სამსახურში არიან, ან ანგარებით შეპყრობილნი და ვერ ხვდებიან” (ქათუზიანი 1990:199).

არც „ფედაიანები“ იყვნენ ქაშანის "საქმიანობით" კმაყოფილი:

“მისი მოვალეობაა ისლამური დოგმები შესრულდეს... ჩვენ მას ვუთხარით: მეთოდი უნდა შეცვალო და შენმა შვილებმა ისლამური კანონები უნდა შეასრულონ, მაგრამ ამ სიტყვებმა მასზე გავლენა არ იქონია...” (ქათუზიანი 1990:199).

ამის შემდეგ „ფედაიანების“ შეტევა მოსადეყზე, ქაშანიზე, ფათეშიზე და "ეროვნული ფრონტის" სხვა ცნობილ ლიდერებზე მოსადეყის მმართველობის მთელ პერიოდში გრძელდებოდა.

თუმცა ორი საკითხი ხელს უშლის „ფედაიანების“ საქმიანობის ნაციონალისტური მოძრაობიდან გამოყოფას. პირველი – ორგანიზაციის წევრები ამტკიცებდნენ, რომ სხვადასხვა პოლიტიკური პროტესტის წინ "ეროვნულ ფრონტს" უკავშირდებოდნენ და ქაშანისთან ჰქონდათ კონსულტაციები (ქაზემი 1984:158-176). მეორე, თუმცა ქაშანი ცდილობდა „ფედაიანებს“ გამოეყვინა, განსაკუთრებით ტერორისტულ საქმიანობაში, მისი იდეები „ფედაიანების“ პრინციპებთან ახლოს იყო. ორივე თვლიდა, რომ რელიგია და პოლიტიკა განუყოფელია – საკითხი, რომელიც რადიკალურად ეწინააღმდეგებოდა მოსადეყისტების არარელიგიურ ხედვას.

რ. რამაზანის აზრით, აიათოლა ქაშანის *"მოჯაჰედინ-ე ესლამისა"* და ნავაბ საფავის *"ფედაიანე ესლამის"* "ეროვნული ფრონტის" გვერდით ყოფნა, მოსადეყისა და მისი მომხრე ინტელიგენციის ლიბერალურ პოზიციებზე გავლენას ახდენდა. მათი რელიგიური ხედვა მოსადეყისტების საერო პოზიციებსა და ლიბერალიზმთან აშკარად შეუთავსებელი იყო (ქათუზიანი 1990:501). რამაზანის მტკიცებით, ქოთამის აზრი მოსადეყის პერიოდის ირანული ნაციონალიზმის ლიბერალურობის შესახებ ადასტურებს, რომ "ფედაიან-ე ესლამ" პრინციპულად არ შეიძლება "ეროვნული ფრონტის" თანამებრძოლი ყოფილიყო, ან ეს ორგანიზაცია, რომელიც საერო პრინციპების სასტიკი წინააღმდეგი იყო, მოძრაობის ბუნებრივ მტრად უნდა ჩაითვალოს" (რაჯაი 1989:501).

მიუხედავად ამისა, უნდა აღინიშნოს, რომ ქაშანისა და "ფედაიანების" რელიგიური და ანტილიბერალური იდეები ხელს არ უშლიდა ნაციონალისტურ მოძრაობას საერო ხასიათი ჰქონოდა, რაც იმით იყო განპირობებული, რომ ირანელი მოდერნისტი ინტელექტუალების დაწინაურება, გააქტიურება და გავლენა სწორედ ამ პერიოდში წარმოუდგენლად გაიზარდა. ამ დროს ირანის საზოგადოების საშუალო ფენა მნიშვნელოვან განვითარებას აღწევს და საზოგადოების დაახლოებით 10% შეადგენს (ქოთამი 1989:40). 50-იანი წლების დასაწყისში პოლიტიკურ არენაზე

გამოვიდნენ საშუალო ფენის, პროფესიის მქონე ელემენტები, სკოლის მოსწავლეები და უნივერსიტეტის სტუდენტები, რომელთა ქუჩაში გამოყვანასაც საერო ნაციონალისტები და მემარცხენე დაჯგუფებები ადვილად ახერხებდნენ. ამასთან, ბევრი მოდერნისტი ინტელექტუალი, რომელიც რეზა შაჰის გადადგომის შემდეგ პოლიტიკურ საქმიანობაში ჩაება, პარტიებს ქმნიდა, რაც "სოციალური რეფორმებით, კულტურული გარდაქმნებით და ქვეყნის ეკონომიკური განვითარებით, ეროვნული ცხოვრების განახლებითა და სრულყოფით იყო მოტივირებული" (ბაზარგანი 1977:90-94).

მოსადეყის "ეროვნული ფრონტის" ლიბერალმა და ნაციონალისტმა წევრებმა კარგად იცოდნენ ქაშანისა და საკუთარ პროგრამებს შორის განსხვავების შესახებ. ფრონტში შემავალი "ირანის პარტიის" ბეჭდვითი ორგანო წერდა:

"ჩვენ ყოველთვის გვემუქრება სამხედრო დიქტატურა ან სამღვდელოების მოსვლა ხელისუფლების სათავეში" (ქოთამი 1992:186).

ქაშანიმ ერთ-ერთ მიტინგზე განაცხადა, რომ მას და მის რელიგიურ მომხრეებს შეეძლოთ თავიანთი ლიბერალ-ნაციონალისტი მომხრეების დამარცხება და ეს შესაძლებელი იყო დაბალი ფენის, ქალაქის ღარიბებისა და გლეხთა ძალებით. მაგრამ ასე იყო თუ ისე, მოსადეყისტებს ქაშანი ესაჭიროებოდათ. 1951-52 წწ. ნაციონალისტთა მხარდასაჭერად გამართულ ყველა დიდ აქციაში ქაშანის მომხრეები უმრავლესობას შეადგენდნენ.

მაგრამ ორივე მხარე ქაშანისა და მოსადეყის შეჯახებას გარდაუვლად მიიხედავდა. 1952 წ. ივლისში მოსადეყმა მეჯლისს მოსთხოვა მისთვის ექვსი თვით განსაკუთრებული უფლებები მიეცა. ქაშანიმ მოსადეყის ამ მოთხოვნას დიქტატურის გამოვლინება უწოდა (აბრაჰამიანი 2004:340). 1952 წ. 3 აგვისტოს მეჯლისმა მოსადეყს, წინააღმდეგობის მიუხედავად, განსაკუთრებული უფლებამოსილება მიანიჭა, რაც ქაშანის მოსადეყთან დაპირისპირების მიზეზი გახდა. მალე ქაშანი მეჯლისის თავმჯდომარის პოსტზე დაინიშნა. გაღრმავდა ეკონომიკური კრიზისი. შაჰმა კი ქვეყანა დატოვა. 1953 წ. იანვარში მოსადეყის მოთხოვნა – განსაკუთრებული უფლებამოსილება მისთვის კიდევ თორმეტი თვით გაეგრძელებინათ, ამ ორ ლიდერს შორის

კავშირის საბოლოო გაწყვეტით დამთავრდა; "ეროვნული ფრონტის" ტრადიციულ და ახალ მიმართულებებს შორის დაპირისპირება გააღრმავა და სასულიერო პირების ნაწილმა ამ მოთხოვნის საპასუხოდ ფრონტი დატოვა და ისლამური ფრაქცია შექმნა. შ. ახავი აღნიშნავს, რომ მოსადეყსა და ქაშანის შორის ბრძოლა ნაციონალური მოძრაობის ლიდერობისათვის დაიწყო (ახავი 1989:164).

ქაშანის გამოსვლა მოსადეყის მომხრეთა რიგებიდან მართლაც ძალზე მნიშვნელოვანი ფაქტი იყო, რადგან ეს შეიძლება გამხდარიყო პოტენციური შესაძლებლობა პოლიტიკური ძალების ორ პოლუსზე ორიენტირებისა, რაც რეალურად არ განხორციელდა. ზოგიერთი მნიშვნელოვანი სასულიერო პირი ქაშანის გაჰყვა; (ნაწილი, მათ შორის, აიათოლა ხომეინი, რომელიც ამ გამოყოფას ადრევე აუცილებლად მიიჩნევდა, ამ ნაბიჯს მიესალმა), თუმცა მეჯლისის სასულიერო პირთა უმრავლესობამ მოსადეყი არ მიატოვა.

ამგვარად, 1953 წ. ივლისში საშუალო ტრადიციულ და ახალ საშუალო ფენებს შორის ფუნდამენტური და ფარული დაპირისპირება აშკარა გახდა. ქაშანის შემტევი მომხრეები ტრადიციულად ბაზრის წარმომადგენლები იყვნენ, მაგრამ ორ ლიდერს შორის დაპირისპირების დროს მათმა უმრავლესობამ მოსადეყს დაუჭირა მხარი (ქოთამი 1992:187). მეჯლისის დეპუტატი სამდვდელოების უმრავლესობა, მათ შორის, თავრიზის ცნობილი დეპუტატები, მოსადეყის გვერდით იდგნენ და მხოლოდ "მოჯაჰედი-ნ-ე-ესლამის" პატარა ჯგუფი დარჩა ქაშანისთან. თუმცა მოსადეყმა მეჯლისსა და ბაზარში მეტოქეს სძლია, მაგრამ არც ქაშანი დარჩენია ვალში. არც ერთ რელიგიურ ლიდერს, რომელიც მოსადეყთან დარჩა, ორგანიზაცია ან რაიმე სახის დაჯგუფება არ გააჩნდა საჭირო მომენტში გაუნათლებელი მასების მობილიზაციისათვის. ასეთი ორგანიზაცია ქაშანიმ მოამზადა "ეროვნული ფრონტისათვის", რაც ფრონტის წარმატების მიზეზი გახდა და მისი წასვლის შემდეგ ვერავინ შეავსო მისი ადგილი. თუმცა, მოსადეყის ერთგული ულემები და ვაჭრები ახერხებდნენ მოსადეყის მხარდასაჭერად ხალხის ქუჩაში გამოყვანას, მაგრამ მათი რაოდენობა ქაშანის მოწოდებით ქუჩაში გამოსულთა რაოდენობასთან შედარებით უმნიშვნელო იყო. მოსადეყის მომხრეთა ძირითადი ბირთვი განათლებამიღებული საშუალო ფენა იყო,

ისინი კი ის აღამიანები არ იყვნენ, რომ უნივერსიტეტში სწავლის შემდეგ კვლავ ქუჩაში გამოსულიყვნენ და მოსადეყის მხარდამჭერი აქციები მოეწყოთ.

ქაშანი მეჯლისის თავმჯდომარის პოსტიდან გადადგა და მისი დასუსტებული შემადგენლობა მონარქისტებისა და კონსერვატორების სამსახურში ჩადგა, რომლებიც მოსადეყის წინააღმდეგ შეთქმულების მოწყობას ცდილობდნენ.

დასავლური კომპანიები ახლო აღმოსავლეთში ნაციონალისტური მოძრაობების შედეგად იმ აზრამდე მივიდნენ, რომ ეს რეგიონი ერთიანობაში უნდა განეხილათ, რადგან მის ერთ წერტილში თუნდაც უმნიშვნელო გავლენის დაკარგვა, მათ პრივილეგიებსა და ბერკეტებს რეგიონის სხვა წერტილებშიც კითხვის ნიშნის ქვეშ აყენებდა (ჰამილტონი 1994:161).

მას შემდეგ, რაც ირანის პარლამენტმა ნავთობის ნაციონალიზაციის გადაწყვეტილება მიიღო, ამერიკამ და პრეზიდენტ ტრუმენის ადმინისტრაციამ ორი ძირითადი მიზანი დაისახა: პირველი, ირანი ნებისმიერ ფასად დასავლეთის ბლოკში უნდა დარჩენილიყო და არათუ მისი სსრკ-ის ბლოკში გადასვლისათვის, არამედ მისი ნეიტრალიტეტისთვისაც კი ხელი უნდა შეეშალათ. მეორე, შესაძლოა გახანგრძლივებულ სანავთობო კრიზისს ამერიკის ეკონომიკა დაეზარალებინა და ევროპისა და ამერიკის უსაფრთხოებას დაემუქრებოდა. ნავთობის მსოფლიო ბაზარზე სტაბილურობა უნდა შენარჩუნებულიყო. ამიტომ აშშ-ის ცენტრალურმა სადაზვერვო სამმართველომ ირანში გადატრიალების გეგმაზე დაიწყო მუშაობა.

ინგლის-ირანს შორის პოლიტიკური ურთიერთობის გაწყვეტის შემდეგ ინგლისის საელჩოს თანამშრომლებმა 1952 წ. ნოემბერში ირანი დატივეს. ამგვარად, ინგლისის ხანგრძლივი გავლენა ირანში სიმბოლურად დასრულდა. თუმცა მისი აგენტურის ფართო ქსელი ქვეყანაში აქტიურად განაგრძობდა მუშაობას.

ნავთობის კრიზისთან ერთად ირანის პოლიტიკური სიტუაციაც თანდათან იძაბებოდა. ინგლისის დიპლომატიური ზეწოლის პარალელურად აშშ სულ უფრო ცვლიდა თავის პოზიციას და საბოლოოდ, თანდათან გადაწყვიტა ინგლისს დათანხმებოდა და მოსადეყის ხელისუფლება ისეთი რეჟიმით შეეცვალა, რომელიც მათთან ითანამშრომლებდა (გასიოროვსკი 1987:216-286).

1953 წ. ზაფხულში ბრიტანეთისა და ამერიკის მთავრობებმა მოსადეყის მთავრობის დამხობის გეგმა შეიმუშავეს ირანელი სამხედრო მაღალჩინოსნების მონაწილეობით. ბრიტანეთის დაზვერვა და აშშ-ის ცსს შეთანხმდნენ, შაჰისა და ოპოზიციური ჯგუფებისათვის დაეჭირათ მხარი. შაჰი ამ გეგმაში მონაწილეობას დათანხმდა (ფაჰლავი 1980:138-140).

მნიშვნელოვანი ფიგურა, რომელსაც შეეძლო მონარქიის მხარდასაჭერად უბრალო ხალხი მიეზიდა – აიათოლა ბეჰბაჰანი (სეიედ აბდოლა ბეჰბაჰანის შვილი) გახდა. იგი თეირანის სამხრეთში პოლიტიკურ-რელიგიურ ორგანიზაციას ხელმძღვანელობდა. ბეჰბაჰანის მომხრეები ამბობდნენ, რომ თუ მოსადეყს არ ჩამოაგდებდნენ, ძალაუფლებას "თუდე" (სახალხო პარტია) აიღებდა ხელში. მოწინააღმდეგეებს კი ბეჰბაჰანი მოსყიდულად მიაჩნდათ და "ბეჰბაჰანის დოღარებით" ხალხის მობილიზაციაზე ლაპარაკობდნენ. 1953 წ. 13 აგვისტოს/28 მორდაღს აშშ-ს ცსს-მ თეირანის სამხრეთის უწიგნური და გაუნათლებელი ბრბოს ხელით, რომელიც აიათოლა ბეჰბაჰანიმ აიათოლა ქაშანისთან ერთად და აგრეთვე, მოსყიდულმა თეირანელმა კრიმინალებმა ქუჩებში გამოიყვანეს, მოსადეყის მთავრობა დაამხო და შაჰი ქვეყანაში დააბრუნა.

როდესაც აიათოლა ბორუჯერდიმ გარეგნული დუმილი დაარღვია და ხმაურით და აღფრთოვანებით შეეგება შაჰის ქვეყანაში დაბრუნებას, გადატრიალების მიმართ რელიგიური ელიტის პოზიციაში ეჭვი აღარავის შეპარვია.

მეორე დღეს ეს მოვლენა "ფედაიან-ე ესლამის" გაზეთში ისლამურ რევოლუციად შეფასდა:

"გუშინ თეირანი მუსლიმი ჯარისკაცების ნაბიჯების ქვეშ ზანზარებდა. სისხლისმსმელი მოხუცი დემონი მოსადეყი მუსლიმთა გამანადგურებელი დარტყმების შედეგად გადადგა... რევოლუციონერი კანონიერი პრემიერ-მინისტრი ზაჰედი* ერის წინაშე სიტყვით გამოვიდა; სახელმწიფო ცენტრები მუსლიმებმა და ისლამურმა ჯარებმა დაიკავეს" (ქათუზიანი 1990:214).

ორი კვირის შემდეგ ქაშანიმ ინტერვიუში განაცხადა, რომ მოსადეყს დალატი ედებოდა ბრალად და სიკვდილს იმსახურებდა (ქათუზიანი 1990:214).

* მოსადეყის ნაცვლად პრემიერ-მინისტრის პოსტზე გენერალი ფაზლოლა ზაჰედი დაინიშნა.

ამგვარად, სასულიერო ელიტამ, აიათოლა ქაშანიმ და ორგანიზაციამ "ფედაიან-ე ესლამ" ერთხმად გადატრიალებასა და ზაჰედის მთავრობას დაუჭირეს მხარი. უღემებმა თავინთი ძლიერი გავლენა საშუალო და დაბალ ღარიბ ფენებზე კიდევ ერთხელ აჩვენეს.

1951 წ. ჟურნალმა "თაიმმა" მოსადეყი წლის ადამიანად დაასახელა. დასავლეთის განმარტებით, ცივი ომი, რომელიც იმ დროს საწყის ეტაპებს გადიოდა, სწორედ იმ ღირებულებების დასაცავად ბრძოლა იყო, რომელიც მოსადეყს ჰქონდა მხედველობაში. მაგრამ იმავე "თაიმის" აზრით, მოსადეყის შემთხვევა იმ სახალხო მოძრაობების ასახვა იყო, რომელიც ახლო აღმოსავლეთში და მთელ მესამე სამყაროში დაიწყო და "ცივ ომში" ამერიკის ინტერესებს საფრთხეს უქმნიდა**.

მკვლევრების უმეტესობა მოსადეყის კრახის მიზეზად იდეოლოგიურ, ეკონომიკურ და პოლიტიკურ საკითხებს ასახელებს. რ. რამაზანი, გავრცელებული მოსაზრებებისგან განსხვავებით, ამ მიზეზთაგან უპირველესად იმ პერიოდის საზოგადოებაში ფართოდ გავრცელებულ სეკულარიზმს მიიჩნევს. მისი აზრით, მოსადეყის მარცხი სინამდვილეში ნაციონალიზმის ანტიიმპერიალისტური სახეობის მარცხი უფროა, ვიდრე ლიბერალურ-დემოკრატიულის და სწორედ პოლიტიკურმა სეკულარიზმმა მოამზადა საფუძველი ამერიკა-ინგლისის პირდაპირი ჩარევისათვის (რამაზანი 1989:504-509). ქოთამი მიიჩნევს, რომ "ირანული ნაციონალიზმი სინამდვილეში არარაციონალურობის კლდეს შეეჯახა და დაიმსხვრა. 1951 წ. ირანულმა ნაციონალიზმმა დიდი გამარჯვება მოიპოვა, მაგრამ იმის გამო, რომ ვერ მიხვდა, თუ რა უზარმაზარი გამარჯვების ზღვარზე იმყოფებოდა, ძალებთან უშედეგო ბრძოლაში ჩაება, რომელიც თავიდანვე მარცხისათვის იყო განწირული.

მოსადეყის პრემიერ-მინისტრობის პერიოდში, ისევე როგორც 1906 წ. კონსტიტუციური რეჟიმის დამყარებით, სახელმწიფოში დროებით ახალი საშუალო ფენა დაწინაურდა. ამ ფენის პირველი ასეთი მცდელობა

** XX საუკუნის 20-იან წწ.-ში სად ზაყულელ ეგვიპტეში, 1941 წ. რაშიდ ალი ერაყში, 1954-57 წწ.-ში შოქრი ალყუთლი სირიაში და 1955-57 წწ.-ში სოლეიმან ნაბლესის მმართველობა იორდანიაში მოსადეყის მსგავსი მოვლენებია, რომლებმაც ამ ეტაპზე ახლო აღმოსავლეთის ქვეყნები მოიცვა და ისინი უმეტესად უცხოელთა ჩარევით დამარცხდნენ.

სამღვდელოებასა და ტრადიციულ საშუალო ფენასთან არამკაფიო და არამყარი ალიანსის გამო და რუსეთისა და ინგლისის ჩარევით უშედეგოდ დასრულდა. 1951 წ. ალიანსის სისუსტე უკვე აღარ წარმოადგენდა დაბრკოლებას ახალი საშუალო ფენის გავლენის გაფართოებისა და გაძლიერებისათვის. რეზა შაჰის რეფორმებმა ეს ფენა იმდენად გააძლიერა, რომ ისინი სხვა ჯგუფების მხარდაჭერაზე უკვე შედარებით ნაკლებად იყვნენ დამოკიდებული (გასიოროვსკი 1992:105). მართალია, სამღვდელოება და ტრადიციული საშუალო ფენა “ეროვნულ ფრონტში” ახალ საშუალო ფენასთან გაერთიანდა, მაგრამ ამ ალიანსში მათი როლი 1906 წელთან შედარებით გაცილებით შემცირდა. ამდენად, სახელმწიფოში ახალი საშუალო ფენის წარმატებისა და გავლენისათვის სავარაუდო შესაძლებლობა 1951 წელს გაცილებით მეტი იყო, ვიდრე 1906 წელს.

მაგრამ ნავთობმა და სტრატეგიულმა ადგილმდებარეობამ ირანი, ისევე როგორც კონსტიტუციური რევოლუციის დროს, დიდი სახელმწიფოების შეთქმულების სამიზნედ აქცია. აშშ-ის უშუალო მონაწილეობა 1953 წ. გადატრიალებაში ირანის ამერიკის მარიონეტად გადაქცევის მანიშნებელი იყო.

ნაციონალიზმი (დასავლური გაგებით) დროებით რელიგიას გაემიჯნა, თუმცა ეს არ ნიშნავს, რომ მან გაიმარჯვა რელიგიურ ნაციონალიზმზე, რომელიც ირანში კონსტიტუციური რევოლუციიდან ჩამოყალიბდა. წარუმატებელი გამოდგა მხოლოდ ერთი რელიგიური ლიდერის ძლიერი მცდელობა, ხელში აეღო ნაციონალური მოძრაობის კონტროლი. ნაციონალურმა მოძრაობამ, მიუხედავად მარცხისა, მნიშვნელოვანი პოლიტიკური ცვლილებები მოიტანა. ირანელებმა შეძლეს თავიანთი უფლებები გაეცნობიერებინათ და მართალია ხანმოკლე დროით, მაგრამ სახელმწიფოსთან სრული სოლიდარობა იგრძნეს. ნაციონალიზმის მეორე გამოვლინება ირანში, ისევე როგორც პირველი, უცხო ძალების ჩარევით დასრულდა.

ნაციონალიზმის *(მელიგერაი)* გაგებისათვის კ. ქათუზიანი მის ორ განსხვავებულ შინაარსს გვთავაზობს: *რომანტიკული ნაციონალიზმი,*

რომელიც დიდი ერის უპირატესობის დასაბუთებით ხორციელდება; და დემოკრატიული პატრიოტიზმი ანუ ძლიერი სახელმწიფოების დამპყრობლური გეგმების პირისპირ საკუთარი სამშობლოსა და კულტურის, სოციალური თვითმყოფადობის, პოლიტიკური სუვერენიტეტისა და ეკონომიკური დამოუკიდებლობის დაცვის სოციალური და მორალური სურვილი (ქათუხიანი 1990:314). XX საუკუნის I ნახევრის ირანში ნაციონალისტური მოძრაობების განხილვით შეიძლება დავასკვნათ, რომ მოსადეყი და ეროვნული მოძრაობა დემოკრატიული პატრიოტიზმის წარმომადგენელი იყო, მაშინ როცა ფაჰლავიანთა ხელისუფლება რომანტიკული ნაციონალიზმის ოფიციალურ გამოვლინებად შეიძლება ჩაითვალოს.

რეზა შაჰი თავს “დადებით ნაციონალისტს” უწოდებდა, მაშინ როცა არც მოსადეყს და არც მოძრაობის არც ერთ წევრს ეს ტერმინი ეროვნული მოძრაობის ან მისი მიზნებისა და იდეალებისათვის არ უწოდებია.

ამრიგად, ნაციონალიზმის წარმოშობა ირანში ისლამური რეფორმიზმის ჩამოყალიბების პროცესს დაემთხვა, რაც ალბათ შემთხვევითი არ იყო. შედეგად კი კონსტიტუციონალისტი ლიბერალების ნაციონალიზმი ისლამთან გადაიხლართა. სასულიერო პირებთან საერო იდეოლოგიის კავშირი საერთო მტრების, შიდა დესპოტიზმისა და საგარეო კოლონალიზმის აღიარებას ემყარებოდა. ნაციონალისტური მოძრაობების მიზანი ერთდროულად ერის ცხოვრებაში აქტიური საზოგადოებრივ-პოლიტიკური მონაწილეობა და სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობა გახდა. სწორედ ეს არის ირანული ნაციონალიზმის ძირითადი თავისებურება.

მოსადეყის მმართველობის პერიოდი სწრაფი ტრანსფორმაციის პერიოდში ის მნიშვნელოვანი მომენტი იყო, როდესაც ლიბერალური, საერო ნაციონალისტური ღირებულებების დასამკვიდრებლად ქვეყანაში გარკვეული რეალური შესაძლებლობა გაჩნდა. მაგრამ დასავლურმა სახელმწიფოებმა ირანში რელიგიის პოლიტიკისაგან და ნაციონალიზმისაგან ლიბერალიზმის გამოყოფა ნაკლებმნიშვნელოვნად შეაფასეს, რაც შემდეგში მოსალოდნელი რეალობის არაეფექტურ პროგნოზირებაში გამოვლინდა.

1906-11 და 1951-53 წწ.-ის ნაციონალისტურმა მოძრაობებმა ირანში არეულობები გამოიწვია, რომლებმაც ჯერ ინგლისის, შემდეგ ამერიკის

სტრატეგიულ ინტერესებს საფრთხე შეუქმნა. გარეშე ძალების ჩარევით საერო ლიბერალი ნაციონალისტების გამარჯვებებს მე-20 საუკუნის პირველ ნახევარში ორჯერ სერიოზული დაბრკოლება შეექმნა. ამას შედეგად მოჰყვა დროებითი კომპრომისი სამ ძირითად ძალას: მონარქიას, რელიგიასა და მოდერნიზმს (მისი ფართო გაგებით) შორის. მაგრამ გადაუჭრელი კონფლიქტი ერს (სამღვდელოება/ვაჭრები/ინტელიგენცია პოლიტიკური ძალაუფლების პირისპირ) და სახელმწიფოს შორის იყო ის მთავარი დაბრკოლება, რომელიც ხელს უშლიდა მყარი საზოგადოებრივი წყობის ჩამოყალიბებას ირანში. ამას მოჰყვა ეროვნული ინტერესების დაკნინების სერიოზული შეცდომები.

უმეტესწილად სწორედ ეს ორი ისტორიული მოვლენა ასრულებს დიდ როლს დასავლეთის მიმართ ირანელთა გაღიზიანებაში.

თავი II

მოდერნიზმისა და პოლიტიკური კულტურის კრიზისი

§1. რელიგიური ოპოზიცია ირანში XX საუკუნის 60-იან წლებში

რეზა შაჰის “ფსევდომოდერნიზტულმა” პოლიტიკამ შეზღუდა სამღვდლოების პრივილეგიები, მაგრამ 1941 წ. ინგლისმა და სსრკ-მა იგი აიძულეს თავისი ვაჟის მოჰამად რეზას სასარგებლოდ გადამდგარიყო. მისი იძულებითი გადადგომის შემდეგ ირანის შიიტური სამღვდლოება ხანგრძლივ ბძოლაში ჩაება, რომელსაც არამარტო დაკარგული პრივილეგიების დაბრუნება, არამედ პრაქტიკულად ქვეყანაში მათი გაბატონება მოჰყვა.

რეზა შაჰის გადადგომის შემდეგ თითქოს ჯადოსნურ ღილაკს დააჭირესო თითი, ქალები კვლავ ტრადიციულ ისლამურ ჩაცმულობას დაუბრუნდნენ. ასაღმა შაჰმა მოჰამად რეზამ კი, რომელსაც აშშ უკვე აქტიურად უჭერდა მხარს, მამამისის მსგავსად ქვეყნის გარეგნული მოდერნიზება და ხელისუფლების ცენტრალიზაცია განაგრძო. ნავთობის გაყიდვით სულ უფრო მზარდმა შემოსავლებმა სამეფო ოჯახს ძალაუფლების მყარი გარანტიები და სტაბილური უსაფრთხოება მოუტანა. მთავრობა ამბიციური რეფორმისტული პროექტებით ირწმუნებოდა, რომ ნავთობის შემოსავლებით ქვეყანა ისეთი განვითარებული ქვეყნების დონეს მიაღწევდა, როგორც იაპონია და დას. გერმანია იყო. მოგვიანებით, აშრაფ ფაჰლავი* იხსენებდა სიტყვებს, რომელიც მას მოსადეჟმა უთხრა: “ფაჰლავიანებმა ირანის დამოუკიდებლობა ქვეყნის მოდერნიზაციაში დააგირავეთო” (ფაჰლავი 1997:216). მართლაც, შაჰი თვლიდა, რომ, რაც უფრო მეტად გარდაიქმნებოდა ირანი და ღრმად შეაბიჯებდა ტექნიკური პროგრესის ხანაში, ხალხიც უფრო მეტად გათავისუფლდებოდა რელიგიის მარწუხებიდან, რომელიც საუკუნეების მანძილზე ბოჭავდა მას. შესაბამისად, ნაკლებ ინტერესს იჩენდა ეროვნული ინტერესების მიმართ. მოჰამად რეზამ დაიწყო სოციალურ-ეკონომიკური და პოლიტიკური გარდაქმნების პროგრამა, რისთვისაც სამ ძირითად საკითხზე აკეთებდა აქცენტს: აგრარული რეფორმა, ქვეყნის მოდერნიზაციისაკენ მიმართული

* შაჰ მოჰამად რეზა ფაჰლავის და

რეფორმები საზოგადოებრივი ცხოვრების სხვადასხვა სფეროში და ქალთა ემანსიპაცია. მაგრამ გააქტიურებულ სამღვდელოებასთან საბრძოლველად იგი საკმაოდ სუსტი აღმოჩნდა და ეს პროგრესული ნაბიჯები პოლიტიკური თვალსაზრისით მას ძალზე ძვირად დაუჯდა.

60-იან წლებში შაჰის პოლიტიკური და ეკონომიკური კურსი სამღვდელოების მონარქისტულ რეჟიმთან დაპირისპირების ძირითადი მიზეზი გახდა. აგრარული რეფორმის კანონპროექტმა, რომელიც მთავრობამ ჯერ კიდევ 1959 წ. დეკემბერში წარადგინა მეჯლისში, სამღვდელოების უკმაყოფილება გამოიწვია. 1960 წ. „კარის აიათოლა“ ბეჰბაჰანიმ და მარჯა'-ე თაყლიდმა, აიათოლა ალ-ოზმა (დიდი აიათოლა) ბორუჯერდომ, რომელიც მანამდე შაჰის პოლიტიკის წინააღმდეგ ღიად არ გამოდიოდა, განაცხადეს, რომ აღნიშნული კანონპროექტი შარიათის ნორმებით დადგენილ საკუთრების წმინდა უფლებას არღვევდა (დიგარი... 1998:160). ბორუჯერდის მომხრეები შაჰსა და მთავრობას „დიდ აიათოლასთან“ შერიგებისაკენ მოუწოდებდნენ. მთავრობის წევრები ჩადიოდნენ ყუმში და ზოგიერთ რელიგიურ საკითხთან დაკავშირებით კონსულტაციებს იღებდნენ. ბორუჯერდი პროტესტს გამოთქვამდა „ამორალური“ სტატიების გამოც, რომლებიც პრესაში იბეჭდებოდა. ზოგჯერ მის ქადაგებებში მთავრობის კრიტიკა იხმოდა, მაგრამ ამავე დროს, ყოველთვის აღავლენდა ლოცვას შაჰის კეთილდღეობისათვის და აღნიშნავდა, რომ მონარქიის წინააღმდეგ არასოდეს გამოვიდოდა. შაჰი ხედავდა, რაოდენ დიდი იყო ბორუჯერდის ავტორიტეტი და გავლენა ირანის მოსახლეობაში, რის გამოც მას ანგარიშს უწევდა. საგულისხმოა, რომ 1961 წ. მარტში მთავრობამ ბორუჯერდის დაკრძალვის დღე საყოველთაო გლოვად და უქმედ გამოაცხადა (მადანი 1982:362).

ბორუჯერდის გარდაცვალების შემდეგ კვლავ დადგა დღის წესრიგში აგრარული რეფორმის განხორციელება, რაც ქვეყნის მოდერნიზაციისაკენ მიმართული გარდაქმნების მხოლოდ დასაწყისი იყო.

მიუხედავად იმისა, რომ XX საუკუნის დასაწყისიდან მოყოლებული ირანის სამღვდელოება ხელისუფლების მხრიდან ზეწოლას განიცდიდა, იგი ქვეყანაში ერთ-ერთ აქტიურ სოციალურ რგოლად რჩებოდა. ამ პერიოდისათვის მათი რაოდენობა 180000-ს აღწევდა, რომელთაგან 50

აიათოლა და 5000 ჰოჯათ-ოლ-ესლამი უმაღლეს წოდებას შეადგენდნენ. ამას ემატებოდა სემინარისტების მთელი არმია, რომელიც აქტიურად ისწრაფვოდა ორი ზედა წოდებისაკენ. საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ მათი რაოდენობა 40-70-იან წწ.-ში გეომეტრიული პროგრესიით მატულობდა: 1946წ.–500-ს, 1962 წლისათვის–6000-ს, ხოლო 70-იანი წლებში 11000-ს აღწევდა. მას შემდეგ, რაც მთავრობამ სამღვდელოების ბევრი ტრადიციული სამსახური გააუქმა, მათი დაბალი ფენა ცდილობდა, სამუშაოდ საავადმყოფოებში, ბიბლიოთეკებში, საკონფერენციო დარბაზებსა და საქველმოქმედო დაწესებულებებში მოწყობილიყო იმისათვის, რომ სამედიცინო დაზღვევა და მსგავსი შეღავათები მიეღო. სამღვდელოების შემოსავლის ძირითადი წყარო – სავაჭრო მამულები, რომლებიც ათი ექვს დანგიანი* მიწიდან დაწყებული მცირე ნაკვეთებამდე მთელ ირანს მოიცავდა 1965 წ. 40 000-ს აღწევდა. ხუმსი* და ზაქათი*, რომლებსაც ბაზრის მოვაჭრენი სამღვდელოებას უხდიდნენ, სახელმწიფო გადასახადებზე გაცილებით მეტი იყო. აშშ-ს საელჩოს იმდროინდელი მონაცემებით, სამღვდელოების შემოსავალი სადაკასა* და ნაზრიდან* 30 მლნ. დოლარს შეადგენდა (ფორანი 1999:500). ჩამოთვლილიდან ნათლად ჩანს, რომ 60-იან წლების დასაწყისში ქვეყანაში ეკონომიკის განვითარების პროცესი, საბოლოო ჯამში, სამღვდელოების სასარგებლოდ მიმდინარეობდა.

აგრარული რეფორმის თანახმად, რომლის მიზანი მსხვილი მიწათმფლობელობის ლიკვიდაცია იყო, მემამულეების მიწები გლეხებს გადაეცემოდა. შაჰმა რეფორმის კანონს დაუქვემდებარა ვაკფის მიწები, რაც, ირანული მონაცემებით, 6000 სოფლის ნაყოფიერ მიწებს მოიცავდა (ჭიპაშვილი 1990:140). რეფორმას სასულიერო წრეებში უარყოფითი რეაქცია მოჰყვა. მათ მხარი დაუჭირეს ბაზრებისა და მიწების მფლობელებმა. აღსანიშნავია, რომ ამ სამ

* დანგი – უძრავი ქონების მეექვსედი ნაწილი

* ხუმსი – ხუთი კანონიერი ისლამური გადასახადიდან ერთ-ერთი, რომელსაც იღებდნენ საკუთრებისა და შემოსავლის სხვადასხვა სახეობიდან.

* ზაქათი – სავალდებულო მოწყალება. მუსლიმთა ხუთი მოვალეობიდან ერთ-ერთი.

* სადაკა – ნებაყოფლობითი მოწყალება, რომლის გაცემაც ისლამში ევალება შეძლებულ მუსლიმებს თემის გაჭირებული წევრების სასარგებლოდ.

* ნაზრი – აღთქმული შესაწირი

ფენას არამარტო მატერიალური, არამედ ხშირად ნათესაური კავშირებიც აერთიანებდა.

1962 წ. 19 იანვარს ჟურნალში „*თეპრანე მოსკვარ*“ გამოქვეყნდა ჯერ კიდევ 1960 წ. იანვარში აიათოლა ბორუჯერდის წერილი აიათოლა ბეჰბაჰანისადმი, აგრარულ რეფორმასთან დაკავშირებით, რაც მოლემბა ფეთვად გაასაღეს. ამასთან დაკავშირებით ჟურნალი წერდა, რომ „მემამულენი ამ გზით ცდილობენ, საზოგადოებრივი აზრი რეფორმის წინააღმდეგ განაწყონ“ (დოროშენკო 1985:121).

რეფორმის ჩაშლის მოსურნე უღემები სეიედ ჯაფარ ბეჰბაჰანის სახლში იკრიბებოდნენ, მოლემბი კი მათ მოწოდებებს ხალხში ავრცელებდნენ. ყუმის სამღვდელთა ყველანაირად ცდილობდა, ხელი შეეშალა რეფორმისათვის. ისინი შეუთანხმდნენ ყუმის სავაკფო მამულების *მუთავალის*^{*}, არ დაემუშავებინა ეს მიწები.

1962 წ. ოქტომბერში მთავრობის მიერ მეჯლისში წარმოდგენილი ახალი კანონი ადგილობრივი საბჭოების არჩევნების შესახებ, სამღვდელთა მძაფრი პროტესტის მორიგ მიზეზად იქცა. ეს კანონი ქალებს არჩევნებში მონაწილეობის უფლებას აძლევდა, ამის გარდა, მასში მოხსენიებული ფიცის დადება უნდა მომხდარიყო არა კონკრეტულად ყურანზე, არამედ „ზეციურ წიგნზე“, რაც რელიგიური უმცირესობებისათვის შეიძლება ყოფილიყო ბიბლია, თორა, ავესტა და სხვა, ეს კი ბაჰაიტთა ოფიციალურ აღიარებასაც ნიშნავდა, რასაც სამღვდელთა განმარტებით, „მართლმორწმუნე მუსლიმები ვერ შეეგუებოდნენ“. ამას ემატებოდა სასამართლო რეფორმა, რომელიც ქორწინება-განქორწინების და სხვა საოჯახო სადავო საკითხების გადაწყვეტაში სამღვდელთა როლს ამცირებდა; აღარაფერს ვამბობთ განათლების სფეროზე, რომლის რელიგიური ცენტრებიდან გამოყოფამ 30-იან წლებში მოლემბის ფუნქციები მნიშვნელოვნად შეკვეცა.

პროტესტის ნიშნად სასულიერო პირებმა თეირანის ბაზრის სამდღიანი გაფიცვა და დემონსტრაციები მოაწყეს.

* მუთავალი - საღვთო შემოწირულობებისა და წმინდანთა საფლავებზე მიწერილი ქონების ზედამხედველი.

სამღვდელოების ხელისუფლებასთან დაპირისპირება შიიტურ თეოლოგიაში ახალი ეპოქის მთავარი ორიენტირი გახდა. აიათოლა ბორუჯერდის გარდაცვალებამ მისი მემკვიდრის საკითხი წამოჭრა. სასულიერო პირთა უმეტესობამ მარჯა'ს როლზე დაიწყო ფიქრი.* მათ ტრადიციული, აპოლიტიკური ანუ „წმინდანი“ მარჯა'ს საკითხი, რომლის მაგალითიც აიათოლა ბორუჯერდი იყო, ეჭვქვეშ დააყენეს და საზოგადოებრივ არენაზე მებრძოლი, უფრო აქტიური სასულიერო ლიდერის გამოჩენის აუცილებლობის დასკვნამდე მივიდნენ.

მარჯა'-ს საკითხი არაერთი ისლამური ორგანიზაციის განხილვის საგნად იქცა. 1961 წ. სპეციალურად ამ საკითხთან დაკავშირებით “ირანის განმათავისუფლებელი მოძრაობის” ისლამისტური ფრთის წარმომადგენელთა ინიციატივით შეიქმნა ორგანიზაცია, რომელიც მარჯა'ე თაყლიდის არჩევითობის საკითხზე სხდომებს მართავდა. მათში აიათოლები თაბათაბაი, მოთაჰარი, თალეყანი, ბეჰეშთი და სხვა მუსლიმი ღვთისმეტყველები მონაწილეობდნენ*.

ვაკუუმმა, რომელიც აიათოლა ბორუჯერდის გარდაცვალებით შეიქმნა, დიდი აიათოლები ერთგვარ „შეჯიბრში“ ჩააბა და უბიძგა მათ, რაც შეიძლება მეტი მიმდევრები შემოეკრიბათ, რომ მათი კუთვნილი „იმამის წილი“ გაზრდილიყო. ამდენად, სახელმწიფოსაგან დამოუკიდებელი ძალაუფლების ძიებამ თვით სამღვდელოების შიგნითაც წარმოშვა მეტოქეობა.

პარალელურად, ხელისუფლება ფიქრობდა მარჯა'ს რეზიდენცია ყუმიდან ნაჯაფში, ერაყში გადაეტანა, რაც თავისთავად შეასუსტებდა ყუმის, როგორც რელიგიური ცენტრის მნიშვნელობას. უახლოეს მომავალში კი კინოთეატრისა და ალკოჰოლური სასმელებით ვაჭრობის ცენტრების გახსნას გეგმავდა, რაც შაჰის შეხედულებით, „დიადი ცივილიზაციისაკენ“ მიმავალი ქვეყნის განვითარებას ხელს შეუწყობდა (მადანი 1982:371). შიიტურ რელიგიურ ცენტრებს ნაჯაფში, ქერბალაში, ქაზიმინესა და სამარაში ალ-ჰაქიმი ხელმძღვანელობდა. მისი კანდიდატურა შიიტური თემის მეთაურის პოსტზე ირანის ხელისუფლებისათვის უფრო მისაღები იყო. ულემებმა და

* აიათოლა სეიედ ჰოსეინ ბორუჯერდი (1875-1961), რომელიც 1945წ. შიიტების მარჯა'-ე თაყლიდი გახდა, სამღვდელოების პოლიტიკაში ჩარევას სასტიკად ეწინააღმდეგებოდა.

* ორგანიზაცია დღემდე მოქმედებს და პერიოდულად სახელმწიფოსა და რელიგიის ურთიერთობის შესახებ საერთაშორისო კონფერენციებს მართავს (დინ...1999:5).

მუჯთაჭიდებმა მის კანდიდატურას მხარი არ დაუჭირეს იმ მიზეზით, რომ დიდი აიათოლას რეზიდენცია ყუმი უნდა ყოფილიყო.

შაჰი ისწრაფვოდა ირანში მონარქიული რეჟიმი განემტკიცებინა, შეენარჩუნებინა სამხედრო-პოლიტიკური კავშირი აშშ-თან და განეხორციელებინა სოციალური და ეკონომიკური რეფორმების პროგრამა, რომელიც უზრუნველყოფდა ქვეყნის სტაბილურობასა და ჰეგემონის როლს ახლო აღმოსავლეთსა და სპარსეთის ყურის რეგიონში. მან წამოიწყო ე. წ. „თეთრი რევოლუცია“, რაც გულისხმობდა ეკონომიკურ და პოლიტიკურ გარდაქმნებს „ზემოდან“.

1961 და 1963 წლებში მეჯლისის დათხოვნამ ამ რეფორმების თვითმპყრობელური ხასიათი გაამძაფრა და საბოლოოდ საქმე რეფერენდუმამდე მივიდა, რომლის შედეგიც თავიდანვე ნათელი იყო. 1963 წ. 28 იანვრის რეფერენდუმი იმ ექვს ძირითად კანონპროექტს ეხებოდა, რომლებსაც „თეთრი რევოლუცია“, ანუ როგორც მას შემდეგში უწოდეს „შაჰისა და ხალხის რევოლუცია“ ისახავდა მიზნად: აგრარული რეფორმა, მეჯლისისა და სენატში საარჩევნო კანონის შეცვლა (ქალებისათვის მამაკაცების თანაბარი უფლებების მინიჭება), ტყეების ნაციონალიზაცია, მუშათა მონაწილეობა საწარმოთა შემოსავლებში, სახელმწიფო ფაბრიკა-ქარხნების გაყიდვა აგრარული რეფორმის დასაფინანსებლად, უწიგნურობის წინააღმდეგ საბრძოლველად „განათლების კორპუსის“ შექმნა. რეფერენდუმიდან რამდენიმე საათის შემდეგ მთავრობა აღტაცებით იუწყებოდა, რომ „თეთრი რევოლუციის“ პროგრამას 5 600 000 ადამიანი დაუჭირა მხარი (ზანჯანი 1995:218).

რეფერენდუმის შედეგებმა ყუმის სამღვდელეობა ადაშფოთა. იმის შიშით, რომ ეკონომიკური ძლიერების საფუძველი გამოეცლებოდათ და საზოგადოებრივი ცხოვრების ბევრ სფეროში გავლენას დაკარგავდნენ, ისინი მოსახლეობას პროტესტისკენ მოუწოდებდნენ. შაჰს სურდა, თავად განემარტა სამღვდელეობისათვის პროგრამის შესახებ. ამ მიზნით იგი ყუმში ჩავიდა. ქალაქის მოსახლეობის დიდი ნაწილი სასულიერო პირების მოწოდებით ქუჩებში გამოვიდა ტრანსპარანტებით „ჩვენ ვემორჩილებით ყურანს, არ გვინდა რეფერენდუმი! ისლამი გამარჯვებაა“. მათ დახიეს შაჰის სურათები.

პოლიციამ ალყა შემოარტყა მედრესე „ჯაიზიეს“. საგაქის* ნაწილები თავს ესხმოდნენ დაკეტილ მაღაზიებსა და ბაზრებს და აიძულებდნენ, გაეღოთ ისინი.

რეფერენდუმის შემდეგ მთავრობა ღიად ადანაშაულებდა სამღვდელოებას და მათ „საკუთარ ქონებაზე შეყვარებულ შავ რეაქციონერებს“ უწოდებდა. სამღვდელოებაზე თავდასხმები გახშირდა პრესაშიც.

1963 წ. ხელისუფლება მეშვედში, ისპაჰანსა და სხვა ქალაქებში თავად შეუდგა საგაგო ფონდების მართვასა და ზედამხედველობას; მეჩეთებს ამ წყაროებით სარგებლობა აუკრძალა. შემოსავლების ნაწილს კი (30-დან 40%-მდე) განათლებასა და მშენებლობაზე ხარჯავდა (სტემპელი 1999:67).

1963 წ. 3-7 ივნისს – მოჰარამის პირველ რიცხვებში ქვეყანაში ანტისამთავრობო გამოსვლები დაიწყო. თეირანში, ყუმში, თავრიზსა და ქაშანში სერიოზული შეტაკებები მოხდა მთავრობის ჯარსა და რეჟიმის მოწინააღმდეგეებს შორის. ზოგან გამოსვლებმა სახალხო ხასიათი მიიღო. 4 ივნისს (15 ხორდადს) მღელვარებამ პიკს მიაღწია. აშურასთან დაკავშირებით გამართული სამგლოვიარო პროცესიების მონაწილეები მეშვედში, თეირანში, ყუმში, თავრიზში თავს ესხმოდნენ მაღაზიებს, ფიზიკურ შეურაცხყოფას აყენებდნენ ქუჩაში ჩადრის გარეშე გამოსულ ქალებს.

ამბოხების დღეებში განსაკუთრებით აქტიურობდა აიათოლა ხომეინი. იგი ყუმში ოპოზიციას ხელმძღვანელობდა; მიუხედავად იმისა, რომ იმ დროისათვის განსაკუთრებული პოპულარობით არ სარგებლობდა, მოსადეყის მომხრეები („ეროვნული ფრონტის“ ისლამისტური ფრთა) მას მარჯა-ე თავლიდად აღიარებდნენ. 40-იანი წლებიდან ხომეინი „ჯაიზიეს“ მედრესეში ასწავლიდა. თავის ლექციებსა და ქადაგებებში სამღვდელოებას ფაჰლავიანთა დიქტატურის წინააღმდეგ მოუწოდებდა. იგი თავის კრიტიკულ დამოკიდებულებას შაჰისადმი პრაქტიკულადაც გამოხატავდა. მოჰამად-რეზას ერთ-ერთი ვიზიტის დროს მან უარი განაცხადა, შაჰის წინაშე ფეხზე წამომდგარიყო (დოროშენკო 1985:122).

3-5 ივნისს ყუმიდან რადიოთი გადაიცემოდა ხომეინის ქადაგებები, მიმართული შაჰის პროიმპერიალისტური პოლიტიკის წინააღმდეგ. იგი შაჰს

* საგაქ (საზმან-ე ამნიათ ვა ეთელა'ათ-ე ქეშვარ) – ქვეყნის უსაფრთხოების სამსახური

„ომიანთა ხალიფა იაზიდს“, ხოლო „თეთრ რევოლუციას“ – „სატანისტურ ქმედებებს“ უწოდებდა, ხალხს ისლამის დაცვისაკენ მოუწოდებდა და აცხადებდა, რომ რეფერენდუმი მიზნად ისახავდა რელიგიის განადგურებას. ხომეინიმ შაჰს დეპეშა გაუგზავნა, რომელშიც მთავრობას ამხელდა საზოგადოების „გახრწნასა“ და ისრაელთან კავშირში.

აიათოლა ხომეინი მუჰარამის დღეებში იაზიდის რელიგიურ ლიდერებს წერდა:

„გადავწყვიტე, არ დავნებდე, ვიდრე რეჟიმს არ დავამხო. ჩემი მოვალეობაა ვიყვირო მთელი ძალით, და დავწერო, ვიდრე ეს ჩემს კალამს შეუძლია“ (ბახშაიეში 1985:141).

4 ივნისს გავრცელდა ცნობა აიათოლა ხომეინის დაპატიმრების შესახებ. მასთან ერთად დააკავეს აიათოლები: თალეყანი, შარიათმადარი, ზანჯანი, ზოგიერთი მოლა. ქვეყანა არეულობამ მოიცვა. ზოგიერთი ცნობით, პოლიციამ ხალხისათვის ცეცხლის გახსნის ბრძანება მიიღო. განსაკუთრებით მწვავე შეტაკებები ხალხსა და *სავაქს* შორის მოხდა თეირანსა და შირაზში. ირანული მონაცემებით, 15 ხორდადს დაჭრილთა და დაღუპულთა რაოდენობამ 90-ს გადააჭარბა, ამერიკელი თვითმხილველები კი რამდენიმე ათასს ასახელებენ (ნეჯათი 1999:235).

1963 წ. ივნისის ამბებმა შაჰი და მთავრობა აიძულეს უმაღლესი სამღვდელოების მიმართ ზომები გაემკაცრებინათ. ხელისუფლებას სურდა, სასულიერო პირების მოღვაწეობა მხოლოდ რელიგიური საკითხებით განსაზღვრულიყო. შაჰმა მკაცრი კონტროლი დააწესა რელიგიურ დაწესებულებებზე. მიუხედავად სამღვდელოების დაჟინებული მოთხოვნისა, მთავრობამ რელიგიური უქმეების რაოდენობა წელიწადში ათამდე შეამცირა (დოროშენკო 1985:126).

აღსანიშნავია, რომ 1963 წლიდან ირანის სამღვდელოების ხელმძღვანელობას ოფიციალური იერარქიული ფორმა არ გააჩნდა, რაც მათსავე სასარგებლოდ იმოქმედებდა, არც ძლიერი ოფიციალური მეთაური ჰყავდა; სწორედ ამიტომ შაჰს არ შეეძლო ერთ კონკრეტულ ძალაზე მიეტანა იერიში. მთავრობამ სამღვდელოების ერთი ნაწილი „მფარველობის ქვეშ აიყვანა“. ცალკეულ მეჩეთებსა და სასულიერო სკოლებს ფულად ან სხვა სახის

დახმარებას უწევდა და ამ გზით ახერხებდა მათ „გაჩუმებას“. შემდეგში მათ გავლენას სხვადასხვა მიმართულებით იყენებდა და დანარჩენებს შორის განხეთქილება შეჰქონდა. მიზნის მისაღწევად შაჰი ძალისმიერ მეთოდებსაც არ ერიდებოდა. მოღებისა და აიათოლების ნაწილი ანტისამთავრობო საქმიანობისათვის სხვადასხვა დროს დაპატიმრებული იყო.

შიიტი იდეოლოგიები ვერ ურიგდებოდნენ ხელისუფლების ჩარევას სამღვდელთა საქმეებში და ცდილობდნენ წინ აღდგომოდნენ სახელმწიფოს მიერ სასულიერო სფეროს საბოლოო დაქვემდებარებას. ისინი თვლიდნენ, რომ ფუნქციებისა და გავლენის შესანარჩუნებლად აუცილებელი იყო ღვთიური კანონების თანამედროვე რეალობაში გამოყენება. 60-იანი წლების დასაწყისში თეირანში შეიქმნა ისლამის რელიგიური საზოგადოება *ანჯომან-ე დინი*, რომელსაც აიათოლა მოთაჰარი ხელმძღვანელობდა. განათლების სამინისტროს მიერ დამტკიცებული ისლამის ლექციების პროგრამით უკმაყოფილო მოთაჰარიმ, მისმა მომხრე უღმრესებმა და საერო ინტელიგენციის პროისლამისტმა წარმომადგენლებმა ისლამურ თეოლოგიაში საჯარო ლექციების კითხვა დაიწყეს. ლექციები ხშირად კამათში იზრდებოდა. შემდეგში ეს ლექციები სამ ტომად გამოიცა, სახელწოდებით „*გოფთარე მაჰ*“ (ყოველთვიური უწყებანი). ამ საზოგადოების მოღვაწეობა ორწელიწადნახევარი გაგრძელდა. მოგვიანებით შაჰმა ყველა თეოლოგის საჯარო გამოსვლა აკრძალა.

1963 წ. ორთვიანი პატიმრობის შემდეგ აიათოლა ხომეინი გაათავისუფლეს იმ პირობით, რომ პოლიტიკური ხასიათის მიმართულებს აღარ გააკეთებდა. ის ფაქტი, რომ აიათოლები მას *მარჯა-ე თაყლიდად* აღიარებდნენ, მას ერთგვარ იმუნიტეტს ანიჭებდა. ხომეინიმ ყუმის რელიგიურ ცენტრში გააგრძელა მოღვაწეობა.

1964 წ. ოქტომბერში ხომეინიმ კვლავ განაახლა ბრძოლა. ამერიკელებისათვის ირანში დიპლომატიური ხელშეუხებლობის მინიჭებას ხომეინის „ანტიკაპიტულანტური მოწოდება“ მოჰყვა, რომელიც მომდევნო 15 წლის განმავლობაში ათასობით დაიბეჭდა. იგი წერდა:

“გუშინ ისლამური ქვენები ინგლისისა და მისი აგენტების ჩანგალზე იყვნენ, დღეს ამერიკისა და მისი აგენტების... ამერიკის მსხვილი მაგნატები

უდიდესი უცხოელი ინვესტორების სახელით ამ თავმდაბალი ერის დასატყვევებლად თავს დასხმიან ირანს... ნუთუ ეს თანაგრძნობისა და ჰუმანიზმისთვის კეთდება?! განა ერთის მხრივ, პოლიტიკური და ეკონომიკური სარგებელი, ფართო მასშტაბით, რომლის სამიზნე ირანია და შემდეგ აღმოსავლეთის სხვა ისლამური ქვეყნები, ხოლო მეორეს მხრივ, ირანის სამარცხვინო აპარატის კოლონიალიზმთან თვითმარცხი ამ უბედურების მიზეზი არ არის? ნუთუ უღემებისა და სხვა მუსლიმთა დანაშაული მხოლოდ ის არის, რომ ყურანს, ისლამურ ღირსებასა და ქვეყნის დამოუკიდებლობას იცავენ და კოლონიალიზმს ეწინააღმდეგებიან?!” (ფორანი 1999:543).

თანამედროვე ირანელი მკვლევარების აზრით, სწორედ ამ ისტორიულმა დოკუმენტმა განსაზღვრა მომავალში ისლამური რევოლუციის მიმართულება (ბახშაიეში 1985:148). სამღვდლოების ყველა ფენა ეწინააღმდეგებოდა ზემოაღნიშნულ კანონს. აიათოლა შარიათმადარი აცხადებდა, რომ „სამღვდლოება პროტესტს გამოთქვამს არა რეფორმების წინააღმდეგ, არამედ ებრძვის ძალადობას, დესპოტიზმსა და თვითნებობას ქვეყანაში“.

1964 წ. ნოემბერში ხომეინი ანტისამთავრობო მოღვაწეობისთვის თურქეთში გაასახლეს, საიდანაც 1965 წ. ოქტომბერში გადადის ნაჯაფში. თუკი თავდაპირველად ხომეინი შაჰის მიმართ „მოკრძალებული შინაარსის“ დეპეშებს აგზავნიდა, ემიგრაციაში იგი გაცილებით რადიკალურ მიმართვებსა და მოწოდებებს აკეთებდა, რომლებიც არალეგალურად ვრცელდებოდა ირანში.

1967 წ. შაჰი უპრეცედენტო ღონისძიების ავტორი გახდა. მან დედოფალი ოფიციალურად დანიშნა სარეგენტო საბჭოს მეთაურად, რაც იმას ნიშნავდა, რომ იმ შემთხვევაში, თუ შაჰი მანამდე გარდაიცვლებოდა, ვიდრე უფლისწული კანონიერ ასაკს მიაღწევდა, დედოფალი ფარაჰი პრაქტიკულად ნაიებოს-სალთანე („მეფისნაცვალი“) გახდებოდა. ამდენად, იგი პირველი ქალი იქნებოდა ისლამური ირანის ისტორიაში, რომელიც ქვეყნის უმაღლეს პოსტს დაიკავებდა. სამღვდლოება, რომელიც ქალების არჩევნებში მონაწილეობის წინააღმდეგ გამოდიოდა, ცხადია, ხელისუფლების ასეთ ნაბიჯს მწვავე კრიტიკით შეხვდა (ზონისი 2001:280).

1963 წ. ივნისის ამბოხების შემდეგ მთავრობა ცდილობდა ქვეყანაში დაძაბულობა განემუხტა. იგი სამღვდელოებასთან ურთიერთობაში ერთგვარ „მეგობრულ მანევრებსაც“ მიმართავდა. შაჰი და მთავრობის წევრები ხალხთან საუბრისას ხშირად იყენებდნენ ისლამურ ტერმინოლოგიას, სურებიდან ნაწყვეტებს და რელიგიურ სიმბოლიკას. შაჰი ყოველთვის აღნიშნავდა, რომ ისლამის ნორმების საწინააღმდეგო კანონი არ იქნებოდა მიღებული, მაგრამ „ვესტერნიზაციისაკენ“ აღებული კურსი ქვეყანას ისლამურ ტრადიციებს აშორებდა. რეჟიმი მონარქიაზე ორიენტირებული ნაციონალისტების რიგებს აფართოვებდა. მოჰამად რეზა ისწრაფვოდა პატრიოტიზმი, შესაბამისი ლოზუნგით “ღმერთი, შაჰი, სამშობლო”, მონარქიასა და მონარქზე ზრუნვის სინონიმი ყოფილიყო. “მონარქიის იდეა ეროვნულობის განუყოფელი ნაწილი და ირანული სახელმწიფოებრიობის მთავარი ტრადიცია გახდა” (ივანოვი 1977:167). საზოგადოების წინააღმდეგობის შესამცირებლად შეიქმნა ირანული ტრადიციების დაცვისა და განვითარების ფონდები დედოფალ ფარაჰის პატრონაჟით. ცალკეული ინტელექტუალები ამ ფონდებს საკუთარ ტრიბუნად იყენებდნენ, თუმცა რელიგიასა და პოლიტიკაზე საუბრის უფლება იქ არავის ჰქონდა.

„შედარებითი სიმშვიდის პერიოდში შაჰი ისწრაფვოდა უღმერთობისაგან დამოუკიდებელი რელიგიური სისტემა “დინ-ე დოულათ” (ხელისუფლების რელიგია) შეექმნა, ხმარებიდან ამოეღო ზოგიერთი არქაული შიიტური კონცეფცია, რის შედეგადაც დასავლურ კულტურას ქვეყანაში შეღწევის ფართო შესაძლებლობა მიეცემოდა“ (სანიკიძე 2005:280). ამ მიზნით შეიქმნა “განათლების კორპუსი” (*სეფაჰ-ე დანეშ*), რომელიც სოფლებში განათლების შეტანით სოფლის მოლეებს კონკურენციას გაუწევდა. 1971 წ. შაჰის ბრძანებით შეიქმნა “რწმენის კორპუსი” (*სეფაჰ-ე დინ*) რომლის დანიშნულება ჯარისკაცთა შორის “თეთრი რევოლუციის” ამოცანების შესაბამისი “სარწმუნოებრივი პრინციპების განმტკიცება” იყო. “რწმენის კორპუსის” შექმნით შაჰს სურდა, წინააღმდეგობა გაეწია ჯარში სამღვდელოების აქტიურ ლიდერთა მომხრე ჯარისკაცების გაველენისათვის. კორპუსის შემადგენლობაში არჩეულ იქნენ თეირანისა და მაშჰადის უნივერსიტეტების კურსდამთავრებულებები, რომელთაც “მოდერნიზაციის მოლეები” ეწოდათ.

ისინი ისლამში განათლების სამინისტროს ოთხოვიანი სპეცკურსის გავლის შემდეგ მოძღვრების სტატუსით არმიაში იგზავნებოდნენ. შიიტი ულემები ამ ღონისძიებებმა აღაშფოთა. მათი განსაკუთრებული უკმაყოფილება გამოიწვია მონარქიის 2500 წლისთავის უდიდესი ზეიმით აღნიშვნამ. ხალხში გავრცელდა ხომეინის მიმართვა, სადაც ის ამ ღონისძიებას “სამარცხვინო ფარსს” და “XX საუკუნის უდიდეს კომედიას” უწოდებდა და მოუწოდებდა “აღმდგარიყვნენ სისხლიანი ტირანის” წინააღმდეგ (დოროშენკო 1985:180).

სამღვდელოების პოლიტიკურ არენაზე გავლენის გაფართოების სურვილს, რომელიც მათ ეკონომიკურ წინსვლას მოჰყვა, ხელისუფლება წინ აღუდგა. 50-იანი წლების სიჩუმისა და შეგუების ხანა 60-იან წლებში დაპირისპირებასა და პროტესტში გადაიზარდა. აიათოლა ბორუჯერდის გარდაცვალებამ და რიგმა მოვლენებმა, რომლის ზენიტად 15 სორდადი (4 ივნისი) იქცა, ეროვნულ ასპარეზზე ახალი რელიგიური ლიდერი წარმოაჩინა. მართალია, 1963 წ. მღვდვარებების ერთ-ერთი ინიციატორი აიათოლა ხომეინი გახდა, მაგრამ უბრალო ხალხის პოლიტიკურად ორგანიზებაში მან ნაკლებ მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა. მეჩეთებსა და ქალაქის ბაზრებს შორის კავშირი ამ პერიოდთან კიდევ უფრო გამყარდა. რელიგიური მოძრაობა რომლის „ენაც“ სოფლის მოსახლეობისა და ქალაქის ღარიბებისათვის გასაგები გახდა, მეჩეთების გზით ერთადერთი სანდო და მისაღები ფორმა აღმოჩნდა რეჟიმის წინააღმდეგ საბრძოლველად. 1963-64 წლებში წინააღმდეგობამ და შემდეგ ირანიდან გაძევებამ, რომელიც ქვეყნის პოლიტიკურ ჩიხში ყოფნას დაემთხვა, ხალხის თვალში იგი „წამებულად“ წარმოაჩინა. ამან კი, სამღვდელოების ოპოზიციის მთავარ წარმომადგენლად და ორატორად ქცევას შეუწყო ხელი.

§2. მოდერნიზაცია მოდერნიზაციის წინააღმდეგ

რელიგიური ფრთის მიერ “ეროვნული ფრონტის” დატოვებამ მალე ნაციონალური მოძრაობის დასუსტება გამოიწვია. 1953 წ. გადატრიალებამ კი ძალზე შეამცირა მოსადევეისტების დაკავშირების შესაძლებლობა ირანელთა იმ ნაწილთან, რომელიც ახლად დგამდა ფეხს საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ არენაზე. შაჰსა და მის ხელისუფლებას ახლად პოლიტიკულ ძალებთან

კონტაქტის დამყარების არც ინტერესი და არც სათანადო ავტორიტეტი არ გააჩნდათ. მართალია, ქაშანის შექმნის ირანული ნაციონალიზმის სოციალური მიმართულებით გარკვეული ცვლილებები განეხორციელებინა, მაგრამ იმ როლის გამო, რომელიც ნებით თუ უნებლიეთ მოსადეყის დამხობაში შეასრულა, რეპუტაცია შეეღაზა. მოსადეყის მომხრეებს ასეთი სოციალური როლის შესასრულებლად კვლავ საუკეთესო მდგომარეობა ჰქონდათ, მაგრამ მათ სოციო-პოლიტიკურ არენაზე ახლად გამოსულ ფენებზე ძნელად მიუწვდებოდათ ხელი – ისინი 1953 წ. გადატრიალების შემდეგ იატაკქვეშა საქმიანობაზე გადავიდნენ. ამასთან, გადატრიალების შემდეგ მათ შორის ძალთა ბალანსიც შეიცვალა. 1950-იან წლებში შაჰმა, სამთავრობო პროგრამირების ხელმძღვანელის აბოლჰასან ებთეჰაჯის რჩევით, ღირსეული პროფესიონალები “ეროვნული ფრონტიდან” სახელმწიფო აპარატში დაასაქმა. რეჟიმის მიმართ საკმაოდ კრიტიკულად განწყობილი ეს ნაწილი, საბოლოოდ, პოსტებზე დანიშნებით მოიხიბლა. ამ ღონისძიების შედეგად კი “ეროვნული ფრონტის” საერო ლიბერალურმა ფრთამ ახალგაზრდა ირანელი თაობის ნდობა და მხარდაჭერა დაკარგა. ნაციონალური მოძრაობის შედარებით რელიგიური მიმართულება, რომელსაც ჯერ “ეროვნული წინააღმდეგობის მოძრაობა” ეწოდებოდა და ინჟინერი მეჰდი ბაზარგანი და აიათოლა მაჰმუდ თალეყანი ხელმძღვანელობდნენ, არენაზე გამოვიდა როგორც ძალა, რომელსაც მოსადეყისტებს შორის ყველაზე მეტი უნარი და ენთუზიაზმი გააჩნდა. მიუხედავად იმისა, რომ ორივე მათგანს საერთო სურვილები ამოძრავებდა და კონკრეტულად სოციალური თვითმყოფადობის საკითხი აღელვებდა, რომელიც მოსადეყის დროს “ეროვნული ფრონტის” წინაშე იდგა, მათ შორის მაინც მეტოქეობა და უნდობლობა გაჩნდა. ამის შედეგად კი იმ ჯგუფების შეხედულებებში, რომელთაც ეროვნული ლეგიტიმურობა გააჩნდათ, არარელიგიური პოზიციებიდან განდგომის ტენდენცია ჩამოყალიბდა (ქოთამი 1989:62).

1963 წ. იენისის მოვლენების დროს საზოგადოებრივი ცნობიერების ცვლილებებისთვის შესანიშნავი შესაძლებლობა შეიქმნა. იენისის მოვლენები, რომელიც მოსადეყისტებზე შაჰის მარტივი და თითქმის საბოლოო გამარჯვებიდან დაახლოებით ექვსი თვის შემდეგ მოხდა, ირანის ახლად

ტრანსფორმირებული ძალების ახალი ორიენტაციის გამოვლენაზე მიანიშნებდა მომდევნო თხუთმეტი წლის მანძილზე.

ამ მოვლენებმა აჩვენა, რომ რელიგიურ ლიდერებს, რომლებიც ქაშანის ნააზრევთან უფრო ახლოს იყვნენ, ვიდრე მოსადეყის, სავარაუდოდ შესწევდათ უნარი, წარმმართველი როლი შეესრულებინათ იმ ირანელთა პოლიტიკის სოციალიზაციაში, რომლებმაც ის-ის იყო დაიწყეს პოლიტიკაში მონაწილეობა. ამ მხრივ, აიათოლა რუჰოლა ხომეინის, როგორც ქარიზმატული ლიდერის გამოჩენა მნიშვნელოვან და განმსაზღვრელ ფაქტორად უნდა ჩაითვალოს.

ა) ახალი ინტელექტუალური მიმართულება: სოციალისტური იდეებიდან ირანული სოციალიზმისაკენ

1. ხალილ მაღლეკი და “მესამე ძალა”

XX საუკუნის შუა ხანებში აზიის ინტელექტუალები ცდილობდნენ თავიანთ ეთნიკურ მემკვიდრეობასა და ენდემიური, ადგილობრივი კულტურებისკენ დაბრუნებას, და საშუალო და გარკვეულწილად, დაბალი კლასების მობილიზებას პოლიტიკური ქმედებისათვის. ”ვერნაკულური მობილიზაცია” გულისხმობდა დასავლეთიდან დაბრუნებული ინტელიგენციის მიერ ადგილობრივი კულტურის ხელახალ აღმოჩენას, გათავისებას და პოლიტიზებას, როგორც საძირკველს სახალხო აგიტაციისა და პოლიტიკური პრეტენზიებისათვის. “ამგვარი “ქვემოდან ზემოთ” მიმართული მიდგომა განსაკუთრებით მათთვის აღმოჩნდა მიმზიდველი, ვისი ერთობებიც დიდი ხანი იყო დაქვემდებარებული დიდ და ხშირად დამორგუნველ იმპერიებს ან მოკლებული იყო მძლავრ ინსტიტუციებს, რომელთაც შეეძლოთ ეტარებინათ და თავს მოეხვიათ ახალი ხედვა და შესაბამისი პოლიტიკური მიზნები” (სმითი 2004:164).

რეზა შაჰის დესპოტიზმის დასრულებით 1941წ. ირანში ახალი ტიპის მოდერნიზმი დაიწყო, რომლის ძირითადი თავისებურება სოციალიზმის ზოგიერთი პრინციპის ტრადიციულ კოლექტიურ ღირებულებებთან კავშირი გახდა.

ირანელების მიერ სოციალისტური იდეების გაცნობის პროცესი კონსტიტუციურ მოძრაობაზე გაცილებით ადრე, XIX საუკუნის ბოლოს მათი მოდერნიზმთან შეხების დროიდან დაიწყო, მაგრამ ამ ახალი იდეების გავლენით ტრადიციული კოლექტივიზმის ღირებულებებისაკენ სწრაფვა განსაკუთრებით 1940-იანი წლების შემდეგ გაძლიერდა ახალგაზრდა ინტელექტუალებს შორის.

ფერეიდუნ ადამიათის (1920-2008) აზრით, სოციალიზმის იდეების პირველი პროპაგანდისტი ირანში “მირზა აყა-ხან ქერმანია... სწორედ მან დასვა დასავლურ სოციალურ მოძრაობებთან დაკავშირებული ეგალიტარიზმის საკითხი, ქონებრივი თანასწორობა, მესაკუთრეობის შეზღუდვა, სოციალური პრივილეგიის მოსპობა და მუშების, ხელოსნების სოციალური უფლებების დასაცავად გამოვიდა” (ადამიათი 1976:270)

ალი აქბარ დეჰხოდას (1880-1955) სტატიების ციკლი გაზეთში “*სურ-ე ესრაფილ*” (“ესრაფილის სურა”) სოციალისტურ იდეებს – ძირეულ სოციალურ რეფორმებსა და მიწის საკუთრების საკითხს შეეხებოდა, რომლებსაც ავტორი შარიათით და ზოგადად, ისლამური ნორმებით განმარტავდა (ადამიათი 1976:273-281).

განსახილველი თემის თვალსაზრისით საყურადღებოა, რომ საწყის ეტაპზე სოციალისტურ იდეებს ირანში ქსენოფობია ნაკლებად ახასიათებდა, ვიდრე მოგვიანებით. ასეთი ტენდენცია განსაკუთრებით პარტია “*თუდეს*” შექმნის შემდეგ შეინიშნება; პირველი ირანელი სოციალისტები თანასწორობის საკითხზე, ფუნდამენტურ სოციალურ რეფორმებსა და საკუთრებაზე აკეთებდნენ აქცენტს, მაშინ როცა გვიანდელი პერიოდის სოციალისტები საკუთარ თავს ნაციონალისტებად და ანტიიმპერიალისტებად წარმოადგენდნენ.

მიუხედავად იმისა, რომ ნავთობმრეწველობის ნაციონალიზაციის მოძრაობაში ორი კონკურენტი პოლიტიკური ძალა – სახალხო პარტია (*თუდე*) და “ეროვნული ფრონტი” – მოქმედებდა აქტიურად, მათ შორის რეალური კავშირი პრაქტიკულად ვერ შედგა. 1953 წლის გადატრიალებისა და მოსადეყის მთავრობის დამხობის შემდეგ ამ ორის კონკურენცია ღია მტრობაში გადაიზარდა და თითოეული მეორეს დალატში ადანაშაულებდა. ამ

ისტორიულმა მოვლენამ განაპირობა, რომ ამ ორ იდეურ მიმართულებას შორის არსებული საერთო ღირებულებები და მიზნები შეუმჩნეველი დარჩა. მართალია, წლების შემდეგ *თუდეს* აღიარა, რომ შეცდომა დაუშვა “ეროვნული ფრონტის” ნაციონალისტური და ანტიკოლონიალისტური ხასიათის შეფასებაში, მაგრამ “ეროვნულმა ფრონტმა” არასოდეს აპატია *თუდეს* სსრკ-ზე დამოკიდებულების ცოდვა. *თუდეს* პარტიისათვის ყველაზე დიდი დარტყმა სწორედ მისი დამოუკიდებლობის მოსურნე იმიჯის შელახვა იყო*.

აღნიშნულ ორ პოლიტიკურ მიმართულებას შორის ღირებულებათა სიახლოვის და საერთო ნიშნების კრისტალიზება მოძრაობა “მესამე ძალაში” მოხდა. “მესამე ძალის” იდეური თავისებურებების გარკვევაში ამ შემთხვევაში *თუდეს* ერთი თავისებურების გახსენება მოგვიწევს, რომელმაც თავისი განვითარების ზენიტს სწორედ “მესამე ძალაში” მიაღწია.

თუდეს პარტიის, რომელიც II მსოფლიო ომისა და რეზა შაჰის დიქტატურის დამხობის კვალდაკვალ დაარსდა (1941 წ. კომუნისტების მიერ), წესდების I პუნქტში, მისი შექმნის მიზანი შემდეგნაირად ჩამოყალიბდა: “ირანის დამოუკიდებლობის და ერთიანობის დაცვა, ირანის მიმართ ყოველგვარი კოლონიალისტური პოლიტიკის წინააღმდეგ ბრძოლა თავისუფლების, ქვეყნის მომავლის დამოუკიდებლად განსაზღვრისა და ერთა უფლებების პრინციპების საფუძველზე” (დანინეჟადი 1998:49). ამ პუნქტის კომენტარში განმარტებული იყო: “ირანის დამოუკიდებლობა ანუ რა? ის, რომ არანაირი უცხოური ნება არ იქნება ირანზე თავს მოხვეული და ირანელი თავის ქვეყანას საკუთარი შეხედულებების შესაბამისად მართავს... იმ დღიდან, როდესაც ირანის სრული დაცემა დაიწყო და ევროპულმა ცივილიზაციამ ჩვენი ქვეყნის საზღვრებს მოაღწია, ირანელი ერის ჭეშმარიტი დამოუკიდებლობა გაქრა, უცხო სახელმწიფოთა გავლენის ქვეშ მოექცა და ყოველთვის მისი წინსვლისათვის გადადგმულ ნაბიჯებს კოლონიალისტური სახელმწიფოები წინ ეღობებოდნენ. ჩვენს ქვეყანაში უცხოელთა საბედისწერო

* *თუდეს* უშუალო კავშირმა სსრკ-თან, რომელიც ჯერ ჩრდილოეთის სანავთობო კონცესიების გადაცემას ითხოვდა, ხოლო 1944-1946 წწ. აზერბაიჯანსა და ქურთისტანში სეპარატიზმი გააღვივა, *თუდეს*, როგორც ეროვნული ძალის საკითხი, კითხვის ნიშნის ქვეშ დააყენა.

გავლენის შედეგების დაკონკრეტება საჭირო არ არის. ჩვენმა ყველა თანამემამულემ იცის, გრძნობს და შეწუხებულია ამ ყველაფრისაგან” (ლანინეუაძე 1998:49). ბოლო წინადადება იმ პერიოდის ირანული საზოგადოების განწყობას ზუსტად ასახავდა, რაც ბუნებრივიცაა – ქვეყანა უცხო ძალების მიერ იყო ოკუპირებული. მაგრამ მოგვიანებით, როდესაც პოლიტიკური ვითარება ქვეყნის გარეთ სრულიად შეიცვალა, საზოგადოებაში არსებულმა ამგვარმა ცნობიერებამ იგივე ძალით გააგრძელა არსებობა.

თამამად შეიძლება ითქვას, რომ *თუდეს* პოპულარობის მიზეზი ის ტრადიციული პატრიოტული ღირებულებები იყო, რომელთა პროპაგანდა გონივრულად და დახვეწილად ხორციელდებოდა პარტიის იდეურ ჩარჩოებში. ცენტრალური კომიტეტის განცხადებაში, რომელიც პარტიის დაარსების მეხუთე წლისთავთან დაკავშირებით გავრცელდა, ვკითხულობთ: “თანამემამულენო,... ახლა, როცა პარტიის დაარსების მეხუთე წლისთავსა და ძველ ირანულ დღესასწაულს *მეჰრეგანს* (შემოდგომის ბუნიობას) ზეიმობს ირანის *თუდეს* პარტიის ცენტრალური კომიტეტი, ყველა თქვენგანს მიესალმება... ირანის თუდეს პარტიამ, რომელიც ძველი დიდი ირანული ეროვნული დღესასწაულების ამალორძინებელია, ჩვენი ერთ-ერთი უძველესი დღესასწაულის *მეჰრეგანის* გაცოცხლებით ძველი ირანელი მეფეების უდიდესი დღე ჩაგრული მასების დღესასწაულად გადააქცია. ამიერიდან ჩვენი ეროვნული პარტიის დაარსების დღე *მეჰრეგანის* დღესასწაულის დროს აღინიშნება. ირანის *თუდეს* პარტია ამ დღით ამაყობს, რადგან 5 წლის განმავლობაში... გმირი *მოჯაჰედის* მსგავსად ჩაგვრასა და ძალადობას ებრძვის და ირანელი ხალხის უფლებებს უცხოელი იმპერიალისტებისა და მათ კმაყოფაზე მყოფთა ძარცვისაგან იცავს...” (ლანინეუაძე 1998:49).

ამასთან, *თუდეს* პარტია ტექნიკური ტერმინების გამოყენებით და მეცნიერულ იდეებზე პრეტენზიით ახალგაზრდა ინტელექტუალთა და განათლებულ ფენებს იზიდავდა.

თუდესთან დაკავშირებული ცნობილი მოვლენების შემდეგ მარქსისტული მოძრაობების მთავარი სირთულე ნებისმიერი ფორმით დამოუკიდებლობის მოსურნეს იმიჯის აღდგენა და პარტიის თავდაპირველ იდეურ ჩარჩოებში დაბრუნება იყო.

“მესამე ძალა” კი, მართალია, ვერასოდეს გახდა აქტიური პოლიტიკური ორგანიზაცია, მაგრამ მისი იდეური გავლენა ინტელექტუალთა მომდევნო თაობების პოლიტიკურ ცნობიერებაზე იმდენად დიდი იყო, რომ “1953-1971 წლების ახალგაზრდა თაობის სოციალურ-პოლიტიკური ლიტერატურა, კულტურა და რევოლუციონერთა ძირითადი ნაწილი იმ წყაროებიდან საზრდოობდა, რომლებსაც მალექიმ და მისმა მეგობრებმა ჩაუყარეს საფუძველი და გაავრცელეს” (იანდამე... 1991:7). ტრადიციული პატრიოტიზმისა და სოციალისტური იდეების სინთეზი, რომელსაც ზოგიერთი მკვლევარი ირანულ სოციალიზმს უწოდებს, სწორედ “მესამე ძალის” იდეურ წიაღში მოხდა. მიუხედავად იმისა, რომ “მესამე ძალის” პოლიტიკური აქტივობა ძირითადად 50-იან წლებს მოიცავდა, XX საუკუნის მთლიანად მეორე ნახევრის ახალი ინტელექტუალური ტალღის იდეებისა და ირანის პოლიტიკური კულტურის ანალიზი უშუალოდ მალექიმს მესამე ძალის კონცეფციასთანაა დაკავშირებული.

ხალილ მალექი 1901 წელს დაიბადა თავრიზელი ვაჭრის ოჯახში, რომლის წევრები აქტიურად მონაწილეობდნენ კონსტიტუციურ რევოლუციაში. იგი ჯერ თეირანში გერმანულ სამრეწველო სკოლაში, ხოლო მოგვიანებით გერმანიაში, ბერლინის უნივერსიტეტის ქიმიის ფაკულტეტზე სწავლობდა. მალექი ჯერ კიდევ თეირანში დაინტერესდა პოლიტიკითა და სოციალიზმით, ევროპაში კი ირანულ მემარცხენე სტუდენტებს დაუკავშირდა. 1937 წელს იგი ახალგაზრდა რევოლუციონერ სტუდენტთა ჯგუფის “53” წევრებთან ერთად დაიჭირეს. ციხეში იგი მარქსისტი გახდა და მეგობრების დაუინებით, რომლებიც *თუდეს* აქტიური წევრები იყვნენ, პარტიის შიდა ოპოზიციურ რეფორმისტულ მიმართულებას შეუერთდა. შიდა ოპოზიცია პარტიას რამდენიმე საკითხში აკრიტიკებდა და ერთ-ერთი სწორედ პარტიის მიერ თეირანში სსრკ-ს საელჩოს პოლიტიკის უპირობო გატარება იყო.

პარტიამ შეძლო მეტ-ნაკლებად დაეძლია ის შიდა დაპირისპირება, რაც უკავშირდებოდა მის პირველ კონგრესზე (1944) სსრკ-ს მოთხოვნას ირანის ჩრდილოეთით ნავთობის კონცესიების მიღებას. მაგრამ აზერბაიჯანის კრიზისმა ყოველგვარ საკითხს წერტილი დაუსვა. მალექიმ, აზერბაიჯანში პარტიის კომიტეტის ხელმძღვანელმა, სასტიკად დაგმო სსრკ-ის ოკუპაციური

ჯარის ქმედება, აზერბაიჯანელ წვრილ მეწარმე დემოკრატთა სეპარატიზმი და პროტესტის ნიშნად თეირანში გადავიდა. პარტიის მაშინდელი წევრები, მათ შორის ჯალალ ალ-ე აჰმადი, ჰოსეინ მოლქი და სხვები ხალილ მაღექის ძლიერი იდეოლოგიის გავლენის ქვეშ იმყოფებოდნენ. მათ უბიძგეს მაღექის 1947 წლის იანვარში პარტიაში განხეთქილებისაკენ.

სსრკ-მა *თუდეში* განხეთქილება დაგმო და მისი ინიციატორები ინგლისის აგენტებად გამოაცხადა. განხეთქილების ინიციატორები იძულებული გახდნენ, გარკვეული დროით პოლიტიკური საქმიანობა მიეტოვებინათ. მაღე მაღექიმ შექმნილი პრობლემის სათავე საბჭოთა სტალინიზმსა და მარქსისტულ-ლენინისტურ იდეოლოგიაში აღმოაჩინა; პირველი დაგმო, ხოლო მეორეზე თანდათან უარი თქვა. ამის შემდეგ მაღექი მზად იყო ხელახლა დაბრუნებულიყო ნაციონალურ მოძრაობაში.

ჯალალ ალ-ე აჰმადმა (რომელიც მაღექის ყოველთვის თავის პოლიტიკურ იდეალად აღიარებდა) მწერლების ერთ ნაწილთან ერთად მაღექის თანამშრომლობა შესთავაზა გაზეთში *“შაჰედ”* (მოწმე), რომელსაც 1949 წლიდან დოქტორი მოზაფარ ბაყაი (მოგვიანებით, “მშრომელთა პარტიის” (*ზაჰმათქეშან*) ლიდერი) გამოსცემდა. გაზეთის სტატიებში იგი *თუდეში* შესვლისა და მისგან გამოყოფის მიზეზებს განმარტავდა. ასევე თანამედროვე ინტელექტუალებს უხსნიდა კომუნიზმის, “როგორც რწმენის”, ხოლო სსრკ-ის “როგორც ძალაუფლების ცენტრის” მიმზიდველობის მიზეზებს, მით უფრო ისეთ ქვეყანაში, როგორც ირანი იყო, სადაც სხვა არჩევანი უბრალოდ არ არსებობდა: “კომუნიზმი ჩვენ არ აგვირჩევია, კომუნიზმმა ჩვენ თავად აგვირჩია” – წერდა ის (ქათუზიანი 1990:122).

გაზეთში თანამშრომლობა 1951 წლის აპრილში “ირანის ეროვნული მშრომელთა პარტიის” (*ჰეზბ-ე ზაჰმათქეშან-ე მელათ-ე ირან*) შექმნით დაგვირგვინდა. *თუდეს* ყოფილი წევრებისა და მაღექის ერთ პარტიაში გაერთიანებამ სულ უფრო მეტი სტუდენტი, ახალგაზრდა მუშა და ინტელექტუალი მიიზიდა მასში. მეჯლისსა და მიტინგებზე პარტიას ბაყაი ხელმძღვანელობდა, ხოლო მაღექი – პარტიის იდეოლოგი და დამფუძნებელი – საგამომცემლო საქმეს უძღვებოდა. “მესამე ძალა” პარტიის ახალგაზრდული ორგანიზაციის ბეჭდვითი ორგანო იყო, ხოლო თვეში

ერთხელ მალექის რედაქტორობით გამოდიოდა “მეცნიერება და ცხოვრება”, პარტიის ინტელექტუალური გამოცემა, რომელშიც არაპარტიულ მწერლებსაც იწვევდნენ. შემდეგში ამ ჟურნალის რედაქტორები იყვნენ ჯალალ ალ-ე აჰმადი, ნადერ ნადერფური და ამირ ფიშდადი. სარედაქციო კოლეგიაში შედიოდნენ სიმინ დანეშვარი, მოჰამად ალი ხანჯა, ალი ასყარ ჰაჯ სეიედ ჯავადი.

მალექი დაინტერესებული იყო ბაყაის შენარჩუნებით “შრომელთა პარტიასა” და ნაციონალურ მოძრაობაში. მართალია, მას კარგად ესმოდა იდეური დაპირისპირება ბაყაისა და მოსადეყს შორის და თვითონაც მოსადეყის საგარეო და საშინაო კურსთან დაკავშირებით კრიტიკულ პოზიციას გამოხატავდა, მაგრამ მოსადეყის მთავრობასთან დაპირისპირება კიდევ უფრო მეტ ტრაგედიად მიაჩნდა და ხელს უშლიდა ბაყაის, პარტია მოსადეყის მოწინააღმდეგე ძალად გადაექცია. ბაყაისაც ესმოდა, რომ მალექი მას არ გაყვებოდა და გარდა ამისა, პარტიის აქტივისტები – მუშები, სტუდენტები და ინტელექტუალები ცალსახად მალექის უჭერდნენ მხარს.

გადატრიალების შემდეგ გაზეთ “მესამე ძალაში” მალექი ქაშანისადმი მიმართვაში წერდა:

“...ცხადია, მე და “მშრომელთა პარტია”... თვალდახუჭული ვერ შევუერთდებოდით შეთქმულებებს, რომლის შედეგებიც ქვეყნისთვის დამანგრეველად მიგვაჩნდა. მე, პირადად, კეთილშობილი, პატიოსანი მხედართმთავრის წინამძღოლობა არასოდეს მიმაჩნდა ირანისთვის მისაღებად, თუნდაც ეს მისთვის სასარგებლო იყოს. დოქტორი მოსადეყის პიროვნება ჩვენ კეთილშობილ მხედართმთავრებს (ჭეშმარიტად პატიოსანთაც) უფუნქციოდ და უსარგებლოდ გვაქცევს. არც ერთი კეთილშობილი ირანელი მხედართმთავარი, რომელსაც პატიოსნება გააჩნია, დოქტორი მოსადეყის წინააღმდეგ არ იმოქმედებს” (ქათუზიანი 1990:124).

მაგრამ 1953 წლის გადატრიალების კვალდაკვალ პარტია გაიხლიჩა. ბაყაის მცირე ჯგუფი დარჩა, ხოლო ახალ მშრომელთა პარტიას (რომელიც მალექის გვერდით აღმოჩნდა) “მესამე ძალა” ეწოდა, რომელიც ძალზე სწრაფად განვითარდა; მალექი და მისი ჯგუფი მთავრობის გადაწყვეტილებებთან დაკავშირებით კრიტიკას გამოთქვამდა და ხელისუფლებას რჩევებსაც

აძლევა. აღსანიშნავია, რომ პარტიის დღედ 9 ესფანდი (28 თებერვალი) გამოცხადდა, როდესაც პარტიის წევრები ნაციონალური მოძრაობის გადასარჩენად მოსადეყის მთავრობას დაუდგნენ გვერდით.

1953 წლის გადატრიალების კვალდაკვალ მალექი *თუდეს* პარტიის ლიდერებთან და სხვა მუშებთან და ინტელექტუალებთან ერთად დააპატიმრეს. 1960 წელს მან ირანის სოციალისტთა საზოგადოება დააარსა. 5 წლის შემდეგ კვლავ დააპატიმრეს, მაგრამ მოგვიანებით სოციალისტური ქვეყნების ადამიანის უფლებათა დაცვის ორგანიზაციების მხრიდან შაჰზე ზეწოლის შედეგად იგი გაათავისუფლეს. მალექი 1969 წელს გარდაიცვალა.

როდესაც მალექიმ მესამე ძალის კონცეფცია ჩამოაყალიბა, “ცივი ომი” უკვე დაწყებული იყო. 1943 წლიდან ირანში ორი პოლიტიკური ბანაკი არსებობდა: სსრკ-ის მომხრეთა, რომლის წარმომადგენელი *თუდე* იყო და დასავლეთის მომხრეთა ბანაკი, რომელსაც მმართველი პოლიტიკური აპარატი წარმოადგენდა. ყველაზე გავლენიანი დასავლური სახელმწიფო იმ დროის ირანში ინგლისი იყო, მაგრამ 1953 წლის გადატრიალების შემდეგ კონსერვატორებს, მათ შორის შაჰს, აშშ-თან პირდაპირი ახლო კავშირის დამყარების იმედი გაუჩნდათ.

მალექის მესამე ძალის კონცეფცია არსებული საერთაშორისო და შიდა წინაპირობების კონტექსტში უნდა განვიხილოთ.

ხალილ მალექიმ თავისი იდეები თავდაპირველად სტატიათა კრებულში ჩამოაყალიბა, რომელიც 1951 წელს გამოჩნდა, ხოლო შემდეგ დაიბეჭდა სათაურებით “მესამე ძალა გაიმარჯვებს” და “რა არის მესამე ძალა?”, სადაც მან ორი მოსაზრება წამოსწია წინ: “მესამე ძალა ფართო მნიშვნელობით” და “მესამე ძალა ვიწრო მნიშვნელობით”. “ფართო მნიშვნელობით მესამე ძალის” მიზანს წარმოადგენდა მუშაობა ყველა ქვეყანაში, სსრკ-ისა და აშშ-ის გარდა, ორი ფორმის – სოციალისტური და კაპიტალისტური ჩარჩოებიდან გასათავისუფლებლად. “ვიწრო მნიშვნელობით მესამე ძალა” გადარჩენის ის გზა იყო, რომელიც აღმოსავლეთის ბლოკისგან (სსრკ) დამოუკიდებლად სოციალისტური პროგრესის მიღწევას და განვითარებას ცდილობდა, და მას ნებისმიერი ქვეყანა თავისი კულტურისა და ისტორიული გამოცდილების საფუძველზე აღმოაჩენდა.

მსოფლიო პოლიტიკური რუკა ორ – “სოციალიზმის” და “იმპერიალიზმის” ბლოკად იყოფოდა: “რკინის ფარდის მიღმა ქვეყნები” და “თავისუფალი სამყარო”. მალექი სამყაროს სამ ნაწილად ყოფდა: დასავლეთი, აღმოსავლეთი და ქვეყნები, რომლებსაც წლების შემდეგ “მესამე სამყარო” ეწოდა. მალექის აზრით, ეს იყო ქვეყნები, რომლებიც “ვერც თავისუფალ სამყაროში გრძნობდნენ თავისუფლებას და ვერც სსრკ-ის სოციალისტურ სამყაროში ხედავდნენ სოციალიზმის შედეგებს. ამ ხალხებს აზიაში, ევროპაში, აფრიკაში და სხვ. მსგავსი ერების დახმარებით სურდათ, მსოფლიოში ამ ორი ძალის საპირისპიროდ მესამე ძალა შეექმნათ და ორი დიდი ძალის კონტრასტების გამოყენებით შეენარჩუნებინათ საკუთარი ინდივიდუალიზმი, ეროვნული და სოციალური თვითყოფადობა” (ნირუი-ე... 1951:3).

მალექი მესამე ძალის კონცეფციას ეფექტურად მიიჩნევდა დასავლეთ ევროპის განვითარებისთვისაც, რადგან დასავლეთის ერთიანობას და ერთგვაროვნებას მხოლოდ მის გარეგნულ ფორმად მიიჩნევდა. მისი აზრით, დასავლეთ ევროპას საკუთარი განვითარებული და წარმატებული ისტორიული და კულტურული რეალობა გააჩნდა, რომელსაც მალექ კვლავ აღმოაჩენდა აშშ-სგან დამოუკიდებლად, ისე, რომ რუსული კომუნიზმის კულტსაც თავს დაადწევდა. ევროპის კაპიტალისტური ორიენტაცია არსებითად განსხვავდებოდა ამერიკული კაპიტალიზმისაგან და ეფუძნებოდა ევროპის მდიდარ კულტურულ მემკვიდრეობას, რომელსაც შესწევდა უნარი, საბოლოოდ დასავლეთ ევროპის ეკონომიკური და საზოგადოებრივი კავშირის შექმნით დასრულებულიყო.

დასავლეთ ევროპაში “მესამე ძალის ვიწრო მნიშვნელობა” კაპიტალისტური საზოგადოების წინააღმდეგობრივი წესრიგის გამო შექმნილი ეკონომიკური პრობლემების სოციალისტური მეთოდებით გადაწყვეტას გულისხმობდა:

“მესამე ძალა მისი ვიწრო მნიშვნელობით” ევროპაში სოციალისტური ხსნის გზაა, რომელიც ევროპულ პროგრესულ დემოკრატიულ სტანდარტებს შეესაბამება” (ნირუი-ე... 1951:21).

“ერთი მხრივ, ამერიკული კაპიტალიზმის, (რომელსაც ევროპაში ბევრი მომხრე ჰყავს) და მეორე მხრივ, საბჭოთა სახელმწიფოს კაპიტალიზმის

(რომელიც თავს სოციალისტურს უწოდებს, მაგრამ ეკონომიკურ, პოლიტიკურ და პიროვნულ თავისუფლებებს ზღუდავს) საწინააღმდეგოდ, ევროპაში მესამე ძალის ვიწრო მნიშვნელობის შესაბამისად ევროპული სოციალიზმი უნდა ჩამოყალიბდეს” (ნირუი-ე... 1951:26).

იგივე სურვილები მალექის აღმოსავლეთის ბლოკთან დაკავშირებითაც ჰქონდა, მაგრამ დარწმუნებული იყო, რომ სსრკ შეძლებდა, ჩაესმო ყოველგვარი ასეთი მისწრაფება, რადგან “ყოველთვის, როცა მესამე ძალა აღმოსავლეთის ბლოკში გამოჩნდა, ჩახშობილ იქნა როგორც იმპერიალიზმის აგენტი და ვერ შეძლო ფართო სახალხო მოძრაობად ჩამოყალიბება” (ნირუი-ე... 1951:24).

ამრიგად, მესამე ძალა “ფართო მნიშვნელობით” ევროპაში რუსული და ამერიკული გავლენისაგან მისი ტრადიციების, ინდივიდუალიზმისა და დამოუკიდებლობის შენარჩუნების საშუალება, ხოლო “ვიწრო მნიშვნელობით” – ევროპის გამოცდილებაზე დაფუძნებული დემოკრატიული სოციალიზმის განვითარება იყო.

რაც შეეხება კოლონიალისტურ და ნახევრადკოლონიალისტურ ქვეყნებს, მალექი განმარტავდა, რომ ამ ქვეყნებში “მესამე ძალა მისი ფართო მნიშვნელობით” ნაციონალურ და ანტიიმპერიალისტურ მოძრაობებში არსებობდა, რომელთა მიზანი იყო კოლონიალიზმის მარწმუნებებიდან გათავისუფლება, მაგრამ არავითარ შემთხვევაში მისი ჩანაცვლება სსრკ-ით. რამდენადაც, დასავლეთის სახელმწიფოები ამ ქვეყნებში მარიონეტი მთავრობების მეშვეობით რეფორმებს ახორციელებდნენ იმ იმედით, რომ მათი გავლენა იქ სამუდამოდ შენარჩუნებულიყო, “თავისუფლების” მნიშვნელობა ამ ქვეყნებში დასავლეთის სახელმწიფოებისათვის მისაღები არსებული მდგომარეობის უზრუნველყოფას და მათ პოლიტიკურ და ეკონომიკურ ჰეგემონიას ნიშნავდა.

მისი აზრით, მეორეს მხრივ, რუსული კომუნიზმი და მასზე დამოკიდებული ძალები მესამე სამყაროს ქვეყნებში სტალინისტურ პრინციპებს ავრცელებდნენ, რაც მსოფლიო პროლეტარიატის მომავლის უშუალოდ სსრკ-ის ინტერესებთან დაკავშირებას ნიშნავდა. ამ გეგმის მიხედვით, ნებისმიერი

ქვეყნის პროგრესულ, დემოკრატიულ ძალებს უპირველესად სსრკ-ის ძალა უნდა გაეძლიერებინათ აშშ-თან ბრძოლაში.

მაღეჭი აღნიშნავდა, რომ თვით დასავლეთიც და სსრკ-იც კოლონიალისტურ ქვეყნებში ნებისმიერ მოძრაობას, რომელებიც მათი ინტერესების საწინააღმდეგოდ მოქმედებდა, ცალსახად მეორე – მოწინააღმდეგე მხარის მომხრე ელემენტის სტატუსს აძლევდნენ. მაშინ, როცა ამ ქვეყნებში არსებობდა დამოუკიდებელი ძალაც – კონკრეტული კულტურული და ისტორიული ტრადიციებით აღჭურვილი მოძრაობის ინტელექტუალი ლიდერები, რომლებიც არც ერთ ძლიერ ძალასთან ან მის იდეოლოგიასთან არ იყვნენ დაკავშირებული. სწორედ ეს იყო კოლონიალისტურ და ნახევრადკოლონიალისტურ ქვეყნებში “მესამე ძალა მისი ფართო მნიშვნელობით” – თავისუფლებისა და დამოუკიდებლობისათვის მებრძოლი არაკომუნისტური მოძრაობა (ქათუზიანი 1990:129).

თუმცა ამ ქვეყნებში ასევე განიხილებოდა “მესამე ძალა მისი ვიწრო მნიშვნელობით” და მას ეროვნული მოძრაობების მემარცხენე ფრთა შეადგენდა. მათი მიზანი ამ მოძრაობების დროსა და სივრცეში გაფართოება და მათთვის დამახასიათებელი სოციალისტური მეთოდებით პოლიტიკური და ეკონომიკური პროგრესის მიღწევა იყო.

მაღეჭის განმარტებით, მესამე ძალა, მისი ფართო მნიშვნელობით, ირანში “არიან ისინი, ვინც მმართველი რეჟიმისგან იმედგაცრუებამ მოიცვა და *თუდეს* პარტიიდან... აღარაფერს ელიან; ისინი, ვისაც მთელი ირანის მასშტაბით ნავთობის, მთელი მრეწველობის ნაციონალიზაცია სურს [არამარტო იქ, სადაც რუსებმა და ინგლისელებმა იციან მათი გემო, არამედ] მთელ ირანში; ისინი, ვისაც ირანის პოლიტიკური და ეკონომიკური დამოუკიდებლობა აღმოსავლეთისა ან დასავლეთის ბლოკებზე მათი სამუდამოდ მიჯაჭვის გარეშე შესაძლებლად მიაჩნია; ისინი, ვისაც თავისი ერის ძალის, ნიჭისა და შესაძლებლობის სწამს და რომელიმე ძლიერ უცხო მთავრობასთან მიკედლების გარეშე შესაძლებლად მიაჩნია ირანის პრობლემების გადაჭრა და ქვეყნის მომავლის განსაზღვრა თავად ირანელების მიერ...” (ქათუზიანი 1990:130).

მესამე ძალა ირანში არა მხოლოდ დასავლეთისა და აღმოსავლეთის გავლენას ეწინააღმდეგებოდა, არამედ იყო: “სოციალური პრობლემების გადაჭრის გზა, ეროვნული და საზოგადოებრივი არჩევანი, რომელიც ძალით თავსმოხვეულ ცხოვრების ორგვარ წესს – ამერიკულსა და რუსულს ეწინააღმდეგება. მესამე ძალა არის ირანის თავისუფლების მოსურნე ქალებისა და კაცების ნების ახლებური პროტესტი, რომელიც საუბრობს საუკუნეების განმავლობაში ირანული ცივილიზაციის ისტორიულ გამოცდილებასა და თავგადასავლებით სავსე მოვლენების შესახებ” (ქათუზიანი 1990:131)

მაღეჯის ირანული დემოკრატიისა და სოციალიზმის გეგმა იმ პერიოდში ორი საკითხის გარშემო ტრიალებდა: ერთი, ნაციონალური მოძრაობის პროგრამები და პოლიტიკა და მეორე, ისტორიის ფილოსოფიური ხედვა, სოციალიზმის კონცეფცია და სსრკ-ის ფენომენი.

საკითხები, რომლებსაც მაღეჯი თავის სტრატეგიულ რჩევებში სისტემატურად წარუდგენდა მოსადეგის მთავრობას, მოკლედ ასე შეიძლება ჩამოყალიბდეს: ა) ნავთობთან დაკავშირებული სკანდალის დასრულება რაც შეიძლება მაღე, შესაძლო საუკეთესო პირობებით; ბ) ძირეული სოციალური რეფორმების დაწყება – განსაკუთრებით, მიწის რეფორმის, ქვეყნის ადმინისტრაციული მმართველობის რეფორმისა თუ სხვა შემოსავლების სამართლიანი განაწილებისათვის; გ) ქვეყნის შიგნით უცხო ძალების მოკავშირეთა – *თუდესა* და (სამხედრო თუ სამოქალაქო) კონსერვატული ელემენტების დივერსიული საქმიანობის აღკვეთა, რომლებიც არაკანონიერი გზებით ხელისუფლების დამხობას ცდილობდნენ; დ) დასავლეთთან და სსრკ-თან ურთერთობების დამყარება, მაგრამ არანაირი სამხედრო ხელშეკრულება რომელიმე მათგანთან.

როდესაც 1953 წელს ყველასთვის ნათელი გახდა, რომ სახელმწიფოს გადატრიალება გარდაუვალი იყო, “ახალმა მშრომელთა პარტიაში” (მესამე ძალამ) ეროვნული მოძრაობის დაცვის მიზნით ადგილობრივი კომიტეტების შექმნის წინადადება წამოაყენა და შექმნა ორი ასეთი კომიტეტი, მაგრამ მთავრობამ მათ მოხალისეობრივ ინიციატივას მხარი არ დაუჭირა.

ახალი მალექიმ *თუდესგან* გამოყოფით და სოციალისტური (სტალინური) ნაციონალიზმის უარყოფით, სოციალისტურ იდეებს ირანული ხასიათი შესძინა.

ახალი თაობის ინტელექტუალებს, რომლებსაც ერთის მხრივ, *თუდეს სსრკ-ზე* დამოკიდებულება და მეორეს მხრივ, “ეროვნული ფრონტის” კონსერვატიზმი აღიზიანებდათ, მესამე ძალა იზიდავდათ. მათი აზრით, მესამე ძალამ თავის თავში ორი მნიშვნელოვანი პოლიტიკური მიმართულების დადებითი მხარეები გააერთიანა, ნაკლი კი უარყო.

მესამე ძალა სინამდვილეში დასავლეთსა და აღმოსავლეთთან დაპირისპირებაზე დაფუძნებული პირველი გამოვლინება იყო, რომელიც ამ ორი სამყაროს გავლენასთან წინააღმდეგობასთან ერთად, მათ მეცნიერულ იდეებს იზიარებდა. ეს ახალი ძალა ტრადიციული (ირანული) ფასეულობებისა და სამეცნიერო იდეების ერთობლიობას მოიცავდა.

მალექი ვიეტნამის განმათავისუფლებელი მოძრაობით აღფრთოვანებული წერდა: “ვიეტნამის განმათავისუფლებელი მოძრაობა არის მტრული განწყობის, ბუდასა და კონფუციუს ადგილობრივი ტრადიციული აზრების მარქსიზმთან და მეცნიერულ სოციალიზმთან შეჯერება, რომელმაც სამართლიანი ლიდერის წყალობით მსოფლიოს უდიდესი ეკონომიკური და სამხედრო ხელისუფლება დააჩოქა” (ქათუზიანი 1989:331).

იმის გამო, რომ კომუნისტური აღმოსავლეთიც (სსრკ) დასავლურ სივრცეშია, შეიძლება ითქვას, რომ მესამე ძალა იყო ნოვატორი ტრადიციული ღირებულებების შენარჩუნების მიზნით დასავლეთის გაძევებისა დასავლური იდეებითვე (მეცნიერულ-სოციოლოგიური მეთოდებით). აზრებისა და ღირებულებების ამ უცნაურმა შეჯერებამ იდეური წინააღმდეგობა წარმოშვა, რომელიც მეტ-ნაკლებად ჯერ კიდევ გრძელდება. იმის გამო, რომ მალექი სოციალიზმის მარქსისტულ მეცნიერულ მიმართულებას აღიარებდა, სურდა ეს მეცნიერება (სოციალიზმი), რომელიც მისი აზრით, დასავლური ცივილიზაციის ყველაზე დადებითი მოვლენაა, ირანულ ადგილობრივ პირობებთან შეეჯერებინა (ირანული სოციალიზმი) და ამგვარი გზით, ტრადიციისა და ახალი მეცნიერების ნაზავი შეექმნა, რაც ირანის დამოუკიდებლობასა და ირანული საზოგადოების ინდივიდუალიზმს

უზრუნველყოფდა. მალევე უარყოფდა კაპიტალისტურ დასავლეთს და კომუნისტურ აღმოსავლეთსაც და ამ ორი გზის საპირისპიროდ წარმოადგენდა მესამე გადარჩენის გზას, რომელიც სწორედ მესამე ძალა ანუ სხვაგვარად ირანული სოციალიზმი იყო.

2. ჯალალ ალ-ე აჰმადი “მედასავლეთეობის” წინააღმდეგ

ჯალალ ალ-აჰმადი (1928-1969) ხალილ მაღჯეის იდეური თანამებრძოლი 60-70-იანი წლების ირანელი ინტელექტუალების ახალი თაობის სულიერი ლიდერი გახდა. იგი 1923 წ. დაიბადა ყაზვინში სასულიერო პირის ოჯახში. ოცი წლის ასაკში კომუნისტი გახდა და თუდეს შეუერთდა. ეს სწორედ ის პერიოდი იყო, როდესაც ირანი სოციალურმა კრიზისმა მოიცვა. მასზე დიდი გავლენა იქონია პროდასავლელმა ისტორიკოსმა აჰმად ქასრაიმიც. აზერბაიჯანის მოვლენების შემდეგ სტალინიზმზე რეაქციის საპასუხოდ მან დატოვა თუდე და ისე, რომ არ მიუტოვებია მოთხრობების წერა და თარგმანი, იმ დროის ნაციონალისტურ და სოციალისტურ მოძრაობებს შეუერთდა. 1963 წელს, როდესაც უღემები სათავეში ჩაუდგნენ ოპოზიციურ მოძრაობას, ალ-ე აჰმადმა ახალი ინტერესით მიმართა ისლამს, რასაც პოლიტიკური ხასიათი უფრო ჰქონდა, ვიდრე რელიგიური. მისი ბროშურა "ყარბზადევი" (მედასავლეთეობა), რომელიც მომავალი თაობების ერთგვარ ინტელექტუალურ ბიბლიად იქცა, ტრაქტატია "საზოგადოებრივი საშიში სენის" წინააღმდეგ, რომელმაც ირანელები საკუთარი ცნობიერებისგან გააუცხოვა და დასავლეთით მოხიბლა. ალ-ე აჰმადი გმობს დასავლეთის კულტურულ და ტექნოლოგიურ უპირატესობას და ირანელ ინტელექტუალებს აკრიტიკებს იმის გამო, რომ ვერ შეძლეს დასავლეთის "მანქანის" წინააღმდეგ საკუთარი კულტურულ-ისტორიული ინდივიდუალობის შენარჩუნება. ნაშრომში ალ-ე აჰმადი შეუდგა ისტორიის კრიტიკულ გაანალიზებას. თავში "წინააღმდეგობათა ბრძოლა" მან ინდივიდუალური ხედვა წარმოადგინა, რომელშიც წინააღმდეგობად ტრადიციისა და მოდერნიზმის შეუთავსებლობასა და შეჯახებას თვლის (ყაზიანი 1993ა:68). მისი აზრით, დაპირისპირებები, რომლებიც თანამედროვე ისტორიაში, პოლიტიკურ და სოციალურ სფეროში წარმოიშვა, "ქვეყნის გარეთ გამოწერილი" ეკონომიკური

მეთოდების ბრმად გადმოღებამ გამოიწვია. ამან კი წარმოებისა და მოხმარების ტრადიციული ინსტიტუტი მოშალა. აღ-ე აჰმადი განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს მოდერნიზებულ პოლიტიკურ წყობასა და განუვითარებელ პოლიტიკურ კულტურას შორის წინააღმდეგობას. მისი სამიზნე მოდერნიზებულ ან ფსევდომოდერნიზებულ პოლიტიკურ მოდელში არის ორგანიზმის – სახელად სახელმწიფოს ჩამოყალიბება, რომელსაც მისი აზრით, არანაირი საფუძველი არ გააჩნია არსებულ კულტურაში. ახალ სახელმწიფოს ახალი ეკონომიკური მოთხოვნები აქვს, მაგრამ ეკონომიკის ეს ახალი ელემენტები ტრადიციული საზოგადოების კულტურულ ქარგას არ ერგება, თავად ეს ახალი ორგანიზმი ანუ სახელმწიფო კი არსებულ კულტურასთან შეუთავსებელია. სახელმწიფო, როგორც უმთავრესი ორგანიზმი და მოდერნიზებული პოლიტიკური წყობის სიმბოლო, ხალხმა ვერასოდეს შეიცნო როგორც ერთი მთლიანი და მთავარი (აღ-ე აჰმადი :104). სწორედ ამიტომ, ხშირად სახელმწიფო მოხელეებს "აჯამ" (უცხოს) უწოდებენ (ყაზიანი 1993ა:68). აქედან გამომდინარე, სახელმწიფო პრაქტიკულად ძალაუფლებისა და შიშველი ძალის ერთადერთი მფლობელი, რეალურ გავლენასა და ავტორიტეტს მოკლებულია.

აღ-ე აჰმადის აზრით, სახელმწიფოს ძალაუფლების ძირითადი დამაბრკოლებელი სწორედ საზოგადოების კულტურული საფუძველია, რომელსაც ფესვები რელიგიურ ტრადიციებსა და ცნობიერებაში აქვს გადგმული. მუსლიმთა დიდი ნაწილი, ოპოზიციონერი უღმრთეების მიბაძვით, სახელმწიფოს ჩაგვრისა და ძალადობის აღმასრულებლად მიიჩნევს. შედეგად, კი მმართველი რეჟიმი მუდმივად ერთან დაპირისპირებულად გრძნობს თავს და ძალაუფლების შესანარჩუნებლად ძალას იყენებს. პოლიტიკურ წყობასა და პოლიტიკურ კულტურას შორის განხეთქილება სინამდვილეში ტრადიციისა და მოდერნიზმის წინააღმდეგობრივი ურთიერთქმედების შედეგი იყო. აღ-ე აჰმადის განმარტებით, სწორედ ეს არის მიზეზი, რომ მთავრობები ერთმანეთის მიყოლებით, ნაცვლად ხალხის ხმისა და მხარდაჭერისა, უცხო ძალას ეყრდნობოდნენ.

აღ-ე აჰმადი არსებული სიტუაციის განხილვისას დასძენს:

"ჩვენ, [ირანელები] სამი საუკუნის განმავლობაში დასავლეთის მიმართ შურით ვიყავით განმსჭვალული, მაგრამ ამ საუკუნეში მეტოქეობის გრძნობა გამოუვალმა უმწეობამ და მორჩილებამ შეცვალა (ალ-ე აჰმადი:4-5).

იმ პერიოდის არაერთი ირანელი მწერალი უწოდებდა ირანის თანამედროვე პოლიტიკურ კულტურას "შემოტანილს". ალ-ე აჰმადი ამ "შემოტანილ" კულტურას ანუ დასავლურ და კოლონიალისტურ მეთოდებს მიიჩნევს ირანელთა "უბედურებისა და ავადმყოფობის" მიზეზად (ქაზემი 1997:138). ალ-ე აჰმადი ფსევდომოდერნისტულ პოლიტიკურ სტრუქტურასა და ტრადიციულ პოლიტიკურ კულტურას შორის გაჩენილი უზარმაზარი ბზარის აღწერით სახელმწიფოს უცხო ორიენტაციის ორგანიზმად წარმოადგენს, რომელიც ქვეყანაში უცხოთა ინტერესებსა და შემოსავლებს განაგებს. ასეთი უნდობლობის გარემოში კი პოლიტიკური პარტნიორობისათვის საჭირო ურთიერთგაგება, ბუნებრივია ვერ შედგება, რადგან პოლიტიკური წყობა თავისი არადემოკრატიული ხასიათის გამო მოკლებულია იმ საზრიანობასა და ქმედითუნარიანობას, რომელიც საჭიროა ერის მოლოდინის საპასუხოდ. ეს მდგომარეობა კი საბოლოოდ კრიზისითა და რევოლუციით სრულდება (ყაზიანი 1993ბ:60). მისი აზრით, ამ სირთულეებიდან გამოსავალი სოციალურ სფეროში და პოლიტიკურ კულტურაში ცვლილებების შეტანაა.

ალ-ე აჰმადის აზრით, ტრადიციასა და თანამედროვეობას, როგორც ძველ და ახალ ელემენტებს შორის, დიდი სხვაობაა და მათი ერთბაშად შეჯერება შეუძლებელია. ერის თვითმყოფადობა კი სწორედ ტრადიციებში იმალება და მათი შერევა შესაძლებელიც რომ იყოს, არავინ უწყის, რა დაემართება ასეთ შემთხვევაში ცნობიერებას. ტრადიციის მოდერნიზმით ჩანაცვლების ერთი შესედევით მარტივი პროცესი ერის თვითმყოფადობას ემუქრება (ყაზიანი 1993ბ:64).

ალ-ე აჰმადი წიგნში "ინტელექტუალების სამსახურსა და დაღატში" ირანის პოლიტიკურ კულტურაში აპათიისა და უმოქმედობის მიზეზებს კოლონიალისტურ და სამრეწველო დასავლეთში ეძებს. ირანელებს თავი დაუხრიათ "პროგრესად" წოდებული კერპის წინაშე და "დასავლეთის საზზე ცეკვავენ". ისლამი ცალკეულ მიმართულებებად (ბაბიზმი, ბაჰაიზმი) დაქსახულობამ დაასუსტდა და იმპერიალიზმის სამიზნედ აქცია. მისი

აზრით, შიიზმის სეფიანთა მიერ თავსმოხვეულობა ფორმამ უღმერთა დამოუკიდებელი სულისკვეთება მოშალა და რელიგიაში მოწამებრივი ხასიათის გაძლიერებას შეუდგა. შიიზმი ალ-ე აჰმადისათვის ირანული ნაციონალიზმის საფუძველი იყო და მოელოდა, რომ ის კიდევ ერთხელ აიყვანდა პოლიტიკას ღირსეულ სიმაღლეზე და ირანს დასავლეთის შემოტევისაგან დაიცავდა (ქედი 1990:306). იგი ცდილობდა შიიტური ირანის ცნობიერება განემტკიცებინა და ირწმუნებოდა, რომ შიიზმის აღორძინება ეფექტური “ვაქცინა” აღმოჩნდებოდა “მედასავლეთეობის” ეპიდემიის წინააღმდეგ (ბორუჯერდი 1992:40). ალ-ე აჰმადი თვლიდა, რომ უღმერთები უსაგნო სჯა-ბაასის ნაცვლად ძირითადი პრობლემებით უნდა დაკავებულიყვნენ. მხოლოდ ასეთ შემთხვევაში იქნებოდა შესაძლებელი, ისლამს კიდევ ერთხელ, ისე როგორც მე-7 საუკუნეში ირანელებისათვის მაშველის ფუნქცია შეესრულებინა.

მოსადევის შემდეგ ირანის საზოგადოებაში ძლიერი პოლიტიკური განხეთქილება გაგრძელდა. ირანელი ინტელექტუალების ნაწილს მიაჩნდა (და დღესაც მიაჩნია), რომ ეს განხეთქილება ეროვნული ცნობიერების სრულყოფისა და თანამედროვე ეროვნული საზოგადოების ჩამოყალიბების ძირითადი პრობლემა იყო. ჯერ კიდევ მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ ირანელი ინტელექტუალების დიდი ნაწილი იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ ქვეყნის გადარჩენისა და თავისუფლების ერთადერთი გზა ცხოვრების მოძველებული წესების უარყოფა იყო. ეს მიმართულება განსაკუთრებით ნათლად 1946 წ. მწერალთა პირველ კონგრესზე გამოიკვეთა, რომელშიც როგორც ძველი, ისე ახალი თაობის 70 ინტელექტუალი მონაწილეობდა. კონგრესზე აღინიშნა, რომ ირანს ორი ისტორიული გზა აქვს: ტრადიციული და მოდერნისტული. ამ ორივესთან დაკავშირებული საკითხების გათვალისწინებით სეკულარიზმის პრობლემა ერთ-ერთი მთავარი გახდა მომდევნო თაობების ირანელი ინტელექტუალებისათვის.

სეკულარიზმი ირანის საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ სფეროებში სწორედ ის მიზეზი იყო, რომელმაც, ალ-ე აჰმადის აზრით, ნაციონალისტური მოძრაობების როგორც პირველ, ისე მეორე ეტაპზე კრახი გამოიწვია. ირანის საზოგადოებაში არსებული განხეთქილება ძირითადად

სამღვდელოებასა და ინტელექტუალებს შორის არსებული ჯგუფური დაპირისპირება იყო. მისი აზრით, 1891-92 წწ. “თამბაქოს ამბოხებაში” უღემები დამოუკიდებლად ჩაებნენ მოვლენებში და ბრძოლის პირველ ეტაპზე გაიმარჯვეს კიდევ. მაგრამ შემდეგში მათმა დაპირისპირებამ ინტელექტუალებთან ირანი კრახამდე მიიყვანა. კონსტიტუციურ რევოლუციაში ეს ორი ჯგუფი თანამშრომლობდა, მაგრამ იმის გამო, რომ კონსტიტუციას მთელი სამღვდელოება არ უჭერდა მხარს და მემარჯვენე სამღვდელოება მოძრაობას გაემიჯნა, მათი წარმატება დროებითი აღმოჩნდა.

მიუხედავად იმისა, რომ ალ-ე აჰმადს სამღვდელოებასა და ინტელექტუალებს შორის ჯგუფური დაპირისპირების შედეგების ორი ისტორიული მაგალითი მოჰყავს, მოსადეყის პერიოდს განსაკუთრებით დეტალურად აღწერს და დაასკვნის, რომ სანამ სამღვდელოება და ლიბერალი ინტელექტუალები იმპერიალიზმის წინააღმდეგ ერთ ფრონტში იყვნენ გაერთიანებული, ეროვნული მოძრაობა იმდენად წარმატებული იყო, რომ ამერიკა და ინგლისი იძულებული გახდნენ, უშუალოდ ემოქმედათ “ეროვნული ფრონტის” გასანადგურებლად. ამგვარი ანალიზის საფუძველზე, ალ-ე აჰმადი კონფლიქტს აიათოლა ქაშანისა და მოსადეყს შორის მარცხის ძირითად მიზეზად მიიჩნევს.

ალ-ე აჰმადი სამღვდელოებისა და ინტელექტუალების დაპირისპირების სათავეს თანამედროვე ინტელექტუალების ანტიკლერიკალურ პოზიციაში ხედავდა და ინტელექტუალებს სამღვდელოების მიმართ უარყოფით დამოკიდებულებაში ადანაშაულებდა; მისი აზრით, მათ ამგვარ პოზიციაზე ორმა ისტორიულმა მოვლენამ – საფრანგეთისა და რუსეთის რევოლუციებმა იქონია გავლენა. ირანელი ინტელექტუალები ფილოსოფოსების: ვოლტერის, დიდროს, რუსოს და გერმანული და ინგლისური სოციალ-დემოკრატიის (მარქსის, ენგელსისა და ლენინის) და ოქტომბრის რევოლუციის გადაჭარბებული შთაბეჭდილების ქვეშ მოექცნენ (ალ-ე აჰმადი 1978:38). ისევე, როგორც დასავლელმა ინტელექტუალებმა ქრისტიანულ სამღვდელოებას დაუწყეს ბრძოლა, თანამედროვე ირანელმა ინტელექტუალებმაც მუსლიმ სასულიერო პირებზე გადამტერების აუცილებლობა გააცნობიერეს. ალ-ე აჰმადის აზრით, ეს მხოლოდ ბრყვეული მიბაძვაა, რადგან მე-18 საუკუნის

ევროპის მდგომარეობა დიდად განსხვავდებოდა (ჰიჯრის) მე-13 საუკუნის ისლამური ირანის მდგომარეობისაგან.

აღ-ე აჰმადი ინტელექტუალებისა და სამღვდელოების თანამშრომლობაში ხედავდა ხსნის გზას*. მართალია, იგი სეკულარიზმის საფუძველზე არსებულ კონფლიქტს სამღვდელოებასა და ინტელექტუალების დაპირისპირების ვიწრო ჭრილში განიხილავს, მაგრამ მას საკითხის ზოგად სოციალურ-პოლიტიკურ განსაზღვრებად აყალიბებს:

"როდესაც სოციალურ ბრძოლაში ინტელიგენცია და სამღვდელოება თანამშრომლობენ, წარმატება და სრულყოფისაკენ გადადგმული ნაბიჯია, ხოლო, როცა ეს ორი ერთმანეთს უპირისპირდება და ზურგს აქცევს, – მარცხი, რეგრესისკენ სვლაა" (აღ-ე აჰმადი 1978:52).

აღ-ე აჰმადის გარეგნულად წინააღმდეგობრივი ტრანსფორმაცია სოციალიზმიდან პოლიტიკური ისლამისკენ კარგად გამოჩნდა იმ უთანხმოებებსა და განხეთქილებებში, რომლებიც ინტელექტუალებს შორის წარმოიშვა. ზოგიერთმა მათგანმა (მაგ. აჰსან ნარაყი) საკუთარი იმიჯი და შეხედულებები შეინარჩუნა და ისლამის როლს მხოლოდ ირანის ეროვნული ცნობიერების შენარჩუნებაში ხედავდა (ქედი 1990:307), მაგრამ სხვები ისლამის ღრმად შესწავლით ცდილობდნენ, ის "მედასავლეთეობისათვის" ჩაენაცვლებინათ. ისინი კი, ვინც ყველაზე ახლოს იყვნენ აღ-ე აჰმადის ნააზრევთან, მონარქიულ რეჟიმთან პოლიტიკური დაპირისპირების გზას დაადგნენ.

"მედასავლეთეობის" წინააღმდეგ ბრძოლის იდეა აღ-ე აჰმადს ფოლოსოფოს დარიუშ ფარდიდის ლექციების შედეგად გაუჩნდა (რიჯენ 2005:173). ამ უკანასკნელმა 60-80-იანი წლების სხვადასხვა არადასავლური იდეების მქონე მოაზროვნე ინტელექტუალებზე, კერძოდ, აბოლჰასან ჯალილის, დარიუშ შაიეგანის, რეზა დავარის და სხვათა პოლიტიკური შეხედულებების ფორმირებაზე მნიშვნელოვანი გავლენა იქონია. აღ-ე აჰმადის ნაციონალისტური მისწრაფებები მოგვიანებით ახლებურად გაჟღერდა ირანის რევოლუციის თეორეტიკოსის ალი შარი'ათის ნააზრევში.

* თუმცა ცოცხალი რომ ყოფილიყო, ნახავდა, რომ ამ ორ ჯგუფს რევოლუციის შემდეგაც გაუჭირდა თანამშრომლობა.

3. ალი შარიათი და რევოლუციური ისლამი

ალი შარიათი (1933-1977), ახალი თაობის და ოპოზიციური ისლამისტური მოძრაობის ყველაზე საინტერესო წარმომადგენელი, პოლიტიზებული სასულიერო მოღვაწის ოჯახში* დაიბადა იმ დროს, როდესაც ქვეყანაში წინა პლანზე ნაციონალისტური იდეები გადმოვიდა. მის აღზრდაზე გავლენა იქონია ირანში 1941-53 წწ. შექმნილმა თავისუფლების ატმოსფერომ. ის 1959წ. მთავრობის სტიპენდიით გაემგზავრა საფრანგეთში, სორბონის უნივერსიტეტში დოქტორის ხარისხის მოსაპოვებლად, სადაც სწავლობდა ისტორიას, სოციოლოგიასა და რელიგიას. საფრანგეთში ყოფნის დროს შარიათი ალჟირის ეროვნულ-განმათავისუფლებელმა მოძრაობამ და მისი მომხრეების ფრანც ფანონისა და ჟან პოლ სარტრის იდეებზე გაიტაცეს.

შარიათის შეხედულებების განმსაზღვრელი მნიშვნელოვანი ფაქტორი აიათოლა თალეყანისა და მეჰდი ბაზარგანის ნაშრომების გაცნობა გახდა. ამასთან, მისთვის მუსლიმი რეფორმატორის იდეალს აღ-ავღანი, მუჰამად აბდუ, აბდ ორ-რაჰმან ქავაქები და XIX-XX საუკუნის ინდოპაკისტანელი ფილოსოფოსი მუჰამად იკბალი წარმოადგენდნენ. ევროპული განათლების წყალობით შარიათი თანამედროვე ევროპულ მიმდინარეობებს – ეგზისტენციალიზმს, მარკუზიანელობას და დასავლეთის ახალგაზრდების მემარცხენე ექსტრემისტულ იდეოლოგიას გაეცნო.

შარიათის, როგორც პროპაგანდისტის აქტიური მოღვაწეობა 1965-73 წლებს მოიცავს და უშუალოდ დაკავშირებულია ახალი თეოლოგიური ცენტრის „ჰოსეინიე ერშადის“ (ჭეშმარიტი ისლამური დამოძღვრის ჰოსეინიე) დაარსებასთან თეირანში. ეს რელიგიური დაწესებულება, სადაც „ირანის განთავისუფლების მოძრაობის“ არაერთი წარმომადგენელი მოღვაწეობდა, პრაქტიკულად ტრადიციული სამღვდლოების კონტროლს არ ექვემდებარებოდა და მის ხარჯებს ბაზრის მდიდარი ვაჭრები უზრუნველყოფდნენ. ამ ცენტრის მთავარი სახე ალი შარიათი გახდა. მისი ლექციები არამხოლოდ წმინდა რელიგიურ, არამედ სოციალურ-პოლიტიკურ

* მისი მშობლები 50-იან წლებში აქტიურად უჭერდნენ მხარს „ეროვნულ ფრონტს“ და მოსადეყის მოძრაობას.

თემებს შეეხებოდა. „ჰოსეინიე ერშადი“ პრაქტიკულად ახალი ტიპის რელიგიურ ცენტრად იქცა და მნიშვნელოვნად განსხვავდებოდა ყუმისა და მეშქედის ტრადიციონალისტური მედრესეებისაგან. შიიტური ელიტა უკმაყოფილებას გამოხატავდა შარიათის ამ გამოსვლების გამო, ვინაიდან მას არ ჰქონდა *მუჯთაჰიდის* წოდება და კანონიერი უფლება *იჯთაჰადზე*. შარიათის სურდა, „ჰოსეინიე ერშადი“ მოდერნიზებული ისლამის შესწავლის კერად გადაექცია, რომელიც ტრადიციული თეოლოგიური ცენტრების პარალელურად იარსებებდა, ხოლო მომავალში ეს გამოცდილება მათზეც გავრცელდებოდა, მაგრამ 1973წ. შაჰმა დახურა „ჰოსეინიე“, შარიათი კი რამდენიმეთვიანი „გაუჩინარების“ შემდეგ, 1975 წლამდე ციხეში იმყოფებოდა; მას შემდეგ იგი ხალხის წინაშე სიტყვით აღარ გამოსულა, თუმცა მისი ნაშრომები ხელნაწერის სახით ვრცელდებოდა და უამრავი მკითხველი ჰყავდა. ციხიდან განთავისუფლების შემდეგ ერთხანს ზედამხედველობის ქვეშ იმყოფებოდა, მოგვიანებით კი ნება დართეს, ინგლისში წასულიყო. 1977 წ. 19 ივნისს შარიათი ლონდონში გარდაიცვალა.

შარიათის ნაშრომები სოციოლოგიური და მემარცხენე პოლიტიკური იდეების ანალიზის საფუძველზე აქტიური, რადიკალური ისლამის შექმნის მცდელობაა. იგი თავს აღ-ავღანის მემკვიდრედ თვლიდა და აცხადებდა:

„ჩვენ, მუსლიმები, მივხვდით, რომ ისლამი არ არის ის, რაც დღეს არის; ჩვენი სარწმუნოებრივი პრინციპები გაურკვეველი ან უცხო ელემენტებთან შერეულია. ბოლო ასი წლის განმავლობაში დავინახეთ, რომ მუსლიმებს ძირეული რეფორმა, სწორი რელიგიური აზროვნება, ისლამის განახლება და იმ წმინდა საწყისებთან დაბრუნება გვესაჭიროება, რომლებსაც ცამეტი საუკუნის წინ დავშორდით“ (შარიათი 1999გ:465).

შარიათი ირანელებს შეახსენებდა, რომ მათ თავდაპირველად მუსლიმის უფლებების დაცვისა და სამართლიანი მმართველობის გამო აირჩიეს შიიზმი; პირველყოფილი ისლამის პრინციპები ირანელმა ერმა ალის ცხოვრებაში დაინახა და სწორედ ექსპლოატაციისაგან თავის დასაღწევად აღიარა შიიტური ისლამი.

შარიათი ისლამში ორგვარი შიიზმის არსებობაზე საუბრობდა: ალიდური ანუ „წითელი შიიზმი“ (ალის, ჰასანისა და ჰოსეინის დროის), რომლის არსი

რევოლუციური მოძრაობაა და „შავი შიიზმი“, რომელმაც სეფიანთა დროს ოფიციალური ფორმა მიიღო (შარიათი 1999დ:28). შიიზმის ამგვარი დაყოფის მიზანი იყო, დაესაბუთებინა სამართლიანობისათვის მებრძოლი სარწმუნოების სიწმინდე და განესხვაებინა ის გვიანდელი, სახელმწიფო რელიგიისაგან. შარი'ათი „წითელი“ და „შავი“ შიიზმის გამიჯვნასთან ერთად, ერთმანეთს უპირისპირებს მებრძოლ ულემებს და „დადუმებულ“ სასულიერო პირებს, რომლებიც მონარქიის აღიარებას შეგუებიან. შარი'ათი სასტიკად აკრიტიკებდა მათ:

„მას შემდეგ, რაც შიიტმა ულემებმა სეფიანი შაჰებისაგან სახელმწიფო და ადმინისტრაციული თანამდებობები მიიღეს, აღარაფერს აკეთებენ ცხოვრებაში ალის მიერ დადგენილი კანონების განსახორციელებლად“ (შარიათი :15).

შიიტი ულემის წოდება თავისუფალი სოციალური ინსტიტუტია და არაფერი აკავშირებს ხელისუფლებასთან. ისინი მატერიალურად მხოლოდ ხალხზე არიან დამოკიდებული; შიიტი ულემების ერთ-ერთი თავისებურება ხალხთან მჭიდრო კავშირი და არსებულ რეჟიმთან მუდმივ დაპირისპირებაში ყოფნაა.

პარალელურად, შარი'ათი ცალკე განიხილავდა ბოლო ხანებში გამოჩენილ სასულიერო პირებს [რუჰანიუნ], რომელთაც არათუ არაფერი აქვთ საერთო მოაზროვნე ულემებთან, არამედ საერთოდ არ იცნობენ თეოლოგიურ მეცნიერებებს. შარი'ათი თავის გამოსვლებში თავს ესხმოდა თანამედროვე სამღვდელთა: „სეფიანი სასულიერო პირი ბრმა ფანატიკოსია, რომელსაც აზრის გაგების ნიჭი და წინააღმდეგობის უნარი არ გააჩნია“ (ჯა'ფარიანი 1997:18).

საკითხის ამგვარი დასმით შარი'ათი დაასკვნის, რომ „წითელი შიიზმი“ „შავმა შიიზმმა“ შეცვალა, წამებულის რელიგია – გლოვის რელიგიამ, იმამ ჰოსეინის სარწმუნოება – შაჰ სოლთან ჰოსეინის იდეოლოგიამ; შიიტური მოძრაობა ინსტიტუტად იქცა, ცნობიერება – გატაცებად, ხოლო ულემი – „რუჰანიდი“ (შარიათი 1999დ:134).

შარი'ათი ირანელებს „საკუთარ თავთან“ ანუ საკუთარ ისლამურ საწყისებთან დაბრუნებისაკენ და მათი სოციალური სულისკვეთებით მოდერნიზებისაკენ მოუწოდებდა. მისი აზრით, ალი და მისი შთამომავლები

პირველი თაობაა, რომლებმაც თავისი ცხოვრებით რევოლუციურ მოძრაობას – იდეოლოგიას ჩაუყარეს საფუძველი. იგი ქერბალას მოვლენებს ახასიათებს, როგორც განმათავისუფლებელ, მესიანისტურ ფაქტს და აცხადებს, რომ „ისლამის უმთავრესი ტრადიცია მოწამებრივი სიკვდილი და ადამიანის მოღვაწეობაა, რომელიც დესპოტიზმთან ბრძოლის, სამართლიანობის დამყარებისა და ადამიანის უფლებათა დაცვის ისტორიასთან არის შერწყმული“ (ფორანი 1999:545).

როგორც სოციოლოგი, შარი'ათი ცდილობს მოძრაობის არსს ჩაწვდეს: „სოციოლოგიის ერთ-ერთი პრინციპი – მოძრაობა [ჰარაქათ-მოძრაობა/გადაადგილება] საზოგადოებაში გარკვეულ იდეალებს ემყარება, რაც თავისთავად ბადებს ახალ აზრს, განაახლებს რწმენას და გარდაისახება მოძრაობად [ნეჭზათ-მოძრაობა/გამოსვლა, ამბოხი]. ეს უკანასკნელი მიმართულია მიზნისკენ, ხოლო ყველა მისი მიმდევარი ინფორმირებულია ამ მიზნის შესახებ და მიჰყვება საერთო განაწესს. მიზნისაკენ მიმავალ გზაზე მოძრაობა ხვდება დაბრკოლებებს და აქ წარმოიშვება დაპირისპირება, შეჯახება, ბრძოლა; სწორედ ამ გზაზე (დროის მოთხოვნების საპასუხოდ) წარმოიშვება საერთო საზოგადოებრივი, კლასობრივი, რელიგიური, ეროვნული იდეოლოგია და მიზნის განხორციელებისათვის მოძრაობაში მოჰყავს თავისი მიმდევრები“ (შარიათი 1999დ:30-31). მოძრაობის დეტალურ ანალიზთან ერთად შარი'ათი ისლამის ძირითად არსსაც სოციოლოგიური თვალსაზრისით განიხილავს:

„იჯთიბადი ამბობს: მას შემდეგ, რაც ისლამისა და ფიჰკის კანონები დადგინდა, საზოგადოება სულ იცვლება და განსხვავებულია ცხოვრების წესებიც; ჩნდება ახალი მოთხოვნილებები, მაგრამ რელიგიური დოგმები დროსა და მოვლენებს ვერ პასუხობენ“ (შარიათი 1999დ:232).

შარი'ათის აზრით, სწორედ აქ დგება მუსლიმთა ცხოვრებაში ყველაზე საპასუხისმგებლო მომენტი; ალი შარიათი იყო პირველი, ვინც დაარღვია “მოლოდინის” [ენთეზარ] პასიური ინტერპრეტაცია. მისი აზრით, “ფარული” იმამის გაუჩინარების პერიოდს გაცილებით ძლიერი პოლიტიკური და სოციალური დატვირთვა აქვს, ვიდრე მეტაფიზიკური და ფილოსოფიური. ხოლო სეფიანთა შიიზმმა ეს დრო „მოთმინების და პასიური მოლოდინის“

ხანად აქცია. შარი'ათი მას „ნეგატიურ მოლოდინს“ უწოდებს, ანუ აცხადებს, რომ სოციალური ისლამი დახურულია და არ გაიღება, ვიდრე “ფარული” იმამი მას თავად არ გახსნის. ამგვარად, მუსლიმები მოელიან მის მოსვლას. შარი'ათი დარწმუნებულია, რომ “ფარული” იმამის პასიური მოლოდინი ვერ დააჩქარებს მის მოსვლას და ვერ შეცვლის მუსლიმთა ცხოვრებას. მისი აზრით, ჭეშმარიტი მოლოდინი მუსლიმებს მოუწოდებს აქტიური მონაწილეობა მიიღონ “ფარული” იმამის დაბრუნებაში, რადგან მხოლოდ მისი მოსვლის შედეგად დამყარდება სამართლიანობა დედამიწაზე. აუცილებელია სოციალური ხასიათის აქტიურ მოქმედებებზე გადასვლა, რათა *მაჰდის* მოსვლისათვის გზა გაიწმინდოს. იგი აცხადებდა, რომ მორწმუნემ იმამის რევოლუციაში მონაწილეობა უნდა მიიღოს არა “ლოცვით... არამედ ლოზუნგებითა და ხმლით, ჭეშმარიტი წმინდა ომით გადაჭრას ყველა შესაძლო დაბრკოლება” (ჰეგეი 1996:9).

უფრო ადრე კი, ბაზარგანისა და აიათოლა თალეყანის ნაშრომების გაცნობის შედეგად, შარი'ათი შემდეგ დასკვნამდე მივიდა:

„*იჯთაჰიდის* კარი ღიაა, თუმცა კონსერვატული და შეზღუდული აზროვნების *მუჯთაჰიდებისათვის* პრაქტიკულად ის მაინც დახურული რჩება, რადგან მათ არ შეუძლიათ *იჯთაჰიდის* განხორციელება” (დოროშენკო 1985:164).

შარი'ათის აზრით, მუჯთაჰიდი თავისუფალი მკვლევარია, ღრმა სულიერების, მეცნიერულად მოაზროვნე. მას შეუძლია ისლამის ოთხ საფუძველზე (წიგნი, ტრადიცია, გონება და საზოგადოება) დაყრდნობით ღრვის ახალი მოთხოვნები, შექმნილი სოციალური, ეკონომიკური და სამართლებრივი პირობები განიხილოს და ახალი ნორმები შეიმუშაოს. ამგვარად, შარი'ათისთან *იჯთაჰიდი* თავისუფალია, არ ჩერდება და პროგრესული განვითარების გზით მიდის სრულყოფისაკენ. ის ვითარდება ისე, რომ არ გამოდის ისლამის ჩარჩოებიდან (შარი'ათი 1999:232).

შარი'ათი მკაცრად აკრიტიკებდა დასავლეთსა და იმპერიალიზმს ძალადობის გამო და ამტკიცებდა, რომ შიიტური სამღვდლოების პასიურობა ახალ თაობებს ისლამს აშორებდა და მათ „დასავლეთის ხელში აგდებდა“. შარი'ათი ირანში დასავლეთის პოლიტიკური კულტურის, მათ შორის

კულტურული ნასესხობების, ბურჟუაზიული დემოკრატიისა და გარკვეული დოზით, მარქსიზმის მოწინააღმდეგე იყო. მისი აზრით, მარქსიზმიც დასავლეთის კულტურის ნაყოფია, მაგრამ ამასთან, ფანონი, სარტრი და ჩე გევარა ის ადამიანები იყვნენ, რომელთა იდეებმაც ახალგაზრდა შარი'ათიზე დიდი შთაბეჭდილება მოახდინეს. მანამდე კი, ის და მამამისი „სოციალისტი თეოლოგების მოძრაობის“ წევრები იყვნენ. შარი'ათი საზოგადოებრივი ისტორიის გააზრებისას მარქსიზმის სარგებლობას აღიარებს, ხოლო სოციალიზმი მისთვის არის კაცობრიობის გზა, რელიგიური იდეა, რომელიც მიიღწევა სამართლიანობისა და პროგრესისაკენ საკუთარი თავის სრულყოფით (ისლამ... 1986:145).

შარი'ათი ასევე აკრიტიკებდა დასავლურ დემოკრაციას და თვლიდა, რომ ის მანკიერი მოვლენაა და ირანს არ გამოადგება. შარი'ათის აზრით, მესამე სამყაროს ხალხებმა დასავლეთის ბრძოლაში გამოწვევამდე და იმპერიალიზმთან დასაპირისპირებლად უპირველესად საკუთარი კულტურული ცნობიერება უნდა აღმოაჩინონ, რომელიც ზოგიერთ ქვეყანაში რელიგიურ ტრადიციებთანაა შერწყმული (შარი'ათი 1972:573).

შარი'ათის მიერ მარქსიზმის კრიტიკა გამომდინარეობს მისი შეხედულებიდან ეროვნული კულტურის თაობაზე. შარი'ათის აზრით, მესამე სამყაროს ხალხები მხოლოდ საკუთარ ფესვებთან, ეროვნულ საგანძურთან და საკუთარ ეროვნულ კულტურასთან დაბრუნებით შეძლებენ იმპერიალიზმის დამარცხებას, სოციალურ თვითგაუცხოებაზე გამარჯვებას და იმ მდგომარეობის მიღწევას, რომ ფასეულობებისა და ღირსების დაკარგვის გარეშე შეძლონ დასავლური ტექნიკური პროგრესის მიღწევა. იგი ლექციებში, საერთო სათაურით "დაბრუნება" ამბობს:

"საკითხი, რომელიც ახლა დგას აფრიკის, ლათინური ამერიკისა და აზიის ინტელექტუალების წინაშე, "საკუთარ თავთან დაბრუნებაა". "საკუთარ თავთან დაბრუნება" არ არის მოწოდება, რომელსაც რელიგიურ სამყაროში აყენებენ, ამ საკითხს უმეტესად არასასულიერო პროგრესული მოაზროვნეები სვამენ. "საკუთარ თავთან დაბრუნებაში" ჩვენი მიზანი "საკუთარ კულტურასთან დაბრუნებაა". შესაძლოა ეს ისე გავიგოთ, რომ ჩვენ, ირანელები, ჩვენს ეთნიკურ (არიულ) თვითმყოფადობას უნდა დაეუბრუნდეთ,

მაგრამ მე ასეთ თვალსაზრისს სასტიკად უარყოფ. თუ ეთნიკურ თვითმყოფადობასთან დავბრუნდებით, რასიზმს, ფაშიზმსა და ისლამამდელ ეთნიკურ სექტანტიზმს დავბრუნდებით, ეს იქნება რეგრესული დაბრუნება. მაგრამ ისლამური ცივილიზაციის მაკრატელმა ჩვენს ისლამამდელ და ისლამის შემდგომ ცნობიერებას შორის ზღვარი გაავლო. ჩვენს ისლამამდელ ინდივიდუალიზმს მეცნიერები მხოლოდ მუზეუმებსა და ბიბლიოთეკებში ეცნობიან. ჩვენს ხალხს იქიდან არაფერი ახსოვს, ისტორიულ ძეგლებსა და წარწერებთან ვერანაირ კავშირს ვერ პოულობს. იმ პერიოდის ლეგენდები და გმირები ხალხს მოძრაობის იმპულსს ვერ აძლევენ. ჩვენთვის საკუთარ თავთან დაბრუნება არ ნიშნავს ისლამამდელი ირანის აღმოჩენას, არამედ დაბრუნებას ისლამურ კულტურულ, შიიტურ ინდივიდუალიზმთან” (შარიათი 1977:11-30).

შარიათის მიხედვით, ირანელების ლტოლვა შიიზმისაკენ ისლამის საპირისპირო მიმდინარეობის შექმნით კი არ აიხსნება, არამედ მათი მისწრაფებით ისლამის არსისადმი, რადგან მხოლოდ ალიდური შიიზმი აღიარებს ისლამის ორ ძირითად პრინციპს: სამართლიანობას [*ედალათ*] და *იმამათს* (იმამის მოვალეობის შესრულება). შიიტი მუსლიმისათვის სამართლიანობა უწმინდესი ღირებულებაა, რომელიც კაცობრიობის ისტორიის მანძილზე ბუნებრივად უნდა განხორციელდეს. ეს კი ნიშნავს სამართლიანობას ყველგან და ყოველთვის, ანუ „სამართლის მოთხოვნა“ – არამარტო ფილოსოფიური, არამედ სოციოლოგიური თვალსაზრისითაც (შარიათი 1999ბ:102).

რაც შეეხება *იმამათს*, ის მხოლოდ თორმეტი იმამის წმინდანობის აღიარება არ არის; ის მმართველობაა, რომელსაც აკისრია იმ მიზნებისა და კანონების განხორციელების სოციალური პასუხისმგებლობა, რომლებიც რელიგიის სახელით ადამიანის სრულყოფისა და საზოგადოებაში სამართლიანობის დასამყარებლად არის მოწოდებული. *იმამათი* ჭეშმარიტი ისლამური მმართველობის განხორციელებაა. შარიათის აზრით, სწორედ სამართლიანობა/*ედალათ* და *იმამათი* გამოარჩევენ ისლამს მანამდე არსებული რელიგიებისაგან. ისლამის ეს ორი პრინციპი არის მოწოდება ყველა ჩაგრულისა [*მოსთაზა'ფინ*] და უფუფლებოსადმი.

იმამათთან ერთად *უმმა* ისლამის უძველესი და უმნიშვნელოვანესი საფუძველია. შარი'ათის ვრცელი ნაშრომის „უმმა და იმამათის“ მთავარი მიზანი ისლამური საზოგადოებისა და მისი მმართველობის სოციალური და სოციოლოგიური მხარეების განხილვაა. *უმმა* და *იმამათი* მათი სოციალური ხასიათის გამო პირდაპირ კავშირშია დედამიწაზე ადამიანთა ცხოვრებასთან და რაც დრო გადის, ისინი სულ უფრო აქტუალურ და სასიცოცხლო მნიშვნელობას იძენენ. შარი'ათი ეთნიკური და საზოგადოებრივი გაერთიანების აღმნიშვნელ ნებისმიერ ტერმინს უარყოფს და დაასკვნის, რომ ისლამმა ადამიანთა ჯგუფის სახელწოდებად *უმმა* აირჩია. სიტყვა „*უმმა*“ (თემი), რომლის ძირია „*აშ'* ოთხი ელემენტისაგან შედგება: 1. არჩევანი 2. მოძრაობა 3. წინსვლა 4. მიზანი. ყველა ეს ელემენტი მოიცავს ტერმინს „ნათელი გზა“ [*ალ-თარიყ ალ-გაზეჰ*] (შარიათი 1999გ:492).

ამგვარად, შარი'ათისთვის *უმმა* არის თანასწორუფლებიან (სამართლიანობაზე დამყარებული) ადამიანთა გაერთიანება მიმართული საერთო მიზნისაკენ [*ყებლეჰ*], რომელიც მოძრაობა/ამბოხისათვის [*ნეჰზათ*] ირჩევს გზას [*ალ-თარიყ ალ-გაზეჰ*], საერთო წინამძღოლით [*რაჰბარ*] და მისი მნიშვნელობაა ევოლუცია, პროგრესი (შარიათი 1999გ:495).

შარი'ათი შედარებისათვის დასავლეთის რევოლუციებსაც განიხილავს და დაასკვნის, რომ ყველა სხვა მოძრაობა სტატიკურია და „მოძრაობაა უძრაობაში“, რადგან არ ხდება საზოგადოების ცნობიერების ევოლუცია, მხოლოდ უმმას მოძრაობაა დინამიკური. შარი'ათი *უმმას* გაგებას შემდეგნაირად აყალიბებს: 1. ერთიანობა მიზნისათვის 2. სვლა მიზნისაკენ 3. საერთო მმართველობა.

ამგვარად, *უმმა* უნივერსალური ისლამური საზოგადოებაა, სადაც ისლამი როგორც რელიგიური იდეოლოგია გზისა და მიზნის მაჩვენებელია. ეს არის საზოგადოება პროგრესული, ახალი აზროვნებით, რევოლუციური, დინამიური, მიმართული სრულყოფისაკენ.

უმმა იმამათის გარეშე წარმოუდგენელია. *იმამათი* ნიშნავს *უმმას* მმართველობას. შარი'ათი პოლიტიკის დასავლურ ცნებას განასხვავებს მისი აღმნიშვნელი აღმოსავლური ტერმინისაგან *სიასათ*, რაც თავდაპირველი მნიშვნელობით „ცხენის გახედვას“ ნიშნავს; *სიასათ* ადამიანთა აღზრდას

გულისხმობს. *იბმათს* პასუხისმგებლობა ეკისრება, მოცემულ მომენტში არსებული ხალხის სულიერება და აზროვნება განავითაროს და წარმართოს უკეთესი მდგომარეობისაკენ, რადგან საზოგადოების წინამძღოლობა ნიშნავს მის აღზრდას საუკეთესო ფორმით. შარი'ათის სიტყვებით, „*სიასათ* სახელმწიფოს ფილოსოფიაა“, რომელიც მოიცავს საზოგადოებად ჩამოყალიბების პასუხისმგებლობას. მისი არსი პროგრესი და დინამიკაა. სახელმწიფოს მიზანი კი *სიასათ*-ის „ფილოსოფიაში“ არის ერთიანი რევოლუციური სკოლის, რეფორმისტული იდეოლოგიის საფუძველზე სახელმწიფო სტრუქტურების, საზოგადოებრივი ურთიერთობების, კულტურის, ცნობიერების წარმართვა იდეალის, ფასეულობების სრულყოფილი განხორციელებისაკენ. *იბმათი* არის მმართველობა, რომელიც *უმმას* მიზნისაკენ მიმავალ გზაზე მართავს/აღზრდის (შარიათი 1999გ:496).

შარი'ათი აღნიშნავს, რომ დასავლურმა ფეოდალიზმმა, კაპიტალიზმმა და დღითიდღე მზარდმა სოციალურმა დაპირისპირებამ ისლამური ქვეყნები დიდ გასაჭირში ჩააგდო; მაშინ, როცა ისლამის პრინციპები ადამიანებისა და კლასების სოციალურ, უფლებრივ და ეკონომიკურ თანასწორობას ითვალისწინებს; ეს კი არამარტო ისლამურ ქვეყნებს, არამედ მესამე სამყაროს და მთელ კაცობრიობას ესაჭიროება (შარიათი 1999ა:234).

იბმათი უმმას მშენებლობისათვის ერთიან აზროვნებაზე დამყარებული ხალხის რევოლუციური მოძრაობაა, ხოლო სამართლიანობა [*ედალათ*] მოიცავს კლასობრივ თანასწორობას იმ მოწყობის საფუძველზე, რომლის ბაზისი *თოუჰიდი* (მონოთეიზმი), ხოლო ზედნაშენი – სამართალია სამყაროში.

ამგვარად, შარი'ათის განსაზღვრებით:

1. ისლამი მარტო აზროვნება არ არის, ის რეალური ჭეშმარიტება და მოქმედებაა.
2. ისლამი არამარტო სულიერი და პიროვნული მრწამსი, არამედ პოლიტიკური, ეკონომიკური და სოციალური წესრიგია.
3. ისლამის ძირითადი არსი ყურანის განმარტებებისა და მუსლიმის ძირითადი პასუხისმგებლობიდან გამომდინარე არის ამბოხი [*ყიაშ*] უსამართლობის წინააღმდეგ (შარიათი 1999ა:288).

ამრიგად, ისლამი როგორც იდეოლოგია არის საერთო აზროვნების წესი, ერთი ძირითადი კანონი პროგრესული საზოგადოების დასამკვიდრებლად და სამართლიანობის პრინციპების საკვლევად (შარიათი 1999ა:442).

ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე შარი'ათი თვლის, რომ მხოლოდ ისლამს შეუძლია იხსნას მუსლიმური საზოგადოება „ბურჟუაზიის ბინძური სულისკვეთებისაგან“, „ჭეშმარიტი სოციალიზმი და უკლასო საზოგადოება კი რელიგიის გარეშე ვერ იარსებებს“.

აღსანიშნავია შარი'ათის შეხედულებების ეკლექტურობა. ერთის მხრივ, იგი მიჰყვებოდა ისლამურ პრინციპს, რომლის თანახმად სამყაროს ერთადერთი და აბსოლუტური მმართველი ღმერთია და ადამიანი ემორჩილება მხოლოდ მას, მეორე მხრივ კი აცხადებდა, რომ ადამიანს არ ძალუძს იცხოვროს ხელმძღვანელის გარეშე, რომელიც შეძლებს გაიგოს ღმერთის ჩანაფიქრი და ხალხის საჭიროება.

შარი'ათი თვლიდა, რომ რევოლუციური მოძრაობის სათავეში უნდა იდგეს ხალხის მიერ აღიარებული გმირი, რომელიც იქნება რევოლუციური ინტელიგენციის წარმომადგენელი. მისი ნააზრევის თანახმად, მასების განათლების ამოცანა ინტელექტუალს [როუშანფექრ] ეკისრება, რადგან „ისლამი არის იდეოლოგია ინტელექტუალის, მოაზროვნის გონებაში და არა ძველი რელიგიური მეცნიერება ულემის ცნობიერებაში“ (ისლამ... 1986:145). შარი'ათისათვის ინტელექტუალი არის ადამიანი, არა მხოლოდ გონებით მომუშავე, არამედ განათლებული, ღრმა რელიგიური შეგნების, რომელსაც გააჩნია სოციალური უსამართლობის შეგრძნება და პასუხისმგებლობა. შარი'ათი ასეთ ადამიანებს მოჯაჰედებს (რწმენისათვის მებრძოლებს) უწოდებს. "ფარული" იმამის გაუჩინარების პერიოდში ხალხმა უნდა აირჩიოს წინამძღოლი, რომელიც ღირსეულად მიიყვანს მას იმამის მოსვლამდე. მოაზროვნეს, ინტელექტუალს პასუხისმგებლობა ავალებს, საზოგადოების ნაკლოვანებათა შეცნობის პარალელურად დასახოს მისი გადაჭრის გზები, რომლებიც შესაბამისობაში იქნება საზოგადოების ანუ ისლამურ კულტურასთან. მან უნდა მოამზადოს ხალხი პოლიტიკურ ცხოვრებაში მონაწილეობისათვის და სახელმწიფოს პოლიტიკური კურსი შეიმუშაოს. ნაშრომში "საიდან დავიწყით" შარი'ათი აღნიშნავს, რომ თავდაპირველად

ინტელექტუალებმა უნდა გაარკვიონ, თუ ისტორიის რომელ ეტაპზე იმყოფებიან მუსლიმები და ისლამური საზოგადოება:

“მართლაც ევროპულ მეოცე საუკუნეში ვართ თუ შუა საუკუნეებში; რელიგიური “რეფორმის” ხანაში ვიმყოფებით, “რენესანსის” თუ საფრანგეთის რევოლუციის? ჩვენ, ინტელექტუალებმა, პოლიტიკური აზროვნებიდან, სოციალური და კულტურული ხედვიდან გამომდინარე საკუთარი “კულტურული ტიპი” უნდა შევიცნოთ*. ეს სტრატეგიული საკითხია და არა იდეოლოგიური (შარიათი :40-41).

შარი’ათი მიიჩნევს, რომ ისლამისა და ყურანის კლიშედ ქცეული განმარტებები წარსულის გადმონაშთია. აუცილებელია, ინტელექტუალებმა დააყენონ საკითხი მათი ახლებურად გააზრების, რელიგიური შეხედულებების განვითარების, სარწმუნოებრივი ცხოვრების განახლების შესახებ. ეს ყველაფერი რელიგიას არამეცნიერული შეხედულობიდან გამოიყვანს და მას შემოქმედებით, მამოძრავებელ ხასიათს შემატებს. შარი’ათის სიტყვებით, „აუცილებელია რეფორმიზმი“. რელიგიის რეფორმიზმი არა მის რეფორმას, არამედ სარწმუნოებრივი აღქმისა და ხედვის შეცვლა-განახლებას, ჭეშმარიტ ისლამთან დაბრუნებას და პირველყოფილი ისლამის ნამდვილი არსის შეცნობას ნიშნავს. ამის აუცილებლობა ყველაზე მეტად ახალ თაობებში შეიგრძნობა. იგი წერს:

„თუ ჩვენ საკუთარ რელიგიურ ხედვას დღევანდელ ლოგიკასთან არ შევთანხმებთ და ერთიან ისლამს არ შევიცნობთ, ვერ შევძლებთ ახალი ფილოსოფიური სკოლების სოციალური და სარწმუნოებრივი დამანგრეველი ტალღების მოგერიებას, ისინი ახალ თაობებს, მუსლიმთა სარწმუნოებრივ პრინციპებს ემუქრება. „საჭიროა რელიგიის მეცნიერული ლოგიკით განხილვა; უნდა შეიცვალოს მეთოდი და ინტელექტუალები შეუდგნენ მათი ცხოვრებისეული მისიის შესრულებას. ამ თეორიის თანახმად, შარი’ათი იძლევა ახალი ტიპის რელიგიური ინტელექტუალის [როუშანფექრ-ე მაზჰაბი] ნიმუშს და მათ მოაზროვნე პროლეტარებს უწოდებს (ჯა’ფარიანი 1997:6).

* კულტურულ ტიპში შარიათი გულისხმობს გარკვეული საზოგადოების ხედვას, ფასეულობებს, ტრადიციებს, თავისებურებებს, ცნობიერებას; ყველაფერ ამაში საერთო სულიერება ანუ საზოგადოების კულტურაა. მისი აზრით, ირანელები იმხანად შუა საუკუნეების დასასრულსა და ერთგვარი “რენესანსის” საწყის ეტაპზე იმყოფებოდნენ.

შარი'ათისათვის რეფორმიზმი რენესანსის საფუძველია. ისლამური რენესანსი არის ბრძოლა რეგრესთან, შუა საუკუნეობრივ ბრმა ფანატიზმთან. ისლამური რენესანსი პროგრესული სოციალური მოძრაობაა ყურანის საფუძველზე.

შარი'ათის აზრით, ისტორიის მამოძრავებელ ძალას და მთავარ სუბიექტს ხალხი წარმოადგენს (სავარაუდოდ, ეს მარქსიზმის გაველენაა). ხალხი მისთვის ერთიანი სოციალური ორგანიზმია, რომელსაც გააჩნია საერთო სულიერება, აზროვნება, შეგნება; შესწევს უნარი, სწორი არჩევანი გააკეთოს. იგი აღნიშნავს, რომ „ყურანი იწყება ღმერთით და მთავრდება ხალხით“.* ყურანი გვიჩვენებს გზას ღმერთიდან ადამიანისაკენ, მკაცრად განსაზღვრავს განსაკუთრებულ ურთიერთობას ღმერთსა და ადამიანს შორის. მთავარი ყურადღება მასში ადამიანისკენაა მიმართული. შარი'ათი „წმინდა წიგნს“ ასე განმარტავს:

„ადამიანი არ უნდა იყოს სკეპტიკურად განწყობილი ფანატიკოსი მორწმუნე და ირგვლივ ვერაფერს ხედავდეს, ღმერთი თავად ცხოვრების განსახიერებაა, ხოლო ისლამი და მისი სრულყოფილი ფორმა – შიიზმი აიძულებენ ადამიანს საკუთარი ბედი თავად განაგოს. სწორედ ამიტომ უნდა ჩამოყალიბდეს ადამიანი მოაზროვნედ, მორწმუნედ, “იმოძრაოს ღმერთისაკენ მიმავალ გზაზე” (შარი'ათი 1999გ:471).

შარი'ათი „ჩაგრულების“, „ხალხის“ განმარტებაში დემოკრატიულ და ანტიექსპლოატატორულ შინაარსს დებს. იგი მიანიშნებდა, რომ „თოუჰიდი“ მწყემსი მოციქულების რწმენაა, რომლებმაც საკუთარ სულსა და ხორცზე შეიგრძნეს შრომის, გაჭირვებისა და შიმშილის სიმძიმე“; ამასთან აღსანიშნავია, რომ ისლამური რევოლუციის იდეოლოგი „ჩაგრულებში“ ძირითადად ქალაქის დარიბ ფენებს მოიაზრებდა.

*შარი'ათის მხედველობაში აქვს ყურანის პირველი სურა *ალფათეჰა* („გამსხნელი“) და *ბოლო-ანნას* („კაცნი“) (ყურანი 2006:105,370)

შარი'ათი იმედს გამოთქვამს, რომ საბოლოოდ ყოფიერება საერთო ხელისუფლების მმართველობის ქვეშ ჰარმონიულ იმპერიად გარდაისახება. იგი შიიტებისა და სუნიტების პირველსაწყისი ერთობის მომხრე იყო და დიდ ყურადღებას აქცევდა მუსლიმთა „კულტურული რეგიონის“ ჩარჩოებში გაერთიანების საკითხს. ეს რეგიონი მოიცავდა ერთიან, ისლამურ მსოფლიო სახელმწიფოს, რომელიც იქნებოდა ცენტრალიზებული და მას უხელმძღვანელებდა განუსაზღვრელი უფლებამოსილებით აღჭურვილი ქარიზმატული პიროვნება. მუსლიმები უნდა ისწრაფოდნენ, რომ „მთელი კაცობრიობა აღიარებდეს თოუჰიდურ სარწმუნოებას – ისლამს. მათ უნდა შეასრულონ მოციქულის შეგონება – იბრძოლონ სამართლიანობის დამყარებისა და ხალხის ინტერესებისათვის, რომელიც ჯერ კიდევ ტირანების ძალაუფლების ქვეშაა“ (დოროშენკო 1985:171).

შარი'ათი ერთობ გაურკვეველად საუბრობდა ისლამური მმართველობის შესახებ და მას სახალხო, „მართვად დემოკრატია“ უწოდებდა. იგი სასტიკად ეწინააღმდეგებოდა მოსაზრებას, რომ მმართველობის მონოპოლია სამღვდელთა პრეროგატივაა, მაგრამ საკითხის ასე დასმით, რომ საზოგადოებამ (თემმა) უნდა აირჩიოს მეთაური და აღჭურვოს ის ძალაუფლებით, აიათოლა ხომეინის რევოლუციის ბელადობისაკენ გაუკვალა გზა.

შარი'ათის ნააზრევი 60-იან წლებში ირანში არსებული ლიბერალიზმის, სოციალიზმის, ნაციონალიზმისა და რელიგიური გარემოს სინთეზია. მან, ისე რომ ზურგი არ აქცია მოსადეყის დროინდელ ნაციონალისტურ მოძრაობას, მის სრულყოფას შეუდგა. შარი'ათიმ ისლამს, მესამე სამყაროს ანუ “უპოვართა” საზოგადოებას დასავლურ იმპერიალიზმთან ბრძოლაში გეოგრაფიულ-სტრატეგიული მიმართულება მისცა. ისლამური რევოლუცია არსებობისა და ინდივიდუალობის შენარჩუნებისათვის მთავარ მამოძრავებელ ძალად წარმოადგინა და დაასკვნა, რომ ისლამს ნაციონალიზმზე უკეთ შესწევს უნარი, დასავლეთის კულტურულ ექსპანსიას წინ აღუდგეს, განვითარდეს და პოლიტიკური მოქმედებების ფორმაც კი მიიღოს. მან თავისი რევოლუციური თეორიით ისლამი სხვა იდეოლოგიების საპასუხოდ ერთგვარ იარაღად და ტრადიციული ფასეულობების თავშესაფრად გარდასახა.

შარი'ათის თეორიით 60-70-იანი წლების ირანის ახალგაზრდა თაობამ აღმოაჩინა ინდივიდუალობა და იმპერიალიზმის ძალადობაზე საკუთარი, ირანული, შიიტური პასუხი ისლამში.

შარი'ათი საკამათო მოაზროვნედ იქცა. ზოგი მას რელიგიური ლოზუნგებისა და გამოსვლების გამო ჭეშმარიტ მორწმუნედ და კონსერვატორი უღემების გულწრფელ მიმდევრად მიიჩნევდა. მეორენი მის მიერ სამღვდელოების კრიტიკის გამო ფიქრობდნენ, რომ იგი სამღვდელოების მოწინააღმდეგეა, რომელიც არარელიგიურ აზრებს ისლამით ნიღბავდა. ისინი, ვინც მისი ანტიიმპერიალისტური და ანტიკაპიტალისტური აზრების შთაბეჭდილების ქვეშ იყვნენ, მას ისლამისტ მარქსისტად აღიარებდნენ. შარი'ათის ისლამური სამყაროს მიმართ განსაკუთრებული ინტერესით გატაცებულნი კი მის გამოსვლებში მარქსიზმზე მუსლიმთა პასუხს ხედავდნენ. თუმცა შარი'ათი არ თვლიდა თავს არც ისლამისტ მარქსისტად და არც ანტიმარქსისტ მუსლიმად, არამედ, რადიკალ იდეოლოგად, რომელიც დასაყრდენს შიიზმიდან იღებს და თავის პოლიტიკურ ნააზრევში დასავლურ სოციალურ მეცნიერებებში, განსაკუთრებით, მარქსიზმში არსებულ მეთოდებს იყენებს. იგი წინა თაობის რადიკალი მართლმორწმუნეების – ბაზარგანისა და თალეყანის მიზნების გამგრძელებლად და სრულმყოფად თვლიდა თავს, და საკუთარ მისიად “ისეთი სეკულარული რელიგიის შექმნას მიიჩნევდა, რომელიც ტრადიციული ბაზრისა და რელიგიური საზოგადოების უარყოფის გარეშე ახალ ინტელიგენციას მიიზიდავდა” (აბრაჰამიანი 2004:575).

ამ ახალი ინტელექტუალური მიმართულების ძირითადი განსხვავება იმასთან, რასაც პირველი რეფორმისტები აყენებდნენ, ტრადიციასა და მოდერნიზმს შორის ურთიერთობის გადატრიალება იყო. კონსტიტუციონალისტური პერიოდის ინტელექტუალები თანამედროვე სამყაროს მოდელის საფუძველზე აპირებდნენ პოლიტიკური და სოციალური რეფორმების განხორციელებას, სურდათ, ირანის ტრადიციული საზოგადოება მოდერნიზტულ საზოგადოებად გარდაქმნისთვის მოემზადებინათ. მაგრამ 1941 წ. სექტემბრის შემდეგ ინტელექტუალები ახალი ტიპის მოდერნიზაციის გზას დაადგნენ, რაც თანამედროვე მოდერნული საზოგადოების მოდელის საკუთარი ტრადიციული ღირებულებებისათვის მორგებას გულისხმობდა.

დასავლური ცივილიზაციისგან გამიჯვნა, მისი დადებითი და უარყოფითი შედეგებით, წარსულის რეციდივებით, ნასესხობებით თუ ახლებური პრობლემებით ამ განსაკუთრებული ტიპის მოდერნიზმის ძირითადი თავისებურებაა. ასეთი იდეური პროცესი განსაზღვრავდა ირანელი ინტელექტუალების მოძრაობას ბოლო ნახევარ საუკუნეზე მეტი ხნის განმავლობაში.

თუ პირველ მოდერნისტებს, მალქომის მსგავსად, სურდათ, ირანული ღირებულებებისათვის დასავლური ფორმა მოეძებნათ, მალექი და მისი თანამოაზრე ინტელექტუალები ცდილობდნენ დასავლური იდეები ირანისთვის მოერგოთ. თუ მალქომი და სხვები დასავლური ცივილიზაციის პრინციპების დასანერგად მათ გაცნობიერებულად და მიზანმიმართულად შარიათისა და ისლამური ტერმინებით განმარტავდნენ, ახალი თაობის ინტელექტუალებს მალექის, ალ-ე აჰმადსა და შარიათის გულწრფელად სწამდათ, რომ ტრადიციული კულტურა არანაირად არ ეწინააღმდეგებოდა უახლეს პოლიტიკურ იდეებს. მალექი, რომელსაც სხვებზე ნაკლებად ახასითებდა რელიგიური მისწრაფება, აღნიშნავდა, რომ “ისლამი ნებისმიერ სხვა რელიგიაზე მეტად შეესაბამება სოციალიზმის სოციალური სამართლის პრინციპებს” (ქათუზიანი 1989:181).

პირველი ინტელექტუალები გრძნობდნენ, რომ მოდერნისტული პრინციპები ტრადიციული აზროვნების წიაღში გაუგებარი და მიუღებელი იყო, ამიტომ მათ შარიათისა და ისლამის კონტექსტში აყენებდნენ; მაგრამ 60-იანი წლების ინტელექტუალები ტრადიციულ და ახალ იდეურ და ღირებულებათა სისტემას შორის განსხვავებას არანაირ ყურადღებას არ უთმობდნენ. პირველთა პრობლემა ის იყო, რომ მათ ამ საკითხს ნაკლები მნიშვნელობა მიანიჭეს, ხოლო უკანასკნელთ საკითხის არსი ვერ გაიგეს.

პირველი მოდერნისტები იმ დასკვნამდე მივიდნენ, რომ დასავლეთის წარმატებული სისტემისა და წესწყობილების მიზეზი კანონის უზენაესობიდან გამომდინარეობდა, ამიტომ კონსტიტუციური მოძრაობა წამოიწიეს; მაგრამ იმის გამო, რომ ყურადღება არ მიაქციეს დასავლეთში კონსტიტუციონალიზმის წარმოშობის პირობებს, წარმოიდგინეს, რომ ახალი ღირებულებები ტრადიციულ ფასეულობათა და იდეურ სისტემაში ადვილად

მისაღები იქნებოდა. მეორენი კი კონსტიტუციონალიზმის მარცხს მთლიანად უცხო ძალებს მიაწერდნენ, და დააპირეს კონსტიტუციით განსაზღვრულ მიზნებზე შორს წასულიყვნენ. მათი აზრით, ისინი საკითხის არსს ჩაწვდნენ და დასავლეთისაგან მხოლოდ მეცნიერული და ტექნოლოგიური გამოცდილების გაზიარება გადაწყვიტეს, ხოლო დანარჩენს ზურგი აქციეს.

აღ-ე აჰმადის განცხადება ამის ნათელი მაგალითია: “დასავლეთისგან სულ ცოტა, მხოლოდ ერთი რამ გვჭირდება. დასავლეთში ჩვენ ტექნოლოგიებს ვეძებთ. ამას შემოვიტანთ. მის მეცნიერებებსაც შევისწავლით, თუმცა ისიც არა დასავლური, არამედ უნივერსალურია, მაგრამ სხვა ჰუმანიტარულ მეცნიერებებს – არა. ჰუმანიტარული მეცნიერებები ანუ ლიტერატურა, ისტორია, ეკონომიკა და სამართალი მე თვითონ მაქვს და ვიცი. მეცნიერება შეიძლება იმისგან ისწავლო, ვინც იცის. მაგრამ ჰუმანიტარული მეცნიერებები მე თავად მაქვს. მე... წერა 1000 წლის წინ ნასერ ხოსრომ* მასწავლა, არა ნიუტონმა ან... სარტრმა. ნიუტონი მექანიკაზე, ზუსტ მეცნიერებებზე საუბრობდა. მე ის მესაჭიროება. ჩვენ გვჭირდება ელექტროსაპარსი და მაგნიტოფონი. მაგრამ აზრები, რომლებიც ჰუმანიტარული მეცნიერებებიდან ყალიბდება?! ნუთუ ჯერჯერობით ამის გარდა სხვა რამეც გვაქვს ირანელობის სანაცვლო?” (აღ-ე აჰმადი 1978:200-201).

მესამე ძალის ახალი ტიპის მოდერნიზმის (ირანული სოციალიზმი) თავისებურება მიზნად ისახავდა მხოლოდ მეცნიერება (მაგ. მეცნიერული სოციალიზმი ან მალექის ტერმინით, მეცნიერული სოციოლოგია) და ტექნოლოგია (აღ-ე აჰმადის სიტყვებით – მრეწველობა და მანქანა) დასავლური ცივილიზაციისგან გამოერჩია. ამ ამორჩევის მიზანი იყო დასავლური ახალი იდეები და ღირებულებები ანუ ის, რასაც აღ-ე აჰმადი ჰუმანიტარულ მეცნიერებებს (ლიტერატურა, ისტორია, ეკონომიკა და სამართალი) უწოდებდა, ირანის კულტურულ წიაღში არ შესულიყო, რადგან ისინი უკვე იყო ირანში და მათი შეტანის საჭიროებაც აღარ არსებობდა.

მალექი და მისი თანამოაზრენი ახალი ცივილიზაციის შედეგებს მისი წარმოშობის მიზეზად თვლიდნენ, ამ თვალსაზრისით მათი შეხედულებები

* ნასერ ხოსროუ (1004-1088) - ირანელი პოეტი

პირველ მოდერნისტებთან შედარებით პრიმიტიული და ჩამოუყალიბებელი იყო.

მესამე ძალამ და მისმა მომხრე ინტელექტუალებმა ირანში გაავრცელეს მოსაზრება, რომ შესაძლებელი იყო ახალი (დასავლური) ცივილიზაციის დაყოფა, მისგან სასარგებლო, დადებითი ნაწილების (მეცნიერება და ტექნოლოგია) არჩევა, ხოლო უარყოფითი ნაწილების (კულტურა და ღირებულებების) უარყოფა.

ბ)“ირანის განთავისუფლების მოძრაობა”

1953 წ. გადატრიალების შემდეგ ოპოზიციის ლიდერები მომხრეებს, ხოლო პოლიტიკური პარტიები თავიანთ სოციალურ სტატუსს მკვეთრად დაშორდნენ. “ორმოცდაცამეტიანელთა” უმრავლესობამ 1954 წ. ციხიდან გათავისუფლების შემდეგ ირანი დატოვა ან პოლიტიკას ჩამოშორდა. ნაწილმა კი მოსადეყთან ფარული ურთიერთობა შეინარჩუნა*. პოლიციის მკაცრი კონტროლის პირობებში, ოპოზიცია იატაკქვეშ ცდილობდა საკუთარი იდეების ხორცშესხმის ახალი მეთოდები მოენახა. მაშინ, როდესაც ოფიციალურ საინფორმაციო საშუალებებში დასავლეთისადმი ბრმად მიბადვის მოწოდებები გრძელდებოდა, ახალგაზრდა ინტელექტუალები ახალ იდეებს წარმატებით უთანხმებდნენ შიიტურ კულტურას.

1954 წლის ბოლოს ისინი აქტიურ პოლიტიკურ სფეროს დაუბრუნდნენ ახალი სახელწოდებით “ეროვნული წინააღმდეგობის მოძრაობა”. ორგანიზაციის ხელმძღვანელები მოსადეყის ყოფილი თანამებრძოლები იყვნენ და მის მთავრობაში მნიშვნელოვანი პოსტები ეკავათ.

მეჭდი ბაზარგანი 1906 წ. დაიბადა თეირანელი მდიდარი აზერბაიჯანელი ვაჭრის ოჯახში. გზების მშენებლობის ინჟინრის სპეციალობის შესასწავლად იგი პარიზში გაემგზავრა. 1936 წ. ირანში დაბრუნების შემდეგ იგი უნივერსიტეტის ტექნიკურ ფაკულტეტზე ასწავლიდა, ხოლო რეზა შაჰის გადადგომის შემდეგ აქტიურად მოღვაწეობდა ირანის ინჟინერთა ცენტრის,

* აღსანიშნავია, რომ ამ პერიოდში მოსადეყი კვლავ ლეგენდარულ და ყველაზე პოპულარულ პიროვნებად რჩებოდა ქვეყანაში.

“ირანის პარტიისა” და თეირანის უნივერსიტეტში სტუდენტთა ისლამური საზოგადოების შექმნის საქმეში. 1947-1952 წწ.-ში ახლო ურთიერთობა ჰქონდა მოსადეყთან, ასწავლიდა უნივერსიტეტში, სადაც ტექნიკურ ფაკულტეტს ხელმძღვანელობდა. მოსადეყის პრემიერ-მინისტრად არჩევის შემდეგ ბაზარგანი ირანის ნავთობის ეროვნული კომპანიის აღმასრულებელი დირექტორი გახდა. გადატრიალების შემდეგ იგი თეირანის წყლის კომპანიის აღმასრულებელი დირექტორის თანამდებობაზე დატოვეს. პარალელურად უნივერსიტეტში პედაგოგიურ საქმიანობასა და სტუდენტთა ისლამური საზოგადოების ხელმძღვანელობას აგრძელებდა. როგორც შემდეგში მისი ერთ-ერთი ახლო მეგობარი იხსენებს, ამ საზოგადოებას 1953 წლამდე ძალზე ცოტა მომხრე ჰყავდა, მაგრამ გადატრიალების შემდეგ, იმის გამო, რომ უნივერსიტეტში ერთადერთი ნებადართული არასამთავრობო ორგანიზაცია იყო, მეტი მიმდევარი გაუჩნდა.

“ამ პერიოდთან ეყრება საფუძველი ისლამის პოლიტიზაციას და სრულ იდეოლოგიზაციას, რომლის აუცილებლობას პირველმა ხაზი სწორედ ლიბერალური პოლიტიკური ისლამის “მამამ”, ინჟინერმა მეჰდი ბაზარგანმა გაუსვა. რელიგიის იდეოლოგიზაცია გამოხატავს ქმედებას ან პროცესს, რომლითაც სოციალურ, ეკონომიკურ, პოლიტიკურ სფეროებში ადამიანებს შორის ურთიერთობები ემყარება რელიგიის ეთიკურ, სამართლებრივ და მეტაფიზიკურ მოთხოვნებს” (სანიკიძე 2005:286). ძირითად ისლამისტ მოაზროვნეებს არა ტრადიციული სასულიერო, არამედ დასავლეთში მიღებული განათლება ჰქონდათ, რაც მათ საშუალებას აძლევდა, ახალი ტერმინებით გაეკრიტიკებინათ ის, რასაც ეწინააღმდეგებოდნენ.

ბაზარგანი უარყოფდა სასულიერო და საერო სფეროების გამიჯვნას და მიაჩნდა, რომ ეს დასავლური ქრისტიანული კულტურის თვისებაა და ის დეკადენტურ მუსლიმურ საზოგადოებაში არსებობს. რელიგიასა და პოლიტიკას შორის ზღვარი არ არის. რელიგიამ უნდა აკონტროლოს და სული შთაბეროს პოლიტიკას და არა პირიქით. რელიგიამ უნდა განსაზღვროს პოლიტიკის მიზნები და პრინციპები (ბაზარგანი 1962:46). მისი დიდი გავლენა და პოპულარობა წვრილ ბურჟუაზიულ ფენებში გამომდინარეობდა მისი, როგორც მოსადეყის თანამებრძოლის, შეუპოვარი

პოლიტიკური საქმიანობიდან და შაჰის რეჟიმთან წინააღმდეგობიდან. ბაზარგანი ფრთხილი რეფორმატორი იყო, რომლის აზრით, ისლამი დემოკრატიასთან და მეცნიერებასთან შესაბამისობაში იყო (ქელი 1990:320).

ბაზარგანი დასავლეთში ხედავდა ტექნიკური და სამეცნიერო ცივილიზაციის, ასევე სოციალური და პოლიტიკური პრინციპების ისეთ ნიმუშს, როგორცაა დემოკრატია, ადამიანის უფლებები და ჰუმანიზმი, რომლებშიც რელიგია არაა შესული. მაგრამ ბაზარგანი მკაცრად აკრიტიკებდა ქრისტიანობას, როგორც უუნაროს მისცეს მორწმუნეებს დირექტივები პრაქტიკული, სოციალური და პოლიტიკური ცხოვრებისათვის. დასავლელებმა “სახელმძღვანელოდ აიღეს კერპებად ქცეული ფილოსოფიურ-პოლიტიკური დოქტრინები, როგორცაა სოციალიზმი, მარქსიზმი, რაც ისლამს არ ესაჭიროება, ვინაიდან ის თვითონა სრულყოფილი რელიგიაა” (ქელი 1990:320).

სეიედ მაჰმუდ თალეჟანი (მოგვიანებით აიათოლა) 1949-53 წწ.-ში მოსადაყესა და ნავთობის ნაციონალიზაციის მოძრაობას აქტიურად უჭერდა მხარს, თუმცა პოლიტიკურ არენაზე არც ისე აქტიურად ჩანდა, რადგან შედარებით ახალგაზრდა იყო. აიათოლა ქაშანის მიერ მოსადაყის მიტოვების შემდეგ, თალეჟანი არამარტო თეირანში, არამედ მთელ ირანში “ეროვნული ფრონტის” მხარდამჭერი პოპულარული სასულიერო პირი გახდა. გადატრიალების შემდეგ იგი იძულებული გახდა, აქტიური პოლიტიკა მიეტოვებინა. სწორედ ამ პერიოდში დაწერა ორი მნიშვნელოვანი ნაშრომი: “აიათოლა ნაინის ტრაქტატი”, რომლის მთავარი მიზანი იმის დასაბუთება იყო, რომ შიიზმი დესპოტიზმს ეწინააღმდეგება და დემოკრატიის მომხრეა; მეორე – “ისლამი და საკუთრება”, სადაც იგი ასაბუთებს, რომ სოციალიზმი და რელიგია ერთმანეთს ხელს არ უშლის, რადგან ღმერთმა სამყარო კაცობრიობისათვის შექმნა და არანაირად არ სურს ადამიანები მოძალადეებად, მჩაგვრელთა და ჩაგრულთა ფენებად დაეოს. თალეჟანის სურდა ეჩვენებინა, რომ ისლამს ახალ კითხვებზე პასუხი აქვს და აქედან გამომდინარე, თანამედროვე მსოფლიოს შეესაბამება. “იგი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ხელისუფლების კონსტიტუციური გზით ლიმიტირებას და შესაბამისად 1906-07 წწ. კონსტიტუციის დამცველად გამოდიოდა. მისი აზროვნება

“მოდერნიზაციულიცაა” (სანიკიძე 2005:293). ზოგჯერ ის გამოდიოდა ისლამში სამღვდელთა კლასის არსებობის და *მარჯას* ფუნქციების დეცენტრალიზაციის მოთხოვნით, მაგრამ მის ნააზრევში არ დომინირებდა ანტიკლერიკალიზმი. მან და ბაზარგანმა 1979 წ. პრაქტიკულად ხელი შეუწვეს იმგვარი პოლიტიკური სისტემის შექმნას, რომელშიც სამღვდელთა დომინირებდა. მათი შეხედულებები მიზნად ისახავდა ინდივიდუალური და კოლექტიური თავისუფლების დაცვას და მუსლიმური ეთიკის რესტავრირებას თანამედროვე ინდუსტრიულ და კულტურულ ევოლუციასთან კავშირის გაწყვეტის გარეშე, რასაც რეალურად თან სდევდა კლერიკალური ხელისუფლების აღიარება” (სანიკიძე 2005:293).

“ეროვნული წინააღმდეგობის მოძრაობა” დიადი მიზნებით დაიწყო, მაგრამ მომდევნო ოთხი წლის განმავლობაში შექმნილმა პრობლემებმა მისი დასუსტება და მარცხი გამოიწვია. 1955 წ. რეჟიმმა მისი თითქმის ყველა ლიდერი დააპატიმრა იმ მიზეზით, რომ აღნიშნული ორგანიზაცია “კონსტიტუციურ მონარქიას ასუსტებდა”. უთანხმოება გაჩნდა მოძრაობის ლიდერებს შორისაც. ზოგიერთები (ბაზარგანი, თალეყანი) თვლიდნენ, რომ მათ პირადად შაჰი უნდა გაეკრიტიკებინათ და რეჟიმი უკანონოდ ეღიარებინათ, მაშინ, როცა მეორე ნაწილი ამჯობინებდა კონკრეტულ საკითხებსა და ცალკეულ მინისტრებს მიეტანა იერიში. საერო მიმართულების ლიდერებს სჯეროდათ, რომ თუ რეჟიმი სავაქს დაშლიდა, მოსადეყის მომხრეები პარლამენტში საკმარისი ადგილების მოპოვებას შეძლებდნენ და საპარლამენტო ოპოზიციად ჩამოყალიბდებოდნენ. ხალილ მალექი უფრო შორს წავიდა და ამტკიცებდა, რომ თუ ოპოზიცია ზედა ფენის ლიბერალურ მიმართულებას ღიად დაუჭერდა მხარს მსხვილი მემამულეების წინააღმდეგ, ფეოდალიზმის წინააღმდეგ გალაშქრებას შეძლებდა. ამგვარი პოზიციები ხალხს არწმუნებდა, რომ საერო რადიკალები, მართალია რეფორმატორები არიან, მაგრამ რელიგიურ რადიკალებს ვერ ეგუებიან (აბრაჰამიანი 2004:565).

საერო ისლამისტები კი, როგორც იყო ბაზარგანი, დიდ იმედებს ამყარებდნენ გავლენიან უღემებთან ალიანსზე, მაშინ, როდესაც საერო რადიკალები შიშობდნენ, რომ ასეთი ალიანსი მათ, როგორც პროგრესული

რეფორმატორების რეპუტაციაზე უარყოფითად იმოქმედებდა. ამრიგად, შიდა არეულობამ და პოლიციის რეპრესიებმა “ეროვნული წინააღმდეგობის მოძრაობის” დაშლა გამოიწვია.

1960-63 წწ. ხელისუფლების მხრიდან კონტროლისა და რეპრესიების ოდნავ შემცირებასთან ერთად ოპოზიციამ ხელახლა “მოითქვა სული”. “ეროვნული ფრონტის” ყოფილმა აქტივისტებმა (სანჯაბიმ, ფორუჰარიმ და ხალილ მალექიმ) “მეორე ეროვნული ფრონტის” სახელით აღადგინეს “ირანის ეროვნული პარტია” და “სოციალისტური საზოგადოება”. ლიბერალმა ნაციონალისტებმა მ. ბაზარგანმა, თალეყანიმ, დოქტორ იადოლა საჰაბიმ და მათმა რამდენიმე თანამოაზრემ კი 1961 წ. აპრილში დაარსეს “ირანის განთავისუფლების მოძრაობა” და ახალ “ეროვნულ ფრონტს” შეუერთდნენ. ახალი მოძრაობის მიზანი, მისივე წევრების განმარტებით, “ეროვნული ფრონტის” გაძლიერება და ერის სოციალურ, რელიგიურ და ეროვნულ მოთხოვნებებზე პასუხის გაცემა იყო” (ნეჯათი 1999:163). ბაზარგანი მოძრაობის შექმნის იდეას შემდგენაირად განმარტავდა:

“1941 წლის შემდეგ ქვეყანაში მიმდინარე პროცესებმა ხალხი არჩევანის წინაშე დააყენა: ან დანებება და თავის საფრთხეში ჩაგდება ან შემოსავლებზე უარის თქმა და ქვეყნის გადასარჩენად ბრძოლა; ღირსებისა და ეროვნული თვითმყოფადობის დასაცავად პოლიტიკურ არენაზე გამოსვლა” (ნეჯათი 1999:163).

“ეროვნული ფრონტის მიზანი ყველა ქვეყანაში ერის დამოუკიდებლობა და თავისუფლებაა, თუმცა ამ მიზანს ყველგან სხვადასხვა საფუძველი აქვს; ჩვენს მოძრაობას არ შეიძლება სხვა მიზეზი გააჩნდეს ისლამის გარდა. ისლამი ჩვენი მოძრაობის, პოლიტიკური და სოციალური ბრძოლის იდეოლოგიაა” (ნეჯათი 1999:164). მოძრაობა ეროვნულ ფრონტს შეუერთდა და საპარლამენტო ბრძოლის გზა აირჩია. ორგანიზაციის იდეოლოგების მიზანი ნაციონალური მოძრაობის მუხტის შენარჩუნება და მისი ისლამურ რეფორმისტულ მიმართულებასთან შერწყმა იყო. ისინი ამ ორი ძალის გაერთიანების აუცილებლობას შემდგენაირად ხსნიდნენ:

“თავისუფლებისა და სამართლიანობისათვის ანტიკოლონიალური ბრძოლის ველზე მტრის პირისპირ მხოლოდ ორი ჯგუფი აღმოჩნდა:

რევოლუციონერი მუსლიმები და არაისლამური მებრძოლი დაჯგუფებები, რომელთა იდეოლოგია მარქსიზმია. “განთავისუფლების მოძრაობის” მისია ისტორიული აუცილებლობით გამოწვეული ნაციონალური და ახალი ისლამური მიმართულებების გაერთიანებაა” (ნეჯათი 1999:165). ეს “შეხედულებები შეიძლება მივიჩნიოთ რელიგიური მოდერნიზმისა და მოდერნიზებული ნაციონალიზმის შერწყმად” (სანიკიძე 205:291).

მეორე “ეროვნულმა ფრონტმა” სამი წელი იარსება და იმავე მიზეზების გამო დაიშალა, რის გამოც “ეროვნული წინააღმდეგობის მოძრაობა.”

1963 წლამდე მოსადეეისტები აშკარად ხელისუფლებაში დაბრუნების მოლოდინში იყვნენ; ისინი არათუ არანაირ სურვილს არ ამჟღავნებდნენ იმ დროის პრემიერ-მინისტრებთან (ალი ამინი, ასადოლა ალამი) დაზავებისათვის, არამედ სასტიკად ეწინააღმდეგებოდნენ რელიგიის შესახებ იმ მოსაზრებასაც, რომ მას ნაციონალიზმის მსგავსი დატვირთვა აქვს (ქოთამი 1989:63). მაგრამ შაჰმა 1963 წ. იანვარში გამანადგურებელი დარტყმა მიაყენა “ეროვნულ ფრონტს” და მათი ყველა ლიდერი დააპატიმრა, “ფრონტთან” არსებული პარტიები უკანონოდ გამოაცხადა, რაც იმას ნიშნავდა, რომ საპარლამენტო ბრძოლა ჩიხში შევიდა. შაჰის აპრილის რეფერენდუმი, რომელშიც 99%-მა “თეთრ რევოლუციას” დაუჭირა მხარი, ირანში დესპოტური და თვითმპყრობელური მმართველობის დასაწყისის მანიშნებელი იყო. ამის შემდეგ “ეროვნული ფრონტის” რელიგიური ფრთა – “ირანის განთავისუფლების მოძრაობა” არარელიგიურ ფრთას გამოეყო. ამჯერად ფრონტის შიგნით ურთიერთობები წინანდელზე უფრო გართულებული იყო, რადგან უთანხმოებები არსებობდა არა მარტო იდეოლოგიურ, არამედ ტაქტიკურ და ორგანიზაციულ საკითხებთან დაკავშირებითაც. “განთავისუფლების მოძრაობასა” და სოციალისტთა საზოგადოებაში სურდათ რეჟიმის წინააღმდეგ იდეოლოგიური ომი წამოეწყოთ. მეორე ჯგუფი იდეოლოგიურ საკითხებზე კამათს ამჯობინებდა; ისინი ცდილობდნენ, მოსადეეის წინააღმდეგობის, პრესაზე ზეწოლის და სახელმწიფო ქარხნების მდიდარ ვაჭრებზე მიყიდვის პროტესტის ნიშნად რეჟიმზე მიეტანათ იერიში. “განთავისუფლების მოძრაობას” რეჟიმის მოწინააღმდეგე უღემებთან სურდა ალიანსი, რომლებიც მიწის რეფორმისა

და ქალთა უფლებების წინააღმდეგ გამოდიოდნენ; სხვა ორგანიზაციები ასეთი ალიანსის წინააღმდეგი იყვნენ. მათი ლოზუნგი იყო: “რეფორმებს – დიას, დიქტატურა – არა”. საბოლოოდ, ფრონტში შემაგალი “ირანის პარტიის” ლიდერებს სურდათ, შეეზღუდათ მოძრაობის შიგნით რადიკალი ელემენტები და ცდილობდნენ, “ეროვნული ფრონტი” დამოუკიდებელი ორგანიზაციების სუსტი კოალიციიდან ერთი პოლიტიკური სტრატეგიის მქონე ორგანოდ გადაექციათ (აბრაჰამიანი 2004:565). “განთავისუფლების მოძრაობა”, “ეროვნული პარტია” და სოციალისტთა საზოგადოება ასეთ მცდელობას წინ აღუდგნენ და ჯიუტად ცდილობდნენ, “ეროვნული ფრონტი” დამოუკიდებელი ორგანიზაციების ფართო კოალიციის ფორმით დარჩენილიყო. ამ დაპირისპირების კვალდაკვალ “ეროვნული ფრონტი” 1963წ. ორ კონკურენტ მიმდინარეობად გაიყო. პირველ მიმართულებას “ირანის პარტიის” წევრები შეადგენდნენ, მან “მეორე ეროვნული ფრონტის” სახელწოდება შეინარჩუნა და გაააქტიურა თავისი საქმიანობა ევროპაში მცხოვრებ ირანელ სტუდენტთა კონფედერაციაში ირანში დამოუკიდებელი საერო დემოკრატიული სახელმწიფოს დამყარების მოთხოვნით (მათინი 1999:226-363). მეორე მიმდინარეობამ, რომელსაც “განთავისუფლების მოძრაობის” გარდა “ეროვნული პარტია” და სოციალისტთა საზოგადოება შეადგენდნენ, საკუთარ თავს “მესამე ეროვნული ფრონტი” უწოდა.

ახალმა მოძრაობამ ლიბერალურ სამღვდელოებასთან ერთად თვისობრივად ახალი პოლიტიკური კულტურა შექმნა. მათი ვერსიით, ისლამს ლიბერალური, ნაციონალისტური და კონსტიტუციური საფუძვლები აქვს. მოძრაობის წევრები აცხადებდნენ:

“ჩვენ მუსლიმები, ირანელები, კონსტიტუციონალისტები და მოსადეეისტები ვართ; მუსლიმები – ვინაიდან არ გვსურს ჩვენი აზროვნების პრინციპები ჩვენივე პოლიტიკისაგან გამოვყოთ; ირანელები – იმის გამო, რომ პატივს ვცემთ საკუთარ ეროვნულ მემკვიდრეობას; კონსტიტუციონალისტები – იმიტომ, რომ აზრის, სიტყვისა და საზოგადოების თავისუფლებას ვითხოვთ; მოსადეეისტები ვართ, რადგან ეროვნული დამოუკიდებლობა გვსურს” (აბრაჰამიანი 2004:566).

“განთავისუფლების მოძრაობა” მოსადეეს ჭეშმარიტად ხალხის არჩეული მთავრობის მეთაურად, ირანელი ხალხის პოლიტიკურ გმირად და კოლონიალიზმის წინააღმდეგ უდიდეს მებრძოლად აღიარებდა და თავის პირველ მიმართვაში აცხადებდა:

“მოსადეეისტები ვართ და მოსადეეს ირანისა და მთელი აღმოსავლეთის საპატიო მსახურად მივიჩნევთ. მან მოახერხა ერსა და სახელმწიფოს შორის კავშირი დაემყარებინა და სახელმწიფოს ჭეშმარიტი მნიშვნელობა ხალხამდე მიეტანა, მიედწია ირანის ისტორიაში უდიდესი წარმატების – კოლონიალიზმის მარცხისათვის” (ნეჯათი 1999:166).

ორგანიზაციის ერთ-ერთი ლიდერი აიათოლა თალეყანი თვლიდა, რომ “მხოლოდ არარელიგიური ძალების სასულიერო პროგრესულ ნაწილთან გაერთიანებას შეეძლო მოსადეეს დროინდელი საზოგადოების განხეთქილებისა და სისუსტის დაძლევა. ამისათვის კი იმ ღრმა ნაპრაღის შევსება იყო აუცილებელი, რომელიც უხუცესებს არასასულიერო რეფორმატორებისაგან, ტრადიციული ბაზრის წარმომადგენლებს თანამედროვე საუნივერსიტეტო განათლების მქონე სპეციალისტებისაგან, ოპოზიციურ კონსერვატულ სამღვდელოებას რადიკალი პროგრესული ინტელექტუალებისაგან, ხოლო ყუმის სასულიერო პირებს – ეროვნული ფრონტის პატრიოტი ინტელიგენციისაგან ყოფდა” (ქელი 1990:314-317).

ამრიგად, ახალი მოძრაობის ამოცანა მთელი რიგი იმ ფუნდამენტური დაპირისპირებების აღმოფხვრა იყო, რომლებმაც 1949-53 წლების ნაციონალისტური მოძრაობის მარცხი განაპირობეს.

“განთავისუფლების მოძრაობამ” თავისი პრიორიტეტები შემდეგნაირად ჩამოაყალიბა: ა) საშინაო პოლიტიკის თვალსაზრისით – ირანელი ერის ძირითადი უფლებების აღდგენა, კანონისა და ხალხის მმართველობის დამყარება, საკანონმდებლო და აღმასრულებელი ორგანოების უფლებამოსილების განსაზღვრა, ისლამის ჭეშმარიტ რელიგიურ საფუძველზე ეპოქის კულტურული და პოლიტიკური მოთხოვნების გათვალისწინებით მორალური, სოციალური და პოლიტიკური პრინციპების განვითარება. ბ) საგარეო პოლიტიკის კუთხით – ბრძოლა ირანის ნეიტრალიტეტისათვის, ფართო სოლიდარობა და თანამშრომლობა საერთო ისტორიულ-

გეოგრაფიული, რელიგიური და სოციალური ინტერესების მქონე ქვეყნებთან (ნეჯათი 1999:166).

ეს ორგანიზაცია თავის არაერთ მიმართვაში ხელისუფლებისაგან კონსტიტუციური ნორმების შესრულებას, 1906 წ. კონსტიტუციის პრინციპების აღდგენას, ადამიანის უფლებათა დაცვასა და დემოკრატიის დამყარებას ითხოვდა. 1962 წ. იანვარში “განთავისუფლების მოძრაობამ” გამოაქვეყნა განცხადება სახელწოდებით “ირანი დიდი რევოლუციის ზღვარზე”, სადაც შაჰის “თეთრ რევოლუციას” “ირანელი ერის წინააღმდეგ უცხოელთა შეთქმულებას” უწოდებდა. ამ განცხადებას დაუყოვნებლივ მოჰყვა რეჟიმის რეაქცია. დააპატიმრეს აიათოლა თალეყანი, ინჟინერი ბაზარგანი, დოქტორი იადოლა საჰაბი, დოქტორი აბას შეიბანი და მოძრაობის სხვა აქტივისტები.

მოძრაობის ლიდერები დიდ იმედს ამყარებდნენ სამღვდელოებასთან ალიანსზე. მართლაც, ამ მოძრაობას რელიგიურ ლიდერებთან დაახლოების ყველაზე მეტი უნარი ჰქონდა, რასაც განაპირობებდა მის ხელმძღვანელობაში უკვე აღიარებული ღვთისმეტყველის აიათოლა თალეყანისა და მეჰდი ბაზარგანის ყოფნა, რომელიც, ძირითადი პროფესიის გარდა, აღიარებული ისლამმცოდნე და ისლამში რიგი ორიგინალური პუბლიკაციების ავტორი იყო (ალიევი 2001:26), გარდა ამისა, მოძრაობის ხასიათიდან გამომდინარე, მათი ახლო ურთიერთობა მეჩეთებთან.

“განთავისუფლების მოძრაობის” ბეჭდვითი ორგანო საზღვარგარეთ *ფაიაშ-ე მოჯაჰედ* (“მოჯაჰედის უწყება”) სტატიაში “რელიგიური ლიდერების ბრძოლა” იუწყებოდა:

“შიიტი სასულიერო ლიდერები” დესპოტიზმისა და იმპერიალიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაში, კონსტიტუციურ რევოლუციასა თუ 1963 წ. სისხლიან დღეებში ყოველთვის ირანელი ხალხის გვერდით იდგნენ. დღეს რეჟიმის ყველაზე მნიშვნელოვანი მოწინააღმდეგე აიათოლა ხომეინია. ჩვენ ყველანიარად შევეცდებით რელიგიურ ლიდერებთან, კერძოდ, აიათოლა ხომეინისთან კავშირის დამყარებას, რადგან, თუ გავერთიანდებით, რეჟიმს დავამხობთ” (აბრაჰამიანი 2004:568).

უფრო მეტიც, მეჰდი ბაზარგანმა ამ ბრძოლაში უმაღლესი სამღვდელოებისათვის ხელმძღვანელი როლი განსაზღვრა:

“ხალხი მოელის აღის მსგავს ლიდერს, განათლებულს, მამაც მებრძოლსა და მჭერმეტყველ ორატორს, ვინც შეძლებს სამართლიანი გადაწყვეტილებები მიიღოს, ხალხი მიიზიდოს და გაიყოლოს; ღირსეულ ხელმძღვანელს, კეთილშობილ, ღვთისმოსავ ადამიანს, რომლის სიტყვა და საქმე ერთი იქნება; თეორიულად და პრაქტიკულად რელიგიურ მოღვაწეს” (ფორანი 1999:547).

60-იან წლებში გამოთქმული ეს მოსაზრებები მომდევნო ათწლეულში ნათლად აისახა ხომეინის მისწრაფებებში.

მოგვიანებით მეჰდი ბაზარგანი იხსენებდა, რომ, როდესაც მან “ეროვნული წინააღმდეგობის მოძრაობა” ჩამოაყალიბა, მოსადეყი თავის პირად წერილში მას მადლობას უხდოდა:

“თქვენ მოახერხეთ ის, რაც ჩვენ ვერ შევძელით და რასაც ყურადღება არ მივაქციეთ, ეს არის იდეოლოგიისა და ორგანიზაციის ჩამოყალიბება ეროვნული ბრძოლისათვის” (ბაზარგანი 1984:16-17).

სწორედ ამ იდეოლოგიური დაბნეულობისა და გაურკვეველობის გამო გაგრძელდა მუშაობა ერთგვარი შემაკავშირებელი კონცეფციის მოსაძებნად. სწორედ ამ მცდელობის გაგრძელება იყო “მესამე ეროვნული ფრონტიც”, რომელსაც “მოსადეყის იდეოლოგიურ სკოლასაც” (*მაქთაბ-ე მოსადეყე*) უწოდებდნენ.

ახალი ტიპის ლიბერალურ-ისლამურ-ნაციონალისტურმა მოძრაობამ განსაკუთრებით გაიტაცა ახალგაზრდები. შაჰის წინააღმდეგ ბრძოლის მსურველთა მრავალრიცხოვანი ჯგუფი, რომელსაც რადიკალი ტექნოკრატების მნიშვნელოვანი რაოდენობა შეადგენდა, ამ მოძრაობას შეუერთდა. მოდერნიზებული და მესამე სამყაროს ბრძოლის იდეებთან შერწყმული ისლამის პროპაგანდა 1964 წ. “ჰოსეინიე ერშადის” (ჰეშმარიტი ისლამური აღზრდის ჰოსეინიე) დაარსებით გაგრძელდა. ამ არატრადიციულ რელიგიურ ცენტრში, რომელიც სამდევნელოების კონტროლს არ ექვემდებარებოდა, ახალგაზრდები ძირითადად ისლამმცოდნე ალი შარიათის გამოსვლებს ისმენდნენ. ეს ახალი ტიპის ინტელექტუალები ანუ “განთავისუფლების მოძრაობის” მეორე თაობა, რომელთაც “საერო ისლამისტებსაც” უწოდებენ, სოციალური ქრისტიანობისა და ქრისტიანული

დემოკრატიის მსგავსი სოციალური ისლამისა და მუსლიმური დემოკრატიის ძიების პროცესში იყვნენ (დიგარი... 1998:173-174)

მართალია, “ირანის განთავისუფლების მოძრაობა” 1963 წ. ოფიციალურად გაუქმდა, მაგრამ იგი კვლავ განაგრძობდა იატაკქვეშა სხდომების ჩატარებას თეირანში. იმის გამო, რომ სავაქს მეჩეთებზე ადვილად მიუწვდებოდა ხელი, მოძრაობის წევრები არაოფიციალურ შეკრებებს ატარებდნენ სახელწოდებით “კურსი” (*დოურე*) და ქმნიდნენ არატრადიციულ სასულიერო საზოგადოებებს სახელწოდებით “კოლეგია” (*ჰეიათ*)*. ინფორმაციის გასავრცელებლად მათ ფარული ქსელი შექმნეს, რომელიც მოგვიანებით რევოლუციურ მოძრაობად გარდაიქმნა (დიგარი... 1998:208). “განთავისუფლების მოძრაობა” აგრეთვე ქვეყნის გარეთ – უმეტესად ამერიკასა და საფრანგეთში შეუდგა ძალების მობილიზებას. საზღვარგარეთ მოძრაობის დაარსების ინიციატორები “ეროვნული ფრონტის” სტუდენტური ორგანიზაციის რამდენიმე წევრი გახდა. ისინი სწავლის გაგრძელების მიზნით ან გადასახლებაში იმყოფებოდნენ ჩრდილოეთ ამერიკასა და ევროპის ქვეყნებში. ესენი იყვნენ:

ალი შარი’ათი – ცნობილი ისლამმცოდნე და რევოლუციონერი ინტელექტუალი. პარიზში სწავლის დროს იგი თავის მეზობელ მეგობრებს დაუკავშირდა ამერიკაში და “განთავისუფლების მოძრაობის” შტაბი დააარსა.

ამერიკაში ორგანიზაციას ხელმძღვანელობდნენ:

ებრაჰიმ იაზდი – ტეხასის უნივერსიტეტის კურსდამთავრებული (შემდეგში ისლამური რესპუბლიკის საგარეო საქმეთა მინისტრი).

მოსტაფა ჩამრანი – კალიფორნიის ბერკლის უნივერსიტეტის დოქტორი ელექტრონიკის დარგში. (ისლამური რესპუბლიკის თავდაცვის მინისტრი).

მოჰამად ნოხშაბი, რომელიც გარკვეული დრო გაერთიანებული ერების ორგანიზაციაში მუშაობდა. ნიუ იორკის უნივერსიტეტის დოქტორი სახელმწიფო მართვის დარგში.

აბას ამირენთეზამი – კალიფორნიის ბერკლის უნივერსიტეტის საინჟინრო ფაკულტეტის კურსდამთავრებული. (ისლამური რესპუბლიკის ვიცე-პრემიერი და მთავრობის სპიკერი).

* მათი არატრადიციული მიმართულება სახელწოდებებზეც აისახა.

სადეყ ყოთბზადე, რომელიც ვაშინგტონის უნივერსიტეტში სწავლობდა, მაგრამ პოლიტიკური საქმიანობის გამო სწავლა არ დაუმთავრებია.

ეს ახალგაზრდა ინტელექტუალები “განთავისუფლების მოძრაობის” მეორე თაობა იყო. ხელისუფლების ზეწოლისა და შიდა მღელვარებების შედეგად მათ გაცილებით რადიკალური შეხედულებები ჩამოუყალიბდათ, ვიდრე “ეროვნულ ფრონტს”. რევოლუციური დაპირისპირება 70-იანი წლების ბოლოს, რომელიც საბოლოოდ მონარქიული რეჟიმის დამხობით დასრულდა, უშუალოდ ამ თაობის პოლიტიკური ხედვის შედეგი იყო.

მათ 50-იანი წლების ბოლოს დატოვეს ირანი, ხოლო მას შემდეგ, რაც საზღვარგარეთ პოლიტიკური თამაშის წესები შეისწავლეს, მოგვიანებით ისლამური რესპუბლიკის დროებით მთავრობაში უმაღლესი პოსტები დაიკავეს.

1963 წ. ხორდადის მოვლენების შემდეგ მოძრაობის აქტივისტებმა ბრძოლის მეთოდი შეცვალეს. კუბისა და ალჟირის ნაციონალისტური მოძრაობების წარმატებების შემდეგ მათ იარაღის აღებასა და პარტიზანული ომების შესწავლაზე დაიწყეს ფიქრი. ალი შარი'ათიმ, რომელსაც ალჟირის რადიკალურ ნაციონალისტურ დაჯგუფებებთან თანამშრომლობის გამოცდილება ჰქონდა, ამ საქმის მზადება დაიწყო. ალჟირის რევოლუციის ლიდერების შუამავლობით ეგვიპტის მთავრობასთან 1963 წ. დეკემბერში პირველი ხუთკაციანი ჯგუფი იაზდის, ჩამრანის, ბაჰრამ რასთინის, ფარვიზ ამინისა და შარიფიანის შემადგენლობით კაიროში ჩავიდა. 1964 წ. იანვარში ირანის დელეგაციის “გაერთიანებისა და მოქმედების სპეციალური ჯგუფის” *(საზმან-ე მახსუს-ე ეთეჰად ო ამალ)* ეგვიპტის მთავრობასთან პირველი გასაცნობი სხდომა გაიმართა. ჯგუფის წევრებმა თავიანთი იდეოლოგიური, საშინაო თუ საგარეო პოლიტიკის პრინციპები წარუდგინეს ეგვიპტის პრეზიდენტს გამალ აბდ ალ-ნასერის. ეს პრინციპები მოიცავდა მუსლიმი ერების თანამშრომლობასა და ურთიერთდახმარებას; კოლონიალიზმის დამხობის მიზნით ისლამური ქვეყნების ანტიკოლონიალისტური და ნაციონალისტური მოძრაობების მხარდაჭერას; განთავისუფლებულ ისლამურ ქვეყნებთან კულტურული, ეკონომიკური და პოლიტიკური ურთიერთობების განვითარებას და საერთაშორისო არენაზე ერთობლივი მოქმედებების

დაგეგმვას, დოქტორი მოსადეყის “პოზიტიური ნეიტრალიტეტის” თეზისის მხარდაჭერას; თეოლოგიურ ხედვაზე დაფუძნებული რესპუბლიკური მმართველობისა და სოციალისტური ეკონომიკური რეჟიმის დამყარებისათვის ბრძოლას (ნეჯათი 1999:470). ორგანიზაცია ისრაელის მთავრობას, “როგორც იმპერიალიზმისა და კოლონიალიზმის შეთქმულების გამოხატულებას”, ისლამის მტრად და ანტიეროვნული და ანტისლამური პროვოკაციების ცენტრად განიხილავდა. ხელი მოეწერა ორგანიზაციის წევრების სამხედრო-იდეოლოგიური სასწავლო პროგრამის გავლას ეგვიპტეში.

“გაერთიანებისა და მოქმედების სპეცჯგუფი” ირანის პირველი იატაკქვეშა ორგანიზაცია იყო, რომელმაც რეჟიმთან შეიარაღებული ბრძოლა გადაწყვიტა. ამ დროისათვის მოძრაობის ლიდერები ციხეში იმყოფებოდნენ, მაგრამ ეგვიპტეში ირანის წარმომადგენლობასთან მჭიდრო კავშირი ჰქონდათ.

პირველი ჯგუფი, რომელიც 1964 წ. 84 დღე გადიოდა სწავლებას კაიროს ბაზაზე, ხუთი (ზემოთხამოთველილი) ადამიანისაგან შედგებოდა, მეორე – ექვსი, მესამე და მეოთხე ეტაპზე 1965 წ. ოცმა კაცმა გაიარა სამხედრო-პოლიტიკური სწავლება. ეს პროგრამა 1966 წლამდე გაგრძელდა.* ამის შემდეგ მოძრაობის საქმიანობის ასპარეზმა ეგვიპტიდან ლიბანში გადაინაცვლა. 1966 წ. ბოლოს “განთავისუფლების მოძრაობის” აქტივისტები ევროპასა და ახლო აღმოსავლეთში ასე განაწილდნენ: ჩამრანი – კაიროში, სამხედრო სწავლების ბოლო ეტაპის ზედამხედველობისათვის; თავასოლი და ამინი – ბაღდადსა და ბასრაში, ირანთან საკონტაქტოდ; იაზდი – ბეირუთში, მომდევნო ოპერაციების კოორდინაციისათვის; ყოთბზადე – პარიზში, საერთაშორისო პროპაგანდისათვის; რეზა რეისი – ირანში, მეზობლების განაწილებისათვის; დანარჩენები – ინგლისში, გერმანიაში, ალჟირსა და სხვა ქვეყნებში. არაბული არმიის მარცხმა ისრაელთან მესამე ომში (1967წ.) ლიბანში პოლიტიკური ცვლილებები გამოიწვია, რამაც მოძრაობის წევრების საქმიანობას ამ ქვეყანაშიც სირთულეები შეუქმნა. “განთავისუფლების მოძრაობის” წევრების აქტიურმა კავშირებმა აღმოსავლეთის ქვეყნების

* ორგანიზაციასა და ეგვიპტის მთავრობას შორის ურთიერთობა გართულდა; ეგვიპტის მთავრობა მოელოდა, რომ ჯგუფის წევრები ირანის მთავრობის წინააღმდეგ არაბულ მასშტაბთან ითანამშრომლებდნენ. მეორე მხრივ, ეგვიპტე სხვა არაბული ქვეყნების სასარგებლოდ ირანის ტერიტორიული მთლიანობის წინააღმდეგ მოქმედებდა.

განმათავისუფლებელ მოძრაობებთან, რეჟიმთან ბრძოლას საერთაშორისო აღიარება შესძინა, რაზეც ირანის შიიტურ სამღვდელოებას ხელი არ მიუწვდებოდა.

ჩამრანის ჯგუფის ეგვიპტიდან დაბრუნების შემდეგ მომწიფდა ქვეყნის გარეთ სტუდენტთა ისლამური ორგანიზაციების შექმნის იდეა. 1969 წ. ამ ორგანიზაციის პირველი წევრები გახდნენ ალი შარი'ათი, მოსტაფა ჩამრანი, სადუყ ყოთბაადე, მოჰამად თავასოლი და ფარვიზ ამინი “განთავისუფლების მოძრაობიდან.” შემდეგ მათ სადუყ თაბათაბაი, აბოლჰასან ბანისადრი, ჰასან ჰაბიბი და სხვები შეუერთდნენ. 1969 წლიდან “განთავისუფლების მოძრაობის” ინიციატივით სტუდენტთა ისლამური საზოგადოებები შეიქმნა საფრაგეთში, გერმანიასა და ავსტრიაში. მათ ინტენსიური კავშირი ჰქონდათ გადასახლებაში მყოფ აიათოლა ხომეინისთან. ყოთბაადეს ინიციატივით ორგანიზაციამ ურთიერთობა გაწყვიტა ირანის საელჩოსთან ამერიკაში. 1977 წ. ნოემბერში შაჰის ამერიკაში ვიზიტის დროს ორგანიზაციამ 4000 კაციანი საპროტესტო აქცია მოაწყო თეთრ სახლთან.

დოქტორმა იაზდიმ, აშშ-ში ამ ორგანიზაციის შემქმნელმა და აქტიურმა წევრმა, ჰიუსტონში სტამბა დააარსა. წიგნები, რომელთა გამოცემა ირანში იკრძალებოდა, მათ შორის, შარიათის, ბაზარგანისა და თალეყანის ლექციები თუ შაჰის ოპოზიციის განცხადებები ჰიუსტონის გამომცემლობაში იბეჭდებოდა. ხარჯებს თეირანის ბაზრის მოვაჭრენი უზრუნველყოფდნენ (ჩეჰაბი 1990:200-201). ამ საზოგადოებებს კავშირი ჰქონდა ახლო აღმოსავლეთის, კერძოდ, ლიბანის, ერაყის, სირიისა და ეგვიპტის ანალოგიურ ორგანიზაციებთან. ისინი მატერიალურ დახმარებას ნაჯაფიდან და სხვა შიიტური ცენტრებიდან იღებდნენ.

1978 წ. მეჰდი ბაზარგანი პარიზში ჩავიდა აიათოლა ხომეინისთან და მას ერთიანი ფრონტის შექმნა და მისი ხელმძღვანელობა შესთავაზა. ამის შემდეგ, ყოველგვარი საპროტესტო აქცია თუ დემონსტრაცია “განთავისუფლების მოძრაობის” მხარდაჭერით იმართებოდა.

1968-1977 წწ.-ში ხომეინის არასასულიერო მოკავშირეთა უმრავლესობა ქვეყნის შიგნით თუ გარეთ “განთავისუფლების მოძრაობაში” გაერთიანდა. ეს მოძრაობა აყალიბებდა და ასაზრდოებდა შაჰის მთელ პროისლამურ

ოპოზიციას. სახალხო მოჯაპედები, სტუდენტთა ისლამური გაერთიანება თუ ისლამური რესპუბლიკის მომავალი მებრძოლები – ყველა ამ მოძრაობიდან მოვიდა. “ირანის განთავისუფლების მოძრაობა” პირველი ორგანიზაცია იყო, რომელმაც შეძლო ნაციონალურ-პოლიტიკური საქმიანობის შიიტურ სამღვდელოებასთან კოორდინირება და შეიარაღებული ბრძოლის წარმართვა ფაჰლავიანთა რეჟიმის წინააღმდეგ. ირანელი ინტელექტუალების ისლამურ-შიიტური მიმართულების წყალობით რელიგიურმა ოპოზიციამ ავტორიტეტი მოიპოვა მასების თვალში.

§3. სახალხო ალიანსი და ლიდერი 1979 წლის რევოლუციაში

რეჟიმი, რომელიც ერთი მხრივ, ამერიკის ცსს-ს, ინგლისის საიდუმლო სადაზვერვო სამსახურის (MI-6), მეორე მხრივ, მემარჯვენე ოპოზიციისა და მოჰამად რეზას კარის თანამშრომლობის შედეგად შეიქმნა, მოსადეყის წინააღმდეგ შეთქმულების მონაწილე ირანელთა წარმოდგენებისგან დიდად განსხვავდებოდა. ისინი ტრადიციულ სოციალურ ფენას წარმოადგენდნენ და მათი სურვილი მოსადეყის მთავრობამდე არსებული სტატუს კვოს აღდგენა იყო. მაგრამ ამ დროისათვის ქვეყნის სოციალური განვითარება მათ მიზნებს უკვე მნიშვნელოვნად შორდებოდა. ხელისუფლების მაკონტროლებელი ძალა – მასა, რომელიც ასე სძულდა ოლიგარქიულ ელიტას – უნდა აღდგენილიყო; უზარმაზარი მომთხოვნი საშუალო ფენის მატერიალური მოთხოვნები და გავლენა, რომელიც ჯერ კიდევ განრისხებული იყო მოსადეყის დამხობით, მინიმალურად მაინც უნდა დაკმაყოფილებულიყო. შაჰმა ეს გააცნობიერა და მოსადეყის დამხობიდან ორი წლის განმავლობაში ხელისუფლებაზე სრული კონტროლი დაამყარა. პირველ რიგში, ეფექტური საშინაო უსაფრთხოების სამსახური (*სავაქ*) გააძლიერა, ხოლო შემდეგ შეუდგა ტრადიციული ფენის სოციალური მხარდაჭერის ჩანაცვლებას საშუალო ფენის მხარდაჭერით. მაგრამ შაჰის ხელისუფლება უკვე მოკლებული იყო ეროვნულ ლეგიტიმაციას, რაც მისი პოლიტიკის წარუმატებლობის მიზეზი გახდა. სამაგიეროდ, მისმა პოლიტიკამ ხელი შეუწყო ინიციტივიან საქმოსნებს უზარმაზარი ქონების დაგროვებაში, მნიშვნელოვნად შეიცვალა უკეთესობისაკენ საშუალო კლასისა

და შექმნილ გლახთა მდგომარეობაც. ინტელიგენციის დიდი ნაწილი თანამდებობებზე დაინიშნა, ასევე მნიშვნელოვნად გაიზარდა მათი ხელფასები.

მოკვამად რეზამ წამოიწყო “თეთრი რევოლუცია”, რომლის პრინციპები *თუღებსა* და „მესამე ძალის“ პროგრამების მიბაძვა იყო. იმ პერიოდის „მესამე ძალის“ ინტელექტუალების აზრით, “ხალილ მაღაქიმ სოციალიზმი პირში ჩაუღო ხელისუფლებას”, ხოლო ალ-ე აჰმადის განმარტებით, “ეს ფრაზები [ქონების გაყოფა, მუშების მონაწილეობა და სხვ.] ხელისუფლებამ მაღაქიმის მაგალითებიდან მოიპარა” (ალ-ე აჰმადი 1978:166).

1975 წ. შაჰმა ყველა პოლიტიკური პარტია დაშალა და შექმნა პარტია “*რასთახიზ-ე მელი-ე ირან*” (ირანის ეროვნული აღირძინების პარტია), რომელიც ასევე “მესამე ძალის” პრინციპებიდან იღებდა სათავეს და სინამდვილეში სოციალისტურ-ტოტალიტარული და ერთპარტიული მმართველობების მიბაძვა იყო. შაჰი პარტიის შექმნის მიზანს შემდეგნაირად განმარტავდა: “ამ პარტიას ეროვნული ერთიანობისა და მთლიანობის ნიშნად ჩაეყარა საფუძველი, რათა მომავალში ჭეშმარიტ პატრიოტულ, აქტიურ შემოქმედებით იდეოლოგიურ სკოლას წარმოადგენდეს ირანული რევოლუციის პრინციპების განსახორციელებლად და დიადი ცივილიზაციის გზაზე ირანული საზოგადოების სულიერი და იდეური სრულყოფისათვის” (ფაჰლავი :201), და იქვე დასძენდა, რომ ეს “ტრადიციული, არადასავლური ტიპის პარტია იყო” (ფაჰლავი :204)

“დიადი ცივილიზაცია” სწორედ ახალი ტიპის მოდერნიზაციის იდეებსა და მიზნებს – ახალი ცივილიზაციისგან დადებითი ელემენტების ამორჩევას და არასასურველი ელემენტების არმიღებას ითვალისწინებდა: “დიადი ცივილიზაციის მისაღწევად ჩვენ ირანული მსოფლხედვის საფუძველზე ჩვენი საკუთარი ცივილიზაციისა და ეროვნული კულტურის საუკეთესო მხარეები მსოფლიო კულტურისა და ცივილიზაციის საუკეთესო ნაწილებთან უნდა შევაჯეროთ... სამრეწველო მსოფლიოს განვითარებული ცოდნა (მეცნიერება) და ტექნოლოგია საუკეთესო ფორმით უნდა გავითავისოთ და გამოვიყენოთ, მაგრამ ამავე დროს წინ აღვუდგეთ სხვა ცივილიზაციათა არასასურველი ელემენტების ჩვენს საზოგადოებაში შემოჭრას და მათ მიერ ჩვენი

საზოგადოების მორალურ-ეთიკურ, სოციალურ და პოლიტიკურ დაბინძურებას. არ უნდა ვიყოთ მედასავლეთე, მაგრამ ეს არ უნდა აღვიქვათ, როგორც დასავლეთის ან ნებისმიერი მოდერნიზაციის მტრობის სინონიმი” (ფაჰლავი :251-252). ეს სიტყვები განმარტებას არ საჭიროებს და ნათლად ცხადყოფს, რომ ეს ახალი ტიპის მოდერნიზმი ირანულ კულტურასა და საზოგადოებაში საყოველთაოდ იყო გავრცელებული.

1964 წლიდან 1974 წლამდე მოსახლეობის უღარიბესი ფენების გარდა, მოსახლეობის დიდი ნაწილის რეალური შემოსავლები იზრდებოდა, ამიტომ რეჟიმის მიმართ ზოგადი დათმობა და ლოიალობა თვით საშუალო დაბალი და დაბალი ფენების მხრიდანაც ამით შეიძლება აიხსნას. მაგრამ შემოსავლებს შორის განსხვავება სულ უფრო იზრდებოდა და ეს უკიდურესად ღარიბი ნაწილისათვის სულ უფრო ნათელი ხდებოდა. 1974 წლიდან, როდესაც ინფლაციის ზრდა უკვე კონტროლს აღარ ექვემდებარებოდა, ამ ფენის შემოსავლებმა თანდათან გაქრობა დაიწყო. ხოლო მას შემდეგ, რაც ამ ნაწილმა მხოლოდ ნაწილობრივი პოლიტიკური ცნობიერება, რელიგიური მისწრაფება და სასულიერო ლიდერებისადმი უდიდესი პატივისცემა გამოავლინა, პრაქტიკულად მომზადდა ნიადაგი რელიგიური ლიდერების დაკავშირებისათვის ხალხის ფართო მასებთან. ლიბერალ სეკულარისტ ნაციონალისტებს მათზე ხელი აღარ მიუწვდებოდათ, ხოლო საშუალო და ზედა საშუალო ფენებისათვის – იმ ნაწილისათვის, რომელიც ბუნებრივად მათ უჭერდა მხარს, რევოლუციური მოწოდებები უკვე მისაღები აღარ იყო. მემარცხენე რევოლუციონერები კი მთლიანად მართავდნენ რეჟიმის მოწინააღმდეგე აქტივისტებს სტუდენტებსა და ინტელიგენციაში. ნაციონალისტები მეტ პატივისცემას ითხოვდნენ, თუმცა ფაქტობრივად მათ ესეც აკმაყოფილებდათ.

XX საუკუნის 70-იან წლებში უკიდურესად დაიძაბა ურთიერთობა სამღვდელთა და ხელისუფლებას შორის ამ უკანასკნელის ანტიისლამური და გადაჭარბებული პროდასავლური პოლიტიკის გამო. 1970 წ. ირანში ამერიკელ ინვესტორთა დიდი ჯგუფი ჩავიდა ირანის ეკონომიკაში სხვადასხვა ინვესტიციების განსახორციელებლად. ამ ფაქტს საპროტესტო აქციები მოჰყვა, რომლის შედეგად არაერთი სასულიერო პირი დააპატიმრეს.

ქვეყანაში იზრდებოდა უმუშევრობა, ინფლაცია და უკმაყოფილება. “თეთრი რევოლუციის” რეფორმებმა ქვეყანას პოზიტიური შედეგები ვერ მოუტანა. ასევე არაეფექტური აღმოჩნდა ცენტრალიზაციის პოლიტიკა, რომელიც გადაჭარბებული ბიუროკრატიზაციის პირობებში, ირანის ეთნიკურად ჭრელ გარემოში პრაქტიკულად ქვეყნის დეცენტრალიზაციას უწყობდა ხელს. 1977 წ. ზაფხულში შაჰმა, მთავრობაზე კონტროლის შემცირების ნაცვლად, მისი “წმენდის” პროცესი დაიწყო. შედეგად ბევრი მოხელე გადადგა თანამდებობიდან, რამაც უკმაყოფილების ტალღა ვერ შეაჩერა. პრეზიდენტი კარტერი იმ დროისათვის მსოფლიოში ადამიანის უფლებების დაცვის საკითხით იყო დაკავებული და შაჰის რეჟიმს “დემოკრატიზაციისა და ლიბერალიზაციისათვის” ძალას ატანდა; ურჩევდა, უსწრაფესი “ლიბერალიზაციის პროგრამა” აემუშაებინა. რეჟიმი მოკლევადიან ღონისძიებებზე გადავიდა, მაგრამ დასავლური მეთოდები ირანის პრობლემების გადასაწყვეტად არაეფექტური აღმოჩნდა.

1977 წ. სახელმწიფომ დახმარება შეუწყვიტა სამღვდლოებს. შედეგად 11000 მეჩეთში შაჰის შეჩვენება დაიწყო. განსაკუთრებით გააქტიურდნენ ისლამისტური დაჯგუფება “მოჯაჰედინ-ე ხალყ” და რადიკალური მარქსისტული “ფედაიან-ე ესლამ”. ირანელი სტუდენტები, როგორც ქვეყნის შიგნით, ისე მის გარეთ რეჟიმის წინააღმდეგ მესუთე კოლონად იქცნენ. აღსანიშნავია, რომ 1953-1978 წწ.-ში სტუდენტთა რაოდენობა ქვეყანაში 9 996-დან 175 000-მდე, ხოლო საზღვარგარეთ 80 000-მდე გაიზარდა (მაშაიხი 1992:90).

სახალხო მოძრაობა, რომელიც 1978 წ. არასასულიერო ინტელექტუალების, კერძოდ, “განთავისუფლების მოძრაობის” მიერ “შესამე სამყაროს” ნაციონალური ფასეულობების აღიარებით დაიწყო, მალე ახალგაზრდა სასულიერო პირების გავლენის ქვეშ მოექცა, რომელთაც შეძლეს თავი ერთი საუკუნის წინ დაწყებული დემოკრატიული პროცესების კანონიერ მემკვიდრედ წარმოედგინათ და შემოეკრიბათ სასულიერო ფენები, რომელთა უმრავლესობას კონსერვატორები შეადგენდნენ.

1979 წ. ირანის რევოლუციის მიზეზებისა და მსვლელობის შესახებ არაერთი ნაშრომი არსებობს. ჩვენ ამ მოძრაობაში საზოგადოებისა და იმ

პოლიტიკური კულტურის როლის გარკვევას შევეცდებით, რის გამოც სასულიერო პირმა, აიათოლა ხომეინის სახით, მოახერხა სრულიად სახალხო ეროვნული მოძრაობის ხელმძღვანელი გამხდარიყო.

70-იან წლებში შაჰის ოპოზიციაში სხვადასხვაგვარი პოლიტიკური კულტურის ჩამოყალიბება რევოლუციის ძირითადი განმსაზღვრელი ფაქტორი გახდა. ოპოზიციის პოლიტიკურ კულტურათა განხილვა საშუალებას იძლევა განვსაზღვროთ ახალი სახალხო ალიანსის შემადგენელი ფენების ორიენტაცია და თითოეულთან მათი კავშირის მიზეზი.

თანამედროვე სოციოლოგი ჰ. მანსონი ირანში შიიზმის შესწავლისას ყურადღებას აქცევს ისლამს, როგორც ერთიანობის სიმბოლოს, რომელსაც არსებითი მნიშვნელობა აქვს მასებისთვის: “ის სხვადასხვა დიალექტების ენაა, (რომლის განმსაზღვრელია სოციალური ფენა ან მდგომარეობა); წესდება, რომელიც ხალხს უქადაგებს, როგორ მოიქცეს; მსოფლხედველობაა, რომელსაც ყველა ადამიანურ პრობლემაზე აქვს პასუხი” (ფორანი 1999:542). სხვაგვარ ანალიზს გვთავაზობს თ. სკოპოლი, რომელიც სამღვდელოების ქსელის სუსტი, მაგრამ აქტიური ორგანიზაციისა და ოპოზიციური ჯგუფების შიდა მზავრელებსა და გარე დამპყრობლების წინააღმდეგობის ისტორიულ ჭრილში ორივეს სახალხო მობილიზაციისა და რევოლუციის წყაროდ მიიჩნევს (ფორანი 1999:542).

თანამედროვე მსოფლიო ისტორიაში ისლამური რევოლუცია უპრეცედენტო მოვლენაა იმის გამო, რომ ხელისუფლების სათავეში მოვიდა არა პოლიტიკური პარტიებითა და საერო იდეოლოგიით აღჭურვილი რომელიღაც სოციალური ჯგუფი, არამედ, კონსერვატორი სამღვდელოება ღვთიურ უფლებაზე პრეტენზიით, რომელსაც საერო ინსტიტუტებზე, თვით ერის მიერ არჩეული წარმომადგენლებისაგან შემდგარ უმაღლეს ორგანოზე აქვს კონტროლი.

ეს წინააღმდეგობა იმ რეალობიდან მომდინარეობს, რომ ირანმა კონსტიტუციურ და ისლამურ რევოლუციებს შორის მნიშვნელოვანი სოციალურ-ეკონომიკური ტრანსფორმაცია განიცადა, რასაც თან ახლდა სწრაფი ინდუსტრიალიზაციის და ურბანიზაციის პროცესი, საგანმანათლებლო და საკომუნიკაციო სისტემების გაფართოება,

ცენტრალიზებული სახელმწიფოს ჩამოყალიბება, ახალი ფენების, ინტელიგენციისა და სამრეწველო პროლეტარიატის მდგომარეობის გაუმჯობესება და ტრადიციული საშუალო ფენის, განსაკუთრებით, ბაზრის წვრილი ბურჟუაზიისა და სასულიერო ძალების მნიშვნელობის შემცირება. მნიშვნელოვანია ის, რომ ამ სოციალურ-ეკონომიკურმა ტრანსფორმაციამ, ერთის მხრივ, დაასუსტა ძველ მემამულეებსა და მათ მომხრეებს შორის მემკვიდრეობითი დამოკიდებულება და მეორე მხრივ, საზოგადოების ახალი ნაწილის, ინტელიგენციისა და ქალაქის პროლეტარიატის სოციალური ცნობიერება გაზარდა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ოჯახური, ტომობრივი, რელიგიური ურთიერთობა და ვერტიკალური კავშირები თანდათან პორიზონტალური სოციალური დამოკიდებულებით შეიცვალა.

1979 წ. რევოლუციაში ისლამის განმსახლვრელმა როლმა წინააღმდეგობა შეიტანა არა მარტო ირანის ისტორიაში, არამედ, ერთი შეხედვით, უარყო საყოველთაოდ გავრცელებული მოსაზრება, რომ მოდერნიზაცია, პროგრესი რელიგიის მნიშვნელობას აკნინებს და საქალაქო ცხოვრების გაფართოება ახალი ფენების გაძლიერებითა და ტრადიციული ფენების დასუსტებით ხასიათდება. ჩნდება კითხვა, თუ რატომ წარიმართა სოციალური, ეკონომიკური და პოლიტიკური მოტივებით განპირობებული რევოლუცია მთლიანად რელიგიური იდეოლოგიის ფორმით? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა შეუძლებელია რევოლუციაში აიათოლა ხომეინის განმსახლვრელი როლის გათვალისწინების გარეშე.

აიათოლა რუჰოლა ხომეინი (1902-1989) 1978 წ. არენაზე გამოვიდა, როგორც ირანის რევოლუციის ერთხმად აღიარებული ლიდერი. ის ხელისუფლებას ახალგაზრდობიდანვე აკრიტიკებდა, მაგრამ ავტორიტარულ რეჟიმსა და ირანში ამერიკის ძალაუფლებასთან მისი წინააღმდეგობის გარდამტეხი მომენტი 15 ხორდადი გახდა (ფორანი 1999:541). ხომეინი ფაჰლავიანთა რეჟიმს ჯერ კიდევ ნაშრომში *ქაშფ ოლ-ასრარ* (“საიდუმლოებათა აღმოჩენაში”) აკრიტიკებდა, რომელიც 1944 წ. გამოსცა პროდასავლელი და ანტიკლერიკალი ისტორიკოსის აჰმად ქასრავის მოწაფის ჰაქამიზადეს წიგნის “ათასწლეულის საიდუმლოების” პასუხად. ამ წიგნში ხომეინი პასუხობს მწერალს, რომელმაც “უღემებზე თავდასხმით ქვეყანას უღალატა”:

“ჩვენ უნდა შევიგნოთ, რომ ნაწერები, რომლებშიც რელიგიურ ლიდერებს თავს ესხმიან, ქვეყნის განადგურებასა და მისი დამოუკიდებლობის მოსპობას ემსახურება” (ხომეინი 1944:2).

წიგნში იგი თავს ესხმის რეზა შაჰს, როგორც რელიგიის მტერს; აკრიტიკებს 1925 წ. მეჯლისს, რომელიც ახალი შაჰის ზეწოლით მხოლოდ ევროპული კანონების მისაღებად შეიქმნა და ირანის მდგომარეობას არ შეესაბამება. ამ წიგნში იგი წარმოადგენდა მმართველობის გეგმას, რომელიც მუჯთაჰიდების გაგლენის ქვეშ იქნებოდა. მონარქია უნდა განადგურდეს, რადგან “ღმერთის უზენაესობის გარდა, ყველა სხვა – ხალხისა და ჩაგრულთა წინააღმდეგაა მიმართული; ღვთიური კანონის გარდა სხვა ყველა კანონი ფუჭი და არაფრისმთქმელია. ისლამურ ნორმებზე დამყარებული კანონმდებლობა, რომელიც ფაყიჰების მიერ კონტროლდება, სამყაროში ყველა არაკანონიერ მმართველობაზე უპირატესია (ხომეინი 1944:185-222) მეორეს მხრივ, წიგნის სხვა ადგილები მოწმობს, რომ მონარქია, თუმცა შეზღუდული ფორმით, ამ პერიოდში მაინც მისაღები იყო მისთვის.

50-იან წლებში ხომეინი პოლიტიკურად პასიური იყო. იგი ძირითადად პედაგოგიურ საქმიანობას ეწეოდა და თავადაც დიდი *მარჯაჰ* აიათოლა ბორუჯერდის მოწაფე იყო. 60-იან წლებში მისი ეთიკის ლექციები მედრესე “ფაიზიემი” სულ უფრო მეტ სტუდენტს იზიდავდა. იგი მინარეთის ნაცვლად, საიდანაც ჩვეულებრივ ქადაგებდნენ, ოთახის კუთხეში ჯდებოდა და ფაჰლავიანთა პოლიტიკის კრიტიკით მსმენელები აღტაცებაში მოჰყავდა. საბოლოოდ, *მარჯაჰ* სტატუსით აიათოლა ბორუჯერდის შემცვლელად მოიაზრებოდა. 1962 წ. ხომეინიმ ფაჰლავიანთა რეჟიმზე პირდაპირი იერიში დაიწყო. გადასახლებებმა გაგლენა ვერ მოახდინა მის საქმიანობაზე რეჟიმის წინააღმდეგ და მისი განცხადებები ერაყის წმინდა ქალაქებში სალოცავად ჩასული პილიგრიმი ირანელების მიერ ირანში აქტიურად ვრცელდებოდა. 1963წ. მოვლენებმა აიათოლა ხომეინის “თავშეკავებას” წერტილი დაუსვა. 1971 წ. მონარქიის 2500 წლისთავის გამო ხომეინიმ ულემები მიიწვია და შაჰი და მთავრობა პოლიტიკური ტერორისა და ქვეყნის რესურსების განადგურების გამო დაგმო. ისლამისტური ოპოზიციის უმრავლესობა კონსტიტუციურ ფარგლებში ცვლილებებს ეთანხმებოდა, ხომეინის მიერ კი რეჟიმთან

ნებისმიერი კომპრომისის უარყოფა თავისთავად რეკოლუციურ მოვლენად ითვლებოდა.

ხომეინიმ თავისი პოლიტიკური კონცეფციის ჩარჩოები 60-იან წლებში ნაჯაფში სიტყვით გამოსვლებში ჩამოაყალიბა. ეს გამოსვლები რეალურად XIX საუკუნის იმ შიიტი ულემების შეხედულებებისა და არგუმენტების გონივრული შეჯამება იყო, რომლებიც თვლიდნენ, რომ უმაღლესი პოლიტიკური ძალაუფლება ულემების ხელში უნდა იყოს და მხოლოდ მაშინ უნდა იქნეს გამოყენებული, როდესაც ხელისუფლება შარიათს აკრძალავს და ისლამურ *უმმას* საფრთხეს შეუქმნის. იგი წიგნში “საიდუმლოების აღმოჩენა” წერდა:

“არც ერთ ფაყიჰს დღემდე არ უთქვამს, რომ ის შაჰია ან მეფობა მისი უფლებაა. ცხადია, სრულყოფილი მმართველობა ღმერთის ბრძანებებისა და ალაჰის სამართლის საფუძველზე დამყარდება, ხოლო იმის გამო, რომ მათ [ფაყიჰების] აზრს არ იზიარებდნენ, ისინი ჩამოუყალიბებელ წყობას არ შეეწინააღმდეგნენ და არ შეარყიეს მისი საფუძველი. და თუ აქამდე რომელიმე მმართველს უპირისპირდებოდნენ, მხოლოდ იმის გამო, რომ იგი ქვეყნის ინტერესების საწინააღმდეგოდ მიაჩნდათ (ხომეინი 1944:186).

1971 წ. გამოიცა მისი ქადაგებებისა და ლექციების ჩანაწერები სახელწოდებით “*ველაიათ-ე ფაყიჰ: ისლამური მმართველობა*”, რომელშიც სამი ძირითადი მოსაზრება იყო ჩამოყალიბებული:

1) მონარქია საბოლოოდ დაგმობილია. მოციქულმა რომის კეისრისა და სასანიანი შაჰისაგან მოითხოვა, მონარქიის არალეგიტიმურ ძალაუფლებაზე ხელი აეღოთ. ისლამმა ომის გზითაც კი მოახერხა სამართლიანი ხელისუფლება დაემყარებინა. იმამ ჰოსეინმა ომში, რომლის მიზანი ისლამის შესანარჩუნებლად მონარქიის დამხობა იყო, შაჰიდობის (*მოწამეობის*) გამარჯვებას მიაღწია. აქედან გამომდინარე, ისლამისთვის უცხოა მონარქია და ტახტის მემკვიდრეობა.

2) ისლამის პრინციპები ყურანსა და მოციქულის ცხოვრებაში ყველა საჭირო მითითებას მოიცავს, რომელიც კაცობრიობის ბედნიერებისა და სრულყოფისათვის არის აუცილებელი. ის სამართლიანი კანონებია, რომელიც ჩაგრულთა და უპოვართა ინტერესებს იცავს. “ვინაიდან ისლამური

მმართველობა კანონის მმართველობაა, კანონმდებლები და მათზე უფრო ზევით – ღვთისმეტყველი-სამართლისმცოდნენი (*ფაყიჰები*) უნდა ხელმძღვანელობდნენ მას. ისინი უნდა აღევნებდნენ თვალს ქვეყნის აღმასრულებელ, ადმინისტრაციულ და მოწყობის საქმეებს.” “დღეს ფაყიჰები ხალხის რჩეულნი არიან. ისე, როგორც მოციქული მუჰამადი ღმერთის რჩეული იყო და ყველა საქმე მას ჩაბარდა, *ფაყიჰები* ხალხის წინამძღოლობისათვის იმამისგან არიან ხელდასხმული. მუსლიმთა ყველა საქმე მათ ბარდებათ.” “ისლამურ მმართველობაში მეჯლისი უნდა არსებობდეს ისლამური პრინციპების საკანონმდებლო ფორმით ამოქმედებისათვის. ისლამურ საზოგადოებას მათ ასამოქმედებლად და სხვა იდეოლოგიებისთვის (მატერიალიზმი, ქრისტიანობა, სიონიზმი) წინააღმდეგობის გასაწევად მოციქულისა და იმამის არსებობა ესაჭიროება. მხოლოდ მათ იცოდნენ კანონები სრულყოფილად. მათ შემდეგ მმართველობის ვალდებულება *ფაყიჰებს* გადაეცათ. “ხელისუფლება ოფიციალურად *ფაყიჰებს* უნდა გადაეცეთ.” “ისლამში შარიათისა და კანონმდებლობის უფლება მხოლოდ უზენაესს აქვს” (ხომეინი 1978:83). რადგან ღმერთმა *უმმასაგან* შარიათის კანონების დაცვა მოითხოვა, ხელისუფლება შარიათის შესრულებისთვისაა შექმნილი, და უღებები იმამის არყოფნის პერიოდში შარიათის ერთადერთი ჭეშმარიტი განმმარტებლები არიან, ხელისუფლება სამღვდელოებას, კერძოდ, *ფაყიჰებს* უნდა გადაეცეს: “*ალ-ფოყაჰა ამნ ალ-რასულ* – ნიშნავს, რომ ფაყიჰების სიტყვა სარწმუნოა. მოციქული მუჰამადის ყველაზე მნიშვნელოვანი მოვალეობა შარიათის კანონმდებლობის გზით სოციალურად სამართლიანი წყობის დამყარებაა, რომელიც უშუალო კავშირშია ღვთის ცნებებთან. ფაყიჰებს სამართლიანად ევალებათ, შეასრულონ ისლამის დოგმები და მათ საფუძველზე წესრიგი დაამყარონ, დაიცვან ისლამური სამშობლოს ტერიტორიული მთლიანობა. მმართველობასთან დაკავშირებული ყველა კანონის შესრულების მოვალეობა *ფაყიჰებს* აკისრიათ, დაწყებული ხუმსის, ზაქათის, სადაკას, ჯიზიასა და ხარაჯას აკრეფიდან, მათ მუსლიმთა საჭიროებისამებრ დახარჯვამდე; საზღვრებისა და წესრიგის დაცვა, მკვდარიც კი, ყველა და ყველაფერი მმართველის უშუალო ზედამხედველობის ქვეშ უნდა იყოს” (ხომეინი 1978:93).

“სწორედ *ფაეიჰია*, ვინც უცხოთა გავლენის ქვეშ არ ექცევა და სულის სიღრმემდე ერის უფლებებს, ისლამური სამშობლოს თავისუფლებას, დამოუკიდებლობასა და ტერიტორიულ მთლიანობას იცავს, მარჯვნივ ან მარცხნივ არ უხვევს” (ხომეინი 1978:106).

3) უღემების მოვალეობაა, ყურანის პოლიტიკური და ეკონომიკური დოგმები ხალხს, განსაკუთრებით განათლებულ და საუნივერსიტეტო ფენას გააცნონ. უღემებს შორის ბევრია *სავაქის* აგენტი ან შაჰის კარის ახუნდი. სასულიერო წრეები მათგან უნდა გაიწმინდოს. მხოლოდ ისინი უნდა დარჩნენ სამღვდლოების ტანსაცმელში, ვინც ალაჰის არმიაშია და ისლამური მმართველობის სამსახურს შეუდგნენ” (ქედი 1990:311).

იგი სამღვდლოებას მოუწოდებდა:

“მოიშორეთ გაცემა და ისლამის პროპაგანდის გეგმა შეიმუშავეთ, მიიღეთ ისლამური მმართველობის დამყარების გადაწყვეტილება, გაერთიანდით და თავისუფლებისმოსურნე ხალხს ხელი ჩაკიდეთ. ისლამური მმართველობა აუცილებლად დამყარდება, გქონდეთ საკუთარი თავის რწმენა. თქვენ გაქვთ საკმარისი ძალა, გამბედაობა და კეთილგონიერება, რომ ერის თავისუფლებისა და დამოუკიდებლობისათვის იბრძოლოთ, თქვენ, რომელთაც ხალხის გამოღვიძება და მათი საბრძოლველად განწყობა შეძელით; კოლონიალიზმისა და დესპოტიზმის აპარატი შეაზანზარეთ, გამოცდილებას იძენთ, თქვენი უნარი და ცოდნა საზოგადოებრივ საკითხებში დღითიდღე იზრდება. როდესაც მოახერხებთ, და არსებულ რეჟიმს დაამხობთ, უეჭველად ხელისუფლების მართვას და მასების ხელმძღვანელობას შეძლებთ. მართვის გეგმა და საჭირო კანონები ამისთვის მზად არის. საჭირო არ არის “მედასავლეეთა” მსგავსად სხვისი კანონები ისესხოთ. ყველაფერი მზადაა” (ხომეინი 1978:190).

აიათოლა ხომეინი თავისი ნააზრევის განმარტებისას არაპოლიტიზებულ სამღვდლოებასა და ლიბერალ ოპოზიციონერ უღემებს პასუხს სთხოვს; პირველს, შარიათის მოვალეობების მიტოვების, სამეცნიერო ცენტრებისათვის თავის შეფარების და “იმპერიალიზმის პროვოკაციის” – რელიგიის პოლიტიკისაგან გაყოფის მოსაზრების - აღიარების გამო ადანაშაულებს:

“ნუ აყვებით რამდენიმე “მედასავლეთე” და კოლონიზატორთა მოშიშ, ერთგულ მსახურთა ხმაურს. ისლამი ხალხს გააცანით, რათა ახალმა თაობამ არ იფიქროს, რომ ახუნდები ნაჯაფისა და ყუმის მიყრუებულ ადგილას ყოფით წესებს ქადაგებენ და პოლიტიკასთან საქმე არ აქვთ. ის, რომ პოლიტიკა რელიგიისაგან დამოუკიდებელია და უღემები სოციალურ და პოლიტიკურ საქმეებში არ უნდა ჩაერიონ, კოლონიზატორებმა და ათეისტებმა გაავრცელეს. განა მოციქულის დროს პოლიტიკა რელიგიისგან ცალკე არსებობდა? ნუთუ მაშინ ერთი ნაწილი სასულიერო პირები იყვნენ და მეორენი – პოლიტიკოსები და მმართველები?!” (ხომეინი 1978:23).

ხომეინი შედარებით ფრთხილი იყო ლიბერალი სასულიერო ოპოზიციის კრიტიკისას. იგი ამბობდა, რომ ერთადერთი გზა ჩავგრის, სიბინძურისა და დალატის მოსასპობად ისლამური პოლიტიკური რევოლუციაა და დაუინებით მოითხოვდა, სასამართლო სისტემის მართვა უღემებს გადასცემოდა, რადგან ისინი შარიათის ჭეშმარიტი კომენტატორები იყვნენ და საერო სასამართლოები რამდენიმე, ზოგჯერ ათეული წელიც ანდომებდნენ ბევრი მარტივი და უღემთათვის ადვილად გადასაწყვეტი შემთხვევის განხილვას. იგი ამასთანავე ამტკიცებდა, რომ მართალია, ტექნოკრატებს შეუძლიათ ეკონომიკური პროგრამები და სამინისტროების მართვის გეგმები შეიმუშაონ, საბოლოო ძალაუფლება მაინც სამღვდელოების პრეროგატივაა.

აიათოლა ხომეინიმ ისამური მმართველობის შესახებ ნაშრომში იდეოლოგიური რევოლუციის კონტურები მოხაზა, მონარქიის კანონიერება კითხვის ნიშნის ქვეშ დააყენა და პირველად განაცხადა, რომ მონარქიის ინსტიტუტი ანტიისლამურია, რადგან მოციქულმა მემკვიდრეობით მონარქიას ეშმაკისეული და მკრეხელური უწოდა (ხომეინი 1978:12-16).

“თვით ისლამური მმართველობაც კი არაა უზენაესი, არათუ მონარქია და იმპერატორობა.” “ისლამური მმართველობა არც დესპოტურია და არც თვითმპყრობელური, არამედ კონსტიტუციურია. კონსტიტუციური არა მისი დღევანდელი გაგებით, რომელიც უმრავლესობის ხმით კანონების დამტკიცებას გულისხმობს, არამედ კონსტიტუციური იმ მნიშვნელობით, რომ ხელისუფლების მატარებელნი მმართველობისას დამოკიდებული არიან იმ პირობებზე, რომელიც ყურანსა და მოციქულის ტრადიციებშია

ჩამოყალიბებული. ეს პირობები ისლამური დოგმებია, რომელიც დაცული და შესრულებული უნდა იქნეს” (ხომეინი 1978:52).

ხომეინის ეს შეხედულებები 70-იან წლებში სამღვდელთა წრის გარეთ ცნობილი არ იყო. მის გარემოცვაში კი არსებობდა ეჭვი, რომ *“ველაიათ-ე ფაყიჰ”* სავაქის ნახელავი ან რომელიმე სტუდენტის ჩაუსწორებელი ჩანაწერები იყო (აბრაჰამიანი 2004:590). მართალია, ხომეინი სასულიერო სტუდენტებთან საუბრებში სამღვდელთა მმართველობას ქადაგებდა, მაგრამ ზოგად საჯარო განცხადებებში ხსნის გზაზე – ისლამურ მმართველობაზე გამოკვეთილად არ საუბრობდა, ტერმინ *“ველაიათ-ე ფაყიჰის”* გამოყენებას თავს არიდებდა და 1963 წ. სტრატეგიას ანუ რეჟიმის სისუსტეებზე თავდასხმას აგრძელებდა. იგი შაჰს ქვეყნის ამერიკელ იმპერიალისტებზე მიყიდვასა და ისრაელის დახმარებაში, კონსტიტუციის უგულებელყოფაში, მდიდრების მფარველობასა და ღარიბების ექსპლოატაციაში, ეროვნული კულტურის განადგურებაში, კორუფციის ხელშეწყობასა და ქვეყნის ძვირფასი რესურსების გაფლანგვაში, იარაღის შესყიდვაში, სოფლის მეურნეობის მოსპობასა და ირანის დასავლეთზე სულ უფრო მეტად დამოკიდებულებაში ადანაშაულებდა და ბუნდოვანი და ჩამოყალიბებული მეთოდის საფუძველზე იძლეოდა დაპირებას, რომ ისლამი ყველა პრობლემას გადაჭრიდა. იგი ზოგადად საუბრობდა იმპერიალისტების გაძევებაზე, ქვეყნის სრულ დამოუკიდებლობაზე, დატაკებისათვის ისლამური სამართლიანობის დამყარებაზე, გლეხებისა და მუშების ხელშეწყობაზე, ცხოვრების დონის ამაღლებაზე, კორუფციის მოსპობაზე, პოლიტიკური თავისუფლების გარანტიებზე და ჭეშმარიტი ისლამური სახელმწიფოს დამყარებაზე, რომელიც *“დემოკრატიული”* და სხვა მუსლიმური სახელმწიფოებისაგან განსხვავებული იქნებოდა.

აიათოლა ხომეინის უმეტესად კონსერვატორ ტრადიციონალისტ სასულიერო პირად მიიჩნევენ, მაგრამ ის თავისი პოლიტიკური კონცეფციისა და რელიგიური მიმართულების პოპულარულ სტრატეგიად გარდაქმნის თვალსაზრისით მნიშვნელოვანი ნოვატორი გახდა. მისი დაპირისპირება უკვე მტრული პოზიციის გაჩენას ნიშნავდა შაჰისა და დასავლეთის მიმართ ირანში. ნ. ქედი და ვ. მოყადამი მის რევოლუციურ ნააზრევს პოპულისტურს

უწოდებენ, რადგან მასში სხვადასხვა სოციალური ფენის მიზიდვის მიზნით შერეული იყო მოდერნისტული და ტრადიციული ელემენტები (ქელი 1983:590-91;90,150).

ხომეინი 1978 წ. ბოლოს აცხადებდა:

“მე ხალხის სათქმელს ვამბობ. ჩვენ სწორედ იმ საკითხს მივყევით, რაც მათი უძველესი ტრადიცია და სურვილია. ისინი ჩვენ თავიანთ სამსახურში გვთვლიან, რადგან საკითხებს, რომელსაც მე ვაყენებ, ყოველთვის ერის სურვილი იყო (ფორანი 1999:574).

ენა, რომლითაც ხომეინი მასებს მიმართავდა, სავსე იყო გამონათქვამებით “ირანის განათლებული, მებრძოლი და მამაცი ხალხი”, “ძვირფასი მამაცი ერი”, “დაჩაგრული ირანი”, ყველაფერი ეს ხალხის ეროვნულ გრძნობებს აღვივებდა. პარალელურად იგი იყენებდა ისლამურ გამოთქმებს: “მებრძოლი ისლამური *უმმა*”, “ირანის მუსლიმი ხალხი”. ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა ის ფაქტიც, რომ რევოლუციის ყველა ლოზუნგი სპარსული ლექსის რითმას იმეორებდა (ფორანი 1999:576).

1965 წლამდე ხომეინის ასობით სტუდენტი ჰყავდა, რომლებიც 70-იანი წლებიდან სამღვდელოების რიგებში იყვნენ. 60-70 წწ. მათ “მებრძოლი სამღვდელოების საზოგადოება” (*ჯამე'-იე რუჰანიათ-ე მობარეზ*) ჩამოაყალიბეს, რომელმაც გააფართოვა ხომეინის კავშირი ხალხთან და 1978 წ., როდესაც რევოლუცია დაიწყო, ხომეინის მებრძოლი იდეოლოგია და პოტენციური მიმზიდველი ორგანიზაცია გააჩნდა, რომელმაც მის ლიდერობას რევოლუციაში ხელი შეუწყო.

ორი მომენტი სრულიად ნათლად ხსნის ხომეინის როლსა და ფართო პოპულარობას. პირველი, ხომეინის უბრალო ცხოვრების წესი და “ემმაკისეულ მჩაგვრელთან” შეურიგებლობა იყო. ქვეყანაში, სადაც პოლიტიკოსთა უმრავლესობა ფუფუნებაში ცხოვრობდა, ხომეინი, ასკეტური და სუფის მსგავსი ცხოვრების წესით, უბრალო ხალხის მსგავსად მოკლებული იყო მატერიალურ კეთილდღეობას. საზოგადოებაში, სადაც პოლიტიკური ლიდერები ათასგვარ გარიგებაზე მიდიოდნენ, ხომეინი რადიკალურად უპირისპირდებოდა რეჟიმს და აუცილებლობის შემთხვევაშიც არ მიდიოდა მასთან კომპრომისზე; მოქმედებდა, როგორც ჭეშმარიტი

ღვთისმოსავი, რომელიც არა რეალურ ძალაუფლებას, არამედ სულიერ ძლიერებას ესწრაფვის. იმ პერიოდში, როდესაც პოლიტიკოსებზე საზოგადოდ უარყოფითი აზრი არსებობდა და მათ სუსტ, კორუმპირებულ და პოსტებისთვის შეუფერებლად მიიჩნევდნენ, იგი სამართლიანი, მებრძოლი, მაძიებელი, პრინციპული იმიჯით და, რაც ყველაზე მთავარია, შეუბღალავი რეპუტაციით გამოვიდა პოლიტიკურ არენაზე.

მეორე ფაქტორი იყო მისი გამჭვრიახობა პოლიტიკური და სოციალური ძალების ფართო სპექტრის ხელმძღვანელობაში. იგი ემიგრაციაში ყოფნის თხუთმეტი წლის განმავლობაში სიფრთხილით არიდებდა თავს ისეთ საკითხებზე განცხადებების გაკეთებას, რომლებიც შესაძლოა, სხვადასხვა ოპოზიციური ძალების განაწყენებითა და მათი ჩამოშორებით დასრულებულიყო, ასეთები იყო: მიწის რეფორმა, სამღვდელოების როლი, ქალისა და მამაკაცის თანასწორობა. რეჟიმის კრიტიკის დროს ის იმ თემებზე საუბრობდა, რაც ყველა ოპოზიციური მიმდინარეობის უკმაყოფილების მიზეზი იყო: დასავლეთისათვის პრივილეგიების მინიჭება, ისრაელთან ფარული თუ პირდაპირი კავშირი, შეიარაღებაზე გადამეტებული ხარჯები, სახელმწიფო მოხელეებში გავრცელებული კორუფცია, ცხოვრების ხარჯების ზრდა, მდიდრებსა და ღარიბებს შორის გაჩენილი ზღვარი, პრესასა და პოლიტიკურ პარტიებზე ზეწოლა, უზარმაზარი დესპოტური სახელმწიფო აპარატის შექმნა და კონსტიტუციის უარყოფა. აიათოლა ხომეინი რეჟიმის დამხობასთან ერთად, ქვეყნის უცხოთა გავლენისაგან გათავისუფლებას, პოლიტიკური, თვით ათეისტური პარტიების თავისუფლებას, რელიგიური უმცირესობებისათვის (გარდა ბაჰაიტების) გარანტიებს, სოციალურ სამართლიანობას პირდებოდა ბაზრის მოვაჭრეებს, ინტელიგენციას, გლეხებსა და ზოგადად, ჩაგრულებს. ეს დაპირებები ანტიიმპერიალისტური პოლიტიკური ძალების ფართო სპექტრს იზიდავდა, რომლის ერთ მხარეს აიათოლა ქაშანისა და “ფედაიან-ე ესლამის” ნაწილები, “განთავისუფლების მოძრაობა” და “ეროვნული ფრონტი”, ხოლო მეორე მხარეს – სახალხო პარტია, მოჯაჰედები და მარქსისტი ფედაიანები იყვნენ. მართალია, იგი ყველა ოპოზიციური ძალის, (გარდა ათეისტი მარქსისტებისა) მიზიდვას ცდილობდა, ის მაინც ფრთხილობდა, რომელიმე კონკრეტულ ჯგუფს ზედმეტად არ

დაახლოებოდა. მაგალითად, როდესაც 1968 წ. აიათოლა მოთაჰარიმ ალი შარი'ათის სამღვდელთა საწინააღმდეგო გამოსვლების გამო პროტესტის ნიშნად *“პოსეინი-ე ერშადი”* დატოვა და ნაჯაფის უღმრთეს სთხოვა, ე.წ. *“ისლამის ექსპერტის”* წინააღმდეგ მისთვის მხარი დაეჭირათ, ხომეინიმ, მიუხედავად შარი'ათისადმი სიმპათიებისა, საკუთარი პოზიცია არ გამოხატა (აბრაჰამიანი 2004:591).

მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ საზოგადოების მრავალფეროვანი სოციალური ჯგუფები უკმაყოფილების პირობებში აიათოლა ხომეინის განმათავისუფლებლად აღიქვამდნენ, რომელსაც მრავალი წლის განმავლობაში ელოდნენ. წვრილი ბურჟუაზიის აზრით, იგი არა მხოლოდ დიქტატურის დაუძინებელი მტერი, არამედ კერძო საკუთრების, ტრადიციული ფასეულობებისა და ბაზრის მოვაჭრეთა დამცველი იყო. ინტელექტუალებმა კი წარმოიდგინეს, რომ მიუხედავად მისი სასულიერო წოდებისადმი კუთვნილებისა, იგი მებრძოლი და შეუპოვარი ნაციონალისტი იყო, რომელიც საგარეო იმპერიალიზმისა და საშინაო ფაშიზმისაგან ქვეყნის გათავისუფლებით მოსადეკის მისიას ბოლომდე მიიყვანდა. ქალაქის მუშების აზრით, იგი სახალხო ლიდერი იყო, რომელიც სოციალური სამართლიანობის დამყარებით, ქონების ხელახალი განაწილებით და ძალაუფლების მდიდრებიდან ღარიბებზე გადაცემით იყო დაინტერესებული; სოფლის მოსახლეობის აზრით, იგი იყო ადამიანი, რომელსაც მათი მიწით, წყლით, გაზით, სკოლებითა და სამკურნალო დაწესებულებებით უზრუნველყოფა სურდა, რაც ვერ შეძლო *“თეთრმა რევოლუციამ”*. საზოგადო აზრით, მას სურდა, კონსტიტუციური რევოლუციის სული გაეღვიძებინა და ხელახლა გაეცოცხლებინა იმედი და სურვილები, რომლებიც წინა რევოლუციამ წარმოშვა, მაგრამ ვერ განახორციელა.

მოძრაობის ხერხემალს ტრადიციული საშუალო ფენა – ბაზრის მოვაჭრენი და სამღვდელთა შეადგენდა, რომლებიც ბოლომდე თავდადებული იყვნენ მისთვის – იგი მათ ენაზე ლაპარაკობდა და, მათი აზრით, იგი იმამ ალის ღირსებებს – სიმამაცეს, სამართლიანობას და პოლიტიკური სიბრძნეს ფლობდა. რეჟიმის მიერ ბაზრისა და სასულიერო დაწესებულებების წინააღმდეგ გამოცხადებულ ომში, ლიბერალურმა ოპოზიციამ და

არაპოლიტიკურმა სასულიერო პირებმაც მათ შეაფარეს თავი. ბაზარმა და რელიგიურმა დაწესებულებებმა, რომლებიც იმ დროს სახელმწიფოსაგან ერთადერთი დამოუკიდებელი სფეროები იყო, მატერიალური სახსრებით და ფართო ორგანიზებული ქსელით აღჭურვეს ხომეინი. რევოლუციის დასაწყისისათვის ყველა პოლიტიკური დაჯგუფება დაშლილი, ხოლო მათი წევრები – სახელმწიფოს მიერ განადგურებული იყვნენ. ამიტომ გასაკვირი არაა, რომ ეს ორი ფენა რევოლუციის ძირითადი საყრდენი გახდა.

ერთი საკითხია საინტერესო – ახალი საშუალო ფენა, რომელიც წარსულში არცთუ დადებითი აზრის იყო უღლებებზე, რატომ გაჰყვა აიათოლა ხომეინის? სავარაუდოდ, ამას სამი მიზეზი ჰქონდა. პირველი, შაჰმა 1978 წ. დეკემბრამდე არასასულიერო ოპოზიციასთან, “ეროვნულ ფრონტთან” და “განთავისუფლების მოძრაობასთან” დიალოგი არ გამართა. ამის შემდეგ კი მოძრაობის ისეთი ტალღა წამოვიდა, რომ არათუ შაჰი, არამედ ვერც ერთი პოლიტიკოსი ვერ აღმოჩნდა მზად მის შესაჩერებლად. მეორე, აიათოლა ხომეინიმ თავისი განცხადებებით არასასულიერო ოპოზიციის სიმპათია მოიპოვა და დაარწმუნა ისინი, რომ თეოკრატია არასოდეს ჩაენაცვლებოდა დესპოტურ რეჟიმს (ლედინი... 1982:308). ხომეინიმ ივლისში ჟურნალისტებს განუცხადა, რომ მომავალი ხელისუფლება “დემოკრატიული” და ისლამური იქნებოდა. 1978 წ. იანვარში განაცხადა, რომ ისლამური რესპუბლიკის კონსტიტუცია დაამტკიცებდა “მეჯლისს, რომლის არჩევა თავისუფლად მოხდებოდა” (აბრაჰამიანი 2004:658).

ცალკე უნდა აღვნიშნოთ ლიბერალი სეკულარისტი ნაციონალისტების მარცხის მიზეზები საზოგადოების ამ ახალ მობილიზაციაში, რაც განაპირობა მათმა გაურკვეველობამ ირანის სოციალურ განვითარებაში. შაფურ ბახთიარის* ფარული იმედი, რომ შაჰის არმიის დახმარებითა და ამერიკის ხელისუფლების მხარდაჭერით რევოლუციის კონტროლს შეძლებდა, სხვა სეკულარისტი ლიბერალების დამოკიდებულებაზეც აისახა. ისინი ვარაუდობდნენ, რომ მხოლოდ მათ ჰქონდათ რესპუბლიკური მთავრობის გაძღოლის გამოცდილება და ერს საკუთარ თავს სთავაზობდნენ ამ

* ირანის პრემიერ-მინისტრი 1979 იანვარი-თებერვალში, რომელიც მანამდე “ეროვნული ფრონტის” აქტიური წევრი იყო.

პასუხისმგებლობისათვის. მეჰდი ბაზარგანი ლიბერალური ოპოზიციის ერთ-ერთი ლიდერი, რომელიც ჯერ კიდევ 1977 წელს მხარს არ უჭერდა რევოლუციას, 1978 წლის დასაწყისში აცხადებდა: “არ მჯერა, რომ თეოლოგებს შეუძლიათ ხეისუფლების მართვა” (კურცმანი 2004:133).

ბასთიარი კითხვაზე, თუ რას გრძნობდა ის, როდესაც ხალხის უზარმაზარი მასა თეირანის ქუჩებში მის სიკვდილს ითხოვდა, პასუხობდა: “კინო-თეატრები რომ ღია იყოს, ხალხი ახლა იქ იქნებოდა და პრობლემაც აღარ იარსებებდა”. თეირანის ზედა საშუალო ფენები ხომეინის მომხრე უზარმაზარ მასას საზოგადოდ “ბრბოდ” მოიხსენებდნენ. იმ ირონიისა და ზიზღის გამო, რომელსაც ისინი იჩენდნენ მასების მიმართ, რ. ქოთამი ირანელ სეკულარისტ ლიბერალებს საფრანგეთის რევოლუციის არისტოკრატობას ადარებს.

როდესაც ოპოზიცია გაიზარდა და მისი ლიდერები უფრო შეურიგებელი გახდნენ, რეჟიმმა საკუთარი სისუსტე თანდათან გააცნობიერა. როგორც კი ეს მოხდა, სულ უფრო მეტი ადამიანი შეუერთდა ოპოზიციურ მოძრაობას. ამის შემდეგ, როდესაც რევოლუციის გამარჯვება უკვე გარდაუვალი იყო, ლიბერალი სეკულარისტები საკმაოდ სუსტი ბერკეტებით პოსტრევოლუციური ძალაუფლებისათვის ბრძოლაზე გადავიდნენ. თვით მეჰდი ბაზარგანი, 1978 წლის შემოდგომაზე აქტიური გამოსვლების შემდეგ აცხადებდა: “ამ მოვლენების შემდეგ ჩვენ, ყოფილმა ორგანიზატორებმა დაგვარგეთ აქტიური გამოსვლების ხელმძღვანელობა”; ერთის თვის შემდეგ კი განაცხადა: “ჩვენ გავაცნობიერეთ, რომ [მოძრაობა] უკვე ჩვენს ხელთ აღარ არის”. (კურცმანი 2004:143).

შაჰმა ვერ მიაღწია წარმატებას; მოსახლეობის ის ნაწილიც, რომელიც ბუნებრივად ლიბერალური ნაციონალიზმის მხარდაჭერის საფუძველი იყო, ლიბერალი სეკულარისტი ლიდერების პოზიციების დასუსტების მიზეზი გახდა, ამიტომ მათი ერთადერთი იმედი რევოლუციაში გავლენისათვის ხომეინის მოწყალებაზედა იყო დამოკიდებული.

აღსანიშნავია, რომ საერო პოლიტიკური კულტურები – ეროვნულ-კონსტიტუციონალისტური და მარქსისტული, რომელთაგან პირველი “ეროვნულ ფრონტში”, ხოლო მეორე პარტიზანულ მოძრაობებში იყო

წარმოდგენილი, რევოლუციის მსველელობისას ხშირად მიმართავდნენ ისეთი ტერმინების გამოყენებას, როგორცაა *ერი* და *ხალხი* (სახელმწიფოს საპირისპიროდ). მემარცხენე დაჯგუფებები იგივე ტერმინებს: *მუშები*, *მშრომელები*, *მასები* და *ხალხი*, *ერის* აღსანიშნავად იყენებდნენ. *ერი*, იმ მნიშვნელობით, რომელსაც “ეროვნული ფრონტი” იყენებდა, სრულიად შეესაბამებოდა ისლამურ-პოლიტიკურ კულტურას, ამიტომაც ძალზე სწრაფად დამკვიდრდა მასში (ფორანი 1999:575).

1978 წ. ნოემბერში აიათოლა ხომეინის წარმომადგენელმა აიათოლა ბჰჰეშთიმ ლიბერალებსა და მარქსისტებს დროებითი თანამშრომლობა შესთავაზა რეჟიმის წინააღმდეგ. მათაც არსებული უთანხმოება დაივიწყეს და ეროვნული დამოუკიდებლობის ისლამური შინაარსი იმპერიალიზმთან და მონარქიასთან ბრძოლისა და სამართლიანობის დამყარების ნომინალურ პროგრამად აღიარეს. აქედან გამომდინარე, გასაკვირი არ იყო, რომ ინტელიგენცია, რომელიც კონსტიტუციური რევოლუციის დროიდან საკუთარი მიზნების განხორციელებას ისწრაფვოდა, აიათოლა ხომეინის აღიქვამდა არა კიდევ ერთ ფაზლოლა ნურად, (რომელიც დასავლური სისტემების უარყოფის გამო ხომეინის აღტაცებას იწვევდა) არამედ კიდევ ერთ “პროგრესულ” აიათოლა თაბათაბაიდ ან აიათოლა ბჰჰბაჰანიდ (რომლებიც ხომეინის აზრით, დასავლეთმა დააბნია და გზას ააცდინა).

მესამე მიზეზი აიათოლა ხომეინის წარმატებისა ახალ საშუალო ფენაში, ახალგაზრდა ინტელექტუალებს შორის ალი შარი’ათის პოპულარობა და ავტორიტეტი გახდა, რომელიც უკვე ცოცხალი აღარ იყო. თუმცა შარი’ათის ნააზრევი სამღვდელოების საწინააღმდეგო უამრავ შეხედულებას შეიცავდა, ხომეინიმ შეძლო, მონარქიაზე მისი უარყოფითი აზრის დამოწმებით და იმით, რომ ღუმილი შეინარჩუნა და არ შეუერთდა მოკავშირე უღემებს “*ჰოსეინიე ერშადის*” კრიტიკაში, და შემდეგ თავის გამოსვლებში შარი’ათის რევოლუციური მოწოდებებით – “ჩაგრულები იქნებიან მიწის მემკვიდრეები”, “ქვეყანას კულტურული რევოლუცია ესაჭიროება”, “ხალხი კოლონიზატორებს ისტორიის სანაგვეზე გადაადგებს” – მისი მომხრეები მიეზიდა. 1978 წ. ბოლოს ხომეინის ავტორიტეტი შარი’ათის მომხრეებში იმდენად გაიზარდა, რომ სწორედ მათ და არა სამღვდელოებამ გააგრძელეს მისი იმამად

მოსხენიება. ისინი ფიქრობდნენ, რომ ხომეინი ის ქარიზმატული იმამი იყო, რომელიც რევოლუციის გზით, უმბას იმ თოუჰიდური წესრიგით მოაწყობდა, რომელსაც დიდი ხნის განმავლობაში ელოდნენ.

ქალაქის მუშათა შორის ხომეინის წარმატების მიზეზი საერო ოპოზიციურ პარტიებზე ხელისუფლების ზეწოლით იყო გამოწვეული. მაშინ, როცა სამღვდლოებას შეეძლო, ღარიბებს შორის საქმიანობა გაეგრძელებინა, ოპოზიციურ პარტიებს ყოველგვარი მუშათა კავშირის, კლუბისა თუ ადგილობრივი ორგანიზაციის შექმნისათვის სისტემატურად აპატიმრებდნენ. 25 წლიანმა ზეწოლამ არასასულიერო ოპოზიცია მთლიანად პარალიზებული გახადა. ამდენად, განსხვავებით სამღვდლოებისაგან, რომელიც მასების ენაზე ლაპარაკობდა და აიათოლა ხომეინის იმამ ჰოსეინის ჭეშმარიტ მიმდევრად წარმოადგენდა, რომელიც მზად იყო “ამ წმინდა მიზნისათვის” საკუთარი თავი და ოჯახი მსხვერპლად შეეწირა, ინტელიგენციის ფენა – პოლიტიკური პარტიების წინამძღოლი – ასეთ შესაძლებლობას მოკლებული იყო, რადგან ქალაქის ღარიბები მათ დაცინვით “ჰაღსტუხიანებს” და “მედასავლეთეებს” უწოდებდნენ. სწორედ მუშებმა ითამაშეს დამანგრეველი როლი რევოლუციაში. მათ გაფიცვებით მოშალეს ქვეყნის მრეწველობა და გაკოტრებამდე მიიყვანეს სახელმწიფო.

ახალგაზრდების უმრავლესობა, რომლებიც პოლიციასა და სავაქის ნაწილებთან იბრძოდა და მასები, რომლებიც აქციებს აწყობდნენ, ქალაქის ღარიბი უბნებიდან იყვნენ გამოსული. რელიგიამ ჯგუფური და სოციალური სოლიდარობის გრძნობა წარმოშვა, რაც ღარიბი უბნების საზოგადოებას ესაჭიროებოდა; ეს სწორედ ის გრძნობა იყო, რომელიც სრულიად სოლიდარული, შეკრული სოფლების მიტოვებისა და ახალ ღარიბ, უტრადიციო სივრცეში შესვლის შემდეგ დაკარგეს. ერთ-ერთი ამერიკელი სოციოლოგი 70-იანი წლების დასაწყისში სოლიდარული სოფლის შედარებისას ქალაქის ღარიბ უბანთან წერდა, რომ მაშინ, როცა სოფლის მცხოვრებლები რელიგიას დიდ მნიშვნელობას არ ანიჭებდნენ და სოფლის მოლას აბუჩადაც კი იგდებდნენ, ქალაქის ასეთი უბნების მცხოვრებლები, რომელთაგან ყველა ახლად მიწის გარეშე დარჩენილი გლეხები იყვნენ, რელიგიას თავისი დაკარგული საზოგადოების შემცვლელად მოიაზრებდნენ,

თავის სოციალურ მდგომარეობას მეჩეთებს უკავშირებდნენ და აღფრთოვანებით ეწაფებოდნენ ადგილობრივი სამღვდელოების სიტყვებს (აბრაჰამიანი 2004:660).

აღსანიშნავია, რომ ს. არჯომანდი 1960-70-იან წლებს განსაკუთრებული საერთო რელიგიური აღორძინების პერიოდად მიიჩნევს: “1978 წ. მუჰარამის თვეში თეირანის საზოგადოებაში აპოკალიფსური განწყობილება შეინიშნებოდა. განსაკუთრებით გახშირდა და გაფართოვდა *დო'ა-იე ნოდბე* – ლოცვა-თხოვნა XII იმამის მაჰდის გამოჩენისათვის. მის ზუსტ გარეგნულ აღწერილობას სპეციალური სხდომები ეძღვნებოდა. მართალია, აიათოლა ხომეინი არ აღნიშნავდა, რომ ის მაჰდის წარმომადგენელი იყო, მაგრამ 70-იან წწ.-ში იგი სრულად ასახავდა მესიანისტურ მოლოდინს. სულ უფრო ინტენსიური მღვდვარებით განიხილავდნენ, მართლაც იყო თუ არა ხომეინი ფარული იმამი” (არჯომანდი 1988:101).

ამდენად, სამრეწველო პროცესმა, სოფლის მოსახლეობის ერთბაშად და სტიქიურად ქალაქებში ჩასვლამ, 70-იან წლებში ირანული სამღვდელოების სოციალური საყრდენი გაამყარა და ამ გზით ხელი შეუწყო ერთი ტრადიციული ფენის მდგომარეობის განახლებას.

აიათოლა ხომეინის გავლენა სოფლის მასებშიც ჰქონდა. რევოლუციის დაწყებისთანავე სასულიერო პირები, ხომეინის მითითებით, სოფლის მოსახლეობის მობილიზაციის მიზნით სოფლებში გავიდნენ. “თეთრი რევოლუციის” რეფორმებმა უღებებს ამ დავალების შესრულება გაუადვილა. რადგან ამ გარდაქმნებმა გლეხები და ზოგადად სოფლის მცხოვრებლები უხუცესთა და ტომთა მეთაურების კონტროლისაგან გაათავისუფლა, სოფლები პირდაპირ სახელმწიფოს წინაშე დააყენა, ქალაქთან სოფლების სავაჭრო ურთიერთობა ინტენსიური და უფრო ახლო გახდა და სოფლის სამღვდელოება მსხვილ მემამულეთა მესობებთან ბაზრის წვრილი ბურჟუაზიის მოკავშირედ გადააქცია. ამ გზით მოდერნიზაციის პროცესმა კონსერვატორი უღებები კიდევ ერთხელ გააძლიერა.

ამრიგად, რეჟიმი უპოვართა სოციალური ცნობიერების ტრანსფორმაციამ დაასუსტა.

მომავალი მმართველობის შესახებ მეტ-ნაკლებად მკაფიო მოწოდებები გაისმოდა – კერძოდ, კონსტიტუციური მონარქია, რესპუბლიკა, დემოკრატია, ისლამური მმართველობა და ა. შ., მაგრამ ყველა მათგანზე მაღლა არსებული ხელისუფლების ნებისმიერ ფასად დამსობა იდგა (ქათუზიანი 1998:35-36).

“1978 წ. მხოლოდ ისლამურ მოძრაობას შეეძლო დაპირისპირებოდა რეჟიმს. საერო ისლამისტები კი უფრო რეფორმებისაკენ იხრებოდნენ, ვიდრე რევოლუციისაკენ და გარკვეულ კომპრომისზეც მიდიოდნენ მთავრობასთან” (სანიკიძე 2005:341). ხომეინის მაქსიმალური პრინციპულობა, მასების ქარიზმატული ლიდერობა, ლოზუნგი “არა დასავლეთი, არა აღმოსავლეთი”, “დამოუკიდებლობა, თავისუფლება და ისლამური რესპუბლიკა” რევოლუციის გამარჯვებისა და ირანში ისლამური სახელმწიფოს შექმნის მიზეზი გახდა.

ამრიგად, შაჰის მიზანი ისლამურ სამყაროში უკიდურესად ვესტერნიზებული სახელმწიფო და ერი ჩამოეყალიბებინა, ქვეყნის ეკონომიკურად და პოლიტიკურად დასავლეთზე, კერძოდ ამერიკაზე უკიდურესი დამოკიდებულების პირობებში და მათი ინტერესებისა და პრივილეგიების შესაბამისად ხორციელდებოდა.

1963 წ. მოვლენების შემდეგ კი ინტელიგენციის იმ ნაწილში, რომელიც, ერთის მხრივ, დასავლეთისაკენ, როგორც პროგრესის სიმბოლოსაკენ ისწრაფვოდა და ევროპული განათლება მიიღო, მეორე მხრივ კი, მესამე სამყაროს კოლონიალისტური ბედი აღელვებდა და 1953 წ. გადატრიალების შემდეგ იმედგაცრუება დაეუფლა, გაჩნდა იდეა, რომ ისლამი შეიძლებოდა გამხდარიყო მათი საერთო პასუხი დასავლურ მოდერნიზაციაზე. ოპოზიცია ცდილობდა, არსებული, ხელმისაწვდომი კულტურული მეთოდების გამოყენებით განეხილა პოლიტიკურ-ეკონომიკური მდგომარეობა, და იდეოლოგიისა და კულტურისათვის ისეთი ახალი არადასავლური საფარველი მოეძებნა, რომელიც ქვეყნის ისტორიასა და წარსულს მოერგებოდა. ოპოზიციის სხვადასხვაგვარი პოლიტიკური კულტურა, რომლებიც დასავლური თეორიებიდან იღებდა სათავეს და ისლამის შესახებ დისკუსიის მიმართულებები ერთმანეთს დაემთხვა და შეიძლება ითქვას, გათანაბრდა კიდევ: ხომეინის მებრძოლი ისლამი, შარიათის რეფორმისტული ისლამი, ბაზარგანისა და “განთავისუფლების მოძრაობის” ლიბერალური ისლამი

სწორედ ამის მაგალითია. ავტორიტარული რეჟიმის სულისშემხსნავე გარემოში ყოველგვარი საპარლამენტო ალტერნატივა უშედეგო აღმოჩნდა, რაც გარდა რევოლუციური რადიკალიზმისა, სხვა გზას არ ტოვებდა.

როგორც კ. დაბაში აღნიშნავს, “ისლამური რევოლუცია შეიძლება მივიჩნიოთ უშუალო (შიიტურ) ისლამურ რეაქციად [ფაჰლავიანთა დროს] ისლამური კომპონენტის ხარჯზე ხელოვნურად გასპარსულებულ ირანულ პოლიტიკურ კულტურაზე” (დაბაში 1993:10).

შექმნილ კრიზისში ახალი ლიდერის გაჩენა, რომელსაც მასების მიზიდვის უნარი გააჩნდა, გადამწყვეტი გახდა. ხომეინიმ მოსადეყისაგან განსხვავებით, შეძლო პოლიტიკაში ახლად ჩართული ხალხის ნაწილის მოთხოვნები მატერიალური და სოციალური პირობების გაუმჯობესების შესახებ მათი მორალური, სულიერი პატივისცემისა და ქვეყნის ღირსების ფონზე განეხილა. ისე, როგორც მოსადეყის მომხრეები მის ლიბერალურ-ანტიკოლონიალისტურ ღირებულებებს აღიარებდნენ, აიათოლა ხომეინის მომხრეებიც მის ისლამურ-ანტიდასავლურ იდეოლოგიას ეთანხმებოდნენ, რომელიც პროგრამის თვალსაზრისით ბუნდოვანი და აბსტრაქტული იყო. ორივე შემთხვევა ლიდერისადმი უსაზღვრო ნდობის და მათი იდეოლოგიის უსიტყვოდ მიღების მაგალითი იყო. შესაბამისად, მოძრაობამ, რომელიც მესამე სამყაროს ნაციონალისტური იდეებით დაიწყო, ახალი ქარიზმატული სასულიერო ლიდერის ხელმძღვანელობით ისლამური ხასიათი მიიღო.

რელიგიურ რწმენას კი, რომელიც უკვე პოლიტიკურ კულტურად გადაიქცა, სახელმწიფოებრიობასთან შერწყმის გარდა სხვა აღარაფერი დარჩენოდა.

თავი III რელიგიური ნაციონალიზმი

§1. ისლამური სახელმწიფოს შექმნის კონსტიტუციონალური საფუძვლები

1979 წ. 1 თებერვალს აიათოლა ხომეინი 15 წლიანი გაძევების შემდეგ ირანში დაბრუნდა. ჯერ კიდევ რევოლუციის გამარჯვებამდე სამღვდელოება მეჩეთებში აიათოლა ხომეინისთან შეხვედრის კომიტეტებს ქმნიდა, რომლებიც მალე ისლამური რევოლუციის კომიტეტებად და სამღვდელოების ძალაუფლების სამართლებრივ ძალად გადაიქცა (დიგარი... 1998:222).

ხომეინი თავს ხალხის ლიდერად აღიარებდა და აცხადებდა:

“ირანი ჩემს ხელთ არ არის. ირანი ხალხის ხელშია. რადგან სწორედ ხალხმა მიანდო ქვეყანა მას, ვინც მათ სამსახურშია, და მას მხოლოდ ის უნდა, რაც მათთვის კარგია. ისინი სწორედ ამას ამბობდნენ [დემონსტრაციებზე]. მათ მე ვუყვარვარ, რადგან გრძნობენ, რომ მათთვის სიკეთე მსურს – სიკეთე კი ისლამის კანონების შესრულებაა. ისლამია სამართლიანობა (სტემპელი 1999:73).

1978 წ. ნოემბერში აიათოლა ხომეინიმ და “ეროვნული ფრონტის” ლიდერმა ქარიმ სანჯაბიმ ერთობლივი კომუნიკე მიიღეს, სადაც აღნიშნული იყო, რომ შექმნილი კრიზისული სიტუაციიდან გამოსავალი ფაჰლავიანთა დინასტიის გაუქმება იყო. რევოლუციის ლიდერმა თეირანში ჩასვლისთანავე დაუფარავად განაცხადა, რომ “რევოლუციის მიზანი თეოკრატიული რესპუბლიკის დამყარება იყო”. ამ განცხადებამ ხომეინის, როგორც რეჟიმის წინააღმდეგ ხალხის მიერ აღიარებული ავტორიტეტის პოზიციები გაამყარა და “ეროვნულ ფრონტს” სხვა აღარაფერი დარჩენოდა, გარდა მისი ისლამური მმართველობის დოქტრინის აღიარებისა (დოროშენკო 1985:194).

ხომეინის მომხრე რელიგიური ლიდერები ისლამური რესპუბლიკის მომავალი ფორმის შესახებ იდეების აქტიურად ჩამოყალიბებას შეუდგნენ. მათ 1978 წ. დეკემბერში ახალი სტრუქტურა, რევოლუციური საბჭო (*შოურაი-ე ენყელაბ*) შექმნეს, რომლის ძირითად ბირთვს აიათოლები მოთაპარი და ბეჰქეშთი, ჰოჯათოლესლამები ბაჰონარი, არდებილი და რაფსანჯანი

შეადგენდნენ. მოგვიანებით მათ ამ საბჭოში მაჰდავი ქანი, თალეყანი, მეჰდი ბაზარგანი და იადოლა საჰაბიცი შეუერთდნენ. 1979 წ. 11 თებერვალს ხომეინის ბრძანებით, ბაზარგანმა და მისმა ექვსმა რელიგიური ორიენტაციის ნაციონალისტმა (*მელი-ე მაჰაბი*)^{*} თანამებრძოლმა მთავრობაში გადასვლის გამო საბჭო დატოვა. მათმა წასვლამ საბჭოში რადიკალი უღემების პოზიციების გაძლიერებას შეუწყო ხელი. ხომეინიმ ბაზარგანი დროებითი რევოლუციური მთავრობის პრემიერად დანიშნა, რომელიც ძირითადად მოსადეყის “ეროვნული ფრონტის” წევრებისაგან ქარიმ სანჯაბის, დარიუშ ფორუჰარის, ჰასან ნაზიესა და სხვ შედგა. დროებით მთავრობას “უპირო დანას” უწოდებდნენ, რადგან რეალური ძალაუფლება მთელ ქვეყანაში რევოლუციური კომიტეტების, ხოლო პოლიტიკური თვალსაზრისით – რევოლუციურ საბჭოს ხელში იყო. ყველაფერი კი დაკავშირებული იყო აიათოლა ხომეინისთან, რომელიც ასეთ ვითარებაში ქვეყნის კონტროლისათვის საჭირო ძალაუფლების ბერკეტებს ფლობდა. დროებითი მთავრობა ყოველ ჯერზე ბრძანების გასაცემად და ხომეინის აზრების მოსასმენად ყუმში, მის რეზიდენციაში ჩადიოდა (დიგარი 1998:220).

ხომეინიმ დროებით მთავრობას ისლამური რესპუბლიკის შესახებ რეფერენდუმისა და საპარლამენტო არჩევნების მომზადება დაავალა. ბაზარგანსა და კაბინეტის გარეთ დარჩენილ ახალგაზრდა სამღვდელოებას შორის მალე უთანხმოება გაჩნდა. განსაკუთრებით აიათოლა ბეჰემთი და ჰოჯათოლესლამი ალი რაფსანჯანი გრძნობდნენ ძლიერი ორგანიზაციის აუცილებლობას, რომელიც “ისლამის ინტერესებისათვის” წინ აღუდგებოდა ხელისუფლების გარეთ დარჩენილ მემარცხენებს. 1979 წ. მარტში მათ “ისლამური რესპუბლიკის პარტია” დააარსეს. პარტია ღარიბი სოციალური ფენებიდან გამოსული რადიკალი ახალგაზრდებისაგან შედგებოდა, რომლებიც რევოლუციურ კომიტეტებში დომინირებდნენ. ახალ პარტიას, რომლის აქტივისტი ლიდერები აიათოლა ბეჰემთი, მოჰამად ჯავად ბაჰონარი, დოქტორი ჰასან აიათი და მოჰამად ალი რაჯაი იყვნენ, ჰოჯათოლესლამი ალი ხამენეი ხელმძღვანელობდა. პარტიამ დიდი კაპიტალის საწარმოებზე,

* რელიგიური ნაციონალისტები – ირანში დღესაც ასე იწოდებიან “ეროვნული ფრონტის” რელიგიური ფრთის წარმომადგენლები ე.წ. “საერო ისლამისტები”.

განათლების სისტემის ისლამიზაციასა და უპოვართა დახმარებაზე სახელმწიფო კონტროლის დაწესების წინადადება წამოაყენა.

“ისლამური რესპუბლიკის პარტიის” ძალაუფლების გაძლიერება ისლამისტებსა და მოძრაობის დანარჩენ პოლიტიკურ ძალებს შორის უთანხმოებას აღრმავებდა.

დროებითმა მთავრობამ უსაფრთხოების უზრუნველყოფისა და მნიშვნელოვან სახელმწიფო საკითხებში ოპოზიციის წინააღმდეგობის დაძლევის მიზნით 1979 წ. 5 მაისს ისლამური რევოლუციის გუშაგთა კორპუსი (*სეფაჰ-ე ფახდარან*) შექმნა. დროთა განმავლობაში მებრძოლთა ეს ჯგუფი ჭეშმარიტად სამხედრო-პოლიტიკურ სტრუქტურად ჩამოყალიბდა, რომელმაც ოპოზიციაზე იერიშსა და ერაყთან ომში მთელ მსოფლიოში გაითქვა სახელი.

საერო ლიბერალების, ნაციონალისტების, მარქსისტებისა და ისლამისტების უამრავ განშტოებებს, რომელთაც საბოლოოდ ძალაუფლება აიღეს ხელში, მომავალი კონსტიტუციის შესახებ განსხვავებული აზრები ჰქონდათ, რადგან მანამდე კონკრეტული ეკონომიკური და სოციალური პროგრამები არ განიხილებოდა. დროებითი მთავრობის პოლიტიკა მხოლოდ “მესამე სამყაროს” პროგრამებისა და პოლიტიკური ძალაუფლების კონტროლიდან გამომდინარეობდა: “ბინძური ბურჟუაზიის განადგურება, ქონებისა და საწარმოების კონფისკაცია და ნაციონალიზაცია, იმპერიალიზმის წინააღმდეგობა და ეროვნულ-განმათავისუფლებელი რევოლუციური მოძრაობების მხარდაჭერა” (დიგარი... 1998:218-219).

აიათოლა ხომეინიმ კი ჯერ კიდევ ემიგრაციაში განაცხადა ისლამური რესპუბლიკის შექმნის სურვილი, თუმცა მისი ზუსტი სტრუქტურა ჯერ არ ჰქონდა ჩამოყალიბებული. იგი განასხვავებდა ინდივიდის უფლებებსა და ინტერესებზე დამყარებულ დასავლური დემოკრატიის სისტემას და ისლამურ მმართველობას, სადაც სახელმწიფო რელიგიისაგან დამოუკიდებლად არ იარსებებდა და ისლამური სამართლიანი საზოგადოების განვითარებას დაეფუძნებოდა. ამჯერად იგი უკვე აცხადებდა, რომ მას სურდა ისეთი საზოგადოება, სადაც სოციალური სამართალი დამყარდებოდა და ხელისუფლება ვერ შეძლებდა ძალაუფლების უსამართლოდ გამოყენებას,

ქონების დატაცებას. ირანში დაბრუნების შემდეგ მან განაცხადა, რომ ახალ წესრიგში სამღვდელოებას დაევალებოდა ხალხის ხელმძღვანელობა და დაცვა. ძლიერი სახელმწიფოს შესაქმნელად იგი ისლამური სახელმწიფოს აუცილებლობაზე აკეთებდა აქცენტს, რადგან “სუსტი სახელმწიფო სუსტ ისლამს ნიშნავდა”. უზენაესობა კი დუალისტური იქნებოდა, დაფუძნებული ერთდროულად ღვთიურ და სახალხო სურვილზე; ის არაფერს ამბობდა ამ ორს შორის რაიმე შესაძლო კონფლიქტზე ან რომელიმეს უპირატესობაზე (მარტინი 2000:157).

1979 წ. 30-31 მარტს მოეწყო რეფერენდუმი, რომლის მონაწილეებს მხოლოდ ერთი არჩევანის უფლება ჰქონდათ: მონარქია ან ისლამური რესპუბლიკა. მონარქია დამხოვნილი იყო და ირანელმა ხალხმა ერთხმად (98.2%) დაუჭირა მხარი ისლამურ რესპუბლიკას.

პრემიერ-მინისტრ ბაზარგანის პირველი უთანხმოება აიათოლა ხომეინისთან ჯერ კიდევ მარტში მოხდა ისლამური რესპუბლიკის შესახებ რეფერენდუმის მომზადების პროცესში. ბაზარგანს სურდა რეფერენდუმში ხალხს მესამე – დემოკრატიული ისლამური რესპუბლიკის არჩევანის უფლებაც ჰქონოდა. ხომეინიმ უარი განაცხადა შემდეგი მიზეზით: “ის რაც ერს ჭირდება – ისლამური რესპუბლიკაა, არა – დემოკრატიული ან დემოკრატიული ისლამური რესპუბლიკა. ნუ იხმართ დასავლურ ტერმინს “დემოკრატიული”. მათ, ვინც ამისკენ მოუწოდებს, არაფერი იციან ისლამის შესახებ” (აბრაჰამიანი 2008:163). მოგვიანებით იგი დასძენდა: “ისლამი არ საჭიროებს ისეთ ზედსართავეებს, როგორც “დემოკრატიულია”. ისლამი ყველაფერია, ის ნიშნავს ყველაფერს. სამწუხაროა, ისლამს, რომელიც სრულყოფილია, სხვა სიტყვა დაუმატოთ” (აბრაჰამიანი 2008:163).

1 აპრილს ირანი ისლამურ რესპუბლიკად გამოცხადდა. ივნისში გამოჩნდა ახალი კონსტიტუციის პირველი პროექტი, რომელიც სტრუქტურულად საფრანგეთის მეხუთე რესპუბლიკის კონსტიტუციას იმეორებდა, მაგრამ შინაარსით ძალზე განსხვავდებოდა მისგან. იგი წარმოადგენდა ისლამური ხასიათის სახელმწიფოს და გარდა რევოლუციური საბჭოსა და შარიათის კანონმდებლობისა, არ მიუთითებდა ღვთისმეტყველ-სამართალმცოდნეთა (*ფაყიჰების*) კონკრეტულ როლზე. საზოგადოების ერთსულოვნების

დადასტურებისა და მემარცხენეებისა და ნაციონალისტების კრიტიკის თავიდან აცილების მიზნით, ხომეინიმ გადაწყვიტა კონსტიტუციის პროექტი მეჯლისში დამტკიცებამდე რეფერენდუმზე გასულიყო. ნაციონალისტთა ფრთის წარმომადგენელმა მთავრობის მეთაურმა ბაზარგანმა და ეკონომისტმა ბანისადრმა კონსტიტუციის დეტალური განხილვა მოითხოვეს. ამ მიზნით შეიქმნა ექსპერტთა საბჭო (*მაჯლეს-ე ხობრეგან*), რომლის არჩევნები 1979 წ. 3 აგვისტოს ჩატარდა. საბჭოს, რომელსაც “დამფუძნებელთა კრების” ფუნქციები უნდა ეკისრა, “ისლამური რესპუბლიკის პარტიის” გარდა, თითქმის ყველა პოლიტიკურმა პარტიამ და მოძრაობამ ბოიკოტი გამოუცხადა; მასში 73 ადგილიდან 55 სამღვდელოების წარმომადგენლებმა დაიკავეს, რომელთაც პირდაპირი კავშირი ჰქონდათ “ისლამური რესპუბლიკის პარტიასთან.” მომავალში საბჭოში, ისევე როგორც მის არჩევნებში, ისლამისტების გავლენა გაგრძელდა. კონსტიტუციის საბოლოო ვარიანტი იყო ჰიბრიდი, რომელიც ხომეინის *ველაიათ-ე ფაყიჰსა* და ბაზარგანის ფრანგული რესპუბლიკის მოდელს, ღვთიურ უფლებებსა და ადამიანის უფლებებს, თეოკრატიასა და დემოკრატიას, *vox dei* და *vox populi*, სასულიერო ხელისუფლებასა და ხალხის სუვერენიტეტს შორის - არც ერთს არ ანიჭებდა განსაკუთრებულ უპირატესობას.

შესაბამისად, მალე უთანხმოება გაჩნდა ხალხისა და ღმერთის სუვერენიტეტის და *ფაყიჰის* ძალაუფლების თაობაზე.

იენისში გაჩნდა მოთხოვნა, რომ კონსტიტუციის (და არა მეჯლისის ან პრეზიდენტის გადაწყვეტილების) საფუძველზე, უმაღლესი პირი *ფაყიჰი* ყოფილიყო, რასაც საფუძველად დაედო ხომეინის კონცეფცია “ისლამური მმართველობის” შესახებ და ეს იდეა მის სასულიერო მოკავშირეთა მიერ იყო წინ წამოწეული; მათი დასაყრდენი კი ის იყო, რომ მიუხედავად საშუალო კლასის წინააღმდეგობისა, მასა ამ იდეას ეთანხმებოდა. ფაყიჰის შესახებ კონცეფცია აიათოლა ხომეინის, არამარტო როგორც ლიდერის ძალაუფლებას ზრდიდა, არამედ სამღვდელოების უფლებების ინსტიტუციონალიზაციას ახდენდა. ექსპერტთა საბჭო კონსტიტუციის გადახედვას შეუდგა. 1979 წ. 15 ნოემბერს კი დასრულდა დებატები კონსტიტუციის შესახებ, რომელსაც, მართალია, საერო და რელიგიური ლიბერალები ეწინააღმდეგებოდნენ, მაგრამ

1979 წ. 12 დეკემბერს, სახალხო რეფერენდუმის საფუძველზე, ის ისლამური სახელმწიფოს ძირითად კანონად გამოცხადდა.

ახალი კონსტიტუცია, რომელსაც “ისლამურ კონსტიტუციასაც” უწოდებდნენ, ეკლექტური დოკუმენტი იყო, რომელიც აცხადებდა, რომ არის ისლამური, მაგრამ შეიცავდა პრინციპებს, რომლებიც დასავლეთის დემოკრატიული სისტემებიდან იღებდა სათავეს.

სახელმწიფოს იდეოლოგიური შეხედულებები ჯერ კიდევ მოძრაობის დროს დისკუსიებისას გამოიკვეთა, რაც ჩამოყალიბდა კონსტიტუციის შესავალსა და 2.6 მუხლში, სადაც ნათქვამი იყო, რომ ისლამური რესპუბლიკური სისტემა ემყარება ისლამურ პრინციპებს, რაც ასახავს სწრაფვას ისლამური საზოგადოებისაკენ, ადამიანთა ღირსებისა და კეთილშობილური ფასეულობებისაკენ, ღმერთის წინაშე პასუხისმგებლობასთან ერთად (კონსტიტუცია, 1994:15-16). ეს ყველაფერი ითვალისწინებდა სამართლიანობის დამყარებას, პოლიტიკურ, ეკონომიკურ, სოციალურ და კულტურულ დამოუკიდებლობას და ეროვნულ ერთიანობას. სახელმწიფოს მიზანი ადამიანებში ღვთიური პრინციპების ჩანერგვა იყო.

ისლამი თავისი ღირებულებებითა და საზოგადოების სხვადასხვა ასპექტების ცალსახა იდეოლოგიური ხედვით და თავისი ყველა პრინციპით აღიარებულ იქნა ტოტალურ სისტემად. კონსტიტუცია საფუძველს უყრიდა ახალ წესრიგს, აზროვნების ახალ საშუალებებს და ახალ იდენტობას.

აიათოლა ხომეინისა და მისი მოძრაობის გატაცება სოციალური მართლმსაჯულებით ნათლად აისახა კონსტიტუციაში. იგი ცდილობდა, შეექმნა სამართლიანი და სოციალურად თანასწორუფლებიანი სისტემა განსაზღვრული უფლება-მოვალეობებით. მესამე მუხლში ჩამოყალიბებული იყო სახელმწიფოს ვალდებულებები სოციალური თანასწორობისა და ეკონომიკური განვითარების უზრუნველყოფისათვის (კონსტიტუცია 1994:16).

რესპუბლიკის ფორმა და ხასიათი ჩამოყალიბდა ხომეინის შეხედულების საფუძველზე, რომლის თანახმად სამღვდლოებას შეუძლია ქვეყნის მართვა, [იმამის] “არყოფნის დროს საქმის გაძღოლა და ისლამური თემის იმამობა სამართლიან, ღვთისმოსავ, დროის მოვლენებში გათვითცნობიერებულ, გაბედულ, გამოცდილ და უნარიან ფაყიჰს დაეკისრა, რომელსაც ხალხი

აღიარებს” (მუხლი 5) (კონსტიტუცია 1994:18). კონსტიტუციამ დააკანონა *ველაიათ-ე ფაყიჰის* (უმაღლესი ღვთისმეტყველი-სამართლისმცოდნის) თანამდებობა XII იმამის არყოფნის (ღაიბა – ოკულტაციის) პერიოდში, როგორც ხალხის მიერ აღიარებული წინამძღოლის (*რაჰბარ*), სახელმწიფოს ხელმძღვანელის, მისი მეთაურის უმაღლესი და ერთპიროვნული მმართველობის შემოღება (ჭიკაშვილი 1990:161). *აიათოლა ალ-ოზმა* იმამ ხომეინი ფაყიჰად ცხადდებოდა. ღმერთი, როგორც საზოგადოებრივი კანონმდებლობის წყარო, ასევე წარმოადგენდა ძალაუფლების საწყისს. ხოლო სიტყვა “ძალაუფლების” ნაცვლად შემოღებულ იქნა მისი შიიტური გაგება “*ველაიათ*”, რაც ნიშნავდა მფარველობას, ზრუნვას, ზედამხედველობას” (ქდანოვი...1989:102).

ფაყიჰს უფლება ენიჭებოდა დაენიშნა ღვთისმეტყველი-სამართლისმცოდნეები (*ფაყიჰები*) საზედამხედველო საბჭოში, უმაღლესი სასამართლო ორგანოს წევრები, შეიარაღებული ძალების მთავარსარდლობა, რევოლუციის გუშაგთა მთავარსარდალი, ეროვნული თავდაცვის უმაღლესი საბჭოს წევრები. მას ასევე შეეძლო გამოეცხადებინა ომი და მშვიდობა. იგი წარადგენდა ან უარყოფდა პრეზიდენტის კანდიდატურას. პრემამულაში *ველაიათ-ე ფაყიჰის* ხასიათი სიტყვიერად ცოტა განსხვავებული იყო – *ველაიათ-ე ამრ ვა ემამათ-ე მუსთამირ*, რაც ნიშნავდა, რომ *ფაყიჰი* იმამისგან მემკვიდრეობით იღებდა ხელმძღვანელობის უფლებას ყურანის მოძღვრებისა და სამართლიანობის განსახორციელებლად. ანუ, როგორც ხომეინი აღნიშნავდა ნაშრომში “ისლამური მმართველობა”, ფაყიჰი აღასრულებდა იმამის მოვალეობას. შეიძლება სამართლიანად დავასკვნათ, რომ ეს წოდება და თანამდებობა მას მსოფლიოს ნებისმიერ ლიდერზე მეტ ძალაუფლებასა და გავლენას ანიჭებდა (რაითი 1993:31).

მიზეზები *ფაყიჰის* ინსტიტუტის შემოღებისათვის, როგორც ჩანს, ერთდროულად იდეალისტური და პრაგმატული იყო. *ფაყიჰის* სამართლიანობაში, სიმამაცესა და ღვთისმოსაობაში ხომეინის აქტიურ მხარდამჭერთა, ბაზრის მოვაჭრეთა სამართლიანი მმართველის იდეალი შეინიშნებოდა. მათი ღირებულებები აღწერილი იყო მუხლში 3.1, რომელიც ითვალისწინებდა ხელსაყრელი გარემოს შესაქმნელად სარწმუნოებაზე,

ღვთისმოსაობასა და კორუფციასთან ბრძოლაზე დამყარებული ეთიკური ფასეულობების განვითარებას (კონსტიტუცია 1994:16).

ფაყიძის მართვის უნარი, ცოდნა და ღვთისმოსაობა ხელისუფლებაში სამღვდელოების დომინირების საშუალებას იძლეოდა. მათი როლი ჩამოყალიბდა მუხლში 2.6, სადაც ნათქვამი იყო, რომ “რესპუბლიკის მიზანი უნდა განხორციელებულიყო ყურანის საფუძველზე მუსლიმ ღვთისმეტყველ-სამართლისმცოდნეთა მიერ” (კონსტიტუცია 1994:16). ამან პრაქტიკულად ხელისუფლებისაკენ გზა გაუხსნა ხომეინის ყოფილ რადიკალ სტუდენტებს, რომელთა ძალაუფლების საფუძველი ბაზრისა და მეჩეთების ქსელი იყო. ამრიგად, შეიძლება ითქვას, რომ ახლო აღმოსავლეთის ბევრი ქვეყნისაგან განსხვავებით, სადაც სახელმწიფოს ძალაუფლება მეტ-ნაკლებად სამხედრო ძალით კონტროლირებად საზოგადოებას ემყარებოდა, ირანში სოციალურმა ფენამ (რომელიც წარმოდგენილი იყო სახემეცველი ტრადიციული ორგანიზაციებით) ჭეშმარიტად მოიპოვა გავლენა სახელმწიფოზე (მარტინი 2000:161), რითაც თავიდან იქნა აცილებული სამხედრო დიქტატურის გაჩენის შესაძლებლობა. ფაყიძის ინსტიტუტის შექმნის ერთ-ერთი მიზანიც სწორედ ხომეინის სწრაფვა იყო, გაემარჯვა არმიის კონტროლზე.

1979 წ. სექტემბერში მან განაცხადა:

“მე ვარწმუნებ ყველას და შეიარაღებულ ძალებს, რომელთა ძალაუფლება ახლა ფაყიძების სახელმწიფოშია და რომელიც სწორედ ისეთია, როგორც ეს ისლამმა და იმამებმა განსაზღვრეს, რომ არავის არაფერი დაუშავდება, არანაირი დიქტატურა არ დამყარდება” (მარტინი 2000:161).

ოქტომბერში ასევე აცხადებდა:

“ნუ მოუსმენთ მათ, ვინც ისლამის კურსს ეწინააღმდეგება, განათლებულ ადამიანებად მიიჩნევენ თავს და ფაყიძის ძალაუფლების წინააღმდეგ ილაშქრებს. რომ არ იყოს ფაყიძის ხელისუფლება, იქნება ტირანია (თაყუთ). ხალხს სურს ისლამური და არა დასავლური რესპუბლიკა... თუ ფაყიძის ხელისუფლება უბედურებაა, მაშასადამე, ეს უბედურება ხალხის სურვილია” (მარტინი 2000:161).

უზენაესობის თვალსაზრისით კონსტიტუციური მოწყობა ორმაგი იყო, რადგან ეკუთვნოდა ღმერთს (მუხ. 2) და ამასთან, ეფუძნებოდა ხალხის სურვილს (ისლამური რესპუბლიკა ხალხის ხმების 98.2%-ით დამყარდა).

სახელმწიფო, რომელიც ხალხს სავალდებულო ღვთიური კანონებით აღზრდიდა და ადამიანურ ნიჭს განვითარების საშუალებას მისცემდა, ვერ შეიქმნებოდა საზოგადოების ყველა ჯგუფის აქტიური და ფართო მონაწილეობის გარეშე. *ფაეიზი* ვალდებული იყო არამარტო თვისებებით ყოფილიყო ღირსეული ამ პოზიციისათვის, არამედ აღიარებულიც უმრავლესობის მიერ (მუხ. 5) (კონსტიტუცია 1994:18). მუხლი 3.8 ყველა ადამიანს აძლევდა უფლებას, მონაწილეობა მიეღო თავისი პოლიტიკური, ეკონომიკური, სოციალური და კულტურული მომავლის განსაზღვრაში (კონსტიტუცია 1994:17).

მესამე თავეში “ხალხის სუვერენული უფლებები და მისგან გამომდინარე ხელისუფლება” ნათქვამი იყო, რომ ხალხის ნება ხელისუფლების საფუძველს წარმოადგენდა და ის ღმერთის სურვილებით განისაზღვრებოდა. ამრიგად, მიუხედავად იმისა, რომ კონსტიტუცია ისლამური იყო, სახელმწიფო სტრუქტურა დასავლურ დემოკრატიულ საფუძველს ეფუძნებოდა და მისი ზოგიერთი მექანიზმი კონსტიტუციონალისტური პერიოდის ელემენტს წარმოადგენდა.

მე-19 და მე-20 მუხლებში კანონის წინაშე თანასწორუფლებიანობის შესახებ იყო საუბარი. ასეთივე იყო მუხლები საკუთრების უსაფრთხოების (22), რწმენის დევნის აკრძალვის (23) შესახებ. ზოროასტრები, ქრისტიანები, ებრაელები (მაგრამ არა ბაჰაიტები) აღიარებული იყვნენ რელიგიურ უმცირესობად (13). ასევე ნებადართული იყო თავისუფალი აზრი და პოლიტიკური პარტიები ისლამის ჩარჩოებში (26) (კონსტიტუცია 1994:21-22). პრაქტიკულად, ჩვეულებრივ დემოკრატიული კონსტიტუციებით აღიარებული თავისუფლებები კვლავ სახეზე იყო, მაგრამ ისინი ისლამს ეფუძნებოდა და რელიგიით განისაზღვრებოდა.

ეროვნული სუვერენიტეტი ღმერთს ექვემდებარებოდა და ისევე, როგორც ქვეყნის “საზღვრები” და “დაცვა”, მთლიანად სახელმწიფოს ჩარჩოებში იყო აღიარებული. მე-15 და მე-18 მუხლებში (ერი-სახელმწიფოს მსგავსად)

განსაზღვრული იყო ქვეყნის ენა, დამწერლობა და დროშა, თუმცა პრეამბულაში ასევე იყო შეხედულება უფრო ფართო მუსლიმურ თემზე (მუხ. 11) (კონსტიტუცია 1994:19), რაც, სავარაუდოდ, “საფუძველს ამზადებდა რევოლუციის გაგრძელებისათვის”, კერძოდ სხვა ისლამურ და სახალხო მოძრაობებთან საერთაშორისო ურთიერთობების განვითარებისათვის, ეს კი ნიადაგს ქმნიდა ერთიანი მსოფლიო საზოგადოების დასამყარებლად.

კონსტიტუციაში (მუხ. 2.4) განისაზღვრა შარიათის წამყვანი როლი. ყველა კანონი მიღებული უნდა ყოფილიყო შარიათისა და ყურანის ტრადიციების შესაბამისად და მათი იურიდიული განმარტება ღვთისმეტყველ-სამართლისმცოდნეთა სამეთვალყურეო საბჭოს (*შოურა-იე ნეგაჰბან*) კომპეტენცია იყო (მუხ. 73,91). ფაყიჰების კომპეტენცია – მმართველ ელიტაში სასულიერო პირების მონაწილეობის სურვილს გამოხატავდა, ვინაიდან მათ უფლება ენიჭებოდათ კანონები მიეღოთ და განემარტათ მაშინაც, როცა ისინი შარიათს შეესაბამებოდა. სახელმწიფო მართვის ფუნქციების შესრულებაში “უმაღლესი ფაყიჰის” ინსტიტუტი უშუალოდ ეყრდნობოდა სამეთვალყურეო საბჭოს, რომელიც იქმნებოდა “სამეთვალყურეო ნორმებისა და ძირითადი კანონის დაცვის მიზნით, იმისათვის, რომ პარლამენტის მიერ მიღებული ყველა კანონი და გადაწყვეტილება ისლამურ ტრადიციებს შეესაბამებოდეს” (მუხ. 91) (კონსტიტუცია 1994:37). პარლამენტის ნებისმიერი გადაწყვეტილება სამეთვალყურეო საბჭოს ეგზავნებოდა საბოლოო განხილვისა და დამტკიცებისათვის. ის უშუალოდ სახელმწიფოს მეთაურს (*რაჰბარს*) ექვემდებარებოდა, მისი სახელით მოქმედებდა და აკონტროლებდა არა მარტო პარლამენტის გადაწყვეტილებებს, არამედ სახელმწიფო ხელისუფლების ყველა მთავარი ორგანოს მუშაობას. მას შეეძლო ძალადაკარგულად გამოეცხადებინა პარლამენტის მიერ მიღებული კანონი “ისლამურ ტრადიციებთან შეუსაბამობის” მოტივით. ამრიგად, იგი აკონტროლებდა ხალხის მიერ არჩეული წარმომადგენლებისაგან შემდგარ პარლამენტსაც.

სამი უმაღლესი ხელისუფლება საკანონმდებლო, უმაღლესი და სასამართლო რესპუბლიკაში ფაყიჰის ზედამხედველობით ხორციელდებოდა (მუხ. 57); ისლამური რესპუბლიკის პრეზიდენტი უმაღლესი პირი იყო სულიერი ლიდერის (*რაჰბარის*) შემდეგ (მუხ. 113) (კონსტიტუცია 1994:44).

ხომეინის ხედვა ძლიერი ისლამური სახელმწიფოს შესახებ ითვალისწინებდა თავდაცვის ძალების როლსაც, რომლებიც შთაგონებული იქნებოდნენ ისლამური იდეოლოგიით.

“მესამე სამყაროში” მიმდინარე მოძრაობების იდეები აისახა პუნქტში, რომელიც ეფუძნებოდა მსოფლიოს უპოვარ და ჩაგრულ ხალხთა გაერთიანების აუცილებლობას გამარჯვებისათვის. კონსტიტუცია კი იყო გარანტი ნებისმიერი სახის სოციალური და ინტელექტუალური ტირანიისა და ეკონომიკური მონოპოლიის წინააღმდეგ, ეს მომდინარეობდა მოძრაობის სურვილიდან, მოესპო ირანის დამოკიდებულება მსოფლიო იმპერიალიზმზე. მუხლი 3.5 უარყოფდა კოლონიალიზმს და უცხოურ გავლენას. მეორე მუხლი ასახავდა ისლამური რესპუბლიკის, როგორც “მესამე სამყაროს”, წარმომადგენლის მისწრაფებას “მეცნიერების და ტექნიკის დარგში კაცობრიობის მიერ დაგროვილი ცოდნის გამოყენებითა და გამდიდრებით “ყოველგვარი ექსპლოატატორული და ჰეგემონისტური მისწრაფებები უარყოს, რაც უზრუნველყოფს სამართლიანობას, პოლიტიკურ, ეკონომიკურ, საზოგადოებრივ და კულტურულ დამოუკიდებლობას, ეროვნულ ერთიანობას”. აღნიშნული მუხლები ახალი სახელმწიფოს ერთ-ერთ ძირითად ელემენტს – “მესამე სამყაროსა” და მემარცხენე მიმდინარეობებს უკავშირდებოდა, რომლებიც არასწორად მიიჩნევენ ისლამური რესპუბლიკისათვის შუასაუკუნეობრივი რელიგიური მმართველობის დარქმევას, რადგან ეს რეჟიმი იმ ხალხის რევოლუციის შედეგი იყო, რომელთა უშუალო ძალებითაც მოხდა ის (დიგარი... 1998:227).

პუნქტები ეკონომიკური და ფინანსური საკითხების შესახებ ადასტურებდა ხომეინისა და მოძრაობის სურვილს “არც კაპიტალისტური და არც სოციალისტური” წესრიგის განვითარების შესახებ და უარყოფდა როგორც დასავლეთის, ისე აღმოსავლეთის მოძღვრებებს. ამგვარად, კონსტიტუცია წარმოაჩენდა აიათოლა ხომეინისა და მისი ისლამური მოძრაობის მიზნებს და იდეალებს.

ახალ სახელმწიფოს უნდა დაეკმაყოფილებინა ხალხის მზარდი მოთხოვნილება პოლიტიკაში მონაწილეობაზე, ბოლოს და ბოლოს, რევოლუცია ხომ ხალხის ამ მოთხოვნის უარყოფამ და შაჰის მხრიდან

არდათმობამ დააჩქარა. ამ მხრივ, საინტერესოა, რამდენად შეესაბამებოდა უმაღლესი ფაეიჰის (*ვალი-ე ფაეიჰ*) ახალი ინსტიტუტი სახალხო სუვერენიტეტს. დებატების დროს ახალ ინსტიტუტს აქტიური მომხრეები და მოწინააღმდეგეები გაუჩნდა. მაშინ, როცა მომხრეები მას მიიჩნევდნენ სახალხო სუვერენიტეტის დამატებად, და ნაციონალურ სახელმწიფოსაც ადარებდნენ, იმის გამო, რომ ორივე მათგანი უმრავლესობის მხარდაჭერას ეფუძნებოდა, ნაწილი მას სახალხო სუვერენიტეტთან შეუთავსებლად თვლიდა, რაც გამოუვალ სირთულეებს ქმნიდა.

პასუხი დემოკრატიის სახალხო მოთხოვნაზე 6-8 მუხლებში იყო წარმოდგენილი. მუხლი 6 განმარტავდა, რომ “სახელმწიფო საქმეები უნდა იმართებოდეს საზოგადოებრივ აზრზე დაყრდნობით არჩევნების გზით ან რეფერენდუმით” (კონსტიტუცია 1994:18). მე-7 მუხლის თანახმად, არჩეული საბჭოები, მათ შორის, ადგილობრივი მმართველობის ორგანოები, ქვეყნის გადაწყვეტილებების მიმღები მმართველი ორგანოები იყო. მე-8 მუხლში “ისლამურ რესპუბლიკაში სიკეთისკენ მოწოდება კეთილშობილური, ცუდი ქმედებისაგან შემაკავებელი მოტივი და საყოველთაო მოვალეობა იყო, რომელიც აწესრიგებდა ადამიანთა ურთიერთობებს, სახელმწიფოსა და ხალხის, ხალხისა და სახელმწიფოს ურთიერთმიმართებას” (კონსტიტუცია 1994:18). დეკრეტების ერთი ნაწილი ველაიათ-ე ფაეიჰის შესახებ და ამ მუხლების კომბინაციას სახალხო სუვერენიტეტის ეკვივალენტად აღიქვამდა. მაგრამ მეორე ნაწილი ამტკიცებდა, რომ *ველაიათ-ე ფაეიჰის* ინსტიტუტი აშკარად არღვევდა მე-6 მუხლს, რადგან ის არჩეული არ იყო. და თუ ხალხის ხმა, როგორც სახელმწიფოს საფუძველი, მკვეთრად გამოსატული არ იქნებოდა, რასაც თავს არიდებდა კონსტიტუცია, ტერმინი რესპუბლიკა თავის რეალურ მნიშვნელობას კარგავდა (მილანი 1992:145).

აღსანიშნავია, რომ ერთის მხრივ, დემოკრატიული მისწრაფება კონსტიტუციაში მართლაც შენარჩუნდა: “ეროვნული სუვერენიტეტი, რაც საკუთარი სოციალური ბედის განსაზღვრას ნიშნავს, არის საზოგადოებრივი უფლება, რომელიც ღმერთმა ყველა ადამიანს უბოძა, და ეს უნდა განხორციელდეს უშუალოდ ან კომპეტენტური ადამიანების აღიარების ან არჩევის გზით” (მილანი 1992:145). ამის პარალელურად არსებობდა აზრი, რომ

ეროვნული სუვერენიტეტი ეწინააღმდეგებოდა ველაიათ-ე ფაეიჰის შინაარსს. აიათოლა ბეჰეშიტი, გამოდიოდა რა ამ მოსაზრების წინააღმდეგ, ამტკიცებდა, რომ ხალხის თავისუფლებები ღმერთის კანონებით განისაზღვრება: შესაბამისად, სუვერენიტეტიც განსაზღვრული უნდა იყოს, რაც არ არის ჩადებული კონსტიტუციის პირობაში. ამიტომ *ველაიათ-ე ფაეიჰის* მომხრე დეპუტატები მოცემულ პირობას გადაჭარბებულად მიიჩნევდნენ, რადგან 6-8 მუხლები ხალხის სუვერენიტეტს ანიჭებდა უპირატესობას.

ამ პირობების მომხრეებსა და მოწინააღმდეგეებს შორის იყო კომპრომისის მცდელობაც. კომპრომისის მომხრეები აცხადებდნენ: იმის გამო, რომ ორივეს – ხალხსაც და ულემებსაც შეუძლია სუვერენიტეტის განხორციელება, და ულემები არ არიან არჩეული, მაგრამ არიან შერჩეული მეგობარი ულემის მიერ და შემდეგ აღიარებული მასების მიერ, კონსტიტუციაში ნაცვლად პირობისა “სუვერენიტეტი განხორციელდება უშუალოდ ან კომპეტენტური პიროვნებების არჩევის გზით”, უნდა იყოს “სუვერენიტეტი განხორციელდება უშუალოდ და კომპეტენტური პიროვნებების აღიარების გზით” (მილანი 1992:146). ასეთი სიტყვიერი კომპრომისი აღიარებდა ორმაგ სუვერენიტეტს, განხორციელებულს ხალხისა და ულემების მიერ.

მუხლში 56 აღნიშნული იყო, რომ “ღმერთი სამყაროს და ადამიანის აბსოლუტური მბრძანებელია. მან ადამიანი თავისი ბედის პატრონად აქცია. არავის აქვს უფლება, წაართვას მას ეს ღმერთის მიერ ნაბოძები უფლება”, რომელსაც ხალხი ახორციელებს სახელმწიფოს გზით. ტექსტი ერთი შეხედვით, ხალხს აღიარებდა სუვერენად, თუმცა არსებობდა სხვა არგუმენტებიც: 1) კონსტიტუციაში ხელისუფლების წყაროები პრიორიტეტული თანმიმდგრობით იკვეთებოდა: ღმერთი, *ფაეიჰი*, *ფაეიჰები* და ხალხი. ღმერთის უშუალო ჩარევამდე არარჩეული *ფაეიჰი*, ანუ ერთ-ერთი ულემი იყო, და ხელისუფლებაში მხოლოდ ორი ფაქტიური მოთამაშე: ხალხი და ულემები. 2) კონსტიტუცია ერთმნიშვნელოვნად ითვალისწინებდა, რომ აბსოლუტური სუვერენიტეტი ეკუთვნოდა ღმერთს. ღმერთმა ადამიანი თავისი სოციალური ბედის პატრონად აქცია, მაგრამ ამასთან შექმნა კანონები, რომელთა განმარტება მხოლოდ კომპეტენტურ ულემს შეეძლო. უფრო მეტიც, უმაღლესი და უწმინდესი ავტორიტეტი არც პრეზიდენტი, არც ხალხი და არც მეჯლისი,

არამედ *ფაივი* იყო. 3) ხალხის მონაწილეობა საკუთარი ბედის განსაზღვრაში, რაც სიმბოლიზებული იყო პრეზიდენტისა და მეჯლისის ინსტიტუტებში, *ფაივი* და სამეთვალყურეო საბჭოს მიერ განსაზღვრული კონსტიტუციური მექანიზმებით ხორციელდებოდა (მილანი 1992:147). ეს იყო მართლაც არაჩვეულებრივი ძალაუფლება, რომელიც არარჩეულ (არაპირდაპირ არჩეულ) პიროვნებას ეძლეოდა. სახალხო სუვერენიტეტის შეზღუდვის მეოთხე ელემენტი იყო *ფაივის* არასაკმარისი პასუხისმგებლობა ხალხის წინაშე. 84-ე მუხლი ხალხის წინაშე პასუხისმგებლობას აკისრებდა დეპუტატებს, მაგრამ არა *ფაივს*. ურთიერთმიმართება *ფაივსა* და ხალხს შორის არ არსებობდა, რამდენადაც *ფაივი* უპირველესად ღმერთის წინაშე იყო პასუხისმგებელი.

მუხლი 111 ასახავდა პროცედურას იმ შემთხვევაში, თუ წინამძღოლი ვერ შეძლებდა კანონიერი მოვალეობის შესრულებას ან ვერ დააკმაყოფილებდა კონსტიტუციის მე-5 და 109-ე მუხლებში აღნიშნულ ერთ-ერთ პირობას. მაგრამ ამ პირობების დაუკმაყოფილებლობას განსაზღვრავდა არა მეჯლისი, არამედ მცირერიცხოვანი ექსპერტთა საბჭო, რომლის წევრები ხალხის მიერ არჩეული სამღვდელოების წარმომადგენლები იყვნენ. მათი კვალიფიკაცია და საბჭოს შიდა განაწესი კი სამეთვალყურეო საბჭოს ფაივიების მიერ განისაზღვრებოდა. ასე რომ, არ იყო გამოკვეთილი, თუ ვის წინაშე იყო *ფაივი* პასუხისმგებელი.

ამრიგად, ხალხის ძალაუფლება რომელიც მისი ხმით გამოიხატებოდა, იქ მთავრდებოდა, სადაც ის წინააღმდეგობაში აღმოჩნდებოდა ისლამურ პრინციპებთან; შედეგად, ის ნაწილი იცვლებოდა ან განისაზღვრებოდა *ფაივი* და სამეთვალყურეო საბჭოს მიერ, რასაც პირობითად “შეზღუდული სახალხო სუვერენიტეტი” შეიძლება ეწოდოს.

აიათოლა ხომეინის ფუნქციები უნდა განვიხილოთ, როგორც კონსტიტუციის იდეოლოგიური ხასიათის დამატებითი ფაქტორი. იგი იყო ისლამური რევოლუციის ქარიზმატული ლიდერი და არაერთი დადგენილება გამოსცა როგორც [ფარული] იმამის მოადგილემ (და არა სამართლისმცოდნემ).

ველიათ-ე ფაიჭის ინსტიტუტის შემოღებას სამი ძალა ეწინააღმდეგებოდა: საერო ლიბერალები, რელიგიური ნაციონალისტები “ეროვნული ფრონტიდან” და მემარცხენეები; ეთნიკური და რელიგიური უმცირესობები, თურქულენოვანი მოსახლეობა და სუნიტი ქურთები, რომელთაც აღელვებდათ კონსტიტუციის მიერ შიიზმის “გასპარსულებული” ვარიანტის სრული ჰეგემონიის დამყარება; მესამე, თვით სამღვდლოების წარმომადგენლები, რომლებიც ეჭვის ქვეშ აყენებდნენ კონსტიტუციას და შიიტური სამართლის პერსპექტივას. აიათოლა მორთეზა მოთაჰარი აღნიშნავდა, რომ *ველიათ-ე ფაიჭ* არ ნიშნავს, რომ *ფაიჭი* თავად უნდა მართავდეს სახელმწიფოს ან *ფაიჭები* – სახელმწიფო ორგანოებს. *ფაიჭი* სისტემის იდეოლოგი უნდა იყოს (მოთაჰარი 1991:85-86).

ასევე ერთ-ერთი გავლენიანი აიათოლა შარიათმადარი ამტკიცებდა, რომ *ფაიჭი* რწმენის ქადაგებასთან ერთად სახელმწიფოს იდეოლოგიური წინამძღოლი უნდა იყოს. იგი უარყოფდა *ველიათ-ე ფაიჭს* და აცხადებდა, რადგან “წინა რეჟიმის გაუქმების საფუძველი სახალხო რეფერენდუმი იყო, ახალი სახელმწიფოს შექმნის საფუძველიც ხალხის სურვილი უნდა ყოფილიყო” (მილანი 1992:149). იგი კონსტიტუციაში წინააღმდეგობას ხედავდა: ერთის მხრივ, ის აღიარებდა გაურკვეველ სახალხო სუვერენიტეტს (მუხ. 56), მეორე მხრივ, კი *ველიათ-ე ფაიჭის* შესახებ პირობები უარყოფდა ხალხის ნების უპირატესობას. მიუხედავად ამისა, ისლამურ რესპუბლიკას თავად მისი იდეოლოგები ღვთიური უფლებების დიქტატურად არ განიხილავდნენ, ვინაიდან მას ხალხის მიერ არაპირდაპირ არჩეული ლიდერი ედგა სათავეში, და პრეზიდენტი და პარლამენტიც არსებით როლს ასრულებდნენ.

ახალი კონსტიტუციის მიღებამ მღელვარება გამოიწვია ეთნიკურ უმცირესობებში, რომელთა მტკიცებით, მათი უფლებები კონსტიტუციაში არ იყო გათვალისწინებული. განსაკუთრებით მასობრივი ხასიათი ჰქონდა სუნიტი ქურთების გამოსვლას ქურთისტანის პროვინციაში, რომელთა აზრით, ქურთული პრობლემა არა რელიგიური, არამედ ნაციონალური და პოლიტიკური იყო და ისინი ავტონომიას ითხოვდნენ. ხელისუფლება, რომელიც ქვეყნის მუსლიმურ თემში მათი სრული ინტეგრაციის კურსს ატარებდა, ავტონომიის მოთხოვნას სეპარატისტულს უწოდებდა.

“თვითგამოხატვა – როდესაც გნებავთ, მაგრამ ავტონომია – არასოდეს!” აცხადებდა აიათოლა ხომეინი (აგაევი 1984:98). კონსტიტუციის რელიგიურმა ხასიათმა და ფუნდამენტალისტურმა შეხედულებებმა ასევე ალაშქროთა აზერბაიჯანელები, რომელთა შორის ბევრი აიათოლა შარიათმადარის მიმდევარი იყო, ქურთები ხუზისტანში, თურქმანები და ბელუჯები. ხომეინის მრჩეველმა ეკონომიკის საკითხებში აბულჰასან ბანისადრმა განაცხადა, რომ რომელიმე რეგიონისათვის ავტონომიის მინიჭება არც მეტი, არც ნაკლები, ერის გახლეჩის ტოლფასი იქნებოდა. გამოსვლები ხელისუფლების საჯარისო ფორმირებებმა ჩაახშეს. ეროვნული უმცირესობების მოთხოვნები ხელისუფლებამ კატეგორიულად უარყო; თუმცა ქურთებმა სკოლებში მშობლიური ენის სწავლების, ნაციონალური ტანსაცმლის ტარების, ადგილობრივი მმართველობის ორგანოების არჩევისა და სახელმწიფოს პოლიტიკის განსაზღვრაში მონაწილეობის უფლებები მიიღეს (აგაევი 1984:98-99).

80-იანი წლების ბოლოს, ერაყთან რვაწლიანი ომის შემდეგ ისლამური რესპუბლიკის ლეგიტიმიზაცია მნიშვნელოვნად გაიზარდა და გამყარდა. იმდენად, რომ ხალხის მხარდაჭერამ ხომეინისადმი, მისი სიკვდილის (1989 წ.) შემდეგ შესაძლებელი გახადა ძალაუფლების მის მომხრეთა ხელში უპირობოდ და მარტივად გადასვლა. გარდა “იმამისა” ხომეინის სხვა ყველა პოლიტიკური წოდება გადავიდა ქვეყნის მომდევნო სულიერ ლიდერზე აიათოლა ხამენეიზე. ეს იყო ყველაზე მშვიდი და უმტკივნეულო მემკვიდრეობა მსოფლიო რევოლუციების ისტორიაში.

80-იანი წლების მეორე ნახევარში წარმოიშვა სირთულეები იდეოლოგიასთან დაკავშირებით, რაც ახალ პოსტ-რევოლუციურ სიტუაციაში სახელმწიფოს როლს და უშუალოდ სახელმწიფოსა და ისლამს შორის ურთიერთობას შეეხებოდა. როგორც ვნახეთ, რესპუბლიკის ადრეულ პერიოდში განსაკუთრებული აქცენტი კეთდებოდა საკითხზე, თუ რა გავლენა უნდა მოეხდინა ისლამურ აზროვნებას სახელმწიფოს პოლიტიკაზე და სწორედ ამ მიზნით შევიდა კონსტიტუციაში *ველაიათ-ე ფაეიჰის* კონცეფცია.

თავდაპირველად აიათოლა ხომეინი დიდ ინტერესს არ იჩენდა 1979 წელს კონსტიტუციის შედგენის პროცესთან დაკავშირებით და *ველაით-ე ფაეიჰის*

იღვის განმარტებები თავის სასულიერო თანაშემწეებს აიათოლა მონთაზერისა და აიათოლა ბეჰშთის მიანდო. მაგრამ სიცოცხლის ბოლო წელიწადნახევარი კონსტიტუციონალური კრიზისის დაძლევა დაუთმო; შემოიღო არაერთი მნიშვნელოვანი ნორმა *ველაიათ-ე ფაიჰის* შესახებ ნააზრევის კონსტიტუციონალური განმარტებისათვის.

შეიცვალა ეკონომიკური პოლიტიკა – აიკრძალა პროცენტებიანი სესხი; განათლების საფუძველი ისლამური პრინციპებით განისაზღვრა; დაწესდა ისლამური ჩაცმულობა ქალებისთვის და ეს ყველაფერი მიმდინარეობდა იმ საკითხზე დებატების ფონზე, თუ რამდენად უნდა განესაზღვრა ან შეეზღუდა ისლამის პრინციპებს სახელმწიფო მექანიზმები. სწორედ ეს იყო ახალი რეჟიმის ოპონენტების პირველი სადავო საკითხი, და ისინი რესპუბლიკაში ისლამური პრინციპებით შეზღუდვების უამრავ მაგალითს ასახელებდნენ. ასეთი მაგალითების რაოდენობა სულ უფრო იზრდებოდა ისეთ საკითხებთან დაკავშირებით, როგორც იყო სახელმწიფოს მიერ ვაჭრობისა და ფინანსების კონტროლი და ეკონომიკაში ჩარევა მისი დაგეგმარების მიზნით. ხელისუფლების ის ნაწილი, რომელსაც უფრო კონსერვატული დამოკიდებულება ჰქონდა ეკონომიკური პოლიტიკის მიმართ, ისლამურ არგუმენტს რეფორმატორული ინიციატივების დასაბლოკად იყენებდა. სწორედ ამ კონტექსტში 1988 წ. იანვარში აიათოლა ხომეინიმ ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი პოლიტიკური განცხადება გააკეთა მაშინდელი პრეზიდენტის ალი ხამენეისათვის მიწერილ წერილში. ხამენეი სავარაუდოდ ამტკიცებდა, რომ სახელმწიფოს ძალაუფლება მხოლოდ ისლამურ ჩარჩოებში შეიძლება განხორციელდეს. ხომეინიმ კი ამასთან დაკავშირებით ხამენეისადმი მიწერილ წერილში განაცხადა:

ხელისუფლება, როგორც ღმერთის მიერ ბოძებული (ღმერთმა მოციქულს უბოძა) და მოციქულის აბსოლუტური ვიცე-რეგენტობის (*ველაიათ-ე ფაიჰი*) ნაწილი, უზენაესი და აბსოლუტური უფლებამოსილებაა (*ველაიათ-ე მოთლაე*) და თვით ყველაზე მნიშვნელოვანი ღვთიურ კანონთა შორის და ყველა სხვა შედგენილ კანონზე უპირატესია. ისლამში ერთ-ერთი უპირველესი ვალდებულებაა, თვით ლოცვაზე, მარხვასა და ჰაჯზე უფრო მნიშვნელოვანი. მმართველი უფლებამოსილია დაანგროს მეჩეთი ან სახლი, რომელიც

გზაზე და მის მფლობელს კომპენსაცია მისცეს. ხელისუფალს შეუძლია საჭიროების შემთხვევაში დახუროს მეჩეთი, ან სულაც გაანადგუროს, თუ ის ზიანის მომტანია. სახელმწიფო უფლებამოსილია ცალმხრივად გააუქმოს ნებისმიერი შარიათის კანონებზე დაყრდნობით შედგენილი შეთანხმება ხალხთან, თუ ისინი ქვეყნის ინტერესებს ან ისლამს ეწინააღმდეგება. მას აგრეთვე შეუძლია ხელი შეუშალოს ნებისმიერ რელიგიურ ან არარელიგიურ ღონისძიებას, თუ ისლამის ინტერესების საწინააღმდეგოა” (ჰალიდი 2000:138-139).

იგი ჩამოთვლიდა უამრავ საკითხს: სავალდებულო სამხედრო სამსახურს, საბაჟო, საგადასახადო საქმეებს, ფასებს, ნარკოტიკების გავრცელების პრევენციას, ალკოჰოლისა და იარაღის ტარების აკრძალვას და სხვა, რომლებთან დაკავშირებით სახელმწიფოში ვერ იქნებოდა ზომები მიღებული *ფაიჰის* მკაფიოდ ჩამოყალიბებული შეხედულებებისა და გადაწყვეტილების გარეშე.

ეს განცხადება არამარტო უკვე არსებულის ლეგიტიმაცია იყო, არამედ სამღვდლოების განუსაზღვრელ ძალაუფლებასაც ნიშნავდა; ეს იყო უკვე შექმნილ ისლამურ სახელმწიფოში *ველაიათ-ე ფაიჰის* კონცეფციის ახლებური ფორმულირება ისლამისტური პოლიტიკის კონტექსტში.

ამას მოჰყვა დადგენილება ისლამური რეგლამენტაციის სათათბიროს (*მაჯმა'ე თაშხის-ე მასლაჰათ-ე ნეზამი ესლამი*) შექმნის შესახებ ერთი თვის შემდეგ, რომელსაც მიესალმნენ, როგორც “რევოლუციის ყველაზე მნიშვნელოვანი მიღწევა”.

არჯომანდი სისტემას, რომელიც ხომეინის სიკვდილის შემდეგ ირანში გაჩნდა რელიგიური საბჭოების მართვის სისტემას უწოდებს. მას ჰყავს ლიდერი და სამი გამორჩეული ორგანო; ლიდერი არის თეოკრატიული მონარქი, რომელიც მართავს ღმერთის სახელით მსოფლიოში ნებისმიერ კონსტიტუციურ მონარქზე ან არჩეულ პრეზიდენტზე ფართო ძალაუფლებით (არჯომანდი 2008).

თავისთავად ხომეინის კონცეფციის ნოვაცია კი იმაში მდგომარეობდა, რომ “ველაიათის” პრინციპი რელიგიურიდან პოლიტიკურ სფეროში და სახელმწიფოებრივ კონტექსტში იქნა გადატანილი და ხელისუფლების

საფუძვლად აღიარებული. უკვე არა მხოლოდ რელიგიური თემი, არამედ მთელი ირანი ხდებოდა რელიგიური ლიდერების ამგვარი “მფარველობის” ობიექტი. საბოლოოდ, კი ეს მიზნად ისახავდა ამგვარი ტიპის მსოფლიო სახელმწიფოს შექმნას. მკვლევარები ამ კონცეფციას მისი არატრადიციული ხასიათის გამო “ნეოშიიზმსაც” უწოდებენ (დოროშენკო 1986:103).

1979 წ. ისლამური რევოლუციით ირანში დამთავრდა შიიტური შუასაუკუნეობრივი აზროვნების დომინირების ხანა, რომელიც მდგომარეობდა *იჯთიჰადის* პრინციპის აღიარებაში. სასულიეროთა ხელისუფლების ინსტიტუციონალიზაციამ დაასრულა ტრაექტორია “სახელმწიფოს ღვთისმეტყველებიდან ღვთისმეტყველთა სახელმწიფომდე”, რაც შეიძლება განხილულ იქნას, როგორც შიიტური სასულიერო ხელისუფლების არათანმიმდევრული განვითარების კულმინაცია, რომელმაც ირანი პირველ შიიტურ თეოკრატიად გადააქცია ისტორიაში (არჯომანდი 1988:17).

ირანის ისტორიული გამოცდილების მაგალითზე ვნახეთ, რომ 1979 წლამდე ისლამი განიხილებოდა, როგორც კონსტიტუციური მმართველობის ფართო და მნიშვნელოვანი საკითხი, მაგრამ არასოდეს – როგორც კონსტიტუციის საფუძველი. ს. არჯომანდი აღნიშნავს, რომ ზოგადად, შარიათით ხელისუფლებისა და კანონმდებლობის შეზღუდვა მეორე მსოფლიო ომამდე იყო დამახასიათებელი ახლო აღმოსავლეთის ქვეყნებისათვის და მანამდე არანაირი ვარაუდი არ არსებობდა, რომ ის თავად შეიძლებოდა გამხდარიყო კონსტიტუციის საფუძველი. იგივე არჯომანდის მიხედვით, ეს იდეა არ ეკუთვნოდა არც ფაზლოლა ნურის და არც ვინმე სხვას იმ დროს – ე.წ. წინაიდეოლოგიურ ეტაპზე. ეს იდეა დაიბადა მოგვიანებით, ისლამურ პოლიტიკურ იდეოლოგიებთან ერთად პაკისტანსა და ეგვიპტეში, საიდანაც საბოლოოდ 1979 წელს ირანში შეაღწია. ისლამი, როგორც შეზღუდვა შეიცვალა ისლამით, როგორც კონსტიტუციის საფუძველი (არჯომანდი 2008).

ისლამურ სამყაროში ეს ახალი მიდგომა კონსტიტუციონალიზმისადმი იყო ყურანისა და ჰადისების ნიაღვარი მარქსიზმის ტოტალური იდეოლოგიის ჩარჩოებში. არჯომანდი მათ “იდეოლოგიურ კონსტიტუციებად” განიხილავს და სრულ გაუგებრობად თვლის ღმერთის ხალხზე უპირატესობის

დასადასტურებლად ეროვნული სუვერენიტეტის თანამედროვე კონსტიტუციონალური იდეის განთავსებას წმინდა წიგნების კონტექსტში* (არჯომანდი 2008), ეს იდეა – ისლამური იდეოლოგიის განსხვავება და შარიათზე დაფუძნებული კონსტიტუცია 1979 წლის ისლამური რევოლუციის იდეოლოგიების მთავარი მიზანი გახდა.

ისლამმა მარტივად დაიკავა დომინანტური იდეოლოგიის ადგილი კონსტიტუციურ დოკუმენტებში, და ძირითადი კანონის პრეამბულაში ცალსახად გაგებულ იქნა როგორც მისი საფუძველი. შარიათი, რომელიც გამოჩნდა ირანის პირველ (არაიდეოლოგიურ) კონსტიტუციაში როგორც საკანონმდებლო ძალაუფლების შეზღუდვა, ამჯერად დაბრუნდა შურისძიებით, რომ ჩაეყლაპა მოდერნიზებული სახელმწიფო და მისი კონსტიტუცია.

§2. კრიზისი რესპუბლიკაში: ისლამი და ნაციონალიზმი, ისლამი და ლიბერალიზმი

პოლიტიკური იდეოლოგიის სახით ისლამის აღორძინების შედეგად კვლავ განახლდა კონკურენცია ისლამსა და ნაციონალიზმს შორის. ნაციონალისტებსა და ისლამური რესპუბლიკის მმართველ ელიტას შორის ბრძოლა რევოლუციის შემდგომ ირანში ისლამსა და ნაციონალიზმს შორის უფრო ფართო ურთიერთდაპირისპირების ერთ-ერთი ყველაზე ნათელი და მკაფიო გამოვლინება იყო.

ისლამური რესპუბლიკა, როგორც რევოლუციურ-იდეოლოგიური სახელმწიფო, მოვლენებსა და პროცესებს თავისი რწმენისა და შეხედულებისამებრ აფასებდა. აიათოლა ხომეინის განმარტებით, “პოლიტიკური ისლამი”, როგორც სისტემის იდეოლოგიურ საფუძველს, ისე პოლიტიკის წარმოების საშუალებასაც წარმოადგენდა. მისი ნააზრევი *ველაიათ-ე ფაყიჰის* შესახებ, რომელიც თეორიული თვალსაზრისით შიიტურ-

* ამ ახალმა იდეამ გამოიწვია დემოკრატიის სუვერენიტეტის გამოცხადება 1956 წლის პაკისტანის კონსტიტუციით. მაუდუდიმ და მისმა *ჯამა'ათ-ე ესლამი*მ შეიმუშავეს ახალი, ძლიერი იდეა, რომლის მიხედვით სახელმწიფო უნდა იყოს “ისლამური” და მისი კონსტიტუცია უნდა ეფუძნებოდეს ისლამის წმინდა წიგნებს.

იმამიტურ დოქტრინას ეფუძნებოდა, პოლიტიკური თვალსაზრისით მირზა ჰასან შირაზის, შეის ფაზლოლა ნურის, სეიედ ჰასან მოდარესისა და აიათოლა ქაშანის გზას აგრძელებდა. ანტიდასავლური პოზიციით გამორჩეულ ამ პიროვნებებს ნაციონალისტების, კერძოდ, მოსადეყის პოლიტიკური ხედვის (რომლის საფუძველს ევროპული ცნება – ლიბერალური ნაციონალიზმი შეადგენდა), საწინააღმდეგო შეხედულებები ჰქონდათ და ამ თვალსაზრისით, მოსადეყის საერო ნაციონალისტური პოზიცია ისლამური რესპუბლიკისთვისაც მიუღებელი იყო. აიათოლა ხომეინი 1981 წ. აცხადებდა:

“არ მინდა, გავისხენო, ნაციონალიზმის პერიოდში, იმ ადამიანის დროს, რომელსაც ამდენს აქებენ, რამდენი სილა გაგვაწინეს; მედრესე “ფაიზიე” დაცხრილეს; ჩვენ ვერ შევეგუებით, ნაციონალურად იმის მიჩნევას, რაც ნებისმიერს მოესურვება; მე მინდა, ნაციონალური ისლამური იყოს. ჩვენ ისლამი გვინდა” (რაჯაი 1989:192).

უმაღლეს ხელისუფლებაში დამკვიდრება “იმამის კურსის” მომხრეებმა გარკვეული ბრძოლების შემდეგ შეძლეს. მათ 1979 წ. თებერვლიდან 1981 წ. მარტამდე, ქვეყნის პირველი არჩეული პრეზიდენტისათვის უფლებამოსილების ჩამორთმევამდე, თაცდაცვის პოზიცია ეკავათ. ამ ხნის განმავლობაში ისინი ძალაუფლების განმტკიცებითა და ხელისუფლების ლეგიტიმაციით იყვნენ დაკავებული, რაც შესაბამისი პოლიტიკის გატარებასთან ერთად წარსული ისტორიული მოვლენების სათანადო შეფასებას გულისხმობდა. ჩვენ შევეცდებით ხელისუფლების ეს ორი მიმართულება პარალელურად განვიხილოთ.

რევოლუციის შემდეგ პირველივე თვეებში ბაზარგანი და ლიბერალები დროებით მთავრობაში, ხოლო სამღვდელოების წარმომადგენლები რევოლუციურ საბჭოსა და კომიტეტებში გადანაწილდნენ. 1979 წ. თებერვალში დროებითი მთავრობის შექმნის კვალდაკვალ, რომლის წევრთა უმეტესობა “ეროვნული ფრონტიდან” იყვნენ, მოსადეყის გარდაცვალების (1967 წ. 5 მარტი) წლისთავისათვის მზადება დაიწყო. პირველად გაჩნდა ღიად საუბრის შესაძლებლობა იმ თემაზე, რომელიც შაჰის რეჟიმის პირობებში აკრძალული იყო. 1979 წ. 5 მარტს ყოფილი პრემიერ-მინისტრის გარდაცვალების მეთორმეტე წლისთავი უქმედ გამოცხადდა და პირველად

მთელს ირანში ღონისძიებებით აღინიშნა. მოსადეეს ვრცელი სტატიები მიეძღვნა პრესაშიც. ათასობით ადამიანი, ყველა პოლიტიკური დაჯგუფება, “ისლამური რესპუბლიკის პარტიის” გარდა, მონაწილეობდა აჰმადაბადში მოსადეეის საფლავთან გამართულ ღონისძიებაში. მომავალმა პრეზიდენტმა ბანისადრმა მოსადეეის ცხედრის თეირანში, მავზოლეუმში გადატანის წინადადება წამოაყენა. ჰედაიათოლა მათინ დაფთარიმ (მოსადეეის შვილიშვილმა) “ეროვნულ-დემოკრატიული ფრონტი” შექმნა, რომლის მიზნად მოსადეეის პოლიტიკური ნაზრევისა და კურსის გაგრძელება გამოაცხადა. აპრილში მის გარშემო “ეროვნულ-დემოკრატიულ ფრონტში” იურისტები, მწერლები, ძირითადად, ინტელიგენცია შეიკრიბა.

1979 წ. 20 მარტს ნავთობის ნაციონალიზაციის დღესთან დაკავშირებით გამართულ სახალხო ცერემონიაზეც მოსადეეი მოიხსენიეს, როგორც „ინგლისელების წინააღმდეგ ბრძოლის მედროშე“, ირანელი ნაციონალისტის სრულყოფილი ნიმუში, კანონიერების, თავისუფლებისმოყვარეობის და სახალხო მმართველობის გმირი, 1979 წლის მოვლენების გზის გამკვალავი. ბაზარგანმა ნავთობის ნაციონალიზაციის მოძრაობა დაასახელა 1979 წ. რევოლუციის დასაწყისად, განსხვავებით ოფიციალური ისტორიკოსებისგან, რომლებიც 1963 წ. იენისის მოვლენებს მიიჩნევენ (რაჯაი 1989:197).

მოსადეეისადმი ასეთი დამოკიდებულება იყო ირანელთა მცდელობა, ერთის მხრივ, პატივი მიეგოთ მისთვის, რისი უფლებაც მათ არ ჰქონდათ შაჰის რეჟიმის პირობებში, მეორე მხრივ კი, ეს იყო გზავნილი სამღვდელთაადმი. მოსადეეისადმი პატივის მიგებით, ირანელები ცდილობდნენ გამოეხატათ თავიანთი სურვილი ნაციონალისტური, დემოკრატიული და კანონის უზენაესობაზე დამყარებული ხელისუფლებისა (კინზერი 2003:197).

მოსადეეის ამგვარი შეფასება 1981 წ. მარტამდე გაგრძელდა. მთელი ამ ხნის განმავლობაში არ აღნიშნულა აიათოლა ქაშანის იუბილე ან გარდაცვალების თარიღი და არც ყურადღება გამახვილებულა მასზე.

1979 წ. 22 იენისს, მოსადეეის მხარდასაჭერად გამართული აქციების წლისთავზე, მეჰდი ბაზარგანმა არც თავის გამოსვლაში და არც “განთავისუფლების მოძრაობის” განცხადებაში, რომელიც ამ ფაქტთან

დაკავშირებით გამოქვეყნდა, ქაშანი არ მოიხსენია. მხოლოდ აიათოლა თალეყანიმ აღნიშნა, რომ “ეროვნული ფრონტისა” და აიათოლა ქაშანის ერთიანობამ მოაპოვებინა ხალხს გამარჯვება” (რაჯაი 1989:197). ამასთან დაკავშირებით აღსანიშნავია პროტესტი, რომელიც “ეროვნული ფრონტის” სპიკერის სიტყვას მოჰყვა. ჯგუფმა, რომელიც გაიძახოდა “პარტია – მხოლოდ ჰეზბოლა”, გამოაცხადა, რომ ნაციონალისტურ მიმართულებაზე აქცენტი არ იყო მისაღები ყველა წრისათვის.

ამას მოჰყვა 1979 წ. აგვისტოში “ისლამური რესპუბლიკის პარტიის” ამავე სახელწოდების ორგანოში პარტიის ერთ-ერთი ფუძემდებლის ჰასან აიათის სტატიების ციკლი, სადაც მოხადა გაკრიტიკებულია, როგორც 1953 წლის გადატრიალებაზე პასუხისმგებელი (ჯომჭური-ე ესლამი 1979:1-2). ამის შემდეგ ვითარება უკვე რადიკალურად შეიცვალა, რადგან საქმეში თანდათან ახალ-ახალი მასალები ჩნდებოდა.

დასაწყისშივე, სამღვდლოება და დროებითი მთავრობა პოლიტიკურ, იდეოლოგიურ პრობლემებს და ხელისუფლების გარეთ დარჩენილ მემარცხენეებს შეეჯახნენ. სამღვდლოებას ამ ბრძოლებში ნაციონალისტ მთავრობასთან შედარებით უპირატესობა გააჩნდა, რადგან მას ჯარი, “რევოლუციის გუშაგთა კორპუსი” და პარტია “ჰეზბოლას” (*ჰეზბ-ე აღლაჰ-ალაჰის პარტია*) წევრები უჭერდნენ მხარს, რომელთა საშუალებით ხალხი მემარცხენეთა საწინააღმდეგოდ ქუჩაში გამოყავდათ (სტემპელი 1999:285). საყურადღებოა ის ფაქტიც, რომ მთავრობა, რომელიც შაჰის რეჟიმის ყველაზე აქტიური რგოლი იყო, ისლამურ რესპუბლიკაში რეალურ ძალაუფლებას მოკლებული აღმოჩნდა.

ბეჰეში-რაფსანჯანის დაჯგუფება რევოლუციურ საბჭოში ბაზარგანის დროებით მთავრობას უპირისპირდებოდა, რადგან მათ ძალაუფლებისათვის ბრძოლაში მთავარ მეტოქედ მიიჩნევდა. სწორედ ამ მიზნით, “ისლამური რესპუბლიკის პარტიასთან ერთად შეიქმნა “ჰეზბოლა”, რომელშიც საზოგადოების ფანატიკურად განწყობილი ელემენტები შევიდნენ.

პირველი უთანხმოება რევოლუციის ლიდერებს შორის კონსტიტუციასთან დაკავშირებით გაჩნდა. საერო და რელიგიური ნაციონალისტები ბაზარგანი, სანჯაბი, დაფთარი კონსტიტუციის ისეთ მოდელს ითხოვდნენ, სადაც

სამღვდელოება ხალხს ეთიკურად და მორალურად დაეხმარებოდა, ხოლო ქვეყნის მართვა საერო ლიდერებს დაევალებოდა (სტემპელი 1999:297). ბაზარგანი შეეცადა აიათოლა ხომეინი დაერწმუნებინა, უარი ეთქვა ექსპერტთა საბჭოზე, რადგან ეს უკანასკნელი თავდაპირველი განაწესით დადგენილ ველაიათ-ე ფაყიჰის მისიას ხელს შეუშლიდა (ბაზარგანი 1981:295-296).

საერო და სასულიერო ძალაუფლების თაობაზე მსჯელობა მთელი წლის განმავლობაში გრძელდებოდა მეჯლისის სხდომებზე. 22 ივნისს მემარცხენეებმა მომავალი კონსტიტუციის რელიგიური ხასიათი ღიად დაგმეს. მათ ეთანხმებოდნენ ზომიერი პოლიტიკის მომხრეებიც, კერძოდ, აიათოლა შარიათმადარის “მუსლიმ ხალხთა რესპუბლიკის პარტიის” წევრები. ისინი, ძირითადად, შიიტური სამღვდელოების პოლიტიკური ძალაუფლების ოფიციალურად დაკანონებას ებრძოდნენ. შექმნილი მდგომარეობით უკმაყოფილო ზომიერი მიმართულების რევოლუციონერების მიერ, დასავლური შეხედულებების საფუძველზე ივნისში მომზადდა დოკუმენტი, რომელიც ძირითად ძალაუფლებასა და პასუხისმგებლობას ეროვნული მეჯლისის წინაშე არჩეულ პრეზიდენტს და დანიშნულ პრემიერ-მინისტრს აკისრებდა. “ისლამური რესპუბლიკის პარტიის” ლიდერებმა აიათოლა ბეჰჰეშიმი და მისმა თანამოაზრეებმა აიათოლა ლაჰუთიმი და მაჰდავი ქანიმი პროექტი იმ მოსაზრებით უარყვეს, რომ ის რელიგიის უზენაესობას ეწინააღმდეგებოდა. ეს ფუნდამენტალისტთა ფრთის, როგორც მნიშვნელოვანი პოლიტიკური ძალის, პირველი ღია დემონსტრირება იყო “განთავისუფლების მოძრაობისა” და “ეროვნული ფრონტის” საერო მომხრეთა ძალის პირისპირ. 3 აგვისტოს ექსპერტთა საბჭოს არჩევნების წინ ბაზარგანმა, იმის გამო, რომ მისი კაბინეტის 17 წევრიდან 11 გადადგომით იმუქრებოდა, და მთავრობა რეკომენდების, “ფასდარების” და ტრიბუნალების მიერ შექმნილ ხელისშემშლელ პირობებში პარალიზებული იყო, და შესაბამისად ქვეყნის საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ცხოვრების მართვაში სრულ უძღურებას იჩენდა, სავარაუდო გადადგომის შესახებ განცხადება გააკეთა. ბაზარგანის მუქარის კვალდაკვალ მთავრობასა და რევოლუციურ საბჭოს შორის მოლაპარაკებები შედგა იმ თემაზე, რომელიც უკვე მაისიდან განიხილებოდა.

კერძოდ, შეთანხმდნენ, რომ მთავრობა, რევოლუციური საბჭო და კომიტეტები კოორდინირებულად იმოქმედებდნენ (სტემპელი 1999:299). აღსანიშნავია, რომ მთავრობის მეთაურმა ცხრა თვის განმავლობაში ოთხჯერ მიმართა აიათოლა ხომეინის გადადგომის შესახებ, რაზეც ეს უკანასკნელი არ თანხმდებოდა.

ექსპერტთა საბჭოს არჩევნებზე ზეწოლა აშკარა იყო. მასში არჩეულ იქნენ სასულიერო პირები ბეჰშეში-რაფსანჯანის ჯგუფიდან და “ისლამური რესპუბლიკის პარტიიდან”. “მუსლიმ ხალხთა რესპუბლიკის პარტიამ”, “ეროვნულმა ფრონტმა” და “ეროვნულ-დემოკრატიულმა ფრონტმა” არჩევნებს ბოიკოტი გამოუცხადეს. 7 აგვისტოს რევოლუციური საბჭოს გადაწყვეტილებით დაიხურა გაზეთი “აიანდევან” „ისლამური რესპუბლიკის პარტიის“ მისამართით კრიტიკული წერილის გამოქვეყნებისათვის, სადაც საუბარი იყო არჩევნების დროს ჩადენილ დარღვევებზე. 12 აგვისტოს „ეროვნულ-დემოკრატიული ფრონტის“ მოწოდებით მოეწყო საპროტესტო დემონსტრაციები, რომლებიც “ჰეზბოლას” წევრებმა დაარბიეს. აიათოლა ხომეინიმ თავის გამოსვლაში დაგმო ოპოზიციის გამოსვლა და, როგორც ყოველთვის, მას “ანტიისლამური” უწოდა.

21 თებერვალს ხომეინის ბრძანებით, 22 ოპოზიციური გაზეთი დაიხურა და ოპოზიციურმა ჯგუფებმა იარაღი ჩააბარეს. 1979 წ. ზაფხულის მოვლენებმა და ექსპერტთა საბჭოს არჩევნების გაყალბებამ რელიგიურ ფუნდამენტალისტებსა და ნაციონალისტ და ლიბერალ რევოლუციონერებს შორის ურთიერთობას საბოლოოდ დაღი დაასვა. რამდენადაც აქტიურდებოდა პრესაზე ზეწოლა და “ჰეზბოლას” საქმიანობა, საერო ლიდერები სულ უფრო მეტად წუხდნენ დაკარგულ სამოქალაქო თავისუფლებაზე. ფუნდამენტალისტი სამღვდელოების აზრით, ახალი ღოზუნგები, რომლებიც 1979 წ. დემონსტრაციებზე გაიხმოდა, მოწმობდა, რომ მათი მოსაზრებები სხვებთან შედარებით უფრო მეტად იზიდავდა ხალხის მასებს. “ჰეზბოლა” თანდათან “ისლამური რესპუბლიკის პარტიის” და რევოლუციის კომიტეტების გზით თავსმოხვეული სულიერი მდგომარეობა ხდებოდა. 2 მილიონამდე ადამიანს, რომელთაც აიათოლა ხომეინი ეფექტური ღოზუნგებით სისტემატურად კრებდა ასობით ათასი ადამიანის პირისპირ და 1979 წ. მარტში მოსადეყის საფლავთან გამართულმა მიტინგმა აჩვენა, რომ ისინი მოწინააღმდეგე

ჯგუფებში იყვნენ და ნაციონალისტების წონა მათთან შედარებით უმნიშვნელო იყო (დიგარი...1998:225).

“ეროვნულ-დემოკრატიული ფრონტი”, რომელიც “ეროვნულ ფრონტთან” შედარებით უფრო მეტად შეესაბამებოდა ახალგაზრდების განწყობას, საშუალო ფენებს იზიდავდა, მაგრამ უმრავლესობის მხარდაჭერის მოპოვება ვერ შეძლო. ფრონტმა მთელი ზაფხული ჩამოყალიბების პროცესში, აქციებსა და ხელსაყრელ შემთხვევებში ამა თუ იმ ჯგუფებთან გაერთიანების მცდელობაში გაატარა. აგვისტოში კი “ისლამური დესპოტიზმის” წინააღმდეგ გამართული აქციების გამო ხელისუფლებამ ძლიერი იერიში მიიტანა მასზე (სტემპელი 1999:287).

ექსპერტთა საბჭოს არჩევის შემდეგ საერო ისლამისტებმა, მემარცხენეებმა და საერო ლიბერალებმა იგრძნეს, რომ მათ უღალატეს. „ფედაიანებმა“ აქციები გამართეს მოთხოვნით, რომ “სახალხო” ხელისუფლება მოსულიყო ქვეყნის სათავეში, “ჰეზბოლას” გამოსდომებს ბოლო მოღებოდა და გადასინჯულიყო პრესის შესახებ კანონი. “ჰეზბოლა” თავს ესხმოდა “მუსლიმ ხალხთა რესპუბლიკის პარტიის”, “ეროვნული ფრონტის”, “სახალხო პარტიის”, “ეროვნულ-დემოკრატიული ფრონტისა” და “ირანის ეროვნული პარტიის” ოფისებს. გაიცა მათინ დაფთარის დაკავების ბრძანება. მან ქვეყნიდან გაქცევა მოახწრო და პარიზს შეაფარა თავი.

“ეროვნული ფრონტი” და “ეროვნულ-დემოკრატიული ფრონტი” ყველაზე მეტად დაზარალდნენ, რადგან დამოუკიდებელი პარტიზანული ძალა არ ჰყავდათ, რომელიც მათ დაიცავდა. მათინ დაფთარის გაქცევის შემდეგ ორგანიზაციას ფაქტიურად არანაირი გავლენა აღარ ჰქონდა.

სავარაუდოდ, აიათოლა თალეყანი, როგორც ჭეშმარიტი ნაციონალისტი, ერთ-ერთ სერიოზულ საფრთხეს წარმოადგენდა ახალი ხელისუფლებისათვის. 14 აპრილს მისი ვაჟიშვილი და რძალი მემარცხენე ორგანიზაციების დახმარებისათვის დააკავეს. თალეყანი პოლიტიკური არენიდან გაქრა, რასაც ქვეყნის მასშტაბით ნაციონალისტების გამოსვლები მოჰყვა. თალეყანის ერთგული “სახალხო მოჯაჰედები” მოითხოვდნენ, რომ “ჭეშმარიტი რევოლუციური ძალები” მისი ზედამხედველობის ქვეშ ყოფილიყვნენ. თალეყანიმ 17 აპრილს ქვეყანაში “დიქტატურისა და დესპოტიზმის”

დაბრუნებასთან დაკავშირებით გააკეთა განცხადება და თანამდებობიდან ახლად გადამდგარ საგარეო საქმეთა მინისტრს ქარიმ სანჯაბის შეუერთდა. 5 დღის შემდეგ, როდესაც მისი შვილი გაათავისუფლეს, იგი ყუმში ჩავიდა და აიათოლა ხომეინისა და ბაზარგანის მთავრობის წევრებს შეხვდა. ამის შემდეგ ტელევიზიით გააკეთა განცხადება აქტიური პოლიტიკიდან წასვლის შესახებ. 9 სექტემბერს მისი გარდაცვალება კი ნაციონალისტური ძალებისთვის უზარმაზარი დანაკარგი იყო.

უთანხმოება გაჩნდა რევოლუციური სასამართლოების საქმიანობის გამოც, რომლებიც ყოფილი რეჟიმის სამსახურში მყოფ ადამიანებთან ანგარიშსწორებით იყვნენ დაკავებული. თებერვლის ბოლოს, საერთაშრისო ორგანიზაციების მიერ განგაშის ატეხვის შემდეგ, დროებითი მთავრობის ლიბერალებმა – შსს მინისტრმა აჰმად ჰაჯ სეიედ ჯავადიმ, ინფორმაციისა და ტურიზმის მინისტრმა აჰმად მინაჩიმ, საგარეო საქმეთა მინისტრმა ქარიმ სანჯაბიმ, შრომის მინისტრმა დარიუშ ფორუჰარიმ და თვით პრემიერ-მინისტრმა ბაზარგანმა ხომეინისა და რევოლუციური საბჭოსაგან დაუინებით მოითხოვეს სასამართლოების განუკითხაობის აღკვეთა და დასჯის შეწყვეტა. შედეგად დასჯა მართლაც შეწყდა მცირე ხნით, თუმცა მოგვიანებით კვლავ განახლდა. მორიგი უთანხმოება დროებით მთავრობასა და სამღვდელობას შორის შეიარაღებული ძალების აღდგენის საკითხმა გამოიწვია.

13 სექტემბერს ექსპერტთა საბჭომ დაამტკიცა პუნქტი, რომელიც ხომეინის, როგორც ქვეყნის რელიგიურ ლიდერს ქვეყანაში უმაღლეს ძალაუფლებას ანიჭებდა. 18 სექტემბერს “ირანის რესპუბლიკის პარტიამ” ბაზარგანის მთავრობას უმოქმედობა დასდო ბრალად და მისი გადაყენება მოითხოვა. ორი კვირის შემდეგ პრემიერ მინისტრი იძულებული გახდა, ცნობილი იურისტი ჰასან ნაზიე, რომელიც რევოლუციის შემდეგ ნავთობკომპანიას ხელმძღვანელობდა, გადაეყენებინა. ნაზიეს ახლო ურთიერთობა ჰქონდა მათინ დაფთარისთან და ფრონტის სხვა ლიბერალ ნაციონალისტებთან. იგი ხომეინის ღიად აკრიტიკებდა. აიათოლა ხომეინიმ ხანგრძლივი მოთმინების შემდეგ განაცხადა, რომ ნაზიე დალატის გამო უნდა დასჯილიყო. ნავთობკომპანიის ყოფილი ხელმძღვანელი ქვეყნიდან გაიქცა და 1980 წ. გაზაფხულზე პარიზს შეაფარა თავი.

ხომეინის ანტიამერიკული მოწოდებები “მუსლიმი ახალგაზრდების აზროვნებაზე ამერიკის სატანისტური გავლენის შესახებ” ჯერ კიდევ 1978 წლიდან ვრცელდებოდა. “განთავისუფლების მოძრაობა” და “ეროვნული ფრონტი”, მართალია, ამერიკის გავლენას აკრიტიკებდნენ, მაგრამ ლიბერალური მოსაზრებების თანახმად, ბაზარგანის მთავრობის წევრები დასავლეთთან ახალი ორმხრივი ურთიერთობების დამყარებას განიხილავდნენ. 22 ოქტომბერს, როდესაც შაჰი ამერიკაში ჩავიდა ირანის საზოგადოება მოიცვა აზრმა, რომ ამერიკა კვლავ 1953 წ. გადატრიალების გამეორებას ცდილობდა.

აქტივისტმა სტუდენტებმა რეალური გადატრიალებისათვის მზადება იგრძნეს და 1979 წ. 4 ნოემბერს ჰოჯათოლესლამ მუსავი ხოინიჰას მეთაურობით თეირანში აშშ-ის საელჩო დაიკავეს და ამერიკელი დიპლომატები 444 დღის განმავლობაში მძევლად აიყვანეს. საბოლოოდ, ჩამოყალიბებულმა ისლამურმა რესპუბლიკამ მსოფლიო მზავრელის წინააღმდეგ აშკარა ბრძოლა გამოაცხადა (დიგარი... 1998:224). ასეთმა საომარმა განწყობამ ირანი ისეთ იზოლაციაში მოაქცია, რომ ერთი წლის შემდეგ, როდესაც მას ერაყი დაესხა თავს, არც ერთ სახელმწიფოს და არც გაეროს არ გამოუხატავს პროტესტი ამის წინააღმდეგ.

ანტიიმპერიალისტურმა და ანტისიონისტურმა რიტორიკამ რესპუბლიკურ ირანში, რომელმაც აშშ-სა და ისრაელისაგან “დიდი” და “პატარა სატანის” მტრული ხატი შექმნა, შაჰისდროინდელი საერთაშორისო ურთიერთობების კურსი მკვეთრად შეცვალა.

ამერიკელი დიპლომატების მძევლად აყვანით ირანი დასავლურ სამყაროს დაუპირისპირდა და თუკი რევოლუციამდე უბრალოდ „მაგნე“ დასავლური იდეებისაგან თავის დაღწევას ცდილობდა, ახლა მისი პოზიცია ანტიდასავლური გახდა. ამ საერთაშორისო მოვლენამ შიდა დაპირისპირება გაამწვავა სამღვდელთა და ლიბერალებს შორის.

ამერიკის საელჩოს აღების შემდეგ ქვეყანა ანტიამერიკულმა ისტერიამ მოიცვა, რამაც ფუნდამენტალისტებს ბრწყინვალე საშუალება მისცა, საელჩოში მოპოვებული მაკომპრომატირებელი დოკუმენტების საფუძველზე ოპოზიცია რევოლუციის მტრობასა და ამერიკის აგენტობაში

დაედანაშაულებინა. ბაზარგანსა და საგარეო საქმეთა მინისტრ იაზდის აშშ-ის ოფიციალურ წარმომადგენლებთან საიდუმლო კონტაქტების დამყარების მცდელობა ედებოდათ ბრალად. რამდენიმე დღეში (1979 წ. 8 ნოემბერს) ბაზარგანის მთავრობა, რომელიც დასავლეთთან ურთიერთობის გზებს ეძებდა, გადადგა. გავრცელებული მოსაზრებით, გადადგომის მიზეზი მისი და იაზდის 1979 წ. 1 ნოემბერს ალჟირში ვიზიტის დროს ამერიკის ეროვნული უსაფრთხოების საბჭოს მრჩეველ ზბიგნევ ბჟეჟინსკისთან შეხვედრა გახდა. ბაზარგანმა თავის ბოლო სატელევიზიო ინტერვიუში განაცხადა, რომ მის გადადგომას არანაირი კავშირი არ ჰქონდა აშშ-ს საელჩოს დაკავებასთან და მიზეზად პრემიერ-მინისტრობის ცხრათვიანი წარსული დაასახელა (ბაზარგანი 1981:277). აღმასრულებელი ხელისუფლება რევოლუციურ საბჭოს გადაეცა.

საინტერესოა, რატომ დაუშვეს ხომეინისტებმა მეკდი ბაზარგანის ლიბერალური მთავრობის შექმნა, მაშინ, როცა მათ წინასწარ ჰქონდათ მოსაზრებული მონარქიის შემდეგ მომავალი “ისლამური სახელმწიფოს მმართველობის კონტურები”. სავარაუდოდ, ეს რამდენიმე ფაქტმა განაპირობა: ჯერ ერთი, ხომეინი და მისი მიმდევრები ვალში იყვნენ ლიბერალების წინაშე. ხომეინი ემიგრაციაში ყოფნის დროს დასავლეთის სკოლაგაველი ბურჟუაზიის განათლებულ წარმომადგენელთა გარემოცვაში აღმოჩნდა, რომელთაც ხელი შეუწვეს მის და მისი იდეების პოპულარიზაციას როგორც ირანში, ისე მის გარეთ. გარდა ამისა, შიიტ ლიდერებს, რომლებიც ხელისუფლებისაკენ ისწრაფვოდნენ, სახელმწიფოს მართვის გამოცდილება არ გააჩნდათ, ლიბერალებს კი პოლიტიკური მოღვაწეობის საკმაო გამოცდილება ჰქონდათ (ჭიპაშვილი 1990:153).

1980 წ. 25 იანვარს ისლამური რესპუბლიკის პრეზიდენტის პირველ არჩევნებში აბულჰასან ბანისადრის არჩევამ სიტუაცია კიდევ უფრო დაძაბა. ნაციონალისტების ფრთის წარმომადგენელი ბანისადრი ხომეინის დიდი სიყვარულით სარგებლობდა და სწორედ მან წარადგინა იგი ამ პოსტზე. ეკონომისტი ბანისადრი ახალი რესპუბლიკის “თოუჰიდური ეკონომიკის” ავტორი იყო. იგი ხმების 75%-ით პრეზიდენტად იქნა არჩეული (დიგარი... 1998:239).

1980 წ. მარტში გამართულ ხსოვნის დღეზე მოსადეყის შესახებ ბანისადრის გამოსვლაში წინა პერიოდთან შედარებით სხვაობა იგრძნობოდა. მოსადეყი უკვე არა მხოლოდ ირანული ნაციონალიზმის გარანტი, არამედ “ირანულ-ისლამური თვითმყოფადობის გამოვლინება” იყო. სავარაუდოდ, ბანისადრის ტონის შეცვლაზე გავლენა იქონია ირანული საზოგადოების რადიკალიზმმა, ცოტა ხნით ადრე თეირანში ამერიკის საელჩოს დაკავებამ და ახალი კურსის ჩამოყალიბებამ გაბატონებული იდეოლოგიის სახით.

ისლამისტები სულ უფრო იკრებდნენ ძალას. ქაშანის ხსოვნისადმი მიძღვნილ ღონისძიებაზე, რომელიც ყუმისა და გუშაგთა კორპუსის სასულიერო ცენტრებში წინა წლებთან შედარებით ფართოდ აღინიშნა, ერთ-ერთმა მომხსენებელმა ჯგუფი, რომელიც მისი აზრით, ლიბერალები იყვნენ – ანუ ნაციონალისტები, ისტორიის დამახინჯების გამო გააკრიტიკა. ეს კრიტიკა ორი მიმართულებით იყო საყურადღებო. პირველი, ის ყველა არამემარცხენეს, რომელიც ველაიათ-ე ფაყიჰის კონცეფციას არ ეთანხმებოდა, “ლიბერალად” თვლიდა. მეორე, ეს გახდა დასაბამი “იმამის კურსის” მიმდევართა “იერიშის” დაწყებისა ნაციონალისტებზე.

ამ მხრივ, საინტერესოა 1980 წ. გაზეთ “ისლამურ რესპუბლიკაში” დაბეჭდილი სტატია, რომელშიც ეჭვი გამოითქვა მოსადეყის ავტორიტეტის გადამეტებული შეფასების გამო და გაკეთდა დასკვნა, რომ მოსადეყის ქება ისლამს კითხვის ნიშნის ქვეშ აყენებდა. მასში განმარტებული იყო, რომ “დაპირისპირების სათავე სასულიერო პირისა და ინტელიგენტის მენტალიტეტს შორის ბრძოლაში არ არის. პრობლემა მათი შეხედულებებია: რელიგიური პირი ისლამს ფართო პროგრამად განიხილავს, რომელსაც ყველა პრობლემის გადაჭრის გზა აქვს; ინტელიგენტისთვის კი ის რელიგიაა, რომელსაც საზოგადოებრივ ცხოვრებასთან არაფერი აქვს საერთო” (ჯომჰური-ე ესლამი 1980:2).

ამგვარი განცხადებების პარალელურად ქვეყანაში პრაქტიკულად ორხელისუფლებიანობა გრძელდებოდა. მაგრამ ახალი პრეზიდენტი მზად არ აღმოჩნდა, პოლიტიკური პარტია დაეარსებინა მეჯლისის არჩევნებში გასამარჯვებლად და ვერც საკმაო გონიერება გამოიჩინა საკუთარი ნაციონალისტური ღირებულებების განსახორციელებლად. მან რეალური

ძალაუფლება “მაქთაბიებს” გადასცა, რომლებიც ლიბერალებისა და მესამე სამყაროს მომხრეთაგან ყურანის ნორმების ზედმიწევნით შესრულებას ითხოვდნენ. ბანისადრი გარკვეულ დროს მმართველობის კონსტიტუციურ ბერკეტებსაც მოკლებული იყო, რადგან რევოლუციური საბჭო, რომელიც თეორიული თვალსაზრისით, აღმასრულებელ ხელისუფლებას ფლობდა, ახალი სტრუქტურების ჩამოყალიბებისაკენ არ ისწრაფვოდა. ბანისადრი კი, რომელიც ამერიკელი მძევლების აყვანის ხანგრძლივი კრიზისის, ქურთისტანში სამოქალაქო ომის და ეკონომიკაში უძრავობის წინაშე აღმოჩნდა, ხშირ შემთხვევაში თავის ოპონენტებს უთმობდა, რევოლუციის ბელადის მხარდაჭერა შეენარჩუნებინა.

სამღვდელოების ძალაუფლების საფუძველი კი რევოლუციური ორგანიზაციები იყო და ისინი გამაღებით აძლიერებდნენ მათ არჩევნებში გასამარჯვებლად, რითაც ხელს უშლიდნენ ბანისადრისა და ნაციონალისტების გავლენის გაფართოებას. ბანისადრის პრეზიდენტობის პერიოდში დაჩქარებით მიმდინარეობდა ისლამიზაციის პროგრამა.

1980 წ. აპრილში ბანისადრი იძულებული გახდა ინტელიგენციასთან ბრძოლას ჩადგომოდა სათავეში. 18 აპრილს, მან, უმაღლესი განათლების მინისტრმა ჰასან ჰაბიბიმ და ალი აქბარ ჰაშემი რაფსანჯანიმ “კულტურული რევოლუცია” გამოაცხადეს. ქვეყნის უნივერსიტეტები და სასწავლო ცენტრები ორი წლით დაიხურა. სამეცნიერო და კულტურული ელიტის რიგების რეჟიმის არაერთგული ელემენტებისაგან გაწმენდის პროცესი დაიწყო. ამ ღონისძიებით ბანისადრი რამდენადმე ჩამოშორდა თავის პოტენციურ მოკავშირეებს.

საუნივერსიტეტო გარემოში “მაქთაბიებსა” და ლიბერალ და ნაციონალისტ ჯგუფებს შორის დაპირისპირება უკიდურესად გამწვავდა.

1980 წ. სექტემბერში “სისხლიანი პარასკევის” (1978 წ. 7 სექტემბერი) აღსანიშნავ ღონისძიებაზე ბანისადრმა მთავრობა და მაღალი რანგის სასულიერო პირები “რელიგიის პოლიტიკური მიზნებისთვის გამოყენებისათვის” გააკრიტიკა (ეთელა'ათ 1980ა:1-2). ამის პირველი

* მაქთაბი—ისლამის, როგორც იდეოლოგიური სკოლის მიმდევარი. ასე იწოდებოდნენ ირანის მმართველი ელიტის წარმომადგენლები.

ოფიციალური რეაქცია მეჯლისში კენჭისყრა იყო: მეჯლისმა, მას შემდეგ, რაც პრემიერ-მინისტრის რამდენიმე კანდიდატურა, მათ შორის, ბანისადრის მიერ შეთავაზებული მოსტაფა მირსალიმი მისი გადამეტებული ლიბერალობის მიზეზით უარყო, პრემიერ-მინისტრის პოსტზე (169-დადებითი, 14-უარყოფითი, 10-თავი შეიკავა) “იმამის კურსის” მომხრე მოჰამადალი რაჯაი აირჩია. ცოტა ხნის შემდეგ მეჯლისის თავმჯდომარემ ჰოჯათოელსლამმა ალი აქბარ ჰაშემი რაფსანჯანიმ, საკითხი მხოლოდ პიროვნებებით არ შემოსაზღვრა და არსებული დაპირისპირება შემდეგი სიტყვებით ახსნა:

“რამდენადაც მათ (ლიბერალებს) სასულიერო მიმართულების (მაქთაბი) ხელისუფლების ეშინიათ, ჩვენც ლიბერალების ძალაუფლება გვაშინებს. ჩვენ ვერ ავიტანთ, რევოლუციის შემდეგ ჩვენს ქვეყანაში ლიბერალიზმი ბატონობდეს და ამ გზით გაანადგუროს ჩვენი რევოლუცია” (ეთელა’ათ 1980ბ:2).

რაჯაიმ ისლამური რესპუბლიკის პირველ კანონიერ 21 კაციან მთავრობაში 14 “მაქთაბიებიდან” აირჩია.

მალე ისლამსა და ნაციონალიზმს შორის წინააღმდეგობამ ბანისადრსა და ქვეყნის ახალ პრემიერ-მინისტრს შორის კონფლიქტი გამოავლინა. ბოლო ბრძოლა 1981 წ. მარტის კრიზისის დროს მოხდა, რომელიც “იმამის კურსის” მიმდევართა გამარჯვებით დასრულდა. პრეზიდენტ ბანისადრისა და პრემიერ-მინისტრ რაჯაის დაპირისპირება და 1981 წ. მარტის კრიზისი სინამდვილეში ისლამისტებსა და ნაციონალისტებს შორის ძალაუფლებისათვის ბრძოლის ბოლო ეტაპი იყო.

მოსადეყის ნაციონალიზმის კრიტიკას ამ პერიოდში არაერთი წიგნი მიეძღვნა. წიგნების გამოსვლა დაემთხვა “შეორე რევოლუციას” – ასე ეწოდა ბაზარგანის გადადგომას, ამერიკის საელჩოს დაკავებას და მოჰამად ალი რაჯაის მიერ პრემიერ-მინისტრის პოსტის დაკავებას. ეს საკითხი იმდენადაა მნიშვნელოვანი, რამდენადაც ბანისადრი პოლიტიკურ ასპარეზზე გამოვიდა, როგორც ნაციონალისტური მიმართულების წარმომადგენელი და ზოგიერთი მას “ახალ მოსადეყსაც” კი უწოდებდა; მაშინ როცა რაჯაი “იმამის კურსის” მომხრეთა აზრს წარმოადგენდა.

დაპირისპირება გრძელდებოდა და მარტის პირველ კვირას კრიზისმა კულმინაციას მიაღწია. 28 თებერვალს მეჯლისის 4 დეპუტატის (მეჰდი ბაზარგანი, იადოლა საჰაბი, ებრაჰიმ იაზდი, ჰაშემ საბაყიანი) ინიციატივით *“ემჯადიეში”* შეკრება ჩატარდა. სიტყვით გამომსვლელებმა კიდევ ერთხელ ხაზი გაუსვეეს საკუთარ ირანულ-ისლამურ ცნობიერებას და აღშფოთება გამოთქვეს რევოლუციის იმუამინდელი მიმართულების გამო, რომელსაც ქვეყანა ერთპარტიული მმართველობისაკენ მიჰყავდა (რაჯაი 1989:210). ბაზარგანმა ხაზი გაუსვა, რომ რევოლუციის ლოზუნგი *“დამოუკიდებლობა, თავისუფლება, ისლამური რესპუბლიკა”* დიდი რევოლუციური ლიდერის, აიათოლა ალ-ოზმა ხომეინის მხარდაჭერით სათავეს მოსადეყის ნააზრევიდან იღებდა (რაჯაი 1989:210). მაშინ როცა ბაზარგანი ცდილობდა მოსადეყი და ნაციონალური მოძრაობა რევოლუციასთან დაეკავშირებინა, ისლამისტებს არ მოეწონათ აზრი, რომ აიათოლა ხომეინი მოსადეყის გზის გამგრძელებლად იქნა მოხსენიებული. მარტის პირველ კვირას მოსადეყის დისკრედიტაციის მიზნით გავრცელდა ფოტოები, რომელზეც იგი მოჰამად რეზა ფაჰლავის ცოლს ხელზე ეამბორება.

არსებულ ვითარებაში ხომეინიმ ბანისადრს შეიარაღებული ძალების მთავარსარდლობა ჩააბარა. ერაყთან ომის პერიოდში საომარი ოპერაციების კონტროლი და სისტემატურად ფრონტზე ყოფნა, მას რევოლუციის ბელადის ნდობას მატებდა, რაც ერთადერთი შესაძლო თავშესაფარი იყო *“მაქთაბიების”* ძალაუფლების მონოპოლიის პირისპირ. ძალთა ამ ახალ გადანაწილებაში *“ეროვნული ფრონტის”* ნაციონალისტებმა და მემარცხენე ექსტრემისტულმა მოძრაობებმაც 1981 წ. მარტში დოქტორი მოსადეყის გარდაცვალების დღეს გამართულ დემონსტრაციაზე ბანისადრს დაუჭირეს მხარი. სამღვდელოებამ და ისლამური რესპუბლიკის პარტიამ პრეზიდენტს ლიბერალების *“ტროას ცხენი”* უწოდეს. კონფლიქტი ორ ძალას შორის, რომლებიც ხელისუფლების ბერკეტებს ფლობდა, გავრძელდა სანამ პრეზიდენტსა და პრემიერ-მინისტრს შორის შუამავლობისათვის აიათოლა ხომეინის ბრძანებით 1981 წ. მარტში სპეციალური კომისია არ შეიქმნა. აღნიშნულმა კომისიამ მალე პრეზიდენტის საწინააღმდეგო პოზიცია დაიკავა,

რაც 1981 წ. ივნისში მისი დივერსიის მზადებაში დადანაშაულებით დამთავრდა.

მოვლენები სწრაფად განვითარდა: 10 ივნისს აიათოლა ხომეინიმ ბანისადრს შეიარაღებული ძალების მთავარსარდლობა ჩამოართვა. ბანისადრი მეორე დღიდან იმალებოდა და ხალხს “დესპოტიზმთან ბრძოლისაკენ” მოუწოდებდა. 20 ივნისს “*მოჯაჰედინ-ე ხალყმა*” გამოაცხადა, რომ ჯერ კიდევ ოფიციალური პრეზიდენტის პოლიტიკური მოკავშირე ხდებოდა. არც ერთი პოლიტიკური პარტია მათ არ გამოეხმაურა. საზოგადოება, როგორც წარსულში, ახლაც აიათოლა ხომეინის მოწოდებას დაემორჩილა და ქუჩაში არ გავიდა. 21 ივნისს ბანისადრი 18 თვიანი მმართველობის შემდეგ ისე, რომ არასოდეს ძალისმიერი მეთოდისთვის არ მიუმართავს, რაც ასე სურდათ ლიბერალებს, რევოლუციის ლიდერმა თანამდებობიდან გადააყენა.

ნაწილი გარბოდა, ნაწილი იმალებოდა. თუმცა ისინი უკვე არა შაჰის რეჟიმის მომხრეები, არამედ ნაციონალისტები იყვნენ.

კრიზისის კულმინაცია 1981 წ. 5 მარტი გახდა, რაც მოსადეყის გარდაცვალების წლისთავს დაემთხვა. ხსოვნის აღსანიშნავი დღესასწაული მხოლოდ ბაზარგანისა და ბანისადრის მომხრეებმა მოაწყვეს. ცერემონია თეირანში ბანისადრის სიტყვით გამოსვლის დროს მის მომხრეთა და მოწინააღმდეგეთა სისხლიანი შეტაკებით დასრულდა. “ისლამური რესპუბლიკის პარტიის” ორგანომ პრეზიდენტის დაცვა “*ჰეზბოლას*” ფიზიკურ და სიტყვიერ შეურაცხყოფაში, ხოლო ბანისადრი, “მთავრობის ხულიგანი”, აქციის უდანაშაულო მონაწილეებზე თავდასხმაში დაადანაშაულა. იმავე დღეს გაზეთ “ისლამურ რესპუბლიკაში” მნიშვნელოვანი სტატია დაიბეჭდა სათაურით “მოსადეყის ნაციონალისტური და სახალხო იდეოლოგიის დასასრული”. სტატიაში მოყვანილი იყო არგუმენტები, რომ ნაციონალიზმი საკმარისი არ არის:

“ეს ერი... მიხვდა, რომ საერო მიზნებს, რაც არ უნდა დიადი იყოს ისინი, მაგალითად, ნავთობის ნაციონალიზაცია, თავისთავად არ შეუძლია სახალხო რეჟიმის, სამართლიანი ხელისუფლების დამყარება და თავისუფლების მოპოვება. დამოუკიდებლობა და მონარქიის დამხობა, ძველი და ახალი

ნაციონალისტური ლოზუნგები განსაკუთრებულ მსოფლხედვასა და იდეოლოგიაზე დამყარებული თეორიული და სულიერი იდეოლოგიური (*მაქობა*) ბრძოლის გარეშე მიღწეული წარმატებები დროებითი იქნება. ამგვარი აზრები... მოსადეყთან ერთად დასამარდა. ეს არ ნიშნავს ამ დიდი ადამიანის დადებითი მხარეების შეურაცხყოფას. საქმე ის არის, რომ ის, რაც ირანში მოხდა, რევოლუციური იყო, ამ სიტყვის ჭეშმარიტი მნიშვნელობით, დამყარებული ისლამურ იდეოლოგიაზე (*მაქობა*), რომლის განსაზღვრება ღმერთის, ყურანის, *იმამათის* სრული მორჩილება და რელიგიის ხელმძღვანელობაა იმამ ხომეინის წინამძღოლობით” (ჯომპური-ე ესლამი 1980ბ:1).

მოსადეყის სეკულარიზმი ისეთივე მიუღებელი იყო ახალი რეჟიმისათვის, როგორც მისი დემოკრატიული შეხედულებები შაჰისთვის. ულემებმა, ისე როგორც მანამდე მოჰამად რეზამ, გააანალიზეს, რომ ირანელებისათვის ნების დართვა ელიარებიანთ და პატივი მიეგოთ მოსადეყისადმი, აუცილებლად გადაიზრდებოდა მისი პრინციპებით ხელმძღვანელობის მოწოდებებში. ამას კი ისინი ვერ დაუშვებდნენ. აიათოლა ალი ხამენეი, რომელიც მოგვიანებით ქვეყნის სულიერი ლიდერი გახდა, რეჟიმის რადიკალიზმს შემდეგნაირად ხსნიდა: “ჩვენ არ ვართ ლიბერალები, როგორც მოსადეყი, რომელიც ცსს-მ დაამარცხა” (კინზერი 2003:203).

“იმამის მიმდევრებმა” რამდენიმე დღის შემდეგ 14 მარტს თავიანთი გამარჯვება ქაშანის ხსოვნის დღესთან დაკავშირებულ პირველ ოფიციალურ ღონისძიებაზე მთელს ქვეყანაში აღნიშნეს, სადაც ნათლად გამოჩნდა, რომ ნაციონალისტები შორს იქნენ გაძევებული. რამდენიმე თვის შემდეგ 1981 წ. 21 ივნისს, მეჯლისის სმების საფუძველზე, ბანისადრის გადაყენებით ნაციონალიზმის აქტიურობას წერტილი დაესვა და ქვეყნის ძლიერი ისლამიზაციის პროცესი დაიწყო.

ისლამიზაციის პირველი ნიშანი 1981 წ. 20 მარტს ნავთობის ნაციონალიზაციის წლისთავისადმი მიძღვნილ პრემიერ-მინისტრის გამოსვლაში აშკარად გამოიკვეთა:

“ეს დღე უფლებების მოპოვებისა და ქვეყნიდან საერთაშორისო კოლონიალიზმის გაძევებისათვის ჩვენი გმირი ერის ბრძოლის გახსენების

დღეა. მათ, ვინც იმ მოვლენებს იცნობს, რომელიც ნავთობის ნაციონალიზაციით დასრულდა, კარგად მოეხსენება, რომ მოძრაობის გამარჯვება მხოლოდ ისლამის ეფექტური დირექტივებისა და ისლამური ერთიანობის საფუძველზე მოხდა” (რაჯაი 1989:212).

ამრიგად, ისლამური რესპუბლიკის მმართველი ელიტის აზრით, მოსადეცი არა მხოლოდ ერთი პიროვნება, არამედ მთელი მიმდინარეობა იყო და თანაც საკამათო, რომლის ეპოქა დასრულდა. ყოველ შემთხვევაში ისლამის ხელახალი აღორძინება და ნაციონალისტების მარცხი ირანში ამის მაჩვენებელი იყო.

ბაზარგანის მთავრობის დამხობისა და ბანისადრის გადაყენებით ნაციონალისტებსა და მათ პოტენციურ საფრთხესთან შეწინააღმდეგების საკითხიც თანდათან ნაკლებმნიშვნელოვანი გახდა. ნაციონალისტები ხელისუფლებისათვის ბრძოლაში უკვე დამარცხებული იყვნენ და მათი უკანასკნელი მოჰიკანი მეჰდი ბაზარგანიც კრიტიკის ობიექტი გახდა. მას ბრალად სდებდნენ არაისლამისტური შეხედულებების ერთგულებას ისლამური რესპუბლიკის დაფუძნების ექვსი წლის შემდეგაც როგორც ჩანს, ნაციონალიზმი კვლავ სერიოზულ პოლიტიკურ საფრთხედ აღიქმებოდა ისლამური წესრიგისათვის: 1985 წ. საპრეზიდენტო არჩევნებში ყველაზე სერიოზული კანდიდატი მმართველი პარტიის “ისლამური რესპუბლიკის” პირისპირ მეჰდი ბაზარგანი იყო. ბევრის აზრით, სამეთვალყურეო საბჭოს წინააღმდეგობა ბაზარგანის კანდიდატურასთან დაკავშირებით ნაციონალისტების სავარაუდო დაბრუნებაზე ხელისუფლების შიშით იყო გამოწვეული. თვით მეჰდი ბაზარგანი, რომელიც “ეროვნული ფრონტის” ისლამური ორიენტაციის წარმომადგენელი იყო, მწვავე კრიტიკის ობიექტი გახდა, რადგან მისი აზრები ფაყიჰების ისლამთან (*ესლაჰ-ე ფაყაჰთ*) სრულ ჰარმონიაში არ იყო. ეს საკითხის თეორიული მხარეა, პრაქტიკულად კი ასეთი დამოკიდებულება რევოლუციური ხელისუფლების მიერ ძალაუფლების განმტკიცებას უკავშირდებოდა.

ხომეინის წინააღმდეგობა მოსადეცის მომხრეთა მიმართ მათი ნაციონალისტური იდეებით იყო განპირობებული. იგი პრინციპულად წინააღმდეგი იყო ნაციონალიზმისა, რომელიც *უმმას*, ისლამურ

საზოგადოებას უარყოფდა. რადგან “ეროვნული ფრონტი” ნაციონალიზმს ისლამზე გაცილებით დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა.

გასაოცარია, თუ რატომ ვერ შეიქმნა დიდი საერო პოლიტიკური პარტია ან გაერთიანება ასეთი პოლიტიკური მდელვარებისა და გაფიცვების პერიოდში, მაშინ როცა 1977 წლიდან მათ შეძლეს საზოგადოებრივი აზრის მობილიზაცია ქვეყანაში. ირანის პირველი ისლამური რესპუბლიკა, რომელიც შაჰის მოწინააღმდეგე საერო ლიდერებისა და საშუალო ფენის დიდი ნაწილის ურთიერთთანამშრომლობით თავისუფლებისა და ადამიანთა უფლებების ძიებაში ერთიანი სახალხო მოძრაობის მხარდაჭერით დაიწყო, სამღვდელოების ძალაუფლების დაუფლებით დასრულდა. ყველა მხოლოდ ერთ აზრს იზიარებდა იმის შესახებ, რომ აღარავის შესწევდა უნარი შეწინააღმდეგებოდა იმ ურთიერთობას, რომელიც აიათოლა ხომეინიმ მასებთან დაამყარა.

დაპირისპირება ბაზარგანის მთავრობასა და სამღვდელოებას, აიათოლა ხომეინისა და აიათოლა თალეყანის, ისლამურ მოძრაობასა და “ეროვნულ ფრონტსა” და “ეროვნულ-დემოკრატიულ ფრონტს” შორის რევოლუციური სტრუქტურების ფუნქციებსა და რევოლუციური მთავრობის პოლიტიკის თაობაზე ბრძოლით დასრულდა.

აიათოლა ხომეინისა და მის გარშემომყოფთა აზროვნების წესმა თანდათან ანტინაციონალისტური ხასიათი მიიღო. მაგრამ ისინი იმ ნაციონალისტებს გამოდნენ, რომლებიც 1906-11 წწ. დემოკრატიული ინტელიგენციისა და “ეროვნული ფრონტის” საერო ელემენტების მემკვიდრეები იყვნენ. აიათოლა ხომეინის აზრით, ნაციონალისტებმა ისლამით გაჯერებულ კულტურას, რომელმაც “ისინი საკუთარ კალთაში აღზარდა, ზურგი აქციეს და ევროპული უღმერთო კულტურა აღიარეს.” ამგვარი შეფასებით, ნაციონალისტები მათთვის უცხო საზოგადოების მიერ არიან აღიარებული, ხოლო საზოგადოება, რომელიც მათ უარყვეს, ხომეინის აზრით, იყო უმბა, ისლამური საზოგადოება. თუმცა უკვე თვითმყოფადობასთან დაკავშირებულ საკითხებზე საუბრისას მათი გაორება აშკარა ხდებოდა.

§3. ერაყთან ომი და პან-ისლამისტური და ნაციონალისტური მიმართულებები ისლამურ რესპუბლიკაში 80-იან წლებში

60-იან წლებში ამერიკელი მკვლევარი რ. ქოთამი შენიშნავდა, რომ “თუკი სადმე შესაძლებელია დაპირისპირება და კონფლიქტი ორი სახის [ისლამურ და ნაციონალისტურ] ღირებულებათა შორის, ეს ირანში მოხდება“ (ქოთამი 1992:39).

მართლაც, 1979 წ. ისლამურმა რევოლუციამ თითქოს დაასრულა რელიგიისა და ნაციონალიზმის საკამათო თანაარსებობა ირანში და ნაციონალიზმის მარცხს, ერთი შეხედვით, საბოლოო წერტილი დაუსვა. მაგრამ რევოლუციის პროცესშიც და ისლამური რესპუბლიკის პოლიტიკაშიც ნაციონალისტურ და უფრო ფართო ისლამურ თემებს შორის დაძაბული ურთიერთობა აშკარა იყო.

აიათოლა ხომეინის მისწრაფებები მისი პოლიტიკური კარიერის დასაწყისში წმინდა ნაციონალისტური იყო, მაგრამ 60-იანი წლების ბოლოს ჩამოყალიბებული პან-ისლამისტური მოტივებით გაჯერებული მისი ნააზრევი ირანის საზღვრებს სცილდებოდა. მისი დამოკიდებულება ნაციონალიზმისადმი კარგად ჩანს 1980წ. 13 სექტემბერს მის მიმართვაში პილიგრიმებისადმი: „ხალხის და სამშობლოს სიყვარული, მისი საზღვრების დაცვა – ორივე სავესებით მისაღებია, მაგრამ ნაციონალიზმი, რომელიც სხვა მუსლიმი ერების მტრობას იწვევს – სრულიად სხვაა“ (აღგარი 1981:302) ხომეინის ზენაციონალისტური ტენდენცია ყველაზე ნათლად ჩამოყალიბდა მის პროგრამულ ნაშრომში “*ისლამური მმართველობა*”. მისთვის ნაციონალიზმი მიუღებელი იყო ისლამური აზროვნებისა და პრაქტიკისათვის. რადგან „დასავლური ნაციონალიზმი მიზნად ისახავდა ხალხისა და ლიდერების გარყვნას, ის იმპერიალისტური შეთქმულების ნაწილი იყო, რომელიც ისწრაფვოდა გაენადგურებინა ისლამური უმმა (თემი), რომელსაც მსოფლიოს მუსლიმები შეადგენენ. მისი აზრით, „ნაციონალიზმი ქმნის ხელოვნურ საზღვრებს და ნაცვლად მუსლიმების შერიგებისა, აცალკევებს მათ, რაც საბოლოოდ კონკურენციასა და კონფლიქტამდე მიიყვანს“ (აიათოლა 1995:125). მისთვის რელიგია მუსლიმების გადარჩენის საშუალება

იყო, ირანის რევოლუცია კი “პირველი აგური გაცილებით დიდ ორგანიზმში – ისლამურ სამშობლოში”. მას მიაჩნდა, რომ “მხოლოდ მაშინ, როდესაც მთელს მუსლიმურ სამყაროში ზნედაცემული მმართველები ისლამური რევოლუციით შეიცვლებოდნენ, უმმა თავის კანონიერ ადგილზე აღდგებოდა”.

ხომეინის მიდგომა ამ საკითხისადმი კვალდაკვალ მიჰყვება ადრეული მოაზროვნეების პასან ალ-ბანას, საიდ კუტბის, მუჰამად იბაალის, მუჰამად აბდუს, ალ-ავღანის ნააზრევს, რომლებიც გაცილებით ადრე მოუწოდებდნენ ისლამური იდეალებისა და ტრადიციების აღორძინებისაკენ, როგორც მუსლიმი ხალხების კოლონიალიზმიდან გათავისუფლების საშუალებისაკენ. იგი ამტკიცებდა, რომ პირველი მსოფლიო ომის კვალდაკვალ იმპერიალისტურმა ძალებმა “ისლამური სამშობლო” დაანაწევრეს “ხალხებად” (*შუ'უბ*) და “პატარა სახელმწიფოებად” (*დუვალიათ*) და თითოეულში “აგენტი დასვეს” საკუთარი ეკონომიკური და პოლიტიკური ინტერესების დასაცავად (ხომეინი 1978:41-42). ხომეინი მიმართავდა ყველა მუსლიმს, გაერთიანებულიყვნენ ისლამის დროშის ქვეშ, რათა მოეგერიებინათ იმპერიალისტების იერიში: “ისლამური ერთიანობა მის მომხრეებს საშუალებას მისცემს დაამსხვრიოს ადამიანური და ტირანული კერპები, რომლებმაც გაძარცვეს მსოფლიო” (ხომეინი 1978:42). ხომეინის აზრით, ისლამისთვის მიუღებელია ერის ცნება. მუსლიმებმა ერთობლივად უნდა შეადგინონ ისლამური თემი. მუსლიმთა ამჟამინდელი ძნელებელობა ისლამური სახელმწიფოების არაკოორდინირებული მოქმედებების შედეგია. “ჩვენი ინტერნაციონალური რევოლუციური სულისკვეთება ისლამიდან მომდინარეობს. ინტერნაციონალიზმზე დაფუძნებული ისლამური თეოლოგია ყოველთვის დომინირებდა ნაციონალისტური ხასიათის პოლიტიკურ მოთხოვნებზე” (სანიკიძე 2005:325).

ხომეინი მოუწოდებდა ისლამური ერთიანობისაკენ, რომელიც წაშლიდა წინარე “ხელოვნურ”, “ნაციონალურ” დაყოფას თანამედროვე ისლამური სახელმწიფოს შიგნით. იგი ამბობს: “ისლამური მმართველობა მუსლიმთა ერთიანობისა და ისლამური წესრიგის დასაცავადაა; იმამათი ისლამური წესრიგის დაცვას, მუსლიმთა შორის არსებული უთანხმოებების ერთიანობით შეცვლას ემსახურება” (ხომეინი 1978:42).

ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, ირანელი რევოლუციონერები დასავლეთის ექსპლოატაციის, მისგან გამოწვეული ისლამური სამყაროს დასუსტებისა და დანაწევრების წინააღმდეგ “ჩაგრულთა” უფრო დიდი აჯანყების ნაწილად თვლიდნენ თავს და მიაჩნდათ, რომ ირანს განსაკუთრებული ვალდებულება ეკისრება, გაავრცელოს თავისი გზავნილი ყველგან – მთელ “ჩაგრულ” ისლამურ სამყაროში. ამ ვალდებულების შესრულებას ისახავდა მიზნად ისლამური რევოლუციის ექსპორტი. როდესაც დროებითი რევოლუციური მთავრობის სპიკერმა ერთ-ერთ ინტერვიუში განაცხადა: “რევოლუცია მხოლოდ ჩვენთვის გვინდა და არ ვაპირებთ მის ექსპორტს”, აიათოლა ხომეინი არაერთ თავის გამოსვლაში ხაზგასმით აღნიშნავდა: “ჩვენს რევოლუციას მთელ მსოფლიოში გავიტანთ” (მანსური 1995:9). რევოლუციის „ექსპორტის“ შესახებ ირანის ისლამური რესპუბლიკის სურვილი ჯერ კიდევ 1979 წლის 25 თებერვალს გახდა ცნობილი, როდესაც ვიცე-პრემიერმა რევოლუციის საკითხებში ებრაჰიმ იაზდიმ განაცხადა: „ირანის ისლამური რევოლუციის წარმატებამ ჩვენს არაბ მეზობლებს აჩვენა, რომ ისლამი წარმოადგენს იდეოლოგიურ საფუძველს ისლამურ ქვეყნებში ყოველგვარი ცვლილებისათვის და მას ასევე შეუძლია ჩაანაცვლოს არაბული ნაციონალიზმი, როგორც არაბი ერების გამაერთიანებელი; დღეიდან ყველა პასიური ისლამური მოძრაობა ღიად უნდა გამოვიდეს (რაითი 1989:52-53).

იაზდი ეხმაურებოდა ხომეინის მოწოდებას „*ისლამურ მმართველობაში*“: „ჩვენ არ გვაქვს ალტერნატივა, გარდა იმისა, რომ ვეცადოთ, დავამსხვრიოთ დალატისა და უსამართლობის კერპები ხალხის მჩაგვრელებს შორის. ეს არის მოვალეობა, რომლისაც ყველა მუსლიმს სწამს, სადაც არ უნდა იყოს. მოვალეობა, რომ დაიწყოს გამარჯვების ისლამური პოლიტიკური რევოლუცია“ (რაითი 1989:16)

აღსანიშნავია, რომ ხომეინის განმარტებით, ყველა მმართველი უსამართლოდ ითვლება, „სამართლიანი იმამის“ არყოფნის პერიოდში.

ხომეინი ასევე განმარტავდა, რომ „კანონი და მიზეზი – ორივე მოითხოვს, არ დაუშვან არაისლამური ან ანტიისლამური ხასიათის ხელისუფლებები“ (ალგარი 1981:48)]

ამრიგად, ისლამური რევოლუციის ექსპორტს ირანისთვის ორ მიზანი ჰქონდა: პირველი – რევოლუციური ცეცხლი აენტო და მსგავსი ისლამური რესპუბლიკები დაემყარებინა; მეორე – აღედგინა ისლამური თემის ერთიანობა. ეს ნაკისრი ვალდებულება ჩამოყალიბდა ისლამური რესპუბლიკის კონსტიტუციის I თავის XI მუხლში: “ყველა მუსლიმი ერთ ერს (თემს) წარმოადგენს და ირანის ისლამური რესპუბლიკის მთავრობა ვალდებულია მთელი თავისი პოლიტიკა მუსლიმი ხალხების შეკავშირებასა და კონსოლიდაციაზე ააგოს, ყოველი ღონე იხმაროს, რათა განხორციელდეს ისლამური სამყაროს პოლიტიკური, ეკონომიკური და კულტურული ერთიანობა” (კონსტიტუცია 1994:19).

ისლამური ერთიანობის, კერძოდ, შიიტებისა და სუნიტების მეგობრული ურთიერთობის აღსადგენად ისლამური რესპუბლიკა მისი შექმნის დღიდან შესაბამის იდეოლოგიურ პოლიტიკას ატარებდა. ისლამური ინტერნაციონალიზმის ქადაგებას ხომეინი ხელისუფლების სათავეში მოსვლის შემდეგაც განაგრძობდა:

“შიიტმა და სუნიტმა ძმებმა ნებისმიერი უთანხმოებისაგან თავი უნდა შეიკავონ. დღეს ჩვენს შორის დაპირისპირება მხოლოდ მათ ინტერესებშია, ვისაც არც შიიზმის სწამს, არც ჰანაფის ან სხვა მიმდინარეობის... მათი მიზანი თქვენსა და ჩვენს შორის უთანხმოების გაღვივებაა. ჩვენ ყურადღება უნდა მივაქციოთ, რომ მუსლიმები ვართ, ყურანისა და *თოუჰიდის* გეგვამს და მათ უნდა ვემსახუროთ” (საჰიფე... 1991გ:259).

მსგავსი რიტორიკა არაერთ ოფიციალურ თუ არაოფიციალურ განცხადებაში გაუდგურდა:

“ისლამი მოვიდა, რათა მთელი მსოფლიოს ერები, არაბი, თურქი, სპარსელი და ყველა გააერთიანოს და დიდი თემი, სახელად ისლამური უმმა დაამკვიდროს სამყაროში... მუსლიმები ძმები და თანასწორნი არიან... ყველა ისინი ისლამისა და *თოუჰიდის* დროშის ქვეშ უნდა იყვნენ... ისლამურ რესპუბლიკას სურს, ის, რაც ყურანმა და მოციქულმა ბრძანა, ყველა ქვეყანაში შეიტანოს და ირანი ამის მხოლოდ დასაწყისია; სურს, ყველა ქვეყანას გააგებინოს, რომ ისლამის არსი თანასწორობა, ძმობა და *თოუჰიდია*

და ყველა მუსლიმი ერთიანი ძალაა სხვების პირისპირ, ჩვენ გვსურს ყველა ერებს გავაგებინოთ, რომ ისლამი ერთიანობის რელიგიაა” (საჰიფე...1991დ:225).

“ისლამი თითოეული ჩვენგანის თავშესაფარია და მისი ღირსეული დროშის ქვეშ ყველა ჯგუფი მოიპოვებს საკუთარ უფლებებს... ისლამურ რესპუბლიკაში შიიტები და სუნიტები ძმები არიან და თანაბარი უფლებებით სარგებლობენ. ის, ვინც საწინააღმდეგო პროპაგანდას ეწევა, ირანისა და ისლამის მტერია. სუნიტმა ძმებმა ანტიშიიტური პროპაგანდა ჩანასახშივე უნდა ჩაახშონ” (საჰიფე...1991დ:32).

“მუსლიმთა ერთი ჯგუფი შიიტია და მეორე სუნიტი; ერთი ჯგუფი ჰანიფიტები და ნაწილი ჰანბალიტები, ასეთი დაყოფა და დაჯგუფება თავდაპირველადვე არ იყო სწორი. საზოგადოებაში, სადაც ყველას სურს ისლამს ემსახუროს და მისთვის იარსებოს, ასეთი საკითხები არ უნდა განიხილებოდეს. ჩვენ ძმები ვართ და ერთად ვართ, მაგრამ თქვენმა უღემებმა რაღაც ფეთვები გამოსცეს, თქვენ მათ მიბაძეთ და გახდით, მაგალითად, ჰანაფიტები, რაღაც ფეთვები შაფიტებმაც გამოსცეს... სხვები წმინდა სადიკის მიბაძვით მოქმედებდნენ და გახდნენ შიიტები. ეს საკითხები განხეთქილების მიზეზი არ არის, ჩვენ შორის არ უნდა იყოს შუღლი და დაპირისპირება... შიტი და სუნიტი ძმები უნდა მოერიდონ ყოველგვარ განხეთქილებას” (საჰიფე... 1991გ:259).

შიიზმისა და სუნიზმის დაახლოებისათვის რიგი ღონისძიებები ჩატარდა როგორც ირანში, ისე მის საზღვრებს გარეთ: 1) 1979წ. აიკრძალა პირველი სამი ხალიფას შეჩვენება, რაც სეფიანთა დროიდან ხდებოდა*. 2) იმავე წელს აიკრძალა იმ შიიტური კანონიკური ტექსტების გამოცემა, რომლებიც ასეთ შეჩვენებას შეიცავდა. ეს განსაკუთრებით სეფიანი სასულიერო ღვთისმეტყველის ბაყერ მეჯლისის *ბიჰარ ალ-ანგარის* ნაწიყვეტებს შეეხებოდა. 3) 1979 წლის ოქტომბერში აიათოლა ხომეინიმ გამოსცა ფეთვა, რომელიც ირანელ პილიგრიმებს ნებას რთავდა, ელოცათ სუნიტი წინამძღოლის უკან მექასა და მედინაში. 4) *ჰაფთე-იე ვაჰდათ* – ერთიანობის კვირეულის აღნიშვნა, რომელიც 1982 წელს, უშუალოდ აიათოლა ჰოსეინ ალი მონთაზერის ოფიციალურ წინადადებას მოჰყვა, ყოველწლიურ ღონისძიებად

* შიიტებისა და სუნიტების “შერიგების” მსგავს პოლიტიკას ახორციელებდა ნადირ-შაჰი (1735-1747).

დამკვიდრდა (ბუჩტა 2002:283). ირანის და სხვა ქვეყნების შიიტებისა და სუნიტების მონაწილეობით კვირეულის ჩატარება მუჰამადის დაბადების დღეზე, რაბილავევალის* თვის 12-დან 17-მდე, მიზნად ისახავდა მათ შორის მოციქულის დაბადების თარიღთან დაკავშირებული განსხვავების აღმოფხვრას (მანსური 1995:48). კვირეულის ფარგლებში ტარდებოდა კონფერენცია თემაზე “ისლამური ერთიანობა” (*ვაჰდათ-ე ესლამი*).

ისლამური ერთიანობის პროპაგანდა ქვეყანაში თუ მის გარეთ არაერთი საშუალებით, მათ შორის, ოფიციალურ გამოსვლებსა თუ გამოცემებში, აგრეთვე ისლამური პროპაგანდის ორგანიზაციის (*საზმან-ე თაბლიყათ-ე ესლამის*) მიერ ოფიციალური პროპაგანდით ხორციელდებოდა. ამისათვის ორი არგუმენტი იყო წამოწეული წინა პლანზე: 1) ყველა მუსლიმი საერთო მტრის პირისპირ დგას. ეს არის სამხედრო, ეკონომიკური და კულტურული ექსპანსიური დასავლეთი, რომელიც ემუქრება ისლამური სამყაროს პოლიტიკურ დამოუკიდებლობასა და კულტურულ-რელიგიურ იდენტობას. 2) ყველა მუსლიმი აღიარებს ძირითად რელიგიურ დებულებებს ერთი ღმერთის, ერთი მოციქულის, განკითხვის დღის, ყურანისა და ყოველდღიური ღოცვის შესახებ. ერთიანობისა და ძმობის ამ ძირითადი ელემენტების გათვალისწინება ხელს შეუწყობს მუსლიმებს შორის არაარსებითი განსხვავებების დაძლევას (ბუჩტა 2002:283).

ამ მიზანს ემსახურებოდა 1990 წ. ირანის უმაღლესი სულიერი ლიდერის აიათოლა ალი ხამენეის მცდელობა აეღორძინებინა *დარ ალ-თაკრიბის** ეკუმენისტური მოძრაობა, ამჯერად ირანის ხელმძღვანელობით. იმავე წელს მისი ინიციატივით დაარსდა ორგანიზაცია ისლამური რელიგიურ-სამართლებრივი სკოლების (*მაზჰაბ*) დაახლოების საზოგადოება (*მაჯმა’ ალ-თაკრიბ ბაინ ალ-მაზაჰიბ ალ-ისლამია*). ორგანიზაცია უმაღლესი სულიერი ლიდერის ფონდიდან ფინანსდებოდა და ზემოაღნიშნულ პოლიტიკურ მიზანს ემსახურებოდა (ბუჩტა 2002:283).

* მოვარის კალენდრის მესამე თვე; მოციქულის დაბადების დღეს შიიტები 12, ხოლო სუნიტები 17 რაბილავევალს აღნიშნავენ.

* ეს მოძრაობა 1940-60 წწ.-ში წამოვიდა კაიროდან. მოძრაობის ყველაზე დიდ წარმატებად შეიძლება ჩაითვალოს 1959 წ. ალ-აზჰარის რექტორის მაჰმუდ შალთუთის ფეთვა, რომელიც შიიზმს, როგორც მესუთე საღვთისმეტყველო-სამართლებრივ სკოლას სუნიტური სკოლების თანაბარ სტატუსს ანიჭებდა.

მთელი ამ პროპაგანდის დროს არავინ საუბრობდა იმამათისა და სახალიფოს განმასხვავებელ არგუმენტებზე, დაპირისპირების თეოლოგიურ თუ დოგმატურ პუნქტებზე, საღვთისმეტყველო-სამართლებრივ საკითხებზე. ეს მეტ-ნაკლებად წარუმატებელი პროპაგანდა გულისხმობდა არცთუ ზუსტად განსაზღვრულ ერთიანობას, ძირითადად, მიუთითებდა მის ხელმძღვანელობაზე და არაფერს ამბობდა მის ფორმასა ან შინაარსზე.

გასაკვირი არ იყო, რომ რეგიონის ქვეყნების ინტელიგენციამ ირანის რევოლუცია აღიქვა, როგორც ნაციის პასუხი იმპერიალისტურ აგრესიაზე რეგიონში და მასში საკუთარი პრობლემების გადაჭრის გზები დაინახა. მაგ. ეგვიპტეში ალ-აჰრამის სტრატეგიული კვლევების ცენტრი ირანის რევოლუციის განსაკუთრებულად დეტალური შესწავლით დაკავდა. ეგვიპტის ლიბერალი ნაციონალისტები აქტიურად ეცნობოდნენ ბანისადრისა და ბაზარგანის შრომებს არაბულ ენაზე. მაგრამ მას შემდეგ, რაც ირანის რეჟიმი ნაციონალისტებს დაუპირისპირდა, მათ იმედები გაუცრუვდათ (ბაიათი... 2002:309).

თავდაპირველად რევოლუცია ზოგად ისლამურ მოვლენად განიხილებოდა. სხვადასხვა ისლამისტური მოძრაობების ლიდერებს ისლამის მემარცხენე ხასიათი, ა. შარი'ათის მემარცხენე ისლამისტური შეხედულებები იზიდავდათ. ისინი ჩადიდდნენ ირანში, რიგ ქვეყნებში გამოიცემოდა ხომეინის “ისლამური მმართველობა”. ირანის მაგალითს განიხილავდნენ, როგორც ახალ მოდელს, პოლიტიკურ ალტერნატივას. კაიროს უნივერსიტეტის სტუდენტთა ისლამური ორგანიზაცია მხარს უჭერდა რევოლუციის მისწრაფებას, რომელიც ძალიან ჰგავდა ადრეულ ისლამში რელიგიისა და პოლიტიკის განუყოფლობას.

ორგანიზაცია “მუსლიმი ძმები” რევოლუციით აღტაცებას გამოთქვამდა და პოლიტიკური ბრძოლის ტრიუმფს უწოდებდა. თუმცა მოვლენების განვითარების კვალდაკვალ მათ გაორებული პოზიცია დაიკავეს ირანის მიმართ (ბაიათი... 2002:309).

რევოლუციის ექსპორტის ნაწილი იყო ქალთა მისიონერული საქმიანობა, რომელსაც “ისლამური რევოლუციის ქალთა საზოგადოება” ეწეოდა. ეს გულისხმობდა “მუსლიმი ქალის” ერთადერთი ირანული მოდელის პროპაგანდას რაც შეიძლება მეტ ისლამურ ქვეყანაში (თოჰიდი 2002:209).

პარალელურად, ახალი ხელისუფლება, ისევე როგორც ზოგადად რევოლუციონერები, ახალი სახელმწიფოს მშენებლობით, მისი უსაფრთხოებისა და ინტერესების საერთაშორისო არენაზე წამოწევას ცდილობდა (ჰალიდეი 2003:32). ნაციონალისტური საკითხებისადმი მიდგომა თითქმის არ შეცვლილა 1979 წ. ხელისუფლებაში რევოლუციური მთავრობის მოსვლის შემდეგ. მიუხედავად ნაციონალიზმის კატეგორიული უარყოფისა, ისლამური ხელისუფლება ისლამურ ერთიანობაში ირანული ერი-სახელმწიფოს შენარჩუნებასთან ერთად, ქვეყნის ტერიტორიული მთლიანობისა და პოლიტიკური ერთიანობის შენარჩუნებაზე ზრუნავდა.

აიათოლა ალი ხამენეი 1987 წ. ნოემბერში “ერთიანობის კვირეულთან” დაკავშირებით, განიხილავდა რა ირანელი სუნიტებისა და შიიტების დაახლოების პრობლემას, განასხვავებდა “დადებით” და “უარყოფით” ნაციონალიზმს. მისი აზრით, ეს უკანასკნელი (უარყოფითი) დაგმობილ უნდა იქნას, რადგან იწვევს მწვალებლური იდეების გაჩენას მუსლიმ ძმებს, სპარსელ შიიტებსა და სუნიტური აღმსარებლობის ირანულ ეთნიკურ ჯგუფებს შორის დასაპირისპირებლად. პირველი (დადებითი) კი მისაღებია, რამდენადაც ნიშნავს ყველა მოქალაქის ერთიანობას ქვეყნის საზღვრების უცხოთაგან დასაცავად (ჰეგეი 1996:14).

ნაციონალისტური განწყობა ისლამურ რესპუბლიკაში განსაკუთრებით გაძლიერდა 1980 წ. სექტემბერში ერაყის თავდასხმის შემდეგ. მიუხედავად იმის პოლიტიკური მოტივებისა, რვაწლიანი პერიოდი ისლამურ რესპუბლიკაში მკვეთრი ნაციონალისტური მიმართულებით და ეროვნულ ინტერესებზე აქცენტით გამოირჩეოდა.

ირანულ და ერაყულ ნაციონალიზმებს შორის კონკურენცია ისეთივე ძველია, როგორც თავად ეს ორი ქვეყანა და გამოწვეულია მათი მთავრობების როგორც შიგნით ძალაუფლების კონსოლიდაციით, ისე სპარსეთის ყურის რეგიონში ლიდერობის ამბიციით.

ერაყი შიშობდა, რომ ირანის ექსპანსია ფართოდ გავრცელდებოდა და ბაღდადიდან ხშირად ისმოდა განცხადებები პალესტინის ტიპის კიდევ ერთი პრობლემის სავარაუდო შექმნის შესახებ.

თავის მხრივ, ირანი ხელდავდა, რომ საშუალება ეძლეოდა თავისი რევოლუციური გზაენილი გამოყენებინა ქვეყნის საზღვრებს გარეთ ერაყისა და სხვა არაბ ლიდერთა წინააღმდეგ. ირანის ლიდერები რეგიონის ქვეყნებს, უმეტესად შიიტებს ერაყში, ბაჰრეინში, საუდის არაბეთსა და ლიბანში “ირანული სტილის” ისლამური რევოლუციებისაკენ უბიძგებდნენ და მეზობელ ქვეყნებში რევოლუციის ექსპორტს გეგმავდნენ. 1979-1980 წლებში ერაყში განსაკუთრებით გააქტიურდა შიიტური იატაკქვეშა ორგანიზაცია “ალ-და’ვა ალ-ისლამია”, რომელმაც ირანის ეს მოწოდება გაახმოვანა და ერაყის ქალაქებში პარტიზანული მოქმედებები წამოიწყო ბაასისტური რეჟიმის ისლამური რევოლუციური ხელისუფლებით შეცვლის მიზნით. პარტიის შიიტი ლიდერი აიათოლა ბაყერ ალ-სადრი ხომეინის ახლო მეგობარი იყო და რევოლუციური ირანი ამ იატაკქვეშა შიიტურ პარტიას მორალურად და მატერიალურად ეხმარებოდა. ანტიბაასისტური შეთქმულების გამოაშკარავებას 1980 წ. ერაყში მცხოვრები ათასამდე ირანელის ირანში გასახლება მოჰყვა.

ერაყი, თავის მხრივ, ქურთისტანის პარალელურად ირანის პროვინციებში ხუზისტანსა და ბელუჯისტანში ეთნიკური მღელვარებების პროვოცირებას ახდენდა.

სადამ ჰუსეინმა წინასწარ იგრძნო საფრთხე თეირანიდან – ირანული რევოლუციის გავლენა საკუთარ ხალხზე, ძირითადად ქურთებსა და შიიტებზე. ერაყის რეჟიმმა ირანული რევოლუციის პასუხად გადაწყვიტა ესარგებლა ირანის შედარებითი სისუსტით, იქ წელიწადნახევრის წინ მომხდარი რევოლუციის შემდეგ ირანის არმიის დემორალიზაციით და წინა პლანზე წამოეწია თავისი ინტერესები სპარსეთის ყურის რეგიონში. ბაღდადი ვარაუდობდა, რომ შესაძლებლობა ეძლეოდა, რეგიონში ლიდერობა ჩამოერთმია ირანისათვის და უშუალოდ წაეყენებინა მისთვის თავისი ტერიტორიული თუ სხვა მოთხოვნები. ერაყი რეგიონში ძალის დემონსტრირების მიზნით გეგმავდა 1975 წ. გაყოფილი შატ ალ-არაბის აუზის დაუფლებას. სადამ ჰუსეინმა განაცხადა, რომ ერაყი აღადგენდა თავის უფლებას შატ ალ-არაბზე და ის თავის “კანონიერ მფლობელს დაუბრუნდებოდა”. ირანის უარი, აღდგენილიყო საზღვარი მდ. შატ ალ-არაბის

ზონაში მან ომის საბაზად გამოიყენა* (გაჩეილაძე 2003:276). ბაღდადის ფარული მიზანი იყო ირანის სამხრეთ-დასავლეთი პროვინციის, ნავთობით მდიდარი, უმეტესად არაბებით დასახლებული ხუზისტანის ანექსია. აგრეთვე კონტროლის აღდგენა აბუ მუსასა და თუნბის კუნძულებზე სპარსეთის ყურეში. უფრო შორს მიმავალი მიზანი კი ირანში რევოლუციური ხელისუფლების დამსობა და რევოლუციური შიიზმის “ძირგამომთხრელი” საქმიანობისაგან სპარსეთის ყურის არაბული ქვეყნების გადარჩენა, სადამ ჰუსეინის აღიარება არაბთა “მსხნელად” და სპარსეთის ყურეში ერაყის ჰეგემონია იყო. ამრიგად, ზემოაღნიშნული ფაქტები მოწმობს, რომ კონფლიქტს წმინდა პოლიტიკური მიზეზები ჰქონდა (სიქი 2002:359-360).

ორივე ქვეყანაში იყო ჯგუფები, რომლებიც ირანის რევოლუციას საკუთარი გააქტიურების საშუალებად აღიქვამდნენ. ესენი იყვნენ ქურთები და შიიტები ერაყში და ქურთები და არაბები ირანში. შესაბამისად, ორივე სახელმწიფოს დაუბრუნდა ძველი შიში შიდა ოპოზიციის გარედან მხარდაჭერისა.

ორივე შემთხვევაში ომის განმაპირობებელი გადამწყვეტი ფაქტორები შიდა იყო. ირანის შემთხვევაში რევოლუციის შემდგომი პროცესები, პოლიტიკური სისტემის ფორმირება და რევოლუციის მოწოდებების ქვეყნის გარეთ გატანა და შესაბამისად, სხვა ქვეყნების მიერ ახალი რეჟიმის მნიშვნელობის აღიარება იყო. ამავე დროს, ირანის რევოლუციის იდეოლოგიაც, ისე როგორც სხვა რევოლუციებისა, ითხოვდა მისი მოდელის მნიშვნელობის აღიარებას და ლეგიტიმაციას ინტერსახელმწიფოებრივ დონეზე. იდეალები, რომლის სახელითაც დამსობილ იქნა ძველი და იქმნებოდა ახალი რეჟიმი, ლეგიტიმური ვერ იქნებოდა მხოლოდ შიდა საზღვრებში და მას საერთაშორისო აღიარება ესაჭიროებოდა. ამის მიზეზი კი თავად იდეოლოგიის ლოგიკა იყო (ჰალიდეი 2000:121).

1980 წ. 22 სექტემბერს ერაყი თავს დაესხა ირანს, რასაც შედეგად მოჰყვა რვაწლიანი ომი. ომის დროს ერაყმა რამდენჯერმე გამოიყენა ქიმიური იარაღი როგორც ირანის, ისე საკუთარი ქურთი მოქალაქეების წინააღმდეგ.

* აღსანიშნავია, რომ 1975წ. ერაყმა და ირანმა ხელი მოაწერეს საზღვრის ამ მონაკვეთის დელიმიტაციის შეთანხმებას, რომლის მიხედვითაც საზღვარი მდინარის ტალღებს (შუახაზს) უნდა გაჰყოლოდა.

მოგვიანებით გამოაშკარავდა დოკუმენტები, რომლებიც მოწმობს, რომ 1982 წლიდან, როდესაც ირანმა ძალები მოიკრიბა და კონტრშეტევაზე გადავიდა, დასავლეთის ქვეყნები ერაყს ეხმარებოდნენ სადაზვერვო ინფორმაციით, ხელს არ უშლიდნენ შეეძინა მას ქიმიური და ბიოლოგიური იარაღის ელემენტები და თვალს ხუჭავდნენ სადამ ჰუსეინის რეჟიმის ქმედებებზე, რადგან ირანის რეჟიმი კიდევ უფრო საშიშად მიაჩნდათ. როგორც იმდროინდელმა ამერიკის ელჩმა ერაყში მოგვიანებით განაცხადა, ამერიკა დაინტერესებული იყო ერაყს არ წაეგო ომი ირანთან, რადგან ეს საფრთხეს შეუქმნიდა საუდის არაბეთსა და სპარსეთის ყურის ქვეყნებს (გაჩეჩილაძე 2003:277-278).

შეუმჩნეველი არ დარჩენილა ირანსა და ერაყს შორის იდეოლოგიური ბრძოლა. ადრე შაჰი, მოგვიანებით კი ხომეინი ირანული ნაციონალისტური მისწრაფებებით რეგიონში ჰეგემონიისათვის სამხედრო ძალის გაძლიერებაზე ზრუნავდნენ და გარკვეული ტერიტორიული პრეტენზიები გააჩნდათ. ამას ემატება ისიც, რომ ირანის რევოლუციამ აღადგინა საუკუნეების მანძილზე მიძინებული კონკურენცია სუნიტებსა და შიიტებს შორის. რელიგიური იდეოლოგიური კონფლიქტი ორ განზომილებიანი იყო: ერთის მხრივ, სუნიზმსა და შიიზმს შორის, მეორეს მხრივ, შიიტებს შორის.

როდესაც სადამ ჰუსეინმა თავი პან-არაბიზმისა და არაბთა უფლებების დამცველად გამოაცხადა და რეგიონის არაბული ქვეყნების ირანის კონტროლისაგან გათავისუფლების პასუხისმგებლობა აიღო, ხომეინიმ მას “ურწმუნო” უწოდა, “რომელიც შაჰს აგონებდა” და ირანელ ხალხს მოუწოდა არაფრის შეშინებოდათ:

“თქვენ იბრძვით ისლამის დასაცავად, და ის [სადამ ჰუსეინი] იბრძვის ისლამის გასანადგურებლად. ისლამი უპირისპირდება ღმერთის გმობას და თქვენ უნდა დაიცვათ ისლამი. ჩვენ არასოდეს განვიხილავთ არანაირი ზავისა და კომპრომისის საკითხს მათთან [ერაყელებთან]... ჩვენი იარაღი რწმენაა (ელ-აფანდი 2000).

ეს წმინდა ნაციონალისტური შინაარსის მოწოდება იყო ისლამისტურ კონტექსტში.

მაღე ურთიერთობა კიდევ უფრო დაიძაბა და ერაყელებმა ირანში სამღვდელოების მმართველობა თანდათან შეასაუკუნებრივ პოლიტიკასთან

დაბრუნებად, ხოლო ხომეინის მოწოდება ისლამური იდეალებისაკენ აღიქვას, როგორც ირანული ნაციონალიზმის სხვაგვარი გამოვლინება, რაც თავისთავად უსაფუძვლო არ იყო.

თვით შიიზმის საზღვრებშიც აიათოლა ხომეინის პოზიციას, განსაკუთრებით *ველაიათ-ე ფაყიჰის* მისეულ კონცეფციას და სამღვდელოების უშუალო მონაწილეობას სახელმწიფო საქმეებში, სხვა ღვთისმეტყველები არ ეთანხმებოდნენ. გარდა ამისა მისი იმამად მოხსენიება ნიშნავდა უპირატესობის მინიჭებას დანარჩენ სამღვდელოებასთან შედარებით, რაც სრულად არ აღიარა დიდი აიათოლების ნაწილმა, ზოგმა კი უარიც თქვა მის იმამად მოხსენიებაზე და მას კვლავინდებურად აიათოლა ალ-ოზმად ან დიდ აიათოლად მოიხსენიებდა. ამან თავისთავად განხეთქილება წარმოშვა შიიტურ თემში. ერაყის სამღვდელოების გაღიზიანებას იწვევდა ხომეინის განცხადებები ირანული შიიზმის მსოფლიო არენაზე წამოწვევის შესახებ. ბოლოს და ბოლოს მილიონობით შიიტის ორი წმინდა ქალაქი (მექისა და მედინის შემდეგ) ქერბალა და ნაჯაფი მათ ტერიტორიაზე იყო. მით უფრო, რომ ისმოდა განცხადებებიც, რომ ნაჯაფისა და ქერბალას მოლოცვა გაცილებით სასარგებლო იყო. ერაყელები აცხადებდნენ: სპარსელები არ უნდა ასწავლიდნენ ერაყელებს ისლამის თაყვანისცემას ან მის განწმენდას [გვიანდელი] შენარევეებისაგან” (ელ-აფანდი 2000).

ხომეინი ამ ომს “ჯიჰადის” ტერმინითაც მოიხსენიებდა. როგორც ჩანს, ჯიჰადის სხვადასხვაგვარი გამოყენება არსებობს და ხომეინის “ჯიჰადი” მის სხვა მნიშვნელობაზე ნაკლებ აგრესიული იყო, მას უფრო ვიწრო შინაარსის დამცველის მნიშვნელობა ენიჭებოდა. მაშინ, როცა ირანელები სადამს “სადამ იაზიდს”, ხოლო ხომეინი ჰუსეინს *ქაფერს* უწოდებდა, ხოლო სადამი ხომეინს “წვერებიან შაჰს”, ეს ორი ლიდერი არასოდეს მოიხსენიებდა კონფლიქტს სუნიტებსა და შიიტებს შორის ბრძოლად. ხომეინი ყოველთვის მოუწოდებდა “ისლამური“ და არა შიიტური რევოლუციისაკენ. სადამი კი ამტკიცებდა, რომ სპარსელების წინააღმდეგ იგი იბრძოდა არაბთა მომავლისათვის. მხარეთა შეიარაღებული ძალებიც ერთმანეთთან იბრძოდნენ არა რელიგიური დაპირისპირების, არამედ ქვეყნების სახელით და მათ დასაცავად.

ნაციონალისტური ტენდენცია, ამჯერად ისლამური ტონით, ირანელი შიიტი უღემების გამოსვლების განუყოფელი ნაწილი გახდა. ამ დროს ხომეინიმ სრულიად აშკარად გამოაცხადა ისლამური რესპუბლიკის თავდადება ირანული ნაციონალიზმისათვის. ერაყის შემოჭრის შემდეგ მისი მიმართვები გაჯერებული იყო ეროვნული მოწოდებებით დამოუკიდებლობისათვის და უცხოური აგრესიის წინააღმდეგ. იგი ისლამური ტერმინების გამოყენებით მიმართავდა ირანელთა პატრიოტულ გრძნობებს და მოუწოდებდა ძვირფასი ისლამური ქვეყნის - *ქეშვარ-ე აზიზ-ე ესლამ* და სამშობლოს - *მიჰან* დასაცავად. მას აგრეთვე სწამდა ირანელი “დიდი ერის” - *მელათ-ე ბოზორგ* და სიამაყით აცხადებდა:

“ჩვენ გვყავს მილიონი ადამიანი ფრონტზე... და ისინი ერაყში ბაასისტური რეჟიმის დამხობამდე იბრძოდნენ. ჩვენ მთელი მსოფლიოს ყურადღების ცენტრში ვართ. ჩვენ პატარა 40 მილიონიანი ერი ვართ, მაგრამ 1 მილიონი გვყავს ფრონტზე, მათი უმეტესობა 20 წლამდე ასაკისაა. ჩვენ ახალი სიტყვა გვაქვს სპარსულში „ცოცხალი ნაღმმტყორცნი“ (*RPG-ხენდე*). ერაყის ტანკებმა იციან, რომ მათი უნდა ეშინოდეთ, რადგან შესაძლოა მათ [ერაყელებმა] მოკლან თექვსმეტი, მაგრამ მეჩვიდმეტე აიღებს რაკეტას და ააფეთქებს მათ. თქვენ უნდა შეიგნოთ, რას მიშნავს *შაჰიდის* (რწმენისათვის წამებულის) კულტურა ჩვენს ქვეყანაში (ჰალიდეი 2000:167).

ნაციონალისტური თემების ისლამურ ტრადიციასთან შერწყმა არამარტო მნიშვნელობით, არამედ ლექსიკონშიც მოხდა. ერისადმი მიმართვები იყო როგორც ირანისადმი, ისე მუსლიმებისადმი, *გათან* – სამშობლო იხმარებოდა როგორც კონკრეტული სახელმწიფოს, ისე ისლამური სამყაროს აღსანიშნავად [59,32-34]. ერაყის წინააღმდეგ მობილიზაციის მოწოდებები გადატვირთული იყო რელიგიური სიმბოლიკით: ირანელი მებრძოლები აწარმოებდნენ ჯიჰადს და შიიტი წამებულის ჰოსეინის შესაფერისი სულისკვეთებისაკენ ისწრაფვოდნენ, მაშინ, როცა ერაყელები ისლამის მტრები და VII საუკუნის სუნიტი “ტირანი იაზიდის შთამომავლებად” იწოდებოდნენ (ჰეგეი 1996:15).

ირანელი სახელმწიფო მოხელეები თავის პატრიოტიზმს ისლამური უნივერსალიზმის საფარველის ქვეშ გამოხატავდნენ. საინტერესოა, 1981 წ.

სექტემბერში აიათოლა არდებილის მიერ იმამ ალის სიფინის ბრძოლის (657წ.) წინა ქადაგების ციტირება, რომელიც, თუმცა თავისი შინაარსით ნაციონალისტურ მიზანს ისახავდა, კონფლიქტის გარშემო ისლამური აურის შექმნას ითვალისწინებდა:

“ნუთუ ვერ ხედავთ, რომ თქვენი სახელმწიფოს საზღვრები სულ უფრო ვიწროვდება და მის ნაწილებს იტაცებენ... თქვენს ქალაქებს იტაცებენ? ნუთუ ვერ ხედავ, აბადანო? ნუთუ ვერ ხედავ, ყასრ-ე შირინ?... ნუთუ ვერ ხედავთ სხვა ქალაქებო, [ერაყის მცხოვრებლები] როგორ ღვრიან თქვენი ახალგაზრდების სისხლს? თქვენ წინ უნდა აღუდგეთ აგრესიას, რომელიც თქვენი დამოუკიდებლობისა და ტერიტორიული მთლიანობის წინააღმდეგ გლობალური ზეწოლითა და იმპერიალიზმით ვლინდება” (ჰეგეი 1996:15).

ისლამური უნივერსალიზმის საფარველის ქვეშ ავითარებდა ნაციონალისტურ გრძნობებს ჰოჯათოლესლამი ჰასან რუჰანიც 1984 წ. ივლისში, როდესაც აცხადებდა, რომ ისლამი ყველა მუსლიმს ავალებს “დაცვასა და ჯიჰადს იმისათვის, რომ მათ შეძლონ გააგრძელონ ყოველდღიური ცხოვრება და დაიცვან საკუთარი რელიგია”. მაშინ იგი ირანს სამშობლოდ-*მიჰან* მოიხსენებდა, თუმცა ისიც და სხვებიც შეძლებისდაგვარად ცდილობდნენ ამ სიტყვაზე ისლამურის დამატებით, ირანი “ისლამურ სამშობლოდ” გადაექციათ. ერთი წლის შემდეგ რუჰანი აღიარებდა, რომ “თუ ომი მიზნად ისახავს მიწა-წყლისა და ადამიანთა სიცოცხლის დაცვას, ის წმინდაა; ხოლო რელიგიის დაცვა წმინდათა წმინდა” (ჰეგეი 1996:15).

თავდაპირველად ხელისუფლება შეეცადა, კონფლიქტისათვის ისლამური ელფერის მინიჭებით მისი ნაციონალური საზღვრები გაეფართოვებინა და მას წარმოადგენდა, როგორც წმინდა ომს, რომელსაც ირანი აწარმოებდა ყველა მუსლიმის სახელით, ჯიჰადს ისლამსა და ურწმუნოებას შორის. მაგრამ ხელისუფლებამ, მასების სამხედრო მობილიზაციის მიზნით, მიზანშეწონილად ჩათვალა ყურადღება მიემართა ირანულ ნაციონალისტურ გრძნობებზე. შესაბამისად, 1982 წლის შემდეგ მღელვარება იმის შესახებ, რომ ეს ომი ისლამური რეჟიმის განმტკიცებას ემსახურებოდა, საკმაოდ შემცირდა (დიგარი...1998:246).

ომმა თვალნათელი გახადა ირანული რევოლუციური ექსპანსიონიზმი. 1982 წ. როდესაც ირანის ძალებმა უკან დაახევინეს ერაყის ჯარს, ომში პაუზა გაჩნდა. ირანი არჩევანის წინაშე დადგა: კონფლიქტის დარეგულირებისათვის დიპლომატიური მეთოდებისათვის მიემართა თუ გაეგრძელებინა ომი ერაყის ტერიტორიაზე. შიდა ინტენსიური დებატების შემდეგ ირანმა განაცხადა, რომ მისი ძალები ბაღდადის გავლით იერუსალიმისაკენ მიემართებოდნენ. ეს კატასტროფული გადაწყვეტილება იყო, რომლითაც სავარაუდოდ ირანი უპირატესობას ფლობდა ბრძოლის ველზე. შედეგად, ერაყის ძალებმა ქვეყნის ტერიტორიის დაცვა გააძლიერეს და ირანის „ცოცხალი ტალღის“ ტაქტიკაც ნაკლებეფექტური აღმოჩნდა ერაყის შეიარაღებასთან. საბოლოო დაზავება 1988 წ. დიდად არ განსხვავდებოდა 1982 წლის პირობებისაგან (სიქი 2002:360).

ომს, უზარმაზარ ზარალთან ერთად, ირანისთვის მნიშვნელოვანი ცვლილებები მოჰყვა. 80-იანი წლების დასაწყისში ირანი უსაზღვრო მიზნებსა და განუსაზღვრელ ოპტიმიზმს ავლენდა. ერაყთან ომის შემდეგ კი უნივერსალური ისლამური მიზნები გაცილებით მცირე მასშტაბის ნაციონალიზმით შეიცვალა (სიქი 2002:360). ომმა არამარტო აღადგინა რეგულარული არმია, არამედ განავითარა გასამხედროებელი დანაყოფები *ბასიჯი* და *ფახდარან*, რომლებიც შიდა პოლიტიკურ და სასაზღვრო ფუნქციებს ასრულებდნენ და მათში სულ უფრო მეტი ახალგაზრდის მობილიზაციას შეუწყო ხელი. ერაყის იერიშმა, რომელიც ძალზე შორს იყო ირანული რეჟიმის კოლაფსის სავარაუდო შესაძლებლობიდან, ისლამურ რესპუბლიკას პოლიტიკური და ადმინისტრაციული ძალაუფლების კონსოლიდაციის შესაძლებლობა მისცა, ამასთან, რეჟიმს პატრიოტული ლეგიტიმურობა მოუტანა, რაც მას ასე აკლდა. იდეოლოგიის თვალსაზრისით, შექმნა პირობები რევოლუციურ ხელისუფლებას მკაცრად განსაზღვრულ ისლამურ ტერმინებთან ერთად ნაციონალისტურ-პატრიოტული ელემენტები შეეტანა ლექსიკონში: თუ ხომეინი რევოლუციის პირველ დღეებში მხოლოდ “ისლამის ერზე” საუბრობდა, ახლა იგი სამშობლოს [მიჰან] და განსაკუთრებით ირანის დაცვაზე ალაპარაკდა. მეორე, ირანი თანდათან ჩამოშორდა რეგიონის არაბულ ქვეყნებს, რასაც უმეტესად იმ სახელმწიფოების არადემოკრატიული ხასიათი განაპირობებდა. ირანელები

იმედოვნებდნენ, რომ რეგიონის “ჩაგრული” მასები – *მოსთაზა’ზინ* მხარს დაუჭერდნენ ისლამურ რევოლუციას, შიიტური მოსახლეობა კი მნიშვნელოვან როლს შეასრულებდა არსებულ მთავრობებთან წინააღმდეგობაში. ბაჰრეინში იატაკქვეშა შიიტური ორგანიზაცია 1981 წ. თითქმის სულ ახლოს მივიდა ამბოხებამდე; კუვეიტში 1983-85 წლებში არაკუვეიტელების მიერ კუვეიტელების დაბომბვის კამპანია ნაწილობრივ შიიტების მხარდაჭერით მიმდინარეობდა; მართალია, საბოლოოდ წარუმატებლად, მაგრამ არსებული მონაცემებით ირანული რევოლუციით იყო წახალისებული. კუვეიტის შიიტები, რომლებიც მოსახლეობის მეოთხედს შეადგენდნენ, კვლავ სახელმწიფოსადმი კეთილგანწყობილი დარჩნენ. ბაჰრეინის შიიტებმაც, ირანის რევოლუციის მიმართ სიმპათიების მიუხედავად ქვეყნის პოლიტიკური სტრუქტურების ჩარჩოებში განაგრძეს საქმიანობა 1975 წ. გაუქმებული კონსტიტუციის აღდგენის მოთხოვნით. რაც მთავარია, სადამზე განაწყენებული ერაყის (არაბულენოვალი) შიიტები არ ცდილობდნენ ირანის მოწოდების საპასუხოდ ამბოხება დაეწყოთ.

რევოლუციამ, მართალია, ხელი შეუწყო ისლამისტური მოძრაობების გააქტიურებასა და რადიკალიზაციას, მაგრამ რამდენადაც ის უპირველესად შიიზმთან იყო დაკავშირებული, ნოყიერი ნიადაგი შექმნა შიიტური სექტანტიზმის გაძლიერებისათვის. შედეგად სამხრეთ აზიაში შიიტური და სუნიტური იდენტობების რადიკალიზაციაზე იქონია გავლენა, რაც თავისთავად ახალი არ იყო. რევოლუცია იმამიტების მიერ შიიტურ ქმედებად იქნა მიჩნეული, რამაც შიიტური ცნობიერების მობილიზაციისათვის გაამყარა ნიადაგი. შიიტების მობილიზაციაზე არც სუნიტურმა რეაქციამ დააყოვნა, რომლის მიხედვით რევოლუცია უფრო ირანულად და შიიტურად განიხილებოდა, ვიდრე ისლამურად (ნასრი 2002:331). ირან-ერაყის ომის შემდეგ “მუსლიმი ძმების” ორგანო აღნიშნავდა, რომ თუმცა რევოლუცია, როგორც ამბოხება, წარმატებული იყო, ის შიიტურ ისლამურ სულისკვეთებას გამოხატავდა. შიიზმი – ექსტრემიზმის სახეობა – ამ განცხადებით ორგანიზაცია სუნიტურ სამყაროში ფართოდ გავრცელებულ გრძნობებს ეხმაურებოდა (ბაიათი... 2002:312).

მაშინ, როცა ირან-ერაყის ომი კონკრეტულ რაიონებში მიმდინარეობდა, სხვა წერტილებში გაცილებით ფართო მასშტაბის ბრძოლის ახალი ფრონტები გაჩნდა. ამ ბრძოლას არა ტერიტორიული, არამედ პოლიტიკური და იდეოლოგიური მიზნები ჰქონდა და ისლამურ სამყაროში ირანის როლის გაზრდას ემსახურებოდა.

ისლამური რესპუბლიკის ერთ-ერთი პირველი ღონისძიება ისრაელთან დიპლომატიური ურთიერთობის გაწყვეტა იყო. 1979 წ. ისლამისტი მებრძოლების ჯგუფმა, აიათოლა მონთაზერის ვაჟიშვილის ხელმძღვანელობით, თეირანის აეროპორტი დაიკავა და “იერუსალიმის განთავისუფლებისათვის” პალესტინაში წასვლა მოითხოვა. სირიის მთავრობამ რამდენიმე მათგანი მიიღო იმ მიზნით, რომ რევოლუციის გუშაგთა პირველი ბირთვი შეექმნა, რომლებიც 1982 წ. მოვლენების შემდეგ ლიბანის აგენტურაში მუშაობდნენ. მათი როლი უფრო პოლიტიკური მეთოდებითა და ლიბანის ტერიტორიის ნაწილის დაკავებით ამ ქვეყნის სამოქალაქო ომში ჩარევა იყო, ვიდრე პირდაპირი ბრძოლა ისრაელთან. მომდევნო რამდენიმე წლის განმავლობაში ირანის საელჩოები დამასკოსა და ბეირუთში ფულადი სახსრების გაღებასა და იდეოლოგიურ საქმიანობას ათანხმებდნენ. დამასკოში ირანის ელჩის ჰოჯათოლესლამ მოჰთაშამის დახმარებით, პარტიზანული “ისლამური ჯიჰადი” და ახალი შიიტური პარტია “*ჰეზბოლა*” შეიქმნა. ამ ისლამისტურმა ძალებმა, რომლებიც კარგად ფინანსდებოდნენ, უმნიშვნელოვანესი როლი შეასრულეს ლიბანის სამოქალაქო ომში, ისრაელთან და ქრისტიან პარტიზანებთან ომში და განსაკუთრებით, ლიბანში დასავლეთის ინტერესების წინააღმდეგ ბრძოლაში. ამერიკისა და საფრანგეთის სამხედრო ძალები ისრაელის უკანდახევისა და 1982 წ. აგვისტოში პალესტინის ბანაკებში მასობრივი ჟლეტის კვალდაკვალ ლიბანში შევიდნენ. მათი ისლამისტების ბაზებზე თავდასხმების შემდეგ, 1982 წ. 13 ნოემბერს თვითმკვლელებმა ჯერ ფრანგების, შემდეგ კი ამერიკელების ბანაკებზე მიიტანეს იერიში. ამის შემდეგ ისლამისტები დასავლეთის ქვეყნებთან დაუფარავ ომში ჩაებნენ (დიგარი... 1998:260-261).

ისლამისტური მოძრაობა თანდათან თავის სახეს იღებდა, რომელმაც 90-იან წლებში გამოკვეთილ მასშტაბებს მიაღწია, რაც ვფიქრობთ, ცალკე დამოუკიდებელი კვლევის საგანია.

აღნიშნულიდან გამომდინარე, ერთი შეხედვით, მარტივი იქნებოდა ირანის რევოლუცია წმინდა შიიტურ რევოლუციად გველიარებინა, მაგრამ, მეორე მხრივ, ომის შედეგი ძალზე შორს იყო არაბებსა და სპარსელებს შორის კავშირისა და სოლიდარობის ჩამოყალიბების შესაძლებლობიდან.

როგორც ვხედავთ, აიათოლა ხომეინი პან-ისლამისტიც იყო და შიიტი მუსლიმიც. თუ ერთ შემთხვევაში, მისი აზრით, ნაციონალიზმი ისლამის არსს ეწინააღმდეგებოდა, მეორე მხრივ ის ხალხს “სულზე უფრო ძვირფასი სამშობლოს” – *გათან-ე აზიზთარ აზ ჯან* – დასაცავად განაწყობდა იგივე მუსლიმების წინააღმდეგ. თუ ხომეინის სჯეროდა ისლამური ერთიანობის, იგი აგრეთვე აღიარებდა ძლიერი ნაციონალისტური სახელმწიფოს მშენებლობის აუცილებლობას, რაც ჩამოყალიბა “ისლამურ მმართველობაში”, რომელიც ხელისუფლებაში მოსვლისთანავე სახელმწიფო ხელისუფლების ცენტრალიზაციისა და მისი დაცვის დოქტრინა გახდა. ამის მაგალითი იყო თუნდაც 1988 წ. ხომეინის დაზავება ერაყთან, რომელიც მან გაამართლა, როგორც ისლამისა და მუსლიმების ინტერესებიდან გამომდინარე.

ზემოთ ჩამოთვლილი მაგალითების საფუძველზე შექმნილი რთული სურათის ასახსნელად ირანელი შიიტი უღემების მიერ ისლამური ერთიანობის მნიშვნელობის განმარტება დაგვეხმარება. მათი მტკიცებით, მუსლიმებს შორის ერთობა აუცილებლად არ ნიშნავს თანამედროვე სახელმწიფოების ნაციონალური დაყოფის ან მათი შესაბამისი ტერიტორიული, რელიგიური და კულტურული მემკვიდრეობის მოსპობას.

“შიიტებისა და სუნიტების ერთიანობის მიზანი პოლიტიკური ერთობაა მსოფლიო ქედმაღლობის წინააღმდეგ და არ გულისხმობს შეხედულებათა სრულ თანხვედრას; ის წარმოადგენს შიიტებისა და სუნიტების აღიანსს, რომელიც არ ნიშნავს თითოეულს საკუთარ პრინციპები დაათმობინოს ან ერთს მეორის შეხედულებები მოახვიოს თავს” (მანსური 1995:60).

1984 წ. სექტემბერში აიათოლა ხამენეი აცხადებდა:

“ერთიანობა არ არის საშუალება, რომ შიიტებმა უარი თქვან თავის სარწმუნოებაზე... ჩვენს სუნიტ ძმებს გააჩნიათ საკუთარი სარწმუნოება, ხოლო ჩვენ, შიიტებს – ჩვენი... ჩვენ არ ვაპირებთ, სუნიტ ძმებს შიიზმი მოვახვიოთ თავს ან შიიტებს – პირიქით სუნიზმი... მუსლიმი ძმების ერთიანობა უნდა განვითარდეს საერთო საფუძვლებისა და საერთო ღერძის გარშემო... გამოცდილებამ აჩვენა... რომ სარწმუნოებრივი განსხვავება არასოდეს უშლიდა ხელს ორი ძმის ერთად ლოცვას, წმინდა ომს, ყოველწლიურ პილიგრიმობას მექაში ან ისლამურ საკითხებთან დაკავშირებით ერთობლივი დეკლარაციების გამოცემას. მთავარი საერთო მიზანი და პრინციპებია და ეს ყველა ისლამურ ქვეყანაში არსებობს შიიტ და სუნიტ ძმებს შორის. ისლამური თემის ერთიანობისათვის საუკეთესო ღერძი მოციქული მუჰამადია... ისლამურმა ქვეყნებმა იმისათვის, რომ შექმნან სახალხო მოძრაობა მხაგრელების (*მოსთაქბარინ*) წინააღმდეგ, უნდა ჩამოიცილონ მათ შორის უმცირესი განსხვავებები და ისწრაფვოდნენ, დაამყარონ ერთობა” (ჰეგეი 1996:14-15).

ასეთი ბლოკი წინააღმდეგობას გაუწევდა როგორც კაპიტალიზმს, ისე სოციალიზმს. მაგალითისათვის, 1981 წ. ირანი „ანტისიონისტური ისლამური ფრონტის“ შექმნის ინიციატივით გამოვიდა, რომელიც ხელს შეუწყობდა 1) ისლამის როლის გაზრდას მსოფლიოში; 2) მუსლიმთა ბრძოლის გააქტიურებას შიდა მხაგრელების წინააღმდეგ; 3) მთელი სამყაროს მუსლიმებსა და ჩაგრულებს გაეცნობიერებინათ ისლამის ჭეშმარიტი ძალა, იმისათვის, რომ გაენადგურებინათ იმპერიალიზმი და სიყალბე“ (ისლამ... 1981:8-9).

ისლამური ერთიანობა, ამგვარად განისაზღვრება, როგორც კავშირი იმ პრინციპების საფუძველზე, რომ ყველა მუსლიმი აღიარებს მოციქულს, ყურანსა და ბრძოლას საერთო მტრის წინააღმდეგ, ისე, რომ არ უარყოფს ცალკეულ პოლიტიკური საკითხებს ან მუსლიმებს შორის განსხვავებებს; ხოლო მისი თეორეტიკოსები ცდილობენ პან-ისლამიზმის ნაციონალიზმთან შეთავსების კონკრეტული ფორმის განსაზღვრას, რომლის საფუძველზე შესაძლებელი გახდება ისლამური ქვეყნების სოციალურ-ეთნიკური ინტეგრაცია.

ამრიგად, ირანელი სუნიტებისა და შიიტების გაერთიანებას ცოტა რამ თუ ჰქონდა საერთო უნივერსალურ ისლამურ შეხედულებებთან. იგი დაკავშირებული იყო გაცილებით ვიწრო და უშუალო პრობლემასთან, რასაც ირანული ერი-სახელმწიფოს საფუძვლების განმტკიცება წარმოადგენს.

§4. ნაციონალურ-რელიგიური იდენტიფიკაციის პოლიტიკა

“ნაციონალური იდენტობა,” ბოლო ტერმინია ნაციონალურ ფენომენებს შორის, რომელმაც არცთუ დიდი ხნის წინ მოიპოვა პოპულარობა და შეცვალა ადრინდელი ტერმინები “ნაციონალური ხასიათი” და “ნაციონალური ცნობიერება”, რომლებიც ფართოდ გამოიყენებოდა XVIII, XIX და XX საუკუნის დასაწყისში. დღევანდელი დიდი ინტერესი იდენტობისადმი შესაძლოა თანამედროვე ინდივიდუალიზმის ყოვლისმომცველი ტენდენციის შემადგენელი ნაწილი იყოს განუწყვეტლივ ფრაგმენტირებად მსოფლიოში.

XX საუკუნის მიწურულს მსოფლიო საზოგადოების განსაკუთრებული ინტერესი გამოიწვია ს. ჰანთინგტონის თეორიამ “ცივილიზაციათა შეჯახების” შესახებ, რომლის თანახმად, კულტურა და იდენტობა საერთაშორისო ურთიერთობების განმსაზღვრელი ფაქტორებია. ყველაზე მზარდი იდენტობა კი თანამედროვე ეპოქაში ცივილიზაციურია, რაც სავარაუდოდ, სერიოზულ საფრთხეს შეუქმნის მომავალ მსოფლიო წესრიგს (ჰანთინგტონი 1999:37-38). ჰანთინგტონის აზრით, ისლამურ საზოგადოებაში რელიგიური ერთობისადმი კუთვნილება ეროვნულ კუთვნილებაზე გაცილებით ძლიერია.

იდენტობის საკითხი ირანში საინტერესოა არა მხოლოდ ნაციონალურ, არამედ ინტერნაციონალურ ჭრილშიც, რამდენადაც ირანელობის განმსაზღვრელი მახასიათებლების შესაბამისად იცვლება გარე სამყაროსთან მისი ურთიერთობაც.

თუმცა, ხომეინი მუსლიმთა ერთიანობის მიზნით პან-ისლამისტურ იდეებს მიმართავდა, შეიძლება დავასკვნათ, რომ იგი ირანის ისლამურ რესპუბლიკაში კვლავ ეროვნულ სახელმწიფოს მოიაზრებდა და ის მხოლოდ საერო (სეკულარულ) ნაციონალიზმს ეწინააღმდეგებოდა, რადგან კვლავ საუბრობდა – “ჩვენი საზღვრების დაცვაზე, ახლა, როცა გვაქვს ჩვენი

საკუთარი ისლამური ქვეყანა. ეს ქვეყანა ეკუთვნის „ფარულ იმამს“ და ჩვენ მისი დამცველები ვართ. ჩვენ უნდა დავიცვათ ის უცხოელებისაგან” (საჰიფე... 1991ა:288).

იგი აღნიშნავდა, რომ ისლამი საჭირო იყო იმისათვის, რომ გარეშე ჩარევის გარეშე დაუფლებოდნენ ყველაფერს, რაც ქვეყნის გაძლიერებას ესაჭიროებოდა (საჰიფე... 1991ბ:519).

ხომეინი თავის გამოსვლებში სისტემატურად ხაზს უსვამდა, რომ ირანი უკვე ისლამური ქვეყანა იყო და ხალხს ურჩევდა ისლამის მითითებებით ეცხოვრათ და სხვებისთვისაც ერჩიათ იგივე, იმისათვის, რომ არა მხოლოდ ინდივიდი, არამედ საზოგადოება გარდაქმნილიყო და შედეგად გაძლიერებულიყო, რათა შეძლებოდა წინააღმდეგობის გაწევა უცხოთა შემოტევებისათვის (მარტინი 2000:168). ისლამური რესპუბლიკის ერთ-ერთი მაღალჩინოსნის განცხადებით, “იმამის კურსი” სხვა არაფერი იყო, თუ არა აიათოლა ხომეინის შეხედულებების მიმართ სრული რწმენა. პოსტ-რევოლუციურ ირანში ფართოდ გამოიყენებოდა ტერმინები მოვალეობა, იდეოლოგია (*მაქთაბ*), იმამის კურსი და *ველაიათ-ე ფაეიჰ* და მათი შესრულება აიათოლა ხომეინის მოძღვრების კვალდაკვალ მიყოლას ნიშნავდა. ამის მაგალითია ჰოჯათოლესლამ ხონიჰას განცხადება:

“იმამის კურსი” ნიშნავს, რომ იმამის ისლამი, რომელიც წარმოდგენილია პოლიტიკაში, ეკონომიკასა და სოციალურ სფეროებში, ჩვენი სხვადასხვაგვარი პრობლემების გადაჭრისათვის გამოვიყენოთ. “იმამის კურსი”, როგორც საგანი ქვეყნის სასწავლო დაწესებულებებში უნდა ისწავლებოდეს (ჯომჰური-ე ესლამი 1981:1).

მართლაც, სკოლებში აიათოლა ხომეინის ისლამის კომენტარების სწავლება დაიწყო.

ხომეინის ტოტალური სისტემის *მაქთაბ-ე თოუჰიდის* თანახმად, განათლების სისტემის მოვალეობა იყო საზოგადოების შეცვლა ისლამურად:

“ის, რაც გარდაქმნის ადამიანს – ტოტალური იდეოლოგიაა (*მაქთაბ-ე თოუჰიდ*) – თუ ადამიანები ქვეყნის შესაბამისი არიან და ქვეყანა ემყარება თოუჰიდურ სწავლებას, თუ მისი ხალხი იზრდება მუსლიმი ადამიანის (*ენსან*)

სწავლებით, ისინი შექლბენ მშვიდობიანად იმუშაონ ერთად“ (საჰიფე... 1991ა:39).

ამ განცხადებიდან ნათლად ჩანს, რომ ისლამიზაცია უბრალოდ მორალური ინდივიდის ჩამოყალიბების პროცესი კი არ იყო, არამედ რელიგიურ-ნაციონალური იდენტობის შექმნა, რომელიც განსაკუთრებული ძალით შეეწინააღმდეგებოდა პოლიტიკურ და კულტურულ იმპერიალიზმს. ჯერ კიდევ 1978 წ. ხომეინიმ განაცხადა, რომ ის უნივერსიტეტებში დასავლურ კულტურას გრძნობდა, რომელიც ახალგაზრდებს აბნევდა: “ირანის კულტურა იმპერიალისტური გახდა. ირანელებს უნდა ჰქონდეთ საკუთარი კულტურა” (საჰიფე... 1991ა:4).

მას სურდა, დაბრუნებულიყო ჭეშმარიტ ისლამურ კულტურასთან, ისე რომ ეს არ ყოფილიყო პროგრესის საწინააღმდეგო. იგი აცხადებდა:

“მენტალიტეტი, რომელიც ჩვენ ახლა გვაქვს არის ევროპული ან დასავლური, ჩვენ გვინდა ის მოვიშოროთ და ადამიანის (*ენსან*) მენტალიტეტი გვქონდეს, ჩვენი საკუთარი მენტალიტეტი, ირანული, ისლამური მენტალიტეტი” (საჰიფე... 1991გ:519).

მესამე სამყაროს ქვეყნებში საგანმანათლებლო სისტემა (სამხედრო სტრუქტურების შემდეგ) მეორე ადგილზეა ქვეყნის პოლიტიკურ ცხოვრებაში აქტიურობის თვალსაზრისით (ნაფისი 1992:161). ირანის ისლამურ რესპუბლიკაში განათლების სისტემა ერთ-ერთი პირველი იყო იმ იდეოლოგიური ბერკეტებიდან, რომლის საშუალებით ქვეყნის იდეოლოგები ისლამური და ირანული ტრადიციების ხელოვნური სინთეზის გზით თანამედროვე ირანელში ისლამური იდენტობის ჩამოყალიბების პროცესს ახორციელებდნენ. ქვეყნის ხელისუფლება მისთვის მისაღები სოციალური, პოლიტიკური და კულტურული ფასეულობების პროპაგანდით ახალგაზრდა თაობას “ახალი საზოგადოების მშენებლობისათვის” ამზადებდა.

სეკულარული დასავლური გავლენის ისლამიზმით ჩანაცვლების კულტურულ-რევოლუციური ნაწილი იყო დაწყებით და საშუალო სკოლებში სასწავლო პროგრამების ისლამიზაცია. ისლამის გაზრდილმა მნიშვნელობამ საზოგადოებაში, შესაბამისად გაზარდა მედრესეების მნიშვნელობაც.

თანამედროვე ტიპის სკოლებსა და მედრესეებს შორის კავშირმა, ძველისა და ახლის ერთიანობას შეუწყო ხელი.

ირანის ისლამური რესპუბლიკის საგანმანათლებლო სისტემა საუკეთესო გარემოს ქმნიდა შესაბამისი პოლიტიკურ-იდეოლოგიური ცნობიერებისა და იდენტობის ჩამოყალიბებისათვის. ირანელებში ისლამისადმი თავდადების დემონსტრირებისათვის არაბული ენა სავალდებულო სასკოლო საგანი გახდა, რაც შესაძლებლობას მისცემდა ახალგაზრდებს უკეთ გაეგოთ საკუთარი რელიგია. მოგვიანებით კი სპარსული ისლამის მეორე ენად გამოცხადდა.

ეროვნული ისტორიის ჩარჩოები შევიწროვდა და ძირითად ათვლის წერტილად ირანში ისლამის მიღების თარიღი იქნა მიჩნეული. ერაყთან ომის პერიოდში (1980-1988) კულტურული მემკვიდრეობის ამოსავალ წერტილად შიიზმის ისტორია იქცა. 1989 წლამდე აკრძალული იყო ფირდოუსის ეპიკური პოემა “შაჰნამეს” საჯარო წაკითხვა; ეროვნული ცხოვრების კულტურული არეალი ისლამური რევოლუციის მოვლენებამდე, იმამ ხომეინისა და შაჰიდების ბიოგრაფიებით იზღუდებოდა (კლიაშტორინა 2001:307).

ეროვნულობისა და რელიგიის ტრადიციული კავშირი, პოლიტიკური იდეოლოგიის სახით, დიდ როლს ასრულებდა მომავალი თაობის ცნობიერების ჩამოყალიბებაში. სახელმძღვანელოების ძირითადი თემები იყო ისლამური რწმენა, ღმერთი-ალაჰ, რწმენისათვის თავდადება, აიათოლა ხომეინი. ტექსტებში აქცენტი “ჩვენზე”, “ჩვენს ხალხსა” და “ჩვენს სამშობლოზე” თვალსაჩინოს ხდიდა განსხვავებას “სხვებთან”, ვინც არ იყო “ჩვენი” ნაწილი. ამის შემდეგ ისწავლებოდა, ვინ მოიაზრებოდა “ჩვენში” ანუ ვინ იყო თანამედროვე ირანელი. ირანის მოკლე განმარტებაში ორი მნიშვნელოვანი საკითხი იყო ხაზგასმული: 1) ირანელები თავიანთ საერთო მიწა-წყალთან დაკავშირებული არიან გამოკვეთილ გეოგრაფიულ საზღვრებში, აღნიშნავენ საერთო დღესასწაულს *ეიდ-ე ნოურუზს** და გააჩნიათ საერთო ეროვნული იდენტობა. 2) ისინი ასევე მუსლიმები და რელიგიური იდენტობის მატარებლები არიან (ფარსი 1996:93-96); მოსწავლეებს *ეიდ-ე ნოურუზი*-ი ოჯახის წევრების შემდეგ *შაჰიდების*

* ეიდ-ე ნოურუზ – ირანული ახალი წელი, ისლამამდელი ტრადიციაა და მისი აღნიშვნა სათავეს სასანიანთა ეპოქიდან იღებს.

ოჯახებისათვის უნდა მიეღოცათ (ფარსი 1996ბ:230-231). აქცენტი კეთდებოდა ირანისა და ისლამის განუყოფელობაზე; კერძოდ, მკითხველს შეახსენებდნენ, რომ ირანი ისლამური ქვეყანაა და ირანული ახალი წელი საუკეთესო დროა *შაჰიდების* საფლავების მოსანახულებლად (ფარსი 1996გ:78;114). პატრიოტიზმი ისლამთან და რწმენისათვის თავდადების სურვილთან იყო შერწყმული (ფარსი 1999ა:150-151). ირანი მამაცი მებრძოლების სამშობლო იყო; ეს უკანასკნელნი რწმენისათვის მებრძოლი *შაჰიდები* იყვნენ, რომლებიც ბრძოლის დროს შეძახილებით *ალაჰ აქბარ* (ალაჰი დიდია) საკუთარ მიწა-წყალს – ისლამის ფორპოსტს იცავდნენ (ფარსი 1999ბ:44). სახელმძღვანელოებში განსაკუთრებით ხაზგასმული იყო, რომ ირანი ისლამური ქვეყანაა, ხოლო ირანელები – მუსლიმები. სხვა რელიგიურ და ეთნიკურ მიმდინარეობებზე საუბარი არ იყო. პატრიოტიზმისა და რელიგიის წარმოდგენილი კომბინაცია თვალსაჩინო იყო ერთ-ერთი სახელმძღვანელოს ტექსტში “ირანის ისლამური სახელმწიფო”, სადაც ირანელი ერი ჭეშმარიტი ისლამური ცხოვრების ნიმუშს წარმოადგენდა (თა’ლიმათ... 1999:2) და ა.შ. უამრავი მაგალითის დასახელება შეიძლება.

ამრიგად, წარმოდგენილი მაგალითების საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ სამშობლოს სიყვარული გამართლებული იყო, თუ მას ახლდა რელიგიური გრძნობები, კერძოდ მოქალაქის ისლამური თვითშეგნება.

რელიგიისა და ნაციონალიზმის საზღვრები ირღვეოდა, როდესაც საქმე “ჩაგრულთა” გათავისუფლებას ეხებოდა; მეორე და უფრო მკაცრად განსაზღვრული ე.წ. მეგობრების კატეგორიას მიეკუთვნებოდნენ ზოგადად მუსლიმები, რომელთაც ერთად მოიხსენიებდნენ ისლამურ თემში – *უმმა* და მოიცავდა მსოფლიოს მუსლიმებს (მეჰრანი 2002:244).

მთავარი მინიშნება კეთდებოდა მუსლიმთა საერთო ნიშან-თვისებებზე: მოციქული, მარხვა, მეჩეთები, პარასკევის ღოცვა, პილიგრიმობა და სხვა. უხვად მოიპოვებოდა რელიგიური სიმბოლოები, რომლებიც ხაზს უსვამდნენ ირანელთა ისლამურ იდენტობას, თუმცა მათგან მხოლოდ ცოტა თუ შეეხებოდა უშუალოდ შიიზმს. გამონაკლისი იყო ალი, როგორც მოციქულის

მემკვიდრე, ჰოსეინის ქერბალაში მკვლელობა, შიიტი იმამების საფლავების მონახულება და *თა'ზიე** (მეჰრანი 2002:244).

სახელმძღვანელოები დიდ როლს ასრულებდნენ მომავალი მოქალაქეების პოლიტიკურ სოციალიზაციაში. ხომეინის ინიციატივით, საზოგადოებრივი ცნობიერების გაფართოების მიზნით ისლამური პრაქტიკის საფუძველზე აღდგა სალოცავ შეკრებებზე ქვეყნის პოლიტიკური, სოციალური და ეკონომიკური საქმეების განხილვა. მან პარასკევის ღოცვები განსაკუთრებულად გამოყო რევოლუციის შემდგომი განვითარებისა და ერთიანობის ხელშეწყობისათვის (საჰიფე...1991გ:322,441). ამასთან დაკავშირებით გ. მეჰრანი შენიშნავს, რომ ბავშვები ტრადიციული/რელიგიური ოჯახებიდან მეტად უფრო მეტად პასუხობდნენ პოლიტიკურ სოციალიზაციას, ვიდრე მათი თანატოლები სეკულარული/დასავლური ორიენტაციის ოჯახებიდან (ნაფისი 1992:165).

ირანის ისლამურ რესპუბლიკაში მოქალაქეთა თვითშეგნება კვლავ ირანული იყო, თუმცა ნაციონალიზმი და ეროვნულობა ჩრდილში მოექცა. ახალი კი ირანულ-ისლამური იდენტობა იყო. ნაციონალურ კუთვნილებაზე საკმაოდ ძლიერი აქცენტი ეროვნულ-რელიგიურმა მახასიათებლებმა შეცვალეს. არიულ-ირანული ცივილიზაციისა და კულტურის ტრადიციები ისლამურ-ირანულით შეიცვალა. ფაჰლავიანთა მსგავსად, ირანის ისლამური რესპუბლიკის იდეოლოგებმაც თანამედროვე ირანელს ჩაცმულობა, ისტორიული და რელიგიური ტრადიციები შეუცვალეს. პოსტრევოლუციური ისლამიზმი ხაზს უსვამდა ირანელთა საერთო ფესვებს დანარჩენ მუსლიმებთან, უპირატესად არაბებთან და განადიდებდა ისლამურ ცივილიზაციას.

რელიგიურმა ფუნდამენტალიზმმა, რომელიც თავის დროზე ირანული ნაციონალიზმისა და ეროვნული ინდივიდუალიზმის ერთ-ერთ ყველაზე მძაფრ გამოვლინებად იქცა, ამ პროცესის შედეგად ირანელობის სხვა, განსხვავებული შინაარსი შეიძინა.

* რელიგიური თეატრი, სადაც იმამ ჰოსეინის ქერბალაში მკვლელობის სცენებს წარმოადგენენ.

დასკვნა

ნაციონალიზმს, როგორც ირანელთა პოლიტიკური ქცევისა და დამოუკიდებელი ერი-სახელმწიფოს ჩამოყალიბების პროცესის ძირითად მახასიათებელს XX საუკუნეში ეყრება საფუძველი. მანამდე ადამიანთა სხვადასხვა ჯგუფების იდენტობა ძირითადად რელიგიით განისაზღვრებოდა. XIXს.-ის მეორე ნახევრიდან ნაციონალიზმის იდეები ევროპიდან მთელ ახლო აღმოსავლეთის რეგიონში გავრცელდა.

კონსტიტუციური რევოლუცია ირანში ნაციონალიზმის, სეკულარიზმისა და ლიბერალიზმის ღირებულებების დამკვიდრების პირველი მცდელობა იყო. მაგრამ “თამბაქოს მოძრაობიდან“ პოლიტიკურ პროცესებში ჩართულმა სამღვდლოებამ ადვილად მოახერხა ალიანსის დამყარება მოდერნისტ ინტელიგენციასთან, რომელსაც ნაციონალისტური იდეები ამოძრავებდა.

კონსტიტუციური რევოლუციით სპარსეთი ახალ ერაში შევიდა, რასაც მოჰყვა შეჯახება სახელმწიფოსა და ერს, (ირანულ) ტრადიციებსა და (დასავლურ) მოდერნიზმს შორის. მდგომარეობის შენარჩუნების მოსურნე ტრადიციული ძალები ნაციონალიზმს არ განიხილავდნენ, როგორც მოწინააღმდეგის (მოდერნისტების) იდეოლოგიას. ნაციონალისტური ღირებულებები თანდათან ტრადიციულ ფასეულობათა სისტემას შეერწყა, რაც განაპირობებდა მათ ახლო ურთიერთობას მოდერნისტული (არატრადიციული) ჯგუფების ინტერესებთან.

რევოლუციონერები ისწრაფვოდნენ ნაციონალიზმით, ხალხის აქტივობითა და ეკონომიკური დამოუკიდებლობით შეწინააღმდეგებოდნენ იმპერიალიზმის იერიშს. ეს ზღუდავდა ტრადიციულ ღოიანობას მონარქისადმი.

ნაციონალიზმმა საშინაო და საგარეო საკითხებს შორის რთული კავშირი ჩამოაყალიბა. იგი დასავლეთის წინააღმდეგ ირანის უფლებების, ხოლო სახელმწიფოს წინაშე ხალხის უფლებების აღიარებად იქცა; ეს იყო, ერთი მხრივ, ბრძოლა დასავლური კოლონიალიზმის წინააღმდეგ, მეორე მხრივ, დასავლურ ლიბერალურ ფასეულობებზე დამყარებული სისტემის შექმნა; ერთდროულად საზოგადოებრივ-პოლიტიკური აქტიურობა და სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობა.

ნაციონალიზმის წარმოშობა ისლამური რეფორმიზმის ჩამოყალიბების პროცესს დაემთხვა, რაც ალბათ შემთხვევითი არ იყო. ნაციონალიზმის თეორეტიკოსი ე. სმითი რეფორმიზმის წარმოშობასა და ერის ჩამოყალიბებას ერთი და იგივე პროცესის ნაწილებად მიიჩნევს. პან-ისლამიზმი რელიგიის ნაციონალიზმთან სტრატეგიული ასოციაციიდან გამომდინარე ჩამოყალიბდა, რაც ისლამური ერთიანობის იდეას ეფუძნებოდა და თავისი არსით, ნაციონალიზმის საწინააღმდეგო ცნებას წარმოადგენდა. ის იყო (და არის) პოლიტიკური მოძღვრება, მუსლიმთა რეაქცია დასავლეთის ექსპანსიის წინააღმდეგ, ამიტომ გახდა შესაძლებელი მისი ნაციონალიზმთან თანაარსებობა.

ისლამის დაცვა ირანელი ერის დაცვის მოწოდებად გადაიქცა. ამასთან, სამღვდელოების დიდ ნაწილს ნაციონალიზმის არსი და რელიგიის პოლიტიკისაგან გამოყოფის შესაძლებლობა აშფოთებდა.

განათლებისა და პრესის გავრცელებასთან ერთად, 50-იან წწ.-ში მნიშვნელოვნად გაიზარდა ინტელიგენციის ფენის რიცხოვნება და მისი როლი პოლიტიკურ პროცესებში. შედეგად, მოსადეყის მმართველობა სწრაფი მოდერნიზაციის პერიოდში ის მნიშვნელოვანი მომენტი გახდა, როდესაც ქვეყანაში ლიბერალურ-ნაციონალისტური ღირებულებების დამკვიდრების რეალური შესაძლებლობა გაჩნდა. მაგრამ ნაციონალისტებსა და პოლიტიზებულ სამღვდელოებას შორის უთანხმოებამ ინგლისსა და ამერიკას გაუადვილა ერთობლივი ძალებით თავისთავად სუსტი ნაციონალისტურ-დემოკრატიული რეჟიმის დამხობა. დასავლურმა სახელმწიფოებმა ირანში რელიგიის პოლიტიკისაგან და ნაციონალიზმისაგან ლიბერალიზმის გამოყოფა შესაბამისად ვერ შეაფასეს, რაც მოსალოდნელო რეალობის არასწორ პროგნოზირებაში აისახა.

შექმნილ ვითარებას შედეგად მოჰყვა დროებითი კომპრომისი მონარქიას, რელიგიასა და მოდერნიზმს შორის. მიუხედავად ამისა, გადაუჭრელი კონფლიქტი ერსა და სახელმწიფოს შორის ირანში მყარი საზოგადოებრივი წყობის ჩამოყალიბებას ხელს უშლიდა.

ლიბერალი ნაციონალისტების აქტიურობა მე-20 საუკუნის პირველ ნახევარში გარეშე ძალების ჩარევის გამო ორჯერ კრახით დასრულდა. (უმეტესწილად ეს ორი მოვლენა განაპირობებს ირანელთა გაღიზიანებას

დასავლეთის მიმართ). შექმნილ ვითარებას მოჰყვა დროებითი კომპრომისი მონარქიას, რელიგიასა და მოდერნიზმს შორის, თუმცა ერსა და სახელმწიფოს შორის გადაუჭრელი კონფლიქტი ირანში მყარი საზოგადოებრივი წყობის ჩამოყალიბებას უშლიდა ხელს.

1953წ. გადატრიალების შემდეგ დასავლეთში განათლებამიღებულმა ინტელიგენციამ სახალხო მობილიზაციისათვის ადგილობრივი კულტურის პოლიტიზება დაიწყო, რაც სახალხო აგიტაციისა და პოლიტიკური მიზნების განხორციელების საფუძველი გახდებოდა. შედეგად, მათ დასავლეთისა და აღმოსავლეთის იდეურ მიმართულებებთან დაპირისპირებაზე დაფუძნებულ ახალ მიმართულებას ჩაუყარეს საფუძველი, რომელიც ეწინააღმდეგებოდა რა მათ, იზიარებდა მათ მეცნიერულ მიღწევებს. ეს ახალი ინტელექტუალური მიმართულება (ტრადიციული) ირანული ფასეულობებისა და თანამედროვე სამეცნიერო იდეების ერთობლიობას მოიცავდა, რომელიც კაპიტალისტური დასავლეთისა და კომუნისტური აღმოსავლეთის საპირისპიროდ ქვეყნის გადარჩენის ახალ გზას წარმოადგენდა, რომელსაც ზოგიერთი მკვლევარი „ირანულ სოციალიზმსაც“ უწოდებს.

ამ პროცესს შაჰის ფსევდომოდერნისტული პოლიტიკით უკმაყოფილო და პოლიტიკურ არენაზე გააქტიურებული სამღვდელოების გამოსვლები დაემთხვა 1963 წელს.

XXს. პროცესებში ორი მნიშვნელოვანი მიმართულება გამოიკვეთა: მოსახლეობის დიდი ნაწილის მიერ სეკულარიზმის აღიარება და ყოველდღიურად მზარდი ნაწილის პოლიტიკური აქტივობა. მიმართულება სეკულარიზმისაკენ არითმეტიკული, ხოლო პოლიტიკაში მონაწილეობისაკენ გეომეტრიული პროგრესით იზრდებოდა. მოსადეყის დამხობამდე მის მხარდამჭერთა უმრავლესობა სეკულარისტ ლიდერებს აღიარებდა. მომდევნო ათწლეულში ირანელთა უმრავლესობა, რომლებიც პოლიტიკურ საქმიანობაში ახლად ებმებოდა, წამყვან ძალად სამღვდელოებას აღიარებდა, რომელიც სეკულარიზმის მოწინააღმდეგე იყო. ხომეინის ავტორიტეტის ზრდასთან ერთად მათი რაოდენობაც გაიზარდა. გაგრძელდა სეკულარიზაციის პროცესიც, მაგრამ პოლიტიკურმა აქტივობამ გაცილებით დიდ მასშტაბებს მიაღწია. რევოლუციის

დასაწყისში მასა, რომელიც ახლად იძენდა პოლიტიკურ ცნობიერებას თანდათან სეკულარიზმის მოწინააღმდეგე ლიდერების გავლენის ქვეშ მოექცა.

1963წ. მოვლენების შემდეგ ინტელიგენციის იმ ნაწილში, რომელიც ერთის მხრივ, პროგრესული დასავლეთისკენ ისწრაფვოდა, მეორე მხრივ კი, მესამე სამყაროს კოლონიალისტური ბედი აღელვებდა, გაჩნდა იდეა, რომ ისლამი შეიძლებოდა გამხდარიყო მათი პასუხი დასავლურ მოდერნიზმზე და საერო ნაციონალიზმს ჩანაცვლებოდა. ისინი ცდილობდნენ პოლიტიკური კულტურისათვის ისეთი ახალი, უპირველესად არადასავლური საფარველი მოერგოთ, რომელიც ქვეყნის ისტორიასა და წარსულთან წინააღმდეგობაში არ იქნებოდა. სხვადასხვა პოლიტიკური კულტურისა და ისლამის შესახებ ძიების პროცესი ერთმანეთს დაემთხვა. შედეგად, ინტელექტუალებმა ისეთი ახალი იდეები ჩამოაყალიბეს, რაც შეიძლება ერთი მხრივ, რელიგიური რეფორმიზმისა და მოდერნიზებული ნაციონალიზმის შერწყმად, ხოლო მეორე მხრივ, დასავლური მოდერნიზმის გადატრიალებად მივიჩნიოთ.

სეკულარული ნაციონალიზმის მარცხი უპირველესად ქვეყნის საქმეებში უცხოელთა ჩარევამ განაპირობა. ქვეყანაში არ არსებობდა ძლიერი პოლიტიკური შიდა ძალები. არსებული სუსტი პოლიტიკური ძალები – საერო ნაციონალისტი ლიდერები კი ნელი ტემპით იკრებდნენ იმ ნაწილის მხარდაჭერას, რომელიც საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ საქმიანობაში ებმებოდა. მოსადეყის დამხობამ და მის კვალდაკვალ დამყარებულმა შაჰის დიქტატურამ სეკულარული ნაციონალიზმის გაგრძელება შეუძლებელი გახადა. შაჰმაც, ნაწილობრივ იმის გამო, რომ ნაციონალურ ლეგიტიმურობას მოკლებული იყო და ნაწილობრივ, ახალ ფენებთან დაკავშირების მიმართ ინტერესის არარსებობის მიზეზით, ვერ შეძლო მობილიზაციის ძირითადი ორიენტირი გამხდარიყო. რელიგიური ლიდერების წარმატება იმით იყო განპირობებული, რომ ირანელთა უმრავლესობა, რომელიც ახლად დგამდა ფეხს პოლიტიკურ ასპარეზზე, ქალაქის დაბალი და საშუალო ფენის ყველაზე ქვედა ნაწილის წარმომადგენლები იყვნენ. ისინი უმეტესად რელიგიურ ორიენტაციას ირჩევდნენ და საკუთარი პრობლემების გადასაჭრელად სამღვდელოებასთან კჭონდათ კონსულტაციები. აიათოლა ხომეინიმ სამღვდელოებისა და მეჩეთების გზით შეძლო ამ ახლად პოლიტიზებულ მასებზე გავლენა მოეპოვებინა. მან ამ ჯგუფის სურვილების

გაზიარების არახვეულებრივი უნარის წყალობით შეძლო, მათ უპრეცედენტო მობილიზაციაში ძირითადი როლი შეესრულებინა. შესაბამისად, მოძრაობამ, რომელიც “შესამე სამყაროს” ნაციონალისტური იდეებით დაიწყო ახალი ქარიზმატული სასულიერო ლიდერის ხელმძღვანელობით ისლამური ხასიათი მიიღო.

პოლიტიკურ კულტურად გადაქცეულმა რწმენამ კი აიათოლა ხომეინის “ველაიათ-ე ფაეიჰის” კონცეფციის საფუძველზე, თანდათან სახელმწიფოებრიობასთან დაიწყო შერწყმა.

რევოლუციის შედეგად კონსტიტუციურად დაკანონდა თეოკრატიული მმართველობის ინსტიტუტი, რომელიც ფარული იმამის გამოცხადებამდე შიიტური თემის “ისლამური მმართველობის” ხომეინისეული კონცეფციის პრაქტიკულ განხორციელებას წარმოადგენდა.

ირანის პირველი ისლამური რესპუბლიკა, რომელიც შაჰის მოწინააღმდეგე ლიბერალი ლიდერებისა და საშუალო ფენის დიდი ნაწილის ურთიერთთანამშრომლობით თავისუფლებისა და ადამიანის უფლებების ძიებაში ერთიანი სახალხო მოძრაობის მხარდაჭერით დაიწყო, სამღვდლოების მიერ ძალაუფლების დაუფლებით დასრულდა. ახალი სახელმწიფოს გარანტი ორმაგი შინაარსის ძირითადი კანონი გახდა, რომელიც გაურკვეველს ტოვებდა მთავარ კითხვას: ვის ეკუთვნოდა ისლამურ რესპუბლიკაში სუვერენიტეტი, ხალხს თუ ღმერთს? ერთი მხრივ, ის აღიარებდა გაურკვეველ სახალხო სუვერენიტეტს, მეორე მხრივ, კი ველაიათ-ე ფაეიჰის ცნება უარყოფდა ხალხის ნების უპირატესობას.

ასეთ პირობებში ნაციონალისტების, ლიბერალებისა და მარქსისტი რევოლუციონერების სათანადო დასაყრდენის არმქონე წარმოდგენები, რომლებმაც მონარქიული რეჟიმი დაამხეს, მალე დაეიწყებას მიეცა.

აიათოლა ხომეინისა და მის გარშემომყოფთა აზროვნების წესმა თანდათან ანტინაციონალისტური ხასიათი მიიღო. თუმცა ისინი მხოლოდ იმ ნაციონალისტებს გამოხდნენ, რომლებიც 1906-11 წწ. დემოკრატიული ინტელიგენციისა და “ეროვნული ფრონტის” საერო ელემენტების მემკვიდრეები იყვნენ, რამდენადაც ეს უკანასკნელები ნაციონალიზმს ისლამზე გაცილებით მნიშვნელოვნად აფასებდნენ.

ხომეინის თვალსაზრისით, ისლამი საზოგადოების საფუძველს ქმნის. მის მიერ შექმნილი რეჟიმის იდეოლოგიებიც ამ პოზიციას იზიარებდნენ. მიუხედავად ამისა, ბევრი რელიგიური ნაციონალისტი, მათ შორის მ. ბაზარგანი და “ირანის განთავისუფლების მოძრაობის” მიმდევრები ისლამსა და ლიბერალიზმში გულისხმობდნენ როგორც ირანის ისლამური საზოგადოებისადმი, ისე საერო საზოგადოებისადმი კუთვნილებას.

აიათოლა ხომეინის აზრით, ამ ნაციონალისტებმა ისლამით გაჯერებულ კულტურას, რომელმაც “ისინი საკუთარ კალთაში აღზარდა, ზურგი აქციეს და ევროპული უღმერთო კულტურა აღიარეს.” ამგვარი შეფასებით, ნაციონალისტები მისთვის უცხო საზოგადოების მიერ იყვნენ აღიარებული, ხოლო საზოგადოება, რომელიც მათ უარყევს, ხომეინის აზრით, იყო უმმა, ისლამური საზოგადოება. დაპირისპირება ისლამისტებსა და ნაციონალისტებს (თვით რელიგიურ ფრთას) შორის, ბაზარგანის მთავრობასა და სამღვდელეობას, აიათოლა ხომეინისა და აიათოლა თალეყანის, ისლამურ მოძრაობასა და “ეროვნულ ფრონტს” და “ეროვნულ-დემოკრატიულ ფრონტს” შორის რევოლუციური სტრუქტურების ფუნქციების, ასევე რევოლუციური მთავრობის პოლიტიკის თაობაზე ბრძოლით დასრულდა, რომელშიც ნაციონალისტები სასტიკად დამარცხდნენ.

რევოლუციის შემდეგ ვერ შეიქმნა ვერცერთი მნიშვნელოვანი საერო პოლიტიკური გაერთიანება და ყველა მხოლოდ იზიარებდა აზრს, რომ უკვე არავის შეეძლო შეწინააღმდეგებოდა იმ კავშირურთიერთობებს, რომელიც აიათოლა ხომეინიმ მასებთან დაამყარა.

ნაციონალიზმის დაგმობის შემდეგ ისლამური რესპუბლიკის იდეოლოგიები თეორიულად და პრაქტიკაშიც ისლამური ერთიანობის პროპაგანდას შეუდგნენ. სუნიტებისა და შიიტების დაახლოებას არაერთი ღონისძიება მიეძღვნა როგორც ირანში, ისე მის საზღვრებს გარეთ. ამ პროპაგანდის დროს აქცენტი ძირითადად მუსლიმთა საერთო მახასიათებლებზე კეთდებოდა და არავინ საუბრობდა მათ შორის სამართლებრივ-დოგმატურ განსხვავებებზე.

ამავე მიზანს ემსახურებოდა ირანის რევოლუციის ექსპორტის იდეაც, რომლის საფუძველი ქვეყნის კონსტიტუციაში იყო მოცემული. თავდაპირველად რევოლუცია ზოგად ისლამურ მოვლენად განიხილებოდა და სხვადასხვა ისლამისტური მოძრაობების ლიდერებს მისი მემარცხენე ისლამისტური

შეხედულებები იზიდავდა. ირანის მაგალითს განიხილავდნენ, როგორც ახალ მოდელს, პოლიტიკურ ალტერნატივას, რომელიც ძალიან ჰგავდა ადრეულ ისლამში რელიგიისა და პოლიტიკის განუყოფელობას. თუმცა, მოვლენების განვითარების კვალდაკვალ მათ გაორებული პოზიცია დაიკავეს.

რევოლუციის ისლამურმა, კერძოდ შიიტურმა მებრძოლმა ხასიათმა, მართალია, ხელი შეუწყო ისლამისტური მოძრაობების გააქტიურებასა და რადიკალიზაციას, მაგრამ რამდენადაც ის უპირველესად შიიზმთან იყო დაკავშირებული, ხელს უწყობდა შიიტური სექტანტიზმის გაძლიერებას. შედეგად სამხრეთ აზიაში შიიტური და სუნიტური იდენტობების რადიკალიზაციაზე იქონია გავლენა, რაც თავისთავად ახალი არ იყო. რევოლუცია იმამიტების მიერ შიიტურ ქმედებად იქნა მიხნეული, რაც შიიტური ცნობიერების მობილიზაციას ახდენდა. შიიტების მობილიზაციაზე არც სუნიტურმა რეაქციამ დააყოვნა, რომლის მიხედვით რევოლუცია უფრო ირანულად და შიიტურად განიხილებოდა, ვიდრე ისლამურად.

პარალელურად, ახალი ხელისუფლება ახალი სახელმწიფოს მშენებლობით, მისი უსაფრთხოებისა და ინტერესების საერთაშორისო არენაზე წამოწევას ცდილობდა. ნაციონალისტური პრობლემებისადმი მიდგომა თითქმის არ შეცვლილა ისლამური რევოლუციური ხელისუფლების პირობებშიც. მიუხედავად ნაციონალიზმის კატეგორიული უარყოფისა, ისლამური ხელისუფლება ქვეყნის ტერიტორიული მთლიანობისა და პოლიტიკური ერთიანობის შენარჩუნებაზე ზრუნავდა, რაც ნათლად გამოჩნდა 1980-1988 წლებში ერაყთან ომის დროს. მიუხედავად ომის პოლიტიკური მოტივებისა, რვაწლიანი პერიოდი ისლამურ რესპუბლიკაში მკვეთრი ნაციონალისტური მიმართულებით და ეროვნულ ინტერესებზე აქცენტით გამოირჩევა.

ირანის ხელისუფლება თავდაპირველად კონფლიქტის „ისლამიზაციას“ ცდილობდა. ხომეინი ამ ომს “ჯიჰადის” ტერმინითაც მოიხსენიებდა, რომელიც, როგორც ჩანს, მის წინა მნიშვნელობასთან შედარებით ნაკლებ აგრესიული იყო და უფრო შინა თავდაცვის მნიშვნელობა ჰქონდა. მოგვიანებით კი ხელისუფლებამ მასების მობილიზაციის მიზნით, ნაციონალისტური ტენდენცია არჩია, რომელიც ამჯერად ისლამური ტონით, ირანელი შიიტი უღმებების გამოსვლების განუყოფელი ნაწილი გახდა. ხომეინის მიმართვები ერაყის

ჯარების ირანში შეჭრის შემდეგ გაჯერებული იყო ეროვნული მოწოდებებით დამოუკიდებლობისათვის და უცხოთა ბატონობის წინააღმდეგ. იგი ისლამური ტერმინების გამოყენებით მიმართავდა ირანელთა პატრიოტულ გრძნობებს და მოუწოდებდა „ძვირფასი ისლამური სამშობლოს“ და „პატარა, 40 მილიონიანი ერის დასაცავად“.

ომს უზარმაზარ ზარალთან ერთად სახელმწიფო მნიშვნელობის ცვლილებები მოჰყვა: აღდგა რეგულარული არმია, ჩამოყალიბდა გასამხედროებული დანაყოფები, რომლებშიც სულ უფრო მეტი ახალგაზრდის მობილიზაცია ხდებოდა. ერაყის იერიშმა ისლამურ რესპუბლიკას პოლიტიკური და ადმინისტრაციული ძალაუფლების კონსოლიდაციის შესაძლებლობა მისცა. ამასთან, ხელი შეუწყო რეჟიმის ლეგიტიმაციას, ხოლო იდეოლოგიის დონეზე, ნაციონალისტური თემების ისლამურ ტრადიციასთან შერწყმას არამარტო მნიშვნელობით, არამედ ლექსიკონშიც.

მაშინ, როცა ირან-ერაყის ომი კონკრეტულ რაიონებში მიმდინარეობდა, სხვა წერტილებში გაცილებით ფართო მასშტაბის ბრძოლის ახალი ფრონტები გაჩნდა. ამ ბრძოლას არა ტერიტორიული, არამედ პოლიტიკური მიზნები ჰქონდა და ისლამურ სამყაროში ირანის წამყვანი როლის გარანტირებას ემსახურებოდა.

ისლამური რესპუბლიკის ერთ-ერთი პირველი ღონისძიება ისრაელთან დიპლომატიური ურთიერთობის გაწყვეტა გახდა. ამერიკის საელჩოს პერსონალის დატყვევებამ თეირანში ირანელებისა და ზოგადად, მუსლიმების დასავლეთის, უმეტესწილად, ამერიკის წინააღმდეგ რადიკალიზაციას შეუწყო ხელი. ამის შემდეგ ისლამისტები დასავლეთის ქვეყნებთან აშკარა ომში ჩაებნენ. ისლამისტური მოძრაობა თანდათან თავის სახეს აყალიბებდა, რომელმაც 90-იან წლებში გამოკვეთილი სახე მიიღო.

პოსტრევოლუციურმა პერიოდმა წინ წამოსწია ნაციონალიზმის სრულიად განსხვავებული ფორმა. ეს უფრო დასავლური კულტურისა და იდეების უარყოფას გულისხმობდა, ვიდრე მათგან დამოუკიდებლობის შენარჩუნების ან ამ იდეების ადგილობრივ პირობებთან ადაპტაციის სურვილს. დასავლეთი ჩაგვრისა და ექსპლოატაციის წყაროდ აღიქმებოდა და პოსტკოლონიური ნაციონალიზმი უფრო ანტიდასავლურ და არა უბრალოდ არადასავლურ იდეებს წამოწევდა წინ.

გარკვეულწილად ეს წარმოადგენდა რეაქციას დასავლეთის, კონკრეტულად, ამერიკის კულტურისა და ეკონომიკის დომინანტურ როლზე.

ნუთუ გარდაუვალი იყო რელიგიური ნაციონალიზმისაკენ ასეთი მკვეთრი შემოტრიალება ირანში?

1979წ. რევოლუცია პოპულიზმის ერთ-ერთი ყველაზე ძლიერი გამოვლინება იყო თანამედროვე ისტორიაში. ამასთან, ის იყო ცალსახად ანტინაციონალისტური, რაც ანომალურს ხდის ამ ფაქტს.

ნაციონალიზმი მასის (უმრავლესობის) პოლიტიკის ეპოქის დამახასიათებელი თავისებურებაა და ძნელია თანამედროვე ლიდერებს შორის მაგალითის მოყვანა, რომელიც სახალხო მხარდაჭერის მოპოვების მიზნით მასებისადმი მიმართვისას არ აპელირებდეს ნაციონალისტურ სიმბოლოებზე. მასისათვის, რომელიც დროდადრო ძლიერ პოლიტიკურ აქტივობას ავლენს, ეროვნული საზოგადოებისადმი კუთვნილების გრძნობა პოლიტიკაში მონაწილეობის მთავარი საფუძველია. თუ გავითვალისწინებთ, რომ მოსახლეობის 2%-ზე ნაკლები მონაწილეობდა საფრანგეთის რევოლუციაში და 1%-მდე საბჭოთა კომუნიზმის დამსობაში, ხოლო 10% ირანის რევოლუციაში, ეს გასაოცარი წარმატება ახასიათებს აიათოლა ხომეინის, როგორც ყველა დროის ერთ-ერთ ყველაზე თვალსაჩინო პოპულისტ ლიდერს. მან სრულყოფილად გამოხატა დაბალი და საშუალო დაბალი ფენების უკმაყოფილება, და მათი მისწრაფებები და სურვილები. მაგრამ საზოგადოება, რომლის გააქტიურებასაც იგი ცდილობდა, უპირველესად ისლამური იყო და შემდეგ ირანული.

ირანი არ არის სეკულარული ნაციონალიზმის უარყოფის ერთადერთი გამონაკლისი. ახლო აღმოსავლეთის ქვეყნებში მოძრაობების ლიდერები, რომლებიც ნაციონალისტური რიტორიკით მიმართავდნენ ხალხს, ვერ გაუძლეს კონკურენციას მასებზე ხელმისაწვდომობაში და ირანი ამის ნათელი მაგალითია.

საკვლევი თემიდან გამომდინარე, ეს არა ნაციონალიზმის კრიზისი, არამედ უფრო მისი ფენომენალური განვითარებაა.

ნაციონალიზმი ირანში შევიდა, როგორც ევროპული იდეოლოგია. როგორც ქოთამი აღნიშნავს, ირანელი მოგზაური XIX საუკუნის ევროპაში ნაციონალიზმის ვირუსით დაავადდებოდა, როგორც კი მარქსიზმის მოძღვრებას გაეცნობოდა. ამდენად, მართებული ხდება შეხედულება იმის შესახებ, რომ სხვა

ქვეყნების ნაციონალიზმებთან შეხებამ, განსაკუთრებით, კონფლიქტურმა შეჯახებამ შეიძლება გააღვივოს ან გაამძაფროს რომელიმე ქვეყანაში ნაციონალისტური გრძნობები, მაგრამ ეს არავითარ შემთხვევაში არ ნიშნავს მათი მოდელის გამეორებას. სხვაგვარად, „ყველა ერს თავისი ნაციონალიზმი აქვს“ (დუგინი 2006:6).

ნაციონალისტური ქცევისა და „ნაციონალიზმის“ კონცეფციის პირველი ისტორიული გამოვლინება შეიძლება განვიხილოთ როგორც ევროპული იდეოლოგია, რომელიც მოიცავდა ეთნიკურ საზოგადოებას და ამასთანავე, ემთხვეოდა ნაციონალურ საზოგადოებას. აქედან გამომდინარე, ევროპის ღვაწლი ირანული ნაციონალიზმის ჩამოყალიბებაში სრულიად ნათელია. ნაციონალური მოძრაობის პირველი ლიდერები უცხო არ უნდა ყოფილიყვნენ ამერიკელებისა და ევროპელებისათვის; XIX ს. ბოლოდან ისინი სეკულარულ მისწრაფებებს ავლენდნენ და ირანული ნაციონალიზმი, როგორც თავადაც აღნიშნავდნენ, დიდად არ სცილდებოდა ლიბერალური ნაციონალიზმის კონტურებს. მაგრამ ირანის ეკონომიკური და სტრატეგიული მნიშვნელობის გამო, იმპერიული ამბიციები და კონკურენცია XIX-XX საუკუნეებში ხშირად მტკივნეულად აისახებოდა მასზე. ირანული ნაციონალური მოძრაობის ლიდერები ეწინააღმდეგებოდნენ რა მათ შემოტევებს, შედეგად, აუცილებლად ხდებოდნენ იმპერიალიზმის სამიზნე. გარეშე ძალების ჩარევამ ქვეყნის შიდა საქმეებში 1911, 1921 და 1953 წწ. უშუალოდ მათ საწინააღმდეგოდ იმოქმედა.

ფაჰლავიანთა რეჟიმის ორივე წარმომადგენლის დასავლურ სახელმწიფოებთან თანამშრომლობა საკუთარი ძალაუფლებისათვის სტაბილურობის მინიჭების მიზნით იყო მიზნული, რის გამოც მათ ვერ მოიპოვეს ნაციონალური ლეგიტიმურობა საზოგადოების თვალში; მათგან განსხვავებით, სეკულარისტმა ნაციონალისტებმა პოლიტიკაში მონაწილე მოსახლეობის მხარდაჭერის მოპოვება შეძლეს. მოსადეყის ქარიზმატული მიმზიდველობის გამო მის რეჟიმს გარკვეული დროით ხელისუფლებაში ყოფნის და ლიბერალური ნაციონალიზმის პრინციპების აღიარებით ირანელების სოციალიზაციის შესაძლებლობა მიეცა. მაგრამ ეს შესაძლებლობა პრაქტიკულად ვერ განხორციელდა; იმპერიალიზმისა და მოკავშირე ადგილობრივი ტრადიციული

ძალების მიერ მოწყობილმა გადატრიალებამ ეს ერთგვარი ექსპერიმენტი შეწყვიტა.

მომდევნო თაობაში საშუალო ფენა რომელიც მოსადეეს უჭერდა მხარს, იმპერიალიზმის თავდასხმის შედეგად წარმოშობილ რეჟიმს მოერგო. მაგრამ ირანელთა პოლიტიკური ცნობიერება სწრაფად გაიზარდა და თუ მოსადეეის პერიოდში ჯერ კიდევ არ იყო ირანი მასების პოლიტიკის ხანაში, ერთნახევარი თაობის შემდეგ ქვეყანამ მასების პოლიტიკის ახალ ეპოქაში შეაბიჯა და 70-იან წწ. მოსახლეობის დიდ ნაწილს სულ ცოტა, მინიმალური პოლიტიკური ცნობიერება ჰქონდა. ამ მასას მოსადეეის ეპოქის სეკულარულ ძალებთან კონტაქტის შესახებ ცოტა ან არაფერი ახსოვდა. საზოგადოებასთან იდენტობის სიმბოლოები, რომლებსაც ისინი იყენებდნენ, იყო ისლამური ისევე (ან უფრო მეტად), როგორც ირანული. სეკულარისტმა ნაციონალისტებმა რევოლუციურ ცვლილებებთან ადაპტაციის სრული უუნარობა გამოავლინეს. მასის ლიდერები გახდნენ ის ადამიანები, ვინც გაიგო მათი უკმაყოფილება, ისევე როგორც მათი პრინციპები და ღირებულებები, მათ შორის ისლამური – რომლისაც მათ სწამდათ. ისე, როგორც 1951 წ. პოლიტიკაში მონაწილე მასამ აღმოაჩინა ლიდერი, რომელთანაც შეძლო საკუთარი თავის გაიგივება, 1978 წ. გაცილებით დიდმა მასამ აღმოაჩინა სრულიად განსხვავებული ლიდერი, ვისთანაც მოახდენდა იდენტიფიკაციას.

ცხადია, ეს დიდად განსხვავდებოდა 1950-იანი წლების ვითარებისაგან. ბევრი მოსადეეისტი სათვის ძვირფასი სეკულარული ღირებულებები არა მარტო უარყოფილ იქნა, არამედ ისინი, ვისაც ლიბერალიზმისა და სეკულარიზმის ხელისუფლების იდეოლოგიურ დონეზე შენარჩუნება სურდა, ახალი რეჟიმის პოლიტიკის შედეგად ჩამოცილდნენ ისლამურ-ირანულ ერთობას, რომელსაც ახალი რეჟიმი დაეფუძნა. თუ ეროვნული საზოგადოების ბირთვი ადრე კულტურული იდენტობის საფუძველზე ავლენდა შიიტურ რელიგიურ თემთან იდენტობას, რევოლუციის შემდეგ ისინი უპირველესად მასთან კუთვნილებით წარმოადგენენ ამ ნაწილს. რამდენადაც 50-იანი წწ. სეკულარისტები წარმატებით აპელირებდნენ ნაციონალიზმზე, იმდენად ახალი რეჟიმი, მათი „წმენდის“ გამო, ნაციონალიზმის მოწინააღმდეგე აღმოჩნდა. თუმცა, პრაქტიკულად ეს ალბათ, მხოლოდ „წმენდის“ პროცესი იყო და სხვა არაფერი.

ერთობა, რომელსაც ახალი თეოკრატიული რეჟიმი დაეფუძნა ნაციონალურ-რელიგიური საზოგადოებისაგან განუყოფელი გახდა. მასში არ შედიოდნენ სეკულარისტი და არამუსლიმი ირანელები, მაგრამ იგი გეოგრაფიულ ირანში შემავალ ყველა ეთნიკურ ჯგუფს მოიცავდა. ეს განასხვავებდა მას იმ საზოგადოებისაგან, რომელსაც მოსადეყის ხელისუფლება ეყრდნობოდა.

ხოლო ქცევა, რომელიც ავლენდა ამ განსხვავებებს სპეციფიკურად გამოიხატებოდა. მოსადეყისტისა და ხომეინის მსოფლმხედველობა თავისი გამოხატულებებით განსხვავებული იყო. მაგ. ორივე ისრაელს განიხილა, როგორც იმ იმპერიალისტური ძალების მიერ შექმნილს, რომლებმაც დააკნინეს ირანი. მაგრამ ხომეინისტების მსჯელობა გაცილებით მკაცრი და მრისხანე იყო, იმდენად, რამდენადაც მათი აზრით, ისრაელმა დაიპყრო და „წაბილწა“ წმინდა ისლამური ტერიტორია.

ამასთან, ორივე ხელისუფლება ავლენდა ნიშნებს, რომლის მიზანი საზოგადოების კონტროლი იყო. მაგრამ როგორც ნაციონალური, ისე ისლამური ღირებულებებით მანიპულაციის შესაძლებლობა აიათოლა ხომეინისათვის მთავარი უპირატესობა იყო.

ორივე მათგანი ერი-სახელმწიფოსადმი თავგანწირვის სურვილის გაღვივებით სახელმწიფოს ძალაუფლებას აძლიერებდნენ. მაგრამ ერაცთან ომმა აჩვენა, რომ ჯარისკაცები, რომელთაც ომში ისლამისთვის თავგანწირვის (*შაჰადათ*) სურვილი ამოძრავებდათ, სახელმწიფოს ძალაუფლების მიმართულებებს დამატებითი ფასეულობებით კიდევ უფრო აფართოვებდნენ.

აიათოლა ხომეინი ერთდროულად პან-ისლამისტიც იყო და შიიტო მუსლიმიც. თუ ერთ შემთხვევაში, მისი აზრით, ნაციონალიზმი ისლამის არსს ეწინააღმდეგებოდა, მეორე მხრივ, ის ხალხს „პატარა, 40 მილიონიანი ერის დასაცავად“ განაწყობდა, იმავე მუსლიმების წინააღმდეგ. თუ ხომეინის სჯეროდა ისლამური ერთიანობის, იგი აგრეთვე აღნიშნავდა ძლიერი ნაციონალისტური სახელმწიფოს აუცილებლობას.

ხომეინი ნაციონალიზმს სეკულარიზმის განუყოფელ ნაწილად თვლიდა, სწორედ ამის გამო არ შეეძლო ელიარებინა ის ფაქტი, რომ რეჟიმს, რომელსაც ის “ისლამურს” უწოდებდა, თავისთავად გარკვეულწილად ნაციონალიზმის შექმნილი იყო. მაშინ, როცა რეალურად ხომეინი რელიგიური პატრიოტი იყო,

რომელმაც დაინახა ირანი, როგორც სახელმწიფო, რომელიც მართავს საკუთარ ტერიტორიას და აქვს საკუთარი ისტორია და კულტურა, რომლის განმასხვავებელი თავისებურება შიიტური თეოლოგია იყო; რესპუბლიკის პოლიტიკასა და პოზიციაშიც აშკარა ნაციონალისტური ქცევა შეინიშნებოდა. თვითმყოფადობასა და ცნობიერებასთან დაკავშირებულ საკითხებზე საუბრისას, აიათოლა ხომეინისა და რეჟიმის იდეოლოგიების გაორება აშკარა ხდებოდა.

1980-1988 წწ. ისლამური რესპუბლიკის პოლიტიკის ანალიზი წარმოშობს კითხვას, იყო თუ არა ირანის პოლიტიკა, ისლამური რევოლუციის ექსპორტის კონცეფცია წმინდა ისლამური უნივერსალიზმის გამოვლინება თუ მისი საპირისპირო ნაციონალიზმის ირანული გამონაკლისი?

სწორი არ იქნება დავასკვნათ, რომ უღემებმა საბოლოოდ უარყვეს ნაციონალისტური ტრადიცია პან-ისლამისტური შეხედულებების სასარგებლოდ. სუნიტებისა და შიიტების გაერთიანებას ცოტა რამ თუ ჰქონდა საერთო უნივერსალურ ისლამურ შეხედულებებთან და უშუალოდ დაკავშირებული იყო გაცილებით ვიწრო მნიშვნელობის ირანული ერი-სახელმწიფოს საფუძვლების განმტკიცებასთან. 1980-1988წწ. ომმა ერავთან, რომლის დროსაც ირანულმა ნაციონალიზმმა ახალ სიმაღლეებს მიაღწია, რეჟიმის ისლამური ერთიანობისაკენ მიმართული პოლიტიკის მეტ-ნაკლები წარუმატებლობით განვითარება გამოიწვია. ისლამური ერთიანობა განისაზღვრა, როგორც კავშირი იმ პრინციპების საფუძველზე, რომ ყველა მუსლიმი აღიარებს მოციქულს, ყურანსა და ბრძოლას საერთო მტრის წინააღმდეგ, ისე რომ არ უარყოფს ცალკეულ პოლიტიკურ საკითხებში ან მუსლიმებს შორის განსხვავებებს. მიუხედავად აიათოლა ხომეინისა და რეჟიმის იდეოლოგიების მტკიცებისა, რომ საზოგადოება, რომელიც მას ჰყავდა მხედველობაში, ისლამურ თემს მოიცავდა, ძნელი გახდა ირანული სუნიტების დარწმუნება მიედოთ იგი, როგორც მათი ინტერესების დამცველი.

ამრიგად, ისლამი და ნაციონალიზმი 80-იანი წწ. ირანში ორმაგ მოვლენას წარმოადგენდა, აგებულს ზემოდან. ისლამური რევოლუცია, მისი ექსპორტი შეიძლება უფრო ნაციონალიზმის ირანულ გამონაკლისად იქნას მიჩნეული, ვიდრე ისლამურ უნივერსალიზმად.

მოქალაქეთა თვითშეგნება კვლავ ირანული დარჩა, ნაციონალიზმი და ეროვნულობა გარკვეული თვალსაზრისით დაიჩრდილა. ახალი გახდა ირანულ-ისლამური იდენტობა. ნაციონალურ კუთვნილებაზე ძლიერი აქცენტი ეროვნულ-რელიგიურმა მახასიათებლებმა შეცვალეს. არიულ-ირანული ცივილიზაციის ტრადიციები ისლამურ-ირანულით შეიცვალა. ფაჰლავიანთა მსგავსად, ისლამური რესპუბლიკის იდეოლოგიებმა ირანელს ჩაცმულობა, ისტორიული და რელიგიური ტრადიციები შეუცვალეს, რომელიც ხაზს უსვამდა ირანელთა საერთო ფესვებს დანარჩენ მუსლიმებთან, უპირატესად არაბებთან და განადიდებდა ისლამურ ცივილიზაციას.

აიათოლა ხომეინი და სხვა ლიდერები აცხადებდნენ, რომ მათი მოძრაობა აერთიანებდა ისლამურ თემს, მაგრამ ისინი ასევე აცხადებდნენ, რომ ჰქონდათ იდეოლოგია ე.ი. განმასხვავებელი, დამახასიათებელი ნორმატიული სისტემა, რომლის შედეგი ისევე საყოველთაოდ იქნა აღიარებული, როგორც ლიბერალიზმი ან მარქსიზმი.

აღსანიშნავია, რომ ისლამსა და ნაციონალიზმს შორის იდეოლოგიური დაპირისპირება ყოველთვის არსებობდა, მაგრამ მათ თანაარსებობაც შეუძლიათ. თუმცა წინააღმდეგობა მაშინ წარმოიშვება, როდესაც ერთ-ერთი მეორის არსებობას საფრთხეს შეუქმნის. თავდაცვის პოზიცია 1981წ. მარტამდე და იერიშის ორიენტაციის შეცვლა ნაციონალისტებიდან ლიბერალებისაკენ, ამ აზრს ადასტურებს. როდესაც ნაციონალიზმი რეჟიმისათვის საფრთხედ ითვლებოდა, თავდასხმის ობიექტი ხდებოდა, ხოლო როცა ისლამის შედარებით ლიბერალური განხილვა საშიშად იქნა მიჩნეული, ლიბერალიზმი თვით მოსადეყის სახელის გარეშეც იერიშის ობიექტი გახდა.

რელიგიურმა ფუნდამენტალიზმმა, რომელიც თავის დროზე ირანული ნაციონალიზმის ერთ-ერთ ყველაზე მძაფრ გამოვლინებად იქცა, პროცესის შედეგად ირანელობის განსხვავებული შინაარსი შეიძინა.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. ალასანია გ., ნაციონალიზმის კვლევის პოლიტიკურ-კულტურული ასპექტები, ქართველური მემკვიდრეობა, IV, ქუთაისი, 2000, გვ. 24-34.
2. გაჩეჩილაძე რ., ახლო აღმოსავლეთი: სივრცე, ხალხი და პოლიტიკა, თბ., დიოგენე, 2003.
3. გელნერი ე., ერები და ნაციონალიზმი, თბ., ნეკერი, 2003.
4. ესლამი ნოდუშანი მ., ადამიანობა და თანამდებობა, თბ., მერანი, 2004.
5. ირანის ისლამური რესპუბლიკის კონსტიტუცია, თბ., 1994.
6. ისლამი, ენციკლოპედიური ცნობარი თბ., ნეკერი, 1999.
7. სანიკიძე გ., შიიზმი და სახელმწიფო ირანში, თბ., უნივერსალი, 2005.
8. სმითი ე. დ., ნაციონალიზმის თეორია, იდეოლოგია, ისტორია, თბ., 2004.
9. ყურანი. თარგმანი გ. ლობჯანიძის. თბილისი, კავკასიური სახლი, 2006.
10. ჭიპაშვილი გ., ირანის სახელმწიფო წყობილება, თბ., 1990.
11. ჰეივუდი ე., პოლიტიკური იდეოლოგიები, ლოგოს პრესი, თბ., 2004.
12. Агаев С. Л., Иран: Рождение республики, М., Политиздат, 1984.
13. Алиев С.М., Современное исламское возрождение и его особенности (на примере Афганистана, Ирана и Турции), Ислам и политика, М., Крафт + ИВРАН, 2001,с.21-44.
14. Грюнебаум Г.Ф., Классический ислам. Очерк истории 600-1258, М., Наука, 1988.
15. Дорошенко Е.А., Шиитского духовенство в современном Иране, М., Наука,1985.
16. Дорошенко Е.А., Эволюция исламских концепций в официальной идеологии Ирана (1963-1983), Ислам и проблемы национализма в странах Ближнего и Среднего Востока, М., 1986.

17. Дугин А., Национализм как неотъемлемая часть мировой истории, Свободная Грузия, №129, 19 мая 2006.
18. Жданов Н.В., Игнатенко А.А., Ислам на пороге XXI века, М., Издательство политической литературы, 1989.
19. Иванов М.С., Иран в 60-70 годы XX века, М., Наука, 1977.
20. Ислам в современной политике стран востока (конец 70-х – начало 80-х годов XX века), М., 1986.
21. Кляшторина В.Б., Эволюция культурной доктрины Исламской Республики Ирана, Ислам и политика, М., Крафт + ИВРАН, 2001,с.306-318.
22. Аятолла Хомейни, Изречения, афоризмы и наставления имама Хомейни, Тегеран, издательство произведений имама Хомейни, 1995.
23. Abrahamian E., Iran bein-e do enqelab, Tehran, Nei, 1383/2004.
24. Abrahamian E., A History of Modern Iran. University Pressm Cambridge, 2008.
25. Adamiati, Fereidun, Ideoloczhi-e nehzat-e Mashrutiat-e iran, Entesharat-e faiam, 1355/1976.
26. Akhavi Sh., Nāqsh-e ruhāniat dar sahne-ie siāsi-e irān (1949-1954), *Mosadeq, naft, nāsiunālizm-e irāni*, (J. Bill va W.R. Louis), Tehrān, keihānak, 1368/1989, s.146-190.
27. Al-e Ahmad J., dar khedmat va khiānat-e roushanfekrān, Tehrān, 1357/1978.
28. Al-e Ahmad J., Qarbzadegi, bi ta., bi ja.
29. Al-e Ahmad, J., Karname-ie se sale, entesharat-e ravay, 1357/1978
30. Algar H. Mirza Malkom-Khan, Tehran, Sherqat-e sahami-e enteshar, 1369/1990.
31. Arjomand S.A., Authority and Political Culture in Shi'ism, Albany, NY, State university of New York Press, 1988.
32. Arjomand S.A., The Turban and the Crown: The Islamic Revolution in Iran, NY and Oxford, Oxford University Press, 1988.
33. Arjomand S.A., Islam and Constitutional Democracy in Iran, Foundation for Iranian Studies Noruz Lecture, 2008. www.fis-iran.org.
34. Azimi F., The Reconciliation of Politics and Ethics, Nationalism and Democracy: An Overview of the Political Career of Dr. Muhammad Mussadiq, in *Mussadiq, Iranian Nationalism and Oil*, J.A. Bill & W.R. Louis, eds., Austin, University of Texas Press, 1988, pp.47-68.
35. Bakhshayeshi A, Ten Decades of Ulama's Struggle, Tehran, Sepehr, 1985.

36. Banani A., Islam and the West, International Journal of Middle East Studies. Los Angeles 1975, Vol.6, №2.
37. Banani A., The Modernization of Iran, 1921-1941, Stanford, Stanford University Press, 1961.
38. Bayat A. and Bakhtiari B., Revolutionary Iran and Egypt: Exporting Inspirations and Anxieties in *Iran and the Surrounding World*, University of Washington Press, 2002, pp.303-326.
39. Bāzargān M., Enqelāb-e irān dar do haraqat, Tehrān, 1363/1984.
40. Bāzargān M., Modāfe'at va asnād-e nehzat-e azādi-e irān, j.3, Tehrān, 1356/1977.
41. Bāzargān M., Marz bein-e din va siāsat, sokhanrāni 12 septāmr, 1962, bi ja.
42. Bāzargān M., Moshkelāt va masāel avvalin sāl-e enqelāb, daftar-e nehzat-e azādi-e irān, Tehrān, 1981.
43. Boroujerdi M., Gharbzadegi, The Dominant Intellectual Discourse of Pre- and Post-Revolutionary Iran in *Political Culture in the Islamic Republic ed., by S.K.Farsoun & M. Mashayekhi*, London and NY, 1992, pp.30-56.
44. Brown E. G., A Literary History of Persia, London, 1930.
45. Buchta W., The Failed Pan-Islamic Program of the Islamic Republic: Views of the Liberal Reformers of the Religious "Semi-Opposition" in *Iran and the Surrounding World*, University of Washington Press, 2002, pp.281-303.
46. Chehabi H.E., Iranian Politics and Religious Modernism, Cornell University Press, New York, 1990.
47. Cottam R.W., Nāsiōnālism dar Irān, Tehrān, Kavir, 1371/1992.
48. Cottam R.W., Nāsiōnālism dar irān-e qarn-e bistom va doktor mosadeq, *Mosadeq, naft, nāsiunālizm-e irāni, (J. Bill va W.R. Louis)*, Tehrān, Keihānak, 1368/1989, s.35-73
49. Cottam R.W., „Nationalism and the Islamic Revolution in Iran“, Canadian Review of Studies in Nationalism IX, no.2 (1982); pp.263-277.
50. Dabashi H., Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran, NY University press, 1993.
51. Digard J., Hourcade B., Richard Y., Irān dar qarn-e bistom, Tehrān, Alborz, 1377/1998.
52. Din va hokumat, majmu'e-ie maqālāt, Tehran, Rasā, 1378.

53. El-Afandi, Ahed H., *The Iran-Iraq war: Causes and Origins of the War*, Winona State University, Winona, Minnesota, 2000, <http://course1.winona.edu/aelfandi/polsci270/iran-iraq-war.htm>.
54. Etelā'at, 17 shahrivar, 1359/1980, N16233.
55. Etelā'at, 19 shahrivar, 1359/1980, N16235.
56. Entekhabi, Nader "Nasiunalism va tajadod dar farhang-e siasi ba'd az maSrutiat, Majale-ie "Negah-e nou", shomare-ie 12, bahman-esfand, 1371/1992.
57. Farsi, I dabestan, vezārat-e āmuzesh va parvareh, 1996.
58. Farsi, II dabestan, vezārat-e āmuzesh va parvareh, 1996.
59. Farsi, III dabestan, vezārat-e āmuzesh va parvareh, 1999.
60. Farsi, IV dabestan, vezārat-e āmuzesh va parvareh, 1999.
61. Farsi, V dabestan, vezārat-e āmuzesh va parvareh, 1999.
62. Foran J., *Tārikh-e tahavolāt-e ejtemāi-e irān*, Tehrān, Rasā, 1378/1999.
63. Gasiorowski M. J., *The 1953 Coup d'etat in Iran*, *International Journal of Middle East Studies* 19, August, 1987, pp.216-286
64. Gasiorowski M. J., *Siāsāt-e khāreji-e amrika va shāh*, Tehrān, nashr-e markaz, 1371/1992.
65. Ghaninejadi M. *Tajadodtalabi va touse'e dar iran-e mo'aser*, Tehran, nashr-e markaz, 1998.
66. Ghazian H., *mafhum-e touse'e dar asar-e Jalal al-ahmad*, *Etela'at-e siasi-e eqhtesadi*, sal-e 7, N75-76, N77-78, 1372/1993.
67. Haggay R., *Exporting Iran's Islamic Revolution: Steering a Path between Pan-islamism and Nationalism in Religious Radicalism in the Greater Middle East*, ed. by B. Meddy-Weitzman & E. Inbar, London-Portland, OR, 1996. pp.9-24.
68. Halliday F., *Nation and Religion in the Middle East*, London, 2000.
69. Halliday F., *The Politics of the Umma: States and Community in Islamic Movements*, in *The Shaping of the Current Islamic Reformation*, ed. by B.A. Roberson, London-Portland, Oregon, 2003, pp.22-43.
70. Hamilton A., *Naft, pādāsh-e ghodrat, rasā*, 1373/1994.
71. Hantington S.P., *Barkhord-e tamadonha va bazsazi-e nazm-e jahan*, (The Clash of Civilizarions and the Remaking of World Order), Tehran, daftar-e paschuheshhā-ie farhangi, 1378/1999.

72. Iadname-ie Khalil Maleki, be qusheshe Amir Pishdad-Homaiun Katuzian, Sherqat-e sahami Enteshar, 1360/1991.
73. “Mā iek mellat hastim”, Irān-e nou, shomare-ie 134, 4 safar/16 fevrie 1328/1949.
74. Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini, translated and annotated by Hamid Algar, Berkley: Mizan Press, 1981.
75. Islam Republic Party Weekly Bulletin. Tehran, 1981, September 25, vol.1, N48.
76. Islamic Desk Reference, by E.Van Donzel, E.J. Brill, Leiden; NY;Köln,1994.
77. Ja’fariān R., Shariati va ruhāniat, Tehrān, 1376/1997.
78. Jomhuri-e eslāmi, 30 tir, 1359/1980, N329
79. Jomhuri-e eslāmi, 1 dei, 1360/1981, N741.
80. Jomhuri-e eslāmi, 14 esfand, 1359/1980, N509.
81. Jomhuri-e eslāmi, 28 mordad, 1358/1979, N66.
82. Kashani-Sabet F., Cultures of Iranianness: The Evolving Polemic of Iranian Nationalism, in *Iran and the Surrounding World*, University of Washington Press,2002, pp.162-181.
83. Katouzian H., Mosadeq va mobāreze barāi-e qodrat dar irān, Tehrān, nashr-e markaz, 1378/1999.
84. Katouzian H., noh maghāle dar jāme’eshenāsi-e tārikh-e irān, naft va touse’e-ie eghtesādi, nashr-e markaz, 1377/1998.
85. Kazemi A.A., bohrān-e nougerai va fahrang-e siāsi dar irān-e mo’āser, ghoms, 1376/1997.
86. Kazemi F., The Fadayan-e Islam: Fanaticism, Politics an Terror, in *From Nationalism to Revolutionary Islam*, ed. by S.A. Arjomand Albany, NY, 1984, pp.158-176.
87. Keddie N., Revolutions in Comparative perspective, in *American Historical Review*, June, 1983, Vol.88, N3, pp.559-569.
88. Keddie N., Rishehā-ie enqelāb, Tehrān, ghalam, 1369/1990.
89. Kermani N., Tārikh-e bidāri-e irāniān, Tehrān, j1, 1375/1996.
90. Khomeini R., Kashf ol-asrar, Tehran, 1323/1944.
91. Khomeini R., Velaiat-e faghih: hokumat-e eslami, Tehran, amir kabir, 1357/1978.
92. Kinzer S., All the Shah’s Men, An American Coup an the Roots of Middle East Terror, John Wiley & Sons, Inc., Hoboken, New Jersey, 2003.

93. Kurzman Ch., *The Unthinkable Revolution in Iran*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2004.
94. Lājevardi H., *Hokumat-e mashrute va eslāhāt dar dourān-e mosadeq*, *Mosadeq, naft, nasiunalizm-e irani*, (J. Bill va W.R. Louis), Tehran, Keihānak, 1368/1989, s.109-145.
95. Ledeen M. and Louis W., *Hazimat ia shekast-e rosva-ie amrika*, Tehran, Nāsher, 1361/1982.
96. Loreti A., *More Authentic, or less?*
www.iranian.com/opinion/2002/August/Identity/index.html
97. Madani S.J. *Tārikh-e siāsi-e mo'āser-e irān*, j.1, Tehrān, daftar-e enteshārāt-e eslami, 1361/1982
98. Mansuri M., *Jang-e farhangi aleih-e enqelab-e eslami*, ghods-e razavi, mashad, 1374/1995.
99. Martin V., *Creating an Islamic State. Khomeini and the Making of a New Iran*; London and NY: Tauris, 2000.
100. Mashayekhi M., *The Politics of Nacionalism and Political culture in the Political Culture in the Islamic Republic*, ed., by S.K.Farsoun & M.Mashayekhi, NY, 1992, pp.82-115.
101. Matin A., *Confederāsiun, Tārikh-e jonbesh-e dāneshjuiān-e irāni dar khārej az keshvar 1332-57*, Tehran, 1378/1999
102. Mehran G., *The Presentation of the "Self" and The "Other" in Postrevolutionary Iranian School Textbooks*, in *Iran and the Surrounding World*, University of Washington Press, 2002, pp.232-253.
103. Milani M., *Shi'ism and the State in the Constitution of the Islamic Republic in the Political Culture in the Islamic Republic*, ed., by S.K.Farsoun & M.Mashayekhi, NY, 1992, pp.133-159.
104. Moghadam V., *Populist Revolution and the Islamic State in Iran in Revolution in the World-System*, Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1989, pp.147-163.
105. Mosadegh, Mohamad, *Khaterat va Ta'alomat*, be qusheshe Iraj-e Afshari, entesharat-e elmi, 1369/1990.
106. Mottahari M., *nehzathā-ie eslāmi dar sad sāle-ie akhir*, enteshārāt-e sadrā, bi tā.
107. Mottahari M., *piramun-e enqelāb-e eslāmi*, Tehrān, 1370/1991.

108. Nafisi R., Education and the Culture of Politics in the Islamic Republic of Iran, in the *Political Culture in the Islamic Republic, ed., by S.K.Farsoun & M.Mashayekhi*, NY, 1992, pp.160-177.
109. Nafisi, S., Tarikh-e mo'aser-e iran, qetabforushi-e foruyi, 1345/1966.
110. Nasr V., The Iranian Revolution and Changes in Islamism in Pakistan, India and Afghanistan in *Iran and the Surrounding World*, University of Washington Press, 2002, pp.327-351.
111. Nejāti Gh. Tārikh-e siāsi-e bistopanj sāle-ie irān, j.1, Tehran, rasa, 1377/1999.
112. Niru-ie sevvom piruz mishavad, Tehran, entesharat-e hezb-e zahmatqeshan, 1330/1951.
113. Pahlavi A., man va barādaram, Tehrān, 1376/1997.
114. Pahlavi, M.R, be sui-e tamadon-e bozorg, nasher qetabkhane-ie pahlavi.
115. Princess Pahlavi A., Faces in a mirror, Englewood cliffs, N.J., Prentice hall, 1980.
116. Rajāii F., eslām va nāsiunālizm va asār-e mosadeq: tārikhnegāri dar irān-e pas az enqelāb, *Mosadeq, naft, nāsiunālizm-e irāni, (J. Bill va W.R. Louis)*, Tehrān, keihānak, 1368/1989, s.191-225.
117. Qamalitah, Manuchehr, Andisheha-ie khanunkhahi dar iran-e sade nuzdah, Tehran, 1354/1975.
118. Ramazāni R., Gerāieshhā-ie roushanfekri dar tārikh va siāsat-e asār-e mosadeq, *Mosadeq, naft, nasiunālizm-e irani, (J. Bill va W.R. Louis)*, Tehran, 1368/1989, s.491-523.
119. Ramazani R.K., The Foreign Policy of Iran, 1500-1941: A Developing Nation in *World Affairs*, Charlottesville, University of Virginia Press, 1975, pp.81-113.
120. Richard Y., Ayatollah Kashani: Precursor of the Islamic Republic? in *Religion and Politics in Iran, ed. N.Keddie*, New Heaven, 1983, pp.101-124.
121. Ridgeon, Lloyd., Religion and Politics in Modern Iran, I.B Tauris, London-New York, 2005.
122. Sahife-ie Nur, j.II; IV; V; XII; XIII; Tehran, 1370/1991.
123. Shariati A., Ali, majmu'e-ie asār, Tehran, Amun, 1377/1999.
124. Shariati A., Az koja aqaz konim, bi ta., bi ja.
125. Shariati A., Bazgasht, bi ja, 1356/1977.
126. Shariati A., Eslāmshenāsi, Tehrān, 1351/1972.
127. Shariati A., Jehatgiri-e tabaqāti-e eslāmi, Tehrān, ghalam, 1377/1999.

128. Shariati A., Ommat va emāmāt, ali, s.461-634, Tehrān, 1377/1999.
129. Shariati A., Tashay'o-e alavi va tashay'o-e safavi, Tehrān, chāpakhsh, 1377/1999.
130. Sick G., Iran's Foreign Policy: A Revolution in Transition in *Iran and the Surrounding World*, University of Washington Press, 2002, pp.355-374.
131. Stempel J.D., Darun-e enqelab-e eslāmi, Tehrān, rasa, 1378.
132. Shukras William, Akharin safar-e Shah, Nashr-e alborz, 1369/1990.
133. Tabātabāii M., naqsh-e seied jamāl ad-din dar bidāri-e mashreqzamin, bi ta., bi ja.
134. Ta'limāt-e dini, III dābestān, vezārat-e āmuzesh va parvaresh, 1999.
135. Tavakoli-Targhi M., Tajadod-e bumi va bāzāndishi-e tārikh, Tehrān, nashr-e tārikh-e Irān, 1381/2002.
136. Tohidi N., International Connections of the Iranian Women's Movement in *Iran and the Surrounding World*, University of Washington Press, 2002, pp.205-231.
137. Zanjāni A., Enqhelāb-e eslāmi va rishehā-ie ān, Tehrān, ketāb-e tubi, 1374/1995.
138. Zonis M., Shekast-e shāhāne, Tehrān, nur, 1380/2001.
139. Weber M., Economy and Society, NY, Bedminster, 1968.
140. Wright M., Iran: The Khomeini Revolution: Countries in Crisis, Harlow, Essex: Longman, 1989.
141. Wright R., Shi'eiān, Mobārezān-e rāh-e khodā, ghums, 1372/1993.

შინაარსი

შესავალი	1
თავი I	
ნაციონალიზმის განვითარების თავისებურებები	
ირანში XX საუკუნის I ნახევარში	
§1. რელიგია და ნაციონალიზმის წარმოშობის პირობები	13
§2. ფაჰლავიანთა დინასტია: ნაციონალიზმი თუ ტრადიციული პატრიოტიზმი?	40
§3. ნაციონალიზმი, შიიზმი და ირანის საზოგადოება 1951-53 წლებში	58
თავი II	
მოდერნიზმისა და პოლიტიკური კულტურის კრიზისი	
§1. რელიგიური ოპოზიცია ირანში 60-იან წლებში	84
§2. მოდერნიზაცია მოდერნიზაციის წინააღმდეგ	95
ა) ახალი ინტელექტუალური მიმართულება: სოციალისტური იდეებიდან ირანული სოციალიზმისაკენ	97
1. ხალილ მაღექი და “მესამე ძალა”	
2. ჯაღალ ალ-ე აჰმადი “მედასავლეეთობის” წინააღმდეგ	110
3. ალი შარიათი და რევოლუციური ისლამი	116
ბ) ირანის განთავისუფლების მოძრაობა”	132
§3. სახალხო ალიანსი და ლიდერი 1979 წლის რევოლუციაში	146
თავი III	
რელიგიური ნაციონალიზმი	
§1. ისლამური სახელმწიფოს შექმნის კონსტიტუციონალური საფუძვლები	168
§2. კრიზისი რესპუბლიკაში: ისლამი და ნაციონალიზმი, ისლამი და ლიბერალიზმი	187
§3. ომი ერაყთან და პან-ისლამისტური და ნაციონალისტური მიმართულებები ისლამურ რესპუბლიკაში 80-იან წწ.-ში	205
§4. ნაციონალურ-რელიგიური პოლიტიკა	224
დასკვნა	230
ბიბლიოგრაფია	244

