



სსიპ - ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო  
უნივერსიტეტი სოციალურ და პოლიტიკურ მეცნიერებათა ფაკულტეტი  
სოციალური მუშაობა

ქეთი აბულაძე

**ისლამური ღირებულებების გავლენა ინდივიდის სოციალური  
ფუნქციონირებაზე: სოციალური მუშაობის პერსპექტივა**

ნაშრომი შესრულებულია სოციალური მუშაობის ბაკალავრის აკადემიური  
ხარისხის მოსაპოვებლად

ხელმძღვანელი: ნინო შატბერაშვილი,

ასოცირებული პროფესორი

თბილისი, 2026

## ანოტაცია

წინამდებარე ნაშრომი ეფუძნება სეკულარულ სოციალურ მუშაობასა და ისლამურ მსოფლმხედველობას შორის არსებულ განსხვავებებს, რაც ხშირ შემთხვევაში მუსლიმი თემის სტიგმატიზაციასა და მარგინალიზაციას იწვევს. ეს თემა განსაკუთრებით აქტუალურია ქართული რეალობისთვის, ვინაიდან, საქართველოს მოსახლეობის დაახლოებით 11% მუსლიმია. კვლევა შეისწავლის მუსლიმ თემთან სოციალური მუშაობის პრაქტიკას და აანალიზებს ისლამური ფასეულობების გავლენას ინდივიდის სოციალურ ფუნქციონირებაზე. ნაშრომის მიზანია მუსლიმთა სოციალური ფუნქციონირების სპეციფიკის განსაზღვრა და კულტურულად მგრძნობიარე პროფესიული პრაქტიკის გაანალიზება. მიზნის მისაღწევად გამოყენებულია სამაგიდო კვლევის მეთოდი, რომელიც ეყრდნობა რელევანტური სამეცნიერო ლიტერატურისა და მეორეული წყაროების ანალიზს სისტემური მიმოხილვის პრინციპით. კვლევის ძირითადი შედეგები ცხადყოფს, რომ დასავლური მოდელების მექანიკური ტრანსფერი მუსლიმებთან სოციალური მუშაობის პრაქტიკის განხორციელებისთვის არაეფექტიანია. ამ პროცესში მნიშვნელოვანია სოციალური მუშაობის ცოდნისა და პრაქტიკის დეკოლონიზაცია და ავთენტიზაცია. ნაშრომი წარმოაჩენს სოციალური მუშაობის პროფესიული ეთიკის და მუსლიმი თემის სულიერი საჭიროებების შეკავშირების საკითხს, რაც კულტურულად მგრძნობიარე სოციალური მუშაობის განვითარებისთვის აუცილებელია.

## სარჩევი

|                                                                    |    |
|--------------------------------------------------------------------|----|
| 1. შესავალი .....                                                  | 4  |
| 2. ლიტერატურის მიმოხილვა.....                                      | 9  |
| 2.1. სოციალური ფუნქციონირების განსაზღვრება .....                   | 9  |
| 2.2. რელიგიის მნიშვნელობა ინდივიდის სოციალურ ფუნქციონირებაში ..... | 11 |
| 2.3. ისლამური მსოფლმხედველობა და რელიგიური პრაქტიკა .....          | 17 |
| 2.4. ღირებულებათა კონფლიქტი დასავლურ და ისლამურ ხედვებს შორის..... | 22 |
| 2.5. სოციალური მუშაობის ეთიკის კოდექსი ისლამური პრიზმიდან .....    | 30 |
| 2.6. მუსლიმი თემი საქართველოში: ისტორია და გამოწვევები .....       | 33 |
| 3. სოციალური მუშაკის როლი, მიდგომები და მეთოდები.....              | 44 |
| 4. დასკვნა .....                                                   | 53 |
| 5. გამოყენებული ლიტერატურა.....                                    | 58 |

## 1. შესავალი

### თემის აქტუალობა და მნიშვნელობა

თანამედროვე სოციალურ მუშაობასა და მომიჯნავე დისციპლინებში სულ უფრო აქტუალური ხდება რელიგიისა და სულიერების როლის განსაზღვრა ინდივიდის სოციალურ ფუნქციონირებაში. ემპირიული კვლევები ცხადყოფს, რომ რელიგია არ არის მხოლოდ აბსტრაქტული მოცემულობა ან იზოლირებული რიტუალების ერთობლიობა, ის წარმოადგენს სტრესთან გამკლავების მძლავრ მექანიზმს და ადამიანის ეკოსისტემის უმნიშვნელოვანეს მაკრო სისტემას (Koenig, 2012). კოენიგის (2012) სისტემური მიმოხილვის მიხედვით, რელიგია დადებითად მოქმედებს ადამიანის ფსიქიკურ ჯანმრთელობაზე, მნიშვნელოვნად ამცირებს დეპრესიისა და ნივთიერებებზე დამოკიდებულების რისკებს და ეხმარება ინდივიდს კრიზისული სიტუაციების მართვაში. გარდა ამისა, რელიგია პირდაპირ უკავშირდება პროსოციალურ ქცევას. რელიგიური ჩართულობა აუმჯობესებს ოჯახურ დინამიკას, ზრდის საზოგადოების ერთიანობასა და ნდობას, ამცირებს სარისკო ქცევებს და ქმნის ძლიერ სოციალურ კაპიტალს, რაც ძალიან მნიშვნელოვანია სოციალური იზოლაციის პრევენციისთვის (Koenig, 2012). გარდა სოციალური ინტეგრაციისა, რელიგია პირდაპირ გავლენას ახდენს პიროვნების ემოციურ მდგომარეობაზეც. როგორც ანა სერედინსკას კვლევა (2025) ადასტურებს, რელიგიურობა და ღმერთისადმი ნდობა დადებით კორელაციაშია ემოციურ ინტელექტთან, კერძოდ, საკუთარი და სხვების ემოციების ამოცნობისა და მართვის უნართან, რაც ამცირებს შფოთვისა და ადამიანს ეხმარება ემოციური სტაბილურობის შენარჩუნებაში.

მიუხედავად იმისა, რომ რელიგიის, როგორც სტრესთან გამკლავებისა და ემოციური სტაბილურობის მექანიზმის, დადებითი გავლენა ზოგად აკადემიურ დისკურსში ფართოდაა აღიარებული, თითოეული რელიგიური სისტემა უნიკალურ კულტურულ და ქცევით ჩარჩოს ქმნის. სწორედ ამიტომ, საჭიროა რელიგიის გავლენის შესწავლა არა ზოგადი რაკურსით, არამედ კონკრეტული რელიგიური სისტემის გათვალისწინებით. წინამდებარე ნაშრომში განხილულია ისლამის ღირებულებათა სისტემა და მისი გავლენა ინდივიდის

სოციალურ ფუნქციონირებაზე. გლობალიზაციისა და მზარდი ისლამოფობიის ფონზე, მუსლიმები ხშირად ხდებიან მარგინალიზაციისა და სოციალური გარიყულობის მსხვერპლნი. მსგავსი დისკრიმინაციული გარემო მუსლიმებში, განსაკუთრებით კი იმიგრანტებში, ბადებს კულტურულ უნდობლობას (Cultural Mistrust) დასავლური, სეკულარული ინსტიტუტების მიმართ (Amri & Bemak, 2012). ამას ემატება ისიც, რომ მუსლიმები ხშირად განიცდიან ე.წ. „ორმაგ სტიგმას“ - ერთის მხრივ, თავად მენტალური თუ სოციალური კრიზისის არსებობის გამო ოჯახის შერცხვენის შიშს, ხოლო მეორეს მხრივ, სეკულარული სერვისების გამოყენების გამო საკუთარი თემის მხრიდან გაკიცხვას (Zolezzi, et al., 2018).

ტრადიციულ სოციალურ მუშაობასა და ფსიქოლოგიაში არსებული ინსტრუმენტები, უმეტესწილად, სეკულარულ და იუდეველ-ქრისტიანულ პარადიგმებს ეფუძნება (Abu-Raiya, et al., 2008). 9 სხვადასხვა ქვეყნის მკვლევრებთან და რელიგიის ექსპერტებთან ჩატარებული კვლევა (2018) აჩვენებს, რომ დასავლური ფსიქოლოგია ინდივიდუალისტურია და კონცენტრირებულია მატერიალურ გონებაზე, ანუ ადამიანის ცნობიერებასა და პრობლემებს წმინდად ბიოლოგიურ და კოგნიტურ ჭრილში განიხილავს, მაშინ, როცა ისლამური ანთროპოლოგიის მიხედვით, ინდივიდის ცნობიერებისა და სოციალური ქცევის ცენტრი არის გული, ხოლო ადამიანის უმთავრესი მიზანი არის სულის განწმენდა და ღვთიურ ჭეშმარიტებასთან სიახლოვე (Rothman & Coyle, 2018). შესაბამისად, მუსლიმის ქცევას ყოველდღიურ ცხოვრებაში მართავს არა სეკულარული ინდივიდუალიზმი, არამედ ღვთიური წესრიგისადმი მორჩილება. ამას ეხმიანება კანადაში სოციალურ მუშაკებთან ჩატარებული კვლევაც (2010), რომლის მიხედვითაც, მუსლიმი მომსახურების მიმღებთათვის უმთავრესია თემისა და გაფართოებული ოჯახის კონცეფცია (Graham, Bradshaw, & Trew, 2010). თუ სოციალური მუშაკი არ ითვალისწინებს მომსახურების მიმღების კულტურასა და რელიგიურ მიკუთვნებულობას, შესაძლოა დღის წესრიგში დადგეს მომსახურების მიმღების საჭიროებების არასწორი ინტერპრეტაცია და ჩარევასთან დაკავშირებული სირთულეები, რაც საბოლოოდ მუსლიმ მომსახურების მიმღებში აჩენს შიშსა და უნდობლობას. (Graham, Bradshaw, & Trew, 2010).

დასავლურ მიდგომებსა და ისლამურ ღირებულებებს შორის არსებული კონფლიქტი პირდაპირ აისახება იმაზე, თუ როგორ აღიქვამენ მუსლიმები მენტალურ თუ სოციალურ კრიზისებს. დიდ ბრიტანეთში მცხოვრებ პაკისტანელ ქალებთან ჩატარებული კვლევა (2019) ცხადყოფს, რომ დასავლური სამედიცინო სისტემა დეპრესიას ბიოლოგიურ დისბალანსად განიხილავს, ხოლო მუსლიმები მას სოციალურ და სულიერ სირთულეებად (მათ შორის, ღმერთის სასჯელად) აღიქვამენ (Khan, et al., 2019). სწორედ ამ კულტურული დისონანსის გამო, მუსლიმი თემი მასობრივად ამბობს უარს ტრადიციულ სერვისებზე. აშშ-ში, ილინოისის შტატში ჩატარებული კვლევის (2021-2022) მიხედვით, მუსლიმები თითქმის იდენტური სიხშირით (47%) განიცდიან მენტალურ პრობლემებს, როგორც ზოგადი პოპულაცია (51%). მიუხედავად ამისა, მათგან მხოლოდ 13% მიმართავს პროფესიონალ თერაპევტს, მაშინ როცა ზოგად პოპულაციაში ეს მაჩვენებელი 24%-ია (Illinois Muslim Civic Coalition, 2022).

აღნიშნული გამოწვევები კიდევ უფრო მწვავედ იკვეთება ქართულ რეალობაში, სადაც მუსლიმი თემის რელიგიური და სოციალური საჭიროებები სისტემური გამოწვევების წინაშეა. 2014 წლის მოსახლეობის საყოველთაო აღწერის მონაცემებით<sup>1</sup>, საქართველოში 398,677 მუსლიმი ცხოვრობს, რაც ქვეყნის მოსახლეობის 10.7%-ს შეადგენს. თუმცა, როგორც სახალხო დამცველის 2025 წლის ანგარიშშია აღნიშნული, რელიგიის თავისუფლების კუთხით პროგრესი აღინიშნება, რაც ხშირად ვლინდება მარგინალიზაციისა და სოციალური გარიყულობის ფორმებში. ამის ფონზე, გასათვალისწინებელია ქვეყანაში სოციალური მუშაობის განვითარებისა და პრაქტიკის თავისებურებები. როგორც შორენა სამაგლიშვილი (2017) აღნიშნავს, საქართველოში სოციალური მუშაობის პროფესია ძირითადად ჩამოყალიბდა დასავლური, ამერიკული საგანმანათლებლო მოდელების მექანიკური ტრანსფერით, რამაც გამოიწვია პროფესიის უნივერსალიზაცია ადგილობრივი კულტურული და რელიგიური თავისებურებების გაუთვალისწინებლად. თუმცა, აღსანიშნავია, რომ სოციალური მუშაობის ეროვნული ასოციაციის (NASW) 2021 წელს

---

<sup>1</sup> 2024 წლის საყოველთაო აღწერის დეტალური შედეგები, რელიგიურ ჭრილში, კვლევის მიმდინარეობისას არ იყო გამოქვეყნებული.

განახლებული ეთიკის კოდექსში ხაზგასმულია რელიგიისა და სულიერების ინტეგრირება სოციალური მუშაობის პრაქტიკაში, რაც სოციალურ მუშაკებს ავალდებულებს გაითვალისწინონ მომსახურების მიმღების სოციალური იდენტობის ყველა ასპექტი, მათ შორის რელიგიური მიკუთვნებულობა, რაც კლიენტის გაძლიერებისა და მომსახურების ხარისხის უზრუნველყოფის წინაპირობაა (Murray, 2021).

### **მიზანი და ამოცანები**

ნაშრომის მიზანია მუსლიმი თემის სოციალური ფუნქციონირების თავისებურებების განსაზღვრა ისლამური მსოფლმხედველობის კონტექსტში და კულტურულად მგრძნობიარე, ადგილობრივ გამოცდილებაზე დაფუძნებული სოციალური მუშაობის პრაქტიკის გაანალიზება.

მიზნის მისაღწევად, ნაშრომი ისახავს შემდეგ ამოცანებს:

- რელიგიის, კონკრეტულად ისლამის როლის განსაზღვრა ინდივიდის სოციალურ ფუნქციონირებაში;
- სოციალური მუშაობის დასავლურ მოდელებსა და ისლამურ ხედვებს შორის არსებული წინააღმდეგობებისა თუ მსგავსებების დადგენა;
- საქართველოს მულტიკულტურულ სივრცეში მუსლიმი მოსახლეობის სხვადასხვა ჯგუფის წინაშე არსებული გამოწვევების ანალიზი;
- კულტურულად მგრძნობიარე სოციალური მუშაობის პრაქტიკის მიდგომები და მეთოდები მუსლიმ თემთან.

### **მეთოდოლოგია**

აღნიშნულ ნაშრომში, დასახული მიზნისა და ამოცანების მისაღწევად, გამოყენებულ იქნა სამაგიდო კვლევა მეორეული წყაროების ანალიზის გზით. შესწავლილი იყო რელევანტური სამეცნიერო ლიტერატურა, რაც მოიცავს სამეცნიერო სტატიებს, წიგნებსა და კვლევის ანგარიშებს. ლიტერატურა მოძიებული იყო სამეცნიერო პლატფორმა Researchgate-ისა და საძიებო პლატფორმების, Google Scholar-ისა და Anara AI - ს მეშვეობით. ძიებისთვის გამოყენებული იყო შემდეგი საძიებო სიტყვები: Islam, Social Work, Decolonization, Muslims in

Georgia, Social Work Practice, ისლამი, მუსლიმები საქართველოში. ანალიზისთვის შერჩეული ემპირიული კვლევებისა და აკადემიური წყაროების უმრავლესობა მოიცავს 2017 წლიდან 2026 წლამდე პერიოდს, ხოლო თეორიული ბაზისთვის დამატებით ინტეგრირებულია კლასიკური ლიტერატურაც. უშუალოდ წყაროების მოძიება და დამუშავება 2026 წლის იანვარ - აპრილის პერიოდში განხორციელდა. მონაცემების ანალიზისთვის გამოყენებულია სისტემური მიმოხილვის პრინციპი. კვლევის შეზღუდვას წარმოადგენს ქართული სამეცნიერო ნაშრომების სიმცირე და აქედან გამომდინარე, კვლევის ძირითადი ნაწილი მხოლოდ ინგლისურენოვან ლიტერატურას ეყრდნობა.

## 2. ლიტერატურის მიმოხილვა

### 2.1. სოციალური ფუნქციონირების განსაზღვრება

სოციალური მუშაობის, როგორც აკადემიური დისციპლინისა და პრაქტიკაზე დაფუძნებული პროფესიის უნიკალურობა ეფუძნება არა იზოლირებულად ინდივიდის ფსიქოლოგიურ, ბიოლოგიურ ან სოციალურ გარემოებებზე ფოკუსს, არამედ მათ შორის არსებულ დინამიკურ ურთიერთქმედებას. ამ დინამიკურ ურთიერთქმედებას სოციალური ფუნქციონირება ეწოდება, რაც წარმოადგენს ერთ-ერთ მნიშვნელოვან კრიტერიუმს ადამიანის კეთილდღეობის შეფასებისთვის (შატბერაშვილი, et al., 2011; ნამიჭიშვილი & მგელიაშვილი, 2010). სოციალური ფუნქციონირების დეფინიცია მრავალგვარია. ის ხშირად განიხილება ვიწროდ, როგორც ინდივიდის უნარი, შეასრულოს ყოველდღიური ამოცანები, თუმცა ლიტერატურაში ბევრად უფრო კომპლექსურ, მრავალშრიან ფენომენად არის წარმოდგენილი. სოციალური ფუნქციონირების არსი მდგომარეობს ინდივიდის ფუნდამენტური საჭიროებების იდენტიფიცირებასა და უზრუნველყოფაში, რაც აუცილებელი წინაპირობაა საზოგადოებაში მისი სრულფასოვანი ინტეგრაციისა და ცხოვრებისთვის (შატბერაშვილი, et al., 2011).

სოციალური ფუნქციონირების უკეთ გასააზრებლად აუცილებელია მისი თეორიული საყრდენის - „პიროვნება - გარემოში“ (PIE) პერსპექტივის განხილვა. PIE პერსპექტივა ადამიანის ქცევას განიხილავს როგორც რეაქციას გარემოზე (ნამიჭიშვილი & მგელიაშვილი, 2010). ეს მიდგომა გულისხმობს, რომ სოციალური ფუნქციონირება არის ტრანსაქცია - ორმხრივი გაცვლა პიროვნებასა და გარემოს შორის. ინდივიდი გასცემს ენერგიას და სანაცვლოდ გარემოსგან ელის უკუკავშირს, რაც შეიძლება იყოს უსაფრთხოება, აღიარება და სხვადასხვა სახის რესურსები. თუ გარემო (მაგალითად, რელიგიური თემი, პოლიტიკური სისტემა) არის მხარდამჭერი, ინდივიდის ფუნქციონირების ხარისხი იზრდება, ხოლო თუ გარემო მტრულია ან რესურსების სიმცირეს განიცდის, ფუნქციონირება არ იქნება სრულყოფილი, მიუხედავად ინდივიდის ძალისხმევისა (ნამიჭიშვილი & მგელიაშვილი, 2010; საძაგლიშვილი & შეყრილაძე, 2020; Friedman & Allen,

2014). ამ მრავალგანზომილებიანი ჩარჩოს პრაქტიკულ მნიშვნელობას ადასტურებს კურტისა და თანაავტორების (2025) კვლევა, რომელიც აჩვენებს, რომ ძლიერი ეკოლოგიური გარემოსა და სოციალური კაპიტალის (მაგალითად, რელიგიური გაერთიანების ან მხარდამჭერი თემის) პირობებში, იძულებით გადაადგილებულ პირებს შეუძლიათ შეინარჩუნონ სოციალური ფუნქციონირების მაღალი ხარისხი, მიუხედავად მძიმე შინაგანი შფოთვისა თუ წარსული ტრავმებისა (Kurt, et al., 2025). შესაბამისად, სოციალური ფუნქციონირების ერთ-ერთი მთავარი განმსაზღვრელი არსებული გარემო - პირობები და რესურსების ეფექტური მართვაა.

სოციალური ფუნქციონირების კონცეფციის სოციოლოგიურ საფუძველს წარმოადგენს როლური თეორია. ბლეიკლი და ძიადოში (2007) თავიანთ ნაშრომში „სოციალური ფუნქციონირება: სოციალური მუშაობის პრაქტიკის სოციოლოგიური საფუძვლები“ ამტკიცებენ, რომ ფუნქციონირება წარმოადგენს სოციალური როლების შესრულების ხარისხს. ისინი გამოყოფენ ფუნქციონირების ორ მთავარ კომპონენტს: სოციალური მოლოდინები - რას ელის თემი ინდივიდისგან და ინდივიდუალური შესაძლებლობები - აქვს თუ არა ინდივიდს შესაბამისი რესურსი. ფუნქციონირების დარღვევა ხშირად გამოწვეულია არა უნარების ნაკლებობით, არამედ ამ ორ კომპონენტს შორის შეუსაბამობით. მაგალითად, თუ ინდივიდი ვერ ახერხებს „კარგი მოქალაქის“ ან „კარგი მორწმუნის“ როლის მორგებას, ეს იწვევს სოციალურ იზოლაციას და აქედან გამომდინარე, დისფუნქციას. როლური თეორია გვხმარება დავინახოთ, რომ სოციალური ფუნქციონირება არის ერთგვარი შეთანხმება ინდივიდსა და სოციუმს შორის. საზოგადოება აწესებს გარკვეულ ნორმებს, ხოლო ინდივიდი ახდენს მათ ინტერნალიზებას..

სწორედ აღნიშნულ თეორიულ კონტექსტში შემოდის სოციალური ფუნქციონირების კიდევ ერთი, ხშირად უგულებელყოფილი განზომილება - სულიერი გარემო. თუ PIE პერსპექტივა გარემოს განიხილავს, როგორც ჰოლისტურ სისტემას, ხოლო როლური თეორია საუბრობს მოლოდინებზე, მაშინ რელიგია და სულიერება წარმოადგენს იმ უნიკალურ სისტემას, რომელიც აერთიანებს როგორც როლებს, ასევე მოლოდინებსა და რესურსებს. ანა სერედინსკა (2025) ამტკიცებს, რომ სულიერი რესურსები, როგორებიცაა მორალური

ღირებულებები, ტრანსცენდენტურობის განცდა და სხვა, პირდაპირ კავშირშია სოციალურ, ემოციურ და კოგნიტურ ფუნქციონირებასთან. სულიერება მოქმედებს, როგორც ერთგვარი დამცავი მექანიზმი სტრესის წინააღმდეგ, რომელიც ადამიანს ეხმარება შეინარჩუნოს სოციალური ფუნქციონირების ეფექტურობა კრიზისულ პერიოდშიც კი (Seredyńska, 2025). ეს სულიერი მედეგობა განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია რელიგიური პრაქტიკის ჭრილში, როცა კონკრეტული დოგმატური ღირებულებები სოციალური ქცევის განმსაზღვრელად იქცევა.

## 2.2. რელიგიის მნიშვნელობა ინდივიდის სოციალურ ფუნქციონირებაში

რელიგიის გავლენა ადამიანის სოციალურ ფუნქციონირებაზე სოციალური მეცნიერებების ერთ-ერთ მნიშვნელოვან და ფუნდამენტურ საკითხს წარმოადგენს. კლასიკური სოციოლოგიური თეორიები რელიგიას განიხილავენ არა მხოლოდ როგორც რწმენათა სისტემას, არამედ როგორც „სოციალურ ფაქტს“, რაც დიურკემის (1895/2001) განმარტებით, არის ინდივიდუალური ცნობიერების მიღმა არსებული ობიექტური რეალობა, რომელიც აქტიურად მონაწილეობს სოციალური წესრიგის ფორმირებასა და ინდივიდის ქცევითი მოდელების შენარჩუნებაში (დიურკემი, 1895/2001, გვ. 32-34).

დიურკემი თავის ნაშრომში „რელიგიური ცხოვრების ელემენტარული ფორმები“ აყალიბებს რელიგიის განმარტებას შემდეგნაირად: „რწმენებისა და რიტუალების ერთიანი სისტემა, რომელიც დაკავშირებულია საკრალურ, ანუ განცალკევებულ და აკრძალულ საგნებთან - რწმენები და რიტუალები, რომლებიც აერთიანებს ყველა მათ მიმდევარს ერთ მორალურ თემში, რომელსაც ეკლესია ეწოდება“ (Durkheim, 1912/1995, გვ. 34). ამ განმარტებაში ტერმინი „განცალკევებული“ გულისხმობს იმას, რომ რელიგია ეფუძნება სამყაროს დიქტომიურ დაყოფას ორ ურთიერთგამომრიცხავ ნაწილად: საკრალური (წმინდა) და პროფანული (საერო, ყოველდღიური). როდესაც ინდივიდი „ტოვებს“ პროფანულ ნაწილს, ანუ დროებით ივიწყებს თავის ყოველდღიურ საზრუნავს და ერთვება საკრალურ რიტუალებში, ის გადის სოციალიზაციის პროცესს, იღებს ჯგუფის მხარდაჭერას და

განიცდის კოლექტიურ აღზნებას (Collective Effervescence). ეს კონცეფცია გულისხმობს იმ ინტენსიურ, ტრანსფორმაციულ და ემოციურ მდგომარეობას, რომელიც წარმოიშობა საერთო რელიგიური რიტუალების შესრულებისას, როდესაც ინდივიდები ფიზიკურად და მენტალურად ერთიანდებიან. სწორედ ამ საკრალურ სივრცეში ადამიანი სცდება ვიწრო, ეგოისტურ ინტერესებს და საკუთარ თავს აღიქვამს უფრო დიდი ძალის - საკრალური ჯგუფის განუყოფელ ნაწილად. ინდივიდუალური ცნობიერების ეს ტრანსფორმაცია საფუძველს უყრის მორალური თანასაზოგადოების (Moral Community) ჩამოყალიბებას, სადაც სოლიდარობა მიიღწევა არა იძულებით, არამედ საერთო ღირებულებებისადმი ერთგულებითა და საზოგადოებრივი კეთილდღეობის პრიორიტეტად ქცევით (Durkheim, 1912/1995). შესაბამისად, დიურკემის მიხედვით, ადამიანის სოციალური ფუნქციონირების ხარისხი მჭიდროდ არის დაკავშირებული მის რელიგიურ ინტეგრაციასთან. ამ კონტექსტში, რელიგია მოქმედებს როგორც სოციალური რეგულაციის (კონტროლისა და სტაბილურობის) უმთავრესი ინსტრუმენტი, რომლის საშუალებითაც ინდივიდი პირად სურვილებსა და ინტერესებს საზოგადოების საერთო ღირებულებათა ჩარჩოში აქცევს. სწორედ რელიგიური რიტუალების მეშვეობით ხდება იმ სოციალური კავშირებისა თუ ღირებულებების პერიოდული განმტკიცება, რომელიც ადამიანს უღვივებს მიკუთვნებულობის განცდას და იცავს სოციალური იზოლაციისგან (Durkheim, 1912/1995, გვ. 208-213).

თუ დიურკემი აქცენტს აკეთებს ერთიანობასა და კოლექტიურობაზე, მაქს ვებერი რელიგიისა და სოციალური ფუნქციონირების ურთიერთმიმართებას ინდივიდუალური მოტივაციის დონეზე აანალიზებს. მაქს ვებერი (1905/2012) ამტკიცებს, რომ რელიგია არის ერთგვარი შინაგანი ძალა, რომელიც ადამიანის ქცევას რაციონალურ მიზანმიმართულობას ანიჭებს. ვებერი ყურადღებას ამახვილებს სოციალურ ქმედებაზე (Social Action). ვებერის მიხედვით, ქცევა არ არის გარემოზე მექანიკური რეაქცია. იმისათვის, რომ გავიგოთ ადამიანის ქცევა, ყურადღება უნდა გავამახვილოთ იმაზე, თუ რა სუბიექტურ მნიშვნელობას ანიჭებს ადამიანი საკუთარ ქმედებას. ვებერის მიხედვით, ხშირ შემთხვევაში რელიგია გვევლინება იმ ღირებულებით-რაციონალურ (Value-Rational) მოტივაციის წყაროდ,

რომელიც ადამიანის სოციალური აქტივობის განმსაზღვრელია (Weber, 1905/2012). ეს ნიშნავს, რომ ინდივიდი ასრულებს სოციალურ ვალდებულებებს არა მხოლოდ კანონის შიშის ან ტრადიციის გამო, არამედ იმიტომ, რომ ამას მისი რწმენა და ეთიკური კოდექსი მოითხოვს.

ამ კონტექსტში გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება ვებერის მიერ განხილულ პროფესიული მოწოდების (Beruf) იდეას, რომელიც აჩვენებს, თუ როგორ მოხდა ყოველდღიური შრომისა და სოციალური აქტივობის „საკრალიზაცია“. თუ შუა საუკუნეებში სრულყოფილი რელიგიური ცხოვრება გულისხმობდა ამქვეყნიურ საქმიანობაზე უარის თქმასა და მონასტერში განმარტობას, სოციალური პასუხისმგებლობის ეთიკის პირობებში, ღმერთის მსახურება გახდა არა მხოლოდ ღოცვა, არამედ ამქვეყნიური მოვალეობების კეთილსინდისიერად შესრულება. ეს კონცეფცია ვებერმა აღწერა ტერმინით „ამქვეყნიური ასკეტიზმი“. ეს არის მდგომარეობა, როდესაც ინდივიდი ცხოვრობს სოციალურ გარემოში, აქტიურად მონაწილეობს ეკონომიკურ და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, მაგრამ მის ქმედებას მართავს არა ჰედონისტური სურვილები (სიამოვნების მიღება), არამედ მკაცრი თვითდისციპლინა და პასუხისმგებლობის გრძნობა. შედეგად, რელიგია გვევლინება ქცევის რაციონალიზაციის მექანიზმად. როდესაც ადამიანი თავის პროფესიულ თუ საოჯახო როლს ღვთიურ დავალებად აღიქვამს, მისი სოციალური ფუნქციონირება ხდება სტაბილური და მაღალი პასუხისმგებლობით განმსჭვალული (Weber, 1905/2012).

გარდა რელიგიის მაკრო სოციალურ ინსტიტუტად და ეთიკურ სისტემად განხილვისა, მის ანალიზში შეიძლება შემოვიტანოთ ყოველდღიური რელიგიის (Lived Religion) კონცეფცია. ამ მიდგომის თანახმად, რელიგია არ განისაზღვრება, როგორც წმინდა წიგნებში გაწერილი დოგმების აბსტრაქტული კრებული, არამედ ეს არის ურთიერთობის ცოცხალი ქსელი ადამიანებსა და ზებუნებრივ სამყაროს შორის, რომელიც ყოველდღიურობაში გვევლინება კონკრეტული განსხეულებული პრაქტიკებით (Embodied Practice) (Orsi, 2005; McGuire, 2008). ეს კონცეფცია გულისხმობს იმას, რომ რწმენა მხოლოდ გონებაში კი არ არის, არამედ „სხეულშია“ - ის ვლინდება იმაში, თუ როგორ ვიკვებებით, როგორ ვიცვამთ ან როგორ ვმოდრაობთ (McGuire, 2008). სწორედ მსგავსი ფიზიკური ქმედება ქმნის ურთიერთობების

ცოცხალ ქსელს ადამიანსა და ღვთაებრივს შორის, რითაც მორწმუნე ადამიანი ახერხებს სტრესული და ქაოტური რეალობის დაძლევას და სოციალური წესრიგის შენარჩუნებას (Orsi, 2005).

ამ თეორიულ ჩარჩოს ამტკიცებს ნასაკირალის ხეობაში მესხთა თემთან ჩატარებული კვლევა (2018), რომლის მიხედვითაც რელიგია არ „კეტავს“ ადამიანს მხოლოდ მეჩეთში, პირიქით, ის გაბნეულია ყოველდღიურ ყოფაში. მესხებისათვის მიწაზე შრომა, ოჯახზე ზრუნვა, სტუმართმოყვარეობა და მეზობლობა არ არის უბრალო ვალდებულება, ეს არის რელიგიური მსახურების ფიზიკური გამოხატულება (დარჩიაშვილი, 2018). აქედან გამომდინარე, მსგავს თემებში ინდივიდის სოციალური ფუნქციონირების ხარისხი განუყოფელია მისი რელიგიური იდენტობისა და ამ იდენტობის ყოველდღიური, განსხვავებული პრაქტიკებისგან.

ყოველდღიურ ცხოვრებაში რელიგიური პრაქტიკების მსგავსი აღქმა და ინტეგრაცია გარკვეულ სოციალურ წესრიგს ქმნის. ადამიანის ქცევა უფრო პროგნოზირებადი და თანმიმდევრულია, რაც შინაგანი სტაბილურობის შეგრძნებას აძლიერებს. ამას ლიტერატურაში „კოჰერენტულობის (თანმიმდევრულობის) განცდას“ (Sense of Coherence) უწოდებენ. ეს არის მდგომარეობა, როცა ადამიანი სამყაროს აღიქვამს არა როგორც ქაოტურს ან დანაწევრებულს, არამედ როგორც ლოგიკურსა და თანმიმდევრულს (Jeserich, et al., 2023). იეზერიხისა და კოლეგების მიერ გამოქვეყნებული კვლევა, სწორედ ამ კონცეფციაზე დაყრდნობით, ხსნის რელიგიის ფსიქოლოგიურ ფუნქციას. მათი განმარტებით, რელიგიურობა აძლიერებს კოჰერენტულობის განცდის სამ საკვანძო კომპონენტს: გაგება (Comprehensibility) - ეს არის კოგნიტური ნაწილი, რაც გულისხმობს სამყაროს აღქმას არა ქაოსურად, არამედ ღვთის ნებით მოწესრიგებულს; მართვა (Manageability) - ქცევითი კომპონენტი, რომელიც რწმენასა და რელიგიურ რიტუალებს განიხილავს როგორც რესურსს სირთულეების გადასალახად და აზრიანობა (Meaningfulness) - ემოციური, მოტივაციური კომპონენტი, რომელიც წარმოადგენს ინდივიდის რწმენას, რომ ცხოვრებაში მიმდინარე მოვლენებს გააჩნია გარკვეული ემოციურ ღირებულება და აზრი, რა დროსაც ცხოვრებისეული სირთულეები აღიქმება არა როგორც აუტანელი ტვირთი, არამედ როგორც

ღირებული გამოწვევა ან „ღვთიური გამოცდა“, რომლის გადალახვასაც უმაღლესი სულიერი მიზანი გააჩნია (Jeserich, et al., 2023). როდესაც ადამიანს აქვს მსგავსი ემოციური საყრდენი, სტრესთან გამკლავება ბევრად უფრო ეფექტურია. როგორც ბორგერსი და მისი კოლეგები (2020) აღნიშნავენ, კოჰერენტულობის მაღალი განცდის მქონე მორწმუნე და რელიგიური ადამიანების ცხოვრების ხარისხი მკვეთრად უმჯობესდება ფიზიკურ, ფსიქოლოგიურ და სოციალურ დონეზე..

სოციალური ფუნქციონირების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ნაწილია ქცევითი რეგულაციისა და თვითკონტროლის მექანიზმების გამომუშავება, რასაც რელიგიური პრაქტიკა უწყობს ხელს (McCullough & Willoughby, 2009). რელიგიური რიტუალები, კერძოდ ლოცვა, მოითხოვს ყურადღების მაქსიმალურ კონცენტრაციას და გარე გამაღიზიანებლის იგნორირებას. ეს კოგნიტური ძალისხმევა ავარჯიშებს ტვინის იმ უბნებს, რომლებიც პასუხისმგებელი არიან თვითრეგულაციაზე. ამ პროცესს კიდევ უფრო აძლიერებს რელიგიიდან გამომდინარე მორალური სტანდარტები და მუდმივი „ღვთიური მონიტორინგის“ განცდა. როდესაც ინდივიდს სწამს, რომ მისი ქცევა ღვთიური ძალის მიერ კონტროლდება, იმპულსების მართვის პროცესი ბევრად უფრო ეფექტურია (McCullough & Willoughby, 2009). ეს პროცესი პირდაპირ აისახება სოციალურ შედეგებზე. რელიგიურ ჯგუფებში, სტატისტიკურად, მკვეთრად დაბალია დევიაციური და კანონსაწინააღმდეგო ქცევისა და ფსიქოპათიური ნივთიერებების მოხმარების მაჩვენებელი (McCullough & Willoughby, 2009).

რელიგიას გავლენა შეიძლება ჰქონდეს არა მხოლოდ ინდივიდუალურ თვითრეგულაციაზე, არამედ სოციალურ იდენტობისა და სოციალური კაპიტალის ფორმირებაზეც. რელიგიური ჯგუფისადმი მიკუთვნებულობა ინდივიდს სთავაზობს პასუხს ეგზისტენციალურ კითხვაზე - „ვინ ვარ მე?“, რაც ამცირებს შფოთვის, ზრდის თვითშეფასებას და ინდივიდს სთავაზობს კოლექტიურ იდენტობას (Ysseldyk, Matheson, & Anisman, 2010). რელიგიური თემი ხშირად განიხილება, როგორც უფრო აქტიური და შეკრული თემი, ვიდრე სხვა სოციალური ჯგუფი (Chen, et al., 2025), რაც ქმნის ძლიერ სოციალურ კაპიტალს. ტაილერ ვანდერვილი ხაზს უსვამს იმას, რომ თემის მხარდაჭერა ადამიანისთვის არის სოციალური

მხარდაჭერის უნიკალური ქსელი, რაც პირდაპირ კავშირშია „ადამიანურ აყვავებასთან“ (Human Flourishing). ეს ქსელი არ არის მხოლოდ ემოციური თანადგომის წყარო, ის კრიზისულ სიტუაციებში ხშირად უზრუნველყოფს მატერიალურ, პრაქტიკულ და ინფორმაციულ დახმარებას, რაც ზრდის სოციალური დაცულობის განცდას (VanderWeele, 2017).

მიუხედავად ამდენი სიკეთისა, რაც რელიგიურობასა და რელიგიური თემის ნაწილად ყოფნას მოაქვს, მისი გავლენა სოციალურ ფუნქციონირებაზე არ არის ყოველთვის დადებითი. ის დიდწილად დამოკიდებულია ინდივიდის მიერ არჩეული რელიგიური გამკლავების (Religious Coping) სტილზე. კენეტ პერგამენტი და მისი კოლეგები (1998) გამოყოფენ გამკლავების ორ სტილს: პოზიტიური გამკლავება, რომელიც გულისხმობს ღმერთთან პარტნიორობის განცდას და სტრესის აღქმას, როგორც სულიერ გაკვეთილს და ნეგატიურ გამკლავებას, რომელიც წარმოადგენს ღრმა სულიერ კრიზისს. ის მოიცავს სტრესული მოვლენის აღქმას როგორც „ღვთიური სასჯელს“, მიტოვებულობისა და ღვთისადმი ბრაზის განცდას ან საკუთარ რელიგიურ თემთან კონფლიქტს. ამგვარი შინაგანი კონფლიქტის დროს, რელიგია დაცვის მექანიზმიდან დამატებითი ტრავმის წყაროდ შეიძლება იქცეს. ნეგატიური გამკლავების სტილი პირდაპირ და მჭიდრო კავშირშია დეპრესიის, შფოთვისა და ფსიქოლოგიური დისტრესის მკვეთრ ზრდასთან (Ano & Vasconcelles, 2005).

აღნიშნული თეორიები რელიგიისა და სოციალური ფუნქციონირების ურთიერთმიმართების მყარ თეორიულ ჩარჩოს ქმნის, თუმცა მნიშვნელოვანია გავითვალისწინოთ მათი კულტურული და თეოლოგიური შეზღუდვები. ფსიქოლოგიაში არსებული საზომი ინსტრუმენტები, უმეტესწილად, იუდეველ-ქრისტიანულ ტრადიციებს ეფუძნება და ნაკლებად ითვალისწინებ სხვა აღმსარებლობის, კერძოდ, ისლამის სპეციფიკას (Abu Raiya, et al., 2008). ავტორების მტკიცებით, დასავლური ინსტრუმენტებით შეუძლებელია მუსლიმთა რელიგიურობის სრულფასოვანი შეფასება, რადგან ისინი უგულებელყოფენ ისეთ ფუნდამენტურ ისლამურ პრაქტიკებს, როგორიცაა ყოველდღიური სავალდებულო ლოცვა და მარხვა (Abu Raiya, et al., 2008). აქედან გამომდინარე, შეგვიძლია

ვიფიქროთ, რომ სოციალური ფუნქციონირებისა და ისლამის ურთიერთმიმართება სრულად ვერ აიხსნება ზოგადი თეორიებით, ის უნდა იყოს გამყარებული კონკრეტული ისლამური ღირებულებებით, რომლებიც მუსლიმი თემის ყოველდღიურობას განსაზღვრავს.

### 2.3. ისლამური მსოფლმხედველობა და რელიგიური პრაქტიკა

მუსლიმი თემის ყოველდღიურობისა და მათი რწმენის გასაანალიზებლად აუცილებელია იმ ბაზისური რელიგიური ჩარჩოს გაგება, რომელსაც „ისლამის ხუთი ბურჯი“ (ხუთი სავალდებულო პრაქტიკა) წარმოადგენს. შარიათზე დაფუძნებული ეს პრაქტიკები არ არის მხოლოდ რიტუალები, ისინი აერთიანებენ მუსლიმ საზოგადოებას და განსაზღვრავს მუსლიმის ცხოვრების წესს (Hodge D. R., 2005; Barise, 2005). განვიხილოთ თითოეული.

1. რწმენის დამოწმება, სიტყვიერი აღიარება (Shahadah) - ეს არის ისლამის ფუნდამენტური დოქტრინა, რაც გულისხმობს ერთი ღმერთისა და მისი შუამავლის, მუჰამედის აღიარებას. რწმენის დამოწმებით ინდივიდი ხდება მორწმუნეთა გლობალური საზოგადოების - ისლამის სახლის (House of Islam) წევრი, როგორც მონოთეიზმის მიმდევარი, სადაც ღმერთი აღიქმება როგორც მზრუნველი და მოწყალე (Hodge D. R., 2005). ისლამის ეს ბურჯი ადამიანს ათავისუფლებს ცრურწმენებისგან, ეგოცენტრიზმისა და სხვადასხვა სახის ადიქციისგან, რადგან ინდივიდისთვის ერთადერთი და მთავარი ავტორიტეტი სწორედ ღმერთია (Barise, 2005);
2. ლოცვა (Salat) - დღეში ხუთჯერ სავალდებულო ლოცვის შესრულება ჰოლისტიული პრაქტიკაა, რომელიც აერთიანებს სხეულს, გონებასა და ემოციებს. რიტუალური განზანვისა და ლოცვის ერთგვაროვნება ხაზს უსვამს ადამიანთა თანასწორობას ღვთის წინაშე (Hodge D. R., 2005). კოლექტიური ლოცვა, რომელიც ამ ბურჯის განუყოფელი ნაწილია, ხელს უწყობს ძმობისა და დობის განცდის გაძლიერებასა და საზოგადოების ერთიანობას, ვინაიდან, როდესაც ადამიანები იკრიბებიან და

მხარდამხარ ლოცულობენ, იშლება ყოველგვარი სოციალური, კლასობრივი თუ ეკონომიკური ბარიერები (Barise, 2005);

3. მოწყალება (Zakat) – სავალდებულო მოწყალება გულისხმობს დაგროვილი ქონების გარკვეული ნაწილის (ჩვეულებრივ 2.5%) გაცემას თემის კეთილდღეობისთვის, განსაკუთრებით კი ღარიბების დასახმარებლად. სიტყვა „ზაქათი“ განწმენდას ნიშნავს, რაც გულისხმობს ინდივიდის გათავისუფლებას მატერიალიზმისა და პირადი საკუთრების ილუზიისგან. აქვე აღსანიშნია ისიც, რომ არაკანონიერი გზით დაგროვილი ქონებით ზაქათის გაცემა არ შეიძლება (Hodge D. R., 2005);
4. მარხვა (Sawm) - მარხვა რამადნის თვეში ისლამის მიმდევრებისთვის რელიგიური პრაქტიკის უმნიშვნელოვანესი ნაწილია. მზის ამოსვლიდან ჩასვლამდე საკვებსა და წყალზე უარის თქმა სულიერი განწმენდასთანაა დაკავშირებული. ეს რელიგიური პრაქტიკა ინდივიდს უფრო მომთმენს ხდის და აძლევს საშუალებას უკეთ გაიაზროს მოწყვლად მდგომარეობაში მყოფი ადამიანების ბედი, რაც აძლიერებს ემპათიას (Hodge D. R., 2005);
5. მომლოცველობა (Hajj) - ცხოვრების მანძილზე ერთხელ მაინც მექაში მოლოცვა არის პრაქტიკა, რომელიც ხშირად ინდივიდის მსოფლმხედველობის ტრანსფორმაციის წინაპირობაა, რომლის ნათელი მაგალითია აფროამერიკელი მუსლიმი აქტივისტი მალკოლმ იქსი. მისთვის სწორედ პილიგრამობა იქცა რასობრივი სიძულვილისგან გათავისუფლებისა და ყველა რასის თანასწორობის აღიარების საფუძველი (Hodge D. R., 2005). აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ მექაში მომლოცველები უბრალო, თეთრ შესამოსელს ატარებენ, რაც უგულებელყოფს კლასობრივ თუ კულტურულ განსხვავებას იქ მყოფ მომლოცველებს შორის.

ეს ხუთი საყრდენი ცხადყოფს, რომ ისლამის მიმდევარი ადამიანისთვის ღვთისმსახურება ყოველდღიური ქცევის განუყოფელი ნაწილია. მიუხედავად ისლამურ დისკურსში არსებული აზრთა სხვადასხვაობისა, არსებობს ფუნდამენტური ფასეულობები, რომლებიც უცვლელია. ესენია: საზოგადოება (თემი), ოჯახი და ღვთის უზენაესობა. ეს პრინციპები ერთმანეთისგან დამოუკიდებლად არ არსებობს, ისინი უნდა აღიქმებოდეს როგორც

ურთიერთდაკავშირებული კონსტრუქტები, რომლებიც ქმნიან ისლამის ერთიან, ჰოლისტურ მსოფლმხედველობას (Hodge D. R., 2005; Barise, 2005). ისლამურ მსოფლმხედველობაში ცენტრალური ადგილი უჭირავს ინდივიდისა და თემის, ანუ უმას (Ummah) ონტოლოგიურ ერთიანობას. ყურანისეული სოციალური პრინციპების მიხედვით, მონოთეისტური რწმენა პირდაპირ კავშირშია ადამიანებს შორის სოლიდარობასთან (Malick, 2025). ამ სისტემაში სოციალური სამართლიანობა არა უბრალოდ ეთიკური პრინციპია, არამედ მკაცრი რელიგიური ვალდებულება, რომელიც ინდივიდს განიხილავს კოლექტიური პასუხისმგებლობის ქსელში, რაც ნიშნავს იმას, რომ ინდივიდი მუდმივად გრძნობს პასუხისმგებლობას საზოგადოების წინაშე და თავს მიიჩნევს ერთიანი სოციალური ქსელის ნაწილად (Malick, 2025).

ეს განსაკუთრებით თვალსაჩინოა დასავლური და ისლამური ღირებულებების შედარებისას. როგორც ჰოჯი აღნიშნავს (2005), ისეთი დასავლური ინდივიდუალისტური კონცეფციები, როგორიცაა პერსონალური წარმატება, თვითრეალიზება და პირადი ავტონომია, მუსლიმებისთვის ხშირად ნაკლებად მიმზიდველია. ისინი ცხოვრების აზრს ჯგუფურ წარმატებაში, საზოგადოების განვითარებასა და მყარ ურთიერთდამოკიდებულებაში პოულობენ. ისლამში ინდივიდუალური თავისუფლება გარკვეულწილად იზღუდება იმ მიზნით, რომ ზიანი არ მიადგეს საზოგადოების სხვა წევრებს, რადგან სწორედ ეს საზოგადოება იცავს და აძლიერებს ინდივიდს.

ისლამში მორალი და რელიგიური ვალდებულება განსაზღვრავს ადამიანთა შორის ურთიერთობებს (Bansaid & Machouche, 2019). როდესაც საზოგადოების წევრები ითავსებენ ისეთ ღირებულებებს, როგორიცაა სამართლიანობა და ურთიერთდახმარება, სწორედ ეს მორალური ჩარჩო გვევლინება თემის წევრების მთავარ გამაერთიანებელ ძალად (Bansaid & Machouche, 2019). სოციალური პასუხისმგებლობისა და მორალის ურთიერთმიმართება ყველაზე ნათლად ვლინდება ყურანის ერთ-ერთ სურაში (თავი), „ალ-მან“ - ში, რომელიც წარმოადგენს სოციალური კეთილდღეობის ისლამურ მოდელს (Chtaiba, 2022). აღნიშნული სურა სოციალურ უმოქმედობას პირდაპირ აიგივებს რწმენის დეფიციტთან და მკაცრად აკრიტიკებს ადამიანს, რომელიც ზედმიწევნით ასრულებს რელიგიურ რიტუალებს,

მაგალითად, ლოცვას, მაგრამ გულგრილია მარჩენალდაკარგულებისა და გაჭირვებულების მიმართ. ამგვარად, მოწყვლადი ჯგუფების მიმართ მზრუნველობა თავად რელიგიურობის საზომად იქცა, ხოლო მცირედი დახმარების უარყოფა კი რელიგიური მოვალეობის უგულებელყოფად (Chtaiba, 2022).

ისლამური ფასეულობების ერთ-ერთ მთავარ საყრდენად ოჯახის ინსტიტუტი გვევლინება. მუსლიმებისთვის ოჯახი საზოგადოების მთავარი საყრდენია, თუმცა ისლამში ოჯახის ცნება ბევრად უფრო ფართოა და მხოლოდ ვიწრო წრეს (მშობლებსა და შვილებს) კი არ გულისხმობს, არამედ დიდ ნათესაურ ქსელსაც მოიცავს. დასავლური, ინდივიდუალისტური აღქმისაგან განსხვავებით, ქორწინება აქ ორი ინდივიდის კი არა, არამედ ორი გაფართოებული ოჯახის კავშირად განიხილება (Hodge D. R., 2005). სწორედ ოჯახია პასუხისმგებელი სულიერი ღირებულებების გადაცემაზე, რაც თავის მხრივ ძალიან მნიშვნელოვანია საზოგადოების (უმას) კეთილდღეობისთვის.

ისლამური ფასეულობების გავლენა ოჯახის ინსტიტუტზე ყველაზე ნათლად მეუღლეებს შორის ურთიერთობაში ვლინდება. მორწმუნე მუსლიმ წყვილებთან ჩატარებული კვლევის მიხედვით, რელიგია უმნიშვნელოვანეს როლს თამაშობს ოჯახური ურთიერთობების ფორმირებაში (Alghafli, Hatch, & Marks, 2014). ისლამური რწმენა და პრაქტიკა წყვილებისთვის წარმოადგენს არა მხოლოდ სულიერ საყრდენს, არამედ ქცევით სტანდარტს, რომელიც არეგულირებს მეუღლეებს შორის როლებს, მოვალეობებსა და კონფლიქტის მოგვარების სტრატეგიებს. კვლევაში ხაზგასმულია, რომ ერთობლივ ყოველდღიურ რიტუალურ ლოცვასა და ყურანის კითხვას „სულიერი გამაერთიანებლის“ როლი აქვს, რაც ამცირებს ემოციურ დისტანციას წყვილს შორის და ხელს უწყობს კონფლიქტების პრევენციას (Alghafli, Hatch, & Marks, 2014).

ისლამურ მსოფლმხედველობაში მესამე მნიშვნელოვან ფასეულობას ღვთის უზენაესობის აღიარება წარმოადგენს. მუსლიმისთვის ღმერთი არის ცხოვრების მთავარი ორიენტირი, რაც იმას ნიშნავს, რომ ადამიანის ყოველი ქმედება, გადაწყვეტილება თუ ყოველდღიური არჩევანი მის რელიგიურ რწმენასთან არის დაკავშირებული. ამ რწმენის მიხედვით, სამყაროში არაფერი ხდება ღმერთის ნების გარეშე, რაც მორწმუნეს განსაცდელის ჟამს

განსაკუთრებულ სულიერ გამძლეობასა და სიმტკიცეს მატებს (Hodge D. R., 2005). ისლამური პერსპექტივის მიხედვით, რწმენა და ფსიქიკური ჯანმრთელობა ერთმანეთთან მჭიდრო კავშირშია, კერძოდ, ღვთისმოსაობა ადამიანს შინაგან სიმშვიდესა და ემოციურ გაწონასწორებულობას ანიჭებს (Mildaeni & Huda, 2024). ეს მიდგომა მორწმუნეს ეხმარება ნებისმიერ სირთულეს იმედიითა და სიმშვიდით შეხვდეს, ვინაიდან, ის ცხოვრებას აღიქვამს, როგორც დროებით ეტაპს მარადიულობისკენ მიმავალ გზაზე (Hodge D. R., 2005).

ადამიანის სოციალური ფუნქციონირება განიხილება მისი ფსიქოლოგიური მდგომარეობისა და კეთილდღეობისაგან განუყოფლად. ისლამში სუბიექტური კეთილდღეობა არ არის მხოლოდ პიროვნული, ჰედონისტური მდგომარეობა, იგი მჭიდროდ უკავშირდება საზოგადოებისადმი ნდობასა და რელიგიური მოტივაციით განპირობებულ ალტრუიზმს. სხვებზე ზრუნვისა და შინაგანი ჰარმონიის ეს სინთეზი მორწმუნეს ემოციურ მდგრადობას უნარჩუნებს, რაც პირდაპირ აისახება მის სოციალურ ადაპტაციაზე (Rakhmawati & Atmaja, 2024). ამგვარი შინაგანი ბალანსის მისაღწევად აუცილებელია რელიგიის, როგორც ერთიანი მთლიანობის აღქმა. ეს გულისხმობს, რომ რწმენა აერთიანებს ადამიანის აზროვნებას, ემოციებსა და ყოველდღიურ ქცევას. ისლამური რელიგიურობა ასრულებს დამცავ ფუნქციას ფსიქიკური ჯანმრთელობის შენარჩუნებასა და ფსიქიკური დაავადებების პრევენციაში (Umarji & Islam, 2024). ეს დამცავი მექანიზმი განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია სოციალური და ფსიქოლოგიური კრიზისების დროს. აზიზაჰა და შაფიჰო (2025) კვლევა, რომელიც მოზარდთა ფსიქიკური ჯანმრთელობის გაუმჯობესების პროცესში ისლამური ფასეულობების ინტეგრაციას შეისწავლის, აჩვენებს, რომ ტრადიციული ისლამური კონცეფციები მოქმედებს, როგორც მძლავრი თერაპიული და ქცევითი ინსტრუმენტები. მაგალითად, მოთმინება (Sabr) განიხილება არა როგორც პასიური მორჩილება, არამედ როგორც სტრესის მართვის სტრატეგია, ხოლო მადლიერება (Shukr) ეხმარება ადამიანს ნეგატიური მოვლენები პოზიტიურად გადააფასოს. სულიერი და ფსიქოლოგიური პრაქტიკების ეს სინთეზი ინდივიდს უზრუნველყოფს კონტროლის განცდას, ამცირებს შფოთვისა და აუმჯობესებს მის სოციალურ ცხოვრებას (Azizah & Syafiqoh, 2025).

ფსიქოლოგიური კეთილდღეობისა და რელიგიურობის კავშირის გასაზომად, აბუ რაია და კოლეგები (2008) გვთავაზობენ ისლამური რელიგიურობის ფსიქოლოგიურ საზომს (PMIR). ეს არის ფსიქოლოგიური კითხვარი (ტესტი), რომელიც უშუალოდ ისლამის მიმდევარი ადამიანების ფსიქოლოგიური მდგომარეობის გამოსაკვლევად შეიქმნა. ამ ინსტრუმენტის შექმნით ავტორები ამტკიცებენ, რომ ისლამური რწმენა არ არის მხოლოდ საზოგადოებრივი წესების კრებული ან უბრალო სოციოლოგიური მოვლენა. ის არის კომპლექსური სისტემა, რომელიც გავლენას ახდენს ადამიანის ემოციებზე და განაპირობებს სოციალური ფუნქციონირების ხარისხს (Abu Raiya, et al., 2008).

## 2.4. ღირებულებათა კონფლიქტი დასავლურ და ისლამურ ხედვებს შორის

როგორც წინა თავებში აღინიშნა, ისლამური ღირებულებები ქმნის ჰოლისტურ სისტემას, სადაც სულიერება და სოციალური ფუნქციონირება განუყოფელია. თუმცა, სოციალური მუშაობის პერსპექტივაში ეს ჰარმონია ხშირად ეჯახება დასავლურ, სეკულარულ-ლიბერალურ პარადიგმას. დასავლურ და ისლამურ ხედვებს შორის განსხვავება პროფესიულ პრაქტიკაზეც აისახება, ვინაიდან, სოციალური მუშაობა დასავლურ ღირებულებათა სისტემაზე დაყრდნობით შეიქმნა. სანამ უშუალოდ პრაქტიკულ ნაწილზე ვისაუბრეთ, მანამდე აუცილებელია განვიხილოთ დასავლურ და ისლამურ ღირებულებებს შორის განსხვავებაზე.

სოციალური მუშაობის ეთიკის კოდექსის ერთ-ერთი ფუნდამენტური საყრდენი ინდივიდუალური თვითგამორკვევის პრინციპია (NASW, 2021). იქედან გამომდინარე, რომ სოციალური მუშაობა დასავლურ, სეკულარულ მსოფლმხედველობას ეყრდნობა, ამ პერსპექტივაში ჯანსაღი სოციალური ფუნქციონირება ხშირად გულისხმობს ადამიანის მაქსიმალურ დამოუკიდებლობას გადაწყვეტილების მიღების პროცესში. დასავლური გადმოსახედიდან, სწორედ სხვების გავლენისგან გათავისუფლება ითვლება პიროვნულ ზრდად და ის ადამიანის გაძლიერების მნიშვნელოვანი ნაწილია (Hodge D. R., 2005). თუმცა, როგორც თემისა (უმა) და ოჯახის ისლამური გაგებისას აღინიშნა, მუსლიმისთვის საკუთარი

თავის აღქმა განუყოფელია თემისა და ოჯახისგან. სწორედ ამ ნაწილშია სოციალური მუშაობის დასავლურ და ისლამურ გაგებას შორის დაპირისპირება (AI-Krenawi & Graham, 2000).

ეს დაპირისპირება პირველ რიგში ვლინდება იმის განხილვისას, თუ ვისკენ არის მიმართული სოციალური მუშაობა. დასავლური მიდგომა უფრო მეტად ინდივიდუალისტურია ანუ ფოკუსირებულია ერთ კონკრეტულ ადამიანზე მაშინ, როცა ისლამური კულტურისთვის ცენტრში არის საზოგადოება და თემი (AI-Krenawi & Graham, 2000). ისლამში თავაფულის (Takaful) ანუ სოციალური სოლიდარობისა და ურთიერთპასუხისმგებლობის იდეა გულისხმობს იმას, რომ ისლამურ სამყაროში ადამიანის უფლებები გადაჯაჭვული იმ მოვალეობებთან, რაც მას ოჯახისა და თემის წინაშე აქვს. შესაბამისად, მისი კეთილდღეობა სხვებისგან დამოუკიდებლად ვერ განიხილება (Albrithen, 2023). ის, რაც ისლამურ კულტურაში ბუნებრივი ურთიერთდამოკიდებულებაა, დასავლური, ინდივიდუალისტური პერსპექტივიდან შესაძლოა პიროვნული საზღვრების არარსებობად ან დამოუკიდებლობის ნაკლებობად ჩაითვალოს. თუმცა, აქვე აღსანიშნია ისიც, რომ ისლამურ საზოგადოებაში ინდივიდისა და ოჯახის ან თემის ინტერესები ერთმანეთს აუცილებლად არ ეწინააღმდეგება, მეტიც, ისინი ურთიერთშემავსებელია და ქმნის ძლიერ მხარდამჭერ ქსელს. აქედან გამომდინარე, თუ ჩარევა სოციალური მუშაკის მხრიდან იქნება დასავლურ მოდელზე მკაცრად დაფუძნებული და კულტურულად არასენსიტიური, მან შესაძლოა მომსახურების მიმღებს უზიძგოს ოჯახისგან დისტანციისკენ (AI-Krenawi & Graham, 2000).

სოციალური მუშაობის პრაქტიკაში ძალიან მნიშვნელოვანია გადაწყვეტილების მიღების პროცესი, სადაც ასევე ნათლად ჩანს განხილული დაპირისპირება. ისლამურ კულტურაში როცა ადამიანი კრიზისშია, ის იშვიათად იღებს გადაწყვეტილებას მარტო. ამის ნაცვლად, რჩევას ეკითხება ოჯახის წევრებს ან თემში ავტორიტეტულ პირებს. თუ ამ პროცესს ინდივიდუალისტური მიდგომით შევხედავთ, ის ადამიანს განიხილავს, როგორც უნიციატივოს და სხვებზე ზედმეტად დამოკიდებულს მაშინ, როცა ისლამური

პერსპექტივით, გადაწყვეტილების მიღების პროცესში სხვების ჩართულობა და რჩევების გათვალისწინება სრულიად ჯანსაღი და ლოგიკური პროცესია (Barise, 2005).

დასავლურ და ისლამურ მიდგომებს შორის არსებული წინააღმდეგობის ერთ-ერთ მთავარ მიზეზს ადამიანის მიერ ცხოვრების აღქმის განსხვავება წარმოადგენს. თუ დასავლური მოდელი სეკულარიზმისკენაა მიდრეკილი, ისლამური მიდგომა ადამიანის ყოველდღიურობას რელიგიისგან განუყოფლად მიიჩნევს. დასავლური ფსიქოლოგია და ფსიქოთერაპია ისტორიულად სეკულარულია. ამ მოდელში რელიგია იზოლირებულია, ის განიხილება, როგორც ადამიანის „პირადი საქმე“, რომელიც განცალკევებულია მედიცინისა და ფსიქიკური ჯანმრთელობიდან. აქედან გამომდინარე, დასავლური სკოლის სოციალური მუშაკები მომსახურების მიმღების ფსიქიკურ მდგომარეობას, მოტივაციასა და ქცევას მკაცრად მეცნიერულ და რაციონალურ ჩარჩოებში აქცევენ და არსებულ გამოწვევებს სულიერებისა თუ რელიგიურობისაგან დამოუკიდებლად განიხილავენ (Hodge & Nadir, 2008). თუმცა, აღნიშნული მიდგომა დღეს უკვე იცვლება და დასავლური პრაქტიკა მსგავსი მკაცრი სეკულარიზმით აღარ ხასიათდება. თანამედროვე კლინიკურ პრაქტიკაში რელიგიისა და სულიერების მნიშვნელობა საგრძნობლად გაიზარდა (Oxhandler & Parrish, 2017). მომსახურების მიმღების რელიგიური და სულიერი რესურსების თერაპიაში ინტეგრირებას მუშაობის შედეგების გაუმჯობესება შეუძლია და სწორედ ამიტომ, დასავლეთში პრაქტიკოსები სულ უფრო ხშირად იყენებენ სულიერებაზე დაფუძნებულ შეფასების ინსტრუმენტებსა და მომსახურების მიმღების რელიგიურ მრწამსზე მორგებულ თერაპიებს (Oxhandler & Parrish, 2017).

ისლამურ სამყაროში მსგავსი სეკულარული დაყოფა პრაქტიკულად არ არსებობს. ისლამი არ არის მხოლოდ რიტუალების ერთობლიობა, ის არის ცხოვრების სრული, ყოვლისმომცველი წესი (Cucchi, 2022). რელიგიის მსგავსი აღქმა მოიცავს ყველაფერს: რას ჭამს ადამიანი, როგორ ურთიერთობს საზოგადოებასთან და როგორ აღიქვამს ჯანმრთელობას. სწორედ ამიტომ, ისლამურ მსოფლმხედველობაში ადამიანის ფიზიკური, ემოციური და სულიერი ჯანმრთელობა ერთმანეთისგან განუყოფელია და ნებისმიერი ცხოვრებისეული კრიზისი პირდაპირ კავშირშია ადამიანის სულიერ მდგომარეობასთან (Rothman & Coyle, 2018).

აღნიშნული პარადიგმის ნაწილია ის, თუ როგორ ხსნის და ესმის ადამიანს ცხოვრებისეული სირთულეები. დასავლური სოციალური მუშაობა და თერაპიული მიდგომები, ძირითადად, სეკულარულ რაციონალიზმსა და ინდივიდუალისტურ ღირებულებებს ეყრდნობა. ამ სეკულარულ პარადიგმაში ითვლება, რომ პრობლემებთან გასამკლავებლად ადამიანს უნდა ჰქონდეს თვითმმართველობისა (Self-Direction) და დამოუკიდებლობის მაღალი ხარისხი, ანუ მას უნდა სჯეროდეს, რომ კრიზისის დაძლევა მხოლოდ მის პირად ქმედებაზეა დამოკიდებული, თავადაა საკუთარის ბედის შემოქმედი და დასავლური სტანდარტით, პრობლემის მოსაგვარებლად არ სჭირდება მასზე უფრო ძლიერის (მათ შორის ღმერთის) მხარდაჭერა (Hodge & Nadir, 2008).

მეორე მხრივ, ისლამურ კულტურაში ძალიან დიდი მნიშვნელობა ენიჭება თაქდირს (Taqdir), რაც გულისხმობს რწმენას, რომ ყველაფერი ღვთის ნება და ბედისწერაა. დასავლური პარადიგმიდან თაქდირი აღიქმება, როგორც უმოქმედობა, პრობლემისგან გაქცევა ან დანებება, თითქოს ადამიანი საკუთარ პასუხისმგებლობას გაურბის და ბედს ნებდება (Hodge & Nadir, 2008). თუმცა ბედისწერის ისლამური გაგება სულაც არ ნიშნავს ბრმა მორჩილებასა და უმოქმედობას. ამის საილუსტრაციოდ, ვიჩაქსონო და მისი კოლეგები (2024) იყენებენ ცნობილ ისლამურ პრინციპს: „ჯერ შენი აქლემი დააბი და მერე მიენდე ღმერთს“. ამ პრინციპის მიხედვით, პრობლემასთან გამკლავება ორ ეტაპს მოიცავს. ჯერ ადამიანმა პრობლემის მოსაგვარებლად მაქსიმალური ძალისხმევა უნდა გამოიჩინოს, რაც მისი ქმედებებით გამოიხატება, რასაც იხთიარი (Ikhtiar) ეწოდება, ხოლო ამის შემდეგ შედეგი მიანდოს ღმერთს, რასაც ფასრა (Pasrah) ჰქვია. ძალისხმევისა და რწმენის ეს სინთეზი სტრესთან გამკლავების ეფექტური მექანიზმია. ის ეხმარება ადამიანს შეუნარჩუნოს იმედი და შეიმსუბუქოს ემოციური დაძაბულობა ისეთ კრიზისულ სიტუაციებში, რომელთა გაკონტროლებაც მის ძალებს აღემატება (Wicaksono, et al., 2024). სწორედ ამიტომ, როცა სოციალური მუშაობის პრაქტიკა მუსლიმ მომსახურების მიმღებთან არის დასავლურ მიდგომაზე დაფუძნებული და ცდილობს მოვლენების მხოლოდ „რაციონალურად“ ახსნას, მომსახურების მიმღები კარგავს მთავარ იარაღს, რითაც ის შფოთვას ებრძვის. კულტურულად მგრძნობიარე მიდგომა ღმერთზე მინდობას უნდა აღიქვამდეს არა როგორც

პრობლემას, არამედ როგორც მომსახურების მიმღების შინაგანი ძალისა და გამძლეობის მთავარ საყრდენს (Hodge & Nadir, 2008).

განსაკუთრებული სიმძაფრით ხასიათდება გენდერული როლების, სოციალური იერარქიასა და ქალის სტატუსის შეფასებისას დასავლურ და ისლამურ ხედვებს შორის არსებული განხეთქილება. სოციალური მუშაობის დასავლურ ლიტერატურაში ისლამური ნარატივები იშვიათადაა წარმოჩენილი ავთენტურად. ამის ნაცვლად, მუსლიმური სამყარო ხშირად ფასდება დასავლური სეკულარული პრიზმიდან, რაც მიკერძოებულ სურათს ქმნის. მაგალითად, ზოგიერთ დასავლურ სახელმძღვანელოში ახლო აღმოსავლეთის მორალური დღის წესრიგი აღწერილია, როგორც „ქალების სრული დამონება“ და მუსლიმური სამყარო წარმოდგენილია „კაცობრიობის წინააღმდეგ ჩადენილი დანაშაულების საშინელი ისტორიებით“ (Hodge D. R., 2005).

ამ კონფლიქტის ერთ-ერთი ილუსტრაციაა ჰიჯაბის (თავსაბურავი) ტარების ისლამური პრაქტიკა. დასავლურ დისკურსში ჰიჯაბი აღიქმება, როგორც ქალთა ჩაგვრის, პატრიარქალური მორჩილებისა და მონობის სიმბოლო. მუსლიმი მომსახურების მიმღების გარეგნობა მომსახურების მიმწოდებლების მხრიდან ხშირად ავტომატურად ასოცირდება რადიკალიზმთან, ქალთა ჩაგვრასთან ან სოციალურ იზოლაციასთან (Laird, et al., 2007). თუმცა, უშუალოდ ისლამური კულტურის წარმომადგენელი ქალებისთვის ეს აღქმა რადიკალურად განსხვავებულია. მრავალი მუსლიმი ქალისთვის ჰიჯაბი არა მხოლოდ ღვთისმსახურების ფუნდამენტური კომპონენტი და შინაგანი სიმშვიდის წყარო, არამედ ძლიერი სოციალური და პოლიტიკური განაცხადია. ევროპულ სეკულარულ გარემოში მცხოვრები მუსლიმი ქალებისთვის ისლამი და მისი ატრიბუტიკა არა ჩაგვრის, არამედ ქმედითობისა და პიროვნული გაძლიერების მექანიზმია. ეს ქალები საკუთარი უფლებებსა და დამოუკიდებლობას პოულობენ არა დასავლურ ადამიანის უფლებათა დისკურსში, არამედ უშუალოდ ისლამურ ღირებულებებში, რაც მათ სეკულარულ გარემოში საკუთარი იდენტობის მყარად შენარჩუნების საშუალებას აძლევს (Vidūnaitė, 2023).

მუსლიმურ კულტურაში ოჯახი განიხილება საზოგადოების ყველაზე მნიშვნელოვან ბირთვად, სადაც ქალსა და მამაკაცს განსხვავებული უფლება-მოვალეობები აქვთ. მამაკაცის,

როგორც ოჯახის ფინანსური უზრუნველყოფელისა და მფარველის სტატუსი დასავლეთიდან ხშირად ფასდება, როგორც „ტოქსიკური პატრიარქატი“, მაშინ, როცა მუსლიმური პერსპექტივიდან, ეს არის სოციალური უსაფრთხოების ქსელი, რომელიც იცავს ქალსა და ბავშვებს (AI-Krenawi & Graham, 2000). ამ შემთხვევაში, სოციალური მუშაკისთვის მთავარ გამოწვევას წარმოადგენს ზღვრის გავლება კულტურულ სპეციფიკასა და იმ შემთხვევებს შორის, სადაც ძალაუფლებრივი დისბალანსი ადამიანის უფლებების დარღვევაში გადადის. ამ ზღვრის პოვნა პრაქტიკაში საკმაოდ რთულია. პროფესიული დილემა მაშინ მწვავედება, როდესაც აღნიშნული რელიგიური მოდელი (მამაკაცის „მფარველობითი“ როლი) ჩაგვრის ინსტრუმენტი ხდება. ოჯახური დინამიკა ადამიანის უფლებების დარღვევაში გადაიზრდება მაშინ, როცა მამაკაცი თავისი სოციალური პრივილეგიების შესანარჩუნებლად ქალზე ძალადობასა და მკაცრ კონტროლს იწყებს (Haj-Yahia, 2004). მსგავს მდგომარეობას განსაკუთრებულად ართულებს ისიც, რომ მოძალადეები ამ ტიპის ქცევას კულტურული და რელიგიური ნორმებით ამართლებენ. ამიტომ, სოციალური მუშაკის ამოცანაა არა კონკრეტული კულტურის სტიგმატიზაცია, არამედ იმის სწორად იდენტიფიცირება, თუ სად სრულდება ზრუნვა და სოციალური მხარდაჭერა და სად იწყება რელიგიით შენიღბული ძალადობა (AI-Krenawi & Graham, 2000; Ghafournia, 2017).

აღნიშნული ღირებულებათა კონფლიქტი დასავლურ და ისლამურ მსოფლმხედველობას შორის პრაქტიკაში ხშირად ისლამოფობიური წინასწარგანწყობებისა და პროფესიული ცოდნის კოლონიური ბუნებით ხასიათდება. სოციალური მუშაობის პრაქტიკაში ისლამოფობია ხშირად დაკავშირებულია რელიგიურ „გაუნათლებლობასთან“ (Religious Illiteracy), რაც გულისხმობს იმას, რომ დასავლურ სოციალურ ინსტიტუტებში მომუშავე სპეციალისტებს ხშირად არ აქვთ სათანადო ცოდნა ისლამური კონტექსტის შესახებ, რის გამოც მუსლიმი მომსახურების მიმღები აღიქმება, როგორც „სხვა“ (Crabtree, 2022). ამ პროცესში ისიც აღსანიშნია, რომ სპეციალისტებს ხშირად არათუ არ აქვთ ინფორმაცია ისლამური ღირებულებების შესახებ, არამედ არ ესმით რელიგიური პრინციპები და მომსახურების მიმღების რელიგიურ ქცევას ხშირად არასწორად განმარტავენ (Barise, 2005).

მსგავსი მიდგომა და სპეციალისტებში გავრცელებული წინასწარგანწყობები ანგრევს ნდობაზე დაფუძნებულ ურთიერთობას და მომსახურების მიმღებში იწვევს სისტემის მიმართ შიშს. ასეთი „მტრული“ გარემო აიძულებს მუსლიმებს დამალონ თავიანთი რელიგიური იდენტობა, რის შედეგადაც, ჩარევა არაეფექტური ხდება (AI-Krenawi & Graham, 2003).

განხილული ისლამოფობიური ბარიერების გადალახვისთვის აუცილებელია ისეთი კონცეფციის განხილვა, როგორიცაა დეკოლონიზაცია სოციალურ მუშაობაში. სოციალური მუშაობის მოდელები, რომლებიც დასავლურ მსოფლმხედველობას ეყრდნობა, ხშირად უშედეგო და არაეფექტურია მუსლიმებთან მუშაობისას, ვინაიდან, მისი საფუძველი სეკულარულ-მატერიალისტური ფილოსოფიაა (Ragab, 2016). იქედან გამომდინარე, რომ დასავლური სოციალური მუშაობა არ არის უნივერსალური და ყველა სოციალურ ჯგუფს ვერ მოერგება, აუცილებელია მისი დეკოლონიზაცია და მუსლიმურ კონტექსტში პროფესიული პრაქტიკის ისლამურ ღირებულებებზე დაფუძნება (Ragab, 2016). ამ კონტექსტში, დეკოლონიზაცია გულისხმობს იმის აღიარებას, რომ დასავლური მიდგომა არ არის ერთადერთი ჭეშმარიტი გზა, ხოლო ისლამური მსოფლმხედველობის ინტეგრირება მუსლიმებთან მუშაობისას, ცოდნის სრულფასოვან სისტემას ქმნის (Crabtree, 2022). ეს კონცეფცია მჭიდროდ უკავშირდება ინდიგენიზაციის პროცესს, რომელიც არ არის მხოლოდ დასავლური მეთოდებისა თუ მიდგომების ფორმალური თარგმნა, ეს არის სოციალური მუშაობის თეორიების ფუნდამენტური გადააზრება მუსლიმურ სოციალურ-კულტურულ რეალობასთან მიმართებით. ეს პროცესი გულისხმობს უკვე არსებული დასავლური მოდელების ისეთ ტრანსფორმაციას, რომ ჩარევა აღარ იყოს მომსახურების მიმღებისთვის უცხო და ერგებოდეს მის გარემოსა და ცხოვრების სტილს (AI-Krenawi & Graham, 2003). ამგვარი პრაქტიკა აუცილებლად უნდა აღიარებდეს ისლამურ სათემო ინსტიტუტებს (მეჩეთი, რელიგიური ლიდერები), როგორც მომსახურების მიმღების გაძლიერებისა და ცვლილებების ფუნდამენტური ინსტრუმენტი, ვინაიდან, სწორედ ეს რესურსები ქმნის მომსახურების მიმღების ნდობის მოპოვების შესაძლებლობას, რომლის გარეშეც ნებისმიერი პროფესიული ჩარევა მუსლიმ თემში ზედაპირული იქნება.

მიუხედავად იმისა, რომ ინდიგენიზაცია მნიშვნელოვანი წინგადადგმული ნაბიჯია, თანამედროვე აკადემიურ დისკურსში, მას ხშირად აკრიტიკებენ მისი შეზღუდულობის გამო. ინდიგენიზაციის მთავარი პრობლემა მის ამოსავალ წერტილშია. ის გარედან შემოტანილ, დასავლურ მოდელს კვლავ აღიქვამს, როგორც თავისთავად მართებულსა და უნივერსალურს, რომელიც უბრალოდ ადგილობრივ კორექტირებას ან ადაპტაციას საჭიროებს (Ragab, 2016). ამ კრიტიკის საპასუხოდ და ინდიგენიზაციის ალტერნატივად გაჩნდა ავთენტიზაციის (Authentization) კონცეფცია, რომელიც არაბულ ლიტერატურაში ცნობილია, როგორც „თა'სილ“ (Ta'seel). ეს ტერმინი გულისხმობს მიმართულების საკუთარ ფესვებში ძიებას, თვითმყოფადობის აღდგენასა და ნამდვილობას. თუ ინდიგენიზაცია წარმოადგენს „გარედან შიგნით“ მიმართულ პროცესს, რომელიც უცხოური თეორიების ლოკალურ კონტექსტზე მორგებას გულისხმობს, ავთენტიზაცია სრულიად საპირისპირო - „შიგნიდან გარეთ“ მიმართული პროცესია. იგი ეფუძნება პრინციპს „ქვემოდან ზემოთ“, სადაც ცოდნისა და პრაქტიკის ფორმირების პირველწყაროს თავად ადგილობრივი კულტურა და ტრადიციული დახმარების პრაქტიკებია (Gray, Coates, & Bird, 2008). ავთენტიზაციის პერსპექტივიდან, მუსლიმ თემთან მუშაობისას, პრაქტიკა უნდა იწყებოდეს არა დასავლური მოდელების მექანიკური ტრანსფორმაციით, არამედ უშუალოდ ისლამური სოციალურ-კულტურული რეალობის სიდრმისეული ანალიზით. სწორედ ამ ადგილობრივი, ავთენტური ბაზის (მაგალითად, ისლამური ღირებულებებისა და ინსტიტუტების) აგების შემდგომ არის შესაძლებელი დასავლური ან ნებისმიერი სხვა გამოცდილებიდან მხოლოდ იმ ელემენტების ინტეგრირება, რომლებიც სრულ თავსებადობაშია მუსლიმურ მსოფლმხედველობასთან (Ragab, 2016).

აღნიშნული დეკოლონიზაციისა და ავთენტიზაციის საჭიროება არ გულისხმობს დასავლური სოციალური მუშაობის სრულ უარყოფას, პირიქით, ეს პროცესი მიზნად ისახავს ამ ორ განსხვავებულ სისტემას შორის კავშირის პოვნას, რომელიც ორივე სისტემის ფუნდამენტშია, თუმცა წამყვან პოზიციაზე ადგილობრივ ფასეულობებს აყენებს. დასავლურ სოციალურ მუშაობასა და ისლამში არსებული ღირებულებითი მსგავსება არის კულტურულად მგრძნობიარე სოციალური მუშაობის საფუძველი.

## 2.5. სოციალური მუშაობის ეთიკის კოდექსი ისლამური პრიზმიდან

სოციალურ მუშაკთა ეროვნული ასოციაციის ეთიკის კოდექსის მიხედვით, მომსახურება პროფესიის ერთ-ერთი ფუნდამენტური ღირებულებაა და ის გულისხმობს მოწყვლად მდგომარეობაში მყოფი ადამიანების გაძლიერებას ყოველგვარი პირადი ინტერესის გარეშე. ეს პროფესიული ფასეულობა მჭიდროდ ეხმიანება ისლამურ სოციალურ დოქტრინას, სადაც სხვებზე ზრუნვა და ქველმოქმედება, ყოველგვარი ინტერესისა და სარგებლის გარეშე, რელიგიური პრაქტიკის განუყოფელი ნაწილია. ისლამი უარყოფს მონასტერიზმს (ბერმონაზვნობას) ანუ იზოლაციას, სწორედ იმიტომ, რომ იზოლაციაში მყოფი ადამიანი ვერ შეძლებს საზოგადოების მსახურებას. რელიგია მორწმუნისგან ელის, რომ მისი რელიგიური პრაქტიკა საზოგადოების ყოველდღიურ ცხოვრებაში აქტიური ჩართულობითა და სხვების დახმარებით, მსახურებით შესრულდება. შესაბამისად, როგორც სოციალური მუშაობისთვის, ისე ისლამური ხედვისთვის, უმთავრესია ადამიანის მზაობა, რომ მისი დრო, ენერგია და რესურსი მოხმარდეს სხვების კეთილდღეობას (Albrithen, 2023).

სოციალური მუშაობის ფუნდამენტურ ღირებულებებს შორისაა სოციალური სამართლიანობაც, რომლის მიხედვითაც პროფესიის მიზანია სოციალური ცვლილება ჩაგვრისა და უთანასწორობის აღმოფხვრის გზით (NASW, 2021). სოციალური სამართლიანობის მსგავსი გაგება ისლამური დოქტრინისთვისაც ფუნდამენტურია. ისლამურ ხედვაში, სამართლიანობის მთავარი საყრდენი გონიერება და თანასწორობაა. ალბრიტენი (2023) გამოყოფს სოციალური სამართლიანობის ოთხ მთავარ განზომილებას ისლამში, რომლებიც მსგავსია თანამედროვე კეთილდღეობის სახელმწიფოს პრინციპებისა. ესენია:

1. ინდივიდუალური უფლებები - საზოგადოების თითოეულმა წევრმა უნდა მიიღოს ის, რაც მას, როგორც საზოგადოების წევრს, ბუნებრივად ეკუთვნის;
2. საბაზისო საჭიროებების დაკმაყოფილება - ადამიანს უნდა ჰქონდეს საკვებზე, სუფთა წყალსა და საცხოვრებელზე წვდომა და ეს არ უნდა იყოს ღირსების შემლახავი;

3. სიკეთეების სამართლიანი გადანაწილება - საზოგადოების მიერ შექმნილი დოვლათი ყველაზე თანაბრად უნდა გადანაწილდეს;
4. თანაბარი შესაძლებლობები - განათლება და ჯანდაცვა ყველასთვის ხელმისაწვდომი უნდა იყოს.

აქვე მნიშვნელოვანია გავავლოთ მკაფიო ზღვარი ისლამურ ღირებულებებსა და ცალკეული ისლამური სახელმწიფოების მჩაგვრელ პოლიტიკას შორის. მიუხედავად იმისა, რომ ზოგიერთ ავტორიტარულ რეჟიმში თანასწორობის პრინციპები უხეშად ირღვევა სწორედ ისლამის სახელით, ის არ წარმოადგენს რელიგიის ნამდვილ სახეს. ისლამური დოქტრინა, თავისი არსით, ღია, მოქნილი და დინამიკურია, რომელიც მუდმივად უნდა პასუხობდეს კაცობრიობის განვითარებას. თუმცა, ზოგიერთ საზოგადოებაში ჩაგვრისა და უთანასწორობის პრაქტიკა გამოწვეული რელიგიური ტექსტების მე-7 საუკუნის ხისტ, კულტურულ ჩარჩოებში ხელოვნურად ჩაკეტვით და ღირებულებების არასწორი ინტერპრეტაციით (Abou, 2015). შესაბამისად, თანამედროვე ისლამურ სახელმწიფოებში არსებული დისკრიმინაციული პრაქტიკა ეწინააღმდეგება თავად ისლამის ფუნდამენტურ სოციალურ დოქტრინას, რომელიც ორიენტირებულია პროგრესსა და თანასწორობაზე.

სოციალური მუშაობის ერთ-ერთი ფუნდამენტური ღირებულებაა პიროვნების ღირსება, რომელსაც ისლამურ მსოფლმხედველობაში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს. პიროვნების ღირსება გულისხმობს იმას, რომ სოციალური მუშაკები პატივს სცემენ თითოეული ადამიანის თანდაყოლილ ღირსებას და მნიშვნელობას (NASW, 2021). კოდექსი აღნიშნული ფასეულობის განხილვისას ხაზს უსვამს სოციალური მუშაკის ორმაგ პასუხისმგებლობას, როგორც ცალკეული მომსახურების მიმღების, ისე ფართო საზოგადოების წინაშე და მიზნად ისახავს მათ შორის შესაძლო ინტერესთა კონფლიქტის დაბალანსებას. დასავლური სოციალური მუშაობა და ისლამური ხედვა სწორედ ამ ბალანსის ძიებაში პოულობენ საერთო ენას. ისლამი მკაფიოდ აღიარებს პიროვნულ თავისუფლებას, მაგრამ მას მუდმივად საზოგადოებრივი კეთილდღეობის ჭრილში განიხილავს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ისლამის კოლექტივისტური ბუნება არ უარყოფს ინდივიდის თავისუფლებას, პირიქით, ღირსების დაცვა აქ ნიშნავს ადამიანის უპირობო

მიღებასა და გაძლიერებას თემთან ჰარმონიაში (Albrithen, 2023). შესაბამისად, ისლამურ კონტექსტში, ადამიანის უპირობო მიღება და მხარდაჭერა ემსახურება არა ინდივიდუალისტურ მიზნებს, არამედ მთლიანი საზოგადოების გაჯანსაღებასა და გაძლიერებას. (AI-Krenawi & Graham, 2003).

რაც შეეხება ფასეულობას - ადამიანთა შორის არსებული ურთიერთობების მნიშვნელობა - გულისხმობს იმას, რომ სპეციალისტები აცნობიერებენ ადამიანებს შორის კავშირის მნიშვნელობას, როგორც მთავარ მამოძრავებელ ძალას პოზიტიურ სოციალურ ცვლილებებში (NASW, 2021). ისლამური ხედვით, ადამიანთა თანამშრომლობა საერთო კეთილდღეობისა და საზოგადოების განვითარების მთავარი საწინდარია (Albrithen, 2023). ფაქტობრივად, ეს არის ორმხრივი პასუხისმგებლობა: საზოგადოება ვალდებულია, დაიცვას ადამიანი ჩაგვრისა და დისკრიმინაციისგან, ხოლო ინდივიდი, თავის მხრივ, პატივს სცემს საერთო წესრიგს. სწორედ ამ ურთიერთქმედებით მიიღწევა პიროვნული სიმშვიდე და საზოგადოებრივი სტაბილურობა (Albrithen, 2023).

სოციალური მუშაობის ეთიკის კოდექსის მეხუთე ფასეულობაა კეთილსინდისიერება, რაც პროფესიის წარმომადგენლებისგან მაღალ ეთიკურ ქცევასა და სანდოობას მოითხოვს. სოციალური მუშაკები ვალდებული არიან იმოქმედონ პატიოსნად და სამართლიანად, დაიცვან კონფიდენციალურობა, პროფესიული საზღვრები და შეასრულონ დაკისრებული ვალდებულებები (NASW, 2021). ისლამურ ხედვაში კეთილსინდისიერება თითოეული ადამიანის სოციალურ, სამართლებრივ და რელიგიურ მოვალეობად ითვლება. სწორედ კეთილსინდისიერებაა ადამიანის ეთიკის საფუძველი და მისი მთავარი პრინციპებია: თანაგრძნობა, საიმედოობა, პატივისცემა, სიბრძნე და მიუკერძოებლობა. ისლამური რწმენის მიხედვით, ეს პრინციპები პიროვნებაში როგორც შინაგანად, ისე ყოველდღიურ ცხოვრებაში უნდა ვლინდებოდეს (Albrithen, 2023). კეთილსინდისიერების პრაქტიკულად უზრუნველსაყოფად, გადამწყვეტ როლს ასრულებს თვითკონტროლის მექანიზმი, რომელსაც ისლამში მურაკაბაჰ (Muraqabah) ეწოდება. ეს არის იმის რწმენა, რომ ადამიანს მუდმივად აკვირდება ღმერთი, რაც განაპირობებს მის გულწრფელობასა და პატიოსნებას. ამასთანავე, ამ პროცესში გვხვდება თვითშეფასების ეტაპიც, რომელსაც მუჰასაბაჰ

(Muhasabah) ეწოდება. ამ ეტაპზე პიროვნება აანალიზებს თავისი ქმედების შედეგს იმ რწმენით, რომ მისი ყოველი ნაბიჯი ღვთის წინაშე ფასდება (Barise, 2005).

სოციალური მუშაობის ეთიკის კოდექსის მეექვსე ეთიკურ ღირებულებას წარმოადგენს კომპეტენტურობა. სოციალურ მუშაკთა ეროვნული ასოციაციის მიხედვით, ის უწყვეტ პროფესიულ ზრდასა და განვითარებას გულისხმობს. სოციალური მუშაკები ვალდებული არიან იმოქმედონ საკუთარი კომპეტენციის ფარგლებში და როგორც თავიანთი საქმის ექსპერტები, წვლილი შეიტანონ სოციალური მუშაობის ცოდნის ბაზის განვითარებაში. ერთი შეხედვით, ამ ფასეულობის ისლამურ ხედვასთან დაკავშირება რთულია, ვინაიდან, ისლამში კომპეტენციის პირდაპირ განმარტებას ვერ შეხვდებით. თუმცა ისლამური რწმენით პატიოსნების ერთ-ერთი მთავარი გამოხატულება სწორედ ის არის, რომ კონკრეტული მოვალეობები და ამოცანები მხოლოდ შესაბამისი კვალიფიკაციისა და კომპეტენციის მქონე პირებს ეკისრებათ. ასევე, კომპეტენციის აუცილებელ წინაპირობას წარმოადგენს სანდოობა, რომელიც სიბრძნით მიღებულ გამოცდილებასთან მყარადაა დაკავშირებული. შესაბამისად, კომპეტენცია შეიძლება დაფუძავშიროთ ისეთ ღირებულებებს, როგორიცაა სოციალური სამართლიანობა, საზოგადოების კეთილდღეობაში წვლილის შეტანა და კეთილსინდისიერება (Albrithen, 2023).

## 2.6. მუსლიმი თემი საქართველოში: ისტორია და გამოწვევები

საქართველოს მულტიკულტურულ სივრცეში მუსლიმი თემი ერთ-ერთ ყველაზე მრავალრიცხოვან ჯგუფს წარმოადგენს, რომელიც საუკუნეებია ქვეყნის ისტორიისა და სოციალური ყოფის განუყოფელი ნაწილია. საქართველოს სტატისტიკის ეროვნული სამსახურის 2014 წლის მოსახლეობის საყოველთაო აღწერის ანგარიშის მიხედვით, ქვეყანაში 398,677 მუსლიმი ცხოვრობს, რაც საერთო მოსახლეობის 10.7%-ს შეადგენს. მიუხედავად იმისა, რომ საქართველოს ნაციონალურ ნარატივსა და ცნობიერებაში ქრისტიანობა (მართლმადიდებლობა) დომინირებს (რაც კარგად გამოჩნდა მე-19 საუკუნის ეროვნული მოძრაობის ლოზუნგშიც - „ენა, მამული, სარწმუნოება“), ისლამი და მუსლიმი მოსახლეობა

ქვეყნის ისტორიის ნაწილი შუა საუკუნეებიდან გახდა (Sanikidze & Walker, 2004). თბილისის არაბთა საამიროს არსებობა ოთხი საუკუნის განმავლობაში და მოგვიანებით, მეფე დავით აღმაშენებლის მიერ მუსლიმი თემისთვის მინიჭებული პრივილეგიები, მათ შორის, გადასახადებისგან გათავისუფლება, მიუთითებს იმაზე, რომ საქართველოში მუსლიმი ადამიანის სოციალური ფუნქციონირებაზე გავლენას ახდენდა როგორც რელიგია, ისე ადგილობრივი კულტურა და სხვა მაკრო სისტემები (Sanikidze & Walker, 2004).

საქართველოში ისლამის განვითარებას არაერთი თავისებურება ახასიათებს, რაც გავლენას ახდენს თემის სოციალურ, კულტურულ და ოჯახურ ცხოვრებაზე (Sanikidze, 2008). მუსლიმი მოსახლეობა ეთნიკურად მრავალფეროვანია და მოიცავს როგორც ეთნიკურ ქართველებს (ძირითადად აჭარის რეგიონსა და მესხეთში), ისე აზერბაიჯანელებს, ქისტებს, ავარებსა და სხვებს.

საქართველოში მცხოვრები მუსლიმი მოსახლეობის ყველაზე მრავალრიცხოვან ჯგუფს ეთნიკურად აზერბაიჯანელები წარმოადგენენ. 2014 წლის მოსახლეობის საყოველთაო აღწერის მონაცემების მიხედვით, ქვეყანაში 233,024 ეთნიკურად აზერბაიჯანელი ცხოვრობს, რაც საქართველოს საერთო მოსახლეობის 6.3%-ს შეადგენს. აზერბაიჯანელთა თემი ძირითადად, დასახლებულია ქვემო ქართლის რეგიონში, სადაც მოსახლეობის მნიშვნელოვან ნაწილს წარმოადგენს, ასევე კახეთსა და თბილისში. საქართველოში მცხოვრები აზერბაიჯანელებისთვის რელიგია და ეროვნება ხშირად ერთმანეთთან არის გაიგივებული. ყურანისადმი პატივისცემა და მისი ტექსტების ცოდნა აღიქმება არა მხოლოდ წმინდა რელიგიურ ვალდებულებად, არამედ ეროვნული ტრადიციისადმი ერთგულების გამოხატულებად (Sanikidze, 2018).

თბილისში მცხოვრები აზერბაიჯანული თემი (დაახლოებით 18,000 ადამიანი) თანაბრად იყოფა შიიტებად და სუნიტებად. მე-19 საუკუნეში ამ ორ ჯგუფს შორის ურთიერთობა იმდენად დაძაბული იყო, რომ მათ საერთო შეხების წერტილი, ფაქტობრივად, არ ჰქონდათ. ისინი ლოცულობდნენ სხვადასხვა მეჩეთში, სასაფლაოც კი გაყოფილი ჰქონდათ, თუმცა 1951 წელს, კომუნისტური რეჟიმის მიერ თბილისის ერთადერთი შიიტური მეჩეთის დანგრევის შედეგად, შიიტები და სუნიტები იძულებულნი გახდნენ ლოცვა ერთად,

სუნიტურ მეჩეთში გაეგრძელებინათ. ამ იძულებითმა თანაარსებობამ, დროთა განმავლობაში, გააძლიერა კავშირი ორ ჯგუფს შორის და დღეს თბილისში არის მსოფლიოში ერთ-ერთი იშვიათი ადგილი, სადაც შიიტები და სუნიტები ერთ სივრცეში, მშვიდობიანად ასრულებენ რელიგიურ რიტუალებს (Sanikidze, 2008; Sanikidze & Walker, 2004).

პოსტსაბჭოთა პერიოდის დასაწყისში აზერბაიჯანული თემის ნაწილი პოლიტიკურად გააქტიურდა, თუმცა დღეისათვის თემში სეპარატისტული ან რადიკალური ნაციონალისტური განწყობები არ ფიქსირდება. გიორგი სანიკიძის შეფასებით (2018), აზერბაიჯანულ თემს ახასიათებს „ირიბი ლოიალობა“, რაც გულისხმობს იმას, რომ ამ თემის განწყობები ქართული სახელმწიფოს მიმართ დამოკიდებულია საქართველოსა და აზერბაიჯანს შორის არსებულ სტრატეგიულ პარტნიორობაზე. სახელმწიფოსთან სამოქალაქო კავშირის მსგავს სიმყიფეს ემატება ისიც, რომ რელიგიური და ეთნიკური იდენტობის მჭიდრო შერწყმა, აზერბაიჯანულ თემში არსებულ ენობრივ ბარიერთან ერთად, ხშირად განაპირობებს ინდივიდის სოციალურ იზოლაციას, რაც ართულებს სახელმწიფო მომსახურებებზე წვდომას და აფერხებს ინტეგრაციის პროცესს.

საქართველოში მცხოვრები მუსლიმების ისტორიაში მესხი მუსლიმების ისტორია ერთ-ერთი ყველაზე რთული და ტრაგიკულია. სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში ისლამის გავრცელება მე-16 საუკუნიდან, ოსმალეთის მმართველობის პერიოდში დაიწყო. ამ პროცესს ხელი შეუწყო ადგილობრივმა მმართველმა საგვარეულომ - ჯაყელებმაც. მოგვიანებით, რუსეთის იმპერიისა და საბჭოთა კავშირის დროს, ამ ხალხის იდენტობა მუდმივი მანიპულაციის სამიზნე იყო. საბჭოთა ხელისუფლებამ მათ ქართული სკოლები აზერბაიჯანულით შეუცვალა და ოფიციალურ საბუთებში მესხ მუსლიმებს თურქებად, თათრებად ან აზერბაიჯანელებად მოიხსენიებდნენ. ამ თემის კოლექტიურ მეხსიერებაში ყველაზე მძიმე ტრავმა მეორე მსოფლიო ომის დროინდელი იძულებითი მასობრივი მიგრაციაა. საბჭოთა რეჟიმმა 100,000-მდე მესხი იძულებით გადაასახლა შუა აზიაში. ამას მოყვა უკვე მიგრირებული მოსახლეობის ხელახლა მიგრაცია აზერბაიჯანში და რუსეთის სამხრეთ ნაწილში 1989 წელს (Sanikidze & Walker, 2004). ამ რთული გამოცდილების გამო, დევნილი თემის ეთნიკური წარმომავლობა დღეს დებატების საგანია. ერთი მხრივ,

ქართული ისტორიოგრაფია იზიარებს ქართული წარმომავლობის ნარატივს, რომლიც მიხედვითაც, მუსლიმი მესხები ეთნიკურად ქართველები არიან, რომელებიც ოსმალეთის ბატონობისას გამუსლიმანდნენ (დარჩიაშვილი, 2018). ამ ნარატივის მხარდამჭერები ქართული ფესვების ხაზგასასმელად უპირატესობას ტერმინ „მესხს“ ანიჭებენ და საყრდენად სხვადასხვა ისტორიულ დოკუმენტებს იშველიებენ (დარჩიაშვილი, 2018; Aydingun, Harding, Hoover, Kuznetsov, & Swerdlow, 2006).

მეორე მხრივ, არსებობს ძლიერი საპირისპირო პოზიცია, რომელიც მუსლიმი მესხების თურქულ იდენტობას უსვამს ხაზს. თემის ლიდერების დიდი ნაწილი თავად ირჩევს ტერმინს ახისკა (ახალციხელი თურქი (Ahiska Turks)), რათა წინ წამოსწიოს იდენტობის თურქული ელემენტი და უარყოს ქართული წარმომავლობა (Aydingun, Harding, Hoover, Kuznetsov, & Swerdlow, 2006). საბჭოთა კავშირის რეპრესიულმა პოლიტიკამ და დეპორტაციამ შეასრულა გადამწყვეტი როლი ამ იდენტობის ფორმირებაში, რა დროსაც, გადასახლების მკაცრ პირობებში, დისკრიმინაციის საპასუხოდ, მათ შეძლეს საკუთარი კულტურის შენარჩუნება ენისა და რელიგიური პრაქტიკების დაცვით (Aydingün, 2010). მიგრაციის კონტექსტში დასახელება „ახისკა თურქი“ მათთვის სოციალური აღიარებისა და გადარჩენის სტრატეგიულ ინსტრუმენტად იქცა (ფირცხალავა, 2026). შესაბამისად, მიგრაციის ასეთი დრამატული და ტრავმული გამოცდილებიდან გამომდინარე, მესხი მოსახლეობა არ არის ჰომოგენური ჯგუფი და მათი თვითიდენტიფიკაცია დღემდე გაყოფილია (დარჩიაშვილი, 2018; Sanikidze & Walker, 2004).

სხვა ეთნიკური ჯგუფებისგან განსხვავებით, აჭარაში ისლამიზაციის პროცესი საკმაოდ გვიან - მე-17 საუკუნიდან, ოსმალეთის იმპერიის ბატონობიდან იღებს სათავეს. აჭარაში მოსახლეობამ სუნიტური ისლამი მიიღო, თუმცა აღსანიშნია ისიც, რომ აჭარაში ისლამი მჭიდროდ შეერწყა უკვე არსებულ, ადგილობრივ ქრისტიანულ ტრადიციებს. ამ რელიგიური შერწყმის ნათელი მაგალითია აჭარულ მეჩეთებში ქრისტიანობასთან ასოცირებული ვაზის ორნამენტების არსებობა, ან ის ფაქტი, რომ მუსლიმური აკრძალვების მიუხედავად, სასაფლაოებზე ხშირად შეხვდებით გარდაცვლილთა პორტრეტებს (Sanikidze, 2018).

საბჭოთა კავშირის დაშლისა და რელიგიური თავისუფლების მოპოვების შემდეგ, აჭარაში უნიკალური სოციალური ფენომენი განვითარდა, რასაც მკვლევარი მათიას პელკმანი (2006) „აჭარულ პარადოქსს“ უწოდებს. იმის ნაცვლად, რომ მოსახლეობას გაეგრძელებინა მშობლებისა და ბებია-ბაბუების რელიგიური რწმენა (ისლამი), ახალგაზრდების ძალიან დიდმა ნაწილმა ქრისტიანობა მიიღო. ამ არჩევანს ისინი ხსნიდნენ არა ახლო წარსულით, არამედ პირველ საუკუნეში წმინდა ანდრია პირველწოდებულის მიერ აჭარაში ქრისტიანობის ქადაგებით და ამით ხაზს უსვამდნენ თავიანთ „უძველეს ქართულ ფესვებს“. თანდათან იმატებს შემთხვევები, როდესაც აჭარაში, ერთ ოჯახში ორი რელიგიის წარმომადგენელი მშვიდობიანად თანაცხოვრობს, თუმცა, მიუხედავად ამ ტოლერანტული გარემოსი, ტრადიციული, აჭარული ისლამური წეს-ჩვეულებების შენარჩუნება სულ უფრო რთული ხდება (Sanikidze & Walker, 2004; Pelkmans, 2006).

აჭარის მუსლიმური თემის სოციალური დინამიკისა და „აჭარული პარადოქსის“ გასააზრებლად მხოლოდ ისტორიული ფაქტების ცოდნა საკმარისი არ არის, აუცილებელია იმ ფსიქოლოგიური და ემოციური ტრავმების გაგება, რომლებსაც ეს ჯგუფი ატარებს. სხვადასხვა იმპერიულმა რეჟიმმა და პოსტსაბჭოთა პერიოდში ნაციონალური იდენტობის მართლმადიდებლობასთან მკაცრმა გაიგივებამ აჭარელ მუსლიმებში ჩამოაყალიბა მარგინალიზაციისა და შინაური „სხვად“ (Partial Insider) აღქმის მძიმე კომპლექსი (გოგიჩაძე, 2026). რუსეთის იმპერიის, შემდეგ კი საბჭოთა კავშირის პირობებში, როდესაც 170-ზე მეტი მეჩეთი დაინგრა და რელიგიამ საჯარო სივრციდან საოჯახო სივრცეში გადაინაცვლა, ისლამი ასოცირდებოდა მტრის რელიგიასთან ან ჩამორჩენილობასთან. ამან თემის კოლექტიურ მეხსიერებას სამუდამოდ განუვითარა დევნისა და დასჯის შიში, რამაც, თავის მხრივ, ისლამის მიმდევრობა გააიგივა სირცხვილის განცდასთან. ამის შედეგად, აჭარელ მუსლიმს მუდმივად უწევს საკუთარი „ქართველობის“ მტკიცება, რათა საზოგადოებამ მისი რელიგიური იდენტობა „ნაკლულ პატრიოტიზმად“ არ აღიქვას. თემი ამ კოლექტიურ ტრავმას სხვადასხვა გზით უმკლავდება - ეს შეიძლება იყოს ე.წ. „თმენის ვალდებულება“ და სოციალური ამნეზია, რაც გულისხმობს იმას, რომ მუსლიმები დუმან საკუთარ პრობლემებზე (მაგალითად, ლოცვისთვის სივრცის უქონლობაზე, საჯარო სამსახურებში

არსებულ უხილავ ბარიერებზე) და თავს არიდებენ კონფლიქტს, ხოლო მეორე უკიდურესობაა ტრავმის გადალახვა ისლამის სრული უარყოფით - 1990-იანი წლებიდან დაწყებული მასობრივი ნათლობები ბევრისთვის არა მხოლოდ რელიგიური, არამედ სოციალური ღირსების, პრესტიჟისა და ეროვნულ სხეულში „დაბრუნების“ შესაძლებლობა იყო (გოგიჩაძე, 2026). სწორედ ეს უკანასკნელი შეგვიძლია მივიჩნიოთ „აჭარული პარადოქსის“ ახსნის გზად.

საქართველოს მუსლიმურ თემებს შორის განიხილებიან ჩრდილოკავკასიური წარმოშობის ჯგუფები. აღმოსავლეთ საქართველოში, კერძოდ, ყვარელის რაიონში, ცხოვრობს დაღესტნიდან გადმოსახლებული ავარების მცირე თემი, რომელთა მიგრაცია ძირითადად ორ ეტაპად - მე-19 საუკუნის მეორე ნახევარსა და 1950-იან წლებში წარიმართა. ისინი დღემდე მჭიდრო ურთიერთობას ინარჩუნებენ როგორც დაღესტანში, ისე მეზობელ აზერბაიჯანში მცხოვრებ ავარებთან. რელიგიური კუთხით, ისინი სუნიტური ისლამის მიმდევრები არიან და ხანდაზმულებში რელიგიურობის დონე ძალიან მაღალია. თემში დიდია ტრადიციული, არასასულიერო უხუცესების ავტორიტეტი, რომლებიც თემის შიდა დავების მთავარი მომრიგებლები არიან (Sanikidze & Walker, 2004).

რაც შეეხება პანკისის ხეობას, აქ ძირითადად ქისტები ცხოვრობენ. ისინი ჩეჩნებისა და ინგუშების შთამომავლები არიან, რომელიც საქართველოს ამ რეგიონში 1830-იანი წლებიდან დამკვიდრდნენ ეკონომიკური სიდუხჭირის, სისხლის ალების ტრადიციისა და იმამ შამილის მკაცრი ისლამური წესებისაგან თავის დასაღწევად. კომპაქტურად დასახლებულმა ქისტებმა სწრაფად დაიწყეს ადგილობრივ კულტურასთან შერწყმა და ქართული დაბოლოების მქონე გვარებიც მიიღეს. დღეისათვის, აქ ერთ-ერთი მნიშვნელოვან გამოწვევად რჩება თემში არსებული რელიგიური დამაბულობა. ბოლო წლებში რელიგიურობის ზრდის პარალელურად, მწვავე კონფლიქტი გაჩნდა ტრადიციული, კავკასიური ისლამის მიმდევრებსა და ე.წ. ვაჰაბისტებს (სალაფიტებს) შორის. რადიკალური შეხედულებების მქონე მორწმუნეები ადგილობრივ ტრადიციებს სრულიად მიუღებლად მიიჩნევენ, ხოლო ტრადიციული ქისტებისთვის ვაჰაბისტები წინაპართა რწმენის მოღალატენი არიან, რისი ნათელი დადასტურებაც იყო სოფელ დუისში შარიათის

სასამართლოს დაარსების მცდელობა, რასაც ადგილობრივმა მოსახლეობამ, როგორც მათთვის უცხო და მიუღებელ სიახლეს, სერიოზული წინააღმდეგობა გაუწია (Sanikidze, 2018; Sanikidze & Walker, 2004).

საქართველოში მცხოვრები მუსლიმების წინაშე არსებული გამოწვევების გააზრება მოითხოვს იმ ისტორიული და სოციო-კულტურული კონტექსტის გათვალისწინებას, რომელშიც მათ უწევთ ცხოვრება. 1991 წელს, დამოუკიდებლობის მოპოვების მიჯნაზე, ისლამი საქართველოში უკიდურესად დასუსტებული იყო, რაც საზოგადოების ღრმა სეკულარიზაციისა და საბჭოთა კავშირის ანტირელიგიური პოლიტიკის პირდაპირ შედეგს წარმოადგენდა. ვინაიდან, საბჭოთა სისტემა მკაცრად ზღუდავდა არამხოლოდ ისლამის, არამედ სხვა რელიგიური კონფესიების საჯარო გამოხატვასა და ინსტიტუციურ განვითარებას, რელიგიურმა ცხოვრებამ „იატაკქვეშეთში“ გადაინაცვლა და ტრადიციები, ძირითადად, ფარული რიტუალების (დამით ჩატარებული დაკრძალვები, ფარული ქორწინებები) გზით ნარჩუნდებოდა (Sanikidze, 2018).

პოსტსაბჭოთა პერიოდში დაწყებული რელიგიური აღორძინების პროცესში, მართმადიდებლური ქრისტიანობა ეროვნული მოძრაობის განუყოფელ ნაწილად და საზოგადოების კონსოლიდაციის მთავარ ძალად იქცა, ხოლო ისლამი ხშირად აღიქმებოდა მუსლიმი დამპყრობლების მიერ შემოტანილ უცხო რელიგიად. დამოუკიდებელი საქართველოს პოლიტიკის ერთ-ერთ მთავარ მახასიათებლად მართლმადიდებლობის პოზიციების გაძლიერება იქცა, რაც ანტიისლამური პროპაგანდით გამოირჩეოდა და საზოგადოების ნაწილში გაჩნდა მოლოდინი, რომ საუკეთესო გამოსავალი მკვიდრ ქართველ მუსლიმებში (ძირითადად, აჭარლებში) ქრისტიანობის პოპულარიზაცია იქნებოდა (გოგიჩაძე, 2026; Sanikidze, 2018). ამგვარმა დისკურსმა, სადაც ქართული იდენტობა მჭიდროდ დაუკავშირდა ქრისტიანობას, შექმნა რეალობა, რომელშიც ქართველი მუსლიმების მიმართ დამოკიდებულება მეტწილად ნეგატიურია და სწორედ ეს იდეოლოგიური ფონი წარმოადგენს მუსლიმი თემის წინაშე არსებული გამოწვევების ბაზისს.

ყოველდღიურ ცხოვრებაში ქართველი მუსლიმები ხშირად განიცდიან სტიგმატიზაციას. საზოგადოებაში ფესვგადგმულია ტერმინი „თათარი“, რომელიც მუსლიმის სინონიმად გამოიყენება. ეს სიტყვა ატარებს ძალადობისა და აგრესიის კონოტაციას და მუსლიმებისთვის უკიდურესად შეურაცხყოფელია (Sanikidze, 2018; აბულაძე, 2022). საჯარო სივრცეებში ხშირია შემთხვევები, როდესაც მათ „თათრებად“ ან „თურქებად“ მოიხსენიებენ. განსაკუთრებით აგრესიის გამომწვევია რელიგიური ატრიბუტის ტარება (მაგალითად, თავსაბურავი) საზოგადოებაში, რასაც მოყვება ისეთი მოწოდებები, როგორიცაა „წადით იქ, საიდანაც მოხვედით“, ამას თან ერთვის რჩევა ისტორიის უკეთ შესწავლასა და რელიგიის შეცვლასთან დაკავშირებით (აბულაძე, 2022). აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ რელიგიური ატრიბუტის ტარების შემთხვევაში, დისკრიმინაცია სიტყვიერი და რიგ შემთხვევებში, ფიზიკური შეურაცხყოფითაც გამოიხატება, განსაკუთრებით საზოგადოებრივ ტრანსპორტსა და ქუჩაში. ძალადობის ფაქტების დროს, ირგვლივ მყოფი საზოგადოება უმეტესად დუმის ამჯობინებს, რაც მჩაგვრელისადმი ფარულ მხარდაჭერაზე ან სოციალური პასუხისმგებლობის ნაკლებობაზე მიუთითებს (აბულაძე, 2022). ამგვარი აგრესიული გარემო და დამოკიდებულებები მუსლიმებში აჩენს ტრავმულ განცდას, რომ ისინი საკუთარ ქვეყანაში „მეორეხარისხოვანი მოქალაქეები“ და „გერები“ არიან, რასაც ხშირად მათი მხრიდან სრული იზოლაცია მოსდევს (Sanikidze, 2018).

ეს სისტემური სტიგმა კიდევ უფრო მწვავე და მრავალშრიანია რელიგიური ატრიბუტის ტარების შემთხვევაში. აჭარაში ჩატარებული კვლევის (2022) მიხედვით, რომელიც თავსაფრიანი მუსლიმი ქალების ცხოვრებას სწავლობს, საზოგადოებაში ფართოდ არის გავრცელებული ხედვა, რომელიც თავსაფრის მოხსნას ქალის ემანსიპაციასთან აიგივებს, უგულებელყოფს მათ რეალურ საჭიროებებსა და ემპირიულ გამოცდილებას. შედეგად, ემანსიპაციის მიზნით, ხშირად მუსლიმი ქალების კიდევ უფრო მეტი დისკრიმინაცია ხდება. საზოგადოებაში არსებული ნეგატიური განწყობების გამო, ჰიჯაბის ტარების პირად გადაწყვეტილებას ხშირად მუსლიმი ქალის ოჯახის წევრებიც (მუსლიმები) ეწინააღმდეგებიან. მათ სურთ, აარიდონ ქალები იმ წნეხს, დამცირებასა და სხვა სოციალურ ბარიერებს, რაც თავსაფრის ტარებას მოჰყვება საზოგადოებაში. უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ

ეს სტიგმა დიდ გავლენას ახდენს საგანმანათლებლო და დასაქმების სივრცეებშიც. სკოლებსა და უნივერსიტეტებში, დირექციის, მასწავლებლებისა თუ ლექტორების მხრიდან ხშირად ვლინდება ფარული თუ ღია ისლამოფობიური დამოკიდებულებები, რაც ახალგაზრდებს უსაფრთხო განვითარების უფლებას უზღუდავს. კიდევ უფრო კრიტიკულია დასაქმების ბაზარზე არსებული ბარიერები. საჯარო სექტორში თავსაფრიანი ქალები ფაქტობრივად არ არიან დასაქმებულნი. გასაუბრების დროს, დამსაქმებლები ხშირად უთითებენ თავსაფრის მოხსნის აუცილებლობაზე. მუდმივი უარყოფის შიშით, თემში ჩამოყალიბდა ნიჰილიზმი, რაც გულისხმობს იმას, რომ ქალები საჯარო სექტორში დასაქმებას აღარც კი ცდილობენ და მათი კარიერა მეტწილად კერძო ბიზნესით ან საოჯახო საქმეებით შემოიფარგლება (აბულაძე, 2022). ამას ემატება თემში არსებული ბარიერებიც, კერძოდ, მეჩეთებში ქალებისთვის განკუთვნილი სალოცავი სივრცეების შეზღუდულობა (აბულაძე, 2022). ბათუმში მხოლოდ ერთი სალოცავი მეჩეთია მუსლიმებისთვის განკუთვნილი, რომელიც, ჩემი დაკვირვებით, ფიზიკურად ვერ იტევს მლოცველებს და ხშირად, მუსლიმებს მეჩეთის მიმდებარე ტერიტორიაზე, ქუჩაში უწევთ ლოცვა. იქედან გამომდინარე, რომ ქალებს არ შეუძლიათ მამაკაცებთან ერთად ლოცვა და მეჩეთში მათთვის პატარა ადგილია გამოყოფილი, ქალების ნაწილი ვერ ახერხებს ლოცვას მეჩეთში, რაც ინტერსექციური დისკრიმინაციის ნათელი მაგალითია.

სოციალური გარემოს მხრიდან მსგავსი სისტემური წნეხი, იზოლაცია და უპერსპექტივობა ღრმა იდენტობის კრიზისსაც უკავშირდება. როგორ უკვე აღინიშნა, აჭარაში ახალგაზრდები ქრისტიანდებიან „ქართველად“ იდენტიფიცირების სურვილითა და სოციალურ-ეკონომიკური უკმაყოფილების გამო. მეტიც, აჭარაში გაქრისტიანებას ხშირად „გაქართველებად“ მოიხსენიებენ. ეს ქმნის თაობათა შორის კონფლიქტს ოჯახებში, სადაც უფროსი თაობა მუსლიმად რჩება, ხოლო ახალგაზრდები კი ქრისტიანდებიან (Sanikidze, 2018). მეორე მხრივ, პანკისის ხეობაში სოციალურ-ეკონომიკური პრობლემები და ისტორიული ტრავმები (მაგალითად, ჩეჩნეთის ომი) ახალგაზრდების რადიკალიზაციისთვის ნოყიერ ნიადაგს ქმნის. თემის შიგნით იზრდება დამაბულობა

ტრადიციული ისლამის მიმდევრებსა და სალაფატებს (ვაჰაბისტებს) შორის, რაც კიდევ უფრო ანაწევრებს მუსლიმ საზოგადოებას (Sanikidze, 2018).

მუსლიმი თემი საქართველოში ინსტიტუციურ და პოლიტიკურ უთანასწორობასაც განიცდის. მიუხედავად იმისა, რომ საქართველოს კონსტიტუცია თანასწორობას აღიარებს, სახელმწიფო პოლიტიკა დომინანტი მართმადიდებლური ეკლესიის მხარდაჭერისკენ არის მიმართული, რაც 2002 წელს გაფორმებული კონკორდატითაც მყარდება. მართალია, 2014 წლიდან სახელმწიფომ სხვა რელიგიური ჯგუფების, მათ შორის მუსლიმი თემიც დაფინანსებაც დაიწყო, თუმცა ეს პროცესი არ არის გამჭვირვალე და სამოქალაქო სექტორის მიერ რელიგიურ ჯგუფებზე კონტროლის მექანიზმად აღიქმება (Sanikidze, 2018). სახელმწიფოს მხრიდან თემის კონტროლის მცდელობაზე მიუთითებს 2011 წელს სრულიად საქართველოს მუსლიმთა სამმართველოს შექმნაც, რომელიც ფინანსურად და სტრუქტურულად მთავრობაზეა დამოკიდებული (Sanikidze, 2018). ეს სამმართველო რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტოს დაქვემდებარებაშია, რომლის მიზანია რეკომენდაციების გაცემა რელიგიურ საკითხებთან მიმართებით (რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტო, თ. გ.). თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ სააგენტოს ოფიციალურ ვებ-გვერდზე არ არის გამოქვეყნებული არცერთი ანგარიში, ან რეკომენდაცია მუსლიმთა სამმართველოს მიერ. ის შემოიფარგლება მხოლოდ რელიგიურ დღესასწაულებთან დაკავშირებული სიახლეების გაზიარებით და მოკლებულია თემში გავრცელებული გამოწვევების ანალიზს.

ეს ინსტიტუციური უთანასწორობა ყველაზე ნათლად მუსლიმთა რელიგიური სივრცეების შეზღუდვაში ვლინდება. სახელმწიფოს დისკრიმინაციული პოლიტიკის მაგალითებია ბათუმში ახალი მეჩეთის მშენებლობაზე უარის თქმა (სასამართლომ დაადგინა ბათუმის მერიის მხრიდან მუსლიმი თემის დისკრიმინაცია ამ საკითხთან მიმართებით) და ადიგენის მუნიციპალიტეტში, სოფელ მოხეში არსებული ისტორიული მეჩეთის შენობის სადაო სტატუსი. ამას ემატება ისიც, რომ აჭარაში კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლის სტატუსის მქონე მეჩეთების ნაწილი მძიმედ ავარიულია და სახელმწიფოს მხრიდან სარეაბილიტაციო სამუშაოები ჭიანურდება (Sanikidze, 2018; საქართველოს სახალხო დამცველი, 2025).

სისტემური იგნორირება აღინიშნება საკანონმდებლო დონეზეც. სახალხო დამცველის 2025 წლის ანგარიშის მიხედვით, დრემდე არ გადადგმულა ქმედითი ნაბიჯები საბჭოთა პერიოდში ჩამორთმეული რელიგიური ნაგებობების ისტორიული მესაკუთრეებისთვის დასაბრუნებად და არ შემქნილა რესტიტუციის კანონი. ასევე, შრომის კოდექსში არ არსებობს ჩანაწერი, რომელიც არამართლმადიდებელ მოქალაქეებს საკუთარი რელიგიური დღესასწაულების დროს გარანტირებული დასვენების უფლებას მისცემს.

მუსლიმი თემის საჭიროებები უხილავია ქვეყნის პოლიტიკურ დღის წესრიგშიც, რაც მათ სრულ პოლიტიკურ მარგინალიზაციას იწვევს. 2024 წლის წინასაარჩევნო პერიოდის ანალიზი აჩვენებს, რომ ძირითადი პოლიტიკური პარტიების საარჩევნო პროგრამებში ეთნიკური და რელიგიური უმცირესობების საკითხი ან საერთოდ იგნორირებულია, ან მხოლოდ ზოგადი, კონკრეტული მექანიზმების გარეშე დატოვებული დაპირებებით შემოიფარგლება. არცერთი მსხვილი საარჩევნო სუბიექტი არ ეხება რელიგიის თავისუფლებას, სეკულარიზმის ან ბათუმის ახალი მეჩეთის მშენებლობის პრობლემას (რომელიც 2017 წლიდან აქტუალურია) (სოციალური სამართლიანობის ცენტრი, 2024). უფრო მეტიც, მმართველი პარტიის პოლიტიკური რიტორიკა, რომელიც მართლმადიდებელი ეკლესიისთვის განსაკუთრებული კონსტიტუციური სტატუსის მინიჭებას ისახავდა მიზნად, კიდევ უფრო არათანაბარ პირობებში აყენებს ქვეყანაში არსებულ სხვა რელიგიურ კონფესიებს (სოციალური სამართლიანობის ცენტრი, 2024).

### 3. სოციალური მუშაკის როლი, მიდგომები და მეთოდები

სოციალური მუშაობის პრაქტიკა მუსლიმ თემთან მოითხოვს სპეციალისტის როლის ფუნდამენტურ გადააზრებასა და კულტურულ კომპეტენციას. აღნიშნული პროცესი იწყება პროფესიული საზღვრების, პირადი შეხედულებებისა და პროფესიაში არსებული თეორიული ჩარჩოების კრიტიკული ანალიზით.

დასავლური და ისლამური მიდგომების გაერთიანებისას მნიშვნელოვანია, რომ სოციალურმა მუშაკმა სეკულარულ მეთოდებზე აღმოცენებული პრაქტიკა გადააფასოს. ამ პროცესში მნიშვნელოვანია ინტეგრალიზმის პრინციპის გამოყენება, რაც გულისხმობს იმას, რომ სოციალური მუშაობის უკვე არსებული თეორიები ისე უნდა მოერგოს მუსლიმ კლიენტებთან ჩარევას, რომ არ ეწინააღმდეგებოდეს ისლამურ რწმენასა და ფასეულობებს (Ragab, 2016). ტრადიციული დასავლური მოდელები ხშირად იმიტომ ვერ ეხმარება მუსლიმ მომსახურების მიმღებს, რომ ისინი სულიერებას არ ითვალისწინებენ. თუმცა თანამედროვე ფსიქოლოგია უკვე აღიარებს რელიგიის მნიშვნელობას და საშუალებას გვაძლევს, ფსიქოლოგიურ თერაპიებში სულიერი ფაქტორებიც გამოვიყენოთ (Ragab, 2016). ამგვარი მიდგომით, სოციალური მუშაკი ხვდება, რომ მომსახურების მიმღების წინაშე მდგარი გამოწვევები პირდაპირ კავშირშია მის სულიერ მდგომარეობასთან. საბოლოო ჯამში, მუსლიმ თემში კლინიკური ჩარევა და დახმარება გაცილებით ეფექტურია მაშინ, როცა ის ისლამურ პრინციპებს ეყრდნობა (Al-Krenawi, 2025).

კულტურულად სპეციფიკურ გარემოში მუშაობისას კრიტიკულად მნიშვნელოვანია სოციალური მუშაკის მიერ საკუთარი მიკერძოებების მართვა. დომინანტური სეკულარული კულტურის ღირებულებები პროფესიონალების მხრიდან ხშირად გაუცნობიერებლად აღიქმება როგორც ნორმა, რაც იწვევს მიკერძოებას და ვლინდება ყოველდღიურ ფარულ აგრესიაში (Hodge, Zidan, & Husain, 2023). გარდა ამისა, დასავლური ნარატივები და მედია ხშირად აყალიბებს ისლამის, როგორც მჩაგვრელი რელიგიის ხატს. მაგალითად, როგორც უკვე წინა თავებში აღვნიშნეთ, დასავლეთში ჰიჯაბი ხშირად ქალთა ჩაგვრის სიმბოლოდ აღიქმება, მაშინ როცა ბევრი მუსლიმი ქალისთვის ის სულიერი მნიშვნელობის

მატარებელია. მსგავსი ნარატივები კიდევ უფრო ზრდის სოციალური მუშაკის მიკერძოებულობის რისკს და ამ სეკულარული მიკერძოებების გამო, ხშირია კლიენტის რწმენის პათოლოგიზაციის შემთხვევები, რასაც არასაკმარისი ცოდნა და კულტურული კომპეტენციის არქონაც აძლიერებს (Hodge, Zidan, & Husain, 2023). სოციალური მუშაკი უნდა ერიდოს სტერეოტიპების ზეგავლენით მოქმედებას და პატივი სცეს მომსახურების მიმღების გენდერულ და ოჯახურ როლებს, რომლებიც ისლამურ საზოგადოებაში მკაცრად არის სტრუქტურირებული ჰარმონიის შესანარჩუნებლად (Graham, Bradshaw, & Trew, 2009). სოციალურმა მუშაკმა მუდმივად უნდა მოახდინოს რეფლექსია საკუთარ შეხედულებებზე, არ დაუშვას პირადი ცნობისმოყვარეობის დაკმაყოფილება მომსახურების მიმღების ხარჯზე და ნაცვლად რწმენის პრობლემად აღქმისა, ის დაინახოს როგორც მომსახურების მიმღების შინაგანი ძალა და სირთულეებთან გამკლავების რესურსი (Hodge, Zidan, & Husain, 2023; Graham, Bradshaw, & Trew, 2009).

სოციალური მუშაობის პრაქტიკაში არის შემთხვევები, როცა სპეციალისტები, შეზღუდული კულტურული ცოდნის გამო, გაუცნობიერებლად ექცევიან პროფესიის უნივერსალიზაციისა და პატერნალისტური ადვოკატობის ტყვეობაში. ხშირ შემთხვევაში, სოციალური მუშაკები დასავლურ სტანდარტებს ერთადერთ ჭეშმარიტებად აღიქვამენ და უგულებელყოფენ მუსლიმური საზოგადოებისთვის დამახასიათებელ ფასეულობებს (Weinberg, 2022). სპეციალისტები, სეკულარული პოზიციიდან, ხშირად გულგრილად აღიქვამენ მუსლიმი მომსახურების მიმღების ისეთ საბაზისო სულიერ საჭიროებებს, როგორიცაა რამადანის მარხვა ან სამუშაო სივრცეში ღოცვის უფლება. ისინი იწყებენ ისეთი საკითხების ადვოკატობას, რაც, მათი აზრით, კლიენტის „გადარჩენას“ ემსახურება, სინამდვილეში კი თემის ინტერესებს ეწინააღმდეგება (Smith, 2019). ამ მცდარ ჩარევას კიდევ უფრო ამძაფრებს პრაქტიკაში ფესვგადგმული ორიენტალიზმი. სპეციალისტები მომსახურების მიმღებ მუსლიმებს ხშირად უყურებენ ე.წ. „დასავლური მზერით“ და მუსლიმ ქალებს აღიქვამენ ირაციონალურ, ჩაგრულ მარიონეტებად, რომლებსაც საკუთარი ხმა არ გააჩნიათ. „მხსნელის სინდრომით“ შეპყრობილი სოციალური მუშაკი ხშირად ებრძვის იმას, რასაც თავად დასავლური გადმოსახედიდან მიიჩნევს ჩაგვრად, მაგალითად, ჰიჯაბის ტარებას (Beck, et al.,

2017). თუმცა როგორც უკვე განვიხილეთ წინა თავებში, მომსახურების მიმღებისთვის ეს სამოსი შესაძლოა სულაც არ იყოს ჩაგვრის სიმბოლო და პირიქით, იდენტობისა და მიკუთვნებულობის მთავარ წყაროდ გვევლინებოდეს. გარდა ამისა, ორიენტალისტური ხედვა ზედმეტად ფოკუსირებულია ისლამურ საზოგადოებებში არსებულ ლოკალურ, კულტურულ გამოწვევებსა და პრობლემებზე, რათა ნაკლები ყურადღება გამახვილდეს დასავლური იმპერიალიზმის მიერ ინსპირირებულ რეალურ სისტემურ კრიზისებზე, როგორიცაა ომი, სიღარიბე, ისლამოფობია და დიქტატურების მხარდაჭერა (Beck, et al., 2017). ასეთი პატერნალისტური მიდგომით სპეციალისტი მომსახურების მიმღების ნაცვლად საუბრობს და მის ავტენტურ ხმას ახშობს.

მუსლიმ მომსახურების მიმღებთან მუშაობისას მნიშვნელოვანია განვიხილოთ ნდობის დამყარების პროცესიც. სოციალურმა მუშაკმა უნდა გაითვალისწინოს, რომ მომსახურების მიმღები, რომლის იდენტობაც რელიგიაზეა დაფუძნებული, უფრო მეტად ენდობა იმ პროფესიონალებს, რომლებიც პატივს სცემენ მათ კულტურულ, სულიერ საზღვრებს და ესმით მათი რწმენის მნიშვნელობა (Barise, 2005).

ხშირად, დასავლური სოციალური მუშაობის პრაქტიკა მომსახურების მიმღებისგან ემოციების პირდაპირ, ღიად გამოხატვას მოითხოვს. თუმცა, ზოგიერთ მუსლიმურ კულტურაში ასეთი სტილი შესაძლოა აღქმული იყოს არა როგორც გულწრფელობა, არამედ როგორც ეგოიზმი და ზედმეტი ორიენტირება საკუთარ თავზე, რაც მუსლიმი მომსახურების მიმღებისთვის მიუღებელია. ამიტომ ემოციებზე პირდაპირ საუბრის ნაცვლად, მომსახურების მიმღებმა საკუთარი ემოციური მდგომარეობა შესაძლოა ფიზიკური ჩივილების სახით გამოხატოს. თუ სოციალური მუშაკი არ იცნობს ამ კულტურულ მახასიათებელს, მან შეიძლება უგულებელყოს მომსახურების მიმღების ფიზიკური ჩივილები და უფრო მეტად ფოკუსირდეს ემოციების ვერბალურ გამოხატვაზე. მსგავსი ქცევით სპეციალისტი ნდობას დაკარგავს, ვინაიდან, მომსახურების მიმღები იფიქრებს, რომ სპეციალისტს მისი არ ესმის (Barise, 2005). ნდობის აღსადგენად კი სოციალურმა მუშაკმა უნდა იმოქმედოს მოთმინებით, აღნიშნოს რომ ინტერვიუს პროცესი შესაძლოა უჩვეულო იყოს და მომსახურების მიმღებს შესთავაზოს მის წინაშე მდგარი გამოწვევის ისე ახსნა,

როგორც მისთვის ეს კომფორტულია (Barise, 2005). მიუხედავად იმისა, რომ მომსახურების მიმღები პირები, ბუნებრივია, ამჯობინებენ სპეციალისტს, რომელიც მათ კულტურას იზიარებს (Graham, Bradshaw, & Trew, 2009), ხაზგასასმელია, რომ წარმატებული პრაქტიკა არ მოითხოვს სოციალური მუშაკისგან იმავე რელიგიურ კუთვნილებას. განსხვავებული კულტურის წარმომადგენელ სოციალურ მუშაკსაც შეუძლია ნდობის მოპოვება მომსახურების მიმღების კომუნიკაციის სტილის, სოციალური კონტექსტისა და კულტურული თავისებურებების პატივისცემით. არამუსლიმი სპეციალისტის მიზანია გამოიყენოს ძლიერ მხარეებზე ორიენტირებული მიდგომა, დასვას ღია კითხვები და მისცეს მომსახურების მიმღებს სივრცე, თავად განსაზღვროს, თუ რა როლი უნდა შეასრულოს მისმა რწმენამ თერაპიისა და სტრესთან გამკლავების პროცესში (Ahmed, Amer, & Killawi, 2017). გარდა ამისა, იმ შემთხვევებში, როდესაც მომსახურების მიმღებს სპეციფიკური სულიერი ან თეოლოგიური დახმარება ესაჭიროება, პროფესიონალი ირგებს შუამავლის როლს და კლიენტის თანხმობით, აქტიურად თანამშრომლობს ადგილობრივ მუსლიმ თემთან და რელიგიურ ლიდერებთან (იმამებთან). ეს მიდგომა უზრუნველყოფს კულტურულად რელევანტური მხარდაჭერის მიწოდებას ისე, რომ სოციალური მუშაკი რჩება ობიექტურ, სეკულარულ პროფესიონალად (Ahmed, Amer, & Killawi, 2017).

ამ კუთხით, გარდა თერაპიული უნარებისა, ნდობის მოსაპოვებლად მნიშვნელოვანია ყოველდღიური პრაქტიკული ეტიკეტის დაცვა. დიდ ბრიტანეთში არამუსლიმი საჯარო მოხელეებისა და სოციალური მუშაკების კულტურული კომპეტენციის ასამაღლებლად შექმნილია სპეციალური პლატფორმა „მუსლიმებთან მუშაობა“ (Working with Muslims), რომელზეც ქვეყნდება მუსლიმ მოსახლეობასთან მუშაობის პრაქტიკული რჩევები და რეკომენდაციები არამუსლიმი სპეციალისტებისთვის. ამ პლატფორმაზე გამოქვეყნებული ერთ-ერთი სტატიის მიხედვით, სოციალურმა მუშაკმა უნდა გაითვალისწინოს ისეთი პრაქტიკული დეტალები, როგორიცაა შინ ვიზიტის დროს ფეხსაცმლის გახდა, საპირისპირო სქესთან ფიზიკური კონტაქტისგან (მაგალითად, ხელის ჩამორთმევა) და საჭიროების შემთხვევაში, ოთახში მარტო დარჩენისგან თავის არიდება. გარდა ამისა, აღნიშნული პლატფორმა ყურადღებას ამახვილებს წმინდა თვის, რამადანის (მარხვის) პერიოდში

მუშაობის სპეციფიკაზე. ამ დროს, სოციალურმა მუშაკმა უნდა გაითვალისწინოს მომსახურების მიმღების შეცვლილი დღის რეჟიმი და ენერგიის დონე. მაგალითად, მნიშვნელოვანია შეფასების პროცესისა თუ შინ ვიზიტების ისე დაგეგმვა, რომ ეს არ დაემთხვეს მარხვის გვიან საათებს, როდესაც მომსახურების მიმღები შესაძლოა ფიზიკურად და ემოციურად გადაღლილი იყოს. მსგავსი კულტურული ნიუანსების პატივისცემა მნიშვნელოვნად ამცირებს ბარიერებს და უზრუნველყოფს უსაფრთხო, პროფესიულ ურთიერთობას სპეციალისტსა და მომსახურების მიმღებს შორის (Working With Muslims, n.d.).

შეფასება სოციალური მუშაობის პრაქტიკის ერთ-ერთი ფუნდამენტური ასპექტია. თანამედროვე სოციალურ მუშაობაში თანდათან იწერება ამ პროცესში სულიერი განზომილების გათვალისწინებაც. ამ თვალსაზრისით, მუსლიმ მომსახურების მიმღებთან მუშაობისას შეფასება მოითხოვს მისი რელიგიური ფასეულობების, ინდივიდუალური რწმენისა და სოციოკულტურული კონტექსტის სიღრმისეულ ანალიზს. სინგაპურელი მკვლევარი, ფარიდ ალატასი მუსლიმი მომსახურების მიმღების შეფასების პროცესში სრული სურათის დასანახად გვთავაზობს სულიერი შესაძლებლობების კონცეფციის გამოყენებას. ამ მიდგომის თანახმად, სოციალური ფუნქციონირება განიხილება არა მხოლოდ სოციალური როლების მექანიკურ შესრულებად, არამედ ოთხი განზომილების (სული, გონება/აზროვნება, გული და ეგო) ჰარმონიზაციად ღვთისმსახურების ფარგლებში, რომელზე დაყრდნობითაც ფორმირდება ადამიანის შემეცნება და ქცევა. აქედან გამომდინარე, სოციალურმა მუშაკმა შეფასების პროცესში უნდა გაანალიზოს მომსახურების მიმღების სულიერი შესაძლებლობები, რაც გულისხმობს იმის დადგენას, თუ როგორია რელიგიური მრწამსის, რაციონალური აზროვნების, ემოციებისა და სურვილების შინაგანი ბალანსი და არის თუ არა ეს ოთხი განზომილება ერთმანეთთან კონფლიქტში (Alatas, 2025).

შეფასების პროცესში კრიტიკულად მნიშვნელოვანია, რომ სოციალურმა მუშაკმა რელიგია განიხილოს როგორც მომსახურების მიმღების შინაგანი ძალისა და რესურსის წყარო. სულიერი შეფასება სპეციალისტს ეხმარება გაიგოს მომსახურების მიმღების სულიერი ნარატივი და აღმოაჩინოს ისეთი რწმენები და პრაქტიკები, რომლებიც კონკრეტულ

გამოწვევებთან გასამკლავებლად გამოიყენება. გარდა ამისა, სულიერმა შეფასებამ შეიძლება გამოაშკარავოს რელიგიური დისკრიმინაციისა და ისლამოფობიის ის უხილავი გამოცდილება, რომელსაც მომსახურების მიმღები სეკულარულ საზოგადოებაში აწყდება და ხშირად მისი სტრესის ფარული წყაროც ხდება (Hodge, Zidan, & Husain, 2023). ამასთანავე, შეფასებისას სოციალურმა მუშაკმა თავი უნდა აარიდოს წინასწარ დაშვებებს მომსახურების მიმღების რელიგიურობის ხარისხთან მიმართებით. მუსლიმური თემი არ არის ერთფეროვანი, ის გამოირჩევა მრავალფეროვანი ეთნიკური, კულტურული და რელიგიური ინტერპრეტაციებით. სხვადასხვა მომსახურების მიმღებს შეიძლება სრულიად განსხვავებული დამოკიდებულება ჰქონდეს რელიგიური პრაქტიკის მიმართ. ამიტომ, პრაქტიკოსმა არ უნდა ივარაუდოს მომსახურების მიმღების რელიგიურობის დონე, არამედ უნდა შეაფასოს თუ რა მნიშვნელობას ანიჭებს კონკრეტული პიროვნება საკუთარ რწმენას და რა ფორმით სურს მას სულიერი საკითხების ინტეგრირება მუშაობის პროცესში (Hodge, Zidan & Husain, 2023; McLaren, et al., 2021).

შეფასების შემდეგი ნაბიჯია ჩარევა. ამ ნაწილში, სოციალური მუშაკი გვევლინება არა როგორც რელიგიური ავტორიტეტი, არამედ როგორც ფასილიტატორი, რომელიც ეხმარება მომსახურების მიმღებს, თავად გამოიყენოს ისლამური პრაქტიკები თერაპიულ ინსტრუმენტად. მაგალითად:

- Tawba (მონანიება/მობრუნება) - ამ ინსტრუმენტის გამოყენება არამხოლოდ ზედამხედველობის პროცესში, არამედ მომსახურების მიმღებთან თერაპიულ მუშაობაშიც გამოვიყენებთ. Tawba არის ეთიკური და მორალური „მობრუნება“ სწორი გზისკენ. ის განსაკუთრებით ეფექტურია ნივთიერებების ავადმომხმარებლისა და დამოკიდებულების შემთხვევაში, სადაც ინდივიდი იღებს პასუხისმგებლობას საკუთარ ქმედებებზე. რადგან არაგანსჯითი მიდგომა სოციალური მუშაობის უცვლელი ფუნდამენტური პრინციპია, სპეციალისტმა განსაკუთრებული ყურადღება უნდა მიაქციოს იმას, რომ თავიდან უნდა იქნას აცილებული მორალის კითხვაში, განკითხვასა და დადანაშაულებაში. სპეციალისტის მიზანია არა მომსახურების მიმღების დაშინება, არამედ მისი გაძლიერება და იმედის მიცემა, რათა მან შეძლოს

ცხოვრების ახლიდან დაწყება და პოზიტიური ცვლილებებისკენ სწრაფვა (Abdullah, 2022).

- დუა თერაპია - დუა (ვედრება, ლოცვა) არის ძლიერი მოტივაციური და ფსიქოლოგიური ინსტრუმენტი შფოთვის, დეპრესიისა და ტრავმის სამართავად (Fullah, 2024). დუა თერაპია მომსახურების მიმღებს ანიჭებს იმედსა და სიძლიერის განცდას. ინდივიდუალური დონის გარდა, დუა თერაპიის გამოყენება სათემო დონეზეც არის შესაძლებელი. მაგალითად, სტიქიული უბედურებების ან საზოგადოებრივი ტრაგედიების დროს ჯგუფურად ლოცვა აძლიერებს სოციალურ კავშირებს და კოლექტიურ მედეგობას (Fullah, 2024).

სოციალური მუშაობის პრაქტიკის ისლამური პერსპექტივით განხილვისას, ბარისე (2005) გვთავაზობს შეფასების, დაგეგმვის, ჩარევისა და შედეგების შეფასების ისლამურ ალტერნატივას, რომელიც ეყრდნობა ყურანის პრინციპებს. ეს ალტერნატიული მიდგომა მსგავსია სოციალური მუშაობის ტრადიციული პრაქტიკის პროცესისა, თუმცა მასში დამატებულია რელიგიური ელემენტებიც.

- შეფასება - იწყება გამოფხიზლებით, ცნობიერების ამაღლებით, როდესაც მომსახურების მიმღები აცნობიერებს პრობლემას და იღებს ცვლილების გადაწყვეტილებას. ამას მოსდევს კონსულტაცია, როდესაც სოციალური მუშაკი და მომსახურების მიმღები ერთობლივად აგროვებენ ინფორმაციას, რასაც მოსდევს Tafakkur (ღრმა, კრიტიკული რეფლექსია და გააზრება), ანუ პრობლემის ანალიზი სულიერ ჭრილში.
- ჩარევის დაგეგმვა - ამ ეტაპზე მომსახურების მიმღები დაგეგმვის პროცესში აქტიურად მიმართავს ლოცვას, რათა მიიღოს სწორი გადაწყვეტილება და იპოვოს სწორი გზა. ამის შემდეგ ყალიბდება მკაფიო ხედვა ჩარევასთან მიმართებით და ვიღებთ საბოლოო გადაწყვეტილებას ცვლილებაზე.
- ჩარევა/ქმედება და მინდობა - ქმედების დაწყებისას, მომსახურების მიმღები ეყრდნობა წინა თავში განხილულ Tawakkul-ს (ღვთისადმი მინდობას). ეს ეხმარება მას

გათავისუფლდეს შფოთვისგან, რადგანაც მაქსიმალურ ძალისხმევას დებს ქმედებაში და ენდობა ღმერთს, რომ შედეგი იქნება ის, რასაც მოელის.

- შედეგების შეფასება - მთელ პროცესს თან გასდევს თვითმონიტორინგიც, რაც გულისხმობს იმის აღიარებასა და გაცნობიერებას, რომ ღმერთი აკვირდება ადამიანს, რაც მომსახურების მიმღებს ეხმარება ქცევის რეგულაციაში (Barise, 2005).

გარდა იმ შემთხვევებისა, როცა მომსახურების მიმღებია მუსლიმი, აუცილებელია განვიხილოთ ისიც, თუ როგორია ზედამხედველის პრაქტიკა მუსლიმ სოციალურ მუშაკებთან. ტრადიციული დასავლური სუპერვიზია, ძირითადად, იერარქიულია, ე.წ. „ერთი ზომა ერგება ყველას“ მიდგომას ეყრდნობა, სადაც ჭეშმარიტება მხოლოდ დასავლური სტანდარტებით განისაზღვრება, რაც უგულებელყოფს სულიერ და ადგილობრივ ცოდნას (Akhtar, 2021). ამის საპასუხოდ ჩვენ შეგვიძლია განვიხილოთ ისლამურ სულიერებაზე დაფუძნებული თავაფის (Tawaf) სუპერვიზიის მოდელი, რომლის გამოყენებაც მუსლიმ სოციალურ მუშაკებთან არის შესაძლებელი. მართალია, ეს მოდელი უშუალოდ მუსლიმი სოციალური მუშაკების პროფესიული ზრდისთვის არის შექმნილი, თუმცა მისი პრინციპების გააზრება ნებისმიერი, თუნდაც სეკულარულად განწყობილი სპეციალისტისთვის მნიშვნელოვანია, რათა უკეთ გაიგოს მუსლიმი კოლეგებისა თუ მომსახურების მიმღების რელიგიური რწმენა და პრაქტიკა.

ისლამურ სულიერებაზე დაფუძნებული თავაფის მოდელი აქცენტს აკეთებს ადამიანის სულის (Nafs) სამ იერარქიულ მდგომარეობაზე: ეგოს მორჩილი სული (Ammārah), მამხილებელი სული (Lawwāmāh) და კმაყოფილი, მშვიდი სული (Muṭma'innah). ამ მოდელში სუპერვიზიის ცენტრალური ინსტრუმენტია თაუბა (Tawbah), რაც ისლამურ ტრადიციაში მონანიებას ნიშნავს, თუმცა სუპერვიზიის მოდელში ის გამოიყენება, როგორც სოციალური მუშაკის კრიტიკული თვითრეფლექსიის მექანიზმი. თაუბა იმართება ღვთისადმი ცნობიერებითა და სულიერი ფასეულობებით. როდესაც მუსლიმი სოციალური მუშაკი მომსახურების მიმღებთან მუშაობისას უშვებს შეცდომას ან ავლენს პროფესიულ სისუსტეს, ზედამხედველი მას ეხმარება გაიაროს თაუბას სამეტაპიანი პროცესი:

1. გაცნობიერება და გულწრფელი სინანული - სოციალური მუშაკი აცნობიერებს საკუთარ პროფესიულ სისუსტეებს (მაგალითად, ზედმეტ კონკურენტულობას ან ასერტიულობას) და გულწრფელად ინანიებს მას ღვთის წინაშე;
2. პირობის დადება - დებს პირობას, რომ შეეცდება თავიდან აიცილოს ისეთი ჩვევები, რაც ზიანის მომტანია მომსახურების მიმღებისთვის;
3. რეკონსტრუქცია - ამ ეტაპზე უკვე იწყება ახალი მიზნების დასახვა, სადაც სპეციალისტი მუშაობის პროცესში აქტიურად აინტეგრირებს ემპათიურ მიდგომას.

სუპერვიზიის ეს სულიერი მოდელი მუსლიმ სოციალურ მუშაკს ეხმარება საკუთარი ეგოს გაკონტროლებაში და უზრუნველყოფს იმას, რომ მისი პრაქტიკა ემყარებოდეს გულწრფელობას, მოთმინებასა და მადლიერებას, რაც ისლამის უმნიშვნელოვანესი ღირებულებებია (Akhtar, 2021).

საბოლოოდ, მუსლიმ მომსახურების მიმღებთან მუშაობა სპეციალისტისგან მოითხოვს მაღალ კულტურულ კომპეტენციასა და მუდმივ თვითრეფლექციას. პროცესის წარმატება ეფუძნება მომსახურების მიმღების რელიგიური რესურსების ინტეგრირებასა და სულიერი განზომილების გათვალისწინებას ჩარევის ყველა ეტაპზე.

## 4. დასკვნა

სოციალურ მუშაობაში ინდივიდის სოციალური ფუნქციონირების განსაზღვრა ძალიან მნიშვნელოვანია. ნაშრომში ეს კონცეფცია როლური, ეკოსისტემური და „პიროვნება-გარემოში“ (PIE) თეორიების ჭრილშია განხილული, რაც ნათლად აჩვენებს, რომ ადამიანის კეთილდღეობა მხოლოდ მის ინდივიდუალურ უნარებზე არ არის დამოკიდებული და წარმოადგენს უწყვეტ, ცოცხალ ურთიერთქმედებას ინდივიდსა და მის გარემოს შორის. ამ დინამიკურ პროცესში განსაკუთრებული ადგილი უკავია სულიერ გარემოსა და რელიგიას, რომელიც ხშირად უგულებელყოფილია.

რელიგია და სულიერება, მნიშვნელოვან როლს თამაშობს ინდივიდის სოციალურ ფუნქციონირებაში. კლასიკური თუ თანამედროვე სოციოლოგიური და ფსიქოლოგიური კონცეფციების განხილვამ ნათლად აჩვენა, რომ რელიგია არ შემოიფარგლება მხოლოდ ტაძარსა თუ მეჩეთში ლოცვით, ის არის ყოველდღიური პრაქტიკა და შინაგანი ძალა, რომელიც ადამიანის ყოფასა და შრომას, იქნება ეს მიწათმოქმედება თუ ოჯახზე ზრუნვა, საკრალურ მნიშვნელობას ანიჭებს. ეს პროცესი აყალიბებს „კოჰერენტულობის განცდას“ და ადამიანს ეხმარება სამყარო აღიქვას არა ქაოსურად, არამედ აზრიან, ღვთიური ნებით მოწესრიგებულ სისტემად. შესაბამისად, რელიგია გვევლინება უძლიერეს დამცავ მექანიზმად, რომელიც კრიზისის დროს შფოთვას ამცირებს და სოციალურ ინტეგრაციას უწყობს ხელს. თუმცა ნაშრომში მკაფიოდ გამოიკვეთა, რომ დასავლურ აკადემიურ სივრცეში არსებული ფსიქოლოგიური საზომი ინსტრუმენტები და თეორიები ძირითადად იუდეველ-ქრისტიანულ ტრადიციებს ეფუძნება. ისინი სრულად ვერ აღიქვამენ და ვერ აფასებენ ისლამის სპეციფიკასა და იმ ყოველდღიურ რელიგიურ პრაქტიკებს (მაგალითად, ყოველდღიური სავალდებულო ლოცვა, მარხვის თავისებურებები), რომლებიც მუსლიმის ქცევას განსაზღვრავს. აქედან გამომდინარე, ლოგიკურია ვივარაუდოთ, რომ ზოგადი თეორიები არასაკმარისია მუსლიმი თემის საჭიროებების შესაფასებლად. ამისათვის აუცილებელია პროცესების კონკრეტულად ისლამური ღირებულებებისა და მსოფლმხედველობის ჭრილში გაანალიზება.

ნაშრომში ისლამური მსოფლმხედველობის ანალიზმა ცხადყო, რომ მუსლიმის სოციალურ ფუნქციონირებას ფუნდამენტურად განსაზღვრავს ისეთი სპეციფიკური ღირებულებები, როგორიცაა უმა (თემი), გაფართოებული ოჯახი, ღვთის უზენაესობის აღიარება, სოციალური პასუხისმგებლობა (მაგალითად, ზაქათი) და შინაგანი მდგრადობის პრინციპები, რაც გულისხმობს მოთმინებასა (საბრ) და მადლიერებას (შუქურ). სწორედ ამ ღირებულებების ერთობლიობა ადასტურებს, რომ მუსლიმისთვის რელიგია იზოლირებული რიტუალების ერთობლიობა კი არა, ცხოვრების სტილია, რაც მუსლიმის ყოველდღიურობას განსაზღვრავს. შესაბამისად, სოციალური მუშაკის ნებისმიერი სახის ჩარევა, რომელიც მომსახურების მიმღების პრობლემას სულიერი, თემზე ორიენტირებული რელიგიური ჩარჩოდან განცალკევებით განიხილავს, წინასწარვე კარგავს ეფექტურობას და ვერ პასუხობს მომსახურების მიმღების რეალურ საჭიროებებს. თუმცა, აქვე აღსანიშნია ისიც, რომ პროფესია თანდათან თავისუფლდება მკაცრი სეკულარიზმისგან და სულ უფრო ხშირად მიმართავს სულიერებაზე დაფუძნებულ შეფასების ინსტრუმენტებს, რადგან რელიგიური რესურსების ინტეგრირება ჩარევაში მნიშვნელოვნად აუმჯობესებს მუშაობის შედეგებს.

ნაშრომის მთავარ ღერძს წარმოადგენს დასავლურ, სეკულარულ პარადიგმასა და ისლამურ მსოფლმხედველობას შორის არსებული ფუნდამენტური ეპისტემოლოგიური კონფლიქტის ანალიზი. კვლევამ აჩვენა, რომ ტრადიციული, დასავლური სოციალური მუშაობის ამოსავალი წერტილი, ინდივიდუალური თვითგამორკვევა და დამოუკიდებლობა, ისლამური პერსპექტივიდან ხშირად არაჯანსაღ იზოლაციად აღიქმება. იქ, სადაც დასავლური მიდგომა ადამიანის გაძლიერებას საზოგადოების გავლენისგან გათავისუფლებაში ხედავს, ისლამი უმაღლეს ღირებულებად თაქაფულს (სოციალურ სოლიდარობასა და ურთიერთდამოკიდებულებას) მიიჩნევს. პროფესიული დილემა განსაკუთრებით მწვავედება ბედისწერისა (თაქდირი) და გენდერული როლების შეფასებისას. დასავლური რაციონალიზმი ღმერთზე მინდობას უმოქმედობად, ხოლო სპეციფიკურ კულტურულ ატრიბუტებს (მაგალითად, ჰიჯაბს) ჩაგვრად მიიჩნევს, მაშინ როცა მორწმუნისთვის ისინი შინაგანი ძალისა და იდენტობის საყრდენია. სწორედ

სპეციალისტების მხრიდან რელიგიურმა „გაუნათლებლობამ“ და მომსახურების მიმღების დასავლური პრიზმიდან შეფასებამ განაპირობა პრაქტიკაში ისლამოფობიური ბარიერების გაჩენა, რაც სისტემის მიმართ უნდობლობას იწვევს. შესაბამისად, დასავლური პარადიგმების მექანიკური ტრანსფერი, რომელიც კლიენტის რწმენას ხშირად „პრობლემად“ ან „ჩაგვრის ინსტრუმენტად“ განიხილავს, არაეფექტურია. გამოსავალს წარმოადგენს სოციალური მუშაობის ავთენტიზაცია („თა'სილ“) - პრაქტიკის შენება არა უცხო მოდელების მორგებით, არამედ „შიგნიდან გარეთ“, უშუალოდ ისლამური სოციალურ-კულტურული ფესვებიდან და ღირებულებებიდან.

მიუხედავად ზემოაღნიშნული დისონანსისა, ნაშრომმა ცხადყო, რომ დეკოლონიზაცია არ გულისხმობს დასავლური სოციალური მუშაობის სრულ უარყოფას. პირიქით, ნაშრომში აღწერილია მსგავსება NASW-ის ეთიკის კოდექსის ფუნდამენტურ ფასეულობებსა და ისლამურ სოციალურ დოქტრინას შორის. აღმოჩნდა, რომ პროფესიული მიზანი, ემსახურო მოწყვლად ჯგუფებს პირადი ინტერესის გარეშე, სრულად ემთხვევა ისლამურ ქველმოქმედებასა და საზოგადოების მსახურებას. სოციალური სამართლიანობის, რესურსების თანაბარი გადანაწილებისა და პიროვნების ღირსების დაცვის დასავლური პრინციპები პირდაპირ ეხმიანება ისლამურ სოციალურ წესრიგს, რომელიც, ავტორიტარული რეჟიმების მანიპულაციებისგან განსხვავებით, რეალურად პროგრესსა და თანასწორობაზეა ორიენტირებული. კეთილსინდისიერება ისლამში უკავშირდება ისეთ მნიშვნელოვან ცნებებს, როგორიცაა შინაგანი თვითკონტროლი და თვითშეფასება. სოციალური მუშაობა ისლამური პერსპექტივით არ გამორიცხავს დასავლურ, ტრადიციულ ღირებულებებს, თუმცა აუცილებელია მისი ავთენტიზაცია მუსლიმ თემში და რელიგიური ღირებულებების ცოდნა, რაც მუსლიმი მომსახურების მიმღების ქცევის განმსაზღვრელია.

ქართულ კონტექსტში, მუსლიმი თემის გამოწვევები კომპლექსურია. საქართველოს მოსახლეობის 10.7% მუსლიმია და აღსანიშნია ისიც, რომ საქართველოში ეს თემი ჰეტეროგენულია (აზერბაიჯანული, მესხური, აჭარული, ჩრდილოკავკასიური ჯგუფები). მათი ყოველდღიურობა ღრმა სტიგმატიზაციითა და მარგინალიზაციით ხასიათდება. პოსტსაბჭოთა პერიოდში ქართული ნაციონალური იდენტობის მართლმადიდებლობასთან

მკაცრმა გაიგივებამ შექმნა რეალობა, სადაც ისლამი უცხო და „მტრულ“ რელიგიად აღიქმება. ეს ხედვა განსაკუთრებული სიმწვავეით აისახება ჰიჯაბის მატარებელ მუსლიმ ქალებზე. საზოგადოებრივი წნეხის, სკოლებსა და უნივერსიტეტებში არსებული ფარული ისლამოფობიისა და დასაქმების ბაზარზე (განსაკუთრებით საჯარო სექტორში) არსებული უხილავი ბარიერების გამო, თემში ყალიბდება ნიჰილიზმი და სოციალური იზოლაცია, რაც პირდაპირ აფერხებს მათ ჯანსაღ სოციალურ ფუნქციონირებას.

ამ ისტორიულ და ემოციურ ტრავმებს, რომელიც მოიცავს მესხი მუსლიმების იძულებით დეპორტაციასა თუ აჭარაში „სხვად“ აღქმის კომპლექსს, რაც ხშირად მასობრივ გაქრისტიანებას, ე.წ. „აჭარულ პარადოქსს“ უდევს საფუძვლად, ემატება მწვავე ინსტიტუციური უთანასწორობაც. ნაშრომმა ცხადყო, რომ სახელმწიფო პოლიტიკა დომინანტი რელიგიის მხარდაჭერაზეა ორიენტირებული, ხოლო მუსლიმთა საჭიროებები მაგალითად, ბათუმში ახალი მეჩეთის მშენებლობა, რესტიტუციის კანონის არარსებობა და ა.შ. სრულად იგნორირებულია პოლიტიკური დღის წესრიგიდან. ყოველივე ეს ქმნის სისტემურ და სოციალურ წნეხს, რომელიც ართულებს ინტეგრაციის პროცესს, ამცირებს მუსლიმი თემის სოციალური ფუნქციონირების ხარისხს და სწორედ მსგავსი გამოწვევები ადასტურებს საქართველოში კულტურულად მგრძნობიარე სოციალური მუშაობის პრაქტიკის დანერგვის აუცილებლობას.

სოციალური მუშაკის როლი მუსლიმ თემთან მუშაობისას კომპლექსურია. პროფესიული ჩარევის წარმატება პირდაპირ კავშირშია სპეციალისტის უნართან, გათავისუფლდეს სეკულარული მიკერძოებების, ორიენტალისტური „მზერისა“ და ე.წ. „მხსნელის სინდრომისგან“. მომსახურების მიმღების დასავლური პრიზმიდან შეფასება მომსახურების მიმღების ავთენტურ ხმას ახშობს და ნდობის დაკარგვას უწყობს ხელს. შესაბამისად, რეალური კულტურული კომპეტენცია იწყება იმის აღიარებით, რომ რელიგია დასაძლევია ბარიერი კი არა, კლიენტის შინაგანი სიძლიერისა და სტრესთან გამკლავების უმთავრესი რესურსია. ეს კი მოითხოვს როგორც პრაქტიკული ეტიკეტის (რამადანის რეჟიმის გათვალისწინება, გენდერული საზღვრების დაცვა) პატივისცემას, ისე სპეციალისტის მხრიდან მუდმივ კრიტიკულ თვითრეფლექსიას. აქვე აღსანიშნია ჩარევის სტილისა და

ინსტრუმენტების ცვლილებაც. როგორც უკვე აღინიშნა, დასავლურ იდეოლოგიებზე დამყარებული ინსტრუმენტები და ჩარევის სტილი ვერ იქნება ეფექტური მუსლიმ თემთან მუშაობისას, შესაბამისად, აუცილებელია რელიგიური ელემენტების გათვალისწინება და სულიერებაზე, რწმენაზე მორგებული ინსტრუმენტების გამოყენება ჩარევის ყველა ეტაპზე. საბოლოო ჯამში, მუსლიმი თემის სოციალური ფუნქციონირება მჭიდროდ არის დაკავშირებული რელიგიურ იდენტობასა და იმ სისტემურ, მარგინალიზებულ გარემოსთან, რომელშიც მათ ყოველდღიურად უწევთ ცხოვრება. დასავლური, სეკულარული სოციალური მუშაობის მოდელების მექანიკური ტრანსფერი, განსაკუთრებით საქართველოს სპეციფიკურ, ხშირად ისლამოფობიურ სოციო-პოლიტიკურ კონტექსტში, არაეფექტურია და უფრო მეტიც, თავად იქცევა დამატებით ბარიერად. ნამდვილი პროფესიული მხარდაჭერა და მომსახურების მიმღების გაძლიერება მოითხოვს ცოდნისა და პრაქტიკის დეკოლონიზაციასა და ავთენტიზაციას, სადაც ისლამური სულიერი მექანიზმები და ფასეულობები კრიზისთან გამკლავების მთავარ საყრდენად აღიქმება. მიუხედავად იმისა, რომ კვლევის მიგნებები საერთაშორისო თეორიულ ბაზას ეყრდნობა, პროცესში გამოიკვეთა ქართულენოვანი ემპირიული აკადემიური ნაშრომების დეფიციტი, რაც კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს სამომავლო, ადგილობრივ კონტექსტზე მორგებული სიღრმისეული კვლევების ჩატარების აუცილებლობას.

## 5. გამოყენებული ლიტერატურა

- Abdullah, S. (2022). The Role of tawba (Repentance) in Social Work with Muslim Clients. *Exploring Islamic Social Work. Muslims in Global Societies Series, 9*, 233-248. doi:[https://doi.org/10.1007/978-3-030-95880-0\\_14](https://doi.org/10.1007/978-3-030-95880-0_14)
- Abou, E. F. (2015). The epistemology of the truth in modern Islam. *Philosophy & Social Criticism, 41*(4-5), 473-486. doi:<https://doi.org/10.1177/0191453715577739>
- Abu Raiya, H., Pargament, K. I., Mahoney, A., & Stein, C. (2008). A Psychological Measure of Islamic Religiousness: Development and Evidence for Reliability and Validity. *The international Journal for the Psychology of Religion, 18*(4), 291-315. doi:<https://doi.org/10.1080/10508610802229270>
- Abu-Raiya, H., Pargament, K., Mahoney, A., & Stein, C. (2008). A Psychological Measure of Islamic Religiousness: Development and Evidence for Reliability and Validity. *The International Journal for the Psychology of Religion,, 18*, 291 - 315. doi:10.1080/10508610802229270
- Ahmed, R. S., Amer, M. M., & Killawi, A. (2017). The ecosystems perspective in social work: Implications for culturally competent practice with American Muslims. *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought, 36*(1-2), 48-72. doi: <https://doi.org/10.1080/15426432.2017.1311245>
- AI-Krenawi, A. (2025). When West Encounter Islam: A Social Work Perspective. *Journal of Sociology and Social Work, 13*, 22-38. doi:<https://doi.org/10.15640/jssw.v13p3>
- AI-Krenawi, A., & Graham, J. (2003). Principles of Social Work Practice In The Muslim Arab World. *Arab Studies Quarterly, 26*(4), 75-91. Retrieved from [https://www.researchgate.net/publication/224946724\\_Principles\\_of\\_social\\_work\\_practice\\_in\\_the\\_Muslim\\_Arab\\_world](https://www.researchgate.net/publication/224946724_Principles_of_social_work_practice_in_the_Muslim_Arab_world)
- AI-Krenawi, A., & Graham, J. R. (2000). Islamic theology and prayer: Relevance for social work practice. *International Social Work, 43*(3), 289-304. doi:<https://doi.org/10.1177/002087280004300303>
- AI-Krenawi, A., & Graham, J. (2000). Culturally Sensitive Social work Practice With Arab Clients in Mental Health Settings. *Health and Social Work, 25*(1), 9-22. doi:10.1093/hsw/25.1.9
- Akhtar, S. (2021). Tawaf – cleansing our souls: A model of supervision for Muslims. *Aotearoa New Zealand Social Work, 33*(3), 20-33. doi:<https://doi.org/10.11157/anzswj-vol33iss3id890>
- Alatas, G. F. (2025). Islamic-Based Spiritual Capability as a Core Individual Competency for Enhancing Social Functioning: Theoretical Framework and Implications. *Journal of Islamic Heritage and Civilization, 2*(1), 101-180. doi:<https://doi.org/10.66236/senarai.2025.2.1.101-118>

- Albrithen, A. (2023). The islamic Basis of Social Work in the Modern World. *International Journal of Social Work values and Ethics*, 20(1), 171-193. doi:<https://doi.org/10.55521/10-020-113>
- Alghafli, Z., Hatch, T., & Marks, L. (2014). Religion and Relationships in Muslim Families: A Qualitative Examination of Devout Married Muslim Couples. *Religions*, 5(3), 814-833. doi:10.3390/rel5030814
- Amri, S., & Bemak, F. (2012). Mental Health Help-Seeking Behaviors of Muslim Immigrants in the United States: Overcoming Social Stigma and Cultural Mistrust. *Journal of Muslim Mental Health*, 7(1). doi:<https://doi.org/10.3998/jmmh.10381607.0007.104>
- Ano, G. G., & Vasconcelles, E. B. (2005). Religious coping and psychological adjustment to stress: A meta-analysis. *Journal of Clinical Psychology*, 61(4), 461 - 480. doi:10.1002/jclp.20049
- Aydingün, A. (2010). Creating, recreating and redefining ethnic identity: Ah L ska/Meskhetian Turks in Soviet and post-Soviet contexts. *Central Asian Survey*, 21(2), 185-197. Retrieved from [https://www.researchgate.net/publication/233131536\\_Creating\\_recreating\\_and\\_redefining\\_ethnic\\_identity\\_A\\_h\\_L\\_skaMeskhetian\\_Turks\\_in\\_Soviet\\_and\\_post-Soviet\\_contexts](https://www.researchgate.net/publication/233131536_Creating_recreating_and_redefining_ethnic_identity_A_h_L_skaMeskhetian_Turks_in_Soviet_and_post-Soviet_contexts)
- Aydingun, A., Harding, B. C., Hoover, M., Kuznetsov, I., & Swerdlow, S. (2006, 09). Meskhetian Turks: An Introduction to their history, Culture and Resettlement Experiences. Cultural Orientation Resource Center: Center for Applied Linguistics. Retrieved from [https://www.researchgate.net/publication/45666400\\_Meskhetian\\_Turks\\_an\\_introduction\\_to\\_their\\_history\\_culture\\_and\\_resettlement\\_experiences](https://www.researchgate.net/publication/45666400_Meskhetian_Turks_an_introduction_to_their_history_culture_and_resettlement_experiences)
- Azizah, K., & Syafiqoh, I. (2025). INTEGRATION OF ISLAMIC VALUES AND PSYCHOLOGY AS A STRATEGY FOR ADOLESCENT MENTAL HEALTH RECOVERY IN THE CONTEXT OF SOCIAL MEDIA. *urnal CENDEKIA : Media Komunikasi Penelitian dan Pengembangan Pendidikan Islam*, 17, 494-508. doi:10.37850/cendekia.v17i02.1009
- Bansaid, B., & Machouche, S. (2019). MUSLIM MORALITY AS FOUNDATION FOR SOCIAL HARMONY. *Jurnal Al-Tamaddun*, 14(2), 51-63. doi:<https://doi.org/10.22452/JAT.vol14no2.5>
- Barise, A. (2005). Social Work with Muslims: Insights from the teachings of Islam. *Critical Social Work*, 6(2), 73-89.
- Beck, E., Charania, M., Al-Issa, A.-R. F., & Wahab, S. (2017). Undoing Islamophobia: Awareness of Orientalism in Social Work. *Journal of Progressive Human Services*, 28(2), 58-72. doi:<https://doi.org/10.1080/10428232.2017.1310542>
- Blakely, T. J., & Dziadosz, G. M. (2007). Social Functioning: A Sociological Common Base for Social Work Practice. *The Journal of Sociology & Social Welfare*, 34(4). doi: <https://doi.org/10.15453/0191-5096.3298>

- Borges, C. C., Santos, P. R., Alves, P. M., Borges, R. C., Lucchetti, G., Barbosa, M. A., & Porto, C. C. (2020). Association Between Spirituality/religiousness and Quality of Life Among Healthy Adults: A Systematic Review (Preprint). Research Square. doi:10.21203/rs.3.rs-105884/v1
- Chen, Y., Case, B. W., Long, K. N., Woodberry, R. D., Kim, E. S., Padgett, R. N., . . . VanderWeele, T. J. (2025). Community participation in secular and religious contexts across sociodemographic groups in 22 countries. *Scientific Reports*, 15(1). doi:https://doi.org/10.1038/s41598-025-22806-5
- Chtaiba, J. (2022). Aspects of Social Welfare in the Islam: Suraht Al-Ma'un as a Model. *Dirasat: Shari'a and Law Sciences*, 49(3), 1-7. doi:https://doi.org/10.35516/law.v49i3.2196
- Coelho-Junior, H. J., Calvani, R., Panza, F., Allegri, R. F., Picca, A., Marzetti, E., & Alves, V. P. (2022). Religiosity/Spirituality and Mental Health in Older Adults: A Systematic Review and Meta-Analysis of Observational Studies. *Frontiers in Medicine*, 9. doi:10.3389/fmed.2022.877213
- Crabtree, S. A. (2022). Islamic Principles, Inclusivity and Revitalisation in Conceptual Frameworks for Western Social Work. In H. S. Schmid (Ed.), *Exploring Islamic Social Work. Muslims in Global Societies Series* (Vol. 9, pp. 249–264). Springer. doi:https://doi.org/10.1007/978-3-030-95880-0\_15
- Cucchi, A. (2022). Integrating Cognitive Behavioural and Islamic Principles. *Journal of Religion and Health*, 61(6), 4849–4870. doi:https://doi.org/10.1007/s10943-022-01576-8
- Durkheim, E. (1912/1995). *The Elementary Forms of Religious Life*. (K. E. Fields, Trans.) New York: The Free Press.
- Friedman, B. D., & Allen, K. M. (2014). Systems Theory. In B. D. Friedman, & 1 (Ed.), *Essentials of Clinical Social Work* (pp. 3-20). Sage. doi:10.13140/2.1.1132.9281
- Fullah, A. M. (2024). Domesticating Islamic Social Work in Sierra Leone: An Applicability of “Dua Therapy” in Problem Solving. *Journal of Islamic Studies and Culture*, 12(1), 1-10. doi:https://doi.org/10.15640/jisc.v12p1
- Geismar, L. L. (1966). The Concept of Community Functioning in Social Work: Preliminary Formulations. *The Journal of Jewish Communal Service*, 42(3), 227-233. Retrieved from https://purl.stanford.edu/qm558ky9354
- Ghafournia, N. (2017). Muslim women and domestic violence: Developing a framework for social work practice. *Journal of Religion & Spirituality*, 36(1-2), 146-163. doi:https://doi.org/10.1080/15426432.2017.1313150
- Ghannam, S., & Gorey, K. (2022). Islamic religiosity and subjective well-being in the west: meta-analytic evidence of protections across diverse Muslim diasporas. *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought*, 42(1), 36-52. doi:https://doi.org/10.1080/15426432.2022.2111395

- Graham, J. R., Bradshaw, C., & Trew, J. L. (2009). Adapting Social Work in Working with Muslim Clients. *Social Work Education, 28*(5), 544-561. doi:<https://doi.org/10.1080/02615470802400729>
- Graham, R. J., Bradshaw, C., & Trew, L. J. (2010). Cultural Considerations for Social Service Agencies Working with Muslim Clients. *Social Work, 55*(4), 337 - 346. doi:10.1093/sw/55.4.337
- Gray, M., Coates, J., & Bird, Y. M. (2008). *Indigenous Social Work Around the World: Culturally Relevant Education and Practice*. Ashgate. doi: ISBN 978-0-7546-4838-3
- Haj-Yahia, M. M. (2004). Wife Abuse and Battering in the Sociocultural Context of Arab Society. *Family Process, 39*(2), 237-255. doi:<https://doi.org/10.1111/j.1545-5300.2000.39207.x>
- Hodge, D. R. (2005). Social Work and the House of Islam: Orienting Practitioners to the beliefs and values of Muslims in the United States. *Social Work, 50*(2), 162-173. doi:<https://doi.org/10.1093/sw/50.2.162>
- Hodge, D. R., & Nadir, A. (2008). Moving toward culturally competent practice with Muslims: modifying cognitive therapy with Islamic tenets. *Social Work, 53*(1), 31-41. doi:10.1093/sw/53.1.31.
- Hodge, D. R., Zidan, T., & Husain, A. (2023). How to Work with Muslim Clients in a Successful, Culturally Relevant Manner: A National Sample of American Muslims Share Their Perspectives. *Social work, 69*(1), 53-63. doi:<https://doi.org/10.1093/sw/swad048>
- Illinois Muslim Civic Coalition. (2022). *Illinois Muslims: Needs, Assets, and Opportunities*. Retrieved from <https://muslimciviccoalition.org/illinois-muslims-report>
- Jeserich, F., Klein, C., Brinkhaus, B., & Taut, M. (2023). Sense of coherence and religion/spirituality: A systematic review and meta-analysis based on a methodical classification of instruments measuring religion/spirituality. *PLoS One, 18*(8). doi:<https://doi.org/10.1371/journal.pone.0289203>
- Khan, S., Lovell, K., Lunat, F., Masood, Y., Shah, S., Tomenson, B., & Husain, N. (2019). Culturally-adapted cognitive behavioural therapy based intervention for maternal depression: a mixed-methods feasibility study. *BMC Women's Health, 19*, 21. doi:<https://doi.org/10.1186/s12905-019-0712-7>
- Koenig, G. H. (2012). Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications. *International Scholarly Research Network - ISRN psychiatry*. doi:<https://doi.org/10.5402/2012/278730>
- Kurt, G., Specker, P., Liddell, B., Keegan, D., Nandyatama, R., Yuanita, A., . . . Nickerson, A. (2025). Extending the Ecological Model of Distress to Social Functioning among Refugees and Asylum-seekers (Preprint). *medRxiv*. doi: <https://doi.org/10.64898/2025.12.09.25341945>

- Laird, L. D., Amer, M. M., Barnett, E. D., & Barnes, L. L. (2007). Muslim patients and health disparities in the UK and the US. *Archives of disease in childhood*, 92(10), 922-926. doi:<https://doi.org/10.1136/adc.2006.104364>
- Malick, H. M. (2025). A Thematic Study of Fundamental Social Principles in the Holy Quran. *Journal of Religion and Society*, 4(01), 264-281. Retrieved from <https://islamicreligious.com/index.php/Journal/article/view/209>
- Marwa, N., & Mustika, N. (2024). The Role of Islamic Ethics in Shaping Resilient Social and Economic Systems. *Sinergi International Journal of Islamic Studies*, 2(4), 229-241. doi: <https://doi.org/10.61194/ijis.v2i4.705>
- Mccullough, M., & Willoughby, B. (2009). Religion, Self-Regulation, and Self-Control: Associations, Explanations, and Implications. *Psychological Bulletin*, 135(1), 69-93. doi:<https://doi.org/10.1037/a0014213>
- McGuire, M. B. (2008). *Lived Religion: Faith and Practice in Every life*. New York: Oxford University Press.
- McLaren, H., Patmisari, E., Hamiduzzaman, M., Jonas, M., & Taylor, R. (2021). Respect for Religiosity: Review of Faith Integration in Health and Wellbeing Interventions with Muslim Minorities. *Religions - MDPI*, 12(9), 692. doi:<https://doi.org/10.3390/rel12090692>
- Mildaeni, I. N., & Huda, T. N. (2024). Faith and Mental Health: Islamic Psychology Perspective. *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding*, 11(2), 441-448. doi:<http://dx.doi.org/10.18415/ijmmu.v11i2.5540>
- Murray, A. (2021). 2021 Amendments: NASW Code of Ethics: Self-Care and Cultural Competence. Washington, DC. Retrieved from [https://www.socialworkers.org/LinkClick.aspx?fileticket=UyXb\\_VQ35QA%3D&](https://www.socialworkers.org/LinkClick.aspx?fileticket=UyXb_VQ35QA%3D&)
- Orsi, R. A. (2005). *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and The Scholars Who Study Them*. Princeton University Press.
- Oxhandler, K. H., & Parrish, E. D. (2017). Integrating clients' religion/spirituality in clinical practice: A comparison among social workers, psychologists, counselors, marriage and family therapists, and nurses. *Journal of Clinical Psychology*, 74(4), 680 - 694. doi:<https://doi.org/10.1002/jclp.22539>
- Pargament, K. I., Smith, B. W., Koenig, H. G., & Perez, L. (1998). Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37(4), 710 - 724. doi: <https://doi.org/10.2307/1388152>
- Pelkmans, M. (2006). *Defending the Border: Identity, Religion, and modernity in the Republic of Georgia*. Cornell University Press. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ctt7z78f>
- Ragab, I. (2016). The Islamic Perspective on Social Work: A Conceptual Framework. *International Social Work*, 59(3), 325-342. doi:<https://doi.org/10.1177/0020872815627120>

- Rakhmawati, & Atmaja, F. F. (2024). SUBJECTIVE WELL-BEING, RELIGIOSITY, TRUST, AND ALTRUISM: AN ISLAMIC PERSPECTIVE. *EKONOMIKA SYARIAH: Journal of Economic Studie*, 8, 143-158. doi:10.30983/es.v8i2.8393
- Rothman, A., & Coyle, A. (2018). Toward a Framework for Islamic Psychology and Psychotherapy: An Islamic Model of the Soul. *Journal of Religion and Health*, 58, 1731–1744. doi:https://doi.org/10.1007/s10943-018-0651-x
- Rothman, A., & Coyle, A. (2018). Toward a Framework for Islamic Psychology and Psychotherapy: An Islamic Model of the Soul. *Journal of Religion and Health*, 57, 1731 - 1744. doi:https://doi.org/10.1007/s10943-018-0651-x
- Sadzaglishvili, S. (2017). Reconstructing social welfare institutions and building a professional social work workforce in post-Soviet Georgia: An ecological systems framework. *International Social Work*, 61(6), 1198 - 1208. doi:https://doi.org/10.1177/0020872816674790
- Sanikidze, G. (2008). Muslims Minorities of Georgia. *International Congress of Asian and North African Studies*, 2, pp. 489 - 510. Ankara. Retrieved from <https://www.ayk.gov.tr/wp-content/uploads/2015/01/SANIKIDZE-George-MUSLIMS-MINORITIES-OF-GEORGIA.pdf>
- Sanikidze, G. (2018). Muslim Communities of Georgia: Old Problems and New Challenges. *Islamophobia Studies Journal*, 4(2), 247-265. doi:https://doi.org/10.13169/islastudj.4.2.0247
- Sanikidze, G., & Walker, E. (2004). *Islam and Islamic Practices in Georgia*. Berkeley: Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies, University of California. Retrieved from [https://isees.berkeley.edu/sites/default/files/2004\\_04-sani.pdf](https://isees.berkeley.edu/sites/default/files/2004_04-sani.pdf)
- Seredyńska, A. (2025). Students' spiritual resources and their emotional, social and cognitive functioning. *The Person and the Challenges*, 15(2), 193-211. doi: <https://doi.org/10.15633/pch.15210>
- Shattuck, C. E., & Muehlenbein, P. M. (2020). Religiosity/Spirituality and Physiological Markers of Health. *Journal of Religion and Health*, 59, 1035-1054. doi:https://doi.org/10.1007/s10943-018-0663-6
- Smith, J. S. (2019). Challenging Islamophobia in Canada: non-Muslim social workers as allies with the Muslim community. *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought*, 39(1), 27 - 46. doi:https://doi.org/10.1080/15426432.2019.1651240
- Umarji, O., & Islam, F. (2024). The Role of Holistic Religiosity on Mental Health and Mental Illness: A Global Study of Muslims. *Psychology of Religion and Spirituality*, 16, 378-387. doi:https://doi.org/10.1037/rel0000522
- VanderWeele, T. J. (2017). Religious Communities and Human Flourishing. *Current Directions in Psychological Science*, 26(5), 476-481. doi:https://doi.org/10.1177/096372141772152

- Vidūnaitė, M. (2023). The Agency in Islam or (and) Human Rights? The Case of Pious Baltic Muslim Women. *Religions*, 14(7), 937. doi:<https://doi.org/10.3390/rel14070937>
- Weber, M. (1905/2012). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. (S. Kolberg, Trans.) New York: Routledge.
- Weinberg, M. (2022). The Supremacy of Whiteness in Social Work Ethics. *Ethics and Social Welfare*, 16(4), 347 - 363. doi:<https://doi.org/10.1080/17496535.2022.2058579>
- Wicaksono, R., Muhaimin, A., Willems, D., & Pols, J. (2024). “Tie your camel first, then rely on God”: reconceptualizing Javanese Islamic values to support palliative care at home. *BMC Palliative Care*, 23(1), 63. doi:<https://doi.org/10.1186/s12904-024-01383-w>
- Working With Muslims*. (n.d.). Retrieved from Public Sector Series: Social Work & Care Guidance: <https://www.workingwithmuslims.com/public-sector/social-work>
- Ysseldyk, R., Matheson, K., & Anisman, H. (2010). Religiosity as Identity: Toward an Understanding of Religion From a Social Identity Perspective. *Personality and Social Psychology Review*, 14(1), 60-71. doi:<https://doi.org/10.1177/1088868309349693>
- Zaheer, M. (2017). MODES OF RELIGIOSITY AND ATTITUDES TOWARDS COMMUNITY COHESION AND SOCIAL INTEGRATION AMONG BRITISH SUNNI MUSLIMS. PhD Thesis. Markfield Institute of Higher Education/University of Gloucestershire. doi:Markfield Institute of Higher Education/University of Gloucestershire
- Zolezzi, M., Alamri, M., Shaar, S., & Rainkie, D. (2018). Stigma associated with mental illness and its treatment in the Arab culture: A systematic review. *International Journal of Social Psychiatry*, 64(6), 597 - 609. doi: 10.1177/0020764018789200
- აბულაძე, თ. (2022). თავსაფარი მუსლიმი ქალების ყოველდღიურობაში. სოლიდარობის თემა. Retrieved from <https://solidaritycommunity.ge/tavsaphrianimuslimebikvleasc/>
- გოგიჩაძე, თ. (2026). ისლამის რეპრეზენტაცია აჭარაში: სირცხვილისა და ღირსების მიჯნაზე. In *რელიგიური მრავალფეროვნება საქართველოში: სამართლებრივი და კულტურული განზომილებების კვლევა: სტატიათა კრებული* (pp. 119 - 177). doi:<https://doi.org/10.63410/rdg2025/04>
- დარჩიაშვილი, მ. (2018). მესხების ეკონომიკური და კულტურული პრაქტიკები ყოველდღიურობაში: ნასაკირალის მაგალითი [სადისერტაციო ნაშრომი]. თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი.

- დიურკემი, ე. (1895/2001). *სოციოლოგიის მეთოდის წესები*. (დ. ლაზუჩიძე-ხოფერია, Trans.) თბილისი: იოანე პეტრიწი. Retrieved from [https://dspace.nplg.gov.ge/bitstream/1234/431391/1/Sociologiis\\_Metodis\\_Wesebi\\_2001.pdf](https://dspace.nplg.gov.ge/bitstream/1234/431391/1/Sociologiis_Metodis_Wesebi_2001.pdf)
- მახარაძე, თ. (n.d.). ადამიანის ქცევა სოციალურ გარემოში 1. In *ჰენდაუთი საბაკალავროს სტუდენტებისთვის* (pp. 2-31).
- ნამიჭიშვილი, ს., & მგელიაშვილი, მ. (2010). *სოციალური სამუშაოს პრაქტიკის საფუძვლები: სახელმძღვანელო ბავშვებთან და ოჯახებთან მომუშავე სოციალური მუშაკებისთვის*. EveryChild.
- რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტო. (n.d.). *სსიპ რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტო*. Retrieved from ბლოგი - ჩვენს შესახებ: <https://religion.gov.ge/ge/saagentos-sesaxe/cvens-sesaxe>
- საქართველოს სახალხო დამცველი. (2025). *საქართველოში ადამიანის უფლებათა და თავისუფლებათა დაცვისმდგომარეობის შესახებ საქართველოს სახალხო დამცველის ანგარიში*. საქართველოს სახალხო დამცველის აპარატი. Retrieved from <https://ombudsman.ge/geo/saparlamento-angarishebi>
- საძაგლიშვილი, შ., & შეყრილაძე, ი. (2020). *კონსულტირება სოციალურ მუშაობაში. ადგილობრივი და საერთაშორისო გამოცდილება*. თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა. Retrieved from <https://library.iliauni.edu.ge/ebooks/sh-sadzaglishvili-i-sheqhriladze-konsultireba-sotsialur-mushaobashi-adgilobrivi-da-saerthashoriso-gamotsdileba/>
- სოციალური სამართლიანობის ცენტრი. (2024). *ეთნიკური და რელიგიური უმცირესობების საჭიროებები პოლიტიკური პარტიების საარჩევნო პროგრამებში (საქართველოს პარლამენტის არჩევნები 2024)*. სოციალური სამართლიანობის ცენტრი. Retrieved from <https://socialjustice.org.ge/ka/products/etnikuri-da-religiuri-umtsiresobebis-sachiroebbi-politikuri-partiebis-saarchevno-programebshi>
- ფირცხალავა, ე. (2026). ტრავმის ნარატივი: მეხსიერება, სივრცე და თაობათა იდენტობა მუსლიმ მესხებში. *ქართული ფსიქოლოგიური ჟურნალი*, 1, 117 - 144. Retrieved from <https://georgianpsychologyjournal.tsu.ge/index.php/gpj/article/view/10768>
- შატერაშვილი, ნ., ნამიჭიშვილი, ს., მგელიაშვილი, მ., ჩემია, ე., ჯავახაძე, ი., ლაცაბიძე, მ., . . . წოწკოლაური, გ. (2011). *სოციალური სამუშაოს პრაქტიკის საფუძვლები : სატრენინგო მასალების კრებული*. თბილისი: საქართველოს სოციალურ მუშაკთა ასოციაცია (GASW). Retrieved from <https://dspace.nplg.gov.ge/handle/1234/478796>