

ჯასსერ აუდა

# მაკასიდ აშ-შარია

სახელმძღვანელო დამუყებთათვის



არაპერიოდული გამოცემების სერია 14

# მაკაჰიდ აჟ-შარ'ია

სახელმძღვანელო ღამწყებთათვის

ჯასერ აუდა



International Institute  
of Islamic Thought



გამომცემლობა „უნივერსალი“  
თბილისი 2024

**მაკასიდ აშ-შარჴა: სახელმძღვანელო დამწყებთათვის (Georgian)**

ჯასსერ აუდა

*არაპერიოდული გამოცემების სერია 14*

© ისლამური აზროვნების საერთაშორისო ინსტიტუტი (იასი),

ცოდნის ინტეგრაციის ინსტიტუტი

1445ჰ/2024

Paperback ISBN: 978-9941-33-600-3

**Maqasid Al-Shariah: A Beginner's Guide**

Jasser Auda

*Occasioanl Papers Series 14*

© The International Institute of Islamic Thought, (IIIT)

1429AH/2008CE

Paperback ISBN: 978-1-56564-440-3

IIIT

P.O. Box 669,

Herndon, VA, 20172, USA

www.iiit.org

ინგლისურიდან თარგმნა: ქეთევან არახამია

თარგმანის თეოლოგიური რედაქტორი: ტარიელ ნაკაიძე

ფილოლოგიური რედაქტორი: ია ძირკვაძე

ცოდნის ინტეგრაციის ინსტიტუტი

საქართველო, თბილისი ც.დადიანი №7 ბიზნეს და სავაჭრო ცენტრი ქარვასლა A-508

ikiacademy.org

საავტორო უფლება დაცულია. სავალდებულო გამონაკლისებისა და შესაბამისი კოლექტიური ლიცენზირების შესახებ შეთანხმების დებულებებიდან გამომდინარე, არცერთი ნაწილის გამრავლება არ შეიძლება მოხდეს გამომცემლების წერილობითი ნებართვის გარეშე.

წინამდებარე ნაშრომში გამოხატული ხედვები და აზრები ეკუთვნის ავტორს და შეიძლება არ ემთხვეოდეს გამომცემლის მოსაზრებებს.

გამომცემლობა „**უნივერსალი**“, 2024

თბილისი, 0186, ა. პოლიტუკოვსკაიას №4, ☎: 5(99) 17 22 30, 5(99) 33 52 02

E-mail: universal505@ymail.com; gamomcemlobauniversali@gmail.com

## სარჩმპო

<b>წინასიტყვაობა .....</b>	<b>5</b>
<b>I. რა არის მაკაჟიდ?.....</b>	<b>7</b>
• „რატომ“ კითხვის დონეები .....	7
• მაკაჟიდ და მასწავლებელი.....	11
• მაკაჟიდ-ის განზომილებები .....	12
• ალ-მაკაჟიდ [მოციქულის] მიმდევრების იჯთიჰად-ში .....	30
<b>II. „მაკაჟიდ-ის იმამები“ (ისლამური წელთაღრიცხვის მე-5-მე-8 საუკუნეები) .....</b>	<b>36</b>
• იმამ ალ-ფუჟაჰინი და „საზოგადოებრივი საჭიროებები“ .....	36
• იმამ ალ-ლაზაზალი და „საჭიროებების თანმიმდევრობა“ .....	38
• ალ-’იზიზ იბნ ‘აბდ ას-სალამ და „სიბრძნე ღვთიური კანონების მიღმა“ .....	39
• იმამ ალ-კარაფი და წმინდა შუამავლის ქმედებების კლასიფიკაცია .....	40
• იმამ იბნ ალ-კაჰიმი და „რა არის შარიათი?“ .....	41
• იმამ აშ-შატიბი და მაკაჟიდ როგორც საფუძველი [შარიათის]“ .....	43
<b>III. მაკაჟიდ-ის როლი თანამედროვე ისლამურ აღორძინებაში .....</b>	<b>45</b>
• მაკაჟიდ – „განვითარებისა“ და „ადამიანის უფლებების“ პროექტი .....	46
• მაკაჟიდ, როგორც ახალი იჯთიჰადის საფუძველი .....	53
• განსხვავება სამუქალბებსა და მიზნებს შორის.....	62
• მაკაჟიდ და ყურანის თემატური ინტერპრეტაცია .....	67
• წმინდა შუამავლის მიზნების ინტერპრეტაცია .....	70

- 
- მეთოდები – „საშუალებების დაშვება“ და „საშუალებების აკრძალვა“ ..... 76
  - „უნივერსალური“ *მაკაჟიდ*-ის მიღწევა..... 82
  - *მაკაჟიდ*, როგორც ისლამური სამართლის სკოლების საერთო პოზიცია ..... 85
  - *მაკაჟიდ*, როგორც რელიგიათაშორისი დიალოგის საერთო საფუძველი..... 87
  - *მაკაჟიდ აშ-შარჰ*‘ა-ს პრაქტიკული გამოყენება..... 90
  - დასკვნა ..... 100

## წინასიტყვაობა

ისლამური აზროვნების საერთაშორისო ინსტიტუტი (იასი) დიდი სიამოვნებით წარმოგიდგენთ *მაკაჰიდ აშ-შარბ'ა*-ს – ისლამური სამართლის მიზნების თეორიის - თემაზე შექმნილ სახელმძღვანელოს. ავტორი, პროფესორი ჯასსერ აუდა, ამ სფეროს საუკეთესო სპეციალისტი და მრავალმხრივი ცოდნის მქონე, ცნობილი მეცნიერია.

ვინაიდან შარიათის ხედვის (მიზნებისა და ამოცანების) საკითხზე ინგლისურენოვანი ხელმისაწვდომი ნაშრომი რამდენიმეა, იასი-მ გადამწყვიტა აღნიშნული ვაკუუმი წიგნების თარგმნითა და სერიული გამოცემით ამოევსო, რათა აზროვნების ეს მნიშვნელოვანი და რთული სფერო, ინგლისელი მკითხველისთვის წარედგინა. აღნიშნული სერია შემდეგ ნაშრომებს აერთიანებს: იბნ აშურის ტრაქტატი *მაკაჰიდ აშ-შარბ'ა*-ზე, იმამ აშ-შატიბი-ს თეორია ისლამური სამართლის უმაღლესი ამოცანებისა და მიზნების შესახებ აჰმად ალ-რაფსუნის ავტორობით, ისლამური სამართლის უმაღლესი ამოცანების რეალიზაციის მიმართება: *მაკაჰიდ აშ-შარბ'ა*, როგორც ფუნქციონალური მიდგომა ჯამალ ედ-დინ ატიას ავტორობით და *მაკაჰიდ აშ-შარბ'ა*, როგორც ისლამური სამართლის ფილოსოფია: სისტემური მიდგომა ჯასსერ აუდას ავტორობით.

ვინაიდან საკითხი კომპლექსურია და ინტელექტუალური გამოწვევებით აღსავსე, ხოლო ამ თემისადმი მიძ-

ღვნილი წიგნის უმრავლესობა მხოლოდ სპეციალისტებისთვის, მეცნიერებისა და ინტელექტუალებისთვისაა განსაზღვრული, იასი-ს ლონდონის ოფისი, აღნიშნულ თემასთან დაკავშირებით, სტატიების კრებულის სახით, მარტივად შედგენილ გაცნობით სახელმძღვანელოებსაც გამოსცემს, რათა დაინტერესებული მკითხველი, მარტივად ხელმისაწვდომი მასალით უზრუნველყოს. ასევე, მოიცავს - მუჰამმად ჰაშიმ ქამალის *მაკაჰიდ აშ-შარḥ*-ს გამარტივებულ ვარიანტს, ისლამური ხედვის განვითარება *მაკაჰიდ აშ-შარḥ*-ს ჟრილში მუჰამმად უმერ ჩაფ-რას ავტორობით.

ანას ს. ალ შაიხ-ალი  
აკადემიური მრჩეველი, იასი, ლონდონის ოფისი

(1)

## რა არის მაკაჰსიდი?

„რატომ“ კითხვის დონეები

ბავშვები ხშირად მოგვმართავენ სიღრმისეული ფილოსოფიური კითხვებით და რთულია თქმა იმისა, სწორედ დასმულ კითხვას გულისხმობენ ისინი თუ სხვა რამეს! თუმცა ბავშვის მიერ დასმული კითხვის ხიბლი იმაშია, რომ ხშირად ის არ არის შეზღუდული წინასწარ განსაზღვრული „ფაქტებით“ ან „ასეთია მოცემულობის“ ლოგიკით. მაკაჰსიდი აშ-შარბა-ს თემაზე კურსს ხშირად ვინცეზ პატარა გოგონას შესახებ ამბის მოყოლით, რომელმაც ჰკითხა მამას: „მამა, რატომ გააჩერე მანქანა შუქნიშანთან?“ მამამ აღმზრდელობითი ტონით უპასუხა: „იმიტომ, რომ წითელი შუქი იყო, წითელი კი ნიშნავს გაჩერებას.“ გოგონამ ჰკითხა: „რატომ?“ მამამ ისევ აღმზრდელობითი ტონით უპასუხა: „რათა პოლიციელს ჩვენთვის ჯარიმა არ გამოეწერა.“ გოგონამ ისევ დასვა კითხვა: „და რატომ უნდა გამოეწერა პოლიციელს ჩვენთვის ჯარიმა?“ მამამ უპასუხა: „რადგან წითელ შუქზე გავლა სახიფათოა.“ გოგონამ ისევ ჰკითხა: „რატომ?“ ამჯერად მამამ დააპირა ეთქვა, რომ „ასეთია მოცემულობა,“ მაგრამ შემდეგ გადაწყვიტა, რომ ცოტა ფილოსოფიური ყოფილიყო თავის საყვარელ ქალიშვილთან ამიტომაც უპასუხა: „იმიტომ, რომ არ შეიძლება ადამია-



ნებისთვის ზიანის მიყენება. შენც ხომ არ გინდა ვინმემ ზიანი მოგაყენოს?“ გოგონამ უპასუხა: „არა.“ მამამ გააგრძელა: „არც სხვა ადამიანებს სურთ, რომ მათ ვინმემ მიაყენოთ ზიანი“ წმინდა მუჰამმად შუამავალმა (ს.ა.ს)\* ბრძანა: „მოექეცით სხვებს ისე, როგორც გსურთ რომ თქვენ მოგექცნენ.“ იმის ნაცვლად, რომ აქ გაჩერებულიყო, გოგონამ გააგრძელა: „რატომ უნდა მოექცე სხვებს ისე, როგორც გსურს რომ შენ მოგექცნენ?“ მამა ცოტა ხნით დაფიქრდა და შემდეგ თქვა: „იმიტომ, რომ ყველა ადამიანი თანასწორია და თუ მკითხავ, რატომ, გიპასუხებ, რომ ღმერთი სამართლიანია, ამიტომაც მან ყველა ადამიანი თანასწორად და თანაბარი უფლებებით შექმნა“ - დიახ, სწორედ ასე შექმნა ღმერთმა სამყარო!

კითხვა „რატომ“ ტოლფასია კითხვისა „რა არის მაკაჰიდ?“ ფილოსოფოსების მიერ განსაზღვრული „რატომ კითხვის დონეები“ იგივეა, რაც მუსლიმი სამართლისმცოდნეების მიერ განსაზღვრული „მაკაჰიდ-ის დონეები.“ „რატომ კითხვის დონეებსა“ და მაკაჰიდ-ის ანალიზს მარტივი ქმედებების დეტალებისგან და თვალსაჩინო ნიშნებისგან, როგორიცაა, მაგალითად, შუქნიშნის ნითელ ფერზე გაჩერება, ანუ ქმედებებისა და ნიშნების დონისგან გადაყვარით კანონისა და რეგულაციების, როგორიცაა მაგალითად მოძრაობის წესების დონეზე. კანონისა და რეგულაციების დონიდან ვინაცვლებთ ურთიერთმომგებიანობისა და „სარგებლიანობის“ დონეზე,

---

\* صلى الله عليه وسلم (ჰალლა ალლჰჰუ ლაჰი ვა სალლაჰ) ქართულად: ალლაჰის ლოცვა და მშვიდობა მას, ეს არის ისლამური თეოლოგიური ფორმულა, რომელიც გამოიყენება, როცა წმინდა მუჰამმად შუამავლის სახელი „მუჰამადი“ იქნება ნახსენები.

როგორიცაა სხვების უსაფრთხოებაზე ზრუნვა საკუთარის სანაცვლოდ და ბოლოს, ურთიერთმომგებიანობისა და „სარგებლიანობის“ დონიდან გადავდივართ საერთო პრინციპებისა და ფუნდამენტური რწმენების დონეზე, რაც მოიაზრებს სამართლიანობას, თანაგრძნობასა და ღმერთის ატრიბუტებს.

ამგვარად, მაკაჰიდ აშ-შარბ'ა არის ისლამური ცოდნის ის ნაწილი, რომელიც სხვადასხვა დონეზე პასუხობს ყველა რთულ „რატომ“ კითხვას, როგორიცაა:

- რატომ არის მონყალების (ზაქათის) გაცემა ისლამის ერთ-ერთი ფუნდამენტური პრინციპი?
- რატომ ავალდებულებს ისლამი ადამიანს კარგად მოექცეს მეზობელს?
- რატომ ესალმებიან მუსლიმები ერთმანეთს „სალამით“ (მშვიდობა)?
- რატომ ლოცულობენ მუსლიმები დღეში ხუთჯერ?
- რატომ არის რამადანის თვის მარხვა ისლამის ერთ-ერთი ფუნდამენტური პრინციპი?
- რატომ ახსენებენ მუსლიმები ღმერთის სახელს მუდმივად?
- რატომ ითვლება ისლამში ალკოჰოლის მიღება მძიმე ცოდვად?
- რატომ არის, მაგალითად, ჰაშიშის მონევა ისევე აკრძალული ისლამში, როგორც ალკოჰოლის მიღება?
- რატომ გამოიყენება ისლამურ სამართალში სიკვდილით დასჯა როგორც სასჯელის

(უმალლესი) ზომა გაუპატიურებასა და გენოციდისთვის?

მაკაჰიდ ამ-შარბა „ღვთიური დადგენილებების სიბრძნეს“ ხედავს „სოციალური კავშირების გაუმჯობესებაში“, რაშიც მოიაზრება ქველმოქმედება, კეთილგანწყობა მეზობლის მიმართ, ადამიანებთან მშვიდობის სურვილით მისალმება. ღვთიური დადგენილებების სიბრძნე ასევე მოიცავს „ღმერთის შემეცნების განვითარებას“- სწორედ ეს უდევს საფუძვლად ყოველდღიურ ლოცვას, მარხვასა და ვედრებას. მაკაჰიდ იმ შედეგს წარმოადგენს, რის მიღწევასაც ცდილობს კანონი გარკვეული აკრძალვებითა და დაშვებებით. ამგვარად, „ადამიანების გონებისა და სულის დამცველი“ მაკაჰიდ ხსნის ისლამის მიერ ალკოჰოლისა და დამათრობელი საშუალებების მიღების ტოტალურ და მკაცრ აკრძალვას, ხოლო „ადამიანის ქონებისა და პატივის დაცვის“ მაკაჰიდ ხსნის, თუ რატომ მოიხსენიება ყურანში „სიკვდილით დასჯა“, როგორც სასჯელის (შესაძლო) ზომა გაუპატიურებისა და გენოციდისთვის (ყურანის 2:78 და 5:33 აიების განმარტება ისლამური სამართლის ზოგიერთი სკოლის თანახმად).

მაკაჰიდ წარმოადგენს ასევე ღვთაებრივი განზრახვებისა და ზნეობრივი პრინციპების ერთობლიობას, რომლებსაც ეფუძნება ისლამური სამართალი - ესენია - სამართლიანობა, ადამიანის ღირსება, თავისუფალი ნება, დიდსულოვნება, უბინოება, მხარდაჭერა და სოციალური თანამშრომლობა. ამგვარად, მაკაჰიდ კავშირია ისლამურ სამართალსა და ადამიანის უფლებების, განვითარებისა და ცივილიზაციის დღევანდელ ცნებებს შორის.

მაკაჰიდ-ს შეუძლია სხვა ტიპის კითხვებზეც პასუხის გაცემა, მაგალითად:

- რომელია საუკეთესო მეთოდოლოგია დღევანდელი რეალობის ქრილში ისლამის წმინდა წიგნის ხელახლა გადაკითხვისა და ინტერპრეტაციისთვის?
- რაში მდგომარეობს „თავისუფლებისა“ და „სამართლიანობის“ ისლამური კონცეფცია?
- რა კავშირია ადამიანის უფლებებსა და ისლამური სამართლის დღევანდელ ცნებებს შორის?
- რა წვლილის შეტანა შეუძლია ისლამურ სამართალს „განვითარების“, „ზნეობრიობისა“ და „ცივილიზაციის“ საქმეში?

მოდით უფრო დეტალურად გავეცნოთ მაკაჰიდ-ის თეორიასა და ტერმინოლოგიას.

### **მაკაჰიდ და მასალიჰ**

ტერმინი *მაკაჰიდ* (მრავლობით რიცხვში — *მაკაჰიდ*) აღნიშნავს გაზრახვას, მიზანს, პრინციპს, შედეგს<sup>1</sup>, „telos“ (ბერძ.), „finalit“ (ფრანგ.) ან Zweck (გერმ.)<sup>2</sup>. ისლამური სამართლის *მაკაჰიდ* წარმოადგენს ისლამური წესების მიზნებს/ამოცანებს/განზრახვებს/შედეგებს/პრინციპებს.<sup>3</sup> ისლამური სამართლის ზოგიერთი თეორეტიკოსისთვის, ეს არის „ადამიანის ინტერესების“

(*მაქალიჰ*) გამომხატველი ალტერნატიული გამოთქმა. მაგალითად, 'აბდ ალ-მალიქ ალ-ჯუფაინი (გ.478/1185), *მაქალიდ*-ის დღევანდელი თეორიის (როგორც ეს ქვემოთ იქნება განმარტებული) ერთ-ერთი პირველი ავტორი, *მაქალიდ*-სა და საზოგადოებრივ ინტერესებს (ალ-*მაქალიჰ* ალ-*ამმა*) ურთიერთშემცვლელ ტერმინებად იყენებდა<sup>4</sup> აბუ ჰამიდ ალ-ლაზალი (გ. 505/1111) დეტალურად აღწერს *მაქალიდ*-ის კლასიფიკაციას, რომელსაც ის „საზოგადოებრივ ინტერესებს“ (ალ-*მაქალიჰ* ალ-*მურსალა*) უწოდებდა.<sup>5</sup> ფაზრ ად-დინ არ-რანბი (გ.606ჰ/1209) და ალ-ამიდინი (გ. 631/1234) ეთანხმებოდნენ ალ-ლაზალის ტერმინოლოგიას.<sup>6</sup> ნაჯმ ად-დინ ატ-ტაფი (გ.716/1316) განსაზღვრავდა *მაქალიჰ*-ს როგორც „ის, რაც აღასრულებს უზენაესი კანონმდებლის განზრახვას.“<sup>7</sup> ალ-კარაფი (გ. 1285/1868) აკავშირებდა *მაქალიჰ*-ს და *მაქალიდ*-ს ფუნდამენტური „ნესით“ რომლის მიხედვით: „განზრახვა (*მაქალიდ*) არ არის მოქმედი, თუ ის მიზნად არ ისახავს რაიმე სიკეთის - (*მაქალიჰ*) გაკეთებას ან რაიმე ზიანის (*მაქალიდა*)<sup>8</sup> თავიდან არიდებას. ამგვარად, *მაქალიდ*, ამოცანა, მიზანი, საფუძველი, განზრახვა, შედეგი ან ისლამური სამართლის პრინციპები არსებობს „კაცობრიობის ინტერესებისთვის.“ ეს არის *მაქალიდ*-ის თეორიის რაციონალური საფუძველი.

### მაკაჟიდ-ის განზომილებები

ისლამური სამართლის მაკაჟიდ-ის ანუ მიზნების კლასიფიკაცია სხვადასხვაგვარად ხდება, გარკვეული განზომილებების გათვალისწინებით. ქვემოთ ჩამოთვლილია რამდენიმე ასეთი განზომილება:

1. საჭიროების დონეები, რაც ტრადიციულ კლასიფიკაციას წარმოადგენს.
2. მიზნების მიღწევაზე მიმართული ღვთიური დადგენილებების მოქმედების არეალი.
3. მიზნებში მოქცეული ადამიანების არეალი.
4. მიზნების უნივერსალურობის დონე.

ტრადიციული კლასიფიკაციის მიხედვით მაკაჟიდ იყოფა სამ „საჭიროების დონედ,“ მათში შესულია 7 საჭიროება (ღარურათ), მოთხოვნილება (ჰაჯჯიმათ) და ფუფუნება (თაჰსრნიმათ). საჭიროებები ასევე იყოფა „რწმენის, სულის, ქონების, გონებისა და შთამომავლობის“ დამცავ საჭიროებებად.<sup>9</sup> ზოგიერთი სამართალმცოდნე ამ ცნობილ ჩამონათვალს ამატებდა „პატივის დაცვის“ საჭიროებას.<sup>10</sup> ეს საჭიროებები ადამიანის სიცოცხლისთვის უმნიშვნელოვანეს საკითხებად მიიჩნეოდა. ამგვარად, ადამიანის სიცოცხლე საფრთხეშია, თუ მისი გონება საფრთხეშია. ამიტომაც კრძალავს ისლამი ასე მკაცრად ალკოჰოლსა და მათრობელ ნივთიერებებს. ადამიანის სიცოცხლეს ასევე ემუქრება საფრთხე, თუ არ ხდება შესაბამისი ზომების მიღება მისი სულის დასაცავად ადამიანის ჯანმრთელობისა და გარემოს დაცვის

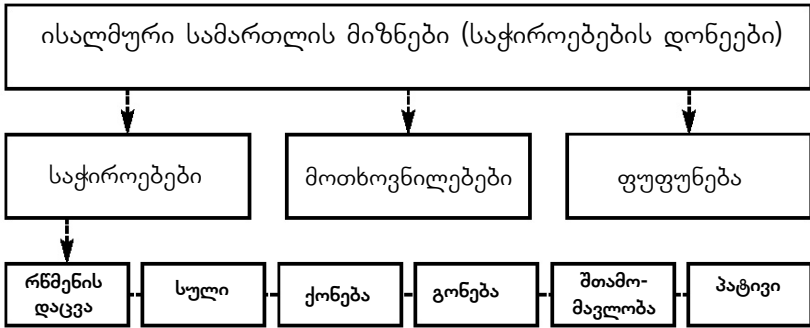
გზით. ამიტომაც წმინდა მუჰამმად შუამავალმა (ს.ა.ს) აკრძალა სხვა ადამიანისთვის, ცხოველისთვის, მცენარისთვისაც კი ნებისმიერი სახის ზიანის მიყენება. ადამიანის სიცოცხლეს აგრეთვე ემუქრება საფრთხე ფინანსური (ანუ ეკონომიკური) კრიზისის დროს. ამიტომაც კრძალავს ისლამი მონოპოლიას, მევახშეობას, კორუფციისა და თაღლითობის ყოველგვარ გამოვლინებას. „შთამომავლობის“ დაცვისთვის ასეთი მაღალი სტატუსის მინიჭება ხსნის იმ ისლამური განჩინებების სიმრავლეს, რომლებიც არეგულირებენ ბავშვების მიერ საუკეთესო განათლების მიღებასა და მათზე ზრუნვას. და ბოლოს, „რწმენის დაცვა“ აუცილებელია ადამიანის სიცოცხლისთვის, თუმცა იმქვეყნიური ცხოვრების მნიშვნელობით! ისლამი უყურებს ცხოვრებას როგორც მოგზაურობას, რომლის ნაწილიც დედამიწაზე მიმდინარეობს, ხოლო დანარჩენი ნაწილი კი იმქვეყნიურ ცხოვრებაში! აგრეთვე არსებობს ზოგადი შეთანხმება, რომ ამ საჭიროებების დაცვა არის „ნებისმიერი განცხადებული კანონის“<sup>11</sup> და არა მხოლოდ ისლამური კანონის მიზანი.

მიზნები მოთხოვნილებების დონეზე ნაკლებად მნიშვნელოვანია ადამიანის სიცოცხლისთვის. ამის მაგალითებია ქორწინება, ვაჭრობა და ტრანსპორტირების საშუალებები. ისლამი ხელს უწყობს და არეგულირებს ამ მოთხოვნილებებს, თუმცა მათი ნაკლებობა არ წარმოადგენს სიკვდილ-სიცოცხლის საკითხს, მით უმეტეს, ინდივიდუალურ საფუძველზე. ადამიანის სიცოცხლე, მთლიანობაში, არ დგება საფრთხის წინაშე, თუ ადამიანი გადაწყვეტს, რომ ის არ დაქორწინდება ან არ იმოგზაურებს. თუმცა, თუ ეს „მოთხოვნილებები“ ფართო მას-

შტაბს მიიღებენ, ისინი მოთხოვნილებების დონიდან საჭიროებების დონეზე ინაცვლებენ. ისლამური სამართლის ფუნდამენტური წესის მიხედვით: „მოთხოვნილება, რომელიც ფართო მასშტაბს იღებს, საჭიროების სტატუსში გადადის.“

ფუფუნების დონეზე არსებული მიზნები „დამამშვენებელი მიზნებია,“ მაგალითად, სუნამოს, მოდური ტანისამოსისა და ლამაზი სახლების გამოყენება. ამ საგნებს ისლამი წაახალისებს და მიიჩნევს ღმერთის ადამიანებისადმი უსაზღვრო მონყალებისა და გულუხვობის ნიშნად და მტკიცებულებად, მაგრამ ამავდროულად ამტკიცებს, რომ მათ ნაკლები ყურადღება უნდა დაეთმოს. როგორც აღნიშნავდა იმამ აშ-შატიბი (რომელზეც მოგვიანებით ვისაუბრებთ), იერარქიის დონეები ემთხვევა ერთმანეთს და ურთიერთკავშირშია<sup>12</sup> ამასთან ერთად, ყოველი დონე უნდა ემსახურობდეს მის ქვემოთ მდგომ დონეებს. მაგალითად, როგორც ქორწინება, ასევე ვაჭრობა (მოთხოვნილებების დონიდან) ემსახურებიან და მჭიდრო კავშირში არიან შთამომავლობისა და ქონების დაცვის საჭიროებასთან. ასეა სხვებიც. შესაბამისად, რომელიმე კონკრეტული დონიდან ერთი კომპონენტის გამოკლებას გადაჰყავს ის ზედა დონეზე. მაგალითად, გლობალურ დონეზე ვაჭრობის შემცირებას, როგორც ეს გლობალური ეკონომიკური კრიზისის დროს ხდება, აჰყავს „ვაჭრობა“ „მოთხოვნილებიდან“ „სასიცოცხლო საჭიროებამდე“ და ა.შ. ამიტომაც ზოგიერთ სამართლმცოდნეს ურჩევნია განიხილოს საჭიროებები „გადამფარავი წრეების“ და არა მკაცრი იერარქიის სახით<sup>13</sup> იხილეთ შემდეგი დიაგრამა:





*ისლამური სამართლის მიზნების იერარქია (საჭიროებების დონეების განზომილებები)*

ჩემი აზრით, საჭიროებების დონეები ჰგავს მეოცე საუკუნეში აბრაჰამ მასლოუს მიერ შემოთავაზებულ ადამიანური მიზნების ანუ „ძირითადი მიზნების“ იერარქიას, რომელსაც მან „მოთხოვნილებათა იერარქია“ უწოდა.<sup>14</sup> ადამიანური მოთხოვნილებები, მასლოუს მიხედვით, იწყება ძირითადი ფიზიოლოგიური მოთხოვნილებებითა და უსაფრთხოების მოთხოვნილებით, ხოლო მთავრდება სიყვარულის, დაფასებისა და თვითრეალიზაციის მოთხოვნილებით. 1943 წელს მასლოუმ მოთხოვნილებათა ხუთი დონე გამოყო. შემდეგ, 1970 წელს, მან გადახედა საკუთარ იდეებს და შვიდდონიანი იერარქია შემოგვთავაზა.<sup>15</sup> საინტერესოა მსგავსება აშ-შატიბისა და მასლოუს თეორიებს შორის მიზნების დონეების საკითხში. უფრო მეტიც, მასლოუს თეორიის მეორე ვარიანტში კიდევ ერთ მსგავსებას აღმოაჩინეთ ისლამური „მიზნების“ თეორიასთან, რაც დროსთან ერთად ევოლუციონირების უნარს წარმოადგენს.

მიზნების ისლამური თეორიები (მაკაჰიდ) საუკუნეების განმავლობაში ვითარდებოდა, განსაკუთრებით კი ისინი მეოცე საუკუნეში განვითარდა. თანამედროვე თეორეტიკოსები აკრიტიკებენ საჭიროებების ზემოხსენებულ ტრადიციულ კლასიფიკაციას გარკვეული მიზეზების გამო, მათ შორის:<sup>16</sup>

1. ტრადიციული მაკაჰიდ-ის გავრცელების არეალი მთელი ისლამური სამართალია. თუმცა მაკაჰიდ-ს არ შეუძლია მოიცვას რომელიმე ერთი წმინდა წიგნის/ღვთიური დადგენილებების ან წმინდა წიგნების ჯგუფის კონკრეტული მიზნები, რომლებიც ისლამური სამართლის გარკვეულ თემებს ან „თავებს“ ეხება. მაგალითად, ზემოთ მოყვანილი ტრადიციული თეორია ვერ პასუხობს ბევრ ზემოთხსენებულ „რატომ“ კითხვას.
2. ტრადიციული მაკაჰიდ უფრო მეტად ინდივიდებს ეხება, ვიდრე ოჯახებს, საზოგადოებებს და ზოგადად, ადამიანებს, ანუ ტრადიციული ისლამური სისხლის სამართლის საგანი არის ინდივიდუალური სულია, პატივი ან ფული და არა საზოგადოებრივი ცხოვრება, საზოგადოების ღირსება ან კეთილდღეობა და შესაბამისად, ეკონომიკა.
3. მაკაჰიდ-ის ტრადიციული კლასიფიკაცია საჭიროებების დონეების შესახებ თავისი თეორიის ფარგლებში არ მოიცავს ისეთ ყველაზე უნივერსალურ და ფუნდამენტურ ღირებულებებს,

ბებს, როგორცაა სამართლიანობა და თავისუფლება.

4. ტრადიციული მაკაჰიდ-ი მომდინარეობს უფრო მეტად ისლამური სამართლებრივი მემკვიდრეობისგან, ვიდრე პირველწყაროებიდან/წმინდა წიგნიდან. მაკაჰიდ-ის შესახებ ტრადიციულ ჩანაწერებში მითითება ყოველთვის კეთდება სხვადასხვა ისლამური სკოლის სამართლებრივ განჩინებებზე და არა ორიგინალურ ისლამურ ტექსტებზე(მაგალითად, ყურანის აიები) - როგორც მაკაჰიდ-ის საფუძველზე - მითითებისა.

ზემოხსენებული ნაკლოვანებების გამოსასწორებლად თანამედროვე მეცნიერებამ შემოგვთავაზა მაკაჰიდ-ის სხვა კონცეფციები და კლასიფიკაციები ახალი განზომილებების მხედველობაში მიღებით. პირველ რიგში, იმ განჩინებების არეალის გათვალისწინებით, რომელსაც ფარავს მაკაჰიდ-ი. თანამედროვე კლასიფიკაციის მიხედვით მაკაჰიდ-ს სამ დონედ ყოფენ:<sup>17</sup>

1. ზოგადი მაკაჰიდ-ი: ეს მაკაჰიდ-ი მოცემულია სრულიად ისლამური კანონის ფარგლებში ზემოთხსენებული საჭიროებებისა და მოთხოვნის ნიშნების სახით და ახლად შემოთავაზებული მაკაჰიდ-ის - „სამართლიანობა,“ „უნივერსალურობა“ და „მხარდაჭერა“ სახით.
2. სპეციფიკური მაკაჰიდ-ი: ეს მაკაჰიდ-ი მოცემულია ისლამური კანონის კონკრეტული თავის ფარგლებში, მაგალითად, ოჯახურ საკით-

- ხებთან დაკავშირებულ თავში მოცემული ბავშვების კეთილდღეობა, სისხლის სამართალში კრიმინალის შეკავება და ფინანსურ კანონმდებლობაში მონოპოლიის თავიდან არიდება.
3. ნაწილობრივი: ეს მაკაჟიდ-ი კონკრეტული წმინდა წიგნის ან ღვთიური დადგენილებების „მიზნებია,“ როგორცაა, მაგალითად, კონკრეტულ სასამართლო საქმეებში მოწმეების გარკვეული რაოდენობის ძიებით ჭეშმარიტების დადგენის მიზანი, ავადმყოფი ადამიანის მარხვისგან განთავისუფლებით მისთვის არსებული სირთულის აძლევის მიზანი და ბაირამის/დღესასწაულის დღეებში მუსლიმებისთვის ხორცის შენახვის აკრძალვით გაჭირვებული ადამიანების გამოკვება.

ინდივიდუალობის ნაკლოვანების აღმოსაფხვრელად მაკაჟიდ-ის ცნება გაფართოვდა, რათა მოეცვა ადამიანების უფრო ფართო არეალი - თემი, ერი ან ზოგადად, კაცობრიობა. მაგალითად, იბნ აშური (რომელზეც ქვემოთ ვისაუბრებთ) ერთან (უმმა) დაკავშირებულ მაკაჟიდ-ს მეტ პრიორიტეტს ანიჭებდა, ვიდრე ცალკეულ ადამიანებთან დაკავშირებულს. მეორე მაგალითია რაშიდ რიდა - მაკაჟიდ-ის საკუთარ თეორიაში ის რთავდა „რეფორმას“ და „ქალთა უფლებებს.“ კიდევ ერთი მაგალითი - მუსუფ ალ-კარადავი - საკუთარ თეორიაში რთავდა „ადამიანის ღირსებასა და უფლებებს.“

მაკაჟიდ-ის არეალის ამგვარი გაფართოება აძლევს მას საშუალებას უპასუხოს გლობალურ პრობლემებსა

და გამონწვევებს და „ღვთიური დადგენილებების სიბრძნისგან“ გადავიდეს რეფორმირებისა და აღორძინების პრაქტიკულ გეგმებზე. ამ გაფართოების წყალობით *მაკაჰიდ*-ის და მისი ღირებულებების სისტემა მოექცა არამუსლიმ საზოგადოებებში მუსლიმი უმცირესობების მოქალაქეობის, ინტეგრაციისა და მოქალაქეობრივი უფლებების საკითხებზე დებატების ცენტრში.

საბოლოოდ, თანამედროვე აკადემიურმა წრეებმა შემოიღეს ახალი უნივერსალური *მაკაჰიდ*-ი, რომელიც მომდინარეობს უშუალოდ წმინდა წიგნიდან და არა ისლამური სამართლის სკოლების ფიკჰის ლიტერატურისგან. ამ მიდგომამ მისცა *მაკაჰიდ*-ს საშუალება დაეძლია ფიკჰის დადგენილებების ისტორიულობა და წარმოეჩინა წმინდა წიგნის უმაღლესი ღირებულებები და პრინციპები. ყოველი კონკრეტული დადგენილება უნდა იყოს განპირობებული სწორედ ამ უნივერსალური პრინციპებით. ქვემოთ მოცემულია უშუალოდ ისლამური წმინდა წიგნიდან გამომდინარე ამ ახალი უნივერსალური *მაკაჰიდ*-ის მაგალითები:

(1) **რაშიდ რიღამ** (გ. 1354/1935) გამოიკვლია ყურანი მისი *მაკაჰიდ*-ის დასადგენად. ის მოიცავდა „რწმენის საფუძვლების რეფორმირებასა და ცნობიერების ამაღლებას შემდეგთან დაკავშირებით - ისლამი არის თანდაყოლილი ბუნების, აზროვნების, ცოდნის, სიბრძნის, მტკიცებულების, თავისუფლების, დამოუკიდებლობის, სოციალური, პოლიტიკური და ეკონომიკური რეფორმების, ქალთა უფლებების რელიგია.<sup>18</sup>

(2) **ატ-ტაჰირ იბნ აშურიმ** (გ. 1325/1907) გამოთქვა მოსაზრება, რომ ისლამური სამართლის უნივერსალური

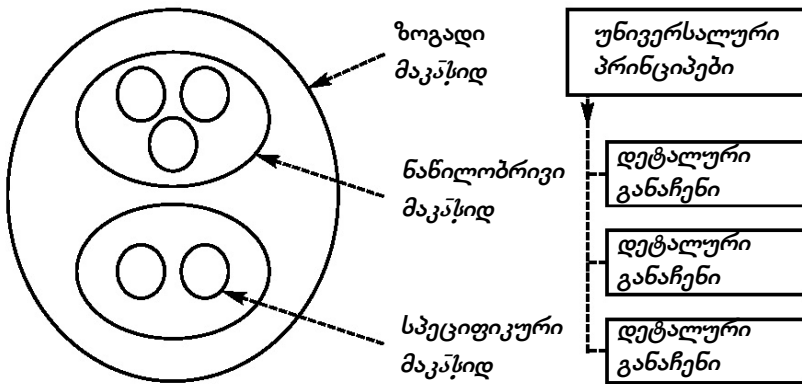
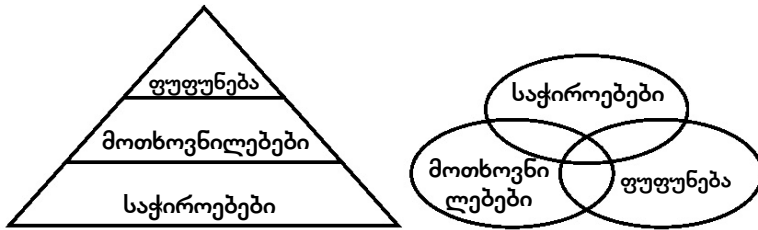
მაკჷიდ არის ხელი შეუწყოს „ნესრიგს, თანასწორობას, თავისუფლებას, ურთიერთმხარდაჭერასა და თანდაყოლილ ბუნებას (ფიტრა).<sup>19</sup> უნდა აღინიშნოს, რომ „თავისუფლების“ (ჰურრიდია) განზრახვა, რომელსაც გვთავაზობს იბნ აშური და ზოგიერთი სხვა თანამედროვე მეცნიერი, განსხვავდება სამართალმცოდნეების მიერ ნახსენები „თავისუფლების“ (‘ითკ) განზრახვისგან.<sup>20</sup> ალ-‘ითკ ნიშნავს თავისუფლებას მონობისგან და არა „თავისუფლებას“ მისი დღევანდელი გაგებით. თუმცა „ნება“ (მაშḥ’ა) ცნობილი ისლამური ტერმინია, რომელსაც გარკვეული მსგავსება გააჩნია „თავისუფლებისა“ და „თავისუფალი ნების“ დღევანდელ კონცეფციებთან. მაგალითად, „რწმენის თავისუფლება“ ყურანში მოცემულია როგორც „ნება ირწმუნო ან არ ირწმუნო“. <sup>21</sup> ტერმინოლოგიის თვალსაზრისით, „თავისუფლება“ (ალ-ჰურრიდია) ისლამური სამართლის ლიტერატურაში ახლად დამკვიდრებული მიზანია. იბნ აშური მის მიერ ტერმინ ჰურრიდია-ს გამოყენებას ხსნიდა „საფრანგეთის რევოლუციის ლიტერატურით, რომლებიც ფრანგულიდან არაბულად ითარგმნა ჩვენი ნელთალრიცხვის მეცხრამეტე საუკუნეში,“<sup>22</sup> მიუხედავად იმისა, რომ ის დეტალურად განიხილავდა ისლამურ შეხედულებას აზროვნების, რწმენის, გამობატვისა და ქცევის თავისუფლებაზე მაშḥ’ა-ს გაგებით.<sup>23</sup>

(3) **მუჰამმად ალ-ლაზალი** (გ.1416/1996) მოუწოდებდა „ისლამის თოთხმეტსაუკუნოვანი ისტორიისგან გაკვეთილის სწავლისკენ“ და შესაბამისად, მან მაკჷიდ-ის საჭიროებების დონეებს დაამატა „სამართლიანობა და თავი-

სუფლება.“<sup>24</sup> ალ-ლაზალიმ მაკაჰიდ-ის შესახებ ცოდნა-ში დიდი წვლილი შეიტანა იმ ბუკვალური ტენდენციების კრიტიკით, რომელიც ბევრ თანამედროვე მეცნიერს ახასიათებს.<sup>25</sup> მუჰამმად ალ-ლაზალის შეხედულებების ანალიზი ცხადჰყოფს, რომ მათ საფუძვლად ედო ისეთი მაკაჰიდ-ი, როგორცაა თანასწორობა და სამართლიანობა - სწორედ ამ მაკაჰიდ-ს ეყრდნობოდა მისი ყველა ცნობილი თვალსაზრისი ქალის როლზე ისლამურ სამართალში და სხვ.

**(4) იუსუფ ალ-კარადავი (გ.1345/1926)** ასევე შეისწავლა ყურანი და გამოიტანა დასკვნა შემდეგი უნივერსალური მაკაჰიდ-ის შესახებ: „ჭეშმარიტი რწმენის დაცვა, ადამიანის ღირსებისა და უფლებების მხარდაჭერა, ადამიანების მონოდება ღმერთის თაყვანსაცემად, სულის განწმენდა, ზნეობრივი ღირებულებების აღდგენა, ჯანსაღი ოჯახის შექმნა, ქალთან სამართლიანი მოპყრობა, ძლიერი ისლამური ერის შენება და თანამშრომლობის საფუძველზე არსებული მსოფლიოსკენ მონოდება.“<sup>26</sup> თუმცა კარადავი განმარტავს, რომ უნივერსალური მაკაჰიდ-ის თეორიის შემოთავაზება შეიძლება მხოლოდ წმინდა წიგნის დეტალურად შესწავლის გამოცდილების დაგროვების შემდეგ.<sup>27</sup>

**5. ტაჰა ალ-ალვანი (დ.1354/1935)** ასევე შეისწავლა ყურანი, რათა დაედგინა მისი „უზენაესი და გაბატონებული“ მაკაჰიდ-ი, რაც, მისი აზრით, არის „ღმერთის ერთადერთობა (თავჰედ), სულის განწმენდა (თაჰქია) და დედამიწაზე ცივილიზაციის განვითარება (‘იმრან).<sup>28</sup> დღეს ის მუშაობს მონოგრაფიაზე, რომელიც ეძღვნება ამ სამ მაკაჰიდ-ს.<sup>29</sup>



ყველა ზემოთხსენებული მაკაჟიდ-ი იყო წარმოდგენილი ისე, როგორც ისინი გაჩნდნენ სამართალმცოდნეების გონებასა და აღქმაში. ვერცერთ ზემოთხსენებულ კლასიკურ ან თანამედროვე კლასიფიკაციას და სტრუქტურას ვერ ექნება პრეტენზია იყოს „პირვანდელი ღვთაებრივი ნების“ შესაბამისი. თუ მივმართავთ ღმერთის მიერ შექმნილ ბუნებას, ჩვენ ვერასოდეს ვიპოვით ბუნებრივ სტრუქტურას, რომელიც იქნება წარმოდგენილი ნრეების, პირამიდების ან ჩარჩოების სახით, როგორც ეს არის ნაჩვენები დიაგრამაზე. საბუნებისმეტყველო და ჰუმანიტარულ მეცნიერებებში ყველა ასეთი სტრუქტურა



და ის კატეგორიები, რომლებსაც ისინი შეიცავენ, ხელოვნურად შექმნილია ადამიანის მიერ უკეთესად ილუსტრირების მიზნით.

შესაბამისად, *მაკაჰიდ*-ის სტრუქტურა საუკეთესოდ არის აღწერილი როგორც „მრავალგანზომილებიანი“ სტრუქტურა, რომელშიც საჭიროებების დონეები, განჩინებების მოქმედების არეალი, ადამიანების არეალი და უნივერსალურობის დონეები წარმოადგენენ ვალიდურ განზომილებებს ვალიდური თვალსაზრისებითა და კლასიფიკაციებით.

მეოცე საუკუნის შეხედულებები ასევე აჩვენებს, რომ *მაკაჰიდ აშ-შარბ*‘ა, ფაქტობრივად, წარმოადგენს თითოეული მეცნიერის საკუთარ შეხედულებას ისლამური სამართლის რეფორმასა და განვითარებაზე, მიუხედავად იმისა, რომ ყველა ეს *მაკაჰიდ*-ი „გამომდინარეობდა“ წმინდა წიგნიდან. წმინდა წიგნისა და რეფორმის დღევანდელი აუცილებლობის ერთმანეთზე ასე მყარად გადაჯაჭვა *მაკაჰიდ*-ს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს.

### ***მაკაჰიდ-ი წმინდა შუამავლის მიმდევრების იჯთიჰადში***

ყურანის ან წმინდა შუამავლის მითითებების უმთავრესი მიზნის შესახებ ვარაუდების გამოთქმის ისტორია სათავეს იღებს წმინდა შუამავლის მიმდევრებისგან, როგორც ეს ჩანს რამდენიმე შემთხვევიდან. ერთ-ერთი ცნობილი თვალსაჩინო მაგალითია ჰადისი გადმომცემთა გრძელი ჯაჭვით „ბანუ კურაჰას ტომის შუადღის შემდგომი ლოცვა“; როგორც ცნობილია, წმინდა შუამავალ-

მა გაგზავნა მიმდევრების ჯგუფი ბანუ კურაძას ტომთან<sup>30</sup> და უბრძანა მათ იქვე აღესრულებინათ თავიანთი შუადღის შემდგომი ('აზრ) ლოცვა.<sup>31</sup> 'აზრ ლოცვისთვის განკუთვნილი დროის ინტერვალი თითქმის ამოიწურა მანამ, სანამ ჯგუფმა მიაღწია ბანუ კურაძამდე. გაგზავნილი ჯგუფის წევრთა აზრები ორად გაიყო: ერთი ნაწილი აუცილებლად მიიჩნევდა საკუთრივ ბანუ კურაძასთან ლოცვის აღვლენას, ხოლო მეორე ნაწილი თვლიდა, რომ საჭირო იყო ლოცვის აღვლენა გზაში (ვიდრე ამოიწურებოდა ლოცვისთვის განკუთვნილი დრო).

პირველი ნაწილის აზრი ეყრდნობოდა იმ ფაქტს, რომ წმინდა შუამავალმა მკაფიოდ მიუთითა ბანუ კურაძასთან ლოცვის აღვლენის აუცილებლობის შესახებ, ხოლო მეორე ნაწილის აზრი ეყრდნობოდა წმინდა შუამავლის მითითების „მიზანს/განზრახვას,“ რომ ჯგუფი ჩასულიყო ბანუ კურაძასთან და არა „მიზანს/განზრახვას“ – გადაედოთ ლოცვა შემდგომი შესაბამისი დროისთვის. გადმომცემის სიტყვების მიხედვით, როდესაც მიმდევრებმა მოუთხრეს ეს ამბავი წმინდა შუამავალს, მან ორივე აზრი მართებულად მიიჩნია.<sup>32</sup> როგორც ამბობენ სამართალმცოდნეები და იმამები, წმინდა შუამავლის ეს თანხმობა მიუთითებს ორივე მოსაზრების მიმდებლობა-სა და სისწორეზე. ერთადერთი მთავარი სამართალმცოდნე, ვინც არ ეთანხმებოდა მიმდევრებს, რომლებმაც გადაწყვიტეს გზად ელოცათ, იყო იბნ ჰაზმ აზ-ზაჰირი (ლიტერალისტი), რომელიც წერდა, რომ მათ უნდა აღევლინათ „შუადღის შემდგომი ლოცვა“ მხოლოდ მას

შემდეგ, რაც ისინი ჩავიდოდნენ ბანუ კურაფასთან, როგორც მათ უბრძანა წმინდა შუამავალმა, თუნდაც შუალამისას ჩასულიყვნენ!<sup>33</sup>

წმინდა შუამავლის მითითებებში მოცემული მიზნების გაგებისა და განხორციელების კიდევ ერთ, უფრო სერიოზული მცდელობას ადგილი ჰქონდა მეორე ხალიფა ‘უმარის დროს. ‘უმარის სტატუსი ისლამში და მისი მხრიდან მიმდევრებთან მუდმივი და ყოვლისმომცველი კონსულტაციები, მის აზრებს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს. ამ შემთხვევაში მიმდევრებმა სთხოვეს ‘უმარს სამხედრო ნადავლის სახით დაერიგებინა მათთვის ეგვიპტესა და ერაყის ახლად დაპყრობილი მიწები. მათი არგუმენტი ეყრდნობოდა ყურანის კონკრეტულ მკაფიო აიებს, რომლებიც აძლევენ უფლებას მებრძოლებს დაიტოვონ „საომარი ნადავლი.“<sup>34</sup> ‘უმარმა უარი უთხრა მიმდევრებს ქალაქებისა და პროვინციების განაწილებაზე და მიუთითა სხვა, უფრო ზოგად აიებზე, სადაც ნათქვამია, რომ ღმერთის „მიზანი“ არ დაუშვას, რომ „ქონებას აკონტროლებდნენ მდიდრები“.<sup>35</sup> მაშასადამე, ‘უმარს (და მისი შეხედულების მხარდამჭერ მიმდევრებს) ესმოდა სამხედრო ნადავლთან დაკავშირებული აიების სპეციფიკა სამართლის გარკვეული მიზნის (*მაკჰიდ*) კონტექსტის ფარგლებში. ჩვენთვის გასაგები თანამედროვე ტერმინებით რომ ვთქვათ, ეს მიზანი იყო „საზოგადოების ფენებს შორის კეთილდღეობაში განსხვავებულობის შემცირება.“<sup>36</sup>

კიდევ ერთი კარგი მაგალითია ‘უმარის მიერ მედინაში შიმშილობის დროს ქურდობისთვის სასჯელზე მორატორიუმის შემოღება. მან მიიჩნია, რომ მაშინ, როდეს-

საც ადამიანებს სიცოცხლის გადასარჩენად აუცილებელი საკვები სჭირდებათ, წმინდა წიგნში დადგენილი სასჯელი ეწინააღმდეგება სამართლიანობის ზოგად პრინციპს, რომელიც მისი აზრით უფრო ფუნდამენტური იყო.

‘უმარის ფიკჰის (კანონის პრაქტიკაში გამოყენების) მესამე მაგალითია, როდესაც ის არ იყენებს ჰადისის „ბუკვალურ მნიშვნელობას,“ რომლის მიხედვითაც მეომარს ეძლევა უფლება მიიღოს ომის ნადავლი მოწინააღმდეგისაგან.<sup>37</sup> მან გადანყვიტა მიეცა მეომრებისთვის ძვირად ღირებული ნადავლის მხოლოდ ერთი მეხუთედი, რათა მებრძოლეთან მიმართებაში სამართლიანი ყოფილიყო და საზოგადოების ნდობა გაემყარებინა.

მეოთხე მაგალითია ‘უმარის გადანყვეტილება ჩაერთო ცხენები ქონების იმ ჩამონათვალში, რომელიც წარმოადგენს ზაქათის სავალდებულო ქველმოქმედებას მიუხედავად წმინდა შუამავლის მკაფიო მითითებისა ცხენების გამორიცხვის შესახებ. ‘უმარი ეყრდნობოდა იმ ფაქტს, რომ იმ დროისთვის ცხენი უფრო ღირებული გახდა ვიდრე აქლემი, რომელიც წმინდა შუამავალმა ჩართო ზაქათის ჩამონათვალში.<sup>38</sup> სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ‘უმარის გაგებით, ზაქათის „მიზანი“ სოციალურ მხარდაჭერაში მდგომარეობდა, როდესაც შეძლებული ადამიანი გასცემს ქონებას უქონელთა სასარგებლოდ, დამოუკიდებლად წმინდა შუამავლის ტრადიციაში ნახსენები ქონების სახეობისგან და მისი ბუკვალური გაგებისგან.<sup>39</sup>

ყველა ცნობილი სამართლის სკოლა, გარდა ჰანაფიტურისა, ეწინააღმდეგება ქველმოქმედების ამგვარ

განვრცობას, რაც ტრადიციულ სამართლებრივ მეთოდებზე ბუკვალური გაგების ძლიერი გავლენის თვალსაჩინო მაგალითია. იბნ ჰაზმი ასევე ამტკიცებს, რომ „არ არსებობს სხვა ზაქათი გარდა ქონების იმ რვა სახეობისა, რომლებიც ნახსენებია წმინდა შუამავლის ტრადიცი-აში, საკუთრივ, ოქრო, ვერცხლი, ხორბალი, ქერი, ფინიკი, აქლემები, ძროხები, ცხვრები და თხები. ზაქათი არ ვრცელდება ცხენებზე, კომერციულ საქონელზე და ქონების სხვა სახეობაზე.“<sup>40</sup> ნათელია, თუ რამდენად უშლის ასეთი შეხედულება ზაქათის ინსტიტუტის დანიშნულებას იყოს სამართლიანი და სოციალური კეთილდღეობის მომტანი.

ეყრდნობოდა რა „მეთოდოლოგიას, რომელიც მხედველობაში იღებს განჩინებების სიბრძნეს,“ ფუსუფ კარადავი, ზაქათის დეტალური განხილვისას, უარყოფდა ამ საკითხზე კლასიკურ მოსაზრებებს. ის წერდა: „ზაქათი უნდა გაიცეს ყველა სახის მზარდ დოვლათზე. ზაქათის მიზანია დაეხმაროს გაჭირვებულებს და ემსახუროს საზოგადოების კეთილდღეობას. არა მგონია, უზენაესი კანონმდებლის ნება ყოფილიყო ამ ტვირთის დაკისრება ხუთი ან მეტი აქლემის პატრონისთვის (როგორც თქვა იბნ ჰაზიმმა) და მისგან გაეთავისუფლებინა საქმოსნები, რომლებიც ერთ დღეში შოულობენ იმდენს, რამდენსაც მწყემსი გამოიმუშავებს ერთ წელიწადში...“<sup>41</sup>

ზემოთ მოყვანილი მაგალითების მიზანია გვაჩვენოს, თუ როგორ გამოიყენებოდა ისლამური სამართლის პრაქტიკაში *მაკაჰიდ-ის* ადრეული კონცეფციები და ის შედეგები, რომლებიც მოჰყვებოდა მათთვის ფუნდამენტური მნიშვნელობის მინიჭებას. თუმცა არ შეიძლება ეს

მიზანზე ორიენტირებული მიდგომა გამოვიყენოთ ისლამური სამართლის ყველა განჩინების მიმართ.

ბუხნარნი მოგვითხრობს, რომ ‘უმარს ჰკითხეს: „რატომ ვუვლით წრეს ქაბას ირგვლივ დაუფარავი მხრებით მას შემდეგაც, რაც ისლამი გაბატონდა მექაში?“ ამ კითხვას საფუძვლად ედო შემდეგი ამბავი: „ მექის დაპყრობის“ შემდეგ, მექის მცხოვრებლებმა განაცხადეს, რომ წმინდა შუამავალსა და მის მიმდევრებს მედინაში ხანგრძლივი ცხოვრების გამო ჯანმრთელობა შეეღებოდათ. წმინდა შუამავალმა უბრძანა მიმდევრებს შემოევლოთ ქაბას ირგვლივ შეუმოსავი მკლავებით საკუთარი სიძლიერის საჩვენებლად. ამ კითხვაზე პასუხის გაცემისას ‘უმარს არ გამოუყენებია მიზანზე ორიენტირებული მიდგომა. მან უპასუხა: “ჩვენ ვასრულებთ ყველაფერს ისევე, როგორც წმინდა შუამავლის დროს.”<sup>42</sup> ამგვარად, ‘უმარმა გაავლო ზღვარი „თაყვანისცემის აქტებსა“ (‘იბადათ) და „ადამიანურ საქმეებთან დაკავშირებულ“ (მუ‘ამალათ) ქმედებებს შორის.

მოგვიანებით სხვა მაგალითზე აშ-შატიბნიმ ახსნა ეს განსხვავება შემდეგნაირად: „ბუკვალური შესაბამისობის მეთოდოლოგიას, როგორც წესი, იყენებენ თაყვანისცემის (‘იბადათ) საკითხებში, ხოლო მიზნების მხედველობაში მიღების მეთოდოლოგიას იყენებენ ადამიანურ საქმეებთან დაკავშირებულ (მუ‘ამალათ)<sup>43</sup> საკითხებში. ამგვარად, ზოგადად რომ ვთქვათ, თაყვანისცემის (‘იბადათ) სფეროში მორწმუნე უცვლელად უნდა ხელმძღვანელობდეს წმინდა შუამავლის მაგალითით. თუმცა, ადამიანურ საქმეებთან დაკავშირებულ (მუ‘ამალათ) სფეროში არ არის აუცილებელი წმინდა შუამავლისა და მისი

მიმდევრების ზუსტი მიბაძვა, არამედ საჭიროა პრინციპებითა და *მაკაჰიდ-ით* ხელმძღვანელობა.

### ***მაკაჰიდ-ის ადრეული თეორიები***

წმინდა შუამავლის თანამსახურების ხანის დასრულების შემდეგ დაიწყო *მაკაჰიდ-ის* თეორიისა და კლასიფიკაციების განვითარება. თუმცა *მაკაჰიდ-ი* დღევანდელი სახით არ იყო მკაფიოდ ჩამოყალიბებული უსულიტების (*უტულბი*) დრომდე ისლამური წელთაღრიცხვით მეხუთედან მერვე საუკუნემდე, რასაც მე შემდგომში დეტალურად განვიხილავ. თუმცა პირველი სამი საუკუნის განმავლობაში, მიზნების/მიზეზების იდეა (*ჰიქამ*, *ილალ*, *მუნასაბათ ან მა'ანბი*) გამოჩნდა ისლამური სამართლის სკოლების იმამების მიერ გამოყენებულ დედუქციურ მეთოდებში, როგორცაა არგუმენტაცია ანალოგიის საფუძველზე (*კიჰას*), სამართლებრივი პრეფერენციები (*ისტიჰსან*) და საზოგადოებრივი ინტერესი (*მაჰლაჰა*). თუმცა თავად მიზნები არ წარმოადგენდა ცალკე მონოგრაფიების ან სპეციალური ყურადღების საგანს ისლამური წელთაღრიცხვის მესამე საუკუნის ბოლომდე. იმამ ალ-ჯუვანდინს (გ.478/1085) „საჭიროებების დონეების“ თეორია განვითარდა ბევრად უფრო გვიან, ისლამური წელთაღრიცხვის მეხუთე საუკუნეში. ქვემოთ მოცემულია ისლამური წელთაღრიცხვის მესამე და მეხუთე საუკუნეებში *მაკაჰიდ-ის* ადრეული კონცეფციების თვალყურის მიდევნების მცდელობა.

(1) **ათ-თირმიზი ალ-ჰაქიმი** (გ. 296ჰ/908). შარიათის მიზნებისადმი მიძღვნილი პირველი ცნობილი ნაშრომი, რომელშიც ტერმინი *მაკაჰიდი* ნახსენებია წიგნის სათაურშივე, არის „*ალ-ჰალაჰი ვა მაკაჰიდუჰა*“ (ლოცვები და მათი მიზნები) - მისი ავტორია ათ-თირმიზი ალ-ჰაქიმი. ეს წიგნი წარმოადგენს ყოველი ლოცვის სიბრძნისა და სულიერი „საიდუმლოებების“ კვლევას, სუფიზმის პრიზმაში. მაგალითად ღმერთის განდიდების მიზანი ლოცვისას ერთი მდგომარეობიდან მეორეში გადასვლისას არის მლოცველის მიერ მისდამი თავისი მორჩილების დადასტურება, ღმერთის განდიდების მიზანია „თვითცნობიერების ამაღლება“, ქაბახსაკენ მიმართვის მიზანია „ლოცვაზე ყურადღების კონცენტრირება“. ათ-თირმიზი ალ-ჰაქიმმა ასევე დაწერა მსგავსი წიგნი პილიგრიმოზის შესახებ, რომელიც დაასათაურა „*ალ-ჰაჯჯ ვა ასრაჰუ*“ (პილიგრიმოზა და მისი საიდუმლოებები).<sup>45</sup>

(2) **აბუ ზად ალ-ბალხი** (გ.322/933). პირველი ცნობილი წიგნი, მიძღვნილი მიზნებისადმი იმ მითითებების, რომლებიც არეგულირებენ ადამიანთა შორის ურთიერთობებს (*მუ‘ამალათ*), არის აბუ ზად ალ-ბალხის „*ალიბანა ‘ან ‘ილალ ად-დიანა*“ (განმარტებები რწმენის მიზნების შესახებ). ამ წიგნში ის განიხილავს ისლამის სამართლებრივი მითითებების მიზნებს. *მაჰლაჰა-ის* თემას ალ-ბალხიმ ასევე მიუძღვნა წიგნი „*მაჰალიჰ ალ-აბდან ვა ალ-ანფუს*“ (სარგებელი სხეულსა და სულისთვის), რომელშიც ის განმარტავს, თუ როგორ უწყობს ხელს ისლამური ნორმები და წესები ფიზიკურ და სულიერ ჯანმრთელობას.<sup>46</sup>



(3) *ალ-კაფფაღლ ალ-ქაბირ შაში* (გ.365/975). მაკაჰიდ-ის თემაზე ყველაზე ძველი მანუსკრიპტი, რომელიც მე ალ-მოვაჩინე ეგვიპტის ეროვნულ ბიბლიოთეკაში - *დარ ალ-ქუთუბ*, არის ალ-კაფფაღლის „*მაჰსინ აშ-შარა'ი*“ (შარიათის მშვენებანი).<sup>47</sup> 20-გვერდიანი წინასიტყვაობის შემდეგ ალ-კაფფაღლი წიგნს ფიკჰის ტრადიციული წიგნების თავების მსგავსად ჰყოფს (ანუ, იწყებს განწმენდით, შემდეგ განბანვითა და ლოცვით, დ ა.შ). ის მოკლედ ახსენებს თითოეულ ღვთიურ კანონს, სამაგიეროდ, დეტალურად განიხილავს მათ მიზნებსა და სიბრძნეს. მანუსკრიპტი გასაგებად არის დანერილი და შეიცავს დაახლოებით 400 გვერდს. ბოლო გვერდზე მითითებულია წიგნის დასრულების თარიღი, ჰიჯრით 358 წლის 11 რაბ'ი ალ-ავვალი (969 წლის 7 თებერვალი). ის ეხება ფიკჰის ბევრ დანაწესს, თუმცა თითოეულ ღვთიურ კანონს ცალკე განიხილავს, მიზნების შესახებ რაიმე ზოგადი თეორიის გარეშე. მიუხედავად ამისა, ეს წიგნი მნიშვნელოვანი წინ გადადგმული ნაბიჯია *მაკაჰიდ-ის* თეორიის განვითარებაში. ქვემოთ მოცემულია ჩემ მიერ თარგმნილი წინასიტყვაობის ნაწილი (არაბულ ენაზე ზემოთ მოცემული პირველი გვერდიდან):

*...გადავწყვიტე დამეწერა ეს წიგნი, რათა მეჩვენებინა ღვთიური კანონის მშვენიერება, მისი დიდებული და მაღალზნეობრივი შინაარსი და მისი შესაბამისობა საღ აზროვნებასთან. მასში იქნება პასუხები მათთვის, ვინც სვამს კითხვებს განჩინებების ჭეშმარიტ მიზეზებსა და სიბრძნის შესახებ. ეს კითხვები ორი ადამიანისგან მხოლოდ ერთს შეიძლება დაებადოს.*

პირველი ადამიანი მიაწერს სამყაროს შექმნას შემოქმედს და სწამს წინასწარმეტყველების ჭეშმარიტების, რადგან კანონის სიბრძნე ყოვლადბრძენი და ყოვლისშემძლე მეუფის ხელშია, ვინც დაუდგინა საკუთარ მსახურებს ის, რაც მათთვის უკეთესია... მეორე ადამიანი ეწინააღმდეგება წინასწარმეტყველებას და სამყაროს შექმნის კონცეფციას, ან შესაძლოა, ეთანხმება სამყაროს შექმნის კონცეფციას, მაგრამ ეწინააღმდეგება წინასწარმეტყველებას. ასეთი ადამიანის ლოგიკა ცდილობს გამოიყენოს კანონის უუნარობა, როგორც უზენაესი კანონმდებლის კონცეფციის უუნარობის მტკიცებულება...

ალ-კაფფაღლის „მაჰსინ აშ-შარაჴი“-ის სხვა მანუსკრიპტის ნაწილი რედაქტირებული და შესწავლილი იყო უფრო ადრე აზდ ან-ნასირ ალ-ლულანის მიერ თავისი სადოქტორო დისერტაციის ფარგლებში უელსის უნივერსიტეტში, ლამფითერში, 2004 წელს.<sup>48</sup> მეივილ იზი დიენი, ვინც ხელმძღვანელობდა ზემოხსენებულ დისერტაციას, მიუთითებდა მანუსკრიპტის მნიშვნელობაზე და აშ-შაშინს მიერ ისლამური სამართლის თეორიაში შეტანილ წვლილზე. ის წერს:

აშ-შაშინს მიხედვით, აკრძალვების მნიშვნელობა მათ არსზეა დამოკიდებული, რაც ხშირად ხაზგასმულია კანონმდებლის მიერ. ამის მაგალითია ალკოჰოლის აკრძალვა, რადგან სასმელი მიჩნეულია ეშმაკის ინსტრუმენტად, რი-

თიც ადამიანებს შორის მტრობას აღვივებს და ღმერთსა და ლოცვას ავინყებს...*აშ-შაშნ მსჯელობიდან ჩანს, რომ ის უამრავ აბსტრაქტულ სამართლებრივ თეორიას აყალიბებდა აშ-შაფი'ის სკოლაში სამართლებრივი აკრძალვების მიზეზების დასადგენად.* 49

ამგვარად, „მნიშვნელობები“ და „მიზეზები,“ რომლებზეც ალ-კაფფალ შაშნ აფუძნებს სამართლებრივ წესებს, წარმოადგენს *მაკაჰიდ-ის* თეორიის ადრეულ კონცეფციებს, რაც შაფიიტების სკოლის განვითარებას წარმოადგენდა. აქვე დავამატებდი, რომ შაშნს მიღწევები საჭიროებების (*ღარურათ*), სახელმწიფოებრიობის (*სიფსა*) და ზნეობრივი ქმედებების (*ალ-მაქრუმათ*) კონცეფციების განვითარებაში საფუძვლად დაედო ალ-ჯუფადნისა და ალ-ლაზალის მიერ შაფიიტური სამართლისა და *მაკაჰიდ-ის* თეორიების განვითარებას ამ ტერმინების შემდგომი განვითარების გზით, რაზეც მოგვიანებით ვისაუბრებთ.

**(4) იბნ ბაზავაჰ ალ-კუმმ** (გ.381/991). ზოგიერთი მკვლევარი ამტკიცებს, რომ მეოცე საუკუნემდე „*მაკაჰიდ აშ-შარა'ა-ს*“ კვლევა შემოიფარგლებოდა მხოლოდ სამართლის სუნიტური სკოლებით<sup>50</sup> თუმცა, *მაკაჰიდ-ის* თემაზე პირველი ცნობილი მონოგრაფია დაწერა იბნ ბაზავაჰ ალ-სადჟუკ ალ-კუმმმა, ჰიჯრის მეოთხე საუკუნეში მოღვაწე ცნობილმა შიიტმა სამართალმცოდნემ. მის მიერ ამ საკითხზე დაწერილი წიგნი შეიცავდა 335 თავს.<sup>51</sup> წიგნი სათაურით 'ილალ აშ-შარა'ი (ღვთიური კანონების

მიზეზები) ახდენს ღმერთის, წინასწარმეტყველების, ზეცისა და სხვა რწმენების რაციონალიზაციას. ის ასევე გვაძლევს ზნეობრივ საფუძვლებს ლოცვისთვის, მარხვისთვის, პილიგრიმოზისთვის, ქველმოქმედებისთვის, მშობლებზე ზრუნვისთვის და სხვა მორალური ვალდებულებებისთვის.<sup>52</sup>

**(5) ალ-‘ამირი ალ-ფაილასუფ** (გ.381/991). შარიათის მიზნების ყველაზე ადრეული ცნობილი თეორიული კლასიფიკაცია ეკუთვნის ალ-ამირი ალ-ფაილასუფს თავის ნაშრომში „ალ-ი‘ლამ ბი-მანაკიბ ალ-ისლამ“ (ისლამის თვისებების გათვითცნობიერება).<sup>53</sup> თუმცა ალ-‘ამირის კლასიფიკაცია ეფუძნებოდა მხოლოდ და მხოლოდ ისლამურ სამართლით დაწესებულ „სისხლის სამართლის სასჯელებს“ (ჭუდუდ).

მაკაზიდი-ის კლასიფიკაცია „საჭიროებების დონეების“ მიხედვით არ განვითარებულა ჰიჯრის მეხუთე საუკუნემდე. ამის შემდეგ ყველაზე ჩამოყალიბებულ სახეს (ახალი ნელთალრიცხვით მეოცე საუკუნემდე) ის იღებს ჰიჯრით მერვე საუკუნეში.

## (II)

**მაკაჰიდ-ის იმამები****(ისლამური ნელთალრიცხვით მე-5-8 საუკუნეები)**

ჰიჯრით მეხუთე საუკუნე გახდა მოწმე მოვლენის, რომელსაც აბდალლაჰ ბინ ბაჰამ უწოდა „ისლამური სამართლის ფილოსოფია“.54 მეხუთე საუკუნემდე შემუშავებული ბუკვალური და ნომინალური მეთოდები გამოუსადეგარი გახდა მუდმივად განვითარებადი ცივილიზაციის სირთულეებისთვის. მეთოდის სახით შემუშავდა „საზოგადოებრივი ინტერესების“ თეორია (ალ-მაჰლაჰა ალ-მურსალა), რომელიც მოიცავს იმას, „რაც არ იყო ნახსენები წმინდა წიგნში.“ ამ თეორიამ ამოავსო ლიტერატურულ მეთოდოლოგიებს შორის არსებული უფსკრულები, ხოლო მოგვიანებით, საფუძვლად დაედო ისლამურ სამართალში თეორიის დაბადებას. სამართალმცოდნეები, რომლებმაც ჰიჯრით მეხუთე-მერვე საუკუნეებში მაკაჰიდ-ის თეორიაში უმნიშვნელოვანესი წვლილი შეიტანეს, არიან: აბუ ალ-მა'ალბ ალ-ჯუვანბ, აბუ ჰამიდ ალ-ლაზალბ, ალ-'იზბ იბნ 'აბდ ას-სალამ, შიჰაბ ად-დინ ალ-კარაფბ, შამსუდდინ იბნ ალ-კაჰიმი და ყველაზე მეტად, აბუ ისჰაკ აშ-შატიბბ.

**იმამ ალ-ჯუვანბ და „საზოგადოებრივი საჭიროებები“**

აბუ ალ-მა'ალბ ალ-ჯუვანბმ (გ.478/1085) დანერგა ალ-ბურჰან ფბ უსულ ალ-ფიკჰ (სამართლის საფუძვლე-

ბის მტკიცებულებანი)-ეს იყო პირველი სამართლებრივი ტრაქტატი, რომელმაც შემოიტანა „საჭიროებების დონეების“ თეორია დღევანდელი ცნობილი თეორიის მსგავსად. მან შემოგვთავაზა ხუთი დონე: საჭიროებები (ღარჟრათ), საზოგადოებრივი მოთხოვნილებები (ალ-ჰაჯა ალ-‘ამმა), ზნეობრივი საქციელი (ალ-მაქრუმათ), რეკომენდაციები (ალ-მანდუბათ) და „ის, რასაც არ გააჩნია კონკრეტული მიზეზი.“<sup>55</sup> მისი აზრით, ისლამური სამართლის მიზანი მდგომარეობს ადამიანის „რწმენის, სულის, გონების, პირადი ცხოვრების და ქონების“ დაცვასა და ხელშეუხებლობაში (ალ-‘იჰმა).<sup>56</sup>

ჩემი აზრით, ალ-ჯუვაანის „ლიაას ალ-უმამ“ (ერების გადარჩენა) ალ-მაკაჰიდ-ის თეორიაში ასევე მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა, მიუხედავად იმისა, რომ ის ძირითადად პოლიტიკურ საკითხებს ეხება. ამ წიგნში ალ-ჯუვაანმა გამოთქვამს ჰიპოტეტიურ მოსაზრებას, რომ თუ დედამიწიდან უეცრად გაქრება ყველა სამართლის მცოდნე და სამართლის სკოლა, ისლამის გადასარჩენი ერთადერთი გზა იქნება მისი ხელახალი აღდგენა „იმ ფუნდამენტური პრინციპების გამოყენებით, რომელსაც ეფუძნება და შეესაბამება ყველა სამართლებრივი დადგენილება.“<sup>57</sup> ის წერდა, რომ სამართლის ეს საფუძვლები, რომლებსაც ის მკაფიოდ უწოდებდა ალ-მაკაჰიდ-ს, „არ ექვემდებარება წინააღმდეგობრივ ტენდენციებს და განმარტებების გამო აზრთა სხვადასხვაობას.“<sup>58</sup> ეს მაგალითები, რომლებზე დაყრდნობითაც ალ-ჯუვაანმა ისლამური სამართლის „რეკონსტრუქციას“ ხედავდა, წარმოადგენენ „შუამდგომლობას“ განწმენდის კანონებში,

„უპოვართა ტვირთის შემსუბუქებას“ ქველმოქმედების კანონში და „ორმხრივ შეთანხმებას“ ვაჭრობის კანონებში.<sup>59</sup> მე მოვიაზრებ ალ-ჯუვანის „ლიმას ალ-უმამ“-ს მაკაშიდ-ის საფუძველზე ისლამური სამართლის „რეკონსტრუქციის“ შემოთავაზებად.

### **იმამ ალ-ლაზალნი და „საჭიროებების თანმიმდევრობა“**

ალ-ჯუვანის მოსწავლემ აბუ ჰამიდ ალ-ლაზალნი (გ. 505/1111) საკუთარ წიგნში „ალ-მუსთაჯაჟა“ (განმმენდილი წყარო) განავითარა საკუთარი მასწავლებლის თეორია. ალ-ჯუვანის მიერ შემოთავაზებული „საჭიროებები“ მან შემდეგნაირად დაალაგა: (1) რწმენა, (2) სული, (3) გონება, (4) შთამომავლობა და (5) ქონება.<sup>60</sup> ალ-ლაზალნი ასევე შემოიტანა ტერმინი საჭიროებების „დაცვა“ (ალ-ჰიფჟ). საკუთარი დეტალური ანალიზის მიუხედავად, ალ-ლაზალნი არ აღიარებდა მის მიერვე შემოთავაზებული მაკაშიდ-ის ან მაჰალიჰის ლეგიტიმურობას და კიდევაც უწოდებდა მათ „ილუზიურ ინტერესებს“ (ალ-მაჰალიჰ ალ-მაჰკუშმა).<sup>61</sup> ამის მიზეზია ის ფაქტი, რომ მაკაშიდ-ი სხვა „მკაფიო“ ისლამური განჩინებებისგან განსხვავებით, ერთგვარად კი იკითხება წმინდა წერილში, მაგრამ არ არის ბუკვალურად შემოთავაზებული.

მიუხედავად ამისა, ალ-ლაზალი აშკარად იყენებს მაკაშიდ-ს რამდენიმე ისლამური კანონის საფუძველად. ის წერდა, მაგალითად, შემდეგს: „ყველა სახის მათრობელი საშუალება, თხევადი თუ მყარი, აკრძალულია ადამიანე-

ბის გონების დაცვის მიზნით.<sup>62</sup> ალ-ლაზნლმ ასევე შემოგვთავაზა „ფუნდამენტური წესი“ საჭიროებების თანრიგებზე დაყრდნობით, რომელიც გულისხმობს, რომ უფრო მაღალი თანრიგის საჭიროებას უნდა ჰქონდეს უპირატესობა დაბალი თანრიგის საჭიროებასთან მიმართებით, თუ პრაქტიკულ შემთხვევებში ისინი წინააღმდეგობრივ შედეგამდე მიდიან.<sup>63</sup>

**ალ-‘იზზ იბნ ‘აბდ ას-სალამი და „წესების სიბრძნე-  
ღვთიური კანონების მიღმა“**

ალ-‘იზზ იბნ ‘აბდ ას-სალამმა (გ. 660/1209) დანერა ორი მცირე მოცულობის წიგნი შარიათის მიზნებზე, რომლებიც მას ესმის როგორც „სიბრძნე ღვთიური კანონების მიღმა“. წიგნების სახელწოდებაა „*მაკაჰიდ ალ-ჰალაჰ*“ (ლოცვის მიზანი) და „*მაკაჰიდ ალ-ჰავმ*“ (მარხვის მიზანი).<sup>64</sup> თუმცა, შარიათის მიზნების თეორიის განვითარებაში მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა მისმა სხვა წიგნმა ინტერესების (*მაჰალიჰ*) შესახებ, რომელსაც მან უწოდა „*კავჰიდ ალ-აჰქჰმ ფი მაჰალიჰ ალ-ანჰ*“ (ადამიანთა ინტერესებთან დაკავშირებული ძირითადი წესები).

ადამიანების ინტერესებისა და ზიანის კონცეფციების სიღრმისეული კვლევის გარდა, ალ-‘იზზმა დააკავშირა ღვთიური კანონების ვალიდურობა მათ მიზნებთან და სიბრძნესთან. მაგალითად, მან დანერა შემდეგი: „მიზანს მოკლებული ყოველი ქმედება უსარგებლოა“<sup>65</sup> და „როცა იგებ, თუ როგორ მოაქვს კანონის მიზანს სიკეთე და როგორ არიდებს ის ადამიანს ზიანს, შენ ხვდები,



რომ სიკეთის ვერდანახვა ან რაიმე სახის ზიანის მხარდაჭერა, მაშინაც კი როცა არ გაგაჩნია წმინდა წიგნის საფუძველზე კონკრეტული მტკიცებულება, კონსენსუსი ან ანალოგია, კანონსაწინააღმდეგოა.“<sup>66</sup>

### **იმამ ალ-კარაფი და „წმინდა შუამავლის ქმედებების კლასიფიკაცია“**

როგორც ცნობილია, შიჰაბ ად-დინ ალ-კარაფიმ (გ.684/1285) მაკაჰიდ-ის თეორიის განვითარებაში შეიტანა წვლილი წმინდა შუამავლის ქმედებების კლასიფიკაციის გზით თავად წმინდა შუამავლის „განზრახვებიდან“ გამომდინარე. თავის „ალ-ფურუჟ“-ში (განსხვავებები) ის წერს:

*წმინდა შუამავლის ქმედებები განსხვავდება ღვთაებრივი გზავნილის გადმომცემის, მოსამართლის, ლიდერის უნარის თვალსაზრისით... კანონის აზრი მდგომარეობს იმაში, რომ როცა წმინდა შუამავალი საუბრობს ან რაიმეს ამბობს, როგორც შუამავალი, ეს ზოგად და მუდმივ დადგენილებად იქცევა...[თუმცა] სამხედრო საკითხებთან, საზოგადოებრივ ნდობასთან დაკავშირებული გადაწყვეტილებები...მოსამართლეებისა და მმართველების დანიშვნა, სამხედრო ნადავლის განაწილება, ხელშეკრულებებზე ხელის მოწერა...დამახასიათებელია ლიდერებისთვის.<sup>67</sup>*

ამგვარად, ალ-კარაფიმ ალ-მაკაჰიდ-ის ახალი მნიშვნელობა განსაზღვრა, როგორც თავად წმინდა შუამავლის საქმეების მიზნები/განზრახვები. მოგვიანებით იბნ აშურმა (გ.1976 წელს) განავითარა ალ-კარაფის ზემოხსენებული „განსხვავება“ და ჩართო ის ალ-მაკაჰიდ-ის დეფინიციაში.<sup>68</sup> ალ-კარაფი ასევე წერდა „კეთილი მიზ-

ნების მისაღწევი საშუალებების დაშვების“ შესახებ, რაც მაკაჭილ-ის თეორიის კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი გავრცობაა. ის სთავაზობდა აკრძალული შედეგისკენ მიმავალი საშუალების აკრძალვას, ხოლო კანონიერი შედეგისკენ მიმავალის - დაშვებას.<sup>69</sup> ამგვარად, ის თავს არ იზღუდავდა „საშუალებების აკრძალვის“ მეთოდის მხოლოდ ნეგატიური მხარით. ქვემოთ მოცემული იქნება მეტი დეტალი.

### **იბამ იბნ ალ-კაფიმი და „რა არის შარიათი?“**

შამსუდდინ იბნ ალ-კაფიმი (გ.748/1347) იყო ცნობილი იბამის - აჰმად იბნ თაფიფას (გ.728/1328) მოსწავლე. მაკაჭილ-ის თეორიაში იბნ ალ-კაფიმმა წვლილი შეიტანა სამართლებრივი ხრიკების (ალ-ჰილალ ალ-ფიკჰიმა) დეტალური კრიტიკის მეშვეობით, მისი აზრით, მსგავსი ხრიკები მაკაჭილ-ს ეწინააღმდეგებოდა. ხრიკი — ეს გარიგებაა, გარეგნულად კანონიერი, ხოლო რეალურად განხორციელებული არაკანონიერი გზით. მაგ., როდესაც მევახშეობა მონოდეგულია როგორც ვაჭრობა, ხოლო ქრთამი როგორც საჩუქარი და ა.შ. იბნ ალ-კაფიმი წერდა:

*სამართლებრივი ხრიკები აკრძალული ქმედებებია, იმიტომ, რომ პირველი - ისინი ეწინააღმდეგება კანონმდებლობის სიბრძნეს და მეორე, იმიტომ, რომ ისინი მისდევენ აკრძალულ მიზნებს (მაკაჭილ). ადამიანი, რომელსაც მევახშეობა აქვს განზრახული, ცოდვას სჩადის მაშინაც კი, თუ მის მიერ ჩადენილი არაკანონიერი ქმედების სამომავლო პერსპექტივა -კანონიერია. ასეთ ადამიანს*

გულწრფელად არ სურს კანონიერი საქმიანობა, პირიქით, ის აკრძალულისკენ მიისწრაფვის. ანალოგიურად, ცოდვილია ის, ვინც ცდილობს საკუთარი მემკვიდრეების წილების [ერთ-ერთი მათგანისთვის] უკანონოდ მიყიდვას... ისლამური კანონი ჩვენი ავადმყოფობების წამალია მისი რეალობის და არა მისი სავარაუდო პერსპექტივების გამო.

იბნ ალ-კაფიმიმა შეაჯამა თავისი სამართლებრივი მეთოდოლოგია, რომელიც ეფუძნება „სიბრძნესა და ადამიანთა კეთილდღეობას“ შემდეგი მნიშვნელოვანი სიტყვებით:

ისლამური სამართალი სიბრძნესა და ადამიანების ამქვეყნიური და იმქვეყნიური კეთილდღეობის მიღწევაზეა ორიენტირებული. ის ეფუძნება სამართლიანობას, მონყალებას, სიბრძნესა და სიკეთეს. ამგვარად, ნებისმიერი განჩინება, რომელიც სამართლიანობას ანაცვლებს უსამართლობით, მონყალებას - მისი სანინაალმდეგო მოვლენით, სიკეთეს - ბოროტებით, ხოლო სიბრძნეს - უგუნურობით, არ მიეკუთვნება ისლამურ სამართალს მაშინაც კი, როდესაც მას ასეთად აცხადებენ ზოგიერთი განმმარტებლები.<sup>70</sup>

ჩემი აზრით, ზემოთ მოყვანილი პარაგრაფი წარმოგვიდგენს ძალიან მნიშვნელოვან „ფუნდამენტურ წესს,“ რომლის ქრილშიც უნდა იყოს განხილული მთელი ისლამური სამართალი. ის მაკაჰიდის პრინციპებს უჩენს შესაბამის ადგილს კანონის „საფუძვლებისა“ და ფილოსოფიის სახით. ეს მოსაზრება უფრო მკაფიოდ გამოხატა იმამ აშ-შატიბნი.

**იბამ აშ-შნტიბრ და  
„მაკაჰიდ როგორც საფუძველი [შარიათის]“**

აბუ ისჰაკ აშ-შნტიბრ (გ.790/1388). აშ-შნტიბრმ მეტ-ნაკლებად გამოიყენა ალ-ჯუფაანისა და ალ-ლაზანის მიერ შემუშავებული ტერმინოლოგია. თუმცა მე ვამტკიცებ, რომ თავის ნიგნში „ალ-მუვანფაკათ ფრ უსულ ალ-აშ-შარი‘ა“ (შარიათის საფუძველების შეთანხმება), აშ-შნტიბრმ განავითარა მაკაჰიდ-ის თეორია შემდეგი სამი მნიშვნელოვანი გზით:

(i) „საზოგადოებრივი ინტერესებისგან „სამართლის საფუძველისკენ.“ აშ-შნტიბრს „მუვანფაკათ“-ამდე მაკაჰიდ-ი მიეკუთვნებოდა „საზოგადოებრივ ინტერესებს“ და არასოდეს განიხილებოდა საფუძველებად (უსულ) როგორც ასეთად, როგორც ეს ზემოთ არის აღწერილი. აშ-შნტიბრმ დაიწყო თავისი ნაშრომი „მუვანფაკათ“ მაკაჰიდ-ის შესახებ ყურანის ციტირებით, რათა დაემტკიცებინა, რომ ღმერთს გააჩნდა განზრახვები თავის შემოქმედებასთან მიმართებით გზავნიდა რა შუამავალებს და ადგენდა რა კანონებს.<sup>71</sup> შესაბამისად, ის განიხილავდა, როგორც „რელიგიის საფუძველებს, შარიათის ფუნდამენტურ პრინციპებს და რწმენის უნივერსალურ გაგებას(უსულ ად-დინ ვა კა-ვა‘იდ ალ-შარი‘ა ვაქულიია -ლ-მილლა).<sup>72</sup>

(ii) „ღვთიურ დადგენილებებში დაფარული სიბრძნიდან“ „შარიათის ნორმების საფუძველებამდე.“ გამოცხადების უნივერსალურ მიზნებზე დაყრდნობით, აშ-შნტიბრმ დაასკვნა, რომ კონკრეტული მითითებები (ალ-ჯუზ იბდათ)<sup>73</sup> არ შეიძლება იყოს უფრო მნიშვნელოვანი, ვიდრე შარიათის უნივერსალური მიზნები და „აუცილებელი საჭიროებები“. ეს [იურისპრუდენციის] ტრადიციული

საფუძვლებისგან სერიოზული გადახვევაა, მალიქიტური მაზჰაბისთვისაც კი, რომელსაც აშ-შატიბი მიეკუთვნებოდა. ეს სკოლა ყოველთვის ანიჭებდა უპირატესობას „კონკრეტულ“ ნაწილობრივ მტკიცებულებებს „ზოგად“ ანუ უნივერსალურ მტკიცებულებებთან შედარებით.<sup>74</sup> აშ-შატიბიმ აქცია „შარიათის მიზნების ცოდნა“ ყველა დონეზე სამართლებრივი არგუმენტაციის (*იჯთიჰად*) სისწორის აუცილებელ პირობად.<sup>75</sup>

(iii) „საეჭვო მტკიცებულებიდან“ (*ჭანნიძა*) „კატეგორიულ მტკიცებულებამდე“ (*კატ იძა*). შარიათის მიზნების თეორიისათვის ისლამური სამართლის ერთ-ერთი საფუძვლის სტატუსის მინიჭების მიზნით, აშ-შატიბი შარიათის მიზნებისადმი მიძღვნილი ტომის დასაწყისში, მრავალ მტკიცებულებაზე დაყრდნობით, ასკვნის,<sup>76</sup> რომ ინდუქციური დასკვნა, რომლის დახმარებითაც ის თავდაპირველად განსაზღვრავდა შარიათის მიზნებს, არის „კატეგორიული მტკიცებულება“ (*კატ იძა*). ეს ასევე გადახვევაა „ბერძნულ ფილოსოფიაზე დაფუძნებული“ პოპულარული არგუმენტებისგან ინდუქციური მეთოდების ვალიდურობისა და „კატეგორიული მტკიცებულების“ საწინააღმდეგოდ. მეოცე საუკუნემდე აშ-შატიბის ეს წიგნი ისლამურ აკადემიურ წრეებში *მაკაჰიდ აშ-შარია*-ს თემაზე სახელმძღვანელოდ მიიჩნეოდა, თუმცა მის შემოთავაზებას *მაკაჰიდ*-ი მიჩნეულიყო შარიათის საფუძვლებად, როგორც ეს წიგნის სათაურიდან ჩანს, ფართო მხარდაჭერა არ ჰქონია.

## (III)

## მაკაჰიდ-ის როლი თანამედროვე ისლამურ აღორძინებაში

დღეს *მაკაჰიდ* წარმოადგენს ყველაზე მთავარ ინტელექტუალურ საშუალებასა და მეთოდოლოგიას ისლამის რეფორმისა და აღორძინებისთვის. პოპულარული მედია და ლიტერატურა აშუქებს ისლამური სამართლის რეფორმირების, ასევე მუსლიმთა უმცირესობების საზოგადოებაში „ინტეგრირების“ ბევრ შემოთავაზებას. თუმცა ასეთი შემოთავაზებები, მსუბუქად რომ ვთქვათ, ხასიათდებიან არამეგობრული მიდგომით ისლამისა და მუსლიმების მიმართ და ცდილობენ ისლამისა და მუსლიმების „ასიმილირებას“ მათთვის უცხო ინტელექტუალურ და სოციალურ სისტემებში. ამ დებატებში *მაკაჰიდ* აშ-შარḥ-ა-ს შეუძლია დადებითი როლი ითამაშო, რადგანაც ის არის მეთოდოლოგია, რომელიც ისლამურ მეცნიერებაში აღმოცენდა და ეხება ისლამურ აზროვნებასა და ისლამურ პრობლემებს. შემდეგ სექციებში მოცემულია სხვადასხვა შეხედულება ამ თემასთან დაკავშირებით.

პირველი, *მაკაჰიდ-ის* თანამედროვე კვლევა წარმოადგენილია, დღვანდელი გაგებით, როგორც „განვითარებისა“ და „ადამიანის უფლებების“ პროექტი. მეორე, *მაკაჰიდ* წარმოადგენილია, როგორც ისლამური სამართლის ახალი შეხედულებების საფუძველი. ამ გზით ახსნილია „საშუალებებისა და მიზნების განსხვავების“ მნიშვნელოვანი იდეა. შემდეგ, ნაჩვენებია *მაკაჰიდ-ის* მნიშვნელობა ყურანისა და წმინდა შუამავლის (ს.ა.ს)

ტრადიციების ხელახალი განმარტებისთვის. წარმოდგენილია „საშუალებების დაშვების“ მეთოდი საპირისპიროდ ტრადიციული მიდგომისა, რომელიც იფარგლება „საშუალებების აკრძალვის“ მეთოდით. შემდეგ ახსნილია ისლამური სამართლის „უნივერსალურობა“ და ბოლოს, *მაკაჰიდ-ი* წარმოდგენილია, როგორც საერთო საფუძველი არა მხოლოდ ისლამური სამართლის სკოლებს შორის, ასევე სხვადასხვა რელიგიურ სისტემებს შორის.

***მაკაჰიდ-ი, როგორც „განვითარებისა“ და  
„ადამიანის უფლებების“ პროექტი***

თანამედროვე სამართალმცოდნეებმა/მეცნიერებმა შეიმუშავეს *მაკაჰიდ-ის* ტრადიციული ტერმინოლოგია, მიუხედავად ზოგიერთი სამართალმცოდნის მიერ *მაკაჰიდ-ის* ტერმინოლოგიის „გათანამედროვეების“ იდეის უარყოფისა.<sup>77</sup> ქვემოთ მოყვანილია ამის რამდენიმე მაგალითი.

ტრადიციულად „შთამომავლობის დაცვა“ არის ის ერთ-ერთი საჭიროება, რომლის მიღწევისკენ მიისწრაფვის ისლამური სამართალი. ალ-ამირი, სხვა ღვთისმეტყველებზე ადრე შეეცადა, განესაზღვრა საჭირო მიზნების თეორია, როგორც „ღირსების შელახვისთვის სასჯელი“.<sup>78</sup> ალ-ჯუჟაანბმ განავითარა ალ-‘ამირის „სასჯელების თეორია“ (*მაზაჟირ*) და უწოდა „დაცვის თეორია“, როგორც ეს ზემოთ აღვნიშნეთ. ამგვარად, „ღირსების შელახვისთვის სასჯელი“ ალ-ჯუჟაანბნის მიერ იყო გამოხატული, როგორც „პირადი ცხოვრების დაცვა“.<sup>79</sup> საჭი-

როების დონეზე ისლამური სამართლის მიზნად „შთამომავლობის დაცვა“ პირველად შემოიღო აბუ ჰამიდ ალ-ლაზალმ.<sup>80</sup> როგორც ზემოთაა ახსნილი ამ-შატიბი მიჰყვებოდა ალ-ლაზალის ტერმინოლოგიას.

ყველამ, ვინც მეოცე საუკუნეში წერდა *მაკაჰიდ*-ის შესახებ, მნიშვნელოვნად შეუწყო ხელი „შთამომავლობის დაცვის“ თეორიის გადაქცევას ოჯახზე ორიენტირებულ თეორიად. მაგალითად, იბნ აშურმა „ოჯახზე ზრუნვა“ მიიჩნია ისლამური სამართლის მონოგრაფიაში „სოციალური სისტემა ისლამში,“ იბნ აშური დეტალურად აღწერს ოჯახზე ორიენტირებულ მიზნებსა და ზნეობრივ ღირებულებებს ისლამურ სამართალში.<sup>81</sup> თუ ჩვენ მივიჩნევთ იბნ აშურის კონტრიბუციას „შთამომავლობის დაცვის“ თეორიის ერთგვარ ხელახალ განმარტებად ან ამ თეორიის ახალი თეორიით ჩანაცვლებად, ნათელი გახდება, რომ იბნ აშურის დამსახურებით თანამედროვე მეცნიერებს გაეხსნათ გზა *მაკაჰიდ*-ის თეორიის ახლებურად განვითარებისთვის. ახალი შეხედულებების ორიენტაცია არ არის არც ალ-‘ამირის დასჯის თეორია და არც ალ-ლაზალის „დაცვის“ კონცეფცია - ეს უფრო „ღირებულებებისა“ და სისტემის“ კონცეფციებია, თუ ვისაუბრებთ იბნ აშურის ტერმინოლოგიით. მიუხედავად ამისა, ზოგიერთი თანამედროვე მეცნიერი ეწინააღმდეგება ახალი კონცეფციების - სამართლიანობისა და თავისუფლების - გაერთიანებას *მაკაჰიდ*-ში. მათ ურჩევნიათ იმის თქმა, რომ ეს კონცეფციები იგულისხმება კლასიკურ თეორიაში<sup>82</sup> ვფიქრობ, რომ *მაკაჰიდ*-ის ტერმინოლოგიის განვითარებაში „სიფრთხილე“ უადგილოა. ანალოგიურად, „გონების დაცვა,“ რომელიც დღემდე იყო დაყვანი-



ლი ისლამში მათრობელი საშუალებების აკრძალვების მიზნამდე, ვითარდება, რათა მოიცვას „სამეცნიერო აზროვნების გაძლიერება,“ „ცოდნის მოსაპოვებლად მოგზაურობა,“ „ჯგუფური მენტალიტეტის დაძლევა“ და „ტვინების გადინების თავიდან არიდება.“<sup>83</sup>

ანალოგიურად, „პატივის დაცვა“ და „სულის დაცვა“ ალ-ღაზალისა და აშ-შატიბის ტერმინოლოგიით, „საჭიროებების“ დონეზე იმყოფებოდა. თუმცა, ამ გამოთქმებს წინ უძღვოდა ალ-ამირის „ღირსების შელახვისთვის სასჯელი“ და ალ-ჯუვაინის „პატივის დაცვა.“ პატივი (ალ-‘ირღ) იყო არაბული კულტურის ცენტრალური კონცეფცია ჯერ კიდევ ისლამამდელ ხანაში. ისლამამდელ პოეზიაში მოთხრობილია, თუ როგორ ებრძოდა ცნობილი პოეტი ‘ანთარა დამდამის შვილებს „მისი ღირსების შეურაცხველობის გამო.“ ერთ-ერთ ჰადისში წმინდა შუამავალი აღწერდა „ყოველი მუსლიმის სისხლს, ფულს და პატივს“ როგორც „საკრძალველს“ (ჰარამ), რომელიც არ უნდა შეილახოს.<sup>84</sup> თუმცა დღესდღეობით ისლამურ სამართლებრივ ლიტერატურაში გამოთქმა „პატივის დაცვა“ თანდათანობით ნაცვლდება „ადამიანური ღირსების დაცვით,“ „ადამიანის უფლებების დაცვითაც“ კი, როგორც ისლამური სამართლის მიზნით.<sup>85</sup>

ადამიანის უფლებებისა და ისლამის შესაბამისობა ისლამურ და საერთაშორისო წრეებში მწვავე დებატების საგანია.<sup>86</sup> ადამიანის უფლებების საყოველთაო ისლამური დეკლარაცია მიღებულ იქნა 1981 წელს გაერთიანებული ერების განათლების, მეცნიერებისა და კულტურის ორგანიზაციაში (UNESCO) ისლამის სხვადასხვა მიმართულების წარმომადგენელი რამდენიმე მეცნიერის მიერ.

ისლამური დეკლარაცია განმტკიცებულია შენიშვნებში გამოტანილი ტექსტებით მუსლიმური წყაროებიდან, მაგრამ ძირითადად შეიცავს იმ ფუნდამენტურ უფლებებს, რომლებიც მითითებულია ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაციაში (UDHR), როგორცაა, სიცოცხლის, თავისუფლების, თანასწორობის, სამართლიანობის, სამართლიანი სასამართლოს, წამებისგან დაცვის, პოლიტიკური თავშესაფრის, რწმენისა და სიტყვის თავისუფლების, თავისუფალი შეკრების, განათლების და გადაადგილების თავისუფლების უფლება.<sup>87</sup>

თუმცა გაერთიანებული ერების ადამიანის უფლებათა უმაღლესი კომისიის (UNHCHR) ზოგიერთმა წევრმა გამოთქვა შეშფოთება ადამიანის უფლებათა ისლამური დეკლარაციის გამო, რადგან ისინი თვლიდნენ, რომ ის სერიოზულ საფრთხეს უქმნიდა ინტერკულტურულ კონსენსუსს, რომელსაც ეფუძნება ადამიანის უფლებათა საერთაშორისო ინსტრუმენტები<sup>88</sup> სხვა წევრებს სჯეროდათ, რომ დეკლარაცია ადამიანის უფლებებს ამატებს ახალ პოზიტიურ განზომილებებს, რადგან საერთაშორისო ინსტრუმენტებისგან განსხვავებით, ის აკუთვნებს მათ ღვთაებრივ წყაროს, რითიც ამატებს ახალ ზნეობრივ მოტივაციას მათთან შესაბამისობის მისაღწევად<sup>89</sup> ადამიანის უფლებებისადმი *მაკაჰიდ*-ზე დაფუძნებული მიდგომა მხარს უჭერს ამ უკანასკნელთა აზრს, ამავდროულად, პასუხობს პირველთა შეშფოთებასაც, განსაკუთრებით თუ *მაკაჰიდ*-ის ტერმინოლოგია „გათანამედროვედება“ და სამართლებრივ არგუმენტაციაში დაიკავებს უფრო „ფუნდამენტურ“ ადგილს. ადამიანის უფლებათა და *მაკაჰიდ*-ის თემა საჭიროებს შემდგომ კვლევას

იმ „შეუსაბამობების“ აღმოსაფხვრელად, რომლებსაც ზოგი მკვლევარი პრაქტიკული გამოყენების დონეზე ხედავს.<sup>90</sup>

ანალოგიურად, „რელიგიის დაცვა“ ალ-ლაზალისა და აშ-შატიბის ტერმინოლოგიით, სათავეს იღებს ალ-‘ამირის „ჭეშმარიტი რწმენისგან გადახვევისათვის სასჯელიდან.“<sup>91</sup> თანამედროვე ეპოქაში ტერმინმა შეიძინა სრულიად ახალი მნიშვნელობა, სახელდობრ იბნ აშურის სიტყვებით<sup>92</sup> – „აღმსარებლობის თავისუფლება“, ან „რელიგიის თავისუფლება“ — ტერმინი, რომელსაც იყენებს მრავალი თანამედროვე მკვლევარი<sup>93</sup>. ამ შეხედულების მომხრეები ხშირად ციტირებენ ყურანის აიას „არ არის იძულება რელიგიის საკითხებში,“<sup>94</sup> როგორც ფუნდამენტურ პრინციპს და არა როგორც უფრო ხშირად ნოდებულ „სასჯელს რწმენის უარყოფისათვის“ (ჰადდ არ-რიდდა), რომელსაც, როგორც წესი, მოიხსენიებდნენ ტრადიციულ მითითებებში „რელიგიის დაცვის“ კონტექსტში. ამგვარად, მაკაზიდი აშ-შარბ-ა-ს დამსახურებით, მცდარი, არასწორად გამოყენებული და პოლიტიზირებული „სასჯელი რწმენის უარყოფისათვის“ ჩანაცვლდა ორიგინალური, ისლამურ წმინდა წიგნზე დაფუძნებული რელიგიის თავისუფლების კონცეფციით!

საბოლოოდ, ალ-ლაზალის „ქონების დაცვამ“ ალ-ამირის „ქურდობისთვის დასჯასა“ და ალ-ჯუვადინის „ფულის დაცვასთან“ ერთად განიცადა ევოლუცია და მოგვევლინა ისეთ ცნობილ სოციო-ეკონომიკურ ტერმინოლოგიად, როგორცაა „სოციალური მხარდაჭერა,“ „ეკონომიკური განვითარება,“ „ფულადი ნაკადები,“ „საზოგადოების კეთილდღეობა“ და „საზოგადოების ფენებს

შორის ეკონომიკური განსხვავებულობის შემცირება.<sup>95</sup> ეს მოვლენა საშუალებას აძლევს *მაკაჰი*დ აშ-შარ'ა-ს ნაახალისოს ეკონომიკური ზრდა, რაც ბევრი მუსლიმური ქვეყნისთვის აუცილებელია, ასევე შესთავაზოს ინვესტიციებისთვის სხვა „ისლამური ალტერნატივები,“ რომლებიც დღევანდელ განვითარებულ ქვეყნებშიც კი პოპულარული და წარმატებულია.

„ადამიანის განვითარება“ – განვითარების კონცეფციაა, რომელიც მოცემულია გაეროს განვითარების ანგარიშებში, უფრო ყოვლისმომცველია, ვიდრე ეკონომიკური ზრდა. გაეროს განვითარების პროგრამის (UNDP) ბოლო ანგარიშების მიხედვით, მუსლიმებით დასახლებული ქვეყნების უმრავლესობა ადამიანის განვითარების დაბალი ინდექსით (HDI) ხასიათდება. ამ ინდექსის გამოთვლა ხდება 200-ზე მეტი მაჩვენებლის, მათ შორის პოლიტიკურ ცხოვრებაში მონაწილეობის უზრუნველყოფის ზომების, წიგნიერების, განათლების, სიცოცხლის ხანგრძლივობის, სასმელი წყლის ხელმისაწვდომობის, დასაქმების, ცხოვრების სტანდარტისა და გენდერული თანასწორობის გათვალისწინებით. მიუხედავად ამისა, გაეროს ანგარიშის მიხედვით, ზოგიერთ მუსლიმურ ქვეყანას, განსაკუთრებით ნავთობით მდიდარ არაბულ ქვეყნებს ყველაზე „ცუდი მაჩვენებელი“ აქვთ ეროვნული შემოსავლისა და გენდერული თანასწორობის მისაღწევად გატარებული ზომების (რაც მოიცავს პოლიტიკურ ცხოვრებაში ქალების მონაწილეობას, ეკონომიკურ საქმიანობაში მონაწილეობას და რესურსების გამოყოფასთან დაკავშირებით გადანყვეტილების მიღებას) მიხედვით.<sup>96</sup>

განვითარებულ ქვეყნებში მცხოვრებ მუსლიმ უმცირესობებთან ერთად, რამდენიმე ქვეყანა მუსლიმი უმრავლესობით, როგორცაა ბრუნეი, კატარი და არაბთა გაერთიანებული საამიროები, იყო შეფასებული „ადამიანების განვითარების მაღალი მაჩვენებლით.“ თუმცა ზემოთხსენებული ჯგუფები ერთად აღებული წარმოადგენენ მუსლიმთა ერთ პროცენტზე ნაკლებს. HDI [კაცობრიობის განვითარების ინდექსი] სიის ბოლოში დგას ისეთი ქვეყნები, როგორცაა იემენი, ნიგერია, მავრიტანია, ჯიბუტი, გამბია, სენეგალი, გვინეა, სპილოს ძვლის სანაპირო, მალი და ნიგერია (ერთიანობაში ეს ქვეყნები მუსლიმთა დაახლოებით 10 პროცენტს წარმოადგენს).

მე გთავაზობთ, რომ „კაცობრიობის განვითარება“, იყოს საზოგადოებრივი ინტერესის (*მასლაჰა*) ძირითადი გამოხატულება ჩვენ დროში, რომლის რეალიზებას ისლამური სამართლის მეშვეობით ხელი უნდა შეუწყოს *მაკაჰიდ აშ-შარ'რა-მ*. ამგვარად, *მაკაჰიდ-ის* განხორციელება შესაძლებელია ემპირიულად იზომებოდეს გაეროს „კაცობრიობის განვითარების მიზნების“ მეშვეობით, დღევანდელი სამეცნიერო სტანდარტების მიხედვით. ადამიანის უფლებების სფეროს მსგავსად, ადამიანური განვითარების სფერო მოითხოვს მეტ კვლევას *მაკაჰიდ-ის* თვალსაზრისით. მიუხედავად ამისა, „ისლამური სამართლის მიზნების“ ევოლუცია „ადამიანის განვითარების“ კონცეფციაში მისცემს „ადამიანის განვითარების მიზნებს“ მყარ საფუძველს ისლამურ სამყაროში და ხელს შეუშლის ზოგიერთ „ნეო-ლიბერალისტს“ წარმოადგინოს ისინი, როგორც „დასავლეთის დომინირების ინსტრუმენტები“.<sup>97</sup>

### **მაკასიდ, როგორც ახალი იჯთიჰადის საფუძველი**

ისლამის სამართლებრივ თეორიაში არსებობს განსხვავება მტკიცებულებების (აიების ან გადმოცემების) წინააღმდეგობას ან უთანხმოებას (თა'არუდ ან იხ-თილაფ) და შეუსაბამობას (თანაკუდ ან თა'ანუდ) შორის.<sup>98</sup> შეუსაბამობა განიმარტება, როგორც „მკაფიო ლოგიკური დასკვნა ჭეშმარიტებისა და სიცრუის შესახებ ერთსა და იმავე ასპექტში“ (თაკასუმ ახ-ჰიდკი ვა ალ-ქაზიბ).<sup>99</sup>

მეორე მხრივ, მტკიცებულებების კონფლიქტი ან უთანხმოება განმარტებულია, როგორც „მეცნიერის გონებაში არსებული აშკარა შეუსაბამობა მტკიცებულებებს შორის“ (თა'არუდუნ ფი ზიჰნ ალ-მუჯთაჰიდ).<sup>100</sup> ეს ნიშნავს, რომ ორი აშკარად ურთიერთსაწინააღმდეგო (მუთა'არიდ) მტკიცებულება არ წარმოადგენს აუცილებლად საბოლოოდ გადაუჭრელ შეუსაბამობას. ეს მხოლოდ კონკრეტული სამართლის მცოდნის აღქმას, რომ შეუძლებელია რომელიმე შეუსაბამობის აღმოფხვრა, რაც შესაძლოა იყოს გადმოცემის (ჰადისის) რომელიმე ნაწილის დაკარგვის, ან უფრო მეტად, მტკიცებულების დროსთან, ადგილთან, გარემოსთან და სხვა პირობებთან დაკავშირებით ინფორმაციის ნაკლებობის შედეგი.<sup>101</sup>

თუმცა, როგორც წესი, ერთ-ერთი „საწინააღმდეგო“ გადმოცემა მიიჩნევა არასწორად და ხდება მისი უარყოფა ან გაუქმება. ეს მეთოდი, რომელსაც „აბროგაცია“ (ნასხ) ეწოდება, გულისხმობს, რომ ქრონოლოგიურად უფრო გვიანდელი მტკიცებულება უნდა აუქმებდეს უფრო ადრინდელს. ეს ნიშნავს, რომ როდესაც ყურანის

აიები ერთმანეთს ეწინააღმდეგება, უფრო გვიან გარდმოვლენილი აია მიიჩნევა უფრო ადრინდელის გამაუქმებელ მტკიცებულებად (*ნასიხ*), ხოლო ქრონოლოგიურად ყველა ადრინდელი აია – გაუქმებულად (*მანსუხ*). ანალოგიურად, როდესაც წმინდა შუამავლის გადმოცემები ერთმანეთს ეწინააღმდეგება, დროის მიხედვით გვიანდელი გადმოცემა (თუ დრო ცნობილია ან შეიძლება მის შესახებ დასკვნის გამოტანა), უნდა აუქმებდეს დანარჩენს. გადმოცემებს. შესაბამისად, ასე თუ ისე, მტკიცებულებების დიდი ნაწილი (აიები და ჰადისები) გაუქმდა მხოლოდ იმ მიზეზის გამო, რომ სამართალმცოდნეებმა ვერ გაიგეს, თუ როგორ შეიძლებოდა მათი გაერთიანება ან ერთიან სქემაში ჩართვა.<sup>102</sup> თავად გაუქმების კონცეფციას არ გააჩნია შესაბამისი მტკიცებულება ჰადისების ტრადიციულ კრებულებში მოცემულ წმინდა შუამავლის სიტყვებში. გაუქმების კონცეფცია ყოველთვის მოიპოვება მიმდევრების ან სხვა გადმომცემელთა კომენტარებში - ეს კომენტარები ეხებოდა იმ საკითხებს, რომლებიც მათი გაგებით წინააღმდეგობაში მოდიოდა ერთმანეთთან. ტრადიციული განმარტების მიხედვით, ყურანში არსებობს მტკიცებულება გაუქმების პრინციპთან დაკავშირებით, თუმცა ამასთან დაკავშირებული აიების შესახებ არსებობს განსხვავებული შეხედულებები.<sup>103</sup>

მაგალითად, ალ-ბუხარის მიხედვით, აბუ ჰურაირა მოგვითხრობს: „ცუდის მომასწავებელი ნიშნებია ქალებში, ცხოველებსა და სახლებში.“<sup>104</sup> თუმცა (ასევე ალ-ბუხარის მიხედვით) ‘ა’იმა გადმოგვცემს, რომ წმინდა შუამავალმა თქვა შემდეგი: „უმეცრების ხანაში (ჯაჰი-

ლიდა) ადამიანები ამბობდნენ, რომ ქალებში, ცხოველებსა და სახლებში ცუდის მომასწავებელი ნიშნებია.<sup>105</sup> ეს ორი „ავთენტური“ გადმოცემა მიჩნეულია ურთიერთგამომრიცხავად. ეს მეტყველებს იმაზე, რომ კომენტატორების უმრავლესობამ უარყო შუამავლის ცოლის წმინდა ‘ა’იშას მონათხრობი მიუხედავად იმისა, რომ სხვა სანდო გადმოცემები მას უჭერდნენ მხარს. უფრო მეტიც, ნათელია, რომ აბუ ჰურაირას როგორღაც გამოორჩა სრული გადმოცემის ნაწილი.<sup>106</sup> თუმცა, მაგალითად, იბნ ალ-‘არაბი შემდეგნაირად განმარტავს ‘ა’იშას მიერ ზემოხსენებული ჰადისის უარყოფას: „ეს აბსურდია (კავლუნ სჰკიტ). ეს არის სანდო გადმოცემების მიერ წარმოდგენილი მკაფიო და ავთენტური ჰადისის უარყოფა!<sup>107</sup> ეს მაგალითი აჩვენებს ფარულ მიკერძოებას „შეუსაბამობების გადაჭრის“ პროცესში.

კიდევ ერთი თვალსაჩინო მაგალითი არის ყურანის მე-9 სურის მე-5 აია, რომელიც ცნობილია „ხმლის აიას“ (ადა ას-საფფ) სახელით. მასში ნათქვამია: „ხოლო როცა გაივლის წმინდა თვეები, დახოცეთ წარმართები. სადაც წაანყდებით, აიყვანეთ ისინი ტყვეებად.“<sup>108</sup> ჰიჯრის მეცხრე წელს, აიას ისტორიული კონტექსტი მდგომარეობს მუსლიმებსა და მექას წარმართებს შორის ომში. მეცხრე სურის ამ აიას თემატური კონტექსტი იმავე ომის კონტექსტია, რომელიც ამ სურაშია აღწერილი. თუმცა აია ამოღებულია მისი თემატური და ისტორიული კონტექსტიდან და გააჩნია მუსლიმებსა და არამუსლიმებს შორის ყველა ადგილას, ყოველ დროში და გარემოში ურთიერთობის მოწესრიგების პრეტენზია. ამგვარად, მიიჩნევა, რომ ყურანის ორასზე მეტ აიაში, რომე-



ლიც მოუწოდებს დიალოგისკენ, რწმენის თავისუფლებისკენ, მიტევებისკენ, მშვიდობისა და მოთმინებისკენაც კი, არსებობს წინააღმდეგობრიობა. ამ განსხვავებული მტკიცებულებების შეთანხმება ალტერნატივად არ განიხილებოდა. უთანხმოების აღმოსაფხვრელად გაუქმების მეთოდზე დაყრდნობით ეგზეგეტების უმრავლესობამ დაასკვნა, რომ ამ აიამ (ყურანი, 9:5), რომელიც გამოაშკარავდა წმინდა შუამავლის სიცოცხლის ბოლოს, გააუქმა ყველა „წინააღმდეგობრივი“ აია, რომელიც მანამ იყო აღმოჩენილი.

ამგვარად, გაუქმებულად იყო მიჩნეული შემდეგი აიები: „იძულება არაა სარწმუნოებაში,“ „მიუტევე მათ, რადგან ღმერთს უყვარს ისინი, ვისაც სიკეთე მოაქვს ადამიანებისთვის,“ „ავი განაძევე იმით, რომელიც საუკეთესოა,“ „მაშ, იყავით მომთმენი,“ „ნუ შეენიანაღმდეგები წმინდა წიგნის ადამიანებს, გარდა უკეთესი საშუალებებისა“ და (თქვი): თქვენი რჯული თქვენ, და ჩემი რჯული მე!“<sup>109</sup>

ანალოგიურად, წმინდა შუამავლის იმ ტრადიციების დიდი ნაწილი, რომლებიც, თანამედროვე ტერმინოლოგიით, ლეგიტიმურს ხდიან სამშვიდობო ხელშეკრულებებსა და მულტიკულტურულ თანაარსებობას, ასევე გაუქმდა. ერთი ასეთი ტრადიციაა „მედინის გრაგნილი“ (საჰრფა ალ-მადინა), რომლითაც წმინდა შუამავალმა და მედინის ებრაელებმა დადეს მუსლიმებსა და მედინაში მცხოვრებ ებრაელებს შორის ურთიერთობის განმსაზღვრელი „შეთანხმება.“ ამ გრაგნილში მითითებულია, რომ „მუსლიმები და ებრაელები ერთ თემს (უმმა) წარმოადგენენ, მუსლიმებს თავიანთი რელიგია აქვთ, ხოლო ებრაელებს

- თავიანთი.<sup>110</sup> საჭრფა-ს კლასიკური და ნეო-ტრადიციული კომენტატორები მას „გაუქმებულად“ მიიჩნევენ „ხმლის აიასა“ და სხვა აიებზე დაყრდნობით.<sup>111</sup> ზემოხსენებული წმინდა წიგნისა და გადმოცემების მშვიდობა-ომის ერთადერთი განზომილების ქრილში განხილვა, შესაძლებელია, შეიცავდეს წინააღმდეგობრიობას, რომლის შედეგადაც საბოლოო „ჭეშმარიტება“ უნდა „მიეკუთვნოს“ ან მშვიდობას ან ომს. შედეგი კი იქნება ყველგან, ყველა დროსა და გარემოში მშვიდობასა და ომს შორის არაგონივრული ფიქსირებული არჩევანი.

პრობლემას წარმოადგენს ასევე ის, რომ წმინდა შუამავლის მიმდევრების მოწაფეები (ათ-თაბი 'ონ) უფრო ხშირად მიმართავდნენ „გაუქმების“ მეთოდს, ვიდრე თვითონ მიმდევრები.<sup>112</sup> ჰიჯრის პირველი საუკუნის შემდგომ პერიოდზე დაკვირვებამ აჩვენა სხვადასხვა სამართლის სკოლის იურისტების მიერ „გაუქმების“ ისეთი ბევრი ახალი შემთხვევა, რომლებიც არ იყო განცხადებული შუამავლის მიმდევრების მოწაფეების მიერ (თაბი 'ონ). ამგვარად, გაუქმება იქცა კონკურენტი სამართლის სკოლების მიერ მოწონებული შეხედულებების ან გადმოცემების ძალადაკარგულად გამოცხადების მეთოდად. მაგალითად, აბუ ალ-ჰასან ალ-ქარხი (გ. ახალი წელთ. 951), წერს: „ფუნდამენტური წესია: ყურანის ნებისმიერი აია, რომელიც განსხვავებულია ჩვენი სკოლის ფაკიჰების შეხედულებისგან ან ამოღებულია კონტექსტიდან, ან გაუქმებულია.“<sup>113</sup> ამგვარად, ფიკჰის ლიტერატურისთვის არ არის უცხო რომელიმე ერთი სკოლის მიხედვით კონკრეტული დადგენილების გამაუქმებელად (ნასიხ), ხოლო მეორე სკოლის მიხედვით გაუქმებულად

(მანსუხ) წარმოდგენა. გაუქმების მეთოდის ასეთმა თვითნებურმა გამოყენებამ გაამწვავა მტკიცებულებების მრავალგანზომილებიანი ინტერპრეტაციის ნაკლებობის პრობლემა. შარიათის მიზნების თეორიას შეუძლია წინააღმდეგობრივი მტკიცებულებების დილემისთვის რაციონალური და კონსტრუქციული გადაწყვეტილების შემოთავაზება. ქვემოთ მოცემულია ტიპური მაგალითები კლასიკური ლიტერატურიდან. აქ ჩანს, რომ „წინააღმდეგობის“ გადაჭრა შეიძლება *მაკაჰიდ-ის* თეორიის გათვალისწინებით.

(1) არსებობს ღვთისმსახურების აქტის (*‘იბადჰთ*) სხვადასხვა გზით ჩატარებასთან დაკავშირებული უამრავი ურთიერთსაწინააღმდეგო მტკიცებულება, ყველა მათგანს წმინდა შუამავალს აკუთვნებენ. ეს ურთიერთსაწინააღმდეგო გადმოცემები მუსლიმურ საზოგადოებაში ხშირად ინვევენ მწვავე დებატებსა და უთანხმოებას. თუმცა, თუ ამ ტექსტებს განვიხილავთ შარიათის მიზნების თეორიის პრიზმაში, შეიძლება დავასკვნათ, რომ წმინდა შუამავალი ცდილობდა შეემსუბუქებინა მორწმუნეთათვის რიტუალური თაყვანისცემა და სრულებდა მათ სხვადასხვაგვარად, ამჟღავნებდა მოთმინებასა და ზომიერებას თაყვანისცემის საკითხებში.<sup>114</sup> ღვთისმსახურების აქტების ამგვარი მაგალითებია ლოცვის<sup>115</sup> დროს განსხვავებულად დგომა და მოძრაობა, ლოცვის დასკვნითი ნაწილი (*თაშაჰჰუდ*),<sup>116</sup> მიწიერი თაყვანისცემა ლოცვის დროს დაშვებული შეცდომების გამოსყიდვის მიზნით (*სუჟუდ ას-საჰე*)<sup>117</sup>, სადღესასწაულო ლოცვების<sup>118</sup> დროს ალაჰის განდიდების ფორმულის წარმოთქმა – ალაჰი დიდია! (*თაქბირ*), რამადანის<sup>119</sup> დროს ადა-

მიანის მიერ მარხვის დარღვევის ანაზღაურება, პილიგ-რიმოზის დეტალები და ა.შ.

(2) არსებობს აგრეთვე ადათ-წესებთან (ალ-‘ურფ) დაკავშირებული ურთიერთგამომრიცხავი გადმოცემები. თუმცა, ეს ჰადისები შეიძლება განიმარტოს როგორც გადმოცემები, რომლებიც ადასტურებენ „ისლამური კანონმდებლობის უნივერსალურობას“.<sup>120</sup> სხვა სიტყვებით, ამ გადმოცემებს შორის განსხვავება უნდა გავიგოთ, როგორც განსხვავება ტრადიციებში, რომლებსაც ეს ჰადისები ასახავენ და აღიარებენ. ერთ-ერთი მაგალითია ‘ა’იშას მიერ გადმოცემული ორი ჰადისი - ერთი უკრძალავდა „ნებისმიერ ქალს“ ქორწინებას მისი მეურვეს თანხმობის გარეშე, მაშინ, როდესაც სხვა გადმოცემა ნებას რთავდა განათხოვარ ქალს მიელო დამოუკიდებელი გადაწყვეტილება ქორწინებასთან დაკავშირებით.<sup>121</sup>

აგრეთვე ზოგიერთი გადმოცემით, თავად ა’იშა, ორივე ჰადისის გადმომცემი, რიგ შემთხვევაში თავად არ იყენებდა მეურვის თანხმობის „პირობას“.<sup>122</sup> ჰანაფიტები განმარტავდნენ, რომ „(არაბული) წეს-ჩვეულების მიხედვით ქალი, რომელიც თხოვდება თავისი მეურვის თანხმობის გარეშე, უსირცხვილოა.“<sup>123</sup> ორივე გადმოცემის გაგება კანონის „უნივერსალურობაზე“ დაფუძნებული წეს-ჩვეულებების გათვალისწინების კონტექსტში აქარწყლებს წინააღმდეგობრიობას და მოქნილს ხდის სხვადასხვა ადგილსა და დროში განსხვავებული წეს-ჩვეულებებით საქორწინო ცერემონიების ჩატარებას. ეს მიდგომა საშუალებას აძლევს მუსლიმებს, სურვილის შემთხვევაში, ყველგან შეინარჩუნონ თავიანთი საზოგადოებისთვის მისაღები „ნორმალური“ ტრადიციები ასეთ ცე-

რემონიებთან დაკავშირებით და ამავედროულად, ნვლილი შეაქვს ტოლერანტობის კულტურის განვითარებაში და მულტიკულტურული საზოგადოებების ჩამოყალიბებაში.

(3) გარკვეული ჰადისები იყო კლასიფიცირებული, როგორც გაუქმებული, თუმცა ზოგიერთი სამართალმცოდნე თვლიდა, რომ მათში იყო ისლამური სამართლის ნორმების ეტაპობრივი გამოყენების მაგალითები. განჩინებების ეტაპობრივად შესრულების ნორმების ეტაპობრივი გამოყენების მიზანია „იმ ცვლილების შემსუბუქება, რომელიც კანონს შეაქვს საზოგადოების ღრმად ფესვგადგმულ ჩვეულებებში.“<sup>124</sup> ამგვარად, „ურთიერთსაწინააღმდეგო გადმოცემები“ ალკოჰოლური სასმელებისა და მევახშეობის აკრძალვასთან, რიტუალური ლოცვის შესრულებისა და მარხვის დაცვასთან დაკავშირებით, უნდა გავიგოთ წმინდა შუამავლის „ტრადიციის“ - ნებისმიერ საზოგადოებაში მაღალი იდეალების ეტაპობრივად მიღწევის-თვალსაზრისით, მით უმეტეს, ახლადმოქცეული მუსლიმების შემთხვევაში, რომლებმაც თანდათანობით უნდა შეითვისონ ისლამის ნორმები და მოძღვრება.

(4) ზოგიერთი ჰადისი მიჩნეულია „ურთიერთგამომრიცხავად“ იმის გამო, რომ მათში მოცემულია სხვადასხვა დადგენილებები ერთი და იმავე საკითხზე. თუმცა, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ეს ჰადისები მიემართებოდა სხვადასხვა ადამიანს, შესაძლებელია ამ წინააღმდეგობის გადანყვეტა. ამ შემთხვევებში, ჰადისების განმარტება უნდა მოხდეს შარიათის პრინციპით – „ადამიანების საუკეთესო ინტერესების აღსრულება“. ამასთან იმის გათვალისწინებით, რომ ისინი გადმოცემულია სხვადასხვა მიმდევრის მიერ სხვადასხვა გარემოებაში. მაგალი-

თად, ზოგიერთი გადმოცემის მიხედვით, წმინდა შუამავალმა უთხრა განქორწინებულ ქალს, რომ განმეორებით ქორწინების შემთხვევაში ის დაკარგავდა შვილებზე მეურვეობას.<sup>125</sup> თუმცა, სხვა ჰადისების მიხედვით, განქორწინებულები, განმეორებითი ქორწინების შემთხვევაში, ინარჩუნებენ შვილებზე მეურვეობას. „ურთიერთწინააღმდეგობრივია“ ასევე უმმ სალამას შესახებ გადმოცემები; უმმ სალამამ შეინარჩუნა საკუთარ შვილებზე მეურვეობა მას შემდეგ, რაც ის წმინდა შუამავლის მეუღლე გახდა.<sup>126</sup> ამგვარად, გადმოცემების პირველ ჯგუფზე დაყრდნობით, სამართლის სკოლების უმრავლესობამ დაასკვნა, რომ შვილებზე მეურვეობა ავტომატურად გადაეცემა მამას, თუ დედა მეორედ თხოვდება. ისინი მეორე ჯგუფის გადმოცემებს უგულვებლყოფდნენ იმ არგუმენტით, რომ პირველი ჯგუფი უფრო „ავთენტური“ იყო, როგორც ეს გადმოგვცა ალ-ბუხარიმ და იბნ ჰანბალმა.<sup>127</sup> მეორე მხრივ, იბნ ჰაზიმმა მისაღებად მიიჩნია მეორე ჯგუფის გადმოცემები და უარყო პირველი ჯგუფი, რადგან ეჭვი შეიტანა ერთ-ერთი გადმომცემის მეხსიერების უნარში.<sup>128</sup> თუმცა, ორივე შეხედულების განხილვის შემდეგ, ალ-ჰანაფი ამბობდა: „ბავშვები უნდა დარჩნენ იმ მშობელთან, ვინც იცავს მათ ინტერესს. თუ დედა უკეთესად ზრუნავს შვილებზე და შეძლებს ბავშვების სიბეჯითის გაკონტროლებას, მაშინ მას უნდა მიენიჭოს უპირატესობა... შვილები უნდა იმყოფებოდნენ უფრო ბევრის შემძლე მშობლის მეურვეობის ქვეშ და კანონი სხვაგვარად არ უნდა წყვეტდეს“<sup>129</sup> აქ მთავარი კრიტერიუმი სამართლიანობაა და კანონს არ შეუძლია იყოს „უსამართლო“ ეს მიდგომა აძლევს საშუალებას

მუსლიმებს დააფასონ ნებისმიერი სამართლიანი სახელმწიფო კანონი, რომელიც ცდილობს მიაღწიოს საზოგადოებაში სამართლიანობის განცდის დამკვიდრებას, მაშინაც კი, როდესაც ის „არაისლამური“ ფილოსოფიისგან ან თეორიისგან მომდინარეობს.

### **განსხვავება საშუალებებსა და მიზნებს შორის**

მუჰამმად ალ-ლაზალმა ერთმანეთისგან განასხვავა „საშუალებები“ (ალ-ვასა’ილ) და „მიზნები“ (ალ-აჰდაფ). ის ამტკიცებდა, რომ პირველი შეიძლება შეიცვალოს, მაშინ როცა მეორე რჩება უცვლელი. ყურანში ამ საკითხის მკაფიოდ აღწერის მიუხედავად, ალ-ლაზალმა საომარი ნადავლის სისტემას მიიჩნევს, როგორც „ცვალებადი საშუალებების“ მაგალითს.<sup>130</sup> იუსუფ ალ-კარადავიმ და ფაისალ მავლაჰიმ, ფათვასა და კვლევების ევროპულ საბჭოში დებატების დროს, დეტალურად აღწერეს „საშუალებებსა და მიზნებს შორის განსხვავების“ მნიშვნელობა. ორივე მათგანი ერთსა და იმავე კონცეფციას იზიარებდა და მიიჩნევდნენ, რომ ჰილალ-ის (რამადანის ახალი მთვარის) ვიზუალური გამოჩენა თავისთავად არაა მიზანი – ეს მხოლოდ საშუალებაა ახალი თვის დადგომის დასადასტურებლად. ამდენად, მათ დაასკვნეს, რომ დღესდღეობით ასტრონომიული გამოთვლები უნდა იყოს რამადანის თვის დასაწყისისა და დასასრულის განსაზღვრის საშუალება. გარკვეულ პრაქტიკულ პრობლემებს გადაწყვეტს მუსლიმი უმცირესობე-

ბისტვის<sup>131</sup> იუსუფ ალ-კარადავიმ, სხვა საკითხებთან ერთად, იგივე კონცეფცია გამოიყენა მუსლიმი ქალის სამოსთან (ჯილბაზ) მიმართებით, რომლის ტარებაც, მისი აზრით, მოკრძალების გამოხატვის ერთ-ერთი საშუალებაა და არა თვითმიზანი.<sup>132</sup>

ჩემი აზრით, „საშუალებებსა და მიზნებს შორის განსხვავების დადგენა“ ისლამურ სამართალში გზას უხსნის რადიკალურად ახალ შეხედულებებს. მაგალითად, ტაჰა ალ-ალვანი თავის ნაშრომში „თანამედროვე ისლამური აზროვნების პრობლემები“ გვთავაზობს „რეფორმის პროექტს,“ რომელშიც მან დეტალურად აღწერა „საშუალებებსა და მიზნებს შორის განსხვავების დადგენის“ მეთოდის საკუთარი ვერსია. ქვემოთ მოცემულ ამონარიდში ნათლად ჩანს, თუ როგორ იყენებს ალ-ალვანი ამ მიდგომას გენდერული თანასწორობის უმნიშვნელოვანეს საკითხთან მიმართებით:

ყურანმა იმ დროის ადამიანები გადაიყვანა რწმენის საკითხში აბსოლუტური გენდერული თანასწორობის ფარგლებში. ასეთი ერთიანი აღმსარებლობის მიღწევა არანაკლებ მნიშვნელოვან რევოლუციას წარმოადგენს, ვიდრე იყო ისლამის მიერ კერპთაყვანისმცემლობის დაგმობა...ადრეული მუსლიმური საზოგადოების შემთხვევაში, ხანგრძლივი დროის განმავლობაში ჩამოყალიბებული პრე-ისლამური არაბეთის წეს-ჩვეულებების, დამოკიდებულებებისა და ზნეობრივი ტრადიციების გათვალისწინებით, აუცილებელი იყო ამ ცვლილებების ეტაპობრივად განხორციელება და საზოგადოების შესაბამისად ადაპტირების უნარის მხედველობაში მიღება... გარიგებების დროს ქა-



ლებისთვის მონმის როლის მინიჭებით, მიუხედავად იმისა, რომ გამოცხადების პერიოდში ქალებს მსგავს საკითხებთან შეხება არ ჰქონდათ, ყურანი ცდილობდა ქალის, როგორც [საზოგადოებრივ ცხოვრებაში] მონაწილის იდეისთვის კონკრეტული ფორმა მიეცა... მიზანი არის ქალის ტრადიციული აღქმის დასრულება მისი იმ კატეგორიისთვის მიკუთვნებით, რომელიც „შენთვის მისაღებია, როგორც მონაწილე“. ამ შემთხვევაში მონმის საკითხი უბრალოდ შედეგის მიღწევის საშუალებაა, გენდერული თანასწორობის კონცეფციის დანერგვის პრაქტიკული გზაა. „შეცდომის“ და „შეხსენების“ განმარტებისას ყურანის კომენტატორები ამ საკითხს მიუდგნენ იმ დაშვებაზე დაფუძნებული თვალსაზრისით, რომ სასამართლოში ქალი მონმის ჩვენების ნახევარი ფასი როგორღაც დაკავშირებულია ქალის თანდაყოლილ უთანასწორობასთან მამაკაცთან მიმართებით. ამ აზრს იზიარებდნენ როგორც კლასიკოსი, ასევე თანამედროვე კომენტატორები, ასე რომ მუსლიმთა თაობები, რომლებიც მხოლოდ *თაკლად-ით*(მიბაძვით) ხელმძღვანელობდნენ, ხელს უწყობდნენ ამ მცდარი შეხედულების არსებობას. უდავოდ, ასეთი არასწორი გაგებით წარმოშობილი დამოკიდებულებები ბევრად გაცივდა სამართლებრივ ჩარჩოებს...<sup>133</sup>

მსგავს აზრს გამოხატავს აიათოლა მაჰდი შამს ადდინის მიერ თანამედროვე სამართალმცოდნეებისთვის გაცემული რეკომენდაცია წმინდა წიგნთან მიმართებით გამოიყენონ „დინამიკური“ მიდგომა და „არ შეხედონ ყოველ ტექსტს როგორც აბსოლუტურ და უნივერსალურ“ კანონს, განსაკუთრებულ შემთხვევებში გაუხსნან თავი-

ანთი გონება „შედარებით“ სამართალს და არ იმსჯელონ დაკარგული კონტექსტის მქონე ჰადისებზე, როგორც აბსოლუტურზე დროის, სივრცის, სიტუაციებისა და ადამიანების განზომილებების ფარგლებში. შემდეგ ის განმარტავს, რომ „მართალია, ის იხრებოდა ასეთი გაგებისკენ, თუმცა მოცემული დროისთვის მასზე ვერანაირ განჩინებას ვერ დააფუძნებდა.“<sup>134</sup> მიუხედავად ამისა, ის ხაზს უსვამს ამ მიდგომის აუცილებლობას ქალებთან, ფინანსურ საკითხებთან და იჯთიჰადთან დაკავშირებულ განჩინებებში.<sup>135</sup> კიდევ ერთ მაგალითად შეიძლება მოვიყვანოთ ფათჰი ‘უსმანი, მან „განიხილა პრაქტიკული მოსაზრებები,“ რომელთა მიხედვითაც ქალი მოწმის ჩვენება მამაკაცის ჩვენებაზე ნაკლები წონის მქონედ მიიჩნეოდა, როგორც ეს ნახსენებია ყურანის 2:282 აიაში. ამგვარად, ‘უსმანმა „ხელახლა განმარტა“ ეს აია პრაქტიკული მოსაზრებების შესაბამისად, როგორც ეს გააკეთა ზემოხსენებულმა ალ-ალვანმა.<sup>136</sup> ჰასან ატ-ტურაბიც ქალებთან და მათ ყოველდღიურ პრაქტიკასთან და „ჩაცმულობასთან“ დაკავშირებულ ბევრ განჩინებაზე იმავე აზრისაა.<sup>137</sup>

როგორც გაროდის მიერ ამ მიდგომის გამოხატვა იყო „წმინდა წიგნის ნაწილებად დაყოფა“- ერთი ნაწილი შეიძლება იყოს ისტორიზებული, მაგალითად ის, რომელიც მოიცავს „ქალებთან დაკავშირებულ დადგენილებებს“, ხოლო მეორე ნაწილი „წარმოადგენს გარდმოვლენილი გამოცხადებების მარადიულ ღირებულებებს“.<sup>138</sup> ანალოგიურად, ‘აბდ ალ-ქარიმ სორუშიმ შემოგვთავაზა წმინდა წიგნის „ორ ნაწილად დაყოფა, მუდმივი და ცვლადი. ცვლადი ნაწილი ასახავს იმ კულტურულ, სო-

ციალურ და ისტორიულ ვითარებას, რომელიც იყო გამოცხადების გარდმოვლენისას“.<sup>139</sup> იმავე თვალსაზრისს იზიარებს მუჰამმად შაჰრური ნმინდა შუამავლის ჰადისებთან მიმართებაში და ამტკიცებს, რომ ზოგიერთი ჰადისის დადგენილებები უნდა ჩაითვალოს ნაწილად „არა ისლამური, არამედ სამოქალაქო სამართლის, რომელიც მჭიდროდაა დაკავშირებული არაბეთის სოციალურ პირობებთან. „ნმინდა შუამავალი ამ სამართალს იყენებდა მეშვიდე საუკუნის არაბული სახელმწიფოსა და არაბული საზოგადოების“ ორგანიზებისათვის დაშვებულობის პრეზუმფციის საფუძველზე. ამდენად, ამ ჰადისების დადგენილებები „ვერასოდეს იქნება მარადიული, იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ჰადისები უდავოდ ჭეშმარიტი და ავთენტურია.“<sup>140</sup>

აქ მნიშვნელოვანია აღვნიშნოთ, რომ ზოგიერთმა მკვლევარმა და მწერალმა განავრცო ზემოხსენებული ისტორიული პირობების გათვალისწინება და დაიწყო ისლამური ნმინდა წიგნის ე.წ. „ისტორიზაცია“, რაც ერთიანობაში მათი „ავტორიტეტის“ სრულად ანულირება ან გაუქმებაა. ეს „ისტორიული“ მიდგომა გულისხმობს, რომ ტექსტებზე, კულტურასა და მოვლენებზე ჩვენი შეხედულებები მთლიანად დამოკიდებულია მათ პოზიციაზე პირვანდელ ისტორიულ კონტექსტში, ისევე, როგორც მათ შემდგომ ისტორიულ მოვლენებზე.<sup>141</sup> ლიტერატურული კვლევებისგან ნასესხები ამ იდეის ყურანთან მიმართებით გამოყენება გულისხმობს, რომ ყურანი არის მისი წარმომშობი კულტურის „კულტურული პროდუქტი“, როგორც ამას ზოგიერთი მწერალი ამტკიცებს.<sup>142</sup>

ამგვარად, ყურანი იქნებოდა „ისტორიული დოკუმენტი,“ რომელიც დაგვეხმარებოდა მხოლოდ წმინდა შუამავლის ეპოქაში მცხოვრები კონკრეტული ისტორიული საზოგადოების შესწავლაში.<sup>143</sup> ჰაიდა მოღისი ამტკიცებს, რომ „შარიათი შეუთავსებელია ადამიანების თანასწორობის პრინციპთან.“<sup>144</sup> მისი აზრით, „ვერანაირ დამახინჯებას თუ გაყალბებას ვერ შესწევს უნარი შეათავსოს ქალების უფლებებთან და მოვალეობებთან დაკავშირებული ყურანისეული მითითებები და ბრძანებები გენდერული თანასწორობის იდეასთან.“<sup>145</sup> ანალოგიურად, იბნ ვარრაკი ამტკიცებს, რომ ისლამის პოზიცია ადამიანის უფლებებზე „არასაკმარისი მხარდაჭერაა თავისუფლების პრინციპისათვის“.<sup>146</sup> იბრაჰიმ მუსას მიხედვით კი, ისლამური სამართალი ვერ იქნება „ეთიკური ხედვის“ მტკიცებულება, თანამედროვე გაგებით.<sup>147</sup>

თუმცა, ვფიქრობ, რომ ყურანთან მიმართებაში ისეთი ეპითეტების გამოყენება, როგორცაა „უსამართლობა“ და „უზნეობა“, ეწინააღმდეგება მისი ღვთიური წარმოშობის რწმენას. მე ასევე მჯერა, რომ ყურანში დეტალურად გადმოცემული ისტორიული მოვლენები და სამართლებრივი მითითებები უნდა გავიგოთ ისლამის გზავნილის კულტურულ, გეოგრაფიულ და ისტორიულ კონტექსტში. ამ გაგების გასაღებს წარმოადგენს ზღვარის გავლება ცვალებად საშუალებებს, ფიქსირებულ პრინციპებსა და მიზნებს შორის. საშუალებებმა, შესაძლოა, „დაკარგონ აქტუალობა“, როგორც ეს მუჰამმად ალ-ღაზალიმ თქვა, მაშინ, როდესაც მიზნები და პრინციპები უცვლელია. ასეთ მრავალგანზომილებიან გაგებაზე დაყრდნობით, დღეს ყურანის თავისებურებებს სა-

უკეთესოდ შეუძლია მოერგოს ყოველ ადგილსა და დროს და წარმოადგინოს „ეთიკური ხედვა“.

### **მაკაზიდ და ყურანის თემატური ინტერპრეტაცია**

ყურანის „თემატური განმარტებების მომხრეები“ ცდილობენ ყურანის განმარტებას შარიათის მიზნების ქრილში. ყურანის ტექსტის წაკითხვა თემების, პრინციპებისა და მაღალი ღირებულებების მეთოდის გამოყენებით, ეფუძნება ყურანის, „როგორც ერთი მთლიანის“ აღქმას.<sup>148</sup> ამ ერთიან მიდგომაზე დაყრდნობით. ყურანის მთელი ტექსტი განიხილება როგორც „[სამართლებრივი] მითითებების აიები“ (صاحب آية)، რომელთა რაოდენობა ყურანში მხოლოდ რამდენიმე ასეულია. „რწმენასთან, წმინდა შუამავლის ამბებთან, იმქვეყნიურ ცხოვრებასთან და ბუნებასთან დაკავშირებული სურები და აიები ერთიანი სურათის ნაწილებად იქცევიან და ამ გზით, გარკვეულ როლს ითამაშებენ ისლამური სამართლებრივი ნორმების ჩამოყალიბებაში. ეს მიდგომა, ტრადიციულ ბუკვალისტურ მიდგომასთან ერთად, ხელს უწყობს პრინციპებსა და ზნეობრივ ღირებულებებს, რომლებიც მრავალი ყურანისეული ისტორიის მთავარ თემას წარმოადგენს, იქცნენ სამართლებრივი ნორმების საფუძვლად.

ჰადისებთან მიმართებით მიზანზე ორიენტირებული მიდგომა გულისხმობს მათ კვლევას შარიათის მიზნებისა

და წმინდა შუამავლის ცხოვრებისა და მისი გამონათქვამების კომპლექსური შესწავლის გათვალისწინებით. ასე რომ, იმ ინდივიდუალური გადმოცემების ავთენტურობა, რომლებიც შეუსაბამოა ისლამურ ღირებულებებთან და პრინციპებთან, უნდა დადგეს კითხვის ნიშნის ქვეშ. თუ სამართალმცოდნეებს არ შეუძლიათ ორი გადმოცემის (ლინგვისტური) შედეგის შესაბამისობაში მოყვანა, წმინდა შუამავლის რომელიმე გადმოცემის უტყუარობის დადგენა „უნდა დაეფუძნოს იმას, თუ რამდენად ეთანხმებიან ისინი ყურანის მთავარ პრინციპებს“.<sup>149</sup> ამგვარად, ჰადისების შინაარსის (მათნ) უტყუარობის დადგენის პრობებს უნდა დაემატოს „სისტემური შესაბამისობა“. და ბოლოს, *მაკაზიბ-ზე* დაფუძნებულ მიდგომას შეუძლია აღადგინოს ის კონტექსტი და გარემოება, რომელშიც წმინდა შუამავალმა წარმოთქვა ესა თუ ის სიტყვა. ჰადისების უმრავლესობა, რომლებსაც ეყრდნობიან სამართლის სკოლები, შედგება ერთი ან ორი წინადადებისგან, ან ერთ-ორ კითხვაზე პასუხისგან გადმოცემის ისტორიული, პოლიტიკური, სოციალური, ეკონომიკური ან გეოგრაფიული კონტექსტის დეტალებზე ყურადღების გამახვილების გარეშე. რიგ შემთხვევაში, წმინდა შუამავლის მიმდევარი ან სხვა გადმომცემი ასრულებს თავის თხრობას შემდეგი სიტყვებით: „მე არ ვარ დარწმუნებული თქვა ეს წმინდა შუამავალმა თუ არა... იმიტომ, რომ (გარკვეული კონტექსტის გათვალისწინებით)...“ თუმცა, როგორც წესი, კონტექსტი და მისი გავლენა იმაზე, თუ როგორ მოხდება ჰადისის გაგება და გამოყენება, გადმომცემის ან სამართალმცოდნის სპეკულირების საგანი ხდება. „საერთო სურათი“ გვეხმარება ინფორმაციის

ნაკლებობის დაძლევაში კანონის ზოგადი მიზნების გაგების გზით.

### **წმინდა შუამავლის მიზნების ინტერპრეტაცია**

ყოველივე ზემოთქმულთან ერთად, ალ-მაკაჰიდ ანუ წმინდა შუამავლის „მიზნები,“ ასევე შეიძლება გამოყენებულ იქნას ჰადისების კონტექსტუალიზაციის დროს. ჩვენ ვისაუბრეთ იმაზე, თუ როგორ გაავლო ზღვარი ალ-კარაფრემ წმინდა შუამავლის „როგორც ღვთაებრივი გამოცხადების გადმომცემის, მოსამართლისა და ლიდერის“ საქმეებს შორის და როგორ გამოთქვა მოსაზრება, რომ თითოეულ მის მიზანს „კანონისთვის განსხვავებული მნიშვნელობა“ აქვს. იბნ აშურმა „წმინდა შუამავლის მიზნების“ სხვა სახეები განსაზღვრა, რითიც მნიშვნელოვნად განავრცო ალ-კარაფრის ნაშრომი და აჩვენა წმინდა შუამავლის მიზნები გარკვეული რაოდენობის გადმოცემების მეშვეობით.<sup>150</sup> ქვემოთ მოცემულია იბნ აშურის მიერ შემოთავაზებული რამდენიმე მაგალითი.<sup>151</sup>

1. **საკანონმდებლო მიზანი.** ერთ-ერთი მაგალითია წმინდა შუამავლის ქადაგება გამოსათხოვარი პილიგრიმობის დროს, რომელშიც მან, ცნობების თანახმად, თქვა: „გაიგეთ ჩემგან თქვენი რიტუალების შესახებ [შეხედეთ როგორ ვასრულებ მათ], რადგან არ ვიცი ამ პილიგრიმობის შემდეგ მექნება თუ არა კიდევ ერთი პილიგრიმობის საშუალება.“ იმავე ქადაგების დასასრულს მან ასევე თქვა: „მოდით ისინი, ვინც ესწრებით, მიუტანეთ ამბავი მათ, ვინც არ ესწრება.“ აუცი-

ლებელია წმინდა შუამავლის ამ სახის ტრადიციის ზუსტად შესრულება.

2. **განკარგულებების/ფათვების გამოცემის მიზანი.** ერთ-ერთი მაგალითია წმინდა შუამავლის მიერ მისი „გამოსათხოვარი პილიგრიმობის“ დროს გაცემული განკარგულებები, როდესაც მასთან მოვიდა კაცი და უთხრა: „ქვების სროლამდე მსხვერპლი შევწირე.“ წმინდა შუამავალმა ურჩია: „ისროლე და არ იდარდო.“ შემდეგ სხვა კაცი მივიდა და უთხრა: „მსხვერპლის შეწირვამდე წვერი გავიპარსე“ და წმინდა შუამავალმა უპასუხა: „შესწირე მსხვერპლი და არ იდარდო.“ მთხრობელი გვიყვება, რომ ისეთი არაფერი უკითხავთ წმინდა შუამავლისთვის, რაზეც მას არ ეპასუხოს „გააკეთე და არ იდარდო.“ წმინდა შუამავლის ამ სახის ტრადიციასაც უნდა მივყვებოდეთ ზუსტად, განკარგულებების გაცემის გარკვეული მეთოდების სწავლასთან ერთად. ზემოთ მოყვანილი მაგალითიდან ჩვენ ვიგებთ, რომ ზოგადად, პილიგრიმობის რიტუალების დეტალების თანმიმდევრობა არ წარმოადგენს მათი სისწორის წინაპირობას.
3. **მსაჯულობის მიზანი. მაგალითებია:** (1) წმინდა შუამავლის მიერ მინის ნაკვეთთან დაკავშირებული დავის მოგვარება ორ მამაკაცს შორის ჰადრამავთიდან და ქინდადან; (2) წმინდა შუამავლის მიერ ბედუინსა და მის მეტოქეს შორის დავის მოგვარება, როცა ბედუინმა მიმართა მას სიტყვებით: „ო, ღმერთის შუამავალო, განსაჯე ჩვენს შორის“ და (3) წმინდა შუამავლის მიერ ჰაბობა-სა და საბით-ს შორის დავის მოგვარება. ჰაბობა ბინთ საჰლ-მა, საბითის ცოლმა, შესჩივლა



წმინდა შუამავალს, რომ მას არ უყვარდა საკუთარი ქმარი და მასთან განქორწინება სურდა. წმინდა შუამავალმა ჰკითხა: „დაუბრუნებ მას მის კედლებშემოვლებულ ბაღს?“ ქალმა უთხრა: „მე ყველაფერი მაქვს, რაც მან მომცა“ (ანუ არაფერი არ მინდა). მაშინ წმინდა შუამავალმა უთხრა საბით: „დაიბრუნე ის მისგან.“ სწბითმა დაიბრუნა თავისი კედლებშემოვლებული ბაღი და გაეყარა ცოლს. წმინდა შუამავლის ამ სახის ჰადისი არ წარმოადგენს ზოგად კანონმდებლობას, როგორც ამბობს ალ-კარაფი, და მასთან დაკავშირებული განაჩენები უნდა დაექვემდებაროს ცალკეული შემთხვევის განსჯას.

4. **ლიდერობის მმართველობის მიზანი.** მაგალითებია: უნაყოფო მიწების ფლობის ნებართვა, ხაიბარის ბრძოლაში ვირის ხორცის ჭამის აკრძალვა და წმინდა შუამავლის მიერ ჰუნანის ბრძოლისას წარმოთქმული: „ვინც მოკლავს მტერს და წარმოდგენს ამის მტკიცებულებას, შეუძლია დაეპატრონოს მოკლულის ქონებას“. ზოგადად, სოციო-ეკო-პოლიტიკურ საკითხებთან დაკავშირებული ჰადისები უნდა იქნას გაგებული სახალხო ინტერესების დაცვის მაღალი მიზნის ქრილში.
5. **დამოძღვრების მიზანი** (რომელიც უფრო ზოგადია, ვიდრე საკაკანონმდებლო). მისი მაგალითია იბნ სუვაიდის მიერ გადმოცემული ჰადისი, სადაც ის ამბობს: „მე შევხვდი აბუ ზარს, რომელსაც მოსასხამი ემოსა, და მის მონას, რომელსაც ემოსა ასეთივე მოსასხამი. ვკითხე ამის მიზეზი. მან მიპასუხა: „შეურაცხყოფა მივაყენე ჩემს მონას მისი დედის ლანძღვით. წმინდა შუ-

ამავალმა მითხრა: „ო, აბუ ზარ! შეურაცხყოფა მიაყენე დედის ლანძღვით? შენ ჯერ კიდევ გეტყობა წარმართული უმეცრების კვალი. შენი მონები ხომ შენი ძმები არიან“. ამ მაგალითში, წმინდა შუამავლის დამოძღვრებას მისი მიმდევრები მონების გათავისუფლებამდე მიჰყავს. სამართალმცოდნეები ხშირად ამბობენ: უზენაესი კანონმდებელი მიისწრაფვის თავისუფლების მიღწევისკენ (*აშ-შარი 'მუთაშავვიკ ლი ალ-ჰურიდა*).

6. **შერიგების მიზანი.** ერთ-ერთი მაგალითია წმინდა შუამავლის მიერ ბარბრასთვის ქმართან დაბრუნების თხოვნა მას შემდეგ, რაც ის ქმარს გაეყარა. ბარბრამ უპასუხა: „ო, ღმერთის შუამავლო! მიბრძანებ ასე მოქცევას?“ მან უპასუხა: „არა, მე მხოლოდ ვშუამდგომლობ მას.“ ქალმა უთხრა: „მე ის არ მჭირდება.“ აგრეთვე, ალ-ბუნარნი იტყობინება, რომ როდესაც გარდაიცვალა ჯაბირის მამა, ჯაბირმა სთხოვა წმინდა შუამავალს გასაუბრებოდა მამის მევალებს, რათა ვალების ნაწილი მიეტევებინათ მისთვის. შემდგომში წმინდა შუამავალმა მიიღო მათგან უარი. შერიგების კიდევ ერთი მაგალითია, როდესაც ქა'აბ იბნ მალიქმა მოსთხოვა 'აბდ ალლჰჰ იბნ აბუ ჰადრადისგან ვალის დაბრუნება, წმინდა შუამავალმა მოითხოვა ქა'აბისგან ვალის განახევრება, რაზედაც ქა'აბი დათანხმდა. ასეთ შემთხვევებში, მიმდევრებმა გაიგეს, რომ წმინდა შუამავალი არ ავალდებულებდა მათ.
7. **რჩევის მიცემის მიზანი.** ერთ-ერთი მაგალითია 'უმარ იბნ ალ-ხატტაბის მიერ ქველმოქმედების სახით სხვა ადამიანისთვის ცხენის გადაცემა და ამ ადამიანის მი-

ერ მისი უგულებელყოფა. ‘უმარმა მოინდომა ამ ადამიანისგან ცხენის გამოსყიდვა, რადგანაც ფიქრობდა, რომ ის ცხენს იაფად გაყიდდა. როცა მან წმინდა შუამავალს რჩევა ჰკითხა, წმინდა შუამავალმა უპასუხა: „არ იყიდო ცხენი, ერთ დირჰამადაც რომ გაძღვედეს, რადგან ის ადამიანი, რომელიც უკან იბრუნებს საკუთარ ქველმოქმედებას, ემსგავსება ძალღს, რომელიც საკუთარ ნარწყევს ყლაპავს.“ აგრეთვე, ზადი მოგვითხრობს, რომ წმინდა შუამავალმა ბრძანა: „ნუ გაყიდით ხილს, ვიდრე მისი სარგებელი თვალსაჩინო არ გახდება,“ თუმცა ზაიდის კომენტარების მიხედვით, ეს მხოლოდ „რჩევას წარმოადგენს, რადგან ზოგიერთი ადამიანი ამ საკითხზე ბევრს კამათობდა.“ ასეთ შემთხვევებში მიმდევრები ანალოგიურად მიიჩნევენ, რომ წმინდა შუამავალი არავის არ ავალდებულებდა.

**8. დარიგების მიზანი.** მაგალითად, ბაშირმა უთხრა წმინდა შუამავალს, რომ მან ერთ-ერთ თავის ვაჟს განსაკუთრებული საჩუქარი გაუკეთა. წმინდა შუამავალმა ჰკითხა: „ყველა ვაჟს უბოძე ასეთი საჩუქარი?“ მან უპასუხა: „არა.“ წმინდა შუამავალმა უპასუხა: „ნუ დამიმონმებ უსამართლობაზე.“ ასეთ შემთხვევაშიც მიმდევრები მიიჩნევენ, რომ წმინდა შუამავალი არავის არ ავალდებულებდა.

**9. მალალი იდეალების სწავლების მიზანი.** მაგალითად, წმინდა შუამავალმა ჰკითხა აბუ ზარრს: ხედავ უჭუდს (მთას)? აბუ ზარრმა უპასუხა: „ვხედავ!“ წმინდა შუამავალმა თქვა: „უჭუდის მთისხელა ოქრო რომ მქონდეს, გამიხარდებოდა, მაგრამ სამი დღის შემდეგ ერთი დინარიც არ შემრჩებოდა, თუ ვიპოვიდი ვინმეს,

ვინც ამ ოქროს ჩემგან მიიღებდა. მხოლოდ მცირედს დავიტოვებდი ჩემი ვალების გასაცემად.“ ანალოგიურად, ალ-ბარა' იბნ 'აზიბმა თქვა: „ალლაჰის შუამავალმა გვიბრძანა ჩვენ შვიდი რამის შესრულება და აგვიკრძალა ასევე შვიდი რამ. მან გვიბრძანა ავადმყოფების მონახულება, დამკრძალავ პროცესიაში მონაწილეობის მიღება, დაცემინებისას ადამიანის დალოცვა, ვინმეს ფიცის დამონმება, მწუხარე ადამიანისთვის დახმარების განწევა, მშვიდობისკენ მოწოდება და მომწვევისგან მოწვევის მიღება. მეორე მხრივ, მან აგვიკრძალა ოქროს ბეჭდების ტარება, ვერცხლის ჭურჭლის გამოყენება, ბამბისგან დამზადებული წითელი ფერის უნაგირის საფარის გამოყენება, შალის ჩანართებიანი ეგვიპტური ტანისამოსის ტარება, სქელი, თხელი ან ჩვეულებრივი აბრეშუმის ტანსაცმლის ტარება. ანალოგიურად, 'ალბი იბნ აბი ტალიბი გვიყვება: „ალლაჰის შუამავალმა ამიკრძალა ოქროს ბეჭდების, აბრეშუმის ტანსაცმლისა და ზაფრანით შეღებილი ტანსაცმლის ტარება და ყურანის წაკითხვა ლოცვის დროს მუხლმოყრისა და მიწიერი თაყვანისცემის მომენტში. მე არ გეუბნებით, რომ მან თქვენ აგიკრძალათ ეს ყველაფერი.“ ამის მსგავსად სწავლების მიზნით, წმინდა შუამავალმა უთხრა რაფი' იბნ ხადიჯს: „ნუ გასცემ იჯარით შენს მეურნეობას, არამედ დაამუშავე ის თავად.“ აგრეთვე, ამ შემთხვევებშიც, მიმდევრები მიიჩნევდნენ, რომ წმინდა შუამავალი არავის არ ავალდებულებდა.

10. **მიმდევრების დისციპლინირების მიზანი.** მაგალითად, ჰადისი: „ღმერთო! მას არ სწამს! ღმერთო! მას არ

სწამს!“ ნათქვამია: ვინ არის ის, ღმერთის შუამავალი? მან თქვა: „ადამიანი, რომლის მეზობელი ვერ გრძნობს სიმშვიდეს მისი ბოროტებისგან.“

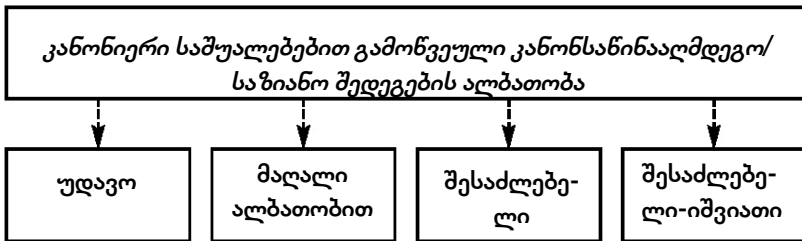
**11. მითითებების არგაცემის მიზანი.** ეს მოიცავს ჰადისს, რომელიც აღწერს, თუ როგორ ჭამდა წმინდა შუამავალი, როგორ ტანსაცმელს ატარებდა, როგორ იწვა, დადიოდა, მხედრდებოდა ცხენზე და ხელებს ალაპყრობდა ლოცვის დროს. კიდევ ერთი მაგალითია აღწერა იმისა, თუ როგორ შეჩერდა წმინდა შუამავალი გამოსათხოვარი პილიგრიმობის დროს მთასთან, გადახედა ბანი მდინარეს, რომელზეც ‘ა’იმა ამბობდა: ალ-აბტაჰში დაბანაკება არ წარმოადგენს ჰაჯის ერთ-ერთ ცერემონიას, არამედ უბრალოდ ადგილია, სადაც წმინდა შუამავალი ჩერდებოდა, რათა მისთვის უფრო გაადვილებულიყო მედინის დატოვება.“

იბნ აშურის მიერ ზემოთ მოხსენიებული ჰადისების „ხელახალი განმარტება“ ამაღლებს ტრადიციულ მეთოდებში „მიზანზე ორიენტირებულობის“ დონეს და დასაშვებს ხდის წმინდა წიგნის უფრო მოქნილ განმარტებასა და გამოყენებას.

## **მეთოდები – „საშუალებების დაშვება“ და „საშუალებების აკრძალვა“**

ისლამურ სამართალში საშუალებების აკრძალვა (სადღ აზ-ზარა’ი) გულისხმობს სამართლებრივი ქმედების აკრძალვას, თუ ის კანონსაწინააღმდეგო ქმედებების

საშუალებად იქცევა<sup>152</sup> ისლამური სამართლის სხვადასხვა სკოლის (მაზჰაბის) წარმომადგენლები თანხმდებიან, რომ ასეთ შემთხვევაში „კანონსაწინააღმდეგო ქმედებებამდე“ მიმყვანი ქმედების ალბათობა უფრო მაღალია, თუმცა ისინი სხვადასხვა აზრის არიან იმაზე, თუ როგორ მოახდინონ ალბათობების სისტემატიზირება. სამართალმცოდნეები გამოყოფენ კანონსაწინააღმდეგო ქმედებების „ალბათობას“ ოთხ სხვადასხვა დონედ.<sup>153</sup>



ალბათობის ოთხი „კატეგორია“ იმ სამართალმცოდნეების მიხედვით, რომლებიც მხარს უჭერენ საშუალებების აკრძალვას, საკუთრივ, უდავო, მაღალი, ალბათობით შესაძლებელი, შესაძლებელი და იშვიათი

ქვემოთ მოცემულია სამართალმცოდნეების მიერ ზემოხსენებული კატეგორიების ილუსტრირების მაგალითები:

1. ქმედების კლასიკური მაგალითი, რომლის შედეგია „უდავო“ ზიანი, არის „საზოგადოებრივ გზაზე ჭის ამოთხრა,“ რომელიც უდავოდ ზიანს მიაყენებს ადამიანებს. ასეთ შემთხვევაში სამართალმცოდნეები თანხმდებიან საშუალებების აკრძალვაზე, თუმცა მათ განსხვავებული მოსაზრებები აქვთ იმასთან დაკავშირებით, უნდა

იყოს თუ არა ქრისტიანული მითხრელი პასუხისმგებელი იმ ზიანისთვის, რაც შესაძლოა ადამიანებს მიადგეთ მისი ქმედებების გამო. აზრთა სხვადასხვაობაა იმ საკითხზეც, ზოგიერთი ქმედების აკრძალვა ხდის თუ არა ადამიანს პასუხისმგებელს იმ ზიანისთვის, რომელიც მათ ქმედებებს მოჰყვება.

2. იმ ქმედების მაგალითი, რომელსაც შედეგად „იშვიათი“ ზიანი მოჰყვება, აშ-შნტიბონს მიხედვით, არის ყურძნის გაყიდვა, მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანების მცირე ნაწილი მას ღვინის დასამზადებლად გამოიყენებს. „ასეთი ქმედებებისთვის არ უნდა მოხდეს „საშუალებების აკრძალვის“ გამოყენება, თანხმდებიან სამართალმცოდნეები, „რადგან ამ ქმედებებს შედეგად მეტი სარგებელი მოაქვს, ხოლო ზიანი - იშვიათად.“<sup>154</sup>

3. ზიანის აღბათობა „უფრო მაღალია,“ თანხმდებიან სამართალმცოდნეები, როდესაც „იყიდება იარაღი სამოქალაქო არეულობის“ დროს ან ხდება ყურძნის მიყიდვა მეღვინესთვის.“<sup>155</sup> მალიქიტებისა და ჰანბალიტების იურიდიული სკოლები შეთანხმდნენ ამ საშუალებების აკრძალვაზე, თუმცა სხვები არ თანხმდებოდნენ, რადგან მათი მტკიცებით, ზიანი უნდა იყოს „უდავო“ მისი საშუალებების დასაბლოკად.

4. ზოგიერთი სამართალმცოდნის მტკიცებით, ზიანი „შესაძლებელია,“ როდესაც „ქალი მარტო მოგზაურობს“ და „როდესაც ადამიანები სამართლებრივად სწორ ხელშეკრულებებში იყენებენ ფარულ ხრიკებს როგორც მევახშეობის საშუალებას.“<sup>156</sup> აქაც ამ საშუალებების აკრძალვაზე კვლავ თანხმდებიან მალიქიტები და ჰანბალი-

ტები და არ თანხმდებიან სხვები, რადგან ზიანი არ არის „უდავო“ ან „ძალიან შესაძლებელი.“

ზემოთ მოყვანილი კლასიკური მაგალითები აჩვენებს, რომ „საშუალებები“ და „მიზნები“ იცვლება ეკონომიკური, პოლიტიკური, სოციალური და გეოგრაფიული პირობებიდან გამომდინარე და არ წარმოადგენს მუდმივ წესებს. „ქალი, რომელიც მარტო მოგზაურობს,“ „იარალის გაყიდვა“ ან „ყურძნის გაყიდვა“ შესაძლოა რიგ შემთხვევაში ინვევედეს ზიანს, თუმცა სხვა სიტუაციებში ადამიანებისთვის სრულიად უვნებელი ან სასარგებლოც კი შეიძლება იყოს. შესაბამისად, ქმედებების ზემოხსენებული კატეგორიზაცია ზიანის ალბათობის მიხედვით ზუსტი ვერ იქნება.

ეთიკური თვალსაზრისით თუ ვისაუბრებთ, „საშუალებების აკრძალვა“ წარმოადგენს კონსექვენციალისტურ მიდგომას.<sup>157</sup> ზოგიერთ სიტუაციაში ეს შესაძლოა სასარგებლოც კი იყოს, თუმცა შესაძლოა, ზოგმა პესიმისტურად განწყობილმა სამართალმცოდნემ ან პოლიტიკურად მოტივირებულმა ხელმძღვანელმა პირმა ის არასწორად გამოიყენოს. „საშუალებების აკრძალვა“ დღევანდელ ნეოლიტერალისტურ მიდგომებში მუდმივი თემაა, რომელსაც იყენებს ზოგიერთი ავტორიტარული რეჟიმი საკუთარი მიზნებისთვის, განსაკუთრებით ქალთა უფლებებთან დაკავშირებულ კანონმდებლობაში. მაგალითად, „საშუალებების ბლოკირების“ სახელით ქალებს აეკრძალათ „მანქანის ტარება,“ „მარტო მგზავრობა,“ „რადიო ან სატელევიზიო სადგურებში მუშაობა,“ „წარმომადგენლის ან ელჩის თანამედებობის დაკავება“ და „შუა გზაში სიარულიც კი.“<sup>158</sup> „საშუალებების ბლო-



კირების“ არასწორად გამოყენების ილუსტრირებისთვის მოგვყავს გასაოცარი ფაქტა! ის გამოიცა საუდის უმაღლესი საბჭოს მიერ მძლოლ ქალებთან მიმართებით.<sup>159</sup>

*[კითხვა]:* საჭიროების შემთხვევაში, არის თუ არა ნებადართული ქალისთვის თავად ატაროს ავტომობილი, კანონიერი მეურვეს გარეშე, ნაცვლად იმისა, რომ წავიდეს მანქანით არა-მაჰრამ (უცნობი) მამაკაცთან ერთად?

*[ფაქტა]:* დაუშვებელია ქალმა ატაროს ავტომობილი, რადგან ეს გამოიწვევს მისი სახის სრულად ან ნაწილობრივ მოშიშვლებას. აგრეთვე, თუ მისი მანქანა გზაზე გაფუჭდება ან ის მოყვება საგზაო შემთხვევაში ან თუ ის დაარღვევს გზაზე მოძრაობის წესებს, ქალი იძულებული გახდება იურთიერთობოს მამაკაცებთან. უფრო მეტიც, მანქანის ტარება მისცემს ქალს საშუალებას მოშორდეს საკუთარ სახლს და შედეგად, კანონიერი მეურვის ზედამხედველობას. ქალები სუსტი არსებები არიან და მიდრეკილი არიან ემოციებსა და უზნეობისკენ. თუ მათ მიეცემათ მანქანის დამოუკიდებლად ტარების საშუალება, ისინი მოკლებული იქნებიან მათი ოჯახის მამაკაცების მხრიდან შესაბამის ზედამხედველობას. აგრეთვე, მანქანის ტარების პრივილეგიის მისაღებად, მათ უნდა აიღონ მართვის მოწმობა, ამისათვის კი დასჭირდებათ სურათის გადაღება. ქალებისთვის სურათის გადაღება კი აკრძალულია, ასეთ შემთხვევებშიც კი, რადგან მისგან ფიტნა [არაეულობა] და უდიდესი საფრთხე მომდინარეობს!

მალიქიტების ზოგიერთი წარმომადგენელი „საშუალებების აკრძალვასთან“ (სადღ აზ-ზარა'ი) ერთად სთა-

ვაზობდა „საშუალებების დაშვებას“ (ფათჰ ალ-ზარაჰი).<sup>160</sup> ალ-კარაფიმ დაახარისხა სამართლებრივი მითითებები საშუალებებად (ვასაჰილ) და შედეგებად/მიზნებად (მაკაჰიდ) და გამოთქვა მოსაზრება, რომ ის საშუალებები, რომლებსაც აკრძალულ შედეგებამდე მივყავართ, უნდა აიკრძალოს, ხოლო ის საშუალებები, რომლებსაც კანონიერ შედეგებამდე მივყავართ, უნდა დაიშვას.<sup>161</sup> ამგვარად, ალ-კარაფიმ დააკავშირა საშუალებების კლასიფიკაცია მათი მიზნების კლასიფიკაციასთან და მიზნებისთვის სამი დონე შემოგვთავაზა, საკუთრივ, „ყველაზე მიუღებელი“ (აკბაჰ), საუკეთესო (აფდალ) და „საშუალო“ (მუთავასსიტა). იბნ ფარჰუნიმ (გ. 769/1367), ასევე მალიქიტების სკოლის წარმომადგენელმა, გამოიყენა ალ-კარაფის „საშუალებების დაშვება“, მთელ რიგ სამართლებრივ ნორმებთან მიმართებაში.<sup>162</sup>

ყველაზე მიუღებელი მიზნები: აკრძალული საშუალებები	ნეიტრალური მიზნები: კანონიერი საშუალებები	საუკეთესო მიზნები: სავალდებულო საშუალებები
--	---	--

*მიზნის დონეების და საშუალებების ალტერნატიული დონეები ალ-კარაფის მიხედვით*

ამ გზით მალიქიტები არ იზღუდავენ თავს „კონსექვენციალისტური ეთიკის ნეგატიური მხარით,“ თუ ამ ტერმინს მორალური ფილოსოფიისგან დავესესხებით. მათ განავრცეს აზროვნების ეს მეთოდი მის დადებით ნაწილამდე, რაც გულისხმობს კარგი მიზნების მისაღწევად საშუალების დაშვებას მაშინაც კი, როდესაც ამ მიზნებს არ ახსენებს წმინდა წიგნი. იმისათვის, რომ ალ-

კარანფის მაკჰიდ-ზე დაფუძნებული საშუალებების აკრძალვა უფრო მოქნილი ყოფილიყო, ქვემოთ მოცემულია დიაგრამა - ის გვთავაზობს მიზნების „სიკარგისა“ და „მიუღებლობის“ გაზომვას, თუ გამოვიყენებთ ალკარანფის ტერმინებს. „ნეიტრალური“ შედეგები „კანონიერი“ საშუალებებისგან გამომდინარეობს.

მიზნის „მიუღებლობის“ დონე	ნეიტრალური საშუალებები	მიზნის სიკარგის დონე
←	↑	→
საშუალებების „აკრძალვის“ დონე	კანონიერი საშუალებები	საშუალებების „ვალდებულების“ დონე

კარგი მიზნების/სავალდებულო საშუალებების და მიუღებელი მიზნების/აკრძალული საშუალებებს შორის დონეების დიაპაზონი

### უნივერსალური მიზნის (მაკჰიდ) მიღწევა

ალ-‘ურფ სიტყვასიტყვით ნიშნავს ჩვეულებას ან უფრო ზუსტად „კარგ“ ჩვეულებას, რომელსაც იწონებს საზოგადოება.<sup>163</sup> ისლამის ენციკლოპედიის პირველ გამოცემაში ლევი ადასტურებს კონცეპტუალურ გამიჯვნას ‘ურფ-სა და შარ-ს შორის. ის წერს:

‘ურფ - განმარტებულია ჯურჯანის (თა‘რიფათ, ed. Flügel, გვ.154) მიერ, როგორც „[ქმედება ან რწმენა], რომელსაც ადამიანები შეთანხმებულად და არგუმენტირებულად მიჰყვებიან და რაც ბუნებრივად მიიღება [როგორც სწორი].“ ამგვარად, ის დაუნერგელ წესს წარმოადგენს დადგენილი კა-

ნონის - შარ‘- საპირისპიროდ, მიუხედავად მცდელობებისა ის განხილულიყო, როგორც ერთ-ერთი უსულ.

თუმცა, ისლამურ კანონსა (შარ‘) და ‘ურფ-ს შორის კავშირი გაცილებით უფრო რთულია, ვიდრე ზემოთ მოყვანილი დიქტომიაა. არაბულმა სიტყვამ ‘ურფ, განსაკუთრებით ადრეული ისლამის პერიოდში, განიცადა ფიკჰის გარკვეული დადგენილებების გავლენა. ატ-ტაჰირ იბნ აშურმა „ჩვეულების“ (ალ-‘ურფ) საფუძვლის ახლებური ხედვა შემოგვთავაზა ისლამური კანონის მიზნებზე დაყრდნობით. თავის ნაშრომში *მაკაჰიდ აშ-შარ‘* ალ-‘ურფ-ის საკითხს მან მიუძღვნა ერთი თავი, სათაურით *მაკაჰიდ*, რომელსაც ის უწოდებდა „ისლამური სამართლის უნივერსალურობას.“<sup>164</sup> ამ თავში ის არ იღებს მხედველობაში ჩვეულების გავლენას ჰადისების მითითებების პრაქტიკულ გამოყენებაზე, რაც ტრადიციულ შეხედულებას წარმოადგენს. სამაგიეროდ, მან მხედველობაში მიიღო თავად ჰადისებზე (არაბული) ჩვეულებების გავლენა. ქვემოთ მოკლედ მოცემულია იბნ აშურის არგუმენტები.

პირველ რიგში, იბნ აშური განმარტავს, რომ ისლამური კანონები უნივერსალურია, რადგანაც „ის გამოსადეგია სრულიად კაცობრიობისთვის დედამიწაზე ყველგან და ყველა დროში,“ როგორც ეს მოცემულია მის მიერ ციტირებული ყურანის ზოგიერთ აიასა და ჰადისში.<sup>165</sup> შემდეგ, იბნ აშური დეტალებში განიხილავს წმინდა შუამავლის სწორედ არაბებისგან არჩევის სიბრძნეს, არაბების სხვა ცივილიზაციებისგან იზოლირების გამო, რამაც ისინი მოამზადა „სხვა მეგობრულ ერებთან შერე-

ვისა და ურთიერთობის დამყარებისთვის, განსხვავებით სპარსელებისგან, ბიზანტიელებისგან და კოპტებისგან.“ თუმცა იმისათვის, რომ ისლამური კანონი გახდეს საყოველთაო „მისი წესები და მითითებები მაქსიმალურად უნდა იყოს გამოყენებადი ყოველი ადამიანისთვის,“ როგორც ამტკიცებს იბნ აშური. ამიტომაც, წერს ის, „ღმერთმა დააფუძნა ისლამური კანონი სიბრძნესა და მიზეზებზე, რომელთა შემეცნება შესაძლებელია გონებით და რომლებიც არ იცვლება ეთნიკური და კულტურული განსხვავებიდან გამომდინარე.“ ამგვარად, იბნ აშური განმარტავს, თუ რატომ აუკრძალა წმინდა შუამავალმა თავის მიმდევრებს ჩაინერონ მისი ნათქვამი „რათა კონკრეტული შემთხვევები არ ყოფილიყო აღქმული როგორც საყოველთაო წესები.“ იბნ აშურმა დაიწყო საკუთარი მოსაზრებების გამოყენება გარკვეულ ჰადისებთან მიმართებით, ცდილობდა გამოეყო არაბული ჩვეულებები პოპულარული ტრადიციული წესებისგან.“ის წერდა:<sup>166</sup>

ამგვარად, საკუთრივ ისლამური კანონი არ განსაზღვრავს, თუ როგორი სახის ტანსაცმელს, სახლს ან ცხენს უნდა ფლობდეს ადამიანი. შესაბამისად, შეიძლება დავადგინოთ, რომ არ შეიძლება გარკვეული ადამიანების ჩვეულებები და ტრადიციები ძალით იყოს მოხვეული თავს კანონმდებლობის სახით სხვა ადამიანებისთვის. ინტერპრეტაციის ამ მეთოდმა ბევრ იმ გაუგებრობას მოუღო ბოლო, რომლებსაც სწავლულები აწყდებოდნენ იმის გაგებისას, თუ რატომ აკრძალა კანონმა ზოგიერთი პრაქტიკა, როგორიცაა ქალისთვის თმის დამაგძელებლების გამოყენება, კბილების ფორმის შეც-

ვლა, ან სვირინგის გაკეთება...ჩემი აზრით, ამის სწორი მნიშვნელობა არის ის, რომ ჰადისში ნახსენები ეს პრაქტიკები წარმოადგენს, არაბების აზრით, ქალებში უბინოების ნაკლებობის ნიშანს, შედეგად, ამ პრაქტიკების აკრძალვა ფაქტობრივად იყო მიმართული გარკვეული უარყოფითი მოტივების აღმოფხვრაზე. ანალოგიურად, ჩვენ ვკითხულობთ:“ მორწმუნე ქალები უნდა ატარებდნენ ზედა ტანისამოსს“ (სურათ ალ-აჰზაბ). კანონმდებლობა მხედველობაში იღებს არაბულ ტრადიციას და შესაბამისად, არ არის აუცილებელი გამოიყენებოდეს იმ ქალების მიერ, რომლებიც მსგავსი სტილის ტანისამოსს არ ატარებენ ....

ამგვარად, ისლამური კანონის „საყოველთაოების“ მიზანზე დაყრდნობით იბნ აშურმა შემოგვთავაზა ჰადისების განმარტების მეთოდი მათი არაბული კულტურული კონტექსტის გათვალისწინებით და არა მათი მიღება აბსოლუტურ და უპირობო წესად. ასე რომ, ის კითხულობდა ზემოხსენებულ ჰადისებს მათი მაღალი ზნეობრივი მხედველობაში მიღებით და არა როგორც ნორმას. ეს მიდგომა ხელს უწყობს შარიათის პრაქტიკულ გამოყენებას სხვადასხვა კულტურულ სივრცეში, განსაკუთრებით არაარაბულ გარემოში.

### **მაკაჰიდ, როგორც ისლამური სამართლის სკოლების საერთო პოზიცია**

დღეს, ოცდამეერთე საუკუნის დასაწყისში, ისლამური სამართლის სკოლებს შორის არსებობს მკვეთრი „სქოლასტური“ დაყოფები. ყველაზე მკვეთრი და გამა-

ნადგურებელია სუნიტურ-შიიტური დაყოფა, რომელსაც ბევრი, სხვადასხვა პოლიტიკური მოტივის გამო, მიიჩნევს „სექტანტურ“ დაყოფად. სუნიტურ და შიიტურ სკოლებს შორის როგორც წარსული, ასევე ახლანდელი განსხვავებები, როგორც ამას ამტკიცებენ ისლამური სამართლის მცოდნეები, წარმოადგენს უფრო „პოლიტიკურ განსხვავებებს,“ ვიდრე „განსხვავებებს რწმენის საფუძვლებში.“ თუმცა დღეს ქვეყნების უმრავლესობაში სუნიტებსა და შიიტებს შორის ღრმა დაყოფა წარმოჩენილია სასამართლოების, მეჩეთებისა და სოციალური საქმიანობის დონეზე, რაც რიგ ქვეყნებში იწვევს მწვავე კონფლიქტებს. ამ დაყოფებს წვლილი შეაქვთ სამოქალაქო შეუწყნარებლობის კულტურისა და „სხვასთან“ მშვიდობიანი თანაარსებობის შეუძლებლობის ფართოდ გავრცელებაში.

მე ჩავატარე ცნობილი სუნიტი და შიიტი სწავლულების ბოლო კვლევების ანალიზი *მაკაჰიდ*-ის თემაზე. ანალიზმა მიჩვენა *მაკაჰიდ-ისადმი* ორივე მიდგომის საინტერესო იდენტურობა.<sup>167</sup> ორივე მიდგომა ეხება ერთსა და იმავე თემებს (*იჯთიჰად*, *კიამს*, *ჰუკუჰ*, *კიამ*, *ახლჰ* და ა.შ), მიმართავს ერთსა და იმავე სამართალმცოდნეებსა და წიგნებს (*ალ-ჯუვაინი* – *ბურჰან*, იბნ ბაზავაჰ – *‘ილალ აშ-შარა’ი*, *ალ-ლაზნალი* – *მუსთაჰფა*, *აშ-შატიბი* – *მუფაჰაკათ*, *ას-სადრა* – *უჰულ*, იბნ ‘აშურ – *მაკაჰიდ*) და იყენებენ ერთსა და იმავე თეორიულ კლასიფიკაციას (*მაჰალიჰ*, *ღარურათ*, *ჰაჯიდათ*, *თაჰსინიდათ*, *მაკაჰიდ ‘აშმა*, *მაკაჰიდ ხაჰსა* და ა.შ). სუნიტებსა და შიიტებს შორის სამართლებრივი განსხვავებების უმრავლე-

სობა გამონვეულია რამდენიმე ჰადისსა და პრაქტიკულ ნესში განსხვავებით.

მაკაჰიდ-ის მიდგომა ფიკჰისადმი არის ყოვლისმომცველი მიდგომა, რომელიც არ შემოიფარგლება ერთი ჰადისით ან მოსაზრებით, არამედ მიმართავს ზოგად პრინციპებსა და საერთო საფუძველს. მუსლიმთა ერთიანობისა და შერიგების „მაღალი“ მიზნის დანერგვას ენიჭება უპირატესობა ფიკჰის დეტალების დანერგვასთან შედარებით. შესაბამისად, აიათალლაჰ მაჰდი შამს ადდინი, კრძალავს აგრესიას შიიტებსა და სუნიტებს შორის „შერიგების, ერთობისა და სამართლიანობის მაღალ და უმთავრეს მიზნებზე“<sup>168</sup> დაყრდნობით.

მაკაჰიდ-ის მიდგომა საკითხებს მაღალ ფილოსოფიურ საფუძველს ანიჭებს და შესაბამისად, ის ძლევს მუსლიმთა პოლიტიკურ ისტორიაში არსებულ განსხვავებულობას და ხელს უწყობს ფრიად საჭირო შერიგების კულტურასა და მშვიდობიან თანაარსებობას.

### **მაკაჰიდ, როგორც რელიგიათაშორისი დიალოგის საერთო საფუძველი**

სისტემური თეოლოგია არის რელიგიისადმი ან რწმენის გარკვეული სისტემისადმი მიდგომა, რომელიც ცდილობს საერთო სურათის წარმოდგენას. ეს მიდგომა მხედველობაში იღებს რელიგიასთან ან რწმენასთან დაკავშირებულ ყველა ასპექტს, როგორცაა ისტორია, ფილოსოფია, საბუნებისმეტყველო მეცნიერებები და ეთიკა, რათა მივიდეს ყოვლისმომცველ ფილოსოფიურ ხედვამდე. მიდგომა სახელწოდებით „სისტემური თეოლო-



გია“ სულ უფრო პოპულარული ხდება, განსაკუთრებით ქრისტიანულ თეოლოგიაში და ყველა მის მიმდინარეობაში.

ქრისტიანულ სისტემურ თეოლოგიაში დასმულია შემდეგი კითხვა: „რას გვასწავლის დღეს ბიბლია მოცემულ თემასთან დაკავშირებით?“<sup>169</sup> ის მოიცავს „სხვადასხვა თემაზე წმინდა წერილის ყველა შესაბამისი მონაკვეთის შეგროვებისა და სინთეზირების პროცესს,“<sup>170</sup> როგორცაა ლოცვა, სამართლიანობა, ჭეშმარიტება, თანაგრძნობა, მონყალება, ერთობა, მრავალფეროვნება, ზნეობა, ხსნა და ბევრი სხვა თემა.<sup>171</sup> სისტემური თეოლოგია იყენებს „ინდექციურ მეთოდს,“<sup>172</sup> რომლითაც ახდენს „ფრაგმენტული ჭეშმარიტებების“ „დაჯგუფებას, კლასიფიკაციასა და ინტეგრირებას,“ მაშინაც კი, როცა მათ მიმართავენ, როგორც „დაუმუშავებელ ფაქტებს,“ ვიდრე არ დადასტურდება მათი ურთიერთკავშირი და ფუნდამენტური „დოგმები“<sup>173</sup> ან „თანმიმდევრულობა“.<sup>174</sup>

თეოლოგიაში სისტემური მიდგომის აუცილებლობას ამართლებს ჩარლზ ჰოჯი (1797-1878 ახალი წელთაღრიცხვით), რომელიც ეყრდნობა შემდეგს:<sup>175</sup>

1. ადამიანის გონებას არ შეუძლია არ მიისწრაფოდეს სისტემატიზირებისკენ და „იმ ფაქტების შეჯერებისკენ, რომლებიც ჭეშმარიტად მიაჩნია.“

2. ცალკეული ფაქტების დაგროვებას უფრო სიღრმისეული ცოდნა მოაქვს.

3. ეს პროცესი აუცილებელია ჭეშმარიტების გამოსავლენად და მის „წინააღმდეგობებისგან დასაცავად.“

4. ეს არის ფიზიკური სამყაროს „ბუნება“ და გამოვლინება, როგორც ეს ღმერთმა დაანება, რომელსაც „ნებას, რომ ადამიანმა შეიმეცნოს ღმერთის შემოქმედება და აღმოაჩინოს მისი საოცარი ორგანული ურთიერთკავშირი და ჰარმონიული შეერთება“.

სისტემურ თეოლოგიას, ზემოთ მოცემული გაგებით, ბევრი პრაქტიკული მსგავსება აქვს მაკაჟიდ-ის მიდგომასთან, რომლის ილუსტრირებასაც ახდენს ეს წიგნი. ორივე მიდგომაში შემუშავებულია „ხელახალი ინტერპრეტაციის“ კონცეფცია იმისათვის, რომ შექმნილიყო საფუძველი ცვალებადი მსოფლმხედველობის დინამიკურობასა და მოქნილობისთვის ისე, რომ არ დაზარალებულიყო მორწმუნეთა წარმოდგენები წმინდა წიგნზე.

მაკაჟიდ-ის კლასიკური თეორია განსაზღვრავს შარიათის მიერ დაცულ საჭიროებებს (დარურათ), როგორცაა „რწმენის, სიცოცხლის, ქონების, გონებისა და შთამომავლობის დაცვა.“<sup>176</sup> ანალოგიურად, სისტემური თეოლოგიის მომხრეები წერენ მსგავსი კონცეფციების შესახებ, როგორცაა სიცოცხლისა და ჯანმრთელობის მნიშვნელობა, სულის დაცვა „სიმთვრალის აკრძალვის“ გზით (მიუხედავად იმისა, რომ ისლამური მიდგომით აკრძალულია ყველა სახისა და რაოდენობის მათრობელი საშუალებები სიმთვრალის პრევენციის მიზნით), ოჯახზე ზრუნვის აუცილებლობა და ა.შ.<sup>177</sup>

ჰოლისტური (მაკაჟიდ) შეხედულება თეოლოგებს საშუალებას აძლევს სპეციფიკურ რელიგიურ სწავლებებსა და მითითებებს ადგილი მიუჩინონ თავიანთი ფუნდამენტური პრინციპებისა და სახელმძღვანელო მიზნების ზოგად ჩარჩოში, ნაცვლად ნაწილ-ნაწილ გაგებაზე ფოკუს-

სირებისა და შედეგად, ამ სწავლებებისა და მითითებების ბუკვალური გაგებისა. ამგვარად, სხვადასხვა მითითებებში გათვალისწინებული ზნეობრივი ღირებულებები არ იქნება განსხვავებული რელიგიური სპექტრის ფარგლებში, მიუხედავად იმ ფაქტისა, რომ ისინი თავიანთ პრაქტიკულ გარემოში სხვადასხვა სახით გვევლინება. მე მნამს, რომ ზემოთ ხსენებულ მიზანზე-ორიენტირებულ მიდგომას თეოლოგიაში შეუძლია მნიშვნელოვანი როლი ითამაშოს რელიგიათაშორის დიალოგში, ისევე, როგორც ურთიერთგაგების დამკვიდრებაში, რადგან ის ავლენს ასეთი დიალოგისა და ურთიერთგაგებისთვის აუცილებელ საერთო თვისებებს.

### **მაკაჯიდი აშ-შარი 'ა პრაქტიკაში**

*ეთიკასთან დაკავშირებული კითხვები და პასუხები*

სხვადასხვა ქვეყანაში მცხოვრები ადამიანებისგან მივიღე შემდეგი კითხვები [islamonline.net](http://islamonline.net) და [readingislam.net](http://readingislam.net) საიტების, აგრეთვე „დასვი კითხვა ისლამის შესახებ“ ფორუმის და ელექტრონული ფოსტის მეშვეობით. თავს მივეცი ამ კითხვებისა და პასუხების რედაქტირების უფლება მოცემული წიგნის თემისათვის არარელევანტური ნაწილების ამოღების მიზნით. ამ თავის მიზანია დემონსტრირება იმისა, თუ როგორ შეუძლია *მაკაჯიდი აშ-შარი 'ა*-ს გასცეს პასუხი ისლამურ სამართალთან დაკავშირებულ დღევანდელ ზოგიერთ მწვავე კითხვას, რომლებსაც სვამენ როგორც მუსლიმი, ასევე არამუსლიმი ადამიანები ყველა ქვეყანაში.

[კითხვა] ზოგადად შარიათის მაკსიდ (განზრახვა/მიზანი) არის ეთიკა (ახლჰკ), ხომ ასეა? როგორც დასავლეთში მცხოვრები დაბადებით მუსლიმი, ვხედავ უზარმაზარ უფსკრულს ისლამის ეთიკის კოდექსსა და დასავლური ეთიკის კოდექსს შორის. ეს უფსკრული დაკავშირებულია ზემოხსენებული ეთიკის კოდექსების მარადიულობასა და სოლიდარობასთან. მე ვგულისხმობ, რომ ის, რაც ისლამში ნეგატიურად აღიქმებოდა 1400 წლის წინ, ასევე ნეგატიურად მიიჩნევა დღევანდელ ისლამშიც, მაშინ, როდესაც დასავლურ ეთიკის კოდექსში საქმე სხვაგვარდაა. თუ შეიძლება გაგვიზიარეთ თქვენი მოსაზრება ამ საკითხთან დაკავშირებით.

[პასუხი] ამ სერიოზულ და მნიშვნელოვან თემაზე საუბრისას მინდა ხაზი გავუსვა ორ მომენტს:

1) მოდით განვასხვავოთ ერთმანეთისგან ეთიკური ღირებულებები (იდეალები და მაკსჰიდ) და ეთიკური გადაწყვეტილებები (რომლებიც წარმოადგენენ ამ ღირებულებების რეალურ სამყაროში გამოყენებას). იდეალური მაკსჰიდ და ღირებულებები (როგორიცაა სამართლიანობა, თანასწორობა, პატიოსნება, თავისუფლება, ზომიერება, ტოლერანტობა, და ა.შ) არ ექვემდებარება „ეკოლუციას“ ადგილისა და დროის ცვლილებასთან ერთად. მაგრამ ეთიკური ნორმები, რომლებიც ამ იდეალების განხორციელების შედეგებს წარმოადგენს, ექვემდებარება დროისა და ადგილის მიხედვით ცვლილებას იმგვარად, რომ დაიცვან და ხელი შეუწყონ ღირებულებებს - იდეალებს. მაგალითად, ყველა ადგილას და ყოველ დროში სამართლიანობა ერთნაირია. თუმცა ამ კონცეპტის, ვთქვათ, სასამართლოში, გამოყენება აშკარად

ემორჩილება იმას, თუ რას მიიჩნევს საზოგადოება „სამართლიანად“ თავისი კულტურისა და კონტექსტიდან გამომდინარე. მაგალითად, სამართლიანობა კონკრეტული სოციალურ სისტემაში არსებული ოჯახის თითოეულ წევრს უნესებს გარკვეულ სამართლებრივ უფლებასა და პასუხისმგებლობას. სხვა სოციალურ სისტემაში, სადაც ოჯახის წევრების როლი მკვეთრად განსხვავებულია, ასეთი უფლებები და პასუხისმგებლობები შესაძლებელია განსხვავებული იყოს. სამართლიანობის შესანარჩუნებლად აუცილებელია ამ განსხვავების ანუ „კულტურული თავისებურების“ გათვალისწინება.

2) თუმცა ისლამში არსებობს გარკვეული „თაყვანისცემის აქტები (არაბულად *‘იბადათ*), რომელთა მიღება აუცილებელია უპირობოდ და არ ექვემდებარება ცვლილებას. ეს ისლამის ზოგადი კულტურული კომპონენტი, რომელიც ყოველმა მუსლიმმა, დამოუკიდებლად საკუთარი საცხოვრებელი ადგილისა, უნდა მიიღოს უპირობოდ. ამის მაგალითია მუსლიმთა ლოცვა დღეში ხუთჯერ (და ის, თუ როგორ უნდა ილოცო, განიბანო ლოცვის დაწყებამდე, ლოცვების რაოდენობა და მათი დრო, დაჩოქება, ვედრება და ა.შ) და ყოველწლიური ქველმოქმედება ზაქათი (მათ შორის მისი მოცულობა და მიმღებთა ჯგუფები, და ა.შ). თაყვანისცემის ამ აქტებში მუსლიმები უბრალოდ მიჰყვებიან ბოლო შუამავლის - მუჰამმადის (ს.ა.ს)- მაგალითს, და არ უნდა „განავითარონ“ ან შეცვალონ ისინი რაიმე სიბრძნის ან საფუძველის გამო, რომელიც, შესაძლოა, დაინახოს ცალკე ადებულმა ადამიანმა. მეორე მხრივ, მითითებები, რომლებიც „გარიგებების“ (ანუ *მუ ‘ამალათ*) კატეგორიას ეხება, ექვემ-

დებარება იმის გათვალისწინებას, თუ რამდენად შესწევთ მათ უნარი მიაღწიონ სიბრძნესა და მასში ნაგულისხმევ ზნეობრივ საფუძვლებს.

აგრეთვე, ჩემი აზრით, გარკვეული ქმედებების აკრძალვა (როგორცაა ნებისმიერი რაოდენობით ალკოჰოლის მიღება, აზარტული თამაშები, მევახშეობა, მრუმობა) ისლამში „თაყვანისცემის აქტების კატეგორიას მიეკუთვნება, რაც ისლამის წმინდა წიგნში მკაფიოდ და უდავოდ არის მოცემული. ჩვენ შეიძლება განვიხილოთ ამ წესების სიბრძნე და ვიმსჯელოთ იმაზე, ეს სიბრძნე ჭეშმარიტია თუ არა, თუმცა საბოლოო ჯამში არსებობს გარკვეული წესები, რომლებსაც უნდა მიჰყვებოდეს ყოველი მუსლიმი, რომელიც იცავს თავისი რელიგიის კანონებს.

[კითხვა]: როგორ შეუძლია ისლამურ სამართალს ხელი შეუწყოს ეთიკურობის ზრდას მუსლიმურ საზოგადოებაში ამ სწრაფად ცვალებად თანამედროვე სამყაროში?

[პასუხი]: ისლამურ კანონს აქვს უნიკალური თვისება – ის ყოველთვის მიისწრაფვის მიაღწიოს კონკრეტულ ეთიკურ თუ ზნეობრივ *მაკაჰიდ*-ს რელიგიაში განსაზღვრული წესების გზით. *‘იბადათ*-ის (თაყვანისცემის აქტები) და *მუ‘ამალათ*-ის (გარიგებები) ისლამური წესები მიისწრაფვიან გარკვეული ზნეობრივი მიზნების მიღწევისკენ. როგორც წმინდა შუამავალმა ბრძანა, ის იყო „გამოგზავნილი მხოლოდ ზნეობის აღსასრულებლად.“ გარკვეულ მაგალითებში ღმერთი ბრძანებს, რომ რეგულარული ლოცვა: „განდევნის სიავენს და უკეთურს“ (ყურანი, 29:45), რომ ჰაჯვის აღსრულებისას „არ იბიღნოს“

(ყურანი, 2:197) და რომ ქველმოქმედების მიზანია განწმინდოს მდიდარნი (სიძუნწისგან) და დაეხმაროს გაჭირვებულ ადამიანებს. ანალოგიურად, სამართალმცოდნეების მიერ ვაჭრობისა და გარიგებების საკითხზე შემოთავაზებული ყველა წესი მიმართულია გარკვეული ღირებულებების - სამართლიანობის, პატიოსნების, უძღურთა მხარდაჭერის და ა.შ - მიღწევაზე. (სწორად გამოყენებულ) ისლამურ კანონს საზოგადოებისთვის ზნეობა მოაქვს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ისლამური კანონი უფრო „ზნეობრივი კანონია,“ ვიდრე „თეოკრატიული კანონი,“ თუ გამოვიყენებთ თანამედროვე ტერმინოლოგიას.

*[კითხვა]: ყურანში ნათქვამია, რომ „მუჰამმადი მონყალება სამყაროთათვის.“ როგორ არის ეს ასახული ისლამის შარიათის კანონის მკაცრ სისტემაში? ხომ არ ხედავთ წინააღმდეგობრიობას შარიათის სიმკაცრესა და მონყალებას - როგორც მუჰამმადის უმაღლეს მიზანს - შორის? თუ შეიძლება განმარტეთ.*

[პასუხი]: დიახ. მუჰამმადი „მონყალება სამყაროთათვის“ (ყურანი, 21:107). თუმცა მე ვერ ვხედავ პრობლემას „შარიათში,“ რომელიც ცხოვრების ზნეობრივ და გულმონყალე ისლამურ გზას წარმოადგენს. მე ხშირად ვახსენებ უდიდესი იმამის შამს ალ-დინ იბნ ალ-კაფიჰის (გ. 748/1347) გამონათქვამს:

შარიათი მიმართულია სიბრძნისა და ადამიანების კეთილდღეობის მიღწევაზე როგორც ამქვეყნიურ, ისე საიქიო ცხოვრებაში. ის ეფუძნება სამართლიანობას, მონყალებას, სიბრძნეს და სიკეთეს. ამდენად, ნებისმიერი წე-

სი, რომელიც სამართლიანობას ცვლის უსამართლობით, მოწყალეობას - მისი საწინააღმდეგოთი, სიკეთეს - ბოროტებით, ვერ მიეკუთვნება შარიათს, მიუხედავად ზოგიერთი ინტერპრეტაციით მისი ასეთად გამოცხადებისა.

თუმცა, არსებობს რამდენიმე სერიოზული პრობლემა შარიათის ზოგიერთ ახალ და ძველ განმარტებასა და მათ გამოყენებასთან დაკავშირებით. ასე, რომ მაშინ, როდესაც შარიათი მიისწრაფვის სამართლიანობის, მოწყალეობის, სიბრძნისა და სიკეთის მიზნის (*მაკაჰიდ*) მისაღწევად, გავლენიანი პოლიტიკური ან/და ინტელექტუალური პოზიციების წარმომადგენლები შეცდომით იყენებენ შარიათს პოლიტიკური კონტროლის ბერკეტად. ამგვარად, ისინი ავრცელებენ შარიათის მათთვის მისაღებ გაგებას, რათა მოიპოვონ გარკვეული ამქვეყნიური სარგებელი. მსგავსი ადამიანები შარიათს სახელს უღალბავენ და ისლამის იმიჯს მტერზე მეტ ზიანს აყენებენ.

*[კითხვა]: ცხოვრების უმთავრეს მიზანს წარმოადგენს სიყვარული, შესაფერისი საყვარელი ადამიანის პოვნა ნამდვილი ბედნიერებაა. რატომ არ შეგვიძლია დავტკბეთ მშვიდი სიყვარულის მშვენიერებით ოჯახის სირთულეების ტვირთის გარეშე? რა აზრის ხართ ფიზიკური სიყვარულის აკრძალვაზე, რაც ეთიკურია და „შარიათის ეთიკური მიზნების“ ნაწილია?*

*[პასუხი]:* ამ სფეროში ბევრი მუსლიმი შარიათის მიმართ უბრალოდ უსამართლოა. გეთანხმებით, რომ სიყვარული ერთ-ერთი ყველაზე მშვენიერი მოვლენაა დედამიწაზე, რაც ღმერთს შეუქმნია და აბსოლუტურად ადამიანურია გიყვარდეს ვინმე და შესაბამისად, გინდო-



დეს სიყვარულის ობიექტთან ფიზიკური კავშირის დამყარება ამ სიყვარულის გამოსახატად. ისლამი ამას არ ეწინააღმდეგება. ისლამი მხოლოდ არეგულირებს ამ საკითხს! ისლამი არ კრძალავს სიყვარულს! ისლამმა აკრძალა „ფიზიკური სიახლოვე დაუქორწინებელ ადამიანებს შორის.“ რატომ? იმიტომ, რომ ისლამი აბალანსებს სიყვარულის ღირებულებას სხვა ღირებულებასთან - ოჯახის კეთილდღეობასთან, რადგან ისლამის გადასახედიდან ოჯახი ჯანსაღი საზოგადოების ერთეულს წარმოადგენს.

ამგვარად, დაქორწინებული მამაკაცის ან ქალის მრუშობას ისლამი „დანაშაულებრივ ქმედებად“ მიიჩნევს, მიუხედავად იმისა, რომ ის შესაძლოა სიყვარულის გამოხატვას წარმოადგენდეს. ეს ეწინააღმდეგება ისლამის თვალსაზრისით იდეალური ოჯახის საფუძველს. მეორე მხრივ, თუ შეყვარებული ადამიანები ქორწინებაში არ იმყოფებიან, ისლამი არ უკრძალავს მათ ერთმანეთის სიყვარულს, თუმცა ის უკრძალავს მათ სიყვარულის გამოხატვას ფიზიკური გზით ქორწინების გარეშე. აგრეთვე, ამ წესით ხდება სიყვარულის ღირებულების დაბალანსება ოჯახის ღირებულებასთან. მეორე მხრივ, ისლამი ახალისებს ქორწინებას და სხვადასხვა გზით უწყობს მას ხელს. წმინდა შუამავალმა ბრძანა: „საუკეთესო რამ, რაც ორ შეყვარებულ ადამიანს შეუძლიათ გააკეთონ, არის დაქორწინება“ (გადმოცემულია იმამ აჰმადისა და სხვების მიერ). და თუ ადამიანების ქორწინების გარეშე ფიზიკურ კავშირს შედეგად მოჰყვება ბავშვების დაბადება? რამდენად სამართლიანი იქნება ეს ყოველგვარი

ვალდებულებების გარეშე არსებული ურთიერთობა ბავშვებთან მიმართებით?

აქვე მინდა ვახსენო, რომ თუ წყვილის არჩევანია გარკვეული მიზეზების გამო არ ჰყავდეთ შვილები, (მათი ახალგაზრდული ასაკის ან ე.წ. „ოჯახის სირთულეების ტვირთის“ გამო), ისლამი ამას არ კრძალავს. ბავშვი უნდა დაიზადოს ოჯახში. ეს მას ააცილებს მრავალ უსამართლობას, ამას ადასტურებს სხვადასხვა ქვეყანაში მარტოხელა დედების ბედი. ასე, რომ, მართალია, სიყვარული მშვენიერი მიზანია, როგორც თქვენ ეს ბრძანეთ, მაგრამ ისლამი მიისწრაფვის დააბალანსოს ის სხვა სოციალურ და ოჯახურ მიზნებთან.

*[კითხვა]: როგორ შეიძლება წარმოადგენდეს ისლამი ცხოვრების ეთიკურ გზას, როდესაც ის ახალისებს ტერორიზმს?*

*[პასუხი]:* ამ კითხვას ვუპასუხებ ჩამონათვალით რას არ წარმოადგენს ტერორიზმი, შემდეგ - რას წარმოადგენს ის და ჩემი პასუხიც თვითახსნადი გახდება.

- არ შეიძლება ტერორიზმის რომელიმე რელიგიასთან გაიგივება. უსამართლო იქნება ისლამის, ქრისტიანობის, იუდაიზმის, ინდუიზმის ან ბუდიზმის ასოცირება ტერორიზმთან. რომელიმე რელიგიაზე აზრის ჩამოსაყალიბებლად საუკეთესო გზა მისი წმინდა წიგნების წაკითხვაა. ზემოთ ხსენებული რელიგიები, მათი წმინდა წიგნების მიხედვით, ქადაგებენ ღმერთისა და სამყაროს შესახებ გარკვეულ ხედვას და ასწავლიან საკუთარ მიმდევრებს ზნეობისა და სულიერების გარ-

კვეულ პრინციპებს, თუმცა სხვადასხვა გზითა და გამოვლინებით.

- ტერორიზმს ვერც ძალადობასთან გავათანაბრებთ. ფაქტობრივად, ყველა გონიერი ადამიანი თანხმდება, რომ ძალადობის გარკვეული ფორმა მისაღებია. მაგალითად, ძალადობა აუცილებელია თავდასაცავად, როცა ვინმე თავს გესხმის ქუჩაში. ზოგჯერ საჭიროა ძალადობა დამნაშავეთა დასაპატიმრებლად და დასასჯელად (ამ შემთხვევაში, ეს მმართველი ძალის პრეროგატივაა). ადამიანები იყენებენ ძალადობას ნადირობისას (თუ არ არიან ვეგეტარიანელები) და ა.შ. ამგვარად, საკუთრივ ძალადობა მანკიერება არ არის. თუმცა, ის თუ როგორ ხდება მისი გამოყენება კონკრეტულ კონტექსტში, აქცევს მას ან მანკიერებად ან სათნოებად.

- ტერორიზმი არ გულისხმობს თავის დაცვას. მაგალითად წარმოიდგინეთ, რომ შეიარაღებულმა ადამიანებმა დაიპყრეს თქვენი ტერიტორია, გამოგადგეს საკუთარი სახლიდან და დაეპატრონეს მას. როგორ ფიქრობთ, არ გაგაჩნიათ თავის დაცვის უფლება? თუმცა თავის დაცვა არ გაძლევთ უფლებას ჩაიდინოთ უსამართლობა უდანაშაულო ადამიანების მიმართ. ის უნდა იყოს მიმართული დამპყრობლების წინააღმდეგ.

- ტერორიზმი ვერ იქნება დაყვანილი ინდივიდებზე. არსებობენ ტერორისტული დაჯგუფებები, რომლებიც საკუთარი მიზნების მისაღწევად პარტიზანების ორგანიზებას ახდენენ, ასევე არსებობენ ტერორისტული მთავრობები, რომლებიც უდანაშაულო ადამიანების

წინააღმდეგ იყენებენ სხვადასხვა დესტრუქციული ძალის მქონე იარაღს. შესაძლებელია აგრეთვე ადამიანების „დატერორება“ სხვა საშუალებებითაც, როგორცაა შიმშილი, წამება, სამედიცინო დახმარების საშუალების წართმევა, ფართომასშტაბიანი ეკონომიკური სანქციები და ა.შ.

- ტერორიზმი არ შემოიფარგლება მხოლოდ არასაბრძოლო ზონებით. ტერორისტული აქტები ხდება საბრძოლო და საომარი მოქმედებების ზონებში მაშინ, როდესაც არ ხდება ომის საბაზო ეთიკის დაცვა სამოქალაქო პირებთან, ჯარისკაცებთან ან ტყვეებთან მიმართებით.

ამგვარად, ტერორისტული აქტი წარმოადგენს ქმედებას, რომლის შედეგადაც ზიანი ადგება ან ხდება წამება უდანაშაულო სამოქალაქო ან სამხედრო პირებისა, რაც ეწინააღმდეგება სამართლიანობისა და ადამიანური უფლებების ძირითად კონცეფციებსა და მიზნებს. *მაკაჰიდი*-ზე დაფუძნებული ტერორიზმის განმარტებაა: ტერორიზმის აქტი არის აქტი, რომელშიც უდანაშაულო ადამიანებს (როგორც სამოქალაქო, ასევე სამხედრო პირებს) ადგებათ ზიანი სამართლიანობისა და ადამიანური ღირსების პრინციპების დარღვევით.

## დასკვნა

ისლამური კანონის ახლანდელი სახით გამოყენება (ან უფრო, არასწორად გამოყენება) ხდება უფრო გამართივებული ვიდრე ჰოლისტური, ბუკვალური ვიდრე მორალური, ერთგანზომილებიანი, ვიდრე მრავალგანზომილებიანი, ბინარული ვიდრე მრავალმნიშვნელოვანი, დეკონსტრუქციონისტური ვიდრე რეკონსტრუქციონისტური და მიზეზ-შედეგობრივი ვიდრე ტელეოლოგიური სახით. ერთიანობაში ხდება ისლამური სამართლის ფუნდამენტური პრინციპებისა და მთავარი მიზნების ფუნქციის გაუთვალისწინებლობა. უფრო მეტიც, „რაციონალური დარწმუნებულობის“ (ან, კიდევ, ირაციონალობის“) და „შეუცდომლობის კონსენსუსის“ (ანუ „წმინდა წიგნის ისტორიზაციის“) შესახებ გაზვიადებული განცხადებები აღრმავებს სულიერების ნაკლებობას, შეუწყნარებლობას, ძალადობრივ იდეოლოგიებს, ადამიანის თავისუფლებების შეზღუდვასა და ავტორიტარულ რეჟიმებს. ამგვარად, *მაკაჰიდი* მიდგომა სამართლებრივ საკითხებს უფრო მაღალ, ფილოსოფიურ საფუძველს ანიჭებს და შესაბამისად, უმკლავდება ისლამური სამართლებრივი სკოლებს შორის არსებულ (ისტორიულ) განსხვავებებს და ხელს უწყობს აუცილებელი შერიგებისა და მშვიდობიანი თანაცხოვრების კულტურას. უფრო მეტიც, შარიათის მიზნების განხორციელება უნდა გახდეს მთავარი ამოცანა იჯთიჰადის ყველა ძირითადი ლინგვისტური და რაციონალური მეთოდოლოგიის, მათი სხვადასხვა სა-

ხელნოდებებისა და მიდგომების მიუხედავად. ამგვარად, ნებისმიერი იჯთიჰადის ვალიდურობა უნდა განისაზღვროს „მიზნების“ მიღწევის დონიდან, ანუ *მაკსუდი* აშ-შარჰ‘ა-ს განხორციელებიდან გამომდინარე.

## ՅոճնՅոճնՅոճն

1. Mohammad al-Tahir ibn Ashur, Ibn Ashur, Treatise on Maqāṣid al-Shariḥah, trans. Muhammad el-Tahir el-Mesawi (London, Washington: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2006), p.2.
2. Rudolf von Jhering, Law as a Means to an End (Der Zweck im Recht), trans. Isaac Husik, 2nd reprint ed. (New Jersey: The Lawbook Exchange [Originally published 1913by Boston Book Co.], 2001), p.35.
3. Ibn Ashur, Maqāṣid al-Shariḥah al-Islāmiyyah, ed. el-Tahir el-Mesawi (Kuala Lumpur: al-Fajr, 1999), p.183.
4. ḤAbdul-Malik al-Juwayni, Ghiath al-Umam fi Iltiyāth al-Zulam, ed. Abdul Azim al-Deeb (Qatar: Wazarah al-Shuʿun al-Diniyyah, 1400 ah) p.253.
5. Abū Ḥāmid al-Ghazāli, al-Mustaṣfā fi ḤIlm al-Uṣūl, ed. Muhammed AbdulSalam Abdul Shafī, 1st ed. (Beirut: Dār al-Kutub al-ḤIlmiyyah, 1413ah), vol. 1, p.172.
6. Abū Bakral-Māliki ibn al-ḤArabi, al-Maḥṣūl fi Uṣūl al-Fiḥ, ed. Hussain Ali Alyadri and Saeed Foda, 1st ed. (Amman: Dār al-Bayāriq, 1999), vol. 5, p.222. Al-Āmidi, ḤAli Abū al-Ḥasan, al-Iḥkām fi Uṣūl al-Aḥkām. (Beirut: Dār al-Kitāb al-ḤArabi, 1404 ah), vol. 4, p.286.
7. Najm al-Din al-Ṭūfī, al-Taḥyīn fi Sharḥ al-Arbaḥin (Beirut: al-Rayyān, 1419 ah), p.239.
8. Shihāb al-Dinal-Qarāfī, al-Dhakhirah (Beirut: Dār al-ḤArab, 1994), vol. 5, p.478.
9. Al-Ghazāli, al-Mustaṣfā, vol. 1, p.172, Ibn al-ḤArabi, al-Maḥṣūl fi Uṣūl al-Fiḥ, vol. 5, p.222, al-Āmidi, al-Iḥkām, vol. 4, p.287

10. Al-Ghazālī, al-Mustashfā, vol. 1, p.172, Ibrāhīm al-Ghirmāṭī al-Shāṭibi, al Muwāfaqāt fi Uṣūl al Shariḥah, ed. Abdullah Diraz (Beirut: Dār al-Maḥrifah, no date), vol. 3, p.47.
11. Al-Shāṭibī, al-Muwāfaqāt, vol. 3, p.5.
12. იქვე, vol. 1, p.151.
13. Gamal Attia, Naḥwa Tafḥīl Maqāṣid al-Shariḥah (Amman: al-Maḥad al-Ālami li al-Fikr al-Islāmi, 2001) p.45.
14. A. H. Maslow, “A Theory of Human Motivation,” Psychological Review, no. 50(1943): 50, pp.370–96.
15. A. H. Maslow, Motivation and Personality, 2nd ed. (New York: Harper and Row, 1970), Maslow, “A Theory of Human Motivation.”
16. შაიხ ჰასან ატ-ტურაბთან დისკუსიის მიხედვით (ზეპირი განხილვები, ხარტუმი, სუდან, აგვისტო 2006).
17. Numan Jughaim, Ṭuruq al-Kashf ḥan Maqāṣid al-Shāri ḥ (International Islamic University, Malaysia. Published by Dār al-Nafā’is, 2002), pp.26–35.
18. Mohammad Rashid Rida, al-Waḥī al-Moḥammadi: Thubūt al-Nubuwwah bi al-Qur’ān (Cairo: Mu’asasah ‘Izz al-Din, no date) p.100.
19. Ibn Ashur, Maqāṣid al-Sharīḥah al-Islāmiyyah, p.183.
20. როგორცაა მაგალითად, Kamāl al-Din al-Siwāsi, Sharḥ Faḥ al-Qādir, 2nd ed. (Beirut: Dar al-Fikr, no date), vol.4, p.513.
21. მაგალითად, სურა ალ-ქაჰფ, 18:29.
22. Mohammad al-Tahir ibn Ashur, Uṣūl al-Nizām al-Ijtimā’i fi al-Islām, ed. Mohammad el-Tahir el-Mesawi (Amman: Dār al-Nafā’is, 2001) p.256, 268.
23. იქვე, pp.270–281.
24. Gamal Attia, Naḥwa Tafḥīl Maqāṣid al-Shariḥah, (Amman: al-Maḥad al-Ālami li al-Fikr al-Islāmi, 2001), p.49



25. Mawil Izzi Dien, *Islamic Law: From Historical Foundations to Contemporary Practice*, ed., Carole Hillenbrand (Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2004), pp.131– 132.
26. Yusuf al-Qaradawi, *Kayf Nataḥmal Maḥa al-Qurʿān al-Ḥazim?* 1st ed. (Cairo: Dār al-Shorūq, 1999).
27. ზეპირი განხილვები, ლონდონი, გაერთიანებული სამეფო, მარტი, 2005, და სარაევო, ბოსნია, მაისი, 2007.
28. Taha Jabir al-Alwani, *Maqāṣid al-Shariḥah*, 1st ed. (Beirut: IIT and Dār al-Hādī, 2001), p.25.
29. ზეპირი განხილვები, კაირო, ეგვიპტე, აპრილი, 2007.
30. ისლამური ჰიჯრას დაახლოებით მეშვიდე წელს. ადგილი მდებარეობდა მედინასგან რამდენიმე მილის დაშორებით.
31. Moḥammad al-Bukhārī, al-Ṣaḥīḥ, ed. Mustafa al-Bagha, 3rd ed. (Beirut: Dār ibn Kathīr, 1986) vol. 1, p.321, Abū al-Ḥussain Muslim, Ṣaḥīḥ Muslim, ed. Mohammad Fouad Abdul-Baqi (Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabi, no date) vol. 3, p.1391.
32. გადმოცემულია ‘აბდულლჰჰ იბნ ‘უმარის მიერ, al-Bukhārī vol. 1, p.321, da Muslim, vol. 3, p.1391.
33. Ḥalī ibn Ḥazm, al-Muḥallā, ed. Lajnah Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabi, 1st ed. (Beirut: Dār al-Āfāq, no date), vol. 3, p.291
34. Yaḥyā Abū Yūsuf, al-Kharāj (Cairo: al-Maṭbaʿah al-Amiriyyah, 1303 ah) p.14, 81, Yaḥyā ibn Ādam, al-Kharāj (Lahore, Pakistan: al-Maktabah al-ʿIlmiyyah, 1974) p.110.
35. ყურანი, სურა ალ-ჰაშრ 59:7. მირჩევნია გამოვიყენო ფრაზა „ქონების ფლობა“, რათა გამოვხატო ‘dūlatan bayn al-ghaniyyāʾi minkom,’ და არა ‘კავშირი მდიდრებს შორის’ (როგორც ეს იუსუფ ალის თარგმანშია მოცემული) ან ‘საქონელი მდიდართა შორის’ (როგორც პიქთოლის თარგმანშია).

36. Mohammad Biltaji, *Manhaj* □Umar Ibn al-Khaṭṭāb fi al-Tashri□, 1st ed. (Cairo: Dār al-Salām, 2002) p.190.
37. Al-Walid ibn Rushd (Averrōes), *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah alMuqtaṣid* (Beirut: Dār al-Fikr, no date), vol. 1, p.291.
38. Al-Siwāsi, Kamāl al-Din, *Sharḥ Faṭḥ al-Qādir*, vol. 2, p.192, Abū □Umar ibn □Abd al-Barr, al-Tamhid, ed. Mohammad al-Alawi and Mohammad al-Bakri (Morocco: Wazārah □Umūm al-Awqāf, 1387ah), vol. 4, p.216.
39. Yusuf al-Qaradawi, “Fiqh al-Zakah” (Ph.D. diss, al-Azhar University, Egypt, Published by al-Risālah, 15th ed, 1985), vol. 1, p.229.
40. თვალსაზრისი მკაფიოდ გამობატულია: □Aliibn Ḥazm, al-Muḥallā, ed. Lajnah Iḥiyā’ al-Turāth al-□Arabi, 1st ed. (Beirut: Dār al-Āfāq, no date) al-Muḥallā, p.209
41. Al-Qaradawi, “Fiqh al-Zakah,” vol. 1, pp.146–148.
42. Al-Bukhāri, al-Ṣaḥīḥ, Kitāb al-Ḥajj, Bāb al-Raml.
43. Al-Shāṭibi, al-Muwāfaqāt, vol. 2, p.6.
44. აჰმად არ-რასუნის Nazariyyat al-Maqāṣid □ind al-Imām alShāṭibi, 1st ed. (Herndon, VA: IIIT, 1992) მიხედვით.
45. ასევე აჰმად არ-რასუნის მიხედვით: Mohamed Saleem el-Awa, ed., *Maqāṣid al-Shari□ah al-Islāmiyyah: Dirāsūt fi Qaḍāyā al-Manhaj wa Qaḍāyā al-Taṭbiq* (Cairo: al-Furqān Islamic Heritage Foundation, al-Maqāṣid Research Centre, 2006), p.181.
46. Mohammad Kamal Imam, *al-Dalil al-Irshādi Ilā Maqāṣid al-Shari□ah al-Islāmiyyah* (London: al-Maqāṣid Research Centre, 2007), Introduction, p.3.
47. ამ წიგნის შესახებ გავიგე პროფესორ აჰმად არ-რასუნისგან, ისლამური კონფერენციის ორგანიზაცია (OIC), ფიჭ-

კჰის საბჭო ჯიდდაში (ზეპირი განხილვები, ჯიდდა, საუ-  
დის არაბეთი, 2006 წლის აპრილი). პროფესორ აიბან ფო-  
უადის ხელშეწყობით, რომელიც ალ-ფურკანის ისლამური  
მემკვიდრეობის ფონდისთვის (ლონდონი, გაერთიანებული  
სამეფო) მანუსკრიპტების რედაქტირებას ახორციელებს,  
მოვიპოვე მანუსკრიპტის მიკროფილმი (კაირო, 2006 წლის  
ივლისი). Al-Qaffāl al-Shāshi “Maḥāsin al-Sharā’i,” in Fiqh  
Shāfi’i, Manuscript No. 263(Cairo, Dār al-Kutub: 358ah/  
969ce).

48. Al-Lughani, Abd al-Nasir, “A Critical Study and Edition of the  
First Part of Kitab Mahasin al-Shari’ah by al-Qaffal al-Shashi.”  
(Ph.D. diss, University of Manchester, 2004).
49. Izzi Dien, Islamic Law, p.106.
50. Hasan Jabir, “al-Maqāṣid fi al-Madrasah al-Shi’iyyah,” in El-  
Awa, Mohamed Saleem, ed. Maqāṣid al-Shari’ah al-  
Islāmiyyah: Dirāsāt fi Qaḍāyā al-Manhaj wa Qaḍāyā al-Taṭbiq  
(Studies in the Philosophy of Islamic Law: Theory and  
Applications). 1st ed. (Cairo: al-Furqan Islamic Heritage  
Foundation, Al-Maqāṣid Research Centre, 2006) p.325. Also:  
Oral Discussion over the issue in Alexandria, Egypt, August,  
2006.
51. ალექსანდრიის უნივერსიტეტის სამართლის ფაკულტეტის  
პროფ. მოჰამმად ქამალ იმამის მიხედვით (ზეპირი გან-  
ხილვები, კაირო, ეგვიპტე, 2006 წლის აგვისტო).
52. Ibn Bābawayh al-Ṣadīq al-Qummi, Ilal al-Sharā’i, ed.  
Mohammad Sadiq Bahr al-Ulum (Najaf: Dār al-Balāghah,  
1966).
53. პროფ. აჰმად არ-რაფსუნის მიხედვით, ზეპირი განხილვე-  
ბი, ჯიდდა, 2006 წლის ნოემბერი. მან გადამამისამართა:  
Abū al-Ḥasan al-Faylasūf al-‘Āmiri, al-Iḥlām bi-Manāqib al-

- Islām, ed. Ahmad Ghurab (Cairo: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1967).
54. შაიხ ბინ ბაიიჰჰთან ზეპირი განხილვები მექაში, საუდის არაბეთი, 2006 წლის აპრილი.
  55. Al-Juwayni, Abdul-Malik, al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh, ed. Abdul-Azim alDeeb, 4th ed. (Manṣūrah: al-Wafā', 1418 ah/1998 ce), vol. 2, p.621, 622, 747.
  56. იქვე
  57. Al-Juwayni, Ghiath al-Umam fi Iltiyath al-Zulam, ed. Abdul-Azim al-Deeb (Qatar: Wazārah al-Shu'ūn al-Diniyyah, 1400 ah), p.434.
  58. იქვე გვ. 490.
  59. იქვე გვ. 446, 473, 494.
  60. იქვე გვ. 446, 473, 494.
  61. Al-Ghazālī, al-Mustaṣfā, p.258.
  62. იქვე გვ. 174.
  63. იქვე გვ. 265
  64. Al-ʿIzz ibn ʿAbd al-Salām, Maqāṣid al-Ṣawm, ed. Iyad al-Tabba, 2nd ed. (Beirut: Dār al-Fikr, 1995).
  65. Al-ʿIzz ibn ʿAbd al-Salām, Qawāʿid al-Aḥkām fi Maṣāliḥ al-Anām (Beirut: Dār al-Nashr, no date), vol. 2, p.221.
  66. იქვე, ტომი. 2, გვ.160.
  67. Shihāb al Din al-Qarāfi, al-Furūq (Maʿa Hawāmishih), ed. Khalil Mansour (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1998), vol. 1, p.357.
  68. Ibn Ashur, Maqāṣid al-Shariʿah al-Islāmiyyah, p.100.
  69. Al-Qarāfi, al-Dhakhīrah, vol. 1, p.153. Al-Qarāfi, al-Furūq (Maʿa Hawāmishih), vol. 2, p.60.
  70. Shamsuddin ibn al-Qayyim, Iʿlām al-Muwaqqiʿin, ed. Taha Abdul Rauf Saad (Beirut: Dār al-Jil, 1973), vol. 1, p.333

71. Al-Shāṭibi, al-Muwāfaqāt, vol. 2, p.6.
72. იქვე ტომი 2. გვ. 25
73. იქვე ტომი 2. გვ. 26.
74. Al-Raysuni, Nazariyyah al-Maqāsid, p.169.
75. Al-Shāṭibi, al-Muwāfaqāt, vol. 4, p.229.
76. იქვე ტომი 2. გვ. 6.
77. მაგალითად, Shaykh Ali Jumah, Mufti of Egypt (Oral Discussion, Cairo, Egypt, December 2005).
78. Al-Āmiri, al-Iqlām, p.125.
79. Al-Juwayni, al-Burhān, vol. 2, p.747.
80. Al-Ghazāli, al-Mustaṣfā, p.258.
81. Ibn Ashur, al-Tahir, Uṣūl al-Nizām al-Ijtimāʿi fi al-Islām, ed. Muhammad elTahir el-Mesawi (Amman: Dār al-Nafāʿis, 2001), p.206.
82. მაგალითად, Shaykh Ali Jumah, Mufti of Egypt (Oral Discussion, Cairo, Egypt, December 2005).
83. Jasser Auda, Fiqh al-Maqāsid: Ināṭah al-Aḥkām al-Shariʿiyyah bi-Maqāsidihā (Virginia, IIIT: al-Maḥad al-Ālami li al-Fikr al-Islāmi, 2006), p.20.
84. Al-Bukhāri, al-Ṣaḥiḥ, vol. 1, p.37.
85. Yusuf al-Qaradawi, Madkhal li-Dirāsah al-Shariʿah al-Islāmiyyah (Cairo: Wahba, 1997) p.101, Attia, Nahwa Tafḥīl Maqāsid al-Shariʿah, p.170, Ahmad al-Raysuni, Mohammad al-Zuhaili, and Mohammad O. Shabeer, “Ḥuqūq al-Insān Miḥwar Maqāsid al-Shariʿah,” Kitāb al-Ummah, no. 87 (2002), Mohamed el-Awa, al-Fiqh al-Islāmi fi Ṭariq al-Tajdid (Cairo: alMaktab al-Islāmi, 1998) p.195.
86. Muhammed Osman Salih, “al-Islām Huwa Nizām Shāmil Liḥimāyah wa Taʿziz Ḥuqūq al-Insān” (paper presented at the

- International Conference on Islam and Human Rights, Khartoum, 2006).
87. University of Toronto Bora Laskin Law Library, International Protection of Human Rights (2004[cited Jan. 15th, 2005]); available from <http://www.law-lib.utoronto.ca/resguide/humrtsgu.htm>.
  88. United Nations High Commission for Human Rights UNHCHR, Specific Human Rights Issues (July, 2003[cited Feb. 1st, 2005]); available from [http://www.unhchr.cah/Huridocda/Huridoca.nsf/\(Symbol\)/E.CN.4.Sub.2.2003.NGO.15.En](http://www.unhchr.cah/Huridocda/Huridoca.nsf/(Symbol)/E.CN.4.Sub.2.2003.NGO.15.En).
  89. იქვე.
  90. Salih, “al-Islām Huwa Niẓām Shāmil Liḥimāyah wa Taʿziz Ḥuqūq al-Insān.” Murad Hoffman, al-Islām ʿĀm Alfayn (Islam in the Year Two Thousand), 1st ed. (Cairo: Maktabah al-Shurūq, 1995) p.56.
  91. Al-ʿĀmiri, al-Iḳlām, p.125.
  92. Ibn Ashur, Maqāṣid al-Shariʿah al-Islāmiyyah, p.292.
  93. Attia, Naḥwa Tafḳil Maqāṣid al-Shariʿah, p.171, al-Raysuni, al-Zuhaili, and Shabeer, “Ḥuqūq al-Insān Miḥwar Maqāṣid al-Shariʿah.”
  94. ყურანი, სურა ალ-ბაკარა 2:256. ეს არის ჩემი თარგმანი ფრაზისთვის „لَمْ يَجْعَلْنَا فِىٓ اَدۡۤ-دٰۤىۡنٍ“ მესმის, რომ მისი მნიშვნელობაა რელიგიის ნებისმიერ საკითხში დაძალების არარსებობა, და არა უბრალოდ „რელიგიაში,“ როგორც ეს სხვა თარგმანებში ჩანს (მაგალითად Yusuf Ali’s and Picktall’).
  95. Quttub Sano, Qirā’ah Maʿrifiyyah fi al-Fikr al-Uṣūli, 1st ed. (Kuala Lumpur: Dār al-Tajdid, 2005) p.157.

96. United Nation Development Programme UNDP, Annual Report 2004(2004 [cited Feb. 5th, 2005]); available from <http://www.undp.org/annualreports/2004/english>
97. Mohammad Shakir al-Sharif, Ḥaḥiqah al-Dimuqrāṭiyyah (Riyadh: Dār al-Waṭan, 1992), p.3, Mohammad Ali Mufti, Naqd al-Judhūr al-Fikriyyah li al-Dimuqrāṭiyyah al-Gharbiyyah (Riyadh: al-Muntadā al-Islāmi and Majallah al-Bayān, 2002), p.91.
98. Al-Ghazālī, al-Mustaṣfā fi Uṣūl al-Fiqh, p.279, al-Shāṭibi, al-Muwāfaqāt, vol. 4, p.129, Ibn Taymiyah, Kutub wa Rasā'il wa Fatwā, ed. Abdul-Rahman al-Najdi, 2nd ed. (Riyadh: Maktabah ibn Taymiyah, no date), vol. 19, p.131.
99. Al-Ghazālī, Maqāṣid al-Falāsifah (Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1961), p.62.
100. Ibn Taymiyah, Kutub wa Rasā'il wa Fatwā, vol. 19, p.131.
101. Abdul-Aziz al-Bukhari, Kashf al-Asrār (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997), vol. 3, p.77.
102. ეტიმოლოგიურად, აბროგაცია (ნასხ) წარმოიშვა ფუძისგან „ნა-სა-ხა“. მე ჩავატარე ამ ფუძეზე და მის ყველა დერივაციაზე კვლევა უამრავი დღევანდელი პოპულარული ჰადისის მაგალითზე, მათ შორის, al-Bukhāri, Muslim, al Tirmithi, al-Nasā'i, Abū Dāwūd, Ibn Mājah, Aḥmad, Mālik, al-Dārami, al-Mustadrak, Ibn Ḥibbān, Ibn Khuzaymah, al-Bayhaqi, al-Dārqūṭni, Ibn Abi Shaybah, and Abd al-Razzāq. ვერ ვიპოვე წმინდა შუამავლის ვერცერთი ჰადისი, რომელშიც იქნებოდა ფუძე „ნა-სა-ხა“-ს რომელიმე დერივაცია. განხილული ჰადისების ნაკრებში აღმოვაჩინე აბროგაციის 40 შემთხვევა, რომელთაგან ყოველი ემყარებოდა მთხრობელის პირად მოსაზრებას და არა ჰადისის ტექსტს.

103. მაგალითად, Al-Rāz, al-Tafsir al-Kabir (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000), vol. 3, p.204, al-Fal ibn al-Ḥussayn al-Tubrūsī, Majma al-Bayān fi Tafsir al-Qur’ān (Beirut: Dār al-Ilm, 2005), vol. 1, p.406, Mohammad Nada, al-Nāskh fi al-Qur’ān (Cairo: al-Dār al-Arabiyyah li alKutub, 1996), p.25.
104. Al-Bukhāri, al-Ṣaḥiḥ p. 69.
105. იქვე
106. Auda, Fiḥ al-Maqāṣid, p.106.
107. Abū Bakr al-Mālīki ibn al-Arabi, Āriḍah al-Aḥwadhi (Cairo: Dār al-Waḥy al-Moḥammadi, no date), vol. 10, p.264.
108. თარგ. M. Asad.
109. სურები: 2:256, 6:13, 23:96, 30:60, 41:46, 109:6, შესაბამისად. (Targ. M. Asad).
110. Burhan Zuraiq, al-Ṣaḥīfah: Mithāq al-Rasūl, 1st ed. (Damascus: Dār al-Numayr and Dār Ma’ad, 1996), p.353.
111. იქვე, გვ.216.
112. ზემოთხსენებული ჩემ მიერ ჩატარებული ჰადისების ანალიზზე დაყრდნობით.
113. Taha Jabir al-Alwani, “Maqāṣid al-Shari’ah,” in Maqāṣid al-Shari’ah, ed. Abdul-Jabbar al-Rifaie (Damascus: Dār al-Fikr, 2001) p.89.
114. როგორც გვაფაზობს ზოგიერთი სამართალმცოდნე. მაგალითად: al-Shāfi, al-Risālah, pp. 272–75, Mohammad al-Zurqani, Sharḥ al-Zurqāni al-Imām Mālik. 1st ed. (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, no date), vol. 1, p.229.
115. Al-Siwāsi, Sharḥ Faḥ al-Qādir, vol. 1, p.311, al-Sarkhasi, Moḥammad ibn Aḥmad, Uṣūl al-Sarkhasi (Beirut: Dār al-Ma’rifah, no date), vol. 1, p.12, alKassāni, al-Imām al-Din,



- Badā'i al-ṣanā'i fī Tartīb al-Sharā'i, 2nd ed. (Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabi, 1982), vol. 1, p.207
116. Al-Shāfiʿi, Moḥammad ibn Idris, al-Risālah, ed. Ahmad Shakir, (Cairo: al-Madani, 1939), pp. 272–75.
117. Moḥammad ibn ʿisā al-Tirmidhi, al-Jāmiʿ al-Ṣaḥiḥ Sunan al-Tirmidhi, ed. Ahmad M. Shakir (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabi, no date), vol. 2, p.275.
118. Al-Nawawi, Yaḥya Abū-Zakariyah, al-Majmūʿ (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), vol. 4, p.145.
119. Al-Ghazālī, al-Mustaṣfā, vol. 1, pp.172–74.
120. Ibn Ashur, Maqāṣid al-Shariʿah al-Islāmiyyah, p. 236.
121. Zayn al-Din ibn Nujaym, al-Baḥr al-Rā'iq, 2nd ed. (Beirut: Dār al-Maʿrifah, no date), vol. 3, p.117, Ali al-Mirghiyāni, al-Hidāyah Sharḥ Bidāyah al-Mubtadi' (al-Maktabah al-Islāmiyyah, no date), vol. 1, p.197.
122. Al-Siwāsi, Sharḥ Faṭḥ al-Qādir, vol. 3, p.258.
123. Ibn Abidin, Mohammad Amin, Hāshiyah Radd al-Muḥtār (Beirut: Dār alFikr, 2000), vol. 3, p.55.
124. Mohammad al-Ghazaly, Naẓarāt fī al-Qur'ān (Cairo: Nahḍah Miṣr, 2002), p.194.
125. Al-Nisābūri, al-Ḥākim, al-Mustadrak ʿAlā al-Ṣaḥiḥayn (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1990), vol. 2, p.255.
126. Ibn Rushd, al-Walid, (Averröes), Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid (Beirut: Dār al-Fikr, no date), vol. 2, p.43.
127. Moḥammad ibn Ismāʿil al-Ṣanʿāni, Subul al-Salām Sharḥ Bulūgh al-Marām Min Adilah al-Aḥkām, ed. Mohammad Abdul Aziz al-Khouli (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabii, 1379 ah), vol. 3, p.227.
128. ٥٣٣

129. იქვე
130. Al-Ghazaly, *al-Sunnah al-Nabawiyyah Bayna Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Ḥadith*, 11th ed. (Cairo: Dār al-Shurūq, 1996), p.161
131. ზეპირი განხილვები, სარაევო, ბოსნია, 2007 წლის მაისი. ფათევებისა და კვლევის ევროპული საბჭოს მე-18 რეგულარული სესია.
132. კარადავის სტატია: Mohamed Saleem El-Awa, ed., *Maqāṣid al-Shariḥ al-Islāmiyyah: Dirāsāt fi Qaḍāyā al-Manhaj wa Qaḍāyā al-Taṭbiq* (Cairo: al-Furqan Islamic Heritage Foundation, al-Maqāṣid Research Centre, 2006) pp. 117–121.
133. Taha Jabir al-Alwani, *Issues in Contemporary Islamic Thought* (London/Washington: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2005), pp.164–166.
134. Shamsuddin, Ayatollah Medhi, *al-Ijtihād wa al-Tajdid fi al-Fiqh al-Islāmi* (Beirut: al-Mu’assassah al-Dawliyyah, 1999), p.128.
135. იქვე გვ. 129
136. El-Affendi, Abdelwahab, ed. *Rethinking Islam and Modernity: Essays in Honour of Fathi Osman* (London: Islamic Foundation, 2001), p.45.
137. Hasan al-Turabi, *Emancipation of Women: An Islamic Perspective*, 2nd ed. (London: Muslim Information Centre, 2000), p.29. Also, oral discussion, Khartoum, Sudan, August 2006.
138. Roger Garaudy, *al-Islām wa al-Qarn al-Wāḥid wa al-Ushrūn: Shurūṭ Nahḍah al-Muslimīn*, trans. Kamal Jadallah (Cairo: al-Dār al-Ālamiyyah li al-Kutub wa al-Nashr, 1999), pp. 70, 119.
139. Soroush, Abdul-Karim, “The Evolution and Devolution of Religious Knowledge,” in *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed.

- Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998) p.250.
140. Shahrour, Muhammed, Naḥwa Uṣūl Jadidahli al-Fikr al-Islāmi, Dirāsāt Islāmiyyah Muqāṣirah. (Damascus: al-Ahali Press, 2000), p.125.
  141. Taylor, ed, Encyclopedia of Postmodernism, p.178, Friedrich Meinecke, Historicism: The Rise of a New Historical Outlook, trans. J. E. Anderson (London: 1972).
  142. Abu Zaid, "Divine Attributes in the Qur'an," in Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond, ed. John Cooper, Ronald L. Nettler and Mohamed Mahmoud (London: I.B. Tauris, 1998), p.199, Arkoun, Mohamed, "Rethinking Islam Today," in Liberal Islam: A Sourcebook, edited by Charles Kurzman. (Oxford: Oxford University Press, 1998), p.211
  143. Abu-Zaid, Nasr Hamed, al-Imām al-Shāfi'ī wa Ta'sis al-Ādiyūljīyyah al-Wasaṭiyyah, 3rd ed. (Cairo: Madbūli, 2003), p.209, Ebrahim Moosa, "The Debts and Burdens of Critical Islam," in Progressive Muslims, ed. Omid Safi (Oxford: Oneworld, 2003), p.114.
  144. Moghissi, Haideh, Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis (New York: Zed Books, 1999), p.141
  145. ٥٣٣ ٥٣.140
  146. Ibn Warraq, "Apostasy and Human Rights," Free Inquiry, Feb/March 2006 no date, p.53.
  147. Moosa, "Introduction," in Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism by Fazlur Rahman, ed. Ebrahim Moosa (Oxford: OneWorld, 2000), p.42.
  148. Hasan al-Turabi, al-Tafsir al-Tawḥīdī, 1st ed., vol. 1(London: Dār al-Sūqī, 2004), p.20, Hasan Mohamed Jabir, al-Maqāṣid

- Alkuliyyah wa al-Ijtihād Almuqāṣir-Ta'siis Manhaji wa Qur'āni li Āliyyah al-Istīnāb, 1st ed. (Beirut: Dār al-Ḥiwār, 2001), p.35.
149. მაგალითად, al-Alwani, Taha Jabir, “Madkhal Ilā Fiqh al-Aqalliyyāt.” Paper presented at the European Council for Fatwa and Research, ECFR, Dublin, Jan. 2004, p.36, al-Ghazaly, al-Sunnah al-Nabawiyyah, pp. 19, 125, 61, al-Ghazaly, Nazarāt fī al-Qur'ān, p. 36, Abdul-Moneim al-Nimr, al-Ijtihād (Cairo: Dār al-Shurūq, 1986), p.147, Hasan al-Turabi, Qaḍāyā al-Tajdīd: Naḥwa Manhaj Uṣūlī (Beirut: Dār al-Hādī, 2000), p.157, Yassin Dutton, The Origins of Islamic Law: The Qur'an, the Muwaṭṭa' and Madinan Ḥamal (Surrey: Curzon, 1999) p.1, John Makdisi, “A Reality Check on Istihsan as a Method of Islamic Legal Reasoning,” UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law, no. 99(fall/winter) (2003), A. Omotosho, “The Problem of al-Amr in Usul al-Fiqh” (Ph.D. diss, University of Edinburgh, 1984), Luay Safi, Iḥmāl al-Aql (Pittsburgh: Dār al-Fikr, 1998), p.130, Shamsuddin, al-Ijtihād wa al-Tajdīd fī al-Fiqh al-Islāmī, p.21
  150. Ibn Ashur, Maqāṣid al-Shariḥ al-Islāmiyyah, Chapter 6.
  151. აქ მივმართვ მოჰამედ ატ-ტაჰირ მესავის თარგმანს მაკჰიდ-ის შესახებ იბნ აშურის წიგნისა: Mohammad al-Tahir ibn Ashur, Ibn Ashur Treatise on Maqāṣid al-Shariḥ, trans. Mohamed El-Tahir El-Mesawi (London-Washington: International Institute of Islamic Thought [IIIT], 2006)
  152. Al-Shawkāni, Moḥammad ibn Ḥalī, Irshād al-Fuḥūl Ilā Taḥqīq Ḥilm al-Uṣūl, ed. Muhammed Said al-Badri, 1st ed. (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), p. 246, Abu Zahrah, Mohammad, Uṣūl al-Fiqh (Cairo: Dār al-Fikr al-ʿArabi, 1958), p.268.
  153. Abu Zahrah, Uṣūl al-Fiqh, p.271.

154. Al-Shāṭibi, al-Muwāfaqāt, vol. 2, p.249
155. Abu Zahrah, ‘Uṣūl al-Fiqh, p.273
156. იქვე., გვ. 273
157. Wolfe, Robert Paul, About Philosophy, 8th ed. (New Jersey: Prentice-Hall, 2000), p. 90.
158. Wajanat Abdurahim Maymani, Qāḍidah al-Dhara’i, 1st ed. (Jeddah: Dār alMujtama, 2000), pp. 608, 22, 32, 50
159. Copied from Khalid Abou El-Fadl, Speaking in God’s Name (Oxford: Oneworld Publications, 2003), p.275.
160. Al-Qarāfi, al-Dhakhīrah, vol. 1, p.153. Al-Qarāfi, al-Furūq (Maḥa Hawāmishih), vol. 2, p.60, Burhān al-Din ibn Farḥūn, Tabṣirah al-Hukkām fi Uṣūl al-Aqḍiyah wa Manāḥij al-Aḥkām, ed. Jamal Marashli (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995), vol. 2, p.270.
161. Al-Qarāfi, al-Dhakhirah, vol. 1, p.153. Al-Qarāfi, al-Furūq (Maḥa Hawāmishih), vol. 2, p.60.
162. Ibn Farḥūn, Burhān al-Din, Tabṣirah al-Hukkām fi Uṣūl al-Aqḍiyah wa Manāḥij al-Aḥkām, ed. Jamal Marashli (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995), vol. 2, p.270ff.
163. Al-Mubarak al-Jazri, al-Nihāyah fi Gharīb al-Ḥadith wa al-Athar (Beirut: alMaktabah al-Ilmiyyah, 1979), vol. 3, p.216.
164. Ibn Ashur, Maqāṣid al-Shariḥ al-Islāmiyyah, p.234.
165. მაგალითად, იბნ აშურმა ახსენა: ‘და არ წარმოგვიგზავნისარ შენ [ო, მუჰამმად] თუ არა მთელი ხალხისთვის’ (34:28), ‘უთხარი [შენ, ჰეი მუჰამმად]: “ჰეი, ადამიანებო! უეჭველად, მე ვარ ყველა თქვენგანისთვის შუამავალი ალლაჰისა” (7:158) და ჰადისი: ‘შუამავალ გზავნიდა საკუთარი ხალხისთვის, მე კი ყველა თქვენგანისთვის (მუსლიმებისთვის) გამოგზავნეს.’“
166. Ibn Ashur, Maqāṣid al-Shariḥ al-Islāmiyyah, p. 236.

167. მაგალითისთვის იხილეთ: Mohammad Mehdi Shamsuddin, “Maqāṣid al-Shariḥah,” Mohammad Hussain Fadlullah, “Maqāṣid al-Shariḥah,” al-Alwani, “Maqāṣid al-Shariḥah,” and Abdulhadi al-Fadli, “Maqāṣid al-Shariḥah,” in Maqāṣid al-Shariḥah, ed. Abduljabar al-Rufaʿi (Damascus: Dar al-Fikr, 2001). აგრეთვე იხილეთ: Qaradawi’s Madkhal.
168. Shamsuddin, “Maqāṣid al-Shariḥah,” p.26.
169. Wayne Grudem, Systematic Theology (Leicester and Grand Rapids: InterVarsity Press and Zondervan Publishing House, 1994, 2000), p.21.
170. იქვე გვ. 22
171. მაგალითად იქვე გვ. 67, 65, 110, 119, 123, 135, 143, 164, 172, 189, 208.
172. Charles Hodge, Systematic Theology, edited by Edward Gross (New Jersey: P & R Publishers, 1997), p.26.
173. Louis Berkhof, Systematic Theology (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1996), p.15.
174. Roger Olson, The Mosaic of Christian Beliefs: Twenty Centuries of Unity & Diversity (Downers Grove: InterVarsity Press, 2002), p.74.
175. Charles Hodge, Systematic Theology, pp.24–25.
176. Al-Ghazālī, al-Mustaṣfā, vol. 1, p.172, Ibn al-ʿArabi, Abū Bakr al-Mālikī, al-Maḥṣūl fī Uṣūl al-Fiqh, ed. Hussain Ali Alyadri and Saeed Foda, 1st ed. (Amman: Dār al-Bayāriq, 1999), vol. 5, p.222. Al-Āmidī, al-Iḥkām, vol. 4, p.287.
177. Wayne Grudem, Systematic Theology, p.124, 208, 241, 781, 1009.



---

---

**გამომცემლობა „უნივერსალი“**

თბილისი, 0186, ა. ჰოლიბაოვსკაიას №4, ☎: 5(99) 17 22 30, 5(99) 33 52 02  
E-mail: [universal505@ymail.com](mailto:universal505@ymail.com); [gamomcemlobauniversali@gmail.com](mailto:gamomcemlobauniversali@gmail.com)

დღეს ისლამური სამართლის გამოყენება (ან უფრო სწორად, მისი არასწორი გამოყენება) უფრო რედუქციონისტულია, ვიდრე ჰოლისტიკური, უფრო ბუკვალურია, ვიდრე ზნეობრივი, უფრო ერთგანზონილებიანია, ვიდრე მრავალგანზომილებიანი, უფრო ორობითია (ორი ურთიერთსაწინააღმდეგო კატეგორიისგან შემდგარი), ვიდრე მრავალი მნიშვნელობის მქონე, უფრო დეკონსტრუქციონისტულია, ვიდრე რეკონსტრუქციონისტული, უფრო მიზეზ-შედეგობრივია, ვიდრე თეოლოგიური. სამწუხაროდ, ნაკლებად ხდება ისლამური სამართლის ზოგადი მიზნებისა და ფუძემდებელი პრინციპების მხედველობაში მიღება და გამოყენება. ამასთან ერთად, „რაციონალური დარწმუნებულობის“ (სხვაგვარად, „ირრაციონალურობის“) და „უტყუარობის კონსენსუსის“ (სხვაგვარად, „დვთაებრივი ტექსტების ისტორიულობის“) შესახებ ხმამაღალი განაცხადები ხელს უწყობენ ზნეობრიობის შესუსტებას, შეუწყნარებლობის გამოვლინებას, ძალადობრივი იდეოლოგიების ჩამოყალიბებას, ადამიანის თავისუფლებების შეზღუდვასა და [მმართველობის] ავტორიტარულობას. მაკასიდის მიდგომას კი სამართლებრივი საკითხები ფილოსოფიურ სიმაღლემდე აჰყავს და ამ გზით ხელს უწყობს ისლამური სამართლის სკოლებს შორის პოლიტიკასთან დაკავშირებული (ისტორიული) აზრთა სხვადასხვაობის დაძლევას, შერიგებისა და მშვიდობიანი თანაარსებობის კულტურის განმტკიცებას. გარდა ამისა, ისლამური სამართლის მაღალი მიზნების განხორციელება უნდა იქცეს იჯთიჰადის ყველა ფუნდამენტური ლინგვისტური და რაციონალური მეთოდოლოგიის, დამოუკიდებლად მათი მრავალრიცხოვანი სახელისა და მიდგომისა, მთავარ მიზნად. ამგვარად, ნებისმიერი იჯთიჰადის ვალიდურობა უნდა დადგინდეს მის მიერ „მიზნების“ მიღწევის ანუ *მაჯსიდი აშ-შარ*’ს განხორციელების ხარისხის საფუძველზე.

