

# იჯთიპარი და განახლება

## IJTIHAD *and* RENEWAL

*Said Shabbar*

იასი-ს წიგნების სერია

# იჯოიპარი და ბანახლება

## საიდ შაბარი

მთარგმნელი ნენსი რობერტსი  
შემოკლებულია ვანდა კრაუსის მიერ



International Institute  
of Islamic Thought



030303 და განახლება (Georgian)  
საიდ შაბარი  
იასი-ს წიგნების ადაპტირებული სერია

ც ისლამური აზროვნების საერთაშორისო ინსტიტუტი (იასი),  
ცოდნის ინტეგრაციის ინსტიტუტი.  
1444ჰ/2022

Paperback ISBN: 978-9941-33-278-4

**Ijtihad and Renewal (Georgian)**

*Said Shabbar*

*IIIT Books-In-Brief Series*

© The International Institute of Islamic Thought, (IIIT)  
1440AH/2018CE

Paperback ISBN: 978-1-56564-981-1

IIIT

P.O. Box 669,

Herndon, VA, 20172, USA

[www.iiit.org](http://www.iiit.org)

ინგლისურიდან თარგმნეს ცისია ბახტაძემ და რუსუდან ნაკაშიძემ  
თარგმანის თეოლოგიური რედაქტორი: ტარიელ ნაკაშიძე, თამაზ მგელაძე  
ფილოლოგიური რედაქტორი: ია ძირკვაძე  
ცოდნის ინტეგრაციის ინსტიტუტი  
საქართველო, თბილისი ც.დადიანი №7 ბიზნეს და სავაჭრო ცენტრი ქარ-  
ვსლა A-508  
[ikiacademy.org](http://ikiacademy.org)

პუბლიკაცია მომზადებულია გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინ-  
სტიტუტთან თანამშრომლობით.

საავტორო უფლება დაცულია. სავალდებულო გამონაკლისებისა და შესაბა-  
მისი კოლექტიური ლიცენზირების შესახებ შეთანხმების დებულებებიდან  
გამომდინარე, არცერთი ნაწილის გამრავლება არ შეიძლება მოხდეს გამომ-  
ცემლების წერილობითი ნებართვის გარეშე.  
წინამდებარე ნაშრომში გამოხატული ხედვები და აზრები ეკუთვნის ავ-  
ტორს და შეიძლება არ ემთხვეოდეს გამომცემლის მოსაზრებებს.

გამომცემლობა „უნივერსალი“, 2022

თბილისი, 0186, ა. პოლიტიკური №4, ტელ: 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)

## იასი-ს წიგნების სერია

იასი-ს წიგნების ადაპტირებული სერია წარმოადგენს ინსტიტუტის მიერ მომზადებული მნიშვნელოვანი და ძირითადი პუბლიკაციების ამსახველ ღირებულ კოლექციას, რომელიც ორიგინალის, სრული ტექსტის, მკითხველი საზოგადოებისთვის მარტივად აღქმის მიზნით შემოკლებული ფორმითაა დაწერილი. აღნიშნული ნაშრომი, დროის დაზოგვის თვალსაზრისით, წარმოდგენილია გამარტივებული სახით - დაწერილია მოკლედ და მარტივად, ფართო მასებისთვის გასაგები ენით. თანმდევი რეზიუმეები გვთავაზობს დიდი პუბლიკაციების ყურადღებით დაწერილ დეტალურ მიმოხილვას, რაც იმის იმედს გვიტოვებს, რომ ჩვენი ნაშრომი მკითხველს ორიგინალის გაცნობის ინტერესს აღუძრავს.

ნაშრომში „იჯთიპადი და განახლება“ საიდ შაბარი ცდილობს იჯთიპადის<sup>1</sup> ფუნდამენტური როლის გაანალიზებას — იმ როლისა, რომელიც მას შეუძლია ითამაშოს თანამედროვე ისლამური სამყაროს პოზიტიურ აღორძინებასა და რეფორმირებაში. ისლამის ადრეულ საუკუნეებში სწავლულებმა გამოიყენეს თავიანთი ინტე-

<sup>1</sup>. იჯთიპად- (არაბულად: ايجتاد) - მნიშვნელოვანი ელემენტების (პრინციპების) ისლამის ჩარჩოებში მოქცევა. ახალი სიტუაციების წინარე სიტუაციებთან მისადაგება. ახალი პრობლემური საკითხების მოგვარებისათვის სწორი გზების პოვნა, რომლის მიმართ წმინდა ყურანსა და ჰადისებში უშუალო განმარტებები არ მოიძებნება. ყურანითა და ჰადისებით დაუდასტურებელ საკითხებზე ინტელექტუალური აზროვნების შედეგად მიღებული გადაწყვეტილება. მიღებული დასკვნები კი არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს ყურანს და ისლამის დოგმატიკას

ლექტი და დამოუკიდებელი მსჯელობა, რომელიც ეფუძნებოდა ყურანს და სუნას; თუმცა, საუკუნეების მანძილზე იჯთიპადის კარიბჭეები, საერთო ჯამში, დაიხურა, რათა სწავლულების მიერ შემუშავებული არსებული წესებით ეხელმდღვანელათ. ინტელექტუალები, რეფორმატორები, რელიგიის მეცნიერები, ლიბერალები, სოციალისტები, მათ შორის სეკულარისტებიც, შეეცადნენ შეეჩერებინათ დაკინინება საკუთარი პერსპექტივის პრიზმის შესაბამისად, მაგრამ წარუმატებლობა განიცადეს. გარემოებები, რომლებშიც მუსლიმური თემი ამჟამად აღმოჩნდა, ვერ უშვებს იმ მრავალფეროვნების, უთანხმოებისა და წინააღმდეგობის მცირე დონეზე არსებობასაც კი, რომელთა მოგვარების უნარიც ჰქონდა ისლამურ ცივილიზაციასა და კულტურას, მათი დიდების მწვერვალზე ყოფნისას და რის შედეგადაც ადრეული ცივილიზაცია იყო ძლიერი, შეკრული და ავტონომიური. დღეისათვის არსებული ვითარება კრიტიკულ საკითხებთან დაკავშირებით უფრო დიდი გაერთიანებისკენ მოგვიწოდებს, რომელიც უნდა შეიქმნას მკაფიოდ დასახული ნაბიჯებისა და მტკიცედ დასახული მიზნების მეშვეობით.

შაბარი გვიჩვენებს, თუ რამდენად ირონიულია, რომ ცალკეული ინდივიდები, რომელთა მოძღვრებებსაც ყველაზე მეტად მისდევდნენ — კერძოდ, ისლამური იურისპრუდენციის სხვადასხვა სკოლების დამფუძნებლები, განსაკუთრებულ სიმკაცრეს იჩენდნენ „თაკლიდის“ აკრძალვისას, დაუინებით ხაზს უსვამდნენ სწავლის, იჯთიპადის და დამადასტურებელი მტკიცებულებების ძიების მნიშვნელობას. შაბარი წარმოადგენს პირობებს, რომელთაც უნდა აკმყოფილებდეს მუჯთაპიდი - ინდივიდი,

რომელსაც იჯთიჲადის განხორციელებისთვის სათანადო კვალიფიკაცია გააჩნია. ის ამტკიცებს, რომ ისლამში ინტელექტუალური განახლება არ აუქმებს არსებული ცნებებს ან არ ქმნის აზროვნების ახალი სისტემას. პირიქით, იგი გულისხმობს უკვე არსებული იდეების ხელახალ აღმოჩენასა და განვითარებას ჩვენის დროის მოთხოვნილებათა მიხედვით, შესაბამისი წესების, მეთოდოლოგიებისა და აღიარებული კონსტანტების საფუძველზე. ამგვარად, ის ქმნის იმ შემთხვევას, რომ ისლამური სამართლებრივი ნორმების გამოყენებისადმი სათანადო მიდგომა რეალური ცხოვრების პირობებში, მოითხოვს რეალიზმს, ზომიერებას, აზროვნებისა და ქმედებისთვის რწმენაზე დაფუძნებულ გონივრულ სისტემას. ყველა ეს ელემენტი სასიცოცხლო მნიშვნელობისაა, რადგან არც ერთ მათგანს ცალკე არ შეუძლია უზრუნველყოს ისლამური სამართლის ნორმების სწორი გამოყენება. მას შემდეგ, რაც ყველა მათგანი წარმოდგენილია და მოქმედებს შეწყობილად, შაბარი ამტკიცებს, რომ ჩვენ დავუბრუნდებით იმ ჯაჭვურ კავშირებს, რომელიც აყალიბებს თანამედროვე ისლამური აზროვნებას.

**საიდ შაბარის ორიგინალის ადაპტირებული გამოცემა  
იჯთჲადი და განახლება**

ISBN hbk: 978-1-56564-976-7

ISBN pbk: 978-1-56564-975-0

2017

**პირველი სექცია**

განახლებისა და იჯთიპადის მოძრაობა  
თანამედროვე ისლამურ აზროვნებაში: საკვანძო  
ტერმინები და ცენტრები

**თავი პირველი**

**იჯთიპადის მნიშვნელობის შესახებ და მისი  
დამოკიდებულება თვალსაზრისადმი (არ-რა'ჰ)**

იჯთიპადი - მისი ეტიმოლოგია, მისი მნიშვნელობა  
ისლამური სამართლის კონტექსტში და მისი გამოყენება  
ტექნიკური ტერმინის სახით

სამთანხმოვნიანი ფუძე „ჯ-ჰ-დ“ წარმოითქმება, როგორც „ჯაჰადა“ ან „ჯაჰუდა“ და ნიშნავს ძალისხმევის განვეას. ლექსიკონების უმრავლესობაში, მათ შორის „ლისან ალ-‘არაბ“-ში, განსხვავება ჯაჰადსა და ჯაჰუდას შორის შემდეგი სახისაა: ჯაჰადა უბრალოდ ძალისხმევის განვეას ნიშნავს, ხოლო ჯაჰუდა აღწერს იგივე პროცესს, მაგრამ გარჯისა და სირთულის ელემენტის დამატებით. ჯ-ჰ-დ- ძირისაგან წარმომდგარ ჩვეულებრივად გამოყენებულ სიტყვებს შორისაა სახელმწმნები „ჯიჰადი“ და „მუჯაჰიდა“, რომელიც აღწერს უკიდურესი და-ძაბვისა და ძალისხმევის პროცესს სიტყვისა და ქმედების დონეზე; ასევე არსებითი სახელები: „მაჯაჰუდ“ და „თაჯაჰუდ“, რომელთაც იგივე მნიშვნელობა აქვთ, რაც იჯთიპადს - გულმოდგინე მცდელობა, ან უკვე განხორციელებული ძალისხმევა. ფუძე „ჯ-ჰ-დ“ გვხვდება ყუ-

რანში არსებულ მრავალ ნაწარმოებ სიტყვებში, მათ შორისაა „ჯაპადა (ჯპპადა, თუჯპპიდუნ, ჯპპიდჟუმ) და ჯიპადი“. არის თუ არა ეს პროცესი დაკავშირებული იმ ძალისხმევასთან, რომელიც მიდის შეიარაღებულ კონფლიქტამდე, დოვლათის ხარჯვამდე, თუ ეს არის სხვებისადმი მოწოდება - გაითავისონ ჭეშმარიტების გზავნილი?

თავად ტერმინი იჯთიპადი ყურანში არსად გვხვდება. მიუხედავად ამისა, ამ სიტყვით გამოხატული არსი იძიება ყურანის მრავალ ადგილას. რაც შეეხება პადისის ლიტერატურას, იგი მიუთითებს იჯთიპადის სპეციფიკურ სამართლებრივ ასპექტებზე. როდესაც საუბარია მუპამად შუამავლის (ს.ა.ს)<sup>2</sup> მოღვაწეობის დასაწყისში მის გარშემო არსებულ ვითარებაზე გამოცხადების ზეგარდმოვლენის დასაწყისში. მაგალითად, გადმოცემით ‘პ’იშას (მუპამმად შუამავლის ცოლი) გაუმეორებია შუამავლის ნათქვამი: „ამგვარად მან (გაბრიელმა) წამიყვანა და მანამდე მამყოფა წნეხის ქვეშ, სანამ ჩემი ენერგია არ გამოილია“.

მას შემდეგ, რაც ისლამური იურისპრუდენციის წამყვანი სკოლები ჩამოყალიბდა და ისლამური სამართლებრივი პრინციპები (უსტულ ალ-ფიკჰ) მკაფიოდ განისაზღვრა, იჯთიპადი მიმართულ იქნა რეგულირებისა და სტანდარტიზაციისკენ. ამ ეტაპზე, მეცნიერთა მიერ „უსტულ ალ-ფიკჰის“ განმარტებებს შორის არსებული

---

<sup>2</sup> 2: ﴿سَلَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ﴾: ﴿سَلَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ﴾ ქართულად: ალლაჰის ლოცვა და მშვიდობა მას, ეს არის ისლამური თეოლოგიური ფორმულა, რომელიც გამოიყენება, როცა წმინდა მუპამად შუამავლის სახელი „მუპამადი“ იქნება ნახსენები.

განსხვავებები ეხებოდა იმ პირობებს, რომლებიც ითხოვდნენ მუჯთაჲიდისადმი (იჯთიჲადის უნარი მქონე პირი) პატივისცემის გამოხატვით განეხილათ შეკითხვები და სამართალწარმოების სახეები - სამართლებრივი, სპეცულატიური, პრაქტიკული, რაციონალური, ან სხვაგვარი. იბნ ჰაზამი „აღ-აჭერმში“ წერდა: „ისლამური სამართლის კონტექსტში, ტერმინი იჯთიჲადი აღნიშნავს მცდელობას, ყველა რელევანტური თვალსაჩინოების საფუძველზე, საკითხის შესახებ გადაწყვეტილების მიღებისა“. იმამი აღ-ღაზანლი (გარდ. 505 ჰ./1111 ახ.წ.) აღნიშნავდა, რომ „სწავლულებმა დაიწყეს ტერმინი იჯთიჲადის გამოყენება სპეციფიკურად იმ მიზნით, რომ ეს-ნავლებინათ ისლამურ სამართალზე დაფუძნებული საკითხები.“ ფაქტობრივად, ზუსტი დებულება იმის შესახებ, რომ სამართლებრივი გადაწყვეტილებების მიღება მუჯთაჲიდის ამოცანის ნაწილს წარმოადგენდა, იყო იჯთიჲადის ტექნიკურ დეფინიციის საკვანძო ასპექტი, რომელიც წლების განმავლობაში ვითარდებოდა და რომელმაც იჯთიჲადი გამოაცალკევა იურიდიული ძალის-ხმევის სხვა სახეობებისგან.

შედეგად, იჯთიჲადი ჩამოყალიბდა ტერმინების ორი კრიტერიუმის სახით: 1) ის ან ეხება სპეცულატიურ და განსაზღვრულ საკითხებს, და 2) ის სწორია, ან - არასწორი. მეორე კრიტერიუმი დაკავშირებულია პირველთან რელიგიური ცოდნის ყველა სფეროში და არამხოლოდ იურიდიული საკითხებთან მიმართებაში. გარდა ამისა, თეოლოგიის ნებისმიერი სფერო, ისლამური სამართლებრივი პრინციპები და იურიდიული საკითხები უკავშირდება ძიების განსაკუთრებულ მეთოდს, ინდუქ-

ციასა და თვალსაჩინოების გამოყენებას.

სირთულე ის არის, რომ ისლამური საზოგადოება უუნარო აღმოჩნდა გაეთავისებინა სხვა ცივილიზაციების ინტელექტუალური და რაციონალური მიღწევები. იმ დროს, როდესაც ისლამური იურისპრუდენცია გადიოდა სტაგნაციისა და უარყოფის პერიოდს, მუსლიმთა საზოგადოებაში აზროვნებამ სერიოზული დარტყმა მიიღო, იჯთიპადი წარსულს ჩაბარდა და მუსლიმურმა თემმა უარი თქვა მსოფლიო ცივილიზაციის წამყვან პოზიციაზე, რომელიც მას ადრე ეკავა. იმისათვის, რომ დაიბრუნოს მისი დაკარგული დიდება და მონაპოვარი, ისლამურმა თემმა უნდა ააღორძინოს იჯთიპადის ფართოდ გავრცელებული პრატიკა, ცხოვრების თითოეული სფეროს გათვალისწინებით, ეს იქნება პოლიტიკა, ეკონომიკა, ისლამური იურისპრუდენცია, ჰადისის მეცნიერებები, ლინგვისტიკა და მისი ქვედისციპლინები, ან სხვები, რომლებიც დაკავშირებულია განსჯის სპეციფიკურ მეთოდებთან.

### იჯთიპადი და თვალსაზრისი (არ-რა’)

იბნ ‘აბდ ალ-ბარი (გარდ. 463 ახ. წ. / 1071 ჰ.) თავის წაშრომში „ჯპმი‘ალ -ბადნ ალ-‘ილმ ვა ფადლიპი“, ციტირებს მრავალ ტრადიციას და ჰადისებს დაწყებული შუამავლის საპაბენიდან<sup>3</sup> (კომპანიონებიდან, თანამოაზ-

<sup>3.</sup> „საპაბა“ (არაბულად: ﴿صَاحِبَةُ الْأَسْنَادِ﴾) - ასპაბა ან საპაბა, მრ. რ. სიტყვისა საპიბ, “თანამგზავრი”, “ამხანაგი”, “მეგობარი”, “კომპანიონი”] - მუპამადის მიმდევრები, რომლებმაც მოციქულის სიცოცხლეში მიღეს ისლამი, მონაწილეობდნენ მის ლაშქრობებსა და არაბულ-მუსლიმური სახელმწიფოს შექმნაში. მუპამადის სიკვდილის შემდეგ ისნი ქმნიდნენ მუსლიმური სახელმწიფოს ელიტას, თამშობდნენ მნიშვნელოვან როლს ისლამის გავრცელე-

რეებიდან), „იჯთიპნდ არ-რახს“ საკითხზე. იბნ ალ-კადიმამ (გარდ. 751 ჸ / 1350 ა.წ.) თავის წიგნში „ილამ ალ-მუვაკეი’ჩნ“ თვალსაზრისები სამ კატეგორიად დაყო: (1) აქარად მცდარი (2) დასაბუთებული (3) საკამათო. მუსლიმი სწავლულების შეხედულებებში მოსაზრების თაობაზე, შეიძლება გამოცალკევდეს შემდეგი ორი პოზიცია: (1) მოსაზრება, რომელიც საყოველთაო შექებას იმსახურებს და ეფუძნება ყურანს, სუნას და მუსლიმ სწავლულთა საზოგადოების კონსენსუსს, (იჯმა<sup>4</sup>) და (2) გასაკიცხი. იმამმა აშ-შაფი’ჩმ მოახდინა „კიდასის“<sup>5</sup> იჯ-თიპადთან გათანაბრება და ამგვარად, იგი ერთმანეთთან ანაცვლებდა ამ ორ ტერმინს. ამ გზით იმამი აშ-შაფი’ჩმილობდა თავიდან აეცილებინა იჯთიპადსა და იური-

ბასა და მისი რელიგიური სისტემის ჩამოყალიბებაში. მათგან იქნა ჩაწერილი ჰადისები - გადმოცემები მუჰამადის გამონათქვამებისა და ნამოქმედარის შესახებ. ტექსტში გამოყენებულია ქართული ისლამურ ტერმინოლოგიაში უკვე დატვირტებული მრავლობითი ფორმა „საპაბეები“ ასევე „თანამოაზრები“, „კომპანიონები“.

4. იჯმა (არაბულად: عاصم), [“თანხმობა”, “ერთსულოვანი გადაწყვეტილება”] - რელიგიურ მეცნიერებათა ყველაზე აგტორიტულ მცოდნეთა ერთსულოვანი გადაწყვეტილება, აზრი, რელიგიის, სამართლის და საზოგადოებრივი ცხოვრების სხვადასხვა საკითხებზე, რომელზედაც პასუხი არ ხერხდება ყურანისა და სუნას საფუძველზე. წარმოადგენს მუსლიმური სამართლის ერთ-ერთ მთავარ წყაროს, რომელსაც აღიარებს პრატიკულად ყველა სამართლებრივი სკოლა.

5. „კიდას“ (არაბულად: قياد) [ალ-კიდას, “ანალოგია”, “შედარება”] - განსჯა ანალოგით, დამოუკიდებელი განსჯის (არ-რა’ი) ერთ-ერთი კატეგორია. ყურანთან, სუნასთან და იჯმასთან ერთად კიასი მუსლიმური სამართლის ერთ-ერთი წყარო, საფუძველია (ასლ, მრ. რ. უსულ). ამ მეთოდის თანახმად, როცა ყურანი, სუნა და იჯმა არ იძლევა საშუალებას გადაიჭრას ესა თუ ის საკითხი, საჭიროა დაიძებნოს ანალოგია ყურანსა და სუნაში და ამის მიხედვით იქნას მიღებული გადაწყვეტილება. კიასი თითქმის ყველა მაზაბბი აღიარა როგორც სამართლის ერთ-ერთი წყარო, ან როგორც პრატიკული მოღვაწეობის მეთოდი. მისი გამოყენება ფაკიძისგან დიდ გამჭრიახობასა და განსწავლულობას მოითხოვდა.

დიულ პრეფერენციას - „ისთიშვანს“<sup>6</sup> შორის არსებული გაურკვევლობა.

მუსტაფა აბდ არ-რაზზაკის აზრით, თანამედროვე ისლამური მეცნიერება „იჯთიშვდ ალ-რა’ხს“ გამოყენებას სამართლებრივი ნორმების ფორმულირებაში განიხილავს, როგორც რაციონალური პერსპექტივის ერთ-ერთ ადრეულ შედეგს, რომელიც მუსლიმ მოაზროვნეთა წრეში განვითარდა. ყურანის მხარდაჭერით განვითარებულ-მა და სრულებრივად რაციონალურმა პერსპექტივამ და-საბამი დაუდო ისლამურ იურიდიულ სკოლებს და დის-ციპლინას, რომელიც ცნობილი გახდა „უსულ ალ-ფიკ“-ის სახელით, ანუ იურისპრუდენციის პრინცი-პებს. ფათჰი ალ-დღურანის (1923-2013) თანახმად, „არ-რა’ხ“ ან „იჯთიშვდ არ-რა’ხ“ არ არის წმინდა აბსტრაქ-ტული აზროვნების გამოვლინება. ყველაფერთან ერთად, აბსტრაქტული აზროვნება არ წარმოადგენს ისლამური კანონმდებლობის წყაროს. სინამდვილეში, ეს არის ადა-მიანებისთვის მინიჭებული კანონშემოქმედებითობის

<sup>6</sup>. „ისთიშვან“ (არაბულად: استیحشان) [მოწონება, უპირატესობა] რამის გალამა-ზებას, გაუმჯობესებას ან მშვენიერად მიჩნევას ნიშნავს. როგორც ტერმინი ისთაშვანი ძირითად მეთოდებსა და პრინციპებზე გვერდის ავლით, ერთი შეხედვით ზოგადი წესების საპირისპიროდ ახალი გადაწყვეტილების მიღებას გულისხმობს. აღნიშნულ გადაწყვეტილებას შესაძლოა საფუძვლად ედოს რელიგიური არგუმენტი (აია ან პადისი), იჯმა’ (სწავლულთა ერთობ-ლივი აზრი), სოციო-რელიგიური აუცილებლობა, ფარული კიდასი (ზედაპი-რულად შეუმჩნეველი), ადათ-წესები ან სოციო-რელიგიურად საყოველთაო სარგებელი. ისთიშვანი ისლამის სისტემის დინამიურობის მაჩვენებელი ერთ-ერთი მეტად მნიშვნელოვანი მეთოდია. ეს მეთოდი გვიჩვენებს, რომ ისლამის იურისტებს წესებსა და ფრმბებში ჩაკეტილობის წაცვლად საჭი-როების შემთხვევებში ზოგადი წესების მიტოვებისა და ახალი წესების და-ნერგვების საშუალება ექლევთ, რაც იურიდიულ წესებს, ცხოვრებასა და სა-ჭიროებებს შორის პარმონიულობის დამყარებას ამარტივებს.

ლვთიური უფლების უზურპაცია. როდესაც სწავლული ჩართულია „იჯთიპპდ არ-რა’ღ“-ში, მის მიერ შეხედულების ფორმირება არ არის დაფუძნებული მხოლოდ ენის ლოგიკაზე ან სიტყვებით გადმოცემული ტექსტის პირდაპირ მნიშვნელობებზე. პირიქით, როდესაც ხორციელდება „იჯთიპპდ არ-რა’ღ“-ში ჩართულობა, კავშირი ტექსტს და სწავლულის ინტელექტუალურ უნარს შორის რეგულირდება აღიარებული წესებით და პრინციპებით, თუ ის არ დაუშვებს ლოგიკურ შეცდომებს ან არ აჰყვება ემოციებს, პირადი სურვილებს ან ცრურნმენებს.

ტერმინი იჯთიპადი გამოიყენება სხვა ტერმინებისაგან საპირისპიროდ, როგორებიცაა „თაფსირი“ (ახსნა ან ეგზეგეტიკა), „თა’ვილ“ (ინტერპრეტაცია) და სხვა. ადიპ ას-სალიპმა (დაპ. 1926) განსაზღვრა „თაფსირი“, როგორც „სიტყვების მნიშვნელობების განმარტება და ის ხერხი, რომლითაც ეს სიტყვები გამოხატავენ [რელიგიურ] მიწერილობებსა და წესებს, რათა ტექსტი გახდეს მკაფიოდ გასაგები“. „თაფსირის“ ამ განსაზღვრებით, იჯთიპადის მიზანი თაფსირის პროცესში არის როგორც ტექსტის განმარტება, ისე მისი სამართლებრივი შედეგების გამოყენება. ამგვარად, იჯთიპადი, რომელზეც ჩვენ ვსაუბრობთ, პირველ კატეგორიას განეკუთვნება, კერძოდ, არის ფასეული გაცნობიერება, რომელიც რჩება ერთგული ისლამური კანონისა. იგი ეფუძნება ყურანს და სუნას. რაც შეეხება ტერმინი „რა’ღ-ს“, აქედან გამომდინარე, ჩვენ მას ვიყენებთ იჯთიპადის ჩასანაცვლებლად.

თავი მეორე  
**იჯთიპადის მეთოდოლოგიური  
 მოთხოვნების შესახებ**

იჯთიპადის პრაქტიკული გამოყენება უნდა ეფუძნებოდეს ავტორიტეტულ წყაროს. როდესაც მავანის იჯთიპადის წყაროს წარმოადგენს ღმერთის შუამავლის მტკიცებულება, ეს მტკიცებულება თავისთავად ავტორიტეტულია, რამდენადაც გამყარებულია ყურანის ზეგარდმოვლენით და იმ უცდომელობით, რომლითაც ეს გზავნილი მიღებულია. აშ-შავქანის (გარდ.1250 ჰ. / 1834 ას. წ.), თანახმად, შუამავლის კომპანიონების მიერ ჩამოყალიბებული შეხედულებები იჯთიპადის საშუალებით, მხოლოდ მაშინ ითვლებოდა კანონმდებლობისთვის ავტორიტეტულად საფუძვლად, თუ ისინი დადასტურებული და აღიარებული იყო შუამავლის მიერ. აბუ ჭანიფას (გარდ.150 ჰ. / 767 ას.წ.) მიღვომის მიხედვით, პირველ რიგში, დაყრდნობა უნდა მომხდარიყო იმაზე, რაც ღვთის წიგნში იყო განცხადებული. თუ პასუხი იქ არ მოიძებნებოდა, მაშინ ის მიმართავდა ღმერთის შუამავლის სუნას, ხოლო შემდეგ კი - მისი კომპანიონების მიერ ნათქვამს, ეყრდნობოდა რა იმ გამონათქვამებს, რომლებიც მისთვის მისაღები იყო.

მეორე მხრივ, იმამ ალ-ჭარამადნ ალ-ჯუვაჟნის (გარდ. 478 ჰ. / 1085 ას. წ.) აზრით, საერო ადამიანებმა არ უნდა გაიზიარონ წამყვანი კომპანიონების შეხედულებები და უნდა დაეყრდნონ უფრო გვიანდელი სწავლულების მოძღვრებებს, რომლებიც ღრმად იკვლევდნენ პრობლემებს, დეტალურად განიხილავდნენ რელევან-

ტურ საკითხებს. ალ-ჯაბირი ემსრობა იმ მოსაზრებას, რომ ისლამური სამართალის ამ ეპოქის შესატყვისად განსახორციელებლად, ჩვენ გვესაჭიროება ხელისუფლების წყაროს ჩამოყალიბება, რომელიც მმართველობას განსახორციელებს ჩვენს მიერ წარდგენილი ისლამური სამართლის ნორმებით. შესაბამისად, მხოლოდ კომპანიონების მაგალითს შეეძლო მუსლიმების გაერთიანება ერთი კონკრეტული თვალსაზრისის გარშემო, რადგან იგი წინ უსწრებდა სხვადასხვა სამართლებრივი სკოლების და განსხვავებების წარმოშობას, რომლებიც აღმოცენდა საკითხებისა და კითხვების ფართო სპექტრის გარშემო.

### იჯთიპადი და ცხადი ტექსტები

იჯთიპადის სფერო სპეციულატიურია და არა ზუსტად განსაზღვრული. აქედან გამომდინარე, მისი დევიზია: „არ არსებობს იჯთიპადი ცხადი ტექსტების მიმართ“ (ლბ იჯთიპადი, მა'ა ნ-ნას्ब), ანუ იმ ტექსტების მიმართ, რომლებიც მკაფიოა, როგორც სანდოობის, ისე შინაარსის თვალსაზრისით. ეს მაქსიმა კვლავაც ინარჩუნებს თავის ძალას; მიუხედავად ამისა, იგი გახდა სადისკუსიო თემა, რადგან გამოიყენება ყურანისა და სუნას ტექსტების ინოვაციური, ან შემოქმედებითი ინტერპრეტაციების ხელის შემშლელად, განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც ისინი დაკავშირებულია ტექსტის კონკრეტულ სიტუაციებთან მორგებასთან. კითხვა შემდეგი სახისაა: თუ ტექსტი განიხილება, როგორც ცხადი, პირდაპირი მნიშვნელობის მქონე, შეგვიძლია თუ არა მასთან და-

კავშირებით იჯთიპადის ესა თუ ის ფორმა გამოვიყენოთ?

როდესაც საქმე გვაქვს ცხადი მნიშვნელობის მქონე სანდო ტექსტებთან, რომლებიც ეხება მეორეხარისხოვან, ყოველდღიურ საკითხებს, ითჯიპადი ყოველთვის როდი ახდენს იმ ნორმის ანულირებას, რომელიც ადრეული ტექსტიდან წარმოიშვა; თუმცა, მას შეუძლია ადრე არსებულ ნორმებს გასცდეს. თანამედროვე ეპოქაში, ისევე როგორც ძველ ხანებში, იჯთიპადი ამჟღავნებს ორი სფეროთი შემოფარგვლის ტენდენციას: (1) საკითხები, რომლებიც არ განიხილება ყურანიდან და სუნადან მომდინარე მკაფიო მნიშვნელობის მქონე ტექსტებით (2) და ტექსტები, რომლებიც თავისი არსით სპეკულატიურია, როგორც მათი სანდოობის, ისე მნიშვნელობისადმი პატივის მიგებით. მათ შესაძლებელია დავუმატოთ მესამე — სწორედაც იჯთიპადის შესაბამისი სფერო, რომელსაც იჯთიპადის ერთ-ერთი ყველაზე მგზნებარე მიმდევარი, ფათჲი ალ-დურაანი, ისლამურ სამართალთან დაკავშირებულ საკითხებთან მიმართებით მოიხსენიებს, როგორც ტექსტობრივ დანამატს.

რაც შეეხება თანამედროვე იჯთიპადს, აბდ ალ-მაჯიდ ან-ნაჯვარის (დაბ. 1945 წ.), მოსაზრებით, რაც უფრო ზუსტია ტექსტი, განსჯის საშუალებით მისი გაგება მით უფრო უმნიშვნელო როლს თამაშობს, და პირიქით. დამატებით, იუსუფ ალ-კარდავი (დაბ. 1926 წ.) ამტკიცებს, რომ (1) იჯთიპადი მოითხოვს, რომ მავანმა ნებისმიერი სახის ძალიხმევა უნდა განახორციელოს მოცემული საკითხისათვის ნათელის სრულად მოსაფენად. (2) არცერთი მკაფიოდ განსაზღვრული საკითხი არ ექ-

ვემდებარება იჯთიპადს (3) არ უნდა მივუდგეთ სპეცუ-  
ლატიურ ტექსტებსა და ნორმებს, როგორც საბოლოოს  
(4) უნდა ჩატარდეს სამუშაო იმ უფსკრულის ამოსავსე-  
ბად, რომელიც ამჟამად არსებობს სამართლებრივ და  
ტრადიციაზე დაფუძნებულ აზროვნების სკოლებს შორის  
(5) მისასალმებელი უნდა იყოს ახალი სასარგებლო მიდ-  
გომები (6) არსებობს საზოგადოებრივ იჯთიპადზე გა-  
დასვლის აუცილებლობა, რამდენადაც მთლიანი ჯგუფის  
ხედვა სავარაუდოდ უფრო სწორი იქნება, ვიდრე ცალკე  
აღებული ინდივიდისა.

### **იჯთიპადი და იურისპრუდენციის პრინციპები**

ისლამური სამართალი ნიშანდებულია როგორც  
თავისი მოცულობის, ასევე მოქნილობის მაღალი დონით.  
შედეგად, იგი ფართო ადგილს ტოვებს განსჯისა და ინ-  
ტერპრეტაციებისთვის სამართლებრივი გადაწყვეტილე-  
ბების მიღებისა და მათი მრავალგვარ შესაბამის სიტუა-  
ციებზე მორგების მცდელობისას. იმგვარი სიტუაციების  
წინაშე, რომელზეც ვერ გვცემს პასუხს ვერცერთი კონ-  
კრეტული, პირდაპირი მნიშვნელობის მქონე ტექსტი,  
დასაშვებია ისეთი მეთოდების გამოყენება, როგორიც  
არის ანალოგიებით განსჯა (კიდს), ან სამართლებრივად  
უპირატესობის მინიჭება (ისთიჭსპნ), შეუზღუდავ ინტე-  
რესებზე დაფუძნებული თავისუფალი მსჯელობა (ის-  
თისლაპ) და სხვა. მიზნები და განზრახვები, რომლებიც  
საფუძვლად უდევს ისლამურ სამართალს, საკმარისად  
ყოვლისმომცველია იმისთვის, რომ საშუალება მისცეს  
მუსლიმ იურისტებს, გაითვალისწინონ როგორც სულიე-

რი, ასევე მატერიალური ინტერესები განხილვის პროცესში. ისინი ასევე საშუალებას აძლევს, გაანალიზონ და გააკეთონ კონკრეტული საფუძვლების ჩამონათვალი, განსაზღვრული სამართლებრივი გადაწყვეტილებების მისაღებად, მაგრამ ამავე დროს უნდა უზრუნველყონ, რომ ეს გადაწყვეტილებები არ იყოს კლასიფიცირებული როგორც „თა ‘ბუდიდა“ (მითითებები და წესები, რომლებიც ვერ აიხსნება ადამიანური გონებით და რომელთათვისაც არ არსებობს ნაცნობი საფუძველი თუ შემთხვევა).

თავის ნაშრომში სახელწოდებით „ირშად ალ-ფუჰულში“ აშ-შავქანი სიტყვა „იჯმა“, რომელიც ზოგადად განისაზღვრება, როგორც „კონსენსუსი“, მიიჩნევს „შეთანხმებად მუსლიმურ თემის მუჯთაჰიდებს შორის, რომლებიც მოღვაწეობდნენ მუჰამად შუამავლის (ს.ა.ს) სიკვდილის შემდგომ ამა თუ იმ ეპოქაში და ამა თუ იმ საკითხზე“. „იჯმა‘ს“ ეს განსაზღვრება, რომელსაც ზოგადად იზიარებენ „უსულის“ სკოლის სწავლულები, ნიშნავს, რომ თუ (1) არსებული შეთანხმება ეხებათ იმ ინდივიდებს, რომელთაც არ გააჩნიათ საკმარისი კვალიფიკაცია იჯთიპადში ჩართულობისათვის (2) იგი მიმართავს სხვა თემსაც მუსლიმური თემის გარდა და (3) ეს იყო შეთანხმება, რომელიც შუამავლის ცხოვრებაშივე არსებობდა და იგი არ თავსდება „კონსენსუსის“ დეფინიციის ჩარჩოებში. ამგვარად, ეს განსაზღვრება გულისხმობს, რომ ტერმინი „კონსენსუსი“, მიესადაგება ისეთი სახის შეთანხმებას, რომელიც შემოფარგლულია კონკრეტული ეპოქით, და ის ეხება „ამა თუ იმ საკითხს“.

მოხდა კონსენსუსის სხვადასხვა სახით კონცეპტუა-

ლიზაცია, რომელთაც არ მოჰყვება არც ცოდნა და არც ნაყოფიერი შედეგის მომტანი ქმედება. ამგვარი კონცეპტუალიზაციები იქცა „უსულის“ სკოლის სწავლულთა ხანგრძლივი დისკუსიების საგნად. მათ, ვინც აკრძალეს კონსენსუსის გამოყენება, წამოჭრეს მრავალი არგუმენტი მის წინააღმდეგ. თუმცა, ბევრი მეცნიერი ცდილობდა ამ წინააღმდეგობების უგულველყოფას და კონსენსუსის ვალიდურობის დამკვიდრებას. სირთულეები გამოვლენილ იქნა მათ მიერ, ვინც უარყოფდა კონსენსუსის საიმედოობას. ისინი ამას ამტკიცებდნენ მუსლიმთა ისტორიული გამოცდილებით. მაგალითად, ჩვენ ვხედავთ, რომ შუამავლის კომპანიონების ეპოქის გარდა, მუსლიმურ თემში არ გვხვდება კონსენსუსის აღწერა ადრე მოღვაწე სწავლულების მიერ.

ამგვარად, თავის ნაშრომში „ირშპდ ალ-ფუჭულ“, „უსულის“ სკოლის სწავლული ალ-შავქანი ამტკიცებდა: „მაშინაც კი, როდესაც ჩვენ გავაცნობიერებთ ყველა იმ არგუმენტის ფასეულობას, რომლებიც ფორმირებულია მათ მიერ, ვინც გამოდის კონსენსუსის დამცველად და მისი იმედი აქვს, ყველაზე დიდი რამ, რის შესახებაც დასკვნის გამოტანა შეგვიძლია ასეთ არგუმენტებზე დაყრდნობით, აი ესაა: სწორედ ის არის ვალიდური, რაზეც ამ ადამიანებმა მიაღწიეს კონსენსუსს. უბრალო ფაქტს კი წარმოადგენს ის, რომ რაც არ უნდა ვალიდური იყოს რაღაც, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ჩვენ მას უნდა დავეყრდნოთ.“ აპმად შაქირმა გააკეთა კომენტარი: „რაც შეეხება კონსენსუსის ტიპს, რომელსაც იყენებენ უსულის სკოლის სწავლულები, მისი რეალიზება უბრალოდ შეუძლებელია, რადგან იგი მხოლოდ ილუზიას წარმოად-

გენს. ბევრი იურისტი, ვისაც უხდება რაიმე საკითხთან შეხება და არ გააჩნია საკმარისი დამაჯერებელი არგუ-მენტები მათი მოსაზრების სასარგებლოდ, ირნმუნება, რომ თავის მხრივ, მზად არის კონსენსუსისათვის, ხოლო მათ ოპონენტებს თავს ლაფს ასხამს და ურწმუნოებად მოიხსენიებს. თავის წიგნში სახელწოდებით „მაკასტდ აშ-შარი“ა, ალ-ისლამით ვა მაქპროიმუჰ“ (ისლამური სა-მართლის მიზნები და სიქველე) აღლალ ალ-ფასი (1910-1974) ამტკიცებდა: „ერთადერთი ვალიდური კონსენსუ-სი შეიძლება იყოს მხოლოდ ის, რომელიც მუჯთაჰიდე-ბისგან იღებს საწყისს. კონსენსუსის მიუღწევლობის სულ მცირე ორი მიზეზი შეიძლება განვიხილოთ (1) საკ-მარისი მოტივაციის არაარსებობა მის მისაღწევად და (2) სახალიფოს დაკანინება, რომელსაც უნდა გაეერთიანები-ნა მუსლიმები მთელი მსოფლიოს მაშტაბით“.

მე ვერ ვხედავ კეთილგონიერებას იმაში, რომ გა-მოვიყენოთ ის, რასაც საპაბები აკეთებდნენ. ისინი კრებდნენ მორწმუნებს კონსულტაციისათვის და მათ მიერ მიღებული გადაწყვეტილებების დამტკიცებისთვის. ყველაფერთან ერთად, ის სიტუაცია, რომელშიც იმ-დროინდელი მუსლიმური თემი იმყოფებოდა, რადიკალუ-რად განსხვავდება იმისგან, რომლის წინაშეც დღევანდე-ლი მუსლიმური თემი დგას — ის კოლაფსის მდგომარე-ობაში ერთდროულად შინაგანი დაყოფებისა და გარე მტრობის შედეგად. გარდა ამისა, უნდა გვახსოვდეს, რომ ადრეული ხანის ხალიფები, რომლებიც თავიანთი ეპოქის წამყვან მუჯთაჰიდებს წარმოადგენდნენ, და-ჯილდოვებულნი იყვნენ ღრმა შორსმჭვრეტელობის ნი-ჭით, თუ როგორ უნდა მოეხდინათ ამქვეყნიური ხელი-

სუფლებისა და ყურანის მოძღვრებების შერწყმა, ამგვა-  
რად, ისინი დიდი მანძილით უფრო წინწასულები იყვნენ  
იმათთან შედარებით, ვინც მათ შემდგომ მოღვაწეობდა.

იჯმპ' უპირველესად გულისხმობს მუსლიმური თე-  
მის იმ წევრების კონსენსუსს, რომლებიც კვალიფიცირე-  
ბულ მუჯთაჲიდებს წარმოადგენენ. კონსენსუსი შემ-  
დგომ უნდა გავრცელდეს მუსლიმთა თემის სხვა წევ-  
რებს შორისაც, სურა ალ-ტავუბა-ში, 9:122 გადმოცემუ-  
ლი მითითების შესაბამისად, სადაც ჩვენთვის ნათქვამია,  
რომ მუსლიმები ომის დროს უნდა დაეწაფონ რწმენის  
სწავლას, როდესაც არ არიან ფრონტის ხაზზე, ისე რომ  
ასწავლონ შინდაბრუნებულ ძმებს, როდესაც როდესაც  
ეს უკანასკნელები ბრძოლიდან ბრუნდებიან. ამ გზით,  
სწავლულთა თემის კონსენსუსი რეალურად ხდება  
მთლიანად მუსლიმური თემის კონსენსუსი. არ არსებობს  
ამგვარი ყოვლისმომცველი შეთანხმების უთვალავი მცი-  
რე სახის კონსენსუსებით, რომლებიც მიესადაგება მათი  
მოქმედების ადგილს, ჩანაცვლების გამართლება. არც ამ  
კონცეპტის გაფართოება შეიძლება იმ დონემდე, რო-  
მელზეც კონსენსუსის მიღწევა უკვე შეუძლებელი ხდება.

თემობრივი ან ჯგუფური იჯთიპადი არის პასუხი  
მოწოდებაზე იყვნენ მუსლიმთა თემის მრნამსის ერ-  
თგულნი; იგი ასევე არის მუსლიმური თემის ინტელექ-  
ტუალური, კულტურული, პოლიტიკური და სოციალური  
ერთიანობის, ძლიერებისა და მთლიანობის გამოხატუ-  
ლება. პრინციპში, არსებობს ფართო შეთანხმება მუსლი-  
მებს შორის, ჯგუფური იჯთიპადის ორგანიზებისა და  
მასში ჩართულობის საჭიროების შესახებ. თუმცა, გაჩ-  
ნდა განსხვავებული მოსაზრებები ჩასატარებელი სამუ-

შაოს ფორმის, მის მისაღწევად გამოსაყენებელ მეთოდებთან და ურთერთობების შესახებ ამგვარ თემობრივი იჯთიპადსა და ძალაუფლების აღმასრულებელ ცენტრებს შორის, როგორიცაა სამთავრობო ორგანოები.

ზოგიერთმა მოაზროვნემ წამოაყენა წინადადება აკადემიის დაარსების შესახებ, სადაც შეიკრიბებოდნენ ისლამური მეცნიერებების გამოჩენილი სწავლულები. ეს სწავლულები უნდა შექრებილიყვნენ ისლამური სამყაროს ყველა რეგიონიდან და უნდა წარმოედგინათ სამართლებრივი სკოლების მთელი სპექტრი, განეხილათ მუსლიმური თემის საჭიროებები, მიეღწიათ ურთიერთშეთახმებისთვის იმ წესებთან დაკავშირებით, რომელიც ყველა მუსლიმისთვის ყველგან მოთხოვნა იქნებოდა, და საჯაროდ განეცხადებინათ მათ მიერ მიღებული გადაწყვეტილებების შესახებ. კიდევ ერთი შემოთავაზება იყო, რომ მუსლიმურ ქვეყნებს ნდობის მანდატით აღეჭურვათ „კომპეტენტური სწავლულები“ საკანონდებლო საბჭოს შესაქმენლად, რომელიც წარმოადგენდა მთლიან მუსლიმურ სამყაროს და რომლის მიერ მიღებული გადაწყვეტილებები “გააერთიანებდა” მანდატის მქონე ყველა სახელმწიფოს.

ათ-თურაბის თანახმად, „იჯმპ’ს“ ცნებამ შეიძლება მიიღოს თანამედროვე კვლევა-ძიების პრაქტიკის ფორმა, რომლითაც კვალიფიცირებული სწავლულები შექმნიან სამართლებრივ ნორმებს; არაპირდაპირი სახით კონსენსუსი ასევე შესაძლებელია მიღწეულ იქნას საპარლამენტო წარმომადგენლობის სისტემის მეშვეობით. სხვა სიტყვებით, მსოფლიოს მუსლიმთა მიერ თავისუფალი ნების საფუძველზე არჩეული საპარლამენტო საბჭო იქნება პა-

სუხისმგებელი ოფიციალური კონსენსუსის ფორმულიერებაზე საჭირბოროტო საკითხების შესახებ. თუ იჯმა ფაქტობრივად აღიქმება, როგორც მთელი მსოფლიოს მუსლიმთა თემის კონსენსუსი, რომლის მიზანია მუსლიმთა ინტელექტუალური და პოლიტიკური ერთობის უზრუნველყოფა, და თუ ეს კონსენსუსი უნდა დაინერგოს ადგილებზე, მაშინ გვესაჭიროება, რომ კონსენსუსამდე მიღწევის პროცესი გახდეს იმდენად ფართო, რათა მასში ჩაერთონ იფიციალური, გადაწყვეტილების მიმღები ორგანოები.

ტერმინ „იჯმა“ –სთან, ანუ კონსენსუსთან მიმართებით ჩვენ ვიყენებთ ტერმინ იჯთიპადს, გაფართოებული, უფრო ინკლუზიური მნიშვნელობით, ვიდრე ის ტრადიციულად მიესადაგებოდა ისლამური იურისპრუდენციის სფეროს. ის, რის შესახებაც ჩვენ ვსაუბრობთ, არის იჯთიპადის ტიპი, რომელიც ნიშანდებულია ფართო ჩართულობით და რომელსაც ემსახურება მუსლიმური საზოგადოების მთელი პოტენციალი და რესურსები.

თავი მესამე  
**იჯთიჰადის პირობებისა და**  
**შეთანხმება-შეუთანხმებლობის**  
**დიალექტიკის შესახებ**

იჯთიჰადთან დაკავშირებული ერთ-ერთი ყველაზე წინააღმდეგობრივი საკითხია ის პირობები, რომლებსაც უნდა აკმაყოფილებდეს მუჯთაჲიდი, ანუ ინდივიდი, რომელსაც აქვს მაღალი კვალიფიკაცია იჯთიჰადში ჩართულობისთვის. „უსტულის“ სკოლის სწავლულებს შორის აზრთა განსაკუთრებით დიდი სხვადასხვაობა არსებობს ამ დამაკმაყოფილებელი პირობების სახეობებთან დაკავშირებით, ასევე მათი აუცილებელი მოთხოვნების ან შემწყნარებლობის შესახებ. ეს წინააღმდეგობრიობა თანამედროვე ეპოქაშიც არსებობს, განსაკუთრებით კი მუსლიმური თემის მიერ მისი ცხოვრების მრავალ სფეროში პროგრესის მიღწევის გზაზე განცდილი მარცხის მოცემულობაში.

**თანამედროვე აზროვნება და**  
**პრეზიერვაცია-რევიზიის დებატები**

ამჟამინდელმა წინააღმდეგობრიობამ იმ პირობებთან დაკავშირებით, რომელიც მოეთხოვებოდა განსწავლულ მუჯთაჲიდს, გამოავლინა ორი საერთო ტენდენცია. პირველი ტენდენციაა ამ პირობების გადახედვა და შემცირება, გამომდინარე მათი ტრადიციული ფორმით განხორციელების სირთულიდან, მაშინ როდესაც მეორე ითვალისწინებს მათ უცვლელად შენარჩუნებას განსა-

კუთრებით დღეს არსებულ აკადემიური მიღწევებისა და სწავლის გაძლიერებული შესაძლებლობების ფონზე. პირველ პიროვნებად, რომელმაც საფუძველი ჩაუყარა მკაფიო მოთხოვნებს, როგორებიცაა იურისპრუდენციის სფეროში შემუშავებული პირობები, შეიძლება ჩაითვალოს აშ-შაფი'ძ. ერთი არგუმენტი, რომელიც ითვალისწინებს პირობების არსებული ჩამონათვალის გადახედვას, არის ის, რომ ისინი არ ეფუძნებოდნენ ყურანისა ან სუჟას ცხადი მნიშვნელობის მქონე ტექსტებს. ისინი, პირველ რიგში, უფრო ამოდიოდნენ იმ მრწამსიდან, რომ ასეთმა პირობებმა უზრუნველყო იჯთიშადის მიერ მასზე დაკისრებული ფუნქციის შესრულება - ღვთაებრივი გამოცხადების ნათლად შეცნობა და მისი გამოყენება. თუმცა, რამდენადაც არც ერთი საშუალება არ იყო გადმოცემული არაორაზროვან ტექსტში, გაჩნდა უთანხმოება. გაჩნდა მოსაზრება, რომ მუჯთაპიდებისათვის ზედმეტად მკაცრი პირობების დაწესებამ ჩაკლა იჯთიშადის სულისკვეთება და მუდმივად აქცია იმიტაციის ტენდენცია.

ათ-თურაბის შეხედულებით, წესები, რომლითაც იმართება იჯითჲადი, არ არის უბრალოდ ფორმალური საზღვრები, რომლის ფარგლებშიც საზოგადოება კვლავაც დანაწევრებულია რიგით ადამიანებად, რომლებიც თავისუფალნი არიან საკუთარ რელიგიაზე ფიქრის პასუხიმგებლობისგან, და ინტელექტუალურ ელიტად, რომელსაც აქვს მონოპოლია რელიგიურ საიდუმლოებებსა და ჭეშმარიტების არსზე. გარკვეული ფორმალური კრიტერიუმები შეიძლება გამოყენებულ იქნას, რათა დადგინდეს, აქვს თუ არა მავანს მუჯთაპიდის საქმიანობის

განევის კვალიფიკაცია. მაგალითად, მიღებული აქვს თუ არა მას საუნივერსიტეტო ხარისხი კონკრეტულ დარგში. თუმცა, ფორმალური კვალიფიკაციების მიუხედავად, სწორედ მთლიანად მუსლიმურმა საზოგადოებამ უნდა მიიღოს საპოლოო გადაწყვეტილება.

კიდევ ერთი გამორჩეული პირობა, დამატებული ისმაილ რ. ალ-ფარუქი მიერ, არის ის, რასაც ჩვენ შეგვიძლია ვუწოდოთ „ისლამურობა“. მან ეს დამატება გაამართლა იმ ფაქტზე დაყრდნობით, რომ პირველ რიგში, „ისლამურობა“ იყო წინაპირობა ყველა იმ ზემოთ აღნიშნული პირობისა, რომლებიც ჩამოაყალიბეს „უსტლის“ სკოლის სწავლულებმა. მეორე რიგში, მუჯთაჰიდის მიერ ფორმულირებული სამართლებრივი ნორმები უფრო მაღალი მიზნებით ან სურვილებით იმართება, რომლებიც, თავის მხრივ, ისლამური დოქტრინებისა და ფასეულობების მიხედვით ყალიბდება.

### **იჯთიჰადში ჩართულობის პირობები: ისტორიული და თანამედროვე მოდელები**

თავის წიგნში, ალ-ბურჰან ალ-ჯუვასინმა შეაჯამა, ის, რაც უსულის სკოლის არაერთმა სხვა სწავლულმა დაწერა მუჯთაჰიდისათვის აუცილებელი მახასიათებლების შესახებ. ალ-ისფარანინი (317-418 ჸ. / 949-1027 ახ.წ.) ჩამოთვალა სულ მცირე ორმოცი ასეთი გამორჩეული მახასიათებელი. მაგალითად, მუჯთაჰიდი უნდა: (1) იყოს სრულწლოვანი; (2) კარგად ფლობდეს არაბულს; (3) კარგად იცოდეს ყურანი და ყურანთან დაკავშირებულ მეცნიერებები, ისლამური სამართლის ძირითად წყაროე-

ბი; ისტორია, ჰადისის მეცნერებები და იურისპრუდენცია და (4) ჰელიონის ადამიანის ფსიქოლოგიის თანდაყოლილი გაგება. ნაშრომში აღ-მუსთასიფა, იმამ აღ-ლაზარები გაითვალისწინა, რომ „უპირველეს ყოვლისა, მას უნდა გააჩნდეს ისლამური სამართლის უზენაესი მიზნების საფუძვლიანი გააზრების უნარი, ასევე რელე-ვანტური კითხვებისა და საკითხების დახვენის, მათი მნიშვნელობის შესაბამისი დონის შეფასების უნარი. მე-ორეც, მუჯთაპიდი უნდა იყოს ღირსეული ადამიანი, რო-მელიც დაცულია იმ ცოდვებისგან, რომელთაც შეუძლი-ათ შეამცირონ მისი უნარი სხვების მიმართ სამართლია-ნობის გამოჩენისა.“

აზ-ზარქაშის მიერ ნახსენები ერთ-ერთი პირობა იყო ის, რასაც მან „ხედვის გზა“ უწოდა, ანუ იმის გაგე-ბა, თუ როგორ უნდა მოხდეს მტკიცებულებების და გან-მარტებების გამოყენება საფუძვლიანი წინაპირობების შესაქმნელად. ამასთან დაკავშირებით, აზ-ზარქაში და-წერა: „ეს ემყარება აღ-ლაზარების დებულებას, რომლის თანახმადაც (მუჯთაპიდს) ესმის ლოგიკის მეცნიერება“. თუმცა, „მაჯმუ‘ აღ-ფათვაში“ იპნ თამიშამ (დ. 728 ჰ/ 1328) განაცხადა, რომ თუ ვინმეს მიაჩნია, რომ ლო-გიკის გაგება იყო იჯთიპადში ჩართულობის უნარის პი-რობა, ეს პრეტენზიაა და უბრალოდ გამოხატავს ამ პრე-ტენზის მქონის მიერ „ორივეს - ისლამური სამართლისა და ჭეშმარიტი [ბერძნულ] ლოგიკის ბუნების უცოდინრო-ბას“. „აღ-ბაჭარ აღ-მუჭიტებში“ აზ-ზარქაში მუჯთაპიდის კვალიფიკაციებთან დაკავშირებით ჩამოთვლის „გამ-ჭრიახობას და გონიერებას“, „რელიგიის ფუძემდებლური წყაროების სრულყოფილ ცოდნას“ და „არითმეტიკის

ცოდნას“. აშ-შპტიბიძე შეაჯამა მუჯთაჲიდის კვალიფიკაციები და მოახდინა მათი ორ პირობად ფორმულირება, რაც მანამდე არავის გაუკეთებია მკაფიოდ და დეტალურად, კერძოდ: (1) ისლამური სამართლის მიზნები და ამოცანების სრულად გაცნოებიერება და (2) ამ გაცნობიერებაზე დაყრდნობით, გადაწყვეტილებების გამოყანის უნარი. ხოლო არ-რაზი თავის ნაშრომში „ალ-მაჰაკულ ფი ‘ილმ ალ-უსულ‘“ ამტკიცებს: „ინდივიდები, რომელთა შეხედულებებიც მხედველობაშია მიღებული იმის გადაწყვეტისას, არსებობს თუ არა მოცემულ სფეროში სწავლულთა კონსენსუსი, არიან ისინი, ვინც კვალიფიციურ მუჯთაჲიდებს წარმოადგენენ ამ სფეროში, მაშინაც კი, თუ ისინი არ არიან კვალიფიცირებული სხვა სფეროებში.“

ალ-კარდავი ადგენს, რომ მუჯთაჲიდი უნდა ფლობდეს ცოდნას რვა თემაზე ესენია: “ყურანი, სუნა, არაბული ენა, კონსენსუსის საკითხები, იურისპრუდენციის პრინციპები, ისლამური სამართლის, ხალხისა და ცხოვრებისეული საქმეების მიზნები და განზრახვები“. ალალ ალ-ფასის აზრით, მუჯთაჲიდი ეყრდნობა სამ ფუძემდებლურ წყაროს: (1) ცოდნას, რომელიც დაფუძნებულია ღვთიურ მითითებაზე; (2) სპეციფიკური არაბული სიტყვების მნიშვნელობის გარკვევას და (3) მტკიცებულებათა შეფასებას და მათ შორის ყველაზე მეტი სარგებლის მომტანი არჩევანის გაკეთებას.

ალ-ფიქრ ას-სამი, ალ-ჰაჯვი ას-სალიბიმ (დ. 1956) თავის წიგნში განსაზღვრა მუჯთაჲიდი, როგორც „ინტელექტუალური ზრდასრული ადამიანი“, რომელსაც აქვს სხვადასხვა აკადემიური დისციპლინების გაგების უნარი,

რომელიც აღიარებს რაციონალური მტკიცებულების ღირებულებას და რომელიც საფუძვლიანად ფლობს ლინგვისტიკას, არაბულს, რელიგიის საფუძვლებს და რიტორიკის ხელოვნებას; ასევე შესაბამის მტკიცებულებებს ყურანიდან და სუნადან გამომდინარე სამართლებრივი ნორმების შესახებ.

**„სწორი“ და „არასწორი“ იჯათიპადთან  
დაკავშირებულ აზროვნებაში**

საკითხი „სწორისა“ და „არასწორის“ შესახებ იჯათიპადთან დაკავშირებულ ნააზრევში მჭიდრო კავშირშია იმ პირობებთან, რომელთაც უნდა აკმაყოფილებდეს პიროვნება, რათა მან მიიღოს მუჯთაპიდის კვალიფიკაცია. ამ პირობების შექმნის მიზანი არის იმის ცოდნა, რომ ცოდნის მაძიებელი მზად არის მუჯთაპიდის როლის შესასრულებლად. ისლამური სამართალი ითვალისწინებს, რომ მუჯთაპიდი ორ ჯილდოს მიიღებს, თუ მისი გადაწყვეტილება სწორია და ერთ ჯილდოს - თუ ის შეცდება. თუმცა, არაკვალიფიციური პირების ჩართვა იჯათიპადში მკაცრად იკრძალება. მაშინაც კი, თუ მათი განჩინებები სწორია, ისინი მიიჩნევიან შემცდარებად გადაწყვეტილებების მიღებისას და დამნაშავეებად არასწორი ქმედებების გამო.

ის ფაქტი, რომ მუსლიმური საზოგადოება შეცდომაში იქნა შეყვანილი უსაფუძვლო ინოვაციებითა და იდეებით, იტანჯება ლეტარგიით, უკმარისობითა და სტაგნაციით, გამოწვეულია იჯათიპადის პრაქტიკული გამოყენების წარუმატებლობით ცხოვრების ესოდენ

მრავალ სფეროში. ხოლო როდესაც პირიქით, იჯთიპადი მიმდინარე პრაქტიკაა, იგი ვერ იარსებებს, თუ შეცდო-მები და დაუსაბუთებელი მოსაზრებები არ გამოსწორდება და არ აღმოიფხვრება მუჯთაპიდების მიერ.

„უსტულის“ სკოლის მეცნიერებმა, რომელთა ამოსა-ვალი წერტილიც გახდა ის, რომ არსებობს ერთადერთი, უნივერსალური „ჭეშმარიტება“, დაასკვნეს, რომ ყველა მუჯთაპიდს, მიუხედავად მათ შორის არსებული უთან-ხმოებებისა, აქვს სწორი შეხედულებები, რამდენადაც შეუძლებელია იმის დადგენა, თუ ვინ ჩანვდება სრულად არსებულ „ჭეშამრიტებას“ საკუთარ დებულებებში. თუმცა, ისინი, ვინც იწყებს წინაპირობით, რომ ჭეშმარიტება განსხვავებულ სიტუაციებთან მიმართებით და ცხოვრებისეულ საქმეებში სხვადასხვა ფორმითაა წარმოდგენილი, ასკვნის, რომ ყველა მუჯთაპიდი მართალია, მიუხედავად მათ შორის არსებული უთანხმოებებისა.

„სწორისა“ და „არასწორის“ შესახებ მათ დისკუსიებში ბევრმა მკვლევარმა გამოყო განსხვავება „რაციონალურ დადგენილებებს“ (‘აკლიმატაცია’) და „კანონიერების“ (შარ’იმართვა) სფეროებს შორის. შეცდომას რაციონალური დადგენილებების დონეზე შეუძლია ხელი შეუშალოს მავანს ღმერთისა და მისი შუამავლის შეცნობაში, რადგან ამ სფეროში არსებობს მხოლოდ ერთი ჭეშმარიტება და სხვა არა; ის, ვინც ამ ჭეშმარიტებას ამტკიცებს, დგას რწმენის გზაზე, ხოლო ისინი, ვისაც ამის დადასტურება არ შეუძლია - ურწმუნოებად მიიჩნევიან. რაც შეეხება იმ ადამიანებს, რომლებიც სადღაც შუაში იმყოფებიან, ისინი აზრთა სხვადასხვაობას იწვევენ.

**მეორე სექცია**

**განახლება (თაჯდიდ), იმიტაცია (თაკლიდ)  
და მიმდევრობა (ითითიბა) იჯთიპადიან  
დაკავშირებით**

**თავი მეოთხე**

**თანხვედრის და კომპლემენტარობის შეხების  
წერტილები თაჯდიდსა და იჯთიპადს შორის**

ტერმინი „თაჯდიდ“, როგორც ის განმარტებულია ლექსიკონებში სამართლებრივად, ტექნიკური გამოყენების თვალსაზრისით

სამასოიანი ფუძის მქონე ჯ-დ-დ-ს მრავალი მნიშვნელობა აქვს. ზმნა „ჯადდა“ (სახელზმნა ჯიდდაჲ), მაგალითად, ნიშნავს, რომ იყოს ან გახდეს ახალი და, ამგვარად, სემანტიკურად უკავშირდება ზმნა იჯთაჲადა-ს, რომელიც მოიცავს ძალისხმევის მიმართვას ახალი მნიშვნელობების წარმოქმნისკენ. ზმნა ჯადდას თავდაპირველი მნიშვნელობა იყო შემოკლება (სახელზმნა ჯადდა). ზედსართავი ჯადუდ, როდესაც გამოიყენება მდედრ აქლემთან მიმართებაში, ნიშნავს, რომ მისმა რქემ შეწყვიტა დინება და ასევე ნიშნავს ახალ სამოსას, (რომელიც ახალი გამოქრილია). კავშირში მყოფი ზმნის ფორმებია თაჯადდადა (უნდა განახლდეს), ჯადდადა (განახლდეს) და ისთაჯადდა (ახლად შეიქმნას). სახელზმნა ჯიდდაჲ

არის არსებითი სახელის „ბილას“ საპირისპირო, რაც ნიშნავს დაკნინებას ან განადგურებას. აქედან გამომდინარე, მზისა და მთვარისთვის გამოიყენება ტერმინი - ალ-ჯადიდან („ორი ახალი“), რადგან ისინი არასდროს განადგურდებიან, ან გაცვდებიან.

ყურანში ზედსართავ „ჯადიდს“ ექვსჯერ ვხვდებით. ხოლო, სუნაში „თაჯდიდის“ და ოჯთიდადის ცნებები, პირიქით, გამოყენებულია მიმართულების მიცემასა და წინამძლოლობასთან დაკავშირებით, თუმცა არა რეგლამენტირებული, ექსკლუზიური მნიშვნელობით, რომელიც გააუქმებდა ყველა სხვა მნიშვნელობას და აზრს. სუნაში გვხვდება ფუძე ჯ-დ-დ-ს დერივატივები, რომლებიც გამოიყენება ჭრის ან გაწყვეტის, თვითკმარობის, სიდიადის, გამძლეობის, სიცხადის და განახლების მნიშვნელობით, რაც საპირისპიროა განადგურებისა. ზოგიერთი სწავლული მიიჩნევს, რომ განახლება ერთი ან მეტი ინდივიდის ინიციატივით ხდება, ხოლო სხვები კი მას მთლიანად თემის მიერ ინიცირებულ მოძრაობად აღიქვამენ.

არ არის საჭირო, რომ ეს ინდივიდი ან ჯგუფი განსწავლული იყოს ისლამურ იურისპრუდენციაში. ათ-თურაბის აზრით, რელიგიური განახლება უნდა მოხდეს ხალხის მთელი ჯგუფის ერთობლივი მუშაობით, რადგან ჩვენი დღევანდელი ცხოვრება და ეპოქა იმდენად კომპლექსური გახდა, რომ ინტელექტუალური განახლება ზედმეტად დიდ ამოცანას წარმოადგენს ცალკეული ინდივიდისათვის, რათა მან ეს მარტომ დასძლიოს, რაც არ უნდა გამოჩენილი და გავლენიანი უნდა იყოს იგი. ალ-კარდავიმ შემოგვთავაზა რელიგიური განახლების უფ-

რო გაფართოებული განმარტება, შუამავალ მუპამადის (ს.ა.ს) ჰადისების შესაბამისად, რომელიც მიუთითებს, რომ რელიგიური განახლება არ წარმოადგენს ერთი პი-როვნების საქმეს, არამედ ჯგუფისას, რომელიც ერთობ-ლივად მუშაობს ჭეშმარიტების ინტერესებიდან გამომ-დინარე. როდესაც ჩვენ ვიწყებთ რაიმეს განახლებას, ჩვენი მიზანია არა მისი მთლიანობის არსებითი ბუნების შეცვლა, მისი განახლება ან სხვა რამით ჩანაცვლება, არამედ უფრო მისი თავდაპირველი მდგომარეობის აღ-დგენა. რელიგიური განახლების შემთხვევაში, იგი მოი-ცავს საწყის ფუნდამენტზე დაყრდნობით აღმშენებლო-ბას, თავდაპირველი რელიგიური გზავნილისა და მიზნი-საკენ შემობრუნებას.

ინტელექტუალური განახლება ისლამში არ ახდენს არსებული ცნებების ანულირებას ან აზროვნების ახალი სისტემის დანერგვას, არამედ იგი გულისხმობს უკვე არ-სებული იდეების ხელახალ აღმოჩენასა და გადამუშავე-ბას ჩვენს დროში გაბატონებული მოთხოვნების გათვა-ლისწინებით და შესაბამისი წესების, მეთოდოლოგიებისა და აღიარებული კონსტანტების საფუძველზე. რაც შეე-ხება დამოწმების ავტორიტეტულ წყაროებს, ესენია: ყუ-რანი, შუამავლის სუნა, ისლამური პრინციპების გააზრე-ბის საშუალებები და მექანიზმები (აზროვნება, კონსენ-სუსი და ა.შ.) ასევე ისლამური ინტელექტუალური და სამართლებრივი მემკვიდრეობა.

## თანამედროვე ისლამური ინტელექტუალური განახლების ნიმუშები

განახლების ამოსავალი წერტილი მოცემულია ყურანსა და სუნაში. ჩვენს მიერ ყურანისა და სუნას აღქმა და გამოყენება მრავალფეროვანია და მართულია მუსლიმთა პირველი თაობების, განსაკუთრებით შუამავლის თანამებრძოლთა გამოცდილებით. სწავლულები და მოაზროვნები, შესაძლოა, განსხვავდებოდნენ სხვადასხვა კონკრეტული საკითხების აღქმასა და მათზე პასუხის გაცემის თვალსაზრისით. თუმცა, ამას არ შეუძლია არავითარი ზიანის მიყენება, რადგან საბაზისო წინაპირობები და საბოლოო მიზნები საერთოა.

აღსანიშნავია, რომ ვირტუალურად შესაძლებელია რელიგიური და ინტელექტუალური განახლების თითქმის ყველა თანამედროვე მოდელის სამ ძირითად, ნაწილობრივ თანმთხვევა, კონცეპტუალურ სფეროდ დაყოფა, კერძოდ: რელიგია, აზროვნება და რეალობა (ანუ კონკრეტული გარემოებები), ან გამოცხადება, კაცობრიობა და კოსმოსი. ვერცერთი სოციალური სტრუქტურა ვერ შენარჩუნდება მხოლოდ ხელოვნების, მეცნიერების და ინტელექტის საფუძველზე, რამდენადაც სწორედ სულიერი შემადგენელი აძლევს კაცობრიობას განვითარების და წინსვლის საშუალებას. სადაც კი სულიერი შემადგენელი არ არსებობს, ცივილიზაცია დაკინებას განიცდის, რამდენადაც ვინც მოისაკლისებს ზეასვლის უნარს, გრავიტაციის ძალის მეშვეობით, მაშინ მას მხოლოდ ერთი გზა - დაცემის გზა რჩება.

ცივილიზაციური განახლებისა და გამოფხიზლების

პირობებში, მალიქ ბენაბის (1905-1973) სიტყვებით, შედის ადამიანები, ადგილი და დრო. ეს სამი ფაქტორი ქმნის სოციალურ კაპიტალს, რომელმაც მუსლიმური თემი უზრუნველყო ყველაფრით, რაც მას ესაჭიროებოდა თავისი არსებობის ადრეულ ისტორიულ ეტაპებზე. რაც შეეხება იმ პრიორიტეტებს, რომელთაც ამჟამინდელ ვითარებაში უნდა მიექცეს ყურადღება, მუნიკ შაფიკი (დაბ. 1934 წელს) ჩამოთვლის განსაკუთრებული მნიშვნელობის მქონე საკითხებს: მუსლიმურმა თემმა უნდა დაიბრუნოს ავტონომიურობა და ღირსება საკუთარი თავის განთავისუფლებით უცხოური კონტროლისაგან; მუსლიმურ თემში მსოფლიოს მასშტაბით არსებული დანაწევრების ზრდის პირობებში, ერთიანობის მიღწევის აუცილებლობა; განვითარებისთან დაკავშირებული საკითხები; სოციალური სამართლიანობის, ადამიანის ღირსების, კონსულტაციების პრაქტიკის, მმართველებსა და მათ ხალხებს შორის ურთიერთობის საკითხები; გარემოს დაბინძურება; ვალის ტვირთი, რომლის ქვეშაც ღარიბი ერები შრომობენ; ოჯახის ერთიანობის დეზინტეგრაცია და მოსპობა.

### განახლება და გაგებასა და გამოყენებასთან დაკავშირებული სხვადასხვა მიღვომები

სწავლულებს განსხვავებული მოსაზრებები აქვთ „თაჯდიდსა“ (ჩვეულებრივ ითარგმანება, როგორც განახლება) და მასთან დაკავშირებული სხვა ტერმინების შესახებ. აზრთა სხვადასხვაობის მიზეზად იქცა ის, რომ ზოგიერთი ტერმინის თანამედროვე გამოყენებამ იმგვა-

რი კონოტაციები შეიძინა, რომლებიც ენინაალმდეგება ისლამური თემის ისტორიულ რწმენას და პრაქტიკებს. იმის ნაცვლად, რომ თავიდან ავიცილოთ მათი გამოყენება მთლიანად, საჭიროა გავათავისუფლოთ ეს ტერმინები და მათთან დაკავშირებული კონცეპტები არასასურველი ნიუანსებისა და კონოტაციებისგან, მათი ტერმინოლოგიური, ლინგვისტური და სამართლებრივი წარმოშობის ხაზგასმით. ყველაზე სრულყოფილი განახლება არის ის, რომელიც მოიცავს ორივეს - აღორძინებასა და განვითარებას.

მე წარმოგიდგენთ რელიგიურ რეფორმასა და განახლებასთან დაკავშირებულ მრავალ განსხვავებულ მიდგომას. პირველი მიდგომის ფუძემდებელი პიჩემ ჯაითი (დაბ. 1935 წელს) მიიჩნევს, რომ ისლამური კანონმდებლობის სფეროს გავლენის ქვეშ არმყოფი ქვეყნები უნდა დაეწიონ ისეთებს - რომლებიც უფრო წინწასული არიან ამ სფეროში. მაგალითად, ჯაითი ამტკიცებს, რომ ბოლო უნდა მოეღოს რჯულგანდგომილებისათვის ჯარიმებს, რომლებზეც ცამეტი საუკუნის წინ უმაიანებმა თქვეს უარი და ამის ნაცვლად, ყურადღება გადატანილი უნდა იყოს პირადი სტატუსის კანონების ვრცელ სფეროზე, რომლის ფორმულირებებიც ყავლგასულია და დგას მოდერნიზაციის საჭიროების წინაშე.

## ტერმინები, რომლებიც იგივე სემანტიკურ ოჯახს განეკუთნება

რიგი ტერმინებისა შეიცავს მნიშვნელობებს, რომლებიც ამა თუ იმ დონეზე თანმთხვევია „თაჯდიდის“, იგივე განახლებისა. ასეთ ტერმინებს აქვთ მრავალი საერთო სემანტიკური ელემენტი. ისინი ყველა, მაგალითად, დაკავშირებულია ინდივიდთან და ჯგუფთან, საკუთარ თავთან და სხვასთან, საგნებთან და იდეებთან, ამ სამყაროსთან და სამომავლო სამყაროსთან. გარდა ამისა, ისინი ყველა ეხება მოძრაობასა და განახლებას, აღმშენებლობასა და წვლილის შეტანას, ერთი მდგომარეობიდან მეორეზე გადასვლას. ზოგი შეიძლება გამოყენებულ იქნეს ურთიერთჩანაცვლებისათვისაც.

1. „**თაღირ**“: ჩვეულებრივ, ითარგმნება, როგორც „ცვლილება“. ზმნა „ღაღეარა“ (სახელზმნა „თაღირ“; გარდაუვალი, „თაღაიდარა“) მიუთითებს პროცესზე, როდესაც ვინმე, ან რაიმე გადადის ერთი მდგომარეობიდან ან პირობებიდან მეორეში. როდესაც ჩვენ რაიმეს ვცვლით, ამას ვაკეთებთ იმისათვის, რომ მივიღოთ მანამდე არსებულისგან განსხვავებული. პროცესი, რომელზეც მიუთითებს „თაღირ“, ანუ ცვლილება, იღებს ერთ ან ორ ფორმას. პირველი ცვლის მხოლოდ გარეგან სახეს, მისი არსის შეცვლის გარეშე, მეორე კი ცვლის მის არსს; სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ერთი ცვლილება ხდება რაღაცის მნიშვნელობის შესაცვლელად.

აბდ ალ-მაჯიდ ალ-ნაჯჯარი, მაგალითად, ცვლილებების პროცესს ხედავს, ორი საკვანძო ღერძის გარშემო: ერთი – არსებული რეალობის უარყოფაა; მეორე

— მზადყოფნა არსებული რეალობის შეცვლისთვის ალტერნატიული რეალობით, რომელიც ეფუძნება ნათელ წარმოდგენას, თუ როგორი უნდა იყოს ეს ალტერნატივა, და იმ გზების ჩვენება, რომლებითაც უზრუველყოფილი იქნება ალტერნატივის არსებობა.

2. „ისლაპ“: არსებითი სახელი „სალპ“, რაც ნიშნავს სიქველეს, პატიოსნებასა და აზროვნების სიჯანსაღეს, საპირისპიროა „ფასპდ-ისა“, რაც ნიშნავს კორუფციას, დაქვეითებას და ზიანს. აქედან გამომდინარე, წარმოებული ზმნა ფორმით „ასლაპა“ (სახელზმნა „ისლაპ“), ნიშნავს იმგვარი რაიმის გამოწვევას, რომლითაც ის უნდა გახდეს კარგი, ჯანსაღი, ან სარგებლის მომტანი მას შემდეგ, რაც ის იყო კორუმპირებული და საზიანო; მოკლედ რომ ითქვას, ეს არის მისი რეფორმირება ან შეკეთება. ამ სემანტიკური სფეროს შიგნით საპირისპირო წყვილთა შორისაა „მუსლიპ“ (რეფორმატორი) და მისი საპირისპირო, „მუფსიდ“ (კორუმპირებული და ზიანის მომტანი) რომელიც შეიძლება მიესადაგებოდეს როგორც ინდივიდს, ასევე ჯგუფს.

3. „იჭა“: სამასოიანი ფუძე „ჭ-ა-ა“ (სახელზმნები „ჭადა“ და „ჭადავპნ“) ანტონიმია „მ-ვ-თ“-სი (სახელზმნები „მავთ“ და „მავთპნ“), რაც ნიშნავს სიკვდილს. როგორც სიცოცხლე და სიკვდილი საბოლოოდ ეხება ადამიანებსა და ცხოველებზე, მცენარეულობასა და მთელპლანეტაზე, ისინი ასევე გავლენას ახდენენ იდეებზე, პრინციპებზე, დოქტრინებსა და თეორიებზე. ყურანში განცხადებულია „პრა და მხედველი არ არის თანაბარი; არც სიბნელე და სინათლე; არც ჩრდილის სიგრილე და

**მწველი სიცხე; არც ცოცხალი და მკვდარია — თანაბარი.**<sup>7</sup> სალაბმა ეს შემდეგი სიტყვებით ახსნა: „ტერმინი „ცოცხალი“ აღნერს მუსლიმებს, ხოლო – „მკვდარი“ აღნერს მათ, ვინც უარყოფს ისლამის გზავნილს“. რაც არ უნდა ვუწოდოთ ჩვენ მას, განახლება, ცვლილება, რეფორმა, აღორძინება თუ რენესანსი, იგი ემსახურება ერთსა და იმავე მიზანს.

**4. „ბა’სა“:** სამასოიანი ფუძე „ბ-‘სა“ ატარებს გამოწვევის, აღტკინების, პროვოცირების, გამოცოცხლების ან გამოღვიძების მნიშვნელობას. ტრადიციულად, ზმნა „ბა’სა“ გამოიყენებოდა ორი პრინციპული მნიშვნელობით: ერთი არის გაგზავნა, როგორც ყურანის მე-7 სურის 103-ე აიაშია ნათქვამი: „მერე წარვაგ ზავნეთ მუსა მაგათ შემდგომი სასწაულებით..., ჩვენ („ბა’სანა“) გავაგზავნეთ მოსე...“ ასევე ყურანში სურა მე-2 (ბაყარა) 213-ე აიაში აღლაპი ბრძანებს: „ადამიანები ერთ ხალხად იყვნენ, აღლაპმა მოავლინა („ბა’სა“) შუამავლები მახარობლად და მაფრთხილებლად...“ მეორე მნიშვნელობაა აღორძინება, გაცოცხლება, როგორც ყურანში მე-2 სურას (ბაყარა) 56-ე აიაშია ნათქვამი: „მერე გაგაცოცხლეთ (აგლადგინეთ) სიკვდილის შემდეგ, იმედით, რომ მადლიერნი იქნებოდი...“.

**5. ნაჰდა:** სამასოიანი ფუძე „ნ-ჰ-დ“ აღნიშნავს წინსვლით მოძრაობას. ამგვარად, ზმნა „ნაჰდადა“ (სახელზმნა, ნაჰდ, ნუჰუდ), ისევე როგორც მისგან წარმოებული „ინთაჰადა“, ნიშნავს აღზევებას, ხოლო არსებითი

<sup>7</sup>. 35-ე სურა (ფატირ), აია: 19-22

სახელები „ნაპდა“, „ნაპდ“ ან „ნუპუდ“ ნიშნავს მოძრაობას, აღზევებას და ძალების მოკრების აქტს. აქედან გამომდინარე, ნ-პ-დ ფუძე სრულად შეესაბამება იმას, რაც მას წინ უძლოდა (თაღლი, ისლანდი, იჭვავა და ბა’ს), თუმცა ის ყურანში არსად გვხვდება. იგი უფრო გამოიყენება ჰადისებში, განსაკუთრებით კი რიტუალურ ლოცვასთან (სალა) დაკავშირებული თხზულებების კონცეფციებში. თუმცა, მეოცე საუკუნის შუა წლებიდან მისი ხშირად გამოიყენების მოცემულობაში, ტერმინი „ნაპდა“, „გამოლვიძების“ ან „ალორძინების“ მნიშვნელობით, იქცა ინტელექტუალურ მოძრაობასთან ასოცირებულად, რომელსაც წარმართავდა მოაზროვნეთა თაობა, ვინც მოიხსნიება „გამოლვიძების პიონერებად“ („რუვვად ან-ნაპდა“).

**თაკლიდი, ითთიპა’ და იჯთაბადი:  
კონტრასტი და ურთიერთშევსება**

სამ ასოიანი ფესვი კ-ლ-დ, იბნ ფარისის (დ. 395 ჸ/ 1004) თანახმად, არის “ასოები „კაფ“, „ლამ“ და „დალ“, [რომლებიც] შეადგენენ ორ მუღლ ბგერას, რომელთაგან ერთი აღნიშნავს რაღაცის რაიმეზე თუ ვინმეზე ჩამოკიდების ან მისი შეკავების აქტს, ხოლო მეორე ნიშნავს იღბალს ან ბედისწერას“. „კილპდა-ს“ მრავლობითი რიცხვი („კალპ‘იდ“), რომელიც ერთხელ გვხვდება ყურანში, შეესატყვისება ზემოთ ნახსენებ მნიშვნელობას. ყურანში მე-5 სურის (ალ-მა’იდა) მე-2 აიაში, ტერმინი „კალპ‘იდ“ აღნიშნავს მსხვერპლშენირვისთვის გამიზნული ცხოველებისთვის კისერზე შემოხვეულ მძივების ასხმას, ხოლო სუნაში ჩვენ ვხვდებით ‘ذ’იშას ნათქვამს: „მე ხელით დავწენი, ღმერთის შუამავლისთვის, ღვთისთვის შესაწირი ცხოველის სამკაულები (კალპ‘იდ ჰადი რასულ ალლაჰჲ) შემდეგ მან მორთო ისინი (კალლადაჰჲ) მათთან ერთად.“ ყურანის მსგავსად, არც სუნა განსაზღვრავს მკაფიოდ ზმნა „კალლადას“ (სახელზმნა თაკლიდ).

აშ-შატიბი ციტირებს იბნ მას‘უდს თავის ნაშრომში „ალ-ი‘თისამ“ და ამბობს: „უფრთხილდით, რომ არც ერთი თქვენგანის რელიგია არ იყოს უბრალოდ სხვისი რელიგიის იმიტაცია, რადგან თუ ამ სხვას სწამს, მასაც სწამს, და თუ ის სხვა ადამიანი უარყოფს რწმენას, ისიც

ასევე „უარყოფს“. აქედან გამომდინარე, ბევრმა სწავლულმა ასეთი იმიტაცია აღწერა როგორც „უმძიმესი ბიდ‘ა“ (ბიდ‘ა ‘აზიმა), რომელიც არ იქნა ყურადღებული ისლამის ადრეულ საუკუნეებში. ალ-შავქანი ამტკიცებდა: „თაკლიდში ჩართული ინდივიდი არის ის, ვინც არ იკვლევს ყურანის მოძღვრებას და არც ღმერთის შუამავლის მაგალითს, არამედ მხოლოდ იზიარებს საკუთარი იმამის მოძღვრებას. ხოლო ის, ვინც მისი იმამის მოძღვრების მიღმა ინტერესდება ყურანით და სუნათი, განმარტების მიხედვით, არ წარმოადგენს „მუკალლიდ“-ს (მიმდევარს). სწორედ ამის გამო, „თაკლიდი“ განისაზღვრება როგორც, „იმაზე დათანხმება, რასაც მავანი ამბობს, და მას არ მოეთხოვება საკუთარ ნათქვამზე მტკიცებულების წარდგენა“.

რაოდენ პარადოქსულადაც არ უნდა ჟღერდეს, შეიძლება მავანმა აღმოაჩინოს, რომ ის ადამიანები, რომელთა მოძღვრებებიც ბაძავენ ისლამური იურისპრუდენციის სხვადასხვა სკოლის (მაზჰაბის) დამფუძნებლებს, ყველაზე შეუპოვრად გმობდნენ და კრძალავდნენ „თაკლიდს“, ისინი დაუინებით უსვამდნენ ხაზს სწავლის, იჯთიპადის და მტკიცებულების ძიების მნიშვნელობას. აჭმად იბნ ჭანბალი შეგვაგონებს: „უმეცრებისა და გაუცნობიერებლობის ნიშანია, როდესაც მავანმა უფლება უნდა მისცეს სხვა ადამიანებს თავს მოახვიონ სხვისი რელიგია.“ უფრო გვიანდელი ხანის სწავლულებს შორის „თაკლიდის“ ყველაზე ცნობილი კრიტიკოსები არიან ისინი, რომელთაც ეწოდათ „რეფორმატორული მოძრაობის“ მიმდევრები და ასევე („ალ-ჭარაქა ალ-ისლამიდა“) ან „თანამედროვე სალაფიზმის“ და სხვადასხვა მოძრაო-

ბებისა და აზროვნების სკოლები, რომლებიც მათ გამოეყო. ფათხი აღ-დურავნმა განაცხადა: „გამომდინარე იქედან, რომ „თაკლიდი“ ითვალისწინებს ისეთ განცხადებებს, რომელთაც არ ახლავს არც მხარდაჭერა, ან მტკიცებულება, ისლამური სამართლის უმაღლესი მიზნების მითითების გარეშე და, შესაბამისად, რაიმე სახით არ არის იჯთიპადთან დაკავშირებული, ის გულისხმობს მიზნის მოქმედების შეჩერებას. რადგან „თაკლიდი“ არის ღმერთის მიერ დაკისრებული პასუხისმგებლობის უარყოფა - იფიქრო, განიხილო და გახდე თვითგანსწავლული. როგორც ეს მითითებულია ყურანში მე-17 სურას (აღ-ისრა) 36-ე აიაში, „არ მისდიო იმას რისი ცოდნაც არ გაგაჩნია, რა თქმა უნდა, რაც (შენ), თვალით არ დაგინახავს, ყურით არ გსმენია და გულს არ უგრძვნია - რადგან ყოველივე მათგანზე - მოწოდებელი იქნები პასუხისგებისათვის (განკითხვის დღეს).!“

**იჯთიპადი და თაკლიდი: მათი საერთო და  
ურთიერთსაპირისპიროდ ფორმირებული  
როლები მუსლიმურ თემში**

უნდა აღინიშნოს, რომ სწავლულთა და იმამთა უმრავლესობა, რომლებიც კრძალავენ „თაკლიდს“ ყველაზე ბუნდოვანი პირობებით, ამ აკრძალვას იყენებენ მხოლოდ იმ ადამიანებთან მიმართებით, რომლებსაც აქვთ იჯთიპადში ჩართვის უნარი. რაც შეეხება მათ, ვისაც აქვთ უნარი განჭვრიტოს განსხვავება ტექსტუალური და რაციონალური მტკიცებულებების სხვადასხვა სახეობებს შორის, მაგრამ არ აქვთ მუჯთაჲიდის სრული კვალიფი-

კაცია, მოსაზრებები იმის თაობაზე, აქვთ არა მათ „თაკლიტდის“ უფლება, განსხვავებულია. თუმცა, იყო ერთსულოვანი შეთანხმება, რომ გაუნათლებელ საერო პირს, რომელსაც არ შეუძლია როგორც დასაბუთებული გადაწყვეტილებების მიღება სამართლებრივ საკითხებზე, ისე დაკავებულია საკუთარ არსებობაზე ყოველდღიური ზრუნვით, აუცილებლობის შემთხვევაში, აქვს თაკლიტში“ ჩართვის უფლება.

„თაკლიტდის“ დამცველების მიერ მოყვანილი მტკი-ცებულებების საფუძვლიანი გამოკვლევა, გამოიწვევს იმ დასკვნების საპირისპირო შედეგებს, რომელთა გამოტანასაც ისინი ჩვენგან მოელიან. ყურანშიც და სუნაშიც ვხვდებით მოწოდებებს სწავლისაკენ და კითხვების დასმისაკენ, ასევე, რომ მივსდიოთ მტკიცებულებებსა და მოწმობას, სადაც არ უნდა მიგვიყვანონ მათ. პარადოქ-სულია, მაგრამ ტექსტები, რომლებშიც ეს მოწოდებები გვხვდება, სწორედ იმ ტექსტებს მიეკუთვნება, რომლებ-შიც მოცემულია ყველაზე დამაჯერებელი არგუმენტები „თაკლიტდის“ დასაცავად. ყურანში მე-16 სურას (ნაჰლი) 43-ე აიაში ალლაჰი ბრძანებს: „არ მოგვივლენია (შუა-მავლებად) შენამდისაც (სხვა სქესნი) თუ არა (მხოლოდ და მხოლოდ) კაცნი, რომელთაც შთავაგონეთ,-და, (თუ გინ-დათ) ჰკითხეთ (ღვთიურ) ნერილის ხალხს, თუკი თქვენ (თვითონ)–“

ამ კითხვას ეხება ჰადისები, რომლებიც ამტკიცებს შუამავლის კომპანიონთა უპირველესობას და ხაზს უს-ვამს მათი მიმბაძველობის ღვთისმოსავ ხასიათს. კომპა-ნიონების ქმედებათა მიმბაძველობა არის შუამავლის ბრძანების შესრულება, მიბაძონ მართლმორწმუნე ხა-

ლიფების მაგალითს. ამის საპირისპიროდ, ამასთანავე, შუამავალს არ უბრძანებია ჩვენთვის მხარი დაგვეჭირა ამა თუ იმ მუსლიმი სწავლულის მიერ დამკვიდრებული პრაქტიკისთვის, ან გაგვეზიარებინა ამა თუ იმ მუჯთა-ჰიდის მოსაზრება. უფრო მეტიც, კომპანიონთა შორის წარმოქმნილი აზრთა სხვადასხვაობა ადასტურებს იჯ-თიპადის პროცესის დინამიკასა და მუსლიმური აზროვ-ნების ცხოველმყოფელობას. ამგვარად, ეს განსხვავებები არის ღვთის წყალობის ნიშანი მუსლიმი თემისადმი და ის ფართო შესაძლებლობები, რომლებიც ჩვენ მოგვეცა ღვთის ბრძანებების გასაგებად.

ამის შესახებ მუსლიმ იურისტთა მცირე ნაწილმა, იუსუფ ალ-კარდავის ჩათვლით, გააკეთა განმარტება, მაგალითად, მან შეიმუშავა სამართლებრივი წესების მი-ლების შესახებ მიდგომა, რომელიც ეფუძნებოდა მთელ რიგ მნიშვნელოვან პედაგოგიურ პრინციპებს, რომელ-თავან ერთი არის პრინციპი „მავანის ფათვას თან ერ-თვის საკმარისი ახსნა-განმარტება“. იჯთიპადის როლი და მნიშვნელობა მუსლიმთა ცხოვრებაში ჩინებულად იყო შეჯამებული იბნ ჰაზმის მიერ, რომელიც წერდა: „თითოეულ ჩვენგანს აქვს ვალდებულება, ჩაერთოს იჯ-თიპადში იმდენად, რამდენადაც შეგვიძლია, რათა გავი-გოთ, თუ რას მოითხოვს ღმერთი ჩვენგან“.

**„ითობა-ს“ და „თაკლიდის“  
შედარება და მათი შეპირაპირება**

იბნ ფარისის მიხედვით (გარდ. 395 პ. / 1004 ახ.წ.), სამასოიანი ფუძე „თ-ბ-“ უცვლელად ატარებს მნიშვნე-

ლობას „გაყოლა, მიდევნება“, ან „(ვინმეს) ზურგს უკან სვლას“. ეს ფუძე ყურანში ხშირად მეორდება ამ მნიშვნელობით, ზოგჯერ კი ფიგურალური მნიშვნელობითაც, როგორც ყურანის მე-2 სურის (ბაყარა) 38-ე აიაში აღლაპი ბრძანებს: „...და ვინც მისდომს (ფა მან თაბი'ა) ამ ჭეშმარიტებას, არ ექმნეთ მათ შიში და არცა დამწუხრდნენ“. ეს სიტყვა ყურანში ასევე გამოყენებულია ლიტერატურული მნიშვნელობითაც, მაგალითად: „დაედევნენ (ფათთაბა'უჰუმ) მათ მზის ამოსვლისას“<sup>8</sup> სხვა შემთხვევაში, ის შეიძლება გამოყენებული იყოს პირდაპირი მნიშვნელობით, როგორც მაგალითად სურაში აღ-შუარა 26.60. ზმნა „ითთაბი'ა“ შეიძლება ასევე გამოხატავდეს რაღაცისადმი მორჩილების გრძნობას ვალდებულების შესრულების საშუალებით, როგორც ეს არის სურაში ა'რაფ 7:203, სადაც შუამავალს ეძლევა მითითება თქვას: „....უთხარი (მუჰამმად): მე მხოლოდ იმას მივსდევ (ვასრულებ) (ინნამა ათთაბი'უ) რაც (ლვთიური ნერილნი) შთამეგონება ჩემი ღმერთისგან...“<sup>9</sup> სხვაგან, როგორც სურაში აღ-ნაზი'ათ 79:6-7, იგი გამოხატავს შინაარსობრივ აზრს, როდესაც ერთ რაიმეს მეორე მოსდევს. სურაში აღ-კასას, „ათბა'ა“ ზმნა გამოყენებულია, რაიმე სახით ზემოქმედების, ან ვინმეს ხშირი დევნის მნიშვნელობით. ფარაონსა და მისი მხედრობის შესახებ საუბრისას ღმერთი აცხადებს: „ჩვენ მოვუტანეთ მათ წყევლა, რომელიც თან სდევს მათ ამ ქვეყნიერებაზე (ათაბა'ნაჰუმ ფიჰაზი ლ-დუნდა ლა'ანათან)....“<sup>9</sup>

<sup>8.</sup> მე-7 სურა (ა'რაფი) აია:203

<sup>9.</sup> 28-ტ სურა (ყასასი) აია: 42

გადმოცემის თანახმად, შუამავალს გაუკრიტიკებია ზოგიერთი ადამიანი იმის გამო, რომ ისინი ბრმად მიჰყვებოდნენ მათ წინამორბედთა მიერ დადგენილ გზებს, განაცხადა რა, რომ „მართლაც, თქვენ მისდევთ (ლა თათთაბი’ანნა) ხელიხელ და მხარდამხარ მათ პრაქტიკულ გამოცდილებას, ვინც წინ გისწრებდათ“. თუმცა, ერთმანეთისაგან უნდა განვასხვავოთ „ითთიბა“ და „თაკლიტდ-ი“. სიტყვა „ითთიბა‘ა“ გამოიყენება ყურანისადმი ერთგულების აღსანერად; თუ ყურანიდან მაგალითის მოყვანა ხელმისაწვდომი არ არის, იგი გულისხმობს ტექსტის მითითებას ჰადისიდან; თუ ასეთი ტექსტი არ არსებობს, მაშინ იგულისხმება ჩვენი სწავლული წინამორბედების მიერ დაკავებული პოზიცია, რომელიც ჩვენს ხელთ არსებული ინფორმაციით მათ მიერ ერთხმად იქნა მიღებული. თუ ყველა ამ წყაროდან არცერთი ტექსტი ხელმისაწვდომი არ არის, მაშინ „ითთიბას“ ნიშნავს ანალოგის შედეგის გაზიარებას, რომელიც გულისხმობს არსებული სიტუაციის მისადაგებას ყურანის რელევანტურ პასაჟთან. ამგვარი ტექსტის არარსებობისას, ანალოგი შედგენილი იქნება სუნას შესაბამისი ტექსტით; თუ ეს არ არის შესაძლებელი, მაშინ იგი შედგენილია ჩვენი წინამორბედი სწავლულების მოსაზრებაზე დაყრდნობით. თუმცა, იმისათვის, რომ პოზიცია ვალიდური იყოს, იგი უნდა ეფუძნებოდეს ყურანიდან ან ჰადისიდან მოყვანილ ანალოგიას.

იბნ თამამიამ „თაკლიტს“ საძრახისი და დაუშვებელი „ითთიბა“-ს სახეობის კლასიფიკაცია მიანიჭა. თანამედროვე მოაზროვნის, თაჲა აბდ არ-რაჰმანის (დ. 1944 წელს) აზრით, ერთადერთი განსხვავება „ითთიბა“-სა

და „თაკლიძეს“-ს შორის არის მტკიცებულების არსებობა ან არარსებობა. ამ პერსპექტივიდან გაგებული, „ით-თიბა“ იმ პოზიციის ერთგულებაა, რომელიც არ არის გამყარებული მტკიცებულებით. თუმცა, ისტორიულად არსებობს მკაფიოდ დადგენილი სამართლებრივი, ტერ-მინოლოგიური და რეალური განსხვავება „თაკლიძესა“ და „ით-თიბა“-ს შორის, სადაც პირველი ასოცირებულია გაუმართლებელ და უსაფუძვლო იმიტაციასთან, ხოლო მეორე - კარგად გააზრებულ, საფუძვლიანი მაგალითის მიმბაძველობასთან სხვა მაგალითთან, ან ვინმეს სამეცნიერო პოზიციის მიღებასთან.

მესამე სექცია

მუსლიმური თემი: უფლებამოსილებისა და  
უნიგენურობის საფუძველი არაბულ-ისლამურ  
აზროვნებაში

თავი მემკვეთ

**ისლამური თემი (ალ-უმმა) ორგორც განახლებისა  
და იჯითპადის მარეგულირებელი**

ტერმინ „უმმა“ სხვადასხვა სახით გამოყენება და  
მისი მნიშვნელობები

სიტყვა „უმმა“ ყურანში გამოყენებულია ხუთი პირ-  
ველადი მნიშვნელობით: (1) თემი,<sup>10</sup> (2) ეპოქა, ან დროის  
პერიოდი,<sup>11</sup> (3) რელიგიური ლიდერი,<sup>12</sup> (4) სახეობებთან  
და გვარებთან მიმართებით, როგორც ეს გადმოცემულია  
მე-6 სურის (ანლამი) მე-8 აიაში. (5) მრწამსისა და წეს-  
ჩვეულებების წყება.<sup>13</sup> ამ ჩამონათვალისგან პირველი  
მნიშვნელობით გამოყენებული სიტყვა „უმმა“ - თემი -  
არის ერთობა, რომელიც შედგება ადამიანებისაგან,  
კლანებისაგან, ტომებისაგან და ა.შ. და მოიცავს რეგიო-  
ნებს მთელი დედამიწის მასშტაბით, რომლებიც ერთიან-

<sup>10.</sup> მე-2 სურა (ბაყარა) აია: 128

<sup>11.</sup> მე-12 სურა (იუსუფ) აია:45

<sup>12.</sup> მე-16 სურა (ალ-ნაჰლ) აია:120

<sup>13.</sup> 43-ე სურა (ზუჰრუფი) აია:22

დებიან არამხოლოდ ეროვნების მიხედვით, არამედ თანაზიარი დოქტრინული მრწამსით, ისლამური სამართლითა და წეს-ჩვეულებებით, ტრადიციებითა და ფასეულობებით. ეს არის თემი გაზიარებული ისტორიით, აღსავსე გამარჯვებებითა და დამარცხებებით, სიხარულითა და სევდით, იმედითა და იმედგაცრუებით. შესაბამისად, არსებობს მხოლოდ ერთი მუსლიმური „უმმა“, ანუ მსოფლიოს მომცველი თემი. თუმცა, შესაძლოა არსებობდეს მრავალი მუსლიმი ხალხი ან ადგილობრივი თემები.

ყურანი გამოკვეთს მთელ რიგ თვისებებს, რომლებიც ახასიათებს ისლამურ „უმმას“. მათგან ზოგიერთის მიერ გამოყოფილია სამი პრინციპი: ზომიერება, რჩეულობა, ტკივილი ან გამოცდა. ტერმინი „ერი“, რომელიც ევროპაში ზოგადად გამოიყენებოდა არაბული სიტყვის, „უმმას“ სათარგმენლად, ნიშანდებული იყო ისეთი ისტორიული პროცესებით, როგორიცაა პოლიტიკური სახელმწიფოს ჩამოყალიბება (დავლა). რაც შეეხება დასავლურ ცივილიზაციაში „უმმას“ სულ უფრო ხშირ გამოიყენებას, ეს დაახლოებით იმ პერიოდში დაიწყო, რომლის დროსაც ეროვნული იდენტობის ჩამოყალიბება მიმდინარეობდა წინამორბედი ყოვლისმომცველი საეკლესიო დოქტრინის ნანგრევებზე. ამგვარად, ტერმინი „უმმა“ დასავლურ მწერლობაში იმ სახით გამოიყენებოდა, რომელიც სემანტიკურად ემთხვეოდა ტერმინ „დავლა“-ს, ანუ პოლიტიკურ სახელმწიფოს.

არაბულ-მუსლიმური „უმმას“ ფორმირება მოხდა ისტორიული პროცესის მეშვეობით, რომელშიც ენა და ისლამის გზავნილის გავრცელება ყველაზე თვალსაჩინო როლს ასრულებდა, ხოლო გეოგრაფიული ფაქტორები

მნიშვნელობით უფრო მეორადი იყო. „უმმა“ გადარჩა და აყვავებული იყო საუკუნეების მანძილზე, მიუხედავად მისი წევრების სიმრავლისა და კულტურული მრავალგვარობისა. ეს „ობიექტური განზომილება“ ისლამური გზავნილის უნივერსალურობასა და მის საბოლოობაშია, რომელმაც მოახერხა წარსულის მექანიდრეობის შეთვისება და ინტეგრაცია აღორძინებისა და განახლების გზით.

### **კონსენსუსის მნიშვნელობა და აუცილებლობა მუსლიმური თემისთვის**

სწავლულები ცოდნას მისი მატარებლისა და მის მიმღებთა მიხედვით ყოფენ ორ კატეგორიად: „საერო ცოდნა“ (‘ილმ ალ-’ამმა) და „მეცნიერული (ან ელიტარული) ცოდნა“ (‘ილმ ალ- ხასია). თუ ცოდნით გადმოცემული შეკითხვა კონსენსუსის ფორმითაა მოცემული, მას ყოფენ „საერო კონსენსუსად“ (‘ილმ ალ-’ამმა) და „სამეცნიერო კონსენსუსად“ (‘ილმ ალ- ხასია). პირველი კატეგორია, ალ-შაფი’ს, მიხედვით, არის ზოგადი ცოდნა, რომელთან დაკავშირებითაც არ არსებობს არასწორი გადმოცემები ან ინტერპრეტაციები, და იგი არ წარმოადგენს დავის საგანს. როდესაც კონსენსუსი მიიღწევა, მკვლევრებს აქვთ ვალდებულება, უზრუნველყონ მთლიანად მუსლიმური თემის ჩართულობა ახსნა-განმარტების, ინსტრუქციისა და კონკრეტული განცხადების მეშვეობით, ხოლო საზოგადოების თითოეულ წევრს საშუალება მისცენ მონაწილეობა მიიღოს განხილვაში და პროცესის განხორციელებაში, თითოეულმა მისი აღქმისა და უნარის მიხედვით.

დღევანდელ დღეს და ეპოქაში, როდესაც იგი დაავა-  
დებულია გაფანტულობით, სივრცული დანაწევრებით, მი-  
კერძოებულობით, ჩამორჩენილობით, უმწეობით, არასწო-  
რი გადაწყვეტილებების ზემოდან მიღებით, როგორც  
არასდროს, საჭიროა გარკვეული სახის ფართო საფუძ-  
ვლის მქონე კონსენსუსი, რომელიც ასახავს სოლიდარო-  
ბას და ლვთაებრივი ერთიანობის მტკიცებულებას ყველა  
სფეროში. კონსენსუსისა (იჯმა') და კონსულტაციის  
(შურა) პრინციპების მიზანი ყოველთვის იყო მისი ყველა  
მუსლიმისთვის, ნებისმიერ ადგილას, მისადაგება. ერთა-  
დერთი გადაწყვეტილება, რომ მისი გამოყენება შემოფარ-  
გლულიყო მხოლოდ სამეცნიერო საზოგადოების მიერ, გა-  
მოწვეული იყო პრაქტიკული აუცილებლობით, რასაც გა-  
ნაპირობებდა მუსლიმთა სულ უფრო მზარდი რაოდენობა,  
რომლებიც განსხვავებული წარმომავლობისა და სხვადას-  
ხვა ეროვნებისანი იყვნენ, ასევე კომუნიკაციისა და ერთი  
ადგილიდან მეორეზე გადაადგილების სირთულე.

ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი საშუალება ისლამის  
სწორი აღქმის უზრუნველსაყოფად, არის იმ პრინციპე-  
ბის, რწმენების და ცნებების ერთგულება, რომლებზეც  
მუსლიმი თემი საუკუნეების განმავლობაში შეთანხმდა და  
რომლებიც იქცა მისი ლირებულებების, ჩვეულებებისა და  
ტრადიციების საფუძვლად. ამგვარი რეალობები გადის  
უბრალოდ სამეცნიერო და პოტენციურად წინააღმდეგობ-  
რივი კონსენსუსის მიღმა ხალხის ყოველდღიურ ცხოვრე-  
ბაში ჩაწვდომის მიმართულებით და იმისკენ, რასაც ისი-  
ნი ინსტინქტურად ყველაზე ძვირფასად თვლიან.

## ავტორიტეტული ამოსაფალი წერტილები, როგორც ინოვაციისა და პროგრესის საფუძველი

„მარჯა ‘იხეა’-ს ცნება და იდენტობის მნიშვნელობა სამასოიანი ფუძე „რ-ჯ-(‘)“ გამოხატავს „დაბრუნებას“ ამ ფუძიდან სიტყვანარმოება გვხვდება 96-ე სურას (ალაყი) მე-8 აიაში: „უეჭველად საბოლოო დაბრუნება შენს ღმერთანაა“ („ინნა ილა რაბბიქა ალ-რუჯ‘ბ“). ამ-გვარად, ტერმინი „მარჯა ‘იხეა’“ ეხება რაიმეს ან ვინ-მეს, ვისთანაც ადამიანი „ბრუნდება“, ანუ, ვისაც ან რა-საც ადამიანები მიმართავენ. ამგვარია საყოველთაო, ყოვლისმომცველი პრინციპი, რათა მოგვარდეს კონ-ფლიქტი ან უთანხმოება.

ის გარემოებები, რომელშიც მუსლიმი თემი დღეს იმყოფება მცირე ხარისხითაც კი არ უშვებს მრავალფე-როვნებას, უთანხმოებას, იმ სანინააღმდეგო მოსაზრებებ-საც, რომელთა მიღების უნარი ჰქონდა ისლამური ცივი-ლიზაციას და კულტურას დიდების მწვერვალზე ყოფნი-სას, და შედეგად, ისინი იყო ძლიერი, ერთიანი და დამო-უკიდებელი. ამ ეტაპზე არსებული ვითარება, კრიტიკულ საკითხებთან დაკავშირებით უფრო დიდი ერთიანობისკენ მოგვიწოდებს, რომლის მიღწევაც უნდა მოხდეს მთელი რიგი მკაფიოდ განსაზღვრული ნაბიჯებით ასევე მკაფი-ოდ ჩამოყალიბებული მიზნების მიხედვით. ბურჟან ღალი-უნის თვალსაზრისით, ზნეობრივი კრიზისი, რომლის დროსაც არაბული საზოგადოება წარმოაჩენს მოდერნი-ზაციის მიღების უუნარობას, ვერ უზრუნველყოფს ზნე-

ობრივი საფუძვლების შექმნას და იმავდროულად ამგვარი ზნეობრიობის რელიგიურ მხარდაჭერას სპობს.

აბდულჰამიდ აბუ სულეიმანი გვთავაზობს სოციალურ და რელიგიურ ფაქტორთა დაბალანსებულ ნაზავს. მისი ხედვით, ავტორიტეტული წყაროები ითვალისწინებს იმას, რომ თუ მუსლიმი თემი მათ გარშემო გაერთიანდება და გამოიყენებს მათ, როგორც სამოქმედო გზამკვლევს, ეს ხელს შეუწყობს თემში არსებულ სხვადასხვა ტენდენციის და აზროვნების სკოლებს შორის კავშირს სხვადასხვა საკამათო საკითხის მოგვარების გზით, რომლებიც წარმოიქმნება თემის წევრებს შორის. ცოდნასა და ტექნოლოგიებზე დამატებით, ყოველ საზოგადოებას, რომელიც იმედოვნებს გადარჩენასა და აყვავებას, ესაჭიროება სულიერი, სიმბოლური და მორალურ სტრუქტურა, რათა შეინარჩუნოს და სტიმული მისცეს მას, თავი მოუყაროს საკუთარ გამოცდილებას, მოახდინოს რეაქციების მოდულირება და მართვა, აგრეთვე საერთო ხედვაზე ფოკუსირება.

ლეგიტიმური, თვითმტკიცებულების ავტორიტეტის წყარო ეფუძნება სამ ძირითად პრინციპს: (1) გამოცხადება, (2) ადამიანის გონება და (3) „კოსმოსი“. ავტორიტეტის საკითხი და წყაროები, საიდანაც ჩვენ მას ვიღებთ, ხშირად დაკავშირებულია იდენტობის საკითხთან. მსგავსად სხვა თემებისა, მუსლიმთა თემის, ანუ „უმმას“ იდენტობა ეფუძნება ორ ელემენტს (1) ეს არის ურთიერთობის მოდელი, რომელიც მის წევრებს ერთმანეთთან აკავშირებს და (2) ეს ასევე იდეოლოგიური მატრიცა, რომელმაც ხელი შეუწყო ამ მოდელის წარმოქმნას.

## ავტორიტეტი და „ევრო-ამერიკაცენტრიზმი“

გარკვეული მეთოდოლოგიური საფუძვლები თავი-დანვე უნდა ჩამოყალიბდეს ავტორიტეტის შესახებ ჩვენი საკუთარი წყაროების სხვებთან მიმართების კონცეპტუ-ალიზაციიდან. თუ ჩვენ გამოვრიცხავთ სპექტრის საპი-რისპირო ორივე მხარეს - ანუ დასავლური ცივილიზაცი-ის სრული უარყოფას და მიღებას - ჩვენ აღმოვაჩენთ რამდენიმე სხვა მიღებამასაც, რომლებიც ასახავს არა-თანმიმდევრულ დამოკიდებულებას „ჩვენსა“ და დასავ-ლეთის მიმართ. ამასთანავე, ის, რაც ჩვენ გვჭირდება, არის მიღება, რომელიც აყალიბებს მეთოდოლოგიურ პრინციპებს ინფორმაციასა და ავტორიტეტულ სტრუქ-ტურასთან დაკავშირებით, რომლის ფარგლებშიც გან-ვსაზღვრავთ, თუ რა უნდა მივიღოთ და რა - უარყოთ.

ალჟირელმა მეცნიერმა მოჰამმად არკუნმა (1928-2010), რომელმაც ცხოვრების ათეულობით წელი დასავ-ლეთში გაატარა, საკუთარი თავი მიუძღვნა მედიატორის როლის შესრულებას ისლამურ და დასავლურ აზროვნე-ბას შორის. თუმცა, არკუნმა ვერ შეძლო რაიმე გავლენა მოეხდინა იმაზე, რასაც მან უწოდა დასავლეთის „უც-ვლელი და შეურაცხმყოფელი“ შეხედულება ისლამზე. ფაქტობრივად, მან ვერ შეძლო საკუთრივ მასზე, რო-გორც მუსლიმ ინტელექტუალზე, „დასავლელების“ შეხე-დულებების შეცვლა. მან დაასკვნა, რომ „ჩვენ არ გვაქვს სხვა არჩევანი იმ დასკვნის გამოტანის გარდა, რომ ეს განმეორებადი წარუმატებლობა მიუთითებს არა ამ თვალსაზრისის შეცვლის შეუძლებლობაზე, არამედ უფ-რო სწორად არაბული, ან ისლამური სტრატეგიის მცდა-

რობაზე, რომელზეც მთლიანად არის დამოკიდებული დასავლეთის ხედვის შეცვლა ჩვენს მიმართ [ჩვენს მიერ საკუთარი თავის შეცვლის გარეშე] ... სხვისი შეხედულება ჩვენზე მხოლოდ მაშინ შეიცვლება, როდესაც ჩვენ შეცვლით საკუთარ თავს.“

### თავი მერვე

**უნივერსალობა: გლობალური ასპარეზი,  
ცელილებებზე ორიენტირებული ქმედებებისა  
და იდეების გავრცელებისთვის**

#### **უნივერსალობის ცნება**

აღმოსავლეთმცოდნები და სხვები, როგორც ძველად, ისე თანამედროვე ეპოქაში, ამტკიცებენ, რომ ისლამი არ არის ჭეშმარიტად უნივერსალური ან მას არ შეუძლია სხვადასხვა ხალხთა და კულტურათა ასიმილირება. ამ მოსაზრების სასარგებლოდ წარმოდგენილი პრინციპული არგუმენტებია: (1) ყურანი არაბულ ენაზეა და ამიტომაც მხოლოდ არაბებს შეუძლიათ მისი გაება (2) ყურანის ზეგარდმოვლენა მოხდა პასუხის სახით სპეციფიკურ სიტუაციებსა და გარემოებებზე, რომლებიც რელევანტური იყო არაბეთის ნახევარკუნძულზე მცხოვრებთათვის მეშვიდე საუკუნეში (3) მისი მოღვაწეობის პირველ ხანებში, ალლაჰის შუამავალი არ ამტკიცებდა, რომ მას ზეგარდმოვლინა უნივერსალური გზავნილი.

იბნ აშურმა განმარტა, რომ შუამავლის პერიოდში

არაბები სხვა ხალხებისგან განსხვავდებოდნენ ოთხი საკვანძო თვისებით, რომელებიც იშვიათადაა ერთ ხალხში თავმოყრილი: (1) საღი გონება, (2) ძლიერი მეხსიერება 3) მარტივი ცივილიზაცია და საკანონმდებლო კოდექსი; და (4) მსოფლიოს სხვა ხალხთაგან შედარებითი იზოლაცია. ამ მახასიათებლებმა სწორედაც რომ არაბებს მისცა საშუალება მიეღოთ, გაეგოთ, შეენახათ და გადაეცათ ისლამის გზავნილი. ამგვარად, მის მოწოდებასა და მის მაგალითში აშკარად ჩანს, რომ ისლამის მქადაგებელი შუამავალი არის სხვა მოციქულების - ნოეს, აბრაამის, მოსეს და იესოს ხაზის გამგრძელებელი.

უნივერსალობის მონოთეისტური განზომილება, რომელიც ეფუძნება ერთადერთობა-ერთიანობის პრინციპს, რომელსაც ჩვენ თაყვანს ვცემთ; ემსახურება მუსლიმთა თემის მიზანს და მიმართულების მიცემას, პატივისცემის გამოხატვით ხელმძღვანელობის, სოციალური პროგრესისა და განვითარებისადმი, კანონმდებლობისა და საბაზისო ფილოსოფიის საკითხებთან დაკავშირებით. ალ-ალვანის აზრით, იმისათვის, რომ მათ კონსტრუქციული როლი შეასრულონ, რისთვისაც ისინი შეიქმნა, მუსლიმი თემის წევრებს ესაჭიროებათ მხოლოდ ხელახლა აღმოაჩინონ და გამოაცოცხლონ ცვლილებისადმი თავიანთი ვალდებულება ღვთისგან ზეგადმოვლენილი გზავნილის, საკუთარი თავისა და საკუთარი მისის გაცნობიერების საფუძველზე. მსოფლიო დგას ისეთი მუსლიმური თემის არსებობის საჭიროების წინაშე, რომელიც მტკიცედ დგას ზომიერების გზაზე და აქტიურად მონაწილეობს სხვების ცხოვრებაში. ეს არის ყოვლისმომცველი მენტალიტეტი, რომელიც ყველას მიესალმება და უარ-

ყოფს ყველა სახის ექსკლუზიურ რიტორიკას და რომელშიც ხელისუფლება მართებულად ხელმძღვანელობს ღვთის წიგნის მიხედვით და ისეთი კანონებით, რომლებიც არავის აყენებს მძიმე მდგომარეობაში, მაგრამ ამავე დროს კრძალავს იმას, რაც საზიანოა.

### **უნივერსალობა და განსაკუთრებულობა თანამედროვე არაბულ-ისლამურ დისკურსში**

არსებობენ ადამიანები, რომლებიც მსოფლიოში არსებული პრობლემებთან დაკავშირებით ყურადღებას ამახვილებენ უნივერსალობაზე განსაკუთრებულობის ხარჯზე, ხოლო სხვები ყურადღებას ამახვილებენ განსაკუთრებულობაზე, თუნდაც რომ ეს ხდებოდეს უნივერსალობის უკანა პლანზე გადაწევით. ორივე ეს ტენდენცია ეფუძნება ვარაუდს, რომ ერთი მხრივ, უნივერსალობასა და მეორე მხრივ, განსაკუთრებულობას შორის თანდაყოლილი შეუთავსებლობა არსებობს და ჩვენ შეგვიძლია მხოლოდ ის ვამტკიცოთ, რომ ერთი მეორის ნანგრევებზე დგას. თუმცა, ეს ვარაუდი მცდარია.

მართლაც, ისლამური უნივერსალიზმი თავისი გახსნილობისა და მოწოდების ფონზე აერთიანებს ყოვლის-მომცველ ფილოსოფიას, რომელმაც დაადასტურა საკუთარი უნარი დაეცვა თემთა ეროვნული იდენტობები მათი განსახლების ადგილებში დაპირისპირებათა წინაშე აღმოჩენისას. ღალიუნის შეხედულებით, იდენტობის დამტკიცების ძიებას არ ესაჭიროება გლობალური სისტემის ფორმირებასთან დაპირისპირება. პირიქით, ასეთი ძიება წარმოადგენს დაკვეთის მანიფესტაციას. ნებისმიე-

რი ლეგიტიმური გლობალური სისტემა, რომელიც უარს აცხადებს განსაკუთრებულობის აღიარებაზე, არის ის, რომელიც უარყოფს თავის პასუხისმგებლობას სხვები-სადმი და ამტკიცებს, რომ იგი მათ თვლის საკუთარი მიზნებისთვის გამოსაყენებელ „ნედლეულად“, ან უკე-თეს შემთხვევაში - დაქვემდებარებულებად.

მალიქ ბენაბი მიიჩნევს, რომ ადამიანთა კოლექტი-ვის ბედი განისაზღვრება მოვლენებისა და ერთობების მიერ, რომლებიც მისი გეოგრაფიული საზღვრების მიღ-მაა. განსაკუთრებით იმ ეპოქაში, რომელშიც ჩვენ ვცხოვრობთ, კულტურა განისაზღვრება გლობალურ კონტექსტში, რადგან წყაროები, რომლებისგანაც მოცე-მული კულტურა იღებს თავის იდეებსა და ღირებულე-ბებს, წყვეტს საკითხებს, პასუხობს პროვოკაციებზე და მოქმედებს, არ შეიძლება მთლიანად მხოლოდ საკუთარი ნიადაგიდან იღებდეს სათავეს. შესაბამისად, მუსლიმ ინ-ტელექტუალებს აქვთ ვალდებულება, შეისწავლონ სა-კითხები შეძლებისდაგვარად ფართო ადამიანური კუთ-ხით, რათა შეიცნონ თავიანთი და მათი საზოგადოებისა და კულტურის როლი დიდ სამყაროში. ისლამის როლი, ალ-ჯაბირის თვალსაზრისით, წარმოადგენს სოციალური ჰარმონიის მაგალითის მიცემას სხვადასხვა საზოგადო-ებრივი ფენების და ეროვნებების წარმომადგენელთა მი-ზიდვით და ადამიანთა ამ ნაზავის მსოფლიო თანამე-გობრობად („უმმა“) ტრანსფორმირებით, რომელიც აღ-ჭურვილია იდენტობის მკაფიო გრძნობით. უმმას - მსოფლიო თანამეგობრობის - ფუნდამენტური კონცეპ-ტების აღდგენა, ასევე თანამედროვე, არაბული და ის-ლამური აზროვნების უნივერსალობა - წარმოადგენს რე-

ფორმებსა და რეფორმის, განახლებისა და ცვლილებების პერსპექტივებში ხარისხობრივ ცვლილებას. ჩვენ ან უნდა მივიღოთ გამოწვევა, რომ გავხდეთ იმ გადაწყვეტილებების მიღების მონაწილენი, რომლებიც გავლენას ახდენს ჩვენს ცხოვრებაზე, ან დავთანხმდეთ იმ გადაწყვეტილებზე, რომელთაც ჩვენი სახელით მიიღებენ ისინი, ვინც ამისთვის ძალაუფლებითაა აღჭურვილი.

### მეოთხე სექცია

0% თიპადთან დაკავშირებული ნააზრების  
საფუძვლები იმ თვალსაზრისით, რამდენადაც  
ის მხება რეზორმირებისა და განახლების  
მოძრაობებს და მათი წარუმატებლობის  
გამოყვათ ვაკტორებს

### თავი მეცხრე

**არაბული გამოღვიძება, ნაციონალისტური  
და საერო დისკურსი, ელიტარული აზროვნების  
„მოდერნულობა“**

კულტურა და მისი მიმართება ცვლილებისადმი შეიძლება ითქვას, რომ კულტურა წარმოადგენს მორალური მახასიათებლებისა და სოციალური ღირებულებების მთლიანობას, რომლებიც გავლენას ახდენს ინდივიდზე დაბადებიდანვე. ბურჰან ლალიუნის აზრით, ცხოველმყოფელი კულტურა ისაა, რომელიც მხოლოდ ახალ ელემენტებს სძენს არსებული ცოდნის მარაგსა და წარმოსახვას, თუ ისინი შეთავსებადია წინარე გამოცდილებასთან. ეს ახალი ელემენტები შემდეგ ადაპტირდება და ასიმილირდება კულტურაში უკვე დამკვიდრებულ ზნეობრივ, ინტელექტუალურ და რელიგიურ ურთიერთკავშირში.

რაც შეეხება კულტურების ჩამოყალიბების პრო-

ცესს, ბენაბი მიიჩნევს, რომ კულტურის სახეობა, რომელიც არსებობის დასაბამს იღებს მოცემულ დროსა და ადგილას, განისაზღვრება იმით, თუ როგორია მასთან დაკავშირებული ადამიანების მიერ სამყაროს აღქმა. ლალიუნი აღნიშნავს, რომ ზოგიერთმა ხალხმა, რომელთა სახელმწიფოებიც გაანადგურდა და ეკონომიკა მოიშალა კოლონიალიზმის გამოისობით, ან რომელთა ეკონომიკები შეიცვალა კაპიტალისტური სისტემებით, რომელებიც სრულიად შეუთავსებელი იყო მათ მდგომარეობასთან და საჭიროებებთან, კულტურა გამოიყენა, როგორც წინააღმდეგობის გაწევის საშუალება. ათწლეულების შემდეგ კი, ასეთი არაძალადობრივი დაპირისპირების შედეგად, ამ ხალხებმა შეძლეს ახალ სახელმწიფოებად ჩამოყალიბება. ეს მაგალითი გვიჩვენებს, რომ პოლიტიკურ და ეკონომიკურ სისტემებში რადიკალურმა ცვლილებებმაც კი ვერ შეძლეს იმ ხალხების დამარცხება, რომელებმაც მოახერხეს თავიანთი კულტურების შენარჩუნება, ეს არის მათი გამორჩეული იდეოლოგიები, ღირებულებები და რეალობის სიმბოლიზების განუმეორებელი გზები.

### **ნაციონალისტური აზროვნება - შუალედური პუნქტები რევიზიისა და კორექტირების გზის გასწვრივ**

ნაციონალისტური აზროვნების შესაფასებლად და გამოსასწორებლად ჩვენ უნდა დავუპრუნდეთ მის დასაბამს, რომლის დროსაც ნაციონალისტური აზროვნება საკუთარ თავს გამოხატავდა სეკულარული ცნებებით. ოსმალეთის ეპოქის გვიანდელ პერიოდში, (მეცხრამეტე საუკუნის ბოლო და მეოცეს დასაწყისი), ქრისტიანი და

მუსლიმი უმცირესობები ცდილობდნენ თავიანთი თავი დაეცვათ „თურქიზაციისგან“, რომელიც რელიგიურ საფუძველზე კი არ აღმოცენებულა, არამედ სეკულარული იყო. ევროპაში და სხვაგანაც, გლობალური სოციალისტური აზროვნების გავრცელებასთან ერთად, არაბული ნაციონალისტური აზროვნება, რომელმაც თვითონაც გაითავისა სოციალიზმი, აღიქმებოდა არაბულ სამყაროში არსებული პრობლემების მოგვარების საშუალებად. თუმცა, არაბულმა ნაციონალისტურმა მოძრაობამ წარუმატებლობა განიცადა არაბული თემის გაერთიანების და არაბულ-მუსლიმური თემის რესურსების გაზრდის მიზნის მიღწევაში.

იმ შემთხვევებში, როდესაც ნაციონალისტურმა მიმდინარეობებმა პოლიტიკური ძალაუფლება ხელში ჩაიგდეს, ამ ძალაუფლების შენარჩუნება მათ ერთადერთ საზრუნავად იქცა. ამას შედეგად მოჰყვა ასეთი ნაციონალისტური მიმდინარეობების სტაგნაცია ადგილობრივ ხელისუფლების დონეზე. ისინი აჰყვნენ ცდუნებას უბრალოდ მოერგოთ სტატუს-კვო. ნაციონალისტურმა მიმდინარეობებმა დაკარგეს შემოქმედებითი, გზის გამკვალავის სულისკვეთება და ჭეშმარიტი ერთიანობისკენ სწრაფვის უნარი. ისლამი გვაძლევს ისტორიულ მოდელს უმცირესობათა ასიმილაციისა და ინტეგრაციისათვის. როდესაც შუამავალმა შეიტყო, რომ რამდენიმე მისი მიმდევარი გაანუდგა მუსლიმური თემის ზოგიერთ წევრს, როგორებიც იყვნენ წარმომავლობით აპისინიელი ბილალ იბნ რაბაჰი, ბიზანტიური წარმოშობის სუჰაიბ არ-რუმი, სალმან ალ-ფარისი (სალმან სპარსი) მან მიმართა ხალხს და განაცხადა: „იყო არაბი არ არის რაღაც, რასაც

თქვენ მემკვიდრეობის სახით იღებთ თქვენი მამის ან დედისაგან. პირიქით, ის მომდინარეობს ენიდან. ვინც არაბულ ენაზე ლაპარაკობს, არაბია“. ამის შემდგომ არაბული „უმმას“ წრე გაფართოვდა. შემდგომში, მასში შედიოდა ყველა მათგანი, ვინც არაბიზებული იყო კულტურით, აზროვნების წესით, თანამონაწილეობითა და ლოიალობით.

### ყველაზე ორაზროვანი რიტორიკა

მე ხშირად მახსენებენ მსგავსებას სეკულარიზმს (იმ სახით, როგორითაც ის უკავშირდება თანამედროვე არაბულ აზროვნებას) და სამების დოქტრინას (რომელიც ნაწილია ქრისტიანული აზროვნებისა), შორის. ორივე შემთხვევაში, ვაწყდებით, ორაზროვნებას, გაურკვევლობას და ერთიან, ერთმნიშვნელოვან პოზიციაზე შეჯერების უუნარობას. ინგლისური სიტყვა „სეკულარიზმი“, რომელსაც აქვს ანალოგები სხვადასხვა ევროპულ ენაში, მომდინარეობს ლათინური სიტყვიდან *seculum*, რაც ნიშნავს „ხანას“, „ეპოქას“, „თაობას“, ან „საუკუნეს“. ფრანგული ტერმინი ლაიციზმი (*laïcisme*) გამოხატავს სისტემას ან ფილოსოფიას, რომელიც არავითარ მნიშვნელობას არ ანიჭებს რელიგიას თუ სიცოცხლის შემდგომ არსებობას საჯარო საქმეების სფეროში და პირად ცხოვრებაშიც კი. რაც შეეხება, ტერმინ „სეკულარულს“, ის პირველად გამოიყენეს 1648 წლის ვესტფალიის სამშვიდობო ხელშეკრულებაში, რომელსაც მრავალი ისტორიკოსი აღიარებს დასავლეთში სეკულარული ფენომენის წინამორბედად.

დასავლური სამყაროს სეკულარიზაცია იყო მოვლენათა მდინარების ბუნებრივი შედეგი და რელიგიის წინააღმდეგ უკიდურესი რეაქცია შეესატყვისებოდა საკუთრივ ეკლესიის წინააღმდეგ უკიდურეს რეაქციას, რომელიც მოითხოვდა მის მიერ ინტერპრეტირებულ რელიგიაზე მონოპოლიის შენარჩუნებას. ასეთი სახის მოვლენები მნიშვნელოვან გავლენას ახდენდნენ არაბულ-ისლამურ საზოგადოებებზე. ისინი მათზე ზემოქმედებდნენ სამი ძირითადი გზით: კოლონიალიზმი; საგანმანათლებლო მისიები, რომლებიდანაც არაბი მუსლიმი სტუდენტები დასავლეთში იგზავნებოდნენ სასწავლებლად; დაქრისტიანული საგანმანათლებლო ინსტიტუციების შექმნა არაბულ-ისლამურ ქვეყნებში. აღმოსავლეთში ასევე არსებობდა მწველი სურვილი დასავლეთის პროგრესის არჩამორჩენისა.

არაბულ სამყაროში სეკულარიზმმა საკუთარი თავი წარმოადგინა მატერიალისტურ, ათეისტურ მიმდინარეობად, რომელიც ნიშანდებული იყო რელიგიის მიმართ ანტიპათიით. გარდა ამისა, ტერმინ „სეკულარიზმთან“ დაკავშირებული ყველა სირთულის მიუხედავად, ჩვენ გვესმის პოლიტიკოსებისა და ინტელექტუალების მოწოდებები, რომლებიც ცდილობდნენ სხვების სეკულარიზმთან დაკავშირებული ექსპერიმენტების კოპირებას მუსლიმური სამყაროს სხვადასხვა მხარეებში. ეს არის მუსლიმი საზოგადოების რელიგიური და ისტორიული რეალობის უგულებელყოფის გამოხატულება. სეკულარული აზროვნება განიცდის ჭეშმარიტ, ღრმა ინტელექტუალურ კრიზისს. ეს კი შედეგად მოიტანა ისეთი კონცეპტის უპირობო, კრიტიკულად განსჯის გარეშე მიღებამ, რომელიც

სათავეს იღებს უცხო სემანტიკურ გარემოში, იმის მკაფიოდ გაცნობიერების გარეშე, თუ როგორ ფუნქციონირებს ეს კონცეპტი ან საკუთარ სფეროში, ანდაც აღმოსავლური კულტურის ფარგლებში, მისი რელიგიური, ისტორიული და სოციალური თავისებურებებით. თუ ჩვენ რელიგიას, რომელიც დიდწილად ეფუძნება საზოგადოებისთვის საყრდენის შემქნელ კანონმდებლობას, ჩამოვაშორებთ სოციალურ და პოლიტიკურ ცხოვრებას, მივიღებთ რელიგიის უგულებელყოფას, რომელიც არ შეიძლება იყოს გაყოფილი ან დანაწევრებული ცხოვრების სხვადასხვა სფეროში მისი მოძღვრებების გამოყენებისგან თავის არიდების მცდელობისას.

## თავი მეათე

### **ისლამური რეფორმა: მოქმედების მოდელები და რეფორმატორული პროგრამები**

ისტორიული ფაქტორების შესახებ, რომლებიც ინვევენ სოციალურ და კულტურულ კოლაფსს ძალზედ მნიშვნელოვანია ის ნაშრომები, რომლებიც ეხება მუსლიმური სამყაროს თემის სისუსტესა და რომლებშიც გამოკვეთილია ამ დასუსტების მიზეზები. თუმცა, ისინი არასრულფასოვანია როგორც რაოდენობრივი, ისე ხარისხობრივი თვალსაზრისით. არსებობს არაერთი წამყვანი მეცნიერი, რომლებმაც წვლილი შეიტანეს ისლამური რეფორმის ამოცანის განხორციე-

ლებაში. თავის წიგნში „იჭირ“ ‘ულუმ ად-დინ“ (რელიგიურ მეცნიერებათა აღორძინება), იმამმა ალ-ლაზლიმ ჰიჯ-რის მე-5/ახ.ნ. მე-11 საუკუნეში ვრცლად განიხილა ის პროცესები, რომლებიც მართლმორწმუნეობით მართული სახალიფოს აღსასრულის შემდეგ წარიმართა. ალ-ლაზლი ცდილობდა ისლამში არსებული კრიზისი დაყვანა ინტელექტუალურ სფერომდე, რომელშიც შეგვიძლია აღმოვაჩინოთ არაერთი სახის გადახრა იმ მიდგომისგან, რომელსაც იზიარებდნენ საპაბეები, თაბი‘უნები<sup>14</sup> და მათი მიმდევრები, რაც მოიცავდა რელიგიური ტექსტების შეცნობას, მათგან ლირებული დასკვნების გამოტანას, მოსაზრებებისა და არგუმენტების ღიად გაცვლას, ოპონენტებთან დებატების ეფექტურად წარმართვას და სხვ.

მიუხედავად სულისმხუთავი უგუნურებისა, ტირანისა და ფანატიზმისა, რომლითაც დაავადებული იყო მუსლიმური თემი, რეფორმატორულის სულისკვეთების განახლება, რომლითაც საზრდოობდნენ ალ-ლაზლი და მისი მემკვიდრეები, წარმატებით ხორციელდებოდა მთელი ისლამური ისტორიის მანძილზე. ერთ-ერთი გამოჩენილი მოღვაწე, რომელშიც ეს სულისკვეთება გამოვლინდა, იყო ჯამალ ად-დინ ალ-ავლანი. ელემენტები, რომელთაც ხელი შეუწყეს ამ დეგრადირებას, შეიძლება შეჯამდეს შემდეგ პუნქტებად: (1) გადახრის საფუძველი გახდა (ისლამურ) რელიგიასთან დაშორება მისი წესე-

<sup>14</sup>. „თაბი‘უნ“, (არაპულად: ბჟეზ) ქართულად- „მემკვიდრეები“ მუსლიმი მორწმუნები, ვისაც არ უნახიათ მუპამად შუამავალი, ანუ არ უცხოვრიათ მის ეპოქაში და ნახეს საპაბეები ანუ ცხოვრობდნენ მათ ეპოქაში. ტექსტში გამოყენებულია „თაბი‘უნი“ ან „მემკვიდრეები“

ბით, კანონებით, პრინციპებითა და მორალური ღირებულებებით. (2) მუსლიმურმა საზოგადოებამ დაკარგა ინტელექტუალური ერთიანობა, რადგან ადამიანები სხვა-დასხვა სექტებად და აზროვნების სკოლებად დაიყვნენ. (3) სახალიფოსა და პოლიტიკური მმართველობის სისტემა დაკანინდა, რაც გამოწვეული იყო პოლიტიკურ და სამეცნიერო სფეროებს შორის მომხდარი გამიჯნვით, ასე-ვე ტირანიით, უსამართლობით, კერძო ინტერესების თე-მობრივზე მაღლა დაყენებით, უცხოური ინტერვენციით, რამაც გაანადგურა მუსლიმური თემის ეკონომიკა და ინ-ფრასტრუქტურა.

რეფორმატორული მოძრაობა წარიმართებოდა ჯა-მალ ალ-დინ ალ-ავლანის, მუჰამად აბდუს და შემდგომ „მუსლიმი ძმების“ მიერ, რომელიც დაარსა ჰასან ალ-ბა-ნამ (1906-1949). ეგვიპტელი მეცნიერი მუჰამად ალ-ლა-ზალი (1917-1996) სხვათა უგუნურებას იმ კრიტიკულ ფაქტორად მიიჩნევდა, რომელმაც განაპირობა მუსლი-მურ თემში სოციალური და კულტურული კოლაფსი. იმისათვის, რომ მუსლიმებმა თავიანთი გარემო უფრო მკაფიოდ აღიქვან და მათი, როგორც საზოგადოების, წინსვლის პირობები დააკმაყოფილონ, მან შემოგვთავაზა „გარე“ და „შიდა“ აქტივობები, რაც ხელს შეუწყობდა წინსვლის პროცესს. ტაჰა ჯაბირ ალ-ალვანი ისლამური რეფორმის ამოცანის გადაჭრას მიუდგა დისფუნქციისა და დისპალანსის სფეროების იდენტიფიცირების საშუა-ლებით.

„ისლამური აზროვნების საერთაშორისო ინსტიტუ-ტი“ (იასი) ერთ-ერთია იმ რამდენიმე ინსტიტუტიდან, რომელიც ცდილობს ასპარეზი გაუხსნას პროგრესის მა-

ძიებელ სხვადასხვა მუსლიმი მოაზროვნებს, რომელთა მიზანიც გამოკვეთილია მათ ნაშრომებში - მუსლიმური თემის წინაშე მდგარი სირთულეების იდენტიფიცირება, ისლამური მემკვიდრეობის აღორძინება შემოქმედებითი გზებით, სხვების სწავლება და აზროვნების დამკვიდრებული გზების კორექტირება იმ მეთოდების ახსნით, რომლებსაც ისინი იყენებენ ამ მიზნის მისაღწევად მუშაობისას.

### **იჯთიპადი და განახლება**

კვლევათა უმეტესობა, რომლებიც ეხებოდა რეფორმატორულ მოძრაობებს, მათ აკვირდებოდა წმინდა ისტორიული პერსპექტივიდან. მიმდინარე რეფორმატორული ძალისხმევის მნიშვნელობის გათვალისწინებით, გვესაჭიროება მათზე უფრო მეტი კვლევების ჩატარება. თანამედროვე სალაფიტურმა რეფორმატორულმა მოძრაობამ, რომელსაც წინამძღვრობდნენ ჯამალ ალ-დინ ავღანი, მუჰამედ აბდუ და რაშიდ რიდა, ყურადღება გაამახვილა მის წინამორბედ მოძრაობებზე, რომელთაც თავიანთი კვალი დატოვეს მათ შემდეგ წარმოქმნილ მოძრაობებზე.

ალ-ავღანი აქცენტირება მოახდინა მასობრივ აქციაზე, როგორც რევოლუციის ფორმაზე და მოუწოდა ჩართულობისკენ კონსტიტუციური მმართველობაში, საპარლამენტო საბჭოების რეფორმისაკენ, სისტემის ჩამოყალიბებისკენ, რომელიც დაემყარება კონსულტაციებსა და საარჩევნო პროცესს. საპირისპიროდ, მუჰამად აბდუსთვის, მასობრივ აქციებს მეტად მცირე მნიშვნელო-

ბა ენიჭება სოციალური და პოლიტიკური ცვლილებების პროცესში. აბდუ ნაკლებად ენდობოდა „მასებს“ და „საზოგადოებრიობას“, რომელთაც იგი „უგონო მანქანებს“ უწოდებდა. შესაბამისად, მისი ძალისხმევა მიმართული იყო ახალი საგანმანათლებლო ინსტიტუციების დაარსებისაკენ, როგორებიცაა „დარ ალ-‘ულ-სტ“ და უკვე არსებული ინსტიტუციების რეფორმისაკენ, მაგალითად „ალ-აზჰარი“, რელიგიურ საქმეთა სამინისტრო, ისლამური რელიგიური სასამართლოები და სხვა.

აბდუს რეფორმები მიზნად ისახავდა დახმარებოდა ადამიანებს მათი ქვეყნის მნიშვნელობის გაცნობიერებაში, მათში ეროვნული სიამაყისა და კუთვნილების გრძნობის განმტკიცებაში. მათი მიზანი იყო ასევე საზოგადოებრივი სულისკვეთების აღქვრა და ეროვნული ეკონომიკის გაუმჯობესება. მრნამსის სფეროში, აბდუ იღწვოდა ადამიანები განეთავისუფლებინა ბედისწერის დოქტრინისაგან და მათთვის გასაგები გაეხადა გონიერების სარგებელი, რომელიც განსაზღვრულია გამოცხადებასთან ერთად მოქმედებისთვის. აბდუ მოწოდებული იყო ფანატიზმის, სექტანტობის და ბრმა იმიტაციის წინააღმდეგ ბრძოლისათვის. იგი მოუწოდებდა „იჯთიჰადის კარიბჭის“ გაღებისკენ სოციალური განვითარებისათვის, ინსტიტუციური რეფორმისათვის და სასარგებლო ნაშრომების ხელახლა აღმოჩენისკენ.

„სალაფის“ რეფორმატორული მოძრაობა, რომელიც წამოიწყეს ალ-ავლანიმ და აბდუმ, უდიდეს სტიმულად იქცა მუსლიმ მოაზროვნეთათვის, რომ მოეგვარებინათ როგორც მუსლიმი საზოგადოების შიგნით არსებული პრობლემები, ისე კოლონიალიზმთან დაკავშირე-

ბული გამოწვევები. ის, რაც „სალაფის“ ისლამურმა სკოლამ გააკეთა, არსებითად იყო ისლამურ ფასეულობებისა და კონცეპტების გადახედვა თანამედროვე ეპოქის საჭიროებების ჭრილში. ამ გზით მან ფასეულობებსა და კონცეპტებს ახალი რელევანტურობა მიანიჭა. თუმცა, მას არაფერი გაუკეთებია დასავლური ან თანამედროვე კონცეპტების გადასინჯვისთვის, რამაც, საბოლოო ჯამში, საჭირო ცვლილებები ვერ მოიტანა.

### **წარუმატებელი ექსპერიმენტების შეფასება**

ასეთი სახის ექსპერიმენტების კვლევისას, ჩვენ შეგვიძლია აღმოვაჩინოთ მათი ძლიერი მხარეები და ვეძიოთ ნაკლოვანი მხარეების გამოსწორების საშუალებები, კონცეპტუალიზაციის დონეზე ქმედებების, ან ამ საშუალებების გამოყენებით. რას იწვევს ცვლილება - გაუმჯობესებას თუ გაუარესებას, მხოლოდ იმ შემთხვევაში გაირკვევა, თუ მის განხორციელებას დაიწყებს „ხალხი“, ანუ მთლიანად თემი და არა მხოლოდ ცალკეული პიროვნებები. აქედან გამომდინარე, მაგალითად, თუ საზოგადოება განათლების მიღების გზით მოიტანს პოზიტიურ ცვლილებებს აზროვნებაში, ამას მოჰყვება ცხოვრების სხვა სფეროებში ნაყოფიერი ცვლილებები. იმისათვის, რომ რეფორმების გატარებას სათანადო კონცეპტუალური საფუძველი ჰქონდეს, ჩვენ გვესაჭიროება ისლამური სამართლისა და დოქტრინის საკითხების სათანადოდ გაცნობიერება, რომლებიც ეფუძნება ყურანსა და სუნას. იმისათვის, რომ თანამედროვე ინტერპრეტაციები ზუსტად მიესადაგებოდეს დღევანდელ დღესა და

ეპოქაში არსებულ პრობლემებს, საჭიროა, რომ ისინი შეესაბამებოდეს უკანასკნელ აღმოჩენებს ფიზიკასა და სოციალურ მეცნიერებებში, ასევე თანამედროვე ტექნოლოგიურ მიღწევებს.

მიუხედავად ამისა, არსებობს აზროვნებასა და მოქმედებაზე „ატომიზმისა“ და „ელიტიზმის“ დამღუპველი ზეგავლენა. „ატომიზმში“, მე ვგულისხმობ ტენდენციას ისლამური მოძღვრებების გამოყენების აღქმისა, როგორც კონკრეტული ჯგუფის ან საზოგადოებრივი კლასის მიზნებისა და ინტერესების განხორციელების საშუალებისა სხვების ხარჯზე. რაც შეეხება იმას, რასაც „ელიტიზმს“ ვუწოდებთ, გათვალისწინებული უნდა იყოს, რომ იდეა წარმატებას მიაღწევს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ იგი აღვივებს იმედს, ზრდის ენთუზიაზმს და თუ არსებობს მისთვის გარჯისა და მსხვერპლის გაღების გულწრფელი სურვილი და მზადყოფნა. ვერანაირი კოლექტიურობა ხელს ვერ შეუწყობს ინტელექტუალურ ან იდეოლოგიურ მიმდინარეობას ნამდვილი ენთუზიაზმით, თუ ორი პირობა არ დაკმაყოფილდება: (1) საზოგადოებამ უნდა გაიცნობიეროს ამჟამინდელი ამოცანები და მიზნები; და (2) მათ უნდა იგრძნონ, რომ ის გვთავაზობს რეალური პრობლემების მოგვარებას. მთელი საზოგადოება ჩართული უნდა იყოს რეფორმებში ამა თუ იმ სახით და ისლამურ კანონმდებლობაში დიდწილად, ფაქტობრივად უნდა გათვალისწინებული საზოგადოების აზრი.

## თავი მეთერთმაფე

### **თანამედროვე ისლამური აზროვნება: ჯაჭვში გაწყვეტილი რგოლების აღდგენა**

ესოდენ ბევრი ისლამური რეფორმატორული მოძრაობების მარცხი მიუთითებს ღრმად ფესვებგადგმული ხარვეზების არსებობაზე, რომელთა იდენტიფიცირებას უნდა მოხდეს და გასწორდეს ფართო მასშტაბით. გარდა ინოვაციური, რეფორმისტული ინტერპრეტაციების ხელშეწყობისა და იმ კონცეპტების კორექტირებისა, რომლებიც გამოკვეთს ამ დეფექტებს, აუცილებელია ჯაჭვის იმ სამი ძირითადი რგოლის შესწავლა, რომლებიც ქმნიან თანამედროვე ისლამურ აზროვნებას.

ეს სამი რგოლია: მრწამსის საფუძველი აზროვნებისა და მოქმედებისათვის, მოდერაცია და რეალისტური მიდგომები.

### **მრწამსის საფუძვლის შექმნა აზროვნებისა და მოქმედებისათვის**

სამ ასოიანი ფუძე „-უ-დ“, რომლისგანაც ჩვენ ვაწარმოებთ სიტყვა „კრედოს“ არაბულ შესატყვისს - (‘აკიდა), ატარებს შეკავშირების ან შეკვრის მნიშვნელობას. როდესაც ჩვენ “ვკრავთ” ან “ვნასკვავთ” ჩვენს გულებს ან ზრახვებს რაიმე კონკრეტულ ჭეშმარიტებას-თან და იდეალთან, ეს ჭეშმარიტება ან იდეალი იქცევა იმ ავტორიტეტის წყაროდ, რომელიც ჩვენ გვხელმძღვა-

ნელობს. წარმოვიდგინოთ, შეკვრა-გახსნის, მიბმისა და შეხსნის მოქმედება, როდესაც ისლამური კრედიტის რწმენა დასუსტდა და მასში შეიჭრა უწმინდურება, აღ-მსარებლობამ დაკარგა უნარი ერთ მუშტად შეეკრა მუს-ლიმი თემი, ისევე როგორც თოკი ვერ იჭერს იალქანს, თუ კვანძები გახსნილია. თუ მუსლიმი საზოგადოების მიერ საკუთარი დოქტრინის გაგება დამახინჯებული, არათანმიმდევრული და არასრულფასოვანია, ეს აისახე-ბა მის განვითარებაზე.

ხალხის რეაქცია ისლამურ დოქტრინაზე სხვადას-ხვა დონეზე ხდება. მათგან ერთ-ერთია შემეცნება; მეო-რე - მის ჭეშმარიტების რწმენა; და კიდევ ერთი - გა-დაწყვეტილება მისი მიჩნევისა აზროვნებისა და მოქმე-დებისათვის სახელმძღვანელო ავტორიტეტულ წყაროდ, მავანის მიერ კვლევის წარმართვისა და მის შედეგად მი-ღებულ დასკვნების ჩათვლით. როდესაც პოლიტიკურმა აზროვნებამ კავშირი გაწყვიტა ისლამურ დოქტრინალურ ჩარჩოსთან, სოციალური სამართლიანობისა და ადამია-ნის უფლებების ღირებულებებთან მიმართებით, ბევრმა მუსლიმმა იმგვარად დაიწყო აზროვნება, რომ ტირანის ლეგიტიმაციას შეუწყო ხელი. ამას მოჰყვა ისეთი ფრა-ზების დამკვიდრება, როგორიცაა „სამართლიანი ტირა-ნი“ და „სასატიკი ტირანი უკეთესია, ვიდრე დაუსრულე-ბელი ქაოსი“.

აღ-ნაჯჯარმა შემოგვთავაზა ორი ურთიერთდაკავ-შირებული ნაბიჯი, რომელითაც თანამედროვე მუსლიმ მოაზროვნებს შეუძლიათ გააძლიერონ ისლამურ დოქ-ტრინასა და სამართალს შორის კავშირი. პირველი არის დოქტრინის გულმოდგინედ შესწავლა - ისეთი ძირითადი

საკითხებისა, რომელიც დაკავშირებულია ისლამურ სა-მართალთან და მეორე - იმის უზრუნველყოფა, რომ ყვე-ლა სამართლებრივი გადაწყვეტილება მყარად ეფუძნე-ბოდეს დოქტრინას - ის უნდა იყოს ისლამური სამარ-თლის სპეციფიკურ მოთხოვნების და იმ საერთო პრინ-ციპების შესაბამისი, რომლებითაც ხდება ამ მოთხოვნე-ბის ჩამოყალიბება.

### ცენტრისტული ტენდენცია

არაბული ფუძე „გ-ს-ტ“ ასოცირებულია რაღაცის ცენტრთან, რომელიც შუაში, ან ორ უკიდურესობას შო-რის მდებარეობს. ამგვარად, იგი უკავშირდება ობიექტუ-რობასა და სამართლიანობას. ღმერთმა მუსლიმური თე-მი აღწერა, როგორც „შუა გზის თემი...“<sup>15</sup> ცენტრიზმი, ანუ მოდერაცია არის ყოვლისმომცველი ისლამის გა-მორჩეული მახასიათებელი და უნივერსალური სახელ-მძღვანელო პრინციპი, რომელიც ვრცელდება ყველა ის-ლამურ სამართლებრივ ნორმაზე. ცენტრიზმის კონცეპტი მართავს როგორც აზროვნებას, ისე ქცევას, კონცეპტუ-ალიზაციას და მოქმედებას. ისლამის სწორედ ამ თვისე-ბამ მისცა მას საშუალება ქცეულიყო ამ უდიდესი ცივი-ლიზაციის საფუძვლად, ვიდრე იგი არ შეირყვნებოდა დამახინჯებებით, რაც არსებითად ყურანული „შუა გზი-დან“ სხვა მიმართულებისაკენ - უკიდურესობისა და უარყოფისაკენ გადახვევამ გამოიწვია. ზომიერების პრინციპი ნიშნავს, რომ მუსლიმებს ასწავლიან იმგვარად ცხოვრებას, როდესაც სული და სხეული ჰარმონიაშია

ერთმანეთთან და რელიგიურ ფასეულობებსა და სოციალურ, ეკონომიკურ და პოლიტიკურ ცხოვრებას შორის არ არის კონფლიქტი ან წინააღმდეგობა.

რა მოხდება, თუ იმ მიდგომას დავუბრუნდებით რომელსაც ყველაზე ადრეული ხანის მუსლიმები ერთგულად იცავდნენ? ეს უნდა იყოს ხელახალი მიღება ისლამური დოქტრინის მათეული აღქმისა - მისი სიმარტივით, სიცხადით და სიწმინდით; თაყვანისცემის, როგორც სულიერი პრაქტიკის გულწრფელი გამოვლენით; ეთიკის, როგორც ძლიერი, ინტეგრირებული ღირებულებების ქსელისა; ისლამური სამართლის, როგორც მოქნილი, დამოუკიდებელი, სამართლებრივი სტრუქტურისა ფართო ჰორიზონტებით; სიცოცხლისა, რომელიც თანმიმდევრული, უნივერსალური კანონებითაა მართული; და ადამიანებისა, როგორც კეთილშობილი, მორალურად ღმერთის წინაშე ანგარიშვალდებული წარმომადგენლებისა, რომელთაც ნაბოძები აქვთ გონება. ტრადიციისა და თანამედროვეობის განხილვისას, ალ-კარდავი გვაფრთხილებს, რომ არ შეიძლება როგორც წარსულზე უაზრო ფიქსაცია, ისე მომავალით გადაჭარბებული აღფრთოვანება. ის აღნიშნავს, რომ ისლამს უკავია შუალედური პოზიცია, რომელიც არ უშვებს არცერთ ამ უკიდურესობებს.

### რეალიზმი და იურისპრუდენციის საფუძვლიანი გამოყენება

ადამიანმა უნდა იცოდეს, თუ როგორ მიუსადაგოს სწორად ტექსტი რეალურ ცხოვრებისეულ სიტუაციებს

---

<sup>15</sup>. მე-2 სურა (ბაყარა), აია:143

სხვადასხვა დროს, ადგილებსა და გარემოებებში. რელი-გიური ტექსტების ინტერპრეტაციის აუცილებლობამ მათ რეალურ ცხოვრებაში გამოსაყენებლად, გამოიწვია სხვადასხვა ჰერმენევტიკული საშუალებებით შემუშავება. მათ შორისაა, მაგალითად, სამართლებრივად უპირატესობის მინიჭება (ისთიპსან), რომელიც გულისხმობს ადამიანის ინტერესების (მასპლიშ მურსალა) და ისლამური სამართლის საერთო მიზნებისათვის პრიორიტეტის მინიჭებას „კიბესისთან“, ანუ ანალოგიებით განსჯის შედეგებთან შედარებით, ასევე შეუზღუდავ ინტერესებზე დაფუძნებულ განსჯასთან (ისთისლაპ), რომელიც ეხება ადამიანის კონკრეტული პრობლემების მოგვარებას სამართლებრივი ნორმის შემუშავებით ისეთი შემთხვევის-თვის, რომელიც არ არის ნათლად მოცემული არცერთ ავტორიტეტულ ისლამურ საკანონმდებლო ტექსტში და რომლის შესახებაც არ არსებობს კონსენსუსი. სამწეხა-როდ, ამასთანავე, სწორედ ეს საშუალებები დავების საგნად იქცა მუსლიმ იურისტთა შორის, ხოლო იურის-ტებმა, რომლებმაც მხარი დაუჭირეს მათ - ვერ შეძლეს ამ საშუალებების გარდაქმნა სისტემურ გამოყენებით ჰერმენევტიკად.

ალ-ნაჯჯარის „აღქმის მეთოდი“ შედგება სამი ელემენტისაგან: (1) გამოკვლევა (2) აბსტრაგირება და (3) ინტეგრაცია.

ტექსტების გაგების პროცესი, ალ-ნაჯჯარის ხედვით, მოიცავს ისლამური სამართლებრივი ნორმების ინტეგრირებული სახით აღქმას, ანუ მათ ერთმანეთთან კავშირში აღქმას. ალ-ნაჯჯარი გამოკვეთს ტექსტის გაგების შემდეგ საფუძვლებს: (1) ლინგვისტურს, (2) გა-

მიზნულს (რაც უკავშირდება ტექსტის მიერ დასახული მიზნების მიღწევას) (3) კომპლემენტარულს (ეს გულის-ხმობს ტექსტის შევსებას, ანუ მისთვის სხვა ტექსტების დამატებას), და (4) რაციონალურს.

ალ-ნაჯვარი აღნიშნავს, რომ სამართლებრივი წესების გამოსაყენებისთვის იმ სახით, რომ მათი საშუალებით მიზანი იქნეს მიღწეული, საჭიროა შესაბამისი მეთოდოლოგის დაცვა. მისი აზრით, ასეთი მეთოდოლოგის ყველაზე მნიშვნელოვანი პრინციპია ის, რასაც იგი უწოდებს სპეციფიკაციას ან ინდივიდუალიზაციას. რეალობა შედგება უთვალავი გარემოებებისგან, შემთხვევებისა და მოვლენებისაგან, რომელებიც გავლენას ახდენს როგორც ფიზიკურ პირებზე, ასევე საზოგადოებებზე და რომელებიც წარმოიქმნება სხვადასხვა გეოგრაფიულ და დროით კონტექსტში. შესაბამისად, ამგვარი წესების ერთნაირად გამოყენება ყველა სიტუაციაში, ინდივიდუალური განსხვავებების გათვალისწინების გარეშე, სირთულეებამდე მიგვიყვანს და შეიძლება რეალურად საპირისპირო შედეგი მივიღოთ, დასახული მიზნის მიღწევის მაგივრად.

სათანადო მიდგომა ისლამური სამართლებრივი ნორმების გამოყენებისას რეალური ცხოვრების პირობებში მოითხოვს რეალიზმს, ზომიერებას და მტკიცე მრნამსს აზროვნებისა და მოქმედებებისათვის. ეს ელემენტები სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანია, რადგან არც ერთ მათგანს ცალკე არ შეუძლია უზრუნველყოს ისლამური სამართლის ნორმების სწორი გამოყენება. მას შემდეგ, რაც ისინი ყველა წარმოდგენილია და მუშაობს ერთობლივად, ჩვენ ხელახლა შევკრავთ ჯაჭვის იმ რგოლებს, რომლებიც ქმნის თანამედროვე ისლამური აზროვნებას.

## ავტორი

საიდ შაბარი მოღვაწეობდა „ქადი აიდის“ უნივერსიტეტში პროფესიული პროფესიული კურსის რანგში, ხელოვნებისა და ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტზე, ბენი-მელალში, მაროკოში. იგი ასევე მუშაობდა „მესამე ევოლუცია და კვლევა, ისლამური აზროვნების, რელიგიათშორის და კულტურათშორის დიალოგში“ განყოფილების ხელმძღვანელად; ასევე „ცოდნისა და ცივილიზაციის კვლევის ცენტრის და ტერმინოლოგიის კვლევითი ჯგუფის“ ხელმძღვანელად. იგი მოღვაწეობდა, როგორც მიწვეული პროფესიონალი მაროკოსა და სხვა არაბულ უნივერსიტეტებში. იყო მრავალრიცხოვანი აკადემიური და კულტურული საზოგადოების წევრი, ხელი შეუწყო, მრავალ ეროვნულ და საერთაშორისო სემინარისა და კონფერენციების ჩატარებას. იგი აქვეყნებდა სტატიებს მაროკოსა და საერთაშორისო აკადემიურ ჟურნალებსა და პერიოდულ გამოცემებში.



გამომცემლობა „უნივერსალი“

თბილისი, 0186, ა. პოლიტიკოს საავტორო ნომერი №4, ტელ: 5(99) 17 22 30, 5(99) 33 52 02  
E-mail: universal505@ymail.com; gamomcemlobauniversal@gmail.com

**იასი-ს წიგნების ადაპტირებული სერია წარმოადგენს  
ინსტიტუტის ძირითადი პუბლიკაციების ღირებულ კოლექციას,  
რომელიც შემოკლებული ფორმით არის დაწერილი, რათა  
მკითხველს სრული ვერსიის შესახებ ძირითადი წარმოდგენა  
შეუქმნას.**

წინამდებარე წიგნში „იჯთიჰადი და განახლება“,  
განხილულია იჯთიჰადი, რომელსაც თანამედროვე  
მსოფლიოში, მუსლიმის პოზიტიური განვითარებასა და  
აღმავლობაში მნიშვნელოვანი როლი მიუძღვის. ის ასევე  
მოიცავს ფართო საზოგადოებრივ ეკონომიკურ და საგანმანათ-  
ლებლო რეფორმას. ისლამის ადრეულ საუკუნეებში, როდესაც  
მუსლიმი საზოგადოების რიცხვი გამუდმებით იზრდებოდა,  
სხვადასხვა საკითხთან და გამოწვევასთან დაკავშირებით  
არსებული პრობლემების გადაჭრა ხდებოდა ინტელექტუალური  
აზროვნების ჩართვით და ყურანსა და სუნაზე დაყრდნობით  
გამოტანილი დამოუკიდებელი გადაწყვეტილებებით. ეს  
პრაქტიკა ცნობილია, როგორც „იჯთიჰადი“. თუმცა გარკვეულ  
საუკუნეების შემდეგ, მეცნიერების მიერ ანალოგიაზე (კიას)  
დაყრდნობით გამოტანილმა წესებმა არსებული პრაქტიკა  
ნაწილობრივ ჩაანაცვლა. წარსულში არსებული პრობლემების  
მოგვარების გზების თანამედროვე კომპლექსურ რეალობაში  
დანერგვამ მუსლიმის ფართო აზროვნების პარალიზება და  
დაბნეულობა გამოიწვია. თუკი მიზნად დავისახავთ ისლამური  
სამყაროს დაღმავლობის საუკუნეებიდან განვითარებისკენ  
შეცვლას, მაშინ ჩვენ გვჭირდება „იჯთიჰადის“ განვითარება.

ისლამში, ინტელექტუალური განახლება არ ახდენს  
ანულირებასს არსებული ცნებებს, ან აზროვნების ახალი  
სისტემის ჩამპყალიბების. პირიქით, იგი მოიცავს არსებული  
მდგომარეობის შემსწავლელი იდეების შემუშავებისა და  
განვითარებას, ჩვენს დროში არსებული საჭიროებების  
გათვალისწინებით და შესაბამისი წესების, მეთოდოლოგიებისა  
და აღიარებული მუდმივების საფუძველზე.

