

Dr. Jasser Auda

# **OBIECTIVELE ȘARIEI**

MAQASID  
AL-ȘARI'AH

Ghidul începătorului

# MAQASID AL-ŞARI'AH (Obiectivele Şariei)

*Ghidul începătorului*

Dr. Jasser Auda



Institutul Internațional de Gândire Islamică

Chişinău, 2023

**Maqasid al-Şari'ah (Obiectivele Şariei):  
Ghidul începătorului (Romanian)**

Jasser Auda

*Lucrări Ocazionale Seria 14*

© Institutul Internațional de Gândire Islamică

1445 Hijri / 2023 CE

Paperback ISBN: 978-9975-3617-8-1

**Maqasid Al-Shariah: A Beginner's Guide (Romanian)**

Jasser Auda

*Occasional Papers Series 14*

© The International Institute of Islamic Thought (IIIT)

1429AH / 2008CE

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

IIIT

P.O. Box 669

Herndon, VA 20172, USA

www.iiit.org

*Această carte este protejată prin drepturi de autor. Fiind sub incidența unei excepții statutare și la dispozițiile acordurilor colective de licențiere relevante, nici o reproducere a oricărei părți nu poate avea loc fără permisiunea scrisă a editorilor.*

*Opiniile și viziunile exprimate în această carte sunt a autorului și nu neapărat ale editorului.*

Toate drepturile rezervate.

**Descrierea CIP a Camerei Naționale a Cărții din Republica Moldova**

**Auda, Jasser.**

**Maqasid al-Şari'ah** : (Obiectivele Şariei) : Ghidul începătorului / Jasser Auda ; Institutul Internațional de Gândire Islamică. – Chişinău : [S. n.], 2023 (Poliviz-Design). – 56 p.

Referințe bibliogr. în subsol. – [100] ex.

ISBN 978-9975-3617-8-1.

28

A 92

Poliviz-Design SRL

MD-2068, Chisinau, bd.Moscova, 21

Tel./fax: 022 45-06-52

© Institutul Internațional de Gândire Islamică, 2023



# CUPRINS

## PREFAȚĂ

Introducerea autorului cu privire la carte și la traducerea ei

## CAPITOLUL 1: CE REPREZINTĂ MAQASID? ..... 2

- Nivelurile întrebărilor „de ce?” ..... 2
- Între sensurile „Maqasid” și „masalih” ..... 4
- Dimensiunile Maqasid ..... 5
- Obiectivele legislației în Ijtihadul companionilor ..... 11
- Teoriile timpurii ale obiectivelor legislației “Maqasid” ..... 14

## CAPITOLUL 2: IMAMI AI MAQASID ÎNTRE SECOLELE ISLAMICE V–VIII ..... 18

- Imamul al-Giuweyni și „Necesitățile generale” ..... 18
- Imamul al-Ghazali și „Ordinea necesităților” ..... 19
- ‘Iz bin Abdul-Selam și „Înțelepciunea din spatele hotărârilor islamice” ..... 20
- Imamul Qarrafi și „Clasificarea acțiunilor profetice” ..... 20
- Imamul Ibn Qayyim și „Adevărul despre Șaria” ..... 21
- Imam al-Șatibi și perceperea Maqasid ca fiind „Fundamentele Șariei” 22

## CAPITOLUL 3: ROLUL MAQASID ÎN REÎNNOIREA ISLAMICĂ ACTUALĂ ..... 24

- Obiectivele legislației „Maqasid” - un proiect pentru „dezvoltare și drepturile omului” ..... 24
- Maqasid reprezintă baza noului ijtihad ..... 29
- Diferențierea între mijloace și scopuri ..... 36
- Obiectivele și interpretarea tematică a Coranului ..... 39
- Înțelegerea intențiilor profetice ..... 40
- „Deschiderea mijloacelor” în comparație cu „blocarea mijloacelor” . 44
- Obținerea obiectivului „universalitate” ..... 47
- Maqasid ca motive comune în școlile de jurisprudență islamică ..... 48
- Maqasid ca o bază comună în dialogul inter-religios ..... 49
- Aplicații ale obiectivelor legislației-Maqasid ..... 51

## CONCLUZIE ..... 56

## PREFAȚĂ

Institutul Internațional de gândire islamică are deosebita plăcere de a vă prezenta acest ghid introductiv cu tema: „*Maqasid al-Şari’ah*”, obiectivele principale ale legislației islamice. Autorul, dr. Jassar Auda, este un binecunoscut savant multidisciplinar și un specialist renumit în acest domeniu.

Având în vedere că sunt puține lucrări disponibile în limba engleză pe tema *Maqasid al-Şari’ah*, Institutul Internațional de Gândire Islamică a decis să acopere acest gol prin traducerea și publicarea unei serii de cărți pe tema *Al Maqasid*, pentru a oferi cititorului de limba engleză posibilitatea de a studia acest subiect dificil. Până în prezent, Institutul a tradus și a publicat cărțile „*Maqasid al-Şari’ah al-Islamiyeh*” a renumitului savant Muhammed Tahir ibn Aşuur, „*Teoria obiectivelor în viziunea imamului Al-Şatibi*” a profesorului Ahmad Al-Raysuni, „*Către realizarea obiectivelor principale ale legislației islamice*” a autorului Gemalud-din Al-Atiyyeh și „*Maqasid Al-Şari’ah ca filosofie a legislației islamice: viziune sistematică*” a profesorului Jasser Audeh (se lucrează acum la traducerea lucrării din limba arabă).

Deoarece subiectul este complex și provocator din punct de vedere intelectual, având în vedere că majoritatea cărților scrise pe această temă sunt adresate în principal specialiștilor, oamenilor de știință și intelectualilor, biroul Institutului din Londra, pe lângă cărțile menționate, a publicat și o serie de ghiduri introductive simplificate, ce prezintă această temă ca parte a seriei sale de publicații periodice, pentru a oferi cititorului de rând posibilitatea de a studia acest subiect complex.

Dincolo de această carte, aceste publicații periodice mai cuprind: „*Ghid practic al obiectivelor principale ale Şari’ah* (legislația islamică)” a profesorului Muhammed Haşim Kemali „*Viziunea islamică asupra dezvoltării în lumina obiectivelor principale ale Şari’ah* (legislația islamică)” a profesorului Muhammed Omar Chapra.

Anas Şeykh-Ali

Consilier Academic Institutul Internațional

de Gândire Islamică, oficiul Londra, iunie 2010, Rageb 1431h.

## Introducerea autorului cu privire la carte și la traducerea ei

Institutul Internațional de Gândire Islamică este interesat de foarte mult timp de subiectul obiectivelor legislației islamice. Această preocupare a început odată cu înființarea acestui institut, în a opta decadă a secolului trecut, așa cum reiese clar din diferitele publicații și din activitatea sa neconținută care a dus la reînnoirea cercetării acestui domeniu în lumea islamică. Apoi, în ultimii cinci ani, institutul s-a preocupat de răspândirea acestei științe – știința obiectivelor legislației – în limba engleză. În acest context, a organizat mai multe seminarii, cursuri și conferințe în diferite țări și au publicat mai multe lucrări. Unele sunt cărți importante despre *Maqasid* traduse din limba arabă, iar altele sunt cercetări în domeniu, publicate în limba engleză.

Am scris o carte modestă în limba engleză pe care institutul a publicat-o: *”Maqasid al-Şari’ah ca Filosofie a Legislației Islamice: viziune sistematică”*. Însă, din cauza lungimii mari și a termenilor specifici utilizați, o mare parte dintre cititorii cărții nu au putut beneficia de informațiile citite. De aceea, fratele meu drag, dr. Anas Şeikh Ali, consilier academic al institutului din Anglia (*Allah să fie mulțumit de el!*), m-a rugat să scriu o cârticică simplificată despre *Maqasid* în limba engleză, un fel de *”Ghid pentru începători”*, conform unui termen răspândit în limba engleză, care face referire la cărțile care sunt o introducere sau oferă informații introductive în diferite domenii. Am scris această broșură tocmai pentru a fi citită de musulmanii care nu sunt specializați în domeniul legislației islamice, astfel încât ei să înțeleagă și să caute și alte informații. De asemenea, aceasta poate fi citită și de un nemusulman care cercetează filosofia legislației islamice, pentru a găsi informațiile pe care le caută.

Apoi, m-am bucurat enorm să văd această carte în limba noastră frumoasă, această traducere pe care o citiți acum, pe care a pregătit-o dr. Abdul-Latif Hayyat – căruia îi mulțumesc pe această cale. El a reușit să transmită informația nemodificată într-un limbaj clar și accesibil, dar păstrând termenii islamici, filosofici și legislativi, toate acestea fără să-l plictisească pe cititor cu aceștia. Iar în privința cercetărilor cu privire la știința legislației, cei care sunt atrași de acest subiect, le recomand cartea mea – *”Jurisprudența obiectivelor: legătura dintre hotărârile legislative și scopurile lor”*, o carte care, de asemenea, a fost publicată de către Institut (ediția a 2-a, 2008) și către alte cărți și cercetări în domeniu scrise de diverși autori în limba arabă și în alte limbi.

Îi cer lui Allah Preamăritul să-i răsplătească pe cei care lucrează la acest institut, să reînvie această știință în sânul comunității musulmane căreia să-i fie de folos și să o dezvolte.

Jasser Auda,  
Al-Dawha, iunie 2010  
Rajab 1431h

## CAPITOLUL 1

### CE ÎNSEAMNĂ MAQASID?

#### Nivelurile întrebărilor “de ce?”

Copiii vin adeseori cu întrebări profund filosofice și nu putem ști dacă acestea sunt formulate conștient sau nu. Cu toate acestea, frumusețea întrebării unui copil constă de multe ori în faptul că nu are la bază “adevăruri” prestabilite sau o logică pe care copilul a învățat-o de la alții, așa cum spun cei mari: “Aceasta este natura firească a lucrurilor”.

Obişnuiesc să încep cursurile în care predau despre obiectivele principale ale legislației islamice cu povestea fetei care și-a întrebat tatăl: “Tată, de ce te oprești la semafor?”, iar tatăl îi răspunde într-o manieră educativă: “Deoarece lumina este de culoare roșie, iar asta înseamnă că trebuie să ne oprim”. Fetița întreabă încă o dată: “Dar de ce?”. Tatăl îi răspunde în aceeași manieră: “Ca să nu mă amendeze polițistul.”. Fata continuă: “Dar de ce polițistul amendează lumea?”, iar tatăl îi răspunde pe același ton: “Deoarece nerespectarea luminii roșii a semaforului ne poate expune la pericole”. Fetița continuă: “Dar de ce?”. Atunci tatăl și-a dorit să îi răspundă cu obișnuita propoziție: “Pentru că așa trebuie!”, însă s-a gândit să aibă mai multă răbdare cu fiica sa și i-a spus: “Pentru că nu putem răni oamenii. Ți-ar plăcea să te rănească cineva?”. Fata a răspuns: “Nu!”, la care tatăl i-a spus: “Nici oamenii nu vor să fie răniți! Profetul (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) a spus: „**Dorește-le oamenilor ceea ce îți dorești ție!**””. Ea nu se oprește aici și întreabă: “De ce să le dorești oamenilor ceea ce îți dorești ție?”. Tatăl s-a gândit înainte să răspundă și apoi a spus: “Pentru că toți oamenii sunt egali, iar mai departe, dacă vei continua să mă întreb de ce, îți răspund astfel: „Pentru că Allah este Drept, iar dreptatea lui ne face pe noi toți egali, avem aceleași drepturi. El a creat acest Univers pe principiul dreptății””.

Întrebarea “de ce” este echivalentul întrebării: “**Ce înseamnă Maqasid?**” Aceste enunțuri legate de nivelurile întrebării “de ce?”, care sunt folosite de filosofi, sunt identice cu cercetarea “nivelurilor de **Maqasid**” conform expresiilor utilizate de juriștii musulmani. Atunci când începem să cercetăm nivelurile lui “de ce?” și să explorăm **Maqasid**, acestea ne vor duce de la detaliile acțiunilor simple și de la semne clare, cum ar fi oprirea la o lumină roșie, de la nivelul acțiunilor și semnelor la nivelul legilor și reglementărilor, cum ar fi regulile de circulație, iar de la nivelul legilor și reglementărilor la nivelul avantajelor reciproce și “beneficii”, cum ar fi luarea în considerare de către oameni a siguranței altor persoane în schimbul propriei lor siguranțe și, în final, de la nivelul beneficiilor și utilității la nivelul principiilor generale și al credințelor de bază, cum ar fi dreptatea, compasiunea și **Calitățile lui Allah Preînaltul**. Prin urmare, **Maqasid al-Șari’ah** este ramura cunoașterii islamice care răspunde la toate întrebările dificile care se găsesc în întrebarea: “de ce” la diferite niveluri, cum ar fi următoarele întrebări:

- De ce Dania (zakah) este unul dintre pilonii principali ai Islamului?
- De ce este o obligație islamică comportamentul bun față de vecini?
- De ce musulmanii salută spunând selam (pace)?
- De ce musulmanii trebuie să se roage de cinci ori pe zi?
- De ce postul în timpul lunii Ramadan este unul dintre pilonii principali ai Islamului?
- De ce musulmanii Îl pomenesc mereu pe Allah?
- De ce consumul de alcoolul, indiferent de cantitate, este considerat un păcat major în Islam?
- De ce violul și crima sunt pedepsite cu moartea în legea islamică?

“**Maqasid al-Şariyah**” explică de fapt “motivația din spatele dispozițiilor religioase”. Spre exemplu “consolidarea coeziunii sociale” este una dintre înțelepciunile care se ascund în umbra daniei, a comportamentului bun față de vecini și a salutării oamenilor folosind cuvântul “pace”.

O altă calitate pe care o găsim în dispozițiilor religioase este evlavia – “*taqwa*”, care este una dintre motivele legiferării rugăciunii, daniei și postului.

Obiectivele legislației islamice “**Maqasid**” sunt de asemenea scopurile nobile pe care le țintesc legile islamice prin permiterea sau interzicerea unor lucruri sau fapte.

De exemplu, unul dintre obiective este protejarea minții și sufletului oamenilor”, care este realizat prin interzicerea permanentă a băuturilor alcoolice, iar obiectivul „protejarea proprietății și onoarei oamenilor“ este realizat prin versetul coranic care „stabilește” pedeapsa cu moartea pentru viol sau tâlhărie, așa cum reiese din capitolele „Al Baqara:178” și „Al Maide:33”.

De asemenea, **Maqasid** reprezintă grupul de intenții divine și concepte morale pe care se bazează legislația islamică, cum ar fi justiția, demnitatea umană, voința liberă, mărinimia, castitatea, facilitarea și cooperarea socială. Aceste scopuri și concepte reprezintă puntea de legătură dintre legislația islamică și conceptele comune de astăzi; precum drepturile omului, dezvoltarea, justiția socială, și ar putea răspunde la un alt tip de întrebări, ca de exemplu:

- Care este cea mai bună modalitate de citire a Coranului și a Sunnei și re-interpretarea lor în lumina realităților actuale ?
- Care sunt conceptele islamice de „libertate” și „justiție”?
- Care este legătura dintre noțiunile actuale ale drepturilor omului și cele din legislația islamică?
- Cum poate legislația islamică să contribuie la „dezvoltare, moralitate și justiție socială”?

Următoarea noastră etapă va fi definirea unor termeni și studiul teoriei obiectivelor într-un mod detaliat.



### „Maqasid” și „Masalih”

Termenul de „**Maqasid**” este pluralul lui „maqсад”, care se referă clar la scop, obiectiv, intenție, țel, și indică „end” în limba engleză<sup>1</sup>, „telos” în greacă, „finalité” în franceză și „zweck” în germană<sup>2</sup>. În legislația islamică, „**Maqasid**” face referire la scopurile, intențiile, țelurile șiobiectivele dispozițiilor religioase<sup>3</sup>. Unii juriști musulmani consideră că termenul „**Maqasid**” este o expresie alternativă a „masalih” – interese<sup>4</sup>.

Abdul-Melik al-Giuweyni (d. 478 H / 1185), unul dintre primii juriști care au contribuit la dezvoltarea teoriei „**Maqasid**” la nivelul pe care îl vedem azi (așa cum vom explica mai jos) a folosit termenul de „**Maqasid**” și „masalih al-’ameh” (interesele publice) ca fiind sinonime. Apoi, a venit Abu Hamid Al-Ghazali (d. 505 H / 1111) și a dezvoltat acest subiect folosindu-se de bazele<sup>5</sup> puse de Giuweyni și le-a clasificat în categoria intereselor nerestricționate (al-Masalih al-Murseleh). Apoi au venit Fahrud-din al-Razi (d. 606 H / 1209) și al-’Amidi (d. 631 H / 1234) care au urmat terminologia<sup>6</sup> lui Ghazali. Apoi Najmud-din al-Tuufi (d. 716 H / 1316) a definit „maslaha” ca fiind „motivul care îndeplinește scopul legislatorului (Allah și Trimisul Său)”<sup>7</sup>. Al-Qarrafi (d. 1285 H / 1868) a stabilit o regulă spunând: „Scopurile (masalih) nu sunt acceptate dacă nu duc la îndeplinirea unui țel corect, care atrage un interes sau îndepărtează un rău.”<sup>8</sup>. Prin urmare, orice scop dintre scopuri, așa cum am precizat, este un obiectiv, țel, principiu pe care l-a stabilit legislația islamică pentru binele umanității. Aceasta este baza rațională și logică a teoriei obiectivelor „masalih”.

1 Muhammad al-Tahir ibn Aşuur, Ibn Aşuur, **Obiectivele legislației islamice**, traducere Muhammed al-Tahir al-’Isawi (Londra, Washington: Institutul Internațional de Gândire Islamică, 2006), pg.2

2 Rudolf von Jhering, **Legea este calea către scop, (Der Zweck im Recht)**, traducere de Isaac Husic, ediția a-2-a, New Jersey: The Lawbook Exchange (Ediția originală anul 1913, Boston, Book Company, 2001), pg.35

3 Ibn Aşuur, **Obiectivele legislației islamice**, Tahir al-’isawi (Kuala Lumpur, al-Fajr, 1999), pg.183

4 Abdul Melik al-Giuweyni, **Ghayath al-Umem fi Tayath al-Zulm**, Abdul-Aziim Al-Diib (Qatar- Ministerul Cultelor, 1400 h.), pg. 253

5 Abu Hamid al-Ghazali, **Al-Mustasfa fi ilm al-Usul**, Muhammed Abdul-Selam Abdul-Şafii, prima ediție (Beirut: Dar al Kutub al-Ilmiye, 1413h), volumul 1, pg.172

6 Abu Bakr al-Maliki ibn al-Arabi, **al-Mahsul fi Usul al-Fiqh**, Huseyin Ali al Bedri și Sayid Fouda, prima ediție (Amman Dar al-Beyariq, 1999), volumul 5, pg. 222, și al-Amidi, Ali Abul Hasen **Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam** (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1404h.), pg. 286

7 Nejnud-din al Tufii, **al-Ta’iin fi Şerh al- Arbayin**, (Beirut: Dar Al-Rayyan, 1419h.), pg. 239

8 Şihabud-din, Al-Qarrafi, **Al-Zahirah**, (Beirut: Dar al-Arab, 1994), volumul 5, pg. 478

## Dimensiunile *Maqasid*

Obiectivele legislației islamice au fost clasificate în diferite feluri, în funcție de modul sau punctul din care privește juristul. În cele ce urmează, vă prezint câteva dintre aceste dimensiuni:

1. Niveluri de necesitate, care este clasificarea tradițională.
2. Domeniul de aplicare al hotărârilor care vizează atingerea scopurilor.
3. Domeniul de aplicare al persoanelor incluse în scopuri.
4. Nivelul universalității scopurilor.

În clasificarea tradițională a obiectivelor vedem trei niveluri de necesitate, care sunt: necesități, nevoi și obiectele de lux. Apoi, juriștii au împărțit necesitățile în cinci: protejarea credinței, protejarea sufletului, protejarea averii, protejarea minții și protejarea progenerării<sup>9</sup>, iar unii savanți au adăugat pe lângă cele cinci menționate și protejarea onoarei<sup>10</sup>. Aceste necesități au fost considerate chestiuni esențiale pentru viața umană însăși. Astfel, viața umană este în pericol dacă mințile oamenilor sunt în pericol. Acesta este motivul pentru care islamul se referă strict la interzicerea alcoolului și adrogurilor.

Viața umană este, de asemenea, în pericol dacă „sufletele” oamenilor nu sunt protejate prin măsuri de prevenție a bolilor și protecția mediului. De aceea, profetul Muhammad (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) a interzis orice formă de „rău” aplicat unei alte ființe umane, animalelor sau chiar plantelor.

La fel se poate ca viața umană să fie în pericol în cazul unei crize financiare. Acesta este motivul pentru care islamul interzice monopolul, dobânda și toate formele de corupție și fraudă. Așa cum vedem, islamul a oferit un statut important protecției copilului, care este secretul numeroaselor hotărâri islamice ce reglementează și se preocupă de familie și educația copiilor. În cele din urmă, „păstrarea credinței” este o necesitate pentru viața umană, îndeosebi în privința vieții de după moarte. Islamul privește viața ca pe o călătorie. O parte din ea are loc pe acest pământ, iar destinația finală este lumea de dincolo! Există, de asemenea, un acord general conform căruia protejarea acestor necesități este „obiectivul din spatele oricărei legi revelate”<sup>11</sup>, nu doar a legislației islamice.

După aceste necesități, vine rândul nevoilor caresunt mai puțin importante pentru viața umană. De exemplu, căsătoria, comerțul și mijloacele de transport. Islamul încurajează și reglementează aceste nevoi, cu toate că lipsa lor nu reprezintă un pericol pentru viața umană, mai ales pe plan individual. Viața umană, per ansamblu, nu este în pericol dacă unii oameni aleg să nu se căsătorească sau

9 Al-Ghazali, *Al-Mustasfa*, volumul 1, pg. 172, și Ibn al-Arabi *al-Mahsul fii Usul al-Fiqh*, volumul 5, pg. 222, Al-Amidi, *Al-Ihkam*, volumul 4, pg. 287

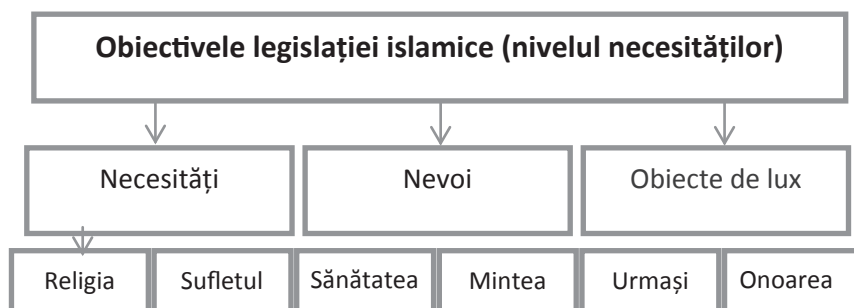
10 Al-Ghazali, *Al-Mustasfa*, volumul 1, pg. 172, și Ibrahim al-Garnati al-Şatibi, *al-Muwafaqat fii Usul al-Şari’ah*, Abdullah Diraz, (Beirut: Dar al Marifeh, fără dată), volumul 3, pg. 47

11 Al-Şatibi, *Al-Muwafaqat*, volumul 3, pg. 5

dacă unii oameni aleg să nu facă comerț. Cu toate acestea, dacă lipsa oricăreia dintre aceste „nevoi” devine larg răspândită, atunci acestea trec de la nivelul nevoilor la nivelul necesităților. Tocmai de aceea era necesară regula fundamentală a legislației islamice care spune: „O nevoie care este larg răspândită ar trebui tratată ca o necesitate”. Așadar, orice nevoie care se răspândește și cuprinde un număr mare de oameni trebuie tratată ca o necesitate.

Obiectele de lux sunt cele ce ne înfrumusețează viața, așa cum sunt parfumurile, hainele elegante, casele frumoase. Acestea sunt lucruri pe care islamul le încurajează și le consideră semne suplimentare și dovezi clare ale generozității și Îndurării infinite a lui Allah față de ființele umane. Însă islamul vrea ca musulmanul să nu le considere o prioritate în viața sa, deoarece necesitățile sunt prioritare.

Aceste obiective diferite se suprapun și se intersectează așa cum a observat imamul al-Şatibi (*despre care vom vorbi detaliat în următoarele capitole*)<sup>12</sup>. De exemplu, atât căsătoria, cât și comerțul, care sunt încadrate în categoria nevoilor, servesc direct la protejerea progenerării și averii, și au o strânsă legătură cu aceste două obiective care sunt din categoria celor necesare, și așa mai departe, sunt foarte multe exemple. Prin urmare, lipsa generală a unui element de la un anumit nivel îl mută la nivelul de mai sus. De exemplu, declinul comerțului la nivel global, așa cum se întâmplă în timpul crizelor economice, face ca el să treacă la un nivel mai înalt, astfel, din „nevoie” devine „necesitate de viață”. Acesta este motivul pentru care unii juriști au preferat să perceapă necesitățile în termeni de „cercuri suprapuse”, mai degrabă decât o ierarhie strictă<sup>13</sup>. Vezi graficul următor:



*Ierarhia scopurilor legislației islamice  
(dimensiunea nivelurilor de necesitate)*

Acest grafic îmi amintește de nevoile de necesitate stabilite de Abraham Maslow în secolul al XX-lea, în care a prezentat interesele și motivațiile umane (nu

<sup>12</sup> Ibidem, volumul 1, pg. 151

<sup>13</sup> Gemalud-Din, Atiyyeh, **Nehw Taf'il maqasid al-Şari'ah**, (Amman: Institutul Internațional de Gândire Islamică, 2001), pg. 45

divine) pe care le-a numit „ierarhia nevoilor”<sup>14</sup>. Nevoile omenești, conform abordării lui Maslow, sunt diverse, după nevoile fiziologice de bază și siguranță vine nevoia de iubire și de stimă de sine și în final, „autorealizarea” (dezvoltarea personală). În 1947, Maslow a sugerat cinci nivele pentru aceste nevoi, iar în 1970, el și-a revizuit ideile și a sugerat șapte nivele de nevoi<sup>15</sup>. Această similitudine între teoria lui Maslow și clasificarea lui Șatibi în ceea ce privește nivelurile scopurilor este foarte interesantă.

A doua versiune a teoriei lui Maslow seamănă foarte mult cu teoriile obiectivelor islamice în ceea ce privește capacitatea de a evolua în timp. Teoriile islamice ale obiectivelor au evoluat de-a lungul secolelor, mai ales în secolul al XX-lea. Teoreticienii contemporani au criticat clasificarea tradițională a necesităților menționate mai sus din mai multe motive, printre care<sup>16</sup>:

1. Domeniul de aplicare al teoriei clasice cuprinde întreaga legislație islamică. Cu toate acestea, ele fac referire foarte rar la obiectivele capitolelor specifice ale legislației islamice. De exemplu, teoria tradițională prezentată mai sus nu răspunde la multe întrebări detaliate menționate mai sus și care încep cu „de ce?”.
2. **Maqasid** în forma lor tradițională fac referire la persoane, iar nu la familii, societate sau oameni la modul general, de parcă legislația islamică se preocupă doar de viața individului, onoarea și averea lui, iar nu și de viața societății sau onoarea și demnitatea acesteia, bogăția și economia ei, cu toate că islamul se preocupă de toate aceste aspecte.
3. Clasificarea tradițională a „**Maqasid**”, în pofida faptului că cercetează nivelurile de necesități, nu a inclus valorile universale și de bază, cum ar fi justiția și libertatea.
4. **Maqasid** tradiționale au fost deduse din patrimoniul legii islamice stabilit de juriștii musulmani și nu din sursele esențiale: Coranul și Sunna. Atunci când studiem **Maqasid** tradiționale vedem că mereu se face referire la hotărârile legislației islamice, așa cum au decis diferitele școli de drept islamice, mai degrabă decât referirea la scripturile originale islamice (versetele ale Coranului, de exemplu) pentru bazele **Maqasid**.

Pentru a remedia deficiențele menționate mai sus, savanții contemporani au încercat să introducă noi concepții și clasificări ale **Maqasid** tocmai pentru a oferi obiectivelor legislației islamice noi dimensiuni. Având în vedere dome-

14 Abraham Maslow, **Nazariyah fi al-Dawafia al-Insaniyah**, *Psychological Review*, nr. 50, (1943):50 pg. 96-370

15 A. H. Maslow, **Al-Dawafia we al-Şahsiyat, Motivation and Personality**, ediția a-2-a, (New York: Harper and Row, 1970) Maslow, „Nazariyah fi al-Dawafia al-Insaniyah.

16 Conform dezbaterii cu Șeicul Al-Hasan al-Turabi (discuție verbală, Khartoum, Sudan, august 2006)

niul de aplicare al hotărârilor pe care le acoperă, savanții contemporani împart **Maqasid** în trei niveluri<sup>17</sup>:

1. **Maqasid generale**: aceste **Maqasid** sunt prezente la toate capitolele legislației islamice, cum ar fi necesitățile și nevoile menționate mai sus, și **Maqasid** care au fost dezbătute recent, cum ar fi: „justiția socială”, „universalitatea” și „facilitarea”.
2. **Maqasid specifice**: aceste **Maqasid** sunt prezente la toate părțile capitolului sau ramurile legilor islamice, cum ar fi protejarea drepturilor copiilor în privința legislației ce ține de codul familiei, prevenirea criminalității în dreptul penal și prevenirea monopolului în legea tranzacțiilor financiare.
3. **Maqasid parțiale**: Aceste **Maqasid** fac referire la „motivul” sau „scopul” din spatele unor texte sacre sau hotărâri specifice, cum ar fi scopul de a descoperi adevărul în căutarea unui anumit număr de martori în unele cazuri, scopul de a atenua dificultățile permițând unei persoane bolnave să-și rupă postul și scopul de a-i hrăni pe cei săraci prin interdicția aplicată musulmanilor de a-și păstra carnea în timpul zilelor de sărbătoare (Eid) a sacrificiului.

Pentru a remedia dezavantajul individualității (*fact consemnat de savanții contemporani*), noțiunea de **Maqasid** a fost extinsă pentru a include o gamă mai largă de oameni - familia, națiunea sau umanitatea, în general. Ibn Așuur (*vom oferi detalii despre el în scurt timp*), de exemplu, a căutat **Maqasid** care se preocupă de națiune (ummah) și le consideră prioritare față de **Maqasid**, care se referă la indivizi. Rașid Rida, pentru un al doilea exemplu, a inclus „reforma” și „drepturile femeilor” în teoria sa despre **Maqasid**. Yusuf al-Qaradawi, pentru un al treilea exemplu, a inclus „demnitatea umană” și „drepturile omului” în teoria lui pentru **Maqasid**.

Expansiunea prezentată mai sus a domeniului de aplicare al **Maqasid** îi permite savantului jurist să răspundă problemelor și preocupărilor actuale și să înceapă de la „înțelepciunea din spatele hotărârilor” la planurile practice de reformă și reînnoire. Savanții juriști teologi au pus, de asemenea, obiectivele Șariei și sistemul său de valori în centrul dezbaterilor privind cetățenia, integrarea și drepturile civile pentru minoritățile musulmane în societățile non-musulmane majoritare.

În cele din urmă, savanții contemporani aupropus **Maqasid** cu caracter universal, pe care le-au extras direct din textele sacre, nu numai din cărțile de jurisprudență islamică a unei școli de jurisprudență renumite. Această nouă abordare a permis să se depășească problemele date de trecerea timpului peste verdictele stabilite de savanții predecesori. Această abordare nouă reprezintă valorile și principiile superioare ale islamului.

---

17 Numan Jeghim, **Turuq al-Keşf an Maqasid Al-Şari’ah**, (Universitatea Islamică Internațională – Malaezia, din publicațiile Dar al-Nafais, 2002) pg. 26-35



În cele ce urmează, sunt prezentate unele dintre aceste *Maqasid* universale deduse direct din textele sacre:

1. **Rașid Rida** (d. 1354h / 1935 ) a cercetat Coranul pentru a identifica *Maqasidurile* sale și a descoperit că ele cuprind: „întărirea bazelor religiei, prezentarea a ceea ce au ignorat oamenii în privința profeției, conștientizarea că islamul este religia naturală, logicii, științei, înțelepciunii, dovezii, libertății, independenței, reformei sociale, umane și politice, responsabilității personale în materie de ritualuri de adorare și cele interzise, relațiilor internaționale în islam, reformei economice, îndepărtării daunelor provocate de războaie, oferirii drepturilor femeilor și abolirii sclaviei”<sup>18</sup>.
2. **Al-Tahir ibn Așuur** (d 1325 AH / 1907) a spus că obiectivele universale ale legislației islamice sunt: rânduiala, egalitatea, libertatea, facilitarea și păstrarea firii naturale pure<sup>19</sup>. Este util să menționăm că principiul de „libertate” promovat de Ibn Așuur și mulți alți savanți contemporani este diferit de principiul de „libertate” care face referire la eliberarea din sclavie la vechii juriști<sup>20</sup>. Însă există un termen „meșiyeh” folosit de vechii juriști care se aseamănă cu principiul de „libertate” și „liberularbitru” din mai multe aspecte. De exemplu: „libertatea de credință” este în Coran menționată în versetul următor: „Spune: Cine voiește să creadă și cine voiește să nu creadă.”<sup>21</sup>. Din punct de vedere al terminologiei, cuvântul „libertate” a intrat recent în literatura de specialitate al legislației islamice. Interesant este și faptul că Ibn Așuur, atunci când a considerat principiul de „libertate” ca fiind unul dintre obiectivele legislației islamice s-a inspirat –conform celor spuse de el – din cărțile care prezentau revoluția franceză, cărți ce au fost traduse din franceză în arabă în secolul al XIX-lea<sup>22</sup>. Ibn Așuur a elaborat mult mai detaliat principiul islamic de „libertatea de gândire, a convingerii religioase și de exprimare” ca fiind parte a obiectivelor legislației islamice<sup>23</sup>.
3. De asemenea, **Mohammad-Ghazali** (d. 1416 h/ 1996 ) a solicitat „învățarea lecțiilor din cele paisprezece secole anterioare ale istoriei islamice” și a inclus principiile de „dreptate și libertate” în obiectivele legislației islamice la nivelul de necesități<sup>24</sup>. Iar unul dintre cele mai importante contribuții ale imamului Ghazali a fost critica lui la adresa curentului literal la care chea-

18 Muhammed Rașid Ridaa, *Al Wahy al Muhammedi: Subut al-Nubuweh bil-Quran*, (Cairo: fundația Izz al-Din, fără dată, pg. 100

19 Ibn Așuur, *Maqasid Al Șari'ah al-Islamiyeh*, pg. 183

20 Așa cum găsim exemplul la Kemalud-Din al-Siwasi, explicația *Fath al Qadir*, ediția a-2-a, (Beirut: Dar al-Fikr, fără dată), volumul 4, pg. 513.

21 Capitolul Kahf, versetul 29

22 Muhammed al-Tahir ibn Așuur, *Usul al-Nizam al-Ijimai fil-Islam*, editare Muhammed Tahir al-Isawi (Amman Dar al-Nafais 2001), pg. 256, 268

23 Ibidem pg. 270-281

24 Jamal Atiyyeh, *Nahw Tafiil Maqasid al-Șari'ah*, (Amman – Institutul internațional de gândire islamică, 2001), pg. 49

mă mulți dintre savanții actuali<sup>25</sup>. Iar cel care analizează cu atenție cărțile imamului Ghazali vede că ideile lui se bazează foarte mult pe obiectivele legislației islamice. Acest aspect este evident când vorbește de egalitate și dreptate socială, două principii pe baza cărora și-a clădit opiniile sale, atunci când vorbește de statutul femeii și alte chestiuni.

4. **Yusuf al-Qaradawi** (1345 h / 1926), de asemenea, a cercetat Coranul și a ajuns la concluzia că următoarele principii sunt obiectivele generale ale legislației islamice: „corectarea dogmei în privința conceptului de divinitate, mesaj și pedeapsă, menținerea demnității și a drepturilor omului, chemarea la adorarea lui Allah, purificarea sufletului uman și consolidarea valorilor morale, clădirea unei familii bune și respectarea femeii, clădirea unei națiuni drept martor al umanității, chemarea la o lume cooperantă”<sup>26</sup>. Pe lângă toate acestea, imamul Qaradawi precizează că propunerea unei teorii generale în ceea ce privește obiectivele legislației islamice trebuie să fie clădită pe multă experiență și cunoașterea profundă a Coranului și a tradiției profetice<sup>27</sup>.
5. **Taha al-Alwani** (n.1354 h / 1935) a studiat de asemenea Coranul pentru a stabili obiectivele legislației islamice. „Obiectivele legislației islamice supreme și predominante” sunt, conform autorului: „Unicitatea lui Allah, purificarea sufletului și civilizația pământeană în curs de dezvoltare”<sup>28</sup>. Actualmente, acest autor are studii de specialitate pentru fiecare obiectiv în parte<sup>29</sup>.

**Maqasid** menționate mai sus sunt rodul gândirii juriștilor și al savanților contemporani în căutarea reformei și reînnoirii. Niciuna dintre clasificările și structurile clasice sau contemporane de mai sus nu ar putea pretinde a fi „în conformitate cu voința divină originală.”

Dacă ne întoarcem la natură, așa cum a creat-o Allah, nu vom găsi structuri naturale care ar putea fi reprezentate în termeni de cercuri, piramide, sau dreptunghiuri, așa cum arată diagrama de mai jos și care reprezintă percepția savanților în materie de **Maqasid**. Toate aceste structuri care apar în știință și umanitate, precum și categoriile pe care le includ, sunt create de om și el are nevoie de acestea pentru a înțelege mai ușor atât el cât și ceilalți oameni.

Prin urmare, se poate spune despre structura **Maqasid** că este „multidimensională”, în care nivelurile de necesitate, domeniul de aplicare a hotărârilor, tipurile de responsabilitate și nivelurile de universalitate sunt toate dimensiunile valide

25 Mawil Izzi Dien, **Al-Qanun al-Islami: Min Usul Tarihiyah ila al-Mumarasah al-Muasarah**, Islamic Law from Historical Foundations to Contemporary Practice, editare Carole Hillenbrand, (Edinburgh: Edinburg University Press 2004), pg. 131-132.

26 Yusuf Qaradawi, **Kayfa Nataamelu Meal-Quran al-Kerim**, ediția întâi, (Cairo: Dar Al-Şuruuq 1999).

27 Dezbateri verbale. Londra, Regatul Unit, martie 2005, Saraievo, Bosna, mai, 2007

28 Taha Geabir Al-Alwani, **Maqasid al-Şari’ah**, ediția întâi (Beirut: Institutul Internațional de Gândire Islamică și Dar Al-HAdi, 2001), pg. 25

29 Dezbateri verbală, Cairo, Egipt, aprilie, 2007

care reprezintă pentru juriști puncte de vedere prin care privesc și stabilesc clasificările lor.

Din ideile care au fost prezentate în secolul al XX-lea – o parte dintre ele le-am prezentat mai sus - reiese că obiectivele legislației sunt de fapt, reprezentări ale propriului punct de vedere al fiecărui savant jurist pentru reformă și dezvoltare a legii islamice, având în vedere că toate aceste obiective au fost deduse din versetele coranice și din relatările profetice. Această fuziune a textelor sacre și a nevoilor contemporane de reformă oferă *Maqasid* o importanță deosebită.

### ***Maqasid în Ijtihadul (efortul de interpretare) al companionilor***

Istoria ideii de a cerceta un scop, obiectiv sau intenție în instrucțiunile Coranului sau în relatările profetice începe în timpul companionilor (*Allah să fie mulțumit de ei!*), așa cum s-a relatat într-o serie de întâmplări. Un exemplu clar este relatarea cu rugăciunea de după-amiază la tribul Beni Quraydah<sup>30</sup>, hadis relatat prin mai multe șiruri înlănțuite în care Profetul (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) a poruncit unui grup de companioni să meargă la tribul Beni Quraydah și să facă rugăciunea de după-amiază acolo<sup>31</sup>. Timpul rugăciunii era pe sfârșite înainte ca ei să ajungă la Beni Quraydah așa că în urma dezbaterilor companionii s-au împărțit în două tabere care aveau păreri diferite; unii care susțineau ca rugăciunea să fie împlinită la Beni Quraydah, chiar dacă trece timpul rugăciunii, și a doua părere cerea împlinirea rugăciunii pe drum, înainte de expirarea timpului ei.

Motivul care stătea la baza primei opinii a fost că instrucțiunea Profetului (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) era clară în a cere tuturor să se roage la Beni Quraydah, în timp ce raționamentul celei de-a doua opinii era că „scopul/intenția” Profetului (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) a fost de a cere grupului să se grăbească către Beni Quraydah și nu a intenționat amânarea rugăciunii până la expirarea timpului ei. Potrivit naratorului, atunci când companionii l-au înștiințat pe Profet (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) de întâmplare, el nu a blamat pe nimeni<sup>32</sup>. Așadar – conform opiniei juriștilor musulmani – tăcerea Profetului presupune permisiunea și corectitudinea ambelor păreri.

Singurul jurist care nu a fost de acord cu rugăciunea efectuată de companionii pe drum a fost Ibn Hazm al-Zahiri (literalistul), care a scris ca ar fi trebuit să împlinească rugăciunea de după-amiază după ce au ajuns la Beni Quraydah,

30 Aproximativ anul șapte după emigrare, iar locația era la distanță de câteva mile de Medina

31 Muhammed Al-Buhari, **Sahihh**, editare Mustafa al-Buga, Ediția a-3-a, (Beirut: Dar Ibn Kesir, 1986), volumul 1, pg. 321, și Abu al-Hasen Muslim, **Sahihh Muslim**, editare Muhammed Fuad Abdul-Baqi (Beirut: Dar Ihya al-Turas al-Arabi, fără dată), volumul 3, pg. 1391

32 Relatat de Abdullah ibn Omar, așa cum l-a consemnat al-Buhari, volumul 1, pg. 321, Muslim, volumul 3 pg. 1391

conform indicației Profetului (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*), chiar și după miezul nopții<sup>33</sup>

Un alt eveniment, care indică mai evident abordarea bazată pe scopuri a instrucțiunilor Profetului (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*), a avut loc în timpul lui Omar, al doilea calif în privința țărilor cucerite.

Statutul lui Omar în islam, consultarea constantă a unui număr mare de compa-nioni, oferă opiniilor sale o importanță deosebită în acest incident. Companionii i-au cerut lui Omar să distribuietărâmurile nou-cucerite ale Egiptului și Irakului conform învățăturilor islamice în ceea ce privește prada de război. Argumentele lor se bazau pe versetele clare și specifice ale Coranului care poruncesc distribui-rea acestor terenuri celor care au participat la luptă<sup>34</sup>. Omar a refuzat distribuirea acestor orașe și localități în totalitate companionilor, venind în contra argument cu alte versete mai generale. Aceste versete pe care s-a bazat Omar sunt cele care specifică scopul divin: „pentru ca să nu se schimbe doar între cei bogăți dintre voi”<sup>35</sup> tocmai pentru a nu-i face pe bogăți să monopolizeze averea. Prin urmare, Omar și companionii care și-au susținut părerea au înțeles versetele care poruncesc „distribuirea prăzii de război” luptătorilor prin prisma unui scop al obiecti-velor legislației islamice. Acest scop este: „diminuarea diferenței dintre nivelurile economice”, conform termenilor contemporani cunoscuți.

Un alt exemplu foarte evident este anularea pedepsei islamice pentru furt în timpul foametei din Medina<sup>36</sup>. El a realizat că aplicarea pedepsei menționate în Coran, în timp ce oamenii au nevoie de resurse de bază pentru supraviețuirea lor, nu este în armonie cu motivul legiferării pedepselor în islam, adică prin-cipiul general al justiției. Omar a înțeles că acest scop este mai important decât aplicarea pedepsei.

Un al treilea exemplu din fiqhul (*aplicarea legii*) lui Omar este atunci când el nu a aplicat „sensul aparent” al relatării care dă în mod clar unui soldat dreptul la prada de război a soldaților dușmani uciși de el<sup>37</sup>. El a decis să dea soldaților doar o cincime din această pradă, în cazul în care prada era valoroasă, cu scopul de a obține echitate între soldați și de a îmbogăți bugetul de stat, în perioadele în care avea nevoie de așa ceva.

Să mai dăm un exemplu din viața lui Omar care evidențiază mai clar acest aspect, este vorba de decizia lui Omar de a include caii în tipurile de avuție pentru care trebuie să plătești dania obligatorie (zakah) în ciuda existenței unei relatări cla-

33 Ali bin Hazm, **Al-Muhalla**, editare comisia Ihyaa al-Turas al-Arabi, ediția întâi (Beirut Dar al-Afaq, fără dată), volumul 3, pg. 291.

34 Yaquub Abu yusuf, **Al-Kharaj**, ( Cairo: Tipografia Amiriyyeh, 1303h), pg. 14, 81, și Yahya bin Adem, **Al-Kharaj** (Lahor, Pakistan, Al-Mektebe al-Ilmiyyeh, 1974), pg. 110

35 (Haşr 7),

36 Muhammed Beltaji, **Manhaj Umar bin al-Khattab fi al-Teşri'**, Ediția a-1-a, (Cairo: Dar Al-Selam, 2002) pg 190.

37 Al-Walid bin Ruşd, **Bidayet al-Mujtehid wa Nihayet al-Muqtesid** ( Beirut: Dar al-Fikr, fără dată) volumul 1, pg 291.

re a Profetului (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) care-i exclude. Raționamentul lui Omar a fost acela că în vremea lui caii deveniseră mult mai valoroși decât cămilele pe care Profetul (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*), din cauzacrizei, le-a inclus în timpul lui în tipurile de avuție pentru care se plătește danie (zakah)<sup>38</sup>. Cu alte cuvinte, Omar a înțeles „scopul” daniei ca fiind o formă de ajutor social – în limbajul modern – care este plătit de cei bogați pentru săraci. Aceasta în pofida tipurilor de avuție, bunurilor și mărfurilor menționate de profetul Muhammed (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) în relatările legate de danie, pe care oamenii le practicau ad litteram.<sup>39</sup>

Toate școlile de jurisprudență islamică cunoscute, cu excepția școlii hanefi, se opun unei astfel de extinderi a „bazei de caritate”, fapt ce demonstrează că interpretarea ad litteram a avut o puternică influență asupra metodelor juridice tradiționale. Ibn Hazma afirmat că: „Nu se achită dania decât pentru cele opt tipuri de bogăție și anume: aur, argint, grâu, orz, curmale, cămile, vaci, oi și capre...cele menționate în relatările profetice.... Nu se achită dania pentru fructe, recolte sau ceva în afară de cele menționate. Nu există danie pentru cai, sclavi, miere, sau alte bunuri comerciale.”<sup>40</sup>. Este clar modul în care un astfel de verdict împiedică instituția zakatului să aibă un rol activ în realizarea justiției sau a asistenței sociale, care, de fapt și de drept, sunt scopurile esențiale ale daniei.

Pe baza unei „metodologii care se bazează pe înțelepciunea din spatele hotărârilor, Qaradawi a respins opinia majorității cu privire la chestiunea de mai sus, în studiul său foarte detaliat: Jurisprudența daniei – „Fiqh Zekeah”. El a scris: „Orice bun care crește este supus daniei. Scopul daniei este de a-i ajuta și susține pe cei săraci, sărmani, îndatorați, călători rămași pe drum, pentru a servi bunului publicum este jihadul pe calea lui Allah și atragerea inimilor către credință. Este puțin probabil că Legislatorul să pună această povară pe umărul celor ce dețin cinci cămile, patruzeci de oi sau cinci unități de orz și să îi omită pe marii comercianți care dețin cele mai mari fabrici și cele mai mari clădiri sau pe doctori, avocați, bugetari sau liberi-profesioniști care câștigă într-o singură zi ceea ce câștigă proprietarul celor cinci cămile sau a celor cinci unități de orz în ani de zile.”<sup>41</sup>.

Exemplele de mai sus sunt suficiente pentru a evidenția ceea ce intenționăm, să expunem evoluția teoriei *Maqasid* și ce înseamnă să considerăm aceste *Maqasid* fundamente fixe. Totuși, această abordare orientată spre scop și clădirea hotărârilor legislative pe el, nu se aplică pur și simplu la toate hotărârile legislației islamice, în special în ceea ce privește „ritualurile de adorare”.

38 Al-Sawasi, Kamalud-Din, **Şerh Fethul Qadir**, volumul 2, pg 192, Abu Omar bin Abdul-Birr, Al-Tamhid, editare Muhammed al-Walii și Muhammed al-Bakri ( Maroc: Wizarah Umuum al-Waqf 1387 h) volumul 4 pg 216

39 Yusuf al-Qaradawi, **Fiqh Zakah** (teză de doctorat, Universitatea al-Azhar, Egipt, publicat de Al-Risaleh, ediția a-15-a, 1985), volumul 1, pg. 229

40 Opinie susținută cu putere de: Ali bin Hazm, **al-Muhalla**, editura Lejneħ Ihyaa al-Turas al-Arabi, ediția întâi (Beirut: Dar Al-Afaq, fără data), al-Muhalla, pg. 209.

41 Al-Qaradawi, **Fiqh Zakah**, volumul 1, pg. 146-148



Buhari a relatat că, în perioada în care era calif, Umar (*Allah să fie mulțumit de el!*) a spus: „De ce să ne dezvelim umerii și să ne perindăm în jurul Kabei în pas alert, odată ce islamul a dominat Mecca și a înlăturat necredința și necredincioșii?” El insinua că motivația care se ascunde în umbra acestor fapte este momentul în care musulmanii au cucerit Mecca, timp în care cei din Mecca au spus că Profetul (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) și companionii sunt slăbiți din cauza șederii lor prelungite în Medina. Atunci, Profetul (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) le-a poruncit musulmanilor să-și dezvelească umerii și să se perinde în jurul Kabei în mod alert, făcând o demonstrație de forță.

Însă Omar a spus imediat: „Nu vom renunța la ceea ce făceam în timpul Trimisului lui Allah<sup>42</sup>, astfel el făcând o distincție clară între ”ritualurile de adorare” și „relațiile lumești”.

Mai târziu, imamul Al-Şatibi a stabilit această distincție atunci când a spus: „Metodologia implicită în domeniul ritualurilor de adorare este respectarea literală fără să privim la sensuri, doar dacă avem această permisiune, deoarece logica nu poate inventa ritualuri de adorare, în timp ce în privința relațiilor lumești metodologia se bazează pe studierea scopurilor. În această privință, studiul scopurilor este de bază, mai puțin în cazul în care avem un argument care ne oprește de la aceasta<sup>43</sup>. De aceea, regula generală a „ritualurilor de adorare” este stabilirea unei arii fixe. Astfel, robul trebuie să-l adore pe Allah așa cum o făcea Trimisul lui Allah (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) și companionii săi, cu toate acestea, este chiar exemplul Profetului și al companionilor săi de a nu-i imita, literalmente, în diferitele domenii ale „relațiilor lumești”, și, mai degrabă, să respecte principiul obiectivelor legislației „*Maqasid*”.

### Teoriile timpurii ale obiectivelor legislației „*Maqasid*”

Teoria *Maqasid* și clasificările ei au început să se dezvolte imediat după era companionilor. Însă clasificarea pe care o vedem azi a fost structurată mult mai târziu când au venit juriștii musulmani care au pus bazele jurisprudenței între secolele V–VIII ale calendarului islamic, după cum vom explica în următoarele subsecțiuni. Totuși, observăm că în primele trei secole exista ideea de *Maqasid* chiar dacă erau numite scopuri, înțelepciuni, cauze, ocazii, motive, sensur de către juriști școlilor de jurisprudență. De exemplu, vedem această practică în raționamentul prin analogie (*qiyas*) și tipurile ei, preferința juridică (*istihsan*) sau considerarea interesului. Însă obiectivele legislației „*Maqasid*” nu au fost menționate ca subiect separat sau studiu specific și nu s-au bucurat de o atenție deosebită până la sfârșitul celui de-al treilea secol islamic. Apoi, a apărut studiul evoluției teoriei „nivelurilor de necesitate” a imamului al-Giuwayni (d. 478h/1085) în al cincilea secol islamic.

În cele ce urmează, încercăm să vă prezentăm pe scurt încercările timpurii de a dezvolta teoria obiectivelor între al treilea și al cincilea secol islamic.

42 Al Buhari, *Sahih*, Cartea Pelerinajului, capitolul Raml

43 Al-Şatibi, *Al-Muwafaqat*, volumul 2, pg. 6

1. **Al-Tirmizi al-Hakiim** (d.296 h/908 ): Cartea lui Al-Tirmizi al-Hakiim „**Rugăciunea și scopurile ei**”<sup>44</sup> este prima carte cunoscută ca fiind dedicată temei obiectivelor legislației, iar titlul cărții menționează clar cuvântul „**Maqasid**”.

Cartea este o anchetă a înțelepciunii și a „secretelor” spirituale din spatele fiecărui act de rugăciune, cu o înclinație evidentă către sufism. De exemplu, spune autorul: „*Faptele rugăciunii sunt diferite, fiind în armonie cu starea spirituală a robului. Stând în picioare, scapă de umilință. Prin îndreptarea către qibla, scapă de nesupunere. Prin preamărirea lui Allah, scapă de aroganță. Prin mulțumirea lui Allah, iese din neatenție. Prin plecăciune, scapă de rigiditate. Prin prosternare, scapă de păcate, iar exemplele în acest sens ar putea continua*”. Al-Tirmizi a mai scris o carte similară despre pelerinaj, pe care a numit-o „Pelerinajul și secretele sale”<sup>45</sup>.

2. **Abu Zeid al-Behli** (d. 322 h / 933). Cartea lui Abu Zeid al-Behli „**Al-Ibaneh an Iel Ed-Diyaneh**” (Clarificarea scopurilor religiei) este prima carte cunoscută care are ca temă obiectivele legislației în relațiile lumești. El a prezentat în carte scopurile ascunse în spatele hotărârilor religioase. El a mai scris o carte despre **Maqasid** pe care a numit-o „**Masalih al-abdan wen-nufus**” (Beneficiile corpurilor și sufletelor) în care a explicat cum practicile și hotărârile islamice contribuie la sănătatea corpului și sufletului<sup>46</sup>.

Aceasta este prima pagină a manuscrisului Al-Qaffal al-Kebiiir „**Mahasin Al-Şari’ah**” (Frumusețile legilor islamice), așa cum reiese din „**Dar al-Kutub al-Misriyeh**”.

3. **Al-Qaffal al-Kabir Aş-Şaşi** (d. 365 h / 975). Cel mai vechi manuscris pe care l-am găsit în Dar al-Kutub egiptean pe tema al-**Maqasid** este cartea lui Qaffal „**Mahasin Al-Şari’ah**”<sup>47</sup> (Frumusețile legilor islamice). Qaffal a început cartea sa printr-o introducere de 20 de pagini, apoi continuă să împartă cartea sa în capitolele familiare ale cărților tradiționale de fiqh, începând cu purificarea, apoi abluțiunea, după aceea rugăciunea, completând cu celelalte capitole clasice. El menționează fiecare hotărâre pe scurt și elaborează detaliat scopurile și înțelepciunile din spatele lui. Manuscrisul este destul de clar și conține aproximativ 400 de pagini. Ultima pagină menționează data finalizării cărții, care este luna a 11-a din Rabi al-Awwal, anul 358 h (ianuarie/ februarie, 969). Acoperirea hotărârilor fiqh este extinsă, deși se abordează strict hotărârile individuale, fără

44 Așa cum a spus Ahmed al-Raysuni, **Nazariyet al-Maqasid inde Imam al-Şatibi**, Ediția întâi, Herndon, Virginia, Institutul Internațional de Gândire Islamică, 1992)

45 Conform lui Ahmad al-Raysuni, în: **Maqasid al-Şari’ah Al-Islamiyeh dirasat Fii Qadaya al-Minhaj wa Mejalat al-Tatbiq**, editare Muhammed Seliim Al-Awaa (Cairo: Mueseseh al-Furqan li Turas al-Islami, Merlkez dirasat al Maqasid, 2006), pg. 181

46 Muhammed Kamal Imam, **Al-Deliil al-Irşadi ilaa Maqasid Al-Şari’ah al-Islamiyeh** (Londra: MERkez Dirasat al-Maqasid, 2007), introducere, pg. 3

47 Am auzit de această carte de la profesorul Ahmad al-Raysuni la o discuție verbală în Jeddah, aprilie 2006, și am primit microfilmul cu manuscrisul prin sprijinul profesorului Ayman Fuad, Universitatea Cairo Iulie 2006, Al-Qaffal al-Şaşi, Mahasin al-Şari’ah, manuscris în jurisprudență Şafiyyi, nr. 263 (Cairo, Dar Al-Kutub, 358 h./969)

a introduce o teorie generală în acest scop. Cu toate acestea, cartea este un pas important în dezvoltarea teoriei „al-**Maqasid**”.

O parte dintr-un alt manuscris al lui Al-Qaffal – „Mahasin Al-Şari’ah”, a fost editat și analizat mai devreme de Abddul-Nasir al-Lughani în doctoratul său, lucrare scrisă la Universitatea din Wales, Lampeter – Marea Britanie în anul 2004<sup>48</sup>.

Mawil Izud-Diin, care a supervizat această teză, s-a referit la importanța manuscrisului și a contribuției lui Al-Şaşii la teoria legislației islamice. El scrie:

*„Importanța poruncilor legislației, așa cum le vede al-Şaşii, se bazează pe semnificațiile lor, care sunt adesea subliniate de către legislator. Interzicerea alcoolului este un exemplu în acest sens, băutura este percepută ca un instrument cu ajutorul căruia diavolul poate crea animozitate între oameni, împiedicându-i astfel să-și amintească de Dumnezeu și de rugăciune. Al-Şaşii nu lasă loc de îndoială. El țintește să facă încă un pas prin care să îmbogățească școala de jurisprudență şafiită - la care se raportează - prin stabilirea unei mulțimi de teorii juridice pentru a întemeia motivele pentru care au fost pronunțate hotărârile legale.”<sup>49</sup>*

Astfel, aceste „înțelesuri” și „motive”, pe care al-Qaffal al-Şaşii le consideră „o bază pentru o bună înțelegere”, reprezintă o concepție timpurie a teoriei **Maqasid**, cu toate că această teorie apare ca o ramură a școlii şafiite.

Este important să menționăm aici că contribuția adusă de al-Şaşii la evoluția „concepțiilor de necesități”, „obiectivelor organizării statale” și „acțiunilor morale” au deschis calea lui al-Giuweyni și al-Ghazali din școala şafiită să dezvolte teoria obiectivelor legislației, prin dezvoltarea acestor termeni pe care i-am menționat și pe care îi vom explica în cele ce urmează.

1. **Ibn Babawayh al-Qummi** (d.381 h / 991). Unii savanți susțin că cercetarea privind **Maqasid al-Şari’ah** a fost limitată la școlile de drept sunnite până în secolul al XX-lea<sup>50</sup>. Cu toate acestea, prima monografie cunoscută, dedicată studiului **Maqasida** fost, de fapt, scrisă de Ibn Babawayh al-Qummi, unul dintre principalii juristi şiiți al celui de-al patrulea secol islamic, care a scris o carte de 335 de capitole pe acest subiect<sup>51</sup>. Cartea, intitulată „**Ilal al-Şari’ah**” (Motivele care stau la baza legislațiilor), prezintă argumente logice ale credinței în Dumne-

48 Al-Lugani, Abdul Nasir, **Dirasat naqdiyyeh wa Tahrir**, prima parte din cartea Mahasin al-Şari’ah a lui Qaffal al-Şaşii (Teză de doctorat, Universitatea Manchester, 2004)

49 Izzud-Din, **Usul al-Teşria al-Islami**, pg. 106

50 Hasan Geabir, „**al-Maqasid fil-Medreseh al-Şi’iyeh**” fi **Maqasid al-Şari’ah al-Islamiyeh**, Dirasat fii Qadaya al-Manhaj wa Majalat al-Tatbiq, editare Muhammed Salim al-Awaa (Dirasat fi felsefet al-Teşria al-Islami: Al-Nazariyah wet-Tatbiq), ediția întâi (Cairo: Mueseset al-Furqan Lituras Al-Islami, Merkez Dirasat al-Maqasid, 2006), pg. 325, la fel: dezbateri verbale pe această temă la Alexandria, Egipt, august, 2006

51 Așa cum a spus profesorul Muhammed Kamal Imam Facultatea de Drept la Universitatea Alexandria, dezbateri verbală Cairo, Egipt, august, 2006

zeu, în profeți, în necunoscut (ghayb), cât și în celelalte aspecte legate de dogmă. De asemenea, explică motivele ascunse din spatele rugăciunii, postului, pelerinajului, actelor de caritate, respectului față de părinți și alte obligații morale<sup>52</sup>.

2. **Al-Amiri al-Faylosof** (d. 381 h / 991). Cea mai timpurie clasificare teoretică a scopurilor- așa cum le întâlnim astăzi - a fost introdusă de al-Amiri al-Faylosof în cartea sa „*Al-Ilaam bi Manaqib al-Islam*”<sup>53</sup> (Conștiința trăsăturilor islamului). El a scris despre: „pedeapsa crimei... pedeapsa furtului... pedeapsa defăimării... pedeapsa calomniei... pedeapsa apostaziei.” Cartea lui face referire strictă la pedepsele penale îndeosebi „Al-Hudud” (*pedepsele stabilite de Allah*).

Clasificările **Maqasid** după „nivelurile de necesitate” nu au fost dezvoltate până în al cincilea secol islamic. Apoi, întreaga teorie a atins stadiul cel mai matur (înainte de secolul al XX-lea) în al optulea secol islamic.

---

52 Ibn Babawayh al-Saduuq al-Qummi, **‘Ilal al-Şari’ah**, editare Muhammed Sadiq Bahrul-Ulum (Najaf: Dar al-Balaga, 1966)

53 Așa cum a spus profesorul Ahmad al-Raysuni, dezbateri verbală, Jeddah noiembrie 2006, Profesorul Ahmad al-Raysuni m-a ghidat către cartea lui Abu Al-Hasan al-Feysolof al-‘Amiri: *Al-‘Ilam biMaqasid al-Islam*, editare Ahmad Ghurab (Cairo: Dar al-Kitab al-Arabi, 1967)

## CAPITOLUL 2

## IMAMI AI MAQASID între secolele islamice V–VIII

Cel de-al cincilea secol islamic a fost martor la nașterea a ceea ce Abdallah Bin Bayyah a numit „filosofia legislației islamice”<sup>54</sup>. În această perioadă de timp, s-a dovedit că metodele ad litteram și limitarea superficială la sensul verdictelor-metode răspândite până în această perioadă, sunt insuficiente pentru a face față complexității civilizației în evoluție. Pentru a răspunde noilor cerințe, a apărut teoria „*al-Maslaha al-Mursalah*” (interesul necondiționat), care reprezintă interesele și beneficiile care au devenit necesare, însă juristul nu le găsește acoperire în textele sacre. Această teorie a reușit să umple golul lăsat de metodele clasice și a deschis calea către teoria „*Maqasid al-Șari’ahal-Islamiyah*” (Obiectivele legislației islamice). Cei mai importanți juriști care au contribuit la dezvoltarea teoriei *Maqasid* între secolele islamice V-VIII sunt: Abu al-Mali al-Giuweyni, Abu Hamid al-Ghazali, Al-‘Iz ibn Abdul-Selam, Șihabul-din al-Qarrafî, Șemsul-din ibn al-Qayyim, iar cel mai important dintre ei este Abu Ishaq al-Șatibi.

*Imamul al-Giuweyni și „Necesitățile generale”*

Abu al-Mali al-Giuweyni (478 h / 1085) a scris cartea „Al Burhan fi Usul al-Fiqh” (Dovada în bazele jurisprudenței), care este considerată primul tratat juridic care a prezentat teoria „nivelelor de necesitate” într-un mod similar cu teoria cunoscută astăzi. El a propus în studiul său cinci nivele:

- Ceea ce ține de necesități,
- Ceea ce ține de nevoi publice, cum ar fi închirierea între oameni
- Comportamentul moral – însușirea a ceea ce este moral și îndepărtarea de imoral, ca, spre exemplu, igiena
- Cele recomandate
- Ceea ce nu poate fi atribuit unui anumit motiv clar, acesta fiind foarte rar întâlnit<sup>55</sup>.

El a propus ca scopul legislației islamice să fie protecția sau inviolabilitatea credinței oamenilor, a sufletelor, minților, onoarei și averii<sup>56</sup>.

Eu văd – și Allah știe mai bine – că o altă carte a lui Giuweyni „*Ghayas al-Umem*” (Salvarea națiunilor) a avut o altă contribuție importantă la dezvoltarea teoriei *Maqasid*, cu toate că această carte face referire la problemele politice în mod principal. În această carte, el vorbește despre „presupunerea ipotetică” a dispariției juriștilor musulmani și a școlilor de jurisprudență islamică într-o zi. Apoi, el presupune – în ultima parte a cărții sale – că acest lucru chiar s-a întâm-

54 Dezbateri verbală cu Șeyhul Ibn Beyyeh în Mekka, aprilie, 2006

55 Al-Giuweyni, Abdul Melik, *Al-Burhan fii Usul al-Fiqh*, editare Abdul Aziim, al-Diib, Ediția a-4-a, (Mansura: al-Wafaa, 1418h/1988), volumul 2, pg. 621, 622, 747

56 Ibidem



plat, iar pe baza acestei ipoteze el stabilește principiile fundamentale pe care se întemeiază toate hotărârile legislative, principii ce nu pot fi contradictorii și nu pot fi interpretate diferit. El a scris că aceste principii fundamentale sunt „**Maqasid**” – obiectivele legislației în capitolele de jurisprudență. Exemple ale acestor **Maqasid**: „consimțământul reciproc” în privința tranzacțiilor comerciale, „ridicarea sarcinii celor săraci” în legile carității, „facilitarea” în legile purificării și altele.<sup>57</sup> Cartea „Salvarea națiunilor” a imamului Al-Giuwayni este o propunere completă pentru „reconstruirea” legislației islamice bazată pe **Maqasid**.

### **Imamul al-Ghazali și „Ordinea Necesităților”**

Abdulhamid al-Ghazali (d.505 h/1111), care este elevul lui Giuweyni, a dezvoltat teoria profesorului său mai departe în cartea sa, „**Al-Mustasfaa**” (Sursa purificată). El a ordonat „necesitățile” imamului al-Giuweyni după cum urmează: (1) credința, (2) sufletul, (3) mintea, (4) urmașii și (5) averea<sup>58</sup>. Al-Ghazali, de asemenea, a inventat termenul de „protejare” a acestor necesități.

În ciuda analizei detaliate pe care a oferit-o, al-Ghazali a refuzat să dea legitimitate independentă (conform sensului juridic-hujijeh) la oricare dintre obiectivele (**Maqasid**) sale, ba chiar el le-a numit „interesele iluzorii” (al-Masalih el-Meuhumeh)<sup>59</sup>.

Motivul acestei orientări a imamului este faptul că obiectivele „**Maqasid**” au fost deduse din Cartea lui Allah – Coranul și nu sunt menționări clare literare, așa cum este în cazul celorlalte hotărâri islamice argumentate.

Cu toate acestea, al-Ghazali a utilizat în mod clar obiectivele (**Maqasid**) ca bază pentru multe hotărâri islamice. El a scris, de exemplu: Interesul (**al-Maslaha**), pe lângă mărturia legislației, este de trei feluri: o parte pe care legislația islamică a considerat-o, o parte pe care legislația islamică a anulat-o, și o a treia parte despre care legislația islamică nu a spus nimic, nu a acceptat, dar nici nu a refuzat. În privința a ceea ce legislația a luat în considerare, are legitimitate și se poate obține prin analogie-deducerea hotărârii prin logica textului sacru sau consensul savanților. El a scris, spre exemplu: „Orice îmbătător, fie solid sau lichid, este interzis. Acest verdict se bazează pe analogia cu vinul (care a fost menționat clar în Coran), deoarece vinul a fost interzis în scopul conservării minții, care este, de fapt, baza responsabilității.” În plus, el a mai spus: „Scopurile creației, din punct de vedere islamic, sunt cinci: să protejeze credința, sufletul, mintea, progenitura și averea. Orice acțiune care duce la protejarea acestora este considerată maslaha (interes), iar orice acțiune care le încalcă este mefsedeh (stricăciune), a cărei îndepărtare este considerată maslaha<sup>60</sup>”. Al-Ghazali a sugerat, de asemenea, o „regulă fundamentală” bazată pe ordinea de necesități, așa cum le-a prezentat el, ceea ce implică faptul că necesitatea superioară ar trebui să aibă priori-

57 Ibidem, pg. 446, 473, 494

58 Al Ghazali, **Al-Mustasfaa**, pg. 258

59 Ibidem pg 172

60 Ibidem pg 174

tate față de o necesitate de ordin inferior, în cazul în care practicarea acestor necesități duce la contrazicere<sup>61</sup>.

### **‘Iz bin Abdul-Selamși „Înțelepciunea din spatele hotărârilor islamice”**

‘Iz bin Abdul-Selam (d.660h/1209) a scris două cărțile care au o strânsă legătură cu tema al-**Maqasid**, deoarece se axează pe „înțelepciunea din spatele hotărârilor islamice”. Aceste două cărți: „Scopurile rugăciunii” și „Scopurile postului”<sup>62</sup>, dar contribuția esențială a avut-o prin cartea sa despre interese (masalih): „**Masalih al-Ahkam fii Masalih al-Enam**” (Reguli de bază în privința intereselor poporului).

Pe lângă ancheta sa amplă asupra conceptelor de interes și de stricăciune, el a făcut legătura dintre hotărâri și scopurile lor și a menționat înțelepciunea din spatele acestora.

De exemplu, el a scris: „*Cel care cercetează scopurile legislației în ceea ce privește atragerea a ceea ce este bun și respingerea răului se va convinge că nu se permite neglijarea acestui interes și nu se acceptă atragerea unui rău, chiar dacă nu avem în această privință un text sacru, consens sau analogie, deoarece înțelegerea religiei în sine necesită aceasta*”<sup>63</sup>.

### **Imamul Qarrafi și „Clasificarea acțiunilor profetice”**

Șihab al-Din al-Qarrafi (d.684h/1285) a contribuit la teoria **Maqasid**, așa cum o întâlnim astăzi, atunci când a separat diferite acțiuni ale Profetului (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) pe baza intențiilor Profetului însuși. El scrie în cartea sa al-Furuq (diferențele): „*Există diferențe în acțiunile Profetului (Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!) în calitate de cadu, în materie de muftiu, în calitate de transmitător al mesajului divin, în calitate de lider, comportamentul său în privința acestor aspecte are efecte diferite în legislați. Așadar, tot ceea ce a spus și a făcut Profetul (Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!) în materie de transmitere a mesajului este considerat dispoziție generală. Însă, trimiterea armatelor, cheltuielile din bugetul statului, numirea judecătorilor și a guvernatorilor, împărțirea prăzii de război, semnarea tratatelor, toate aceste acțiuni au fost făcute în calitate de conducător*”<sup>64</sup>.

Astfel, al-Qarrafi a lărgit sensul obiectivelor încât să cuprindă scopurile și intențiile pe care le-a dorit Profetul (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) prin acțiunile sale. Mai târziu, Ibn Așuur (d. 1976) a inclus „diferențele” lui

61 Ibidem, pg 265

62 Al-Izz ibn Abdul-Selam, **Maqasid al-Sawm**, editura Iyyad al-Tabbaa, ediția a 2-a, (Beirut: Dar al-Neșr, fără dată), volumul 2, pg. 160

63 Al-Izz ibn Abdul-Selam, **Qawaid al-Ahkam fii Masalih al-Anam** (Beirut: Dar al-Neșr, fără dată), volumul 2, pg. 160

64 Șihabud-din al-Qarrafi, **al-Furuq**, editură Khalid Mansur (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1998), volumul 1, pg. 357

al-Qarrafi pe care le-am menționat în definiția lui pentru **Maqasid**<sup>65</sup>, așa cum vom vedea. De asemenea, al-Qarrafi a scris despre: „**Feth al-Zerai' li-Tahqiq al-Masalih**” (deschiderea mijloacelor care duc la realizarea beneficiilor), care este o altă expansiune semnificativă a teoriei **Maqasid**. El a spus: „*Mijloacele care duc către rău/stricăciune trebuiesc blocate, iar cele care duc la beneficii trebuiesc larg deschise.*”<sup>66</sup>. Astfel, el nu se limitează doar la partea negativă a „blocării căilor” așa cum vor fi prezentate mai târziu.

### **Imamul Ibn Qayyim și „Adevărul despre Șaria”**

Şamsud-din ibn al-Qayyim (d. 748 h/1347) era unul dintre elevii renumitului imam Ibn Teymiyeh (d. 728 h/1328). Contribuția lui Ibn al-Qayyim la teoria **Maqasid** a fost posibilă în primul rând prin critica foarte detaliată a ceea ce numim trucuri juridice (al-Hiyel al-Fiqhiyyah), care sunt bazate pe faptul că acestea sunt în contradicție cu **Maqasid**. Trucul este un act interzis, cum ar fi cămătăria sau luarea de mită, chiar dacă forma ei pare legitimă și se aseamănă cu o tranzacție comercială, cadou sau altele. Ibn al-Qayyim a scris: „*Trucurile juridice sunt interzise, deoarece cele permise și cele interzise de Allah au ca rol să aducă beneficii oamenilor atât în această lume, cât și în cealaltă, iar dacă robul recurge la un truc pentru a permite un lucru interzis, pentru a anula o obligativitate sau a anula ceea ce a legiferat Allah. El cheamă la stricăciune în religia lui Allah, din mai multe aspecte: în primul rând, se împotrivesc înțelepciunii și legislației. În al doilea rând, pentru că opresc obiectivele legislației și nu au niciun scop, el apare ca legitim, dar nu este obiectivul dorit, obiectivul în sine este interzis, iar acest lucru este evident. De exemplu: cămătarul vrea să obțină un lucru interzis (dobânda), tranzacția este legitimă, dar nu ea este scopul. Persoana a cărei intenție este camăta comite un păcat, chiar dacă tranzacția pare legitimă, deoarece nu ea era obiectivul. La fel este și situația celui care vrea să anuleze o obligație, prin oferirea averii unei persoane căreia nu îi dăruiește în realitate nimic. De fapt, ea vrea să scape de o obligație, tranzacția este legitimă, dar nu ea era scopul.*”

Legislația este pentru inimi așa cum este mâncarea sau medicamentele sunt pentru corp. Acest fapt este posibil prin practicarea realității, nu a numelor și aparențelor. Ibn al-Qayyim a rezumat metodologia sa juridică, care se bazează pe „înțelepciunea și bunăstarea oamenilor”, cu următoarele cuvinte puternice: „*Legislația islamică se bazează pe înțelepciuni și obținerea bunăstării oamenilor atât în această viață, cât și în Viața de Apoi. Ea este dreptate, îndurare, înțelepciune și beneficiu, iar orice hotărâre care înlocuiește dreptatea cu nedreptate, mila cu opusul ei, beneficiul cu stricăciunea, înțelepciunea cu nonsensul, este o decizie care nu aparține legislației islamice, chiar dacă se pretinde a fi în conformitate cu unele interpretări.*”<sup>67</sup>.

65 Ibn Aşuur, **Maqasid al-Şari'ah al-Islamiyeh**, pg. 100

66 Al-Qarrafi, **Al-Zahirah**, volumul 1, pg. 153, al-Qarrafi; Al-Furqan, volumul 2, pg. 60

67 Şamsud-din Ibn al-Qayyim, **I'lam al-Muwaq'i'in**, editura Taha Abdul-Rauuf Saad (Beirut: Dar al-Geyl, 1973), volumul 1, pg. 333

Paragraful de mai sus, în opinia noastră, reprezintă o „regulă fundamentală” foarte importantă, în lumina căreia putem înțelege natura legislației islamice. Aici vedem cum obiectivele legislației și-au ocupat locul corect în conformitate cu natura lor fundamentală sau conform atributului lor de filosofie a legislației, respectând termenii de actualitate. Acest lucru a fost exprimat foarte elocvent și puternic de către imamul Al-Şatibi.

### ***Imam al-Şatibi și perceperea Maqasid ca fiind „Fundamentele Şari’ah”***

Terminologia obiectivelor legislației folosită de imamul Abu Ishaq al-Şatibi (d. 790h/1388) este aceeași pe care a folosit-o imamul al-Giuweyni și elevul său, al-Ghazali. Cu toate acestea, cred că studiul său „*Al Muwafaqat fi Usul al-Şari’ah*” (Reconcilierea fundamentelor Şariei) a dezvoltat teoria *Maqasid* din trei perspective importante:

#### ***1. De la „interesele necondiționate” la „bazele Şari’ah”***

Înainte de cartea lui al-Şatibi, *Maqasid* erau considerate o parte a „*Masalih al-Mursalah*” (interese nerestricționate) sau ramuri a unor baze și niciodată nu au fost considerate baze de sine stătătoare, iar acest aspect l-am specificat mai sus. Al-Şatibi a început capitolul *Maqasid* din cartea sa „*Al-Muwafaqat*” cu versete din Coran pentru a dovedi că Allah are scopuri în creația Sa, în trimiterea Profeților, precum și în legislațiile coborâte<sup>68</sup>. Prin urmare, el a considerat *Maqasid* ca fiind baza religiei, a regulilor Şariei și a universalității credinței<sup>69</sup>.

#### ***2. De la „înțelepciunile din spatele hotărârilor” la „bazele hotărârilor”***

Şatibi s-a bazat pe ideea priorității *Maqasid* și pe generalitatea lor, pentru a ajunge la concluzia că universalitățile, îndeosebi necesitățile, nu se pot supune hotărârilor parțiale<sup>70</sup>. Această principiu era un transfer esențial de la fundamentele tradiționale, chiar și în cadrul școlii de jurisprudență Malikită, care este de altfel și școala de apartenență a imamului Şatibi, școală care întotdeauna oferea prioritate argumentului parțial în fața celui general<sup>71</sup>. El a mers mai departe și a considerat „cunoașterea *Maqasid*” o condiție necesară pentru corectitudinea raționamentului juridic (ijtihad)<sup>72</sup>.

#### ***3. De la incertitudine „zanni” la certitudine „qat’i”***

Pentru a sprijini noul statut pe care l-a dat *Maqasid* legislației, Şatibi a început volumul său de *Maqasid* argumentând certitudinea prin procesul inductiv, aceasta fiind, de altfel, și metodologia pe care s-a axat pentru a ajunge inițial la *Maqasid*, toate acestea pe baza unui număr mare de dovezi dezbătute<sup>73</sup>. Acesta

68 Al-Şatibi, *al-Muwafaqat*, volumul 2, pg. 6

69 Ibidem, volumul 2, pg. 25

70 Ibidem, volumul 2, pg. 61

71 Al-Raysuni, *Nazariyet al-Maqasid*, pg. 169

72 Al-Şatibi, *al-Muwafaqat*, volumul 4, pg. 229

73 Ibidem volumul 2, pg. 6

reprezenta, deasemenea, un transfer metodologic total diferit de metodele clasice care se bazau pe filosofia greacă, care vorbeau de incertitudinea metodelor inductive. Cartea lui Şatibi a devenit manualul obiectivelor legislative al tuturor savanţilor până în secolul al XX-lea, însă propunerea sa de a prezenta **Maqasid** ca fiind fundamentele legislaţiei nu a fost acceptată pe o scară largă.



## Rolul *Maqasid* în reînnoirea islamică actuală

Obiectivele legislației (*Maqasid*) sunt cele mai importante mijloace la care recurge ideologia islamică de azi care tinde către reformă și reînnoire. Fără îndoială că există încercări pe care mass-media –îndeosebi cea occidentală- le subliniază ca fiind reformă a legii islamice, indiferent că vorbim de societățile majoritar musulmane sau de minoritățile musulmane. De multe ori, aceste propuneri par să caute a „asimila” islamul însuși și musulmanii să fie în armonie cu anumite sisteme intelectuale, sociale, chiar și politice, care le sunt străine atât islamului, cât și intereselor musulmanilor. Obiectivele legislației islamice (*Maqasid*) ar putea juca un rol pozitiv în aceste dezbateri, deoarece reprezintă filosofia legiferării, care poate fi un pilon de bază a reînnoirii. Este o metodologie care s-a născut în cadrul științelor islamice și se axează pe mintea islamică, pe logica islamică în ceea ce privește perceperea Universului și a vieții. O să încercăm să explicăm acest aspect în secțiunile următoare, atunci când vom dezbate acest subiect din diverse puncte de vedere. În primul rând, vom prezenta ideologia islamică contemporană în privința acestor obiective (*Maqasid*) ca fiind un proiect de „dezvoltare” și „drepturile omului”, conform termenilor contemporani. În al doilea rând, vom prezenta obiectivele ca fiind „metodologie de reînnoire” necesară în ceea ce privește jurisprudența islamică, îndeosebi în ceea ce privește diferențierea dintre mijloace și scopuri. În al treilea rând, vom explica importanța obiectivelor în ceea ce privește interpretarea Coranului și a tradiției Profetului, apoi vom cerceta metodologia *Ijtihadului* care se bazează pe „deschidere a mijloacelor” în comparație cu metoda clasică care se axează pe „blocarea mijloacelor”, iar în cele din urmă, vom prezenta obiectivele ca bază comună între școlile de drept islamic, chiar și în ceea ce privește dialogul dintre religii.

### ***Obiectivele legislației „Maqasid”, un proiect pentru „dezvoltare și drepturile omului”***

Juriștii și cercetătorii contemporani au contribuit la dezvoltarea termenilor *Maqasid* în conformitate cu termenii contemporani, în ciuda respingerii de către unii juriști a ideii de „actualizare” a termenilor legați de obiectivele legislației islamice<sup>74</sup>. Vom prezenta în cele ce urmează unele exemple:

Cercetările vechi în privința *Maqasid* prezintă „protejarea progeniturii” ca una dintre necesitățile pe care le-a dorit legislația islamică. Acest lucru este evident după ce Al-'Amiri a menționat în încercările sale timpurii de a schița o teorie a scopurilor necesare atunci când a vorbit despre pedepsele penale<sup>75</sup>, așa cum am precizat în trecut. După el, a urmat imamul al-Giuweyni, care a dezvoltat teoria

74 De exemplu: Seihul Ali Jumaah, muftiul Egiptului într-un dialog verbal cu el în Cairo, decembrie, 2005

75 Al-Amirii al-Ilam, pg. 125

pedepselor la un stadiu la care poate fi numită „teoria inviolabilității”<sup>76</sup>, inviolabilitatea sufletelor și averii, așa cum am mai menționat. Așadar, pedeapsa indecenței la imamul al-Giuweyni se încadrează în ceea ce a numit „protecția părților private”.

„Protecția progeniturii” este un termen ales de imamul Al-Ghazali ca scop al legislației islamice la nivelul necesităților<sup>77</sup>. Imamul Al-Şatibi a urmat terminologia lui Al-Ghazali, așa cum am explicat mai sus.

Cu toate acestea, în secolul al XX-lea, juriștii, îndeosebi cercetătorii domeniului „**Maqasid**”, au dezvoltat în mod semnificativ termenul de „protecția progeniturii” și l-au considerat parte a teoriei de „protecția familiei”. Ibn Aşuur, de exemplu, a dedicat „scopurilor familiei” un capitol întreg în cartea sa: „Obiectivele legislației islamice”. Unii cercetători consideră contribuția lui Ibn Aşuur un fel de re-interpretare a „protecției progeniturii” în termeni noi. Alții o consideră o teorie nouă, care ține locul teoriilor vechi. Fie că considerăm contribuția lui Ibn Aşuur ca fiind un fel de reinterpretare a teoriei „protecției progeniturii” sau înlocuirea aceleiași teorii cu una nouă. Este clar că contribuția lui Ibn Aşuur a deschis ușa cercetătorilor contemporani pentru a dezvolta teoria **Maqasid** către noi orizonturi. De exemplu, imamul Yusuf al-Qaradawi a introdus „constituirea familiei exemplare” în obiectivele legislației islamice într-un mod direct. Acest nou termen a dus la percepția opusă a societății asupra familiei, considerând-o a fi o celulă de bază a societății. Acest fapt nu anulează „pedeapsa defăimării” sau „inviolabilitatea părților private” și nici nu uită „protecția progeniturii”. Dimpotrivă, atingerea acestor scopuri individuale și colective sunt baza întemeierii familiei, care este prioritară. Fără îndoială că, atunci când oferim prioritate familiei, întărim statutul și drepturile femeii musulmane – un lucru esențial al timpului nostru – așa cum protejăm drepturile copiilor, care sunt viitorul națiunii, și îi protejăm pe toți de abuz și nedreptate. Această flexibilitate în ceea ce privește dezvoltarea termenilor de **Maqasid** angajează Şari’ah în folosul problemelor contemporane ale națiunii. Orientarea teoriei **Maqasid** după Ibn Aşuur nu este similară cu cea a lui Al-‘Amiri, care se bazează pe „pedepse” pentru atingerea beneficiilor, și nici cu a lui Al-Ghazali, care se axează pe „conservare” pentru îndepărtarea răului și stricăciunii, ci mai degrabă se îndreaptă către noțiunile de „valoare” și „sistem”, conform terminologiei lui Ibn Aşuur<sup>78</sup>. Cu toate acestea, unii savanți contemporani sunt împotriva ideii de a încorpora noi concepte, cum ar fi justiția și libertatea în **Maqasid**. Ei preferă să spună că aceste concepte sunt incluse implicit în teoria clasică și „circulă în ea așa cum circulă apa în trandafir”<sup>79</sup>. Personal, nu văd niciun motiv de teamă în ceea ce

76 Al Giuwayni, **al-Burhan**, volumul 2, pg. 747

77 Al-Ghazali, **al-Mustasfaa**, pg. 258

78 Ibn Aşuur, Al-Tahir, **Usul al-Nizam al-Ijtimaai fil-Islam**, editura Muhammed al-Tahir al-Misawi (Amman: Dar al-Nefais, 2001), pg. 206

79 De exemplu, Şeihul Ali Jummah, muftiul Egiptului, într-un dialog verbal cu el în Cairo, decembrie, 2005

privește dezvoltarea teoriei **Maqasid** așa cum s-au dezvoltat termenii și teoriile în diferite științe.

În mod similar, „păstrarea minții”, care până în prezent a fost limitată doar la scopul interzicerii „celor îmbătătoare” în islam, importante fără îndoială însă, pe lângă ele, această terminologie se dezvoltă în acest timp cât să cuprindă „propagarea gândirii științifice”, „călătoria în căutarea științelor”, „evitarea mentalității de turmă” și „stoparea exodului de gânditori din societățile islamice”<sup>80</sup>.

De asemenea, „păstrarea onoarei” și „păstrarea sufletului” au fost clasificate la nivelul necesităților de către Al-Ghazali și Al-Şatibi, iar înainte de ei doi am vorbit de „pedeapsa defăimării”, conform termenului folosit de Al-‘Amiri, iar Al-Giuweyni vorbea de termenul de „inviolabilitatea sufletelor”. Înainte de islam, pentru arabi, termenul de „păstrarea onoarei” era esențial. Celebrul poet pre-islamic Antara vorbește în poezia lui de lupta împotriva fiilor lui Damdamah pentru „defăimarea onoarei sale”:

Mi-a fost teamă că voi muri înainte  
Să duc o bătălie cu fiii lui Damdamah  
Cei care m-au defăimat fără ca eu să-i defăimez  
Şi au jurat să-mi verse sângele.

Iar Ali, fiul lui Abu Talib (*Allah să fie mulțumit de el!*), a spus:  
O să dăruiesc averea celui care vine să o ceară, Şi o voi dona pentru obligații și  
datorii, Pentru un cinstit a cărui onoare o apăr cu banii,  
Ori pentru un nenorocit de al cărui rău îmi apăr sufletul.

Apoi Profetul (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) a spus: „Musulmanului îi sunt oprite sângele, banii și onoarea fiecărui musulman.”<sup>81</sup>

Cu toate acestea, vedem că termenul de „păstrarea onoarei” este înlocuit în studiile contemporane de jurisprudență de termenul de „conservarea demnității umane”, ba chiar „protecția drepturilor omului” ca scop al dreptului islamic în sine, de către mulți dintre juriștii contemporani<sup>82</sup>.

Suntem martorii unor dezbateri aprinse pe tema drepturilor omului în islam, atât în privința cercetărilor musulmanilor, cât și a nemusulmanilor<sup>83</sup>. Declarația islamică internațională a drepturilor omului a fost enunțată în anul 1981 de

80 Jasser Auda, **Fiqh al-Maqasid, Inaatat al-Ahkam al-Şeriyeh biMaqasidiha** (Virginia: Institutul Internațional de Gândire Islamică, 2006), pg. 20

81 Al-Buhari, **al-Sahih**, volumul 1, pg. 37

82 Yusuf al-Qaradawi, **Madkhal li Diraset al-Şari’ah al-Islamiyeh** (Cairo: Wehbe, 1997), pg. 101, Atiyah, **Nahw Taf’il Maqasid al-Şari’ah**, pg. 170, Ahmad al-Ray-suni, Muhammed al-Zuhayli, Muhammed al-Beşiir, **Maqasid al-Şari’ah Mihwer Huquuq al-Insan, Kitab Al-ummeh**, nr. 87 (2002), Muhammed al-Awwaa, **Al-Fiqh al-Islami fii Tariq al-Tajdid** (Cairo: Al-Mekteb al-Islami, 1998), pg.195

83 Muhammed Osman Salih, **Al-Islam Nizamun Şamil li Himayet we Taziiz Huquuq al-Insan** (Cercetării care au fost prezentate la conferința internațional islamică și drepturile omului, Khartoum, 2006)

un număr mare de cercetători, care au reprezentat diverse entități islamice la Organizația Națiunilor Unite pentru Educație, Știință și Cultură (UNESCO). Această declarație s-a bazat pe texte sacre atât din Coran, cât și din Sunnah, menționate în secțiunea de referințe. Declarația islamică cuprinde în esență întreaga listă a drepturilor fundamentale menționate în Declarația Universală a Drepturilor Omului, cum ar fi drepturile la viață, libertate, egalitate, dreptate, justiție, eliberarea de chin, dreptul la azil, libertatea de credință și de exprimare, asocierea liberă, dreptul la educație și libertatea de mobilitate<sup>84</sup>.

Cu toate acestea, unii membri ai Înalțului Comisariat al Națiunilor Unite pentru Drepturile Omului (UNHCHR) și-au exprimat îngrijorarea față de Declarația islamică a drepturilor omului, pentru că ei consideră că „amenință serios consensul intercultural pe care s-au bazat instrumentele internaționale privind drepturile omului”<sup>85</sup>. Alți membri consideră că declarația „adaugă noi dimensiuni pozitive drepturilor omului, deoarece, spre deosebire de instrumentele internaționale, îi atribuie o sursă divină, adăugând astfel o nouă motivație morală pentru a le respecta”<sup>86</sup>. O abordare bazată pe *Maqasid* asupra problemei drepturilor omului sprijină din urmă această rezoluție, abordând în același timp preocupările celor dintâi, mai ales dacă dorim ca terminologia *Maqasid* să fie actualizată și făcută să joace un rol „fundamental” în raționamentul juridic. Tema drepturilor omului și a *Maqasid* necesită cercetări suplimentare pentru a rezolva „neconcordanțele” pe care unii cercetători le-au sugerat în ceea ce privește nivelul de aplicare<sup>87</sup>.

În același mod, termenul de „conservarea religiei” folosit de Al-Ghazali și Al-Şatibi își are rădăcinile în scrierile lui Al-'Amiri despre „pedeapsa renunțării la credință”, mai exact pedeapsa apostaziei<sup>88</sup>. Recent, aceeași teorie a fost reinterpretată într-un mod total diferit sub termenul de „libertatea credințelor” și este același termen folosit și de Ibn Aşuur<sup>89</sup> sau „libertatea credinței” conform unor juriști contemporani<sup>90</sup>. Cei ce susțin libertatea credinței în terminologia actuală

84 Universitatea Toronto, biblioteca de drept Bora Laskin, *Al-Himaye al-Dewliyah li Huquuq al-Insan*/International Protection of Human Rights 2004 (Ianuarie, 2005) poate fi accesat pe siteul: [http://www.law.unhchr.cah/Huridocda.nsf/\(symbol\)/E CN 4Sub 2 2003 NGO 15 En](http://www.law.unhchr.cah/Huridocda.nsf/(symbol)/E CN 4Sub 2 2003 NGO 15 En).

85 Comisia supremă a Națiunilor Unite a drepturilor omului, *Probleme specifice privind drepturile omului*, Specific Human Rights Issues (Iulie 2003/alocat la începutul lui februarie 2005) poate fi accesat pe siteul: [http://www.unhchr.cah/Huridocda.nsf/\(Symbol\)/E CC 4 Sub 2 2003 NGO 15 En](http://www.unhchr.cah/Huridocda.nsf/(Symbol)/E CC 4 Sub 2 2003 NGO 15 En)

86 Ibidem

87 Salih, *Al-Islam Huwa Nizamun Şamil Li Himayet we Taziiz Huquuq al-Insan*, Murad Hofmann, Islamul în anul 2000, Ediția întâi (Cairo: Mektebet Şuruq, 1995), pg. 56

88 Al-Amirii *al-I'lam*, pg. 125

89 Ibn Aşuur, *Maqasid al-Şari'ah al-Islamiyah*, pg. 292

90 Atiyyah, *Nahw Taf'îl Maqasid al-Şari'ah*, pg. 171, Al-Raysuni, Al-Zuhayli, Al-Şabiiir, *Huquuq al-Insan Mihwer Maqasid al-Şari'ah*

se bazează pe versetul „Nu este cu puțință silirea la credință!”<sup>91</sup>, deoarece este un principiu fundamental mai puternic decât „pedeapsa apostaziei”, care a fost menționată în referințele tradiționale în contextul „păstrării religiei”. Aceasta este pedeapsa aplicată celui ce renunță la credință și nu săvârșește un alt păcat. Vedem – în istorie – că „pedeapsa apostaziei” de multe ori a fost aplicată greșit și a fost folosită de multe ori să servească politicului. Se poate ca noi astăzi, prin virtutea obiectivelor legislației islamice, să schimbăm aceasta prin sensul inițial din versetul coranic „Nu este cu puțință silirea la credință!” și fără îndoială că acest subiect necesită mult studiu.

În cele din urmă, termenul de „păstrarea averii”, așa cum l-a folosit Al-Ghazali și care corespunde cu termenul folosit de Al-‘Amiri, „pedeapsa luării averii” sau „pedeapsa furtului” și cel folosit de Al-Giuweyni „inviolabilitatea averii” au evoluat astfel încât să fie în conformitate cu termenii sociali și economici de actualitate. De exemplu, întâlnim în cercetările legate de *Maqasid* termeni precum: „Diminuarea diferenței dintre nivelurile economice, protejarea averii persoanelor de jaf, furt și interzicerea dobânzii, ceea ce este de fapt și drept conceptul inițial”<sup>92</sup>. Această evoluție permite utilizarea obiectivelor *Maqasid* ale Șariei pentru a încuraja creșterea socio-economică, care este foarte necesară mai ales în cazul țărilor majoritar musulmane și, de asemenea, oferă unele alternative islamice în domeniul investițiilor, o alternativă care se bucură de mare atenție și succes, chiar și în țările majoritar nemusulmane, îndeosebi după ultima criză economică mondială<sup>93</sup>.

„Dezvoltarea umană” este conceptul de dezvoltare pe care îl adoptă rapoartele ONU privind dezvoltarea și este un concept mult mai amplu decât creșterea economică. Potrivit celor mai recente rapoarte ale Programului Națiunilor Unite pentru Dezvoltare, majoritatea țărilor preponderent musulmane sunt clasificate sub nivelul „țărilor dezvoltate”, conform indicelui Dezvoltării Umane. Acest indice este calculat prin utilizarea a mai mult de 200 de criterii inclusiv măsuri pentru participarea politică, alfabetizare, nivelul de educație, speranța de viață, accesul la apă curată și potabilă, ocuparea forței de muncă, nivelul de trai și egalitatea de gen. Cu toate acestea, unele țări majoritar musulmane, în special statele arabe bogate în petrol, înregistrează, potrivit raportului ONU, diferențe între nivelul veniturilor naționale și măsurile pentru justiția socială, îndeosebi în ceea ce privește participarea femeilor în domeniul public și economic.

91 **Coranul cel Sfânt**, capitolul Baqara, versetul 256, Eu înțeleg din: „Nu este cu puțință silirea la credință” că nu este permis să obligăm pe cineva în privința chetiunilor de religie, nu doar la modul general (Așa cum reiese din traducerea lui Yusuf Ali și cea a lui Pactole)

92 Qutb Sanuu, **Qiraat Marifiyeh fi al-Fikr al-Usuli**, ediția a-1-a, Kuala Lampor, Dar Al-Tajdiid, 2005), pg. 157

93 Programul de Dezvoltare a Națiunilor Unite, raportul anului 2004 (alocat în februarie 2005) poate fi accesat pe siteul: <http://www.undp.org/annualreports/2004/english>

Pe lângă minoritățile musulmane care trăiesc în țările dezvoltate, câteva țări preponderent musulmane au fost clasate în grupul „țărilor dezvoltate”, cum ar fi Brunei, Qatar și Emiratele Arabe Unite. Cu toate acestea, grupurile de țări menționate mai sus reprezintă mai puțin de 1% din numărul total al musulmanilor. Printre ultimele țări clasate, conform indicelui Dezvoltării Umane, se numără: Yemen, Nigeria, Mauritania, Djibouti, Gambia, Senegal, Guineea, Coasta de Fildeș, Mali și Niger (*acest grup reprezintă aproximativ 10% din numărul total al musulmanilor*).

Propun ca „indicele dezvoltării umane” să fie un criteriu de măsurare al gradului de servire a interesului public în epoca noastră, iar **Maqasid al-Şari’ah** să caute să ocupe un nivel ridicat al indicelui prin legislația islamică. Dacă percepem astfel obiectivele legislației islamice, putem să măsurăm realizarea lor în realitate, în conformitate cu standardele științifice actuale. Similar domeniului drepturilor omului, domeniul dezvoltării umane necesită mai multă cercetare dintr-o perspectivă a obiectivelor legislației islamice. Cu toate acestea, evoluția conceptului „obiectivelor legislației islamice” astfel încât să cuprindă scopurile „dezvoltării umane” din perspectivă islamică oferă o bază fermă renașterii lumii islamice, în loc să-și ocupe locul codașin clasamentul țărilor dezvoltate și să depindă de ele chiar și în ceea ce privește dezvoltarea și progresul<sup>94</sup>.

### **Maqasid reprezintă baza noului ijtihad (efortul de interpretare)**

În teoria juridică islamică (bazele jurisprudenței), există o diferențiere între opoziția sau dezacordul dovezilor (versete coranice și relatări profetice) și contradicție<sup>95</sup>. Contradicția este definită ca „o concluzie logică, clară a adevărului și a falsității în același aspect, fără să existe o a treia alternativă”<sup>96</sup>.

Pe de altă parte, opoziția sau dezacordul dintre dovezi este definit ca o „aparență contradicție în mintea savantului, nu în privința faptului în sine”<sup>97</sup>. Aceasta înseamnă că două dovezi (din Coran sau Sunnah), aparent în dezacord, nu sunt neapărat contradicții care nu pot fi rezolvate.

Se poate ca acest dezacord să fie în mintea juristului, astfel încât cele două texte par că nu pot fi în armonie și aceasta se datorează faptului că juristul nu a înțeles bine relatarea sau, mai degrabă, lipsei informațiilor cu privire la momentul, locul, circumstanțele relatării. Acești factori joacă un rol important în ceea ce

94 Muhammed Şakir Şerif, *Haqiyqat al-Dimoqratiyeh* (Riyad Dar al Watan, 1992) pg. 3, Muhammed Ali Mufti, *Naqd al-Juzuur al-Fikriyeh lil-Dimoqratiyeh al-Gharbiyeh*, (Riyad, Al-Munteda al-Islami, we Mejelet al-Bayan, 2002), pg.91.

95 Al Ghazali, *Al-Mustasfa fi Usul Al-Fiqh*, pg. 279, Al-Şatibi, *Al-Muwafaqat*, volumul 4, pg. 129, Ibn Teymiyeh, *Kutub we Rasail we Fetwa*, editare Abdul-Rahman Al-Nejdi, Ediția a-2-a, (Riyad: Mektebet Ibn Teymiyeh, fără dată), volumul 19, pg.131

96 . Al Ghazali, *Maqasid al-Falasifeh* (Cairo: Dar al-Maarif, 1961), pg. 62

97 Ibn Teymiyeh, *Kutub we Rasail we Fetwa*, volumul 19, pg.131



privește înțelegerea sau practica textului<sup>98</sup>. Sau se poate descoperi prin analiză detaliată că una dintre relatările care sunt în dezacord nu a respectat regulile de autenticitate și astfel elucidăm problema atunci când rămânem cu un singur hadis autentic, ceea ce juriștii numesc alegere „terjih”! Dar se poate întâmpla ca în cazul „terjihului” să ne lovim de factori subiectivi. De exemplu, hadisul relatat de Abu Hurayrah, așa cum a relatat imamul Ahmed de la Abu Hassan că doi bărbați au intrat la Aișah și au întreat-o: „Abu Hurayrah povestește că Profetul (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) spunea: *femeia, animalul și casa sunt semne rele!*” Aișah a spus: „Pe Cel Care a revelat Coranul lui Abu al-Qasim, nu așa spunea Profetul. Profetul lui Allah (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) spunea: *cei care trăiau în perioada pre-islamică spuneau: femeia, animalul și casa sunt semne rele!*”<sup>99</sup>. Aceste două relatări autentice par să se contrazică, dar ceea ce atrage atenție este faptul că majoritatea comentatorilor au respins hadisul relatat de Aișah, cu toate că avem alte relatări autentice care îl susțin; cum este relatarea lui Muawiyah bin Hakiim care a relatat de la unchiul său, Mihmar bin Muawiyah că a spus: L-am auzit pe Trimisul lui Allah (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) spunând: „Femeia, calul și animalele nu reprezintă semne rele<sup>100</sup>, dimpotrivă pot fi semne bune!”. Toate acestea pe lângă faptul că sensul versetului din Coran este un argument: **Nicio nenorocire nu se îndreaptă pe pământ și nici în sufletele voastre fără ca ea să nu se afle într-o carte, înainte ca Noi să o pricinuim. Acesta este un lucru ușor pentru Allah**<sup>101</sup>. (Hadid 22) Însă, îl vedem pe Ibn Gewzi spunând: „Aceasta reprezintă respingerea unei relatări clare a cărei naratori sunt de încredere! Cu toate că informația în sine este o relatare clară a căror naratori sunt de încredere, nu este așa?” Totuși, Ibn al-Arabi, de pildă, a comentat respingerea Aișei (*Allah să fie mulțumit de ea!*) a hadisului de mai sus, după cum urmează: „Acesta este un nonsens (qawlun saqit)! Nu este potrivit pentru un imam ca el să vorbească așa de mama dreptcredincioșilor!<sup>102</sup>” Acest exemplu l-am dat pentru a evidenția cât de importantă este opinia personală în ceea ce privește „anularea contradicției”. Aceasta este respingerea unei narațiuni clare și autentice, care este relatată de către naratori de încredere!

Însă, în majoritatea cazurilor de dezacord, vedem că juriștii au considerat că unul dintre versete sau hadisuri este abrogat „mansuh”, adică nu are niciun efect juridic. Această abrogare este validă – la ei – ori de câte ori se cunoaște contextul istoric al textelor. Astfel, ultimul text anulează efectul celui precedent ca timp. Atunci când avem două versete în dezacord, cel care a fost revelat ultimul îl anulează pe cel precedent. La fel și în cazul relatărilor profetice, atunci când

98 Abdul-Aziz al-Buhari, *Kaşful-Esrar*, (Beirut: Dar Al-Kutub al-Ilmiyah, 1997), volumul 3, p.77

99 Al-Buhari, *Sahih*, pg.69

100 Ibidem

101 Auda, *Fiqh al-Maqasid*, pg.106

102 Abu Bakr al-Maliki ibn al-Arabi, ‘**Aridah al-Ahwazi** (Cairo: Dar al-Wahi al-Muhammedi, fără dată), volumul 10, pg. 264

juristul știe care dintre relatări sunt în dezacord este ultima, pe orice cale de stabilire a contextului istoric, ultimul hadis este cel care abrogă orice relatare precedentă cu care este în dezacord. Astfel, vedem cum multe relatări care sunt corecte din punct de vedere al sensului și al șirului înlănțuit de relatatori, au fost abandonate, deoarece unii juriști nu au putut să le explice sensurile astfel încât să fie în armonie. Nu găsim în relatările Profetului (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*), așa cum sunt ele menționate în cărțile savanților care studiază relatările, sensuri care întăresc teoria abrogării așa cum o vedem în cărțile juriștilor.

Am cercetat superficial sensul rădăcinii „na-sa-ha” cu toate derivatele sale în foarte multe culegeri de hadisuri cunoscute azi, cum ar fi: Al-Buhari, Muslim, Al-Tirmizi, Al-Nesai, Abu Dawud, Ibn Mageh, Ahmad, Malik, Al-Darimi, Al-Mustedrek, Ibn Hibban, Ibn Huzeymeh, Al-Beyhaqi, Al-Daraqutni, Ibn Ebi Șeybeh, și Abdulrezaq și nu am găsit nici măcar o relatare autentică sau bună, atribuită Profetului (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*), care să facă referire la vreuna dintre derivatele acestui cuvânt. Am găsit în jur de 40 de cazuri de abrogare în toate aceste cărți, toate fiind opinia unui comentator al relatării în încercarea lui de a elimina dezacordul, însă niciuna dintre aceste cazuri nu erau menționate de relatare. Vedem subiectul abrogării în dicționarul companionilor Profetului, în comentariile lor, dar în majoritatea cazurilor acest termen este folosit cu sensul de „specific”. Ei explică dezacordul dintre două relatări prin faptul că una dintre ele face referire la o situație specifică și nicidecum la anularea ei. La fel vedem și în cărțile clasice ale exegeților Coranului, nu dovedesc teoria abrogării din versetele coranice sau anularea unui verset precedent de către unul revelat ulterior, deoarece vedem că, în privința puținelor versetelor care au fost considerate abrogate, au existat păreri diferite<sup>103</sup>.

Versetul număr 5 din capitolul Tawba evidențiază cât de prejudiciabilă este acceptarea abrogării fără a avea argumente clare. Versetul numit „Versetul Sabiei” spune: **„Iar când se vor încheia lunile cele sfinte, atunci omorâți-i pe idolatri oriunde îi aflați! Prindeți-i, impresurați-i și întindeți-le lor orice cursă! Însă dacă ei se căiesc, împlinesc Rugăciunea [As-Salat] și achită Dania [Az-Zakat], atunci dați-le lor drumul, căci Allah este Iertător, Îndurător** [Ghafur, Rahim]”<sup>104</sup> Contextul istoric al versetului ne poartă în anul 9 după hijra, atunci când a avut loc războiul dintre musulmani și păgânii din Mecca. Versetele ce însoțesc acest verset fac referire la același context, iar capitolul dezbate tema acestui război. Cu toate acestea, versetul a fost scos din contextele sale tematice și istorice și este prezentat ca fiind baza relațiilor dintre musulmani și nemusulmani în orice loc, timp și circumstanță. Prin urmare, a fost perceput că a anulat mai mult de două sute de versete ale Coranului, care

103 Vezi **Tafsir al-Kebir**, Razi (Beirut: Dar AL-Kutub al-Ilmiyeh, 2000), volumul 3, pg. 204, vezi Fadl bin al-Huseyin al-Tabrusi, **Majma' al-Beyan fii tefsiiir al-Quran** (Beirut: Dar al-Ulum, 2005), volumul 1, pg. 406, vezi Muhammed Nada, **Al-Nesh fil Quran** (Cairo: AL-Dar al-Arabiyyeh lil-Kutub, 1996), pg. 25

104 Traducea Muhammed Esed

fac referire la dialog, libertate de credință, iertare, pace și chiar și cele care îndeamnă la răbdare! Pentru a soluționa dezacordul, pe baza metodei de abrogare, majoritatea exegeților au concluzionat că acest verset (9:5) care a fost revelat spre sfârșitul vieții Profetului (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*), a abrogat fiecare verset „contradictoriu” care a fost revelat înaintea lui.

Prin urmare, următoarele versete au fost considerate abrogate:

„**Nu este silire la credință!...**” (Baqara 256)

„... **Dar iartă-i pe ei și nu-i băga în seamă! Allah îi iubeste pe cei care fac bine.**” (Al Maideh 13)

„**Respinge răul cu ceva care este mai bun!**” (Al-Muminun 96)

„**Însă fii răbdător, căci făgăduința lui Allah este adevăr!**” (Al-Ruum 60)

„**Nu discutați cu oamenii Cărții decât în felul cel mai frumos...**” (Al-Ankebut 46)

„**Voi aveți religia voastră, iar eu am religia mea!**” (Al-Keafirun 6)

Și multe altele...<sup>105</sup>

De asemenea, multe relatări profetice au fost abrogate prin aceeași metodă fără să aibă vreun argument. Un mare număr de tradiții profetice care legitimează tratatele de pace și promovează coexistența dintre diferite culturi și religii, conform utilizării termenilor contemporani. O astfel de tradiție este și tratatul de la Medina sau înțelegerea de la Medina în care Profetul (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) și evreii din Medina au scris un „legământ”, care definește relația dintre musulmanii și evreii care trăiesc în Medina. Acest legământ prevede că musulmanii și evreii sunt o singură națiune (umma), musulmanii având propria lor religie și evreii având propria lor religie<sup>106</sup>. Însă mulți dintre comentatori consideră că acest legământ este abrogat de versetul sabiei și celelalte versete care cheamă la război<sup>107</sup>.

Văzând omul toate versetele și relatările de mai sus, unele care cheamă la pace și altele la război, este posibil să vadă o contradicție, însă eu nu înțeleg de ce trebuie neapărat ca omul să aleagă între războiul permanent sau pacea permanentă, pentru fiecare loc, timp și circumstanță?

Ceea ce a tulburat și mai mult apele este faptul că urmașii companionilor și elevii lor au stabilit mai multe cazuri de abrogare decât au stabilit companionii Profetului<sup>108</sup>. După primul secol islamic, observăm că juriștii din diferite școli de jurisprudență în curs de dezvoltare au început să pretindă multe cazuri noi de abrogare, care nu au fost stabilite de urmașii companionilor. Astfel, abro-

105 Versetele capitolului Baqara, versetul 256, capitolul Enam, versetul 13, capitolul Muminun, versetul 96, capitolul Ruum, versetul 60, capitolul Fussilet, versetul 46, capitolul Kafirun, versetul 6

106 Burhan Zureyq, *Al-Sahiifeh, Miisaq al-Rasul*, ediția întâi (Damasc: Dar Al-Nemirși Dar Ma'd, 1996), pg. 353

107 Ibidem, pg. 216

108 Pe baza studiului superficial al culegerilor de relatări profetice pe care l-am făcut și de care am pomenit mai sus

garea a devenit o metodă de invalidare a opiniilor sau a relatărilor aprobate de școlile de jurisprudență rivale.

De exemplu, Abu Hasan al-Kerhi (d. 951) scrie: „*Regula fundamentală este: fiecare verset al Coranului care este diferit de opinia juriștilor din școala noastră este fie scos din context, fie abrogat.*”<sup>109</sup>. Ca urmare, nu este neobișnuit în literatura de specialitate să se găsească o anumită hotărâre validată de unele școli și abrogată în altele. Această utilizare arbitrară a metodei de abrogare a agravat problema lipsei interpretărilor multidimensionale ale dovezilor. Aici intervine rolul obiectivelor legislației islamice, deoarece obiectivele oferă soluții raționale și constructive în ceea ce privește clarificarea textelor contradictorii.

Acest lucru este evident în exemplele următoare în care vom încerca să eliminăm dezacordul aparent prin prisma **Maqasid**.

1. Există un număr mare de dovezi opuse legate de diferite moduri de a efectua „ritualuri de adorare” (*ibadat*), toate sunt atribuite Profetului (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) prin relatări autentice. Aceste relatări opuse au provocat adesea dezbateri aprinse și rupturi în cadrul moscheilor comunităților musulmane. Totuși, înțelegerea acestor relatări într-o manieră facilitatoare (*taysir*) implică faptul că Profetul (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) a îndeplinit aceste ritualuri în diferite moduri, sugerând flexibilitate și toleranță în astfel de probleme<sup>110</sup>. Exemplul acestor ritualuri este modul diferit de a ține mâinile și a se mișca la rugăciune<sup>111</sup>, diferite forme le rugilor *taşahud*<sup>112</sup>, moduri diferite ale prosternării de compensare<sup>113</sup>, formate diferite ale preamărilor din zilele de sărbătoare<sup>114</sup>, diferențe în unele detalii ale pelerinajului, etc<sup>115</sup>.
2. Există o serie de relatări care abordează chestiuni legate de obiceiuri, care erau de asemenea, clasificate ca fiind „în dezacord”. Cu toate acestea, relatări-le de acest tip ar putea reprezenta diversitatea dacă sunt înțelese prin prisma obiectivului universalității legii<sup>116</sup>. „Cu alte cuvinte, diferențele dintre aceste re-

109 Taha Geabir al-Alwani „**Maqasid al-Şari’ah**” în cartea *Maqasid al-Şari’ah*, editare Abdul-Gebbar al-Rifaai (Damasc: Dar al-Fikr, 2001), pg. 89

110 Conform propunerii unor juriști precum: Al-Şafiyi, **Al-Risaleh**, pg. 272-275, Muhammed Al-Zerqani, **Şerh al-Zerqani alaa Muwatta Imamului Malik**, ediția întâi, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, fără dată), volumul 1, pg 229

111 Al-Sawasi, **Şerh Feth al-Qadir**, volumul 1, pg. 311, Es Serahsi, Muhammed ibn Ahmed, **Usul al-Serahsi** (Beirut: Dar al-Marifeh fără data) volumul 1, pg.12, Al-Kasaani, Alaud-Din, **Badai’ Al-Sanai’ fii Tertib al-Şerai’**, ediția a2-a (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1982), volumul 1, pg.207

112 Al-Şafiyi, Muhammed ibn Idris, **Al-Risaleh**, editare Ahmed Şakir (Cairo: Al-Medeni, 1939), pg. 272-275

113 Muhammed ibn ‘Isaa al-Tirmizi, **Al-Geamia al-Sahiih Sunen al-Tirmizi**, editare Ahmed Şakir, (Beirut: Dar Ihyaa al-Turas al-Arabi, fără dată), volumul 2, pg. 275

114 Al-Nawawi, Yahya Abu Zakariya **Al-Mejmu’**(Beirut: Dar Al-Fikr, 1997), volumul 4, pg. 145

115 Al Ghazali, **Al-Mustasfa**, volumul 1, pg. 172-174

116 Ibn Aşuur, **Maqasid al-Şari’ah al-Islamiyah**, pg. 236

latări ar trebui înțelese ca diferențe în obiceiurile și tradițiile pe care diferitele relatări au încercat să le accepte sau să le recunoască, iar acest aspect nu se încadrează în ceea ce numim dezacord.”

Spre exemplu: avem cele două relatări atribuite Aișei (Allah să fie mulțumit de ea!), dintre care una interzice căsătoria cu „orice femeie” fără consimțământul tutorelui său, adică tatălui sau fratelui – hadis relatat de Abu Dawud, Al-Tirmizi, Ibn Mageh, Ibn Hibban, Al-Hakiim, Ibn Adiy, care au relatat de la Aișa că a spus: Trimisul lui Allah (*Allah să fie mulțumit de el!*) a spus: „**Orice femeie care se căsătorește fără permisiunea tutorelui ei, (să știe) că este nulă căsătoria ei, căsătoria ei este nulă, căsătoria ei este nulă!**”. Iar cealaltă relatare îi permite femeii care a mai fost măritată să se căsătorească fără să ceară permisiunea tutorelui – hadis relatat de Malik în Muwatta, Muslim de la Malik, Abu Dawud, Al-Tirmizi, Ibn Mageh și Al-Darimi de la Aișah, cum că Profetul (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) a spus: „**Femeia căsătorită anterior se poate recăsători singură fără permisiunea tutorelui, iar celei necăsătorite i se cere consimțământul și tăcerea ei este considerată acceptare!**”<sup>117</sup>. Iar cele două hadisuri sunt relatate de la Aișah (*Allah să fie mulțumit de ea!*), care a participat la unele căsătorii în care nu s-a aplicat regula consimțământului. Ea și-a căsătorit nepoata Hafsa, fiica lui Abdul-Rahman, fiul lui Abu Bekr, cu Munzir fiul lui Al-Zubeir în lipsa lui Abdul-Rahman, ceea ce dovedește că ei urmau opinia ce permite contractul de căsătorie fără consimțământul tutorelui, așa cum au spus cercetătorii<sup>118</sup>. Unii savanți hanefi au explicat că relatările care condiționează consimțământul tutorelui o fac tocmai pentru a nu fi atribuite insolenței, ceea ce are legătură cu tradiția și obiceiul<sup>119</sup>.

Însă, înțelegerea celor două relatări în contextul obiceiului luând în considerare universalitatea religiei, rezolvă problema contradicției dintre ele și oferă flexibilitate în desfășurarea ceremoniilor de căsătorie în funcție de diferite obiceiuri din diferite locurile și timpuri. Această abordare le permite musulmanilor de pretutindeni să îmbrățișeze, dacă doresc, tradițiile „general acceptate” ale societăților lor, în ceea ce privește aceste ceremonii, bineînțeles, atât timp cât nu sunt interzise (haram). Acest mod de înțelegere contribuie la cultura toleranței și înțelegerii în societățile multiculturale și multirasiale.

3. Un număr de relatări au fost clasificate ca abrogate deși, potrivit unor juriști, au fost cazuri de aplicare preliminară a deciziilor legislative. Scopul din spatele legiferării treptate este acela de a facilita schimbarea pe care legea o aduce în materie de obiceiuri greșite adânc înrădăcinate într-o societate sau pentru a-i obișnui să practice noi obiceiuri bune<sup>120</sup>. Astfel, relatările „contradictorii”

117 Zeyned-din Ibn Nujeim, *Al-Bahr al-Raiq*, ediția a2-a, (Beirut: Dar al-Marifeh, fără data), volumul 3, pg. 117, Ali al-Mirgiyani, *Al-Hidayeh Șerh al-Bidayeh* (Al-Mektebel-islamiyeh, fără dată), volumul 1, pg. 197

118 Al-Sawasi, *Șerh Feth al-Qadiir*, volumul 3, pg. 258

119 Ibn Abidin, Muhammed Emin, *Hașiyet Red Al-Muhtar* (Beirut: Dar Al-Fikr, 2000), volumul 3, pg.55

120 Muhammed Al-Ghazali, *Nazarat fil-Quran* (Cairo: Nahdah Misr, 2002), pg. 194

în privința interzicerii alcoolului, cametei, în legiferarea rugăciunii și postului, trebuie înțelese în contextul intenției Profetului (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) de aplicare treptată a legilor în societate, în special, în cazul noilor musulmani, care au nevoie de timp pentru a se adapta cerințelor și învățăturilor religiei islamice.

4. O serie de relatări opuse sunt considerate „contradictorii”, deoarece termenii lor implică decizii diferite pentru cazuri similare. Cu toate acestea, faptul că aceste hotărâri profetice erau adresate oamenilor diferiți (companionii) ar putea „rezolva opoziția”. În aceste cazuri, scopul este „îndeplinirea interesului superior al oamenilor”, care reprezintă cheia pentru interpretarea acestor narațiuni bazate pe diferențele dintre companioni. Avem exemplu câteva relatări în care Profetul (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) a înștiințat o femeie divorțată că ea își pierde dreptul la custodia copiilor ei dacă se mărită. Abu Dawud a relatat în subcapitolul „Cine are dreptul la custodia copilului” din cadrul capitolului „Divorțul”, un hadis în ceea ce privește dreptul mamei care se recăsătorește la custodie: Abdullah ibn Amr a relatat că o femeie a spus: „O, Trimis a lui Allah, pentru acest copil pântecul meu a fost adăpost, sânul meu a fost hrănitor, iar poala mea protecție, tatăl lui a divorțat de mine și a vrut să mi-l ia!” La care Profetul (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) a spus: „Tu ești îndreptățită să-l ții atât timp cât nu te recăsătorești!”<sup>121</sup>.

Cu toate acestea, găsim alte relatări „opuse” ca povestea lui Um Selemeh, al cărei copil a rămas în custodia ei după ce s-a recăsătorit cu Profetul (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) și povestea fiicei lui Hamza în privința căreia Profetul (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) a hotărât să rămână la mătușa ei, care era căsătorită<sup>122</sup>. Astfel, bazându-se pe primul grup de relatări, majoritatea școlilor de drept a concluzionat că custodia este transferată automat la tată, în cazul în care mama se mărită. Ele au argumentat această opinie prin faptul că prima serie de relatări este mai autentică decât a doua serie, deoarece au fost relatate de al-Buhari<sup>123</sup>. Ibn Hazm, pe de altă parte, a acceptat al doilea grup de relatări și a respins primul grup bazat pe suspiciunea lui în privința capacității de memorare a unuia dintre relatatori<sup>124</sup>, în timp ce San’ani, după ce a prezentat ambele grupe de relatări, a ales că cel mai îndreptățit în privința custodiei copiilor este părintele cel mai responsabil, care poartă mai bine interesele copiilor. Astfel, dacă mama are grijă mai bine de copii, ar trebui să

121 Abu Dawud, **Sunen Abu Dawud**, referința precedentă, cartea Divorțul, capitoul „Cine este mai îndreptățit în privința copilului”, volumul 2, pg. 283

122 Al-San’ani, Muhammed ibn Ismail al-Emiir, **Subul al-Selam**, redactat Muhammed Abdul Aziz al-Hauli, Beirut: Dar Ihyaa al-Turas, ediția a-4-a, 1379, vol 3, pg.2, vezi, de asemenea, Ibn Rușd al-Walid, **Bidayet al-Mujtehid we Nihayet al Muqtasid** (Beirut, Dar Al-Fiqr, fără dată), volumul 2, pg. 43

123 Muhammed ibn Ismail al-San’ani, **Subul al-Salam** Șerh Bulug al-Meram min Edillet al-Ahkam, editare Muhammed Abdul-Aziz al Hauli (Beirut: Dar Ihyaa al-Turas Al-Arabi, 1379), volumul 3, pg. 227

124 ibidem



aibă prioritate. Copiii trebuie să fie în custodia părintelui care este mai capabil, apoi a adăugat: „Legea nu poate tolera altă opinie!”<sup>125</sup>.

Astfel, dreptatea și interesul reprezintă criteriile de bază în această privință, iar legea nu poate fi nedreaptă și nu poate neglija interesul, mă refer la interesul legitim dorit. Această abordare a legislației îi permite musulmanului să aprecieze orice lege umană care tinde să aducă dreptate în sânul societății, chiar dacă se bazează pe o teorie non-islamică, deoarece dreptatea este puntea comună dintre legislații.

### ***Diferențierea între mijloace și scopuri***

Muhammed al-Ghazali a făcut diferență între scopuri și mijloace și a precizat că mijloacele pot expira sau pot fi înlocuite, în timp ce cu scopurile nu se întâmplă același lucru. El dă exemplul sistemului prăzilor de război pentru ceea ce a numit „încetarea hotărârii”, în ciuda faptului că acesta este menționat în mod explicit în Coran, însă el este considerat dintre „mijloacele schimbătoare”<sup>126</sup>. Apoi, cei doi mari imami, Yusuf al-Qaradawi și Faysal al-Mawlawi, au dezvoltat importanța „diferențierii între mijloace și scopuri” în cadrul deliberărilor Consiliului European pentru Fatwa și Cercetare în privința începerii lunii Ramadan în Europa. Ambii au pornit de la ideea că detectarea cu ochiul liber a semilunii în luna Ramadan este o simplă cale pentru a cunoaște începutul lunii, mai degrabă decât un scop în sine. Prin urmare, au ajuns la concluzia că acceptarea calculelor astronomice sunt astăzi cele mai potrivite căi practice de a rezolva problemele minorităților musulmane în ceea ce privește stabilirea începutului și sfârșitului lunii Ramadan<sup>127</sup>. Yusuf al-Qaradawi a aplicat același concept și în privința veșmântului femeii musulmane, atunci când a considerat jilbabul calea către decență și nu scopul în sine<sup>128</sup>.

În opinia mea, aprofundarea temei „diferențierii între mijloace și scopuri” poate să deschidă o mulțime de posibilități de a veni cu opinii noi și importante în legea islamică. De exemplu, Taha al-Alwani a propus un „proiect de reform” în cartea sa intitulată „Reforma gândirii islamice”, în care a prezentat o opinie în privința diferențierii între mijloace și scopuri în ceea ce privește un subiect foarte important. Este vorba de egalitatea de gen în fața legii, despre care spune:

*„Coranul a transportat oamenii din acele vremuri în domeniul credinței în egalitatea de gen absolută. Acest singur articol de credință, poate, mai mult decât oricare altul, a reprezentat o revoluție nu mai puțin semnificativă decât condamnarea idolatriei. În cazul societății musulmane timpurii, având în vedere tradițiile*

125 ibidem

126 Al Ghazali, **Al-Sunneh al-Nabawiyeh Beyne Ahl Al-Fiqh we Ahl Al-Hadis**, ediția a 11-a, (Cairo: Dar Al-Şuruq, 1996), pg. 161

127 Dezbateri verbal, Saraievo/Bosnia Mai 2007, a opta întâlnire a comisiei europene de verdict și cercetare.

128 Vezi articolul lui al-Qaradawi, în cartea: Muhammed Seliim al-Awaa: **Maqasid Al-Şari’ah al-Islamiyeh: Studii în problematici de metodologie și domenii de aplicare** (Cairo: Mueseset al-Furqan li Turas al-Islami, centrul de cercetări maqasid, 2006) pg. 117-121.

stabilite cu mult timp în Arabia, mai ales atitudinile și obiceiurile moștenite din perioada pre-islamică, a fost necesar să se pună în aplicare astfel de modificări în etape, pentru ca societatea să aibă timp suficient pentru a le însuși având în vedere capacitatea de adaptare a societății. Atunci când islamul a recunoscut dreptul femeii la marturie în tranzacții, chiar dacă în momentul revelației au avut puțin de a face cu astfel de probleme, Coranul a intenționat să concretizeze ideea că rolul femeii este unul de partener echivalent. Obiectivul era de a pune capăt rolului tradițional al femeii prin includerea lor în: „**Dintre aceia pe care îi acceptați ca martori.**” (Baqara 282). Includerea femeilor în rândul martorilor a fost o cale pentru a atinge un scop sau un mod practic de a stabili conceptul de egalitate între femei și bărbați. În această privință, unii exegeți în interpretările versetului „**așa încât, dacă va greși una dintre ele, să-și amintească una celeilalte.**” (Baqara 282), abordând problema dintr-o perspectivă bazată pe presupunerea că divizarea mărturiei pentru femei în jumătăți denotă, în primul rând, că femeia nu este egală cu bărbatul. Această idee a fost împărtășită atât de către comentatorii clasici, cât și cei moderni deopotrivă, astfel încât generațiile de musulmani, ghidate doar de taqlid (imitație), au continuat să perpetueze această înțelegere care este greșită. Cu siguranță, atitudinile generate de o astfel de neînțelegere s-au extins cu mult dincolo de sfera juridică.”<sup>129</sup>

O expresie asemănătoare este aceea a recomandării lui Ayatullah Mahdi Şamsud-din, potrivit căreia juriștii de astăzi trebuie să aibă o abordare „dinamică” a Coranului și a Sunnei și să nu se uite la fiecare expresie coranică ca fiind legislație definitivă și universală, să-și deschidă mințile la posibilitatea ca legislația să aibă legătură cu circumstanțele specifice și nu să judece relatările pe baza motivelor relatării ca fiind absolute în dimensiunile timpului, spațiului, situațiilor și oamenilor<sup>130</sup>. El clarifică în continuare că este înclinat către această metodă de înțelegere, însă, până la ora actuală, nu a stabilit nicio decizie prin aplicarea acestei metodologii. Totuși, el subliniază necesitatea acestei abordări pentru hotărârile legate de femei, chestiuni financiare și de jihad<sup>131</sup>.

Fathi Osman este un alt exemplu care „a luat în considerare laturile practice”, care au făcut ca mărturia unei femei să fie mai mică decât cea a bărbatului, așa cum se menționează în versetul 2:282. Astfel, Osman a „reinterpretat” versetul pentru a fi în armonie cu aceste laturi practice într-un mod similar cu cel al lui Al-Alwani menționat mai sus<sup>132</sup>. Hassan al-Turabi deține aceeași opinie cu privire la multe hotărâri legate de jurisprudența femeilor și veșmântul lor<sup>133</sup>.

129 Taha Geabir al-Alwani, *Qadaya fil-Fikr al-Islami al-Muasir* (Londra-Washington, Institutul Internațional de Gândire Islamică, 2005), pg. 164-166

130 Şamsud-Din Ayatullah al-Mehdi, *Al-Ijtihad wet-Tejdid fil-Fiqh al-Islami* (Beirut: Mueseset Deuwilyeh, 1999), pg. 128

131 ibidem

132 Al-Efendi, Abdul-Wahab, *Iyadet Tefkir fil-Islam wel-Hadaseh: Maqalat fi Zikra Fethi Osman* (Londra: Mueseseh AL-Islamiyeh, 2001), pg.45

133 Hasan Al-Turabi, *Tamkiin al-Mer'a: Wejhet Nazar al-Islamiyeh*, Emancipation of Women An Islamic Perspective, Ediția a 2-a, (Londra: Merkez al-Malumat al-Islamiyeh, 2000), pg. 29. Și dezbateri verbală Khartoum, Sudan, august 2006)

Roger Garaudy (*Allah să fie îndurător cu el!*) a venit cu ideea că mesajul lui Allah „poate fi împărțit în două secțiuni: o parte care poate fi privită din perspectivă istorică, cum ar fi hotărârile legate de femei, și o a doua parte care reprezintă Valorile veșnice care au fost menționate în Cartea Sfântă”<sup>134</sup>. În mod similar, Abdul-Karim Sorouș a sugerat că Generosul Coran trebuie să fie împărțit în două părți: esențiale și schimbătoare, cele schimbătoare diferind în funcție de mediul cultural, social și istoric<sup>135</sup>.

În acest context, trebuie să specificăm că unii scriitori, influențați de filosofia occidentală contemporană, au lărgit aria stabilirii hotărârilor prin prisma circumstanțelor istorice, ceea ce se numește după moderniști „istoricism”, ba chiar o aplică chiar și în privința Coranului și Sunnei, ceea ce are efecte nefaste și anume: abrogarea hotărârilor coranice și sunnei și scoaterea lor din aplicare.

Este important de reținut aici că unii cercetători și scriitori extind considerațiile de mai sus asupra condițiilor istorice în ceea ce se numește „istoricizare” Coranului și Sunnei, care reprezintă, de fapt, abrogarea sau anularea „autorității” lor în acest sens. Această abordare istorică sugerează că ideile noastre despre versetele coranice și relatările profetice, culturi și evenimente sunt în totalitate o funcție a poziției lor în contextul lor istoric original, precum și evoluțiile lor istorice ulterioare<sup>136</sup>. De parcă Coranul cel Sfânt este un „produs cultural” pe care l-a născut cultura unde s-a ivit, după cum susțin unii scriitori<sup>137</sup>.

Prin urmare, se afirmă că mesajul lui Allah ar deveni un „document istoric”, care nu este util decât în privința studiului istoric al societății în care a trăit Profetul<sup>138</sup> (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*). Acest lucru este susținut de Haida Moghissi când spune că „Șaria islamică nu este compatibilă cu principiul egalității ființelor umane”<sup>139</sup>, și mai spune: „nicio parte de flexibilitate și

134 Roger Garaudy, **Islamul și secolul douăzeci și unu: condițiile renașterii musulmanilor**, traducere Kamal Jadallah (Cairo: Dar Al-Alemiyeh Lilkutub we Neșr 1999), pg. 70, 119

135 Sarouș Abdul-Kerim” Tatawwur **we Tedenni al-Marifeh Al-Diniyeh**, în cartea: *Al-islam al-Liberali*, cartea sursă, *Liberal Islam a. Sourcebook*, Charles Kurzman (Oxford: Tipografia Universității Oxford, 1998), pg. 250

136 Taylor, redactând: **Meusuah maa Beade Al-Muasarah**, pg. 178, Frederick Meinecke, *Historicism, The Rise of New Historical Outlook* Londra, 1972), traducere J. A. Anderson

137 Abu Zeyd, Sifatu Allahi Teala fil Quran, în cartea **Kitab Al-Islam wel-Muasarah: Istijabeh al-Musaqafiin Al-Muslimin**, editare: John Cooper, Ronald L. Taylor și Muhammed Mahmud, (Londra: A. B. Torris, 1998), pg. 199, Muhammed Arkoon, ”Iyadet Tefkir bil-Islam Al-Yewm” în cartea **Al-Islam Al-Liberali**, carte sursă, editare Charles Kurzman, (Oxford: Tipografia Universității Oxford, 1998), pg. 211

138 Abu Zeyd, Nasr Hamid, Imamul Al-Şafiyi, **we Tesis al-Idiyolojiyeh al-Wasatiyah**, Ediția a3-a, (Cairo: Madbuli, 2003), pg. 209, Ibrahim Musa, **Duyun we Humum al-Islam Al-Naqid fii al-Musliniin al-Taqadamiyum**, Progresivve Mislims, editare Omid Safii (Oxford: Oneworld, 2003), pg. 114

139 Moghisi Haida, **Al-Nasawiyeh wel Usuliyeh al-Islamiyeh, Hudud Tahlil ma Bead al-Muasarah**, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Post-modern Analysis* (New York Zed Books, 1999), pg. 141

interpretare a textelor nu poate reconcilia dispozițiile coranice și instrucțiunile privind drepturile și obligațiile femeilor cu ideea egalității de gen<sup>140</sup>.

Ibn Warraq într-un ton similar cu cel al lui Moghissi susține că drepturie omului în islam: „Nu oferă sprijinul necesar pentru principiul de libertate”<sup>141</sup>. Iar Ibrahim Musa adaugă: „Jurisprudența islamică nu poate fi dovadă a unei viziuni etice în sensul contemporan”<sup>142</sup>. Cu toate acestea, eu cred că clasificarea Coranului ca fiind „nedrept” sau „imoral” este în contradicție cu credința în cartea lui Allah. Acestea fiind spuse, cred, de asemenea, că evenimentele istorice și hotărârile juridice specifice detaliate în Coran trebuie înțelese în contextul cultural, geografic și istoric al mesajului islamului. Cheia pentru această înțelegere este, din nou, diferențierea între mijloacele schimbătoare și principiile și scopurile stabile. Mijloacele ar putea „expira”, așa cum a spus-o Mohammad al-Ghazali, în timp ce scopurile și principiile nu pot fi schimbate. Bazându-se pe o astfel de înțelegere multidimensională, putem practica textele deslușite ale Coranului în orice loc și timp.

### ***Obiectivele și interpretarea tematică a Coranului***

Interpretarea tematică a Coranului a urmat o cale către ceea ce putem numi interpretarea **Maqasid** a Coranului cel Sfânt. Metoda de citire tematică a textului coranic se bazează pe o percepție a Coranului ca fiind „o unitate integră”<sup>143</sup>. Pe baza acestei abordări universale, versetele legate de hotărâri, care sunt în număr de câteva sute și au fost numite de juriști „versete ale hotărârilor”, aria acestor versete se va extinde – conform acestei noii abordări – și va ajunge să cuprindă întreg Coranul. Astfel, capitolele și versetele care vorbesc de credință, poveștile Profetilor, Viața de Apoi și Universdevin părți ale unui întreg, prin urmare, joacă un rol în modelarea deciziilor juridice islamice. Această abordare va permite, de asemenea, ca principiile și valorile morale, care sunt principalele teme pe care se bazează versetele ce abordează poveștile coranice și cele ce vorbesc de Ziua de Apoi să devină temei juridic pentru hotărârile legislative, pe lângă metodele tradiționale literale.

Aceeași metodologie pe care am menționat-o în privința interpretării tematice a Coranului este valabilă și pentru tradiția Profetului. Relatările profetice pot fi abordate tematic privind textele în umbra universalității și înțelegerii vieții

<sup>140</sup> Ibidem

<sup>141</sup> Ibn Warraq, *Al-Riddeh we Huquq al-Insan*, în **”Ikhtisaf Al-Hurr”** Free Inquiry, Februarie, Martie 2006, fără data, pg. 53.

<sup>142</sup> Ibrahim Musa, ”Tarif” în cartea **”Al-Nahdah wel Islah fil Islam: Diraset Al-Usuliyeh al-Islamiyeh BiQalem Fadl Al-Rahman”** Revival and reform in Islam A Study of Islamic Fundamentalism by Fazlur Rahman, Editare: Ibrahim Musa (Oxford: Oneworld, 2000), pg. 42

<sup>143</sup> Hasen al-Turabi, **Al-Tafsir al-Tawhidi**, ediția întâi, volumul 1 (Londra: Dar al-SAqii, 2004), pg.20, Hasan Muhammed Jabir, **Al-Maqasid Al-Kulliyeh wel Ijtihad al Muasir- Tesis Manheji we Qurani li Aliyet al-Istinbat** ediția întâi (Beirut: Dar al-Hiwar, 2001), pg. 35

Profetului Muhammed (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) din punct de vedere al **Maqasid**. O astfel de abordare îl determină pe cercetător să se întrebe de autenticitatea unei relatări care contravine valorilor și principiilor islamice clare, la fel și în cazul în care savanții nu reușesc să concilieze două relatări profetice. În cazul în care juriștii nu sunt în măsură să concilieze implicația (lingvistică) a celor două narațiuni, autentificarea unuia sau altele dintre narațiunile profetice este bazată pe cât de mult sunt de acord cu principiile coranice, aceasta este părerea unor savanți contemporani<sup>144</sup>. Astfel, savantul poate stabili autenticitatea conținutului „metn” al unei relatări prin prisma acordului ei cu principiile islamice.

În cele din urmă, o abordare bazată pe **Maqasid** ar putea umple un gol esențial în relatarea hadisului în general, acest gol fiind lipsa acordului și ruperea din context. Marea majoritate a relatărilor profetice, în toate culegerile, sunt compuse din una sau două propoziții sau răspunsul la una sau două întrebări, fără să se facă referire la contextul istoric, politic, social, economic sau circumstanțial al relatării. În unele cazuri, companionul sau naratorul termină relatarea spunând: „*Eu nu sunt sigur dacă Profetul a spus aceasta pentru cutare sau cutare...*”, însă numărul acestor relatări este foarte mic. Sunt izolate cazurile în care împreună cu hadisul se relatează și motivul relatării sau în ce condiții a preluat companionul relatarea și cum a aplicat-o, astfel toate aceste aspecte au fost lăsate la aprecierea relatatorului sau a juristului. O „privire de ansamblu” ajută la depășirea acestei lipse de informații necesare pentru înțelegerea corectă a textului, prin înțelegerea scopurilor generale ale Șariei.

### **Înțelegerea intențiilor profetice**

Adăugăm la cele menționate mai sus că obiectivele Profetului (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) ar putea fi, de asemenea, folosite pentru a pune relatările izolate în contextul lor. Am menționat cum a diferențiat imamul Al-Qarrafi între acțiunile Profetului (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) ca lider, cadu sau muftiu, și cum fiecare dintre ele au efecte diferite în legislația islamică. Ibn Așuur a adăugat și alte tipuri de „intenții profetice”, care reprezintă o extindere semnificativă a muncii lui Al-Qarrafi.

<sup>144</sup> Vezi de exemplu al-Alwani, Taha Jabir, **Medhal ila Fiqh al-Aqaliyat** și o cercetare care a fost înaintată Comisiei Europene de Cercetare și Verdict, Dublin, Ianuarie 2004, pg. 36, Al-Ghazali, **Al-Sunneh Al-Nabawiyeh**, pg. 19, 61, 125, Al Ghazali, **Nazarat fil Quran**, pg. 36, Abdul-Munim al-Nemr, **Al-Ijtihad**, (Cairo Dar al-Şuruq, 1986), pg. 147, Hasan al-Turabi, **Qadaya al-tajdid, Nehw Menhaj al-Usuli** (Beirut: Dar Al-Hadi, 2000), pg.157, Yasin Dutton, **Usul Qanun al-Islami, Al-Quran, Al-Muwatta, wa Amal ahl Medineh**, The Origin of Islamic Law The Qur'an, The Muwatta and Madinah Amal Sarii: Curzon, 1999), pg. 1, John Maqdas, **Ihtibar ala Dau Al-Waqia Lil Istihsan Keasl min Usul Al-Ijtihad al-Islami**, în revista Al-Qanun al-Islami we al-Şarq al-Awsati nr. 99 ( Primăvară-iarnă 2003), A. Motoşo **Muşkilet Al-Amr fi Usul al-Fiqh** (Teză de doctorat Universitatea Edinburg, 1984), Luwei Safii, **Y'mal al-Aql** (Pittsburgh Dar al-Fikr, 1998), pg. 130, Şemsud-din, **Al-Ijtihad we al-Tajdid fi fiqh al-Islami**, pg.21

În cele ce urmează, vă prezentăm câteva exemple de intenții sau stări profetice menționate de Ibn Aşuur<sup>145</sup>:

1. **Intenția legislației.** Un exemplu este predica Profetului (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) la pelerinajul de rămas bun, în timpul căruia a spus: „Învățați-vă ritualurile de la mine!” (vedeți cum împlinesc eu pelerinajul și urmați ceea ce eu fac). În privința acestor fapte, tradiția profetică trebuie urmată cu exactitate.
2. **Intenția de a emite verdicte** (fatwa): Avem aici exemplul verdictelor emise de Profet (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) în timpul „pelerinajului său de rămas bun”, când un om a venit la el și a spus: „Am sacrificat înainte de a arunca pietricelele.” Profetul (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) l-a sfătuit: „Aruncă și nu te îngrijora!” Apoi a venit un alt bărbat și a spus: „M-am ras înainte să sacrific.”, la care Profetul (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) i-a spus: „Sacrifică și stai fără grijă!” Relatatorul a continuat spunând: „Toate întrebările adresate Profetului (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) în aceea zi în privința faptelor înaintate sau întârziate au primit același răspuns: „Fă-o și nu-ți face griji!” Acest tip de tradiție profetică ar trebui, de asemenea, să fie urmat în mod exact, apoi intenția verdictului indică decizii și reguli pentru alte verdicte care pot fi aplicate la modul general nu numai în mod limitat ca cel menționat. În exemplul de mai sus, cel care dă verdicte pricepe că ordinea detaliilor ritualurilor de pelerinaj, în general, nu este o condiție necesară pentru corectitudinea lor, mai puțin în cazul celor menționate de relatări.
3. **Intenția judecării.** Ibn Aşuur a menționat mai multe exemple în această privință:
  - Soluționarea neînțelegerii dintre un bărbat din Hadramawt și un om din Kindah, referitor la o bucată de pământ;
  - Judecata Profetului (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) între beduin și adversarul său, când beduinul a spus: „O, Trimis al lui Allah, judecă între noi!”, iar el (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) a spus: „O să judec între voi!”
  - Judecata Profetului (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) între Habibah și Sabit, când Habibah, fiica lui Sahl, s-a plâns Profetului (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) că ea nu-și iubește soțul și vrea să se despartă de el. Profetul (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) a spus: „Îi vei da înapoi grădina lui ?” Ea a spus: „Am tot ce mi-a dat.” Apoi Profetul (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) a judecat ca el să-și recupereze grădina și să divorțeze de ea. Acest tip de tradiție profetică nu este o legislație generală, așa cum a spus Al-Qarrafî, iar verdictul trebuie emis de un judecător, care la rândul său judecă după cum a înțeles el situația.



4. **Intenția conducerii** (Rolul Profetului ca lider al musulmanilor). Exemple în acest sens sunt: permisiunea de a deține terenuri abandonate de către cel ce îi dă viață, interzicerea de a mânca carne de măgar în bătlia de la Haybar și declarația Profetului (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) în lupta de la Hunayn: „Oricui a ucis un dușman și deține dovezi (în acest sens), (să știe că) lui îi revin bunurile acestuia.” În general, tradițiile legate de domeniul socio-politic ar trebui înțelese prin prisma scopurilor lor superioare de a servi intereselor publice.
5. **Intenția de îndrumare** (care este mai generală decât cea a legislației). Avem un exemplu o relatare în culegerea imamului Al-Buhari, care a spus: „L-am întâlnit pe Abu Zarr, care purta o mantie și, de asemenea, sclavul său purta una la fel. I-am spus lui Abu Zarr: „Ce este aceasta?” El a răspuns: „Vino să-ți povestesc: „Am insultat un sclav de-al meu spunând cuvinte urâte despre mama sa. El m-a reclamat Profetului, iar Profetul (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) m-a întrebat: „O, Abu Zarr! L-ai insultat, spunând cuvinte urâte despre mama sa?” Am spus: „Da.” El a spus: „Încă mai ai trăsături ale ignoranței. Sclavii voștri sunt frații voștri”” În aceste relatări, vedem sfatul Profetului (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) către companionii săi, cerându-le să se comporte frumos cu sclavii lor.
6. **Intenția concilierii**. Un exemplu în acest sens este întâmplarea cu Burayrah, atunci când Profetul (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) i-a cerut să se întoarcă la soțul ei, după ce a divorțat-o. Ea a spus: Trimis a lui Allah, îmi poruncești sa fac acest lucru? El a răspuns: Nu, eu sunt un simplu mijlocitor. Ea a spus: Nu am nevoie de el!

De asemenea o relatare a lui Al-Buhari reprezintă un alt exemplu, atunci când a murit tatăl lui Geabir, el i-a cerut Profetului (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) să vorbească cu creditorii tatălui său, pentru ca ei să renunțe la o parte din datoria lui. Profetul (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) a vorbit cu ei, însă aceștia au refuzat, iar Profetul a acceptat refuzul lor. Un alt exemplu de conciliere este atunci când Keab ibn Malik a cerut rambursarea unei datorii de la Abdullah ibn Hudud. Profetul (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) i-a cerut lui Keab să deducă jumătate din datorie și Keab a fost de acord. În aceste cazuri, companionii au înțeles că Profetul (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) nu a vrut să le impună nicio obligație, ci doar a încercat să concilieze între ei.

7. **Intenția de a oferi sfaturi** celui care cere să fie sfătuit. Exemplu în acest este relatarea în care Omar ibn al-Hattab i-a dăruit unui bărbat un cal cu care să lupte pe calea lui Allah, apoi a vrut să-l cumpere de la acel om când a simțit că vrea să-l vândă la un preț ieftin. Când l-a întrebat pe Profet (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) despre aceasta, profetul i-a spus: „Nu-l cumpăra, chiar dacă ți-l vinde pentru un dirham, pentru că cineva care ia înapoi caritatea este precum un câine care își înghite propria vomă.” Nimeni nu a știut dacă Profetul (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) a interzis aceasta la modul general. Un alt exemplu este hadisul relatat

de Zeid, conform căruia Profetul (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) a spus: „Să nu vindeți fructele înainte ca roadele lor să fie evidente!”, dar Zeid a comentat că acest lucru a fost doar pentru conciliere, pentru că unii oameni s-au certat prea mult asupra acestei chestiuni. În aceste două exemple este evident cum companionii au înțeles, așa cum era și la punctul precedent, că Profetul (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) nu intenționa să le impună nicio obligație.

8. **Intenția consilierii.** De exemplu, Numan ibn Beșir a spus că tatăl lui l-a anunțat pe Profet (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) că îi dăduse unuia dintre fiii lui ceva. Profetul (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) l-a întrebat: „Ai făcut același lucru cu toți fiii tăi?” El a spus: „Nu.” Profetul (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) a spus: „Nu mă face martor la o nedreptate!” Aici, nici Malik, nici Abu Hanife și nici Șafiyyi nu au spus că Profetul (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) a decis ca acest cadou să fie interzis și să se anuleze dăruirea în sine. Acest fapt este consemnat în alte relatări în care Profetul (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) a spus: „Nu, caută alt martor!”.
9. **Intenția de a-i învăța idealuri înalte:** De exemplu, Profetul (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*), în multe dintre poruncile lui, i-a îndrumat pe companionii să-și întregească sufletele, prin ceea ce nu a cerut de la restul comunității. În culegerea lui Buhari, Beraa ibn Azib relatează: „Trimisul lui Allah ne-a poruncit să practicăm șapte lucruri și ne-a interzis să practicăm șapte. El ne-a poruncit să-i vizităm pe bolnavi, să participăm la înmormântare, să ne rugăm pentru cel care strănută (să-i spunem „Allah să fie îndurător cu tine!”), să aprobăm jurământul cuiva (să-l ajutăm să-și respecte jurământul), să-i ajutăm pe cei nedreptățiți, să răspândim salutul, să răspundem la invitația cuiva. Pe de altă parte, el ne-a interzis să purtăm inele de aur, să folosim veselă de argint, să folosim covoare de mătase așezate pe șa, să purtăm al-Qasiy (un fel de pânză de mătase), brocardul, mătasea și brocardul brodat (bumbacul mătăsoș, hainele egiptene cu extensii mătăsoase sau haine din mătase groasă, mătase subțire, sau mătase normală).” Unele dintre acestea au fost interzise în mod cert, iar altele au fost atenționări tocmai pentru a-i ține pe companionii departe de manifestările extravagantei, fără ca ele să fie interzise.
10. **Intenția de a-i disciplina pe companionii săi.** Exemplu în acest sens este relatarea în care Profetul (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) îl întreabă pe Abu Zerr: „Vezi muntele Uhud?” Abu Zerr a spus: „Da!”. Profetul (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) a spus: „Nu-mi place să am aur egal cu muntele Uhud, dacă nu-i cheltuiesc pe toți pe calea lui Allah, cu excepția a trei dinari.” El (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) nu a specificat că este valabil pentru fiecare musulman.
11. **Intenția de a-i corecta pe companionii săi:** aici se poate să ne lovim de puțină exagerare în amenințare, așa cum a spus Ibn Așuur. Exemplu în acest sens este relatarea Profetului (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*):

„Pe Allah! El nu crede! Pe Allah! El nu crede!” Companionii au întrebat: „Cine este acela, Mesager al lui Allah?” El a spus: „Persoana al cărei vecin nu se simte în siguranță de răul său.” În relatare, se are în vedere respingerea unei credințe complete și nu respingerea ei în totalitate.

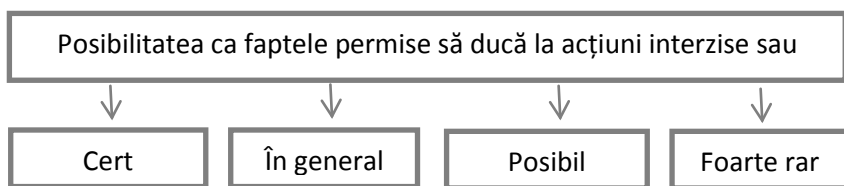
- 12. Intenția de a nu instrui.** Acest aspect nu are de a face cu legiferarea, religiozitatea, educația sau orânduirea publică. În această categorie se încadrează obiceiurile Profetului (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*), modul în care a mâncat, a purtat hainele, a dormit, a mers sau și-a călărit animalul. Un alt exemplu este relatarea în care Profetul (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) s-a oprit la pelerinajul de adio pe un deal ce trece printr-un curs de apă din Bani Kinanah, despre care Aișah a spus: „*Campingul pe acel deal cu pietriș nu este una dintre ceremoniile pelerinajului, dar a fost pur și simplu un loc în care Profetul a înnoptat pentru a putea fi mai ușor pentru el să plece la Medina.*”

Această abordare extinsă a lui Ibn Așuur în privința înțelegerii relatărilor menționate ne-a ajutat mai mult să înțelegem mai bine obiectivele textelor sacre și permite mai multă flexibilitate în interpretarea și aplicarea acestora.

### „Deschiderea mijloacelor” în comparație cu „blocarea mijloacelor”

„Blocarea mijloacelor” (*sedd al-zerai'*) în legislația islamică presupune interzicerea sau blocareași este o acțiune legală, deoarece ar putea fi mijloace care conduc la acțiuni ilegale<sup>146</sup>.

Juriștii de la diferite școli de jurisprudență islamică au fost de acord că, în cazuri în care sunt oprite faptele care duc la ilegalități, trebuie ca „posibilitatea de a duce la un fapt ilegal să fie mai mare decât opusul”. Însă juriștii au avut păreri împărțite despre ceea ce urmează acestei stări, cum vor clasifica aceste probabilități. Juriștii au divizat „probabilitatea” acțiunilor ilegale în patru niveluri diferite<sup>147</sup>.



Patru „categorii” de probabilitate, potrivit juriștilor care au aprobat blocarea mijloacelor, și anume: certe, cele mai probabile, probabile și rare.

În cele ce urmează, vă prezentăm câteva exemple pe care le-au menționat juriștii pentru a clarifica aceste patru categorii:

<sup>146</sup> AL-Şeukani, Muhammed ibn Ali, *Irşad al Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min Ilm Al-Usul*, editare Muhammed Sa'yid al-Bedri, ediția întâi (Beirut: Dar al-Fikr, 1992), pg. 246, Abu Zahra, Muhammed, *Usul al-Fiqh* (Cairo: Dar Al-Fikr al-Arabi, 1958), pg. 268

<sup>147</sup> Abu Zahra, *Usul al-Fiqh*, pg. 271

1. Un exemplu clasic de acțiune care are ca rezultat un rău „sigur” este „săparea unui puț în drumul oamenilor (adică pe un drum public)”. Juriștii au fost de acord să blocheze mijloacele care duc la astfel de fapte, dar au avut opinii diferite în privința celui care a săpat puțul, este responsabil pentru prejudiciul adus sau merită pedepsit în cazul în care acțiunea sa a dus la lezarea oamenilor?

Diferența de opinie apare în cazul în care interzicerea unei anumite acțiuni atrage sau nu pedepsirea făptașului pentru posibilitatea de a cauza daune din cauza acțiunii sale.

2. Un exemplu de acțiune care are ca rezultat un rău „rar”, conform lui Al-Şatibi, este vânzarea strugurilor, deoarece un număr mic de oameni vor folosi strugurii pentru a face vin. „Blocarea mijloacelor” nu se aplică unei astfel de acțiuni, așa cum au convenit juriștii, „deoarece beneficiul acțiunii este mai mult decât răul, iar daunele potențiale în acest caz sunt foarte rare”<sup>148</sup>.

3. Răul „cel mai probabil”, conform juriștilor este atunci când „armele sunt vândute în timp de schismă (în cazul conflictelor armate interne) sau când strugurii sunt vânduțicelor care fabrică vin”<sup>149</sup>. Şcolile Maliki și Hanbeli au fost de acord să blocheze aceste mijloace, în timp ce şcolile Hanefi și Şafiyi s-au împotrivit în această situație deoarece, așa cum susțineau, răul trebuie să fie „sigur” pentru a justifica blocarea mijloacelor sale.

4. Unii juriști au afirmat că răul poate fi „probabil” atunci când femeia călătorește neînsoțită sau atunci când oamenii recurg la trucuri juridice (când oamenii recurg la contracte aparent legale, dar care ascund trucuri care pot conține camătă)<sup>150</sup>. Aici, şcolile Maliki și Hanbeli au fost de acord să blocheze aceste mijloace, în timp ce alți savanți s-au opus, deoarece, în această situație, răul nu este „sigur” și nici „cel mai probabil”.

Exemplele clasice de mai sus arată din nou, că atât „mijloacele” și „scopurile”, cât și probabilitățile aferente lor sunt supuse unor variații de circumstanțe economice, politice și sociale, și nu unor reguli constante. „O femeie care călătorește singură”, „vânzarea de arme” sau „vânzarea de struguri”, sau altele ar putea conduce la o daună în anumite situații, dar cu siguranță ar putea fi inofensive sau chiar benefice în alte situații. Prin urmare, este inexactă clasificarea acțiunilor inițial permise ca fiind finale sau decisive pe baza unor probabilități de daune stabilite.

„Blocarea mijloacelor”, conform definițiilor filosofiei etice, este un tip de hotărâre bazată pe efectele și rezultatele acțiunii<sup>151</sup>. Se poate să fie utilă în anumite situații, dar ar putea fi, de asemenea, să fie folosite într-un mod abuziv de către unii juriști extremiști sau de către autorități politice care doresc să-i domine pe oameni. Astăzi, „blocarea mijloacelor” este o temă recurentă în abordările neoliteraliste, conform termenului folosit de imamul al-Qaradawi, în special în domeniile legi-

148 Al-Şatibi, **Al-Muwafakat**, volumul 2, pg. 249

149 Abu Zahra, **Usul al-Fiqh**, pg. 273

150 Ibidem, pg. 273

151 Robert Paul Wolff, **Haulel-Felsefeh**, About Psilosophy, ediția a 8-a, New Jersey, Prentice Hall, 2000), pg.90

lor legate de femei. De exemplu, în numele blocării mijloacelor, femeilor le este interzis să „conducă autovehicule”, „să călătorească neînsoțite”, „să lucreze la posturi de radio sau de televiziune”, „să slujească ca reprezentanți politici” și chiar să, „se plimbe în mijlocul drumului”, în unele scrieri!<sup>152</sup> Pentru a ilustra o astfel de aplicare greșită a „blocării mijloacelor”, vă prezentăm, fără a comenta, un verdict (fetwa), pe care îl veți aprecia ca amuzant așa cum mi se pare și mie<sup>153</sup>.

[Întrebare]: Vă rog să clarificați care este hotărârea legislativă în ceea ce privește conducerea unui autovehicul de către o femeie? Ce părere aveți în privința faptului că această acțiune întreprinsă de către o femeie este mai puțin dăunătoare decât ca ea să meargă într-o mașină cu un șofer străin?

„Răspunsul acestei întrebări se bazează pe... tot ceea ce duce la un fapt interzis este interzis. Șofatul pentru femeie include multe nelegiuiri, cum ar fi: dezvelirea hijabului, deoarece femeia când conduce va trebui să-și dezvelească fața ceea ce duce la fitnah, atrage privirea bărbaților. Se poate ca cineva să mă contrazică spunând: se poate ca femeia să conducă mașina fără să atragă privirea bărbaților din jurul ei, folosind ochelari de soare care să-i acopere fața. Răspuns: acest fapt este contrar comportamentului femeilor care adoră șofatul. Din nelegiuirile șofatului: femeia care conduce renunță la rușine, este un motiv de a ieși des din casă, femeia devine libertină, astfel ea merge când vrea, unde vrea, cum vrea, pentru orice scop dorit, deoarece este singură în mașina sa, când dorește, la orice oră din zi și noapte, se poate chiar să rămână până la ore târzii din noapte. Este motiv de răzvrătire a femeii față de soțul ei, față de familia ei, astfel orice mic conflict o va determina să iasă din casă să plece cu mașina acolo unde crede că își va găsi liniștea. Deasemenea, este motiv de ispită în multe situații: când așteaptă la semafor, când oprește pentru alimentare, când are probleme mecanice pe drum, atunci când are nevoie de ajutor, ce va face ea în astfel de situații? Se poate să dea peste un bărbat netrebnic care vrea să profite de situația în care se află, aglomerația traficului este o altă problemă, privarea unor tineri de la dreptul de a conduce cu toate că sunt mai în măsură să conducă mașina, duce la creșterea numărului de accidente, deoarece femeia, prin natura sa, este mai slabă, mai neatentă și mai neputincioasă față de bărbat în ceea ce privește conducerea unui vehicul.”

Unii juriști Maliki au propus „deschiderea mijloacelor” pentru a fi o portiță logică opusă „blocării mijloacelor”<sup>154</sup>. De exemplu, Al-Qarrafi a împărțit hotărârile legislative în „mijloace” (wasail) și „obiective” (*Maqasid*) și a menționat că trebuie blocate căile care duc la scopuri interzise și trebuie deschise căile care duc

152 Wejnat Abdul-Rahim, Meymeni, **Qaidet al-Zera'i**, ediția întâi, (Jeddah: Dar Al-Mujtemea, 2000), pg. 22, 32, 50, 608

153 **Kitab al-Fetawa al-Şer'iyeh fil Mesail al-Asriyeh Min Fetawa Ulemaa Beled al-Haram**, Ibn Useymin

154 Al-Qarrafi, **Al-Zehirah**, volumul 1, pg. 153, al-Qarrafi, Al-Furqan, (cu explicațiile) volumul 2, pg. 60, Burhanud-Din bin Ferhun, **Tabssirat al-Hukkam fi Usul al-Qadiyeh we Menahij al-Ahkam**, editare Jamal Maraşli (Beirut: Dar al-Kutub, al-Il-miyeh, 1995), volumul 2, pg. 270

la scopuri permise<sup>155</sup>. Astfel, vedem că Al-Qarrafi a făcut legătură între stabilirea mijloacelor cu scopurile și obiectivele la care duc aceste mijloace. Pe această bază, el a sugerat trei nivele de obiective și anume: rău (qabih), bun (hasen) și mediu (wasat). Ibn Farhan (d. 769 h), un alt jurist Maliki, a aplicat regula lui Al-Qarrafi legată de „deschiderea mijloacelor” pentru o serie de hotărâri<sup>156</sup>

Scop rău: mijloacele către el sunt blocate	Scopul mediu: mijloacele către el sunt permise	Scopul bun: mijloacele către el sunt deschise
--	--	---

*Tipurile de obiective și normele mijloacelor care duc la ele  
conform imamului Al-Qarrafi.*

Vedem cum școala Maliki nu s-a limitat la partea negativă a rezultatelor, ba chiar a extins această abordare pentru a deschide chiar și mijloacele pozitive, ceea ce a condus la încurajarea faptelor care aduc beneficii oamenilor, chiar dacă acele fapte nu au fost menționate în textele sacre.

### **Obținerea obiectivului de „universalitate”**

Obiceiul acceptat de legislație reprezintă obișnuințele bune care se răspândesc într-o societate. Relația dintre legislație și obicei este mai complicată decât chestiunea de observații și considerații. Este adevărat că multe dintre obiceiurile arabilor au avut un impact puternic asupra multora dintre deciziile legislative, atât în perioada incipientă, cât și cea târzie a istoriei islamului. De aceea Ibn Așuur a propus o nouă abordare a fundamentului „obiceiului” pe baza obiectivelor legislației islamice. El i-a dedicat un capitol al cărții sale „Obiectivele Șariei” (*Maqasid al-Șari'ah*) pe care l-a numit „universalitatea legislației islamice”<sup>157</sup>. În acest capitol, el nu a considerat efectul obiceiului asupra aplicării relațiilor, așa cum este și opinia tradițională, în schimb, el a considerat efectul obiceiurilor arabe în ceea ce privește înțelesul relațiilor.

Ibn Așuur începe prin evidențierea faptului că este necesar ca acela care cercețează să aibă în vedere universalitatea islamului, deoarece savanții musulmani confirmă că islamul este aplicabil întregii omeniri, oricând și oriunde. Acest adevăr este consemnat de versetele coranice și relațiile profetice, apoi el a citat un număr de versete și relații<sup>158</sup>. Apoi, Ibn Așuur a elaborat înțelepciunea din spatele alegerii Profetului (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*)

155 Al Qarrafi, *Al-Zehirah*, volumul 1, pg. 153, Al-Furqan (cu explicațiile) volumul 2, pg. 60

156 Burhanud-Din bin Ferhun, *Tabssirat al-Hukkam fi Usul al-Qadiyeh we Menahij al-Ahkam*, editare Jamal Marașli (Beirut: Dar al-Kutub, al-Ilmiyeh, 1995), volumul 2, pg. 270 și cele ce urmează

157 Ibn Așuur, *Maqasid Al-Șari'ah al-Islamiyeh*, pg. 234

158 Ibn Așuur a dat ca pildă două versete: *Noi nu te-am trimis (O Muhammed) decât pentru toți oamenii*, (Saba 28), *Spune: O, voi oameni! Eu sunt pentru voi toți trimisul lui Allah* (A'raf 158), și relatarea: *Profeții erau trimiși către un popor anume, iar eu am fost trimis către întreaga omenire*. (Relatat de Muslim)



din rândul arabilor, cum ar fi izolarea arabilor de civilizație, ceea ce i-a pregătit „să se amestece și să conviețuiască deschis cu alte națiuni cu care ei nu au avut ostilități, contrar situației persanilor, bizantinilor și coptilor”.

El a scris<sup>159</sup>: „Cu toate acestea, pentru ca legislația islamică să fie universală, regulile sale ar trebui să se aplice în mod egal tuturor celor care o urmează atât pe cât pot... Astfel Allah a întemeiat legislația islamică asupra înțelepciunii și a rațiunilor care pot fi percepute de minte și care nu se schimbă în funcție de națiuni și obiceiuri. Tocmai de aceea, noi suntem convinși că obiceiurile unui anumit popor – odată ce sunt obiceiuri – nu au drept, ca atare, să fie impuse altor oameni ca legislație, nici măcar asupra celor care le-au adoptat.”

Această metodă de interpretare a eliminat multă confuzie care a dat de furcă cercetătorilor în înțelegerea motivelor pentru care legea a interzis anumite practici, cum ar fi interzicerea femeilor de a adăuga extensii de păr, de a despărțidinții sau de a se tatua. În opinia mea, nu găsesc altă explicație mai logică. Aceste practici răspândite la arabi erau semne ale lipsei de castitate a femeii, astfel interzicerea acestor practici a fost, de fapt, interzicerea la ceea ce duc ele și la expunerea la indecență datorită lor. În mod similar, citim: O, Profetule! Spune soațelor tale și copilelor tale și femeilor dreptcredincioșilor să se învelească în jilbaburile lor, căci astfel vor fi mai bine distinse să fie cunoscute și să nu li se pricinuiască necazuri! Allah este Iertător, Îndurător [Ghafur, Rahim]. (Ahzab 59)

Aceasta este o legislație care a luat în considerare o tradiție arabă, prin urmare, nu se aplică în mod necesar la femeile care nu poartă acest stil de veșmânt. Pentru ca legislația să fie validă pentru fiecare timp, trebuie ca legile ei să fie axate pe generalități și sensuri să cuprindă înțelepciune și beneficii, din care să rezulte hotărâri diverse, dar cu scopuri identice. Prin urmare, în funcție de scopul „universalitate” a legislației islamice, Ibn Așuur a sugerat o metodă de interpretare a relațiilor prin înțelegerea contextului lor de bază arabă pe care relațiile le-au considerat, mai degrabă decât tratarea lor ca reguli absolute necondiționate. Astfel, el a înțeles relațiile de mai sus în funcție de scopurile lor morale superioare, mai degrabă decât normele în nume propriu. Această abordare permite o mare flexibilitate legislației și permite aplicarea ei în diferite culturi locale, în special în mediile nearabe.

### ***Maqasid ca motive comune în școlile de jurisprudență islamică***

Astăzi, la începutul secolului XXI, vedem diviziunile ascuțite „scolastice” între școlile de jurisprudență islamică, iar cea mai devastatoare dintre aceste diviziuni este ceadintr sunniți și șiiți, pe care mulți o percep ca pe o diviziune care se axează pe motive politice, dar care a îmbrăcat o haină sectară. Cunoscătorii școlilor de jurisprudență și logică islamică observă că diferențele aparente din trecut și prezent între diferitele școli de jurisprudență sunnite și șiite. În realitate, sunt un rezultat al neînțelegerilor pe care le putem numi „politice”, mai degrabă decât „de dogmă”. Indiferent care ar fi motivul, vedem că acest conflict

159 Ibn Așuur, *Maqasid al-Șari'ah al-Islamiyeh*, pg. 236

este prezent în tribunale, moschei, relații sociale, ceea ce face ca această diviziune să degenereze în conflicte sângeroase în multe țări și nu trebuie să uităm că și jocul politic internațional are un rol important în alimentarea acestor conflicte. Aceste diviziuni au dus la răspândirea largă a unei culturi de intoleranță și incapacitatea de a coexista cu celălalt în pace pentru binele comun.

Am efectuat un studiu privind cele mai recente cărți scrise în domeniul obiectivelor legislației (al-*Maqasid*), care au fost scrise de către oamenii de știință sunniți și șiiți. Studiul mi-a descoperit o identitate interesantă între cele două abordări ale obiectivelor<sup>160</sup>. Ambele tabere abordează aceleași subiecte străduința (*Ijtihadul*), analogia (*Qiyas*), drepturi, valori, comportament etc. Ambele tabere fac referire la aceiași savanți, aceleași cărți: Cartea lui Giuweyni „*al-Burhan*”, cartea lui Ibn Babawayhi „*Ilel al-Şari’ah*”, Cartea lui al-Ghazali „*al-Mustasfa*”, Cartea lui Şatibi „*al-Mawafaqat*”, Cartea lui al-Sadr „*al-Usuul*”, cartea lui Ibn Aşuur „*al Maqasid*”, ba chiar folosesc aceiași termeni teoretici (*al-masalih*, *al-daruriyat*, *al-hajiyat*, *al-tahsiniyat*, *Maqasid al-aameh*, *Maqasid al-haassah* etc.).

Cele mai multe diferențe între juriștii sunniți și șiiți nu sunt în domeniul obiectivelor sau fundamentelor, ci sunt diferențe în privința autenticității unor relații, care, la rândul lor, au condus la unele neînțelegeri în materie de hotărâri religioase practicedetaliat.

O abordare *Maqasid* a jurisprudenței fiqh este o abordare generală, care nu se limitează doar la o relație sau la o opinie, ci mai degrabă se referă la principiile generale și la scopul comun pe care se bazează fiecare musulman. Abordarea *Maqasid* servește unui scop suprem care este unitatea musulmanilor și unirea lor pentru a face față provocărilor comune, iar acest lucru este mai important și primordial față de detaliile jurisprudenței. Prin urmare, Ayatullah Mahdi Şamsuddin interzice orice agresiune asupra sunniților sau șiiților bazându-se pe scopurile superioare și fundamentale de reconciliere, unitate și justiție<sup>161</sup>.

O abordare bazată pe obiectivele legislației transferă cercetările la un nivel mai înalt de unde privim asupra lucrurilor, care, prin urmare, depășește diferențele politice acumulate de-a lungul istoriei musulmanilor și încurajează o cultură atât de necesară de conciliere și conviețuirea pașnică.

### ***Maqasid o bază comună în dialogul interreligios***

Viziunea sistematică pentru studiul religiilor sau teologia sistematică este o metodologie de studiu al religiilor sau al unei religii anume, prin schițarea unei imagini de ansamblu a religiei respective.

Este o abordare care ia în considerare toate aspectele legate de acea religie sau credință, cum ar fi istoria, filozofia, știința și etica, în scopul de a veni cu o viziune filosofică generală. Acest studiu cuprinde toate laturile care au legătură

<sup>160</sup> *Al-Şari’ah*” editare Abdul-Jabbar, al-Rifai (Damasc: Dar al-Fikr, 2001), vezi deasemenea cartea „*Al-Madhal*” a lui Qaradawi

<sup>161</sup> Şemsud-Din, „*Maqasid al-Şari’ah*”, pg. 26

cu această religie pornind de la istoria și filosofia ei până la științele și etica ei. Toate acestea pentru a reuși să schițeze o percepție generală în ceea ce privește fundamentele, originile și natura acelei religii. Abordarea care poartă numele „sistematică” devine din ce în ce mai populară, mai ales în teologia creștină, cu toate denomiunțile sale.

Această teologie sistematică creștină se axează pe întrebări pentru studiul religiei. Dintre aceste întrebări: „Ce ne învață astăzi întreaga Biblie, dacă este să privim la ea pe ansamblu pentru a afla opinia ei despre un anumit subiect?”<sup>162</sup> Ca atare, ea implică un „proces de colectare și sintetizare a tuturor pasajelor scripturale relevante pentru diverse subiecte”<sup>163</sup>, iar studiile sunt diverse, cum ar fi rugăciunile, dreptatea, neprihănirea, compasiunea, mila, unitatea, diversitatea, moralitatea, mântuirea și o varietate de alte teme<sup>164</sup>. Astfel, teologia sistematică folosește o „metodă inductivă”<sup>165</sup>, care are ca rezultat „gruparea, clasificarea și integrarea” a ceea ce numesc „adevăruri răsfirate”, studiul cuprinde chiar și „fapte nedeschise”, astfel încât studiul să evedențieze interacțiunea lor cu „ideile dogmatice”<sup>166</sup> din umbra lor sau opiniile de ansamblu<sup>167</sup>.

Necesitatea unei abordări sistematice a teologiei este justificată de Charles Hodge (1797-1878 ) privind următoarele<sup>168</sup>:

1. Structura minții umane nu poate ajuta la încercarea de a sistematiza și „a reconcilia faptele pe care le admite să fie adevărate”.
2. Este utilă în acumularea faptelor izolate pentru a formula pe baza lor o cunoaștere mult mai profundă.
3. Acest proces este necesar pentru o expunere satisfăcătoare a adevărului și pentru „apărarea lui de obiecții”.
4. Aceasta este natura lumii fizice și natura revelației, așa cum este definită de Dumnezeu, cel care dorește ca „oamenii să-i studieze lucrarea și să descopere relația lor organică minunată în lucrarea sa și combinația armonioasă dintre ele”.

Teologia sistematică, așa cum a fost prezentată mai sus, are o mulțime de similitudini practice evidente cu abordarea *Maqasid* a islamului așa cum o vedem la savanții musulmani – cum o găsim prezentată în această carte – o metodologie

162 Wayne Grudem, **Systematic Theology**, Leicester Grand Rapids, Inter-Varsity Press and Zondervan, 1994, 200), pg.21

163 Ibidem, pg. 22

164 Vezi Ibidem, pg. 65, 67, 110, 119, 123, 135, 143, 164, 172, 189, 208

165 Charles Hodge, **Systematic Theology**, editor Edward Gross, New Jersey: P&R Publishers, 1997, pg. 26.

166 Louis Berkhof, **Systematic Theology**, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1996, pg. 15

167 **The Mosaic of Christian Belief: Twenty Centuries of Unity & Diversity**, InterVarsity, Unity and Diversity, 2002, pg. 74

168 Charles Hodge, **Systematic Theology**, pg. 24-25

care se bazează pe cercetarea inductivă pentru a stabili principiile generale și fundamentale cum sunt dreptatea, etica și tipurile de beneficii.

Teoria clasică a **Maqasid** definește zonele de necesități care sunt menite să păstreze și să protejeze Șari'ah, cum ar fi „păstrarea credinței, a vieții, a bogăției, a minții și a descendenților”. În mod similar<sup>169</sup>, teologii sistematici scriu despre concepte similare, precum importanța protejării vieții și a sănătății, protejând sufletele prin „interzicerea consumului de alcool până la beție”, de exemplu (chiar dacă abordarea islamică este de a interzice toate cantitățile și formele de intoxicanți ca o formă de „blocare a mijloacelor”, care duc la starea de ebrietate). De asemenea, necesitatea de a îngriji familia care este similară cu necesitatea de a proteja descendenții<sup>170</sup>, și așa mai departe.

O viziune bazată pe **Maqasid** permite teologilor să pună învățături și porunci religioase specifice într-un cadru general al principiilor lor fundamentale și al obiectivelor ce se ascund în spatele acelor învățături și porunci și le orânduiesc, mai degrabă decât să se concentreze pe înțelegerea prin părțile fiecăre independentă de cealaltă, deoarece acest mod de înțelegere îl conduce pe om la o aplicare literală a acestor învățături și porunci. Astfel, valorile morale intenționate prin diverse porunci nu vor fi diferite în spectrul religios, în ciuda faptului că acestea iau forme diferite în mediile lor practice specifice.

Prin urmare, cred că abordarea teologică bazată pe obiective sau pe considerația de sistematizare în ansamblu ar putea juca un rol semnificativ în dialogul dintre religii, și ajută la înțelegerea religiilor. Așadar, teoria **Maqasid** oferă informații generale care sunt necesare pentru un astfel de dialog și înțelegere.

### **Aplicații ale obiectivelor legislației-Maqasid**

#### *Întrebări și răspunsuri despre etică*

Am primit următoarele întrebări de la diverse persoane din diferite țări prin intermediul paginii de internet islamonline.net, prin intermediul forumului readislam.net „Întrebați-mă despre islam” prin alte tipuri de corespondențe și prin e-mail.

În cele ce urmează, vă prezint unele dintre aceste întrebări din care mi-am permis să elimin părțile care nu sunt relevante pentru subiectul acestei cărți. Scopul acestei secțiuni este de a ilustra modul în care **Maqasid al-Șari'ah** ar putea oferi răspunsuri la câteva întrebări presante contemporane despre legislația islamică care sunt adresate atât de musulmani, cât și de nemusulmani peste tot.

(**Întrebare**): Atunci când vorbim de obiectivele legislației-**Maqasid**, noi vorbim de etică, nu? Fiind un musulman care trăiește în Occident, văd o mare discrepanță între codul etic al islamului și codul occidental al eticii. Golul de

169 Al-Ghazaly, **Al-Mustasfa**, volumul 1, pg. 172, Ibn Al-Arabi, Abu Bakr al-Maliki, **Al-Mahsul fi Usul al-Fiqh**, Editor Huseyn Ali al-Yaderi și Sayid Fuda, ediția întâi, Amman, Dar al Bayariq, 1999, volumul 5, pg. 222, Al-Amidi, Al-Ihkam, volumul 4, pg. 287

170 **Systematic Theology**, Wayne Grudem, pg. 124, 208, 241, 781, 1009

care vorbesc este legat de eternitatea și soliditatea acestui cod de etică. Vreau să spun că ceea ce a fost considerat negativ 1400 ani în urmă în islam este considerat negativ în islam și astăzi, în timp ce acest lucru nu este valabil în codul etic occidental, conform căruia principiile de etică și morală sunt adaptabile odată cu trecerea timpului. Vă rog să-mi acordați o reflecție în această privință!

**(Răspuns):** Ei bine! Voi răspunde la această întrebare importantă și esențială prin două puncte:

1. Trebuie să facem diferență între valorile etice (acestea fiind idealurile și **Maqasid**) și deciziile etice (care sunt aplicații ale acestor valori în lumea reală). **Maqasid** și valorile ideale (cum ar fi justiția, egalitatea, onestitatea, libertatea, modestia, toleranța etc.) nu se așteaptă să fie supuse „evoluției” cu schimbarea locurilor și timpului, deoarece ele sunt invariabile. Dar normele etice, care sunt aplicațiile practice ale acestor idealuri, s-ar putea schimba în timp și loc, într-un mod care să păstreze și să promoveze idealurile originale, sub rezerva schimbărilor de loc și de timp. De exemplu, justiția este aceeași în orice loc și timp, însă aplicarea acestui concept în instanțe de exemplu, este în mod clar subiectul a ceea ce societatea crede că este „corect” în funcție de cultura și de contextul său. Deoarece justiția oferă dreptul la anumite drepturi și responsabilități legale pentru fiecare membru al familiei, al societății sau al unui responsabil, conform unui sistem social, economic și politic autoritar. Aceste drepturi și responsabilități ar putea fi diferite într-un sistem social diferit, în care rolurile membrilor familiei diferă în mod semnificativ. Această diferență ține de „specificul cultural” – odată ce respectă limitele legii și ale binelui – trebuie luată în considerare pentru a menține justiția în sine.
2. Cu toate acestea, în islam există anumite „ritualuri de adorare” (*ibadat*) care trebuie aplicate așa cum sunt și care se presupune că nu vor fi supuse schimbării. Acestea sunt bazele legislației islamice, pe care fiecare musulman trebuie să o adopte, oricând și oriunde ar fi. Cele cinci rugăciuni zilnice sunt exemplul ritualurilor de adorare care nu pot fi supuse schimbării (modul în care ne rugăm, modul în care ne spalăm înainte de rugăciune, numărul de rugăciuni și timpul lor, mișcările de plecăciune și prosternare etc.). La fel și dania (inclusiv procentele, numărul lor și grupurile de persoane care o primește etc.)

În privința acestor ritualuri de adorare, musulmanii urmează exemplul Profetului Muhammad (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) fără să intervină cu noutăți sau schimbări. Nimeni nu are autoritatea să modifice justificând înțelepciunea sau motivații ale acestor schimbări. Pe de altă parte, acțiunile care se încadrează în categoria de „tranzacții” (muamelat) sunt supuse schimbărilor pe măsură ce ating înțelepciunea din spatele lor și pe măsură ce realizează justificările lor. Dar confirmăm aici de asemenea că interzicerea unor fapte (cum ar fi consumul oricărei cantități de alcool, jocurile de noroc, camăta și preacurvia) se încadrează în categoria „ritualurilor de adorare” islamice care sunt stabilite în termeni clari și neinterpretabili în Coran și în tradiția profetică. Am putea

să ne gândim la înțelepciunea din spatele acestor reguli și am putea discuta cu siguranță ceea ce cred că este o înțelepciune în spatele unei reguli sau ceea ce crede altcineva că este înțelepciune și așa mai departe. Dar, în cele din urmă, există anumite decizii menționate în Coran și în Sunnah pe care fiecare musulman trebuie să le aplice atât timp cât respectă islamul.

**(Întrebare):** Cum pot legile islamice să faciliteze creșterea eticii într-o societate musulmană în această lume modernă în plină schimbare?

**(Răspuns):** Legislația islamică are o trăsătură unică și anume că întotdeauna își propune să atingă anumite etici sau morale, prin regulile sale religioase. Atât ritualurile de adorare, cât și tranzacțiile islamice țin toate către obiective morale specifice. Profetul (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) a fost trimis „pentru întregirea bunelor maniere”, așa cum a spus el însuși. Pentru exemple concrete, Allah a menționat că rugăciunea obișnuită: „împiedică de la ceea ce este rușinos și de la ceea ce este oprit” (Ankebut 45), iar despre Pelerinaj a spus: „sunt oprite împreunarea cu soția, nesupunerea și cearta” (Baqara 197), iar despre caritate (așa cum este menționat în relatare) să fie luată de la bogați și oferită celor săraci. În mod similar, toate regulile propuse de juriști pentru comerț și pentru contracte etc, urmăresc să atingă anumite valori morale, cum ar fi protejarea drepturilor financiare, corectitudinea, onestitatea, protejarea celor slabi etc. Legile islamice (aplicate corect) răspândesc moralitatea în societate. Cu alte cuvinte, legislația islamică este o „lege morală” mai degrabă decât „legea teocratică”, conform termenilor contemporani.

**(Întrebare):** Coranul spune că Muhammad (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) este „îndurare pentru lumi”. Cum se reflectă acest lucru prin sistemul rigid al legislației islamice? Nu găsești o contradicție între rigiditatea legislației islamice și a milei menționate în verset ca fiind scopul suprem al existenței lui Muhammad? Te rog să ne luminezi în această privință?

**(Răspuns):** Da. Profetul Muhammad (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) este „îndurare pentru lumi” (Anbiya 107). Dar nu cred că există o problemă cu legislația islamică, care este un mod islamic moral și milostiv de viață. Adesea menționez cuvântul marelui Imam Șamsuddin ibn al-Qayyim (d.748h/1347), care a spus:

*„Șari'ah este clădită și întemeiată pe înțelepciunea și bunăstarea oamenilor în această viață și în Viața de Apoi. Ea cuprinde toată dreptatea, toată îndurarea, toată înțelepciunea, toată bunăstarea, astfel, orice hotărâre care înlocuiește dreptatea cu nedreptatea, mila cu opusul ei, binele comun cu răul sau înțelepciunea cu abstractul, este o hotărâre care nu aparține Șariei, chiar dacă se pretinde a fi așa conform unei interpretări.”*

Cu toate acestea, există o problemă majoră cu unele interpretări greșite vechi și noi ale legislației islamice, aplicarea greșită a legislației, ceea ce dă naștere unor percepții greșite față de ea, așa cum ai specificat în întrebarea ta. Așadar, în timp ce legislația islamică caută să realizeze obiectivele de dreptate, îndurare,



înțelepciune și bunăstare, unii oameni care ocupă poziții culturale și politice importante, folosesc eronat legislația pentru a-și întări poziția sau pentru alte interese lumești. Astfel, ei promovează o anumită înțelegere a legislației pentru a beneficia de câștiguri lumești. Fără îndoială că acești oameni dăunează imaginii legislației și dăunează islamului mai mult decât dușmanii săi.

**(Întrebare):** Dragostea este un scop suprem al vieții și împărtășirea dragostei și gășirea ei cu persoana care este într-adevăr potrivită este o adevărată fericire finală. De ce nu ne putem lăsa să ne bucurăm de frumusețea iubirii pașnice, fără a purta povara întemeierii familiei cu toate greutățile ei? Cum puteți considera această interdicție a iubirii fizice ca fiind etică și care face parte din „obiectivele etice ale legislației?”

**(Răspuns):** Acesta este un domeniu în care practicile multor musulmani sunt pur și simplu nedrepte față de Șari'ah. Este adevărat că dragostea – conform sensului intenționat – este unul dintre cele mai frumoase lucruri pe care Allah l-a creat pe acest pământ și este cu totul uman să iubim pe cineva și prin urmare, să dorești să ai o relație fizică cu acea persoană pentru a-ți exprima dragostea. Islamul nu este împotriva acestui fapt, islamul doar reglementează acest lucru! Cine spune că islamul a interzis iubirea? Islamul a interzis intimitatea fizică între cuplurile necăsătorite. De ce a interzis islamul aceasta? Deoarece islamul echilibrează această valoare a iubirii cu o altă valoare, care este bunăstarea familiei, care reprezintă baza fericirii unei societăți, din perspectiva islamică. Astfel, dacă un bărbat sau o femeie căsătorită comite adulter, islamul consideră că acest act este o „crimă”, pentru că fapta lor, chiar dacă ar putea fi o expresie a iubirii, contravine idealului de familie la care cheamă islamul. Pe de altă parte, dacă iubiții sunt necăsătoriți, islamul nu le interzice să se iubească unul pe altul, dar le interzice să exprime această dragoste într-un mod fizic în afara căsătoriei. Din nou, această regulă încearcă să echilibreze valoarea iubirii cu valorile familiei. Pe de altă parte, islamul încurajează căsătoria și o facilitează în diferite moduri. Profetul (*Pacea și binecuvântarea lui Allah fie asupra sa!*) a spus: „Cel mai bun lucru pe care îl pot face două persoane care se iubesc este să se căsătorească.”

Islamul încurajează căsătoria, deoarece este inevitabil să ne întrebăm: ce se întâmplă dacă dintr-o relație fizică dintre două persoane necăsătorite rezultă copii? Este corect ca acest copil să se nască în urma unei relații ilegal constituite în care cei doi soți nu-și asumă responsabilități?

Aș dori să menționez, de asemenea, că dacă cei doi soți aleg să nu aibă copii din vreun motiv, poate pentru că sunt prea tineri sau pentru ceea ce ați numit „în poveri ale unei familii complicate”, islamul nu este împotriva acestui lucru. Dar cel puțin, dacă un copil se naște vreodată, ar trebui să se nască în cadrul unei familii. Acest lucru îi salvează pe acești copii de la o mare nedreptate, iar situația actuală a mamelor singure din diferite țări dovedește acest lucru. Deci, dragostea este un lucru minunat, așa cum ați menționat, dar islamul urmărește să-l echilibreze cu alte scopuri sociale și de familie.

**(Întrebare):** Cum puteți spune că islamul este o religie bazată pe etică și morală când el încurajează terorismul?

**(Răspuns):** Voi răspunde la această întrebare prin afișarea a ceea ce nu se încadrează în termenul de terorism și apoi despre ceea ce este cu adevărat terorism, apoi răspunsul va veni de la sine.

- Terorismul nu are o religie. Nu este corect ca islamul, creștinismul, iudaismul, hinduismul sau budismul să fie asociate cu terorismul. Cel mai bun mod de a judeca o religie este de a citi Scriptura sa. Aceste religii, conform Scripturilor, propagă un anumit mod de a privi creația și lumea, și vedem că fiecare își antrenează adepții la principii specifice de moralitate și spiritualitate, în moduri diferite și cu expresii diferite.
- Terorismul nu este egal cu violența. De fapt, conform tuturor ființelor umane raționale, anumite forme de violență sunt acceptate. De exemplu, violența este necesară în caz de legitimă apărare, pentru a vă apăra atunci când cineva vă atacă pe stradă. Violența este necesară uneori pentru arestarea și pedepsirea infractorilor (în acest caz, este sarcina guvernului de a face acest lucru). Oamenii folosesc în mod justificat violența pentru a vâna (dacă, desigur, nu sunt vegetarieni). Prin urmare, oamenii nu văd că violența este greșită în cazul situațiilor menționate, violența în sine nu este un viciu. Dar modul în care este folosită într-un anumit context ar putea să o facă un viciu sau o virtute.
- Terorismul nu include autoapărare. Imaginează-ți, de exemplu, că unii oameni înarmați au invadat zona în care trăiești, te-au dat afară din propria casă și au ocupat-o, fără ca cineva să te ajute. Nu credeți că aveți dreptul la autoapărare în această situație? Cu toate acestea, această autoapărare nu trebuie să vă determine să faceți nedreptăți împotriva altor oameni nevinovați și ar trebui să fie numai împotriva celor care au invadat casa dumneavoastră.
- Terorismul nu se limitează la indivizi. Există grupuri teroriste care folosesc gherilele organizate pentru scopurile lor și există guverne teroriste care folosesc armate și arme de diferite grade de distrugere împotriva oamenilor nevinovați. Oamenii ar putea fi chiar „terorizați” și răniți prin alte mijloace, cum ar fi foamea, tortura, lipsa de îngrijiri medicale, sancțiuni economice pe scară largă și așa mai departe.
- Terorismul nu se limitează la zonele civile unde nu sunt războaie. De multe ori se întâmplă ca actele de terorism să fie comise în zone de conflict, atunci când etica de război față de civili, soldați sau prizonieri de război nu este respectată.

Prin urmare, orice act este considerat act de terorism atunci când aduce pagube sau suferințe civililor sau soldaților nevinovați într-un mod care contravine conceptelor și obiectivelor de bază ale justiției și drepturilor omului. Acum putem stabili o definiție a terorismului bazată pe **Maqasid**: „Terorismul este un act care aduce daune oamenilor nevinovați (civili sau combatanți) într-un mod care contravine principiilor justiției și drepturilor omului”.

## CONCLUZIE

Aplicațiile actuale (sau mai degrabă, aplicațiile greșite) ale legislației islamice sunt mai degrabă reduționiste decât holistice, mai degrabă literale decât morale, mai degrabă unidimensionale decât multidimensionale, privesc faptele prin binoclul alb sau negru, fără să ia în considerare numărul de aspecte ale subiecților, prin demontare și nu prin construcția lor. Se bazează pe semne și pe cuvinte, nu pe obiectivele și scopurile legislației islamice.

Se adaugă la aceasta pretențiile exagerate ale „certitudinii științei” (sau opus ei -,iraționalitatea dimensiunii moderniste”) sau a celor ce pretind că relatorii sau mujtehidin (cei ce se străduiesc) sunt „infailibili” (sau opusul ei: „istoricitatea textelor sacre”). La toate acestea se adaugă lipsa spiritualității și a intoleranței față de persoanele care au alte păreri, ajută la răspândirea ideologiilor violente, pierderea libertăților și a regimurilor politice autoritare. Astfel, o abordare bazată pe **Maqasid** ridică nivelul discuțiilor juridice pe un temei filosofic superior și prin urmare, biruie asupra diferențelor istorice care au dus la neînțelegerile dintre școlile islamice de drept și încurajează o cultură – mult mai necesară pe plan global – de conciliere și coexistență pașnică. Mai mult decât atât, punerea obiectivelor în aplicare ar trebui să-și ocupe locul în preocuparea tuturor specialiștilor în domeniul legislației și al celor ce stabilesc diferite politici, indiferent de numele și de școlile lor, pe fundamentul că validitatea oricărui ijthad (efort de interpretare) trebuie determinată de baza nivelului său de a realiza obiectivele legislației.



Institutul Internațional  
de Gândire Islamică