

MAQASID AL-SHARIAH
ΟΔΗΓΟΣ ΓΙΑ ΑΡΧΑΡΙΟΥΣ

JASSER AUDA

ΛΟΝΔΙΝΟ.ΟΥΑΣΙΝΓΚΤΟΝ

Περιεχόμενα

ΠΡΟΛΟΓΟΣ	4
I. Τι είναι οι MAQASID;	5
• Τα επίπεδα του Γιατί	5
• «Maqasid» και «Masalih»	7
• Οι διαστάσεις των Maqasid	8
• Al- Maqasid στη Συντροφιά της Ijtihad	15
• Πρώιμες θεωρίες των Maqasid	17
II. ΟΙ IMAMHΔΕΣ ΤΩΝ MAQASID (ΠΕΜΠΤΟ ΜΕ ΟΓΔΟΟ ΙΣΛΑΜΙΚΟ ΑΙΩΝΑ)	21
• Ο Ιμάμης al-Juwayni και τα «Δημόσια Συμφέροντα»	21
• Ο Ιμάμης al-Ghazali και η «Σειρά των Αναγκαιοτήτων»	22
• Al-Izz Ibn Abd al-Salam και οι «Καλοί Λόγοι Πίσω από τους Κανόνες»	22
• Ο ιμάμης al-Qarafi και οι Κατηγοριοποιήσεις των Προφητικών Πράξεων	23
• Ο Ιμάμης Ibn al-Qayyim και «Όλα όσα έχουν να κάνουν με τη Shariah»	24
• Ο Ιμάμης al-Shatibi και οι «Maqasid Ως Βασικές Αρχές»	24
III. MAQASID ΓΙΑ ΤΗΝ ΤΩΡΙΝΗ ΙΣΛΑΜΙΚΗ ΑΝΑΝΕΩΣΗ	26
• Οι Maqasid ως ένα Έργο για «Ανάπτυξη» και «Ανθρώπινα Δικαιώματα»	26
• Οι Maqasid ως Βάση για Νέα Ijtihad	30
• Διαχωρισμός μεταξύ των Μέσων και των Τελών	35
• Οι Maqasid και η Θεματική Ερμηνεία του Κορανίου	37
• Η ερμηνεία των Προφητικών Σκοπών	38

• «Το Άνοιγμα των Μέσων» Επιπρόσθετα στη «Παρεμπόδιση των Μέσων»	42
• Επιτυγχάνοντας την «Καθολικότητα» του <i>Maqsid</i>	45
• Οι <i>Maqasid</i> ως Κοινά Εδάφη μεταξύ των Σχολών του Ισλαμικού Νόμου	46
• Οι <i>Maqasid</i> ως κοινή βάση για το Διαθρησκευτικό Διάλογο	47
• Εφαρμόζοντας τους <i>Maqasid al-Shariah</i>	49
 Σύναψη	 54
Σημειώσεις	55

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

To International Institute of Islam Thought (IIIT) βρίσκεται στην ευχάριστη θέση να παρουσιάσει αυτό τον οδηγό εισάγοντας το θέμα των *Maqasid al-Shariah*, τους ανώτερους στόχους και προθέσεις του Ισλαμικού Νόμου. Ο συγγραφέας Δρ. Jasser Auda είναι ένας πολύ γνωστός διεπιστημονικός λόγιος με ειδίκευση στον τομέα αυτό.

Δεδομένου ότι λίγα έργα στην αγγλική γλώσσα ήταν διαθέσιμα στο θέμα των *Maqasid al-Shariah*, το IIIT αποφάσισε να καλύψει το κενό αυτό με την έναρξη της μετάφρασης και δημοσίευσης μιας σειράς βιβλίων στο θέμα των al- Maqasid για να εισάγει αυτό τον σημαντικό και δύσκολο τομέα σκέψης στους Άγγλους αναγνώστες. Αυτά περιλαμβάνουν μέχρι σήμερα, *Ibn Ashur Treatise on Maqasid al-Shariah* (Ibn Ashur Διατριβή στο θέμα των Maqasid al-Shariah) , *Imam al-Shatibi 's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law* (Η Θεωρία του Ιμάμη al-Shatibi περί Ανώτερων Στόχων και Προθέσεων του Ισλαμικού Νόμου) από τον Ahmad al-Raysuni, *Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law: Maqasid al-Shariah a Functional Approach* (Προς τη Συνειδητοποίηση των Ανώτατων Προθέσεων του Ισλαμικού νόμου: Maqasid al-Shariah μια Λειτουργική Προσέγγιση) του Gamal Eldin Attia, και *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (Maqasid al-Shariah ως Φιλοσοφία του Ισλαμικού Δικαίου: Μια Προσέγγιση Συστημάτων) από τον Jasser Auda.

Καθώς το θέμα είναι περίπλοκο και αποτελεί διανοητική πρόκληση, με τα περισσότερα βιβλία να εμφανίζονται γραμμένα κυρίως από ειδικούς, λόγιους και διανοούμενους μόνο, το IIT London Office παράγει επίσης άλλες απλές εισαγωγικές οδηγίες σχετικά με το θέμα στο πλαίσιο των Occasional Papers series με σκοπό την παροχή εύκολου προσβάσιμου υλικού για το αναγνώστη. Αυτά περιλαμβάνουν το *Maqasid al Shariah Made Simple* από τον Muhammad Hashim Kamali, και το *The Islamic Vision of Development in the Light of Maqasid al-Shariah* (Το Ισλαμικό Όραμα της Ανάπτυξης στο Φώς των Maqasid al-Shariah) από τον Muhammad Umer Chapra.

ANAS S. AL SHAIKH-ALI

Ακαδημαϊκός Σύμβουλος, IIIT London Office

(I)

Τι είναι οι MAQASID;

Τα επίπεδα του Γιατί

Τα παιδιά συχνά εμφανίζονται με βαθιά φιλοσοφικά ερωτήματα, και κανείς δεν μπορεί να πει στα αλήθεια εάν εννοούν αυτές τις ερωτήσεις ή όχι! Παρόλα αυτά, η ομορφιά στην ερώτηση ενός παιδιού είναι ότι συχνά δεν περιορίζεται σε προκαθορισμένα «γεγονότα» ή «στον τρόπο που τα πράγματα είναι λογικά». Συχνά αρχίζω τα μαθήματά μου πάνω στο θέμα των Maqasid al-Shariah με την ιστορία ενός μικρού κοριτσιού που ρώτησε τον πατέρα της: «Μπαμπά, γιατί σταμάτησες το αυτοκίνητο στο φανάρι;» Ο πατέρας της απάντησε με διδαχτικό τόνο: «Γιατί το φανάρι είναι κόκκινο, και το κόκκινο σημαίνει σταματάω.» Το κορίτσι ρώτησε «Μα γιατί;» Ο μπαμπάς απάντησε πάλι με διδαχτικό τόνο : « Ώστε ο αστυνομικός να μην μας δώσει κλήση» Το κορίτσι συνέχισε: «Μα γιατί ο αστυνομικός να μας δώσει κλήση;» Ο μπαμπάς απάντησε: « Επειδή το να διασχίζεις το δρόμο με κόκκινο φανάρι είναι επικίνδυνο.» Το κορίτσι συνέχισε: «Γιατί;» Τώρα ο μπαμπάς σκεφτόταν να της απαντήσει : «Γιατί έτσι είναι τα πράγματα,» αλλά μετά αποφάσισε να γίνει κάπως φιλοσοφικός με τη μικρή αγαπημένη του κόρη. Έτσι, απάντησε: «Γιατί δεν μπορούμε να πληγώνουμε τους ανθρώπους. Εσύ θα ήθελες να πληγωθείς;» Το κορίτσι ανταποκρίθηκε : «Όχι!» Ο μπαμπάς είπε: «Ούτε και οι άνθρωποι θέλουν να πληγώνονται. Ο προφήτης (ειρήνη σε αυτόν) είπε: «Αγάπα στους ανθρώπους ό,τι αγαπάς στον εαυτό σου.» Αλλά αντί να σταματήσει εκεί το κορίτσι ρώτησε: «Γιατί αγαπάς στους ανθρώπους ό,τι αγαπάς στον εαυτό σου;» Μετά από λίγη σκέψη ο πατέρας απάντησε: «Επειδή όλοι οι άνθρωποι είναι ίσοι, και αν θέλεις να μάθεις το γιατί, θα σου έλεγα ότι ο Θεός είναι Το Δίκαιο και μέσα από τη δικαιοσύνη Του, μας έκανε όλους εμάς ίσους, με ίσα δικαιώματα, και αυτός είναι ο τρόπος που έφταιξε τον κόσμο!»

Η ερώτηση «γιατί» είναι ισοδύναμη της ερώτησης «Τι είναι οι *Maqasid*». Και τα «επίπεδα του γιατί», όπως οι φιλόσοφοι το έχουν τοποθετήσει, είναι τα «επίπεδα των *Maqasid*», όπως οι Ισλαμικοί νομικοί το έχουν τοποθετήσει. Αυτά τα επίπεδα του γιατί και η εξερεύνηση των *Maqasid* θα μας ταξιδέψουν από τις λεπτομέρειες των απλών μας πράξεων και καθαρών «συμβόλων», όπως το να σταματάμε στο κόκκινο φανάρι, από το επίπεδο των πράξεων και συμβόλων στο επίπεδο των νόμων και των κανονισμών, όπως οι νόμοι κυκλοφορίας, από το επίπεδο των νόμων και των κανονισμών στο επίπεδο των αμοιβαίων οφελών και της «ωφελιμότητας», όπως το ενδιαφέρον των ανθρώπων για την ασφάλεια των άλλων με αντάλλαγμα την προσωπική τους ασφάλεια, και τέλος, από το επίπεδο των αμοιβαίων οφελών και ωφελιμότητας στο επίπεδο των γενικών αρχών και βασικών πιστεύω, όπως η δικαιοσύνη, η συμπόνια, και οι ιδιότητες του Θεού.

Συνεπώς, οι *maqasid al-shariah* είναι ο τομέας της Ισλαμικής γνώσης που απαντά σε όλα τα προκλητικά ερωτήματα του «γιατί» σε διάφορα επίπεδα, όπως τα παρακάτω:

- Γιατί το να προσφέρεις ελεημοσύνη (zakah) είναι ένας από τους βασικούς πυλώνες της θρησκείας του Ισλάμ;
- Γιατί είναι Ισλαμική υποχρέωση το να είσαι καλός με τους γείτονές σου;
- Γιατί οι μουσουλμάνοι χαιρετούν με τη λέξη salam (ειρήνη);
- Γιατί οι μουσουλμάνοι πρέπει να προσεύχονται αρκετές φορές κάθε μέρα ;
- Γιατί η νηστεία κατά τη διάρκεια του μήνα του Ραμαζανιού είναι από τους βασικούς πυλώνες του Ισλάμ;
- Γιατί οι μουσουλμάνοι αναφέρουν συνεχώς το όνομα του Θεού;
- Γιατί το να καταλώνεις οποιαδήποτε ποσότητα αλκοόλ είναι μέγιστη αμαρτία στο Ισλάμ;
- Γιατί το να καπνίζεις χόρτο, για παράδειγμα, απαγορεύεται όσο και το να καταναλώνεις αλκοόλ;
- Γιατί είναι η θανατική ποινή μία (μέγιστη) τιμωρία στον Ισλαμικό νόμο για βιασμό και γενοκτονία;

Οι *Maqasid al-shariah* εξηγούν τους «καλούς λόγους πίσω από τις ηθικές οδηγίες» όπως για παράδειγμα «η ενδυνάμωση της κοινωνικής συνοχής», η οποία είναι μία από τις λογικές πίσω από την ιδέα της ελεημοσύνης, την ιδέα του να είσαι καλός με τους γείτονές σου και το να χαιρετάς τους ανθρώπους ειρηνικά.

Οι καλοί λόγοι πίσω από τις ηθικές οδηγίες συμπεριλαμβάνουν επίσης «την

αναπτυσσόμενη συνείδηση του Θεού», η οποία είναι ένα από τα σκεπτικά πίσω από τις συνηθισμένες προσευχές, τη νηστεία και τις δεήσεις.

Maqasid είναι επίσης τα καλά μέτρα που οι νόμοι στοχεύουν να επιτύχουν με το να εμποδίζουν ή να ανοίγουν συγκεκριμένα μέσα. Επομένως, οι *Maqasid* του να «διαφυλάττεις το νου και τις ψυχές των ανθρώπων» εξηγεί τη συνολική και αυστηρή απαγόρευση του Ισλαμικού νόμου στο αλκοόλ και τις ναρκωτικές ουσίες, και οι *Maqasid* του να «προστατεύεις την ιδιοκτησία και τιμή των ανθρώπων» εξηγεί την αναφορά του Κορανίου στην «θανατική ποινή» ως μία (πιθανή) τιμωρία για βιασμό ή γενοκτονία (ερμηνεύσεις των στίχων 2: 178 και 5:33, σύμφωνα με ένα αριθμό σχολών του Ισλαμικού νόμου).

Maqasid είναι επίσης η συλλογή των θεϊκών προθέσεων και δεοντολογικών αντιλήψεων πάνω στην οποία βασίζεται ο Ισλαμικός νόμος, όπως η δικαιοσύνη, η ανθρωπινή αξιοπρέπεια, η ελεύθερη βούληση, η μεγαλοψυχία, η αγνότητα, η αρωγή και η κοινωνική συνεργασία. Επιπλέον, αναπαριστούν το δεσμό μεταξύ του Ισλαμικού νόμου και των σημερινών αντιλήψεων περί ανθρωπίνων δικαιωμάτων, ανάπτυξης, και ευγένειας, και μπορούν να απαντήσουν σε έναν διαφορετικό τύπο ερωτήσεων, όπως:

- Ποιά είναι η καλύτερη μεθοδολογία για να ξαναδιαβάσεις και να επανερμηνεύσεις την Ισλαμική γραφή στο φώς των σημερινών πραγματικότητων;
- Ποιά είναι η Ισλαμική αντίληψη «της ελευθερίας» και «της δικαιοσύνης»;
- Ποιά είναι η σχέση μεταξύ των σημερινών αντιλήψεων περί ανθρωπίνων δικαιωμάτων και του Ισλαμικού νόμου;
- Πώς μπορεί ο Ισλαμικός νόμος να συνεισφέρει στην «ανάπτυξη», την «ηθική» και την «ευγένεια»;

Ας μελετήσουμε στη συνέχεια την ορολογία και θεωρία των *Maqasid* με πιο επίσημο τρόπο.

«*Maqasid*» και «*Masalih*»

Ο όρος «*maqasid*» (πληθυντικός: *maqasid*) αναφέρεται στο σκοπό, το στόχο, την αρχή, την πρόθεση, την επιδίωξη, το τέλος,¹ τέλος (Ελληνικά) *finalité* (Γαλλικά) ή *Zweck* (Γερμανικά)². *Maqasid* στον Ισλαμικό νόμο είναι οι στόχοι/σκοποί/τέλη/αρχές πίσω από τις Ισλαμικές ηθικές οδηγίες.³ Για έναν αριθμό Ισλαμιστών νομικών στοχαστών, είναι μία εναλλακτική έκφραση «των ανθρωπίνων συμφερόντων» (*Maslih*). Για παράδειγμα, ο Abd al-Malik al-Juwaynī (έτος θανάτου 1185 μ.Χ.), ένας από πρώτους συνεισφέροντες της *al-maqasid* θεωρίας όπως τη γνωρίζουμε σήμερα (και όπως θα εξηγηθεί σύντομα) χρησιμοποιούσε τους *al-maqasid* και τα δημόσια συμφέροντα ταυτόσημα.⁴ Ο *Abu Hamid al-Ghazali* (έτος θανάτου 1111 μ.Χ.) ανέπτυξε διεξοδικά μία κατηγοριοποίηση των *maqasid*, την οποία τοποθέτησε ολοκληρωτικά κάτω από αυτό που ονόμασε

«απεριόριστα συμφέροντα» (al-masalih al-mursalah).⁵ Ο *Fakhr al-Din al Razi* (έτος θανάτου 1209 μ.Χ.) και ο *al-Amidi* (έτος θανάτου 1234 μ.Χ.) ακολούθησαν την ορολογία του *al-Ghazali*.⁶ Ο *Najm al-Din al Tufi* (έτος θανάτου 1316 μ.Χ.) όρισε *maslahah* σαν «αυτό που ολοκληρώνει το σκοπό του νομοθέτη». ⁷ Ο *Al-Qarafi* (έτος θανάτου 1868 μ.Χ.) συνέδεσε *maslahah* και *maqasid* με ένα θεμελιώδη (*usuli*) «νόμο» που έλεγε: «Ο σκοπός (*maqsid*) δεν είναι έγκυρος εκτός και εάν οδηγεί στην εκπλήρωση ενός καλού (*maslahah*) ή στην αποφυγή ενός κακού (*mafsadah*).⁸ Επομένως, ο *maqsid*, ο σκοπός, ο στόχος, η επιδίωξη, το τέλος ή η αρχή στον Ισλαμικό νόμο βρίσκεται εκεί για το «συμφέρον της ανθρωπότητας.» Αυτή είναι η λογική βάση, αν προτιμάτε, για τη θεωρία των *maqasid*.

Οι διαστάσεις των *Maqasid*

Οι σκοποί ή *maqasid* του Ισλαμικού νόμου καθεαυτοί ταξινομούνται με διαφορετικούς τρόπους, σύμφωνα με έναν αριθμό διαστάσεων. Οι παρακάτω είναι κάποιες από αυτές τις διαστάσεις:

1. Τα επίπεδα αναγκαιότητας, η οποία είναι μία παραδοσιακή κατηγοριοποίηση.
2. Το εύρος των αποφάσεων που έχουν στόχο την επίτευξη των σκοπών.
3. Το εύρος των ανθρώπων που συμπεριλαμβάνονται στους σκοπούς.
4. Το επίπεδο της παγκοσμιότητας των σκοπών.

Παραδοσιακές κατηγοριοποιήσεις των *maqasid* διαχωρίζονται σε τρία «επίεδα αναγκαιότητας,» τα οποία είναι οι αναγκαιότητες (*darurat*), οι ανάγκες (*hajiyyat*) και οι πολυτέλειες (*tahsiniyyat*). Οι αναγκαιότητες στην συνέχεια κατηγοριοποιούνται σε αυτό που «διαφυλάττει την πίστη, την ψυχή, τον πλούτο, το νου, και τον απογονο κάποιου». ⁹ Κάποιοι νομικοί προσέθεσαν «τη διαφύλαξη της τιμής» στις παραπάνω πέντε ευρέως δημοφιλείς αναγκαιότητες. ¹⁰ Αυτές οι αναγκαιότητες θεωρήθηκαν απαραίτητα στοιχεία για την ίδια την ανθρώπινη ζωή. Άρα, η ανθρώπινη ζωή βρίσκεται σε κίνδυνο εάν ο νους των ανθρώπων κινδυνεύουν. Και αυτός είναι και ο λόγος που το Ισλάμ είναι τόσο αυστηρό με την απαγόρευση του αλκοόλ και των ναρκωτικών ουσιών. Η ανθρώπινη ζωή είναι επίσης σε κίνδυνο εάν δεν παρθεί κανένα μέτρο που να προστατεύει τις «ψυχές» των ανθρώπων προστατεύοντας την υγεία και το περιβάλλον τους. Αυτός είναι και ο λόγος που ο προφήτης Μωάμεθ (SAAS) απαγόρευσε όλες τις μορφές και τύπους «κακού» απέναντι σε ένα άλλο ανθρώπινο ον, ζώο, ή ακόμα και φυτό. Η ανθρώπινη ζωή κινδυνεύει επίσης σε περίπτωση οικονομικής κρίσης. Αυτός είναι και ο λόγος που το Ισλάμ απαγορεύει το μονοπώλιο, την τοκογλυφία και όλες τις μορφές και τύπους διαφθοράς και απάτης. Η υψηλή σημασία που δίνεται για τη διαφύλαξη

· (SAAS)- *Salla Allahu alayhi wa sallam*. Ας είναι η ειρήνη και οι ευλογίες του Θεού σε αυτόν. Λέγεται όταν το όνομα του προφήτη Μωάμεθ αναφέρεται.

των «απογόνων» εδώ επίσης εξηγεί πολλές Ισλαμικές ηθικές οδηγίες που ρυθμίζουν και προωθούν την άριστη εκπαίδευση και ευγενή φροντίδα απέναντι στα παιδιά. Τέλος, η «διαφύλαξη της πίστης» είναι μία αναγκαιότητα για την ανθρώπινη ζωή, ακόμα και με την έννοια της μεταθανάτιας ζωής! Το Ισλάμ κοιτάει τη ζωή σαν ένα ταξίδι, μέρος του οποίου βρίσκεται στη γη και το υπόλοιπο είναι όντως στη μεταθανάτια ζωή! Υπάρχει επίσης μία γενική συμφωνία ότι η διαφύλαξη αυτών των αναγκαιοτήτων είναι ο «σκοπός πίσω από οποιοδήποτε θεϊκό δίκαιο»,¹¹ όχι μόνο του Ισλαμικού νόμου.

Οι σκοποί στο επίπεδο των αναγκών είναι λιγότερο απαραίτητοι για την ανθρώπινη ζωή. Παραδείγματα αυτής είναι οι γάμοι, το εμπόριο και τα μέσα μεταφοράς. Το Ισλάμ ενθαρρύνει και ρυθμίζει αυτές τις ανάγκες. Παρόλα αυτά η έλλειψη αυτών των αναγκών δεν είναι ζήτημα ζωής και θανάτου, ειδικά σε ατομικό επίπεδο. Η ανθρώπινη ζωή, στο σύνολο της, δεν βρίσκεται σε κίνδυνο εάν κάποιος αποφασίσει να μην παντρευτεί ή ταξιδέψει. Παρόλα αυτά, εάν η έλλειψη αυτών των αναγκών διαδοθεί, τότε μεταφέρονται από το επίπεδο των αναγκών στο επίπεδο των αναγκαιοτήτων. Ο θεμελιώδης κανόνας στον Ισλαμικό νόμο δηλώνει: «Μία ανάγκη που είναι εκτενώς διαδεδομένη πρέπει να αντιμετωπίζεται σαν αναγκαιότητα.»

Οι σκοποί στο επίπεδο των πολυτελειών είναι «καλλωπιστικοί σκοποί» όπως η χρήση αρώματος, τα μοντέρνα ρούχα, και τα όμορφα σπίτια. Αυτά είναι πράγματα που το Ισλάμ ενθαρρύνει, και θεωρεί επιπλέον σημάδια και αποδείξεις της ατελείωτης μεγαλοψυχίας και γενναιοδωρίας του Θεού στα ανθρώπινα πλάσματα, αλλά επίσης υποστηρίζει πως πρέπει να έχουν χαμηλή προτεραιότητα στη ζωή κάποιου.

Τα επίπεδα στην ιεραρχία είναι αλληλοκαλυπτόμενα και συγγενικά, παρατήρησε ο *Imam al-Shatibi* (τον οποίο θα εισάγουμε σύντομα). Επιπλέον, κάθε επίπεδο πρέπει να εξυπηρετεί το/τα παρακάτω επίπεδο/α.¹² Για παράδειγμα, και τα δύο, γάμος και εμπόριο, (από το επίπεδο των αναγκών) εξυπηρετούν και είναι υψηλά συσχετιζόμενα, με τις αναγκαιότητες της διαφύλαξης των απογόνων και του πλούτου. Και ούτω καθεξής. Επομένως, η γενική έλλειψη ενός αντικειμένου από ένα συγκεκριμένο επίπεδο το μεταφέρει στο παραπάνω επίπεδο. Για παράδειγμα, η μείωση του εμπορίου σε παγκόσμιο επίπεδο, π.χ. κατά τη διάρκεια μίας παγκόσμιας οικονομικής κρίσης, μεταφέρει το «εμπόριο» από «ανάγκη» σε «αναγκαιότητα ζωής», και ούτω καθεξής. Γι' αυτό το λόγο κάποιοι νομικοί προτίμησαν να ερμηνεύσουν τις αναγκαιότητες με τον όρο των «αλληλοκαλυπτόμενων κύκλων», παρά με μία αυστηρή ιεραρχία.¹³ Βλέπε παρακάτω πίνακα.

3. Η παραδοσιακή κατηγοριοποίηση των *maqasid* δεν συμπεριλαμβάνει τις μεγαλύτερες παγκόσμιες και βασικές αρχές, όπως η διακαίσιμνη και η ελευθερία, στη βασική θεωρία των επιπέδων των αναγκαιοτήτων.
4. Οι παραδοσιακοί *maqasid* συνάγονται από την Ισλαμική νομική κληρονομιά την ίδια, αντί από τις αυθεντικές πηγές/γραφή. Στις παραδοσιακές επεξηγήσεις των *maqasid*, η αναφορά βασίζεται πάντα στις οδηγίες του Ισλαμικού νόμου όπως έχει αποφασισθεί από διάφορες Ισλαμικές σχολές νομικής, αντί να αναφέρονται στις πρωτότυπες Ισλαμικές γραφές (εκδόσεις του Κορανίου για παράδειγμα) για τις βάσεις των *maqasid*.

Για τη αποκατάσταση των παραπάνω ελλείψεων, η σύγχρονη διδασκαλία εισήγαγε καινούριες ιδέες και κατηγοριοποιήσεις των *al-maqasid* μέσα από τη μελέτη καινούριων διαστάσεων:¹⁷

1. Γενικοί *maqasid*: Αυτοί οι *maqasid* παρατηρούνται παντού σε ένα ολόκληρο «κεφάλαιο» του Ισλαμικού νόμου, όπως οι αναγκαιότητες και ανάγκες που προαναφέρθηκαν και προτείνουν καινούριους *maqasid*, όπως η «δικαιοσύνη», η «καθολικότητα» και η «αρωγή.»
2. Ειδικοί *maqasid*: Αυτοί οι *maqasid* παρατηρούνται παντού σ' ένα συγκεκριμένο «κεφάλαιο» του Ισλαμικού νόμου όπως η ευημερία των παιδιών στο οικογενειακό δίκαιο, η παρεμπόδιση των εγκληματιών στο ποινικό δίκαιο και η παρεμπόδιση του μονοπωλίου στο οικονομικό δίκαιο συναλλαγών.
3. Μερικοί *maqasid*: Αυτοί οι *maqasid* είναι οι «προθέσεις» πίσω από συγκεκριμένες γραφές ή ηθικές οδηγίες, όπως η πρόθεση του να ανακαλύψεις την αλήθεια μέσα από την αναζήτηση ενός συγκεκριμένου αριθμού μαρτυριών σε συγκεκριμένες δικαστικές περιπτώσεις, η πρόθεση του να ελαφρύνεις τις δυσκολίες με το να επιτρέπεις σε ένα άρρωστο άτομο που νηστεύει να διακόψει τη νηστεία της/του, και η πρόθεση του να ταΐζεις τους φτωχούς με το να απαγορεύεις στους μουσουλμάνους να αποθηκεύουν κρέας κατά τη διάρκεια των Eid/γιορτινών ημερών.

Με στόχο την αποκατάσταση του ατομικού ελλωτώματος, η αντίληψη των *maqasid* έχει επεκταθεί για να συμπεριλαμβάνει μεγαλύτερο εύρος ανθρώπων - μια κοινότητα, έθνος, ή την ανθρωπότητα γενικά. Ο Ibn Ashur (που θα εισηγηθεί σύντομα), για παράδειγμα, έδωσε προτεραιότητα στα *maqasid* που αφορούν το «έθνος» (Ummah) σε σχέση με τα *maqasid* που αφορούν τα άτομα. Ο Rashid Rida, για ένα δεύτερο παράδειγμα, συμπεριέλαβε στη θεωρία των *maqasid* τη

«μεταρρύθμιση» και «τα δικαιώματα των γυναικών.» Ο Yusuf al-Qaradawi, σε ένα τρίτο παράδειγμα συμπεριέλαβε στη δική του θεωρία των *maqasid* την «ανθρώπινη αξιοπρέπεια και δικαιώματα.

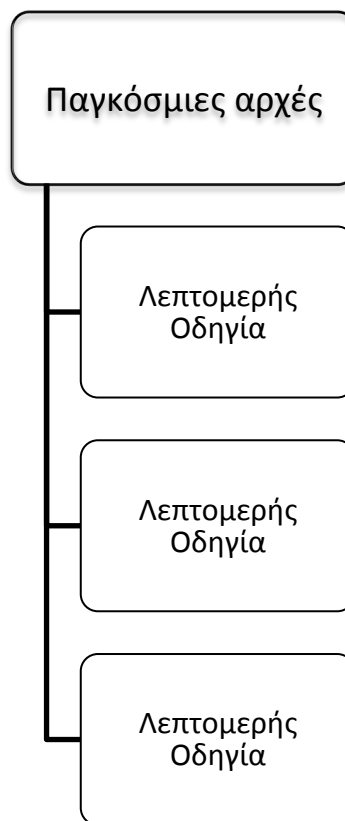
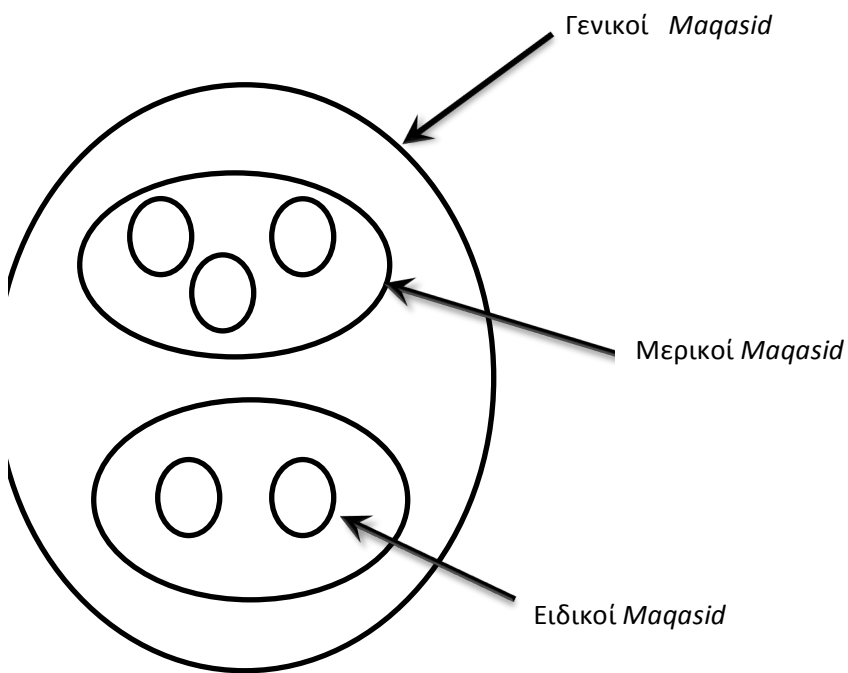
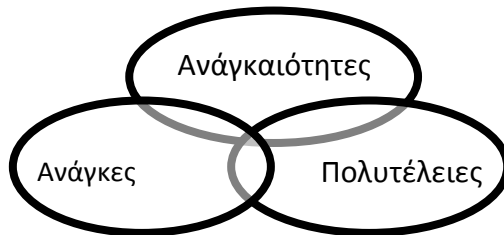
Οι παραπάνω επεκτάσεις στο εύρος των *maqasid* τους επιτρέπουν να ανταποκριθούν σε διεθνή θέματα και ανησυχίες και να εξελιχθούν από τους «καλούς λόγους πίσω από τις ηθικές οδηγίες» σε πρακτικά σχέδια για αναδιάρθρωση και ανανέωση. Επίσης, τοποθετούν τους *maqasid* και το σύστημα αξιών τους στο κέντρο των αντιπαραθέσεων πάνω σε θέματα που αφορούν την υπηκοότητα, την αφομοίωση, και τα ατομικά δικαιώματα των μουσουλμανικών μειονοτήτων σε μη μουσουλμανικές κοινωνίες.

Τέλος, η σύγχρονη διδασκαλία έχει εισάγει νέους παγκόσμιους *maqasid* οι οποίοι έχουν προέλθει κατευθείαν από τη γραφή αντί του σώματος της *fiqh* λογοτεχνίας των σχολών του Ισλαμικού νόμου. Αυτή η προσέγγιση επέτρεψε σημαντικά στους *maqasid* να υπερισχύσουν την ιστορική ύπαρξη των *fiqh* αποφάσεων και να παρουσιάσουν τις υψηλότερες αρχές και αξίες της γραφής. Αργότερα, οι λεπτομερείς οδηγίες θα προκύψουν από αυτές τις παγκόσμιες αρχές. Τα παρακάτω είναι παραδείγματα αυτών των νέων παγκόσμιων *maqasid* που προέρχονται απευθείας από τις Ισλαμικές γραφές:

1. Ο *Rashid Rida* (έτος θανάτου 1935 μ.Χ.) μελέτησε το Κοράνι με σκοπό να αναγνωρίσει τους *maqasid* του, στους οποίους περιελάμβανε, τη «μεταρρύθμιση των πυλώνων της πίστης και τη διάδοση του μηνύματος ότι το Ισλάμ είναι θρησκεία αγνής φυσικής προδιάθεσης, αιτίας, γνώσης, σοφίας, απόδειξης, ελευθερίας, ανεξαρτησίας, κοινωνικού, πολιτικού και οικονομικού μετασχηματισμού και γυναικείων δικαιωμάτων.»¹⁸
2. Ο *Al-Tahir ibn Ashur* (έτος θανάτου 1907 μ.Χ.) πρότεινε ότι οι παγκόσμιοι *maqasid* του Ισλαμικού νόμου είναι το να διαφυλάξουν «τη τάξη, την ισότητα, την ελευθερία, την αρωγή, και τη διατήρηση της αγνής φυσικής προδιάθεσης (*fitrah*).»¹⁹ Πρέπει εδώ να σημειωθεί ότι ο σκοπός της ελευθερίας (*hurriyyah*) που πρότεινε ο Ibn Ashur και άλλοι σύγχρονοι λόγιοι, είναι διαφορετικός από το σκοπό της «ελευθερίας» (*itq*), ο οποίος αναφέρθηκε από τους νομικούς.²⁰ *Al-itq* είναι η ελευθερία από τη σκλαβιά, όχι η ελευθερία στη σύγχρονη μορφή της. Η «Βούληση» (*Mashiah*), παρόλα αυτά, είναι ένας καλά γνωρίμος όρος που κουβαλά έναν σημαντικό αριθμό ομοιοτήτων με τις σημερινές αντιλήψεις περί «ελευθερίας και «ελεύθερης βούλησης». Για παράδειγμα, η «ελευθερία του να πιστεύουμε» εκφράζεται στο Κοράνι σαν τη «θέληση της πίστης και της δυσπιστίας».²¹ Σε ό,τι αφορά

την ορολογία της, η «ελευθερία» (*al-hurriyyah*) είναι ένας «πρόσφατα επινοούμενος σκοπός» στη λογοτεχνία του Ισλαμικού νόμου. Ο Ibn-Ashur με ενδιαφέροντα τρόπο, απέδωσε τη χρήση του όρου *hurriyyah* «στη λογοτεχνία της Γαλλικής επανάστασης, η οποία μεταφράστηκε από τα Γαλλικά στα Αραβικά τον δέκατο ένατο αιώνα μ.Χ.,²² παρόλο που ανέπτυξε διεξοδικά την Ισλαμική αντίληψη για την ελευθερία της σκέψης, της πίστης, της έκφρασης και της δράσης με την έννοια της *mashiah*.²³

3. Ο *Mohammad al Ghazaly* (έτος θανάτου 1996 μ.Χ.) ζήτησε «μαθήματα εκμάθησης από τους προηγούμενους δεκατέσσερις αιώνες της Ισλαμικής ιστορίας», και έπειτα συμπεριέλαβε τη «δικαιοσύνη και την ελευθερία» στους *maqasid* στο επίπεδο των αναγκαιοτήτων.²⁴ Η κύρια συνεισφορά του Al Ghazaly στη γνώση των *maqasid*, ήταν η κριτική του στις κυριολεκτικές τάσεις που πολλοί σημερινοί λόγιοι ακολουθούν.²⁵ Μία προσεκτική ματιά στις συνεισφορές του Mohammad al Ghazaly δείχνει ότι ήταν οι βαθύτεροι *maqasid* πάνω στις οποίους βάσισε τις απόψεις του, όπως η ισότητα και η δικαιοσύνη, πάνω στις οποίες είχε βασίσει όλες τις διάσημες καινούριες απόψεις του στον τομέα των γυναικών κάτω από τον Ισλαμικό νόμο και σε άλλα θέματα.
4. Ο *Yusuf al Qaradawi* (1926 μ.Χ) επίσης μελέτησε το Κοράνι και κατέληξε στους ακόλουθους παγκόσμιους *maqasid*: «Διατήρηση της πραγματικής πίστης, διαφύλαξη της ανθρώπινης αξιοπρέπειας και δικαιωμάτων, έκκληση στους ανθρώπους να λατρέψουν το θεό, κάθαρση της ψυχής, αποκατάσταση των ηθικών αξιών, δημιουργία καλών οικογενειών, δίκαιη αντιμετώπιση των γυναικών, κτήσιμο ενός δυνατού Ισλαμικού έθνους και έκκληση για έναν κόσμο συνεργασίας.»²⁶ Παρόλα αυτά, ο al-Qaradawi εξηγεί ότι το να προτείνεις μία θεωρία στους παγκόσμιους *maqasid* πρέπει μόνο να συμβεί αφού αναπτυχθεί ένα επίπεδο εμπειρίας με λεπτομερή γραφή.²⁷
5. Ο *Taha al-Alwani* (1935 μ.Χ.) επίσης εξέτασε το Κοράνι με σκοπό να εντοπίσει τους «ανώτερους και κυρίαρχους» *maqasid*, οι οποίοι σύμφωνα με αυτόν είναι «η μοναδικότητα του Θεού (*tawhid*), η κάθαρση της ψυχής (*tazkiyah*), και η ανάπτυξη του πολιτισμού στη γη (*Imran*)».²⁸ Τώρα γράφει ένα ξεχωριστό μονόγραμμα για να αναπτύξει διεξοδικά τον καθένα από αυτούς τους τρεις *maqasid*.²⁹



Όλα τα παραπάνω *Maqasid* παρουσιάστηκαν όπως εμφανίζονται στα μυαλά και στις αντιλήψεις των παραπάνω νομικών. Καμία από τις παραπάνω κλασσικές ή σύγχρονες κατηγοριοποιήσεις δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι βρίσκεται «σε συμφωνία με την αυθεντική βούληση του Θεού». Εάν αναφερόμαστε στη φύση που ο Θεός

δημιούργησε, δεν θα μπορέσουμε ποτέ να βρούμε τις φυσικές δομές που μπορούν να παρουσιαστούν στο πλαίσιο των κύκλων, των φυσικών πυραμίδων ή πλαισίων στο παραπάνω διάγραμμα. Όλες αυτές οι δομές και οι κατηγορίες που συμπεριλαμβάνουν, στην επιστήμη καθώς και στις ανθρωπιστικές επιστήμες, είναι φτιαγμένες από τον άνθρωπο για χάρη της απεικόνισης του εαυτού του και των άλλων ανθρώπων.

Άρα, οι *al-maqasid* της δομής μπορούν να περιγραφούν καλύτερα ως μία «πολυδιάστατη» δομή, της οποίας τα επίπεδα αναγκαιότητας, το εύρος των αποφάσεων, το εύρος των ανθρώπων και τα επίπεδα της καθολικότητας είναι όλα έγκυρες διαστάσεις που παρουσιάζουν έγκυρες αντιλήψεις και κατηγοριοποιήσεις.

Οι παραπάνω αποψεις του εικοστού αιώνα δείχνουν επίσης ότι τα *maqasid al-shariah* είναι στην πραγματικότητα, αναπαραστάσεις της προσωπικής άποψης του κάθε λόγιου για τη μεταρρύθμιση και την ανάπτυξη του Ισλαμικού νόμου, παρά το γεγονός ότι όλα προήλθαν από τη γραφή Αυτή η μείξη της γραφής και των σύγχρονων αναγκών για μεταρρύθμιση δίνει στους *Al- Maqasid* ιδιαίτερη σημασία.

Al- Maqasid στη Συντροφιά της Ijtihad

Η ιστορία της ιδέας του να υποθέτεις ένα συγκεκριμένο βαθύτερο σκοπό, στόχο ή πρόθεση των Κορανικών ή προφητικών οδηγιών γυρίζει πίσω στους Συντρόφους του Προφήτη, όπως αφηγείται σε έναν αριθμό συμβάντων. Ένα καθαρό και δημοφιλές παράδειγμα είναι η πολυ-αλυσιδωτή *hadith* των «απογευματινών προσευχών στο *Banu Qurayzah*», στο οποίο ο Προφήτης έστειλε έναν αριθμό Συντρόφων του,³⁰ και τους πρόσταξε να προσευχηθούν την απογευματινή (*asr*) προσευχή τους εκεί.³¹ Το χρονικό διάστημα που επιτρεπόταν για τις *asr* προσευχές είχε σχεδόν λήξει πριν η ομάδα φθάσει στο *Banu Qurayzh*. Επομένως, βρέθηκαν διχασμένοι ανάμεσα σε δύο διαφορετικές γνώμες, η μία γνώμη συνεπαγόταν την προσευχή στο *Banu Qurayzah* όπως και να έχει και η άλλη γνώμη συνεπαγόταν τη προσευχή στο δρόμο (πριν να λήξει η ώρα της προσευχής).

Η λογική πίσω από τη πρώτη άποψη ήταν ότι οι οδηγίες του Προφήτη ήταν σαφείς ζητώντας τους να προσευχηθούν στο *Banu Qurayzah*, ενώ η λογική στη δεύτερη άποψη ήταν ότι «ο σκοπός/ η πρόθεση» του Προφήτη με αυτή τη διαταγή ήταν να ζητήσει από την ομάδα να σπεύσει στο *Banu Qurayzah*, παρά «εννοώντας/έχοντας τη πρόθεση» να αναβάλλει τις προσευχές μέχρι να έρθει η ώρα τους. Σύμφωνα με τον αφηγητή, όταν οι Σύμβουλοι αργότερα αφηγήθηκαν την ιστορία στον Προφήτη, δέχτηκε και τις δύο απόψεις.³² Η αποδοχή του Προφήτη, όπως οι νομικοί και οι ιμάμηδες λένε, συνεπάγεται το επιτρεπτό και την ορθότητα και των δύο απόψεων. Ο μόνος εξαιρετός νομικός που διαφώνησε με τους Συντρόφους που προσευχήθηκαν στο δρόμο ήταν ο *Ibn Hazm Al Zahiri* (ο ακριβολόγος), ο οποίος έγραψε ότι έπρεπε να έχουν προσευχηθεί την απογευματινή προσευχή αφού είχαν φθάσει στο *Banu Qurayzah*, αφού ο Προφήτης είχε πει, ακόμα και μετά τα μεσάνυχτα!³³

Ακόμα ένα περιστατικό, που δείχνει μία πιο σοβαρή συνέπεια του να παίρνεις

μία «προσηλωμένη στο σκοπό» προσέγγιση στις προφητικές οδηγίες, συνέβη την εποχή του *Umar* (Ομάρ), του δεύτερου χαλίφη. Η υπόσταση του *Umar* (Ομάρ) στο Ισλάμ και η συνεχής και ευρύς διαβούλευση του με ένα μεγάλο αριθμό Συντρόφων, έκανε τις απόψεις του σημαντικής σημασίας. Σε αυτό το περιστατικό, οι Σύντροφοι ζήτησαν από τον *Umar* (Ομάρ) να μοιράσει μεταξύ τους ως «λάφυρα πολέμου» τα πρόσφατα «κατακτημένα» κομμάτια γης της Αιγύπτου και του Ιράκ. Ο *Umar* (Ομάρ) αρνήθηκε να χωρίσει τις πόλεις και τις επαρχίες στους Συντρόφους αναφερόμενος σε άλλους στίχους, με περισσότερο γενικές εκφράσεις, λέγοντας ότι ο Θεός δεν έχει «σκοπό» να κάνει τους εύπορους να κυριαρχούν τον πλούτο.»³⁴ Επομένως, ο *Umar* (Ομάρ) (και οι Σύντροφοι που υποστήριξαν την αποψή του) κατάλαβαν τις ιδιαιτερότητες των στίχων σχετικά με τα «λάφυρα πολέμου» μέσα στο πλαίσιο ενός συγκεκριμένου σκοπού (*maqsid*) του νόμου. Αυτός ο σκοπός ήταν «να ελλатωθεί η διαφορά μεταξύ των οικονομικών επιπέδων», για να χρησιμοποιήσουμε σύγχρονους όρους.

Ακόμα ένα αποκαλυπτικό παράδειγμα είναι η εφαρμογή του δικαιοστάσιου του *Umar* (Ομάρ) πάνω στο θέμα της (Ισλαμικής) τιμωρίας για τους κλέφτες κατά την περίοδο του λιμού της Μεδίνας.³⁵

Ένα τρίτο παράδειγμα της *fiqh* (της εφαρμογής του νόμου) του *Umar* (Ομάρ) είναι όταν δεν εφάρμοσε το «εμφανές νόημα» της *hadith* το οποίο ξεκάθαρα δίνει στους στρατιώτες δικαίωμα στα λάφυρα πολέμου των αντιπάλων.³⁶ Αποφάσισε να δώσει στους στρατιώτες το ένα πέμπτο από αυτά τα λάφυρα, εάν ήταν υψηλής αξίας, με σκοπό να επιτύχει ίση μεταχείριση ανάμεσα στους στρατιώτες και να ευεργετήσει το δημόσιο συμφέρον.

Ένα τέταρτο παράδειγμα είναι η απόφαση του *Umar* (Ομάρ) να συμπεριλάβει τα άλογα στους τύπους πλούτου συμπεριλαμβάνοντάς τα στην υποχρεωτική ελεημοσύνη του *zakah*.³⁷ Η λογική του *Umar* (Ομάρ) ήταν ότι τα άλογα εκείνη την εποχή είχαν αποκτήσει σημαντικά μεγαλύτερη αξία από ότι οι καμήλες, τις οποίες είχε συμπεριλάβει ο Προφήτης στη *zakah* της εποχής του.³⁸ Με άλλα λόγια, ο *Umar* (Ομάρ) καταλάβαινε το «σκοπό» του *zakah* σύμφωνα με τη μορφή της κοινωνικής βοήθειας η οποία πληρώνεται από τους πλούσιους προς όφελος των φτωχών, ανεξάρτητα από τους συγκεκριμένους τύπους πλούτου που έχουν αναφερθεί στην προφητική παραδοση και έχουν κατανοηθεί μέσω του κυριολεκτικού του νοήματος.³⁹

Όλες οι γνωστές σχολές νομικής εκτός των *Hanafis* είναι ενάντια σε μία τέτοιου είδους διεύρυνση «της ομαδικότητας της ελεημοσύνης», η οποία απεικονίζει πόσο ισχυρή επιρροή είχε η κυριολεξία στις παραδοσιακές μεθόδους. Ο *Ibn Haz*, ξανά υποστήριξε ότι «δεν υπάρχει *zakah* σε τίποτα εκτός από τους οκτώ τύπους πλούτου οι οποίοι αναφέρονται στη παράδοση του Προφήτη, συγκεκριμένα ο χρυσός, το ασήμι, το σιτάρι, το κριθάρι, οι χουρμάδες, οι καμήλες, οι αγελάδες, το πρόβατο και οι κατσίκες. Δεν υπάρχει *zakah* στα άλογα, στα καταναλωτικά προϊόντα, ή σε οποιοδήποτε άλλο είδος πλούτου».⁴⁰ Είναι σαφές πως μία τέτοια γνώμη εμποδίζει το θεσμό του *zakah*

από το να επιτύχει αποιαδήποτε γεμάτη νόημα έννοια δικαιοσύνης ή κοινωνικής ευημερίας.

Με βάση μία «μεθοδολογία που λαμβάνει υπόψιν τους καλούς λόγους πίσω από τις ηθικές οδηγίες», ο Qaradawi απέρριψε τις κλασσικές γνώμες του παραπάνω θέματος με μία λεπτομερή μελετή πάνω στη zakah. Έγραψε : «Η Zakah αποδίδεται σε κάθε αυξανόμενο πλούτο... Ο σκοπός της zakah είναι να βοηθάει τους φτωχούς και να εξυπηρετεί το κοινό καλό. Είναι απίθανο ο νομοθέτης να έχει στόχο να δώσει όλο το βάρος στους ιδιοκτήτες πέντε ή περισσότερων καμηλών όπως ο *Ibn Hazm* είχε πει), και να διευκολύνει τους επιχειρηματίες που κερδίζουν σε μία ημέρα ό,τι ένας βοσκός κερδίζει σε χρόνια...»⁴¹

Τα παραπάνω παραδείγματα έχουν σκοπό να απεικονίσουν τις πρώτες αντιλήψεις των *maqasid* μέσα από την εφαρμογή του Ισλαμικού νόμου και τις συνέπειές τους όταν τους δίνουμε θεμελιώδη σημασία. Παρόλα αυτά αυτή η «προσανατολισμένη στο σκοπό» προσέγγιση δεν εφαρμόζεται έτσι απλά σε όλες τις οδηγίες του Ισλαμικού δικαίου.

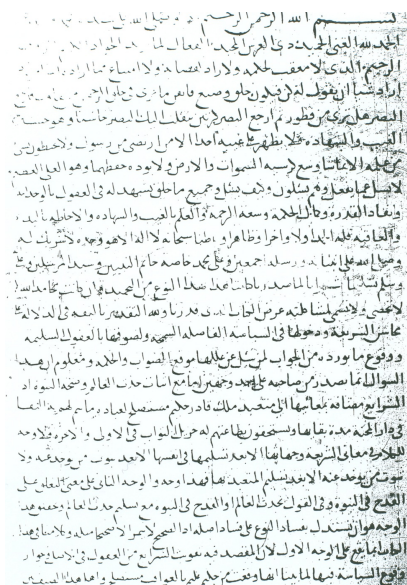
Ο *Bakhari* αφηγείται ότι ο *Umar* (Ομάρ) είχε ερωτηθεί: «Γιατί τρέχουμε γύρω από την *Kabah* (Κάαμπα) με τους ώμους ακάλυπτους παρόλο που το Ισλάμ υπερίσχυσε στη *Makkah* (Μέκκα); » Η ιστορία πίσω από την ερώτηση είναι ότι μετά την «κατάκτηση της *Makkah* (Μέκκα), » οι άνθρωποι της *Makkah* (Μέκκας) ισχυρίστηκαν ότι ο Προφήτης και οι Σύντροφοί του έχασαν την υγεία τους κατά την παρατεταμένη διαμονή τους στη *Madinah* (Μεδίνα). Ο προφήτης συνεπώς πρόσταξε τους Συντρόφους να τρέξουν γύρω από τη *Kabah* (Κάαμπα) με τους ώμους τους ακάλυπτους σε μια επίδειξη δύναμης. Ο *Umar* (Ομάρ) παρόλα αυτά σε αυτή την ερώτηση δεν πήρε μία προσέγγιση προσηλωμένη στο σκοπό του. Απάντησε «δεν σταματάμε να κάνουμε τίποτα όπως συνηθίζαμε να κάνουμε στην εποχή του Προφήτη.»⁴² Ο *Umar* (Ομάρ), επομένως, διαχώρισε τις «πράξεις λατρείας» (*ibadat*) και τις «κοσμικές συναλλαγές » (*muamalat*).

Αργότερα ο Ιμάμης *Al-Shatibi* σε ένα άλλο παράδειγμα, εξέφρασε αυτό το διαχωρισμό όταν έγραψε «Η κυριολεκτική συμμόρφωση είναι η εξ' ορισμού μεθοδολογία στο τομέα των πράξεων λατρείας (*ibadat*), ενώ ο συλλογισμός των σκοπών είναι η εξ' ορισμού μεθοδολογία στον τομέα των κοσμικών συναλλαγών (*muamalat*).⁴³ Επομένως, γενικά μιλώντας, ο τομέας των «πράξεων λατρείας» που είναι *ibadat*, πρέπει να παραμένει ένας σταθερός τομέας στον οποίο ο πιστός αναφέρεται στο κυριολεκτικό παράδειγμα του Προφήτη. Παρόλα αυτά, είναι το ίδιο το παράδειγμα του Προφήτη και των Συντρόφων του να μην μιμούνται, κυριολεκτικά, στους διάφορους τομείς «συναλλαγών» (*muamalat*) και κατα προτίμηση να συμβαδίζουν με τις αρχές και τους «*maqasid*».

Πρώιμες θεωρίες των *Maqasid*

Μετά την εποχή των Συντρόφων, η θεωρία και οι κατηγοριοποιήσεις των *maqasid* άρχισαν να αναπτύσσονται. Παρόλα αυτά, οι *maqasid*, όπως τους γνωρίζουμε σήμερα δεν είχαν αναπτυχθεί ξεκάθαρα μέχρι την εποχή των *ususlis* από τον πέμπτο έως τον όγδοο Ισλαμικό αιώνα, όπως θα αναπτύξω διεξοδικά στην επόμενη υποενότητα. Κατά τη διάρκεια των τριών πρώτων αιώνων, παρόλα αυτά, η ιδέα των σκοπών/αιτιών (*hikam, ilal, munasabat, ή maam*) εμφανίστηκαν σε έναν αριθμό μεθόδων συλλογισμού αξιοποιούμενοι από τους Ιμάμιδες των κλασικών σχολών του Ισλαμικού νόμου, όπως ο συλλογισμός με αναλογία (*qiyas*), η νομική προτίμηση (*istihsan*), το δημόσιο συμφέρον (*maslahah*). Οι σκοποί από μόνοι τους παρόλα αυτά, δεν ήταν αντικείμενα ξεχωριστών μονογραμμάτων ή ιδιαίτερης προσοχής μέχρι το τέλος του τρίτου Ισλαμικού αιώνα. Έπειτα, η ανάπτυξη της θεωρίας των «επιπέδων των αναγκαιοτήτων» από τον Ιμάμη *al-Juwayni* (έτος θανάτου 1085 μ.Χ.) έλαβε χώρα πολύ αργότερα, τον πέμπτο Ισλαμικό αιώνα. Το παρακάτω είναι μία προσπάθεια να ανιχνεύσουμε πρώιμες αντιλήψεις των *al-maqasid* μεταξύ του τρίτου και πέπτου Ισλαμικού αιώνα.

1. *Al-Tirmidhi al Hakim* (έτος θανάτου 908 μ.Χ.). Ο πρώτος γνωστός τόμος αφιερωμένος στο θέμα των *maqasid*, στον οποίο ο όρος «*maqasid*» χρησιμοποιήθηκε στον τίτλο του βιβλίου, είναι *al-Salah wa Maqasiduha* (Οι Προσευχές και οι Σκοποί τους) το οποίο γράφτηκε από τον *Al-Tirmidhi al Hakim*.⁴⁴ Το βιβλίο είναι μία μελέτη των καλών λόγων και των πνευματικών «μυστικών» πίσω από καθεμία από τις πράξεις προσευχής, με μία εμφανή Sufi (Σούφι) κλίση. Τα παραδείγματα «επιβεβαιώνουν την ταπεινότητα» ως το *maqsid* πίσω από τη εξύμνηση του Θεού με κάθε κίνηση κατά τη διάρκεια των προσευχών, «επιτυγχάνουν την συνείδηση» ως το *maqsid* πίσω από τη δοξασία του Θεού, «βοηθούν στην προσήλωση κατά την προσευχή» ως το *maqsid* πίσω από το να αντικρίζεις την κατεύθυνση της Kabah (Κάαμπα), και ούτω καθεξής. Ο *Al-Tirmidhi al Hakim* επίσης έγραψε ένα παρόμοιο βιβλίο για το προσκύνημα με τίτλο, *al-Hajj wa Asraruh* (Το Προσκύνημα και τα Μυστικά του).⁴⁵
2. *Abu Zayd al Balkhi* (έτος θανάτου 933 μ.Χ.) Το πρώτο γνωστό βιβλίο με θέμα τους *maqasid* των συναλλαγών (*muamalat*) είναι το *Abu Zayad al Balkhis al-Ibanah an ilal al-Diyanah* (Αποκαλύπτοντας τους Σκοπούς σε Θρησκευτικές Πρακτικές), στο οποίο ερεύνησε τους σκοπούς πίσω από τις νομικές οδηγίες. Ο *Al Balkhi* έγραψε επίσης ένα βιβλίο αφιερωμένο στο *maslahah* το οποίο ονόμασε, *Masalih al Abdan wa al-Anfus* (Προνόμια για τα Σώματα και τις Ψυχές), στο οποίο εξήγησε πως οι Ισλαμικές πρακτικές και οδηγίες συνεισφέρουν στην ψυχική και σωματική υγεία.⁴⁶



Η πρώτη σελίδα του χειρόγραφου του *al-Qaffal al-Kabir* από τις *Mahasin al-Sharai* (Οι ομορφιές των Νόμων) στην *Dar al-Kutub* στην Αίγυπτο.

3. *Al Qaffal al Kabir Shahsi* (έτος θανάτου 975 μ.Χ.) Το παλαιότετο χειρόγραφο που βρήκα στην Αιγυπτιακή *Dar al-Kutub* πάνω στο θέμα των *al maqasid* είναι οι *Mahasin al-Sharai* (Οι Ομορφιές των Νόμων) του *al-Qaffal*.⁴⁷ Μετά από 20 σελίδες εισαγωγής, ο *al-Qaffal* προχωράει στο διαχωρισμό του βιβλίου στα γνωστά κεφάλαια των παραδοσιακών βιβλίων της *fiqh* (π.χ. ξεκινώντας με τη κάθαρση, και μετά με το νίψιμο και τις προσευχές κτλ.) Αναφέρει σύντομα καθεμία οδηγία και αναπτύσσει τους σκοπούς

και τους καλούς λόγους πίσω από αυτή. Το χειρόγραφο είναι δίκαια καθαρό και εμπεριέχει 400 σελίδες. Η τελευταία σελίδα αναφέρει την ημερομηνία ολοκλήρωσης του βιβλίου η οποία είναι η 11^η Rabi 1,358 μετά την Εγίρα (ΑΗ) (7 Φεβρουαρίου 969 μ.Χ.). Η κάλυψη των αποφάσεων της *fiqh* είναι εκτενής, εν τούτοις απευθύνεται αυστηρά σε ατομικές οδηγίες χωρίς να εισάγει καμία γενική θεωρία των σκοπών. Παρόλα αυτά, το βιβλίο είναι ένα σημαντικό βήμα προς την ανάπτυξη της θεωρίας των *al-maqasid*. Το παρακάτω είναι η δική μου μετάφραση από την εισαγωγή ενός αποσπάσματος (από την πρώτη σελίδα του Αραβικού κειμένου παραπάνω):

... Αποφάσισα να γράψω αυτό το βιβλίο για να απεικονίσω τις ομορφιές του θεϊκού Δικαίου, το γενναιόδωρο και ηθικό περιεχόμενο του, και την συμβατότητα του με τον πρωτοφανή λόγο. Θα συμπεριλάβω στις απαντήσεις για αυτούς που ρωτάτε για τις πραγματικές αιτίες και καλούς λόγους πίσω από τις ηθικές οδηγίες. Αυτές οι ερωτήσεις μπορούν να απαντηθούν από ένα από δύο άτομα. Το πρώτο άτομο αποδίδει τη δημιουργία του κόσμου στο δημιουργό του και πιστεύει στην αλήθεια της προφητείας αφού ο καλός λόγος πίσω από το νόμο αποδίδεται στον Σοφό Παντοδύναμο Βασιλιά, ο Οποίος ορίζει στους υπηρέτες Του τι είναι το καλό για αυτούς... Το δεύτερο άτομο προσπαθεί να συζητήσει κατά της προφητείας και την ιδέα της δημιουργίας του κόσμου, ή ίσως βρίσκεται σε συμφωνία πάνω στο θέμα της δημιουργίας του κόσμου αλλά απορρίπτει την προφητεία. Η λογική που αυτό το άτομο προσπαθεί να ακολουθήσει είναι να χρησιμοποιήσει την ακυρότητα του νόμου ως απόδειξη της ιδέας ενός Νομικού-Δότη...

Ένα μέρος ενός διαφορετικού χειρόγραφου του *Mahasin al-Sharai* από τον *Al-Qaffal* επεξεργάστηκε και αναλύθηκε από τον Abd al-Nasir al Lughani στη διδακτορική του εργασία που γράφτηκε στο Πανεπιστήμιο της Ουαλίας, Λάμπετερ το 2004.⁴⁸ Ο Mawil Izzi Dien που επέβλεπε την διδακτορική εργασία έθεσε τη σημαντικότητα του χειρόγραφου και την συνεισφορά του *al-Shashi* στη θεωρία του Ισλαμικού νόμου. Γράφει:

Σύμφωνα με τον *Shashi*, η σημαντικότητα των άλλων προσταγών βασίζεται στα νοήματα τους, τα οποία συχνά τονίζονται από το Νομοθέτη. Η απογόρευση του αλκοόλ είναι ένα παράδειγμα αυτού, όπου το ποτό εκλαμβάνεται ως ένα εργαλείο μέσω του οποίου ο διάολος μπορεί να δημιουργεί εχθρότητα μεταξύ των ανθρώπων, και επιπλέον να τους εμποδίζει από το να θυμούνται το Θεό και τη προσευχή... Οι συζητήσεις του *Shashi* αφήνουν ελάχιστες αμφιβολίες στο ότι οδήγησε παρακάτω τη σχολή του εγκαθιδρύοντας μία πληθώρα αποσπασματικών νομικών θεωριών για να δημιουργήσει του λόγους των νομικών προσταγών.⁴⁹

Άρα αυτά τα «νοήματα» και οι «λόγοι», πάνω στις οποίες ο *al-Qaffal Shashi* βασίζει τις νομικές οδηγίες αναπαριστούν μία πρώιμη αντίληψη της θεωρίας των *al-maqasid* η οποία αναπτύχθηκε στη σχολή *Shafii*. Θα προσέθετα ότι οι εξελίξεις του *Shashi* πάνω στις ιδέες των αναγκαιοτήτων (*darurat*), του πολιτεύματος (*siyasa*) ή των ηθικών πράξεων (*al-makrumat*) δημιουργούν το επίπεδο για τη συνεισφορά του *al-Juwayni* και του *al-Ghazali* και στις δύο θεωρίες, τη θεωρία του *Shafii* και τη θεωρία των *al-maqasid* μέσω των περαιτέρω εξελίξεων αυτών των όρων, όπως εξηγήθηκαν σύντομα.

4. *Ibn Babawayh al-Qummi* (έτος θανάτου 991 μ.Χ.). Κάποιοι ερευνητές ισχυρίζονται ότι η έρευνα των *maqasid al-shariah* ήταν περιορισμένη στις νομικές σχολές των Σουνιτών μέχρι τον εικοστό αιώνα.⁵⁰ Παρόλα αυτά, το πρώτο γνωστό μονόγραμμα που αφιερώθηκε στους *maqasid* ήταν στην πραγματικότητα γραμμένο από τον *Ibn Babawayh al-Saduq al-Qummi*, ένας από τους κύριους Σιιτικούς νομικούς του τετάρτου Ισλαμικού αιώνα, ο οποίος έγραψε ένα βιβλίο 335 κεφαλαίων πάνω στο θέμα.⁵¹ Το βιβλίο με τίτλο (οι Καλοί Σκοποί Πίσω Από Τις Ηθικές Οδηγίες), «εκλογικεύει» τη πίστη στο Θεό, τις προσευχές, τη νηστεία, το προσκύνημα, την ελεημοσύνη, τη φροντίδα για τους γονείς, και άλλες ηθικές υποχρεώσεις.⁵²
5. *Al-Amiri al Fayalasuf* (έτος θανάτου 991 μ.Χ.). Η παλαιότερα γνωστή θεωρητική κατηγοριοποίηση των σκοπών εισήχθει από τον *Al-Amiri al Fayalasuf* στο βιβλίο του *al-I lam bi-Manaqib al-Islam* (Επίγνωση των Χαρακτηριστικών του

Ισλάμ).⁵³ Παρόλα αυτά, η κατηγοριοποίηση του *Al-Amiri* βασιζόταν κυρίως στις «ποινικές τιμωρίες» στον Ισλαμικό Νόμο (*hudud*).

Οι κατηγοριοποιήσεις των *maqasid* σύμφωνα με τα «επίπεδα αναγκαιότητας» δεν είχαν αναπτυχθεί μέχρι τον πέμπτο Ισλαμικό αιώνα. Αργότερα, η ολοκληρωμένη θεωρία έφτασε το πιο ώριμο στάδιο της (πριν τον εικοστό αιώνα μ.Χ.) στον όγδοο Ισλαμικό αιώνα.

(II)

ΟΙ ΙΜΑΜΗΔΕΣ ΤΩΝ *MAQASID*

(ΠΕΜΠΤΟ ΜΕ ΟΓΔΟΟ ΙΣΛΑΜΙΚΟ ΑΙΩΝΑ)

Ο πέμπτος Ισλαμικός αιώνας μαρτύρησε τη γέννηση αυτού που ο Abdallah Bin Bayyah ονόμασε «η φιλοσοφία του Ισλαμικού Νόμου».⁵⁴ Κυριολεκτικοί και εικονικοί μέθοδοι που αναπτύχθηκαν μέχρι τον πέμπτο αιώνα, αποδείχτηκαν ανίκανοι να αντιμετωπίσουν τις πολυπλοκότητες του εξελισσόμενου πολιτισμού. Η θεωρία των «απεριόριστων συμφερόντων» αναπτύχθηκε ως μία μέθοδος που καλύπτει «ότι δεν αναφέρεται στη γραφή» (*al-maslahah al-mursalah*). Αυτή η θεωρία γέμισε το κενό των κυριολεκτικών μεθοδολογιών και αργότερα γέννησε τη θεωρία των *maqasid* του Ισλαμικού Νόμου. Οι νομικοί που έκαναν τις πιο σημαντικές συνεισφορές στη θεωρία των *maqasid* μεταξύ του πέμπτου και όγδοου Ισλαμικού αιώνα είναι: ο *Abu al-Slam*, ο *Shihab al-Fin al-Warafi*, ο *Sham-suddin ibn Qayyim* και πιο σημαντικά ο *Abu Ishaq al-Shatibi*

Ο Ιμάμης *al-Juwayni* και τα «Δημόσια Συμφέροντα»

Ο *Abu al-Maali al Juwayni* (έτος θανάτου 1085 μ.Χ.) έγραψε το *al-Burhan fi Usul al-fiqh* (Η Απόδειξη στις Βασικές Αρχές του Νόμου), το οποίο ήταν η πρώτη νομική διατριβή που εισήγαγε μία θεωρία *maqasid* για τα «επίπεδα της αναγκαιότητας» με ένα τρόπο παρόμοιο της σημερινής δημοφιλούς θεωρίας. Πρότεινε πέντε επίπεδα, τις αναγκαιότητες (*darurat*), τα δημόσια συμφέροντα (*al-hajah al-ammah*), την ηθική συμπεριφορά (*al-makrumat*), προτάσεις (*al-mandubat*), και «ό,τι δεν μπορεί να αποδοθεί σε ένα συγκεκριμένο λόγο».⁵⁵ Πρότεινε ότι ο σκοπός του Ισλαμικού Νόμου είναι η προστασία ή το απαραβίαστο (*al-ismah*) για την πίστη, τις ψυχές, τα μυαλά, τα απόκρυφα σημεία και τα λεφτά των ανθρώπων.⁵⁶

Το βιβλίο *Ghiyath al-Umam* του *Al-Juwayni* ήταν κατά τη γνώμη μου ακόμα μία

σημαντική προσφορά στη θεωρία των *al-maqasid*, ακόμα και αν πρωταρχικά απευθύνεται σε πολιτικά θέματα. Σε αυτό το βιβλίο ο *Al-Juwayni* κάνει μία «υποθετική θεώρηση»: εάν οι νομικοί και οι σχολές νομικής εξαφανιστούν τελικά από τη γη, τότε ο μόνος τρόπος για να διασωθεί το Ισλάμ θα ήταν να το «ανοικοδομήσουν» από κάτω προς τα πάνω, χρησιμοποιώντας «τις θεμελιώδεις αρχές πάνω στις οποίες βασίζονται και συγκεντρώνονται όλες οι οδηγίες του νόμου.»⁵⁷ Έγραψε, ότι αυτές οι βασικές αρχές του νόμου, τις οποίες ρητώς ονόμασε «*al-maqasid*» δεν είναι αντικείμενο αντετιθέμενων τάσεων και διαφορετικών απόψεων πάνω στο θέμα της ερμηνείας.⁵⁸ Παραδείγματα αυτών των *al-maqasid* πάνω στους οποίους ο *al-Juwayni* «ανοικοδόμησε» τον Ισλαμικό νόμο είναι «η αρωγή» με βάση τους νόμους της εξυγίαισης, «το σηκώμα του φορτίου των φτωχών» με βάση τους νόμους της ελεημοσύνης και η «αμοιβαία συμφωνία» με βάση τους νόμους του εμπορίου.⁵⁹ Βλέπω το βιβλίο *Ghiyath al-Umam* του *al-Juwayni* ως μία ολοκληρωμένη πρόταση για την «ανοικοδόμηση» του Ισλαμικού νόμου με βάση τους *maqasid*.

Ο Ιμάμης *al-Ghazali* και η «Σειρά των Αναγκαιοτήτων»

Μαθητής του *Al-Juwayni*, ο *Abu Hamid al-Ghazali* (έτος θανάτου 1111 μ.Χ.) ανέπτυξε τη θεωρία του δασκάλου του στο βιβλίο του *al-Mustasfa* (Η εξαγνισμένη Πηγή). Ταξινόμησε τις «αναγκαιοότητες» ως εξής: (1) πίστη (2) ψυχή (3) μυαλό (4) απόγονος και (5) πλούτος.⁶⁰ Ο *al-Ghazali* επινόησε τον όρο «διατήρηση» (*al-hifz*) αυτών των αναγκαιοτήτων. Παρά τη λεπτομερή ανάλυση που προσέφερε, ο *al-Ghazali* αρνήθηκε να δώσει ανεξάρτητη νομιμότητα σε όλους του προτεινόμενους *maqasid* ή *masalih* του και μάλιστα τούς ονόμασε «τα φανταστικά συμφέροντα» (*al-masalih al-mawahumah*).⁶¹ Ο λόγος είναι ότι οι *maqasid* διαβάζονται, κατά κάποιον τρόπο, μέσα στη γραφή αντί να ερμηνεύονται κυριολεκτικά όπως άλλες «καθαρές» Ισλαμικές οδηγίες. Παρόλα αυτά ο *al-Ghazali* ξεκάθαρα χρησιμοποίησε το *maqasid* σα μία βάση για μερικές Ισλαμικές ηθικές οδηγίες. Έγραψε για παράδειγμα ότι «όλες οι ναρκωτικές ουσίες είτε είναι σε υγρή είτε σε στερεή μορφή, απαγορεύονται με βάση την αντιστοιχία τους με το ποτό καθώς το ποτό απαγορεύεται με σκοπό τη διαφύλαξη των ανθρώπινων μυαλών.»⁶² Ο *al-Ghazali* επίσης βασισμένος στη σειρά των αναγκαιοτήτων πρότεινε ένα «θεμελιώδη κανόνα» ο οποίος υπονοεί ότι η υψηλότερη αναγκαιότητα πρέπει να έχει προτεραιότητα από τη μικρότερη σε σειρά αναγκαιότητα εάν αναπαράγουν αντετιθέμενους υπαινιγμούς σε πρακτικές υποθέσεις.⁶³

Al-Izz Ibn Abd al-Salam και οι «Καλοί Λόγοι Πίσω από τους Κανόνες»

Ο *Al-Izz Ibn Abd al-Salam* (έτος θανάτου 1209 μ.Χ.) έγραψε δύο μικρά βιβλία για τους *al-maqasid* με την έννοια των «καλών λόγων πίσω από τις ηθικές οδηγίες»

ονομαζόμενες *Maqasid al-Salah* (Οι Σκοποί των Προσευχών) *Maqasid al Sawm* (Οι Σκοποί της νηστείας).⁶⁴ Παρόλα αυτά η σημαντική συνεισφορά του στην ανάπτυξη της θεωρίας των *al-maqasid* ήταν το βιβλίο του πάνω στο θέμα των συμφερόντων (*masalih*) το οποίο ονόμασε *Qawa id al -Ahkam fi Masalih al-Anam* (Βασικοί Κανόνες που Αφορούν τα Ανθρώπινα Συμφέροντα).

Εκτός από την εκτεταμένη έρευνα του πάνω στις ιδέες του συμφέροντος και της κακίας, ο *Al-Izz* συνέδεσε την εγκυρότητα των αποφάσεων με τους σκοπούς τους και τους καλούς λόγους πίσω από αυτούς.» Για παράδειγμα έγραψε: «Κάθε πράξη που χάνει το σκοπό της είναι άκυρη»⁶⁵ και «όταν μελετάς πως οι σκοποί του νόμου φέρνουν καλό και εμποδίζουν το κακό, συνειδητοποιείς ότι είναι άνομο να παραβλέπεις κάθε κοινό καλό ή να υποστηρίζεις κάθε πράξη κακού σε οποιαδήποτε περίπτωση, ακόμα και αν δεν έχεις συγκεκριμένη απόδειξη από τη γραφή, ομοφωνία ή αναλογία.⁶⁶

Ο μάμης al-Qarafi και οι Κατηγοριοποιήσεις των Προφητικών Πράξεων

Ο *Shinab al-Din al-Qarafi* (έτος θανάτου 1285 μ.Χ.) συνεισέφερε στη θεωρία των *maqasid* όπως τη γνωρίζουμε σήμερα, μέσα από τη διαφοροποίηση μεταξύ διαφορετικών δράσεων που είχαν ληφθεί από τον Προφήτη με βάση τις «προθέσεις» του ίδιου του Προφήτη. Γράφει στο βιβλίο του *al-Furuq* (Οι Διαφορές):

Υπάρχει μία διαφορά μεταξύ των προθέσεων του προφήτη με την ιδιότητα ενός μεταφορέα του θεϊκού μηνύματος, ενός δικαστή και ενός αρχηγού.. Ο υπαινιγμός στο νόμο αναφέρει πως το ό,τι λέει ή κάνει μεταφέρεται σαν μία γενική και μόνιμη οδηγία.. [Παρόλα αυτά] οι οδηγίες που σχετίζονται με το στρατό και το δημόσιο συμφέρον, το διορισμό δικαστών και κυβερνητών, ο διαμοιρασμός των λαφύρων πολέμου και η υπογραφή συνθηκών.. είναι ειδικά για αρχηγούς.⁶⁷

Έτσι ο *al-Qarafi* έδωσε ένα νέο νόημα στους *al-maqasid*, ως σκοπούς/προθέσεις του Προφήτη του ιδίου στις ενέργειές του. Αργότερα, ο *Ibn Ashur* (έτος θανάτου 1976 μ.Χ) εξέλιξε την παραπάνω διαφορά του *Al-Qarafi* και συμπεριέλαβε σε αυτή του ορισμό των *al-maqasid*.⁶⁸ Ο *Al-Qarafi* έγραψε επίσης για «το άνοιγμα των μέσων με σκοπό την επίτευξη καλών εκβάσεων,» το οποίο είναι ακόμα μία σημαντική επέκταση της θεωρίας των *maqasid*. Πρότεινε ότι εάν και τα καλά μέσα που οδηγούν σε απαγορευμένα τέλη πρέπει να παρεμποδιστούν, μέσα που οδηγούν σε νόμιμα τέλη πρέπει να ανοιχθούν.⁶⁹ Άρα, δεν περιόρισε τον ευατό του στην αρνητική πλευρά της μεθόδου «παρεμποδίζοντας τα μέσα.» Περισσότερες λεπτομέρειες παρουσιάζονται αργότερα.

Ο Ιμάμης *Ibn al-Qayyim* και «Όλα όσα έχουν να κάνουν με τη *Shariah*»

Ο *Shamsuddin ibn al-Qayyim* (έτος θανάτου 1347 μ.Χ.) ήταν μαθητής του περίφημου *Ahmad ibn Taymiyah* (έτος θανάτου 1328 μ.Χ.). Η συνεισφορά του *Ibn Qayyim* στη θεωρία των *maqasid* ήταν μέσω μίας λεπτομερούς κριτικής αυτού που αποκαλούσε νομικά τεχνάσματα (*al-hiyal al fiqhhiyyah*), με βάση 'το γεγονός ότι έρχονταν σε αντίθεση με τους *maqasid*. Ένα τέχνασμα είναι μία απαγορευμένη συναλλαγή όπως η τοκογλυφία ή η δωροδοκία, η οποία παίρνει μία θέση νομικής συναλλαγής όπως μία πώληση ή ένα δώρο και ούτω καθεξής. Ο *Ibn al-Qayyim* έγραψε:

Τα νομικά τεχνάσματα είναι απαγορευμένες ενέργειες κακίας επειδή πρώτα πηγαίνουν αντίθετα με τη λογική της Νομοθεσίας και δεύτερον επειδή έχουν απαγορευμένους *maqasid*. Το άτομο του οποίου η πρόθεση είναι η τοκογλυφία διαπράττει αμαρτία, ακόμα και αν το αποτέλεσμα της ψεύτικης συναλλαγής, η οποία χρησιμοποιείται, είναι νόμιμο. Αυτό το άτομο δεν έχει έντιμη πρόθεση να διεξάγει τη νόμιμη συναλλαγή αλλά την απαγορευμένη. Ισότιμα αμαρτωλό είναι το άτομο το οποίο αποσκοπεί στην εναλλαγή των μεριδίων των κληρονόμων του με το να διεξάγει μία ψεύτικη πώληση (σε ένα από αυτά) ... Οι νόμοι της *Shariah* είναι η θεραπεία των ασθενειών μας εξαιτίας των πραγματικοτήτων τους, και όχι των εμφανών ονομάτων και παρουσιαστικών τους.

Ο *Ibn al-Qayyim* συνόψισε τη νομική μεθοδολογία που βασίζεται στη «σοφία και την ανθρώπινη ευημερία» με τις παρακάτω δυνατές λέξεις:

Ο Ισλαμικός νόμος έχει να κάνει με τη σοφία και την επίτευξη της ανθρώπινης ευημερίας σε αυτή και στη μετά θάνατον ζωή. Ασχολείται με τη δικαιοσύνη, το έλεος, τη σοφία και το καλό. Έτσι, κάθε οδηγία που αντικαθιστά την δικαιοσύνη με αδικία, το έλεος με το αντίθετό του και το κοινό καλό με κακία ή τη σοφία με ανοησία είναι μία οδηγία που δεν ανήκει στον Ισλαμικό νόμο ακόμα και ισχυρίζεται ότι το κάνει βασιζόμενη σε κάποια ερμηνεία.⁷⁰

Η παραπάνω παράγραφος, κατά τη γνώμη μου, εκπροσωπεί ένα πολύ σημαντικό «θεμελιώδη κανόνα», στο φώς το οποίου πρέπει να ειπωθεί όλος ο Ισλαμικός νόμος. Τοποθετεί τις αρχές των *maqasid* στη φυσική τους θέση ως «βασικές αρχές» και ως μία φιλοσοφία ολόκληρου του νόμου. Ο ιμάμης *al-Shatibi* εξέφρασε αυτή την άποψη με καθαρότερους όρους.

Ο Ιμάμης *al-Shatibi* και οι «*Maqasid* Ως Βασικές Αρχές»

Abu Ishaq al-Shatibi (έτος θανάτου 1388 μ.Χ.). Ο *Al-Shatibi* χρησιμοποίησε λίγο πολύ την ίδια ορολογία που ο *al-Juwayni* και ο *al Ghazali* ανέπτυξαν. Παρόλα αυτά,

υποστηρίζω ότι στο βιβλίο του *al-Muwafawat fi Usul al-Shariah* (Συμφωνίες στις Βασικές Αρχές του Θεϊκού Νόμου), ο *al-Shatibi* ανέπτυξε τη θεωρία των *al-maqasid* με τους τρεις παρακάτω θεμελιώδεις τρόπους:

- I. Από τα «απεριόριστα συμφέροντα» στις «βασικές αρχές του νόμου». Πριν το *Muwafaqat* του *al-Shatibi*, οι *al-maqasid* συμπεριλαμβάνονταν στα «μη-περιορισμένα συμφέροντα» και δεν θεωρούνταν ποτέ βασικές αρχές (*usul*) από μόνοι τους, όπως έχει εξηγηθεί παραπάνω. Ο *al-shatibi* ξεκίνησε τον τόμο του πάνω στο θέμα των *al-maqasid* στο *al-Muwafaqat* παραθέτοντας το Κοράνι για να αποδείξει ότι ο Θεός έχει σκοπούς στη δημιουργία Του, στέλνοντας του αγγελιοφόρους Του, και ορίζοντας νόμους.⁷¹ Οπότε, θεωρούσε τους *al maqasid* βασικές αρχές της θρησκείας, των βασικών κανόνων του νόμου και των παγκόσμιων πιστεύω (*usul al-din wa qawa id al-shariah wa kulliyah al millah*).⁷²
- II. Από τους «καλούς λόγους πίσω από τις ηθικές οδηγίες» στις «βάσεις της αποφασής». Με βάση το φονταμενταλισμό και τη καθολικότητα των *al-maqasid*, ο *al-Shatibi* έκρινε ότι «οι καθολικές (*al-kulliyah*) αναγκαιότητες, ανάγκες και πολυτέλειες δε μπορούν να αψηφιστούν από τις μερικές οδηγίες (*al-juziyyat*)». ⁷³ Αυτό παρεκκλίνει αρκετά από τις παραδοσιακές βασικές αρχές, ακόμα στη σχολή *Maliki* του *al-Shatibi*, η οποία πάντοτε έδινε προτεραιότητα στις «ειδικές» μερικές αποδείξεις πάνω από τις «γενικές» ή καθολικές αποδείξεις.⁷⁴ Ο *al-Shatibi* επίσης δημιούργησε τη «γνώση των *maqasid*» ως μία απαραίτητη προϋπόθεση για την ορθότητα του νομικού συλλογισμού (*ijtihad*) σε όλα τα επίπεδα.⁷⁵
- III. Από την «αβεβαιότητα» (*zanniyyah*) στη «βεβαιότητα» (*qatiyyah*). Με σκοπό να υποστηρίξει την καινούρια υπόσταση που έδωσε στους *al-maqasid* ανάμεσα σε άλλες βασικές αρχές, ο *al-Shatibi* ξεκίνησε τον τόμο του πάνω στο θέμα των *al-maqasid* διαφωνώντας με τη «βεβαιότητα» της επαγωγικής διαδικασίας την οποία χρησιμοποίησε για να καταλήξει στους *al-maqasid*, με βάση τον υψηλό αριθμό αποδείξεων που σκέφτηκε,⁷⁶ το οποίο είναι επίσης μία παρέκκλιση των δημοφιλών «Ελληνικών βασισμένων στη φιλοσοφία» επιχειρημάτων κατά της εγκυρότητας και της «βεβαιότητας» των επαγωγικών μεθόδων. Το βιβλίο του *al-Shatibi* έγινε το βασικό εγχειρίδιο πάνω στους *al-maqasid* της *al-Shariah* στην Ισλαμική διδασκαλία μέχρι τον εικοστό αιώνα αλλά η πρότασή του να παρουσιάσει τις «βασικές αρχές της *Shariah*», όπως ο τίτλος του βιβλίου του προτείνει, δεν ήταν το ίδιο ευρέως αποδεκτή.

(III)

MAQASID GIA THN TΩPINH ΙΣΛΑΜΙΚΗ ΑΝΑΝΕΩΣΗ

Οι *maqasid* είναι μία από τα σημερινά πιο σημαντικά διανοητικά μέσα και μεθοδολογίες για τη Ισλαμική αναμόρφωση και ανανέωση. Τα δημοφιλή μέσα ενημέρωσης και η λογοτεχνία τονίζουν πολλές προτάσεις για αναμόρφωση στον Ισλαμικό νόμο καθώς και για την «ενσωμάτωση» των Μουσουλμανικών μειονοτήτων στις κοινωνίες τους. Παρόλα αυτά, αυτές οι προτάσεις συχνά παίρνουν, το λιγότερο, μία μη-φιλική προσέγγιση σε ό,τι αφορά το Ισλάμ και τους μουσουλμάνους και προσπαθούν να «αφομοιώσουν» το ίδιο το Ισλάμ και τους μουσουλμάνους σε συγκεκριμένα διανοητικά και κοινωνικά συστήματα που είναι ξένα σε αυτούς. Οι *Maqasid al-shariah* μπορούν να παίξουν ένα θετικό ρόλο σε αυτές τις αντιπαραθέσεις. Είναι μία μεθοδολογία «μέσα» από την οποία η Ισλαμική διδασκαλία εντοπίζει τον Ισλαμικό νόμο και τις Ισλαμικές ανησυχίες. Οι παρακάτω παράγραφοι εξηγούν αυτό το θέμα από διαφορετικές οπτικές γωνίες.

Πρώτον, πρόσφατη έρευνα στους *maqasid* εισάγεται ως ένα έργο «ανάπτυξης» και «ανθρωπίνων δικαιωμάτων» με την σύγχρονη έννοια. Δεύτερον, οι *maqasid* εισάγονται ως μία βάση για καινούριες απόψεις στον Ισλαμικό νόμο. Έτσι εξηγείται στη συνέχεια η σημαντική ιδέα της «διαφοροποίησης μεταξύ των μέσων και των τελών». Έπειτα, απεικονίζεται η σημαντικότητα των *maqasid* για επανερμήνευση του Κορανίου και των προφητικών παραδόσεων. Η νομική μέθοδος του «ανοίγματος των μέσων» εισάγεται ως μία επέκταση της κλασσικής μεθόδου «της παρεμπόδισης των μέσων». Η «καθολικότητα» του Ισλαμικού νόμου εξηγείται στη συνέχεια, και στο τέλος, οι *maqasid* εισάγονται ως κοινό έδαφος μεταξύ των σχολών του Ισλαμικού νόμου ακόμα και ανάμεσα σε διαφορετικά συστήματα πίστης.

Οι Maqasid ως ένα Έργο για «Ανάπτυξη» και «Ανθρώπινα Δικαιώματα»

Σύγχρονοι νομικοί/λόγιοι επίσης ανέπτυξαν την ορολογία των παραδοσιακών *maqasid* στη σημερινή γλώσσα, παρά την απόρριψη της ιδέας της ορολογίας των *maqasid* από μερικούς νομικούς.⁷⁷ Κάποια παραδείγματα αυτού περιγράφονται παρακάτω.

Παραδοσιακά, η διαφύλαξη του απογόνου είναι μία από τις αναγκαιότητες που ο Ισλαμικός νόμος σκόπευε να επιτύχει. Ο Al-Amiri το είχε εκφράσει, σε μία νωρίτερη προσπάθεια του να περιγράψει μία θεωρία των αναγκαιών σκοπών, από την άποψη «των ποινών για την παραβίαση της ευπρέπειας».⁷⁸ Ο Al-Juwayni ανέπτυξε τη «θεωρία των ποινών» (*mazajir*) του al-Amiri σε μία «θεωρία προστασίας» όπως αναφέρεται παραπάνω. Επομένως, η ποινή για την «παραβίαση της ευπρέπειας» εκφράστηκε από τον al-Juwayni ως «η προστασία των γεννητικών οργάνων».⁷⁹ Ήταν ο Abu Hamid al Ghazali ο οποίος επινόησε τον όρο «διαφύλαξη του απογόνου» ως ένα σκοπό του

Ισλαμικού νόμου στο επίπεδο της αναγκαιότητας.⁸⁰ Ο Al-Shatibi ακολούθησε την ορολογία του al-Ghazali, όπως εξηγείται παραπάνω.

Παρόλα αυτά στον εικοστό πρώτο αιώνα, συγγραφείς των *maqasid* κυρίως, ανέπτυξαν «τη διαφύλαξη του απογόνου» με μία θεωρία προσανατολισμένη στην οικογένεια. Ο Ibn Ashur για παράδειγμα έκανε την «φροντίδα για την οικογένεια» να είναι ένας *maqsid* του Ισλαμικού νόμου, από μόνος του. Στο μονόγραμμα του «Το Κοινωνικό Σύστημα στο Ισλάμ», ο Ibn Ashur ανέπτυξε τους σκοπούς και τις ηθικές αξίες που σχετίζονται με την οικογένεια στον Ισλαμικό νόμο.⁸¹ Εάν θεωρούμε τη συνεισφορά του Ibn Ashur ένα είδος επανερμηνείας της θεωρίας «της διαφύλαξης του απογόνου» ή μία αντικατάσταση της ίδιας θεωρίας με μία καινούρια, είναι ξεκάθαρο ότι η συνεισφορά του Ibn Ashur είχε ανοίξει την πόρτα στους σύγχρονους λόγιους να αναπτύξουν τη θεωρία των *maqasid* με νέους τρόπους. Ο προσανατολισμός των νέων αποψεων δεν είναι ούτε η θεωρία της «ποινής» του al-Amiri ούτε η ιδέα της «διαφύλαξης» του al-Ghazali, αλλά μάλλον οι ιδέες της «αξίας» και του «συστήματος», για να χρησιμοποιήσουμε την ορολογία του Ibn Ashur. Ωστόσο, μερικοί σύγχρονοι λόγιοι είναι ενάντια στην ιδέα της ενσωμάτωσης των νέων ιδεών, όπως η δικαιοσύνη και η ελευθερία, στους *maqasid*. Προτιμούν να λένε ότι αυτές οι ιδέες συμπεριλαμβάνονται εμμέσως στην κλασσική θεωρία.⁸² Νομίζω ότι η «προσεκτικότητα» στην ανάπτυξη της ορολογία των *maqasid* είναι περιττή.

Παρομοίως, η «διατήρηση του μυαλού» που μέχρι πρόσφατα στο Ισλάμ ήταν περιορισμένη στο σκοπό της απαγόρευσης των ναρκωτικών ουσιών, τώρα εξελίσσεται για να συμπεριλάβει τη «διάδοση της επιστημονικής σκέψης,» «το ταξίδι της αναζήτησης της γνώσης,» «την καταστολή της μαζικοποίησης» και «την αποφυγή της μαζικής μετανάστευσης εξειδικευμένων επαγγελματιών».⁸³

Παρομοίως, η «διαφύλαξη της τιμής» και η «διαφύλαξη της ψυχής» ήταν στο επίπεδο των αναγκών στους όρους του al-Ghazali και του al-Shatibi. Παρόλα αυτά, αυτές οι εκφράσεις επίσης προηγήθηκαν από την «ποινή» για «την παραβίαση της τιμής» του al-Amiri και την «προστασία της τιμής» από τον al-Juwayni. Η τιμή (*al-ird*) ήταν η κεντρική ιδέα της Αραβικής κουλτούρας πριν την Ισλαμική περίοδο. Η προ-ισλαμική ποιήση αφηγείται πως ο Antarah, διάσημος προ-Ισλαμικός ποιητής, πάλεψε τους Γιους του Damdam γιατί δυσφήμισαν την τιμή του.»

Στην *hadith* του, ο Προφήτης περιέγραψε το «αίμα, τα λεφτά και την τιμή κάθε μουσουλμάνου» ως ένα καταφύγιο (*haram*) που δεν πρέπει να παραβιαστεί.⁸⁴ Παρόλα αυτά, πρόσφατα η έκφραση της «διαφύλαξης της τιμής» στην λογοτεχνία του Ισλαμικού νόμου αντικαθίσταται σταδιακά από τη «διαφύλαξη της ανθρώπινης αξιοπρέπειας» ακόμα και από την «προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων» ως σκοπό του Ισλαμικού νόμου από μόνου του.⁸⁵

Η συμβατότητα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και του Ισλάμ είναι ένα έντονο θέμα συζήτησης, στους Ισλαμικούς και διεθνείς κύκλους.⁸⁶ Μία Ουκουμενική Ισλαμική Διακήρυξη Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων (Universal Islamic Declaration of Human Rights) ανακοινώθηκε το 1981 από ένα μεγάλο αριθμό λόγιων που εκπροσώπησαν διάφορους Ισλαμικούς φορείς στον Εκπαιδευτικό, Επιστημονικό και Πολιτιστικό Οργανισμό των Ηνωμένων Εθνών (UNESCO - United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization). Υποστηριζόμενος από έναν αριθμό Ισλαμικών γραφών που αναφέρονται στο κεφάλαιο με τις πηγές του, η Ισλαμική Διακήρυξη ουσιαστικά περιλαμβάνει ολόκληρη τη λίστα των βασικών δικαιωμάτων όπως αναφέρθηκαν στην Ουκουμενική Διακήρυξη Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων (ΟΔΑΔ), όπως το δικαίωμα στη ζωή, στην ελευθερία, την ισότητα, την δικαιοσύνη, τη δίκαιη δίκη, την προστασία έναντι των βασανιστηρίων, το άσυλο, την ελευθερία της πίστης και του λόγου, το δικαίωμα του συνεταιρίζεσθαι, την εκπαίδευση και την ελεύθερη κινητικότητα.⁸⁷

Παρόλα αυτά, κάποια μέλη της Ύπατης Αρμοστείας των Ηνωμένων Εθνών για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα (United Nations High Commission for Human Rights, UNHCHR) εξέφρασαν τις ανησυχίες τους σχετικά με την Ισλαμική Διακήρυξη ανθρωπίνων Δικαιωμάτων γιατί πιστεύουν ότι «απειλεί σοβαρά τη διαπολιτισμική συναίνεση στη οποία βασίζονται τα διεθνή όργανα ανθρωπίνων δικαιωμάτων». ⁸⁸ Άλλα μέλη πιστεύουν ότι η διακήρυξη «προσθέτει νέες θετικές διαστάσεις στα ανθρώπινα δικαιώματα καθώς σε αντίθεση με τα διεθνή όργανα, τους αποδίδει μία θεϊκή πηγή προσθέτοντας με αυτό τον τρόπο ένα νέο ηθικό κίνητρο για να είναι συμβατό με αυτές.»⁸⁹ Μία προσέγγιση του θέματος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων βασισμένη στους *maqasid* υποστηρίζει την τελευταία άποψη αντιμετωπίζοντας παράλληλα τις ανησυχίες της προηγούμενης, ειδικά εάν η ορολογία των *al-maqasid* είναι να «εκσυγχρονιστεί» και δημιουργήθηκε για να παίξει ένα πιο «θεμελιώδη» ρόλο στον νομικό συλλογισμό. Το θέμα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και των *maqasid* απαιτεί περαιτέρω έρευνα για να επιλύσει τις «ασυμβατότητες» που κάποιοι ερευνητές έχουν προτείνει σχετικά με το επίπεδο της εφαρμογής.⁹⁰

Με τον ίδιο τρόπο, η «διαφύλαξη της θρησκείας» στην ορολογία του *al-Ghazali* και του *al-Shatibi*, έχει τις ρίζες της στη θεωρία του *al-Amiri* σχετικά με την «ποινή του να παρατάς την αληθινή πίστη.»⁹¹ Πρόσφατα, παρόλα αυτά η ίδια θεωρία για το σκοπό του Ισλαμικού νόμου έχει επανερμηνευτεί για να σημαίνει μία δραματικά διαφορετική ιδέα, η οποία είναι «η ελευθερία των πιστεύω», για να χρησιμοποιήσουμε τα λόγια του *Ibn Ashur*⁹², ή «η ελευθερία της πίστης», με άλλα σύγχρονα λόγια.⁹³ Εκπρόσωποι αυτών των αποψεων συχνά παραθέτουν το στίχο του Κορανίου «Κανένας καταναγκασμός σε θέματα που αφορούν τη θρησκεία,» ⁹⁴ ως τη θεμελιώδη αρχή, αντί για αυτό που δημοφιλώς αποκαλείται «τιμωρία για αποστασία» (*had al-riddah*) που

χρησιμοποιούταν σε παραδοσιακές αναφορές στο πλαίσιο της «διαφύλαξης της θρησκείας». Επομένως, χάρη στους *maqasid al-shariah*, η εσφαλμένη, λανθασμένα εφαρμοσμένη, και πολιτικοποιημένη «αποστασία» έχει αντικατασταθεί με την ιδέα της ελευθερίας της θρησκείας με βάση την αυθεντική Ισλαμική γραφή!

Τελικά η «διαφύλαξη του πλούτου» του al-Ghazali, μαζί με τις «ποινές για τη κλεψιά» του al-Amiri και την «προστασία των χρημάτων» του al-Juwayni έχουν πρόσφατα γνωρίσει μία εξέλιξη εντός της γνώριμης, κοινωνικο-οικονομικής ορολογίας, όπως η «κοινωνική βοήθεια», η «οικονομική ανάπτυξη», «η ροή του χρήματος», η «ευημερία της κοινωνίας» και η «μείωση των διάφορων μεταξύ των οικονομικών επιπέδων.»⁹⁵ Αυτή η ανάπτυξη επιτρέπει τη χρήση των *maqasid al-shariah* για να παροτρύνει την οικονομική ανάπτυξη, η οποία είναι απαραίτητη στις περισσότερες χώρες με μουσουλμανική πλειονότητα και επίσης για να προσφέρει κάποιες Ισλαμικές εναλλακτικές στην επενδυτικότητα, οι οποίες φαίνονται να είναι δημοφιλείς και επιτυχημένες ακόμα και στις σημερινές μεγάλες ανεπτυγμένες χώρες.

Η «ανθρώπινη ανάπτυξη», η ιδέα της ανάπτυξης που υιοθετεί την Αναπτυξιακή Αναφορά του ΟΗΕ, είναι πολύ περισσότερο κατανοητή από την οικονομική ανάπτυξη. Σύμφωνα με τις τελευταίες αναφορές του Προγράμματος των Ηνωμένων Εθνών για την Ανάπτυξη (United Nation Development Programme UNPD), οι περισσότερες χώρες με μουσουλμανική πλειονότητα κατατάσσονται χαμηλότερα από τη κατηγορία των «ανεπτυγμένων» χωρών του Δείκτη Ανθρώπινης Ανάπτυξης (ΔΑΑ). Αυτός ο δείκτης υπολογίζεται χρησιμοποιώντας περισσότερους από 200 δείκτες, συμπεριλαμβανομένων μετρήσεων για πολιτική συμμετοχή, γραμματοσύνη, συμμετοχή στην εκπαίδευση, προσδόκιμο ζωής, πρόσβαση σε καθαρό νερό, εργασία, ποιότητα ζωής και φυλετική ισότητα. Παρόλα αυτά, κάποιες χώρες με μουσουλμανική πλειοψηφία, ειδικά στα πετρελαιογενή αραβικά κράτη, δείχνουν «τις χειρότερες ανομοιότητες» σύμφωνα με την αναφορά των ΗΕ, σε ό,τι αφορά τα επίπεδα του εθνικού εισοδήματος και τα μέτρα της φυλετικής ισότητας, η οποία συμπεριλαμβάνει τη συμμετοχή των γυναικών στα κοινά, την οικονομική συμμετοχή και δύναμη σε ότι αφορά τους φυσικούς πόρους.⁹⁶

Εκτός των μουσουλμανικών μειονοτήτων που ζούνε σε ανεπτυγμένες χώρες, λίγες χώρες με μουσουλμανικές μειονότητες κατατάχθηκαν στη κατηγορία «υψηλής ανθρώπινης ανάπτυξης,» όπως το Μπρουνέι, το Κατάρ και τα Ηνωμένα Αραβικά Εμιράτα. Παρόλα αυτά οι παραπάνω ομάδες συλλογικά αντιπροσωπεύουν λιγότερο από το ένα τοις εκατό των μουσουλμάνων. Στον πάτο της λίστα του ΔΑΑ συμπεριλαμβάνονται η Υεμένη, η Νιγηρία, η Μαυριτανία, το Τζιμπουτί, η Γκάμπια, η Σενεγάλη, η Γουινέα, η Ακτή Ελεφαντοστού, το Μάλι και ο Νίγηρας (που συλλογικά αντιπροσωπεύει το 10 τοις εκατό των μουσουλμάνων).

Προτείνω τη χρήση της «ανθρώπινης ανάπτυξης» ως πρωταρχικής έκφρασης του *maslahah* (δημόσιου συμφέροντος) στο καιρό μας, την οποία οι *maqasid al-shariah* θα πρέπει να έχουν σκοπό να υλοποιήσουν μέσα από τον Ισλαμικό νόμο. Επομένως, η υλοποίηση αυτού του *maqsid* μπορεί εμπειρικά να μετρηθεί μέσω των «στόχων της ανθρώπινης ανάπτυξης» των ΗΕ, σύμφωνα με πρόσφατα επιστημονικά δεδομένα. Παρόμοια με το πεδίο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, το πεδίο την ανθρώπινης ανάπτυξης απαιτεί περισσότερη έρευνα από την προοπτική των *maqasid*. Ωστόσο, η εξέλιξη των «σκοπών του Ισλαμικού νόμου» σε ανθρώπινη ανάπτυξη δίνει στους «στόχους της ανθρώπινης ανάπτυξης» μία σταθερή βάση στο Ισλαμικό κόσμο, αντί να τους παρουσιάζει ως «εργαλεία της δυτικής κυριαρχίας», σύμφωνα με κάποιους «νεό-κυριόλεκτες».⁹⁷

Οι *Maqasid* ως Βάση για Νέα *Ijtihad*

Στην Ισλαμική νομική θεωρία, υπάρχει μία διαφοροποίηση μεταξύ της αντίθεσης ή διαφωνίας (*taarud* ή *ikhtilaf*) και της αντίφασης (*tanaqud* ή *taanud*) των αποδείξεων (στίχων ή αφηγήσεων).⁹⁸ Η αντίφαση ορίζεται ως «ένα καθαρό λογικό συμπέρασμα της αλήθειας και του ψεύδους πάνω στην ίδια άποψη (*taqasum al-sidqi wa al-kadhib*)».⁹⁹ Η αντίθεση ή διαφωνία μεταξύ αποδείξεων ορίζεται ως μια «φανερή διαφορά μεταξύ αποδείξεων στο μυαλό ενός λόγιου» (*taarufun fi dhihn al-mujtahid*).¹⁰⁰ Αυτό σημαίνει ότι δύο φαινομενικά διφορούμενες (*mutaarid*) αποδείξεις δεν βρίσκονται απαραίτητα σε τελική μη επιλύσιμη αντίφαση. Μόνο στην αντίληψη του νομοθέτη βρίσκονται σε μία μη επιλύσιμη αντίφαση που μπορεί να συμβεί ως αποτέλεσμα της έλλειψης ενός μέρους της αφήγησης ή ακόμα πιο πιθανά εξαιτίας των ελλειπών πληροφοριών σχετικά με το χρόνο, το μέρος, τις συνθήκες και άλλες καταστάσεις.¹⁰¹

Ωστόσο, συνήθως μία από τις «αντίθετες» αφηγήσεις καθίσταται ανακριβής και απορριφθεί ή ακυρωμένη. Αυτή η μέθοδος, η οποία ονομάζεται «ακύρωση» (*al-naskh*) προτείνει ότι η τελευταία απόδειξη, χρονολογικά μιλώντας, πρέπει να «ακυρώνει» την προηγούμενη. Αυτό σημαίνει πως όταν οι στίχοι διαφωνούν, ο στίχος που αποκαλύπτεται τελευταίος θεωρείται μία ακυρωτική απόδειξη (*nasikh*) και οι προηγούμενοι ακυρωμένοι (*mansukh*). Παρόμοια, όταν οι προφητικές αποδείξεις διαφωνούν, η αφήγηση που έχει μεταγενέστερη ημερομηνία, εάν οι ημερομηνίες είναι γνωστές ή μπορούν να συμπερασθούν, πρέπει να ακυρώνουν όλες τις υπόλοιπες αφηγήσεις. Επομένως, με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, ένα μεγάλος αριθμός αποδείξεων ακυρώνεται χωρίς κανένα καλό λόγο, άλλο από την αποτυχία των νομικών να κατανοήσουν πώς θα μπορούσαν να τις ταιριάξουν σε ένα ενοποιημένο συνεχές πλαίσιο. Η έννοια της ακύρωσης από μόνη της δεν έχει κανένα αποδεικτικό στοιχείο από τα λόγια που αποδίδονται στον Προφήτη στις παραδοσιακές συλλογές των

hadith.¹⁰² Η έννοια της ακύρωσης εμφανίζεται πάντα στο πλαίσιο των σχολιασμών από τους Συντρόφους ή άλλους αφηγητές, σχολιάζοντας τι εμφανίζεται να είναι διαφωνία σύμφωνα με τις αντιλήψεις τους πάνω σε σχετικά θέματα. Σύμφωνα με τις παροδοσιακές εξηγήσεις, η αρχή της ακύρωσης δεν έχει αποδείξεις από το Κοράνι, παρόλο που οι ερμηνείες των σχετικών στίχων υπόκεινται σε διαφορετική άποψη.¹⁰³

Για παράδειγμα, ο Abu Hurayrah αφηγήθηκε, σύμφωνα με τον Bukhari : «Οι κακοί οιωνοί βρίσκονται στις γυναίκες, στα ζώα και στα σπίτια.»¹⁰⁴ Παρόλα αυτά, (πάλι σύμφωνα με τον Bukhari) η Aishah αφηγήθηκε ότι ο Προφήτης είχε πει: «Οι άνθρωποι κατά τη διάρκεια των Ημερών της Αγνοίας (jahiliyyah) συνήθιζαν να λένε ότι οι κακοί οιωνοί βρίσκονται στις γυναίκες, στα ζώα και στα σπίτια.»¹⁰⁵ Αυτές οι δύο αυθεντικές αφηγήσεις θεωρήθηκαν ότι βρίσκονται σε αντίφαση. Λέγεται ότι οι περισσότεροι σχολιαστές απέρριψαν την αφήγηση της Aishah, ακόμα και αν άλλες αυθεντικές αφηγήσεις την υποστήριξαν. Επιπλέον, είναι προφανές ότι ο Abu Hurayrah, με κάποιο τρόπο έχασε ένα μέρος της ολοκληρωμένης αφήγησης.¹⁰⁶ Ωστόσο, ο Ibn al-arabi για παράδειγμα σχολίασε την απορριψη της Aishah για την παραπάνω hadith ακολούθως: «Αυτή είναι μία ανοησία (qawlyn saqit). Απορρίπτει μία καθαρή και αυθεντική αφήγηση που αφηγήθηκε μέσα από έμπιστους αφηγητές.»¹⁰⁷ Αυτό το παράδειγμα δείχνει σιωπηρή μεροληψία της διαδικασίας της «επίλυσης των αντιφάσεων.»

Ακόμα ένα αποκαλυπτικό παράδειγμα είναι ο στίχος 9:5 του Κορανίου, που κατέληξε να ονομαστεί «Ο στίχος του Σπαθιού» (ayah al-sayf). Ο στίχος αυτός λέει: «Αλλά όταν οι απαγορευμένοι μήνες έχουν περάσουν, τότε σφάζτε τους ειδωλολάτρες όπου τους βρείτε, και συλλάβετε τους.»¹⁰⁸ Το ιστορικό πλαίσιο του στίχου, στον ένατο χρόνο του hijrah, είναι αυτό του πολέμου μεταξύ των μουσουλμάνων και των ειδωλολατρών της Μέκκα. Το θεματικό πλαίσιο του στίχου στο κεφάλαιο εννέα είναι επίσης το πλαίσιο του ίδιου πολέμου, στο οποίο το κεφάλαιο απευθύνεται. Ωστόσο, ο στίχος πάρθηκε εκτός των θεματικών και ιστορικών του πλαισίων και χρησιμοποιήθηκε για να προσδιορίσει την οδηγία μεταξύ μουσουλμάνων και μη μουσουλμάνων σε κάθε μέρος, στιγμή και κατάσταση. Ως εκ τούτου, θεωρείται ότι είναι σε διαφωνία με περισσότερους από διακόσιους στίχους του Κορανίου, που όλοι καλούν για διάλογο, ελευθερία της πίστης, συγχώρεση, ειρήνη ακόμα και υπομονή. Ο συμβιβασμός μεταξύ αυτών των διαφορετικών αποδείξεων, κατά ένα τρόπο, δεν ήταν επιλογή. Για να επιλυθεί η διαφωνία, με βάση τη μέθοδο της ακύρωσης, οι περισσότεροι εξηγητές κατέληξαν ότι ο στίχος (9:5) που αποκαλύφθηκε κατά τη διάρκεια του τέλους της ζωής του Προφήτη, ακύρωσε κάθε ένα «αντιφατικό» στίχο που είχε αποκαλυφθεί πριν από αυτό.

Οπότε, οι ακόλουθοι στίχοι θεωρήθηκαν ακυρωτικοί: «κανένας εξαναγκασμός στη θρησκεία» «συγχώρεσε τούς, γιατί ο Θεός αγαπά αυτούς που κάνουν καλό στους

ανθρώπους,» «απώθησε το κακό με αυτό που είναι καλύτερο», «για αυτό υπομονετικά υπέμενε,» «μην διαφωνείς με τους Ανθρώπους του Βιβλίου εκτός και αν τα μέσα είναι καλύτερα» και «(πες): Έχεις τη θρησκεία σου και εγώ έχω τη θρησκεία μου.»¹⁰⁹

Παρομοίως, ένα μεγάλος αριθμός προφητικών παραδόσεων που νομιμοποιεί συμβάσεις ειρήνης και πολυπολιτισμική συνύπαρξη, για να χρησιμοποιήσουμε σύγχρονους όρους, επίσης ακυρώθηκαν. Μία τέτοια παράδοση είναι « Ο πάπυρος της Μεδίνας» (sahifah al-madinah), στον οποίο ο προφήτης και οι Ιουδαίοι της Μεδίνας έγραψαν ένα «σύμφωνο» το οποίο όριζε τη σχέση μεταξύ των μουσουλμάνων και των Ιουδαίων της Μεδίνας. Ο πάπυρος έλεγε ότι «οι μουσουλμάνοι και οι Ιουδαίοι είναι ένα έθνος (ummah), με τους μουσουλμάνους να έχουν τη δική τους θρησκεία και τους Ιουδαίους τη δική τους.»¹¹⁰ Κλασσικοί και νεο-παραδοσιακοί σχολιαστές του sahifah τον κατέστησαν «ακυρωμένο» βασισμένοι στο Στίχο του Σπαθιού και άλλους παρόμοιους στίχους.¹¹¹ Βλέποντας όλες τις παραπάνω γραφές και αφηγήσεις από μία μονοδιάστατη έννοια της ειρήνης έναντι του πολέμου μπορεί να υπονοηθεί μία αντίφαση, στην οποία η «τελική αλήθεια» πρέπει να «ανήκει» είτε στην ειρήνη είτε στον πόλεμο. Το αποτέλεσμα θα έπρεπε να είναι μία αδικαιολόγητα καθορισμένη επιλογή μεταξύ ειρήνης και πολέμου, για κάθε μέρος, χρόνο και συνθήκη.

Αυτό που προστέθηκε στο πρόβλημα είναι ότι οι υποθέσεις ακύρωσης ισχυριζόμενες από τους μαθητές των Συντρόφων (al-tabiin) είναι μεγαλύτερες σε αριθμό από τις υποθέσεις που ισχυρίστηκαν οι ίδιοι οι Σύντροφοι.¹¹² Μετά τον πρώτο Ισλαμικό αιώνα, κάποιος μπορεί επιπλέον να παρατηρήσει ότι οι νομικοί από ανεπτυγσόμενες σχολές σκέψης άρχισαν να υποστηρίζουν πολλές καινούριες υποθέσεις ακύρωσης, οι οποίες δεν υποστηρίχτηκαν ποτέ από τους μαθητές των Συντρόφων (-tabiin). Επομένως, η ακύρωση έγινε μία μέθοδος άτοπων απόψεων ή αφηγήσεων που στηρίζονταν από αντίπαλες νομικές σχολές. Ο Abu al-Hasan al Karkhi (έτος θανάτου 951 μΧ.), σε ένα παράδειγμα, γράφει: «Ο θεμελιώδης κανόνας είναι: Κάθε στίχος του Κορανίου που είναι διαφορετικός από την άποψη των νομικών της σχολής μας είτε αφαιρείται από το γενικό πλαίσιο, είτε ακυρώνεται.»¹¹³ Ως εκ τούτου, δεν είναι ασυνήθιστο στη fiqh βιβλιογραφία να βρεις μία συγκεκριμένη απόφαση να είναι ακυρωτική(nasikh) σύμφωνα με μία σχολή και ακυρωμένη (mansukh) σύμφωνα με άλλη σχολή. Αυτή η αυθαίρετη χρήση της μεθόδου της ακύρωσης έχει οξύνει το πρόβλημα της έλλειψης πολυδιάστατων ερμηνειών των αποδείξεων. Τα παρακάτω είναι τυπικά παραδείγματα από την κλασσική βιβλιογραφία. Θα δείξουν ότι η ισχυριζόμενη «αντίθεση» μπορεί να επιλυθεί μέσω της μελέτης των maqasid.

- (1) Υπάρχει ένας αριθμός αντιτιθέμενων αποδείξεων που σχετίζονται με τους διαφορετικούς τρόπους προετοιμασίας των «πράξεων

λατρείας/προσκυνήματος» (ibadat), όλες αποδιδόμενες στον Προφήτη. Αυτές οι αντιτιθέμενες αφηγήσεις έχουν συχνά προκαλέσει έντονες συζητήσεις και ρήξεις μεταξύ των μουσουλμανικών κοινοτήτων. Ωστόσο, η κατανόηση αυτών των αφηγήσεων μέσα από τον maqsid της μεγαλοψυχίας (taysir) συνεπάγεται με το ότι ο προφήτης όντως διεξήγαγε αυτές τις τελετουργίες με διαφορετικούς τρόπους, προτείνοντας ευελιξία και ανοχή σε τέτοια θέματα.¹¹⁴ Παραδείγματα αυτών των πράξεων λατρείας είναι οι διαφορετικοί τρόποι στάσης και κίνησης κατά τη διάρκεια των προσευχών,¹¹⁵ την κατάληξη των προσευχών (tashahhud),¹¹⁶ την αποζημίωση της προσκύνησης (sujud al-sahu)¹¹⁷, την απαγγελία του ότι ο «Θεός είναι Μεγάλος» (takbir) κατά τη διάρκεια των Id προσευχών,¹¹⁸ την επανόρθωση του να διακόπτεις τη νηστεία κάποιου κατά τη διάρκεια του Ραμαζανίου,¹¹⁹ τις λεπτομέρειες του προσκυνήματος, και ούτω καθεξής.

- (2) Υπάρχει ένας αριθμός αντιτιθέμενων αφηγήσεων που απευθύνεται σε θέματα σχετικών εθίμων, των al-urf, οι οποίες κατηγοριοποιούνται ως «σε αντίθεση.» Ωστόσο, αυτές οι αφηγήσεις θα μπορούσαν όλες να ερμηνεύονται μέσω του maqsid της «καθολικότητας του νόμου.»¹²⁰ Με άλλα λόγια, οι διαφορές μεταξύ αυτών των αφηγήσεων πρέπει να κατανοούνται ως διαφορές στα έθιμα για τα οποία οι διαφορετικές αφηγήσεις προσπάθησαν να δείξουν υπόληψη αντί για «αντίφαση». Ένα παράδειγμα είναι οι δύο αφηγήσεις, που και οι δύο αποδόθηκαν στην Aishah. Η μία απαγορεύει σε «κάθε γυναίκα» να παντρεύεται χωρίς τη συγκατάθεση του κηδεμόνα της, ενώ η άλλη επιτρέπει σε ήδη παντρεμένες γυναίκες να παίρνουν ανεξάρτητα τις δικές τους οδηγίες στο θέμα του γάμου.¹²¹ Έχει επίσης αφηγηθεί ότι η Aishah, η αφηγήτρια και των δύο αφηγήσεων, από μόνη της δεν εφάρμοσε τη «προϋπόθεση» της συγκατάθεσης σε κάποιες περιπτώσεις.¹²² Οι Hanafis εξήγησαν ότι «το (Αραβικό) έθιμο λέει ότι η γυναίκα που παντρεύεται χωρίς τη συγκατάθεση του κηδεμόνα της είναι αναίσχυνη.»¹²³ Η κατανόηση και των δύο αφηγήσεων στο πλαίσιο της εξέτασης των παραδόσεων με βάση την «καθολικότητα» του νόμου» επιλύει την αντίφαση και παρέχει ευελιξία στη διεξαγωγή γαμήλιων εκδηλώσεων σύμφωνα με διαφορετικά έθιμα σε διαφορετικά μέρη και καιρούς. Αυτή η προσέγγιση επιτρέπει στους μουσουλμάνους από παντού να αγκαλιάσουν, εάν επιθυμούν, τις «φυσικές» παραδόσεις των κοινωνιών τους σε τέτοιες εθιμοτυπικές περιοχές, και συνεισφέρει σε μία κουλτούρα ανοχής και κατανόησης σε πολυπολιτισμικές κοινωνίες.

- (3) Ένας αριθμός αφηγήσεων ταξινομήθηκαν κάτω από υποθέσεις ακύρωσης, ακόμα και αν ήταν, σύμφωνα με κάποιους νομικούς υποθέσεις σταδιακής

εφαρμογής των οδηγιών. Ο σκοπός πίσω από τις βαθιές εφαρμογές των αποφάσεων σε μία μεγάλη κλίμακα είναι, «η διευκόλυνση της αλλαγής που φέρνει ο νόμος σε βαθιά ριζωμένες συνήθειες της κοινωνίας.»¹²⁴ Επομένως, «αντιτιθέμενες αφηγήσεις» σχετικά με την απαγόρευση του αλκοόλ και της τοκογλυφίας και η προετοιμασία των προσευχών και της νηστείας, πρέπει να κατανοούνται με την έννοια της προφητικής «παράδοσης» της σταδιακής εφαρμογής υψηλών ιδανικών σε κάθε δεδομένη κοινωνία και ειδικά στην περίπτωση των μουσουλμάνων οι οποίοι πρέπει αργά να εξελίσσονται στη πρακτική του Ισλάμ και τις διδαχών του.

- (4) Ένας αριθμός αφηγήσεων θεωρήθηκαν «αντικρουόμενες» γιατί οι δηλώσεις τους εμπεριέχουν διαφορετικές οδηγίες για παρόμοιες υποθέσεις. Παρόλα αυτά, το να λαμβάνεις υπόψιν ότι αυτές οι προφητικές δηλώσεις απευθύνονται σε διαφορετικούς ανθρώπους (Συντρόφους) θα μπορούσε να «επιλύσει την αντίθεση.» Σε αυτές τις περιπτώσεις, ο *maqsid* του να «επιλύεις το καλύτερο συμφέρον των ανθρώπων» θα ήταν το κλειδί για την ερμηνεία αυτών των αφηγήσεων με βάση τις διαφορές μεταξύ των Συντρόφων. Για παράδειγμα, μερικές αφηγήσεις αναφέρουν ότι ο Προφήτης είπε σε μία διαζευμένη ότι χάνει την επιμέλεια των παιδιών της εάν παντρευτεί.¹²⁵ Παρόλα αυτά, ένας αριθμός «αντιτιθέμενων» αφηγήσεων εμπεριέχουν ότι οι διαζευμένες μπορούν να κρατήσουν την επιμέλεια των παιδιών τους και αφού παντρευτούν. Οι αντιτιθέμενες αφηγήσεις συμπεριλάμβαναν της υπόθεση της *Umm Salamah* η οποία κράτησε την επιμέλεια των παιδιών της αφού παντρεύτηκε τον Προφήτη.¹²⁶ Επομένως, βασισμένοι στη πρώτη ομάδα αφηγήσεων, οι περισσότερες σχολές νομικής συμπεράναν ότι η επιμέλεια μεταφέρεται αυτόματα στον πατέρα εάν η μητέρα παντρευτεί. Βάσισαν τον αποκλεισμό της δεύτερης ομάδας αφηγήσεων στο γεγονός ότι η πρώτη ομάδα ήταν «πιο αυθεντική», αφηγούμενη από τους *Bukhari* και *Ibn Hanbal*.¹²⁷ Από την άλλη πλευρά ο *Ibn Hazm* δέχτηκε τη δεύτερη ομάδα αφηγήσεων και απέρριψε την πρώτη ομάδα βασισμένος στη υποψία του για την ικανότητα ενός αφηγητή στην αποστήθιση.¹²⁸ Ωστόσο, αφού παρέθεσε και τις δύο γνώμες, ο *al-Sana anī* σχολίασε: «Τα παιδιά πρέπει να μένουν με το γονιό που πληρεί το καλύτερο για αυτά συμφέρον. Εάν η μητέρα είναι η καλύτερη στο να τα φροντίζει και θα τα ακολουθεί με επιμέλεια, τότε έχει προτεραιότητα σε αυτά.. Τα παιδιά πρέπει να βρίσκονται υπο την επιμέλεια το πιο ικανού γονιού, και ο νόμος δεν μπορεί ενδεχομένως να κρίνει διαφορετικά.»¹²⁹ Άρα, η δικαιοσύνη είναι το κριτήριο εδώ και ο νόμος δεν μπορεί ενδεχομένως να είναι «άδικος»! Αυτή η προσέγγιση επιτρέπει στους Μουσουλμάνους να εκτιμούν οποιοδήποτε δίκαιο νόμο της γης που προσπαθεί να επιτύχει μια αίσθηση

δικαιοσύνης στην κοινωνία, ακόμα και αν έρχεται από μια «μη-Ισλαμική» φιλοσοφία ή θεωρία.

Διαχωρισμός μεταξύ των Μέσων και των Τελών

Ο Mohammad al-Ghazaly έκανε ένα διαχωρισμό μεταξύ των «μέσων» (al-wasa il) και των «τελών» (al-ahdaf). Επέτρεψε την «λήξη» (initihā) του προηγούμενου και όχι του τελευταίου. Παρά το γεγονός ότι αναφέρεται ρητώς στο Κοράνι, ο al-Ghazaly ανέφερε το σύστημα των λάφυρων πολέμου ως ένα παράδειγμα «ευμετάβλητων μέσων».¹³⁰ Πρόσφατα, ο Yusuf al-Qaradawi και ο Faisal Mawlawi ανέλυσαν τη σημαντικότητα του «διαχωρισμού μεταξύ μέσων και τελών» κατά τη διάρκεια των διαβούλευσεων του Ευρωπαϊκού Συμβουλίου Fatwa (Φέφτα) και Έρευνας (European Council for Fatwa and Research).. Και οι δύο εφάρμοσαν την ίδια ιδέα στην οπτική παραπομπή του hilal (νέα σελήνη του Ραμαζανίου) όντας απλά μέσα για να γνωρίζουμε την αρχή του μήνα αντί για ένα τέλος από μόνο του. Επομένως, κατέληξαν ότι οι αγνοί/καθαροί υπολογισμοί πρέπει να είναι τα σημερινά μέσα με βάση τα οποία ορίζουμε την αρχή και το τέλος του Ραμαζανίου τα οποία είναι ένας Fatwa (φετφάς) που επιλύει έναν αριθμό πρακτικών προβλημάτων για τις μουσουλμανικές μειονότητες.¹³¹ Ο Yusuf al-Qaradawi είχε εφαρμόσει την ίδια ιδέα πάνω στο ένδυμα των μουσουλμάνων γυναικών (hijab), ανάμεσα σε άλλα πράγματα, τα οποία έβλεπε σαν απλά μέσα για την επίτευξη του σκοπού της σεμνότητας.¹³² Κατά τη γνώμη μου, ο «διαχωρισμός μεταξύ μέσων και τελών» ανοίγει έναν ολόκληρο κόσμο από πιθανότητες για ριζικά νέες απόψεις στον Ισλαμικό νόμο. Για παράδειγμα ο Taḥa al-Alwani πρότεινε ένα «πρόγραμμα μεταρρύθμισης» στο βιβλίο του *Θέματα στη Σύγχρονη Ισλαμική Σκέψη*, στο οποίο ανέλυσε τη δική του εκδοχή πάνω στο θέμα της μεθόδου του «διαχωρισμού μεταξύ των μέσων και των τελών.» Το παρακάτω απεικονίζει πως ο al-Alwani εφάρμοσε αυτήν την προσέγγιση στο θέμα υψηλής σημασίας για φυλετική ισότητα.

Το Κοράνι μετέφερε τους ανθρώπους αυτών των καιρών στο βασίλειο της πίστης με απόλυτη φυλετική ισότητα. Το μόνο άρθρο της πίστης, ίσως περισσότερο από κάθε άλλο, αναπαρέστησε μία επανάσταση όχι λιγότερο σημαντική από την Ισλαμική αποδοκιμασία της ειδωλοατρίας...Στην περίπτωση της πρώιμης μουσουλμανικής κοινωνίας, δεδομένου των μακρά καθιερωμένων εθίμων, νοοτροπίων και ηθών της προ-Ισλαμικής Αραβίας, ήταν απαραίτητο να εφαρμόζουν τέτοιες αλλαγές σταδιακά και να αφήνουν περιθώρια στην θέση/ιδιότητα της κοινωνίας να προσαρμόζεται αναλόγως...Με το να καθιερώνει το ρόλο

της γυναίκας στη διαδικασία της μαρτυρίας των συναλλαγών, ακόμα και αν τον καιρό της αποκάλυψης οι άνθρωποι είχαν λίγο να κάνουν με τέτοια θέματα, το Κοράνι αναζητά να δώσει μία συγκεκριμένη μορφή στην ίδια τη γυναίκα ως συμμετέχουσα... Ο σκοπός είναι το τέλος της παραδοσιακής αντίληψης για τις γυναίκες με το να συμπεριλαμβάνονται « ανάμεσα σε άλλα όπως το να είναι αποδεκτές σε εσάς ως μάρτυρες»... το θέμα της μαρτυρίας εξυπηρετούσε απλά ως ένα μέσο σε ένα τέλος ή ως ένας πρακτικός τρόπος στην καθιέρωση της ιδέας της φυλετικής ισότητας. Στις ερμηνεύσεις τους πάνω στο θέμα του «κάνω λάθος» και του «υπενθυμίζω », οι σχολιαστές του Κορανίου έχουν προσεγγίσει το θέμα από μία άποψη που βασίζεται στην υπόθεση ότι ο διαχωρισμός της κατάθεσης/μαρτυρίας των γυναικών κατα το ήμισυ είναι κατά ένα τρόπο συνδεδεμένη με την έμφυτη ανισότητα των γυναικών σε σχέση με τους άνδρες. Αυτή η ιδέα μοιράστηκε από κλασσικούς και μοντέρνους σχολιαστές ομοίως, με σκοπό γενιές μουσουλμάνων, έχοντας οδηγό μόνο τη taqlid (μίμηση) συνέχισαν να διαιωνίζουν αυτή τη λανθασμένη αντίληψη. Φυσικά, οι στάσεις που προκλήθηκαν από μια τέτοια παρανόηση έχουν εξαπλωθεί πολύ πέρα από τη νομική σφαίρα...¹³³

Μία παρόμοια έκφραση είναι αυτή του Ayaulah Mahdi Shamsuddi ο οποίος πρότεινε στους σημερινούς νομικούς να πάρουν μία «δυναμική» προσέγγιση στη γραφή, και να «μην κοιτάζουν κάθε γραφή ως ένα απόλυτο και παγκόσμιο νόμο, να ανοίξουν τα μυαλά τους στην πιθανότητα του «σχετικού» νόμου για συγκεκριμένες περιπτώσεις, και να μην κρίνουν αφηγήσεις με ελλιπή περιεχόμενα ως απόλυτα στις διαστάσεις του χρόνου, χώρου, καταστάσεων και ανθρώπων.»¹³⁴ Επιπλέον διευκρινίζει ότι «τείνει προς αυτή την αντίληψη, αλλά δεν θα βασίσει (τυχόν οδηγίες) σε αυτή για την ώρα.» Παρόλα αυτά τονίζει την ανάγκη για την προσέγγιση αυτή σε ότι αφορά τις οδηγίες που σχετίζονται με τις γυναίκες, τα οικονομικά θέματα, και το θέμα της jihad.¹³⁵ Ο Fathi Osman, σε ένα άλλο παράδειγμα, «μελέτησε τα πρακτικά θέματα» που καθιστούν τη μαρτυρία μιας γυναίκας λιγότερο σημαντική από αυτή του άνδρα, όπως αναφέρεται στο στίχο 2:282. Επομένως ο Osman «επανερμήνευσε» τον στίχο ως μία λειτουργία αυτών των πρακτικών θεμάτων, με ένα τρόπο όμοιο αυτού του al-Alwani όπως αναφέρθηκε παραπάνω.¹³⁶ Ο Hassan al-Turabi είναι της ίδιας άποψης στο θέμα πολλών οδηγιών σχετιζόμενων πάλι, με τις γυναίκες και τις πράξεις και τα «ενδύματα» της καθημερινής τους ζωής.¹³⁷

Η έκφραση του Roger Garaudy σε αυτή την προσέγγιση ήταν να «διαχωρίσει τη γραφή σε ένα μέρος που να μπορεί να αναπαρασταθεί ιστορικά,» όπως, πάλι, «οι οδηγίες που σχετίζονται με τις γυναίκες» και ακόμα ένα μέρος που να «αναπαριστά την αιώνια αξία στο μήνυμα της αποκάλυψης.»¹³⁸ Όμοια, ο Abdul-Karim Soroush πρότεινε ότι η γραφή θα πρέπει

«να χωριστεί σε δύο μέρη, στα απαραίτητα και στα τυχαία, τα τυχαία είναι λειτουργίες του πολιτιστικού, κοινωνικού και ιστορικού περιβάλλοντος, της παράδοσης, του βασικού μηνύματος.»¹³⁹ Άλλες όμοιες απόψεις σχετικά με τις προφητικές παραδόσεις συμπεριελάμβαναν αυτή του Mohammad Shahrour, ο οποίος διαφώνησε το ότι κάποιες προφητικές παραδόσεις στο δίκαιο συναλλαγών «δεν πρέπει να θεωρούνται Ισλαμικό δίκαιο αλλά αστικό δίκαιο, αντικείμενο κοινωνικών συνθηκών, που ο Προφήτης άσκησε για την οργάνωση της κοινωνίας στα πλαίσια του επιτρεπτού, με σκοπό να χτίσει το Αραβικό κράτος του έβδομου αιώνα,» και έτσι, «δεν θα μπορούσε να είναι ποτέ αιώνιο, ακόμα και αν ήταν αληθινό και αυθεντικό στο εκατό τοις εκατό του.»¹⁴⁰

Είναι σημαντικό να τονίσουμε εδώ ότι κάποιοι ερευνητές και συγγραφείς επεκτείνουν τη παραπάνω μελέτη των ιστορικών συνθηκών σε αυτό που ονομάζεται «ιστοριοποίηση» της ισλαμικής γραφής, η οποία είναι η κατάργηση ή ακύρωση της «αρχής» στο σύνολό της. Αυτή η «ιστοριστική» προσέγγιση προτείνει ότι οι ιδέες μας πάνω στα κείμενα, τις κουλτούρες και τα γεγονότα είναι απόλυτα μία λειτουργία της θέσης τους στο πρωτότυπο ιστορικό πλαίσιο όπως και οι μετέπειτα ιστορικές εξελίξεις τους.¹⁴¹ Εφαρμόζοντας αυτή την ιδέα, δανειζόμενη από λογοτεχνικές μελέτες, στο Κοράνι εμπεριέχεται ότι η Κορανική γραφή είναι ένα «πολιτιστικό προϊόν» της κουλτούρας που το παρήγαγε, όπως ισχυρίζονται κάποιοι συγγραφείς.¹⁴² Ωστόσο, έχει λεχθεί, ότι το Κοράνι θα μπορούσε να γίνει ένα «ιστορικό έγγραφο» που είναι χρήσιμο για την εκμάθηση μιας συγκεκριμένης ιστορικής κοινότητας που υπήρχε στην προφητική περίοδο.¹⁴³ Επιπλέον, η Haida Moghissi ισχυρίζεται ότι η Shariah δεν είναι συμβατή με την αρχή της ισότητας μεταξύ των ανθρώπων.»¹⁴⁴ Για αυτήν, «κανένα ποσοστό συνδυασμού και διαστρέβλωσης δεν μπορεί να συμφιλιώσει τις διαταγές και οδηγίες του Κορανίου με τα δικαιώματα των γυναικών και τις υποχρεώσεις με την ιδέα της φυλετικής ισότητας.»¹⁴⁵ Παρόμοια, ο Ibn Warraq ισχυρίζεται ότι το σύστημα των Ισλαμικών ανθρωπίνων δικαιωμάτων δείχνει «ανεπαρκή υποστήριξη στην αρχή της ελευθερίας.»¹⁴⁶ Επομένως, σύμφωνα με τον Moosa, η Ισλαμική νομολογία δεν μπορεί να γίνει η απόδειξη του «ηθικού οράματος», με την σύγχρονη έννοια.¹⁴⁷ Ωστόσο, νομίζω ότι το να καθιστούμε το Κοράνι «άδικο και ανήθικο» τάσσεται κατά της θεϊκής υπόστασης της ίδιας της πίστης. Έχοντας πει αυτό, πιστεύω επίσης ότι τα ιστορικά γεγονότα και οι συγκεκριμένες νομικές οδηγίες που περιγράφηκαν με λεπτομέρεια στο Κοράνι, θα έπρεπε να κατανοούνται μέσα σε ένα πολιτιστικό, γεωγραφικό, και ιστορικό πλαίσιο του μηνύματος του Ισλάμ. Το κλεδί για να το κατανοήσουμε αυτό, είναι πάλι, ο διαχωρισμός μεταξύ των μεταβλητών μέσων και των σταθερών αρχών και τελών. Τα μέσα μπορεί να «λήξουν» όπως ο Mohammad al-Ghazaly το τοποθέτησε, ενώ τα τέλη και οι αρχές δεν μπορούν να αλλάξουν. Με βάση αυτήν την πολυ-διάστατη κατανόηση, οι κορανικές λεπτομέρειες θα μπορούσαν κάλλιστα να εφαρμοστούν καθολικά σε κάθε τόπο και χρόνο και θα μπορούσαν κάλλιστα να παρουσιάσουν ένα «ηθικό όραμα» του σήμερα.

Οι Maqasid και η Θεματική Ερμηνεία του Κορανίου

Η «σχολή θεματικής εξήγησης» έλαβε μέτρα προς τη κατεύθυνση μίας πιο συγκροτημένης ή maqasidi, Κορανικής εξήγησης. Η μέθοδος της ανάγνωσης του Κορανικού κειμένου με την έννοια των θεμάτων, των αρχών και των υψηλότερων αξιών, βασίζεται σε μια αντίληψη του Κορανίου ως «ενιαίο σύνολο».¹⁴⁸ Με βάση αυτή την ολιστική προσέγγιση, ο

μικρός αριθμός στίχων που σχετίζεται με τις οδηγίες, που παραδοσιακά ονομάζονται οι «στίχοι των οδηγιών» (ayat al-ahkam), θα επεκταθεί από μερικούς εκατοντάδες στίχους σε ένα ενιαίο κείμενο του Κορανίου. Τα κεφάλαια και οι στίχοι που απευθύνονται στην πίστη, τις ιστορίες των προφητών, εφεξής, και στη φύση θα περιλαμβάνουν όλα μέρη μίας ολιστικής εικόνας και, επομένως, θα παίζουν ρόλο στο σχηματισμό των Ισλαμικών νομικών οδηγιών. Αυτή η προσέγγιση θα επιτρέπει επίσης οι αρχές και οι ηθικές αξίες, οι οποίες είναι τα κύρια θέματα πίσω από τις Κορανικές ιστορίες και μέρη στο εξής να αποτελούν τη νομική βάση για τις οδηγίες, επιπρόσθετα στις κυριολεκτικές παραδοσιακές μεθόδους.

Μία προσέγγιση προσανατολισμένη στο σκοπό των αφηγήσεων της hadith απορρέει από μία παρόμοια ολιστική και maqasidi αντίληψη της ζωής και των λεγόμενων του Προφήτη. Επομένως, η αυθεντικότητα των ατομικών αφηγήσεων που είναι ασυναφής με τις φανερές Ισλαμικές αξίες και αρχές θα τεθούν υπό αμφισβήτηση. Εάν οι νομικοί δεν είναι σε θέση να συμβιβάσουν τη (γλωσσική) επίπτωση των δύο αφηγήσεων, η αυθεντικότητα της μίας ή της άλλης από τις προφητικές αφηγήσεις «βασίζεται στο πόσο συμφωνούν με τις αρχές του Κορανίου.»¹⁴⁹ Επομένως η «συστηματική συνοχή» θα πρέπει να προστεθεί στους όρους της γνησιότητας του περιεχομένου (matn) αυτών των αφηγήσεων. Τέλος, μια προσέγγιση προσανατολισμένη στους maqasid θα μπορούσε να γεμίσει ένα σημαντικό κενό στην αφήγηση της hadith γενικά η οποία είναι το κενό των ελλειπών πλαισίων. Η τεράστια πλειονότητα των προφητικών αφηγήσεων, σε όλες τις σχολές, αποτελείται από μία ή δύο προτάσεις ή την απάντηση μίας ή δύο ερωτήσεων, χωρίς να αναλύει το ιστορικό, πολιτικό, κοινωνικό, οικονομικό, ή περιβαλλοντικό πλαίσιο της αφήγησης. Σε ορισμένες περιπτώσεις η Συντροφιά ή ο αφηγητής τελειώνουν την αφήγησή τους με το να λένε: « Δεν είμαι σίγουρος εάν ή όχι ο Προφήτης είπε... διότι (ήμασταν στο πλαίσιο) ...» Συνήθως, ωστόσο, το πλαίσιο και οι επιπτώσεις τους στο πώς η αφήγηση κατανοείται και εφαρμόζεται αφήνονται στην κρίση του αφηγητή ή νομικού. Μία «ολιστική εικόνα» βοηθάει να ανταπεξέλθουμε αυτή την έλλειψη πληροφοριών μέσα από την κατανόηση των γενικών σκοπών του νόμου.

Η ερμηνεία των Προφητικών Σκοπών

Εκτός από τα παραπάνω, οι al-maqasid ή οι «σκοποί/προθέσεις» του Προφήτη, θα μπορούσαν επίσης να χρησιμοποιηθούν σε αφηγήσεις που έχουν τεθεί σε ένα συγκεκριμένο πλαίσιο. Εξηγήθηκε πως ο al-Qarafi διαχώρισε τις πράξεις του Προφήτη «ως φορέα του θεϊκού μηνύματος, κριτή και αρχηγού,» και πρότεινε ότι κάθε μία από αυτές τις προθέσεις έχει μία διαφορετική «επίπτωση στο νόμο». Ο Ibn Ashur προσέθεσε άλλους τύπους αυτών των «προφητικών προθέσεων,» μία σημαντική επέκταση της δουλειάς του al-Qarafi, και παρουσίασε τις προφητικές προθέσεις που πρότεινε μέσω ενός αριθμού hadith αφηγήσεων.¹⁵⁰ Τα παρακάτω είναι κάποια παραδείγματα, σύμφωνα με τον Ibn Ashur.¹⁵¹

1. Η πρόθεση της νομοθεσίας. Ένα παράδειγμα είναι το κήρυγμα του Προφήτη στο αποχαιρετιστήριο προσκύνημα, κατά τη διάρκεια του οποίου, σύμφωνα με πληροφορίες,είπε: « Μάθε τα τελετουργικά σου από εμένα [βλεποντάς με να τα εκτελώ], γιατί δεν ξέρω αν θα εκτελώ το προσκύνημα μετά από αυτό το προσκύνημά μου.» Επίσης έλεγε αφού κατέληγε στο ίδιο κήρυγμα: « Αφήστε του παρόντες να ενημερώσουν τους απόντες.» Αυτού του τύπου η προφητική παράδοση θα πρέπει να ακολουθείται επακριβώς.
2. Η πρόθεση του να εκδίδεις διατάγματα/fatwa. Ένα παράδειγμα είναι τα διατάγματα του Προφήτη κατά τη διάρκεια του «αποχαιρετιστήριου προσκυνηματος,» όταν ένας άντρας ήρθε και του είπε: « Θυσίασα πριν από την ρίξη των χαλικιών.» Ο προφήτης συμβούλεψε : «Ρίξε, και μην ανησυχείς. » Τότε ένας άλλος άντρας ήρθε και είπε: « Ξυρίστηκα πριν τη θυσία,» και ο Προφήτης απάντησε: «Θυσίασε, και μην ανησυχείς.» Ο αφηγητής είπε ότι δεν ερωτήθηκε για τίποτα που κάποιος θα έκανε πριν και μετά χωρίς το ρητό του «Κάντο και μην ανησυχείς.» Αυτός ο τύπος προφητικής παράδοσης πρέπει επίσης να ακολουθείται επακριβώς, επιπρόσθετα στο να μαθαίνεις συγκεκριμένες μεθόδους για να εκδίδεις διατάγματα από αυτές. Στο παραπάνω παράδειγμα, μάθαμε ότι η σειρά των λεπτομερειών στα τελετουργικά του προσκυνηματος γενικά δεν είναι απαραίτητη προϋπόθεση για την ορθότητά τους.
3. Η πρόθεση του δικαστικού λειτουργήματος. Παραδείγματα: (1) ο διακανονισμός του Προφήτη στη διαμάχη μεταξύ ενός άντρα από το Hadramawt και ενός άντρα από το Kindah για ένα κομμάτι γης; (2) ο διακανονισμός του Προφήτη μεταξύ του Βεδουίνου και του αντιπάλου του, όταν ο Βεδουίνος είπε: « Ω Αγγελιοφόρε του Θεού, κρίνε μεταξύ μας; Και (3) ο διακανονισμός του Προφήτη μεταξύ της Habibah και του Thabit. Η Habibah bint Sahl γυναίκα του Thabit, παραπονέθηκε στον Προφήτη ότι δεν αγαπούσε τον άντρα της και ότι ήθελε να χωρίσει. Ο προφήτης είπε: «Θα του δώσεις πίσω τον περιφραγμένο κήπο του;» Αυτή απάντησε: « Έχω όλα όσα μου έχει δώσει.» Τότε ο Προφήτης είπε στον Thabit: « Πάρτα από αυτήν.» Και έτσι πήρε τον περιφραγμένο κήπο του και τη χώρισε. Αυτού του τύπου η προφητική παράδοση δεν είναι γενική νομοθεσία, όπως ο al-Qarafi είπε, και οι σχετικές οδηγίες/διατάγματα θα πρέπει να εξαρτώνται από τον δικαστή ανάλογα με την κάθε περίπτωση.
4. Η πρόθεση της ηγεσίας. Παραδείγματα αποτελούν η άδεια του να κατέχεις άγρονη γη που καλλιεργεί μόνο ένας, η απαγόρευση του να φας γαϊδουρινό κρέας στη μάχη της Khaybar, και η δήλωση του προφήτη κατά τη μάχη του Hunayn: « Όποιος έχει σκοτώσει έναν εχθρό και έχει αποδείξεις των πράξεων του να μπορεί να διεκδικήσει την ιδιοκτησία του εχθρού του.» Γενικά, οι παραδόσεις που σχετίζονται με το κοινωνικο-οικονομικό βασίλειο θα πρέπει να

κατανοούνται με την έννοια των υψηλών σκοπών του να εξυπηρετείς το δημόσιο συμφέρον.

5. Η πρόθεση της οδηγίας (το οποίο είναι περισσότερο γενικό από την νομοθεσία.) Ένα παράδειγμα βρίσκεται στην αφήγηση του Ibn Suwayd, στην οποία είπε: « Γνώρισα τον Abu Dharr, ο οποίος φορούσε έναν μανδία, και ο σκλάβος του, επίσης, φορούσε έναν όμοιο. Ρώτησα τον λόγο για αυτό. Απάντησε, «Επέπληξα ένα σκλάβο με το να καλώ τη μητέρα του με προσβλητικά επίθετα. Ο προφήτης είπε σε εμένα, « Ω Abu Dharr! Τον κακαμεταχειρίστηκες με το να καλείς τη μητέρα του με προσβλητικά επίθετα. Ακόμα έχεις κάποια χαρακτηριστικά από την εποχή της παγανιστικής άγνοιας. Οι σκλάβοι σου είναι αδελφοί σου.» Σε αυτό το παράδειγμα, η προφητική οδηγία οδηγούσε τους Συντρόφους προς την απελευθέρωση των σκλάβων. Οι νομικοί συχνά λέγανε: Ο Νομοθέτης στοχεύει να επιτύχει ελευθερία (al-shari mutashwwiq li al-hurriyah.)
6. Η πρόθεση του συμβιβασμού. Ένα παράδειγμα είναι όταν ο Προφήτης ζήτησε από την Barirah να επιστρέψει στον άντρα της αφού τον είχε χωρίσει. Η Barirah είπε: «Ω Απόστολε του Θεού! Με διατάξεις να το κάνω;» Αυτός είπε: « Όχι, εγώ μόνο μεσολαβώ γι' αυτόν.» Αυτή είπε, «Δεν τον χρειάζομαι.» Επίσης, ο Bukhari ανέφερε ότι όταν ο πατέρα του Jabir πέθανε, ο Jabir ζήτησε από τον προφήτη να μιλήσει με τους πιστωτές του πατέρα του ώστε να μπορέσουν να παραιτηθούν από μέρος των χρεών του. Ο Προφήτης τότε δέχτηκε την άρνηση τους να το κάνουν. Ακόμα ένα παράδειγμα συμβιβασμού είναι όταν ο Ka'ab ibn Malik απαίτησε από τον Abdullah ibn Abu Hadrat να ξεπληρώσει ένα χρέος, ο Προφήτης ζήτησε από τον Ka'ab να αφαιρέσει το μισό τους χρέους και ο Ka'ab συμφώνησε. Σε αυτές τις περιπτώσεις, οι Σύγχρονοι κατάλαβαν ο Προφήτης δεν είχε σκοπό να τους υποχρεώσει να κάνουν τίποτα.
7. Η πρόθεση του να δίνεις συμβουλές. Ένα παράδειγμα είναι όταν ο Umar ibn al-Khattab έδωσε σε κάποιον ένα άλογο σαν φιλανθρωπία και ο άνθρωπος το παραμέλησε. Ο Umar ευχήθηκε να αγοράσει το άλογο από τον άντρα, σκεπτόμενος ότι θα το πουλήσει φθηνά. Όταν ο προφήτης τον ρώτησε γι' αυτό, του είπε: « Μην το αγοράσεις, ακόμα και αν στο δίνει ένα ντιρχάμ, για κάποιον που παίρνει πίσω την ελεημοσύνη του είναι όπως ένα σκυλί που καταπίνει τον ίδιο του τον εμετό.» Επίσης ο Zayd αφηγήθηκε ότι ο Προφήτης είπε: «Μην πουλάτε τα φρούτα πριν το όφελός τους είναι έκδηλο,» αλλά ο Zayd σχολίασε ότι αυτό ήταν «μόνο ένας τρόπος συμβουλής, για κάποιους ανθρώπους που είχαν φιλονικήσει πολύ πάνω σε αυτό θέμα. »Σε αυτές τις περιπτώσεις οι Σύγχρονοι κατάλαβαν πως ο προφήτης δεν είχε σκοπό να τους υποχρεώσει να κάνουν τίποτα.
8. Η πρόθεση του να συμβουλευείς. Για παράδειγμα ο Bashir ενημέρωσε τον Προφήτη ότι είχε δώσει σε έναν από τους γιούς του ένα ξεχωριστό δώρο. Ο Προφήτης τον ρώτησε: « Έχεις κάνει το ίδιο με όλους σου τους γιούς;» Ο Bashir απάντησε: «Όχι.» Ο Προφήτης είπε: «Μην με καλείς ως μάρτυρα στην αδικία.»

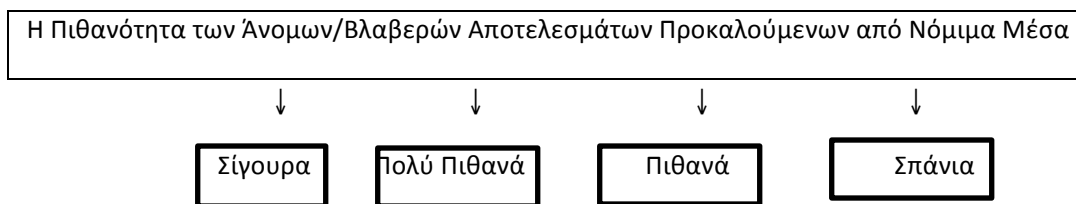
Επίσης, σε αυτές τις περιπτώσεις, οι Σύντροφοι κατάλαβαν πως ο προφήτης δεν είχε σκοπό να τους υποχρεώσει να κάνουν τίποτα.

9. Η πρόθεση του να διδάσκεις υψηλά ιδανικά. Για παράδειγμα, ο Προφήτης ρώτησε τον Abu Dharr: «Βλέπεις (το βουνό) στο Uhud;» Ο Abu Dharr απάντησε: « Το βλέπω.» Ο Προφήτης είπε: « Εάν είχα χρυσό ισοδύναμο με το βουνό του Uhud, θα το ήθελα πολύ αυτό, πριν τρεις μέρες περάσουν, ούτε ένα δηνάριο αυτού δεν απέμεινε μαζί μου αν έβρισκα κάποιον να το δεχτεί, εκτός κάποιων χρημάτων που θα κρατούσα για να ξεπληρώσω τα χρέη μου.» Όμοια, ο al-Bara ibn Azib είπε: « Ο αγγελιοφόρος του Θεού μάς διέταξε να εξασκήσουμε επτά πράγματα και μάς απαγόρευσε να εξασκήσουμε επτά. Μας διέταξε να επισκεπτούμε τους αρρώστους, να περπατήσουμε πίσω από τις πομπές των κηδειών, να προσευχηθούμε για κάποιον την ώρα που φτερνιζόμαστε, να δώσουμε τη συγκατάθεσή μας στον όρκο κάποιου, να βοηθήσουμε ένα καταπιεσμένο άτομο, να εξαπλώσουμε το χαιρετισμό της ειρήνης, και να δεχτούμε την πρόσκληση ενός προσκεκλημένου. Από την άλλη, μας απαγόρευσε να φοράμε χρυσά δαχτυλίδια, να χρησιμοποιούμε ασημένια σκεύη, να χρησιμοποιούμε κόκκινο πανί σέλας φτιαγμένο από βαμβάκι, να φοράμε Αιγυπτιακά ρούχα με μεταξωτές εξοχές, ρούχα φτιαγμένα από πυκνό μετάξι, λεπτό μετάξι ή κανονικό μετάξι .» Όμοια ο Ali ibn Ab Talib αφηγείται: « Ο Απόστολος του Θεού μου απαγόρευσε να φοράω χρυσά δαχτυλίδια, να φοράω μεταξωτά ρούχα και ρούχα βαμμένα με βαθύ κίτρινο, και να μην απαγγέλω το Κοράνι ενώ γονατίζω και μετανιώ στην προσευχή. Δεν λέω ότι σου απαγόρευσε εσένα αυτά τα πράγματα.» Παρόμοια, με την ίδια διδαχτική πρόθεση, ο Προφήτης είπε στον Ra fi ibn Khadij : « Μην νοικιάσεις τη φάρμα σου, αλλά φτάσε τη γή στη κορυφή μόνος σου.» Επίσης, σε αυτές τις περιπτώσεις, οι Σύντροφοι κατάλαβαν ότι ο προφήτης δεν είχε σκοπό να τους υποχρεώσει να κάνουν τίποτα.
10. Η πρόθεση του να πειθαρχεί τους Συντρόφους. Για παράδειγμα, σύμφωνα με τις hadith: «Μα το Θεό! Δεν πιστεύει! Μα το Θεό! Δεν πιστεύει «Έχει λεχθεί,» Ποιος είναι αυτός, Ω αγγελιοφόρε του Θεού », Είπε: «Το άτομο του οποίου ο γείτονας δεν αισθάνεται ασφαλής από το κακό του.»
11. Πρόθεση της μη-διδασκαλίας. Αυτό συμπεριλαμβάνει τις hadith που περιέγραψαν τον τρόπο με τον οποίο ο Προφήτης έτρωγε, φορούσε τα ρούχα του, ξάπλωνε, περπατούσε, εξημέρωσε το ζώο του, και τοποθετούσε τα χέρια του όταν μετανούσε κατά τη διάρκεια της προσευχής. Ακόμα ένα παράδειγμα είναι η αναφορά ότι ο Προφήτης σταμάτησε την αποχαιρετιστήριο προσκύνημα σε ένα λόφο με θέα ένα ρεύμα νερού στο Bani Kinanah, στον οποίο η Aishah σχολίασε : «Κατασκηνώνοντας στο al-Abtah είναι μία από τις τελετές του Hajj, αλλά ήταν απλά ένα μέρος στο οποίο ο Προφήτης συνήθιζε να κατασκηνώνει ώστε να είναι πιο εύκολο για αυτόν να φύγει για τη Μεδίνα.»

Η επανερμηνεία του Ibn Ashur στις παραπάνω αφηγήσεις των hadith αυξάνει το επίπεδο της «σκοπιμότητας» στις παραδοσιακές μεθόδους και επιτρέπει πολύ ευελιξία στην ερμηνεία και την εφαρμογή της γραφής.

«Το Άνοιγμα των Μέσων» Επιπρόσθετα στη «Παραμπόδιση των Μέσων»

Η παρεμπόδιση των μέσων (sadd al-dharai) στον Ισλαμικό νόμο περιλαμβάνει την απαγόρευση, ή την παρεμπόδιση μίας νόμιμης πράξης επειδή θα μπορούσε να οδηγήσει σε παράνομες πράξεις.¹⁵² Νομικοί από διάφορες σχολές του Ισλαμικού νόμου συμφώνησαν ότι σε περίπτωση «που η πιθανότητα να οδηγήσει σε παράνομες πράξεις» είναι μεγάλη θα πρέπει να απαγορεύεται, αλλά διαφώνησαν στο πώς να συστηματοποιήσουν τη σύγκριση των πιθανοτήτων. Οι νομικοί χώρισαν την «πιθανότητα» των άνομων πράξεων σε τέσσερα διαφορετικά επίπεδα.¹⁵³



Τέσσερις «κατηγορίες» πιθανότητας, σύμφωνα με νομικούς που υποστήριξαν την παρεμπόδιση των μέσων: σίγουρα, πολύ πιθανά, πιθανά, και σπάνια.

Τα ακόλουθα είναι παραδείγματα που οι νομικοί αναφέρουν για να εξηγήσουν τις παραπάνω κατηγορίες:

1. Ένα κλασικό παράδειγμα μίας πράξης που καταλήγει σε ένα συγκεκριμένο κακό είναι «το σκάψιμο ενός πηγαδιού σε ένα δημόσιο δρόμο», το οποίο σίγουρα θα βλάψει ανθρώπους. Οι νομικοί συμφώνησαν στην παρεμπόδιση των μέσων σε μία τέτοια περίπτωση, αλλά είχαν διαφορετική άποψη στο εάν αυτός που θα σκάψει το πηγάδι, σε αυτό το παράδειγμα θα είναι υπαίτιος για κάθε κακό που θα μπορούσε να συμβεί στους ανθρώπους εξαιτίας της πράξης του/της. Η διαφορά απόψεων είναι στην πραγματικότητα στο εάν η απαγόρευση μίας πράξης συνεπάγεται την ευθύνη των ανθρώπων για τη βλάβη που προκύπτει εάν ή όχι διεξάγουν αυτήν την πράξη.
2. Ένα παράδειγμα μίας πράξης που καταλήγει σε «σπάνιο» κακό, σύμφωνα με τον al-Shatibi, είναι το να πουλάς σταφύλια, παρόλο που ένας μικρός αριθμός ανθρώπων θα τα χρησιμοποιήσει για να παράγει κρασί. «Η παρεμπόδιση των μέσων» δεν εφαρμόζεται σε μία τέτοια πράξη, οι νομικοί συμφώνησαν, «δεδομένου ότι το όφελος της πράξης είναι μεγαλύτερο από το κακό, το οποίο, σε κάθε περίπτωση, συμβαίνει σε σπάνιες περιπτώσεις.»¹⁵⁴

3. Το κακό είναι «πολύ πιθανό,» οι νομικοί υποστηρίζουν, όταν «πωλούνται όπλα κατά τη διάρκεια πολιτικής αναταραχής ή σταφύλια πωλούνται σε έναν οίνοποιό.»¹⁵⁵ Οι σχολές των Malikis και των Hanbalis συμφώνησαν στην παρεμπόδιση αυτών των μέσων, ενώ άλλοι διαφώνησαν γιατί, όπως συζήτησαν, το κακό πρέπει να είναι «συγκεκριμένο» για να δικαιολογεί την παρεμπόδιση των μέσων του.
4. Το κακό είναι «πιθανό» υποστηρίζουν κάποιοι νομικοί, «όταν μία γυναίκα ταξιδεύει μόνη της,» και «όταν οι άνθρωποι χρησιμοποιούν νομικώς ορθές συμβάσεις με κρυμμένα τεχνάσματα ως μέσα για τοκοκλυφία.»¹⁵⁶ Και πάλι, οι Malikis και οι Hanbalis συμφώνησαν στην παρεμπόδιση αυτών των μέσων, ενώ άλλοι διαφώνησαν γιατί το κακό δεν είναι «σίγουρο» ή «πολύ πιθανό»

Τα παραπάνω κλασσικά παραδείγματα δείχνουν, πάλι, ότι τα «μέσα» και τα «τέλη» υπόκεινται σε μεταβολές των οικονομικών, πολιτικών, κοινωνικών, και περιβαλλοντικών περιστάσεων, και όχι σε σταθερούς κανόνες. «Μία γυναίκα που ταξιδεύει μόνη της», «το πούλημα των όπλων», ή «το πούλημα των σταφυλιών» μπορεί να οδηγήσει σε πιθανό κακό σε κάποιες περιπτώσεις, αλλά μπορεί σίγουρα να είναι άκακο ή ακόμα κι οφέλιμο στους ανθρώπους σε άλλες περιπτώσεις. Ως εκ τούτου, η κατηγοριοποίηση των πράξεων σύμφωνα με τις πιθανότητες του κακού στις «δύσκολες» κατηγορίες είναι ανακριβής, όπως φαίνεται παραπάνω.

Μιλώντας ηθικά, η «παρεμπόδιση των μέσων» είναι συνεπειοκρατική προσέγγιση.¹⁵⁷ Μπορεί να είναι χρήσιμη σε κάποιες περιπτώσεις, αλλά θα μπορούσε επίσης να καταχραστεί από μερικούς απαισιόδοξους νομικούς ή πολιτικά υποκεινόμενες αρχές. Σήμερα, η «παρεμπόδιση των μέσων» είναι ένα επαναλαμβανόμενο θέμα στις νεοφιλελεύθερες προσεγγίσεις, η οποία χρησιμοποιείται από κάποια απολυταρχικά καθεστώτα για τους δικούς τους σκοπούς, ειδικά σε τομείς σχετικούς με τους νόμους και τις γυναίκες. Για παράδειγμα, στο όνομα της παρεμπόδισης των μέσων, οι γυναίκες απαγορεύεται να «οδηγούν αυτοκίνητα», «να ταξιδεύουν μόνες», «να δουλεύουν σε ραδιοφωνικούς ή τηλεοπτικούς σταθμούς», «να εκτελούν καθήκοντα ως εκπρόσωποι», και ακόμα και «να περπατούν στη μέση του δρόμου.»¹⁵⁸ Για να δώσω ένα παράδειγμα μίας τέτοιας λανθασμένης εφαρμογής/χρήσης της «παρεμπόδισης των μέσων», παρεθέτω μία fatwa (φάτουα) την οποία βρίσκω ιδιαίτερα απολαυστική! Εκδόθηκε από το Ανώτατο Σαουδικό Συμβούλιο Fatwa (Φέφτα) (Saudi High Council of Fatwa regarding) σχετικά με τις γυναίκες που οδηγούν αυτοκίνητα.¹⁵⁹

[Ερώτηση]: Κάτω από συνθήκες αναγκαιότητας, είναι θεμιτό για μία γυναίκα να οδηγήει ένα αυτοκίνητο μόνη της, χωρίς την παρουσία ενός νόμιμου κηδεμόνα, αντί να βρίσκεται σε ένα αυτοκίνητο με έναν μη-mahram άνθρωπο [ξένο];

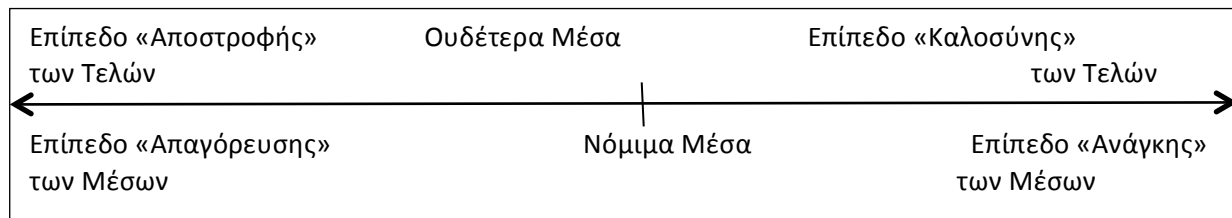
[*Fatwa (Φετβα)*] : Είναι ανεπίτρεπτο για μια γυναίκα να οδηγεί ένα αυτοκίνητο, γιατί αυτό συνεπάγεται ότι θα αποκαλύψει το προσωπό της ή μέρος του προσώπου της. Επιπρόσθετα, εάν το αυτοκίνητο της χαλάσει στο δρόμο, εάν πάθει κάποιο ατύχημα, ή αν της εκδοθεί κλήση της τροχαίας θα αναγκαστεί να συναναστραφεί με άντρες. Επιπλέον, η οδήγηση θα κινητοποιήσει τη γυναίκα να ταξιδεύει μακριά από το σπίτι της και μακριά από την επίβλεψη του νόμιμου κηδεμόνα της. Οι γυναίκες είναι αδύναμες και έχουν την τάση να υποκύπτουν στα συναισθήματα τους και σε ανήθικες ροπές. Εάν τους επιτραπεί να οδηγούν, τότε θα ελευθερωθούν από τη δέουσα εποπτεία, επίβλεψη και από την εξουσία των αντρών των νοικοκυριών τους. Επίσης, για να λάβουν τα προνόμια της οδήγησης, θα πρέπει να πάρουν δίπλωμα οδήγησης και να τις τραβήξουν φωτογραφία. Το να φωτογραφίζεις γυναίκες, ακόμα και σε αυτή την περίπτωση, είναι απαγορευμένο γιατί συνεπάγεται *fitnah* (πονηριά) και κρύβει μεγάλους κινδύνους!!

Κάποιοι *Malikis* πρότειναν «το άνοιγμα των μέσων» (*fath al-dharai*) επιπρόσθετα της «παρεμπόδισης» τους (*sad al-dharai*).¹⁶⁰ Ο *Al-Qarafi* διαχώρισε τις οδηγίες σε μέσα (*wasail*) και τέλη/σκοπούς (*maqasid*) και πρότεινε ότι τα μέσα που οδηγούν σε απαγορευμένα τέλη πρέπει να εμποδίζονται, και τα μέσα που οδηγούν σε νόμιμα τέλη πρέπει να ανοίγονται.¹⁶¹ Επομένως, ο *Qarafi* συνέδεσε την κατάταξη των μέσων με την κατάταξη των τελών τους, και πρότεινε τρία επίπεδα για τα τέλη: τα «πιο απεχθή» (*aqbah*), τα «κάλλιστα» (*afdal*) και τα «ενδιάμεσα» (*mutawassitah*). Ο *ibn Furhun* (έτος θανάτου 769 Ε.Ε), επίσης από τη σχολή *Maliki*, εφάρμοσε των «άνοιγμα των μέσων» του *al-Qarafi* σε έναν αριθμό οδηγιών.¹⁶²

Τα πιο απεχθή τέλη: Απαγορευμένα μέσα	Τέλη «στο ενδιάμεσο»: Νόμιμα μέσα	Τα κάλλιστα τέλη: Υποχρεωτικά μέσα
--	--------------------------------------	---------------------------------------

Επίπεδα των τελών και εναλλακτικών επιπέδων των μέσων, σύμφωνα με τον al-Qarafi

Επομένως οι *Malikis* δεν περιορίζουν τους εαυτούς τους στην «αρνητική πλευρά των συνεπειοκρατικών δεοντολογιών/ηθικών», για να δανειστούμε έναν όρο από την ηθική φιλοσοφία. Επεκτείνουν αυτή τη μέθοδο σκέψης στη θετική πλευρά της, η οποία περιλαμβάνει το άνοιγμα των μέσων για την επίτευξη καλών τελών ακόμα και αν αυτά τα τέλη δεν αναφέρονται στη συγκεκριμένη γραφή. Και με στόχο να δώσουμε περισσότερη ευελιξία στη βασισμένη στους *maqasid* επέκταση της παρεμπόδισης των μέσων του *al-Qarafi*, το ακόλουθο διάγραμμα προτείνει ένα «συνεχές» μέτρο «καλοσύνης» και «αποστροφής» των τελών, για να χρησιμοποιήσουμε τις εκφράσεις του *al-Qarafi*. Τα «ουδέτερα» τέλη, τότε, θα περιλαμβάνουν τα «νόμιμα μέσα»



Ένα φάσμα επιπέδων μεταξύ των καλών/αναγκαίων μέσων και των απεχθών/απαγορευμένων μέσων.

Επιτυγχάνοντας την «Καθολικότητα» του Maqsid

Al- Urf κυριολεκτικά σημαίνει έθιμο ή πιο συγκεκριμένα, ένα «καλό» έθιμο που η κοινότητα αποδέχεται.¹⁶³ Στην *Πρώτη Εγκυκλοπαίδεια του Ισλάμ* ο Levy επιβεβαιώνει τον εννοιολογικό διαχωρισμό μεταξύ urf και shar. Γράφει:

URF (A), ορίζεται από τον Djurdjani (Tarifat, εκδ. Flugel, σελ. 154) ως μία «[Πράξη ή πιστεύω] στην οποία τα άτομα επιμένουν με τη σύμφωνη γνώμη των συλλογιστικών ικανοτήτων και στην οποία οι φυσικές τους τάσεις δέχονται να αποδεχτούν [ως δικαίωμα]». Ως εκ τούτου, βρίσκεται να εκπροσωπεί το άγραφο έθιμο σε αντίθεση με το ισχύον δίκαιο, αν και οι προσπάθειες της Shar δεν έχουν παρουσιασθεί ελλιπείς στο να το θεωρούν ως μία από τις usul.

Παρόλα αυτά, η σχέση μεταξύ του Ισλαμικού νόμου (shar) και urf είναι πολύ πιο περίπλοκη από την παραπάνω διχοτόμηση. Η αραβική urf, συγκεκριμένα, κατά τη διάρκεια της πρώιμης Ισλαμικής περιόδου είχε όντως επηρεάσει ένα αριθμό fiqhī διατάξεων. Ο Al-Tahir ibn Ashur με βάση του σκοπούς του Ισλαμικού νόμου πρότεινε μία νέα άποψη πάνω στη βασική αρχή του «εθίμου» (al-urf). Στο βιβλίο του Maqasid al-Shariah έγραψε ένα κεφάλαιο πάνω στο al-urf το οποίο τιτλοφόρησε με ένα maqsid που ονόμασε «Η καθολικότητα του Ισλαμικού νόμου.»¹⁶⁴ Σε αυτό το κεφάλαιο, δεν εξέτασε την επίδραση του εθίμου στην εφαρμογή των αφηγήσεων, όπως είναι η παραδοσιακή άποψη. Αντιθέτως, εξέτασε μόνο την επίδραση των (Αραβικών) εθίμων στις αφηγήσεις. Το ακόλουθο είναι μία σύνοψη της επιχειρηματολογίας του Ibn Ashur.

Πρώτα, ο Ibn Ashur εξήγησε ότι είναι απαραίτητο για τον Ισλαμικό νόμο να είναι ένας παγκόσμιος νόμος, καθώς ισχυρίζεται ότι «εφαρμόζεται από όλη την ανθρωπότητα παντού στη γη σε κάθε στιγμή,» σύμφωνα με ένα αριθμό Qurānic στίχων και hadith (χαντίθ) που παρέθεσε.¹⁶⁵ Έπειτα ο Ibn Ashur ανέπτυξε τους καλούς λόγους πίσω από τη διαλογή του Προφήτη ανάμεσα στους Άραβες, όπως η απομόνωση των Αράβων από τον πολιτισμό, το οποίο τους προετοίμασε, «στο να αναμειχθούν και να έρθουν σε επαφή ανοιχτά με άλλα έθνη με τα οποία δεν είχαν εχθρότητες, σε αντίθεση με του Πέρσες, Βυζαντινούς και Κόπτες.» Ωστόσο, για γίνει ο Ισλαμικός νόμος καθολικός, «οι κανόνες και οι εντολές του θα πρέπει να

εφαρμόζονται όσο το δυνατόν περισσότερο εξίσου όλους τους ανθρώπους,» όπως επιβεβαιώνει ο Ibn Ashur. Για αυτό και έγραψε, « Ο θεός έχει βασίσει τον Ισλαμικό νόμο στους καλούς λόγους και αιτίες που μπορούν να γίνουν αντιληπτοί με το μυαλό και οι οποίοι δεν αλλάζουν σύμφωνα με τα έθνη και το έθιμο.» Έτσι, ο Ibn Ashur παρείχε εξήγηση ως προς το γιατί ο προφήτης απαγόρευσε στους Σύντροφους του να καταγράψουν τι είπε, «για να μην λαμβάνονται ως καθολικοί κανόνες συγκεκριμένες περιπτώσεις». Ο Ibn Ashur άρχισε να εφαρμόζει τις ιδέες του σε έναν αριθμό αφηγήσεων, σε μία προσπάθεια να φιλτράρει τα αραβικά έθιμα από τις δημοφιλείς παραδοσιακές οδηγίες. Έγραψε:¹⁶⁶

Ως εκ τούτου, ο Ισλαμικός νόμος δεν ασχολείται με το να προσδιορίζει τι είδος φορέματος, σπιτιού, ή μέσου θα πρέπει να χρησιμοποιούν οι άνθρωποι ...Ανάλογα, εμείς μπορούμε να καθορίσουμε ότι τα ήθη και τα έθιμα ενός συγκεκριμένου λαού δεν έχουν το δικαίωμα, ως εκ τούτου, να επιβάλλονται σε άλλα άτομα σαν νόμος, ούτε καν από τους ανθρώπους που προήλθαν... Αυτή η μέθοδος ερμηνείας έχει απλοποιήσει τη μεγάλη σύγχυση που αντιμετώπισαν οι μελετητές στην κατανόηση των λόγων πίσω από την απαγόρευση του νόμουσε συγκεκριμένες πρακτικές.. όπως η απαγόρευση στις γυναίκες να προσθέτουν επεκτάσεις μαλλιών, να απομακρύνουν τα δόντια τους ή να κάνουν τατουάζ.. Η σωστή σημασία αυτού κατά την άποψη μου... είναι ότι αυτές οι πρακτικές που αναφέρονται στις hadith (χαντιθ) ήταν, σύμφωνα με τους Άραβες, σημάδια έλλειψης αγνότητας μίας γυναίκας. Επομένως, η απαγόρευση αυτών των πράξεων στόχευε στην πραγματικότητα σε συγκεκριμένα κακά κίνητρα... Όμοια, διαβάζουμε:... «πιστεύοντας ότι οι γυναίκες πρέπει να ζωγραφίζουν κάποια από τα εξωτερικά ενδύματα τους» (Surat al-Ahzab).. Αυτός είναι ένας νόμος που έλαβε υπόψιν μία Αραβική παράδοση , και ως εκ τούτου δεν εφαρμόζεται απαραίτητα στις γυναίκες που δεν φοράνε αυτού του τύπου το φόρεμα...

Επομένως, με βάση τον σκοπό της καθολικότητας του Ισλαμικού νόμου ο Ibn Ashur πρότεινε μία μέθοδο ερμηνείας των αφηγήσεων μέσα από την κατανόηση του βαθύτερου τους Αραβικού πολιτισμικού πλαισίου, αντί για την αντιμετώπισή τους ως απόλυτους και απεριόριστους κανόνες. Έτσι, διάβασε τις παραπάνω αφηγήσεις με την έννοια των υψηλότερων ηθικών σκοπών αντί για νόρμες από μόνες τους. Αυτή η προσέγγιση επέτρεψε μεγάλη ευελιξία στο νόμο και στην προσαρμογή των τοπικών πολιτισμών, ειδικά σε μη Αραβικά περιβάλλοντα.

Οι Maqasid ως Κοινά Εδάφη μεταξύ των Σχολών του Ισλαμικού Νόμου

Σήμερα, στην αρχή του εικοστού πρώτου αιώνα, αιχμηροί «σχολαστικοί» διαχωρισμοί λαμβάνουν χώρα μεταξύ κάθε ζεύγους σχολών του ισλαμικού νόμου. Ο εντονότερος και πιο καταστροφικός από αυτούς τους διαχωρισμούς είναι η διαίρεση μεταξύ Σούνι και Σία(Sunni-Shia), που πολλοί θέλουν να αντιλαμβάνονται ως μία «αιρετική» κατηγορία, βασισμένοι σε διάφορα πολιτικά κίνητρα. Οι εμφανείς διαφορές του παρελθόντος και του παρόντος μεταξύ των διαφόρων σχολών Σούνι και Σία, όπως άνθρωποι οικείοι με τον ισλαμικό νόμο θα μπορούσαν

να επιβεβαιώσουν, συνοψίζουν τις «διαφορές τους πάνω στη πολιτική», αντί για τους «πυλώνες της πίστης τους.» Ωστόσο, σήμερα, οι βαθιές διαιρέσεις μεταξύ των Σουνι και Σία δημιουργούνται στις περισσότερες χώρες μέσω των δικαστηρίων, τζαμιών, και των κοινωνικών συναλλαγών, προκαλώντας αυτές οι διαιρέσεις να εξελιχθούν σε βίαιες συγκρούσεις σε έναν αριθμό χωρών. Αυτές οι διαιρέσεις έχουν προστεθεί σε μια κουλτούρα ευρείας εξάπλωσης της πολιτικής μισαλλοδοξίας και της αδυναμίας συνύπαρξης με το «Διαφορετικό».

Διεξήγαγα μία έρευνα πάνω στις τελευταίες μελέτες σχετικά με τους al-maqasid, που ήταν γραμμένοι από αξιοσημείωτους Σούνι και Σία μελετητές. Η έρευνα μου αποκάλυψε μία ενδιαφέρουσα ταυτοσημότητα μεταξύ των δύο maqasid προσεγγίσεων.¹⁶⁷ Και οι δύο προσεγγίσεις απευθύνονται στα ίδια θέματα (ijtihad, qiyas huquq, qiyam, akhlaq και ούτω καθεξής), αναφέρονται στους ίδιους νομικούς και βιβλία (το Burhan του al-Juwayni, το Ilal al-Sharai του Ibn Badawayh, το Mustasfa του al-Ghazali, το Muwafaqat του al-Shatibi, το Usul του al-Sader, και το Maqasid του Ibn Ashur), και χρησιμοποιούν τις ίδιες κλασσικές κατηγοριοποιήσεις (masalih, darurat, hajiyyat, tahsiniyyat, maqasid, amah, maqasid khassah, και ούτω καθεξής). Οι περισσότερες νομικές διαφορές μεταξύ Σούνι και Σία fiqhī Σχολών είναι εξαιτίας των διαφορών πάνω σε μερικές αφηγήσεις και ένα μικρό αριθμό πρακτικών αποφάσεων.

Μία maqasidi προσέγγιση πάνω στη fiqh είναι μία ολιστική προσέγγιση που δεν περιορίζεται σε μία αφήγηση ή άποψη, αλλά αναφέρεται στις γενικές αρχές και κοινό έδαφος. Η εφαρμογή των «υψηλότερων» σκοπών ενότητας και συμφιλίωσης των Μουσουλμάνων έχει «υψηλότερη» προτεραιότητα από την εφαρμογή των fiqhī λεπτομερειών. Ανάλογα, ο Ayatullah Mahdi Shamsuddin απαγόρευσε την επιθετικότητα κατά μήκος των Σιιτικών-Σουνιτικών γραμμών βασισμένος στους «υψηλότερους και θεμελιώδεις σκοπούς της συμφιλίωσης, ενότητας, και δικαιοσύνης.»¹⁶⁸

Μια maqasidi προσέγγιση μεταφέρει τα ζητήματα σε ένα υψηλότερο φιλοσοφικό εδάφος και, ως εκ τούτου, ξεπερνά τις διαφορές σχετικά με την πολιτική ιστορία των μουσουλμάνων και ενθαρρύνει την πολυπόθητη κουλτούρα του συμβιβασμού και την ειρηνική συνύπαρξη.

Οι Maqasid ως κοινή βάση για το Διαθρησκευτικό Διάλογο

Η συστηματική θεολογία είναι μία προσέγγιση στη θρησκεία ή ένα συγκεκριμένο σύστημα πίστης που προσπαθεί να σχηματίσει μία γενική εικόνα. Είναι μία προσέγγιση που μελετά όλες τις πτυχές που σχετίζονται με αυτή τη θρησκεία ή την πίστη, όπως η ιστορία, η φιλοσοφία, η επιστήμη και τα δεοντολογικά ζητήματα, ώστε να εφεύρει μία ολιστική φιλοσοφική άποψη. Η προσέγγιση που φέρει το όνομα «συστηματική θεολογία» γίνεται αυξανόμενα δημοφιλής, ειδικά στη

Χριστιανική θεολογία με όλα της τα δόγματα.

Η Χριστιανική συστηματική θεολογία ρωτά την ακόλουθη ερώτηση: «τι μας διδάσκει η Βίβλος σήμερα για ένα συγκεκριμένο θέμα;»¹⁶⁹ Ως εκ τούτου, περιλαμβάνει μια «διαδικασία συλλογής και σύνθεσης όλων των σχετικών Βιβλικά εδαφίων για διάφορα θέματα,»¹⁷⁰ όπως οι προσευχές, η δικαιοσύνη, η ορθότητα, η συμπόνια, το έλεος, η ενότητα, η ποικιλομορφία, η ηθική, η σωτηρία, και διάφορα άλλα θέματα.»¹⁷¹ Έτσι η συστηματική θεολογία χρησιμοποιεί μια «επαγωγική μέθοδο»¹⁷² που έχει ως αποτέλεσμα την «ομαδοποίηση, την ταξινόμηση, και την ενσωμάτωση» «αποσυνδεδεμένων αληθειών,» ακόμη και αν αναφέρεται ως «άπεμπτα γεγονότα» μέχρι οι αλληλοσχετίσεις τους και τα υποβόσκοντα «δόγματα»¹⁷³ ή οι «συνεκτικές περιλήψεις» γίνουν προφανείς.¹⁷⁴

Η αναγκαιότητα για μια συστηματική προσέγγιση στη θεολογία δικαιολογείται από τον Charles Hodge (1797-1878 μ.Χ.), με βάση τα ακόλουθα:¹⁷⁵

1. Η φυσική κατάσταση του ανθρώπινου νου δεν μπορεί να βοηθήσει στην επίμονη προσπάθεια της συστηματοποίησης και «συμβιβασμού γεγονότων τα οποία έχει παραδεχτεί να είναι αληθινά.»
2. Η συσσώρευση των απομονωμένων γεγονότων οδηγεί σε ένα πολύ υψηλότερο είδος γνώσης.
3. Η διαδικασία αυτή είναι αναγκαία για την ικανοποιητική έκθεση της αλήθειας και «την υπεράσπισή της από τις αντιρρήσεις».
4. Αυτή είναι η «φύση» του φυσικού κόσμου και η αποκάλυψη, όπως ορίζεται από τον Θεό, του οποίου «το θέλημα είναι οι άνθρωποι να μελετήσουν τα έργα Του και να ανακαλύψουν την υπέροχη οργανική τους σχέση και αρμονικό συνδυασμό.»

Η συστηματική θεολογία, με την παραπάνω έννοια, κουβαλά πολλές εμφανείς πρακτικές ομοιότητες με την maqasidi προσέγγιση του Ισλάμ που αυτό το βιβλίο έχει απεικονίσει από την αρχή. Και οι δύο προσεγγίσεις αναπτύσσουν την άποψη της «επανερμηνείας» για να παρέχουν τις βάσεις για δυναμισμό και ευελιξία στις μεταβαλλόμενες κοσμοθεωρίες, χωρίς να διακυβεύονται οι βασικές αναφορές των πιστών στην Αγία Γραφή.

Η κλασική θεωρία των maqasid ορίζει πεδία αναγκαιοτήτων (darurat) που προορίζονται να διατηρηθούν και να προστατευτούν από τη Shariah (Σαρία), όπως η «διαφύλαξη της πίστης, της ζωής, του πλούτου, του νου και του απογόνου.»¹⁷⁶

Όμοια, οι συστηματικοί θεολόγοι γράφουν παρόμοιες αποψεις, όπως η σημαντικότητα του να προστατεύεις τη ζωή και την υγεία, του να προστατεύεις τις ψυχές μέσω της «απαγόρευσης της μέθης» (παρόλο που η Ισλαμική προσέγγιση είναι

η απαγόρευση όλων των ποσοτήτων και όλων των μορφών ναρκωτικών ουσιών ως μία μορφή «παρεμπόδισης των μέσων» στη μέθη), την αναγκαιότητα του να αναθρέφεις την οικογένεια και ούτω καθεξής.¹⁷⁷

Μία ολιστική (maqasidi) άποψη επιτρέπει στους θεολόγους να τοποθετούν συγκεκριμένες θρησκευτικές διδαχές και εντολές μέσα σε ένα γενικό πλαίσιο των βαθύτερων αρχών και κυβερνητικών σκοπών, αντί να εστιάζουν σε μία κατανόηση κομμάτι κομμάτι και, ως εκ τούτου μία κυριολεκτική εφαρμογή αυτών των διδαχών και εντολών. Επομένως, οι ηθικές αξίες που επιδιώκονται από διάφορες εντολές δεν θα είναι διαφορετικές σε όλο το θρησκευτικό φάσμα, παρά το γεγονός ότι λαμβάνουν διαφορετικές μορφές σε συγκεκριμένα πρακτικά περιβάλλοντα.

Ως εκ τούτου, πιστεύω ότι η παραπάνω βασισμένη στο σκοπό προσέγγιση της θεολογίας θα μπορούσε να διαδραματίσει σημαντικό ρόλο στον διαθρησκευτικό διάλογο, αλλά και στην κατανόηση. Αποκαλύπτει ομοιότητες που είναι απαραίτητες για έναν τέτοιο διάλογο και κατανόηση.

Εφαρμόζοντας τους Maqasid al-Shariah

ΕΡΩΤΗΣΕΙΣ ΚΑΙ ΑΠΑΝΤΗΣΕΙΣ ΣΕ ΗΘΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ

Έλαβα τις ακόλουθες ερωτήσεις από διάφορους ανθρώπους σε διαφορετικές χώρες μέσω του islamonline.net, μέσω του readingislam.net «Ρωτήστε Σχετικά με το Ισλάμ» Φόρουμ, αλλά και μέσω άλλων αλληλογραφιών με μήνυμα ηλεκτρονικού ταχυδρομείου. Πήρα ορισμένες ελευθερίες στην επεξεργασία αυτών των ερωτήσεων και απαντήσεων, προκειμένου να αφαιρέσω τα κομμάτια που είναι άσχετα με το θέμα αυτού του βιβλίου. Ο σκοπός αυτής της ενότητας είναι να καταδείξει πώς οι maqasid al-Shari'ah θα μπορούσαν να δώσουν απαντήσεις σε ορισμένα πιεστικά σύγχρονα ερωτήματα σχετικά με τον Ισλαμικό νόμο που ερωτώνται από μουσουλμάνους και μη μουσουλμάνους παντού.

[Ε]: Ο maqsid" (πρόθεση / στόχος) της Shariah γενικά είναι οι ηθικές (akhla), σωστά; Έχοντας γεννηθεί μουσουλμάνος που έχει ζήσει στη Δύση βλέπω ένα τεράστιο χάσμα μεταξύ του κώδικα δεοντολογίας του Ισλάμ και του Δυτικού κώδικα δεοντολογίας. Το χάσμα που εννοώ σχετίζεται με την αιωνιότητα και την αλληλεγγύη αυτού του κώδικα δεοντολογίας. Θέλω να πω ότι αυτό που θεωρούταν αρνητικό στο Ισλάμ πριν 1400 χρόνια συνεχίζει να είναι ακόμα αρνητικό στο Ισλάμ και σήμερα, ενώ στον Δυτικό δεοντολογικό κώδικα η περίπτωση δεν είναι ίδια.

[Α]: Λοιπόν. Θα τονίσω δύο σημεία σε μία προσπάθεια να αντιμετωπίσω αυτό το σοβαρό και σημαντικό θέμα: 1) Πρώτα ας κάνουμε ένα διαχωρισμό μεταξύ ηθικών αξιών (ιδανικά και maqasid) και ηθικών οδηγιών (οι οποίες στον πραγματικό κόσμο είναι εφαρμογές αυτών των αξιών). Οι ιδανικοί maqasid και οι αξίες (όπως η δικαιοσύνη, η ισότητα, η ειλικρίνεια, η ελευθερία , η σεμνότητα, η ανοχή, κτλ.) δεν

έπρεπε να θεωρούνται αντικείμενο «εξέλιξης» με την αλλαγή των τόπων και των εποχών. Αλλά οι ηθικές νόρμες, οι οποίες είναι η πρακτική εφαρμογή αυτών των ιδανικών, θα μπορούσαν να αλλάζουν με έναν τρόπο που διατηρεί και προωθεί τα αυθεντικά ιδανικά, αντικείμενο αλλαγών του τόπου και του χρόνου. Για παράδειγμα, η δικαιοσύνη περιλαμβάνει συγκεκριμένα νομικά δικαιώματα και ευθύνες για κάθε μέλος μίας οικογένειας δεδομένου ενός συγκεκριμένου κοινωνικού συστήματος. Αυτά τα δικαιώματα και οι ευθύνες θα μπορούσαν να είναι διαφορετικά εντός ενός διαφορετικού κοινωνικού συστήματος, όπου οι ρόλοι των μελών μίας οικογένειας διαφέρουν με σημαντικούς τρόπους. Αυτή η διαφορά, ή «πολιτιστική ιδιαιτερότητα,» πρέπει να λαμβάνεται υπόψιν προκειμένου να διατηρηθεί η ίδια δικαιοσύνη.

2) Παρόλα αυτά, υπάρχουν συγκεκριμένες «πράξεις λατρείας» (στα Αραβικά *ibadat*) στο Ισλάμ που θεωρούνται ότι είναι δεδομένες και ότι δεν υπόκεινται σε αλλαγές. Αυτές είναι η κοινή πολιτιστική συνιστώσα του Ισλάμ, αν θέλετε, που κάθε μουσουλμάνος πρέπει να αγκαλιάσει, όπου κι αν βρίσκεται. Σαφή παραδείγματα είναι οι πέντε καθημερινές προσευχές των μουσουλμάνων (και ο τρόπος που προσευχόμαστε, ο τρόπος που πλενόμαστε πριν από την προσευχή, ο αριθμός των προσευχών και τα ωράρια τους, η υπόκλιση, οι δεήσεις, κλπ) και η ετήσια φιλανθρωπική *zakah* (συμπεριλαμβανομένων των ποσοστών της και των ομάδων ανθρώπων που τη λαμβάνουν, κλπ). Οι μουσουλμάνοι σε αυτές τις πράξεις λατρείας απλά ακολουθούν το παράδειγμα του τελευταίου προφήτη, Μωάμεθ, και δε θα έπρεπε, κατά γενικό κανόνα, να τις «αναπτύξουν» ή να τις αλλάξουν βασιζόμενοι σε κάποια σοφία ή λογική πίσω από αυτά που θα μπορούσε κανείς να συμπεράνει. Από την άλλη, οι πράξεις που βρίσκονται στην κατηγορία των «συναλλαγών» ή (*muamalat*) θεωρούνται ότι είναι αντικείμενο του πόσα επιτυγχάνουν οι καλοί λόγοι πίσω από αυτούς και από τις βαθύτερες ηθικές λογικές.

Επίσης, κατά τη γνώμη μου, η απαγόρευση συγκεκριμένων καταστάσεων (όπως το να πίνεις οποιαδήποτε ποσότητα αλκοόλ, ο τζόγος, η τοκογλυφία και η ασυδοσία) εμπίπτουν στην κατηγορία των Ισλαμικών «πράξεων της λατρείας» που διατυπώνονται με σαφείς και μη αμφισβητήσιμους όρους στην ισλαμική γραφή. Θα μπορούσαμε να αναλογιστούμε το καλό λόγο πίσω από αυτούς τους κανόνες και θα μπορούσαμε να σίγουρα να συζητήσουμε αυτό που πιστεύω εγώ ότι είναι καλός λόγος πίσω από ένα κανόνα ή το άλλο είναι πραγματικό ή όχι, και ούτω καθεξής. Αλλά στο τέλος, υπάρχουν ορισμένες οδηγίες που κάθε μουσουλμάνος πρέπει να εφαρμόζει ως ένα είδος άσκησης του Ισλάμ.

[Ε]: Πώς μπορούν οι ισλαμικοί νόμοι να διευκολύνουν τα ηθικά ζητήματα που αυξάνονται σε μία μουσουλμανική κοινωνία σε αυτόν τον ραγδαία μεταβαλλόμενο σύγχρονο κόσμο;

[Α]: Ο Ισλαμικός νόμος έχει ένα μοναδικό χαρακτηριστικό που είναι πάντα να στοχεύει στην επίτευξη συγκεκριμένων δεοντολογικών ή ηθικών maqasid από θρησκευτικούς ορισμένους κανόνες. Οι Ισλαμικές οδηγίες των ibadat (πράξεων λατρείας) και mu amalat (συναλλαγών) αποσκοπούν όλες σε συγκεκριμένους ηθικούς στόχους. Ο προφήτης «στάλθηκε απλώς για να τελειοποιήσει τα ήθη», είπε. Για συγκεκριμένα παραδείγματα, ο Θεός ανέφερε ότι η συχνή προσευχή: «απαγορεύει (τους ανθρώπους) από ανήθικες πράξεις» (29:45), που κατά τη διάρκεια του Hajj (Χατζ)" δεν πρέπει να συμβεί καμία ανηθικότητα και πονηριά» (2:197), και ότι η φιλανθρωπία είναι να εξαγνήσει τους πλούσιους (από την απληστία) και για να βοηθήσει τους φτωχούς και άπορους. Όμοια, όλοι οι κανόνες που οι νομικοί πρότειναν για εμπόριο και συμβάσεις, κλπ, όλοι στοχεύουν στην επίτευξη ορισμένων αξιών, όπως η δικαιοσύνη, η ειλικρίνεια, η προστασία των αδύναμων, κλπ. Οι Ισλαμικοί νόμοι (εφαρμοζόμενοι σωστά) διαδίδουν όντως την ηθική στην κοινωνία. Με άλλα λόγια, ο Ισλαμικός νόμος είναι «ηθικός νόμος» και όχι «θεοκρατικός νόμος», για να χρησιμοποιήσουμε και τη σύγχρονη γλώσσα, σε γενικές γραμμές.

[Ε]: Το Κοράνι λέει ότι ο Μωάμεθ είναι «η σωτηρία για όλα τα όντα." Πώς αυτό αντανακλάται μέσα από το άκαμπτο σύστημα της Ισλαμικής Shariah νομοθεσίας; Δεν βρίσκετε αντίφαση μεταξύ της ακαμψίας της Shariah και της σωτηρίας ως απώτερου στόχου για την ύπαρξη του Μωάμεθ; Παρακαλώ διευκρινίστε.

[Α]: Ναι. Ο Προφήτης Μωάμεθ είναι «η σωτηρία για όλα τα όντα"(21: 107). Αλλά δεν νομίζω ότι υπάρχει πρόβλημα με τη "Shariah," η οποία είναι ένας ηθικός και ελεήμων Ισλαμικός τρόπος ζωής. Συχνά αναφέρω το ρητό του μεγάλου ιμάμη Shamsuddīn Ibn al-Qayyim (έτος θανάτου 1347 μ.Χ.), ο οποίος είπε:

Η Shariah αφορά τον καλό λόγο και την επίτευξη της ευημερίας των ανθρώπων σε αυτή τη ζωή και τη μετά θάνατον ζωή. Είναι σε όλα σχετική με τη δικαιοσύνη, το έλεος, τη σοφία, και το καλό. Έτσι, κάθε οδηγία που αντικαθιστά τη δικαιοσύνη με την αδικία, το έλεος με το αντίθετό του, το κοινό καλό με το κακό, ή τη σοφία με την πονηριά, είναι μια οδηγία που δεν ανήκει στην Shariah, ακόμη και αν αυτό φέρεται να είναι έτσι σύμφωνα με κάποια ερμηνεία .

Ωστόσο, υπάρχουν ορισμένα μεγάλα προβλήματα με κάποιες παλιές και νέες παρερμηνείες και κακές χρήσεις της Shariah . Έτσι, ενώ η Shariah αποσκοπεί στο να επιτύχει τους στόχους ή maqasid της δικαιοσύνης, του ελέους, της σοφίας, και του καλού, μερικοί άνθρωποι που βρίσκονται σε ισχυρές πολιτικές ή / και διανοητικές θέσεις χρησιμοποιούν λανθασμένα τη Shariah ως μέσο για πολιτικό έλεγχο. Επομένως, δημοσιοποιούν μία ορισμένη αντίληψη της Shariah, προκειμένου να αποκτήσουν κάποια υλικά κέρδη. Αυτοί οι άνθρωποι δίνουν στην Shariah κακό όνομα και βλάπτουν το Ισλάμ περισσότερο από τους εχθρούς του.

[E]: Η αγάπη είναι ο απώτερος στόχος της ζωής και το να μοιράζεσαι την αγάπη και να την βρίσκεις στο πρόσωπο κάποιου/ας που είναι πραγματικά ο/η κατάλληλος/η είναι η πραγματική ολοκληρωτική ευτυχία. Γιατί δεν μπορούμε να αφεθούμε στο να απολαύσουμε την ομορφιά της ειρηνικής αγάπης, χωρίς τα φορτία μίας περίπλοκης οικογένειας; Πώς μπορείτε να θεωρείτε την απαγόρευση της σωματικής αγάπης ως ηθική και μέρος των «ηθικών στόχων της Shariah»;

[A]: Αυτός είναι ένας τομέας στον οποίο οι πρακτικές πολλών Μουσουλμάνων ήταν απλά άδικες για τη Shariah. Συμφωνώ ότι η αγάπη είναι ένα από τα πιο όμορφα πράγματα που ο Θεός δημιούργησε σε αυτή τη γη, και είναι απολύτως ανθρώπινο να αγαπάς κάποιον και, ως εκ τούτου, να θέλεις να έχεις μια φυσική σχέση με αυτό το άτομο για να εκφράσεις αυτή την αγάπη. Το Ισλάμ δεν είναι ενάντια σε αυτό. Το Ισλάμ μόνο το ρυθμίζει! Το Ισλάμ δεν απαγορεύει την αγάπη! Το Ισλάμ απαγορεύει τη «φυσική οικειότητα μεταξύ των άγαμων ζευγαριών.» Γιατί; Επειδή το Ισλάμ εξισορροπεί αυτή την αξία της αγάπης με μια άλλη αξία, η οποία είναι η ευημερία της οικογένειας, που είναι μέρος της καλής κοινωνίας, με βάση την ισλαμική προοπτική.

Επομένως, εάν ένας παντρεμένος άνδρας ή γυναίκα διαπράττει μοιχεία το Ισλάμ θεωρεί ότι αυτή η πράξη είναι ένα «έγκλημα», διότι, αν και θα μπορούσε να είναι μια έκφραση αγάπης, είναι ενάντια όλης της ουσίας της ιδανικής οικογένειας που το Ισλάμ οραματίζεται. Από την άλλη πλευρά, αν οι εραστές είναι άγαμοι, το Ισλάμ δεν τους απαγορεύει να αγαπάνε ο ένας τον άλλο, αλλά τους απαγορεύει από το να εκφράζουν αυτή την αγάπη εκτός γάμου μεσω της σωματικής επαφής. Και πάλι, ο κανόνας αυτός προσπαθεί να εξισορροπήσει την αξία της αγάπης με τις οικογενειακές αξίες. Από την άλλη πλευρά, το Ισλάμ ενθαρρύνει το γάμο και τον διευκολύνει με διάφορους τρόπους. Ο Προφήτης έχει πει: «Το καλύτερο πράγμα που μπορούν να κάνουν δύο άτομα που αγαπούν ο ένας τον άλλο είναι να παντρευτούν,» (διηγήθηκε ο Ιμάμης Ahmad και άλλοι). Και τι θα γίνει αν αυτή η φυσική σχέση, εννοώ μεταξύ ανύπαντρων ζευγαριών, παράγει παιδιά; Είναι δίκαιο για αυτά τα παιδιά να έρθουν σε μία σχέση χωρίς δέσμευση; Θα ήθελα να αναφέρω επίσης ότι αν το ζευγάρι επιλέξει να μην έχει παιδιά για κάποιο λόγο, ίσως επειδή είναι πάρα πολύ νέοι ή λόγω αυτού που ονομάζεις «βάρη μίας περίπλοκης οικογένειας» το Ισλάμ δεν είναι ενάντια σε αυτό. Αλλά τουλάχιστον, εάν ένα παιδί προκύψει ποτέ, θα πρέπει να έλθει μέσα σε μια οικογένεια. Αυτό σώζει αυτά τα παιδιά από μια μεγάλη αδικία και η σημερινή κατάσταση των μοναχικών μητέρων σε διάφορες χώρες αποδεικνύει αυτό το σημείο. Έτσι, η αγάπη είναι ένας θαυμάσιος στόχος, όπως αναφέρες, αλλά το Ισλάμ έχει ως στόχο να το ισορροπήσει με άλλους κοινωνικούς και οικογενειακούς στόχους.

[E]: Πώς μπορεί το Ισλάμ να είναι ένας ηθικός τρόπος ζωής εαν ενθαρρύνει τη τρομοκρατία?

[Α]: Θα απαντήσω σε αυτήν την ερώτηση, απαριθμώντας τι ΔΕΝ είναι τρομοκρατία και τότε τι είναι τρομοκρατία, ώστε η απάντηση να γίνει αυτονόητη.

- Η τρομοκρατία δεν ισοδυναμεί με καμία θρησκεία. Δεν είναι δίκαιο για το Ισλάμ, το Χριστιανισμό, τον Ιουδαϊσμό, τον Ινδουισμό, το Βουδισμό να συνδέεται με τη τρομοκρατία. Ο καλύτερος τρόπος για να κρίνουμε μια θρησκεία είναι να διαβάζουμε τη γραφή της. Αυτές οι θρησκείες, σύμφωνα με την γραφή τους, διαδίδονται με συγκεκριμένο τρόπο προβολής Του Θείου και του κόσμου, και εκπαιδεύουν τους ακόλουθούς τους σε συγκεκριμένες αρχές ηθικής και πνευματικότητας, αν και με διαφορετικούς τρόπους και εκφράσεις.
- Η τρομοκρατία δεν ισοδυναμεί ούτε και με τη βία. Στην πραγματικότητα, σύμφωνα με όλα τα λογικά ανθρώπινα όντα, κάποιοι τύποι και μορφές βίας είναι έγκυροι. Για παράδειγμα, η βία είναι απαραίτητη για να υπερασπίζεσαι τον εαυτό σου εάν κάποιος σου επιτεθεί στο δρόμο. Η βία χρειάζεται πολλές φορές για να συλλάβεις και να τιμωρήσεις εγκληματίες (σε αυτή τη περίπτωση, είναι δουλειά της κυβέρνησης να πράξει έτσι.) Οι άνθρωποι δικαιολογημένα χρησιμοποιούν βία για να κυνηγήσουν (εκτός φυσικά και αν είναι χορτοφάγοι). Και ούτω καθεξής. Άρα, η βία από μόνη της δεν είναι αμαρτία. Αλλά, ο τρόπος που χρησιμοποιείται σε ένα συγκεκριμένο πλαίσιο μπορεί να την κάνει αμαρτία ή αρετή.
- Η τρομοκρατία δεν συμπεριλαμβάνει αυτο-άμυνα. Φαντάσου για παράδειγμα ότι κάποιοι άνθρωποι με όπλα εισβάλλουν στην περιοχή σου, σε πετάνε έξω από το ίδιο σου το σπίτι και το καταλαμβάνουν. Δεν νομίζεις ότι έχεις το δικαίωμα της αυτο-άμυνας; Αυτή η αυτοάμυνα, όμως, δεν θα πρέπει να σε οδηγεί να διαπράττεις αδικίες απέναντι σε άλλους αθώους ανθρώπους και θα πρέπει να είναι μόνο απέναντι σε αυτούς που εισέβαλλαν στο σπίτι σου.
- Η τρομοκρατία δεν περιορίζεται στα άτομα. Υπάρχουν τρομοκρατικές ομάδες, που χρησιμοποιούν οργανωμένους αντάρτες για τους στόχους τους και υπάρχουν τρομοκρατικές κυβερνήσεις που χρησιμοποιούν στρατούς και όπλα διαφορετικών βαθμών καταστροφής κατά αθώων ανθρώπων. Οι άνθρωποι θα μπορούσαν ακόμη και να «τρομοκρατούνται» και να βλάπτονται μέσω άλλων μέσων, όπως η πείνα, τα βασανιστήρια, η στέρηση ιατρικής περίθαλψης, οι οικονομικές κυρώσεις σε μεγάλη κλίμακα, και ούτω καθεξής.
- Η τρομοκρατία δεν περιορίζεται σε ζώνες μη-μάχης. Πράξεις τρομοκρατίας θα μπορούσαν να λαμβάνουν χώρα σε εμπόλεμες ζώνες και ζώνες πολέμου εάν οι βασικές πολεμικές ηθικές αρχές προς τους πολίτες, τους στρατιώτες ή τους αιχμαλώτους πολέμου δεν γίνονται σεβαστές ή περνούν απαρατήρητες.

Ως εκ τούτου, μια πράξη τρομοκρατίας είναι μια πράξη με την οποία αθώοι πολίτες ή μη-πολίτες βλάπτονται ή πληγώνονται με τρόπο που έρχεται σε αντίθεση με τις βασικές έννοιες και στόχους της δικαιοσύνης και των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

Ένας ορισμός της τρομοκρατίας βασισμένος στους maqasid είναι ο ακόλουθος: Μια πράξη τρομοκρατίας είναι μια πράξη στην οποία οι αθώοι άνθρωποι (πολίτες ή μη πολίτες) βλάπτονται με οποιοδήποτε τρόπο που αντιβαίνει τις αρχές της δικαιοσύνης και της ανθρώπινης αξιοπρέπειας.

Σύναψη

Οι σύγχρονες εφαρμογές (ή μάλλον, λανθασμένες εφαρμογές) του Ισλαμικού νόμου είναι απλουστευτικές αντί για ολιστικές, κυριολεκτικές αντί για ηθικές, μονοδιάστατες αντί για πολυδιάστατες, δυαδικές αντί πολλαπλών αξιών, αποδομητικές αντί για ανοικοδομημένες, αιτιακές αντί για τελεολογικές. Υπάρχει μία έλλειψη σεβασμού και λειτουργικότητας των συνολικών σκοπών και βασικών αρχών του ισλαμικού νόμου ως συνόλου. Επιπλέον, οι υπερβολικές αξιώσεις της «ορθολογικής βεβαιότητας» (ή αλλιώς, «παραλογισμού») και «συναίνεσης του αλάνθαστου» (ή αλλιώς, «ιστορικότητας των γραφών ») ενισχύουν την έλλειψη πνευματικότητας, τη μισαλλοδοξία, τις βίαιες ιδεολογίες, περιορισμένες ελευθερίες και τα αυταρχικά καθεστώτα. Οπότε, μία maqasidi προσέγγιση λαμβάνει τα νομικά ζητήματα σε μία υψηλότερη φιλοσοφική βάση, και ως εκ τούτου, υπερνικά τις (ιστορικές) διαφορές επί της πολιτικής μεταξύ των ισλαμικών σχολών του νόμου, και ενθαρρύνει μία πολυπόθητη κουλτούρα συμβιβασμού και ειρηνικής συνύπαρξης. Επιπλέον, η συνειδητοποίηση των σκοπών θα πρέπει να είναι ο κεντρικός στόχος όλων των θεμελιωδών γλωσσικών και ορθολογικών μεθοδολογιών της ijtihaḍ, ανεξάρτητα από τα διάφορα ονόματα και προσεγγίσεις τους. Ως εκ τούτου, η εγκυρότητα των ijtihaḍ πρέπει να καθοριστεί με βάση το επίπεδο της επίτευξης της «σκοπιμότητας», ή της συνειδητοποίησης των maqasid al-shariah.

Σημειώσεις

¹ Mohammad al-Tahir ibn Ashur, *Ibn Ashur, Treatise on Maqasid al-Shariah [Ibn Ashur, Διατριβή στους Maqasid al-Shari ah]*, μτφρ. Muhammad el-Tahir el-Mesawi (London, Washington: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2006), σελ.2.

² Rudolf von Jhering, *Law as a Means to an End (Der Zweck im Recht)* [Ο Νόμος ως Μέσο σ' ένα Τέλος], μτφρ. Isaac Husik, 2^η ανατύπωση. (New Jersey: The Lawbook Exchange [Αρχικά δημοσιεύθηκε το 1913 από Boston Book Co.], 2001), σελ.35.

³ Ibn Ashur, *Maqasid al-Shari ah al-Islamiyyah*, εκδ. el-Tahir el-Mesawi (Kuala Lumpur: al-Fajr, 1999), σελ.183.

⁴ Abdul Malik al-Juwayni, *Ghiath al-Umam fi Iltiyath al-Zulam*, εκδ Abdul- Azim al-Deeb (Qatar: Wazarah al-Shu unal al-Diniyyah, 1400 EE) σελ. 253.

⁵ Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mustasfa fi Ilmal al-Usul*, εκδ. Mohammed Abdul-Salam Abdul Shafi, 1^η εκδ. (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1413 EE), τομ. 1, σελ.172

⁶ Abu Bakral Maliki ibn al-Arabi, *al-Mashul fi Usul al-Fiqh*, εκδ. Hussain Ali Alyadri and Saeed Foda, 1^η εκδ. (Amman: Dar al-Bayariq, 1999), τομ. 5, σελ.222. Al-Amidi, Ali Abu al-Hasan, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam* (Beirut: Dar al-Kitabal al-Arabī, 1404 EE), τομ. 4, σελ.286.

⁷ Najm al-Din al- Tufi, *al-Tayin fi Sharh al Arba in* (Beirut: al-Rayyan, 1419 EE), σελ.239

⁸ Shihabal al-Dinal Qarafi, *al-Dhakhirah*(Beirut: Dar al-Arab, 1994), τομ. 5, σελ.478.

⁹ Al-Ghazali, *al-Mustasfa*, τομ. 1, p.172, Ibn al-Arabi, *al-Mahsul fi Usul al-Fiqh*, τομ. 5, σελ.222, al-Amidi, *al-Ihkam*, τομ. 4, σελ.287

¹⁰ Al-Ghazali, *al-Mustasfa* τομ. 1, σελ.172, Ibrahim al-Ghirnati al-Shatibi, *al- Muwafaqat fi Usul al Shariah*, εκδ. Abdullah Diraz (Beirut: Dar al-Ma rifah, χωρίς ημερομηνία), τομ. 3, σελ. 47

¹¹ Al-Shatibti , *al-Muwafaqat*, τομ. 3, σελ. 5

¹² ό.π., τομ. 1, σελ. 151

¹³ Gammal Attia, *Nahwa Ta fil Maqasid al-Shariah* (Amman:al Ma had al-Alami li al-Fikra al-Islami, 2001) σελ. 45

¹⁴ A.H Maslow, «A Theory of Human Motivation,» [Μία θεωρία του Ανθρωπίνου Κινήτρου] *Psychological Review*, αρ. 50 (1943):50, σσ.370-96

¹⁵ A.H Maslow, *Motivation and Personality* [Κίνητρο και Προσωπικότητα] 2^η εκδ. ((New York: Harper και Row, 1970), Maslow, «A Theory of Human Motivation.» [Μία θεωρία του Ανθρωπίνου Κινήτρου]

¹⁶ Σύμφωνα με μία συζήτηση με τον Shaykh Hasan al-Turabi (Προφορική Συζήτηση, Khartoum, Sudan, Αύγουστος 2006).

¹⁷ Numan Jughaim, *Turuq al-Kashf an Maqasid al-Shari* (International Islamic University, Malaysia.Δημοσιεύτηκε από Dar al Nafa is, σσ.26-35

¹⁸ Mohammad Rashid Rida, *al-Wahi al-Mohammadi: Thubut al-Nubuwwah bid al-Quarn* (Cairo: Muasasah Izz-Din, χωρίς ημερομηνία)σελ. 100.

¹⁹ Ibn Ashur, *Maqasid al-Shariah al-Islamiyyah*, σελ. 183

²⁰ Όπως, για παράδειγμα, Kamal Al-Din Al-Siwasi, *Sharh Fath al-Qadir*, 2^η εκδ. (Beirut:Dar al-Fikr, χωρίς ημερομηνία), τομ. 4, σελ. 513

²¹ Για παράδειγμα Surah *al-Kahf*, 18:29

²² Mohammad al-Tahir ibn Ashur, *Usul al-Nizam al-Ijtima i fi al-Islam*, εκδ. Mohammad al-Tahir el-Mesawi (Amman:Dar al-Nafa is, 2001) σελ. 256,268.

²³ ό.π., σσ.270-281

- ²⁴ Gamal Attia, *Nahwa Ta fil Maqasidi al-shariah*, (Amman: al-Ma had al-Alami li al-Fikr al-Islami, 2001), σελ. 49
- ²⁵ Mawil Izzi Dien, *Islamic Law: From Historical Foundations to Contemporary Practice*[Ισλαμικός Νόμος: Από τις Ιστορικές Θεμέλια στη Σύγχρονη Πρακτική], εκδ., Carole Hillenbrand (Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2004), σσ.131 –132.
- ²⁶ Yusuf al-Qaradawi, *Kayf Nata amal Ma a al-Quran al-Azzim?*, 1^η εκδ. (Cairo:Dar al-Shoruq, 1999)
- ²⁷ Προφορικές Συζητήσεις, Λονδίνο, ΗΒ, Μάρτιος, 2005, and Σεραγιέβο, Βοσνία, Μάιος, 2007.
- ²⁸ Taha Jabiral-Alwani, *Maqasid al-Shariah*, 1^η εκδ. (Beirut:IIIT και Dar al-Hadi, 2001), σελ.25
- ²⁹ Προφορική Συζήτηση, Κάιρο, Αίγυπτος, 2007
- ³⁰ Περίπου στο έβδομο Ισλαμικό έτος ΕΕ. Η τοποθεσία βρισκόταν λίγα μίλια μακριά από τη Μεδίνα.
- ³¹ Mohammad al-Bukhari, *al-Sahih*, εκδ. Mustafa al-Bagha, 3^η εκδ.(Beirut:Dar ibn Kathir, 1986) τομ.1, σελ 321, Abu al-Hussain Muslim, *Sahih Muslim* εκδ. Mohammad Fouad Abdul-Baqi (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, χωρίς ημερομηνία), τομ. 3, σελ 1391.
- ³² Αφηγήθηκε από τον Abdullah Umar, σύμφωνα με τον al-Bukhari, τομ. , σελ. και Muslim, τομ. 3, σελ 1391.
- ³³ Ali ibn Hazm, *al-Muhall*, Lajnah Iha al-Turath al-Arabi, 1^η εκδ., (Beirut:Dar al-Afaq, χωρίς ημερομηνία), τομ. 3 , σελ. 291
- ³⁴ Yaqub Abu Yusuf, *al-Kharaj* (Cairo: al-Matbat ah al-Amiriyyah, 1303 ΕΕ) σελ. 14, 81, Yahya ibn Adam, *al-Kharaj* (Lahore, Pakistan:al-Maktabah al-Ilmiyyah, 1974) σελ.110
- ³⁵ The Quran, Surah *al-Hashr*, 59:7. Προτίμησα τη «κυριαρχία του πλούτου» για να εκφράσω “*dulatan bayn al-ghaniyya l minkom*”, αντί για «ένα κύκλωμα μεταξύ των πλουσίων »(όπως στη μετάφραση του Yusuf Ali) ή«εμπόρευμα μεταξύ πλουσίων »(όπως στη μετάφραση του Pickthall).
- ³⁶ Mohammad Biltaji, *Manhaj Umar Ibn al-Khattab fi al-Tashri*, 1^η εκδ.(Cairo:Dar al-Salam, 2002), σελ.190
- ³⁷ Al-Walid ibn Rushd (Averroes), *Bidayah al Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid* (Beirut:Dar al-Fikr, χωρίς ημερομηνία) τομ. 1, σελ 291.
- ³⁸ Al-Siwasi, Kamal al-Din, *Sharh Fath al-Qadir*, τομ. 2, σελ.192, Abu Umar ibn Abd al-Barr, *al-Tamhid*, εκδ. Mohammad al-Alawi και Mohammad al-Bakri (Morocco: Wazarah Umum al-Awqaf, 1387 ΕΕ), τομ. 4, σελ.216.
- ³⁹ Yusuf al-Qaradawi, «Fiqh al-Zakah» (Διδακτορική Εργασία, al-Azhar University, Egypt, Εκδόθηκε από τον *al-Risalah*, 15^η εκδ. , 1985), τομ.1, σελ. 229.
- ⁴⁰ Άποψη που εκφράστηκε έντονα στο: Ali ibn Hazm, *al-Muhalla*, εκδ. Lajnah Ihiya al-Turath al-Arabi, 1 εκδ. (Beirut:Dar al-Afaq, χωρίς ημερομηνία) al-Muhalla, σελ.209
- ⁴¹ Al-Qaradawi, «Fiqh al-Zakah,» τομ. 1, σσ. 146-148
- ⁴² Al-Bukhari, *al-Sahih*, *Kitab al-Hajj*, *Bab al-Raml*.
- ⁴³ Al-shatibi, *al-Muwafaqat*, τομ. 2 , σελ. 6.
- ⁴⁴ Σύμφωνα με τον Ahmad al-Raysuni, *Nazariyyat al-Maqasid ind al-Imam al-Shatibi*, 1^η εκδ. (Herndon, VA: IIIT, 1992)
- ⁴⁵ Επίσης σύμφωνα με τον Ahmad al-Raysuni, στο: Mohamed Saleem el-Awa, εκδ., *Maqasid al-Shariah al-Islamiyyah: Diradat fi Qadaya al-Manhaj wa Qadaya al-Tatbiq* (Cairo: al-Furqan Islamic Heritage Foundation, al-Maqasid Research Centre, 2006), σελ.181
- ⁴⁶ Mohammad Kamal Imam, *al-Dalil al-Irshadi Ila Maqasid al-Shariah al-Islamiyyah* (London: al-Maqasid Research Centre, 2007), Εισαγωγή, σελ. 3.
- ⁴⁷ Έμαθα για αυτό το βιβλίο από τον καθηγητή Ahmad al-Raysuni του Organization of Islamic Conference (OIC), Fiqh Council, in Jeddah (Προφορική Συζήτηση, Jeddah, Saudi Arabia, Απρίλιος 2006). Απέκτησα μία μικρή φωτογραφική ταινία του χειρόγραφου με τη βοήθεια του καθηγητή Ayman Fouad,ο οποίος εκδίδει χειρόγραφα για το Al-Furqan Islamic Heritage Foundation,

Λονδίνο, ΗΒ, (Cairo, Ιούλιος, 2006). Al-Qaffal al-Shashi, “Mhasin al Sharai” στο *Fiqh Shafi I* Χειρόγραφο Αρ. 263 (Cairo, Dar al-Kutub: 358 ΕΕ/969 μ.Χ.)

⁴⁸ Al-Lughani, Abd al-Nasir, “A Critical Study and Edition of the First Part of Kitab Mahasin al-Shariah by al-Qaffal al-Shashi.” [Μια κριτική μελέτη και έκδοση του Πρώτου Μέρους του Kitab Mahasin al-Shariah από τον al-Qaffal al-Shashi (Διδακτορική εργασία, University of Manchester, 2004).

⁴⁹ Izzi Dien, *Islamic Law* [Ισλαμικός Νόμος], σελ.106

⁵⁰ Hasan Jabir, “al-Maqasid fi al-Madrasah al-Shi iyyah,” στο El-Awa, Mohamed Saleem, εκδ. *Maqasid al-Shariah al-Islamiyyah: Dirasat fi Qadaya al-Manhaj wa Qadaya al-Tatbiq* (Studies in the Philosophy of Islamic Law: Theory and Applications [Μελέτες στην Φιλοσοφία του Ισλαμικού Νόμου:Θεωρία και Εφαρμογές]). 1^η εκδ. (Cairo: al-Furqan Islamic Heritage Foundation, Al-Maqasid Research Centre, 2006) σελ.325. Επίσης: Προφορική Συζήτηση πάνω στο θέμα στην Αλεξάνδρεια, Αίγυπτος, Αύγουστος, 2006)

⁵¹ Σύμφωνα με τον Καθηγητή Mohammad Kamal Imam της νομικής σχολής του Πανεπιστημίου της Αλεξάνδρειας (Προφορική Συζήτηση Καίρο, Αίγυπτος, 2006).

⁵² Ibn Babawayh al-Saduq al-Qummi, *Ilal al-Sharai*, εκδ. Mohammad Sadiq Bahr al-Ulum (Najaf: Dar al-Balaghah, 1966).

⁵³ Σύμφωνα με τον Καθηγητή Ahmad al-Raysuni, Προφορική Συζήτηση, Τζέντα, Νοέμβριος 2006.Με ανέφερε στο: Abu al-Hasan al-Faylasuf al-Amiri, *al-I lam bi-Manaqib al-Islam* εκδ. Ahmad Ghurab (Cairo: Dar al-Kitab al-Arabi, 1967).

⁵⁴ Προφορική συζήτηση με Shaykh Bin Bayyah στη Μέκκα Σαουδική Αραβία, Απρίλιος, 2006.

⁵⁵ Al-Juwayni, Andul-Malik, *al-Burhan fi Usul al-Fiqh*, εκδ. Abdul-Azim al- Deeb, 4^η εκδ (Mansurah: al-Wafa, 1418 ΕΕ/ 1998 μ.Χ.) τομ. 2, σελ. 621, 622, 747.

⁵⁶ Αυτόθι

⁵⁷ Al-Juwayni, *Ghiath al-Umam fi Iltiyath al-Zulam*, Abdul-Azim al-Deeb (Qatar:Wazarah al-Shu un al-Diniyyah, 1400 ΕΕ), σελ. 434.

⁵⁸ Ό.π. σελ. 490

⁵⁹ Ό.π. σελ. 446, 473, 494

⁶⁰ Al-Ghazali, *al-Mustasfa* σελ. 258.

⁶¹ Ό.π. σελ. 172

⁶² Ό.π. σελ. 174

⁶³ Ό.π. σελ. 265

⁶⁴ Al-Izz ibn Abd al-Salam, *Maqasid al-Sawm*, εκδ. Iyad al-Tabba, 2^η εκδ. (Beirut: Dar al Fikr, 1995).

⁶⁵ Al-Izz ibn Abd al-Salam, *Qawa id al-Ahkam fi Masalih al-Anam* (Beirut: Dar al-Nashr, χωρίς ημερομηνία), τομ. 2, σελ. 221.

⁶⁶ Ό.π. τομ. 2, σελ. 160.

⁶⁷ Shihab al Din al-Qarafi, *al-Furuq (Ma a Hawamishih)*, εκδ. Khalil Mansour (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998), τομ. 1, σελ, 357

⁶⁸ Ibn Ashur, *Maqasid al-Shariah ah al-Islamiyyah*, σελ. 100.

⁶⁹ Al-Qarafi, *al-Dhakhirah*, τομ. 1 σελ. 153, Al-Qarafi, *al-Furuq (Ma a Hawamishih)*, τομ. 2 σελ.60

⁷⁰ Shamsuddin ibn al-Qayyin, *I lam al-Muwaqqi in*, εκδ. Taha Abdul RaudSaad (Beirut: Dar al-Jil, 1973), τομ. 1, σελ. 333.

⁷¹ Al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, τομ. 2, σελ. 6.

⁷² Ό.π., τομ. 2 σελ. 25

⁷³ Ό.π., τομ. 2 σελ. 61

⁷⁴ Al-Raysuni, *Nazariyyah al-Maqasid*, σελ. 169

⁷⁵ Al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, τομ. 4, σελ. 229.

⁷⁶ Ό.π. τομ. 2, σελ. 6

⁷⁷ Για παράδειγμα, Shaykh Ali Jumah, Μουφτής της Αιγύπτου (Προφορική Συζήτηση, Κάιρο, Αίγυπτος, Δεκέμβριος 2005).

- ⁷⁸ Al-Amiri, *al-I lam*, σελ.125.
- ⁷⁹ Al-Juwayni, *al-Burhan*, τομ. 2, σελ 747.
- ⁸⁰ Al-Ghazali,*al-Mustasfa*, σελ. 258.
- ⁸¹ Ibn Ashur, al-Tahir, *Usul al-Nizam al-Ijtima fi al-Islam*, εκδ. Mohammad el-Tahir el-Mesawi (Amman: Dar al-Nafais, 2001), σελ.206
- ⁸² Για παράδειγμα, Shaykh Ali Juma, Μουφτής της Αιγύπτου (Προφορική Συζήτηση, Κάιρο, Αίγυπτος, Δεκέμβριος 2005).
- ⁸³ Jasser Auda, *Fiqh al-Maqasid: Inatah al-Ahkam al-Shariyyah bi-Maqasidiha* (Virginia, IIT:al-Mahad al-Alami li al-Fikr al-Islami,2006), σελ.20.
- ⁸⁴ Al-Bukhari, *al-Sahih*, τομ.1 σελ.37.
- ⁸⁵ Yusuf al-Qaradawi, *Madkhal li-Dirash al-Shariah al-Islamiyyah* (Cairo: Wahba, 1997) σελ. 101 Attia, *Nahwa Tafil Maqasid al-Shariah*, σελ. 170, Ahmad al-Raysuni, Mohammad al-Zuhaili, και Mohammad O. Shabeer, “Huquq al-Insan Mihwar Maqasid al-Shariah,” *Kitab al-Ummah*, αρ. 87 (2002), Mohamed el-Awa, *al-Fiqh al-Islami fi Tariq al-Tajdid* (Cairo: al-Maktab al-Islami, 1998) σελ.195.
- ⁸⁶ Mohammed Osman Salih, “al-Islam Huwa Nizam Shami Lihimayah wa Ta ziz Huquq al-Insan” (Εγγραφο που παρουσιάστηκε στο Διεθνές Συνέδριο για το Ισλάμ και τα Ανθρώπινα Δικαιώματα (International Conference on Islam and Human Rights), Χαρτούμ, 2006).
- ⁸⁷ University of Toronto Bora Laskin Law Library [Πανεπιστήμιο του Τορόντο Bora Laskin Νομική Βιβλιοθήκη], *International Protection of Human Rights* [Διεθνής Προστασία των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου] (2004 [παρατέθηκε 15, Ιανουαρίου, 2005]) διαθέσιμο: <http://www.law-lib.utoronto.ca/resguide/humrtsgu.htm>.
- ⁸⁸ United Nations High Commission for Human Rights UNHCHR [Ύπατο Αρμοστή των Ηνωμένων Εθνών για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα] , *Specific Human Rights Issues* (Ιούλιος, 2003[παρατέθηκε Φεβρ. 1^η , 2005]); διαθέσιμο: [http://www.unhchr.cah/Huridocda/Huridoca.nsf/\(Symbol\)/E.CN.4.Sub.2.2003.NGO.15.En](http://www.unhchr.cah/Huridocda/Huridoca.nsf/(Symbol)/E.CN.4.Sub.2.2003.NGO.15.En).
- ⁸⁹ Αυτόθι.
- ⁹⁰ Salih, “al-Islam Huwa Nizam Shami Lihimayah wa Ta ziz Huquq al-Insam.” Murad Hoffman, *al-Islam Am Alfayn* (Islam in the Year Two Thousad) [Σλάμ Του Έτους Δύο Χιλιάδες],1^η εκδ. (Cairo:Maktabah al-Shuruq, 1995) σελ. 56.
- ⁹¹ Al-Amiri, *al-I lam*, σελ.125.
- ⁹² Ibn Ashur, *Maqasid al-Shariah al-Islamiyyah*, σελ. 292
- ⁹³ Attia, *Nahwa Tafil Maqasid al-Shariah*, σελ. 171, al-Raysuni, al-Zuhaili, και Shabeer, “Huquq al-Insan Mihwar Maqasid al-Shariah.”
- ⁹⁴ The Quarn [Το Κοράνι], Surah *al-Baqarah*, 2:256. Αυτή είναι η μετάφραση μου για *la ikraha fi al-din*. Καταλαβαίνω ότι αυτό σημαίνει ότι δεν υπάρχει καταναγκασμός σε οποιοδήποτε θέμα σχετικά με τη θρησκεία, αντί για απλώς «στη θρησκεία», όπως και σε άλλες μεταφράσεις (για παράδειγμα, μεταφράσεις του Yusuf Ali και του Pickthall).
- ⁹⁵ Quttub Sanom Qiraah Marifiyyah fi al-Fikr al-Usul, 1^η εκδ. (Kuala Lumpur: Dar al-Tajdid, 2005) σελ.157.
- ⁹⁶ United Nation Development Programme UNDP [Πρόγραμμα των Ηνωμένων Εθνών για την Ανάπτυξη], *Annual Report 2004* [Ετήσια Αναφορά 2004] (2004 [παρατέθηκε Φεβ. 5^η, 2005]); διαθέσιμο: <http://www.undp.org/annualreports/2004/english>.
- ⁹⁷ Mohammad Shakir al-Sharif, *Haqiqah al-Dimuqratiyyah* (Riyadh: Dar al-Watan, 1992), σελ.3, Mohammad Ali Mufti, *Naqd al-Judur al-Fikriyyah li al-Dīmuqratiyyah al-Gharbiyyah* (Riyadh: al-Muntada al-Islami και Majallah al-Bayan, 2002), σελ.91.
- ⁹⁸ Al-Ghazali, *al-Mustasfa fi Usul al Fiqh*, σελ. 279, al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, τομ. 4, σελ. 129, Ibn Taymiyah, *Kutub wa Rasa il wa fatwa*, Abdul Rahman al-Najdi 2^η εκδ. (Riyadh: Maktaban ibn Taymiyah, χωρίς ημερομηνία), τομ. 19, σελ. 131.

- ⁹⁹ Al-Ghazali, *Maqasid Al-Falasifah* (Cairo: Dar al-Maarif, 1961), σελ. 62.
- ¹⁰⁰ Ibn Taymiyah, *Kutub wa Rasa al wa Fatwa*, τομ. 19, σελ. 131
- ¹⁰¹ Abdul-Aziz al-Bukhari, *Kashf al-Asrar* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997), τομ. 3, σελ.77
- ¹⁰² Ετυμολογικά, η λέξη ακύρωση (Naskh) προέρχεται από τη ρίζα *na sa kha*. Διεξήγαγα μία έρευνα σχετικά με αυτή τη ρίζα και όλες τις πιθανές πηγές της σε ένα μεγάλο αριθμό σημερινών δημοφιλών συλλογών Hadith, συμπεριλαμβανομένων των *al-Bukhari, Muslim, al-Tirmithi, al-Nasai, Abu Dawud, Ibn Majah, Ahmad, Malik, al-Darami, al-Mustadrak, Ibn Hibban, Ibn Khuzaymah, al-Bayhaqi, al-Darqutni, Ibn Abi Shaybah*, και *Abd al-Razzaq*. Δεν βρήκα καμία έγκυρη Hadith που να αποδίδεται στον Προφήτη που περιέχει κάποια από αυτά τα παράγωγα της ρίζας *na sa kha*. Βρήκα περίπου 40 περιπτώσεις «ακύρωσης» που αναφέρονται στις παραπάνω συλλογές, όλες όμως βασίζονται σε αποψεις ή σχόλια των αφηγητών », αντί για κάποιο από τα κείμενα της Hadith.
- ¹⁰³ Για παράδειγμα, αναφέρονται σε Al-Razi, *al-Tafsir al-Kabir* (Beirut: Dar al-Kutub al Ilmiyyah, 2000), τομ. 3, σελ. 204, al-Fad ibn al-Hussayn al-Tubrusi, *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Quran* (Beirut: Dar al-Ulum, 2005), τομ. 1, σελ. 406, Mohammad Nada, *al-Naskh fi al-Quran* (Cairo: al-Dar al-Arabiyyah li al-Kutub, 1996), σελ. 25.
- ¹⁰⁴ Al-Bukhari, *al-Sahih*, σελ. 69
- ¹⁰⁵ Αυτόθι.
- ¹⁰⁶ Auda, *Fiqh al-Maqasid*, σελ. 106
- ¹⁰⁷ Abu Bakr al-Maliki ibn al-Arabi, *Aridah al-Ahwadhi* (Cairo: Dar al-Wahy al Mohammadi, χωρίς ημερομηνία), τομ. 10, σελ. 264.
- ¹⁰⁸ Μτφρ. M. Asad.
- ¹⁰⁹ Στίχοι 2:25, 6:13, 23:96, 30:60, 41:46, 109:6, αντίστοιχα. (μτφρ. M. Asad).
- ¹¹⁰ Burhan Zuraiq, *al –Salihaf: Mithaq al-Rasul*, 1^η εκδ. (Damascus: Dar al-Nymayr και Dar Ma ad), σελ.353.
- ¹¹¹ Ό.π., σελ. 216
- ¹¹² Με βάση την ίδια έρευνα των βιβλίων της χαντιθ (hadith) που διεξήγαγα, όπως αναφέρθηκε παραπάνω.
- ¹¹³ Taha Jabir al-Alwani, “Maqasid al-Shariah,” in *Maqasid al-Shariah*, εκδ. Abdul-Jabbar al-Rifaie (Damascus: Dar al-Fikr, 2001), σελ.89
- ¹¹⁴ Όπως προτάθηκε από έναν αριθμό νομικών. Για παράδειγμα: al-Shari I, *al-Risalah* ,σσ. 272-75, Mohammad al-Zurqani, *Sharh al-Zurqani Ala Muwatta al-Imam Malik*. 1^η εκδ.(χωρίς ημερομηνία), τομ. 1 σελ. 229.
- ¹¹⁵ Al-Siwasi, *Sharh Fath al-Qadir*, τομ. 1 σελ. 311, al-Sarkhasi, Mohammad ibn Ahmad, *Usul al-Sarkhasi* (Beirut: Dar al-Marifah χωρίς ημερομηνία), τομ. 1 σελ. 12, al-Kassani, Ala al-Din, *Badai al-Sanai fi Tartib al-Sharai*, 2^η εκδ. (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1982), τομ. 1 σελ. 207.
- ¹¹⁶ Al-Shafii, Mohammad ibn Idris, *al-Risalah*, εκδ. Ahmad Shakir, (Cairo: al-Madani, 1939), σσ.272-75
- ¹¹⁷ Mohammad ibn Isa al-Tirmidhi, *al-Jami al-Sahih Sunan al-Tirmidhi*, εκδ. Ahmad M. Shakir (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, χωρίς ημερομηνία), τομ. 2, σελ. 275.
- ¹¹⁸ Al-Nawaei, Yahya Abu-Zakariyah, *al-Majum* (Beirut: Dar a;-Fikr, 1997), τομ. 4, σελ. 145.
- ¹¹⁹ Al-Ghazali, *al-Mustasfa*, τομ. 1, σσ. 172-74
- ¹²⁰ Ibn Ashur, *Maqasid al-Shariah al-Islamiyyah*, σελ. 236.
- ¹²¹ Zayn al-Din ibn Nujaym, *al-Bahr al-Raiq*, 2^η εκδ. (Beirut: Dar al-Marifah, χωρίς ημερομηνία), τομ. 3, σελ 117, Ali al-Mirghiyani, *al-Hidayah Sharh Bidayah al-Mubtadi* (al-Maktabah al Islamiyyah, χωρίς ημερομηνία), τομ. 1, σελ 197.
- ¹²² Al-Siwasi, *Sharh Fath al-Qadir*, τομ. 3, σελ. 258
- ¹²³ Ibn Abidin, Mohammad Amin, Hashiyah Radd al-Muhtar (Beirut: Dar al-Fikr, 2000),τομ. 2, σελ. 55.
- ¹²⁴ Mohammad al-Ghazaly, *Nazarat fi al-Quran* (Cairo: Nadah Misr, 2002), σελ.194.

- ¹²⁵ al-Nisaburi, al-Hakim, *al-Mustadrak Ala al-Sahihayn* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1990), τομ. 2, σελ. 225.
- ¹²⁶ Ibn Rushd, al-Walid, (Averroes), *Bidayah al-Mujahid wa Nihayah al-Muqtasid* (Beirut: Dar al-Fikr, χωρίς ημερομηνία), τομ. 2, σελ. 43.
- ¹²⁷ Mohammad ibn Ismail al-Sanani, *Subul al-Salam Sharh Bulugh al-Maram Min Adilah al-Ahkam*, εκδ. Mohammad Abdul Aziz al-Khouli (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1379 EE), τομ. 3, σελ.227.
- ¹²⁸ Αυτόθι.
- ¹²⁹ Αυτόθι.
- ¹³⁰ Al-Ghazaly, *al-Sunnah al-Nabawiyyah Bayna Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadith*, 11^η εκδ. (Cairo: Dar al-Shuruq, 1996), σελ. 161.
- ¹³¹ Προφορική Συζήτηση, Σεράγεβο, Βοσνία, Μάιος 2007, 18^η τακτική συνεδρίαση του Ευρωπαϊκού Συμβουλίου για Fatwa (Φεφτα) και Έρευνα [European Council for Fatwa and Research].
- ¹³² Αναφορά στο άρθρο του Qaradawi στο: Mohamed Saleem El-Awa, εκδ., *Maqasid al-Shariah al-Islamiyyah: Dirasat Fi Qadaya al-Manhaj wa Qadaya al-Tatbiq* (Cairo: al-Furqan Islamic Heritage Foundation, Al-Maqasid Research Centre, 2006) σσ. 117-121.
- ¹³³ Taha Jabir al-Alwani, *Issues in Contemporary Islamic Thought* [Θέματα στη Σύγχρονη Σύγχρονη Σκέψη] (London-Washington: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2005), σσ.164–166.
- ¹³⁴ Τα εισαγωγικά είναι δικά του. Shamsuddin, Ayatollah Medhi, *al-Ijtihad wa al-Tajdid fi al-Fiqh al-Islami* (Beirut: al-Mu'assassah al-Dawliyyah, 1999), σελ.128.
- ¹³⁵ Ό.π., σελ. 129
- ¹³⁶ El-Affendi, Abdelwahab, ed. *Rethinking Islam and Modernity: Essays in Honour of Fathi Osman* [Επανεξετάζοντας Ισλάμ και Νεωτερικότητα: Δοκίμια προς τιμή του Fathi Osman] (London: Islamic Foundation, 2001), σελ.45.
- ¹³⁷ Hasan al-Turabi, *Emancipation of Women: An Islamic Perspective* [Χειραφέτηση των γυναικών: Μια ισλαμική προοπτική], 2η εκδ. (London: Muslim Information Centre, 2000), σελ.29. Επίσης, προφορική συζήτηση, Χατζούμ, Σουδάν, Αύγουστος, 2006
- ¹³⁸ Roger Garaudy, *al-Islam wa al-Qarn al-Wahid wa al-Ushrun: Shurut Nahdah al-Muslimin*, μτφρ. Kamal Jadallah (Cairo: al-Dar al-Alamiyyah li al-Kutub wa al-Nashr, 1999), σσ. 70, 119.
- ¹³⁹ Soroush, Abdul-Karim, "The Evolution and Devolution of Religious Knowledge," [Η εξέλιξη και Η Μετάβαση της Θρησκευτικής Γνώσης]] στο *Liberal Islam: A Sourcebook* [Φιλελεύθερο Ισλαμ: Μία Συλλογή], εκδ. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998) σελ.250.
- ¹⁴⁰ Shahrour, Mohammed, *Nahwa Usul Jadidah li al-Fikr al-Islami*, Dirasat Islamiyyah Mu asirah. (Damascus: al-Ahali Press, 2000), σελ.125.
- ¹⁴¹ Taylor, εκδ, *Encyclopedia of Postmodernism* [Εγκυκλοπαίδεια του Μεταμοντερνισμού], σελ.178, Friedrich Meinecke, *Historicism: The Rise of a New Historical Outlook* [Ιστορικισμός: Η Άνοδος μιας Νέας Ιστορικής Αποψης], μτφρ. J. E. Anderson (Λονδίνο:1972).
- ¹⁴² Abu Zaid, "Divine Attributes in the Qur'an", [Τα Θεϊκά Γνωρίσματα στο Κοράνι] στο *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond* [Ισλάμ και Νεωτερικότητα: Απάντηση Μουσουλμάνων Διανοούμενων], εκδ. John Cooper, Ronald L. Nettler και Mohamed Mahmoud (London: I.B.Tauris, 1998), σελ.199, Arkoun, Mohamed, "Rethinking Islam Today, [Επανεξετάζοντας το Ισλάμ σήμερα] στο *Liberal Islam: A Sourcebook* [Φιλελεύθερο Ισλαμ: Μία Συλλογή], επιμελήθηκε από Charles Kurzman. (Oxford: Oxford University Press, 1998), σελ.211.
- ¹⁴³ Abu-Zaid, Nasr Hamed, *al-Imam al-Shafi'i wa Ta sis al-Aidyulujiyyah al-Wasatiyyah*, 3^η εκδ. (Cairo: Madbuli, 2003), σελ. 209, Ebrahim Moosa, "The Debts and Burdens of Critical Islam", [Τα Χρέη και τα Βάρη του Κριτικού Ισλάμ] στο *Progressive Muslims* [Προοδευτικοί Μουσουλμάνοι], εκδ. Omid Safi (Oxford: Oneworld, 2003), σελ.114

- ¹⁴⁴ Moghissi, Haideh, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis* [Φεμινισμός και Ισλαμικός Φονταμενταλισμός: Τα όρια της Μεταμοντέρνας Ανάλυσης], (New York: Zed Books, 1999), σελ.141.
- ¹⁴⁵ Ό.π., σελ 140
- ¹⁴⁶ Ibn Warraq, "Apostasy and Human Rights" [Αποστασία και Ανθρώπινα Δικαιώματα], Free Inquiry, Φεβ/Μάρτιος 2006 χωρίς ημερομηνία, σελ.53.
- ¹⁴⁷ Moosa, "Introduction,"[Εισαγωγή] στο *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism* από Fazlur Rahman,[Αναβίωση και Μεταρρύθμιση στο Ισλάμ: Μια μελέτη του Ισλαμικού φονταμενταλισμού] εκδ. Ebrahim Moosa (Oxford: OneWorld, 2000), σελ.42
- ¹⁴⁸ Hasan al-Turabi, *al-Tafsir al-Tawhidi*, 1^η εκδ., τομ. 1(London: Dar al-Saqi, 2004), σελ.20, Hasan Mohamed Jabir, *al-Maqasid Alkuliyyah wa al-Ijtihad Almu asir-Ta'sis Manhaji wa Quranili Aliyyah al-Istinbat*, 1^η εκδ. (Beirut: Dar al-Hiwar, 2001), σελ.35.
- ¹⁴⁹ Για παράδειγμα al-Alwani, Taha Jabir, "Madkhal Ilā Fiqh al-Aqalliyāt." Εργασία που παρουσιάστηκε στο European Council for Fatwa and Research, ECFR, [Ευρωπαϊκό Συμβούλιο για Fatwa (Φεφτα) και Έρευνα] Δουβλίνο, Ιαν. 2004, σελ. 36, al-Ghazaly, *al-sunnah al-Nabawiyyah*, σσ. 19, 125, 61, al-Ghazaly, *Nazarat al-Qur'an* σελ. 36, Abdul-Moneim al-Nimr, *al-Ijtihad*(Cairo: Dar al-Shuruq, 1986), σελ.147, Hasan al-Turabi, *Qadaya al-Tajdid: Nahwa Manhaj Usul* (Beirut: Dar al-Hadi, 2000), p.157, Yassin Dutton, *The Origins of Islamic Law: The Qur'an, the Muwatta' and Madinan Amal* [Οι πηγές του Ισλαμικού νόμου: το Κοράνι, το Muwatta' και Madinan Amal] (Surrey: Curzon, 1999) σελ.1, John Makdisi, "A Reality Check on Istihsan as a Method of Islamic Legal Reasoning,"[Ένας Έλεγχος Πραγματικότητας σε Istihsan ως Μέθοδος του Ισλαμικής Νομικού Συλλογισμού] *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, αριθ. 99(φθινόπωρο/χειμώνας) (2003), A. Omotosho, "The Problem of al-Amr in Usul al-Fiqh" (Διδακτορική εργασία, University of Edinburgh, 1984), Luay Safi, *I Mal al-Aql* (Pittsburgh: Dar al-Fikr, 1998), σελ.130, Shamsuddin, *al-Ijtihad wa al-Tajdid fi al-Fiqh al-Islami*, σελ.21
- ¹⁵⁰ Ibn Ashur, *Maqasid al-Shariah al-Islamiyyah*, Κεφάλαιο 6
- ¹⁵¹ Εδώ αναφέρομαι στη μετάφραση του Mohamed al-Tahir Mesawi στο βιβλίο του Ibn Ashur πάνω στο θέμα των *Maqasid*: Mohammad al-Tahir ibn Ashur, *Ibn Ashur Treatise on Maqasid al-Shariah* [Ibn Ashur Διατριβή στους Maqasid al-Shariah],μτφρ. Mohamed El-Tahir El-Mesawi (London-Washington: International Institute of Islamic Thought [IIIT], 2006)
- ¹⁵² al-Shawkni, Mohammad ibn Ali, *Irshad al-Fuhu Ila Tahqiq Ilm al-Usul*, εκδ. Mohammed Said al-Badri, 1^η εκδ. (Beirut: Dar al-Fikr, 1992), σελ. 246, Abu Zahrah, Mohammad, *Usul al-Fiqh* (Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1958), σελ.268.
- ¹⁵³ Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh*, σελ .271.
- ¹⁵⁴ Al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, τομ. 2, σελ.249.
- ¹⁵⁵ Abu Zahrah, *'Usul al-Fiqh*, σελ.273
- ¹⁵⁶ Ό.π., σελ 273.
- ¹⁵⁷ Wolfe, Robert Paul, *About Philosophy* [Σχετικά με τη Φιλοσοφία], 8^η εκδ. (New Jersey: Prentice-Hall, 2000), σελ. 90
- ¹⁵⁸ Wajanat Abdurahim Maymani, *Qa idah al-Dhara'i*, 1^η εκδ. (Jeddah: Dar al-Mujtama, 2000), σσ. 608, 22, 32, 50.
- ¹⁵⁹ Αντιγράφηκε από Khalid Abou El-Fadl, *Speaking in God's Name* [Μιλώντας Εν Ονόματι του Θεού] (Oxford: Oneworld Publications, 2003), σελ.275.
- ¹⁶⁰ Al-Qarafi, *al-Dhakhirah*, τομ. 1, σελ.153. Al-Qarafi, *al-Furuq (Ma a Hawamishih)*, τομ. 2, σελ.60, Burhan al-Din ibn Farhun, *Tabsirah al-Hukkam fi Usul al-Aqdiyah wa Manahij al-Ahkam*, εκδ. Jamal Marashli (Beirut: Dar al- Kutub al-Ilmiyyah, 1995), τομ. 2, σελ.270
- ¹⁶¹ Al-Qarafi, *al-Dhakhirah*, τομ. 1, σελ.153. Al-Qarafi, *al-Furuq (Ma a Hawamishih)*, τομ. 2, σελ. 60.
- ¹⁶² Ibn Fan, Burhan al-Din, *Tabsirah al-Hukkam fi Usul al-Aqdiyah wa Manahij al-Ahkam*, εκδ. Jamal Marashli (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995), τομ. 2, σελ.27.

¹⁶³ Al-Mubarak al-Jazri, *al-Nihayah fi Gharib al-Hadith wa al-Athar* (Beirut: al- Maktabah al-Ilmiyyah, 1979), τομ. 3, σελ. 216.

¹⁶⁴ Ibn Ashur, *Maqasid al-Shariah al-Islamiyyah*, σελ.234.

¹⁶⁵ Ibn Ashur αναφέρθηκε, για παράδειγμα: 'Now [as for you, O Mohammad,] We have not sent you otherwise than to mankind at large' (34:28), 'Say [O Mohammad]: "O mankind! Verily, I am an Apostle to all of you"' (7:158), and the hadith: 'An apostle used to be sent specifically to his own people, while I have been sent to all of mankind' (Muslim). [: «Τώρα [Όσο για σένα, Ω Mohammad,] Εμείς δεν σας έχουμε στείλει αλλιώς από ό, τι η ανθρωπότητα στο συνολό της» (34:28), «Πες [Ω Mohammad]: " Ω η ανθρωπότητα! Όντως, είμαι ένας αποστολος σε όλους εσάς " (7: 158), και τα χαντίθ: «Ένας αποστολος που χρησιμοποιούνταν ειδικά για να σταλεί στους δικούς του ανθρώπους, ενώ έχω σταλεί σε όλη την ανθρωπότητα»

¹⁶⁶ Ibn Ashur, *Maqasid al-Shariah al-Islamiyyah*, σελ. 236.

¹⁶⁷ Για παράδειγμα αναφορά στο Mohammad Mehdi Shamsuddin, "Maqasid al-Shariah," Mohammad Hussain Fadlullah, "Maqasid al-Shariah," al-Alwani, "Maqasid al-Shariah," και Abdulhadi al-Fadli, "Maqasid al-Shariah," στο *Maqasid al-Shariah*, εκδ. Abduljabar al-Rufai (Damascus: Dar al-Fikr, 2001). Επίσης αναφορά στο *Madkhal* του Qaradawi.

¹⁶⁸ Shamsuddin, "Maqasid al-Shariah", σελ. 26

¹⁶⁹ Wayne Grudem, *Systematic Theology* [Συστηματική Θεολογία] (Leicester and Grand Rapids: Inter-Varsity Press and Zondervan Publishing House, 1994, 2000), σελ.21.

¹⁷⁰ Ό.π., σελ. 22.

¹⁷¹ Για παράδειγμα, Ό.π., σελ. 67, 65, 110, 119, 123, 135, 143, 164, 172, 189, 208.

¹⁷² Charles Hodge, *Systematic Theology* [Συστηματική Θεολογία], επιμελήθηκε από τον Edward Gross (New Jersey: P & R Publishers, 1997), σελ.26.

¹⁷³ Louis Berkhof, *Systematic Theology* [Συστηματική Θεολογία], (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1996), σελ.15.

¹⁷⁴ Roger Olson, *The Mosaic of Christian Beliefs: Twenty Centuries of Unity & Diversity*[Το Μωσαϊκό των Χριστιανικών Πεποιθήσεων: Είκοσι Αιώνες Ενότητας & Διαφορετικότητας (Downers Grove: InterVarsity Press, 2002), σελ.74.

¹⁷⁵ Charles Hodge, *Systematic Theology* [Συστηματική Θεολογία], σσ.24–25.

¹⁷⁶ Al-Ghazali, *al-Mustasfa*, τομ. 1 σελ. 172, Ibn al-Arabi, Abu Bakr al-Maliki, *al-Mahsul fi Usul al-Fiqh*, εκδ. Hussain Ali Alyadri και Saeed Foda 1^η εκδ. (Amman: Dar al-Bayariq, 1999), τομ. 4, σελ. 222 Al-Amidi, *al-Ihkam*, τομ. 4 σελ.287.

¹⁷⁷ Wayne Grudem, *Systematic Theology* [Συστηματική Θεολογία], σελ.124, 208, 241, 781, 1009.